

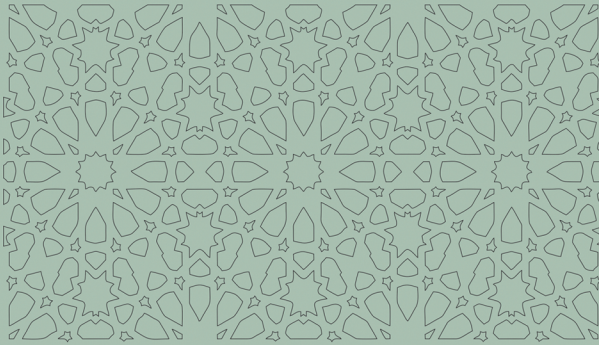
الجلد الأوّل - العدد الأوّل



المنصّة

للعلوم واللّغات والآداب، مجلّة علميّة محكمة

(كانون الأوّل/ ديسمبر) 2020



ISSN: 2757-5918



مجلة المنصّاة للعلوم واللّغات والآداب

MJSLL

مجلة علمية محكمة تصدر كلّ أربعة أشهر
عن مركز الفكر الجديد للبحوث والدراسات

ISSN: 2757-5918



مجلة المنصة للعلوم واللغات والآداب

MJSLL

المجلد الأوّل / العدد الأوّل

كانون الأوّل / ديسمبر 2020

ISSN: 2757-5918

رئيس التحرير

أ.د. إبراهيم أحمد الديبو

مدير التحرير

د. عامر خليل الجراح

هيئة التحرير

د. مهتّا بلال الرّشيد

د. إسلام جانكبير

الهيئة الاستشارية

أ.د أحمد محمد ويس - جامعة البحرين	أ.د محمد الزحيلي - جامعة منيسوتا بأمريكا
أ.د سمير الشيخ علي - جامعة ماردين	أ.د حسن الخطّاف - جامعة قطر
أ.د مسعود صحراوي - جامعة الأغواط	أ.د عبد الله الديرشوي - جامعة الملك فيصل
أ.د غسان مرتضى - جامعة سرت	أ.د مسعود إدريس - جامعة الشارقة
أ.د طاهر خان - جامعة ماردين	أ.د عبد العزيز الدّغيم - جامعة حلب

الهيئة العلميّة

أ.د إبراهيم أحمد الدّيبو	د. أحمد طعمة حلبي
د. ويسى أنفيردي	د. أحمد كيمي
د. أحمد عبد الهادي أوغلو	د. بكار محمود الحاج جاسم
د. أحمد نتّوف	د. عبد الرحمن الأنصاريّ
د. علاء الدين جنكو	د. هاجر شاهين ألب
د. عماد كنعان	د. إسلام جانكير
د. مهنا بلال الرّشيد	د. عامر خليل الجّراح
د. أحمد إدريس الطّعان	د. محمّد خالد الرهاوي
د. إبراهيم الشبليّ	د. عبد العزيز محمد الخلف
د. عبد الباقي بوزكورت	د. خالد العدوانيّ
د. عبد الجواد الحردان	د. سامر الكاطع
د. وليد الأخرس	د. حسن مضحي المحمّد
د. خالد خالد	د. عبد العزيز بن السايب

شروط النشر في المجلة

1. أن يكون البحث أصيلاً وغير منشور أو مقدّم لأيّ مجلة أخرى أو أي موقع آخر.
2. أن يتراوح عدد الكلمات بين 5000-10000 كلمة.
3. أن يُرفَق البحث بملخّص باللّغة الإنكليزيّة يتراوح بين 150-300 كلمة.
4. أن يُرفَق البحث بكلمات مفتاحيّة بين 5 كلمات و 7.
5. الخطّ المستخدم sakkal majalla: المتن بحجم 16، والحاشية بحجم 12، والعنوان بحجم 18 بالبنط العريض، واسم المؤلّف والملخّص العربيّ والمصادر والمراجع بحجم 14. وعنوانات البحث إلى اليمين وبالبنط العريض. أمّا الملخّص الأجنبي فهو بخطّ Times New Roman بحجم 12.
6. توثيق حواشي سفلية (مستمر): أوّل مرّة. عبد القاهر الجرجانيّ، دلائل الإعجاز، تح: محمود شاكر، مطبعة المدنيّ، القاهرة- دار المدنيّ، جدّة، ط3، 1992، ص 12. ثاني مرّة بتعاقب: الجرجانيّ، المصدر نفسه، ص 34. ثاني مرّة بدون تعاقب: الجرجانيّ، دلائل الإعجاز، ص 12. في المصادر والمراجع: الجرجانيّ، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تح: محمود شاكر، مطبعة المدنيّ، القاهرة- دار المدنيّ، جدّة، ط3، 1992.
7. هوامش الصفحات 2.5 من كل جانب، وحجم الصفحات 18*26.5.
8. يُعرَض البحث على محكّمين اثنين، وتُرسل نتائج التّحكيم للباحث خلال مدّة لا تزيد عن شهر، ويُعرض البحث على محكّم ثالث في حال رفضه أحد المحكّمين.
9. تقبل المجلة الأبحاث باللّغات العربيّة والإنكليزيّة والفرنسيّة والتّركيّة والكرديّة.
10. يلتزم الباحث بإجراء التّعديلات المطلوبة خلال 15 يوماً.
11. يحصل الباحث على شهادة قبول بحثه للنّشر بعد موافقة المحكّمين عليه.
12. تُرسل الأبحاث بنسختين pdf ونسخة word مع إقرار وتوقيع الباحث بأصالة بحثه إلى البريد الإلكترونيّ: almanassah@yahoo.com

فهرس البحوث

الصفحة	الباحث	البهم
43-9	أ.د حسن الخطّاف	التحضّر الإسلامي من التّكوين إلى التّراجع
67-44	د. رمضان عمر	بوطيقا الشعر (الشعرية) بين سيّد قطب ونجيب فاضل (دراسة نقدية مقارنة)
100-68	أ.د إبراهيم أحمد الديبو	القواعد المنهجية في حلّ الخلافات العقدية بين علماء الكلام
120-101	د. أحمد محمد عبد المنعم عطية و أ.د عبد الرحمن محمد طعمة	تمثيل الأداء الذهنيّ (نحو أنطولوجيا للصحة)
151-121	د. عبد العزيز محمد الخلف	عرض السّنة على العقل
169-152	د. عامر خليل الجراح	البلاغة الأسلوبية في التراث العربيّ بين الأشكال والتشكيل (عبد القاهر الجرجانيّ نموذجًا)
198-170	د. بكار محمود الحاج جاسم	قوى النفس الإنسانية ومصطلح الاستعاذة (دراسة مقارنة بين الفلسفة والقرآن)
225-199	د. خالد حسن العدواني	معيار الاتّساق في الدّراسات النّصية الحديثة
262-226	د. أحمد إدريس الطعان	مفهوم مناهج البحث ودور علماء المسلمين في المنهج التجريبيّ

278-263	د. مهتآ بلال الرشيد	النزوع السيمياء في سرديات زكريآ تامر (دمشق الحرائق نموذجآ)
299-279	د. سامر عبد الصمد الكاطع	اختيارات الشعراء دراسة مقارنة بين حماسي الطائيين)

كلمة العدد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:
فإنّ لكل نجاح بداية، وإنّ خطوات البحث العلمي الجادّ تبدأ بالخطوة الأولى ولا تتوقّف عندها، بل تسعى دومًا إلى متابعة البحث والتنقيب والمقارنة والتحليل والملاحظة واستخلاص النتائج وتقديم الدراسات العلمية التي ترتقي بالحياة والإنسان على جميع المستويات العلمية والعملية والأخلاقية والإنسانية، وهي الغاية الأولى التي انطلقت منها فكرة المجلة التي كانت بذرة بالأمس، واليوم تؤتي ثمرتها الأولى من خلال تقديم دراسات علمية في مجالات العلوم الإسلامية واللغات والآداب؛ إن على مستوى النظرية، وإن على مستوى التطبيق والإجراء.

فالعدد الأول من مجلة المنصّة للعلوم واللغات والآداب يشكّل لبنة أولى في بناء تسعى المجلة لوضع قواعده أسوة بالمجلات العلمية المحكمة، ومراكز البحث، ومن ثم تسعى لترسيخ العمل بأصول البحث المنهجيّ والدراسات التي تعبّر عن روح الإبداع والابتكار والازدهار العلميّ. وإذا كانت هناك عوائق أو مشكلات تحدّ من الإبداع أو الجدّيّة في طرح الموضوعات العلمية ومناقشتها فإنّ من أهمّها ضياع معالم المنهجية وانسياق الباحثين إلى التشتّت في مناقشة الأفكار والقضايا أو عدم الترتيب والتنظيم في عرض المشكلات والبحث عن حلول لها، لذلك كان الأصل الأول الذي تقوم عليه الدراسات في مجلة المنصّة هو المنهجية العلميّة التي تلتزم بأصول البحث دقة وأمانة وتنظيمًا.

وعدم الاستناد إلى المنهج هو جوهر المشكلات بلا أدنى شكّ، ولو استقام لاستقام كلّ شيء من بعده، فالتعلّم الحقّ ليس جمع المعلومات واحتطابها أو تأليف العبارات ورفصها، بقدر ما هو بحث عميق أوّلًا في معانيها وأصولها، وثانيًا هو غوص في مناهج العلوم وأسرار المعارف لاقتناص أسرارها بإدراك كيفية انبثاقها وطرائق تركيبها، وفرق في مقامات العلوم بين من يروي أشكالها ورسومها وبين من يستنبط ويخترع أحكامها وقواعدها. فالعالم ليس هو من يحمل في رأسه خزائن ومكتبات، ولكنه الذي يعرف كيف يوظّف تلك المعلومات ويستنبط منها ويربط بين أجزاءها ويخلص إلى نتائج تقدّم إضافة إلى جهود السابقين، وإلا فكيف ترتقي العلوم.

فمجلة المنصّة هي منبر علميّ أكاديميّ يتناول الدراسات العلميّة في مجالات العلم والأدب واللغة؛ يتطلّع المشرفون عليها أن تستقطب الدراسات المتميّزة والجادة، وأن يكون في كل عدد تنوع في الموضوعات وريادة في مناقشة القضايا والوصول إلى نتائج تخدم العلم والبحث العلميّ.

لجنة التحرير

التحضُّر الإسلامي من التكوين إلى التراجع

أ.د حسن الخطاف*

الملخص: يُقصد من هذه الدراسة رصد التحضُّر الإسلامي من تشكُّله ابتداءً من نزول الوحي إلى تراجعه المتمثِّل في التنافس بين المسلمين وسيطرة العدو والفقر والجهل... وقد كشفت الدراسة انطلاقاً من المنهج التحليلي المرتكز على المنهج التاريخي والاستقرائي أنَّ أسس التحضُّر الإسلامي تقوم على ركائز ثلاث: الوحي والإنسان وتفاعل الإنسان مع الوحي.

تميّزت الشريعة الإسلامية التي جاء بها الوحي بالريانية والشمول والعقلانية والإنسانية والعالمية، وبذلك تكون الشريعة كفيلاً بصناعة التحضُّر عندما يتفاعل الإنسان معها على الوجه الصحيح. وهذا التفاعل هو الذي أنتج تحضُّراً مادياً ومعنوياً، ولمَّا تراجع تفاعل الإنسان مع الوحي تراجع التحضُّر الإسلامي بما فيه من قيم وأخلاق وما يخدم مادِّية الإنسان مما جعله الله مُسَخَّراً له. جعل الوحي قيماً تحرس التحضُّر ومن أبرزها قيمة المناصحة والأمر بالمعروف، وبترجع القيم الحارسة تراجع التحضُّر حتى أوشك على السقوط، ومن أبرز أسباب السقوط الحضاري التي حدثنا عنها القرآن الكريم هو الظلم.

الكلمات المفتاحية: التحضُّر، البدو، القيم، الظلم، الترف، الفواحش

* أ.د حسن الخطاف، أستاذ المنطق والكلام في جامعة قطر/ كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
khattaf72@gmail.com

Islamic civilization: from inception to stagnation

Abstract: This study aims at exploring the Islamic civilization from its dawn in revelation to its decline represented by inner Islamic schism, colonialization, ignorance, and poverty. Based on historical analytical method, it argues that the foundations of Islamic civilization are three: revelation, dogma, and the human engagement with the divine revelation. It is exactly this human engagement that initiated the material and spiritual cultivation and when this interaction seized to flourish, the civilization fell into stagnation morally and scientifically.

The divine revelation accentuated on virtues that protect the civilization such as admonishment and advice and with the regression of such protective values, the whole process of cultivation drop back. the prevalence of injustice is the paramount of this stagnation.

Keywords: civilization, values, wilderness, injustice, extravagance , obscenity

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتمم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد فإن الله تعالى أنقذ الإنسانية بهذا الدين القويم، الذي حوّلهم من الضلالة إلى النور ومن التشتت إلى الوحدة، ومن الفقر إلى الغني، ومن عبادة الأصنام إلى عبادة رب العالمين، وخير ما دلّ على ذلك قوله سبحانه وتعالى { لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (164) } [آل عمران: 164].

فتحوّل العرب الذين كانوا يعيشون في الجزيرة إلى أمة مترامية الأطراف وصل نورها إلى أصقاع العالم، وجدور التحوّل قامت على العقيدة وبدأ التحوّل في فترة وجيزة، وبحلول قرن من الزمن خضعت نصف الكرة الأرضية للمسلمين¹ وبدأ التحوّل الحقيقي، وعاش

1 قبل انتهاء القرن الأول من الهجرة كانت الأندلس غريباً خاضعة للمسلمين الذين فتحوها على يد طارق بن زياد سنة 92هـ في زمن الوليد بن عبد الملك، وحين تم تعيين الحجاج بن يوسف الثقفي على خراسان وإلى الحجاج قتيبة بن مسلم الباهلي ففتح 'سمرقند' واستمرت المعارك باتجاه الشرق فترة من الزمن حتى خضعت مدينة 'كاشغر' في تركستان الشرقية المحتلة الآن من قبل الدولة الشيوعية الصينية، وذلك سنة 96هـ. انظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، دار التراث - بيروت، ط2، 1387 هـ، 500/6، شاكر، محمود، تركستان الصينية الشرقية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1973، ص 13، ابن الأثير، علي بن أبي الكرم، الكامل في التاريخ، تح: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط1، 1417هـ / 1997م، ج4، ص 35.

المسلمون عيشة رخاء بعد ضيق، ووحدة بعد تفرُّق ونشط المسلمون في التجارة والزراعة والصناعة، ثمَّ بدأت دُول الإسلام بالانحسار فسقطت الأندلس، ثم سقطت الدولة العثمانية، وبدأ الضعف والتفكُّك بجميع أوجه الحياة السياسية والتجارية والاقتصادية والعمرانية وهذه سنَّة الله تعالى في الدُول عندما لا تسير على منهج الله، وهذا ما قصدناه بالتراجع.

الانكفاء عن الحالة المثلى في المعنويات كقيم العدالة والإخاء والإحسان والتعاون بين المسلمين... وفي المادِّيات كفقدان التعليم والصناعة والزراعة والتجارة والخدمات هو تراجع لامثيل له، وخاصَّة أنَّ عالمنا الإسلامي يمتلك ثلاثة أشياء يفتقدها الآخرون، وهي الوحي الإلهي، والأرض الخيِّرة وما فيها من ثروات، والموقع المتميز مع كثافة بشرية. إدراك الوضع الإسلامي من التكوين إلى التراجع هو الذي عيناها بالتحضُّر، وبفهم كيفية حصول هذا التحضُّر وتلاشيهِ فيما بعد.

ترجع أسباب الدِّراسة إلى بيان أسباب النهوض والتحضُّر التي عاشها العالم الإسلامي ردحا من الزمن، ثم وقوع التفرُّق والتشتت على مستوى الأمة، والاستبداد على مستوى السياسة، وضعف الإنتاج وسوء التوزيع، ثم وقوع أغلب العالم الإسلامي تحت نير أعداء الأمة.

من هذا المنطق يحتاج المسلم إلى بيان كيفية النهوض حتى يعود إليه، وخطورة التلاشي والضعف حتى يبعد عنه، ومن الواضح أنَّه ليس القصد من الدِّراسة بيان أسباب التراجع الذي آل إليه حال الأمة، فهذا بحدِّ ذاته يحتاج إلى دراسات معمَّقة، وإنما الذي قصدناه في دراستنا بيان أسباب التحضُّر وكيف وضعت الشريعة الأسس لهذا التحضُّر ولحمايته، مع أنَّ السبب الرئيس للتراجع الحضاري مفهوم من المبحث الرابع وهو وقوع الظُّلم، فالظلم بادٍ في حياة كثيرٍ من المسلمين اليوم، ومنه الاستبداد السياسي وعدم الشورى، وانتشار الرشوى وعدم العدالة الاجتماعية، وتنصيب غير الأكفاء، وانتهاج خيرات البلاد ممن يحكمها في كثيرٍ من الدول الإسلامية، وغياب المراقبة والمساءلة، وعدم النزاهة في القضاء، والظُّلم في الحقوق بين الأفراد وخاصَّة في المعاملات المالية وأكل الميراث...

انطلاقاً من العنوان تأتي أهمية الدراسة لتجيب عن الأسئلة الآتية.
 أين تبرز إسهامات الشريعة في التحضّر الإسلامي؟ وكيف تحمي الشريعة هذا التحضّر
 بعد تكوينه؟ وما الأسباب الرئيسية التي عرضها القرآن الكريم لتلاشي التحضّر
 وسقوطه؟

اعتمدت في هذا الدّراسة على منهجين رئيسين: هما المنهج التحليلي الذي يقف عند
 أسباب النهوض والتلاشي، والمنهج التاريخي المرافق للمنهج التحليلي، وقد لا تكون كُتُب
 التاريخ بارزة في هذه الدراسة؛ لأنها دراسة فكرية، وحضور المنهج التاريخي في قضية
 الصعود الحضاري ثم الضّعف، بالإضافة للمنهج الاستقرائي، وقد قسّمت الدراسة إلى
 أربعة مباحث هي:

المبحث الأول: التعريفات ومنزلة المُعرّفات وحال العرب قبل التحضّر

المبحث الثاني: إسهامات الشريعة في صناعة التحضّر الإسلامي

المبحث الثالث: القيم الإسلامية الحارسة للتحضّر

المبحث الرابع: التفاعل الإنساني مع الوحي وأثره في صناعة التحضّر وسقوطه

هذه هي المباحث وتحت كل مبحث عدد من المطالب.

المبحث الأول: التعريفات ومنزلة المُعرّفات وحال العرب قبل التحضّر

المطلب الأول: البادية والحضر والحضارة لغة واصطلاحاً

التحضّر مرتبط بمفهوم البداوة، فهما بمثابة المتقابلين من جهة، كما يُعدُّ التحضّر
 مرحلة متطورة ولاحقة لمرحلة البداوة من جهة أخرى، ولهذا يقتضي الأمر تعريف
 البداوة والحضارة.

تتفق معاجم اللغة على أن الحضر خلاف البدو فابن فارس يرى أن (حَضَرَ) الحاء
 والضاد والراء إيراد الشيء، ووروده ومشاهدته² ويرى الخليل بن أحمد الفراهيدي أنّ
 الحضر خلاف البدو، والحاضرة خلاف البادية؛ لأن أهل الحاضرة حضروا الأمصار

² أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، تج: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، عام النشر: 1399هـ - 1979م،

والديار، والحضرة قُرب الشيء تقول أنا بحضرة فلان، وضرْبته بحضرة فلان³. يُفهم مما سبق أنّ مادة حضر تعني الحضور وعدم الغيبة، ويدخل في الحضر كل شيء يدل عليه ومن ذلك المشاهدة، ومن هذا الباب المحاضرة التي تُلقى بحضور الجمع. البادية مأخوذة من فعل (بدا) بمعنى برز وظهر وانكشف، يقول الفراهيدي: "والبادية يشبه أن يكون اشتقاق اسمه من: بدا يبدو أي برز وظهر، ولكنه اسم لزم ذلك الموضوع خاصة دون ما سواه"⁴.

وكأنه لما بدا وبرز صار حاضراً ومكشوفاً وظاهراً، وإذا خرج الناس من الحضر إلى المراعي في الصحارى قيل: قد بدوا، والاسم: البدو، وعلى هذا تكون البادية خلاف الحاضرة، وإذا كانت الحاضرة من الحضور فالحضور يكون لأسباب متعددة منها حضور الماء للري⁵.

ويُفهم مما سبق أن التحضر لا يكون في البادية وإنما يكون في العمران وهذا لا يعني ذماً للبادية ولا مدحاً للحضر.

من عادة العرب أنهم كانوا يرسلون أولادهم للبادية ليكتسبوا شخصية محددة فيها الشجاعة والفصاحة، كما أن البادية أكثر صحة وأبعد عن الأمراض لوجود الشمس والهواء النقي، وقد أرسل النبي عليه الصلاة والسلام إلى البادية وكانت مرضعته حليمة السعدية.

ومن محاسن أهل البدو هو الكرم والضيافة وسلامة الفطرة والبُعد عن مؤثرات الحياة الاجتماعية، ومن مضارّها أنها قد تولّد الجفاء والقسوة والغلظة في الطباع، بسبب البُعد عن مخالطة الناس ومعاشرتهم والبُعد عن مجالس العلم، ومن محاسن المدينة رقة الطبع والمقدرة على التزود من العلم ومعاشرة الناس، ومن مساوئها ما قد يظهر فيها من بخل وسوء فطرة، يقول ابن خلدون "أهل البدو اقرب إلى الخير من أهل الحضر

³ الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، تح: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، الناشر، دار ومكتبة الهلال، ج3، ص 101.

⁴ الفراهيدي، العين، مصدر سابق، ج3، ص 102.

⁵ الأزهري، محمد بن أحمد بن الهروي، تهذيب اللغة، تح: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط1، 2001م، ج14، ص143.



وسببه أن النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير أو شر ... وأهل الحضرة لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والاقبال على الدنيا ... وأهل البدو وإن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم إلا أنه في المقدار الضروري لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات"⁶.

انشغل الكثير من الباحثين بتعريف الحضارة وبالعوامل التي تقوم عليها، والتعاريف في هذا كثيرة يصعب حصرها، ولا نجد تعريفا مماثلا للآخر، وسنقف عند بعض هذه التعاريف.

تقوم الحضارة عند ابن خلدون (ت:808هـ) بعد مرحلة البداوة وهي مطمح من يسكن في البادية، ومعالم الحضارة عنده هي: "هي تفنن في الترف وإحكام الصناعات المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطايخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله، فلكل واحد منها صناعات في استجداته والتأنق فيه تختص به ويتلو بعضها بعضا، وتتكاثر باختلاف ما تنزع إليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنعم بأحوال الترف وما تتلون به من العوائد فصار طور الحضارة في الملك يتبع طور البداوة"⁷.

يُلاحظ مما نقلناه عن ابن خلدون أنّ مفهوم الحضرة عنده هو يعتمد على إشباع الحاجات الأساسية للإنسان من مأكّل ومشرب وملبس، أي بما يحقّق للإنسان احتياجاته الماديّة، ولسنا مع ابن خلدون في قصر الحضارة على هذه الجوانب التي تلبّي احتياجات الإنسان المادية، وهذا ما يمكن أن نطلق عليه التمدّن نسبة إلى ما تحقّقه المدينة وما هو موجود فيها، وإنّ كانت خالية من تلبية الحاجات الروحية.

ويرى المفكر الجزائري مالك بن نبي (ت:1973م) أنّ الحضارة الإسلامية تقوم على أساسين هما الفكرة الإسلامية والإنسان⁸.

هذا التعريف أقرب من تعريف ابن خلدون الذي قصر الحضارة على الجوانب المادية، وفي قصة الحضارة جاء تعريف الحضارة بأنها "نظام اجتماعي يُعين الإنسان على الزيادة إنتاجه الثقافي"، ورأى أنها تتشكل من "عناصر أربعة: الموارد الاقتصادية، والنظم

⁶ ابن خلدون، عبد الرحمن، تاريخ ابن خلدون، إحياء التراث، ج1، ص 123.

⁷ ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، مصدر سابق، ج1، ص 216.

⁸ ابن نبي، مالك، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ص 66.



السياسية، والتقاليد الخلقية، ومتابعة العلوم والفنون؛ وهي تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق"⁹.

أتجه الدكتور عمار توفيق أحمد بدوي بعد أن ذكر عدة تعاريف إلى أن الحضارة هي: "الصورة الحاضرة التي يبدعها الإنسان لما يعتقد في الكون والحياة"¹⁰، بينما رأى الدكتور عبد المجيد نجار أن التحضر يقوم على ثلاثة عوامل هي:

عامل الفكرة: فما من سلوك إلا ويرجع في أمره إلى فكرة يقوم عليها السلوك الجماعي لأن الفرد لا يصنع بحد ذاته حضارة، والمقصود هنا الرؤية الشاملة للإنسان والحياة وما بعد الحياة وقد تكون هذه الفكرة دينية أو فلسفية، وهذه الفكرة تحتاج إلى شروط منها الإنسان ليقوم بها والظروف المحيطة ...

عامل البيئة: وهو مكان التحضر فلا تكون هناك حضارة من غير جغرافية تقوم عليها بما تحويه من خيرات باطنية وخارجية وهواء ومياه....

الدافع الحضاري: والمقصود بذلك هو تفعيل الفكرة وبقدر ما تكون الفكرة صحيحة ومفعلة تكون الحضارة"¹¹.

نظرة حول التعاريف السابقة.

ينطلق كل تعريف سابق من الزاوية التي يتم النظر إليها ومنها، ولذا يقع الاختلاف في تعريفها والخلط بينها وبين الثقافة والمدنية، وقد تكون بعض التعاريف هي آثار للمعرف، كما أن بعض التعاريف تنطلق من تعريف الحضارة بشكل عام وليس مقصورة على الحضارة الإسلامية.

⁹ ديورانت ول: قصة الحضارة، ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود، تقديم: الدكتور محيي الدين صابر، ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمود وآخرين، دار الجيل، بيروت - لبنان، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، عام النشر: 1408 هـ - 1988 م، ج1، ص 3.

¹⁰ أحمد بدوي عمار توفيق، مقومات الحضارة وعوامل أفعالها من منظور القرآن الكريم، رسالة دكتوراه، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، 2005، ص 15، ويعرف الدكتور عبد الحسين مهدي الرحيم الحضارة بأنها "مجموعة المفاهيم الموجودة عند مجموعة من البشر، وما ينبثق عن هذه المفاهيم من مثل وتقاليد وأفكار ونظم وقوانين تعالج المشكلات المتعلقة بهذه المجموعة، وما يتصل بهم من مصالح مشتركة، أو بعبارة مختصرة هي جميع مظاهر النشاط البشري الصادر عن تديبر عقلي" تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، طبع الجامعة المفتوحة، طرابلس، 1995، ص 28-29.

¹¹ نجار، عبد المجيد، الشهود الحضاري للأمة الإسلامية، دار الغرب الإسلامي، ط2، 2006، ص 24-34.

وأبرز التعاريف السابقة كان لمالك ابن نبي الذي فهم الحضارة واهتمَّ بها، ولذا جاء تعريف الدكتور عبد المجيد نجار مبنيًا عليه.

وأبرز ما في تعريف مالك بن نبي أنه ركّز على الفكرة الإسلامية، ولذا سنعتمد في تعريفنا على تعريفه مع شيء من الإيضاح.

التحضُّر هو: المنتج المعنوي والمادي العائد لخير الإنسان والمرتكز على التفاعل الإيجابي مع الوحي

استنادا إلى هذا التعريف هناك أسس ثلاثة لا غنى عنها لفهم التحضُّر الإسلامي وهي:

1. الوحي: هو المصدر الذي يمدُّ الإنسان ويساعده للوصول إلى الحضارة، والإنسان من غير وحي يضل الطريق، فالوحي هو المصباح الذي ينيِّر للإنسان طريق الحضارة، قال تعالى { إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ } [الإسراء: 9]، والأقوم صيغة تفضيل من قويم، فالقرآن الأكثر هداية من بقية الكتب والأكثر دلالة على الخير والأكثر حضًا عليه، والأكثر حرصا على الإنسان وعمارة الكون، والذين سلكوا الطرق الأخرى من كُتُب أو أفكار ضلوا الطريق.

2. الإنسان: هو المتفاعل مع الوحي والمستجيب له، وإلا لن تكون هناك حضارة، فالوحي هو البوصلة التي تُحدِّد الخير من الشر فيما ينتجه الإنسان من أفكار وصناعات ...

3. التفاعل: يُشترط في هذا التفاعل أن يكون إيجابيا، وهذه الإيجابية هي التي تولِّد مُنتجا ماديا (صناعة، تجارة، زراعة، خدمات...) وقيما (صدق، أمانة، إحسان...) وانفعالات (الغضب، الخوف...) والعواطف (الحب، الكره...)، وما ينتجه ينبغي أن يكون وفق إرادة الله تعالى.

فإذا فُقد عنصر من هذه العناصر لن تكون هناك حضارة بالمعنى الإسلامي الذي يحقِّق للإنسان سعادة الدِّنيا والآخرة، فغياب الوحي مثلا يدمر المجتمع أخلاقيا، وهو ما عليه الغرب الآن من إنتاج مادي وصناعي ... ولكنَّ القيم والأخلاق والعدالة الإنسانية ليست متماشية مع التقدُّم المادي، فيشعر الإنسان بغربة وضيق وهذا ما يفسِّر لنا كثرة الانتحارات مع وجود التقدُّم المادي.

وعدم وجود الإنسان يعني عدم وجود حضارة، والإنسان يحتاج إلى مواد ليتعامل معها، وعدم وجود المواد التي يتفاعل معها الإنسان يعني لن تكون هناك حضارة، وقد أشار

ربنا إلى هذه المواد بشكل مفصل ومجمل في كثير من الآيات من ذلك قوله تعالى {أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ} [الحج: 65].

والإنسان ليكون منتجا ينبغي استخدام ما حباه الله تعالى من قدرة ومعرفة، وأن يتفكر في هذا الكون، قال تعالى {هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (5) إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ (6) } [يونس: 5، 6].

بناء على ما سبق ندرك الفرق بين المدنية والحضارة، وقد يصدق الترادف بينهما في المجتمعات غير الإسلامية، أما عند المسلمين فهناك فرق جوهري بينهما يتمثل بالإنسان فما كان يخدم الإنسانية روحا وقيما وأخلاقا ومالا وفكرا وحماية للموجودات ... فهو حضارة وما كان يخدم طائفة من الناس أو يخدم جزءا من الإنسان فهو مدنيّة.

المطلب الثاني: البادية والحضر والحضارة في القرآن الكريم والسنة النبوية

ورد الحضر والبدو في السنة النبوية ومن ذلك قوله صلى الله عليه «لا تلقوا الركبان، ولا يبيع بعضكم على بيع بعض، ولا تناجشوا، ولا يبيع حاضر لباد»¹².

والحاضر من الحضر، والبادي من البدو، والنهي هنا لأنّ الذي يأتي من البادية ومكانه بعيد عن الأسواق، فهو لا يعرف الأسعار فينبغي انتظاره حتى يدخل السوق ويتعرف على الأسعار، وهذه قمة في الأخلاق الإسلامية، وقد جاء في السنة: "أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ كَانَ اسْمُهُ زَاهِرًا، وَكَانَ يُهْدِي إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْهَدِيَّةَ مِنَ الْبَادِيَةِ، فَيَجْهَرُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَخْرُجَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ زَاهِرًا بَادِيَتُنَا، وَنَحْنُ حَاضِرُوهُ»¹³ وباديتنا من البدو وحاضروه من الحضر، وذلك أنه كان يهدي للنبي عليه الصلاة والسلام مما هو موجود في البادية ربما

¹² البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب نهى النبي صلى الله عليه وسلم: أن تلقى البيوع، رقم 2150.

¹³ رواه ابن حبان، وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط: "إسناده صحيح على شرط الشيخين" ابن حبان، محمد، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، كتاب الحظر والإباحة، باب الضحك والمزاح، رقم: 5790، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط2، 1414 - 1993.

من نباتها أو ثمارها أو لبنها ... والنبى عليه الصلاة والسلام يقابل هذا الإحسان بإحسان آخر وهو أنه يهدي ما هو موجود في المدينة، وخاصة أنه كانت هناك رحلتان: رحلة للشام ورحلة لليمن والحبشة.

ومن الملاحظ أن معنى البادية والحاضرة في السنة هو المكان الذي يقيم فيه الناس، فمفهوم الحضارة ليس له علاقة بما ورد في السنة النبوية.

لم يستعمل القرآن الكريم لفظ البدو إلا في قوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام مخاطبا أباه وإخوته {وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجْتَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي} [يوسف: 100]

ولم تُذكر الحضارة في القرآن الكريم ولكن وردت المدن التي تقوم الحضارات منها، ومن هذه المدن مكة: قال سبحانه وتعالى: {لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ (1) وَأَنْتَ حَلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ (2)} [البلد: 1، 2]، والمدينة المنورة: {وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُتَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُّوا عَلَى النَّفَاقِ لَا يَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ} [التوبة: 101]

ومن المعلوم أن الرسل تم إرسالهم في القرى، والقرى هي الحواضر، ومن ذلك قوله تعالى { وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ (94)} [الأعراف: 94]

وقد كان فيها حضارات تحدث عنها القرآن من ذلك قوله تعالى {وَلَقَدْ كَذَّبَ أَصْحَابُ الْحِجْرِ الْمُرْسَلِينَ (80) وَآتَيْنَاهُمْ آيَاتِنَا فَكَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ (81) وَكَانُوا يَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا آمِنِينَ (82)} [الحجر: 80 - 82]، وأصحاب الحجر هم ثمود كانوا ينزلون الحجر- بكسر الحاء وسكون الجيم- والحجر: المكان المحجور، أي الممنوع من الناس بسبب اختصاص به، أو اشتق من الحجارة لأنهم كانوا ينحتون بيوتهم في صخر الجبل نحتا محكما وهو المعروف اليوم باسم مدائن صالح على الطريق من خيبر إلى تبوك في بلاد الحجاز¹⁴، وكذلك مدينة بابل: {وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ

¹⁴ ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر - تونس، سنة النشر: 1984هـ، ج 14، ص



هَارُوتَ وَمَارُوتَ} [البقرة: 102].

المطلب الثالث: حال العرب قبل التحضر الإسلامي

سنقصر حديثنا هنا عن العرب فقط؛ لأنَّ القرآن نزل عليهم وابتدأ التحضر منهم، ولن نخوض في أحوال الفرس والروم والهند وإن تأثروا بالتحضر الإسلامي.

عاش العرب في الجزيرة العربية زمنا طويلا على توحيد الله، يعبدون الله يطوفون بالبيت دينهم التوحيد، حتى حصل أمر تسبب به رجل واحد وهو "عَمْرُو بْنُ لُحْيٍ" خرج من مكة قاصدا الشام فوجد فيها قوما يعبدون أصناما، فاستغرب قال ما هذا الذي تفعلون؟ قالوا هذه أصنام، قال ما تصنعون لها؟ قالوا نعبدها قال ولم؟ قالوا له نَسْتَنْصِرُهَا فَتَنْصِرُنَا وَنَسْتَمْطِرُهَا فَتُمْطِرُنَا، أعطوه صنما وذهب به إلى مكة، وإذا به يُقْنَعُ أهل قريش وبدأت الأصنام تنتشر في مكة، و كانوا ينسبون الشرك وعبادة الأصنام إلى إبراهيم الخليل عليه السلام وإلى ابنه إسماعيل عليه السلام وهما منه براء¹⁵

وعن الوضع الاجتماعي كان بين أهل الجاهلية "أناس عرفوا بالغنى وبالثراء وبكثرة المال، سكنوا بيوتاً حسنة، زينوها بأثاث جيد وثير، ولبسوا ملابس الحرير، وأكلوا أكالات الأعاجم وتفننوا في الطبخ، وشربوا بأنية من ذهب وفضة وبلور، ومنهم من استغل ماله بالربا وبامتلاك الأرض لاستغلالها، وكان منهم أناس ذوو حس وعاطفة، فعطفوا على المحتاج وأطعموا الناس، رقة بحالهم أو طلباً للشهرة والاسم، ومنهم من أكل أموال اليتامى ومنع الماعون. وإذا باع أنقص في المكيال، ليزيد في ماله"¹⁶.

وأيضاً كان الفجور والزنا موجودا وكان خاصاً بالإماء فلا تقربه الحرة. أما الرجال فلا يرونه عيباً، بل قد يتبجح بعضهم به؛ لأنه من أمارات الرجولة، وقد كانوا يذهبون إليهن ويتصلون بهن في مقابل أجر، وكُنَّ من الإماء؛ ولذلك قالت زوجة أبي سفيان أو تزني

¹⁵ جاء في الحديث الذي رواه أبو هريرة رضي الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال «رأيت عمرو بن عامر بن لحي الخزاعي يجر قصبه في النار وكان أول من سيب السوائب» البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب {ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة، ولا وصيلة ولا حام} [المائدة: 103]، رقم: 4623، تح، محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.

¹⁶ جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساقى، ط4، 1422هـ/2001م، ج9، ص79.

الحرّة؟! قالت ذلك عندما أخذ النبي صلى الله عليه وسلم المبايعة منهم¹⁷. ويرى ابن خلدون أن العرب بعيدون عن التّحضّر والسبب " في ذلك أنّهم أمة وحشيّة باستحكام عوائد التّوحّش وأسبابه فيهم، فصار لهم خلقا وجبلة... فغاية الأحوال العاديّة كلها عندهم الرّحلة والتّغلب... فصارت طبيعة وجودهم منافية للبناء الذي هو أصل العمران، هذا في حالهم على العموم وأيضا فطبيعتهم انتهت ما في أيدي النّاس... وليس عندهم في أخذ أموال النّاس حدّ ينتهون إليه بل كلّما امتدّت أعينهم إلى مال أو متاع أو ماعون انتهبوه"¹⁸.

وهذا الكلام فيه إجحاف ومبالغة وظلم لهم، فالعرب لم يكونوا ملائكة، لكنّهم لم يكونوا بهذه الصورة، وهذه الصورة المبالغ فيها تقابلها صورة أخرى لا تخلو من مبالغة من جهة الإطراء والمدح، يقول الجاحظ: " وكلّ شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال، وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة... فتأتيه المعاني إرسالا، وتنثال الألفاظ انثيالا... وكانوا أميين لا يكتبون، ومطبوعين لا يتكلمون، وكان الكلام الجيد عندهم أظهر وأكثر، وهم عليه أقدر وله أقهر، وكل واحد في نفسه أنطق، ومكانه من البيان أرفع، وخطباؤهم للكلام أوجد، والكلام عليهم أسهل، وهو عليهم أيسر من أن يفتقروا إلى تحفظ، ويحتاجوا إلى تدارس"¹⁹.

لقد أنصف الأستاذ أحمد أمين العرب عندما قال من الخطأ: " أن نطلب من العرب فلسفة كفلسفة اليونان وقانونا كقانون الرومان، أو أن يمهروا في الصناعات كصناعة الديباج... لأنّ المقارنة إنّما تصح بين أمم في طور واحدٍ من الحضارة، لا بين أمة متبديّة وأخرى متحضرة، ومثل هذه المقارنة كمقارنة بين عقل في طفولته وعقل في كهولته، وكلّ أمة من هذه الأمم كالفرس والروم مرت بدور بداوة لم يكن لها فيه فلسفة ولا

¹⁷ انظر جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 9، ص 133. وانظر في المبايعة: المباركفوري، صفى الرحمن، الرحيق المختوم، دار الهلال، ط1، ص 375.

¹⁸ ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، مصدر سابق، ج1، ص 187.

¹⁹ الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، عام النشر: 1423 هـ، ج3، ص 20.

مخترعات²⁰

بعد أن عرفنا حال العرب علينا أن نتصور الآن الأسس التي جعلت من هؤلاء العرب ومن دخل في الدين الجديد سادة.

ذكرنا فيما سبق أنّ التحضُّر يقوم على أسس ثلاثة هي الوحي، وأبرز ما جاء به الوحي هو العقيدة الإسلامية، والأساس الثاني هو الإنسان، والأساس الثالث هو التفاعل الإيجابي الذي يقوم به هذا الإنسان وستحدث عن أبرز هذه المعالم الثلاثة المبحث الثاني: إسهامات الشريعة في صناعة التحضُّر الإسلامي

تتميز الشريعة بصفات كثيرة، ومن أبرزها خمس صفات أساسية كانت مساهمة في تشكيل التحضُّر الإسلامي، وفقدان أي وصف من هذه الأوصاف يجعل العقيدة بعيدة عن المقصد الذي أراده ربنا سبحانه وتعالى وهذه الصفات هي:

المطلب الأول: الربانية وإسهاماتها في صناعة التحضُّر الإسلامي

المقصود بالربانية أنها إلهية المصدر وليست بشرية، قال تعالى: { إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (9) } [الحجر: 9]، وقال سبحانه { نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينُ (193) عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (194) } [الشعراء: 193، 194] ومن لوازم الربانية أنها:

1. شريعة محفوظة من التغيير والاختلاف بحفظ الله تعالى للقرآن، قال تعالى: { أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (82) } [النساء: 82، 83]، وهذا على خلاف ما عليه الديانات الأخرى

2. شريعة ربطت الحياة بغاية عمارة الأرض، فالإنسان لم يولد عبثاً ولن يُترك من غير حساب، قال تعالى { أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ (115) } [المؤمنون: 115]، وهذا يدفعه لإصلاح نفسه والسعي لإصلاح الآخرين.

3. شريعة أسعدت الإنسان دنيا وآخرة: وذلك بتبيين المنافع والمضار في الدنيا، وإسعاده في الآخرة، وهذا على خلاف ما عليه الفلسفات الوضعية التي ألهمت العقل حتى غدا العقل عندهم رباً يُعبد وأعطيته صلاحيات لينكر الإلهيات والغيبيات .

4. حدّدت وظيفة الإنسانية: في الدينا بإصلاح النفوس وعمارة الأرض بالقيم واستثمار كل ما في الكون، وأن مرجع الإنسان إلى الله، قال تعالى { أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى

²⁰ أمين، أحمد، فجر الإسلام، مؤسسة الهنداوي، مصر، ص 44.

(36) { [القيامة: 36]، وقال سبحانه {الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ (41)} [الحج: 41]

5. شريعة بيّنت صفات الله تعالى التي تُصلح الإنسان: فالله سبحانه متصف بصفات الكمال كالعظمة والقوة والعلم والرحمة، الله لا يخفى عليه شيء، قال تعالى "وَإِنْ تَجَهَّرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى (7)" [طه: 7]، فمن علم علم الله دفعه ذلك إلى الابتعاد عن المعصية حتى ولو كان لوحده، وهذه درجة الإحسان ومن علم قدرة الله تعالى لن يظلم أحدا لأن الله سيجازيه

6. شريعة وضّحت طرق الوصول إلى الغيبات من خلال الوحي: ابتعادا عن الظن والوهم، فطرق الوصول للغيبات من أمور الأنبياء السابقة وما سيحصل يوم القيامة هو الخبر الصحيح، وهو القرآن الكريم وما صحّ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهذا النوع ليس خاضعا لعلم التجربة والمحسوسات.

7. شريعة ساوت بين الناس في الآخرة: الناس سواسية عند الله يوم القيامة، ومعيار التفاضل هو العمل الصالح قال تعالى {إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (13)} [الحجرات: 13]، وقال عليه الصلاة والسلام: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى أَجْسَادِكُمْ، وَلَا إِلَى صُورِكُمْ، وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ» وَأَشَارَ بِأَصَابِعِهِ إِلَى صَدْرِهِ²¹.

المطلب الثاني: الشمول في الإسلام وإسهاماته في صناعة التحضر الإسلامي

الشريعة شاملة لحياة الإنسان في الدنيا والآخرة ولكونات الإنسان من روح وفكر وجسد وعقل وأنها نسّقت بين هذه المكونات وربطت الإنسان بمحيطه الاجتماعي وسخّرت له ما في الكون ووضحت حدود التعامل

وبيان هذا الشمول تفصيلا:

1. الشمول في العبادات والمعاملات:

غطت الشريعة جميع الجوانب المرتبطة بالمعاملات والعبادات والعلاقات الإنسانية والمطعمومات والمشروبات... وبيّنت أصول المحرّمات في المعاملات المالية والعلاقات الأسرية، قال تعالى " مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ " وقد كان النبي عليه الصلاة والسلام

²¹ مسلم، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم، وخذله، واحتقاره

يعلم الصحابة من أعلى شيء وهو أهمية التفكر والعلم والعبادة، إلى أدنى شيء وهو عدم استقبال القبلة ببول أو غائط²².

2. الشمول في الأخلاق: ما من تصرف يتصرفه الإنسان وفيه مدح أو ذم له إلا وله حكم في الشريعة، فالظلم وأكل الربا والحسد والرياء والغش... والصّدق والأمانة والإحسان... جاءت فيها أحكام واضحة، إما بتحريم الفعل الحرام والتحذير منه، أو بالتشجيع على الفعل الواجب وطلب الإكثار منه.

الشريعة فيها الثوابت التي لا تتغير بمرور الزمان وفيها المتغيرات، وهذا سرُّ ملاءمتها للتطورات وصلاحياتها لكل زمان ومكان في صناعة الحضارة الإنسانية.

فما كان مُتصلاً بالعقيدة وأصول العبادات وأصول المعاملات كالإيمان بأركان الإسلام الخمسة وكحرمة الربا وجواز البيع وأصول أحكام الأسرة وأصول العقوبات كالحدود لا تقبل التغيير.

وما كان من فروع المعاملات ومستجدات العصر وخاضعاً للعرف كضوابط النفقة والتعزيرات وفروع الفقه... يكون قابلاً للتغيير.

هذا التقسيم يدفع الإنسان للاجتهاد في الفروع وإيجاد الأحكام للمستجدات مما يدفع بعجلة البحث العلمي وتقدمه ويترك للشريعة الثوابت لأن رب العالمين هو الأعلّم بما يصلح حال الإنسان

المطلب الثالث: العقلانية في الشريعة وإسهاماتها في صناعة التحضر الإسلامي

للعقل نوعان: هما العقل الضروري الذي يخضع له الإنسان ولا يحتاج لمقدمات وأسباب ككون الكل أكبر من الجزء وشعور الإنسان بالخوف أو الجوع، وما يخضع للحواس الخمس... وعقل كسبي يكتسبه الشخص ويعتمد على مقدمات وأسباب ويختلف من شخص إلى شخص، فالأشخاص يختلفون في التخصصات العلمية وحتى في التخصص الواحد هناك تفاوت بينهم، هذا التفاوت مرجعه إلى الكسب²³.

²² عن سلمان، قال: قيل له: قد علمكم نبيكم صلى الله عليه وسلم كل شيء حتى الخراءة قال: فقال: أجل «لقد نهانا أن نستقبل القبلة لغائط، أو بول، أو أن نستنجي باليمين، أو أن نستنجي بأقل من ثلاثة أحجار، أو أن نستنجي برجيع

أو بعظم» صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب الاستطابة، رقم: 262

²³ يقول الراغب الأصفهاني: "العقل يقال للقوة المهيئة لقبول العلم، ويقال للعلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوة عقل". الراغب الأصفهاني الحسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوردي، دار القلم بدمشق، الدار الشامية بيروت=

والشريعة عندما طلبت من أصحابها الإيمانَ جاء هذا الطلب مرتكزا على تفعيل العقل وتشغيله قصد الوصول إلى الخالق، ومن ذلك نجد قوله تعالى {وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ (20) وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (21)} [الذاريات: 20 - 22]، ولأجل هذا عاب ربنا سبحانه وتعالى على المشركين عدم استعمال العقل {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلَوْكَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ (170)} [البقرة: 170]

المطلب الرابع: الإنسانية في الشريعة وإسهاماتها في صناعة التحضر الإسلامي

الرسالة إنسانية؛ لموافقها فطرة الإنسان، فالله تعالى خلق الإنسان على فطرة مُحددة، قال تعالى {فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (30)} [الروم: 30، 31].

المعنى الصحيح موجود في قول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور عن الفطرة: "هي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، والفطرة التي تخص نوع الإنسان هي ما خلقه الله عليه جسدا وعقلا، فمشي الإنسان برجليه فطرة جسدية، ومحاولته أن يتناول الأشياء برجليه خلاف الفطرة الجسدية، واستنتاج المسببات من أسبابها والنتائج من مقدماتها فطرة عقلية" ²⁴، ويقول أيضا: "فوصف الإسلام بأنه فطرة الله معناه أن أصل الاعتقاد فيه جار على مقتضى الفطرة العقلية، وأما تشريعاته وتفريعاته فهي: إما أمور فطرية أيضا، أي جارية على وفق ما يدركه العقل ويشهد به، وإما أن تكون لصالحه مما لا يناهض فطرته. وقوانين المعاملات فيه هي راجعة إلى ما تشهد به الفطرة لأن طلب المصالح من الفطرة" ²⁵.

وتطبيقات هذه الفطرة أنها وازنت بين متطلبات العقل والروح أمرت بالتفكير والعلم وحدّرت من التقليد، ونهت عن الرذائل وأباححت الطيبات وحرمت الخبائث، ووازنت بين متطلبات الجسد والروح فغذاء الروح من العبادات والأذكار لا ينبغي أن يُنسبنا واجباتنا اتجاه الجسد من الراحة والعلاج والتقوية والنظافة، فلا رهينة في الإسلام.

=ط3، 1423هـ/2002، من مادة عقل، ص 577.

²⁴ ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج1، ص90.

²⁵ ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج21، ص91.



الرسالة إنسانية لأنها دعت إلى علاقات إنسانية تقوم على العدل والمساواة وتحريم الظلم والاعتداء على الناس، ولا تنظر إلى فروق اللون واللسان والقبيلة، والمعيار الوحيد للتفاضل هو التقوى.

المطلب الخامس: العالمية في الشريعة وإسهاماتها في صناعة التحضّر الإسلامي

الشريعة الإسلامية شريعة عالمية؛ لعدم اقتصرها على لون أو جنس أو لغة؛ فخطابات القرآن كلها جاءت بصيغة عالمية، من ذلك قوله تعالى: { يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ } [النساء: 1]، والرسول مبعوث للبشرية جمعاء؛ قال تعالى { وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا } [سبأ: 28]، وهي أيضا عالمية في القيم، فالقيم الكبرى كالعدل والإحسان والصدق والرحمة... ليست متوجهة إلى لون أو لسان أو لغة، ولا اعتبار لهذه أمام العدالة، قال صلى الله عليه وسلم " وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد صلى الله عليه وسلم، سرقت لقطع محمد يدها" ²⁶، وليست متوجهة للرجال دون النساء أو العكس، قال تعالى { مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ } [النحل: 97].

المبحث الثالث: القيم الإسلامية الحارسة للتحضّر

تطلق " القيم " بالمعنى الفلسفي على كل ما هو معياري مطلق لا يرتبط بزمن أو منفعة، والقيم متنوعة بتنوع موضوعها، فهناك قيم عقلية كالوصول إلى الحقيقة والوضوح والموضوعية في الطرح والبعد عن المنفعة الشخصية، وهناك قيم اقتصادية كالربح والانتفاع والاستغناء عن الآخرين... ومثل ذلك القيم السياسية كالوصول للمنافسة الشريفة في الوصول إلى الحكم، وكذا قيم العدل والاستشارة... وعلى هذا فالقيمة بالمعنى الفلسفي يُقصد بها هنا الأحكام المعيارية الموجهة للسلوك الجمعي نحو الخير الذي تراه هذه المجموعة، والذي يربطها نسيج اجتماعي مُحدّد، ومن هذا المنطلق تكتسي القيم ميزة كبرى.

من المنطلق السابق يمكن التمييز بين القيم والأخلاق، فالقيم هي تعبير معياري يبتعد عن السلوك الفردي الذي يوصف بالأخلاق، والأخلاق جمع خُلق بسكون اللام أو ضمها،

²⁶ البخاري، صحيح البخاري، مصدر سابق، كتاب الحدود، كراهية الشفاعة في الحد إذا رفع إلى السلطان، رقم:



وهي طبيعة الشيء²⁷ أو الهيئة الأصلية التي طُبع عليها الإنسان، يقول الزبيدي: "والخُلُق، بالضم، وبضمّتين الخُلُق: السجية، وهو ما خلق عليه من الطبع "28، ويقول القرطبي عن الأخلاق " إنها أوصاف الإنسان التي يعامل بها غيره وهي محمودة أو مذمومة "29. الأخلاق تميل إلى الفردية أكثر؛ لأنها تعبير عن سلوك الإنسان وتصرفاته الاختيارية مما يُمدح عليه أو يُذم، فالتصرفات المبنية على الإباحة لا تدخل في منظومة الأخلاق، وإذا قلنا الأخلاق الاجتماعية فهي تماثل أو تقترب من مفهوم القيم.

فالشريعة الإسلامية مُنشئة للتحضر، ولكنَّ هذا النشأة تحتاج لحراسة وصيانة، كالبيت الذي يحتاج لحراسة من اللصوص. من ينظر إلى القيم التي تصون التحضر وتحرسه يجد أنّها لا تتجاوز ثلاث قيم وهي: المناصحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والعقوبات وسنتحدث عنها باختصار.

المطلب الأول: المناصحة وأهميتها في حراسة التحضر

تتطلب طبيعة الإنسان المناصحة، فالإنسان ضعيف ومعرض للخطأ وتتنازعه الشهوة ويوسوس له الشيطان، وهو مجبول على محبة المال والتملك كما قال تعالى { وَأِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ } {العاديات: 8}، كما أنه مجبول على الخصومة وجدد النعم كما قال سبحانه { إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ } {6}، وهو أقرب إلى الطغيان والتعالي عند حصول النعم والمال { وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ } {الشورى: 27}.

وهو بهذا يحتاج إلى التناصح ليُرَدَّ إلى طريق الصواب، وإذا لم نقم بالنصح فإن الإنسان يستمر في الخطأ والاستمرار في الخطأ يدمر البنية الاجتماعية ويخرّب العمران.

27 انظر: ابن سيده، الحسن علي بن إسماعيل المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، المحقق: عبد الحميد هندواي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2000 م، ج 4، ص 536.

28 عبد الرزاق، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، مجموعة من المحققين، دار الهداية، مادة: خلق، ج 25، ص 257.

29 نقل هذا القول ابن حجر العسقلاني في الفتح، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة - بيروت، 1379، ج 10، ص 456.

ومن الملاحظ أن النصيحة تعمُ أفراد المجتمع جميعاً، قال صلى الله عليه وسلم: «الدين النصيحة» قلنا: لمن؟ قال: «لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم»³⁰.

النصيحة بهذا المعنى الشمول تشمل المسلم وغيره، ولم يذكر غير المسلم لأن الغالب في المجتمع الإسلامي هم المسلمون، ودليل هذا هو الدعوة إلى الله تعالى التي يتجه بها المسلم إلى غيره وهي من أعظم أبواب التناصح، فالحديث خرج مخرج الغالب.

والنصيحة هي منهج الأنبياء في صناعة التحضر وحماية المجتمع الدمار، قال تعالى عن نوح عليه السلام { أٰبْلَغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنْصَحَ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ } (62) [الأعراف: 61، 62]، وقال الله تعالى عن صالح مخاطباً قومه " { فَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَةَ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَكِنْ لَا تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ } (79) [الأعراف: 79]

من نصائح النبي التي أمره الله بها والتي ذكرها القرآن {قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَفْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَُمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ } (151) وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكَُمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ } (152) وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكَُمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ } (153) [الأنعام: 151-153].

لكن هل الوصية هي ذاتها النصيحة المتكررة في الآيات السابقة؟.

يقول أبو السعود عند تفسيره لقوله تعالى: " {وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ } (132) [البقرة: 132] " والتوصية التقدم إلى الغير بفعلٍ فيه صلاح وقربة"³¹.

المطلب الثاني: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأهميته في حراسة التحضر
المعروف هو المحبوب المرضي، وهو ما دعت إليه الشريعة وتعارفت عليه الفطر

³⁰ مسلم، صحيح مسلم، مصدر سابق، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة، رقم: 95.

³¹ أبو السعود العمادي، محمد بن محمد، تفسير أبي السعود، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، ج 1، ص



السليمة، والمنكر هو المكروه، وكل أمر الله تعالى به فهو معروف، وكل ما أنكرته الشريعة أو أصحاب الفطر السليمة فهو منكر، قال تعالى { إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (90) } [النحل: 90] والأمر بالمعروف من أعظم صفات المجتمع الإسلامي، وهذا بشهادة الله تعالى قال سبحانه { كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ... (110) } [آل عمران: 110]،

ونظرا لهذه الأهمية أمر الله أن تكون هناك جماعة ترضى الأخلاق والقيم، قال تعالى: { وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (104) } [آل عمران: 104]

وعدم إنكار المنكر تدميراً للمجتمع وتخريباً لل عمران المعنوي والمادي، عن حذيفة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قَالَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ، وَلَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، أَوْ لَيُوشِكَنَّ اللَّهُ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عِقَابًا مِنْهُ، ثُمَّ تَدْعُونَهُ فَلَا يُسْتَجَابُ لَكُمْ رواه الترمذي وقال: حديث حسن³².

ترك إنكار المنكر يؤدي إلى انتشار الجرائم الأخلاقية من الزنا واللواط وانتشار الرذيلة وأكل المال بالباطل، وتداول العصاة وسيطرة أصحاب الرذائل في المجتمع، وهو ما يسوق للعقوبة الجماعية من قبل الله تعالى

استجاب المسلمون لهذا الواجب من خلال نظام الحسبة، وأول من قام بهذا الواجب هو رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث كان يمشي في الطرقات وينهى عن الجالسين فيها قال صلى الله عليه وسلم: «إِيَّاكُمْ وَالْجُلُوسَ فِي الطَّرِيقَاتِ» قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا لَنَا بُدٌّ مِنْ مَجَالِسِنَا نَتَحَدَّثُ فِيهَا، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «فَإِذَا أَبَيْتُمْ إِلَّا الْمَجْلِسَ فَأَعْطُوا الطَّرِيقَ حَقَّهُ» قَالُوا: وَمَا حَقُّهُ؟، قَالَ: «غَضُّ الْبَصَرِ، وَكَفُّ الْأَذَى، وَرَدُّ

³² الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، أبواب الفتن، باب ما جاء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، رقم: 2167، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط2، 1395 هـ - 1975 م.

السَّلَامِ وَالْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ، وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ»³³، وكان عليه الصلاة والسلام يمر بالأسواق وينهى عن الغش والتطفيف، وسار الخلفاء الراشدون من بعده على هذا المنال ثم تكوّن فيما بعد جهاز ضخم يتبع للحاكم دوره حماية القيم والأخلاق، وعدم التلاعب بالمبيعات والتطاول على الناس ومنع السباب والشتم والضرب على أيدي المخالفين

المطلب الثالث: العقوبات وأهميتها في حراسة التحضّر³⁴

قد لا يؤدي النصح والأمر بالمعروف المبتغى منه ويبقى المخالف مستمرا على النهج الذي هو عليه فيقتضي الأخذ على يد المخالفة بالقوة ويكون ذلك انطلاقا من مبدأ العقوبات في الشريعة الإسلامية، والذي ينبغي ملاحظته أنّ هذه العقوبات لم تُشرع ابتداء وإنما جاءت تالية بعد التشريع، كما أنّ العقوبة لا يُلجأ إليها عادة إلا بعد القيام بالنصح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتختلف هذه العقوبة بحسب الجريمة المرتكبة العقوبة في الشريعة الإسلامية ليست مقصودة لذاتها بل لحماية الأمن في المجتمعات، والفرق الرئيس بين النصيحة وبين العقوبة أن النصيحة تأتي عادة قبل الدخول في الجانب القانوني، فالنصيحة تنطلق من شخص محب للخير يرى أخطاء تُرتكب وقد تُرتكب من قبل الفاعل بحسن نية أو سوءها، فيقوم الناصح بالنصح انطلاقا من الحرص ومحبة الخير له.

بينما العقوبات تأتي انطلاقا من الجانب القانوني وعادة تصبح الأمور أكثر وضوحا وبروزا وتُستخدَم القوة هنا أو القضاء من قبَل السلطة.

والعقوبات في الشريعة الإسلامية الحامية للتحضّر ثلاثة أنواع هي: الحدود والقصاص والتعزيرات، والذي يعنينا من هذه العقوبات هو الحدود والقصاص، وأما التعزيرات فهي موكلة للقاضي وقد تكون بنظرة من القاضي، ومن أبرز شروطها أن لا تتجاوز أدنى الحدود وهو حدُّ الشرب، وتكون التعزيرات في كل العقوبات التي لا حدَّ فيها ولا قصاص كمن سرق تفاحة أو سبَّ شخصا أو فتح نافذة لينظر إلى الجيران...يقول العز بن عبد

³³ مسلم، صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة، باب النهي عن الجلوس في الطرقات وإعطاء الطريق حقه، رقم: 2121.

³⁴ العقوبة في الأصل ليست قيمة، لكنّها مرتبطة بقيمة العدل، فعدم تطبيق العدل تفويت للقيم وهدر لها، ومن هذا المنطلق جعلنا العقوبة قيمة.



السلام:" وكذلك وضع الحدود والعقوبات العاجلة زجرا عن السيئات، فالواجب على العباد اتباع الرشاد، وتنبُّب أسباب الفساد"³⁵، ويُعدُّ القصاص من أبرز الوسائل لصيانة التحضُّر من العبث والإخلال بالأمن، فمن قتل يُقتل وبذلك يأمن الناس على أنفسهم وتستقيم الحياة ويقوم العمران، ويُحفظ الأمن الاجتماعي ولذلك جعله ربنا سبحانه وتعالى حياة { وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (179) } [البقرة: 179] والحياة هنا هي حياة الرخاء والأمن والعيش بسلام، ومنع الاعتداء والتطاول ونسف الفروق بين العباد، فإذا حصل القتل لا يُلتفت إلى مكانة الشخص وغناه وإلى إلى منزلة المقتول، فمن علم أن عقوبة القتل هي القتل يأمن الناس على أنفسهم وتستقر الحياة.

وتأكيدا على أهمية العدل التي اشتهر بها عمر بن الخطاب رضي الله عنده قتل " نفرا، خمسة، أو سبعة برجل قتلوه قتل غيلة. وقال: لو تمألا عليه أهل صنعاء قتلهم به"³⁶.

المبحث الرابع: التفاعل الإنساني مع الوحي وأثره في صناعة التحضُّر وسقوطه

المطلب الأول: مدخل توضيحي

التفاعل في كتب الصرف يدلّ على المشاركة غالباً، مثل: تعاوَنَ، جَالَسَ، تبادل تشارك³⁷، فالتفاعل يكون بين شيئين، وهنا: الوحي والإنسان، وأهمية التفاعل تكون بنقل الأفكار والمعتقدات والمواد... من حالة الخام إلى حالة التجدُّد والتكاثر والتصنيع.

وللتفاعل شكلان هما: إيجابي وسلبي، فالإيجابي: يتمثل بالإيمان والعمل الصالح، قال تعالى { اسْتَجِيبُوا لِرَبِّكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا مَرَدَّ لَهُ مِنَ اللَّهِ مَا لَكُمْ مِنْ مَلْجَأٍ يَوْمَئِذٍ وَمَا لَكُمْ مِنْ نَكِيرٍ (47) } [الشورى: 47] ومن مخرجاته بناء الحضارات، والسلبي: يتمثل بالكفر والإلحاد وارتكاب الموبقات... ومن مخرجاته سقوط الحضارات.

³⁵ العز بن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، ج1، ص17.

³⁶ مالك ابن أنس، الموطأ(رواية محمد بن الحسن الشيباني)، تعليق وتحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، المكتبة العلمية، ص 230.

³⁷ انظر: الحملاوي، أحمد بن محمد، شذا العرف في فن الصرف، تحقيق: المحقق: نصر الله عبد الرحمن نصر الله، مكتبة الرشد الرياض، ص30.

أولاً: التفاعل الإيجابي

التفاعل الإيجابي كان واضحاً في حضارتنا في جميع الميادين

الميدان العلمي: (المكتبات، التعليم، المدراس، الكتاتيب...)

الميدان الخدمي: (التطبيب، إيواء المشردين، البريد...)

الميدان العمراني والفني: (بناء السدود، فتح الطرقات، المساجد)

الميدان القيمي والأخلاقي: (قيم العدل، الإحسان، الإنصاف...)

الميدان الصناعي: (صناعة الأسلحة، النسيج...).

الميدان الزراعي: (تصريف المياه، بناء الأقنية).

الميدان التجاري: (تبادل السلع، إزالة الضرائب)

الميدان الأمني والقضائي (الشرطة، المحاكم، نظام الحسبة)

ولا تتسع ورقات البحث للتوسع في هذه الميادين، ونكتفي بإشارة سريعة إلى الميدان العلمي، ويمكن أن نأخذ نموذجاً من ذلك الحركة العلمية التي كانت متسعة في الأندلس، والأبرز كان في عهد الحكم المستنصر بالله (ت:366هـ) حيث كان حسن السيرة، جامعاً للعلوم محباً لها مكرماً لأهلها، وجمع من الكتب ما لم يجمعه أحد من ملوك الأندلس، يقول ابن الأثير "ولم يُسمع في الإسلام بخليفة بلغ مبلغ الحكّم في اقتناء الكتب والدواوين وإيثارها... وكان له وراقون بأقطار البلاد ينتخبون له غرائب التواليف، ورجال يوجههم إلى الأفاق عنها"³⁸.

ويقول المؤرخ المصري الدكتور محمد عبد الله عنان في موسوعته الضخمة حول تاريخ الأندلس: "وقد اختلف في تقدير محتويات المكتبة الأموية العظيمة، التي أنشأها الحكم المستنصر، فقدرها بعض المؤرخين بأربعمائة ألف مجلد، وقدرها البعض الآخر بستمائة ألف"³⁹.

الذي يعيننا مما تقدّم أنّ هناك توسعاً في كافة الميادين ومن أبرزها الميدان العلمي، وهذا نتيجة التفاعل الإيجابي مع الوحي، فقيمة الإنسان نابعة من تفاعله الإيجابي وإلا فقد

³⁸ ابن الأثير، محمد بن عبد الله، الحلة السيرة، المحقق: الدكتور حسين مؤنس، دار المعارف - القاهرة، ط2،

1985م، ج1، ص 202.

³⁹ عنان، محمد عبد الله، دولة الإسلام في الأندلس، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج1، ص 509.

قيمته، وأصبح قريبا من الحيوان، قال تعالى {وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ (175) وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرُكُهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (176)} [الأعراف: 175، 176]، وقال {مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (5)} [الجمعة: 5]

المطلب الثاني: أسباب هلاك الأمم وسقوط الحضرة من خلال القرآن

يسير صعود الحضارات وسقوطها وفق سنن الله تعالى، والصعود: هو النشوء والاكتمال، والسقوط: هو التلاشي والفناء.

سقوط الحضارات له وجهان في القرآن الكريم: يبدأ بالتلاشي والتآكل وينتهي إن استمر الأمر إلى الفناء الكامل، يقول محمد هيشور: «وبحسب فساد الأمة وانحرافها... يكون الهلاك والتعذيب الذي قد يجيء صاعقة أو غرقا أو فيضانا أو ريحا أو خسفا أو قحطا أو مجاعة وارتفاعا في الأسعار أو أمراضا وأوجعا أو ظلما وجورا أو فتنا واختلافا بين الناس... أو ضعفا في القلوب ووهنا في النفوس كما هو حالة الأمة الإسلامية»⁴⁰.

ولذا فالإنسان مسؤول عن صنع الحضارة، يقول سبحانه وتعالى: {وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (55)} [النور: 55]، ويقول سبحانه {وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ (105)} [الأنبياء: 105]

ومسؤولية الإنسان في سقوط الحضارة ورد بنصوص كثيرة منها قوله سبحانه وتعالى {ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ}، وقوله سبحانه {أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَآثَارًا فِي الْأَرْضِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَاقٍ (21) ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانَتْ تَأْتِيهِمْ

⁴⁰ هيشور، محمد، سنن القرآن الكريم في قيام الحضارات وسقوطها، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1996، ص 225-226.

⁴⁰ أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله، الفروق اللغوية، حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، ص 73.

رُسِّلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَكَفَرُوا فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ إِنَّهُ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ (22) { [غافر: 21، 22] ومن الملاحظ أنَّ الصعود والسقوط يسير وفق سنن اجتماعية ثابتة لا تتخلف، والمقصود بالسنن الاجتماعية القوانين الثابتة المتطردة التي تضبط حركة الناس: مؤمنهم وكافرهم منذ وجودهم حتى قيام الساعة من غير محاباة.

من أبرز النصوص الدالة على هذه السنن قوله سبحانه وتعالى { سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا } (الأحزاب: 62)، وقوله { إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ } [الرعد: 11]، يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: « ذكرهم الله بنعمته عليهم ونهبهم إلى أن زوالها لا يكون إلا بسبب أعمالهم السيئة بعد ما أنذرهم ودعاهم»⁴¹.

الطريق للوصول إلى السنن الإلهية هو تاريخ الأمم الذي ذكره الله تعالى، والذي أمرنا بالاعتبار والنظر إلى هذه الأمم { قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِينَ }، يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في تفسيره: « قد مضت من قبلكم أحوال للأمم، جارية على طريقة واحدة، هي عادة الله في الخلق، وهي أن قوة الظالمين وعتوهم على الضعفاء أمر زائل... وأريد النظر في آثارهم ليحصل منه تحقق ما بلغ من أخبارهم، أو السؤال عن أسباب هلاكهم... وفي الآية دلالة على أهمية علم التاريخ لأن فيه فائدة السير في الأرض، وهي معرفة أخبار الأوائل، وأسباب صلاح الأمم وفسادها»⁴².

ومن خلال الاستقراء للقرآن الكريم نجد أسبابا أربعة لانتهاء التحضر وسقوط الأمم، وهي الظلم والترف والتكذيب والفساد الأخلاقي، وهي ترجع إلى سبب واحد هو الظلم، وسنقف عندها باختصار لناخذ العبرة منها.

1. الظلم:

يقول الغزالي عن الظلم هو: "عبارة عن التصرف في ملك الغير بغير إذنه"⁴³، ولقد وردت

⁴¹ ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج 13، ص 102.

⁴² ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج 4، ص 97.

⁴³ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، قواعد العقائد، تح: موسى محمد علي، الناشر: عالم الكتب - لبنان، ط 1405 هـ - 1985 م، ص 204.

الكثير من الآيات التي تبين سنة الله في الظالمين وإهلاكهم: {وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَلِكِهِمْ مَوْعِدًا (59)} {الكهف: 59}، {وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونََ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا} {يونس: 13}، {فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا}، {فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةٌ بِمَا ظَلَمُوا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (52)} {النمل: 52}.

ومن سنة الله تعالى في تعامله مع الظالمين أنه قد لا يأخذ الظالم دفعة واحدة، فقد يمر بثلاثة مراحل هي: (1. الإملاء 2. الاستدراج 3. الأخذ)

1. الإملاء 2. الاستدراج:

يرى أبو هلال العسكري (ت: 395هـ) أن الإملاء: "هو الامهال والتأخير... والاستدراج: هو أنه كلما جدد العبد خطيئة جدد الله له نعمة، وأنساه الاستغفار إلى أن يأخذه قليلا قليلا ولا يباغته"⁴⁴. وقد جمع هذان المعنيان في قوله تعالى " { وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ (182) } {الأعراف: 182، 183}.

وخلاصة هذا أن الإملاء متعلق بالزمن والاستدراج بالنعم، فالنعم تحتاج لظرف هو الزمن، ومن ذلك قوله تعالى { وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ (182) } {الأعراف: 182، 183}.

3. الأخذ: وهي المرحلة الأخيرة قال تعالى {وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ (102)} {هود: 102}، وفي الحديث: "عَنْ أَبِي مُوسَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللَّهَ لِيُمْلِي لِلظَّالِمِ حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَهُ لَمْ يُفْلِتْهُ» قَالَ: ثُمَّ قَرَأَ: {وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ} {هود: 102}⁴⁵.

يقول فخر الدين الرازي (ت: 606) "عذاب الاستئصال لا ينزل لأجل كون القوم معتقدين للشرك والكفر، بل إنما ينزل ذلك العذاب إذا أساؤوا في المعاملات وسعوا في الإيذاء والظلم... ويقال في الأثر الملك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم... وهذا تأويل أهل السنة لهذه الآية، قالوا: والدليل عليه أن قوم نوح وهود وصالح ولوط وشعيب إنما نزل عليهم

⁴⁴ أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، مصدر سابق، ص 73.

⁴⁵ البخاري، صحيح البخاري، مصدر سابق، كتاب تفسير القرآن، باب قوله: {وكذلك أخذ ربك إذا أخذ القرى وهي ظالمة إن أخذه أليم شديد} {هود: 102} البخاري، صحيح البخاري، رقم: 4686.



عذاب الاستئصال لما حكى الله تعالى عنهم من إيذاء الناس وظلم الخلق⁴⁶.

وعندما نرجع إلى ما كان يفعله الأقوام نجد أنواعا كثيرة من الظلم المرتبط بالمعاملات، من ذلك قوله سبحانه وتعالى {وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آلِهَتِهِمْ كَبِهَتُوا وَالَّذِينَ هُم مِّنْ دُونِهَا يَدْعُونَ هَمِيمًا وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (85) وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مَن أَمَنَ بِهِ وَتَبْغُونَهَا عِوَجًا وَاذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَذَّبْتُمْ وَأَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ (86)} [الأعراف: 85، 86].

2. الترف

ليس الترف أن تملك بيتا زيادة عن بيتك، ولا سيارة إضافية ولا أن تأكل أكثر من صنف ... فكلُّ هذا إن جاوز المقدار فهو لا يتجاوز حدَّ الإسراف أو التبذير، وهما ليسا سببا للهلاك وإن كانا مذمومين، يقول الجرجاني (ت: 816) في التعريفات: "الإسراف: صرف الشيء فيما ينبغي زائداً على ما ينبغي؛ بخلاف التبذير؛ فإنه صرف الشيء فيما لا ينبغي، وأما الترف فهو في اللغة التنعم والتوسّع في العيش ومتطلباته"⁴⁷.

هذا المعنى اللغوي ليس هو المقصود، بل انضمَّ إلى هذا بطر النعمة والوقوف مع الظالمين لصدِّ الدعوة والترُّص بأهلها.

الإسراف وما في معناه ليس سببا لسقوط الحضارات، وهذا عرفناه من خلال القرآن الكريم، فلم يربط ربنا سبحانه وتعالى بين هذه المعاني وبين سقوط الحضارات وإن كان التزيّد فيها مذموماً.

قال تعالى: {يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ (31)} [الأعراف: 31]، وعدم المحبة ليس دليلاً متمخّضاً للهلاك.

الترف كما صوّره القرآن هو استخدام المال للوقوف ضد الرسالات والصد عن سبيل الله تعالى، والتعالي على الناس وإذلالهم من خلال المال، وليس جمعا للمال فقط والتنعم

⁴⁶ فخر الدين الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط3، 1420 هـ، ج18، ص410.

⁴⁷ الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تح، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط1، 1403 هـ-1983 م، ص24



به أو الإسراف فيه.

هذا المعاني وغيرها نأخذها من قوله تعالى {وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ} [الزخرف: 23]، وقوله سبحانه {وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ} (34) وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَدِّيْنَ (35) { [سبأ: 34 - 36]، وقوله {وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ} (116) وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا مُصْلِحُونَ} (117) { [هود: 116، 117]، {وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا} (16) [الإسراء: 16].
أبرز ما اتَّصف به المترفون:

1. عدم استخدام عقولهم وتقليد آباءهم وأجدادهم.
2. الكفر والوقوف في وجه الرسالات واستخدامهم المال في غايتهم هذه.

3. التعالي والترفع بكثرة الأموال والأولاد.

4. إنكارهم يوم البعث.

5. الترابط بين الظلم والإجرام والفسق والترف.

6. هم التَّوَاتُة الأولى لاستجلاب غضب الله تعالى.

هذه المعاني كفيلة بتمديد التحضر وخراب العمران، وليس الأمر مجرد إسرافٍ للمال وتبذيرٍ فيه.

ولنلاحظ الآية الأخيرة {وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا} (16) [الإسراء: 16]، فلماذا توجه الخطاب للمترفين دون غيرهم؟؛ لأن المترف واحدٌ من أمرين أو يجمع بينهما، إما أن يكون حاكماً ملكاً فيجمع بين الترف والحكم وهذا هو الغالب، أو يكون على الأقل من عليّة القوم فيكون مؤثراً في الآخرين بالشر، وقد لاحظنا أنّ الذين وقفوا في وجه الدعوة الإسلامية هم من هذا الصنف، وأنّ الفقراء هم من أوائل من استجاب للدعوة.

وبناء على هذا يكون الترف سبباً للقضاء على الأمم، وقد كان سبباً في هلال الفرس والروم، يقول الشيخ محمد عبده عن دولة الفرس والروم: "كَانَ الزهو والترف



والإسراف والفخفة والتفنن في الملاذ بِالغَةِ حد مالا يُوصف في قُصُور السلاطين والأمرء والقواد ورؤساء الأديان من كل أمة وَكَانَ شَرَهُ هَذِهِ الطَّبَقَةُ من الأمم لَا يقف عند حد فزادوا في الضرائب وبالغوا في فرض الأتاوات حَتَّى أَثْقَلُوا ظُهُور الرِّعِيَةِ بمطالبهم وَأَتُوا على مَا في أيديها من ثَمَرَات ... وَتَبَعَ ذَلِكَ أَنَّ استولى على تِلْكَ الشعوب ضروب من الفقر والذل والاستكانة وَالْخَوْفِ وَالِاضْطِرَابِ لِفَقْدِ الأَمْنِ على الأَزْوَاحِ وَالْأَمْوَالِ " 48 .

وقد رصد لنا القرآن نموذجا من هؤلاء المترفين وهو قارون، حيث كان متحالفا مع السلطة الظالمة المتمثلة بفرعون {إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ} [القصص: 76]، وكانت النتيجة {فَحَسَفْنَا بِهِ وَبَدَارِهِ الأَرْضَ فَمَا كَانَ لَهُ مِنْ فِئَةٍ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُنتَصِرِينَ (81)} [القصص: 81] .

3. التكذيب:

الهلاك المقترن بالتكذيب الذي ذكره القرآن الكريم لم يكن مُقتصرًا على عدم القناعة بالدعوة أو السكوت عن الأنبياء، بل كان آتيا من المترفين، وذلك بالاعتراض والنكران وممارسة الظلم والقوة والاستهزاء ضد كل من يقف مع الدعوة، قال تعالى عن قريش {كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو الأَوْتَادِ (12) وَثَمُودُ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَابُ الأَيْكَةِ أُولَئِكَ الأَحْزَابُ (13) إِنَّ كُلًّا إِلاَّ كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ عِقَابُ (14)} [ص: 12 - 14]

ونجد هذا من صفات قوم عاد الذين كذبوا رسولهم هود، قال تعالى: { أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ (128) وَتَتَخَذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ (129) وَإِذَا بَطَشْتُمْ بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ (130) فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا } [الشعراء: 128 - 131]، {فَأَمَّا عَادُ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ (15)} [فصلت: 15].

ولا ينبغي أن يغيب عنا ظلمهم واستكبارهم في الآيات السابقة، وقد تمثل ذلك بالبطش، والاستكبار بغير الحق.

4. فُشُو الفواحش:

المقصود بالفواحش ما يتعقل بالزنا واللواطه والسحاق، والمقصود بالفشو السيطرة الاجتماعية وليست ظهور حالات فردية قد لا تخلو منها المجتمعات، وعندما تصبح

48 محمد عبده بن حسن خير الله، رسالة التوحيد، دار الكتاب العربي، مصر، ص 69.



الحالة عامّة أو هي السائدة يصبح المجتمع مؤهلاً لأن يحيق به عذاب، ولا يُستثنى منها الصالحون، قال تعالى {وَآتَقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (25) } [الأنفال: 25].

أكثر من عُرف بهذه في التاريخ هم قول لوط، قال تعالى على لسان لوطٍ عليه السلام: {آتَاتُونَ الدُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ (165) وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ مِنْكُمْ مِنْ أَرْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ (166) قَالُوا لَئِنْ لَمْ تَنْتَهَ يَا لُوطُ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمُخْرَجِينَ (167) قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ (168) رَبِّ نَجِّنِي وَأَهْلِي مِمَّا يَعْمَلُونَ (169) فَنجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ أَجْمَعِينَ (170) إِلَّا عَجُوزًا فِي الْغَايِبِينَ (171) ثُمَّ دَمَرْنَا الْأَخْرِينَ (172) وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنذَرِينَ (173) إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ (174) } [الشعراء: 165 - 174]

والملاحظ هنا هو التوجه الجماعي نحو هذه الفاحشة، وعادة لا يكون هذا من غير تسلط وظلم لمن يرفض هذا النوع من الرذيلة، ولهذا هددوا لوطا عليه السلام بالإخراج من ديارهم، وهذا يفهم من قوله سبحانه وتعالى {وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا بِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ (77) وَجَاءَهُ قَوْمُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ وَمَنْ قَبْلُ كَانُوا يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تَخْزُونِ فِي ضَيْفِي أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ (78) قَالُوا لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكِ مِنْ حَقٍّ وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا نُرِيدُ (79) قَالَ لَوْ أَنْ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ (80) } [هود: 77 - 80].

يدلُّ الضيق الذي كان ينتابه عند مجيء الضيوف أن القوم يستخدمون القوة لممارسة هذه الرذيلة، وبذلك تكون الرذيلة عامة من جهة ويُستخدم فيها الإكراه من جهة أخرى، وهذا عين الظلم، ويصبح المجتمع متهيئاً لغضب الله تعالى.

وقريب من هذا فاحشة الزنا، وهذه الفواحش دمار للمجتمع فتستحق العقوبة، وإذا سيطرت هذه الأخلاق انتكست الفطرة، وتحول المجتمع إلى نوع من الهائم، يصبح المنكر معروفاً والمعروف منكراً، فالأطهار يهاجرون وأصحاب النفوس العفنة تستقر، وبهذا الانقلاب تتغير عادة القيم، فالسرقة تكون رجولة، والعمل رذيلة، والزواج تقييدا والفاحشة حرية، وبهذا الطريق ينقطع النسل وتحل الأمراض وأشهرها نقص المناعة (الأيديز)، وتضيع الأسرة، ويفسد نظام البيت، ويصبح المجتمع متأكلاً من جميع الجوانب وخاصة من حيث العدد، وإذا ما حصل إنجاب تكون الأسرة مفتتة، ويتعرض الأولاد

للضياح، وتقع الجريمة، وتصبح المرأة سلعة تقدم نفسها لمن يدفع أكثر. وأما باللوامة والسحاق فلن تكون هناك أسرة، ويصبح المجتمع مؤهلاً لعذاب الله تعالى، وهذا مُصرّح به في قوله تعالى {فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَیْهَا حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مَنْضُودٍ (82) مُسَوِّمَةً عِنْدَ رَبِّكَ وَمَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بِبَعِيدٍ (83)} [هود: 82، 83]، فإذا تکرّرت الفواحش تکرّر انتقام الله تعالى { وَمَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بِبَعِيدٍ }، ولما كانت تصرفهم فيه يؤدي إلى انتكاس القيم وقلب الشهوة قلب الله تعالى أرضهم فجعل عاليها سافلها.

الخاتمة

كُثر في أيامنا هذه المهتمون بالتحضّر وفقهه وسقوط الحضارات وقيامها، وذلك لكثرة النكبات التي مرّت بها أمتنا، وأبرز المهتمين بهذا الجانب مالك بن نبي الذي استفاد من فكره كلٌّ من جاء بعده.

اتجه الكثير من المعاصرين إلى البحث في القرآن الكريم لاستخراج القواعد المتعلقة بقيام الحضارات وسقوطها، وعلى الرغم من هذا الاهتمام إلا أنّ الأصول التي قام عليها التحضّر كانت موطن اختلاف، بل وصل الاختلاف إلى حدّ عدم الاتفاق على مفهوم التحضّر والتباسه بغيره من المفاهيم كالثقافة والمدنية والتحضّر، وهذا ما يجعل البحث عن أسس التحضّر والاتفاق على هذه الأسس صعباً.

من أبرز الأسس التي قام عليها التحضّر الإسلامي هو الوحي، والوحي جاء من أجل الإنسان، والمطلوب من الإنسان أن يتفاعل مع هذا الوحي وفق ما يريد الله تعالى، وبذلك تكتمل هذه الأسس الثلاثة الوحي والإنسان والتفاعل.

اكتملت هذه الأسس فانطلق من الجزيرة العربية تحضّر حتى غطى أكثر من نصف المعمورة، وكان مادّته الأولى هم العرب الذين نزل فيهم القرآن، ولم يكن العرب ملائكة كما لم يكونوا بالصورة التي صورّها لنا ابن خلدون.

وظيفة الوحي أنه يرسم منهج التحضّر، والإنسان هو الذي يقوم بذلك ليُنجز تحضراً يعود عليه بالخير دنيا وأخرى.

تميّز الإسلام الذي صنع التحضّر بالربانية والشمول والعقلانية والإنسانية والعالمية، وبذلك كان كفيلاً بصناعة التحضّر، ولن يكون هناك تحضّر مالم يقع التفاعل الإيجابي



مع الوحي.

ولمّا كان هذا الإنسان ضعيفاً- بحسب تركيبته والشهوات المحيطة به- جاءت القيم الحارسة للتحضُّر لتحمي المجتمعات من السقوط، وهذه القيم تبدأ بالتدرج على حسب الحالة التي يكون عليها الإنسان، ويكون التدرج بالنصح أولاً ثم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثم العقوبة، فإنّ تمادى هذا الإنسان وتنكَّر للقيم وصار الأمر حالة جماعية بدأ التحضُّر بالتلاشي والتآكل وقد يصل الأمر إلى السقوط والفناء، وهذا ما حدثنا عنه القرآن الكريم، وعندما نرجع للقرآن الكريم نجد أبرز أسباب السقوط الظلم والترف وتكذيب الرُّسل وشيوع الفاحشة، ويبقى القاسم المشترك لهذه الأربعة هو الظلم. ونظرة إلى حالة المسلمين اليوم تجد التراجع في التحضر على مستوى المنتج المعنوي المتمثل بالقيم، وعلى مستوى المنتج المادي المتمثل بتأمين مستلزمات الإنسان المادي. فالقيم الكبرى كالعدل والإحسان والرَّحمة والإنصاف والصدق وإتقان العمل وعدم إخلاف الوعد... ليست كما ينبغي بين صفوف المسلمين.

أمّا المنتج المادي فالمسلمون اليوم في فقرٍ وجهلٍ وعدم توزيع للثروات، وتخاصُّم بين الدُّول الإسلامية من جهة، وبين الدُّولة القُطرية وشعبها من جهة أخرى، فالحاكم في كثيرٍ من الأحيان لا يمثِّل الشعب، فيسعى جاهداً هو وعائلته إلى امتصاص خيرات البلاد والتعالي على أبنائها، وما النموذج السوري عنّا ببعيد.



المصادر والمراجع⁴⁹

1. ابن الأبار، محمد بن عبد الله، الحلة السبراء، المحقق: الدكتور حسين مؤنس، الناشر: دار المعارف - القاهرة، ط2، 1985م.
2. ابن الأثير، علي بن أبي الكرم، الكامل في التاريخ، تح: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط1، 1417هـ / 1997م.
3. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة - بيروت، 1379.
4. ابن حبان، محمد، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط2، 1414 - 1993.
5. ابن خلدون، عبد الرحمن، تاريخ ابن خلدون، إحياء التراث.
6. ابن سيده، الحسن علي بن إسماعيل المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1421 هـ - 2000 م.
7. ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر - تونس، سنة النشر: 1984هـ.
8. ابن نبي، مالك، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر.
9. أبو السعود العمادي، محمد بن محمد، تفسير أبي السعود، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.
10. أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله، الفروق اللغوية، حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر.
11. أحمد بدوي عمار توفيق، مقومات الحضارة وعوامل أفلوها من منظور القرآن الكريم، رسالة دكتوراه، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، 2005.
12. أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، عام النشر: 1399هـ / - 1979م.
13. الأزهري، محمد بن أحمد بن الهروي، تهذيب اللغة، تح: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط1، 2001م.
14. أمين، أحمد، فجر الإسلام، مؤسسة الهنداوي، مصر.

⁴⁹ ملاحظة، كلُّ نقص من التوثيق كالدار الطابعة، أو تاريخ الطبع ولم يوضع هنا فهو نقص من الأصل.

15. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تح. محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.
16. الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تح. أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط2، 1395 هـ - 1975 م.
17. الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، عام النشر: 1423 هـ.
18. الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تح. ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط1، 1403 هـ - 1983 م.
19. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساقى، الطبعة: الرابعة 1422هـ/ 2001 م.
20. الحملوي، أحمد بن محمد، شذا العرف في فن الصرف، تحقيق: المحقق: نصر الله عبد الرحمن نصر الله، مكتبة الرشد الرياض.
21. ديورانت ول: قصة الحضارة، ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود، تقديم: الدكتور محيي الدين صابر، ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمود وآخرين، الناشر: دار الجيل، بيروت - لبنان، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، عام النشر: 1408 هـ - 1988 م.
22. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوردي، دار القلم بدمشق، الدار الشامية بيروت، ط3، 1423هـ/2002م.
23. شاكر، محمود، تركستان الصينية الشرقية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1973.
24. الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، دار التراث - بيروت، ط2، 1387 هـ.
25. عبد الرزاق، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، مجموعة من المحققين، دار الهداية.
26. العز بن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة.
27. عنان، محمد عبد الله، دولة الإسلام في الأندلس، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة.
28. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، قواعد العقائد، تح: موسى محمد علي، الناشر: عالم الكتب - لبنان، ط2، 1405 هـ - 1985 م.
29. فخر الدين الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط3، 1420 هـ.

30. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، تح: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، الناشر، دار ومكتبة الهلال.
31. مالك ابن أنس، الموطأ (رواية محمد بن الحسن الشيباني)، تعليق وتحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، الناشر: المكتبة العلمية.
32. المباركفوري، صفي الرحمن، الرحيق المختوم، دار الهلال، ط1.
33. محمد عبده بن حسن خير الله، رسالة التوحيد، دار الكتاب العربي، مصر، ص 69.
34. مسلم، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تح، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.
35. مهدي الرحيم، عبد الحسين، تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، طبع الجامعة المفتوحة، طرابلس، 1995.
36. نجار، عبد مجيد، الشهود الحضاري للأمة الإسلامية، دار الغرب الإسلامي، ط2، 2006م.
37. هيشور، محمد، سنن القرآن الكريم في قيام الحضارات وسقوطها، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1996م.



بوطيقا الشعر (الشعرية) بين سيّد قطب ونجيب (فاضل)
"دراسة نقدية مقارنة"

د. رمضان عمر¹

الملخص: الأدب المقارن مجال أكاديمي يتعامل مع دراسة الأدب، والتعبير الثقافي، عبر الحدود اللغوية والوطنية والجغرافية، والتخصصية. وقد جاءت هذه الدراسة المقارنة بين سيّد قطب ونجيب فاضل في إطار البحث عن رؤية منهجية مشتركة تؤسس لنظرية في الأدب. ومن هنا؛ فقد اكتسبت- هذه الدراسة- أهمية خاصة؛ حيث كان كل منهما رمزاً لبلده في تمثيله للفكر، والأدب، وقدم كل منهما نظرية في "الأدب.."

ويمكن وصف هذه النظرية بأنها منهج إسلامي يقدم رؤية متقاربة لثقافتين مترابطين بشكل وثيق مع أن السياسة فرقت بينهما..

وقد جعل الباحث النقد أساساً لبحثه، مقارنة بين ما قدمه الأديان من آراء نقدية طالت الشعر والشاعر وعلاقة كل ذلك بالفكر، والفلسفة، والطبيعة، واللغة وما شابه ذلك.. ويرى الباحث أن مجال المقارنة بينهما كبير جداً؛ خاصة- في نظريتهما للشعر، ومفهومه وهدفه، ورأيهما في حقيقة الشاعر. لكنهما- كما يرى الباحث- اختلفا حول مجموعة من القضايا التي حددتها الدراسة..

ولعل من المفارقة اللطيفة أنّ نجيب فاضل وسيّد قطب قد عاشا في نفس الفترة الزمنية. فقد ولدا في نفس العام، وعلى الرغم من وفاة سيّد شهيدا قبل صديقه فاضل، إلا أن تجربتهما متشابهة؛ حيث مرت بتحويلات وتغيرات، وانتهت بدعوة كل منهما لأدب إسلامي خالص. كلمات مفتاحية: أدب مقارن، نجيب فاضل، سيّد قطب، بوطيقا، أدب إسلامي.

Abstract: We know that comparative literature is an academic field that deals with the study of literature and cultural expression across linguistic, national, geographical and disciplinary boundaries.

Hence, the comparison between Sayyid Qutb and Najib Fadil, who are both of them- Islamic poets- each of them had been a symbol of his country and presented a theory in "Islamic literary".

