مجلة التراث والمكتبات

الناشر(Publisher)

المكتبة الوطنية السورية

الحقوق الفكرية

جميع الحقوق محفوظة للمكتبة الوطنية السورية

ولا تنشر الأبحاث إلا بعد نشرها في مجلة المكتبة الوطنية السورية للمرة الأولى

دمشق - ساحة الأمويين - المكتبة الوطنية السورية

http://journal.snl.gov.sy

journal@snl.gov.sy

مجلة التراث والمكتبات

مجلة علمية محكمة نصف سنوية، تصدر عن المكتبة الوطنية السورية

العدد (1) ذو الحجة 1447هـ/ يونيو 2026م

Issue (1) Dhu al-Hijjah 1447 AH / June 2026 CE

إدارة المجلة

د. سعيد حجازي

المدير المسؤول

رئيسة التحرير

د. مجد عبد المجيد قمر

(دكتوراه في العقائد والأديان/ كلية الشريعة/ جامعة دمشق)

majdkamar@snl.gov.sy

أعضاء هيئة التحرير (Editorial Board)

د. بكري علاء الدين

دكتوراه الدولة في الفكر العربي الإسلامي جامعة باريس الأولى.

أستاذ مساعد في معهد اللغات والحضارات الشرقية/ باريس سابقًا

bakrialaddin@yahoo.fr

د. مهند مبيضين

دكتوراه في التاريخ العربي الحديث/ الجامعة الأردنية

مدير عام مركز التوثيق الملكي الأردني الهاشمي

Info@rhdc.jo

د. شهرزاد جبارة

دكتوراه في إدارة المكتبات وخدمات المعلومات/ (كلية الآداب/ جامعة دمشق)

رئيس قسم المكتبات والمعلومات في (كلية الآداب/ جامعة دمشق)

shibara@gmail.com

د. عبد الهادي منصور

دكتوراه في اللغة العربية/ كلية الآداب/ جامعة دمشق

أستاذ اللغة العربية في (جامعة دمشق، وجامعة بلاد الشام)

drabdalhadimansour@gmail.com

د. عامر بهجت

دكتوراه في الشريعة/ الجامعة الإسلامية/ المدينة المنورة

أستاذ مشارك في قسم الدراسات الإسلامية/ جامعة طيبة/ السعودية

amfbl428@gmail.com

د. مسلم طيبة

دكتوراه في أصول الفقه/ جامعة أم درمان الإسلامية

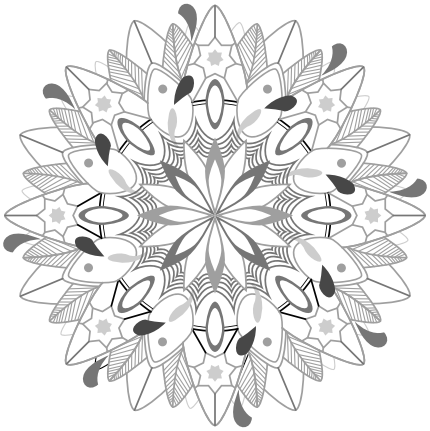
مدير مديرية البحث والترجمة والنشر في المكتبة الوطنية السورية

msallmtaibeh@snl.gov.sy

المحتويات

شروط الإيداع والنشر 7
افتتاحية العدد 11
دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني وتكوين اتجاهات إيجابية 13
نسيج البيانات كأسلوب لإدارة البيانات الذكية في المؤسسات السورية 51
نسبة علي بن ميمون إلى الطريقة الشاذلية دراسة نقدية 75
اللطائف البلاغية في زيادة المبنى في صيغة (أَفْعَلَ) في القرآن الكريم 97
ابْنُ المُنَيِّر الإسْكَنْدَري قَاضِيًا 125
الخلاء والملاء بين الغزالي وديفيز (دراسة تحليليّة مقارنة) 153
جوابٌ عن سؤال حول ضريح السيّدة رُقَيَّة بدمشقَ 181
إصدارات المكتبة 205
نشاطات المكتبة 206
جائزة الكتاب العربي في الدوحة 208

❁❁❁



شروط الإيداع والنشر

تضع المجلة في صلب اهتماماتها تعزيز الحوار بين الأصالة والمعاصرة من خلال محاورها الثلاثة الرئيسة، وهي: التراث، والمكتبات، والفكر المعاصر.

شروط الإيداع في المجلة:

1. يُقدم البحث على شكل ملفات إلكترونية عبر موقع مجلة المكتبة الوطنية السورية، وباتباع الخطوات اللازمة للنشر حسب الموقع.

2. يراعى بالبحث المقدم أن يكون بحثًا أصيلًا لم يسبق إيداعه في مجلة أخرى.

3. تقدم الأبحاث بصيغة ملف word مع ذكر أسماء الباحثين، وملف آخر PDF خالٍ من الأسماء، شريطة مراعاة قواعد النشر والتنسيقات المطلوبة في موقع المجلة، وباتباع الخطوات المطلوبة عند التسجيل.

4. يقدم الباحث ملفًا للسيرة الذاتية إضافة لملفات بحثه.

5. لا تتبنى المجلة الآراء المنشورة، وإنما تخص رأي الباحث.

6. عند وجود أي استفسار يمكن مراسلة المجلة عبر الإيميل الخاص بها:

journal@snl.gov.sy

7. يبلغ الباحث باستقبال بحثه وإرساله إلى لجنة التحكيم، ثم يبلغ برسالة ثانية بقبول نشر البحث أو التعديل عليه أو رفضه، وذلك عبر رسالة إلكترونية على حسابه في الموقع.

شروط النشر في المجلة:

لغة النشر وعدد الكلمات:

- **اللغة:** (العربية مع ملخص باللغتين العربية والإنجليزية).
- **عدد الكلمات:** بين (5000) كلمة إلى (7000) كلمة.

مخطط البحث: يبدأ البحث بـ:

مقدمة فيها: أسباب اختيار البحث، وأهميته، وأهدافه، والمناهج المتبعة فيه، والدراسات السابقة، وخطة البحث.

تمهيد.

مطالب تتضمن: أولًا وثانيًا، يتفرع عنها: 1 2، ويتفرع عنها: أ ب، ويتفرع عنها: (-) أو (.).

الخاتمة: وفيها النتائج والتوصيات.

نمط التوثيق العلمي:

التوثيق في الحاشية وفق أسلوب شيكاغو (CMoS)الإصدار السابع عشر (17)

يتم الاستشهاد بالمصادر في الحواشي السفلية، ويتم أيضًا سرد المصادر في قائمة مراجع منفصلة، فيتم الإشارة إلى وجود توثيق في الحاشية بحيث تأخذ كل ملاحظة في الحاشية رقمًا، ويكون تسلسل الأرقام في كل صفحة وليس متسلسلًا من أول البحث إلى نهايته، ويتم ذلك في حالات عدة: تم ذكرها بشكل تفصيلي في موقع المجلة الرسمي.

مواعيد استلام الأبحاث: المجلة تفتح أبوابها لاستلام الأعداد طيلة العام، ويتم النشر خلال الأشهر الآتية: (6/ 12)

أخلاقيات النشر:

تلتزم مجلة المكتبة الوطنية السورية بأعلى معايير النزاهة العلمية والأخلاقية في نشر التراث والمعرفة المعاصرة، انطلاقًا من مسؤوليتها في حفظ الفكر وإثرائه، ويُمثل هذا الإطار المبادئ التوجيهية التي تحكم علاقتنا مع المؤلفين والمحكمين والقراء، بهدف ضمان أصالة المحتوى وموثوقيته وعدالة عملية النشر، وفق مواد تم تفصيلها في موقع المجلة، تحت عناوين المواد الآتية:

المادة الأولى: سرية المعلومات وعدالة التحكيم.

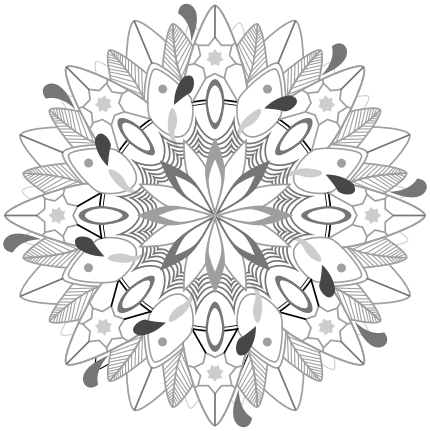
المادة الثانية: معايير تقييم البحوث وقبولها.

المادة الثالثة: التزامات المؤلفين والنزاهة الأكاديمية.

المادة الرابعة: التزامات هيئة التحرير وإجراءات تضارب المصالح.

المادة الخامسة: الإجراءات التأديبية والتعامل مع المخالفات.

❁❁❁



افتتاحية العدد

كلمة رئيسة التحرير

رئيسة تحرير المجلة
د. مجد عبد المجيد قمر

استهلال العدد الأول: منبر الفكر في حضرة سورية الحرة:

بكل ما يختلج في الوجدان من معاني الأنفة والإباء، وفي غمرة النصر الذي تنفست بصبحه أرض سورية بعد ليلٍ طال عناه، نفتح اليوم صفحات العدد الأول من «مجلة المكتبة الوطنية السورية». إننا لا نقدّم بهذا الإصدار تقليدًا أكاديميًا رتيبًا، بل نعلن ميلادًا جديدًا للفكر الحر في وطنٍ استردّ نبضه، واستعاد ألقه.

إلى رواد الفكر، والباحثين، والأكاديميين في ثرى الوطن ومهاجر الغربة..

إلى أولئك الذين لم تزدْهم ظلماتُ الحصار إلا استنارة، ولم تخمد أصواتهم جنود الطغيان: نزجي إليكم أسمى آيات الفخر، ونقول: أهلًا بكم في فضاء المعرفة السورية التي تنبعث اليوم من تحت رماد المراحل المظلمة، عصيةً على النسيان.

إن هذا العدد ليس مجرد رصيدٍ يُضاف إلى سجل الإصدارات العلمية المحكّمة، بل هو ولادةٌ معرفيَّةٌ من رحم مؤسستنا العريقة المكتبة الوطنية، الحارس الأمين لذاكرة الأمة وسادن حضارتها. ومن هذا المُنطلق أردنا لهذه المجلة – بوصفها التجربة العلمية الأولى المنضوية تحت لواء المكتبة– أن تكون جسرًا وثيقًا يُحوِّل هذا الصرح من وعاءٍ صامت لحفظ التراث، إلى كيانٍ حيّ فاعل؛ يُخصب الحاضر بعبق الماضي، ويرعى شتائل الإبداع الأكاديمي بمسؤوليةٍ واقتدار.

وليس بمستغربٍ على المكتبة الوطنية، في أعقاب التحرير المجيد، أن تكون حاضنة للعقول وموئلًا للأفكار؛ لذا كان لزامًا علينا تأسيس منبر يتردد من خلاله صدى الباحث السوري في المحافل الدَّولية، ويُعلي شأن النتاج الفكري المحكّم، جامعًا بين قضايا التراث، وعلوم المكتبات، وفنون الفكر المعاصر.

قد حرصنا في هذا العدد التأسيسي على سعة الآفاق وتعدد المشارب، ليعكس رؤيتنا ذات الأبعاد الثلاثة:

❁ التراث أصالةً.

❁ المكتبات وعاءً أمينًا.

❁ الفكر المعاصر ريادةً. حيث تتعانق في صفحاتها أدوات العصر الحديث مع عبق الجذور، في مشهدٍ معرفي متكامل لا ينفصم فيه عريقٌ عن طريف، ولا أصيلٌ عن مستجد.

وفي ختام هذه الافتتاحية، لا يسعني إلا أن أرفع آيات الامتنان لكل من آزر هذه الانطلاقة وأوقد شعلتها الأولى:

❖ إلى مدير المكتبة الوطنية السورية، الذي آمن بالرؤية فكان لنا نِعمَ السند والمعين.

❖ إلى أعضاء هيئة التحرير، الذين حملوا الأمانة بصدقٍ فاستحال الحلم على أيديهم حقيقة ناطقة.

❖ إلى لجنة التحكيم الموقرة، التي أرست دعائم النزاهة العلمية بنظام «التعمية»، صونًا لأمانة البحث والباحث العلمية.

❖ إلى أمينة سر المجلة، الجندي المجهول المتفاني في إخراج هذا العمل.

❖ إلى الفريق التقني الهندسي المسؤول عن موقع المجلة.

❖ وإلى الباحثين الأفاضل، الذين أثروا بفيض عقولهم دروب سورية الجديدة، فكانوا الضياء الذي استنار به عددنا الأول.

❁❁❁

دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني وتكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات.

د. بدر الحسين[1] أستاذ مساعد، لغة إنكليزية: لغويات تطبيقية

الملخص

يهدف هذا البحث إلى إبراز دور الأدب – من شعر وقصة ورواية ومسرحية – في تعزيز المشترك الإنساني، وتكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات، ويبيِّنُ البحث قُدرة الأدب على ملامسة اهتمامات الناس، وتحريك مشاعرهم نحو قضايا مُعيَّنة على الرغم من تباعد المسافات الجغرافية، وتباين الموروثات الثقافية، ومن ثم إسهامه في تفعيل التواصل، وخلق بيئة مواتية للتثاقف والحوار. ويبيِّنُ البحثُ كذلك قُدرةَ الأدب على مدِّ جسور الاتصال والتلاقي بين الثقافات، والارتقاء بالذوق اللغوي، والسمو بالأحاسيس والمشاعر، وتعميق الوعي بأهمية المفاهيم الإنسانية المشتركة، وتقوية النظرة الإيجابية نحو التنوُّع الثقافي ودوره في إغناء الفكر الإنساني، تتمحور مشكلة البحث حول انكفاءِ المجتمعات الإنسانية على ثقافاتها، وإحجام معظم القرَّاء عن الاطلاع على ما لدى الأمم الأخرى من ثقافات وآداب، سيتقصَّى الباحثُ مدى صدق فرضيَّته التي تتمحور حول دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني، وتكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات، وذلك عن طريق استبانة تُوزَّع على (171) من الأدباء المتخصصين في الأجناس الأدبية الرئيسة المهتمِّين بالحوار بين الثقافات.

الكلمات المفتاحية: الأدب، الحوار، الثقافة، الحضارة، المشترك الإنساني.

❁❁❁

(1) باحث دكتوارة لغة عربية، مستشار بمركز الملك عبدالعزيز للتواصل الحضاري، وعضو معمل الأبحاث التربوية بجامعة الأمير سلطان.

The Role of Literature in Enhancing Human Commonalities and Shaping Positive Attitudes toward Cross-Cultural Dialogue

Dr. Badr Al – Hussein

Assistant Professor, English Language: Applied Linguistics

badrhussain@hotmail.com

Abstract

This study aims to highlight the role of literature, poetry, stories, plays, and novels in promoting common human values and fostering positive trends towards intercultural dialogue. The study seeks to demonstrate the ability of literature to bring people together and to lay a strong foundation for intercultural dialogue. The study also shows the literary capacity to build bridges of intercultural communication, improve linguistic taste, raise feelings and awareness of the importance of shared human concepts, and strengthen a positive view of cultural diversity. The problem of this research centers on the depletion of human societies' cultures and the reluctance of most readers to learn about other nations' cultures and ethics. The researcher will explore the truth of his hypothesis, centered on the role of literature in promoting commonalities, forming positive trends towards intercultural dialogue, and promoting global concepts, by identifying 171 people specializing in the genre who are interested in several literary and intercultural dialogue topics.

Keywords: Literature, Dialogue, Culture, Civilization, Human commonalities

مقدمة

يحظى الأدب باهتمام الناس منذ أقدم العصور؛ لكونه وسيلةً للتعبير عن الفكر والعاطفة والشعور، ولكونه يتناول موضوعات إنسانية، ويُعالج قضايا اجتماعية، ويُلقي الضوء على مكنونات النفس البشرية، فيوقظ المشاعر النبيلة، ويحرِّكُ الفطرةَ النقية.

والأدب مرآة الشعوب، بوصفه انعكاسا لخصائصها الاجتماعية والحضارية؛ وراصدًا للظواهر الثقافية، ومعبّرًا عن القيم النبيلة والسجايا الحميدة، ومُبرزًا للتجارب الإنسانية الفريدة والجديرة بأن تُدوَّن في أسفار التراث الإنساني المضيء على مرِّ العصور.

والأدب مرآةٌ صادقةٌ لتجربة الإنسان في الحياة؛ إذ يعكِس همومه وتطلعاته وقيمه، مهما اختلفت بيئته الثقافية أو اللغوية أو الاجتماعية، وقد أسهمت الآداب العالمية عبر تاريخها الطويل في ترسيخ منظومةٍ من القيم الإنسانية المشتركة التي شكّلت جوهر التجربة البشرية، ومن هنا تبرز أهمية دراسة دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني، وتكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات.

وقِوامُ الأدب الكلمةُ التي هي أساس التواصل الإنساني، وهي ترجمان الأحاسيس والمشاعر والكلمة مرآة النفس، ورائدة القلب، وأقوى الأدوات في تحقيق التواصل وتعزيز الألفة والكلمة اللطيفة همسة حانية، ونسمة ندية تنعش الروح، وفيها عبَقٌ حبيس، وعاطفة دفينة آسرة تفوح عندما تخرج من قلب وتحلُّ في قلب.

ومن المتوقَّع لهذا البحث أن يساعد المهتمين بالأدب والحوار على التواصل الثقافي؛ لتناول كل جنس من الأجناس الأدبية على حدة، وتقصِّي دوره في تعزيز المشترك الإنساني، وتكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات.

تتمحور مشكلة البحث حول انكفاءِ المجتمعات الإنسانية على ثقافاتها، وإحجام معظم القرَّاء عن الاطلاع على ما لدى الأمم الأخرى من ثقافات وآداب.

سعى البحث إلى الإجابة عن تساؤلين: **الأول**: إلى أي مدى يمتلك الأدب القدرة على تحقيق التقارب في اهتمامات الناس ومشاعرهم على الرغم من تباعد المسافات الجغرافية وتباين الموروثات الثقافية؛ ممَّا يُسهم في بناء أرضية قويَّة للحوار بين الثقافات؟

والتساؤل الثاني: إلى أي مدى ينجح الأدب في مدِّ جسور الاتصال بين الثقافات، والارتقاء بالذوق اللغوي، والسمو بالأحاسيس والمشاعر، وتعميق الوعي بأهمية المفاهيم الإنسانية المشتركة، وتقوية النظرة الإيجابية نحو التنوُّع الثقافي؟

أولًا: أسباب اختيار البحث:

1 - وجود حاجة ملحَّة للتواصل والمثاقفة بين المجتمعات الإنسانية التي تتطلع إلى حياة مستقرة تبرز فيها المعاني النبيلة والقيم الجمالية في عصر زالت فيه الحدود على الرغم من تباعد المسافات الجغرافية.

2 - الرغبة في بيان مدى فعالية الأدب في تعزيز القيم الإنسانية المشتركة وتكوين مشاعر إنسانية إيجابية تسهم في التلاقي ومدّ جسور الاتصال بين الإنسان وأخيه الإنسان.

