

البحر الجديد

مجلة فكرية نصف سنوية محكمة

المجلد 27، العدد 54، محرم 1445 هـ / يوليو 2023 م

بحوث ودراسات

- ❖ الإسهامات العلمية والسياسية لبني هوزن في الأندلس جميلة مبطي المسعودي الهذلي
- ❖ تمثيلات ما بعد الإنسانية في روايات الخيال العلمي العربية: ملف المستقبل نموذجًا عبير أحمد الغامدي
- ❖ الأديان غير الكتابية عند الباقلاني من خلال كتابه "التمهيد" بدران بن لحسن إبراهيم محمد زين
- ❖ مشروع الغزالي في التكامل المعرفي بين علم المنطق وعلم الكلام بشار بكور
- ❖ اختلاف القراءات ودوره في إثراء معاني القصص القرآني عند الكواشي دراسة تحليلية لسورة مريم رضوان جمال الأطرش
- ❖ فلسفة الأخلاق عند محمد عبد الله دراز حنان الحسيني
- ❖ وسائل التواصل الاجتماعي والتحولت الكبرى في الأفراد والمجتمعات محمد إسماعيلي علوي مجدي حاج إبراهيم سعيد علي آل الأصلع
- ❖ ترجمة النصوص الاستعارية القرآنية إلى اللغة التاميلية: تحليلية لغوية محمد معصوم عبد الرؤوف أكمل خضير عبد الرحمن محمد ثابت محمد بخاري
- ❖ القيم الإسلامية لدى المعلم: معرفة واتجاه وسلوك في المدارس الخاصة في محافظة العاصمة في المملكة الأردنية الهاشمية (قيم المسؤولية الفردية والإحسان والوقت نموذجاً) سيرين فاروق بدارن
- ❖ التوجه الدلالي في مبادئ المحادثة: مقارنة لسانية للنهج الحاسوبي "تحليل المشاعر" في تويتر ميعاد محمد الظاهري
- ❖ الفقه والمقاصد والأخلاق: قراءة في التراث الإسلامي والحوار المعاصر كمال وبتز وليد فكري فارس

ISSN 1823-1926



9 771823 192005

الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا



الْبَحْثُ

مجلة فكرية نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

العدد الرابع والخمسون

محرم 1445 هـ / يوليو 2023 م

المجلد السابع والعشرون

رئيسة التحرير

أ. د. رحمة أحمد الحاج عثمان

مدير التحرير

د. منتهى أرتاليم زعيم

المحرر التقني

أ. م. د. أدهم محمد علي حموية

المحرر المشارك

د. نور سفيرة بنت أحمد سفيان

د. محمد أنور بن أحمد

هيئة التحرير

- | | |
|-----------------------------|----------------------------|
| أ. د. علي صالح الشايع | أ. د. أحمد إبراهيم أبو شوك |
| أ. د. أكمل خضيري عبد الرحمن | أ. داتين د. روسني حسن |
| أ. د. أحمد راغب أحمد محمود | أ. د. محمد أكرم لال دين |
| أ. م. د. عبد الرحمن حللي | أ. د. يمني طريف خولي |
| د. عبد الرحمن الحاج | أ. د. عاصم شحادة علي |
| د. مروة فكري | أ. د. فؤاد عبد المطلب |
| د. همام الطباع | أ. د. محمد أوزنشل |

الهيئة الاستشارية

محمد داود بكر — ماليزيا	عبد الرحمن بودرع — المغرب
فتحي ملكاوي — الأردن	حسن أحمد إبراهيم — السودان
عبد المجيد النجار — تونس	علي القرة داغي — العراق
محمد بن نصر — فرنسا	عبد الخالق قاضي — أستراليا
محمود السيد — سوريا	داود الحدادي — اليمن
محمد الطاهر الميساوي — تونس	نصر محمد عارف — مصر
مجدي حاج إبراهيم - ماليزيا	وليد فكري فارس - مصر

Advisory Board

Mohd Daud Bakar, Malaysia	Abderrahmane Boudra, Morocco
Fathi Malkawi, Jordan	Hassan Ahmed Ibrahim, Sudan
Abdelmajid Najjar, Tunisia	Ali al-Qaradaghi, Iraq
Mohamed Ben Nasr, France	Abdul-Khaliq Kazi, Australia
Mahmoud al-Sayyed, Syria	Dawood al-Hidabi, Yemen
Mohamed El-Tahir El-Mesawi, Tunis	Nasr Mohammad Arif, Egypt
Majdi Haji Ibrahim, Malaysia	Waleed Fekry Faris, Egypt

© 2023 IIUM Press, International Islamic University Malaysia. All rights reserved.

ISSN 1823-1922 & eISSN: 2600-9609 الترخيم الدولي

Correspondence مراسلات المجلة

Managing Editor, *At-Tajdid*
Research Management Centre, RMC
International Islamic University Malaysia
P.O Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia
Tel: (603) 6421-5074/5541
E-mail: tajdidiium@iium.edu.my
Website: <https://journals.iium.edu.my/at-tajdid/index.php/Tajdid>

Published by:
IIUM Press, International Islamic University Malaysia
P.O. Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia
Phone (+603) 6421-5014, Fax: (+603) 6421-6298
Website: <http://iiumpress.iium.edu.my/bookshop>

الآراء المنشورة في المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها

التحليل

مجلة فكرية نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

المجلد السابع والعشرون محرم 1445 هـ / يوليو 2023م العدد الرابع والخمسون

المحتويات

7-5	رئيس التحرير	كلمة التَّحْرِير
بحوث ودراسات		
38-9	جميلة مبطي المسعودي الهذلي	■ الإسهامات العلمية والسياسية لبني هوزن في الأندلس
63-39	عبير أحمد الغامدي	■ تمثيلات ما بعد الإنسانية في روايات الخيال العلمي العربية: ملف المستقبل نموذجًا
98-65	بدران بن لحسن إبراهيم محمد زين	■ الأديان غير الكتابية عند الباقلافي من خلال كتابه "التمهيد"
135-99	بشار بكور	■ مشروعُ الغزاليِّ في التكاملِ المعرفيِّ بين علم المنطق وعلم الكلام
166-137	أثيرة نائر عبدالحفيظ رضوان جمال الأطرش	■ اختلاف القراءات ودوره في إثراء معاني القصص القرآني عند الكواشي دراسة تحليلية لسورة مريم
197-167	حنان الحسيني	■ فلسفة الأخلاق عند محمد عبد الله دراز
227-199	محمد إسماعيلي علوي مجدي حاج إبراهيم سعيد علي آل الأصلع	■ وسائل التواصل الاجتماعي والتحويلات الكبرى في الأفراد والمجتمعات
259-229	محمد معصوم عبد الرؤوف أكمل خضير عبد الرحمن محمد ثابت محمد بخاري	■ ترجمة النصوص الاستعارية القرآنية إلى اللغة التاميلية: دراسة تحليلية لغوية
299-261	سيرين فاروق بدارن	■ القيم الإسلامية لدى المعلم: معرفة واتجاه وسلوك في المدارس الخاصة في محافظة العاصمة في المملكة الأردنية الهاشمية (قيم المسؤولية الفردية والإحسان والوقت أنموذجًا)
328-301	ميعاد محمد الظاهري كمال وينز	■ التوجه الدلالي في مبادئ المخادثة: مقارنة لسانية للنهج الحاسوبي "تحليل المشاعر" في تويتر
346-329	وليد فكري فارس	■ الفقه والمقاصد والأخلاق: قراءة في التراث الإسلامي والحوار المعاصر

ترتيب البحوث في المحتويات حسب وصولها واستكمالها

قواعد النشر وطريقة التوثيق في مجلة التجديد

مجلة محكمة يتم قرار النشر فيها بناءً على توصية محكمين اثنين على الأقل من أصحاب الاختصاص.

الجدد

1. أن يتسم البحث بالجددة والأصالة والموضوعية، مع التعهد بأنه لم يسبق إرساله للنشر في مجلة أخرى أو جزءاً من كتاب.
2. يُذكر اسم الباحث في المتن، وفي الحاشية درجته العلمية وتخصصه ومكان عمله وبريده الإلكتروني.
3. ألا تتجاوز نسبة الاقتباس في البحث 25% (مع استثناء المصادر والمراجع)، ويُرفق الباحث إثبات ذلك من موقع Tumitin.
4. أن يكون عدد كلمات البحث ما بين 5000-7000 كلمة؛ إضافة إلى ملخص للبحث ما بين 200-250 كلمة، وترجمته إلى الإنجليزية، وعدد صفحات البحث ما بين 15-30 صفحة بما فيها الحواشي والمراجع.
5. يُكتب البحث بخط Traditional Arabic (16) للمتن و(12) للحواشي، وتُكتب الكلمات اللاتينية والمراجع الأجنبية بخط Times New Roman (12) للمتن و(10) للحواشي.
6. تُكتب الآيات القرآنية مضبوطةً بالشكل بالخط Traditional Arabic، وبين قوسين مزهرين، ولا تُدرج من برنامج مصحف المدينة الإلكتروني أو ما بمثاله، ويليهما توثيقها في المتن نفسه بين قوسين مضلعين؛ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [الفتحة: 1].
7. الحواشي جديدة في كل صفحة، وأرقامها بعد علامات الترقيم ولا توضع بين هلالين أو تُدرج علامات ترقيم بعدها.
8. يُرسل البحث في ملفين؛ أحدهما Microsoft Word، والآخر PDF، إلى موقع المجلة: <https://journals.iiium.edu.my/at-tajdid/index.php/tajdid/dd>.
9. تحتفظ هيئة تحرير مجلة التجديد بحقوقها في رفض إرسال أي بحثٍ إلى المحكمين ما لم يستوفِ الشروط السابقة، أو ما لم يُوثَّق البحث وفق طريقة التوثيق المعتمدة كما يأتي:

(أ) يُوثَّق المرجع لأول مرة؛ وفق ما يأتي:

- الكتب: المؤلف، العنوان بخط غليظ (مكان النشر: الناشر، رقم الطبعة، التاريخ)، ج، ص.
مثال: الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، (بيروت: دار المعرفة، ط1، د.ت)، ج2، ص214.
- الدوريات: المؤلف، العنوان "بين علامتي تنصيص"، اسم المجلة بخط غليظ، محلُّ إصدارها، المجلد (م)، العدد (ع)، السنة، ص.
مثال: نور الهدى لوشن، "إشكالية المصطلح بين النظرية والتطبيق"، مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، 8م، 16ع، 2004م، ص159.

الأوراق البحثية: المؤلف، العنوان "بين علامتي تنصيص"، اسم الندوة أو المؤتمر بخط غليظ، المكان، الزمان.
مثال: غالية بوهدة، "الأبعاد المقاصدية في تفعيل الحوكمة الرشيدة"، المؤتمر العالمي السادس لمقاصد الشريعة، كوالالمبور: 21-23 فبراير 2017م.

- المواقع الإلكترونية: المؤلف، العنوان "بين علامتي تنصيص"، اسم الموقع بخط غليظ، تاريخ الاطلاع، الرابط.
مثال: خالد أبو عمشة، "النحو الموضوعي"، الجزيرة - تعلم العربية، 10 أكتوبر 2019م، (الرابط).
- (ب) عند تكرار المرجع في الحاشية اللاحقة مباشرة؛ يُكتب: المرجع السابق، ج، ص.
(ج) عند تكرار المرجع في الحاشية اللاحقة مباشرة بجزئه وصفحته نفسيهما؛ يُكتب: السابق نفسه.
(د) عند تكرار المرجع في موضع آخر؛ يُكتب: شهرة المؤلف، عنوان المرجع بخط غليظ (مختصراً إن أمكن)، ج، ص.
(هـ) يُوثَّق الحديث النبوي كما يأتي: صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب: "هل يشتري صدقته؟"، ج2، ص85، وإذا كان الحديث مخزجاً من غير الصحيحين تُذكر درجته.
(و) تُوثَّق المراجع الأجنبية وفق نظام Chicago.

كلمة التحرير

تحتفل الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا هذا العام 2023 بمرور أربعين عامًا على تأسيسها، هي أربعون عامًا من الإبداع في صنوف المعرفة والعلم، والتميز في قيم الفضيلة والنزاهة، وقد كان الهدف منذ البداية أن تكون هذه الجامعة صرحًا يزدهر فيه العلم خدمةً للإنسان - حيث كان - وتلبيةً لحاجاته، وذلك بتحقيق رسالتها ورؤيتها في تكامل العلوم وإسلامية المعرفة وفق المنظور التوحيدي والرؤية الكونية الإسلامية، وهو ما نجحت الجامعة في تحقيقه وضمان استمراره، وأثبتت قدرتها على ابتداع الطرق المناسبة للحفاظ على المعرفة والفضيلة، فكان ذلك دليلاً على تماسكها بفضل فلسفتها وإدارتها ومجتمعها العلمي.

ومنذ تأسيسها، حظيت الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا باهتمام كبير بالبحث العلمي صارت معه عنواناً للباحثين المسلمين، وبوتقة تُصهر فيها أفكارهم وتتعاقد رؤاهم وتُدمج ثقافتهم؛ "استواءً على قاعدة التسخير، وقيامًا بحق الشهادة، ونحوًا بواجب الأمانة"¹، وانظر إلى خريجيها وما تبوؤوه من مناصب، أو حصّلوه من تفوّق ونبوغ، يحدوهم في هذا الفكر المقاصدي الذي يربط بين النص والإنسان والواقع، وهو الفكر الذي تأتّى إليهم من خلال رحلتهم في رحاب هذه الجامعة، ويمكن تلخيصه بأن النص يمثل المنطلق والمرجعية التي تضبط حركة الإنسان (المسلم)، ويتكئ عليها في ممارسة الاستخلاف والعمران في هذا الكون "المسخر له"، والإنسان يُفعل النص في الواقع باستيعاب ثقافة

¹ هذه العبارة مقتبسة من كلمة التحرير للعدد الرابع والثلاثين من مجلة التجدد، وقد صدر في العام 2013، أي قبل عشرة أعوام، في احتفالية الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا بمرور ثلاثين عامًا على تأسيسها. (ص 5-9).

المجتمع، وتحديثها وفق النص الذي "يشهد لصاحبه بالوحدانية ولنبيّه بالرسالة"، فهو يعمل على التعبير عن ضمير المجتمع، وتقريب المسافة بين المنشود والموجود، فيكون خليفة الله سبحانه على الأرض، و"يؤدي ما ائتمنه عليه".

ومن ثم كانت الدراسات البيئية التي تنطلق من ذلك الفكر المقاصدي، ويعاينها طلبة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا (وغيرهم)؛ كانت تسهم في تحقيق توازن بين البنية المعرفية الإسلامية الممتلئة في الأصول التأسيسية (القرآن الكريم والسنة النبوية) والتراث الحضاري من جهة، وبين علوم العصر من جهة أخرى، فلتلك الدراسات مكانتها المهمة في النظر إلى العلوم نظرة كلية شاملة، وبخاصة بعد تجزيء العلوم بداعي التخصصية؛ إذ برزت الحاجة إلى تعاون العلوم لتفسير الظواهر الإنسانية والاجتماعية.¹

ومجلة التجديد منذ إطلاقها تستقطب تلك الدراسات البيئية؛ لأنها دراسات "تجديدية"، وهي تطبيق عملي لرسالة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا ورؤيتها، وانظر ذلك في بحوث هذا العدد الرابع والخمسين من المجلة، فإن جميلة الهدلي سعت إلى إبراز الإسهامات العلمية والسياسية لأسرة بني هوزن العربية التي استقرت بإشبيلية في الأندلس، فكان منهم علماء مبرزون جمعوا علوم الملة الإسلامية، ورجال سياسة رفضوا النزاعات والصراعات الداخلية بين ملوك الطوائف، وحرصوا على وحدة المسلمين وحماية البلاد الإسلامية من الخطر الإسباني المسيحي.

وعبير الغامدي درست ملف المستقبل في روايات الخيال العلمي، فإنه يحفل بتمثيلات عدة لمستقبل قضايا الإنسان العربي، تعتمد على تصوير تطورات العلم والتقانة التي تعكس فلسفة ما بعد الإنسانوية، وتفسر إنسان القرن الحادي والعشرين في ضوء علاقته بنفسه وعلاقته بالآخر.

¹ مقتبس بتصرف من كلام رائد جميل عكاشة في بحثه الموسوم "أهمية الدراسات البيئية بالنهوض الأكاديمي في دراسة الغن وفق التفكير المقاصدي"، وقد تضمنته العدد السادس والتسعين من إسلامية المعرفة: مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، وصدر في العام 2019. (ص 97-125).

وركز بدران بن لحسن مع إبراهيم زين على إسهام الباقلاني في كتابه "تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل" بدراسة الظاهرة الدينية بعامة، ودراسة الأديان غير الكتابية بخاصة، فقد أبدع الباقلاني طريقة جديدة في مناقشة الاعتقادات المختلفة من حيث آراؤها المنتشرة في زمانه لا من حيث نصوصها المدونة.

وبشار بكور شرح مشروع الغزالي في التكامل المعرفي بين علمي المنطق والكلام، وما تضمنه هذا المشروع من إدخاله تعديلات منتزعة من الثقافة العربية الإسلامية؛ على المبادئ المنطقية والقواعد العقلية التي لا يُستغنى عنها في الحجاج العقدي والدراسات الفقهية والأصولية.

وتحررت أثيرة نائر عبد الحفيظ مع رضوان جمال الأطرش اختلاف القراءات القرآنية ومكانتها في إثراء معاني القصص القرآني في تفسير الكواشي الموسوم "التلخيص في تفسير القرآن العزيز"، فقد اهتم الكواشي بالقراءات اهتمامًا بالغًا، وكان من مقاصد هذا الاهتمام لديه إظهار وجوه الإعجاز القرآني.

وحنان الحسيني أبرزت معالم الفلسفة الأخلاقية التي صاغها محمد عبد الله دراز من خلال القرآن الكريم، وذلك في مقاربة تؤصل للأخلاق في الفكر العربي الإسلامي؛ أنها أخلاق شاملة ضرورية، تنبثق من العقل، ويؤيدها الوحي، ومصدرها الخالق، وغايتها الوصول في الإنسان إلى الكمال.

وناقش محمد إسماعيلي علوي مع مجدي حاج إبراهيم وسعيد علي آل الأصلع ما أحدثته وسائل التواصل الاجتماعي من تحولات كبرى على مستوى الأفراد والمجتمعات، وما تبع ذلك من تحديات للأسر والهيئات الاجتماعية ومؤسسات الدولة وأصحاب القرار في تعاملها مع قضايا الهوية الفردية والمجتمعية.

وتقصّى محمد معصوم عبد الرؤوف مع أكمل خضير عبد الرحمن ومحمد ثابت محمد بخاري الأساليب التي اتخذها المترجمون المسلمون في ترجمة الاستعارات القرآنية

إلى التاميلية في ضوء نظرية لارسون في ترجمة التعبيرات المجازية، مع عناية خاصة بتحرّي مستويات القراء في فهم المجازات القرآنية المترجمة إليها، وذلك في محاولة لإفهام المسلمين الناطقين بغير العربية المدلول الصحيح للآيات القرآنية.

وسيرين فاروق بدران قيّمت دور المعلم في تعليم القيم الإسلامية من خلال قياس معرفته واتجاهه وسلوكه نحو قيم المسؤولية الفردية والوقت والإحسان، ودوره التربوي، ودوره قدوة لطلّبه، مستهدفة معلمي المدارس الخاصة في محافظة عمّان عاصمة المملكة الأردنية الهاشمية.

وميعاد محمد الظاهري قدّم مقارنة لسانية للنهج الحاسوبي "تحليل المشاعر" في تطبيق نظرية مبادئ الحادثة على المحادثات المكتوبة بالعامية السعودية في منصة تويتر؛ ليتوصّل إلى موارد تقييم منبثقة من المبادئ الاجتماعية التي تكشف عن معجم واقعي لتحليل مشاعر المتحدثين.

وبينّ كمال وينز مع وليد فكري فارس الترابط بين الأخلاق وعلمي الفقه والمقاصد، وذلك في سبيل إثبات مركزية المنظومة الأخلاقية في الدرس التراثي الفقهي والمقاصدي، متمثلة في روح الدين وثمره التدين، فالفقه وأحكامه تتحدد قيمتها بقيمة الأخلاق التي تنطوي عليها، وتزول بزوالها، والغاية الخلقية هي المقصد الشرعي من التكاليف الشرعية، ووسيلة السعادة الأبدية.

وعلى هذا النهج تتابع أعداد مجلة التجديد بإذن الله سبحانه، وعليه قصدُ السبيل، وهو المستعان، ونعم الوكيل.

أ. د. رحمة أحمد حاج عثمان

رئيس تحرير مجلة التجديد

الإسهامات العلمية والسياسية لبني هوزن في الأندلس The Scientific and Political Contributions of *Banī Hawzan* in Andalus

جميلة مبطي المسعودي الهذلي*

[قُدّم للنشر 2022/11/2 – أرسل للتحكيم 2022/11/15 م – قُدّم بعد التعديل 2023/3/2 م - قُبِل للنشر 2023/3/6 م]

ملخص البحث

تُعدّ أسرة بني هوزن من الأسرة العربية التي ذاع صيتها داخل الأندلس وخارجها، حيث تميزوا بالفضل والمعرفة وغزارة الإنتاج العلمي في مختلف العلوم، وقد توارث أفراد هذه الأسرة العلم والمكانة السياسية المرموقة أبا عن جد، وهو ما نحاول رصده من خلال التعريف بأهم الشخصيات العلمية التي اشتهرت من بني هوزن وأسهمت في إثراء الحياة الفكرية والثقافية في الأندلس، سواء في علوم الحديث والفقه، أم في علم الأدب والشعر، إلى جانب إبراز دورهم السياسي من خلال محاولتهم وأد الفتن والانقسامات السياسية التي عصفت بالأندلس في القرن الخامس الهجري، الحادي عشر الميلادي، وسعيهم لجمع كلمة المسلمين ووحدهم، ودعوتهم إلى الجهاد لمواجهة الخطر المسيحي الإسباني على الأندلس، ومواقفهم الرافضة لسياسة ملوك الطوائف التخاذلية، ودورهم في الاستنجاد بدولة المرابطين للقضاء على ملوك الطوائف وإعادة توحيد البلاد.

الكلمات المفتاحية: بنو هوزن، الإسهامات العلمية، الإسهامات السياسية، ملوك الطوائف، الأندلس.

* أستاذ مشارك، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، dr.jamelah.almasoode@hotmail.com

Abstract

The Bani Hawzan family is considered one of the Arab families that became famous inside and outside Andalus, as they were distinguished by virtue, knowledge, and abundance of scientific production in various sciences. The members of this family inherited knowledge and prestigious political position from father to son, and this is what we are trying to observe by introducing the most important scientific figures who were famous from Bani Hawzan and contributed to enriching the intellectual and cultural life in Andalus, whether in the sciences of Hadith and Jurisprudence, or in the science of literature and poetry. In addition to highlighting their political role during their attempt to end the strife and political divisions that afflicted Andalus in the 5th Hijri Century / 11th Gregorian Century, their seeking to gather the word of Muslims and their unity, call them to jihad to confront the Spanish Christian threat to Andalus, their positions rejecting the negligent policy of the kings of the sects, and their role in seeking help from Al-Murabiṭun to eliminate the kings of the sects and reunify the country.

Keywords: Banu Hawzan, Scientific contributions, political contributions, kings of Denominations, Al-Andalus.

مقدّمة

كان دخول الإسلام إلى الأندلس عام 92هـ/711م فتحًا عظيمًا، فقد توسعت من خلاله رقعة البلاد الإسلامية وتبوأ العلماء فيه مقامًا رفيعًا، بعد أن أقبلوا على طلب العلوم المختلفة، فتكونت منهم أسرٌ علمية توارث أبنائها العلم جيلًا بعد جيل، وارتقوا أرفع المناصب العلمية، وكان من هؤلاء بنو هوزن، وهم من القبائل العربية التي سكنت الأندلس، فكانوا من أعيان إشبيلية، وقد برز منهم عددٌ من العلماء والأدباء الذين أثروا الحياة الثقافية والفكرية في الأندلس في القرن الخامس الهجري، الحادي عشر الميلادي، ورسّخوا العقيدة الإسلامية في نفوس الأندلسيين من خلال جهودهم في نشر الجامع الصحيح للإمام البخاري في هذه البلاد، وكذلك كان لهم دورهم في إدخال "سُنن أبي عيسى الترمذي" إلى بلاد المغرب والأندلس، وأسهموا في تطوّر وازدهار علم القراءات بخاصة، وحافظوا على الطابع الإسلامي للأندلس من خلال مؤلفاتهم الدينية، ومن خلال دروسهم العلمية، وهذا إلى جانب نشاطهم السياسي الذي تركّز أساسًا على وأد الفتنة بين المسلمين ومحاولة توحيد كلمتهم في مواجهة العدو الإسباني المتربص بهم في شمالي الأندلس بخاصة.

فبنو هوزن - كما ذكرنا سابقاً - من أعيان ورؤساء إشبيلية، وكانت لهم مشاركة فعالة في قيادة الأمة الأندلسية في عصر ملوك الطوائف، وهو العصر الذي شهد انقسام المسلمين وتفكك وحدتهم، وزيادة نشاط العدو الإسباني واحتلاله للعديد من الأراضي الإسلامية في شمالي الأندلس ووسطها وشرقيها، مما فرض على العلماء - ومنهم بنو هوزن - إعلان الجهاد واستدعاء المرابطين من بلاد المغرب لمواجهة الخطر الإسباني، ثم مساعدة هؤلاء المرابطين في دخول الأندلس والقضاء على ملوك الطوائف، وحفظ واستقرار الأوضاع فيها.

ولعلّ هذا العرض الموجز قد أعطى فكرة جليّة وموجزة عن أهمية هذا الموضوع واستحقاقه للدراسة، فهو موضوع يهدف إلى إبراز إسهامات بني هوزن في المجالين العلمي والسياسي بوصفهم أسرة عربية أندلسية خالصة، وتزداد هذه الأهمية إذا علمنا أن الموضوع لم يحظ بدراسة سابقة من قبل، وإنما كان هناك إشارات متفرقة لبعض علماء بني هوزن في الكتب والرسائل الجامعية التي تناولت الحياة العلمية في الأندلس، أو تلك التي تناولت جهاد علماء الأندلس ضد الغزو الإسباني المسيحي، ولكن هذه الأسرة لم تحظ بدراسة أكاديمية مستقلة وشاملة تتبع علماء البيت الهوزني وتُعرّف بهم وبنشاطهم العلمي والسياسي في الأندلس خلال القرن الخامس الهجري، الحادي عشر الميلادي.

وقد توسّلت في هذا البحث المنهج الوصفي التاريخي في سرد الأحداث والوقائع من جهة، والتعريف بأفراد هذه الأسرة الكريمة ممّن تركوا أثراً في المجال العلمي والمجال السياسي في الأندلس من جهة أخرى، ثم اعتمدت على المنهج التحليلي في ربط هذه الإسهامات الهوزنية بالتطور العلمي في الأندلس، وبلاستقرار السياسي في تلك البلاد التي عرفت فتن داخلية عريضة، وشهدت غزواً إسبانياً شديداً من خلال حركة الاسترداد الصليبية.

إسهامات بني هوزن السياسية والعلمية في الأندلس

أولاً: الإسهام العلمي لبني هوزن

تعدُّ قبيلةُ بني هوزن من القبائل العربية العريقة في الأندلس، وتُنسب إلى هوزن بن عوف بن عبد الشمس بن وائل بن الغوث بن قطن بن عريب بن أعين، وهم بطن من ذوي الكلاع الأصغر بن حمير بن سبأ،¹ فهي من القبائل اليمانية التي سكنت بلاد الشام واستقرت بمحص تحديداً، وكان أول الداخلين منهم إلى الأندلس عبد الله بن إبراهيم بن مسلمة بن عبد الرحمن بن الحارث بن عبد الله بن همام بن موهوب بن الحارث بن هوزن،² وكان منزلهم بشرقي إشبيلية،³ وإليهم تنسب قرية هوزن الإشبيلية، وكانت لهم مكانتهم بإشبيلية، فهم من أعيانها وكبرائها، وقد أشاد بهم المقرَّب بقوله: "وبيت الهوزني المذكور بالأندلس بيت كبير مشهور، ومنهم عدة علماء وكبراء".⁴

وكان من أبرز فقهاء بني هوزن وعلمائهم:

1. أبو سعيد عبد الله بن عبد الرحمن الهوزني: لم تمدنا المصادر بمعلومات كافية عن هذا الفقيه، ولكن بعض المؤرخين⁵ أجمعوا على أنه تولَّى منصب صاحب الصلاة في

¹ ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (القاهرة: دار المعارف، ط5، 1382هـ/1962م)، ج1، ص434، العيني، مغاني الأخبار في شرح أسامي رجال معاني الآثار، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1427هـ/2006م)، ج3، ص462؛ السمعاني، الأنساب، تحقيق: عبد الرحمن المعلمي، (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ط1، 1397هـ/1977م)، ج13، ص439-440.

² ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ج1، ص434.

³ إشبيلية Sevilla: مدينة كبيرة بالأندلس، تقع على ضفاف نهر الوادي الكبير، سُميت إشبيلية اشتقاقاً من اسمها اللاتيني (إشبالي) أو Hispania، وتسمى كذلك (حمص) لنزول جند حمص بها، وتشتهر بزراعة القطن. الحموي، معجم البلدان، (بيروت: دار صادر، د.ط، د.ت)، ج1، ص195؛ محمد عبد الله عنان، الآثار الأندلسية الباقية في إسبانيا والبرتغال: دراسة تاريخية أثرية، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط2، 1417هـ/1997م)، ص45.

⁴ المقرَّب، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، 1388هـ/1968م)، ج2، ص94.

⁵ ابن بسام، الذخيرة في محاسن الجزيرة، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1،

قرطبة على عهدي الأمير عبد الرحمن الداخل¹ وابنه هشام،² وهو من أرفع المناصب التي لا يتولاها إلا من كان من أهل الفقه والإتقان للغة العربية، ويتم اختياره من طرف أمير الأندلس نفسه، وهو الذي يوقع مرسوم تعيينه في منصبه،³ فدلّ هذا على مدى تفقّحه في الدين، وسعة علمه، حتى حظي بالخطابة في الجامع الأعظم بقرطبة.

2. أبو حفص عمر بن الحسن بن عبد الرحمن بن أبي سعيد الهوزني: ولد بإشبيلية سنة 392هـ/1002م، وتلمذ على علمائها في الفقه والحديث وحدّث عنهم، وكان منهم

(2000م)، ج2، ق3، ص67؛ المقرئ، نفع الطيب، ج2، ص93؛ ابن سعيد، المغرب في حُلي المغرب، تحقيق: شوقي ضيف، (القاهرة: دار المعارف، ط3، 1964م)، ج1، ص239.

¹ أبو المطرف عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان الأموي، ولد بالشام سنة 113 هـ/731م، وأمه تسمى "راح"، كان من أهل العلم والعدل، نزل بالأندلس بعد هروبه من العباسيين، وانتصر على عرب الأندلس في معركة المصاراة سنة 138هـ/755م، حكم الأندلس ثلاثة وثلاثين عامًا.

الحميدي، جذوة المقتبس في تاريخ الأندلس، تحقيق: بشار عواد، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1429هـ/2008م)، ص29-30؛ ابن عذاري، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق: كولان وبروفنسال، (بيروت: الدار العربية للكتاب، ط3، 1983م)، ج2، ص47-48.

² أبو الوليد هشام بن عبد الرحمن بن معاوية القرطبي الملقب بالرضا، ولد بقرطبة سنة 139هـ/756م، تولى إمارة الأندلس سنة 172هـ/789م، وهو في الثلاثين من عمره، وحكم سبع سنوات وأشهرًا، وعُرف بالعدل والتواضع.

ابن عذاري، البيان المغرب، ج2، ص62، 66؛ ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط2، 1410هـ/1989م)، ص62؛ ابن الأبار، الحلة السّرياء، تحقيق: حسين مؤنس، (القاهرة: دار المعارف، ط2، 1985م)، ج1، ص42.

³ ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: عبد الله الدويش، (دمشق: دار يعرب، ط1، 1425هـ/2004م)، ج1، ص400؛ سالم عبد الله الخلف، نظم حكم الأمويين ورسومهم في الأندلس، (المدينة المنورة: دن، ط1، 1424هـ/2003م)، ج2، ص740.

أبو بكر محمد العواد،¹ وأبو عبد الله الباجي،² وأبو محمد الشنتجالي،³ وأبو القاسم ابن عصفور،⁴ وابن الأحذب،⁵ وغيرهم كثير.⁶ وكان عمر إماماً في الفقه والحديث، متقناً لعلوم أخرى منها الشعر والنثر، وقد رحل إلى المشرق للحج سنة 440هـ/1052م ونزل في جزيرة صقلية فتوافد الناس عليه للسمع والأخذ عنه، ثم رحل إلى مصر وسمع من علمائها،⁷ ثم قدم مكة وبقي بها زمناً، سمع كتاب "الجامع الصحيح" للإمام البخاري

¹ محمد بن عبد الرحمن بن عثمان الخولاني القرطبي، ويعرف بالعواد، مالكي روى "الموطأ" عن أبي عيسى بن عبد الله، توفي بعسقلان.

الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1409هـ/1988م)، ج27، ص407.

² أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعدون الباجي التجيبي، أبرز فقهاء المذهب المالكي، له عدة مؤلفات منها "المنتقى"، و"إحكام الفصول في أحكام الأصول"، رحل إلى المشرق والتقى بعلمائه وأخذ منهم، توفي بالمرية سنة 474هـ.

ابن بسام، الذخيرة، ق2، ج3، ص76-77؛ القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط2، 1403هـ/1983م)، ج8، ص46.

³ أبو محمد الشنتجالي، عبد الله بن سعيد، رحل إلى المشرق وجاور بمكة بضعةً وثلاثين سنة، واشتهر هناك، وسمع عدداً من الفقهاء، كان منهم أبو ذر الهروي، له مختصر في الفقه، عاد إلى الأندلس سنة 433هـ/1041م ورغب في الجهاد فالتحق بالثغور، وظل مرابطاً بها حتى توفي سنة 436هـ/1044م.

ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب المالكي، تحقيق: محمد الأحمد أبو النور، (القاهرة: دار التراث، 1394هـ/1974م)، ج1، ص438.

⁴ ابن عصفور، أحمد بن عمر بن عبد الله بن منظور الحضرمي الأندلسي القرطبي، كان خطيباً بجامع إشبيلية الكبير، وكان من أهل العلم والزهد والأدب، له أشعار في رثاء قرطبة، توفي سنة 410هـ.

ابن بشكوال، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم، تحقيق: السيد عزت العطار الحسيني، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط2، 1414هـ/1994م)، ج1، ص35-36.

⁵ ابن الأحذب، محمد بن عبد الله بن يزيد بن عيسى اللخمي الأندلسي، من أهل إشبيلية، يكنى أبا عبد الله، ولد سنة 357هـ/967م، كان من الصالحين، وكان جامعاً للكتب والأصول، توفي سنة 437هـ/1045م.

ابن بشكوال، الصلة، ج1، ص500.

⁶ ابن بسام، الذخيرة، ق2، ج3، ص68؛ ابن سعيد، المغرب، ج1، ص239؛ المقرئ، نفع الطيب، ج2، ص93.

⁷ ابن بشكوال، الصلة، ج1، ص381.

برواية أبي ذر الهروي¹ بالتلقي عن اثنين من أشهر تلاميذ الهروي، هما أبو عبد الله بن منظور² الذي سمعه من الهروي بمكة عند باب الندوة سنة 431هـ/1039م، وأبو عبد الله بن شريح³ الذي سمعه من الهروي في المسجد الحرام سنة 433هـ/1041م، وعنهما أخذ أبو حفص الهوزني صحيح البخاري وأدخله الأندلس ودرّسه في إشبيلية ومرسية⁴ بعد أن انتقل إليها،⁵ وسمع أبو حفص الهوزني كذلك "سنن الترمذي" عن أبي منصور الشهرزوري، وأجاز له، وكتب عنه، وهو أول من أدخل "سنن الترمذي" إلى بلاد

¹ أبو ذر الهروي، عبد الله بن أحمد بن محمد بن عبد الله المكي المالكي المعروف بابن السماك، سمع صحيح البخاري على الشيخ والفقيه الثلاثة الذين سمعوه من تلميذ الإمام البخاري أبي عبد الله بن يوسف الفريري الذي أجاز له البخاري، وحدث عنه، وكان الهروي إمامًا في علم الحديث. قدم إلى مكة وبقي بها حتى توفي سنة 434هـ/1042م. له عدة مؤلفات، منها كتاب "المسند الصحيح المخرج على البخاري ومسلم"، وكتاب "السنة والصفات"، وكتاب "الجامع"، وكتاب "الدعوات"، وغيرها.

السبتي، **إفادة النصيح في التعريف بسند الجامع الصحيح**، تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، (تونس: الشركة التونسية، د.ط، د.ت)، ص 39-40؛ الخطيب البغدادي، **تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قُطابها العلماء من غير أهلها ووارديها**، تحقيق: بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1422هـ/2001م)، ج 3، ص 13؛ الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، 1374هـ)، ص 113-114.

² أبو عبد الله بن منظور، هو محمد بن أحمد بن منظور القيسي الإشبيلي، رحل إلى المشرق سنة 428هـ/1036م، وحج حجتين، وسمع صحيح البخاري من أبي ذر الهروي مرتين، ثم رجع إلى إشبيلية فكان قاضيًا بها. توفي سنة 469هـ/1076م. السبتي، **إفادة النصيح**، ص 46؛ ابن بشكوال، **الصلة**، ج 2، ص 548.

³ أبو عبد الله بن شريح هو محمد بن أحمد بن شريح الرعيبي الإشبيلي. إمام القراءات في عصره. رحل إلى المشرق سنة 432هـ/1040م وسمع من علماء مصر، ثم حج في السنة التالية وسمع من الهروي، ثم عاد إلى الأندلس سنة 453هـ/1061م وفيها توفي. له كتاب في علوم القرآن.

السبتي، **إفادة النصيح**، ص 51-52؛ ابن بشكوال، **الصلة**، ج 2، ص 553.

⁴ مرسية Murcia مدينة كبيرة بالأندلس من أعمال ثُدَيْر، تقع في بسيط أخضر في وادي شقورة، وهي من المدن الزراعية والتجارية. سقطت بيد الإسبان سنة 641هـ/1243م.

الحموي، **معجم البلدان**، ج 5، ص 107؛ عنان، **الآثار الأندلسية**، ص 99.

⁵ ابن بسام، **الذخيرة**، ج 2، ص 67؛ ابن سعيد، **المغرب**، ج 2، ص 239؛ حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، تحقيق: محمد شرف الدين بالتقايا، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ج 1، ص 546.

المغرب، وعنه انتشرت في المغرب والأندلس،¹ وكان ممن أخذ عن أبي حفص الهوزني؛ ابنه أبو القاسم، وابنته أم العالم محمد ابن العربي،² وأبو بكر محمد الخشني،³ وغيرهم كثير.

3. أبو حفص عمر بن إبراهيم بن محمد الهوزني المعروف بابن هريرة: ولد في إشبيلية سنة 396هـ/1005م، كان ثاقب الذهن، مجتهداً في علم الفقه، ذكره ابن خُزرج فقال: "صحبناه عند الفقيه التيمي"،⁴ برع في علم الحساب إلى جانب علوم أخرى، توفي سنة 456هـ/1064م.⁵

4. أبو القاسم الحسن بن عمر بن الحسن بن عمر الهوزني: ابن الفقيه عمر الهوزني، من أهل إشبيلية. ولد بها سنة 435هـ/1043م. كان من سروات الناس وذوي الحسب فيهم،

¹ المقرئ، نفع الطيب، ج2، ص93، القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج8، ص156؛ ابن خير، فهرسة ابن خير الإشبيلي، تحقيق: معروف بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2009م)، ص157.

² أبو بكر بن العربي محمد بن عبد الله المعافري. ولد سنة 468هـ/1075م. كان إماماً في الأصول والفروع، رحل إلى المشرق فدخل الشام والعراق، وسمع من كبار العلماء فيها. وُلي القضاء بإشبيلية. له عدة مؤلفات، منها كتاب "أحكام القرآن"، وكتاب "عارضة الأحوذ في شرح الترمذي" وكتاب "العواصم والقواصم"، وغيرها. توفي بإشبيلية سنة 542هـ/1147م.

ابن بشكوال، الصلة، ج2، ص558؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، ط1، 1398هـ/1978م)، ج4، ص296؛ الذهبي، تذكرة الحفاظ، ص1294؛ ابن خاقان، مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، تحقيق: محمد عليّ شوابكة، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1403هـ/1983م)، ج2، ص297؛ مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، تحقيق: عبد المجيد خيالي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ/2003م)، ج1، ص199.

³ محمد بن عبد الله بن أبي جعفر الخشني، من أهل مرسية، يكنى أبا بكر. كان عالماً في الفقه والحديث والتفسير، رحل إلى المشرق، ثم رجع وتولى القضاء في الأندلس. توفي بمرسية سنة 547هـ/1152م.

ابن بشكوال، الصلة، ج1، ص284؛ ابن عميرة، بغية الملتبس في تاريخ رجال الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، (القاهرة: دار الكتاب العربي، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط1، 1410هـ/1989م)، ج2، ص58-59.

⁴ ابن بشكوال، الصلة، ج1، ص381.

⁵ السابق نفسه.

وكان زعيم فقهاء إشبيلية في وقته، عالي الرواية، رحل الناس إليه وسمعوا منه.¹ روى عن أبيه "سُنن الترمذي" و"صحيح البخاري"، وغيرها من العلوم، وروى عن أبي عبد الله الباجي وأجازته، وعن ابن منصور الشهرزوري، وسمع من أبي عبد الله ابن منظور، وابنه القاضي أبي بكر ابن منظور، وغيرهما من علماء الأندلس. رحل إلى المشرق وحج، وسمع بالمهدية² من أبي بكر عبد الله بن محمد القرشي، ومن أبي القاسم مهدي بن يوسف الوراق، وبمصر من أبي عبد الله محمد بن بركات، وأبي محمد بن الوليد الذي أجاز له، وأبي عمر بن عبد البر، وروى عنه بعض العلماء، منهم أبو بكر محمد الفهري، وأبو محمد عبد الحق بن عطية، وكذلك تأثر به ابن أخته ابن العربي، فكان ملازمًا له، ونهل من علمه، وروى عنه مختصر القراءات في تهذيب أبي حفص عمر، حدثه به أبو القاسم عن أبيه، وأخذ عنه رواية الترمذي التي كان يحدث بها أيضًا عن أبيه. توفي رحمه الله سنة 512هـ/1118م، وله من العمر ثمانين سنة.³

5. أبو الحسن علي بن الحسن بن عمر الهوزني: ابن العالم الفقيه أبي القاسم الحسن الهوزني. كان من أعيان إشبيلية وأدبائها. قَدِمَ ضمن الوفد الأندلسي الذي بايع الخليفة الموحد عبد المؤمن الكومي.⁴ كان كاتبًا وشاعرًا متقنًا للغة العربية، متميزًا بالفصاحة،

¹ القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج8، ص156؛ ابن فرحون، الديباج المذهب، ج1، ص329.

² المهديّة مدينة بإفريقية بناها عبيد الله المهدي الفاطمي سنة 303هـ/915م. يحيط بها البحر من ثلاث جهات، وتتصل بالبر كهيئة كف متصلة بزند، قام بتحسينها وجعل لها أبواب من حديد، لا يدخل إليها إلا من الجانب الغربي، وجعلها عاصمة لدولته.

الحموي، معجم البلدان، ج5، ص230؛ البكري، المسالك والممالك، تحقيق: جمال طلبة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1442هـ)، ج2، ص681.

³ ابن فرحون، الديباج المذهب، ابن الأبار، الصلّة، ج1، ص137-138؛ ابن عميرة، بغية الملتمس، ج1، ص65؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، ج30، ص332؛ فهرسة ابن خير، ص159.

⁴ عبد المؤمن بن علي الكومي. ينتمي إلى قبيلة كومية الزناتية. ولد بتاجرا سنة 487هـ/1095م. تولى أمر الموحدين بعد وفاة محمد بن تومرت سنة 526هـ/1131م، ويعد المؤسس الحقيقي لدولة الموحدين في المغرب والأندلس. تسمى بأمير المؤمنين. استعاد المهديّة من النورمان سنة 555هـ/1160م، كما استعاد المريّة، وبياسة، وبطليوس من الإسبان المسيحيين

ملماً بالآداب، لذلك استماله الخليفة أبو يعقوب المنصور¹ ليكون أحد كتبة ديوان الإنشاء في جيشه،² وكان من جلسائه المقربين، وقد اجتمع معه ذات يوم وأنشد له:

مَنْ لِي بِفَاتِكَةَ اللَّحَاظِ إِذَا رَتَّتْ فَكَأَنَّمَا سَيْفٌ بَرَّانِي قَاضِبُ
هِيَ صَيَّرَتْ جِسْمِي كَرَقَّةٍ خَصَرِهَا وَجَفْتُ وَمَالِي مِنْ رِضَاهَا جَانِبُ
وَإِذَا شَكُوتُ تَقُولُ لِي أَمَا تَسْتَحِي تَشْكُو الْقَلِيلَ وَمَاءَ عَيْنِكَ سَاكِبُ³

6. أبو زكريا - وقيل أبي بكر - يحيى بن محمد بن خلف بن أحمد بن إبراهيم بن سعيد الهوزني: أصله من أهل إشبيلية ثم نزل بسبته. كان إماماً في علم القراءات من أهل الضبط والتجويد، وأخذ القراءات الثمانية عن المقرئ أبي الحكم عمرو بن حجاج⁴ في سبع وعشرين ختمة، وعن المقرئ أبي الأصبع عبد

في الأندلس. توفي سنة 558هـ/1162م.

ابن أبي زرع، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، (الرباط: دار المنصور للطباعة، 1972م)، ص204؛ محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط2، 1411هـ/1990م)، العصر الثالث، القسم الأول، ص225-373.

¹ أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن، تلقب بأمير المؤمنين، ولد سنة 533هـ/1138م كان له من الأبناء ثمانية عشر، وهو الذي بنى جامع إشبيلية وصومعته سنة 572هـ/1176م. استمرت خلافته اثنين وعشرين سنة.

مجهول، الحلل المشوية في ذكر الأخبار المراكشية، تحقيق: سهيل زكار وعبد القادر زمامة، (الدار البيضاء، دار الرشاد، ط1، 1399هـ/1979م)، ص157-158؛ المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق: محمد زينهم محمد عزب، (القاهرة: دار الفرجاني، د.ط، 1414هـ/1994م)، ص199.

² المراكشي، المعجب، ص199.

³ ابن سعيد، المغرب، ج1، ص241.

⁴ عمرو بن أحمد بن محمد بن إبراهيم أبو الحكم اللخمي. من أهل إشبيلية وأعيانها، ومن أبرز رجال المدرسة "التوفيقية"، وهي مدرسة عبد الله بن شريح. روى عن أبي الحسن بن شريح. توفي سنة 564هـ/1168م.

السيدي، إفادة النصيح، ص59؛ عبد الهادي حميتو، قراءة الإمام نافع عند المغاربة من رواية أبي سعيد ورش مقوماتها البنائية ومدارسها الأدائية إلى نهاية القرن العاشر الهجري، (الرباط: منشورات الأوقاف الإسلامية، د.ط،

العزیز المعروف الطحان،¹ وقرأ عليه السبع في ثمان ختمات، والمقرئ أبي الحكم عمرو البهراني،² قرأ عليه القراءات السبع، وقراءة يعقوب في عشرين ختمة. وكان يحيى الهوزني من أتقن أهل زمانه في علم القراءات، حامل راية الأدباء، وأحفظ العلماء في المشهور والشاذ من القراءات،³ وإليه كانت الرحلة إلى مدينة سبتة في علوم القرآن والتجويد. وله "أرجوزة" في مخارج الحروف سماها "مخارج الحروف ووصفها بالسائر المعروف"، قدمها إلى الخليفة الموحي أبي يعقوب المنصور سنة 1197/592م وأجازه عليها، وتحتوي الأرجوزة على خمسة وثمانين بيتاً، وكان هدفه من تأليفها هو خدمة القرآن الكريم وتسهيل تجويده، وقد قسمها إلى قسمين؛ الأول لذكر مخارج الحروف، والثاني لصفات كل حرف، ونظّمها على مذهب سيبويه في عدد مخارج الحروف الستة عشر،⁴ وكان مما قاله في أرجوزة تلك:⁵

1424هـ/2003م)، ج7، ص482.

¹ عبد العزيز بن علي بن محمد أبو الأصبع السماقي، المعروف بابن الطحان. إمام كبير في علم القراءات، ولد بإشبيلية سنة 498هـ/1104م. درس القرآن والحديث وتصدر للإقراء ثم انتقل إلى فاس ومراكش، وزار العراق وحلب، واستقر بحلب حتى وفاته سنة 560هـ/1164م.

ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، تحقيق: برجستراسر، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1400هـ/1980م)، ج1، ص355.

² عمرو بن زكريا بن بطل أبو الحكم البهراني. من أهل إشبيلية، ومن كبار المدرسة "التوفيقية". روى عن شريح بن محمد وهو من أصحابه. كان متقناً للقراءات، عالماً في العربية والآداب واللغات، معروفاً بالزهد. رحل الناس إليه من كل مكان للأخذ عنه.

حميتو، قراءة الإمام نافع، ج7، ص482.

³ ابن الجزري، غاية النهاية، ج2، ص329؛ ابن بشكوال، الصلة، ج3، ص25؛ حميتو، قراءة الإمام نافع، ج7، ص482.

⁴ حميتو، قراءة الإمام نافع، ج7، ص638.

⁵ المرجع السابق، ج7، ص640.

ذُكِرَ مَخَارِجُ [حُرُوفِ] الْمُعْجَمِ مَعَ صِفَاتِهَا بِنَظْمٍ مُحْكَمٍ
 مَخَارِجُ الْحُرُوفِ عِنْدَ سَيَبَوِيهِ سِتُّ وَعَشْرٌ فَاعْتَمِدْ فِيهَا عَلَيْهِ
 ثَلَاثَةٌ فِي الْحَلْقِ ثُمَّ فِي اللِّسَانِ عَشْرَةٌ وَأَثْنَانُ تُحَوِّمُ فِي الشَّفَتَانِ
 وَمَخْرَجٌ يَخْتَصُّ بِالْحَيْثُومِ لِغِنَّةِ النُّونِ وَحَرْفِ الْمِيمِ

وقال في صفات الحروف: ¹

وَلِلْحُرُوفِ فَاعْلَمَنَّ صِفَاتُ تَعُدُّ سِتَّ عَشْرَةَ النُّحَاةُ
 عَشْرَةٌ لِلْهَمْسِ وَهِيَ الْهَاءُ وَالْحَاءُ وَالْحَاءُ مَعًا وَالْتِئَاءُ
 وَالْفَاءُ ثُمَّ الصَّادُ ثُمَّ السِّينُ وَالْكَافُ ثُمَّ الثَّاءُ ثُمَّ الشِّينُ
 (سَكَتَ شَخْصُهُ فَحَثَّ) يَجْمَعُ [هَذِي] الْحُرُوفَ كُلَّهَا إِذْ تَجْمَعُ
 وَالْهَمْسُ فَادِرٌ جَرِيَانُ النَّفْسِ فِي الْحَرْفِ لِلضُّعْفِ بِلَا مُلْتَبَسِ
 وَمَا عَدَا الْعَشْرَةَ الْمَذْكُورَةَ فَهِيَ دُونَ مِرْبِيةٍ مَجْهُورَةَ
 يُعْلِنُ صَوْتَهُ بِهِنَّ النَّاطِقُ فَلَيْسَ لِلْهَمْسِ بِهَا تَلَاخُقُ

وهكذا ذكر سائر صفات الحروف. وقد حظيت هذه المنظومة بعناية واهتمام العلماء، ونقلوا منها في مصنفاتهم في التجويد والقراءات؛ لسلاسة ألفاظها، وخلوها من الألفاظ الغريبة، وحُسن الترتيب للمخارج والصفات. ولأبي زكريا الهوزني مؤلفات أخرى في علوم القرآن، منها "منظومة في معاني القرآن وغريبه"، و"رسالة في التجويد". روى عن أبي زكريا عددًا كبير من التلاميذ، منهم الراوية أبو عبد الله الأزدي، وأبو الحسن الشاردي الغافقي، ومحمد بن عمر بن يوسف القرطبي

¹ المرجع السابق، ج7، ص641.

وغيرهم.¹ توفي أبو زكريا في مدينة سبتة سنة 602هـ/1205م، ودفن بالمنارة.² ومن خلال ترجمة أبي زكريا الهوزني نلاحظ الأثر البالغ لهذا العالم في تطوّر وازدهار علم القراءات في الأندلس بخاصة وفي الغرب الإسلامي بعامة.

ثانياً: الإسهام السياسي لبني هوزن

حظي الفقهاء في القرن الخامس الهجري، الحادي عشر الميلادي بمكانة مرموقة عند الخاصة والعامة، وكانت لهم مشاركة في الأحداث الدينية والسياسية في الأندلس، وربما كانت هذه المكانة التي وصلوا إليها مرتبطة بحاجة ملوك الطوائف إلى إكساب حكمهم الشرعية الدينية؛ فقد تولّوا الحكم بعد سقوط الدولة الأموية بقرطبة ووجود فراغ سياسي في الأندلس، إضافة إلى عجزهم عن توحيد الأندلس، فأسهّموا في فصل شرقه عن غربه، وشماله عن جنوبه، حتى أصبح لكل مدينة ملك مستقل، ولذلك كانت حاجتهم ماسة لإضفاء الشرعية الدينية والسياسية على حكمهم.

وقد برز في هذا العصر المضطرب سياسياً بعض الفقهاء من البيت الهوزني الذين كانت لهم مشاركة في الحوادث السياسية، وكان على رأس هؤلاء أبو حفص عمر الهوزني، الذي كان من أعيان إشبيلية ومن صفوفها المرموقة، وواحد من الذين بيده زمام الأمور فيها، ينقُض ويُبرم،³ وكانت تربطه علاقة صداقة ومودة مع ملك إشبيلية عباد المعتضد⁴ قبل أن

¹ ابن الجزري، غاية النهاية، ج2، ص329 .

² السابق نفسه.

³ ابن بسام، الذخيرة، ق2، ج3، ص67.

⁴ المعتضد هو أبو عمرو عباد بن محمد بن إسماعيل اللخمي، تلقب بفخر الدولة ثم بالمعتضد بالله. ولد سنة 407هـ/1016م. تولى ملك إشبيلية بعد موت أبيه سنة 433هـ/1043م، فكان من أعظم ملوك الطوائف، وكان أديباً وشاعراً إلا أنه كان غير مأمون على الدماء، اتخذ في قصره حديقة ملاًها برؤوس أعدائه بعد قتلهم. توفي بذبحه صدرية سنة 461هـ/1068م.

يتولى المُلْك، فلما آل إليه أمرها وملك زمام حُكْمها، ظهرت أطماعه السياسية التوسعية على حساب جيرانه، فضم إمارات غرب الأندلس مثل لبلة،¹ ولبة،² وشلب،³ وباجة،⁴ كما استولى على رندة،⁵ والجزيرة الخضراء،⁶ وقضى على بعض منافسيه من ذوي العصبية القوية،⁷ فقتل حبيب وزير أبيه، وأساء معاملته الفقيه أبي عبد الله الزبيدي، فأوجس الفقيه

ابن بسام، الذخيرة، ق 2، ج 3، ص 22؛ ابن الأبار، الحلة السرياء، ج 2، ص 43؛ الحميدي، جذوة المقتبس، ص 340.
¹ مدينة لبلة Niebla: تقع شرق أكشونبة، وتتبع إقليم أكشونبة، بينها وبين قرطبة مسيرة خمسة أيام، وهي بركة بحرية، غزيرة الثمار.

الحموي، معجم البلدان، ج 5، ص 10.

² ولبة Huel: تقع في إقليم أكشونبة، وكانت تُحكم من قبل أبي محمد بن أيوب بن عمر البكري، ولما توفي خلفه ابنه أبو زيد عبد العزيز سنة 403هـ/1013م، ثم تنازل عنها للمعتضد ورحل ليعيش في كنف ابن جهور.
 ابن عذاري، البيان المغرب، ج 3، ص 299.

³ شلب Silves: تقع في غربي قرطبة، في إقليم الشنشين Chinchin المشهور بأجود غلات التين التي تصدر إلى كل أقطار الغرب، وهي مدينة صغيرة في جنوب البرتغال تقع على نهر آراد Arade، كثيرة الحركة والنشاط.
 الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1، 1422هـ/2005م)، ج 2، ص 543؛ عنان، الآثار الأندلسية، ص 402.

⁴ باجة Beja: تقع في الجنوب الغربي من مدينة ماردة وإلى الغرب من قرطبة، وهي من أقدم المدن في الأندلس، بناها قيصر الروم وسماها بهذا الاسم، ومعناها بكلام العجم "الصُلح"، وتقع حاليًا في البرتغال، وتُسمى "بيجا"، وهي على بُعد 1400 كيلومتر جنوب شرق العاصمة البرتغالية لشبونة.

الرازي، وصف الأندلس، نشره: ليفي بروفنسال في مجلة الأندلس، مدريد، 1953م، ص 87؛ الحميري، صفة جزيرة الأندلس، تحقيق: بروفنسال، (بيروت: دار الجيل، ط 2، 1408هـ/1988م)، ص 36؛ عنان، الآثار الأندلسية، ص 323.
⁵ رندة: تابعة لإقليم تاكرتا في كورة استجة، اسمها معرب من كلمة Aaround، وهي مشهورة بثورة المولد عمر بن حفصون. سقطت بيد الإسبان في سنة 485هـ/890م.

الحميري، صفة جزيرة الأندلس، ص 79؛ ابن الأبار، الحلة السرياء، ج 2، ص 241.

⁶ الجزيرة الخضراء Algeciras: من أهم القواعد الإسلامية الأندلسية، تقع بالقرب من جبل طارق في أقصى الجنوب الأندلسي، وتُعرف بجزيرة "أم حكيم" نسبة إلى جارية طارق التي نزلت بها.

البكري، المسالك والممالك، ج 2، ص 117؛ الحميري، صفة جزيرة الأندلس، ص 73، 75.

⁷ ابن بسام، الذخيرة، ق 2، ج 3، ص 29-30؛ عنان، دولة الإسلام في الأندلس، العصر الثاني، ص 40.

أبو حفص الهوزني منه شرًا بعد تغييره عليه، فاستأذن في الرحلة إلى الحج سنة 440هـ/1047م فأذن له.¹

وإذا تأملنا في رحلة أبي حفص الهوزني إلى الحج آنذاك وجدنا أنه في الباطن لم يكن راضيًا عن سياسة المعتضد مع جيرانه ولا عن اضطهاده للعلماء؛ لذلك طالت رحلته إلى المشرق لأكثر من عشر سنوات، ولما عاد إلى الأندلس لم يستقرّ في إشبيلية واستأذن المعتضد في سكن مرسية، وكان أميرها آنذاك ابن طاهر،² ولم يتوقف أبو حفص بعد عودته إلى وطنه عن التدخل في شؤون الأندلس، ومحاولة إصلاح ما بين ملوك الطوائف من النزاعات والصراعات الداخلية، وتوحيد كلمتهم لمواجهة الإسبان الذين أصبحوا يشكلون خطرًا على المسلمين، وبخاصة بعد مأساة مدينة بربشتر³ التي كانت تحت حكم يوسف المظفر، وتعرضت لهجوم النورمان فحاصروها أربعين يومًا، قطعوا خلالها الماء عن أهل المدينة، ولم يبادر ملوك الطوائف لنجدها ممّا اضطر أهلها إلى التسليم مقابل أن يأمنوا على أنفسهم وأولادهم، وأن يخرجوا من المدينة من دون مال، ولكن النورمان لم يلتزموا بهذا الاتفاق فدخلوا المدينة وأمعنوا في أهلها بالقتل والسلب والسي، وقد قُدر عدد القتلى بأربعين ألفًا.⁴

¹ ابن بسام، الذخيرة، ج2، ص3، ص67؛ المقرئ، نفع الطيب، ج2، ص94؛ ابن سعيد، المغرب، ج1، ص239.
² هو أبو عبد الرحمن محمد بن طاهر القيسي. استقل بحكم مرسية، فضبط الأمور فيها. كان من علماء وكتاب الأندلس، حكم مرسية مدة 15 سنة، حتى تمكن وزير المعتمد ابن عمار من إزاحته عن الحكم وتولى هو حكمها، ثم ضمها المعتمد إلى بلاده.

لسان الدين بن الخطيب، أعمال الأعلام فيمن يبيع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، تحقيق: سيد كسروي حسن، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ/2003م)، ج2، ص190-191؛ ابن بسام، الذخيرة، ج3، ص5، ج22.

³ بربشتر Barbustro: مدينة عظيمة في شرق الأندلس، تقع على فرع صغير من أفرع نهر إبرة، وهي من أمنع الحصون الإسلامية.

الحموي، معجم البلدان، ج1، ص370؛ الحميري، صفة جزيرة الأندلس، ص39.

⁴ مجهول، الحلل الموشية، ؛ ابن عذاري، البيان المغرب، ج3، ص225، عنان، دولة الإسلام في الأندلس، العصر

وقد أثارت هذه الحادثة العظيمة أبا حفص الهوزني فلم يلتزم الصمت أمام ما أصاب المسلمين في بربشتر، فبعث بعدة رسائل أدبية سلمية، دمج فيها ما بين الشعر والنثر البليغ، وكانت أولى رسائله موجهة إلى المعتضد - أقوى ملوك الطوائف آنذاك - فناداه باسمه محاولاً استنهاض حميته لرد العدوان وتحمله المسؤولية والملام، فقال:¹

أَعْبَادُ جَلِّ الرَّزْءِ وَالْقَوْمُ هُجِّعُ عَلَى حَالَةٍ مِنْ مِثْلِهَا يُتَوَقَّعُ
فَلَقَّ كِتَابِي مِنْ فِرَاعِكَ سَاعَةً وَإِنْ طَالَ فَالْمُوصُوفُ لِلطُّولِ مَوْضِعُ
إِذَا لَمْ أَبْثِّ الدَّاءَ رَبِّ دَوَائِهِ أَضَعْتُ وَأَهْلًا لِلْمَلَامِ الْمُضَيِّعِ

وقد نوع في رسائله ما بين الشعر والنثر، وهذا إذا دلّ على شيء فإنما يدلّ على سعة ثقافته، وإلحاحه في تذكير المعتضد بما آل إليه حال المسلمين، وكان مما قال له في إحدى رسائله إليه: "وكتابي عن حالة يشيب لشهوها مفرق الوليد... بُدوها ينسف الطريف والتالد، ويستأصل الوليد والوالد، تذرّ النساء أيامي، والأطفال يتامى، فلا أئمة إذا لم تبق أنثى، ولا يتيم والأطفال في قيد الأسرى، بل تعمّ الجميع جمًّا جمًّا فلا تخص"،² ثم أردف معلقاً عليه آمال الأمة الإسلامية في الأندلس، ومذكراً له بأنه إذا لم يقيم بحماية شرق الأندلس فلا يأمن على بلاده في غربها، فقال:³

أَعْبَادُ ضَاقَ الذَّرْعُ وَاتَّسَعَ الحَزَقُ وَلَا غَرْبَ لِلدُّنْيَا إِذَا لَمْ يَكُنْ شَرْقُ
وَدُونِكَ قَوْلًا طَالٌ وَهُوَ مَقْصَرٌ فَلِلْعَيْنِ مَعْنَى لَا يُعْبَرُهُ النُّطْقُ
إِلَيْكَ انْتَهَتْ آمَالُنَا فَارِمَ مَا دَهَى بَعَزْمَكَ يَدْمَعُ هَامَةَ البَاطِلِ الحَقُّ

الثاني، ص 279 .

¹ ابن بسام، الذخيرة، ق 2، ج 3، ص 68.

² السابق نفسه.

³ المصدر السابق، ق 2، ج 3، ص 69.

وكتب له مذكراً بشجاعة رجال الأندلس ووصفهم بالأسود، مظهرًا له استعدادهم للقتال إذا دعاهم للجهاد، فقال:¹

أَعْبَادُ ذَا عَائِدٌ وَقَدْكَ عَلَى حِينِهَا تَنْصَرِمُ
تُجِبُّكَ أَسْوَدٌ عَلَى ضُمْرِ مَعُودَةٌ مَا بَعَثَ أَنْ يَتِمَّ
كَأَنَّ الْمَقَادِيرَ حَزْبٌ لَهُ فِيمَضِي عَلَى رَأْيِهِ مَا حَكَمَ

ثم عاد مستخدمًا أسلوب النثر لمدح المعتضد وإقناعه بإعلان الجهاد، وأنه ما زال يرجو أن يكون هو أول المبادرين، فقال: "وما زلتُ أعتدُّك لمثل هذه الجولة وَرَزًّا، وأدخرك في مُلِمِّهَا ملجأ وعصرًا، لدلائل أوضحت فيك الغيب، ولشواهد رفعت من أَمْرِكَ الرَّيْبَ، فالنهار من الصباح، والنور من المصباح".²

ولم تقتصر رسائل الهوزني على ملوك الطوائف فحسب، وإنما وجه رسائل أخرى إلى كافة المسلمين في الأندلس يحضّهم على الجهاد، ويحدّثهم من الشرّ الذي سينزل بهم إن هم استهانوا بنصرة المسلمين في "بريشتر"، فقال:³

بَيْتِ الشَّرِّ فَلَا يَسْتَنْزِلُ طَرِقَ النِّوَامِ سَمْعَ أَرْزُلُ
فَثَبُوا وَاحْشَوْشَنَا وَاحْزَيْتَلُوا كُلُّ رِزْيٍ مَا سَوَى الدِّينِ قُلُّ

ثم يصرح مذكراً إياهم بأن العزة لله وللمسلمين، وأن يدهم العليا، فقال:⁴

يَدُنَا الْعَلِيَا وَهُمْ وَيُوكُّ شُلُّ فَلِمَ اسْتَرَعَى الْأَعَزُّ الْأَذَلُّ

¹ المصدر السابق، ق 2، ج 3، ص 70.

² السابق نفسه.

³ المصدر السابق، ق 2، ج 3، ص 72.

⁴ المصدر السابق، ق 2، ج 3، ص 73.

وقد اشتد أسف أبي حفص الهوزني لموقف الأندلسيين الصامت على تلك الاعتداءات التي طالت المساجد فهدمتها، وما تعرضت له حرمة الدين من انتهاكات، محذراً إياهم من مدهانة الحكام والتملق لهم، والتخلي عن نصره الدين فيمستهم العذاب، فقال:¹

أيا أسفاً للدين إذ ظلَّ نُهْبَةً بأعيننا والمسلمون شهودُ
أفي حرم الرحمن يُلحدُ جَهْرَةً ويجعل أشراك الإله يهودُ
ويُثَلَّبُ بيتُ الله بين بيوتكم وقادِرُهُ عن ردِّ ذاك قعيدُ
أعيدكم أن تُدهنوا فيمستكم عقابٌ كما ذاق العذاب ثمودُ

ثم يكتب لهم واعظاً بأن هذه الدنيا هي دار زوال وفناء، وأن البقاء لله عزّ وجل، وأن لا يحرصوا على نعيم زائل ويتركوا نعيم الآخرة الأبدي، فقال:²

تبارك من تفرّد بالبقاء وأسلك خَلْقَهُ سُبلَ الفناء
وشتّت شملهم بعد انتظام وكدرّ وزدهم إثر الصفاء
ولم يُجرِ الأمورَ على قياس فليست دارنا دارَ الجزاء
فتبصرُ محسناً يجزى بقبح وذا صُفّةٍ يقاد إلى السّناء
ومن يجهد لندياه حريصاً فليس بجائز غير العناء

وقد أسهم شعر أبي حفص الهوزني في تحفيز العامة وبعض حكام الأندلس، فكان منهم المقتدر بالله ابن هود³ الذي أعلن النفير، وصَدَقَ ظنّ

¹ المصدر السابق، ق 2، ج 3، ص 75.

² السابق نفسه.

³ المقتدر بن هود: أبو جعفر أحمد بن سليمان بن هود الجذامي. تولى حُكْمَ سرقسطة سنة 438هـ/1046م لمدة خمس وثلاثين سنة، وتلقب بالمقتدر بالله بعد استعادة بريشت سنة 457هـ/1064م. توفي سنة 474هـ/1081م.

الهوزني في شجاعة أهل الأندلس، فانضموا إلى المقتدر بالله في أعدادٍ كبيرة من كافة أنحاء الأندلس، وهو ما اضطر المعتضد إلى إرسال خمس مئة فارس من إشبيلية، فبلغ عدد المجاهدين ستة آلاف رجل، حاصروا سنة 457هـ/1065م النورمان في مدينة بربرشتر حتى تمكنوا من اقتحامها، فجرت بين الطرفين معركة شديدة انتصر فيها المسلمون واستردوا بربرشتر بعد احتلال دام تسعة أشهر.¹

وقد كشفت هذه الحادثة قوة تأثير أبي حفص الهوزني، ونفوذه الديني، وكلمته المسموعة لدى الأندلسيين، حُكَّامًا ورعية، لذلك خشي المعتضد منافسته له في أمر السيادة، واعتقد أن الهوزني يتدخل في شؤون الأندلس، فأراد التخلص منه عندما استدرجه للعودة إلى إشبيلية برسالة كتبها عنه وزيره أبو الوليد المعلم،² يطلب منه العودة إلى إشبيلية ويخبره أن المعتضد ما زال على عهد الودّ والصدقة له، ويعده بأن يكون من المقربين له، وأن يرفع مكانته فوق الجميع،³ فاستجاب أبو حفص لدعوة المعتضد وأحسن الظن به، فعاد إلى إشبيلية سنة 458هـ/1066م، فقرّبه المعتضد منه، وجعله من أهل الحل والعقد، ورفع مقامه،⁴ ثم غدر به في يوم الجمعة الحادي عشر من ربيع الأول سنة 460هـ/1068م، أي بعد عامين من استقدامه، وذلك عندما استدعاه إلى القصر فأمر خادمين من فتياه بقتله، إلا أنهما أشفقا عليه وفرّا غير مكترئين بغضب المعتضد أو رضاه، فقتله بيده ودفنه بثيابه وقلنسوته

ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ج2، ص168؛ عنان، دولة الإسلام في الأندلس، العصر الثاني، ص272.

¹ المقرئ، نفع الطيب، ج4، ص449-454؛ ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ج2، ص168؛ ابن عذاري، البيان المغرب، ج3، ص227.

² أبو الوليد المعلم: محمد بن عبد العزيز المعلم. وزير وكاتب المعتضد بالله، أديب وشاعر.

ابن بسام، الذخيرة، ق2، ج3، ص90؛ الحميدي، جذوة المقتبس، ص109.

³ ابن بسام، الذخيرة، ق2، ج3، ص95.

⁴ المصدر السابق، ق2، ج3، ص76؛ ابن سعيد، المغرب، ج1، ص240.

بعد أن هال عليه التراب من غير غُسل ولا صلاة،¹ ولم ينل المعتضد خيراً بعد هذا العمل الشنيع، فسألت أوضاعه حتى مات بذبحه صدرية سنة 461هـ/1069م، أي بعد سنة من قتله للهوزني.²

وهكذا دفع أبو حفص الهوزني حياته ثمناً لمواقفه السياسية الراضية للنزاعات والصراعات الداخلية بين ملوك الطوائف، وحرصه على وحدة المسلمين، وحماية البلاد الإسلامية من الخطر الإسباني المسيحي، ولا غرابة في ذلك، فهذا دأب العلماء في كل مكان وزمان إلى أن تقوم القيامة للرحمن الدّيان.

وكان ممن أدلى بدلوه من بني هوزن في الحوادث السياسية التي كانت تجري في الأندلس خلال هذه الحقبة من عهد ملوك الطوائف، الفقيه أبو القاسم الهوزني الذي كان من ضمن فقهاء الأندلس الذين راسلوا أمير المرابطين³ يوسف بن تاشفين⁴ وأطلعوه على فساد ملوك الطوائف، كما بذل أبو القاسم الهوزني جهداً

¹ ابن بسام، الذخيرة، ق2، ج3، ص67؛ المقري، نفع الطيب، ج2، ص93؛ ابن بشكوال، الصلة، ج1، ص381.

² عنان، دولة الإسلام في الأندلس، العصر الثاني، ص58.

³ المرابطون مجموعة من قبيلة صنهاجة البربرية، وأشهرهم بطن لمتونة التي تسكن بلاد الصحراء من جنوبي المغرب والسودان (موريتانيا)، وكانوا يسمون باللمتمين حتى ظهر فيهم الفقيه عبد الله بن ياسين وسماهم المرابطي.

ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، سهيل زكار، (بيروت: دار الفكر، ط1، 1421هـ/2000م)، ج6، ص243؛ مجهول، الحلل الموشية، ص170؛ المراكشي، المعجب، ص93؛ عنان، دولة الإسلام في الأندلس، العصر الثالث، ج2، ص299.

⁴ يوسف بن تاشفين بن إبراهيم الصنهاجي اللمتوني، يكنى بأبي الحسن. ولد سنة 400هـ/1009م. حكم المرابطين وهو في الثامنة والأربعين من عمره، وكان جواداً، كريماً، عادلاً. بسط نفوذه على بلاد المغرب والأندلس، واتخذ لقب أمير المسلمين وناصر الدين. توفي سنة 466هـ/1073م.

ابن أبي زرع، الأليس المطرب، ص136؛ مجهول، الحلل الموشية، ص24؛ عنان، دولة الإسلام في الأندلس، العصر الثالث، ق1، ص314.

مشكوراً في إقناع ملك إشبيلية المعتمد ابن عباد¹ بالاستنجاد بالمرابطين² لمواجهة سياسة الاسترداد التوسعية لملك قشتالة ألفونسو السادس³ في الأندلس، وفرض الجزية على ملوك الطوائف، واحتلال عدة حصون ومدن، ومنها مدينة طليطلة⁴ سنة 478هـ/1085م، وحصاره لمدينة سرقسطة.⁵

لذلك نلاحظ أن أول من اتخذ قرار استدعاء المرابطين كان المعتمد بن عباد استجابةً لنصيحة وزيره أبي القاسم الهوزني،⁶ فقد أرسل المعتمد إلى المتوكل بن عمر بن الأفطس صاحب بطليوس،⁷

¹ أبو القاسم محمد بن عباد بن محمد بن إسماعيل بن عباد الإشبيلي، الملقب بالمعتمد على الله. ولد سنة 432هـ/1040م. بويع بالإمارة سنة 461هـ/1068م. كان أديباً وشاعراً، عُرف بالفضل والجود. توفي سنة 488هـ/1095م بعد حُكم دام عشرين سنة.

ابن خاقان، **قلائد العقيان ومحاسن الأعيان**، تحقيق: حسين يوسف خريوش، (عمان: مكتبة المنار، ط1، 1409هـ/1989م)، ج1، ص52؛ ابن الأبار، **الحلة السيرة**، ج2، ص53؛ المراكشي، **المعجب**، ص93-94؛ المقرئ، **نفح الطيب**، ج4، ص96.

² المقرئ، **نفح الطيب**، ج1، ص522؛ ابن سعيد، **المغرب**، ج1، ص240.

³ ألفونسو السادس هو فردينالذ بن غرسيه بن شانجه. حكم مملكة قشتالة مدة خمسين سنة. توفي سنة 502هـ/1108م. ابن عذاري، **البيان المغرب**، ج4، ص50؛ عبد الرحمن علي حجي، **التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة (92-897هـ/711-1492م)**، (دمشق: دار القلم، ط2، 1981م)، ص356.

⁴ طليطلة: تقرب للاسم (توليدوث) Tholedth، ومعناه باللاتيني "تولاطو" وتعني "فرح ساكنوها". مدينة قديمة بُنيت أيام الإغريق، وكانت عاصمة للقوط حين دخلها المسلمون، وتقع على منطقة شديدة الارتفاع، وتحيط بها عدة أودية تندفق منها مياه نهر تاجه الذي يحيطها من ثلاث جهات.

ابن عذاري، **البيان المغرب**، ج2، ص12-13؛ الحميري، **صفة جزيرة الأندلس**، ص133-134.

⁵ سرقسطة: مدينة في شمال شرق الأندلس، وهي المدينة البيضاء، وتعتبر ثغر من ثغور الأندلس، كبيرة القطر، أهلة بالسكان، واسعة الشوارع، كثيرة البساتين.

الحميري، **صفة جزيرة الأندلس**، ص96-97.

⁶ ابن سعيد، **المغرب**، ج1، ص240؛ المقرئ، **نفح الطيب**، ج2، ص94.

⁷ بطليوس Badanjoz: مدينة وولاية تقع بجنوب غرب إسبانيا، قيل أن الذي بناها عبد الرحمن بن مروان الجليقي في عهد الأمير الأموي عبد الرحمن الثاني ثم اتخذها بنو الأفطس عاصمة لمملكتهم.

الحميري، **صفة جزيرة الأندلس**، ص46؛ ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**، ص183.

وعبد الله بن حبوس الصنهاجي صاحب غرناطة¹، طالبًا منهما الانضمام إليه في الاستنجاد بالمرابطين.²

ولما وصلت رسل ملوك الطوائف إلى أمير المرابطين ابن تاشفين، كان الأخير على دراية بما آل إليه حال الأندلسيين، مستعدًا لنصرتهم، فنزل الجزيرة الخضراء بعد أن تنازل المعتمد عنها لتكون معسكرًا للمرابطين، ومنها كان انطلاق جيوش المرابطين إلى إشبيلية، حيث انضمت إليهم جيوش ملوك الطوائف من الأندلسيين، والتقوا سنة 479هـ/1086م بجيوش الإسبان المسيحيين بقيادة ألفونسو السادس في معركة الزلاقة، فدارت بينهم معركة شديدة، نجح المرابطون والأندلسيون فيها في الانتصار على الجيوش الإسبانية، ومن ثم أنقذوا الأندلس من السقوط المبكر في يد الإسبان.³

ولما عاد ابن تاشفين إلى المغرب عقب معركة الزلاقة، استغل القشتاليون ضعف ملوك الطوائف وتشتت أمرهم، فهاجموا شرق الأندلس، وتدخلوا في شؤون بلنسية وسيطروا عليها، وعاثوا في المناطق الواقعة في مرسية ولورقة، وبنى ألفونسو السادس حصن أليدو Aledo أو حصن لبيط كما تسميه الرواية العربية، وشحنه بالرجال والسلاح، متخذًا منه قاعدة للإغارة على أراضي مرسية والمرية، فبثوا الرعب والخوف

¹ غرناطة Granada: رمانة الأندلس وأقدم مدنها وأحصنها، تقع في وادي عميق يحدها نهر شنيل من الجنوب ونهر حدره من الوسط. دخلها باديس بن حبوس الصنهاجي في عصر الحجاية واستقل بها، وتتابع أبناؤه على حكمها حتى سقطت بيد المرابطين سنة 483هـ/1090م.

ابن عذاري، البيان المغرب، ج3، ص262-263؛ الحموي، معجم البلدان، ج4، ص195؛ عنان، الآثار الأندلسية، ص160-161.

² ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ج2، ص152؛ المقري، نفع الطيب، ج4، ص367-368؛ عنان، دولة الإسلام في الأندلس، العصر الثاني، ص322-323؛ يوسف أشباح، تاريخ الأندلس في عهدي المرابطين والموحدين، ترجمة: محمد عنان، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط2، 1417هـ/1996م)، ج1، ص78.

³ تاريخ ابن خلدون، ج6، ص248؛ ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص152؛ عنان، دولة الإسلام في الأندلس، العصر الثاني، ص323.

في أهل هذه المناطق،¹ ووصل صريحهم واستنجداهم إلى ابن تاشفين عن طريق الفقهاء الذين راسلوه بعد أن رأوا تحاذل ملوك الطوائف تجاه ما أصاب المسلمين في هذه المناطق، كما طلب صاحب السيادة على هذه المناطق المعتمد بن عباد المساعدة من ابن تاشفين، فكان عبور يوسف الثاني إلى الأندلس سنة 481هـ/1088م، فحاصر الحصن أربعة أشهر، فلحظ خلالها ضعف ملوك الطوائف بسبب الخلافات بينهم وسعيهم إلى إيقاع بعضهم ببعض عن طريق المؤامرات والدسائس؛ مما أضعف الجيوش الإسلامية في الأندلس أمام الإسبان، لهذا استولى ابن تاشفين على الحصن وهدمه لئلا يرجع إليه الإسبان، ثم عاد إلى المغرب سنة 482هـ/1089م.²

وبعد أكثر من عام عبر ابن تاشفين إلى الأندلس للمرة الثالثة وذلك سنة 483هـ/1090م، وكان قد قرر إسقاط بعض ملوك الطوائف الذين عقدوا اتّفاقيات سرية مع ملك قشتالة ألفونسو السادس، ودفعوا الجزية له، وأرهبوا الأندلسيين بالضرائب التي تمكّنهم من أداء تلك الجزية، وكان قراره هذا بناءً على مشاورة فقهاء الأندلس وتأييدهم، ابتداءً بمملكة غرناطة التي أظهر ملكها عبد الله بن بلقين تعاوناً معلناً مع ألفونسو السادس، وقام بتحسين غرناطة وأظهر العداء للمرابطين، فدخل ابن تاشفين غرناطة بعد حصارها، وخلع ملكها عبد الله بن بلقين وأرسله سنة 483هـ/1090م أسيراً إلى أغمات بالمغرب الأقصى، وبقي بها حتى مات، ثم التفت إلى مملكة المرية فأسقطها، وأشار عليه فقهاء الأندلس بضرورة خلع المعتمد صاحب إشبيلية، ولكن ابن تاشفين رفض هذه الخطوة وفضّل الانتظار

¹ تاريخ ابن خلدون، ج6، ص248؛ ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص152.

² ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص153؛ ابن بلقين، مذكرات الأمير عبد الله آخر ملوك بني زيري بقرناطة (469-483هـ) المسمى بكتاب التبيان، تحقيق: بروفنسال، (القاهرة: دار المعارف، ط1، 1955م)، ص181؛ تاريخ ابن خلدون، ج6، ص248.

حتى يظهر للمعتمد ذنبٌ فيؤخذ به،¹ وهذا إن دلّ على شيء فإنما دلّ ذلك على مدى عدل ابن تاشفين، وأنه لم يكن يسعى للاستيلاء على الأندلس لولا ضعف ملوكها وعجزهم عن حماية الأندلس من الهجمات الإسبانية.

ولما عاد ابن تاشفين إلى المغرب، فوّض إلى قائده العسكري سير بن أبي بكر² إدارة شؤون الأندلس كلها، وهنا أيقن المعتمد بملاكة وزوال ملكه بعد أن وصلته الأخبار بتمكّن المرابطين من القضاء على مملكتي غرناطة والمرية، وشعر أن الدور آتٍ عليه لا محالة، فارتكب حماقة عجّلت بزوال ملكه، وذلك عندما راسل ملك قشتالة ألفونسو السادس وطلب منه المساعدة ضد المرابطين.³

ولما كان أبو القاسم مقرباً من المعتمد، فقد علم بأمر هذه المراسلات بين المعتمد وألفونسو السادس، فانتهاز الفرصة للتخلص من حُكم بني عباد وظلمهم، فأطلع قائد المرابطين سير بن أبي بكر على خيانة المعتمد ومراسلاته السرية لألفونسو السادس، وطلب منه أن يكتب إلى ابن تاشفين بخيانة المعتمد والعمل على القضاء عليه، ولم يكتب أبو القاسم بذلك فحسب، وإنما ساعد جيوش المرابطين في حصار إشبيلية سنة 484هـ/1091م، وكان على اتصال مستمر بالقائد المرابطي سير بن أبي بكر، ينقل له من داخل إشبيلية أخبار وتحركات المعتمد، وسهل له الدخول إليها عن طريق الوادي،

¹ ابن بلقين، مذكرات الأمير عبد الله، ص182؛ ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص154؛ المقري، نفع الطيب، ج4، ص370، عنان، الآثار الأندلسية، ص336.

² أبو يحيى سير بن أبي بكر الصنهاجي المرابطي. كان من كبار قادة يوسف بن تاشفين في الأندلس، اشترك في معركة الزلاقة، وفي استعادة مدينة شنترين. حكم إشبيلية سبعة وعشرين عامًا. توفي سنة 507هـ/1113م.

ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص154، ابن عذاري، البيان المغرب، ج4، ص57، المراكشي، المعجب، ص146.

³ ابن الكردبوس، الاكتفاء في أخبار الخلفاء، تحقيق: صالح عبد الله الغامدي، (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ط1، 1429هـ/2008م)، ج1، ص1287؛ عنان، دولة الإسلام في الأندلس، العصر الثاني، ص344.

وهو من أسهل الأماكن لدخول إشبيلية، وأيضًا لا نستبعد دور أبي القاسم في تحريض الإشبيليين في داخل المدينة ضد المعتمد، وهو ما سهّل دخول المرابطين وتمكنوا من فتح أبواب القصر والقبض على المعتمد وأخذه أسيرًا إلى مدينة طنجة ومنها إلى بلدة أغمات، حيث سُجن بها حتى مات سنة 488هـ/1095م.¹

وكان أبو القاسم الهوزني بعد دخول المرابطين إلى الأندلس مسرورًا لما حدث لبني عباد من زوال الملك وانقراضه، وهذا انتقامًا لوالده الذي غدر به المعتضد، فكان دائمًا يردد أبياتًا لذي الوزارتين أبي الحسن ابن الحاج² القائل:³

أين ابن عباد ومعتصم وابن باديس بل أين ابن ذي النون
كانت لهم في هضاب القرى أبنية فأصبحوا بين مقبور ومسجون

¹ ابن الكردبوس، الاكتفاء، ج 1، ص 1289؛ ابن سعيد، المغرب، ج 1، ص 240؛ المقري، نفح الطيب، ج 4، ص 483، ابن بسام، الذخيرة، ق 2، ج 3، ص 44؛ ابن عذاري، البيان المغرب، ج 3، ص 339؛ ابن الأبار، الحلة السيرة، ج 2، ص 41؛ عنان، دولة الإسلام في الأندلس، العصر الثاني، ص 361.

² أبو الحسن ابن الحاج: هو جعفر بن إبراهيم بن أحمد الأندلسي. كان من علماء وأدباء مدينة لورقة، وكان مقدمًا في النثر والشعر. قضى فترة في ضيافة بني عباد بإشبيلية، وعُرف بالزهد. توفي سنة 572هـ/1176م.

ابن خاقان، قلائد العقيان، ج 1، ص 400؛ ابن دحية، المطرب من أشعار أهل المغرب، تحقيق: إبراهيم الأبياري، حامد عبد المجيد، أحمد بدوي، (بيروت: دار العلم للجميع، ط 1، 1374هـ/1955م)، ص 175؛ ابن سعيد، رايات المبرزين وغايات المميزين، تحقيق: محمد رضوان الداية، (دمشق: دار طلاس، ط 1، 1407هـ/1987م)، ص 202؛ ابن الأبار، المعجم في أصحاب القاضي الصدفي، تحقيق: إبراهيم الأبياري، (القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط 2، 1410هـ/1989م)، ص 77.

³ ابن خاقان، قلائد العقيان، ج 1، ص 410.

خاتمة

توصل هذا البحث إلى نتائج من أهمها ما يأتي:

1. إن أسرة بني هوزن هي من الأسر العربية المشهورة في الأندلس بما تميّزت به من فضل وعراقة نسب، ومن جهاد في المجالين العلمي والسياسي بما يخدم وضع المسلمين في الأندلس.
2. ظهر فضل بني هوزن في مشاركتهم الفعّالة في قيادة الأمة الأندلسية في عصر ملوك الطوائف نحو الوحدة والتوحد لمواجهة العدو الإسباني الساعي إلى احتلال مزيدٍ من الأراضي الإسلامية ضمن حركة الاسترداد الصليبية.
3. أسهم بنو هوزن في إنقاذ الأندلس من زوال وشيك على أيدي الإسبان باستدعاء المرابطين من بلاد المغرب لمواجهة هذا الخطر، ثم في مساعدة هؤلاء المرابطين في دخول الأندلس والجهاد في ربوعها.
4. وظّف أعيان بني هوزن علمهم وأدبهم لخدمة المسلمين في الأندلس لاسيما بعد ظهور الخطر الإسباني واشتداده، وأبرز أمثلة ذلك استخدام أبي حفص عمر شعره ونثره لاستنهاض همم ملوك الطوائف للدفاع عن مدينة بريشت التي استباحها النورمان.
5. ظهر دور بني هوزن السياسي في عملهم على القضاء على النزاعات الداخلية التي كانت تعصف بالأندلس خلال عصر ملوك الطوائف، وكان لهم فضلهم في مواجهة الأخطار الخارجية، وأبرز أمثلة ذلك مأساة بريشت المشهورة.
6. كان لعلماء بني هوزن دورهم الفعّال في إنهاء حُكم ملوك الطوائف عندما حرّضوا المرابطين - ضمن جهود علماء الأندلس الآخرين - على القضاء على تلك الممالك التي لا يزيد وجودها المسلمين في الأندلس إلا ضِعْفًا وتفرّقًا.
7. أسهم بنو هوزن في المجال العلمي بفضل علمائهم الكبار من مثل أبي القاسم الحسن بن عمر (ت512هـ/1118م)، وأبي زكريا يحيى بن محمد (ت602هـ/1205م)، وبفضل

كثير من علماء الأندلس الذين تَتَلَمَّذُوا على أيديهم، كابن العربي وابن عطية وغيرهما من العلماء الأفاضل.

8. كان عمر بن الحسن الهوزني من أوائل علماء هذه الأسرة ممن أسهموا في نشر "الجامع الصحيح" للإمام البخاري في الأندلس، هو أول من أدخل "سنن الترمذي" إلى بلاد المغرب والأندلس كذلك.

9. كان لأبي زكريا يحيى الهوزني أثر فعال في نشر علم القراءات في الغرب الإسلامي بعامة وبلاد الأندلس بخاصة، وذلك بفضل أرجوزته المشهورة، وبما تركه من تلاميذ نشروا هذا العلم الشريف من بعده.

References:

المراجع:

- Al-'Aynī, Badar al-Din Maḥmūd bin Aḥmad al-'Ayntābī, *Mughnī al-Akhyār fī Sharḥ Asāmy Rijāl Ma'āny al-āthār*, Taḥqīq: Muḥammad ḥasan Ismā'il, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st Ed., 1427h/ 2006).
- Ghannan, Muhammad Abdullah, *Al-Athār al-Andalusiah al-Bāqiyah fī Isbāniyā wa al-Burthughāl: Dirāsah Tarīkhiyyah Ḥadāriyyah*, (Cairo: Maktabah al-Khānījī, 2nd Ed., 1417h/ 1997).
- Al-Bakrī, Abū 'Ubayd 'Abdullah bin 'Abd al-'Aziz bin Muḥammad, *al-Masālik wa al-Mamālik*, Taḥqīq: Jamāl Talabah, (Beirut Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st Ed., 1422).
- Al-Ḥamawī, Yāqut bin 'Abdullah al-Rūmī, *Mu'jam al-Buldān*, (Beirut: Dār Ṣāder, (n.d).
- Al-Ḥamīdy, Muḥammad bin Futuḥ al-Andalusi, *Jadhwah al-Muqtabis fī Tārīkh 'Ulamā al-Andalus*, Taḥqīq: Bashār 'Awwād Ma'ruf & Muḥammad Bashār 'Awwād, (Tunis: Dār al-Gharb al-Islāmy, 1st Ed., 1429h/ 200).
- Al-Idrisī, Muḥammad bin Muḥammad al-Ḥusaynī, *Nuzhat al-Mushtāq fī Ikhtirāq al-Āfaq*, (Cairo: Maktabah al-Thaqāfah al-Diniyyah, 1422/2002).
- Ibn Sa'd, Alī bin Musa, *Al-Maghrib fī Hullī al-Maghrib*, Taḥqīq: Shauqy Dheif, (Cairo: Dār al-Ma'ārif, 3rd Ed., 1964).
- Al- Maqqarī, Aḥmad bin Muḥammad al-Talmasānī, *Naḥḥ al-Tayyib min Ghaṣni al-Andalus al-Raḥīb wa Dhikru Wazīruha Lisān al-Dīn bin al-Khatīb*, Taḥqīq: Iḥsān 'Abbās, (Beirut: Dār Ṣāder, 1388/1968).
- Al-Marākkīshī, 'Abd al-Wāḥid bin 'Alī al- Tamimy, *al-Mu'jib fī Talkhiṣ Akhbār al-Maghrib*, Taḥqīq: Muḥammad Zaynahum Muḥammad 'Uzb, (Cairo: Dār al-Farjāny, 1414/1994)
- Ibn al-Abar, *Al-Mu'jam fī Aṣḥāb āl-Qāḍy al- Ṣadfi*, Taḥqīq: Ibrāhīm Al-Ibyāry (Cairo: Dār al- Kitāb Al-Maṣry, Beirut: Dār al- Kitāb al-Lubnānī, 2nd Ed, 1410/1989).

- Al-Baghdādī, Abū Bakar Aḥmad bin ‘Alī al-Khatib, *Tārīkh Madīnat al-Salām wa Akhbār Muḥdithiha wa Zikru Qutānuhā al-‘Ulama’ min Ahliha wa Wāridiha (al-Ma’ruf bi Tārīkh Bahgdād)*, Taḥqīq: Bashār ‘Awwād Ma’ruf, (Tunis: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1st Ed., 1422/2001).
- Al-Ḥiyārī, Muḥammad bin Muḥammad bin ‘Abd al-Mun’im, *Sifat Jazīrah al-Andalus; Muntakhabah min Kitāb al-Rauḍ al-Ma’īr fī Khabar al-Aqtār*, Taḥqīq: : Efstref Lifī Brufansāl, (Beirut:Dār al-Jīl, 2nd Ed., 1408/1988).
- Al-Khalaf, Sālīm ‘Abdullah, *Naẓmu Hukkam al-Umawīyyīn wa Rusūmihim fī al-Andalus*, al-Maḍīnah al- Munawwarah, 1st Ed., 1424h/ 2003.
- Al-Sam’ānī, Abū Sa’ad ‘Ab al-Karīm bin Muḥammad al-Tamīmī: *al-Ansāb*, Taḥqīq: ‘Abd al-Raḥman bin al-Mu’allīmī wa ākharun, (Al-Dakan, al-Hīnd Dāīrah al-Ma’arīf al-‘Uthmānīyah, Ḥaydar Abād , 1st Ed., 1397/1977).
- Al-Dhabābī, Muḥammad bin Aḥmad al-Dīmshqī, *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhir wa al-A’lām*, Taḥqīq: ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmūrī, (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1st Ed., 1409/1988).
- ‘Anān, Muḥammad ‘Abdullah ‘Anān, *Dawlah al-Islām fī al-Andalus*, (Cairo: Maktabah al-Khānjī, 4th Ed., 1417/1997).
- Ashbākh, Yūsuf al-almāny, Tārīkh al- Andalus fī ‘Ahd al-Murābīṭīn wa al-Muwaḥīdīn, Tarjamah wa ‘Allīq ‘Alaih: Muḥammad ‘Abdullah ‘Annaān, Maktabah al-Khānjī, al-Qāherah, 2nd Ed., 1417h/ 1996.
- Ḥājī Khalīfah, Muṣṭafā bin ‘Abdullah Kātib Jalaby al-Qusṭunṭīny, *Kashf al-Ẓunūn ‘an Asāmy al- Kutub wa al-Funūn*, Taḥqīq: Muḥammad Sharf al-Dīn Ya al-Taḥāyā, Dār al-Turāth, Beirut, 1360h/ 1941.
- Ḥājī, ‘Abd al-Raḥman ‘Alī Ḥājī, *al-Tārīkh al-Andalusi min al-Faṭḥ ḥatta Suqūṭ Gharnātah*, (Damascus: Dār al-Qalam, 2nd Ed., 1402/1981).
- Ḥamītu, ‘Abd al-Hādy, *Qirā’ah al-Imām Nāfi’ ‘Inda al-Maghāribah min Riwayah Warsh wa Muqawwamātuhā al-Bīnāīyah wa Madārisuhā al-Adā’īyah ila Nihāyat al-Qarn al-‘Ashīr al-Hijry*, Manshūrāt al-Awqāf al-Islāmīyah, Rabat, 1424h/ 2003.
- Ibn Abi Zara’, Abū al-Ḥasan ‘Aly bin ‘Abdullah al-Fāsy (741h / 1340), *al-Anīs al- Muṭrib bī Rauḍ al-Qirtās fī Akhbār Mulūk al-Maghrib wa Tārīkh Madīnah Fās*, (Casablanca: Dār al-Manṣūr li al- Ṭībā’ah, 1972).
- Ibn Al- Khatīb, Lisān al-Dīn Muḥammad bin ‘Abdullah al-Andalusi, *A’mal al-A’lām fī man Būyi’a Qabla al-Iḥṭilām min Muluk al-Islām*, Taḥqīq: Sayyid Kisrawī Ḥassan, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st Ed., 1424/2003).
- Ibn al-Abbar, Abū ‘Abdullah Muḥammad bin ‘Abdullah al-Qaḍā’iy (658h /1260), *Al-Ḥullatu al-Sayrā’*: Taḥqīq: Ḥussayn Muanna(Cairo: Dār al-M’arīf, 2nd Ed, 1985).
- Ibn al-Jazary, Abu al-Khayr Muḥammad bin Muḥammad al-Dīmashqī, *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā’*, Taḥqīq wa Nashr: J. Bergester Aster, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st Ed., 1400/1980).
- Ibn al-Kardabus ‘Abd al-Malik bin Muḥammad al-Tuwāzī, *al-Iktifa’ fī Akhbār al-Khulafā’*, Taḥqīq:Sṣāleḥ ‘Abdullah al-Ghāmīdy, al-Jāmi’ah al-Islāmīyah, al-Madīnah al-Munawwah, 1st Ed., 1429/2008.
- Ibn al-Quṭīyah, Muḥammad bin ‘Umar al-Qurtuby, *Tārīkh Ifṭitāh al-Andalus*, Taḥqīq: Ibāhīm al-Abyāry, (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnāny, 2nd Ed., 1410h/ 1989, 2nd Ed., 1989 /1410)>

- Ibn 'Iyāḍ, Abū al-Fadhl 'Iyāḍ bin Musa al-Yaḥṣabī, *Tartib al-Madāruk wa Taqrib al-Masālik li Ma'rifah A'lām Mazhab Mālik*, Taḥqīq: Sa'id Aḥmad A'rāb, (Casablanca: Wizārah al-Awqāf wa al-Shuun al-Islāmiyyah 2nd Ed., 1403/1983).
- Ibn 'Azāry, Abū 'Abdullah Aḥmad bin Muḥammad al-Marākishy, *al-Bayān al-Mughrib fi Akhbār al-Andalus wa al-Maghrib*, Taḥqīq: J.S. Golan & E Lifi Brufanšāl, (Beirut: al-Dār al-'Arabiyyah li al-Kitāb, 3rd Ed., 1983).
- Ibn Balqīn, al-Amir 'Abdullah Bin Balqīn al-Gharnāty, *Muḥakkirāt al-Amīr 'Abdullah ākhir Muluk Bany Ziri bi Gharnātah al-Musammāh bi Kitāb al-Tibyān*, Taḥqīq: Efest Lifi Brufanšāl, (Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1st Ed., 1955).
- Ibn Bashkawāl, Abū al-Qāsim Khalaf bin 'Abd al-Malik al-Andalusy (578h/ 1182), *Kitāb al-Ṣilah fi Tārīkh A'immah al-Andalus wa 'Ulamā'ihum wa Muḥaddithihum wa Fuqahā'ihum wa Udabā'ihum*, Taḥqīq: Al- Sayyid 'Izzat al-'Aṭṭār al- Ḥusayni, (Cairo: Maktabah Al- Khānigay, 2nd Ed, 1414/1994).
- Ibn Bassām, Abū al-Ḥasan 'Aly bin Bassām al-Shantariny (542h/ 1147), *al-Zakhīrah fi Maḥāsin Ahlu al-Jazīrah*, Taḥqīq: Iḥsān 'Abbā, (Beirut: Dār al-Gharb al- Islāmy, 1st Ed., 2000).
- Ibn Dihyah, Abu al-Khattāb 'Umar bin al-Ḥassan al-Kalby, *al-Mutrib min Ash'ār Ahlu al-Maghrib*, Taḥqīq: Ibrāhīm al-Abyāry wa Ḥāmid 'Abd al-Majīd wa Aḥmad Badwy, (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Jamī', 1st Ed., 1374/1955).
- Ibn Farḥun, Ibrāhīm bin 'Alī bin Muḥammad 'Alī bin Muḥammad al-Ya'mury, *al-Dibāj al-Mazhab fi Ma'rifah A'yān 'Ulamā' al-Mazhab al-Mālikiy*, Taḥqīq: Muḥammad al-Aḥmady Abū al-Nur, (Cairo: Dār al-Turath li Nashr, 1394/1974).
- Ibn Ḥazm, 'Alī bin Aḥmad al- Faṭḥ al Andalusy, *Jamharat Ansāb al-'Arab*, Taḥqīq: 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, (Cairo: Dār al-Ma'ārif, al-Qāherah, 5th Ed., 1382/1962).
- Ibn Khaldun, 'Abd al-Raḥman bin Muḥammad al-Ḥaḍramy, *Kitāb al- Ibar wa Diwān al-Mubtada' wa al-Khabar fi Ayyām al-'Arab wa al-'Ajam wa al-Barbar wa min 'Āsharahum min Zawiy al-Sulṭān al-Akbar*, Taḥqīq: Suhayl Zakār, (Beirut: Dār al-Fikr, 1st Ed., 1421/2000).
- Ibn Khaldun, 'Abd al-Raḥman bin Muḥammad al-Ḥaḍramy, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, Taḥqīq: 'Abdullah al-Dawish, (Damascus: Dār al-Gharab, 1st Ed., 1425/2004).
- Ibn Khallikān, Aḥmad bin Muḥammad al-Barmaki, *Wafayāt al-A'yān wa Inbā' Abnā' al-Zamān*, Taḥqīq: Iḥsān 'Abbās, Dār Ṣāder, Beirut: 1398h/ 1978.
- Ibn Khayr al-Ishbīly, Abu Bakar Muḥammad bin Khayr bin 'Umar al-Umawy, *Fahrasat*, Taḥqīq: Ma'ruf Bashār 'Awwād, (Tunis: Dār al-Gharab al-Islāmy, 1st Ed., 2009).
- Ibn Rashid, Abū 'Abdullah Muḥammad bin 'Umar al-Sabty, *Ifādah al-Nasīh fi al-Ta'rif bi Sanad al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, Taḥqīq: Muḥammad al-Ḥabīb bin al- Khawjah, (Tunis: al-Sharīkah al-Tuisiah li Funun al-Rasm, 1st Ed., (n.d)).
- Ibn 'Umayrah: Abū Ja'far Aḥmad bin Yaḥya al-Dhaby, *Bughyah al-Multamis fi Tārīkh Rijāl Ahlu al-Andalus*, Taḥqīq: Ibrāhīm al-Abyāry, (Cairo: Dār al-Kitāb al- Miṣry and Beirut: Dār al- Kitāb al- Lubnāny, 1st Ed., 1410/1989).
- Majhul al-Ḥal, *al-Mawshiyah fi Zikr al-Akhbār al-Marākishiah*, Taḥqīq: Suhayl Zakār & 'Abd al-Qāder Zamāmah, (Casablanca: Dār al-Rashād bi al-Dār al-Baydha', 1st Ed., 1399/1979).
- Makhlūf, Muḥammad bin Muḥammad bin 'Umar al-Tūnisī, *Shajarah al-Nūr al-Zakiyyah fi Ṭabaqāt al-Mālikiyyah*, Taḥqīq: 'Abd al-Majīd Khayyāly, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st Ed., 1424/2003).

- Ibn Khaqan, Al-Fath bin Muhammad Ubaidillah, *Maṭmah al-Anfus wa Masrah al-Ta'annus fī Mulaḥ Ahli al-Andalus*, Taḥqīq: Muḥammad 'Ali Shawwābakah, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1st Ed., 1403/1983).
- Ibn Khaqan, Al-Fath bin Muhammad Ubaidillah, *Qalāid al-'Iqyān wa Maḥāsin al-A'yān*, Taḥqīq: Ḥusayn Yusuf Kharyoush, (Amman: Maktabah al-Manār, 1st Ed., 1409/1989).
- Ibn Sa'id, Ali bin Musa, *Rāyāt al-Mubrizin wa Ghāyāt al-Mumayyizin*, Taḥqīq: Muḥammad Ridhwān al-Dāyah, (Damsacus: Dār Ṭalās, 1st Ed., 1407/1987).
- Sālim, 'Abdullah bin Khalaf, *Naẓmu Ḥukkām al-Umawīyyīn wa Rusūmihim fī al-Andalus*, al-Madīnah al-Munawwarah, 1st Ed., 1424h/ 2003.

تمثيلات ما بعد الإنسانية في روايات الخيال العلمي العربية: ملف المستقبل نموذجاً

Representations of Posthumanism in Science Fiction Novels The Future File as a Model

عبير أحمد الغامدي*

[قُدّم للنشر 2023/4/7 – أرسل للتحكيم 2023/4/16م – قُدّم بعد التعديل 2023/5/02م - قُبل للنشر 2023/5/06م]

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى بيان علاقة الواقع بروايات الخيال العلمي، وذلك بدراسة تمثيلات مفهوم ما بعد الإنسانية في ملف المستقبل، وقد اتخذ البحث نماذج مختارة من السلسلة، متوسلاً التحليل الثقافي في دراسة الظاهرة ثقافياً من أجل كشف ما وراءها من أنساق ومهيمينات ثقافية، وقد خلص البحث إلى أن ملف المستقبل يحفل بتمثيلات عدة لمستقبل قضايا الإنسان العربي، وهي تمثيلات تعتمد على تصوير تطورات العلم والتقانة، بما يجعلها انعكاساً لمفاهيم وفلسفة ما بعد الإنسانية، وهو ما يفسر الصورة التي مثلت بها روايات ملف المستقبل إنسان القرن الحادي والعشرين في ضوء علاقته بنفسه وعلاقته بالآخر، وهي صورة ركزت على الشكل الخارجي من خلال تمثيلين أساسين للآخر؛ الروبوت والسيورمان، في حين أعطت الأنا الثقافية (الهوية العربية) صورة رئيسة واحدة تمثلت في العقل الفائق، والملفت أنها انطلقت من بعد إنساني وحافظت على موقف لا يجيد عن الثوابت، ولا يميل لمحو الحدود بين ما هو إنساني وما هو غير إنساني، على النحو الذي أبرزته بوضوح روايات ملف المستقبل في مغامراتها المتعددة.

الكلمات المفتاحية: ما بعد الإنسانية، الروبوت، السيورمان، روايات الخيال العلمي.