This theory can be described as from the ground up an Islamic approach that provides a critical view of two closely related cultures. These two cultures were differentiated by political, but history confirms that they are

¹ استاذ مساعد - جامعة حران - تركيا

insubordinate to secession.

In this study, the writer sheds light on two Islamic writers, Those who presented us with distinguished works in criticism, literature, thought and politics, and they had convergent views that we can call them "efforts in Islamic literary criticism".

We found a convergence in these two visions- especially- in her view of poetry, its concept and purpose, and in their opinion of the truth of the poet; but they differed on a set of issues identified by the study.

Najib Fadil and Sayyid Qutb lived in a similar period of time; they were born in the same year, and even though Sayyid died before his friend as a martyr, thier experience is similar. Each of them tried to link literature to a religious goal

Keywords:

Comparative literature- Najib Fadel- Sayyid Qutb- poetic- Islamic literature-

مدخل:

الأدب المقارن فرع من علوم الأدب الحديثة؛ وأول من أطلق عليه هذه التسمية² (فان تيجم)³. ويمكن تعريفه بأنه "المقارنة بين آداب أو أدباء مجموعة لغوية واحدة أو مجموعات لغوية مختلفة من خلال دراسة التأثيرات الأدبية التي تتعدى الحدود اللغوية والجنسية والسياسية كالمدرسة الرومانتيكية في آداب مختلفة"⁴

ويرى كمال أبو ديب أن الأدب المقارن هو "دراسة الأدب خارج حدود بلد معين واحد، ودراسة العلاقات بين الأدب من جهة ومجالات المعرفة والمعتقدات الأخرى مثل الفنون والفلسفة..."⁵

ويرى الباحث ان تناول بيئتين أدبيتين كانتا قبل قرن من الزمان متداخلتين ثم انفصلتا بفعل التغيرات السياسية والجغرافية له أهمية أخرى في بيان وظائف الأدب المقارن.

² محمد رمضان الجري، الأدب المقارن، منشورات Elgce، دط. دس. ص 63.

³ فان تيجم عالم فرنسي قدم تعريفا للأدب المقارن في كتاب موجز؛ صدرت طبعته الأولى في باريس سنة 1931.

⁴ أحمد زلط، الأدب المقارن نشأته وقضاياها واتجاهاته، الحكاية الخرافية أنموذجا، هبة النيل العربية- الجيزة،

دط 2005، ص 48

5 نفسه/ ص 48

ولعل من المفارقات العجيبة التي جعلت من هذه الدراسة المقارنة مشروعاً يستحق أن يستكمل، ويتعمق فيه؛ أن الأدبيين: سيّد قطب، و(نجيب فاضل) قد ولدا في نفس العام (1906-تقريباً- بل وعاشا حياة متشابهة، شهدت تحولات ومفاجآت متقاربة، ومثل كل منهما لأتباعه إلهاماً ومرجعية؛ فسواء سيّد قطب أو نجيب (فاضل)-كلاهما- بدأ حياة مضطربة قلقة بعيدة عن الفكر، بل- كلاهما- اقتربا- في مرحلة من حياتهما- من الفكر اليساري، وتأثرا-بقدر ما- بالفكر الغربي، والحضارة الغربية- حيث عاش سيّد جزءاً من حياته في (اميركا)، بينما عاش (فاضل) أول شبابه في (فرنسا)- ثم في منتصف العمر تحول تحولاً جذرياً؛ ليصبح كلُّ واحدٍ منهما رائداً للفكر في محيطه- المحيط العربي لسيّد قطب، أو المحيط التركي لنجيب (فاضل)- أما أدبياً فكلاهما بدأ شاعراً، ثم انتقل- بعد ذلك- إلى الشعر الفكري والسياسي.

تاريخياً، بدأ سيّد شعره في العزلة والغزل، مع نهايات العقد الثاني من القرن الماضي، ثم انتقل إلى الشعر السياسي، والشعر الدعوي مع بدايات العقد الرابع؛ بل إن سيّد ابتعد عن الشعر- تقريباً- ليصبح ناقداً ومفكراً وقائداً سياسياً لأكبر حركة إسلامية عالمية، بينما بدأ نجيب (فاضل) شعره بقصيدة الأرصفة (1917)؛ وهي قصيدة رومانتيكية، تعبر عن حالةٍ من العزلة والضيق والغربة- أيضاً- ثم مع بدايات العقد الرابع تحول إلى الشعر الصوفي الفلسفي، ثم السياسي، فالدعوي، وكلاهما- أيضاً- مارس النقد وربطه بالإسلام، وحاول أن يؤسس لنظرية نقدية إسلامية مع تفاوت في رؤى الرجلين.

هذه الدراسة محاولة لتسليط الضوء على (بوطيقا) (فاضل) وأعمال سيّد النقدية؛ لاستنطاق معالم التشابه والخلاف في دراسة أكاديمية نقدية مقارنة.

هذه الدراسة- التي اقتصرنا على جانب واحد من جوانب قضايا الأدب المقارن (البوطيقا)- تفتح أبواب الأدب المقارن على ثقافتين ورجلين ومنهجين؛ لتكشف عن مساحات التقارب والاختلاف ومدارات النقد وتحولات الكتابة.

ويرى صاحب هذه الدراسة أن ما تقدمه هذه الدراسة يعد معبراً ومفتاحاً لدراسات مرجوة، أكثر اتساعاً تستغرق كل المساحات الممكنة في مجال النقد المقارن.

مفهوم البوطيقا:

لم يكن اختيار مصطلح (بوطيقا)- في هذه الدراسة- دون غيره من المصطلحات، من نحو: الشعرية، أو فن الشعر تغريبا لغويا، أو انزلاقا ثقافياً، في اجترار المصطلحات الدخيلة على ثقافتنا وآدابنا، بل كان- ذلك الفعل- لسببين اقتضتهما الدراسة عينها، وهما:

(بوطيقا): هو اسم لعمل نقدي قدمه نجيب (فاضل) - الشاعر والمفكر التركي- الذي سيكون جزءاً من هذه الدراسة المقارنة.

(بوطيقا): مصطلح عالمي تعرفه مدارس النقد وتتعاطاه.

وبما أنّ المقارنة تجاوزت حدود اللغة الواحدة؛ فلا ضير من استعمال مصطلح يصلح للغتين وثقافتين معاً.

فما (البوطيقا) إذاً؟ وما علاقتها بالشعر؟ وهل ثمة فرق بين مصطلح (البوطيقا) ومصطلح الشعرية؟ ثم كيف نُعرّف (البوطيقا)؟ وكيف عرّفها القدماء؟ ثم، ما علاقة (البوطيقا) بالنقد الأدبي؟ وما موضوعاتها وتفرعاتها؟ وما مصدرها وتاريخها؟ أسئلة تُشكّل عتبة تشريحية لتفكيك مصطلح تعددت بدائله ومسمياته في النقد الأدبي الحديث.

(البوطيقا): مفهوم وتاريخ:

استخدم ((أرسطو- (بالإغريقية: (ριστοτέλης)، وبالإنجليزية: Aristotle)) مصطلح ((بوطيقا)- (poiétiké)) اسماً لكتاب يتحدث عن الشعر السائد في اليونان- آنذاك- وفنونه. ثم أصبح هذا المصطلح سائراً لدى كثير من الثقافات- التي تناولت فنون الشعر- في جميع أنحاء العالم مع مرور الوقت. ومع ذلك، فإن مصطلح (بوطيقا)- اليوم- هو- في الغالب- مصطلح يتعامل مع جميع أنواع القضايا المتعلقة بالشعر، وفق رؤية نقدية حديثة، ومناهج مختلفة. لا كما أراده (أرسطو) في كتابه.

من نحو آخر؛ فإن مصطلح (البوطيقا) - في اليونانية: poiétiké وتعني: العمل والإنتاج، وفي الرومانية: poétiké، وفي اللاتينية: poetica، وفي الفرنسية: poétique، وفي الانجليزية: poetic، وفي التركية: Poetika، وفي العربية: الفنون الجميلة أو فن الشعر أو الشعرية- هو مفتاح لكل الدراسات النقدية التي تطال الشعر وفنونه.

البوطيقا (الشعرية) عند (ارسطو) طاليس:

لا نستطيع أن نقول: إن ما قدمه ((ارسطو)) في كتابه (Poétique) (فن الشعر)⁽⁶⁾ - كما ترجمه العرب- سيشكل معبرا وفرشا لتلك الدراسة المقارنة بين شاعرين ومفكرين إسلاميين- وفق مناهج النقد الأدبي الحديثة- عاشا في عصر بُعد عن عصر (ارسطو) زما ورؤية وتصورا.

ويرى الباحث أن ما قدمه (أرسطو)- في كتابه- يُعدُّ ملاحظات طالت أنواع الفنون التي كانت سائدة في عصره؛ ولم يتعرض كثيراً إلى تفاصيل (الشعرية) وموضوعاتها، لكن أهمية ما قدمه (ارسطو) تكمن في أن ما كتبه غدا مرجعا لكل ما جاء بعده من كتابات نقدية تناولت مفهوم تلك الشعرية. من نحو آخر؛ فإن ما قدمه (ارسطو) يعد البداية الحقيقية لما يمكن أن نسميه- في زماننا- المناهج النقدية؛ فكتابه (Poétique) يعد المنظر الأول للمدرسة النقدية الكلاسيكية التقليدية؛ من خلال تعريفه للفن معتبرا أن كافة الفنون يجمعها التقليد.⁽⁷⁾

وقد ترجم فلاسفة المسلمين أعمال (ارسطو) وشرحوا رؤيته النقدية، بل ونقلوها إلى اللغات الأوروبية؛ فكانوا -بذلك- جسرا بين أوروبا القديمة والحديثة. وقد فتحت هذه الترجمات أبوابا جديدة على تاريخ النقد العربي؛ وأشعلت معارك حامية بين فريقين: فريقٌ ذهب في النقد إلى ضرورة محاكاة الغرب والانتفاع بما عنده من رؤى وتصورات، و فريقٌ آخر انتصر لتراثه، ورأى أن في الثقافة العربية ما يكفي لتحديد مبادئ النقد الأدبي ومنطلقاته.

1- دخل الكتاب إلى العربية ضمن حركة الترجمة في العصر العباسي الأول، حيث نقلها أبو بشر متى من السريانية إلى العربية.

وقد وضع الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد ملخصات لهذا الكتاب. وله عدة ترجمات حديثة، واحدة لإحسان عباس واخرى لعبد الرحمن بدوي وغيرهم.

2- يقول (طاليس): أن الشعر الملحي، والتراجيدي، وكذلك الكوميدي، وفن تأليف الديثرامبيات، وغالبية ما يؤلف للصفير في الناي، واللعب على القيثارة، كل ذلك- بوجه عام- أشكال من المحاكاة. انظر: (ارسطو) طاليس ن فن الشعر، ترجمة: د. ابراهيم حمادة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1982، ص: 56.

(البوطيقا) عند الغرب

بعد (أرسطو- 384 ق.م) قدم (هوراس) (Horatius)⁽⁸⁾ كتابا نقديا هاماً- على شكل رسالة شعرية- تحت اسم (فن الشعر)⁽⁹⁾؛ وهكذا اجتمع للأوروبيين- من خلالهما- أثران عظيمان، يوناني وروماني، كان لهما الأثر الواضح في تاريخ النقد الأوروبي منذ ذلك التاريخ حتى زماننا هذا.

وقد ارتأى الباحث أن يقسم تاريخ النقد الأدبي الأوروبي إلى أربعة أقسام عامة:

- الأدب الأوروبي القديم
- أدب العصور الوسطى
- أدب عصر النهضة
- الأدب الأوروبي في العصر الحديث .
- وذلك ليتسنى له متابعة تطور مصطلح (البوطيقا) تاريخيا وفق قراءة منتظمة.
- فبعد القرن الرابع عشر جاء كل من (Dante, Petrarch, Boccaccio) وحاول هؤلاء ربط الأدب الكلاسيكي بالرؤية الأخلاقية، ثم في العصور الوسطى سنلتقي- أيضا- بأدبيين كبيرين قدما جهودا ملموسة في مجال (البوطيقا)، وهما: (Aurelius Augustinus) و (Aquino Thomas). وهذان الأديبان وإن لم يكتبوا- بشكل مباشر- في الشعرية، إلا أن آثارهما تركت بصمات واضحة على حركة النقد الأدبي الأوروبي فيما بعد.⁽¹⁰⁾

أما في عصر النهضة- وتحديدًا في فرنسا- فقد لفتت أعمال الشعارين: (Joachim du Bellay) و (Ronsard) الأنظار بما قدماه من رؤى نقدية جديدة في هذا السياق.⁽¹¹⁾ ويمكننا أن نضيف إلى هذين الأديبين- وفي نفس الحقبة الزمنية- أسماء

8- (هوراس)، واسمه باللاتينية: (Quintus Horatius Flaccus)، عاش في الفترة (8- 65 ق.م)، كان شاعراً غنائياً وناقداً أدبياً لاتينياً من رومانيا القديمة في زمن أغسطس قيصر، أما كتابه "فن الشعر" فقد نقله إلى العربية الكاتب المصري لويس عوض على شكل أطروحة ماجستير عام (1938).

9- اسم الكتاب في الأصل اللاتيني (Ars Poetica) وفي الإنجليزية (The Art of Poetry) ويطلق على هوراس بالإنجليزية (Horace)¹⁰

ARNOLD HAUSER ، The Philosophy of Art History ، مترجماً إلى التركية تحت عنوان: (تاريخ الفنون الاجتماعية): (Sanatın Toplumsal Tarihi) ترجمه İstanbul، Yıldız Gölünü ، 17.1984 ،¹¹ - أنظر:

أخرى لا يقل أثرها عن سابقتها؛ من مثل:

Abrégé de L'Art Poétique) (Jean Vaugelin de La Fresnaye'nin)
Jean Chapelin'in Lettre Sur L'Art Dramatique) و (Art Poétique
(12) . (La Mesnardière'in Art Poétique

وفي القرن الثامن عشر ولدت الرومانسية، فأنكرت أن يكون الشعر تقليدا-
كما كان معهودا- في العصور القديمة والمتوسطة- ليصبح الأديب هو ذاته مركز
العمل الفني، حاملة بذلك رؤية نقدية جديدة.⁽¹³⁾

ومع بدايات القرن التاسع عشر أخذت المناهج النقدية تتو إلى، وغدا كل منهج
يأتي يهدم سلفه، ويقيم على نقيضه رؤيته الجديدة. ولعل أشهر الأسماء التي تعيننا في
هذه الفترة: (Balzac, Stendhal, Flaubert) في المدرسة الواقعية، و (Emile Zola) في
المدرسة الطبيعية (Hypolyte Taine) في مدرسة النقد التاريخي (Baudelaire) في
المدرسة الرمزية.

وما أن نصل إلى القرن العشرين حتى يفتح النقد الأوروبي على بوابات
التجديد الحقيقية؛ منتقلا من مربع النقد السياقي إلى فضاءات النقد النصي من
بنيوية وتفكيكية وما بعدهما..

(البوطيقا) في الشرق (النقد الأدبي عند العرب)

كان للعرب- كما لليونان والرومان- نقد عظيم، وقد اهتم العرب القدماء
بالنقد اهتمامهم بالشعر وسائر علوم العربية، وقد عرفت أسواقهم نوعا من ذلك
الجهد النقدي في الجاهلية، وامتد إلى زماننا هذا دون انقطاع.

ومع أن هذا النقد لم يشهد تطورا ذا قيمة في عصر النبوة والخلفاء الراشدين
وبدايات العصر الأموي؛ إلا أنه حمل بذورا كانت سببا في انطلاقات جديدة ليصل
ذروته على شكل ممنهج في العصر العباسي الأول فالثاني. ويمكن إجمال تلك المدارس
النقدية واتجاهاتها التي ازدهرت في العصر العباسي إلى ثلاث مدارس عامة:

Alkan Erdoğan, Şiir Sanatı (Dünyada ve Türkiye'de Şiir Akımları- Şiirin Temel Sorunları- Kavramları) , Yön Yayıncılık, İstanbul, 1995, 22

12- انظر:

Karaca Alâattin, İkinci Yeni Poetikası, Hece Yayınları, Ankara, 2005, 24

13- انظر: 101. Berna Moran, Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi, 24. Baskı, İstanbul, 2014

- 1- اتجاه عربي تراثي أصيل لم تمازجه ثقافات وافدة ولم تؤثر فيه عوامل دخيلة، تمثل في جماعة اللغويين والنحاة، كالخليل والأصمعي وأبي عمرو- ومن على شاكلتهم- ممن كانت لهم عناية باللغة وأصولها، والشعر وروايته.
 - 2- نقاد الذوق والطبع، ولنا أن نسمة نقاد الأدباء، وهم وإن كانوا تراثيين خلّص إلا أن ثقافتهم امتدت خارج حدود العربية؛ فانفتحوا- دون أن ينهروا أو ينصهروا في ثقافات الآخرين- على ثقافات الأمم الوافدة فقرأوا وتنوروا، لكنهم أبقوا على أصاله النقد العربي، وسما عروبتهم؛ من أمثال: الأمدي في موازنته، و القاضي الجرجاني في وساطته، والجاحظ في بيانه وسائر كتبه.
 - 3- اتجاه ثالث تأثر فيه أصحابه بالتيارات الثقافية الأجنبية شكلاً وموضوعاً؛ فنزعوا -فيه- إلى المنطق والفلسفة، ولعل خير من يمثل هذا الاتجاه قدامة بن جعفر في كتابه- نقد الشعر- الذي نلمح فيه تأثراً بمنطق اليونان.
- أما في العصر الحديث فقد انطلقت حركات التجديد متأثرة- في أكثرها- بالغرب؛ كأن بعضهم رأى في أدبنا قصورا ونقصا- بعد عصر الانحطاط- فظن أن تقليد الغرب في كل ما عنده من علوم وثقافات هو ما سيرأب صدع هذا القصور، ويسمو بذلك الأدب.
- غير أن فريقاً آخر رأى أن إصلاح الآداب يكون بالعودة إلى التراث، واستلها ما فيه من قوة وإبداع؛ فوقف ينافح عن أصالة الأدب العربي، وينفي عنه صفة القصور، ويتهم أصحاب الفريق الأول بالتبعية والجهل والانهار بالغرب.
- وقد أدى هذا التباين إلى خلق تيارين نقديين جديدين أدارا حركة تشكيل النقد الأدبي الحديث. كان على رأس الفريق الأول رفاة الطهطاوي (1873- 1801) المبعوث على رأس بعثة إلى فرنسا. بينما حمل لواء الفريق الثاني رائد مدرسة البعث والإحياء الكلاسيكية الشاعر المصري محمود سامي البارودي (6 أكتوبر 1839 - 12 ديسمبر 1904). وقد تبع البارودي في رؤيته النقدية شعراء كبار على رأسهم: شوقي (16 أكتوبر 14 - 1868 أكتوبر 1932) وإسماعيل صبري (16 فبراير 21 - 1854 مارس 1923) وحافظ ابراهيم (24 فبراير 1872- 21 يونيو 1932م).
- ثم في النصف الأول من القرن العشرين كانت مدرسة الديوان- على يد عباس

محمود العقاد وإبراهيم المازني وعبد الرحمن شكري من أوائل المدارس التي دعت إلى التجديد.

والتجديد - عند هؤلاء- اتجه للشعر تحديداً؛ حيث حددت أهداف المدرسة- كما يقول العقاد في الديوان -بأنها" إقامة حد بين عهدين لم يبق ما يسوغ اتصالهما والاختلاط بينهما، وأقرب ما يميزه مذهبنا أنه مذهب مصري عربي إنساني...⁽¹⁴⁾ ثم تلت تلك الجهود جهود مختلفة كان للشعراء العراقيين- السياب ونازك الملائكة والبياتي- فضل كبير في تفجر ثورة الشعر الحديث (التفعيلية) فيها. ثم جاءت مجلة شعر التي أسسها الشاعر اللبناني يوسف الخال، وترأس تحريرها، ثم توقفت عن الصدور نهائياً عند العدد 44 في خريف العام 1970، بعدما توقفت جزئياً بين 1964 و1967. ومع هذه المجلة بدأنا نشهد ثورة حقيقية في الشعر الحديث، ودعوات صريحة للشعر المرسل أو القصيدة النثرية، والتحرر التام من شروط القصيدة المعهودة تاريخياً.

(البوطيقا) في الأدب التركي

يمكن تصنيف الأدب التركي- من حيث مراحلها التاريخية العامة- إلى ثلاث محطات كبرى:

- مرحلة ما قبل الإسلام
- الأدب العثماني
- أدب الجمهورية

لم يؤثر للأتراك نقد يُعتد به في مرحلة ما قبل الإسلام؛ ولكن بعد دخول الأتراك الإسلام صبغت حياتهم الثقافية بالثقافتين العربية والتركية؛ بل إن مصطلحاتهم الثقافية والأدبية- في عهد الدولة العثمانية- تكاد تكون كلها عربية؛ فالأدب في التركية edebiyat والشعر şiir والنثر nesir- على سبيل المثال لا الحصر- ويسمى الأدب في الفترة العثمانية أدب مرحلة الديوان Edebiyatı Dönemi Divan، وهو أدب متأثر من حيث اللغة بالعربية والفارسية، وأكثره أدب صوفي ومن أشهر

¹⁴- العقاد و المازني، الديوان في الأدب والنقد، مؤسسة هندواي، المملكة المتحدة، 2017، ص.7.

ادبائهم- في تلك الفترة- الشاعر مولانا (1207- 1273) (MEVLANA) والشاعر نسيمي (NESİMİ) توفي (1404 م) و عاشق باشا (1272- 1334) (ÂŞIK PAŞA) سليمان شليبي Süleyman Çelebi توفي 1422 فضولي (Fuzuli) (1483- 1556) والشاعر نفعي (Nefî- 1562).

ومع أن اللغة العربية كان لها أثرها البالغ في الثقافة التركية، إلا أن الأدب التركي اتخذ- له- منهجا مغايرا لمنطق العرب في الشعر، مقتربا بذلك من الأدب الفارسي؛ فالشعر التركي أكثره فلسفي ينحو نحو التصوف، ويقترب من تصنيفات الغرب وتصوراته؛ كالملمحة والاسطورة و الشعر الدرامي، وإن اعتمد في تلك المرحلة على الوزن والقافية.

ومع أن الفترة العثمانية شهدت تطورا وتنوعا في المنتج الشعري إلا أنها بقيت فقيرة في النقد فلا نكاد نعثر على كتاب واحد يستحق أن يسمى نقدا تركيا في تلك المرحلة.⁽¹⁵⁾

في مرحلة الديوان⁽¹⁶⁾ (Divan Döneminde) كانت قضية المعنى القضية النقدية الأكثر تناولا، وكان الحديث عن الشكل شبه مغيب، وقد تأثر أكثر شعراء تلك المرحلة- في هذه القضية- بفكر الشاعر المتصوف الفيلسوف ابن عربي، ومن أكثر هؤلاء تأثرا بهذه القضية الشاعر نفعي (Nefî) (1572- 1635)؛ حيث يرى " أن الكلمة في الشعر يجب أن تكون واضحة بسيطة مجردة نقية"⁽¹⁷⁾. ومن

¹⁵ - من المحاولات النقدية في العهد العثماني ما كتبه إبراهيم حقي حول شعر ابن عربي تحت عنوان: موضوع مطلب حسن الكلام ، وما كتبه- أيضا- اسماعيل حكمتي تحت عنوان: علم الشعر. كما ان السلطان سليمان القانوني له ملاحظات على الشعر؛ حيث كان يرى أن الشعر علم، وأن الشاعر يطور نفسه بناء على معرفته العلمية بالشعر، وأن وظيفة الشعر التطهير. ومن الآثار النقدية- أيضا- في ذلك العصر " التذكريات"، ومنها: تذكرة لطيفي التي تناولت مفهوم الشعر والشاعر. انظر: Âlim Gür, Yeni Türk Edebyatında Kaynak Olarak Poetika, Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 4 /1- I Winter 2009

- 16 بدأ عهد الديوان مع دخول الأتراك في الإسلام؛ أي مع بدايات القرن الحادي عشر للميلاد، واستمر حتى عام 1960 ويمكن أن نطلق عليه أيضا مرحلة الأدب التركي الكلاسيكي.

¹⁷ - انظر: Gür, Yeni Türk Edebyatında Kaynak Olarak Poetika, 90

الذين تعرضوا لهذا أيضا الشاعر (لاتيفي) (Latîfî) ؛ فقد ذهب إلى أن الشعر " إما إلهام لأولياء الله، أو اكتساب لأصحاب المحاكاة والتقليد." (18).

أما الشاعر الوحيد- من شعراء الديوان- الذين كانوا يقدمون آراءهم بصورة متقدمة؛ تجاوزت خط أسلافهم التقليدي، فذاكم الشاعر (فوزولي) (Fuzulî) ؛ وإن كان في ذلك- مثل أصحابه- يرى أن عبقريته الشعرية تُعد هبة من الله وإلهاما. (19) وفي عهد التنظيمات²⁰ (Tanzimat Dönemi) وهو العهد الذي بدأت فيه الدولة العثمانية تتجه- في فلسفتها الإدارية- نحو الغرب، وتحاول أن تخلع ثوبها التقليدي القديم، تمهيدا لإعلان منظومة قيم جديدة، حيث كان لحركة العثمانيين الجدد، وتركيا الفتاة، والاتحاد والتركي أثر كبير في توجيه هذا الفكر الجديد. وكان للمفكرين التجديدين الذين عاشوا في فرنسا-تحديدا- وتأثروا بثقافتها أكبر الأثر في ذلك، وعلى رأس هؤلاء شينازي (ŞİNASI) (1871- 1826)، نامك كمال (NAMIK KEMAL 1888-1840) ضياء باشا (ZİYA PAŞA 1880-1825) أحمد مدحت باشا (AHMET MİTHAT 1912-1844).

هؤلاء-كلهم- تأثروا بالفكر الغربي، ودعوا إلى أتركة الأدب التركي والانسلاخ من الأثرين العربي والفارسي، وهم من مهد للأدب التركي الحديث في الشكل والمضمون.

في هذا العصر- أيضا- بدأت المصطلحات النقدية تعبر تاريخ الأدب التركي، وبدأت تظهر كتب نقدية تدعو إلى مراجعة الأدب التركي وتنقيته وتنقيحه؛ فكتب ضياء باشا في أحد مقالاته في جريدة (الحرية) مقالا تحت عنوان " الشعر والانشاء" "Şiir ve İnşâ" دعا فيه بشكل مباشر إلى التجديد في الشعر التركي، ثم تابع

18- المرجع السابق، ص96.

19- المرجع السابق، ص96.

20 بدأ عهد التنظيمات سياسيا عام 1938، أما أدبيا فقد بدأ عام 1960، واستمر حتى بداية العهد الجمهوري 1923.

(عبدالحق حميد- Abdülhak Hamit) هذه الدعوة التجديدية، وكتب عددا من مقالاته التي نشرها بعد ذهابه إلى فرنسا.⁽²¹⁾

وفي عصر التنظيمات الثاني (1896- 1876 بدأت الدعوة للتيار الاجتماعي، وانتشرت مقولة "الأدب للمجتمع".⁽²²⁾

بعد عصر التنظيمات ولدت مدرسة (ثروة الفنون) (Servet- i Fünun). وفي هذه الفترة تم تحقيق ما لم يستطع عصر التنظيمات تحقيقه في مجال التجديد الأدبي؛⁽²³⁾ حيث نشطت المدرسة الرومانتيكية وأعدت الاعتبار للفرد.

لكن لسوء الحظ لم يكتب لمدرسة (ثورة الفنون) أن تستمر؛ فسرعان ما بدأت هذه المدرسة بالتفتت والانهيار، وانتقل أكثر منتسبيها إلى مدرسة الفجر الآتي (Fecr- iâti)، التي أعادت الاعتبار للأدب الاجتماعي. وكان رائد هذه المدرسة شاعر من أصول عربية عراقية- أحمد هاشم- (Ahmet haşim). ومع أن هاشم كان من أنصار الشعر الاجتماعي؛ إلا أن أشعاره وآراءه- أيضا- كانت تنظر للمدرسة الرمزية التي تبتعد عن السطحية والبساطة والمباشرة.⁽²⁴⁾

م نلتقي- بعد ذلك- مع جهود الشاعر التركي (أورهان والي) (Orhan Veli) ومدرسته غريب (GARİP)، التي أكر فيها أن تكون هناك حدود للقصيدة في الشكل أو في الموضوع، ودعا إلى الانفتاح والحرية، بل والتحرر من القيود التي تحاصر الشعر التركي منذ زمن بعيد.⁽²⁵⁾

بعد عام 1923 بدأ العهد الجمهوري في الأدب التركي وما زال مستمرا حتى اللحظة. وفي هذا العهد حدثت انقلابات كبرى في الأدب التركي أهمها: انقلاب لغوي بتحول حروف اللغة من الرسم العربي إلى الرسم اللاتيني؛ مما خلق جيلا جديدا

²¹ انظر: Bezirci Asım, Abdülhak Hâmit (Hayatı, Şiirleri ve Oyunlarından Seçmeler), 2. baskı,

Bilpa, İstanbul, 1983, 33.

²² انظر: Gür, Yeni Türk Edebiyatında Kaynak Olarak Poetika, 99

²³ انظر: Ahmet Sarı , türk ve alman Poetikasının Kitabı. Doktora tezi, Atatuek Üniversitesi , arzum, 2003, 98

²⁴ - أنظر: Menderes Coşkun, Klasik Türk Şairinin Poetikası Üzerine, bilig, Kış / 2011, Sayı

58

²⁵ انظر: Sarı , Türk ve Alman Poetikasının Kitabı, 206 مرجع سابق.

منفصلا كليا عن ماضيه، وتغير آخر؛ حيث استبدل الشعر التركي- الذي كان يعتمد الوزن والقافية- إلى شعر (الهجا- Hece Şiiri)⁽²⁶⁾، وهو يشبه منطق الشعر الانجليزي في اعتماده على النبر؛ ولم يعد هناك من يكتب بالوزن أو يعتمد القافية المعروفة. البوطيقا بين سيّد قطب ونجيب (فاضل)

مع أن سيّد قطب ونجيب (فاضل) -كليهما- قد تناولا قضايا مشتركة؛ حددت علاقة الشعر بالدين، وعلاقته بالفلسفة، وعلاقته بالمجتمع، وعلاقته بالعلوم الطبيعية، وعلاقته بالخيال، والاجتماع، والفلسفة وغير ذلك؛ إلا أننا نترنأ أن نترك هذه القضايا بعيدا عن مدار دراستنا المقارنة، ونقصر حديثنا على القضايا التي انفردا فيها بشكل نوعي. وفي هذا نرى أن سيّد قطب قد امتاز عن صاحبه في قضيتين أساسيتين- كما ستبين الدراسة:-

1- تبنيه لمنهج نقدي شامل سماه المنهج المتكامل وتفضيله على المنهج الفني والتاريخي والنفسي؛ لأنه يرى أن هذا المنهج -الذي تبناه- يشمل المناهج الثلاثة جميعا، ولا يحصر نفسه داخل قالب جامد، والمنهج الفني الذي اختاره سيّد لم يكن تقليدا للمناهج الغربية، بل هو منهج أصيل استقى منابعه من معين المناهج العربية القديمة، غير أنه صبغها بصبغة عصرية تليق بزمانها ومكانها؛ فانسجمت مع تاريخ الحركة النقدية العربية؛ أما المناهج النقدية الأوروبية- في رأي سيّد- فهي مناهج عاشت في بيئتها ومحيطها، ولها ظروفها التاريخية والطبيعية التي لا تتفق مع تاريخ النقد العربي.

2- اما القضية الثانية التي انفرد بها سيّد قطب- ولعله لم يسبق اليها من قبل- فهي نظرية التصوير الفني⁽²⁷⁾، وهي نظرية استقى معالمها من منهج القران الفريد، وهو يشبه بذلك ما فعله الجرجاني في نظرية النظم، إلا أن ما فعله سيّد كان أقرب إلى النظرية النقدية منه إلى العمل البلاغي، ونظرية التصوير الفني عند سيّد قطب نظرية شاملة تستغرق القرآن كله.

²⁶ شعر الهجا: شعر يعتمد على عدد المقاطع الصوتية المتساوية في كل بيت بحيث ينتهي كل مقطع صوتي عند الحرف الصامت.

²⁷ - اقرا في هذا ما كتبه الدكتور صلاح الخالدي في كتابه نظرية التصوير الفني عند سيّد قطب.

بهذه النظرية يكون سيّد أول ناقد عربي يطبق منهج نقدي على القرآن الكريم، وسيّد يرى أنّ الأداء القرآني في أسلوبه يعبر بالصورة المحسنة المتخيلة عن المعنى الذهني والحالة النفسية وعن الحادث المحسوس والمشهد المنظور وعن النموذج الإنساني والطبيعة البشرية ثم يرتقي بالصورة التي يرسمها فيمنحها الحياة الشاخصة⁽²⁸⁾ (البوطيقا) بين سيّد قطب ونجيب (فاضل)

لعل ما قدمه سيّد قطب في مجال النقد الأدبي، وما قدمه نجيب في ذات السياق، لا تكمن أهميته باعتباره استكمالاً لجهود عديدة في الأدبين التركي والعربي؛ بل لأن جهديهما- في هذا السياق- مثلاً انفراداً؛ تمثل في رؤية إسلامية خاصة، حاولت أن تؤسس لمدرسة جديدة في النقد الأدبي وإن اختلفت رؤيتاهما في التفاصيل، ولكنهما اتفقا في الهدف والغاية.

وإذا كان سيّد قطب قد انطلق في رؤيته النقدية من منهج القرآن الكريم، الذي رأى فيه مصدراً لتشكيل مدرسة أدبية تحمل خصائص شاملة تصلح لتشكيل مدرسة فريدة وجديدة، يمثل البعد البنيوي فيها مساحة عريضة تتكئ على جهود البلاغيين المسلمين، وعلى الجانب الآخر يمثل الفكر فيها جانبا واسعا لتوجيه الخطاب وتحديد وظيفة النص وغاياته؛ فإن (فاضل) تبنى منطقاً فلسفياً صوفياً لرسم معالم منهجه الجديد.

وفي هذا السياق، يبدو سيّد أكثر تخصصاً واقترباً من الناقد الحاذق من صاحبه الذي أراد أن يصبغ الشعر بالفلسفة، ويخرجه عن إطاره البلاغي إلى إطارات تدور حول المعنى الدلالي والغاية المرجوة.

ولقد جاءت آراء نجيب (فاضل) النقدية على شكل مقالات نشرها في مجلة الشرق الكبير (Büyük Doğu) التي كان قد أسسها وأشرف عليها، ثم أعاد جمعها والحقها في ديوانه- الذي حمل اسم المصيبة (Çile) تحت عنوان بوطيقا (poetika) ثم قدم لهذا الديوان بمقدمة نقدية حملت عنوان اشعاري وشاعريتي (Şiirlerim ve Şairliğim).

²⁸ - سيّد قطب، التصوير الفني في القرآن الكريم، دار الشروق، مصر، ط17، 2002، 32

أما سيّد قطب؛ فإننا نجد آراءه النقدية في عدد من كتبه²⁹ وفي كثير من مقالات نشرها عبر مساحة زمنية أوسع من جهود صاحبة التركي:

القضايا المشتركة بينهما

جاءت بوطيقا (فاضل) في أربعة عشر بابا، رتبت على الشكل التالي:
 الشاعر- الشعر- الأصول في الشعر- الغاية في الشعر- عناصر الشعر- النقش
 والتطريز في الشعر- الشكل والقالب- الشكل الداخلي في الشعر- الشعر والمجتمع-
 الحياة والشعر- الشعر والدين- الشعر والعلوم المثبتة- الشعر والدولة- الخاتمة
 وفيها تلخيص لما مر ذكره.

ومع أن الأبواب الثمانية الأولى توجي أن (فاضل) كان يناقش قضايا نقدية بحته تطال البنية واللغة والشكل وماهية الشعر وغايته؛ إلا أن طريقة التناول تكشف لنا عن منهج مغاير أرادته (فاضل) ليقدم لنا رؤيته المغايرة المستقلة حول مفهوم الشعر وغايته؛ لكن هذه المنهجية ستقربنا كثيرا من منهج سيّد حينما ندرك أن الجامع بينهما هو الأدب.

ولعلنا نبدأ بمفهوم الشعر، وحقيقة الشاعر؛ حيث تقترب الرؤى بينهما- كما سنرى- وسنقدم رؤية كل منهما حول مفهوم الشعر ثم حول سؤال: من يستحق لقب شاعر من الشعراء؟

والحقيقة أن (فاضل) كان عميقا وجادا في حديثه عن الشعر وغايته، والشاعر وحقيقته؛ وقد حملت رؤيته مفهوما خاصا؛ يقول في تعريفه للشاعر الحقيقي: " انه لمن الخطأ الكبير أن نعرف الشاعر بأنه "ذلك الفنان الذي يستطيع أن يصف لك الجماد، والنبات، والحيوان، وسائر المخلوقات وصفا دقيقا دون ألة الشعور"⁽³⁰⁾

²⁹ من أبرز هذه الكتب:

- مهمة الشاعر في الحياة
- النقد الأدبي: أصوله ومناهجه
- خصائص التصور الإسلامي ومقوماته
- التصوير الفني في القرآن الكريم

³⁰ انظر: Necip Fazil Kisakürek, Çile, 471.

فالشاعر العظيم محتاج إلى الشعور الذي يبدأ بسيطا عند النباتات، فالحيوانات، ثم يستقر ساميا عند العظماء من البشر؛ فالشاعر العظيم عنده إنسان ارتقى بشعوره فوق مستوى العامة من الناس؛ فأصبح يمثل أنموذجا ساميا يهتدي بنوره، ولا يتساقق تعبيره مع كلام العامة.⁽³¹⁾

والشاعر- كما يراه (فاضل)- مظهر الإدراك العلوي لحياة شهبها بالهرم؛ حيث يقف الشاعر منفردا على قمة الهرم، تاركا بينه وبين الناس مسافة هي قاعدة الهرم التي يتوزع عليها العامة. ومن هنا؛ فإن خطابه العلوي المنفرد يبحث عن أسئلة الكيفية، والسببية، لا عن أسئلة الكشف، والتعريف، وهو بذلك يحاول أن يجيب دائما عن سر المعرفة الكوني العلوي، وكأنه أستاذ في علم الطلاسم.⁽³²⁾

هذا التعريف الجديد- من (فاضل)- محاولة- منه- لإحالتنا إلى شعره، وكأنه أراد أن يقول لنا: إذا أردتم أن تعرفوا من الشاعر العظيم؛ فلكم أن تعودوا إلى شعري؛ حيث الرؤية الفلسفية الباحثة عن سر الكون وتجلياته في مخلوقات الخالق المتعددة. ولا تختلف صورة الشاعر الحقيقي عند سيد عن هذه الصورة- التي قدمها (فاضل)- فالشاعر الحقيقي الحري بهذا اللقب- عنده- هو "الذي يحس بالحياة إحساسا عميقا ويترجم عنها للإحياء. هو الذي صاغته الحياة ليكون واسطة بينها وبين أبناءها الآخرين"⁽³³⁾.

ولتحقيق هذه الغاية يرى سيد أن الشاعر العظيم يجب أن تتوفر فيه صفتان:

أولاهما: أن يكون إحساسه بالحياة أدق وأعمق من إحساس الجماهير

ثانيهما: أن يعبر عما يحسه بهذه الطريقة تعبيرا أسمى من تعابير الجماهير

وحيثما نتقل إلى القضية الثانية (الشعر و غايته)، فمع أن كلا الشعارين حاولا أسلمة القصيدة الشعرية، وربطها بالهدف الدعوي الذي من أجله خلق الإنسان إلا أن (فاضل) ذهب بعيدا في هذا السياق و حاول أن يحصر الغاية من

³¹ نفسه، ص، 471،

³² نفسه، ص، 472،

³³ سيد قطب: مهمة الشاعر في الحياة، دار عمار، الاردن / 2016، ص25.

الشعر في معرفة الحقيقة المطلقة، والوصول إلى الذات العلوية، مسترشدا بالرؤى الفلسفية الصوفية التي تربي عليها فكريا فنراه يقول: فليكن الشعر ما يكون، فإن له في النتيجة غاية كبرى، وهي الوصول إلى الحقيقة المطلقة المتمثلة بالله سبحانه وتعالى إلى⁽³⁴⁾ والشاعر - عنده - له وظيفة محددة، تكمن في البحث عن سر الألوهية وجمالها.⁽³⁵⁾

وبالعودة إلى شعره سنجد أن ل (فاضل) مساحات واسعة في المجتمع، والسياسة، والدعوة، وغير ذلك. فهل كان قصده من اقتصار غاية الشعر على معرفة الحقيقة المطلقة المتمثلة بالله جل علاه نوع من المزج الكلي لمشروع الوجود البشري المرتبط ارتباطا مصيريا في كل سكناته و حركاته بموجده الأول؟ أم أن علاقة الإنسان بالإنسان وإن تجردت من تلك الغاية الفلسفية ستبقى محوطة بما أحله وحرمه المشرع (الله)؛ مما يبقي هذه الذات في رحاب تلك الذات المطلقة؛ فلا تنفلت من رحاب الله، ولا تتجاوز حدها في الاعتداء على شرعه.

إن نجيب (فاضل) - من خلال رؤيته النقدية هذه- يؤكد- لنا- من جديد أنه يريد للشعر أن يتأدج في إطار مفهومه الفكري، والعقدي، ويستجيب في مطلق تفرعاته للنظرية المعرفية⁽³⁶⁾؛ فيصبح موسوما بوسم الشعر. ومن هنا؛ فإن هذا الموقف التصوفي الفلسفي سيفرض على القارئ أن يستعين بالمصطلحات الصوفية، ودلالاتها إذا أراد الوصول إلى رؤاه النقدية عبر شعره الذي جاء ترجمة عملية ل (بوطيقاه).⁽³⁷⁾

ويرى الناقد التركي (اورهان اوقاي- Orhan Okay)⁽³⁸⁾ ("أن بوتيكنا نجيب (فاضل) "تبدو من أولها إلى آخرها كنوع من الطلاس، أو السحر، أو السر الخفي

³⁴ Necip Fazil Kısakürek, Çile, 473.

³⁵ المرجع السابق، ص 473

³⁶ انظر:

Gökhan Reyhan Oğulları, Necip Fazıl Kısakürek'in Poetikasını "Şiirde Anlam Sorunu" Bağlamında Okumak: Anlam'ın "Ben" Döngüsü , Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi 22, 1 (2018) 155- 183. e- ISSN: 2602- 4934 (önceki ISSN,157.

³⁷ المرجع السابق، ص 159

³⁸ كاتب وناقد تركي معروف، ولد عام 1931 في اسطنبول له عدد من الكتب النقدية المتميزة، توفي عام 2017.

الذي يحتاج إلى قوة عقلية جبارة لفهمها، وكشف دلالاتها الصوفية المعماة.⁽³⁹⁾ لقد وضع نجيب (فاضل) في بوطيكاه- ومنذ البداية- الشاعر في مركز العمل الفني، وهو في هذا يقترب- بشكل عام- من الرؤية الرومنتيكية؛ فالرومنتيكيون يعطون أهمية كبرى للشاعر، ويعلون من شأنه، ويهتمون بأحاسيسه، ومشاعره، وانفعالاته التي تنعكس في صوره ولغته وتعبيراته.

لكن جدلية العلاقة بين الشعر والشاعر لدى (فاضل) ليست بذلك الكيف الذي نراه عند (الرومنتيكيين)، بل هي عبقرية يمتاز بها الشاعر تؤهله لتلك الوظيفة التي تطرقنا لها سابقا في البحث عن الحقيقة المطلقة. لقد وضع نجيب (فاضل) في بوطيكاه ومنذ البداية الشاعر في مركز العمل الفني وهو في هذا يقترب من الرؤية الرومنتيكية؛ فالرومنتيكيون يعطون أهمية كبرى للشاعر ويعلون من شأنه ويهتمون بأحاسيسه ومشاعره وانفعالاته التي تنعكس في صوره ولغته وتعبيراته.

أما سيّد فكان أكثر وضوحا من صاحبه وأقرب إلى النظرة الرومنتيكية التقليدية؛ فهو يعطي أهمية كبرى للشاعر وإن كانت هذه الغاية تختلف قليلا عما حدده الرومنتيكيون من غايات فهي- أي الغاية- تتحقق عبر علاقة جدلية بين تجربة الشاعر وإحساسه بهذه التجربة، ثم التعبير عن هذه التجربة بإحساس وشاعرية، وهو يشترط لذلك صدق صدق التجربة الشعورية وصدق التجربة الفنية.

هذه القيمة العلوية للشعر التي عدها كلا الشعارين واسطة بين ما هو كائن- أي الوجود- وما هو مثالي علوي ترنو إليه النفوس، وتسعى لكشف أسراره عبر البحث عن عالم الحقيقة⁽⁴⁰⁾. أو الشاعر الذي جعله مركزا للكون، وجعل له شروطا ومواصفات تميزه عن غيره. وإذا كان (فاضل) قد جعل الشاعر فيلسوفا يبحث عن الحقيقة المطلقة؛ فإن سيّد قطب يرى "أن الشاعر أعرف بالحقيقة من الفيلسوف ولكنه يختلف عنه فالتعبير، لأنهما يختلفان في إدراك هذه الحقيقة، و في طريقة أدراكها؛ فأما الفيلسوف، فيأخذ مكانه في معزل عن الحياة بقدر ما تهيء له طبيعته، و يشرف عليها من عل ثم يسجل حركاتها، ويحصي ظواهرها كما يتصورها بفكره و

³⁹ انظر: OKAY, M. Orhan (1998). Necip Fazıl Kısakürek, İstanbul: Şûle Yayınları., 71

⁴⁰ انظر سيّد قطب، مهمة الشاعر في الحياة، ص 21.

عاطفته جميعا. وأما الشاعر فينغمس في الحياة، يحس بإحساسها، ويشعر بشعورها ويتفاعل معها، ثم يتحدث عنها بما يحس أو بما تريد هي أن تحدث عن نفسها!⁽⁴¹⁾ ومع أن نقاطاً أخرى غير قضيتي: الشعر، و الشاعر قد وردت عند الأدبيين تصلح للمقارنة، أو المقاربة، لكن أثرنا أن نقصر حديثنا على هاتين القضيتين؛ لأن كلا الأدبيين قد انفرد برؤية خاصة، انطلقا فيها من مشكاة واحدة. وهي تمثل معبرا، بل وأساسا لنظريتهما لكلية في الأدب. اختلاف المنهجية بين الشعارين:

لا تشترط المقارنة بين أدبيين، أو أدبين اكتمال وجوه التشابه بينهما، بل لها الحق في البحث عن أوجه الاختلاف ومحطاته؛ ذلك أن لكل أديب رؤيته وغايته، وقد بينا أن الهدف الرئيسي للشعر عند (فاضل) البحث عن مطلق الحقيقة؛ وليس الأمر كذلك عند سيّد وإن اقتريا في هذا بعض الاقتراب.

يبدو أن المدرسة التي استقى منها (فاضل) آراءه وتصوراتها هي مدرسة فكرية صوفية بحتة، وليس الأمر كذلك عند سيّد الذي حدثنا في سيرته الذاتية طفل من القرية عن نماذج سخيفة من الصوفية جعلته ينفر منها ولا يرى في الصوفية إلا الخرافات والزيف.

والصوفية بشكل عام حركة فكرية فلسفية تقوم على جملة من التصورات يمكن وصفها بأنها حالة قلق وجودي تعبر عن اغتراب صاحبها في العالم. غير أن الصوفية ترى أن الحل والخروج من هذا المأزق الاغترابي يكمن في إعادة اندماج المتصوّف في قلب العالم الآخر (الغيبي). وهذا هو - بالتحديد- ما حاول (فاضل) إيصاله عبر مشروعه الشعري والنقدي كما بينا.⁽⁴²⁾

وحيثما سئل نجيب (فاضل) عن الشعر قال: " إن معادلة الشعر لم تحظ بتحديد ماهيتها منذ ارسطوطاليس حتى الآن، وكل ما قدمته الدراسات النقدية منذ ذلك الزمن حتى الآن، فهي تفتقد إلى ساحل لبحر منفتح، وتذهب بعيدا في تعريفات

⁴¹ المرجع السابق، ص 24.

⁴² - للتوسع في هذا المجال، انظر:

مكررة سطحية لا تجيب على سؤال الهوية الجوهري...". ومن هنا؛ الشعر كما يراه (فاضل) هو "معنى قبل كل شيء وهو رؤية تبحث عن حقيقة مطلقة فعن أي معنى من المعاني يتحدث نجيب (فاضل)؟ إن المعنى عنده يقترب إلى حد كبير من الإدراك الغيبي، ولعل التعبير بمطلق الحقيقة هو محاولة منه لتوضيح كلمة معنى⁽⁴³⁾؛ لهذا نجده يضع عناوين مختلفة، ومصطلحات مختلفة لبيان القصد من كلمة معنى⁽⁴⁴⁾.

فمثلا في محاولات أخرى منه في تعريف الشعر؛ يقول: نحن نحتاج إلى خمس حواس لإدراك الأشياء المادية، والمعنوية، لكن هذه الحواس لا تحدد لنا مطلق الإدراك، بل ستبقى هناك حاجة للبحث عن الحقيقة، التي تكمن وراء هذه الحواس، حقيقة أبدية، ليست محددة كما تبدو عبر هذه الحواس الخمسة؛ فلا يجوز أن يقال الشعر محدد بمعانيه المباشرة، لأن ذلك لا يوصل الباحث عن الحقيقة المطلقة إلى مراده⁴⁵؛ فللشعر وظيفة أبعد من تلك المعاني المباشرة بكثير، وهي البحث عن الحقيقة المطلقة.

وإذا كان الشعر عن (فاضل) معنى من المعاني؛ فإن الشكل سيتراجع حتما لصالح المعنى عنده، وإن لم يصرح بذلك ولذا سنراه في هذا السياق يركز على الشكل الداخلي الذي يعين المعنى على الاكتمال، وأساس الشكل الداخلي هو التنغيم، وهو ينطلق في هذا التنغيم إلى رؤية تصاف الكائنات جنبا إلى جنب في هندسة دقيقة، تتجلى في المادة والروح معا.⁴⁶

ولتحقيق هذا التناغم بين الروح والمادي يرى أن الشعر لا بد أن يلتبس بالألغاز والرمزية؛ لأن هذه القيمة والألوية المعطاة لعناصر اللغة والشكل والتعبير تهدف إلى الوصول إلى الهدف الرئيسي للشعر، وهو المعنى البعيد الباحث عن الحقيقة المختبئة في عالم الغيب.⁽⁴⁷⁾

لقد تحدث (فاضل) عن البنية الشعرية تحت عنوان "عناصر الشعر" بين

⁴³ انظر: Necip Fazıl Kısakürek'in Poetikasını"Şiirde Anlam Sorunu" Bağlamında .Okumak.:160

⁴⁵ Çile, 473

⁴⁶ انظر: Çile, 481

⁴⁷ للاستزادة في هذا اقرأ: Mustafa Karadeniz , Necip Fazıl Kısakürek'in Poetikasına Mekân

Dolayımında Bakmak, Batman Üniversitesi

,https://www.academia.edu/37963517/Necip_Faz%C4%B1l_K%C4%B1sak%C3%BCrek_i_n_Poetikas%C4%B1na_Mek%C3%A2n_Dolay%C4%B1m%C4%B1nda_Bakmak

فيه أن للشعر عنصرين أساسيين: الحس والفكر⁽⁴⁸⁾ وكلما تكامل هذان العنصران في مزاجية تتشكل عبر التشخيص كانت الخميرة المطلوبة جاهزة لتشكل الشعر. وهو لا يلغي الشكل الداخلي تماما لكنه يجعله تابعا للشكل الداخلي؛ فيقول: ومن عناصر الشعر- أيضا:- النقش، والتطريز، والتطريز يرتبط عنده بوظيفة الحس والفكر؛ فهو لهما بمنزلة الحبر للكتابة، وأما النقش فهو- عنده- شكل من أشكال التأثير الصوتي.⁽⁴⁹⁾

بعبارة أخرى؛ فإن الشكل الداخلي- عنده- مرتبط بالشكل الخارجي، بل ومشكل له؛ لأنه هو الأساس

أما سيد قطب؛ فإنه ينطلق في تعريفه للشعر باعتباره "أحد الفنون الجميلة - أو المثل العليا- كما يسميها العرب⁽⁵⁰⁾ ... لكنه يعده أولاهما بالأهمية؛ فالشعر أول الفنون ظهورا، وأقدمها تاريخا، والشعر يصدق تماما على مفهوم العمل الأدبي صدقا كاملا في إجماله وتفصيله⁽⁵¹⁾، وهو متميز عن سائر الفنون بصفات انفرد بها بينما تتصف باقي الفنون بصفات تشترك مع الشعر، ولكنها تبقى مفتقرة لصفات يحتملها الشعر ولا تتحقق لها.

سيد قطب تناول الشعر باعتباره عملا أدبيا، وانطلق- في منهجه- النقدي من رؤية تمثل قاعدة عامة؛ فالعمل الأدبي عنده هو موضوع النقد، والحديث عنه هو مقدمة للحديث عن النقد⁽⁵²⁾، والنقد يطال كافة الفنون، مما يقتضي المقارنة بينهما وإن كان كل لون سينفرد بصفات خاصة تميزه عن غير.

ومن هنا نراه يبدأ بتحديد مفهوم العمل الأدبي العام، فالعمل الأدبي عنده: "تعبير عن تجربة شعورية في صورة موحية."⁽⁵³⁾

⁴⁸ Çile,478.

⁴⁹ Oktay, Ahmet.), Cumhuriyet Dönemi Edebiyatı, (1923- 1950), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1993: 192

⁵⁰ - مهمة الشاعر في الحياة: 21.

⁵¹ النقد الادبي أصوله ومناهجه، ص 11.

⁵² المرجع السابق، 11.

⁵³ المرجع السابق، 11.

من حيث الترتيب الشكلي العام؛ فإن الموسيقى تترجع في المرتبة الأولى للفنون الأدبية، ثم الغناء، بينما يأتي الشعر في المرتبة الثالثة ثم يتلوهُ التصوير فالنحت.⁽⁵⁴⁾ وغاية الشعر - عنده - تكمن في حده: أي أن غايته تعبير عن تجربة شعورية؛ لأن الأثر الأدبي - بحد ذاته - يمثل ظاهرة شعورية. ومن هنا؛ فإن الأثر الأدبي يتعد عن المقترحات الفلسفية، وما شابهها من خطابات المنطق والحقائق العقلية.⁽⁵⁵⁾

على أن التعبير عن التجربة الشعورية لا يقصد به مجرد التعبير، بل رسم صورة لفظية موحية للانفعال الوجداني في نفوس الآخرين، وغاية العمل الأدبي تتمثل في "أن العمل الأدبي هو غاية في ذاته لأنه بمجرد وجوده يحقق لونا من ألوان الحركة الشعورية، وهذه في ذاتها غاية إنسانية وحيوية، تدفع عن طريق غير مباشر إلى تحقيق آثار أخرى أكبر وأبقى"⁵⁶

ومن هنا؛ فإن التجربة الشعورية لأي عمل أدبي تمثل مادة التعبير الأدبي ولكن إذا كانت غاية العمل الأدبي تعبيراً موحياً مثيراً للانفعال فإن الشاعر العظيم هو ذلك الذي يضيف إلى هذه التجربة صوراً من الكون والحياة؛ بحيث يعالجها بحسه، وشعوره الصادق؛ فتصبح ملكاً له باعتبارها مادة مصنوعة في عالم الشاعر وحينما نصل إلى هذه الجزئية فإن الشاعر الكبير عند سيد قطب هو ذلك الذي يستطيع أن يضيف إلى عالمه عالماً مرتبطاً بالكون فوظيفة الأدب تكمن في أن يبرئ للألفاظ نسقاً ونظاماً يسمح لها بأن تشع أكبر شحنتها من الصور والظلال والايقاع ولا يتأتى ذلك عند الوقوف على الدلالات المعنوية الذهنية أو الحالة التجريدية؛ فالأدب ينزع إلى المثالية والسمو ويرسم عالماً منتخبا له مفهومه الخاص في الصدق، فهو صدق يصنع في عالم التصوير، حينما يكون صدقاً فنياً، وفي عالم الوجدان حينما يكون صدقاً شعورياً.

هذه الغاية السامية في ربط الشعر بالكون؛ هي واحدة من قضايا التي اتفق فيها سيد مع (فاضل) الذي ذهب إلى أن غاية الشعر تكمن في البحث عن الحقيقة غير

⁵⁴ مهمة الشاعر في الحياة، ص 22.

⁵⁵ - النقد الأدبي، أصوله ومناهجه، 12.

⁵⁶ نفسه، 12.

أن سيّدًا أبقى كل ذلك في إطار الرؤية الفنية أي عالم التصوير الذي يمنع النص الأدبي شرعيته.

خاتمة:

المقارنة بين أدبيين- في لغتين- انفتاح على ثقافتين؛ لأن الإنسان- بطبعه- كائن متطور يؤثر ويؤثر فيه. بيد أن اختيارنا لهذين الأدبيين كان لغاية أبعده، ومهمة أصعب؛ فالحديث- هنا- دار حول نظرية في الأدب قدمها شاعران مهمان فكرا ونقد وشعرا؛ مثلاً هوية امتين متقاربتين جغرافيا، وثقافيا، وتاريخا، وعاشا عصريين من عصور التحول، وقدمتا في ذلك كله تراثا ضخما مميزا.

وقد قصرنا هذه الدراسة على الشعرية عندهما؛ لأن النظرية الأدبية لا تؤتى إلا من خلال رؤية نقدية، فالمنتج الأدبي- وحده- لا يكفي، بل لا يعد أساساً لتشكيل النظريات؛ ومن هنا، كان الحديث عن آرائهما النقدية لا عن قضاياهما الشعرية.

ثم إننا اقتصرنا فيما قدمناه من نقد على رأيهما في الشعر، ثم في الشاعر، ثم في علاقة الشعر بالحياة، والفكر، والسياسة؛ لنخلص إلى أنّ كلا الشاعرين أرادا أن يقدمنا لنا رؤية إسلامية في النقد؛ تشكل منطلقاً لنظرية شاملة في الأدب.

ومع أننا نرى أن آراءهما- مع تقدمهما- لم تكن كافية، ولم تقدم- لنا- نظرية شاملة؛ إلا أن ما كانا عليه من سبق، وما احتمل من جرأة، قد يعد عتبة وانطلاقة يستنير بها من بعدها؛ لتشكيل نظرية أدبية إسلامية شاملة أكثر واقعية، وأشمل تمثيلاً. لكن ثمرة هذه الدراسة تكمن في تقديم رؤية تكاملية حول ما يمكن تسميته النظرية الإسلامية في النقد الأدبي؛ وهي نظرية تقدم تصوراً يجمع بين الغاية الجمالية المتمثلة في بنية النص والغاية الموضوعية المتمثلة في رسالته.

تم بحمد الله

المراجع

1- المراجع العربية

1- طاليس، (ارسطو)، فن الشعر، ترجمة: د. إبراهيم حمادة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1982.

2- العقاد و المازني، الديوان في الأدب والنقد، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2017.

- 3- قطب، سيد التصوير الفني في القرن الكريم، دار الشروق، مصر، ط17، 2002.
- 4- قطب، سيد، مهمة الشاعر في الحياة، دار عمار، الأردن، 2016.
- 5- محمد رمضان الجربي، الأدب المقارن، منشورات. Elgce
- 6- أحمد زلط، الأدب المقارن نشأته وقضاياه واتجاهاته، الحكاية الخرافية أنموذجا، هبة النيل العربية- الجيزة، د ط 2005، ص

2- المراجع الأجنبية

1. Hauser. Arnold , The Philosophy of Art History: Sanatın Toplumsal Tarihi ,Yıldız Gölünü. İstanbul, 1984.
2. Erdoğan, Alkan, Şiir Sanatı (Dünyada ve Türkiye’de Şiir Akımları- Şiirin Temel Sorunları- Kavramları) , Yön Yayıncılık, İstanbul, 1995.
3. Karaca, Alâattin, İkinci Yeni Poetikası, Hece Yayınları, Ankara, 2005.
4. Moran, Berna , Edebiyat Kuramları ve Eleştiri,24.Baskı,İstanbul, 2014
5. Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 4 /1- I Winter 2009
6. Gür, Yeni Türk Edebiyatında Kaynak Olarak Poetika,90
7. Bezirci ,Asım, Abdülhak Hâmit (Hayatı, Şiirleri ve Oyunlarından Seçmeler) , 2. baskı, Bilpa, İstanbul,1983.
8. Sarı , Ahmet, Türk ve Alman Poetikasının Kitabı.Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi ,arzurum,2003.
9. Coşkun, Menderes, Klasik Türk Şairinin Poetikası Üzerine, bilig, Kış / 2011,
10. Kısakürek , Necip Fazıl,Çile,44Basın,Ankara,2001.
11. Gökhan Reyhan Oğulları, Necip Fazıl Kısakürek’in Poetikasını”Şiirde Anlam Sorunu” Bağlamında Okumak: Anlam’ın”Ben” Döngüsü , Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi 22,1 (2018)
12. OKAY, M. Orhan. Necip Fazıl Kısakürek, İstanbul: Şüle Yayınları. 1998.
13. Kiliç, Merve Nur, Necip Fazıl Kısakürek Ve Eserlerinde Tasavvufi Düşünce, Ankara- 2018ç
14. Karadeniz , Mustafa Necip Fazıl Kısakürek’in Poetikasına Mekân Dolayımında Bakmak,Batman Üniversitesi.
15. https://www.academia.edu/37963517/Necip_Faz%C4%B1l_K%C4%B1s_ak%C3%BCrek_in_Poetikas%C4%B1na_Mek%C3%A2n_Dolay%C4%B1m%C4%B1nda_Bakmak
16. Oktay,Ahmet,Cumhuriyet Dönemi Edebiyatı, (1923- 1950) , Kültür Bakanlığı Yayınları,Ankara, 1993.



القواعد المنهجية في حلّ الخلافات العقديّة بين علماء الكلام

أ.د إبراهيم أحمد الديبو*

الملخص: عنوان بحثي هو: القواعد المنهجية في حل الخلافات العقديّة بين علماء الكلام، وهو بحث له جانبان الأول تأصيلي والثاني تطبيقي، وفي الجانب الأول عرفت فيه بأهم القواعد العامة التي تعرّف بتلك الذهنية وتجعلها منضبطة في كل مرحلة من مراحل فهم النص وتوضيح المسائل، حيث تفرق بين الأصول والفروع وبين القضايا المختلفة، وتعتمد على الأدلة، وتفرق بين الجوانب المتعلقة بالله تعالى والمتعلقة بالبشر، وفي الجانب الثاني عرضت بعض قضايا الخلاف بين المتكلمين كنموذج تطبيقي، وتبين من خلال هذا العرض أن سبب الخلاف يرجع إلى عدم مراعاة تلك القواعد.

وقد قسمت البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة، تناولت في المقدمة أهم أسباب اختياري للبحث وأهميته والمنهج الذي سأتيه، ثم تناولت في المبحث الأول: التعريف بالذهنية الفارقة التي تعتمد على القواعد المنهجية، وفي المبحث الثاني: القواعد المنهجية العامة، وفي المبحث الثالث: مسائل تطبيقية من علم الكلام تكشف عن القواعد المنهجية، وفي الخاتمة ذكرت أهم النتائج التي توصلت إليها.

كلمات مفتاحية: الذهنية، المنضبطة، علماء العقيدة، أسباب الاختلاف، قواعد الفهم.

The diingushing mentality and its effect in dissolving theological disparity

Summary: The title of my research: the disciplined mentality and its impact on resolving verbal disputes between scholars of beliefs. It is a research that has two sides, the first is original and the second is practical, and in the first aspect I know the most important general rules that define that mentality and make it disciplined at every stage of understanding the text and clarifying matters, where they are separated. Between the origins and branches and between the different issues, depends on the evidence, and

* أ.د. إبراهيم الديبو، دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، أستاذ العقائد والأديان في جامعة ماردين

Ibrahimsss1971@gmail.com

differentiates between aspects related to God Almighty and what is related to them. On the human level, and on the second side, some issues of disagreement between the speakers were presented as an application model, and it became clear through this presentation that the reason for the disagreement was due to the failure to observe these rules.

The research was divided into an introduction, three topics, and a conclusion. In the introduction, I dealt with the most important reasons for choosing the research, its importance, and the approach that I will follow. Then I dealt with in the first topic: introducing the disciplined mentality, and in the second topic: the general rules on which the disciplined mentality depends, and in the third topic: practical issues in the science of beliefs, and in the conclusion I mentioned the most important results that I have reached.

Key words: Mentalism, disciplined, scholars of faith, reasons for difference, rules of understanding.

المقدمة:

الإسلام من حيث معارفه يشكل منظومة فكرية متكاملة تزود المسلم بمنهجية واضحة المعالم في الفهم والتحليل والتعليل، فالاهتمام بتلك المنهجية يضيق من قضايا الخلاف، ويعين في حل المُشكل من المسائل المختلف فيها سواء منها ما يتعلق بالفقه أو الكلام، وما يهمننا في بحثنا هذا هو الخلاف الكلامي، فقد شغلت الخلافات الكلامية حيزاً واسعاً من مساحة التفكير عند المتكلمين، وبرزت تلك الاختلافات في مراحل تاريخية مختلفة ونقلت إلينا من خلال الكتب التي ألفها أصحابها وتناولوا فيها مسائل العقيدة بمنهجية سمتها الأساسية الخصومة والجدل وفلسفة المسائل العقدية ومنها القضايا المتعلقة بالصفات والأفعال الإلهية، ومسائل القدر والفعل الإنساني وعلاقته بالأسباب والمسببات، ومسائل النبوة ومرتبطاتها، ولم تكن مناقشتهم على درجة واحدة من حيث الوضوح ودقة الاستدلال وتنزيل الأدلة على مواضعها، بل تفاوتت طرقهم واستدلالاتهم واختلفت آراؤهم وتباينت مذاهبهم، وبرزت شبهات حملت أصحابها على فهم النص فهماً ظاهرياً أو فهماً مذهبياً لا يراعي القواعد العامة في فهم النصوص وتفسيرها وجمع الأدلة والتوفيق بينها، ويقابل هؤلاء طائفة من العلماء امتلكوا ذهنية فارقة استطاعوا من خلالها الجمع بين الأدلة وحلّ مواضع الإشكال وتمييز الصحيح من السقيم والقوي من الضعيف في الأدلة والأقوال،

واستطاعوا أن يفرقوا بين المختلفات مثل التفريق بين الشيء وغيره وبين الشيء وسببه، وبين السبب والمسبب وبين العلة والمعلول، وهي أمور دقيقة يعين فهمها في الكشف عن موضع الخلاف وفهم أسبابه والربط بين الأدلة ومدلولاتها من أجل الوصول إلى فهم واضح منضبط، وإذا كانت مهمة المتكلم كاشفة عن الدليل وليست منشئة له إلا أن الطريق الذي يسلكه في بحثه عن الدليل الجزئي أو في تحليل مضمونه ووضعه في الموضوع المناسب المتسق مع المسائل الكلية قد لا يكون طريقاً صحيحاً لعدم امتلاكه الآلية الذهنية الفارقة، ولعل ذلك يفسر لنا أهم أسباب اختلاف المتكلمين ويبرز الحاجة الشديدة لدراسة هذا الموضوع وبيان معالم تلك الذهنية الفارقة.

لذلك سأتناول في بحثي هذا أهم معالم تلك الذهنية الفارقة، من خلال ذكر الأصول والقواعد العامة التي تعرّف بها، وسأعرض لنماذج من المسائل الكلامية موضحةً الخلاف وسببه، وأثر تلك الذهنية في حلّه.

والمنهج الذي سأسلكه يقوم على تتبع الآيات التي تبرز معالم الذهنية الفارقة، ومن ثم عرض بعض قضايا الخلاف بين المتكلمين كنموذج تطبيقي أشير من خلاله إلى مسائل كلامية اختلف المتكلمون فيها ويرجع سبب الخلاف إلى عدم مراعاة تلك القواعد التي أصّلت للذهنية الفارقة فجعلت العمليات الذهنية منضبطة في كل مرحلة من مراحلها .

وسأعرض لذلك في مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة، سأتناول في المقدمة أهم أسباب اختياري للبحث وأهميته والمنهج الذي سأتبعه، ثم سأتناول في المبحث الأول: التعريف بالذهنية الفارقة، وفي المبحث الثاني: القواعد العامة التي تعتمد عليها الذهنية الفارقة، وفي المبحث الثالث: مسائل تطبيقية من علم الكلام تكشف عن الذهنية الفارقة، ثم سأختم البحث بأهم النتائج التي توصلت إليها.

المبحث الأول: التعريف بالذهنية الفارقة المنضبطة بالقواعد المنهجية:

قبل أن نذكر الأدلة التي تؤصل لتلك القواعد المنهجية من خلال الذهنية الفارقة لا بدّ من الوقوف عند معنى الذهنية الفارقة، فكل مركب إضافي لا يمكن فهمه إلا بعد تحليل أجزائه، وعنوان البحث "الذهنية الفارقة وأثرها في حل الخلافات

الكلامية بين المتكلمين " ويتطلب ذلك الكلام عن لفظين الأول الذهنية، والثاني الفارقة، ثم توضيح المراد من هذا التركيب الإضافي.

- الذهنية:

أي لفظ من الألفاظ التي نستعملها في كلامنا يثير معنى ذهنياً، ويتفاوت ذلك بين لفظ أو آخر، فكلمة الجمال مثلاً لها بنية لفظية تحمل معنى من المعاني تجعل من يسمعه يستحضر في ذهنه صفة الجمال، ولها مدلول نلحظه من خلال رؤية مفردات الجمال في الأشياء، ويعبر علماء المنطق عن الأول بالمفهوم، وهذا المفهوم له ما يقابله في الوجود أو الواقع وهو ما يطلقون عليه الماصدق، أي أن هذا المعنى الذهني يصدق على كذا وكذا، ومثال ذلك لفظ:

"- حديقة" "رجل" "امرأة".

-دمشق، علي بن أبي طالب، باريس.

فالمثال الأول اشتمل على ألفاظ تحمل معاني كلية تنطبق على كل رجل أو حديقة أو امرأة، والمثال الثاني اشتمل على ألفاظ جزئية، فدمشق مدينة معروفة، وعلي بن أبي طالب صحابي جليل وابن عم النبي صلى الله عليه وسلم، وباريس عاصمة فرنسا.

فالآلة الذهنية التي يتميز بها الإنسان ويستطيع من خلالها فهم المعنى ومن ثم تنزيله على مفرداته الكلية أو الجزئية من خلال حركة فكرية تقوم على الفهم والتحليل والتعليل هي التي يمكن أن نسميها الذهنية، فليس المراد المعاني بعينها وإنما الآلة التي نستطيع من خلالها الفهم والتفكير والربط بين الفكرة ومدلولها⁽¹⁾.

- الفارقة:

أما الفارقة فهي صفة لتلك الذهنية، فالجذر اللغوي للكلمة يرجع إلى الفعل الثلاثي فرق، وفرقَ بين الشيئين فصلَ، وفرقت بين الحق والباطل، أي فصلت وقضيت، قال تعالى: ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ (الدخان4)، أي يقضى، وقال تعالى:

(1) راجع تفصيلات ذلك عند الدكتور عبد الرحمن حبنكة: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة ص 17 - 46 دار القلم-دمشق، ط6، 2002م.

﴿وَقُرْ آناً فَرَقْنَا لِقْرَاهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْبٍ وَنَزَّلْنَا تَنْزِيلاً﴾ (الإسراء: الآية 104)، فصلناه وأحكامناه، وقال تعالى: ﴿فَالْفَارِقَاتِ فَرَقاً﴾ (المرسلات: الآية 4)، وهي الملائكة التي تفرق بين الحق والباطل، وسمي عمر بن الخطاب رضي الله عنه بالفاروق لأنه يفرق بين الحق والباطل.⁽²⁾

فمادة الكلمة ترجع إلى التمييز والتفصيل والإحكام، وهي تستعمل بين المعاني والأعيان، فيقال فرقت بين طلاب السنة الأولى والثانية، فهذا في الأعيان، وفرقت بين الاسم والفعل وهذا بالمعاني، وتشدد الكلمة على المبالغة "فرقت"، ولكن ابن الأعرابي لاحظ معنى دقيقاً فقال: "إن فرّق" بالتخفيف للمعاني، وبالتثقل "فرّق" للأعيان⁽³⁾، وهو وجه حسن، إن كان له مستند من النقل، وعلى المعنى الأخير لا يجوز أن نقول "فرّق" ابن الخطاب رضي الله عنه بين الحق والباطل، بل "فرّق" لأنّ الحق والباطل من المعاني.

فالمراد من الذهنية الفارقة: الآلة الذهنية للشخص التي تمكنه من التمييز والتفصيل بين الأشياء والمعاني، ويرافق ذلك الإحكام والإتقان في الفهم والحكم. فالتفريق بين الشيء وغيره، أو بين الشيء وصورته، أو بين الشيء ومثله، أو بين الشيء وسببه أو شرطه، إن دلّ على شيء فهو يدل على ذهنية فارقة، يستطيع صاحبها معرفة الفروق الدقيقة بين الأشياء والمعاني ومعرفة النسب الصحيحة بين الألفاظ والمعاني كالتساوي والاشتراك والاختلاف والتباين والعموم والخصوص والتماثل والتضاد والتناقض وغيرها من النسب، كما أنّ هذه الذهنية تمكن صاحبها من التحليل والتركيب والجمع والتفريق وإدراك الروابط بين العلل والمعلولات والأسباب والمسببات ومن ثم الكشف عن الآثار واستخلاص النتائج. فهذه الذهنية أساس في تحقيق الفهم الصحيح، وتكشف عن علم منظم وفكر متزن ودقة عالية في الفهم والاستنباط وعمق في التحليل والتعليل.

(²) الفيروزآبادي: القاموس المحيط مادة فرق، دار الفكر - بيروت 1999م.

(³) الفيروزآبادي: القاموس المحيط هامش مادة فرق ص 825، دار الفكر - بيروت 1999م.

وبناء هذه الذهنية له أسس وقواعد يستند إليها، فالبناء القوي لا يقوم على أسس واهية ضعيفة وإنما ينهض على أسس قوية متينة، والفكر لا يتكون من خواطر وأفكار مبعثرة لا رابط يجمعها ولا نظام يؤلف بينها، ولا قانون يحكمها، بل لا بد من أن يمتلك صاحب الفكر الصحيح استعداداً ذهنياً وأدوات عقلية تحقق الانضباط والالتزان في الفهم والتعليل، وهو مرادنا من استعمال كلمة الذهنية الفارقة فهي ذهنية تتميز بحسن الفهم ودقة التحليل وعمق الملاحظة والتعليل.

ومن المؤكد أنّ تلك الذهنية هي التي رفعت من شأن المبدعين والعظماء والمتميزين وأظهرت فضلهم على غيرهم، وهي التي ميزت مدرسة أهل السنة على المخالفين لهم وذلك لامتلاكهم منهجية واضحة المعالم أسست من خلال ذهنية فارقة تعنى بضبط الألفاظ وفهم المعاني واستخلاص النتائج، وهو الذي أدى إلى انحسار فكر المبتدعة والفرق المخالفة ومن ثم انتشار منهج الوسطية الذي تميز به أهل السنة.

لذلك أرى أن بناء هذه الشخصية العلمية الفارقة يقوم على ركنين: الأول:

علمي، والثاني منهجي:

فالأول: يتحقق من خلال تحصيل العلوم المؤسسة للقدرة على التمييز والتفريق، كاللغة وأصول الفقه ومصطلح الحديث والمنطق، فعلم اللغة العربية لتصحيح اللسان والقدرة على ضبط الألفاظ وفهم معانيها، وعلم الأصول لمعرفة قواعد التفسير للنصوص ودلالاتها، وعلم المصطلح للاهتمام بالنقل وضبط الروايات والتوثق منها، وعلم المنطق لضبط العمليات الذهنية في التحليل والتركيب والتعليل.

والثاني: منهجي ويتعلق بطريقة تحصيل العلم بشكل عام والعلوم المؤسسة بشكل خاص، فلا تعطى تلك العلوم دفعة واحدة ولا بشكل تلقائي وإنما يعتنى بطالب العلم وفق إمكانياته وحاجته، فكل مرحلة عمرية لها ما يناسبها من مسائل العلم وقضايا الخلاف، فليس من الحكمة أن نقرأ على طفل صغير مباحث فلسفية وقضايا كلامية وخلافات فقهية، بل لا بد من مراعاة ذهنية الطالب وقدراته على الفهم، والتدرج معه وفق سلم الأولويات.

فما وقع بين المتكلمين أنفسهم من خلافات يرجع في جملته إلى عدم قدرة بعضهم على التفريق بين المختلفات أو الجمع بين المتفقات، لذلك نجد أن الاختلافات تشعبت والآراء تنوعت والادعاءات كثرت، فكل يدعي إصابة الحق ويبيد المخالف له أو يخطئه، والأمثلة على ذلك كثيرة يمكن أن نتلمس تفصيلاتها من خلال اختلاف المدارس الكلامية حول عدد الصفات الإلهية وأقسامها وحول الكسب والفعل الإنساني وفي رؤية الله تعالى وكلامه وفي تأثير الأسباب والعلل.

وسأحاول في بحثي هذا تقديم أمثلة من خلال أشهر المسائل التي اختلف فيها المتكلمون مع التركيز على الذهنية الفارقة التي كشفت عن مواضع الاشتباه في الفهم وأبرزت نقاط الاتفاق وعرضت المسألة عرضاً علمياً متناسقاً تقبله العقول وتشهد له النقول وتؤيده الفطر السليمة، ولكن قبل ذلك سأذكر الأصول العلمية التي يقوم عليها منهج الذهنية الفارقة:

المبحث الثاني: القواعد العامة التي تعتمد عليها الذهنية الفارقة:

هناك قواعد عامة يعتمد عليها صاحب الذهنية الفارقة أرشدت إليها الآيات القرآنية وأثبتت على أصحابها وبينت أهم معالمها من خلال ذكر الأدلة التي تفصل وتدقق في الألفاظ والمعاني وتعطي كل لفظ مدلولاً خاصاً به، قد يكون عاماً أو خاصاً، كلياً أو جزئياً، موافقاً أو مخالفاً لغيره من الألفاظ، له ما يعارضه أو يناقضه، وأمثلة ذلك كثيرة كالكفر والإيمان، والكسب والخلق، والأمر والرضا، والهدى والضلال، والطيب والخبيث، فالذهنية الفارقة تميز بين مدلول كل لفظ من الألفاظ وتوضح العلاقة بينه وبين ما يوافقه أو يخالفه، وقد أشارت الآيات القرآنية في مواضع مختلفة لمجموعة من الألفاظ وفرقت بينها ووضعت قواعد عامة منهجية في الفهم والتحليل والاعتبار، لترشد المسلم إلى أن يمكن في نفسه تلك القواعد لتكون مرشدة له في كل ما يناقشه من قضايا ومسائل، وفق مراحل ثلاث، التلقي، الفهم والتحليل، التعليل، فصاحب الذهنية الفارقة يتميز بقوة في التحقيق، عمق في التدقيق، ملكة في التفريق، وقدرة على التوفيق، وكل ذلك يتحقق من خلال عدة قواعد أرشدت إليها الآيات القرآنية ويمكن أن نلخصها في:

أولاً: أي دعوى تحتاج لدليل:

وهو أمر ليس خاصاً بمسائل الفقه وقضايا الأحكام؛ بل هو عام في كل قضية فقهية أو عقديّة، علمية أو عملية، وهو أصل منهجي لا يمكن إنكاره أو تجاوزه في قبول الأخبار أو الأفكار أو الدعاوى، وقد دعانا القرآن دعوة صريحة أن لا نتبع ما ليس لنا به علم سواء ما يتعلق بالجانب العلمي أو السلوكي، ثم إنه قدم لنا نماذج لبعض الدعاوى وبين كذبها وضلالها، فقال تعالى في آية جامعة: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾ (الإسراء: الآية 36)، فالبرهان قد يكون من السمع وهو ما يتعلق بالخبريات، أو بالبصر وهو ما يتعلق بالتجربيات، أو ما يكون بالعقل وهو ما يتعلق بالعقليّات، فلا يقبل المسلم أي دعوى مهما كان مضمونها إلا بدليل يدل عليها، وهي قاعدة منهجية علمية تحفظ الإنسان كي لا ينساق وراء أي دعوى ثم يناقشها ويتخذ منها موقفاً يقبل ويرد على أساسه ويوالي أو يعادي من خلاله، وأخطر ما في الأمر أنه قد يكفر أو يبدع المخالف له، دون تثبت أو توثيق، لذلك وضعت الآية لنا أصلاً في قبول الأخبار والدعاوى وهذا معنى قول العلماء: إن كنت ناقلاً فالصحة أو مدعياً فالدليل، وكم من مسألة كلامية تناولها المتكلمون من خلال حديث لم يثبت أو دعوى لا دليل عليها.

ولم يكتف القرآن بعرض الأساس النظري في قبول الأخبار والدعاوى أوردها وإنما ذكر لنا نماذج واقعية، ففي أربع آيات من القرآن يطالب القرآن أصحاب الدعاوى بتقديم برهانهم على تلك الدعاوى، وذلك من خلال دعوتين:

- الدعوى الأولى أن الجنة لا يدخلها إلا من كان يهودياً أو نصرانياً، وهي أمنيات لا برهان عليها، لذلك ذكر القرآن الدعوى ثم طالب أصحابها بدليل واضح صريح عليها فقال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُوداً أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: الآية 111).

- أما الدعوى الثانية فهي نسبة الإلهية لغير الله تعالى والاعتقاد بأن هناك إلهاً مع الله تعالى، وهي الأخطر لذلك ردّ عليها القرآن في ثلاث آيات، فقال تعالى: ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مِنْ مَعِي وَذِكْرٌ مِنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ (الأنبياء: الآية 24)، ثم بين صفات الإله الحق وأنه يبدأ الخلق ويعيده ويرزق الخلائق: ﴿أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِمَّنْ

السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَلِلَّهُ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿ (النمل: الآية 64)، ثم بين الله تعالى أنه يقيم الحجة على المشركين يوم القيامة فيشهد عليهم أنبياءهم، ولا يملك المشرك أي برهان على أن هناك خالقا مع الله تعالى أو إلهاً يعبد معه: ﴿وَنَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ لِلَّهِ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ (القصص: الآية 75).

فهذه آيات ثلاث تؤكد على أهمية التدليل والبرهنة على صحة دعوى المشركين، ولم يكتف القرآن في رد تلك الدعاوى من خلال مطالبتهم بالدليل والبرهان وبيان عجزهم عن ذلك، وإنما عرض لهم مثلاً يكشف عن جهلهم وعدم تحاكمهم إلى القواعد الفارقة التي تفرق بين المختلفات فقال تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الزمر: الآية 29) فالآية توضح حال المشرك وكيف يعيش في حيرة وقلق، وتدعوه إلى التوحيد الذي يحقق له السلم النفسي والروحي، لذلك ختمت الآية بقوله تعالى "هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ".

ثانياً: التفريق بين المختلفات: وهو يأتي بعد ثبوت الخبر أو التحقق من دليل الدعوى، لذلك تعترض المستدل عدة مسائل تتعلق بالألفاظ والمعاني، فمجرد الثبوت لا يفيد حكماً، لذلك ردَّ القرآن على الأعراب دعوهم الإيمان فثبتت الدعوى ولم يثبت مضمونها فقال تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (الحجرات: الآية 14)، فالقرآن أرشد إلى منهج التفريق بين المعاني وذلك من خلال تفريقه بين الإسلام والإيمان، والآية لها سبب نزول يؤكد ذلك فقد نزلت الآية في أعراب من بني أسد بن خزيمة قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة في سنة جدب وشدة فأظهروا الشهادتين ولم يكونوا مؤمنين في السر وأفسدوا طرق المدينة ثم أخذوا يمتنون على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقولون له: أتيناك بالأنفال والعيال ولم نقاتلك كما قاتلك بنو فلان فأعطينا الصدقة

فنحن مؤمنون⁽⁴⁾ فأنزل الله هذه الآية ليفرق بين إعلانهم للإسلام وبين حقيقة حالهم، فالنطق بالشهادتين لا يبني إيماناً؛ لأن الإيمان تصديق وطمأنينة وإذعان في القلب، لذلك قال لهم: قولوا أسلمنا أي استسلمنا لحكم الله خوف القتل والأسر⁽⁵⁾، فإعلانهم الإسلام باللسان ليس دليلاً على إيمانهم وإذعانهم للإسلام باطناً، فقد لا يتوافق كلام الإنسان مع حقيقة اعتقاده، لذلك قال تعالى في موضع آخر: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ﴾ (المائدة: الآية 41) فالمسارعة بالكفر دليل عدم تمكن الإيمان في القلب، وقد رد القرآن على الذين يتكلمون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم فقال: ﴿سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ شَغَلَتْنَا أَمْوَالُنَا وَأَهْلُونَا فَاسْتَغْفِرْ لَنَا يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرّاً أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعاً بَلْ كَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبيراً﴾ (الفتح: الآية 11).

ثالثاً: التفريق بين الفعل البشري والفعل الإلهي: وهو أساس اعتقادي

يقوم على التفريق بين الخالق والمخلوق وبين صفات الله تعالى وصفات البشر، فما يقع في الكون من أفعال لا تنسب إلى العبد إلا على سبيل الكسب والاختيار، أما الخلق والتأثير فهو فعل الخالق سبحانه وتعالى، وقد أوضح القرآن تلك الحقيقة في مواضع عدة، فقال تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَناً إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (الأنفال: الآية 17)، فالآية نسبت القتل الذي وقع على المشركين في غزوة بدر لله تعالى، ثم إنها نسبت الرمي للنبي صلى الله عليه وسلم ثم نفته عنه، فما أثبتته يختلف عما نفته، فهي تتكلم عن حادثتين وكل منهما تتضمن أمرين مختلفين:

الأولى: أن الصحابة يوم صدروا من بدر منتصرين ذكر كل منهم ما فعل،

فقالوا قتلنا كذا وفعلنا كذا وأسرننا كذا تفاخراً بما وقع، فقال لهم الله تعالى: فلم

(4) راجع: أسباب النزول لأبي الحسن الواحدي النيسابوري ص 229، تحقيق عبد الله المنشاوي، دار صلاح الدين في القاهرة، ط1، 2001م.

(5) راجع: التفسير الواضح للميسر للشيخ محمد علي الصابوني 650/2 دار العرفان بجلب، ط1، 2006م.

تقتلوهم حقيقة؛ لأن القتل من الله تعالى فهو المميت وهو المقدر لجميع الأشياء، لذلك يضاف إلى الله تعالى لأنه الخالق، وإلى العبد لأنه القاصد والمكتسب⁽⁶⁾.

الثانية: أن النبي صلى الله عليه وسلم أخذ قبضة من تراب يوم بدر فرمى المشركين بها فلم يبق مشرك إلا وشغل بعينيه فانهزموا، فالرمية الحقيقية كانت من الله تعالى، فلو رماها النبي صلى الله عليه وسلم بنفسه لما بلغ أثرها إلا ما يبلغه أثر رمي البشر، ولكن الرمية كانت من الله تعالى لذلك أثرت ذلك التأثير العظيم⁽⁷⁾.

فالآية تفرق بين فعل الإنسان وفعل الخالق، وبين ظاهر الفعل وبين حقيقته وفي ذلك تصحيح للاعتقاد وتوضيح للحقائق، فليس مع الله تعالى من يخلق أو يؤثر فالتأثير حقيقة من الله تعالى، والفعل الإنساني يتعلق بالكسب وبالقصد، وهو أساس اعتقدي نفهم من خلاله العلاقة بين الفعل الإلهي والفعل البشري، وسيأتي توضيح ذلك من خلال الخلاف الكلامي بين المتكلمين.

رابعاً: التفريق بين صفات المخلوقين وصفات الخالق، وبين الكامل والناقص والقادر والعاجز: فقد ذكرنا في الفقرة الثالثة التفريق بين الفعل الإلهي والفعل البشري، وهنا نذكر فرقاً آخر أشار إليه القرآن وهو يتعلق بالصفات الإلهية والصفات البشرية، وقد ذكر القرآن ذلك من خلال التفريق بين الإله المعبود بحق لكمال صفاته، وبين المعبود من غير حق وهو الند والشريك الذي يعبد من دون الله تعالى: قال تعالى: ﴿مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصْمَى وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (هود: 24) وقال: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمٌ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (النحل: الآية 76). فالآيتان تضمنتا مثلين كل منهما يفرق بين الكامل والناقص والقادر والعاجز، والمراد بذلك الإشارة إلى صفات الكمال لله تعالى وإلى صفات النقص عند البشر وسائر المخلوقات التي عبدت من دون الله تعالى، فالسميع والبصير والذي يأمر بالعدل هو الله تعالى، والأصم والأبكم هو كل

(6) راجع: تفسير القرطبي 366/7-367.

(7) راجع: تفسير مدارك التنزيل وحقائق التأويل للنسفي 610/1 الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية بمصر 1996 م.

مخلوق عبد من دون الله تعالى سواء أكان بشراً أو وثناً، وقد وصفته الآية الثانية بأنه كالأبكم الذي لا يسمع ولا يبصر فهو كل على مولاه وثقيل ولا ينتفع به فأينما يوجهه لا يأت بخير⁽⁸⁾.

فالتفريق واضح من خلال تصوير حال من يتخذ من دون الله تعالى رباً يعبده وإلهاً يلتجئ إليه فهو يحتج بعاجز ضعيف لا يملك نفعاً ولا يدفع ضرراً، بل هو يحتاج للعون، أما الإله فهو أمر ناه متصرف في الأشياء بعلم وحكمة وكمال قدرة وتمام إرادة، وقد أوضح القرآن ذلك في موضع آخر فقال: ﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعاً وَلَا ضَرراً قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (الرعد: الآية 16).

خامساً: التفريق بين العالم وغيره وبين الطيب والخبيث وبين من يبذل جهده وبين من يتقاعس عن العمل الجاد والسعي الطيب: قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (الزمر: الآية 9)، فالله تعالى خص أولي الأبواب بالثناء لتذكركم واعتبارهم وقدرتهم على التدبر والتمييز، فصاحب العلم يتميز على غيره بما أعطاه الله تعالى من قدرة على الفهم والتعليل وتحصيل أسباب المعرفة، وكذلك هناك فوارق لا بد من مراعاتها في التمييز بين أهل الجد والسعي وأهل الكسل والتقاعس فالتفريق لا يقتصر على العلم، بل على الكسب وبذل الجهد؛ لذلك فرق الله تعالى بين المجاهدين بأموالهم وأنفسهم وبين القاعدين والمتقاعسين عن الجهاد بالمال والنفس فقال تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجراً عَظِيماً﴾ (النساء: 95).

كما نبه القرآن إلى فضل الكسب الطيب والفعل الحسن والقول الصادق على الكسب الخبيث والفعل السيئ والقول الباطل، فقال تعالى في آية جامعة: ﴿قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: الآية 100)، فكثرة الخبث وشيوع الفساد وانتشار الباطل لا يسلب من الطيب فضله على غيره، كما أن انتشار الباطل لا يجعله حقاً.

فهذه بعض القواعد التي تؤصل للذهنية الفارقة من خلال منهجية واضحة تهتم بالدليل وتثبت من الحجج وتفرق بين الأشياء والمعاني، فالخلافات الكلامية ترجع في جملتها إلى عدم مراعاة تلك القواعد، لذلك برزت الاختلافات الكلامية واستمسك كل فريق بما عنده من أدلة ولو بحثنا في تفصيلاتها لرأينا أن بعض تلك الأدلة لم يثبت، وأن ما ثبت منها قد لا يكون صريحاً، أو أن المتكلم اهتم بدليل جزئي وانتزعه من سياقه واستدل بعمومه ولم يربطه بالأدلة الأخرى، ولتوضيح ذلك لا بد من ذكر أمثلة متنوعة من خلال كتب المتكلمين تعرض للخلاف ثم تشرح أسبابه ثم تكشف عن الفهم الصحيح للأدلة من خلال القواعد العامة التي تركز عليها العقلية الفارقة وتراعمها في التلقي والتحليل والتعليل، وقبل ذكر الأمثلة أشير إلى ما جاء في مجمع الزوائد عن نعيم بن قعنب قال: يا أبا ذر ما كان في الناس أحد أحب أن ألقاه وأخشاه منك، قال: لله أبوك وما يجمع هذا، قال: إني كنت وأدت في الجاهلية، وكنت أرجو في لقائك أن تخبرني أن لي توبة ومخرجاً، وكنت أخشى في لقائك أن تخبرني أنه لا توبة لي فقال: أفي الجاهلية، قلت نعم، قال: عفا الله عما سلف⁽⁹⁾، فالأثر يدل على ذهنية فارقة فقد يجتمع الحب مع الخشية في قلب واحد، إلا أن متعلق كل واحد مختلف عن الآخر، وهذا معنى ما يقوله أهل المنطق من انفكاك الجهة، فالحب له جهته والخشية لها جهة أخرى؛ وبذلك لا يجتمع النقيضان أو الضدان في جهة واحدة، وسأعرض نماذج تطبيقية من كتب المتكلمين توضح ذلك.