3 - بيان أن الأدب ليس تعبيرًا فنيًّا وجماليًّا هادفًا فحسب، بل هو أداة اجتماعية ناجعة من شأنها تعزيز التقارب والتفاهم الثقافي بين الأفراد والشعوب في آنٍ معا.

4 - تعريفُ القرَّاء بقُدرةِ الأدب على الارتقاء بالذوق اللغوي، والسمو بالأحاسيس والمشاعر، وتعميق الوعي بأهمية المفاهيم الإنسانية المشتركة، وتقوية النظرة الإيجابية نحو التنوُّع الثقافي ودوره في إغناء الفكر الإنساني.

ثانيًا: أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في تناول موضوع ذي أهمية بالغة في العصر الراهن الذي يشهد كثيرًا من الصراعات العرقية والثقافية بين المجتمعات الإنسانية.

وإنَّ إلقاء الضوء على دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني وتكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات ذو أهمية كبيرة؛ لأنَّ الأدب رافعةٌ ثقافية تسهم – إلى حد كبير – في بناء جسور التواصل بين الشعوب؛ لما يحمله من مضامين واهتمامات إنسانية مشتركة تتجاوز حدود الأعراق واللغات والهُويَّات.

وليس ذلك فحسب، بل إنَّ الأدب يُسهم في تعزيز قيم التعاطف والتفاهم من خلال

عرض تجارب إنسانية متقاربة من خلال الشعر والقصة والرواية والمسرح، مما يُعمِّق الوعي بالآخر، ويحُدُّ من الصور النمطية السائدة بين الشعوب.

وفي سياق متصل فإنَّ الأدب يوفّر مساحات رحبة للتواصل والحوار؛ بحيث تمكِّنُ القراء من التفاعل مع ثقافات متعددة بطريقة إيجابية ومنفتحة.

ومن المؤمَّل من هذا البحث أن يُسهم في تكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات، ويعزّز ثقافة التسامح والتعايش وقبول الاختلاف، بما يدعم بناء مجتمعات أكثر انسجامًا وتعاونًا في عالم يتّسم بالتنوّع والتداخل في ظل انتشار وسائل التواصل الاجتماعي والمنصات الرقمية.

ثالثًا: أهداف البحث:

يهدف البحث إلى ما يأتي:

1 - بيان دور الأدب – من شعر وقصة ورواية ومسرحية – في تعزيز المشترك الإنساني.

2 - بيان قدرة الأدب على تكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات.

3 - توضيح قدرة الأدب على الارتقاء بالذوق اللغوي، والسمو بالأحاسيس والمشاعر.

4 - إبراز دور الأدب في التشجيع على التسامح والتعاطف بين الثقافات، وتخفيف حدَّة التوتر، والمساعدة في الحدِّ من الصور النمطية السلبية السائدة فيما بينها.

رابعًا: منهج البحث:

يعتمد الباحث على المنهج الوصفي التحليلي؛ حيث يقوم بجمع المعلومات في الجانب النظري من المصادر والمراجع ومن بحوث الدكتوراه والماجستير، ومن ثَمَّ يشرع بتحليل آراء عيِّنة الدراسة، وتصنيفها، واستنباط النّتائج من خلالها باستخدام الحزمة الإحصائية (SPSS).

خامسًا: الدراسات السابقة:

وقف الباحث على بحوث وكتب ودراسات سابقة تناولت دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني وتكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات، ومن هذه الدراسات:

أولًا – في دراسة **حسين**[1]، بعنوان: «دور الأدب العربي في تهذيب الأخلاق والسلوك الإنساني» يناقش الباحث قدرة الأدب في تعميق الوعي عند الإنسان ومساعدته على معرفة حقوقه وواجباته الاجتماعية والإنسانية، وشعوره بالمسؤولية أمام مجتمعه وأمته، ويناقش الباحث كيف أدَّى الأدب دورًا فعَّالًا في تهذيب الأخلاق والسلوك الإنساني منذ عصور الأدب العربي الأولى من خلال عناية الشعر بالدعوة إلى مكارم الأخلاق، وإبراز المواقف الإنسانية التي تعجُّ بالمعاني النبيلة ومكارم الأخلاق.

تكمن نقاط التشابه بين هذه الدراسة والبحث الحالي في اهتمامها بالقيم الإنسانية المشتركة ممثلةً بدور الأدب في تهذيب الأخلاق والسلوك الإنساني.

تختلف هذه الدراسة عن البحث الحالي في تركيزها على الأدب العربي دون التطرق لآداب من ثقافات أخرى.

ثانيًا – دراسة **زيوش**[2] بعنوان: «الأدب بين عالمية القيم الإنسانية وخصوصية القيم الجمالية: قراءة لمفهوم الأدب في الوعي النقدي العربي القديم». هدفت هذه الدراسة إلى إبراز قدرة الأدب على تغيير الإنسان نحو الأفضل، والارتقاء به بوصفه تعبيرًا فنيًا هادفًا عن الحياة والكون والإنسان، ومرسِّخًا للفضائل.

تلتقي هذه الدراسة مع البحث الحالي في إبراز عالمية القيم الإنسانية.

تختلف هذه الدراسة عن البحث الحالي في تركيزها على الشعر وعدم التطرق للأجناس الأدبية الأخرى كالرواية والمسرحية والقصة.

(1) حسين نصر الدين إبراهيم أحمد، دور الأدب العربي في تهذيب الأخلاق والسلوك الإنساني. (ماليزيا، منشورات الجامعة الإسلامية العالمية، 2013)، 14.

(2) زيوش، « محمد، الأدب بين عالمية القيم الإنسانية وخصوصية القيم الجمالية قراءة لمفهوم الأدب في الوعي النقدي العربي القديم، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية»، عدد 13 (2013). 12–17.

ثالثًا – دراسة **ديفيداس**[1] بعنوان: «الأدب والقيم الإنسانية». هدفت هذه الدراسة إلى بيان العلاقة الحيوية بين الأدب والقيم الإنسانية، وإبراز قدرة الأدب على إثارة التعاطف، وتحدي الهياكل الأيديولوجية، وتنمية شعور أعمق بالإنسانية المشتركة.

تلتقي هذه الدراسة مع البحث الحالي في موضوع تفاعل الروايات من الثقافات والفترات التاريخية المتنوعة مع الاهتمامات الإنسانية الأساسية مثل العدالة والتعاطف والنمو الشخصي والمسؤولية الاجتماعية. تختلف هذه الدراسة عن البحث الحالي في تركيزها على الروايات وعدم التطرق للأجناس الأدبية الأخرى.

سادسًا: خطة البحث:

يشتمل البحث على الآتي:

المقدمة: تشتمل على أسباب اختيار البحث وأهميته، وعيّنة البحث، وأهدافه، ومنهجه، والدراسات السابقة.

المطلب الأول: أهمية الأدب في حياة الشعوب.

المطلب الثاني: دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني وتكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات.

المطلب الثالث: تحليل نتائج البحث.

الخاتمة: وتشتمل على النتائج والتوصيات.

المطلب الأول: أهمية الأدب في حياة الشعوب:

جاء في لسان العرب: الأدبُ الذي يتأَدَّبُ به الأديبُ من الناس؛ سُمِّي أدبًا لأنه يأدِب الناس إلى المحامد، وينهاهم عن المقابح، والأدب: أدبُ النفس والدَّرس، والأدب: الظَّرفُ وحُسن التناول.[2]

(1) Devidas, «P, Popat, Literature and Human Values, International Journal of Advanced and Applied Research", Issue 6 (2025), 36.

(2) ابن منظور أبو الفضل، لسان العرب. (لبنان: دار صادر، 2008)، 1/ 70.

والأدب قسمان: طَبعي وكسبي، فالطَّبعي: ما فُطِرَ عليه الإنسان من الأخلاق الحسنة، والصفات المحمودة كالكَرَم والحلم، والكَسبيُّ: ما اكتسَبَهُ بالدرس والحفظ والنظر.

والأدب الذي هو موضوعنا في هذا البحث يُعرَّف بأنه: علم صناعيٌّ تُعرف به أساليبُ الكلامِ البليغِ من كل حال من أحواله.[1]

وعرَّف الأديبُ الفرنسيُّ **(Sainte Beuve)** الأدب بأنه: الكلام الدقيق الجميل الذي يعبر عن الحقائق الأدبية والعواطف الإنسانية.[2]

للأدب أهمية كبيرة في حياة الشعوب؛ لأنه مرآةُ شخصيتها، وعنوان ثقافتها، وناقلُ مآثرها إلى العالم. ويُبرز الأدب قِيم المجتمع، وطبائع الناس فيه، ويُبيِّنُ طرائق تفكيرهم، ونظرتهم للحياة، ويعكس تصوراتهم الفكرية، وتوجهاتهم الثقافية، وخصوصياتهم الوجدانية.

ويُلقي الأدب الضوء على مكارم الأخلاق في المجتمع، وعلى التجارب الملهمة للمتميزين، ويوثِّقُ أحداثًا مهمة في حياة المجتمع، ويُبرز قصصًا فريدة وجديرة بأن تُدوَّن في ذاكرة التراث الإنساني.

ويساعد الأدب على تعريف الشعوب بثقافات بعضهم بعضًا، مما يسهم في فتح آفاق جديدة لفهم العالم ورؤيته من منظور مختلف، والحدِّ من التحيُّز والانكفاء على الذات.

ويشفُّ الأدب عن الهُويَّة الثقافية للمجتمعات الإنسانية، ويُسهم في نقل عاداتها وتقاليدها، والتعريف بِمُكتسباتها الحضارية ومنجزاتها العلمية؛ «إذ لا يخفى تأثيرُ الأدب، ولا دوره في بلورة شخصية الأمة، وصياغة وجدانها، والتعبير عن تصوراتها الفكرية والفنية، وهو أداة فاعلة في بناء المعرفة.

والحقيقة أنَّ أي أدب – مهما كثُرت الملامح المشتركة بينه وبين آداب الآخرين – هو ذو خصوصية معينة، وله قراءةٌ وتميُّز غير موجودين في العلم؛ لأنَّ الأدب صورة الأمة التي أنتجته، ووجهٌ من وجوه أسلوبها في الحياة، ونظرتها إلى الكون والإنسان. إنه رمز شخصيتها

(1) الهاشمي أحمد، جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب. ط1، (بيروت: المكتبة العصرية، 2005)، 1/ 21.

(2) الشايب أحمد، أصول النقد الأدبي. ط10 (القاهرة: مكتبة النهضة العصرية، 1994)، 17.

وعنوان ثقافتها، والدال على هويتها، وقد تلتقي الآداب جميعها في بعض الملامح والسّمات، وقد تقلُّ هذه الملامح أو تكثُر؛ لأنَّ فيها جميعا بُعدًا إنسانيًا حياتيًا لا يمكن تجاهله، وهي – في صور متعددة – تتخذ من الإنسان والحياة محورًا لكلّ ما تُنشئ. ويبقى لكل أدب خصوصية معينة في تصوير المشاعر المشتركة».[1]

والأدب بمعناه العام وسيلةُ الحياة الإنسانية المهذَّبة، يصل بين الأفراد والجماعات، وبين العصور المتوالية والأجيال المتعاقبة، ويسمو بالجنس البشري إلى مستوى فكري وشعوري وخلق جليل».[2]

المطلب الثاني: دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني وتكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات:

المشترك الإنساني هو ما فُطر جميع الناس عليه على اختلاف ألوانهم ولغاتهم وانتماءاتهم الفكرية والاجتماعية والدينية، وهو ما يشترك فيه جميع الناس في الاهتمام والإحساس كالدين والأمن والقيم الإيجابية كالصدق والعدل والحرية وغيرها.

«فنحن نحتاج أن نبحث عن المشتركات الكثيرة التي تجمعنا مع إخواننا في الإنسانية، ونحتاج أن نتعارف على كل الحضارات والشعوب، ونحتاج أن نقرأ لكل المفكرين والفلاسفة من كل المدارس والمذاهب، ؛ لنصل إلى غاية واحدة؛ وهي أن نعيش على هذا الكوكب آمنين مطمئنين».[3]

وفي سياق متصل فإنه لا مندوحةَ عن تفعيلِ سبل التفاهم بين الثقافات، مع الاعتراف بالفروقات التي لا تطغى على جوانب الالتقاء، واتخاذ التدابير لهذا التفعيل، وتذليل العقبات التي تصد عن الاستمرار في عمارة الأرض والاستخلاف عليها».[4]

(1) القصاب وليد، في الأدب الإسلامي. (دمشق: دار القلم، 1998)، 7.

(2) الشايب أحمد، أصول النقد الأدبي. ط10 (القاهرة: مكتبة النهضة العصرية، 1994)، 82.

(3) السرجاني راغب، المشترك الإنساني. ط1 (القاهرة: دار أقلام للنشر والتوزيع والترجمة، 2011)، 5.

(4) النملة علي، صناعة الكراهية بين الثقافات وأثر الاستشراق في افتعالها. ط1 (دمشق: دار الفكر، 2008)، 153.

والسؤال الذي يفرض نفسه الآن: كيف يكون للأدب دور في تعزيز المشترك الإنساني وتكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات؟

وللإجابة عن هذا السؤال نقول: يؤدي الأدب دوره في تعزيز المشترك الإنساني وتكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات، من خلال العمل الدؤوب من قبل المؤسسات الإعلامية والثقافية على إبراز فكرة « المشترك الإنساني» وتناوله بعمق وذكاء عبر الأجناس الأدبية الرئيسة، وهي: الشعر، والقصة، والرواية، والمسرح.

ومما لا شك فيه أنَّ تجسيد مفهوم المشتركات الإنسانية في أعمال أدبية مكتوبة ومسموعة ومرئية يُسهم في تعزيز قيم التسامح والتعاطف بين الثقافات ومحو الصور النمطية السلبية السائدة فيما بينها.

ومن الأهمية بمكان أن تتضمَّن المناهجُ الدراسيةُ مفهوم المشترك الإنساني، وأبعاده، وآثاره الإيجابية في المناهج الدراسية لأنها الينبوع الذي ينهل منه أبناء الجيل، ويكوِّنون أفكارهم وتصوراتهم وقيمهم.

وينبغي توفير المصادر المعرفية التي تعزز مفهوم «المشترك الإنساني» عن طريق التطبيقات الإلكترونية، ومواقع التواصل الاجتماعي.

إنَّ ترجمة الأعمال الأدبية العالمية الهادفة التي تتناول الموضوعات الاجتماعية والإنسانية، وتعزز قيم التسامح والتعايش والعدالة والمساواة، وتُعلي من شأن الإنسان وتصون كرامته الإنسانية أداةٌ فاعلة في التقريب بين الثقافات، وتشجيعها على الانفتاح والاطلاع على ما لدى الثقافات الأخرى من أفكار وتصورات، « وإن الأمم المتحضرة يأخذ بعضها عن بعض، ويقلِّد بعضها بعضًا، وتُكمل نفسها بما عند غيرها من العلوم والفنون والمخترعات والنُّظم، وتجتهد في ترجمة ذلك ودراسته».[1]

وإنَّ توجيه الأدب وتوظيفه لتعزيز هذه المهمة النبيلة من شأنه أن يدعِّم الحوار الثقافي، ويفعِّل الحوار المتبادل بين الثقافات، ويساعد في صياغة نظرة أشمل وأوسع، وأكثر احترامًا تجاه الثقافات الأخرى.

(1) الشايب أحمد، أصول النقد الأدبي. ط10 (القاهرة: مكتبة النهضة العصرية، 1994)، 88.

كما أنَّ الاستخدام الذكي للغة وتسخيرها في مجالات تواصلية يمكِّنُ من نقل الفنون والآداب إلى جمهور أوسع، ويوفِّر في الوقت ذاته فُرصًا كبيرة للتَّعارف بحيث يُطْلِعُ كلُّ شعب الشعوبَ الأخرى على ثقافته الأمرُ الذي سيُفضي إلى تعزيز التفاهم والتَّناغم بين الثقافات.

«تحظى اللغات بِثِقَلٍ استراتيجي هام في حياة البشر والكوكب بِوَصْفها من المقومات الجوهرية وركيزة أساسيةً في الاتصال والاندماج الاجتماعي والتعليم والتنمية، وهي الأدوات الأقوى التي تحفَظ وتطور تراثنا الملموس وغير الملموس».[1]

ومن الأعمال الأدبية العالمية التي نجحت في ملامسة اهتمامات الناس، وتحريك مشاعرهم نحو قضايا مُعيَّنة على الرغم من تباعد المسافات الجغرافية، وتباين الموروثات الثقافية.. كتاب: (كليلة ودمنة) الذي ترجمه **عبدالله بن المقفع** عن الفارسية، وكتاب: (سد هانت) الهندي الذي ترجمه **عبدالله الفزاري** بتكليف من الخليفة العباسي **أبي جعفر المنصور**».[2]

ومن الأعمال الأدبية المبكِّرة التي ذاع صيتُها، وتُرجمت إلى معظم لغات العالم، وشجَّعت الناس من ثقافات مختلفة على قراءتها: (الأوديسة **لهوميروس**، وحكايات ألف ليلة وليلة التي روتها شخصية تسمّى **شهرزاد** للسلطان **شهريار**، ومئة عام من العزلة للكاتب **جابرييل ماركيز**، وروايات **أجاثا كريستي**، ورواية البؤساء **لفيكتور هوغو**، ومسرحيات بستان الكرز **لأنطون تشيخوف**، ومسرحية هاملت **لشكسبير**، ورواية الجريمة والعقاب للكاتب **ديستويفسكي**، ورواية الحرب والسلام للكاتب الروسي **تولستوي**، ورواية حلم القصور الحمراء للكاتب الصيني **تساو شيويه تشين**، وإذا بهذه الأعمال الأدبية تغدو تراثًا إنسانيًّا لا يخصُّ شعبا دون شعب، ولا أمة دون أمة؛ وما ذاك إلا لقوة بنائها الفني أولا، ولاحتوائها على جملة من المفاهيم الإنسانية المشتركة.

ويعد **رابندرانات طاغور** أحد أبرز أدباء الهند المُحْدَثين، وقد ترجمت معظم أعماله إلى كثير من لغات العالم، بما فيها العربية. وهو كاتب غزير الإنتاج، يبدع في مختلف الأجناس

(1) صون التنوّع اللغوي»، الأمم المتحدة، تاريخ التحديث 27 مارس 2026: https://www.un.org/ar/observances/mother-language-day

(2) النملة علي، التواصل الحضاري بين الأمم في ضوء تناقل العلوم والآداب والفنون. (الرياض: منشورات الجمعية التاريخية السعودية. 2014)، 111.