* طالبة دكتوراه في جامعة عبدالعزيز، محاضر في جامعة جدة، المملكة العربية السعودية البريد الإلكتروني:

aalghamdi7@uj.edu.sa

Abstract

This study aims to explore the relationship between reality and science fiction – a prominent incubator of various posthuman ideas and philosophies – by studying representations of the posthuman concept in Future Files novels. Adopting selected models from the series, it relies on cultural analysis to examine the phenomenon as a cultural product and reveal underlying cultural patterns and dominance. The paper concludes that the Future Files series includes multiple representations of Arab humans' future issues that rely on depicting scientific and technological developments, thus reflecting posthumanism concepts and philosophy. This explains the image of the twenty-first century human's future considering his relationships with both himself and the other Provided by Future File novels. This image focuses on the external form through two main representations of the other – the robot and superman – while the cultural ego (Arab identity) is given one main representation: the supermind. Strikingly, as clearly highlighted in the novels' adventures, it starts from a human perspective and maintains a position that does not deviate from constants or erase the boundaries between human and nonhuman.

Keywords: Posthumanism, Robots, Superman, Science fiction novels.

مقدّمة

لفتت روايات الخيال العلمي أنظار الباحثين مع نهاية القرن العشرين؛ إذ وجدوا فيها تعبيراً عن قضايا الإنسان وهمومه، وتعبيراً عن منظورات الفكر المعاصر وفلسفته، حيث ساوقت بحضور نماذجها كل تيارات الحداثة وما بعد الحداثة.

ومن أبرز هذه التيارات الفكرية ما بعد الإنسانية، بعدّها واحدة من فلسفات ما بعد الحداثة التي أعادت النظر في تاريخ الإنسان، سعياً إلى تحديد موقعه من الكون، وتفكيك مركزيته، وإعادة تشكيل هويته، في ظل ما تعد به التطورات العلمية من مستقبل مختلف للإنسان، يجعله أكثر قرباً من بيئته، وأكثر استعداداً لقبول تحولات المجتمع والنوع الإنساني ذاته.

وقد كان لكتّاب روايات الخيال العلمي العربية إسهامٌ بارزٌ في هذا الاتجاه، حيث حفلت كتاباتهم بالتعبير عن قضايا وهموم الإنسان العربي في ظل المشكلات التي خلّقتها الهيمنة الاستعمارية على مقدّرات حياته، وما تبعها من تحلّف حضاري وتقاني.

واختارت الدراسة سلسلة "ملف المستقبل" لأنها من سلاسل روايات الخيال العلمي العربية القليلة التي اهتمت ببحث مستقبل الإنسان العربي في ضوء تأثير قيم وتيارات الفلسفات الغربية الحديثة، وما بعد الإنسانية بخاصة، حيث ناقشت المستقبل العربي في ظل تطورات التقانة، ولفتت الاهتمام إلى صورة مختلفة للمستقبل، من دون أن يلتفت الباحثون المعاصرون إلى ما تتضمنه من تمثيلات ما بعد الإنسانية، مما يجعلها جديرة بالوقوف عندها، لاستجلاء موقفها من الفلسفات الغربية الحديثة، وما بعد الإنسانية بخاصة، ومن ثم كان السؤال الرئيس الذي يحاول هذا البحث الإجابة عنه يكمن في:

ما التمثيلات الرئيسة للإنسان من منظور ما بعد الإنسانية في روايات ملف المستقبل؟

والافتراض الأساس للبحث أن روايات ملف المستقبل تعكس مستقبل الإنسان العربي من منظور ما بعد الإنسانية، وقد حفلت بالتمثيلات التي تؤكد صلتها ووعيتها بفلسفة ما بعد الإنسانية وبقضايها الفكرية العامة. وتأتي أهمية البحث من ربطه موضوعات الخيال العلمي في روايات ملف المستقبل، بما تشير إليه من أبعاد فلسفية من منظور ما بعد الإنسانية، وقد يكون هذا البحث العربي الأول في موضوعه.

اهتمت الدراسات العربية - على قلتها - ببحث موضوعات الخيال العلمي في الرواية، من دون أن تعنى بالقدر الكافي ببحث تمثيلات الإنسان من منظور ما بعد الإنسانية حسب اطلاع الباحثة، وركزت في مجملها على التشابه والاختلاف بين رواية الخيال العلمي العربية والأجنبية¹، ومن أبرز هذه الدراسات:

¹ طالب عمران، في العلم والخيال العلمي (سوريا: وزارة الثقافة السورية، 1989م)؛ محمود قاسم، الخيال العلمي أدب القرن العشرين، (القاهرة: الدار العربية للكتاب، 1993م).

- دراسة "موضوعات الخيال العلمي في روايات نبيل فاروق"،¹ التي عرضت موضوعات الخيال العلمي في ملف المستقبل، مركزة على فكرة الانتقال في الزمن، كاشفة عن أن التطور التقني لا يحول دون الحفاظ على قيم الإنسان في كل زمان ومكان.

- دراسة "الخيال العلمي في الأدب العربي الحديث في ضوء الدراسات المقارنة"،² التي ناقشت الأصول التاريخية لأدب الخيال العلمي ومصطلحه، وموضوعاته، وبنيتها الفنية، والأدبية، مؤكدة على حاجة رواية الخيال العلمي العربية إلى تأسيس منظورها الفني الخاص، والتخلص من تأثير رواية الخيال العلمي الأجنبية.

- دراسة "ما بعد الإنسان وما بعد الإنسانية: مقدمة في المفاهيم الاتجاهات النقدية"،³ التي قدمت مراجعة عامة للخطاب الإنساني الحديث، عارضة اتجاهاته العامة، وأكدت على أهمية الخطاب ما بعد الإنسان بوصفه أداة مركزية للتواصل مع العوالم غير الإنسانية في الطبيعة والكون.

وتركز دراستا شحاتة والياسين اهتمامهما على موضوعات الخيال العلمي في الرواية، من دون أن تنطلقا إلى تحليل الأبعاد الثقافية لهذه الموضوعات، باستثناء بعض الإلماحات إلى الأوضاع الاجتماعية والثقافية في البلدان العربية، ولذلك بقيت تحليلاتها بعيدة عن ربط روايات الخيال العلمي العربية بما وراء موضوعاتها من أبعاد فلسفية، وبخاصة فيما يتعلق بمنظور ما بعد الإنسانية، في حين جاءت دراسة الزهراني مقدمة نظرية مهمة من دون تحليل نماذج من الرواية العربية؛ لاستكشاف تأثيرها فلسفة ما بعد الإنسانية عليها.

وقد بلغ مجموع سلسلة روايات ملف المستقبل مئة وستين عدداً، تتشابه في موضوعاتها

¹ عبد الحلیم شحاتة، "موضوعات الخيال العلمي في روايات نبيل فاروق"، حولية كلية الآداب، 2020، 9(1).

² محمد الياسين، الخيال العلمي في الأدب العربي الحديث في ضوء الدراسات المقارنة، رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة البعث، 2008م.

³ عادل الزهراني، "ما بعد الإنسان وما بعد الإنسانية: مقدمة في المفاهيم الاتجاهات النقدية"، مجلة التجديد، 2021،

وتوجهاتها الأساسية، وقد اختار البحث منها اثني عشر عددًا تمثل بموضوعها التمثيلات التي حفلت بها السلسلة لما بعد الإنسانية، وتشمل الأعداد المعنونة: "أشعة الموت"، "الانفجار الحي"، "الخارقون"، "السماء المظلمة"، "العقول المعدنية"، "المحيط الملتهب"، "الموت الأزرق"، "النصر"، "مثلث الغموض"، "نصف آلي"، "المقاتل الأخير"، وقد عمد البحث إلى إبراز المقاطع الدالة منها لتعبر عن الكيفية التي تجلّت بها ما بعد الإنسانية في تمثيلاتها الرئيسية.

ويهدف هذا الاختيار إلى إبراز تأثير تطورات العلم في المستقبل على حياة الإنسان، وما يتبع هذا من التأثير على هويته وحياته الاجتماعية، في صورة السايبورغ والعقول الفائقة المعززة بالذاكرة الاصطناعية، على نحو ما أوضحت الدراسات في هذا الشأن من مثل "بيان السايبورغ" لهارواي (Haraway).

ويتناول البحث تمثيلات ما بعد الإنسان في روايات ملف المستقبل، وثلاثة مظاهر رئيسة لهذه التمثيلات، هي العقول التي تفكر والرجال الآليون، والسوبرمان / السايبورغ وحلم الخلود، العقل الفائق، وهي التمثيلات التي رأيت أنها تعبر عن ما بعد الإنسانية من قضايا وأفكار، ولا سيما أنها تتفق مع تمثيلات الأدب بعامة والرواية الأوروبية بخاصة لمفاهيم ما بعد الإنسانية،¹ واعتمدت في ذلك على منهج التحليل الثقافي لدراسة الظاهرة الثقافية وتحليل الخطاب من خلال مضمرااته وسياقاته الثقافية.

ما بعد الإنسانية في الفكر المعاصر

تستمد الإنسانية بكل مصطلحاتها، أصلها من لفظ الإنسان ومعناه،² وتشمل بمعناها قيم الحرية والعقل والاهتمام بحياة الإنسان من خلال التركيز على الجانب

¹ Leung Jason, Posthumanism, singularity, and the Anthropocene: a thematic perspective on posthuman science fiction, (Doctoral Thesis, Hong Kong Baptist University, 2019), P.17-23.

² إبراهيم الرياح، الإنسانية المستحيلة (الرياض: مركز دلائل، 2018، ط2)، ص20-21.

العلمي فيها،¹ معتمدة على ميراث الثقافة الأوروبية الذي يركز على الإنسان "محورًا لتفسير الكون"،² وتلتقي مع ما بعد الإنسانية في نزوعها إلى تجاوز كل المركزيات الثقافية، ضمن مجموعة من التيارات التي نشأت في منتصف القرن العشرين، وتشارك في اللاحقة (ما بعد)،³ بهدف تفكيك مركزية الإنسان الأوروبي؛ ومراجعة مفهوم الإنسان العاقل المفكر.⁴

وهذه التيارات تشير إلى انتهاء ميراث الماضي (الأوروبي) المعروف، وبداية فهم جديد للإنسان وعلاقته بالكوكب، وتثير الأسئلة والمراجعات عما هو إنساني وما هو غير إنساني، وتضع لتأثيرات متنوعة في السياسة والاقتصاد والتقانة وتطورات العلم بعامة، وتشارك في طائفة واسعة من الاهتمامات الفكرية الاقتصادية والسياسية، وعلى رأسها العولمة وتفكيك الأيديولوجيات التقليدية.⁵

ومع الاهتمامات المختلفة لتيارات (الما بعد)، ركزت ما بعد الإنسانية اهتمامها على وجودية الإنسان؛ أي على الإحساس بهويته ذاتًا عاقلة تتفاعل مع الموجودات من حوله، بعدما فتحت ثورة المعلومات، والثورة البيوجينية، وتقانة النانو؛ الباب واسعًا أمام ظهور (كائن جديد)، له القدرة على تجاوز الحدود الفيزيائية التقليدية للإنسان، بما لديه من آلات حوّلت من مجرد (إنسان عاقل) إلى (سايبورغ) بقدرات جسدية هائلة.⁶

¹ المرجع السابق، ص 47-52.

² ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي: إضاءة لأكثر من سبعين تيارًا ومصطلحًا نقديًا معاصرًا (الرباط: المركز الثقافي العربي، ط3، 2002)، ص 46.

³ انظر: فيرونیکا هولنجر، "الخيال العلمي وما بعد الحداثة"، ترجمة: علاء الدين محمود، فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2007م، (71). ص 133-134.

⁴ روزي بريدوتي، ما بعد الإنسان، ترجمة: حنان مظفر، عالم الفكر، الكويت، 2022، ص 13، 14.

⁵ السابق نفسه، ص 14.

⁶ انظر: دونا هاروي، بيان السايبورج: العلم والتكنولوجيا والنسوية الاشتراكية في أواخر القرن العشرين، ترجمة: أماني أبو رحمة، 1985، ص 2-6.

والمأزق الأبرز الذي تناوله ما بعد الإنسانية يتمثل في التحوّل التقني المحتمل للإنسان، ليصبح شيئاً مختلفاً عما نعرفه اليوم،¹ وهو ما يتطلب خضوع مفهومه التقليدي في الفلسفة لنوع من النقد والتفكيك، ما يجعل مفهوم ما بعد الإنسانية نوعاً من التفكير فيما قد يؤول إليه الإنسان في المستقبل.²

وقد أشارت إلى ذلك بريدوتي (Braidotti)، فذكرت أن مفهوم الإنسان التقليدي في عصر التنوير قد "انفجر تحت ضغط مزدوج من التقدم العلمي المعاصر والمخاوف الاقتصادية العالمية"،³ ما أدى إلى تفكيك وزعزعة "الافتراضات والأفكار التي أدت إلى اغترابنا وإقصائنا بعيداً عن المنشأ الحقيقي للحياة على الأرض"،⁴ ومن ثم دعت ويسلنج (Westlinge) إلى مراجعة مفهوم الثقافة الأدبية في ضوء علاقة الإنسان بالطبيعة، مستحضرة ليوتار (Lyotard) في تساؤله عن هذا المعنى: "ماذا لو كان ما نعرف أنه مناسب للبشر قد أصبح ملائماً لغير البشر؟"،⁵ وهو ما يعني إزالة الحدود بين النوع البشري والحيوانات الأخرى، وموقفاً ضد فكرة هيمنة الذات الإنسانية على غيرها من الكائنات،⁶ ويعني بالضرورة إعادة تعريف الذات بمعناها الوجودي في الفلسفة الإنسانية، وقراءتها في سياق القوى الثقافية التاريخية الناشئة، ولا سيما العلوم التقنية.⁷

وبهذا المعنى تمثل ما بعد الإنسانية في جوهرها "توتيجاً للحلم اليوتوبي البشري في الانعتاق من أسر المحدوديات البيولوجية الحاكمة للوجود البشري (المرض، والوهن،

¹ Bob Doede, "Transhumanism, technology, and the future, Posthumanity emerging or sub-humanity descending", *Appraisal*, 2009, 7(3). P. 40.

² Jason, *Posthumanism*, P.5-14.

³ بريدوتي، ما بعد الإنسان، ص 14.

⁴ لويز ويسلنج، "الأدب والبيئة ومسألة ما بعد الإنسان"، ترجمة: عبد الرحمن طعمة، فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (102)، (2/26)، 2018، ص 367.

⁵ المرجع السابق، ص 369.

⁶ المرجع السابق، ص 369-370.

⁷ James Baumlin, "From Postmodernism to Posthumanism: Theorizing Ethos in an Age of Pandemic", *MDPI, Humanities*, 2020, (2), P.3

والشيخوخة، والخرف، والموت)، ويمثل السعي للخلود الوجه الآخر لما بعد الإنسانية¹، ويجعل من اليوتوبيا في العصر الحديث رؤية ساعية إلى البحث عن إصلاح شرور المجتمع، وتجنب الحروب وإصلاح القوانين الجنائية لتدعم حقوق الإنسان وحرّيته².

وفي مسعى ما بعد الإنسانية للحفاظ على كينونة الإنسان، جمعت بين مظهرين متعارضين لمستقبل الإنسانية، حيث يتخلّص الإنسان من إيقاعه الوجودي التقليدي ليقترّب بكينونته من كينونة الكائنات الحية كلها، ويعيد للجسد الإنساني قيمته الثقافية المقدسة³.

واهتمام ما بعد الإنسانية بالحفاظ على الجسد الإنساني، يعبر عن رؤيتها المتفائلة للإنسان المعزّز بالآلات (سايبورغ) الذي عرفته هاراوي (Haraway) في بيانها بوصفه هجيناً من الآلة والكائن الحي⁴، يمحو الحدود بين الذكر والأنثى، ويحقق في آن معاً حلم الخلود والتغلّب على الموت.

والخلاصة أن ما بعد الإنسانية في اتجاهاتها وتحلياتها المختلفة تعالج المأزق الوجودي للإنسان وتعيد قراءة كينونته، للتأكيد على أن البشر في حاجة إلى (الإنسانية)، أكثر من أي وقت مضى، بعدما هددت عواقب سيطرة الشركات العالمية على الثروة، بما يدمر الديمقراطية، ويدمر البيئة، ويهدد بكوارث الحرب، وبخاصة بعد التطور التقني الكبير الذي جعل الإنسان يظن أنه حقق أخيراً لنفسه السيطرة على الحياة⁵.

غير أن سعي ما بعد الإنسانية إلى استعادة مكانة الإنسان في الكون، يتعارض مع منظور الإسلام لمكانة الإنسان؛ إذ كرمه الله سبحانه وتعالى واستخلفه في الأرض، بما

¹ لطيفة الديلمي، "ما بعد الإنسانية: من يوتوبيا غلغامش إلى رؤية كيرزويل"، مجلة الشرق الأوسط، العدد (14821).

² ماريا لويزا برنيري، "المدينة الفاضلة عبر التاريخ"، ترجمة: عطيات أبو السعود، عالم المعرفة، الكويت، 1997م، ص17.

³ Luca Valera, "Posthumanism: beyond humanism?", *Cuadernos de BioétiCa*, 2014, 25(3), P.481.

⁴ Donna Haraway, *A cyborg Manifesto* (US: U of Minnesota press, 2016), P.4.

⁵ Arran Gare, *Against posthumanism: Posthumanism as the world vision of house-slaves*, *Borderless Philosophy*, 2021. (4). P.1.

وهبه، وبما كلفه من العبادة،¹ فمهما بلغ تطور العلم، فلن يكون الإنسان قادرًا على الاستغناء عن ارتباطه بدينه وقيمه،² وقد جسدت الروايات العربية هذا الموقف، على الرغم من تأثير هذه الروايات فنيًا بالرواية الأوروبية،³ وتأثر المجتمع العربي كله بالتداعيات المعاصرة للاقتصاد العالمي المفتوح، وثورة الاتصالات التي جعلت من العالم قرية كونية. وسيكشف البحث أن سلسلة روايات ملف المستقبل تعكس قبولها للعلم ورفضها في آن معًا لما قد تدعو إليه بعض تياراته من قيم نقيضة لقيم الدين والثقافة العربية، على نحو ما تجلت آثاره في تمثيلاتها المختلفة لما بعد الإنسانية.

أولاً: تمثيلات ما بعد الإنسانية في ملف المستقبل

تمثيلات ما بعد الإنسانية في الرواية وفق هرولنجر (Hollinger) هي علامات دالة على ما بعد الحداثة وإدراكات ترتبط بنوعية الثقافة المنتمية إلى ما بعد الإنسان في إطار الخيال العلمي وسرده،⁴ وقد صدرت روايات ملف المستقبل نهاية القرن العشرين في مصر، في سياق مرور المجتمع العربي بطائفة من الضغوط السياسية والاقتصادية والثقافية، وضغوط السياسة الدولية،⁵ وقد هدفت إلى تجاوز هذا الوضع المتأزم من خلال لفت الأنظار إلى احتمالات المستقبل التقني، مع التعبير عن تطلع المثقف العربي إلى تجاوز أزمته المعاصرة، سعيًا إلى الوصول إلى طليعة الصفوف المنتجة علميًا وثقافيًا، وقيادة العالم في المستقبل على نحو ما ظهر في التمثيلات المتعددة والمتكررة في روايات هذه السلسلة.

¹ انظر: عبد المجيد النجار، قيمة الإنسان، (تونس: دار الزيتونة، ط1، 1996م)، ص18-25.

² انظر: مصطفى كبحل، "تحولات مفهوم الإنسان في فلسفة الحداثة وفلسفة ما بعد الحداثة: من مأزق إنسان التآليه إلى مأزق إنسان التشويه"، إسلامية المعرفة، 2019، العدد 95، ص107-120.

³ مجموعة مؤلفين، تاريخ كمبريدج للأدب العربي، الأدب العربي الحديث، (جدة: النادي الأدبي الثقافي، 1992)، ص17.

⁴ هولنجر، الخيال العلمي وما بعد الحداثة، ص130-136.

⁵ مجموعة مؤلفين، تاريخ كمبريدج للأدب العربي، ص18، 19، 21، 23.

ومن ثم حفلت السلسلة بالتمثيلات الدالة على الهوية الإنسانية ومتغيراتها في إطار منظور ما بعد الإنسانية التي تستند على تطور علمي غير مسبوق، تشير إليه الآلات المتطورة، والقدرة على اختراق حاجز الفضاء، وحاجز الزمن، ونجاح الطب في دمج الإنسان بالآلة.

ومن ثم ركزت صورة الإنسان في روايات السلسلة على تمثيلين للشكل للآخر؛ الروبوت والسوبرمان، وتمثيل رئيسي للأنا الثقافية (الهوية العربية)؛ جسدها العقل الفائق، والسايبورج، وقد كان لثنائية الخير والشر الغلبة في التمثيلات الفردية للإنسان، فالروبوت قد يعمل لصالح الإنسان، وقد يعمل على تدميره (س 18 أُمُودَجًا)، والسوبرمان قد يكون طيباً وقد يكون شريراً "الخارقون"، وكذلك العقل الفائق، ينقسم بين عقول ذكية شريرة (العلماء الذين عملوا على الانتقام و السيطرة على العالم)، وعقول طيبة تواجه الخطر وتعمل لصالح الحفاظ على حياة البشر (الرائد نور وفريقه أُمُودَجًا)، وقد كان بناء السلسلة في إجمالها واعياً بهذه التمثيلات، ويوجهها نحو إبراز موقف الثقافة العربية، على النحو الذي أناقشه وأعرض نماذجه فيما يأتي.

ثانياً: العقول التي تفكر والرجال الآليون

تتجلى إحدى إمكانيات المستقبل الإنساني - ما بعد الإنسان - في مولد الآلات التي تفكر، وتقوم بكل العمل نيابة عن الإنسان، انطلاقاً من ثورة الذكاء الاصطناعي التي تربط بين البشر والآلة، بما يجعل حياة الإنسان كلها مرتبطة بتلك الآلات، بدءاً من السوبرمان الآلي، قبل الوصول إلى السايبورج، حيث يندمج الإنسان بالآلة.

وهذا المسعى نحو (أنسنة الآلة)، يجعلنا أمام صورتين من صور الآلة التي تفكر، الأولى صورة الحاسوب الفائق الذي يدير كل شيء، والثانية صورة الرجال الآليين الذين يقومون بالمهام الخطرة والدقيقة نيابة عن الإنسان، وقد يمثلون تهديداً مباشراً له، حين يصبحون

قتلة مبرمجين، وتزداد خطورتهم حين يملكون الوعي الذاتي الذي يمكنهم من امتلاك الإرادة واتخاذ القرارات التي تهدد حياة الإنسان.¹

وقد حضر التمثيلان لما بعد الإنسان في ملف المستقبل، إذ تجلّت قيمة الآلات الذكية من خلال الآلات التي تساعد الإنسان في حياته داخل المنزل وخارجه، وتجلّت من خلال استخدام التقنية المتطورة ذاتها من أجل السيطرة على الإنسان وتهديد حياته، فظهرت الآلات المفكرة والمنزل الذكي في الأعداد الأولى من السلسلة، حين تمردت أجهزة الحاسوب، وهددت كل شيء في الدولة في "العقول المعدنية"، من خلال تحكّم الحاسوب الفائق في مفاصل الدولة: "إنه ثمن التقدم التكنولوجي في القرن الحادي والعشرين أيها الرائد... فهي تدير كل شيء تقريباً... إنها تهيمن على كل فروع حياتنا إلى درجة تؤهلها للسيطرة الكاملة، إذا ما قررت التمرد يوماً".²

ومشكلة تمرد العقول الإلكترونية التي تتحكم فيها خلية أم، يجعلها منافساً مباشراً للبشر، على النحو الذي يشير إليه الحوار بين الرائد (نور) والمهندس (سعد) المسؤول عن برمجة هذه الآلات: "لقد زوّدتها بكل شيء؛ كل المشاعر، الحب، الكراهية، الرحمة، كل شيء"،³ والحوار يشير إلى إحدى تخوّفات ما بعد الإنسانية، حين تتحكم الآلات في حياة البشر، ويصبح التقدم التقني قادراً على خلق مدن تقانية تعتمد على الآلات المفكرة أو الحواسيب التي تهدد بتغيير نمط الحياة الاجتماعية للإنسان،⁴ وحين تصل هذه الآلات إلى الدرجة التي تملك فيها وعي الإنسان، وتصبح جزءاً من مكونات بنيته العصبية والعقلية، فإنها تهدد بأن "يصبح الخط الفاصل بين الآلة والإنسان مهلهلاً بالفعل، ستصير

¹ باري لوكالا، استكشاف العلم من خلال الخيال العلمي، ترجمة: رؤوف وصفي (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2021م)، ص229.

² فاروق نبيل، العقول المعدنية (القاهرة: العربية الحديثة، د.ت)، ص14.

³ المرجع السابق، ص44.

⁴ Olga Dobrodum, and Olga Kyvliuk, "Transhumanism and Posthumanism: Reflection of the Human Civilization Future", *Filosofîa I Kosmologiâ*, 2021, 26, p.78.

هذه التكنولوجيات أقل اتصافاً بأنها مثل الأدوات، وأكثر اتصافاً بأنها مثل جزء من الجهاز العقلي للشخص¹.

ولكن مع هذا التخوف من أخطار مستقبل الذكاء الاصطناعي، يبقى أمل الإنسان في قدرته على التحكم في البرنامج الذي يغذي هذه العقول الفائقة؛ فكل آلة مفكرة تبقى مقيدة بتحكم مبرمجها، على النحو الذي يضمن سيطرة الإنسان على الآلة، ويبقى له عالمه الإنساني، من دون أن يلغى أخطار التأثير الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للتقانة على حياة الإنسان².

وعلى هذا الأساس يحل المؤلف مشكلة تمرد الآلات، حين أوضح أن عقلاً شريفاً (المهندس جلال) هو الذي وضع برنامجاً خبيثاً، هدفه بسط سيطرته على الآخرين والإضرار بهم³، ومن ثم كانت الحتمية المنطقية التي تضمن للإنسان تجنب أخطار المستقبل التقني؛ تكمن في تقليل "ارتباطنا بالآلات المفكرة، وإلا أتى يوم نقع فيه تحت سيطرتها تمامًا"⁴. أما المنزل الذكي، أو بالأحرى البيئة التقنية الذكية، فظهرت في معظم روايات السلسلة، بوصفها علامات مادية أيقونية دالة على التقدم التقني، والانتماء إلى المستقبل، وكان من أبرز هذه العلامات الوقود الأميني، والأضواء الزرقاء التي تومض في ساعة (نور) أو منزله⁵، دلالة على وجود خطر واتصال في آن معاً، وبخاصة إذا ما ارتبطت هذه الأضواء بغزة من خارج الأرض: "واتخذ (نور) هذه الخطوة، تحرك في رشاقة وسرعة، فركل المسدس الليزري الذي يمسك به (عبد القادر)... وقبل أن يسقط (عبد القادر) أرضاً كان (نور)

¹ جون بروكمان، الإنسانون الجدد: العلم عند الحافة، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009)، ص81.

² Doede, *Transhumanism*, P.50.

³ فاروق نبيل، العقول المعدنية، ص93-96.

⁴ المرجع السابق، ص109.

⁵ فاروق نبيل، أشعة الموت (القاهرة: العربية الحديثة، د.ت)، ص5-10.

قد اجتاز الباب إلى الخارج، وففز في سيارته الصاروخية، ثم أطلق لها العنان مبتعداً¹، وهي دالات تبرز العلامات التي تعكس تطور ورقي المجتمع في سلسلة ملف المستقبل. أما الآليون المدعومون بالبرامج والتقانة المتطورة، فلم يغيب الحديث عنهم بوصفهم من علامات المستقبل²؛ أي بوصفها دوال على ما بعد الإنسانية في هذه السلسلة، وقد ظهر أولاً الرجل الآلي الذي أرسله علماء أتلانتس؛ ليحارب إلى جوار قدماء المصريين ليطرد (الهكسوس) من مصر، ولكنه وقف في وجه (نور) وفريقه، في مواجهة "غزاة الأرض"³، ومثل تهديداً لـ(نور) وفريقه في "المقاتل الأخير"⁴ قبل أن يصبح صديقاً لنور وفريقه يساعدهم في مواجهة الأخطار، وبخاصة حين أنقذ نور ورفاقه من الأسر في "المحيط الملتهب"⁵.

ويبدو من المغامرات المتعددة التي شارك فيها هذا المقاتل الأطلنطي الفريد أنه أنموذج لآلة المستقبلية صديقة الإنسان، فوظيفته الأولى حماية الإنسان، اعتماداً على القوانين المستقرة التي تمنع الإنسان الآلي من إيذاء الإنسان⁶، وهو ما اتكأت عليه مغامرات السلسلة في رسم صورة ذلك الآلي المثالي بوصفه آلة مفكرة تقدم المساعدة للإنسان وتعمل على حمايته: "وتخلف (نور)، لم يلحق بهم على الفور، كان هناك شعور قوي يجذبه إلى (س) 18)... شعور أقرب إلى الصداقة... وتهدج صوته في انفعال، وهو يقول: عد بعد أن تنهي مهمتك يا (س) 18)، عد إلى وطنك، إلى كوكب الأرض، ستجد هنا الأرض والأصدقاء

¹ فاروق نبيل، الموت الأزرق (القاهرة: العربية الحديثة، د.ت)، ص 103.

² Francesca Ferrando, "The posthuman divine: When robots can be enlightened", *Sophia*, 2019, 58(4), P.748.

³ فاروق نبيل، غزاة الأرض، (القاهرة: العربية الحديثة، د.ت)، ص 37.

⁴ فاروق نبيل، المقاتل الأخير، (القاهرة: العربية الحديثة، د.ت)، ص 44.

⁵ فاروق نبيل، المحيط الملتهب، (القاهرة: العربية الحديثة، د.ت)، ص 99.

⁶ لوكالا، استكشاف العلم من خلال الخيال العلمي، ص 222.

يا (س 18)".¹

وهذا ما يجعل من الرجل الآلي الذي يخدم الإنسان صديقاً، بالمعنى الكامل للصدقة الإنسانية، ويرتفع به من مرتبة الآلة الجامدة، إلى مرتبة الإنسان الذي يعرف معنى الوفاء، ويحافظ على حياة أصدقائه، ويشاركهم في كل أحداث حياتهم: "شعر نور بسعادة فائقة عندما وجد (س 18) أمامه، فاندفع نحوه، وربت على كتفيه في حرارة وهو يهتف: مرحباً بك يا صديقي، كم اشتقت إليك... لم يدر نور أية علاقة تلك التي تربطه ب(س 18)!! إنه يشعر كما لو كان قد التقى بصديق بشري قديم، ولكن (س 18) آلة، مجرد آلة".²

ولعلّ هذه الفقرة من أوضح الفقرات في دلالتها على ما بعد الإنسانية في كل السلسلة، إذ ترى في الرجل الآلي كائنًا بشريًا كاملاً له كل الحقوق التي للبشر، مما يجعل منه تجسيداً خاصاً للوضع (ما بعد البشري) في ما بعد الإنسانية الآلية، حيث يعيد الإنسان صياغة موقفه من الطبيعة، ومن الكائنات الأخرى، بما فيها الآلات شبه الإنسانية؛³ إذ إن اهتمام ما بعد الإنسانية بتطور العلاقة بين الآلة والإنسان، يمثل لها النموذج العملي الحي الذي يسمح للنقاد بالتشكيك في أطروحات الإنسان، أي بوصفه جسداً مخلوقاً ذا روح وعقل ومشاعر.⁴

وقد لامست سلسلة ملف المستقبل هذا المعنى في بعض أحداثها حين أشارت إلى أن المخلوقات الكونية - غزاة الأرض - مهما اختلف شكلها وقدراتها، هم مخلوقات يجب أن تُعامل معاملة الإنسان: "من هم مثلاً أصحاب الوجوه الزرق هؤلاء؟ قال (نور)، وهو يقاوم لتظل عيناه مفتوحتين: غزاة من كوكب آخر يا دكتور (حجازي) يسعون للسيطرة

¹ نبيل، غزاة الأرض، ص 108، 109.

² فاروق نبيل، النصر (القاهرة: العربية الحديثة، د.ت)، ص 136.

³ ويسلنج، الأدب والبيئة ومسألة ما بعد الإنسان، ص 371-373.

⁴ Dobrodum, and Kyvliuk, *Transhumanism and Posthumanism*, p. 81.

على كوكب الأرض"،¹ أي إن المستقبل لا يعد بالتطور التقني فحسب، وإنما يعد أيضاً بتغيير كل المفاهيم التي تترتب على هذا التطور، وفي مقدمة ذلك فكرة الأنواع التي تصبح أكثر تعقيداً من منظور ما بعد الإنسانية،² مما يمضي في اتجاه إعادة النظر في مركزية الإنسان، على الرغم مما حققه من تقدم تقني، وما أضافه إلى جسده من قوة باستعمال تلك التقنية.

ثالثاً: السوبرمان / السايورغ وحلم الخلود

يعني مفهوم السايورغ الإنسان الذي استبدل بعض أعضائه بالآلات تعويضية ذكية، أو استعان بدرع آلي، يجعله يشبه الآلة ويعطيه القوة والتفوق على غيره من البشر الطبيعيين، بما يؤول إلى صورة السوبرمان الذي أصبح بفعل عوامل خارجية أشبه بالآلة.³

وقد أكدت السلسلة هذا التمثيل التقني للرجل الآلي أو شبه الآلي في تقديمها نموذج السايورغ مثلاً في شخصية (هيثم) الذي يستعين بأدوات تقنية متطورة، ويلبس درعاً يجعله يشبه الآلة، بعيون بشرية وجسد آلي؛ ما جعل شخصيات الرواية تظنه سايورغ مكتملاً؛ إلى أن ينتهي به الحال إلى الانفجار وفقدان حياته، لا إلى الخلود: "اشتعل حزام الطيران، وكسر نور الذراع في اللحظة نفسها، فانطلق جسد هيثم إلى أعلى وهو يصرخ: ماذا فعلت؟... واختنق هيثم مع السرعة والارتفاع... ثم سقط رأسه داخل الجسم المعدني القوي... حتى بلغ الفضاء الخارجي، وهناك انفجرت القنبلة".⁴

وعلى خلاف ما يبشّر دعاة ما بعد الإنسانية، فإن قوة الإنسان في المستقبل، لا

¹ نبيل، الموت الأزرق، ص 106.

² Stefan, Herbrechter, *Posthumanism: A critical analysis* (UK, Bloomsbury Academic, 2013), p.20-22.

³ Robert Ranisch and Stefan Lorenz Sorgner, *Beyond Humanism: Trans and Posthumanism Jenseits des Humanismus: Trans-Und Post-Humanismus*, (New York: Peter Lang Oxford, 2014), p. 254-255.

⁴ نبيل، الانفجار الحي، ص 140، 141.

يمكن أن تغيّر من طبيعته البشرية، وإذا ما استسلم الإنسان لهذه القوة، فإن مصيره الجنون، أو ينهي حياته بيديه، بعد أن تصطدم قوته بالطبيعة البشرية التي ترفض العيش داخل زي معدنيّ، يقيد الحركة، ويرهن الحياة بصلاحية هذا الزيّ، فإذا عطب ولو قليلاً، مات الإنسان داخله، لأنه في حقيقته يعيش داخل عالم مصنوع؛ عالم فضائيّ، يصلح لقصص الخيال العلمي التي روّجت لأنموذج البشر ذوي القوة المؤقتة.¹

وقد أوضحت الرواية أن (هيثم) استعان بأدوات مشروع السايبورغ الذي كان يعترم مركز الأبحاث إنشائه قبل أن يعدل عن الفكرة، بسبب ما فيها من تهديد للهوية الإنسانية، ومعارضتها للأخلاق والدين؛ ليكون حضور (هيثم) هنا أشبه بدالٍ على أخطار إنشاء السايبورغ.

وتجلّت هذه المخاطر في "الخارقون"، إذ يعمل التحسين الحيوي التقني على منح الجسد قوة خارقة لمألوف الإنسان، تجعله أشبه بالسوبرمان؛ فيجري ويضرب بقوة أسطورية، وتكاد تطلق الأشعة لا تحدش جسده، ولكنها قوة ذات ثمن باهظ، حيث يفقد الرجال المحسنون إرادتهم الشخصية، فيكونون أشبه بالمنومين مغناطيسيًا، وتخضع عقولهم لسيطرة عقل آخر، يوجههم كيف يشاء: "إنه ليس رجالاً آليًا، كما قد يظن بعضكم، بل هو بشري مثلنا، من لحم ودم، ولكن جسده يشبه الصلب، أو الفولاذ القوي، فعدد نبضات قلبه يبلغ سبعمائة دقة في الدقيقة الواحدة... ولم يمكنني ثقب خلاياه إلا باستخدام مثقاب آلي، له رأس من الماس الصلب".²

هذا الوصف المدهش لقوة أحد الخارقين يشبه في حدوده الأسطورة التي لا يمكن تصديقها؛ إذ تتناقض مع الحقائق العلمية التي تحكم حياة الإنسان وجسده، وقد أكد السرد هذا، حين قارن بين عدد ضربات قلب الخارق، وعدد ضربات قلب الإنسان الطبيعي، وأشار إليها مرة أخرى حين ذكر قدرته على اختراق جدار الصلب، واحتياج

¹ Ranisch and Sorgner, *Beyond Humanism*, p. 256-258.

² فاروق نبيل، الخارقون (القاهرة: العربية الحديثة، د.ت)، ص14.

خلاياه لمثقاب آلي مزود برأس من الألماس، بدلاً من الإبر العادية المستعملة في حقن الإنسان.

نحن إذن أمام نموذج للقوة الفائقة التي يحلم بها الإنسان، ولكنها القوة التي يشوبها النقص؛ إذ إن كل ما يقوم به الخارق صاحب هذه القوة، يقع خارج نطاق الوعي، يدل عليها وجود الفجوات الزمنية في ذاكرته، فيصبح أشبه بالإنسان الآلي المبرمج، ولا يستطيع الإفادة من قوته المكتسبة تلك، بل إنه لا يعرف كيف اكتسبها: "قلّب (طارق) كفيّيه في حيرة، وانتقلت هذه الحيرة إلى ملامحه وصوته، وهو يقول: لست أدري أيها الرائد، صدقني لست أدري... هناك فجوة زمنية في ذاكرتي".¹

إنها قوة زائفة إذن، لا يمكن لصاحبها أن يوجهها أو يستفيد منها، بل إن قوته تخدم ذلك الذي يتحكم به من وراء ستار؛ معتمداً على استخدام التقانة الحيوية التي سمحت بتطوير العقارات وزيادة خواص الجينات لزيادة قوة الإنسان والسيطرة عليها في آن معاً، ولكن المعرفة العلمية لا تعطي كل شيء، فهي لا تسلب الإنسان إرادته فحسب، وإنما تهبط بمعدل ذكائه إلى ما يشبه درجة الوعي لدى الأطفال: "إنني أستطيع منح القوة الآن، والسيطرة على العقل في آن واحد، ولكن العقار لا يصلح لأي إنسان، عندما فكرت في أن العقار يهبط بنسبة الذكاء كثيراً، وأنه يحتاج إلى شخص حاد الذكاء، حتى يمكن للعقار أن يمنحه القوة، دون أن يصل به إلى مرحلة البلاءة".²

نحن إذن أمام صورة سلبية للقوة، يفككها السرد في السلسلة، ويظهر ما فيها من أخطار، على النحو الذي حدّر منه فوكوياما (Fukuyama) حين انتقد فكرة تعزيز الإنسان، باستخدام التقانة الحيوية لأن تطبيقاتها تتعارض مع مفهوم الطبيعة البشرية، و"تعمل على الإنقاص من كرامة الإنسان، فضلاً عن أنها قد تكون ضارة جسدياً

¹ فاروق نبيل، الخارقون، ص15-16.

² المرجع السابق، ص57، 58.

ونفسياً¹.

وهذا على الرغم من أن تنظيرات ما بعد الإنسانية في الوجه المقابل، ترى في التعزيز الجيني لقدرات الإنسان، السبيل لتحقيق أنموذج السايبورغ البشري، وتجاوز مشكلاته الوجودية، وتحقيق حلمه بالخلود،² ولكن هذه الصورة المثالية للسايبورغ البشري، ومستقبله الذي يتجاوز حالته الإنسانية؛ ليست أكثر من استعارة ثقافية، تعبر عن الحالة المتناقضة للبشر المعاصرين، وتجعل من حضوره امتداداً، وتكثيفاً للإنسانية التقليدية، وتأكيداً في أن معاً للعلاقة الملتبسة بين الذات الإنسانية والتقانة، حيث يخضع الإنسان في أحد مستوياتها لتقانة السلطة.³

ومن ثم لا يحقق أنموذج السايبورغ سعادة الإنسان، ولا يضمن خلوده، ولو استعان بأجهزة تعويضية، كدروع حامية تمكنه من تجاوز صعوبات البشر التقليدية، وفائق القوة بالنسبة إلى من حوله.

نحن إذن أمام أنموذجين للقوة المطلقة؛ أحدهما أنموذج السايبورغ المعزز وراثياً، ولكنه أنموذج يهدد حياة الإنسان، والثاني أنموذج الآلي الكامل، وهو في هذه السلسلة يخدم الإنسان، ويعمل على المحافظة عليه، أي إن ملف المستقبل يدعم البعد الإنساني في مستقبل الإنسان المتطور، ويرفض تفكيك مفهوم الإنسان التقليدي، ولذلك وقف موقفاً حاداً من كل صور العنف التي قام بها (رجال نصف آليين)، سواءً أكانوا يستعملون دروعاً آلية تزيد قوتهم، أم كانوا محسنين باستخدام التقانة الحيوية.

وفكرة السايبورغ على هذا النحو تعبر عن حلم الإنسان بالانتصار النهائي للبشرية بتجاوزها لكل حدود الممكن، وعن انقسام هوية البشر وازدواجها الذي يؤدي إلى ضياع

¹ علال أحمد، "ما بعد الإنسانية: رؤية فلسفية لمستقبل الطبيعة البشرية"، مخبر الدراسات الاجتماعية والنفسية والأنتروبولوجية، 2021، (6)، ص 148.

² هاروي، بيان السايبورغ، ص 5-7.

³ Herbrechter, *Posthumanism*, p.21-25.

الفوارق بين الذكر والأنثى، بل ابتكار جنس متحوّل لا يختلف في جوهره عن وحش شيلي (Shelly) في روايتها "فرانكنشتاين"،¹ بما يهدد الأساس الأخلاقي للإنسانية كلها، ويفقدها هويّتها ذاتاً عاقلة تمتلك خصائص مميزة لكيوناتها البشرية.

رابعاً: العقل الفائق

يعد مفهوم العقل الفائق امتداداً لمفهوم السايبورغ فيما بعد الإنسانية، إذ يدخل هذا العقل فيما تعد به تطورات التقانة الحيوية، نحو تحقيق حلم الإنسان الفائق وسعادته، باعتماده على زرع شرائح إلكترونية ذكية، ولكنها خطيرة بقدر ما هي واعدة في مستقبل الإنسان، فما تضيفه من قدرات تقانية تعزز ذكاء الإنسان، وتدججه في المحيط التقاني، وتجعله ينسى جسده المادي، ليكتشف هويّته ما بعد الإنسانية، في الفضاء الإلكتروني الذي أصبح بديلاً من الواقع.²

وقد سعت روايات ملف المستقبل إلى بيان ما يعد به المستقبل من إمكانيات تقانية، تجعل من حياة الإنسان أسهل وأكثر رفاهية، ولكنها كذلك تحمل من الأخطار ما يهدد حياة الإنسان نفسه، وينتهي إلى فناء مفهوم الإنسانية بمعناها التقليدي، ولذلك تجلت تمثيلات العقل الفائق في هذه السلسلة في مظهرين أساسين؛ عقل الخير الذي يمثله نور وفريقه، وعقل الشر المدعوم بالشرائح الذكية، ويستغل التقانة للسيطرة على العالم وتحقيق أهداف غير إنسانية.

ومع الاعتراف بفوارق عقلية في مستوى الذكاء بين بني البشر، يستمر الصراع بين هذين العقلين بامتداد السلسلة؛ إذ يتسبب العقل الشرير الفائق (المصنوع) في كل المشكلات التي تهدد حياة الإنسان، وهي المشكلات التي يجب على العقل الفائق الطيب (الطبيعي) أن يواجهها ويحل معضلاتها.

¹ Ranisch and Sorgner, *Beyond Humanism*, p. 257-258.

² Dobrodum and Kyvliuk, *Transhumanism and Posthumanism*, P. 84-84.

وقد عبر أتمودج هذا العقل الفائق المدعوم بشرائح التقانة الذكية في السلسلة عن عجز هذا العقل لاعتماده في الحقيقة على السيطرة العقلية النفسية، أما الشرائح الذكية المزروعة داخل المخ، فهي تحوّل الإنسان إلى ما يشبه الحاسوب المبرمج بوظائف محددة وتوجيهات مباشرة: "دائرة لاسلكية صغيرة دقيقة للغاية، يبلغ سمكها نفس سمك خلايا المخ، بل إن لها نفس الشكل، حتى أنه من الصعب تمييزها تحت الميكروسكوب... يكفي أن تغطي بها مركز الإرادة في الفص الأمامي، فتعمل موجاتها على نحو الإرادة البشرية تماماً، ويتحول الإنسان إلى مجرد آلة صماء يمكنك توجيهها كما يحلو لك".¹

ولذلك كان وجود السايبورغ يقترن بالجنون الذي يدفع العلماء الذين يعانون من الشعور بالنقص، ويحلمون بالسيادة والتفوق لتعويض عجزهم من خلال ذلك السايبورغ: "كانت عيناه تبرقان بالفعل ببريق هو الجنون بعينه، وهو يلوّح بقبضته مستطردًا: إنهم أجهل من دابة... ولقد ركزت أبحاثي على الفص الأمامي، درست عمل كل خلية فيه، كل تجويف، كل شعيرة دموية، وأخيراً نجحت. ورفع ذراعيه إلى أعلى وهو يقهقه ضاحكًا بجنون ويصيح: لقد توصلت إلى أعظم كشوف العصر، وكل العصور، لقد عرفت أين تكمن إرادة الإنسان".²

هذه الرغبة بالتفوق وتعويض الإحساس بالنقص، حين تقترن بالعلم تتحول إلى خطر داهم على حياة الإنسان وإرادته، بما ينعكس على تصرفاته، أو تصرفات من يتحكم فيه، ولهذا وقفت السلسلة موقفاً أخلاقياً صارماً يرفض مثل هذه الأعمال التي يصفها المؤلف في كل الأحوال بأنها جنونية، لما تسببه من عنف ودمار وقتل يقضي على حياة الإنسان، ويدمر البيئة، وكأنما السلسلة بذلك تشير إلى النقص الطبيعي في علم البشر أمام العلم المطلق لله سبحانه وتعالى، وتؤكد في الوقت نفسه ضرورة الإيمان بالله، لحماية النفس

¹ نبيل، الانفجار الحي، ص 88.

² نبيل، مثلث الغموض، ص 86-87.

الإنسانية من الانحراف عن مسارها الطبيعي والانسحاق وراء الشر الذي يهدد وجودها. وعلى هذا النحو تمضي المغامرات التي خاضها نور وفريقه في هذا الاتجاه؛ أي بعدّها تمثيلاً للطبيعة البشرية الفائقة، الطبيعة الإنسانية التي تستطيع بالمنطق، وبالإصرار على التمسك بالبعد الأخلاقي للوجود، أن تحقّق الوجود الإنساني بوصف الإنسان مركز الكون في الفلسفة الإنسانية، من دون أن يعرّض التطور العلمي وما يتيح من إمكانيات هائلة لفعل ما كان يظنه مستحيلًا.

لذا تؤكد الرسالة الأساسية لهذه السلسلة على أن الإنسان - وهو يحقق تقدمه التقني الحيوي، ويتقدم نحو الاندماج في الآلة - مهدد كذلك بفقدان حسه الأخلاقي ووجوده، وهو تهديد يعود إلى أزمة الاغتراب في العالم الأوروبي، وبخاصة بعد تخلي هذا الإنسان عن الإيمان بالله، جرياً وراء التطور العلمي الذي سمح باقتران الإنسان بالآلة في عالم ما بعد الإنسانية، وغطى عيوب المركزية الأوروبية الساعية إلى تمرير هيمنتها الاقتصادية والسياسية على العالم باسم التقنية والعلم.¹

ومن ثمّ يمكن أن نفهم الوصف المتكرر في السلسلة لكل الأعمال التي تهدد حياة الإنسان بوصفها أعمالاً جنونية لا تنتمي للإنسانية، وتعبّر عن الاستخدام السيئ للعلم، من قبل عقول فائقة خضعت لرغبتها في الانتقام أو لحب السلطة، لمجرد إثبات تفوقها غير الإنساني: "لقد بدأ الأمر بمهندس عبقرى بكل مقاييس القرن الحادي والعشرين... يدفعه ذكاؤه وتدفعه طموحاته الواسعة إلى البحث عن حلم السيطرة، نفس الحلم الذي دمر أمما وهزم عمالقة من قبل".²

إن كل من يحلم بالسيطرة المطلقة فاقد حسه الإنساني، إذ العلم نفسه خاضع للإنسان، وما دام هو صاحب التخطيط، فلا بد من أن تفوته نقطة، أو يخطئ في تقدير تبعات سيناريو السيطرة الذي يعمل على تحقيقه، ولا يمكن للعلم أن يحقق سيطرة نهائية:

¹ Gare, *Against Posthumanism*, p. 43-46.

² نبيل، العقول المعدنية، ص 91.

"وما عيب الآلات؟ إنها تطيع الأوامر دون اعتراض، ودون تغيير في الخطة الأساسية، إنها أفضل وسيلة للقتال. أجابه (نور) في برود مماثل: هذا لو افترضنا أن قائدها لا يخطئ أبداً، وهذا مستحيل بالنسبة للبشر".¹

وأمام هذا الجنون البشري الناتج عن رغبة السيطرة، لا يبقى أمام الإنسانية إلا عقلها الطبيعي، العقل الذي يستطيع بقدراته الطبيعية أن يحلل الأحداث، ويصل إلى النتائج التي تكشف الغموض والاحتيال في كل ما يقوم به مجانين العلم، أو مجانين السلطة، واقتران العلم بالسلطة، وبالسيطرة على الآخرين، شكل آخر من أشكال الجنون، في عرف ملف المستقبل، لأن الإنسان الطبيعي هو الإنسان الحر الذي يملك إرادته، أما الإنسان المعزز بقدرات العلم، لكنه في آن معاً فاقد السيطرة على حياته، هو إنسان فاقد لوجوده، وفاقد لمعنى إنسانيته.²

خاتمة

ظهرت فلسفة ما بعد الإنسانية تياراً فكرياً ضمن مجموعة كبيرة من التيارات التي تنتمي إلى ما بعد الحداثة، وتناقش هموم الإنسان المعاصر، بعد أن أثرت عليه متغيرات السياسة والاقتصاد العالميين، وأثرت على نظرتهم لذاتهم، وهددت بتفكيك مركزيتهم في الكون، وقد حفلت روايات الخيال العلمي في الأدب العربي المعاصر بالتعبير عن قضايا الإنسان العربي وهمومه، في ظل ميراث الضغوط الحضارية للاستعمار والهيمنة الأجنبية على مقدراته، وكان ملف المستقبل من أبرز السلاسل الأدبية التي احتفلت بالتعبير عن هذه القضايا، وبخاصة مع توجهها إلى فئة الشباب، واهتمامها برؤية المستقبل من منظور ما بعد الإنسانية، في ظل تحولات العصر التقانية والثقافية، وضغوطهما الحضارية على الحياة العربية بعام، وعلى حياة الشباب بخاصة، و"سلسلة ملف المستقبل" بحكم صدورها في نهاية القرن العشرين

¹ نبيل، الخارقون، ص 54-55.

² كيجل، تحولات مفهوم الإنسان في فلسفة الحداثة وفلسفة ما بعد الحداثة، ص 119-120.

ومعاصرتها أبرز التحولات الاجتماعية والسياسية في الوطن العربي؛ تميّزت بالتقاطها حساسية التطورات العلمية المذهلة وتأثيرها المباشر في جميع جوانب المجتمعات العربية، مما جعلها تعبيراً واضحاً عن التغيّرات الثقافية والمادية الجارية في المجتمعات العربية، نهاية القرن العشرين، ومطلع القرن الحادي والعشرين، ولذلك كان ما يميّز هذه السلسلة أنها تلفت نظر الشباب وتبصّره بمخاطر التقانة في حياتنا، وبخاصة من جهة تأثيراتها الثقافية التي تحمل مضامين أجنبية لا تتفق مع قيم مجتمعاتنا العربية ولا مع ديننا الإسلامي الحنيف، ومن ثم اهتمت بالتعبير عن تمثيلات الإنسان الرئيسة في مستقبله، بتأثير تطورات العلم والتقانة، وقد ركزت هذه التمثيلات على قدرات الإنسان وذكائه في مقابل التقانة، فجاءت العقول المفكرة في مقابل الآلات الذكية، كما جاء السوبرمان أو السايبورغ في مقابل الإنسان الطبيعي، ثم كانت أبرز التمثيلات متجسّدة في العقول الفائقة التي تستطيع التعامل مع كل احتمالات المستقبل، والملحوظ في هذه التمثيلات أنها انتصرت لإنسانية الإنسان، أي إنها في الوقت الذي احتفلت فيه بالتقانة واعترفت بتأثيرها على حياة الإنسان؛ حافظت على رؤية العربي للإنسان لأنه مختلف عن غيره من الكائنات الأخرى بما مُنح من عقل وتكليفات لم تُمنح لغيره، ومن ثم كان ملف المستقبل يعبر عن آلام الإنسان العربي المعاصر وأحلامه في مواجهة الهيمنة الغربية، ويحاول - بما قدمه من صور متخيّلة للمستقبل - استكشاف إمكانيات ذلك المستقبل، وإمكانيات مشاركة العربي في صناعة عالم الغد.

References:

المراجع:

- 'Abd al-Ḥamīd, Shākir, Al-Khayāl min al-Kahf ila al-Wāqī ' al-Iftirādī, 'Ālam al-ma'rifa, No. 360, (Kuwait, 2009).
- Alāl, Aḥmad, Mā Ba'da al-Insāniya: Ru'yah Falsafiyah li-Mustaqbal al-Tabī'a al-Bashariya, *Majallat Abḥāth*, Vol.6, No. 1.
- Al-Daylamī, Laṭīfah, Mā Ba'da al-Insāniyah min Yūtwpyā Ghalghāmish ilā Ru'yat Kirzuwūil, *Ṣaḥīfat al-Sharq al-Awsat*, No. 14821, (27 June 2019), <https://aawsat.com/home/article/1786296>.
- Allāl Aḥmad, Mā Ba'da al-Insāniyah: Ru'yah Falsafiyah li-Mustaqbal al-Tabī'ah al-Bashariyah, *Makḥbar al-Dirāsāt al-Ijtimā'iyyah wa al-Nafsīyah wa al-Anthrūbūlūjīyyah*, 1 (6), 2021.

- Al-Najjār, 'Abd-al-Majīd, *Qayyimah al-Insān, Ṭal-ūla*, (Tunisia: Dār al-Zaytūnah li al-Nashr, 1996).
- Al-Rammāh, Ibrāhīm, *Al-Insāniya al-Mustahīla*, (Al-Riyāḍ: Markaz Dalā'il, 2nd Ed., 2018).
- Al-Ruwaylī, Mījān, & Al-Bāzi'ī, Sa'd, *Dalīl al-Nāqid al-Adabī: Iqā'at li-Akthar min Sab'in Tayāran wa Muṣṭalaḥan*
- Al-Yāsīn, Muḥammad, *Al-Khayyāl al-'Ilmī fī al-Adab al-'Arabī al-Hadīth fī Daw' al-Dirāsāt al-Muqāranah*, (Master's thesis, Al-Baath University, 2008).
- Al-Zahrānī, 'Ādil, Mā Ba'da al-Insān wa Mā ba'da al-Insāniya: Muqadima fī al-Mafāhīm wa al-Itijāhāt al-Naqdiya, *Majallah al-Tajdīd*, No. 39, 1994.
- Baumlin, James, From Postmodernism to Posthumanism: Theorizing Ethos in an Age of Pandemic, *MDPI, Humanities* 9 (2), (2020).
- Bernery, Maria L., Al-Madīna al-Fādila 'Abr al-Tārīkh, Tarjamah: 'Aṭiyāt Abū-Su'ūd, *'Ālam al-Ma'rifa*, No. 225, 1997.
- Braidotti, Rosi, Mā ba'da al-Insān, Tarjamah: Ḥanān Muḥafar, *'Ālam al-Fikr*, (Kuwait: al-Majlis al-Waṭanī li al-Thaqāfa wa al-Funūn wa al-Ādāb, 2021).
- Brockman, John, "Al-Insāniyūn al-Judud: al-'Ilm 'Inda al-Ḥāfa", Tarjamah: Muṣṭafā Ibrāhīm Fahmī, (Egypt: Al-Hay'a al-Maṣriya al-'Āmah li al-Kitāb, Maktabat al-'Usra ed., 2009).
- Dobrodum, and Kyvliuk, Transhumanism and Posthumanism: Reflection of the Human Civilization Future, *Filosofîâ I Kosmologiâ*, (26), 2021.
- Doede, Bob, Transhumanism, technology, and the future, Posthumanity emerging or sub-humanity descending, *Appraisal*, 7. (3), (2009).
- Fārūk, Nabīl, *Al-Khāriqūn*, (Egypt: Al-'Arabiya al-Ḥadītha li al-Ṭab' wa al-Nashr).
- Fārūk, Nabīl, *Al-Mawt al-Azraq*, (Egypt: Al-'Arabiya al-Ḥadītha li al-Ṭab' wa al-Nashr).
- Fārūk, Nabīl, *Al-Muḥīṭ al-Multahib*, (Egypt: Al-'Arabiya al-Ḥadītha li al-Ṭab' wa al-Nashr).
- Fārūk, Nabīl, *Al-Infijār al-hay*, (Egypt: Al-'Arabiya al-Ḥadītha li al-Ṭab' wa al-Nashr).
- Fārūk, Nabīl, *Al-Naṣr*, (Egypt: Al-'Arabiya al-Ḥadītha li al-Ṭab' wa al-Nashr).
- Fārūk, Nabīl, *Al-Samā' al-Muḥlima*, (Egypt: Al-'Arabiya al-Ḥadītha li al-Ṭab' wa al-Nashr).
- Fārūk, Nabīl, *Al-'Uqūl al-Ma'daniya*, (Egypt: Al-'Arabiya al-Ḥadītha li al-Ṭab' wa al-Nashr).
- Fārūk, Nabīl, *Āshi'at al-Mawt*, (Egypt: Al-'Arabiya al-Ḥadītha li al-Ṭab' wa al-Nashr).
- Fārūk, Nabīl, *Ghuzāt al-Arḍ*, (Egypt: Al-'Arabiya al-Ḥadītha li al-Ṭab' wa al-Nashr).
- Fārūk, Nabīl, *Muthalath al-Ghumūd*, (Egypt: Al-'Arabiya al-Ḥadītha li al-Ṭab' wa al-Nashr).
- Fārūk, Nabīl, *Nisf Ālī*, (Egypt: al-'arabiya al-ḥadītha lil-ṭab' wa al-nashr).
- Ferrando, Francesca, The posthuman divine: When robots can be enlightened, *Sophia*, 58. (4), (2019), P.748
- Francesca, Ferrando, Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms, Differences and Relations, US, *Existenz*. (2), (2013).
- Gare, Arran, Against posthumanism: Posthumanism as the world vision of house-slaves, *Borderless Philosophy*, (4), (2021).
- Haraway, Donna, *A cyborg Manifesto*, (US. U of Minnesota press, 2016).
- Haraway, Donna, *Bayān al-Sāybūrgh: al-'Ilm wa al-Tuknūlūjya wa al-Nasawiya al-Ishtrākiya fī Awākhir al-Qarn al-'Ishrīn*, Tarjamah: 'Āmānī Abū-Raḥma, (2010).

- Heidegger, Lévi-Strauss & Foucault, Michel, *Mawt al-Insān fī al-Khiṭāb al-Falsafī al-Mu'āṣir*, Tarjamah: 'Abdul-Rāziq al-Dāwī, (Bayrūt: Dār al-Ṭalī'a, 1st ed., 1994).
- Herbrechter, Stefan, *Posthumanism: A critical analysis* (UK: Bloomsbury Academic, 2013).
- Hollinger, Veronica, Al-Khayāl al-'Ilmī wa mā Ba'd al-Ḥadātha", Tarjamah: 'Alā' al-Dīn Maḥūmd, *Majallah Fuṣūl*,
- Hortl, Luke, *Reading the posthuman: contemporary fiction and critical theory*. Diss. (Australia, University of Tasmania, 2017).
- Ivasheva, Valentina, *Al-Thawra al-Tuknūlūjiya wa al-Adab*, Tarjamah: 'Abdul-Ḥamīd Salīm, (Cairo: Al-Hay'a al-'Āma li al-Kitāb, 2006).
- Jason, Leung, *Posthumanism, singularity, and the anthropocene: a thematic perspective on posthuman science fiction*, (Doctoral Thesis, Hong Kong Baptist University, 2019).
- Kayḥal, Muṣṭafā, Taḥawwulāt Maḥūm al-insān fī Falsafat al-Ḥadāthah wa-Falsafat mā Ba'da al-Ḥadāthah min Ma'ziq Insān al-T'lyh ila Ma'ziq Insān al-Tashwīh, *Islāmīyah al- Ma'rifah*, 2019, (59).
- Lukala, Barry, *Istikshāf al-'Ilm min Khilāl al-Khayāl al-'Ilmī*, Tarjamah: Ra'ūf Waṣfī, (Cairo: Al-Markaz al-Qawmī li al-Tarjamah, 2022).
- Majmū'ah Mu'allifīn, *Tārīkh Kmbrydj li al-Adab al-'Arabī, al-Adab al-'Arabī al-ḥadīth*, (Jeddah: Jeddah Literary Cultural Club, 1992).
- Naqdiyan Mu'āṣiran*, (Al-Dār Al-Bayḍā': Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 3rd Ed., 2002).
- No. 71, (Al-Hay'a al-Maṣriya al-'Āma li al-Kitāb, 2007).
- Pelt, Jean M., *'Awdat al-Wifāq bayna al-Insān wa al-Ṭabī'a*", Tarjamah: Al-Sayid Muḥamad 'Uthmān, *Ālam al-ma'rifa*, (Kuwait: Al-Majlis al-Waṭanī li al-Thaqāfa wa al-Funūn wa al-Ādāb, 1994).
- Poker, Keith, & Thomas, Anne M., *Al-Marji' fī Riwayāt al-Khayāl al-'Ilmī*, Tarjamah: 'Āṭif Yūsuf Maḥmūd, (Egypt: Al-Markaz al-Qawmī li al-Tarjamah, 2010).
- Qāsim, Maḥmūd, *Al-Khayāl al-'Ilmī Adab al-Qarn al-'Ishrīn*, (Cairo: al-Dār al-'Arabīyah li l-Kitāb, 1993).
- Ranisch, Robert and Sorgner, Stefan, *Beyond Humanism: Trans and Posthumanism Jenseits Des Humanismus: Trans-Und Post-Humanismus*, (New York: Peter Lang Oxford, 2014).
- Shihātah, 'Abd al-Ḥalīm, Mawḍū'āt al-Khayāl al-'Ilmī fī Rāwyāt Nabīl Fārūq, *Ḥawliyat Kulliyat al-Ādāb*, 2020, 1 (9).
- Umrān, Ṭālib, *Fī al-'Ilm wa-al-Khayāl al-'Ilmī* (Syria: Syrian Ministry of Culture, 1989).
- Westling, Luise, *Al-Adab wa al-Bī'a wa Mas'alat mā Ba'd al-Insān*, Tarjamah: 'Abdul-Raḥmān Ṭī'ma, *Majallah Fuṣūl*, No. 102, (Al-Hay'a al-Maṣriya al-'Āma li al-Kitāb, 2018).

الأديان غير الكتابية عند الباقلاني من خلال كتابه "التمهيد" Non-Scriptural Religions in Al-Bāqillānī's View through His Book "Al-Tamhīd"

بدران بن لحسن*، إبراهيم محمد زين**

[قُدِّم للنشر 2023/4/4 – أُرسِل للتحكيم 2023/4/14 م – قُدِّم بعد التعديل 2021/6/4 م - قُبِل للنشر 2023/6/6 م]

ملخص البحث

يتناول هذا البحث درس الباقلاني للظاهرة الدينية من خلال كتابه "التمهيد"، ويقتصر في تناوله للموضوع في حدود الأديان غير الكتابية؛ أي ما ذكره الباقلاني عن أهل الثنية والمجوس والبراهمة والقائلين بالطبائع والتولد والمنجمين، ومن أجل فهم أكبر لإسهام الباقلاني اعتمدنا المنهج التحليلي، فمهدنا لموضوعنا بتعريف بالباقلاني نفسه ومؤلفاته التي لها صلة بدرس الأديان، ثم وضع الباقلاني في سياق نشأة درس الأديان في الثقافة الإسلامية، وبعدها انتقلنا إلى تحليل نص الباقلاني نفسه في دراسته للظاهرة الدينية، مركزين على كتاب "التمهيد" ومستعنين في ذلك بما توفر من دراسات عن إسهام الباقلاني في درس الأديان، على قلتها، ومما توصل إليه البحث أن الباقلاني في كتابه "التمهيد" أبدع طريقة جديدة في تصنيف المقالات لم يسبقه إليها من تناول الاعتقادات من علماء المسلمين؛ سواء الذين تناولوا اعتقادات فرق المسلمين أم الذين تناولوا مقالات المسلمين وغيرهم، وذلك لأنه وضع قاعدة معرفية على أساسها ناقش الاعتقادات المختلفة، وتقوم هذه القاعدة المعرفية على مبدأين؛ يتناول الأول موضوع

* الباحث المراسل؛ أستاذ مشارك باحث بمركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قطر، البريد الإلكتروني:

.bbenlahcene@qu.edu.qa

** أستاذ مقارنة الأديان، كلية الدراسات الإسلامية، جامعة حمد بن خليفة، قطر، البريد الإلكتروني:

.izain@hbku.edu.qa

العلم وأنواعه وطرق الاستدلال، ويتناول الثاني موضوع قسمة الوجود إلى وجود قديم وآخر محدث، مع ملاحظة أنه في المبدئين انطلق من مقدمات عقلية يتفق عليها مع مخالفه، وكذلك الرجوع إلى معهود العرب من الكلام، ثم إن الأديان غير الكتابية التي تناولها الباقلاني في "التمهيد" تكاد تدور حول دينين اثنين فقط؛ هما الجوسية وما يدور في فلكها، والبراهمية، إضافة إلى الآراء الفكرية التي كانت منتشرة في عصره وتمثل نوعاً من الاعتقادات وإن لم تكن أدياناً، كالطبايعيين والقائلين بالتولد والمنجمين؛ إذ اتخذها أصحابها مقالات تفسر الوجود والخلق والحقيقة؛ لذا تناولها الباقلاني ضمن ما ناقشه من أديان غير كتابية، في حين أن الباقلاني في مناقشته هذه الاعتقادات أو الأديان لم يذكر مصادرها ولم يرجع إلى نصوص محددة، بقدر ما كان يناقش آراء كانت منتشرة في زمانه، تنسب إلى هذه الأديان والاعتقادات، وهذا مهد لنقله منهجية مهمة جداً على طريق تأسيس درس للظاهرة الدينية يتجلى في ما سلكه فيما بعد كل من ابن حزم والشهرستاني في تأكيدهما على أهمية المنطق العقلي المشترك في درس الأديان، أو ما سماه الفاروقي في عصرنا الحديث "لاهوت علمي لدرس الأديان" حين كان يعمل على إحياء علم دراسة الأديان الإسلامي وبعثه من جديد في ستينيات القرن العشرين.

الكلمات المفتاحية: الباقلاني، التمهيد، الأديان غير الكتابية، المقالات، الظاهرة الدينية.

Abstract

This research examines al-Bāqillānī's study of the religious phenomenon through his book al-Tamhīd. It focuses on his discussion of non-Scriptural religions, namely, the religion of polytheists, Zoroastrianists, Brahminists, naturalists, those who believe in reincarnation, and astrologers. In order to understand his contribution to this topic, we started by a brief introduction of al-Bāqillānī's life, his works which are related to the study of religions, and his place in the development of the study of religions in Islamic culture in general. Then, it delves into the main subject of the research which is understanding al-Bāqillānī's contributions to non-Abrahamic religions in his magnum opus al-Tamhīd. The study concludes that al-Bāqillānī invents a new method of classifying religions which was not known to Muslim scholars of his time. In his approach, he transcends the binary distinction between Muslims and non-Muslim's *Maqālāt* and based his discussion on a new account that addresses the religious phenomenon in its totality. At the beginning of his book, he establishes a rational criterion through which we can verify the truth and falsity of a belief system. He based this on two areas: nature of knowledge and its different types and methods of inference; and nature of existence and its division into temporal and eternal. Clearly, his rationality does not go against

the canons of common sense or the internal logic of Arabic.

Keywords: Al-Bāqillānī, Al-Tamhīd, non-scriptural religions, Al-Maqālāt Religious phenomenon.

مقدِّمة

يهدف هذا البحث إلى تناول درس الباقلائي للظاهرة الدينية، من خلال كتابه "التمهيد"، ويقتصر في تناوله للموضوع في حدود الأديان غير الكتابية؛ أي ما ذكره الباقلائي عن أهل التثنية والمجوس والبراهمة والقائلين بالطبائع والتولد والمنجمين، وإشكالية البحث هي كيف درس الباقلائي الأديان غير الكتابية في كتابه التمهيد؟

ولعل ما دفعنا إلى الاقتصار على هذه المجموعة الدينية من دون تناول كل من اليهودية والنصرانية؛ ما لحظناه في أثناء القراءة التحليلية للكتاب، إذ وجدنا أن الباقلائي في الحقيقة لم يتبن تصنيفًا واضحًا كما هو متعارف عليه اليوم في تصنيف الأديان إلى مجموعات؛ بناء على المعتقد الأساس أو بناء على فكرة الألوهية أو وجود كتاب مقدس أو التوزيع الجغرافي أو غيرها من التصنيفات.¹

ولكن ما ينبغي التأكيد عليه أن الكتاب يقوم على منطق متفرد في تناول المعتقدات الدينية، منطلقًا من مبدئين اثنين؛ مبدأ معنى العلم وتقسيمه وأصنافه وطرق الاستدلال، ومبدأ القَدَم والحدوث، وهو ما جعل الباقلائي في دراسته المعتقدات يتسلسل في مناقشتها بناء على مبدأ الإيمان بالخالق من عدمه، وما يتعلق بقدم العالم أو حدوثه، وما يتصل بهاذين الموضوعين من مناقشة لأهل التثنية القائلين بإلهين اثنين، والطبائعيين المؤهلين للطبيعة، وكذلك القائلين بالتولد، والمنجمين، وكل هذه المجموعات خارج دائرة الأديان

¹ محمد خليفة حسن، تاريخ الأديان دراسة وصفية مقارنة، (مركز القرضاوي للوسطية، كلية الدراسات الإسلامية، جامعة حمد بن خليفة، الدوحة، 1434هـ/2013م)؛ إبراهيم إسماعيل، بدران بن لحسن، "تصنيف الأديان: رؤية نقدية من منظور علماء الأديان المسلمين"، المجلة الجزائرية للدراسات الإنسانية، (2)، 2019، ص 27-54.

الكتابية (التوحيدية) التي يجتمع فيها الإسلام مع اليهودية والنصرانية في الإيمان بالإله والكتاب والنبين، مع اختلاف في مضامين ذلك طبعاً.

وهو ما شجعنا على قصر هذا البحث على المعتقدات المذكورة في "التمهيد"، مع إخراج اليهودية والنصرانية منها.

ومن أجل فهم أكبر لإسهام الباقلاني في درس الظاهرة الدينية في السياق العلمي الإسلامي، مهدنا لموضوعنا بتعريف بالباقلاني نفسه ومؤلفاته التي لها صلة بدرس الأديان، ثم وضع الباقلاني في سياق نشأة درس الأديان في الثقافة الإسلامية، وبعدها انتقلنا إلى تحليل نص الباقلاني نفسه في دراسته الظاهرة الدينية، مركزين على كتاب "التمهيد" ومستعنيين في ذلك بما توفر من دراسات عن إسهام الباقلاني في درس الأديان، على قلتها كما يبين فيما بعد.

أولاً: مدخل لوضع الباقلاني في سياق دراسة الأديان

لوضع الباقلاني في سياق دراسة الأديان والظاهرة الدينية، كان أمامنا خياران؛ إما الذهاب مباشرة إلى ما تناوله الباقلاني في كتبه عن الأديان، وإما النظر في كتابه الأساس في هذا الموضوع وهو كتاب "التمهيد"، مع ربطه بسياق دراسة الأديان عند من سبقه.

وهذا الخيار الثاني تعززه مراجعتنا الكتابات عن الباقلاني، حيث إنها تذهب في أغلبها إلى دراسة الجوانب البلاغية والإعجازية ودراسات القرآن الكريم، وكذلك الردود الكلامية والمساجلات العقائدية مع اليهود والنصارى وغيرهم،¹ في حين لم ينل موضوع دراسة

¹ من بينها مثلاً: شهرزاد بلعري، عبد القادر زروقي، "الاستدلال في إعجاز القرآن لأبي بكر الباقلاني"، مجلة فصل الخطاب، (1)4، 2015، ص224-211؛ محمود فتوح، "الأسلوب القرآني ومصطلحاته من منظور الأشعري أبي بكر الباقلاني"، مجلة التعليمية، (2)7، 2017، ص172-178؛ لزهركرشو، "الملاءمة التفاضلية للخطاب عند أبي بكر الباقلاني من خلال كتابه إعجاز القرآن"، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، (1)10، 2018، ص40-46؛ أسماء مدني العوفي، "الباقلاني والرد على المشككين في القرآن من خلال كتابه إعجاز القرآن"، مجلة

الأديان والظاهرة الدينية حقه من الدراسة بمعزل عن هيمنة هذه المجالات المذكورة، اللهم إلا دراسة محمد علي حيدر التي تناول فيها إسهام الباقلائي في درس الأديان، مع تركيزه على مناظراته للنصاري،¹ وبالرغم من أن هذه الدراسة تورد بشيء من الإيجاز الأديان غير الكتابية، فإنه يتجه بعدها إلى التركيز على مناظرة الباقلائي للنصاري، مما يجعل هذه الدراسة تندرج في سياق ما أشرنا إليه سابقاً أن أغلب الدراسات تذهب إلى التركيز على المساجلات العقائدية والردود الكلامية، وهذا الذي حدا بنا إلى السعي لاستكشاف مقاربة الباقلائي في درس الظاهرة الدينية بعيداً من المسجلات والردود.

ولما أردنا النظر في السياق الذي تناول فيه الباقلائي الأديان، وراجعنا مقدمات كتاب "التمهيد"؛ لفت نظرنا أمر منهجي مهم يختلف تمامًا عما تناوله من سبقه أمثال البلخي والأشعري والعامري وغيرهم.

فإذا كان البلخي في "كتاب المقالات" الذي معه "عيون المسائل والجوابات" قد تناول عقائد الإسلاميين وعقائد الملحدين،² فإن الأشعري في كتابه "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين" وكذلك كتابه المفقود "مقالات الملحدين" قد اتبعه في المنهج، وبدأ مناقشة عقائد الإسلاميين، ثم بعد ذلك تطرق إلى عقائد أصحاب الملل الأخرى،³ ومن جهته بنى العامري كتابه "الإعلام بمناب الإسلام" على أساس الآية الكريمة التي ذكرت

الدراسات العربية، 37(10)، 2018، ص 6093-6108؛ إيمان بوعيطة، رابح دوب، "أثر موازنة الباقلائي بين القرآن والشعر الجاهلي في إثبات إعجاز القرآن الكريم: دراسة تحليلية نقدية"، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، 36(2)، 2022، ص 138-154.

¹ محمد علي حيدر، مساهمات الإمام أبي الباقلائي في مقارنة الأديان مع التركيز الخاص على مناظراته مع النصاري، كيرالا، جامعة دار الهدى الإسلامية، 2018، ص 32-46؛ 48-76.

² البلخي، كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات، تحقيق: حسين خانصو، راجح كردي، عبد الحميد كردي، (إسطنبول: كورامر، ط 1، 1439هـ/ 2018م)، ص 49.

³ أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية، 1411هـ/ 1990م)، ج 1، ص 33.

الأديان الستة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (الحج: 17).¹ ولكن الباقلاني في "التمهيد" بدأ بداية مختلفة نوعاً ما عمن سبقه، ذلك أنه لم يبدأ بالردود على المخالفين؛ سواء من أصحاب الملل الأخرى أم من الإسلاميين، وإنما بدأ بمقدمة معرفية تتعلق بمعنى "العلم وأقسامه وطرقه ومراتبه وضروب المعلومات وحقائق الموجودات"²؛ أي إنه بدأ بنظرية العلم، وأنواعه، وأقسامه، وطرق الاستدلال، وما يتعلق ببناء الحقيقة معرفياً، والتي على أساسها يكون الحوار والنقاش مع المخالفين.

ثم انتقل إلى مقدمة أخرى تتعلق بمبدأ وجودي مهم وهو مبدأ الحدوث والقدم، يقول الباقلاني: "وذكر الأدلة على حدث العالم، وإثبات محدثه، وأنه مخالف لخلقه، وعلى ما يجب كونه عليه من وحدانية وكونه حياً عالمًا قادرًا في أزله، وما جرى مجرى ذلك من صفات ذاته..."³، وما يبنى عليها من قضايا الاعتقادات في الخالق وصفاته وأفعاله وصلته بخلقه، مما يدور حوله النقاش سواء مع المخالفين لملة الإسلام أم مع المختلفين داخل الدائرة الإسلامية.

والملاحظ كما يبين من البحث أن هاتين المقدمتين يبنى عليهما الباقلاني كل مناقشاته للعقائد المختلفة بناء على موقفها من قضية الحدوث والقدم، وكذلك طبيعة الحقائق. وتنبغي الإشارة إلى أن الباقلاني استرسالاً في المناقشات المنطقية المبنية على المقدمتين السابقتين، لم يتبع تقليد من سبقه في مناقشة الإسلاميين أولاً ثم المخالفين لملة الإسلام، وإنما بدأ بعرض ومناقشة عقائد المخالفين لملة الإسلام من "اليهود، والنصارى، والمجوس،

¹ أبو الحسن العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق: عبد الحميد غراب، (الرياض: دار الأصاله، ط1، 1408هـ/1988م)، ص121.

² الباقلاني، التمهيد، تحقيق: محمود محمد الحضيبي، عبد الهادي أبو ريدة، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1947م)، ص33.

³ المصدر السابق، ص33-34.

وأهل التثنية، وأصحاب الطبائع، والمنجمين"¹، ثم بعد ذلك انتقل إلى تناول اعتقادات الإسلاميين بذكر الخلاف بين "أهل الحق، وأهل التجسيم والتشبيه، وأهل القدر والاعتزال، والرافضة والخوارج..."².

ولعل هذا يفضي بنا إلى محاولة فهم سبب تسمية كتاب "التمهيد" باسم "تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل"، ذلك أن المقدمات التي افتتح بها الباقلائي كتابه، هي مقدمات أولية تبنى عليها الحقائق، وتستنتج منها الاعتقادات والمعارف، مما يجعلنا نميل إلى أن المقصود بتمهيد الأوائل هو أوائل المقدمات المعرفية النظرية التي على أساسها يكون الحوار والنقاش والردود مع المخالفين لملة الإسلام، وكذلك مع المختلفين داخل دائرة الإسلاميين، فإن كان ذلك كذلك، فقد اختط الباقلائي طريقاً جديداً في النظر إلى الظاهرة الدينية يوسع فيه مدارك القول عن أصحاب الأديان المختلفة، لا على سبيل النظر إلى المقالات الدينية في قبالة مقالات دينية مخالفة لها، وإنما على سبيل نظرٍ يستثمر العُدَّةَ المعرفية في النظر إلى الظاهرة الدينية في سياق ديني كلي معرني واحد.³

ثانياً: التعريف بالباقلاني

عند بحثنا عن ترجمة لأبي بكر الباقلائي، ومن خلال القراءات المتعددة، توصلنا إلى وجود عدة ترجمات لهذه الشخصية الفذة في تراثنا العلمي العربي الإسلامي، ولكن قبل الحديث عن ترجمته في كتب التراجم، من المهم تسجيل ملحوظتين عن هذه التراجم؛ أولاًها أنه تبين من خلال الكتب المطبوعة المتوفرة لدينا أن أول من قدّم ترجمة للباقلاني هو الخطيب البغدادي

¹ السابق نفسه.

² السابق نفسه.

³ يلحظ هنا ان فكرة الانطلاق في درس الظاهرة الدينية من قانون عام يشمل كل الأديان، نجده في عصرنا الحديث قد لقي اهتماماً كبيراً من قبل إسماعيل راجي الفاروقي رحمة الله عليه في كتابه "الأخلاق المسيحية". انظر:

(ت463هـ)، غير أن ترجمة البغدادي ترجمة مقتضبة لا تفي بالغرض، بالرغم من أهميتها التاريخية،¹ والملاحظة الثانية أن أوفى ترجمة وردت إلينا للباقلاني هي التي كتبها القاضي عياض (ت544هـ) في "ترتيب المدارك"، وهو يترجم لأعلام المذهب المالكي، فقد استوعب القاضي عياض ما ورد في الترجمة التي أوردها الخطيب البغدادي، وأضاف إليها تفصيلات كثيرة من خلال النقول التي نقلها عن أعلام المالكية وغيرهم ممن ذكروا للباقلاني.

غير أن هناك ترجمات تراثية أخرى له، كانت عبارة عن تلخيص ما ورد في "ترتيب المدارك"، كما فعل حسنين مخلوف في كتابه "شجرة النور الزكية في تراجم أعلام المالكية".² وفي العصر الحديث كانت أوفى ترجمة للباقلاني قام بها كل من محمد الخضير وعبد الهادي أبو ريذة عند تحقيقهما كتاب "التمهيد"، فقد قدما دراسة وافية عن الباقلاني تعريفاً به ومؤلّفاته الكثيرة،³ والترجمة الأخرى هي التي قدمها الأب رتشارد يوسف مكارثي اليسوعي في مقدمة تحقيقه كتاب "التمهيد" أيضاً.⁴

عُرِفَ الباقلاني (338-403هـ) بأنه "أبو بكر بن محمد بن الطيب بن محمد القاضي، المعروف بابن الباقلاني، الملقب بشيخ السنة، ولسان الأمة، المتكلم على مذهب المثبتة،

¹ وردت ترجمات للباقلاني في ما يأتي: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1417هـ)، ج2، ص454؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر 1994م)، ج4، ص269-270؛ ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق: محمد الحمدي أبو النور، (القاهرة: مكتبة دار التراث، ط2، 2005)، ج2، ص228-229؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج17، ص190-193؛ السمعاني، الأنساب، (حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1962م)، ج2، ص51-52؛ خير الدين الزركلي، الأعلام، (بيروت: دار العلم للملايين، 2002)، ج6، ص176؛ وغيرهم كثير.

² مخلوف، محمد بن محمد، شجرة النور الزكية في تراجم أعلام المالكية، تحقيق وتعليق: عبد المجيد خيالي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ/ 2003م)، ج1، ص138-139.

³ الباقلاني، التمهيد، تحقيق: الأب رتشارد يوسف مكارثي اليسوعي، (بيروت: المكتبة الشرقية، 1957)، ص1-31 من مقدمة المحققين.

⁴ المصدر السابق، ص19-57.

وأهل الحديث، وطريقة أبي الحسن الأشعري".¹

فهو شيخ السنة ولسان الأمة والمتكلم باسم عقيدة أهل السنة في زمانه على مذهب الأشعري، حتى صار موثوقاً عندهم كافة، بل صار حكماً بين المتناظرين من مختلف الفرق لثقته وورعه وخبرته في الجدل والمناظرة، إذ إنه "كان ثقة... كان شيخ وقته، وعالم عصره، الرجوع إليه فيما أشكل على غيره... وإليه انتهت رئاسة المالكيين في وقته، وكان حسن الفقه، عظيم الجدل، وكانت له بجامع المنصور ببغداد حلقة عظيمة... سائر الفرق رضيت بالقاضي أبي بكر في الحكم بين المتناظرين".²

ولهذه المكانة بين أهل السنة، وعند غيرهم من الفرق الأخرى، ولما تحلى به من خصال علمية وخلال حميدة، فإنه كما يرى القاضي عياض صار مباركاً عند الأمة، وحصناً من حصونها العلمية، إذ يقول: "كان فارس هذا العلم مباركاً على هذه الأمة... وكان حصناً من حصون المسلمين، وما سُرَّ أهل البدع بشيء كسرورهم بموته. ولي القضاء بالثغر، وذكره أبو عمران الفاسي، فقال: سيف أهل السنة في زمانه، وإمام متكلمي أهل الحق في وقتنا".³ إن هذه الألقاب التي أضفاها عليه القاضي عياض، وأورد بعضها الخطيب البغدادي وغيره من أصحاب التراجم؛ يشهد بها الخصوم أيضاً لقبولهم الاحتكام إليه في مناظراتهم.⁴ وإن هذا التعريف الذي أورده القاضي عياض يدل على أن مذهب الأشعري قد استقر في زمن الباقلائي، حتى لاقى القبول بين أهل الفقه والحديث، وصار الباقلائي لسان الأمة وشيخ السنة وفارسها، وذلك خلاف ما كان يعانيه مذهب الأشعري حينما

¹ القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، (المحمدية: مطبعة فضالة، ط1،

1983-1981م)، ج7، ص45.

² المصدر السابق، ج7، ص46.

³ السابق نفسه.

⁴ المناظرة التي جرت بين الباقلائي ورئيس المعتزلة البغداديين الأحدث في مجلس الحاكم البويهي.

اليحصي، ترتيب المدارك، ج7، ص53-57.

كان يكتب "استحسان الخوض في علم الكلام"¹، ليدلل على مشروعية الكلام في الاعتقادات.

وما ينبغي التنبيه إليه أن الباقلاني تبوأ الصدارة في بغداد، وصار لسان الأمة وسيفها وإمامها، لا بكتبه فقط، وإنما بموقفه كما يذكر أصحاب التراجم، وذلك أنه لما دعا عضد الدولة فناخسرو بن بويه الديلمي من يمثل أهل السنة في مجلس مناظرة، عُرض الأمر على أبي الحسن الباهلي (ت370هـ) وهو شيخ الباقلاني، فأبى ذلك، مما دعا الباقلاني إلى مخالفة شيخه، وقبول الدعوة، والحضور إلى مجلس عضد الدولة لمناظرة خصوم أهل السنة.

فقد ذكر القاضي عياض أن عضد الدولة كان: "يحب العلم والعلماء، وكان مجلسه يحتوي منهم على عدد عظيم في كل فن، وأكثرهم الفقهاء والمتكلمون، وكان يعقد لهم للمناظرة مجالس، وكان قاضي قضائه بشر بن الحسين معتزلياً، فقال له عضد الدولة يوماً: هذا المجلس عامر بالعلماء إلا أني لا أرى فيه عاقداً من أهل الإثبات - يعني مذهبه - والحديث يناظر، فقال له قاضيه: إنما هم عامة، أصحاب تقليد ورواية، يروون الخبر وضده، ويعتقدونهما جميعاً، ولا أعرف منهم أحداً يقوم بهذا الأمر، وإنما أراد ذمّ القوم، ثم أقبل بمدح المعتزلة"².

إن هذا النص الذي يجبرنا باحتدام الجدل والنقاش بين الفرق في مجلس عضد الدولة، ينبهنا إلى أمر مهم جداً في شخصية عضد الدولة الذي لم يقبل موقف قاضيه المعتزلي من خصومه، حتى يحقق العدل في الحكم بين آراء الخصوم؛ لذا اعترض على ما ذهب إليه بشر بن الحسين، وأمر بدعوة من يمثل الرأي المخالف قائلًا: "محال أن يخلو مذهب طبق الأرض من ناصر، فانتظر أي موضع فيه مناظر، يكتب فيه فيجلب"³، ليسمع منه الجميع

¹ أبو الحسن الأشعري، رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام، (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، 1433هـ).

² اليحصي، ترتيب المدارك، ج7، ص51-52.

³ المصدر السابق، ج7، ص52.

في مجلس مناظرته، فقيل له إن "بالبصرة شيخًا وشابًا، الشيخ يعرف بأبي الحسن الباهلي - وفي رواية بأبي بكر بن مجاهد - والشاب يعرف بابن الباقلاني"¹.
ثم يخبرنا القاضي عياض أن عضد الدولة بعث إلى عامله بالبصرة في طلبهما، قائلاً: "فكتب الملك من حضرته يومئذ يشير إلى عامل البصرة، ليعثهما، وأطلق مالاً لنفقتهما من طيب ماله، فلما وصل الكتاب إليهما، قال الشيخ وبعض أصحابه: هؤلاء قوم كفرة فسقة - لأن الديلم كانوا روافض - لا يحل لنا أن نطأ بساطهم، وليس غرض الملك من هذا إلا أن يقال إن مجلسه مشتمل على أصحاب المحابر كلهم، ولو كان خالصاً لله، لنهضت"².

إن هذا الموقف من شيخ الباقلاني وبعض أصحابه في رفض إجابة دعوة عضد الدولة، واعتبار الخصوم كفرة فسقة لا يحل تلبية دعوتهم، مع الشك في نية صاحب الدعوة؛ وجد اعتراضاً من الباقلاني، ورأى أنه من الأجدر الذهاب وعدم تكرار الخطأ الذي وقع فيه المحاسبي وابن كلاب، بانسحابهم من مجالسة الخليفة المأمون، وترك الساحة لأحمد بن دؤاد، وما جلبه ذلك من محنة على أحمد بن حنبل وأئمة أهل السنة والحديث في زمانه؛ لذا قرر القاضي الباقلاني الذهاب وتحمل مسؤولية المناظرة والرد على من اتهم أهل السنة والحديث بأنهم لا يبنون اعتقاداتهم على أساس عقلي متين، إذ ينقلون الرأي وخلافه، مما أوقعهم في التناقض.

ويذكر لنا القاضي عياض على لسان الباقلاني: "قال القاضي: فقلت له: هكذا قال ابن كلاب والمحاسبي ومن في عصرهم؛ إن المأمون فاسق لا نحضر مجلسه، حتى سيق أحمد ابن حنبل إلى طرسوس، وجرى عليه بعده ما عرف، ولو ناظره لكفوه عن هذا الأمر، وتبين لهم ما هم عليه بالحجة، وأنت أيضاً أيها الشيخ تسلك سبيلهم حتى يجري على

¹ السابق نفسه.

² السابق نفسه.

الفقهاء ما جرى على أحمد، ويقولوا بخلق القرآن، ونفي الرؤية، وهأنا خارج إن لم تخرج".¹ ويبدو أن إصرار الباقلاني على ألا يكرر تجربة الانسحاب كما حصل زمن المأمون، ولمعرفة شيخه بقوة حجته؛ برك خروجه قائلاً: "أما إذا شرح الله صدرك لهذا، فاجرح".²

ثالثاً: مؤلفاته في مجال مقارنة الأديان وعلاقتها بسائر مشروعه العلمي العام

عند الحديث عن مؤلفات القاضي الباقلاني؛ اتفق المؤرخون على أنه كان صاحب تصانيف كثيرة، وإن لم تصل إلينا كلها، بل لم يبق من بعضها إلا العناوين، وقد ذكر له القاضي عياض ما يقرب من خمسين كتاباً، منها أربعة لها صلة بدراسة الأديان، وذكر أنه نقلها من خط شيخه أبي علي الصديقي، وهي "كتاب الإبانة عن إبطال مذهب أهل الكفر والضلالة"، وكتاب "التمهيد"، و"المسائل القسطنطينية"، وكتاب "المقدمات في أصول الديانات"،³ ونسب له صاحب كشف الظنون كتاب "الملل والنحل".⁴

من خلال العناوين المذكورة يمكن أن نستشف موضوعات هذه الكتب؛ فكتاب "الإبانة عن إبطال مذهب أهل الكفر والضلالة" يبدو كتاب جدل مع أصحاب الأديان الأخرى، أما "كتاب التمهيد" (تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل) فإنه كتاب قد جمع بين مقالات فرق الإسلام وأصحاب الديانات الأخرى مع ذكر دلائل اعتقاداتها ومقدمة مهمة في منهج الاستدلال في أول الكتاب، أما "المسائل القسطنطينية" فهو جواباته عن أسئلة النصارى في رحلته إلى القسطنطينية، وقد عرف أيضاً بعنوان "المناظرة العجيبة"، في حين أن "كتاب المقدمات في أصول الديانات" الذي لم يصل إلينا، يبدو كتاباً في إناسة الأديان

¹ البحصي، ترتيب المدارك، ج7، 52.

² المصدر السابق، ج7، ص52-53.

³ المصدر السابق، ج7، ص69-70.

⁴ حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1941)، ج2،

حسب تخميننا من عنوان الكتاب، وإن كنا لا نستطيع الجزم بمضمونه، أما "الملل والنحل" الذي نسبه إليه حاجي خليفة فإنه يكون أول من ألف في هذا المجال قبل ابن حزم والشهرستاني، وأثما سارا على خطأ نهجه.

إن حديثنا عن هذه الكتب الأربعة التي تمثل مشروع الباقلائي في درس الظاهرة الدينية يبرز من بينها كتاب "التمهيد" الذي يشكل مركز هذا المشروع في درس الظاهرة الدينية، غير أن ما ينبغي بيانه أن المحققين اختلفوا في تحقيق الكتاب بين موسع محتواه وبين مختصر له، ولا سيما ما قام به كل من الخضيرى وأبو ريدة من جهة، والأب مكارثي من جهة أخرى.

فقد اعتمد الخضيرى وأبو ريدة على المخطوط المحفوظ في المكتبة الأهلية بباريس، مع علمهما بوجود مخطوطين آخرين في تركيا، غير أن ظروفهما لم تسمح لهما إلا بالاعتماد على المخطوط الباريسي، ونشرا الكتاب عام 1947،¹ ولهذا رأى الأب مكارثي أن المخطوط الذي اعتمد عليه الخضيرى وأبو ريدة مخطوط ناقص، مما دعاه إلى الاعتماد على المخطوطين التركيبيين بعد أن حصل عليهما وتأكد من النقص الموجود بالمخطوط الباريسي، فيما يخص الجزء المتعلق بعلم الكلام، وحينما أعاد نشره عام 1957، اكتفى بنشر الجزء المتعلق بعلم الكلام مكتملاً، وأخرج من الكتاب الجزء المتعلق بالإمامة،² ويبدو هذا التصرف غريباً من الأب مكارثي، لأن كل كتب علم الكلام السنّي تورد الحديث في الإمامة وإن لم تعتبر الإمامة موضوعاً كلامياً، غير أنها توردها رداً على من يرى أن الامامة أصل من أصول الاعتقاد، ونحن نرى أهمية إعادة نشر الكتاب بتضمينه الأجزاء كلها سواء تلك الواردة في المخطوط الباريسي أو التي في المخطوطين التركيبيين، ليكتمل بناء الكتاب كما أراده الباقلائي، حسب اعتقادنا.

¹ الباقلائي، التمهيد، ص 27-31 من مقدمة المحققين.

² المصدر السابق، ص 19-57، من مقدمة تحقيق اليسوعي.

إن كلامنا عن هذه الكتب التي تدور في دراسة الأديان، يدل على أن الباقلاني قد أشبع الموضوع دراسة وبحثاً من زوايا متعددة، وأن تناوله للظاهرة الدينية قد تم من منظورات متعددة، فقد جمع بين النظر في الكتب الدينية، وبين السفارة الدينية التي أتاحت له احتكاكاً مباشراً مع رؤساء النصرانية في زمانه، وبين المناظرات مع أصحاب الأديان والفرق الإسلامية وغير الإسلامية، وربما قد استند في شطر مما كتب عن الديانات على ما كتبه الأشعري في "مقالات الملحدین"، وإن لم يمكن الجزم بذلك، لفقدان أصل كتاب الأشعري. وعلى الرغم من تركيزنا في هذا البحث على ما كتبه الباقلاني عن دراسة الديانات، فإن ذلك لا ينفصل عن مشروعه الفكري بعامة، ولا سيما أنه كان يمثل إماماً لأهل السنة والحديث في درس القرآن والعقائد والفقهاء والجدل والمناظرة، كما ولي القضاء والسفارة. وإن الناظر في مجموع كتبه يمكنه تقسيم مشروعه الفكري العلمي إلى مجموعة من المسارات المتكاملة؛ أولها درس القرآن وإعجازه وبلاغته وحججه وعصمته، وقد أُلّف في ذلك الانتصار للقرآن، وسؤالات أهل الرأي عن الكلام في القرآن العزيز، وإعجاز القرآن، وكتباً أخرى.

أما المسار الثاني فكان في العقائد والجدل والمناظرة سواء مع الفرق الإسلامية أو الديانات الأخرى، وهذا المسار هو أكثر مجالات تأليفه، وقد أُلّف فيه كتاب "التمهيد" الذي هو أشهر كتبه في الموضوع، وكتاب "المسائل القسطنطينية"، وكتاب "الإبانة عن إبطال مذهب أهل الكفر والضلالة"، وكتاب "المقدمات في أصول الديانات" في أن المعدوم ليس بشيء، وكتاب "الكفار المتأولين وحكم الدار"، وكتاب "الملل والنحل"، وكتاب "اللمع"، وكتاب "شرح أدب الجدل ودقائق الكلام"، وكتاب "كشف الأسرار في الرد على الباطنية"، وكتباً أخرى.

أما المسار الثالث فهو مجال الفقه والقضاء؛ وقد كتب فيه "التقريب والإرشاد"، وكتاب "مختصر التقريب والإرشاد"، وكتاب "الأوسط"، وكتاب "البيان عن فرائض الدين وشرائع الإسلام ووصف ما يلزم من جرت عليه الأقلام من معرفة الأحكام"، وكتاب "الأحكام

والعلل"، وكتبًا أخرى.

في حين كان المجال الرابع يتعلق بالسير والمناقب، وقد أُلّف فيه كتاب "مناقب الأئمة"، وكتاب "الذب عن أبي الحسن الأشعري"، وغيرهما. ولعل هذا التنوع في مسارات مشروعه العلمي الفكري، يعطينا صورة عن شخصيته التي كانت ذات اهتمامات متعددة متكاملة؛ فهو من جهة اهتم بالتأليف الفقهي حلاً للمشكلات التي تطرأ من حركية المجتمع المسلم، ومن جهة أخرى كان على وعي ومشاركة في حركة الأفكار والجدالات التي عرفتها الساحة العلمية سواء ما تعلق منها بالجدل بين الفرق الإسلامية، أم تلك التي دارت بين المسلمين وغيرهم من أصحاب الديانات، غير أن هذا لا ينسينا أن الباقلائي كان شديد العناية بالدرس القرآني بلاغة وإعجازاً ونظماً، لما يمثله القرآن من ركيزة أساس لبناء التصورات العقديّة والقيميّة وما يمثّلها من مصدر للمفاهيم والمناهج التي يؤتم بها.

رابعاً: نقد الباقلائي لأهل التثنية والمجوس والبراهمة

إن الناظر في كتاب "التمهيد" - كما سبق القول - يجد أن الباقلائي قد بدأه بمقدمتين معرفيتين تمثلان منهجه في درس هذه الأديان والرد عليها؛ تتعلق أولاهما بتعريف العلم وطرق الاستدلال، وتتعلق الثانية بالقدم والحدوث، وصفات القديم، وأن الباري عز وجل متفرد بالقدم وما سواه محدث، حيث إن الباقلائي رد فيه على القائلين بفعل الطباع والأفلاك والقائلين بالتولد، وأبطل كل ذلك، وأن ما من محدث إلا وهو مفتقر إلى القديم في فعله وإرادته وقدرته وعلمه، فلا موجود قديم إلا الله تعالى والباقي محدثات. وبالنظر إلى ثقافة الباقلائي فإنه متكلم بامتياز، استعمل في نقاشه لأصحاب المعتقدات المختلفة خلفيته الكلامية، ولكنه أسس مناقشاته وردوده على أساس معرفي يتفق عليه مع خصومه، وهو الاستدلالات العقلية القائمة على مبادئ العقل الكلية.

1. نقده مسألة قدم النور والظلمة:

أول ما يبدأ به الباقلاني في هذا السياق، هو مسألة الوجود والقدم التي يعُدُّها مبدأ لا يحتاج إلى برهان، ولا يعارضه فيها خصومه، ولكنه يواجه من يعتقد في تعدد القدماء، الذين يرون إمكان وجود أكثر من قديم واحد.

وأول القائلين بتعدد القدماء هم أصحاب التثنية القائلين بالنور والظلمة، فقد ناقشهم الباقلاني في دعواهم، مستدلًّا بأدلة عقلية لا يرفضونها، تؤكد استحالة أن يكون هناك أكثر من قديم واحد.

وعند مناقشته لأدلة أصحاب التثنية، فإنه في معرض رده على دعاويهم وحججهم، يرد في السياق نفسه على المعتزلة القائلين بالتولد، كما يرد على القائلين بالطبائع، والأفلاك. وفي جداله مع أصحاب التثنية، كان أول ما رده هو قولهم بأن "العالم من أصلين أحدهما نور والآخر ظلام"¹، فيرد على هذا الزعم بأن النور والظلام ليسا قديمين ولا جسمين، ويرى أن رفضه قدمهما لا يعني إنكار وجودهما، ولكن لا يصح أن يكونا قديمين، ويؤكد أنه لا ينكر "أن يكون من جملة العالم ما هو نور ومنه ما هو ظلام غير أنَّهما لا يجوز عندنا أن يكونا من أشخاص العالم وأجسامه القائمة بأنفسها ولا أن يكونا قديمين ولا فاعلين بالطبع ولا بالاختيار ولا أن تكون الأجسام من النور والظلام في شيء"².

فالباقلاني هنا لا ينكر قدم النور والظلام فقط، وإنما ينكر أنهما أصل الأجسام، وأنهما جسمان قائمان بذاتهما؛ لأنه لو كان النور جسمًا لكانت كل الأجسام نورانية، ولو كان الظلام جسمًا لكانت كل الأجسام ظلامية، وهذا بيّن خطؤه، ولا يقول به أصحاب التثنية أنفسهم، لأنهم لو قالوا به لسلموا بوجود النور أو الظلام وليس بوجود النور والظلام معًا، ولم يبق للقائلين بالنور والظلام إلا أن يقولوا إنهما عرضين قائمين

¹ الباقلاني، التمهيد، ص78.

² السابق نفسه.

بالأجسام، والعرض لا يقوم بذاته، ولذلك لا يكون قديماً، فلا قديم إلا قديم واحد على الحقيقة.¹

أما ردُّه على القائلين إن النور والظلمة أصل العالم، فيحتج عليهم الباقلائي بأن "العالم بأسره من طبائع أربع حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة على ما قاله الأَطْبَاءُ وَأَصْحَابُ الطَّبَائِعِ"،² وفي ردهم أنهم لا يرفضون أن هذه الطبائع الأربعة تتركب منها أجسام العالم وأن ما من جسم إلا وهو من نور أو ظلام، فإنه يقبل عليهم هذه الحجة بأن قولهم بالطبائع الأربعة في النور والظلام، دليل على أن النور والظلام مركبان، وهو ما يناهز القدم، وعليه بطلت حججهم في القول بقدم النور والظلمة.³

2. في نقد المجوس:

لما انتهى الباقلائي من النقاش النظري العقلي لفكر الثنية والاثينية والرد على القائلين بالنور والظلام؛ انتقل إلى مناقشة اعتقاد المجوس، مع ملاحظة أن الباقلائي لا يتوجه بالمناقشة إلى المجوسية، وإنما إلى المجوس أنفسهم؛ أي مناقشة أصحاب الاعتقاد، مما يوحي بأنه كان يناقش آراء أصحاب هذه الاعتقادات.

ومما يعضد ذلك أنه في ردوده ومناقشاته لا يذكر لنا مصادره عن هذه الاعتقادات، وإنما يبدو من سياق كلامه أن كل المناقشات كانت في صيغة مناظرات مع أصحاب الاعتقادات، وأن هذه الآراء التي يرد عليها كان يتلقاها ويسمعها في مجالس المناظرة، فلا يذكر مطلقاً نصوصاً دينية منسوبة إلى كتاب بعينه، ولا يذكر المجوسية بوصفها ديناً، وإنما يتحدث عن المجوس، صحيح أن الذين ترجموا له قد ذكروا

¹ المصدر السابق، ص 78-80.

² المصدر السابق، ص 81.

³ المصدر السابق، ص 81-82.

أنه كانت للباقلاني مناظرات مع النصارى في سفارته التي قام بها إلى بيزنطة،¹ ولكنهم لم يذكروا أنه حدث له مناظرة مع المجوس أو أصحاب الاثنيينية أو الديصانية أو التثنوية، حسب التسميات الواردة في كتابه.²

وفي مناقشته المجوس ورد عليهم أورد الباقلاني نصًّا يفهم منه أن المجوس يقولون إن أصل العالم إلهين اثنين؛ إله للخير وآخر للشر، وأن إله الشر هو الشيطان، وأن أقوالهم في أصل الشيطان تتوزع على ثلاثة أقوال؛ أنه حدث بفعل الشك، أو الفكر، أو العقوبة، يقول الباقلاني: "باب في الرد على المجوس القائلين بأن حُدُوث الشَّيْطَان من شِكة شكها شخص من أشخاص النُّور في صَلَاتِهِ والقائلين بِأَنَّهُ حدث من فكر الله تَعَالَى والقائلين بِأَنَّهُ حدث من عُقُوبَةِ عاقب الله بِهَا سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى".³

وقد رد الباقلاني على "الشك والفكرة" بأن وصف الباري تعالى بذلك يقدر في كمال علمه، ويمكن أن ينسب له الجهل؛ لأن القول بالفكرة والشك يدل على أنه كان جاهلاً ثم فكر ثم حدث فيه العلم بالأمر، وهذا يستحيل في حق الله تعالى، وكذلك لتربط صفات العلم والحياة والقدرة والقدم، فإن لإبطال أحدها إبطال للأخرى، وقد احتج الباقلاني لهذه الصفات وللتربط بينها في مقدمة التمهيد باستفاضة.⁴

أما "العقوبة" فقد ردها الباقلاني، لأن العقوبة عرض، ويستحيل حدوث الشيطان وسائر الأشخاص من الأعراض، يقول: "فَأَمَّا حُدُوثُ الْفِعْلِ عَنِ عُقُوبَةٍ فَإِنَّهُ أَيْضًا بَاطِلٌ لِأَنَّ الْعُقُوبَةَ الَّتِي ذَكَرْتُمْ لَوْ كَانَتْ ثَابِتَةً لَكَانَتْ فِعْلاً وَعَرَضًا مِنَ الْأَعْرَاضِ وَمَحَالٌ وَفُوعٌ شَخْصِ الشَّيْطَانِ أَوْ غَيْرِهِ مِنَ الْعُرْضِ عَلَى سَبِيلِ الْإِبْتِدَاءِ لِلْفِعْلِ وَالتَّوْلِيدِ كَمَا يَسْتَحِيلُ

¹ أبو بكر الباقلاني، المناظرة العجيبة، جمع وتنسيق: محمد بن عبد العزيز الخضيري، (الرياض: دار الوطن، ط1، 1420هـ/2000م)، ص6.

² الباقلاني، التمهيد، ص68، 73.

³ المصدر السابق، ص87.

⁴ المصدر السابق، ص46-51.