المبحث الثالث: مسائل تطبيقية من علم الكلام تكشف عن القواعد المنهجية:

(9) رواه أحمد ورجاله موثقون

هناك مسائل مشهورة بين المتكلمين كقضية الصفات الخيرية والتأويل مثلاً. والكلام النفسي والكلام اللفظي، والحسن والقبح والتعليل، اختلف المتكلمون في فهمها بين إفراط وتفريط، فظهر المجسمة الغلاة في جانب الإثبات ويقابلهم أهل التعطيل الذين نفوا الصفات الإلهية زعماً منهم أن إثبات الصفات يؤدي للتشبيه، وهناك المغالون في إثبات الحرية الإنسانية ويقابلهم الجبرية الذين نفوا الكسب والاختيار الإنساني، وهناك الخوارج ويقابلهم المرجئة، وهكذا الأمر في سائر مسائل الكلام هناك مغالاة في جانب على حساب جانب آخر، فأى لون من ألوان المغالاة يدل على فقد صاحبه للقواعد المنهجية، ولكي نوضح ذلك بالمثال لا بدّ من اختيار بعض النماذج من خلال كتب الكلام، وسأقتصر على نماذج ثلاثة حرصت على أن لا تكون في موضوع واحد وإنما تناول موضوعات مختلفة:

- الأول: العلاقة بين الفعل البشري والفعل الإلهي.

- الثاني: حقيقة الإيمان.

- الثالث: التفضيل بين الأنبياء.

الأول: العلاقة بين الفعل البشري والفعل الإلهي:

من المسائل التي شغلت المتكلمين وتفاوتت طرقهم في فهمها مسألة علاقة الفعل البشري بالفعل الإلهي وهي مسألة تتعلق بصفات الله تعالى وتكليف الإنسان، وقد تناولها الجبرية والمعتزلة وأهل السنة، إلا أنّ الذهنية الفارقة تجلّت من خلال الجمع بين الأدلة المتصلة بالموضوع وفهمها فهما متكاملًا وهو أساس لا بد منه لضمان صحة الفهم، وقد نبه العلماء إلى أن كثيراً من الخلافات الكلامية ترجع إلى عدم مراعاة ذلك الشرط، فذكر ابن رشد عدة قواعد للتأويل الصحيح ومن أهمها جمع الأدلة الشرعية المتصلة بموضوع واحد والنظر فيها في ضوء قوانين اللغة العربية وفي ضوء أحكام الشرع ومبادئه العامة⁽¹⁰⁾، وقد ألف الغزالي كتابه إجماع العوام - كما ذكر في مقدمته- للرد على الرعاع والجهال من الحشوية الضُّلال الذين اعتقدوا في الله وصفاته ما يتعالى ويتقدس عنه من الصورة واليد والقدم والنزول والانتقال والجلوس

(10) فصل المقال ص 18-19 ومناهج الأدلة ص 251-252..

على العرش والاستقرار وما يجري مجراه مما أخذوه من ظواهر الأخبار وصورها⁽¹¹⁾، فالوقوف عند ظواهر الأخبار يؤدي لخلل في الفهم ولا يوصل لحقيقة المراد منها وهو ليس خاصاً بالصفات الإلهية؛ بل هو عام في كل القضايا ومنها قضية خلق الأفعال، ولتوضيح ذلك وشرحه لا بدّ من عرض اختلافات المتكلمين في تناولهم لقضية خلق الأفعال ومن ثم الإشارة إلى التطبيق العملي لشرط الجمع بين الأدلة المتصلة بموضوع واحد ومناقشتها، وهو من معالم الذهنية الفارقة.

فهناك آيات كثيرة تكلمت عن خلق الله تعالى المطلق للأشياء، وأنه لا يقع شيء إلا بإرادته وقدرته ووفق علمه كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (الزمر: الآية 62)، وقوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (الرعد: الآية 16)، وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصفات: الآية 96) ودلالة الآيات صريحة بأن الله تعالى خالق لأعمالنا على العموم، وأنه أدخل في خلقه كل شيء مخلوق، ففعلُ العبد وعمله من خلق الله تعالى، وجاء في الأحاديث ما يؤكد تلك المعاني ففي حديث حذيفة بن اليمان رضي الله عنه مرفوعاً: (إن الله صانع كل صانع وصنعتة)⁽¹²⁾.

فالله تعالى هو الخالق والصانع للأشياء فلا خالق معه، وقد سبق علمه وجود الأشياء كما جاء في الحديث الصحيح: ((ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من النار ومقعده من الجنة، قالوا: يا رسول الله أفلا نتكل على كتابنا وندع العمل؟ قال: اعملوا فكلٌ ميسر لما خلق له، أما من كان من أهل السعادة فييسر لعمل أهل السعادة وأما من كان من أهل الشقاء فييسر لعمل أهل الشقاوة، ثم قرأ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ﴾ (الليل: الآية 5-6)⁽¹³⁾، فلو فهمنا هذه الآيات

(11) إجماع العوام عن علم الكلام ص 3. الناشر المكتبة الأزهرية للتراث في مصر 1998م.

(12) أخرجه البخاري في خلق أفعال العباد ص 46، تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة، دار المعارف السعودية- الرياض 1978م، وأخرجه الحاكم في المستدرک وقال: حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، وقال الهيثمي: رواه البزار ورجاله رجال أحمد بن عبد الله أبو الحسين بن الكردي وهو ثقة. (الحاكم: المستدرک 85/1 والهيثمى: مجمع الزوائد 197/7 البزار: مسند البزار 258/7، تحقيق: محفوظ الرحمن، زين الله، ط1، 1409 هـ، الناشر: مؤسسة علوم القرآن، مؤسسة العلوم والحكم، بيروت، المدينة).

(13) أخرجه البخاري: كتاب التفسير، باب قوله تعالى: فأما من أعطى واتقى، رقم الحديث 4568.

والأحاديث فهما جزئياً ولم نقرن بها الآيات والأحاديث الأخرى التي أثبتت الفعل الإنساني والاختيار والكسب للعبد لأدى ذلك إلى الجبر والاضطرار في الأفعال البشرية وهو ما قال به الجبرية وقد أشرت في المبحث السابق إلى أن الذهنية الفارقة تهتم بجمع المتفقات وتفريق المختلفات وجمع الأدلة وفهمها فهماً متكاملًا وهو الذي لم يفعله الجبرية؛ بل وقفوا عند الدلالة الظاهرية للآيات والأحاديث ولم يوفقوا بينها وبين الآيات والأحاديث الأخرى التي تعطي العبد فعلاً وكسباً واختياراً وترتب على فعله ثواباً وعقاباً، فقالوا: إن الإنسان لا يملك من أمره شيئاً وهو مسلوب الإرادة والفعل، وكل شيء يقع لا يخرج عن قدرة الله تعالى وعلمه وإرادته، ولم يفرقوا بين الأفعال الاختيارية والأفعال الاضطرارية⁽¹⁴⁾، ومن جهة أخرى بالغ المعتزلة في جانب الفعل البشري وقالوا: إن أفعال العباد الاختيارية محدثة لهم وأنهم موجودون لها حسب قصدهم واختيارهم⁽¹⁵⁾ واستدلوا بظواهر الآيات التي نسبت العمل للإنسان كقوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلِمَا وَمَا رَبُّكَ بِظَالِمٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (الكهف: 49) فصلت: الآية 46 ﴿وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ (الكهف: 49) ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ (النساء: 124) وآيات كثيرة تنفي الظلم عن فعل الله تعالى، وهي آيات واضحة الدلالة على إثبات الفعل البشري والاختيار والكسب للإنسان إلا أنها مكتملة للآيات الأخرى التي استدلت بها الجبرية، فصاحب الذهنية الفارقة هو من يتناول كل تلك الآيات ويجمع بينها ثم يفهمها فهماً متكاملًا يُعمل كل دلالته دون أن يعطل دليلاً من الأدلة، فلا ينكر الفعل الإلهي وتأثيره، ولا يسلب العبد اختياره وتدييره، لذلك نجد أن أهل السنة لم يوافقوا المعتزلة في هذه النزعة المغالية في الفهم وفي نسبة الفعل للإنسان كما أنهم لم يوافقوا الجبرية الذين سلبوا الإنسان إرادته واختياره، وتجلت الذهنية الفارقة عند أهل السنة من خلال الوسطية في الفهم فجمعوا بين الأدلة

(14) راجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين 338/1.

(15) راجع: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 323.

وأجابوا عن الشبهات التي تمسك بها الطرفان من الجبرية والمعتزلة، ويمكن أن نلخص موقفهم وفهمهم لمذهب المعتزلة ومذهب الحبرية في الآتي:

- الجبرية غلبوا النظر إلى الجانب الإلهي المتعلق بالعلم والقدرة والإرادة، ولم يراعوا الجانب البشري المتعلق بفعل العبد واختياره، وقد استدلوا بالآيات والأحاديث التي تدل على تفرد الله تعالى بالخلق، والتي تنسب له سبق العلم ومطلق الإرادة.

- المعتزلة بالغوا في إثبات الفعل البشري تنزيهاً لله تعالى عن نسبة الظلم له وقد تمسكوا بالآيات والأحاديث التي تنسب الفعل للعبد وترتب عليه عقاباً وثواباً مما يثبت له الفعل والاختيار وينفي عنه الجبر والاضطرار فيقع الفعل بقدرته فهو الفاعل والموجد له.

أما أهل السنة فنظروا إلى الجانبين الإلهي والبشري، فنظروا أولاً إلى الجانب الإلهي فنسبوا له الخلق والاختراع فلا خالق إلا الله تعالى كما هو صريح في أدلة الجبرية ولو كان للعبد تأثير في خلق الفعل وفي إيجاد واختراعه لكان شريكاً لله تعالى في أخص وصف له وهو القدرة على الاختراع، ونظروا إلى الجانب البشري فنسبوا للإنسان الاختيار والكسب والفعل واستدلوا بالأدلة الصريحة التي ذكرها المعتزلة والتي نسبت الفعل للعبد ونفت الظلم عن الفعل الإلهي، وهذا الفعل والاختيار البشري هو مناط التكليف ولو سلب الله تعالى الاختيار من الإنسان لكان أشبه ما يكون بالآلة ولبطل التكليف والأمر والنهي.

ولتوضيح ذلك بالمثل نبين كيف فهم أهل السنة ما جاء في بعض الأحاديث التي استدل بها الجبرية، فنذكر أربعة أحاديث:

الأول: وهو الحديث الصحيح -الذي تقدم- وفيه: ((ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من النار ومقعده من الجنة، قالوا: يا رسول الله أفلا نتكل على كتابنا وندع العمل؟ قال: اعملوا فكلٌ ميسر لما خلق له، أما من كان من أهل السعادة فييسر لعمل أهل السعادة وأما من كان من أهل الشقاء فييسر لعمل أهل الشقاوة، ثم قرأ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى﴾ (الليل: الآية 5-6)⁽¹⁶⁾.

(16) أخرجه البخاري: كتاب التفسير، باب قوله تعالى: فأما من أعطى واتقى، رقم الحديث 4568

الثاني: ما جاء في حديث أبي هريرة رضي الله عنه، في محادثة آدم وموسى وفيه: ((أتلومني على أمر قدره الله عليّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة..))⁽¹⁷⁾.

الثالث: حديث: ((.. إن أحدكم ليعمل ليعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها))⁽¹⁸⁾.

الرابع: حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: ((لن يدخل أحدا عمله الجنة، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: لا، ولا أنا، إلا أن يتغمّدني الله بفضل ورحمة، فسدوا وقاربوا، ولا يتمنين أحدكم الموت إماماً محسناً فلعنّه أن يزداد خيراً وإماماً مسيئاً فلعنّه أن يستعذب))⁽¹⁹⁾.

فالأحاديث في جملتها تتكلم عن سبق العلم الإلهي وطلاقة القدرة الإلهية وعموم الإرادة، وهذا الذي أوهم معنى الجبر فيها، وقد تناولها علماء السنة وأجابوا عنها فقالوا بأن الحديث الأول يتكلم عن صفة كاشفة لله تعالى غير مؤثرة في فعل العبد وهي صفة العلم التي يعلم الله تعالى بها ما سيكون من فعل العبد، فهو علم ذلك وكتبه عنده، ثم سيكون من فعل الإنسان ما يوافق ذلك العلم، فعلم الله تعالى يسبق فعل الإنسان إلا أن ذلك لا يعني حمل الإنسان على الطاعة أو المعصية؛ بل في ذلك إثبات صفة كمال لله تعالى، ولو لم يعلم ذلك لنسبنا النقص له، فلا يعني ذلك أبداً أن يتقاعس العبد ويترك العمل ويزعم أنّ الله تعالى قدر عليه ذلك وأجبره عليه، فالقدر يكشف ولا يؤثر؛ لذلك جاء في الحديث النبي عن الاتكال على ما سبق به العلم، والحض على العمل والسعي من غير كسل أو تهاون، فأهل السعادة سيختارون الإيمان بسعيهم وكسبهم، وأهل الشقاء سيختارون الكفر بصدودهم وجحودهم، ويصدق عليهم علم الله تعالى.

⁽¹⁷⁾ أخرجه مسلم: كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى، رقم الحديث 4795

⁽¹⁸⁾ أخرجه مسلم: كتاب القدر، باب كيفية الخلق الأدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته

وسعادته، رقم الحديث 2643

⁽¹⁹⁾ أخرجه البخاري: كتاب المرضى، باب تمّي المريض الموت، رقم الحديث 5241

أما الحديث الثاني فيؤكد ما جاء في الحديث الأول من سبق القدر الإلهي فأدم عليه السلام لم يحتج بأن الله تعالى قد أجبره على فعله واختياره وإنما احتج بأن علم الله تعالى ظهر فيه، فالمراد بالتقدير هنا ما كتبه الله تعالى في اللوح المحفوظ وفي صحف التوراة وألواحها⁽²⁰⁾، وهناك وجه آخر يفيد الحديث وهو أن الاحتجاج بالقدر على الذنب ينفع إذا احتج به بعد وقوعه والتوبة منه وترك معاودته كما فعل آدم فيكون في ذكر القدر إذ ذاك من التوحيد ومعرفة أسماء الرب وصفاته ما ينتفع به الذاكر والسامع؛ لأنه لا يدفع بالقدر أمراً ولا نهياً ولا يبطل شريعة، بل يخبر بذلك على وجه التوحيد والبراءة من الحول والقوة، أما الاحتجاج بالقدر في الحال والمستقبل بأن يرتكب فعلاً محرماً أو يترك واجباً فيلومه عليه لائمه فيحتج بالقدر على إقامته وإصراره فهذا يضر ولا ينفع ويبطل الأمر والنهي ويبطل الشريعة⁽²¹⁾.

والحديث الثالث لا يتكلم عن تضييع عمل العبد وعبادته وطاعته وإنما هو بيان لما اختاره العبد من أعمال يستحق عليها الثواب أو العقاب، ويوضحه ما جاء في حديث آخر عن سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((... إن الرجل ليعمل عمل أهل الجنة - فيما يبدو للناس - وهو من أهل النار وإن الرجل ليعمل عمل أهل النار - فيما يبدو للناس - وهو من أهل الجنة))⁽²²⁾، فعلم الله تعالى لا يضيع عمل المؤمن، بل يكشف عن حقائق الأمور وخفايا الضمائر والنوايا ولا يقف عند ظاهر ما يبدو للناس، فربما تظاهر الإنسان بالطاعة والعبادة ثم أبطن الرياء والمعصية، أو أظهر الإيمان وأبطن الكفر، فالله تعالى يجازي العبد على كل ما عمله ما ظهر منه وما بطن، وهذا الحديث من أدل الأحاديث على عدل الله تعالى، وأنه لا يضيع عمل المحسنين كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ (الكهف: الآية 30) كما أنه من أبلغ الأحاديث في نفي الظلم عن الله تعالى تأكيداً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ

⁽²⁰⁾ راجع: النووي: شرح صحيح مسلم 454/8

⁽²¹⁾ راجع: ابن القيم: شفاء العليل ص 43-44.

⁽²²⁾ أخرجه البخاري: كتاب الجهاد والسير، باب لا يقول فلان شهيد، رقم الحديث 2683، أخرجه مسلم: كتاب

القدر، باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه، رقم الحديث 163.

شَيْئاً وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿ (يونس: الآية 44) ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يَضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ (النساء: الآية 40) .

أما الحديث الرابع فيبدو لأول وهلة أنه ينفي فعل الإنسان واختياره، لأنه يصرح بنفي أثر العمل في دخول الجنة، وينفي أي أثر لفعل العبد، فالإنسان مهما عمل لن ينفعه عمله كما قال الجبرية، لأن الله تعالى قضى عليه منذ الأزل أجله وعمله فهو يساق إلى قدره وأجله دون اختيار منه، وهو فهم لا يستقيم مع الأصول العامة للشريعة الإسلامية وقضية التكليف، فالحديث يوضح مسألة إيمانية وهي أن أعمال العباد مهما كثرت لا توجب وحدها دخول الجنة؛ بل لا بد من رحمة الله تعالى؛ فإن الأعمال وإن وقعت على الوجه المرضي فهي لا تقاوم نعم الله تعالى التي أنعم بها على العباد ولا تعادلها، ولو حاسب الله عباده على أعمالهم لوقعت تلك الأعمال مقابل اليسير من نعم الله تعالى، وتبقى بقية التعم مقتضية لشكرها⁽²³⁾ .

- الثاني: حقيقة الإيمان.

اختلف علماء الكلام حول حقيقة الإيمان إلى عدة أقوال، ولو وقفنا عند ظاهر الاختلاف لوجدنا أن النتائج المترتبة عليه جد خطيرة فهناك من يقبل الإيمان لمجرد التصديق وهناك من يخرج أصحاب المعاصي والذنوب من الإيمان، ولا يتضح ذلك إلا من خلال عرض أقوال العلماء وأدلتهم ومن ثم التوفيق بينها من خلال القواعد العامة التي تنظم عملية الفهم وتفرق بين المعاني، فهناك أقوال كثيرة حاول أصحابها من خلالها شرح حقيقة الإيمان منها ما هو ظاهر الفساد والبطلان كقول الكرامية بأن الإيمان هو الإقرار باللسان فقط، وقول الجهمية بأن مجرد المعرفة هي الإيمان، وكلا القولين مردود وشاذ⁽²⁴⁾ ، إلا أن هناك أقوالاً مشهورة بينها اختلاف ظاهر تحتاج للشرح، لذلك سأنقلها مع أدلتها ومن ثم أبين الموقف منها:

⁽²³⁾ راجع: ابن القيم: مفتاح دار السعادة 1/25-26، تحقيق: الشيخ محمد بيومي، مكتبة الإيمان، المنصورة.

⁽²⁴⁾ راجع تفصيل تلك الأقوال والرد عليها عند: مقالات الإسلاميين للأشعري 214/1 وشرح الطحاوية لابن أبي العز

أولاً: ذهب جمهور أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية إلى أن الإيمان في حقيقته هو التصديق القلبي، أما الإقرار باللسان والأعمال بالجوارح فهي ثمرة التصديق، وقد استدلوها بأدلة من القرآن والسنة واللغة⁽²⁵⁾، ومن أشهر أدلتهم:

1- الإيمان في اللغة هو التصديق وهو كذلك في الشرع، فكل ما ورد من ألفاظ في الكتاب والسنة وجب حملها عليه قال الجويني "والدليل على أن الإيمان هو التصديق: صريح اللغة وأصل العربية، وهذا لا ينكر فيحتاج إلى إثباته، وفي التنزيل: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ (يوسف الآية 17)، معناه: وما أنت بمصدق⁽²⁶⁾.

2- قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: الآية 183). فالأمر بالصيام جاء بعد إثبات الإيمان، وكذلك الحال في سائر الأوامر والنواهي.

3- قوله تعالى: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ (الحجرات: الآية 9). فالله تعالى أثبت الإيمان للمتقاتلين ولم يسلبه عنهم فدل على أن الإيمان يجتمع مع المعصية.

4- قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾ (طه: الآية 112)، فرق القرآن بين العمل الصالح وبين الإيمان، فالتصديق غير العمل.

وغيرها من الآيات والأحاديث التي تفرق بين الإيمان والأعمال وتثبت الإيمان لمجرد التصديق القلبي⁽²⁷⁾.

⁽²⁵⁾ راجع: الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ص 397، تحقيق: الدكتور محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، الناشر: مكتبة الخانجي- مصر 1950، الغزالي: إحياء علوم الدين 1/155، إلكيا الهراسي: أصول الدين ص 43، المتولي الشافعي: الغنية في أصول الدين ص 173، الرازي: مفاتيح الغيب 2/28، دار الفكر- بيروت، الأمدي: أبحاث الأفكار 9/5، الماتريدي: التوحيد ص 394، تحقيق: الدكتور فتح الله خليف، الناشر: دار الجامعات المصرية، النسفي: تبصرة الأدلة 2/809، نجم الدين الطوفي: حلال العقد في أحكام المعتقد ص 419، 421.

⁽²⁶⁾ الجويني: الإرشاد ص 397.

⁽²⁷⁾ راجع: الجويني: الإرشاد ص 397، 398، الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص 238، الغزالي: إحياء علوم الدين 1/154، 157، الأمدي: أبحاث الأفكار 9/5، التفازاني: شرح المقاصد 5/183-185، 192-195.

ثانياً: قال الإمام أحمد بن حنبل ومالك وسائر أهل الحديث وأهل الظاهر والمعتزلة والخوارج الإيمان هو تصديق القلب وإقرار اللسان وعمل الجوارح: فالعمل عند أصحاب هذا الرأي ركنٌ من أركان الإيمان يزيد بزيادته الإيمان وينقص بنقصانه⁽²⁸⁾. وقد استدلوا بأدلة عدة منها⁽²⁹⁾:

(1): الإيمان في الشريعة لا يقتصر على معنى التصديق كما هو في اللغة، واستدلوا بالآيات التي أوقع الله تعالى فيها اسم الإيمان على أعمال البرّ والعبادات، كقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فزادتهم إيمانًا وهم يستبشرون ﴾ (التوبة: الآية 124) فالتصديق لا يكون إيماناً إلا إذا أضفنا إليه ما نصّ الله تعالى عليه، فالإيمان نقل في الشريعة عن موضوعه في اللغة إلى معنى آخر .

(2): التصديق كما يكون بالقلب يكون بالأفعال؛ لقوله صلى الله عليه وسلم في حديث أبي هريرة: ((.. فزنا العين النظر، وزنا اللسان المنطق، والنفس تمنى وتشتري، والفرج يصدق ذلك كله ويكذبه)) وحديث عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((إنَّ من أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً وألطفهم بأهله))⁽³⁰⁾، فلا يكفي مجرد التصديق القلبي بل لا بد من تصديق الفعل أيضاً فحسن الخلق من الإيمان وترك النظر إلى الحرام كذلك⁽³¹⁾.

(3): حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((الإيمان بضع وسبعون -أو بضع وستون شعبة- فأفضلها قول: لا إله إلا الله، وأدناها

⁽²⁸⁾ راجع: ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل 4/277، تحقيق: الدكتور محمد إبراهيم نصر، والدكتور عبد الرحمن عميرة، دار الجيل - بيروت، القاضي عبد الجبار: طبقات المعتزلة ص 159-160، ابن تيمية: الإيمان ص 136، ابن أبي العز الحنفي: شرح الطحاوية ص 266، ابن قدامة: لمعة الاعتقاد ص 91.

⁽²⁹⁾ راجع تفصيل ذلك عند: ابن تيمية: الإيمان ص 104-105، ابن حزم: الفصل 3/230-246 ابن أبي العز الحنفي: شرح الطحاوية ص 272-274.

⁽³⁰⁾ أخرجه الترمذي: كتاب الإيمان عن رسول الله، ما جاء في استكمال الإيمان وزيادته ونقصانه، رقم الحديث 2537، وقال الترمذي: حديث صحيح.

⁽³¹⁾ أخرجه البخاري: كتاب الاستئذان، باب زنا الجوارح وزنى الفرج، رقم الحديث 5774.

إمارة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان))⁽³²⁾ ، فالإيمان له شعب منها التصديق والعمل وإمارة الأذى والحياء وغيرها، فكلها تدخل في حقيقة الإيمان. 4: حديث أبي أمامة قال: ذكر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً عنده الدنيا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((ألا تسمعون ألا تسمعون: إنَّ البذاذة من الإيمان، إنَّ البذاذة من الإيمان)) فالحديث جعل البذاذة من مسمى الإيمان وهي تعني: التواضع والتزهّد في الدنيا وترك التنطع في اللباس⁽³³⁾ .

ثالثاً: ذهب أبو حنيفة والطحاوي واليزدوي ومنلا علي القاري إلى أنّ الإيمان هو التصديق بالجنان والإقرار باللسان⁽³⁴⁾ ، واستندوا في ذلك إلى عدة أدلة منها: 1- الإيمان في اللغة هو التصديق، والتصديق يشمل النطق اللساني والتصديق القلبي. 2- النطق وحده لا يكون إيماناً؛ لأنّه لو كان إيماناً لكان المنافقون كلّهم مؤمنين، والله تعالى شهد عليهم بأنهم كاذبون فقال: ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ كَاذِبُونَ﴾ (المنافقون: الآية 1) .

3- المعرفة وحدها لا تكون إيماناً؛ لأنّها لو كانت إيماناً لكان أهل الكتاب كلّهم مؤمنين، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقاً مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: الآية 146)، فمجرد المعرفة لا تنفعهم لأنهم ما أقرّوا بنبوته صلى الله عليه وسلم ورسالته إلى الخلق كافة⁽³⁵⁾ .

⁽³²⁾ أخرجه مسلم: كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها، رقم الحديث 51.

⁽³³⁾ أخرجه أبو داود: كتاب التّرجل، باب منه، رقم الحديث 3630. قال ابن حجر العسقلاني: وهو حديث صحيح أخرجه أبو داود (راجع: فتح الباري 10 / 368).

⁽³⁴⁾ راجع: الكمال بن الهمام: المسايرة في علم الكلام والعقائد التوحيدية المنجية في الآخرة، ص 173، الطبعة الأولى، المطبعة المحمودية بمصر. ، ومنلا علي القاري: شرح الفقه الأكبر ص 181، وراجع: أبو حنيفة: العالم والمتعلم 12، 16، 65. تعليق: الشيخ زاهد الكوثري، الطبعة الأولى 2001، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث. راجع: اليزدوي: "أبو اليسر محمد بن محمد بن عبد الكريم ت 493": أصول الدين ص 149، تحقيق هانز بيتر لنس، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة 1963م

⁽³⁵⁾ راجع: اليزدوي: أصول الدين ص 146، الكمال بن الهمام: المسايرة ص 173، 174، منلا علي القاري: شرح الفقه الأكبر 181، وقارن: أبو حنيفة: العالم والمتعلم "الوصية" ص 76.

فهذه أشهر الأقوال في بيان حقيقة الإيمان، وقد ذكرت أشهر أدلة القائلين بها، وقد يبدو لنا ابتداءً أنها أقوال متعارضة أو أن بينها اختلافات حقيقية، إلا أن بعض العلماء دقق النظر فيها ورأى أن الخلاف بينها ليس خلافاً حقيقياً، فقال شارح الطحاوية: إنَّ الخلاف بين القائلين بأنَّ حقيقة الإيمان تصديق وإقرار، وبين القائلين بأنه تصديق وإقرار وعمل خلاف لفظي صوري؛ لأنَّ أصحاب القولين اتفقوا على أنَّ مرتكب الكبيرة لا يخرج عن الإيمان؛ بل هو في مشيئة الله تعالى إن شاء عفا عنه أو عذبه⁽³⁶⁾، وهذا يختلف عن قول المعتزلة الذين جعلوا صاحب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين يخرج من الإيمان ولا يدخل في الكفر، بينما قال الخوارج إنه يخرج من الإيمان ويكفر وهو مخلد في النار⁽³⁷⁾، ويمكن لنا أن نضيف شيئاً آخر بأن الخلاف بين القائلين بأنه تصديق وبين القائلين من أهل السنة بأنه تصديق ونطق وعمل خلاف لفظي، لأنهم جميعاً لا يكفرون صاحب المعصية، ويمكن أن نخلص من ذلك إلى أن:

1- التصديق القلبي يشتمل على حقيقة الإيمان الذي ينجي صاحبه عند الله تعالى ولا يقبل إيمان عبد بدونه، فالإيمان هنا ما يقابل الكفر والتكذيب، وهذا لا يمكن أن يكون بغير التصديق بما علم ضرورة من الدين، وهو ما يعرف بهيئة الإسلام والمعلوم من الدين بالضرورة وما لا يعذر المسلم بترك اعتقاده، فأى عمل لا يستند إلى اعتقاد وتصديق فلا يقبل ولا يستحق صاحبه النجاة والفوز برضوان الله تعالى والجنة.

2- حقيقة الإيمان الذي يقبل في الدنيا من صاحبه هو التصديق والنطق: فلا يمكن الحكم على الإنسان بالإيمان إلا إذا أقر بلسانه بذلك، فلا يكتفى بالتصديق القلبي لتجري عليه أحكام الدنيا وأثماً لابد من ضميمة أخرى وهي النطق والإقرار، فالتصديق أمر قلبي لا يطلع عليه أحد إلا الله تعالى، وإقامة أحكام الإسلام تقتضي التصريح والنطق لتستقر الأحكام وتطبق الحدود والشرائع.

3- حقيقة الإيمان الكامل والتام أن يجتمع التصديق مع النطق والعمل: فالتصديق بالجنان والنطق باللسان والعمل بالأركان هو الإيمان الذي يحبه الله تعالى ويرضى عن

⁽³⁶⁾ راجع: ابن أبي العز الحنفي: شرح الطحاوية ص 267، 271.

⁽³⁷⁾ راجع: أصول الدين للبغدادى ص 249، طبقات المعتزلة للفاضي عبد الجبار ص 159-160.

صاحبه، فلا بدّ من ظهور آثار التصديق القلبي على الجوارح، وذلك من خلال الإقرار باللسان والعمل الصالح والإكثار من العبادات والطاعات، فالعمل شرط كمال، والتصديق شرط صحة، فترك العمل وارتكاب الكبائر وإن كان يوجب لصاحبه الفسق والعقاب إلا أنه لا يخرج عن الإيمان.

فهذا التفريق لا يتنكر لظواهر الأدلة القرآنية وأدلة السنة التي أطلقت مسمى الإيمان على بعض الطاعات وأعمال البر كما أنّه لا يسلب المصدق إيمانه بمجرد تركه لطاعة أو ارتكابه لمعصية.

الثالث: التفضيل بين الأنبياء:

تناولت الآيات القرآنية مسألة التفضيل بين الأنبياء في عدة مواضع، منها ما هو صريح في التفضيل بين الأنبياء والمرسلين، ومنها ما يدل بظاهره على عدم التفريق بينهم، وكذلك الأمر في أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، لذلك وقع اختلاف بين المتكلمين في فهم الآيات والأحاديث، ولتوضيح ذلك لا بد من ذكر الآيات أولاً ثم الأحاديث ومن ثم نقل موقف المتكلمين منها لنوضح أسباب الاختلاف وطرق حله من خلال المنهج الذي أوضحناه في الذهنية الفارقة التي تهتم بجمع الأدلة المتصلة بموضوع واحد وتفهمها فهما متكاملًا:

أولاً: الآيات: هناك عدة آيات تتكلم عن تفضيل بعض الأنبياء على بعض وتشرح أسباب التفضيل، ويقابل ذلك آيات أخرى تقرر أنه لا فرق بين نبي ونبي، فنذكر آيات التفضيل أولاً ثم الآيات الأخرى:

1- الآيات التي تصرح بتفضيل بعض الأنبياء والمرسلين على بعض:

- قال تعالى: ﴿ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُمْ مَّن كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ ﴾. (البقرة: الآية 253).

- قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا ﴾ (الإسراء: الآية 55).

فالآية الأولى تصرح بتفضيل بعض الرسل على بعض وتشرح أسباب التفضيل، والآية الثانية تؤكد ذلك من خلال تفضيل بعض الأنبياء على بعض.

2- الآيات التي تقرر عدم التفريق بين رسل الله تعالى وأنبيائه:

- قال تعالى: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (البقرة: الآية 136)
- قال تعالى: ﴿أَمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ (البقرة: الآية 285).
- قال تعالى: ﴿قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: الآية 84).

ثلاث آيات تقرر موقف المؤمنين من رسل الله تعالى وما أنزل عليهم، وأنه لا

تفريق بين نبي وآخر، فظاهر الآيات يعارض ما تقدم في أدلة التفضيل.

ثانياً: الأحاديث: ما ذكرناه في الآيات نؤكد في الأحاديث فقد وردت أحاديث صريحة في النهي عن التفضيل أو التخيير بين الأنبياء وهي تؤكد المعاني التي قررها القرآن، كما وردت أحاديث تصرح بفضل النبي محمد صلى الله عليه وسلم على غيره من الأنبياء والمرسلين، وتفصيل ذلك فيما يأتي:

1- أحاديث تنهى عن التفضيل بين الأنبياء:

- حديث البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((لا تخيروني على موسى ؛ فإن الناس يصعقون يوم القيامة فأصعق معهم فأكون أول من يفيق؛ فإذا موسى باطش بجانب العرش، فلا أدري أكان فيمن صعق فأفاق قبلي أو كان ممن استثنى الله))⁽³⁸⁾.

- وحديث البخاري ومسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((لا تفضّلوا بين أنبياء الله؛ فإنه ينفخ في الصور فيصعق من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله، ثم

⁽³⁸⁾ أخرجه البخاري: كتاب الخصومات، باب ما يذكر في الأشخاص والخصومة بين المسلم واليهودي، رقم الحديث 2234.

ينفخ فيه أخرى فأكون أول من بعث، فإذا موسى أخذ بالعرش، فلا أدري أحوسب بصعقته يوم الطور، أم بعث قبلي، ولا أقول إنَّ أحدًا أفضل من يونس بن متى))⁽³⁹⁾ .
 - حديث البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنهم أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((..لا تفضلوني على يونس بن متى...)) وروي عند البخاري عن ابن عباس بلفظ قريب: ((لا ينبغي لعبد أن يقول: أنا خير من يونس بن متى...))⁽⁴⁰⁾ .

2- أحاديث فيها تفضيل للنبي صلى الله عليه وسلم:

- ما جاء في حديث طويل رواه البخاري عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ((أنا سيّد النَّاس يوم القيامة ...))⁽⁴¹⁾ .
- حديث مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((أنا سيّد ولد آدم يوم القيامة، وأوّل من ينشقُّ عنه القبر، وأوّل شافع، وأوّل مشفّع))⁽⁴²⁾ .
- ما جاء في الأحاديث الكثيرة التي تبين اصطفاء الله تعالى لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم وتقدمه على الأنبياء والمرسلين⁽⁴³⁾ .

التوفيق بين الأدلة:

بعد أن ذكرنا الأدلة على التفضيل وعدم التفضيل نذكر موقف العلماء منها وكيف وفقوا بينها، فقد اتفق المتكلمون من أهل السنّة على تفضيل نبينا محمد صلى

⁽³⁹⁾ أخرجه البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى وإنَّ يونس لمن المرسلين، رقم الحديث 3162، وأخرجه مسلم: كتاب الفضائل، باب فضائل موسى، رقم الحديث 4376.

⁽⁴⁰⁾ البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى وهل أتاك حديث موسى، رقم الحديث 3144، 3163، 6985 مسلم: كتاب الفضائل، باب ذكر يونس وقول النبي لا ينبغي لعبد أن يقول أنا خير من يونس بن متى، رقم الحديث 4381

⁽⁴¹⁾ (أخرجه البخاري: كتاب تفسير القرآن، باب ذرية من حملنا مع نوح، رقم الحديث 4343).

⁽⁴²⁾ أخرجه مسلم: كتاب الفضائل، باب تفضيل نبينا على جميع الخلائق، رقم الحديث 4223.

⁽⁴³⁾ منها ما أخرجه الدارمي: كتاب المقدمة، باب ما يتقى من تفسير حديث النبي وقول غيره، رقم الحديث 436 وفيه: ((والذي نفس محمد بيده لو بدا لكم موسى فاتبعتموه وتركتموني لضللتكم عن سواء السبيل ولو كان حيا وأدرك نبوتي لاتبعني))، وحديث مسلم عن وائلة بن الأسقع رضي الله عنه قال: سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قريشًا من كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم)) أخرجه مسلم: كتاب الفضائل، باب فضل نسب النبي وتسلم الحجر عليه قبل النبوة، رقم الحديث 4221).

الله عليه وسلم على سائر الأنبياء والمرسلين، وذكروا لذلك أدلة من الكتاب والسنة والعقل وأشهر أدلتهم ما جاء في الآيات الصريحة والأحاديث الصحيحة التي تقدمت وقررت التفضيل بين الأنبياء واصطفاء الله تعالى للنبي محمد صلى الله عليه وسلم، كما أنهم أجابوا عن الآيات والأحاديث التي في ظاهرها تنهى عن التفضيل بين الأنبياء عامة وبينهم وبين نبينا صلى الله عليه وسلم خاصة، فقال القرطبي في جوابه عن الآيات التي تنهى عن التفريق والتفضيل بين الأنبياء: "إن المنع من التفضيل إنما هو من جهة النبوة التي هي خصلة واحدة لا تفاضل فيها، وإنما التفضيل في زيادة الأحوال والخصوص والكرامات والألطف والمعجزات المتباينات، وأما النبوة في نفسها فلا تتفاضل بأمور آخر زائدة عليها، لذلك منهم رسل وأولو عزم ومنهم من اتخذ خليلاً ومنهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات"⁽⁴⁴⁾. وذكر ابن حجر الهيتمي أن النهي عن التفضيل بين الأنبياء محمول على النهي عن التفضيل بينهم في ذات النبوة والرسالة، فإنهم في ذلك على حد سواء لا تفاضل بينهم وإنما التفاضل في زيادة الأحوال وخصوص الكرامات والرتب⁽⁴⁵⁾.

وهناك أجوبة تفصيلية ذكرها العلماء في الرد على الأحاديث التي تنهى عن التفضيل فقال ابن حزم إن قوله صلى الله عليه وسلم: ((لا تفضلوني على يونس بن متى)) قاله قبل أن يوحى إليه بأن الله تعالى فضل بعضهم على بعض، وأنه سيّد ولد آدم⁽⁴⁶⁾، إلا أن عبد السلام اللقاني يرى أن هذا الوجه ضعيف؛ لأنه مجرد احتمال ورجح أن يكون ذلك من تواضعه وتأدبه⁽⁴⁷⁾، وقال ابن أبي العز الحنفي: إن أحاديث النهي عن التفضيل لها سبب يشرحه، فقد وقعت خصومة بين رجل يهودي ومسلم فقال اليهودي: لا والذي اصطفى موسى على البشر، فلطمه مسلم، وقال: أتقول هذا ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين أظهرنا، فجاء اليهودي فاشتكى من المسلم الذي

⁽⁴⁴⁾ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 3/260.

⁽⁴⁵⁾ ابن حجر الهيتمي: الفتاوى الحديثية ص 274-275، تحقيق أحمد عناية، دار التقوى دمشق، ط 1، 2008م.

⁽⁴⁶⁾ راجع: ابن حزم: الدرّة فيما يجب اعتقاده ص 223-224.

⁽⁴⁷⁾ راجع: عبد السلام اللقاني: شرح الجوهرة ص 119.

لطمه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم ذلك⁽⁴⁸⁾؛ لأن التفضيل إذا كان على وجه الحمية والعصبية وهوى النفس كان مذموماً، فالمذموم هو التفضيل على وجه الفخر أو على وجه الانتقاص من المفضول، وخلاصة كلام العلماء في فهم الأحاديث التي تنهى عن التفضيل يمكن أن نجملها في الآتي:

- أنه صلى الله عليه وسلم قاله تواضعا وتادباً، وهو وجه حسن في التوفيق بين الأدلة.
- أن النهي عن التفضيل إنما المراد منه نهى عن تفضيل يؤدي إلى تنقيص بين الأنبياء، وهو أقوى الوجوه وأحسنها.

- أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك ونهى عن التفضيل قبل أن يعلم أنه أفضل الخلق⁽⁴⁹⁾.

فهذه أشهر الوجوه التي ذكرها العلماء في فهم الأحاديث، وأقواها الوجه الثاني الذي ذكرته وتضمن أن النهي عن التفضيل إذا كان يؤدي إلى تنقيص بين الأنبياء أو التفاخر والعصبية، فهذا هو المنهي عنه في التفضيل حقيقة، ولا يمنع ذلك من تفضيل النبي صلى الله عليه وسلم فضله لا يساويه فضل أي نبي آخر، فهو سيد الأولين والآخرين وخاتم الأنبياء والمرسلين، وهو أفضل مخلوقات الله تعالى؛ لذلك قال عبد السلام اللقاني: "وأفضليته صلى الله عليه وسلم على جميع المخلوقات ممّا أجمع عليه المسلمون"⁽⁵⁰⁾. وقال السنوسي في شرح أم البراهين: "أفضل الخلق وأشرف العالمين جملة وتفصيلاً بإجماع من يعتد بإجماعه: سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم"⁽⁵¹⁾، وكذلك لا يمنع ذلك من تفضيل نبي على نبي آخر لمزية خص الله تعالى بها ذلك النبي، فهو محض اختصاص من الله تعالى وتفضيل لسبب وهو معنى قوله تعالى: ﴿ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُمْ مَّن كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ

⁽⁴⁸⁾ وقد جاء ذكر ذلك السبب صريحاً في الحديث الذي تقدم في أدلة النهي عن التفضيل وفيه " لا تخيروني..." أخرجه البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى وإنّ يونس لمن المرسلين، رقم الحديث 3162، وأخرجه مسلم: كتاب الفضائل، باب فضائل موسى، رقم الحديث 4376.

⁽⁴⁹⁾ راجع: ابن أبي العز الحنفي: شرح الطحاوية ص 97-98، الباجوري: شرح الجوهرة ص 81، الدسوقي: حاشية على أم البراهين ص 183.

⁽⁵⁰⁾ شرح جوهرة التوحيد ص 119.

⁽⁵¹⁾ السنوسي: شرح أم البراهين ص 183.

دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْتَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدْسِ ﴿٢٥٣﴾ (البقرة: الآية 253)، وبذلك تفهم الآيات والأحاديث في ضوء قواعد تفسير النصوص والجمع بين دلالاتها من خلال حمل كل لفظ على معنى وكل دليل على مدلوله، وإزالة التعارض الظاهري من خلال التخصيص أو التقييد كما هو الحال في هذه المسألة.

الخاتمة

تناولت في بحثي أهم القواعد التي تقوم عليها الذهنية الفارقة ثم أوضحت ذلك بالمثال من خلال عرض نماذج من المسائل الكلامية ويمكن تلخيص أهم النتائج في الآتي:

أولاً: إن الآلة الذهنية التي يتميز بها الإنسان ويستطيع من خلالها فهم المعنى ومن ثم تنزيهه على مفرداته الكلية أو الجزئية من خلال حركة فكرية تقوم على الفهم والتحليل والتعليل هي التي يمكن أن نسميها الذهنية الفارقة، وهي أساس مهم في تحقيق الفهم الصحيح، وتكشف عن علم منظم وفكر متزن ودقة عالية في الفهم والاستنباط وعمق في التحليل والتعليل.

ثانياً: يستطيع صاحب الذهنية الفارقة معرفة الفروق الدقيقة بين الأشياء والمعاني ومعرفة النسب الصحيحة بين الألفاظ والمعاني، كما أن هذه الذهنية تمكن صاحبها من التحليل والتركيب والجمع والتفريق وإدراك الروابط بين العلل والمعلولات والأسباب والمسببات ومن ثم الكشف عن الآثار واستخلاص النتائج.

ثالثاً: هناك قواعد عامة يعتمد عليها صاحب الذهنية الفارقة أرشدت إليها الآيات القرآنية وأثنت على أصحابها وبينت أهم معالمها وأهم تلك القواعد: أي دعوى تحتاج لدليل، التفريق بين المختلفات، التفريق بين الفعل البشري والفعل الإلهي، التفريق بين صفات المخلوقين وصفات الخالق، وبين الكامل والناقص والقادر والعاجز، التفريق بين العالم وغيره وبين الطيب والخبيث وبين من يبذل جهده وبين من يتقاعس عن العمل الجاد والسعي الطيب.

رابعاً: إن الخلافات الكلامية ترجع في جملتها إلى عدم مراعاة تلك القواعد، لذلك برزت الاختلافات الكلامية واستمسك كل فريق بما عنده من أدلة ولو بحثنا في تفصيلاتها لرأينا أن بعض تلك الأدلة لم يثبت، وأن ما ثبت منها قد لا يكون صريحاً، أو

أن المتكلم اهتم بدليل جزئي وانتزعه من سياقه واستدل بعمومه ولم يربطه بالأدلة الأخرى، ومن أمثلة ذلك ما جاء في العلاقة بين الفعل البشري والفعل الإلهي، وفي حقيقة الإيمان، وفي مسألة التفضيل بين الأنبياء وغيرها من المسائل الكلامية.

المصادر والمرجع

- 1- أبيكار الأفكار: الأمدي، تحقيق: الدكتور أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة 2002م.
- 2- إحياء علوم الدين: الغزالي، الناشر: مكتبة مصر- القاهرة 1998م.
- 3- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: الجويني، تحقيق: الدكتور محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، الناشر: مكتبة الخانجي- مصر 1950.
- 4- أسباب النزول: أبو الحسن الواحدي النيسابوري، تحقيق عبد الله المنشاوي، دار صلاح الدين في القاهرة، ط1، 2001م.
- 5- أصول الدين: إلكيا الهراسي، تحقيق ودراسة، رسالة ماجستير بإشراف الدكتور عبد الفتاح الفاوي، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية 2000م.
- 6- أصول الدين: البزدوي، تحقيق هانز بيتر لنس، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة 1963م.
- 7- إجماع العوام عن علم الكلام: الغزالي: الناشر المكتبة الأزهرية للتراث في مصر 1998م.
- 8- الإيمان: ابن تيمية، تحقيق عصام الدين الصبابي، دار الحديث- القاهرة، ط1، 1993م.
- 9- تبصرة الأدلة: النسفي، تحقيق: كلود سلامة، ط1، 1990م، دمشق.
- 10- تفسير القرطبي: القرطبي، دار الحديث- القاهرة، ط1، 1994م.
- 11- تفسير مدارك التنزيل وحقائق التأويل: النسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية بمصر 1996م.
- 12- التفسير الواضح الميسر: الدكتور محمد علي الصابوني، دار العرفان بحلب، ط1، 2006م.
- 13- التوحيد: الماتريدي، تحقيق: الدكتور فتح الله خليف، الناشر: دار الجامعات المصرية.
- 14- الجامع الصحيح: البخاري، الناشر: الشركة العالمية للبرامج، سنة النشر 1993م.
- 15- حاشية على شرح أم البراهين للسنوسي: الدسوقي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط الأخيرة 1939م.
- 16- خلق أفعال العباد: البخاري، تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة، دار المعارف السعودية- الرياض 1978م.
- 17- الدرّة فيما يجب اعتقاده: ابن حزم، تحقيق: الدكتور أحمد بن ناصر بن محمد الحمد، الدكتور سعيد بن عبد الرحمن بن موسى القرقي، مطبعة المدني، مصر، ط1، 1988م.

- 18- سنن الترمذي: الترمذي، الناشر: الشركة العالمية للبرامج، سنة النشر 1993م. وتحقيق: الشيخ أحمد شاكر، دار الحديث. القاهرة.
- 19- سنن الدارمي: الدارمي، الناشر: الشركة العالمية للبرامج، سنة النشر 1993م
- 20- سنن أبي داود: أبو داود، الناشر: الشركة العالمية للبرامج، سنة النشر 1993م.
- 21- شرح الجوهرة: الباجوري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط الأخيرة 1358 هـ
- 22- شرح المقاصد: التفتازاني، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ط1، 1989م، منشورات الشريف الرضي
- 23- شرح الجوهرة: عبد السلام اللقاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأخيرة 1948م.
- 24- شرح الأصول الخمسة: عبد الجبار (القاضي)، تحقيق: الدكتور عبد الكريم عثمان، ط3، 1996م، الناشر: مكتبة وهبة- القاهرة.
- 25- شرح صحيح مسلم: النووي، تحقيق عصام الصبايطي، حازم محمد، عماد عامر، ط1، 1994م، دار الحديث، القاهرة.
- 26- شرح الطحاوية: ابن أبي العز الحنفي، دار التراث القاهرة، تحقيق الشيخ أحمد شاكر.
- 27- شرح الفقه الأكبر: منلا علي القاري، تحقيق: مروان محمد الشعار، ط1، 1417 هـ - 1997م، دار النفائس، بيروت .
- 28- شفاء العليل شفاء العليل: ابن القيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، دت.
- 29- صحيح مسلم: مسلم، الناشر: الشركة العالمية للبرامج، سنة النشر 1993م.
- 30- ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة: الدكتور عبد الرحمن حينكه، دار القلم- دمشق، ط6، 2002م
- 31- طبقات المعتزلة: عبد الجبار، تحقيق: فؤاد سيّد، الدار التونسية للنشر- تونس 1974م.
- 32- العالم والمتعلم: أبو حنيفة النعمان، تعليق: الشيخ زاهد الكوثري، ط1، 2001، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث.
- 33- الغنية في أصول الدين: المتولي الشافعي، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، ط1، 1406 هـ، مؤسّسة الكتب الثقافية - بيروت.
- 34- الفتاوى الحديثية: ابن حجر الهيتمي، تحقيق أحمد عناية، دار التقوى دمشق، ط1، 2008م.
- 35- الفصل في الملل والأهواء والنحل: ابن حزم، تحقيق: الدكتور محمد إبراهيم نصر، والدكتور عبد الرحمن عميرة، دار الجيل - بيروت.

- 36- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال: ابن رشد، تحقيق الدكتور محمد عمارة، دار المعارف - القاهرة، ط3، د.ت.
- 37- القاموس المحيط: الفيروزآبادي، دار الفكر - بيروت 1999م.
- 38- لمعة الاعتقاد: ابن قدامة، شرح محمد صالح العثيمين، د.ت.
- 39- مجمع الزوائد: الهيثمي، دار الريان للتراث، القاهرة 1407 هـ.
- 40- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: الرازي، راجعه وقدّم له طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية.
- 41- المسيرة في علم الكلام والعقائد التوحيدية المنجية في الآخرة: الكمال بن الهمام، ط1، المطبعة المحمودية بمصر.
- 42- المستدرک: الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، 1990م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 43- مسند البزار: البزار، تحقيق: محفوظ الرحمن، زين الله، ط1، 1409 هـ، الناشر: مؤسسة علوم القرآن، مؤسسة العلوم والحكم، بيروت.
- 44- مفاتيح الغيب: الرازي، دار الفكر- بيروت.
- 45- مفتاح دار السعادة: ابن القيم، تحقيق: الشيخ محمد بيومي، مكتبة الإيمان، المنصورة.
- 46- مقالات الإسلاميين: الأشعري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت 1990م.
- 47- مناهج الأدلة: ابن رشد، تحقيق: الدكتور محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط3، د.ت.
- 48- نجم الدين الطوفي ومنهجه الكلامي مع تحقيق مخطوطته خلال العقد في أحكام المعتقد، جمعان ظاهر ماضي الحريش، رسالة ماجستير بإشراف الدكتور عبد اللطيف محمد العبد، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية 1998م



تمثيل الأداء الذهني .. نحو أنطولوجيا للصحة

Hastings J, Smith B, Ceusters W, Jensen M, Mulligan K. Representing mental functioning: ontologies for mental health and disease. In: ICBO 2012: 3rd International Conference on Biomedical Ontology. Graz: University of Graz; (2012). p. 1-5.

ترجمة:

د. أحمد محمد عبد المنعم عطية أ.د. عبد الرحمن محمد طعمة

بين يدي الترجمة:

تعد الأنطولوجيا الحاسوبية أحد أهم المشاريع الواعدة في السياق الاقتصادي للمعرفة الذي يوظف مجمل الأنساق الاجتماعية لعصرنا هذا. وبإيجاز؛ فإن الأنطولوجيا الحاسوبية تهدف إلى تصنيف بيانات المجال الهدف وتوصيفها، من خلال الاضطلاع بمنهج وصفي صوري بعيداً عن التباسات اللغة الطبيعية، مما يسمح بتجاوز الاختلافات الثقافية لمنظور تناول معلومات المجال الهدف، وكذلك الاستجابات الفردية لكيانات ذلك المجال. وبالرغم من الروافد العلمية التي تعتمد عليها هذه الأنواع من الأنطولوجيا، غير أنها لا تزال تواجه تحديات عدة لاسيما على مستوى سؤال الواقعية التي تضطلع بها هذه الأنطولوجيا إبان عمليتي التصنيف والتوصيف كليهما، خاصة ما يتصل بالكيانات المجردة المنوطة بالأذهان.

فمدحش أمر الدماغ البشري، فبينما يُظهر استعداداً عصبياً أقصى من أجل التصنيف، فإن أبرز الانعكاسات السيكلوجية لذلك الاستعداد العصبي تظهره بوصفه مجبولاً على التنميط. ويكمن سر الدهشة حينئذ في الإواليات المنطقية لعمليتي التصنيف والتنميط كليهما؛ فبينما يقتضي التصنيف الوقوف على السمات المميزة بنيوياً لعنصر ما، فإن التنميط يجنح إلى استقطاب البنيات المتشابهة لعناصر مختلفة في فئة بعينها. وهنا تحديداً تظهر المنافسة بين الاستجابة العصبية إلى التواصل الأمثل مع البيئة في مقابل الاقتصاد في الجهد المبذول عصبياً.

ومما هو حقيق بالنظر أن عمليتي التصنيف والتنميط تنتمي إلى مجمل عمليات الكوغنشن الرئيسية (Basic Cognition Processes)، وهما من ثم مرتبطتان بنسق عمليات [التعلم،

والانتباه، والتذكر، ...] الذي طُوِّع من أجل الاستجابة إلى عمليات ذهنية عُليا يعد أبرزها الإرجاع الرمزي للغة. الأمر الذي يعني أن عمليتي التصنيف والتنميط لا تخضعان للمنافسة بين الإوالات المنطقية للسمات المميزة والتشابه الأسري فحسب، وإنما تخضعان كذلك إلى إكراهات عمليات تعلُّم ذلك النوع السيميائي الفريد المميز للدماغ البشري، الذي يعتمد بشكل رئيس على [التَّعلُّم المَبْنِي عَلَى تَحَوُّلِ الأَنْتِيَاهِ] من إحالة الرمز على المراجع المادية إلى إحالته عبر منظومة رمزية، بالإضافة إلى [تعزيز نمط تذكري جشطلتي] للصور الذهنية المحال عليها عبر البنية الرمزية.

الآن، في حال إرادتنا الانتقال إلى مستوى أعلى من الممارسة الذهنية العُليا؛ مثل: التوصيف الدلالي لمجمل العناصر المَصنَّفَة، فإننا مضطرون إلى ملاحظة سلوك عملياتنا الذهنية بالإضافة إلى توخي الحذر من استجاباتنا لإكراهات الانتباه الانتقائي والذاكرة الجشطلتية! ... ويُعدُّ ذلك المشكل، أيضاً، تحدياً رئيساً نحو مشروع أنطولوجيا حاسوبية لغوية؛ إذ إنه بينما يعدُّ الهدف الرئيس لذلك النوع من الأنطولوجيات [تجسير الهوة الدلالية بين اللغات] بناء على صياغة منطقية صارمة بعيداً عن التباسات اللغة الطبيعية، فإننا نجد أن الواقعية الجسدية للتعريف الدلالي لا تستجيب - بشكل أو بآخر - لصرامة منطقية ثنائية القيم.

ومهما يكن من أمر، فإن التطبيقات الإجرائية لذلك النوع من الأنطولوجيا - اعتماداً على روافد النظرية العلمية - سنجدها قد حققت نتائج واعدة لاسيما على المستوى الإكلينيكي وهو ما سيظهر في هذه المقالة؛ عبر تناولها لكيفية تجاوز الأنطولوجيا الحاسوبية للالتباسات المنظرية الثقافية واللغوية للتوصيف المرضي، وما يترتب على ذلك من قيمة اقتصادية ومجتمعية.

الملخّص: تحتل الاضطرابات الذهنية والسلوكية مساحة واسعة من عبء الصحة العامة في البلدان كافة. وتعد التكلفة البشرية لهذه الاضطرابات مرتفعة للغاية، حتى مع الإمكانيات العلاجية المحدودة المتاحة حالياً، لا سيما بالنظر إلى أنّ الكثير من هذه الأمراض لم تستجب بشكل مُرضٍ للتدخلات العلاجية النفسية والكيميائية المتاحة. ويعد إنشاء أنطولوجيا ناجعة لهذه الاضطرابات الذهنية والسلوكية مما ييسر عملية تجميع البيانات ومقارنتها بينياً بالنسبة إلى التخصصات المختلفة، بما يعزز فرص توفير بروتوكولات علاجية ناجزة. وتلتزم الأنطولوجيا-عامة- بالوصف الواقعي لمجمل عناصر موضوعها والعلاقات الحاصلة بينها، ومن ثم إعادة صياغتها؛ من أجل الاستجابة لتطبيقات المنطق الآلي المعقد. ومن خلال ذلك يمكن تطبيقها لتشمل موضوعات من سياقات متنوعة ومتباينة. وفي هذه الورقة البحثية سنهتم بتقديم أنطولوجيا للوظائف الذهنية (أو الأداء الذهني) Mental Functioning Ontology (MF) والاضطرابات العقلية Mental Disease Ontology (MD)، وهي أنطولوجيا لا تزال قيد التطوير والإغناء، من أجل كفاية وصفية للأداء الذهني للبشر وما يلحق به من أمراض سيكولوجية. وعلى أية حال، فإننا سنحاول

هنا وصف هذه البنية الأنطولوجية، وتحديد مستوياتها وأطرها، وما يتعلق بذلك من أسئلة يدفع بها البحث ويبعث على تأملها ومحاولة اقتراح حلول لها.

مقدمة:

الاضطرابات الذهنية شائعة في البلدان كلها، ممثلةً جزءًا كبيرًا من عبء الصحة العامة. ففي الولايات المتحدة على سبيل المثال، يشخص واحد من كل أربعة بالغين مصابًا باضطراب عقلي في سنٍ معينة تقريبًا. كما يُعتقد أنّ واحدًا من كل سبعة عشر يعاني من مرض عقلي خطير. وبناءً على تقرير وارد من (المجلس الاستشاري للصحة العقلية الوطنية، 2010م) فإنّ الاضطرابات النفسية تُعد سببًا رئيسًا للإعاقة في الولايات المتحدة وكندا للأشخاص الذين تتراوح أعمارهم ما بين 15 و44 عامًا. إنّ تكلفة هذه الاضطرابات باهظة، وهي لا تؤثر على المرضى فحسب، بل على ذويهم أيضًا؛ إذ إنّ سبل الرعاية تستهلك مساحات واسعة من طاقاتهم الجسدية والمالية، بما يؤثر على قدراتهم الإنتاجية بشكلٍ أو بآخر، وهو ما سيشكل بالضرورة عبئًا مجتمعيًا لا مناص منه. ولا يظهر في الأفق احتمالات انحسار ذلك العبء المجتمعي في الوقت الحالي، لا سيما مع عدم إحراز التجارب العلاجية تقدمًا ملحوظًا، سواء على مستوى العلاج النفسي أو على مستوى التدخل الكيميائي. وفي مقابل التباين الهائل في الاستجابات الفردية من المرضى للبروتوكولات العلاجية المختلفة، فإنّ الأطباء يجدون أنفسهم أمام خيارات استراتيجية محدودة قابلة للتطبيق على المستوى الفسيولوجي أو السيكلولوجي.

إنّ ما يتوافر من بيانات ومعلومات، سواء أكان في سجلات المرضى أم في المصنفات العلمية، يتزايد باطراد. وليس من بد من الاستعانة بالإمكانات الحاسوبية القادرة على معالجة ذلك الحجم الضخم من البيانات؛ بما يسهم في دعم الإجراءات المناسبة لعلاج المرضى، وكذلك تفسير النتائج العلمية. وبالرغم من أنّ هذه البيانات والمعلومات لا تزال متاحة فإنّ عقبتها الكتوود تمثّلت في افتقار المعالجة الآلية إلى معايير مصطلحية موحدة يمكنها أن تُعبر واقعياً عن هذه الوفرة المعلوماتية (Freitas et al., 2009). الأمر الذي دفع مجموعة من المنظمات الصحية الدولية إلى الاهتمام بإخضاع هذه المصطلحات الصحية إلى مجموعة من المعايير الدولية التي تُمكن من تصنيفها

وتوصيفها في آن؛ ومن هذه المنظمات المنظمة الدولية لتطوير معايير المصطلحات الصحية (**International Health Terminology Standards**) ومنظمة الصحة العالمية (2012)، ودليل التشخيص والإحصاء للاضطرابات الذهنية (**2000 the Diagnostic and Development Organization**)، ومنظمة الصحة العالمية (2012)، الذي لا يوفر تصنيفًا لهذه الاضطرابات فحسب، بل إنه يقدم مجموعة من المعايير التشخيصية لها؛ في هيئة قوائم مراجعة للأعراض وأنواعها ونوع التشخيص المناسب لكل عرض. ويمكن متابعة نسخ مسودة لمراجعة عامة لمجمل التنقيحات التي قدمها دليل التشخيص والإحصاء على موقع (www.dsm5.org) وسنلاحظ فيها ارتفاع معدل حدوث الاعتلال المشترك للاضطرابات المرضية وفقًا لمعايير التشخيص، وتحتاج مثل هذه المعالجة إلى مجموعة من المقاييس التي تخضع لها الأعراض المرضية، وتتجاوز في الوقت نفسه النزوع إلى الأنماط الفردية للتشخيص. ومهما يكن من أمر، فإن أنواع المعالجات السابقة التي أقدمت عليها مثل هذه المنظمات الدولية قد استثمرت بقوة المعالجة الحاسوبية الفائقة الدقة والعالية التخزين، غير أنه مع بدايات بزوغ أنواع مختلفة من الأنطولوجيا الحاسوبية فقد أخذت النتائج المرجوة من المعالجات الحاسوبية تبشر بنتائج أكثر إحكامًا، وذلك نتيجة لتوحيها توصيفًا واقعيًا للمفردات، سواء أكانت تشير إلى أشياء (كيانات) **Entities** مادية أم مجردة (**Smith, 2008; Munn**)، ويمكن التعبير عن هذه الأنطولوجيا بلغة رسمية، إضافة إلى تعزيز مفرداتها بروابط من شأنها الإحالة على تعريفات قياسية لها بالإضافة إلى شروح توضيحية. وتُعد الميزة الرئيسة لهذه الأنطولوجيا - بالإضافة إلى توحيد المصطلحات - أنها مؤسّسة على بنية منطقية صارمة بمعزل عن التباسات اللغة الطبيعية، مما يجعلها أكثر استجابة لمنطق المعالجة الآلية المعقد، وأكثر طواعية لمعالجة مفردات تنتمي إلى مجالات دلالية شديدة التباين (**Stenzhorn et al., 2008**).

فيما يأتي، سنطرح وصفًا لبنية الوظائف الذهنية (**MF**) ومستوياتها العليا، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الاضطرابات الذهنية (**MD**)، لنتناول عقب ذلك قائمة

أولية لمشاريع واعدة تفيد من هذه الأنطولوجيا، ثم نختم بمجموعة من الأسئلة ذات الصلة بأنطولوجيا الوظائف الذهنية.

بنية الأنطولوجيا ومحتواها:

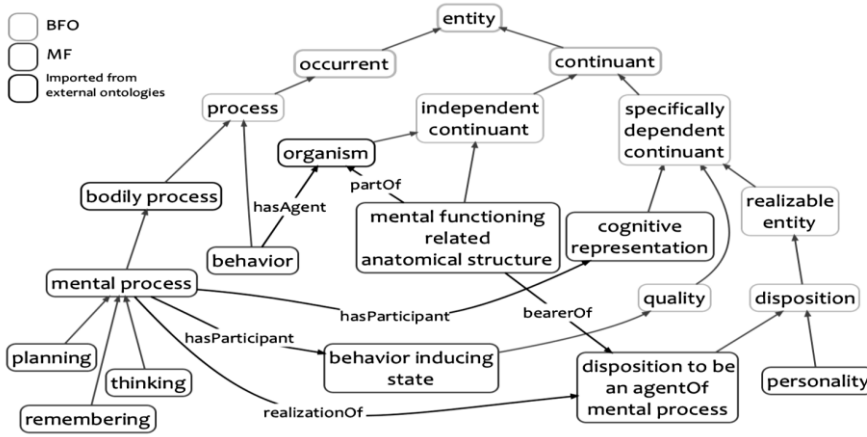
1. أنطولوجيا الوظائف الذهنية (الأداء الذهني):

تعد أنطولوجيا الوظائف الذهنية (MF) واحدة من المجالات المعيارية المختلفة التي يُبتغى دمجها ضمن بنية المستوى القاعدي للأنطولوجيا المقترحة من قبل (BFO, Grenon and Smith (2004) - ويتم تطويرها من قبل مكتبة (OBO Foundry (Smith et al., 2007) - وتهدف أنطولوجيا الوظائف الذهنية (MF, (Hastings et al., 2012) إلى تمثيل جميع جوانب الأداء العقلي؛ بما في ذلك العمليات العرفانية **Cognitive processes** والخصائص الذهنية؛ مثل: الذكاء. وتُمثَّل كيانات الأداء العقلي [Entities] المستوى الأعلى من أنطولوجيا الوظائف الذهنية، وعلى مستوى أكثر اتساعاً، ترتبط كيانات الأداء العقلي بمجموعة من الكيانات الأخرى المنتمية إلى مجالات أخرى وثيقة الصلة ضمن بنية الأنطولوجيا العامة BFO؛ مثل: علم التشريح العصبي، والكيمياء العضوية.

يوضح (الشكل: (1)) المستويات العليا لأنطولوجيا الوظائف الذهنية، بناء على الإطار المحدد في (Ceusters and Smith, 2010a) واتساقاً مع بنية المستوى القاعدي للأنطولوجيا العامة BFO. ونجد أنه في المستوى الأعلى - من بنية المستوى القاعدي للأنطولوجيا العامة - يتم التمييز بين نوعين من الكيانات **Entities**؛ كيانات مستمرة (متصلة) [continuants] وكيانات صيرورية (حدثية) [occurrents]. تشير الكيانات الصيرورية إلى مجموعة من العمليات والعناصر التي تتكشف في أوقات محدّدة، أما الكيانات المستمرة، فهي تشير - في المقابل - إلى مجموعة العناصر الحاضرة في جميع الأوقات وغير المرتبطة بأوقات محددة من الزمن. ويمكننا الوقوف على الفرق بين نوعي الكيانات السابقة في سياق الأداء الذهني مثلاً من خلال إدراك نوع التمايز بين مجموعة من العصبونات (النيورونات) Neurons المشاركة في بزوغ إحدى عمليات التفكير الذهني وعمليات التفكير الذهني نفسها؛ إذ

يُعد العصبون كيانًا مستقلًا، في حين تعد عملية التفكير كيانًا صائرًا. وبالعودة إلى نوعي الكيانات، فإنه يميز داخل بنية المستوى القاعدي للأنطولوجيا العامة **BFO** بين نوعين من الكيانات المستمرة؛ الكيانات المستمرة المستقلة [**continnants**]؛ [**independent**] والكيانات المستمرة المعتمدة [**dependent continuants**]؛ والأخيرة تعتمد على حامل [**Bearer**] تتحقق من خلاله، مثل: الألوان، والأدوار الاجتماعية، والأنماط السلوكية، وذلك في مقابل الكيانات المستمرة المستقلة التي ليست بحاجة إلى ذلك. ومهما يكن من أمر، فقد استعرضنا فيما سبق المستويات العليا من البنية الأنطولوجية العامة التي تنتهي إليها أنطولوجيا الوظائف الذهنية. وحقيق بنا قبل أن ننتقل إلى مستوى آخر من أنطولوجيا الوظائف الذهنية أن نوضح ما نعنيه هنا، تحديدًا، بالوظائف التي يضطلع بها الأداء الذهني؛ من أجل معرفة أكثر إحكامًا لطبيعة هذه الأنطولوجيا موضوع الدراسة. ويمكن القول: "إنه لا تتحقق الوظيفة بوصفها نشاطًا موجهاً ناجعاً إلا وتفهم بوصفها انتخاباً لسياق مناسب يحقق مآربها" (Arp and Smith, 2008)، ومن ثم فإن ما نعنيه بالوظائف الذهنية هنا ليس سوى مجموعة العمليات الذهنية التي تم انتخابها على مسار التطور البشري؛ نتيجة لنجاحتها وفعاليتها، سواء على مستوى البقاء أو التكاثر. وفي الوقت الذي يُعد فيه العرفان **cognition** والتذكر والعاطفة من مظاهر العمليات الذهنية ذات المغزى الوظيفي، فإنّ عمليات ذهنية مثل الإدراك السمعي البازغ عن التهاب في الأذن، مثلاً، لا تُعد من باب الوظائف الذهنية؛ إذ إنه ليس ثمة مغزى وظيفي لها. وبقى ما يعتمل في الدماغ البشري في أثناء الحلم من عمليات ذهنية مثيرًا للجدل؛ فهل تُعدُّ من باب الوظائف الذهنية أم لا؟ وبالانتقال إلى مستوى آخر من أنطولوجيا الوظائف الذهنية (MF) الموضحة في (الشكل: 1)) فإنّ المستويات العليا منها تُظهر الكثير من المجالات المتميزة الواصفة للأداء الذهني ذات الارتباط الموسّع والتبادلي مع الكثير من المستويات المنتمية إلى أنطولوجيات أخرى، ويعد الكائن الحي - في هذه الأنطولوجيا - هو الكيان المستمر المستقل الرئيس، الذي يحدث فيه الأداء الذهني، وعلى نحو أكثر تحديدًا، فإنّ ثمة بنية تشريحية من الكائن الحي مسئولة عن الوظائف الذهنية؛ متمثلة في الشبكة العصبية ومجمل النواقل العصبية المسئولة عن التراسل

العصبي بين عناصر هذه الشبكة، التي تبرز عنها ألوان مختلفة من الوظائف الذهنية؛
من بينها: الشعور بالحزن مثلاً.



شكل: (1) أنطولوجيا الوظائف الذهنية

وتعد الخلايا العصبية والعناصر الكيميائية للدماغ البشري كيانات مستمرة
منتمية لأنطولوجيات أخرى؛ مثل: CHEBI⁽¹⁾ للنواقل العصبية، وأنطولوجيا
البروتينات (PR, Natale et al. (2011)) للمستقبلات العصبية، كما أنه يمكن
الإفادة من أعمال "معجم مصطلحات العلوم العصبية" (NeuroLex) و"المعجم
الخاص بمشروع شبكة أبحاث المعلومات الطبية" (BIRNlex) (Bug et al.,)
2008) للخلايا والأنظمة العصبية؛ من أجل الوقوف على الكيانات ذات الصلة
بالبنية التشريحية العصبية. ويمكن ربط الكيانات الخاصة بالأنطولوجيات السابقة
والمنتمية إلى البنية التشريحية العصبية بالوظائف الذهنية المتصلة بها، التي يزداد
فهمنا لها بناءً على ما نحرزه من تقدم في فهم بيولوجيا الأعصاب والكيمياء العصبية؛
بوصفها الأساس المادي للعمليات الذهنية المختلفة. ومن ثم فإننا سنتوخى في صياغة
أنطولوجيا الوظائف الذهنية الحفاظ على مجموعة من الروابط بين كياناتها
والكيانات البيوكيميائية والبيولوجية العصبية المنتمية للأنطولوجيات الأخرى؛ بما
يضمن الحفاظ على أعلى قدر من دقة الوصف. وستتم الإشارة إلى هذه الكيانات

(1) هو مركب داخلي المنشأ endogenous compound يُستخدم لنقل المعلومات عبر المشبك العصبي (أو
الوصلة العصبية Synapse) بين خلية عصبية وخلية أخرى.

المرتبطة من خلال الروافد الخاصة ببيانات التصنيف الدولي للأمراض ICD أو المعجم الخاص بمشروع شبكة أبحاث المعلومات الطبية الحيوية BIRNlex متى ما أمكن ذلك.

سبقت الإشارة إلى أنّ ثمة نوعاً من الكيانات المستمرة يُصنّف بوصفه مُعتمداً، كما ذكرنا أنّ سمات هذه الكيانات لا ترتبط بالخصائص الجوهرية لحاملها - مثل: (عملية) انكسار الزجاج التي لا تتحقق إلا من خلال ارتطامه بسطح صلب- وفي السياق نفسه، فعلى مستوى الأداء الذهني تعد (الشخصية) كياناً مستمراً معتمداً، وهي، إجمالاً، تجلّ لمجموعة من العمليات الذهنية والتفاعلات السلوكية التي يضطلع بها الإنسان - بوصفه حاملاً لها - إثر إكراهات سياقية مختلفة تتطلب الاضطلاع بمهام بعينها؛ مثل: التعلم. لذلك فإنّ قياس الشخصية لا يتم إلا من خلال اختبارات معيارية ممثلة في استبيانات ذاتية عن الحالة. ويمكن ربط نتائج هذه الاختبارات - على نحو مثالي - بأنطولوجيا الأداء الذهني؛ من خلال نوع من المقايسة لمجمل مظاهر التغيرات البازغة عن العمليات الذهنية للشخص والمحقة للشخصية بصفة عامة.

وفي سياق بنية المستوى القاعدي للأنطولوجيا العامة BFO - التي يمثل الشكل: (1) جزءاً منها - نجد أنّ العمليات الذهنية - من مثل: التفكير والتخطيط والتعلم والتذكر - تسهم في تشكّل التمثّلات العرفانية Cognitive representations وتعديلها، وتُعد التمثّلات العرفانية كياناتٍ مستمرةً معتمدةً تحديداً على البنيات العرفانية Cognitive structures للكائن الحي [المكوّنة من المقولات الذهنية والأطر والأفضية الذهنية]⁽²⁾، وكذلك، الصور الذهنية، المُشكّلة لمجموع أفكارنا وذكرياتنا؛ مثل: الأشخاص، والروائح، والألوان. غير أنه مما يجدر التنبيه إليه أنّ كيانات الأداء الذهني التي تطرحها أنطولوجيا الوظائف الذهنية ليست ذات طابع قارٍ، وفي كل الأحوال سنتوخى في صياغتها تحقيق القدر الأعلى من الكفاية التفسيرية والوصف الملائم لهذا المستوى.

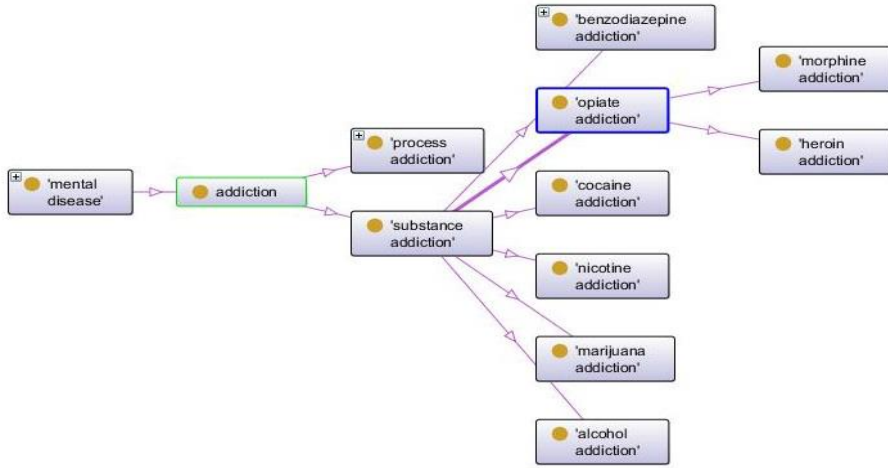
ومما هو جدير بالذكر، أنه يتم تطوير أنطولوجيا الوظائف الذهنية نمطيًا؛ بما يسمح بتوسيع المستوى القاعدي للأنطولوجيا العامة، من خلال زيادة روابط اتصالها بكيانات منتمية إلى مجالات مختلفة ذات صلة؛ مثل: أنطولوجيا الانفعالات العاطفية **(Emotion Ontology (Hastings et al., 2011))**.

2. أنطولوجيا الأمراض الذهنية:

تهدف أنطولوجيا الأمراض الذهنية (MDO) إلى وصف الأمراض الذهنية وتوصيفها بناء على الاستراتيجية الموضحة في **(Ceusters and Smith, 2010a)**، ولا تمتد روابط هذه الأنطولوجيا إلى أنطولوجيا الوظائف الذهنية (MFO) فحسب، بل إنها تمتد، كذلك، إلى أنطولوجيا العلوم الطبية العامة **Ontology for General Medical Science (OGMS)**. ولقد تم تصميم أنطولوجيا العلوم الطبية العامة بغية ربط أنواع الأنطولوجيا المختلفة في المجالات الطبية كافتها، دعمًا للبحث الحاسوبي في المدونات الصحية الإلكترونية، مما يدفع بتعزيز تكامل البيانات السريرية والبحثية، وذلك من خلال توخي تقديم تعريفات ناجعة للتشخيص، والاضطراب، والمرض، وغيرها من الأمور ذات الصلة، بالاعتماد على قائمة المصطلحات الواردة في **(Scheuermann et al., 2009)**. وفي أنطولوجيا العلوم الطبية العامة يتم تعريف المرض الذهني بوصفه نزوعًا للاستسلام إلى عمليات عقلية مرضية، وهو من ثم عدول ملاحظ عن مظاهر الصحة العقلية، التي غالبًا ما تتميز بمناسبة عمليات ذهنية - مثل: الإدراك - أو سلوكية، أو عاطفية، لما يتعلق بسياق البيئة الخارجية. لذلك، فإنّ المرض الذهني يحول دون انسجام المريض وواقعه المعيش، مما ينعكس عليه سلبًا بالضرورة. وإجمالًا: فإنّ المرض الذهني هو عدول عن مظاهر الصحة العقلية، بما يحول بين صاحب المرض وسلامته العقلية⁽³⁾ **(Ceusters and Smith, 2010a)**.

(3) نستخدم مصطلح (الذهن) عندما نتحدث عن الاشتغال الدماغى العصبى، أو المظهر السلوكى الناجم عن فعل بيولوجى عصبى داخل المخ، وهو الذى يمكن رصده وتحليله ومناقشة مكوناته ... إلخ. أما مصطلح (العقل) فهو مصطلح فلسفى فضفاض، يُستخدم فى الدلالة العامة المجردة، وفيما نشير به إلى ظاهرة التفكير عمومًا عند بني الإنسان. المترجمان.

يوضح الشكل: (2) بعضًا من الكيانات **Entities** المنتمية إلى أنطولوجيا الأمراض الذهنية في مجال الإدمان، وهي مجموعة من الظواهر المرضية الذهنية المتمثلة في: الانسحاب⁽⁴⁾ **withdrawal**، والاحتمال⁽⁵⁾ **tolerance**، والتشهي (الاشتهاء)⁽⁶⁾ **craving**.



شكل: (2) الإدمان في أنطولوجيا الأمراض الذهنية

تحتوي أنطولوجيا الأمراض الذهنية على تمثيل للأعراض والعلامات والسلوكيات المرضية المصاحبة لكل مَرَض ذهني، بالإضافة إلى التمييز بين كُنه المرض ومساره التطوري، من خلال الاعتماد على صرامة منطقية للتعريفات المقدمة لكل ما سبق، وهو الأمر الذي تهدف هذه الأنطولوجيا من خلاله إلى معالجة بعض الإشكالات التي

(4) Withdrawal يستخدم هذا التعبير لوصف الانقطاع عن تعاطي مادة مخدرة والآثار التي تنشأ نتيجة لذلك في حالات الاعتماد Dependence على تعاطي هذه المواد، وقد تكون الأعراض الانسحابية التي تظهر عقب التوقف عن التعاطي نفسية Psychological فقط، أو مصحوبة بأعراض جسدية Physical أيضاً، ويستخدم تعبير مُنْسَجِب أو مُنْعَزِل - أيضاً - للإشارة إلى العزلة الاجتماعية والابتعاد عن الآخرين في حالات الاضطراب النفسي؛ مثل: الاكتئاب، والفصام، وبعض اضطرابات الشخصية. مركز تعريب العلوم الصحية، معجم مصطلحات الطب النفسي: ص 207. مؤسسة الكويت للتقدم العلمي.

(5) Tolerance تشير في الطب النفسي إلى حالة تحلُّ العقاقير في حالات الاعتماد Dependence، وتعني اتجاه زيادة الجرعة حتى يحصل المتعاطي على التأثير نفسه. المرجع السابق: ص 191.

(6) Craving يستخدم هذا المصطلح لوصف الإلحاح النفسي والميل الشديد لدى المدمنين لتعاطي المادة المخدرة. المرجع السابق: ص 36.

لوحظت مثلاً لدى المنهج الإحصائي الوصفي للطب النفسي DSM. وعلى جهة الإجمال؛ فإنّ هذا المنهج يركز على إحصاء أنواع الأعراض وتحديدتها وفترات نوباتها، إضافة إلى تقييمها، فمثلاً: يُشخص مَرَضٌ ما بوصفه اكتئاباً إذا عُثر على خمسة أعراض من ضمن تسعة مُحددة تظهر خلال أسبوعين، ومنها: الأرق أو فرط النوم يومياً - لاحظ ما بين العَرَضَيْن من تعارض ظاهر- وكذلك الإرهاق وفقدان الطاقة يومياً تقريباً. ومما أخذ على هذا المنهج عجزه عن التعامل مع المستويات العليا من المصاحبات المرضية المشتركة (أو الاعتلال المشترك) **high levels of co-morbidity**، واستعمال ألوان من الوصف الشامل غير المحدد. كما انتقد ذلك المنهج لتعريفه علاجاً طبياً لبعض التجارب البشرية الطبيعية مثل الحزن - وهو عاطفة إنسانية طبيعية بازغة عن فجيرة ما - الذي تم تصنيفه بوصفه نوعاً من الاكتئاب الذي يُعد اضطراباً ذهنياً في الأساس! (Cacciato, 2012). وبالعودة إلى الإدمان بوصفه العلة الرئيسة في بزوغ أنواع من الأمراض الذهنية المختلفة، تُعد عمليات التفكير غير القويم أحد أهم أعراضه، ويظهر معها فقدان سيطرة المريض على ذلك النوع من التفكير، مما ينعكس عليه - وعلى البيئة من حوله - بأضرار جسيمة. وعلى المستوى الأنطولوجي، فإنّ الربط الحوسبي بين الأعراض المرضية والعمليات الذهنية هو مما يسمح بتكامل البحث العلمي، وكذلك الاستيثاق من الفرضيات بشأن الأسباب التي أدت إلى نوع بعينه من الأمراض على نحو اختباري مؤسس على قاعدة بيانات صارمة.

تطبيقات الأنطولوجيا:

1. التقييس:

تُستخدم الأنطولوجيا على نطاق موسّع فعلياً لتيسير الولوج إلى قواعد البيانات الموحدة في جميع أنحاء العلوم الطبية. ومن أجل الاستفادة القصوى من هذه الأنطولوجيا فإنها تعتمد مجموعة من المبادئ، على النحو الذي نراه مثلاً في مَسَبِك (OBO) - مسبك الأنطولوجيا البيولوجية والطبية **Open Biological and Biomedical Ontologies Foundry** - نحو: استعمال مُعرِّفات

Identifiers خالية من الالتباسات الدلالية، ومشفوعة بتوصيفات واضحة ومحددة لكل كيان **Entity** من الأنطولوجيا. ومن قواعد البيانات ذات الصلة، قاعدة البيانات الخاصة بمصطلحات الأداء الذهني العصبي؛ كما هو موضح في خريطة الدماغ (ينظر: Laird et al., 2005)، وهي قاعدة بيانات مُصممة لدراسات البحوث العصبية الوظيفية⁽⁷⁾. وتُعد التوصيفات التوضيحية للأداء الذهني ذات أهمية قصوى في سياق بيولوجيا الأنظمة، لا سيما ما يلاحظ من تأثيرات كيميائية مصاحبة لهذا الأداء الذهني، وهي تأثيرات مؤثرة في هذه الأنظمة البيولوجية في آن⁽⁸⁾. وتتجلى الميزات القصوى لذلك النوع من التكامل في أنواع البيانات التي يتم تنظيمها وحفظها في مشروع البنك الحيوي **Bio-bank**، وهي بيانات خاصة بعينات بيولوجية - بشرية على الأغلب - لأغراض البحث السريري؛ ففي أحيان كثيرة نلجأ إلى عينات خاصة بأمراض نادرة تم تخزينها في البنوك الحيوية في بلدان أو مناطق مختلفة، لأجل البحث عن المُسببات الرئيسة لها، ولولا ما تتلافاه الأنطولوجيا من التباس دلالي ومصطلحي، إضافة إلى التكامل المنظومي للموضوعات ذات الصلة، لانعدمت الفائدة من البيانات المُخزّنة في هذه البنوك الحيوية؛ إذ إنها كانت لتخضع إلى نسق المصطلحات المحلية لكل بلد أو لكل منطقة، وما يعترى ذلك من التباسات دلالية تتجلى معها صعوبة ربط بيانات العينة ببيانات المدونات الصحية الأخرى.

2. الاختبار السلوكي العرفاني:

يتم تصميم الاختبارات العصبية والنفسية للحصول على معلومات عن ديناميات عمل الدماغ البشري؛ من خلال رصد المظاهر السلوكية المختلفة، التي يمكن من خلالها تحديد نوع الخلل الوظيفي وأبعاده المرتبطة بمجالات عرفانية متنوعة؛ مثل:

⁽⁷⁾ كما أنه يتم تجميع العديد من قواعد بيانات علم الأعصاب في موقع:

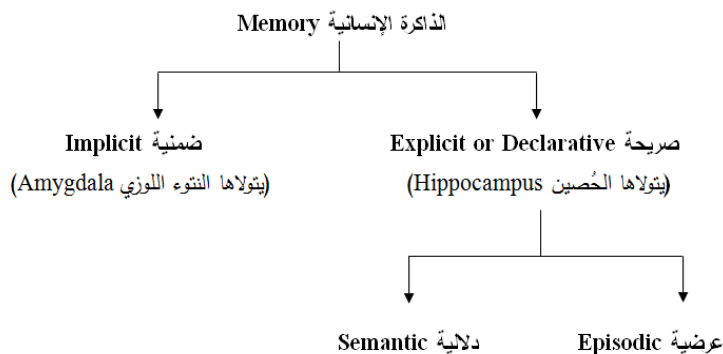
Neuroscience Information Framework (NIF) Standard Ontology <https://bioportal.bioontology.org/ontologies/NIFSTD>

⁽⁸⁾ ينظر: **Chemical Entities of Biological Interest Ontology** <https://bioportal.bioontology.org/ontologies/CHEBI>

Entities of Biological Interest Ontology

الانتباه، واللغة، والذاكرة الدلالية والعرضية⁽⁹⁾، والوظائف التنفيذية، والأداء الفكري العام، ... (Lezak et al., 2004). تستخدم هذه الاختبارات- عادة- بوصفها صورًا سريرية يُطورها الطبيب لأجل تشخيص الإصابات المرضية العصبية، لا سيما ما ارتبط منها بمتلازمة التَنكُّس العصبي neurodegenerative مثل: مرض ألزهايمر Alzheimer's disease، والخرف dementias، والهذيان deliriums، أو الأمراض الذهنية النموذجية؛ مثل: الفصام والتوحد dissociative or autistic spectrum disorders، ويجري الآن تطوير أنطولوجيا اختبار علم الأعصاب النفسي (NPT) Neuropsychological Testing Ontology تمثيلًا للعديد من الاختبارات السابقة، وذلك من خلال توخي وصف المحفزات السلوكية وأساليب التعامل معها، وأنواع الاستجابات البازغة عنها، إضافة إلى وصف الاستراتيجية المرتبطة بكل ما سبق (Cox et al., 2012). الأمر الذي يقتضي توافر توصيف ناجع

(9) الذاكرة العرضية Episodic Memory مصطلح صاغه العالم "Endel Tulving" عام 1972م، وهي الذاكرة الخاصة بأحداث السيرة الذاتية للفرد Autobiographical Events (الأزمنة والأماكن المرتبطة بالعواطف والمشاعر، وهي- كذلك- الذاكرة المتداخلة مع المعرفة ذات الاقتران السياقي وموقف الحال: أي المعرفة المبنية على أسئلة: من وماذا ومتى وأين ولماذا ... إلخ؛ فهي الذاكرة الجامعة للخبرات المقترنة بالزمان والمكان). أما الذاكرة الدلالية Semantic فهي الذاكرة المُعَبَّرة عن كل ما نعرفه عن العالم الخارجي من معلومات، وما تم تخزينه في الدماغ عبر= سببي الحياة كلها. هاتان الذاكرتان (العرضية والدلالية) تشكلان مع الذاكرة الصريحة أو التقريرية Declarative Memory، وهي القسم الثاني من التقسيم العام للذاكرة إلى: صريحة وضمنية. كما في الشكل، لتفاصيل والمزيد من التوضيحات، عبد الرحمن طعمة: البناء العصبي للغة، دراسة بيولوجية تطورية في إطار اللسانيات العصبية العرفانية، ص ص 165-171، حول تلفيف الطلل العصبي Precuneus.



للأداء الذهني الذي يمكن الإشارة إليه، وهو ما تضطلع به النماذج الأنطولوجية التي تناولتها الدراسة.

3. البحوث السكانية .. الاستبيانات السريرية (الإكلينيكية):

غالبًا ما تعتمد البحوث الوراثية والنفسية الموسّعة على المقابلات التشخيصية التي تتوخى توحيد معايير جمع البيانات ذات الصلة بجوانب الأداء النفسي، مما ييسر مقارنتها وشمولها لمجموعات كبيرة من المرضى. غير أنّ هذا الأمر يُمثل مشكلة مُلحة في مجال الوظائف الذهنية؛ إذ إنّ العديد منها لا يمكن ملاحظته مباشرة، مما يجعل التقييم مرتبطاً ذاتياً بالمُلاحظ من جهة، وبانطباعات المريض من جهة أخرى. ومن ثم تظهر ضرورة وجود نوع من الاستبيانات الموحدة، بوصفها عنصراً رئيساً في البحوث السكانية ذات الصلة بالوظائف الذهنية، ومن أنواع هذه الاستبيانات المقابلة التشخيصية للدراسات الجينية (Nurnberger et al., 1994)؛ وهو استبيان يستخدم في المقابلات السريرية لتقييم الاضطرابات المزاجية والذهانية الرئيسة، وكذلك مع حالات التوحد ذات الصلة. ومن خلال ربط الأعراض المرضية، التي تم تقييمها من لدن هذه الاستبيانات، بأنطولوجيا الأداء الذهني، لا يصبح إمكان توحيد بيانات الاستبيانات السابقة الثمرة الوحيدة المرجوة فحسب، بل إنه يصبح بالإمكان توسيع تشخيص اضطراب ذهني ما، ليُفهم ضمن مستويات متنوعة من الأداء الذهني، بما يسمح بهتك أستار أمراض رئيسة مشتركة والتشخيص المرضي الذي نقف عليه.

ومن أمثلة المشاريع العلمية الواقعية التي تتسق مع ما سبق، ذلك المشروع الممول من لدن المعاهد الوطنية للصحة **National Institutes of Health (NIH)**، الذي صُمم للحصول على رؤية فضلى للاضطرابات السلوكية المعقدة البازغة عن الألم، لاسيما ما يتصل بتقييم أنواع الألم المختلفة في منطقة الفم والوجه، وكذلك أنماط العجز المصاحبة للألم وارتباطها بالصحة الذهنية وحياة الفرد عامة. وفي هذا المشروع توافرت خمس مجموعات من البيانات التي جُمعت مستقلة عن بعضها لأجل هذه الدراسة، وبالرغم من أنّ هذه المجموعات تتناول المجال نفسه، فإنّ التمايزات بينها ترجع إلى ما يأتي:

- [تمايزات ترجع إلى طبيعة المرض نفسه]؛ فبالرغم من أنّ بعض متغيرات الأعراض المرضية قد تتطابق في المجموعات السابقة، فإنّ بعضها الآخر مختلف؛ مثل ما نقف عليه في أعراض: السوماتية (الجسمانية)⁽¹⁰⁾ somatization، والاكتئاب، والقلق، التي تقاس عبر اثنتين وعشرين أداة تقييم مختلفة.

- [تمايزات ترجع إلى أدوات التقييم نفسه]؛ إذ تحتوي هذه الأدوات على ما بين 50 إلى 500 عنصر تقييم فريد، وبالرغم من الاتفاق الملموس في الأهداف التقييمية، فإنّ هذه الاستبيانات لم تتفق في تقديم نماذج متشابهة، أو ما يدعم التفاصيل نفسها، أو التعليمات بشأن مصادر المعلومات، أو تواتر مقاييس الاستجابة، بما ييسر المقارنة من خلال هذه الأدوات.

- [تمايزات ترجع إلى البيئة الثقافية المتميزة للأعراض المرضية] كذلك؛ فبالرغم من استعمال أدوات تقييمية مشتركة، فإنّ ذلك لم يُتَح الفرصة لتجاوز مجمل التأثيرات الثقافية المتميزة ذات التأثير الجلي في التقارير الخاصة بالمجموعات السابقة.