الأدبية إلى جانب الدراسات الفلسفية، فمجموعاته الشعرية تزيد على الخمسين، ومن أبرزها: المثالي، والطائر الذهبي، وطيران الغرانيق، وبفضل مسرحياته الأربع والعشرين يعد طاغور شخصية عالمية مهمة، فهو على عمق معرفته بخصائص المسرح الغربي كان إلهامه الرئيسي المسرح السنسكريتي القديم والمسرح الشعبي البنغالي».[1]

وعليه، فإنَّ الأدب أحد أبرز تجليات الوعي الإنساني، ووسيلة فاعلة في التعبير عن الرؤى الفكرية والقيمية التي تحكم نظرة الإنسان إلى ذاته والعالم من حوله، ولم يكن الأدب في أي مرحلة تاريخية نشاطًا معزولًا عن منظومة القيم، بل ارتبط دائمًا بالسياقات الحضارية والمعرفية التي نشأ في ظلها، ومن هنا تتباين وظيفة الأدب ودلالاته باختلاف المرجعيات الفكرية التي تؤطره.

وجديرٌ بالذكر أنَّ الأدب يرتكزُ على اللغة التي هي مادَّتُه الرئيسة، وهي – أعني اللغةَ – صِفةُ الوجود الإنساني وتُرجُمان الأحاسيس والمشاعر، وعن طريق اللغة يتواصل الإنسان، سواء أكان طفلا أم راشدا، مع الآخرين، ويتبادل معهم الخبرات والمعارف، ويعبِّر عما يَجول في خاطره من مشاعر، وعرَّف ابنُ جني اللغة بأنها: «أصوات يعبِّر بها كل قوم عن أغراضهم».[2]

المطلب الثالث: تحليل النتائج:

أولًا: منهج البحث:

هناك عدة مناهج تستخدم في البحث العلمي، ويستخدم كل منهج من هذه المناهج حسب الظاهرة التي يتم دراستها، وقد يتم استخدام أكثر من منهج لدراسة نفس الظاهرة، ويتوافق موضوع البحث (دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني وتكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات.) مع المنهج الوصفي التحليلي، الذي يعد الأنسب في هذه البحث، الذي يهدف إلى توفير البيانات والحقائق عن المشكلة موضوع البحث لتفسيرها والوقوف على دلالاتها، وذلك من خلال جمع البيانات التي تتضمنها مشكلة البحث لبناء الإطار النظري المعرفي للبحث.

(1) الحفار نبيل، رابندرانات طاغور، الموسوعة العربية»، تاريخ التحديث 27 مارس 2026: https://mail.arab-ency.com.sy/details/3019

(2) حسان تمام، مناهج البحث في اللغة. (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1990)، 56.

ثانيًا: مصادر جمع البيانات:

لقد تم جمع البيانات الأولية من الميدان بواسطة الاستبانة التي وزعت على عينة البحث أما البيانات الثانوية فقد تم جمعها من خلال الرسائل العلمية، والكتب والدوريات، والمواقع الإلكترونية ...الخ، ذات العلاقة بموضوع البحث.

ثالثًا: مجتمع وعينة البحث: شمل البحث (171) من المهتمين في الأدب.

رابعًا: خصائص عينة البحث:

توزعت عينة البحث حسب الفئة العمرية إلى (28.1) للفئة (أكثر من 40 سنة – أقل من 50 سنة) كأعلى فئة ثم الفئة (أكثر من 30 سنة – أقل من 40 سنة) بنسبة (26.9٪) و يليها الفئة (أكثر من 30 سنة – أقل من 40 سنة) بنسبة مماثلة (26.9٪) ثم الفئة (60 سنة فأكث) بنسبة (7.6٪)

ومن حيث توزع (المؤهل العلمي) توزعت العينة إلى (بكالوريوس) بنسبة (53.2٪) و (ماجستير) بنسبة (83.6٪) واخيرًا (دكتوراه) بنسبة (8.2٪)،

ومن حيث توزع (الموهبة الأدبية) نجد أن العينة توزعت إلى (شعر) بنسبة 40.4٪ ثم قصة بنسبة 24.6٪ ورواية بنسبة 21.6٪ واخيرًا مسرح بنسبة 13.5٪.

الجدول رقم (1) التوزع النسبي للبيانات التعريفية لعينة البحث

		Count	٪Column N
العمر :	60 سنة فأكثر	13	٪7.6
	أكثر من 40 سنة – اقل من 50 سنة	48	٪28.1
	أكثر من 50 سنة – اقل من 60 سنة	46	٪26.9
	اقل من 30 سنة	18	٪10.5
	أكثر من 30 سنة – أقل من 40 سنة	46	٪26.9
	Total	171	٪100.0
المؤهل العلمي:	بكالوريوس	91	٪53.2
	دكتوراه	14	٪8.2
	ماجستير	66	٪38.6
	Total	171	٪100.0
الموهبة الأدبية:	رواية	37	٪21.6
	شعر	69	٪40.4
	قصة	42	٪24.6
	مسرح	23	٪13.5
	Total	171	٪100.0

خامسًا: أداة جمع بيانات البحث:

تم تجميع البيانات الأساسية بواسطة الاستبيان الذي صمم ليغطي متغيرات البحث وأبعادها؛ إذ قسم الاستبيان إلى بيانات تعريفية تحتوي على مجموعة من البيانات المتعلقة بالخصائص الشخصية للمُستقصى منه من حيث: الفئة العمرية، المؤهل العلمي، والموهبة الأدبية.

متغيرات تتكون من محورين

المتغير	عدد العبارات
دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني	5
إسهام الأدب في تكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات	5

وتم تصميم هذا الاستبيان وفق مقياس ليكرت الخماسي، وبالتالي اعتمد الوسط الفرضي (3) لمقارنته المتوسط الحسابي العام لبنود العبارات والفرضيات من أجل قبول أو رفض فرضية البحث.

الأساليب الإحصائية المستخدمة: أُجريت الأساليب الإحصائية التالية في البحث:

أ - اختبار ألفا كرونباخ لتحديد ثبات المقياس.

ب - النسب المئوية والتوزيعات التكرارية (الدراسة الوصفية) والوزن النسبي.

ت - اختبار المقارنات One – Sample t – Test .

ث - اختبار الفروق One – Way ANOVA .

سادسًا: صدق وثبات الأداة المستخدمة: قام الباحث باختبار الأداة المستخدمة بهدف معرفة مدى الاعتماد عليها في التعبير عن نتائج البحث، وذلك باستخدام صدق الاتساق الداخلي، ويقصد به مدى اتساق كل عبارة من عبارات المقياس مع المحور الذي تنتمي إليه هذه العبارة، وقد تم حساب الاتساق الداخلي للمقياس، وذلك من خلال حساب معامل الارتباط بين كل عبارة من عبارات مجالات للمقياس، والدرجة الكلية للمحور نفسه وكانت النتائج كالتالي:

1 - محور (دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني):

جدول (2) معامل الارتباط Pearson بين كل عبارة من عبارات محور(دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني) والدرجة الكلية للمحور

		دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني
س1 – يُشجِّع الأدب على التفاعل الثقافي بين الشعوب، وتعميق الوعي بأهمية المفاهيم الإنسانية المشتركة.	Pearson Correlation	.639**
	Sig. (2 – tailed)	0.000
س2 – للأدب قُدرة على ملامسة اهتمامات الناس، وتحريك مشاعرهم نحو قضايا وموضوعات إنسانية مشتركة.	Pearson Correlation	.777**
	Sig. (2 – tailed)	0.000
س3 – يُقوِّي الأدب النظرةَ الإيجابية نحو التنوُّع الثقافي، وقبول الآخر، واحترام هُويَّته، والتركيز على نقاط الالتقاء معه.	Pearson Correlation	.727**
	Sig. (2 – tailed)	0.000
س4 – يُشجِّع الأدب المجتمعات على التعلُّق بثقافاتها المحلية فقط.	Pearson Correlation	.312**
	Sig. (2 – tailed)	0.000
س5 – يسهم الأدب في الارتقاء بالذوق اللغوي، والسمو بالأحاسيس والمشاعر.	Pearson Correlation	.619**
	Sig. (2 – tailed)	0.000

المصدر: مخرجات تطبيق برنامج SPSS ver26

يوضح الجدول (2) أن معامل الارتباط ذو دلالة إحصائية بين كل عبارة من عبارات محور (دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني)، وبذلك يعتبر المحور صادقًا لما وضع لقياسه.

1 - **محور (إسهام الأدب في تكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات)**

جدول (3) معامل الارتباط Pearson بين كل عبارة من عبارات محور (إسهام الأدب في تكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات) والدرجة الكلية للمحور.

		إسهام الأدب في تكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات
يُسهم الأدب في تعزيز التقارب بين الثقافات، وفتح آفاق جديدة للحوار.	Pearson Correlation	.730**
	Sig. (2 – tailed)	0.000
يشجع الأدب على التسامح والتعاطف بين الثقافات، وتخفيف حدَّة التوتر، والمساعدة في محو الصور النمطية السلبية السائدة فيما بينها.	Pearson Correlation	.767**
	Sig. (2 – tailed)	0.000
يُشجِّع الأدب على الحوار بين الثقافات من خلال بيان مزايا الشعوب وإبراز منجزاتها الثقافية.	Pearson Correlation	.786**
	Sig. (2 – tailed)	0.000
يسهم الأدب في إثراء تجربة التعلُّم من الاختلاف وتطوير الفهم العميق عن مختلف التصورات.	Pearson Correlation	.791**
	Sig. (2 – tailed)	0.000
يُنمِّي الأدب قيمة الموضوعية لدى القرَّاء ورؤية العالم بصورة أوضح، من خلال عرض الأفكار ورؤيتها بعيون شخصيات من خلفيات وثقافات مختلفة.	Pearson Correlation	.751**
	Sig. (2 – tailed)	0.000

المصدر: مخرجات تطبيق برنامج SPSS ver26

يوضح الجدول (3) أن معامل الارتباط ذو دلالة إحصائية بين كل عبارة من عبارات محور (إسهام الأدب في تكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات) وبذلك يعتبر المحور صادق لما وضع لقياسه.

2 - **ثبات أداة البحث:**

استخدم الباحث طريقة ألفا كرونباخ لقياس ثبات الاستبيان؛ إذ يعبر عن متوسط الارتباط الداخلي بين العبارات التي يقيسها وتتراوح قيمته ما بين 0 – 1 وتعتبر القيمة المقبولة له 0.60 فأكثر، وكلما اقتربت قيمته من الواحد الصحيح كلما ارتفعت درجة ثبات الأداة وصلاحياتها للاستخدام وكانت النتائج كما هي مبينة في جدول (4).

جدول (4) يوضح نتائج اختبار ألفا كرونباخ لقياس ثبات الاستبانة"

المحور	عدد العبارات	الفا كرونباخ
الاحتفاظ بالمعلومات	5	0.668
المشاركة الفعالة	5	0.823
الكلي	10	0.821

المصدر: مخرجات تطبيق برنامج SPSS ver26

من النتائج الموضحة في جدول (4) أن قيمة معامل ألفا كرونباخ كانت مقبولة وتراوحت 0.66 و0.82 وبذلك يكون الباحث قد تأكد من صدق وثبات استبانة البحث مما يجعله على ثقة تامة بصحة الاستبانة وصلاحيتها لتحليل النتائج والإجابة على تساؤلات البحث.

3 - **مستوى تقييم دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني:**

تم قياس مستوى تقييم دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني، ومن خلال عبارات تبرز هذه التقييم، وذلك من خلال استخراج المتوسطات الحسابية، والانحرافات المعيارية، والأهمية النسبية، ومستوى الاعتماد، كما يلي:

جدول (5) الدلالات الإحصائية لتقييم عبارات تقييم دور الأدب

العبارة	التقييم	العدد	٪	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الوزن النسبي للتقييم	الدلالة الإحصائية SIG
يُشجِّع الأدب على التفاعل الثقافي بين الشعوب، وتعميق الوعي بأهمية المفاهيم الإنسانية المشتركة.	أبدا	0	٪0.0	4.18	0.77	84	0.000
	بدرجة قليلة	3	٪1.8				
	بدرجة متوسطة	29	٪17.0				
	بدرجة كبيرة	73	٪42.7				
	بدرجة كبيرة جدا	66	٪38.6				
	Total	171	٪100.0				
للأدب قُدرة على ملامسة اهتمامات الناس، وتحريك مشاعرهم نحو قضايا وموضوعات إنسانية مشتركة،	أبدا	0	٪0.0	4.09	0.83	82	0.000
	بدرجة قليلة	6	٪3.5				
	بدرجة متوسطة	34	٪19.9				
	بدرجة كبيرة	69	٪40.4				
	بدرجة كبيرة جدا	62	٪36.3				
	Total	171	٪100.0				
يُقوِّي الأدب النظرةَ الإيجابية نحو التنوُّع الثقافي، وقبول الآخر، واحترام هُويَّته، والتركيز على نقاط الالتقاء معه.	أبدا	0	٪0.0	4.01	0.79	80	0.000
	بدرجة قليلة	6	٪3.5				
	بدرجة متوسطة	35	٪20.5				
	بدرجة كبيرة	82	٪48.0				
	بدرجة كبيرة جدا	48	٪28.1				
	Total	171	٪100.0				

يُشجِّع الأدب المجتمعات على التعلُّق بثقافاتها المحلية فقط.	أبدا	18	٪10.5	3.18	0.89	63	0.025
	بدرجة قليلة	28	٪16.4				
	بدرجة متوسطة	72	٪42.1				
	بدرجة كبيرة	37	٪21.6				
	بدرجة كبيرة جدا	16	٪9.4				
	Total	171	٪100.0				
يسهم الأدب في الارتقاء بالذوق اللغوي، والسمو بالأحاسيس والمشاعر.	أبدا	0	٪0.0	4.19	0.87	84	0.000
	بدرجة قليلة	7	٪4.1				
	بدرجة متوسطة	30	٪17.5				
	بدرجة كبيرة	58	٪33.9				
	بدرجة كبيرة جدا	76	٪44.4				
	Total	171	٪100.0				
دور الأدب في تعزيز المشترك الإنسان				3.90	0.52	78	0.000

المصدر: من إعداد الباحث حسب مخرجات تطبيق برنامج SPSS ver26

يُظهر الجدول (5) المتوسط الحسابي العام لتقديرات أفراد العينة ككل، حول عبارات: دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني، حيث بلغ (3.90) درجة من أصل (5) درجات وهي قيمة أكبر من قيمة المتوسط المعياري في هذا البحث والبالغ (3) درجات، وبلغت أهمية الموافقة النسبية على هذا التقييم (78٪)، والذي يقابل مستوى تقييم دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني بدرجة عالية، وبلغت قيمة الانحراف المعياري الكلي عن المتوسط (0.52) مما يدل على تقارب الإجابات وأنها تتقارب حول المتوسط الحسابي، وأن هذا التقييم دال إحصائيًا.

احتلت المراتب الأولى في تقييم دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني العبارةُ الآتية: (يسهم الأدب في الارتقاء بالذوق اللغوي، والسمو بالأحاسيس والمشاعر.) كان متوسط

الإجابات عنها (4.19)، في حين أنَّ الوزن النسبي للإجابات هو (84٪)، ومستوى الدلالة الحسابية (0.000) أصغر من مستوى الدلالة المفترض 0.05، وهذا يدل على وجود فارق جوهري بين متوسط إجابات أفراد العينة على هذه العبارة، والمتوسط المفترض (3)، وتقييم درجة العبارة هو بدرجة (عالية) دال إحصائيًا.

تليها العبارة: (يُشجِّع الأدب على التفاعل الثقافي بين الشعوب، وتعميق الوعي بأهمية المفاهيم الإنسانية المشتركة)، وهي ذات تقييم عالٍ أيضًا؛ حيث درجة التقييم (84٪) دال إحصائيًا، وفي المرتبة الثالثة نجد العبارة: (للأدب قُدرة على ملامسة اهتمامات الناس، وتحريك مشاعرهم نحو قضايا وموضوعات إنسانية مشتركة) بمستوى تقييم عالٍ (82٪) دال إحصائيًا. وفي المرتبة الرابعة جاءتِ العبارةُ: (يُقوِّي الأدب النظرةَ الإيجابية نحو التنوُّع الثقافي، وقبول الآخر، واحترام هُويَّته، والتركيز على نقاط الالتقاء معه). بمستوى تقييم (80٪) عالٍ، أما المرتبة الأخيرة فكانت عبارة: (يُشجِّع الأدب المجتمعات على التعلُّق بثقافاتها المحلية فقط) 63٪ من مستوى الأهمية.

4 - ما مستوى تقييم إسهام الأدب في تكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات؟

تم قياس مستوى إسهام الأدب في تكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات من خلال عبارات تبرز هذه التقييم، وذلك من خلال استخراج المتوسطات الحسابية، والانحراف المعيارية، والأهمية النسبية، ومستوى التقييم، كما يلي:

جدول (6) الدلالات الإحصائية لتقييم عبارات إسهام الأدب في تكوين اتجاهات إيجابية

العبارة	التقييم	العدد	%	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الوزن النسبي للتقييم	الدلالة الإحصائية SIG
يُسهم الأدب في تعزيز التقارب بين الثقافات، وفتح آفاق جديدة للحوار.	أبدًا	2	٪1.2	4.01	0.80	80	0.000
	بدرجة قليلة	2	٪1.2				
	بدرجة متوسطة	36	٪21.1				
	بدرجة كبيرة	84	٪49.1				
	بدرجة كبيرة جدًا	47	٪27.5				
	Total	171	٪100.0				
يشجع الأدب على التسامح والتعاطف بين الثقافات، وتخفيف حدَّة التوتر، والمساعدة في محو الصور النمطية السلبية السائدة فيما بينها.	أبدًا	0	٪0.0	3.92	0.80	78	0.000
	بدرجة قليلة	6	٪3.5				
	بدرجة متوسطة	43	٪25.1				
	بدرجة كبيرة	80	٪46.8				
	بدرجة كبيرة جدًا	42	٪24.6				
	Total	171	٪100.0				

يُشجِّع الأدب على الحوار بين الثقافات من خلال بيان مزايا الشعوب وإبراز منجزاتها الثقافية.	أبدًا	1	٪0.6	3.94	0.83	79	0.000
	بدرجة قليلة	5	٪2.9				
	بدرجة متوسطة	44	٪25.7				
	بدرجة كبيرة	75	٪43.9				
	بدرجة كبيرة جدًا	46	٪26.9				
	Total	171	٪100.0				
يسهم الأدب في إثراء تجربة التعلُّم من الاختلاف وتطوير الفهم العميق عن مختلف التصورات.	أبدًا	1	٪0.6	3.82	0.83	76	0.000
	بدرجة قليلة	7	٪4.1				
	بدرجة متوسطة	50	٪29.2				
	بدرجة كبيرة	77	٪45.0				
	بدرجة كبيرة جدًا	36	٪21.1				
	Total	171	٪100.0				

يُنمِّي الأدب قيمة الموضوعية لدى القرَّاء ورؤية العالم بصورة أوضح، من خلال عرض الأفكار ورؤيتها بعيون شخصيات من خلفيات وثقافات مختلفة.	أبدًا	2	٪1.2	3.90	0.84	78	0.000
	بدرجة قليلة	4	٪2.3				
	بدرجة متوسطة	46	٪26.9				
	بدرجة كبيرة	76	٪44.4				
	بدرجة كبيرة جدًا	43	٪25.1				
	Total	171	٪100.0				
إسهام الأدب في تكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات				3.92	0.63	78	0.000

المصدر: من إعداد الباحث حسب مخرجات تطبيق برنامج SPSS ver26

يُظهر الجدول (6) المتوسط الحسابي العام لتقديرات أفراد العينة ككل، حول عبارات: تقييم إسهام الأدب في تكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات أنّه قد بلغ (3.92) درجة من أصل (5) درجات وهي قيمة أكبر من قيمة المتوسط المعياري في هذا البحث والبالغ (3) درجات، وبلغت أهمية الموافقة النسبية على هذا التقييم (78٪)، والذي يقابل مستوى تقييم إسهام الأدب في تكوين اتجاهات إيجابية بدرجة عالية، وبلغت قيمة الانحراف المعياري الكلي عن المتوسط (0.63) مما يدل على تقارب الإجابات وأنها تتقارب حول المتوسط الحسابي، وأن هذا التقييم بمستوى دال إحصائيًا.