حُدُوث سَائِرِ الْأَشْخَاصِ مِنَ الْأَعْرَاضِ عَلَى هَذِهِ السَّبِيلِ".¹

أما مسألة "الشك والفكرة والعقوبة" فيردها الباقلاني من خلال التساؤل: هل هي قديمة أم محدثة؟ فإن سلموا بقدمها، سيصير قولهم على التسليم بقدم الجهل، وهو ما لا يقولون به، ويبنى على هذه المقدمة أنه إذا كانت هذه الأمور الثلاثة قديمة، فما يمنع أن يكون الشيطان الصادر عنها قديماً؟ وهو ما يجعل قولهم في اضطراب، لعدم قولهم بقدمها، لأنها تؤدي إلى القول بإبطال الصانع، وهو ما لا يقولون به.²

ثم يناقش مسألة صدور "الخير والشر" من إلهين اثنين، وأن ذلك يوقع في اضطراب، وهنا يحتج الباقلاني بقول المجوس إن الشيطان ثمرة "للشك أو الفكرة"، فيسألهم: هل الشك والفكرة خير أم شر؟ فإن قالوا إنهما خير، فإنه يسألهم: كيف يصدر الشيطان (الشر) عن الخير بوصفهم لا يقولون بصدور الشر عن الخير؟ وإن قالوا إن الشك والفكرة شر، فقد سلموا أن الله يخلق الخير والشر معاً، فلا مكان للقول بإلهين اثنين إذن.³

وفي مسألة "العقوبة" يربط الخير والشر بالحكمة، وأن قولهم إن الله خير محض يخلق خيراً محضاً، وأن الشيطان شر محض يخلق شراً محضاً؛ يوقعهم في اضطراب أشرنا إليه سابقاً، ويؤدي إلى التسليم بأن "يخلق الله سائر الشرور ويكون بذلك حكيماً"،⁴ كما تجلت حكمته في خلق الخير.

ثم يناقش الباقلاني المجوس في مسألة قدم الشيطان، ولا سيما أنهم يسلمون بأنه محدث من شك أو فكرة أو عقوبة، فإن قالوا إنه قديم فقد ناقضوا مبدأهم في صدوره عن "الشك والفكرة والعقوبة"، وإن قالوا بمحدثه سئلوا هل صدر من محدث مثله أم من قديم؟ فإن قالوا

¹ المصدر السابق، ص 89.

² السابق نفسه.

³ المصدر السابق، ص 90.

⁴ المصدر السابق، ص 91.

من قديم قيل لهم: "فَمَا أَنْكُرْتُمْ مِنْ وُقُوعِ الْحَوَادِثِ لَأَنْ مِنْ مُحَدِّثٍ"¹، وإذا قالوا إنه صدر عن محدث سئلوا من أحدثه، فإن قالوا الله تعالى ولا يستطيعون الدخول في احتمال غير ذلك، قيل لهم: "فَمَا أَنْكُرْتُمْ أَنْ يَحْدِثَ الْبَارِي سُبْحَانَهُ سَائِرَ الشُّرُورِ وَيَكُونَ بِذَلِكَ حَكِيمًا غَيْرَ سَفِيهٍ"²، وليس لهم ردٌّ لهذا الاعتراض، وأثبت أن صدور الشر عن الله تعالى كان عن حكمة من الله عز وجل.

ثم من بعد ذلك يبين لهم الأغاليط التي يمكن أن تنشأ من مقولتهم في النور والظلام، وصدور الخير عن النور وصدور الشر عن الظلام، بالنظر في خلق الإنسان الذي يتحول من المجوسية إلى اليهودية، أو ذلك الذي يخلقه الله ويفتري على الله ويشتمه ويعصيه، أو ذلك الذي يكذب في شأن من خلقه.³

3. في نقد البراهمة:

ينتقل الباقلاني في رده على البراهمة إلى التركيز في نقاشه على مسألة نفي النبوات، وقبل الدخول في تحليل للموضوعات التي دار فيها نقاش الباقلاني لهمك نرى أنه لم يتناول الهندوسية أو البراهمية، بقدر ما كان يناقش البراهمة، مما يوحي بأن نقاشه كان عيائناً ومناظرة لأشخاص أثاروا هذه الإشكالات في وجه الباقلاني، لا اطلاعاً منه على نصوص الهندوسية التي فيها مثل هذه الموضوعات.

وإذا أخذنا بالحسبان أن الباقلاني كان بصرياً، وأن البصرة كانت ميناء تجارياً كبيراً آنذاك، وكان يعمل بها الهنود في الصيرفة وغيرها - كما يذكر الجاحظ⁴ - فلا شك في أن آراء البراهمة التي يناقشها الباقلاني في التمهيد، هي مما أثاره التواصل مع هؤلاء الهنود؛ إما أثاروها أمامه، وإما أنها استشكالات أثارها مسلمون التقوا هؤلاء الهنود.

¹ السابق نفسه.

² السابق نفسه.

³ السابق نفسه.

⁴ الجاحظ، الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1965)، ج3، ص434.

والملاحظ أيضاً أن الباقلائي - في نقاشه البراهمة - يسلك مسلك النقاش المنطقي الفلسفي التجريدي، ولا ينشغل بدراسة واقعية عملية لنصوص الهندوسية أو ممارسات الهندوس لمعتقداتهم كما حدث في دراسة البيروني (362-440هـ) أديان الهند في كتابه "تحقيق ما للهند من مقولة مرذولة في العقل أو مقبولة"¹ وقد ذكر البيروني أن في نقل أقوال أصحاب الديانات يقع غلط كبير، بسبب عدم معرفة حقيقة حالهم، والاكتفاء بنقل المقالات من دون تمحيص، فقد تكون منقولة عن عوامهم لا عن علماء دينهم، وهذا في رأي البيروني لا يستقيم في معرفة الآراء والديانات،² وذكر من كتب في مثل هذا المجال، وخص منهم الإيراني شهري الذي أجاد في النقل عن اليهودية والنصرانية والمناوية، ولكنه لما "بلغ فرقة الهند والشمسية صاف سهمه عن الهدف وطاش في آخره إلى كتاب زرقان ونقل ما فيه إلى كتابه، وما لم ينقل منه فكأنه مسموع من عوام هاتين الطائفتين".³

إن مناقشات الباقلائي للهندوسية (البراهمة) مناقشات عامة مجردة لا ترجع إلى كتاب بعينه، ولا تذكر أشخاصاً معينين، مما يوحي بأن هذه الأفكار التي يناقشها كانت مما ينقل في الوسط الذي عايشه الباقلائي، ويكاد ينطبق عليها ما ذكره البيروني في النص السابق، أو يمكن النظر إلى موقف الباقلائي في مناقشاته النظرية المجردة للبراهمة أنه كان نقاشاً منه للأفكار السائدة في بيئته وتنسب إلى البراهمة، بصرف النظر عن أنها راجعة إلى نصوص عندهم أو مما يتداولها الناس وتنسب إلى البراهمة، وهو بمنزلة نقاش فكري في هذا الموضوع أكثر منه نقاشاً دقيقاً يصل إلى درجة التحقيق التي أرادها البيروني.

خامساً: في نقد القائلين بالطبائع والتولد

قبل تناول نقد الباقلائي للقائلين بالطبائع والتولد ننبه إلى ما ذكرناه في مقدمة هذا البحث، وهو أن الباقلائي أدرج في نقده للأديان غير الكتابية الآراء الفكرية التي كانت منتشرة في

¹ البيروني، في تحقيق ما للهند من مقولة مرذولة في العقل أو مقبولة، (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1377هـ/ 1958م).

² المصدر السابق، ص4.

³ المصدر السابق، ص5.

عصره وتمثل نوعاً من الاعتقادات وإن لم تكن أدياناً، كالباطنيين والقائلين بالتولد والمنجمين؛ إذ اتخذها أصحابها مقالات تفسر الوجود والخلق والحقيقة.

يبدأ الباقلاني نقاشه أصحاب الطوائع، وبصورة ضمنية للقائلين بالتولد من المعتزلة، قائلاً: "فإن قال قائل لم أنكرتم أن يكون صانع العالم طبيعة من الطوائع وجب حدوث العالم عن وجودها؟"¹ ويرد الباقلاني قائلاً: "قيل له: أنكرنا ذلك لأن هذه الطبيعة لا تخلو أن تكون معنى موجوداً أو معدوماً ليس بشيء، فإن كانت معدومة ليست بشيء، لم يجز أن تفعل شيئاً، أو أن يكون عنها شيء، أو ينسب إليها شيء؛ لأنه لو جاز ذلك، جاز وجود الحوادث من كل معدوم وعن كل معدوم؛ لأن ما يقع عليه هذا الاسم فليس بذات ولا يختص ببعض الأحكام والصفات، فلو كان منه ما يُحدث الأفعال أو تجب عنه، لصح ذلك من كل معدوم؛ وذلك باطل باتفاق"².

فالباقلافي في النص المذكور المتعلق بمسألة هل الطبيعة معنى موجود أم معدوم؟ ويبدو أنه لم يجد عناءً في دحض القول إن الطبيعة معنى معدوم وليس بشيء؛ لذا ينتقل إلى الاحتمال الثاني الذي يقول به الباطنيون إن الطبيعة معنى موجود، وفي هذا الاحتمال الثاني يفصل الباقلاني في أوجه هذا الاحتمال والاعتراضات التي يمكن أن تثار في حقه.

الاعتراض الأول: في الحدوث والقدم

يقول الباقلاني: "فإن كانت الطبيعة التي نسب إليها السائل حدوث العالم وعلقه بها معنى موجوداً، لم تخل تلك الطبيعة الموجبة عندهم لحدوث العالم من أن تكون قديمة أو محدثة"³، فعلى أساس احتمال القدم، يقول الباقلاني: "فإن كانت قديمة، وجب أن تكون الحوادث الكائنة عنها قديمة؛ لأن الطبيعة لم تزل موجودة، ولا مانع من وجود الحوادث الموجبة عنها،

¹ الباقلاني، التمهيد، ص52.

² السابق نفسه

³ السابق نفسه.

فيجب وجودها مع الطبيعة في القدم".¹

ويأتي الباقلائي بمثال على قوله في وجوب قدم الحوادث مع قدم الطبيعة الموجبة لها، بقوله: "كما يجب اعتماد الحجر مع وجود طبعه، وإحراق النار، وانحلال الطبع، والإسكار، مع وجود طبع النار، والسقمونيا، والشراب، إذا لم يمنع من ذلك مانع"،² ويستطرد قائلاً: "فكذلك يجب وجود العالم في القدم، وإن كان محدثاً مع وجود الطبع الكائن عنه عندهم، إذا لم يمنع من ذلك مانع"،³ ويخلص من كل ذلك قائلاً: "وفي إطباقنا وإياهم على استحالة قدم الحوادث دليل على أنها لا يجوز أن تكون حادثة عن طبيعة قديمة"،⁴ فالطبيعة إذن ليست قديمة.

الاعتراض الثاني: نفي تلازم قدم القدرة وقدم الأفعال

إن فحوى الاعتراض الأول أن الحوادث يستحيل أن تصدر عن طبع قديم؛ لأن الطبع لو كان قديماً لأصدر حوادث قديمة، والحوادث المشاهدة - التي ذكرها في المثال - ليست قديمة، ثم انتقل النقاش بين الباقلائي والطبائعيين من قدم الطبع إلى قدم القدرة، وينقل الباقلائي قولهم واعتراضه عليهم: "فإن قالوا: هذا يلزمكم في قولكم إن صانع العالم لم يزل قادراً على إيجاده؛ لأن قدرته على الإيجاد قديمة، قلنا: لا يجب ذلك من وجهين".⁵

وأول الوجهين اللذين يعترض بهما الباقلائي على الطبائعيين في شأن القدرة أن القدرة القديمة لا تستلزم أفعالاً قديمة، وإنما الأفعال حادثة في زمان كانت قبله معدومة؛ أي إنها ممكنة الوجود، ولذلك فهي حادثة، يقول الباقلائي: "أحدهما أننا نحن لا نزعم أن القديم سبحانه قادرٌ بقدرته في الأزل على أن تكون الأفعال مع القدرة؛ وإنما نقول إنه قادر على أن يستأنف الأفعال وعلى أن يحدثها في زمان قد كانت فيه قبله معدومة،

¹ السابق نفسه.

² السابق نفسه.

³ السابق نفسه.

⁴ السابق نفسه.

⁵ المصدر السابق، ص53.

ومحال أن تكون قدرة على ما لم يكن معدومًا قبل وجوده؛ فلم يجب قدم الأفعال لقدم القدرة عليها"¹، فالأفعال ليست مع القدرة في قدمها، وإنما هي مستأنفة بعد أن لم تكن موجودة.

وأما ثاني الوجهين من الاعتراضات، فإنه يتوجه إلى القائلين بالتولد، وذلك أن القائلين بوجوب الحوادث عن الطبع يقتضي ألا تتأخر الحوادث عما يوجبه الطبع، وأرادوا أن يسووا بين ذلك وبين القدرة ووجوب الفعل عنها، فاعترض الباقلاني بأنه قد تكون القدرة ولا يكون الفعل؛ بمعنى أنه ينفي المساوفة بين القدرة والفعل، لأن القدرة ليست علة للفعل، كما يزعم الطبائعيون في اعتراضهم، ولذلك هناك فرق بين القدرة وبين الطبع في وجوب تلازمهما مع الفعل، يقول الباقلاني: "والأمر الآخر أننا نحن لا نزعم أن قدرة القديم سبحانه علة للأفعال، ولا موجبة لها، حسب ما تقولونه أنتم في إيجاب الطبع لحدث ما يحدث عنه، وكونه علة له، ووجوب كونه عنه، ولا نخيل أن توجد قدرة القديم في الأزل، وهو غير فاعل بها، وإن كانت على صفة يصح أن يفعل بها، وكان هو، تعالى، على صفة من يصح أن يفعل بها، وكان المعدوم المقذور مما يصح أن يخرج إلى الوجود، ولا مانع يمنع من خروجه؛ لأن قدرته ليست بعلة ولا سببٍ لمقدوره ولا موجبة له؛ وأنتم تزعمون أن الطبع الكائن عنه العالم، وكلّ طبع كان منه أمرٌ من الأمور، موجبٌ لما يحدث عنه ومقتضٍ له، إذا لم يمنع من ذلك مانع؛ فبان الفرق بين قولنا وقولكم"².

ويستمر الباقلاني في بيان الفرق بين مقالة الطبائعيين ومقالته قائلاً: "فإن قالوا إن هذا الطبع القديم هو شيء حي عالم قادر ليس بموجبٍ للفعل ولا علة له، بل يفعل بالقدرة والاختيار؛ أقروا بالحق وصانع العالم الذي نشبته، وإن خالفونا بتسميته طبعًا، وكان هذا عندنا محظورًا بالشرع لا بالعقل"³، فإقرارهم بقدم الطبع واتصافه بأنه حي عالم قادر يفعل

¹ السابق نفسه.

² السابق نفسه.

³ السابق نفسه.

بالقدرة والاختيار، يجعل مقالاتهم مقالة إسلامية من جهة العقل، وإن كان لفظها ليس موافقاً للشرع.

وينتقل الباقلاني في الحديث عن الطبع أنه محدث، أن مما يستوجب حدوثه عن محدث آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية، وهذا يدخلنا في مشكلة تسلسل المحدثات، مما يجعل حدوث العالم مستحيلًا، يقول الباقلاني: "وإن كان الطبع المحدث للعالم محدثًا، فلا يخلو أن يكون حادثًا عن طبع أو لا عن طبع؛ فإن كان حادثًا عن طبع أوجبه، وجب أيضًا أن تكون تلك الطبيعة كائنة حادثة عن طبيعة أخرى أوجبتها، وكذلك القول في طبع الطبع أبدًا إلى غير غاية؛ وهذا يحيل وجود العالم؛ لأنه متعلق بوجود ما لا غاية له؛ وقد ثبت استحالة خروج ما لا غاية له إلى الوجود".¹

ثم يدخل الباقلاني في الاحتمالات المختلفة من حدوث العالم عن طبع حادث، واستحالة ذلك الأمر؛ لأنه يؤدي إلى استحالة حدوث العالم، ممن كان ذلك شأنه، ويستنتج احتمالاً طريفاً يقتضي ترك الطبائعيين للقول بالطبع، وذلك إذا قالوا إن محدث الطبيعة أحدثه لا عن طبع، يقول الباقلاني: "وإن كان محدث الطبيعة أحدثها بغير طبع، جاز حدوث العالم أيضًا من محدث ليس بذبي طبع؛ وبطل إثبات الطبع".²

الاعتراض الثالث: في استحالة قدم الطبائع الأربع

يرد الباقلاني على من يقول بأن العالم مركب من طبائع أربعة؛ الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، بأن ذلك باطل من وجوه عدة؛ أولها أن هذه "الطبائع أعراض محدثة متضادة على الأجسام"، وثانيها أن هذه الطبائع جارية مجرى الحركة والسكون والسواد والبياض وسائر الأعراض المتضادة"، مما يجعلها محدثة، واستحالة أحها قديمة، وثالثها أن هذه الطبائع "لا يجوز أن تكون جزئيات منفصلات عن كليات قديمة"، مما يوجب القول إن "هذه

¹ المصدر السابق، ص 54.

² السابق نفسه.

الطبائع حادثة من غير طبائع. فكذلك جائز حدث سائر العالم عن غير طبيعة¹. فهذه الطبائع الأربعة يستحيل أن تكون قديمة صادرًا عنها العالم؛ لأنها متضادة مركبة، وكذلك هي أعراض مثل سائر الأعراض ليست قائمة بذاتها، وكذلك الدعوى بأن كل واحدة من هذه الأعراض الأربعة هي كلية قديمة أزلية، دعوى باطلة لأن ما هو مشاهد أنها جزئيات محدثة، فلا يمكن أن يكون ما هو جزئي محدث بعضًا من كلية قديمة.

ويعود الباقلاني إلى ما ذكره في مقدمة "التمهيد" عند ذكر صفات القديم والمحدث، بأن هذه الطبائع أعراض محدثة، لا تفعل بذاتها؛ لأنها لا تتصف بصفات الحياة والعلم والقدرة والقصد والحكمة، يقول الباقلاني: "وعلى أنّا قد بينّا أن هذه الأجناس أعراض، وبينّا أن الأعراض لا يجوز أن تفعل شيئًا؛ لأن الفاعل لا يكون إلا حيًّا عالمًا قادرًا قاصدًا، إذا كان فعله محكمًا؛ فلم يجز أن تكون هذه الطبائع فاعلة للعالم"².

بعد أن نفى عن هذه الطبائع الأربعة أن تكون فاعلة، نفى عنها كذلك أن تكون قديمة أزلية، ويحلل الباقلاني حججهم في حدوث العالم عن امتزاج واختلاط هذه الطبائع الأربعة التي تدلنا على وجود العالم عن اجتماع هذه الطبائع واختلاطها من دون وجود ذواتها في ذلك الاختلاط أو الاجتماع؛ أي إن الحجة الآن قائمة على العالم واختلاط هذه الطبائع الأربعة وذواتها، يقول الباقلاني: "وإن قالوا: العالم محدث التركيب والتصوير عن اجتماع هذه الطبائع واختلاطها من دون وجود ذواتها؛ قيل لهم: فخبّرونا عن اختلاط هذه الطبائع وامتزاجها: أهو هي أم معنّى سواها؟"³ ويستخدم الباقلاني الاعتراضات السابقة نفسها في نقض حدوث العالم عن اختلاط الطبائع الأربعة؛ وسواء أقر أصحابها أنها هي غير ذواتها أم هي نفس ذواتها.

فإن قالوا إنها نفس ذواتها، فهي قديمة الأعيان، ويترتب على ذلك قدم تركيب العالم،

¹ السابق نفسه.

² السابق نفسه.

³ المصدر السابق، ص55.

وهذا ما لا يقولون به، و"إن قالوا: معنى سواها، قيل: أقدم هو أم محدث؟"،¹ فإن قالوا: قديم، قيل لهم فيجب قدم التصوير والتركيب لقدم الاختلاط الموجب لذلك، وإن قالوا محدث، قيل لهم: أفمن طبع حديث أم من غير طبع؟ فإن قالوا: من طبع غير الطبائع الأربعة، أقرأوا بطبع خامس، وتركوا قولهم؛ وإن قالوا: بغير طبع، قيل لهم: فما أنكرتم من جواز حدوث تركيب العالم وسائر الأشكال بغير طبع؟ فلا يجدون من ذلك مخرجًا؛² أي إنهم سيقرون بأن الله هو الذي أحدث العالم والطبائع التي فيه من عدم.

ويستمر الباقلاني في نقض فعل الطبائع الأربع، وهذه المرة يسألهم عن سبب اجتماعها واختلاطها، ولا سيما أنها متنافرة متباينة، وحيز كل واحد منها في القدم غير حيز صاحبه، وهي محتاجة إلى طبع خامس يجمعها، أو أنها اجتمعت فجأة كيفما اتفق،³ والاحتمال الأول يفضي إلى طبع خامس، يلغي الحاجة إلى القول بأنها فاعلة للاختلاط بأنفسها، والاحتمال الثاني لا يقول به عاقل، والاحتمالان يوقعهما في مشكل لا مفر منه.

ينطلق الباقلاني في نقد الطبائعيين من المقدمات المعرفية المتعلقة بالعلم وبالحدوث والقدم والأجسام والأعراض، وهي مقدمات يتفق على صحتها العقلاء، لأنها ترتفع عن الوقوع في التناقض ومخالفة العلم الاضطراري، فيبدأ بنقاش مسألة الطبائع الأربع وهل هي أجسام أم أعراض؟ فإن قالوا إنها أعراض فإن الأعراض لا تفعل، وإنما الفاعل هو الجسم، والجسم الموت لا يفعل، لأنه يحتاج إلى حياة وعلم وإرادة ليفعل؛ لذلك فهو يثبت مما نشاهده أن الإسكار والري والشبع والإحراق والنمو، كل هذه لو كانت تحدث بتكرار علتها لاستمرت في الحدوث بوجود علتها، وتكرارها يعني ازديادًا في وجودها، ولكننا نرى في المشاهد أن نمو الزرع مثلاً يحتاج إلى السقي، ولكن لو استمر سقي الزرع أبدًا، فإنه يعود عليه بالتلف، وبهذا فإن القول إن السقي يوجب نمو الزرع، مردود بالمشاهدة، وكذلك

¹ السابق نفسه.

² السابق نفسه.

³ المصدر السابق، ص56.

الحال في الإحراق والري والشبع وغيرها، وبهذا يرد الباقلاني على القول إن الطبائع موجبة لهذه الأفعال، ولما كانت الطبائع داحضة للقول بتولد الفعل، فإن الأمر بعكسه، وهو أن القول بالتولد يؤدي إلى دحض القول بالطبائع، ومنه لا يستقيم القول بالطبائع ولا القول بالتولد.¹

وأما القول بالسببية فيجب أن تكون مرتبطة بمن يتصف بالحياة والعلم والإرادة في أعلى صورها، يقول الباقلاني: "وعلى أنه لو جاز وقوع هذه الأفعال من الشبع والري والإسكار والصحة والإسقام من الأعراض، لجاز وقوعها من الموات؛ ولو جاز ذلك، لجاز أن نفعل نحن جميع ذلك؛ لأننا قادرون عاملون مريدون؛ فوقع هذه الأفعال من الحي العالم القادر أقرب في عقل كل عاقل من وقوعها من الأعراض والموات".²

سادساً: في نقد المنجمين

بعد مناقشة الباقلاني القائلين بالطبائع والتولد، يتجه إلى نقض مقالات المنجمين، مستعملاً في ذلك مقالات الطبائعيين والقائلين بالتولد، لما فيها من حق ناقص، قصر عنه المنجمون، ويبدأ نقاشه لمنجمين الذين يقولون إن الأفلاك فاعلة، بالتذكير بقاعدة سبق أن ذكرها من قبل، وهي أن هذه الأفلاك تتصف بالحركة والحد والنهاية والتأليف، وهذه من صفات المحدثات، فلا يصح أن تكون قديمة، هذا من جهة، وهذه الأفلاك - من مثل الشمس والقمر والمشتري وزحل وغيرها - حينما تنتقل في حركتها، فإنها تمر من برج إلى برج؛ فهي أحياناً تكون في برج الحمل، ثم تنتقل إلى برج الثور، ثم إلى غيرهما من البروج،³ وهكذا، فهي لا يمكن أن تكون قديمة بسبب هذا الانتقال من برج إلى آخر، وأن في ذلك إثبات لجسميتها، ومن ثم فهي لا تفعل في عالمنا، لأنها محدثة، وبذلك يقرر مبدأ "ما لم يسبق الحوادث فواجب كونه

¹ المصدر السابق، ص 56-58.

² المصدر السابق، ص 65.

³ المصدر السابق، ص 61.

محدثاً¹، فهذه الكواكب مركبة ومتحركة، وما كان كذلك يستحيل عليه القدم. وبناءً على ذلك، ليست هذه الأفلاك - بما أنها محدثة - فاعلة بنفسها، وإنما بغيرها، لذا لا يصح أن يكون لها تأثير على حياتنا الأرضية، يقول الباقلائي: "وقد قام الدليل على أن الجسم المحدث لا يصح أن يفعل في غيره، وأنه لا توجد أفعاله إلا في نفسه؛ فلم يجوز أن تكون هذه الآثار الأرضية من فعل الأفلاك؛ إذ ليست هذه الأفعال موجودة بذواتها"². ثم ينتقل الباقلائي إلى استخدام دليل التمانع في إبطال حجج المنجمين في قولهم إن الأفلاك فاعلة ومؤثرة في عالمنا الأرضي، ويبدأ نقاشه في إبطال أنها حادثة عن طبع قديم، ويوجب أنها حادثة عن فاعل قادر عالم مريد، فإن كان ذلك كذلك، فإن أرادت الشمس مثلاً أن تفعل في عالمنا الأرضي بدخولها في برج الحمل، ولم يرد القمر حدوث ذلك، فيقع التمانع بين قصد الشمس وقصد القمر، ويقول الباقلائي في ذلك: "على هذا وبعضها غير قادر عليه؛ ويساق معهم دليل التمانع بعينه، فإنه مفسد لقولهم وموجب لحدوث سائر هذه الأفلاك؛ وفيه ترك تدينهم بقدمها"³.

وقد أحسن الباقلائي في الإتيان بدليل التمانع، حتى ينفي قطعاً قدم هذه الأفلاك السبعة، لأن في قدمها إثبات لإرادات وقصود سبع لا يمكن أن تفعل شيئاً في عالمنا الأرضي إلا إذا افترضنا أن بعضها أقدر من بعض على القيام بذلك الفعل، ولا سبيل لهم لحل إشكال دليل التمانع.

ويذهب الباقلائي إلى تفنيد دعواهم في أن حركة الكواكب تعلمنا بحياتها وقدرتها، وأن ذلك العلم علم ضروري، فيرد الباقلائي هذا القول، وينفي العلم الضروري الذي يدعونه، بل يصنفه على أنه سعي من المنجمين إلى تحويل العادة المستقرة إلى علم ضروري، وهذا لا يستقيم، ويعطي الباقلائي أمثلة عن فعل الإنسان، فالإنسان يتحرك ويأكل ويمشي،

¹ المصدر السابق، ص 62.

² السابق نفسه.

³ المصدر السابق، ص 63.

وهذا يدل على حياته واختياره ووقوع الفعل منه إرادة وقصدًا، لكن هناك ما لا يمكن القول إنه فعل للإنسان قصدًا وإرادة كالحمي والفالج وغيرها، مما يجعله يتحرك ليس بقصدته واختياره، فتقع منه حركات لا عن قصد واختيار.¹

وفي نقده قولهم إن هذه الأفلاك حية لعظم جرمها وكبر حجمها وضيائها، فإنه يرى أن ذلك جهل ومن وساوس النفس؛ لأن هناك من الموجودات الضئيلة الحجم وهي حية أيضًا، يقول الباقلاني: "فأما استدلال من استدل منهم على حياة الفلك الأعظم وهذه الأفلاك التي دونه لعظم أجرامها وضيائها وإشراقها وعلوّ شأنها، فإنه من وساوس النفوس؛ وذلك أن عظم الجسم وعلوّ مكانه وشدة إشراقه وضيائه لا يدل على كونه حيًّا؛ وكذلك ظلمة الجسم، ولطافته وصغر شأنه، لا يدل على المنع من كونه حيًّا؛ لأنه قد يكون المضيء العظيم غير حيٍّ، والخسيس المظلم اللطيف من الأجسام حيًّا درًّاكًا، كالذرِّ والبَقِّ وما جرى مجرى ذلك؛ فلا تَعَلَّقْ في هذا"²، فمشاهدات الباقلاني أكثر علمية من تخرصات المنجمين الذين خلطوا بين حجم هذه الأفلاك وبين الحياة التي يتصف بها كبير الحجم وصغيره، كما مثل الباقلاني لذلك ببعض الحشرات وهي كائنات حية.

والملاحظ أن الباقلاني قد يستعمل حجج الطبائعيين في الرد على أصحاب التولد، أو العكس، أو يستعمل حجج الفريقين في الرد على المنجمين؛ لذا كان في نفيه لفعل الأفلاك السبعة في عالمنا الأرضي، يستعمل ما ذهب إليه أصحاب التولد في اشتراطهم مماسة الأفلاك للأجسام حتى تحدث الأثر أو مماسة ما يماس الأجسام، وبما أن الأفلاك السبعة لا تماس عالمنا الأرضي ولا ما يماسه، فإن هذا ينفي فعل الأفلاك فيه، وهذا بدوره إبطال لحجج أصحاب التولد القائلين بوجود الأثر.³

ويجمل الباقلاني ردوده في نفي تأثير الأفلاك في عالمنا الأرضي بقوله: "وفي إجماعهم

¹ المصدر السابق، ص 64.

² السابق نفسه.

³ المصدر السابق، ص 65.

على بطلان ذلك دليل على أن هذه التأثيرات لا يجوز أن تكون واجبة عن ذوات هذه الأفلاك، ولا عن ذوات أكوانها في البروج، ولا كائنة عنها على سبيل الطبع، ولا على وجه القدرة والاختيار (التولد)، فلا معنى إذن لنسبة هذه الآثار إلى الأفلاك".¹

ومما يلزم ملاحظته أن الباقلاني لم يستعمل الأدلة الشرعية مطلقاً مع غير المسلمين، إلا عندما جاء إلى مناقشة بعض من آمن بالإسلام ورأى تأثير الأفلاك، حيث استعمل الدليل الشرعي إضافة إلى الدليل العقلي،² يقول الباقلاني: "فأما من أقرّ منهم بالإسلام، وأذعن لحدوثها، وأنها متعلقة بمحدثٍ أحدثها، وزعم أن الله تعالى جعلها دلالة على ما يحدث في العالم في أوقاته، فإنه أيضاً خبطٌ وتخليطٌ... وقد أخبر الله تعالى عن كذب مُدَّعي علم ذلك، وأنه تعالى المستبد بعلم ما كان ويكون... وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (لقمان: 34)".³

خاتمة

ما يمكن أن نختتم به هذا البحث أنه توصل إلى مجموعة نتائج هي:

1. أن الباقلاني في كتابه "التمهيد" أبدع طريقة جديدة في تصنيف المقالات لم يسبقه إليها من تناول الاعتقادات من علماء المسلمين؛ سواء الذين تناولوا اعتقادات فرق المسلمين أم الذين تناولوا مقالات المسلمين وغيرهم، وذلك أنه وضع قاعدة معرفية على أساسها ناقش الاعتقادات المختلفة، وتقوم هذه القاعدة المعرفية على مبدئين؛ يتناول الأول موضوع العلم وأنواعه وطرق الاستدلال، ويتناول الثاني موضوع قسمة الوجود إلى وجود قديم وآخر محدث، مع ملاحظة أن المبدئين انطلق فيهما الباقلاني من مقدمات عقلية

¹ السابق نفسه.

² المصدر السابق، ص 67.

³ المصدر السابق، ص 67-68.

يتفق عليها مع المخالفين له، وكذلك الرجوع إلى معهود العرب من الكلام، وهذا يدل من جهة على أن بدائه العقول كانت أمرًا معمولاً به في زمن الباقلاني، على الرغم من أنه لم يرجع في ذلك إلى المنطق الأرسطي الذي شاع استعماله بين المتكلمين والمتفلسفة المسلمين فيما بعد، بل اعتمد منطق اللغة العربية؛ لذا كان كل النقاش الذي أداره الباقلاني مع المخالفين، تحضر فيه قواعد الاستدلال العقلي مؤسسة على ميزان اللغة العربية ومنطقها.

2. أن الأديان غير الكتابية التي تناولها الباقلاني في التمهيد تكاد تدور في دينين اثنين فقط؛ هما المجوسية وما يدور في فلکها والبراهمة، إضافة إلى الآراء الفكرية التي كانت منتشرة في عصره وتمثل نوعًا من الاعتقادات وإن لم تكن أديانًا، كالتبائعيين والقائلين بالتولد والمنجمين؛ إذ اتخذها أصحابها مقالات تفسر الوجود والخلق والحقيقة؛ لذا تناولها الباقلاني ضمن ما قام بمناقشته من أديان غير كتابية.

3. أن الباقلاني في مناقشته هذه الاعتقادات أو الأديان لم يذكر مصادرها ولم يرجع إلى نصوص محددة، بقدر ما كان يناقش آراء كانت منتشرة في زمانه، تنسب إلى هذه الأديان والاعتقادات.

4. من خلال سياقات الكلام الوارد في "التمهيد" - التي تدل على أن الباقلاني كان في صدد المناظرة مكتوبة كانت أو حضورية - تعزز وجهة نظرنا في أن الباقلاني لم يكن يرد على النصوص المكتوبة أو النظم الاعتقادية، وإنما كان يرد على ما وصل إليه من آراء واعتقادات تنسب إلى أصحابها أو نقلها إليه الجو الفكري والديني الذي كان سائدًا في البصرة أو في مجلس عضد الدولة، وعلى الرغم مما أشار له البيروني، أن هذا قد يمثل مزلفًا يخرج دراس الأديان عن الموضوعية؛ يشير ما قام به الباقلاني إلى أن آراء هذه الأديان والاعتقادات كانت منتشرة بين الأوساط العلمية مع احتمال أن نصوصها لم تصل إلى الباقلاني ولم يطلع عليها، مما حدا به إلى الوقوف في وجهها، ولكن ليس بناء على رد ديني شرعي يستند إلى نصوص الكتاب والسنة، وإنما على أساس من

قاعدة عقلية ذكرناها في النتيجة الأولى، وهذا بدوره مهد لنقلة منهجية مهمة جداً على طريق تأسيس درس للظاهرة الدينية يتجلى في ما سلكه فيما بعد كل من ابن حزم والشهرستاني في تأكيدهما على أهمية المنطلق العقلي المشترك في درس الأديان، أو ما سماه الفاروقي في عصرنا الحديث "لاهوت عالمي لدرس الأديان"، في أثناء إحيائه علم دراسة الأديان الإسلامي وبعثه من جديد في ستينيات القرن العشرين.

References:

المراجع:

- Al- 'Ash'arī, Abū al-Ḥasan, *Risālah fī Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām*, (Ḥaydar Abād al-Dakan: Dāirah al-Ma'ārif al-Nazamiyyah, 1433).
- Al- Baghdādī, al-Khaṭīb. *Tārīkh Baghdād*, taḥqīq: Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1417).
- Al- Balkhī, Abū al-Qāsim 'Abdullah bin Aḥmad bin Maḥmūd. *Kitāb al-Maqālāt wa ma'ahu 'Uyūn al-Masā'il wa al-Jawābāt*, taḥqīq: Ḥusīn Khānṣū & Rājeḥ Kurdy & 'Abd al-Ḥamīd Kurdy, 1st Ed., (Istanbul, Kurāmir, 1439/2018).
- Al- Bīrūnī, Abū al-Rayḥān. *Fī taḥqīq mā li al-Hind min Maqūlah Mardhūlah fī al-'Aql aw Maqbūlah*, (Ḥaydar Abād al-Dakan: Maṭba'ah Majis Dāirah al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah, 1377/1958).
- Al- Dhahabī, Shams al-Dīn, *Siyar al-'Alām al-Nubalā'*, taḥqīq: Shu'aib al-Arnāut, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 3rd Ed., 1405/1985).
- Al Faruqī, Isma'il Raji, *Christian Ethics*, (Montreal: McGill University Press, 1967).
- Al- Sam'ānī, 'Abd al-Karīm bin Muḥammad bin Maṣṣūr al-Tamīmī, *Al-Ansāb*, (Ḥaydar Abād: Majlis Dāirah al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah, 1962).
- Al- 'Āmirī, Abū al-Ḥasan. *Al- 'Ilām bi Manāqib al-Islām*, taḥqīq: 'Abd al-Ḥamīd Gharrāb, (Riyadh, Dār al-Asālah li al-Thaqāfah wa al-Nashr wa al-'Ilām, 1st Ed, 1408/1988).
- Al-'Ash'arī, Abū al-Ḥasan. *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, Taḥqīq: Muḥammad Muḥyi al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1411/1990).
- Al-'Aufī Asmā' Madanī, "Al-Bāqilāny wa al-Radd 'alā al-Mushakkikīn fī al-Qur'ān min Khilāl Kitābihi I'jāz al-Qurān" *Majallat al-Dirāsāt al-'Arabiyyah*, Vol. 37, Issue 10, 2018.
- Al-Bāqillānī, Abū Bakr, *Al-Munāzarah al-'Ajabiyah*, Jam'u wa Tansīq: Muḥammad bin 'Abd al-'Azīz al-Khudhayry, (Riyadh: Dār al-Waṭan, 1st Ed., 1420/2000).
- Al-Bāqillānī, Abū Bakr, *Al-Tamhīd*, taḥqīq: Maḥmūd Muḥammad al-Khudhayrī & 'Abd al-Hādī Abū Rīdah, (Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1947).
- Al-Bāqillānī, Abū Bakr, *Kitāb al-Tamhīd*, taḥqīq: Al-Ab Richard Yūsuf Makārithy al-Yasū'iy, (Beirut: al-Maktabah al-Sharqīyyah, 1957).
- Al-Jāḥiẓ, Abū 'Uthmān 'Amrū bin Baḥar. *Kitāb al-Ḥayawān*, taḥqīq 'Abd al-Salām Harūn,

- (Cairo: Sharikah wa Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bāby al-Ḥalaby wa Awlāduhu, 2nd Ed., 1965).
- al-Qāḍī 'Iyād, Abū al-Faḍl bin Musā Al-Yaḥṣabī, *Tartīb al-Madārik wa Taqrīb al-Masālik*, Taḥqīq: Sa'id Aḥmad A'rāb, (Al-Maḥmudiyah: Maṭba'ah Fadhālah, 1st Ed., 1981-1983).
- Al-Zirakali, Khair al-Dīn. *Al-A'lām*, (Beirut: Dār al'Ilm li al-Malāyīn, 2002).
- Bi al-'Araby, Shahrazād & Zarūqy, 'Abd al-Qāder. "Al-Istidlāl fī I'jāz al-Qurān li Abī Bakar al-Bāqilāny", *Majallah Faṣl al-Khaṭāb*, Vol. 4, Issue 1, 2015.
- Bū'ayṭah, Imān & Daub, Rābeḥ. "Athar Muwāzanah al-Bāqillānī bayna al-Qurān wa al-Shi'r al-Jāhily fī Ithbāt I'jāz al-Qurān al-Karīm (Dirāsah Tahlīliyyah Naqdiyyah)", *Majallat Jāmi'at al-Amīr 'Abd al-Qādir li al-'Ulum al-Islāmiyyah*, Issue.36, No. 2, 2022.
- Futūḥ, Maḥmūd. "Al-Uslūb al-Qurāny wa Muṣṭolaḥātuhu min Manzūr Abī Bakar al-Bāqilāny", *Majallat al-Ta'līmiyyah*, Vol. 7, Issue. 2. 2017.
- Ḥasan, Muḥammad Khalīfah. *Tārīkh al-Adyān Dirāsah Waṣfiyyah Muqāranah*, min Iṣdārāt Markaz Al- Qardhāwy li al Waṣaṭiyyah, Kuliyyah al-Dirāsāt al-Islāmiyyah Jāmi'ah Ḥamad bin Khalīfah, Doha, 1434/2013.
- Ḥaydar, Muḥammad 'Alī. *Musāhamāt al-Imām Abī al-Bāqillānī fī Muqāranat al-Adyān ma'a al-Tarkiz al-Khāṣ 'alā Munāzarātihi ma'a al-Naṣārā*, (Kerala: Jāmi'ah Dār al-Hudā al-Islāmiyyah, 2018).
- Ibn Farḥūn, Ibrāhīm bin 'Alī bin Muḥammad, *Al-Dībāj al- Madhahhab fi Ma'rīfah A'yān 'Ulamā' al-Mazhab al-Mālikī*, Taḥqīq: Muḥammad al-Ḥamdy Abū al-Nur, (Cairo: Dār al-Turath, 2nd Ed., 2005).
- Ibn Khallikān, Abū al-'Abbā Shams al-Dīn, *Wafīyyāt al-A'yān wa Anbā' Abnā' al-Zamān*, Taḥqīq: Iḥsān 'Abbās, (Beirut: Dār Ṣāder, 199)4.
- Isṁāil, Ibrāhīm & Bin Laḥsan, Badrān. "Taṣnīf al-Adyān: Ru'yah Naqdiyyah min Manzūr 'Ulamā' al-Adyān al-Muslimīn", *Al-Majallah al-Jazāiriyyah li al-Dirāsāt al-Insāniyyah*, Vol.1, Issue 2, 2019.
- Karshū, Lazhar. "Al-Mulāimah al-Tafādhuliyyah li al-Khaṭāb 'Inda Abī Bakar al-Bāqilāny min khilal Kitābihi I'jāz al-Qurān", *Majallah al-Akādīmiyyah li al-Dirāsāt al-Ijtīmā'iyyah wa al-Insāniyyah*, Vol.10, Issue.1, 2018.
- Khalīfah, Ḥājī, *Kashf al-Zunun 'an Asāmy al- Kutub wa al-Funūn*, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al- 'Arabī, 1941).
- Makhlūf, Muḥammad bin Muḥammad bin 'Umar bin 'Alī bin Sālim. *Shajarat al-Nūr al-Zakiyyah fī Tarājim A'lām al-Mālikiyah*, taḥqīq wa ta'līq: 'Abd al-Majīd Khayāly, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st Ed., 1424h/ 2003).

مشروع الغزالي في التكامل المعرفي بين علم المنطق وعلم الكلام The Ghazali's Project in the Integration of Knowledge between the Science of Logic and Theology

بشار بكور*

[قُدّم للنشر 2023/2/21 – أرسل للتحكيم 2023/3/1م – قُدّم بعد التعديل 2023/5/20م - قُبِل للنشر 2023/6/6م]

ملخص البحث

لكل علم منهجه الخاص، وطبيعته المعرفية التي تميزه من سائر العلوم الأخرى، ولكن هذه الخصوصية في هذا العلم أو ذاك لا تعني استغناءه المطلق بما لديه، ولا تنفي الحاجة إلى الاستفادة من مناهج ووظائف العلوم الأخرى، والحكمة ضالة المؤمن، أينما وجدها فهو أحق بها، وقد رأى حجة الإسلام أبو حامد الغزالي أن المنطق معيار العلوم الذي به يميز العلم اليقيني مما ليس يقينياً، وبه توزن المعارف الدينية والدنيوية، وكل من لم يُحط به فلا ثقة بعلمه، وفي مسيرته العلمية ونضاله الفكري لم يألُ الغزالي جهداً في عقد تصالح أو تراوح بينه وبين العلوم الإسلامية من عقيدة وفقه وأصوله، ومن ثم يتناول البحث - متوسلاً المنهج الاستقرائي التحليلي - توظيف الغزالي آليات علم المنطق ومبادئه في علم الكلام، والآلية التي اتبعها كي يدمج المنطق، ريب الفلسفة اليونانية بالعقيدة، ولب المجال التداولي الإسلامي، ويخلص البحث إلى أن الغزالي استطاع باقتدار أن يحقق تكاملاً معرفياً في الإفادة والاستفادة بين المنطق والعقيدة، فالمبادئ المنطقية والقواعد العقلية - التي لا غنى عنها في الحجاج العقدي والدراسات الفقهية والأصولية - قد أدخل عليها الغزالي بعض التعديلات المنتزعة من الثقافة العربية الإسلامية، وبهذا يغدو "من تشرّع وتمنطق فقد تحقّق" على حد تعبير الفيلسوف طه عبد الرحمن.

الكلمات المفتاحية: المنطق، الغزالي، علم الكلام، المعرفة، العلم، التكامل.

* أستاذ مساعد في قسم الدراسات التأسيسية والمتعددة التخصصات، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني: bashar@iium.edu.my.

Abstract

Each field of knowledge has its own methodology and cognitive nature that distinguishes it from other sciences. However, this uniqueness does not imply that a discipline /science is independent and self-sufficient. The concept of knowledge integration is to explore the incorporation of unrelated disciplines or knowledge structures, utilizing an interdisciplinary approach. According to Abu Hamid Al-Ghazali (1058-1111), logic serves as the standard by which sciences are evaluated, allowing for the differentiation between certain and uncertain knowledge, and providing a means to assess religious sciences. He further argues that anyone who is not well-versed in logic cannot be trusted with his/her knowledge. In his scholarly journey and intellectual struggle, Al-Ghazali spared no effort in reconciling and integrating logic with Islamic sciences (e.g., theology, jurisprudence, and legal theory). Using an inductive and analytical methodology, this research investigates the utilization of logic by Al-Ghazali within the realm of theology. It explores how Al-Ghazali incorporated the mechanisms and principles of logic into theological discourse against philosophers and Batiniyyah. While Al-Ghazali demonstrated the crucial role of logical principles and rational rules in theological debates and jurisprudential studies, he, at the same time, skilfully aligned these rational principles with the values and teachings of Islamic culture. The research concludes that the epistemological approach of Al-Ghazali in making synthesis of logic and theological components seemed to have been far-reaching and trans-border, reflected in negating or mitigating or the traditional saying "Whoever is engaged in logic becomes heretic." The findings of the research suggest that Al-Ghazali's epistemological approach, which involved synthesizing logic and theological elements, had a significant and expansive impact. This was evident in his efforts to challenge or soften the traditional belief encapsulated in the saying "Whoever is engaged in logic becomes a heretic." Al-Ghazali's meticulous and painstaking intellectual effort transcended borders and boundaries, indicating a broad and inclusive perspective that sought to reconcile and harmonize different domains of knowledge.

Keywords: Al-Ghazali, Logic, theology, knowledge, integration, science.

مقدمة

إن حاجة الإنسان إلى تكامل معرفته واتساع ثقافته ربما لا تقل أهمية عن حاجته إلى التخصص في علم من العلوم، وليس هناك فرع من فروع المعرفة يدعي حصر الكفاية المعرفية المطلقة في دائرة تخصصه، إذ العلوم - كما قال علماءنا السابقون - متداخلة فيما بينها، وبعضها طريق إلى بعض،¹ وكلما تلاقت معرفة المرء مع تخوم معرفية أخرى استطاع أن

¹ أشار إلى التكامل بين العلوم ابن حزم في رسالته مراتب العلوم (ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي)، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ط1، 1983)، ج 4، ص90، وكذلك الغزالي الذي ينصح المتعلم

يفهم تخصصه فهماً أدق، وبمستوى أعمق من اكتفى بحدود تخصصه، ولم يتجاوزها. وينقسم التكامل المعرفي إلى قسمين؛ تكامل داخلي حاصل بين العلوم الإسلامية بعضها مع بعض وتكامل خارجي، يجري بين العلوم الإسلامية وعلوم أخرى.¹ أبو حامد الغزالي، حجة الإسلام، من أشهر العلماء الذين عكفوا على دراسة علوم تقع خارج المجال التداولي الإسلامي، ثم وظفوا آليات هذه المعرفة العابرة للتخصصات ومبادئها في تعميق فهمهم علوم الشريعة، وانطلاقاً من تجربة الغزالي في التكامل أو التداخل بين علمي المنطق والكلام؛ يسعى هذا البحث إلى الإجابة عن أسئلة هي: لماذا آمن الغزالي بضرورة التداخل بين علم المنطق وعلوم الشريعة عامة؟ وما الآلية التي استخدمها كي يحقق هذا الهدف من خلال أنموذج البحث: المنطق وعلم الكلام؟ وكيف تحقق التكامل المعرفي إفادةً واستفادةً بين علمي المنطق والكلام؟

من الدراسات السابقة عن الغزالي والمنطق، بحثُ الأستاذ رفيق العجم الذي درس فيه أسس المنطق الأرسطي (الحَدِّ والقياس والقضية) في كتب الغزالي المنطقية التي فيها - على سبيل التدرج - تأطيرُ المنطق بالمعاني والخصائص الإسلامية،² ومنها كتاب عبد الكريم عنيات عن أسلمة المنطق الأرسطي على يد الغزالي،³ وكتاب شامل الشاهين عن المنهجية المنطقية في الأصول عند الغزالي،⁴ وهناك من قارن المنطق بين الغزالي وابن تيمية،⁵ وثمة

"ألا يخوض في فنون العلم دفعة، بل يراعي الترتيب، فيبدأ بالأهم فالأهم، ولا يخوض في فنّ حتى يستوفي الفن الذي قبله، فإن العلوم مرتبة ترتيباً ضرورياً وبعضها طريق إلى بعض. والموفق مراعي ذلك الترتيب والتدرج". ميزان العمل، تحقيق: سليمان دنيا، (القاهرة: دار المعارف، ط 1، 1964)، ص 348، وانظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، (بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، د.ت، ط 2)، ص 87-92.

¹ انظر: عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص 75-76.

² رفيق العجم، المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية وخصوصياته الإسلامية، (بيروت: دار المشرق، ط 1، 1989).

³ عبد الكريم عنيات، أسلمة المنطق: الأروغانون الأرسطي بين يدي الغزالي، (الرباط: دار الأمان، ط 1، 2013).

⁴ شامل الشاهين، المنهجية المنطقية الأصولية عند الإمام الغزالي، (حلب: دار الملتقى، 2003).

⁵ محمد إبراهيم الخولي، موقف الغزالي وابن تيمية من المنطق الصوري: دراسة مقارنة، (رسالة ماجستير، جامعة الأزهر،

دراستان مهمتان عن كتاب الغزالي "القسطاس المستقيم"؛ أولاهما ليفكتور شلحت في مقدمة تحقيقه الكتاب،¹ والثانية لمحمد مهرا،² وإن هذا البحث مدين بالفضل لهذه الدراسات؛ إذ تفاعل معها واستفاد منها فيما يتصل بالمنطق ومحاولة الغزالي التقريب بينه وبين معارف الشريعة، ولكن البحث ينفرد بالتركيز على عملية التكامل والتداخل المعرفي بين علمي المنطق والكلام، وكيف تسنى للغزالي ذلك من خلال هذا النموذج العقدي، وهذا ما لم تتطرق إليه الدراسات السابقة.

تَلْقِي المنطق في العالم الإسلامي حتى عصر الغزالي

دخلت كتب المنطق اليوناني وشروحه إلى العالم العربي والإسلامي عبر بوابة الترجمة في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، على أيدي مترجمين من أمثال حنين بن إسحاق، وابنه إسحاق، وفلاسفة من مثل الكندي والفارابي،³ ولكن ازدهار المنطق عند العرب - كما يقول نيقولا ريشر - بدأ في القرن العاشر، إذ وجد ما سمي "مناطقة مدرسة بغداد"، من مثل متى بن يونس، ويحيى بن عدي، وعيسى بن علي... إلخ،⁴ ولا نزاع في أن رعاة علم المنطق وسدنته في العالم الإسلامي، هم فلاسفة الإسلام كالكندي والفارابي وابن سينا، وثمة علماء اهتموا بالمنطق وأيدوه لكن بحماسة أقل من هؤلاء الفلاسفة، من مثل ابن حزم

مصر، (2001)؛ فوج إمبرك حامد، المنطق الأرسطي بين الفقهاء والصوفية: الغزالي وابن تيمية أمودجا الدراسة، (رسالة ماجستير، جامعة الفاتح، ليبيا، 2010)؛ حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية، (بيروت: الشبكة العربية، ط1، 2013)؛ عبد العزيز العماري، المنطق الأرسطي المشائي بين الغزالي وابن تيمية، (بيروت: جداول، ط1، 2018).

¹ الغزالي، القسطاس المستقيم، تحقيق: فيكتور شلحت، (بيروت: دار المشرق، ط2، 1983).

² محمد مهرا، المنطق والموازن القرآنية، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1996).

³ نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي، ترجمة: محمد مهرا، (القاهرة: دار المعارف، 1985)، ص150-152.

⁴ المصدر السابق، ص154-155.

الأندلسي الذي صنف كتابه المشهور "التقريب لحد المنطق"،¹ وإمام الحرمين الجويني، وهو من أوائل العلماء الذين مزجوا المنطق بالفقه والأصول.²

أما مناوئو المنطق الرافضون قواعده ومبادئه، فرمما كان الإمام الشافعي من أوائلهم، كما نُقل عنه،³ ويرى النشار أن المتكلمين الأوائل لم يتبنوا قواعد علم المنطق، وإنما ألف بعضهم كتباً في نقدها وبيان زيفها، كأبي بكر الباقلاني (أهل السنة)، والجبائي والقاضي عبد الجبار (المعتزلة)،⁴ والنوبختي، (الشيعة)،⁵ ويقول ابن تيمية إن نُظّر المسلمين قبل الغزالي لم يلتفتوا إلى طريقة أهل المنطق، وكانت الأشعرية وفرق إسلامية أخرى تعيب هذه الطريقة وتثبت فسادها،⁶ والعلة في رفض المتقدمين من علماء الأصول والكلام للمنطق هي اعتراضهم على ميتافيزيقيا أرسطو التي استندت عليها قواعد المنطق، وقد حدا بهم هذا الاعتراض إلى بناء منطق خاص بهم بعيداً عن مباحث الميتافيزيقيا،⁷ وخاض أبو سعيد السيرافي النحوي مناظرة مع المنطقي متى بن يونس انتصر فيها للنحو العربي على المنطق

¹ نشره إحسان عباس ضمن رسائل ابن حزم، (بيروت: المؤسسة العربية، ط1، 1983)، ج4، ص93-348، وعن ابن

حزم والمنطق انظر: زكريا إبراهيم، ابن حزم الأندلسي، (القاهرة: الدار المصرية، 1966)، ص104-130.

² علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، (بيروت: دار النهضة العربية، 1984)، ص89؛ محمود محمد، **العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكري الإسلام**، (القاهرة: دار عيد، 2000)، ص110-120.

³ النشار، **مناهج البحث**، ص86؛ السيوطي، **صون المنطق والكلام عن في المنطق والكلام**، تحقيق: علي سامي النشار، سعاد علي عبد الرازق، (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ط2، 1970)، ص47-49، وهناك باحثون يعتقدون أن الشافعي تأثر في منهجه الأصول بالمنطق الأرسطي، انظر: محمد، **العلاقة بين المنطق والفقه**، ص25-26.

⁴ النشار، **مناهج البحث**، ص93-94، وانظر: مصطفى طباطبائي، **المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني**، ترجمة: عبد الرحيم البلوشي، (بيروت: دار ابن حزم، 1990)، ص19-20.

⁵ انظر: طباطبائي، **المفكرون المسلمون**، ص31-37.

⁶ نقله السيوطي، **صون المنطق**، ص46.

⁷ النشار، **مناهج البحث**، ص99، وقوام هذا المنطق الخاص هو تناول الحدِّ بمفهوم جديد، وطرق الاستدلالات الإسلامية، وفي مقدمتها القياس الأصولي، انظر: ص100-140، وقد فصل ابن خلدون بعض أسباب كره المتقدمين لعلم المنطق، ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: إبراهيم شيوخ، (تونس: دار القيروان، 2007)، ج2، ص313-316.

اليوناني،¹ وثمة محاورة أخرى قصيرة جرت بين ابن سينا، والصوفي العارف بالله، أبي سعيد فضل الله بن أحمد الميهني؛ إذ حيث اعترض الشيخ الميهني على جدوى البراهين المنطقية في معرفة الله، ورأى أن الكشف والشهود الطريق الوحيد الموصل إلى الحقيقة والمعرفة.² وفي الأندلس كان علم المنطق موسومًا بالازدراء والاطراح والإهمال، ويذكر المقرئ أن كل من عُرف بقراءته للفلسفة والتنجيم رمي بالزندقة،³ ولحظ أيضًا ابن طمّلوس أن صناعة المنطق عند أهل الأندلس عانتهم وخاصتهم مبعوضةً مستكرهة،⁴ وهذا النفور من المنطق ليس مبنياً على علمٍ منهم أو دراية بأصول هذه الصناعة، و"إنما مستنده السماع فيما يقول به في جهتها، ويعتقده في أهلها"،⁵ ولا يُخفي ابن طمّلوس عجبه من حال هؤلاء الناس كيف يحكمون بما لا يعلمون،⁶ وبسبب هذا النفور والمقت، كان كتب المنطق لا تباع إلا خُفيةً، كما يقول المفسر والنحوي أبو حيان الأندلسي،⁷ وكانوا يسمونه "المفعل" تحاشياً لكلمة "المنطق"، وعندما أرسل الوزير ابن الحكيم رسالةً إلى أبي حيان يطلب منه كتاباً في المنطق سماه "المفعل".⁸

ما من ريب أن أهم دوافع نبذ المنطق واطراحه، بل تحريمه عند بعض علماء الإسلام أنه علم محسوب على الفلسفة، فقد يُؤخذ الجارُّ يُجرَّم الجار، "ومعلوم أن الاشتغال

¹ نقل المناظرة: أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة (بيروت: المكتبة العصرية، 2011)، ج1، ص90-101؛ طباطبائي، المفكرون المسلمون، ص37-49، وقد عقد الأخير فصلاً عرض فيه بعض الآراء والاعتراضات التي وردت في المناظرة، وهو فصل مهم، ص50-70.

² طباطبائي، المفكرون المسلمون، ص71-80.

³ المقرئ، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، 1997)، ج1، ص221.

⁴ ابن طمّلوس، المختصر في المنطق، تحقيق ودراسة: فؤاد بن أحمد، (بريل، 2020)، ص83.

⁵ المصدر السابق.

⁶ المصدر السابق.

⁷ أبو حيان، البحر المحيظ في التفسير، تحقيق: صدقي جميل، (بيروت: دار الفكر، 1420هـ)، ج8، ص47.

⁸ المصدر السابق.

بالفلسفة ظلّ مبعث الشبهات ومثار الاعتراضات"،¹ فقد اصطدمت الفلسفة اصطداماً عنيقاً في بعض مباحثها، وأخطرها الإلهيات، مع أصول العقيدة الإسلامية، وعزت إلى مقام الألوهية ما لا يليق، بل ما لا يصح من الصفات؛ لذا شاعت مقولة: "مَنْ تَمَنَّقُ فقد تزندق".²

ويقسم ابن حزم الأندلسي الناس في موقفهم من المنطق أربعة أقسام؛ صنّف حكمَ على كتب المنطق بأنها كفر ومناصرة للإلحاد، من دون الوقوف على معانيها أو محاولة مطالعتها، وصنّف يعدونها مجرد هذيان لا يفهم، وهراء من القول، وصنّف قرؤوا هذه الكتب من دون أن يعقلوها أو يفهموها، وصنّف أخير نظر فيها بذهنٍ صافٍ، وعقل سليم، وفكر قويم، فوجدوا فيها البراهين الضرورية التي لا غنى عنها.³

تعكس هذه التصنيفات الأربعة مواقف متباينة ذات دوافع مختلفة، وخلفيات فكرية ضاغطة باتجاه قبول المنطق أو رفضه، وليس ببعيد عن المتأمل أن يقف على رأي نجيح مصيب يلوح في خطاب وحجج مؤيدي المنطق ومعارضيه، والمسألة تحتاج إلى تحديد عدة قضايا حاسمة في إشكالية التداخل أو المفاصلة، من مثل توصيف المنطق في الخطابين؛ أهو قانون أم آلة أم صناعة أم علم عقلي؟⁴ وتبيان مصدر المنطق المختلف فيه؛ أهو منطق أرسطو، أم منطق شارحيه من مثل الفارابي وابن سينا، أم المنطق الفطري المودع بالقوة في الإنسان؟⁵ وتحديد السلطة المرجعية والمدرسة الفكرية والعقدية للفريقين؛ هل تناول كل

¹ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، (بيروت: الشبكة العربية، ط1، 2011)، ص61.

² أشار طه عبد الرحمن إلى أسباب أخرى لمناهضة المنطق، انظر: المصدر السابق، وللتوسع في معرفة مزيد من العلماء الذين عارضوا المنطق وألقوا في نقده، انظر: السيوطي، صون المنطق، ورسالته القول المشرق في تحريم الاشتغال بالمنطق، منشورة ضمن كتابه الحاوي للفتاوى، (بيروت: دار الفكر، 2004)، ج1، ص300-304.

³ ابن حزم، التقريب لحد المنطق (رسائل ابن حزم)، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: المؤسسة العربية، ط1، 1983)، ج4، ص98-100.

⁴ العماري، المنطق الأرسطي، ص17.

⁵ عن المنطق الفطري يوضح ابن تيمية أن الناس يستدلون بالأدلة على المدلولات بعبارات مبينة لما في نفوسهم من دون

فريق المنطق من موقع معرفي أو مذهبي؟ وتوضيح الموقف الراض للمنطق من حيث إنه رفض شمولي أو جزئي، ومراعاة الظروف السياسية والدينية والاجتماعية الخاصة التي عاشها كل جيل.¹

الغزالي: ترجمة موجزة

محمد بن محمد الغزالي الطوسي (450-505هـ / 1058-1111م)، أبو حامد، حجة الإسلام، الفقيه، الأصولي، المتكلم، الصوفي، الفيلسوف، وُلد وتُوفي بطوس في خراسان (إيران اليوم)، وقرأ على أبي نصر الإسماعيلي بجرجان، وإمام الحرمين أبي المعالي الجويني بنيسابور،² وكانت

صياغتها بما يوافق اصطلاح أهل الكلام والمنطق. مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن قاسم، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، 1995)، ج 9، ص 120، وقد ناقش مرة أبو سعيد السيرافي النحوي (الراض للمنطق) متى بن يونس المنطقي، وكان من حجج السيرافي أن المعاني عقلية فكرية ولا تحتاج إلى اصطلاح خاص يضعه أهل اليونان أو غيرهم، يقول: "حدثني عن قائل قال لك: حالي في معرفة الحقائق والتنصّح لها والبحث عنها حال قوم كانوا قبل واضع المنطق، أنظر كما نظروا، وأتدبّر كما تدبّروا، لأنّ اللغة قد عرفت بالمشأ والوراثة، والمعاني نقرت عنها بالنظر والرأي والاعتقاد والاجتهاد. ما تقول له؟"، التوحيد، الإمتاع والمؤانسة، ج 1، ص 94.

¹ لمعرفة حال المنطق بعد عصر الغزالي تُنظر دراسة خالد الرويهب عن موقف علماء السنة من المنطق مدة أربعة قرون: من العاشر إلى الثالث عشر الهجري (1500-1800 ميلادي).

El-Rouayheb, Khaled, "Sunni Muslim Scholars on the Status of Logic, 1500-1800", *Islamic Law and Society*, Vol. 11, No. 2 (2004), pp. 215.

يبرهن الرويهب أن معاداة المنطق أو رفضه لم تكن اتجاهًا شائعًا في تلك المدة، وإنما عبرت عن رأي أقلية (من مثل السيوطي وابن نجيم، ومحمد صدّيق القنوجي) في الأوساط العلمية، وقد أشار إلى وفرة من العلماء الذين ألفوا في المنطق ودافعوا عنه، من مثل محمد بن عبد الكرم المغيلي، ومحمد بن يوسف السنوسي، والشيخ زكريا الأنصاري (القرن العاشر)، وأحمد الغنيمي، وأحمد القليوبي، وعلي الأجهوري (القرن الحادي عشر)، ومحمد صادق الشرواني، وساجقلي زادة، والحسن اليوسفي (القرن الثاني عشر)، وحسن العطار، وحسن القويسني، وإبراهيم الباجوري (القرن الثالث عشر).

وللكاتب دراسة أخرى موسعة تمتد من القرن الثاني عشر إلى الثامن عشر الميلادي، عرض فيها علماء مسلمين في مناطق مختلفة ممن كتبوا في المنطق.

El-Rouayheb, Khaled, *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*, (Schwabe Verlag: Basel, 2019).

² ابن العماد، *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*، تحقيق: محمود الأرناؤوط، (دمشق: دار ابن كثير، 1991)، ج 6، ص 19.

مدة إقامته في نيسابور أخصب مراحل حياته علمًا وفكرًا وجدلاً¹ وفي نيسابور انتاب الغزالي مرحلة الشك² التي تحدث عنها بالتفصيل في كتابه "المنقذ من الضلال".

عظمت منزلة الغزالي عند الوزير نظام الملك، فندبه للتدريس في المدرسة النظامية في بغداد سنة 484هـ،³ ثم أقبل الغزالي على العبادة والسياحة، فخرج إلى الحجاز سنة 488هـ، فحج، ثم رجع إلى دمشق، فاستوطنها عشر سنين،⁴ ثم سار إلى القدس والإسكندرية، ثم عاد إلى وطنه بطوس.⁵

ونسبة الغزالي إلى صناعة الغزل، عند من يقول بتشديد الزاي، أو إلى غزالة (من قرى طوس) لمن يرى تخفيفها.⁶

وقد ألف الغزالي، رحمه الله، تصانيف في فنون شتى،⁷ وكتب عنه كثيرون من عرب ومستشرقين،⁸ قال عنه المستشرق الهولندي دي بور: "إن الغزالي أعجب شخصية في تاريخ الإسلام".⁹

¹ سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، (القاهرة: دار المعارف، 1965)، ص 20-30، وقد غادر الغزالي نيسابور بعيد وفاة شيخه الجويني عام 478هـ.

² هذا ما يرجحه سليمان دنيا في كتابه الحقيقة في نظر الغزالي، ص 24-25.

³ ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 20.

⁴ إليه تنسب الزاوية الغزالية في الجامع الأموي، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 2، 1982)، ج 19، ص 323 (حاشية المحققين).

⁵ ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 20؛ محمد رضا كحالة، معجم المؤلفين، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ج 11، ص 266.

⁶ خير الدين الزركلي، الأعلام، (بيروت: دار العلم للملايين، ط ١، 2002)، ج 7، ص 22.

⁷ ألف عبد الرحمن بدوي كتابًا سرد فيه كتب ورسائل الغزالي جميعها، وميز فيها بين ما ثبتت نسبته إلى الغزالي (مع ترتيبه تاريخيًا) وما يشك في نسبته إليه، وما يرجح أنه منقول. مؤلفات الغزالي، (الكويت: وكالة المطبوعات، ط 2، 1977).

⁸ انظر: الزركلي، الأعلام، ج 7، ص 22-23، ومن المستشرقين الذين عنوا بدراسة الغزالي ماكدونالد الأمريكي، وكارادفو الفرنسي، وأوبرمان الألماني، وبلاسيوس الإسباني، وریشيرز الإنكليزي. العجم، المنطق عند الغزالي، ص 54.

⁹ قدرى طوقان، "الغزالي أعجب شخصية في تاريخ الإسلام"، مجلة الرسالة، العدد 913، 1951، ص 59.

مدخل مفاهيمي

1. التكامل:

تشير أحرف الكاف والميم واللام إلى تمام الشيء،¹ قال ابن منظور: "والكمال التمام، وقيل: التمام الذي تجزأ منه أجزاءه... وتكامل الشيء وأكملته أنا وأكملت الشيء أي أجملته وأتممته"،² والتكامل في عرف الاقتصاد هو الجمع بين صناعاتٍ مختلفة يكمل بعضها بعضاً، وتعاون في الوصول إلى غرضٍ واحد،³ ويرد مصطلح "التكامل المعرفي" في دلالات عدة وسياقات مختلفة، ولكن يغلب عليه مفهوم "الموسوعية والإمام بعلوم متعددة في مقابل الاقتصاد على التخصص الدقيق".⁴

والمقصود بالتكامل المعرفي هنا عملية الإتمام أو التداخل بين علوم الوحي (الشرع)، والعلوم الإنسانية والتجريبية؛ بعضها مع بعض، إذ يستفيد كل علم من عناصر علم آخر أو مبادئه، بغية تطويره أو فهمه على نحو أفضل، أو تطبيقه عملياً، أو إصلاح مواطن الخلل فيه.

2. المعرفة (العلم):

تأتي المعرفة مرادفة العلم، قال ابن منظور: "العرفان العلم... والعريف والعارف بمعنى مثل عليم وعالم"،⁵ وقال أيضاً: "علِمْتُ الشيء أعلمُهُ عَلِمًا، عرفْتُهُ"،⁶ و"يقال: علِمَ الشيء وعلم به"،⁷ وفي الاصطلاح يقف المرء على تعريفات عدة للعلم والمعرفة تعكس توجهات

¹ ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، (بيروت: دار الفكر، 1979)، ج5، ص139.

² ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ)، ج11، ص598.

³ المعجم الوسيط، (القاهرة: مجمع اللغة العربية ومكتبة الشروق الدولية، ط4، 2004)، ص798.

⁴ فتحي ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي، (فيريغينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2011)، ص291.

⁵ ابن منظور، لسان العرب، ج9، ص236.

⁶ المصدر السابق، ج12، ص419.

⁷ الزبيدي، تاج العروس، تحقيق: إبراهيم التريزي، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط1، 2000)،

ج33، ص126.

فكرية سُنيّة أو معتزلية أو فلسفية، ولا يكاد يخلو تعريف منها من اعتراضات،¹ ومن تعريفات العلم أنه "الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع"،² وقد ذهب بعضهم إلى أن العلم لا يحدّ لظهوره وأنه من الضروريات، أو لصعوبته.³

والمعرفة ذات معانٍ ومفاهيم عدة، منها إدراك الشيء بإحدى الحواس، ومنها العلم مطلقاً تصوراً كان أو تصديقاً، ومنها إدراك البسيط والجزئي... إلخ،⁴ وجملة القول في المعرفة أنّها "تطلق على معنيين أساسيين؛ الفعل العقلي الذي يدرك الظواهر ذات الصفة الموضوعية، والثاني إطلاقها على نتيجة ذلك الفعل أي على حصول صورة الشيء في الذهن"،⁵ وفي تعريف جامع للعلم والمعرفة، قولهم: "إدراك الشيء على ما هو عليه أو على ما هو به".⁶

وعلى ما بين العلم والمعرفة من ترادف وتداخل، ثمة فروق بينهما، منها:

- أن المعرفة تسبق بجهلٍ، بخلاف العلم، يقال: "الله عالم"، ولا يقال: "عارف"،⁷ ولهذا وَصِفُ العلمِ أعلى من وصف المعرفة.⁸
- المعرفة إدراك الجزئي، والعلم إدراك الكلّي.⁹

¹ راجح الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، (الرياض: مكتبة المؤيد، ط1، 1992)، ص34-46.

² عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، (القاهرة: عالم الكتب، ط1، 1990)، ص246.

³ الزبيدي، تاج العروس، ج33، ص126.

⁴ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982)، ج2، ص392.

⁵ المصدر السابق، ج2، ص394.

⁶ الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1985)، ص283؛ حاجي خليفة،

كشف الظنون، (بغداد: مكتبة المثنى)، ج1، ص3؛ الكردي، نظرية المعرفة، ص34.

⁷ الكردي، نظرية المعرفة، ص49، ويبدو أن هذا الفرق خاص بالله عز وجل، أما بالنسبة إلى البشر فالكلمتان تسبقان

بجهل، جاء في القرآن: ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً﴾ (النحل: 87).

⁸ الزبيدي، تاج العروس، ج33، ص126.

⁹ صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص392.

- "المعرفة في الغالب تكون إما غاب عن القلب بعد إدراكه، فإذا أدركه قيل: عرفه، أو تكون إما وُصف له بصفات قامت في نفسه فإذا رآه وعلم أنه الموصوف بها قيل: عرفه".¹
- "المعرفة أخص بالمحسوسات والمعاني الجزئية، والعلم أخص بالمعقولات والمعاني الكلية".²

3. المنطق:

"المنطق" مصدر ميمي، بمعنى الكلام، يقال: "نطق ينطق نطقًا ومنطقًا، تكلم بصوت"،³ واصطلاحًا هو "آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن من الخطأ في الفكر"،⁴ أو "علم بقوانين تفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات إلى المجهولات وشرايطها، بحيث لا يعرض الغلط في الفكر".⁵ ويطلق المنطق على ثلاثة معان؛ على اللفظ، وعلى إدراك الكليات، وعلى النفس الناطقة،⁶ ومعروف أن أرسطو أول من هدّب قواعد علم المنطق، ورثب مسائله وفصوله، وسماه "التحليل"،⁷ ولاحقًا أطلق شراح أرسطو على أبحاثه المنطقية اسم "الأورغانون"، ثم

¹ الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز، تحقيق: محمد علي النجار، (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ط3، 1996)، ج4، ص50.

² التوحيد، المقابسات، تحقيق: حسن السندي، (الكويت: دار سعاد الصباح، ط2، 1992)، ص272، وتنظر فروق أخرى في: أحمد الدغشي، نظرية المعرفة في القرآن الكريم، (فيريغينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ دمشق: دار الفكر، 2001)، ص87-92.

³ الزبيدي، تاج العروس، ج22، ص422.

⁴ الجرجاني، التعريفات، ص196.

⁵ صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص428.

⁶ المصدر السابق؛ الرازي، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2020)، ص10، وهذا التقسيم في أصله مأخوذ من الفارابي، المنطق عند الفارابي، تحقيق: رفيق العجم (بيروت: دار المشرق، 1986)، ج1، ص59؛ فريد جبر (وآخرون)، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996)، ص1013.

⁷ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، (القاهرة: لجنة التأليف والنشر والترجمة، 1936)، ص151؛ صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص428.

شاع استعمال "المنطق" في عصر الإسكندر الأفروديسي (200م)¹، والمنطق عند الفارابي رئيس العلوم؛ لنفاد حكمه فيها، وعند ابن سينا خادماً للعلوم؛ لأنه آلة لها.² ينقسم المنطق إلى صوريّ، وهو النظر في التصورات والقضايا والقياسات من حيث صورتها لا مادتها، ويطلق في العادة على منطق أرسطو، أو على المنطق القياسي، والمنطق العام الذي يبحث في طرق المعرفة؛ للتمييز بين ما يفضي إلى الحقيقة، وإلى الخطأ، ولا يقتصر على دراسة الصور التي تتألف منها البراهين، وإنما يدرس كذلك المواد التي تكوّنها.³

4. علم الكلام:

عرّفه ابن خلدون بقوله: "علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانيّة بالأدلة العقليّة، والرّدّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنّة"،⁴ وعلم الكلام بهذا المعنى يساوق مصطلحات علم العقيدة، وعلم التوحيد، وعلم أصول الدين، وعلم الفقه الأكبر،⁵ قيل: "سمي بذلك لأن أشهر مباحثه مسألة الكلام، وقضية القول بخلق القرآن، أو لأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق مسائل العقيدة والرد على الخصم...".⁶

وقد مرّ علم الكلام بمراحل تاريخية وتغييرات في بنيته الداخلية، واتخذته فرق إسلامية وسيلةً تدعم به حججها ومذاهبها، فالمعتزلة مثلاً خاضوا في مسائل علم الكلام، "وتشبهوا

¹ يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص151؛ العجم، المنطق عند الغزالي، ص16-17.

² صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص428.

³ المصدر السابق، ج2، ص429.

⁴ ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص229، وقد نقل حسن الشافعي تعريفات عدة لعلم الكلام في كتابه المدخل إلى دراسة علم الكلام، (كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، ط2، 2001)، ص9-18.

⁵ التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دروج، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996)، ج1، ص29؛ الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص20-27.

⁶ الإيجي، المواقف، (بيروت: عالم الكتب، د.ت)، ص8-9؛ الفتازاني، شرح العقائد النسفية، تحقيق: أحمد حجازي السقا، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، 1987)، ص10-11.

بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول".¹

وما روي من أقوال منسوبة إلى علماء من أهل السنة والجماعة تدم علم الكلام والاشتغال به؛² يحمل على إساءة استعماله من بعض الفرق الزائغة، أو على طور مخصوص من أطوار علم الكلام، ولا يصح حمل الذم بإطلاق؛ إذ لا يتصور المنع "عما هو أصل الواجبات، وأساس المشروعات".³

موقف الغزالي من علم المنطق

يقسم الغزالي الفلاسفة ثلاثة أقسام؛ الدهريون، والإلهيون، والطبيعيون،⁴ ويقسم علومهم ستة أقسام؛ رياضية، ومنطقية، وطبيعية، وإلهية، وسياسية، وخلقية،⁵ ويرى الغزالي أن "المنطق" اسم أطلقه الفلاسفة على هذا العلم النظري بهدف التهويل على القارئ؛⁶ لذا غير الغزالي اسمه إلى "كتاب النظر"، و"كتاب الجدل"، و"مدارك العقول"، و"معيار العلم".⁷

¹ التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص 11.

² تنظر بعض هذه الأقوال في: الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص 30-42؛ السيوطي، صون المنطق.

³ التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص 12، وقد ألف أبو الحسن الأشعري رسالة سماها "استحسان الخوض في علم الكلام"، طبعت في حيدر آباد الدكن في الهند، عام 1344 هـ.

⁴ الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: محمود بيجو، (دمشق: دار التقوى؛ عمان: دار الفتح، ط 2، 1992)، ص 43، والدهريون هم الملاحدة.

⁵ المصدر السابق، ص 46.

⁶ الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، (القاهرة: دار المعارف ط 4، 1966)، ص 85، وقد يسأل المرء عن موطن التهويل في تسمية المنطق، يقول الفارابي: "وهذه الصناعة لما كانت تعطي القوة الناطقة قوانين في النطق الداخل الذي هو المعقولات، وقوانين مشتركة لجميع الألسنة في النطق الخارج الذي هو الألفاظ، وتسدد بها القوة الناطقة في الأمرين جميعاً نحو الصواب، وتحرزها من الغلط فيهما جميعاً سميت بالمنطق"، المنطق عند الفارابي، ج 1، ص 60-61.

⁷ الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 85؛ معيار العلم، تحقيق: سليمان دنيا، (القاهرة: دار المعارف، 1961)، ص 19، مقدمة المحقق.

والمنطق عند الغزالي علمٌ عقلي محض، وليس علمًا مخصوصًا بالفلاسفة وحدهم،¹ ولا علاقة له بالدين نقيًا وإثباتًا،² فهو "نظرٌ في آلة الفكر في المعقولات"،³ من مثل معرفة طرق الأدلة والمقاييس، والبراهين، وقضايا التصور والتصديق... إلخ،⁴ فالمنطق كالميزان والمعيار لجميع العلوم، "وكل ما لم يوزن بالميزان لم يتميز به الرجحان عن النقصان، ولا الريح عن الخسران".⁵ وفي كتابه "القسطاس المستقيم" يصرح الغزالي بأنه يزن بالموازين المنطقية "المعارف الدينية والعلوم الحسابية والهندسية والطبيعية والفقهية والكلامية وكل علم حقيقي غير وضعي فيأني أميز حقه عن باطله بهذه الموازين، وكيف لا وهو القسطاس المستقيم"،⁶ ويقول في كتابه "معيار العلم" إن "النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات في ترتيبه وشروطه وعياره، بل في مآخذ المقدمات فقط"،⁷ وعندما ابتداء الغزالي كتابه "المستصفي من علم الأصول" بمقدمة عن مبادئ علم المنطق؛ نبه أنها ليست "من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، وأن من لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلاً".⁸ يتفق الغزالي مع الفلاسفة على ضرورة دراسة المنطق وإحكام مفاهيمه،⁹ ولكن يختلف عنهم في الهدف؛ فكما أن المنطق آلة تعين في فهم مقاصد الفلاسفة، هو أيضًا وسيلة تُنقّض بها ضلالات وتبليسات المقولات والمفاهيم الفلسفية، وهذا أحد الباعثين من وراء

¹ الغزالي، تحافت الفلاسفة، ص 85.

² الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 48.

³ الغزالي، تحافت الفلاسفة، ص 87.

⁴ الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 48.

⁵ الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، (القاهرة: دار المعارف، 1961)، ص 36.

⁶ الغزالي، القسطاس المستقيم، ص 82.

⁷ الغزالي، معيار العلم، ص 60.

⁸ الغزالي، المستصفي من علم الأصول، تحقيق: حمزة حافظ، (المدينة المنورة، 1413هـ)، ج 1، ص 30.

⁹ الغزالي، تحافت الفلاسفة، ص 85.

تأليف كتابه "معيار العلم" في المنطق.¹

أما فائدة علم المنطق عند الغزالي فذات شقين؛ نظري وعملي، فالنظري تمييز العلم اليقيني عما ليس يقينياً، وإبانة العلم عن الجهل،² فإذا ما تمت هذه المعرفة الصحيحة أو العلم اليقيني، ينتقل المنطق عملياً إلى تحقيق رسالة أخلاقية، إذ هو ساعدُ العلم في تهذيب النفس وتدرجها في معارج الكمال،³ فالنفس كالمرآة تنطبع فيها صور الوجود كله مهما زكت وسمت عن الرذائل، والتمييز بين الأخلاق المذمومة والمحمودة إنما يكون بالعلم،⁴ "ولا معنى لتحصيل نقش الموجودات في النفس إلا بالعلم، ولا طريق إلى تحصيله إلا بالمنطق، فإذا فائدة المنطق اقتناص العلم، وفائدة العلم حيازة السعادة الأبدية، فإذا صحَّ رجوعُ السعادة إلى كمال النفس بالتزكية والتحلية صار المنطق - لا محالة - عظيم الفائدة".⁵

وربما كان هذا الربط بين المنطق وتهذيب النفس لا يخلو من مبالغة، ولكن الغزالي مقتنع بصواب هذا الرأي، ففي "القسطاس المستقيم" يقرر أن المعرفة الصحيحة المكتسبة بميزان المنطق هي "معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته"،⁶ ولا ريب في أن معرفة الله مجلبة لكل فضيلة، ومدرة لكل رذيلة،⁷ وفي كتابه "ميزان العمل" يحرص الغزالي

¹ المصدر السابق.

² الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص36.

³ قبل الغزالي أيضاً اعتقد متى بن يونس (ت328هـ) أن لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل والخير من الشر إلا بالمنطق. انظر: التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص90، والمنطق عند الفارابي (ت339هـ) يشير إلى ثلاثة أشياء؛ أولها القوة التي يعقل بها الإنسان المعقولات، وبها تُحاز العلوم والصناعات، ويميز بين الجميل والقيح من الأفعال. المنطق عند الفارابي، ج1، ص59.

⁴ الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص36-37.

⁵ المصدر السابق، ص37.

⁶ الغزالي، القسطاس المستقيم، ص43.

⁷ تحدث العز بن عبد السلام باستفاضة عن صلاح القلب بمعرفة الله، الجالبة لجميع الخيرات العاجلة والآجلة. شجرة المعارف والأحوال وصلاح الأقوال والأعمال، تحقيق: إباد الطباع، (دمشق: دار الطباع، 1989).

الطريق الموصلة إلى اكتساب الفضائل (التي بها تنال السعادة بتزكية النفس) بأمرين؛ أحدهما جودة الذهن التي بها يميز الإنسان "بين طريق السعادة والشقاوة، فيعمل به، وليعتقد الحق في الأشياء على ما هي عليه، عن براهين قاطعة مفيدة لليقين، لا عن تقليدات ضعيفة، ولا عن تخييلات مقنعة واهية".¹

وهنا مسألة يجدر التنبيه عليها عن موقف الغزالي من المنطق؛ هل هجر الغزالي - في آخر حياته - المنطق وذم أهله؟ بعض المعاصرين يؤيدون موقف المهجران والترك، ويذكر علي النشار أن الغزالي تنبه "آخر الأمر إلى ما قد ينتجه تطبيق المنطق الأرسططاليسي على إلهيات المسلمين من متناقضات"،² وينقل النشار هذه الدعوى عن ابن تيمية.³

وفي الحقيقة، ليس هناك من دليل يدعم هذا الكلام، فكتاب "القسطاس المستقيم" ألفه الغزالي عام 497هـ، وكتاب "المستصفى" ألفه عام 503 هـ، والكتابان من أواخر ما كتبه الغزالي، وفي "المستصفى" قرر الغزالي أن ما لا يحيط بعلم المنطق فلا ثقة بعلمه،⁴ هذه واحدة، أما الثانية فهي أن الغزالي ذم إساءة استعمال المنطق واتخاذها أداة تخالف بها أصول الشريعة،⁵ والغزالي في التهافت إنما رد على الفلاسفة في المسائل الإلهية والطبيعية، ولم يأت على نقد المنطق البتة؛ لأن المنطق لا علاقة له بالدين نفيًا وإثباتًا،⁶ وما نقله النشار عن ابن تيمية من أن الغزالي

¹ الغزالي، ميزان العمل، ص255.

² النشار، مناهج البحث، ص179، وتابعه في دعواه هذه عبد الكريم عنيات، أسلمة المنطق، ص76، وهذا ما يفسر - في رأي عنيات - تحبظ موقف الغزالي من المنطق، والغريب أن عنيات يقول إن "القسطاس المستقيم" يمثل خلاصة موقف الغزالي من المنطق (ص9)، والغزالي ألف "القسطاس المستقيم" قبيل وفاته بسنوات، فأين التحبظ أو التغيير الذي طرأ على موقف الغزالي من المنطق في ختام حياته؟

³ النشار، مناهج البحث، ص174.

⁴ الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج1، ص30.

⁵ انظر: الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص9.

⁶ الغزالي، المنقذ من الضلال، ص48.

رجع عن اعتماده المنطق¹ غيرٌ دقيق؛ لأن ابن تيمية في النص المنقول عنه تحدث عن تخطيطه الغزالي للفلاسفة في مسائل الطبيعيات والإلهيات، لا في المنطق.

توظيف الغزالي المنطق في علم العقيدة

خاض الغزالي صراعاً عقدياً وفكرياً مع صنفين من الناس؛ الفلاسفة والباطنية، وكانت آلة المنطق حاضرة في هذا الصراع بقوة؛ فقد استخدمها الغزالي في نقض مزاعم مقولات الفلاسفة، ودحض أفكار مذهب التعليم الباطني.

1. الغزالي والفلاسفة:

أدرك الغزالي ضرورة دراسة علم المنطق مدخلاً لا غنى عنه للرد على الفلاسفة الذين يتخذون من المنطق ستاراً أو وسيلة تصد القارئ - الغافل عن أسس هذا العلم - عن درك الحقائق، إذ يقرأ مقولاتهم ولا يستطيع هضمها، يقول الغزالي: "من عظام حيل هؤلاء في الاستدراج - إذا أُورد عليهم إشكال في معرض الحجاج - قولهم إن هذه العلوم الإلهية غامضة خفية، وهي أعصى العلوم على الأفهام الذكية، ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الإشكاليات إلا بتقديم الرياضيات والمنطقيات، فمن يقلدهم في كفرهم، إن خطر له إشكالٌ على مذهبهم، يحسن الظن بهم ويقول: لا شك في أن علومهم مشتملة على حله؛ وإنما يعسر عليّ دركُه لأني لم أحكم المنطقيات ولم أحصل الرياضيات"،² ولا شأن لنا هنا بالحديث عن كتاب الغزالي "تحافت الفلاسفة"؛ وإنما عن كتابين لا ينفكان عنه؛ "مقاصد الفلاسفة"، و"معيار العلم".

أما كتاب "مقاصد الفلاسفة" فيعرض آراء الفلاسفة وأفكارهم ونظرياتهم في العلوم

¹ النص الذي نقله النشار عن ابن تيمية أخذه من كتاب **جهد القريحة في تجريد النصيحة**، للسيوطي، ص 104 (مطبوع مع صون المنطق والكلام)، وقد لخص فيه السيوطي كتاب ابن تيمية في الرد على منطق اليونان، ونص ابن تيمية الأصلي في كتابه **الرد على المنطقيين**، تحقيق: عبد الصمد الكبتي، (بيروت: مؤسسة الريان، ط 1، 2005)، ص 241.

² الغزالي، **تحافت الفلاسفة**، ص 84.

الإلهية والطبيعية التي وجد فيها الغزالي تعارضاً صريحاً مع مبادئ الإسلام وأصوله،¹ ولما كان الخطأ والخلل في مسائل الإلهيات والطبيعات عند الفلاسفة مردّه "عدم إحكام المسائل المنطقية التي استخدمت كوسيلة لإنتاج مسائل كل من العلمين، وتطبيقها تطبيقاً صحيحاً"²؛ قرر الغزالي أن يضيف إلى الكتاب مسائل المنطق كما تصورها الفلاسفة، يقول الغزالي في المقدمة: "أما بعد فإنني التمسست كلاماً شافياً في الكشف عن تحافت الفلاسفة وتناقض آرائهم، ومكامن تلبيسهم وإغوائهم، ولا مطمع في إسعافك إلا بعد تعريفك مذهبهم، وإعلامك معتقدهم، فإن الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها محال، بل هو رمي في العماية والضلال، فرأيت أن أقدم على بيان تحافتهم كلاماً وجيزاً مشتملاً على حكاية مقاصدهم من علومهم المنطقية والطبيعية والإلهية من غير تمييز بين الحق منها والباطل، بل لا أقصد إلا تفهيم غاية كلامهم"³، طبعاً، الفلاسفة المعنيون هنا وفي "التهافت" هم الفارابي وابن سينا، فأراء هذين الفيلسوفين تمثل مجمل آراء الفلاسفة منذ عهد أرسطو حتى وقت الغزالي، ونقضهما نقضاً لجميع الفلاسفة.⁴

أورد الغزالي في هذا الكتاب جميع المسائل الفلسفية في الإلهيات والطبيعات⁵ على سبيل الحكاية من دون بحث أو مناقشة، ثم نقض في كتابه "التهافت" المسائل المتعارضة مع الدين في هذين العلمين، من دون التعرض لنقد مسائل المنطق؛ لأن المنطق ليس فيه

¹ راجع مقدمة الغزالي لكتابه *التهافت*، ص 73-75.

² الغزالي، *مقاصد الفلاسفة*، ص 9.

³ المصدر السابق، ص 31.

⁴ الغزالي، *تحافت الفلاسفة*، ص 77-78؛ *مقاصد الفلاسفة*، ص 19 من مقدمة المحقق، وقد كثر الغزالي في "التهافت" الفارابي وابن سينا في ثلاث مسائل؛ فولهما بقدم العالم، وإنكار بعث الأجساد وحشرها، وأن الله لا يعلم الجزئيات الحادثة من الأشخاص. *تحافت الفلاسفة*، ص 307-309، وقد أعاد القول بتكفيرهم في *المنقذ من الضلال*، ص 44-45، وفصل ابن تيمية القول في أسباب تكفير وضلال ابن سينا والفارابي وأمثالهم الفلاسفة، ينظر الجزء الأول من كتابه *درء تعارض العقل والنقل*، تحقيق: محمد رشاد سالم، (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط 2، 1991).

⁵ الغزالي، *مقاصد الفلاسفة*، ص 21.

تعارض مع الدين بذاته؛ بل إنه لا علاقة له بالدين نفيًا وإثباتًا،¹ والمنطقيات أكثرها "على منهج الصواب والخطأ فيها نادر"،² وهذه الأخطاء في المنطق لا تتعارض مع الدين مباشرة، ولكن الإشكال أو الخطر واقع في اتخاذ المنطق آلة يستنبط منها الفلاسفة مسائلهم ومقولاتهم التي تصادم ثوابت الشريعة الإسلامية؛³ لذا سعى الغزالي إلى تجريد اختصاص الفلاسفة بعلم المنطق،⁴ وإلى تحويل هذا السلاح من مناصرٍ للفلسفة إلى هادم لها.

والكتاب الثاني "معيار العلم"، يذكر سليمان دنيا أنه في الأصل قسم ثالث من كتاب "تهافت الفلاسفة"، ولكنه طُبع منفردًا عن التهافت،⁵ فقد درج الفلاسفة المسلمون على جعل المنطق مقدمة تمهيدية في فهم مقاصدهم الفلسفية، فابن سينا مثلاً جعل المنطق في مقدمة كتابه "الإشارات والتنبيهات"، ثم فصل القول في المسائل الطبيعية والإلهية،⁶ ولكن الغزالي في "التهافت" عكس الترتيب، فبدأ بالمسائل الإلهية ثم الطبيعية، ثم انتهى إلى المنطقيات ينقض بها عرا مقولات الفلاسفة، "وكنا نرى أن نورد (مدارك العقول) في آخر الكتاب، فإنه كالألة لدرك مقصود الكتاب، ولكن رب ناظر يستغني عنه في الفهم، فنؤخره حتى يعرض عنه من لا يحتاج إليه".⁷

وللغزالي في تأليف "معيار العلم" باعثنان؛ عام هو توضيح قوانين التفكير السليم وتفهمهما، وقواعد النظر العقلي القويم،⁸ يقول: "رتبنا هذا الكتاب معيارًا للنظر والاعتبار، وميزانًا للبحث والافتكار، وصيقلاً للذهن، ومشحداً لقوة الفكر والعقل، فيكون بالنسبة إلى أدلة العقول

¹ الغزالي، المنقذ من الضلال، ص48.

² الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص32.

³ المصدر السابق، ص14، من مقدمة المحقق.

⁴ الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص85.

⁵ الغزالي، معيار العلم، ص10-14؛ تهافت الفلاسفة، ص85، وفي القسم الأول من التهافت؛ الإلهيات، وفيه ست عشرة مسألة، والثاني الطبيعيات، وفيه أربع مسائل.

⁶ الغزالي، معيار العلم، ص8-10، من مقدمة المحقق.

⁷ الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص85.

⁸ الغزالي، معيار العلم، ص59.

كالعروض بالنسبة إلى الشعر، والنحو بالإضافة إلى الإعراب... كذلك لا يفرّق بين فاسد الدليل وقويمه وصحيحه وسقيمته إلا بهذا الكتاب"¹، والباعث الثاني خاص، وهو الإعانة في كشف وحل غوامض اصطلاحات الفلاسفة الواردة في كتابه "التهافت"²، الذي ناظر فيه الغزالي الفلاسفة بلغتهم، وخاطبهم على حكم اصطلاحاتهم المنطقية.³

ومما يمثل جانباً من جوانب التكامل والتداخل المعرفي في مشروع الغزالي، استشهاده في "معيار العلم" للقواعد المنطقية بأمثلة فقهية حتى يثبت للقارئ أن "النظر في الفقهيات لا يبين النظر في العقليات في ترتيبه وشروطه وعيابه، بل في مآخذ المقدمات فقط".⁴

يعلل الغزالي موقفه - أمام من قد يستشكل هذا المزج بين المنطقي والفقهي - بضرورة تقريب الأمر المجهول عند المخاطب بأمثلة يألفها ويأنس بها، يقول: "ولعل الناظر بالعين العوراء نظر الطعن والإزراء، ينكر انحرافنا عن العادات في تفهيم العقليات القطعية، بالأمثلة الفقهية الظنية فليكيف عن غلوائه في طعنه وإزرائه، وليشهد على نفسه بالجهل بصناعة التمثيل وفائدتها، فإنها لم توضع إلا لتفهيم الأمر الخفي بما هو الأعراف عند المخاطب المسترشد، ليقبس مجهوله إلى ما هو معلوم عنده فيستقر المجهول في نفسه، فإن كان الخطاب مع نجار لا يحسن إلا النجر وكيفية استعمال آلاته، وجب على مرشده ألا يضرب له المثل إلا من صناعة النجارة، ليكون ذلك أسبق إلى فهمه وأقرب إلى مناسبة عقله وكما لا يحسن إرشاد المتعلم إلا بلغته لا يحسن إيصال المعقول إلى فهمه إلا بأمثلة هي أثبت في معرفته".⁵

¹ المصدر السابق، ص 59-60.

² الغزالي، تحافت الفلاسفة، ص 85.

³ الغزالي، معيار العلم، ص 60.

⁴ المصدر السابق.

⁵ المصدر السابق، ص 61.

2. الغزالي والباطنية:

الباطنية اسم يطلق على فرق عدة تعتقد أن "لكل شيء ظاهرًا وباطنًا، ولكل تنزيلٍ تأويلًا"¹، ومنزلة هذا الباطن من الظاهر كمنزلة اللب من القشر،² وبداية ظهور حركة الباطنية في أيام المأمون على أيدي حمدان بن قرمط، وعبد الله بن ميمون القداح، ثم انتشرت في زمن المعتصم العباسي.³

يذكر الغزالي أن للباطنية عشرة ألقاب، منها الإسماعيلية، والقرامطة، والخزمية، والتعليمية... إلخ،⁴ وسبب تسميتهم "التعليمية" أن مذهبهم هو "إبطال الرأى، وإبطال تصرف العُقول، ودعوة الخلق إلى التَّعليم من الإمام المَعصُوم، وأنه لا مدرك للعلوم الا التَّعليم، وَيُفَوِّقُونَ فِي مُبْتَدَأِ مَجَادِلَتِهِمْ: الْحَقُّ إِمَّا أَنْ يَعْرِفَ بِالرَّأْيِ، وَإِمَّا أَنْ يَعْرِفَ بِالتَّعْلِيمِ، وَقَدْ بَطَلَ التَّعْوِيلَ عَلَى الرَّأْيِ لِتَعَارُضِ الآرَاءِ وَتَقَابُلِ الْأَهْوَاءِ، وَاخْتِلَافِ ثَمَرَاتِ نَظَرِ الْعُقَلَاءِ، فَتَعِينِ الرَّجُوعَ إِلَى التَّعْلِيمِ وَالتَّعَلُّمِ"⁵، وقد ردَّ الغزالي على المذهب الباطني في كتابه "فضائح الباطنية وفضائل المستظهيرية"⁶، وهو واحد من خمسة ردود نص عليها في كتابه "المنقذ من الضلال"⁷.

¹ الشهرستاني، كتاب الملل والنحل، تحقيق: محمد بدران، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، 1956)، ج1، ص172.

² الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، (الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية، 1964)، ص11.

³ البغدادي، الفرق بين الفرق، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط2، 1977)، ص266.

⁴ الغزالي، فضائح الباطنية، ص11، ويرى الشهرستاني أن الإسماعيلية المنسوبة إلى إسماعيل بن جعفر، تسمى في العراق الباطنية والقرامطة والمزدكية، وفي خراسان التعليمية. الملل والنحل، ج1، ص172.

⁵ الغزالي، فضائح الباطنية، ص17.

⁶ المستظهيرية نسبة إلى المستظهر بالله العباسي، أحمد بن عبد الله (ت512هـ)، الذي قويت في عهده شوكة الباطنية واستفحل أمرها، وبنّت الدولة الفاطمية دعاءة الإسماعيلية في مصر للدعوة إلى الخليفة الفاطمي، المستنصر بالله ضد المستظهر بالله. الغزالي، فضائح الباطنية، مقدمة المحقق.

⁷ يقول: "وليس المقصود الآن بيان فساد مذهبهم، فقد ذكرت ذلك في كتاب (المستظهوري) أولاً، وفي كتاب (حجة الحق) ثانيًا، وهو جواب كلام لهم عُرض عليَّ ببغداد، وفي كتاب (مفصل الخلاف) - الذي هو اثنا عشر فصلاً - ثالثًا، وهو جواب كلام عرض عليَّ بمحمدان، وفي كتاب (الدرجة المرقوم بالجداول) رابعًا، وهو من ركيك كلامهم الذي عرض

والذي يعنينا هنا من هذه الردود كتابه "القسطاس المستقيم"، وهو مناظرة بين الغزالي وبين أحد دعاة الباطنية (التعليمية) يدعي أن الحقيقة أو المعرفة مستمدة حصراً من اتباع الإمام المعصوم، ولا يحق لأحد الاجتهاد الشخصي بالرأي والقياس، فيفند الغزالي هذه الدعوى باستنباط مدارك الحقيقة واليقين المعرفي¹ من القرآن الكريم المتمثلة في خمسة موازين

علي بطوس، وفي كتاب (القسطاس المستقيم) خامساً، المنقذ من الضلال، ص62، وزاد عبد الرحمن بدوي كتاباً سادساً هو "قواصم الباطنية"، مؤلفات الغزالي، (الكويت: وكالة المطبوعات، ط2، 1977)، ص86، ومن أهم الكتب المؤلفة في نقد الباطنية قبل الغزالي، كتاب "كشف الأسرار وهتك الأستار" للقاضي أبي بكر الباقلاني (ت403هـ)، تحقيق إبراهيم البيهقي، نشرته دار ابن الجوزي في السعودية (ط1، 2021)، وكتاب "كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة"، لابن أبي الفضائل الحمادي اليماني (ت نحو 470هـ)، تحقيق محمد عثمان الخشت، ونشرته في الرياض مكتبة الساعي (1985).

¹ اليقين عند الغزالي - وهو إذعان النفس إلى قضية من القضايا، وسكوها إليها - ثلاثة أحوال؛ الأول اليقين، وهو "أن يتيقن ويقطع به وينضاف إليه قطع ثانٍ، وهو أن يقطع بأن قطعها به صحيح ويتيقن بأن يقينها فيه لا يُمكن أن يكون به سهو ولا غلط ولا التباس، فلا يجوزُ الغلطُ في يقينها الأول ولا في يقينها الثاني، ويكونُ صحة يقينها الثاني كصحة يقينها الأول، بل تكونُ مُطمئنةً آمنةً من الخطأ"، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص135، وهذا اليقين ناتج عن البرهان الحقيقي ذي المقدمات اليقينية التي لا تتغير أو تتبدل، "والعلم اليقيني هو أن تعرف أن الشيء بصفة كذا مقترناً بالتصديق بأنه لا يمكن ألا يكون كذا، فإنك لو أخطرت ببالك إمكان الخطأ فيه والذهول عنه لم ينقدح ذلك في نفسك أصلاً، فإن اقترن به تجوزُ الخطأ وإمكانه فليس بيقيني"، معيار العلم، ص246، ومثاله الثلاثة أقل من السبئية، وشخصٌ واحدٌ لا يكونُ في مكانين، والشيء الواحدٌ لا يكونُ قديماً حادثاً، موجوداً معدوماً، ساكناً متحركاً، في حالةٍ واحدةٍ. المستصفي من علم الأصول، ج1، ص135-136، والكل أعظم من الجزء، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية. معيار العلم، ص246، وهذا التصديق اليقيني لا يستطيع أحد نقضه أو إبطاله البتة؛ لأن المعلوم فيه ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يفارقه إمكانُ الغلط والوهم"، المنقذ من الضلال، ص32.

الحال الثاني الاعتقاد الجزم، هو أن يصدق العقل بشيء على نحو جازم، دون الشعور بإمكانية وجود نقيضه، وإذا شعر أو أدرك بوجود هذا النقيض، خالجه شك في صحته أو تصديقه، ولو تم فعلاً صحة وجود هذا النقيض بإخبار نبي مثلاً، أورد ذلك العقل توقفاً، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص136.

الحال الثالث الظن، "أن يكون لها سُكونٌ إلى الشيء والتصديق به. وهي تشعرُ بنقيضه أو لا تُشعرُ، لكن لو أشعرت به لم ينفر طبعها عن قبوله، وهذا يُسمى ظناً وله درجاتٌ في الميل إلى الزيادة والنقصان لا تُحصى، فمن سيع من عدل شيئاً سكنت إليه نفسه، فإن انضاف إليه ثانٍ زاد السُكونُ وإن انضاف إليه ثالثٌ زاد

منهجية ومنطقية تنتهي بمن يسلكها إلى تمييز الصواب من الباطل، في جميع العلوم الدينية والدينيوية، والوقوف على حقيقة الأمور؛ حسية كانت أم عقلية، وهذه الموازين هي القسطاس المستقيم.¹

ما هذه الموازين الخمسة؟ إنها القياس العلمي أو البرهان² الذي يورث برد اليقين، والمعرفة الضرورية، ويعلل فيكتور شلحت - محقق كتاب "القسطاس المستقيم" - أن سبب عدول الغزالي عن استعمال كلمة "القياس" هو غياب مدلولها العلمي؛ لأن المتكلمين في المسائل الفقهية والنظرية كانوا يستخدمون القياسات، ويستعملونها في مقدمات مشهورة ظنية، وهذه القياسات لا تنتج إلا نتائج ظنية متناقضة؛ لا تصلح للاستعمال في العلم الضروري اليقيني،³ "فجاء الغزالي وتوخى إصلاحها وتحديد لها فاعليتها العلمية، فأعاد تحديد شروط استعمالها المنسية أو المهملة، وابتدع لها أسماء جديدة استخرجها من القرآن ليجعلها أسرع إلى القبول"،⁴ هذا السبب الأول، والسبب الثاني تجنب نقد العلماء الرافضين للفلسفة ونهجها المنطقي،⁵ ولعل هذا السبب أدنى إلى الصواب وأكثر انسجاماً

السُّكُونُ والثُّؤُة. فإن انضاضت إليه تجرِبَةٌ لِصِدْقِهِمْ على الخُصُوصِ زادت الثُّؤُة، فإن انضاضت إليه قرينة كما إذا أخبروا عن أمرٍ خُوفٍ وقد اصنرت وجوههم واضطربت أحوالهم زاد الظنُّ، وهكذا لا يزال يترقى قليلاً قليلاً إلى أن ينقلب الظنُّ علماً عند الإتياء إلى حد التواتر". المستصفي من علم الأصول، ج1، ص137، ويوضح الغزالي أن الحال الأول هي اليقين، والثاني يحتمل الغلط والوهم، خلافاً لكثيرين لا يميزون بينهما، إذ يطلقون على الحالين اسم اليقين. المستصفي من علم الأصول، ج1، ص137-138، ولابن تيمية موقف مغاير من هذا اليقين ومادته المكونة، انظر: النقاري، المنهجية الأصولية، ص259-263.

¹ الغزالي، القسطاس المستقيم، ص82.

² عن البرهان انظر: جبر وآخرون، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، ص142-153؛ صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص206-208.

³ الغزالي، القسطاس المستقيم، ص14، 16 من مقدمة المحقق؛ المستصفي من علم الأصول، ج1، ص152.

⁴ الغزالي، القسطاس المستقيم، ص17 من مقدمة المحقق، ويقول الغزالي: "أما هذه الأسماء فأنا ابتدعتها، وأما الموازين فأنا استخرجتها من القرآن، وما عندي أتي استخرجتها من القرآن، وأما أصل الموازين فقد سُبقت إلى استخراجها"، ص67.

⁵ القسطاس المستقيم، ص14 من مقدمة المحقق.

مع فكرة استبدال الأسماء المنطقية - في الكتاب كله إلا ما ندر - بأسماء جديدة. ويتكون الميزان من عنصرين؛ الصيغة أو الصورة، والمادة أو المقدمات، والصورة خمسة أشكال؛ الثلاثة الأول تسمى التعادل (الأكبر والأوسط والأصغر)، وهي تناسب أشكال قياس أرسطو الاقتراحي الثلاثية، والأخيران هما التلازم والتعاند، ويناسبان القياسين الشرطي المتصل، والشرطي المنفصل اللذين أنشأهما الرواقيون.¹

أما مادة الموازين أو البرهان فهي المقدمات أو الأصول، ونتائجها ظنية إذا كانت ظنية مشهورة، أو يقينية لا شك فيها إذا كانت ضرورية، وهذه المادة التي تقود إلى المعرفة اليقينية هي "كل أصل معلوم قطعاً إما بالحسّ، أو بالتجربة، أو بالتواتر الكامل، أو بأول العقل، أو بالاستنتاج من هذه الجملة"²، والأوليات أو العقليات المحضة تفيد العلم الضروري،³ أما سائر المقدمات - من حسّ وتجربة وتواتر واستنتاج - فليست دائماً ضرورية لتطرق الغلط إليها أحياناً، وهنا يكمن دور العقل في إزالة هذا الغلط بالطرق المناسبة.⁴

ويؤكد الغزالي أن المعرفة المكتسبة بهذا الميزان هي "معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته"⁵، وأن هذا الميزان القرآني للمعرفة ميزان روحاني،⁶ ولكنه مع ذلك ميزان

¹ المصدر السابق، ص 17 من مقدمة المحقق.