ويُعد التغلب على السلبيات البازغة عن التمايزات السابقة أحد الأهداف الرئيسة لهذا المشروع؛ من خلال جعل مجموعات البيانات السابقة قابلة للمقارنة، اعتماداً على مرجعية أنطولوجية ذات أساس واقعي يصف أنماط العجز البازغة عن الألم، والمؤثرة على الصحة الذهنية وجودة الحياة (Ceusters, 2012).

4. الترجمة التطبيقية للبحوث العلاجية:

لقد تم التركيز على استثمار التنامي المتزايد للبحوث الأولية في علوم الدماغ والعقل من أجل ترجمتها إلى أدوات علاجية جديدة، بإمكانها أن تكون عنصراً فاعلاً في العلاجات السريرية فيما بعد؛ إذ تعد الاضطرابات الذهنية مصدر قلق حالي ملح

(10) اضطراب جسدي من أصل نفسي، وهو أحد أعراض الاضطرابات النفسية ذات الشكل الجسماني Somatoform، التي تشمل أيضاً: التحول الهستيرى Conversion، وتوهم المرض Hypochondriasis، واضطراب تشوه الجسم Body dysmorphic disorder، والألم Pain. وتعني حالة الجسمانية وجود شكاوى جسدية مختلفة، لا يمكن تفسيرها بناءً على الفحوص الطبية، وتحدث في نسبة تصل إلى 0.5%، وتزيد في النساء بنسبة من (5-20) ضعف حدوثها في الرجال، وتضم الشكاوى الآلام واضطرابات الهضم والأعراض العصبية والجنسية. معجم مصطلحات الطب النفسي: ص 175.

لأبحاث الصحة العقلية وممارساتها⁽¹¹⁾ (**National Advisory Mental Health Council Workgroup, 2010**). غير أن العقبة الكئود التي تحول دون استثمار تلك الجهود البحثية على نحو ناجز تكمن في افتقار المجتمعات المختلفة المشاركة في البحث إلى حلقة وصل بحثية تمكّنهم من تجاوز التفاوت الحاصل بين مستويات ترجمة البحوث المختلفة إلى أدوات علاجية ناجعة؛ إذ يرتبط فهمنا للعمليات التي تنطوي على اضطرابات ذهنية بالبحث في جميع المستويات المختلفة لعلوم الحياة، ومن ثم دمج المعرفة العلمية المُحصّلة؛ بدءًا من العناصر الرئيسة، مثل: الجينات، والجزيئات الحيوية، من خلال العلوم الطبية والعصبية، إلى المنظورات النفسية التي تُركز على المظاهر السلوكية والجوانب الوظيفية. ومن المرجح أن يُستغل مُجمل التضايقات المعرفية للعلوم المختلفة السابقة في جميع المستويات، ومنها مستوى التدخلات والأنماط العلاجية الجديدة، لولا مشكل مستويات الترجمة الذي تحدثنا عنه في البداية، وما يتصل به من قصور في معالجة البيانات (**National Advisory Mental Health Council Workgroup, 2010**). وهنا تظهر الأنطولوجيا بوصفها حلًا ناجعًا من أجل تقديم لغة مشتركة بإمكانها أن تجسّر الفجوة أليًا ما بين التخصصات المختلفة، بما يُيسر من أمر الترجمة التطبيقية للبحوث العلاجية، بل ويجعلها ذات طبيعة عابرة للتخصصات، وهو ما يقتضي خضوع هذه الأنواع من الأنطولوجيا إلى تطوير مستمر لأطر الاستعلام المُعقدة، التي تشتمل عليها، وكذلك اختبار العديد من الفرضيات بشأنها.

أسئلة مفتوحة:

يُعد السؤال الرئيس المفتوح لأي محاولة لصياغة أنطولوجيا للوظائف الذهنية، هو: (كيف يمكن ربط الأوصاف على مستوى الدماغ بالأوصاف على مستوى الوظائف الذهنية؟). وبالرغم من أن جُل الباحثين في البيولوجيا الطبية الحديثة

⁽¹¹⁾ في مجال فلسفة العلوم وهيرمينوطيقا الفهم، هناك مصطلح مهم جدًا، هو (البراكسيس Praxis): أي (الممارسة)؛ فلا يمكن التوصل إلى فهم حقيقي لكيفية معرفة الإنسان بالأشياء المحيطة به من دون الإلمام بموضوع الممارسة التي تُغني المعرفة وتُنمّيها. ويدل (البراكسيس)- كذلك- على مجموع النشاط الإنساني، أو الخبرة الكلية للإنسانية عبر تاريخ تطورها.

يرفضون وجهات النظر المتطرفة؛ مثل: الثنائية التي تقول بانفصال العقل عن الجسد mind-body dualism، أو الاختزالية التي تقول بأحادية الوجود الجسدي، لصالح أطروحة (العرفان المجسد)⁽¹²⁾، فإنهم لا يزعمون بحال أنّ ثمة علاقة وجودية [مثل واحد مقابل واحد] ما بين الكيانات الوظيفية العقلية وعمليات الدماغ. [إنّ رسم خرائط لجوانب من العرفان البشري على مناطق بعينها بقشرة الدماغ البشري أمر إشكالي وغير عملي، لا سيما مع قصور المعلومات عن الديناميات العصبية التي يبرز عنها العرفان البشري، الأمر الذي يعني أنّ أقصى ما يمكننا القيام به حالياً هو التفكير في المناطق الدماغية المستولة عن المفاهيم العامة للعرفان]. وحقيق بنا الإشارة هنا إلى أنّ أنطولوجيا الوظائف الذهنية التي نضطلع بها في هذه الدراسة لا تأخذ بالمبدأ الاختزالي المادي؛ إذ إنها تسمح بوجود وظائف ذهنية يمكن اختبارها تجريبياً، وهي تُعد، في الوقت نفسه، كيانات من الدرجة الأولى.

نستطيع أن نقول، إذن، إنّ الأساس الجسدي العصبي للعمليات الذهنية هو موضوع البحث العلمي العصبي، وهو سؤال تجريبي بامتياز. وتهدف أنطولوجيا الوظائف الذهنية إلى تقديم ذلك الإطار الذي يمكن من خلاله مقارنة أنواع مختلفة من البيانات التجريبية الرافدة من نماذج نظرية مختلفة. غير أنّ الربط بين مستويات أكثر تفصيلاً من البنية التشريحية للدماغ البشري يصبح أكثر إشكالاً فيما بعد، لا سيما إذا أضفنا إلى ذلك وصف طواعية النشاط الدماغ الكهربي والكيميائي، الذي يتم قياسه ورصده من خلال أنظمة تكنولوجية مختلفة. الأمر الذي يستدعي تصنيف كل من هذه المستويات المختلفة من الوصف، ومن ثم ربطها بتوصيفات الأداء الذهني البازغ عنها. على جانب آخر، فإننا سبق واعتمدنا التعريف الآتي للمرض الذهني: "هو عدول عن مظاهر الصحة العقلية، مما يحول بين صاحب المرض وسلامته العقلية"

(12) أطروحة التجسد العرفاني Embodied Cognition Thesis هي نظرية قَدَمها كلٌّ من "لايكوف" و"جونسون" وغيرهما، وتعني- ببساطة- أنّ معارفنا العلمية والدينية والفلسفية والرياضية... إلخ، مستقاةٌ كلُّها من تجاربنا الإدراكية الحسية، وعن طريق آلية الاستعارة بَنَى الدماغ العوالم الذهنية الفكرية، التي لا حدود لها؛ فلا وجودٌ لشيءٍ يُسَيِّ بعالم الأفكار أو عالم المثل، فما الأفكار إلا حصيلة تفاعلنا مع العالم الحسي الحقيقي. المترجمان.

(Ceusters and Smith, 2010a)، ويظهر أنّ تحديد ما يمكن أن يُعد عدوًّا مرضيًّا شديدًا عن الصحة العقلية ليس بالأمر اليسير؛ إذ يعتمد ذلك على السياق البيئي بامتياز، بما يضعنا أمام تحدٍّ آخر مفتوح ناتج عن القصور في الربط المباشر ما بين أعراض السلوك المَرَضِي والأمراض التي تشير إليها؛ إذ لا تُشير هذه الأعراض عادة إلى الظروف الضرورية للمرض (باستثناء حالة العلامات). ويتمثل التحدي الذي يواجه أنطولوجيا الوظائف الذهنية، وكذلك أنطولوجيا الأمراض الذهنية، في كيفية جَسْر الفجوة ما بين الجانبين؟.

الخاتمة:

تهدف جهود الأنطولوجيا التي وصفناها في هذه الدراسة إلى وضع الأداء الذهني في دور مركزي ضمن سياق علمي بيولوجي وطبي متطور. وتُظهر الأنطولوجيا إمكانات كبيرة لأجل مواجهة الكثير من تحديات إدارة البيانات والبحوث المعتمدة عليها في عصر ما بعد الجينوم؛ إذ إنه قد تم تدشين دهر امتزاج العلوم بالحوسبة. وفي الوقت نفسه، فحتى يتسنى لهذه الأنطولوجيا النجاح، فلا بد أن يعتمد عليها مجتمع واسع ومتنوع من المستخدمين من خلال مجالات بينية مختلفة. وقد ركّزنا على بعض حالات الاستخدام، وأوضحنا ما لها من فوائد مأمولة، إضافة إلى إثارتنا لبعض الأسئلة المفتوحة، التي تحتاج إلى تضافر علمي بيئي لتخصصات مختلفة، من أجل الإسهام في معالجتها وتطوير أطرها..

المراجع:

- 1) APA (2000). Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fourth Edition – Text Revision. American Psychiatric Association, Washington, DC.
- 2) Arp, R. and Smith, B. (2008). Function, role, and disposition in basic formal ontology. Available from Nature Precedings. <http://hdl.handle.net/10101/npre.2008.1941.1>.
- 3) Bug, W., Ascoli, G., Grethe, J., Gupta, A., Fennema-Notestine, C., Laird, A., Larson, S., Rubin, D., Shepherd, G., Turner, J., and Martone, M. (2008). The NIFSTD and BIRNLex Vocabularies: Building Comprehensive Ontologies for Neuroscience. Neuroinformatics, 6(3), 175–194.
- 4) Cacciatore, J. (2012). DSM5 and ethical relativism. Available at <http://drjoanne.blogspot.com/2012/03/relativity-applies-to-physics-not.html>, last accessed April 2012.

- 5) Ceusters, W. (2012). An information artifact ontology perspective on data collections and associated representational artifacts. Medical Informatics Europe Conference (MIE 2012), Pisa, Italy, August 26-29, 2012 (accepted for publication).
- 6) Ceusters, W. and Smith, B. (2010a). Foundations for a realist ontology of mental disease. *Journal of Biomedical Semantics*, 1(1), 10.
- 7) Ceusters, W. and Smith, B. (2010b). A unified framework for biomedical terminologies and ontologies. *Studies in Health Technology and Informatics*, 160, 1050–1054.
- 8) Cox, A. P., Jensen, M., Duncan, W., Weinstock-Guttman, B., Szigiti, K., Ruttenberg, A., Smith, B., and Diehl, A. D. (2012). Ontologies for the study of neurological disease. ICBO 2012 Workshop, Towards Ontology of Mental Functioning. Graz, Austria; July 22, 2012. (submitted).
- 9) de Matos, P., Alc'antara, R., Dekker, A., Ennis, M., Hastings, J., Haug, K., Spiteri, I., Turner, S., and Steinbeck, C. (2010). Chemical Entities of Biological Interest: an update. *Nucleic Acids Research*, 38, D249–D254.
- 10) Freitas, F., Schulz, S., and Moraes, E. (2009). Survey of current terminologies and ontologies in biology and medicine. *RECIIS - Electronic Journal in Communication, Information and Innovation in Health*, 3(1), 7–18.
- 11) Gardner, D., Akil, H., Ascoli, G. A., Bowden, D. M., Bug, W., Donohue, D. E., Goldberg, D. H., Grafstein, B., Grethe, J. S., Gupta, A., Halavi, M., Kennedy, D. N., Marenco, L., Martone, M. E., Miller, P. L., M'uller, H. M., Robert, A., Shepherd, G. M., Sternberg, P. W., Van Essen, D. C., and Williams, R. W. (2008). The Neuroscience Information Framework: A data and knowledge environment for neuroscience. *Neuroinformatics*, 6(3), 149–60.
- 12) Grenon, P. and Smith, B. (2004). SNAP and SPAN: Towards dynamic spatial ontology. *Spatial Cognition & Computation: An Interdisciplinary Journal*, 4(1), 69–104.
- 13) Hastings, J., Ceusters, W., Smith, B., and Mulligan, K. (2011). Dispositions and processes in the Emotion Ontology. In *Proceedings of the International Conference on Biomedical Ontology (ICBO2011)*, Buffalo, USA.
- 14) Hastings, J., Smith, B., Ceusters, W., and Mulligan, K. (2012). The mental functioning ontology. <http://code.google.com/p/mental-functioning-ontology/>, last accessed March 2012.
- 15) International Health Terminology Standards Development Organization (2012). Systematized nomenclature of medicine – clinical terms (SNOMED-CT). <http://www.ihtsdo.org/snomed-ct/>, last accessed May 2012.
- 16) Krestyaninova, M., Spjuth, O., Hastings, J., Dietrich, J., and Rebholz-Schuhmann, D. (2011). Biobank metaportal to enhance collaborative research: sail.simbioms.org. In *Proceedings of ICTA 2011*, Orlando, Florida.
- 17) Laird, A. R., Lancaster, J. L., and Fox, P. T. (2005). BrainMap: The social evolution of a functional neuroimaging database. *Neuroinformatics*, 3, 65–78.
- 18) Lezak, M. D., Howieson, D. B., and Loring, D. W. (2004). *Neuropsychological assessment* (4th ed.). Oxford: Oxford University Press.
- 19) Li, C., Donizelli, M., Rodriguez, N., Dharuri, H., Endler, L., Chelliah, V., Li, L., He, E., Henry, A., Stefan, M., Snoep, J., Hucka, M., Le Nov`ere, N., and

- Laibe, C. (2010). BioModels database: An enhanced, curated and annotated resource for published quantitative kinetic models. *BMC Syst Biol.*, 4.
- 20) Munn, K. and Smith, B., editors (2009). *Applied Ontology: An Introduction*. Ontos Verlag. <http://www.amazon.com/exec/obidos/redirect?tag=citeulike07-20&path=ASIN/3938793988>.
- 21) Natale, D. A., Arighi, C. N., Barker, W. C., Blake, J. A., Bult, C. J., Caudy, M., Drabkin, H. J., D'Eustachio, P., Evsikov, A. V., Huang, H., Nchoutmboube, J., Roberts, N. V., Smith, B., Zhang, J., and Wu, C. H. (2011). The Protein Ontology: a structured representation of protein forms and complexes. *Nucleic acids research*, 39(Database issue).
- 22) National Advisory Mental Health Council Workgroup (2010). From discovery to cure: Accelerating the development of new and personalized interventions for mental illness. Available at <http://www.nimh.nih.gov/about/advisory-boards-andgroups/namhc/reports/fromdiscoverytocure.pdf>.
- 23) Nurnberger, John I., J., Blehar, M. C., Kaufmann, C. A., York-Cooler, C., Simpson, S. G., Harkavy-Friedman, J., Severe, J. B., Malaspina, D., and Reich, T. (1994). Diagnostic interview for genetic studies: Rationale, unique features, and training. *Arch Gen Psychiatry*, 51(11), 849–859.
- 24) Regier, D. A., Narrow, W. E., Kuhl, E. A., and Kupfer, D. J. (2009). The conceptual development of DSM-V. *Am J Psychiatry*, 166, 645–650.
- 25) Rubin, D. L., Shah, N. H., and Noy, N. F. (2008). Biomedical ontologies: a functional perspective. *Briefings in Bioinformatics*, 9(1), 75–90.
- 26) Scheuermann, R., Ceusters, W., and Smith, B. (2009). Toward an ontological treatment of disease and diagnosis. In *AMIA Summit on Translational Bioinformatics*, San Francisco, California, March 15-17, 2009, pages 116–120. Omnipress.
- 27) Smith, B. (2008). Ontology (science). In *Proceedings of the 2008 conference on Formal Ontology in Information Systems: Proceedings of the Fifth International Conference (FOIS 2008)*, pages 21–35, Amsterdam, The Netherlands, The Netherlands. IOS Press.
- 28) Smith, B., Ashburner, M., Rosse, C., Bard, J., Bug, W., Ceusters, W., Goldberg, L. J., Eilbeck, K., Ireland, A., Mungall, C. J., The OBI Consortium, Leontis, N., Rocca-Serra, P., Ruttenberg, A., Sansone, S.-A., Scheuermann, R. H., Shah, N., Whetzel, P. L., and Lewis, S. (2007). The OBO Foundry: coordinated evolution of ontologies to support biomedical data integration. *Nature Biotechnology*, 25(11), 1251–1255.
- 29) Stenzhorn, H., Schulz, S., Boeker, M., and Smith, B. (2008). Adapting clinical ontologies in real-world environments. *J Univers Comput Sci*, 14(22), 3767–3780.
- 30) World Health Organization (2012). International statistical classification of diseases (ICD). <http://www.who.int/classifications/icd>, last accessed March

عرض السنة على العقل

د. عبد العزيز محمد الخلف¹

الملخص: يجعل العقلانيون من العقل حاكماً على السنة، فإذا ما تعارض عقل وسنة فهذا يدل على أن السنة غير ثابتة.

وللتعارض بين السنة والعقل أشكال؛ فقد يكون التعارض بين السنة والمسلمات العقلية أو ما يطلق عليه بدائه العقول، وقد يكون التعارض بين السنة والواقع المشاهد، وقد يكون التعارض بين السنة والعلم الحديث، وجميعها تقدم على السنة حين التعارض عند العقلانيين. ويتم العقلانيون المحدثين بأن منهجهم لم يراع أن يكون المتن معقولاً، ولذلك رويوا أحاديث تخالف العقول؛ لقصور منهجهم واعتلال أدواتهم.

أما المحدثون فإنهم لا يهتمون دور العقل في بيان الصحيح من السقيم، ولكنهم يضعون العقل في مكانه المناسب له، فليس كل أمر يمكن أن يكون للعقل كلمة فاصلة، كما يرى المحدثون أن مخالفة الواقع تؤثر في قبول الحديث، ولكنهم يشترطون أن يكون الواقع جازماً والتعارض بينه وبين الحديث مستحكماً. وكذلك الحال في مخالفة العلم الحديث، إذ هي مؤثرة على القبول والرد عندما تكون المخالفة جازمة ولا سبيل للجمع بينهما.

ويحاول هذا البحث أن يناقش هذه القضايا، مقارناً بين منهج المحدثين وادعاءات العقلانيين. الكلمات المفتاحية: العقل، السنة، معارضة، المحدثين، العقلانيين.

SÜNNETİN AKLA ARZEDİLMESİ

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özet: Rasyonalistler akıldan hareket ederek sünneti akla mahkûm bırakmakta, bir sünnet ile akıl çeliştiğinde, o meseleyi reddedip sabit olmayan bir nas olarak değerlendirmektedirler. Sünnet ile akıl arasındaki çelişkinin farklı şekilleri vardır. Bazen sünnet ile aklı kurallar ve kriterler çelişirken bazen de sünnet ile görünen bir vâkıa çelişebilir. Veya sünnet ile modern bilim arasında çeşitli zıtlıklar olabilir. Akılcılar, işte bu çelişki

¹ Abdulaziz Muhammed El-HALAF, İlahiyat Fakültesi, Hadis bölümü, dr.azeez@hotmail.com مدرس الحديث النبوي بكلية الإلهيات - جامعة غازي عنتاب التركية

durumlarının hepsinde akli sünnete tercih etmektedirler. Rasyonalistlere göre hadis âlimleri metodolojik olarak, rivayet ettikleri hadis metinlerinin makul olup olmadığını gözetmemişler ve bu sebeple de akla ters düşen bazı hadisler rivayet etmişlerdir. Aslında hadis âlimlerinin herhangi bir hadisin doğruluğu ve sıhhati hakkında bir karar vermek için hiçbir zaman aklın rolünü ihmal etmedikleri görülmektedir. Fakat akla onun için en uygun konumda yer vermişlerdir. Zira her şeyde aklın belirleyici bir rolünün olması mümkün değildir. Hadis âlimleri vâkıya muhalif olmanın hadisin kabulünde etkili olduğunu kabul etmektedirler. Ancak bunun için vâkıyanın kesin olmasını ve hadis ile söz konusu vâkıya arasındaki çelişkinin de kesin olmasını şart koşmuşlardır. Aynı şekilde bilimsel bir gerçekle hadisin çelişmesi de o hadisin kabul veya red edilmesinde etkilidir. Ancak bu, teâruzun kesin olması ve hadis ile bilimsel bilginin cem' edilmesinin mümkün olmadığı durumlarda geçerlidir. gerekir. İşte bu araştırma, yukarıda zikredilen konuları hadisçilerin metodolojisi ve rasyonalistlerin iddiaları ile karşılaştırmalı olarak ele almaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Akıl, Sünnet, Teâruz, Hadisçiler, Rasyonalistler.

Valid rationalization of Sunnah.

**Senior lecturer of Hadith sciences in the University of Gaziantep,
Department of theology.**

Abstract: Rationalist judge Sunnah based on the reason, hence, if there was an apparent contradiction between reason and Sunnah, the question the authenticity of Sunnah.

The contradiction between Sunnah and reason might take different forms in different contexts, so, it might be between the reason and the basic rational rules (self-evident), or between Sunnah and the observable reality, or it might be between Sunnah and modern science, or Sunnah and interest, and in all these cases, rationalists give preference over Sunnah.

Rationalists argue that the narrators of Hadith traditions didn't take into consideration the rational validity of the text, therefore, they narrated Hadiths that are illogical.

In fact, Scholars of Hadith never neglected the role of intellect to decide on the authenticity of the Hadith, however, they don't overburden the intellect out of its arena. Scholars of Hadith for instance, the question the validity of the hadith it indeed contradicts the obvious reality, but the contradiction must be real and not based on speculative source. Same thing applies if there was a definitive conflict between Hadith and science and that cannot be reconciled, and it should be proved that it contradict with Hadith

tradition, consequently, hadith can be rejected.

This research aims to investigate these claims and to compare between the methodologies of Hadith scholars (*Muhadditheen*) and the rationalists.

Keywords: *Sunnah*, Intellect (Mind), *Muhadditheen*, Conflict, Rationalists

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه الغر الميامين، ومن سار على نهجهم واقتفى أثرهم إلى يوم الدين، أما بعد: فإن من المعلوم بداهة أن المحدثين كانوا يستخدمون وسائل متعددة للحكم على الأحاديث قبولاً ورداً، وعلى الرجال جرحاً وتعديلاً، ومن أهم الوسائل التي استخدموها في ذلك: العقل.

إلا أن استخدامهم للعقل كان في المجال الذي يمكن للعقل أن يكون حاكماً فيه، ذلك أن أساس القبول والرد عندهم إنما هو صدق المخبر أو كذبه، يقول الشافعي مبيناً هذا الأصل: "ولا يُستدل على أكثر صدق الحديث وكذبه إلا بصدق المُخبر وكذبه، إلا في الخاص القليل من الحديث، وذلك أن يُستدل على الصدق والكذب فيه بأن يُحدِّث المحدث ما لا يجوز أن يكون مثله، أو ما يخالفه ما هو أثبت وأكثر دلالاتٍ بالصدق منه"²، فالأصل هو الصدق والكذب، وإنما يستخدم العقل قرينةً على الصدق أو الكذب.

أهمية البحث

تتجلى أهمية البحث في كونه يبحث في قضية مهمة ما زال بعض المنسويين للمدرسة العقلية يرددونها، ألا وهي أن منهج المحدثين الشكلي أدى إلى قبول أحاديث تخالف العقول، وذلك بسبب قصور منهجهم واعتلال أدواتهم. فجاء هذا البحث ليبحث في هذه القضية.

وقد حاولت في هذا البحث أن أتبع عمل المحدثين في ذلك، مع إيراد استشكالات العقلانيين وبيان موقف المحدثين منها.

2 محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، مكتبة الحلبي، مصر، ط1، 1358هـ/1940م، 398.

سبب اختيار البحث

عندما كنت أقرأ لبعض العقلايين ادعاءهم أن منهج المحدثين أدى إلى وضع أحاديث تخالف العقول، بسبب قصور منهجهم القائم على النظر إلى السند وحده، كنت أتذكر دائماً قول الإمام الشافعي سالف الذكر، وهو ينص صراحةً على أن حديث المحدث بما لا يجوز مثله كافٍ في رد خبره، وهو إثبات للنقد العقلي، فكنت أوقن بالجهل أو التجاهل الذي يقومون به، فأردت أن أكتب في هذا الموضوع بحثاً يجلي حقيقة الأمر.

إشكالية البحث

يجيب البحث عن أسئلة متعددة منها:

- 1- هل استخدم المحدثون العقل وسيلةً للحكم على الأحاديث قبولاً ورداً؟
- 2- ما هو شكل المخالفة التي تجعل الحديث مردوداً دونما نظر إلى سنده؟
- 3- ما هو أثر مخالفة الواقع أو العلم الحديث في الحديث النبوي قبولاً ورداً؟
- 4- هل التزم دعاة العقلانية بمعايير تضبط قضية عرض الحديث على العقل؟

أهداف البحث:

ونهدف من هذا البحث إلى تحقيق الأهداف التالية:

- 1- بيان منهج المحدثين في استخدام العقل في الحكم على الأحاديث.
- 2- بيان المجالات التي يمكن أن يكون العقل فيها حاكماً على الروايات الحديثية.
- 3- بيان القواعد المعيارية التي تحكم هذا الاستخدام.
- 4- بيان مدى تماسك منهج المحدثين في استخدام العقلية وسيلة للحكم على الروايات الحديثية.

- 5- استنباط أوجه عقلانية النقد المنضبط عند المحدثين، بخلاف دعاة العقلانية المنفلتين من كل ضابط.

الدراسات السابقة

لم أجد من أفرد هذه المسألة بالبحث، وإنما كانت أغلب الجهود حول بيان مكانة العقل في النقد الحديثي، وبيان موقف المدرسة العقلية المعاصرة من السنة النبوية. ومن تلك الجهود:

- 1- درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية.
 - 2- الاتجاه العقلي وعلوم الحديث للدكتور خالد أبا الخيل.
 - 3- مقاييس نقد متون السنة، للدكتور مسفر الدميني.
 - 4- موقف المدرسة العقلية الحديثة من السنة النبوية، للأمين الصادق الأمين.
- ما يضيفه البحث:

- 1- يستعرض البحث كل الأوجه العقلية التي يمكن أن تكون مؤثرة على الحكم على الحديث.
- 2- يبين أوجه القصور في النظرة العقلانية في نقد الحديث.
- 3- بيان المجال الذي يمكن للعقل أن يكون حاكماً فيه، ووضع ضوابط لذلك.

حدود البحث

قصرت البحث على العقلانيين المعاصرين، دون بيان مناهج العقلانيين المتقدمين. كما أنني لم ألتزم بمدرسة عقلية محددة، وإنما تتبعت الأفكار بغض النظر عن قائلها، بل ربما كانت بعض الأفكار منسوبة لأشخاص لا يمكن تصنيفهم ضمن المدرسة العقلانية، ولكن الفكرة مما نادى بها العقلانيون أو تتماشى مع نظرتهم. ولذلك فإن أي تعميم ورد في هذا البحث فهو غير مراد على عمومه.

كما أنني أدخلت في مفهوم عرض السنة على العقل عرض السنة على العلم الحديث والواقع المعاصر لأن رد الحديث إذا خالفهما قائم على نظر عقليّ بحت، ولذلك فهما جزء أصيل من مسألة عرض السنة على العقل، فلا بد من بحثهما.

منهج البحث:

اعتمدت في هذا البحث على المنهج الاستقرائي التحليلي المقارن، فتتبع عمل المحدثين في هذا المضمار، ولا أزعّم أنه استقراء تام، فذاك ما لا يستطيعه فردٌ، ولكنه استقراء ناقص يمكن تعميم أحكامه على ما لم يستقرأ من الروايات.

كما اعتمدت على المقارنة بين أقوال المحدثين، ومقارنة الأحاديث النبوية بالظواهر العقلية، مستعيناً بالتحليل وفرز عناصر الحوادث، ومن ثم إعادة تركيبها وصولاً إلى ما هو الأقرب إلى الصواب حسب جهدي واستطاعتي.

خطة البحث:

جاءت خطة البحث متضمنة مقدمة اشتملت على أهمية البحث وسبب اختياره ومنهجه وأهدافه والدراسات السابقة، وتمهيد ومجموعة من المحاور وفق الآتي:

أولاً: عرض السنة على بدائه العقول.

ثانياً: عرض السنة على الواقع المعاصر.

ثالثاً: عرض السنة على العلم الحديث.

وختم البحث بخاتمة لأهم نتائج البحث وتوصياته.

تمهيد:

يجعل العقلانيون من العقل حاكماً على السنة، فإذا ما تعارض عقل وسنة فهذا يدل على أن السنة غير ثابتة، وهذا تابع لمبدأ تقديم العقل على النقل عند التعارض؛ لأن العقل كما يقولون دليل قاطع، وحديث الأحاد دليل ظني غير قاطع. وللتعارض بين السنة والعقل -حسب زعمهم- أشكال، فقد يكون التعارض بين السنة والمسلمات العقلية أو ما يطلق عليه بدائه العقول، وقد يكون التعارض بين السنة والواقع المشاهد، وقد يكون التعارض بين السنة والعلوم الحديث، وقد يكون التعارض بين السنة والمصلحة، وقد يكون التعارض بين السنة والتاريخ، وهم يرون أنها جميعاً تقدم على السنة حين التعارض.

وسنوضح فيما يأتي موقف العقلانيين وعلماء المسلمين من هذه التعارضات.

أولاً: عرض السنة على بدائه العقول

يدعي العقلانيون أن السنة حوت أحاديث تعارض بدائه العقول، كالأحاديث التي تتحدث عن شق صدره صلى الله عليه وسلم وإخراج حظ الشيطان منه، وأنه نبع الماء من بين أصابعه، وأن الطعام القليل الذي لا يكفي بضعة أفراد أطمعه النبي صلى الله عليه وسلم جيشاً فكفاهم، وأن جذعاً يابساً أصدر صوتاً عندما بني للنبي صلى الله عليه وسلم منبر رقى عليه وترك ذلك الجذع، وأن الحيوانات العجماوات كن يكلمن النبي صلى الله عليه وسلم فيفهم عليهن ويرد عليهن، وغير ذلك من الأمور التي تخالف المسلمات العقلية، وإيرادها في كتب السنة دليل تزويرها؛ لأن الرسول بشرٌ، والبشر ليس بمقدوره إلا ما هو ضمن القدرة البشرية، وهذا المعنى أيده الآيات الكريمة، قال

تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ﴾ [الأنعام: 57]، فأخبر صلى الله عليه وسلم أنه ليس بمقدوره الإتيان بما يطلبه منه الكافرون، وقال تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِندَ اللَّهِ﴾ [الأنعام: 109]، وبهذا يظهر أنه ليس بمقدور رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يأتي بخوارق العادات، وإنما مرَدُّ ذلك إلى الحق سبحانه وتعالى³.

وهذا يطعن في منهج المحدثين الذي سمح بوجود هذه المستحيلات العقلية في كتب السنة، لأن منهجهم يقوم على الطعن في السند، و"الاعتراض على السند الضعيف قد يفضي في الوقت ذاته إلى الطعن في المتن المختل، لكن وجود السند القوي لا يبعث على رفض مثل هذا الأخير. وعليه غالباً ما تكون الروايات المختلة المتن في الصحاح بعيدةً عن التحقيق والنقد، خلافاً لغيرها من الروايات التي ترد في الكتب الأخرى"⁴.

ويمكن مناقشة هذه الدعوى وفق الآتي:

الأول: إن رد الحديث لمخالفته صريح العقول منهجٌ متَّبَعٌ عند المحدثين، وهو ما أشار إليه الإمام الشافعي بقوله: "ولا يُسْتَدَلُّ على أكثر صدق الحديث وكذبه إلا بصدق المُخْبِرِ وكذبه، إلا في الخاص القليل من الحديث، وذلك أن يُسْتَدَلَّ على الصدق والكذب فيه بأن يحدث المحدث ما لا يجوز أن يكون مثله، أو ما يخالفه ما هو أثبت، وأكثر دلالاتٍ بالصدق منه"⁵.

وقد نص الخطيب البغدادي على هذا أيضاً مع شيء من التمثيل والبيان، فقال وهو يتحدث عن أنواع الأخبار وسبل معرفة صحتها من عدمه: "وأما الضرب الثاني؛ وهو ما يعلم فساده، فالطريق إلى معرفته أن يكون مما تدفع العقول صحته بموضوعها، والأدلة المنصوصة فيها؛ نحو: الإخبار عن قدم الأجسام ونفي الصانع، وما أشبه ذلك"⁶. ويقول ابن الجوزي: "كل حديث رأيتُه يخالف المعقول، أو يناقض

3 انظر: محمد حسين هيكل، حياة محمد، دار المعارف، القاهرة، ط14، د.ت، 69-71.

4 يحيى محمد، مشكلة الحديث، د.ط، (د.د، د.ت)، 93.

5 الشافعي، الرسالة، 399.

6 أحمد بن علي الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، المكتبة العلمية، بيروت، د.ط، د.ت، 17.

الأصول، فاعلم أنه موضوع فلا تتكلف اعتباره"⁷.

وقد بين ابن حجر هذا فقال: "ومن القرائن التي يدرك بها الوضع ... ما يؤخذ من حال المروي؛ كأن يكون مناقضاً لنص القرآن أو السنة المتواترة أو الإجماع القطعي أو صريح العقل، حيث لا يقبل شيء من ذلك التأويل"⁸، فهذا الضابط (أن لا يقبل الحديث المعارض لصريح العقل التأويل) يرد الحديث دونما نظرٍ إلى سنده؛ لأن مخالفة العقل للبهديات العقلية كافية في رد الحديث والحكم عليه بالوضع.

فهذا الأمر مما هو مستقر في منهج المحدثين وسائر علماء الإسلام، ولكن انظر إلى قول الشافعي: "أن يحدث المحدث ما لا يجوز أن يكون مثله"، ثم انظر إلى أمثلة الخطيب لما يعده مما لا يجوز أن يكون مثله: "الإخبار عن قدم الأجسام ونفي الصانع" لتعرف أن هذا النوع من الروايات هو ما يرد بالعقل من غير نظرٍ في سنده.

ثم انظر إلى قول ابن حجر: "صريح العقل" لتعرف أن معنى العقل ما يكون القطع به واضحاً لا يخضع لاختلاف وجهات النظر، وهو أساسيات التفكير الإنساني الموجودة في فطرة كل إنسان سليم الإدراك، وما يعتمد عليها، ويتفرع عنها تفرعاً واضحاً قوياً، ولا يمكن أن يكون معنى العقل هنا الاستدلالات النظرية الظنية، التي تحتمل اختلاف وجهات النظر مما يراه فلان حقاً، ويراه غيره باطلاً.

ولكن هذا يقودنا إلى أن نتساءل: ما هي البهديات العقلية التي كانت مخالفتها وحدها كافية في رد حديث دون نظر في سنده؟ هذا ما سيوضحه الأمر الثاني.

الأمر الثاني: يقسم علماء المنطق الأشياء إلى ثلاثة أقسام؛ هي: واجب الوجود، ومستحيل الوجود، وممكن الوجود:

فواجب الوجود: هو الله سبحانه وتعالى وحده، إذ لولاه لكانت هذه الموجودات كلها عدماً، وحيث إنها موجودة بحكم الحس والعقل كان وجوده واجباً، فلا يقبل أي حديث ينسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم يخالف هذه الحقيقة العقلية القاطعة،

7 عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، الموضوعات، ط1، (المدينة المنورة: المكتبة السلفية، 1386هـ، 1966م)، 1: 106.

8 أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، تحقيق: نور الدين عتر، مطبعة الصباح، دمشق، ط2، 1993م، 90.

ومتى رأينا حديثاً يخالف ذلك رددناه دون نظرٍ في سنده.

ومن أمثلة ذلك ما رواه بعض الوضعيين ونسبه كذباً إلى النبي صلى الله عليه وسلم أنه سئل: "يا رسول الله ممّ ربنا؟ قال: من ماء مرور، لا من أرض ولا سماء، خلق خيلاً فأجراها، فعرقت، فخلق نفسه من ذلك العرق"⁹، فمثل هذا يحكم العلماء ببطلانه قبل النظر في إسناده؛ لمخالفته إثبات واجب الوجود سبحانه، وهذه واحدة من مخالفات صريح العقل.

أما *مستحيل الوجود عقلاً*، وهو الذي يمتنع في العقل وجوده على الإطلاق، فلا يصحُّ عقلاً أن يُوجد إطلاقاً؛ وذلك كوجود الولد قبل أبيه، وكون الكل أصغر من الجزء، وكون الاثنين نصف الواحد، واجتماع النقيضين أو ارتفاعهما عن المحل كالموت والحياة، والوجود والعدم، فالعقل يحكم باستحالة كل هذه الأمور.

ومثال ذلك ما روي منسوباً إلى النبي صلى الله عليه وسلم: "أن سفينة نوح طافت بالبيت سبعاً، وصلت عند المقام"¹⁰، ووجه التناقض فيه أن مقام إبراهيم عليه الصلاة والسلام لم يكن موجوداً أيام نوح عليه السلام، فالذي يروي هذا كالذي يروي (أن الابن والد لأبيه)، ولذا قال العلماء: حديث السفينة هذا موضوع، رغم أنه ليس فيه إلا عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، قال الساجي: منكر الحديث، وقال ابن عبد الحكم: سمعت الشافعي يقول: ذكر رجل لملك حديثاً منقطعاً، فقال: اذهب إلى عبد الرحمن بن زيد يحدثك عن أبيه عن نوح، وقال ابن الجوزي: أجمعوا على ضعفه، وقال الحاكم وأبو نعيم: روى عن أبيه أحاديث موضوعة¹¹، فالراوي ضعيف أو شديد الضعف، وكلاهما لا يقتضي أن يكون حديثه موضوعاً. إذا اقتصرنا على النظر في إسناده. وغاية ما يمكن هو أن يقال عن روايته التي يتفرد بها: إنها واهية.

وهذا النوع -أعني ما يُثبتُ أمراً مستحيلاً عقلاً- كما يقول أحد علماء الحديث المعاصرين "معدوم في روايات الثقات، إنما يوجد ما تتفق العقول على بطلانه في رواية

9 ابن الجوزي، الموضوعات، 1: 105.

10 ابن الجوزي، الموضوعات، 1: 107.

11 انظر: علي بن محمد بن عراق الكتاني، تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، دار الكتب

العلمية، بيروت، ط1، 1399هـ، 1: 250.

الكذابين الذين حدثوا بالمستحيل. ولا وجه لافتراضه أصلاً في روايات الثقات حيث كان الواقع ينفيه. وإنما يوجد في بعض الحديث ما لم تستوعب بعض العقول فهمه، تارة للجهل، وتارة للهوى والبدعة وبُغض السنن. ووقع مثل ذلك عن طوائف من الناس ردوا بمحض العقول خصوصاً تتصل بالغيب، كبعض نصوص الصفات واليوم الآخر، مما لم تنفرد به السنن الصحيحة، وإنما له في القرآن نظائر، وهذا مما لا يجوز أن يكون العقل فيه حاكماً على النص. وربما وقع من بعض العلماء استشكال معنى حديث صحيح، يحسبه أحدهم أتى على خلاف العقل في ظاهره، فيجتهد في تأويله لا في تعليقه، وهذا وإن كان مما ينظر في أفراده وأمثله، لكنه أقوم طريقاً من طريق من يسارع لرد الحديث وتعليقه دون العمل على حمله على أحسن وجوهه¹².

أما ممكن الوجود، فهو ما يجيز العقل وجوده، كأن تنقلب العصا حية تسعى، وأن يحيا الميت، وأن يُخْلَق ولدٌ من أم دون أب، كما يجيز عدمه، فهو من الجائز عقلاً وإن كان من المستحيل عادة، لأنه لا ينطوي على المتناقضات، لكن سنن الكون الإلهية والقوانين الطبيعية، التي نظم الله عز وجل بها الكون تمنع من وجوده.

فهذا لو جاء حديث يخالفه لا نرده اعتماداً على العقل وحده، وذلك لأن القوانين الطبيعية لا تتحكم في قدرة الله عز وجل، كما إذا جاء حديث يخبرنا أن الله عز وجل خلق شيئاً من الأشياء المستحيلة عادة، كخلق عيسى عليه السلام من أم بلا أب، وخلق حواء من رجل بلا امرأة، فلا يقال: إن هذا مخالف للعقل، وكذا لو جاء مثل ذلك عمّن أيده الله، كما كان سيّدنا عيسى عليه السلام يخلق من الطين كهيئة الطير، فينفخ فيها فتكون طيراً بإذن الله، ويبرئ الأمراض المستعصية، دون دواء أو أيّ وسيلة أخرى، فهو من صنع الله عز وجل من حيث الحقيقة، وكما جاء صاحب سيّدنا سليمان بعرش مَلَكة سبأ بطرفة عينٍ بما أعطاه الله من علم الكتاب، وهذا أيضاً من صنع الله عز وجل من حيث الحقيقة، فيقبل ما جاء من الأحاديث من ذلك، وإن كان مستحيلاً عادةً وطبيعةً، إذا صحّ سنده وسَلِمَ من العلل.

الأمر الثالث: المعجزات

وتصديقاً لدعواه، بحيث يَعْجَزُ المخالف والمعارض عن الإتيان بمثلهما.

12 عبد الله بن يوسف الجديع، تحرير علوم الحديث، مؤسسة الريان، بيروت، ط3، 1428هـ/2007م، 2: 708.

وقد ذكر القرآن الكريم كثيراً من هذه المعجزات، نذكر منها:

1. عصا سيدنا موسى عليه السلام التي أجرى الله بها ثلاث معجزات، وهي:
 - أ. انقلابها حيةً تسعى، قال تعالى: ﴿وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ﴾ [النمل: 10]، وقال: ﴿فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى﴾ [طه: 20].
 - ب. فلق البحر إلى اثني عشر طريقاً، قال تعالى: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطُّودِ الْعَظِيمِ﴾ [الشعراء: 63].
 - ج. شق الصخر ونبع الماء منها، قال تعالى: ﴿وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾ [البقرة: 60].
2. معجزة سيدنا إبراهيم عليه السلام، إذ لم تحرقه النار، قال تعالى: ﴿قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ (68) قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ﴾ [الأنبياء: 69، 68].
3. معجزات سيدنا عيسى عليه السلام، قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتْكَ بِرُوحِ الْقُدْسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ [المائدة: 110].
4. معجزات سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، ومنها شق القمر، قال تعالى: ﴿اقتربت الساعةُ وانشقَّ القمرُ (1) وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ﴾ [القمر: 21].
5. العقاب الذي أحله الله بأقوام بعض الرسل، فقد عذب الله مكذبي الرسل بأنواعٍ من العذاب التي ليست بمقدور البشر، وهي غير سائرةٍ في مسيرة الأسباب والمسببات، قال تعالى: ﴿فَكَلَّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَنْ أَعْرَفْنَا وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [العنكبوت: 40]، وقال تعالى: ﴿وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ﴾ [هود: 67]، وقال: ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا

عَالِمَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مَنْضُودٍ ﴿ [هود: 82].
إذا؛ فخرق العوائد للأنبياء سنة لله ماضية.

وقد أتى العقلانيون بأدلة من القرآن تنفي أن يأتي النبي بمعجزة، كقوله تعالى: ﴿ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ ﴾ [الأنعام: 57]، وقوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ ﴾ [الأنعام: 109]، وظهرها يُشْعِرُ بنفي المعجزات، ولكن الحق أن ليس المراد منها نفي المعجزات؛ فالآية الأولى تُبَيِّنُ أن ليس بيد الرسول إنزال العذاب على الكافرين، ولذلك عقب بقوله: ﴿ قُلْ لَوْ أَنَّ عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَقُضِيَ الْأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ ﴾ [الأنعام: 58]¹³. أما الآية الثانية: ﴿ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ ﴾ [الأنعام: 109] فهي بيانٌ لحقيقة الأمر، وهي أن أمر المعجزات منوطٌ بإرادة الله وقدرته، وليس للنبي من ذلك شيء، فهي تُحَدِّثُ بمشيئة الله لا بفعل الرسول¹⁴. ثم إن الآية واردة في معرض الإنكار على الكافرين الذين تعنتوا فطلبوا كثيراً من المعجزات، لا ليستفيدوا ويهدتوا، وإنما ليعاندوا ويجحدوا، لذلك قال تعال في الآية التي تلي هذه الآية: ﴿ أَوْلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ [العنكبوت: 51].

وخلاصة الأمر: أن موافقة الحديث للعقل شرطٌ لا بد منه، لكن على التفسير الصحيح الذي تقدم بيانه لكلمة (العقل)، لا على المعنى المضطرب الذي يفهمه من يردون الأحاديث الثابتة بدعوى مخالفة العقل دون تأمل وتدبر، فالحديث الذي يُرَدُّ لمخالفته العقل هو الحديث الذي يأتي بمستحيل عقلي أو ينفي واجباً عقلياً، أما ما يدور في فلك الجواز فالعقل قاصرٌ عن الحكم عليه قبولاً أو رداً. وكذلك يقال أيضاً: إن اشتراط موافقة الحديث للعقل الصريح ليس تحكيمياً للعقل البشري غير المعصوم في الوحي المعصوم، وإنما هو اعتماد على العقل القاطع الواضح، الذي بني عليه الدين كله؛ أصوله، وفروعه في التوثق من نسبة الحديث إلى رسول الله مصدر تلقي الوحي صلى الله عليه وسلم.

13 انظر: محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ/1964م، 439:6.

14 انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 7: 64.

ثانياً: عرض السنة على الواقع المشاهد

يدعي العقلانيون أن السنة حوت أحاديث تصادم الواقع المشاهد، وهذا يجعلها في زمرة الأحاديث المردودة، فالواقع يقيني وتلك أحاديث آحاد ظنية، فلا محيد عن تقديم القطعي على الظني، وهذا يقود إلى ضرورة عرض الحديث على الواقع، فكل حديث خالفه ردٌّ، يقول أحدهم: "إن صحة الإسناد المستفاد من عدالة الرواة وضبطهم لا قيمة له بالنسبة لخبر لا يطابق الواقع؛ إما لأنه في ذاته غير ممكن، وإما لثبوت عكسه في التاريخ ثبوتاً قطعياً"¹⁵. ولم يكتفوا بعرض الحديث على الواقع المعاش، بل ردوا أحاديث لمخالفتها واقعاً سيكون، بزعم أن الواقع في المستقبل لن يكون وفق ما تنطق به الأحاديث، "فقد تكلمت أحاديث الفتن عن نبوءات تقع في آخر الزمن، بلغة تنتهي إلى مفردات القرن الهجري الأول، فالحرب ستقع مع (الروم)، وبجيش ينزل من (المدينة)، وأما أدوات القتال فهي السيوف والخيول والرماح، وأما غنائم الحرب فسوف يتم اقتسامها في الميدان ..."¹⁶، الأمر الذي قاد إلى وصف كتاب الفتن في صحيح مسلم بأن متونه ذات طابع مثولوجي (أسطوري) فحج، لاسيما تلك التي ثبت خلافها في وقائع التاريخ ثبوتاً قطعياً¹⁷.

كما يدعون أن عدم اتباع المحدثين لهذا المنهج قادهم إلى تخبط في التعامل مع النصوص، "فمثلاً يضطر العلماء أحياناً إلى تأويل الحديث قوي السند عندما لا يتفق ظاهره مع الواقع، كالحديث الوارد في صحيح مسلم: «لا تأتي مائة سنةٍ وعلى الأرض نفسٌ منفوسةٌ اليوم»¹⁸، لكنهم يفعلون العكس فيما لو كان الحديث ضعيف السند، إذ يبادرون إلى تكذيبه. دون تأويله. مثل الحديث القائل: "لا يولد بعد المائة مولود لله فيه حاجة"¹⁹. فمع أن هذا الحديث يتفق ظاهره مع الحديث الوارد في صحيح مسلم، إلا أنه مُكذَّبٌ هنا، ومؤولٌ هناك، فقد قيل: إن الحديث الأخير مخالف للواقع

15 عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2000، 310.

16 ياسين، السلطة في الإسلام، 309.

17 انظر: ياسين، السلطة في الإسلام، 309.

18 مسلم بن الحجاج، الصحيح، د. ط، (بيروت: دار الجيل، د.ت)، في فضائل الصحابة، باب قوله صلى الله عليه وسلم: «لا تأتي مائة سنة، وعلى الأرض نفس منفوسة اليوم»، حديث رقم (2538).

19 ابن الجوزي، الموضوعات، 3: 192.

المشاهد، فأكثر الأئمة وأشهرهم ذكراً هم ممن ولدوا بعد القرن الأول للهجرة²⁰.
 إذن، فقد آل الأمر إلى الطعن في المنهج وما نتج عنه من أحاديث.
 كما أنكروا حديث: «إذا قُبِرَ المَيِّتُ أتاه ملكان أسودان أزرقان، يقال لأحدهما المنكر، والآخر النكير ... فيقال للأرض: التئمي عليه، فتلتئم عليه، فتختلف أضلاعه، فلا يزال فيها مُعَذَّباً حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك»²¹.
 فهذا الحديث يخالف الحس والواقع، فكم هي القبور التي فُتِحَتْ بعد أن دُفِنَ فيها أصحابها؛ مسلمين أو كافرين، فلم يُشَاهِد فاتحوها جدران القبر قد التصقت ببعضها، ولا أضلاع الموتى قد تداخلت، كما أن القرآن يخلو من ذكر عذاب القبر، وهذا دليلٌ على أن هذا الحديث موضوعٌ.
 ومن الدعاوى التي بنيت على ذلك الأساس رفض الأحاديث الصحيحة، التي تذكر أن الدجال موجود في جزيرة بالبحر مكبلٌ بقيود الحديد. فقال بعض المثقفين: إن البعثات الكشفية قد جالت العالم كله، وإن السفن الفضائية صورت الكرة الأرضية كلها فلم تعثر عليه، فهذا الحديث مردود.
 ولا بد بداية من بيان أن المحدثين يراعون مطابقة الحديث للواقع في حكمهم على المتون، ولكنهم لا يجعلونه وحده دليلاً كافياً على الرد، بل هو من القرائن التي يعتمدونها، فقد جعلوا مخالفة الواقع المشاهد قرينة على الوضع، يقول أبو بكر بن الطيب: "إنَّ من جملةِ دلائلِ الوضعِ أنْ يكونَ مخالفاً لقضيةِ العقلِ، بحيثُ لا يقبلُ التأويلَ، ويلتحقُ به: ما يدفعهُ الحسُّ والمشاهدةُ"²².
 ومن أمثلة ذلك: قيل لسُهَيْل بن ذكوان: صف لنا عائشة، فقال: "كانت أَدَمَاء"²³.
 والمعروف أن عائشة كانت شقراء بيضاء. قال عباد بن العوام: كنا نتهمه بالكذب -أي

20 محمد، مشكلة الحديث، 93.

21 محمد بن عيسى الترمذي، الجامع، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط، د. ت، في الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر، حديث رقم (1071)، وحسنه.

22 عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، دار الكلم الطيب، دمشق ط3، 1417هـ، 1: 325.

23 أحمد بن محمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، بيروت: المكتب الإسلامي ط1، 1408هـ/1988م، 1: 442.

سهيلاً²⁴. بل إن يحيى بن معين كذبه لأنه زعم أن عائشة سوداء²⁵.

ومن ذلك أيضاً: ما زعمه سعيد بن ذي لَعْوَة أنه رأى عمر بن الخطاب يشرب المسكر. قال ابن حبان: "وكيف يشرب عمر بن الخطاب رحمه الله المسكر وهو الذي خطب الناس بالمدينة وقال في خطبته: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: الخمر من خمسة أشياء، والخمر ما خامر العقل، ولم يكن عمر ممن كان يشربها في أول الإسلام، حيث كان شُرْبُهَا حلالاً، بل حَرَّمَهَا على نفسه وقال: لا أشرب شيئاً يُذْهِب عقلي"²⁶.

انظر كيف رد المحدثون حديث هؤلاء الرواة لما رووا ما يخالف الواقع المستقر، فأوصاف عائشة معروفة، بل كانت تلقب بالحمراء، واجتناب عمر للخمر في الجاهلية فضلاً عن الإسلام مشتهرٌ، فرواية ما يخالفه رواية تخالف الواقع، ولذلك ردت دونما نظر إلى سند.

ولكن ينبغي أن نلاحظ أن اعتماد الواقع المعاش وحده معياراً لقبول الأحاديث وردها غير سديد، ذلك أن إحاطة الإنسان بالموجودات من حوله إحاطة ناقصة، فالإنسان محجوبٌ عن كثير من الأمور الموجودة على الكوكب الأرضي فضلاً عن احتجابه عما هو خارج الكوكب، فكيف يمكن الاكتفاء بالواقع لرد حديث من يأتيه خبر السماء؟ لا شك أن مثل هذا مردود منطقاً وعقلاً قبل أن يكون مردود وفق قواعد المحدثين، ومن الأمثلة الواضحة على نقص إدراك الإنسان واحتجاب بعض الأشياء عنه:

1- الروح: فمع أن الروح هي قوام حياة المخلوقات، إلا أن كنهها مجهولٌ، ولا يعلم حقيقتها إلا الله سبحانه وتعالى، قال تعالى: {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا} [الإسراء:85]، فهل ننكر وجود الروح لأن

24 ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، 1: 442. وعلّق الدارقطني على القصة فقال: "فبان كذبه" أي لأجل هذه الرواية. انظر: علي بن عمر الدارقطني، العلل الواردة في الأحاديث النبوية، دار طبية، الرياض، ط1، 1405هـ/1985م، 15: 301.

25 انظر: أحمد بن علي بن حجر، لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط3، 1406هـ/1986م، 3: 124.

26 محمد بن حبان، كتاب المجروحين، دار المعرفة، بيروت، د. ط، 1412هـ/1992م، 1: 316.

تشريح جسد الإنسان لم يثبت وجودها؟ فهي واقع لكنه غير مشاهد، فهل هي ضرب من الخيال؟

2- الجن: فهم يعيشون بين أظهرنا، وتترأى لنا بعض آثارهم أحياناً، ولكننا لا ننكر وجودهم لأننا لا نتمكن من رؤيتهم أو تلمس آثارهم، قال تعالى: {قُلْ أُوجِبُ إِلَيْكَ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا} [الجن:1]. فهم واقع، وهم يتشاركون معنا الأرض نفسها، ولكننا لا نراهم، فهل ننكر وجودهم بزعم مخالفة ذلك للواقع المشاهد؟

كما أن اعتماد الواقع معياراً للقبول والرد يتناقض مع العقل، لأن العقل يجيز وقوع هذه الأشياء، فكيف نردها بزعم مخالفتها الواقع والعقل يقبلها؟ فهذا تناقض في الأدلة العقلية ذاتها، ولذلك لا يمكن الاعتماد على الواقع دليلاً على رد الأحاديث. ولاستكمال الجواب على هذا كلام الطاعنين لا بد من تفصيل القول في الأمثلة التي زعموا مخالفتها للواقع، وبقياس ما لم يفصل القول فيه على ما فصل فيه القول يستكمل الرد.

المثال الأول: حديث عذاب القبر ونعيمه:

إن ما يحصل في القبر من عذابٍ لكافرٍ أو نعيمٍ يُنعم به المؤمن لا مجال لرؤيته بأبصارنا؛ لأنه من الغيب المحجوب عنا، ولا سبيل لمعرفة إلا عن طريق الخبر الصادق، ونحن لو عمدنا إلى أمثال هذا الحديث فأنكرناه فكيف بنا بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ (50) ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْت أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [الأنفال: 51.50]، فالله سبحانه وتعالى يخبر أن الملائكة حال قبض أرواح الكفار تنيلهم عذاباً شديداً، فهم يضربون وجوههم وأدبارهم، وينذرونهم بالنار التي أعدها الله لهم، فهل رأى أحد كافراً يُضرب؟ وهل سمع أحد قول الملائكة ونذارهم له بالنار؟

إن إنكار هذه الآية انطلاقاً من قياس الغائب بالشاهد. أولى؛ لأنها لا تتحدث عما يحدث داخل قبرٍ لا نعلم ما يحصل فيه؛ لأن التراب يحجب بيننا وبين رؤية ما يحدث فيه، بل تتحدث هذه الآية عن فعل الملائكة لحظة نزح روح الكافر. فهل يملكون الجرأة على رد الآية بمثل هذه الحجة الضعيفة؟! فكذلك الحديث لا يملكون رده بمثل

هذه الحجة الضعيفة.

ثم إن الله سبحانه وتعالى يذكر في كتابه شيئاً عن حال الكافر في قبره، يقول تعالى في شأن آل فرعون: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ [غافر: 46]، ومن الظاهر أن العرض على النار بالغداة والعشي قبل يوم القيامة، وهي لا بد في القبر، فلو فتحنا قبراً من قبور أحد الفراعنة وراقبناه صباح مساء أكتنا سنشاهده يُعذب، أم أنا سنحجب عن ذلك؟ فهل نردُّ الآية لمخالفتها الواقع المشاهد؟

المثال الثاني: «لا تأتي مائة سنةٍ وعلى الأرض نفسٌ منفوسةً اليوم».

ووجه المعارضة -كما يزعمون- أن الحديث يزعم انتهاء الحياة على الكرة الأرضية بعد مضي مئة سنة من تاريخ التحديث بهذا الحديث، وقد ثبت في صحيح مسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال هذا الحديث قبل وفاته بشهر²⁷. وعليه فإن سنة 110 من الهجرة النبوية ستكون نهاية العالم، وهذا ما لم يحصل، فالحديث -بزعمهم - باطل.

137

والحقيقة أن هذا الذي ينطق به المصطفى صلى الله عليه وسلم صحيح بلا شك، ولكن ما فهمه أولئك القوم من هذا الحديث غير صحيح، فالحديث لا يتحدث عن انتهاء الحياة البشرية على وجه الأرض، حتى يقال إنه يخالف الواقع، بل الحديث يتحدث عن البشر الذين كانوا يعيشون على الأرض زمن حياته صلى الله عليه وسلم أن أي واحدٍ منهم لن يمتد به العمر إلى ما بعد سنة 110 للهجرة. أما من ولد بعد قوله صلى الله عليه وسلم فلا يشملها الحديث أصلاً.

وانظر إلى هذه الرواية التي رواها مسلم: «أرايتكم ليلتكم هذه؟ فإن على رأس مائة سنة منها لا يبقى ممن هو على ظهر الأرض أحد»، فالنص واضح أن الحديث عن "ممن هو على ظهر الأرض"، ولذلك قال ابن عمر: "يريد بذلك أن ينخرم ذلك القرن"²⁸.

27 مسلم، الصحيح، في فضائل الصحابة، باب قوله صلى الله عليه وسلم: «لا تأتي مائة سنة، وعلى الأرض نفس منفوسة اليوم»، حديث رقم (2538).

28 مسلم، في فضائل الصحابة، باب قوله صلى الله عليه وسلم: «لا تأتي مائة سنة، وعلى الأرض نفس منفوسة اليوم»، حديث رقم (2538).

وقد استند العلماء على هذا الحديث لتحديد الزمن الذي يبطل فيه ادعاء الصحبة، وهو سنة 110 للهجرة، فمن ادعى صحبة النبي صلى الله عليه وسلم بعد سنة 110 فهو كاذب لا ريب، حيث جعلوا من شروط الصحبة: "المعاصرة، فيعتبر بمضي مائة سنة وعشر سنين من هجرة النبي صلى الله عليه وسلم"، يقول السخاوي تعليقاً على هذا الحديث: "ولهذه النكتة لم يصدق الأئمة أحداً ادعى الصحبة بعد الغاية المذكورة. وقد ادعاها جماعة فكذبوا، وكان آخرهم رتن الهندي؛ لأن الظاهر كذبهم في دعواهم"²⁹.

أما زعم أن هذا الحديث الذي قبله العلماء مثل حديث: «لا يولد بعد المائة مولود لله فيه حاجة» فهو زعم غريب، وكأن القائل لا يعرف الفروق بين كلام العرب، فالفرق واضح بين حديث يقول إن سكان الأرض الآن سيموتون جميعاً، ولن يبقى منهم أحد على قيد الحياة بعد مئة سنة، وبين حديث يزعم أن كل من يولد بعد المائة فليس لله به حاجة. فالأول يتحدث عن عصرٍ محدد، والثاني يتحدث عن كل العصور. ولذلك كان الحديث الأول مقبولاً والثاني مردوداً، وما تضمنه الحديث الأول من معنى موافق للواقع بخلاف الثاني الذي يكذبه الواقع.

المثال الثالث: روى مسلم في صحيحه من حديث فاطمة بنت قيس قالت: قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم تميم الداري، فأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم، أنه ركب البحر فتاهت به سفينته، فسقط إلى جزيرة، وفيه ذكر الدجال وأنه أعظم إنسان رأيناه قط خُلِقاً، وأشدّه وثاقاً، مجموعة يداه إلى عنقه، ما بين ركبتيه إلى كعبيه بالحديد.³⁰

والحق يقال إن جهلنا لا يمكن أن يكون دليلاً على خطأ الحديث، فعدم العلم بالشيء ليس علماً بضده، وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود، لاسيما والحديث يصف جزيرة نائية، فهل اكتشفت كل الجزر على سطح هذه البسيطة؟ أولاً نسمع بين الفينة والأخرى عن اكتشاف قبيلة في الأمازون وأخرى من الهنود الحمر وأخرى في

29 محمد بن عبد الرحمن السخاوي، فتح المغيث شرح ألفية الحديث، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1403هـ، 92:4.

30 مسلم، الصحيح، في الفتن، باب الجساسة، حديث رقم (2942).

أدغال أفريقيا؟ إن ادعاء أن العالم بأسره قد تم مسحه واكتشافه ادعاء يفتقر إلى الدليل، ولا أدل على ذلك من استمرار رحلات البحث العلمي، فلو تم اكتشاف كل شيء لما دعت الحاجة إلى هذه الرحلات.

المثال الرابع: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تقوم الساعة حتى ينزل الروم بالأعماق أو بدابق، فيخرج إليهم جيشٌ من المدينة، من خيار أهل الأرض يومئذٍ، فإذا تصافوا، قالت الروم: خلوا بيننا وبين الذين سَبَّوْنا منا نقاتلهم، فيقول المسلمون: لا، والله لا نخلي بينكم وبين إخواننا، فيقاتلونهم، فينهزم ثلثٌ لا يتوب الله عليهم أبداً، ويقتل ثلثهم، أفضل الشهداء عند الله، ويفتح الثلث، لا يفتنون أبداً، فيفتتحون قسطنطينية، فبينما هم يقتسمون الغنائم، قد علقوا سيوفهم بالزيتون، إذ صاح فمهم الشيطان: إن المسيح قد خلفكم في أهليكم، فيخرجون، وذلك باطلٌ، فإذا جاؤوا الشام خرج، فبينما هم يعدون للقتال، يسوون الصفوف، إذ أقيمت الصلاة، فينزل عيسى ابن مريم صلى الله عليه وسلم، فأمرهم، فإذا رآه عدو الله، ذاب كما يذوب الملح في الماء، فلو تركه لانداب حتى يهلك، ولكن يقتله الله بيده، فيرهبهم دمه في حربته»³¹.

فهنا اعتراضان اعترض بهما على هذا الحديث:

الأول: استخدام مفردات القرن الهجري الأول للتعبير عن نبوءات آخر الزمن.
والثاني: أن الحديث حوى بعض الأخطاء التاريخية³².

أما الأول: فإن من أساليب البلاغة أن تخاطب الجماهير بما يعقلون، وهذا القرآن الكريم يستخدم ذات المفردات، أفيكون هذا دليل اختلاق؟ اللهم لا، يقول تعالى: ﴿وَالْخَيْلِ وَالْبِغَالِ وَالْحَمِيرِ لِيَتَّكِبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 8]، وقوله تعالى: ﴿زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [آل عمران: 14]، فهل متاع الدنيا المعاصرة مقصور على هذه الأشياء التي كانت كنزاً في زمن الرسالة، ولكنها اليوم غير ذات قيمة، وهل نعيب على القرآن استخدام مفردات القرن الهجري الأول؟

31 مسلم، الصحيح، في الفتن، باب فتح القسطنطينية، حديث رقم (2897).

32 انظر: ياسين، السلطة في الإسلام، 310.

ولو أن النبي صلى الله عليه وسلم تحدث بمفردات غير معروفة في زمنه لخرج خطابه عن أن يكون بيناً فصلاً إلى أن يكون مهماً غامضاً، وهذا ليس من البلاغة في شيء.

وهذه المفردات المستخدمة في الحديث إنما هي رموز وإشارات تدل على كل ما يشبهها من تطورات العصر، فالسيف قد يكون بندقية، والخيول قد تكون دبابة، المهم أن كلاً منها سلاح من أسلحة الحرب، وبالتالي فإن الاعتراض على الحديث بهذه الدعوى اعتراض غير سليم، وليس له من البلاغة وجه، بل ضده هو الثابت المتوافق مع مقتضيات البلاغة والتبيان.

وأما الثاني: فالحديث يتحدث عن أحداث آخر الزمان، ومنها فتح القسطنطينية، وأن من سيفتحها جيش يخرج من المدينة، وليس بالضرورة أن لا تكون قد فتحت من قبل، فكم هي المدن التي فتحت ثم استولى عليها الكفار؟ فأين دليل الواقع الشاهد بأن الحديث تضمن خطأ تاريخياً؟

على أن بعض الباحثين يرى أن المقصود بالقسطنطينية ليست مدينة إسطنبول التركية العاصرة بالإسلام اليوم، وإنما هي القسطنطينية الغربية، أي روما مدينة الفاتيكان الآن، وهي حاضرة العالم المسيحي اليوم³³، وهي لم تفتح حتى الآن، وبشارة النبي صلى الله عليه وسلم بفتحها ثابتة، وأنها ستكون آخر المدينتين فتحاً، فعندما سئل أي المدينتين تفتح أولاً أجاب صلى الله عليه وسلم: "بل مدينة هرقل أولاً تفتح"³⁴. ويدل على ذلك أن مدينة عمورية يطلق عليها قسطنطينية الصغرى³⁵، وإسطنبول هي القسطنطينية العظمى³⁶.

ويؤيد هذا أيضاً أن النبي صلى الله عليه وسلم تحدث عن فتح مدينة لم يسمها، وإنما ذكر أوصافها، فقال: «سمعتهم بمدينة جانب منها في البر وجانب منها في البحر؟»

33 انظر: د. فتحي نعينع، القسطنطينية التي تفتح آخر الزمان، (مقال منشور على جريدة الشعب http://www.elshaab.org).

34 عبد الله بن محمد بن أبي شيبه، المصنف، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409 هـ، 4: 219.

35 انظر: أحمد بن داود الدينوري، الأخبار الطوال، دار إحياء الكتب العربي، القاهرة، ط1، 1960م، 402.

36 انظر: محمد بن محمد بن عداري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، دار الثقافة، بيروت، ط3، 1983م، 1: 17.

قالوا: نعم، يا رسول الله قال: «لا تقوم الساعة حتى يغزوها سبعون ألفاً من بني إسحاق، فإذا جاؤوها نزلوا، فلم يقاتلوا بسلاح، ولم يرموا بسهم، قالوا: لا إله إلا الله والله أكبر، فيسقط أحد جانبيها. قال ثور: لا أعلمه إلا قال. الذي في البحر، ثم يقولوا الثانية: لا إله إلا الله والله أكبر، فيسقط جانبها الآخر، ثم يقولوا الثالثة: لا إله إلا الله والله أكبر، فيفرج لهم، فيدخلوها فيغنموا، فبينما هم يقسمون المغانم، إذ جاءهم الصرخ، فقال: إن الدجال قد خرج، فيتركون كل شيء ويرجعون»³⁷.

وروى الترمذي حديث: «فتح القسطنطينية مع قيام الساعة»³⁸، ثم علق قائلاً: "والقسطنطينية هي مدينة الروم، تفتح عند خروج الدجال، والقسطنطينية قد فتحت في زمان بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم".

وسواء أقلنا إن القسطنطينية التي يتحدث عنها الحديث لم تفتح بعد، وهي روما، أو قلنا إن القسطنطينية هي إسطنبول اليوم، ولكن متغيرات الزمان لا يعلمها إلا الله تعالى، فقد تتغير الأمور، فيؤول حكمها إلى غير المسلمين، فيفتحها المسلمون آخر الزمان مرة أخرى، بأي التفسيرين قلنا فإن الحديث لا يعارض الواقع أبداً، وما قول من قال ذلك إلا رجم بالغيب.

وبهذا يظهر أن رد الحديث لمجرد ادعاء مخالفته الواقع المشاهد غير سديد، فلا المخالفة ثابتة في كثير من الدعاوى، ولا إحاطة الإنسان بهذا الواقع حاصلة، وليست مخالفته وحدها كافية في رد الأخبار، لجواز وقوع المعجزات وخوارق العادات.

ثالثاً: عرض السنة على العلم الحديث

وجد العقلانيون في ظواهر بعض الأحاديث التي يظهر منها تعارض مع نظريات العلم الحديث ضالتهم، فزعموا أن السنة بحاجة إلى إعادة نقد بعرضها على العلم الحديث، فإن خالفته كان هذا دليلاً على زيفها وإن وافقته فهي السنة المقبولة، وهكذا أضحى العلم الحديث حاكماً على السنة، له عليها كلمة الفصل.

ومع أن كثيراً مما يُزعم أنه علم إنما هو نظريات ما زالت في مرحلة الإثبات، وهي قابلة للأخذ والرد، وكثير من العلماء المختصين غير المسلمين يردونها ويرون بطلانها،

37 مسلم، الصحيح، في الفتن، باب لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل، حديث رقم (2920).

38 الترمذي، الجامع، في الفتن، باب ما جاء في خروج الدجال، حديث رقم (2239).

إلا أن العقلانيين يصرون على أن مخالفتها يطعن في السنة ومنهج المحدثين. والحق أن مخالفة خبر ما لحقيقة علمية ثابتة ثبتت بالبراهين اليقينية سبب مقنع لرده، أما النظريات التي ما زالت في خانة الفرضيات التي تقبل الإثبات وضده فأقل من ذلك بكثير.

وحتى يخرج كلامنا عن دائرة الإجمال لا بد من ذكر بعض الأمثلة التفصيلية التي عرضوا فيها السنة على العلم فبانت معارضتها:

المثال الأول: أحاديث الطب النبوي: وردت بعض الأحاديث التي يصف فيها النبي صلى الله عليه وسلم بعض الأدوية لبعض الأمراض التي كانت معروفة في زمنهم، أو ينهى عن بعض الأطعمة التي قد تسبب مرضاً ما، أو يأمر ببعض الأطعمة التي تقي من بعض الأمراض، ومن ذلك:

1. قوله صلى الله عليه وسلم: «من أصبح كل يوم سبع تمرات عجوة لم يضره في ذلك اليوم سم ولا سحر»³⁹.

2. قوله صلى الله عليه وسلم: «شفاء عرق النساء، ألية شاة أعرابية تذاب، ثم تجزأ ثلاثة أجزاء، ثم يشرب على الريق، في كل يوم جزء»⁴⁰.

فهذه الأحاديث ظاهرة التعارض مع العلم الحديث، فمتى كان تناول سبع تمرات صباحاً واقياً من السم؟ ومتى كانت ألية شاة أعرابية دواء لمرض عرق النساء؟ وللجواب عن هذا لا بد من أن نقر بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يُعرف بكون طبيباً بين العرب، ولا جاءت رسالته بتعاليم طبية، كما أن أحداً من العلماء المعتبرين لم يقل أن ما جاء به من أوامر طبية إنما هي على إطلاقها وعمومها، بل ما زال العلماء يرددون أنها علاجات نابعة من بيئتها وخاضعة لظروف الزمان والمكان⁴¹.

ومن هنا ينبه ابن القيم -وهو المهتم بالطب النبوي- إلى أن هذه الأوامر والإرشادات ليست عامة لكل الناس في كل العصور والبيئات، بل هي مخصصة بنفس البيئة التي

39 محمد بن إسماعيل البخاري، الصحيح، دار ابن كثير، بيروت، ط3، 1407هـ/1987م، في الأطعمة، باب العجوة، حديث رقم (5130)، ومسلم، الصحيح، في الأشربة، باب فضل تمر المدينة، حديث رقم (2047).

40 محمد بن يزيد بن ماجه، السنن، دار الفكر، بيروت، د. ط، د. ت، في الطب، باب دواء عرق النساء، حديث رقم (3463).

41 انظر: د. يوسف القرضاوي، السنة مصدراً للمعرفة والحضارة، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2002م، 68.

قيلت فيها. فيقول . مثلاً. عن دواء عرق النسا: "هذا خطاب للعرب، وأهل الحجاز ومن جاورهم ولا سيما أعراب البوادي، فإن هذا العلاج من أنفع العلاج لهم، فإن هذا المرض يحدث من يبس، وقد يحدث من مادة غليظة لزجة، فعلاجها بالإسهال، والألية فيها الخاصيتان: الإنضاج، والتلين؛ ففيها الإنضاج والإخراج. وهذا المرض يحتاج علاجه إلى هذين الأمرين، وفي تعيين الشاة الأعرابية لقلة فضولها وصغر مقدارها ولطف جوهرها، وخاصة مرعاها؛ لأنها ترعى أعشاب البر الحارة كالشيخ، والقيصوم، ونحوهما، وهذه النباتات إذا تغذى بها الحيوان صار في لحمه من طبعها بعد أن يلفظها تغذيه بها، ويكسبها مزاجاً أطف منها، ولا سيما الألية، وظهور فعل هذه النباتات في اللبن أقوى منه في اللحم، ولكن الخاصية التي في الألية من الإنضاج والتلين لا توجد في اللبن، وهذا كما تقدم أن أدوية غالب الأمم والبوادي هي الأدوية المفردة، وعليه أطباء الهند.... وقد تقدم أن غالب عادات العرب وأهل البوادي الأمراض البسيطة، فالأدوية البسيطة تناسبها، وهذا لبساطة أغذيتهم في الغالب. وأما الأمراض المركبة فغالباً ما تحدث عن تركيب الأغذية وتنوعها واختلافها، فاخترت لها الأدوية المركبة"⁴².

وكذلك الحال في أكل التمرات السبع صباحاً، يقول ابن القيم: "وهذا الحديث من الخطاب الذي أريد به الخاص، كأهل المدينة ومن جاورهم ... ويجوز نفع التمر المذكور في بعض السموم، فيكون الحديث من العام المخصوص، ويجوز نفعه لخاصية تلك البلد، وتلك التربة الخاصة من كل سم"⁴³.

والذي يمكن أن نخلص إليه: أن هذا الأحاديث الصحيحة التي لا مجال لردّها والطعن فيها قيلت في أزمنة خاصة وبيئة خاصة، وهي صادقة بلا شك في وقتها، وهي من خير العلاج في بيئتها، أما صلاحيتها في كل زمانٍ ومكانٍ فهو ما لم يدعه أحدٌ، على أن الانتفاع بهذه الأدوية يحتاج تسليماً بنجاعتها، ف"شرط انتفاع العليل بالدواء قبوله واعتقاد النفع به، فتقبله الطبيعة فتستعين به على دفع العلة، حتى إن كثيراً من

42 محمد بن أبي بكر بن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط27، 1415هـ/1994م، 66-67.

43 ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، 4: 90-92.

المعالجات ينفع بالاعتقاد، وحسن القبول وكمال التلقي، وقد شاهد الناس من ذلك عجائب، وهذا لأن الطبيعة يشتد قبولها له، وتفرح النفس به، فتنتعش القوة ويقوى سلطان الطبيعة، وينبعث الحار الغريزي، فيساعد على دفع المؤذي، وبالعكس يكون كثير من الأدوية نافعا لتلك العلة، فيقطع عمله سوء اعتقاد العليل فيه، وعدم أخذ الطبيعة له بالقبول، فلا يجدي عليها شيئاً⁴⁴.

3. قوله صلى الله عليه وسلم: «إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فليغمسه كله، ثم ليطرحه، فإن في أحد جناحيه شفاء، وفي الآخر داء»⁴⁵. فقالوا: إن العلم أثبت أن الذباب ناقل للأمراض، وهو من أهم أسباب انتشارها، فكيف يؤمر بغمسه في الإناء قبل إخراجة؟⁴⁶.

وهذا الحديث أحد الأحاديث التي كثر الأخذ والرد حولها، وقد أجيب عن ذلك بأجوبة نظرية وتطبيقية.

فمن الأجوبة النظرية: ما قاله طبيب إحدى الجامعات: "لو لم يكن الذباب محصناً بمضادات تلك الجراثيم لماتت الذبابة بعلوق الجراثيم بها ولما بقي ذباب في العالم".

ومن الأجوبة التطبيقية ما لاحظته الأقدمون بالتجربة أن ذلك موضع لدغ الزنبور أو العقرب بالذباب ينفع منه نفعاً بيناً.

ومن التطبيقات الحديثة: ما لوحظ على جرحى الحرب العالمية من الجنود أن جراحهم أسرع شفاءً والتئاماً من الضباط الذين يعنى بهم مزيد عناية في المستشفيات لأن الجنود يتداوون في الميدان فيتعرضون لوقوع الذباب على جراحاتهم.

ومنذ سنة 1922 نشر الدكتور ديريل بعد دراسة مسبقة لأسباب جائحات الهيضية (كوليرا) في الهند وجود كائنات دقيقة تغزو الجراثيم وتلتهمها وتدعى ملتهمات الجراثيم (بكتريوفاج) وأثبت ديريل أن البكتريوفاج هو العامل الأساسي في إطفاء جوائح (الكوليرا) وأنه يوجد في براز الناقهين من المرض المذكور، وأن الذباب ينقله من

44 ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، 4: 92.

45 البخاري، الصحيح، في الطب، باب إذا وقع الذباب، حديث رقم (5445).

46 انظر: ناصر العقل، الاتجاهات العقلانية الحديثة، دار الفضيلة، بيروت، ط1، 1422هـ/2001م، 240.

البراز إلى آبار ماء الشرب، فيشربه الأهلون، وتبدأ جذوة جائحة الهيبضة بالانطفاء. وقد تمكن الأستاذ ديريل من تكثير ملتهم الجراثيم وتنميته والاستفادة منه في المعالجة، كما أنه تأكد من تأثيره في الجراثيم بإضافته إلى مزروعها، وملاحظة إذايته لها تماماً، ثم اكتشف منذ ذلك الحين حتى الآن عدد كبير من ملتهمات الجراثيم، كل منها يلتهم نوعاً معيناً أو عدة أنواعٍ من الجراثيم⁴⁷.

المثال الثاني: أحاديث تخالف الظواهر الكونية، ومن ذلك:

قوله صلى الله عليه وسلم: «اشتكت النار إلى ربها، فقالت: رب أكل بعضي بعضاً، فأذن لي بنفسين؛ نفسٍ في الشتاء، ونفسٍ في الصيف، فأشد ما تجدون من الحر، وأشد ما تجدون من الزمهرير»⁴⁸. وهذا يخالف ما هو معلوم من علم الجغرافيا، فالسبب الرئيسي لارتفاع الحرارة صيفاً هو ميلان محور دوران الأرض حول نفسها، ففي فصل الصيف يكون محورها مائلاً في اتجاه الشمس، وبالتالي يكون نصف الكرة الشمالي مواجهاً لها، فتسقط أشعتها بزاوية شبه عمودية، وتصل إلى الأرض مباشرةً، فتكون أشد حرارة. أما النصف الجنوبي فيكون مائلاً في الاتجاه المعاكس، وبالتالي يكون فصل الشتاء حيث تصل إليه أشعة الشمس مشتمةً ومتفرقةً، فتكون حرارتها أقل. ومع دوران الأرض حول نفسها ودورانها حول الشمس تتبدل الأدوار، فينعكس محورها، وبالتالي تتبدل الفصول بين نصفها. وهذا يقودنا إلى رد الحديث، لمخالفته هذه الحقيقة العلمية، إذ يعزو الحديث سبب الحرارة إلى انبعاثات منطلقة من جهنم.

وقد سلك العلماء في فهم هذا الحديث مسالك متعددة، منها:

أ. حَمَلُ الحديث على المجاز والتصوير الفني، الذي يصور شدة الحر على أنها نَفَسٌ من أنفاس جهنم، كما يصور الزمهرير على أنه نَفَسٌ آخر من أنفاسها، وجهنم تحوي من الحارة أشد أنواعها ومن الزمهرير كذلك⁴⁹.

ب. حمل الحديث على الحقيقة، يقول الخطابي: "إن شدة الحر في الصيف من

47 انظر: د. نور الدين عتر، السنة المطهرة والتحديات، العدد الثالث، (قطر: مجلة مركز بحوث السنة والسير، 1408هـ/1988م)، 173.

48 البخاري، الصحيح، في بدء الخلق، باب صفة النار وأنها مخلوقة، حديث رقم (3087)، ومسلم، الصحيح، في المساجد، باب استحباب الإبراد بالظهر، حديث رقم (617).

49 انظر: القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة، 158.

وهج جهنم في الحقيقة⁵⁰.

ج. ومن العلماء من يرى أن الشمس إنما هي جزء من نار الآخرة، وبالتالي فإن الحر الصادر من الشمس إنما هو في الحقيقة صادرٌ من فيح جهنم، باعتبار أن الشمس ستؤول إلى جهنم يوم القيامة.

وأياً كان المعنى المقصود من الحديث، فإن دعوى معارضته للعلم الحديث دعوى غير صحيحة، ولا يثبتها العلم، فإن ما قيل فيها من تأويلات لا تخرج عن دائرة التأويلات المقبولة.

ولا بد من الإشارة إلى أن المحدثين لا يعارضون فكرة عرض السنة على العلم الحديث، ولكنهم يضعون ضابطين منطقيين لهذا العرض:

1. أن يكون الحديث ظنياً؛ إن في دلالته أو ثبوته، أما إن كان قطعي الدلالة والثبوت فهو مجزوم به، ولا يمكن أن يخالف قطعياً غيره.

2. أن تكون المعطيات العلمية اكتسبت صفة القطعية، أي أصبحت حقيقة علمية، كدوران الأرض حول الشمس وحول نفسها، أو كروية الأرض، وما إلى ذلك، أما النظريات التي ما زالت في طور الإثبات فلا يمكن عدّها قطعية يعرض عليها الظني⁵¹.

وهنا لا بد من النص على أن كثيراً من الحالات التي يظن أن تعارضاً حاصلًا بين العلم الحديث والسنة النبوية إنما هي حالات تابعة لما وصل إليه العلم وتطوره، فكثير من الأمور التي كانت ضرباً من المستحيل العادي أضحت في زمننا أمراً بسيطاً بدهياً، فلو حدثنا أهل القرن السابع الميلادي، وهو زمن البعثة والرسالة، أن الرجل يتحدث في طرف المعمورة فيرد عليه آخر من طرفها الآخر، بل ويرى صورته المتحركة، لرأوا أن لوثة من جنون قد أصابت عقولنا، فكيف إذا حدثناهم عن الطائرات والسيارات والأجهزة الإلكترونية، وسواها، فكيف بها وقد أصبحت جزءاً من حياتنا؟

لذلك فإن الأسلم في حالات التعارض الظاهرية بين العلم والحديث أن نتوقف عن رد الحديث، فنتم فهمنا، ونكل علم ما لا نعلمه إلى الله تعالى، ولعل الله سبحانه

50 حمد بن محمد الخطابي، معالم السنن، المطبعة العلمية، حلب، ط1، 1351هـ/1932م، 2:17.

51 انظر: د. الحارث فخري عيسى عبد الله، الحداثة وموقفها من السنة، دار السلام، القاهرة، ط1، 2013م، 294.

وتعالى يعطي من يأتي بعدنا علماً وفهماً حرماناً، فيحلون ما عسر علينا فهمه.

الخاتمة:

في ختام هذا البحث لا بد من التأكيد على ما يأتي:

- 1- يسلم المحدثون بضرورة ألا يعارض الحديث صريح العقول، وأن حديثاً بهذه الصفة مردود من دون النظر في سنده.
- 2- ولكنهم يؤكدون على أن التعارض الذي يرد معه الحديث هو التعارض الحقيقي؛ بأن يأتي الحديث بمستحيل عقلي، أما التعارض الناشئ من سوء الفهم أو عدم الإلف فلا يستلزم رد الحديث.
- 3- وفي هذا الصدد يجزم المحققين من أهل الحديث أنه لا وجود في كتب السنة المعتبرة لهذا النوع من الحديث، وإنما توجد في أحاديث الدجالين والزنادقة الذي يحاولون إلصاقها بالسنة تشويهاً أو ترويحاً لها.
- 4- يراعي المحدثون وجوب مطابقة الحديث للواقع في حكمهم على المتون، بل لقد جعلوا مخالفة الواقع المشاهد دليلاً على الوضع، بحيث جعلوا من جملة دلائل الوضع أن يكون مخالفاً لقضية العقل، بحيث لا يقبل التأويل، ويلتحق به ما يدفعه الحس والمشاهدة.
- 5- ولكنهم يؤكدون على ضرورة أن يكون الواقع مثبتاً بيقين، وأن يكون التعارض مستحكماً.
- 6- ويؤكدون أيضاً على أن الحديث لا يخالف العلم الحديث أو الظواهر الكونية، وما يبدو من مخالفة إنما جاء على سبيل المجاز والتشبيه أو على سبيل الحقيقة التي يقصر عنها علم البشر.
- 7- ويعيدون التأكيد في هذا المقام على شروط عرض الحديث على العلم بأن يكون العلم اكتسب درجة القطعية لا أنه لازال في طور النظريات.
- 8- غالب الطعون التي توجه لمنهج المحدثين ناشئة عن جهل بطبيعة عملهم أو تجاهل لها.
- 9- لا بد من إيلاء قضية إيضاح مناهج المحدثين في القبول والرد مزيد اهتمام، حتى لا يبقى لجاهل عذر، ويظهر الجاهل من الحاقد المغرض المتجاهل.

أسأل الله تعالى أن يلهمنا رشدنا، ويقينا الزلل في الأقوال والأعمال، وأن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم، إنه نعم المولى ونعم النصير، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

- 1- ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، المصنف، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409 هـ.
- 2- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، الموضوعات، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ط1، 1386 هـ، 1966 م.
- 3- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط27، 1415 هـ/1994 م.
- 4- ابن حبان، محمد، كتاب المجروحين، دار المعرفة، بيروت، د. ط، 1412 هـ/1992 م.
- 5- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، تحقيق: نور الدين عتر، مطبعة الصباح، دمشق، ط2، 1993 م.
- 6- ابن حجر، أحمد بن علي، لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط3، 1406 هـ/1986 م.
- 7- ابن حنبل، أحمد بن محمد، العلل ومعرفة الرجال، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1408 هـ/1988 م.
- 8- ابن عذاري المراكشي، محمد بن محمد، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، دار الثقافة، بيروت، ط3، 1983 م.
- 9- ابن عراق الكناني، علي بن محمد، تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1399 هـ.
- 10- ابن ماجه، محمد بن يزيد، السنن، دار الفكر، بيروت، د. ط، د. ت.
- 11- البخاري، محمد بن إسماعيل، الصحيح، دار ابن كثير، بيروت، ط3، 1407 هـ/1987 م.
- 12- الترمذي، محمد بن عيسى، الجامع، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط، د. ت.
- 13- الجديع، عبد الله بن يوسف، تحرير علوم الحديث، مؤسسة الريان، بيروت، ط3، 1428 هـ/2007 م.
- 14- الخطابي، حمد بن محمد، معالم السنن، المطبعة العلمية، حلب، ط1، 1351 هـ/1932 م.
- 15- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، الكفاية في علم الرواية، المكتبة العلمية، بيروت، د. ط، د. ت.

- 16- الدارقطني، علي بن عمر، العلل الواردة في الأحاديث النبوية، دار طيبة، الرياض، ط1، 1405هـ/1985م.
- 17- الدينوري، أحمد بن داود، الأخبار الطوال، دار إحياء الكتب العربي، القاهرة، ط1، 1960م.
- 18- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، فتح المغيث شرح ألفية الحديث، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1403هـ.
- 19- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، دار الكلم الطيب، دمشق، ط3، 1417هـ.
- 20- الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، مكتبة الحلبي، مصر، ط1، 1358هـ/1940م.
- 21- عبد الله، د. الحارث فخري عيسى، الحداثة وموقفها من السنة، القاهرة، دار السلام، ط1، 2013م.
- 22- عتر، نور الدين، السنة المطهرة والتحديات، العدد الثالث، (قطر: مجلة مركز بحوث السنة والسيرة، 1408هـ/1988م.
- 23- العقل، ناصر، الاتجاهات العقلانية الحديثة، بيروت، دار الفضيلة، ط1، 1422هـ/2001م.
- 24- القرضاوي، د. يوسف، السنة مصدراً للمعرفة والحضارة، القاهرة، دار الشروق، ط3، 2002م.
- 25- القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ/1964م.
- 26- محمد، يحيى، مشكلة الحديث، د. ط، د. ط، د. ت.
- 27- مسلم بن الحجاج، الصحيح، دار الجيل، بيروت، د. ط، د. ت.
- 28- نعينع، د. فتحي، القسطنطينية التي تفتح آخر الزمان، (مقال منشور على جريدة الشعب <http://www.elshaab.org>).
- 29- هيكل، محمد حسين، حياة محمد، دار المعارف، القاهرة، ط14، د. ت.
- 30- ياسين، عبد الجواد، السلطة في الإسلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2000.

Kaynakça

- Abullah, elhâris fahrî. *El-hedase ve mevkifuhe min es-sünne*. baskı 1, Kahire: dârüs-selam, 2013.
- Buhari, Muhammed b. İsmail. *Es-sahih*. baskı yok. beyrut: dâr ibn kesir, tarih yok.
- Darakutni, Ali b. Ömer. *El-ilelul-vârida fi'l- ehâdîsi'n-nebeviyye*. baskı 1, riyad: dâr tayba, 1985.
- Ed-Deynûri, Ahmed b. Davûd. *El-ehbarüt-tival*. baskı 1, mısır: dar ihyâül-kitab el-arabi, 1960.

- El-âkıl, nasır .*El-itticahatül-aklâniya el-hâdise*. baskı 1, Beyrut: darül-faziyle, 2001.
- El-cüdey, Abdullah b. Yûsuf. *Tehrîr-ülûmul-hâdis*. baskı 3, beyrut: müasseset-ürreyyan, 2007.
- El-hatib, Ahmed b. Ali. *El-kîfâya fî ilmîr-rivaye*. baskı yok, beyrut: el-mekebatül-ilmîye, tarih yok.
- Es-sahavi, Muhammed b. Abdurrehman. baskı1, *Fethül-muğîs şerh elfiyetül-hadis*. beyrut: darül-Kutubil-ilmîye, 1403.
- Es-suyûtî, Abdurrehman b. Abi bekir. *Tedrîbur-ravi fî şerh tekriybûn-navavi*. baskı 3, şam: darül-kutubil-ilmîye, 1417.
- Eş-şâfîû, Muhammed b. İdris. *Er-risala*. baskı 1, mısır: mektebetül-halabi, 1940.
- Ez-zehebi, Muhammed b. Ahmed. *Siyerü- ââlamün-nübela*. baskı 9, beyrut: müassesetür-Risale, 1993
- Hattabi, Hemed b. Muhammed. *Mââlimüs-sünen*. baskı 1, helap: el-matbatül-ilmîye, 1932.
- Heykel, Muhammed Hüseyin. *Hayât Muhammed*. baskı 14, Kahira: darül-mâârif, tarih yok.
- İbnî abi şeybe, Abdullah b. Muhammed. *El-musannaf*. baskı 2, Riyad: mektebetü-Rûşd, 1409.
- İbn âzâri elmûrrakeşi, Muhammed b. Muhammed. *El-beyanül-Muğrib fî ehbâril-endeliis ve el-Meğrib*. baskı 3, beyrut: darüs-sekafe, 1983.
- İbn errâk elkînânî, Muhammed b. Ali. *Tenzihüş-şeri-atül-mêrfûââ*. baskı1, beyrut: darül-Kutubil-ilmîye, 1399.
- İbn Hanbel, Ahmed. *El-Îlel ve Meârifetür-ricâl*. baskı 1, beyrut: elmektebül-İslâmî, 1988.
- İbn Hacar, Ahmet b. Ali. *Lisânül-mizan*. baskı 3, beyrut: müassesetül-Ââlemî, 1986.
- İbn Hacar, Ahmet b. Ali. *Nüzhetün-nezer fî tevdihi nûhbetil-fiker*. baskı 2, Şam: matbââtüs-sabah, 1993.
- İbn Hîbban, Muhammed. *Kitebül-Mecrûhîn*. baskı yok, beyrut: Darül-Meârif, 1992.
- İbn maca, Muhammed b. Yeziyd. *Es-sünen*. baskı yok, beyrut: darül-fikir, tarih yok.
- Ibnül-cevzî, Abdurrahman b. Ali. *El-mevzûâât*. baskı 1, medine: el-mektebetüs-Selefiye, 1966.
- İbnül-Kayyim, Muhammed b. Abîbekir. *Îlamül-Müvakkî'iyn an rabbil-ââlemîn*. baskı 1, Suudi Arabistan: dâr İbnül-cevzî, 1423.
- İbnül-Kayyim, Muhammed b. Abibekir. *Zadül-mââd fî hedyî rabbil-İbâd*. baskı 27, beyrut: müassesetür-Risale, 1994.
- İtir, Nûreddin. *Es-sünnatül-mutahhara ve et-tahadiyât*. sayı 3, Katar: mecelletü merkezi buhûsüs-sünne, 1988.