احتلت المراتب الأولى في تقييم إسهام الأدب في تكوين اتجاهات إيجابية العبارةُ: (يُسهم الأدب في تعزيز التقارب بين الثقافات، وفتح آفاق جديدة للحوار). كان متوسط الإجابات عليها (4.01)، في حين أنَّ الوزن النسبي للإجابات هو (80٪)، ومستوى الدلالة الحسابية (0.000) أصغر من مستوى الدلالة المفترض 0.05، وهذا يدل على وجود فارق جوهري بين متوسط إجابات أفراد العينة على هذه العبارة، والمتوسط المفترض (3)، وتقييم

درجة العبارة هو بدرجة (عالية) دال إحصائيًا. يليها العبارةُ: (يُشجِّع الأدب على الحوار بين الثقافات من خلال بيان مزايا الشعوب وإبراز منجزاتها الثقافية). وهي ذات تقييم عالٍ؛ وفي المرتبة الثالثة نجد العبارة: (يشجع الأدب على التسامح والتعاطف بين الثقافات، وتخفيف حدَّة التوتر، والمساعدة في محو الصور النمطية السلبية السائدة فيما بينها) بمستوى تقييم عالٍ (78٪) دال إحصائيًا. وتشاركها في القيمة الإحصائية نفسها عبارةُ: (يُنمِّي الأدب قيمة الموضوعية لدى القرَّاء ورؤية العالم بصورة أوضح، من خلال عرض الأفكار ورؤيتها بعيون شخصيات من خلفيات وثقافات مختلفة) بمستوى تقييم (78٪) عالٍ، أما المرتبة الأخيرة فكانت عبارة: (يسهم الأدب في إثراء تجربة التعلُّم من الاختلاف وتطوير الفهم العميق عن مختلف التصورات) (76٪) من مستوى الأهمية.

5- **فرضيات البحث:** توجد دلالة معنوية لدور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني وتكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات بدرجة عالية حسب آراء عينة البحث، ويتفرع منها الفرضيات الفرعية التالية:

PH1.1 – توجد دلالة معنوية لدور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني بدرجة عالية حسب آراء عينة البحث.

PH1.2 – توجد دلالة معنوية لإسهام الأدب في تكوين اتجاهات إيجابية بدرجة عالية نحو الحوار بين الثقافات.

تم إجراء اختبار (one sample t test) لمقارنة الفروق في التقييم بين القيمة الحسابية للتقييم، والدرجة القياسية للاستبيان (3) كما يلي:

جدول (7) الدلالات الإحصائية لاختبار الفرضيات

	Test Value = 3							
	T	Df	.Sig (tailed – 2)	Mean Difference	Confidence ٪95 Interval of the Difference		Mean	Std. Deviation
					Lower	Upper		
دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني	22.662	170	0.000	0.899	0.821	0.978	3.90	0.52
إسهام الأدب في تكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات	19.074	170	0.000	0.917	0.822	1.012	3.92	0.63
دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني وتكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات (الكلي)	22.503	170	0.000	0.91	0.83	0.99	3.91	0.53

المصدر: من إعداد الباحث حسب مخرجات تطبيق برنامج SPSS ver26

PH1.1 – الفرضية الفرعية الأولى: يبين الجدول (7) أنَّ متوسط تقييم (دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني) 3.90، بانحراف معياري 0.52، والدلالة الإحصائية للاختبار t=22.66 عند مستوى دلالة معنوية Sig=0.000 أصغر من مستوى الدلالة القياسية 0.05،

وبالتالي نقبل الفرضية (توجد دلالة معنوية لدور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني بدرجة عالية حسب آراء عينة البحث).

PH1.2 – الفرضية الفرعية الثانية: يبين الجدول (7) أن متوسط تقييم (إسهام الأدب في تكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات) 3.92، بانحراف معياري 0.63، والدلالة الإحصائية للاختبار t=19.0 عند مستوى دلالة معنوية Sig=0.000 أصغر من مستوى الدلالة القياسية 0.05، وبالتالي نقبل الفرضية (توجد دلالة معنوية لإسهام الأدب في تكوين اتجاهات إيجابية بدرجة عالية نحو الحوار بين الثقافات).

PH1 – الفرضية الكلية: يبين الجدول (7) أن متوسط التقييم الكلي (دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني وتكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات) 3.91، بانحراف معياري 0.53، والدلالة الإحصائية للاختبار t=22.50 عند مستوى دلالة معنوية Sig=0.000 أصغر من مستوى الدلالة القياسية 0.05، وبالتالي نقبل الفرضية (توجد دلالة معنوية لدور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني وتكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات).

PH2 – توجد فروق ذات دلالة إحصائية لمقارنة الفروق في تقييم (دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني وتكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات) تبعًا للموهبة الأدبية للمبحوث.

أُجريَ اختبار الفروق (one way anova) لمقارنة الفروق في التقييم تبعًا للموهبة الأدبية للمبحوث كما يلي:

جدول (8) الدلالات الإحصائية لاختبار الفروق تبعا للموهبة الأدبية للمبحوث

		Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.
دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني	Between Groups	2.524	3	0.841	3.247	0.023
	Within Groups	43.266	167	0.259		
	Total	45.790	170			
إسهام الأدب في تكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات	Between Groups	4.576	3	1.525	4.069	0.008
	Within Groups	62.605	167	0.375		
	Total	67.181	170			
دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني وتكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات	Between Groups	3.194	3	1.065	4.027	0.008
	Within Groups	44.154	167	0.264		
	Total	47.349	170			

المصدر: من إعداد الباحث حسب مخرجات تطبيق برنامج SPSS ver26

من حيث تقييم (دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني) نجد أنَّ دالة اختبار التباين F=3.24 عند مستوى دلالة إحصائية Sig=0.023 وهي أصغر من 0.05، وبالتالي نقبل الفرضية:(توجد فروق ذات دلالة معنوية لدور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني حسب آراء عينة البحث) تبعًا للموهبة الأدبية للمبحوث وبدراسة جهة الفروق نجد أنها لصالح المهتمين بالرواية والذين يعتبرون دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني أولًا، ثم من هم المهتمين بالشعر ويليهم القصة حسب اختبار (Scheffea) التالي:

دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني			
Scheffea,b			
الموهبة الأدبية:	N	**Subset for alpha** = 0.05	
		1	2
مسرح	23	3.6000	
قصة	42	3.9048	3.9048
رواية	37	3.9351	3.9351
شعر	69		3.9768

من حيث تقييم (دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني) نجد أنَّ دالة اختبار التباين F=3.24 عند مستوى دلالة إحصائية Sig=0.023 وهي أصغر من 0.05، وبالتالي نقبل الفرضية:(توجد فروق ذات دلالة معنوية لدور إسهام الأدب في تكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات حسب آراء عينة البحث) تبعًا للموهبة الأدبية للمبحوث وبدراسة جهة الفروق نجد أنها لصالح المهتمين في الرواية والذين يعتبرون دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني أولًا، ثم من هم مهتمون بالشعر ويليهم القصة حسب اختبار (Scheffea) التالي:

إسهام الأدب في تكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات			
Scheffe[a,b]			
الموهبة الأدبية:	**N**	**Subset for alpha** = 0.05	
		1	2
مسرح	23	3.5826	
قصة	42	3.8333	3.8333
شعر	69	3.9710	3.9710
رواية	37		4.1189

من حيث تقييم (دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني وتكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات) نجد أنَّ دالة اختبار التباين F=3.24 عند مستوى دلالة إحصائية Sig=0.023

وهي أصغر من 0.05، وبالتالي نقبل الفرضية:(توجد فروق ذات دلالة معنوية لدور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني وتكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات حسب آراء عينة البحث) تبعا للموهبة الأدبية للمبحوث وبدراسة جهة الفروق نجد أنها لصالح المهتمين في الرواية والذين يعتبروا دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني أولًا، ثم من هم مهتمين بالشعر ويليهم القصة حسب اختبار (Scheffea) التالي:

دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني وتكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات			
Scheffe[a,b]			
الموهبة الأدبية:	**N**	**Subset for alpha** = 0.05	
		1	2
مسرح	23	3.5913	
قصة	42	3.8690	3.8690
شعر	69		3.9739
رواية	37		4.0270

– كما أُجري اختبار الفروق (one way anova) لمقارنة الفروق في التقييم تبعًا للمؤهل العلمي كما يلي: جدول (9) الدلالات الإحصائية لاختبار الفروق تبعًا للمؤهل العلمي

		Sum of Squares	**Df**	**Mean Square**	**F**	**Sig.**
دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني	**Between Groups**	0.292	2	0.146	0.539	0.584
	Within Groups	45.498	168	0.271		
	Total	45.790	170			
إسهام الأدب في تكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات	**Between Groups**	1.140	2	0.570	1.449	0.238
	Within Groups	66.041	168	0.393		
	Total	67.181	170			

دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني وتكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات	**Between Groups**	0.385	2	0.192	0.688	0.504
	Within Groups	46.964	168	0.280		
	Total	47.349	170			

المصدر: من إعداد الباحث حسب مخرجات تطبيق برنامج SPSS ver26

تظهر نتائج الجدول أنَّ مستوى دلالة إحصائية Sig>0.05، وبالتالي نقبل الفرضية:(لا توجد فروق ذات دلالة معنوية لدور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني وتكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات حسب آراء عينة البحث) تبعًا للمستوى المؤهل العلمي للفئة العمرية: أُجري اختبار الفروق (one way anova) لمقارنة الفروق في التقييم تبعًا للفئة العمرية كما يلي:

جدول (10) الدلالات الإحصائية لاختبار الفروق تبعا للفئة العمرية:

		Sum of Squares	**Df**	**Mean Square**	**F**	**.Sig**
دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني	**Between Groups**	0.304	4	0.076	0.277	0.893
	Within Groups	45.486	166	0.274		
	Total	45.790	170			
إسهام الأدب في تكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات	**Between Groups**	0.257	4	0.064	0.159	0.958
	Within Groups	66.924	166	0.403		
	Total	67.181	170			

دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني وتكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات	**Between Groups**	0.255	4	0.064	0.225	0.924
	Within Groups	47.093	166	0.284		
	Total	47.349	170			

المصدر: من إعداد الباحث حسب مخرجات تطبيق برنامج SPSS ver26

تُظهر نتائج الجدول أنَّ مستوى دلالة إحصائية Sig>0.05 وبالتالي نقبل الفرضية:(لا توجد فروق ذات دلالة معنوية لدور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني وتكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات حسب آراء عينة البحث) تبعًا للفئة العمرية.

الخاتمة:

أولًا: النتائج:

1- توجد دلالة معنوية لدور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني وتكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات بدرجة عالية حسب آراء عينة البحث.

2- لا توجد فروق ذات دلالة معنوية لدور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني وتكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات حسب آراء عينة البحث) تبعًا للفئة العمرية، ولمستوى المؤهل العلمي.

3- توجد فروق ذات دلالة معنوية لدور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني وتكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات حسب آراء عينة البحث) تبعًا للموهبة الأدبية للمبحوث وبدراسة جهة الفروق نجد أنها لصالح المهتمين بالرواية الذين يعتبرون دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني أولًا، ثم من هم مهتمون بالشعر، ويليهم القصة.

4- توجد فروق ذات دلالة معنوية لدور إسهام الأدب في تكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات (حسب آراء عينة البحث) تبعًا للموهبة الأدبية للمبحوث وبدراسة جهة

الفروق نجد أنها لصالح المهتمين في الرواية والذين يعُدُّون دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني أولًا، ثم مَن هم مهتمون بالشعر، ويليهم القصة.

5- توجد فروق ذات دلالة معنوية لدور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني (حسب آراء عينة البحث) تبعا للموهبة الأدبية للمبحوث، وبدراسة جهة الفروق نجد أنها لصالح المهتمين بالشعر الذين يعدُّون دور الأدب في تعزيز المشترك الإنساني أولًا، ثم مَن هم مهتمون بالرواية، ويليهم المهتمون بالقصة.

6- أظهرت نتائج البحث أنَّ الأدب يؤدي دورًا كبيرًا في تعزيز المشترك الإنساني، وتكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات، وأظهرت نتائج الاستبانة أن الرواية جاءت في المرتبة الأولى من حيث التأثير، ثم الشعر، ثم القصة، ثم المسرح.

7- أظهرت نتائج البحث أنَّ للأدب قُدرة على ملامسة اهتمامات الناس، وتحريك مشاعرهم نحو قضايا وموضوعات إنسانية مشتركة، على الرغم من تباعد المسافات الجغرافية، وتباين الموروثات الثقافية.

8- أظهرتِ النتائجُ أنَّ الأدب يُقوِّي النظرةَ الإيجابية نحو التنوُّع الثقافي، وقبول الآخر، واحترام هُويَّته، والتركيز على نقاط الالتقاء معه.

9- يسهم الأدب في الارتقاء بالذوق اللغوي، والسمو بالأحاسيس والمشاعر، وتكوين اتجاهات إيجابية نحو الحوار بين الثقافات، ويُسهم كذلك في تعزيز التقارب بين الثقافات، وفتح آفاق جديدة للحوار.

10- يُشجِّع الأدب على الحوار بين الثقافات من خلال بيان أفكار الشعوب واهتماماتهم وإبراز منجزاته الثقافية ومكتسباتهم الحضارية.

ثانيًا: التوصيات:

بناء على النتائج التي خلصت إليها الدراسة، يمكن تقديم التوصيات الآتية:

1- إغناء المناهج الدراسية بنصوص أدبية من ثقافات متنوعة من شأنها تعميق مفهوم المشترك الإنساني لدى الطلبة وبيان أهميته في تعزيز التقارب والحوار بين المجتمعات الإنسانية.

2- تنظيم أنشطة صفية ولا صفية تتيح للطلبة ممارسة الحوار حول موضوعات متعددة، من أجل تنمية مهاراتهم في الحوار والتواصل والتحدث والاستماع.

3- تقديم دورات تدريبية للمعلمين وأساتذة الجامعات؛ لمساعدتهم على أساليب توظيف الأدب كأداة لتعزيز التقارب بين الثقافات.

4- توفير أعمال أدبية من ثقافات أخرى لتعريف الطلبة على القضايا والاهتمامات الإنسانية المشتركة التي تتناولها تلك الأعمال.

5- ترجمة أعمال أدبية عالمية في مجالات: القصة، والرواية، وتوفيرها في المكتبات المدرسية والجامعية، وفي المراكز الثقافية.

6- إقامة محاضرات وندوات ثقافية دورية؛ لإبراز أهمية الأدب ودوره في تكوين اتجاهات إيجابية بين الشعوب.

7- تشجيع حركة البحث العلمي نحو دراسات تكشف دور الأدب في إبراز القيم الإنسانية المشتركة بين الثقافات.

8- الاستفادة من المنصات الرقمية في نشر الأعمال الأدبية العالمية وترجمتها إلى اللغة المحلية؛ من أجل توسيع نطاق التثاقف بين القرّاء.

❁❁❁

المصادر والمراجع

1 - ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. لسان العرب. ط6 . بيروت: دار صادر، 2008.

2 - الأمم المتحدة، **صون التنوّع اللغوي**»، تاريخ التحديث 27 مارس 2026: https:// www.un.org/ar/observances/mother - language - day

3 - حسان، تمام. **مناهج البحث في اللغة**. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1990.

4 - الحفار نبيل، **رابندرانات طاغور، الموسوعة العربية**»، تاريخ التحديث 27 مارس 2026: https: / /mail.arab – ency.com.sy /details /3019

5 - حسين، نصر الدين إبراهيم أحمد. **دور الأدب العربي في تهذيب الأخلاق والسلوك الإنساني**. ماليزيا، منشورات الجامعة الإسلامية العالمية، 2013.

6 - زيوش، محمد، الأدب بين عالمية القيم الإنسانية وخصوصية القيم الجمالية قراءة لمفهوم الأدب في الوعي النقدي العربي القديم. مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية»، عدد13، 2013.

7 - السرجاني، راغب. **المشترك الإنساني**. ط1. القاهرة: دار أقلام للنشر والتوزيع والترجمة، 2011.

8 - الشايب، أحمد. **أصول النقد الأدبي**. ط10. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1994.

9 - القصاب، وليد. **في الأدب الإسلامي**. دمشق: دار القلم، 1998.

10 - النملة، علي. **صناعة الكراهية بين الثقافات وأثر الاستشراق في افتعاله**. ط1. دمشق: دار الفكر، 2008.

11 - النملة، على. **التواصل الحضاري بين الأمم في ضوء تناقل العلوم والآداب والفنون**. الرياض: منشورات الجمعية التاريخية السعودية، 2014.

12 - الهاشمي، أحمد. **جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب**. ج1، ط1. بيروت: المكتبة العصرية، 2005.

13 - **مراجع أجنبية:**

Devidas, «P, Popat, Literature and Human Values, International Journal of Advanced – and Applied Research , Issue 6 (2025), 36.

❁❁❁

DATA Fabric نسيج البيانات كأسلوب لإدارة البيانات الذكية في المؤسسات السورية.

د.نسرين القباني

أستاذ مساعد (قسم المكتبات والمعلومات / كلية الآداب والعلوم الإنسانية)

الملخص

في عام 2006 م أطلق عالم الرياضيات البريطاني **كلايف هامبي** من شيفيلد مقولة «**إن البيانات هي النفط الجديد**»[1]، وفي الوقت ذاته نجد أن بياناتنا المتناثرة لا تزال حبيسة أنظمتها غير المترابطة، مما جعل هذه الأنظمة جزرًا معزولة، كل منها بيانات منفصلة عن الأخرى، وهذا ما يُطلق عليه صوامع البيانات DataSilo.