² المصدر السابق، ص 77، وقد فصل الغزالي الحديث عن هذه المقدمات في المستقصى من علم الأصول، ج 1، ص 138-154؛ المنقذ من الضلال، ص 32-37.

³ العلم الضروري يفيد العلم من غير استدلال ولا مقدمات، ويحصل لكل سامع.

ابن حجر، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، تحقيق: نور الدين عتر، (كراتشي: مكتبة البشري، 2001)، ص 40-41، وقريب منه في الجرجاني، التعريفات، ص 131.

⁴ الغزالي، القسطاس المستقيم، ص 17 من مقدمة المحقق.

⁵ المصدر السابق، ص 43.

⁶ لاحظ محمد مهران أن كلمة "روحاني" هنا بديل أقامه الغزالي لكلمة "صوري" في وصفهم المنطق بأنه صوري. المنطق والموازين القرآنية، ص 41، والمنطق الصوري "مجموعة التصورات والأحكام والبراهين التي تقوم على جملة من العلاقات المجردة، تتم خلالها عملية الاستدلال"، العجم، المنطق عند الغزالي، ص 179، ويشير تعبير المنطق الصوري إلى اتفاق الفكر مع نفسه، في مقابل اتفاق الفكر مع الواقع، وهو ما يبحثه المنطق المادي.

ذو عمود وكفتين، والكفتان متعلقتان بالعمود، والعمود مشترك في الكفتين لارتباط كل واحدة منهما به، وهذا "ميزان التعادل"،¹ سماه الغزالي بذلك، لأن فيه أصلين متعادلين كأخهما كفتان متحاذيتان.²

والميزان الأكبر³ في التعادل هو ميزان إبراهيم الخليل في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ (البقرة: 258)، هناك أصلان متفق عليهما، ونتيجة؛ الأصل الأول الإله - عند الناس - هو القادر على كل شيء، ومن ذلك إطلاع الشمس من أي جهة، والأصل الثاني الله هو القادر على الإطلاع (أمر معلوم بالمشاهدة)؛ فلزم من مجموعهما بالضرورة أن الله هو الإله، لا النمرود العاجز عن تحريك الشمس في الجهة التي يريد،⁴ وحد الميزان الأكبر أنّ الحكم على الأعمّ حكم على الأخصّ، ويندرج فيه لا محالة.⁵

والميزان الأوسط⁶ هو ميزان الخليل أيضاً في قول تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ (الأنعام: 76)، الكوكب أو القمر آفل؛ والإله ليس بآفل؛ فالقمر ليس بإله،⁷ وحده أنّ الذي يُنْفَى عنه ما يُثَبَّت

¹ الغزالي، القسطاس المستقيم، ص48.

² المصدر السابق، ص67.

³ سمي بذلك لأن المعرفة تستفاد منه بالإثبات العام والخاص، والنفي العام والخاص، فتوزن به أربعة أجناس من المعارف (المصدر السابق، ص61)، فهو ينتج القضايا الحملية الأربعة؛ كلية موجبة وسالبة، وحزئية موجبة وسالبة. مهرا، المنطق والموازن القرآنية، ص51.

⁴ الغزالي، القسطاس المستقيم، ص49.

⁵ المصدر السابق، ص56.

⁶ سمي بذلك لأنه يوزن به النفي العام والخاص (المصدر السابق، ص61)، فهو ينتج الكلية السالبة والحزئية السالبة.

مهرا، المنطق والموازن القرآنية، ص51.

⁷ الغزالي، القسطاس المستقيم، ص55.

لغيره مباينٌ ذلك الغير.¹

أما الميزان الأصغر² فمودع في قوله الله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ جَعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا﴾ (الأنعام: 91)، لا يصح زعمهم أن الله ما أنزل على بشر وحيًا؛ فموسى بشر (وهو أمر معلوم بالحس)، وقد أنزل الله عليه الكتاب (وهو أمر يعترفون به)،³ فيلزم منه بالضرورة قضية خاصة، وهو أن بعض البشر ينزل عليه الكتاب، وتبطل به الدعوى العامة بأنه لا ينزل كتاب على بشر أصلاً.⁴

حدّ الميزان الأصغر هو "أن كل وصفين اجتماعاً على شيء واحد، فبعض أحد الوصفين لا بدّ أن يوصف بالآخر بالضرورة، ولا يلزم أن يوصف به كله. أمّا وصف كله، فلا يلزم لزوماً ضرورياً؛ بل قد يكون في بعض الأحوال وقد لا يكون، فلا يوثق به".⁵

الميزان الثاني (ميزان التلازم)،⁶ فهو بالقَبَّانِ أشبه لأنه ذو كفة واحدة، لكن تقابلها من الجانب الآخر الرّمانة، وبها يظهر التفاوت والتقدير،⁷ وهذا الميزان مستفاد من قوله

¹ المصدر السابق، ص 56، وفيه: "فالإله ينفي عنه الأفول، والقمر يثبت له الأفول، فهذا يوجب التباين بين الإله والقمر، وهو ألا يكون القمر إلهًا، ولا الإله قمرًا".

² سمي بذلك لأنه لا يوزن به إلا الخاص، إذ يلزم منه أن بعض أحد الوصفين يوصف به الآخر لاجتماعهما على شيء واحد، وما لا يتسع إلا للحكم الواحد الجزئي فهو أصغر لا محالة. الغزالي، القسطاس المستقيم، ص 61، فهو ينتج الجزئية الموجبة والسالبة، ولا ينتج كلية أصلاً. مهرا، المنطق والموازن القرآنية، ص 51.

³ الغزالي، القسطاس المستقيم، ص 59.

⁴ المصدر السابق.

⁵ المصدر السابق، ص 60-61، كأن نقول: الإنسان يوصف بأنه جسم وحيوان، فيلزم منه ضرورةً أن بعض الجسم حيوان، ولا يلزم منه أن كل جسم حيوان.

⁶ سمي بذلك لأن أحد الأصلين يشتمل على جزئين، أحدهما لازم والآخر ملزوم. الغزالي، القسطاس المستقيم، ص 67، ويلحظ أن الغزالي في "القسطاس" - خلافاً لما في "مقاصد الفلاسفة" و"محك النظر" - استعمل "الملزوم" عوضاً من "المقدم"، و"اللازم" عوضاً من "التالي"، ولمزيد من التعليق على هذا الميزان وما ينتجه، انظر: مهرا، المنطق والموازن

القرآنية، ص 51-57

⁷ الغزالي، القسطاس المستقيم، ص 48.

تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: 22)، ومن قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَعُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ (الإسراء: 42)، وصورة هذا الميزان أن تقول: لو كان للعالم إلهان لفسدتا، فهذا أصل؛ ومعلوم أنهما لم تفسدا، وهذا أصل آخر؛ فيلزم منهما نتيجة ضرورية، وهي نفي الإلهين، ولو كان مع ذي العرش آلهة، لابتغوا إلى ذي العرش سبيلاً؛ ومعلوم أنهم لم يبتغوا؛ فيلزم نفي آلهة سوى ذي العرش،¹ وحدّ هذا الميزان "أن كل ما هو لازم للشيء تابع له في كل حال، فنفي اللازم يوجب بالضرورة نفي الملزوم، ووجود الملزوم يوجب بالضرورة وجود اللازم، أمّا نفي الملزوم ووجود اللازم، فلا نتيجة لهما".²

أما الميزان الأخير (التعاند)³ فموضعه في القرآن قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يَزُرُّكُم مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًىٰ أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (سبأ: 24)، "فإنه لم يذكر قوله: ﴿أَوْ إِيَّاكُمْ﴾ في معرض التسوية والتشكيك، بل فيه إضمار أصل آخر، وهو: أننا لسنا على ضلال في قولنا إن الله يرزقكم من السماء والأرض، فإنه الذي يرزق من السماء بإنزال الماء، ومن الأرض بإنبات النبات؛ فإذا أنتم

¹ المصدر السابق، ص 62.

² المصدر السابق، ص 63، ويضرب الغزالي مثلاً بالصلاة، فيقول: "أما ترى أن صحة الصلاة يلزمها لا محالة كون المصلي متطهراً؟ فلا جرم يصح أن تقول: إن كانت صلاة زيد صحيحة فهو متطهر، ومعلوم أنه غير متطهر، وهو نفي اللازم، فيلزم منه أن صلاته غير صحيحة، وهو نفي الملزوم. وتقول: ومعلوم أن صلاته صحيحة، وهو وجود الملزوم، فيلزم منه أنه متطهر، وهو وجود اللازم. أما إن قلت: ومعلوم أنه متطهر، فيلزم منه أن صلاته صحيحة، فهذا خطأ لأنه ربما بطلت صلاته بعلّة أخرى، فهذا وجود اللازم، فلم يدل على وجود الملزوم، وكذلك إن قلت: ومعلوم أن صلاته ليست بصحيحة فهو إذن غير متطهر، وهذا خطأ غير لازم، لأنه يجوز أن يكون عدم صحة الصلاة لفقدان شرط آخر سوى الطهارة فهذا نفي الملزوم ولم يدل على نفي اللازم". الغزالي، **القسطاس المستقيم**، ص 207 (ضمن مجموعة رسائل الغزالي، نشرة المكتبة التوفيقية في القاهرة)، والنص أيضاً في نشرة شلحوت، ص 64، ولكن السطر الأخير ساقط منها.

³ سمي بذلك لأنه راجع إلى حصر قسمين بين النفي والإثبات؛ فثبوت أحدهما يستلزم نفي الآخر، ونفي أحدهما يستلزم ثبوت الآخر، فهما متضادان متعاندان. الغزالي، **القسطاس المستقيم**، ص 67، ولزيد من التعليق على هذا الميزان وما

ينتجه، انظر: مهران، **المنطق والموازن القرآنية**، ص 57-60.

ضالّون بإنكار ذلك، وكمال صورة الميزان: إنّ أو إيّاكم لعلّ ضلال مبين، وهذا أصل؛ ثم نقول: ومعلوم أنّ لسنا في ضلال، وهذا أصل آخر؛ فيلزم من ازدواجهما نتيجة ضرورية وهو أنكم في ضلال" ¹ وحدّ هذا الميزان أن كل ما انحصر في قسمين؛ يلزم من ثبوت أحدهما نفي الآخر، ومن نفي أحدهما ثبوت الآخر، بشرط أن القسمة منحصرة لا منتشرة. ²

آلية دمج المنطق بالعقيدة

كان الغزالي على يقين من أن تجربته في إدخال أو إقحام علم المنطق في علوم الشريعة، ستجر انتقادات وتثير معارضا علماء زمانه، مشيراً إلى ذلك تصريحاً وتلميحاً، ³ ولم يكن يخاف ذلك الازدراء والنفور في نفوس العلماء المسلمين تجاه العلوم الفلسفية، ومنها المنطق، ⁴

¹ الغزالي، القسطاس المستقيم، ص65.

² المصدر السابق، ص66.

من الدراسات المعاصرة في المنطق التي استفادت من "القسطاس المستقيم" للغزالي؛ كتاب روزاليند وارد غوين "المنطق والخطاب والاستدلال الشرعي في القرآن: جدليات الله".

Gwynne, Rosalind Ward, *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in the Qur'an: God's Arguments* (London, New York: Routledge, 2004).

انطلقت الباحثة من كتاب "القسطاس المستقيم"، ثم بنت عليه تفصيلات وفروعاً ينظمها ناظم المنطق والجدل القرآني، ووجدت أن القرآن استعمل أكثر من ثلاثين نوعاً من البراهين والحجج الصريحة والضمنية، بعناصرها وطرائقها؛ حجج ذات مقدمات ونتائج؛ الأوامر التي تدعّمها التسويغات؛ السوابق واللواحق؛ النتائج المأخوذة من الاستدلال المبني على الحكم؛ المقارنات والاختلافات؛ وغيرها، ويتضمن الكتاب أحد عشر فصلاً، في الفصلين الثامن والتاسع تخوض الباحثة في حقل المنطق التقليدي؛ وتحلل الحجج التي أتى عليها الغزالي في "القسطاس المستقيم"، وابنُ الحنبلي (ت634هـ) في "استخراج الجدل من القرآن الكريم"، مع تطبيقهما القرآنية.

³ الغزالي، معيار العلم، ص61؛ القسطاس المستقيم، ص101.

⁴ انظر جانباً من أخبار المواقف العدائي للمنطق في ابن تيمية، نقض المنطق، تحقيق: عبد الرحمن بن حسن قائد، (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ط1، 1435 هـ)، ص266-267؛ النشار، مناهج البحث، ص180-181، وقد ذكر ابن خلكان في ترجمة الفقيه الشافعي كمال الدين بن يونس (ت639هـ)، وكان متقناً علم المنطق، وعلوماً أخرى عدة،

لما تنطوي عليه الفلسفة من أفكار ومقولات تناوئ العقيدة، وتناهض التوحيد. ولكي تزحزح الصورة السلبية عن المنطق؛ اتخذ الغزالي خطوات؛ الأولى تجنّب الغزالي استعمال كلمة "المنطق" (وهي تسمية فلسفية)، وسماه أسماء تمت إلى مادة العقل وما إليه تحفيّزاً وترغيباً، من مثل كتاب "النظر"، وكتاب "الجدل"، و"مدارك العقول"، و"معيار العلم"، والخطوة الثانية أكد فيها الغزالي على أن المنطق ليس علماً مخصوصاً بالفلاسفة، فهو معيار العلوم، وآلة النظر في الأمور العقلية، فلا علاقة للمنطق بالدين نفيّاً أو إثباتاً، وكان مما أعان الغزالي على تحقيق هذه الخطوة أن نقّص المسائل الفلسفية بسلاح المنطق ذاته، والخطوة الثالثة كتاب "القسطاس المستقيم"¹ الذي أثبت فيه الغزالي أن بنية الحجاج القرآني ذاتها خير دليل على صواب الأقيسة البرهانية، وأن هذه الأقيسة ما هي إلا الميزان والقسطاس المستقيم، ولم يكن المقصودون بنقاش الغزالي في الكتاب هم أهل التعليم فحسب، وإنما يسري الحكم على جمهور المعارضين للمنطق من فقهاء، ومحدثين، ومتكلمين، وغيرهم، والحظ قوله في خاتمة كتابه: "فهاكم إخواني قصتي مع رفيقي، تلوتما عليكم بعجرها وبجرها، لتقضوا منها العجب، وتنتفعوا في تضاعيف هذه المحادثات بالتلفظن لأمر هي أجلّ من تقويم مذهب أهل التعليم، فلم يكن ذلك من غرضي، ولكن إياك أعني، واسمعي يا جارة".²

كان الغزالي - فيما اعتقد - موفّقاً في سلوك هذا النهج المتدرج في إدخال المنطق إلى المجال الإسلامي، بفضل ملكة تربوية فذة مكنته من الموازنة بين أقدار المخاطبين (المستمعين) وأقدار الكلام؛³ لذا تعدد مستوى الخطاب الغزاليّ عن المنطق بما يراعي

ويحكى أن ابن الصلاح طلب منه أن يعلمه المنطق سرّاً، ولكن الكمال صرفه عن تعلمه، لأن ابن الصلاح حسن السيرة بين الناس، وتعلمه للمنطق سينسبه إلى فساد المعتقد. ابن خلكان، وفيان الأعيان، ج5، ص314.

¹ من أواخر ما كتبه الغزالي. بدوي، مؤلفات الغزالي، ص160، ويذكر شلحوت أن الغزالي ألف "القسطاس المستقيم" عام 497هـ. القسطاس المستقيم، ص15 من المقدمة.

² الغزالي، القسطاس المستقيم، ص101.

³ تدخل هذه الملكة في مراعاة مقتضى الحال، كما يسميها علماء البلاغة، أو التداولية/ الخطاب التداولي، كما في علم

حالات المخاطبين على اختلاف منازلهم علمًا وثقافةً، فمن ذلك تصحيحه عقيدة العوام بأسلوب يدمج فيه النظر العقلي بما يوائم استعدادهم الذهني والنفسي؛ لأن المنهج العقلي المحض ذو طريق وعرة وشائكة، لا يقوى على الولوج إلى مضايقه إلا القلة،¹ وينصح الغزالي بأن العامي المتلبس ببدعة ينبغي أن يؤخذ بكلام قوامه التلطف والرفقة والأسلوب الوعظي الرقيق، بعيداً عن أسلوب الجدل والنظر والبراهين المنطقية،² أما إذا كان ضلال هذا العامي مردّه إلى مسائل جدلية فكرية، فيقابل حينئذٍ بجدل مثله، لا بأسلوب وعظي.³

وعندما رد الغزالي على المذهب التعليمي استعمل مصطلحاتهم بعد أن صحح وجهتها المعرفية، فالتعليمية - كما سلف - يدعون الناس إلى التّعلّم من الإمام المَعصُوم، وأنه لا مدرك للعلوم إلا التّعلّم، ولا حاجة إلى الاجتهاد والرأي والنظر، فجاء الغزالي وفند مذهبهم بإثبات وجود معلم معصوم يدل الناس على الحق، ويقودهم إلى المعرفة الحقيقية، ولكن هذا المعلم المعصوم ما هو إلا النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وتعليمه مودع في القرآن المشتمل على الموازين الخمسة للمعرفة،⁴ وهي في حقيقتها الأقيسة البرهانية، وقد استطاع الغزالي بهذا الأسلوب المبدع والحكيم أن يثبت قواعد المنطق في نفوس التعليمية؛ إذ "بنى مذهباً وقي فيه بحق التعليم الأصيل والنظر السليم جميعاً".⁵

ومن مراعاة الغزالي أقدار الكلام وحالات المخاطبين؛ رَبَطَهُ القواعد المنطقية بالأمثلة

اللسانيات. ينبه الغزالي أن على المعلم أن يقتصر بالمتعلم على قدر فهمه فلا يلقي إليه ما لا يبلغه عقله فينفره، أو يخبط عليه عقله. ونقل الغزالي عن بعضهم: "كلّ لكلّ عبدٍ بغير عقلي، و زُنْ له بميزان فهمه حتى تسلّم منه، وينتفع بك، وإلا وقع الإنكارُ لِنفاوْت العياري"، إحياء علوم الدين، (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ج1، ص57.

¹ الغزالي، القسطاس المستقيم، ص35-36.

² الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، ص98.

³ المصدر السابق.

⁴ الغزالي، القسطاس المستقيم، ص42-44.

⁵ المصدر السابق، ص33.

الفقهية؛ لأنك إذا ربطت المسألة الخفية بما هو ظاهر ومعروف عند المخاطب؛ استطاع أن يقيس المجهول بالمعلوم لديه، "فيستقر المجهول في نفسه"،¹ وكذلك ابتكاره أسماء جديدة للأقيسة البرهانية في كتابه "القسطاس المستقيم"، والاستشهاد لها بأمثلة مألوفة من القرآن والسنة والفقه تجنبًا للنقد أو الرفض من العلماء مناوئي الفلسفة ونهجها المنطقي،² ومن طبع الإنسان أن الوهم يستجره إلى الاهتمام بظاهر الأشياء من دون ملاحظة لبابها،³ يقول في ختام كتابه "القسطاس المستقيم": "قد علمتكم كيف يزين المعقول بالاستناد إلى المنقول لتكون القلوب فيها أسرع إلى القبول"،⁴ أما كتابه "التهافت" فقد ناظر فيه الغزالي الفلاسفة بلغتهم، وخاطبهم باصطلاحاتهم المنطقية المألوفة في مجاهم المعرفي،⁵ من دون حاجة إلى تغيير أسمائها كما فعل في "القسطاس المستقيم"، وإن اختلف المخاطبين في الكتابين قاد إلى اختلاف في مستوى الخطاب، وأسلوبه، وطريقة عرض أفكاره.⁶

خاتمة

إن المنطق عند الغزالي إرث إنساني عام، وليس حكرًا على أمة من دون غيرها، فقد اعتقد الغزالي بسلامة مبادئ علم المنطق، وصحة قواعده، وضرورة تطبيقها في العلوم الدينية والدنيوية، فجدد واجتهد في إدخال الموازين المنطقية - "معيار العلم" - إلى العقيدة، قلب

¹ الغزالي، معيار العلم، ص 61.

² الغزالي، القسطاس المستقيم، ص 14 من مقدمة المحقق، وهذا طبعًا لا ينفي وجود أهداف أخرى لدى الغزالي من هذا الابتكار.

³ المصدر السابق، ص 68، ويقول الغزالي مخاطبًا التعليمي: "لو سقيت عسلًا أحمر في قارورة حجام، لم تطق تناوله لنفور طبعك عن المحجمة، وضعف عقلك من أن يعرفك أن العسل طاهر في أية زجاجة كان"، ص 67.

⁴ المصدر السابق، ص 101.

⁵ الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 85؛ معيار العلم، ص 60.

⁶ أشار أنور الزعبي إلى قضية مراعاة الغزالي نفسية المخاطب وفكره بما سماه "إشكالية خطاب الغزالي وسياسة العلم". مسألة المعرفة منهج البحث عند الغزالي (عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ دمشق: دار الفكر، ط 1، 2000)، ص 31-61.

المجال التداولي الإسلامي،¹ وقد لمسنا فيما سبق أهمية استعمال المنطق وقواعد الفكر السليم في الحجاج العقدي عند الغزالي، ومع أنه حافظاً على منطق أرسطو من حيث بنيته الداخلية في القياس والاستدلال؛² طعمه بالأفكار والمعاني الإسلامية، فجاءت سمات الأثر الإسلامي في المنطق الغزالي في ثلاثة جوانب؛ تكيفي، ووظيفي، وقيمي.

في الجانب التكيفي أضاف الغزالي في "محك النظر" على القياس الأرسطي معاني وتراكيب ومصطلحات إسلامية، يقول رفيق العجم: "لقد تعمق الغزالي بالمحك في مسألة مزج المنطق بالأصول إلى درجة بروز المعاني العربية والإسلامية جليةً يانعة وفرة، بحيث اكتمل النهج الذي اختطه لنفسه وتوضحت خلفياته العقائدية، ولا سمياً أنها كانت في المقاصد كامنة، ثم برزت جزئياً في المعيار وتحصلت تماماً في المحك واشتدت"،³ وفي "القسطاس المستقيم" الذي ألفه الغزالي بعد "محك النظر"،⁴ جاء التكيف أعمق غوراً، فقد أخرج الغزالي القياس المنطقي في لبوس مبتكر، وقدمه بأسماء جديدة ابتدعها، واستخرج مادته من القرآن الكريم، وحوله إلى منهج استدلال إسلامي، فتمت المواءمة بين المعقول والمنقول.

وفي الجانب الوظيفي وضع الغزالي المنطق في سياق جديد عندما ربطه بالأخلاق العملية، كما أشرنا سابقاً، فليس بمقدور الإنسان أن يميز بين طريق السعادة والشقاوة إلا بالعلم الصحيح، الذي لا يتحقق إلا بميزانه (معياره)، ألا وهو المنطق.

وفي الجانب القيمي أسبغ الغزالي على المنطق قيمة دينية باسقة، بما يصل المسلم إلى معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله، وقيمة فكرية تفصح عنها أسماء من مثل "الميزان"، و"القسطاس المستقيم"، و"معيار العلم"، و"مدارك العقول"، و"محك النظر"، فكلمة "الميزان" مثلاً ذات مدلولات عدة حسية ومعنوية؛ إذ تشير إلى القياس المنطقي الذي به

¹ والفقه وأصوله أيضاً.

² العجم، المنطق عند الغزالي، ص 307.

³ المصدر السابق، ص 158، وانظر أيضاً ص 180-181.

⁴ بدوي، مؤلفات الغزالي، ص 73.

توزن المعرفة منهجياً للوصول إلى اليقين الاستدلالي، وتشير إلى الميزان الروحي الشبيه بميزان يوم القيامة الذي توزن به أعمال العباد يوم القيامة، وتشير إلى العروض ميزان الشعر، وإلى النحو ميزان الكلام، وتشير أيضاً إلى الموازين الجسمانية التي بها تعرف الزيادة من النقصان.¹ إن أدوات المنطق ووسائله - كما يبين الفيلسوف والمفكر طه عبد الرحمن - "لا تعدلها أدوات في ضبطها ودقتها، فإن استخدامها في معرفة مضامين النصوص الشرعية يمكن من الوقوف على حقائق ودقائق قد لا تتأتى بغيرها متى كان الذي يستخدمها يهتدي بهدى الشرع، بحيث يصح أن نقول إن من تشرع وتمنطق، فقد تحقق"²، وهذا بالضبط ما كان يسعى إليه الإمام الغزالي، رحمه الله، في عملية دمج المنطق بالمعرفة الإسلامية عامة.

References:

المراجع:

- Abū Ḥayyān al-Tawḥidī, 'Alī, *Al-'Imtā' wa al-Muānasah*, (Beirut: Al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 2011).
- Abū Ḥayyān al-Tawḥidī, 'Alī, *Al-Muqābasāt*, taḥqīq Ḥasan al-Sandawī, (Dār S'ād al-Ṣabāh, 2nd Ed., 1992).
- Ahmad, Azmi T. Al-Sayyed, *Al-Ghazal's View on Logic*, (PhD thesis, University of Edinburgh, 1981).
- Al-'Ajmi, Rafīq, *Al-Mantiq 'inda al-Ghazālī fī 'Ab'ādhihi al-Arustūwiyyah wa Khusūsiyyātihi al-Islāmiyyah*, (Beirut: Dār al-Mashriq, 1st Ed., 1989).
- Al-'Amārī, 'Abd al-'Azīz, *Al-Mantiq al-Urusty- al-Mashā'ī bayna al-Ghazālī wa Ibn Taymiyyah*, (Beirut: Jaduāl, 1st Ed., 2018).
- Al-Daghshī, Aḥmad, *Naẓariyyah al-Ma'rifah fī al-Qurān al-Karīm*, (Virginia: Al-Ma'had al-'Ālamy li al-Fikr al-Islāmy; Dimashq: Dār al-Fikr, 2001).
- Al-Fairuz Ābādī, Muḥammad, *Baṣāir Dhawi al-Tamyīz*, taḥqīq Muḥammad 'Alī al-Najār, (Al-Qāherah: Al-Majlis al-'Alā li al-Shuūn al-Islāmiyyah, 3rd Ed., 1996).
- Al-Fārābī, Muḥammad, *Al-Mantiq 'inda al-Fārābī*, taḥqīq Rafīq al-'Ajmi, (Beirut: Dār al-Mashreq, 1986).
- Al-Ijī, 'Abd al-Raḥman, *Al-Mawāqif*, (Beirut: 'Ālam al-Kutub, n.d).
- Al-'Iz bin 'Abd al-Salām, *Shajarah al-Ma'ārif wa al-Aḥwāl wa Ṣāliḥ al-Aqwāl wa al-'A'māl*, taḥqīq Iyyād al-Ṭībā' (Dimashq: Dār al-Ṭībā', 1989).
- Al-Kurdī, Rājih, *Naẓariyyah al-Ma'rifah bayna al-Qurān wa al-Falsafah*, (Riadh: Maktabah

¹ الغزالي، القسطاس المستقيم، ص 47-48.

² عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 61-62.

- al-Muayyad, 1st Ed., 1992).
- Al- Manāwī, 'Abd al-Raūf, *Al- Tawqīf 'alā Muhimmāt al-T'arīf*, (Al-Qāherah: 'Ālām al-Kutub. 1st Ed., 1990).
- Al- Maqrī, Aḥmad bin Muḥammad, *Nafaḥ al-tayyib min Ghaṣni al-Andalus al-Raṭīb*, taḥqīq Iḥsān 'Abbās, (Beirut: Dār Sāder, 1997).
- Al- M'u'jam al- Wasī, (Al-Qāherah: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah wa Maktabah al-Shurūq al-Dawliyyah, 4th Ed., 2004).
- Al- Naqārī, Ḥamū, *Al- Manḥajīyyah al-Uṣūliyyah wa al-Manṭiq al-Yūnānī min khilāl Abī Ḥāmid al-Ghazālī wa Taqī al-Dīn Ibn Taymiyyah*, (Beirut: Al-Shabakah al-'Arabiyyah li al-Abhath wa al-Nashr, 1st Ed., 2013).
- Al- Nashār, 'Alī Sāmī, *Manāhij al-Baḥth 'inda Mufakkirī al-Islām*, (Beirut: Dār al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1984).
- Al- Rāzī, Maḥmūd bin Muḥammad, *Tahrīr al-Qawā'id al-Manṭiqiyyah fī Sharḥ al-Risālah al-Shamsiyyah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2020).
- Al- Siyūfī, 'Abd al-Raḥman, *Ṣoun al-Manṭiq wa al-Kalām 'an Fannī al-Manṭiq wa al-Kalām*, taḥqīq 'Alī Sāmī al-Nashār, & S'ād 'Alī 'Abd al-Razzāq, (Al-Qāherah: Majma' al-Buhūth al-Islāmiyyah, 2nd Ed., 1970).
- Al- Shahrastānī, Muḥammad, *Kitāb al-Milal wa al-Niḥal*, taḥqīq Muḥammad Badrān, (AL-Qāherah: Maktabah al-Anjalū al-Miṣriyyah, 2nd Ed., 1956).
- Al- Zu'bī, Anwar, *Mas'alah al-Ma'rifah Manhaj al-Baḥth 'Inda al-Ghazālī* (Jordan: Al-Maḥad al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī; Dimashq: Dār al-Fikr, 1st Ed., 2000).
- Al- Zirikī, *Khair al-Dīn, Al-'A'lām*, (Beirut: Dār al-'Ilm li al- Malāyīn, 15th Ed., 2002).
- Al- Zubaidī, Muḥammad Murtadhā, *Tāj al-'Arūs*, taḥqīq 'Abd al-Karīm al-'Azbāwī, Vol.22, (Kuwait, 1990).
- Al- Zubaidī, Muḥammad Murtadhā, *Tāj al-'Arūs*, taḥqīq Ibrāhīm al-Tarzī, Vol.33, (Kuwait: Al-Majlis al-Waṭany li al-Thaqāfah wa al-Funūn wa al-Ādāb, 1st Ed., 2000).
- Al-Baghdādī, 'Abd al-Qāher, *Al-Farq bayna al-Farq*, (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 2nd Ed., 1977).
- Al-Dhahabī, Muḥammad bin Aḥmad, Saīr A'lām al-Nubalā', (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2nd Ed., 1982).
- Al-Ghazālī, *Al- Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, taḥqīq Ḥamzah Ḥāfīz, (Al- Madīnah al-Munawwarah, 1413h).
- Al-Ghazālī, *Al- Qistās al-Mustaqīm*, taḥqīq Fīktūr Shalḥat, (Beirut: Dār al-Mashreq, 2nd Ed., 1983).
- Al-Ghazālī, *Al-Munqidh min al-Dhalāl*, taḥqīq Maḥmūd Bījū, (Dimashq: Dār al-Taqwā, Ammān: Dār al-Fath, 2nd Ed., 1992).
- Al-Ghazālī, *Fadhāih al-Bātaniyyah*, taḥqīq 'Abd al-Raḥman Badwī, (Kuwait: Muassasah Dār al- Kutub al-Thaqāfiyyah, 1964).
- Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, n.d).
- Al-Ghazālī, *Maqāṣid al-Falāsifah*, taḥqīq Sulaymān Dunyā, (Al-Qāherah: Dār al-M'arif, 1961).
- Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm*, taḥqīq Sulaymān Dunyā, (Al-Qāherah: Dār al-M'arif, 1961).
- Al-Ghazālī, *Mizān al-'Amal*, taḥqīq Sulaymān Dunyā, (Al-Qāherah: Dār al-M'arif, 1st Ed., 1964).

- Al-Ghazālī, *Tuhāfat al-Falāsifah*, taḥqīq Sulaymān Dunyā, (Al-Qāherah: Dār al-Ma'ārif, 4th Ed., 1966).
- Al-Jurjānī, 'Alī bin Muḥammad, *Kitāb al-Ta'rīfāt*, Taḥqīq Ibrāhīm al-Abyāry, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Araby, 1985).
- Al-Shāfī, Ḥasan, *Al-Madkhal ilā Dirāsah 'Ilm al-Kalām*, (Karatchi: Idārah al-Qurān wa al-'Ulūm al-Islāmiyyah, 2nd Ed., 2001).
- Al-ṭabāṭabā'ī, Muṣṭafā, *Al-Mufakkirūn al-Muslimūn fī Muwājahat al-Manṭiq al-Yūnāny*, translated by 'Abd al-Rahīm al-Balūshy, (Beirut: Dār Ibn Ḥazam, 1990).
- al-Taftāzānī, Mas'ūd bin 'Umar, *Sharah al-'Aqā'id al-Nafsiyyah*, Taḥqīq: Aḥmad Ḥijāzī al-Saqā, (Al-Qāherah: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1st Ed., 1987).
- Al-Tahānawī, Muḥammad bin 'Alī, *Kashāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn wa al-'Ulūm*, Taḥqīq 'Alī Daḥrūj, (Beirut: Maktabah Lubnān Nāshirūn, 1st Ed., 1996).
- 'Aniyyāt, 'Abd al-Karīm, *Aslamah al-Manṭiq: al-Urūghānūn al-Urusty bayna Yaday al-Ghazālī*, (Rabat: Dār al-Amān, 1st Ed., 2013).
- Badawī, 'Abd al-Rahman, *Mu'allafāt al-Ghazāly*, (Kuwait: Wakālah al-Maṭbu'āt, 2nd Ed., 1977).
- Dunyā, Sulaymān, *Al-Ḥaqīqah fī Naẓar al-Ghazālī*, (Al-Qāherah: Dār al-M'ārif, 1965).
- El-Rouayheb, Khaled, "Sunni Muslim Scholars on the Status of Logic, 1500-1800", *Islamic Law and Society*, Vol. 11, No. 2 (2004), pp. 215.
- El-Rouayheb, Khaled, *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*, (Schwabe Verlag: Basel, 2019).
- Gwynne, Rosalind Ward, *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in the Qur'an: God's Arguments* (London, New York: Routledge, 2004).
- Ḥājī Khalīfah, *Kashf al-Zunūn*, (Baghdād: Maktabah al-Muthanā).
- Ibn al-'Imād, 'Abd al-Ḥayy bin Aḥmad, *Shadharāt al-Dhazab fī Akhbār min Dhazab*, taḥqīq Maḥmūd al-Arnāūt, (Dimashq: Dār Ibn Kathīr, 1991).
- Ibn Fāris, Aḥmad, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, taḥqīq 'Abd al-Salām Hārūn, (Dār al-Fikr, 1979).
- Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad, *Nizhah al-Nazr fī Tawdhīḥ Nakhbah al-Fikr fī Muṣṭalah Ahl al-Athar*, Taḥqīq Nūr al-Dīn 'Atar, (Karachi: Maktabah al-Bushrā. 2001).
- Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Al-Taqrīb li ḥad al-Mantiq*, (Dhimn Rasāil Ibn Ḥazam al-Andalusi). Taḥqīq Iḥsān 'Abbās, (Beirut: al-Muassasah al-'Arabiyyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 1st Ed., 1983).
- Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Marātib al-'Ulūm* (Dhimn Rasāil Ibn Ḥazam al-Andalusi), Taḥqīq Iḥsān 'Abbās, (Beirut: al-Muassasah al-'Arabiyyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 1st Ed., 1983).
- Ibn Khaldūn, 'Abd al-Rahman bin Muḥammad, *Al-Muqaddimah*, taḥqīq Ibrāhīm Shabūh, (Tūnis: Dār alqayrawān li al-Nashr, 2007).
- Ibn Khallikān, Aḥmad bin Muḥammad, *Wafiyān al-A'yān*, taḥqīq Iḥsān 'Abbās, (Beirut: Dār Ṣāder, 1994).
- Ibn Manzūr, Muḥammad, *Lisān al-'Arab*, (Beirut: Dār Ṣāder, 3rd Ed., 1414h).
- Ibn Ṭalmūs, *Al-Mukhtaṣar fī al-Manṭiq*, taḥqīq wa Dirāsah Fuād bin Aḥmad, (Brill, 2020).
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalīm, *Dar'u Ta'arud al-'Aql wa al-Naql*, Taḥqīq Muḥammad Rashād Sālim, (Jāmi'ah al-Imām Muḥammad bin Sa'ūd al-Islāmiyyah,

2nd Ed., 1991).

Ibn Taymiyyah, Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalīm, *Kitāb al-Radd 'alā al-Manṭiqiyyīn*, Taḥqīq 'Abd al-Ṣamad al-Kabṭī, (Beirut: Muassasah al-Rayyān, 1st Ed., 2005).

Ibrāhīm, Zakariya, *Ibn Ḥazam al-Andalusi*, (Al-Qāherah: Al-Dār al-Miṣriyyah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, 1966).

Jabr, Farīd (et. al), *Mawsū'ah Muṣṭalahāt 'Ilm al-Mantiq 'Inda al-'Arab*, (Beirut: Maktabah Lubnān Nāshirūn, 1st Ed., 1996).

Kaḥḥālah, Muḥammad Redhā, *Mu'jam al-Muallifīn*, (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Araby).

Karam, Yūsuf, *Tārīkh al-Falsafah al-Yūnāniyyah*, (Al-Qāherah: Lajnat al- Ta'lif wa al-Nashr wa al-Tarjamah, 1936).

Mehrān, Muḥammad, *Al- Manṭiq wa al-Mawāzīn al-Qurāniyyah*, (Al-Qāherah: Al-Ma'had al-'Ālamy li al-Fikr al- Islāmy, 1st Ed., 1996).

Milkāwī, Fathī, *Manḥajīyyah al-Takāmul al-Ma'rifiy*, (Virginia: Al-Ma'had al-'Ālamy li al-Fikr al- Islāmy, 1st Ed., 2011).

Muḥammad, Maḥmūd, *Al- 'Alāqah bayna al-Manṭiq wa al- Fiqh 'inda Mufakkiry al-Islām*, (Al-Qāherah: 'Ayd li al-Dirāsāt wa al-Buhūth al- Insāniyyah, 2000).

Richar, Niqūlā, *Taṭawwur al-Mantiq al-'Araby*, translated by Muḥammad Mehrān, (Al-Qāherah: Dār al-M'ārif, 1985).

Ṣalībāh, Jamīl, *Al-Mu'jam al-Falsafy*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnāny, 1982).

Ṭaha 'Abd al-Raḥman, *Ḥiwārāt min Ahli al- Mustaqbal*, (Beirut: al-Shabakah al-'Arabiyyah li al-Bhāth wa al- Nashr, 1st Ed., 2011).

Ṭaha 'Abd al-Raḥman, *Tajdīd al-Manhaj fī Taqwīm al-Turāth*, (Beirut wa Dār al-Baydhā': Al- Markaz al-Thaqāfy al- 'Araby, 2nd Ed., n.d).

Ṭuqān, Qadrī, "Al-Ghazālī A'jab Shakhṣiyyah fī Tārīkh al-Islām", *Majallah al-Risālah*, Issue. 913, No. 195.

اختلاف القراءات ودوره في إثراء معاني القصص القرآني عند الكواشي: دراسة تحليلية لسورة مريم

The Difference of Qur'anic Recitations and its Role in Enriching the Meanings of Qur'anic Stories according to Al-Kawāshī: An Analytical Study of *Sūrat Maryam*

أثيرة ثائر عبدالحفيظ*، رضوان جمال الأطرش**

[قُدّم للنشر 2022/12/5 – أُرسل للتحكيم 2022/12/16م – قُدّم بعد التعديل 2023/6/25م – قُبِل للنشر 2023/7/5م]

ملخص البحث

يركز هذا البحث على اختلاف القراءات وبيان دورها في إثراء معاني القصص القرآني مع التركيز على سورة مريم من خلال دراسة لشخصية قراءاتية لها دور في كشف المعاني الغامضة في القصص القرآني، وهذا الشخصية هي الكواشي، فعلى الرغم من عظيم جهوده في القراءات وإظهار دورها العميق في إثراء التفسير؛ قلّت الدراسات العلمية في جهوده، مما حدا بالباحثين إلى الكتابة عن جهود هذا العالم الجليل، وذلك بتوسل المنهج الاستقرائي التحليلي، وقد توصل البحث إلى نتائج، منها اهتمام الكواشي بالقراءات اهتمامًا بالغًا، وأن من مقاصد هذا الاهتمام إظهار وجه الإعجاز القرآني لها، ولكنه في أثناء إيراده القراءات لم يعزّها لأصحابها القارئين بها، ثم إن من علامات اهتمام الكواشي بالقراءات أنه لا يكاد تمر آية في تفسيره إلا ويذكر ما فيها من قراءات،

* دكتوراة في دراسات القرآن والسنة، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني: atherathaer9@gmail.com.

** رضوان جمال الأطرش، أستاذ مشارك في قسم دراسات القرآن والسنة، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني: radwan@iium.edu.my.

ويبين اختلاف القراء فيها.

الكلمات المفتاحية: القراءات، القصص القرآني، الكواشي، سورة مريم.

Abstract

This research focuses on the variations in Qur'anic recitations (qirā'āt) and their role in enriching the meanings of Quranic stories, with a specific focus on Surah Maryam through the study of a character known as Al-Kawāshī. Despite his immense efforts in the field of readings and showcasing their profound role in enriching interpretation, scientific studies on his contributions have been scarce, which prompted the researchers to write about the endeavors of this distinguished scholar. They employed the inductive method, following specific research details related to the topic, in order to arrive at a general judgment. Furthermore, the nature of this research necessitates the use of the analytical method. The study reached several conclusions, including the fact that Al-Kawāshī showed great interest in readings, aiming to reveal the miraculous aspects of the Qur'an through them. However, while presenting the readings, he did not attribute them to their respective readers. Additionally, the research demonstrated that one of the signs of Al-Kawāshī's interest in readings is that almost every verse in his interpretation is accompanied by mentions of its various readings and the differences among readers in this regard.

Keywords: different readings, Quranic stories, Al-Kawāshī, Surat Maryam.

مقدّمة

على الرغم من الجهود العظيمة التي بذلها علماءنا المسلمون في مجال القراءات وإثبات دورها العميق في إثراء تفسير ومعاني القصص القرآنية؛ كانت محدودة الدراسات العلمية عن إسهامات علم اختلاف القراءات، فلا غرابة أن يدخله المفسرون في تفاسيرهم، من مثل الطبري والبغوي والزمخشري والألوسي، وغيرهم كثير، وقد حظي علم القراءات بعناية كبيرة من العلماء الذين ألفوا أعمالاً مستقلة في هذا المجال، بدءاً من ابن مجاهد وابن الجزري، وصولاً إلى أعمال معاصرة من مثل كتب المقدمات في علم القراءات المعاصرة، ومن جهة أخرى، لا بد من إعمال القراءات المتواترة بتعددتها جميعاً؛ لأن تعدد القراءات ينزل منزلة تعدد الآيات، وكلاهما قاعدة متفق عليها لا يخالفها أحد من أهل التوحيد، وينبغي القول

إن هذه الاختلافات ليست متناقضة؛¹ لذا اهتم علماء الأمة من سلفها إلى خلفها بالتأليف في فنونه وبيان هديه للعالمين.

ومن العلوم التي كان لها اهتمامٌ بالغٌ عند علماء المسلمين "علم اختلاف القراءات القرآنية"، وهو أحد أهم العلوم التي لا غنى للمفسرين عنها، من خلالها تنكشف له معاني جديدة للآية ما لا تنكشف له بالقراءة الواحدة، وبالقراءات يترجح عنده بعض الوجوه المحتملة لبعض معاني القرآن، وبها يتبين كيفية النطق، وكيفية الأداء، وما فيه من إعجازٍ ليس محصوراً في نظمه ومعانيه فقط، وإنما في تركيب الألفاظ أيضاً، وحروف الكلم، وقد جرى عُرف العلماء على الاحتجاج برواياته، أي القرآن سواءً أكانت الروايات متواترة أم روايات آحاد أم شاذة.²

ومن المفسرين القدامى الذين اهتموا بالقراءات القرآنية فدَوّنوه في كتبهم، وتعلموه وعلموه لمن بعدهم الإمام أحمد بن يوسف الكواشي في تفسيره "التلخيص في تفسير القرآن العزيز"، حتى قال عنه ابن تغري بردي: "الإمام العالم المفسر صاحب التفسير الكبير والتفسير الصغير وهما من أحسن التفاسير، وكانت له اليد الطولى في القراءات ومشاركة في غير ذلك من العلوم".³

والناظر في تفسير الكواشي يجد اهتمامه بالقراءات القرآنية واختلافها وتنوعها، وبيان أثرها في إثراء تفسير القرآن وقصصه، وتنوع المعاني المستنبطة من الآيات.

وقد اختير تفسير الكواشي لهذا البحث لأنه حبيسٌ مكتبات المخطوطات وخرج إلى

¹ انظر: محمد حبش، القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشرعية، (بيروت: دار الفكر، ط1، 1419هـ/1999م)، ص121.

² انظر: محمد بن عمر بن سالم بازمول، القراءات وأثرها في التفسير والأحكام، (جدة: دار الهجرة، ط1، 1417هـ/1996م)، ص74-75.

³ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، (مصر: دار الكتب، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، د.ط، د.ت)، ج7، ص348.

عالم المطبوعات حديثاً، وهذا أول بحثٍ يعرّف المهتمين بمنهجية الكواشي في الاستدلال بالقراءات القرآنية، ثم إنه لم يوضح أحد منهجه في القراءات الثلاث المتممة للعشرة، إذ عدّ القراءات الثلاث المتممة للعشرة قراءاتٍ شاذةً، وهو بذلك خالف إجماع الأمة على الرغم من أنه عاش قبل ابن الجزري وبعد ابن مجاهد، فقد عاش بين عامي (591-680هـ). لذا تناول هذا البحث نماذج اختلاف القراءات في تفسير الكواشي واهتمامه باختلاف القراءات في القصص القرآني، ووجوه تعدد القراءات القرآنية من خلال سورة مريم المكية التي اشتملت على بعض آيات من القصص القرآني المتنوعة بتعدد القراءات واختلاف طرقها.

وتتجلى أهمية هذا البحث في تزويد القراء بتعريفٍ مكتملٍ عن تفسير الكواشي الذي حوى في جُعبته عدداً كبيراً من علوم اللغة والإعراب، والوقف، والابتداء، والقراءات، وعلوم القرآن الحكيم، وتوضيح أثر اختلاف القراءات في تفسير القصص القرآني، بوصفها قراءاتٍ متكاملةٍ تؤدي دوراً عظيماً في رسم خرائط جديدة لمعاني الآيات الواردة في القصص، ولا سيما ما جاء في سورة مريم فهذه السورة مليئة بتعدد القراءات والبحث عنها ودراستها يساعداً في فهم معاني الآيات فهماً دقيقاً، وكتابة هذا البحث المستقل عن أثر اختلاف القراءات القرآنية في القصص القرآني في تفسير الكواشي "التلخيص في تفسير القرآن العزيز" من خلال سورة مريم.

ويُعدُّ مجال الحديث عن علم القراءات مجالاً رَحَباً واسعاً، كتب فيه الكثير من الباحثين، ولأهميته برز من العلماء المتخصصين فيه، ومن هؤلاء الإمام الكواشي، وعلى الرغم من اهتمام الإمام الكواشي في تفسيره بالقراءات، وظهور أثر ذلك في تفسيره، وبخاصة في القصص القرآني؛ لم يجد هذا الجهد في اختلاف القراءات وتأثيرها الواضح على تعزيز المعاني وإظهار مقصد السورة؛ لم يجد العناية والاهتمام الكافيين من الباحثين والدارسين، مع أن الكواشي من المفسرين القدامى، فقد حوى تفسيره جوانب علمية كثيرة في مجال اختلاف القراءات، ومن جهة أخرى

ظهرت المشكّلة واضحة في أن لا حلول لمسألة اختلاف القراءات في الآية الواحدة، وكيف أسهم هذا العلم في إثراء معاني القصص في سورة مريم، وبخاصة فيما تناوله الكواشي، فالحديث عن توظيف القراءات وإبراز أثرها في التفسير والقصص القرآني قلّ فيه الدلائل، وقد أكد على هذا الحمشاوي بقوله: "زخر كتاب التلخيص في تفسير الكواشي بعلوم العربية، وعلم الوقف والابتداء، والقراءات، والتي لها الأثر الفعال في تبيان المعنى، وإظهار تفسير آيات القرآن الكريم على أتم وجه"¹، وأكد على هذه المسألة عماد العياضي بقوله: "فإني أثناء تحقيقي لكتاب (التلخيص في تفسير القرآن العزيز) لموفق الدين الكواشي رحمه الله، وجدت أن الكتاب به قدر كبير من القراءات التي تحتاج إلى دراسة من عدة جهات، مثل عزو القراءات، وتوجيهها، وبيان الأحكام المترتبة على اختلاف القراءات، وغير ذلك من العلوم المتعلقة بعلم القراءات، ولذا أوصي الباحثين بضرورة تناول هذا الجانب خاصة"². وبعد البحث والاطلاع على قدر الإمكان، تبين لنا أن هناك ثمة دراسات تناولت بعضاً من جوانب هذا الموضوع، وهناك بعض الدراسات تناولت القصص القرآني بوصفها جانباً مستقلاً عن القراءات القرآنية، ولم يجد الباحثان - حسب علمهم المتواضع - دراسةً مستقلةً عن أثر اختلاف القراءات في القصص القرآني من خلال تفسير الكواشي "التلخيص في تفسير القرآن العزيز" بخاصة، ولكن يمكن الاستفادة من الدراسات التي كتبت في موضوع القراءات والقصص القرآني لتكميل هذا البحث، ومنها رسالة ماجستير بعنوان "القراءات القرآنية وتوجيهها نحويًا وصرفيًا من الجزء الأول لكتاب التفسير

¹ رعد محمد سلمان الحمشاوي، التأصيل اللغوي في تفسير التلخيص للكواشي، (رسالة دكتوراة، قسم اللغة العربية، كلية التربية، جامعة تكريت، العراق، 2019م)، ص128.

² عماد قدر العياضي، داعية إسلامية، أستاذ التفسير في الجامعة الإسلامية بمنيسوتا أمريكا، له تحقيقات عدة من مثل كتاب "حصر المسائل وقصر الدلائل"، وكتاب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، وكتاب "الحجة للقراء السبعة"، وكتاب "المعونة على مذهب أهل المدينة"، وكتاب "التلخيص في تفسير القرآن العزيز".

للشيخ أحمد بن يوسف الكواشي" للباحث السيد محمد،¹ استعرض فيها التعريف بالإمام الكواشي، والتعريف بالقراءات، وأشهر القراء، وأثر القراءات القرآنية في النحو العربي، وموقف الكواشي من القراءات القرآنية والأصول النحوية، ثم القراءات القرآنية المتعلقة بالنحو العربي، فذكر قضايا تتعلق بالفعل الماضي، والمغرب والمبني، والنكرة والمعرفة، والمبتدأ والخبر ونواسخ الفاعل ونائبه، وتعدي الفعل، والمدح والذم والإغراء، وقضايا تتعلق بإعراب الفعل المضارع، والقراءات القرآنية المتعلقة بالصرف، فالعلاقة بين هذه الدراسة وبين بحثنا تكمن في أن هذه الدراسة تطرقت إلى التعريف بالمفسر، وهذا ما نستفيد منه في هذا البحث، ولكن مع توسع الباحث في مباحثه، ولكن الباحث لم يتطرق إلى اختلاف القراءات ولم يظهر دوره في إثراء معاني القصص القرآني عند الكواشي دراسة تحليلية لسورة مريم، وهذا ما يكون مجالاً للإضافة في هذا البحث.

ومنها بحث بعنوان "الظواهر الصرفية عند الكواشي في سورتي الفاتحة والبقرة"، للباحثة هند عباس علي،² درست فيها الميزان الصرفي، وذكرت المسائل التي عالج فيها الكواشي ميزان الكلمات، وتعليل سبب الوزن، واستعمال الأصل لتأكيد الوزن، ثم الاشتقاق، فذكرت الاختلاف في أصل الكلمة، وتصاريف عدة لكلمة واحدة، ثم درست العلة الصرفية التي ذكرها الكواشي في أثناء عرضه الأحكام الصرفية، ومنها علة التخفيف، والأصل والحمل على المعنى والاتباع وعلة اللغة وغيرها، ثم الربط بين التفسير الصرفي والتفسير الدلالي الذي تعرض لها الكواشي حين تفسيره الآيات، ويظهر لنا أن الباحثة لم تتعرض لاختلاف القراءات ودوره في إثراء معاني القصص القرآني عند الكواشي دراسة تحليلية لسورة مريم، وهذا ما يكون مجالاً للإضافة في هذا البحث. ومن الدراسات السابقة رسالة دكتوراة بعنوان "أثر القراءات في القصة القرآنية: دراسة

¹ السيد محمد أحمد رداد، القراءات القرآنية وتوجيهها نحويًا وصرفيًا من الجزء الأول لكتاب التفسير للشيخ أحمد بن يوسف الكواشي، (رسالة ماجستير، كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر، مصر، 2004م).

² هند عباس علي، "الظواهر الصرفية عند الكواشي في سورتي الفاتحة والبقرة"، مجلة قسم علوم القرآن والتربية الإسلامية، كلية التربية للبنات، جامعة بغداد، 2011م.

تحليلية تطبيقية على قصص الأنبياء عليهم السلام"، للباحث خالد محمود¹، تناول فيها التعريف بالقراءات القرآنية، والقصة القرآنية وعناصرها، وأثر القراءات في الحوار، ثم نماذج من أثر القراءات في قصص الأنبياء، ومع أهمية هذه الرسالة وما فيها من معلومات تتعلق بالقراءات والقصة القرآنية، فالعلاقة بين هذه الدراسة وبين موضوع بحثنا أن هذه الدراسة تطرقت إلى التعريف بالقصة القرآنية، وهذا ما نستفيد منه من خلال هذا البحث، ولكن هذه الدراسة لم تتعرض لاختلاف القراءات ودوره في إثراء معاني القصص القرآني عند الكواشي دراسة تحليلية لسورة مريم، وهذا ما يكون مجالاً للإضافة في هذا البحث.

وهناك رسالة ماجستير بعنوان "القراءات القرآنية في تفسير التلخيص للكواشي من بداية سورة الفاتحة إلى نهاية سورة النساء: عرض وتحليل"، للباحث سعد الدين محروس²، وقد تناول فيها التعريف بالمؤلف، والتعريف بالتفسير، والتعريف بالقراءات، ثم أثر القراءات القرآنية في تفسير الإمام الكواشي، ثم ذكر منهج الإمام الكواشي في عرض القراءة الصحيحة والشاذة، ثم دراسة تطبيقية من أول سورة الفاتحة إلى نهاية سورة النساء، فالعلاقة بين هذه الدراسة وبين موضوع بحثنا أن هذه الدراسة تطرقت إلى التعريف بالمفسر والقراءات القرآنية، وهذا ما نستفيد منه من خلال هذه الدراسة، والذي يظهر لنا أن الباحث لم يدرس اختلاف القراءات ولم يبين دورها في إثراء معاني القصص القرآني عند الكواشي دراسة تحليلية لسورة مريم، وهذا ما يكون مجالاً للإضافة في هذا البحث بعون الله.

وفي رسالة الدكتوراة الموسومة "التأصيل اللغوي في تفسير التلخيص

¹ خالد محمد إبراهيم محمود، أثر القراءات في القصة القرآنية: دراسة تحليلية تطبيقية على قصص الأنبياء عليهم السلام، (رسالة دكتوراة، قسم أصول الدين كلية الدراسات العليا، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، الأردن، 2015م).

² سعد الدين خيس محروس، القراءات القرآنية في تفسير التلخيص للكواشي من بداية سورة الفاتحة إلى نهاية سورة النساء: عرض وتحليل، (رسالة ماجستير، قسم أصول الدين، كلية العلوم الإسلامية، جامعة تكريت، العراق، 2018م).

للکواشي"، للباحث رعد الحشماوي،¹ تناول الباحث حياة المؤلف، ومنهجه في كتاب "التلخيص"، والتأصيل اللغوي وعلاقته بعلم الوضع، ودلالة الألفاظ والدلالة الوضعية، ودلالة المطابقة، ودلالة التضمن، ثم الاشتقاق من أسماء الأعيان، ثم التطور الدلالي، وتضييق وانحسار الدلالة، وتغيير الدلالة، واتساع الدلالة، وانحطاط الدلالة، فالعلاقة بين هذه الدراسة وبين موضوع بحثنا أن هذه الدراسة تطرقت إلى التعريف بالمفسر، وهذا ما نستفيد منه في هذا البحث، فالباحث لم يدرس اختلاف القراءات ودوره في إثراء معاني القصص القرآني عند الكواشي دراسة تحليلية لسورة مريم، وهذا ما يكون مجالاً للإضافة في هذا البحث.

وهناك بحث بعنوان "قصة مريم في ضوء القراءات القرآنية الواردة في سورة مريم" للباحث منير الزبيدي،² تحدث فيه عن التعريف بالقراءات والقصة القرآنية، ثم بيان مصغر عن سورة مريم، ثم تحدث عن القراءات القرآنية الواردة في قصة مريم، فالعلاقة بين هذه الدراسة وبين موضوع بحثنا أن هذه الدراسة تطرقت إلى التعريف بالقراءات القرآنية وبيان مصغر لسورة مريم، ولكن الباحث لم يدرس اختلاف القراءات ودوره في إثراء معاني القصص القرآني عند الكواشي دراسة تحليلية لسورة مريم، وهذا ما يكون مجالاً للإضافة في هذا البحث.

ومن ثم يهدف هذا البحث إلى التعريف بالإمام الكواشي، وإظهار القيمة العلمية لتفسيره "التلخيص في تفسير القرآن العزيز"، وبيان عنايته بالقراءات الصحيحة والشاذة، والكشف عن أثر اختلاف القراءات في بيان معاني القصص القرآني لسورة مريم في ضوء تفسير الإمام الكواشي.

¹ رعد محمد سلمان الحشماوي، التأصيل اللغوي في تفسير التلخيص للكواشي، (رسالة دكتوراه، قسم اللغة العربية، كلية التربية، جامعة تكريت، العراق، 2019م).

² منير أحمد حسين الزبيدي، "قصة مريم في ضوء القراءات القرآنية الواردة في سورة مريم"، مجلة الحضارة الإسلامية، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، جامعة وهران، الجزائر، 21(2)، 2020م.

التعريف بالإمام الكواشي

هو أحمد بن يوسف، أبو العباس الكواشي،¹ الشيباني نسبة إلى بني شيبان من بطون العرب، وكانت تنزل شرقي دجلة في جهات الموصل، فنُسب الموصلي كذلك،² وأما الكواشي (بفتح الكاف، وتحفيف الواو، وشين معجمة) فنسبة إلى كواشة،³ وهي قلعة من أعمال شرقي الموصل، حصينة من الجبال لا طريق لها إلا لرجل واحد، وهي في الجهة الشمالية من جزيرة ابن عمر،⁴ وقد اشتهر بأنه العالم الجليل المفسر الكبير القدوة الزاهد.

ولم تشرح المصادر التي ترجمت للكواشي أنه قد ارتحل من أجل طلب العلم سوى رحلته إلى الشام، وكل رحلته هذه أدى بها فريضة الحج، وزار بيت المقدس،⁵ ورحلة طلب العلم وإن كانت آنذاك معروفة متبعة في ذلك العصر، فالغاية منها الاستفادة من العلماء الموجودين في ربوع العالم الإسلامي، ومنهم من زار دمشق آنذاك، لذلك تفقد أهميتها إذا لم تترتب منها فائدة؛ لأن مدينة دمشق كان يؤمها العلماء من كل حذب،

¹ الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، (بيروت: دار الكتاب، ط1، 1407هـ/1987م)، ج15، ص385، وانظر: ابن الفوطي، مجمع الآداب في معجم الألقاب، تحقيق: محمد الكاظم، (طهران: مؤسسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ط1، 1416هـ)، ج6، ص670؛ الذهبي، المعين في طبقات المحدثين، تحقيق: همام عبد الرحيم سعيد، (عمان: دار الفرقان، ط1، 1404هـ)، ص70؛ عادل نويهض، معجم المفسرين: من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر، (بيروت: مؤسسة نويهض، ط3، 1409هـ/1988م)، ج1، ص83؛ اليافعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، تحقيق: خليل المنصور، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1417هـ/1997م)، ج4، ص145.

² السيوطي، لب اللباب في تحرير الأنساب، (بيروت: دار صادر، د.ط، د.ت)، ص226، وانظر: الداودي، طبقات المفسرين، تحقيق لجنة من العلماء بإشراف الناشر، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، ج1، ص100.

³ الحموي، معجم البلدان، (بيروت: دار صادر، ط2، 1995م)، ج4، ص486.

⁴ انظر: الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، تركي مصطفى، (بيروت: دار إحياء التراث، د.ط، 1420هـ/2000م)، ج8، ص190.

⁵ انظر: السابق نفسه.

وكانت مزدهرة بشتى العلوم والمعارف، وهذا ما حمل الكواشي على عدم التفكير في الرحلة إلى غيرها إذ التقى فيها بعلم الدين السخاوي، وقرأ عليه القراءات،¹ ولا ريب في أنه اتصل بعلماء الأمصار الذين توافدوا إلى الحج ليتدارس العلم معهم ويتناقشه، ويطلع كل منهم على ما لدى غيره من آراء، فأخذ عنهم، وأخذوا عنه، ومن ثم كانت لمثل هذه الرحلات أهمية علمية كبيرة لا تنكر، وإن لم تذكرها المصادر.²

اشتهر الشيخ الكواشي ببحر علمه وسعة مصنفاة في حياته، فأنتجت جهوده في مجال التأليف في مجالات العلوم الإسلامية، وبرع فيه، وقدم للمكتبة الإسلامية مؤلفات علمية، منها "التلخيص في تفسير القرآن العزيز"،³ و"المطالع في المبادئ والمقاطع"،⁴ و"كتاب الوقوف"،⁵ و"روضة الناظر وجنة المناظر"، كتاب في متشابه القرآن جعله على شكل فقرات وجمل في تناوله للآيات ذات المقطعين أو أكثر،⁶ ثم ألف كتاب "المواقف في القراءة"،⁷ ويقول محيي الدين هلال السرحان إن هذا العنوان ليس معهودًا، فرمما يوجد فيه

¹ انظر: الصفدي، نكت الهميان في نكت العميان، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1428هـ/2007م)، ص92؛ سعدي حسين علي محمود العزاوي، الكواشي ومنهجه في تفسيره المسمى "التلخيص في تفسير القرآن العظيم"، (رسالة دكتوراة في علوم القرآن، الجامعة الإسلامية، بغداد، 1430هـ/2009م)، ص40.

² انظر: العزاوي، الكواشي ومنهجه، ص40.

³ انظر: خير الدين الزركلي، الأعلام، (بيروت: دار العلم الملايين، ط5، 2002م)، ج1، ص174؛ علي الرضا قره بلوط، أحمد طوران قره بلوط، معجم التاريخ: التراث الإسلامي في مكتبات العالم؛ المخطوطات والمطبوعات، (قيصري (تركيا): دار العقبة، ط3، 1422هـ/2001م)، ج1، ص566.

⁴ انظر: إسماعيل البغدادي، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، تحقيق: محمد شرف الدين بالتقاي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، ج4، ص498.

⁵ انظر: إسماعيل البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1951م)، ج1، ص98.

⁶ انظر: البغدادي، هدية العارفين، ج1، ص98.

⁷ انظر: حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، (بغداد: دار المثنى، 1941م)، ج2، ص1894.

تصنيف عن كتاب المواقيت في القرآن¹، و"كشف الحقائق وشرح الدقائق"، وهو تفسير آخر يضاف إلى التفسيرين السابقين.²

التلخيص في تفسير القرآن العزيز

وهب الله تعالى الإمام الكواشي عقلاً راجحاً وفكراً قوياً لإنتاج مؤلفات نافعة، منها تفسير "التلخيص في تفسير القرآن العزيز" الذي يعد من أهم كتب التفسير، فهذه الموسوعة يستفاد منها في جوانب الحياة، وبخاصة في فهم الآيات، واللغة، والنحو، والبلاغة، والشعر، والوقوف، والقراءات، وقد التزم مؤلفه بمنهج متميز دقيق، فكتابه نتيجة دراسات طويلة مدققة، وتأملات فكرية عميقة، لها مقدمة قيمة.

وأصل الكتاب من كتاب "تبصرة المتذكر وتذكرة المتبصر"، فقد لخصه المفسر، وله تحقيقان؛ أولهما تحقيق محيي الدين هلال السرحان، وسماه "التلخيص في تفسير القرآن العظيم"، والتحقيق الثاني تحقيق عماد قدرى العياضي، وسماه "التلخيص في تفسير القرآن العزيز".³

وللكتاب غير نسخة مخطوطة،⁴ نجدها في العراق، ومصر، والمملكة العربية السعودية، وسوريا، والمملكة المغربية، ويوغوسلافيا، وتركيا، ومجموعها (68) مخطوطة،⁵ وقد انتهى المؤلف من تأليف هذا الكتاب في 23 ربيع الآخر سنة 649هـ.⁶

ولتفسير الكواشي عدة مزايا، منها أنه نال ثقة أغلب العلماء الذين جاؤوا من بعده وأثنوا عليه، وأن الكواشي ألفه لجميع شرائح المجتمع، قال محيي الدين هلال السرحان: "فكتاب (التلخيص) هو تأليف الكواشي جمع فيه مؤلفه لباب القول مما أودعه في

¹ انظر: الكواشي، التلخيص، ج1، ص55؛ البغدادي، هدية العارفين، ج1، ص98.

² انظر: الزركلي، الأعلام، ج1، ص274.

³ انظر: الكواشي، التلخيص، ج1، ص9-10؛ العزاوي، الكواشي ومنهجه، ص61.

⁴ انظر: العزاوي، الكواشي ومنهجه، ص61.

⁵ المرجع السابق، ص61-63.

⁶ انظر: الكواشي، التلخيص في تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محيي الدين هلال السرحان، (العراق: مركز البحوث والدراسات الإسلامية، د.ط، 1427هـ/2006م)، ج1، ص60.

(التبصرة)، من المعاني وبيان الوقف وأحوال القراءات، وأوجه الإعراب، واللغة، وأسباب النزول والأحكام الفقهية وسائر العلوم المرتبطة بالقرآن وعلومه، بعبارة وجيزة محكمة مستوعباً في تفسيره جميع سور القرآن ليكونا عوناً لطلبة العلم الشريف وتيسيراً لفهم أوجه الإعجاز وأسرار التنزيل"¹، ولمكانة هذا الكتاب سار عليه علماء كبار في تفاسيرهم، فمنهم أبو حيان الأندلسي الذي نقل منه في تفسيره "البحر المحيط"، فمثلاً في تفسيره قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ﴾ (البقرة: 58)، قال أبو حيان: "قال الكواشي: أريحا قرية الجبارين، كانوا من بقايا عاد، يقال لهم: العمالقة، ورأسهم عوج بن عنق، وقيل: الرملة"²، وكذلك الشوكاني نقل منه في تفسيره "فتح القدير"، فمثلاً في تفسيره قوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ (المائدة: 6)، قال الشوكاني: "قال الكواشي: ثنى الكعبين وجمع المرفق لإزالة ثوبهم أن في كل واحد من الرجلين كعبين، وإنما في كل واحد كعب واحد له طرفان من جانبي الرجل، بخلاف المرفق فهي أبعد عن الوهم"³.

موقف الكواشي من القراءات الصحيحة والشاذة

اهتم الكواشي اهتماماً بالغاً بالقراءات في تفسيره، فلا يكاد يمر بآية غالباً إلا ويذكر ما فيها من قراءات، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على سعة علمه بها، ولما لهذا العلم من أهمية كبيرة في نفسه؛ إذ يرى ضرورة معرفة المفسر توجيه القراءات، وتبين وجه ما ذهب إليه كل قارئ موضحاً ذلك بأن علمه بها، وتوجيهها يكون دليلاً على حسب المدلول عليه أو ترجيحاً إلا أنه ينبغي التنبيه على شيء وهو أنه قد يترجح إحدى القراءتين على الأخرى ترجيحاً يكاد يسقط القراءة الأخرى وهذا غير مرضي لأن كليهما متواترة"⁴.

¹ انظر: المصدر السابق، ج 1، ص 59.

² أبو حيان، البحر المحيط، تحقيق: صديقي محمد جميل، (بيروت: دار الفكر، د. ط، 1420 هـ)، ج 1، ص 357.

³ انظر: الشوكاني، فتح القدير، (بيروت: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، ط 1، 1414 هـ)، ج 2، ص 22.

⁴ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت: دار إحياء الكتب العربية، ط 1،

1376 هـ/1957 م)، ج 1، ص 339، نقل عنه هذا القول الزركشي.

ومن جهة أخرى ذكر الكواشي في مقدمة تفسيره منهجه في عرض القراءات، قال: "وإذا قلت: القراءة كذا وكذا، فهي السبعة، وإذا قلت: قرئ بكذا، فهي الشاذة، والسبعة ما صح سنده، واستقام وجهه في العربية، ووافق لفظه خط الإمام، وما لم يوجد فيه مجموع هذه الثلاثة، أو التواتر، وموافقة خط الإمام فهو الشاذ"¹، أما منهجه فإنه جاء جامعاً وجوه القراءات لكثير من الآيات، فيذكر القراءة الصحيحة والشاذة من دون أن يذكر القراء الذين قرؤوا بهذه القراءات إلا في أوقات قليلة جداً، من مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفاً وَعَدِيهِ رُسُلُهُ﴾ (إبراهيم: 47)²، وأحياناً يكتفي بقوله: "القراءة كذا"، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ﴾ (البقرة: 119)³، قال: "القراءة رفعاً نفيًا، والواو بعد استئنافية، وقرئ: لن تسأل، وما تسأل"³.

ومهما يكن من أمر فإنه في كثير من الأحيان يشير إلى قراءة صحيحة في آيتين متشابهتين في سورتين مختلفتين، فيذكر الآية الأولى، ويشير إلى الثانية، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ (البقرة: 251)، قال الكواشي: "القراءة هنا والحج: ﴿ولولا دفاع﴾ بألف، وبغير ألف"⁴، والمراد هنا بقوله: "الحج"، آية الحج: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْدَمَتْ صَوَامِعُ﴾ (الحج: 40)⁴، وقد يذكر قراءتين صحيحتين في الآية الواحدة للدلالة على اختلاف المعنى في القراءتين كما في قوله: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ (البقرة: 222)، قال الكواشي: "القراءة بفتح الطاء والهاء مشددتين، أي يغتسلن، وبسكون الطاء وضم الهاء مخففتين، أي يطهرن من المحيض، وينقطع دمهن"⁵.

¹ الكواشي، التلخيص، ج 1، ص 6، ونقل هذا القول عنه الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 133.

² انظر: الكواشي، التلخيص، ج 2، ص 544.

³ انظر: المصدر السابق، ج 1، ص 158.

⁴ انظر: المصدر السابق، ج 1، ص 287.

⁵ انظر: المصدر السابق، ج 1، ص 258.

ويذكر الكواشي القراءة الشاذة من دون ذكر القراءة الصحيحة، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ﴾ (ص: 45)، قال الكواشي: "وقرئ بحذف الياء اكتفى عنها بالكسرة: ﴿وَالْأَبْصَارِ﴾"¹، ويهتم بالقراءة الشاذة لإظهار اختلاف اللغة وتعددتها، كتفسيره قوله تعالى: ﴿طُعْيَانِهِمْ﴾ من قوله: ﴿وَيَمُدُّهُمْ فِي طُعْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ (البقرة: 15)، قال الكواشي: "وقرئ بكسر الطاء في ﴿طُعْيَانِهِمْ﴾ لغتان؛ طعى يطغو ويطغي، وطعى يطغي، كلقي يلقي، طعياناً، وطغواناً: تجاوز الحد"²، وفي بعض المواضع يورد قراءتين شاذتين من دون أن يشير إلى القراءة الصحيحة، كما في قوله تعالى: ﴿أَوْكَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (البقرة: 100)، قال الكواشي: "وقرئ: عوهدوا، وعهدوا، والمراد ما كان بين اليهود ألا يعاونوا المشركين عليه، فنقضوا العهد كقريظة والنضير"³.

وأحياناً يستغرب من بعض القراءات الشاذة لمخالفتها المعنى والإعراب، كما في قوله تعالى: ﴿إِنْ نَعْفُ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَةً﴾ (التوبة: 66)، قال الكواشي: "القراءة ﴿إِنْ نَعْفُ﴾ بفتح النون ﴿نُعَذِّبْ طَائِفَةً﴾ بضم النون، وكسر الذال ونصب ﴿طَائِفَةٍ﴾ مفعولاً، (يُعْفَ) بضم الياء وفتح الفاء، (تُعَذِّبْ) ببناء مضمومة، وفتح الذال، ورفع (طائفة) بناء للمفعول، وقرئ: تُعْفَ عن طائفة، مؤنثاً مجهولاً، وفيه غرابة لإسناد الفعل المؤنث إلى الظرف، لكنه محمول على المعنى تقديره: إن ترحم طائفة"⁴، ويهتم بذكر القراءات التي لا يتغير المعنى بها بتعدد الألفاظ، فعند كلامه عن اختلاف القراءات في قوله: ﴿وَلَا وَضَعُوا﴾ من قوله تعالى: ﴿وَلَا وَضَعُوا خِلالَكُمْ﴾ (التوبة: 47)، قال الكواشي: "أوضعوا: وضع يضع وضِعاً، أسرع، وأوضعتة أنا، وقرئ: ﴿لأرقصوا﴾، من رقص القلوص رقصاً، وأرقصته أنا،

¹ المصدر السابق، ج4، ص64.

² المصدر السابق، ج1، ص179.

³ المصدر السابق، ج1، ص348.

⁴ المصدر السابق، ج2، ص342-343.

و﴿لأوقصوا﴾، من الوقص الكسر، و﴿لأوفضوا﴾، بالفاء والضاد المعجمة¹، ولم يهمل الكواشي قراءة التقديم والتأخير في بعض الآيات، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِيَأْسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾ (النحل: 112)، قال الكواشي: "وقرئ: ﴿الخوف والجوع﴾ على التقديم والتأخير"².

أثر اختلاف القراءات في بيان معاني القصص القرآني بسورة مريم

1. سورة مريم:

سورة مكية³، والسجدة منها فيها خلاف⁴، وعدد آياتها ثمان وتسعون أو تسع وتسعون آية⁵، وهي السورة التاسعة عشرة بحسب الرّسم القرآني⁶، وقيل إنها نزلت بعد سورة فاطر⁷، وأما سرّ تسميتها فقليل إن "كهيصص" اسم للسورة⁸، وقيل إنها سميت "سورة مريم"؛ لأنه بُسِطَتْ فِيهَا فَصَّةٌ مَرِّمٌ وَابْنُهَا وَأَهْلُهَا قَبْلَ أَنْ تُفْصَلَ فِي غَيْرِهَا⁹، فقد تحدثت عن ولادتها لابنها من غير أب، وتحدثت عن أجواء ذلك الحمل، وما تبعه ورافق ولادة عيسى - عليه السلام - من أحداث عجيبة، من أهمها كلامه وهو طفل في المهد¹⁰.

¹ المصدر السابق، ج2، ص334.

² المصدر السابق، ج3، ص41.

³ انظر: القنّوجي، فتح البيان في مقاصد القرآن، تحقيق: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، (بيروت: المكتبة العصرية، د.ط، 1412هـ/1992م)، ج8، ص131.

⁴ انظر: العلمي، فتح الرحمن في تفسير القرآن، تحقيق: نور الدين طالب، (دم، دار النوادر، ط1، 1430هـ/2009م)، ج4، ص233.

⁵ انظر: القنّوجي، فتح البيان، ج8، ص131.

⁶ انظر: سعيد حوى، الأساس في التفسير، (القاهرة: دار السلام، ط6، 1424هـ)، ج6، ص3245.

⁷ انظر: الزنجاني، تاريخ القرآن، (القاهرة: مؤسسة هندداوي للتعليم، د.ط، 2012م)، ص52.

⁸ انظر: إسماعيل حقي، تفسير روح البيان، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، ج5، ص240.

⁹ انظر: محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية، د.ط، 1984م)، ج16، ص57-58.

¹⁰ انظر: وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، (دمشق: دار الفكر المعاصر، ط2، 1418هـ)، ج16، ص46.

وقد ذكر مأمون حموش أن لسورة مريم مقاصد، منها دِكْرُ استماع الكفار وإبصارهم يوم القيامة بعد فوات الأوان، وإنذار النبي ﷺ مشركي قومه يوم التحسر والندم وشدة الزحام، وبيان حال الأشقياء الذين أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات وما ينتظرهم من العذاب، إلا من تدارك نفسه بالتوبة واستغفر الله وأتاب، وإعلاناً جبريل أن نَزَّلَهُ بأمر الله رب السموات والأرض، وتكذيب الكافر بالبعث والحساب، وقد خلقه الله من العلم ووعدَهُ على كفره العذاب، والإخبار عن سلوك الكفار حين تُتلى عليهم آيات الله، ونَعَتْ اللهُ حال المتقين كيف يردون إليه وفدًا، في حين يساق المجرمون إلى جهنم وردًا، وضمان من الله لعباده المؤمنين يجعل المودة لهم في الأرض وحسن الذكر في الصالحين، وأن هذا القرآنُ بشارة للمتقين، وإنذار للكافرين.¹

2. اختلاف القراءات في سورة مريم:

يركز البحث ههنا على بيان محتوى الآية، وذكر القراءات الواردة فيها، مع عزوها لأصحابها، وبيان المعنى اللغوي للقراءات إن كان لها معنى لغوي، مع أثر اختلاف القراءات في القصص القرآني، وبيان فائدته من خلال بعض كتب التفسير، أو القراءات، أو اللغة، وبيان الخلاصة المستنبطة في أثر اختلاف القراءات في القصص القرآني، علمًا أن الكواشي لم يتوسع في ذكر الاختلافات الواردة في القراءات، وهذا لالتزامه بمنهج الاختصار والتلخيص.

المثل الأول: ﴿يَرْتِنِي وَيَرِثُ مِنْ آلٍ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾ (مريم: 6).

نرى الكواشي لا يعزو القراءة إلى أصحابها، وقد تبين أن القراء اختلفوا في قراءتها على وجهين، فقرأها أبو عمرو والكسائي بسكون التاء في الفعلين: ﴿يَرْتِنِي وَيَرِثُ﴾، وقرأها سائر القراء العشرة بالضم في الفعلين: ﴿يَرْتِنِي وَيَرِثُ﴾.²

¹ انظر: مأمون حموش، التفسير المأمون على منهج التنزيل والصحيح المسنون، تحقيق: أحمد راتب حموش، (د.د. مؤسسة سليمان الراجحي، ط1، 2007م)، ج4، ص635-636.

² انظر: جمال الدين محمد شرف، القراءات العشر المتواترة من طريق الشاطبية والدرة، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم صالح، علي محمد توفيق النحاسي، (طنطا: دار الصحابة للتراث، ط5، 1437هـ/2016م)، ص305.

والمعنى اللغوي للكلمة المقصودة هو الدوام والبقاء؛ لذا كان "الوارث" صفة من صفات ربنا تبارك وتعالى، فهو الباقي الدائم الذي يَرِثُ الخلائقَ ويبقى بعد زوالهم، والله تعالى يرث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين، وقد أكد زكريا عليه السلام على هذه الصفة في مناجاته ربّه حين قال: ﴿وَزَكْرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ﴾ (الأنبياء: 89)، أي يا من يبقى بعد زوال الكل وَيَفْنَى مَنْ سِوَاهُ، وقال تعالى إخباراً

عن زكريا ودعائه إِيَّاهُ: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرِثُنِي وَيَرِثْ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾.¹

أما عن أثر اختلاف القراءات في الآية الكريمة، فقد جاءت القراءة الأولى بسكون الثاء في الفعلين لتكون جواباً للطلب، والقراءة الثانية بضم الثاء في الفعلين فتكون الجملة صفة ﴿وَلِيًّا﴾، والمعنى المراد منهما: هب لي ولدًا وارثًا مني العلم ووارثًا مِنْ آلِ يَعْقُوبَ النبوة، أو يرث مني النبوة، ويرث من آل يعقوب الأخلاق.²

أما عن فائدة اختلاف القراءتين فقال محمد محيسن: "القراءة: ﴿يَرِثُنِي وَيَرِثْ﴾ بجزم الثاء في الفعلين في جواب الدعاء في قوله تعالى: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ﴾ لقصد الجزاء، وجعل الكلام متصلًا ببعضه ببعض، وقدر أن الولي بمعنى الوارث، فتقديره: فهب لي من لدنك وليًا وارثًا يرثني، ويقوي الجزم أن وليًا رأس آية مستغنٍ عن أن يكون ما بعده صفة له، فحمله على الجواب دون الصفة، والثاني وهو (يرث) معطوف على (يرثني)، وأما القراءة برفع ثاء في الفعلين على أن الأول صفة لولي؛ لأن زكريا سأل ربه وليًا وارثًا علمه ونبوته، فليس المعنى على الجواب، والثاني معطوف عليه، والمراد: فهب لي من لدنك وليًا وارثًا لي ووارثًا من آل يعقوب".³

¹ انظر: ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ)، ج2، ص199.

² انظر: الكواشي، التلخيص، ج3، ص134.

³ انظر: محمد سالم محيسن، المعنى في توجيه القراءات العشر المتواترة، (بيروت: دار الجيل، ط2، 1408هـ/1998م)،

والخلاصة المستنبطة من الجمع بين القراءتين أن الكواشي تعرّض لذكر القراءتين، ووضح الاختلاف فيهما، وهذا يزيد القارئ وضوحًا وعلماً، فإن القراءتين بينهما تكامل في أداء المعنى المراد، وقد بين الاختلاف فيهما حال دعاء زكريا حين دعا ربه أن يهب له وارثاً صالحاً من صلبه يرثه في العلم والنبوة، ويرث من آل يعقوب الأخلاق.

المثل الثاني: ﴿يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَىٰ لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا﴾ (مریم: 7).

في هذه الآية وجهان مختلفان قرأ بهما الأئمة القراء؛ أحدهما قراءة حمزة بفتح النون وسكون الباء وضم الشين وتخفيفها: ﴿نُبَشِّرُكَ﴾، والآخر قراءة سائر القراء العشرة بضم النون وفتح الباء وكسر الشين وتشديدها: ﴿نُبَشِّرُكَ﴾،¹ قال ابن منظور: "إن قراءة التشديد تدل منه على بشارات البُشْرَاءِ، وأما قراءة التخفيف فتدل على الإِفْرَاحِ والسُرُورِ"،² فالمعنى اللغوي للكلمة المقصودة يدور على السرور والفرح.

أما عن أثر اختلاف القراءتين، فإن القراءة الأولى من باب البِشْرِ، أي البشارة، والقراءة الثانية من باب التبشير، أي عندما سأل نبي الله زكريا ربه أن يهب له الولد استجاب الله دعاءه، فأرسل إليه ملكاً يبشره بأن الله تعالى سيهب له على شيخوخته وعقم زوجته ذكراً واسمه "يحيى".³

وأما فائدة اختلاف القراءتين فهي بيان القصد من هذا التبشير الجامع بالمولود الكريم يحيى عليه السلام من خلال معنى البشر، وذلك هو عين السرور والحبور والبشرى.

والخلاصة المستنبطة من الجمع بين القراءتين أن الكواشي لم يتعرض هنا لهذا الاختلاف في القراءات، ولم ينسبها إلى أهلها، وأن هذا الاختلاف بيّن لنا استجابة الله سبحانه لدعاء زكريا عليه السلام حين ناداه أن يهبه غلام صالحاً.

¹ انظر: شرف، القراءات العشر، ص 305.

² انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 59.

³ انظر: محمد سالم محيسن، المستنير في تخريج القراءات المتواترة من حيث اللغة والإعراب والتفسير، (بيروت: دار الجليل، ط 1، 1989م)، ج 2، ص 4-5.

المثل الثالث: ﴿قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ (مريم: 9).

أيضاً لهذه الآية الكريمة قراءتان؛ إحداهما قرأها حمزة والكسائي بنون مفتوحة وألف بعدها: ﴿خَلَقْنَاكَ﴾، والأخرى قرأها سائر العشرة بالتاء المضمومة من دون ألف: ﴿خَلَقْتُكَ﴾¹.

أما المعنى اللغوي للكلمة المقصودة فهو إيجاد الشيء بعد أن لم يكن، والخلْقُ يكون المصدر ويكون المخلُوق².

وأما عن أثر اختلاف القراءتين فإن القراءة الأولى للدلالة على الجمع، والقراءة الثانية للدلالة على الإفراد، والقراءتان كلتاهما تدلان على الإخبار، أي أوجدناك³.

وأما عن توجيه أثر اختلاف القراءتين الواردة فقال مكِّي القيسي: "حجة من قرأ بالتاء ﴿خَلَقْتُكَ﴾ أنه جعله على التوحيد في قوله تعالى: ﴿قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ﴾، وهو الاختيار لأن الجماعة عليه، وحجة من قرأ بالنون ﴿خَلَقْنَاكَ﴾ أن العرب تخبر عن عظيم القدر بلفظ الجمع، على إرادة التعظيم له، ولا عظيم أعظم من الله تعالى، ففيه معنى التعظيم، وقد أجمعوا: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ﴾ (الحجر: 26)"⁴.

والخلاصة المستنبطة من الجمع بين القراءتين أن الكواشي تعرض للقراءات، ووضح الاختلاف ولم يتوسع فيه، والقراءتان متكافئتان في المعنى المراد، فالقراءة بالتاء تبين تفرده بالوحدانية سبحانه وتعالى، وقراءة التاء تبين مدى عناية الله بعباده وعنايته بعبده زكريا.

¹ انظر: البناء الديمقراطي، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، تحقيق: أنس مهرة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 1427هـ/2006م)، ص528.

² انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج10، ص85.

³ انظر: الكواشي، التلخيص، ج3، ص135-136.

⁴ انظر: مكِّي بن أبي طالب، الكشف وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، تحقيق: محيي الدين رمضان، (بيروت: دار الرسالة، ط5، 1418هـ/1997م)، ج2، ص85.

المثل الرابع: ﴿قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ (مریم: 19).

لهذه الآية الكريمة قراءتان؛¹ أولاهما قرأها أبو عمرو ويعقوب وورش وقالون بخلف بالياء بعد اللام: ﴿لِيَهَبَ﴾، بالياء بعد اللام، وتدل خبر عن الله تعالى أو عن جبريل، والقراءة الثانية لسائر القراء العشرة، وهي الوجه الثاني لقالون بالهمز: ﴿لِأَهَبَ﴾، بالهمزة بعد اللام، فيها إخبار عن جبريل نفسه، بأنه هو الواهب بأمر الله تعالى.²

أما المعنى اللغوي للكلمة المقصودة فمن الهبة، أي العَطِيَّة الخالية عن الأَعْوَاض والأَعْرَاضِ، فإذا كثرت سُمِّيَ صَاحِبُهَا "وَهَّابًا"، وهو من أبنية المُبَالِغَةِ، فالوَهَّابُ من صفات الخالق المُنْعِمِ على العباد، والله سبحانه الوَهَّابُ الوَاهِبُ، وكلُّ ما وُهِّبَ لك من وُلْدٍ وغيره فهو مَوْهُوبٌ، والوَهْوُوبُ الرجلُ الكثيرُ الهَيَاتِ، أَهْبَكَ نَبَلًا ووَهَّبْتُ له هِبَةً ومَوْهَبَةً ووَهَّبًا ووَهَّبًا إِذَا أَعْطَيْتَهُ ووَهَّبَ اللهُ له الشَّيْءَ فهو يَهَبُ هِبَةً.³

وأما عن توجيه أثر اختلاف القراءتين فقال الفاسي إن من قرأ بالياء أسند الفعل إلى الله تعالى، لأنه هو الواهب على الحقيقة، ومعنى القراءة بالهمزة بعد اللام أن جبريل أسند الهبة إلى نفسه على سبيل المجاز لملاسته لها، والمعنى على الحقيقة إنما أنا رسول من استعدت به لأكون سببًا في هبة الغلام لك بالنفخ في الدرع،⁴ وقال الميداني: "إن القراءتين بينهما تكامل في بيان المعنى المراد؛ إذ الواهب الحقيقي بأمر التكوين هو الله تعالى، والواهب السببي بوسيلة النفخ هو جبريل".⁵

والخلاصة المستنبطة من الجمع بين القراءتين أن اختلاف المعنى باختلاف القراءة،

¹ انظر: شرف، القراءات العشر، ص306.

² انظر: الكواشي، التلخيص، ج3، ص138.

³ انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص803.

⁴ انظر: عبد الله ربيع محمود حسين، شرح الفاسي على الشاطبية المسمى باللالئ الفريدة في شرح القصيدة، تحقيق: عبد الرازق بن علي بن إبراهيم موسى، (الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1426هـ/2005م)، ج3، ص147.

⁵ انظر: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبير، (دمشق: دار القلم، ط1، 2000م)، ج7،

وقد أفادت القراءتان الإخبار عن حال مريم عندما وهبها الله سبحانه غلامًا زكيًا طاهرًا، وهذه الهبة من الله تعالى، ولكنها كانت بوساطة الأمين جبريل عليه السلام، والقراءتان مع اختلاف لفظهما ومعناهما، وامتناع جواز اجتماعهما في شيء واحد؛ ليس بينهما تناقض ولا اختلاف أو تضاد، وإنما يصدق بعضهما بعضًا، ومن خلال هذا المثل تبين لنا أن لاختلاف القراءات أثرًا عظيمًا في تأويل القصص القرآني، فتقوم كل قراءة أو رواية منهما مقام آية مستقلة بذاتها.

المثل الخامس: ﴿فَاجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَنَسِيًّا﴾ (مريم: 23).

في هذه الآية الكريمة قراءتان؛ إحداهما قرأها حفص وحزمة بفتح النون: ﴿نَسِيًّا﴾، والأخرى قرأها القراء العشرة بكسر النون: ﴿نَسِيًّا﴾.¹

أما عن المعنى اللغوي للكلمة المقصودة فإن "النسي" اسم لما ينسى بمنزلة البغض، وهو اسم لما يبغض، والنسي اسم لما نسيت²، والنسي بفتح النون وكسرها ما تُلقيه المرأة من خرق اعتلالها، والنسي ما نُسي وما سقط في منازل المُرتحلين من زُذال أمتعتهم يقولون تتبعوا أنساءكم، والمِنْسَاءُ العصا، وأصلها المهنز.³

وأما عن توجيه أثر اختلاف القراءتين فإنهما تدلان على الشيء المنسي، لحقارته، أو هو الحيضة، أي لم أكن شيئًا،⁴ فقراءة كسر النون لما أُغفل من شيءٍ حقيرٍ ونُسي، وهو شيء متروك لا يُذكر ولا يُطلب، وبقراءة فتح النون تكونان لغتين من مثل (الوثر) و(الوثر)،

¹ انظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، تحقيق: علي محمد الضباع (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط. د.ت)، ج2، ص318.

² انظر: ابن هبيرة، الإفصاح عن معاني الصحاح، تحقيق: فؤاد عبد المنعم، (دم: دار الوطن، د.ط، 1417هـ)، ج3، ص109.

³ انظر: الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، (بيروت: مكتبة لبنان، 1415هـ/1995م)، ص688.

⁴ انظر: الكواشي، التلخيص، ج3، ص140-141.

فالنَّسِي والنَّسِي ما تلقيه المرأة من خِرْقٍ اعتلاها.¹
والخلاصة المستنبطة من الجمع بين القراءتين أن الكواشي تعرض للقراءات، ووضح الاختلاف بينهما بمعنى واحد، وأنها تبيينان حالة مريم في أثناء الولادة وما مرت به عذاب بدني ونفسي، فتمنت لو كانت شيئاً منسياً.

المثل السادس: ﴿فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا﴾ (مريم: 24).

قرئت هذه الآية الكريمة بوجهين مختلفين؛ أحدهما قراءة ابن كثير وأبي عمرو وابن عامر وشعبة ورويس بفتح الميم والتاء: ﴿مِنْ تَحْتِهَا﴾، والآخر قراءة سائر القراء العشرة بكسر الميم والتاء: ﴿مِنْ تَحْتِهَا﴾.²

أما المعنى اللغوي للكلمة المقصودة فإن التَّحْتُ عكس الفوق، وقومٌ نُحُوْتُ أَرْدَالٌ سَفِلَةٌ، و(تحت) إِحْدَى الْجِهَاتِ السِّتِّ الْمُحِيطَةِ بِالْجُرْمِ تكون مرّةً ظرفاً ومرّةً اسماً،³ فهي تدل على التحتية والردالة والسفالة.

وأما في توجيه أثر اختلاف القراءتين، فالقراءة الأولى تدل على الفاعل، وهو جبريل عليه السلام؛ لأنه كان يمكن من خفض عنها، أو كان منها بمنزلة القابلة لذات الطلق، وقيل إن المراد عيسى لأنه خاطبها من تحت ذيلها، والقراءة الثانية تدل على مكان الفاعل، والضمير المتصل بالظرف عائد على النخلة، ولشدة ما لقيت سليت وبُشرت بما هو معجزة تظهر بها براءتها،⁴ قال محمد محيسن: "القراءة ﴿مِنْ تَحْتِهَا﴾ بكسر الميم والتاء من حرف جر، وما بعدها مجرور، وفاعل ناداها ضمير يعود على عيسى المعلوم من المقام، والمراد به جبريل، والجار والمجرور متعلق بناداها، والمعنى: كون جبريل تحتها أي في مكان أسفل من

¹ انظر: الكرمانى، مفاتيح الأغاني في القراءات والمعاني، تحقيق: عبد الكريم مصطفى مدج، (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1422هـ/2001م)، ص267-268.

² انظر: شرف، القراءات العشر، ص306.

³ انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص17.

⁴ انظر: الكواشي، التلخيص، ج3، ص141.

مكاتها، بمعنى دونها، كما يقال: داري تحت دارك، بمعنى دونها، وعلى هذا معنى قول الله ﴿قَدْ جَعَلَ رَبُّكَ تَحْتِكَ سَرِيًّا﴾، بمعنى: دونك نَهْرًا تستمتعين به، فليس المعنى إذا جعلنا الفاعل جبريل أنه تحت ثيابها، وكون الضمير لعيسى أوضح وأبلغ من زوال وحشتها لتسكن نفسها، فالمعنى على هذه القراءة: فكلمها جبريل من الجهة المحاذية لها، أو فكلمها عيسى من موضع ولادتها، وذلك تحت ثيابها، ﴿مَنْ تَحْتَهَا﴾ بفتح الميم والتاء من اسم موصول فاعل (نادى)، و(تحت) ظرف مكان متعلق بمحذوف صلة، والمراد بمن عيسى أو الملك جبريل، فإذا كان لعيسى كان معنى (تحتها) تحت ثيابها، ومن موضع ولادتها، وإذا كان لجبريل كان معنى (تحتها) دونها وأسفل منها".¹

والخلاصة المستنبطة من الجمع بين القراءتين أن الكواشي تعرض للقراءات ولم يبين أصحابها، والقراءتان متكاملتان، فالكواشي فسّر الآية في ضوء القراءات الواردة فيها، فاستوعب أحول النداء لمريم عليها السلام في قراءة الفتح والكسر، فإحداها بينت المكان الذي نوديت مريم منه، والأخرى بينت من نادها، وكلتاها تبين حال مريم وقت ولادتها وحزنها.

المثل السابع: ﴿وَهَرِي إِيكَ بِجِدْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رُطْبًا جَنِيًّا﴾ (مريم: 25).

هذه الآية الكريمة قرئت بوجه أربعة مختلفة؛ أولها قرأها حفص بتاء مضمومة وكسر القاف وتخفيف السين: ﴿تُسَاقِطُ﴾، وثانيها قرأها حمزة بفتح التاء والقاف وتخفيف السين: ﴿تَسَاقِطُ﴾، وثالثها قرأها يعقوب بياء تحتية مفتوحة مع تشديد السين وفتح القاف: ﴿يَسَاقِطُ﴾، ورابعها قرأها سائر القراء العشرة بالتاء الفوقية المفتوحة وتشديد السين وفتح القاف: ﴿تَسَاقِطُ﴾.²

¹ انظر: محيسن، المغني، ص 8-9.

² انظر: عبد الفتاح القاضي، البدر الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريقي الشاطبية والدرة، (بيروت: دار الكتاب، د.ط، د.ت)، ج 1، ص 199.

أما المعنى اللغوي للكلمة المقصودة فهو السقوط على الوقوع والإلقاء المتتابع، قال تعالى: ﴿وَهَزَبِي إِلَيْكَ بِجَذَعِ النَّخْلَةِ يَسَاقُطُ﴾، فمن قرأ بالياء أراد به الجذع، ومن قرأ بالتاء أراد به النخلة.¹

وأما في توجيه أثر اختلاف القراءات في الآية الكريمة فإن القراءة الأولى "﴿تَسَاقُطُ﴾ بضم التاء وكسر القاف مستقبل (ساقطت)، ف﴿رطبًا﴾ مفعول به، والفاعل ﴿النخلة﴾، والقراءة الثانية ﴿تَسَاقُطُ﴾ بالفتح مع التشديد والتخفيف أصل (تساقط)، فمن خفف حذف إحدى التائين، ومن شدد أدغم التاء في السين، ف﴿رطبًا﴾ حال، وأما القراءة الثالثة ﴿يَسَاقُطُ﴾ بياء مفتوحة مشددة أصله (يتساقط)، فأدغم نقلها، ف﴿رطبًا﴾ حال،² قال مكي القيسي: "قراءة ﴿تَسَاقُطُ﴾ ضم التاء أنه جعله مستقبل (ساقطت)، فعداه إلى الرطب فنصب به، والفاعل النخلة ﴿تضمير في ﴿تساقط﴾، أي تساقط النخلة رطبًا جنياً عليك، ويجوز أن يكون الفاعل الجذع، وأنه لأنه ملتبس بالنخلة؛ إذ هو بعضها، وقراءة ﴿تَسَاقُطُ﴾ فتح التاء وتخفيف السين أنه أراد تتساقط وحذف إحدى التائين، فيكون الفعل مسنداً إلى النخلة أو إلى الجذع، وفي نصب ﴿رطبًا﴾ في هذه القراءة ب(تساقط) فيه بعد لأنه مستقبل (تفاعل)، وهو في أكثر أحواله لا يتعدى، فيكون نصب ﴿رطبًا﴾ على الحال، وقد أجاز بعض النحويين نصبه في هذه القراءة على المفعول به، قال: لأن ﴿تساقط﴾ مطاوع (ساقط)، كما أن (تفعل) مطاوع (فعل)،³ وقراءة ﴿تَسَاقُطُ﴾ بالتاء والتشديد المراد: تتساقط النخلة رطبًا.⁴

¹ انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج7، ص316.

² انظر: الكواشي، التلخيص، ج3، ص141.

³ القيسي، الكشف وجوه القراءات، ج2، ص88.

⁴ انظر: ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1،

1422هـ)، ج3، ص127.

والخلاصة المستنبطة من الجمع بين القراءات أن الكواشي تعرض لها، وبين الاختلاف فيهما من خلال المعنى اللغوي، وأن مؤدى المعنى واحد، وهو إيجاء الله لمريم حين أمرها بهز النخلة كي تساقط منها رطبٌ جنيٌّ يصير طعامًا لها ولطفلها.

المثل الثامن: ﴿وَأذْكَرُ فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلِصًا وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا﴾ (مريم: 51).

لهذه الآية قراءتان؛ إحداهما قرأها الكوفيون بفتح اللام: ﴿مُخْلِصًا﴾، والأخرى قرأها

سائر القراء العشرة بكسر اللام: ﴿مُخْلِصًا﴾.¹

أما المعنى اللغوي للكلمة المقصودة بالإخلاص، ودل على عدة معان، منها الوصول، والمحض، والاختيار، يقال: "أخلصته لمن أوده، والأصل: أخلصت الإخلاص"،² والمُخْلِصُ الذي أخلصه الله جعله مُخْتَارًا خَالِصًا من الدنس، والمُخْلِصُ الذي وَحَّدَ الله سبحانه خَالِصًا، وَخَلَصَ الشيءُ بِالْفَتْحِ يَخْلُصُ خُلُوصًا، أي صار خَالِصًا وَخَلَصَ الشيءُ خَلَاصًا.³

وأما في توجيه أثر اختلاف القراءتين فإن الأولى بمعنى: أخلصه الله لمحابه وعبادته، والثانية بمعنى: أخلص هو العبادة لله سبحانه،⁴ قال السعدي: "القراءة بفتح اللام ﴿مُخْلِصًا﴾ دلالة على مراد أن الله اختاره واستخلصه، واصطفاه على العالمين، والقراءة بكسر اللام ﴿مُخْلِصًا﴾ دلالة على مراد أنه كان مخلص لله سبحانه، في جميع أعماله، وأقواله، ونياته، فوصفه بالإخلاص في جميع أحواله. والمعنيان متلازمان، فإن الله أخلصه لإخلاصه، وإخلاصه، موجب لاستخلاصه، وأجل حالة يوصف بها العبد، الإخلاص منه، والاستخلاص من الله".⁵

¹ انظر: شرف، القراءات العشر، ص308.

² عباس حسن، النحو الوافي، (دم: دار المعارف، ط15، د.ت)، ج2، ص215.

³ انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج7، ص26.

⁴ انظر: الكواشي، التلخيص، ج3، ص149.

⁵ انظر: السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/2000م)، ص495.

والخلاصة المستنبطة من الجمع بين القراءتين أن الكواشي تعرض للقراءات، ووضح الاختلاف بينها، والقراءتان متكاملتان في مرادهما، وهو بيان إكرام الله سبحانه موسى عليه السلام حينما اختاره ليكون رسولاً نبياً، فموسى أخلص عبادته وطاعته لله، فكان هذا هو سبب اختيار الله إياه، ونرى الكواشي جمع بين القراءات ليثبت إعجاز القرآن الكريم في القراءات، وحكمة الخالق في إنزاله.

ومما سبق يظهر من إيراد أمثلة القراءات في سورة مريم أن هناك أثرًا واضحًا قيميًا لاختلاف القراءات فيها، وأن الكواشي قد اجتهد في إظهار بعض القراءات القرآنية وبيان تأثير اختلافها على القصص القرآني.

خاتمة

خلص البحث إلى النتائج الآتية:

1. تفسير الكواشي "التلخيص في تفسير القرآن العزيز" من الكتب القيمة في المكتبة التفسيرية، وقد ازدادت قيمته بكثرة الاهتمام بالقراءات حين تفسير كل آية؛ إذ عرض الكواشي القراءات، وبيّن أهمية الاعتماد عليها في التفسير.
2. لاختلاف القراءات القرآنية دور مهم وتأثير بالغ في إثراء المعاني الغامضة واكتشافها في آيات القصص القرآنية، وبخاصة في قصتي زكريا ومريم الواردتين في سورة مريم.
3. القراءات المتواترة عند الكواشي هي القراءات السبع، فقد حصر التواتر في القراءات السبع من دون العشر، وعبر عن هذا بقوله: "وإذا قلت: القراءة كذا وكذا، فهي قراءة سبعة، وإذا قلت: وقرئ بكذا، فهي قراءة شاذة".
4. من علامات منهج الكواشي أنه يذكر القراءة ولا ينسبها إلى أصحابها من القراء، وكأنه ترك هذا لطلبة الدراسات العليا المهتمين بالقراءات ليقوموا بهذا العمل.
5. اهتم الكواشي بالقراءات في تفسيره اهتمامًا كبيرًا، ولكنه لم يتوسع في ذكر الاختلافات

الواردة في القراءات، والسبب في هذا التزامه منهج الاختصار والتلخيص.
6. في اختلاف القراءات في سورة مريم تناغم وتناسب مع تعدد الأساليب التي عرضت فيها تلك القصص القرآنية.

7. بناءً على النتائج المتقدمة يمكن إضافة بعض ما يعزز هذه النتائج، ويسهم في تطوير فهمنا القرآن الكريم وعلومه، ومن ذلك ما يأتي:

- توفير المزيد من الدراسات والأبحاث في مجال تفسير القرآن الكريم والقراءات، وتوظيف الكتب المثيرة للاهتمام من مثل "التلخيص في تفسير القرآن العزيز"، من أجل تعزيز فهمنا المقاصد القرآنية وأساليب التفسير المتعددة.

- تعزيز الاهتمام بدراسة القراءات السبع والعشر وتعلمها، والاستفادة منها في تلاوة القرآن وفهمه، لأنها تعكس تراثاً مهماً من القراءات المتواترة، وتعزز تفاعلنا مع نصوص القرآن بطرق مختلفة.

- تشجيع الباحثين والطلبة المتخصصين في القراءات القرآنية على مواصلة البحث والعمل في هذا المجال، وتسهيل وصولهم إلى المصادر والكتب المهمة التي تناقش القراءات وتفسير القرآن.

- تشجيع المجتمع العلمي والأكاديمي على تنظيم المؤتمرات والندوات وورش العمل المتعلقة بالقراءات القرآنية والتفسير، وتبادل المعرفة والأفكار بين الباحثين والمهتمين بهذا المجال.

- تعزيز الاستفادة من التقنية الحديثة والمنصات الرقمية في دراسة القراءات وتفسير القرآن، من مثل تطبيقات الهواتف الذكية والمواقع الشبكية التي توفر نصوصاً متنوعة وأدوات للتفسير والمقارنة بين القراءات.

- تشجيع الجهود العالمية المبذولة لتوثيق القراءات القرآنية، وإصدار نسخ ضوئية متاحة للجميع، بهدف تسهيل دراسة القراءات وفهمها، وتحقيق التنوع اللغوي والثقافي في القرآن الكريم.

- تضمين دروس القراءات القرآنية والتفسير في مناهج التعليم الإسلامي، سواء في المدارس الدينية أم المؤسسات الأكاديمية، وذلك من أجل تعزيز الوعي والمعرفة بشأن هذا المجال المهم.