Karzâvî, yûsuf. *Es-sünne masdaran lil-mâârifa*. baskı 3, Kahira: dâr eş-şurûk, 2002.

Kurtubi, Muhammed b. Ahmed. *El-câmi li-ehkemül-kurân*. baskı 2, Kahira: darûl-kutubi-mısrıya, 1964.

Müslim. *Es-sahîh*. baskı yok, beyrut: darül-cîl, tarih yok.

Tirmizî, Muhammed b. İsa. *El-Câmî*. baskı yok, beyrut: dâr ihyâ-üt-türâs elarâbî, tarih yok.

Üteybî, sââd b. Beced. *Mevkifül-itticâhül-aklânî elmü-Ââsir min en-nas eş-şerî*. baskı 3, riyad: dar elvaai, 2013.

Yâsîn, Abdülcevâd. *Es-sulta fî el-islâm*. baskı 2, Ed-dârül-beyzâ: elmerkezüs-sekâfî el-arâbî, 2000.



البلاغة الأسلوبية في التراث العربي بين الأشكال والتشكيل
عبد القاهر الجرجاني نموذجًا

د. عامر خليل الجراح*

ملخص البحث: يقوم هذا البحث على دراسة البلاغة في التراث العربي من جهة بنيتها أو مادتها، فقد عُرِفَت البلاغة منذ بدايات الدرس النقدي بأنها مجموعة من الأشكال التي رصدها النقاد بالنظر إلى أدب الشعراء المولدين الذين استكثروا من تلك الأشكال، وتمثّلت خير تمثّل في كتاب البديع لابن المعتزّ،

كان بجوار بلاغة البديع أو الأشكال بلاغة أخرى تركّز على التشكيل أو التركيب أو النظم، وكان رائدها بحسب علمنا الجاحظ، ووجدنا لها صدى عند أبي هلال العسكري؛ على أنها كانت تجاور بلاغة الأشكال في كتابه (الصناعتين)، وظلّت بلاغة الأشكال طاغية في التفكير البلاغي العربي إلى أن جاء عبد القاهر الجرجاني بنظريته في النظم في كتابه (دلائل الإعجاز).

رأينا أن نسجّر المنهج الوصفي والتاريخي، ونتكئ على أدواتهما التحليلية لكشف النقاب عن بلاغة أسلوبية شكلية تنبثق عن بلاغة الأشكال البديعية، وأخرى نصّية قوامها بلاغة التشكيل، وتأتي أهمية البحث من دراسته المنهجية المؤطّرة لبلاغة مرحلة التأسيس وما سبقها وفق التقسيم الذي أنف ذكره، ورأينا أن ندير البحث على مبحثين: الأول في الحديث عن البلاغة الأسلوبية الشكلية أو بلاغة الأشكال، والآخر عن البلاغة الأسلوبية النصّية أو بلاغة التشكيل، وهو تقسيم جديد لم نعهد حديثاً عنه سابقاً.

الكلمات المفتاحية: البلاغة، الأسلوبية، البديع، النظم، الأشكال، التشكيل.

Stylistic Rhetoric in the Arab Heritage from types to Formation

Abd al-Qaher al-Jurjani as a model

* أستاذ مساعد في معهد اللغات الحيّة - جامعة ماردين أرتوقلو- تركيا، amer.j.80@gmail.com

Abstract: This research is based on the study of rhetoric in the Arab heritage from the aspect of its structure or substance. Rhetoric has been known since the beginning of the critical lesson as a group of types that were observed by critics looking at the literature of the modern poets who have used a lot these types, and it has been represented best in the book of Al Badi 'by Ibn Al Mu'taz.

Beside the ever-innovative rhetoric or other types, there was rhetoric that focused on formation, composition, or systems and, as far as we know, the pioneer of this trend was Al Jahiz. In addition, we have found the same style used by Abu Hilal Al askari where it was adjacent to the rhetoric of the forms in his book (Al Sina'atayn). The rhetoric of the forms remained dominant in Arab rhetorical thinking until Abd al-Qaher al-Jurjani came up with his theory of composition in his book (Dalael al E'jaz) Evidence of Miracles.

We have thought of using the descriptive and historical method, and rely on their analytical tools to unveil a formal stylistic rhetoric emerging from the rhetoric of the creative forms, and a textual one based on the rhetoric of formation. The importance of the research comes from its systematic study of the rhetoric of the foundation stage and what preceded it according to the aforementioned division. Therefore, we decided to make the research into two topics: the first is to talk about formal stylistic rhetoric or form rhetoric, and the other is on textual stylistic rhetoric or diacritical rhetoric, which is a new division that we have not heard about previously.

Key words: rhetoric, stylistics, beauty, composition, shapes, formation.

مقدمة

نحاول في هذه المقدمة أن نبني تصوّرًا لمفهوم الأسلوبية الذي نتبناه ونسقطه على تجليات التراث البلاغي عند العرب التي تنسجم مع ذلك التصرّ، فيكون الإسقاط تحت سلطة الانسجام، مع الإشارة إلى أنّ البلاغة كانت تدرس الظواهر الأسلوبية في النصّ¹، وكان من تلك الظواهر ما هو دلاليّ (الأشكال)، ومنها ما هو تركيبى (التشكيل). الأسلوبية باختصار هي علم الأسلوب، ومصطلح الأسلوبية علمًا أو نظريّة لم تعرفه العرب، لكنها تعرف الأسلوب، وهو في العربية مأخوذ من الطريق أو المذهب أو

¹ عياشي، منذر، الأسلوبية وتحليل الخطاب، دار نينوى، دمشق، ط1، 2015، ص26.

الفنّ أو الوجه، وهو يحمل بعداً فنيّاً حين يرتبط بأفانين القول؛ يقول الزمخشريّ: "سلكت أسلوب فلان؛ طريقته وكلامه على أساليب حسنة"². وهو يحمل دلالة التخيّر والجودة، كما يحمل دلالتين متقابلتين: الامتياز والرتابة³، وبمجموع ذلك يتحصّل لنا مفهوم واضح للأسلوب لا يخرج عن الدلالات المعاصرة، وهو يتجلّى في التراث العربي في ثلاث صورٍ: في الأسلوبية اللغوية التي اختزلها سيبويه في أقسام الكلام⁴، والأسلوبية القرآنية كما في مجاز القرآن لأبي عبيدة، والأسلوبية الأدبية عند النقاد والبلاغيين، وهذه الصور الأسلوبية تنقسم من وجه آخر، وبالرجوع إلى تقسيم دوسوسير إلى قسمين: أسلوبية لغوية، وأخرى كلامية تجمع بين أسلوبية القرآن والأدب؛ نستطيع أن نسمّيها الأسلوبية النصّية الفنيّة تمييزاً لها من الأسلوبية التعبيرية أو التواصلية. نشأت الأسلوبية البنيوية جرّاء انتقال اللسانيات من دائرة دراسة اللغة ونظامها العامّ إلى دراسة الكلام المنجز أو الأداء، وتلك الأسلوبية تتعلّق بالنصّ بتجليه التركيبي والدلالي وفق تصوّرنا، ووفق ما نريد أن نبينه في هذا البحث، خلافاً لما رآه القرطاجيّ إذ خصّها بالجانب الدلالي، فعرفّ الأسلوب بأنّه "هيئة تحصل عن التأليفات المعنوية، وإنّ النظم هيئة تحصل عن التأليفات اللفظية"⁵، وخلافاً لمذهب ابن خلدون في جعل الأسلوب أمراً زائداً على التركيب والدلالة؛ إذ جعله "عبارة عن المنوال الذي يُنسج فيه التراكيب، أو القالب الذي يُفرغ فيه، ولا يرجع إلى الكلام باعتبار إفادته أصل المعنى الذي هو وظيفة الإعراب، ولا باعتبار إفادته كمال المعنى من خواص التراكيب، الذي هو وظيفة البلاغة والبيان"⁶، وهي أسلوبية فنيّة تقف على بليغ الكلام، واستبعدنا أن نسمّيها بالأدبيّة احتراماً من إخراج القرآن الكريم من مجالها.

² الزمخشريّ، محمود بن عمرو، أساس البلاغة، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ-1998م، ج1، ص468.

³ يُنظر: ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، مادة (سلب).

⁴ سيبويه، الكتاب، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1408هـ-1988م، ج1، ص25.

⁵ القرطاجيّ، حازم، منهاج البلاغة وسراج الأديباء، تح: محمد الحبيب ابن الخوجة، الدار العربية للكتاب، تونس، ط3، 2008، ص364.

⁶ ابن خلدون، مقدّمة ابن خلدون، حقّق نصوصه، وخرّج أحاديثه، وعلّق عليه: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، ط1، 2004م، ج2، ص397.

لا تنفك الأسلوبية البنيوية الفنيّة عن النصّ، وهي تنفكّ عن المتكلّم وعن المتلقّي اللذين نفضّل أن يكون تحليل الخطاب وكذلك التداولية مجالهما⁷، وإن كان هناك من يرى أن يكون للمتلقّي أثر فيها من جهة الكشف عن الملامح الأسلوبية في النصّ⁸، وما نبتغيه أن نبين أنّ النصّ هو الذي يكشف عن نفسه من خلال الأدوات التي نقترحها بالاستناد إلى معطيات البلاغة وتجلياتها الأسلوبية. تنطلق هذه الأسلوبية من خصوصية اللغة، ثمّ من خصوصية الكلام المستمدّة من الممكنات الفنيّة للغة، ونحن نعمل من خلال طرحنا الجديد المتمثّل في مقارنة التراث البلاغيّ أسلوبياً بالنظر إلى أشكاله وتشكيله إلى إعادة النظر في البلاغة من زاوية الأسلوبية؛ فتكون الدراسة معيارية من جهتها البلاغية، ووصفيّة من جهتها الأسلوبية، وفنيّة تقف على جماليات النصّ؛ معيارية في خطوطها العريضة التي تنطلق من الأشكال (الدلالية)، ومن التشكيل (التركيبية)، ووصفيّة في بيان الجانب الأسلوبية لشعب تلك الخطوط العريضة، وفنيّة ترصد جانبي الفرادة والتميّز أو الجدة والجودة في النصّ، فنكون بذلك قد وسّعنا مساحة النظر في البلاغة بالتركيز على المادّة وتمثّلاتها أو النصّ وأساليب بنائه ومزاياه.

لا شكّ أننا وفق هذا التصوّر الذي قدّمناه نصطدم بقضية خطيرة تأبأها الدراسات الأسلوبية المعمّمة التي نقصد إليها، وهي التنميط، ومن ثم نصطدم بقضية أخطر هي المعيارية، غير أن ذلك يمكن تجاوزه بالذهاب إلى تحويل الأسلوبية إلى علم، وأن ذلك يتناسب مع التوجّه صوب دراسة علوم البلاغة ذات الأنماط الأشكالية والتشكيلية، ونشير إلى أنّ الأنماط الأشكالية دخلت عند السكاكي ومن لفّ لفّه في علمي البيان والبديع، في حين أن الأنماط التشكيلية أُدرجت في علم المعاني، فالأشكال البديعية وتجليات التشكيل الفنيّة هي نفسها مدلولات الأسلوبية الحديثة؛ على أنّ الأسلوبية حاولت أن تنظّم نفسها على نحو أكثر دقّة من حيث النظرية وتقسيم

⁷ يُنظر: الجراح، عامر، نظام القرآن للإمام الفراهي بين الدراسات القرآنية التراثية والتحليلات النصّية الحديثة، مج9، ع4 مجلة الهند، أكتوبر - ديسمبر 2020. ص180.

⁸ يُنظر: عياشي، الأسلوبية وتحليل الخطاب، ص138.

الأنواع، فحصر الأسلوبيون تجلياتها في ركنين: الاستبدالِيّ الدلاليّ، والتوزيعيّ التركيبيّ⁹، والركنان مقصودنا من بلاغيّ الأشكال والتشكيل على الترتيب.

المبحث الأول: بلاغة الأشكال (البديع)

نتحدث في هذا المبحث عن بلاغة الأشكال التي تقابل في الأسلوبية الحديثة الركن الاستبدالِيّ الدلاليّ في مرحلة النشأة النقدية، ثم نقف وقفة خاصة على بلاغة الأشكال عند عبد القاهر الجرجانيّ بوصفها نموذجًا بلاغيًّا واضحًا يمثل أسرار البلاغة عنده.

المطلب الأول: بلاغة الأشكال قبل عبد القاهر الجرجاني

بيّنّا أنّنا أنفأ أنّ الأشكال الأسلوبية البلاغية تدخل في باب البيان والبديع عند البلاغيين المتأخّرين من لدن السكاكي، غير أنها قبل ذلك كان بدأ الكلام عليها في باب النقد، ويُمثّل ذلك بداية وصراحة كتاب البديع لابن المعتزّ، ثمّ انتقلت إلى مسرح الحديث عن إعجاز القرآن الكريم، ليستقرّ بها الأمر أخيرًا بأن تنفصل بين بيان وبديع عند السكاكيّ وتابعيه، وكانت في مراحلها النقدية تحت اسم البديع أو محاسن الكلام وأبوابه¹⁰، وبلغت عدتها الثمانية عشرة عند ابن المعتزّ، وازدادت حتى بلغت مئة واثنين وأربعين عند ابن حجّة الحمويّ في بديعته في مدح الرسول عليه الصلاة والسلام، وهو أكبر عدد أدركناه، والحق أن الاتكاء المتعمّد والكثير على تلك الأشكال من قبيل الشعراء المولّدين هو ما جعل النقاد يصنّفونهم تحت اسم شعراء البديع، وجعل المدرسة النقدية التي تتبعهم مدرسة البديع، في مقابل شعراء الطبع الفحول الذين تأتي تلك الأشكال في شعرهم طبعًا من دون تكلف وعلى قلة. لقد ازداد الميل إلى البديع

⁹ عبد السلام المسديّ، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، تونس، ط3، (د.ت). ص96.

¹⁰ يُنظر مثلاً: عبد الله ابن المعتزّ، كتاب البديع، تج: أغناطيوس كراتشكوفسكي، دار المسيرة، بيروت 1982، وعبد القاهر الجرجانيّ، أسرار البلاغة، قرأه وعلّق عليه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدنيّ، القاهرة/ دار المدنيّ، جدة، (د.ت).

والزخرف مع تقدّم الأيام والسنين حتى غدا الشعر ضرباً من حشد الفنون البديعية وورصفها بهدف التنافس في البراعة والابتداع الشكلي؛ يقول الجاحظ: "لم أجد في خطب السلف الطيب والأعراب الأقحاح ألقاظاً مسخوطة، ولا معاني مدخولة، ولا طبعاً ردياً، ولا قولاً مستكرهاً. وأكثر ما تجد ذلك في خطب المولدين، وفي خطب البلديين المتكلفين، ومن أهل الصنعة المتأدين، وسواء كان ذلك منهم على جهة الارتجال والاختصاب، أم كان من نتاج التحبير والتفكير"¹¹. أدرك الجاحظ وجود ذلك التمايز بين الشعراء المولدين سواء في تكلفهم أم في ارتجالهم وبين العرب الأقحاح الفحول. إنّ غاية المولدين في أشعارهم التحسين الذي يفضي إلى التأثير، وذلك من خلال التخيل والتصوير والغوص في المعاني والإغراب فيها تارةً (أشكال البيان)، ومن خلال تنميق الكلام وزخرفته تارةً أخرى (أشكال البديع)، لذلك كانت بلاغة البديع بلاغة أشكال فنية، فشأن بلاغة الأشكال ما نفهمه رأساً من قصد ابن المعتز بالبديع حين نقرأ كتابه الذي يحمل الاسم نفسه أي (البديع)، كما نجده عند كل الذين استخدموا مصطلح البديع من نقاد الشعر القدماء، ولم يقتصر أمر انتهاج الشعراء البديع على أتباع الأساليب الفنية التي عرفها الشعراء الفحول أو الإكثار من استعمالها كما يذكر ابن المعتز مثلاً، بل كان للثقافات الوافدة إليهم أثر كبير في ذلك، ولا سيما الفارسية واليونانية، ومن الأخيرة تسرب إلى الفكر العربي وأدبه الغلو والإغراق في المعاني، وسارت بينهم عبارة: "أعذب الشعر أكذبه"¹²، وفي ذلك إشارة إلى المحاكاة الأرسطية¹³، وإلى الأساطير التي اشتهرت بين اليونانيين ممّا لم يعهده العرب في جزيرتهم قبل اطلاعهم على ثقافة اليونان، ونشير إلى أنّ مؤلفات بلاغة البديع التي

¹¹ الجاحظ، البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1998م، ج2، ص8-9.

¹² ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، صححه وعلّق عليه: عبد المتعال الصعيدي، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، 1952م، ص319.

¹³ الفراهي، جمهرة البلاغة، تحقيق ودراسة: محمّد الرهاوي، وعامر الجراح، دار سنابل، إسطنبول، ط1، 2019. ص106.

انتدب أصحابها أنفسهم لاستقصاء الأشكال أو الفنون البلاغية ظهرت لدواعٍ مختلفة، فمنها ما يهدف إلى التثقيف الأدبي كما في (كتاب الصناعتين) لأبي هلال، أو إلى بيان حال المتثاقفين البديعيين كما في كتاب (الموازنة) للأمدي، أو إلى السعي لبناء بلاغة كاشفة لوجوه إعجاز القرآن كما في كتاب (إعجاز القرآن) للباقلاني،

حاول النقاد من أنصار مدرسة الطبع أن يضبطوا حركة الإفراط في استعمال الأشكال البديعية ليحافظوا على تراث الأجداد وخط سيرهم، فوضعوا نظام القصيد، كما وضعوا قوانين عمود الشعر، ونمر على حديث الأمدي عن حال أبي تمام في تلقط فنون البديع والاهتمام بالزخرف والتصنع؛ إذ يقول: "رأى أبو تمام أشياء يسيرة من بعيد الاستعارات متفرقة في أشعار القدماء... فاحتذاها، وأحب الإبداع، وأغرق في إيراد أمثالها، واحتطب، واستكثر منها"¹⁴، كما أشار إلى ذلك البحري حين سئل عن نفسه وعن أبي تمام، فقال: "كان أغوص على المعاني متي، وأنا أقوم بعمود الشعر منه"¹⁵. فمذهب البديع يقوم على الاستكثار من الاستعارات التي تقف على رأس الأشكال الأسلوبية والبلاغية كما سنوضح لاحقاً، كما يقوم على الغوص في المعاني.

تعدّ أسلوبية الأشكال نسخة محدثة عن البديع الذي أطلقه ابن المعتز حين أحصى مجموعة من الأساليب الفنيّة التي أكثر الشعراء المحدثون أو المولّدون من استعمالها في أشعارهم، وإن كان ابن المعتز يرمي من ذكرها إلى أن ما أتى به المحدثون ليس جديداً، إنما له صدى في كتابات المتقدمين من الشعراء، وفي القرآن الكريم، وفي الأحاديث الشريفة، وفي الخطب البليغة. لقد كان مصطلح البديع عند ابن المعتز، إبان نشأته بوصفه كشافاً عن مزايا الأشكال الفنيّة، يتسع ليشمل أغلب فنون البلاغة التي فُرزت فيما بعد من قبل السكاكي، ووُزعت على علوم البلاغة الثلاثة المعروفة، كما كان البديع نموذجاً حياً للأسلوبية؛ إذ وقف على الأساليب والاستعمالات الفنيّة الخاصة، والواقع أنّ تلك الخصوصية تتجلى في دلالة لفظة البديع نفسها فتؤكد ما

¹⁴ الأمدي، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحري، تح: السيّد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، ط4، (د.ت)، ج1، ص272.

¹⁵ المصدر نفسه، ج1، ص12.

نذهب إليه، فالبديع عند ابن المعتز ذو دلالة متفرّعة من ناحية الحكم والقيمة إلى فرعين: الأول هو البديع المستحسن، وهو البديع النادر الإتيان في الكلام، ويمثله القرآن الكريم والحديث الشريف وكلام الأعراب والمتقدمين من الشعراء من أصحاب مدرسة الطبع، والآخر هو البديع المستهجن الذي أفرط في استعماله الشعراء المُحدَثون¹⁶. إن تقصّد البديع والإكثار منه يفضي إلى الشعور بالاستهجان ونفرة الأذواق السليمة؛ إنما الشأن في توظيف الأساليب وجعلها وسيلة لا غاية. تأثر بالطرح البديعيّ عند ابن المعتز ثلاثة كبيرة من النقاد والبلاغيين، وكان من أبرز المتأثرين به عبد القاهر الجرجانيّ في كتابه (أسرار البلاغة)، وفيه تابع ابن المعتز في تبني أبواب البديع.

المطلب الثاني: بلاغة الأشكال عند عبد القاهر الجرجانيّ

يعدّ الجرجانيّ رائد الأسلوبيين في مجالي أسلوبية بلاغة الأشكال كما سنبين هنا، وفي مجال أسلوبية بلاغة التشكيل، وهو ما سنبينه لاحقاً؛ إذ تناول الحديث عن أشكال البديع صراحة في كتابه (أسرار البلاغة)¹⁷، وكان في حديثه سائراً على خطى ابن المعتز في عدّ البديع جملةً من الأساليب الفنيّة التي تنحصر عنده في التجنيس والسجع والحشو بوصفها لفظية ترجع إلى المعنى، والتطبيق والاستعارة والتشبيه والتمثيل والمجاز بوصفها معنوية، واستفاض في الحديث عن التشبيه والتمثيل والاستعارة التي رأى أنها "أصول كبيرة؛ كأنّ جُلّ محاسن الكلام إن لم نقل: كلّها متفرّعة عنها، وراجعة إليها، وكأنها أقطاب تدور عليها المعاني في مُتصرّفاتِها، وأقطار تُحيط بها من جهاتها"¹⁸. إن وقوف عبد القاهر على تلك الأشكال والأساليب وحده كفيل بإيضاح الطابع الأسلوبي ما دامت الأسلوبية تتأسس على الفرادة، كما يوضّح أن البلاغة التي تتأسس على رصد الأشكال الفنية في النصوص هي بلاغة أسلوبية، ويشير عبد القاهر إلى الجانب الفنيّ وأثر الصنعة، فالكلام عنده؛ "منه ما هو كالمصنوعات

¹⁶ ابن المعتز، كتاب البديع، ص2.

¹⁷ يُنظر: عبد القاهر الجرجانيّ، أسرار البلاغة، ص8-20.

¹⁸ المصدر نفسه، ص27.

العجيبة من مواد غير شريفة، فلها، ما دامت الصورة محفوظةً عليها لم تنتقض، وأثر الصنعة باقياً معها لم يبطل = قيمةً تغلو، ومنزلة تغلو، وللرغبة إليها أنصباب، وللنفوس بها إعجاب، حتى إذا خانت الأيام فيها أصحابها، وضامت الحادثات أربابها، وفجعتهم فيها بما يسلب حُسْنها المكتسب بالصنعة، وجمالها المستفاد من طريق العرض، فلم يبق إلا المادة العارية من التصوير، والطينة الخالية من التشكيل سقطت قيمتها، وانحطت رتبها، وعادت الرغبات التي كانت فيها زهداً، وأوسعها عيون كانت تطمح إليها إعراضاً دونها، وصدّاً¹⁹، كما جعل وكده الكلام على الأصول الكبرى لمحاسن الكلام (البديع)، فبدا كأنه يستدرك على ابن المعتز ما بدأه، وثمة خصلتان ترفعان تلك الأصول إلى أعلى درجات الحسن؛ تكشفان عن الوجه الأسلوبى لبلاغة الأشكال البديعية على نحو أوضح، وهما: الندرة²⁰، والإغراب أو استدعاء التأول²¹، وكلاهما يفضي إلى معنى التخيل البديعي والأسلوبى الذي تهدف إلى إثارته كبريات المحاسن البديعية. إن عبد القاهر، من خلال ما تقدّم، يدعو إلى كسر قانون المناسبة الذي يُعدّ أهمّ قوانين عمود الشعر ذي البعد التداوليّ، ثم ننتقل لبيان ملامح الاحتفاء بالبديع في كتابه الآخر (دلائل الإعجاز)، وإن كانت بلاغة التشكيل فيه أظهر. حافظ عبد القاهر في (دلائله) على فكرتين تحدّث عنهما في (أسراره)، وهما: المعنى، ومحاسن الكلام الكبرى التي أضاف إليها الكناية، غير أنه قدّم عليهما مشروعاً ذا الطابع النحوي البنيوي التشكيلي الأسلوبى المتمثّل في نظرية النظم، وانصرف عن همّه المقدم إلى الكلام على بلاغة بديعية حين جعل محاسن الكلام الكبرى من

¹⁹ المصدر نفسه، ص 26-27.

²⁰ يُنظر: المصدر نفسه، ص 165-172.

²¹ يُنظر: المصدر نفسه، ص 93.

مقتضيات النظم²²، بمعنى أنه بعد أن تحدّث عن ضربين من البلاغة: بلاغة لفظ أو أشكال (محاسن الكلام الكبرى: الاستعارة، والكناية، والتمثيل...) وهي أبواب علم البيان عند السكّاني وتابعيه، وبلاغة نظم أو تشكيل (التقديم والتأخير، والفصل والوصل...) وهي أبواب المعاني= بعد ذلك جاء بضرب ثالث يقوم على الدمج بين الضربين السابقين. إنّ نقد البديع يتوجّه نحو اللفظ وأبعاده الأسلوبية، ويهتمّ بالمعنى الخاصّ الذي نستطيع أن نسمّيه (المعنى البنيويّ الأسلوبيّ) الذي يبرز في بلاغة الأشكال، وفي بيانه يقول عبد القاهر: إنه "يراد به الغرض، والذي أراد المتكلم أن يثبته أو ينفيه، نحو إن تقصد تشبيه الرجل بالأسد، فتقول: زيد كالأسد، ثم تريد هذا المعنى بعينه فتقول: كأن زيّدًا الأسد، فتفيد تشبيهه أيضًا بالأسد، إلا أنك تزيد في معنى تشبيهه به زيادة لم تكن في الأول، وهي أن تجعله من فرط شجاعته وقوة قلبه، وأنه لا يروعه شيء، بحيث لا يتميز عن الأسد، ولا يقصر عنه، حتى يُتوهم أنه أسد في صورة آدمي"²³. إنّ المعنى الخاصّ هذا هو ما يفسّر ذلك الاختلاف في الطرح الجرجانيّ إزاء تفسير محاسن الكلام الكبرى في علاقتها باللفظ حيثًا، وبالمعنى حيثًا آخر، كما أنّه يفسّر دخول الضرب الثالث لبلاغة الجرجانيّ القائم على الدمج بين النظم وضروب المجاز أو محاسن الكلام أو ما أسماه في كتابه (الدلائل) المعاني الثواني أو معنى المعنى= يفسّر دخوله في نقد البديع الأسلوبية، أمّا الضرب الأوّل أي بلاغة اللفظ أو محاسن الكلام الكبرى أو المعاني الثواني فدخولها في البديع أو أسلوبية الأشكال لا يحتاج إلى تفسير، وقد سلف بيانه، وأمّا الضرب الثاني أي بلاغة النظم فهي تجاذب بين نقد البيان من جهة تعلّقه بالمقاصد، وبين نقد البديع من جهة بعده البنيويّ الأسلوبية. إنّ الاضطراب الذي يستشعره القارئ في انتقاله من (الأسرار) إلى (الدلائل)، هو اضطراب

²² يُنظر: عبد القاهر الجرجانيّ، دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، جدة/ دار المدني، القاهرة، ط3، 1992، ص393.

²³ المصدر نفسه، ص258.

حقيقي وقع فيه عبد القاهر بين النظرية والتطبيق من جهة، وبين التطبيق على الشعر والقرآن من جهة أخرى، والثاني تسبّب في الأول؛ إذ إنّه لما أراد أن يجري نظريته في الغرابة البديعية التي ابتدأها في الأسرار على القرآن الكريم، لاحظ أن الاستعارة التي تقف على رأس المحاسن البديعية لا توجد إلا في أي معدودة في مواضع من السور الطوال مخصوصة، فلا يمكن أن تُجعل بذلك الأصل في الإعجاز وأن يُقصر عليها، فانتهى إلى أن مكن الإعجاز هو في النظم الذي يتحقّق في القرآن الكريم كاملاً²⁴، فكان بذلك مفتاح حديثه في (الدلائل) وعمدته، لذلك خفّ حديثه عن جوانب الغرابة والتخييل والندرة والتأوّل التي تسمّ الأشكال الأسلوبية في (الدلائل)، تلك الجوانب التي تمثّل أمارات على نقد البديع من جهة النظر إلى (دلالة المعنى الخاص)، وظهرت بالمقابل عبارات من قبيل التلطّف والاستعانة بالروية والفكرة وحدّة الذهن وقوّة الخاطر²⁵، وهي أمارات على نقد البديع من جهة الوقوف على (تركيب المعنى الخاص)؛ إن في ذلك انتقالاً من نقد البديع الشعري الأسلوبى الدلالي إلى نقد البديع القرآنيّ الأسلوبى البنيويّ إن صحّ التعبير. إنّ النحو الذي يطالب عبد القاهر بأن نتوخّى معانيه ليس هو النحو التعبيريّ (نحو اللغة) الذي يتأسّس على القياس والخروج المألوف أو السماع، بل هو النحو الأسلوبى البديعيّ (نحو الكلام) الذي يتأسّس على الخروج غير المألوف عن القياس، أو بمعنى آخر ليس هو نحو الكلام الصحيح بقدر ما هو نحو الكلام الجيد الفتيّ، يعزّز ذلك ما تقدّم، وأنّ عبد القاهر قال فيه: ليس هو علمًا بالإعراب، ولكن بالوصف الموجب للإعراب²⁶، وحديثه المطوّل عن النحو التعبيريّ (نحو الكلام الصحيح) كان مفتاحًا للولوج إلى بسط الحديث عن نظرية النظم الأسلوبىّ (نحو الكلام الجيد) الذي سنتحدّث عنه في مبحث بلاغة

²⁴ يُنظر: عبد القاهر الجرجانيّ، دلائل الإعجاز، 391. ويُنظر أيضًا: المصدر نفسه، ص 257.

²⁵ يُنظر: المصدر نفسه، ص 395-396.

²⁶ يُنظر: المصدر نفسه، ص 396.

التشكيل، وقد لا نجانب الصواب إن أدخلنا ذلك في دائرة الإشكال أو الاضطراب الذي وقع فيه عبد القاهر بين الإبداع أو التقنين، والتلقي أو الوصف والتحليل، فكان نحو اللغة التعبيريّ مدخلاً إلى الإبداع أو القول أو الكتابة، وكان نحو الكلام الأسلوبيّ مدخلاً إلى التلقي والوصف والتحليل. نخلص إلى أنّ عبد القاهر في (الأسرار) كان ذا توجهٍ بديعيّ أسلوبيّ، وكان لتوجهه أثر في تابعيه في جعل تلقّمهم القرآن وتأويل وجوه إعجازه متأسّساً على الوجوه البديعية والملامح الأسلوبية بعيداً عن النظرة البيانية التداولية.

المبحث الثاني: بلاغة التشكيل (النظم)

إنّ العناية ببلاغة التشكيل ترك صداها في المؤلفات التي أسست بناءها على أعمدة اللفظ والمعنى، وعلى النظم والتأليف، كما هي الحال عند قدامة وعبد القاهر الجرجاني وغيرهما.

إنّ الحديث عن بلاغة التشكيل هو في الصميم حديث عن نظرية النظم، وإنّ النظر إلى النظم بوصفه تشكيلاً يشي بوجود بلاغة أسلوبية لا تقل أهمية عن بلاغة الأشكال البديعية الأنف ذكرها، وسنفضّل الحديث عن هذه البلاغة في مطلبين: الأول يتمثل في الحديث عن نشأة النظم ودلالته قبل عبد القاهر الجرجانيّ، والآخر في الحديث عن نظرية النظم عن عبد القاهر الذي ارتبطت النظرية به.

المطلب الأول: نظرية النظم قبل عبد القاهر الجرجاني

ارتبط مفهوم (نظرية النظم) بعبد القاهر الجرجانيّ، غير أنه سبق ذكره عند الجاحظ في كتابه (نظم القرآن)، وهو كتاب لم يصلنا، ونظنّ أن عبد القاهر استفاد منه، ونستأنس لهذا الظنّ بتبنيّ عبد القاهر مقولة الجاحظ التي تدخل في باب النظم، وذلك قوله: "إنما الشعر صناعة، وضرب من النّسج، وجنس من التّصوير"²⁷. فالنسج يلتقي مع النظم في الدلالة على التركيب أو التشكيل، والجاحظ ذكر النسج في معرض

²⁷ الجاحظ، الحيوان، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة،

ط2، 1965م، ج3، ص131-132. وعبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص508.

تعريف الشعر، والشعر على العموم نصّ فنيّ بلا شكّ، بمعنى أنّ للنسج قيمةً فنيةً تتمثل في متانة التركيب وتماسكه وحسنه، والنسج هو الذي يمنح الشعر السمة الفنية، فهو بذلك بلاغة مسكوت عنها، وحرى أن يدخل النسج في وصف النصّ القرآنيّ، وهو ما كان تحت اصطلاح النظم؛ أي نظم القرآن، فهو بلاغة تصريحية، فما النظم الذي أراده الجاحظ؟ في الواقع لا نملك في ظل غياب كتاب نظم القرآن إلا أن نستعين بما أورده الجاحظ نفسه في كتابه (الحيوان)؛ إذ عرض في مقدمته لذكر كتابه (نظم القرآن)، فقال: "الاحتجاج لنظم القرآن وغريب تأليفه وبديع تركيبه"²⁸، فوسم النظم القرآنيّ بالغرابة والإبداع، وذلك بالنسبة إلى الكلام المعهود عندهم قبل نزول القرآن أو حينه أو بعده، كما يمكن أن نستعين بالأفكار التالية عند أبي هلال العسكريّ والباقلانيّ اللذين تأثرا بالجاحظ بلا أدنى شك، وذلك قبل الانتقال إلى الحديث عن النظم عند الجرجانيّ.

تأثر أبو هلال بأفكار الجاحظ، ولا سيّما في حديثه عن النظم، فقرن حسن النظم بوضوح المعنى؛ إذ رأى أن "حسن التأليف يزيد المعنى وضوحاً وشرحاً، ومع سوء التأليف ورداءة الرّصف والتركيب شعبة من التّعمية"²⁹، وجعل حسن النظم أو الرصف "أن تُوضَعَ الألفاظ في مواضعها، وتُمكن في أماكنها، ولا يُستعمل فيها التقديم والتأخير، والحذف والزيادة إلا حذفاً لا يفسد الكلام، ولا يعي المعنى؛ وتُضَمَّ كل لفظة منها إلى شكلها، وتضاف إلى لفقها، وسوء الرّصف تقديم ما ينبغي تأخيره منها، وصرّفها عن وجوهها، وتغيير صيغتها، ومخالفة الاستعمال في نظمها"³⁰. يرمي أبو هلال إلى توخي معاني النحو، ولعلّ عبد القاهر أخذ تفاصيل نظريته من هذه الكلمات، ويميّز أبو هلال التركيب أو الرصف من التأليف، والمصطلحان وردا عند الجاحظ كما تبين في كلامه السابق في كتابه (الحيوان)، وذكر في (البيان والتبيين) النظم والتأليف

²⁸ الجاحظ، الحيوان، ج1، ص9. ويُنظر: البيان والتبيين، ج1، ص383.

²⁹ أبو هلال العسكريّ، كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، تح: علي محمد الجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم،

عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ط1، 1952م. ص161.

³⁰ المصدر نفسه، ص161.

وكذلك في رسائله³¹، ويبدو لنا أن التأليف مختصّ بالجانب الدلاليّ، والتركيب بالجانب النحويّ، وهذا مفاد نظرية النظم الجاحظية التي سار عليها أبو هلال كما ظهر. كان أبو هلال بعيداً عن تقديم مدخل لنظرية نصّية تركيبية في حديثه عن النظم؛ إذ انزلق نحو الدراسة الأسلوبية الدلالية (أسلوبية الأشكال)، وكان يُنظر منه حديث عن (أسلوبية التشكيل)، فوظف النظم في بيان خصائص الفردة الفنيّة، بل إنّه عرض لذكر النماذج التي تجرح فنيّة العمل الأدبي (الشعر)، والمنزلق الآخر يتمثّل في اعتماد الشاهد القصير الذي يكون التركيز فيه على التمثيل للحالة الأسلوبية أو الشكل ما يضعنا أمام بلاغة الأشكال، ووقف على أمرين في شأن النظم الحسّن المُفهم من جهة التركيب: أولهما موافقة جانب الإصاغة النحوية (اللغوية)، والآخر موافقة جانب الاستعمال (الكلامي)، ولم يتكلم على الجانب التألّيفي (الدلالة)، والأمر نفسه نستطيع أن نقوله في شأن النظم عند الباقلانيّ؛ إذ أورد مصطلح التأليف إلى جانب مصطلح النظم، وعنى بهما ما عناه سلفه أبو هلال³². يظهر أن الباقلانيّ كان دارساً نصّياً متميّزاً من جهة التنظير الملمّ بمفاصل النصّ وامتداداته وأجزائه³³، ومن جهة التطبيق؛ إذ وقف على النصوص الممتدّة أو الموسّعة كما في حديثه عن آيات من سورة النمل³⁴، وأخرى من سورة القصص³⁵، ومن سورة غافر³⁶.

المطلب الثاني: نظرية النظم عند الجرجاني

كانت نظرية النظم أو بلاغة النظم عند عبد القاهر أمراً آخر مختلفاً عمّا وجدناه عند أبي هلال والباقلانيّ، فهي مفهوم مقصود مستقل بالبحث لا يجاور الأشكال كما عند أبي هلال، بل يهيمن عليها، كما أنّ تقصّد مجال الدرس مختلف بين

³¹ يُنظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص383. ورسائل الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة 1964م، ج3، ص251-273، وج4، ص31-89.

³² يُنظر: الباقلانيّ، إعجاز القرآن، تح: السيّد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ط5، 1997م، ص35-37-65-69-70-176-187.

³³ يُنظر: المصدر نفسه، ص300.

³⁴ يُنظر: المصدر نفسه، ص189.

³⁵ يُنظر: المصدر نفسه، ص192.

³⁶ يُنظر: المصدر نفسه، ص197.

الشعر عند أبي هلال، والقرآن الكريم عند عبد القاهر، ثم إن ورود النظم لم يكن عَرَضِيًّا عند عبد القاهر؛ إذ إنه سرّ الإعجاز وروح البلاغة، وبه تلوذ كلّ الأشكال الفنيّة الأسلوبية التركيبية والدلالية، خلافاً لما اعتقده السكّاكيّ حين فصل بينها في علوم البلاغة الثلاثة، وأمر آخر هو أنّ عبد القاهر تكلم على النظم (التركيب)، والمعاني الثواني (التأليف)، ثمّ جمع الجانبين تحت اسم (النظم)؛ لأنه الأساس في معرفة وجوه الإعجاز كما أراد له الجاحظ أن يكون، ونشير إلى أن مصطلحي الجاحظ وأبي هلال- أي التركيب والتأليف- غابا في عمل عبد القاهر إلاّ إشارة في بعض المواضع قاصداً بكلّ النظم كما يبدو؛ مثل حديثه عن أن إعجاز القرآن الكريم يكون في النظم والتأليف³⁷، فأغفل الحديث عن التأليف، وظل النظم وحده حاضراً ومهيماً.

إن الحديث عن النظم بوصفه مصدر إعجاز القرآن الكريم عند عبد القاهر كان منتهى الدراسات التي جعلت البلاغة أساس الإعجاز، وجاءت بعد ذلك الدراسات التي ترى إعجاز القرآن في تناسب آياته وسوره، في ما سُمّي بعلم المناسبة. لقد بدأ السؤال عن ماهية البلاغة يظهر ويحتفى به عند علماء الكلام أو الإعجاز بخاصّة، وكانت الإجابات قلقة، فثمة من رأى بلاغة الإعجاز في البديع أو الأشكال³⁸، ومن رآها في النظم أو التشكيل³⁹، وثمة من جعلها في البلاغتين متجاورتين⁴⁰، غير أنّ عبد القاهر جعلها في البلاغتين متّحدتين حين ذهب إلى أنّ الأشكال (الاستعارة، والكناية، والتمثيل...) من مقتضيات النظم⁴¹، والحقّ أن عبد القاهر في (أسرار البلاغة) كان يبني بلاغة البديع أو الأشكال متأثراً بسابقه، غير أنه سلك سبيلاً أخرى في (دلائل الإعجاز)؛ إذ رأى أن الاستعارة التي تقف على رأس الأشكال والمحسن البديعية لا توجد إلاّ في أي معدودة وفي مواضع من السور الطوال مخصوصة، فلا يمكن أن

³⁷ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 391.

³⁸ يُنظر: الباقلائي، إعجاز القرآن، ص 66.

³⁹ كما في نظم القرآن للجاحظ.

⁴⁰ مثل أبي هلال العسكري في كتابه (الصناعتين)، والزماني في (النكت) وغيرهما،

⁴¹ يُنظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 393.

تُجَعَلُ بذلك الأصل في الإعجاز وأن يُقَصَّرَ عليها، فانتهى إلى أنّ مكنم الإعجاز هو في النظم الذي يتحقّق في القرآن الكريم كاملاً⁴²، وأدخل الاستعارة فيه كما سيظهر.

يبني عبد القاهر بلاغة النظم أو التشكيل على توحّي معاني النحو أو التركيب، وعلى مراعاة الفروق في استعمال التراكيب؛ أي على إمكانات اللغة التي تتجلى في الكلام أو الاستعمال، وتتبع تلك الفروق أو الإمكانيات لفكر المتكلم ومقاصده والأغراض التي يريد التعبير عنها بأبلغ تعبير؛ إنه يقدم فلسفة لغوية استقاها من فكره الأشعري في مسألة (الكلام النفسي)، ومن ثقافته النحوية والبلاغية، فوظّف الفكر البلاغي في قراءة النحو العربي قراءة جديدة، فخرج بما نستطيع أن نسمّيه (نحو الكلام الجيد أو البليغ)، فليست كل إمكانات اللغة هي منبع البلاغة؛ لأنّ البلاغة، ومن ثمّ الأسلوبية هما نتاج اصطفاء، والحقّ أن سعي عبد القاهر للبحث عن ذلك الاصطفاء انتهى به إلى تبني نظرية (المعنى ومعنى المعنى)، ومن ثمّ تبني الاستعارة بوصفها ذروة سنام هذه النظرية، وكلّ محاسن الكلام متفرّعة عنها، وراجعة إليها⁴³، وهذا لا يعني أنه تخلى عن نظرية النظم، بل نراه قد دمج بين النظريتين كما أسلفنا؛ يقول الجرجاني في ذلك: "وإذ قد عرفت أنّ مدار أمر النظم على معاني النحو، وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه، فاعلم أنّ الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها، ونهاية لا تجد لها ازدياداً بعدها، ثم اعلم أنّ ليست المزية بواجبة لها في أنفسها، ومن حيث هي على الإطلاق، ولكن تعرّض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض، واستعمال بعضها مع بعض"⁴⁴، ويقول: "لا يكون لإحدى العبارتين مزية على الأخرى، حتى يكون لها في المعنى تأثير لا يكون لصاحبتها... نحو أن تقصد تشبيه الرجل بالأسد، فتقول: زيد كالأسد. ثم تريد هذا المعنى بعينه فتقول: كأن زيدا الأسد، فتفيد تشبيهه أيضاً بالأسد، إلا أنك تزيد في معنى تشبيهه به زيادة لم تكن في الأول، وهي أن تجعله من فرط شجاعته وقوة قلبه، وأنه لا يروعه شيء، بحيث لا يتميز عن الأسد، ولا يقصر عنه،

⁴² يُنظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 391. ويُنظر أيضاً: المصدر نفسه، ص 257.

⁴³ المصدر نفسه، ص 27.

⁴⁴ المصدر نفسه، ص 87.

حتى يُتوهّم أنه أسد في صورة آدمي⁴⁵. فالكلام على درجات، وكل درجة لها مزية على أخرى، وهكذا يتفاوت كلام البشر، وكلام الله سبحانه على درجة عالية من البلاغة يعجز البشر عن بلوغها، وهذا هو معنى توخي الفروق في النظم، واستثمار الطاقات القصوى للتعبير، ما يسهم في منحه السمة الأسلوبية. إنّه يقدّم بلاغة ذات أبعاد مقصدية بيانية وتصويرية تأثيرية وتعبيرية جمالية.

الخاتمة:

ظهر لنا أنّ الاهتمام بالجانب الأسلوبيّ صاحب الدراسات النقدية والبلاغية منذ نشوئها؛ إذ إنّ قوام الأسلوبية بمعناها المعمّم، وكذلك المخصّص على النظر في أضرب الكلام الخاصّ المتفرّد، وتجلّى ذلك الاهتمام بالوقوف على التجلّيين الأسلوبيين: الأشكاليّ البديعيّ الذي يظهر في الحديث عن محاسن الكلام، والتشكيليّ التركيبيّ المتمثّل في النظم، وتبيّن أنّ ذينك التجلّيين برزا على هيئة منهجية بارزة عند عبد القاهر حين تحدّث عن المحاسن، وقسمها فجعل الاستعارة في أعلاها، وحين جعل البلاغة في النظم الذي يعني عنده توحيّ معاني النحو للتعبير عن الأغراض والمقاصد، واختيار أحسن التراكيب لذلك بما يتوافق مع قوّة التعبير والتصوير والتأثير. إنّ الالتفات إلى قراءة الأسلوبية بمفهومها الحديث مع تعميمها في تراثنا البلاغيّ ليفتح المجال أمام إعادة مساءلة نظريات قراءة النصّ وتقليب وجوهها بغية بناء نظرية قرآنية جديدة تستقي من القراءات الحرّة للوافد وللتراث بما يتواءم مع طبيعة اللغة العربية أو الكلام العربيّ الفتيّ ما دام الحديث حديث أسلوبية؛ تتمثّل أبرز خصائصها في الجدّة والجودة. ويلفت نظرنا انتقال الممارسة النقدية والبلاغية نظرياً وتطبيقياً وفق تدرّج أفاد فيه اللاحق من سابقه، ومثّل عبد القاهر ذهنيّة متفرّدة في قراءة طروحات سابقيه واستثمارها والبناء عليها، فأفاد من الجاحظ وابن المعتزّ وأبي هلال، كما أفاد من توجّهاته الفكرية الأشعرية والنحوية والأدبية في تأسيس مشروعه الأسلوبيّ الإعجازيّ والبلاغيّ الأشكاليّ والتشكيليّ.

المصادر والمراجع

1. الأمدي، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحثري، تح: السيّد صقر، دار المعارف، القاهرة، (د.ت).

⁴⁵ المصدر نفسه، ص258.

2. الباقلائي: إعجاز القرآن، تح: السيّد صقر، دار المعارف، مصر، ط5، 1997.
3. الجاحظ: البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1998م.
4.: الحيوان، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ط2، 1965م.
5.: رسائل الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة 1964م.
6. الجراح، عامر، نظام القرآن للإمام الفراهي بين الدراسات القرآنية التراثية والتحليلات النصية الحديثة، مج9، ع4 مجلة الهند، أكتوبر- ديسمبر 2020.
7. الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدّة- مطبعة المدني القاهرة، (د.ت).
8.: دلائل الإعجاز، الجرجاني، تح: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدّة- مطبعة المدني، القاهرة، ط3، 1992م.
9. ابن خلدون، مقدّمة ابن خلدون، حقّق نصوصه، وخرّج أحاديثه، وعلق عليه: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، ط1، 2004م.
10. الزمخشري، محمود بن عمرو، أساس البلاغة، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ- 1998م.
11. ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، صحّحه وعلق عليه: عبد المتعال الصعيدي، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، 1952م.
12. سيوييه، الكتاب، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1408هـ- 1988م.
13. عياشي، منذر، الأسلوبية وتحليل الخطاب، دار نينوى، دمشق، ط1، 2015.
14. الفراهي، جمهرة البلاغة، تحقيق ودراسة: محمّد الرهاوي، وعامر الجراح، دار سنابل، إسطنبول، ط1، 2019.
15. القرطاجي، حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح. محمد الحبيب ابن الخوجة، الدار العربية للكتاب، تونس، ط3، 2008.
16. المسدي، عبد السلام، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، تونس، ط3، (د.ت).
17. ابن المعتز، عبد الله، كتاب البديع، تح: كراتشكوفسكي، دار المسيرة، بيروت 1982.
18. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
19. أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، تح: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ط3، 1952م.

قوى النفس الإنسانية ومصطلح الاستعادة
"دراسة مقارنة بين الفلسفة والقرآن"

د. بكار محمود الحاج جاسم *

ملخص البحث: إذا كانت حقائق الأكوان ثابتة فكذلك حقائق القرآن، ومن دلائل صدقه أنه تحدى الناس أن يأتيوا بمثل سورة منه، ولم يثبت بعد تقدم المعرفة الإنسانية والعلوم التطبيقية أي معارضة لعلوم القرآن! وقد جاء بحقائق لا يدركها العقل كالحقائق المتعلقة بالغيب أو ما يسمى بالميتافيزيقيا، أي: ما وراء الطبيعة، منها حقيقة الشيطان وعداوته للإنسان، فهو المحرك الأول للشعر في حياة الإنسان بالوسوسة والإغواء والتزيين وما شابه هذه المصطلحات القرآنية، ولما تجاوز أكثر الفلاسفة هذه الحقيقة كانت نظرياتهم عن النفس الإنسانية قاصرة، وقد تعددت وتضاربت وزادت العقل حيرة، وبالمقابل نجد أن علماء المسلمين الذين اهتموا بالنفس الإنسانية قد نجحوا إلى حد كبير في تأصيل الخير والشر ومعالجة النفس الإنسانية؛ لأنها استندت إلى حقائق القرآن، فهو المصدر الموثوق به المعجز في بيانه وعلومه؛ ولأجل هذا أقدم هذا البحث الذي يتناول بإيجاز نظرة بعض الفلاسفة عن قوى النفس وعلاقتها بالأخلاق، وأقارن ذلك بما ورد في القرآن بشأن مصطلح الاستعادة التي تتلخص في دفع مفسد الشيطان عن النفس الإنسانية، وذلك بالاستعانة بالله الذي أمر بذلك ووعد بالحفظ والصيانة، والغاية من هذه المقارنة الموجزة لفت البصائر إلى إمكانية استنباط نظريات في العلوم الإنسانية من خلال القرآن.

الكلمات المفتاحية: القرآن، الفلسفة، أخلاق، استعادة، نفس، إنسان.

İNSAN GÜCÜ VE İSTİAZE (SİĞİNMA) KAVRAMI

“KUR’AN VE FELSEFE ARASINDA KARŞILAŞTIRMA DERSİ”

ÖZET: Hiç kuşkusuz, maddenin hakikati sabittir ve değişmez. Kur’an bunu “Sünnet” yani “Değişmeyen kanunlar” olarak isimlendirmiştir. Allah-u Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Öncekilerin sünnetlerini görmezler mi? Sen, Allah'ın sünnetinde asla bir değişiklik ve bir sapma bulamazsın.”¹. Kâinatta bulunan bütün kanunlar açık bir şekilde bilinmemektedir. İnsanoğlu araştırma ve inceleme yaparak, içtihatlarla bulunarak bu kanunlar hakkında bilgi sahibi olabilmektedir. Yaratıcı, insanoğluna bu konularda araştırma yapabileceği ve bilgi sahibi olabileceği geniş bir saha bırakmıştır. İnsanoğlu da bu konulardaki araştırmaları neticesinde, bazen doğru verilere ulaşabilmiş bazen de yanılmıştır. Yüzyıllar geçmiş olmasına rağmen, araştırmalar neticesinde ulaşılmış olduğu nokta, insanoğlunun ne kadar kusurlu ve sınırlı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum, insan aklının kısıtlılığını ve her daim düzeltilmeye muhtaç olduğunu göstermektedir. Bunun içindir ki Vahiy, “Doğaüstü” veya “Metafizik” olarak isimlendirilen Gaybi konularda, insan aklının yetersiz kaldığı noktaları tamamlamak ve takviye etmek üzere gelmiştir. Bu kanunlardan, Sünnetlerden birisi de İnsanoğlunun Ahlakıdır. Felsefe, insana odaklanmış, insanın hakikati ve unsurları, insanlığın başlangıcı, kaynağı, var oluş gayesi ve gidişatı konularında kafa yormuştur. Felsefe, bu çerçevede Kur’an’ın Süre ve Ayetlerinde, ahlak ve daha başka birçok konuya değindiğini fark etti. Bu durum, felsefenin Kur’an hakkında ilmi araştırmalar yapıp, hakkında bazı teoriler üretmesine sebep olmuştur. Dr. Muhammed Abdullah Derraz, “Ahlakın Kanunu” isimli eserinde, Ahlak için kanun mesabesinde temel teşkil edecek tespitlerde bulunmuştur. Bu çalışma, araştırmacıların bu konuya eğilmesine sebep oldu. İnsanoğlu, tabiat, teori ve kevnî kanunlar konusunda araştırma yapmakla birlikte, bir birey olarak ve toplum olarak insan ile alakalı, kanun teşkil edebilecek teorilerin ortaya konması için Kur’an’ı araştırmaya başladı. Tam da bu noktada, felsefî ilmi araştırmalar ile Kur’an arasında karşılaştırma ve kıyas çalışmalarının önemi ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmanın detaylarına inildiğinde ortaya çıkan bir diğer önemli sonuç da felsefe ile Kur’an arasındaki ortak noktalarla bu iki

kaynağın ayırışığı noktaların ortaya konmuş olmasıdır. Bu konuda araştırma yapanların, Kur'an'ın ilme dayalı oluşu ve evrenselliği konusunda şüphe girdirici ve saptırıcı eserler ortaya koyması, benim araştırmalarımda, mübalağaya ve karalamaya meyletmeksizin, hakkaniyet ölçüsünde, felsefe ve Kur'an arasındaki kıyas ve karşılaştırma yapmama ve hassasiyetle yol almama sebep olmuştur.

Anahtar Sözcükler: Kur'an, Felsefe, Ahlak, İstiaze, Nefis, İnsan.

The Powers of Human Soul, & The Term of Isti'atha (Seek Allah's Protection)

A Comparative Study between Philosophy & Quran

Abstract: The facts of things are constant, Quran call them (Sonan), i.e., the roles which doesn't change nor transform, Not all the cosmic rules are clearly given, but human detects them by researching, observing and diligence, the creator left a wide space of roles to be discovered by human, and he may hit or miss, discovering these rules of all time, and making a mistake by human provide the shortcoming of mind and its its need to the correction and the clarification. Thus, the revelation comes an integral and corrector to the mind, particularly for the unseen issues, which call metaphysics. One of these rules that is related to the human morals, the philosophers were concerned about human soul; in search of its facts and principles, its origin and rise, its objects and ends. I noted that, Quran refers to several issues in the morality and other, scattered throughout the chapters and the verses, can be collected, studied and drawn a scientific theories. Dr. M. A. Diraz tried to present a general constitution of morality through his books 'the constitution of morality in Quran', so that he recommended the researchers to care of these kind of researches, as human finds out theories and rules from the nature, so he can do that from Quran theories and rules related the human affair means the soul and the society. Therefore, the importance of this study shows the comparison between the science and Quran, then I have particular interest in comparison between philosophy and Quran to highlight the points of agreements and disagreements between them, the skeptical study about scientific and universality of Quran to proceed the research and the comparison without an excessive transgression

Key words; Quran, Philosophy, Morality, Seek Allah's Protection, Soul, Human

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، أما بعد...؛ فإن حقائق الأشياء ثابتة، وقد أسماها القرآن بالسنن أي: القوانين التي لا تتبدل ولا تتحول، قال الله تعالى: (فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا) [سورة فاطر 43]. وليس كل القوانين الكونية معلومة، إنما يكتشفها الإنسان بالبحث والنظر والاجتهاد، وقد ترك الخالق سبحانه وتعالى للإنسان مجالاً واسعاً من القوانين ليكتشفها، وقد يصيب أو يخطئ، واكتشاف تلك القوانين على مر العصور ووقوع الإنسان في بعض الأخطاء لدليلٍ جليٍّ على قصور العقل وحاجته إلى التصحيح والتوضيح؛ ولهذا يأتي الوحي مكتملاً ومصححاً للعقل، وخاصة في المسائل الغيبية "التي تُسَمَّى ما وراء الطبيعة أو الميتافيزيقيا". فجاء القرآن متضمناً إشارات وتنبهات إلى علوم كثيرة، وأسس ورسخ بعض القوانين في مجال النفس الإنسانية والاجتماع البشري التي لا يصح أن تترك للأهواء البشرية لتعبت بها، فجاءت مفصلة واضحة لا يختلف بشأنها عاقلان! ومن هذه القوانين والسنن ما يتعلق بالأخلاق الإنسانية، وقد اهتم الفلاسفة بالنفس الإنسانية يبحثون عن حقائقها ومبادئها، وعن مبدئها ومنشئها، وعن غايتها ونهايتها.

وقد حاول الدكتور محمد عبد الله دراز أن يقدم دستوراً عاماً في الأخلاق من خلال كتابه دستور الأخلاق في القرآن، وبذلك نبّه الباحثين إلى الاهتمام بمثل هذه الأبحاث، فكما يكتشف الإنسان من الطبيعة نظريات وقوانين فكذلك يمكن أن يكتشف من القرآن قوانين ونظريات تتعلق بالجانب الإنساني أي: بالنفس والمجتمع! وفي هذا البحث نستبصر فلسفة الأخلاق من خلال القرآن، ونبدأ بالاستعاذة التي يُسْتَفْتَحُ بها قراءة القرآن، لقوله تعالى: (فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) [سورة النحل 98]. وإذا لاحظنا توافقاً بين علوم القرآن وما قدّمه العلماء

والفلاسفة والحكماء والربانيون فذلك من باب توافق حقائق الأشياء الثابتة، وخاصة في مجال علم الأخلاق، فالكثير من علومها ثابتة لا تختلف من زمان إلى زمان، ولا من مكان إلى مكان، ولا من شخص إلى شخص، ذلك أن الأخلاق ظاهرة إنسانية فطرية. وقد جاء القرآن بحقائق لم يُسبق إليها، وأحيا حقائق قد اندثرت أو حُرِّفت، وبذلك يتكامل بناء الأخلاق الإنسانية، وقد أشار النبي ﷺ إلى هذا التكامل، حيث قال: (إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ)⁽²⁾.

فإن قيل: أليست دراسة فلسفة الأخلاق من خلال القرآن تُعدُّ دراسة دينية لا فلسفية، وخطابية لا برهانية؟ والجواب على هذا السؤال من جهتين: الأولى: أن هذا السؤال ناتج عن تصور خاطئ صادر عن جهل بحقائق القرآن، فمن يسأل مثل هذا السؤال لا يعرف حقيقة القرآن، ولا يعرف تاريخه وعلومه، ولا يعرف حقيقة النبي ﷺ الذي أنزل عليه القرآن، فيظن أن علوم القرآن والسنة خطابية وعظمية فقط، وأنها كالأديان الأخرى التي لا تخلو من تحريف أو تخريف، ويغفل أو يتغافل عن الحقائق العلمية الثابتة فيهما! الثانية: إذا كانت غاية فلسفة الأخلاق عند الفلاسفة أنفسهم هي التطبيق العملي عموماً، وبناء مدينة فاضلة تحقق للإنسان كمال السعادة، وعندهم السعادة لا تكتمل إلا باتصال النفس الإنسانية بعالمها الروحاني بعد الموت؛ لهذا نسأل الفلاسفة: هل دفعت فلسفتكم الأخلاقية النَّاسَ للتطبيق في الواقع، ولو في جزءٍ منها، فضلاً عن تحقيق المدينة الفاضلة والسعادة؟ وكذلك نسأل عن نتائج الفلسفة الأخلاقية في حياة الناس ونحن نرى أن القرآن . بخطابه الرباني . قد غير

(2) أخرجه أبو بكر أحمد بن عمرو المعروف بالبخاري (ت 292هـ)، مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، مجموعة من الباحثين: مسند أبي هريرة. وأخرجه أحمد بن حنبل (ت 241هـ)، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، إشراف د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط 1، 2001م: مسند المكتوبين، برواية: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ».

أفراداً ومجتمعاتٍ وأممًا، فأخرجها من الظلمات إلى النور، وقد حقق أفضل حضارة إنسانية، بشهادة القاضي والداني!

ولا نهون من شأن العلوم الإنسانية؛ فهناك دراسات علمية مُعْتَبَرَة، ولكن تبقى جهود بشرية، يصيب أصحابها ويخطئون، وما نريده بهذه الآيات الكريمة هو الإشارة إلى أن علوم القرآن هي الأصوب والأقوم؛ ذلك أن مصدرها الوحي، وقد ثبتت ثبوتاً قاطعاً، وعجز النَّاس بما أوتوا من إمكانيات علمية أن يعارضوه بشيء! قال تعالى: (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا) [سورة الإسراء:9]. وقد تجلّت الأخلاق الإنسانية في أعلى صورها وأكمل وأتمّ بنائها في الإنسان الكامل، الذي كانت سيرته هي الأكمل سيرة في تاريخ الإنسانية، وقد شهد القرآن بذلك: (وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ) [سورة القلم:4].

ومن خلال هذه المقدمة تظهر أهمية الدراسة المقارنة بين العلم والقرآن، ثم لديّ اهتمام خاص بالمقارنة بين الفلسفة والقرآن لإبراز أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما، وكذلك تدفعني الدراسات المشككة في علمية وعالمية القرآن إلى مواصلة البحث والمقارنة، ولم توجد بحسب اطلاعي. دراسة تناولت مسألة الاستعانة بالمقارنة بين الفلسفة والقرآن، ولا أزمع ابتداع فكرة جديدة، فالأفكار منثورة هنا وهناك، فجمع هذا البحث بعضها وقارن بينها حتى نصل إلى أوجه الاتفاق والاختلاف بين الفلسفة والقرآن، هذا من جهة، ومن جهة ثانية حتى تبرز هيمنة القرآن وقوامته بما تضمن من العلوم التي لم يكن يعلمها النبي ﷺ من قبل، حيث كان أمياً حتى على مستوى القراءة والكتابة! والمنهج المتبع في الدراسة هو المنهج المقارن.

وجاءت خطة البحث في مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة وفهرس للمصادر، فالمقدمة تناولت أهمية الموضوع وسبب اختياره والمنهج المتبع وخطة البحث، والمبحث الأول تناول أركان الاستعانة، والمبحث الثاني تناول خطوات الشيطان في القوة

العاقلة، والمبحث الثالث تناول خطوات الشيطان في القوة الغضبية، والمبحث الرابع تناول خطوات الشيطان في القوة الشهوية، والخاتمة تضمنت أبرز نتائج البحث.

المبحث الأول: أركان الاستعادة

تمهيد

مصالح الأنام قائمة على دفع المفساد وجلب المصالح، "ودفع المفسدة مقدّم على جلب المصلحة". هذه القاعدة مبنية على أساس أخلاقي، يُعبّر عنه بالخير والشر، فكلُّ مَصْلَحَةٍ خير، وكلُّ مَفْسَدَةٍ شر، وهنا نتكلم عن المصالح والمفاسد التي اتفقت عليها العقول السليمة، أو ما يُسمّى بالعقل الجَمعي العام، ولا يُلتفت إلى المصلحة الخاصة التي يظنُّ صاحبها أنّها خير، وهي في حقيقة الأمر مفسدة. فمقاصد الاستعادة هي دفع المفساد عن الإنسان، فقولك: "أعوذ بالله من الشيطان الرجيم"، يعني: أجدأ وأحتبي وأستعين بالله في دفع المفساد عن نفسي، وكذلك تشير الاستعادة إلى التَّخْلِيَةِ، وهي الجانب الأول من القاعدة الأخلاقية: "التَّخْلِيَةُ قبل التَّحْلِيَةِ"، فالتخلية أولاً، ولا تتم التخلية إلا بتطهير النفس من الرذائل، ثم تكون التحلية، ولا تتم التحلية إلا بالبسملة. إذن فالاستعادة والبسملة تحقق للإنسان مصالحة في دفع المفساد وجلب المصالح، وتخليه من المساوئ والرذائل، وتحليه بالمحاسن والفضائل! وقد أشارت الاستعادة إلى ثلاثة أركان: الركن الأول: المستعاذ به، وهو الله ﷻ. الركن الثاني: المستعِذ، وهو الإنسان. الركن الثالث: المستعاذ منه، وهو الشيطان، وتفصيلها في المطالب الآتية:

المطلب الأول: في المستعاذ به (الله ﷻ والتخلق بالأسماء الحسنى):

أخبر القرآن بأنَّ الله ﷻ هو الذي بيده ملكوت السموات والأرض، وهو الذي بيده الخير، وهو الذي يدبّر الأمر من السماء إلى الأرض، ولا يَعزُبُ عنه مثقالُ ذرّةٍ في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر، والآيات في الإخبار عن الله وصفاته كثيرة،

أذكر منها قوله تعالى: (هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴿٢٠﴾ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢١﴾ هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) [سورة الحشر 22:24]. قال الرازي: "وتقريره من جانب العقل أن قوله: (أعوذ بالله) مشاهدة لكمال عجز النفس وغاية قصورها، والآيات الثلاث من آخر سورة الحشر مشاهدة لكمال الله وجلاله وعظمته، وكمال الحال في مقام العبودية لا يحصل إلا بهذين المقامين"⁽³⁾. فأسماء الله الحسنى على ثلاثة أقسام: أولاً: أسماء جمال، كالرحمن الرحيم. ثانياً: أسماء جلال، كالجبار المتكبر. ثالثاً: أسماء كمال، كالخالق البارئ. وعلاقة الإنسان بهذه الأسماء تكون بالتخلق، والتعلق، والتحقق: فالتخلق بأسماء الجمال يعني: أن يكون الإنسان مع نفسه ومع الناس ومع الأكوان رحيماً لطيفاً ودوداً كريماً حليماً...إلخ. والتعلق بأسماء الجلال يعني: أن يتوكل الإنسان في دفع المفساد وجلب المصالح على الله الجبار القهار العلي الكبير...إلخ. والتحقق بأسماء الكمال: يكون بالتصديق والتنزيه عما لا يليق بجمال وجلال الله تعالى، وكذلك يكون بالجمع بين التخلق والتعلق. ويمكن أن نستنبط من دعاء النبي ﷺ دليلاً على هذه القسمة لأسماء الله الحسنى، حيث قال: (اللَّهُمَّ أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ، وَبِمُعَافَاتِكَ مِنْ عُقُوبَتِكَ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْكَ لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَيَّ نَفْسِكَ)⁽⁴⁾. فاستعاذ بأسماء الجمال من أسماء الجلال، ثم ترقى بالدعاء إلى الكمال، فاستعاذ بذاته من ذاته، وختم الدعاء بالتنزيه الذي يليق بكماله.

(3) مفاتيح الغيب: 77/1. محمد بن عمر أبو عبد الله فخر الدين الرازي (ت 606هـ)، دار الفكر بيروت: د/ط: د/ت.

(4) أخرجه الإمام مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت 261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي ببيروت، د/ط، د/ت: كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود.

المطلب الثاني: في المستعيز (الإنسان تساؤلات المخلوق وبيان الخالق):

يسأل الإنسان نفسه: مَنْ أنا؟ ولماذا أنا موجود؟ وما هي بدايتي؟ وما هي نهايتي؟ وهل أنا مُسَيَّرٌ أم مُخَيَّرٌ؟ وما العلاقة بيني وبين الموجودات؟ وهل الوجود هو عالم الشهادة أم هناك عالمٌ غيبي؟ وإذا كان هناك عالمٌ غيبي فكيف السبيل لمعرفة حقائقه؟ وغير هذه من التساؤلات التي حاول الفلاسفة قديماً وحديثاً الإجابة عليها، بيد أنهم اختلفوا، وزادت إجاباتهم الإنسان حيرةً في معرفة الحقيقة! بينما نجد الإجابة صريحة مريحة لدى الأنبياء عليهم السلام، ثم جاء القرآن بالإجابة الفاصلة المفصلة، التي تتلخص بالفصل بين عالم الشهادة وعالم الغيب، فالأول يمكن للعقل أن يدرك بعض حقائقه، والثاني لا يمكن للعقل أن يدرك حقائقه، وسيبقى الإنسان في حيرة ما لم يُسَلِّم بخبر الوحي القاطع ثبوته، كمثّل نشأة الإنسان الأول، وحقيقة الروح، وعوالم الآخرة. فأشار القرآن إلى حقيقة الإنسان بجانبه الخُلُقِي والخُلُقِي في آيات كثيرة وفي سياقات متعددة، أذكر منها:

أولاً: قوله تعالى: (هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا ﴿١﴾ إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٢﴾ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا) [سورة الإنسان 3:1]. أشارت هذه الآيات إلى الحقائق الآتية: أولاً: كان الإنسان عدماً. ثانياً: خُلِقَ الإنسان مُرَكَّبٌ من نطفة أمشاج. ثالثاً: الإنسان مُكَلَّفٌ ومسؤول عمَّا كُلفَ به. رابعاً: التكليف مبني على المعرفة والإرادة.

ثانياً: قوله تعالى: قوله تعالى: (إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١﴾ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢﴾ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٣﴾ إِلَّا الْمُصَلِّينَ) [سورة المعارج 22:19]. أشارت هذه الآيات إلى نوازع النفس الإنسانية ما بين الخير والشر، وإلى أهمِّ الوسائل الضابطة لتلك النوازع،

التي تتلخص في الدين الخالص لله تعالى! فلا يضبط سلوك الإنسان مع نفسه ومع الأكون مثل الدين الذي جاء به المرسلون عن الخالق ﷻ الذي يعلم ما يصلح خلقه.

ثالثاً: قوله تعالى: (بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ﴿١٥﴾ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ) [سورة القيامة 14، 15]. أشارت هاتان الآيتان إلى البصيرة الإنسانية أو ما يسمى بالضمير أو بالوازع الداخلي، فلا يستطيع الإنسان أن يصرف تلك البصيرة عن سلوكياته من الخير أو الشر، فكلُّ يعلم من نفسه إذا كان مصيباً أو مخطئاً، أو كان موافقاً للحق أو مخالفاً، وقد يستر حقيقته بالغفلة أو بالهوى والاستكبار.

رابعاً: قوله تعالى: (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿١٦﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿١٧﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ﴿١٨﴾ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا) [سورة الشمس 7، 10]. وصف القرآن في هذه الآيات النفس الإنسانية وصفاً دقيقاً، فأشار إلى قوى النفس على جهة الإجمال، وإلى قابليتها لاكتساب الأخلاق الحسنة التي بها يكون الصلاح والفلاح، أو اكتساب الأخلاق السيئة التي بها يكون الفساد والخسران.

المطلب الثالث: في المستعاذ منه (الشيطان خطوات ووسوسة في الشر):

اقترن ذكر الشيطان بالشر، ووجوده حقيقة غيبية أخبر عنها القرآن، فذكر أنه هو العدو الأول للإنسان، يوسوس له بما يخذله ويغويه، ويوقعه بالعداوة مع الناس، ويأمره بالفحشاء والمنكر... إلخ. ومن الآيات المبينة لهذه الحقائق: قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿١٦٩﴾ إِنَّمَّا يَأْمُرُكُم بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) [سورة البقرة 168، 169]. أشار هنا إلى خطوات الشيطان في قوى النفس: العاقلة والغضبية والشهوية، فالسوء: إشارة إلى القوة الغضبية، والفحشاء: إشارة إلى القوة الشهوية، والتقول: إشارة إلى القوة العاقلة، ولكن لا سلطان للشيطان على مَنْ استعاذ بالله من

شره، لقوله تعالى: (إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ) [سورة الحجر 42].

المبحث الثاني: خطوات الشيطان في القوة العاقلة

المطلب الأول: تعريف القوة العاقلة:

القوة العاقلة هي القوة التي بها يكون الفكر والتمييز والنظر في حقائق الأمور، والفضيلة الصادرة عنها هي الحكمة⁽⁵⁾. والحكمة: "اسم جامع لكل علم حسن، وعمل صالح"⁽⁶⁾. فكيف يخطو الشيطان نحو هذه القوة؟ أشار القرآن إلى خطوات الشيطان في إضلال الإنسان عن حقائق الأشياء، وإغوائه بالمعتقدات الفاسدة، وتلخص بخطوات خمس: أولاً: الوسوسة في الصدور. ثانياً: القعود على الصراط المستقيم. ثالثاً: إثارة الجدل. رابعاً: الاغترار بالأمان. خامساً: النسيان. وتفصيلها الآتي:

المطلب الثاني: الوسوسة في الصدور:

الوسوسة هي إحياء خفي في القلب، الذي هو محل المعرفة، وهي كلمة جامعة لأنواع الإضلال التي يتخذها الشيطان ليصرف الإنسان عن معرفة حقائق الأشياء، وتعد الوسوسة أخطر مدخل من مداخل الشيطان في إضلال الإنسان وإغوائه وإثارة نوازع الشر في نفسه؛ ولهذا علّق الاستعاذة من الوسوسة بثلاث صفات إلهية: الربوبية والمالكية والألوهية، وذلك في قوله تعالى: (قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ ﴿١﴾ مَلِكِ النَّاسِ ﴿٢﴾ إِلَهِ النَّاسِ ﴿٣﴾ مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ ﴿٤﴾ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ ﴿٥﴾ مِنَ الْجِنَّةِ

(5) انظر: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق: 23، أحمد بن محمد أبو علي مسكويه (ت 421هـ)، حققه قسطنطين زريق، نشر الجامعة الأمريكية ببيروت، ط، 1966 م.

(6) مفاتيح الغيب: الرازي: 224/2.

وَالنَّاسِ) [سورة الناس 61]. بينما نجد في سورة الفلق ذكر صفة واحدة، هي صفة الربوبية، والمستعاذ منه أربعة أشياء، قال تعالى: (قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ ﴿١﴾ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ ﴿٢﴾ وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ ﴿٣﴾ وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ ﴿٤﴾ وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ) [سورة الفلق 5]. فدل هذا الفرق بين سورة الناس وسورة الفلق في ذكر الصفات الإلهية المستعاذ بها، وفي عدد الأشياء المستعاذ منها، إلى عظيم خطر الوسوسة في صدور الناس. وكذلك نلاحظ أنّ الصفات الثلاث (الربوبية والمالكية والألوهية) قد أضيفت إلى الإنسان دون الأكوان، وفي ذلك إشارة إلى أمرين: الأول: أنّ شرّ الشيطان لا يتجاوز دائرة الإنسان، فليس له سلطانٌ في إفساد الأكوان، وإلى هذا يشير قوله تعالى: (وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ ﴿١﴾ وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ ﴿٢﴾ إِلَّا مَنْ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَاتَّبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ) [سورة الحجر 18:16]. الثاني: أنّ يطمئن الإنسان إلى معية الله تعالى له، فهو الربّ الذي أمده بنعمة الإيجاد والإمداد، وهو المالك لأمره وقد ملكه نعماً لا تعد ولا تحصى، وهو الإله المعبود بحق، لا إله إلا هو، فإذا كان هذا شأن الله تعالى مع الإنسان على الدوام فليطمئن قلبه بالله ولا يلتفت، فقد أجاز الله مَنْ استجار به، ووعد ألا سلطان للشيطان على عباده المستعيزين به المتوكلين عليه. وقد تكلم الغزالي في بيان تسلط الشيطان على القلب بالوساوس، فذكر أنّ النية والإرادة والعزم إنما تكون بعد ظهور المنوي بالبال، فمبدأ الأفعال الخواطر، وهي تنقسم إلى قسمين مختلفين، لكلٍ منهما سببٌ وشأنٌ ونتيجةٌ: فالقسم الأول: الخاطر المحمود، ويسمى إلهاماً، وسببه يسمى ملكاً. وشأنه: إفاضة الخير، وإفادة العلم، وكشف الحق، والوعد بالخير، والأمر بالمعروف. ونتيجته: اللطف الذي يتهيأ به القلب لقبول إلهام الخير، ويسمى توفيقاً. والقسم الثاني: الخاطر المذموم، ويسمى وسواساً، وسببه يسمى شيطاناً. وشأنه: الوعد بالشر، والأمر بالفحشاء، والتخويف عند الهيم بالخير بالفقر. ونتيجته: قبول

وسواس الشيطان، ويسمى اغواءً وخذلاناً. ثم ذكر أنّ على الإنسان أن يقف عند كلّ همٍّ يخطر له، ليعلم أنه من لمة الملك أو من لمة الشيطان، وأنّ يمعن النظر فيه بعين البصيرة لا بهوى من الطبع، ولا يطلع عليه إلا بنور التقوى والبصيرة وغزارة العلم، كما قال تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ) [سورة الأعراف 201]. أي: رجعوا إلى نور العلم، فإذا هم مبصرون، أي: ينكشف لهم الإشكال، فأما من لم يروض نفسه بالتقوى فيميل طبعه إلى الإذعان بتليسه بمتابعة الهوى، فيكثر فيه غلظه ويتعجل فيه هلاكه وهو لا يشعر. ومهما كان الباب مفتوحاً والعدو غير غافل لم يُدْفَعْ إلا بالحراسة والمجاهدة⁽⁷⁾. إذن فالقلب مُتَجَادِبٌ بين خاطري الشيطان والملك، قال النبي ﷺ: (إِنَّ لِلشَّيْطَانِ لَمَةً بَابِنِ آدَمَ وَلِلْمَلِكِ لَمَةً، فَأَمَّا لَمَةُ الشَّيْطَانِ فَايْعَادُ بِالشَّرِّ وَتَكْذِيبُ بِالحَقِّ، وَأَمَّا لَمَةُ الْمَلِكِ فَايْعَادُ بِالخَيْرِ وَتَصْديقُ بِالحَقِّ، فَمَنْ وَجَدَ ذَلِكَ فَلْيَعْلَمْ أَنَّهُ مِنَ اللَّهِ، فَلْيَحْمَدِ اللَّهَ، وَمَنْ وَجَدَ الأُخْرَى فَلْيَتَعَوَّذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ)⁽⁸⁾.

المطلب الثالث: القعود على الصراط المستقيم:

توعّد الشيطان الإنسان بالقعود على الصراط المستقيم، قال تعالى: (قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٢٠٠﴾ ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ) [سورة الأعراف 17.16]. ذكر الرازي عن حكماء الإسلام أنّ في البدن قوى أربعاً هي الموجبة لقوى السعادة الروحانية: أولها: القوة الخالية التي يجتمع فيها مثلُ المحسوسات وصورها، وهي في مقدمة الدماغ،

(7) انظر: إحياء علوم الدين: 27/3، محمد بن محمد أبو حامد الغزالي (ت 505هـ)، دار المعرفة ببيروت، د/ط، د/ت.

(8) أخرجه محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي (ت 279هـ)، سنن الترمذي، مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة، ط2، 1975م. أبواب تفسير القرآن عن رسول الله، باب ومن سورة البقرة.

وإليه الإشارة بقوله: "من بين أيديهم". وثانيها: القوة الوهمية التي تحكم في غير المحسوسات بالأحكام المناسبة للمحسوسات، وهي في مؤخرة الدماغ، وإليها الإشارة بقوله: "ومن خلفهم". وثالثها: الشهوة، وهي موضوعة في الكبد، وهي من يمين البدن. ورابعها: الغضب، وهو موضوع في البطن الأيسر من القلب. ثم قال: "فهذه القوى الأربع هي التي تتولد عنها أحوال توجب زوال السعادات الروحانية، والشياطين الخارجة ما لم تستعن بشيء من هذه القوى الأربع لم تقدر على إلقاء الوسوسة، فهذا هو السبب في تعيين هذه الجهات الأربع، وهو وجه حقيقي شريف"⁽⁹⁾.

المطلب الرابع: إثارة الجدل:

"الجدال: المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة، وأصله من: جَدَلْتُ الحبل، أي: أحكمت فتله، فكأنَّ المتجادلين يفتل كل واحد الآخر عن رأيه"⁽¹⁰⁾. ووردت مادة الجدل في القرآن تسعاً وعشرين مرة، أغلبه في سياق الذم أو النهي، أو تقييده بالتي هي أحسن في سياق المشاكلة مع المجادلين، وأغلب الجدل لا يثمر عن نتائج علمية صحيحة؛ بل ينتج عنه الشكُّ والشَّغْبُ والعداوة والبغضاء؛ ولهذا كان مدخلاً من مداخل الشيطان لإثارة الشكوك والظنون، قال تعالى: (وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَّرِيدٍ ﴿٣٤﴾ كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَن تَوَلَّاهُ فَإِنَّهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ) [سورة الحج 3،4]. إذن فالجدال لا يأتي بخير على الأغلب؛ لهذا كان سبباً من سبب إغواء الشيطان للإنسان، ويذكر القرآن في سياق الجدل السبيل الأقوم في إدراك الحقائق، وهو النور، وذلك بأسلوبٍ بديع، حيث ذكر الموت والحياة والظلمات والنور، فالجهل ظلام، والعلم نور! الجهل موت والنور حياة! قال تعالى: (وَلَا

(9) مفاتيح الغيب: 214/14.

(10) المفردات في غريب القرآن: مادة جدل، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت 502هـ)، تحقيق صفوان عدنان الداودي، دار القلم والدار الشامية بدمشق وبيروت، ط 1، د/ت.

تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴿١٢١﴾ أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُينَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ [سورة الأنعام 122، 121]. فالأرواح البشرية لها أربع مراتب في المعرفة: المرتبة الأولى: كونها مستعدة لقبول هذه المعارف، وهذه المرتبة هي المشار إليها بالموت: "أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا". والمرتبة الثانية: أن يحصل لها العلوم الكلية الأولية وهي المسماة بالعقل، وهذه المرتبة هي المشار إليها بالحياة: "فَأَحْيَيْنَاهُ". والمرتبة الثالثة: أن يحاول ذلك الإنسان تركيب تلك البديهيات، ويتوصل بتكسيها إلى معرفة المجهولات النظرية، وإليها الإشارة بقوله تعالى: " وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا ". والمرتبة الرابعة: أن تكون تلك المعارف القدسية الروحانية حاضرة بالفعل، ويكون جوهر ذلك الروح مشرقاً بتلك المعارف مستضيئاً بها، وإليها الإشارة بقوله تعالى: "يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ". وعند هذا تتم درجات سعادات النفس الإنسانية. وفي قوله تعالى: "كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا" دقيقة عقلية وهي أن الشيء إذا دام حصوله مع الشيء صار كالأمر الذاتي والصفة اللازمة له، فإذا دام كون الكافر في ظلمات الجهل والأخلاق الذميمة صارت تلك الظلمات كالصفة الذاتية اللازمة له، يعسر إزالتها عنه، نعوذ بالله من هذه الحالة، وأيضاً الواقف في الظلمات يبقى متحيراً، لا يهتدي إلى وجه صلاحه، فيستولي عليه

الخوف والفرع والعجز والوقوف⁽¹¹⁾.

المطلب الخامس: الاغترار بالأمانى:

الأمانى: جمع أمنيّة، والمعنى: تقدير شيء في النفس وتصويره فيها، وذلك قد يكون عن تخمين وطن، ويكون عن رويّة وبناء على أصل، لكن لما كان أكثره عن تخمين

(11) انظر: مفاتيح الغيب: الرازي: 13/134.

صار الكذب له أملك، فأكثر التمني تصوّر ما لا حقيقة له⁽¹²⁾. وقد اتخذ الشيطان من الأماني مدخلاً لتصور الأمور على غير حقيقتها، بقصد الإضلال ومخالفة الحق، قال تعالى: (إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَانَا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا ﴿١٠٠﴾ لَعَنَهُ اللَّهُ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا ﴿١٠١﴾ وَلَاصِلَهُمْ وَلَأَمْنِيَّتَهُمْ وَلَا مَرْئِيَّتَهُمْ فَلَيَبْتَكِنَنَّ أَذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مَرْئِيَّتَهُمْ فَلَيُعَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا ﴿١٠٢﴾ يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا) [سورة النساء 117-120]. هذه الآيات تخبرنا عن إرادة الشيطان في الإضلال والأماني وتغيير الفطرة، وبيّنت أنّ أمانيه ووعوده ما هي إلا غرور! والغرور: ما كان حسن المظهر سيء المخبر، فَيَرغَبُ به الإنسان ثم تكون نتائجه سيئة، وبذلك يخسر نفسه! قال الرازي: "واعلم أنه لما ادعى أنه يضل الخلق قال: "وَأَمْنِيَّتَهُمْ"، وهذا يشعر بأنه لا حيلة له في الإضلال أقوى من إلقاء الأماني في قلوب الخلق، وطلب الأماني يورث شيئين: الحرص والأمل، والحرص والأمل يستلزمان أكثر الأخلاق الذميمة، وهما كالأميرين اللازمين لجوهر الإنسان، قال صلى الله عليه وسلم: (يَهْرُمُ ابْنُ آدَمَ وَتَبَقَى مِنْهُ اثْنَتَانِ: الْحِرْصُ وَالْأَمَلُ)⁽¹³⁾.

المطلب السادس: النسيان:

ذُكِرَ النسيان في القرآن في مواضع متعددة، منها: ما نُسِبَ إلى الشيطان، وأنه سبب من أسباب النسيان، وهذا محل بحثنا هنا: قال تعالى: (وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ) [سورة الأنعام 68]. وقال تعالى: (اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ

(12) انظر: المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني: مادة منى.

(13) أخرجه الإمام أحمد في مسنده: مسند أنس بن مالك رضي الله عنه.

الْخَاسِرُونَ] [سورة المجادلة19]. فما النسيان الذي يكون بسبب الشيطان؟ للجواب على هذا السؤال لا بدّ أن نبيّن معنى النسيان، فنقول: للنسيان معنيان: الأول: ضد الذكر، والثاني: الترك⁽¹⁴⁾. قال الراغب الأصفهاني: "النَّسْيَانُ تَرَكُّ الْإِنْسَانِ ضَبْطاً مَا اسْتُودِعَ، إِمَّا لضعفِ قلبه، وإمّا عن غفلةٍ، وإمّا عن قصدٍ حتى يتَحَدَفَ عن القلبِ ذِكْرُهُ"⁽¹⁵⁾. وقال بعضهم: النسيان هو: "زَوَالُ الصُّورَةِ عَنِ الْقُوَّةِ الْمُدْرِكَةِ مَعَ بَقَائِهَا فِي الْحَافِظَةِ"⁽¹⁶⁾. فإن قيل: إنّ الشيطان يمكنه إلقاء الوسوسة، وأما النسيان فلا؛ لأنه عبارة عن إزالة العلم عن القلب، والشيطان لا قدرة له عليه، وإلا لكان قد أزال معرفة الله تعالى عن قلوب بني آدم! يقال: إنه يمكنه من حيث إنه بوسوسته يدعو إلى سائر الأعمال، واشتغال الإنسان بسائر الأعمال يمنع عن استحضر ذلك العلم وتلك المعرفة⁽¹⁷⁾.

إذن فالنسيان الذي يكون بسبب الشيطان إنما هو الترك؛ وذلك بوسوسته للإنسان بالانشغال بسبب ما عن معرفة ما حتى يبتعد عن الشيء المراد فينساه، والتحرز من هذه الخطوة الشيطانية يكون بالتقوى والاستعاذة، قال تعالى: (إِنَّ الَّذِيْنَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَدَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ)[سورة الأعراف201]. هذه بعض إشارات القرآن في بيان خطوات الشيطان في القوة العاقلة، وكيف السبيل إلى مجاهدته والتغلب عليه، وفي المبحث الآتي نتكلم عن خطواته في القوة الغضبية:

(14) انظر: تاج العروس: مادة نسي، محمّد بن محمّد الزبيدي (ت 1205هـ)، دار الهداية، د/ط، د/ت.

(15) المفردات في غريب القرآن: مادة نسي .

(16) الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية: 506، أيوب بن موسى الحسيني القريبي أبو البقاء الكفوي (ت 1094هـ)، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة بيروت، د/ط، د/ت.

(17) انظر: مفاتيح الغيب: 462/18

المبحث الثاني: خطوات الشيطان في القوة الغضبية

المطلب الأول: تعريف القوة الغضبية

القوة الغضبية هي القوة التي بها يكون الغضب والنجدة والإقدام على الأهوال، والشوق إلى التسلط والترفع، وضروب الكرامات، والفضيلة الصادرة عنها هي الشجاعة⁽¹⁸⁾. وتظهر نوازع الغضب من خلال المحيط الإنساني الخارجي؛ ذلك أن الإنسان اجتماعي بفطرته، وكذلك هو أناني، بل أنانيته تدفعه للاجتماع الإنساني؛ لأنه يحتاج. ضرورةً. إلى الآخرين، ليحقق لنفسه الضرورات فضلاً عن الكماليات!

المطلب الثاني: إثارة الشيطان للقوى الغضبية ومعالجتها:

وجد الشيطان في القوة الغضبية خطوةً مناسبةً لإفساد العلاقة بين الفرد والمجتمع، أو بين الإنسان والناس، أو بين الأنانية والغيرية، أو بين الأثرة والإيثار، وللشيطان أثرٌ كبيرٌ في إثارة نوازع القوة الغضبية؛ ابتغاءً للعداوة والبغضاء بين الناس، وقد أشار القرآن إلى هذه الحقائق في مواضع متعددة، منها: قوله تعالى: (خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴿٢٠١﴾ وَإِنَّمَا يَنزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٠٢﴾ إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ) [سورة الأعراف 201.119]. أشارت هذه الآيات في غاية الإيجاز والإعجاز إلى المنهج الأمثل في العلاقات الإنسانية، وإلى القوة الغضبية التي تفسد تلك العلاقات، وإلى السبب الأكبر في إثارة نوازع الغضب، وإلى القوة الدافعة لتلك النوازع إذا اعترضت الإنسان في تطبيق المنهج المذكور. فقولته تعالى: "خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ" جامعٌ لمكارم الأخلاق في معاملة الناس على منهاج قويم وصراط مستقيم: فالعفو: هو الفضل وما أتى من غير كُفَّة، ويدخل فيه ما يجوز من المساهلة والمسامحة، كترك التشدد في كل ما يتعلق بالحقوق المالية، والتخلق مع الناس بالخُلُق

(18) انظر: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق: مسكويه 23.

الطيب، وترك الغلظة والفظاظة. والعرف: هو السلوك الذي تعرف العقول صوابه، وتطمئن إليه النفوس، ويوافق شرع الله؛ لأن الكل يتعارف عليه، ولا أحد يستحي منه. والجاهلون: هم السفهاء الذين يقدمون على الإيذاء، للصد عن الخير من العفو والأمر بالعرف⁽¹⁹⁾.

فالشيطان لا يريد أن يكون الناس على هذا المنهاج من حسن الأخلاق، فيسارع إلى إثارة نوازع الغضب حتى يُفسد العلاقات الاجتماعية الحسنة؛ لهذا أشار القرآن إلى نزعه. قال الماوردي: "معنى قوله: "يُزْعَنَكَ" أي: يغضبك، فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ"، يعني أنه سميع بجهل مَنْ جهل، عليم بما يُدْهِبُ عنك الغضب"⁽²⁰⁾. قال الرازي: "وتقرير الكلام أنه تعالى لما أمره بالعرف فعند ذلك ربما يهيج سفيه ويظهر السفاهة، فعند ذلك أمره تعالى بالسكوت عن مقابلته فقال: "وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ"، ولما كان من المعلوم أن عند إقدام السفيه على السفاهة يهيج الغضب والغيط، ولا يبقى الإنسان على حالة السلامة، وعند تلك الحالة يجد الشيطان مجالاً في حمل ذلك الإنسان على ما لا ينبغي، لا جرمَ بيّن تعالى ما يجري مجرى العلاج لهذا الغرض، فقال: "فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ"⁽²¹⁾. وقال ابن القيم: "ولما كان الغضب مركب الشيطان فتتعاون النفس الغضبية والشيطان على النفس المطمئنة التي تأمر بدفع الإساءة بالإحسان، أَمَرَ أَنْ يَعاوَنها بالاستعاذة منه، فَتُمد الاستعاذةُ النفسَ المطمئنة فتقوى على مقاومة جيش النفس الغضبية، ويأتي مدد الصبر الذي يكون النصر معه، وجاء مدد الإيمان

(19) انظر: مفاتيح الغيب: الرازي: 434/15. وتفسير الشعراوي: 4533. محمد متولي الشعراوي، مطابع أخبار اليوم بالقاهرة، د/ط، د/ت.

(20) أدب الدنيا والدين: 258، أبو الحسن علي بن محمد (ت 450هـ)، دار مكتبة الحياة، 1986م.

(21) مفاتيح الغيب: 435/15.

والتوكل، فأبطل سلطان الشيطان: (إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ) [سورة النحل 99] ⁽²²⁾.