جاء العصر الحديث بتقنياته وثوراته وأفرز **تقنية نسيج البيانات**، التي كانت كعصا سحرية لإدارة البيانات الذكية في المؤسسات عمومًا والمكتبات خصوصًا، وحلًا لمشكلة التشتت الرقمي؛ حيث تقوم فكرة نسيج البيانات على خلق مسارات ذكية للبيانات عبر طبقة افتراضية ذكية للربط بين الأنظمة دون الحاجة لنقل ونسخ البيانات، فضلًا عن دعم الربط الدلالي الذكي بين البيانات عبر الميتاداتا النشطة.

تنبع أهمية هذه الدراسة من كون **نسيج البيانات** سيخلق عصرًا جديدًا في عالم نظم المعلومات، ووصولًا إلى هدف الدراسة؛ إذ تستعرض الدراسة مفهومه وأهميته وفوائده وآلية عمله ومكوناته، والتفريق بينه وبين شبكات البيانات بحيرات البيانات، وستقوم الدراسة بعرض أهم نظم التي تدعم نسيج البيانات المفتوحة منها والتجارية، وانتهت الدراسة لتقديم

(1) Nikos Orth Gerald F. Burch, PhD. (2024). Evaluating the Promise and Problems of Data Fabrics". Isaac journal. Volume 3, Last updated 20 Mar 2026: https: / /www.isaca.org /resources /isaca-journal /issues /2024 /volume-3 /evaluating-the-promise-and-problems-of-data-fabrics

مقترح تطبيق نسيج البيانات في جامعة دمشق، اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي باعتباره المنهج الملائم لموضوع الدراسة.

وقد توصلت الدراسة الى جملة من **النتائج**، ولعل أبرزها أن نسيج البيانات سيكون طوق النجاة للمؤسسات السورية، لكونه يعمل على إنشاء طبقة افتراضية تؤمن وصولًا موحدًا للبيانات، في ظل تعدّد الأنظمة في مؤسساتنا من جهة، عدم معياريتها وقِدمها من جهة أخرى.

وخلصت الدراسة إلى مجموعة من المقترحات التي يجب العمل بها كالتعريف ونشر المعرفة في نسيج البيانات والسعي لتطبيقها في مختلف المؤسسات.

الكلمات المفتاحية: نسيج البيانات (DataFabric)، إدارة البيانات الذكية، البيانات الوصفية، الذكاء الاصطناعي، جامعة دمشق.

❁❁❁

Data Fabric as a Method for Smart Data Management in Syrian Institutions: Damascus University as a Case Study

Dr. Nisreen Qabbani

Assistant Professor in the Department of Library and Information Science, Faculty of Arts and Humanities

library@damascusuniversity.edu.sy

Abstract

In 2006, British mathematician Clive Hamby from Sheffield coined the phrase data is the new oil. At the same time, our scattered data remained confined within its disconnected systems, creating isolated islands of data, each separate from the others—what is known as a data silo. The modern era, with its technologies and revolutions, brought forth data fabric technology, which has been like a magic wand for smart data management in institutions in general, and libraries in particular, offering a solution to the problem of digital fragmentation. The concept of data fabric is based on creating intelligent data pathways through a smart virtual layer to connect systems without the need to transfer and copy data, in addition to supporting intelligent semantic linking between data through active metadata. The importance of this study stems from the fact that DataFabric will usher in a new era in the world of information systems. To achieve its objective, the study reviews the concept, importance, benefits, mechanism of operation, and components of DataFabric, distinguishing it from data networks and data lakes. The study will also present the most

important systems that support DataFabric, both open and commercial. The study concludes with a proposal for implementing DataFabric at Damascus University. The descriptive approach was adopted as the most suitable methodology for the subject matter. The study reached several conclusions, the most prominent being that DataFabric will be a lifeline for Syrian institutions. It creates a virtual layer that ensures unified access to data, addressing the multiplicity of systems in our institutions, their lack of standardization, and their outdated nature. The study concludes with a set of recommendations that should be implemented, such as raising awareness and disseminating knowledge about DataFabric and striving to apply it across various institutions.

Keywords**:** DataFabric, intelligent data management, metadata, artificial intelligence, Damascus University.

المقدمة

تتزايد البيانات حجمًا وتنوعًا ومصدرًا، في عصر يطلق عليه **عصر البيانات**، وأشار مايكل بالمر، من رابطة المعلنين الوطنيين the Association of National Advertisers، تعليقًا على اقتباس هامبي: «**البيانات تشبه النفط الخام قيّمة، ولكن إذا لم تُكرّر، فلا يمكن استخدامها فعليًا**»

ويتجلى الثمن الباهظ لتوقف البيانات في أمثلة واقعية، فحين توقف موقع أمازون عن العمل نحو ساعة، أشارت التقديرات الى خسارة ملايين الدولارات، وعندما توقف محرك البحث غوغل عن العمل أربع دقائق فقط، قُدِّرت خسائر الإيرادات بنحو 500 ألف دولار[1]..

ومع استمرار المؤسسات في توليد كميات هائلة من البيانات موزعة على أنظمة متباينة، فإن الأساليب التقليدية باتت غير مجدية، يعتبر نسيج البيانات نهجًا معماريًا متقدمًا لإدارة البيانات، عبر خلق مسارات ذكية لربط البيانات من مصادر متنوعة، حيث يوفر وصولًا موحدًا دون الحاجة إلى نقل واستنساخ البيانات إلى مستودعات مركزية، ويقدم أتمتة ذكية بدون أي حواجز وعقبات فضلًا لدعمه الحوكمة.

ووفقًا لشركة أبحاث السوق «**الأيد ماركت ريسيرش**AlliedMarketResearch,»، من المتوقع أن يصل حجم سوق نسيج البيانات إلى 4,546.9 مليون دولار أمريكي بحلول عام 2026. ويؤكد تقرير «**سوق نسيج البيانات** 2019 – 2026» أن من المتوقع أن ينمو سوق نسيج البيانات بمعدل نمو سنوي مركب قدره 23.8٪ خلال الفترة من 2019 إلى 2026، ليصل إلى 4,546.9 مليون دولار أمريكي بحلول عام 2026. وخلال هذه الفترة المتوقعة، من المحتمل أن يحافظ سوق نسيج البيانات في أمريكا الشمالية على هيمنته، حيث سيشهد سوق مزودي خدمات الحوسبة السحابية، وهو القطاع الأكثر استخدامًا لحلول نسيج البيانات، نموًا

(1) Charles Arthur. Tech giants may be huge, but nothing matches big data". 2013, Last updated 4 April 2026: https: / /www.theguardian.com /technology /2013 /aug /23 / tech – giants – data

ملحوظًا خلال الفترة نفسها[1].

أولًا: سبب اختيار البحث:

يعتبر نسيج البيانات تقنية فرضت نفسها بقوة بسبب الإمكانيات التي تقدمها، فضلًا عن كونها أكثر من مجرد تقنية، بل هي أسلوب معاصر لإدارة البيانات الذكية.

ثانيًا: أهمية اختيار البحث:

تتجلى من خلال أهمية الموضوع بحد ذاته؛ لكونه من الموضوعات الحديثة، فضلًا عن كونها تقدم تقنية من تقنيات إدارة البيانات الذكية في ظل حاجة مؤسساتنا للتحول الرقمي، ولكونها الخطوة الأهم بما قدمتها من مزايا عصرية من الوصول الموحد والربط الذكي بين البيانات وقدرة على التعامل مع أنظمة ومنصات متعددة، سواءً كان ذلك على مستوى المؤسسة أو مؤسسات متعددة.

ثالثًا: هدف البحث:

وتهدف الدراسة إلى الوقوف على مفهوم نسيج البيانات وأهميته وفوائده وآلية عمله ومكوناته والتفريق بينه وبين شبكات البيانات DataMesh وبحيرات البياناتDatalakes، وستقوم الدراسة بعرض أهم البرمجيات التي تدعم نسيج البيانات المفتوحة منها والتجارية وعرض لأهم تجارب المؤسسات بهذا الصعيد.

وتحقيقًا لطبيعية أهداف الدراسة، ستتضمن الدراسة التعرف على نسيج البيانات (DataFabric)، وأهميته وفوائده وآلية عمله ومكوناته، وعرض تجارب لأهم المؤسسات التي استخدمت نسيج البيانات في إدارة بياناتها؛ إذ اعتمدت الدراسة على المنهج النظري باعتباره المنهج الملائم لموضوع الدراسة، من خلال الاطلاع على الأدبيات والإنتاج الفكري المرتبط بالموضوع .

(1) Fortune business insights, Data Center Fabric Market Size, Industry Share". 2026, Last updated 15 Mar 2026: https: / /www.fortunebusinessinsights.com /ar /data-center-fabric-market-110242

خامسًا: دراسات سابقة

vo Blohm & Felix Wortmann & Christine Legner & Felix Köbler, 2024. Data products, data mesh, and data fabric, Business & Information Systems Engineering: The International Journal of WIRTSCHAFTSINFORMATIK, Springer;Gesellschaft für Informatik .e.V. (GI), vol. 66(5), pages 643 - 652, October

تلقي هذه الدراسة الضوء على العلاقة بين نسيج البيانات وشبكة البيانات ومنتجات البيانات ومقارنة بينهم

Krishna Prasanth Brahmaji Kanagarla , 2024. DATA FABRIC: A NEW APPROACH TO DATA INTEGRATIO ,International Journal of Innovative Engineering and Management Research (IJIEMR), Volume 13 Issue 10 Oct.

تُسلط هذه الدراسة الضوء على دور نسيج البيانات في بيئات البيانات الحديثة، لا سيما في تكامل البيانات وإدارتها.

سادسًا: خطة البحث: ينقسم البحث إلى:

المقدِّمة: فيها أسباب اختيار البحث، وأهمِّيَّته، وأهدافه، ومنهجه، والدراسات المرجعيَّة، ثم تمهيد ويتبعه سبعة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم نسيج البيانات.

المطلب الثاني: أهمية نسيج البيانات وفوائده.

المطلب الثالث: مكونات نسيج البيانات.

المطلب الرابع: آلية عمل نسيج البيانات.

المطلب الخامس: تحديات نسيج البيانات.

المطلب السادس: نظم نسيج البيانات .

المطلب السابع: تجارب نسيج البيانات في المؤسسات.

تمهيد

لطالما كنا ننادي بالمعايير العالمية واعتماد نظم معيارية تدعم البروتوكولات وقابلية التشغيل المتبادل بين النظم، ولطالما حلمنا بالواجهات الموحدة تربط نظمنا المتعددة، وفي ظل هذه التطورات الحديثة والنظم المتناثرة وحاجتنا الى التحول الرقمي، فهل حان وقت أُفول هذه المصطلحات؟ هل جاء الذكاء الاصطناعي وقلب الموازين؟ هل أصبح المستحيل ممكنًا؟ إذ إن نسيج البيانات أسلوب جديد لإدارة البيانات الذكية، فهو سيغير العديد من المفاهيم في نظم المعلومات. ويعمل نسيج البيانات كخيط رقمي يربط كل بيانات المؤسسة معًا، مما يُنشئ رؤية موحدة وذكية لكل معلومة تمتلكها المؤسسة.

المطلب الأول: مفهوم نسيج البيانات :(Data Fabric)

يعدّ نسيج البيانات نهجًا مبتكرًا لهندسة البيانات، ويقوم نسيج البيانات في جوهره على مبدأ التوحيد. فهو يُوفّر نقطة دخول واحدة لمستخدمي البيانات، ويُمكّن من الوصول السلس إلى المعلومات، بغض النظر عن مكان تخزينها عبر الطبقة الافتراضية، ويعتمد نسيج البيانات بشكل كبير على البيانات الوصفية، والربط الذكي لها[1]..

يعتبر نسيج البيانات أحد أهم عشرة اتجاهات في مجال البيانات والتحليلات لعام 2023 وفقًا لتصنيف غارتنر، ويعرف بأنه: نمط تصميم لإدارة البيانات يستفيد من جميع أنواع البيانات الوصفية لإدارة البيانات وتحليلها[2].

ويُعرّف بأنه «نهج آلي مدعوم بالذكاء الاصطناعي لتحقيق توحيد إدارة البيانات دون نقلها إلى موقع مركزي لحل المشكلات البيانات[3].

(1) Dataversity, What Is a Data Fabric?". 2024, Last updated 20 Mar 2026: https: / /www.dataversity.net /data – concepts /what – is – a – data – fabric

(2) Dataversity, Data Fabric Use Cases". 2026, Last updated 20 Mar 2026: https: / /www.dataversity.net /case – studies /data – fabric – use – cases

(3) Nikos Orth Gerald F. Burch, PhD. (2024). Evaluating the Promise and Problems of Data Fabrics". Isaca journal. Volume 3, Last updated 20 Mar 2026: https: / /www.isaca.org /resources /isaca – journal /issues /2024 /volume – 3 /evaluating – the – promise – and – problems – of – data – fabrics

وكما أشير على أنه بنية موحدة لإدارة البيانات تربط وتدمج وتدير البيانات بسلاسة من مصادر متنوعة، مما يوفر وصولًا موحدًا ورؤى موثوقة في جميع بيانات المؤسسة.

يختلف مفهوم نسيج البيانات عن مناهج تكامل البيانات التقليدية؛ إذ يرتكز على الاتصال الآني بالبيانات بدلًا من نقلها وتحويلها وتحميلها في مستودعات مركزية، فهو يحافظ على الاتصال بأنظمة المصدر ويوفر وصولًا موحدًا يقلل من تكرار البيانات.

من أهم المنهجيات البارزة لإدارة البيانات بالإضافة إلى نسيج البيانات ما يلي:

أولًا: شبكة البيانات DataMesh: هي منهجية لامركزية لهيكلة البيانات، تتعامل مع البيانات كمنتج، حيث توزع البيانات على مختلف الأقسام، مما يضمن إدارة البيانات وحوكمتها محليًا، وتعد شبكة البيانات DataMesh مثالية للمؤسسات الكبيرة، حيث يعمل كل قسم بشكل مستقل مع ضرورة التكامل مع المؤسسة، ويمكن دمج شبكة البيانات ونسيج البيانات حيث تعمل على تخزين البيانات في أماكن مختلفة، في حين يقوم نسيج البيانات بربط البيانات من خلال طبقة افتراضية موحدة.

ثانيًا: بحيرات البيانات Datalakes: هي مستودع مركزي يتم تخزين البيانات المهيكلة وغير المهيكلة بأي حجم، أي يمكنها الاحتفاظ بالبيانات الخام بصيغتها الأصلية، وهي مثالية للمؤسسات التي تتعامل مع الكميات الهائلة، **وبحيرات البيانات هي مخازن بيانات، تستقبل البيانات من مصادر مختلفة. مما يمكننا أن تُشكل بحيرات وحدة ضمن نسيج البيانات**[1].

وفي الجدول التالي مقارنة بين نسيج البيانات وشبكة البيانات وبحيرات البيانات:

المعايير	شبكة البيانات	بحيرات البيانات	نسيج البيانات
مفهومها	أسلوب تنظيمي وإداري	مكان لتخزين البيانات الخام	تقنية ذكية لربط البيانات
مركزيتها	لامركزية	مركزية	طبقة افتراضية

(1) Winks Emily. Understanding Data Fabric: Components, Benefits, and Use Cases"". 2024, Last updated 24 Mar 2026: https: / /atlan.com /what-is-data-fabric

إدارة البيانات	تدار بواسطة فرق متخصصة بكل مجال.	تدار كمستودع واحد مزود أدوات استيعاب البيانات وتخزينها.	تدار مركزيًا مع التركيز على التكامل.
الحوكمة	الحوكمة لا مركزية تعتمد على الخبرة في كل مجال.	حوكمة مركزية تضمن أساسيات موحدة.	قد تكون أكثر تعقيدًا نظرًا لتنوع البيانات.

المطلب الثاني: أهمية نسيج البيانات وفوائده:

يعمل نسيج البيانات على دمج البيانات من أنظمة متعددة في بنية موحدة، مما يُتيح الوصول السلس إلى البيانات، ويسد فجوة البيانات باستخدام تقنيات التكامل القائمة على ربط البيانات غير المتجانسة من مصادر أو تنسيقات متعددة، مما يسمح للمؤسسات مراقبة البيانات وإدارتها بغض النظر عن موقعها، مع ضمان حوكمة وفهرسة البيانات بشكل سليم ويضم نسيج البيانات ما يلي:

أولًا: استيعاب البيانات وتحويلها وإدارتها وتخزينها.

ثانيًا: الوصول إلى البيانات عبر مختلف المستودعات والتطبيقات والمنصات.

ثالثًا: ربط البيانات من خلال مسارات ذكية عبر الاستفادة من البيانات الوصفية.

رابعًا: دعم البيانات المتكاملة والقابلة لإعادة استخدامها عبر مختلف البيئات، بما في ذلك منصات الحوسبة السحابية الهجينة والمتعددة[1].

وتشير دراسة استقصائية **لجمعية تحليل البيانات** (DBTA) التي أجرتها على أكثر من 400 من القائمين على إدارة البيانات في المؤسسات إلى أن 84٪ من المؤسسات تقوم حاليًا بتقييم أو تطبيق نهج نسيج البيانات، في حين تفكر 37٪ من المؤسسات في تطبيقات هجينة تجمع بين مزايا نسيج البيانات وشبكة البيانات[2]، فمن الصعب حصر الفوائد والعوائد التي

(1) Karlapalem Kamalakar. Krishna Radha. Valluri Satyanarayana .(2025). Data Fabric Technologies and Applications". CODS-COMAD Dec '24, December 18–21, 2024, Jodhpur, India,362.

(2) Parimi Siddhartha. (2025). Data Mesh vs. Data Fabric: The Future of Data <=

يمكن أن تجنيها المؤسسة في حال تطبيق نسيج البيانات، ويمكن إجمال أكثر النقاط أهمية في التالي:

1 - وصولًا موحدًا للبيانات. حيث تُظهر أبحاث ماثيوز أن المؤسسات التي تُوزّع بياناتها عبر مُزوّدي خدمات سحابية مُتعددين وأنظمة محلية وأكبر الفوائد التي يمكن جنيها من تطبيق نسيج البيانات DataFabric في المؤسسة، حيث حصلت إمكانية الوصول إلى البيانات عبر البيئات المتعددة على النسبة الكبرى من الاجابات بنسبة 62٪، وقد أصبح هذا السيناريو متعدد السحابات شائعًا بشكل متزايد، حيث تعمل أكثر من 85٪ من المؤسسات الآن في بيئات سحابية هجينة أو متعددة.

2 - الحد من صوامع البيانات. أظهرت دراسة ماثيوز أن المؤسسات التي كانت تعاني من تشتت كبير في البيانات شهدت تحسنًا ملحوظًا بعد تطبيق نسيج البيانات حيث انخفضت نسبة البيانات المعزولة في المستودعات إلى نسبة 57٪.