References:

المراجع:

- Abū al-Muzaffar, Yahyā bin Hubayrah bin Muḥammad bin Hubayrah al-Dhahly al-Shaybāny 'Awn al-Dīn, *Al-Iḥṣāh 'an Ma'āny al-Ṣaḥāh*, taḥqīq Fuād 'Abd al-Mun'im, (no place: Dār al-Waṭan, 1417).
- Abū Ḥayyān, Muḥammad bin Yūsuf bin 'Alī bin Yūsuf bin Ḥayyān Athīr al-Andalusī, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr*, taḥqīq Ṣidqy Muḥammad Jamīl, (Beirut: Dār al-Fikr, 1420h) .
- Al-'Azāwy, Sa'dy Ḥusīn 'Alī Maḥmūd, *Al-Kawāshy wa Manhajuhu fī Tafsihihi al-Musammā al-Talkhis fī Tafsih al-Qurān al-'Azīm*, Risālah Duktūrah fī 'Ulūm al-Qurān, ghair manshūrah, (Baghdād: Al-Jāmi'ah al-Islāmiyah, 1430h/ 2009).
- Al-Bābāny, Ismā'īl bin Muḥammad Amīn bin Mīr Salīm al-Baghdādy, *Hadiyyah al-'Arifīn Asmā' al-Muallifīn wa Āthār al-Muṣonnifīn*, (Turkey: Wakālah al-Ma'arīf al-Jalīlah, 1951).
- Al-Bābāny, Ismā'īl bin Muḥammad Amīn bin Mīr Salīm al-Baghdādy, *Iīdhāḥ al-Maknūn fī al-Dhail 'alā Kashf al-Ẓumūn*, taḥqīq Muḥammad Sharf al-Dīn bi al-Taqa'yā, (Beirut: Dār Iḥyā' al-turāth al-'araby, n.d).
- Al-Dāwūdy, Muḥammad bin 'Alī bin Aḥmad, Shams al-Dīn al-Māliky, *Ṭabaqāt al-Muffassirīn li al-Dāwūdy, Lajnah min al-'Ulamā' bi Ishrāf al-Nāshr*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah).
- Al-Dhimyāty, Aḥmad bin Muḥammad bin Aḥmad bin 'Abd al-Ghany Shehāb al-Dīn al-Shahīr bi al-Binā', *Ittiḥāf Fudhalā' al-Bashar fī al-Qirāāt al-'Arb'ah 'Ashr*, taḥqīq Anas Maherah, (Lubnān: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 3rd Ed., 1427h/ 2006).
- Al-Fāsy, *Sharh al-Fāsy 'alā a'-Shāṭibiyyah*.
- Al-Fūṭy, Kamāl al-Dīn Abū al-Fadhīl 'Abd al-Razzāq bin Aḥmad al-Shaybāny, *Majma' al-Ādāb fī Mu'jam al-Alqāb*, taḥqīq Muḥammad al-Kazīm, (Iran: Muassasah al-Ṭibā'ah wa al-Nashr Wizārah al-thaqāfah wa al-Irshād al-Islāmy, 1st Ed., 1416h).
- Al-Kalawty, Ismīl Ḥaqyq bin Muṣtafā al-Istānbūly al-Hanafy, *Tafsīr Rūḥ al-Bayān*, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Araby, n.d).
- Al-Karmāny, Muḥammad bin Abī al-Maḥāsīn Maḥmūd bin Abī al-Faṭḥ Maḥmūd bin Abī Shujā' Aḥmad Abū al-'Alā' al-Ḥanafy, *Maḥāṭib al-Aghāny fī al-Qirāāt wa al-M'ānī, taḥqīq 'Abd al-Karīm Muṣtafā Madlaj*, (Beirut: Dār Ibn Ḥazam, 1st Ed., 1422h/ 2001).
- Al-Kawāshy, Abū al-'Abbās Aḥmad bin Yusūf bin al-Ḥussīn, *Al-Talkhīs fī Tafsih al-Qurān al-'Azīm*, taḥqīq 'Imād Qadry al-'Iyādhī, (Beirut: Dār Ibn Ḥazam, 1st Ed., 1440h/ 2019).
- Al-Maydāny, 'Abd al-Raḥman Hasan Ḥabannakah, *Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqāiq al-Tadabbur*, (Dimashq: Dār al-Qalam, 1st Ed., 2000).
- Al-Qādhī, 'Abd al-Fattāh bin 'Abd al-Ghany bin Muḥammad, *Al-Badūr al-Zāhirah fī al-Qirāāt al-'Ashr al-Mutawātirah min Ṭarīqai al-Shāṭibiyyah wa al-Durrah*, (Beirut: Dār al-Kutub, n.d).

- Al-Qaysy, Abū Muḥammad Makkī bin Ab Ṭālib, *Al- Kashf 'an Wujūh al-Qirāat al-Sab'u wa 'Tlahūhā wa Hujajūhā*, taḥqīq 'Abd al-Raḥīm al-Ṭarḥūny, (Al-Qāherah: Dār al-Hadīth, 2007).
- Al-Qinnawjy, Abū al- Ṭayyib Muḥammad Ṣiddīq Khān bin Hasan bin 'Alī Ibn Luṭf Allāh al-Ḥusaynī al-Bukhāry, *Fathu al-Bayān fī Maqāṣid al-Qurān*, taḥqīq 'Abdullāh bin Ibrāhīm al-Anṣāry, (Beirut: Al- Maktabah al-'Aṣriyyah, 1412h/ 1992).
- Al-Sa'dy, 'Abd al-Raḥman bin Nāṣer bin 'Abdullāh, *Taysīr al-Karīm al-Raḥman fī Tafsr Kalām al-Manān*, taḥqīq 'Abd al-Raḥman bin Ma'lā al-Lawayheq, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1st Ed., 1420h/ 2000).
- Al-Ṣafdy, Ṣalāh al-Dīn Khalīl bin Abīk, *Nakath al-Hamīmān fī Nakat al-'Umyān*, taḥqīq Muṣṭafā 'Ab al-Qāder 'Aṭā, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st Ed., 1428h/ 2007).
- Al-Shawkāny, Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad bin 'Abdullāh Ya al-Yamany. *Fathu al-Qadīr*, (Beirut: Dār Ibn Kathīr, Dār al-Kalam al-Ṭayyib, 1st Ed., 1414h).
- Al-Suyūṭy, 'Abd Raḥman bin Abī Bakar, Jalāl al-Dīn, *Lubb al-Lubāb fī Ṭahrīr al-Ansāb*, (Beirut: Dār Ṣāder, n.d).
- Al-Yāfi'ī, Abū Muḥammad 'Afīf al-Dīn 'Abdullāh bin As'ad bin 'Alī bin Sulaymān, *Mir'āh al-Janān wa 'Ibrah al-Yaqzān fī Ma'rīfah mā Yu'tabar min Ḥawādīth al-Zamān*, taḥqīq Khalīl al-Manṣūr, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st Ed., 1417h/ 1997).
- Al-Zakarshy, Abū 'Abdullāh Badar al-Dīn Muḥammad bin 'Abdullāh bin Bahāder, *Al- Burhān fī 'Ulūm al-Qurān*, taḥqīq Maḥmūd Abū al-Fadhl Ibrāhīm, (Beirut: Dār Ihyā' al-kutub al-'Arabiyyah 'Isā al-Bāby al-Ḥalaby wa Shurakāah, 1st Ed., 1376/ 1957).
- Al-Dhahaby, Muḥammad bin Aḥmad bin 'Uthmān bin qāymāz 'Abdullāh, *Al-Mu'ayyīn fī Ṭabaqāt al-Muḥaddithīn*, taḥqīq Hamām 'Abd al-Raḥīm S'aīd, (Jordan: Dār al-Furqān, 1st Ed., 1404h).
- Al-Dhahaby, Shāh al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad bin 'Uthmān, *Tārīkh al-Islām wa Wawfiyāt al-Mashāhīr wa al-'A'lām*, taḥqīq 'Umar 'Abd al-Salām Tadmīry, (Beirut: Dār al-Kitāb, 1st Ed., 1407h/ 1987).
- Al-Muqaddasy, Muḥjir al-Dīn bin Muḥammad al-'Alīmī al- Ḥanbaly, *Fath al-Raḥman fī Tafsīr al-Qurān*, taḥqīq Nūr al-Dīn Ṭālib (no place: Dār al-Nawādīr, 1430h/ 2009).
- Al-Rāzy, Muḥammad bin Abī Bakar bin 'Abd al-Qāder, *Mukhtār al-Ṣaḥāh*, taḥqīq Maḥmūd Khāṭer, (Beirut: Maktabah Lubnān, 1415h/1995).
- Al-Zanjāny, Abū 'Abdullāh, *Tārīkh al-Qurān*, (no place: Muassasah Hendāwy li al-Ta'līm, 2012).
- Al-Zarkaly, Khayr al-Dīn bin Maḥmūd bin Maḥmūd bin 'Alī bin Fāris, *Al-'A'lām*, (no place: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 15th Ed., 2002).
- al-Zuhaylī, Wahbah bin Muṣṭafā, *Al-Tafsīr al-Munīr f al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*, (Dimashq: Dār al-Fikr al-Mu'āṣer, 2nd Ed., 1418h).
- Balūt, 'Alī al-Ridhā Qurrah Balūt Aḥmad Ṭūrān Qurrah, *Mu'jam al-Tārīkh al-Turāth al-Islāmī fī Maktabāt al-'Ālam al-Makhṭū'āt wa al- Maṭbū'āt*, (Turkey: Dār al-'Āqbah, Qaysary, 3rd Ed., 1422h/ 2001).
- Hāji, Muṣṭafā bin 'Abdullāh Kātib Jalaby al-Qaṣṭanṭīny Khalīfah au al-Ḥāj Khalīfah, *Kashf al-Zunūn 'an Asāmy al-Kutub wa al-Funūn*, (Baghdād: Dār al-Mathnā, 1st Ed., 1941).
- Ḥamūsh, Ma'mūn, *Al-Tafsīr al-Ma'mūn 'alā Manhaj al-Tanzīl wa al-Ṣaḥīh al-Masnūn*, taḥqīq: Aḥmad Rātīb Ḥamūsh, (no place: Muassasah Sulaymān al-Rājīhiy, 1st Ed., 2007).
- Ḥasan, 'Abbās, *Al-Nahū al-Wāfiy*, (no place: Dār al-Ma'ārif, n.d).

- Ḥawy, Sa'īd, *Al-Asās fī al-Tafsīr*, (Al-Qāherah: Dār al-Salām, 6th Ed., 1424h).
- Ḥubaysh, Muḥammad, *Al-Qirā'āt al-Mutawātirah wa Atharuhā fī al-Rasm al-Qurāny wa al-Ahkām al-Shar'iyyah*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1st Ed., 1419h/ 1999).
- Ḥusīn, 'Abdullāh Rabī Maḥmūd, *Sharh al-Fāsy 'alā al-Shāṭibīyyah al-Musammā bi al-Lalā al-Farīdah fī Sharh al-Qaṣīdah*, taḥqīq 'Abd al-Razzāq bin 'Alī bin Ibrāhīm Mūsā, (Riadh: Maktabah al-Rashad, 1st Ed., 1426h/ 2005).
- Ibn al-Jawjī, Jamāl al-Dīn Abū al-Faraj 'Ab al-Raḥman bin 'Alī bin Muḥammad, *Zād al-Masīr fī 'ilm al-Tafsīr*, 1st Ed., taḥqīq 'Abd al-Razzāq al-Mahdy, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Araby) .
- Ibn al-Jazary, Shams al- Dīn Abū al-Khayr Muḥammad bin Yūsuf, *Al-Nashr fī al-Qirāat al-'Ashr*, taḥqīq 'Alī Muḥammad al-Dhabā', (Beirut: Dār a-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d) .
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāher bin Muḥammad bin Muḥammad al-Ṭāher al-Tūnisy, *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, (Tūnis: al-Dār al-Tūnisīyyah, 1984) .
- Ibn Manzūr, Muḥammad bin Mukrim bin 'Alī, Abū al-Fadhl Jamāl al-Dīn al-Anṣāry al-Ruwayf'ā al-Ifriqy, *Lisān al-'Arab*, 3rd Ed., (Beirut: Dār Ṣāder, 1414h) .
- Muḥsīn, Muḥammad Sālim, *Al-Mugjny fī Tawjīh al-Qirāat al-'Ashr al-Mutawātirah*, (Beirut: Dār al-Jabal, 1988).
- Nuwayhadh, 'Ādil, *Mu'jam al-Mufassirīn «min Ṣadry al-Islām wa ḥattā al-Hādhir»*, (Beirut: Muassasah Nuwayhadh, 3rd Ed., 1409h/ 1988).
- Sālḥamawy, Sheḥāb al-Dīn Abū 'Abdullāh Yāqūt bin 'Abdullāh al-Rūmy, *Mu'jam al-Buldān*, (Beirut: Dār Ṣāder, 2nd Ed., 1995).
- Sharaf, Jamāl al-Dīn Muḥammad, *Al-Qirāat al-'Ashr al-Mutawātirah min Ṭarīq al-Shāṭibīyyah wa al-Durrah*, taḥqīq 'Abd al-Karīm Ibrāhīm Ṣāleḥ, 'Alī Muḥammad Tawfiq al-Naḥāsy, (Ṭantā: Dār al-Ṣahābah li al-Turāth, 5th Ed., 1437h/ 2016)

فلسفة الأخلاق عند محمد عبد الله دراز

The Philosophical Ethics according to Muhammad Abdullah Draz

حنان الحسيني*

[قُدّم للنشر 2023/1/5 – أرسل للتحكيم 2023/1/15م – قُدّم بعد التعديل 2023/7/1م - قُبل للنشر 2023/7/14م]

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى إبراز معالم الفلسفة الأخلاقية التي صاغها محمد عبد الله دراز من خلال القرآن الكريم في مقارنة توصل للأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، وتتجاوز الدعاوى القائلة بحلو النص المؤسس (القرآن والسنة) عن إمكان استدلال أخلاقي في الحضارة الإسلامية، وذلك ببيان منهجية دراز في التعامل مع القرآن، والأسس العقلية (الدينية) للقواعد الأخلاقية، وارتباطها بالمسلمات الوجودية والمعرفية، وشروط القانون الأخلاقي وخصائصه، وتبيان عناصر نظريته الأخلاقية المستقاة من القرآن الكريم، ومصدريتها، وقد خلص البحث إلى أن الأخلاق في القرآن عند دراز هي أخلاق شاملة وضرورية تنبثق من العقل، ويؤيدها الوحي، ومصدرها الخالق، وغايتها الوصول في الإنسان إلى الكمال.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة الأخلاقية، القانون الأخلاقي، المنهجية، العقل، الوحي.

Abstract

This paper aims to showcase the features of philosophical ethics that are derived through manifesting the basis of ethics' codes that Muhammad Abdullah Draz built from the Qur'an, through an approach that reveals the

* دكتوراة في الفلسفة من الجامعة الأردنية، باحثة في مجال الفكر والأخلاق والفلسفة الإسلامية،

ethics in Arab-Islamic thought and goes beyond the claims that the founding text (the Qur'an and the Sunnah) is devoid of the possibility of moral reasoning within Islamic civilization, by highlighting Draz's methodology, the mental/religious foundations of moral rule, and to clarify the elements of his moral theory derived from the Holy Qur'an. It is concluded that ethics in the Qur'an are comprehensive and necessary, stemming from the mind, and supported by revelation, the Creator being the source, whose goal is to reach perfection in man.

Keywords: philosophical ethics, ethics law, methodology, mind, revelation.

مقدمة

إن الناظر في الحالة التي وصل إليها العالم يدرك - من دون أيّ شك - مدى تداعي المنظومة الأخلاقية السائدة وتحتكها، بيد أن لهذا التردّي الأخلاقي انعكاساته على منطقتنا العربية، ويضاف إليه غياب سؤال الأخلاق عن المشتغلين في المعارف الإسلامية ردحًا من الزمن، وضعف الجهود الرامية إلى تأصيل الأخلاق في مجتمعاتنا الناشئة، ومحدودية الدراسات التي تتعلق بالجانب الأخلاقي في القرآن مقارنة مع الجوانب الأخرى؛ فقهية، أو أصولية، أو بلاغية، والخلط بين الفقهي والأخلاقي، أو طغيان الجانب الفقهي على الجانب الأخلاقي، مما أبعده المسألة الأخلاقية وجعلها ضمن ثانويات المفكر فيه.

يشكل سؤال الأخلاق - بوضعه في إطاره السليم ومصدره الأساس - دعوى إلى تأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي بعد أن كانت الإجابة عنه تأتي من العلوم الدخيلة اليونانية منها بخاصة؛ لذا كان في تناول الأخلاق من المصدر الأساس ردُّ اعتبار التشريع الإسلامي مقابل المنظومة التشريعية الغربية التي قامت على فلسفات جعلت من العقل الإنساني مشرعًا لها، وبات من الواضح أن الإبانة عن نظرية في الأخلاق - تستقي معالمها من القرآن الكريم، ويتحقق فيها مقصد صلاح الإنسان - تحمل أهمية بالغة في وقتٍ لم تُعطِ الأخلاق مكانتها وقيمتها الحقيقية في مشروع الأمة الحضاري، فاغتربت المضامين الثقافية عن الإنسان الفاعل فيها، وسعى إلى هدم وجوده الإنساني بدلاً من الارتقاء به نحو الأفضل.

ولا يخفى على الدارسين أن محمد عبد الله دراز لما بحث في المسألة الأخلاقية؛ جمع

ما بين الدافع المعرفي والرغبة في تجديد الفكر الأخلاقي في المنظومة الإسلامية، فقد كان يدرك خلوّ المكتبة الإسلامية من دراسات متخصصة في التنظير الأخلاقي المنبثق من القرآن، وكان يعي مقدار الفراغ الهائل الذي يعاينه الفكر الغربي في علم الأخلاق القرآني،¹ وقد قدّم مقارنته لتجاوز الدعاوي القائلة بخلو النص المؤسس (القرآن والسنة) عن إمكان استدلال أخلاقي في الحضارة الإسلامية، وللدرد على من ادعى فراغ الإسلام وحضارته من منظومة أخلاقية حاكمة.

تبرز أهمية البحث من حيث بيانه الفلسفة الأخلاقية التي صاغها محمد عبد الله دراز من خلال القرآن الكريم، وذلك في وقت أصبح غياب نظرية أخلاقية مستمدة من مصدر التشريع الأول (النص المؤسس) يمثل فجوة هائلة أمام تمدد الإسلام وانتشاره، وفي إطار ذلك برزت إشكالية تفيد بأن لا دراسة متعمقة مستفيضة لنظرية دراز الأخلاقية؛ بعد أن تبين من معظم الدراسات التي تناولتها أنها لم تفهها حقّها، فقد تناولتها تناولاً شاملاً مجتزأ، أو بحثت في إطارها العام من دون الدخول في تفاصيلها المبدعة، وقد تبلورت هذه الإشكالية إثر مطالعة جمعٍ من الدراسات، منها ما تناول شخصية محمد دراز وفلسفته في القرآن الكريم، وهي دراسة محمد المختار الشنقيطي الموسومة "فيلسوف القرآن الكريم محمد عبد الله دراز"،² وهي دراسة وجيزة تناول فيها الكاتب إسهامات دراز في الفكر الإسلامي، كاشفاً عن معالم الوسطية ومواطن التجديد في فكره، ومبرهنًا على أنه واضع علم جديد هو "علم أخلاق القرآن الكريم"، وقد وجدت الدراسة أن تجديد دراز كان في شقين؛ أولهما منهج تناول، وذلك حين أدخل علم الأخلاق النظرية - وهو فرع من الفلسفة - في صلب الثقافة الإسلامية، وصاغه بمضامين قرآنية، والشق الثاني هو المضمون

¹ محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ترجمة: عبد الصبور شاهين، (القاهرة: دار ابن الجوزي، 2017)، ص 29.

² محمد المختار الشنقيطي، فيلسوف القرآن الكريم محمد عبد الله دراز: حياته وآثاره، (القاهرة: دار المشرق، 2017).

الذي يتجلى في الرؤية القرآنية لمحاو علم الأخلاق الرئيسة ومفاهيمه، وهي الإلزام، والمسؤولية، والجزاء، والدوافع، والجهد.¹

ومنها أيضًا دراسة سامر رشواني الموسومة "الدرس الأخلاقي للقرآن: قراءة في بعض المقاربات الحديثة"،² ونوّه فيها بأن دراسة محمد عبد الله دراز في النظرية الأخلاقية في القرآن كانت رائدة في مجالها، وقد قدّم دراز فيها عملاً فلسفيًا، واضعًا نصوص القرآن مادة للاستنتاج والمساءلة، مستخدمًا في دراسته نزعة تأصيلية نقدية، متجاوزًا فيها أصوله الفكرية ذات الانتماء الأشعري.

وكذا دراسة معتر الخطيب الموسومة "آيات الأخلاق: سؤال الأخلاق عند المفسرين"،³ وتناولت في جزء منها أسس النظرية الأخلاقية عند محمد عبد الله دراز، وعلاقتها بالمقاصد الأخلاقية للتشريع من حيث ركنيها؛ النية والجهد، ووجدت أن دراز عمل على "دراسة النظرية الأخلاقية في القرآن على مستوى الخطاب، واستخلاص الشريعة الأخلاقية من القرآن في مجموعة، وصياغة مبادئها وقواعدها في صورة بناء متماسك مستقل عن كل ما يربطه بالمجالات القريبة منه"، وذلك لاشتباك النصوص الأخلاقية الوارد ذكرها في القرآن مع نصوص فقهية، أو أصولية، أو كلامية، أو كونية، أو غيرها.

وفي السياق ذاته تناول عبد الرحمن حللي كتاب د. دراز "دستور الأخلاق في القرآن"،⁴ وعرض نظرية دراز الأخلاقية عرضًا شاملاً من دون الدخول بتفصيلاتها المتشعبة، ورأى أنه استخلص نظريته الأخلاقية من القرآن مجردة عن التأثير الفلسفي

¹ المرجع السابق، ص 100.

² سامر رشواني، "الدرس الأخلاقي للقرآن: قراءة في بعض المقاربات الحديثة"، مجلة الأخلاق الإسلامية، العدد (1)، يوليو 2007.

³ معتر الخطيب، "آيات الأخلاق: سؤال الأخلاق عند المفسرين"، مجلة الأخلاق الإسلامية، العدد (1)، يوليو 2007.

⁴ عبد الرحمن حللي، "عرض كتاب د. دراز: دستور الأخلاق في القرآن"، الملتقى الفكري للإبداع، مايو 2008.

للمذاهب الأخلاقية الدارجة في الغرب، ولكنه في آنٍ معاً "عالج المسائل الأخلاقية بحسب المفاهيم التي تعالج بها عند علماء الأخلاق المحدثين"، أي إنه استخدم ذات المفاهيم التي استخدمها علماء الأخلاق المحدثين في التأسيس لنظريته.

وهناك دراسة فتحي ملكاوي الموسومة "منهج د. محمد عبد الله دراز في التأصيل الإسلامي لعلم الأخلاق في القرآن"، ناقش فيها منهجية دراز في البحث عن جوانب الأصالة في عرض القرآن الكريم للتعاليم الأخلاقية، وتضم ثلاثة جوانب من وجهة نظر المدارس، تبدأ "بالجمع والاستيعاب، ثم تعبر إلى التصحيح والتصويب، وتصل إلى الإبداع والجدّة ونهاية خط التقدم"،¹ وقد حددها الكاتب في عناصر خمس تمثل منهج القرآن في بناء المنظومة الأخلاقية، وتبدأ باسترجاع التراث الأخلاقي، وتصحيح ما علق به من شوائب، ثم بيان جوانب التنوع في حدود التشريعات الأخلاقية، وتتبعها إعادة بناء المنظومة الأخلاقية في صورة جديدة، لتصل إلى مخاطبة الكينونة البشرية بالتشريعات الأخلاقية بطريقة تربطها بالفطرة السليمة والعقل الرشيد.

وختاماً دراسة الشيخ أحمد مصطفى فضيلة في كتابه الموسوم "محمد عبد الله دراز: دراسات وبحوث بأقلام تلامذته ومعاصريه"،² الذي جمع فيه ما كتبه أعلام العصر عن الشيخ دراز من الذين رافقوه وتلمذوا له مباشرة أو من خلال كتبه، وتُبرز من خلالها علماً من أعلام زمانه يُتخذى بمسيرته في العلم والفكر، وتناولت جزءاً من الدراسات له علاقة مباشرة بموضوع البحث، وهو كتابه "دستور الأخلاق في الإسلام"، وعدّته الدراسة الأم في الأخلاق، وأكّدت على أن دراز مؤسس علم الأخلاق القرآني من دون منازع. ومن خلال ما تقدم من دراسات تناولت سؤال الأخلاق عند دراز؛ تبين أن هذا الموضوع قد حام حوله كثير من الدارسين، باحثين في جزء منه، من دون الإحاطة به من

¹ فتحي ملكاوي، "منهج عبد الله دراز في التأصيل لعلم الأخلاق"، إسلامية المعرفة، العدد (53)، 2008، ص12.

² أحمد مصطفى فضيلة، محمد عبد الله دراز: دراسات وبحوث بأقلام تلامذته ومعاصروه، (الكويت: دار القلم،

جميع جوانبه، فهو موضوع لم يوفَّ حقَّه، ولما يُسبر غوره بعد؛ لذا ترى الباحثة أن الموضوع ما زال بحاجة إلى مزيد بحث واهتمام وتنقيب، من أجل كشف المعاني المستترة خلف مقولات دراز تمهيدًا لتفكيدها في عالم الواقع.

وتحقيقًا لأهداف البحث عمدت الباحثة إلى سبر غور المقولات الحاملة لفكر دراز في الأخلاق، وذلك باستنطاق النصوص التي تناول فيها دراز المسألة الأخلاقية في القرآن، ومن أهمها ما ضمَّته كتابه "دستور الأخلاق في القرآن"، ومن خلال تحليلها للإجابة عن الأسئلة الآتية: ما المفاهيم الأخلاقية البانية التي أبدعها دراز في فلسفته الأخلاقية؟ وما منهجيته في التأسيس للدستور الأخلاقي؟ وما طبيعة القواعد الأخلاقية التي بنى عليها نظريته؟ وما خصائص القانون الأخلاقي وشروطه؟ وما عناصر الحياة الأخلاقية التي استخرجها من القرآن؟

مدخل مفاهيمي ومنهجي لفلسفة دراز الأخلاقية

1. المفاهيم المفصلية في فلسفة دراز الأخلاقية:

أعطى دراز المصطلحات المطروقة سابقًا معناها الجديد، مضيئًا إليها مصطلحات ابتدعها ووظفها في بناء فلسفته الأخلاقية، منها:

(أ) **علم الأخلاق**: عرّفه دراز بأنه "جملة من القواعد التي ترسم لنا طريق السلوك الحميد، وتحدد لنا بواعثه وأهدافه"، وهو على نوعين؛ أحدهما علم الأخلاق النظري، وفيه البحث عن المبادئ الكلية والمعاني الجامعة التي تُشتق منها تلك الواجبات، كالبحث عن حقيقة الخير المطلق، وفكر الفضيلة من حيث هي، وعن مقاصد العمل البعيدة، وأهدافه العليا، ونحو ذلك،¹ والنوع الآخر علم الأخلاق العملي، وهو "بحث عن أنواع الملكات الفاضلة التي يجب التحلي بها، كالإخلاص والصدق، والعفة والشجاعة، والعدل والوفاء،

¹ محمد عبد الله دراز، كلمات في مبادئ الأخلاق، (المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، 2021)، ص 17.

وأمثالهما".¹

(ب) قانون الأخلاق: يعمل على تسديد خطى الإنسان ويحكم تصرفاته، ويجيبه الإجابة الصحيحة عن أي سؤال يطراً عليه، يحمي إرادته عن الخطأ في التوجه والاختيار.

(ج) فلسفة الأخلاق: عرّفها دراز بأنها "فلسفة وصفية تصويرية كاشفة لأصول القيم الأخلاقية، ولكنها بتقرير هذه الأصول وإرسائها تبعث في النفس إيماناً بعدالة تلك القيم، واقتناعاً بأنها تستند إلى حقائق ثابتة، وتنتسب إلى مقدسات سامية... وإن معرفة مبررات القانون، والاقتناع بعدالته يجذب النفوس إلى امثاله، ويغريها بطاعته عن محبة وطواعية".²

(د) النور المزدوج: نور يجمع بين نورين؛ يشير الأول إلى نور العقل الذي زرعه الله سبحانه في البشر جميعهم بوصفه فكرة فطرية تتضمن الضمير الذي يخلف شعوراً يلزم المرء بضرورة اتباع ما يراه حقاً خالف رأي الناس أو وافقه، والثاني نور الوحي الذي أرسله الله عبر رسله إلى الأرض.³

(هـ) الضرورة الأخلاقية: ذات طابع تركيبى متحرك، تتطلب نشاط فاعل مريد وحر لإيجادها في الواقع، فهي "الإلحاح على مثال أعلى عملي يطلب حقه في الوجود الفعلي".⁴

(و) التوفيق المنصف: أطلقه دراز على الحل الذي قدمه القرآن في المسألة الأخلاقية الذي يقع بين نقيضين لفلسفتين متناقضتين؛ "أحدهما يمثل الصرامة للواجب العام؛ نظرية كانت (Kant)، والآخر يدافع عن أصالة العامل النفسي ضد فكرة صرامة المنطق؛ نظرية روه (RAUH)".⁵

¹ المرجع السابق، ص16.

² المرجع السابق، ص23.

³ دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص50.

⁴ المرجع السابق، ص66.

⁵ المرجع السابق، ص90.

(ز) **الصفة المزدوجة:** مصطلح أطلقه دراز على البناء القيمي المتكامل الذي بناه الإسلام، جمع فيه بين "الصيغة المجردة لقاعدة عامة، والتحليل الدقيق للحالة الخاصة"¹، فهو تركيب بين العنصر المثالي (المثل الآتي من الأعلى) مع ظروف الواقع التي يراد فيها للمثل أن يتجسد، فكان أن تحقق ما يسميه دراز "الازدواج بين ثبات القانون الأزلي وجدة الإبداع الفني"².

(ح) **الرجل الوسط:** مصطلح أطلقه دراز على الرجل الذي يقبع في المنتصف بين القديس الذي يتعد عن الشر مدفوعاً بالحب، وتعني الأخلاق بالنسبة إليه حياة كاملة، وبين العامي الذي يتعد عن الشر مقيداً بالخوف أو منجذباً بالرجاء، وتعبّر حالة الرجل الوسط عن حالة أصبح فيها العمل الأخلاقي ميسوراً نسبياً، بسبب مرونة فطرية اكتسبها الرجل الوسط بالإرادة، فقلّ الجهد المبذول نتيجة لذلك.

(ط) **الوسط العادل:** تجتمع عنده مختلف المبادئ اللازمة للحياة الأخلاقية في تركيب منسجم يجعلها تتجه نحوه.

(ي) **الموقف الوسط:** استبعاد المبالغة والتفريط في الأخلاق العملية.

(ك) **القدرة المزدوجة:** هي الحرية الطبيعية التي تتيح للإنسان الاختيار بين نقيضين؛ الخير أو الشر، التقدم أو النكوص.

(ل) **الحرية الأخلاقية:** فعل الواجب بالمعنى الدقيق.³

(م) **العلاقة بين القيمة الأخلاقية والجهد المبذول:** علاقة عكسية، تزداد القيمة كلما نقص الجهد الضروري لمقاومة النزوع نحو غير الأخلاقية.

(ن) **الجزء الأخلاقي الثوابي:** جزاء سابق على الجزاء التكليفي.

¹ المرجع سابق، ص 108.

² السابق نفسه.

³ المرجع السابق، ص 151.

(س) النية الأخلاقية: هي النية المرتبطة بالغاية، وعدّها دراز ذروة الأخلاقية في الغاية الموضوعية التي إن انحرفت عن ذلك هبطت إلى مستوى الغايات الذاتية الواقعة في دائرة المنفعة؛ لذا كان "المبدأ الأخير للأخلاقية يجب أن يبحث عنه في غاية موضوعية ثابتة، تخضع لها الإرادة وتخلص".¹

(ع) الفعل الأخلاقي: فعلٌ مدرك شعوريًا وإراديًا، يعيه الضمير وعيًا كاملاً، يتصور في علاقته بقانون، مطابق لقاعدة ما، وهي فكرة الواجب.

(ف) الجهد النبيل المعتدل: جهدٌ مركب من فكريّ الشدة واللطف في آن معًا، ويعبر عن طريقة الفقه القرآني في رسمه المنهجية الجامعة بين المكلف والتكليف، ذات المعنى الإنساني، الآبه لإمكانات البشر، القائمة على الرحمة ورفع الحرج حال الضرورة، المراعية تفاوت الطاقة الأخلاقية لدى البشر، والمليية في الوقت ذاته المطالب الأساس الأخلاقية.

(ص) جهد المدافعة: مقاومة الميول السيئة التي تتحاح الإنسان خلال تفاعله مع الواقع، ولكن هذه المدافعة لا تنفي وجود "قدر من الانبعاث التلقائي" لدى أشخاص يمتازون بالفطرة الكاملة، ومزودين بالعقل.²

(ق) الجهد المبدع: فوق جهد المدافعة، يبرز الصفة الرحيمة في الأخلاق القرآنية، وله ثلاثة معان؛ أن يكون اختياريًا إراديًا، وصالحًا يستلهم الشرع، ويبحث فيه عن الأفضل ويوصل من خلاله إلى الغاية.

(ر) الطاقة الأخلاقية: طاقة متباينة لدى البشر، تختص في أداء الواجب الممتد لفكرة الخير، وذلك أن غير التساوي في القوة المادية لدى البشر يمتد ليشمل الطاقة الأخلاقية أيضًا.

(ت) الصفة النسبية للجهد المحمود: تباين الجهد المحمود بين البشر تبعًا لاختلاف

¹ المرجع السابق، ص386.

² المرجع السابق، ص389.

الطاقة الأخلاقية بينهم.¹

2. منهجية دراز في التأسيس للدستور الأخلاقي

سعى دراز في فلسفته إلى المقارنة بين النظريات الأخلاقية في الغرب مع الأفكار الأخلاقية في الشرق المستمدة من التراث العربي والإسلامي، فكانت مقارنة واعية محايدة تحتكم إلى العقل، وتستند إلى المرجعيات الوثيقة، داحضًا الفكرة القائلة أن لا أخلاق في القرآن، موردًا ذلك في مقدمته؛ إذ يقول: "عملنا على هذا النوع من التأليف، تلتقي فيه الأفكار الأخلاقية، من الشرق بنظيرتها من الغرب، في مقارنة واعية، محايدة، بريئة من كل فكرة مسبقة، ومن كل هوى متعصب لمدرسة بعينها، رائدها في كل مناقشة أن تحتكم إلى العقل الذي يهتدي بالأسانيد الوثيقة".²

وردّ منظور الغرب الذي يعتقد أن الحضارة الإسلامية حضارة نصّ لا مكان للمنظومة الأخلاقية فيه، وعدّ تفاعل المسلمين مع النص قد أنتج منظومة أخلاقية، صحيح أنها لم تتناول الأخلاق تناولاً مستقلاً قائماً بذاته، ولكنها حفظت الوجود الأخلاقي للمسلمين في عهودهم المتتابعة، وذلك من خلال الممارسة العملية للإسلام الصحيح، الجامعة بين الأخلاق والدين، وتعتمد على التعقل والتفكير والاعتبار.

وقد قسّم نظريته الفلسفية في علم الأخلاق إلى قسمين؛ قسم نظري تناول فيه قواعد نظريته الأخلاقية، وقسم عملي بحث فيه الجانب العملي السلوكي للأخلاق، محتديًا بذلك فلاسفة اليونان، فهم أول من قسّم العلوم إلى نظري وعملي، يتناول القسم النظري العلوم النظرية، وغايتها جرد المعرفة، والبحث عما يجب اعتقاده وعلمه، والقسم العملي يبحث عما يجب التحلي به والعمل وفق مقتضاه،³ ومن اللافت للنظر أن الجانب النظري يغلب في

¹ المرجع السابق، ص438.

² المرجع السابق، ص39-40.

³ دراز، كلمات في مبادئ الأخلاق، ص17.

دراسته على الجانب العملي، وذلك لسببين؛ أحدهما أن الأساس النظري والفكري هو الأهم من حيث إنه الأساس الذي ينطلق الفعل منه، والآخر أن استقرار الجانب النظري في عمق الإنسان يسهل عملية انبثاق الفعل بتلقائية.

واختار دراز القرآن منطلقاً لنظريته في الأخلاق من دون النظريات الفقهية أو الكلامية، وبعيداً عن المذاهب المتعددة، ساعياً في نزعة التأصيلية هذه إلى تجاوز الرؤى التي ذهب إليها المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة في آن معاً، وقد أشار دراز إلى أصالة القرآن التي سلكها في التعليم الأخلاقي، وتوضح في عناصر تشكل مجموعها خصائص القرآن في بناء المنظومة الأخلاقية، وسمات هذه الأصالة "أنها حفظت تراث الأسلاف ودعمته، وأنها وفقت بين الآراء المختلفة التي فرقت أخلافهم، بل ينبغي أن نضيف أن الأخلاق القرآنية قد رفعت ذلكم البناء المقدس، وجملته حين ضمت إليه فصولاً كاملة الجدة رائعة التقدم ختمت إلى الأبد العمل الأخلاقي".¹

وانطلق دراز في دراسته من الإطار النظري الشائع في الدراسات الغربية المعاصرة، فكان منهجه عقلاً يتلاءم مع الفلسفات الغربية كما يتلاءم مع الاتجاه العقلي الساري في فلسفة التشريع، معتمداً على منهج التأليف المنهجي والتصنيف، وهو ما يلائم الفكر الفلسفي، واتباع دراز منهجاً مركباً جمع فيه بين فلسفة الأخلاق وفلسفة التشريع لبناء نظريته في الأخلاق، وانتهج طريقاً قارب فيه بين الثقافات، وذلك عندما استطاع النفوذ إلى الفلسفات الغربية في الأخلاق،² فأثنى على ما صح منها، وصحح ما وجد فيه من اختلال، مستقيماً في ذلك فهمه المنظور القرآني في التععيد لفلسفة قرآنية في الأخلاق.

وقد اعتمد على منظومة المفاهيم الفلسفية الحديثة أساساً ينطلق منه في بناء الإطار المعرفي لبحثه، متخذاً من السؤال الفلسفي طريقة لاستنتاج النص القرآني، واستخلاص

¹ دراز. دستور الأخلاق في القرآن، ص34.

² قدم دراز اعتراضات وعقد مقارنات مع أطروحات الفلسفات الغربية في الأخلاق، ولكنها ليست مجال بحثنا هنا، ولعلي أفرد لها دراسة مستقبلية.

المفاهيم الفلسفية المتعلقة بالأخلاق، وذلك من خلال النظر في بنية القرآن الحجاجية، وتركيبته الخطابية، وطبيعة استدلالاته، والطريقة التي يسوق بها الدليل، مستخرجاً منه المفاهيم الأخلاقية البانية، ومقارناً إياها بنظيرتها في الفلسفات والمدارس الأخلاقية الغربية، فالقرآن - من وجهة نظر دراز - "يشتمل على الأسس والحجج اللازمة لبناء نظرية أخلاقية متكاملة الأركان".¹

وفند دراز رؤية كانط الأخلاقية، وأعاد إنتاجها من جديد بما يتلاءم مع المحتوى الأخلاقي في القرآن، وذلك بسبب الصلة الوثيقة بين الرؤية الكانطية والنزعة القانونية التي تميز فلسفة دراز، وقد تحاشى الأخلاق التشريعية التي عرض فيها الفقهاء المسألة الأخلاقية، ولكنه لم يتعد كثيراً عندما جعل القانون بمنزلة الأساس المعرفي الذي أقام عليه نظريته، أي إن دراز تجاوز الفقه وأصوله، ولكنه عاد إليه من قواعد الفقه، مكوناً نقطة الالتقاء بين فلسفة الأخلاق في المنظومة الإسلامية وفلسفة التشريع.

وتناول دراز العلاقات الأخلاقية، وعبر عنها بصيغ أطلق عليها اسم "القوانين"، فهو بذلك نحا منحى العلم في اكتشاف العلاقات العلمية، وصبغها في عبارات عامة أطلق عليها اسم "القوانين الأخلاقية"، مؤكداً على دور العقل البشري باكتشاف تلك القوانين وتصنيفها وربطها بالغاية الكبرى للوجود، وذلك من منطلق أنه إذا كان للوجود غرض يحكمه، فكيف لا يكون للشرع الذي يحكم الوجود هدف وغاية؟ وهذه الغاية هي غاية أخلاقية تبتغي صلاح الإنسان المستعمر لهذا الوجود.

ودحض أيضاً - في تبيان طبيعة الأخلاق القرآنية - فكرة أن الأخلاق القرآنية بمجملها أخلاق دينية، إلا ما كان منها هدفه تنظيم العلاقات بين الإنسان وبين الله تبارك وتعالى، وذلك لأن الأخلاق تعمل على تنظيم العلاقات بين البشر بعامه، فالرقابة الأخلاقية والجزائية لا تقتصر على السماء فقط، وإنما تتعداها إلى القوانين الأرضية

¹ رشواني، الدرس الأخلاقي للقرآن، ص4.

(السلطة الشرعية) التي تحكم صيغ التعامل بين البشر، وإلى الضمير الداخلي لكل فرد، فكل فرد محمول بالوسائل المشروعة للحيلولة من دون انتصار الرذيلة والظلم، فهي أخلاق - من وجهة نظره - لا تسيرها العواطف (الخوف والرجاء)، وإنما المسوغات العقلية والإنسانية السابقة للوجود الديني.¹

طبيعة القواعد الأخلاقية في فلسفة دراز

عمد دراز إلى تقنين الأخلاق من الناحية النظرية والعملية معاً بالرجوع إلى القرآن الكريم، فقد وجد أن قواعد القانون الأخلاقي مسجلة في أنفسنا، وليس علينا سوى إدراك مغزاها من خلال استخدام قدراتنا وملكاتنا الفطرية؛ بأن "نستشير عقولنا، ونستبطن قلوبنا، أو نتبع غرائزنا الخيرة"²، وقد استقى دراز الأساس المعرفي لقواعد نظريته الأخلاقية من القرآن، فكان بمنزلة تكوين للأسس العقلية (الدينية) لهذه القواعد الحاملة للسلوك، فالقرآن هو السلطة التشريعية الواحدة الحاملة للقواعد الأخلاقية، التي أكدت عليها آيات قرآنية كثيرة، "فالله سبحانه وتعالى هو إذن المشرع، وليس الآخرون سوى مقررين لأمره، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة"³.

وعدّ دراز مصادر التشريع الأخرى - المتمثلة بالسنة والإجماع والقياس - روافد تعزز فاعلية البناء الأخلاقي القائم على تلك القواعد، وتحفظ ديمومته، وذلك أن الغاية القصوى - من وجهة نظره - وراء جهود الفقهاء هي التوصل إلى حكم الله الذي يسجله القرآن في المقام الأول، ثم يفسره نبيه بالسنة ويحدده، فنحن "لا نوجد قواعد الشريعة، وإنما نتناولها جاهزة صراحة أو ضمناً"⁴، ووضّح منهجية القرآن الكريم في تناوله هذه القواعد

¹ دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص 447-448.

² المرجع السابق، ص 131.

³ المرجع السابق، ص 60.

⁴ المرجع السابق، ص 112.

الأخلاقية؛ بأن وضع لكل قاعدة حجازاً يمنعها من التجاوز للحرام، وترك في آنٍ معاً مساحة لحرية الاختيار تملئها واقع التجربة وسياق الفعل والمقتضيات الأخرى التي تتطلبها الأخلاقية.

وكشف دراز القواعد الأخلاقية الماثوثة في الأوامر الشرعية، محدداً طبيعة الاختيارات البشرية، وطريقة التعامل مع هذه الأوامر، ثم العلاقة الرابطة بين تلك الاختيارات والسلوك المؤدي لها، المؤطر بالمقاصد الشرعية، وتجمع تلك القواعد صفات بعينها تضمن للعمل التشريعي الذي بدأته القاعدة بالاستمرار، وهي البعد عن التحديد الصارم، والصمت الملازم لكل قاعدة، والمسافة الممتدة بين المفهوم والواقع؛¹ "إذ ينبغي أن نعلم أن قاعدة ما لم توضع مطلقاً لتقييد حريتنا، بل لتنميتها بطريقة معينة"،² ونجد بذلك أن دراز قد نحنا بالقاعدة الأخلاقية بعيداً عن الصيغة المجردة (للمثل) الشامل القادم من (الأعلى)، بمزجها بطريقة تراكبية مع الواقع الراهن المنفتح على كل الاحتمالات، فالقاعدة الأخلاقية "لا تخضع للموقف بذاتها، وإنما هي تخضع له في خصائصها المكانية الزمانية، كالكمية، والمدة، والشكل، والتاريخ"،³ وعدت تركبنا مختلف القواعد المقررة، وضبطها على موقفنا؛ يمثل امتزاج إرادتين؛ إرادة واضع الشرع، وإرادة مطبقه، وذلك لأن على كل إنسان بذل الجهد في تحديد أمر واجبه من خلال تعامله مع الواقع، "فمن العدل أن تتطلب فاعلية هذا التطبيق مرونة مناسبة، للتكيف مع الواقع المستقل عن إرادتنا، وهكذا نجد أن لطف الشريعة لم يكن الهدف منه تقليل الجهد، بل إرساؤه على أساس عقلي، أي (عقلنته) إن صح التعبير".⁴

تجمع الأخلاق القرآنية عند دراز بين (أخلاق الواجب) و(أخلاق الخير)؛ إذ تشتمل جميع القواعد الأخلاقية على أمرين؛ (أداء واجب) يكون القرآن فيه متشددًا لا يقبل

¹ المرجع السابق، ص110.

² المرجع السابق، ص111.

³ المرجع السابق، ص88.

⁴ السابق نفسه.

المساومة، و(تلبية خير) يتحول القرآن فيها إلى عامل حثٍّ وتشجيع¹، وبذا قصد دراز إلى أن الأخلاق القرآنية (أخلاق متكاملة)، فأني توجهت الإنسانية إلى القرآن تجدد قاعدة تنظم نشاطها أخلاقياً تكون فيه رحمة للضعفاء ومثالاً للأقوياء، فهي كافية نفسها بنفسها على الإطلاق،² وبذا تكون القواعد الأخلاقية قد حققت التوافق بين شقين متباعدين متناقضين، وقوانين الشريعة أصبحت مرنة سهلة ميسرة، وذلك باكتساء الواجب التشريعي بالأخلاق، فيتسنى لكل فرد من خلالها ممارسة طاقته العقلية والجسمية والخلقية، بالطريقة التي يحتملها، وقد تختلف عن غيره.

وهذه القواعد الأخلاقية - في نظره - حكمٌ تشريعية لم توضع لتقييد حريتنا، وإنما لكي تنمي فينا القدرة على الاختيار، فهي ترسم الخطوط العريضة لسلوكنا، فتوفر الوقت في السير باتجاهات مختلفة، وتحصر مجال نشاطنا فتزداد فاعليته، ويمتد الفعل في العمق باحثاً عن أفضل السبل لأداء الواجب، ويضع التكليف الأخلاقي في القرآن الإنسان في مكانه الصحيح، وفي الظروف التي تناسبه تحديداً، ما بين الفطرة والعقل المحض، فنحن "بتركيبنا لمختلف القواعد المقررة، وضبطها على موقفنا؛ لا نفعل ذلك في غيبة المولى، بل تحت سلطانه، ورعايته، ورقابته، فنحن نستلهمه دائماً، كما لو كان يواصل دوره كمشرع، حتى في أدق التفاصيل، وبذلك نستطيع القول بأنه ليس بين العامل وواضع الشرع (مشاركة) فقط، بل اتحاد، أو قل: هو (اندماج) بين إرادتين"³.

1. خصائص القانون الأخلاقي وشروطه:

وجد دراز أن نظرة القرآن إلى قانون الواجب الأخلاقي تتسم بثلاث سمات؛ أنه شامل، وضروري، ومشروط بثلاث شروط، إذ يعدُّ الواجب القرآني من حيث المبدأ قابلاً للشمول، أي يمكن تطبيقه على الحالات المماثلة، ولكن له استثناءات تؤخذ بالحسبان من الشارع،

¹ المرجع السابق، ص451.

² المرجع السابق، ص425.

³ المرجع السابق، ص112.

وهو ضروري، أي "لا ينحني أمام حالاتنا الذاتية، ولا أمام مصالحنا الشخصية"¹، فالضرورة هنا مثالية لا وجودية، وسلطان الواجب لا يقهر الجوارح، ولا يكره العقول، وإنما يفرض نفسه على الضمير، وتتمازج السمات الشمول والضرورة ليُلزم شمول القانون بضرورة المحافظة على وحدته، مع تنوع الطبيعة المحكومة بهذا القانون، التي تتقاطع فيه إرادتان؛ بين سلطة المشرع الذي يأمر، وبين والفرد الذي يعمل ويدافع عن حريته، فبين التنوع والوحدة، وبين السلطة والحرية؛ تبرز تناقضات الإلزام التي قدّم القرآن لها حلًّا تمثل بما سماه دراز "توفيقًا منصفًا" لجميع الأطراف الحاضرة في القضية.²

2. شروط القانون الأخلاقي:

(أ) **الإمكان**: إن قانون الواجب لا يفرض على الإنسان إلا عندما يكون ممكنًا، ويتعلق الإمكان بالطبيعة الإنسانية بعامّة، وهو خاضع لإرادة الإنسان، ويُؤكّد عليه بوصفه حقيقة أبدية مستقلة عن الزمان والمكان، وقد عدّ دراز مسألة الإمكان بدهية للعقل الإنساني، وذلك لأن الله سبحانه لا يتوجه إلى الإنسان إلا في حدود وسائله، أي إن الأمور التي لا تخضع للإرادة لا يمكن أن تكون موضوعًا مباشرًا للتكليف، كالوساوس والميول الفطرية والغرائز، فالله تعالى لا يكلف الإنسان إلا وُسْعَ قدراته، وفق عدالته وحكمته الإلهية.³

(ب) **اليسر العملي**: يتعلق اليسر بواقع الحياة المادية، وهو ممكن ممارسته، وغير استبدادي، ومتصل بالأمة الموحدة على مر التاريخ، ومظاهر التيسير بينة واضحة تمثل روح الشريعة وجوهرها، وقد يفترض أداء واجب ما عسرًا ومشقة على الإنسان، فتدخل الشريعة بوضع اعتبارات تعدل فيه الواجب وفق ظروف الحالة الجديدة، تغييرًا، أو تخفيفًا،

¹ المرجع السابق، ص63.

² المرجع السابق، ص89-90.

³ المرجع السابق، ص68-74.

أو تأجيلاً، أو إلغاءً، وقد تكون مرتبطة بوقت معين أو مستمرة إلى الأبد،¹ ويرتبط اليسر بالقدرة على تنزيل (المثل) الشامل القادم من (الأعلى) على الواقع الراهن، فيكون الجمع بين المطلق والنسبي، وثبات القانون الأزلي وحركة الإبداع بوجود الضمير اليقظ الذي يوجه الإنسان نحو الواجب الصارم، جامعاً إياه مع إلهام اللحظة.²

(ج) **البناء المتدرج للقيم:** يتعلق بالتدرج القيمي للأعمال، فليس لدى كل الناس القدر نفسه من الالتزام، ولا الطاقة الأخلاقية نفسها، فكان تحديد الواجب والالتزام به تعبيراً عن الحد الأدنى من النزعة الإنسانية وحسن المعاشرة الذي إن هبط دونه أصبح مخلاً للواجب، أما الحد الأقصى للقيم - الذي تتحقق من خلاله أعلى درجات الكمال الإنساني، وهو الخير المرغوب به - فيتضمن قيمتين مختلفتين؛ هما "حد أدنى إلزامياً، وإضافة أكثر إغراء بالثواب"، ولهذا التدرج مغزى يتعلق "بمسألة مراعاة للواقع المحسوس الذي يجرى فيه نشاطنا، دون أن نذهب في هذا الطريق إلى حد إلغاء جهدنا، وإعفاء أنفسنا من واجبها".³

عناصر النظرية الأخلاقية (القواعد الأخلاقية) في فلسفة دراز

عدّ دراز القرآن يضم بين جنبيه تعاليم أخلاقية ختمت العمل الأخلاقي للأبد، وتقوم هذه التعاليم على خمس قواعد أخلاقية شكلت فلسفته في الأخلاق، فكيف كان ذلك؟

العنصر الأول: الإلزام الأخلاقي

يُمثل الإلزام لدى دراز الوجه القانوني للشرع (البعد الزمني) بوصفه "القاعدة الأساسية والمدار والعنصر النووي الذي يدور حوله كل النظام الأخلاقي"،⁴ الذي أسسه القرآن

¹ المرجع السابق، ص 74-78.

² المرجع السابق، ص 107-108.

³ المرجع السابق، ص 88.

⁴ المرجع السابق، ص 43.

لتحقيق الغاية من الخلق في إقامة مجتمع إنساني سليم، ويمثل الإلزام في فكر دراز جوهر الحكمة العملية للأخلاق التي إن غابت أهدمت القاعدة الأساس التي تستند إليها، فالتغاضي عنه يمثل ضربة لجوهر الحكمة العملية ذاتها، فلا معنى لوجود مسؤولية إن لم يكن هناك إلزام.

ويعدُّ دراز أسس التكليف الأخلاقي في القرآن تجمع ما بين المنابع العقلية التي استقى منها فلاسفة الأخلاق، وهي "الاقتضاء الأخلاقي المحض، والضرورة الاجتماعية في جوهرها، والعقل الراشد العملي"، ويضاف إليها مبدأ سامٍ يؤكد على مصدر الإلزام، وهو "الإيمان بوجود سيد مشرع له سلطته العلوية الضرورية للتصديق على كل قرار يتخذ من جهة أخرى، واعتماده".¹

ويقوم الواجب - من وجهة نظر دراز - على فكرة القيمة التي تُستمد من (المثل الأعلى)، وأن ما يدعم سلطان الواجب القرآني هو "جلال الأمر الإلهي، ومطابقتها للحكمة، وتوافقه مع الخير في ذاته، والرضا الذي يمنحه لأشرف المشاعر وأرقها، والقيم الأخلاقية التي يؤدي تطبيقه إلى تحقيقها، والغايات العظمى في هذه الدنيا، وفي الأخرى"²، ويتطلب مفهوم الواجب في التصور الإسلامي ازدهار جميع الجوانب الإنسانية لتصل إلى مستوى معين، ليرتفع بعدها تاركًا المجال لأي فرع أن يتمدد محققًا فكرة الخير، باعتباره أعلى درجات الكمال الإنساني.

ويُشتق من الواجب القرآني القانون الأخلاقي بوصفه ثابتًا يُمكننا من تفعيل حكمه، لا آئيًا نابغًا من التجربة كما لدى منظر الأخلاق كانط، والعقل والوحي يمثلان معًا "النور المزدوج" القادم من المصدر الحقيقي للإلزام الخلقى الذي يستمد الإلزام منه قوته وشرعيته، فالإنسان لا يخرج في أي من توجهاته عن أثر ذينك النورين، ويشير النور المزدوج في فلسفته إلى مستويين لمصدر واحد، هما النور الفطري المطبوع في النفس الإنسانية منذ

¹ المرجع السابق، ص284.

² المرجع السابق، ص290.

نشأتها، وهو أقلهما نقاء لقربه من الناس، وتستمد منه شريعة الواجب دليلها، ونور الوحي، وهو مصدر الهداية والتوجه الوجداني للنص (البعد الروحي)، وهو نور مكمل ليس قريب المنال، ولا سلطان له علينا، وليس له معنى أخلاقي إلا من خلال ضميرنا الفردي.¹

وهكذا تتأسس الأخلاق على قاعدة الفطرة البشرية، والباعث الوجداني الداخلي المنضبط بإيقاعه بنور الوحي، ولكن كيف يقدم القرآن أوامر الله بوصفها أساس سلطان الواجب؟

إن الناظر في الأوامر الإلهية يجد العناية الفائقة التي انتهجتها آيات الله سبحانه في إطلاق تلك الأوامر مراعية أحوال الإنسان وواقعه، ويوضح ذلك في "الصفة المزدوجة" للبناء القيمي المتكامل، المُركّبة للعنصر المثالي (المثل الآتي من الأعلى) مع ظروف الواقع التي يراد فيها للمثل أن يتمثل،² وتخلو الأخلاق القرآنية من الطابع التحكيمي الإلزامي باعتمادها على الحكم المعقولة المقبولة، ومن حيث مخاطبتها الإدراك السليم والوجدان النبيل بالأسباب المقنعة التي تسوغ أمرها ونهيها،³ فالإلزام الخلقي يستبعد "الخضوع المطلق" كما يستبعد "الحرية الفوضوية"، وفي الأمر المجرد من التعليل يجد دراز أن النص القرآني يأتي بمسوغات عامة تتعلق بعلم الله الواسع وحكمته غير الواضحة لعلم الإنسان وإدراك الإنسان المحدود،⁴ وفي هذا المعنى ذكر أن "القرآن لا يقدم لنا هذا الأمر الإلهي على أنه سلطة مطلقة، مكتفية بنفسها لكي تكون في أعيننا أساسًا لسلطان الواجب، بل إن ما يثير العبرة في هذا المقام أن نلاحظ - على العكس - العناية الفائقة التي التزمها هذا الكتاب في غالب الأحيان، حين تُرَن كل حكم في الشريعة بما يسوغه، وحين ربط كل تعليم من تعاليمه بالقيمة الأخلاقية التي

¹ المرجع السابق، ص 50-51.

² المرجع سابق، ص 112.

³ دراز، كلمات في مبادئ علم الأخلاق، ص 29.

⁴ دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص 206.

تعد أساسه".¹

ويرتبط بفكرة الإلزام أمران؛ فكرة المسؤولية، وفكرة الجزاء، وهذه الأفكار الثلاثة لا تقبل الانفصال، إن وُجدت الأولى تتبعها الأخريات على إثرها، فما المسؤولية؟ وما شروطها؟

العنصر الثاني: المسؤولية

يرى دراز أن المسؤولية تنبثق من فكرة الإلزام، إذ تفترض المسؤولية الإلزام سلفاً، فالمسؤولية الناتجة عن الإلزام هي نفسها نوع من الإلزام، بوصفها استعداداً فطرياً في الإنسان، وقد عرّفها دراز بأنها "المقدرة على أن يلزم المرء نفسه أولاً، والقدرة على أن يفي بالتزامه بواسطة جهوده الخاصة، فإذا أخذت المسؤولية بهذا المعنى الرحب والأولى؛ فلن تكون سوى سمة من السمات المميزة التي يأخذها الإنسان من جوهر ذاته".²

وتتلخص لدى دراز الفكرة القرآنية عن المسؤولية بأن الله سبحانه وتعالى خلق الله الإنسان، وأنعم عليه باستعداد لمعرفة الأوامر الإلهية، وأن الاستعداد الإنساني يتشكل من قدرة الإنسان على إدراك الخير وتمييزه من الشر، وقدرته على الطاعة كما العصيان، التي على أساسها تتأكد مسؤولية الإنسان عن أفعاله التي تصدر منه، وذلك من خلال الضمير المتضمن في نور العقل الذي زرعه الله في البشر جميعهم فكرة فطرية، إذ يخلف الضمير الإنساني شعوراً يلزم المرء بضرورة اتباع ما يراه حقاً، ويتحرك في تعامله مع قضايا الإلزام بدافع المسؤولية التي تجمع بين المثال والواقع، وبين حاجات الوجود المادي للإنسان ومتطلبات الوجود الروحي.

ويُحدّد مجال المسؤولية وعدمها - وفق دراز - صفتي الإمكان والضرورة، فيتحقق الإمكان عند تحقق شروطه، كالسن والصحة مثلاً، تضاف إليها ظروف مادية تدخل

¹ المرجع السابق، ص61.

² المرجع السابق، ص115.

عملنا المبذول في نسيج الأحداث، وهي على نوعين؛ مسؤولية موجهة نحو المستقبل، ومسؤولية مرتدة نحو الماضي، مسؤولية عن الفعل، ومسؤولية عن نتاج ذلك الفعل، أما صفة الضرورة التي تحدد مجال المسؤولية فهي تتعلق بذواتنا، وبما نشغله في الحيز الذي نعيش فيه.

وعلى الرغم من كثرة جوانب المسؤولية؛ الدينية، والاجتماعية، والأخلاقية المحضة، كل مسؤولية على عاتقنا هي في نهاية المطاف مسؤولية أخلاقية متى ارتضيناها،¹ وللمسؤولية الدينية والأخلاقية - لدى دراز - شروط أربع، هي الطابع الشخصي للمسؤولية، والأساس القانوني، والإرادة عنصرًا جوهريًا في العمل، والحرية.

أما الشرط الأول، الطابع الشخصي للمسؤولية؛ فحيث ترتبط المسؤولية الأخلاقية بالشخصية ارتباطًا وظيفيًا، فلا يطبقها إلا الإنسان العاقل البالغ، ويعُدُّ دراز المبدأ القرآني للمسؤولية مبدأً فرديًا يستبعد كل مسؤولية جماعية أو موروثية، فمن عدل الله المطلق أن جعل الثواب والعقاب لا تحويل فيهما أو امتداد أو اشتراك.

وأما الشرط الثاني، الأساس القانوني المستمد من العلم المسبق للأحكام؛ فهناك قوانين أخلاقية تسري على الإنسان، ويتضمنها التشريع المنبثق من القرآن، ومهمة الإنسان فيها الوفاء بالثيق الأخلاقي من المشيئة الإلهية، استجابة للأمر التكليفي، لأن ذلك محل السعي الإنساني، ويرى دراز أن الله سبحانه لا يمكن أن يقر شريعة الواجب بما تستتبعه من مسؤولية وجزاء من دون أن يزود الإنسان بالمعارف والوسائل الضرورية لأداء عمله، فقد أوجب الله على نفسه أن يعلم الناس قبل أن يحملهم مسؤولياتهم، وذلك لأنه يرى أنه من الظلم محاسبتهم قبل إعلامهم، ويأتي هذا الإعلام من طريقتين مختلفتين؛ داخلي مسجل في أنفسنا، وخارجي نستمدّه من النص القرآني.²

¹ المرجع السابق، ص118.

² المرجع السابق، ص131.

وأما الشرط الثالث، الإرادة العاقلة؛ فهي أثن جزء في وجودنا، نتميز بها من الكائنات الدنيا، فهي الملكة التي تجعلنا نركز داخل ذواتنا، وتحمل المبدأ المنظم لأفعالنا، ولها حق السيادة،¹ وقد تتبع دراز بناء الفكرة القرآنية عن المسؤولية وعلاقتها بالإرادة العاقلة، فوجد أن القرآن قد تولى جوهرياً وجهة النظر الأخلاقية التي تتفق مع المقتضيات المشروعة لأكثر الضمائر استنارة وتشبعاً بالعدل، جاعلاً العمل الإرادي للإنسان العاقل بمنزلة الموضوع الدائم والوحيد للمسؤولية، وعدّ الإنسان كائناً أخلاقياً خلق ناقصاً، ولكنه قابل للكمال في آن معاً، فهو بذرة تنطوي على جميع الكمالات بالقوة، تنتظر خروج عمل إرادي يحول الكمالات فيه إلى واقع فعلي،² ويرى دراز أن علاقتنا بالشرع لا تنحصر في "علاقة المعرفة"، وإنما تتعداها لتصبح "علاقة إرادة"، فما يهمننا في مجال المسؤولية الأخلاقية هو حركة الضمير النابعة من الإرادة العاقلة، بوصفها لازمة للمسؤولية لزوماً مطلقاً، فكل ضمير أخلاقي يحوي هذه العلاقة المزدوجة التي تربط المسؤولية الأخلاقية بالنية أو القصدية، والعمل الإرادي الذي انعقدت عليه النية ويستحق الثواب أو العقاب هو الذي يقع في مجال المسؤولية؛ لذا كان الشرط الثالث للمسؤولية هو "العمل الذي تهدف فيه الإرادة، لا إلى الصفات الطبيعية لموضوعه فحسب، وإنما كذلك إلى صفاته الأخلاقية على نحو ما أدركها المشرع".³

وأما الشرط الرابع، طبيعة الإنسان التي تقوم على مبدأ الحرية؛ فلتتحقق المسؤولية بوجودها وتغيب بغياهما، وتمتد جذور التناسب بين الحرية والمسؤولية في عمق الضمير الإنساني، فلا مسؤولية من غير انفتاح الإنسان على مجالات الفعل المختلفة، ومن غير تعزيز قدراته على الفعل، وينبثق من الحرية مبدأ شديد الصلة به، وهو الاختيار الذي يعدّ من أهم المعالم التي يتأسس عليها الخطاب الشرعي، إذ تتحدد المسؤولية الأخلاقية وفق

¹ المرجع السابق، ص282.

² المرجع السابق، ص393.

³ المرجع السابق، ص139.

قدرة الإنسان على استخدام ملكاته الطبيعية لتحقيق هدف يسعى إليه عن قصد، فحين لا يستطيع الإنسان توجيه ملكاته لسبب خارج عن إرادته؛ ينتفي الوسع، وتسلب الحرية، وتسقط المسؤولية، وينتفي الإثم، فالأخلاق في الشرع لا تحمل معنى القهرية، وتتحدد المسؤولية الأخلاقية عند مقاومتنا كل أشكال الشر المحيطة لنا باختيارنا من دون إكراه، عندما نتخذ قرارًا بمقاومة كل إكراه للطبيعة سواء كان إكراهًا ماديًا، أم اجتماعيًا، أم نفسيًا، فكل دعوات الشر لن تحدث أدنى تأثير في نفوسنا إن لم يكن لإرادتنا فيها قبول. وللإنسان حريتان؛ حرية طبيعية، وحرية أخلاقية، والحرية الطبيعية هي "قدرة مزدوجة" نختار بها أيًا من النقيضين؛ الخير أو الشر، التقدم أو النكوص، أما الحرية الثانية فهي الأخلاقية، وتكون فوق الحرية الطبيعية، وتعبر عن حسن استعمالها من خلال تحقيق "الواجب بالمعنى الدقيق" الذي يتحصل "بالتخلي النهائي عن الشر، والاختيار الفعلي للأفضل".¹

العنصر الثالث: الجزاء

يترتب على الإلزام والمسؤولية بالضرورة مبدأ الجزاء، فمن الطبيعي أن تستتبع فكرة الإلزام فكرة المسؤولية التي لا تكتمل إلا مع وجود فكرة الجزاء، ومن الوارد أن هناك جزاء للأخذ بالمسؤولية المقبولة مهما اختلفت درجة ذلك الأخذ، فللجزاء غاية وُضع لأجلها، ومنهج يسير عليه، ويصف دراز رحابة الفكرة القرآنية في الجزاء بأنها "لما كانت شاملة بفضل غايتها أرادت أن تكون شاملة بفضل منهجها".²

ويشير دراز في الجزاء إلى طبيعة العلاقة بين الإنسان والقانون، ويعرفه بأنه "رد فعل القانون على موقف الأشخاص الخاضعين لهذا القانون"،³ وفي أثر القانون على الإنسان وأثر الإنسان عليه، يطرح دراز سؤالاً مهمًا يقول: "هل خلق الإنسان من أجل القانون،

¹ المرجع السابق، ص151.

² المرجع السابق، ص289.

³ المرجع السابق، ص258.

أو أن القانون هو الذي خُلق من أجل الإنسان؟"، وجواب دراز الفيلسفي أننا إن آمنا بأن للخلق هدفاً ينبغي عنه العبثية، فالشرع (القانون) ليس سوى حدٍّ وسط بين الإنسان وذاته، فهو "أشبه بقنطرة بين شاطئين، نحن نقطة بدايته ونقطة نهايته"¹.

ولكن ماذا تستهدف النظرية القرآنية في الجزء غير بناء الوازع الداخلي لدى الإنسان بأن عمله لا بد من أن يُجازى عليه سواء أكان ذلك في الدنيا أم في الآخرة أم في كليهما معاً؟ لذا انقسم الجزء عند دراز إلى نوعين؛ جزاء أخلاقي، وجزاء قانوني.

أما الجزء الأخلاقي فجزاء سابق على الجزاء التكليفي جاز توافق أعمالنا مع المقصد الأخلاقي من التكليف من حيث هو رد فعل ضمائرنا على ما أحدثناه، وقد ينعكس في صورة راحة ودعة لاتفاق خطواتنا مع إرادة المثل الأعلى، أو توبة عاجلة على ما اقترفته أيدينا من آثام.²

وأما الجزء القانوني فهو ما يدفعه الفرد نتيجة أفعاله في الدنيا قبل الآخرة، ويتمثل في نظامين؛ أحدهما النظام الثوابي للتشريع الذي هو تحصيل حاصل، ويكون في استغلال من يؤدي واجبه كاملاً بحماية القانون، فيأمن على حياته وعرضه من أي مساس، والآخر هو النظام العقابي الذي يقع - وفق دراز - في مرتبتين؛ الأولى هي الحدود، والثانية هي التعزيزات المتروكة لتقدير القاضي، وتسير المبادئ القانونية والأخلاقية جنباً إلى جنب، يدعم بعضها بعضاً.

العنصر الرابع: النية والدوافع

لنية في فلسفة دراز الأخلاقية موقع مؤثر في تحديد الفعل الأخلاقي ومشروعية الأفعال عامة، فالبناء الأخلاقي يقوم عنده على عنصرين؛ النية والعمل، فالنية الصالحة شرط صحة وشرط قيمة للسلوك، وشرط مسبق للدخول في مضممار السعي الأخلاقي، ويُعد الضمير حكماً عليها، والعمل المشروع أو الصالح أخلاقياً هو الحاكم الفعلي لصحة

¹ المرجع السابق، ص190.

² المرجع السابق، ص189.

الفعل، وذلك لأن الأخلاقية والمشروعية لا يفتقران.¹

ولا تكتسب الأفعال في الحياة الأخلاقية صحة من القانون الاجتماعي، أو التي يقنع بها القانون المدني من دون أن يتوفر فيها الشعور والإرادة وانعقاد النية في آن معاً، وذلك لأن "الأعمال لا توجد (أخلاقياً) إلا بالنوايا"²، فمبدأ النية لا ينفصل عن كل نشاط أخلاقي لأن "النية شرط ضروري، لا لوجود العمل الأخلاقي في ذاته، أي صحته؛ بل لكماله، واستيفائه قيمته الكاملة"³؛ لذا نرى دراز يصف العمل الأخلاقي بالكامل لأنه ينبعث من النية وهي خير، ويقوم على نية الخير، فيكون خيراً أرفع⁴؛ لذا يشترط دراز للفعل - حتى يسمى "أخلاقياً" - أن يكون مدرّكاً شعورياً وإرادياً، يعيه الضمير وعياً كاملاً، ويتصور في علاقته بقانون مطابق لقاعدة هي فكرة الواجب.

ولا يُكتفى بأن يكون العمل مدرّكاً - مع أنه شرط ضروري - وإنما يضاف إليه الهدف البعيد، وهو (الغاية) مُعبّرًا عنه برضا الله سبحانه، وهنا يتميز المعيار الخُلقي للفعل بأن هلا يقتصر على مجرد النية، وإنما يتجاوزها ليشمل غايات الفعل داخل التجربة العملية لكل مكلف، مما يكشف عن مدى ارتباط أفعال الإنسان بالغاوية (النية الغائية)، وأهمية ذلك الارتباط في اتصاف العمل بالأخلاقي، فالإنسان المسلم يجب أن تتفق غايته في السلوك مع سر وجوده، وهي الروح، ومع فطرته الصافية التي أودعها الله فيه، يقول دراز: "نستطيع بفكرة الواجب - من حيث هي موضوع مباشر - أن نستهل الحياة الأخلاقية (مرحلة الصحة)، ونستطيع بها - من حيث هي (غاية أخيرة) - أن نبلغ ذروة (القيمة)"⁵؛ لذا نجد أن قمة الفعل الأخلاقي في نظرية دراز تتمحور على إخلاص النية،

¹ المرجع السابق، ص 296-297.

² المرجع السابق، ص 299.

³ المرجع السابق، ص 300.

⁴ المرجع السابق، ص 323.

⁵ المرجع السابق، ص 390.

وذلك باستغراق الإنسان "استغراقًا مطلقًا في العمل التكليفي، منقطعًا عن أية نتيجة"¹.

العنصر الخامس: الجهد

يقتضي الصلاح بذل الجهد والتماس الطريق للتخلي بكاملات الأخلاق وفضائلها، فقد جعل الله سبحانه الجهد مُحددًا للإيمان الصادق، وإلى ذلك أشار دراز بقوله إن اكتساب الأخلاق إنما "يأتي تلبيةً لجهد إنساني مستهل، أو منجز، وهو يجيء على أثر هذا الجهد، سواء لتغذيته ودعمه، أو لإثرائه، والإفضاء به إلى نتيجته... فالمدد الإلهي مشروط إذن بجهد إنساني"².

ويتضمن الجهد عند دراز أطيافًا ودرجات غير متناهية من الفعل، تمثل وسطًا أخلاقيًا تتمكن الجماعة من خلاله من التحرك من دون إخلال بالقيم الأخلاقية، ويُرجع دراز قلة التحديد إلى ميزة مزدوجة يحملها هذا الوسط الأخلاقي، وهي تطابقه مع المنهج القرآني في الحث على فتح آفاق للعمل للإنساني يتحرك من خلالها الفرد بحرية ورحابة من دون تضيق، ولتلبية المطالب الأخلاقية الأساس في آن معًا، وتزيد القيمة الأخلاقية كلما قل الجهد، ولانقطاع الحاجة إلى المجاهدة وتفوق الإنسان على ذاته، أي إن القيمة الأخلاقية لأي عمل ترتفع بعبث ضرورة بذل الجهد، وذلك لأن العمل ينطلق من طبيعة تأصلت في الإنسان.³

والجهد في نظره يقسم إلى جهدين؛ جهد عضوي مادي تفترضه الغريزة (الجهد الطبيعي)، وجهد اقتحام يقتضيه العقل (الجهد الأخلاقي) يتعلق بالطاقة الأخلاقية المفترض بذلها في كل ما هو خير، ولا ينفصل الجهد البدني في الإسلام عن مضمونه بوصفه غير مطلوب لذاته، يمارسه المرء من أجل المعيشة، ومن أجل العبادة، ولأجل الدفاع عن حياته، وعرضه، وماله، ووطنه، ويكون نتيجة "جهد ذهني يكشف به الوسيلة،

¹ المرجع السابق، ص343.

² المرجع السابق، ص406.

³ المرجع السابق، ص406.

وجهد أخلاقي تمليه الإرادة الطيبة".¹

وينقسم الجهد الأخلاقي في فلسفة دراز إلى نوعين؛ جهد المدافعة، والجهد المبدع، أما جهد المدافعة فالذي لا يُطلب فيه الجهد لذاته، وإنما لتحقيق الكمال الأخلاقي، فالغاية من الصراع بين قوتين متضاربتين الفطرة والشخص، لا الصراع بذاته، وإنما الوصول إلى حالة من الكمال الأخلاقي لن تتحقق إلا إذا تعمق الصراع وتأصل، وتحول إلى طبع خاص يثمر جهداً يوجه للبناء والإنتاج، وذلك من بعد أن تستجمع الذات نفسها وتنتهي من أعمال الهدم، وإزالة ما تبقى من آثار صراع سابق بين النفس وهواها، فيصبح هذا الطبع "وكأنه فطرة ثانية، وبهذا وحده يمكن للمرء أن يتحدث عن أخلاق متحققة، لا عن أخلاق منشودة".²

ومن الجدير بالذكر أن دراز يؤكد أن الالتزام بالأخلاق ليس المطلوب منه استهلاك الحياة أو تعريض الإنسان لما لا يطيق،³ وأن الفكرة المميزة للأخلاق القرآنية "أنها لا ترغب إلينا أن نعمل ضد طبيعة الأشياء، وإنما هي تريد أن نكيف أنفسنا معها، بالمعنى السامي لكلمة (تكيف) الذي يستلزم مركباً من (الشجاعة) و(نبل المظهر)"،⁴ وذلك لأن المقصد الأسمى من كل الاهتمام الأخلاقي الجلي في نصوص القرآن "أن يوقف ضرورة هذا الانهماك في المقاومة، وأن يحقق نوعاً من التوازن الداخلي، أو يقترب منه بقدر الإمكان... فالهدف من الجهد إذن تقليل الجهد"،⁵ وذلك لكي يتفرغ الإنسان للغاية التي خلق الله الكون وأوجده، وهي عمارة الأرض على الوجه الذي يريد.

وأما الجهد المبدع لدى دراز فهو ذلك الجهد الذي يتم فيه البحث عن الأفضل،

¹ المرجع السابق، ص422.

² المرجع السابق، ص405.

³ المرجع السابق، ص434-435.

⁴ المرجع السابق، ص429.

⁵ المرجع السابق، ص404.

ويتكون من ثلاثة عناصر مجتمعة؛ أولها الاختيار الإرادي الذي يمثل روح الأخلاق بعامة، والثاني الاختيار الصالح الذي يقدم إلى كل من الأخلاق الخاصة نوعيتها المختلفة، مع مراعاة القواعد الخاصة بكل نوع، والثالث الاختيار الأفضل الذي يصل أخيراً لإتمام عمل الاثنين وإكماله،¹ و"البحث عن الأفضل هو ما ينشده الجهد المبدع في درجته الثالثة"،² ولكن أهذا الأفضل واقعي أم خيالي؟

يوضح دراز أن موقف القرآن الكريم يشجع الناس على طلب الأفضل، ولكنه في آن معاً لا يفترض مغالبة الإنسان لذاته مغالبة تحمل صفة التنطع، وحثُّ الشرع على الأفضل - من وجهة نظره - بمنزلة تجاوز منطقة محددة بالنسبة إلى كل واجب بوصفه تكليفاً مطلقاً، ليدخل بعد ذلك في مجموعة الخير النافلة التي تمثل امتداداً يقع فوق التكليف، وإن البحث عن الأفضل ينطلق من لبِّ النظام الأخلاقي الذي فَعَدَّ له دراز، وهو مفهوم التقوى بوصفه يضم أعظم تقدير للمثل الأعلى، ويصاحبه جهد في التماس أفضل الظروف التي تفرضها علينا طبيعة الأشياء حسب القدرة والاستطاعة.³

خاتمة

تعدُّ مقارنة دراز في الأخلاق من المحاولات الجديرة بالاهتمام، فقد انبثقت من طبيعة الخطاب القرآني وقابليته لتعدد القراءات، وهي إضافة نوعية للتنظير الأخلاقي؛ تميزت من النظريات السالفة واللاحقة من حيث تناولها المسألة الأخلاقية بطريقة كلية جامعة، فقد مثلت فلسفته نظرية متكاملة في الأخلاق، تأطرت الأخلاق فيها في قواعد وقوانين ذات وحدة منطقية بين أجزائها، وتصنيف منهجي يُسهِّل عملية التلقي والتعلم، وتتضمن

¹ المرجع السابق، ص415.

² المرجع السابق، ص412.

³ المرجع السابق، ص454.

عناصر حياة أخلاقية في القرآن من منظور كلي.

وعلى الرغم من أن دراز أزهري الانتماء؛ ينتمي اشتغاله بالمسألة الأخلاقية إلى الفلسفة أكثر منه إلى علوم الشريعة، فقد حاول استثمار الفلسفة في بناء نظريته في الأخلاق بوصفها من أشكال التأويل العقلي للنص، جامعا بين طرفين - في آن معاً - تعذر على كثيرين التوفيق بينهما؛ الذاتية والموضوعية، وذلك حين انتظمت تجربته الإيمانية مع آلياته المنهجية التي استقاها من الفلسفة.

وقد أحدثت فلسفة دراز نقلة نوعية في مجال فلسفة الأخلاق في الإسلام عندما تحررت من الطابع الفقهي والوعظي السائد في التراث الإسلامي، فجاءت فلسفته لتثبت قطعاً صلة الأخلاق بالدين، معيدة إلى الأخلاق مكانتها الصحيحة في التراث العربي الإسلامي، وذلك بتأكيداها على الطابع الإنساني العام، من حيث افتراضها ضمناً تجاوز القرآن للمحيط التاريخي الذي استجد فيه، مما انعكس على التوكيدات القرآنية فاتخذت إطاراً عالمياً مطلقاً خارج إطار الزمان والمكان.

واستطاع دراز استيعاب أزمة الحضارة المعاصرة من حيث هي أزمة أخلاق، متجاوزاً المذاهب الفلسفية المتعددة في طرحها الأخلاقي، ومحرراً إياها من المأزق الذي وضعتها فيه الفلسفة الغربية عندما جردتها من كل بُعدٍ غيبي وروحي، أو ألحقتها بالدين وعزلتها عن حركة الواقع، مما مكَّنه من التععيد لنظرية أخلاقية ترتكز على معيار يتعارض مع ما ارتكزت عليه الفلسفات الغربية في تأسيسها للأخلاق، وهو معيار الصلاح.

واعتمد دراز في تحليله المسألة الأخلاقية على مفاهيم تناولها الفلاسفة الغربيون، نقدتها وتجاوزها مؤسساً نموذجاً بديلاً منها، ومع أنه سلك في بناء نظريته الأخلاقية المسلك ذاته الذي سلكه منظرو الأخلاق الغربيون قبله؛ تميز منهم من حيث سعة المفاهيم التي أصّل لها، وبكشفه عن غائية القوانين الأخلاقية المستمدة من القرآن الكريم ومصدريتها، وذلك من خلال ربطه الأخلاق بالميتافيزيقا، وإعلانه أن للأخلاق مصدراً أطلق عليه اسم "المثل الأعلى".

وتقوم فلسفة دراز في الأخلاق على ركيزتين؛ أولاهما الرحمة ومصدرها الخالق، والثانية التقوى ومصدرها الفرد المخلوق، وتستمد القيم الأخلاقية في فلسفة دراز معناها وحقيقتها من علاقتها بالمثل الأعلى وحركة الواقع، ولا يمكن فهمها بعزلها عن حركة الإنسان في الواقع، إذ تصل القيم الأخلاقية إلى أعلى مستوى من الروحانية حين اتصالها بالمثل الأعلى، وتصل في آن معاً إلى أعلى مستوى من الواقعية لارتباطها بالإنسان وطاقته المحبوس بها، فقد استطاعت فلسفته أن تحدث مصالحة بين مطالب متعارضة، وتلتقي بالإنسان وإرادة الشرع في منتصف الطريق، من حيث تركيب الإنسان للقواعد المقررة وضبطها على مواقفه، محققاً المشاركة بقدر ما في السلطة التشريعية عن طريق الاختيار، مع استلهاهم رعاية الله سبحانه ودوره مشرعاً.

وتبدو فلسفة دراز حقلاً معرفياً بإمكانه إغناء الفكر العربي المعاصر بما يلزمه من أدوات؛ بغية تجديده، وذلك لأن غاية تأصيل الأخلاق في نظرية دراز هي إثبات وجود منظومة قيمية تحكم حياة الإنسان في التشريع الإسلامي، لها القدرة على معالجة ما استجد على الساحة من تغيير؛ بغية مواكبة العصر بما ينسجم مع الغايات العليا للتشريع، فتزيل التناقضات وتزيد الوعي، مما يجعل التشريع متصالحاً مع الزمان والمكان، وينعكس إيجابياً على الجانب التطبيقي للأخلاق، فيسهل التطبيق، وتطرح نظريته في الأخلاق - التي أراد لها أن تكون عالمية - تساؤلات عدة للبحث فيها مستقبلاً، منها التعارض والالتقاء بين فلسفته الأخلاقية والتوجه الغربي في الأخلاق، وكيفية اقتداره على نقد المنظور الغربي والبناء عليه لاحقاً، وما يمكن لنظريته في الأخلاق أن تقدم لإنسان عالم اليوم من حلول، وكيفية إسهام القراءة الناقدة لمقولته في البحث العلمي في التطور المعرفي لفرع من فروع المعرفة غاب عنه الاشتغال.

References:

المراجع:

- Al-Khaṭīb, Mu'taz, "Āyāt al-Akhlāq: Suāl al-Akhlāq 'inda al-Mufassirīn", *Majallah al-Akhlāq al-Islāmiyyah*, 27 July 2017 .
- Al-Shanqīṭy, Muḥammad bin al-Mukhtār. *Failusūf al-Qurān al-Karīm, Muḥammad 'Abdullāh Darāz: Ḥayātuhu wa Āthāruhu*, (Al-Qāherah: Dār al-Mashreq, 2017).
- Darāz, Muḥammad 'Abdullāh, *Dustūr al-Akhlāq fī al-Qurān*, tarjamah 'Abd al-Ṣabūr Shāhīn, (Al-Qāherah: Dār Ibn al-Jawzy, 2017) .
- Darāz, Muḥammad 'Abdullāh, *Kalimāt fī Mabādi' al-Akhlāq*, (Al-Mamlakah al-Muttaḥidah: Muassasah Hendāwy, 2021).
- Fadhīlah, Aḥmad Muṣṭafā, *Muḥammad Abdullāh Darāz: Dirāsāt wa Buhūth bi Aqlām Talāmidhatuhu wa Mu'āshirūhu*, (Kuwait: Dār al-Qalam, 2007).
- Ḥelali, 'Abd al-Raḥman, Bi " 'Ardh Kitāb Dr. Darāz (Dustūr al-Akhlāk fī al-Qurān)", *Al-Multaqā al-Fikry li al-Ibdā'*, May 2008,12:10 30, <http://al-maktaba.org> .
- Melkāwī, Faṭḥī, Manhaj 'Abdullāh Darāz fī al-Ta'sīl li 'Ilm al-Akhlāq, Islāmiyyatu al-Ma'rifah: *Majallah al-Fikr al-Islāmy al-Mu'āshir*, Issue.53, 2008..

وسائل التواصل الاجتماعي والتحويلات الكبرى في الأفراد والمجتمعات¹ Social Media and Major Transformations in Individuals and Societies

محمد إسماعيلي علوي* ، مجدي حاج إبراهيم** ، سعيد علي آل الأصيل***

[قُدّم للنشر 2023/6/28 – أُرسِلَ للتحكيم 2023/6/30 – قُدّم بعد التعديل 2021/6/27 - قُبِلَ للنشر 2023/7/1م]

ملخص البحث

أحدثت وسائل التواصل الحديثة وتقانة المعلومات والإعلام الرقمي تحولات كبرى وجوهريّة على بنية المجتمعات على مختلف المستويات، مما أدى إلى خلق تحديات كبرى للأسر والهيئات الاجتماعية ومؤسسات الدولة وأصحاب القرار في تعاطيها مع قضايا الهوية الفردية والجماعية، ومن هذا المنطلق يأتي هذا البحث لمناقشة التحويلات الكبرى التي أحدثتها وسائل التواصل الاجتماعي في الأفراد والمجتمعات، وذلك من خلال محورين رئيسيين، فيبدأ أولاً بتقديم أبرز سمات الثورة التقانية والرقمية الحديثة التي مكنتها من فرض مفاهيم وأفكار جديدة، وتيسير التواصل والوصول إلى الأفراد والمجتمعات، ثم ينتقل إلى استعراض أبرز ظواهر التحويلات الكبرى لوسائل التواصل الاجتماعي،

¹ يطيب لفريق البحث تقديم وافر الشكر والتقدير لمركز التميز البحثي في اللغة العربية بجامعة الملك عبد العزيز بالمملكة العربية السعودية على دعمه المادي لهذا المشروع البحثي، ضمن أنشطة البرنامج الثاني لمشروع الأولويات البحثية للمركز.

*أستاذ دكتور، شعبة اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة مولاي سليمان، المملكة المغربية، البريد الإلكتروني: ismailialaoui15@gmail.com

** رئيس مركز الإيسيسكو للغة العربية للناطقين بغيرها؛ أستاذ الترجمة، قسم اللغة العربية وآدابها، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، البريد الإلكتروني: majdi@iium.edu.my

***أستاذ مشارك، قسم المواد العامة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الملك عبد العزيز، المملكة العربية السعودية، البريد الإلكتروني: salaslaa@kau.edu.sa

والمتمثلة في تغيير النظرة الاجتماعية للقضايا الإقليمية والدولية، وقضايا العولمة وصراع الحضارات، والتنمية العلمية وقضايا التنمية البشرية وحقوق الإنسان، وقد خلص البحث إلى أن التأثيرات السلبية لوسائل التواصل الاجتماعي في المجتمعات العربية أكثر بكثير من إيجابياتها بسبب البنية الذهنية والثقافية والدينية والاجتماعية للمجتمعات العربية التي تعرف بأنها مجتمعات استهلاكية ومستقبلية لكل التغييرات وأنواع الصيحات الفكرية والثقافية المختلفة.

الكلمات المفتاحية: وسائل التواصل، الإعلام الرقمي، الثورة التقنية، الفرد، المجتمع.

Abstract

Modern communication and information technology, as well as digital media, have brought about significant and essential transformations in the structure of societies at various levels. This has resulted in major challenges for families, social institutions, governmental bodies, and decision-makers in dealing with issues of individual and collective identity. From this perspective, this research aims to discuss the major transformations brought about by social media in individuals and societies. The discussion revolves around two main axes. Firstly, it begins by presenting the key features of the modern technological and digital revolution that enabled the imposition of new concepts and ideas and facilitated communication and access to individuals and communities. Secondly, it examines the prominent phenomena of major transformations in social media. These transformations encompass changes in the social perception of regional and international issues, globalization, clashes of civilizations, scientific development, human development issues, and human rights. The research concludes that the negative impacts of social media on Arab societies far outweigh the positives due to the mental, cultural, religious, and social structures of these societies. Arab societies are known for their consumerism and vulnerability to all kinds of intellectual and cultural trends and changes.

Keywords: social media, digital media, technological revolution, individual, society.

مُقدِّمة

بادئ ذي بدء، يطيب لفريق البحث تقديم وافر الشكر والتقدير لمركز التميز البحثي في اللغة العربية بجامعة الملك عبد العزيز بالمملكة العربية السعودية على دعمه المادي لهذا المشروع البحثي، ضمن نشاطات البرنامج الثاني لمشروع الأولويات البحثية للمركز.

لا أحد ينكر أو يتجاهل ما أحدثته وسائل التواصل الحديثة وتقانة المعلومات والإعلام الرقمي من تحولات كبرى وجوهرية على بنية المجتمعات، وفي جميع المستويات الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، وقد خرجنا بفضل هذه الثورة التقنية والرقمية الحديثة - أو بسببها - من مجتمعات منغلقة على نفسها، محافظة على قيمها وتقاليدها، ومتحكمة بطرق التربية والتعليم والتنشئة الاجتماعية؛ إلى مجتمعات منفتحة على كل تغيير وعلى جميع المستويات، وقد خلق هذا الوضع الجديد تحديات كبرى للأسر والهيئات الاجتماعية ومؤسسات الدولة وأصحاب القرار في تناولها قضايا الهوية الفردية والجماعية، وفرض عليها مجتمعة أنماطاً من المعاملات والسلوك والتصرفات والقرارات المتذبذبة والمتغيرة باستمرار.

وقبل مناقشة هذه التحديات لا بد من أن نقف عند أهم الخصائص التي وفرتها هذه الثورة التقنية والرقمية الحديثة التي كانت سبباً مباشراً في إحداث تحولات وتغييرات كبرى في العالم بأسره، وفرضت مفاهيم وأفكاراً جديدة، وأتاحت التواصل بصور مختلفة أكثر سرعة وقوة في الانتشار، والوصول إلى الأفراد والمجتمعات بأشكال أسهل بكثير مما كانت عليه الحال سابقاً.

وسائل التواصل الاجتماعي: إمكانات وخصائص جديدة

1. السرعة في انتشار المعلومة والوصول إليها:

مكنت هذه الخاصة من تدفق هائل للمعلومات والمعطيات لدرجة لا يمكن تخيلها أو التحكم فيها، وسهّلت على كثير من رواد وسائل التواصل الاجتماعي الوصول المباشر عليها من دون وسيط، كما كانت الحال سابقاً، فقد كانت الدولة - من خلال أجهزها الإعلامية - تمرر ما تريد وقتما تريد وبالطريقة التي تريد، وبذا أضحت كل الفئات الاجتماعية قادرة على متابعة ما يجري من أحداث في العالم بسرعة فائقة.

ولو لم تكن من خاصة لوسائل التواصل الاجتماعي إلا هذه لكانت كفيلة بإحداث التغيير الذي نراه ونعيشه اليوم، وقد أدركت الحكومات في كل الدول - ولا سيما الدول الكبرى المسيطرة على السياسات في العالم - أهمية هذه الخصائص وخطورتها، فسارعت إلى امتلاك المعلومات بكل تفاصيلها، وعلى قدر السرعة في الوصول إليها، وحجم هذه المعلومات؛ تعيد تشكيل سياساتها وعلاقتها مع مواطنيها ومع سائر الدول الأخرى؛ لذا لحظنا سباقاً منقطع النظير بين هذه الدول نحو امتلاك أكبر قدر ممكن من شبكة الأقمار الاصطناعية والهاتف والشابكة بأعلى صبيب يمكن إتاحتها؛ لأنها أدركت أن التحكم في المعلومات وسرعة الوصول إليها يشكل فارقاً حاسماً في حروب القرنين العشرين والحادي والعشرين، ويكفي أن ندل على ذلك بكثير من الاغتيالات التي تمت في مناطق متفرقة من العالم لشخصيات بارزة مناهضة لهذه الدولة أو تلك، فكان الاعتماد في تنفيذها على توفر المعلومات وسرعة الوصول إليها قبل أن تغير هذه الشخصيات من خططها في التخفي أو الهروب أو التنقل، ولولا السرعة التي أتاحتها التقانة الحديثة ما كان لمثل هذه الأحداث أن تقع وبالذقة المطلوبة؛ لذا كانت الحرب اليوم هي حرب المعلومات بالدرجة الأولى، وكفتها تميل بالدرجة الأولى إلى من يصل بسرعة إلى هذه المعلومات.

2. إلغاء حدود الزمان والمكان:

كذلك مكنت هذه الخاصة المتفاعلين من تجاوز الإكراهات الفيزيائية المرتبطة بسياقات الحضور وطقوس المكان، فقد تخطت الشابكة كل الحواجز الزمكانية التي حالت منذ فجر التاريخ دون انتشار الأفكار وامتزاج الناس وتبادل المعارف، أما اليوم فيتدفق سيل جارف ومقدار كبير جداً من المعلومات عبر الحدود على شكل إشارات رقمية لا يقف في وجهها شيء، والاتصال الرقمي بمستوياته المختلفة لا يحتاج إلى حضور أطراف عملية الاتصال في مكان واحد، وإنما وقر تحول الأجهزة الرقمية إلى أجهزة محمولة؛ إمكانية الاتصال مها تباعدت المسافات، وهو

ما نلاحظه اليوم من خلال تقديم الخدمات الإخبارية عن بُعد عن طريق أجهزة الهاتف المحمول، وإن انخفاض تكلفة الاتصال الرقمي وانتشار أجهزته؛ شجع المستخدمين على الاستغراق في تدفقات هذه البرامج لأوقات طويلة.¹

3. التحقق من صدق الخبر ومصدره:

لم تكن هذه الخاصة متاحة من قبل إلا بدرجة قليلة جداً؛ لأن الحكومات كانت تتحكم في الخبر أو المعلومة التي تريد أن تمررها لمواطنيها، من دون الكشف عن مصدرها، أو طمسها في أحيان أخرى، أما اليوم فيمكن الوصول إلى المعلومات من مصدرها الأول من دون تغيير أو تشويه أو تحريف، وتكفل هذه الخاصة عدة مزايا لمستخدمي وسائل التواصل الاجتماعي، منها أنها تؤثر مباشرة في أفكارهم ومعتقداتهم، ويرون الحقيقة بعين مختلفة عما كانت عليه الحال سابقاً، وإذا أضفنا إلى هذا أن أغلب هؤلاء المستخدمين من فئة الشباب، فيمكن حينها تخيل مدى التأثير الذي تحدثه فيهم، وفي ما يمكن أن يصدر عنهم من أفعال وسلوكيات وتصرفات لا يمكن التنبؤ بها في بعض المواقف، إضافة إلى أن وسائل التواصل الاجتماعي تتيح إمكانية التواصل المباشر مع جهة أو جهات عدة، وهذا من شأنه أن يخلق جيلاً بأفكار وتصورات ومعتقدات مختلفة متباينة بين جيل الشباب وجيل آبائهم وأجدادهم قد يصل إلى التناقض ورفض كل جيل الجيل الآخر، ومن ثم يمكن أن نفسر كثيراً من التصرفات والأحداث التي تحدث داخل الأسر تحديداً؛ إذ يعيش الوالدان نمطاً حياتياً محافظاً، ويعيش أبنائهم - ولا سيما الشباب منهم - نمط حياة مختلفاً تماماً شكلاً وفكراً واعتقاداً.

فقد خرج المستخدم الرقمي اليوم من حدود التلقي والاستهلاك، ولم تعد قراراته واقفة عند حدود القبول والاستمرار أو التوقف والعزوف عن العملية الاتصالية فقط، وإنما تحوّل

¹ أمينة نبیح، الاتصال الرقمي والإعلام الجديد: موقع Facebook نموذجاً، (عمان: دار غيداء، 2018م)، ص 36.

إلى مشارك ومؤثر في بناء عناصر ونتائج عملية الاتصال باختياراته المتنوعة، وهذه التفاعلية في نظم المعلومات الرقمية منحت المستخدم تأثيراً امتد إلى السيطرة على المخرجات التي أصبحت مطلباً في كل برامج الاتصال الرقمي أو معظمها، وفق خيارات زمن التعرض بالنسبة إلى المتلقي.¹

4. توسّع حرية التعبير:

مكنت وسائل التواصل الاجتماعي كل الفئات الاجتماعية من التعبير بجرية أكبر عما لديها من أفكار وقناعات وفكرة ودينية وسياسية وثقافية، وهذا ما لم يكن متاحاً في السابق إلا لفئة "محموظة" من الإعلاميين والكتّاب الذين يكتبون في منابر إعلامية معروفة محدودة، أما مع هذه الثورة التقنية والتواصلية الكبيرة فقد صار من اليسير على "الكل" التواصل والتعبير عن الذات وخلقاتها، والإدلاء بالمواقف المختلفة، بما في ذلك المواقف التي تكون غاية في التطرف أو التناقض إلى حد التصادم مع مواقف الآباء وأولياء الأمور وولاية الحكم والسلطة، وصار لأغلبية أفراد المجتمع حسابات على وسائل التواصل الاجتماعي، بل إن منهم من يملك أكثر من حساب في الوسيلة الواحدة، ولأن هذه الوسائل تسمح بإنشاء حسابات بأسماء وصور مزيفة؛ شجع هذا روادها على التعبير عن أفكارهم التي تكون غاية في التطرف أو الخروج عن المألوف من التقاليد والعادات والمعتقدات والعرف والاجتماعي السائد، وبذا طبعي أن يرتفع منسوب الحرية والتعبير عن الذات والوعي بالقضايا الفردية والجماعية (العرقية، المذهبية، الطائفية، اللغوية)؛ لذلك "تحولت الجماهير الصامتة إلى أفراد ومجموعات نشطة تكتب في المدونات، وتتجادل حول القضايا العامة باستمرار في المنتديات بأشكالها المختلفة التلفزيونية والإلكترونية، وتتفاعل بجرية أكبر على مواقع التواصل الاجتماعي، وهذا يعني تحولاً في طبيعة المجتمع ذاته، وفي طبيعة السلطة وفي طبيعة علاقة الفرد بالمجتمع".²

¹ المرجع السابق، ص38.

² المرجع السابق، ص13.

ويلحظ أنّ فئة الشباب هي الفئة الأكثر استعمالاً لوسائل التواصل الاجتماعي والأكثر نشاطاً فيها، فقد أنشأت لنفسها منتديات ومجموعات تنتمي إلى كل المجالات (الثقافية، الفنية، والسياسية، الدينية، العرقية... إلخ)، تتيح الانخراط فيها - مجاناً في الأغلب الأعم - والتواصل في دائرة من العالمية الموسعة، حيث يلتقي الشباب من كل دول العالم، ومن كل الديانات والأعراق البشرية، ومن شأن هذا التلاقي - وإن كان افتراضياً - أن يخلق شباباً بمنطق لغوي ومعرفي وديني وسياسي وثقافي مختلف عما كان عليه في العصور السابقة، وكل ذلك بسبب تبادل الأفكار والقيم والتجارب في ما بينهم في هذه المنتديات والمجموعات الافتراضية، ومن ثم - ولما وفرته هذه الوسائل من إمكانات التعبير والتواصل والانفتاح على القضايا المختلفة، والإبحار في عالم افتراضي من دون حدود أو قيود، والسفر إلى كل بلدان العالم والتعرف على ثقافتها ومميزاتها المتعددة - يمكن لنا أن نتخيل نوع الشباب الذي يعيش بيننا ومعنا اليوم، وطبيعة تفكيره، ومستوى وعيه، وما يمكن أن يفعله من أحداث تؤثر سلبياً أو إيجابياً في النظام العام لكل جماعة بشرية.

وهكذا وفرّ الاتصال الرقمي خدمات متعددة وفضاءات واسعة لحرية الرأي والتعبير، في ظل افتقاد مثيلاتها في وسائل الإعلام والاتصال التقليدية، وهذا على الرغم من عمليات الحجب والرقابة على كثير منها، وبخاصة في الدول العربية بفعل دكتاتورية السلطة فيها، ولكن آخرًا كانت خدمات الاتصال الرقمي - ولا سيما فيسبوك وتويتر والمدونات - سبباً في زوال تلك الأنظمة، ولم تفلح سياسة القمع والحجب معها؛ لأنّ ثقافة الاتصال الرقمي لا تكون فيها ثقافة السريّة، وحرية التعبير مكفولة للجميع، وبذا أصبح للاتصال الرقمي دور بارز في قلب صراعات السلطة من خلال ما وفره من خدمات؛ لأنّ التأثير السياسي لهذه التقانة يعتمد على ثلاثة عوامل؛ أولها تصميم التقانة نفسها، وثانيها طريقة استعمال التقانة وهدفه، وثالثها البيئة الاجتماعية والثقافية والسياسية التي تنتشر فيها تلك التقانة؛

فمن خلال هذه العوامل استطاع الاتصال الرقمي منع قمع الديمقراطية، وأيضاً مكن من تنميتها وترقيتها.¹

5. إعلام بديل:

ما كان لكثير من الشخصيات المؤثرة اليوم - عالمياً أو إقليمياً أو وطنياً - أن تكون بهذه الشهرة وهذا التأثير الكبير في فئات عريضة من الناس شرقاً وغرباً؛ لولا هذه الثورة الرقمية الهائلة في عصرنا، فقد مكنت هذه الثورة من إيجاد إعلام بديل لكل المهمشين والمنسيين في بلدانهم وفي العالم، وسمحت لكثير من الكتاب والأدباء والفنانين والمثقفين بالتواصل مع الناس في كل مناطق العالم وإسماع أصواتهم وإظهار إبداعاتهم ونشر أفكارهم ومعتقداتهم بسهولة بالغة، وبذا خلقت وسائل التواصل الاجتماعي إعلاماً بديلاً من الإعلام الرسمي في كل بلد، حيث التضييق والتحيز لفئة أو لشخصيات قليلة جداً من دون شخصيات وفئات أخرى، ويكفي النظر اليوم إلى القنوات المتعددة على يوتيوب، والصفحات المختلفة على فيسبوك وتويتر وإنستغرام؛ لنعرف قوة وسائل التواصل الاجتماعي هاته ومدى تأثيرها في الناس على اختلاف أجناسهم وأمماطهم وثقافتهم، وأغلب روادها يقضون ساعات يومياً يبحرون في فضاءاتها المختلفة، ويتعرضون لصنوف عدة وكم هائل جداً لا محدود من المعلومات.

وكذا انتشر ما سمي "الصحفي المواطن" نظراً إلى توفر آلات التصوير في كثير من الهواتف المحمولة، وتحول من بيده جهاز إلى صحفي ميداني ينقل مشاهداته ويوزعها بعيداً عن مقص الرقيب، وأسهم كثير من هذه الأفلام في كشف جرائم ارتكبت بحق الإنسانية، وطفقت على السطح ظاهرة إنشاء حسابات وهمية بأسماء مستعارة لممارسة التضليل الإعلامي والتشهير ونسج الشائعات، فقد بات فيسبوك عالماً من غير حدود للتعبير عن

¹ انظر: أحمد محمد صالح، أنثروبولوجيا الإنترنت وتداعياتها الاجتماعية والثقافية والسياسية، (القاهرة: دار الهلال،

أي شيء يريده المستخدم، ووجد المغردون عبر تويتر فضاء للبوخ بما يصعب قوله عبر القنوات الرسمية،¹ ومن ثم نقلت خاصة التفاعلية مستخدمي الشبابة من حقبة استهلاك المحتوى الإعلامي إلى حالة الإنتاج، وتحول نمط التدفق الإعلامي من نمط التدفق في اتجاه واحد إلى نمط التدفق متعدد الاتجاهات، فهو "نمط جديد يضاف إلى أنماط التوزيع التقليدية، وإلى نمط التوزيع حسب الطلب، وهو نمط يسمح بتوزيع كل من المحتوى المهني الذي تمثل قضية حقوق الملكية الفكرية قضية حيوية بالنسبة له، بالإضافة إلى ذلك المحتوى الصادر عن المستخدمين، والذي يتراوح إنتاجه ما بين النص العفوي وتقنية الفيديو الصادرة عن الكاميرات الرقمية رخيصة الثمن".²

6. تعلم متجدد ومعرفة متنوعة:

غيّرت وسال التواصل الاجتماعي نمط التعليم والتعلم من صورته التقليدية إلى صور مختلفة عنها تمامًا، فأضحى بالإمكان التعلم من البيت، ومن أي مكان في العالم، وفي أي وقت يرغب فيه المستخدم، وصار بالإمكان أيضًا الوصول إلى صنوف المعرفة المختلفة ومن مصادرها مباشرة من دون وسيط، ومن دون الحاجة إلى أستاذ أو مدرس بمفهومه التقليدي، ومكنت من الوصول إلى المصادر والمراجع وبأكثر اللغات استعمالاً وتوظيفاً على الشبابة، وفي نطاق اللغة صار بإمكان المستخدمين الانفتاح أكثر على اللغات الأجنبية وتعلمها، ولو في صورها التي تتيح التواصل والتعارف مع متكلميها؛ لأن وسائل التواصل الاجتماعي سهلت انتشار كثير من العبارات والمصطلحات والجمل التي توظف في التواصل اليومي والعادي، وخلقت لغة مفهومة خاصة بالدرشات عبر المنتديات والمجموعات الخاصة والعامّة، وليس من المستغرب اليوم أن نجد الشباب العربي متمكنًا - ولو في الحدود الدنيا - من اللغة الإنجليزية مثلاً، لأنها اللغة الأكثر انتشارًا على الشبابة، ومعلوم أن تعلم لغة

¹ وجدان فهد، "المغردون الجدد"، مجلة الخليج، العدد (86)، أغسطس 2011، ص 31.

² نبيح، الاتصال الرقمي والإعلام الجديد، ص 63.

جديدة يعني تعلم ثقافة جديدة والانفتاح على فكر وعالم جديدين، ولا يخفى على أحد في هذا السياق أن لوسائل التواصل الاجتماعي دورًا إيجابيًا في تنمية الثقافات المختلفة والتعرّف على شخصيات جديدة بالاحترام، وإيجاد قاعدة معلوماتية فكرية معرفية يستفيد منها الباحثون وطلبة الجامعات والمثقفون والأطباء الأخرى من فئات الشباب الباحثين عن المعرفة.¹

وإذا كان تعلم لغات أخرى والانفتاح على ثقافتها لا يمثل خطرًا في ذاته، وإنما يمثل منطلقًا مهمًا لزيادة الخبرة والاستثمار في تجارب الآخرين؛ فإن الخطورة تكمن في أن تتحول اللغة إلى ثقافة بديلة تحل نفسها في الشخصيات المهزوزة التي فقدت قابليتها الذاتية وأصالتها الحضارية،² وهذي حال كثير من الشباب العربي - للأسف - لأنه عندما انفتح على هذه التقانة وهذه اللغات لم يكن مؤهلاً بما يكفي من قناعات فكرية وعقدية بما يحقق له القدرة على اختبار ما يواجهه من معطيات ومعلومات تتدفق باستمرار، وما يقابله من شخصيات وأفكار تسحبه بسهولة إلى دائرة الانبهار بها، والتبعية لها، فتقوده إلى الانسلاخ من ثقافته، بل من معتقداته الفكرية والدينية التي كانت إلى وقت قريب قناعات راسخة.