ويلاحظ أنّ الآيات المتقدمة أشارت إلى نوازع الشيطان في القوة الغضبية في جانب الإفراط، فأراد لها أن تتجاوز حدّ الاعتدال، وهي الشجاعة، وعرفنا المنهج الصحيح القويم في ردّ الإفراط إلى حدّ الاعتدال. وكذلك أشار القرآن إلى مدخل الشيطان في القوة الغضبية في جانب التفريط، وهو الخوف، وهذا ما ناقشه في المطلب الآتي:

المطلب الثالث: إثارة الشيطان للخوف وعلاجها:

تحدث القرآن عن هذه المسألة في مواضع متعددة، أذكر منها قوله تعالى: (إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا اللَّهَ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) [سورة آل عمران 175]. "فالحق سبحانه يطلب من المؤمنين أن يصنعوا معادلة ومقارنة، يخافون أولياء الشيطان أم يخافون الله؟ ولا بدّ أن يصلوا إلى الخوف من الله القادر على دحر أولياء الشيطان" ⁽²³⁾. فإن قيل: كيف يكون الخوف رذيلة وقد أمر الله عباده أن يخافوه دون غيره من الخلق؟ يقال: إنّ الخوف من الله تعالى موقف إيجابي، يدفع الإنسان إلى التخلق بالفضائل، أما الخوف من الشيطان أو من غيره من الخلق فموقف سلبي، قد يصدر عنه جملة من الرذائل؛ ذلك أنّ هناك . على الأغلب . تلازماً بين الخوف والطاعة، فغالباً يطيع الإنسان مَنْ يخافه، فالخوف من الرحمن رحمة، والخوف من الشيطان لعنة. قال الراغب الأصفهاني: "الخوف من الله تعالى ليس يُشار به إلى ما يخطر في البال من الرعب، كاستشعار الإنسان الرعب من الأسد، وإنما يشار

(22) إغاثة اللفهان من مصائد الشيطان: 98، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (ت 751)، تحقيق محمد عزيز شمس، وخرج أحايته: مصطفى بن سعيد إيتيم، دار عالم الفوائد بمكة المكرمة، ط 1، 2011م.

(23) تفسير الشعراوي: 1882/3.

به إلى ما يقتضيه الخوف، وهو الكف عن المعاصي، ولذلك قيل: لا يعد خائفاً مَنْ لم يترك الذنوب، وقال تعالى: "إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ"، أي: لا تفعلوا ما يقتضيه الخوف منه، وافعلوا ما يقتضيه خوفي"⁽²⁴⁾.

قال أبو طالب المكي: "إن الخوف من المخلوقات عقوبة نقصان الخوف من الخالق، وإن ذلك من قلة الفقه عن الله تعالى، وقد قال الله أحسن وقال أبو طالب المكي: "إن الخوف من المخلوقات عقوبة نقصان الخوف من الخالق، وإن ذلك من قلة الفقه عن الله تعالى، وقد قال الله أحسن القائلين في معناه: (لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ) [سورة الحشر 13]. فكان العبد إذا تم خوفه من الله تعالى أزال ذلك الخوف خوف المخلوقين عن قلبه، وحول ذلك في قلوب المخلوقات، فصارت هي تخافه إن لم يخفها هو"⁽²⁵⁾.

إذن فالخوف من الرحمن فضيلة، والخوف من الشيطان وأوليائه رذيلة. وبعد الكلام عن خطوات الشيطان في القوة الغضبية نتكلم عن خطواته في القوة الشهوية، وذلك في المبحث الآتي:

المبحث الثالث: خطوات الشيطان في القوة الشهوية

المطلب الأول: تعريف القوة الشهوية:

القوة الشهوية هي القوة التي بها تكون الشهوة وطلب الغذاء، والشوق إلى الملاذ التي في المأكول والمشرب والمناكح، وضروب اللذات الخسيسة، والفضيلة الصادرة عنها

(24) الذريعة الى مكارم الشريعة: 234، الحسين بن محمد بن المفضل الراغب الأصفهاني (ت502هـ)، تحقيق الدكتور أبو اليزيد العجيجي، دار الوفاء بالمنصورة، ط2، د/ت.

(25) قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المرید إلى مقام التوحيد: 6/2، محمد بن علي بن عطية الحارثي أبو طالب المكي (ت386هـ)، تحقيق د. عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية ببيروت، ط2، 2005م.

العفة⁽²⁶⁾. ومجامع الهوى خمسة أمور: اللعب واللهو والزينة والتفاخر والتكاثر، وهي ما جمعه الله تعالى في قوله: (اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيحُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ) [سورة الحديد 20]. والأعيان التي تحصل منها هذه الخمسة سبعة: النساء والبنين والقناطر المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث، يجمعها قوله تعالى: (زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ) [سورة آل عمران 14]⁽²⁷⁾. قال الزمخشري: "جعل الأعيان التي ذكرها شهوات؛ مبالغة في كونها مشتهاة محروصاً على الاستمتاع بها؛ والوجه أن يقصد تخسيسها فيسميها شهوات؛ لأن الشهوة مُسْتَزْدَلَةٌ عند الحكماء، مذمومٌ مَنْ اتبعها، شاهد على نفسه بالهيمية، وقال: "زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ"، ثم جاء بالتفسير، ليقرر أولاً في النفوس أَنَّ الْمُرْتَيْنَ لَهُمْ حُبُّهُ، ما هو إلا شهوات لا غير، ثم يفسره بهذه الأجناس، فيكون أقوى لتخسيسها، وأدلّ على ذم مَنْ يستعظمها، ويتهالك عليها، ويرجع طلبها على طلب ما عند الله"⁽²⁸⁾.

المطلب الثاني: أهمية الاعتدال في الشهوات:

حُبُّ الشَّهَوَاتِ فِطْرَةٌ مَّرْكُوزَةٌ فِي النَفْسِ، والشهوات المذكورة في الآيات السابقة هي أساس استبقاء الإنسان وعمارة الأرض: فالحرث والنسل سبب في استمرار وجود

(26) انظر: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق: مسكويه 23.

(27) انظر: إحياء علوم الدين: الغزالي: 222/3.

(28) الكشاف: 342/1، محمود بن عمر أبو القاسم جار الله الزمخشري (ت 528هـ)، دار الكتاب العربي بيروت، ط3، د/ت.

الإنسان وتكاثره، والأموال سبب في عمارة الأرض، وأساس الأموال ما كان طبيعياً مما سخره الله تعالى للإنسان، كالأنعام والحراث، ولا بد من قوة، تحفظ النفس والعرض والمال، وقد أشار إليها بذكر الخيل، فالخيل هي رمز القوة، وتلك الشهوات هي متاع الحياة الدنيا، كما قال تعالى: "ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا"، وهي غير كاملة، وذلك من جهات متعددة، خلاصتها أن الشرَّ غالبٌ فيها وأنها متناهية، ولذلك عقب القرآن بقوله: "وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ". ثم فصل ذلك بقوله: (قُلْ أُوْنَبِّئُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ) [سورة آل عمران 15]. فالخيرية الموعودة هي مخصوصة في الآخرة، لمن آمن واتقى، وستكون من جهتين: أولاً: من جهة دوام الرزق من غير كدٍ ولا نصَبٍ. وثانياً: من جهة رضا الله تعالى، إذ لا سخط على الإنسان بعد دخول الجنة، وفي قوله تعالى: "وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ" تنبيه للإنسان بأن الله تعالى يراه في كل حركته، فلا يكن منه ما يخالف أمره، وإذا غلبت الإنسان شهواته فليستغفر وليصبر، وليستعن على ذلك بإيمانه وبالأعمال الصالحة، وهذا ما يشير إليه قوله تعالى: (الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّنَا أَمْنَا فَأَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ) الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ [سورة آل عمران 17، 16].

ويلاحظ أنَّ محور الأعمال المذكورة هنا هي أعمال قلوب، فالصبر والصدق والقنوت هي أعمال قلوب، والاستغفار مستور بالأسحار، ليكون أحرى بالقبول، والإنفاق هو البرهان العملي الدال على صدق توجهات القلب، وبه يقيم المؤمن التوازن بين الشرعيات والشهوات، فكان مجموع هذه الأعمال مناسباً لذكر حُبِّ الشهوات، فكأنها مضادات حيوية، يكتسب المؤمن من خلالها المناعة، فلا تغلبه الشهوات وإن كان يحبها بفطرته، فيأتي منها ما أذن به الله تعالى، فالأحكام التكليفية تُنظِّم الغرائز ولا تكبتها. إذن فالشهوات فطرة إنسانية يحفظ بها الإنسان حياته، وتبقى سليمة تؤدي

وظيفتها في عمارة الأرض ما دامت على حد الاعتدال دون إفراط أو تفريط. ثم تأتي وظيفة الشيطان في صرف هذه الشهوات عن حد الاعتدال، ليقع الإنسان في الرذيلة، وهذا ما ناقشه في المطلب الآتي:

المطلب الثالث: إثارة الشيطان للقوى الشهوية ومعالجتها:

أخبر القرآن عن إثارة الشيطان للقوة الشهوية في عدة مواضعها، منها: أولاً: قوله تعالى: (تَاللَّهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَهَوَوْا لِأَيْدِيهِمْ وَمَا خَلَقَهُمْ وَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنَّهُمْ كَانُوا خَاسِرِينَ) [سورة فصلت 25]. فأصعب القوى الثلاث مداواة قمع الشهوة؛ لأنها أقدم القوى وجوداً في الإنسان، وأشدّها به تشبُّثاً، وأكثرها منه تمكناً، ولا يصير الإنسان خارجاً من جملة الهائم وأسْرِ الهوى إلا بقهرها وقمعها، فهي التي تضربه وتصرفه عن طريق الآخرة، ومتى قهرها صار الإنسان حراً نقيّاً؛ بل يصير ربانياً، فتقل حاجاته ويصير غنياً عما في يد غيره، وسخياً بما في يده، ومحسناً في معاملاته...؛ فإن قيل: فإذا كانت قوة الشهوة بهذه المثابة في الإضرار فأى حكمة اقتضت أن يُبلى بها الإنسان؟ قيل: الشهوة إنما تكون مذمومة إذا كانت مُفْرِطَةً، وأهملها صاحبها حتى ملكت القوى، فأما إذا أدبَت فهي المُبَلِّغَةُ إلى السعادة، وذلك لا سبيل إليها إلا بحفظ البدن، ولا سبيل إلى حفظ البدن إلا بتناول الأغذية، ولا يمكن تناول الأغذية إلا بالشهوة، فإذا الشهوة محتاج إليها، ومرغوب فيها، وتقتضي الحكمة الإلهية إيجادها وتزيينها، وأيضاً هي المُشَوِّقَةُ لعامة الناس إلى لذات الجنة من المأكَل والمشرب والمنكح؛ إذ ليس كل الناس يعرف اللذات المعقولة⁽²⁹⁾.

(29) انظر: الذريعة الى مكارم الشريعة: الراغب الأصفهاني: 99.

والإنسان إذا مارس الشهوات التَّدَّ بها وقويت رغبته فيها، وكلما وصل إلى مقام آخر في تحصيل اللذات وصل في شدة الرغبة وقوة الحرص إلى مقام آخر أعلى مما كان قبل ذلك، وكلما كان أكثر فوزاً بالمطالب كان أعظم حرصاً وأشدَّ رغبةً في تحصيل الزائد عليها، وإذا كان لا نهاية لمراتب الكمالات فكذلك لا نهاية لدرجات الحرص، وكما أنه لا يمكن تحصيل الكمالات التي لا نهاية لها، فكذلك لا يمكن إزالة ألم الشوق والحرص عن القلب، فثبت أن هذا مرض لا قدرة للعبد على علاجه، ووجب الرجوع فيه إلى الرحيم الكريم الناصر لعباده، فيقال: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم⁽³⁰⁾.

الخاتمة

الاستعاذة ركنٌ شديدٌ يأوي إليه الإنسان ليحفظ نفسه من أفانين الشيطان في الشر! والاستعاذة بالله لا تكون من الشيطان فحسب؛ بل تكون من كل سبب تُخشى عاقبته، فيلجأ الإنسان إلى ربه، ليكون في مأمنٍ فلا يمسُّه السُّوء، ومن أبرز نتائج البحث الآتي:

أولاً: خلق الله تعالى الإنسان مختاراً لأفعاله، وجعل في النفس الإنسانية بصيرةً تميّز بين الخير والشر، وهداه بالأنبياء لأقوم السبل في الصلاح والفلاح، وحدّره من عداوة الشيطان، وبين له أنّ الاستعاذة بالله تصرفه عن مراده في الوسوسة والإغواء، وأنّ الإيمان بالله هو الحصن الحصين، فليس للشيطان سلطان على عباده الصالحين! ذلك أنّ كيد الشيطان كان ضعيفاً، وأنّ الله غالبٌ على أمره، ومن استعاذ بالله كُفي شر الشيطان.

ثانياً: مدار الاستعاذة في الجانب الأخلاقي هو الخير والشر، فالخير من جانب الخالق الرحمن الرحيم، والشر من جانب الشيطان الرجيم، وقد خلق الله سبحانه وتعالى الشيطان مختاراً مُكَلِّفًا، فاختر المعصية والعداوة، واتخذ من الإنسان سبيلاً

(30) انظر: مفاتيح الغيب: الرازي: 73/1.

للشر، فإذا استعاذ الإنسان بالله من شره صار إلى جانب الخير، وابتعد عن جانب الشر، ومن ثم يتخلق بالأخلاق الحسنة.

ثالثاً: مدار التنازع بين الخير والشر هو الإنسان، وقد فطر الله تعالى الإنسان على هيئة تميّز بينهما وتختار ما تشاء، وبناءً على سرّ الاختيار استخلفه في الأرض وكلفه باستعمارها، ولأجل ذلك أرسل الرسل وأنزل الكتب، وبشّر وأنذر...؛ وقد قضى الله تعالى أن يكون الشيطان ابتلاءً للإنسان، بيّد أنّه مكّن الإنسان بالعلم والإرادة والقدرة، وبهذه الصفات الثلاث ينجح في الاختبار ويتجاوز الفتنة، وكما يُفَتّن الإنسان بالشر فكذلك يُفَتّن بالخير، فالمراد من الإنسان أن يكون على مراد الله تعالى من غير إكراه، قال تعالى: (وَتَبَلُّوْكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ) [سورة الأنبياء: 35].

رابعاً: الاستعاذة لا تتم إلا بعلم وحال وعمل: فأما العلم فهو كون العبد عالماً بكونه عاجزاً عن جلب المنافع ودفع جميع المضار، وأن الله تعالى هو القادر على ذلك، فإذا حصل هذا العلم في القلب تولّد عنه حصول حالة في القلب، وهي انكسار وتواضع يعبر عنها بالتضرع إلى الله تعالى والخضوع له، ثم إن حصول تلك الحالة في القلب يوجب حصول صفة أخرى في القلب وصفة في اللسان، أما الصفة الحاصلة في القلب فهي أن يصير العبد مريداً لأنّ يصونه الله تعالى عن الآفات ويخصه بإفاضة الخيرات والحسنات، وأما التي في اللسان فهي أن يصير العبد طالباً لهذا المعنى بلسانه من الله تعالى، وذلك الطلب هو الاستعاذة، وهو قوله: «أعوذ بالله». والعبد ما لم يعرف عزة الربوبية وذلة العبودية لا يصح منه أن يقول: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم⁽³¹⁾.

خامساً: تشير الاستعاذة إلى العروج من الخلق إلى الخالق، فقوله: (أعوذ) إشارة إلى الحاجة التامة، فإنه لولا الاحتياج لما كان في الاستعاذة فائدة، وقوله: (بالله) إشارة

(31) انظر: مفاتيح الغيب: الرازي: 71/1.

إلى الغنى التام للحق، فقول العبد (أعوذ) إقرار على نفسه بالفقر والحاجة، وقوله: (بالله) إقرار بأمرين: أحدهما: بأن الحق قادر على تحصيل كل الخيرات ودفع كل الآفات، والثاني: أن غيره غير موصوف بهذه الصفة فلا دافع للحاجات إلا هو، ولا معطي للخيرات إلا هو، فعند مشاهدة هذه الحالة يفر العبد من نفسه ومن كل شيء سوى الحق، فيشاهد في هذا الفرار سر قوله: (فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ إِنِّي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ) [سورة الذاريات 50]⁽³²⁾.

سادساً: تكلم الفلاسفة عن قوى النفس الإنسانية فذكروا أن لها ثلاث قوى رئيسة: القوة العاقلة، والقوة الغضبية، والقوة الشهوية، ورأوا أن الفضيلة تكون بحدّ الوسط في كلّ منها، وعندما نطبّق مفهوم الاستعادة على قوى النفس يمكن القول بأنّ علم الإنسان بصفات الله - الجمالية والجلالية والكمالية - يكون في نفسه حالاً، ذلك الحال يدفعه إلى الفعل فيتخلق بتلك الصفات حتى يكون إنساناً ربانياً، حيث يتولّد من استشراف الصفات الجمالية اعتدال القوة العاقلة، ومن الصفات الجلالية اعتدال القوة الغضبية، ومن الصفات الكمالية اعتدال القوة الشهوية؛ فهذا الاستشعار تكون أفعال الإنسان كلّها على حدّ الوسط، وبذلك يكون أنموذجاً أخلاقياً يُحتذى به، كما قال تعالى: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ) [سورة البقرة: 143]. فالشهادة هنا الحضور القِيَمِي التقييمي، أي: يكون قدوةً بقيمه فيستقيم بها الناس؛ هكذا جعل الله تعالى بعض عباده أمةً وسطاً؛ ليقوم الحجّة على العالمين، ولكن الشيطان لا يريد للإنسان هذا الخلق القويم، فيدخل إلى قواه الثلاث: العاقلة والغضبية والشهوية؛ لينزع عنها الوسطية، حتى يبتعد عن الفضيلة، ويتخلق بالرديلة، وقد أوصى الخالق سبحانه وتعالى بني آدم ألا يفتنهم الشيطان لينزع عنهم لباس الأخلاق والتقوى، فتظهر عندئذ عوراتهم، قال تعالى: (يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمْ

(32) انظر: مفاتيح الغيب: الرازي: 91/1.

الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبُوئِكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ [سورة الأعراف27].

فهرس المصادر

القرآن الكريم

1. أحمد بن حنبل، المسند، شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، إشراف د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م.
2. بزار (أبو بكر أحمد بن عمرو المعروف بالبزار (ت 292هـ)، مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، مجموعة من الباحثين. (بدأت طباعته 1988م وانتهت 2009م).
3. ترمذي (محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي (ت 279هـ)، سنن الترمذي، مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة، ط2، 1975م.
4. جوزية (أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (ت 751)، إغاثة اللهفان في مصاديد الشيطان، تحقيق محمد عزيز شمس، وخرج أحايثه: مصطفى بن سعيد إيتيم، دار عالم الفوائد بمكة المكرمة، ط1، 2011م.
5. رازي، (محمد بن عمر أبو عبد الله فخر الدين الرازي (ت 606هـ) مفاتيح الغيب: 2 / 224. دار الفكر بيروت: د/ط: د/ت.
6. راغب (الحسين بن محمد بن المفضل الراغب الأصفهاني (ت 502هـ)، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق الدكتور أبو اليزيد العجمي، دار الوفاء بالمنصورة، ط2، د/ت.
7. راغب (أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت 502هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان الداودي، دار القلم والدار الشامية بدمشق وبيروت، ط1، د/ت.
8. زبيدي (محمد بن محمد الزبيدي (ت 1205هـ)، تاج العروس، دار الهداية، د/ط، د/ت.
9. زمخشري (محمود بن عمر أبو القاسم جار الله الزمخشري (ت 528هـ) الكشف، دار الكتاب العربي ببيروت، ط3، د/ت.
10. شعراوي (محمد متولي الشعراوي) تفسير الشعراوي، مطابع أخبار اليوم بالقاهرة، د/ط، د/ت.

11. غزالي (محمد بن محمد أبو حامد الغزالي (ت 505هـ)، إحياء علوم الدين، دار المعرفة بيروت، د/ط، د/ت.
12. كفوي (أيوب بن موسى الحسيني القريبي الكفوي، أبو البقاء الحنفي (ت 1094هـ)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة بيروت، د/ط، د/ت.
13. ماوردي (أبو الحسن علي بن محمد (ت 450هـ)، أدب الدنيا والدين، دار مكتبة الحياة، 1986م.
14. مسكويه (أحمد بن محمد أبو علي (ت 421هـ)، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، حققه قسطنطين زريق، نشر الجامعة الأمريكية ببيروت، ط، 1966م .
15. مكي (محمد بن علي بن عطية الحارثي أبو طالب المكي (ت 386هـ)، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المرید إلى مقام التوحيد، تحقيق د. عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية بيروت، ط2، 2005م.
16. مسلم (مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت 261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي ببيروت، د/ط، د/ت.



معيّار الاتّساق في الدّراسات النّصّيّة الحديثة

د. خالد حسن العَدوّاني*

الملخّص: تأتي هذه الدراسة لتعرف بمعيّار الاتّساق تعريّفًا، يحدّد أبعاده، ويكشف جوانبه، ويساعد على زيادة فهمه والاستفادة منه.

أما النتائج التي توصلت إليها، فيمكن أن نلخصها بما يلي:

- 1- أن معيار الاتساق قد حظي باهتمام كبير من علماء اللسانيات النصية، وقد تجلّى ذلك في محاولاتهم لضبط دلالاته، كما تجلّى في مساعيهم لتحديد الوسائل التي يتحقق بها في الكلام.
- 2- أن هذا المعيار يعاني في الدراسات النصية العربية الحديثة من مشكلة تعدد المصطلحات الدالة عليه، إذ هناك أكثر من خمسة مصطلحات للدلالة عليه.
- 3- أن كثيرًا من القضايا التي اهتم بها العلماء في دراستهم للاتساق لم تكن بعيدة عن اهتمام العلماء العرب القدماء، وإن لم يكن ذلك مطابقاً تماماً للصورة التي نراها عند علماء اللسانيات النصية

الكلمات المفتاحية: الاتساق، النص، لسانيات النص، الإحالة، التكرار.

Abstract: this study comes in place to shed light on cohesion defining its limits, uncovering its aspects and helping in grasping it in a way that leads to make use of it .

Ass for the conclusions reached by this study, they can be summarized in the following points :

1. The cohesion criterion has gained immense importance by textual linguists. This importance has been revealed in their attempts to identify its indication on the one hand and in their endeavors to identify the tools through which this criterion can be realized in speech .
2. This very criteria is suffering from a variety of terms referring to it in the modern textual studies. Therefore, we can list more than five terms involving the same content.
3. Most of the issues which the Arabic scholars took interest in upon studying cohesion were not at a great distance of of the ancient Arb

* أستاذ مساعد في معهد اللغات الحية بجامعة ماردين أرتوقلو. dr.khaled.sh2015@gmail.com

interest, though they were not identical with the image pictured by the modern textual linguists .

Key Words: Cohesion, Text, Textual Linguistics, Reference, Repetition

1- المقدمة:

يُعدُّ الاتساق Cohesion، في الحقيقة، واحدًا من أهم معايير الحكم على النص في الدراسات اللسانية النصية الحديثة؛ ولذلك لا يكاد الباحث يجد دراسة نصية لا تنطوي على إشارة إليه، بل إنه لا يعدم أن يجد دراسات كاملة قد بُنيت على أساس منه، من مثل الدراسة التي أعدها كلُّ من هاليداي Halliday ورقية حسن والتي عنوانها الاتساق في اللغة الإنكليزية Cohesion in English.

ومن هذا المنطلق تأتي هذه الدراسة لتكون لبنة جديدة في بناء الدراسات المُعرِّفة بهذا المعيار، فهي لا تهدف إلى أكثر من تقديم تعريف مفصّل به، يحدد أبعاده، ويكشف جوانبه، ويساعد على زيادة فهمه والاستفادة منه.

أما خطتها في ذلك، فتقوم على أساس معالجة ثلاث قضايا أساسية: الأولى هي تحديد مفهوم هذا المعيار على نحو يكفل وضوحه وتمييزه من المعايير الأخرى، خاصة معيار الانسجام Coherence، والثانية هي بيان تعدد المصطلحات العربية الدالة على هذا المعيار وأثار ذلك السلبية في الوضوح والفهم، والثالثة هي بيان أبرز الوسائل التي يتحقق بها الاتساق النصي كالتكرار بأشكاله المختلفة والتضام وغير ذلك.

2- مفهوم الاتساق:

إن الدارس المتتبع لمفهوم هذا المعيار في كتب اللسانيات النصية يستطيع أن يتوصل إلى نتيجة مؤداها أن الاتساق هو معيار يهتم بظاهر النص ودراسة الوسائل التي تتحقق بها خاصية الاستمرار اللفظي.

ويمكن أن ندل على صدق هذا الحكم من خلال الوقوف عند ثلاثة تعريفات للاتساق: الأول هو تعريف جان ماري سشايفر، والثاني هو تعريف محمد خطابي، والثالث هو تعريف سعد مصلوح.

يقول سشايفر عن التماسك (وهو يعني به ما نعينه بالاتساق في هذا البحث) يقول: " يشير المصطلح إلى الأدوات الكلامية التي تسوس العلاقات المتبادلة بين التراكيب الضمن جمالية أو بين الجمل، ولاسيما الاستبدالات التركيبية التي تحافظ على هوية المرجع، ولكنها تحافظ أيضاً على التوازي وعلى التكرار أو على الحشو"¹.
أما الأستاذ محمد خطابي، فيقول: " يُقصد عادةً بالاتساق ذلك التماسك الشديد بين الأجزاء المشكّلة لنص/ خطاب ما، ويهتم فيه بالوسائل اللغوية (الشكلية) التي تصل بين العناصر المكونة لجزء من خطاب أو خطاب برمته"².

وهو لم يكتفِ بذلك، بل مضى يحدد لنا الطريقة التي يوصف بها اتساق خطاب ما، فقال: "ومن أجل وصف اتساق الخطاب/ النص يسلك المحلل الواصف طريقة خطية، متدرجاً من بداية الخطاب (الجملة الثانية منه غالباً) حتى نهايته راصداً الضمائر والإشارات المحيلة إحالة قبلية أو بعدية مهتماً أيضاً بوسائل الربط المتنوعة كالعطف والاستبدال والحذف والمقارنة والاستدراك وهلم جراً"³.

ولا يبعد مفهوم الاتساق عند الدكتور سعد مصلوح عما جاء فيما سبق، فهو يقول: "يختص معيار السبك (يعني الاتساق) بالوسائل التي تتحقق بها خاصية الاستمرارية في ظاهر النص surface text، ونعني بظاهر النص الأحداث اللغوية التي ننطق بها أو نسمعها في تعاقبها الزمني والتي نخطها أو نراها بما هي كم متصل على صفحة الورق، وهذه الأحداث أو المكونات ينتظم بعضها مع بعض تبعاً للمباني النحوية، ولكنها لا تشكل نصاً إلا إذا تحقق لها من وسائل السبك ما يجعل النص

¹ أوزوالد ديكر و جان ماري سشايفر، القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ترجمة د. منذر عياشي، جامعة البحرين، 2003م، ص824، ومنذر عياشي، العلاماتية وعلم النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط1، 2004، ص132.

² محمد خطابي، لسانيات النص (مدخل إلى انسجام الخطاب)، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، ط1، 1991م، ص5.

³ خطابي، المصدر نفسه، ص5.

محتفظاً بكيئونه واستمراريته، ويجمع هذه الوسائل مصطلح عام هو الاعتماد النحوي grammatical dependency⁴.

فهذه التعريفات جميعها تدل دلالة قاطعة على صدق ما حكمنا به في بداية هذه الفقرة من أن الاتساق هو معيار يهتم بظاهر النص ودراسة الوسائل التي تتحقق بها خاصية الاستمرار اللفظي؛ فالأول يرى أنه يرتبط بالأدوات الكلامية التي تسوس العلاقات المتبادلة بين التراكيب في النص، والثاني يرى أنه يهتم فيه بالوسائل الشكلية التي تصل بين العناصر المكونة للنص، والثالث يرى أنه يختص بالوسائل التي تتحقق بها خاصية الاستمرارية في ظاهر النص.

3- تعدد المصطلحات العربية الدالة على هذا المعيار:

لم يتفق الباحثون العرب في اللسانيات النصية على مصطلح محدد للدلالة على هذا المعيار، ولعل ما لاحظناه في التعريفات الثلاثة السابقة يقدم لنا تصوراً أولياً لهذا الاختلاف؛ إذ يُلاحظ أن التعريف الأول قد استخدم مصطلح التماسك، والثاني قد استخدم مصطلح الاتساق، والثالث قد استخدم مصطلح السبك.

والحقيقة أن هؤلاء الباحثين لم يقتصروا على هذه المصطلحات في الدلالة على هذا المعيار، بل إن الدارس يستطيع أن يعثر على مصطلحات أخرى، ولعلنا نستطيع أن نقول إجمالاً: إن المصطلحات التي وضعها العلماء العرب لهذا المعيار قد تجاوزت عدد أصابع اليد الواحدة، ومنها:

1- الاتساق: وأبرز من استخدمه من الباحثين العرب الأستاذ محمد خطابي، وذلك في كتابه المهم (لسانيات النص)⁵.

⁴ سعد مصلوح، نحو أجرومية للنص الشعري، مجلة فصول، م10، ع2-1، يوليو- أغسطس، 1991م، ص154.

⁵ خطابي، لسانيات النص، ص5.

2- الانسجام: وقد استخدمه الدكتور أحمد مداس في كتابه (لسانيات النص، نحو منهج لتحليل الخطاب الشعري)⁶.

3- التماسك: وقد استخدمه عدد من الباحثين، منهم الدكتور منذر عياشي، وذلك في ترجمته لكتاب أوزوالد ديكر و جان ماري سشايفر (القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان)⁷، ومنهم أيضاً الدكتور فالح بن شبيب العجمي، وذلك في ترجمته لكتاب فولفجانج هاينه من وديتر فيمفيجر (مدخل إلى علم اللغة النصي)⁸.

4- السبك: وقد استخدمه عدد من الباحثين، منهم الدكتور تمام حسان، وذلك في ترجمته لكتاب روبرت دي بوجراند (النص والخطاب والإجراء)⁹، ومنهم الدكتور سعد مصلوح في مقاله المشهورة (نحو أجرومية للنص الشعري)¹⁰، ومنهم أيضاً الدكتور جمال عبد المجيد في (البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية)¹¹.

5- التضام: وقد استخدمه الباحثان إلهام أبو غزالة وعلي خليل حمد في كتابهما المشترك (مدخل إلى علم لغة النص، تطبيقات لنظرية روبرت دي بوجراند وولفانج دريسلر)¹².

⁶ أحمد مداس، لسانيات النص (نحو منهج لتحليل الخطاب الشعري)، جدارا للكتاب العالمي، عمان- الأردن وعالم الكتب الحديث، إربد- الأردن، ط1، 2007م، ص247.

⁷ ديكر وماري سشايفر، القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ص824.

⁸ فولفجانج هاينه من وديتر فيمفيجر، مدخل إلى علم اللغة النصي، ترجمة د. فالح بن شبيب العجمي، نشر جامعة الملك سعود، 1419هـ- 1999م، ص93.

⁹ روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ترجمة د. تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1418هـ- 1998م، ص103.

¹⁰ مصلوح، نحو أجرومية للنص الشعري، ص154.

¹¹ جمال عبد المجيد، البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2006، ص181.

¹² إلهام أبو غزالة وعلي خليل حمد، مدخل إلى علم لغة النص (تطبيقات لنظرية روبرت دي بوجراند وولفانج دريسلر)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1999م، ص11.

6- الربط النحوي: وقد استخدمه الدكتور سعيد بحيري في كتابه (علم لغة النص، المفاهيم والاتجاهات)¹³، وفي مقالته (اتجاهات لغوية معاصرة)¹⁴.

وهكذا نلاحظ وجود تباين كبير بين الباحثين العرب في ترجمة المصطلح الأجنبي Cohesion، والحقيقة أن هذا يعكس الفوضى التي يعاني منها المصطلح اللساني عامةً في البلاد العربية، تلك الفوضى التي حاول بعض الباحثين رصدها ومعالجتها، ومنهم الدكتور أحمد محمد قدور الذي يقول: إن المصطلحات اللسانية "قد كثرت وكثُر الاختلاف حولها حتى عصفت بالمفاهيم الأساسية للسانيات التي غدت عند الكثير من دارسينا علماءً (ضبابياً) لا يُعرف من أين يُنفذ إليه"¹⁵.

4- وسائل الاتساق النصي:

الحقيقة أن هذا الاتساق يتحقق في النص بوسائل كثيرة ومتنوعة سعى العلماء إلى جمعها وبيانها، وسوف نحاول في هذا المقام أن نتوقف عند أبرز هذه الوسائل التي تحقق الاتساق في النص.

4-1- التكرار Recurrence:

وهو عند هاليداي ورقية حسن "شكل من أشكال الاتساق المعجمي، يتطلب إعادة عنصر معجمي أو ورود مرادف له أو شبه مرادف أو عنصر مطلق أو اسم عام"¹⁶، وقد أطلق صاحب كتاب (نسيج النص) عليه اسم (الإحالة التكرارية)،

¹³ سعيد بحيري، علم لغة النص (المفاهيم والاتجاهات)، الشركة المصرية العالمية للنشر ومكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1997م، ص145.

¹⁴ سعيد بحيري، اتجاهات لغوية معاصرة في تحليل النص، مجلة علامات في النقد الأدبي، ع38، 2000، ص169.

¹⁵ أحمد قدور، مبادئ اللسانيات، دار الفكر بدمشق ودار الفكر المعاصر ببيروت، ط1، 1416هـ-1996م، ص29.

¹⁶ خطابي، لسانيات النص، ص24.

وحدده بأنه " يتمثل في تكرار لفظ أو عدد من الألفاظ في بداية كل جملة من جمل النص قصد التأكيد " ¹⁷.

والحقيقة أن التكرار عند العلماء ليس نوعاً واحداً، بل هو جنس ينطوي على أنواع مختلفة، ويمكن أن نتوقف في هذا المقام عند أربعة منها، وهي:

1-4-1- التكرار المحض أو التام Full Recurrence:

وهو " إعادة أعيان الألفاظ " ¹⁸، ويقع في الكلام على نوعين ¹⁹: الأول هو التكرار مع وحدة المرجع، والثاني هو التكرار مع اختلاف المرجع.

1-4-1-1- التكرار مع وحدة المرجع: وهو نوعان ²⁰: الأول هو تكرار الكلمات، والثاني هو تكرار الجمل، أما تكرار الكلمات، فيمكن أن نمثل له بأمثلة كثيرة، منها المثال الذي ذكره كل من هاليداي ورقية حسن ²¹، وهو:

Wash and core six cooking apples. Put the apples into a fireproof dish.

(اغسل وانزع نوى ست تفاحات. ضع التفاحات في صحن يقاوم النار)

ففي هذا المثال هناك تكرار لكلمة (التفاحات) في موضعين، وهي في كليهما تشير إلى مرجع واحد، ومنها أيضاً ما في قول عنتره في معلقته المشهورة ²²:

هل غادر الشعراء من متردم أم هل عرفت الدار بعد توهم
يا دار عبلة بالجواء تكلمي وعمي صباحاً، دار عبلة واسلمي

¹⁷ الأزهري الزناد، نسيج النص (بحث في ما يكون به الملفوظ نصاً)، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، ط1، 1993م، ص119.

¹⁸ مصلوح، نحو أجرومية للنص الشعري، ص157.

¹⁹ مصلوح، المصدر نفسه، ص158، و أحمد عفيفي، نحو النص (اتجاه جديد في الدرس النحوي)، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط1، 2001م، ص106-107.

²⁰ عفيفي، المصدر نفسه، ص108.

²¹ خطابي، لسانيات النص، ص14

²² الزوزني، شرح المعلقات السبع، قدم له عمر أبو النصر، 1966م، ص234-235.

فوقفت فيها ناقتي، وكأنها
وتحل عبلة بالجواء، وأهلنا
فدن؛ لأقضي حاجة المتلوّم
بالحزن، فالصمّان، فالمتثلّم

ففي هذه الأبيات نجد تكراراً لثلاث كلمات، وهي اسم العلم (عبلة)، وقد تكرر ثلاث مرات، والاسم الدال على المكان (دار)، وقد تكرر ثلاث مرات، والاسم الدال على المكان أيضاً (الجواء)، وقد تكرر مرتين، وكل ذلك قائم على أساس وحدة المرجع. وأما تكرار الجمل، فيمكن أن نمثل له أيضاً بأمثلة كثيرة، منها ما نراه في سورة الرحمن؛ ففي هذه السورة المباركة تكررت جملة (فبأي آلاء ربكما تكذّبان) إحدى وثلاثين مرة، وهي في كل ذلك تشير إلى مرجع واحد.

ويمكن أن نمثل لذلك أيضاً بما في قصيدة (المساء) لإيليا أبو ماضي؛ إذ إن الشاعر كرر في هذه القصيدة قوله: "سلى... بماذا تفكرين" مرتين مع المحافظة على وحدة المرجع²³.

4-1-1-2- التكرار مع اختلاف المرجع:

ويمكن أن نمثل له بما في قوله تعالى: "ويوم تقوم الساعة يُقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة، كذلك كانوا يُؤفكون" [الآية 55 من سورة الروم] ، ففي هذه الآية الكريمة نجد تكراراً لكلمة (الساعة) مع اختلاف المرجع؛ إذ الساعة الأولى القيامة، والثانية الساعة من الوقت²⁴. ويمكن أن نمثل لذلك أيضاً بقول أبي تمام²⁵:

إذا الخيلُ جابتُ قَسَطَلَ الحربِ صَدَّعُوا صُدُّورُ العوالي في صُدُّورِ الكتائب
إذ إن (صدور) الأولى تعني أعالي الرماح، والثانية تعني النحور والرقاب.

²³ إيليا أبو ماضي، ديوان إيليا أبو ماضي، تقديم جبران خليل جبران، تصدير الدكتور سامي الدهان، دراسة الشاعر زهير ميرزا، دار العودة، بيروت، ص764-768.

²⁴ عيسى علي العاكوب، المفصل في علوم البلاغة العربية، منشورات جامعة حلب، 1421هـ - 2000م، ص632.

²⁵ أبو تمام، ديوان أبي تمام، تحقيق محمد عبده عزام، دار المعارف، القاهرة، 1951م، ص42.

2-1-4- التكرار الجزئي Partial Recurrence

وهو " تكرار عنصر سبق استخدامه، ولكن في أشكال وفئات مختلفة" ²⁶، فهو
إدأً تكرار ليس للكلمة في ذاتها، ولكن للمادة اللغوية التي أخذت منها، ويمكن أن نقدم
أمثلة كثيرة لهذا الشكل من التكرار، منها ما نراه في قول عنتره ²⁷:

نُبِّئْتُ عمراً غير شاكر نعمتي والكفر مخبثة لنفس المنعم

فههنا نرى تكراراً جزئياً بين كلمة (نعمتي)، وكلمة (المنعم)؛ إذ إنهما يعودان إلى
جذر لغوي واحد، وهو (ن ع م).

ومن أمثلة هذا التكرار أيضاً قول زهير بن أبي سُلي ²⁸:

وإنَّ سفاه الشيخ، لا حلم بعده وإن الفتى بعد السفاهة يحلّم

فقد تكررت كلمة (حلم) هنا تكراراً جزئياً، وذلك من خلال المجيء بالفعل
المضارع (يحلّم) المأخوذ من المادة اللغوية التي أخذت منها.

3-1-4- تكرار المعنى واللفظ مختلف:

ويشمل هذا التكرار الترادف Synonym وشبه الترادف Near Synonym

والصياغة أو العبارة الموازية Paraphrase ²⁹.

أما التكرار بالمرادف، فيمكن أن يكون على نوعين ³⁰: الأول هو الترادف دلالةً
وجزئياً، وهو تكرار لكلمتين تحملان معنى واحداً، وتشتركان في بعض الأصوات والميزان
الصرفي، ومن أمثلته الترادف بين كلمتي (مجيد، أثيل)، والثاني هو الترادف دلالةً لا
غير، ومن أمثلته الترادف بين كلمتي (مذموم، محتقر).

²⁶ مصلوح، نحو أجرومية للنص الشعري، ص158.

²⁷ الزوزني، شرح المعلقات السبع، ص253.

²⁸ الزوزني، المصدر نفسه، ص155.

²⁹ جميل عبد المجيد حسين، علم النص (أسسه المعرفية وتجلياته النقدية)، عالم الفكر، العدد2، المجلد32،

أكتوبر- ديسمبر، 2003م، ص146.

³⁰ عفيفي، نحو النص، ص109.

وأما شبه الترادف، فيكون حين يتقارب اللفظان تقارباً شديداً إلى درجة يصعب معها- بالنسبة إلى غير المختصين- التفريق بينهما؛ ولذا يستعملهما الكثيرون دون تحفظ مع إغفال هذا الفرق، ويمكن التمثيل لهذا النوع في العربية بكلمات مثل: عام- سنة- حول³¹.

وأما تكرار العبارة الموازية، فيمكن أن نمثل له بعبارة التوحيد (لا إله إلا الله، وحده لا شريك له)؛ إذ يلاحظ هنا أن عبارة (وحده لا شريك له) توازي في معناها عبارة (لا إله إلا الله)، وإن كانت تخالفها في اللفظ.

ويمكن أن نعد من ذلك أيضاً جملة (لا تقيمَنَّ عندنا) من قول الشاعر³²:
أقول له: ارحلْ، لا تقيمَنَّ عندنا وإلا، فكنْ في السر والجهر مسلماً
فمعنى هذه الجملة، في رأينا، هو تكرار لمعنى جملة (ارحلْ)، ولعل في إعراب النحاة لهذه الجملة بدلاً من جملة (ارحلْ) ما يدل دلالة كافية على ما ذهبنا إليه.

4-1-4- التوازي Parallelism:

وهو "مركب ثنائي التكوين، أحد طرفيه لا يُعرف إلا من خلال الآخر، وهذا الآخر، بدوره، يرتبط مع الأول بعلاقة أقرب إلى التشابه، نعني أنها ليست علاقة تطابق كامل"³³، أو لنقل بعبارة أكثر وضوحاً: إنه "نوع من التكرار، ولكنه ينصرف إلى تكرار المباني مع اختلاف العناصر التي يتحقق فيها المبني"³⁴.

³¹ أحمد مختار عمر، علم الدلالة، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، ص 220- 221.

³² ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، حققه وعلق عليه د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله وراجعته سعيد الأفغاني، دمشق، 1392هـ- 1972م، ص 557.

³³ يوري لوتمان، تحليل النص الشعري (بنية القصيدة)، ترجمه وقدمه وعلق عليه د. محمد فتوح أحمد، دار المعارف، القاهرة، 1994م، ص 129.

³⁴ مصلوح، نحو أجرومية للنص الشعري، ص 159.

فالتوازي إذاً هو أن يقوم المتكلم بتقطيع جملة تقطيعاً متساوياً بحيث تتفق في البناء النحوي اتفاقاً تاماً، سواء أتفقت هذه الجمل في الدلالة أم لم تتفق، ويمكن أن نمثل له بقوله تعالى: "وأتيناهما الكتاب المستبين، وهديناهما الصراط المستقيم" [الآيتان 117-118 من سورة الصافات]، كما يمكن أن نمثل له بقوله صلى الله عليه وسلم: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فليقل خيراً أو ليصمت، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فليكرم جاره، و من كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فليكرم ضيفه"³⁵.

على أن هناك باحثين لم يقصروا التوازي بين الجمل على الاتفاق التام في البناء النحوي فقط، بل إنهم قد رأوا أنه لا بد من أن تكون هناك علاقة صريحة أو ضمنية فيما بين العناصر التي تملأ بها الأبنية النحوية للجمل المتوازية، ومن هؤلاء الأستاذ الباحث محمد خطابي، فهو يقول: "بل إن العناصر التي تملأ بها نفس البنية لا تخلو من علاقة صريحة أو ضمنية فيما بينها كما يعبر عن ذلك جفرسون ودوبوكراند حين إشارتهما إلى أن هناك تعالفاً بين الأعمال التي تشدد (ربما يقصد تشيد) بواسطة توازي الشكل"³⁶.

وإذا كان التوازي ظاهرة لغوية عامة تشمل النثر والشعر، فإن الاهتمام به في ميدان الشعر كان أكبر، فقد ألح الباحثون في الشعر على أهمية التوازي في الخطاب الشعري، وعدوه مبدأً يؤسس الوظيفة الشعرية للغة. يقول عبد القادر الغزالي في معرض كلامه على اللغة الشعرية: "وتفاعل في بنية اللغة الشعرية عدة مستويات تحوّل البنيات اللفظية، وتحدد علاقات مختلفة عن تلك التي تحكم بنية اللغة اليومية، وللاقتراب من الخاصية المميزة للغة الشعرية سنتعرف على بنيتين متعالقتين

³⁵ الإمام النووي، متن الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية، تقديم محمد خير طعمة حلي، دار الحياة، حلب- بيروت، ص 27.

³⁶ خطابي، لسانيات النص، ص 230.

في الشعر، هما بنية النظم وبنية التوازي باعتبارهما مسألتين أساسيتين في الشعر وفي الشعرية³⁷.

والحقيقة أن أول من أدخل مفهوم التوازي في مجال الشعرية هو روبير لوت، وذلك عندما أدرجه بوصفه وسيلة تحليلية في مقارنة الشعر العبري. يقول عبد القادر الغزالي في هذا المعرض: "ويعتبر روبير لوت Robert Lowth من المختصين الأوائل الذين أدرجوا التوازي كوسيلة تحليلية في مقارنة الشعر العبري معتمداً في استنتاجاته القيمة على تناسب الشطرين اللذين يكونان البيت باعتبارهما طرفين متناسبين ومنظمين يشكلان ما عرف بـ (توازي الأطراف)، وبفضل هذه الدراسة المنظمة أُدخل مفهوم التوازي لأول مرة في مجال الشعرية"³⁸.

هذا أبرز ما يمكن أن يُقال في هذا المقام عن موضوع التكرار في الدراسات النصية الحديثة بعامة، والحقيقة أن هذا الموضوع، على الرغم من جدته وأهميته، لم يكن بعيداً عن اهتمام الدراسات اللغوية القديمة، ومنها الدراسات العربية، فالواقع يثبت أن هذا الموضوع قد حظي باهتمام كبير من الدراسات البلاغية العربية، ولعل خير دليل على ذلك هو ما يقوله الدكتور جمال عبد المجيد؛ إذ يقول: "عولج التكرار في البلاغة العربية بوصفه أصلاً من أصول البديع عند ابن رشيق القيرواني وابن أبي الإصبع المصري وبدر الدين بن مالك والسجلماسي وغيرهم، كما عالجه غير هؤلاء - وربما بتفصيل أكثر- ولكن في سياق بلاغي عام، كما هي الحال عند ضياء الدين بن الأثير الذي عالجه في سياق الصناعة اللفظية"³⁹.

³⁷ عبد القادر الغزالي، اللسانيات ونظرية التواصل، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية - اللاذقية، ط1،

2003م، ص64

³⁸ الغزالي، المصدر نفسه، ص82.

³⁹ عبد المجيد، البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية، ص84.

2-4- التضام Collocation :

ويُسمى أيضاً المصاحبة المعجمية، ويُعد وسيلة مهمة من وسائل الاتساق المعجمي للنص بالإضافة إلى التكرار، وهو "توارد زوج من الكلمات بالفعل أو بالقوة نظراً لارتباطها بحكم هذه العلاقة أو تلك" ⁴⁰ أو لنقل على نحو أوضح: إنه "الارتباط الاعتيادي لكلمة ما في لغة بكلمات أخرى معينة" ⁴¹.

فالتضام إذاً عملية لغوية، أساسها إمكانية ورود مفردات معاً على نحو مطرد، ويمكن أن تمثل له بالكلمات (ذكر / أنثى، باع / اشترى، أعلى / أسفل، قط / كلب، عقيد / عميد، أحمر / أخضر، فصل / شهر، العجلة / السيارة).

وقد ميز العلماء بين أكثر من شكل للعلاقة التي تكون بين الكلمتين المتضامتين في النص، ومن ذلك ما قام به هاليداي ورقية حسن؛ إذ ميزا بين خمسة أشكال لهذه العلاقة، وهي ⁴²:

4-2-1- التباين Contrast: وله درجات عديدة؛ إذ قد يكون اللفظان:

أ- متضادين Opposites، مثل: ولد / بنت.

ب- متخالفين Antonyms، مثل: أحب / أكره.

ج- متعاكسين Converse، مثل: أمر / أطاع.

4-2-2- الدخول في سلسلة مرتبة Ordered Series، مثل: الثلاثاء / الأربعاء، الدولار / السنت، اللواء / العميد.

4-2-3- الكل للجزء Part to Whole، مثل: السيارة / الفرامل، الصندوق / الغطاء.

4-2-4- الجزء للجزء Part to Part، مثل: الفم / الذقن.

⁴⁰ خطابي، لسانيات النص، ص 25.

⁴¹ مختار عمر، علم الدلالة، ص 74.

⁴² عبد المجيد، البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية ص 108، و خطابي، لسانيات النص، ص 25.

4-2-5- الاندراج في صنف عام General Class، مثل: الكرسي/الطاولة، إذ تشملهما كلمة الأثاث.

على أن المشكلة القائمة بالنسبة إلى التضام هي أن إرجاع الكلمات التي يُعتقد بوجود تضام بينها إلى علاقة واضحة تحكمها ليس دائماً أمراً هيناً، هذا إذا كان ممكناً؛ إذ " لا تتوفر على مقياس آلي صارم يجعلنا نعتبر هذه الكلمة أقرب إلى هذه المجموعة أو تلك"⁴³.

ومما تجدر الإشارة إليه أخيراً أن البلاغيين العرب قد تنبهوا إلى أهمية التضام في بلاغة الكلام وترابطه، والحقيقة أن ذلك يتجلى في عدد من المباحث كالطباق الذي يقوم على إيراد أزواج من الألفاظ متصاحبة دوماً، وذلك بحكم العلاقة الجامعة بينها، وهي علاقة التضاد، ومراعاة النظير الذي تتجلى فيه أنماط تكاد لا تعد، ولا تحصى من العلاقات الرابطة بين زوج أو أكثر من الألفاظ⁴⁴.

4-3- الإحالة Reference:

وهي " استخدام الضمير ليعود على اسم سابق أو لاحق له بدلاً من تكرار الاسم نفسه"⁴⁵. وهي: " ليست شيئاً يقوم به تعبير ما، ولكنها شيء يمكن أن يحيل عليه شخص ما باستعماله تعبيراً معيناً"⁴⁶، وهي علاقة دلالية تخضع لقيد أساسي، وهو وجوب تطابق الخصائص الدلالية بين العنصر المحيل والعنصر المحال إليه"⁴⁷.

⁴³ خطابي، المصدر نفسه، ص 25

⁴⁴ عبد المجيد، البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية، ص 112

⁴⁵ شحدة فارغ وجهاد حمدان وموسى عميرة ومحمد العناني، مقدمة في اللغويات المعاصرة، دار وائل للطباعة والنشر، عمان، ط1، 2000م، ص 201.

⁴⁶ براون، ج.ب، و ج. يول، تحليل الخطاب، ترجمه وعلق عليه د. محمد لطفي الزليطي ود. منير التريكي، الناشر جامعة الملك سعود-الرياض- المملكة العربية السعودية، 1418هـ- 1997م، ص 36.

⁴⁷ خطابي، لسانيات النص، ص 17.

وتطلق العناصر الإحالية Anaphors " على قسم من الألفاظ لا تملك دلالة مستقلة، بل تعود على عنصر أو عناصر أخرى مذكورة في أجزاء أخرى من الخطاب، فشرط وجودها هو النص، وهي تقوم على مبدأ التماثل بين ما سبق ذكره في مقام ما وبين ما هو مذكور بعد ذلك في مقام آخر"⁴⁸.

والحقيقة أن هذه الألفاظ كثيرة، ولا يمكن أن تنحصر في باب محدد؛ فهي تتفرع إلى أنواع عدة، كالضمائر وأسماء الإشارة والموصول وأدوات المقارنة⁴⁹.

وتنقسم الإحالة عند علماء اللسانيات النصية وفق معايير مختلفة، منها موقع العنصر المحال إليه من العنصر المحيل، ومنها نوع العنصر المفسّر⁵⁰.

4-3-1- الإحالة من حيث موقع العنصر المحال إليه من العنصر المحيل:

وتنقسم الإحالة وفق هذا المعيار إلى قسمين، هما: الإحالة النصية أو الإحالة إلى ما هو داخل النص Endaphara والإحالة المقامية أو الإحالة إلى ما هو خارج النص Exophora⁵¹.

4-3-1-1- الإحالة النصية:

وهي "إحالة على العناصر اللغوية الواردة في الملفوظ سابقة كانت أو لاحقة"⁵²، وهي تُقسم كذلك وفق معايير مختلفة، منها موقع العنصر المحال إليه من العنصر المحيل، ومنها المدى الفاصل بين العنصر الإحالي ومفسّره⁵³.

⁴⁸ الزناد، نسيج النص، ص118.

⁴⁹ عفيفي، نحو النص، ص118.

⁵⁰ الزناد، نسيج النص، ص118-119.

⁵¹ صبحي إبراهيم الفقي، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة،

ط1، 1421هـ - 2000م، ج1، ص40-41.

⁵² الزناد، نسيج النص، ص118.

⁵³ الزناد، المصدر نفسه، ص118-119 و 123-1524.

4-3-1-1-1-1-3-1- الإحالة النصية من حيث موقع العنصر المحال إليه من العنصر المحيل:

وتنقسم الإحالة النصية بموجب هذا المعيار إلى قسمين: الأول هو الإحالة إلى سابق Anaphora والثاني هو الإحالة إلى لاحق Cataphora.

4-3-1-1-1-1-3-4: الإحالة إلى سابق Anaphora :

وتعد أكثر أنواع الإحالة دوراناً في الكلام، وهي " استعمال كلمة أو عبارة تشير إلى كلمة أخرى أو عبارة أخرى سابقة في النص أو المحادثة "54؛ فهي إذاً تعود على مفسّر سبق التلفظ به.

ويمكن أن تمثل لها بإحالة الضمير في الجملة الواقعة صفة إلى الاسم الموصوف بها، كما في إحالة الضمير (الهاء) إلى الاسم الموصوف (كتاباً) في قوله تعالى: " ولن نؤمن لرقيك حتى نُنزل علينا كتاباً نقرؤه " [الآية 93 من سورة الإسراء]، كما يمكن أن تمثل لها بإحالة اسم الإشارة في الجملة الواقعة خبراً إلى المبتدأ، كما في إحالة اسم الإشارة (أولئك) إلى المبتدأ (الذين) في قوله تعالى: " والذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها أولئك أصحاب النار " [الآية 36 من الأعراف].

4-3-1-1-1-1-3-4-2: الإحالة إلى لاحق Cataphora :

وهي: " استعمال كلمة أو عبارة تشير إلى كلمة أخرى أو عبارة أخرى سوف تستعمل لاحقاً في النص أو المحادثة "55؛ فهي إذاً تعود على عنصر إشاري مذكور بعدها في النص ولاحق عليها.

ويمكن أن تمثل لها بأمثلة كثيرة، منها إحالة الضمير المرفوع بأحد أفعال المدح أو الذم إلى التمييز الذي يفسره، ومثال ذلك ما نجده في قوله سبحانه وتعالى: " ساء مثلاً القوم الذين كذبوا بآياتنا وأنفسهم كانوا يظلمون " [الآية 177 من سورة الأعراف]،

⁵⁴ الفقي، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، ج1، ص38.

⁵⁵ الفقي، المصدر نفسه، ج1، ص40.

ومنها أيضاً إحالة ضمير الشأن والقصة إلى ما بعده، ومثال ذلك ما نجده في قوله تعالى: "قل هو الله أحد" [الآية 1 من سورة الإخلاص].

4-3-1-1-2- الإحالة النصية من حيث المدى الفاصل بين العنصر الإحالي ومفسرته:
وتنقسم الإحالة النصية بموجب هذا المعيار إلى قسمين: الأول هو الإحالة ذات المدى القريب، والثاني هو الإحالة ذات المدى البعيد.

4-3-1-1-2- الإحالة ذات المدى القريب:

وهي: " تجري في مستوى الجملة الواحدة حيث لا توجد فواصل تركيبية Barrières جمالية"⁵⁶، ويمكن أن نمثل لهذا النمط من الإحالة بما جاء في قول علي بن أبي طالب كرم الله وجهه⁵⁷:

أرى المرء والدنيا كمالٍ وحاسبٍ يضمُّ عليه الكفَّ، والكفُّ فارغٌ

فالضمير المستتر في الفعل (يضمُّ) يعود على الاسم (حاسب)، وهما يقعان في نطاق جملة واحدة، وكذلك الضمير في شبه الجملة (عليه)، فهو يعود على كلمة (المال)، وهما أيضاً يقعان في حدود جملة واحدة.

ويمكن أن نمثل لهذه الإحالة أيضاً بما في قول طرفة⁵⁸:

لخولة أطلال ببرقة تهمد تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليدِ

إن الضمير المستتر في الفعل (تلوح) يعود على الاسم (أطلال)، وهما يقعان في جملة واحدة؛ ولذلك تكون هذه الإحالة إحالة ذات مدى قريب.

⁵⁶ الزناد، نسيج النص، ص 123.

⁵⁷ علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ديوان الإمام علي، جمعه ورتبه عبد العزيز الكرم، دار كرم، دمشق، ص 62.

⁵⁸ الزوزني، شرح المعلقات السبع، ص 91.

4-3-1-2-2- الإحالة ذات المدى البعيد:

وهذه الإحالة " تجري بين الجمل المتصلة أو المتباعدة في فضاء النص، وهي تتجاوز الفواصل أو الحدود التركيبية القائمة بين الجمل"⁵⁹، وهي " لا تتم في الجملة الأولى الأصلية"⁶⁰، ومن أمثلة هذه الإحالة ما نراه في معلقة زهير بن أبي سُلمى، ففي هذه القصيدة نجد أن الشاعر قد أحال ضمير الرفع المتحرك (التاء) في قوله⁶¹:

سألنا، فأعطيتم، وعُدنا، فعدتُم ومن أكثر التسأل يوماً سيُحرم
قد أحاله إلى الممدوحين في قوله⁶²:

يميناً، لنعم السيّدان وُجِدتما على كل حال من سَجِلٍ ومُبرّم
وذلك على الرغم من بعد المسافة الزمنية والمكانية بين هذين البيتين؛ إذ إن أحدهما يقع في الثلث الأول من القصيدة، والثاني في آخرها.

4-3-1-2- الإحالة المقامية:

وهي " الإتيان بالضمير للدلالة على أمر ما غير مذكور في النص مطلقاً، غير أنه يمكن التعرف عليه من سياق الموقف"⁶³، أو لنقل: إنها " إحالة عنصر لغوي إحالي على عنصر إشاري غير لغوي موجود في المقام الخارجي"⁶⁴.

فالإحالة المقامية إذاً هي شكل من الإحالة يكون فيه العنصر المحال إليه مستفاداً من خارج النص، أو لنقل: إنه مستفاد من المقام، وهي بذلك تختلف عن الإحالة النصية التي يكون فيها العنصر المحال إليه شيئاً قائماً داخل النص.

⁵⁹ الزناد، نسيج النص، ص124.

⁶⁰ عفيفي، نحو النص، ص120-121.

⁶¹ الزوزني، شرح المعلقات السبع، ص155.

⁶² الزوزني، المصدر نفسه، ص140.

⁶³ عفيفي، نحو النص، ص121.

⁶⁴ الزناد، نسيج النص، ص119.

ويمكن أن نمثل لهذه الإحالة بقوله تعالى: " فلا أقسم بما تبصرون ﴿٥٢﴾ وما لا تبصرون إنه لقول رسول كريم ﴿٥١﴾ وما هو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون ﴿٥٠﴾ ولا بقول كاهن قليلاً ما تذكرون ﴿٤٩﴾ تنزيل من رب العالمين ﴿٤٨﴾ ولو تقول علينا بعض الأقاويل ﴿٤٧﴾ لأخذنا منه باليمين ﴿٤٦﴾ ثم لقطعنا منه الوتين ﴿٤٥﴾ فما منكم من أحد عنه حاجزين ﴿٤٤﴾ وإنه لتذكرة للمتقين ﴿٤٣﴾ وإنا لنعلم أن منكم مكذبين ﴿٤٢﴾ وإنه لحسرة على الكافرين ﴿٤١﴾ وإنه لحق اليقين ﴿٤٠﴾ فسبح باسم ربك العظيم " [الآيات من 38- 52 من سورة الحاقة].

ففي هذا النص يوجد عدد من العناصر الإحالية التي لا يمكن تفسيرها إلا عن طريق المقام، ومنها الضمير البارز في قوله تعالى: "إنه لقول رسول كريم" الذي يحيل إلى القرآن الكريم، ومنها أيضاً الضمير المستتر في الفعل (تقول) في قوله تعالى: " ولو تقول علينا بعض الأقاويل"، فهو عائد إلى ذات الرسول صلى الله عليه وسلم⁶⁵، ومنها أيضاً الضمير البارز في شبه الجملة (منكم) في قوله تعالى: " فما منكم من أحد عنه حاجزين"، فهو عائد إلى الناس.

ويمكن أن نمثل لهذه الإحالة أيضاً بقوله تعالى: "إنا أعطيناك الكوثر ﴿١﴾ فصل لربك وانحر ﴿٢﴾ إن شانتك هو الأبر" [سورة الكوثر، الآيات: 1- 2- 3]، ففي هذه السورة المباركة لا يمكن أن نفهم العناصر الإحالية إلا بالرجوع إلى المقام؛ إذ لا يمكن أن نفهم المقصود بضمائر المتكلم إلا إذا عرفنا أن هذا الكلام هو جزء من كلام الله تعالى، وكذلك الأمر بالنسبة إلى ضمائر المخاطب وضمائر الغائب؛ إذ لا يمكن فهم المقصود بالأولى إلا إذا عرفنا أن هذا الخطاب موجه إلى ذات الرسول صلى الله عليه

⁶⁵ وقيل إنه يعود إلى المتقول، وليس إلى الرسول صلى الله عليه وسلم لاستحالة وقوع ذلك منه. انظر: محيي الدين الدرويش، إعراب القرآن الكريم وبيانه، دار ابن كثير ودار اليمامة، دمشق- سورية، ط3، 1412هـ - 1992م، ج 10، ص 206.

وسلم، ولا المقصود بالثانية إلا إذا عرفنا أن هذه السورة قد نزلت في حق الذين عيروا الرسول عليه السلام بأنه ليس له أولاد ذكور⁶⁶.

4-3-2- الإحالة من حيث نوع العنصر المفسّر:
وهي تقسم وفق هذا المعيار إلى قسمين، هما⁶⁷:

4-3-2-1- الإحالة المعجمية Lexophora : وهي تجمع كل الإحالات التي تعود إلى مفسّر دال على ذات أو مفهوم مفرد، وهي متوفرة في كل النصوص.

4-3-2-2- الإحالة المقطعية أو النصية Texophora: وهي تجمع كل الإحالات التي تعود إلى مفسّر هو مقطع من ملفوظ (جملة أو نص أو مركب نحوي)، وتتوفر في نصوص دون أخرى.

هذا، بشكل عام، أبرز ما يمكن أن يُقال في هذا المقام عن موضوع الإحالة في الدراسات النصية الحديثة، والحقيقة أن هذا الموضوع، على الرغم من جدته وأهميته، لم يكن بعيداً عن اهتمام الدراسات اللغوية القديمة، ومنها الدراسات العربية، ولعل في تقديم عرض موجز لما قاله ابن هشام عن الأشياء التي تحتاج إلى الرباط وعن روابط الجملة بما هي خبر عنه وعن المواضع التي يعود فيها الضمير إلى ما تأخر لفظاً ورتبة ما يدل دلالة وافية على ذلك⁶⁸.

4-4- الحذف Ellipsis :

وهو " استبعاد العبارات السطحية التي يمكن لمحتواها المفهومي أن يقوم في الذهن أو أن يوسع أو أن يعدل بواسطة (بوساطة) العبارات الناقصة"⁶⁹، وهو أيضاً

⁶⁶ الدرويش، المصدر نفسه، ج10، ص596.

⁶⁷ الزناد، نسيج النص، ص119.

⁶⁸ يُنظر: ابن هشام، مغني اللبيب من الصفحة 635 إلى الصفحة 663.

⁶⁹ دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ص301.

" علاقة داخل النص، وفي معظم الأمثلة يوجد العنصر المفترض في النص السابق، وهذا يعني أن الحذف عادة علاقة قبلية"⁷⁰.

فالحذف إذًا عملية لغوية يتم بموجبها استبعاد بعض العبارات من الظهور على سطح الكلام، ويؤدي السياق فيها مهمة جليلة؛ إذ لا يمكن أن يُحذف شيء من الكلام إلا إذا كانت هناك قرائن معنوية أو مقالية تومئ إليه وتدل عليه.

والحقيقة أن الحذف الذي يهتم علماء اللسانيات النصية، ويعد أساسياً في دراسة اتساق الكلام هو الحذف المرتبط بالنص لا بالجملة، وذلك لأن الجملة هي " سلسلة من المفردات النحوية المختارة تُضمُّ في وحدة وفقاً لقوالب متفق عليها من حيث الترتيب وتقييد المعنى والتنغيم في أية لغة معينة"⁷¹، فالعلاقة بين طرفي الجملة علاقة بنيوية، وهذا ما يجعل الحذف لا يسهم في اتساقها.

ويمكن أن نمثل للحذف بأمثلة كثيرة، منها قوله تعالى: " والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم، يحبون من هاجر إليهم، ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا، ويؤثرون على أنفسهم، ولو كان بهم خصاصة، ومن يوق شح نفسه، فأولئك هم المفلحون" [الآية 9 من سورة الحشر]، ففي هذه الآية الكريمة هناك جملة محذوفة من البنية السطحية Surface Structure، وموقع هذه الجملة قبل كلمة (الإيمان)، وتقديرها (واعتقدوا الإيمان من قبل هجرتهم)⁷².

ومن أمثلة هذا الحذف أيضاً قوله تعالى: " هل أتاك حديث إبراهيم المكرمين إذ دخلوا عليه، فقالوا: سلاماً، قال: سلام، قوم منكرون"، إذ يُلاحظ هنا أن هناك جملة محذوفة بين قوله تعالى: " فقالوا: سلاماً" وقوله تعالى: " قال: سلام، قوم

⁷⁰ خطابي، لسانيات النص، ص 21.

⁷¹ مصطفى حميدة، نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية، الشركة المصرية العالمية للنشر ومكتبة لبنان ناشرون، ط 1، 1997م، ص 148.

⁷² ابن هشام، مغني اللبيب، ص 828، و الدرويش، إعراب القرآن الكريم وبيانه، ج 10، ص 44.

منكرون"; إذ تبدو جملة القول الثانية كأنها " جواب لسؤال مقدر تقديره: فماذا قال لهم؟" [الآيتان 24-25 من سورة الذاريات].

وقد قسّم علماء اللسانيات النصية الحذف وفق معيار موقع المحذوف إلى ثلاثة أقسام أساسية، وهذه الأقسام هي الحذف الاسمي والحذف الفعلي والحذف داخل شبه الجملة⁷³.

أما الحذف الاسمي، فهو حذف الاسم داخل المركب الاسمي، ومثاله حذف البديل في قولك: " هذا هو الأفضل"، إذا كنت تريد به الإجابة عن سؤال لك: أي كتاب ستختار؟، فالأصل هنا أن تقول: " هذا الكتاب هو الأفضل"، لكنك عدلت عن ذلك استناداً إلى المقام.

وأما الحذف الفعلي، فهو الحذف داخل المركب الفعلي، ومثاله حذف الفعل في قوله تعالى: " ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولنّ الله" [الآية 61 من سورة العنكبوت]، فلفظ الجلالة (الله) في قوله تعالى: " ليقولنّ الله" فاعل لفعل محذوف يدل عليه السياق، وتقديره (خلقهم الله).

وأما الحذف داخل شبه الجملة، فمثاله ما نراه في قول القائل: "مئتا ليرة"، وذلك إذا كان يقصد بهذا القول الإجابة عن سؤال هو: كم ثمن هذا الكتاب؟.

ومما هو جدير بالذكر أخيراً أن موضوع الحذف قد حظي باهتمام كبير عند علماء العربية، ولاسيما النحاة والبلاغيين، ولعل خير دليل على اهتمام النحاة به هو ما نراه عند ابن هشام في خاتمة الباب الخامس من المعني⁷⁴، أما البلاغيون، فيكفي لبيان اهتمامهم بالحذف أن نقف عند قول الشيخ عبد القاهر فيه: " إنه باب دقيق المسلك، لطيف المآخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح

⁷³ خطابي، لسانيات النص، ص22.

⁷⁴ فقد تناول ابن هشام في هذه المقدمة أموراً تتعلق بالحذف على درجة كبيرة من الأهمية، منها شروط الحذف وأماكنه في اللغة وبيان كيفية تقدير المحذوف وغير ذلك. يُنظر: ابن هشام، المعني من الصفحة 786 إلى الصفحة 852.

من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بياناً إذا لم تُب⁷⁵.

5-4 - الربط Junction:

يُطلق عليه أيضاً اسم الوصل، وهو يشير إلى العلاقات التي بين مساحات المعلومات أو بين الأشياء التي في هذه المساحات⁷⁶، أو لنقل بعبارة أوضح: "إنه تحديد للطريقة التي يترابط بها اللاحق مع السابق بشكل منظم"⁷⁷.

ومعنى هذا أن النص عبارة عن جمل أو متتاليات متعاقبة خطياً، ولكي تدرك بوصفها وحدة متماسكة تحتاج إلى عناصر رابطة متنوعة تصل بين أجزاء النص. والواقع أن أدوات الربط في اللغة كثيرة، يمكن أن نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر (الواو، ثم، الفاء، لكن، على سبيل المثال، وفي الختام، وأخيراً، وعلى العكس من ذلك، ومما سبق)⁷⁸.

وقد حاول العلماء رصد صور هذه الوسيلة من وسائل الاتساق النصي، ويبدو أن الأمر قد انتهى بهم إلى تمييز صور عدة، منها⁷⁹:

1 - مطلق الجمع Conjunction:

وهنا يتم الربط بين صورتين يكون بينهما اتحاد أو تشابه، وهو يتم بوساطة استخدام مجموعة من الأدوات التي تظهر على سطح النص، ومن هذه الأدوات (واو العطف)، ومن أمثلتها ما نراه في قوله تعالى: " ولقد أرسلنا نوحاً وإبراهيم، وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب، فمنهم مهتدٍ، وكثير منهم فاسقون "[الآية 26 من سورة الحديد]، و(أيضاً)، ومن أمثلتها (لم يأت زيد فقط، ولكن جاء علي أيضاً).

⁷⁵ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة ودار المدني بجدة، ط3، 1413هـ-1992م، ص146.

⁷⁶ دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ص346.

⁷⁷ خطابي، لسانيات النص، ص23.

⁷⁸ شحدة فاروق وجهاد حمدان وموسى عمارة ومحمد العناني، مقدمة في اللغويات المعاصرة، ص202.

⁷⁹ دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء ص346-347، وحسين، علم النص (أسسه المعرفية وتجلياته النقدية)، ص147.

2 - التخيير Disjunction:

وهنا يتم الربط بين صورتين تكون محتوياتهما متماثلة وصادقة غير أن الاختيار لا بد أن يقع على محتوى واحد، ومن أدوات الربط المفيدة للتخيير عند علماء لسانيات النص (أو)، ومن أمثلتها ما نراه في قولهم: "تزوج هنداً أو أختها"، و (إمّا)، ومن أمثلتها ما نراه في قوله تعالى: "قلنا يا ذا القرنين إما أن تعذب، وإما أن تتخذ فيهم حسناً" [الآية 86 من سورة الكهف].

3 - الاستدراك Contra junction:

وهو يربط على سبيل السبب بين صورتين من صور المعلومات بينهما علاقة تعارض، وهو يتم من خلال استخدام أدوات مختلفة، منها (لكنّ) ومن أمثلتها ما نراه في مثل (ما هذا ساكناً، لكنّه متحرك)، و (بل)، ومن أمثلتها قوله تعالى: "وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه، بل عباد مكرمون" [الآية 26 من سورة الأنبياء].

4 - التبعية Subordination:

هنا تكون العلاقة بين العنصرين المترابطين علاقة تدرج، إذ إن تحقق أحد هذين العنصرين يتوقف على تحقق الآخر، والتبعية في الكلام تتم بوساطة أدوات كثيرة، يمكن أن نذكر منها (لأن)، نحو: لم يأت زيد البارحة؛ لأنه كان مريضاً، و (إذن)، نحو قوله تعالى: "ما اتخذ الله من ولدٍ وما كان معه من إله، إذن لذهب كل إله بما خلق، ولعلا بعضهم على بعض، سبحان الله عما يصفون" [الآية 91 سورة المؤمنون].

ومما هو جدير بالذكر في هذا المقام أن النحاة العرب قد تكلموا على بعض صور هذا الربط، وإن لم يكونوا يقصدون ذلك على نحو مباشر، ومن ذلك كلامهم على مطلق الجمع الذي جعلوه المعنى الأساسي للواو العاطفة وأحد معاني (أو العاطفة)، وعلى التخيير الذي جعلوه أحد معاني (أو العاطفة) و (إمّا)، و على الاستدراك الذي جعلوه أحد معاني (لكنّ) ⁸⁰.

⁸⁰ يُنظَر في ذلك: ابن هشام، مغني اللبيب على التوالي ص 463- 88- 87- 85- 383.

5- الخاتمة:

لقد حاولنا فيما سبق أن نقدم قدر الإمكان تصوراً واضحاً لمعيار الاتساق في الدراسات النصية الحديثة يساعد على تحديد أبعاده وكشف جوانبه، ويمكن أن نلخص في هذا المقام أهم ما توصلنا إليه بالنقاط الثلاث التالية:

1- أن معيار الاتساق قد حظي باهتمام كبير من قبل علماء اللسانيات النصية، وقد تجلّى ذلك في محاولاتهم المتكررة لضبط دلالاته ضبطاً يميزه من المعايير الأخرى المستخدمة في حقل هذه اللسانيات، كما تجلّى في مساعيهم الحثيثة لتحديد الوسائل التي يتحقق بها في الكلام وبيانها.

2- أن هذا المعيار يعاني في الدراسات النصية العربية الحديثة من مشكلة تعاني منها معظم عناصر البحث اللساني الحديث، وهذه المشكلة هي مشكلة تعدد المصطلحات الدالة عليه، إذ هناك أكثر من خمسة مصطلحات للدلالة عليه، ومن ذلك مصطلح الاتساق (وهو ما تبينناه) ومصطلح الانسجام ومصطلح التماسك ومصطلح السبك ومصطلح التضام ومصطلح الربط النحوي.

3- أن كثيراً من القضايا التي اهتم بها العلماء في دراستهم للاتساق لم تكن بعيدة عن اهتمام العلماء العرب القدماء، فقد اهتم العلماء العرب بمعظم هذه القضايا، ومن ذلك اهتمامهم بقضية التكرار وقضية التضام وقضية الإحالة وقضية الحذف وقضية الربط، وإن لم يكن ذلك مطابقاً تماماً للصورة التي نراها عند علماء اللسانيات النصية.

مصادر الدراسة:

- القرآن الكريم .

1- ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، حققه وعلق عليه د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله وراجعته سعيد الأفغاني، دمشق، 1392هـ- 1972م .

2- أبو تمام، ديوان أبي تمام، تحقيق محمد عبده عزام، دار المعارف، القاهرة، 1951م .

- 3- أبو غزالة، إلهام وعلي خليل حمد، مدخل إلى علم لغة النص (تطبيقات لنظرية روبرت دي بوجراند وولفانج دريسلر)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1999م .
- 4- أبو ماضي، إيليا، ديوان إيليا أبو ماضي، تقديم جبران خليل جبران، تصدير الدكتور سامي الدهان، دراسة الشاعر زهير ميرزا، دار العودة، بيروت.
- 5- الإمام النووي، متن الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية، تقديم محمد خير طعمة حلبي، دار الحياة، حلب- بيروت .
- 6- بحيري، سعيد، اتجاهات لغوية معاصرة في تحليل النص، مجلة علامات في النقد الأدبي، ع38، 2000.
- 7- بحيري، سعيد، علم لغة النص (المفاهيم والاتجاهات)، الشركة المصرية العالمية للنشر ومكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1997م .
- 8- براون، ج. ب، و ج. يول، تحليل الخطاب، ترجمه وعلق عليه د. محمد لطفي الزليطي ود. منير التريكي، الناشر جامعة الملك سعود- الرياض- المملكة العربية السعودية، 1418هـ- 1997م.
- 9- بن أبي طالب، علي، ديوان الإمام علي، جمعه ورتبه عبد العزيز الكرم، دار كرم، دمشق.
- 10- الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة ودار المدني بجدة، ط3، 1413هـ- 1992م .
- 11- حسين، جميل عبد المجيد، علم النص (أسسه المعرفية وتجلياته النقدية)، عالم الفكر، العدد2، المجلد32، أكتوبر- ديسمبر، 2003م .
- 12- حميدة، مصطفى، نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية، الشركة المصرية العالمية للنشر ومكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1997م .
- 13- خطابي، محمد، لسانيات النص (مدخل إلى انسجام الخطاب)، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، ط1، 1991م .
- 14- الدرويش، محيي الدين، إعراب القرآن الكريم وبيانه، دار ابن كثير ودار اليمامة، دمشق- سورية، ط3، 1412هـ- 1992م .
- 15- دي بوجراند، روبرت، النص والخطاب والإجراء، ترجمة د. تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1418هـ- 1998م .
- 16- ديكرو، أوزوالد وجان ماري سشايفر، القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ترجمة د. منذر عياشي، جامعة البحرين، 2003م .
- 17- الزناد، الأزهر، نسيج النص (بحث في ما يكون به الملفوظ نصاً)، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، ط1، 1993م .

- 18- الزوزني، شرح المعلقات السبع، قدم له عمر أبو النصر، 1966م .
- 19- العاكوب، عيسى علي، المفصل في علوم البلاغة العربية، منشورات جامعة حلب، 1421هـ - 2000م.
- 20- عبد المجيد، جمال، البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2006.
- 21- عفيفي، أحمد، نحو النص (اتجاه جديد في الدرس النحوي)، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط1، 2001م .
- 22- عياشي، منذر، العلاماتية وعلم النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط1، 2004..
- 23- الغزالي، عبد القادر، اللسانيات ونظرية التواصل، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية- اللاذقية، ط1، 2003م .
- 24- فارح، شحدة وجهاد حمدان وموسى عمارة ومحمد العناني، مقدمة في اللغويات المعاصرة، دار وائل للطباعة والنشر، عمان، ط1، 2000م .
- 25- الفقي، صبحي إبراهيم، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1421هـ - 2000م .
- 26- قدور، أحمد محمد، مبادئ اللسانيات، دار الفكر- دمشق ودار الفكر المعاصر- بيروت، ط1، 1416هـ - 1996م
- 27- لوتمان، يوري، تحليل النص الشعري (بنية القصيدة)، ترجمه وقدمه وعلق عليه د. محمد فتوح أحمد، دار المعارف، القاهرة، 1994م .
- 28- مختار عمر، أحمد، علم الدلالة، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع .
- 29- مداس، أحمد، لسانيات النص (نحو منهج لتحليل الخطاب الشعري)، جدارا للكتاب العالمي، عمان- الأردن وعالم الكتب الحديث، إربد- الأردن، ط1، 2007م .
- 30- مصلوح، سعد، نحو أجرومية للنص الشعري، مجلة فصول، م10، ع1-2، يوليو- أغسطس، 1991م .
- 31- هاينه من، فولفجانج و ديتير فيهفيجر، مدخل إلى علم اللغة النصي، ترجمة د. فالح بن شبيب العجمي، نشر جامعة الملك سعود، 1419هـ - 1999م .

مفهوم مناهج البحث ودور علماء المسلمين في المنهج التجريبي

د. أحمد إدريس الطعان*

ملخص البحث: يتناول هذا البحث أهمية مناهج البحث ودورها في تطور البحث العلمي وتقدم النهضة العلمية، ثم يعرض لجهود علماء المسلمين في بناء مناهج متناسبة مع حضارتهم وحاجتهم العلمية، فبدأ أولاً بتعريف المنهج، ثم تطرق لعلم المناهج، والآثار الإيجابية التي يفضي إليها الالتزام بمناهج البحث العلمي.

ثم عرّج البحث إلى فكرة شائعة لدى بعض الباحثين وخصوصاً الغربيين ومن تأثر بهم من الشرقيين وهي أن المسلمين كانوا مجرد نقلة للعلوم اليونانية، ففند البحث هذه الفكرة، وبين الدور الإيجابي للفكر الإسلامي في نقل العلوم اليونانية، وفي نقدها وتطويرها، ثم البناء عليها، كما بين دور علماء المسلمين في تأسيس المنهج التجريبي الذي كان له دورٌ كبيرٌ في النهضة العلمية في أوروبا، كما كان له دورٌ في نهضة المسلمين عبر العصور الإسلامية المختلفة قبل أن تبدأ الحضارة الإسلامية بالتدهور والتراجع نتيجة الغزو الاستعماري الصليبي والمغولي، ثم نتيجة الأوضاع السياسية المتردية، والفرقة التي عمت بلاد المسلمين، والحروب التي نشبت جراء ذلك.

وخلص البحث إلى أن الحضارة الإسلامية أنتجت مناهج علمية في مختلف التخصصات العلمية أسهمت في تطور العلوم، وتقدم الأمم، بعد أن انتقلت هذه المناهج إلى أوروبا عبر الترجمة والاحتكاك الحضاري، وعادت بالخير على البشرية جمعاء.

كلمات مفتاحية: مناهج، بحث علمي، منهج تجريبي، استدلال، استقراء.

The concept of research methods and the role of Muslim scholars in the curriculum

Abstract: This research deals with the importance of research methods and their role in the development of scientific progress and the scientific renaissance, and then presents the efforts of Muslim scholars in building appropriate curricula with their civilization and their scientific needs.

* د. أحمد إدريس الطعان، دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، أستاذ مشارك في العقيدة والفكر المعاصر،
taan1973@gmail.com

So it started first by defining the method, then it went to curriculum science, and the positive effects that the results come out of bidding the scientific methods

Then the research turned to a common idea among some researchers, especially the Westerners and those affected by them from the East, which is that Muslims were just a transfer of Greek science, so the research refuted this idea, and showed the positive role of Islamic thought in the transmission of Greek science

criticizing and developing them, then building upon them, as he showed the role of Muslim scholars in establishing the experimental method that had a major role in the scientific renaissance in Europe, as it had a role in the renaissance of Muslims through the different Islamic eras before the Islamic civilization began to deteriorate and retreat as a result of the Crusader and Mongol colonial conquest, and then as a result of the deteriorating political conditions, the division that pervaded Muslim countries, and the wars that broke out as a result of that

The research concluded that the Islamic civilization produced scientific curricula in various scientific disciplines that contributed to the development of science and the advancement of nations, after these curricula moved to Europe through translation and civilized contact, and returned good to all of humanity.

Key words:

methods - scientific research - experimental method - inference - induction

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وآله وصحبه ومن والاه وبعد:
فإن مناهج البحث والبحث العلمي قد أخذت نصيباً من الاهتمام والنظر في هذا العصر، وخصوصاً في العقود الأخيرة، وذلك لما لها من أهمية في تطور البحث العلمي، وتقدم الدراسات الأكاديمية التي عليها مدار نهوض الأمم وارتقاءها.

وقد كان علماء المسلمين منذ القرون الأولى للإسلام سباقين إلى إبداع المناهج التي يحتاجونها في دراساتهم والتي تخدم العلم، وقد كان هذا نابغاً من الدين الذي آمنوا به، وأمرهم بالعلم، والبحث والنظر في الكون، وعمارة الأرض، وأمرهم بأن لا يبنوا إيمانهم

وعقائدهم إلا على العلم ﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم ﴾ [الإسراء: 36] وأمرهم بتتبع البرهان والدليل ﴿ قل هاتوا برهانكم ﴾ [البقرة: 111].

فأنشأ المسلمون مناهج متعددة تخدم العلم والحقيقة التي يبحثون عنها في مجالات عديدة كعلم الحديث وكيفية التأكد من صدق الروايات المنقولة عن النبي ﷺ، وتمييز الصحيح منها من السقيم، وفي مجال أصول الفقه أسس علماء المسلمين مناهج للنظر العقلي، وقواعد لفهم النصوص، وكذلك في مجال التفسير كانت هناك مناهج وشروط وقواعد للتفسير، وفي مجال العقيدة نجد المسلمين أبدعوا في النظر الفلسفي وأصوله وقواعده ومقدماته وورثوا للحضارة الإنسانية مادة علمية رائعة استفادت منها الأمم وبنيت عليها الحضارات، وتقدمت على أساسها البشرية بفضل الله عز وجل .

فما نراه في أوروبا اليوم من تطور في المناهج والعلوم في مختلف المجالات وتقدم حضاري وفكري وفلسفي وتكنولوجي لم يأت من فراغ ولم يأت طفرة وإنما كانت هناك جهود جبارة بذلها علماء المسلمين وتعلمذ عليها الغرب لقرون عديدة، فلا يمكن نسيان جهود الإمام الشافعي، وابن سينا والرازي وابن رشد وابن الهيثم، وجابر بن حيان والبيروني، والغزالي وغيرهم فقد كانت جهودهم القواعد التي بُنيت عليها الحضارة الأوروبية ثم تطورت وتقدمت هذا التقدم الهائل .

والحقيقة أن الدراسات في هذا المجال كثيرة، وستتم الإشارة إلى بعضها في صلب البحث وحواشيه وسأحيل إليها في المصادر والمراجع، إلا أن هذا البحث ركز على جزئية مهمة عمق فيها النظر، وحرر فيها الفكر، وناقش فيها بعض الإشكالات، وهي: أهمية المنهج وعلم المناهج في تطور البحث العلمي، ودور علماء المسلمين في بناء مناهج البحث العلمي العامة، ثم المناهج الخاصة بكل علم من العلوم كعلم الحديث وأصول الفقه والعقيدة والتاريخ، والتفسير، وأثر ذلك في ظهور المنهج التجريبي .

وقد سلكت لرصد هذه الفكرة في هذا البحث المنهج الوصفي والتحليلي للوصول إلى النتائج والأهداف التي توخاها البحث، فجاءت خطة البحث في مقدمة ومبحثين وخاتمة .

المقدمة .

المبحث الأول: تعريف المنهج وأهميته ونشأته .

المبحث الثاني: مناهج البحث التجريبي عند علماء المسلمين .

الخاتمة والتوصيات .

المبحث الأول: تعريف المنهج وأهميته ونشأته

المطلب الأول: تعريف المنهج:

نعود أولاً إلى الأصل اللغوي لهذه الكلمة فإذا عدنا إلى لسان العرب أو القاموس

المحيط فإننا نجد أن الكلمة تعني الوضوح والجلاء في الطريق والمسلك:

" نهجٌ: طريق واضح بين، والجمع: نهجاتٌ ونُهَجٌ ونُهوجٌ، وطرقٌ نهجةٌ، وسبيلٌ مُنَهَجٌ كنهجٍ.

ومنهج الطريق: وضحه. والمنهاج كالمهج وفي التنزيل: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا

﴾⁽¹⁾. وأنهج الطريق: وضع واستبان، وصار منهجاً أي: واضحاً بيناً. والمنهاج: الطريق

الواضح. واستنهج الطريق صار نهجاً. وفي حديث العباس: " لم يمت رسول الله صلى

الله عليه وسلم حتى ترككم على طريقٍ ناهجةٍ " ⁽²⁾، أي واضحة بينة. وفلانٌ يستنهج

سبيل فلانٍ: أي يسلكه. والنهج الطريق المستقيم ⁽³⁾. ولم يخرج في القاموس المحيط

عن هذا المعنى ⁽⁴⁾. هذا معنى المنهج لغةً أما اصطلاحاً فإن الارتباط واضحٌ بين المعنى

اللغوي والمعنى الاصطلاحي نلاحظ هذا من خلال عرضنا للتعريف التالية:

ففي المعجم الفلسفي يقول جميل صليبا: " المنهج أو المنهاج هو الطريق الواضح،

وجميع الكتب العربية التي سميت بهذا الاسم تشير إلى أن معنى المنهج أو المنهاج عند

مؤلفها هو الطريق الواضح، والسلوك البين والسبيل المستقيم " ⁽⁵⁾. وأما الدكتور

عبد الرحمن بدوي فيذكر لنا تعريفاً ينقله عن بعض الغربيين بأن المنهج هو: " فن

التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة إما من أجل الكشف عن الحقيقة

حين نكون بها جاهلين، أو من أجل البرهنة عليها للآخرين حين نكون بها عارفين "

(1) سورة المائدة: آية: 48 .

(2) الحديث أخرجه الدارمي في سننه، المقدمة، رقم: 83. ترقيم علي وزمرلي .

(3) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر ودار بيروت للطباعة والنشر، 1955 م. ص 383 / 2

(4) انظر أيضاً القاموس المحيط ص 2/210 الطبعة الثالثة. المطبعة المصرية 1933 م.

(5) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ص 2/435 دار الكتاب اللبناني. بيروت. الطبعة الأولى 1973 م.

ويشير الدكتور بدوي أن ثمة نوعين من المنهج أحدهما للكشف عن الحقيقة يسمى التحليل أو الحل، ويمكن أن يدعى أيضاً بمنهج الاختراع، والآخر وهو الخاص بتعليمها للآخرين بعد أن نكون قد اكتشفناها ويسمى بالتركيب، أو منهج التأليف .
ويخلص الدكتور بدوي إلى أن المنهج معناه: " الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد العامة تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته، حتى يصل إلى نتيجة معلومة " (6) .

وإذا عدنا إلى الوراء قليلاً نجد أن رينيه ديكارت في القرن السابع عشر لم يخرج عن هذا المعنى إذ يعني بالمنهج: " قواعد وثيقة سهلة تمنع مراعاتها الدقيقة أن يؤخذ بالباطل على أنه حق، وتبلغ النفس إلى المعرفة الصحيحة بكل الأشياء التي تستطيع إدراكها، دون أن تضيع في جهود غير نافعة، بل وهي تزيد في ما للنفس من علم بالتدرج " (7) .

أما الأستاذ الدكتور أبو اليزيد العجمي فيعني بالمنهج: " المبادئ التي يلتزم بها كل من يجتهد في استنباط الأحكام أو الحلول من النصوص " (8) . وهذا التعريف يخص العلوم المرتبطة بالنصوص . وحول هذا المعنى يحوم كل من كتب في تعريف المنهج أو المناهج (9) .

نجد إذاً من خلال التعاريف السابقة أن العلماء متفقون على ضرورة ضبط البحث العلمي، وحمايته من العشوائية، فلا بد من قواعد توجه الباحث، وتنظم له طريقته في التفكير والبحث والاستدلال . وإن كان الطموح الإنساني، وحب الابتكار والاختراع، قد يدفع الإنسان إلى تخطي هذه القواعد وتجاوزها في سبيل كشف علمي، أو سبق حضاري، بغض النظر عن فائدته أو مضرته التي قد تنجم عنه . وأقرب مثل على ذلك

(6) د.عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، دار النهضة العربية، 1963، ص 4-5

(7) رينيه ديكارت: مقال عن المنهج ، ومقدمته لمحمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، ص 141.

(8) أبو اليزيد العجمي، دراسات في الفكر الإسلامي، ص 150.

(9) انظر أحمد بدر، أصول البحث العلمي ومناهجه، ص 26 ، وعبد الرحمن العيسوي، مناهج البحث العلمي في الفكر الإسلامي والفكر الحديث، ص 1-13 - 14 - 15 ص 195 ص 77 - 78 - 81 ، وانظر الشرفاوي، مناهج البحث والتفكير العلمي، ص 6 .

ما يعيشه العالم اليوم من تجارب نووية وذرية أو ما يتعلق بالاستنساخ البشري الذي قد يحصل يوماً، مما يخالف القيم الإنسانية، والمصالح البشرية، والمنهج العلمي السديد يقتضي أن تتوقف هذه التجارب المدمرة، ولكن غرور الإنسان وكبرياءه الزائف يأبى إلا أن يستمر ويجرّ نفسه إلى نهايته .

فالمنهج العلمي يصل بالإنسان إلى تسخير الكون والطبيعة لنفسه، والمنهج الأخلاقي يقتضيه في بعض الأحيان أن يتوقف، ولا يستمر في سيره وبحثه إذا ما لاحت له إشارات الخطر والضرر، وهنا تكمن أهمية وروعة الحضارة الإسلامية في إقامتها التوازن المنهجي بين الأخلاق والعلم، وبين الضمير والعقل .

المطلب الثاني: أهمية المنهج:

تكمن أهمية المنهج في كونه وسيلة إلى طرح الافتراضات والتساؤلات، ونتيجة لعمليات الأخذ والرد بين العلماء، ونتيجة للاختبارات المتعددة، والتجارب المتنوعة تصل الإنسانية إلى مجموعة من القواعد المنهجية التي تساعد الإنسان على سيادة هذا الكون، وتساهم في تسخير خدمته الأغراض الجليلة لهذا الإنسان، وتوصله أيضاً إلى حلول مقنعة، وحقائق مرضية لعقله وفكره في تصور هذا الوجود، والتعامل معه، وذلك فيما لم يعرضه وحي إلهي، أو يعرف به إلهام سماوي⁽¹⁰⁾ .