3 - الذكاء القائم على البيانات الوصفية لجوهر تطبيقات نسيج البيانات. هو استخدام الذكاء الاصطناعي/ التعلم الآلي في الفهرسة وتصنيف وفهم العلاقات بين أصول البيانات، وأن إدارة البيانات الوصفية تُعدّ عاملًا تمكينيًا حاسمًا في تطبيق نسيج البيانات على النحو الأمثل، حيث شهدت المؤسسات التي تُطبّق بيانات وصفية قوية زيادة بنسبة 40٪ في عمليات اكتشاف البيانات، وتحسنًا في قدرتها على رسم خرائط العلاقات بين أصول البيانات الموزعة بنسبة 65٪، وبذلك تصبح البيانات الوصفية الذكية معرفة فعّالة.

4 - حوكمة شاملة ورؤية واضحة يُتيح نسيج البيانات حوكمة البيانات وأمنها. مما يُمكّن المؤسسات من إدارة البيانات الحساسة بحوكمة فعّالة فيما يتعلق بلوائح الخصوصية المختلفة.

وتُشير الدراسات إلى أن المؤسسات حققت عوائد قوية بشكل خاص من تطبيق نسيج البيانات DataFabric، مع انخفاض بنسبة 58٪ في التكاليف المُتعلقة بإدارة السياسات المركزية وإمكانات تتبع البيانات المؤتمتة، حيث يوفر نسيج البيانات الشفافية والتحكم اللازمين.

Management". International Journal on Science and Technology (IJSAT). Volume 16, Issue 1, Last updated 29 Mar 2026: https: / /www.ijsat.org /papers /2025 /1 /2657.pdf =>

5 - الوصول الذاتي مكّن نسيج البيانات من إمكانية وصول المستخدمين إلى البيانات وإضفاء طابع ديمقراطي أكبر على البيانات.

6 - أدت **التطورات الحديثة في نسيج البيانات** إلى تعزيز قدراته بشكل كبير على **إدارة البيانات في البيئات المعقدة** وكفاءة تشغيلية أعلى، والتقليل من تكرار البيانات والتدخل اليدوي، مما يسمح للمؤسسة بالحصول على وصول ورؤى فورية من مصادر بيانات عدة.

المطلب الثالث: مكونات نسيج البيانات:

قد يتكون نسيج البيانات من مكونات عدة، مثل: شبكة البيانات، ومستودعات البيانات، وقواعد البيانات. تبرز بعض هذه المكونات بدورها في مركزية الوصول إلى البيانات:

أولًا: محاكاة البيانات: تُنشئ محاكاة البيانات طبقة موحدة ومجردة لمصادر البيانات المختلفة، مما يُتيح الوصول السلس إليها، وبالتالي تقلل محاكاة البيانات بشكل كبير من الوقت والموارد اللازمة لنقل البيانات فعليًا بين المصادر المختلفة، مما يجعلها عنصرًا أساسيًا في بنية نسيج البيانات.

ثانيًا: إدارة البيانات الوصفية: تعتبر إدارة البيانات الوصفية أساسية في نسيج البيانات، حيث يوفر الذكاء الاصطناعي والتعلم الآلي دعمًا لإدارة البيانات الوصفية في نسيج البيانات، مما يسهم في إعادة استخدام البيانات الوصفية بكفاءة من خلال حوكمة البيانات. تضمن الإدارة الجيدة للبيانات الوصفية أن تكون البيانات الوصفية المتدفقة عبر النسيج دقيقة وآمنة الوصول.

ثالثاُ: فهرس البيانات: يرسم فهرس البيانات مسارات البيانات الذكية. فيقوم نسيج البيانات بتنظيم البيانات الوصفية لجميع أصول البيانات ضمن البنية التحتية.

رابعًا: الذكاء الاصطناعي/ التعلم الآلي: بفضل الذكاء الاصطناعي يستطيع نسيج البيانات إيجاد مصادر بيانات جديدة ودمجها، والتعرف على المخططات المعرفة، وتصحيح أي انحرافات في المخططات، حيث لا تتوافق البيانات المُدخلة حديثًا مع المخططات السابقة.

خامسًا: مخططات المعرفة: تُمثل مخططات المعرفة مجموعة من المفاهيم وعلاقاتها، من خلال أدوات وخوارزميات التعلم الآلي وتساعد الذكاء الاصطناعي التوليدي على تفسير أنماط البيانات وعلاقاتها[1].

المطلب الرابع: آلية عمل نسيج البيانات:

تقوم آلية عمل نسيج البيانات على إنشاء طبقة دلالية افتراضية واحدة فوق مصادر البيانات الموزعة والمتنوعة، بمجرد إنشاء مخطط المعرفة؛ إذ يمكن دمج مصادر البيانات الجديدة بسهولة وربطها بجميع أصول البيانات ومنتجاتها، مما يسمح بتنظيم البيانات بطريقة أكثر ديناميكية.

تُعد مسارات البيانات الذكية من أهم الآليات المستخدمة في نسيج البيانات، ضمن منظومة تنسيق البيانات، حيث تستوعب أنواعًا مختلفة من البيانات وتُمكِّن من تدفقها بسلاسة بين مصادر ووجهات متعددة. وتنوع مسارات البيانات (الاستيعاب، والتحويل، والتكامل، وغيرها)، وهي مصممة خصيصًا لمراحل مختلفة واحتياجات متباينة في معالجة البيانات، بما يُمكِّن من ادارتها بكفاءة عالية.

ويُعدّ إنشاء تجريدات قابلة للتفسير جانبًا أساسيًا من جوانب نسيج البيانات، حيث تُتيح هذه التجريدات بنية فعّالة لمسارات البيانات، تعمل هذه التجريدات كطبقات وسيطة، حيث تربط مصادر البيانات المتباينة من خلال التفاصيل الأساسية من هياكل البيانات وتنسيقاتها ومواقع تخزينها، من خلال إنشاء طبقات بيانات وصفية موحدة، تُوفّر أنظمة نسيج البيانات طريقة متسقة للبيانات الوصفية مع البيانات ومعالجتها دون الحاجة إلى معرفة مباشرة بتنسيقها الأصلي أو مصدرها.

فمسارات البيانات النشطة هي عبارة عن سير عمل تكيفي يتكيّف ديناميكيًا مع التغييرات الحاصلة في مصادر البيانات ومخططاتها ومتطلبات المعالجة.

تستخدم هذه الأنظمة البيانات الوصفية الفورية لتحسين عمليات استيعاب البيانات

(1) Dataversity, What Is a Data Fabric?". 2024, Last updated 20 Mar 2026: https: / /www. dataversity.net /data-concepts /what-is-a-data-fabric

وتحويلها ودمجها تلقائيًا، مما يضمن تدفقًا سلسًا ودقة عالة للبيانات، وفي المحصلة يعتمد نسيج البيانات على معالجة الاستعلامات المعقدة من مصادر البيانات الموزعة، من خلال توظيف مسارات البيانات الذكية وإدارة البيانات الوصفية النشطة وتقنيات الذكاء الاصطناعي والتعلّم الآلي[1].

المطلب الخامس: تحديات نسيج البيانات:

على الرغم من الإمكانيات الواعدة لنسيج البيانات، تبرز بعض التحديات والقيود عند تطبيقه، ولعلّ أبرزها الحاجة الى دمج الأنظمة القديمة، وهو أمر بالغ التعقيد في أحيان كثيرة؛ إذ تمتلك معظم المؤسسات بنى تحتية موروثة يصعب إدراجها ضمن نسيج البيانات، مما يستلزم تحديثًا تقنيًا مكثفًا يجعل عملية التبني مُكلفة وتستغرق وقتًا طويلًا.

كما يتطلب نسيج البيانات إنشاء مخططات المعرفة الأمر الذي يستوجب المعرفة اللازمة بالبيانات الوصفية، بالإضافة إلى الترابطات، يجب على المصممين مراعاة العلاقات المتبادلة بين البيانات الوصفية المرتبطة بأنظمة المصدر، وبنية البيانات، ومجال التطبيق، والتطبيق نفسه، فالبيانات الوصفية أمر حاسم لضمان التشغيل الأمثل لنسيج البيانات[2].

بالرغم من تحديات تطبيق نسيج البيانات في بداياته إلا أن هذه التحديات بدأت تتلاشى شيئًا فشيئًا نتيجة التطور الحديث الذي طرأ على الذكاء الاصطناعي التوليدي والتعلم الآلي الذي سيحل العديد من هذه التحديات؛ حيث سيسهم في اكتشاف البيانات وحوكمتها فضلًا عن دور الذكاء الاصطناعي في تحليل البيانات في الوقت الفعلي والآني، يمكن أن نقول نسيج البيانات هو الحل القادم لمؤسساتنا.

(1) Karlapalem Kamalakar. Krishna Radha. Valluri Satyanarayana .(2025). Data Fabric Technologies and Applications". CODS-COMAD Dec '24, December 18–21, 2024, Jodhpur, India,362-363.

(2) Karlapalem Kamalakar. Krishna Radha. Valluri Satyanarayana .(2025). Data Fabric Technologies and Applications". CODS-COMAD Dec '24, December 18–21, 2024, Jodhpur, India,364-365.

المطلب السادس: نظم نسيج البيانات:

نظم نسيج البيانات عبارة عن تطبيقات تربط بيانات التطبيقات ببيانات من تطبيقات أخرى، ويمكن للمؤسسات التي تستخدم نظم نسيج البيانات الوصول إلى جميع البيانات، والتخلص من تكرار البيانات، إضافةً إلى توفير عمليات بيانات سريعة وفعّالة، تُقلّل من احتمالية وجود جزر بيانات معزولة، وتُساعد القدرة على ربط وإدارة وتحليل كميات كبيرة من بيانات المؤسسات على تحويل البيانات واستخلاص رؤى قيّمة للأعمال.

تختلف الميزات الخاصة بكل نظام من أنظمة نسيج البيانات، ومن الميزات الأكثر شيوعًا ربط البيانات، والتعاون في مجال البيانات، وتحليلات البيانات، إدارة الوصول إلى البيانات، إدارة البيانات الدائمة، عدم وجود بيانات زائدة[1].

حسب تقرير السوق العالمي لنسيج البيانات لعام 2026 تهيمن خمس منصات بيانات مؤسسية على حصة السوق، فجاءت منصة Snowflake بالمرتبة الاولى بنسبة 35٪، وجاءت منصةGoogle BigQuery بالمرتبة الثانية بنسبة 28٪، وجاءت منصة Amazon Redshift بالمرتبة الثالثة بنسبة 20٪، وأما المرتبة الرابعة كانت من نصيب منصة Microsoft Fabric بنسبة 12٪، وحصلت على المرتبة الخامسة منصة Databricks بنسبة 5٪

أولًا: منصة Snowflake: تُعدّ Snowflake إحدى أشهر منصات البيانات، تم تطويرها في عام 2012، وهي منصة رائدة في مجال البيانات السحابية، تتعامل مع كميات هائلة من البيانات وتحليلها، ومن مزايا Snowflake التي تجعلها متميزة بنيتها، تصميمها المبتكر، جاهزيتها للاستخدام، وتتألف من ثلاث طبقات منفصلة : التخزين، والحوسبة، والخدمات السحابية، وتُمكّن Snowflake المؤسسات من أتمتة إدارة البيانات، وأمنها، وحوكمتها، وتوافرها، ومرونتها، صُممت Snowflake لضمان موثوقية وتوافر عاليين، لاستعادة سريعة للبيانات.

(1) Trust Radius.”Best Enterprise Data Fabric Software 2026 . 2026, Last updated 12 Mar 2026: https: / /web-v2.prod.trustradius.com /categories /data-fabric?company-size=enterprise#extra

ثانيًا: منصة Google Big Query: يُعد BigQuery مستودع بيانات لا يعتمد على الخوادم من Google Cloud، وهو مصمم لإدارة البنية التحتية بشكل كامل والتحليلات البيانات، ويتميز بمزايا عديدة منها سهولة استخدام حقيقية بدون خوادم – بدون الحاجة إلى ضبط البنية التحتية، ويتيح تكامل Gemini دمج وكلاء الذكاء الاصطناعي لهندسة البيانات، ويوفر BigQuery تقنية Omni التي تقدم استعلامًا حقيقيًا متعدد السحابات عبر بيانات دون الحاجة إلى نقلها.

ثالثًا: منصة Amazon Redshift: تعد منصة Amazon Redshift رائدة في مجال تخزين البيانات السحابية، توفر المنصة مجموعات البيانات المُجهزة مسبقًا كطبقة خادمية، مع تخزين للاستعلامات التحليلية مع إمكانية إجراء تحليلات شبه فورية دون الحاجة إلى إنشاء مسارات البيانات؛ مما يُتيح المشاركة الكاملة في بيئات تخزين البيانات المفتوحة.

رابعًا: منصة Microsoft Fabric: هي منصة تحليلات موحدة تجمع بين هندسة البيانات، وتخزينها، والتحليلات، ويخزن OneLakeوهو بحيرة البيانات المركزية – نسخة واحدة من البيانات يمكن الوصول إليها، ويقدم مايكروسوفت للمؤسسات إمكانية الاستعلام باللغة الطبيعية في جميع المستويات، تتميز المنصة سرعة التطور.

خامسًا: منصة Databricks: ابتكرت داتابريكس بنية «بحيرة البيانات» الرائدة، حيث جمعت بين مرونة بحيرة البيانات وحوكمة على مستوى مستودعات البيانات، وقد تطورت المنصة داتابريكس «منصة ذكاء» تشمل التحليلات والتعلم الآلي ووكلاء الذكاء الاصطناعي، تتميز المنصة بقدراتها الفائقة، وتدعم المنصة بيئات الحوسبة السحابية المتعددة وتوفر Unity Catalog كإدارة مركزية مع تحكم دقيق في الوصول وتتبع البيانات.[1]

(1) Promethium." Top 10 Data Fabric Tools in 2026: Features, Pricing, and Comparison". 2026, Last updated 12 Mar 2026: https: / /promethium.ai /guides /top-10-data-fabric -tools-2026-features-pricing-comparison /

المطلب السابع: تجارب نسيج البيانات في المؤسسات:

نسيج البيانات لا يقتصر على نوع معين من أنواع المؤسسات، بغض النظر عن كونها مؤسسة خاصة أو حكومية، أو كونها باختصاص دون أخر، فموضوع تطبيق نسيج البيانات يتوقف على البيانات ومصادرها ونظمها.

كما يمكن تطبيق نسيج البيانات على مستوى مؤسسة واحدة ومن الممكن تطبيقه على مؤسسات، بذلك يتوقف على الهدف والغاية من تطبيقه، لعل الجامعات تشهد صراعًا مع تزايد الطلب على التحليلات بشكل كبير في الإدارة المركزية والكليات الأكاديمية: سنعرض تجارب لبعض الجامعات التي طبقت نسيج البيانات:

أولًا: تجربة جامعة إديث كوان (ECU) بأستراليا:

في جامعة إديث كوان (ECU) بأستراليا، استخدمت العديد من الأدوات والنظم لإدارة بياناتها، مما جعل حوكمتها أمرًا معقدًا، فضلًا عن زيادة التكاليف الناجمة عن استخدام هذه النظم المتعددة، وكان خيار الوصول الذاتي إلى البيانات محدودًا جدًا، ونظرًا لاختلاف صلاحيات الوصول والتعريفات بين النظم المعتمدة في الجامعة، وعملت الجامعة على البحث عن حل شامل بدلًا من الحلول الجزئية، اتخذت جامعة إديث كوان قرارًا مدروسًا بشأن اعتماد منصة Microsoft Fabric

عملت المنصة على استيعاب البيانات، والنمذجة، والأمان، وإعداد التقارير في بيئة واحدة. نتيجةً لذلك؛ تمكّن فريق البيانات والتحليلات من تحديد نماذج دلالية مشتركة وضوابط وصول للبيانات.

حيث اشارت أنجيلا جوونو، مهندسة البيانات في جامعة إديث كوان: « يتمتع كل موظف في جامعة إديث كوان تلقائيًا بالوصول إلى البيانات التي يحتاجها»[1].

(1) Microsoft." Edith Cowan University unifies analytics with Fabric, cutting costs 50٪.". 2026, Last updated 12 Mar 2026: https: / /www.microsoft.com /en /customers /story / 26158-edith-cowan-university-microsoft-fabric

ثانيًا: تجربة جامعة ريغا ستراداينش (RSU):

جامعة ريغا ستراداينش (RSU) هي الجامعة الرائدة في لاتفيا، وتضم أكثر من 12,000 طالبًا من أكثر من 80 دولة، وتنشر أكثر من 600 بحث علمي سنويًا، ومن المتوقع أن تساهم بمليار يورو في اقتصاد لاتفيا بحلول عام 2030، وتواصل الجامعة تعزيز تميزها الأكاديمي والبحثي، ومع النمو السريع للجامعة، ازداد تعقيد بياناتها؛ مما خلق تحديًا جديدًا في كيفية تحويل هذا الكم الهائل من البيانات إلى رؤى قيّمة.

تضم حوالي 50 نظامًا مختلفًا في مجالات متعددة، تشمل إدارة التعلم، ومعلومات الطلاب، والبحث العلمي، وتخطيط موارد المؤسسة، تطورت هذه الأنظمة إلى متاهة من البيانات المجزأة، مما صعّب الحصول على رؤية شاملة لها.

فاعتمدت ريغا ستراداينش (RSU) أول جامعة في دول البلطيق تُطبّق منصة مايكروسوفت فابريك وهي منصة سحابية متكاملة لهندسة البيانات وتحليلها، تجمع هذه المنصة الموحدة جميع العناصر التي تحتاجها الجامعة، وهي بيئة سحابية واحدة تغني عن استخدام أدوات خارجية وتثبيت خوادم ومحولات وأنظمة تشغيل، وما إلى ذلك.

يُمكن ببساطة الاستفادة من البيانات وتحليلها.[1]

ثالثًا: مقترح تطبيق نسيج البيانات في جامعة دمشق:

جامعة دمشق من أعرق الجامعات السورية، تضم في رحابها مئات الآلاف من الطلاب ومئات الأساتذة فضلًا عن العاملين فيها، فجامعة دمشق كسائر المؤسسات السورية تملك عدة نظم لإدارة بياناتها للغايات المختلفة، يجدر الإشارة أن الجامعة تضم نوعين من النظم، تلك التي تتعامل مع مصادر المعلومات والمحتوى الرقمي، والنظم التي تتعامل مع البيانات مثل النظم الذاتية والمالية وغيرها من الأنظمة.

(1) Microsoft."Rīga Stradiņš University uses Fabric to turn fragmented data into intelligent insights". 2025, Last updated 12 Mar 2026: https: / /www.microsoft.com / en /customers /story /25789-riga-stradins-university-microsoft-fabric#customers-share-modal-dialog

فتطبيق نسيج البيانات سيكون نقلة نوعية من خلال ربط الأنظمة وجزء من الحراك الأكاديمي الرقمي الجاري في الجامعة، وثمة **عدة أسباب تدعونا أن نقترح تطبيق نسيج البيانات في جامعة دمشق** :

1- وجود نظم متعددة في جامعة دمشق وعلى سبيل المثال ليس الحصر مديرية المكتبات تستخدم نظام **كوها** لإدارة المكتبة ونظام **دي سبيس** لإدارة المستودع الرقمي، فضلًا عن إنشاء تطبيق لإيداع الرسائل الجامعية، وتطبيق للحصول على براءة الذمة.