7. خلاصة وتركيب:

إنّ الطبيعة التفاعلية لهذه الوسائل، وصعوبة السيطرة والرقابة النسبية على محتوى المواقع الشابكية حوّل مستخدميها من مجرد مستخدم مستهلك مجهول للرسالة على اختلاف أنواعها، إلى منتج لها مشارك فاعل فيها، مما زاد في اتساع نطاق القاعدة الاجتماعية المستخدمة للاتصال الرقمي.³

ولنا أن نتصوّر - بعد كل هذا - ما يمكن أن تكون عليه حال الشباب العربي ووضعه

¹ مها البريهي، "مواقع التواصل الاجتماعي والفرقة الاجتماعية"، مجلة الخليج، العدد (86)، ص 65.

² محمد سلام صالح، العصر الرقمي وثورة المعلومات، (القاهرة: دار الهرم، 2002م)، ص 16.

³ نبيح، الاتصال الرقمي والإعلام الجديد، ص 13.

ونمط تفكيره وأسلوب عيشه، إننا إزاء شباب عربي بهوية جديدة ومتجددة في آن معاً، شباب لم يعد منحصراً في بيئة أسرية واجتماعية معروفة ومحدودة، وإنما تحول إلى شباب منفتح على كل الاحتمالات والتخيلات، وقد صار بإمكانه أن يفعل ما يريد وقت ما يريد من دون رقيب أو سلطة؛ لأنّ وسائل التواصل الاجتماعي هاته حررتة من كل ما كان يقيد حركته وحرية من ذي قبل، وهذا سيؤدي - لا محالة - إلى "عواقب وتأثيرات غير متوقعة، ناتجة عن غياب الاستخدام الأمثل للوسيلة، واحتمال تحويل وظيفتها إلى وظائف أخرى غير منتجة و غير مفيدة للمجتمع، خاصة وأن الشبكة أحدثت في الوقت نفسه تغيراً واضحاً وجلياً في طبيعة الاتصالات الأخرى التي تعود عليها الأفراد والمؤسسات في المجتمع، وفي نمط الثقافة السائد، إلى حدّ أصبحت فيه ثقافة الاتصال الرقمي تطغى على باقي الثقافات أو هي في طريقها إلى ذلك".¹

قد أنتج الاتصال الرقمي - من خلال حاملته الشابكة - بحكم ما وفره من خدمات اتصالية تفاعلية؛ أنتج ثقافة من نوع خاص تختلف عن المفهوم التقليدي للثقافة، إنما ثقافة تتألف من مجموعة غير متجانسة من القيم والآراء والتصورات والمعلومات، فبعض الباحثين يشبهون التغيرات والتأثيرات التي أحدثتها الإنترنت في حياة الناس وثقافتهم، بتلك التي أحدثتها الهاتف في مطلع القرن العشرين، والتلفزيون في مرحلة الخمسينيات والستينيات، ويذهب بعضهم إلى معادلتها بالتغيرات التي أحدثتها الحروف الهجائية في مسيرة المجتمع الإنساني".²

وبذا استطاعت الشابكة - من خلال الاختلالات والارتباكات والاختراقات التي طالت الجسم الاجتماعي - أن تكون كاشفاً اجتماعياً يظهر لنا العِلل التي تخترق المجتمع، كالتلاعب بالهويات على الشابكة، وأدّت وسائطها إلى تعزيز عزلة الفرد نسبياً عن محيطه

¹ عبد الرحمن عزي، السعيد بومعيزة، الإعلام والمجتمع: رؤية سوسيولوجية مع تطبيقات على المنطقة العربية والإسلامية، (الجزائر: دار الورسم، 2010م)، ص18.

² حلمي خضر ساري، ثقافة الإنترنت: دراسة في التواصل الاجتماعي، (عمان: دار مجدلاوي، 2005م)، ص17.

المباشر وتضييقه، لفتح له أبواب تواصل لا حدود له مع أرجاء العالم البعيد، مما أدى بالإنسان إلى أن يكون جسدياً في مكان، وفكرياً وعاطفياً واجتماعياً في مكان آخر،¹ فقد قلبت هذه التقنية الرقمية الموازين التي كان معمولاً بها من قبل، وفي كل المجالات، وعلى جميع الأصعدة، وخلقت نمطاً غير مألوف تماماً لما عهدناه من أشكال التواصل بين الناس من قبل، وأدت إلى تصنيف أشكال الاتصال بناءً على الفروق فيما بين الوسائط، وعلاوة عن ذلك أثرت في بناء الرسالة وتقديمها واسترجاعها، ومن ثم حرّرت تقنية الاتصال الإنسان تدريجياً من قيود المكان والزمان، ووسّعت دائرة وجوده؛ ليلبدو كأنه في أكثر من مكان وفي آن معاً، ولتصبح التقنية ذاتها مصدراً للثقافة الجغرافية جعلتنا لا نشعر بالفرق بين من يحاورنا مباشرة وبين من له القدرة على أن يحاورنا عبر آلاف الأميال.²

وسائل التواصل الاجتماعي والتحويلات الكبرى في بنية المجتمع

ظلت المجتمعات البعيدة عن طرق القوافل التجارية ومراكز تلاقي الحضارات والثقافات أكثر المجتمعات حفاظاً على هويتها وثقافتها وطابعها الديني والسياسي، وفي المقابل شهدت المجتمعات التي كانت تعدُّ مركزاً للمبادلات التجارية ونقطة التقاء وتواصل بين أقوام وثقافات وحضارات متنوعة؛ شهدت حركة وتطوراً وتغيراً في بنيتها وهويتها اللغوية والثقافية وشكلها الاجتماعي باستمرار، أما اليوم فاخترقت وسائل التواصل الاجتماعي كل البلدان والمناطق المختلفة في العالم، ومكنت كل الناس من التعرف على الثقافات والحضارات الأخرى من خلال المنتديات وغرف الدردشة، وما سمحت به الشابكة من إنشاء مواقع شابكية تهتم بصنوف المعرفة المختلفة في كل المجالات، وكل هذا أدى إلى خرق الحجب، وإزالة الستائر، وجعل العالم قرية صغيرة تتيح التعرف على كل منطقة منها.

¹ نايف كريم، الأسرة العربية في وجه التحديات والمتغيرات المعاصرة، (بيروت: دار ابن حزم، 2003م)، ص155-156.

² نبيل علي، العرب وعصر المعلومات، (الكويت: عالم المعرفة، 1994م)، ص90-91.

وطبيعي أن يصحب هذا التغير اللافت تأثير واضح للشابكة ووسائل التواصل الاجتماعي في البنية الاجتماعية والثقافية للمجتمعات كلها، بل صرنا نرى كيف تحولت هذه الوسائل التقنية من صفحات تعرض محتويات ومعلومات مختلفة؛ إلى مواقع مؤثرة جداً في الفكر والثقافة، وأضحّت مُحَرِّضًا قويًا سياسيًا ودينيًا، ولا يخفى على أحد اليوم كيف تحوّل فيسبوك وتويتر مثلاً إلى منصات لتأطير الناس سياسيًا وفكريًا وعقديًا، وكانت منصاتهما قاعدة في تأطير الناس أيام الربيع العربي ونشر الوعي به، والدعوة إلى الخروج إلى الشوارع والتظاهر، وأغلب هذه المنصات الشابكية كانت تدار بالكامل من الشباب العربي شرقًا وغربًا.

مع هذه الثورة التقنية والتواصلية الحديثة؛ مسّت تحولات متعددة بنية المجتمعات العالمية بعامة، والعربية والإسلامية بخاصة، وغيّرت كثيرًا من أنماط السلوك والتصرفات والأحوال مما اعتاد عليه الناس في حياتهم اليومية من قبل، وكلّ هذه التحولات تؤثر مباشرة على مسألة الهوية الفردية والجماعية من دون أيّ شكّ.

"إن الشباب العربي بشكل عام، وهو يعيد اكتشاف ذاته ليتحقق موضوعيًا من حقائق الوجود الاجتماعي والكوني، بحثًا عن أدوار فاعلة في الحياة المحلية والإقليمية والعالمية ويتسع حيزها لعطاءاته الحيوية، حيث تتلقفه الموجات العاتية والصراعات بين الموروث من العادات والتقاليد والاعتقادات الدينية الثابتة، والإنسان يفرع هلعًا من شبح التغيير بشكل عام، وقد تغذى هذا الموروثات خلال حلقات النمو في إطار المؤسسات الاجتماعية المختلفة (أسرة، مدرسة، جامعة، مسجد أو كنيسة)، خاصة أن المؤسسات الرسمية والدينية بالدولة باهتة في ميولها التنويرية ساطعة في اتجاهاتها المحافضة".¹

¹ محمد عبد الله علي، شباب الفيسبوك والعالم الافتراضي، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 2017م)، ص 51.

1. التحولات الكبرى التي أحدثتها وسائل التواصل الاجتماعي

(أ) القضايا الجيوسياسية وتغيير النظرة الاجتماعية إلى القضايا الإقليمية والدولية:

ظهر تأثير وسائل التواصل الاجتماعي واضحًا جليًا قويًا في زماننا هذا، وبخاصة في ما يتعلق بالقضايا الجيوسياسية، فبفضل هذه الوسائل حدث وعيٌ كبير جدًا بكثير من هذه القضايا الدولية؛ لأنَّ أخبارها صارت تُنقل يوميًا، ومباشرة أحيانًا، وتُداول على فيسبوك وتويتر وغيرها بما يحقق ملايين المشاهدات والمتابعات في وقت قصير، وهذا بدوره خلق ويخلق وعيًا متجددًا باستمرار لدى فئات عريضة من الناس في كل دولة، وكثير من هذه القضايا الجيوسياسية عرفت تعاطفًا كبيرًا من الناس من مختلف بقاع العالم، كقضية الصراع العربي الإسرائيلي مثلاً، فلوسائل التواصل الاجتماعي في هذه القضية تحديدًا دور مركزي في فضح الممارسات الإسرائيلية بحق الشعب الفلسطيني، من قتل الأرواح من مختلف الأعمار، وفي مقدمتهم الأطفال، وهدم المنازل، وتشريد الأسر، وسجن الناس، ويبدو أن متابعة هذه الأحداث عبر وسائل التواصل الاجتماعي أكثر منها قوة وحضورًا وانتشارًا من متابعتها عبر القنوات الفضائية، ولا سيما القنوات الإعلامية الرسمية.

لذا كان فيسبوك وتويتر سلاحًا قويًا في يد الفلسطينيين تمكنوا من خلاله من توسيع دائرة التعاطف الشعبي مع قضيتهم عبر العالم، ولعلَّ أبرز مثال لهذا حادثه قتل الصحافية الفلسطينية "شيرين أبو عاقلة"، وما رافق دفن جثمانها من ممارسات غير أخلاقية وغير قانونية، ونعلم أن كثيرًا من المشاهد والفيديوات التي صورتها هواتف الناس من كل الزوايا، وفي أوقات مختلفة؛ كان لها انتشار قوي جدًا بين الناس، فخلقت وعيًا جديدًا بالقضية ما كان ليكون لولا وسائل التواصل الاجتماعي، ويكفي أن نشير كذلك إلى ما حدث خلال أحداث الربيع العربي في تونس واليمن ومصر وسوريا، ففي خلال هذه الأحداث لم يكن فيسبوك وتويتر مجرد منصة لنشر مقاطع الفيديو المختلفة، وإنما تحولًا معًا إلى سلاح لنشر الأفكار الثورية، وتحريض الناس على الخروج إلى الشوارع والاحتجاج، وتأطير الناس من

نقل تناقل المعلومات والمعطيات بسرعة فائقة جداً، وما زاد من حدة تأثير هاتين الوسيطتين أهما متاحن لجميع الناس وفي كل زمان ومكان، خلافاً لما كان سابقاً، إذ يلزم الدخول إلى البيت ومتابعة التلفاز لمعرفة بعض ما يجري فقط.

وبذا زاد الوعي بالقضايا الجيوسياسية الحساسة في العالم، ومنها قضية الحرب بين روسيا وأوكرانيا اليوم، وقضية مسلمي ميانمار، وقضايا المهاجرين والمهجرين الهاربين من شبح الحرب في بلدانهم، وما تعرضوا له من أنواع التشريد والتعذيب والخن التي لا تنتهي، ونستحضر ههنا صورة الطفل السوري الذي لفظته أمواج البحث على الشواطئ التركية، وكيف أثرت هذه الصورة في كل المشاهدين عبر العالم، إن مثل هذه القضايا الجيوسياسية ما كان لها أن تُعرف، ولا أن يُلتفت إليها، ولا أن تُناقش في أروقة المنظمات الدولية والحكومية الرسمية وغيرها؛ لولا وسائل التواصل الاجتماعي التي خلقت وعياً مؤثراً وعلى نطاق واسع جداً.

وبناء على هذا يجد كل شخص في هذا العالم نفسه على معرفة بكثير من هذه القضايا، وإن بدرجات متفاوتة؛ لأنه متى يفتح هاتفه في أي لحظة يجد المعلومات والصور والمشاهد ومقاطع الفيديو وعناوين الأخبار تتداول في كل المواقع الشبكية، ولم يعد بالإمكان البحث عنها، أو الدخول إلى المواقع الخاصة بهذه المعلومات والأخبار، وإنما تظهر على شاشة الهاتف بطرق مختلفة لا قبل لك بالتحكم فيها، وبالدخول إلى فيسبوك وتويتر تجدها مبنوثة في المجموعات والمنتديات وحسابات المشتركين.

وباختصار يمكن القول إننا اليوم إزاء تدفق هائل ومتسارع للمعلومات مختلفة المصادر والموضوعات والقضايا، وهي على صورتها كما صوّرت والتقطت، ولم يعد بإمكاننا تغييرها أو تجنبها، بل أحياناً تكون بعض المشاهد غاية في الحدة مرعبة، أو بشعة، أو خادشة للحياء... إلخ.

وما دامت الحال كذلك؛ مؤكداً أنّ كثيراً مما يتصل مباشرة بالفرد أو المجتمع سيتأثر تأثيراً مباشراً، إيجابياً تارة، وسلبياً مرة، ومن ذاك قضية الوعي الفردي والجماعي بما يجري في

العالم من أحداث، وقضية الأسرة وطمط العيش، فقد صار كل فرد منزويًا في ركن لا يحدّث أحدًا، وينشغل فقط بمئاته وما ينقل من أحداث في وسائل التواصل الاجتماعي، وكل هذا يؤثر بشدة على قضية الهوية، ولا شك في ذلك.

(ب) قضايا العولمة وصراع الحضارات:

يشير لفظ "العولمة" إلى "ظاهرة قديمة نشأت في دنيا أصبحت بحجم قرية إلكترونية صغيرة ترابطت بالأقمار الصناعية والاتصالات الفضائية وقنوات التلفزيون الدولي"¹، وتعود الجذور الأولى لهذا المفهوم إلى الأفكار المتعقّلة بالدولة القومية الموحدة في أوروبا في القرن الخامس عشر الميلادي، على أساس أن هذه النشأة تسجل نقطة تاريخية فاصلة في تاريخ المجتمعات المعاصرة،² في حين يرى آخرون أن العولمة نظام عالمي جديد بذاته، نشأ مع نهاية القرن العشرين، وتحديدًا في حقبة التسعينات.³

وما يهمنا من هذا كله أن نشير إلى أن العولمة محاولة فرض نمط عالمي موحد من طرف دولة مُهيمنة على سائر دول العالم، وتكون هذه الهيمنة شاملة كل مظاهر الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، وهذا "شأن كل الحضارات والإمبراطوريات القوية الظالمة التي تسعى إلى فرض هيمنتها على الشعوب الأخرى، وبسط نفوذها عليها، ونشر ثقافتها وفكرها وطمط حياتها على الآخرين، والعمل على تهميش حضارة المقابل وفكره وثقافته وتحييدها، أو محاربتها وإغائها وإقصائها والقضاء عليها".⁴

ويضح بهذا المنطق - وهذا المفهوم الخاص بالعولمة - أننا إزاء هيمنة للدول الكبرى

¹ أحمد مصطفى السيد، "إعلام العولمة وتأثيره في المستهلك"، مجلة المستقبل العربي، العدد (256)، 2000، ص72.

² يسين السيد، "في مفهوم العولمة"، في الندوة الدولية: العرب والعولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 18-20 ديسمبر 1997، (ط3، 2003م)، ص30.

³ خالد نور العاني، الهوية الإسلامية في زمن العولمة الثقافية، (العراق: مركز البحوث والدراسات الإسلامية، 2009م)، ص89.

⁴ السابق نفسه.

في عصرنا على سائر شعوب العالم، وهذا يهدد الهوية الفردية والجماعية لهذه الشعوب، وإذا رأينا كيف استطاعت وسائل التواصل الاجتماعي والمواقع الشبكية المختلفة اختراق كل الحدود المادية والمعنوية بين الدول؛ فسنعرف أن مسألة الهوية سُئِمس بالدرجة الأولى، وستأثر بكل هذا التطور التقني وتنوع أشكال التواصل وقدرة الدول المؤثرة على تمرير أفكارها وتصوراتها وثقافتها؛ لذا نعدُّ قضايا العولمة من أهم القضايا التي سبَّبت تحولات كبرى في العالم بعامه، وفي العالم العربي والإسلامي بخاصة، ولا يخفى على أحد اليوم تأثر الشباب العربي والإسلامي بهذه الموجة الجارفة التي تحيط به من كل جانب، فقد أصبحنا نرى أثر العولمة في أسلوب شبابنا العربي والإسلامي، بدءاً من لباسه ومظهره العام، وانتهاء بأفكاره وقناعاته واهتماماته وأساليب عيشه، وأنماط تفكيره ومعاملاته، سواء مع المحيطين به من أفراد أسرته أو أصدقائه أم من سائر الناس عبر العالم.

إنك تجد الشباب العربي يكاد يكون منعزلاً عن العالم الواقعي، مفصلاً عنه تماماً أحياناً، وفي المقابل تجد له آلاف الأصدقاء الافتراضيين، يتواصل معهم ويخاطبهم ويحاوهم ويتبادل معهم الأفكار والمعطيات في مناحي الحياة المختلفة، وهو في غمرة هذا التواصل الاجتماعي الافتراضي تظهر عليه تحولات كثيرة في مظهره العام والخاص، وفي سلوكه اليومي، وفي اهتماماته المستقبلية، ثم يمتدُّ هذا التحول ليشمل لغته واعتقاده، وهما ركنان من أهم أركان الهوية كما سبق.

وإذا ربطنا كل هذا بقضايا العولمة، ومنها الحروب التي تتزعمها الدول الكبرى، من مثل حرب الخليج، وحرب أفغانستان، والصراعات الإقليمية في البلدان العربية، والحرب الأوكرانية الروسية اليوم؛ فإننا ندرك كيف تؤثر هذه الحروب والقضايا في تشكيل الوعي الجمعي للأفراد، وكيف تخلق فكراً جديداً وقناعات جديدة لديهم، وبحسب قوة استعمال وسائل التواصل الاجتماعي وانتشارها وتوظيفها التوظيف الصحيح؛ يكون التأثير مباشراً قوياً على الأفراد بعامه، وعلى الشباب بخاصة، ويكفي أن نمثل لذلك بالحرب التي تدور رحاها اليوم بين روسيا وأوكرانيا، فقد سعت أمريكا ومعها كل الدول الأوروبية إلى منع

أي دعم أو مساندة تسير في اتجاه روسيا من وسائل التواصل الاجتماعي، بل فرضت حصارًا شابكيًا وإعلاميًا على هذا، وبناء عليه يمنع كل موقع شابكي أو وسيلة تواصلية من الظهور، وقد استعملت هذه الدول قوتها لإجبار كثير من شركات التواصل الاجتماعي على وقف نشاطها في روسيا، ومتى كتب أي شخص في العالم اليوم جملة يدعم فيها الموقف الروسي؛ فإن حسابه على فيسبوك أو تويتر يتعرض للحذف مباشرة، كل هذا يبين وعي هذا الدول بقوة وسائل التواصل الاجتماعي هاته وخطورتها، ويدرك مدى تأثيرها في الوعي العالمي، لذلك يوظفها لصالحه بالقوة والإجبار، وهنا ينبغي أن نتساءل عن وضع العالم العربي والإسلامي الذي ما زال يستهلك فقط ولا ينتج، وبخاصة في مجال التواصل والتقانة الحديثة.

ونلاحظ اليوم أن مفهوم "العولمة" قد اتسع وامتد اليوم ليشمل مجالات السياسة والفكر والثقافة أيضًا، أي إن هذه الظاهرة أصبحت قادرة على تخطي الحدود الجغرافية والثقافية الوطنية والقومية للدول، مستبدلة إياها بحدود أخرى غير مرئية ترسمها شبكات الهيمنة الإعلامية الغربية على الاقتصاد والثقافة والأذواق.¹

إنّ عالمنا العربي والإسلامي - للأسف - يعيش تحت رحمة الدول الكبرى المسيطرة، صحيح أن هناك آلاف المواقع الشابكية الإسلامية التي تدافع عن قضايا الأمة وهمومها وأفكارها وقناعاتها وهويتها، ولكنّ هذا غير كافٍ، لأنّ التحديات كبيرة وجسيمة، وهناك في المقابل عشرات الآلاف من المواقع التي تعمل على تمرير أفكارها ورؤيتها وعقيدتها التي تتناقض مع جوهر الدين الإسلامي، ناهيك عن المواقع الأخرى التي تغري الشباب بمغريات كثيرة، وتجعله منسلخًا عن هويته ولغته وعقيدته، وكل هذا يتم وفق تصور سياسي وثقافي وعسكري ممنهج ومحدد المعالم، ولا يتم اعتباطاً أو من غير تأسيس، ويمكن أن نلاحظ هذا

¹ عبد الرزاق الدواي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات: حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، (الدوحة:

من خلال خطب الرؤساء الأمريكيين واحدًا بعد واحد، فهذا الرئيس الأمريكي السابق جورج بوش يحدد السياسة الأمريكية في خطابه السنوي الذي يقدمه كل رئيس أمام الكونغريس في 24 يناير 1990، فيقول: "إن الولايات المتحدة تقف على أبواب القرن الواحد والعشرين، ولا بدّ أن يكون هذا القرن الجديد أمريكيًا، بمقدار ما كان القرن الذي سبقه - وهو القرن العشرون - قرنًا أمريكيًا".¹

يضح إذن أنّ الدول الكبرى لا تؤمن بمنطق التواصل مع الآخر إلا بما يسمح بالسيطرة عليه وتدجينه وجعله تابعًا مقلدًا، وهذا ما حدّر منه عالم المستقبليات المغربي المهدي المنجرة في عدد من كتبه، وبخاصة في كتابه "الحرب الحضارية الأولى"، فقد أكد على أن تاريخ العالم صراع بين الحضارات لا تواصل بينها، ولا سيما الحضارة الغربية التي تأسست عبر تاريخها الطويل على فكرة الاستعمار واستضعاف الشعوب، واستغلال ثرواتها، وعدّها مجرد شعوب من الدرجة الثانية وُجدت لخدمتها، ومن ثم انبثقت عدة أفكار من قبيل سمو العرق الآري على سائر الأعراق الأخرى في نظر بعض الألمان، وبخاصة في عهد هتلر، وقد أكد صامويل هينغتون هذه الفكرة - فكرة صراع الحضارات - في كتابه المشهور "صراع الحضارات"، وانتهى إلى "أن مصدر النزاع الذي سيسود في العالم سوف يكون ثقافيًا".²

وإذا كانت الوسائل التي تستخدمها هذه الدول للسيطرة على العالم على جميع النواحي مختلفة متنوعة؛ فإنّ أهمها اليوم وأشدّها تأثيرًا هي وسائل التواصل الاجتماعي، وهذا جلي واضح، ونكاد نجزم أنّ كل شاب عربي مسلم، بل حتى القاصر منهم ممن لم يصل إلى السن القانوني (16 أو 18 عامًا حسب كل بلد)؛ يملك على الأقل حسابًا على فيسبوك أو تويتر، أو عليهما معًا، من دون احتساب من يملكون أكثر من حساب في وسيلة التواصل الاجتماعي الواحدة.

¹ محمد حسنين هيكل، أوهام القوة والنصر، (القاهرة: مركز الأهرام، 1992م)، ص52.

² تشارلز تايلر، منابع الذات: تكون الهوية الحديثة، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة،

(ج) التحولات الفكرية والبحثية وأثرها في التنمية العلمية للمجتمعات العربية والإسلامية:

عرفت الساحة العلمية والبحثية تطورًا ملحوظًا متصاعدًا بفضل ما وفرته التقانة الحديثة والإعلام الرقمي من معطيات ومصادر معلومات مهمة جدًا، فأتاحت الوصول إلى مراكز البحث ومكتبات الجامعات، ولا سيما التي لها باع طويل متميز في البحث العلمي، ومكنت هذه الوسائل الرقمية والتقانية المختلفة من نشر الأبحاث العلمية في كل المجالات والميادين، وإتاحتها على نطاق واسع، ويكفي للباحث عن صنوف المعرفة المختلفة اليوم أن يدخل إلى مواقع شابكية عدة ويحصل منها على أحدث الإصدارات والكتب والمجلات في المجالات العلمية المختلفة، بل مكنت هذه الوسائل التقانية الحديثة من التواصل مع كبار الكتّاب والأدباء والمؤلفين والعلماء مباشرة، والوصول إلى إنتاجهم الفكرية والبحثية المختلفة، وصار لهؤلاء مواقع شابكية وصفحات على وسائل التواصل الاجتماعي، ينشرون فيها أفكارهم وأبحاثهم ومصادر معلوماتهم الخاصة.

ولا يخفى على أحد كذلك الانتشار الهائل للكتب والمراجع في أي مجال علمي أو فكري أو ثقافي، وقد أصبح الوصول إليها أسهل بكثير مما كان عليه الوضع قبل هذه الثورة التقنية التي مكنتنا من تحويل الكتب والمجلات من صورتها الورقية إلى صورتها الرقمية، فصار من السهل تحميلها وتخزينها بالآلاف، وكذا مكن ظهور منصات التواصل المرئي المباشر عبر الفيديو من متابعة كل الندوات والمؤتمرات واللقاءات المباشرة مع العلماء والباحثين في أي مكان في العالم، وبتكلفة منخفضة جدًا، فضلاً عن أن لا اشتراط لاشتراكات مالية في كثير من هذه الأحداث العلمية، مما يزيد الإقبال على المتابعة ومعرفة المستجدات في كل مجال علمي أو بحثي.

لذا لا يعقل أن يُنظر إلى مواطني اليوم في كل بلدان العالم كما كانت عليه حال سابقه قبل هذه الثورة التقنية الهائلة، وبهذا المنطق أيضاً تغيرت مفاهيم كثيرة، وتطور العقل

البشري بسرعة لم يكن أحد يتخيلها من قبل، وإذا كان على الباحث العلمي سابقاً أن يستغرق زمناً طويلاً جداً في البحث عن المصادر والمراجع الخاصة ببحثه أو مؤلفه؛ فإنه في ظل هذه الثورة التقنية يستطيع جمع ما يسعفه في بحوثه ومؤلفاته تلك بالبحث قليلاً على الشبكة، وتحميل ما لا يمكن حصره من الدراسات والكتب والدوريات، بما فيها الأحداث والأكثر قوة وعمقاً في الطرح والتحليل.

أمام هذا كله لا يمكن التنبؤ بما يمكن أن تكون عليه هوية كل فرد في هذا العالم، ولا ثقافته ولا معرفته ولا لغته؛ لأنه يتعرض لمعرفة ومعطيات علمية متدفقة باستمرار ومتجددة في كل حين؛ لذا نرى أنّ هذه الثورة التقنية على مستوى البحث العلمي من القضايا التي تؤثر تأثيراً مباشراً وغيره في هوية الأفراد والجماعات، وبخاصة في هوية الشباب، والخطورة تصبح مضاعفة جداً إذا لم يكن هؤلاء الشباب على قدرٍ كافٍ من التحصين العلمي والعقدي والثقافي والحضاري بما يسمح لهم باختبار المعرفة ومعطياتها، وبالاحتفاظ بما يناسبهم منها، وما يتوافق منها مع هويتهم ودينهم وعقائدهم وتصوراتهم وطموحاتهم.

وإذا كانت الحكومات والمؤسسات العلمية والبحثية فيها في ما مضى من عهد؛ تستطيع أن تسيطر على تدفق المعلومات ومصادرها، وتسمح بما تراه مناسباً متفقاً مع قوانينها وهويتها، وتمنع ما تراه مخالفاً كل ذلك؛ فإنّ الحال اليوم خارج سيطرتها تماماً، وتزداد الخطورة عندما يتعلق الوضع بالشباب؛ لأنهم يعيشون في هذه المرحلة تحت تأثير الشغف بالاكشاف والبحث عن الجديد باستمرار، ورفض كل "قديم"، وقد رأينا كيف كانت كثير من الحكومات تمنع بيع بعض الكتب وانتشارها لمعارضتها رؤيتها الدينية أو الثقافية أو الحضارية، ولكن هذا بات ضعيفاً جداً اليوم؛ لأنّ الشباب يستطيعون الوصول إليها عبر البحث عنها في الشبكة من خلال مواقع البحث المنتشرة والمعروفة.

(د) قضايا التنمية البشرية وحقوق الإنسان:

سبق أن بيّنا خصائص وسائل التواصل الاجتماعي التي أسهمت جدًّا في خلق وعي جمعي لدى كل الفئات داخل المجتمعات في العالم، وبذا أضحت أداة أساسًا للتنمية وتحقيق أهداف الألفية؛ لأنها تخلق فرصًا جديدة في كل مكان، ولها تأثير بالغ على حياتنا اليومية؛ لأنها تبقينا على اتصال بكل القضايا ومع كل الفاعلين على الصعيدين الوطني والدولي؛ لذا يمكن أن يعزز استخدام هذه الأدوات دور المجتمع المدني في التنمية والمسار الديمقراطي، فإنها تخلق نوعًا جديدًا من العلاقات بين الفاعلين في المجتمعات في العصر الرقمي، وشكلًا جديدًا من التفكير والعيش مع اختلاف الزمان والمكان، وتسهم في تعزيز دور المجتمع المدني في البناء الديمقراطي، وبالنسبة إلى المجتمع المدني؛ من المهم جدًّا أن تنشأ مجالات القرب من دون قيود من حيث الزمان أو الفضاء مع توفر الحد الأدنى من الثقة، فالناس صارت لديهم ثقة قوية بوسائل التواصل الاجتماعي من مثل فيسبوك وتويتز وغيرهما؛ لأنها توفر إمكانية الوصول إلى المعلومات والتواصل مع مختلف الفاعلين في أيّ بلد، وقد استخدم المجتمع المدني هذه التقنية لتحسين نشاطاته، وتقوية مشاركته في البناء الديمقراطي، وتلبية الاحتياجات الاجتماعية التي تمم المجتمعات.¹

ومن وجهة نظر دافيد فارييس²؛ أسهمت وسائل التواصل الاجتماعي في التغلب على الرقابة المفروضة على وسائل الإعلام في الأنظمة الديكتاتورية، مما سمح بتدفق سلس للمعلومات بين أعضاء المجتمع المدني، وهو ضروري للعمل الجماعي، ونذكر هنا حالة مصر التي استُخدمت فيها وسائل التواصل الاجتماعي لحشد الناس في الشوارع وفي ميدان التحرير قبل أن تقطع الحكومة الاتصال بالشابكة.

¹ فاطمة رومات، "المجتمع المدني والديموقراطية في عصر شبكات التواصل الاجتماعي: الولايات المتحدة الأمريكية نموذجًا"، موقع مؤمنون بلا حدود، على الرابط: www.mominoun.com/articles/7700.

² Faris, David M. "La révolte en réseau: le printemps arabe et les médias sociaux", *Politique étrangère*, (2012), Vol. 1, P. 99-109.

"وقد ساهمت شبكات التواصل الاجتماعي في تحقيق التغيير في مجموعة من البلدان بعد استخدامها من طرف المجتمع المدني، ويندرج في هذا الإطار نموذج لإحدى المنظمات غير الحكومية التي اعتمدت على هذه التكنولوجيات كأداة ضغط، ويتعلق الأمر بأفاز التي طورت شبكة تضم اليوم أكثر من (21) مليون عضو في جميع أنحاء العالم، وقد حصلت على نتائج مثيرة جداً للاهتمام، حيث إنها وبعد ضغط دولي كبير أثرت هذه المنظمة على قرار الأمم المتحدة بالاعتراف بفلسطين دولة ملاحظة، واستخدمت الوسائل نفسها لجمع الأموال لمساعدة ضحايا الزلزال في هايتي، وتناضل الآن من أجل حقوق المرأة، وتجنب انقراض الفيلة، إلى غير ذلك من القضايا التي تثير اهتمام المجتمع المدني، ويلتف حولها في إطار علاقات عبر وطنية تتجاوز الحدود الإقليمية المادية لتجد لها مجالاً أوسع في العالم الافتراضي"¹.

وإذا كانت وسائل التواصل الاجتماعي قد أسهمت جداً في تأجيج الأوضاع في العالم العربي إبان ما سمي "الربيع العربي"؛ فإنها أسهمت كذلك - وما زالت - في الدول المتقدمة على اعتبار غياب نسبة الأمية في كثير من هذه الدول، وتوفر الإمكانيات المادية الكافية للأفراد والمؤسسات، وانتشار الشبكة بصيب عال جداً، وفي كل مكان، بما في ذلك أنفاق الميترو ومحطات القطارات والمطارات والحدائق والمتنزهات وغيرها من الأماكن العامة والخاصة، كل هذا يسهل الوصول إلى المعلومة والاطلاع عليها أولاً بأول، وأحياناً عن طريقة البث المباشر للأحداث الحقوقية والمنتديات والمؤتمرات وما يجري في العالم من أحداث، وكل هذا يؤدي مباشرة إلى رفع منسوب الوعي الحقوقي لدى جميع مكونات المجتمع، وفي مقدمتهم الشباب الذي يعدُّ الفئة الأكثر نشاطاً واستعمالاً لوسائل التواصل الاجتماعي.

إن متابعة الشباب العربي ما يجري من أحداث في العالم أجمع، واطلاعه من كتب على طبيعة الحقوق وتنوعها التي يمتاز بها نظراؤه في تلك الدول، وكيف تتعامل حكومات الدول -

¹ رومات، المجتمع المدني والديموقراطية في عصر شبكات التواصل الاجتماعي.

ولا سيما المتقدمة منها - مع الشباب وغيرهم بما يضمن حقوقهم المدنية والاجتماعية والسياسية والدينية؛ كل هذا يعزز من فكرة ضرورة الاحتجاج والمطالبة بحقوق أكبر وتعبئة لسائر الفئات الأخرى، من أجل انتزاع الحقوق وممارسة نشاطات مختلفة دينية وسياسية وثقافية، بناء على ما هو معمول به في دول كثيرة، ويكفي أي شخص اليوم أن يدخل إلى وسائل التواصل الاجتماعي ليجد أي شيء يبحث عنه ذا طبيعة حقوقية من مجموعات يشرف عليها حقوقيون ومحامون وسياسيون وإعلاميون كبار.

ثم إن كثرة الأفكار والمشاريع التي تسهم في خلق حالة من الوعي بالتنمية البشرية، والمبادرات الإنسانية المتعددة التي يتزعمها شباب من مختلف أنحاء العالم وإتاحتها على وسائل التواصل الاجتماعي؛ تزيد من حماس الشباب العربي من أجل خلق أفكار مشاريع ماثلة تسهم في التنمية البشرية والمحلية في بلدانهم الأصلية، وإذا كانت مثل هذه المبادرات تكاد تكون صعبة جدًا، بسبب صعوبة الوصول إلى الخبراء والمتخصصين للحصول على الخبرة والاستشارة اللازمين، والاستفادة من التراكم الحاصل في المجال الحقوقي والتنموي بعامته، فإن الأمر على نقيضه تمامًا اليوم بفضل ما وفرته وسائل التواصل الاجتماعي من صفحات ومجموعات ومنتديات تيسر التواصل المباشر بين الشباب والخبراء والمتخصصين في هذه المجالات الدقيقة، ومجانًا من دون مقابل في كثير من الأحيان والمواقع.

فقد سهلت وسائل التواصل الاجتماعي للأفراد - ولا سيما الشباب - الحصول على حرية أكبر ومساحة أوسع في تعدد الاختيارات التي تتصل بما يهمهم من قضايا ومشكلات واهتمامات؛ لذا عرّف تقرير التنمية البشرية الصادر عن برنامج الأمم المتحدة عام 1992 التنمية البشرية على هذا الأساس، وعدّها "عملية توسيع اختيارات الشعوب"،¹ وهذا بالضبط ما فعلته وسائل التواصل الاجتماعي وجعلته متاحًا بصور لم تكن تخطر على بال أحد من قبل.

¹ حسين أحمد السرحان، "التنمية البشرية المستدامة وبناء مجتمع المعرفة"، مجلة أهل البيت، العدد (6)، ص 139.

ومن مظاهر توظيف وسائل التواصل الاجتماعي في قضايا التنمية البشرية وحقوق الإنسان؛ يمكن الحديث عن:

- الانتخابات البرلمانية أو الرئاسية، إذ يمكن أن نلاحظ ازدياداً كبيراً قوياً لنشاط كثير من المواقع الشبابية من أجل التعبئة لهذا المرشح أو ذلك، ولتنوير الرأي العام بما قد لا يستوعبه في برامج الأحزاب والمرشحين، ويظهر التأثير الشبابي قوياً جداً في الدول المتقدمة.
- بعض القضايا المحلية لفئات عرقية أو مذهبية لبلد معين، إذ تعمل هذه الفئات - في إطار الحفاظ على هويتها الخاصة - على التعبئة لزيادة الوعي لدى أفرادها ومنتسبيها، ولتشكيل قوة ضاغطة على الحكومة لتحقيق مطالبها وفرض أفكارها.
- جمعيات المجتمع المدني، ولا سيما التي تهتم بجانب محدد من جوانب التنمية البشرية أو الحقوقية في بلدانها، وقد استطاعت كثير من هذه الجمعيات والمنظمات أن تربط جسور التواصل والعلاقات على مستوى الدول، فصار لها كثير من المنخرطين والمستفيدين من نشاطاتها الاجتماعية والثقافية والدينية والسياسية، ومن هذه الجمعيات والمنظمات في العالم العربي مثلاً جمعيات حقوق المرأة التي تنتشر على وسائل التواصل الاجتماعي، وهذا يسهم في النقاشات وتبادل الأفكار بين الحقوقيات من النساء في العالم العربي ونظيراتهن في العالم المتقدم؛ لذا ليس غريباً أن نلمس الازدياد الملحوظ لنشاط هذه الجمعيات اليوم، وكذلك حال سائر الجمعيات الحقوقية الأخرى، من مثل جمعيات حقوق الطفل، وجمعيات ذوي الاحتياجات الخاصة (المعاقين)، وجمعيات المعتزين والأقليات العرقية والدينية... إلخ.
- المنظمات الحقوقية الدولية الكبرى، إذ لم يكن من السهل التواصل معها في السابق، أما اليوم فقد غدا التواصل معها أيسر وأسهل وأسرع بكثير، ويمكن من خلال مواقعها الشبابية وصفحاتها على وسائل التواصل الاجتماعي؛ متابعة

نشاطاتها الحقوقية والتنموية، وتحميل بياناتها وإصداراتها الحقوقية، والاستماع إلى مسؤوليها، والمتابعة المباشرة لمؤتمراتها وندواتها ولقاءاتها.

(د) قضية الصراع بين "القديم" و"الحديث":

يلحظ كذلك - بعد انتشار الشائكة ووسائل التواصل الاجتماعي المختلفة - أننا نشهد نوعاً من الصراع الظاهر تارة والخفي تارة أخرى بين "القديم" أو "التراثي" من جهة، وبين "الحديث" أو "المعاصر" أو "الجديد" من جهة أخرى؛ تعشيه المجتمعات العربية بخاصة، وعيشاً أكثر حدة وبروزاً لدى الشباب، فقد فرضت التقانة الحديثة ووسائل التواصل الاجتماعي منطقتها وسلطتها على مستخدميها، وصار هؤلاء المستخدمون يقضون أغلب الوقت يتابعون ما يجري على المواقع الشائكية، ويدخلون في دردشات ونقاشات وسجلات في الصفحات المختلفة لفيسبوك وتويتر وإنستغرام وغيرها، وهذا يجعلهم يتعرضون بنسبة أكبر لكل ما هو مستحدث جديد من الأفكار والأقوال والأحداث، ويكاد يغطي على كل ما ينتمي إلى "التراث"، وإذا كان لا سبيل لنا في السابق للاستزادة من العلم والمعرفة والتعرف على أحوال الناس وعاداتهم وثقافتهم، وجغرافية المكان، وتحولات الزمان؛ إلا بالرجوع إلى الكتب والمؤلفات التي ألفها الأولون؛ فإننا اليوم نكاد نكون في انفصال شبه تام عن هذه المصادر لصالح وسائل التواصل الاجتماعي.

وإذا أضفنا إلى هذا كله انجرار فئات عريضة من الناس وحبهم كل جديد مستحدث، وزهدهم في كل قديم بال، وبخاصة من الشباب الذي يتميز بالعجلة في أغلب أمره، وبالثورة والخروج عن سنن الأولين ورفض ما تقادم منهم؛ فإنّ الحال تصبح معقدة جداً، وتخلق - حقاً - صراعاً لديهم بين "التراث أو القديم" وبين "الحداثة أو الجديد".

ويكفي أن ننظر في أحوال الناس بعامة والشباب بخاصة بعد هذه الثورة الإعلامية والتقانية الجارفة، حتى ندرك مدى تأثيرها فيهم؛ إذ يمكن أن نلاحظ تبديلاً في لباسهم وقصّات شعرهم ولغات تواصلهم واتباعهم كل ما يرونه يومياً على المواقع

الشابكية، وقد صرنا نجد جهلاً خطيراً بتراث الأمة العربية والإسلامية عند الشباب، وصارت ثقافتهم ثقافة سطحية مبتذلة تحتفظ بما لدى الغرب من فنون وأفكار أكثر مما تعرفه عن الإسلام والمسلمين، وإننا نرى من خلال كثير مما ينشر على الشابكة كيف أن أغلب شباب هذه الأمة صار يعرف بالدقة المتناهية أسماء الفنانين والمشهورين من الممثلين ولاعبي كرة القدم، ويعرف تفاصيل حياتهم وتنقلاتهم وأنواع طعامهم وشرابهم، ولكنهم في المقابل يكادون يجهلون أبسط المعلومات عن الإسلام وتاريخه، وعن الأمة وأمجادها.

لذا لا يمكن أن ننكر أن وسائل التواصل الاجتماعي قد أثرت وغيرت كثيراً من حال الناس، وفي مقدمتهم الشباب، وصار من السهل التحدث إلى الشباب العربي والتواصل معهم في أغلب البلدان العربية بالإنجليزية وبطلاقة، في حين لا يستطيع بعضهم الحديث أو التواصل باللغة العربية، وهذا كله مظهر من مظاهر الاستلاب الفكري والثقافي الذي يؤثر مباشرة على الهوية العربية والإسلامية.

وفي ظل هذا المشهد العام نجد أن "وسائل التواصل قربت المتباعدين وأبعدت المتقاربين، فالمرء يتواصل بانسيابية واستمتاع مع أشخاص من أقاصي الأرض، ويخصص لذلك أوقات غالية، ولكنه قد يستثقل أن يخصص ساعة من نهاره لأفراد أسرته"¹ وهذا مظهر من مظاهر رفض "التراث" والإقبال على "الحداثة"، ولو أنك تسأل أغلب الشباب عن السر في تفضيل الانزواء في غرفهم والاكتفاء بالدخول في دردشات عبر الشابكة؛ لكان جوابهم دالاً على هذا، ولقالوا إننا نفضل وسائل التواصل الاجتماعي لأنها تخرجنا من جو الأسرة التقليدي، ولأن آباءنا لا يفهموننا ولا يمكنهم ذلك.

¹ شكري حماد، "أثر وسائل التواصل الحديثة على العلاقات الاجتماعية والأسرية"، وسائل التواصل الاجتماعي وأثرها على المجتمع، كتاب المؤتمر الدولي السنوي الرابع لكلية الشريعة، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، 2014، ص20.

خاتمة

واضح أن وسائل التواصل الاجتماعي قد أحدثت تغييرات كثيرة في المجتمعات جمعاء، وبخاصة في المجتمعات العربية التي تعرف أنها مجتمعات استهلاكية مستقبلية كل التغييرات وأنواع الصيحات الفكرية والثقافية المختلفة؛ لذا كانت التأثيرات السلبية لهذه الوسائل في هذه المجتمعات أكثر بكثير من إيجابياتها بسبب البنية الذهنية والثقافية والدينية والاجتماعية للمجتمعات العربية، وكل هذا يبرز أهمية المؤسسات الحكومية ودورها في تقنين هذه الوسائل، وضبط انتشارها بين الشباب تحديداً؛ لأنه المعنى بكل تغيير، وفيه تظهر كل آثاره وتحولاته، ولا يكون ذلك إلا بنشر تعليم حضاري قائم على أسس علمية وثقافية تتيح الانفتاح على الآخر دونما انغلاق أو تحجر، فإن نشر الوعي بالهوية الدينية والثقافية للأفراد والجامعات والتوعية بأهميتها في خلق توازنات في ظل التحولات الكبرى التي يعيشها العالم؛ إنه سبيل من سبيل تحصيل هذه المجتمعات، وتحصين الشباب من رياح التغيير القوية والمتسارعة التي تهب من كل الجوانب، وتكاد تقتلعه من جذوره، وتنتزعه من كينونته.

References:

المراجع:

- Azzi, Abdel-Rahman, Al-Saeed Boumaiza. *Al-I'lām wa al-Mujtama'*: Ru 'yah Sūsiyūljīyyah ma'a Taqbiqāt 'ala al-Mantiqah al-'Arabiyyah wa al-Islāmiyyah, (Algeria : Al Warsam for Publishing and Distribution, 2010).
- Ahmed Mohamed Salih, *Antrūbūljīyā al-Internet wa Tadā'iyātuha al-Ijtimā'īyyah wa al-Thaqāfīyyah wa al-Siyāsiyyah* (Cairo : Dār al-Hilāl, 2002).
- Al-'Ānī, Khaled Nour. *Al-Huwiyyah al-Islamiyyah fi Zaman al-'Awlamah al-Thaqāfīyyah*. (Iraq : Center for Islamic Research and Studies, Edition 1, 2009).
- Al-Buraihi, Maha, Mawaqī' al-Tawāsul al-Ijtimā'i wa al-Furqah al-Ijtimā'īyyah, *Majallat al-Khalij*, Saudi Arabia, Issue 86. August, 2002.
- Al-Dawy, Abd Al-Razzaq. *Fi al-Thaqāfah wa al-Khiṭāb 'an Ḥarb al-Thaqāfāt, Ḥiwār al-Huwwiyyat wal-Waṭaniyyah fi Zaman al-'Awlamah*, (Arab Center for Research and Policy Studies. 1st edition, 2013).
- Ali, Muhammad Abdullah. *Shabāb al-Fisbuk wa al-'ālam al-Iftiraḍī*. Edition 1, Egyptian Book House, 2017, p.: 51.
- Al-Sarhan, Hussein Ahmed. *Al-Tanmiyah al-Bashariyyah al-Mustadāmah wa Binā' Mujtama' al-Ma'rifah*. *Majallat Ahl al-Bayt*, Issue 6.

- Faris, David M. *La Révolte En Réseau: Le Arabe Printemps Et Les Medias Sociaux, Politique Étrangère*, (2012), Vol: 1.
- Hammād, Shukrī, *Athar Wasā'il al-Tawāsul al-Ijtīmā'ī 'alā al-'Alāqāt al-Ijtīmā'īyyah al-Usariyyah*. In : *Wasā'il al-Tawāsul al-Ijtīmā'ī wa Atharuhā 'ala al-Mujtama'*, Book of the Fourth Annual International Conference of the Faculty of Sharia, An-Najah National University Palestine, 2014.
- Heikal, Muhammad Hassanein, *Awhām al-Quwwah wa al-Naṣr* (Cairo: Al-Ahram Center for Translation and Publishing, 1992).
- Helmy Khedr Sari, *Thaqāfat al-Internet : Dirāsah fī al-Tawāsul al-Ijtīmā'ī* (Amman: Majdalawi House for Publishing and Distribution, ed. 1, 2005).
- Al-Sayyid, Ahmed Mustafa, I'lam al-'Awlamah wa Ta'thīruhā fī al-Mustahlik, *Majallat al-Mustaqbal al-'Arabī*, Issue 256, 2000.
- Al-Sayyid, Yasin, *Maḥmūm al-'Awlamah*. (Within the book: *Al-Arab wa al-Awlamah*. The International Symposium organized by the Center for Arab Unity Studies, Beirut. Date: 18-20/12/1997), pp.3, 2003.
- Nabih, Amina. *Al-Ittiṣāl al-Raqmī wa al-I'lām al-Jadīd*, Mauqi' al-Fisbuk Anmudhajan (Amman: Dar Ghaida for Publishing and Distribution, 2018).
- Nabil Ali, *Al-'Arab wa 'Aṣr al-'Awlamah* (Kuwait: The National Council for Culture, Arts and Literature, The World of Knowledge, 1994).
- Nayef Karim, *Al-Usrah al-'Arabiyyah fī Wajh al-Taḥaddīyyāt wa al-Mutaghayyirat al-Mu'āsirah*. The First Family Conference, (Beirut: Dar Ibn Al-Hazm, 2003).
- Rumat, Fatima, Al-Mujtama' al-Madanī wa al-Dimuqratiyyah fī 'Asr Shabakat al-Tawāsul al-Ijtīma'ī al-Wilayat al-Muttahidah al-Amrikiyyah Anmudhajan An article published on the official page of Mominoun Without Borders at the link: www.mominoun.com/articles/7700.
- Salam Saleh, Muhammad. *Al-'Asr al-Raqmī wa Thaurat al-Ma'lūmāt*. Ain for Human And Social Studies And Research. (Cairo: Dar Al-Haram, 2002).
- Tyler, Charles. *Manabi' al-Dhāt : Al-Huwwiyyah al-Hadīthah*. Translated by Haider Haj Ismail. (Beirut: Arab Organization for Translation. 1st edition., 2014).
- Wijdan Fahd, Al-Mugharridūn al-Judud. *Majallat al-Khalīj*, Saudi Arabia, Issue 86, August 2011.

ترجمة النصوص الاستعارية القرآنية إلى اللغة التاميلية: دراسة تحليلية لغوية

Translating Qur'anic Metaphors into the Tamil Language: A Linguistics Analysis Study

محمد معصوم عبد الرؤوف*، أكمل خضير عبد الرحمن**، محمد ثابت محمد بخاري***

[قُدّم للنشر 2023/4/18 – أرسل للتحكيم 2023/4/29م – قُدّم بعد التعديل 3202/7/17م - قُبل للنشر 2023/7/19م]

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى تقصي الأساليب التي اتخذها المترجمون المسلمون في ترجمة الاستعارات القرآنية إلى التاميلية في ضوء نظرية لارسون في ترجمة التعبيرات المجازية، مع عناية خاصة بتحرّي مستويات القراء في فهم المجازات القرآنية المترجمة إليها، وذلك في محاولة لإفهام المسلمين الناطقين بغير العربية المدلول الصحيح للآيات القرآنية، ولتحقيق هذا اختار الباحث عشرة أمثلة من نصوص الاستعارات، متوسلاً ثلاثة مناهج؛ المنهج الوصفي الذي يسعى إلى بيان مفهوم المجازات والترجمة والعلاقات بينهما والنظريات التي تتعلق بما من منظور الدرس اللغوي القديم والحديث، والمنهج التحليلي الذي يساعد في تحليل أمثلة تلك المجازات القرآنية لغوياً وبلاغياً، وبيان مدى فهمها لدى المتلقين، في حين أن المنهج المقارن يوازن بين الأساليب المثبتة في النسخ المختارة،

* طالب ماجستير بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة

الإسلامية العالمية ماليزيا، البريد الإلكتروني: mahsoomzahry92@gmail.com

** نائب مدير الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا لشؤون تنمية الطلاب والمشاركة الاجتماعية؛ وأستاذ بقسم اللغة العربية

وآدابها، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، البريد

الإلكتروني: akmark@iium.edu.my

*** طالب مرحلة الدكتوراه بكلية أحمد إبراهيم للحقوق، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، البريد الإلكتروني:

thabith786@gmail.com

وتوصل البحث إلى نتائج منها أن هناك مواضع اتفق فيها كلُّ من المترجمين على أسلوب واحد في ترجمة الاستعارات القرآنية، وهناك حالات أخرى تجانست فيها الترجمتان معًا، في حين تباينت أساليبهم في موضع واحد؛ لأن التشابه أكثر من التباين، وأن أساليب الترجمة التي اتخذها كلُّ من المترجمين استوفت المعنى المقصود كليًّا أو نسبيًّا أو جزئيًّا في كثير من المواضع، وهناك مواضع لم تستوف المعنى المراد من النص الأصلي، مما يدل على أن الاعتماد على أسلوب واحد فقط غير كافٍ في ترجمة المجازات القرآنية إلى اللغة التاميلية، وإن أحدًا من القراء لم يرفض هذه الترجمات، وإنما اقترح بعضهم تراجع أخرى تناسب تلك الترجمة، ولعل هذا البحث يفسح المجال لبحوث ترجمة المجازات القرآنية، وغيرها من الترجمات القرآنية إلى التاميلية.

الكلمات المفتاحية: الترجمة، الاستعارة، اللغة التاميلية، نظرية لارسون.

Abstract

This research aims to investigate the methods adopted by Muslim translators in translating Quranic metaphors into Tamil, applying Mildrin Larsson's theory of translating metaphorical expressions, with special attention to investigating the levels of readers in understanding the Quranic metaphors translated into it. This is an attempt to make non-Arabic-speaking Muslims understand the correct meaning of the Quranic verses. There are three approaches; The descriptive approach seeks to clarify the concept of metaphors, translation and the relationship between them and the theories related to them from the perspective of the ancient and modern linguistic lesson. The analytical approach helps in analyzing examples of those Quranic metaphors linguistically and rhetorically and showing the extent of their understanding by the recipients Crucially, comparative approach balances the methods used in selected copies of the qur'anic translations. The research produced several new findings. Firstly, there are places in which each of the translators agreed on one method in translating Quranic metaphors, and in several other instances two translations were consistent with each other, while their methods differed in one place. Because the similarity is more than the contrast. The translation methods adopted by each of the translators fully or partially fulfilled the intended meaning in many places, and there are places that did not fulfil the intended meaning of the original text, which indicates that relying only on one method is not sufficient in translating Quranic metaphors into Tamil. None of the readers rejected these translations, but some of them suggested other translations that are suitable for that translation, and perhaps this research opens the way for research on translating Quranic metaphors, and other Quranic translations into Tamil

Key words: Translation, Metaphor, Tamil Language, Mildred Larson's theory.

مقدمة

القرآن الكريم دستور الأمة المحمدية، والواجب على المسلم أن يؤدي حقّه تلاوةً وقراءةً وفهمًا وعملاً به وتبليغًا، فمن المعلوم أن فهم القرآن الكريم وتفكره وتدبره من أهم مقاصد نزوله وأعظمه، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿كُتِبَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (ص: 29)، وقد فسّره القرطبي بقوله: "وفي هذا دليل على وجوب معرفة معاني القرآن الكريم".¹

ولغة القرآن الكريم العربية أعجزت العالم شرقًا وغربًا وأعجبت فصاحتها وبلاغتها وحلاوتها، وأما الذين لا يُجيدونها فليست لهم طرائق أخرى ووسائل لتدبر القرآن الكريم وفهمه سوى ترجمة معانيه بلغتهم المحلية، فالترجمة وسيلة التبليغ لرسالة الله عزّ وجلّ إلى أفراد الأمة كلها، بيد أنّ نقل معنى نصّ ما من لغة (النص المصدر) إلى لغة (النص الهدف) - مع مراعاة روح الأصل وقوته - مستحيل، وإن كان ذلك من كلام الناس، فكيف بكلام رب الناس؟!

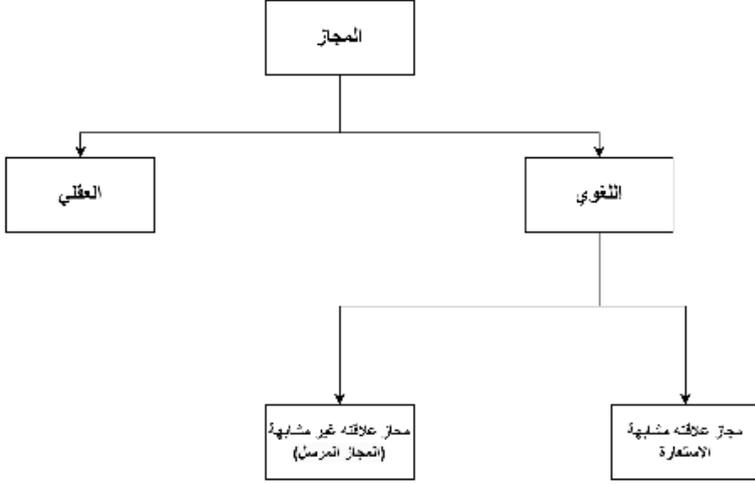
إذن؛ يقصد بترجمة القرآن الكريم نقل معانيه إلى لغات أخرى غير العربية، وهي فضلًا عن ذلك خدمة دينية لتوصيل معاني القرآن الكريم إلى من لا يقدر على التعامل مع لغة القرآن الكريم من عامة الناس، وهذه المحاولات والمجهودات إسهام كبير لتحقيق الغرض المنشود من وراء ترجمة معاني القرآن الكريم.

وبالنسبة إلى المترجم القرآني فإنه يُواجه المترجم القرآني مشاكل تتعلق بالتصوّص المترجمة إلى اللغات الأخرى، وبخاصة في اختيار المعنى الدقيق للملائم المكافئ للنص الذي يريد نقله إلى اللغة الأخرى، وتحديدًا المجازات القرآنية؛ لأنّ المجاز استعمال اللفظ في غير معناه الحقيقي لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي،² فالمترجم يحتاج إلى اختيار معنى مكافئ للنصوص المجازية.

¹ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2006م)، ج15 ص192.

² انظر: عبد الشكور معلّم عبد فارح، البلاغة الميسرة، (القاهرة: دار العلم، ط1، 2019م)، ص17.

وللمجاز أنواع يوضحها الرسم الآتي:



والاستعارة مجاز لغوي علاقته المشابهة، وإنما استخدام كلمة في غير معناها الحقيقي لعلاقة المشابهة، مع قرينة ملفوظة أو ملحوظة تمنع إرادة المعنى الحقيقي، أو هي تشبيه بليغ خُذف أحد طرفيه، والطرف المحذوف تارة يكون المشبه، وتارة المشبه به.

وإذا أردنا أن نبيّن الاستعارة وتحليلها إلى عناصرها الأساس لا بد لنا من معرفة ما يأتي:

- المستعار منه (المشبه به).
- المستعار له (المشبه).
- المستعار: اللفظ الذي يؤخذ من المشبه به إلى المشبه.
- القرينة: تمنع من إرادة المعنى الحقيقي، وتكون لفظية، أو حالية تفهم من السياق.
- الجامع: هو المعنى، أو الجهة التي يشترك فيها المستعار منه (المشبه به) والمستعار له (المشبه).

فإذا قلنا: "نَطَقْتُ أُمِّي بِالْعَسَلِ"؛ شبهنا كلام الأم بالعسل بلفظه الصّريح؛ بجامع الحلاوة في كلّ، ولما كان المشبه به مُصَرَّحًا به؛ فالاستعارة تصريحية، والقرينة المانعة من إرادة المعنى الأصلي هي "نَطَقْتُ".

وإذا قلنا: "اسْتَنِرْ بنور العلم"؛ شبهنا العلم بمصباح؛ بجامع الهداية في كِلِّ، واستعرنا المشبه به - وهو المصباح - للمشبه وهو العلم، ثم حذفناه ورمزنا إليه بشيء من لوازمه - وهو النور - على سبيل الاستعارة المكنية، وهي ما حذف فيها المشبه به، ورمز له بشيء من لوازمه.¹

ويصعب على المترجم نقلُ معنى الاستعارات القرآنية بالدقة لاحتوائها على بعض الخصائص اللغوية المميزة التي تتسم بعدم القابلية للترجمة إلى أي لغة في العالم؛ لأن عناصر دلالتها في اللغة الأصلية تختلف عن عناصر دلالتها في اللغة المستهدفة اختلافاً كبيراً، وذلك باختلاف الجذور اللغوية والخصائص اللغوية، والدلالية، والثقافة، والحضارة.

وإن ترجمة نصوص الاستعارات القرآنية حسب معانيها الأصلية من دون مراعاة المعاني المرادة قد تقود إلى اللبس في المعنى المقصود أو ضياعه وفساده؛ لأن العبرة أو المعيار في هذه القضية هي المعاني والمقاصد، لا الألفاظ والمباني، فلا تستثنى العربية والتاميلية من هذه القضية، ومن ثم تُلاحظ مشكلة في الترجمات التاميلية التي قدمها العلماء الناطقون بالتاميلية حين ترجمة معاني القرآن الكريم إلى لغتهم بشقيها الهندي والسريلانكي، فهناك أكثر من عشرين ترجمة؛ بعضها أعمال فردية، وبعضها ينسب إلى المؤسسات، وبعضها يرجع الفضل فيه إلى جماعة معينة،² ويتفرع عن هذه الإشكالية سؤالان: ما الأساليب المستخدمة في ترجمة النصوص الاستعارات إلى اللغة التاميلية؟ وإلى أي مدى كانت النصوص الاستعارات المترجمة مفهومة لدى القراء الناطقين باللغة التاميلية؟

وهذا دفع البحث إلى دراسة أساليب الاستعارات القرآنية المترجمة إلى اللغة التاميلية

¹ حسن عبد الجليل، علم البيان بين القدماء والمحدثين: دراسة نظرية وتطبيقية، (الإسكندرية: دار الوفاء، ط1، 2006م)، ص33-62.

² يُنظر: رحمة أحمد الحاج عثمان، وآخرون، "ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة التاميلية بالنسخ الطباعة: دراسة تاريخية"، مجلة البخاري للعربية والدراسات الإسلامية، (تشناي: كلية الدراسات العربية والإسلامية، جامعة هلال بي. يس. عبد الرحمن للعلوم والتكنولوجيا)، (2022م)، ص5-16.

لمعرفة التشابه والتباين في ترجمتها، ولمعرفة مدى تطابق أساليب الترجمة مع معانيها المراد بها، وإضافة إلى ذلك، يهدف البحث إلى مدى فهم النصوص القرآنية الاستعارية المترجمة إلى اللغة التاميلية من المتلقين الناطقين بالتاميلية، وهذه قضية لم يعالجها الباحثون بقدر وافٍ من الاهتمام والرعاية بحثًا ودراسة، مما يدعو إلى دراسة النصوص القرآنية المجازية إلى التاميلية، وإعادة النظر فيها لإفهام المسلمين الناطقين بغير العربية المدلول الصحيح للآيات القرآنية.

وهناك عدة دراسات ذات صلة بموضوع هذا البحث، من أبرزها:

- دراسة بعنوان "ترجمة التعبيرات المجازية في القرآن الكريم: دراسة تحليلية"¹، هدفت إلى عرض الصعوبات التي واجهها المترجمان المختاران عند ترجمة بعض الأمثلة المجازية المأخوذة من سورة طه إلى اللغة الإنجليزية، وذلك لتقديم بعض الاقتراحات التي من شأنها أن تقلل من خسارة ترجمة بعض التعبيرات المجازية.

- دراسة بعنوان "ترجمة الدلالات المجازية القرآنية: دراسة تحليلية لأساليب الترجمة في التراجم الملايوية الفردية"²، هدفت إلى استعراض المتطلبات في ترجمة الدلالات المجازية وإبراز علاقتها المتبادلة بأساليب الترجمة، وتقصي التشابه والتباين في أساليب الترجمة التي اتخذها المترجمون الملايو المسلمون في ترجمة الدلالات المجازية القرآنية، والكشف عن جوانب القصور في أساليب الترجمة المختارة، مع اقتراح أسلوب ترجمة بديل بغية الوصول إلى الدلالة الأقرب معنى في النص الأصلي العربي.

¹ Najla Abdulrahman Alasbli, "Translating Figurative Language in the Quran: An Analytical Study", *Journal of Humanities and Social Sciences*, (KSA: Bisha University), Vol.4, No7, July 2020, p106-119.

² نسيمه عبد الله الحاج، ترجمة الدلالات المجازية القرآنية: دراسة تحليلية لأساليب الترجمة في التراجم الملايوية الفردية، (رسالة دكتوراة، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، 2015م).

- دراسة بعنوان "ترجمة استعارات القرآن: أشكالها ونماذجها"،¹ هدفت إلى توضيح أشكال ترجمة الاستعارة المقبولة نظرياً والتعرف على نماذجها، ثم استقصاء أشكال الترجمة الفعلية لاستعارات القرآن، ودرس مدى قبولها، من أجل ترتيب أشكال الترجمة الممكنة حسب الأفضلية، وكشف الأسباب الحقيقية التي تؤدي أحياناً إلى استغلاق ترجمة هذا اللون البلاغي، وطرح الحلول العلمية لمثل هذه الحالات.

- دراسة بعنوان "أخطاء الترجمة مفهوم الاستعارة في آيات القرآن الكريم إلى اللغة الملايوية: عرض وتحليل"،² هدفت إلى بيان مفهوم الاستعارة لدى القدامى بوصفها من أساليب العرب في معهود الخطاب، وفيها تحليل موقف المترجم من معاني الكلمات التي تضمنت مفهوم الاستعارة وترجمتها إلى الملايوية، وفي سياق المعنى الذي قصده المترجم في هذه اللغة.

ويلحظ أن هذه الدراسات السابقة لم تتطرق إلى معالجة القضية التي قصدوا إليها في هذا البحث من حيث الترجمة إلى التاميلية، وهذا ما ينفرد به عنها. وتفرض حيثيات البحث أن يجري وفق المنهج الوصفي التحليلي والمقارن، فيجمع عشرة أمثلة من الاستعارات القرآنية، ويرجع إلى التفاسير التراثية والكتب البلاغية القديمة والمعاصرة، من أجل تحليل أساليب المترجمين التاميل في ترجمة الاستعارات القرآنية إلى التاميلية، ويعتمد البحث على النظرية والأساليب التي اقترحها لارسون Larsson في ترجمة الاستعارة، وهي ترشد إلى خمسة أساليب؛ أولها الترجمة الحرفية الصّرف، وثانيها الترجمة الحرفية مع ذكر المدلول، وثالثها ترجمة

¹ Zubaidah.m Kheir Hasan Ereksoussi, "The Translation of Qur'an Metaphors: Procedures and Examples", Journal of Language and Literatures, (Makka: Ummu Al-Qura University), Vol.13, No13, June 2014, p47-99.

² عاصم شحادة علي، وآخرون، "أخطاء ترجمة مفهوم الاستعارة في آيات القرآن الكريم: عرض وتحليل"، مجلة الإسلام في آسيا، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، 9(2)، ديسمبر 2012م، ص 84-106.

المجاز ترجمة معنوية، ورابعها إبدال المجاز في اللغة الأصلية بآخر له المعنى نفسه في اللغة المستهدفة، وخامسها ترجمة المجاز إلى التشبيه،¹ ومن ثم يتعرّف البحث آراء القراء التاميل من فهم المجازات القرآنية التي اختاروها، وذلك من خلال توزيع استبانة مغلقة على عشرين مشاركًا يجيدون اللغتين العربية والتاميلية معًا في سريلانكا؛ لبيان موافقهم تجاه المجازات القرآنية المترجمة إلى التاميلية إحصائيًا، ثم تحلل البيانات ببرنامج (SPSS)، من أجل الوصول إلى تصور واضح عن الترجمات الثلاث، فتكون هذه المنهجية أداة للكشف عن مدى فاعلية أساليب الترجمة، وسهولتها في فهم المعنى المراد لدى القراء التاميل، علمًا أنه للتأكد من صدق الأمثلة وثباتها مع الترجمة؛ عرض البحث الأمثلة المختارة على متخصصين خبيرين في هذا المجال.

وقد اختيرت أمثلة ترجمة المجازات الاستعارية القرآنية إلى التاميلية من ثلاث ترجمات؛ هي "ترجمة القرآن في أطف البيان" لعبد الحميد الباقوي الهندي، وهي الترجمة الأولى في تاريخ ترجمة القرآن الكريم إلى التاميلية (1939م)، وترجمة مؤسسة ترست الإسلامية (ISLAMIC FOUNDATION TRUST) (1996م)، وتفسير القرآن الكريم باللغة التاميلية، وهي الترجمة الأخيرة قام بها نخبة من دعاة جماعة أنصار السنة المحمدية بسريلانكا (2015م)، والدافع إلى اختيار هذه النسخ من دون غيرها يعود إلى طبيعة المترجمين، ففي حين ترجمت الأولى شخصية بارزة من الهند، وترجمت الثانية مؤسسة من الهند؛ ترجمتها الثالثة جماعة من سريلانكا، وكذلك يرجع الدافع إلى إصدارها في أزمنة مختلفة، وإلى شهرتها وذيوعها بين الناطقين بالتاميلية.

¹ انظر: ملدرين لارسون، الترجمة القائمة على المعنى: دليل التكافؤ عبر اللغات، (بغداد: بيت الحكمة، ط1،

تحليل أمثلة ترجمة المجازات القرآنية إلى اللغة التاميلية¹

المثال الأول:

(أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين) (البقرة: 16)	
இவர்கள்தான் நேரான வழிக்குப் பதிலாகத் தவறான வழியை விலைக்கு வாங்கிக் கொண்டவர்கள். எனவே, இவர்களுடைய (இந்த) வியாபாரம் இலாபம் அளிக்கவில்லை. அன்றி, இவர்கள் நேர்வழி பெற்றவர்களாகவும் இருக்கவில்லை.	الأولى
الترجمة العكسية: أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى	
இத்தகையோரே நேர்வழிக்குப் பகரமாக வழிகேட்டைக் கொள்முதல் செய்தோர்! ஆனால் இவர்களின் இவ்வாணிபம் இலாபம் தரக்கூடியதாக இல்லை. இன்னும் (அறவே) நேர்வழி பெற்றவர்களாகவும் இவர்கள் இருக்கவில்லை	الثانية
الترجمة العكسية: أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى	
இவர்களே நேர்வழிக்குப் பதிலாக வழிகேட்டை வாங்கியவர்கள். இவர்களது வியாபாரம் இலாபம் தரவில்லை. மேலும் நேர்வழி பெற்றோராகவும் இருக்கவில்லை	الثالثة
الترجمة العكسية: أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى	

التحليل والمناقشة:

كلمة (اشْتَرَوْا) فعل مشتق من الاشتراء، ومعناها الحقيقي بذل الثمن للحصول على الشيء المطلوب، ولكنها هنا استُعيرت لمعنى الاستبدال والاستحباب والاختيار، نظرا إلى أنّ العرب تقول لمن استبدل شيئا بشيء: اشتراه، وكذا فيه إعطاء شيءٍ وأخذ آخر، وفسّر ابن عباس رضي الله عنهما الآية بقوله: "أخذوا الضلالة وتركوا الهدى"، أي إنهم استبدلوا الكفر بالإيمان، وإيما أخرجهم بكلمة الشرى والتجارة توسّعًا؛ لأن الشرى والتجارة راجعان إلى الاستبدال والاختيار؛ وذلك أنّ كل واحد من البيّعين يختاران ما في يدي صاحبه على ما

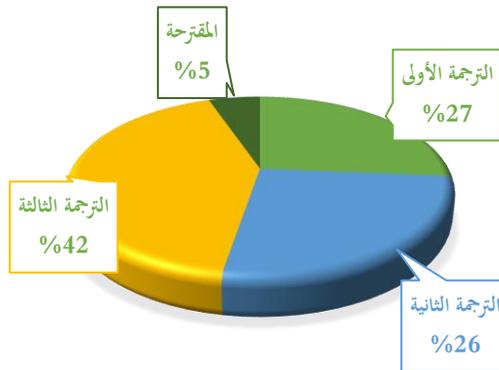
¹ ترد الأمثلة المختارة في جداول تفصيلية، وفيها الترجمة الأولى ترجمة عبد الحميد الباقوي، والترجمة الثانية ترجمة مؤسسة ترست الإسلامية، والترجمة الثالثة ترجمة أنصار السنة المحمدية.

في يديه،¹ فكلمة (اشْتَرَوْا) معنيان؛ حقيقي معروف كما سبق، ومجازي هو الاستبدال، وتمثل المشابهة علاقة بين المعنيين، وكذلك القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي هنا لفظية هي كلمة (الضلالة)، والاستعارة تصريحية بما أن المشبه به (اشترؤوا) مصرح به، فإن الضلالة لا تشتري ولا تباع؛ لأنها داخلية ضمن الأشياء غير المحسوسة

والمترجمون كلهم ينقلون معنى الكلمة حرفياً كما في النص الأصلي، إذ ترجموا (اشْتَرَوْا) بالمعنى التاميلي (வாங்கியவர்கள் கொள்முதல் செய்தோர்)، أي هم الذين اشترؤوا الضلالة بالهدى، بناءً على معناه الظاهر اللفظي، وأسلوب ترجمة المثال الأول في الترجمات الثلاث يعتمد على الترجمة الحرفية الصرف التي أشار إليها لارسون في باب أساليب ترجمة المجاز.

ويرى البحث أن ترجمة هذه الآية بمعناها المجازي لا تؤدي المعنى الذي أراده الله سبحانه، لأن المقصود هنا أن المنافقين اختاروا الضلالة على الهدى قصدًا، بيد أن الباقي أتى بكلمة (விலைக்கு) (اشترؤوا الضلالة بئمن) إضافة إلى الترجمة الحرفية، وهي تُبين المعنى المقصود نسبيًا.

تحليل آراء القراء:



الشكل (1)

¹ النعالي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، مراجعة: نظير الساعدي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1422هـ/2002م)، ج1، ص159.

يبين من الرسم البياني أن ٢٧٪ من المشاركين وافقوا على الترجمة الأولى، ووافق ٢٦٪ منهم على الترجمة الثانية، و ٤٠٪ منهم وافقوا على الترجمة الثالثة، و ٥٪ منهم لم يوافقوا على التراجم الثلاث، واقترحوا آراءهم الشخصية أيضاً، ولعل الترجمة الثالثة هي الأوضح إذ اختارها أكثر القراء، أما البحث فيميل إلى الترجمة الآتية:

அவர்கள் தாம் (அறிவார்ந்த உண்மை இறைநெறியாம் இஸ்லாம் எனும்) நேர்வழியைக் கொடுத்து விட்டு அதற்குப் பகரமாக (இறைமறுப்பு) எனும் வழி கேட்டை விலை கொடுத்து வாங்கிக் கொண்டவர்கள். முறையற்ற இவ்வணிகம் ஒருபோதும் இவர்களுக்கு இலாபம் ஈட்டித்தராது. (பயன்மிக்க வெற்றியும் இவர்களுக்குக் கிட்டப் போவதில்லை, உண்மையில் இவர்கள் நேர்வழி பெற்றவர்களே அல்லர்.

المثال الثاني:

<p>﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: 256)</p>	
<p>(இஸ்லாம்) மார்க்கத்தில் நிர்ப்பந்தமேயில்லை. ஏனென்றால் வழிகேட்டிலிருந்து (விலகி) நேர்வழி (அடைவது எவ்வாறென்று) தெளிவாகிவிட்டது. ஆகவே, எவர் ஷைத்தானை நிராகரித்துவிட்டு அல்லாஹ்வை நம்பிக்கை கொள்கின்றாரோ, அவர் நிச்சயமாக அறுபடாத பலமானதொரு கயிற்றைப் பிடித்துக் கொண்டார். அல்லாஹ், (அனைத்தையும்) நன்கு செவியுறுபவனாகவும், மிக அறிந்தவனாகவும் இருக்கின்றான்.</p>	<p>الأولى</p>
<p>الترجمة العكسية: فقد قبض حبالاً قوياً</p>	
<p>தீனில் (இறைநெறியை மேற்கொள்வதில்) யாதொரு கட்டாயமோ நிர்ப்பந்தமோ இல்லை. தவறான வழியிலிருந்து நேரான வழி தெளிவாகப் பிரிக்கப்பட்டுவிட்டது. இனி எவர் தா.கூத்தைழு நிராகரித்து அல்லாஹ்வின் மீது நம்பிக்கை கொள்கிறாரோ அவர் திட்டமாக, மிகப் பலமான பிடிமானத்தைப் பற்றிக் கொண்டவராவார். அது என்றுமே அறுந்துவிடாது. (அவர் தன்னுடைய ஆதரவாளனாகத் தேர்ந்தெடுத்துக் கொண்ட) அல்லாஹ் (யாவற்றையும்) செவியுறுவோனும் நன்கறிவோனுமாய் இருக்கின்றான்.</p>	<p>الثانية</p>
<p>الترجمة العكسية: فقد تمسك بشدة ما يوثق من التمسك</p>	
<p>இம்மார்க்கத் (தைத் தழுவுவ)தில் எவ்வித நிர்ப்பந்தமும் இல்லை. வழிகேட்டிலிருந்து நேர்வழி மிகத் தெளிவாகி விட்டது. எவர் (அல்லாஹ் அல்லாது வணங்கப்படும்) “தாசூத்”தை நிராகரித்து, அல்லாஹ்வை நம்பிக்கை கொள்கின்றாரோ அவர் நிச்சயமாக அறுந்துபோகாத பலமான கயிற்றைப் பற்றிப் பிடித்துக் கொண்டவராவார். மேலும் அல்லாஹ் யாவற்றையும்</p>	<p>الثالثة</p>

செவியறுபவனும் நன்கறிந்தவனுமாவான்.

الترجمة العكسية: فقد استمسك حبلاً قوياً

التحليل والمناقشة:

كلمة (العروة) جمعها عُروَات وعُرُوات وعُرَى، وهي تطلق تارة على المُقبَض (Handle)، نحو: عُرُوة الكُوز والدُّلو، وتارة على مدخل الزَّرِّ، نحو: عروة القميص، وتارة على الأحمال والرواحل نحو: «لا تشدُّ العرى إلا في ثلاثة مساجد»¹ وما إلى ذلك، فالعروة ما يُتمسك به، وكلمة (العروة الوثقى) وردت مرتين في القرآن الكريم؛ الأولى في سورة البقرة، وهي محل الشاهد هنا، والثانية في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ وَإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ (لقمان: 31)، وقد استعملت باعتبار استعارة المحسوس للمعقول بمعنى القرآن والإيمان وغيرهما² ويدل عليها ما أورد أبو حيان الأندلسي عن ابن عباس وسعيد ابن جبير والضحاك؛ أن (العروة) كلمة يقصد بها قول: لا إله إلا الله، وقال مجاهد إنها الإيمان، وقال السدي إنها القرآن والإسلام والعهد الوثيق، أو السبب الموصل إلى رضا الله، وقال الزمخشري إنها الحبل المتين³ وفسرها الواحدي بكلمة الشهادة والإيمان يعقدهما المؤمن عقداً وثيقاً لنفسه⁴، وهذه المعاني متقاربة لا متنافرة.

وقد اتبع المترجمون إلى التاميلية أسلوب الترجمة الحرفية الصِّرف، على الرغم من اختلاف تعبيراتهم في اللغة التاميلية، ففي الترحمتين الأولى والثالثة استعملت كلمة (பலமான கயிற்றைப்) بمعنى الحبل الشديد، وفي الترجمة الثانية استعملت كلمة (மிகப் பலமான பிடிமானத்தைப்) بمعنى ما يوثق بشدة، ولم يُذكروا المدلول ولو بين

¹ ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ)، ج10، ص128.

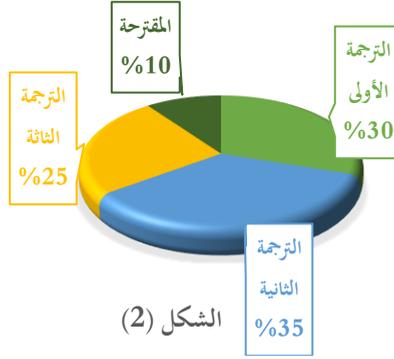
² الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، (بيروت: دار الفكر، ط1، 1420هـ/1994م)، ج7، ص17.

³ أبو حيان، البحر المحيط، تحقيق: صدقي محمد جميل، (بيروت، دار الفكر، ط1، 1401هـ/1981م)، ج7، ص185.

⁴ الواحدي، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، (دمشق: دار القلم؛ بيروت: الدار الشامية، ط1، 1415هـ/1994م)، ص183.

قوسين، وإنما تركوا المعنى المجازي الضمني في النص الأصلي. ويرى البحث أن ترجمة (العروة الوثقى) هنا لم تقصد إلى المعنى المفهوم؛ لأن الخير يتعلق مباشرة بالإسلام أو الإيمان، ولو أضاف المترجمون كلمة (الإسلام) أو (الإيمان) مع معناها الحرفي (இஸ்லாம் எனும் பலமான கயிற்றைப்) - ولو بين قوسين - لكان المعنى أكثر وضوحاً، ولكن الترجمات الثلاث لم تُضع المعنى القرآني على الرغم من أنها مبنية على الترجمة الحرفية الصّرف.

تحليل آراء القراء:



الشكل (2)

يبين من الرسم البياني أن 30% من القراء اختاروا الترجمة الأولى، و35% اختاروا الترجمة الثانية، و25% اختاروا الترجمة الثالثة، واقترح 10% بديلاً من تلك التراجيم، ولعل الترجمة الثانية هي الأوضح إذ اختارها أكثر القراء، أما البحث فيميل إلى الترجمة الآتية:

(இஸ்லாமிய) மார்க்கத்தில் (இறைநெறியை ஏற்பதில்) நிர்பந்தித்து வலுக்கட்டாயப்படுத்தல் கிடையாது. ஏனெனில் வழிகேடுகளை உள்ளடக்கிய தீய பாதைகளைவிட்டும் தூய நேரிய வழி தெள்ளத்தெளிவாகிவிட்டது. ஏக இறைவனான அல்லாஹ்விற்கு இணையாக கற்பனையால் வடிவமைக்கப்பட்டு வழிபடப்படும் தீய ஷைத்தானிய சக்திகளை அடியோடு நிராகரித்து ஏக இறைவனாம் அல்லாஹ்வை எவர் உறுதியுடன் நம்பிக்கைகொண்டு (செயல்படுகின்றாரோ) நிச்சியமாக அவர் எப்போதும் அறுந்துபோகாத இஸ்லாம் எனும் பலமான கயிற்றைப் பற்றிப் பிடித்துக்கொண்டார். அல்லாஹ் செவியுருவனாகவும் நன்கறிந்தவனாகவும் இருக்கின்றான்.

المثال الثالث:

﴿قَدْ حَسِرَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا يَا حَسْرَتَنَا عَلَىٰ

<p>مَا فَرَطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ ﴿31﴾ (الأنعام: 31)</p>	
<p>(ஆகவே) எவர்கள் அல்லாஹ்வைச் சந்திக்கவேண்டும் என்பதைப் பொய்யாக்குகின்றனரோ அவர்கள் நிச்சயமாக நஷ்டமடைந்தவர்களாகி விட்டனர். (எதிர்பாராதவாறு) திடீரென அவர்களுக்கு (விசாரணைக்) காலம் (என்ற மறுமை) வந்துவிட்டால், அவர்கள் தங்கள் பாவச் சுமைகளைத் தங்கள் முதுகுகளின் மீது சுமந்தவர்களாக "இதை (இந்த வேதத்தைப் பற்றி) நாங்கள் நம்பாத (குற்றத்) தால் எங்களுக்கு ஏற்பட்ட துக்கமே!" என்று புலம்புவார்கள். அவர்கள் சுமந்து கொண்டிருப்பவை மிகக் கெட்டவையல்லவா?</p>	<p>الأولى</p>
<p>الترجمة العكسية: يحملون أثقال الآثام</p>	
<p>அல்லாஹ்வைச் சந்திக்க இருப்பதைப் பொய் என்று வாதிட்டவர்கள் பேரிழப்புக்குள்ளாகி விட்டார்கள். எந்த அளவுக்கு எனில், அந்நேரம் திடீரென்று வந்துவிடும்தோது, "ஐயகோ! இவ்விஷயத்தில் நாம் எத்தகைய குறைபாடுகளைச் செய்து விட்டோம்" என்று இவர்கள் புலம்புவார்கள். அப்பொழுது அவர்களின் நிலை எப்படி இருக்கும் எனில், தங்களுடைய பாவச்சுமைகளைத் தங்களுடைய முதுகுகளில் சுமந்தவாறு இருப்பார்கள். பாருங்கள்! அவர்கள் சுமந்து கொண்டிருப்பது எத்துணைக் கெட்டது!!</p>	<p>الثانية</p>
<p>الترجمة العكسية: يحملون أثقال الآثام</p>	
<p>அல்லாஹ்வின் சந்திப்பைப் பொய்ப்பித் தோர் நிச்சயமாக நஷ்டமடைந்து விட்டனர். அவர்களிடம் திடீரென மறுமை வந்து விட்டால் அவர்கள் தமது பாவச்சுமைகளைத் தங்களது முதுகுகளில் சுமந்தவர்களாக, "(உலகமாகிய) அதில் நாம் அலட்சியமாக இருந்ததற்காக எமக்கு ஏற்பட்ட கைசேதமே!" என்று கூறுவார்கள். அறிந்து கொள்ளுங்கள்! அவர்கள் சுமப்பது மிகக் கெட்டதாகி விட்டது.</p>	<p>الثالثة</p>
<p>الترجمة العكسية: يحملون أثقال الآثام</p>	

التحليل والمناقشة:

كلمة (الأوزار) جمع (الوزر) مصدر (وزر يوزر)، إذا حمل ما يثقل ظهره من الأشياء المثقلة، فالوزر حمل ثقيل مرهق وشاق، أو ما يصعب حمله والقيام به، قال أهل اللغة: "الوزر الثقل، وأصله من الحمل، يقال: وزرت الشيء، أي حملته، أزره وزراً"¹ وهو أيضاً بمعنى السلاح والآلة، كقولي: أعددت للحرب أوزارها، أي أثقالها وآلاتها، وكلمة (الوزر) تدل على الذنب والإثم، فالآثام والذنوب تُحمل على الظهور مجازاً، باعتبار التمثيل بالاستعارة، أي إن ثقل الذنب على القلب والنفس كتثقل الحمل على الظهر؛ لأن حالة الأنفس فيما تقاسيه من سوء تأثير الذنوب فيها وما

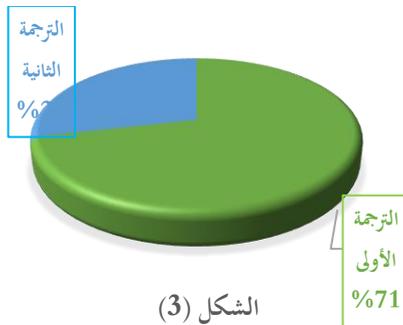
¹ تفسير الرازي، ج12، ص209-211.

يترتب على ذلك من التعب والشقاء والآلام؛ يشبه هيئة الأبدان في حال نوثها بالأحمال الثقيلة وما تقاسيه في ذلك من التعب والجهد والزحير، أو هو محمول على القول بتجسيم المعاني والأعمال في الآخرة، وتمثلها هي ومادتها بصور تناسبها في الحسن أو القبح، وورد في الغلول والمال الذي لا تؤدي زكاته، إذن؛ للأوزار معنيان؛ معنى ظاهر هو الأثقال، والسلاح، ومعنى استعاري هو الذنوب والآثام والخطايا، وهو ما فسر به كثير من المفسرين، من مثل ابن عباس، وقتادة، وزيد بن علي، وغيرهم .

ويبين من النصوص المترجمة أن المترجمين كلهم سعوا إلى تبيين المعنى المجازي المقصود في النص الأصلي ليكون أكثر بياناً، والأسلوب الذي اختاروه هو الترجمة الحرفية الصّرف مع ذكر المعنى المراد، أي إنهم احتفظوا بلفظ الأصل مع إضافة معناه، واستعملوا كلمة (பாவச்சுமைகளைத்)، أي أثقال الذنوب.

ويرى البحث أن الترجمة الاستعارية لم تظهر هنا؛ لأن الإنسان حقيقة لا تحمل الذنوب، مع أن المعنى المقصود باقي في الترجمات الثلاث، لأن هذا الاستعمال شائع في المجتمع التاميلي، فقد يُسمع من أفواه الخطباء وأصحاب المواعظ، ولو تُرجمت هذه الاستعارات إلى التشبيه لكانت أكثر وضوحًا.

تحليل آراء القراء:



الشكل (3)

يشير الرسم البياني إلى أن 71% من المستجيبين اختاروا الترجمة الأولى، و29% اختاروا الترجمة الثانية، ولم يختار أحد الترجمة الثالثة، أي إن الترجمة الأولى هي الأوضح، أما البحث فيميلون إلى الترجمة الآتية:

அல்லாஹ்வின் சந்திப்பினை பொய்ப்படுத்தியவர்கள் நிச்சியமாக (பெரும்) நஷ்டமடைந்துவிட்டனர். (இறுதியில் மறுமையை மறுத்துக்கொண்ட நிலையில்) எதிர்பாராதவிதத்தில் திடீரேன மறுமைவிசாரணை நாள் வரும்போது ”(உலகில்) இது குறித்து நாம் அலட்சியமாக இருந்ததற்காக எமக்கு ஏற்பட்ட கைதேசதமே! எமக்கு வந்த துயரமே என புலம்பி ஓலமிடுவர். அவ்வேளை அவர்களுமோ (உலகில்) மனிதர்கள் பெரும் கணதியான மூட்டைகளை தங்களது முதுகுகளில் சுமக்கின்றபோது எவ்வாறு தள்ளாடுவர்களோ, சிரமம்படுவார்களோ அதுபோன்று) உலகில் புரிந்த பாவங்களின் தீய விளைவுகளால் தள்ளாடுவர். அறிந்து கொள்ளுங்கள்! அவர்கள் சுமப்பது மிகக் கெட்டதாகி விட்டது.

المثال الرابع:

<p>﴿وَمَا تَنْفَعُ مَنَا إِلَّا أَنْ أَمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا لَمَّا جَاءَنَا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَقَّأْنَا مُسْلِمِينَ﴾ (الأعراف: 126)</p>	
<p>(அன்றி) ”எங்களிடம் வந்த இறைவனின் அத்தாட்சிகளை நாங்கள் நம்பிக்கை கொண்டதைத் தவிர வேறு எதற்காகவும் நீ எங்களை பழிவாங்கவில்லை” (என்று .:பிர்அவ்னிடம் கூறிய பிறகு) ”எங்கள் இறைவனே! எங்கள் மீது பொறுமையைச் சொரிவாயாக! (உனக்கு) முற்றிலும் வழிப்பட்டவர்களாக (எங்களை ஆக்கி) எங்களை நீ கைப்பற்றிக் கொள்வாயாக!” (என்று பிரார்த்தித்தார்கள்.</p>	<p>الأولى</p>
<p>الترجمة العكسية: أنزل علينا</p>	
<p>எங்கள் இறைவனுடைய சான்றுகள் எங்களிடம் வந்துவிட்டன் அவற்றின் மீது நாங்கள் நம்பிக்கை கொண்டாவிட்டோம் எனும் காரணத்திற்காகத்தான் நீ எங்களை பழிவாங்க நாடுகிறாய்! எங்கள் இறைவா! எங்களுக்குப் பொறுமையை அருள்வாயாக! மேலும், உனக்கு முற்றிலும் கீழ்ப்படிந்த நிலையிலேயே எங்களை மரணிக்கச் செய்வாயாக!”</p>	<p>الثانية</p>
<p>الترجمة العكسية: آتنا</p>	
<p>எங்கள் இரட்சகனின் அத்தாட்சிகள் எங்களிடம் வந்தபோது நாம் அவற்றை நம்பிக்கை கொண்டதற்காகவே தவிர, நீ எங்களைப் பழி வாங்கவில்லை (என்று பிர்அவ்னிடம் கூறினர்.) எங்கள் இரட்சகனே! பொறுமையை எங்கள் மீது சொரிந்து, முஸ்லிம்களாகவே எம்மை நீ மரணிக்கச் செய்வாயாக! (எனப் பிரார்த்தித்தனர்.)</p>	<p>الثالثة</p>
<p>الترجمة العكسية: أنزل علينا</p>	

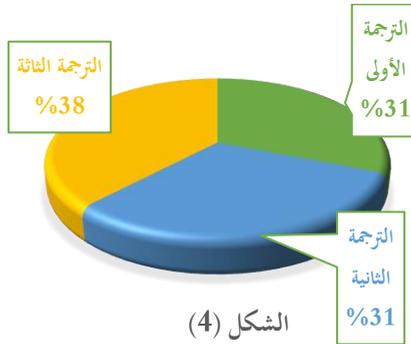
التحليل والمناقشة:

أَفْرِغْ) فعل أمر يدل على الدعاء، وأصله من الإفرغ الذي يدل به على شيء سائل محسوس،

ويرادف معناه كلمة (اسكب، أفضن)، نحو: أفرغت الماء في الإناء، إذا صببته وسكبته،¹ وقد وردت هذه الصيغة ثلاث مرات في القرآن الكريم؛ إحداها السابقة، ومثلها بمعناها المجازي في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أفرغ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أقدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: 250)، ومرة بمعناها الحقيقي في قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفرغ عَلَيْهِ قِطْرًا﴾ (الكهف: 96)، والصبر معنى لا يمكن صبُّه وإفراغه كما يُفرغ الدلو،² ولكن فيه استعارة تمثيلية، فقد شُبه الصبر بماء يُفرغ من إناء.

وفي الترجمتين الأولى والثالثة جاءت كلمة (சொரிவாயாக)، أي اصعب، وفي الثانية جاءت كلمة (அருள்வாயாக)، أي آتنا، فالترجمتان الأولى والثالثة تعتمدان أسلوب الترجمة الحرفية الصِّرف، أما الترجمة الثانية فتحاول أسلوب الترجمة المعنوية. ويلحظ أن لكلمة (சொரிவாயாக) معنى دقيقاً آخر في مجتمع اللغة الهدف يدل على نزول المطر غزيراً، وذلك يتضمن المعنى المقصود في النص نسبياً، وقد يكون أسلوب ترجمة الاستعارة إلى التشبيه مفيداً في هذا السياق.

تحليل آراء القراء:



يشير الرسم البياني إلى أن 31% من المستجيبين اختاروا الترجمة الأولى، ومثلهم اختاروا الترجمة الثانية، و38% اختاروا الترجمة الثالثة التي ربما تكون الأوضح، غير أن للبحث أسلوباً

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 168.

² الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ج 2، ص 217.

آخر في ترجمة هذه الآية هو:

எங்கள் இறைவனது அத்தாட்சிகளை (உண்மை என அறிந்துணர்ந்து நாங்கள் இதயபுர்வமாய் ஏற்று) விசுவாசித்துவிட்டோம் என்பதற்காகவே தவிர நீர் எங்களைத் தண்டித்துப் பழிவாங்கவில்லை. எங்களைப் படைத்தாலும் ஏக நாயனே! எ (உள்ளங்களில்) ம்மில் பொறுமையை முழுமையாக நிரப்புவாயாக! மேலும், உனக்கு முற்றிலும் கீழ்ப்படிந்த நிலையிலேயே எங்களை மரணிக்கச் செய்வாயாக!”

المثال الخامس:

﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأُلُوحَ وَفِي نُسُخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾ (الأعراف: 154)	
முஸாவுடைய கோபம் தணிந்த பின்னர் அவர் (அக்கற்) பலகைகளை எடுத்துக் கொண்டார். அதில் தங்கள் இறைவனுக்கு அஞ்சுபவர்களுக்கு நேரான வழியும் அருளும் இருந்தன.	الأولى
الترجمة العكسية: لما سكن غضب موسى	
மேலும், முஸாவுக்குக் கோபம் தணிந்தபோது அப்பலகைகளை அவர் எடுத்துக் கொண்டார். மேலும், எவர்கள் தம் இறைவனுக்கு அஞ்சுகின்றார்களோ அவர்களுக்கு அவற்றில் எழுதப்பட்டிருந்த அறிவுரைகளில் வழிகாட்டலும் அருளும் இருந்தன.	الثانية
الترجمة العكسية: لما سكن الغضب لموسى	
முஸாவுக்குக் கோபம் தணிந்தபோது, பலகைகளை எடுத்தார். அவற்றில் வரையப் பட்டிருந்ததில் தங்கள் இரட்சகனைப் பயப் படுவோருக்கு நேர்வழியும் அருளும் இருந்தன.	الثالثة
الترجمة العكسية: لما سكن الغضب لموسى	

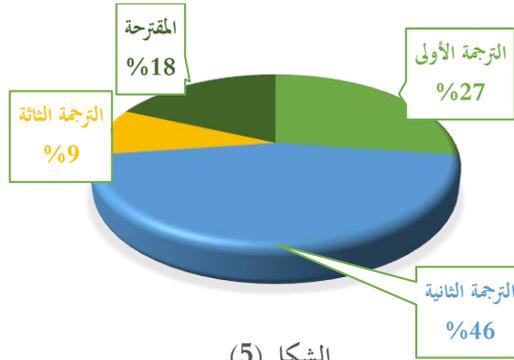
التحليل والمناقشة:

(سكت) فعل ماضٍ مصدره السَّكْتُ والسُّكُوت بمعنى الصمت وخلاف النطق، وهذا هو المعنى الحقيقي، ولكن لها معنى مجازيا فسره زيد بن علي بأنه من السكون،¹ وشرح ابن عاشور أن المراد بقوله تعالى أن نفس موسى هدأت وسكنت، أي إن السكوت استعير لوصف بذهاب الغضب عن موسى، وهذه استعارة مكنية أطلق فيها السكوت على

¹ زيد بن علي، غريب القرآن، تحقيق: محمد يوسف الدين، (بيروت: تاج يوسف، ط1، 1422هـ/2002م)، ج2،

الغضب، والسكوت لا يوصف بالغضب.¹ وفي الترجمات الثلاث تُترجم كلمة (سكت) بكلمة (தணிந்தது) أي سكن، وهو المعنى المجازي، وهذا أسلوب ترجمة المجاز إلى مضمونه المباشر، ويرى البحث أنه يسهل تقريب المعنى المقصود بوضوح.

تحليل آراء القراء:



الشكل (5)

يتبين من الرسم البياني أن 27% من القراء اختاروا الترجمة الأولى، واختار 46% منهم الترجمة الثانية، و9% فقط اختاروا الترجمة الثالثة، وربما تكون الترجمة الثانية هي الأوضح إذ اختارها أكثر القراء، ويقترح البحث ترجمة أخرى هي:

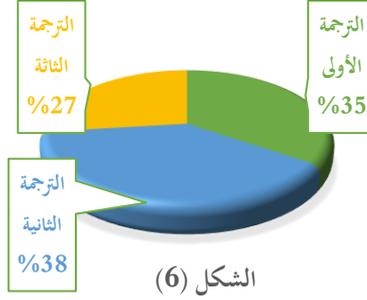
முலாவின் (ஆத்திரம் அடங்கி) கோபம் தணிந்தபோது அமைதி நிலைக்குத் திரும்பிய அவர், (தாம் கீழே போட்ட வேதக்கட்டளைப்) பலகைகளைக் கைகளில் எடுத்தார் "சத்திய உண்மை அல்லாஹ்வை எவர்கள் உறுதியாக விசுவாசித்து வாழ்வின் எல்லாத் தருணங்களிலும்) அவனுக்கு அஞ்சி அடிபணிந்து நடக்கின்றார்களோ அவர்களுக்கு இறைஅருளும் சரியான வழிகாட்டலும் இருக்கின்றது" என அவ்வேதப் பலகை ஏட்டின் ஒரு பகுதியில் பொறிக்கப்பட்டிருந்தது.

المثال السادس:

﴿الرَّكِيْبُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوْرِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ

¹ محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية، ط1، 1404هـ/1984م)، ج16، ص64.

تحليل آراء القراء:



الشكل (6)

يوضح الرسم البياني أن 35٪ اختاروا الترجمة الأولى، و38٪ اختاروا الترجمة الثانية، و27٪ اختاروا الترجمة الثالثة، وتبدو الترجمة الثانية هي الأوضح لارتفاع نسبة اختيارها، ولكن البحث يرى أن تكون الترجمة هي الآتية:

இது திருவேதமாகும் ஏக இறைவனின் (பேரருளால்) கட்டளைப்படி வழிகேடு எனும் இருளிருந்து நேர்வழி எனும் வெளிச்சத்தின் பால் நீ மனிதர்களை கொண்டுவரவேண்டும் என்பதற்காகவே உம்மீது நாம் இறக்கியருள்ளினோம், (அப்பாதை) அது புகழுக்குரியனும் மிகைத்தவனுமாகிய ஏக இறைவனின் (இஸ்லாம் எனும்) பாதையாகும்.

المثال السابع:

﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَمَا أَكُنُ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾	
(مریم: 4)	
”என் இறைவனே! நிச்சயமாக என் எலும்புகள் பலவீனமாகி விட்டன. என் தலையும் நரைத்துவிட்டது. என் இறைவனே! (இதுவரையில்) நான் உன்னிடத்தில் கேட்டதில் எதுவுமே தடுக்கப்படவில்லை. (நான் கேட்ட அனைத்தையும் நீ கொடுத்தே இருக்கின்றாய்.)	الأولى
الترجمة العكسية: شاب رأسي	
அவர் பணிவுடன் வேண்டினார்: “என் அதிபதியே! என் எலும்புகளோ நலிவடைந்துவிட்டன. மேலும், நரையினால் என் தலை மினுமினுத்துவிட்டது. மேலும், என் அதிபதியே! நான் உன்னிடம் பிரார்த்தனை புரிந்து ஒருபோதும் ஏமாற்றம் அடைந்ததில்லை.	الثانية
الترجمة العكسية: لامع رأسي شيباً	
எனது இரட்சகனே! எனது எலும்பு பலவீனமடைந்து விட்டது. தலையும் நரையால் மினுங்குகிறது. எனது இரட்சகனே!	الثالثة

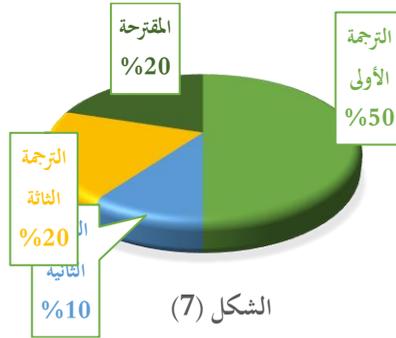
உண்ணப் பிரார்த்திப்பதால் நான் துர்ப்பாக் தியவானாக இருந்ததில்லை என்று கூறினார்.
الترجمة العكسية: لامع رأسي شيباً

التحليل والمناقشة:

يراد بالشيب بياض الشعر الذي يسببه كبر السن غالباً، والاشتعال من فعل (اشتعل) أي التهب، نحو: اشتعلت النار، أي التهبت، فالالتهاب هو المعنى الحقيقي لكلمة (الاشتعال)، والاشتعال لازم للنار، ولكن له معنى مجازياً شرحه الواحدي، فقال: "كثر شيب رأسي جداً"¹، ويرى الحداد اليميني أن إطلاق الاشتعال على الشيب من أجمل الاستعارة وأحسنها؛ لأن الشيب يكثر وينتشر في الرأس كما يكثر وينتشر شعاع النار،² وأما ابن عاشور فيرى (الاشتعال) كلمة مستعارة لتعميم الشيب شعر الرأس باشتعال النار في شدة السواد والفحم.³

والترجمات الثلاث تعتمد أسلوب الترجمة المعنوية، ولكن الترجمة الأولى تفيد المعنى المراد مباشرة، أما الترجمتان الثانية والثالثة فتزيدان دلالة أخرى قد يخفى معها المعنى المقصود.

تحليل آراء القراء:



¹ الواحدي، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج 1، ص 675.

² الحداد اليميني، كشف التنزيل في تحقيق المباحث والتأويل، تحقيق: محمد إبراهيم يحيى (بيروت: دار المدار الإسلامي، ط 1، 1424 هـ/2003 م)، ج 1، ص 1917.

³ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 16، ص 64.

يشير الرسم البياني إلى أن 50٪ من المستجيبين اختاروا الترجمة الأولى، ووافق 10٪ على الترجمة الثانية، وفضل 20٪ الترجمة الثالثة، واقترح 20٪ ترجمات مختلفة، أي إن الترجمة الأولى هي الأوضح إذ أعجبت أكثر القراء، أما البحث فيميل إلى الترجمة الآتية:

(நெருப்புச்	ஐவாலை	ஒரு	இடத்தில்	பரவி	மினுமினுத்து
இலங்கிங்கொண்டிருக்கின்றனவோ	அதுபோன்று)	எனது	தலை		
நரைமுடிகளால் நிரம்பி இலங்குகின்றன					

المثال الثامن:

﴿وَبِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ﴾ (الذاريات: 41)	
“ஆது” என்னும் மக்களிலும் (ஒரு படிப்பினையுண்டு.) அவர்கள் மீது நாம் நாசகரமானதொரு காற்றை அனுப்பிய சமயத்தில்.	الأولى
الترجمة العكسية: إذ أرسلنا عليهم الريح الهالكة	
மேலும், ஆத் சமூகத்தினரில் (உங்களுக்குச் சான்று உள்ளது.) அவர்கள் மீது நாம் நாசத்தை ஏற்படுத்தும் காற்றை அனுப்பினோம்.	الثانية
الترجمة العكسية: إذ أرسلنا عليهم الريح المهلكة	
ஆத் சமூகத்திடமும் (அத்தாட்சி இருக்கின்றது.) மலட்டுக் காற்றை நாம் அவர்கள் மீது அனுப்பியபோது,	الثالثة
الترجمة العكسية: إذ أرسلنا عليهم الريح العقيم	

التحليل والمناقشة:

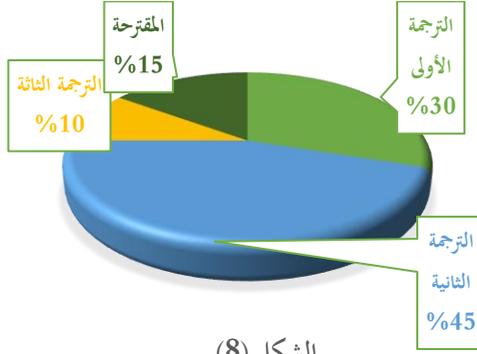
كلمة (عقيم) صفة مشبهة من (عُثم يعثم)، والعقم هزيمة تقع في الرحم فلا تقبل الولد، إذ كلمة العقيم تطلق على الرجل الذي لا ينجب، والمرأة التي لا تنجب،¹ وهذا المعنى الحقيقي استعمل في قوله تعالى: ﴿أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَن يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾ (الشورى: 50)،² وقد تُستعمل هذه الكلمة في معانٍ أخرى، فتارة تطلق على الشيء الذي لا خير فيه ولا ثمرة منه، نحو: عقل عقيم، وتارة تطلق على الريح لا يكون معها لَفْحٌ

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج10، ص237.

² الواحدي، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج1، ص968.