وكل العلوم تقريباً تحتاج إلى قواعد منهجية توجه سير العقل في البحث والاستقصاء، وإن كان هذا لا يمنع من وجود بعض الاختلافات بين علم وآخر في التفاصيل المنهجية، أو في الأدوات والآلات والأجهزة التي تستخدم في الحصول على المعلومات، أو المعطيات في علم دون علم⁽¹¹⁾ .

وبالطبع فإن أهمية دراسة علم المنهج تنبع من أهمية المنهج نفسه، ومن هنا يشير أحد الباحثين إلى خمس فوائد يمكن أن نجنهما من دراسة علم المنهج:

أولاً: تزويد الأجيال الجديدة بطرق التفكير العلمي الصحيح، وتعويدهم على خطواته، ودفعهم ما أمكن إلى تطبيقه على المشكلات التي تصادفهم، أو الظواهر التي تحيط بهم .

(10) عبد الرحمن العيسوي، مناهج البحث العلمي في الفكر الإسلامي والفكر الحديث، ص 10 .

(11) السابق ص 10 .

ثانياً: الوقوف على أحد أهم العوامل في التقدم العلمي المطرد، الذي نشهد كل يوم، بل كل ساعة، حركته المتلاحقة، دون أن نكون على وعي بمقدماته .

ثالثاً: فتح الطريق أمام شبابنا للاختراعات والاكتشافات العلمية التي يمهد لها الإمام بمناهج البحث، وإحكام وسائله وأدواته .

رابعاً: العمل على تخليص الفكر العربي المعاصر من الخرافات والأوهام والشائعات والآراء المسبقة، والبحث الضائع عن علل الطبيعة، بدلاً من ملاحظة ظواهرها، والجدل النظري الذي لا ينتهي حول أمور لا يمكن الحسم فيها .

خامساً: إن دراسة علم المنهج تحتوي بالضرورة على استعراض تاريخ التطور العلمي، وهو تاريخ مليء بالعبر، مضيء بالنماذج التي يمكن أن تدفعنا لإعادة مواصلة ما سبق إليه أسلافنا، ومسيرة ما يحدث في عالم اليوم من تقدم⁽¹²⁾ .

ولهذا يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي: " تقدم البحث العلمي رهين بالمنهج، يدور معه وجوداً وعدمًا، دقة وتخلخلًا، خصباً وعمقًا، صدقاً وبطلاناً . ومن هنا كان الاهتمام البالغ بتقنين مناهج البحث العلمي من أيام أرسطو حتى يوم الناس هذا، ويمكن أن نفسر تطورات العلم والمعرفة العلمية بأدوارها المتفاوتة، عن طريق بيان دور المنهج العلمي في تحصيلها " (13) . وهنا ينبغي أن نتساءل ما هو سر اهتمام المسلمين بالمنهج العلمي الدقيق، ولماذا أخضعوا له بحوثهم ونظرياتهم؟

يجيب على ذلك الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي قائلاً:

" علينا قبل كل شيء أن نقرر حقيقة ذات أهمية في هذا الصدد وهي: أن العامل الأول في إخضاع الفكر الإسلامي لمنهج علمي دقيق في البحث، إنما هو الدين، وما كان للمسلمين لولا العقيدة الدينية أن يحملوا أنفسهم مؤونة منهج شاق يستنفد الكثير من الوقت والجهد، دون أن يكون له حصيلة من كسب مادي معين، ثم يشتدون في التمسك به حتى يغدو مصطلحاً لهم جميعاً يتعارفون به ويلتقون عليه . ويتمثل هذا الدافع الديني في نصوص كثيرة من كتاب الله تعالى من مثل قوله عز وجل: ﴿ وَلَا تَقْفُ

(12) حامد طاهر، مدخل إلى علم المنهج، مكتبة الزهراء، القاهرة، ص 7 - 8.

(13) عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، ص 7 .

مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴿١٤﴾ .
 وقوله عز وجل وهو ينعى على أقوام غامروا بعقولهم في متاهات من الأوهام والظنون
 التي من شأنها أن تغشي على الحقائق، ولا تكشف عنها: ﴿وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ
 الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ (15). وأنت ترى كيف يتمثل
 في هذا الدافع النهي عن تبني أي فكرة، حتى الدين نفسه، إلا عن طريق ما يثبته
 العقل الصافي من الدلائل اليقينية التي من شأنها أن تكشف عن حقيقة المطلوب " (16).
 وهكذا يوضح لنا الدكتور البوطي أن المسلمين اعتنوا بالمنهج العلمي لأنه جزء لا
 يتجزأ من مبادئ دينهم الحنيف، فالحقيقة في الإسلام هي جوهر البحث العلمي،
 وبالتالي فإن الطريق الذي يوصل إليها هو من أهم ما يمكن أن نسلكه أو نبحث عنه .
 ويؤكد أحد الباحثين اهتمام المسلمين بالمنهج في بحوثهم ودراساتهم فيقول: " وقد وقف
 مفكرو الإسلام على أهم مشكلة في العلم تمس صميمه وهي مشكلة المنهج، ذلك أن
 تقدم البحث العلمي رهين بالمنهج، بحيث يدور معه وجوداً وهدماً، ومن شرط قيام
 العلم: أن تكون هناك طريقة جامعة لشتات الوقائع المبعثرة، لتفسير ما قد يوجد بينها
 من روابط أو علاقات تنظمها قوانين (17) " ولهذه الأهمية الكبيرة للمنهج العلمي في
 البحث، والتي رأينا العلماء يشيدون بها، ويؤكدون عليها نشأ علم يسمى علم المناهج،
 فما هو هذا العلم ؟

المطلب الثالث: علم المناهج:

هو العلم الذي يدرس المناهج أنفسها من حيث سلامتها وصحتها والمقارنة بين أنواعها،
 والموازنة بين طرائقها المختلفة، ويدرس صور الاستدلال، وطرق البحث والمبادئ التي
 يسترشد بها الباحث، أو كما يعرفه الدكتور بدوي باختصار: " العلم الباحث في الطرق
 المستخدمة في العلوم للوصول إلى الحقيقة " (18).

(14) سورة الإسراء آية: 36 .

(15) سورة يونس آية: 36 .

(16) البوطي، كبرى اليقينيات الكونية، دار الفكر، ط8، 1402 هجرية، ص 32

(17) البحث العلمي منهجاً وتطبيقاً د . عبد اللطيف العبد ص 97 .

(18) عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، ص 6 وانظر أيضاً: مصطفى حلمي، مناهج البحث في العلوم

الإسلامية، ص 19 وانظر: أحمد بدر ، أصول البحث العلمي ومناهجه، ص 28.

ولكن لم يخل هذا العلم من الانتقادات، إذ يريد بعض العلماء أن لا يكون هذا العلم قيدياً يحاصر المبدعين والمخترعين ويحد من نشاطاتهم وابتكاراتهم، وهذا ما ينقله الدكتور بدوي عن كلود برنارد حيث يرى هذا الأخير: " أن العلم لا يحصل إلا في المعمل وفقاً للحاجة العلمية، وأن: العلم يجب أن لا يُسبق في ذهن العالم بمذهب فلسفي معين يسير وفقاً له في أبحاثه . وأن: المناهج تختلف باختلاف العلوم، وبالتالي فليس ثمة منهج واحد للبحث في العلوم كلها أو طائفة منها بأكملها، والنتيجة لهذا إذن أن تكوين المناهج ليس من مهمة الفيلسوف، لأنه لا يستطيع إلا أن يقدم منهجاً عاماً، فضلاً على أنه ليس على اتصال مباشر بالعلم في معبده الحقيقي وهو المعمل، إلى جانب كونه متأثراً بمذهب خاص يتحكم في تقديراته وتوجهاته " (19).

هذا الكلام في مضمونه العام صحيح، فليس لصاحب المنطق أن يفرض قواعد وتعاليم معينة على العالم المتخصص، وذلك لاختلاف فروع العلم اختلافاً يجعل من المستحيل تقريباً أن نعطي قاعدة عامة لكل العلماء في مختلف فروع العلم، ولكن يمكن استخلاص قواعد كلية تعطي صورة عامة لمناهج التفكير العقلي لدى الإنسان (20). نجد أن برنارد يخشى من الإضرار بالحقائق العلمية إذا ما فرض عليها مناهج مبرمجة تسير عليها أو يسير عليها العلماء في بحوثهم، ويطمئنه الدكتور بدوي بأن كلامه صحيح فعلاً ولكن المنهج ليس إلا أوصافاً وتقديرات تأتي من خلال استقراء العلوم المختلفة وترتيب هذه الأوصاف والتقديرات والقواعد المستخلصة وتنظيمها ليستهدى بها العلماء في بحوثهم .

والنتيجة هي أن المناهج ليست قوانين راسخة لا يمكن تجاوزها، وإنما هي قواعد ليست ثابتة، تتغير باستمرار تبعاً لتغير العلوم، وتتطور دائماً حسب تطور الحياة الفكرية، وتقدم الإنسان في منجزاته ومخترعاته، وثبات المناهج إن دل على شيء فإنما يدل على الجمود الفكري، والانحطاط العلمي، وهذا ما حصل عند المسلمين اليوم في العصر الحديث، فهم بدلاً من أن يطوروا مناهج أجدادهم ويطبّقوها في مختلف العلوم، أخذوا يرددونها ويشيدون بها، ويتفاخرون بها دون جدوى، في حين تلقف

(19) عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، ص 9 .

(20) السابق ص 9 .

الغرب مناهج المسلمين الأول في الملاحظة والتجربة، ونهض نهضته المشهودة، ونسب كل حسنات هذه الحضارة إلى نفسه، في حين أنها قامت على قواعد راسخة من حضارة المسلمين .

يقول الدكتور البوطي:

" ولا جدوى في أن نقول: - كما يطيب للبعض - إن أوروبا إنما ورثت هذا المنهج منا نحن المسلمين خلال العصور الوسطى وأحداثها التاريخية المعروفة، إذ الحقيقة أن أوروبا بمقدار ما هي غنية اليوم بهذا الميراث، فإننا فقراء كل الفقر بما كان لنا الفخر بامتلاكه في يوم من الأيام، إنه لينبغي علينا نحن العرب أو المسلمين أن نفتح العين جيداً على حقيقة واضحة هي: أن التاريخ دائماً ليس ملكاً إلا للزمن الذي ولد فيه، لا يُورث أمجاداً ولا انحطاطاً وإنما يُورث شيئاً واحداً فقط هو: العبرة" ⁽²¹⁾.

المطلب الرابع: نشأة المنهج وعلم المناهج:

المنهج بمعناه العام قديم لأنه ملازم للتفكير الإنساني، فلا يوجد عاقل يفكر أو يبحث دون منهج أياً كان هذا المنهج صحيحاً أم فاسداً، أما المنهج بمعناه الخاص فإنه يختلف عن ذلك إذ هو - كما تقدم - مجموعة من القواعد المنظمة التي تحدد سير العقل للوصول إلى نتائج إيجابية في علم معين . وعلى هذا يبدو لي أن المنهج والمنطق كلمتان مترادفتان، إذ إن معناهما واحد، فالمنهج مجموعة قواعد تنظم سير العقل، والمنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن من الخطأ في الأحكام أو النتائج ⁽²²⁾ . يقول الدكتور الشرقاوي: " ومناهج البحث عموماً، أو المنهج الاستقرائي يذكر اليوم مرادفاً لكلمة "المنطق الحديث" في مقابل "المنطق القديم" ⁽²³⁾ .

لقد بدأ سقراط فلسفته بمنهج الشك والسؤال والحوار والبحث عن التعاريف الدقيقة، وإسقاط كل ما لا يصلح تعريفاً وطرح غيره، حتى يبدو الأمر بالنسبة للمتداولين صعباً، بعد أن حسبوا أن الأمر في غاية السهولة ⁽²⁴⁾ . ثم تطور المنهج أو

⁽²¹⁾ البوطي، كبرى اليقينيات الكونية، ص 53

⁽²²⁾ انظر: الشريف الجرجاني: التعريفات، ص 301 .

⁽²³⁾ الشرقاوي، مناهج البحث والتفكير العلمي، ص 6 .

⁽²⁴⁾ انظر مدخل إلى علم المنهج للدكتور حامد طاهر ص 28 ، 29 فما بعدها .

المنطق على يد أفلاطون الذي يتمثل منهجه بالقسمة المنطقية التي تشبه التفكير الرياضي والتسليم الجدلي بالقضايا المطروحة على أنها صحيحة وتطبق على الموضوع الذي يراد تعريفه ثم استنباط النتائج الممكنة منها حتى الوصول: إما إلى إحدى القضايا الفاسدة فيثبت بذلك فساد القضية الأولى التي كانت أساساً للاستنباط، ويصدق نقيضها، وإما إلى قضية يسلم بها الخصم، فيثبت صدق القضية الأولى، وهذا المنهج الأفلاطوني يعتبر أكثر تطوراً من منهج أستاذه سقراط نوعاً ما⁽²⁵⁾.

ثم يظهر بعد ذلك المنهج الأرسطي الشهير الذي أقامه أرسطو على أسس أساتذته وخصوصاً سقراط وأفلاطون، ولكن أرسطو طوره ونظمه ورتبه، وحدد قواعده وطرقه فنسب إليه، وليس معنى ذلك أن أرسطو اخترع هذه القواعد المنطقية، وإنما كان دوره كدور الخليل بن أحمد ت: "170 هـ"⁽²⁶⁾ في الأوزان الشعرية وكجهود سيبويه⁽²⁷⁾ (ت: 189 هـ) في النحو العربي⁽²⁸⁾، وهو ما أشار إليه الشهرستاني بقوله: "وإنما سموه المعلم الأول لأنه واضع التعاليم المنطقية ومخرجها من القوة إلى الفعل، وحكمه حكم واضع النحو وواضع العروض ..."⁽²⁹⁾.

ثم انتقل بعد ذلك المنطق الأرسطي إلى العالم الإسلامي في عصر الترجمة، وكان للمسلمين قبل ذلك وبعده منهجهم في القياس والاستدلال، فبعضهم عارض هذا

⁽²⁵⁾ انظر محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث دار المعارف، ط5، 1967، ص 13 وانظر مدخل إلى علم المنهج د. حامد طاهر ص 30 - 31.

⁽²⁶⁾ الخليل ابن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي الأزدي اليعمدي أبو عبد الرحمن من أئمة اللغة والأدب وواضع علم العروض أخذه من الموسيقى وكان عالماً وهو أستاذ سيبويه النحوي ولد سنة 100 هـ في البصرة ومات فيها سنة 170 هـ عاش فقيراً صابراً له كتاب العين في اللغة ومعاني الحروف وجملة آلات العرب وكتاب العروض وغيرها. انظر الأعلام، ص 363 / مجلد 1 جزء 2.

⁽²⁷⁾ عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء أبو بشر سيبويه إمام النحاة ولد في إحدى قرى شيراز سنة 148 هـ وقدم البصرة فلزم الخليل بن أحمد ففاقه وصنف كتابه المسعى كتاب سيبويه توفي في الأهواز سنة 180 هـ وكلمة سيبويه كلمة فارسية تعني رائحة التفاح. انظر الأعلام / 252 / مجلد 3 جزء 5.

⁽²⁸⁾ انظر: زاهر بن عواض الأملعي، مناهج الجدل، ص 36.

⁽²⁹⁾ انظر الملل والنحل، ص 119 / 2.

المنطق الوافد، وبعضهم قبله بعد أن طوره، ورفض منه ما لا يتفق مع مبادئ الإسلام وموازينه. وأضاف المسلمون إلى المنهج الأرسطي التجربة والملاحظة والاستقراء، وهذا ما سنؤكدده في الصفحات الآتية إن شاء الله تعالى⁽³⁰⁾.

وجاءت نهضة أوروبا في القرن السابع عشر لتنسب لنفسها اكتشاف المنهج التجريبي، والاستقرائي، علماً أنهم أخذوه من تراث المسلمين عن طريق الأندلس والمصنفات الإسلامية التي لا تزال مراجع أساسية لديهم حتى اليوم. ومع ذلك لا بد أن نشير إلى أن أوروبا لها الفضل الكبير في استخدام هذا المنهج بشكل واسع وكبير، فقد انطلقت في ميادين الحياة المختلفة مستخدمة هذا المنهج التجريبي، وسخرت الاكتشافات العلمية الجديدة لإعانتها في تطبيق هذا المنهج بشكل أدق وأسرع وأوسع. هذا في الوقت الذي لا يزال المسلمون يتفاخرون بتراث أجدادهم، ويتطلعون إلى الوراء فقط، وكأن الحياة تسير القهقري، متناسين أن أجدادهم كانوا نعم الأبناء لعصرهم، وأنهم ينبغي لهم أن ينظروا إلى المستقبل بعبر الماضي، وروح الحاضر، وطموحات المستقبل.

هذا بالنسبة للمناهج أما علم المناهج فإنه: " استقل شيئاً فشيئاً عن الفلسفة فقد كانت العلوم جزءاً من الفلسفة عند اليونان، والصلة بينهما وثيقة، ثم استقلت العلوم شيئاً فشيئاً عن الفلسفة، لا سيما في العصور الحديثة، ولكن ظلت هناك علاقة رابطة بينهما، إذ عنيت الفلسفة بالتعرف على مناهج العلوم أو طرائق التفكير، فنشأ فرع من الدراسات المنطقية سمي: مناهج العلوم أو علم المناهج وهو: العلم الباحث في الطرق المستخدمة في العلوم للوصول إلى الحقيقة"⁽³¹⁾. ويرى الدكتور بدوي أن كلمة *methodologie* ترجع خصوصاً إلى " كانت"، فقد قسم المنطق إلى قسمين: الأول: مذهب المبادئ؛ وموضوعه شروط المعرفة الصحيحة والثاني: علم المناهج: الذي يحدد الشكل العام لكل علم، والطريقة التي بها تكون أي علم كان.

⁽³⁰⁾ انظر: النشار، مناهج البحث، ص 14، 15.

⁽³¹⁾ بدوي، مناهج البحث العلمي، ص 7.

وإلى جانب علم المناهج هذا توجد علوم مناهج جزئية، تختلف تبعاً للعلوم، ومهمة كل منها أن يحدد العمليات الواجب اتباعها في دراسته، وهكذا فإن علم المناهج استقل شيئاً فشيئاً عن الفلسفة، وأخذ يدرس صور التفكير وطرقه ومجالاته⁽³²⁾.

المبحث الثاني: مناهج البحث التجريبي عند المسلمين

المطلب الأول: تمهيد وتفنييد:

تشيع بين بعض الباحثين فكرتان خاطئتان:

الأولى: أن المسلمين إنما كانوا مجرد نقلة للعلم اليوناني والفلسفة الإغريقية، وليس لهم دور في النهضة العلمية إلا التقليد والنقل.

والثانية: أن المنهج التجريبي والاستقرائي إنما كان نتاج النهضة الأوروبية الحديثة، ولم يساهم العرب فيه بأي نصيب قديماً أو حديثاً.

وهاتان الفكرتان تناقلهما الغربيون فيما بينهم، وقلدهم في ذلك كثير من الشرقيين، ينقل فرانتز روزنتال عن فون كيرمر قوله: " .. لكن من جهة ثانية نجد أنهم - أي العرب - في حقل المعرفة النظرية، والتفكير التجريدي لم يستطيعوا أن يتعدوا حدود الفلسفة الأرسطاليسية والأفلاطونية، وعندما كانوا يحاولون الخروج من إطار الفلسفة الإغريقية كان الخيال الشارد يؤدي بهم إلى خيالات وأوهام، وأخيراً إلى نوع من الغيبية التي لا شكل لها"⁽³³⁾.

ويعلمون ذلك بأن الإسلام هو وراء هذا التخلف الفكري، والجمود العقلي، ينقل أيضاً روزنتال عن مكدونالد: " مما لاشك فيه أننا نجد هنا سراً من أسرار ذلك النقص الفاضح في الفكر الإسلامي، نعم هنالك شواذ لهذه القاعدة واعية أو غير واعية، ولكن الاتجاه العام في استغلال القوة والتأثير قد تجاوز كل حد فأفسد حرية الفكر، فإن الغاية يجب أن تكون عند المسلم محدودة واضحة المعالم قبل الشروع بأي بحث، ويجب أن تكون واحدة من أنواع معينة، أما البحث الذي لا يعلم صاحبه إلى أين سيؤدي به، ولا النتائج التي قد يسفر عنها، ولا يابها سلفاً بها، فمحرم في الإسلام، حتى إن اللهو أو التسلية البريئة يجب أن يجد لهما من النفع ما يبرر الانغماس فيهما،

⁽³²⁾ السابق ص 7 .

⁽³³⁾ فرانتز روزنتال، مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، دار الثقافة، ص 15.

كذلك المرح المرفه عن النفس يجب إخفاؤه وستره بأقنعة من أمثال وأقوال حكيمة، وأخبار عن فكاهات الأولياء المتزمتين ونكتهم المرحمة، فإن النفس البشرية الحرة المتطورة الواثقة من ذاتها، لا يسمح لها أن تسير سيرها الطبيعي في الحياة، مهما كانت دوافع هذه النفس طاهرة بريئة، بل يجب أن تتكيف لتلائم الأوضاع الصارمة، والنماذج التقليدية التي كانت تفرضها مختلف الفلسفات والنزعات الفكرية " (34).

وأما بنظر " ميلر " فإن عقيدة القضاء والقدر هي سبب الجمود العقلي عند المسلمين وهذا ما ينقله روزنتال عن ميلر: " تلك العقيدة الراسخة المطلقة، وذلك الإيمان غير المشروط بالقضاء والقدر، الذي يقيد اليوم الحياة الفكرية عند المسلمين بقيود حديدية ثقيلة، لم يعد من الممكن فيما يبدو التحرر منها " (35).

هذه الآراء المشوهة والأفهام المغلوطة عن الإسلام والمسلمين، والتي تكونت عند عدد كبير من الباحثين الغربيين يعللها فرانتز بعدة أسباب منها:

★ شعور الغربيين بالتفوق والعلو شعوراً لا يرتكز على منطق يقول: " فمن العجيب حقاً أن نسمع عالماً أوروبياً يقول عن ياقوت الذي يرفض تصديق قصة ((الفارس الساحر البغدادي)) ينذر جداً أن يبدو ياقوت بهذا التعقل وهذه الرصانة ، في الوقت الذي نعلم فيه أن هذا المؤلف الغربي بقطع النظر عن مؤهلاته العلمية، يبدو قزماً إذا ما قيس بياقوت " (36).

★ وأيضاً فإن الغربيين يطبقون مقاييس صعبة على البحث العلمي عند المسلمين لا يطبقونها على أنفسهم، فيريدون ممن يعظ وينصح أن يثبت كل كلمة يقولها ويسندها، في حين أنهم لا يطلبون ذلك من لاهوتيين ومبشرين، ولذلك نجد أن الأسانيد والروايات التي يتميز بها الفكر الإسلامي عن غيره، ولا يوجد لها مثيل في تاريخ العلم، تعتبر مملة عند الغربيين، في حين أنها لو وجدت في الفكر الغربي

(34) فرانتز روزنتال، مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ص 16.

(35) السابق ص 17.

(36) المرجع نفسه.

والتراث الأوربي لاعتبرت خدمات جليلة للبحث العلمي، ومدعاةً للتفاخر والزهو
(37)

✱ كما أن الغربيين لا يراعون في - حكمهم على الحضارة الإسلامية - التطور التقني الذي غير كثيراً من المظهر الخارجي للحياة الفكرية، فظهور الطباعة ساعد كثيراً على تقدم البحث العلمي، وتسهيل عملية التوثيق والإبداع وغير ذلك (38).
وهنا ينبغي أن نضيف: أن الغاية التي يتحدث عنها مكدونالد، ويعتبرها سابقة على البحث عند المسلمين وإحدى سلبيات المنهج العلمي، والتي تصدر على الحقائق الصحيحة، كان الأجدر به أن يصف بها قومه من مستشرقين ومبشرين، حيث جاؤوا إلى الشرق، وهمهم هم واحد، وغايتهم غاية واحدة لا يبحثون عن غيرها حتى ولو أفنعتهم الحقائق، وصادمتهم الأدلة، وهذه الغاية هي: تشويه صورة الإسلام، والقضاء عليه، ومحاربتة بكل الوسائل والسبل، وتقديمه لأبنائهم في الغرب بصورة مقززة مخيفة، ومختلف تماماً عن حقيقة الإسلام، وهذه الغاية العدائية هي التي جعلتهم يصعدون بأحكام مضحكة أحياناً، وتبعث على السخرية والأسى أحياناً أخرى فيما يخص الإسلام، لأن عقيدة القضاء والقدر التي يتحدث عنها " ميلر "، كانت أكثر عمقاً، وأشد رسوخاً في قلوب السلف الصالح، والجيل الأول، ومع ذلك فلم تبعث فيهم الكسل، ولا دفعتهم إلى التواكل بل جعلتهم يدكون حصون كسرى وقيصر، ويقدمون للعالم في شتى فروع العلم والمعرفة والحضارة، مدنية باسقة لا يزال العالم يجني ثمارها إلى اليوم .

أما الغاية عند المسلمين فأصبحت واضحة مسبقاً عندهم - فعلاً - ولكن فيما يخص النيل من مبادئ الإسلام ومثله وتعاليمه وعقائده، وذلك بعد أن تغلغل الإسلام في عقولهم وقلوبهم عقيدة وفكراً ووجداناً وسلوكاً . ولكن هذا لا يمنعهم من تحري الدقة والموضوعية في البحث والمقارنة وخصوصاً أن كتاب الله عز وجل قد دعاهم إلى ذلك يقول عز وجل: ﴿ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًىٰ أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾ ﴿٢٤٤﴾ قُلْ لَا تُسْأَلُونَ

(37) المرجع والصفحة نفسها .

(38) السابق، ص 20 .

عَمَّا أَجْرَمْنَا وَلَا نُسْأَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٣٩﴾ . فالقرآن يدعو أتباعه إلى الوقوف مع الآخرين في نطاق الدعوة على قدم المساواة رغم قناعتهم و يقينهم بأنهم على هدى والآخرين على ضلال .

وتبقى القضية عند الغرب قضية ازدراء للعنصر الشرقي، وشعور بالتفوق كما أشار فرانتز روزنتال أنفاً، وكما يؤكد " غوستاف لوبون " حيث يرجع ذلك إلى اعتقاد الغربيين بأن اليونان واللاتين هم وحدهم منبع العلوم والمعارف، مما أدى إلى إنكارهم لدور الأمة العربية والإسلامية في الحضارة الإنسانية⁽⁴⁰⁾ . بل إننا نجد هذا الازدراء لدى فلاسفة غربيين كبار، ولهم شهرتهم اللامعة في القرن السابع عشر حيث نجد " ديكارتر " يعبر عن تواضعه بأنه لم يكن يكتب لطبقة معينة، أو أمة خاصة، أو جيل واحد، بل كان يكتب فلسفة للجميع " حتى للأتراك " كما يقول⁽⁴¹⁾ ومعلوم أن كلمة الأتراك تعني في مفهوم ذلك العصر المسلمين . فتأمل !!! وكأن الأتراك ليسوا بشراً يستحقون أن يكتب لهم، ولكن ديكارتر بتواضعه المشكور تنازل وكتب لهم !!!

والغريب أن أحد الباحثين ينقل كلمة ديكارتر الأنفة الذكر دون أن يعلق عليها أو ينتقد هذه الروح البغيضة التي تعبر عنها، بل على العكس نجده يأتي بها في معرض الثناء عليه، وعلى الحضارة اليونانية والرومانية، دون الإشارة من قريب أو بعيد إلى دور الحضارة الإسلامية في نشأة الحضارة الأوروبية الحديثة⁽⁴²⁾ .

المطلب الثاني: التجربة عند المسلمين:

التجربة في الأمور الخاضعة للتجربة فطرة أصيلة في النفس الإنسانية، فالإنسان يلجأ إليها بشكل تلقائي إذا أمكنه ذلك ليتأكد من صحة أحكامه، أو ليختبر بعض القضايا، وربما يفعل ذلك دون الاعتماد على قواعد معينة لذلك، ولذلك يقول كلود برنارد: " إنني أعتقد أن كبار المجربين قد ظهروا قبل أن توجد القواعد العامة لفن التجريب، ومن ثم يبدو لي أنه لا يحق لأحد أن يقول في حديثه عن بيكون إنه اخترع

⁽³⁹⁾ سورة سبأ: آية 24 ، 25 .

⁽⁴⁰⁾ غوستاف لوبون: حضارة العرب ، ترجمة عادل زعيتر، طبعة الحلبي، ص 578 – 579 .

⁽⁴¹⁾ انظر مقدمة محمد مصطفى حلبي لكتاب ديكارتر مقال عن المنهج، ص 156 .

⁽⁴²⁾ السابق ص 155 .

المنهج التجريبي، ذلك المنهج الذي استخدمه جاليلو وتورشيلي على نحو جدير بالإعجاب عجز عنه ليكون" (43). ويرى الدكتور محمود قاسم أن الباحث قد يهتدي إلى قواعد التجريب أثناء بحوثه ومحاولاته الكشف والبحث، فربما صنف هذه القواعد ليستفيد منها غيره، وربما يترك مهمة تصنيفها لغيره (44).

ومن هنا يبدو لنا خطأ الفكرة المنتشرة على أنها حقيقة لا مرأى فيها، وتتردد كثيراً على الألسنة والأقلام وهي أن المنهج التجريبي ولد ونضج في الغرب على يد البيكونين " روجر وفرنسيس " وجون استيوارت مل (45). والحقيقة أن هنالك علماء وباحثين غربيين منصفين أكدوا أن العرب والمسلمين قدموا للإنسانية حضارة باسقة في كافة المجالات التجريبية والنظرية، وأنهم كانوا سابقين إلى ميادين التجربة والملاحظة اللتين تسلك الغرب بهما فيما بعد ونهض ونهضته المشهودة.

وقبل أن نسرد بعض الأقوال والشهادات المنصفة لعلماء غربيين لا بد أن نعترف بأن المسلمين اليوم وفي العصور المتأخرة لم يتابعوا نهج أسلافهم في استخدام المنهج التجريبي، وأنهم قصروا في تطبيقه تقصيراً مخجلاً، في الوقت الذي استفاد الغرب من هذا الميراث الإسلامي، وانطلق يطبقه في كافة المجالات والصعد، وبقي المسلمون متخلفين عن ركب الحضارة، تقول زيغريد هونكه: " إن الإغريق تقيّدوا دائماً بسيطرة الآراء النظرية، ولم يبدأ البحث العلمي القائم على الملاحظة والتجربة إلا عند العرب " (46). وتقول: " لم يكن مستوى روجر بيكون العلمي في الكيمياء أرفع من معاصريه ألا أنه رأى في التجربة التي أخذها عن العرب السبيل الحقيقي للوصول إلى نتائج حاسمة في العلوم الطبيعية وخاصة في الكيمياء، وهكذا كان روجر علماً متوهجاً سطع في سماء القرون الوسطى المظلمة وفي حناياه روح الشاعر الأندلسي ابن الخطيب الذي

(43) المنطق الحديث ومناهج البحث د. محمود قاسم ص 38 وأضيف: واستخدمه أبو بكر الرازي، وجابر بن حيان، وابن الهيثم والبيروني قبل جاليلو وتورشيلي وغيرهم. كما سنشير.

(44) السابق ص 38.

(45) انظر: مصطفى حلمي، مناهج البحث في العلوم الإسلامية، ص 57.

(46) انظر: زيغريد هونكه، شمس الله تسطع على الغرب، ترجمة فاروق بيضون، دار الجيل، بيروت، ط 8. ص

قال: مبدئياً يجب أن يكون كل برهان متوارث قابلاً للتعديل إذا ما اتضح لحواسنا عكسه" ⁽⁴⁷⁾.

ويضطر أيضاً فون كريمر للاعتراف بدور العرب في حقل المعرفة التجريبية، وإن كان هذا الإنصاف منه مقدمة لما يريد أن يصل إليه من إقناع للقارئ بتفوق الجنس الآري واليوناني على غيره يقول: " إن أعظم نشاط فكري قام به العرب يبدو لنا جلياً في حقل المعرفة التجريبية ضمن دائرة ملاحظاتهم واختباراتهم، فإنهم كانوا يُبدون نشاطاً واجتهاداً عجيبين حين يُلاحظون ويمحصون، وحين يجمعون ويُرتبون ما تعلموه من التجربة، أو أخذوه من الرواية والتقليد، ولذلك فإن أسلوبهم في البحث أكبر ما يكون تأثيراً عندما يكون الأمر في نطاق الرواية والوصف" ⁽⁴⁸⁾. ثم إن الرجل يعود ليبترّ المسلمين حقهم في حقل المعرفة النظرية، وينسب كل ما عندهم لليونان، ولعل هذه غايته التي يريد أن يصل إليها، وأراد بمقدماته تلك أن يكسب ثقة القارئ، عندما يخيل إليه أنه منصفٌ لا يهمله إلا الوصول إلى الحقيقة العلمية، وهذا شأن المستشرقين جلهم يدسون السم في العسل.

ويؤكد الدكتور فرانتز روزنتال أن المسلمين كانوا ينظرون إلى التجربة والملاحظة على أنها ذات قيمة فريدة في البحث العلمي، وأننا نجد أمثلة هائلة لذلك في الحضارة الإسلامية في حقول المعرفة المتنوعة، وينقل هذه العبارة عن ابن أبي أصيبعة عن الرازي ⁴⁹: " متى كان اقتصار الطبيب على التجارب دون القياس وقراءة الكتب خُذل "

⁽⁴⁷⁾ انظر: زبغريد هونكه ص 334.

⁽⁴⁸⁾ فرانتز روزنتال، مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ص 15.

⁽⁴⁹⁾ أبو بكر الرازي محمد بن زكريا الرازي أبو بكر فيلسوف من الأئمة في صناعة الطب من أهل الري ولد وتعلم بها سنة 251 هـ وسافر إلى بغداد بعد سن الثلاثين يسميه كتاب اللاتينية " رازيس " أولع بالموسيقى والغناء ونظم الشعر ، واشتغل بالكيمياء والكيمياء ثم عكف عن الطب والفلسفة في كبره فنبغ واشتهر عني في آخر عمره ومات ببغداد سنة 311 هـ وفي سنة وفاته خلاف له تصانيف سعى ابن أبي أصيبعة منها 232 كتاباً ورسالة منها : " الحاوي " في الطب وهو من أجل كتبه ترجم إلى اللاتينية وطبع فيها وله كتب كثيرة . انظر الأعلام للزركلي ص 364 / مجلد 3 جزء 6 وانظر الفهرست لابن النديم، ص 415.

(50) مما يدل على أن التجربة كانت عند الأطباء منتشرة بشكل كبير، وأنه كان يحمد للطبيب أن يضم إلى تجاربه العلمية القراءة النظرية والقياس العقلي .
ونضرب الآن بعض الأمثلة من الفكر الإسلامي نستدل بها على اعتماد المسلمين بشكل كبير على التجربة والملاحظة:

فبشأن الحسن ابن الهيثم⁽⁵¹⁾ تقول زيفيد هونكه: لقد علم إقليدس وبطليموس بأن العين المجردة ترسل أشعةً إلى الأشياء التي تريد رؤيتها فجاء ابن الهيثم وأعلن أن هذا الادعاء خاطئ لأنه ليس هناك أشعةً تنطلق من العين ليتحقق النظر بل إن شكل الأشياء المرئية هي التي تعكس الأشعة على العين فتبصرها هذه بواسطة عدستها.

كما يرى الأستاذ مصطفى نظيف إلى أن ابن الهيثم أخذ بالاستقراء قبل بيبكون، ويعتبره من أبرز علماء الطبيعة . ويذهب إلى أن أثر ابن الهيثم في علم الضوء لا يقل عن أثر نيوتن في علم الميكانيكا⁽⁵²⁾ . ونستطيع أن نتيين قواعد المنهج عند ابن الهيثم وأصوله من خلال هذا النص الذي ينقله مصطفى نظيف عن ابن الهيثم يقول: " ونبتدئ في البحث باستقراء الموجودات، وتصفح أحوال المُبصَّرات، وتمييز خواص الجزئيات، ونلتقط باستقراء ما يخص البصر في حال الإبصار، وما هو مطرد لا يتغير، وظاهر لا يشتبه من كيفية الإحساس، ثم نرتقي في البحث والمقاييس على التدرج والتدريب مع انتقاء المقدمات، والتحفظ من الغلط في النتائج، ونجعل غرضنا في جميع ما نستقره ونتصفحه استعمال العدل، لا اتباع الهوى، ونتحرى في سائر ما نجيزه وننتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء "

ويلق الأستاذ مصطفى نظيف على هذا المنهج بقوله: " في هذا القول الموجز جمع ابن الهيثم بين الاستقراء والقياس، وقدم فيه الاستقراء على القياس، وحدد فيه

(50) السابق ص 176 .

(51) محمد بن الحسن ابن الهيثم مهندس من أهل البصرة ولد عام 354 هـ سكن في مصر واستوطن فيها على باب الجامع الأزهر فانقطع للتصنيف والإفادة إلى أن توفي عام 430 هـ له تصانيف في الهندسة وترجمت بعض مصنفاته إلى الألمانية مثل كيفية الإظلال والمرابا المحرقة . انظر الأعلام ص 83 ، 84 / مجلد 3 جزء 6 .

(52) مصطفى نظيف، الحسن ابن الهيثم، ص 33 .

الشرط الأساسي في البحوث العلمية الصحيحة وهو أن يكون الغرض طلب الحقيقة
... " (53)

ويضيف الأستاذ مصطفى نظيف: " بل إن ابن الهيثم قد عمق تفكيره إلى ما هو
أبعد غوراً مما يظن أول وهلة فأدرك ما قال به من بعده " ماك " و " كارل بيرسون "
وغيرهما من فلاسفة العلم المحدثين في القرن العشرين " (54). ومن مميزات ابن الهيثم
أيضاً: أنه كان يشرح الجهاز، ويبين وظيفة أجزائه المختلفة، ويستعمل أجهزة مبتكرة
لشرح الانعكاس والانعطاف، وتدل تجاربه وحساباته أنه استطاع أن يجمع بين
مقدرته الرياضية، وكفايته العلمية الممتازة، يدل على ذلك صنعه للأجهزة، واستعمالها
في أغراضٍ مختلفة (55).

كما يعتني ابن الهيثم إلى جانب عنايته بالتجربة والاستقراء، بالقياس كما في كتابه
" المناظر "، فهو ينتقل من التجربة إلى القياس، ويستنبط من ذلك قضايا مهمة،
ويشرح ظواهر خطيرة في الضوء (56). كما أدرك ابن الهيثم قيمة التمثيل في البحوث
العلمية فاستعان به في بعض المواضيع (57). هذا فيما يتعلق بابن الهيثم، ونجد في علم
الميكانيكا أو علم الحيل أشهر من كتب في ذلك من علماء المسلمين محمد وأحمد
وحسين أبناء موسى بن شاكر، إذ لهم كتاب يحتوي على مائة تركيب ميكانيكي (58).

ولعلماء المسلمين كتب في علم مراكز الأثقال، وهو علم يتعرف منه كيفية
استخراج ثقل الجسم المحمول . ولهم فضل كبير في علم السوائل وما يتصل به من
ظواهر تتعلق بضغط السوائل وتوازنها (59).

وللخازن كتاب " ميزان الحكمة " كتبه سنة 1137 م وفيه وصف دقيق مفصل
للموازين التي كان يستخدمها علماء المسلمين في تجاربهم، وفيه أيضاً وصف لميزان

(53) السابق الصفحة نفسها .

(54) السابق ص 37 .

(55) مصطفى حلبي، مناهج البحث في العلوم الإسلامية ، ص 76 .

(56) السابق نفسه .

(57) السابق ص 77 .

(58) قدرى طوقان، تاريخ العلوم عند العرب، ص 188 .

(59) مصطفى حلبي، مناهج البحث في العلوم الإسلامية . ص 79 .

استخدم في وزن الأجسام بالهواء والماء . ويتضمن هذا الكتاب أيضاً بحثاً في الضغط الجوي، وكان بذلك أسبق من تورشيلي، ويحتوي كذلك على المبدأ القائل بأن الهواء كالماء يحدث ضغطاً من أسفل إلى أعلى على أي جسم مغمور فيه، ومن هذا استنتج أن وزن الجسم في الهواء ينقص عن وزنه الحقيقي، واستفاد الأوروبيون بعده من اكتشافاته، وبنوا عليها بعض الاختراعات كالبارومتر ومفرغات الهواء " (60) . كما تضمن هذا الكتاب بحثاً في الجاذبية مبيناً أن هناك علاقة بين سرعة الجسم والبعد الذي يقطعه والزمن الذي يستغرقه، وقال الخازن في كتابه هذا بأن قوى التثاقل تتجه دائماً إلى مركز الأرض (61) .

وتابع الخازن علماء آخرون مثل ثابت بن قرة، وموسى بن شاكر وغيرهما، حيث قالوا بالجاذبية وعرفوا شيئاً عنها، ومن أشهرهم، محمد بن عمر الرازي حيث قال: " إننا إذا رمينا المدرة إلى فوق، فإنها ترجع إلى أسفل، فعلمنا أن فيها قوة تقتضي الحصول إلى أسفل، حتى إنه لما رميناها إلى فوق أعادتها تلك القوة إلى السفلى " (62) ويتساءل الدكتور مصطفى حلبي: أليس في هذا تمهيداً لفكرة الجاذبية؟ (63) ويرى الأستاذ العقاد أن البيروني (64) كان له الفضل في ذلك حيث اعترض على رأي الإغريق القائل بأن الأجسام الثقيلة مجذوبة إلى أصلها في السماء، ورجح أن الأجسام كلها مجذوبة إلى مركز الأرض، وقد مهد بأرائه هذه السبيل لنيوتن لكشف قانون الجاذبية (65) . كما أن البيروني هو الذي اكتشف دوران الأرض حول الشمس وحول نفسها وليس كوبرنيكوس أو غيره كما يشاع (66) .

(60) مصطفى حلبي، مناهج البحث في العلوم الإسلامية، ص 80 .

(61) قدرى طوقان، تاريخ العلوم عند العرب، ص 350 وما بعدها .

(62) السابق، ص 195 .

(63) مصطفى حلبي، مناهج البحث في العلوم الإسلامية، ص 80 .

(64) محمد ابن أحمد أبو الريحان البيروني الخوارزمي فيلسوف رياضي مؤرخ من أهل خوارزم ولد سنة 362هـ. أقام في الهند عدد من السنين ومات في بلده سنة 440 هـ صنف كتباً كثيرة متقنة منها: " الآثار الباقية عن القرون الخالية " ترجم إلى الإنجليزية والاستيعاب في صنعة الإسطرلاب والجواهر في معرفة الجواهر وتاريخ الأمم الشرقية والقانون المسعودي وتاريخ الهند وهذا الأخير ترجم إلى الإنجليزية في مجلدين .

(65) العقاد، أثر العرب في الحضارة الأوروبية، ص 40 الهيئة المصرية العامة للكتاب .

(66) انظر: زيغريد هونكه، ص 153 .

وفي علم الطب يعد أبو بكر محمد الرازي 844 - 926 م أول الأطباء المسلمين الكبار وقد اعتبره جميع المؤرخين واحداً من أعظم الأطباء في جميع العصور، ومن أعظم مشخصي الأمراض المبدعين، حيث اعتبرت مقالاته عن الجدري والحصبة أول عمل محكم في الأمراض المعدية، معبرة عن قدرة فذة في الملاحظة والتحليل التمريضي، واشتهرت في أوروبا، حيث طبعت أربعين مرة باللغة الإنجليزية منذ سنة 1489 إلى 1866م⁽⁶⁷⁾

والرازي يعتبره الدكتور سارتون أول الأطباء الكيماويين إلى جانب ابتكاراته في جراحة العيون والولادة وأمراض النساء، وكذلك كان أول من صنف مقالات في أمراض النساء⁽⁶⁸⁾ وقد رمدت عيناه ذات مرة من كثرة اشتغاله بالتجارب، فذهب للعلاج عند أحد الأطباء فطلب منه خمسمائة دينار فقال الرازي " هذا هو الكيمياء حقيقة " ثم مال إلى تعلم الكيمياء في سن مبكرة من حياته وألف فيها اثني عشر كتاباً⁽⁶⁹⁾. وأكد شيء لدى الرازي هو ما اجتمع على صحته الأطباء، وشهد له القياس، وعضدته التجربة، ولم يكن يعبأ إلا بالعلم الذي أثبتت التجربة جدواه، ومن سمات منهجه أنه كان يفضل النتائج العلمية القائمة على أساس تجارب القرون لا تجارب الفرد الواحد

وإذا كان الطب التجريبي يحتل في العصر الحديث أرقى مكانة، فإن للرازي فضل سبق إليه، حيث أجرى تجاربه على الحيوان "القرد"، قبل إعطاء الدواء للإنسان، لأن هناك حرجاً دينياً يمنع من تشريح الإنسان بغرض التجربة⁽⁷⁰⁾. ومن الأطباء المسلمين المشهورين ابن النفيس "ت: 696 هـ" المكتشف الحقيقي للدورة الدموية الصغرى، ونسبها الغرب زوراً إلى هارفي الإنجليزي، وقلدهم في هذا

⁽⁶⁷⁾ انظر: لزيغريد هونكه، شمس الله تسطع على الغرب، ص 316 و 271 ومناهج البحث للدكتور مصطفى حلبي، ص 81.

⁽⁶⁸⁾ جلال مظهر، علوم المسلمين أساس التقدم العلمي الحديث، الهيئة العامة للتأليف والنشر، 1970، ص 32.

⁽⁶⁹⁾ عبد اللطيف العبد، البحث العلمي منهجاً وتطبيقاً، ص 105 - وراجع ابن أبي أصيبعة عيون الأنباء في طبقات الأطباء، نزار رضا، بيروت، 1965، ص 419.

⁽⁷⁰⁾ العبد، البحث العلمي، ص 107.

الزور بعض الباحثين الشرقيين المسلمين⁽⁷¹⁾. تقول زيفريد هونكه: إن أول من نفذ ببصره إلى أخطاء جالينوس ونقدها ثم جاء بنظرية الدورة الدموية لم يكن سارفيتوس الأسباني ولا هارفي الإنجليزي بل كان رجلاً عربياً أصيلاً من القرن الثالث عشر الميلادي وهو ابن النفيس الذي وصل إلى هذا الاكتشاف العظيم في تاريخ الإنسانية وتاريخ الطب قبل هارفي بأربع مائة عام وقبل سارفيتوس بثلاثمائة عام⁽⁷²⁾.

ولقد كثر اشتغال النصارى بالطب في ظل الدولة الإسلامية ونبغوا فيه، ويرجع العقاد ذلك إلى تحريم الكنيسة الغربية آنذاك للاشتغال بالطب، لأن المرض عقاب من الله تعالى، لا ينبغي للإنسان أن يصرفه عن استحققه، وظل الطب محجوراً عليه إلى ما بعد انقضاء العهد المسمى بعهد الإيمان عند استهلال القرن الثاني عشر للميلاد وهو إبان الحضارة الأندلسية⁽⁷³⁾.

وكانت المستشفيات منتشرة في أنحاء الدولة الإسلامية بعد القرن الثالث للهجرة، واتبعت طريقة عملية للتحقق من وجود الهواء وصلاح الموقع لبنائها تغي عن الأساليب العلمية التي اتبعت في العصر الحاضر بعد كشف الجراثيم، حيث تتفق معها في أصلها التجريبي⁽⁷⁴⁾ فكانوا كما يقول العقاد: يعلقون اللحوم في مواطن مختلفة من المدينة في وقت واحد، فأبها أسرع إليه العفن اجتنبوا مكانه، واختاروا المكان الذي تتأخر فيه عوارض الفساد⁽⁷⁵⁾. ومثل هذا الابتكار كما يقول الدكتور مصطفى حلبي: يقع في صميم المنهج التجريبي وينبغي النظر إليه لا من زاوية عصرنا، ولكن من زاوية النظريات السائدة آنذاك ولا شك أن هذا العمل يعد عملاً رائداً في حقل الاكتشافات العلمية⁽⁷⁶⁾.

⁽⁷¹⁾ انظر: حامد طاهر، مدخل إلى علم المنهج، ص 55.

⁽⁷²⁾ انظر: زيفريد هونكه، ص 262.

⁽⁷³⁾ انظر شمس الله تسطع على الغرب ص 273، 274، 275 وللعقاد أثر العرب ص 35 وراجع أيضاً لأبي الفتوح

التوانسي من أعلام الطب العربي ص 43.

⁽⁷⁴⁾ مصطفى حلبي، مناهج، ص 85.

⁽⁷⁵⁾ العقاد، أثر العرب، ص 37.

⁽⁷⁶⁾ مصطفى حلبي: مناهج، ص 85.

وكانت المستشفيات أيضاً مراكز علمية لتدريس الأطباء نظرياً وعملياً يقول: الدكتور مصطفى السباعي: " وكانت المستشفيات معاهد طبية أيضاً، ففي كل مستشفى إيوان كبير للمحاضرات، ويجلس فيه كبير الأطباء، ومعه الأطباء والطلاب، وجانهم الآلات والكتب، فيقعد التلاميذ بين يدي معلمهم بعد أن يتفقدوا المرضى، وينتهوا من علاجهم، ثم تجري المباحث الطبية، والمناقشات بين الأستاذ وتلاميذه، والقراءة في الكتب الطبية، وكثيراً ما كان الأستاذ يصطحب معه تلاميذه داخل المستشفى ليقوم بإجراء الدروس العملية لطلابهم على المرضى، كما يقع اليوم في المستشفيات الملحقة بكليات الطب" (77).

ويستخلص غوستاف لوبون من أبحاثه في هذا المجال أن علم الجراحة مدين للعرب بكثير من مبتكراته الأساسية، وظلت كتبهم فيه مرجعاً للدراسة في كليات الطب إلى وقت قريب جداً، فكانوا يعرفون في القرن الحادي عشر من الميلاد معالجة غشاوة العين بخفض العدسة أو إخراجها، وكانوا يعرفون عملية تفتيت الحصاة التي وصفها أبو القاسم بوضوح، وكانوا يعرفون صب الماء البارد لقطع النزف، وكانوا يعرفون الكاويات والفتائل، وكانوا يعرفون المرقد، أي المخدر الذي ظن أنه من مبتكرات العصر الحاضر، وذلك باستعمال الزؤان لتنويم المريض قبل العمليات المؤلمة، حتى يفقد وعيه وحواسه (78)، وقد نسب هذا الكشف العلمي إلى طبيب إيطالي أولاً وإلى بعض الإسكندرانيين ثانياً، في حين أن الحقيقة تقول، والتاريخ يشهد: أن فن استعمال الإسفنجة المخدرة فن عربي بحث لم يعرف من قبلهم (79).

وإذا انتقلنا إلى مجالات أخرى غير الطب وعلماء آخرين فإننا نجد الأمر أيضاً لا يختلف فالتجربة والملاحظة لهما الوزن الكبير، والقيمة الأساسية في البحث العلمي يقول جابر بن حيان (80) وهو يتحدث عن منهجه: " قد عملته بيدي وبِعقلي من قبل،

(77) من روائع حضارتنا ص 142 مصطفى السباعي - المكتب الإسلامي - دمشق - بيروت 1977 م.

(78) غوستاف لوبون - حضارة العرب ص 494 ترجمة عادل زعيتير - طبعة الحلبي بالقاهرة 1956 م.

(79) انظر لزبيريد هونكه شمس الله ص 280.

(80) جابر بن حيان بن عبد الله الكوفي أبو موسى فيلسوف كيميائي كان يعرف بالصوفي من أهل الكوفة له تصانيف كثيرة بلغ عددها 232 كتاباً وقيل بلغت خمسمائة ضاع أكثرها وترجم بعض ما بقي منها إلى اللاتينية قال برتلو: لجابر في الكيمياء ما لأرسطو في المنطق. توفي في طوس سنة 200 هـ. انظر الأعلام ص 90 / جزء 2 مجلد 1.

وبحثت عنه حتى صح، وامتحنته فما كذب " (81). ويؤكد جابر أهمية التجربة أيضاً في قوله: " من كان درياً، كان عالماً حقاً ومن لم يكن درياً لم يكن عالماً، وحسبك بالدربة في جميع الصنائع: أن الصانع الدرب يحذق، وغير الدرب يعطل " (82) والمراد بالدربة عند جابر التجربة. ويزيدنا جابر تأكيداً باعتماده على التجربة والملاحظة في قوله: " ويجب أن نعلم أنا نذكر في هذه الكتب خواص ما رأيناه فقط دون ما سمعناه أو قيل لنا وقرأناه، بعد أن امتحناه وجربناه، فما صح عندنا بالملاحظة الحسية أوردناه وما بطل نفيناه وما استخرجناه نحن أيضاً وقايسناه على أقوال هؤلاء القوم " (83). ونضيف أيضاً أن من السباقين في استخدام التجربة ابن سينا، حيث يشير في كتاب الشفاء إلى ملاحظة شخصية تعود إلى أيام صباه تبحث في أصل الحجارة (84)، ويشير فخر الدين الرازي إلى ملاحظة شخصية لاحظها ابن سينا تتعلق بتكون الغيوم الممطرة (85). ويرى عن المأمون أنه كان يجري تجربة بسيطة لجلسائه ليبرهن لهم أن الهواء مادة، أي جسم طبيعي (86).

نستطيع الآن بعد الأمثلة الكثيرة التي سقناها أن نؤكد أن نسبة المنهج التجريبي إلى الغرب نسبة زائفة، لأنها تغفل دور المسلمين في هذا المنهج. وليس معنى هذا أن نغض من دور علماء الغرب في النهضة الأوروبية الحديثة فهذا الدور لا يمكن إنكاره لأن الغرب تقدم كثيراً في تطبيق هذا المنهج، ولكن أريد أن أقول: إن الحضارات متكاملة لا ينفصل بعضها عن بعض، فكل حضارة تهض لا بد أن تكون لها قواعد راسخة قامت عليها، وقواعد الحضارة الأوروبية المزدهرة اليوم إنما هي الحضارة الإسلامية، فلم ينهض الغرب هكذا طفرة، وإنما بعد أن نقلت إليه علوم العرب والمسلمين، فالمسلمون كما يقول الدكتور مصطفى حلمي: " وجهوا البحوث إلى الوجهة الصحيحة من حيث

(81) نقلاً عن جلال محمد عبد الحميد موسى، منهج البحث عند العرب في مجال العلوم الطبيعية والكونية، دار

الكتاب اللبناني، 1972، ص 125

(82) السابق ص 126 - وانظر أيضاً: زكي نجيب محمود، جابر بن حيان ص 58.

(83) توفيق الطويل، في تراثنا العلمي والإسلامي، ص 18.

(84) الشفاء لابن سينا جزء 2 ص 248 وانظر أيضاً المباحث للرازي جزء 2 ص 308.

(85) المباحث للرازي ص 2/173.

(86) الجاحظ، الحيوان، ص 4/106.

إقامتها على التجارب والاختبارات واستقراء النظريات وما إلى ذلك من خطوات كانت تشكل في مجموعها تحولاً رئيساً في تاريخ العلم من مجرد النظر - كالمنطق الصوري الأرسططاليسي - إلى التجارب العلمية المؤدية إلى التقدم الحقيقي للعلوم...⁽⁸⁷⁾ .
 وذلك لأن: " وجود ابن الهيثم وجابر وأمثالهما كان لازماً وممهداً لظهور جاليلو ونيوتن، فلو لم يظهر ابن الهيثم لاضطر نيوتن أن يبدأ من حيث بدأ ابن الهيثم، ولو لم يظهر جابر بن حيان لبدأ جاليلو من حيث بدأ جابر . وعلى هذا يمكن القول: لولا جهود المسلمين والعرب، لبدأت النهضة الأوروبية في القرن الرابع عشر من النقطة التي بدأ منها العرب نهضتهم العلمية في القرن الثامن للميلاد " ⁽⁸⁸⁾ . لقد وضع المسلمون أسس البحث العلمي بالمعنى الحديث وقد تميّزوا بالملاحظة والتجربة والاختبار ... وابتدعوا طرقاً... واخترعوا آلات وأجهزة ..⁽⁸⁹⁾ .
 ونستطيع الآن القول:

إن المسلمين لم يقصروا في العصور المتأخرة في خدمة العلم والإنسانية لقصورٍ في إسلامهم، وإنما السبب الحقيقي والجوهري هو أنهم نسوا إسلامهم، وتخلّوا عن المبادئ الأساسية فيه والتي تدعو إلى العمل والنظر والبحث والتأمل، هذه المبادئ التي جعلت الإنسان سيّداً للكون، وجعلت الكون مسخراً للإنسان، تخلّى المسلمون عن هذه الرسالة التي شرفهم الله عز وجل بها، وانهمكوا في خلافاتهم ونزاعاتهم فسلبت الله عز وجل عليهم أعداءهم، وهذه سنة إلهية تنطبق على كل الأمم التي تتخلّى عن رسالتها التي أكرمها الله جل شأنه بها من بين الأمم .

أضف إلى ذلك الحملات الاستعمارية الهمجية المتتالية التي تقضي على صحوة المسلمين في كل مرة . فالغزو التتاري الذي دمر بغداد وكثيراً من البلدان الإسلامية، وألقى المكتبات في دجلة، وأحرق المدن، وأباد المسلمين، وأتى على كل مظاهر المدنية، ساهم كثيراً في تأخر المسلمين وضياع كثير من تراثهم الذي لو كان اليوم موجوداً لكان للمسلمين وضع آخر في العالم اليوم . والغزو الصليبي الذي لا يزال مستمراً إلى اليوم

⁽⁸⁷⁾ مصطفى حلمي، مناهج ، ص 7 1967 .

⁽⁸⁸⁾ تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك المقدمة الناشر دار القلم، القاهرة، 1963 م . ص 9 .

⁽⁸⁹⁾ تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه لعبد الحليم منتصر طبعة دار المعارف 1967 . ص 59 .

بأشكال مختلفة، وصور متنوعة، ليحول بين المسلمين وأسباب نهضتهم حتى لا يعودوا مرة أخرى لقيادة العالم والإنسانية من جديد .

والخلاصة: أن النهضة الأوروبية الحديثة إنما قامت على جهود جبارة لعلماء المسلمين نقلت إلى الغرب، وقد أكد ذلك الدكتور فؤاد سزكين، إذ يشير إلى أنه كانت في القرن الرابع عشر مدارس للترجمة في طرابزون على الساحل الشرقي للبحر الأسود وفي استنبول أيضاً، كان أصحاب هذه المدارس يترجمون أحدث الكتب المؤلفة في العالم الإسلامي إلى اليونانية بدافع من غيرتهم الدينية لمساعدة إخوانهم في أوربا، لذلك فهو يقول: " وكلما أمعن الإنسان النظر في دراسة المصادر الأصلية للنهضة الأوروبية ازداد تصوره أن هذه النهضة المزعومة أشبه ما تكون بالولد نُسب إلى غير أبيه الحقيقي"⁽⁹⁰⁾.

المطلب الثالث: مصادر المنهج التجريبي الإسلامي:

رأينا من خلال الصفحات السابقة اهتمام المسلمين بالملاحظة والتجربة في البحث العلمي والوصول إلى الحقيقة، فما هي مصادر أو أصول هذا المنهج التجريبي عند المسلمين ؟

يمكننا بادئ ذي بدء أن نقول: إن القرآن الكريم حض المسلمين على السعي في مناكب الأرض والنظر في المخلوقات، والتأمل في الكون والتفكير في الحياة، وأمرهم بتحري الحقائق ومحاولة الوصول إلى اليقين، ونهاهم عن الأحكام المزاجية والتعسفية، ودعاهم إلى التثبت في أحكامهم وقراراتهم وألا يرجموا بالظن لأن الظن لا يغني عن الحق شيئاً قال عز وجل: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾⁽⁹¹⁾ وقال جل شأنه ينعي على أقوام يكتفون بالظن بدلاً من اليقين:

﴿وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾⁽⁹²⁾ . وطالهم بالبرهان فقال عز وجل: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾⁽⁹³⁾ .

⁽⁹⁰⁾ منار الإسلام ، العدد الثامن - شعبان 1400 هـ يونيو 1980 م مقال لفؤاد سزكين .

⁽⁹¹⁾ سورة الإسراء آية : 36 .

⁽⁹²⁾ سورة يونس آية 36 .

ويقول سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾⁽⁹⁴⁾.

ويقول أيضاً: ﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾⁽⁹⁵⁾ والآيات في هذا المعنى أكثر من أن تحصر.

فانطلاق المسلمين في البحث والتجربة والملاحظة والقياس كان بدعوة من القرآن الكريم، واستجابة لأمر الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم. وكان عصر الصحابة يفيض بالعلماء الذين يضعون للناس قواعد الاستدلال والنظر والبحث والقياس من خلال القرآن الكريم والحديث النبوي، فقد بدأ البحث كما يقول الدكتور النشار في المسائل العملية قبل البحث في مسائل العقيدة، ولذلك نستطيع أن نتحرى منهج البحث عند علماء أصول الفقه وقبل أن نجده لدى علماء أصول الدين⁽⁹⁶⁾.

لذلك يجب أن نتلمس المنهج الأصولي لا عند الشافعي والحنفية قبله فحسب، بل في عصر الصحابة رضي الله عنهم فابن عباس وضع فكرة الخاص والعام، وذكر عن بعض الصحابة الآخرين فكرة المفهوم، وفكرة القياس وهي غاية الأصولي كقياس الأشباه بالنظائر والأمثال بالأمثال، بل إن الصحابة تكلموا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم في العلل⁽⁹⁷⁾. وجاء الشافعي رحمة الله عليه، عندما ضاعت الملكة اللغوية الأصيلة من لسان العرب، وكثر اللحن والغلط من جراء الاحتكاك بين العربية وغيرها فصاغ علم الأصول في منهج مستقل، وجعل منه علماً قائماً بذاته، وغايته جمع الفروع المختلفة تحت أصول وضوابط من الاستدلال والبحث⁽⁹⁸⁾.

⁽⁹³⁾ سورة البقرة آية 111 وسورة النحل آية 64.

⁽⁹⁴⁾ سورة العنكبوت آية 20.

⁽⁹⁵⁾ سورة يونس آية 101.

⁽⁹⁶⁾ انظر: النشار، مناهج البحث، ص 54.

⁽⁹⁷⁾ انظر: المرجع نفسه، ص 57 وانظر مناهج البحث لمصطفى حلبي ص 27 وانظر مقدمة ابن خلدون دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993، ص 454.

⁽⁹⁸⁾ انظر مقدمة ابن خلدون ص 360 ومناهج البحث للنشار ص 57، 58. ومناهج البحث لمصطفى حلبي ص 27،

ويذكر ابن خلدون أن هذا البحث من الفنون المستحدثة في الملة، وأن السلف كانوا في غنى عنه بما يملكون من الملكة اللسانية الصافية، وكثرة النصوص الموجودة بين أيديهم والتي تغطي ما يقابلون من مسائل ومشكلات⁽⁹⁹⁾.

هذا المنهج الأصولي، الذي أصبح فيما بعد أساساً للمنهج التجريبي قائم على نوع من الاستقرار العلمي الدقيق المبني على التجربة ويتكون من فكرتين أساسيتين كما يؤكد الدكتور النشار⁽¹⁰⁰⁾: الأولى: فكرة العلية أو قانون العلية: ويتلخص في أن لكل معلول علة أي أن الحكم في الأصل لعله كذا فحكم التحريم في الخمر - مثلاً - معلول بالإسكار .

والثانية: قانون الاطراد في وقوع الحوادث: وتفسيره أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولاً متشابهاً، أي القطع بأن علة الأصل موجودة في الفرع .

ويرى الدكتور النشار أن هاتين الفكرتين الأصوليتين هما اللتان أقام جون استيوارت مل استقراءه العلمي عليهما، وهما قانون العلية والاطراد، فالاستقراء عند مل هو: أن نستنتج من عدة حالات معينة لظاهرة من الظواهر أن هذه الظاهرة تحدث في كل حالة تشبه هذه الحالة أو الحالات المعينة في ناحية من النواحي فهو يقوم على الجزم بوجود النظام في العالم⁽¹⁰¹⁾.

ويضاف أيضاً: أن مبدأ قياس الغائب على الشاهد الذي كان مستخدماً على نطاق واسع لدى المتكلمين والأصوليين، يلتقي مع أصول المنهج التجريبي الحديث في فكرة الاحتمال، التي تقضي بأنه لا يجوز الحكم على ما لم يشاهد إلا على سبيل الاحتمال، وكذلك مبدأ السبر والتقسيم، أو الإبطال والحصر، فقد مهد هذا المبدأ لفكرة الاعتبار أو التجربة لدى كثير من العلماء كابن الهيثم مثلاً، ومبدأ السبر والتقسيم أو الإبطال والحصر يشبه طريقة الحذف عند بيكون وطريقة البواقي عند مل⁽¹⁰²⁾.

⁽⁹⁹⁾ انظر مقدمة ابن خلدون ص 360 .

⁽¹⁰⁰⁾ انظر : مناهج البحث للنشار ص 86 .

⁽¹⁰¹⁾ انظر: مناهج البحث للنشار ص 86 .

⁽¹⁰²⁾ انظر: البحث العلمي للدكتور العبد ص 98 ، 99 .

ويوضح الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي أن المنهج الأصولي الإسلامي يتكون من مبدئين:

أولاً: اتباع ما يسمونه بدلالة الالتزام، وهي أن يطرد ترابطاً بين شيئين بحيث إذا تأملت أحدهما تصورت الآخر، وإنما يتم ذلك بعد أن يشهد له الاستقرار التام، وهو أن نتبع الحالات والظروف المختلفة كلها لوجود هذين الشيئين فنجدهما متلازمين دائماً، وذلك كدلالة النحول الشديد على المرض، وكدلالة المآذن في البلدة على إسلام أهلها، فالدال في هذين المثالين ليس علة للمدلول حتى نقول إن دلالة عليه من قبيل دلالة العلة على المعلول، إذ النحول ليس علة للمرض، والمآذن الصاعدة ليست علة لإسلام أهل البلدة.

وتستطيع عن طريق دلالة الالتزام هذه أن تختبر الدعوى التي تطرح أمامك، وذلك عن طريق البحث عن مستلزمات تلك الدعوى، فإن رأيت هذه المستلزمات ماثلة أمامك كان ذلك دليلاً على صدق الدعوى، وإن كانت مفقودة أو كان الموجود نقيضها كان ذلك دليلاً على كذبها، فالرجل الذي يشرف بك على قرية ويقول لك: إن جميع أهلها مسلمون لا يمكن أن تصدق كلامه هذا إذ تأملت فلم تجد فوق بيوتها إلا صلبان الكنائس، على الرغم من أنك لم تقابل أحداً من أهلها، ولم تقف على اعتقاداتهم وما يدينون به عن طريق التجربة والمشاهدة.

والذي يدعي لك أن منبع نشأة الفكر والعقل في الإنسان إنما هو شعوره بالحاجة إلى الغذاء، لا يمكنك أن تصدق دعواه، إذا تأملت في سائر الحيوانات التي تشترك مع الإنسان في الشعور بالحاجة إلى الغذاء، دون أن يتكون لديها هي الأخرى شيء من التفكير والعقل.

ويشير الدكتور البوطي إلى أن دلالة الالتزام عند الأصوليين تنقسم إلى ثلاثة أقسام: أدناها اللزوم غير البين وأوسطها: ما يسمى باللزوم البين بالمعنى الأعم . وأقواها: اللزوم البين بالمعنى الأخص⁽¹⁰³⁾. ولا نريد أن نفيض في شرح هذه الدلالات لأن مكان شرحها في الكتب الأصولية.

(103) كبرى اليقينيات الكونية د. البوطي ص 40 - 41 - 42 .

والمبدأ الثاني الذي يشير إليه الدكتور البوطي إنما هو: القياس وليس المقصود به القياس المنطقي المقتبس من الفلسفة اليونانية والقائم على القضايا والأشكال، وإنما المقصود به ذلك القياس الذي اصطلح عليه علماء الأصول الفقه الإسلامي وعلماء أصول الدين والمتكلمون بعد أن استلهموه من كتاب الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم وهذا القياس قائم على مبدأين هما: قانون العلية، وقانون التناسق والاطراد⁽¹⁰⁴⁾، وقد أشرنا إليهما فيما سبق عندما نقلنا كلام الدكتور النشار.

ويخلص الدكتور البوطي إلى القول:

بأن علماء المسلمين إنما يتبعون المنهج الاستقرائي في كل ما لم يمكن إخضاعه للتجربة والمشاهدة، وفي ظل هذا المنهج يلتقي كل من الالتزام والقياس وهو كما ترى أبعد ما يكون عن الاستنتاجات الغيبية، والتأملات المجردة التي أوغلت فيها الفلسفة اليونانية أيما إيغال⁽¹⁰⁵⁾.

هذا هو إذن المنهج الأصولي الإسلامي الذي أصبح فيما بعد أساساً للمنهج التجريبي، ولا يمكن لأحد أن ينكر أن المنهج الأصولي إنما هو إسلامي بحت نشأ وترعرع على يدي الإمام الشافعي وتطور بعد ذلك على أيدي الأصوليين، الذين وضعوا أسس المنهج الحديث في مباحثهم من القياس الأصولي، والعلة وتنقيح المناط والسير والتقسيم وغير ذلك⁽¹⁰⁶⁾. وأهم ما في هذا المنهج هما مبحثي الدلالات والقياس:

فمبحث القياس هو نتاج إسلامي خالص، مختلف تماماً عن التمثيل الأرسطاليسي ولا يمت إليه بصلة⁽¹⁰⁷⁾. وأما مبحث الدلالات فلم يعرفه أيضاً المنطق الأرسطي، ولا منطق الشراح اليونانيين كما يؤكد الدكتور النشار فأمامنا إذاً ثلاث احتمالات: إما أن الإسلاميين اخترعوه تحت تأثيرات لغوية أو أنهم استمدوه من الرواقية خاصة وقد وصلتنا عن الرواقية فكرة الدلالة أو المدلول. أو - وهو ما يرجحه النشار - أن المسلمين استمدوا هذه الفكرة من الرواقية مع وجود فكرة أخرى عن

⁽¹⁰⁴⁾ انظر كبرى اليقينيات ص 43 .

⁽¹⁰⁵⁾ انظر السابق ص 45 - 46 .

⁽¹⁰⁶⁾ انظر مصطفى حلمي مناهج ص 71 .

⁽¹⁰⁷⁾ انظر النشار ص 102 مناهج مفكري الإسلام .

البحث لديهم⁽¹⁰⁸⁾. ولكن السؤال: هل تأثر أصول الفقه بالمنطق اليوناني بشكل عام؟ النتيجة التي يخرج بها الدكتور النشار بعد مناقشته للمصادر التي بين أيدينا هي نفس النتيجة التي يصل إليها الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني وهي:

أن علم أصول الفقه نشأ نشأة إسلامية خالصة بعيداً عن المؤثرات الأجنبية، وأنه في مراحل تطوره تأثر بالمنطق اليوناني، وكان ذلك منذ القرن الخامس الهجري وما بعده، ويشهد بذلك كتاب البرهان للجويني، والمستصفي للغزالي، وكتب القاضي عبد الجبار، وسيف الدين الأمدى وغيرهم⁽¹⁰⁹⁾.

ويعلل الدكتور النشار رفض المسلمين للمنهج الأرسطي لأنه يقوم على المنهج القياسي، ولا يعترف بالمنهج الاستقرائي أو التجريبي الذي وضع المسلمون جميع عناصره⁽¹¹⁰⁾. ولنختم هذا الفصل ببعض الشهادات التي ينقلها محمد إقبال لعلماء غربيين ينصفون فيها الحضارة الإسلامية:

ينقل المرحوم محمد إقبال عن " duhreg " قوله: " إن آراء روجر بيكون عن العالم أصدق وأوضح من آراء سلفه، ومن أين استمد روجر بيكون دراسته العلمية؟ من الجامعات الإسلامية في الأندلس " ⁽¹¹¹⁾.

ويقرر الأستاذ: " riffault " " أن روجر بيكون تعلم العربية والعلم العربي، وأنه لا ينسب لروجر بيكون ولا لسميّه الآخر أي فضل في إدخال المنهج التجريبي في أوروبا، ولم يكن روجر بيكون في الحقيقة إلا واحداً من رسل العلم والمنهج الإسلامي إلى أوربة المسيحية، ولم يكف بيكون عن القول لمعاصريه: بأن معرفة العرب وعلمهم هو الطريق الوحيد للمعرفة للحقة " ⁽¹¹²⁾. ثم يصدر بنتيجة هي أن مصدر الحضارة

⁽¹⁰⁸⁾ مناهج البحث للنشار ص 27.

⁽¹⁰⁹⁾ انظر النشار مناهج ص 62 - 63 - 64 - 65 وانظر دراسات في الفلسفة الإسلامية أبو الوفا الغنيمي التفتازاني ص 113 - مكتبة القاهرة الحديثة .

⁽¹¹⁰⁾ انظر النشار مناهج ص 243 .

⁽¹¹¹⁾ نقلاً عن الدكتور النشار ص 243.

⁽¹¹²⁾ نقلاً عن الدكتور النشار ص 244.

الأوروبية الحق هو منهج العرب التجريبي "وقد انتشر منهج العرب التجريبي في عصر بيكون وتعلمه الناس في أوروبا ويحدوهم إلى ذلك رغبة ملحة" ⁽¹¹³⁾.

ويذكر أيضاً: " أن الثقافة الأوروبية متأثرة بالثقافة الإسلامية في كل المجالات لكن أهم أثر للثقافة الإسلامية في العلم الأوربي هو تأثيرها في العلم الطبيعي والروح العلمي، وهما القوتان المميزتان للعلم الحديث والمصدران الساميان لازدهاره"، ويقرر: " إن ما يدين به علمنا لعلم العرب ليس هو ما قدموه لنا من اكتشافاتهم لنظريات مبتكرة غير ساكنة، إن العلم يدين للثقافة العربية بأكثر من هذا، إنه يدين لها بوجوده، إن ما ندعوه بالعلم ظهر في أوروبا كنتيجة لروح جديدة في البحث، ولطريق جديدة في الاستقصاء: طريقة التجربة والملاحظة والقياس، ولتطور الرياضيات في صورة لم يعرفها اليونان، وهذه الروح وتلك المناهج أدخلها العرب إلى العالم الأوربي" ⁽¹¹⁴⁾.

وهكذا ننتمي إلى نتيجة لا مرية فيها أن هذه الشبهة التي تثار حول أصالة البحث الإسلامي وأهميته من كونه مجرد نقل عن اليونان ومن كون المسلمين فقراء في مجال التجربة إنما هي دعوى مغرضين لا تستند على أي أساس منطقي أو علمي.

النتائج والتوصيات

لقد خُصَّ البحث إلى النتائج الآتية:

- 1- يتفق العلماء على أنه لا بد من ضبط البحث العلمي وحمايته من العشوائية والفوضى، ولا بد من قواعد توجه الباحث وتنظم له طريقته في التفكير والبحث والاستدلال، ومن هنا كانت أهمية مناهج البحث، ومن هنا كان الاهتمام بها كبيراً في الحضارة الإسلامية.
- 2- كما أنه لا بد من ضبط المنهج العلمي بالمنهج الأخلاقي؛ لأن الغاية الأساسية للعلم هي إسعاد البشرية، فإذا تحول العلم إلى مصدر خوف أو رعب؛ فإن الأخلاق تتدخل وتضع حدوداً وكوابح للانفلات العلمي الذي يمكن أن يؤدي إلى تدمير البشرية.

⁽¹¹³⁾ نقلاً عن الدكتور النشار ص 244.

⁽¹¹⁴⁾ السابق نفس الصفحة.

- 3- ومن هنا كانت عناية المسلمين بالمنهج العلمي؛ لأنه جزء من دينهم الحنيف؛ الذي يوجه الناس للبحث عن الحقيقة، والحقيقة في الإسلام هي جوهر البحث العلمي، ومن المهم التأكيد على أنه من البدهيات الإسلامية ضرورة انضباط العلم بالأخلاق، والأساس في ذلك هو المصلحة، فحيثما كانت المصلحة فثم شرع الله، ولذلك فالعلم الذي لا ينضبط بتحقيق المصالح ودرء المفاسد فهو علمٌ مذموم يُحذّر منه الإسلام ويحاربه .
- 4- كما أنه لا بد من التأكيد على أن المناهج ليست قوانين ثابتة، وقواعد راسخة لا تتغير، فهي خاضعة لتطور العلوم، وتتغير تبعاً لتغير الحياة والفكر، وكلما تطورت العلوم وتشعبت المعارف كلما أدى ذلك إلى تعديلات في المناهج والقواعد التي ينبنى عليها العلم والبحث العلمي .
- 5- ومن هنا تلقّف الأوروبيون مناهج المسلمين وعدّلوا فيها، وطوّروا فيها، وتقدموا كثيراً، في حين ظل المسلمون يتفاخرون بما أنتجه أجدادهم، دون أن يضيفوا أو يعدلوا شيئاً حتى كانت الجيوش الأوروبية بأسلحتها الحديثة وأنظمتها الجديدة تكتسح بلاد الشرق.
- 6- هذا التطور والتفوق الغربي جعل الغربيين يعتقدون أن اليونان واللاتين هم وحدهم منبع المعارف والعلوم؛ مما دفعهم لكتابة التاريخ كما يحلو لهم، وتفننوا حقيقةً في سرقة التاريخ، وكانت الخطوة الممهدة لذلك هي إنكار دور العرب في الإبداع والعلم وتطور الحضارة الإنسانية، وأنهم كانوا مجرد نَقْلَة للفكر اليونان.
- 7- إلا أن ما عرضناه من أمثلة وشهادات يؤكد أن نسبة المنهج التجريبي إلى الغرب نسبة زائفة، وليس معنى هذا أن نغضّ من دور علماء الغرب في النهضة الأوروبية الحديثة فهذا الدور لا يمكن إنكاره؛ لأن الغرب تقدم كثيراً في تطبيق هذا المنهج، ولكن أريد أن أقول: إن الحضارات متكاملة لا ينفصل بعضها عن بعض، فكل حضارة تنهض لا بد أن تكون لها قواعد راسخة قامت عليها وقواعد الحضارة الأوروبية المزدهرة اليوم إنما هي الحضارة الإسلامية، وذلك لأن: وجود ابن الهيثم وجابر بن حيان وأمثالهما كان لازماً وممهداً لظهور جاليلو ونيوتن، فلو لم يظهر ابن الهيثم لأضطر نيوتن أن يبدأ من حيث بدأ ابن الهيثم، ولو لم يظهر جابر بن

حيّان لبدأ جاليلو من حيث بدأ جابر . وعلى هذا يمكن القول: لولا جهود المسلمين والعرب، لبدأت النهضة الأوروبية في القرن الرابع عشر من النقطة التي بدأ منها العرب نهضتهم العلمية في القرن الثامن للميلاد. غير أن الأمر تعدى شأن الاستفادة العلمية إلى السرقات والتزوير كما عرضنا في الأمثلة التي ذكرتها زيغريد هونكة، وهو ما دفع الدكتور فؤاد سزكين إلى القول: " وكلما أمعن الإنسان النظر في دراسة المصادر الأصلية للنهضة الأوروبية ازداد تصوره أن هذه النهضة المزعومة أشبه ما تكون بالولد نُسب إلى غير أبيه الحقيقي "⁽¹¹⁵⁾.

لذلك اليوم على الباحثين الإسلاميين واجبٌ كبيرٌ في كشف الحقيقة، واسترداد التاريخ من الهيمنة الغربية، والتزوير الأوربي القائم على أساس عنصري من التفوق والازدراء للأسف، على باحثينا أن يُنقذوا العلم والبحث العلمي من العنصرية، ويعيدوا الحق لأهله، وهذا ليس بالأمر السهل، فقد فعلت الحضارة المزيّفة - عبر قرون مضت - فعلها في طمس الحقائق في فروع شتى، كما طُمست شعوب وحضارات بأكملها - كالهنود الحمر - طُمست ورُزّرت علوم وكتب ومصنفات وحقائق هائلة ونُسبت إلى غير أهلها، فمن لكشف الحقيقة، وفضح التزوير، وإحقاق الحق وإبطال الباطل !.

مصادر البحث

1. الدكتور / (أبو اليزيد العجمي)، دراسات في الفكر الإسلامي، دار التوزيع والنشر الإسلامية، ط1، 1412 هـ 1991 م.
2. الدكتور / أحمد بدر، أصول البحث العلمي ومناهجه، المكتبة الوطنية، ط3، 1977 م
3. الدكتور / (البيوطي) محمد سعيد رمضان، كبرى اليقينيات الكونية، دار الفكر، ط8، 1402 هـ.
4. الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر المتوفى 255 هـ): الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، نشر مكتبة مصطفى الباي الحلبي وأولاده بمصر، ط1، 1356 هـ 1938 م.
5. الجرجاني (أبو الحسن علي بن محمد المتوفى 816 هـ): التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الريان للتراث .

(¹¹⁵) :منار الإسلام ، العدد الثامن، شعبان 1400 هـ يونيو 1980 م مقال لفؤاد سزكين .

6. الدكتور / جلال محمد عبد الحميد موسى، منهج البحث عند العرب في مجال العلوم الطبيعية والكونية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1972 م
7. الدكتور / جلال مظهر، علوم المسلمين أساس التقدم العلمي الحديث، الهيئة العامة للتأليف والنشر 1970 م.
8. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1973 م.
9. الدكتور / حامد طاهر: مدخل إلى علم المنهج، مكتبة الزهراء، القاهرة 1991 م.
10. ابن خلدون (عبد الرحمن المتوفى 808 هـ): مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1413 هـ 1993 م .
11. الدارمي (أبو عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن عبد الصمد المتوفى 255 هـ): سنن الدارمي - ترقيم علي وزمري.
12. الرازي (فخر الدين محمد بن عمر ت 606 هـ): المباحث الشرقية مطبوع في حيدر آباد 1343 هـ، روزنتال (فرانتز): مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، دار الثقافة، ترجمة الدكتور أنيس قريحة .
13. الدكتور/ زاهر بن عواض الألمي: مناهج الجدل في القرآن الكريم، الرياض، مطابع الفرزدق التجارية 1404 هـ 1984 م.
14. الدكتور / زكي نجيب محمود: جابر بن حيان، سلسلة نوابع الفكر العربي.
15. ابن سينا (الحسين بن عبد الله المتوفى 428 هـ): الشفاء، دار الكتاب المصري، 1969 م تحقيق د. محمود قاسم .
16. الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم ت 548 هـ): الملل والنحل تحقيق محمد سيد كيلاني، دار صعب، بيروت، 1406 هـ 1986 م .
17. عباس محمود العقاد، أثر العرب في الحضارة الأوروبية، الهيئة المصرية للكتاب .
18. الدكتور / عبد الرحمن بدوي: مناهج البحث العلمي، دار النهضة الأوروبية، 1963 .
19. الدكتور / عبد الرحمن العيسوي، مناهج البحث العلمي في الفكر الإسلامي، دار الراتب الجامعية، 1996 - 1997
20. الدكتور / عبد اللطيف العبد، البحث العلمي منهجاً وتطبيقاً، دار الثقافة العربية القاهرة، ط2، 1415 هـ 1995
21. الدكتور / علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأسططاليسي، الناشر دار الفكر العربي، ط1، 1367 هـ 1947 م.
22. غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، مطبعة الحلبي.

23. فؤاد سزكين، مقال في منار الإسلام، العدد الثامن، شعبان 1400 هـ يونيو 1980 م.
24. الفيروز آبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب المتوفي 817 هـ)، القاموس المحيط، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1415 هـ 1995 م والمطبعة المصرية، ط3، 1933 م.
25. الدكتور / محمد عبد الله الشرقاوي، مناهج البحث والتفكير العلمي، دار الثقافة العربية 1997 م.
26. الدكتور / محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، دار المعارف، ط5، 1967 م.
27. الدكتور / مصطفى حلمي، مناهج البحث في العلوم الإسلامية، مكتبة الزهراء ط1، 1404 هـ 1984 م.
28. الدكتور / مصطفى السباعي: من روائع حضارتنا، المكتب الإسلامي، دمشق، 1977 م.
29. الدكتور / مصطفى نظيف، الحسن بن الهيثم، بحوثه وكشوفاته البصرية، مطبعة نوري، مصر، 1316 هـ 1942 م.
30. ابن منظور (محمد بن مكرم ت: 711 هـ)، لسان العرب، دار صادر، 1955 م.
31. ابن النديم (محمد بن إسحاق أبو الفرج النديم ت385هـ): الفهرست، دار المعرفة، بيروت، 1398 هـ 1978.
32. هونكة، زيغريد، شمس (الله) تسطع على الغرب، ترجمة فاروق بيوض، دار الأفاق الجديدة، دار الجيل، بيروت، ط8، 1993 م 1413 هـ.



النزوع السيميائي في سرديات زكريا تامر (دمشق الحرائق نموذجًا)

د. مهنا بلال الرشيدي^{1*}

الملخص: حظيت الرموز بمستوياتها المتعددة: (اللغوية والتاريخية والأسطورية والأدبية والدينية والخاصة) بأهمية كبيرة في الأعمال الأدبية والنصوص الفنية، وتولي السيميائية- بوصفها أوسع علوم الإشارة ومناهج التأويل- هذه الرموز أهمية خاصة؛ وذلك لوقوعها ضمن ميدانها أولاً، ولأن فهم العمل الفني وتلقي مقولته لن يكون دون فهم رموزه وتأويل دلالاتها ثانياً، ولأن مجمل الأعمال الفنية لا تخلو من مستويات ترميزية متعددة، ولو خلت منها خرجت من نسقها الجمالي، وصارت كلاماً عادياً ثالثاً، ولأن الاهتمام بالترميز والتعويل على درجاته يختلف من مبدع إلى آخر رابعاً، مثلما تختلف طرق تلقيه وتأويله بتعدد المتلقين، واختلاف العلوم والفنون ونظريات الدراسة ومناهج التأويل خامساً؛ ولهذا كله جاءت هذا الدراسة؛ لتقف عند مظاهر النزوع السيميائي في (قصة البستان) ضمن مجموعة (دمشق الحرائق) القصصية لزكريا تامر، لعلها تكشف بعضاً من ملامح النزوع السيميائي في تجربته السردية على اتساعها وعمومها.

الكلمات المفتاحية: السيميائية، النزوع السيميائي، النقد السيميائي، السرديات، زكريا تامر.

The Semiotic Tendency in The Narratives of Zakaria Tamer (Dimashq AL-Haraiq as an Model)

Summary: Writers express, through symbols: linguistic, historical, mythical, literary, religious and private, many of their intellectual, artistic and aesthetic purposes; This explains why semiotics are interested in various symbols, and we have stood in this research at an applied model that studies the phenomenon of the semiotic tendency of Zakaria Tamer in (The Bustan story) as one of the texts of his collection of stories (Dimashq AL-Haraiq) by Zakaria Tamer, and we have tried to reveal through this study the features of The semiotic tendency in the narratives of Zakaria Tamer.

^{1*} - دكتوراه في علم الدلالة والنقد السيميائي، أستاذ مساعد في علم الدلالة واللسانيات التطبيقية، جامعة ماردين أرتوقلو تركية.

key Words: Semiotici, Semiotic Tendency, Semiotic Criticism, The Narratives, Zakaria Tamer.

1- السيميائية علم الإشارات الواسع ونظرية الدلالة الكبرى:

يظنّ بعض المتابعين أنّ علم السيمياء علم غريب عن الحضارة العربية، وقد وجد بعض الباحثين أنّه وافد جديد إلى حضارتنا العربية من هذه الحضارة أو تلك، والحقّ أنّ هذا العلم علم إنسانيّ أصيل لدى هذه الحضارة أو تلك، ولا سيّما الحضارات العالمية العريقة منها كالحضارة العربية، التي خدمت العالم بأسره من قبل أن تتقسّم الأمم، وتشكّل الممالك، وترسم الحدود بين الشعوب والدول، ومن مشهور الموروث العربيّ في هذا مجال السيمياء والدلالة، قول الأعرابي: (البعرة تدلّ على البعير، والخطوة تدلّ على المسير، فأرض ذات فجاج، وسماء ذات أبراج ألا تدلّان على العليّ القدير)؟! وفي القرآن الكريم نجد قوله تعالى: (سيماهم في وجوههم من أثر السجود)².

ولعلّ نشاط حركة الترجمة من المراجع الأجنبية إلى اللغة العربية في علوم: السيميولوجيا (Semiology)، والسيميوطيقا (Semiotics)، والسييسولوجيا (Sociology) دفع بعض الباحثين إلى التوهّم بعدم أصالة هذا العلم لدى العرب تنظيراً أو تمثلاً وتطبيقاً، وهذا ما تنفيه المدونات العربية القديمة، التي تثبت أصالة هذا العلم لديهم، وتشعبه في مجمل علومهم وفنونهم، في حين يبدو هذا العلم بمصطلحاته المتعدّدة علمًا حديثًا لدى الغربيين، أو وافدًا إليهم، وأكثر ما يدلّ على ذلك اعتمادهم في تعريف هذا العلم ومصطلحاته المتعدّدة كلّها على جذر الكلمة اليونانيّ أو اللاتينيّ الإغريقيّ: (Semion)، الذي يعني: الإشارة.³

وعلم السيمياء العربيّ: هو علم الإشارات أو العلامات في أقصر تعريف له، وهو-في معناه الدقيق-علمٌ يُعنى بدلالات العلامات والرموز والإشارات والصّور والمفاهيم والأفكار والمصطلحات، وبهذا فهو علم الإشارات الواسع، أو نظرية الدلالة

² - القرآن الكريم، سورة الفتح، الآية 29..

³ - ينظر: د.مهنا بلال الرّشيد، (سيمياء الصّورة ودلالاتها) النّظام السّوريّ وتهافت تزييف الوعي)، موقع القدس

العربيّ الإلكترونيّ 2019/04/19. <https://www.alquds.co.uk/?p=2102372>

الكبرى، وتنضوي علوم اللسانيات تحت لوائه، حين يدرس أنظمة العلامات اللسانية وغير اللسانية؛ فتدخل في مجاله أنظمة التواصل الرقمية: (التشفيرية والترميزية والتجريدية) والأيقونية: (التناظرية والتماثلية والتصويرية) وكل ما يمكن توظيفه في مجال التواصل والاتصال بدءاً من الظواهر الكونية والفلكية الكبرى وصولاً إلى أصغر ذرات المركبات والعناصر في الفيزياء والكيمياء؛ كالنجوم والأفلاك والنار والدخان والرياح والحجارة والأبنية والصور والأعلام والألوان والأشكال والأرقام والأيقونات. وفي معظم الأحيان تزيل السيميائية بوصفها علم الإشارات الأوسع الحدود الفاصلة بين الاختصاصات، وتتجاوزها؛ لترتبط "بين ظواهر تبدو بعيدة عن بعضها بعضاً"⁴؛ ولهذا نجد في الثقافة العربية تعالفاً بين علم السيمياء وعلوم أخرى كالفيزياء والكيمياء والرياضيات واللسانيات والتأويل والفراصة والدلالة وغيرها من العلوم الأخرى؛ وكثيراً ما نجد في تراثنا العربي عالماً موسوعياً كتب في الطب والموسيقا والفلسفة والهندسة والرياضيات والفيزياء والكيمياء والسيمياء والفن واللغة والشعر والأدب والتأويل.

ويمكن تعريف السمة أو السيمة بوصفها عماد علم السيمياء أو ركنه الأبرز بآتها: "أصغر وحدة دلالية ألسنية ذات معنى"⁵، ويمكن أن تكون هذه الوحدة الدلالية وحدة غير لسانية؛ لتشتمل على أي شيء يمكن استنطاقه أو تحميلة دلالة ما، كالألوان والأشكال وغيرها؛ فتقترب بهذا الاتساع من مفاهيم الرمز Symbol والإشارة Sign، التي تعني: "موضوعاً مادياً مستوعباً بشكل حسّي (ظاهرة، فعل) يبرز في سيرورة المعرفة والتعامل كمثل أو بديل لموضوع آخر، ويستخدم من أجل أخذ، حفظ، تجديد أو نقل معلومات عنه"⁶ إلى متلقٍ ما. وتختلف العلامة عن الإشارة؛ حيث لا يُشترط في إطلاقها وجود المرسل والمتلقي معاً؛ فحين "نبصر دخاناً كثيفاً يتصاعد من بين أشجار

⁴ - دانيال تشاندلر، أسس السيميائية، ترجمة: طلال وهبة، مراجعة: ميشال زكريا، منشورات المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2008م، ص21.

⁵ - مجموعة مو: (فرانسيس إدلين، جان ماري كلينكبرغ، فيليب مانغيه)، بحث في العلامة المرئية (من أجل بلاغة الصورة)، ترجمة: سمر محمّد سعد، مراجعة: خالد ميلاد، منشورات: المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2012م، ص15.

⁶ - م. خرابتشكو، الإبداع الفني والواقع الإنساني، ترجمة: شوكت يوسف، منشورات: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ط1، 1983م، ص258.

الغابة فإننا نخمن أن ثمة حريقًا؛ فالدخان هنا علامة على ذلك"⁷، ولكن ليس من الضروري أن يكون هناك مرسل له أهداف تواصلية من إثارة الدخان، ويبقى هذا الهدف التواصلي من إثارة الدخان هدفًا بارزًا، قد نكتشفه حين وصولنا إلى الدخان، أو بعد إطفاء الحرائق المشتعلة بزمن قصير أو طويل.