2- تكرار البيانات حيث تكون بيانات دكتور معينة الموجودة في نظام الذاتية، هي ذاتها موجودة في نظام المالية، وهي ذاتها في نظام المكتبة، وذاتها في نظام المجلة ....الخ،

3- حاجة الجامعة رؤى شاملة وتحليلية عن الجامعة من خلال تقارير شاملة ومتنوعة.

ولدى جامعة دمشق في حال رغبتها في تطبيق نسيج البيانات عدة **خيارات من النظم والمنصات**:

1- **الخيار الأول**: النظم والمنصات التي تعمل على تطبيق نسيج البيانات بشكل كامل سواء كانت هذه المنصات والنظم تجارية أو مفتوحة المصدر.

2- **الخيار الثاني**: فهو الأدوات والنظم التي تعمل كمكون من مكونات نسيج البيانات مثل DataHub الذي يعمل كفهرس البيانات، **سيضم نسيج البيانات في الجامعة من خلال عدة طبقات**:

- ❖ طبقة ربط الأنظمة المستخدمة من خلال طبقة موحدة افتراضية.
- ❖ وطبقة البيانات الوصفية النشطة (التي تضم بيانات عن النوع ومكان التخزين ....)،
- ❖ طبقة تقديم خدمات أي تقديم البيانات بأشكال متعددة باعتماد البيانات الموجودة بالأنظمة والاستفادة من تقنيات الذكاء الاصطناعي.

ومن **النتائج المرجوة من تطبيق نسيج** البيانات في جامعة دمشق:

1- وصولًا موحدًا للبيانات، في ظل تعدّد الأنظمة في الجامعة، والتخلص من تكرار البيانات.

2 - الحصول على مئات التقارير والتحليلات، بل الآلاف المتعلقة بالطلاب والأساتذة والبحث العلمي، مما يضمن اتخاذ قرارات مستقبلية سليمة مبنية على بيانات واقعية.

3 - تقديم اقتراحات ورؤى مستقبلية للدكتور مثل: سن التقاعد والترفيعة القادمة وغيرها. ولتوضيح فكرة نسيج البيانات على سبيل المثال عند البحث عن اسم دكتور معين سنجد (كتابًا من تأليفه موجودًا في مكتبة الكلية، رسالة جامعية من إشرافه، مقالة من إعداده في مجلة جامعة دمشق، بحثًا في المؤتمر الذي تم تقديمه موجودًا في قاعدة المنهل المتاحة ضمن الجامعة، كتابًا جامعيًّا لمقرر الدكتور، قرار ترفيع الدكتور، قرار إجازة للدكتور... إلخ) في استعلام واحد موحّد.

ومن التحديات التي يمكن أن تعترض جامعة دمشق هي تكلفة المنصة أو المنظومة، حيث إن معظم البرمجيات ونظم نسيج البيانات ذات تكلفة عالية نسبيًا، فضلًا عن عدم دعم المنصات ونظم نسيج البيانات اللغة العربية، والحاجة إلى فريق تقني لرسم مخططات المعرفة بهدف الربط الدلالي بين البيانات.

الخاتمة:

لن يتوقف العقل البشري عن إضافة المزيد من التقنيات، وسيمضي الى ما هو أبعد من الذكاء الاصطناعي، فالمعرفة البشرية لا تقف عند حدٍ ما دام الوجود.

يُعدّ نسيج البيانات من التقنيات التي أثبتت قدرة العقل البشري على توظيف الذكاء الاصطناعي في حلّ المشكلات التي تواجه الإنسان أولًا والمؤسسات ثانيًا، فهو البداية وليس النهاية، وقد استعرضت هذه الدراسة نسيج البيانات كأسلوب لإدارة البيانات الذكية، وقد توصلت الباحثة إلى:

أولًا: النتائج:

1 - إن نسيج البيانات هو حصيلة وثمرة تطورات لقابلية التشغيل البيني عبر مجموعة واسعة من المنصات، وهو القدرة المتقدمة على التكامل، وتبادل البيانات بين مختلف الأنظمة والبيئات، هو الاستثمار الأمثل للذكاء الاصطناعي والتعلم الآلي في إدارة البيانات ونظم المعلومات.

2 - نسيج البيانات مكونات عدة، ولعل أبرزها المسارات الذكية التي تعمل على ربط البيانات الدلالي بشكل آني.

3 - لنسيج البيانات نظم مختلفة، منها: تجاري، ومنها: مفتوح المصدر، ومنها: منصات سحابية، لعل أهمها **منصة مايكروسوفت فابريك**.

4 - بدأت العديد من المؤسسات العالمية الاستفادة من هذه التقنية للحد من تحدياتها في إدارة بياناتها في أنظمتها المتعددة، ولا يقتصر تطبيق نسيج البيانات على نوع معين من المؤسسات.

5 - سيكون نسيج البيانات طوق النجاة للمؤسسات السورية؛ لكونه يعمل على إنشاء طبقة افتراضية تؤمن وصولًا موحدًا للبيانات، في ظل تعدّد الأنظمة في مؤسساتنا من جهة، عدم معياريتها وقِدمها من جهة أخرى.

6 - ستجني جامعة دمشق من خلال تطبيقها نسيج البيانات مئات، بل الآلاف التقارير والتحليلات العلمية والإدارية مما يسهم في رسم خريطة مستقبلية مبنية على الوقائع والحقائق.

ثانيًا: التوصيات:

1 - إن تطبيق نسيج البيانات في المؤسسات السورية سيكون الحل الأمثل في حل كثير من المشكلات في تلك المؤسسات، وسيكون خطوة مهمة نحو التحول الرقمي، فضلًا عن كونه الحل الأجدى للتعامل مع بيانات النظم القديمة وغير المعيارية.

2 - تعريب منصات وبرمجيات نسيج البيانات حيث أغلبها لا تدعم اللغة العربية لكون التقنية حديثة وتتطلب جهودًا تقنيةً وبشريةً معًا

3 - التعريف ونشر المعرفة في نسيج البيانات والسعي لتطبيقها في مختلف المؤسسات.

4 - إجراء المزيد من الدراسات عن موضوع نسيج البيانات لكونه موضوعًا متجددًا يطرأ عليه جديد.

المصادروالمراجع

1 - Arthur Charles. Tech giants may be huge, but nothing matches big data. 2013, Last updated 4 April 2026: https://www.theguardian.com/technology/2013/aug/23/tech - giants - data

2 - Dataversity, Data Fabric Use Cases. 2026, Last updated 20 Mar 2026: https://www.dataversity.net/case - studies/data - fabric - use - cases

3 - Dataversity, What Is a Data Fabric*?*. 2024, Last updated 20 Mar 2026: https://www.dataversity.net/data - concepts/what - is - a - data - fabric

4 - Gault Joey. Understanding data fabric. 2025, Last updated 2 April 2026: https://www.theguardian.com/technology/2013/aug/23/tech - giants - data

5 - Fortune business insights, *Data Center Fabric Market Size*, *Industry Share*. 2026, Last updated 15 Mar 2026: https://www.fortunebusinessinsights.com/ar/data - center - fabric - market - 110242

6 - Karlapalem Kamalakar. Krishna Radha. Valluri Satyanarayana .(2025). Data Fabric Technologies and Applications.CODS - COMAD Dec '24, December 18–21, 2024, *Jodhpur*, *India*, Last updated 28 Mar 2026; https://dl.acm.org/doi/epdf/10.1145/3703323.3704281

7 - Microsoft. *Rīga Stradiņš University uses Fabric to turn fragmented data into intelligent insights*. 2025, Last updated 12 Mar 2026:https://www.microsoft.com/en/customers/story/25789 - riga - stradins - university - microsoft - fabric#customers - share - modal - dialog

8 - Microsoft. Edith Cowan University unifies analytics with Fabric, cutting costs 50%. 2026, Last updated 12 Mar 2026: https://www.microsoft.

com/en/customers/story/26158 - edith - cowan - university - microsoft - fabric

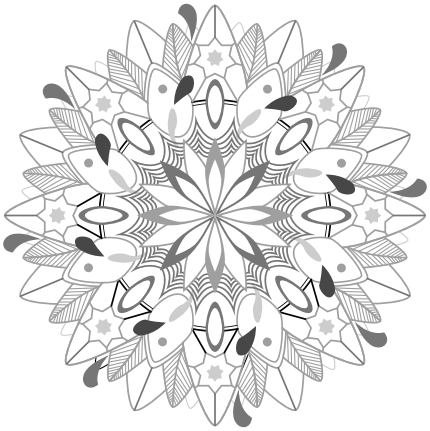
9 - Narayan Praneal, *What is theSnowflakeData Platform?*. 2026, Last updated 15 Mar 2024: https://www.snaplogic.com/blog/snowflake - data - platform

10 - Nikos Orth Gerald F. Burch, PhD. (2024). Evaluating the Promise and Problems of Data Fabrics. Isaca journal. Volume 3, Last updated 20 Mar 2026: https://www.isaca.org/resources/isaca - journal/issues/2024/volume - 3/evaluating - the - promise - and - problems - of - data - fabrics

11 - Parimi Siddhartha. (2025). Data Mesh vs. Data Fabric: The Future of Data Management. International Journal on Science and Technology (IJSAT). Volume 16, Issue 1, Last updated 29 Mar 2026: https://www.ijsat.org/papers/2025/1/2657.pdf

12 - Promethium. Top 10 Data Fabric Tools in 2026: Features, Pricing, and Comparison. 2026, Last updated 12 Mar 2026: https://promethium.ai/guides/top - 10 - data - fabric - tools - 2026 - features - pricing - comparison/ Trust Radius.Best Enterprise Data Fabric Software 2026 . 2026, Last updated 12 Mar 2026: https://web - v2.prod.trustradius.com/categories/data - fabric?company - size=enterprise#extra

13 - Winks Emily. *Understanding Data Fabric: Components*, *Benefits*, *and Use Cases*. 2024, Last updated 24 Mar 2026: https://atlan.com/what - is - data - fabric



نسبة علي بن ميمون إلى الطريقة الشاذلية (دراسة نقدية)

الدكتور مسلم طيبة[1]

دكتوراه في أصول الفقه (جامعة أم درمان الإسلامية)

الملخص

يعالج البحث تصحيح النسبة الخاطئة لأحد أشهر رجالات التصوف في القرن العاشر الهجري وهو الشيخ: علي بن ميمون المغربي الإدريسي.. إلى الطريقة الشاذلية، وقد وُلد الشيخ علي بغمارة شمال المغرب، وحفظ المتون، ثم ارتحل إلى فاس طلبًا للعلم، وهاجر إلى المشرق سنة 901هـ بحثًا عن الولي، والتقى بشيخه أحمد التباسي التونسي الذي أذن له بنشر الطريقة في الشام، استقر بدمشق أواخر سنة 912هـ في حي الصالحية، وكان له أثر كبير في نشر التصوف، فأقبل عليه العامة والخاصة، تخرج على يديه علماء كبار منهم: علوان الحموي، وابن عراق، وعلي الكيزواني، وانتشرت طريقته في حماة وحلب وبيروت.

عُرفت طريقته بـ«الخواطرية» أو «المدينية»؛ لاعتمادها على كشف خواطر المريدين، ونسبتها لأبي مدين التلمساني. أسانيده في التصوف لا تمر بالشاذلي، وما ورد من نسبة بعض تلاميذه للشاذلية يُرجح أنه تصحيف عن «الشابية» نسبة لشيخ شيخه أحمد بن مخلوف الشابي، ترك نحو 18 مؤلفًا في التصوف والإصلاح، وتوفي بجبال لبنان سنة 917هـ.

الكلمات المفتاحية: التصوف، الطريقة، الشاذلية، بن ميمون.

❁❁❁

(1) مدير مديرية البحث والترجمة والنشر في المكتبة الوطنية السورية.

The Attribution of Ali ibn Maymun to the Shadhili Order (A Critical Study)

Dr.Msallm Taibeh[1]

PhD in Islamic Jurisprudence from Omdurman Islamic University

msallmtaibeh@yahoo.com

(Abstract)

The research addresses the correction of the incorrect attribution of one of the most famous Sufis in the tenth century AH, Sheikh Ali bin Maimun Al - Maghribi Al - Idrisi, to the Shadhiliyya order. Sheikh Ali was born in Ghumara in northern Morocco, memorized the texts(Al_ mutun), and then traveled to Fez in search of knowledge. He migrated to the East in 901 AH in search of a saint, and met his sheikh, Ahmad al - Tabasi al - Tunisi, who gave him permission to spread the order in the Levant. He settled in Damascus in late 912 AH in the Al - Salihiya neighborhood, and had a great impact in spreading Sufism, and the public and private flocked to him. Great scholars graduated under his tutelage, including: Alwan Al - Hamawi, Ibn Iraq, and Ali Al - Kizwani. His method spread to Hama, Aleppo, and Beirut. His method, Al - Khawatiriya or Al - Madinah, was known for its reliance on revealing the thoughts of disciples, and it was attributed to Abu Madyan Al -

(1) Director of the Research, Translation and Publishing Department at the Syrian National Library.

Tilimsani. His chains of transmission(Asanid) in Sufism do not pass through Al - Shadhili, and what was reported about attributing some of his students to Al - Shadhili is likely a misprint from Al - Shabiyya in reference to the sheikh of his sheikh, Ahmed bin Makhlouf Al - Shabi. He left about 18 books on Sufism and reform, and died in the mountains of Lebanon in the year 917 AH.

Keywords: Sufism, Order ,Shadhili, bin mimun.

المقدمة

إن تاريخ التصوف ما يزال بحاجة إلى كثير من الأبحاث العلمية الجادة التي تنتقل به إلى مرحلة النضوج، ومن الأبحاث التي تعنى بتاريخ التصوف بعد استقرار الطرق الصوفية البحث في فروعها، وتحقيق نسبة رجالات التصوف إليها، وهذا البحث يعالج جزئية من هذه المسائل، وهي نسبة مدرسة الشيخ علي بن ميمون إلى الطريقة الشاذلية، وقد بدأت إشكالية البحث في تحديد تاريخ دخول الشاذلية إلى دمشق، حيث ذهبت إحدى الدراسات المعاصرة «تاريخ الطريقة الشاذلية في دمشق»[1] إلى أن دخولها كان سنة (1096هـ)، وذهب بعض المؤرخين المعاصرين[2] إلى عدِّ ابن ميمون من علماء القرن العاشر الهجري من أول من نشر الطريقة الشاذلية، وهذا البحث يعالج هذه الإشكالية، ويعمل على التحقق من هذه النسبة.

أولًا: سبب اختيار البحث:

العناية في تصحيح الأخطاء التاريخية في نسبة بعض الأعلام إلى المدارس العلمية والطرق الصوفية.

ثانيًا: أهمية البحث:

تظهر في محاولة القراءة التاريخية والفكرية لعلي بن ميمون ومدى ارتباطها بالطريقة الشاذلية.

ثالثًا: أهداف البحث:

بيان أن الطريقة الشاذلية لم تدخل إلى دمشق إلا بعد القرن العاشر الهجري.

(1) ينظر: طيبة مسلم، تاريخ الطريقة الشاذلية في دمشق، ط1 (بيروت: دار طيبة، 2019)، 44.

(2) ينظر: عمار، إياد أسامة، أفول التصوف الطرق الصوفية بدمشق العثمانية، ط1 (عمان، دار الفتح، 2025م)، 1 / 208.

رابعًا: منهج البحث:

يدور البحث بشكل رئيس وفق المنهج النقدي في بيان الأدلة والقرائن التي تنفي نسبة ابن ميمون إلى الطريقة الشاذلية، مع استخدام المنهج التاريخي في بيان سيرة ابن ميمون وأسانيده، والمنهج التحليلي في بعض الأحيان للكشف عن أسباب الخطأ في هذه النسبة.

خامسًا: الدراسات السابقة:

لم أجد بحثًا مستقلًا يعالج مسألة انتساب ابن ميمون إلى الطريقة الشاذلية، وإنما هي إشارات في بعض الأطروحات الجامعية، دون بحث وتحقيق في نسبته إلى الطريقة الشاذلية، ومن هذه الأطروحات التي نشرت باللغة العربية: الطرق الصوفية بدمشق العثمانية على أعتاب عصر التغريب والإصلاح، للباحث إياد أسامة عمار، وهي أطروحة دكتوراه مقدمة إلى جامعة إصطنبول صباح الدين الزعيم.

سادسًا: خطة البحث:

ينقسم البحث إلى مقدمة تتوافر فيها: سبب اختيار البحث، وأهدافه، وأهميته، وإشكاليته، ومنهجه، والدراسات السابقة، وخطة البحث، وخمسة مطالب، وخاتمة.

المطلب الأول: التعريف بعلي بن ميمون.

المطلب الثاني: أثره في نشر الطريقة والتصوف في بلاد الشام.

المطلب الثالث: نصوص العلماء في نسبة أبناء مدرسة علي بن ميمون إلى الطريقة الشاذلية.

المطلب الرابع: البحث في أسانيد علي بن ميمون في التصوف.

المطلب الخامس: القرائن الخارجية في عدم صحة نسبته إلى الطريقة الشاذلية.

المطلب الأول: التعريف بعلي بن ميمون (854 – 917هـ):

أولًا: لمحة عن حياته:

علي بن ميمون بن أبي بكر الإدريسي الحسني المغربي، ولد سنة (854هـ) في غُمارة في شمال المغرب العربي[1].

حفظ فيها كثيرًا من المتون نظمًا ونثرًا، ومنها: رسالة ابن أبي زيد القيرواني في الفقه المالكي، والآجرومية في النحو، وغير ذلك من العلوم[2].

ثم انتقل إلى فاس في حدود سنة (876هـ) وأقام فيها ملازمًا لمجالس علمائها، وحدثنا المترجَم له أن أكثر شيوخه ملازمة وتأثيرًا فيه من الناحية العلمية: أبو زيد عبد الرحمن بن سليمان التالي، الشهير بالحميدي الغماري (ت 904)[3]، ومما قرأه عليه: «موطأ الإمام مالك»، و«المدونة» في الفقه المالكي، وغير ذلك[4].

خرج من فاس، وهاجر نحو المشرق سنة (901هـ) بحثًا عن الولي[5]، وتحدث في رسالته التي أفردها في مناقب شيخه التباسي قصة رحلته وسياحته إلى أن التقى بشيخه التباسي بنفزاوة في جنوب تونس سنة (902هـ)[6].

وقال المترجم له عن صلته بشيخه التباسي الذي سلك على يديه، وأخذ عنه الطريق بعد رحلة طويلة في البحث عن الولي: (فلما عاينت طلعته المباركة متنعمًا.. نظر إليَّ

(1) ينظر: الغماري علي بن ميمون، رسالة الإخوان من أهل الفقه وحملة القرآن، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002م)، 29.