ولا تأتي بمطر، وإنما بالإهلاك، وهي مقصود الآية الكريمة، قال الواحدي في تفسيرها: "هي التي لا بركة فيها ولا تأتي بخير"¹ وقال ابن عاشور: "استعيرت للريح المشؤومة التي تأتي خالية من المنافع والثمرات، على الرغم من أنها تشير إلى الرجل أو المرأة التي لا تلد أصلاً"². والترجمتان الأولى والثانية اعتمدتا أسلوب ترجمة المجاز إلى مضمونه من خلال نقل المعنى المجازي (الإهلاك) مباشرة إلى كلمة (நாசத்தை ஏற்படுத்தும்)، أما الترجمة الثالثة فاعتمدت أسلوب الترجمة الحرفية الصّرف، ولا يوافقها البحث؛ لأنها لم تفد المعنى المقصود، ويرى البحث أن هذه الاستعارة لو تُرجمت ترجمة حرفية كما في الترجمة الثالثة لما أفادت المعنى المقصود.

تحليل آراء القراء:



الشكل (8)

يتضح من الرسم البياني أن 30% من المستجيبين اختاروا الترجمة الأولى، و45% منهم اختاروا الترجمة الثانية، و10% منهم اختاروا الترجمة الثالثة، وفي المقابل اقترح 10% ترجماتهم الخاصة، وهكذا تكون الترجمة الثانية هي الأوضح وفق اختيار أكثر المستجيبين، ويفضل البحث الترجمة الآتية:

நாம் (நமது தாதர் ஹுத் இனது சமுதாயத்தினரான) ஆத் கூட்டத்தினரிடம் அழிவைத்தரும் வறண்ட அனுப்பினோம்.

¹ المرجع السابق ج2، ص1030.

² ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج27، ص11.

المثال التاسع:

﴿وَإِخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الشعراء: 215)	
الأولى	உங்களைப் பின்பற்றிய நம்பிக்கையாளர்களிடம் புஜம் தாழ்த்தி(ப் பணிவாக) நடந்து கொள்ளுங்கள்
الترجمة العكسية: تعامل معهم بالتواضع وأنت تطأطئ كتفك	
الثانية	மேலும், நம்பிக்கையாளர்களில் யார் உம்மைப் பின்பற்றிக் கொண்டிருக்கிறார்களோ அவர்களிடம் பணிவாய் நடந்து கொள்ளும்!
الترجمة العكسية: تعامل معهم بتواضع	
الثالثة	நம்பிக்கையாளர்களில் உம்மைப் பின் பற்றுவோருக்கு உமது (பணிவெனும்) இறக்கையைத் தாழ்த்துவீராக!
الترجمة العكسية: اخفض تواضع جناحك	

التحليل والمناقشة:

وردت عبارة: ﴿وَإِخْفِضْ جَنَاحَكَ﴾ ثلاث مرات في القرآن الكريم؛ مرة في سورة الشعراء موضع النقاش، ومرة في سورة الحجر: ﴿وَإِخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾، ومرة في سورة الإسراء مع تغيير يسير: ﴿وَإِخْفِضْ هُنْمَا جَنَاحِ الدُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾، والتعبير بخفض الجناح مصطلح لغوي يطلق على ضم الطائر جناحه إلى جنبه لِيُسَكَّنَ من طَيْرَانِهِ، وله معنى آخر مجازي هو لِيُنَّ الْجَانِبَ وَالرَّحْمَةَ والتواضع،¹ وهذا المعنى مأخوذ من خفض الطائر جناحه حين يحنو على فراخه ويضمها بجناحه، وهو دليل على الحنان، وهو استعارة تصريحية، فقد شبه التواضع ولين الجانب بخفض الطائر جناحه،² وفسر أكثر المفسرين العبارة في الآيات الثلاثة بأنها تدل على التواضع واللين والرحمة بالمؤمنين والوالدين.³

وقد اتفقت الترجمات الثلاث على أسلوب الترجمة المعنوية، ولكن الترجمة الثانية

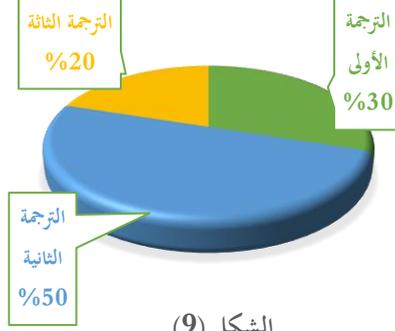
¹ ابن منظور، لسان العرب، ج5، ص112.

² الصابوني، صفوة التفاسير، ج2، ص366.

³ الحاج عبد الله، ترجمة الدلالات المجازية القرآنية، ص162.

كانت مباشرة، وغيرها ذكر المعنى الحقيقي بين قوسين، وهذا أولى من الترجمة الحرفية التي تفسد المعنى القرآني المقصود.

تحليل آراء القراء:



الشكل (9)

يشير الرسم البياني إلى أن 30% من القراء وافقوا على الترجمة الأولى، و55% اختاروا الترجمة الثانية، و20% فضّلوا الترجمة الثالثة، أي إن الترجمة الثانية هي الأوضح إذا اختارها الأكثرية، ويميل البحث إلى الترجمة الآتية:

(ஆனால் தூதரே) உம்மை முழுமையாகப் பின்பற்றி வாழும் நம்பிக்கையாளர்களான மு.மீன்களிடம் பணிவென்னும் உமது சிறகினைத் தாழ்த்தி பணிவுடனும் கனிவுடனும் நடந்துகொள்வீராக!

المثال العاشر:

﴿إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ﴾ (الحاقة: 11)	
<p>(நாஹ் நபி காலத்தில் ஏற்பட்ட பிரளயத்தில்) தண்ணீர் பெருக்கெடுத்த போது, நிச்சயமாக நாம் உங்க(ள்) மூதாதை)களைக் கப்பலில் ஏற்றி (காப்பாற்றி)க் கொண்டோம்.</p>	الأولى
<p>الترجمة العكسية: ولما كثرت الماء</p>	
<p>வெள்ளப் பிரளயம் எல்லை கடந்துபோன போது நாம் உங்களைக் கப்பலில் ஏற்றினோம்</p>	الثانية
<p>الترجمة العكسية: لما تجاوز الحدّ</p>	
<p>(நாஹ் நபியின் காலத்தில்) தண்ணீர் பொங்கியெழுந்தபோது உங்களை நாம் கப்பலில் சுமந்தோம்.</p>	الثالثة
<p>الترجمة العكسية: لما علا الماء</p>	

التحليل والمناقشة:

الفعل (طغى) مشتق من الطغيان، والمعنى الحقيقي تعدي الإنسان وتجاوزه الحدَّ وإسرافه في الظلم وبغيه في التعامل مع الآخرين،¹ وقد يكون بمعنى الارتفاع والعلو والكثرة، وهذا على سبيل استعارة طغيان الإنسان لشدة الطوفان.²

والترجمتان الأولى والثالثة تعتمدان أسلوب الترجمة المعنوية، ففي الأولى كلمة (பொங்கியெழுந்தபோ) أي علا، أما الترجمة الثانية فتعتمد أسلوب الترجمة الحرفية الصِّرف، ويرى البحث أنها لم تفقد المعنى المراد؛ لأن كلمة (எல்லை கடந்துபோன) أي طغى، تستعمل في الفيضان والسيل في اللغة التاميلية.

تحليل آراء القراء:



الشكل (10)

يتبين من الرسم البياني أن 41% من المستجيبين اختاروا الترجمة الأولى، ومثلهم اختاروا الترجمة الثانية، و18% اختاروا الترجمة الثالثة، وربما كانت الترجمتان الأولى والثانية هما الأوضح، ولكن للبحث رأي آخر هو ترجمة هذه الآية كما يأتي:

(நமது தூதர் நூவின் காலத்திய வெள்ளப்பெருக்கில்) தண்ணீர் பீறிட்டுப் பொங்கி பிரவாகமெடுத்து வந்த போது நாம் கப்பலில் உங்களைச் சும்ந்து காப்பாற்றினோம்.

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج9، ص124.

² الصابوني، صفوة التفاسير، ج2، ص416.

الأساليب المتبعة في ترجمة النصوص المجازية إلى اللغة التاميلية

الأمثلة	الترجمة الأولى	الترجمة الثانية	الترجمة الثالثة	افتقاد المعنى
1	الترجمة الحرفية	الترجمة الحرفية	الترجمة الحرفية	لا
2	الترجمة الحرفية	الترجمة الحرفية	الترجمة الحرفية	لا
3	الترجمة الحرفية مع ذكر المدلول	الترجمة الحرفية مع ذكر المدلول	الترجمة الحرفية مع ذكر المدلول	لا
4	الترجمة الحرفية	الترجمة المعنوية (المجازية)	الترجمة الحرفية	لا
5	الترجمة المعنوية (المجازية)	الترجمة المعنوية (المجازية)	الترجمة المعنوية (المجازية)	لا
6	الترجمة الحرفية	الترجمة الحرفية	الترجمة الحرفية	لا
7	الترجمة المعنوية (المجازية)	الترجمة المعنوية (المجازية)	الترجمة المعنوية (المجازية)	لا
8	الترجمة المعنوية (المجازية)	الترجمة المعنوية (المجازية)	الترجمة الحرفية	لا
9	الترجمة الحرفية مع ذكر المدلول	الترجمة المعنوية (المجازية)	الترجمة الحرفية مع ذكر المدلول	لا
10	الترجمة المعنوية (المجازية)	الترجمة الحرفية	الترجمة المعنوية (المجازية)	لا

خاتمة

توصّل البحث إلى النتائج الآتية:

1. المترجمون كلهم من جنوبي الهند وسريلانكا قد استخدموا أساليب مختلفة من الأساليب التي اقترحها العالم اللغوي لارسون في ترجمة النصوص الاستعارية إلى اللغة التاميلية؛ أسلوب الترجمة الحرفية، وأسلوب الترجمة الحرفية مع ذكر المدلول، وأسلوب الترجمة المعنوية، في حين أنهم لم يستخدموا أسلوب الترجمة التشبيهية والتحويل والاستبدال

- بصورة إلى صورة أخرى مشابهة لها في التاميلية.
2. اعتمد المترجمون على الترجمة الحرفية المحضة في ثلاثة عشر موضعاً عند ترجمة النصوص الاستعارية، في حين أن أسلوب الترجمة الحرفية مع ذكر المدلول كان في خمسة مواضع، وأسلوب الترجمة المعنوية كان في اثني عشر موضعاً.
3. اتفق المترجمون كلهم على أسلوب واحد في ترجمة النصوص الاستعارية القرآنية إلى التاميلية، وذلك في ستة مواضع؛ اتفقوا على الترجمة الحرفية في ثلاثة منها، وعلى أسلوب الترجمة المعنوية في موضعين، وعلى أسلوب الترجمة الحرفية مع ذكر المدلول في موضع واحد.
4. أنه لم يعتمد كل من المترجمين على ثلاثة أساليب متباينة في حالة واحدة.
5. الأساليب المتبعة في النسخ التاميلية من حيث معنى النصوص المترجمة لم تفقد معناها المقصود في النص الأصلي، وإنما يرجع ذلك إلى أن بعضها يعتمد وضوح المعنى المقصود في النص الأصلي، وذلك لأن مثل هذا الأسلوب المتبع في الترجمة إلى التاميلية لا يفسد المعنى بسبب حضور هذه الاستعارات في اللغة التاميلية أيضاً، وبعضها يعتمد على غياب المعنى المقصود على الرغم من أنه لم يفتقد المعنى المراد، وذلك رأي خاص لاحظته البحث في ترجمة بعض النصوص الاستعارية إلى التاميلية.
7. الاعتماد على الترجمة الحرفية المحضة فقط في النصوص المجازية المترجمة إلى التاميلية قد يستوفي المعنى المقصود، ولا يستوفيه أحياناً، ولكن الاستعانة بالترجمة الحرفية مع ذكر المدلول أو الترجمة المعنوية تكون مطابقة للمعنى المراد بالقدر الذي يقارب ما هو عليه في النص الأصلي العربي.
8. يختلف القراء فيما بينهم عند فهم النصوص الاستعارية المترجمة إلى التاميلية، فبعضهم اختاروا ترجمة واحدة، وبعضهم يرجعون إلى اختيار ترجمتين مختلفتين في آن معاً، وبعضهم يرجع إلى ثلاث نسخ في آن معاً، ولكن لم يرفض أحد منهم الترجمات الثلاث، وإنما اقترح بعضهم ترجمة أخرى مناسبة.

9. اعتمد القراء كلهم على اختيار ثلاثة فقط من أساليب لارسون في النصوص الاستعارية المترجمة إلى التاميلية، فوافق اختيار أكثرهم على الترجمة الحرفية، والترجمة المعنوية من اختيار الترجمة الحرفية مع ذكر المدلول.

10. لم يجب المشاركون في الاستبانة بوعي شامل، فليست لديهم معرفة كاملة عن أساليب الترجمة ونظرياتها، وإنما عمدوا إلى أجوبة عادية.

11. يقترح البحث بعض التوصيات التي يلزم اتباعها في ترجمة النصوص المجازية، وتقود إلى استمرارية البحث في هذا المجال وتوسيع بابيه، هي:

- يلزم على المترجمين الرجوع إلى كتب التفاسير المعتمدة، وبخاصة عند ترجمة الاستعارات القرآنية إلى لغة ما، وذلك يساعد على فهم النصوص لغة وسياقاً؛ لأن العبرة في هذه القضية هي المعاني لا المباني.

- ينبغي للمترجمين أن يلموا إلمامًا تامًا بالأشياء المتشابهة والمتباينة بين ثقافتى اللغة الأصلية العربية واللغة المستهدفة التاميلية عند ترجمة الاستعارات القرآنية؛ لأن العناصر اللغوية والثقافية مختلفة ومتفقة.

- من المعروف أن الاستعارة نوع من انتقال الدلالات والمعاني، فترجمتها إلى التاميلية اعتمادًا على أسلوب واحد لا تعطي الترجمة جودة ولا صحة، وإنما يلزم المترجمين العودة إلى اختيار أنسب أسلوب بين الأساليب المتعددة في ترجمة النصوص الاستعارية.

- يلزم المتخصصين في هذا المجال وضع الضوابط لترجمة المجازات القرآنية إلى التاميلية، ولعل الضوابط التي قدمها هذا البحث تكون إطاراً مرجعياً معرفياً في هذا المجال.

References:

المراجع:

'Abd al-Ḥakīm Ṭiby, "Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm wa-tarjamatuḥu", *al-Nadwah al-Ālamīyah ḥawla Tarjamāt ma'ānī al-Qur'ān al-Karīm*, Iṣṭanbūl, 2001.

- ‘Abd alshshakwr m‘Ilim ‘Abd Fāriḥ, *al-Balāghah Almua’sirah*, (al-Qāhirah : Dār al-‘Ilm, Ṭ1, 2019).
- Aḥmad ibn Muḥammad al-Tha‘ālibī, *al-kashf wa-al-bayān ‘an tafsīr al-Qur’ān*, murāja‘at : Nazīr al-Sā‘idī, (Bayrūt : Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Ṭ1, 2002).
- Akmal Khuḍayrī ‘Abd al-Raḥmān, *Ishkāliyat tarjamat al-Qur’ān al-Karīm : dirāsah Nazarīyat wa-taḥlīliyah li-namādhij min al-dalālāt al-siyāqīyah fī al-tarājim al-Malāywiyah*, (Risālat duktūrāh, al-Jāmi‘ah al-Islāmīyah al-‘Ālamīyah bi-Mālīziyā, 2004)
- Akmal Khuḍayrī ibn ‘Abd al-Raḥmān, "al-mabādi’ al-asāsīyah fī tarjamat al-Qur’ān al-Karīm fī ḍaw’ mu‘ṭayāt al-tarjamah al-ḥadīthah", *Majallat al-‘Ayn*, al-Jam‘iyah al-‘Ilmīyah al-Sa‘ūdīyah lil-Lughāt wa-al-Tarjamah, Jāmi‘at al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd al-Islāmīyah, 2009, 2 (3).
- ‘Alī ibn Aḥmad al-Wāḥidī, *al-Wajīz fī tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*, taḥqīq : Šafwān ‘Adnān al-Dāwūdī, (Dimashq, Bayrūt : Dār al-Qalam, al-Dār al-Shāmīyah, Ṭ1, 1994).
- ‘Āšim Shīḥādah ‘Alī, Šūfī mān, "akḥṭā’ tarjamat Maḥmūd al-Istī‘ārah fī āyāt al-Qur’ān al-Karīm : ‘arḍ wa-taḥlīl", *Majallat al-Islām fī Āsiyā*, al-Jāmi‘ah al-Islāmīyah al-‘Ālamīyah bi-Mālīziyā, 9 (2), Dīsimbir 2012.
- Hasan ‘Abd al-Jalīl, ‘ilm al-Bayān bayna al-quḍamā’ wa-al-muḥaddithīn : dirāsah Nazarīyat wa-taḥlīliyah, (al-Iskandarīyah : Dār al-Wafā’, Ṭ1, 2006).
- Ismā‘īl ibn Ḥammād al-Jawharī, *Tāj al-lughah wa-šīḥāḥ al-‘Arabīyah*, taḥqīq : Aḥmad ‘Abd al-Ghafūr ‘Attār, (Bayrūt : Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, ṭ2, 1981).
- Mldryn lārswn, *al-tarjamah al-qā’imah ‘alā al-ma‘nā : Dalīl altkāf’ ‘abra al-lughāt*, (Baghdād : Bayt al-Ḥikmah, Ṭ1, 2008).
- Muḥammad ‘Alī al-Šābūnī, *Šafwat al-tafāsīr*, (al-Qāhirah : Dār al-Šābūnī, Ṭ1, 1997)
- Muḥammad al-Tāḥir ibn ‘Āshūr, *al-Taḥrīr wa-al-tanwīr*, (Tūnis : al-Dār al-Tūnisīyah, Ṭ1, 1984)
- Muḥammad ibn Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān*, taḥqīq : ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, (Bayrūt : Mu’assasat al-Risālah, Ṭ1, 2006).
- Muḥammad ibn Mukarram Ibn manzūr, *Lisān al-‘Arab*, (Bayrūt : Dār Šādīr, ṭ3, 1993).
- Muḥammad ibn ‘Umar al-Rāzī, *al-tafsīr al-kabīr (Maḥāṭib al-ghayb)*, taḥqīq : Šafwān ‘Adnān al-Dāwūdī, (Bayrūt : Dār al-Fikr, Ṭ1, 1994).
- Muḥammad ibn Yūsuf Abū Ḥayyān al-Andalusī, *al-Baḥr al-muḥīṭ*, taḥqīq : Šidqī Muḥammad Jamīl, (Bayrūt, Dār al-Fikr, Ṭ1, 1981).
- Najla Abdulrahman Alasbli, "Translating Figurative Language in the Quran: An Analytical Study", *Journal of Humanities and Social Sciences*, (KSA: Bisha University), 4(7), July 2020.
- Nasīmah ‘Abd Allāh al-Ḥājj, *tarjamat al-dalālāt almjāzyh al-Qur’āniyah : dirāsah taḥlīliyah li-asālib al-tarjamah fī al-tarājim al-Malāywiyah al-fardīyah*, (Risālat duktūrāh, al-Jāmi‘ah al-Islāmīyah al-‘Ālamīyah bi-Mālīziyā, 2015m).
- Raḥmah bint Aḥmad al-Ḥājj ‘Uthmān, *wa-ākharūn*, "tarjamat ma‘ānī al-Qur’ān al-Karīm ilā al-lughah altāmylyh bi-al-naskh al-Ṭibā‘iyah : dirāsah tārikhiyah", *Majallat al-Bukhārī lil-‘Arabīyah wa-al-Dirāsāt al-Islāmīyah*, Jāmi‘at Hilāl Bī. Is. ‘Abd al-Raḥmān lil-‘Ulūm wa-al-Tiknūlūjiyā, 2 (1), Dīsimbir 2022
- Zayd ibn ‘Alī, *Gharīb al-Qur’ān*, taḥqīq : Muḥammad Yūsuf al-Dīn, (Bayrūt : Tāj Yūsuf, Ṭ1, 2002)
- Zubaidah.m Kheir Hasan Ereksoussi, "The Translation of Qur’an Metaphors: Procedures and Examples", *Journal of Language and Literatures*, (Makka: Ummu Al-Qura University), 13(13), June 2014.

**القيم الإسلامية لدى المعلم: معرفة واتجاه وسلوك في المدارس الخاصة في
محافظة العاصمة في المملكة الأردنية الهاشمية:
قيم المسؤولية الفردية والإحسان والوقت أنموذجاً**
**Islamic Values among Teachers: Knowledge, Attitude and
Behaviour in Private Schools in The Capital Governorate in the
Hashemite Kingdom of Jordan (The Values of Individual
Responsibility, Benevolence, and Time as a Model)**

سيرين فاروق بدران*

[قُدّم للنشر 2022/7/5 – أرسل للتحكيم 2023/7/15 م – قُدّم بعد التعديل 2023/7/23 م - قُبِل للنشر 2023/7/27 م]

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى تقييم دور المعلم في تعليم القيم الإسلامية من خلال قياس معرفة المعلم واتجاهه وسلوكه في قيم المسؤولية الفردية والوقت والإحسان، ودوره التربوي، ودوره قدوة لطلّبه، وتكمن إشكالية البحث في بيان واقع المعلم في إحياء القيم، وإن كان يمتلك العناصر لتعليمها، وقد توّسلّ البحث المنهج الوصفي والتحليلي والدراسة الميدانية، ومجتمع البحث معلمو المدارس الخاصة في محافظة العاصمة الأردنية، وعددهم حوالي 24 ألف معلّمًا، اختيرت منهم عينة من (410) معلمين، وقد أظهرت النتائج درجة مرتفعة لمعرفة المعلم واتجاهه وسلوكه، وأن هناك علاقة ارتباطية إيجابية طردية بين المعرفة والاتجاه والسلوك.

الكلمات المفتاحية: الثقافة الإسلامية، القيم، المعلم، الطالب، المدرسة.

Abstract

This study aimed to evaluate the teacher's role in teaching Islamic values by measuring the teacher's knowledge, attitudes and behaviors in the following issues: (values of individual responsibility, time and Ihsan - his educational role - his role as an example to his students). In order to answer the question of this study: What is the actual role of teacher in reviving Islamic values? Does he/she have the necessary elements to teach? The study used the descriptive, analytical approach, and field study. The population of the study consisted of teachers of private schools in the capital of Jordan, and their number was about (24,000) teachers. As for the study sample, it is estimated of (410) teachers. The results of the study showed that the teacher's knowledge, attitudes and behaviors were of a high degree, as well as the existence of a positive correlation between knowledge, attitudes and behavior.

Keywords: Islamic culture, values, teacher, student, school.

مقدمة

يعاني المجتمع الإسلامي أزمت عدة، منها ذلك الانحدار المتسارع لفاعلية القيم الإسلامية في حياة الناس،¹ واتساع المسافة الفاصلة بين القيم الإسلامية وتطبيقاتها في الحياة،² وهذا واقع مرير يمثل دافعاً قوياً لهذا البحث الذي توجه إلى قطاع التربية والتعليم، وتحديدًا المعلم؛ لأنه المساهم الأبرز في تشكيل شخصية الطلبة بوصفهم جزءاً من المجتمع، ومن ثم يحاول البحث الإجابة على الأسئلة الآتية: ما واقع المعلم في إحياء القيم الإسلامية؟ وهل يمتلك المعلم العناصر اللازمة لتعليم القيم وبث الفاعلية فيها؟

ومن ثم يهدف هذا البحث إلى تقييم دور المعلم في تعليم القيم الإسلامية من خلال قياس معرفة المعلمين واتجاهاتهم وسلوكياتهم - العاملين في قطاع التعليم الخاص بالعاصمة الأردنية - في قيم المسؤولية الفردية والوقت والإحسان، ودور المعلم التربوي، ودوره قدوة لطلبه، وتتأتى أهمية البحث من أنه يفتح الباب للقيم الإسلامية للتفاعل في مجال التربية والتعليم بعامة، وميدان المعلمين والطلبة بخاصة، ولا سيما أنه البحث الأول - في حدود

¹ عبد الكريم بكار، من أجل انطلاقة حضارية شاملة، (دمشق: دار القلم، ط5، 2015م)، ص16.

² Rehman, Scheherazade and Askari, Hossein, "How Islamic are Islamic Countries?" (Global Economy Journal), 10(2), May 2010, p 20.

المراجع التي أُتيح للباحثة الاطلاع عليها - الذي يتناول موضوع التربية القيمية التي يمكن أن يمارسها المعلم تجاه طلبته في الأردن، وهو كذلك البحث الأول الذي يقيس جوانب المعرفة والاتجاه والسلوك لدى المعلم، ويربط بينها في محاولة الإحاطة بواقع المعلم، ومن ثم يسهم هذا البحث في إبراز دور المعلم وسيطاً ناقلاً للقيم الإسلامية ومؤثراً فيها، وتحسين البناء القيمي والسلوكي للطلبة.

وقد اختارت الباحثة ثلاث قيم، أولها المسؤولية الفردية، أي التزام الشخص بما يصدر عنه من قول وعمل،¹ وتُعدّ من المبادئ الأساس لحرية الإنسان في التصور الإسلامي الذي يمنح الفرد الحرية المطلقة في اتخاذ القرار مقابل تحمّله مسؤولية النتائج، والقيمة الثانية هي الوقت، كالليل والنهار وغيرها من الأوعية الزمنية التي لا تُسترد إذا انقضت، ويمكن أن تتحول إلى مادة أولية من مواد الحضارة إذا أُدركت واستُغلت ولم يفرط بها،² والقيمة الثالثة هي الإحسان، وهو الإتيان والإكرام والإجمال،³ وهو فضيلة معنوية تتعلق بالمشاعر الإيجابية في الإنسان، وتحركه نحو سلوكيات تسهم في الارتقاء بالمجتمع.⁴

وقد قاست الباحثة المعرفة والاتجاه والسلوك وفق نظرية القيم في المنهج التربوي الإسلامي،⁵ وهي النظرية التي تُعدّ القيم اتحاداً من ثلاثة مكونات، فلا تكتمل وظائفها إلا بتلاحمها، وإلا أصبحت قيماً كامنة منقوصة غير فعّالة، وأولها المكوّن المعرفي الذي يتعلق بالتعرف على القيمة وتعلّمها وإدراك معانيها وأهميتها، وثانيها المكوّن الوجداني الذي يتعلق بالمشاعر والانفعالات ويتصل بتقدير القيمة والتمسك والاعتزاز بها، وثالثها المكوّن

¹ مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط4، 2004م)، ص411.

² فؤاد سعيد وآخرون، الثقافة والحضارة: مقارنة بين الفكرين الغربي والإسلامي، (دمشق: دار الفكر، ط1، 2008م)، ص141-144.

³ عبد السلام هارون، معجم ألفاظ القرآن الكريم، (القاهرة: مجمع اللغة العربية، ط2، 1989م)، ج1، ص291.

⁴ سعيد، الثقافة والحضارة، ص186.

⁵ ماجد زكي جلال، تعليم القيم وتعليمها: تصور نظري وتطبيقي لطرائق وإستراتيجيات تدريس القيم، (عمان: دار المسيرة، ط3، 2013م)، ص53.

السلوكي الذي يتصل بممارسة القيمة وتكرار استخدامها.¹ وقد تضمن البحث دراسة ميدانية اقتطعت شريحة من معلمي التعليم الخاص في الأردن من أجل تقييم المعرفة والاتجاه والسلوك KAP study²، واعتمدت الباحثة النسب المئوية لقراءة الخصائص الديموغرافية لعينة البحث، والمتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية للتعرف على درجة المعرفة والاتجاه والسلوك، واستخدمت اختبار معامل بيرسون للتعرف على طبيعة العلاقة فيما بينها، ولمعرفة مدى تأثير بعض الخصائص الديموغرافية على مستويات المعرفة والاتجاه والسلوك، بالإضافة إلى الاختبار التائي واختبار التباين الأحادي، وتوسّل البحث كذلك المنهج الوصفي في استعراض أهم الدراسات السابقة المتعلقة بموضوعه، ومنها دراسة هدفت إلى التعرف على درجة إدراك القائمين على عمليات التعلم في الأردن لأدوار جديدة يفترض ممارستها في القرن الحادي والعشرين، وقد بينت النتائج درجة متوسطة لإدراك المعلمين تلك الأدوار وممارساتهم³، وهناك دراسة أخرى هدفت إلى معرفة درجة ممارسة المعلم أدواره في نظام التعليم الأردني، وقد أظهرت نتائجها أن تلك الدرجة كانت متوسطة، وأن أولويات أدوار المعلم تبدأ بالدور الأكاديمي ثم دور البحث العلمي ثم الدور الاجتماعي⁴، وفي دراسة هدفت إلى التعرف على درجة التزام المعلمين بثلاث وعشرين قيمة اجتماعية؛ أسفرت النتائج عن أن جميع القيم الاجتماعية لدى المعلمين بدرجة كبيرة جداً أو كبيرة⁵، وهدفت دراسة إلى معرفة آداب مهنة التربية

¹ محمد الحاج خليل، "أهداف التعليم والتعلم مع التركيز على تعليم الاتجاهات والقيم وتعلمها"، مؤتمر مجمع اللغة العربية الأردني، 28 أكتوبر 2010م، ص 244، 264.

² KAP اختصار ثلاث كلمات؛ Knowledge المعرفة، Attitude الاتجاه، Practice السلوك.

³ محمد قّداح، "درجة إدراك القائمين على عمليات التعلم في الأردن لأدوارهم الجديدة في القرن الحادي والعشرين وممارستهم لها"، *المجلة الأردنية في العلوم التربوية*، جامعة اليرموك، (17)، يناير 2011م، ص 77.

⁴ عمر ربابعة، "درجة ممارسة المعلم لأدواره في نظام التعليم الأردني في عصر الانفتاح المعرفي كما يراها المشرفون التربويون"، *المجلة الدولية للبحوث التربوية*، جامعة الإمارات، (3)، أغسطس 2018م، ص 2.

⁵ سليمان موسى وآخرون، "درجة التزام المعلمين بالقيم الاجتماعية في ممارسة التعليم"، *مجلة جامعة أم القرى للعلوم*

والتعليم في ضوء الفكر الإسلامي، وأبرزت قائمة بتلك الآداب تتألف من 82 مبدأ خلقياً يجب توفرها فيمن يمتحن التعليم، وأظهرت النتائج أن درجة الموافقة الكلية كانت كبيرة لكل مجال من مجالات الدراسة.¹

إجراءات البحث

طُوِّرَ البحث مقياساً من أربعة أقسام، وللتأكد من صدق محتواه عُرض على خمسة محكّمين، واعتمد معيار (80٪) لبيان صلاحية الفقرات، فكانت آراء المحكّمين وتعديلاتهم دلالة على صدق محتوى المقياس وملاءمة فقراته وتنوعها، وقد عبّر المحكّمين عن رغبتهم في التفاعل مع فقرات المقياس مما يشير إلى صدقه الظاهري، ثم حُسبت دلالات صدق البناء الداخلي للمقياس من خلال حساب ارتباط درجة الفقرة بالبُعد الذي تنتمي إليه لدى عينة استطلاعية من غير أفراد عينة البحث، بواقع (49) معلماً.

جدول (1): معاملات ارتباط الفقرات بالمجال الذي تنتمي إليه باستخدام اختبار معامل بيرسون

المعرفة		الاتجاه		السلوك	
رقم الفقرة	معامل الارتباط بالمجال	رقم الفقرة	معامل الارتباط بالمجال	رقم الفقرة	معامل الارتباط بالمجال
1	.304*	1	.743**	1	.449**
2	.220	2	.565**	2	.643**
3	.559**	3	.619**	3	.730**
4	.536**	4	.711**	4	.725**
5	.577**	5	.503**	5	.666**

التربوية والاجتماعية والإنسانية، جامعة أم القرى، (1)19، يناير 2007م، ص179.

¹ مظهر نزال، أخلاقيات مهنة التربية والتعليم في ضوء الفكر الإسلامي ومدى التزام المعلمين بها من وجهة نظر المديرين والمشرفين في فلسطين، (رسالة ماجستير، جامعة القدس، فلسطين، 2001م).

السلوك		الاتجاه		المعرفة	
معامل الارتباط بالمجال	رقم الفقرة	معامل الارتباط بالمجال	رقم الفقرة	معامل الارتباط بالمجال	رقم الفقرة
.671**	6	.667**	6	.292*	6
.571**	7	.605**	7	.300*	7
.522**	8	.637**	8	.291*	8
.740**	9	.723**	9	.449**	9
.733**	10	.649**	10	.464**	10

** : دالة عند مستوى (0.01) فأقل، * : دالة عند مستوى (0.05) فأقل.

يوضح من الجدول (1) أن قيم معاملات الارتباط بين فقرات بُعد المعرفة والدرجة الكلية للبعد التي تنتمي إليه كانت دالة إحصائيًا ما بين (0.01 و 0.05) ما عدا الفقرة (2)، مع إمكانية تعديل صياغة الفقرة، فقد كان معامل الارتباط لديها إيجابيًا وقيمة (0.220)، وقد عدلت الباحثة هذه الفقرة، وكانت قيم معاملات الارتباط بين فقرات بُعد الاتجاهات والدرجة الكلية للبعد الذي تنتمي إليه دالة عند مستوى الدلالة (0.01)، وكانت قيم معاملات الارتباط بين فقرات بُعد السلوك والدرجة الكلية للبعد الذي تنتمي إليه دالة عند مستوى الدلالة (0.01) وهي قيم مقبولة لأغراض تطبيق المقياس.

وللتعرف إلى اتساق كل فقرة من المقياس مع البعد الذي تنتمي إليه الفقرة؛ حُسبت معاملات الارتباط بين كل فقرة من الفقرات في المقياس عن طريق استخدام معامل ألفا كرونباخ (ن=49)¹.

جدول (2): معاملات ثبات فقرات المقياس باستخدام اختبار كرونباخ ألفا

متغيرات البحث	معامل الثبات باستخدام كرونباخ ألفا (ن=49)	معامل الثبات باستخدام كرونباخ ألفا (ن=401)

¹ Hair, Joseph F., William C. Black, Barry J. Babin, Rolph E. Anderson, and Ronald L. Tatham., Multivariate data analysis (New York: Pearson, 6th edition, 2006), p139-152.

0.742	0.727	المعرفة
0.798	0.820	الاتجاهات
0.770	0.840	السلوك
0.879	0.898	المقياس كله

يوضح من الجدول (2) أن قيمة معامل كرونباخ لمجال المعرفة (0.727)، ومجال الاتجاهات (0.820)، وكانت قيمة معامل كرونباخ ألفا لمجال السلوك (0.840)، أما قيمة معامل كرونباخ ألفا للمقياس كله (0.898) (ن=49)، وعند (ن=401) تراوحت قيم معامل كرونباخ ألفا ما بين (0.742 – 0.798)، وبقية كلية (0.879)، وهي قيم مقبولة لأغراض هذا البحث.

وقد راعت الباحثة أن يتدرج مقياس ليكرت الحماسي المستخدم في البحث تبعاً لقواعد المقاييس وخصائصها لبعدي المعرفة والاتجاهات، وذلك وفق ما يأتي:

مستوى الدور				
موافق بدرجة متدنية جداً	موافق بدرجة متدنية	موافق بدرجة متوسطة	موافق بدرجة عالية	موافق بدرجة عالية جداً
1	2	3	4	5

واعتماداً على ما تقدم؛ عوملت قيم المتوسطات الحسابية - التي توصل إليها

البحث - وفق المعادلة الآتية:

القيمة العليا - القيمة الدنيا لبدائل الإجابة / عدد المستويات، أي:

$$1.33 = \frac{4}{3} = \frac{(1-5)}{3}$$

وبذلك يكون المستوى المنخفض من $2.33 = 1.33 + 1.00$ ، ويكون المستوى

المتوسط من $3.67 = 1.33 + 2.34$ ، ويكون المستوى المرتفع من $5.00 - 3.68$ ، أما بُعد

السلوك فروعياً أن يتدرج بمقياس ليكرت الرباعي وفق قواعد المقاييس وخصائصها لبعدي

المعرفة والاتجاهات كما يأتي:

مستوى الدور			
لا أفوم بذلك	نادرًا	أحيانًا	دائمًا
1	2	3	4

واعتمادًا على ما تقدم؛ عوملت قيم المتوسطات الحسابية - التي توصل إليها

البحث - وفق المعادلة الآتية:

القيمة العليا - القيمة الدنيا لبدائل الإجابة / عدد المستويات، أي:

$$\text{أي: } \frac{(1-4)}{3} = \frac{3}{3} = 1.00, \text{ وهذه القيمة تساوي طول الفئة.}$$

وبذلك يكون المستوى المنخفض ما بين 1.00 - أقل من 2.00، ويكون المستوى

المتوسط ما بين 2.00 - أقل من 3.00، ويكون المستوى المرتفع ما بين 3.00 - 4.00.

نتائج البحث

1. وصف الخصائص الديموغرافية للعينة:

جدول (3): توزيع أفراد عينة البحث حسب المتغيرات الديموغرافية

المتغير	التكرار	النسبة المئوية
العمر		
أقل من 25 سنة	23	5.7
25 - 30 سنة	70	17.5
31 - 40 سنة	159	39.7
أكثر من 40 سنة	149	37.2
المجموع الكلي	401	100.0
الجنس		
ذكر	35	8.7

النسبة المئوية	التكرار	المتغير
91.3	366	أنثى
100.0	401	المجموع
الحالة الاجتماعية		
24.9	100	عازبة - عازب
65.8	264	متزوجة - متزوج
7.2	29	مطلقة - مطلق
2.0	8	أرملة - أرمل
100.0	401	المجموع
المؤهل العلمي		
8.2	33	دبلوم
62.6	251	بكالوريوس
11.7	47	دبلوم عالٍ
13.5	54	ماجستير
4.0	16	دكتوراة
100.0	401	المجموع
سنوات الخبرة		
19.5	78	أقل من 5 سنوات
24.4	98	5- أقل من 10 سنوات
26.2	105	10 - 15 سنة
29.9	120	أكثر من 15 سنة
100.0	401	المجموع
التخصص		
41.4	166	علوم تربوية
58.6	235	دراسات أخرى، علوم طبية، هندسة

النسبة المئوية	التكرار	المتغير
100.0	401	المجموع
المرحلة التعليمية		
65.1	261	المرحلة الأساسية (الأول – العاشر)
8.2	33	المرحلة الثانوية (الحادي عشر والثاني عشر)
26.7	107	كلاهما
100.0	401	المجموع
الراتب الشهري		
16.5	66	أقل من 260 دينار
44.6	179	260 – أقل من 500 دينار
25.9	104	500 – 820 دينار
13.0	52	أكثر من 820 دينار
100.0	401	المجموع
تقدم المدرسة التي تعمل بها دورات تدريبية للمعلمين		
28.4	114	لا
71.6	287	نعم
100.0	401	المجموع
هل شاركت بدورات تدريبية تتعلق بتعليم القيم		
48.6	195	لا
51.4	206	نعم
100.0	401	المجموع

يوضح من الجدول (3) أن 39.7٪ من العينة تتراوح أعمارهم بين 31-40 سنة، ومعظمهم من الإناث بنسبة 91.3٪ ومن المتزوجين بنسبة 65.8٪، ويحمل الغالبية شهادة البكالوريوس بنسبة 62.6٪، ويمتلك غالبية أفراد العينة خبرة تزيد على عشر سنوات بنسبة

56.1٪، والأغلب لديهم تخصصات مختلفة خارج إطار العلوم التربوية بنسبة 58.6٪، ومعظم أفراد العينة يدرسون في المرحلة الأساسية، أي من الصف الأول إلى الصف العاشر بنسبة 65.1٪، وتقدّم غالبية المدارس دورات تدريبية للمعلمين بنسبة 71.6٪، وصرّح أفراد العينة أن 54.1٪ من هذه الدورات التي شاركوا بها كانت في مجال تعليم القيم.

2. درجة معرفة المعلم القيم الإسلامية ودوره التربوي ودوره قدوة لطلبته:

استُخرجت المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية للتعرف على مدى معرفة المعلم. جدول (4): المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية للتعرف على درجة معرفة المعلم القيم الإسلامية ودوره التربوي ودوره قدوة لطلبته؛ مرتبة ترتيباً تنازلياً

الرقم	الفقرة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الترتيب	الدرجة
10	تربية الطالب سلوكياً مسؤولياً مشتركة بين الأسرة والمعلم	4.77	0.54	1	مرتفعة
5	عندما يتعلم الطالب تنظيم وقته، فإنه يعزز فرص نجاحه في الحياة	4.64	0.54	2	مرتفعة
3	تتحقق قيمة الوقت عندما أستغل الزمن دوماً بما هو مفيد	4.55	0.67	3	مرتفعة
8	أعتقد أن المعلم قدوة للطلبة	4.54	0.71	4	مرتفعة
2	الإحسان يعني إتقان العمل	4.47	0.87	5	مرتفعة
1	المسؤولية الفردية تعني القيام بالمهام المطلوبة مني وتحمل نتائجها	4.45	0.63	6	مرتفعة
4	من أهم عوامل نجاح الطالب في الحياة إتقانه لعمله	4.29	0.76	7	مرتفعة
7	في الزمن الراهن، لا يزال للقيم دورها	4.19	0.89	8	مرتفعة

الرقم	الفقرة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الترتيب	الدرجة
	المهم في نجاح الطالب في الحياة العملية				
6	أعتقد أن تعليم المعلم للقيم يتطلب منه معلومات ومهارات خاصة	4.15	0.83	9	مرتفعة
9	تعليم القيم من مسؤوليات المعلم	4.00	0.84	10	مرتفعة
	المتوسط الحسابي العام	4.53	0.39	-	مرتفعة

يضح من الجدول (4) أن المتوسطات الحسابية لمعرفة المعلم القيم الإسلامية ودوره التربوي في إحيائها ودوره قدوة لطلبته؛ تراوحت ما بين (4.00 - 4.77)، فقد حازت المعرفة على متوسط حسابي إجمالي (4.53)، وهو من المستوى المرتفع، وجاءت الفقرة (10) في المرتبة الأولى، وحازت على متوسط حسابي (4.77)، وانحراف معياري (0.54)، وهو من المستوى المرتفع، ونصها: "تربية الطالب سلوكياً مسؤولة مشتركة بين الأسرة والمعلم"، وفي المرتبة الثانية الفقرة (5) بمتوسط حسابي (4.64) وانحراف معياري (0.54)، وهو من المستوى المرتفع، ونصها: "عندما يتعلم الطالب تنظيم وقته، فإنه يعزز فرص نجاحه في الحياة"، وفي المرتبة الأخيرة الفقرة (9) بمتوسط حسابي (4.00) وانحراف معياري (0.84)، وهو من المستوى المرتفع، ونصها: "تعليم القيم من مسؤوليات المعلم"، وهذا يدل على أن معرفة المعلم بالقيم الإسلامية ودوره التربوي ودوره قدوة لطلبته؛ كانت بدرجة مرتفعة.

3. درجة اتجاه المعلم نحو القيم الإسلامية ودوره التربوي ودوره قدوة لطلبته:

استُخرجت المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية للتعرف على درجة اتجاه المعلم. جدول (5): المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية للتعرف على اتجاه المعلم نحو القيم الإسلامية ودوره التربوي ودوره قدوة لطلبته؛ مرتبة ترتيباً تنازلياً

الدرجة	الترتيب	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	الفقرة	الرقم
مرتفعة	1	0.56	4.72	أقدر الأشخاص الذين يتقنون عملهم ويسعون دوماً للأفضل	4
مرتفعة	2	0.53	4.67	أحب أن أكون مؤثراً في أفكار الطلاب وسلوكهم	9
مرتفعة	3	0.65	4.65	أشعر أن تربية الطالب مسؤولية مشتركة بين الأسرة والمعلم	7
مرتفعة	4	0.59	4.62	أفضل التعامل مع الأشخاص المتزمين بالمواعيد	5
مرتفعة	5	0.59	4.61	يزيد مستوى نضوج الطالب عندما يتعلم اعتماد القيم الإيجابية في حياته	8
مرتفعة	6	0.61	4.59	أستمتع بالنقاش مع الأشخاص عن القيم الإيجابية	6
مرتفعة	7	0.71	4.37	أشعر أن القيم وأساليب تعليمها من المواضيع الممتعة بالنسبة إلي	10
مرتفعة	8	0.75	4.31	أشعر بأنني المسؤول عن نتائج المهام التي أقوم بها	1
مرتفعة	9	0.89	4.08	أشعر بعدم الرضا إذا مر وقت من دون استغلاله بعمل مفيد	3
متوسطة	10	1.15	3.46	أحب أن أكون مسؤولاً عن مهام وأعمال إضافية في المدرسة	2
مرتفعة	-	0.43	4.41	المتوسط الحسابي العام	

يوضح من الجدول (5) أن المتوسطات الحسابية لاتجاه المعلم نحو إحياء القيم

الدرجة	الترتيب	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	الفقرة	الرقم
مرتفعة	1	0.44	3.85	أحرص على تغطية جميع تفاصيل المنهج للطلبة لتفادي لجوء الطلبة إلى الدروس الخصوصية	1
مرتفعة	2	0.47	3.75	أطور أسلوبي في التعليم كل عام على الأقل	3
مرتفعة	3	0.48	3.72	أقتنص أي فرصة لتعليم الفهم وتعزيزها لدى الطلبة خلال اليوم الدراسي	5
مرتفعة	4	0.52	3.71	أستخدم وسائل متنوعة من مثل المناقشة / التطبيقات العملية / النشاطات غير المنهجية لشرح المنهج الشرح الأمثل	2
متوسطة	5	0.79	3.59	أراقب سلوكي على وسائل التواصل الاجتماعي لعلمي متابعة الطلبة لها	7
متوسطة	6	0.82	3.53	أغير بعض تصرفاتي وعاداتي في المدرسة لئلا يتأثر الطلبة بها، كالتدخين أو سرعة الانفعال مثلاً	8
متوسطة	7	0.60	3.52	أقدم للطلبة نماذج إنسانية ناجحة في الحياة بسبب التزامها بالقيم	6
متوسطة	8	0.66	3.43	أتابع المعلومات المستجدة المتعلقة بإدارة الوقت	4
متوسطة	9	0.73	3.41	أستخدم وسائل التواصل الاجتماعي من مثل WhatsApp Application, Facebook, YouTube لتطوير معلوماتي ومهاراتي عن تعليم القيم للطلبة	9

الدرجة	الترتيب	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	الفقرة	الرقم
متوسطة	10	0.85	3.26	أطور معلوماتي ومهاراتي في كيفية تعليم القيم للطلبة من خلال المراجع العلمية في الكتب أو الدورات المتخصصة أو الشهادات المهنية المعتمدة	10
متوسطة	-	0.37	3.58	المتوسط الحسابي العام	

الإسلامية ودوره التربوي ودوره قدوة لطلبته؛ تراوحت ما بين (3.46 - 4.72)، فقد حاز الاتجاه على متوسط حسابي إجمالي (4.41)، وهو من المستوى المرتفع، وجاءت الفقرة (4) في المرتبة الأولى، وحازت على متوسط حسابي (4.72)، وانحراف معياري (0.56)، وهو من المستوى المرتفع، ونصها: "أقدر الأشخاص الذين يتقنون عملهم ويسعون دومًا للأفضل"، وفي المرتبة الثانية الفقرة (9) بمتوسط حسابي (4.67) وانحراف معياري (0.53)، وهو من المستوى المرتفع، ونصها: "أحب أن أكون مؤثرًا في أفكار الطلاب وسلوكهم"، وفي المرتبة الأخيرة الفقرة (2) بمتوسط حسابي (3.46) وانحراف معياري (1.15)، وهو من المستوى المتوسط، ونصها: "أحب أن أكون مسؤولاً عن مهام وأعمال إضافية في المدرسة"، وهذا يدل على أن اتجاه المعلم نحو القيم الإسلامية ودوره التربوي ودوره قدوة لطلبته؛ كان بدرجة مرتفعة.

4. درجة سلوك المعلم نحو القيم الإسلامية ودوره التربوي ودوره قدوة لطلبته:

استُخرجت المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية للتعرف على درجة سلوك المعلم.

جدول (6): المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية للتعرف على درجة سلوك

المعلم نحو القيم الإسلامية ودوره التربوي ودوره قدوة لطلبته؛ مرتبة ترتيبًا تنازليًا

يضح من الجدول (6) أن المتوسطات الحسابية لسلوك المعلم نحو القيم الإسلامية

الثلاثة ودوره التربوي ودوره قدوة لطلبته؛ تراوحت ما بين (3.26 - 3.85)، فقد حازت

الاتجاهات على متوسط حسابي إجمالي (3.58)، وهو من المستوى المتوسط، وجاءت الفقرة (1) في المرتبة الأولى، وحازت على متوسط حسابي (3.85)، وانحراف معياري (0.44)، وهو من المستوى المرتفع، ونصها: "أحرص على تغطية جميع تفاصيل المنهج للطلبة لتفادي لجوء الطلبة إلى الدروس الخصوصية"، وفي المرتبة الثانية الفقرة (3) بمتوسط حسابي (3.75) وانحراف معياري (0.47)، وهو من المستوى المرتفع، ونصها: "أطور أسلوبي في التعليم كل عام على الأقل"، وفي المرتبة الأخيرة الفقرة (10) بمتوسط حسابي (3.26) وانحراف معياري (0.85)، وهو من المستوى المتوسط، ونصها: "أطور معلوماتي ومهاراتي في كيفية تعليم القيم للطلبة من خلال المراجع العلمية في الكتب أو الدورات المتخصصة أو الشهادات المهنية المعتمدة"، وهذا يدل على أن سلوك المعلم نحو القيم الإسلامية ودوره التربوي ودوره قدوة لطلبته؛ كان بدرجة مرتفعة.

5. علاقة دالة إحصائية عند مستوى ($\alpha \geq 0.05$) بين المعرفة والاتجاه والسلوك:

جدول (7): معاملات الارتباط باستخدام اختبار بيرسون للتعرف على العلاقة بين المعرفة

والاتجاه والسلوك لدور المعلم

المعرفة	الاتجاهات	السلوك		
1	.844**	.405**	معامل ارتباط بيرسون	المعرفة
-	.000	.000	الدلالة الإحصائية (2-tailed) Sig.	
401	401	401	العدد N	
.844**	1	.504**	معامل ارتباط بيرسون	الاتجاهات
.000	-	.000	الدلالة الإحصائية (2-tailed) Sig.	
401	401	401	العدد N	
.405**	.504**	1	معامل ارتباط بيرسون	السلوك
.000	.000	-	الدلالة الإحصائية (2-tailed) Sig.	
401	401	401	العدد N	

تضح من الجدول (7) علاقة ارتباطية دالة إحصائياً عند مستوى الدلالة ($\alpha \geq 0.05$) ما بين المعرفة والاتجاه والسلوك، وطبيعة العلاقة إيجابية طردية، أي كلما زاد مستوى المعرفة زاد مستوى الاتجاه والسلوك لدور المعلم في إحياء القيم الإسلامية.

6. علاقة دالة إحصائياً بين المعرفة والاتجاه والسلوك من ناحية والخصائص الديمغرافية من ناحية أخرى:

استُخرجت المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية باستخدام الاختبار التائي، واختبار التباين الأحادي، من أجل التعرف على الفروق الدالة إحصائياً عند مستوى الدلالة ($\alpha \geq 0.05$) في مستوى المعرفة والاتجاه والسلوك لدور المعلم؛ تعزى إلى بعض الخصائص الديمغرافية، وكانت النتائج هي الآتية:

أولاً: الجنس، استخدم الاختبار التائي للتعرف على الفروق في مستوى المعرفة والاتجاه والسلوك.

جدول (8): الاختبار التائي للتعرف على الفروق في مستوى المعرفة والاتجاه والسلوك لدور

المعلم؛ تعزى إلى الجنس

الدلالة الإحصائية	قيمة (t)	درجات الحرية	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	العدد	الجنس	مصدر التباين
0.700	-	399	0.44	4.50	35	ذكر	المعرفة
			0.39	4.53	366	أنثى	
0.977	-	399	0.42	4.41	35	ذكر	الاتجاه
			0.43	4.41	366	أنثى	
0.233	1.193	399	0.37	3.65	35	ذكر	السلوك
			0.37	3.57	366	أنثى	
0.783	0.275	399	0.37	4.19	35	ذكر	الكلي
			0.34	4.17	366	أنثى	

*: دالة إحصائية عند مستوى الدلالة (0.05) فأقل.

يوضح من الجدول (8) أن لا فروق دالة إحصائية عند مستوى الدلالة (0.05) في مستوى المعرفة والاتجاه والسلوك لدور المعلم في إحياء القيم الإسلامية؛ تعزى إلى الجنس، فقد بلغت قيم (t) الإحصائية (-0.385، -0.029، 1.193، 0.275) على التوالي للمعرفة والاتجاه والسلوك والقياس الكلي، وهي قيم غير دالة عند مستوى الدلالة (0.05) فأقل، والفروق ما بين المتوسطات الحسابية - إن وجدت - لم تبلغ مستوى الدلالة الإحصائية. ثانيًا: العمر، استُخدم اختبار التباين الأحادي للتعرف على الفروق في مستوى المعرفة والاتجاه والسلوك لدور المعلم في إحياء القيم الإسلامية؛ تعزى إلى العمر.

جدول (9): دلالة المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية للتعرف على الفروق في مستوى المعرفة والاتجاه والسلوك لدور المعلم؛ تعزى إلى العمر

الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	العدد		
0.46	4.39	23	أقل من 25 سنة	المعرفة
0.51	4.47	70	25 - 30 سنة	
0.33	4.55	159	31 - 40 سنة	
0.37	4.55	149	أكثر من 40 سنة	
0.39	4.53	401	المجموع	
0.43	4.20	23	أقل من 25 سنة	الاتجاهات
0.54	4.37	70	25 - 30 سنة	
0.38	4.41	159	31 - 40 سنة	
0.42	4.45	149	أكثر من 40 سنة	
0.43	4.41	401	المجموع	
0.36	3.47	23	أقل من 25 سنة	السلوك
0.48	3.51	70	25 - 30 سنة	
0.33	3.59	159	31 - 40 سنة	

0.36	3.61	149	أكثر من 40 سنة	
0.37	3.58	401	المجموع	
0.30	4.02	23	أقل من 25 سنة	الكلبي
0.48	4.12	70	25 - 30 سنة	
0.28	4.18	159	31 - 40 سنة	
0.32	4.21	149	أكثر من 40 سنة	
0.34	4.17	401	المجموع	

تضح من الجدول (9) فروق ظاهرية ما بين المتوسطات الحسابية في مستوى المعرفة والاتجاه والسلوك لدور المعلم؛ تعزى إلى العمر، وللكشف عن دلالة الفروق استخدم اختبار التباين الأحادي.

جدول (10) اختبار التباين الأحادي للتعرف على دلالة الفروق في مستوى المعرفة والاتجاه والسلوك لدور المعلم؛ تعزى إلى العمر

الدلالة الاحصائية	قيمة (F)	متوسط المربعات	درجات الحرية	مجموع المربعات	المصدر	
.139	1.840	.279	3	.837	بين المجموعات	المعرفة
-	-	.152	397	60.197	داخل المجموعات	
-	-	-	400	61.034	المجموع	
.060	2.483	.459	3	1.377	بين المجموعات	الاتجاه
-	-	.185	397	73.409	داخل المجموعات	
-	-	-	400	74.786	المجموع	
.135	1.867	.258	3	.773	بين المجموعات	السلوك

-	-	.138	397	54.762	داخل المجموعات	الكلية
-	-	-	400	55.534	المجموع	
.047*	2.676	.307	3	.920	بين المجموعات	
-	-	.115	397	45.473	داخل المجموعات	
-	-	-	400	46.393	المجموع	

*: دالة عند مستوى الدلالة (0.05).

تظهر من الجدول (10) فروق دالة إحصائية في الدرجة الكلية لدور المعلم في إحياء القيم الإسلامية؛ تعزى إلى العمر، فقد بلغت قيمة (F) الإحصائية (2.676)، وهي قيمة دالة إحصائية عند مستوى الدلالة (0.05)، وللكشف عن مصدر الفروق استخدم اختبار شيفيه للمقارنات البعدية، وبينها الجدول (11) الآتي.

وكذا يظهر من الجدول (10) أن لا فروق دالة إحصائية في مستوى المعرفة والاتجاه والسلوك لدور المعلم في إحياء القيم الإسلامية؛ تعزى إلى العمر، فقد بلغت قيم (F) الإحصائية (1.840، 2.483، 1.867) على التوالي للمعرفة والاتجاه والسلوك، وهي قيم غير دالة إحصائية عند مستوى الدلالة (0.05)، والفروق بين المتوسط الحسابية - إن وجدت - لم تبلغ مستوى الدلالة الإحصائية.

جدول (11): اختبار شيفيه للمقارنات البعدية للتعرف على مصدر الفروق في دور المعلم تعزى إلى العمر

الدلالة الإحصائية Sig.	الفرق بين المتوسطات (I-J)	العمر (J)	العمر (I)
.230	-.09781	30 - 25 سنة	أقل من 25 سنة
.032	-.16210*	40 - 31 سنة	

.015	-.18553*	أكثر من 40 سنة	
.230	.09781	أقل من 25 سنة	30-25 سنة
.186	-.06429	31 - 40 سنة	
.074	-.08772	أكثر من 40 سنة	
.032	.16210*	أقل من 25 سنة	40-31 سنة
.186	.06429	25 - 30 سنة	
.544	-.02343	أكثر من 40 سنة	
.015	.18553*	أقل من 25 سنة	أكثر من 40 سنة
.074	.08772	25 - 30 سنة	
.544	.02343	31 - 40 سنة	

أظهرت نتائج اختبار شيفيه للمقارنات البعدية المبينة في الجدول (11) أن مصدر الفروق في الدرجة الكلية لدور المعلم في إحياء القيم الإسلامية كانت لصالح المعلمين من الفئة العمرية (40 سنة فأكثر)، ومن ثم لصالح الفئة العمرية (31 - 40 سنة).
ثالثاً: المؤهل العلمي، استُخرجت المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية، واستُخدم اختبار التباين الأحادي؛ للتعرف على الفروق في مستوى المعرفة والاتجاه والسلوك لدور المعلم في إحياء القيم الإسلامية تعزى إلى المؤهل العلمي.

جدول (12): المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية للتعرف على الفروق في مستوى المعرفة والاتجاه والسلوك لدور المعلم؛ تعزى إلى المؤهل العلمي

الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	العدد		
0.27	4.64	33	دبلوم	المعرفة
0.37	4.52	251	بكالوريوس	
0.45	4.50	47	دبلوم عالٍ	

0.48	4.46	54	ماجستير	
0.28	4.71	16	دكتوراة	
0.39	4.53	401	المجموع	
0.32	4.53	33	دبلوم	الاتجاهات
0.42	4.40	251	بكالوريوس	
0.53	4.38	47	دبلوم عالٍ	
0.49	4.34	54	ماجستير	
0.22	4.64	16	دكتوراة	
0.43	4.41	401	المجموع	
0.28	3.63	33	دبلوم	
0.36	3.59	251	بكالوريوس	
0.46	3.61	47	دبلوم عالٍ	
0.38	3.43	54	ماجستير	
0.33	3.68	16	دكتوراة	
0.37	3.58	401	المجموع	
0.24	4.27	33	دبلوم	الكلبي
0.32	4.17	251	بكالوريوس	
0.43	4.16	47	دبلوم عالٍ	
0.39	4.08	54	ماجستير	
0.23	4.35	16	دكتوراة	
0.34	4.17	401	المجموع	

*: دالة عند مستوى الدلالة (0.05).

تضح من الجدول (12) فروق ظاهرية ما بين المتوسطات الحسابية في مستوى المعرفة والاتجاه والسلوك لدور المعلم في إحياء القيم الإسلامية؛ تعزى إلى المؤهل العلمي، وللكشف عن دلالة الفروق استخدم اختبار التباين الأحادي.

جدول (13): اختبار التباين الأحادي للتعرف على دلالة الفروق في مستوى المعرفة والاتجاه والسلوك لدور المعلم؛ تعزى إلى المؤهل العلمي

المصدر	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	قيمة (F)	الدلالة الإحصائية
المعرفة	بين المجموعات	4	.323	2.144	.075
	داخل المجموعات	396	.151	-	-
	المجموع	400	-	-	-
الاتجاه	بين المجموعات	4	.430	2.332	.055
	داخل المجموعات	396	.185	-	-
	المجموع	400	-	-	-
السلوك	بين المجموعات	4	.382	2.799	.026*
	داخل المجموعات	396	.136	-	-
	المجموع	400	-	-	-
الكلية	بين المجموعات	4	.326	2.864	.023*
	داخل المجموعات	396	.114	-	-
	المجموع	400	-	-	-

تظهر من الجدول (13) فروق دالة إحصائية عند مستوى ($\alpha \geq 0.05$) في مستوى المعرفة والسلوك والقياس الكلي لدور المعلم في إحياء القيم الإسلامية؛ تعزى إلى المؤهل العلمي، فقد بلغت قيم (F) الإحصائية (2.799، 2.864) على التوالي، وهي قيم دالة إحصائية عند مستوى (0.05)، وللتعرف على مصدر الفروق استخدم اختبار شيفيه للمقارنات البعدية، ونتائجه في الجدول (14) الآتي.

وكذا ظهر من الجدول (13) أن لا فروق دالة إحصائية عند مستوى ($\alpha \geq 0.05$) في مستوى المعرفة والاتجاه لدور المعلم في إحياء القيم الإسلامية؛ تعزى إلى المؤهل العلمي، فقد بلغت قيم (F) الإحصائية (2.144، 2.332)، وهي قيم غير دالة إحصائية، والفروق

بين المتوسط الحسابية - إن وجدت - لم تبلغ مستوى الدلالة الإحصائية. جدول (14): اختبار شيفيه للمقارنات البعدية للتعرف على مصدر الفروق في مستوى سلوك المعلم نحو القيم الإسلامية ودوره التربوي ودوره قدوة لطلبته والقياس الكلي؛ تعزى إلى المؤهل

العلمي

الدلالة الإحصائية Sig.	الفرق بين المتوسطات (I-J)	المؤهل العلمي (J)	(I) المؤهل العلمي	المتغير التابع
.516	.04449	بكالوريوس	دبلوم	السلوك
.748	.02695	دبلوم عالٍ		
.013	.20370*	ماجستير		
.670	-.04792	دكتوراة		
.516	-.04449	دبلوم	بكالوريوس	
.765	-.01754	دبلوم عالٍ		
.004	.15921*	ماجستير		
.332	-.09241	دكتوراة		
.748	-.02695	دبلوم	دبلوم عالٍ	
.765	.01754	بكالوريوس		
.017	.17675*	ماجستير		
.484	-.07487	دكتوراة		
.013	-.20370*	دبلوم	ماجستير	
.004	-.15921*	بكالوريوس		
.017	-.17675*	دبلوم عالٍ		
.017	-.25162*	دكتوراة		
.670	.04792	دبلوم	دكتوراة	
.332	.09241	بكالوريوس		
.484	.07487	دبلوم عالٍ		

.017	.25162*	ماجستير		
.111	.09990	بكالوريوس	دبلوم	الكلية
.161	.10769	دبلوم عالٍ		
.010	.19338*	ماجستير		
.453	-.07715	دكتوراة		
.111	-.09990	دبلوم		
.884	.00780	دبلوم عالٍ	بكالوريوس	
.066	.09348	ماجستير		
.043	-.17704*	دكتوراة		
.161	-.10769	دبلوم		
.884	-.00780	بكالوريوس	دبلوم عالٍ	
.204	.08568	ماجستير		
.059	-.18484	دكتوراة		
.010	-.19338*	دبلوم		
.066	-.09348	بكالوريوس	ماجستير	
.204	-.08568	دبلوم عالٍ		
.005	-.27052*	دكتوراة		
.453	.07715	دبلوم		
.043	.17704*	بكالوريوس	دكتوراة	
.059	.18484	دبلوم عالٍ		
.005	.27052*	ماجستير		

تُظهر نتائج اختبار شيفيه للمقارنات البعدية أن مصدر الفروق في مستوى سلوك المعلم في إحياء القيم الإسلامية كان لصالح المعلمين من فئة مؤهل الدكتوراة، ثم لصالح الدبلوم، فالدبلوم العالي، فالبكالوريوس، وأن مصدر الفروق في القياس الكلي لدور المعلم

نحو القيم الإسلامية كان لصالح المعلمين من فئة مؤهل الدكتوراة، فالديبلوم. رابعًا: سنوات الخبرة، استُخرجت المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية، واستُخدم اختبار التباين الأحادي؛ للتعرف على الفروق في مستوى المعرفة والاتجاه والسلوك لدور المعلم في إحياء القيم الإسلامية؛ تعزى إلى سنوات الخبرة.

جدول (15): المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية للتعرف على الفروق في مستوى المعرفة

والاتجاه والسلوك لدور المعلم؛ تعزى إلى سنوات الخبرة

الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	العدد		
0.47	4.44	78	أقل من 5 سنوات	المعرفة
0.40	4.51	98	5 - أقل من 10 سنوات	
0.34	4.56	105	10 - 15 سنة	
0.36	4.57	120	أكثر من 15 سنة	
0.39	4.53	401	المجموع	
0.50	4.30	78	أقل من 5 سنوات	الاتجاهات
0.44	4.39	98	5 - أقل من 10 سنوات	
0.40	4.43	105	10 - 15 سنة	
0.39	4.47	120	أكثر من 15 سنة	
0.43	4.41	401	المجموع	
0.47	3.45	78	أقل من 5 سنوات	السلوك
0.36	3.58	98	5 - أقل من 10 سنوات	
0.37	3.57	105	10 - 15 سنة	
0.28	3.66	120	أكثر من 15 سنة	
0.37	3.58	401	المجموع	
0.42	4.06	78	أقل من 5 سنوات	الكلي
0.35	4.16	98	5 - أقل من 10 سنوات	
0.31	4.18	105	10 - 15 سنة	
0.28	4.23	120	أكثر من 15 سنة	

0.34	4.17	401	المجموع	
------	------	-----	---------	--

تضح من الجدول (15) فروق ظاهرية بين المتوسطات الحسابية في مستوى المعرفة والاتجاه والسلوك لدور المعلم؛ تعزى إلى سنوات الخبرة، وللكشف عن دلالة الفروق استخدم اختبار التباين الأحادي كما في الجدول (16) الآتي.

جدول (16): اختبار التباين الأحادي للتعرف على دلالة الفروق في مستوى المعرفة والاتجاه والسلوك لدور المعلم تعزى إلى سنوات الخبرة

الدلالة الإحصائية	قيمة (F)	متوسط المربعات	درجات الحرية	مجموع المربعات	المصدر	
.117	1.976	.299	3	.898	بين المجموعات	المعرفة
-	-	.151	397	60.136	داخل المجموعات	
-	-	-	400	61.034	المجموع	
.056	2.545	.470	3	1.411	بين المجموعات	الاتجاه
-	-	.185	397	73.375	داخل المجموعات	
-	-	-	400	74.786	المجموع	
.001*	5.385	.724	3	2.171	بين المجموعات	السلوك
-	-	.134	397	53.363	داخل المجموعات	
-	-	-	400	55.534	المجموع	
.007*	4.106	.465	3	1.396	بين المجموعات	الكلية
-	-	.113	397	44.997	داخل المجموعات	
-	-	-	400	46.393	المجموع	

*: دالة عند مستوى الدلالة (0.05).

أظهرت نتائج الجدول (16) فروقاً دالة إحصائياً عند مستوى ($\alpha \geq 0.05$) في مستوى المعرفة والسلوك والقياس الكلي لدور المعلم في إحياء القيم الإسلامية؛ تعزى إلى

سنوات الخبرة، فقد بلغت قيم (F) الإحصائية (5.385، 4.106) على التوالي، وهي قيم دالة إحصائية عند مستوى الدلالة (0.05)، وللتعرف على مصدر الفروق استُخدم اختبار شيفيه للمقارنات البعدية، وتظهر نتائجه في الجدول (17) الآتي.

وكذا أظهرت نتائج الجدول (16) أن لا فروق دالة إحصائية عند مستوى ($\alpha \geq 0.05$) في مستوى المعرفة والاتجاه لدور المعلم تعزى إلى سنوات الخبرة، فقد بلغت قيم (F) الإحصائية (1.976، 2.545)، وهي قيم غير دالة إحصائية، والفروق بين المتوسط الحسابية - إن وجدت - لم تبلغ مستوى الدلالة الإحصائية.

جدول (17): اختبار شيفيه للمقارنات البعدية للتعرف على مصدر الفروق في مستوى سلوك المعلم في إحياء القيم الإسلامية والقياس الكلي؛ تعزى إلى سنوات الخبرة

المتغير التابع	(I) المؤهل العلمي	(J) المؤهل العلمي	الفرق بين المتوسطات (I-J)	الدلالة الإحصائية Sig.
السلوك	أقل من 5 سنوات	5 - أقل من 10 سنوات	-.13394*	.017
		10 - 15 سنة	-.11985*	.029
		أكثر من 15 سنة	-.21378*	.000
	5 - أقل من 10 سنوات	أقل من 5 سنوات	.13394*	.017
		10 - 15 سنة	.01408	.785
		أكثر من 15 سنة	-.07985	.110
	10 - 15 سنة	أقل من 5 سنوات	.11985*	.029
		5 - أقل من 10 سنوات	-.01408	.785
		أكثر من 15 سنة	-.09393	.056
	أكثر من 15 سنة	أقل من 5 سنوات	.21378*	.000
		5 - أقل من 10 سنوات	.07985	.110
		10 - 15 سنة	.09393	.056

الكلبي	أقل من 5 سنوات	5 - أقل من 10 سنوات	-.09771	.056
		10 - 15 سنة	-.11928*	.018
		أكثر من 15 سنة	-.17019*	.001
	5 - أقل من 10 سنوات	أقل من 5 سنوات	.09771	.056
		10 - 15 سنة	-.02156	.649
		أكثر من 15 سنة	-.07248	.115
	10 - 15 سنة	أقل من 5 سنوات	.11928*	.018
		5 - أقل من 10 سنوات	.02156	.649
		أكثر من 15 سنة	-.05091	.258
	أكثر من 15 سنة	أقل من 5 سنوات	.17019*	.001
		5 - أقل من 10 سنوات	.07248	.115
		10 - 15 سنة	.05091	.258

تُظهر نتائج اختبار شيفيه للمقارنات البعدية أن مصدر الفروق في مستوى سلوك المعلم في إحياء القيم الإسلامية كان لصالح المعلمين من فئة سنوات الخبرة (أكثر من 15 سنة)، ثم لفئة (5 - أقل من 10 سنوات)، ثم لفئة (10 - 15 سنة)، وأن مصدر الفروق في القياس الكلبي لدور المعلم كان لصالح المعلمين من فئة سنوات الخبرة (أكثر من 15 سنة)، ثم لفئة (10 - 15 سنة).

خامساً: الراتب الشهري، استُخرجت المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية، واستُخدم اختبار التباين الأحادي؛ للتعرف على الفروق في مستوى المعرفة والاتجاه والسلوك لدور المعلم؛ تعزى إلى الراتب الشهري.

جدول (18): المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية للتعرف على الفروق في مستوى المعرفة والاتجاه والسلوك لدور المعلم تعزى إلى الراتب الشهري

الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	العدد		
0.40	4.56	66	أقل من 260	المعرفة
0.41	4.52	179	260 - أقل من 500 دينار	
0.34	4.55	104	500 - 820 ديناراً	
0.40	4.48	52	أكثر من 820 ديناراً	
0.39	4.53	401	المجموع	
0.43	4.43	66	أقل من 260 ديناراً	الاتجاهات
0.45	4.39	179	260 - أقل من 500 دينار	
0.40	4.43	104	500 - 820 ديناراً	
0.46	4.41	52	أكثر من 820 ديناراً	
0.43	4.41	401	المجموع	
0.41	3.54	66	أقل من 260 ديناراً	السلوك
0.41	3.55	179	260 - أقل من 500 دينار	
0.32	3.60	104	500 - 820 ديناراً	
0.26	3.66	52	أكثر من 820 ديناراً	
0.37	3.58	401	المجموع	
0.37	4.18	66	أقل من 260 ديناراً	الكلبي
0.37	4.15	179	260 - أقل من 500 دينار	
0.28	4.19	104	500 - 820 ديناراً	

0.32	4.18	52	أكثر من 820 ديناراً
0.34	4.17	401	المجموع

تضح من الجدول (16) فروق ظاهرية بين المتوسطات الحسابية في مستوى المعرفة والاتجاه والسلوك لدور المعلم؛ تعزى إلى الراتب الشهري، وللكشف عن دلالة الفروق استُخدم اختبار التباين الأحادي كما في الجدول (19) الآتي.

جدول (19): اختبار التباين الأحادي للتعرف على دلالة الفروق في مستوى المعرفة والاتجاه

والسلوك لدور المعلم؛ تعزى إلى الراتب الشهري

الدلالة الإحصائية	قيمة (F)	متوسط المربعات	درجات الحرية	مجموع المربعات	المصدر	
.668	.521	.080	3	.240	بين المجموعات	المعرفة
-	-	.153	397	60.794	داخل المجموعات	
-	-	-	400	61.034	المجموع	
.843	.276	.052	3	.156	بين المجموعات	الاتجاه
-	-	.188	397	74.630	داخل المجموعات	
-	-	-	400	74.786	المجموع	
.180	1.637	.226	3	.679	بين المجموعات	السلوك
-	-	.138	397	54.856	داخل المجموعات	
-	-	-	400	55.534	المجموع	
.749	.405	.047	3	.142	بين المجموعات	الكلية
-	-	.117	397	46.251	داخل المجموعات	
-	-	-	400	46.393	المجموع	

أظهرت نتائج الجدول (19) أن لا فروق دالة إحصائية عند مستوى ($\alpha \geq 0.05$)

في مستوى المعرفة والاتجاه والسلوك والقياس الكلي لدور المعلم في إحياء القيم الإسلامية؛

تعزى إلى الراتب الشهري، فقد بلغت قيم (F) الإحصائية (0.521، 0.276، 1.637، 0.405) على التوالي، وهي قيم غير دالة إحصائيًا، والفروق بين المتوسط الحسابية - إن وجدت - لم تبلغ مستوى الدلالة الإحصائية.

سادسًا: المشاركة في دورات تدريبية تتعلق بتعليم القيم: استُخدم الاختبار التائي للتعرف على الفروق في مستوى المعرفة والاتجاه والسلوك لدور المعلم؛ تعزى إلى المشاركة في دورات تدريبية تتعلق بتعليم القيم.

جدول (20): الاختبار التائي للتعرف على الفروق في مستوى المعرفة والاتجاه والسلوك لدور

المعلم؛ تعزى إلى المشاركة في دورات تدريبية تتعلق بتعليم القيم

الدالة الإحصائية	قيمة (t)	درجات الحرية	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	العدد	المشاركة بدورات	مصدر التباين
0.082	-	399	0.40	4.49	195	لم أشارك	المعرفة
	1.744		0.38	4.56	206	شاركت	
*0.009	-	399	0.44	4.35	195	لم أشارك	الاتجاه
	2.608		0.42	4.46	206	شاركت	
*0.000	-	399	0.38	3.49	195	لم أشارك	السلوك
	4.467		0.35	3.66	206	شاركت	
*0.001	-	399	0.34	4.11	195	لم أشارك	الكلبي
	3.397		0.34	4.23	206	شاركت	

*: دالة إحصائيًا عند مستوى الدلالة (0.05) فأقل.

تضح من النتائج في الجدول (20) فروق دالة إحصائيًا عند مستوى الدلالة (0.05) في مستوى الاتجاه والسلوك لدور المعلم في إحياء القيم؛ تعزى إلى المشاركة في دورات تدريبية تتعلق بتعليم القيم، فقد بلغت قيم (t) الإحصائية (-2.608، -4.467، -3.397) على التوالي، وهي قيم دالة عند مستوى الدلالة (0.05) فأقل، وقد كان مصدر الفروق لصالح فئة المعلمين الذين شاركوا في دورات تدريبية تتعلق بتعليم القيم، وأظهرت

نتائج الجدول (20) كذلك أن لا فروق دالة إحصائية عند مستوى الدلالة (0.05) في مستوى المعرفة؛ تعزى إلى المشاركة في دورات تدريبية تتعلق بتعليم القيم، فقد بلغت قيمة (t) الإحصائية (-1.744)، وهي قيمة غير دالة عند مستوى الدلالة (0.05) فأقل، والفروق بين المتوسطات الحسابية - إن وجدت - لم تبلغ مستوى الدلالة الإحصائية.

نتائج البحث

1. هناك درجة مرتفعة لمعرفة المعلم القيم الإسلامية موضوع البحث، واتجاهه وسلوكه نحوها، أي إنه يعرف تمامًا معنى قيم المسؤولية الفردية والإحسان والوقت، فمفهوم هذه القيم بالنسبة إليه ليس غامضًا، وهو يدرك أهمية هذه القيم وآثارها الإيجابية التي يمكن أن تتحقق في حال تملكها في حياة المعلم والطالب؛ إذ أظهرت النتائج أن المعلم يعي أهمية القيام بالمسؤوليات المطلوبة منه وضرورة تحمل نتائجها، ويدرك قيمة الإحسان بوصفه إتقانًا للعمل وعاملاً رئيسًا في نجاحه ونجاح طلبته في المدرسة وخارجها، أما بالنسبة إلى قيمة الوقت فبيّنت النتائج أن المعلم يعرف بدرجة مرتفعة ماهية هذه القيمة، ويدرك أن استغلال عامل الزمن واستثماره دومًا بما هو مفيد يعود بالنفع عليه شخصيًا وعلى الطلبة أيضًا، ويدرك الأثر الإيجابي المترتب على تعليم الطلبة قيمة الوقت وتنظيمه واستثماره، وما يترتب على ذلك من تعزيز فرص نجاح الطلبة في المدرسة وفي مجالات حياتهم المختلفة، هذا من ناحية المعرفة، أما من ناحية الاتجاه أو الشعور، فقد وضع المعلم في هذا البحث شعوره الإيجابي تجاه القيم بعامة؛ إذ يشعر أن القيم وأساليب تعليمها من المواضيع الممتعة بالنسبة إليه، ويستمتع بالنقاش مع الأشخاص عن القيم الإيجابية، أما في قيمة الوقت فقد عبّر عن شعوره بعدم الرضا إذا مر وقت من دون استغلاله بعمل مفيد، وتفضيله التعامل مع الأشخاص الملتزمين بالمواعيد، وبالنسبة إلى قيمة الإحسان يحب المعلم أن يكون مؤثرًا في أفكار الطلبة وسلوكهم، ويقدر من يتقنون عملهم ويسعون دومًا للأفضل.

2. من الصعب أن تُعزى أسباب ارتفاع درجة المعرفة والاتجاه والسلوك - كما وضع في النتيجة السابقة - إلى برامج إعداد المعلمين قبل ممارسة مهنة التعليم، وذلك لأن غالبية عينة البحث من تخصصات غير تربوية لم تخضع لأي برامج تأهيلية قبل ممارسة التعليم، وقد تكون المدة الزمنية التي يقضيها المعلم في قطاع التربية والتعليم، والخبرة التي يكتسبها في هذا المجال، بالإضافة إلى الدورات التدريبية التي يتلقاها في مجال تعليم القيم خلال سنوات الخدمة؛ كلها أثرت إيجابياً في مستوى اتجاهه وسلوكه في إحياء القيم الإسلامية، ولا سيما أن أكثر من نصف العينة تلقى تدريباً خاصاً بتعليم القيم في أثناء ممارسته مهنة التربية والتعليم.

3. يتفق هذا البحث من حيث ارتفاع درجة المعرفة والاتجاه والسلوك - كما وضع في النتيجة الأولى - مع نتائج دراسة موسمن حيث مستوى ارتفاع درجة ممارسة المعلمين والتزامهم بالقيم،¹ وتتفق مع دراسة سرحان من حيث ارتفاع درجة أهمية القيم بالنسبة إلى المعلمين، ولكنها تختلف معها في درجة ممارسة المعلمين هذه القيم؛ إذ سجلت مستوى متوسطاً،² ويختلف البحث مع نتائج دراسة رابعة التي أشارت إلى أن ممارسة المعلم لدوره الاجتماعي تأتي بدرجة متوسطة، بل إن هذا الدور الاجتماعي يأتي بأخر سُلّم أولويات المعلم بعد دوره العلمي والبحث العلمي،³ وتباين النتائج مع دراسة قدام التي أشارت إلى غياب الرؤية لدى المعلمين لأدوارهم في القرن الحادي والعشرين؛ إذ عدت الدراسة درجة إدراكهم أدوارهم تقليدية غير متعمقة، ودرجة ممارسة المعلمين هذه الأدوار كانت بدرجة متوسطة،⁴ وتجدر الإشارة هنا إلى أن الاختلاف بين النتائج يمكن أن يُعزى إلى أسباب محتملة، منها تباين الخصائص الديمغرافية لمجتمع البحث، وموقعه، ومقياسه.

¹ موسى، درجة التزام المعلمين بالقيم الاجتماعية في ممارسة التعليم، ص216.

² عبد الكريم سرحان، كفاية المعلمين التعليمية المشتقة من التربية الإسلامية: محافظة المفرق؛ دراسة ميدانية، (رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، الأردن، 2003م).

³ رابعة، درجة ممارسة المعلم لأدواره في نظام التعليم الأردني، ص23.

⁴ قدام، درجة إدراك القائمين على عمليات التعلم في الأردن لأدوارهم الجديدة، ص84، 88.

4. هناك ارتباط كل من المعرفة والاتجاه والسلوك فيما بينها بعلاقة تبادلية قوامها التأثير والتأثير الإيجابي، ويمكن القول إنَّ هذا الارتباط الإيجابي يؤكد على وجود علاقة حيَّة بين المعرفة والاتجاه والسلوك عند المعلم، وهذا يدل بدوره على أن المعرفة المناسبة يمكن أن تؤدي إلى اتجاهات ومشاعر إيجابية، وتنتج سلوكًا إيجابيًا وممارسات جيدة، وفي هذا السياق يمكن القول إن معرفة المعلم المرتفعة بماهية القيم الثلاث، وإدراكه الكبير دوره التربوي، وأنه قدوة لطلبته؛ ينعكس إيجابيًا على اتجاهات المعلم، أي شعوره واهتمامه بهذه المحاور، ويؤثر إيجابيًا في سلوكه وممارسته إياها، فعندما يدرك حقيقة قيمة المسؤولية الفردية والإحسان والوقت، ويعي أهميتها وأثرها في حياة الفرد؛ يولد ذلك لديه مشاعر إيجابية حيوية تنعكس في سلوكه، وتدفعه إلى نقل القيم من النظرية إلى الواقع، وإيقاد شرارتها عن طريق ممارسة دوره التربوي في تعليم القيم داخل الغرفة الصفية وخارجها، ودعم القيم الإيجابية في البيئة المدرسية، ونبذ القيم السلبية الحاضرة فيها، ومراقبة سلوكه مراقبة أقوى لعلمه بدوره قدوة للطلبة، وقد بدا ذلك واضحًا في الدراسة الميدانية التي بيَّنت ارتفاع درجة السلوك لدى المعلم، فقد أشار إلى سلوكه في اقتناص الفرص لتعليم القيم وتعزيزها لدى الطلبة خلال اليوم الدراسي، وتقديم نماذج إنسانية ناجحة في الحياة بسبب التزامها بالقيم، ومتابعته المعلومات المستجدة المتعلقة بإدارة الوقت، وتطوير أسلوبه في التعليم كل عام على الأقل.

5. يدرك المعلم بشدة أنه مسؤول عن تعليم القيم للطلبة، أي إن دوره لا ينحصر في التعليم التقليدي المحض، وإنما يتعداه ليشمل تعليم القيم وما يترتب على ذلك من ممارسة دوره مربيًا وموجهًا للطلبة ذهنيًا وسلوكيًا؛ إذ بيَّنت نتائج البحث أن المعلم واعٍ جدًا لحقيقة أنه قدوة لطلبته ومربي لهم وموجه لأفكارهم وتوجهاتهم وممارساتهم، وفي السياق ذاته تشير النتائج إلى أن المعلم يدرك بشدة أنه لا يتحمَّل هذا العبء الثقيل وحده، فهو يعلم جيدًا أنَّ التربية القيمية مسؤولية مشتركة بينه وبين الأسرة، وفي ضوء ذلك تتفق

نتائج البحث مع الدراسات السابقة التي تبين أن توجيه الثقافة وتعليم القيم؛ مسؤولية مشتركة تُلقى على عاتق الأفراد ومؤسسات المجتمع في آنٍ معاً.¹

6. فيما يتعلق بأثر متغيري العمر والخبرة في مستوى معرفة المعلم واتجاهه وسلوكه؛ تشير نتائج البحث إلى ارتفاع درجة المستوى لدى الفئات العمرية الأكبر وذوي الخبرة الأعلى، وقد يكون هذا الارتفاع منطقيًا لانشغال المعلم في بداية مشواره المهني بالنواحي المهنية والعلمية أكثر من القضايا الاجتماعية والقيمية التي يزيد وعيه بها مع مرور الزمن.

7. بالنسبة إلى أثر المؤهل العلمي في مستوى معرفة المعلم واتجاهه وسلوكه؛ تشير نتائج البحث إلى تحسُّن درجة المستوى لدى حملة شهادة الدكتوراة، فالدبلوم، ثم البكالوريوس، وقد يُعزى ذلك إلى أن حملة الدكتوراة عادة ما يكونون أكثر علمًا وتعمُّقًا من غيرهم، أمّا حملة الدبلوم فقد تكون لديهم الرغبة في التطوُّر وإثبات أنفسهم في العمل أكثر من غيرهم، ولا سيما أنهم يعلمون بتقلُّص فرصهم بالعمل في قطاع التعليم في ضوء قرار وزارة التربية والتعليم بمنع تعيين معلمين جدد من حملة الدبلوم، في حين أن حملة البكالوريوس - وهم الفئة الأكبر تمثيلًا في عينة البحث - لا يواجهون مثل هذه التحديات، وفي هذا السياق تتباين نتائج البحث مع دراسة موسى التي بيّنت أن لا أثر للمؤهل العلمي وسنوات الخبرة على ممارسة المعلم القيم الاجتماعية،² وتختلف مع دراسة سواملة التي بيّنت الأثر المحدود للمؤهل العلمي وسنوات الخبرة في جودة التعليم ونتائج الطلبة، وعدَّت سنوات الخبرة ليست إلا تراكمًا لخبرات السنوات الأولى للتعليم من دون إضافة أي معارف أو مهارات جديدة،³ أمّا دراسة قدامح فبيّنت أثرًا للمؤهل

¹ بكّار، من أجل انطلاقة حضارية شاملة، ص 170-173؛ محمود عيسى، "القيم دعوة لغرسها من خلال التعليم"، مجلة الوعي الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 55(630)، 2017م، ص 6.

² موسى، درجة التزام المعلمين بالقيم الاجتماعية في ممارسة التعليم، ص 217-218.

³ يوسف سواملة، "سياسات تكوين المعلمين وتعيينهم: الحالة الأردنية" المرصد العربي للتربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم؛ أكاديمية الملكة رانيا لتدريب المعلمين، الأردن، 2014م، ص x.

العلمي على درجة إدراك المعلمين أدوارهم الجديدة، في حين لم تشر إلى أثر لتغير الخبرة،¹ وبذا تتفق مع هذا البحث من حيث وجود أثر للمؤهل العلمي، وتختلف معها من حيث افتقاد أثر الخبرة.

8. فئة الإناث تشكل غالبية عينة البحث، وهذا ينسجم تمامًا مع الإحصائيات التي تشير إلى ارتفاع نسبة الراغبين في الالتحاق بمهنة التعليم بين الإناث في البلاد العربية،² والملتحقين فعليًا في سلك التربية والتعليم الأردني،³ وقد يُعزى ذلك إلى أسباب كثيرة، منها ملاءمة ظروف العمل للأنتى، وتحديدًا المتزوجة والأم، ولا سيما أن غالبية عينة البحث من فئة المتزوجات.

9. نسبة الذكور في عينة البحث منخفضة، وتتمشى هذه النتيجة مع الإحصائيات التي تشير إلى انخفاض نسبة الذكور - بالنسبة إلى الإناث - الملتحقين فعليًا في سلك التربية والتعليم الأردني بعامه، والعاملين في قطاع التعليم الخاص في الأردن،⁴ وقد يُعزى ذلك الانخفاض إلى أسباب كثيرة، منها تدني الرواتب، وهو ما أكدته نتائج البحث؛ إذ بينت أن غالبية المعلمين يتقاضون رواتب منخفضة على الرغم من البجوحة المادية والإدارية التي يتميز بها القطاع الخاص في تعيين المعلمين وتحديد مخصصاتهم المالية، وتجدر الإشارة هنا إلى أنه على الرغم من تدني رواتب المعلمين في ظل الظروف المعيشية الصعبة التي يعيشها المواطن الأردني بعامه؛ لم يؤثر ضعف وضع المعلم المادي سلبًا في درجة المعرفة والاتجاه والسلوك، وقد يُعزى ذلك إلى تمسك المعلمين بالقيم والمعتقدات الدينية والعادات والتقاليد التي يبدو أنها ما زالت حاضرة في المجتمع الأردني، واعتقادهم بأهميتها

¹ قَدَّاح، درجة إدراك القائمين على عمليات التعلم في الأردن لأدوارهم الجديدة، ص 87-88.

² محمود شوق وآخرون، تربية المعلم للقرن الواحد والعشرين، (الرياض: مكتبة العبيكان، ط1، 1995م)، ص 19.

³ وزارة التربية والتعليم، التقرير الإحصائي للعام الدراسي 2018-2019، (عمان: مركز الملكة رانيا العبد الله

لتكنولوجيا التعليم والمعلومات، كانون الأول 2019م)، ص 41-48.

⁴ السابق نفسه.

في تغيير الإنسان والمجتمع، وإيمانهم بمسؤولية المعلم التربوية في تعليم القيم ونقلها إلى الطلبة، وتمثّل المعلمين الواعي دور القدوة.

وتشير خلاصة نتائج هذا البحث إلى ارتفاع درجة معرفة المعلم واتجاهه وسلوكه في إحياء القيم الإسلامية، وفي ضوء هذه النتائج يمكن القول إن المعلم يمتلك العناصر المناسبة لإحياء القيم ونقلها من النظرية إلى الواقع في البيئة المدرسية ولدى طلبته، ويمكن أن يوجه المعلم القيم والواقع قصداً، أي أن يتدخل في توجيه الطلبة لاستقبال القيم واعتمادها وإعادة إرسالها في السلوك وأسلوب الحياة، وهذا يدل على أن الأزمة الثقافية والقيمية لا تحضر بقوة عند المعلم بوصفه من أفراد النخبة التي تحمل القيم وتنقلها إلى الأشخاص وتمثّل دور القدوة من نفسها، ولكن النتيجة الإيجابية التي توصل إليها هذا البحث لا تستلزم نجاح مهمة المعلم في التربية القيمية، ولا تستدعي استجابة الطلبة إيجابياً أو تلقائياً ما لم يعتمد الطلبة القيم التي وصلت إليهم ويستثمروها وينو عليها، وهنا تبرز الحاجة إلى دراسة واقع الطالب في اعتماد القيم، ونظرتة إلى المعلم ودوره التربوي وموقعه قدوةً.

References:

المراجع:

- 'Isā, Maḥmūd, "Al- Qiyam Da'wah li Gharsihā min Khilāl al- Ta'līm", Majallah al- Wa'yu al- Islāmy, (Kuwait: Wizārah al- Awqāf wa al- Shu'ūn al- Islāmiyah), Vol., 55, No. 630, Tishrīn Awwal- Tishrīn Thāny 2017.
- "Al- Taqrīr al- Iḥṣāy li al-'ām al-Dirāsy 2018-2019", Wizārah al-Tarbiyyah wa al-Ta'līm, ('Ammān: Markaz al-Malikah Rāniyā al-'Abd Allāh li Tiknūlūjiyā al-Ta'līm wa al-Ma'lūmāt, Kānūn al-Awwal 2019).
- Al-Khuṭoh al- Istrātijiyah 2018-2022, Wizārah al- Tarbiyyah wa al-Ta'līm, ('Ammān: 2018).
- Bakkār, 'Abd al-Karīm, Mīn Ajl Inṭilāqah Ḥaḍāriyah Shāmilah, (Dimashq: Dār al-Qalam, 5th Ed., 2015).
- Banī Salāmah, Imtiyāz wa 'Ākharūn, "Al- Riḍā al- Wazīfy ladā mu'allimiy al-madāris al-Khāssah fī Muḥāfazah al- Zarqā'", Majallah Dirāsāt al-'Ulūm al-Tarbawiyah, (Al-Urdun: Al-Jāmi'ah al- Urduniyyah), Vol. 27, No. 2, Ailūl 2000.
- Hārūn, 'Abd al- Salām, Mu'jam Alfāz al-Qurān al- Karīm, (Miṣr: Majma' al- Lughah al-'Arabiyyah, 2nd Ed., 1989).
- Ḥasan, Samīr, Al- Thaqāfah wa al- Mujtama', (Dimashq: Dār al- Fikr, 1st Ed., 2007).
- 'Ilmy, Mahdy, "Al- Ta'līm wa al- Tanshi'ah al- Siyāsiyyah fī al- Urdun, Dirāsah ḥaula al-Qiyam al-Siyāsiyyah fī al- Muqarrarāt al- Dirāsiyyah fī Marḥalatay al- Ta'līm al- Ilzāmy wa al- Thānawiy", (Buḥūth Takmily li Nail Darajah al-Duktūrāh fī Ma'had

- al-Buhūth wa al- Dirāsāt al-‘Arabiyyah al-Qāherah, 2004).
- Jalād, Mājid Zaky, Ta‘līm al-Qiyam wa Ta‘līmihā, Taṣawwur Nazary wa Taṭbīqy li Ṭarāiq wa Istrāstijiyāt Tadrīs al-Qiyam, (No place: Dār al-Masīrah, 3rd Ed., 2013).
- Khalīl, Muḥammad al- Ḥāj, "Ahdāf al- Ta‘līm wa al- T‘allum m’a al-Tarkīz ‘alā Ta‘līm al-Ittijāhāt wa al-Qiyam wa al-Ta‘allumihā" (Jordan: Majma’ al- Lughah al-‘Arabiyyah bi ‘Ammān) Mu’tamar 28, Tishrīn al-Awwal 2010.
- Kīlāny, Mājid, Falsafah al- Tarbiyyah al- Islāmiyyah, (Makkah al- Mukarramah: Maktabah Hādy, 1988).
- Majma’ al- Lughah al- ‘Arabiyyah, Al- Mu’jam al-Wasīt, (Miṣr: Maktabah al- Shurūq al-Dawliyyah, 4th Ed., 2004).
- Mūsā, Sulaymān wa Ākharūn, "Darajah al- Iltizām al- Mu’allimīn bi al-Qiyam al-Ijtimā’iyyah fī Mumārasah al- Ta‘līm" Majallah Jāmi’ah Ummu al-Qurā li al-‘Ulūm al-Tarbawīyyah wa al-Ijtimā’iyyah wa al- Insāniyyah, (Saudi: Jāmi’ah Ummu al-Qurā), Vol., 19, No. 1, Yanāyir 2007.
- Nazāl, Muzhar, "Akhlaqīyyāt Mihnah al- Tarbiyyah wa al-Ta‘līm fī Dhau’ al-Fikr al-Islāmy wa Madā al- Iltizām al- Mu’allimīn bihā min Wijhatu Nazar al- Mudīrīn wa al-Mushrifīn fī Filastīn", (Buḥūth Takmīly li Nail Darajah al-Mājistūr fī Jāmi’ah al-Quds Filastīn, 2001).
- Qaddāh, Muḥammad, "Darajah Idrāk al- Qāimīn ‘alā ‘Amaliyyāt al- Ta’allum fī al-Urdun li Adwārihim al- Jadīdah fī al- Qarn al- Ḥādy wa al-‘Ishrīn wa Mumārasah Lahā", Al- Majallah al- Urduniyyah fī al- ‘Ulūm al-Tarbawīyyah, (Jordan: Jāmi’ah al-Yarmūk), Vol. 7, No. 1, Yanāyir 2011.
- Rabābi’ah, ‘Umar, "Darajah Mumārasah al-Mu’allim li Adwārihi fī Nizām al- Ta‘līm al-Urdūny fī ‘Aṣr al- Infitāh al- Ma’rify kamā Yarāhā al-Mushrifūn al- Tarbawīyyūn", Al-Majallah al- Dawliyyah li al- Buḥūth al-Tarbawīyyah, (Al- Imārāt: Jāmi’ah al-Imārāt bi al-‘Ayn), Vol. 42, No. 3, Āb, 2018.
- Sa’īd, Al- Thaqāfah wa al- Ḥaḍārah Muqārabah baina al-Fikrayn al-Gharby wa al-Islāmy.
- Sa’īd, Fuād wa ākharūn, Al-Thaqāfah wa al- Ḥaḍārah Muqārabah baina al-Fikrayn al-Gharby wa al-Islāmy, (Dimashq: Dār al-Fikr, 1st Ed., 2008).
- Sarḥān, ‘Abd al-Karīm, "Kifāyah al-Mu’allimīn al-Ta’līmīyyah al-Mushtaqqah min al-Tarbiyyah al- Islāmiyyah, Muḥāfazah al- Mafraq-Dirāsah Maydāniyyah", (Buḥūth Takmīly li Nail Darajah al-Mājistūr fī Jāmi’ah al- Yarmūk al- Urdun, 2003).
- Sawālamah, Yūsuf, "Siyāsāt Takwīn al-Mu’allimīn wa Ta’yīnihim, Al-Ḥālāh al- Urduniyyah" Al- Marṣad al-‘Araby li al- Tarbiyyah, (Jordan: Al-Munazamah al-‘Arabiyyah li al-Tarbiyyah wa al- Thaqāfah wa al- ‘Ulūm ALESCO wa Akādīmiyyah al- Malīkah Rāniyā li Tadrīb al- Mu’allimīn), 2014.
- Shūq, Muḥammad, wa Ākharūn, Tarbiyyah al- Mu’allim li al- Qarn al- Wāḥid wa al- ‘Ishrīn, (Riadh: Maktabah al- ‘Abīkān, 1st Ed., 1995).
- Yamāny, ‘Abd al- Karīm, Falsafah al- Qiyam al- Tarbawīyyah, (Jordan: Dār al- Shurūq, 1st Ed., 2009).
- Yatīm, Muḥammad, Fī Nazariyyah al- Iṣlāh al- Thaqāfy Madkhal li Dirāsah ‘Awāmil al-Inḥitāt wa Bawā’ith al- Nahḍah, (Qahera: Dār al- Kalimah, 1st Ed., 2012).

التوجه الدلالي في مبادئ المحادثة: مقارنة لسانية للنهج الحاسوبي "تحليل المشاعر" في تويتر

Semantic Orientation in Conversation Principles: A Linguistic Approach to the Computational method of "Sentiment Analysis" on Twitter

ميعاد محمد الظاهري*

[قُدِّمَ للنشر 2023/7/20 – أُرسِلَ للتحكيم 2023/7/21 – قُدِّمَ بعد التعديل 2023/7/26 م - قُبِلَ للنشر 2023/7/27 م]

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى عرض مفهوم التوجه الدلالي في النهج الحاسوبي "تحليل المشاعر"، وإجرائه في الحقل اللساني المتمثل في نظرية مبادئ المحادثة؛ لأنها من الطرق اللسانية التي تُقيّم مسار المحادثة سلبيًا وإيجابيًا، والاستفادة منها من حيث هي موارد تقييم دلالية واقعية يمكن لها تحسين موارد التقييم في مجال "تحليل المشاعر"، وقد توسّل البحث المنهج الوصفي التحليلي على نماذج من التغريدات المكتوبة بالعامية السعودية، وخلص البحث إلى نتائج من أهمها أن تحليل ردود تويتر في ضوء مبادئ المحادثة يقدم لنا موارد تقييم منبثقة من المبادئ الاجتماعية التي تكشف عن معجم واقعي لتحليل الآراء والمشاعر عند الأفراد، وتفترض مبادئ المحادثة وجود وحدة من نصين لاستظهار نوع المخالفة وتقليص الاحتمالات الدلالية؛ لذا أضافت معالجة جديدة في نصح تحليل الآراء والمشاعر، وهي ألا يُكتفى بشاهد التقييم، وتظهر أهمية هذه المعالجة مثلًا في مخالفة مبدأ "الصلة"، وهي أهم مظاهر مخالفة الكيفية التبليغية التي تكشف عن الطريقة الضمنية لإخفاء الأحكام والآراء، مما يستدعي تحليل ردود تويتر وفق هيكل المحادثة حتى تظهر معطيات النص كاملة.

* محاضر، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة جدة، وباحثة دكتوراه، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الملك عبد العزيز،

الكلمات المفتاحية: التوجه الدلالي، مبادئ المحادثة، تحليل المشاعر، مقارنة لسانية للنهج الحاسوبي.

Abstract

The study aims to present the concept of semantic orientation in the computational approach "sentiment analysis", and its implementation in the linguistic field represented in the theory of principles of conversation; Being one of the linguistic methods that appraise the path of the conversation negatively and positively, and benefit from it after realistic semantic appraisal resources that can improve appraisal resources in the field of "sentiment analysis", the most important of which: analysis Twitter responses in view of the principles of conversation provides us with appraisal resources emanating from social principles that detect a realistic lexicon for analysis the opinions and feelings of individuals, and the principles of conversation assume the existence of a unit of two texts to show the type of violation and reduce the semantic possibilities; It added a new processing in the approach to analysis opinions and feelings, which is not being satisfied with the appraisal text, and the importance of this processing appears, for example, in violating the principle of "Relation", which is the most important manifestation of violating the how Reporting, which reveals the implicit way to hide judgments and opinions, which requires analysis Twitter responses According to the structure of the conversation to appears the text data completely.

Keywords: Semantic Orientation - Principles of Conversation - Sentiment Analysis - A linguistic approach to the computational approach.

مُقَدِّمَة

إن واقع اهتمام الدراسات بالنشاط اللغوي في وسائل التواصل الاجتماعي يشهد تزايداً؛ لأنه يمثل الاستعمال الحقيقي للغة، ويعكس وجوهاً غير لغوية من مثل ثقافة المجتمع وقيمه وقضاياها التي يميل الأفراد إلى التعبير عن مواقفهم وآرائهم ومشاعرهم تجاهها؛ لذا استطاعت وسائل التواصل الاجتماعي تمكين الممارسات اللغوية المختلفة في واقع افتراضي ذي امتداد حسي أشبه بالواقع الفيزيائي الطبيعي، يتأثر الفرد بها بصرياً وسمعيًا وعاطفيًا،¹ وقد أظهرت هذه الممارسات نموًا للعلامة اللغوية، وهذا ما يؤكد التنوع اللغوي في وسائل التواصل

¹ انظر: شادلي عبد الحق، الهجرة الافتراضية عبر مواقع التواصل الاجتماعي، (القاهرة: دار الفجر، ط1،

الاجتماعي، وبخاصة في المستوى العامي؛ لأن لها من المرونة التي هيأت للغة في جانبها الذهني تطوراً في نسق التركيب والدلالة.

وقد امتدت هذه المرونة في الجانب السوري للغة، وأصبحت طرق التعبير متنوعة لا تحكمها قاعدة معيارية، والمعيار الوحيد لقبولها هو قدرتها على إيصال المضمون، وخدمة أصحابها في الوسط الافتراضي، وهذا بدوره جعل سمات البيانات اللغوية التي تحملها تلك النصوص المنشورة في وسائل التواصل الاجتماعي غير منضبطة، بالإضافة إلى أن عدم انضباط البيانات اللغوية لا ينحصر في تعدد الشكل السوري لها، وإنما يتعداه إلى تعقيد فهم اللغة الطبيعية، أي في الجانب الإدراكي منها، وتتضح تلك التحديات أكثر في النهج الحاسوبي ومعالجة اللغة الطبيعية فيه، مما يجعل الآلة تواجه تحديات لغوية كثيرة من أبرزها تحديد دلالة العبارات التي تكشف عن مواقف المتكلمين تجاه ما يتحدثون عنه، وهو ما يُعرف بـ "التوجه الدلالي".

والتعبير عن الآراء والمشاعر مكون لغوي عبّر عنه هاليدي بأنه "ميتا الوظيفة الشخصية" التي تُظهر رغبة الفرد بالتواصل والتأثير والتعبير،¹ وهو أبرز الممارسات اللغوية في وسائل التواصل الاجتماعي التي قد تظهر في صورة لفظية أو غير لفظية، ينجز الفرد من خلالها أنماطاً لغوية متعددة غير مرصودة في المستوى العامي تجعل موارد التقييم متسعة ومختلفة عن المستوى الفصيح المرصود.

لذا تكمن مشكلة البحث في تجدد الممارسات اللغوية بعامية في تويتر، وفيما يتعلق بطرق التعبير عن الآراء والمشاعر بخاصة، مما استدعى استحضار مبادئ المحادثة في تحليل نصوص تويتر بوصفها أنسب القواعد اللسانية التي نستطيع الانطلاق منها في تحديد "التوجه الدلالي" للآراء والمشاعر، ومن ثم يهدف البحث إلى الاستفادة من مبادئ المحادثة بعدّها موارد تقييم دلالية تستطيع تحسين موارد التقييم في النهج الحاسوبي "تحليل المشاعر"،

¹ محمود نخلة، علم اللغة النظامي: مدخل إلى النظرية اللغوية عند هاليدي، (الإسكندرية: ملتقى الفكر، ط2،

وذلك باستخدام المنهج الوصفي في تقديم وصف لأنماط المحادثة في تويتر، وعرض مفهوم التوجه الدلالي في النهج الحاسوبي "تحليل المشاعر" والنهج اللساني "مبادئ المحادثة"، واستخدام المنهج التحليلي في اختيار العينة الممثلة للممارسات اللغوية في تويتر، والمؤثرة في التوجه الدلالي، وتحليل التي خالفت مبادئ المحادثة واستخراج توجهها الدلالي في السياق والاحتمالات الدلالية الأخرى، وترجع أهميتها في عدم وجود دراسة تناولت مبادئ المحادثة بوصفها موارد تقييم يُستفاد منها في نهج تحليل المشاعر، ولكن كان من أقرب الدراسات دراسة Michael Israel الموسومة بـ "تداولية القطبية"¹، وهدفت إلى عرض المفهوم الواسع للقطبية الذي يتلخص في العلاقة بين الأضداد الدلالية، وقد تنشأ من الافتراض المنطقي المتمثل في علاقة النفي والإثبات، أو من المجموعات الضدية كالشر والخير، أو من العلاقة الخطابية بين الحجج المؤيدة والمعارضة، بهدف تقريب القطبية التداولية من الدلالية، وقد اختلف هذا البحث عنها في الاقتصار على إظهار التوجه الدلالي في نظرية مبادئ المحادثة وفق المجموعة الضدية (السلب والإيجاب)، بهدف مقارنته من النهج الحاسوبي الذي يُصنف العبارة إلى سلبية وإيجابية ويميزها من المحايدة.

وهناك دراسة إبراهيم حبيبي وعبد الحميد الجيهاد بعنوان "وسم معجم عربي لتحليل الآراء والمشاعر"²، وهدفت إلى تصنيف الأسماء والأفعال العربية الفصيحة وفق نموذج Martin & White "نظام التقييم" Appraisal، وتطويره بالرجوع إلى المعاجم العربية؛ لإثراء موارد التقييم المعجمية في مجال تحليل المشاعر، ويختلف هذا البحث في اعتماده مبادئ المحادثة في تصنيف الجمل الواردة في العامية، وإسهامه في الكشف عن أنماط التقييم المباشرة وغير المباشرة؛ لتحسين موارد التقييم في مجال تحليل المشاعر.