أما الوسم أو التّسويم فهو: نظام التّشفير في حدّ ذاته، ويحتوي لدى مورس على ثلاثة عناصر؛ هي: "ما يقوم بدور العلامة، ويسمّى (حامل العلامة) sign vehicle، وما تدلّ عليه العلامة؛ أي (المدلول) designatum، والأثر الذي يحدث في المتلقّي للعلامة، ويسمّيه مورس نقلًا عن بيرس (التّعبير) interpretant. علاوة على ذلك يمكن إضافة عنصر رابع في عملية التّدليل أو التّسويم وهو الكائن العضويّ الذي يصدر عنه التّعبير المعبر interpretant"⁸. وإن أقرّينا بدور النّقد العربيّ في تمييز الأدب الغثّ من الأدب الثّمين، وتنوير المتلقّي وتزويده ببعض الأدوات والمقولات النّقدية، التي تنمي ذائقته الجمالية؛ لمعرفة النّصوص الأصيلة والأدباء المطبوعين في الوقت الذي كثرت فيه النّصوص، وإن أقرّ النّقد الأدبيّ بالتّفاوت بين المبدعين وعدّه أمرًا لا مناص منه، فلن يكون السّؤال عن تقدّم هذا الشّاعر أو سبّقيّ ذلك الأديب أكثر جدوى من السّؤال عن مدى شغل هذا الكاتب على إشارات واستفادة ذلك المبدع من علم السّيمياء ونظرية الدّلالة الكبرى للاستفادة من معطياتها، وتوظيف شيفراتها ورموزها ودلالاتها؛ ليجعل من نصّه الأدبيّ نصًّا كشفياً أقرب إلى الحدس أو التّنبؤ، ولا سيّما أنّ الشّعراء أمراء الكلام، والأدباء أرباب الفصاحة من جانب، وأنّ النّصّ الفتيّ ليس بالضرورة أن يكون حامل معرفة واقعية منعكسة تمامًا عن الواقع أو مطابقة له بقدر ما يشفّ عنها، أو يشير إليها، أو يتنبأ بوقوعها من جانب آخر. وإن كان كشف العالم الواقعيّ ومعرفته من وظائف الفنّ المهمة فإنّ الرّموز واللّغة الرّمزية لا تمثّل برأي كاسيرر

⁷ - أ. كندراتوف، الأصوات والإشارات، ترجمة: شوقي جلال، منشورات: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة:

ط1، 1972، م، ص 11.

⁸ - مهنا بلال الرّشيد، الدّلالة والتّحوّل الرّمزيّ في النّصوص الغنائية العربيّة، (رسالة دكتوراه بإشراف الدّكتور:

فايز الدّاية)، جامعة حلب 2015، ص 222.

"سوى إشارات لحياة الناس الروحية-إشارات ذات طابع اتّفاقيّ- تواصلّيّ ضمن المنظومة المعقّدة للرّموز الأخرى التي ينشئها الإنسان"⁹.

وإن كانت الإحاطة بالنصوص العربيّة المشغولة سيميائيّاً صعبة إلى حدّ بعيد؛ لتعدّد المشتغلين وتفاوت أعمالهم وشموليّة علم السّيمياء وتعدّد إشاراته وانتشارها في اتّجاهات متعدّدة فإنّ العمل على تجربة أديب واحد أو تفكيك مجموعة واحدة أو نصّ من نصوصها للإحاطة بأكبر قدر من معاني رموزها ودلالات شيفراتها سيغدو أكثر فائدة؛ ولا سيّما إن كان هذا النصّ حافلاً بهذا النوع من الدلالات السيميائيّة؛ ولذلك وقّع اختيارنا على قصّة (البستان) بوصفها أوّل نصّ من نصوص مجموعة (دمشق الحرائق) القصصيّة لذكريّا تامر؛ حيث يتفاعل هذا النصّ مع عنوان المجموعة (دمشق الحرائق)؛ وذلك أنّ العنوان عتبة دلاليّة أولى، تؤدّي دوراً مهمّاً في جذب المتلقّي وتوجيه الدلالة إلى هذا الاتّجاه أو ذاك¹⁰.

2- التفاعل السيميائيّ بين المرئيّ والمتخيّل:

تحمل لوحة الغلاف أكثر من دلالة سيميائيّة موحية ومعبرة، تكشف عن نزوع سيميائيّ واضح لدى زكريّا تامر للإفادة من التفاعل السيميائيّ بين شيفرات اللّغويّ (الرقيّ/ المقروء/ المسموع/ التجريديّ) وشيفرات (البصريّ/ الأيقونيّ/ التناظريّ/ الحسيّ)، والرأسخ أنّ البحث في دلالات الصّور وألوانها وتصميم الأشكال وترتيبها يفهم في ضوء السيميائيّة على أنّه تمثّل "للصّورة المرئيّة من حيث هي نظام من الدلالات، ذلك بافتراض أنّ بهذا النظام تنظيمًا داخليًّا مُستقلًّا. وعليه سوف تتكوّن

⁹ - م. خرابتشنكو، الإبداع الفنيّ والواقع الإنسانيّ، ص 331-332.

¹⁰ - تقع المجموعة القصصيّة في ثلاثمة وسبع وعشرين صفحة من القطع المتوسّط، وقد طبّعت هذه المجموعة ثلاث مرّات؛ فكانت طبعتها الأولى سنة 1973 م، وطبعتها الثّانية سنة 1978 م، وطبعتها الثّالثة سنة 1994 م، وقد صدرت المجموعة في طبعتها الثّلاث عن دار رياض الرّيس في لندن، ورسم لوحة غلافها محمود حمّاد، في حين تولّت رشا السّلطيّ تصميم غلافها، ولا نعرّج في هذا المقام على هذه النّاحية الشكليّة إلا لإدراكنا عمق العلاقة بين الشّكل والمضمون وتفاعلهما سيميائيّاً في وحدة عضويّة من أجل التّواصل البصريّ المتميّز مع المتلقّي، والتّواصل والتفاعل معه بأكبر قدر من الحمولة دلاليّة بنوعها: الرقيّ التّشفيريّ والأيقونيّ التّناظريّ أو التّمائليّ؛ فما لا يصل إلى هذا المتلقّي بهذه الطّريقة قد يصل إليه بتلك.

دراسة الصورة من وضع منوال يأخذ هذا التنظيم في الحسبان، وذلك بأوضح طريقة ممكنة وأعمقها"¹¹.

ويحيلنا هذا التمثل على فهم التفاعل السيميائي على أنه: تجاوب بين شيفرات النص للتواصل بين المرسل والمتلقي من خلال نظام متفق عليه؛ فقد يكون هذا النص نظاماً كونياً أو فلكياً للتواصل حول الخسوف أو الكسوف أو تساقط الثلوج والأمطار وقدم العواصف؛ فتغدو الشمس والقمر والرياح والتجوم والكواكب مجرد شيفرات متفاعلة في هذا النظام، وقد يصير النص بقعة جغرافية ذات حدود وتضاريس، وقد يكون النص عملاً فنياً لغوياً أو تشكيمياً؛ فتغدو أصوات الحروف وهسهسة الكلمات وظلال الألوان وأشكال الخطوط شيفرات، لها دلالاتها الخاصة بها من جانب، مثلما تسهم في توجيه دلالة النص العام من خلال التفاعل السيميائي مع الشيفرات الأخرى من جانب آخر.

وتشكل الشيفرات Codes عماد النصوص التواصلية على تعدد علاماتها واختلاف أنظمتها وعلاقاتها وسياقاتها من أصغر نص فني إلى أكبر نص كوني؛ وإن تجلّى هذا النص منطوقاً أو مكتوباً "في شكل كلمات أو جمل؛ فإنه في الحقيقة نظام من المعاني برمجت في نظام الشيفرة اللغوية Coding، من أجل استنطاقها المعاني الداخلية فيها Decoding"¹²؛ وبهذا يغدو النص الأدبي أشبه بالرؤيا أو الكشف أو النبوءة، ويمتلك تأثيره من أصالة كشفه وفرادته ومن أسلوب تجسيده؛ ولذلك يظل الفنان في سعي دؤوب للكشف "عن رؤيته وفهمه لظواهر الواقع، وإقناع القراء بصحة ما يذهب إليه، (لإغوائهم) وجذبهم من خلال عالم الصور والعواطف والأفكار التي يبسطها أمامهم"¹³.

تطغى الألوان الرمادية على لوحة الغلاف في مجموعة (دمشق الحرائق)، وتظهر لوحة الغلاف على شكل جدار أو صندوق أو غرفة مقسمة إلى أحد عشر حجرة

¹¹ - بحث في العلامة المرئية (من أجل بلاغة الصورة)، ص 16.

¹² - يوسف عوض، نظرية النقد الأدبي الحديث، منشورات: دار الأمين، القاهرة، ط1، 1994م، ص 84.

¹³ - الإبداع الفني والواقع الإنساني، ص348.

رماديّة باردة في ألوانها¹⁴، صغيرة في أشكالها وأحجامها، قد تشير هذه الحجرات إلى السّجون أو الزّنانات، وقد تشير إلى مرحلة رماديّة كالحة من تاريخ سوريا، تمتدّ من وصول حزب البعث إلى حكم سوريا عام 1963م إلى سنة 1973م. زمن صدور الطّبعة الأولى من (دمشق الحرائق)، وربّما تعكس هذه الألوان الرّماديّة الباردة والأشكال الضيّقة رؤية أخرى مناقضة لرؤية الأدب الرّسوميّ، الذي غيّب هزيمة حزيران 1967م، أو حاول تغييرها إلى أبعد حدّ من خلال الإسراف بالتّعنيّ بانتصار تشرين أيام طباعة مجموعة دمشق الحرائق 1973م؛ حيث قال نزار قبّاني:

هُزِمَ الرُّومُ بَعْدَ سَبْعِ عَجَافٍ وَتَعَاثَى وَجَدَانُنَا الْمُطْعُونُ

قد يرى هذا المتلقّي أنّ الألوان والأشكال مجردّ لوحة أو غلاف لا يحملان أيّ دلالة، ولربّما رأى متلقّي آخر في هذا التّأويل أو ذاك تهويماً أو تقويلاً؛ لكنّ السّيميائيّة المرئيّة بوصفها فرعاً من فروع السّيميائيّات الشّاملة خصبة بما يكفي لفهم دلالات الألوان وارتباطها بالأحوال النّفسيّة المتعدّدة، إذ عبّر نزار قبّاني عن رغبته في أن تكون الورقة التي يكتب عليها شعره مساحة زرقاء أو وردية؛ لأنّ حياض اللّون الأبيض يقتله - على حدّ تعبيره-؛ "إنّ الكتابة على ورق أزرق أو أخضر يمنحني الإحساس بأنّي أكتب على سماء صيفيّة أو على زرقاء خليج أو على غيمة، أمّا الورق الأبيض فيوحى لي بأنّي أكتب على جدار مقبرة كلّسيّ، إنّ اللّون الأبيض ضريحي"¹⁵؛ لذلك تحظى ظلال الألوان وأطيافها وتدرجاتها المزجيّة بطاقات دلاليّة تساعدنا على "الحفر داخل المشهد الشعريّ وتشغيل منظوماته بصورة أكثر حرّيّة وانطلاقاً"¹⁶.

ويرى علماء السّيمياء في جهل دلالات الألوان ما يشبه الجهل بقوانين الحياة والفيزياء، ولا ضير لديهم في مقارنة المثلث اللّونيّ بالمثلث الصّوتيّ أو "مثلث أوجدن-

¹⁴ - يُنظر: الأصوات والإشارات، ص 62.

¹⁵ - يُنظر: محمّد صابر عبيد، جماليّات القصيدة العربيّة الحديثة، منشورات: وزارة الثّقافة، دمشق، 2005م،

ط 1، ص 11. وينظر: نزار قبّاني، عن الشّعروالجنس والثّورة، منشورات نزار قبّاني، بيروت، طبعة بدون تاريخ،

ص 43-44.

¹⁶ - جماليّات القصيدة العربيّة الحديثة، ص 12.

ريتشاردز (dsRichar-Ogden)، أو مثلث برمودا¹⁷. وإن تكن الألوان في حقيقتها لا تعني شيئاً فإنها من أكثر الشيفرات مرونة وقبولاً للترميز والاصطلاح المعنوي وانفتاحاً على التفاعل السيميائي وتوجيه الدلالة؛ فالأشعة الحمراء والسوداء والبيضاء لم تكن تعني شيئاً أكثر من ألوانها قبل إبحار البطل الإغريقي تسيوس واتفاقه "مع أبيه الملك إيجوس على أن تكون الأشعة السوداء المشرعة فوق سفينته دلالة على أنه في ورطة، وأن تكون الأشعة البيضاء دلالة على الظفر، فإن هذا النظام الأولي من العلامات كان بمثابة نسق من الإشارات؛ حيث أصبح اللون يعني شيئاً آخر إضافياً غير اللون ذاته؛ بمعنى أنه أصبح إشارة دالة. وإذا كانت الأشعة السوداء تعني بالنسبة للملك إيجوس هلاك ابنه، فإنها كانت تعني بالنسبة لبحارة القرنين: السادس عشر والسابع عشر أن السفن التي يرونها سفن قراصنة"¹⁸. والحق يكشف هذا النوع من الإشارات عن ثقة المرسل الكبيرة بالمتلقي، وتقتضي وجود طرفين: مرسل مؤمن بتوصيل (إشارته/ رسالته)، ومستقبل يتلقى الإشارة، ويتفاعل معها، ولو بعد حين.

3- في سيمياء العناوين:

يشدّ عنوانُ المجموعة: (دمشق الحرائق) المتلقي، ويجذبه إليها بفعل الحرق والدخان الناتج عنه؛ ويدفعه نحو تصفّح فهرس القصص التي تتألف منها المجموعة؛ وذلك لأنّ رؤوس البشر شاخصة نحو النّار والدخان في أعالي الجبال والتلال للتواصل بهما منذ الأزل من ناحية أولى؛ فقد شهِت الخنساء شهرة أخيها صخر باشتهار النّار ودخانها بين الناس؛ فقالت:

وإنّ صخرًا لتأتم الهداة به كأنه علم في رأسه نار

يشكّل عنوان العمل الفنيّ في حدّ ذاته، ومن ناحية ثانية-عتبة دلالية أولى، وكثيراً ما يعوّل عليه المبدعون لإرسال رسائل سيميائية في اتجاهات متعدّدة¹⁹، وإلى هذا الاتجاه نزع زكريّا تامر حين أطلق على مجموعته القصصية (دمشق الحرائق) اسمًا لها، وصدر هذه المجموعة بقصة (البستان) دون أيّ تقديم لهذه المجموعة،

¹⁷ - بحث في العلامة المرئية (من أجل بلاغة الصورة)، ص 71-72.

¹⁸ - الأصوات والإشارات، ص 11.

¹⁹ - جماليات القصيدة العربية الحديثة، ص 58.

ويبدو أنه قد عوّل على قرينة تغييب التّقديم ليركّز المتلقّي على غلاف المجموعة شكلاً وألواناً، ويتأمّل في عناونها وعناوين قصصها؛ ولا يكون اختيار الشّيفرات المناسبة اعتبارياً، بل لا بدّ أن يكون "بيناً، تدعو إليه قرائن سياقيّة كثيرة؛ لكن من الواضح أنّ وسيلة الاتّصال المستخدمة تؤثر في اختيار الشّيفرات. بهذا المعنى، من المعتاد (الحكم على كتاب ممّا على غلافه).... إنّ استخدام ما يسمّى أحياناً (عتاداً أكاديمياً)؛ (المقدمات، وكلمات الشّكر، وعناوين أجزاء الفصول، والجداول، والرّسوم التّخطيطيّة، والهوامش، والمراجع في النّصّ، وقائمة المراجع، والملاحق، والفهارس) هو ما يتيح تعرّف القارئ بسرعة إلى أكاديميّة كتاب. هذه القرائن هي جزء من الوظيفة التّقعيدية للإشارات. عندما نستخدم شيفرات مألوفة من النّادر أن نعي قيامنا بالتفسير، لكن قد نقع على نصّ يتطلّب جهداً أكبر: يجب أن نقوم مثلاً بالبحث عن المدلول الأنسب لدالّ أساسي (كالتلاعب بالكلمات في النكات) قبل أن نتمكّن من تحديد الشّيفرات الملائمة لفهم النّصّ بأجمعه. إنّ الشّيفرات النّصيّة لا تحدّد معاني النّصوص، لكن تنزع الشّيفرات السّاندة إلى حصر تلك المعاني"²⁰. ومهما يكن فإنّه لا يمكننا أن ننكر أنّه بإمكان المبدع أن "يحكي تجربة عميقة لا تمتّ بصلّة كبيرة إلى عناونها، فيكون موضوعها تعلّة لذكر خواطره... وكذا إذا كانت الحكاية تاريخيّة، فإنّه لا يعاب عليه في حالة ما من هذه الحالات أنّه أخذها عن غيره، مهما عالجهما الشّعراء من قبله وفي هذا يرى تولستوي أنّ الشّاعريّة هنا في ترتيب الأحداث، والسّبك الفّيّ لمجرى هذه الأحداث"²¹.

في ضوء الكلام السّابق يمكننا أن نفهم شيئاً من دلالات التّفاعل السّيميائيّ التي أطلقها زكريّا تامر بعد أن فجّر الطّاقات الدّلاليّة الكامنة في أصوات اللّغة وألفاظها وجملها؛ فأوصل رسائل ذوات حمولة دلاليّة رمزيّة مشفّرة، معبّراً عن ثقته بالمتلقّي لالتقاط أطيافها والتّفاعل معها؛ ولا سيما عندما يسرد الكاتب حكايته "بلغة مكثفة يوظف فيها الجمل القصيرة، وأسلوب العطف الذي يشير إلى تراكم الأحداث

²⁰ - أسس السّيميائيّة، ص 267-268.

²¹ - محمّد غنبي هلال، التّقد الأدبيّ الحديث، منشورات: دار العودة، بيروت، ط1، 1987، م، ص 257.

وتعدد الأزمات التي تعيشها الشخصيات²² وبذلك ازدادت أهمية الأدب الرؤيوي في توصيل هكذا مضامين أو الكشف عنها، على النحو الذي جعل فيه (صوت السنين) خيطاً دلاليًا ناظمًا للمجموعة القصصية من خلال تكراره في كثير من عناوين قصص المجموعة وأبطال أحداثها، مثل عناوين: (البستان، يا أيها الكرز المنسي، أقبل اليوم السابح، التراب لنا وللطيور السماء، موت الياسمين، الرفيف اليابس، الرأية السوداء، موت الشعر الأسود، الاستغاثة، حارة السعدي، شمس للصغار، حقل البنفسج)²³. وعلى هذا النحو سار في تسمية (سليمان وسميحة): العاشقين البطلين في قصة البستان، حين قال: "كانت سميحة في الأيام القديمة سمكة تحيا في البحار، ثم تحولت فيما بعد قطرة في غيمة، ويوم التقى بها سليمان، كانت قد أمست امرأة جميلة، فعشقَ فيها ذا الشفتين الرقيقتين اللتين تهبان النار الموسيقا للهواء والضوء والماء"²⁴.

تكشف قصة (البستان) من قراءتها الأولى عن تكرار كبير لصوت السنين في ثناياها، قد يكون موظفًا، والراجح ألا يكون تكرارًا اعتباطيًا؛ ففي الأصوات والكلمات والأسماء الأخرى متسع كبير، ولا سيما لدى الشعراء والكتّاب، ومن هنا ترصد السيميائية التكرار بأنواعه المتعددة بوصفه نوعًا من الرموز الخاصة، التي يلجّ عليها الكاتب "سواء كانت مفردات من أصل اشتقاقي واحد أو من كلمات من مجال ماديّ أو ذهنيّ أو نفسيّ، ونحرص على تبين مرّات التكرار، التي تؤكد رمزيّتها، وتفتح باب التأويل والتحليل في إطار السياق"²⁵، الذي يكشف عن طغيان صوت السنين في قصة (البستان) وهيمنته على الأصوات الأخرى فيها، من عنوانها إلى نهاياتها؛ ليزكّرنا بمصطلحات وعبارات سياسية راحت تشيع وتنتشر في سوريا بعد عام 1970م بشكل

²² - إبراهيم الشبلي، إشكالية العلاقة بين الذات والآخر في رواية (عناق عند جسر بروكلين)، مجلة علوم اللغة

العربية وأدائها، جامعة الوادي، الجزائر، العدد 12، سبتمبر 2017، ص 74.

²³ - ينظر: زكريّا تامر، دمشق الحرائق، منشورات رياض الرّيس، لندن، ط 1، 1994م، ص 7-8.

²⁴ - دمشق الحرائق، ص 11.

²⁵ - فايز الداية، النقد الدلالي، المنهج والمصطلحات، مجلة البيان الكويتية، العدد 441، (الكويت،

نيسان 2007).

كبير، مثل: (المزرعة)، و(جمهورية الموز)، و(سوريا الأسد)، و(الأسد أو نحرق البلد)، ويؤكد هذه الهيمنة (لصوت السين) قول تامر في قصته: "ضحك سليمان، ثم قال متسائلاً: أتعرفين ماذا سيحدث لو أمسكت الآن يدي؟ - ماذا سيحدث؟- سأرتجف كأوراق الأشجار، وأطير كالطيور"²⁶.

ولعلّ نهاية القصة المساوية بعد أن صار فيها صوت السين رمزاً خاصاً، وعبر عن نبوءة كسفية، تستند إلى معطيات واقعية، وتتصل بحالات سيكولوجية، تربط بين اغتصاب سميحة وتحويل البستان أو الغوطة أو سوريا كلها إلى مزرعة خاصة للملثمين الأربعة، الذين لم يغتصبوا سميحة وحسب، بل اغتصبوا البراءة والنقاء في البستان، وحولوه إلى مزرعة خاصة، ينتهك طهرها من يفرض سيطرته عليها²⁷، فقد قال زكريّا تامر في ختام القصة: "وكانت الشمس في تلك اللحظة حمراء تجنح للأفول، فالليل الأسود آت..."²⁸.

4- الرمزية والزوع السيميائي في قصة البستان:

تحتوي مجموعة (دمشق الحرائق) على ثلاثين قصة، ليس فيها أي قصة تحمل عبارة (دمشق الحرائق) عنواناً لها؛ ممّا يحقّق المتلقّي على البحث عن أسباب التسمية، وتخلو المجموعة في طبعها الثالثة من أيّ تقديم؛ لتصدم المتلقّي مباشرة بالحديث عن الاغتصاب في استهلال المجموعة بقصة (البستان)، التي تُشَفُّ بطريقة رمزية عن حريق أو اغتصاب تعرّضت له دمشق، قد يتبعه حرائق واغتصابات أخرى، ولا سيّما أنّ الحريق الأول أشعله أربعة من اللصوص والضباع البشرية الملثمين، الذين وصلوا إلى بساتين دمشق الطاهرة عنوة، فعاثوا في ربوعها البريئة فساداً، وانتهكوا حرمة غوطتها النضيرة، ولاحقوا طهارة العشاق فيها، وتتبعوا الحبيبين: سميحة وسليمان في البستان؛ فضربوا سليمان العاشق، وأردوه مغمياً عليه فوق ثرى البستان الطاهر، ولم يغتصبوا حبيبته سميحة فحسب، وإنما اغتصبوا تاريخ دمشق الحافل بالحضارة والنضارة والألق والجمال.

²⁶ - دمشق الحرائق، ص 12.

²⁷ - يُنظر: الإبداع الفني والواقع الإنساني، ص 268-269.

²⁸ - دمشق الحرائق، ص 12.

يحتوي تاريخ الإصدار الأول لمجموعة (دمشق الحرائق) سنة 1973م على غير قليل من الدلالات الرمزية في مستويات القصة كلها، ولا سيما مستوى البيئتين: الزمانية والمكانية، اللتين ترتبطان بذاكرة السوريين وتحولات حياتهم في عقود لاحقة بعد هذا التاريخ. وإن كان المنحى الرمزي في هذه القصة يحتوي على بعض الغموض، الذي يحتاج إلى ربطه بأكثر من قرينة زمانية أو مكانية (زمكانية) لفهمه في إطار نظرية الدلالة السيميائية الشاملة وضوء من معادلة صعبة، فرضها واقع مستبد، فإن درجة الوضوح في الكتابات السردية السورية ازدادت فيما بعد؛ للتخفيف من وطأة الغموض وهلامية الترميز، وتقريب النصوص الجديدة من جماهيرها بعدما انحصرت مدة بفترة من المتلقين النخبويين، ولا سيما بعد صدور طبعتين جديدتين من هذه المجموعة القصصية؛ حيث صدرت الطبعة الثانية سنة 1978م، في حين صدرت الطبعة الثالثة سنة 1994م. وبين تاريخ الطبعة الأولى من (دمشق الحرائق) 1973م وتاريخ الطبعة الثالثة منها 1994م يبدو أن زكريا تامر قد أتجه في كتاباته الجديدة - نحو الرمزية الشقافة ولا سيما في مجموعة (التمور في اليوم العاشر)، التي صدرت طبعها الثانية سنة 1981م، في ظلّ شيوع هذا النوع من الكتابة وانتشارها بين الكتاب السوريين، وعلى سبيل المثال الدالّ، فقد صدر لمحمد الماغوط طبعتان من صرخته المدوية في مجموعة (سأخون وطني) عن دار رياض الرئيس في لندن سنتي: 1987م و1994م، ولا سيما أن مجموعتي: (سأخون وطني) و(دمشق الحرائق) صدرتا عن دار رياض الرئيس ذاتها.

5- تحولات المعنى في قصة البستان بين مثلث المعنى ومربع التأويل السيميائي:

تتبع النصوص المثلثون الأربعة العاشقين النقيين: سلمان وسميحة في أرض البستان الطاهرة؛ واقتفوا آثار خطاهم، ولم يتجاوزوا حدود العقّة والطهارة في أرض البستان وحسب؛ وإنما انتهكوا حدود الأخلاق بمستوياتها المتعددة أيضاً: كالاعراف والعادات والتقاليد الشعبية العفيفة، والدّوق المدنيّ النبيل السائد في التعامل بين سكّان دمشق، ولا سيما أهل غوطتها الذين استطاعوا-بسلوكهم الحضاريّ- أن يحولوا شوارع دمشق وروائح البنّ والياسمين فيها إلى رموز عامّة؛ تبوح بأسرارها، وتفوح

بعطرها في حدائق دمشق وشوارعها وكثير من نصوص مبدعيها؛ كمحمد الماغوط ونزار قباني ومحمود درويش وزكريا تامر على سبيل المثال.

ولعلّ مستويات الانتهاك المعروضة في سرد النصّ تؤسّس لمستوى ترميزي عميق؛ يكشف عن انتهاك حدود الأخلاق السياسيّة وقوانين تداول السّلطة وفقاً لعقد مدني بعيد عن الاستقواء بالعنف والسّلاح والاعتصاب والتّأمّر؛ ولعلّ الاستعانة بمثلث الدّلالة الذي استخدمه كلّ من أفلاطون وأرسطو والرواقيين وبوثيوس وفرانسيس بيكون وهوسرل وأوجدن وريتشاردز وتحديثاته في مربّع بيرس السّيميائي²⁹ من أبرز ما يساعدنا في اجترّاح رموز السّرد العميقة والوقوف عند سيرورة المعنى فيها؛ فإن كانت ألفاظ النصّ لدى أوجدن وريتشاردز ما هي إلّا: دوالّ ومدلولات تكشف عن معانٍ رمزيّة متحوّلة في سياقات مرجعيّة، يحدّدها النصّ الفنّي؛ فإنّ الوقوف على سيرورة المعنى وتحوّلاته في النصّ الفنّي لدى بيرس يحتاج إلى الإمساك بمجموعة كبيرة من القرائن؛ مع العلم بأنّ بعض هذه القرائن أو كثير منها قد يكون قرائن مضلّلة؛ يسوقها الكاتب لأغراض متعدّدة: ترميزيّة أو سياسيّة أو بلاغيّة أو جماليّة فنيّة محضة.

وإن شكّل سلمان وسميحة ومجموعة اللّصوص أضلاع مثلث المعنى وفقاً لنظريّة أوجدن وريتشاردز وكثير من سابقهم؛ فإنّ الإمساك بجانب دلاليّ آخر من دلالات النصّ يحتاج إلى البحث عن ضلع جديد يحوّل المثلث الدلاليّ إلى مربّع وفقاً لنظريّة المربّع السّيميائي؛ وعليه يمكننا أن ننظر-في قراءة سيميائيّة- إلى شكل المجموعة القصصيّة المستطيل بوصفه معادلاً موضوعيّاً لأرض البستان المستطيلة؛ ليغدو كلّ من أرض البستان وكتاب المجموعة القصصيّة (موجودتين أو شيئين أو ممثّلتين وفقاً لآراء بيرس)؛ وتغدو الشّعارات المرفوعة فوقها أو التّسميات الملصقة بالموجودتين: (البستان، دمشق الحرائق) ممثّلات أو علامات أو رموزاً متفاعلة مع الموجودات بطريقة تشبه تفاعل تسمية "موضوعة على علبة غير شقّافة تحوي موجودة. في البداية، مجرد وجود علبة عليها تسمية يوحى بأنّها تحوي شيئاً، ثمّ بعد ذلك نقرأ

²⁹ - يُنظر: أسس السّيميائيّة، ص 75.

التسمية؛ فنعرف ما هو هذا الشيء؛ فتكون سيرورة المعنى، أو فكّ تشفير الإشارة كالاتي: أول ما يلاحظ وجوده هما العلبة والتسمية (الممثل)، ممّا يجعلنا ندرك أنّ شيئاً ما (الموجودة) يوجد داخل العلبة. وتأويل الإشارة هو الذي يوفّر هذا الإدراك والتوصّل إلى معرفة محتوى العلبة. وما (قراءة التسمية) سوى استعارة بلاغية للتعبير عن سيرورة فكّ شيفرة الإشارة. المهمّ في ذلك هو أن ندرك أنّ موضوع الإشارة (الموجودة) مستتر دائماً. في الواقع، لا يمكننا فتح العلبة ومُشاهدة الموجودة مباشرة. والسبب بسيط: لو كان يمكن الاطلاع على الموجودة مباشرة لما احتجنا لإشارة تمثّلها. لا نعلم بأنّ هناك موجودة إلا من خلال ملاحظة وجود التسمية والعلبة، ثمّ (قراءة التسمية) وتشكيل صورة عقلية، في أذهاننا، عن الموجودة؛ لذلك نقول: إنّ الموجودة المستترة لا تُدرك إلا من خلال التفاعل بين الممثل والموجودة³⁰؛ ولعلّ التسمية على قصة (البستان) في مجموعة (دمشق الحرائق) أشبه ما يكون بإشارة أو معادل موضوعي أو تسمية الموضوعية على علبة: (البستان، دمشق، مجموعة دمشق الحرائق بوصفها كتاباً) تُعين المتلقّي على إدراك الحرائق في (الموجودة: دمشق/سورية)، التي لم يكن بوسعنا أن نستحضرها دائماً لولا إشارة زكريّا تامر أو معادله الموضوعي الذي يدفعنا نحو هذه القراءة أو ذاك التأويل.

6- خاتمة البحث ونتائجه:

حفلت قصة (البستان)-على قلة عدد شخصيتها- في مجموعة (دمشق الحرائق) بكثير من الرموز العامّة والخاصّة، مثل كثير من قصص تامر وسردياته في هذه المجموعة وغيرها من المجموعات، وحضرت الرموز في مستوياتها المتعدّدة: كالسرد والحدث والبيئة ومقولة العمل الفنيّ؛ فأزرت هذه الرموز بحضورها الكثيف رمزي القصة، أو بطلها الإيجابيين: (سليمان وسميحة)؛ أو رمزي الحبّ والنّقاء فيها خلال صراعهما الخاسر مع المجاهيل أو (الملثمين الأربعة)؛ رموز الشّرّ والاعتصاب والدّناءة، الذين دنّسوا البستان، وجيّروا تاريخه النّقيّ الحافل بالحبّ والعطاء، واغتصبوه لصالح جرائمهم وغاياتهم النّفعيّة البربريّة؛ فكشف الصّراع عن مستقبل دمشق،

³⁰ - أسس السيميائية، ص 7271.

الذي سيكون حافلاً-ليس بحريق واحد وحسب، وإنما بسلسلة من الحرائق المدمرة، التي سيعلوها دخان كثيف أشبه ما يكون بالليل المظلم.

ولعلّ الصّراع المتصاعد في حبكة هذا العمل القصصي الموجزة حوّل مستوياته المتعدّدة إلى رموز حافلة بكثير من الدلالات؛ فصارت البيئة الزمكانيّة بطلاً مهمّاً، لا يحيط بشخوص العمل ويحتويهم فحسب، وإنما يسجّل أفعالهم، ويشهد عليها؛ ليرويها للأجيال اللاحقة؛ فتعدّد أبطال هذه القصّة بتعدّد مستوياتها؛ فالحدث بطابعه المأساويّ وحبكته السّوداويّة بطل، والشّخوص التي تحمل الحدث، وتتصارع فيما بينها لتؤدّيّه أبطال، ومقولة العمل ومغزاه واستشرافه ونبوءته كذلك أبطال، وإن ظلّ السرد اللغويّ والبيئتين: الزمانيّة والمكانيّة أبرز الأبطال الذين قامت عليهم القصّة، وحملوا حدثها وحبكته من بدايته إلى بوحه بمقولته مع آخر كلمة من كلمات القصّة.

ثبت المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

أولاً: المصدر:

تامر، زكريّا، دمشق الحرائق، منشورات رياض الرّيس، لندن، ط3، 1994م.

ثانياً: المراجع:

1- أ.كندراتوف، الأصوات والإشارات، ترجمة: شوقي جلال، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب،

القاهرة، ط1، 1972م.

2- تشاندلر، دانيال، أسس السّيميائيّة، ترجمة: طلال وهبة، مراجعة: ميشال زكريّا، منشورات

المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط1، 2008م.

3- عبيد، محمّد صابر، جماليّات القصيدة العربيّة الحديثة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق،

ط1، 2005م.

4- عوض، يوسف، نظريّة النّقد الأدبيّ الحديث، دار الأمين، القاهرة، ط1، 1994م.

5- قبّاني، نزار، عن الشّعور والجنس والثّورة، منشورات نزار قبّاني، بيروت، ط1، دون تاريخ.

6- م. خرابتشنكو، الإبداع الفنّي والواقع الإنسانيّ، ترجمة: شوكت يوسف، منشورات وزارة

الثّقافة والإرشاد القوميّ، دمشق، ط1، 1983م.

7- مجموعة مو (فرانسيس إدلين، جان. ماري كلينكيرغ، فيليب مانغيه)، بحث في العلامة المرئية (من أجل بلاغة الصورة)، ترجمة: سمر محمد سعد، مراجعة: خالد ميلاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2012م.

8- هلال، محمد غنيبي، النقد الأدبي الحديث، منشورات دار العودة، بيروت، ط1، 1987م.
ثالثاً: الرسائل العلمية:

1- الرشيد، مهنا بلال، الدلالة والتحول الرمزي في النصوص الغنائية العربية، رسالة دكتوراه بإشراف الدكتور: فايز الداية، جامعة حلب 2015م.

رابعاً: المقالات والبحوث في المجالات:

1- الشبلي، إبراهيم، إشكالية العلاقة بين الذات والآخر في رواية (عناق عند جسر بروكلين)، مجلة علوم اللغة العربية وأدائها، جامعة الوادي، الجزائر، العدد 12، سبتمبر 2017م.

2- الداية، فايز، النقد الدلالي، المنهج والمصطلحات، مجلة البيان الكويتية، العدد 441، الكويت، نيسان 2007م.

خامساً: المقالات المنشورة في المواقع الإلكترونية:

1- الرشيد، مهنا بلال، (سيمياء الصورة ودلالاتها) النظام السوري وتهافت تزييف الوعي، موقع القدس العربي الإلكتروني 2019/04/19.

2- <https://www.alquds.co.uk/?p=2102372>



اختيارات الشعراء؛ دراسة مقارنة بين حماسي الطائيين

د. سامر الكاطع¹

الملخص: يحاول هذا البحث عقد مقارنة منهجية بين طبيعة اختيار الشعراء من عيون الشعر العربي القديم، ومدى اختلاف ذلك عن طريقتهم في قول الشعر، وي طرح تساؤلاً مشروعاً مفاده: هل يختار الشاعر ما يوافق طبعه وهواه أم ما يوافق منهجه الشعري الذي ارتضاه لنفسه وطبع به قصائده؟ ولأجل بيان ذلك عرض البحث لاختيار شاعرين مشهورين من شعراء العصر العباسي هما أبو تمام والبحتري، وسبب اختيار هذين الشاعرين دون غيرهما، اختلاف مذهبهما الفني، فأحدهما من مدرسة الصنعة والآخر من مدرسة الطبع، وكلاهما ألف كتاباً في الاختيارات الشعرية، سمّاه الحماسة، إضافة إلى أنهما متعاصران، وخلص البحث إلى أن الشاعر إذا اختار من شعر غيره رجح في الاختيار ما وافق ذوقه الفني وفطرته النقدية، وقلّما غلب شاعرٌ منهجه الشعري في اختياراته، فكان طريقة إبداع الشعر تختلف عن منهج اختياره.

الكلمات المفتاحية: الاختيارات الشعرية، الحماسة، المقارنة، أبو تمام، البحتري

The Choices of the Poets, A comparative study of the choices of Al-Tayyin

Abstract: Books of poetic choices is one of the most important ancient Arabic poetry resources, Poetic choices emerged in the second Hijri century. And it is included a group of Special poetic poems, collected by number of narrators. But the owners of the choices, give us a beautiful poems, Without indicate the reason of preference, for these choices on the other, also they did not explain the basis of their choice. Their works has adopted on literary taste, That resulted from reading the large number of poems. This research attempts to compare between the nature of poets 'choice and their way of saying poetry: Does the poet choose what matches his character or what matches his poetic approach? The research presented to select two famous poets from the Abbasid era, Abu Tammam and Al-Buhtry, and the reason for choosing these two poets alone is the difference in their poetic approach.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Samer KATEA, Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü. samerkatea@artuklu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-8666-3988>

The research concluded that if the poet chooses poetry other than him, the choice is more likely to match his literary taste, and hardly a poet prefers his poetic approach in his choices, because the method of creating poetry differs from the method of his choice. We end the study with research result, including: poets' methods to choose poems is different according to the purpose that want. Abu Tammam is keen to be opposite of ordinary in his choices by choosing some valiant poems, which public and private prefer, but none before Abu Tammam dared to publish it in a book. Most ancient Arabs critics are pleased with what came in these poetic choices, and they invoke these poems as examples of their books criticism, that gave Criticism value on these choices.

Key words: poetic choices, alhamasah, Comparison, Abu Tammam, Al-Buhtri.

المقدمة:

فكرة الاختيار الشعري بمعناها العام قديمة، وهي أسلوب نقدي برز مع ازدهار الحركة الشعرية قبل عصر التدوين عن طريق الرواية، واتخذت أشكالاً مختلفة؛ منها اختيار البيت المفرد لسمو معناه، وكانوا يعدونه مثلاً سائراً أو بيتاً شارداً أو مُقلداً، وهو: «البيت المستغني بنفسه، المشهور الذي يُضرب به المثل»². ولذلك شاعت على الألسنة مصطلحات خاصة؛ كأغزل بيت وأمدح، وأهجاه، وهذا يوافق نظرة العربي إلى الشعر المروي؛ فقد كان محور اهتمامه غالباً وحدة البيت واستقلاله. أما ظاهرة التصنيف في الاختيار الشعري فقد رافقت بدايات جمع الشعر وتدوينه، الذي بلغ أشده في القرن الثاني؛ فأول جهد قام به العلماء والرواة هو تلقي كل ما حفظ شفاهاً، ورؤي حتى وصل إلى عصر التدوين، ثم تدوينه وتسجيله على شكل دواوين متعددة الأنماط، وبدا للرواة والمصنّفين. في إزاء تراكم هذا النتاج الشعري لدى العرب وغزارته. أنّ الإحاطة به أمرٌ عسير، وأنّ الخاصة فضلاً عن العامة ينوؤون بحمله، فكانت كتب الاختيارات واحدة من أنماط التدوين، ولكنه التدوين المخدوم نقدياً، المحمّل بذوق صاحب الاختيارات وحساباته النقدية، الأمر الذي جعل من هذه المختارات تلخيصاً لمظاهر الجمال في الشعر العربي.

² طبقات فحول الشعراء، ابن سلام الجُمعي، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، د.ط، 1974م،

إنّ انبثاق ظاهرة الاختيارات الشعرية في عصر التدوين يوحي أن وعياً جديداً يحمل ذائقةً نقديةً قوامها التفضيل والاصطفاء قد بدأ بالتشكّل، كما أنها تُنذر ببداية ممارسة نقدية قائمة على الترجيح والمفاضلة؛ إذ لم تعد الأشعار المسموعة تؤخذ جملةً، بل لا بدّ من تصنيفها في إطارٍ قائمٍ على تثبيت النماذج المتكاملة فنياً، واستثناء التجارب التي فيها مخالفة للذائقة العامة، ومن هنا يصبح الاختيار عملاً نقدياً، لأنه يتضمّن حكمَ قيمةٍ فنيّة، يستند إلى ثقافة صاحب الاختيار وتنوعها من جهة، وإلى ذوقه وإدراكه للقيمة الجمالية في النصوص المختارة من جهة ثانية، حين يُحلّ الجمال والتقدير الفنيّ مكانة مقدّمة على ما سواهما.

وتلتقي نظرة أصحاب الاختيارات الشعرية مع آراء النقد العربي القديم، الذي كان في إحدى صورهِ نقداً جمالياً، يقوم على جملة من الأسس والمعايير الجمالية إنّ في الشكل وإنّ في المضمون؛ فقد اهتمّ بالشكل الفنيّ للأدب، وعُني بوجوه الجمال التي فيه، ولم يُغفل ما تكتنفه المعاني الشعرية من قيمٍ جمالية، وجاءت كتب الاختيارات الشعرية لتعزّز هذا الاتجاه الجمالي الذي صدر عنه النقاد. صحيحٌ أن أصحاب الاختيارات لم يوضّحوا رؤيتهم النقدية، أو مسوّغات اختيارهم لهذه القصائد بعينها دون سواها، ولم ينقدوا الشعر الذي اختاروه، إلا أنّ اختياراتهم الشعرية تُنبئ عن إعجابهم بهذا الشعر المختار، وتكشف عن ملامح ذوقهم الأدبي، ورؤيتهم الجمالية للشعر.

وإذا كان النقاد قد عبّروا في أفكارهم عن تصوّره للشعر الجميل، وما ينبغي أن يكون عليه، فإن أصحاب الاختيارات كانوا يُعبّرون في مختاراتهم عن إحساسهم بالجميل، فكان عملهم هذا تطبيقاً للمقولات النقدية النظرية، خاصة أن بعض أصحاب الاختيارات كانوا نقاداً للشعر؛ كالمفضّل الضبّي والأصمعيّ والقُرشيّ، وبعضهم الآخر كانوا شعراء ورؤاة حفظةً للشعر، كأبي تمامٍ والبحرّيّ والخالديّين، مما أمكنهم من تمييز جيده من رديئه.

توزّعت كتب الاختيارات الشعرية في العصر العباسي على نمطين مختلفين تبعاً لمنهج الاختيار الذي قامت عليه؛ الأول منهما ما بدأه المفضّل الضبّي (ت178هـ) في (المفضّليّات)، وهو اختيارٌ لقصائد طويلة من عيون الشعر، لم يُرتبها على أبواب

خاصة، ولا قصد أن يجمع الشعر الذي يتناول أغراضاً معينة، وظهرت بعده من كتب الاختيار التي على هذا النمط (الأصمعيّات) لأبي سعيد عبد الملك بن قُريب الأصمعيّ (ت216هـ)، ثم (جمهرة أشعار العرب) لأبي زيد محمد بن أبي الخطّاب القُرشيّ (ت300هـ) تقريباً، وفيها نلحظ تفرّداً في التقسيم يختلف عن الاختيارين السابقين؛ فقصائد الجمهرة موزّعة على سبعة أقسام، في كل قسم سبعُ قصائد لسبعة شعراء، لكنه يتّفق معهما في اختيار القصائد الكاملة، لا المُقطّعات. وهناك ضربٌ آخر من كتب الاختيار، بدأه أبو تمام (ت231هـ) بديوان (الحماسة)، وجرى فيه على تبويب معاني الاختيار، حيث قسّم كتابه إلى عشرة أبواب، وهي: باب الحماسة، وباب المراثي، وباب الأدب، وباب النسيب، وباب الهجاء، وباب الأضياف والمديح، وباب الصفات، وباب السّير والتّعاس، وباب المُلح، وباب مذمّة النساء. وحذا حذوه البحريّ (ت284هـ). في حماسته، إلا أنه أحدث تطوّراً في أبواب الحماسة؛ فقد اعتمد المعاني الجزئية الفرعية في الاختيار، فجاءت حماسته في مئة وأربعة وسبعين باباً، اتّصف معظمها بالقصر والتحدّث عن معاني فرعية في أبواب أو معاني كانت عامة في حماسة أبي تمام. وسنحاول في هذا البحث عرض منهج اختيار كلا الشاعرين، وما اتفقا عليه أو اختلفا فيه.

المبحث الأول: حماسة أبي تمام

الحماسة هي المجموعة الأشهر في تاريخ الاختيار الشعري، قام بجمعها وتبويبها الشاعرُ العباسيُّ الشهير حبيب بن أوس الطائي، المعروف بأبي تمام³ (190-231هـ)، ولم يكن همُّ أبي تمام في الحماسة أن يكون راويةً، جامعَ شعر، وإنما كان شاعراً يريد أن ينتخب الجيّد مما قاله غيره في أغراض الشعر المختلفة، ولهذا جاء صنيعه في

³ هو حبيب بن أوس بن الحارث بن قيس الطائي، من حوران من قرية جاسم، مدح الخلفاء والكُبراء، وُلد في أيام الرشيد، جالس الأدباء وأخذ عنهم، وكان يتوقّد ذكاءً، وسحّت قريحته بالنظم البديع، فسمع به المعتصم فطلبه وقدمه على الشعراء، وله فيه قصائد، وكان يوصف بطيب الأخلاق والظرف والسماحة، وكان البحري يرفع من أبي تمام، ويقدمه على نفسه، ويقول: ما أكلتُ الخبز إلا به، وإني تابع له. أَلّف الحماسة فدلّت على غزارة معرفته بحسن اختياره، ولي بريد البصرة فأقام بها أكثر من سنة، ومات سنة إحدى وثلاثين ومئتين. تنظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء، الذهبي، حقق الجزء الحادي عشر صالح السمر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1983م، 63/11-

الحماسة ابتكاراً غير مسبوق، يُناسب طبيعة الابتكار وروح التجديد التي عُرفَ بها في شعره، مما حدا به إلى أن يُبدع شيئاً جديداً لم يسبقه إليه غيره، فقد: «كان شاعراً ناقداً اختار الجيد الأصيل الذي دلّ على غزارة علمه، وُبعد نظره، وصفاء ذوقه الشعري، ورائداً في تبويب هذا الاختيار تبويماً موضوعياً، مضمونياً حسب معاني الشعر وأغراضه، فطوّر بذلك مصطلح الاختيار نقدياً وشعرياً في الأدب العربي»⁴.

عُدَّ عملُ الطائيِّ فاتحةً لنهجٍ جديدٍ في الانتخاب الشعري وطُرُقَه، لم يألُفه العرب من قبل، من حيث طريقة الاختيار والتقسيم؛ فقد نظر أبو تمام إلى طبيعة العصر الذي يعيشه، وأراد أن يُسائر معطياته الجديدة في العزوف عن القصائد الطوال، والاكتفاء بالمقطوعات التي تُقال في معنى واحدٍ دون سواه، فما كان منه إلا أن جمع هذه الصور الجزئية التي تعبر عن مواقف بعينها. لذلك نالت الحماسة من اهتمام الدارسين ما لم تنلّه مجموعة اختيارات أخرى، ولعل السبب في ذلك الاهتمام قريبٌ من التفسير الذي قدّمه بروكلمان في تعليل سبب اعتماد أبي تمام هذه الطريقة في الاختيار ذاهباً إلى أنه: «حينما انتشرت نزعة التجديد في الشعر على عهد العباسيين، تغيّر أيضاً ذوق الأدباء، فلم يعد أحدٌ يُطبق الصبر على قراءة القصائد الطوال، بل اكتفوا بتذوق القطع المختارة، وظهرت اختيارات كثيرة لتلبية هذه الرغبة، مرتبة على معاني الشعر، وأقدم هذه الاختيارات ما جمعه أبو تمام الشاعر»⁵.

أما سبب جمع أبي تمام ديوان الحماسة؛ فقد ذكر لنا الخطيبُ التبريزي في مقدمته لشرح الحماسة رحلة أبي تمام مادحاً عبد الله بن طاهر في خراسان، ثم عروجه إلى همدان، ونزوله ضيفاً على صاحبه أبي الوفاء بن سلمة، واضطراره للبقاء عنده ستة أشهر بسبب الثلوج: «وأحضره خزانة كُتبه، فطالعهَا واشتغل بها، وصنّف خمسة كتبٍ في الشعر، منها كتاب الحماسة...»⁶. ويمكن أن نعدّ هذا سبباً مباشراً، وثمة أسبابٌ أخرى كانت حاضرة في ذهن أبي تمام حين جمع وألّف حماسته، اختلف

⁴ آفاق في الأدب والنقد، عناد غزوان، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، د.ط، د.ت، 70.69.

⁵ تاريخ الأدب العربي، كارل بروكلمان، ترجمة عبد الحليم النجار، دار المعارف، مصر، ط5، 1983م، 77/1.

⁶ شرح ديوان الحماسة، التبريزي، تحقيق محمد معي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، د.ط،

الدارسون في بيانها، ولهم في ذلك أقوال كثيرة؛ فالطائي استهدف بمختراته في البدء: «إرضاء المتدوّقين، وإشباع الهواة، لا الدارسين ولا الرّواة ولا علماء اللغة»⁷، فعَمَلُهُ كان عبارة عن تقديم نماذج تُبهِج الهواة من دون أن يتطرق إلى تقديم النصوص التي تُعنى باللغة التي يَحْتَجُّ بها الرّواة في قضايا السلامة اللغوية والنحو والصرف وغير ذلك، وفي هذا تلميحٌ إلى أن لأبي تمام موقفاً من الشعر يخالف فيه النقاد واللغويين.

وفي جانب آخر يذهب نفرٌ من الباحثين إلى أن أبا تمام عمل كتاب الحماسة: «حرصاً منه على لغة العرب وتراثهم الشعري...، ولكي يُشيع في نفوس الشبيبة من أبناء بَجْدَتِهِ روح الشجاعة والقوة والأنفة والمروءة...»⁸، فعمل أبي تمام هادفٌ واعٍ جادٌ، يُسائر فيه نهجَ السابقين من حيث الغاية التعليمية والتهديبية للشعر العربي.

أما بعض الدراسات الحديثة التي تنتهج نظرية التلقي واستجابة القارئ، فيرى أصحابها أن أبا تمام: «حاول أن يُولّد من الذخيرة المشتركة بينه وبين القارئ ذخيرةً جديدة، قد تُسعف في تكوّن فاعلية ترتبط بها أكثر مما ترتبط بالنص حسب صورته الأصلية، وحسب الوعي الشائع لهذه الصورة»⁹، أي أن أبا تمام حاول عزل النص عن إطاره الزمني، ليتلقاه بعقلية نقدية تتلمّس الجمال في مواطن أخرى غير التي كان يُركّز عليها النقد التقليدي في صورته النمطية، فهو يؤسس بذلك لمعرفة جديدة بالتراث الشعري تنطلق من وعيها أنّ تجديد النقد يحتاج إلى تجديد في نظامه المفهومي وأطره التنظيمية التي تُقرأ بها النصوص، وهذا لا يتحقّق إلا: «عندما يستحدثُ النقدُ جهازاً معرفياً يُباشر به النص الأدبي كما لم يباشره به السابقون»¹⁰، ولربّما يوضّح هذا القول إلى حد بعيد أن تجربة أبي تمام في حماسته هي محاولة جديدة في مقارنة التراث الشعري بوعي مختلف عن التجارب الأخرى.

⁷ دراسة في مصادر الأدب، الطاهر أحمد مكي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط8، 1999م، 122.

⁸ حماسة أبي تمام وشروحها، عبد الله عسيلان، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، دط، دت، 25، والبيد من الناس: الجماعة.

⁹ المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب، إدريس بلمليح، كلية الآداب، الرباط، ط1، 1995م، 413.

¹⁰ النقد والحداثة، عبد السلام المسدي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1983م، 16.

وهناك أسباب اجتماعية تتجلى في طبيعة العصر واختلاف الذوق العام عما كان سائداً في العصرين السابقين (الإسلامي والأموي)، والتي جاءت اختيارات المفضل والأصمعي استجابةً له؛ فالمتلقي في العصر العباسي لم يعد يُطبق سماع القصائد الطويلة الكاملة، بل باتت تستهويه الأبيات المفردة، والمقطّعات ذات المعنى الواحد، فجاءت الحماسة تلبيةً لهذه الرغبة. وثمة أسباب نفسية تتعلق بأبي تمام ومذهبه الشعري، والخصومة حول هذا المذهب؛ فالحماسة من هذا الباب أكدت شاعريته واتساع شهرته، وعززت مكانته الأدبية بين أبناء عصره، كما أن هذه المؤلفات أبعدت أعين كثيرٍ من حسّاده عنه، ووقفت أمام أقاويلهم سداً منيعاً بما قدّمه فيها من فيّ رائع وذوقٍ أصيل. ولا يُستبعد أن يكون أحد الأسباب المهمة التي حملت أبا تمام على تأليف حماسته، هو: «حرصه على إشاعة تلك الأشعار التي جمعها واختارها في كتبه، خوفاً عليها من الضياع، فلا تنتفع بها الأجيال من بعد قائلها، خاصةً أن معظمها لشعراء مغمورين أو مجهولين، كما لا ننسى تلك العُجمة المخيفة التي سرّت في السنة العامة وكثير من الخاصة، مع توسّع الدولة الإسلامية واختلاط العرب بالعجم، فلعلّ أبا تمام أراد أن يُقدّم للناس في عهده، وللأجيال اللاحقة من بعده، شيئاً مما قاله أجدادهم، يقرؤونه ويتذوّقونه ويدرسونه، حفاظاً على عربيّتهم وتراثهم»¹¹.

أما تسمية الحماسة فأغلب الظن أنها جاءت من قبيل التغليب، أي تسمية الكل باسم جزء منه، ولما كان باب الحماسة أكبر الأبواب وأوفرها نصيباً من الاختيار سُيّي الكتاب باسمه، أو لأن الحماسة (بمعنى الشجاعة) هي الأولى من صفات العرب، وإلى نحو ذلك ذهب زكي المحاسني بقوله: «وقد غلب عليه اسم الحماسة لأن العرب بها أحفى ولها أروى، ولأن شجاعة العرب ومآثرهم الحماسية ألمع سجايهم، وأعرق ما فهم من صفات، ولعلّ أبا تمام أحسّ في مقطوعات الهوى ثورة الحب، ووجد في

¹¹ دواوين الحماسة دراسة تاريخية وفنية، عبد البديع محمد عراق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 1998م،

أشعار الأحران لهيب الوجد، فطبع كتابه بطابع الحماسة»¹². ويمكن القول: إن سبب التسمية لا يخرج عند معظم الدارسين عن هذه الاحتمالات¹³:

- إن باب الحماسة أول أبواب الكتاب.
- إن باب الحماسة أعظم الأبواب حجماً وأغزرها شعراً، فسُميت به من باب تسمية الكل باسم جزء منه.

- إن الحماسة شجاعة العرب، وهي الأولى من صفاتهم. وأبو تمام كما هو واضح من حماسته لم يقدّم لها بمقدمة، وإنما دخل في الاختيار مباشرة، كما فعل المفضل الضبي والأصمعي من قبل، وأول قصيدة ضمّنها اختياراته كانت لرجلٍ مغمور من بلعنبر بن تميم يقال له قريط بن أنيف¹⁴:

لو كنتُ من مازنٍ لم تستبخِ إبلي بنو اللقيطة من ذهلِ بنِ شيبانا
إذاً لقامَ بنصري معشرٌ حُشُنٌ عند الحفيظة إن ذو لوثةٍ لانا
قومٌ إذا الشترُ أبدى ناجذيه لهم قاموا إليه زرافاتٍ ووحداناً
لا يسألون أخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهانا

أما الحماسة فقد قسّمها صاحبها إلى عشرة أبواب هي: باب الحماسة وهو أكبرها حجماً، وباب المراثي، وباب الأدب، وباب النسيب، وباب الهجاء، وباب الأضياف والمديح، وباب الصفات، وباب السير والنعاس، وباب الملح، وباب مذمة النساء. أمّا سبب اختياره لهذه المعاني فإليها يرجع معظم شعر العرب: «إن أبا تمام لاحظ تلك المعاني المختلفة التي طرفتها الأشعار العربية، فهداه تفكيره الثاقب وذكاؤه الجم وطبيعته الإبداعية إلى تأليف كتاب يكون الأساس فيه... الغرض أو المعنى في الدرجة الأولى»¹⁵. وقام منهجه في الاختيار على أساس المقطعات الشعرية، فكان يعمد إلى شعر الشاعر فيختار منه قصيدة تُعجبه، ثم بعد ذلك يقوم باختيار أبياتٍ مناسبة

¹² شعر الحرب في أدب العرب، زكي المحاسني، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1961م، 317، 318.

¹³ ينظر: دواوين الحماسة، 113، 119.

¹⁴ الحماسة، أبو تمام الطائي، تحقيق عبدالله عسيلان، منشورات المجلس العلمي لجامعة الإمام محمد بن

سعود، السعودية، د.ط، 1981م، 57/1.

¹⁵ دواوين الحماسة، 167.

للمغرض الشعري الذي يريد، ومن هنا فقد كانت الصفة الغالبة على مختاراته أنها مقطّعات يتراوح عدد أبياتها بين ستة وتسعة أبيات، وربما اقتصر في بعض الأحيان على بيتين أو بيت واحد. والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى نذكر منها اختياره بيتين للفرزدق يقول فيهما¹⁶:

إذا ما الدهرُ جرَّ على أناسٍ كلاكه أنأخٍ بأخرينا
فقلْ للشَّامتين بنا: أفيقوا سيلقى الشامتون كما لقينا

ولا شك أن اختيار الجيد عند أبي تمام يقوم على مقياسٍ جماليٍّ، وهو الذي يجعله يختار من القصيدة الواحدة بضعة أبيات ويترك بعضها الآخر، وهذا ما أكده المرزوقي بقوله: «إن أبا تمام كان يختار ما يختار لجودته لا غير...»¹⁷، وكلمة (جودته) هذه تحتل آراء كثيرة في وعي شاعرٍ مجدِّدٍ كأبي تمام، لأنه ربما يرى الجودة في مواضع غير التي يبحث عنها المتلقي العادي. ولم يكتفِ أبو تمام باختيار أبيات من شعر الشاعر، بل كان يهتم بأن تكون هذه الأبيات المختارة متماسكة مترابطة من حيث المعاني والأفكار، وليس هذا فحسب بل كان أحياناً يُراعي أوجهَ المناسبة بين المقطّعات، فتبدو كأنها من قصيدة واحدة، أو أنها قيلت في عصرٍ واحد، ولذلك أشار إحسان عباس إلى أن المحمّل الضمني عند أبي تمام كان جمالياً¹⁸.

لقد أعطى أبو تمام في حماسته النصَّ الشعريَّ أبعاداً جديدةً وأفقاً رحباً، وهو في ذلك أغنى النص ووسّع من إطار تلقّيه، وفتح للقارئ باباً واسعاً ليمارس حريةً أكبر في تلقّيه للنصوص الشعرية، على أساس جمال الشعر بغض النظر عن اسم صاحبه وشهرته، لذلك كثُر الاختيار في حماسته لشعراء مغمورين أو مجهولين، وهذه ميزة من ميزات هذه الحماسة، فقد يكتفي في تصديره للحماسة بقوله: وقال آخر، أو قالت

¹⁶ الحماسة، 621/1.

¹⁷ شرح ديوان الحماسة، 13/1.

¹⁸ ينظر: تاريخ النقد الأدبي عند العرب (نقد الشعر) من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، إحسان عباس، دار الشروق، عمّان، د.ط، 1986م، 73.

امراً، أو قال رجل من بني فلان، ثم يذكر اسم قبيلته دون ذكر اسمه¹⁹. ولعلنا نقف على قطعة شعرية لافتة اختارها لأمّ أحد الشعراء الصعاليك، تقول فيها²⁰:

طاف يبغي نجوة	من هلاكٍ فهلك
ليت شعري ضلّة	أي شيءٍ قتلك
أمريضٌ لم تُعد	أم عدوّ حَتلك
والمنايا رصداً	للفتى حيث سلك
كلُّ شيءٍ قاتلٌ	حين تلقى أجلك
ليت قلبي ساعة	صبره عنك ملك

وأوضح المرزوقي منهج أبي تمام في اختيار الشعر في المقدمة المهمة التي صدر بها شرحه للحماسة جاء فيها: «وهذا الرجل لم يعمد من الشعراء إلى المشتهرين منهم دون الأغفال، ولا من الشعر إلى المتردّد في الأفواه، المجيب لكل داع... بل اعتسف في دواوين الشعراء... واختطف منها الأرواح دون الأشباح، واخترف²¹ الأثمار دون الأكمام، وجمع ما يوافق نظمه ويخالفه، لأن ضروب الاختيار لم تخفّ عليه، وطرق الإحسان والاستحسان لم تستر عنه»²².

وضمّت الحماسة ثمان مئة وإحدى وثمانين قصيدة ومقطعة، موزعة على مئات الشعراء الجاهليين والمخضرمين والإسلاميين والمحدثين، فأبو تمام خرج عن الدائرة التي كانت كتب المختارات السابقة تتبّعها؛ فهي لم تتجاوز الشعراء الإسلاميين، بينما نرى أبا تمام بجراته المعهودة. يتعمّد الجمع بين الشعر القديم والمحدث في حماسته، والتسوية بينهما في الجدارة في الاختيار، ليوصل رسالة إلى خصومه من النقاد اللغويين مفادها: «أنّ الشعر يقاس بغير وسائلهم للقياس، لذلك هو يحتمل من المعاني والرؤى والأشكال أبعد مما يعتقدون»²³، فقد اختار لمخضرمي الدولتين الأموية والعباسية،

¹⁹ والأمثلة على ذلك كثيرة منها: 1/183، 439، 583، 606، وكذلك: 2/477، 243، 37، 29.

²⁰ الحماسة، 1/447-448.

²¹ الاعتراف: اجتناء الثمر.

²² شرح ديوان الحماسة، 1/14.

²³ في تشكّل الخطاب النقدي، عبد القادر الرئاعي، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1998م، 142.

وبعض الشعراء العباسيين كأبي حية النُميري وأبي العتاهية ومسلم بن الوليد الذي اختار له أبياتاً يرثي فيها امرأته²⁴:

حينئذٍ ويأسُ كيف يتفقان مقيلاهما في القلب مختلفان
غدت والثرى أولى بها من وليها إلى منزلٍ ناءٍ لعينك دانٍ
فلا وجدَ حتى تنزفَ العينُ ماءها وتعرفَ الأحشاءُ بالخفقان

وبناء على ذلك فنحن لا نوافق بروكلمان في قوله: «وقصّر أبو تمام اختياره على شعراء الجاهلية وصدر الإسلام»²⁵، فالذي يُلقي نظرة على الشعراء الذين اختار لهم أبو تمام يرى نقيض هذا القول. صحيح أنه أكثر الاختيار للشعراء القدماء، لكنه لم يقصر اختياره عليهم.

كان أبو تمام بحقٍ منصفاً في الحماسة؛ وإنصافه إنما يتمثل في أنه خالف طريقته في الشعر التي أخذها على نفسه، فمن يُقارن بين هذه المختارات التي تضمنتها دفتا ديوان الحماسة، وبين أشعار أبي تمام التي نظمها بنفسه، يلاحظ أن أبا تمام استطاع: «أن يتجاوز طريقته الشعرية، وما فيها من طلبٍ للصُّور، ومن إغرابٍ في توليد المعاني واستغلالٍ للذكاء الواعي، إلى شعرٍ مشمول بالبساطة وشيءٍ غير قليل من العفوية والصدق العاطفي المباشر»²⁶، وهو في اختياراته هذه يعتمد على ذوقه الخاص، وبذلك كان البون شاسعاً حقاً بين اختيار أبي تمام في حماسته وبين طريقته الشعرية. وجانبٌ آخر من إنصاف أبي تمام يتجلى في ابتعاده عن اختيار الشعر المستنكر الوحشي، أو المبتذل العامي، إلا في القليل النادر الذي لا يُعوّل عليه، ووضّح الإمام الباقلاني هذا حين ذكر أن: «الأعدّل في الاختيار ما سلكه أبو تمام من الجنس الذي جمعه في كتاب (الحماسة)، وذلك أنه تنكّب المستنكر الوحشي، والمبتذل العامي، وأتى بالواسطة،

²⁴ الحماسة، 466/1.

²⁵ تاريخ الأدب العربي، 78/1.

²⁶ تاريخ النقد الأدبي، 72.

وهذه طريقة مَنْ يُنصف في الاختيار»²⁷. ولعلّ من أوضح الأمثلة على اعتداله في الاختيار مع الجزالة وقوة السبك ما أثبتته في حماسته للسموئل بن عادياء مفتخرًا²⁸:
 وإنا لقومٌ ما نرى القتلَ سُبَّةً إذا ما رأته عامرٌ وسلول
 يُقربُ حبُّ الموتِ آجالنا لنا وتكرهه أجالهم فتطول
 تسيل على حدِّ الطُّبَاتِ نفوسنا وليست على غير السيوف تسيل

وقد أثنى عليها المرزوقي فقال: «وهذه الأبيات إذا تُؤمّلت أدّى التأمل منها إلى سلامة اللفظ والمعنى من كل معاب، وحصول الفخامة والجلالة لها من كل باب»²⁹.
 ونستطيع أن نجزم مطمئنين أنّ كتاب أبي تمام هذا من أجود الكتب التي قامت على اختيار المقطّعات الشعرية، وهذا ما أكده المرزوقي في مقدمة شرحه للحماسة بقوله: «وقضيت العجب كيف وقع الإجماعُ من النقاد على أنه لم يتّفق في اختيار المقطّعات أنقى مما جمعه [أبو تمام]، ولا في اختيار المقصّدات أوفى مما دوّنه المفضّل ونقّده»³⁰.
 وقد تلقى الناسُ حماسةً أبي تمام بالقبول والرضا، فذكر الخطيب التبريزي: «اتفاق الناس على أنه ليس فيما إختير من المقصّدات أحسن مما اختاره المفضل بن محمد الضبيّ، كما أنه ليس في المقطّعات أحسن من اختيار أبي تمام»³¹. ومما يدل على أهمية الحماسة إقبالُ الأدباء والنقاد على شرحها، ومن أبرز هذه الشروح: شرح المرزوقي (ت421هـ)، وشرح التبريزي (ت502هـ)، بالإضافة إلى شرح الأمدى (ت335هـ)، وشرح العسكري (ت395هـ)، وشرح الصّولي (ت476هـ).

المبحث الثاني: حماسة البحتريّ

ثاني كُتب الحماسة الشعرية حماسة البحتريّ³² (أبي عبادة الوليد بن عبيد ت284هـ)، وقد ألّف حماسته هذه للفتح ابن خاقان وزير المتوكل، كما يذكر ذلك أبو

²⁷ إعجاز القرآن، الباقلائي، تحقيق السيّد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، د.ط، 1954م، 177.

²⁸ الحماسة، 80/1.

²⁹ شرح ديوان الحماسة، 119/1.

³⁰ شرح ديوان الحماسة، 4.3/1.

³¹ شرح اختيارات المفضل، 91/1.

³² هو أبو عبادة، الوليد بن عبيد بن يحيى بن عبيد الطائي البحتريّ المنبجّي، صاحب الديوان المشهور، مدح الخلفاء والوزراء، وعاش نيّفاً وسبعين سنة، ونظمه في أعلى الذروة، وقد اجتمع بأبي تمام الطائي وأراه شعره

العبّاس أحمد بن محمد المعروف بابن خالد الأحول، وهو راوي حماسة البحري عن أبيه عن البحري، قال في آخر الكتاب: «تمّ كتاب الحماسة الذي اختاره أبو عبادة الوليد بن عبّيد البحري، من أشعار العرب، للفتح بن خاقان، مُعَارَضَةً بكتاب الحماسة الذي صنّفه أبو تمام حبيب بن أوس الطائي»³³. وعلى الرغم من أن البحري لم يُسمَّ أيّاً من أبواب حماسته باسم (الحماسة)، إلا أنه سمّى كتابه (الحماسة) تقليداً لأبي تمام في حماسته، يقول مصطفى الشكعة: «وكان البحري يحتذي مسيرة أبي تمام في فنّه، وإن اختلف معه في ديباجة الشعر وصوغه، ولكنه - وقد رأى أستاذه انتخب تلك الاختيارات الشعرية الرائعة وأسماها الحماسة - لم يرد أن يتخلّف عنه في هذا الصنيع، وأقبل على دواوين الشعراء وصدور الرّواة، وحرّك حافظته الثّريّة الغنيّة، واختار العديد من القصائد والمقطوعات، وضمّنها كتاباً أطلق عليه نفس عنوان كتاب اختيارات أستاذه، وسمّاه أيضاً الحماسة»³⁴. لكنه مع اقتفائه أثر أستاذه أبي تمام في التسمية، إلا أن البحري قد أحدث تطوراً في أبواب الحماسة؛ فقد اعتمد المعاني الجزئية الفرعية في الاختيار، فجاءت حماسته في مئة وأربعة وسبعين باباً، اتّصف معظمها بالقصر والتحدث عن معاني فرعية في أبواب أو معاني كانت عامة في حماسة أبي تمام، فكانت حماسة البحري أكثر من سابقتها تنسيقاً وترتيباً وتنظيماً: «وأوضح ما يميّز طريقة البحري هو ترجمته للمعاني الجزئية، وذكر تفصيلاتٍ ما أجملّه غيره تحت المعنى العام الواحد، واستقصاء هذه الجزئيات والتفصيلات بشكل يثير الإعجاب ويشد الانتباه»³⁵.

قسّم البحري حماسته إلى مئة وأربعة وسبعين باباً، ولم يحمل أيّ عنوان من عناوين هذه الأبواب اسمَ غرضٍ من الأغراض الشعرية المتداولة (كالمديح والهجاء والفخر والوصف والنسيب)، سوى الباب الأخير الذي قيّده البحري برثاء النساء دون

فأعجب به وقال: أنت أمير الشعر بعدي. قال: فسرتُ بقوله، وله حماسة كحماسة أبي تمام، مات بمنيج/ وقبل: بجلب، سنة أربع وثمانين ومئتين. تنظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء، الذهبي، حقّق الجزء الثالث عشر علي أبو

زيد، 487-486/13.

³³ ينظر: حماسة البحري، تحقيق لويس شيخو، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1967م، 277.

³⁴ مناهج التأليف عند العلماء العرب، مصطفى الشكعة، دار العلم للملايين، بيروت، د.ط، 1973م، 490.

³⁵ دواوين الحماسة، 263.

الرجال، وكأنه يريد ألا ينسحب عليه غرض الرثاء بشكله المطلق، وذلك كي ينسجم مع بقية الأبواب التي تناولت المعاني الشعرية وليس الأغراض، فقد تجاهل الباحث المنهج المبني على الأغراض، وكأنه يريد القول: إن المعوّل عليه هو إصابة المعنى، ولذلك بدأ من المعنى وغاص في أدق تفاصيله، وأول تلك الأبواب (فيما قيل في حمل النفس على المكروه)، وأول قطعة شعرية ذكرها فيه قول عمرو بن الإطنابة الخزرجي³⁶:

أبت لي عفتي وأبى إبائي وأخذي الحمد بالثمن الريح
وإعطائي على المعسور مالي وضربي هامة البطل المشيح
وقولي كلما جشأت وجاشت: مكانك تحمدي أو تستريحي

وحرص أن يجمع تحت المعنى الواحد جميع المقطوعات المعيرة عنه، فعمله هذا يشبه الفهرسة لغرض معين، بحيث يلحق به كل ما قيل عنه، فألزم نفسه أسلوباً خاصاً في التقسيم وهو: «أن يهبط من مستوى الأغراض إلى مستوى المعاني، حيث يمكن أن يكون الاختلاف أظهر»³⁷. فكشف الباحثي بذلك عن قدرة فائقة في تقصي المعاني الشعرية والتمييز بينها. ولعل أول ما يتبادر إلى الذهن عند قراءة عناوين أبواب حماسة الباحثي، أننا يمكن أن نردّها إلى أربعة أغراض شعرية رئيسة: هي الحماسة، والأدب والأخلاق، والشيب والشباب، والرثاء: «ومن يُمعن النظر في عناوين أبواب حماسته، وما اختار تحت كل عنوان من أشعار، يخرج بنتيجة أنه يمكن تقسيمها إلى أربعة أبواب عامة، هي باب الحماسة، واشتمل على الأبواب السبعة والعشرين الأولى، وباب الأدب، واشتمل على معظم الأبواب الباقية، عدا أبواب الشباب والشيب والرثاء، ثم باب الشباب والشيب، واشتمل على الأبواب من السادس عشر بعد المئة إلى الباب الثاني والعشرين بعد المئة، والباب الرابع وهو باب الرثاء، وأفرد له الباب الرابع والسبعين بعد المئة»³⁸. بل ذهب أحد الباحثين إلى أنها ترجع إلى ثلاثة أغراض فقط: «فأنت تستطيع أن ترد السبعة والعشرين باباً الأولى في حماسة الباحثي إلى معنى واحد هو الحماسة، والأبواب الباقية ما عدا الأخير تدخل كلها في الأدب

³⁶ حماسة الباحثي، تحقيق محمد حور وأحمد عبيد، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، ط1، 2007م، 39.

³⁷ المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب، شكري عياد، عالم المعرفة، العدد 177، 1993م، 214.

³⁸ دواوين الحماسة، 26.

والاجتماع، والباب الباقي لمراثي النساء، بيد أن البحري فصلَ هذه الأبواب الثلاثة تفصيلاً حتى بلغت العدد الذي رأيته، إذ أنه ترجم للمعاني التي تدرج تحت الباب الواحد بأبواب خاصة»³⁹. وفي نطاق هذه النظرة المحددة لمعنى الحماسة عند البحري، نجده يستثني عدداً من الأبواب التي اختارها أبو تمام في حماسته، فهو لم يَختر أشعاراً في الأضياف والمديح، ولا في الصفات، ولا في السَّير والنُّعاس، ولا في مذمَّة النساء، لأن الحماسة في مصطلحه الأدبي لا تضم الأشعار التي قيلت في هذه المعاني⁴⁰، وهذا يدل على أنه يرى الحماسة بمنظور يخالف رؤية أستاذه أبي تمام، فالحماسة الخالصة عنده هي استعراضٌ لأدبِ البطولة والحرب، وتكريسٌ لقيمة الشجاعة والقوة المطلقة. فمن ذلك ما اختاره لامرأة من عبد القيس تمتدح ثبات قومها عند لقاء عدوهم⁴¹:

أَبُوا أَنْ يَفْرُوا وَالْقَنَا فِي نَحْوَرِهِمْ وَلَمْ يَبْتَغُوا مِنْ رَهْبَةِ الْمَوْتِ سُلْمًا
وَلَوْ أَنَّهُمْ فَرَّوْا لَكَانُوا أَعَزَّةً وَلَكِنْ رَأَوْا صَبْرًا عَلَى الْمَوْتِ أَكْرَمًا

على أن الغالب على اختيارات البحري المنعَى الأخلاقي البحت، وهذا ما جعل إحسان عباس يقول: «وغلبت عليه النزعة الأخلاقية»⁴²، والأبواب التي انتظمت حماسته تؤكد ذلك وتدللُّ عليه، حتى قيل عن حماسته إنها: «كتاب أخلاقٍ أكثرُ منها كتابُ أدبٍ»⁴³. لذلك شاعت الأمثال في حماسته واطَّردت، فلا يكاد يخلو منها باب، ومن ذلك مثلاً قول المتوكل الليثي⁴⁴:

³⁹ حياة البحري وفنه، أحمد بدوي، دار المعارف، مصر، د. ط، د. ت، 146.

⁴⁰ ينظر: دواوين الحماسة، 28.

⁴¹ حماسة البحري، 104.

⁴² تاريخ النقد الأدبي، 73.

⁴³ حياة البحري وفنه، 148.

⁴⁴ حماسة البحري، تحقيق محمد حور وأحمد عبيد، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، ط 1، 2007م،

يا أيها الرجل المعلم غيره
أبدأ بنفسك فأنهها عن غمها
هلا لنفسك كان ذا التعليم
فإذا انتهت عنه فأنت عليم
لا تنه عن خلقٍ وتأتي مثله
عارٌ عليك إذا فعلت عظيمٌ

أو قول عبدة بن الطبيب⁴⁵ :

تعرّ عنها ولا تشغلك عن عملٍ
إن الصبابة بعد الشيب تضليلٌ

وكذلك قول يزيد بن الحكم الثقفي⁴⁶ :

يا عمرو والأمثال يض
دُم للخليل بؤده
ربها لذي العقل الحكيم
ما خيرٌ ودٍ لا يدومٌ

ولعل ذلك يعود إلى أن البحري قد ألّف هذه الحماسة بعد أن تقدّمت به السن. واهتمامه بالجانب الأخلاقي جعله يختار أبياتاً قد تخلو من الجمال الفني، ولا غرابة في هذا، لأنه أراد بحماسته التأديب والتربية أكثر من اهتمامه بالجانب الفني الجمالي، كما هي الحال في حماسة أبي تمام: «فلم يكن يهّمه من البيت الشعري أو المقطعة الشعرية إلا ما تحويه من حكمة وتجربة، وما تؤديه من خدمة للمعنى الشعري الذي يريد»⁴⁷، وإن كنا لا نعدم وجود بعض الأبيات التي يتمثل فيها الجمال الفني، وإن كانت قليلة، فمن ذلك مثلاً قول ربيعة بن مقروم⁴⁸ :

أخوك أخوك من يدنو فترجو
إذا حاربت حارب من تعادي
مودته وإن دعي استجابا
وزاد سلاحه منك اقترابا

فإذا اتفق للبيت المختار الجمال الفني مع الجانب الخلقى فهذا غاية ما يؤمله البحري، لكنه لا يقدّم الجمال على الأخلاق غالباً. «ولعلّ قسماً من النصوص المختارة

⁴⁵ حماسة البحري، 390.

⁴⁶ حماسة البحري، 161.

⁴⁷ الشعر الجاهلي في كتب المختارات الشعرية، منذر كفاي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2006م،

59.

⁴⁸ حماسة البحري، 158.

الموسومة بالحُسن يصطبغ بهدفٍ تعليمي تماشياً مع السلوك الذي عُرف به رُواد الاختيار»⁴⁹.

أما عدد الشعراء في حماسة البحري، فقُدِّر بنحو ستمئة شاعر من العصر الجاهلي إلى العصر العباسي، وغلب على اختياره من شعر الجاهليين والمخضرمين أكثر مما هو عليه في حماسة أبي تمام، ولكنه مع ذلك اختار لقلّة من المحدثين مثل صالح عبد القدوس، ويحيى بن زياد وبشار بن برد الذي اختار له هذين البيتين⁵⁰:

إذا كان ذوّاقاً أخوك من الهوى موجهةً في كل أوبٍ ركائبه
فخلٍ له وجه الفراق ولا تكن مطيةً رحالٍ بعيدٍ مذاهبه

فكأن ميله للشعر القديم المطبوع قد وجّه اختياره نحو ما يُشاكله من شعر القدماء، فضرب صفحاً عن الشعراء المولّدين أو المعاصرين له، ولذلك يقول عز الدين إسماعيل: «وعلى حين فتح أبو تمام الباب للاختيار من شعر المحدثين والمعاصرين، لم يجرؤ البحري حتى على مجاراته في حدود ما صنع...ومن ثم اقتصر في مختاراته على الشعر الجاهلي والمخضرم والإسلامي، أما بعد هذا فلم يَختر سوى لعدد محدود جداً من مخضرمي الدولتين الأموية والعباسية، ولم يَختر لأحد من كبار الشعراء في عصره فضلاً عن أستاذه أبي تمام»⁵¹.

والواضح من قراءة الحماسة أن البحري كان ينتخب من القصيدة الطويلة أبياتاً يراها مناسبة لموضوعه الشعري، فالمقطّعات القصيرة والنُتف والأبيات المفردة هي السمة الغالبة على هذه الحماسة، ويمكن القول: إن اهتمام المؤلف بالمعاني الجزئية كان له سلبياته التي من أهمّها تقطيع أوصال القصيدة وتفكيكها، ولذلك علّق بعض الدارسين على ذلك قائلاً: «وقد تتقاصر المقطّعات حتى لا تعدو بيتاً واحداً، يدلُّ على معنى جزئي مُكتَفٍ بنفسه، من حكمة أو نحوها، كل هذا يتيح للقارئ الفائدة، ويوفّر عليه كثيراً من الجُهد، إلا أنه في نظر الكثيرين قد يسيء إلى وحدة القصيدة ويذهب

⁴⁹ بحوث في النص الأدبي، محمد الهادي الطرابلسي، الدار العربية للكتاب، تونس، 1988م، 58.

⁵⁰ حماسة البحري، 162.

⁵¹ المصادر الأدبية واللغوية في التراث العربي، عز الدين إسماعيل، دار النهضة العربية، بيروت، د.ط، 1976م،

برونقها»⁵². وبالرغم من أن هذه الاختيارات الشعرية جاءت دقيقة في موضوعها، منظّمة في تبويبها، شاملة في معانيها، إلا أنها لم تلق ذلك النجاح الذي حقّقه سابقها، فلا نعرف أحداً تصدّى لشرحها، ولعلّ من أسباب ذلك أن أبا تمام تجاوز في حماسته مذهبه الشعري المولّع بالصنعة، فحقّق التكامل بينهما، بينما وازت أشعارُ البحري نصوصه المختارة في الاعتماد على الطبع، فأخفق. يُضاف إلى ذلك حرصُ البحري على استقصاء المعنى وإظهاره عنواناً في مقدمة كل باب من أبواب حماسته، مما أفقد هذه النصوص لذّة التوقُّع ومتعة المفاجأة، وحرَمَ المتلقي من المشاركة في إنتاج النص، وتوقُّع ما يمكن أن يُدهشه من المعاني، ومعلومٌ أن: «التفاعل مع النص هو أحد مقوّمات وجوده»⁵³، وأغلب الظن أن هذا الأمر هو الذي جعل الأدباء يُعرضون عن شرح حماسته، لأنه أعلنَ مضمونها مُسبقاً: «وعرضُ الهدف يختصر عناء المشاهدة، كما أن الإفصاح عن هدف النص يُلغي عناء القراءة»⁵⁴. وهذا ما لم يفعله أبو تمام، لأنه تعمّد تحريض القارئ، ليبدل جهداً ممتعاً في البحث عن العلاقة بين النص المختار والغرض الشعري المعلن: «فمع أبي تمام نفكر كثيراً لنعثر على الخيط الذي يربط النص بالغرض، وكأننا أمام قصيدة من قصائده التي طالما أثارت الجدل، أما مع البحري فإننا نختصر المعاناة، إذ كان غالباً ما يدلّنا على مضمون نصوصه»⁵⁵.

الخاتمة

تعدُّ كتب الاختيارات الشعرية من أهم مصادر الشعر العربي القديم، سواء الجاهلي منه أم الأمويّ والعباسيّ، فقد حفظت هذه الاختيارات عيون الشعر العربي من الضياع، ولا سيّما منه شعر المغمورين والمقلّين. وحاول هذا البحث الوقوف على طبيعة اختيار الشعراء من عيون الشعر العربي، ومدى موافقة هذا الاختيار لمنهج

⁵² مصادر التراث العربي (في اللغة والمعجم والأدب والتراجم)، عمر الدّقاق، المكتبة العربية، حلب، د.ط، 1968م،

.67

⁵³ ينظر: تحليل الخطاب الشعري، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، 1986م،

.120

⁵⁴ مجلة الناقد، فهم الأهداف والأهداف المعادة، حاتم الصكر، العدد15، 1989م، 46.

⁵⁵ حماسة أبي تمام وحماسة البحري، دراسة مقارنة، خولة الحلبي، رسالة دكتوراه، جامعة دمشق، 2008م،

.304

الشاعر الفني ومذهبه الشعري أو مخالفته له، وخلص البحث إلى جملة من النتائج نستعرض أهمها:

- إنَّ الاختيار الشعري نوعٌ من النقد الضمني للنصوص المختارة، لأنه يتضمن حكمَ قيمةٍ على النص الأدبي، على أساس الانتقاء والاصطفاء، لكنه لا يقوم على قواعد ومقاييس ثابتة، كما هي الحال في إجراءات النقد الصريح، بل تتدخل فيه جملة من العناصر الذاتية والموضوعية.
- إنَّ الاختيار محكومٌ بعاملين رئيسين لهما بالغُ الأثر، أحدهما ذاتيُّ يتعلَّق بطبع المختار وهواه، والآخر موضوعيُّ يتعلَّق بثقافته وقراءته.
- إنَّ الاختيار لا يقوم في جملته على الشهوات والأهواء، بل يستند إلى معايير نقدية يمكن ملاحظتها واستنتاجها من خلال مطالعة هذه الاختيارات.
- إنَّ مناهج أصحاب الاختيارات متباينة، حسب الغاية التي يرجونها من وراء الاختيارات، أما أبو تمام فغلب على اختياراته الاتجاه الفنيّ، بينما كان منحنى البحري أخلاقياً،
- إنَّ أصحاب الاختيارات لم يوضِّحوا رؤيتهم النقدية، أو مسوِّغات اختيارهم لهذه القصائد، ولم ينقدوا الشعر الذي اختاروه، لكنَّ قراءةَ اختياراتهم قراءة واعية متأنية تكشف عن ملامح وأسس اختياراتهم للشعر الحسن.
- إنَّ أبا تمام حرص على كسر العادة ومخالفة المؤلف في اختياراته، فقد أثبت في أبواب المُلح والصفات والسَّير ومذمة النساء، من الأشعار والمقطَّعات ما تستحسنه العامة والخاصة، وتنددُّ به في خلواتها وجلساتها، لكنَّ ما من أحدٍ قبل أبي تمام تجرأ على جمعه ونشره في كتاب أو وضعه في أشعار مختارة، وأبو تمام بصنيعه هذا كشف لنا عن جانب من استحسان الناس لمثل هذه الأشعار التي قد تخلو من معنى يُستفاد، لكنَّها لا تخلو من لفظ يُعجِب أو طرفةٌ تُبهج أو نادرةٌ تُضحك.
- إنَّ معظم النقاد العرب القدماء استحسِنوا ما جاء في هذه الاختيارات الشعرية، ولا سيَّما حماسة أبي تمام، واستشهدوا بأشعارها في كتبهم النقدية، مما أضفى قيمة نقدية على هذه الاختيارات، ونذكر من هؤلاء النقاد على سبيل المثال لا

الحصر ابن طباطبا الذي أكثر في كتابه (عيار الشعر) من الاستشهاد بأشعار الحماسة في أكثر من موضع، وكذلك فعل قدامة بن جعفر في (نقد الشعر)، والقاضي الجرجاني في (الوساطة)، وابن الأثير في (المثل السائر)، ولا نبالغ إذا قلنا: إنَّ أيّاً من كتب النقد لم يخلُ من شاهدٍ أو أكثر من كتب الاختيارات الشعرية. وبعدهُ، فلعلَّ هذا البحث استطاع أن يُحقِّق الغاية التي انطلق لأجلها، وقد بذلتُ في سبيل إنجازها ما وسعني من الجهد، ولا أدعي فيه الكمال، ولكيِّ حاولت ما استطعت، فإن أصبتُ فبفضل الله، وإن كانت الأخرى فمن نفسي وتقصيري، ولا حول ولا قوة إلا بالله، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

1. إسماعيل، عز الدين، المصادر الأدبية واللغوية في التراث العربي، دار النهضة العربية، بيروت، د.ط، 1976م.
2. الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق السيّد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، د.ط، 1954م.
3. البحريّ، حماسة البحري، تحقيق محمد حور وأحمد عبيد، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، ط1، 2007م
4.، حماسة البحري، تحقيق لويس شيخو، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1967م،
5. بدوي، أحمد، حياة البحري وفنّه، دار المعارف، مصر، د.ط، د.ت.
6. بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي، ترجمة عبد الحلیم النجار، دار المعارف، مصر، ط5، 1983م.
7. بلمليح، إدريس، المختارات الشعرية وأجهزة تلقها عند العرب، كلية الآداب، الرباط، ط1، 1995م.
8. التبريزي، الخطيب، شرح اختيارات المفضّل، تحقيق فخر الدين قباوة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1987م.
9.، شرح ديوان الحماسة، تحقيق محي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، د.ط، 1938م.
10. أبو تمام الطائي، الحماسة، تحقيق عبدالله عسيلان، منشورات المجلس العلمي لجامعة الإمام محمد بن سعود، السعودية، د.ط، 1981م.
11. الحلبي، خولة، حماسة أبي تمام وحماسة البحري، دراسة مقارنة، رسالة دكتوراه، جامعة دمشق، 2008م.

12. الدِّقَّاق، عمر، مصادر التراث العربي (في اللغة والمعاجم والأدب والتراجم)، المكتبة العربية، حلب، د.ط، 1968م.
13. الذهبي، سبب أعلام النبلاء، حقق الجزء الحادي عشر صالح السمر، والجزء الثالث عشر علي أبو زيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1983م.
14. الرباعي، عبد القادر، في تشكُّل الخطاب النقدي، مقاربات منهجية معاصرة، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1998م.
15. ابن سلام الجُمحي، طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، د.ط، 1974م.
16. الشكعة، مصطفى، مناهج التأليف عند العلماء العرب، دار العلم للملايين، بيروت، د.ط، 1973م.
17. الصكر، حاتم، مجلة الناقد، فهم الأهداف والأهداف المعادة، العدد الخامس عشر، 1989م.
18. الطرابلسي، محمد الهادي، بحوث في النص الأدبي، الدار العربية للكتاب، تونس، 1988م.
19. عباس، إحسان، تاريخ النقد الأدبي عند العرب (نقد الشعر) من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، دار الشروق، عمان، د.ط، 1986م.
20. عراق، عبد البديع محمد، دواوين الحماسة دراسة تاريخية وفنية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 1998م.
21. عسيلان، عبدالله، حماسة أبي تمام وشروحها، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، د.ط، د.ت.
22. عياد، شكري، المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب، عالم المعرفة، العدد 177، 1993م.
23. غزوان، عناد، آفاق في الأدب والنقد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، د.ط، د.ت.
24. كفاقي، منذر، الشعر الجاهلي في كتب المختارات الشعرية، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2006م.
25. المحاسني، زكي، شعر الحرب في أدب العرب، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1961م.
26. المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991م.
27. المسدي، عبد السلام، النقد والحداثة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1983م.
28. مفتاح، محمد، تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، 1986م.
29. مكي، الطاهر أحمد، دراسة في مصادر الأدب، دار الفكر العربي، القاهرة، ط8، 1999م.



مجلة المنصّة للعلوم واللغات والآداب

ISSN: 2757- 5918



ثمن العدد والاشتراكات السنويّة للأفراد والمؤسّسات	
ثمن العدد الواحد	6 دولار أمريكيّ أو ما يُعادلها بالعملة المحليّة
الاشتراك السنويّ للأفراد	15 دولار أمريكيّ سنويّاً أو ما يُعادلها
الاشتراك السنويّ للمؤسّسات	12 دولار أمريكيّ سنويّاً أو ما يُعادلها

قسيمّة اشتراك بمجلة المنصّة للعلوم واللغات والآداب

اسم المشترك:

العنوان:

الهاتف: الفاكس:

البريد الإلكترونيّ:

الاشتراك لمدة: () سنة؛ اعتباراً من: / / عدد النسخ المطلوبة: ()

تُرسل قسيمة الاشتراك إلى بريد المجلة الإلكترونيّ الآتي:

Almanassah@yahoo.com

تُرسل النسخ المطلوبة إلى عنوان المشترك بعد التّواصل مع إدارة المجلة

من خلال البريد الإلكترونيّ أعلاه وتسديد قيمة الأعداد والاشتراكات.

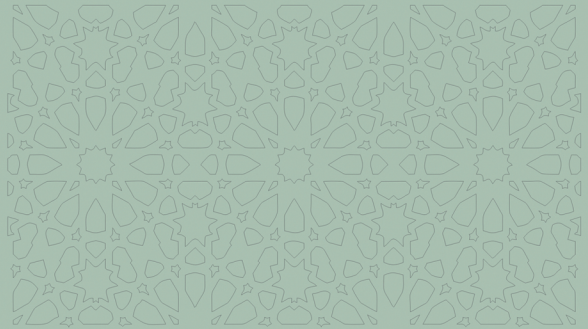
ملاحظة: يتحمّل المشترك أجور الشحن.



ALMANASSAH

Journal for Sciences, Languages and Literature

December 2020



المنصّة

لِلْعِلْمِ وَاللُّغَاتِ وَالْأَدَابِ، مَجَلَّةٌ عِلْمِيَّةٌ مُحْكَمَةٌ

ALMANASSAH Journal for Sciences, Languages and Literature