¹ Michael Israel, The Pragmatics of Polarity, *The Handbook of Pragmatics*, (UK: Blackwell, 1st Edition, 2004).

² إبراهيم حبيبي، عبد الحميد الجيهاد، "وسم معجم عربي لتحليل الآراء والمشاعر"، مجلة اللسان، مكتب التعريب بالمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، المغرب، (81)80، 2020.

المحادثة في مدونة تويتر

التعريف بمدونة تويتر ليس جديدًا في الدراسات اللغوية،¹ ولكن يهدف البحث من هذا التعريف إلى عرض التحديّات التي طرأت عليها، ولأن البحث اعتمد على دراسة التوجه الدلالي في فعل التحادث، وهو وحدة من نصين تحققها ثلاثة أنماط في تويتر، الأول خاصية "الردود" Replies المتاحة أسفل كل تغريدة، وجاء تعريف الرد بحسب موقع تويتر بأنه "استجابة لتغريدة شخص آخر"، وذلك من خلال النقر على أيقونة الرد التي يرغب المغرّد في الرد عليها، وتعرض إجمالي عدد الردود على التغريدة التي قد لا يُراعى في عرضها التسلسل الزمني لتغليب جانب الاهتمام الموضوعي الذي يجذب المغردين.²

فخاصية الردود في مواقع التواصل الاجتماعي بعامّة وتويتر بخاصة تعكس نمطًا لغويًا تفاعليًا يبرز فعل التحادث، وإذا أردنا تتبّع أنماطه عند الأفراد فلن نجد خاصية الرد الصريحة هي التي تحققه فحسب، وإنما يمكن ذلك أيضًا عن طريق النمط الثاني خاصية "الإشارة" Mention التي تتحقق بتضمين اسم المستخدم متبوعًا بالعلامة @، وهي خاصية لها بعدٌ لغوي نراه في السياق الحقيقي عند إشارتنا للكيانات بأسمائها، ولكن البعد التقني جعلها خاصية تفاعلية تكون بين حسابين أو فردين، وتهدف إلى الجمع بين وظيفتين؛ الأولى الإشارة، والثانية الرد بطريقة غير مباشرة تظهر للطرف المعني بالإشارة.

¹ من أمثلة الدراسات التي عرّفت بتويتر: أسماء العتيبي، الأساليب الإنشائية على شبكة تويتر الاجتماعية، (رسالة دكتوراة، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، 2015)؛ جنان التميمي، "الخطاب اللغوي في التواصل الشبكي: التغريد خصائصه اللغوية ووظائفه التداولية"، مجلة اللسانيات العربية، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز لخدمة اللغة العربية، الرياض، العدد (5)، 2017.

² مسرد المصطلحات، موقع تويتر، الاطلاع في 26 مايو 2023، على الرابط:

وهناك نمط ثالث يتمثل في خاصية "الوسم" Hashtag، ويعكسه بُعدان مثل الإشارة؛ أولهما لغوي يتحقق بتضمين قضية أو كلمة مفتاحية لموضوع ما متبوعة بالعلامة #، وهي خاصية ابتكرت لمدونة تويتر على يد Chris Messina، وقد حقق الوسم بعداً تقنياً تفاعلياً واسعاً ليعكس التفاعل الجماهيري،¹ وتوظيفه في الإعلان عن الحملات، والرد بالتأييد والرفض والحياد بطريقة غير مباشرة، وأصبح الوسم يقوم بدور مهم هو التصنيف، من مثل جذب جمهور أوسع إلى المناقشة، ونشر فكرة، والحصول على منتسب إلى مجتمع ما، وغيرها من الوظائف.²

وأيا كانت الخاصية المستعملة لبناء فعل التحادث، فجميعها مثل قالب التغريد في السماح بإعادة التغريدة، والاقتراب بتعليق أو من دون تعليق، والإعجاب به، وعدد الأحرف المسموح بها لإنشائه، ولم تطرأ أي تغييرات إلا في عدد الأحرف، فقد كانت 140 حرفاً، ثم جرى تحديثاً في 2017م وأصبحت 280 حرفاً، وفي عام 2023م أعلن مالك تويتر الجديد Elon Musk عن السماح بالكتابة إلى حد أربعة آلاف حرفٍ، وهذا ضمن اشتراط الاشتراك بـ "Twitter Blue" بمقابل مالي،³ ولهذه التحديثات أثر في تغيير هيكل مدونة تويتر التي وُسمت بأنها "مدونة مصغرة" Microblog لسمة ميّزتها عن سائر وسائل التواصل الاجتماعي، وهي الاختصار اللغوي؛ لذا أثر المغردون هذه السمة لمدونة تويتر؛ رغبة في التأثير والانتشار الذي لا يتناسب مع الإطالة.⁴

¹ انظر: عبد الله الغدامي، ثقافة تويتر: حرية التعبير أو مسؤولية التغيير، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2016)، ص 59.

² نقلاً عن:

J. J. Costa, C. Silva, M. Antunes, and B. Ribeiro, "Concept drift awareness in twitter streams," *13th International Conference on Machine Learning and Applications*, Detroit: December 2014, p 294.

³ Mitchell Clark, "Now Twitter Blue subscribers can write 4,000-character tweets", *The Verge*, Feb 8, 2023, <https://www.theverge.com/2023/2/8/23591472/twitter-blue-subscribers-longer-tweets-4000-characters>.

⁴ انظر: الغدامي، ثقافة تويتر، ص 39.

مفهوم التوجه الدلالي في النهج الحاسوبي "تحليل المشاعر"

يمثل تحليل المشاعر أحد مخرجات تنقيب البيانات الذي يشار إليه بتنقيب الآراء، ويُستعملان بالتبادل، وهو نهج حاسوبي ينطوي عليه فهم الآلة للممارسات اللغوية اللفظية وغير اللفظية التي تتجلى في التقييمات وطرح الآراء والنقاشات وأيقونات الإعجاب وعدم الإعجاب وغيرها التي تُجلى موقف الفرد تجاه أمر ما شخص، أو منتج، أو خدمة، أو قضية... إلخ،¹ والهدف الرئيس من تحليل المشاعر والآراء تحديد ما إذا كان النص ذاتياً (شخصياً) أو موضوعياً (واقعيًا)، وإذا كان ذاتياً أيعبر عن قطبية سلبية أم إيجابية؟ وهو ما يُطلق عليه أيضًا مصطلح "التوجه الدلالي" Semantic Orientation،² وهذا التوجه يشتمل على ثلاثة جوانب؛ أولها تحديد ذاتية النص من موضوعيته، وثانيها تحديد قطبية النص بين السلبية والإيجابية، وثالثها تحديد قوة قطبية النص بين الضعيفة والمتوسطة والشديدة،³ وترتبط معرفة التوجه الدلالي للمشاعر والآراء بمعرفة هدف التقييم وهو "الكيان" Entity الذي قد يمثله منتج أو شخص أو موضوع ما، وهذا الكيان يحمل "جانبًا" Aspect أو عدة جوانب، فموضوع "زيادة الضرائب" مثلاً يتعلق بجوانب من مثل زيادة الضرائب للتجار، وزيادة الضرائب للموظفين... إلخ، وتحديد الكيان وجوانبه مهم في مجال فهم التوجه الدلالي، فعلى سبيل المثال: حبر طابعة كانون سعره مرتفع، فالحبر جانب من طابعة كانون، وتقييم ارتفاع السعر للحبر لا يعني أن الطابعة كذلك، مما يجعل التوجه الدلالي السلبي لا يتعلق بالطابعة نفسها، وإنما بأحد جوانبها، ويؤخذ بالحسبان في مجال تحليل المشاعر والآراء وقت

¹ Bing Liu, *Sentiment Analysis: Mining Opinions, Sentiment, and Emotions*, (USA: Cambridge, 2nd Edition, 2020), p 1-2.

² قيم السلبية والإيجابية والمحايدة يطلق عليها مصطلح "المشاعر" Sentiment، و"الرأي" Opinion، ويتساوى مصطلح "القطبية" Polarity مع مصطلح "التوجه" Orientation، انظر:

Bing Liu, *Sentiment Analysis and Opinion Mining*, (USA: Morgan & Claypool Publishers, 1st Edition, 2012), p 18.

³ Maite Taboada, "Sentiment Analysis: An Overview from Linguistics", *Annual Review of Linguistics*, Copyright Clearance Center, California, (2), 2016, p 326.

التقييم؛ لأن حال الآراء في موضوع ما أو منتج أو خدمة أو شخص هو التبدل؛ وذلك يرجع إلى أهمية الكيان وتطوره وتغيره مع مرور الزمن.¹

وليس مفهوم التوجه الدلالي غريبًا عن الحقل اللساني، فهناك أنموذج تولّد عن اللسانيات النظامية الوظيفية عُرف بأنه "نظام التقييم" لـ Martin & White، فقد كرسا مفهوم التوجه الدلالي السلبي والإيجابي في تصنيف كلمات التقييم في اللغة الإنجليزية،² ونجده في نظرية مبادئ المحادثة، وهو ما يبينه البحث لاحقًا.

الممارسات اللغوية المؤثرة على تحديد التوجه الدلالي في تويتر

يرتبط النهج الحاسوبي "تحليل المشاعر" باللغة، ولكن هناك معالجة للبيانات يُطلق عليها "التجهيز المسبق للنص" Preprocess Text، وهي تزيد من الفجوة اللغوية في فهم النص وتحليله، ويُعد التجهيز المسبق عملية تنظيف وإعداد النص للتصنيف؛ لأن نصوص مواقع التواصل الاجتماعي (بيانات غير منظمة) تحتوي عادة على كثير من الضوضاء، من مثل الأجزاء غير المعلوماتية، كعلامات HTML، والنصوص، والإعلانات، وعلى مستوى الكلمات نجد بعضها لا تؤثر على التوجه العام في النص، ويؤدي الاحتفاظ بتلك الكلمات إلى جعل أبعاد المشكلة عالية، وتصبح عملية التصنيف أكثر صعوبة،³ ويتبع تجهيز النص خطوات أساسية لتنظيف التغريدات، ويكون ذلك بحذف المعلومات غير المهمة من مثل الاختصارات والرموز غير الأبجدية، كالروابط URL، والإشارة بـ @، وعلامات الوسم #، والمسافات، ثم حذف علامات الترقيم، وتتضمن خطوات تجهيز النص "التسوية" Normalized، وذلك بحذف تكرار أحرف العلة، وتحويل صوت الضحك مثلاً الذي يُمثّل

¹ Liu, Sentiment Analysis and Opinion Mining, p 19-20.

² Martin, J. R. & White, P. R. R, *The Language of Evaluation Appraisal in English*, (New York: Palgrave Macmillan, 1st Edition, 2005).

³ Emma Haddia, Xiaohui Liua and Yong Shi, "The Role of Text Pre-processing in Sentiment Analysis", *Procedia Computer Science*, Elsevier Publication, Netherlands, (17), 2013, p 27.

كثانيًا بتكرار حرف الهاء في العربية، فُتستبدل به كلمة الضحك، وتحويل الرموز التعبيرية إلى كلمات معبرة عن دلالتها، ومن هذه الرموز:¹

الابتسام الإيجابية	الابتسام السلبية
0:-	>:
:)	:(
:D	>:
:*	D:<
:o	:
:P	:z
;	>:/

وتأتي خطوة مهمة في تحليل المشاعر هي معالجة "النفي" Negation، فلا يمكن تجاهل النفي؛ لأنه يُمثّل عاملاً حاسماً في تغيير التوجه الدلالي للجملة بأكملها؛ لذا يجب حصر كلمات النفي الممكنة من مثل (لا، ليس، غير، أبداً، ما... إلخ)؛ لتغذية النموذج، وتحقيق دقة أعلى في التصنيف، وتتضمن خطوات تجهيز النص معالجة "القاموس" Dictionary، وهو وظيفة تؤديها بعض المكتبات التي تستطيع الكشف عن الأخطاء الإملائية، واستبدال الكلمة العامية بالفصيحة، والشتائم بوصف كلمة سيئة.²

وتأتي خطوة "التفريق" Tokenization لتحقيق وظيفة فصل أجزاء النص عن بعضه، من مثل الكلمات والرموز وعلامات الترقيم، وتشمل أيضًا التسوية الهجائية التي تعني بتوحيد الهمزات وإزالة التشكيل لتقليل الاحتمالات الهجائية للكلمات، من مثل توحيد كتابة الهمزة في الحالات الإعرابية في كلمة (أبناء)، وقد يبدو تفريق الكلمات عملية سهلة؛ لأنها متبعة في نظام الكتابة نفسه، فالنص العربي يمثل نظام التفريق وذلك بفصل الكلمات

¹ Giulio Angiani, Laura Ferrari, Tomaso Fontanini, Paolo Fornacciar, Eleonora Iotti, Federico Magliani, and Stefano Manicardi, "A Comparison between Preprocessing Techniques for Sentiment Analysis in Twitter", 21st International Conference on Theory and Practice of Digital Libraries (TPD), Research and Advanced Technology for Digital Libraries, Cagliari: December 2016, p 398, 399.

² المرجع السابق، ص 400.

وتشمل خطوات تجهيز النص حصر "كلمات التوقف" Stop-words، من مثل: هذا، هو، طالما، في، أنت، على، وغيرها من الكلمات الشائعة،¹ التي لا تحمل توجهاً دلاليًا أو قطبية، ومن ثم إزالتها،² وجميع هذه الخطوات قد أثبتت تفوقها في تحسين أنموذج تصنيف الآلة، ولكن تبقى البيانات النصية تابعة لمتغير اللغة التي تتطور في هذه البيئة الافتراضية؛ لذا كان هذا المحور راصدًا طبيعة العامية السعودية فيها، والمؤثرة في تحديد التوجه الدلالي، وهي:

1. الممارسة المشتملة على الأخطاء اللغوية:

قد تكون من دون قصد، ومثالها: "نفس الفكرة المتحكم فيهم واحد طيح هاذا وارفع هاذا رجع هاذا ورا وقدم هاذا قدام مستفدنا شي"، أو بقصد من مثل: "حتى كلمة ع جوز، تمت بلاغات ضدي بسببها إحدروا!"³ وتتجلى الأخطاء المقصودة أيضًا في صورة تطويل صوت أحد أحرف الكلمة بتكراره؛ ليفيد الدلالة التعبيرية وشدتها كما لو أنها منطوقة، ومثالها: "احسسسن فكه"، "إختبار اليوم صداداع...".

¹ انظر إلى بقية القائمة في: نور حسن، محمد الرفاعي، طارق بازين، "أكبر قائمة لمستبعدات الفهرسة بالعربية"، موقع **GitHub**، وتبلغ ٧٩٩ كلمة، الاطلاع في 8 يونيو ٢٠٢٣، على الرابط: <https://github.com/mohataher/arabic-stop-words>.

² Angiani et al., *A Comparison between Preprocessing Techniques for Sentiment Analysis in Twitter*, p 401-402.

³ هذه الظاهرة لا يستأثر بها الاستعمال العربي، وإنما هي في اللغة الإنجليزية، ويُطلق عليها Grawlix، وتعني بطرق تمثيل الألفاظ النابية بطريقة غير مباشرة يلجأ إليها مستعملو وسائل التواصل الاجتماعي بوصفها وسيلة يتجاوزون بها القواعد الأخلاقية والرقابة المفروضة عليهم بفصل الكلمة بمسافة أو رموز مطبعية، وإبدال أحد الأحرف بحرف إنجليزي أو عربي، انظر:

Mort Walker, *The Lexicon of Comicana*, (North Carolina: iUniverse.com, 2000), p 52; So-Dam Lee, *A study of Grawlix as an alternative to conventional linguistic and typographic communication*, (South Africa: Ph.D. Thesis, Cape Peninsula University of Technology Faculty of Information and Design, 2019), p 3-5.

وهذه المبادئ اتصلت بأحد أهم المفاهيم التداولية، وهو "الاستلزام الحوارية"
 Conversational Implicature الذي يمثّل إحدى طرق دراسة اللغة العادية،¹ وأنتج هذا
 الاتجاه عدداً من المفاهيم في دراسة المعنى من أهمها "معنى المتكلم" Utterer's Meaning،
 و"معنى الكلمة" Word's Meaning، و"معنى الجملة" Sentence's Meaning.²
 ولا يعيننا الوقوف كثيراً للحديث عن التداولية ومفاهيمها؛ لأن الغاية ههنا
 عرض الأنموذج التداولي الذي نستطيع إدراجه ضمن نظريات التقييم، ويمثله عددٌ من
 المبادئ نستطيع تلخيصها إلى نوعين أساسيين، هما: التعاون والتأدب، وهذه المبادئ
 التي عُرفت بـ"مبادئ المحادثة" Principles of Conversation، وهي توقعات تشرح
 مسار المحادثة الطبيعية، ولا نستطيع عدّها من القواعد لإمكانية مخالفتها وخرقها
 لأسباب عدة، ويُمكن إجمالها في مبدئي التعاون والتأدب، وأولهما يشار إليه
 بالاختصار CP دلالة على المصطلح Cooperative Principle وواضعها Grice،
 ويشار إلى الثاني بالاختصار PP دلالة على مصطلح Politeness Principle،
 والأخير يعد استكمالاً لمبادئ التعاون التبليغية.³
 ومبدأ التعاون الذي تقوم عليه المحادثات جعله Grice في أربعة مبادئ تستهدف
 الكيفية التبليغية التي تجيب عن السؤال: كيف أوصل رسالتي من دون تشويش؟ ويُمكن
 إجمالها فيما يأتي:⁴

¹ انظر: صلاح إسماعيل، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، (بيروت: دار التنوير، 1993م)، ص 17.

² نقلاً عن: عبد المنعم محمود، "الاستلزام الحوارية بين الأصالة والمعاصرة"، مجلة بحوث الشرق الأوسط، جامعة عين شمس، مصر، 2016، العدد (73)، ص 165.

³ Fang Liu, "A Study of principle of conversation in Advertising Language", *Theory And Practice In Language Studies*, (Finland: Academy Publisher Manufactured, (2), 2012), p 2619.

⁴ Suko Winarsih, "The Cooperative and Politeness Principles Radio Broadcasting Conversations", *Fakultas Bahasa dan Seni, State University of Malang, Indonesia*, (1), 2009, p 5.

م.	المبدأ	مراعاة المبدأ	مخالفة المبدأ
1	الكم Quantity	عدم الإسهاب عدم التكرار المعلومات كافية	إسهاب تكرار المعلومات غير كافية
2	الجودة Quality	صادق	غير صادق
3	الصلة Relation	في صلب الموضوع	خارج عن الموضوع
4	الطريقة Manner	واضح منظم	غير واضح غير منظم

وفي المقابل يُصنّف مبدأ التأدب عددًا من المبادئ المستهدفة للكيفية الاجتماعية التي تحرص على الوصول إلى الطرق الأكثر لباقة، والمثلى اجتماعيًا لصياغة مضمون الرسالة، وهذه الطرق التي بُذلت في مجال تطوير مبادئ المحادثة لم تأت جميعها بهدف تقليل أهمية مراعاة مبدأ التعاون بقدر إقرارها لقصوره، وأخذة كنقطة انطلاق لوضع مبادئ كلية للمحادثة، أو إضافة تصنيفات أخرى لها أهمية في السياقات الاجتماعية.

وتتجلى أولى المعالجات في عمل Robin Lakoff التي أخذت مبادئ Grice واستكملت ما فيها من نقص، فصاغت "مبدأ التأدب" لاعتبارات عدة أهمها أن الجملة تكشف عن توجه المتكلم وافترضااته وموقفه وعلاقته بالآخرين ومدى رسمية الموقف، ولأن هذه العلاقة التي تجمع بين المتكلم والمخاطب تبين المعنى وتوسع مضمون الرسالة، فكانت مبادئها الرئيسة هي الآتية:¹

- كن واضحًا: أعادت صياغة مبدأ التعاون واختزاله.
- كن مؤدبًا:² أضافت مبدأ التأدب، وفرّعت عنه ثلاثة مبادئ؛ لا تفرض

Don't impose، أعطِ خيارات Give options، كن ودودًا Be friendly.

¹ انظر: عبد الهادي الشهري، إستراتيجيات الخطاب: مقارنة لغوية تداولية، (بيروت: دار الكتاب الجديد، 2004م)، ص 97-100.

² Robin Lakoff, "The Logic of Politeness; or, Minding Your P's and q's", Papers from the 9th Regional Meeting of the Chicago Linguistic Society, C. Corum, T. Cedric Smith-Stark, & A. Weiser, Chicago: April 1973, p 297, 298.

ومن أهم الاعتبارات التي جاءت في تصنيف Lakoff اعتباران؛ أحدهما يتمثل في غلبة أحد المبدأين السابقين في الحوار، فتغليب مبدأ الوضوح والكيفية التبليغية المباشرة من سمات السياقات الرسمية، وفي المقابل نجد غلبة مبدأ التأدب ومراعاة العلاقات الاجتماعية في السياقات غير الرسمية،¹ والاعتبار الآخر يتمثل في السمات اللغوية التي تعكسها المبادئ المتفرعة عن مبدأ التأدب، ومبدأ **التعفف** يعني أن المتكلم متحفظ في كلامه ولا يتطفل على غيره، وتمثله السمات اللغوية من مثل الطلب غير المباشر، والاستئذان، وعبارات التمهيد، ودلالات إيجابية من مثل طرح السؤال: "هل تأذن لي بسؤالك؟"،² وقد يُستغل هذا المبدأ لإيصال دلالات غير إيجابية كالسؤال عن البدهيات، أو التي تتوفر إجابتها لدينا، ومثاله: "هل أستطيع أن أسألك عن نتيجة 1 + 1؟".³

أما مبدأ **التخيير** فيعني سماح المتكلم للمخاطب باتخاذ الخيارات وبقاء المتكلم بعيداً، وتمثله طائفة من التعبيرات من مثل: "أعتقد، أليس كذلك؟"، وقد أوضحت Lakoff أن هذا المبدأ قد يعكس موقف المتكلم تجاه الجملة عند استعماله "التحوط" Hedges؛ لأنه يوحي بأن المتحدث لا يشعر إلا بالتزام عاطفي ضعيف تجاه ما يناقشه، أي إنه يعكس مشاعر المتحدث تجاه الجملة، ومن أمثلته استعمال كلمة (نوعاً ما)،⁴ واستعمال مبدأ التعفف قد يتماشى مع مبدأ التخيير في سياقات معينة، وذلك عند تجنب ذكر الأفعال المخرجة (التعفف)، وفي الوقت نفسه يتيح للمتكلم للمخاطب حرية التأويل (التخيير).⁵

ومبدأ **التودد** يعني تقرب المتكلم من المخاطب، وهو مبدأ لا يتماشى مع مبدأ التعفف؛ لأن الأول يميل إلى التحفظ الدال على بُعد المكانة بين المتخاطبين وحفظ المسافة،

¹ انظر: الشهري، إستراتيجيات الخطاب، ص100.

² انظر: المرجع السابق، ص100-101.

³ Lakoff, *The Logic of Politeness*, p 299.

⁴ المرجع السابق، ص299-300.

⁵ انظر: الشهري، إستراتيجيات الخطاب، ص102.

بخلاف مبدأ التودد الذي يميل إلى تقريب علاقتهما، وتوصلت Lakoff إلى استنتاج مفاده أن علاقة مبدأ التعفف بمبادئ التعاون علاقة موافقة؛ لأن المتكلم متحفظ، ويحرص على التزام أوجز الطرق التي تجعله غير مطيل للكلام، وعلاقة مبدئي التخيير والتودد بمبادئ التعاون علاقة مخالفة.¹

وقد ظهرت المعالجة الثانية على يدي Brown & Levinson في كتابهما "الكليات في الاستعمالات اللغوية: ظاهرة التأدب" Politeness Some "Universals in Language Usage؛ ليؤكد أن هذه المبادئ تمكننا من الاطلاع على طبيعة التعامل والاجتماعي والثقافي أثناء التبادل اللفظي، وهي مبادئ عالمية قادرة على تسوية التشابه بين الثقافات بشأن جودة العلاقات الاجتماعية وتأثيرها في مجتمع ما، وقد قامت مبادئها على مفهومين؛ أولهما "الوجه" Face الذي يرتبط بمفاهيم الإحراج والإذلال أو فقدان الوجه، والوجه من الأمور التي يمكن استثماره عاطفياً، فيتعرض للفقدان أو المحافظة أو التعزيز، ومعنى ذلك أن الوجه صورة ذاتية عامة يطلبها كل فرد ولها جانبان متصلان،² هما الوجه الإيجابي: رغبة الفرد في أن تكون إرادته محل احترام وتقدير وبقاء صورته إيجابية أمام الآخرين، والوجه السلبي: رغبة الفرد في الحرية والتحرر من القيود وألا يعترض عليه أحد.³

والمفهوم الثاني هو "العقلانية" Rationality، وتعني الاعتماد على أساليب استدلالية معينة تضمن تحقيق الرضا والاحترام المتبادل،⁴ وقد ذكرا أيضاً - مثل Lakoff - "التحوط"؛⁵

¹ انظر: المرجع السابق، ص 102-103.

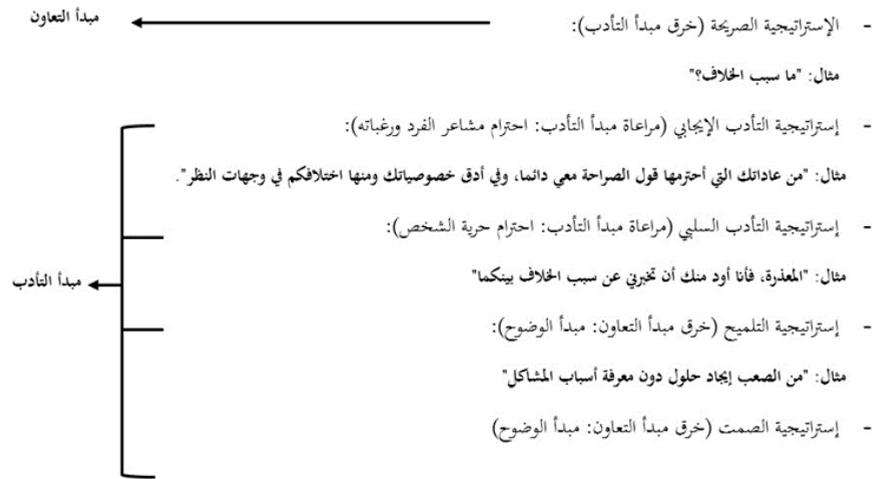
² Penelope Brown & Stephen C. Levinson, *Politeness Some Universals in Language Usage*, (New York: Cambridge University Press, 1st Edition, 1987), p 57, 61.

³ انظر: الشهري، إستراتيجيات الخطاب، ص 103.

⁴ Brown & Levinson, *Politeness Some Universals in Language Usage*, p 64, 65.

⁵ عرفنا التحوط بأنه أداة أو كلمة أو عبارة تُعدّل درجة عضوية المسند أو العبارة الاسمية في مجموعة ما، ودرجة العضوية قد تكون جزئية باعتبار صحتها في جوانب معينة فقط، أو كلية لأنها أكثر صحة وكاملة مما كان متوقعاً، وقد لفت

لأنه عامل مؤثر في قوة التوجه الدلالي، والتحوط¹ مصنّف من إستراتيجيات التآدب السلبي، ويتجلى في عبارات من مثل: "نوعًا ما، بطريقة ما، لا أعرف، أعتقد وآمل".² ويلحظ على تصنيفهما للتآدب الإيجابي والسلبي أنه ارتكز على ثلاثة متغيرات اجتماعية هي البعد الاجتماعي بين طرفي الخطاب، وعلاقة السلطة بينهما، والقيود الثقافية ونوعها،³ وممكن أهمية تصنيفهما يبرز في إستراتيجيات الخطاب التي تُظهر طرق صياغة موقف المتكلم ومشاعره بحسب السياق الرسمي وغير الرسمي:⁴



Georg Lakoff الانتباه إلى الأهمية النظرية للتحوط، في حين تفيد ملحوظة Robin Lakoff أيضًا بأن بعض الاستخدامات تُعدّل من قوة فعل الكلام، انظر:

Brown & Levinson, *Politeness Some Universals in Language Usage*, p145; George Lakoff, "Hedges: A Study in Meaning Criteria and The Logic Of Fuzzy Concepts", *Journal of Philosophical Logic*, D. Reidel Publishing Company, Holland: 2(4),1973, p. 474, 492-494.

¹ ترجمها عبيد بالمطوف، ينظر: حاتم عبيد، "البعد التفاعلي في الكتابة الأكاديمية من خلال ظاهرة التآدب اللغوي"، *مجلة اللسانيات العربية*، مركز الملك عبد الله لخدمة اللغة العربية، الرياض، العدد (7)، 2018، 108.

² Brown & Levinson, *Politeness Some Universals in Language Usage*, p 116.

³ الشهري، *إستراتيجيات الخطاب*، ص106.

⁴ من أمثلة مبادئ المحادثة إصلاح مشكلة بين زوجين، والمتكلم أخ الزوجة، والمخاطب الزوج. انظر: المرجع السابق، ص107.

وهذه الإستراتيجيات لا تلتزم توجهًا دلاليًا محددًا، فقول الصدق لا يكون بالضرورة للحفاظ على مبدأ التعاون، والتزام الصمت لا يعني التأدب،¹ مما يجعل موارد التقييم في المحادثات غنية بتوجهات دلالية كثيرة بحسب ما يعززه السياق، فمثلاً السؤال: "ما سبب الخلاف؟"، جاء منتهكاً مبدأ التأدب؛ لأن السؤال لم يمهّد له بمقدمات، وذلك لتغليب مبدأ التعاون وتحقيق قاعدة الوضوح، ويمكن أن يستشعر السامع من هذا السؤال تلميحًا عاطفيًا سلبياً يشعر به المتكلم، فالسؤال ههنا يقرُّ بوجود الخلاف؛ لأنه استعمل (ما)، وسيختلف مسار التوجه الدلالي للإستراتيجية الصريحة إذا كان السؤال بـ(هل) التي تعطي دلالة محايدة، والأمر نفسه ينطبق على المثال الثاني: "المعذرة، فأنا أود منك أن تخبرني عن سبب الخلاف بينكما"، الذي يُشعر بالتأدب لطلب التماس المعذرة في السؤال، ولكن في سياق آخر قد يكون طلب المعذرة مقدمةً للرفض، كقول: "المعذرة منك، لكن لا"، أو مقدمة للإساءة، كقول: "المعذرة، لكن أراك غيباً"، وقريب منها في العامية: "مع احترامي لك، حسابك لا يستحق المتابعة".

وآخر المعالجات التي طوّرت مبادئ المحادثة تتمثل في عمل Geoffrey Leech الذي أسماه "مبدأ التأدب الأقصى" Maxims of Politeness،² وقد جاء أتمودجه لإكمال قصور مبدأ التعاون، وذلك بجعل مبدأ التأدب أساس مبدأ التعاون؛ لأن الأخير يربط قصد المتكلم بالمعنى الدلالي للملفوظ من دون الالتفات إلى المبادئ الاجتماعية والنفسية، بخلاف مبدأ التأدب الذي يكفل تنظيم التواصل وتأسيس العلاقات وهو أساس التعاون.³

¹ ينظر: المرجع السابق، ص108.

² Geoffrey Leech, *Principles of Pragmatics*, (London: Longman, 1st Edition, 1983), p 131.

³ انظر: الشهري، إستراتيجيات الخطاب، ص110.

وكان مبدأ التأدب الأقصى ينقسم إلى ستة مبادئ، لكل مبدأ صورتان أسسها Leech وفق قانون اقتصادي¹ (الربح / الخسارة، التفريط / النقص)، ومقتضاه مراعاة الذات والغير، وذلك يعني أن لها توجهات دلالية تقيّم مسار المحادثة سلبياً وإيجابياً، وما تميز به أنموذجه هو ضمُّ السخرية في نقاشه عن مبدأي التعاون والتأدب الأقصى، وذكر أنها تنطلق منهما، وذلك يتضح عند تصنُّع الأدب، مما يؤدي إلى مخالفة التعاون تحديداً في مبدأ الكيف،² وهي من المعاني التقييمية الضمنية التي لا تحسمها معجمية أو ضمنية تركيبية، فالقول مثلاً: "أنت ذكي"، قد يعني في سياقات معنى إيجابياً إذا حافظ المتكلم على مبدأي التعاون والتأدب، وقد يعني في سياقات أخرى العكس، فيصبح ذا دلالة سلبية.

وقد قسّم Leech مبادئ التأدب الأقصى في صور ثنائية، وذكر أن المبادئ الأربعة الأولى تتعامل مع درجات دلالية قطبية (ربح / خسارة) في مبدأي اللباقة والسخاء، و(تنقيص / تفريط) في مبدأي الاستحسان والتواضع بخلاف المبدأ الخامس والسادس؛ لأنهما يتعلقان بمدى تحقيق الموافقة والتعاطف مع الآخر، وربط مبادئه بأنماط الفعل الكلامي الواردة عند John Searle، وأخرج الفعل الإنجازي التقريري؛ لأن مضامينه لا ترتبط بالتأدب كما أخرجها النهج الحاسوبي بعدد دلالاته موضوعية (محايدة) لا تنبئ عن معنى ذاتي أو شخصي، ويصرّح Leech بشكل عام أن مبادئ التأدب غير صارمة أو مطلقة، وقد يُغفل عنها لاعتبارات أهم، فقد يُعامل مثلاً من يبالغ في التأدب بأنه غير صادق، فيخرق أحد مبادئ التأدب حتى لا يُصبح مملاً وغير صادق أمام الآخرين، وملخص هذه المبادئ يبينه الجدول الآتي:³

¹ انظر: المرجع السابق، ص112.

² انظر: جيوفري ليتش، مبادئ التداولية، ترجمة: عبد القادر قنيني، (الرباط: أفريقيا الشرق، ط1، 2013)، ص187.

³ انظر: المرجع السابق، ص175-176.

م.	المبدأ	مجالها	صورتا المبدأ
1	اللباقة	الوجوب والإباحة: تتعلق بتكلفة الفعل المنجز	تكثير الريح للآخر تقليل الخسارة للآخر
2	السخاء	للمتكلم والمخاطب	تكثير الخسارة للذات تقليل الريح للذات
3	الاستحسان	التعبيرية: تتعلق بطريقة نقل ملاحظة	تكثير إطرء الآخر تقليل التنقيص من الآخر
4	التواضع	المتكلم لبعض التقديرات الجيدة والسيئة	تكثير التنقيص من الذات تقليل الإطرء عن الذات
5	الموافقة	التأكيد	تكثير الموافقة بين الذات والآخر تقليل الاتفاق بين الذات والآخر
6	التعاطف	التصديق	تكثير التواد والتعاطف بين الذات والآخر تقليل التنافر والعداوة بين الذات والآخر

أظهرت صور المبادئ في الجدول أعلاه أن مبدأ التأدب الأقصى يتطلب تقديم الآخر على الذات؛ لذا تمثل التأدب الأقصى لا النسبي، ويُلاحظ أيضاً أن مجال المبدأين الأول والثاني يعني بالوجوب والإباحة، ونستطيع التمثيل بالفعل (تقدر) للدلالة على الإباحة في العامية السعودية:

- "والله اني متأكد أنك تقدر تساعدني فهل تحتسبها في ميزان حسنات الوالد رحمه الله ترى المساعدة ما هي مال ترى بتحبي النفس ولك أجر من ملك الملوك".

ويتضح من المثال السابق خرق مبدأ التأدب الأقصى لا النسبي؛ لأنه لا يبيح للمخاطب أي خيار للرفض، فسياق الفعل (تقدر) جاء في جملة القسم، وهذا يقوي من دلالة الإلحاح، وهو سلوك لغوي سلبي في السياقات الاجتماعية؛ لذا نستطيع تصنيف

الجملة على أنها جملة سلبية؛ لأنها أيضاً تنبئ عن شعور احتياج المتكلم، وهي مشاعر سلبية، والخرق السابق خرق مباشر؛ لذا لم يكتفِ Leech في حديثه عن تصنيف الجملة السلبية والإيجابية، وإنما أضاف درجات وسلماً للمعاني السلبية والإيجابية التي يعكسها سلوك خرق مبدأ التأداب والمحافظة عليه،¹ وأقل منها سلبية المثال الآتي:

- "طيب تقدر تسوي لي حظر لأن حسابي غير مفيد ويسبب إثارة جدل ومعلوماتي خاطئة".

فدلالة الإباحة هنا ليست بالمعنى الإيجابي؛ لأنها سببت تقليل الموافقة والتعاطف وهذا خرق للمبدأين الخامس والسادس مع المخاطب، وهي مخالفة أقل سلبية من المثال الأول الذي عرّض فيه المتكلم وجهه للهدر إذا لم يستجب المخاطب أو يجبر على تلبية طلبه، وينطبق الأمر نفسه على المبدأين الثالث والرابع المتعلقين بالمجال التعبيري الذي يخضع لسلام من التوجه الدلالي تدرج فيها السلبية والإيجابية، فمن يستخدم أسلوب المقارنة ليس كمن يُصرّح بصفة سيئة.

أثر مخالفة مبادئ المحادثة في تحديد التوجه الدلالي

ناقش المحور السابق التوجه الدلالي في النهج اللساني "مبادئ المحادثة" الذي ظهر في العلاقة الخطية الأفقية للتركيب، وكشف عن الاختيارات التي تمثّل في سياق ما إيجابية وفي آخر سلبية، وظهر في العلاقة الضمنية الرأسية للتركيب لأن المبادئ توقعات وافتراسات اجتماعية غير مصرح بها في المنوال الخطي الأفقي.

وتُسهّم مخالفة مبادئ المحادثة أو المحافظة عليها في ظهور نمطٍ منحرف عما هو متوقع في مسار المحادثة، فخرق مبادئ التعاون يُنتج معنى ضمنيّاً أو مشوشاً، وخرق مبادئ التأداب يُنتج معنى غير مرغوب وغير مفضّل، وتقديم مبدأ التعاون

¹ انظر: ليتش، مبادئ التداولية، ص 175.

والمحافظة عليه يعرّض مبدأ التأدب للخرق، والعكس صحيح، ويبقى السؤال لمْ خصت الدراسة المخالفة من دون المحافظة؟

التعبير عن الآراء والمشاعر هدفاً تداولي يظهر في الممارسات اللغوية اللفظية وغيرها كما ذكرنا سابقاً، وهو هدفٌ يُعبّر عنه بطائفة من الكلمات والضمائم التي تميزه من غيره من الأهداف التداولية الأخرى، إذن يستطيع البحث الانطلاق من افتراض مفاده أن التراكيب التي تستوعب هذا الهدف تقف أمام المتكلم بوصفها اختيارات يلجأ إليها، ولا تخرج عن أربعة مواقف؛ التعاون وضده، والتأدب وضده، وقد أظهرت الأمثلة اليسيرة التي عرضها البحث في المحور السابق طريقة عمل مبدئي التعاون والتأدب، وكيف يتعارضان ومتى يتفقان؛ لذا كان تخصيص المخالفة لأسباب هي:

(أ) أن الأصل في بدء أي محادثة يكون على أساس افتراض المحافظة على مبادئها المتعارف عليها، وأن يكون المتكلم صادقاً واضحاً، وكلامه ذا علاقة بموضوع المحادثة ومتأدباً أيضاً، وما جرى التعارف عليه ليس كمخالفته، فالمخالفة تمتلك علامات لغوية مميزة أكثر من المحافظة؛ لذا لا نستطيع ضمن معالجة الممارسات اللغوية في تويتر أن ننطلق من افتراض الأصل الشائع وهو المحافظة.

(ب) لا يتصور أن المتكلم يتعمد على المحافظة على الوضوح مثلاً من أجل تحقيق مخالفة التأدب، ولكن العكس صحيح، فقد يخالف المتكلم التأدب حتى يبين موقفه ويكون واضحاً في خطابه، أو يخالف الصدق حتى يكون مجاملاً، ولا يتصور أن المتكلم يتعمد المحافظة على المجاملة أو التأدب حتى يخرق مبدأ الصدق ويكون كاذباً.

(ج) مخالفة مبدأ التعاون تحقق التأدب، ومخالفة مبدأ التأدب تحقق مبدأ التعاون، ومخالفة التعاون مع التأدب واردة؛ لذا تعد المخالفة نمطاً شاملاً لنوعي المبادئ، بعكس المحافظة التي تتعارض.

(د) مخالفة مبادئ المحادثة سلوك يتعمده المتكلم بحسب ما يطرأ على الموقف، أما المحافظة على مبادئ المحادثة فأصل إن قدمه المتكلم، فالحديث جاء ضمن ما هو متوقع

ومفترض؛ لذا كان اختيار المخالفة مقدمًا على المحافظة حتى تتعرف على الممارسات اللغوية التي تخالف المتوقع والمفترض.

ويعرض البحث ههنا نماذج يسيرة توضّح طريقة استخراج التوجه الدلالي عند مخالفة مبادئ المحادثة "موارد التقييم"، كما هو مبين في الجدول الآتي:

المثال	موارد التقييم	دلالة المخالفة	السبب	المعجم التقييمي	الدلالة المعجمية
(أ) جسر الورد بحديقة الردف، الطائف (ب) <u>بييججننن لزوم</u> <u>اجيكم</u>	السخاء	إيجابية	فرض المتكلم للزيارة لم يأت مخصوصًا للمخاطب، وإنما قصد منه زيارة مدينة المخاطب	بييججننن لزوم	إيجابية محايدة
(أ) مدراس #تعليم _حائل تستكمل أعمال النظافة والجاهزية للأثار المرتبة على الحالة المطرية التي شهدتها المنطقة (ب) <u>أنتم راضيين</u> <u>الطلاب يرضون؟...</u>	الصدق والتعفف والموافقة	سلبية	سؤال المتكلم ليس على حقيقته، فقد خالف الكيفية التبليغية؛ لأن السؤال من الصغ التمهيدي التي تحقق التأدب، ولكنه لم يستعمل لهذا الغرض في هذا السياق، وهي طريقة غير مباشرة للإعلان عن الرفض، مما أدى إلى مخالفة التأدب	راضيين	إيجابية
(أ) في حال صدرت عقوبة ضد جماهير الاتحاد، هذا الفيديو حصلنا عليه لتوثيق رمي جماهير الهلال لعدد من علب المياه اتجاه لاعبي الاتحاد	وثاقة الصلة والتعاطف	سلبية	عدم وثاقة الصلة للمحتوى القضوي الخاص بالمتكلم، فقد خالف الكيفية التبليغية، مما يجعل الحكم على ظاهر العبارة بالحيادية، ولأن المتكلم (أ) و(ب) يشتركان في الصفة، فلا عنصرية في سياق هذه العبارة، والمعنى الضمني	عادي عيال البلد	محايدة محايدة

		للمخالفة هو السخرية، وكانه يقول: "لا يهمننا توثيقك"، فقد أدى ذلك إلى زيادة التنافر مخالفة التأدب			(ب) <u>حنا عادي عيال</u> <u>البلد</u>
محايدة	عندك الجرأة	مخالفة وثيقة الصلة كانت بسبب عدم استحسان (ب) لسؤال (أ) وعدم موافقته على الإجابة عن هذا النوع من الأسئلة، فقد خالف التعفف؛ لأنه خالف	وثيقة الصلة والتعفف والاستحسان والموافقة	سلبية	(أ) "هل عندك الجرأة تشارك كم دخلك التقريبي الشهري من جميع المصادر؟! (ب) ممكن سؤال اخوي احمد وش فايدتك من ورى سؤالك حاولت ادور مبرر لك مالقيت ممكن افادتي"
سلبية	وش فايدتك	استعمال صيغة السؤال التي تُنبئ عن عدم التطفل والتأدب في سياق إيضاح الأمر؛ لإيصال دلالة عدم الاستحسان والموافقة التي هي مخالفة أيضًا للتأدب			
سلبية	حاولت ادور مبرر				

من العرض السابق لمفهوم التوجه الدلالي في مبادئ المحادثة نستنتج أن الحكم على المحادثة يبدأ بافتراض ضدين، هما المراعاة الإيجابية، والمخالفة السلبية، ولكن كما تبين في سياق الاستعمال؛ ليس كل مراعاة إيجابية، وليس كل مخالفة سلبية، واستخراج التوجه الدلالي قد يأتي من مخالفة مبدأ أو أكثر، وهذا يدل على أن المبادئ في الاستعمال اللغوي متداخلة، ثم إن نهج مبادئ المحادثة يقدم موارد تقييم دلالية واقعية ضمن سياقات عدة، وهي أقرب أنظمة التقييم لأذهان المتحدثين؛ لأنها تمثل مبادئ اجتماعية غير مصرّح بها؛ لذلك يمكن الاستفادة منها في بناء معجم تحليل المشاعر، وذلك يتضح من دلالة مخالفة مبادئ المحادثة والدلالة المعجمية للكلمات التي أظهرت توجهات دلالية عدة مختلفة بحسب السياق.

الكلمة	دلالتها المعجمية	دلالتها في السياق
لزوم	محايدة؛ لأنها بمعنى الضروري، وهي لا تحمل قيمة عاطفية	قد تشير إلى رأي إيجابي، وبخاصة عند استخدامها في سياق الوعد في المناسبات الاجتماعية، وفي المقابل قد تشير إلى معنى سلبي إذا استُخدمت في السياقات الاجتماعية الأخرى؛ لأنها تنبئ عن معنى النفي، كقول: "لزوم تطور نفسك"، أو "لزوم إتمام هذا الأمر"، أو "لزوم تسوي كذا؟!"، أي لا تفعله.
راضين	إيجابية؛ لأن الرضا يمثل قيمة عاطفية غير سلبية	قد تشير إلى معنى سلبي كما جاء في سياق الاستفهام التهكمي، وكثيراً ما يستعمل بهذا الأسلوب: "أترضى بخسارتي؟"، وقد يستعمل بمعنى محايد إن كان السؤال على الحقيقة إن كان السائل يسأل عن جودة خدمة ما، وقد يدل على دلالة الأصلية الإيجابية إذا جاء في سياق الإخبار عن الذات: "أنا راضٍ".
عيال البلد	محايدة؛ تركيب إضافي يحمل سمة وصفية	قد تشير في السياق إلى دلالة محايدة كما جاء في المثال المذكور في الجدول السابق؛ لأن طرفي الحوار متساويان، ولكنها قد تدل في الاستعمال على توجُّه دلالي سلبي إذا أُطلقت للتمييز والعنصرية، وتبرز دلالاتها أكثر عند استحضار وصف "أبناء الوطن" التي تدل على توجُّه إيجابي، ويمكن أن تكون "عيال، ولد البلد" إيجابية عند استعمالها في وصف الآخر المختلف.

خاتمة

توصّل البحث إلى النتائج الآتية:

1. تحليل ردود تويتر في ضوء مبادئ المحادثة؛ يُقدّم لنا موارد تقييم منبثقة من المبادئ الاجتماعية التي تكشف عن معجم واقعي لتحليل الآراء والمشاعر عند الأفراد.
2. مبادئ المحادثة نُحجّ لسانِي يُقيّم مسار الحديث ضمن التوجهات الدلالية السلبية والإيجابية، ووفق مراعاة المبادئ وعدم مراعاتها؛ لذا يمكن توظيفها في النهج الحاسوبي "تحليل المشاعر"؛ لأنهما يشتركان في الهدف، وهو تحديد التوجه الدلالي.

3. مخالفة مبادئ المحادثة لا تعني بالضرورة أن التوجه الدلالي سلبى، فقد تكون المخالفة ذات توجّه دلالي إيجابي، واستخراج التوجه الدلالي أيضاً قد يأتي من مخالفة مبدأ أو أكثر، وهذا يدل على أن المبادئ في الاستعمال اللغوي متداخلة.
4. تفترض مبادئ المحادثة وجود وحدة من نصين لاستظهار نوع المخالفة وتقليص الاحتمالات الدلالية؛ لذا أضافت معالجة جديدة في نهج تحليل الآراء والمشاعر، وهي ألا يُكتفى بشاهد التقييم، وتظهر أهمية هذه المعالجة مثلاً في مخالفة مبدأ "وثاقّة الصلة"، وهي أهم مظاهر مخالفة الكيفية التبليغية التي تكشف عن الطريقة الضمنية لإخفاء الأحكام والآراء، مما يستدعي تحليل ردود تويتر وفق هيكل المحادثة حتى تظهر معطيات النص كاملة.

References:

المراجع:

- Abd al-Hadi al-Shahri, *Istirātijyāt al-Khiṭāb: Muqārabah Lughawiyah Tadāwuliyah*, (Lebanon: al-Kitāb al-Jadīd, 1st Edition, 2004)
- Abd Allah al-Ghadhdhami, *Thaqāfat Tuwitar: Ḥurriyat al-Ta'bir aw Mas'ūliyyat al-Taghyir*, (Casablanca: al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī, 1st Edition, 2016).
- Abd al-Mun'im Maḥmud, al-Istilzām al-Ḥiwāri bayna al-Aṣālah wa-al-Mu'āṣarah, *Journal Buḥuth al-Sharq al-Awsat, Jami'at 'Ayn Shams*, Egypt, 48 (73), 2016.
- Abd al-Mun'im Maḥmud, " al-Istilzām al-Ḥiwāri bayna al-Aṣālah wa-al-Mu'āṣarah ", *Majallat Buḥuth al-Sharq al-Awsat, Jami'at 'Ayn Shams*, Egypt, (73), 2016.
- Afraḥ al-Tamimi, *Niẓām Ālī li al-Taḥti' wa Tawsīm al-Naḥwi al-'Arabi*, (Jordan: Maktabat Kunuz al-Ma'rifah, 1st Edition, 2020)
- Asma' al-'Utaybi, *al-Asālib al-Insha'iyah ala Shabakah Tuwitar al-Ijtimā'iyah*, (Riyadh, Ph.D. thesis, Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University, 2015)
- Bing Liu, *Sentiment Analysis and Opinion Mining*, (USA: Morgan & Claypool Publishers, 1st Edition, 2012).
- Bing Liu, *Sentiment Analysis: Mining Opinions, Sentiment, and Emotions*, (USA: Cambridge, 2nd Edition, 2020).
- Emma Haddia, Xiaohui Liua and Yong Shi, "The Role of Text Pre-processing in Sentiment Analysis", *Procedia Computer Science*, Elsevier Publication, Netherlands, (17), 2013.
- Fahad Albogamy, *Structural Analysis of Arabic Tweets*, (Manchester: Ph.D. Thesis, School of Computer Science, 2017).
- Fang liu, A Study of principle of conversation in Advertising Language, Theory and Practice in Language Studies, *academy publisher manufactured*, finland, (2), 2012.
- Geoffrey Leech, *Mabadi' al-Tadawuliyah*, translation: 'Abd al-Qadir qnyny, (Morocco: Afriqiya al-Sharq, 1st Edition, 2013).
- Geoffrey Leech, *Principles of Pragmatics*, (London: Longman, 1st Edition, 1983).
- George, Lakoff, "Hedges: A Study in Meaning Criteria and The Logic of Fuzzy Concepts, Journal of Philosophical Logic", *D. Reidel Publishing Company*, Holland: 2 (4), 1973.
- Giulio Angiani, Laura Ferrari, Tomaso Fontanini, Paolo Fornacciari, Eleonora Iotti, Federico Magliani, and Stefano Manicardi, "A Comparison between Preprocessing

- Techniques for Sentiment Analysis in Twitter", *21st International Conference on Theory and Practice of Digital Libraries (TPD)*, Research and Advanced Technology for Digital Libraries, Cagliari, December 2016.
- Glossary, *Twitter*, Viewed on 26/5/2023, at the link: <https://help.twitter.com/ar/resources/glossary>.
- H.P. Grice, "Logic and Conversation", *Syntax and Semantics, Speech Acts*, Academic Press, New York, (3), 1975.
- Ḥatim 'Ubayd, "al-Bu'd al-Tafa'uli fi al-Kitābah al-Akadīmiyah min Khilāl Ḥāzirat al-Ta'addub al-Lughawī", *Journal al-Lisaniyat al-'Arabiyyah*, Markaz al-Malik 'Abd Allah li-Khidmat al-lughah al-'Arabiyyah, Riyadh, (7), 2018.
- J. Costa, C. Silva, M. Antunes, and B. Ribeiro, "Concept drift awareness in twitter streams," *13th International Conference on Machine Learning and Applications*, Detroit, December 2014.
- Jinan al-Tamimi, al-Khiṭāb al-Lughawī fi al-Tawāṣul al-Shabaky: al-Taghrid Khaṣa'ishu al-Lughawiyah wa-Waḥa'ifuhu al-Tadawuliyah, *Journal al-Lisaniyat al-'Arabiyyah*, Markaz al-Malik 'Abd Allah ibn 'Abd al-'Aziz li-Khidmat al-lughah al-'Arabiyyah, Riyadh, (5), 2017.
- Maḥmud Naḥlah, *'Ilm al-Lughah al-Niḏāmī: Madkhal Ila Al-Nazariyyah Al-Lughawiyah 'inda Halīdī*, (Alexandria: Multaqa al-Fikr, 2nd Edition, 2001).
- Maite Taboada, "Sentiment Analysis: An Overview from Linguistics" *Annual Review of Linguistics*, Copyright Clearance Center, California, (2), 2016
- Martin, J. R. & White, P. R. R, *The Language of Evaluation Appraisal in English*, (New York: Palgrave Macmillan, 1st Edition, 2005).
- Mitchell Clark, "Now Twitter Blue subscribers can write 4,000-character tweets"- *the verge*, Feb 8, 2023, <https://www.theverge.com/2023/2/8/23591472/twitter-blue-subscribers-longer-tweets-4000-characters>.
- Mort Walker, *The Lexicon of Comicana*, (North Carolina: iUniverse.com, 2000).
- Nizar Ḥabash, *muqaddimah fi al-mu'alajah al-lughah al-ṭabi'iyah lil-lughah al-'Arabiyyah*, translation: Hind al-Khalifah, (Riyadh: Dar Jami'at al-Malik Sa'ud, 1st Edition, 2014).
- Noor Ḥasan, Muḥammad al-Rifa'i, Ṭariq Bazin, "Akbar Qa'imah lmstb'dat al-Fahrasah bi-al-'Arabiyyah", *Github*, Viewed on 8/6 / 2023, at the link: <https://github.com/mohataher/arabic-stop-words>.
- Penelope Brown & Stephen C. Levinson, *Politeness Some universals in language usage*, (New York: Cambridge University Press, 1st Edition, 1987).
- Robin Lakoff, "The Logic of Politeness; or, Minding Your P's and q's", *Papers from the 9th Regional Meeting of the Chicago Linguistic Society*, C. Corum, T. Cedric Smith-Stark, & A. Weiser, Chicago, April 1973.
- Ṣalah Isma'il, *al-Tahlīl al-Lughawī 'inda Madrasat Uksfurd*, (Beirut: Dar al-Tanwir, 1st Edition, 1993).
- Shadili 'Abd al-Haqq, *al-Hijrah al-Iftirāḏiyyah 'abra Mawāqi' al-Tawāṣul al-Ijtimā'i*, (Cairo: Dar al-Fajr, 1st Edition, 2020).
- So-Dam Lee, *A study of grawlix as an alternative to conventional linguistic and typographic communication*, (South Africa: Ph.D. Thesis, Cape Peninsula University of Technology Faculty of Information and Design, 2019).
- Suko Winarsih, "The Cooperative and Politeness Principles Radio Broadcasting Conversations", *Bahasa dan Seni*, Faculty of Letters, State University of Malang, Indonesia, (1), 2009.

الفقه والمقاصد والأخلاق: قراءة في التراث الإسلامي والحوار المعاصر Fiqh, Maqasid and Ethics: A Reading in Islamic Heritage and Contemporary Dialogue

كمال وينز*، وليد فكري فارس**

ملخص البحث

يتناول هذا البحث المنظومة الأخلاقية في الدرس التراثي الفقهي والمقاصدي بإبراز مركزيتها، وبيان الترابط والتداخل بين الأخلاق وعلمي الفقه والمقاصد، والهدف من ذلك تفعيل الأخلاق وإعادة اعتبارها اعتبارًا جليًا يظهر في الأفعال والنيات والقصود عملاً وعلّة وغاية، وقد اتبع البحث المنهج الاستقرائي والتحليلي على الكشف عن أهمية الأخلاق وعلاقتها بالفقه والمقاصد، وتحليل الخلاف في أقوال المتقدمين والمعاصرين وآرائهم في الفصل والوصل بين الفقه والأخلاق، ومرتبة الأخلاق في الترتيب المقاصدي لسلم المقاصد، وتوجيه ذلك بنقد بعض الأفكار والتوفيق بين بعضها الآخر، ليخلص البحث إلى مركزية الأخلاق وأساسها الضروري متمثلة في روح الدين وثمرته التدين، وأن الفقه وما اشتمل عليه من أحكام تتحدد قيمتها بقيمة الأخلاق المنطوية تحتها وتنعدم بانعدام الأخلاق، وأن الغاية الخلقية هي المقصد الشرعي من التكليف الشرعية، ووسيلة إلى السعادة الأبدية، وجماع ذلك العمل بمقتضى التخلق بصفات الرحمن والافتداء بأفعاله.

الكلمات المفتاحية: أهمية الأخلاق، تفعيل الأخلاق، روح الفقه، غاية المقاصد.

* زميل في مرحلة ما بعد الدكتوراه، المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني: kamel.ouinez8@gmail.com

** أستاذ في كلية الهندسة، ونائب العميد للدراسات العليا والبحوث، المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني: waleed@iium.edu.my

Abstract

This research deals with the ethical system in the traditional study of jurisprudence and Maqasid by highlighting its centrality and clarifying the aspects of interdependence and overlap between ethics and the sciences of jurisprudence and Maqasid. The aim of the research is to activate ethics and re-consider them in a clear way that appears in actions, intentions and purposes as act, cause and goal. The research relied on the analytical inductive approach in tracing and revealing the importance of ethics and their relationship to jurisprudence and Maqasid. Also, to analyze the disagreement in the sayings and opinions of the predecessors and contemporaries in the aspects of separation and connection between jurisprudence and ethics and the rank of morals in the intentional arrangement of the ladder of Maqasid and directed that by criticizing some ideas and reconciling some of them. The research concluded that the centrality of ethics and its necessary basis is represented in the spirit of religion and the fruit of religiosity, and that jurisprudence and the provisions it contains are valued by the value of ethics implicit in it and nullified by the lack of ethics. Beside that the moral goal is the legitimate aim of legal obligations and a means to eternal happiness, and to achieve that is to be acting in accordance of the morality of the Most Gracious attributes and follow his actions.

Keywords: The importance of Ethics, Activating Ethics, The Spirit of Jurisprudence, The Purpose of Maqasid.

مقدّمة

جاءت الشريعة الإسلامية بتقرير الأخلاق وتتميمها، والأمر بتزكية النفوس وتهذيبها، والتخلي بالفضائل لبلوغ المعالي، والتخلي عن الرذائل لتجنب الوقوع في السفاسف، فالأخلاق بالنسبة إلى الدين هي روحه والغاية التي بُعث بها من أجلها الرسل؛ لتكريم الإنسان إذا تخلق بالشريعة، أو ترديته في أسفل سافلين عند تركه التخلق بها.

وقد كثر الكلام في هذا العصر عن الأخلاق والقيم بسبب غيابها في سلوك الإنسان المعاصر وغلبة النظرة المادية في النيات والتصرفات، وبسبب الغزو الفكري الإلحادي الذي يرى في الأخلاق دعوى لتكبييل الحرية وتدخلًا في شؤون حياة الأفراد، ونتجت عن هذا أفكار تدعي إقصاء الأخلاق، وأن التراث مفصول عن الأخلاق، أو أنه لم يول اهتمامًا بالغا بالمنظومة الأخلاقية في التشريعات والأحكام الفقهية.

ثم إن العناية الكبيرة بالمقاصد وعدّها هي الأخلاق الإسلامية التي غابت ولم يعتن بها

الفقهاء والأصوليون المتقدمون إلا في صورة جعلها ضمن المراتب الدونية في سلم الترتيب المقاصدي تحت باب التحسينيات؛ تمثل دعوى تستشكل على أهمية الأخلاق ومركزيتها في المنظومة الفقهية والأصولية والمقاصدية، فانطلاقاً من تعظيم المقاصد ظهرت بعض الأفكار التي اتخذت من الأخلاق وسيلة لتجاوز الأحكام تعطيلاً أو تبديلاً أو إلغاءً بدعوى التطور الحضاري والتقني من جهة، وبدعوى أن القرآن كتاب أخلاق ورحمة وتيسير، لا كتاب تقنين وتدوين؛ من جهة أخرى.¹

لذا جاء هذا البحث لإزالة الإشكالات، والرد على هذه الادعاءات، وإثبات وصل الأخلاق بالفقه والمقاصد من دون فصلهما في التراث الإسلامي، والهدف من ذلك كله تفعيل الأخلاق وإعادة اعتبارها اعتباراً جلياً يظهر في الأفعال والنيات والقصود عملاً وعلّة وغاية.

مركزية الأخلاق في الإسلام

لما كانت الأخلاق بطبيعتها قضايا كلية، فإن كل خلق يمثل قاعدة سلوكية كلية، والأخلاق هي الجوهر الكلّي للبعثة المحمدية،² والدين في جوهره ومجمل وظائفه وشرائعه إنما هو أخلاق وتخليق،³ وعلى الرغم من أهمية الأخلاق ومكانتها في الإسلام؛ يجد الناظر في التراث الإسلامي الحديث عن مركزية الأخلاق قد اتخذ منحيين:

أحدهما اعتبارها الأصل والدين، والأحكام العقديّة والعملية بمنزلة شروط لها، وذهب إلى هذا الاتجاه جماعة من المتقدمين والمعاصرين مستندين في ذلك إلى قوله عليه الصلاة

¹ انظر: الصادق بلعيد، القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام، (بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، 2004م)، ص4.

² أحمد الريسوني، الكليات الأساسية للتشريعة الإسلامية، (الرباط: مطبعة طوب بريس، 2007م)، ص79.

³ أحمد الريسوني، دراسات في الأخلاق (المنصورة: دار الكلمة، ط1، 1437هـ/2016م)، ص23.

والسلام: «إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق»،¹ ورأوا أن الدين كله خُلُقٌ،² والشريعة كلها إنما هي تَحَلُّقٌ بمكارم الأخلاق،³ فعلى هذا القول تكون الشريعة كلها أخلاقاً، ونظام التشريع الإسلامي كيان لتجسيد الروح الأخلاقية.

والمنحى الآخر اعتبار الدين يشتمل على عقائد وتشريعات وأخلاق، وقد ذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أن الأخلاق قسيم العقائد والأحكام، وقسيم أعمال الجوارح ووصف أعمال القلوب،⁴ ويفهم منه أن الأخلاق في الإسلام منحصرة في أبواب الآداب وحسن السلوك.

وهذا التصنيف يُلاحظ في الاعتبار النظر الجزئي لحقائق الدين بخلاف الاتجاه الأول الذي اعتمد في تصوره مركزية الأخلاق على البعد الكلي، وهذا هو الأولى؛ لأن مستقراً للشريعة يجد أن "الأخلاق في الإسلام ليست منحصرة في أبواب الآداب وحسن السلوك، وإنما هي سارية في جميع الأبواب وجميع الأحكام وجميع التكاليف الشرعية، من العقائد

¹ البخاري، **الأدب المفرد**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الحق، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط3، 1409هـ/1989م)، ص104، رقم الحديث ٢٧٣؛ ابن حنبل، **المسند**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ/2001م)، ج14، ص513؛ الحاكم النيسابوري، **المستدرک علی الصحیحین**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1990م)، ج٢، ص670؛ البيهقي، **السنن الكبرى**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، د.ط، 1414هـ/1994م)، ج١٠، ص١٩١-١٩٢، وقال الهيثمي والسخاوي إن رجاله رجال الصحيح. الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد** (بيروت: دار الفكر، د.ط، 1412هـ)، ج8، ص343؛ السخاوي، **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**، تحقيق: محمد عثمان الخشت، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1405هـ/1985م)، ص180.

² ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، تحقيق: محمد حامد الفقي، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، 1393هـ/1973م)، ج2، ص307.

³ الشاطبي، **الموافقات**، تحقيق: مشهور حسن سلمان، (عمان: دار ابن عفان، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، ج٢، ص١٢٤.

⁴ انظر: معتز الخطيب، "آيات الأخلاق: سؤال الأخلاق عند المفسرين"، مجلة الأخلاق الإسلامية، العدد (1)، يوليو 2017.

والعبادات والعادات والعقود والمعاملات والجنايات والعقوبات والسياسات... فكل ذلك مطبوع بطبائع الأخلاق ومؤسس عليها ومحكوم بها".¹

ومما يقوي مركزية الأخلاق في التشريع الإسلامي ونظامه أن الأمر بالفضائل وكليّاتها والنهي عن مساوئها أول ما خوطب به الناس في بداية التنزيل في العهد المكي مع أصول الاعتقاد والإيمان،² وهذا يدل على امتزاج الجانب الأخلاقي بالجانب العقائدي والتعبدي في كل نواحي التشريع،³ فالنظام الخلقي يدخل أيضًا جميع هذه الميادين على قدم المساواة مع التشريع، ويسايره جنبًا إلى جنب، ويجمع النظامين غاية واحدة هي الوصول بالإنسان إلى درجة الإحسان، ولا تختلف هذه الغاية في ميدان العبادات.⁴

الأخلاق والفقه في التراث

إن موضوع علم الفقه هو أفعال العباد وحقيقته تهذيبات دينية وسياسات شرعية شرعت لمصالح العباد؛ إما في معادهم كأبواب العبادات، وإما في معاشهم كأبواب البياعات والمناكحات وأحكام الجنايات، وهو المقصد الأقصى في ابتعاث المرسلين صلى الله عليهم أجمعين، فإنهم لم يُبعثوا إلا لتعريف العباد أحكام هذه الأفعال من الحلال والحرام والواجب والمندوب والمكروه والمباح؛ ليتوصلوا بتهذيبها إلى العلم بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسوله.⁵

فشريعة الإسلام شريعة أخلاقية، وفقه المسلمين فقه أخلاقي، وإن كانت مصنفات الفقه لم توضع أساسًا على هذا الحد، وذلك لأن مصنفات الفقه تذكر الأحكام التي يجري

¹ الريبوني، دراسات في الأخلاق، ص12.

² انظر: الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ١٢٢.

³ يوسف القرضاوي، أخلاق الإسلام (القاهرة، دار المشرق، ط ١، ٢٠٠٧م)، ص ٦٧.

⁴ صالح بن أحمد الشامي، "التشريع والأخلاق"، موقع الألوكة، نُشر في ٢٢ يناير ٢٠١٥م.

⁵ الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد أديب صالح، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1398هـ)، ص 33-

بها حكم القضاء مما تدخله المنازعة والمشاحة، من دون ما تجري على المسامحة والتغافر والتغافل والمروءة بين الناس.¹

وقد بيّن الشاطبي سبب صنيع الفقهاء من ترك تفصيل الكلام عن الأخلاق في مصنفاتهم الفقهية؛ "لأنه غير محتاج إلى التفصيل، بل الإنسان في أكثر الأمر يستقل بإدراك العمل فيه، فوكلوه إلى اختيار المكلف واجتهاده".²

وقال إمام الحرمين: "وليس الكلام في الأجر والفضيلة من شأن الفقهاء"،³ فالعلاقة بين الفقه والأخلاق علاقة تداخل في وشائج متصلة، ولا ينبغي أن تطرح في فقه المسلمين الأسئلة نفسها التي تطرح في علاقة الأخلاق بالقوانين الوضعية، وأن فقه المسلمين أكبر من أن يسمى "قانوناً"، بل هو هدى ومنهاج حياة وأسلوب معيشة ووجدان يخفق وروح تنطق.⁴

وإثبات أخلاق النص الشرعي مبني على تقرير أخلاقية الإسلام بعامه، وأخلاقية سائر نصوصه وأحكامه وتوجيهاته بخاصة،⁵ فالقرآن لم يفرق بين الأحكام التشريعية والأحكام الخلقية لوحدة المقصد الشرعي بينهما، فالاقتران بينهما دائم متصل، فإذا كان التشريع يعالج الأساس؛ فإن الأخلاق تعالج البناء، وإذا كان التشريع يتناول الظاهر؛ فإن الأخلاق تتناول الباطن.⁶

¹ هيثم بن فهد الرومي، شريعة الريانيين حول العلاقة بين الفقه والأخلاق، (مطبوعات أثاره فقه تدبير المعرفة)، ص 25.

² الشاطبي، الموافقات، ج 5، ص 239.

³ الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق: عبد العظيم محمود الدّيب، (جدة: دار المنهاج، ط 1، 1428هـ/2007م)، ج 4، ص 101.

⁴ الرومي، شريعة الريانيين، ص 73.

⁵ نور الدين الحادمي، الأبعاد الأخلاقية المقاصدية للنص الشرعي وأثرها في تحديد الحكم الشرعي، (القاهرة: دار السلام، ط 1، 1435هـ/2014م)، ص 28.

⁶ ليلي سية، عبد القادر حرز الله، "المقاصد الأخلاقية وتحليلاتها في المنظومة الأصولية والفقهية"، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، 33(2)، 2019، ص 317؛ الشامي، التشريع والأخلاق.

وهذا يدل على وحدة الترابط بين الفقه والأخلاق، فالأخلاق متداخلة مع علم الفقه أصوله وقواعده وفروعه، والقواعد الفقهية الكلية من مثل قاعدة "لا ضرر ولا ضرار"؛ تعدُّ من القواعد الخلقية التي ضمت مجموعة من جزئيات النصوص الشرعية ذات الصبغة الأخلاقية متوخية التداخل الحاصل بينهما في أصل كلي خلقي.¹

والاهتمام بالأخلاق في هذا العصر هو الذي يعيد الوسطية إلى الفقه ويحكم الصلة بينه وبين الأخلاق، ويورث سلوكًا متوازنًا مرغوبًا اجتماعيًا وإنسانيًا.²

الأخلاق والمقاصد في التراث

إن حقيقة المقاصد هي الأخلاق الكريمة والمعاني السامية والغايات الرفيعة والأهداف الكبرى التي تنغيها شريعة الإسلام،³ وهي "منظومة القيم الإسلامية، وليس المصالح في المفهوم الإسلامي منفصلة عن قيم الخير والحق والجمال والأخلاق المعروفة".⁴

ومن أول من أبرز علاقة المقاصد بالأخلاق الإمام الجويني في كتابه "الغياثي"، حين قال: "ومن العبارات الرائقة الفائقة المرضية في الإعراب عن المقاصد الكلية في القضايا الشرعية؛ أن مضمونها دعاء إلى مكارم الأخلاق ندبًا واستحبابًا، وحثًا وإيجابًا، والزجر عن الفواحش وما يخالف المعالي، تحريمًا وحظرًا، وكراهية تبين عيافةً وحجرًا، وإباحة تغني عن الفواحش، كإباحة النكاح المغني عن السفاح، أو تعين على الطاعة، وتعضد أسباب القوة والاستطاعة".⁵

¹ سية وحرز الله، المقاصد الأخلاقية وتجلياتها، ص 317.

² انظر: طه عبد الرحمن، "مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة"، مجلة المسلم المعاصر، العدد (103)، ص 41-64.

³ جاسر عودة، الدولة المدنية: نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق مقاصد الشريعة، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط ١، ٢٠١٥م)، ص ١٦.

⁴ المرجع السابق، ص ١١٦-١١٧.

⁵ الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب، (د.م: مكتبة إمام الحرمين، د.ط، 1979م)،

وإن كان الأصوليون بعده يَبْنُوا علاقة الأخلاق بالمقاصد، وأدرجوها في باب التحسينات؛ فإن مقصودهم من ذلك ينصب في أن المراتب الثلاث يتكامل بعضها وبعض للمحافظة على القيم الأخلاقية.¹

وقد استشكل بعض المعاصرين على الأصوليين حصرهم مكارم الأخلاق في مرتبة التحسينيات، ويعد طه عبد الرحمن من أبرز المعاصرين الذين اعترضوا على دعوى حصر الأخلاق في المصالح التحسينية،² وأهم ما اعترض به أنه لما ربطت البعثة النبوية مصورة جاءت حصرية بكل ما أتت به من أحكام ومصالح بالأخلاق الفاضلة، فلا يصح بحال أن تكون الشريعة منحصرة في تميم أوصاف زائدة على ما هو ضروري وحاجي،³ والإشكال في حصر الأخلاق ضمن التحسينيات مما يولد انطباعاً أنها من الكماليات.

ويجاب عن دعوى الحصر أن ما أدرجه الأصوليون والمقاصدون من أمثلة في باب التحسينيات المتعلقة بمكارم الأخلاق؛ لم يكن مقصودهم الأخلاق العليا، وإنما الآداب العليا والمكارم والعوائد الاجتماعية الزائدة عن حد الضرورة، والحاصل أن المقاصدين لا يرون انحصار القيم الأخلاقية في رتبة ما وخلق غيرها عندها، بل إنهم يعدون الأخلاق صلب الدين كله ومقصده الكلّي الذي لا يخلو حكم ينتسب إليه من غرض أخلاقي مطلوب جلبيه أو درؤه.⁴

وأما من عدّ من مكارم الأخلاق في التحسينيات فمراده ما كان من قبيل الفضائل والكمالات والأوصاف الزائدة على ما هو ضروري وحاجي، مع الإشارة إلى أن بعضها مما يجري الخلاف في تعيين رتبته، واعتبارها من التحسينيات لا يقضي عليها بأنها من المندوبات لزوماً، فإن من التحسينيات ما هو من الواجبات، وذلك معلوم بالنظر إلى الأمثلة التي ذكرها الأصوليون.⁵

¹ سية وحرز الله، المقاصد الأخلاقية وتجلياتها، ص 38.

² طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 2، د.ت)، ص 111.

³ المرجع السابق، ص 112.

⁴ أحمد غاوش، "طوبى الانتمانية: قراءة نقدية للدرس المقاصدي في فكر طه عبد الرحمن"، مجلة دراسات إسلامية، مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات التعليمية، الجزائر، 15(1)، 2020، ص 17، 18.

⁵ انظر: الرومي، شريعة الربانيين، ص 23-24.

وإن تأخير مكارم الأخلاق في رتبة التحسينات لأجل أنها جاءت على وفق الأصل مقررة في الفطرة ومستقرة عند العقلاء، وجماع ذلك في الزينة الذاتية والمعنوية المفطورة في القلوب، ولذلك جاء الأمر بها في الأحكام المكية أو القرآن المكي لإقرارهم بها وعدّها من محاسن العادات، وعلى غرار العبادات وأحكام الحلال والحرام، فهي في أغلبها داعية على وفق مخالفة الهوى وطباعهم، وثقيلة على النفوس؛ لذا أُخرت إلى العهد المدني.

وقد قرر ذلك الشاطبي بتقرير حسن في جعل مكارم الأخلاق على ضربين؛ أحدهما ما كان مألوفاً قريباً من المعقول المقبول، وكانوا في ابتداء الإسلام إنما خوطبوا به، ثم لما رسخوا فيه تم لهم ما بقي، والضرب الثاني ما لا يعقل معناه من أول وهلة فأخّر، حتى كان من آخره تحريم الربا، وما أشبه ذلك، وجميع ذلك راجع إلى مكارم الأخلاق، وهو الذي كان معهوداً عندهم على الجملة.¹

ومن ثم لا ينحصر موقع الأخلاق في الفكر المقاصدي في أنها تمثل قسماً كبيراً ضمن أقسام الشريعة الإسلامية، وإنما في أنها تمثل أصلاً كبيراً من أصول الدين الإسلامي وأعظم أركانه، ولا تخلو الشريعة الإسلامية، كلياً وجزئياً، فروعها وأصولها؛ من أصول الأخلاق الإسلامية السامية، ولا فرق في ذلك بين ضروريات الدين ولا حاجياته ولا تحسينياته، ولا بين فرائضه ومستحباته، ولا محرماته، ومكروهاته، ونجد ذلك في العقيدة كما نجد في الشريعة، "وليس في الإسلام تشريع، أو حكم إلا وله أصل خلقي، ومحتوى خلقي ومقصد خلقي".² وخلاصة ما تقدم أن الخلل في الفهم مرده إلى التعامل الظاهري مع مصطلح "مكارم الأخلاق"، وقطعه عن الأمثلة الموضحة التي ذكرها الأصوليون والمقاصديون في معرض الكلام عن التحسيني.³

¹ الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ١٢٤.

² الريسوي، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، ص 79.

³ ينظر: غاوش، طوبى الائتمانية، ص ١٧.

الأخلاق في القراءات الفقهية والمقاصدية في التراث

إن المتتبع للأخلاق في المدونات الفقهية التراثية يلحظ غياب التفصيل والاهتمام بالجانب الخلقى الروحي فيها، وقد تقدم بيان أسباب ذلك، وأنه لا يدل على علاقة انفصال بين الأخلاق والفقه، وصنيع المالكية يضم في أواخر مصنفاتهم مجموعة من القيم الأخلاقية والآداب السنية من محاسن الأخلاق والآداب، ويسمونه "كتاب الجامع"¹، مما يدل على وحدة الارتباط بين الفقه والأخلاق.

وقد زعم الجابري أن اهتمام الفقهاء - ولا سيما فقهاء المالكية - بالأخلاق كان شكلياً، يقول: "صحيح أن الفقهاء قد اهتموا بمسائل تدخل في نطاق علم الأخلاق، إذ خصص معظمهم في كتبهم ملحقا سمي بالجامع منذ الموطأ للإمام مالك؛ ذكروا فيه من جملة ما ذكروا أمورا تتعلق بما سمي بعد بالآداب الشرعية، غير أن الاهتمام بهذا الجانب كان شكلياً"². وهذا الزعم ليس صحيحاً؛ لأن الغاية الخلقية هي مقصود الشارع من التكليف الشرعية وليست منفصلة عنها، وإنما هي امتداد لتأسيس اعتقادي تنشأ معه، وبمختلف تشريعات العبادات والمعاملات وغيرها، تظهر سلوكاً يضبط حركة المكلفين في حياتهم الخاصة والاجتماعية والعالمية.³

فالمناداة بوصول الفقه بالأخلاق، وأن الفقهاء كان اهتمامهم بالعبادات والمعاملات بالجانب القانوني فيها، وأهملوا جانب فقه الأخلاق،⁴ وإن كانت هذه الصلة بين الفقه والأخلاق ليست بهذه السلبية والقطيعة، فإن هذا القول فيه قدر من الصواب؛ لأن الفقه الإسلامي غلب عليه بمرور الزمن الطابع القانوني، وضمرت فيه الجوانب والآثار العقدية

¹ انظر: القراني، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، (بيروت: دار الغرب، د. ط، 1994م)، ج 13، ص 231.

² محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 2001م)، ص 536.

³ لبصير نور الدين، "مقاصد الخطاب عند المالكية بين أبعاده النظرية ومآلته التنزيلية: القيم الأخلاقية نموذجاً"، مجلة العمدة في اللسانيات وتحليل الخطاب، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، الجزائر، 3(2)، 2019، ص 142.

⁴ انظر: الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص 594.

والخلقية والتربوية والإصلاحية،¹ وإن كان التفات الفقهاء إلى الاعتبارات الخلقية في بعض الحالات وربط الأحكام الفقهية بها؛ فإنما هو غالبًا على سبيل الاستئناس والترغيب فقط، لا على سبيل الحجية والإلزام.²

والرد على ما تقدم من أن الفقه يتحرى الضبط في الأحكام وعللها وأسبابها ومناطقها، في حين أن الأخلاق والمعايير الخلقية غير منضبطة، فيعسر بناء الأحكام عليها، وقد رُذ عليه بأن هذا صحيح، ولكنه لا ينبغي أبدًا أن يؤدي إلى إغفال المكانة العليا والمرجعية الكلية للأخلاق في الإسلام، وأنها تستلزم تأسيس الفقه على الأخلاق وربطه بها ربطًا مؤثرًا بدلًا من توهين هذه المرجعية بحجة صعوبة الضبط والانضباط.³

وهذا التلازم بين الفقهاء وأهم لا يرون مركزية الأخلاق، وبين صنيعهم؛ يشعر بفصل الفقه عن الأخلاق في التأسيس وربط الأحكام بها وجودًا وعدمًا، وليس بصحيح لأن الفقهاء ربطوا الأحكام بعللها وحقيقتها ربط الأحكام بعلل الأخلاق ومقاصدها، ولأن الأخلاق نتيجة، وربط الأحكام بالأسباب أولى، وكذا الأخلاق امثال وثمره للتكليف تظهر في الحكمة من التشريع وتنطوي تحت عللها، فكان من شأن الفقهاء الاهتمام بالفقه الظاهري أكثر، وأما الفقه الباطني المتمثل في الأخلاق فعلم مستقل له أهله ومصنفاته وهو علم السلوك والتصوف.

فالأخلاق تبدأ عقيدة تستقر في قلب الإنسان، وتسري في كيانه، فتهدب النفس، وتقوم السلوك على هدى أحكام الشرع، ومن شأن هذه الأخلاق أيضًا أن تعزز الأخلاق الجبيلية المحمودة التي طبعت عليها النفوس، "فإذا صلح القلب بالمعرفة والإيمان صلح الجسد كله بالطاعة والإذعان".⁴

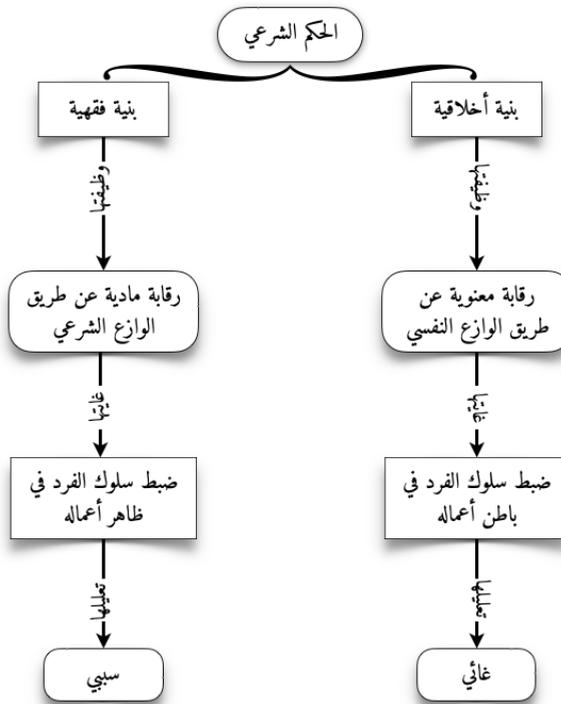
¹ الريسوي، دراسات في الأخلاق، ص44.

² انظر: المرجع السابق، ص44.

³ انظر: السابق نفسه.

⁴ عز الدين بن عبد السلام، شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، تحقيق: أبي عبد الله حسين بن عكاشة، (جدة: دار ماجد عسيري، ط1، 1421هـ/2000م)، ص4.

وهذا الوصل بين الأخلاق والأحكام الشرعية ضرورة لا ينفك أحدهما عن الآخر،¹ وقد عبر طه عبد الرحمن عن هذا المعنى، وبين وجود تكامل بين وظيفتي التشريع والأخلاق؛ لأن للحكم الشرعي بنيتين متشاكلتين؛ بنية فقهية تهتم بالمراقبة المادية عن طريق الوازع الشرعي وضبط سلوك الفرد في ظاهر أعماله والتعليل بالأسباب، وبنية أخلاقية تعنى بالمراقبة المعنوية عن طريق الوازع النفسي وضبط سلوك الفرد في باطن أعماله والتعليل الغائي،² والشكل الآتي يوضح هذه العلاقة التكاملية:



الشكل (١): العلاقة التكاملية بين وظيفة التشريع ووظيفة الأخلاق

¹ نور الدين، مقاصد الخطاب عند المالكية، ص ١٤٢.

² عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ١٠٦.

فالأخلاق في الإسلام أساس أسسه، وجماع مقاصده، وروح شرائعه.¹ وبالنظر إلى المدونات المقاصدية، ولا سيما كتاب "الموافقات"؛ كانت الغاية من تأليف الشاطبي كتابه في تأصيل المقاصد هي ربط القيم الأخلاقية بالمقاصد، وفكرته ظاهرة في كتابه، فكان يدعو إلى ضرورة مقاومة الأهواء الفردية والجماعية والانضباط في مقابل ذلك في حدود الشريعة وتكالييفها وآدابها،² وذلك بسبب ما عُلم بالتجارب والعادات من أن المصالح الدنيوية لا تحصل مع الاسترسال في اتباع الهوى لما يلزم في ذلك من التهاجر والتقاتل والهلاك الذي هو مضاد لتلك المصالح.³

ويتجلى ذلك عند العز بن عبد السلام في كتابه "شجرة المعارف" الذي بناه على القيم الأخلاقية وشملها الرسالة المحمدية، وقد اعتمد في ذلك على علم المقاصد الذي يتقاطع ويتداخل في جوهره مع علم الأخلاق.⁴

فالغاية إذن من تأصيل المقاصد ربطُ القيم الأخلاقية بالمقاصد، وتهديب الأخلاق مما جاءت به الشريعة من المصالح،⁵ وكلاهما جاء لتقويم فكر الإنسان وسلوكه وإخراجه عن داعية هواه، حتى يكون عبدًا لله اختياريًا، كما هو عبد الله اضطرارًا، فإذا المصالح دلالتها أخلاقية أساسها الترقى المتواصل إلى القيم،⁶ وقد حقق طه عبد الرحمن أن المصلحة في

¹ الريسوني، دراسات في الأخلاق، ص 23.

² نور الدين، مقاصد الخطاب عند المالكية، ص 136.

³ الشاطبي، الموافقات، ج 2، ص 292.

⁴ انظر: بشار بكور، "الأخلاق في الفكر المقاصدي عند العز بن عبد السلام: دراسة دعوى الأخلاق التحسينية"، مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، 26(51)، 2022، ص 316-317.

⁵ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: أنور الباز، عامر الجزار، (القاهرة: دار الوفاء، ط 3، 1426 هـ/2005م)، ج 32، ص 234.

⁶ ينظر: نورة بوحناش، مقاصد الشريعة وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، (رسالة دكتوراة، جامعة منتوري قسنطينة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، 2006-2007)، ص 132.

حقيقتها هي الخلق،¹ وصرح بأن "علم المقاصد هو علم الأخلاق الإسلامي".² وألح إلى ذلك قبله ولي الله الدهلوي حين جعل تهذيب النفس باكتساب الأخلاق النافعة في الدنيا أو في الآخرة، وإزالة أضرارها من علم المصالح والمفاسد.³ ومن قبلهما العز بن عبد السلام حين ربط المصلحة بالإحسان،⁴ ولما كان الإحسان هو الغاية من الأخلاق؛ كانت المصلحة حقيقتها هي الأخلاق التي تتضمن التخلية عن المضار والمفاسد والتحلي بالمنافع والمصالح، وهي عين المصلحة. ويرى طه عبد الرحمن أن المصلحة مرادفة لمعنى الصلاح، وذلك إذا كان "علم المقاصد ينظر في مصالح الإنسان الدنيوية والأخروية؛ فالمراد إذن هو أنه ينظر في وجوه صلاح الإنسان في الدنيا والآخرة... ومعلوم أن الصلاح قيمة خلقية، بل هو القيمة التي تندرج تحتها القيم الخلقية الأخرى، فيكون هو عين الموضوع الذي اختص علم الأخلاق بالبحث فيه، ولو أنه تسمى بأسماء أخرى كالخير والسعادة".⁵

ويتجلى رجوع جميع المصالح وما ينطوي تحتها من قيم إلى وجوه الصلاح في كلام ابن عاشور حين ربط الصلاح بتزكية النفس وتربيتها وتطهير الباطن وتهذيبه بالتخلية والتحلية؛ لأن الباطن محرك الإنسان إلى الأعمال الصالحة.⁶ فالمصلحة بما تنطوي تحتها قيمة خلقية، وهي غاية ما يهدف إليه الكائن البشري من أن تكون حياته في منتهى الاستقامة والصلاح، وفي آن معاً هي مجموع الوسائل التي من

¹ ينظر: عبد الرحمن، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، ص ٤١.

² السابق نفسه.

³ شاه ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، تحقيق: سيد سابق، (القاهرة: دار الكتب الحديثة؛ بغداد: مكتبة المثنى، د.ط، د.ت)، ص 273-274.

⁴ ينظر: ابن عبد السلام، شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، ص 35، 123.

⁵ عبد الرحمن، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، ص 43.

⁶ انظر: محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1425هـ/2004م)، ج 3، ص 198.

خلالها يصل الإنسان إلى هذه الغاية.¹ فطه عبد الرحمن أثبت مركزية الأخلاق من خلال ثلاثة طرق؛ المقاصد، وأصول الفقه، والفقه، ووصل إلى أن "علم المقاصد هو علم الأخلاق الإسلامي"،² وأعاد تقسيم المقاصد على وفق قيم النفع والضرر (القيم الحيوية)، وقيم الحسن والقبح (القيم العقلية)، وقيم الصلاح والفساد أو قيم الخير والشر (القيم الروحية).³ وأما العز بن عبد السلام فأثبت مركزية الأخلاق من خلال توأمة الأخلاق والمصالح، فحيثما وجدت المصلحة؛ فثمة فضيلة أو خُلُق صالح، والعكس صحيح؛ لأن الأخلاق مؤسسة على مبدأ المصلحة والمفسدة والنفع والضرر، والمقاصد مؤطرة بالقيم الأخلاقية، ويرى أن الأخلاق متغلغلة في الأقسام الثلاثة لمقاصد التشريع.⁴ فالعلاقة إذن بين المقاصد والأخلاق مطردة ومتلازمة، وكلما وجدت الأخلاق وجدت المصلحة أو المقصد، ثم وجد شرع الله، وتنعدم المقاصد والأحكام بانعدام الأخلاق فهي تدور معهم وجودًا وعدمًا.⁵

خاتمة

بعد الكلام عن الأخلاق ومكانتها العليا في التشريع، وعلاقتها بالفقه والمقاصد؛ يمكن أن نلخص أهم ما توصل إليه البحث في ما يأتي:

¹ فهمي محمد علوان، القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 1989م)، ص98-99.

² عبد الرحمن، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، ص41.

³ انظر: السابق نفسه.

⁴ انظر: بشار بكور، "طه عبد الرحمن والعز بن عبد السلام: دراسة مقارنة في المنظومة الأخلاقية الإسلامية"، مجلة المسلم المعاصر، العدد (172-173)، يناير 2022، ص222-223.

⁵ انظر: سية وحرز الله، المقاصد الأخلاقية وتجلياتها، ص324.

1. الأخلاق ضرورة أساس لها مكانة عليا في الإسلام، ومركزية الأخلاق حاضرة في كل جوانب الدين أصوله وفروعه، وكتلياته وجزئياته، ومقاصده ووسائله، وأموراته ومنهياته، وفرائضه ونوافله، وهي متمثلة في روح الدين وثمرته التدين.
2. الفقه وما اشتمل عليه من أحكام تتحدد قيمتها بقيمة الأخلاق المنطوية تحتها، وتندم بانعدام الأخلاق، والغاية الخلقية هي المقصد الشرعي من التكليف الشرعية ووسيلة إلى السعادة الأبدية.
3. هناك تكامل بين وظيفتي الفقه والأخلاق، فكما أن الفقه يكمل الأخلاق، فكذلك الأخلاق تكمل الفقه، وإذا كان الفقه يعالج الأساس، فإن الأخلاق تعالج البناء، والتكامل بينهما يثمر حقيقة الامتثال وصورة التقوي في بعدها القيمي المركزي الأخلاقي الذي هو توازن بين الظاهر والباطن.
4. لا ينحصر موقع الأخلاق في الفكر المقاصدي في أنها تمثل قسماً كبيراً ضمن أقسام الشريعة الإسلامية، وإنما في أنها تمثل أصلاً كبيراً من أصول الدين الإسلامي وأعظم أركانه، ولا تخلو الشريعة الإسلامية، كليتها وجزئياتها، وفروعها وأصولها؛ من أصول الأخلاق الإسلامية السامية، ولا فرق في ذلك بين ضروريات الدين ولا حاجياته ولا تحسينياته، ولا بين فرائضه ومستحباته، ولا محرماته ومكروهاته، ونجد ذلك في العقيدة والشريعة، وليس في الإسلام تشريع أو حكم إلا وله أصل خلقي ومحتوى خلقي ومقصد خلقي.
5. إن الغاية من تأصيل المقاصد هي ربط القيم الأخلاقية بالمقاصد، وتهذيب الأخلاق مما جاءت به الشريعة من المصالح، وكلاهما جاء لتقويم فكر الإنسان وسلوكه وإخراجه عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد لله اضطراراً.
6. الاهتمام بالأخلاق في هذا العصر هو الذي يعيد الوسطية إلى الفقه، ويحكم الصلة بينه وبين الأخلاق، والذي يورث سلوكاً متوازناً مرغوباً فيه اجتماعياً وإنسانياً.

References:

المراجع:

- ‘Abd al-Rahmān, Ṭahā, Mashrū‘ Tajdīd ‘Ilmī Limabḥaṭ Maqāsid al-Sharī‘ah, Baḥṭh Manshūr fī Majala al-Muslim al-Mu‘āṣir, Issue 3, 2002.
- ‘Abd al-Rahmān, Ṭahā, Tajdīd al-Manhaj Fī Taqwīm al-Turāth, Bīrūt: al-Markaz al-Ṭaqāfī al-‘Arabī, 2nd edition, n.d.
- Abū Bakr Aḥmad Ibn al-Ḥusayn Ibn ‘Alī al-Bayhaqī, al-Sunan al-kubrā, Taḥqīq: Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā., Makkah: Maktabat Dār al-Bāz, n. ed, 1994.
- Aḥmad al-Raysūnī, Al-Kulliyāt al-asāsīyah lil-sharī‘ah al-Islāmīyah, al-Maghrib, al-Rabāṭ, Maṭba‘at Ṭūb Brīs, 2007.
- Aḥmad al-Raysūnī, Dirāsāt fī al-Akhlāq, Miṣr: al-Qāhirah, al-Dār al-Kalimah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, 1st edition, 2016.
- Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, Majmū‘ Fatāwā, Tahkik: Anwar al-Bāz, ‘Amir al-Jazār, al-Iskandarīyah, Dār al-Wafā’ li-Dunyā al-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, 3rd edition, 2005.
- Aḥmad Ibn Ḥanbal, Al-Musnad, Tahkik: Shu‘ayb Arnā‘ūt, ‘Ādil Murshid, Bayrūt: Mu‘assasah al-Rissālah, 1st edition, 2001.
- Al-Bukhārī, Muḥammad Ibn Ismā‘īl, Al-Adab al-mufrad, Bayrūt, Dār al-Bashā‘ir al-Islāmīyah lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, 3rd edition, 1989.
- al-Ḥākim al-Nisābūrī, al-Mustadrak ‘Alā al-Ṣaḥīḥayn, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st edition, 1990.
- Al-Jābirī, Muḥammad ‘Ābid, al-‘Aql al-akhlāqī al-‘Arabī : dirāsah taḥlīlīyah naqdīyah li-nuẓum al-qiyam fī al-thaqāfah al-‘Arabīyah, Beirut, Lebanon, Markaz Dirāsāt Al-waḥdah Al-‘Arabīyah, 1st edition, 2001.
- Al-Juwaynī, ‘Abd al-Malik ibn ‘Abd Allāh Imām al-Ḥaramayn, Ghiyāthī: ghiyāth al-umam fī iltiyāth al-ẓulam, n.e, Maktabat Imām Al-ḥaramayn, 1979.
- Al-Juwaynī, abī al-Ma‘ālī ‘Abd al-Malik ibn ‘Abd Allāh ibn Yūsuf, Nihāyat al-maṭlab fī dirāyat al-madhhab : fī furū‘ al-madhhab al-Shāfi‘ī, Jiddah: Dār al-Minhāj, 1st edition, 2007.
- Al-Khaṭīb., Mu‘tazz, Su‘āl ‘inda al-Akhlāq al-mufassirīn, Majallat al-Akhlāq al-Islāmīyah, July 2017.
- Al-Qarāfī, Shihāb al-Dīn Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn Idrīs ibn ‘Abd al-Rahmān al-Ṣanhājī, al-Dhakhīrah, Bayrūt, Dār al-Ġarb, n. ed, 1994.
- Al-Rūmī, Haytham Ibn Fahd, Sharī‘at al-Rabbāniyīn, Maṭbū‘āt Aṭāra‘ Fiqh Tadbīr al-Ma‘rifā, n.d.
- Al-Ṣādiq Bal‘īd, Al-Qur‘ān wa-al-tashrī‘ : qirā‘ah jadīdah fī āyāt al-aḥkām, Manshūrāt al-Ḥalabī al-Ḥuqūqīyah, Bayrūt, 2004.
- al-Sakhāwī, Muḥammad Ibn ‘Abd al-Rahmān, al-Maqāsid al-ḥasanah fī al-‘Aḥādīth al-Mushtahirah ‘Alā al-‘Alsinah, Bayrūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1st edition, 1985.
- Al-Shāmī, Ṣāliḥ Aḥmad, al-tashrī‘ wa-al-akhlāq, al-Alūkah al-sharī‘yah, 2015.
- Al-Shāṭibī Ibrāhīm Ibn Mūsā, al-Muwāfaqāt, ‘Ammān, Dār Ibn ‘Affān lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, 1st edition, 1997.
- Al-Zanjānī al-Shāfi‘ī, Imām Taj al-Dīn Abī al-Manāqib Maḥmūd ibn Aḥmad, Takhrīj al-furū‘ ‘alā al-uṣūl, Bayrūt, Mu‘assasat al-Risālah, 1st edition, 1398 h.
- ‘Awdah, Jāsir, al-Dawlah al-madanīyah : naḥwa tajāwuz al-istibdād wa-taḥqīq maqāsid al-sharī‘ah, Bayrūt, al-Shabakah al-‘Arabīyah lil-Abḥāth wa-al-Nashr, 2015.
- Bashār Bakūr, al-‘Akhlāq fī al-Fikr al-Maqāsidī ‘Ind al-‘Izz Ibn ‘Abd al-Salām: Dirāsah Da‘wā al-‘Akhlāq al-Taḥsīniyyah, Majalah al-Tajdīd, IIUM, Vol 26, Issue 51, 2022.

- Bashār Bakūr, Ṭaha ‘Abd al-Raḥmān wa al-‘Izz Ibn ‘Abd al-Salām: Dirāsah Muqāranah Fī al-Manzūmah al-‘Akhḷāqīyah al-Islāmiyyah, Majalah al-Muslim al-Mu‘āshir, al-Qiyyam wa al-‘Akhḷāq ‘Adad Khāṣ, Issue 172-173, 2022.
- Ghawash, Ahmad, Ṭūba al-i’timāniyah: qirā’ah naqdīyah li-al-dars al-maqāshidī fi fikr Ṭāhā ‘abd Al-rahmān, Algeria, Markaz al-Baṣīrah lil-Buḥūth wa-al-Istishārāt wa-al-Khidmāt al-Ta‘allumīyah, vol.15, issue 1, 2020.
- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhīr, Maqāshid al-sharī‘ah al-Islāmīyah, Qatar: wizārat al-Awqāf wa-al-Shu‘ūn al-Islāmīyah, 2004.
- Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad Ibn Abī Bakr, Madārij al-sālikīn bayna manāzil Iyyāka na‘budu wa-īyyāka nasta‘īn, Bayrūt, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 2nd edition, 1973.
- ‘Izz al-Dīn ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Abd al-Salām Sulamī, Shajarat al-ma‘ārif wa-al-aḥwāl wa-ṣāliḥ al-aqwāl wa-al-a‘māl, Saudi Arabia, Jiddah: Dār Mājid ‘Asīrī, 1st edition, 2000.
- Khādimī, Nūr al-Dīn Mukhtar, al-ab‘ād al-akhḷāqīyah wa-al-maqāshidīyah lil-naṣṣ taḥdīd wa-atharuhā fī al-aḥukm al-sharī‘ī, Dār al-Salām lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘ wa-al-Tarjamah, al-Qāhirah, 1st edition, 2014.
- Labṣīr Nūr al-Dīn, Maqāshid al-Khiṭāb ‘Ind al-Mālikiyyah Bayn Ab‘ādiḥ al-Tanzīriyyah Wa Ma‘ālatih al-tanzīliyyah: al-Qiyam al-‘Akhḷāqīyah Namūḍajan, Majalah al-‘Umdah fī al-Lisāniyyāt wa Taḥlīl al-Khiṭāb, al-Msīlah, al-Jazā’ir, Vol 3, Issue 2, 2019.
- Laylā Siya‘ī, ‘Abd al-Kādar Ibn Ḥarḥ al-Allah, al-Maqāshid al-‘aḥḷāqīyyah wa Tajaliyātihā fī al-Manzūmah al-‘uṣūliyyah wa al-fiqh hayyah, Majalah Jamī‘ah al-‘Amīr ‘abd al-Kāder lil-‘ulūm al-Islāmiyyah, Constantine, Algeria, Vol, 33, Issue 2, 2019.
- Nūr al-Dīn ‘Alī Ibn Abī Bakr al-Haythamī, Majma‘ al-Zawā‘id wa Manba‘ al-Fawā‘id, Bayrūt: Dār al-Fikr, n. ed. 1412AH.
- Nūrah Bū Ḥannāsh, Maqāshid al-sharī‘ah ‘inda al-Shāṭibī wa-ta’ṣīl al-akhḷāq fī al-fikr al-‘Arabī al-Islāmī, PhD thesis, Faculty of Humanities and Social Sciences, Mentouri university, Constantine, Algeria, 2006/2007.
- Qaraḍāwī, Yūsuf, Akhlāq al-Islām, Bayrūt, Dār al-Mashriq, 1st edition, 2007.
- ‘Ulwān, Fahmī Muḥammad, al-Qiyam al-ḍarūriyyah wa-maqāshid al-tashrī‘ al-Islāmī, Cairo, al-Hay‘ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, 1989.
- Walī Allāh al-Dihlawī, Hujjat Allāh al-Bālighah, Taḥqīq: Sayyid Sābiq, (Cairo: Dār al-Kitāb al-Ḥadīth – Baghdād: Maktabah al-Muthanā), n. ed, n.d.

Guidelines to Contributors

At-Tajdid is a refereed journal published twice a year (June and December) by the International Islamic University Malaysia (IIUM). Articles are published based on recommendation by at least two specialized peer reviewers. Submissions must strictly abide by the following rules and terms:

- Be the author's original work. Simultaneous submissions to other journals as well as previous publication thereof in any format (as journal articles or book chapters) are not accepted. (Should this happen, the author is duty bound to refund the honorarium paid to the reviewers.)
- Be between 5000 and 7000 words including the footnotes (articles); book reviews between 1500 and 4000 words; conference reports between 1000 and 2500 words.
- Include a 200-250 abstract both in Arabic and English.
- Cite all biographical information in footnotes when the source is mentioned for the first time (e.g., full name[s] of the author[s], complete title of the source, place of publication, publisher, date of publication, and the specific page[s] being cited). For subsequent citations of the source, list the author's last name, abbreviate the title, and give the relevant page number(s).
- Provide a separate full bibliographical list of all sources cited at the end of the article.
- Qur'anic references (e.g., name of *surah* and number of verse[s]) must be given in the main text immediately after the verse[s] cited as follows: Al-Baqarah: 25).
- Hadith citations must be according to the following format: Al-Bukhāri, Muḥammad ibn Ismā'īl, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1404/1988), "Kitāb al-Zakāh", ḥadīth no. x, vol. y, p. z.
- Titles of Arabic books and encyclopedias as well as names of Arabic journals cited must be in **bold characters**. Counterparts of all these in English and other non-Arabic languages using Latin script must be *italicized*. Titles of journal articles, encyclopedia entries, and chapters in collective books in any language must be put between inverted commas ("...").
- Traditional Arabic should be used for main text (16 points) and footnotes (12 points) of articles/book reviews and conference reports. Simplified Arabic must be used for main title (20 points) and subtitles (18 points).
- Include a cover sheet with author's full name, current university or professional affiliation, mailing address, phone/fax number(s), and current e-mail address. Provide a two-sentence biography.
- The editor and editorial Board retain the right to return material accepted for publication to the author for any changes, stylistic and otherwise, deemed necessary to preserve the quality standard of the journal.
- Submissions should be saved in Rich Text Format (RTF) and sent to <https://journals.iium.edu.my/at-tajdid/index.php/tajdid/dd>:

At-Tajdid

A Refereed Arabic Biannual
Published by International Islamic University Malaysia

Volume 27

July 2023 / Muharram 1445

Issue No. 54

Editor-in-Chief

Prof. Dr. Rahmah Ahmad H. Osman

Editor

Dr. Muntaha Artalim Zaim

Technical Editor

Assoc. Prof. Dr. Adham Muhammad Ali Hamawiya

Associate Editors

Dr. Nursafira Binti Ahmad Safian

Dr. Muhammad Anwar Bin Ahmad

Editorial Board

Prof. Dr. Ahmed Ibrahim Abu Shouk

Prof. Datin Dr. Rusni Hassan

Prof. Dr. Mohamad Akram Laldin

Prof. Dr. Yumna Tarif Khuli

Prof. Dr. Asem Shehadah Ali

Prof. Dr. Fuad Abdul Muttalib

Prof. Dr. Mehmet Ozsenel

Prof. Dr. Ali S. Shayea

Prof. Dr. Akmal Khuzairy Abd. Rahman

Prof. Dr. Ahmed Ragheb Ahmed Mahmoud

Assoc. Prof. Dr. Abdulrahman Helali

Dr. Abdulrahman Alhaj

Dr. Marwa Fikry

Dr. Homam Altabaa

At-Tajdid

A Refereed Arabic Biannual

Articles

- ❖ The Scientific and Political Contributions of *Bani Hawzan* in Andalus Jamelah Muhti Almasoode Alhuzali
- ❖ Representations of Posthumanism in Science Fiction Novels: The Future File as a Model Abeer Ahmad Alghamdi
- ❖ Non-Scriptural Religions in Al-Bāqillānī's View through His Book "Al-Tamhid" Badrane Benlahcene
Ibrahim Mohamed Zain
- ❖ The Ghazali's Project in the Integration of Knowledge between the Science of Logic and Theology Bachar Bakour
- ❖ The Difference of Qur'anic Recitations and its Role in Enriching the Meanings of Qur'anic Stories according to Al-Kawāshī: An Analytical Study of *Sūrat Maryam* Atierh Thaer Abdulhafidh
Radwan Jamal Elatrash
- ❖ The Philosophical Ethics according to Muhammad Abdullah Draz Hanan Husaini
- ❖ Social Media and Major Transformations in Individuals and Societies Mhamed Ismaili Alaoui
Majdi Haji Ibrahim
Saeed Ali Al Aslaa
- ❖ Translating Qur'anic Metaphors into the A Tamil Language: Linguistics Analysis Mohamed Mahsoom Abdul Rauff
Akmal Khuzairy Bin Abd. Rahman
Muhammed Buhary Muhammed Thabith
- ❖ Islamic Values among Teachers: Knowledge, Attitude and Behaviour in Private Schools in The Capital Governorate in The Hashemite Kingdom of Jordan (The Values of Individual Responsibility, Benevolence, and Time as a Model) Sereen Farouq Badran
- ❖ Semantic Orientation in Conversation Principles: A Linguistic Approach to the Computational method of "Sentiment Analysis" on Twitter Miaad Mohammad Al-Daheri
- ❖ Fiqh, Maqasid and Ethics: A Reading in Islamic Heritage and Contemporary Dialogue Kamel Ouinez
Waleed Fekry Faris