(2) ينظر: المرجع السابق، 46 – 47.

(3) تنظر ترجمته في: التنبكتي، أحمد بابا بن أحمد، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ط2 (طرابلس: دار الكاتب، 2000م)،261.

(4) ينظر: الغماري علي بن ميمون، رسالة الإخوان من أهل الفقه وحملة القرآن، 47 – 50.

(5) ينظر: المرجع السابق، 30.

(6) ينظر: الغماري علي بن ميمون، رسالة الإخوان من أهل الفقه وحملة القرآن، 40، علي بن ميمون، مناقب الشيخ أحمد التباسي، ط1 (دمشق: دار نينوى، 2016م)، 405 – 407.

ضاحكًا متبسِّمًا، وقال لي: (يا فتى، أتعبك الهاتف العرشي في المقام الفرشي، **لنا وصلت وبنا اتصلت**، أبشر فقد طلع كوكب استعدادك على وفق مرادك) فبكيت طويلًا، وما شفيت غليلًا، فأسكتني وتكلم معي بكلام أهل الكلام، ثم بعد ثلاثة أيام قال لي: الآن طلع شمس نهارك، واختفت أشعة أقمارك، قم لما هو بك أولى، وفيك سرٌّ سرِّه يُجلى. فأدخلني الخلوة المباركة بعد المصافحة وتلقين الكلمة الراجحة، وقال: إياك والنوم أو الراحة؛ فإن هذه ليست مباحة) [1].

ثم بعد مدة يسيرة أمره بالسفر إلى الشام، وأجازه على طريقة أهل التصوف فقال: (سر إلى الشام، ومن ثم تنتشر الأعلام، ينتفع بك الخاص والعام، فصافح ولقِّن، وألبِس الخرقة، ومكِّن، فذاك مقامك وبه تتضح أحكامك) [2].

امتثل المترجَم له أمر شيخه ورحل إلى بلاد الشام سنة (904)، وتنقل بين مدنها، ثم انتقل إلى تركيا ونزل مدينة بورصة سنة (907هـ) ومكث في البلاد التركية حتى سنة (911هـ)، ثم عاد إلى الشام فدخل حماة سنة (911هـ)، ثم دمشق سنة (912هـ) ونزل في حي الصالحية، وكان له أثر كبير في نشر التصوف والطريق، وكان مقصودًا للتبرك والإرشاد والتسليك، وبقي في دمشق حتى دخل عليه القبض أواخر حياته، وترك مجالس التأديب، فانتقل إلى قضاء الشوف في جبال لبنان في 12 محرم سنة 917هـ، وأقام فيها خمسة أشهر وتسعة عشر يومًا، وتوفي ليلة الإثنين حادي عشر جمادى الآخرة من سنة 917 هـ، ودفن في شاهق الجبل [3].

(1) الغماري علي بن ميمون، مناقب الشيخ أحمد التباسي، 407.

(2) المرجع السابق، 407.

(3) ينظر: الغزي نجم الدين، محمد بن محمد، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م)؛ 1 / 272 – 278؛ ابن العماد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ط1 (دمشق: دار ابن كثير، 1986م)، 1 / 117 – 119.

ثانيًا: مؤلفاته[1]:

ترك ابن ميمون عددًا من المؤلفات، جلها رسائل في توجيه المريدين والتنبيه على الأمراض التي انتشرت في عصره، ومعالجة المشكلات الروحية والاجتماعية، والإجابة عن الاستشكالات والأسئلة التي كانت ترد إليه، وهذه هي مؤلفاته:

1 - «بيان الأحكام في السجادة والخرقة والعلام وما ارتكبه من الأقوال والأفعال مشايخ الأوهام»، وهذا الكتاب يعرف بـ(الطريقة الميمونية).

2 - «بيان غربة الإسلام بواسطة صنفَي المتفقهة والمتفقرة من أهل مصر والشام ومن يليها من بلاد الأعجام»، هذا الكتاب يصور ما ارتكبه عامة أهل القرن العاشر الهجري من مخالفات للكتاب والسنة والانحراف نحو الضلال والبدعة أقوالًا وأفعالًا.

3 - «تذكرة المريد المنيب بأخلاق أصحاب الحبيب».

4 - «تنزيه الصدِّيق عن وصف الزنديق» وهي رسالة في الانتصار للشيخ الأكبر والدفاع عنه.

5 - «تنظيم الشعائر من الصوامع والمساجد والمنابر».

6 - «رسالة الإخوان من أهل الفقه وحملة القرآن».

7 - «الرسالة المجازة في أحكام الإجازة».

8 - «الرسالة الميمونية في توحيد الآجرومية».

9 - «شرح الأربعين النووية».

10 - «شرح المقدمة الجزولية» في النحو.

(1) ينظر: الغزي نجم الدين، الكواكب السائرة، 1/ 274، البغدادي، إسماعيل بن محمد، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، (إستانبول: وكالة المعارف الجليلة، 1951م)، 1/ 741؛ قره بلوط، علي الرضا قره بلوط وأحمد طوران قره بلوط، معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم المطبوعات والمخطوطات، ط1 (تركيا: دار العقبة، 2004م)، 3/ 2210 – 2212؛ مفتاح عبد الباقي، أضواء على الطريقة الشابية، ط1 (دمشق: دار نينوى، 2016م)، 112 – 113.

11 - «عقد الشرف في التاريخ».

12 - «فضل خير الناس والكشف عن مكر الوسواس».

13 - «كشف الإمارة في حق السيارة»، هذه الرسالة كتبها لما توجه إلى جبال عجلون فوجد فيها أمورًا شنيعةً ابتدعها من لا خلاق له من الفقراء.

14 - «مبادئ السالكين إلى مقامات العارفين».

15 - «متن الفرائض».

16 - «مواهب الرحمن في كشف عورة الشيطان».

17 - «النحو المفيد لأهل السلوك في علم التوحيد».

18 - «منتهى الطلب من أشعار العرب»، نسبه إليه صاحب «كشف الظنون» وتعقبه الزركلي بأنَّه لمحمد بن المبارك بن محمد بن ميمون[1].

ثالثًا: مكانته وثناء العلماء عليه:

بعد أن أمره شيخه بالهجرة إلى الشام، شاع أمره وانتشر، وأقبل عليه العامة والخاصة بالأخذ عنه والتبرك به والسلوك على يديه، وأثنى عليه علماء عصره ومن بعدهم من المؤرخين، ومن هذه النصوص:

قال عنه طاشكبري زاده: (وله مقاماتٌ عليَّة وأحوال سنيَّة، وكان منَ التقوى على جانبٍ عظيمٍ، وكان لا يخالف السُّنة حتى نُقِل عنه أنه قال: لو أتاني بايزيد بن عثمان لا أعامله إلَّا بالسُّنة، وكان لا يقوم للزائرين ولا يقومون له، وإذا جاء أهل العلم يفرش جلد شاةٍ تعظيمًا له، وكان قوَّالًا بالحقِّ ولا يخاف في الله لومة لائمٍ، وكان له غضبٌ شديدٌ إذا رأى في المريدين منكرًا، يضربهم بالعصا حتى إنه كسر بضربه عظم بعضٍ منهم، وكان لا يقبل الوظيفة، ولا هدايا الأمراء والسلاطين، وكان مع ذلك يطعم كلَّ يوم مقدار عشرين نفسًا من المريدين، وله

(1) ينظر: حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، (إستانبول: وكالة المعارف الجليلة، 1951م)، 2/ 1857. زركلي خير الدين، الأعلام، ط15 (بيروت: دار العلم للملايين، 2002م)، 5/ 27.

أحوالٌ كثيرةٌ ومناقبُ عظيمةٌ)[1].

وقال عنه ابن طولون: (مسلِّك العصر، وشيخ الوقت، العالم العامل، مرجع العلماء وعين الصلحاء، أبو الحسن الشهير بابن ميمون)[2].

وقال عنه نجم الدين الغزي: (الشيخ المرشد المربي القدوة الحجة ولي الله تعالى العارف به)[3].

وعنه زين الدين المناوي: (كان شيخ الطريق العلواني، ذا حال وقال، يتفقد أحوال أصحابه ويساعدهم على الخير، ويرشدهم إلى الصبر وتحمُّل الأذى، والإحسان لمن أساء)[4]، ثم قال: (وكان الشيخ مالكي المذهب، صوفي المشرب، قوي الورع في محارم الله)[5].

وقال عنه الشيخ يوسف النبهاني: (من أكابر الأولياء العارفين، ومشاهير المرشدين الكاملين)[6].

المطلب الثاني: أثره في نشر الطريقة والتصوف في بلاد الشام:

أولًا: المخطط الزماني لمراحل نشاطه في نشر الطريقة في المشرق:

رحل ابن ميمون إلى الشام للدعوة إلى الله والإرشاد والتسليك بأمر شيخه التباسي، وهذا المخطط الزماني يوضح لنا المراحل التي مرت بها دعوته ونشاطه في نشر الطريق[7].

(1) طاشكبري أحمد بن مصطفى، الشقائق النعمانية من علماء الدولة العثمانية، (بيروت: دار الكتاب العربي)، ص212.

(2) ابن طولون محمد بن علي، متعة الأذهان من التمتع بالأقران بين تراجم الشيوخ والأقران، ط1، انتقاء: أحمد بن علي الحصكفي، (بيروت: دار صادر، 1999م)، 1/ 532.

(3) الغزي نجم الدين الغزي، الكواكب السائرة، 1/ 272.

(4) المناوي زين الدين، الطبقات الصغرى، ط1 (بيروت: دار صادر، 1999م)، 4/ 487.

(5) المناوي زين الدين، الطبقات الصغرى، 4/ 488.

(6) النبهاني يوسف، جامع كرامات الأولياء، (مصر، دار الكتب العربية الكبرى، 1329هـ)، 2/ 188.

(7) ينظر: ابن طولون محمد بن علي، مفاكهة الخلان في حوادث الزمان، ط1 (بيروت،: دار الكتب العلمية، 1998م)، 252؛ نجم الدين الغزي، الكواكب السائرة، 1/ 272 – 278؛ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، 10/ 117 – 120.

المرحلة الأولى: ما بين (904–907)، حيث دخل المشرق من بيروت، ثم دمشق ثم الحجاز ثم عاد إلى الشام، وكان نشاطه في هذه المرحلة مقتصرًا على بعض الخواص من المريدين.

المرحلة الثانية: ما بين (907 – 911هـ)، حيث أقام في هذه المرحلة في مدينة بورصة، وبها اشتهر أمره، وأقبل الناس عليه من بلاد بعيدة، وتصدر للتربية والإرشاد والتسليك، وخلف مكانه في بورصة: عبد الرحمن.

وكان من أبرز من قدم إليه وسلك عنده في بورصة: علوان الحموي وعلي الكيزواني، قدما إليه من حماة، ثم بقي على انتسابهما وتواصلهما مع ابن ميمون حتى آخر حياته، وستأتي ترجمة الحموي والكيزواني.

المرحلة الثالثة: ما بين (911 – 916) نزل أولًا في حماة، ثم دخل دمشق أواخر سنة (912هـ)، ونزل في حي الصالحية وكان له فيها أثر كبير جدًا في نشر الطريق، وإقبال العامة والخاصة عليه في الإرشاد والتوجيه والتسليك، وكان مسموع الكلمة عند الحكام والأمراء.

قال تلميذه محمد بن عراق في «سفينته»: (إن ابن ميمون لم يشتهر في بلاد العرب بالعلم والمشيخة والإرشاد إلا بعد رجوعه من الروم)[1].

ومن أبرز من أخذ عنه من علمائها[2]:

عبد النبي المغربي (ت 923هـ) شيخ المالكية بدمشق[3].

محمد شمس الدين بن رمضان (ت 922هـ) شيخ الحنفية، وهو أول من تولى منصب الإفتاء في الشام[4].

المرحلة الرابعة: (917هـ) اعتزل بها مجالس التأديب، وانتقل إلى جبال لبنان، وأقام بها في عزلة إلى توفي فيها.

---

(1) نقلًا عن: الغزي نجم الدين، الكواكب السائرة؛ 1/ 272 – 278؛ الحنبلي ابن العماد، شذرات الذهب، 10/ 117 – 119.

(2) ينظر: الغزي نجم الدين، الكواكب السائرة، 1/ 277.

(3) ينظر: المرجع السابق، 1/ 256.

(4) ينظر: الغزي نجم الدين، الكواكب السائرة، 1/ 49.

ثانيًا: أبرز خلفاء سيدي علي بن ميمون في الشام:

1 - علي بن عطية، الشهير بعلوان الحموي (نحو 856 – 936هـ)[1].

فقيه شافعي، من مشاهير الصوفية في القرن العاشر في الشام، وكانت مدينة حماة مركزًا له في نشر التصوف، وله مؤلفات في الفقه والتصوف، وأفرد مناقب شيخه ابن ميمون في مصنف سماه: «مجلى الحزن عن المحزون في مناقب الشيخ علي بن ميمون»، وبالجملة فهو ممن أجمع الناس على جلالته، وتقدمه وجمعه بين العلم والعمل، وانتفع به الناس وبتآليفه في الفقه والأصول والتصوف.

وخلَّف في الطريق جماعة، منهم: ولداه محمد أبو الفتح ومحمد أبو الوفا في حماة، ولهم ذرية ورثت مشيخة الطرق، ومنهم: عمر العقيبي الإسكاف (ت 951هـ) أمره شيخه علوان الحموي بالنزول إلى دمشق لإرشاد الناس، ودفن في زاويته في حي العقيبة خارج سور دمشق[2]، وورث عنه مشيخة الطريق ابنه محمد شمس الدين، ثم أخوه علي[3].

2 - محمد بن علي بن عبد الرحمن، الشهير بابن عراق (898 – 933هـ)[4].

لازم الشيخ علي بن ميمون وأخذ عنه الطريق، وأذن له بالسفر إلى بيروت وتربية المريدين، وقصده الناس لأخذ الطريق عنه، ثم قدم إلى دمشق بعد وفاة شيخه بمدة، وأقام فيها للإرشاد، وأخذ عنه جماعة، وانتسب إليه خلق، وصنَّف كتبًا عدة في التصوف، منها: «السفينة العراقية في لباس الخرقة الصوفية»، وكتب رسالة إلى من انتسب إلى الطريقة

(1) ينظر: المناوي زين الدين، الطبقات الصغرى، 4/ 451؛ الغزي نجم الدين، الكواكب السائرة، 2/ 204؛ الحنبلي ابن العماد، شذرات الذهب. 10/ 304؛ النبهاني، جامع كرامات الأولياء. 2/ 191؛ الزركلي، الأعلام، 4/ 312.

(2) ينظر: الغزي نجم الدين، الكواكب السائرة، 2/ 227؛ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، 10/ 414؛ النبهاني، جامع كرامات الأولياء (2/ 224)؛ ابن طولون، مفاكهة الخلان، 389 نقد له، حيث قال في سنة تسع مئة وست وعشرين: (ثم أخذ يفسر الخواطر على طريقة الشيخ علي بن ميمون متشبهًا به، وليته لم يفعل ذلك، فإنه رجل عاميٌّ، بخلاف الشيخ علي فإنه عالم عامل).

(3) ينظر: الغزي نجم الدين، الكواكب السائرة، 3/ 65.

(4) ينظر: المناوي زين الدين، الطبقات الصغرى، 4/ 584؛ نجم الدين الغزي، الكواكب السائرة، 1/ 59؛ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، 10/ 273؛ النبهاني، جامع كرامات الأولياء، 1/ 180.

المحمدية في سائر الآفاق خصوصًا بمكة العلية والمدينة المرضية.

وتسميتها بـ(الطريقة المحمدية) أظنها متابع فيها لشيخه علي بن ميمون في ذلك، حيث قال: (الطريق المحمدية في وقتنا هذا ليست تحت قبة السماء إلا بدار القيروان) إشارة إلى إخوانه أولاد الشيخ الشابي[1].

3- علي بن أحمد بن محمد الكازواني أو الكيزواني (نحو 888 – 955هـ)[2].

صحب الشيخ علي بن ميمون، ثم من بعده صحب تلميذه علوان الحموي، وأجازه بالإرشاد والتسليك، وبنى تكية في حلب أقام فيها مجلسًا للإرشاد، ثم انتقل إلى مكة المكرمة، وبنى فيها تكية وأقام بها مجلسًا.

المطلب الثالث: نصوص العلماء في نسبة أبناء مدرسة علي بن ميمون إلى الطريقة الشاذلية:

رحل الشيخ علي بن ميمون من المغرب إلى الشام وتركيا، وانتشر صيته في الآفاق، وأخذ عنه الناس دون أن ينسب نفسه إلى طريقة من الطرق الصوفية المشهورة آنذاك، وبين منهجه في مؤلفاته وهي واضحة باستقلالها عن الطرق المشهورة.

وبعض الدراسات المعاصرة نسبت علي بن ميمون إلى الطريقة الشاذلية اعتمادًا على «الشقائق النعمانية»، ولم أجد في الشقائق النعمانية أي ذكر للشاذلية في ترجمة علي بن ميمون أو أي من تلاميذه[3].

---

(1) الحريري محمد، تبيان وسائل الحقائق في بيان سلاسل الطرائق، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2024م)، 4/ 277، ثم نقل الحريري في «تبيان الحقائق» عن «بهجة السرور»: (إن الشيخ علوان أخذ الطريقة المحمدية عن شيخه الشيخ علي بن ميمون، عن أبي العباس أحمد التباسي، عن الشيخ أحمد الشابي).

(2) ينظر: الشعراني عبد الوهاب، الطبقات الكبرى، ط1 (دمشق: دار ضياء الشام، 2002م)، 2/ 155؛ وفيه الكازروني، الناوي زين الدين، الطبقات الكبرى، ط1 (بيروت: دار صادر، 1999م)، 3/ 412؛ زين الدين المناوي، الطبقات الصغرى، 4/ 465؛ الغزي نجم الدين، الكواكب السائرة، 2/ 200؛ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، 10/ 440؛ النبهاني، جامع كرامات الأولياء، 2/ 196، الطباخ محمد راغب، إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، ط2 (حلب: دار القلم العربي، 1988م)، 5/ 517.

(3) ينظر: طاشكبري، الشقائق النعمانية، 212 – 213، 293، 322، 325.

ثم إني وقفت على بعض النصوص تصف بعض أتباع الشيخ علي بن ميمون بالشاذلية، ومن هذه النصوص وصف هؤلاء الأعلام:

الأول: الشيخ علوان الحموي، المتقدم ترجمته، وهو من أشهر خلفاء الشيخ علي بن ميمون، نعته بالشاذلي: الغزيُّ في «الكواكب السائرة»، وتابعه ابنُ العماد الحنبلي في «شذرات الذهب»[1].

وأما احتمال أنه تلقى الطريقة الشاذلية عن أحد الشاذلية فاحتمال واردٌ غير أنني لم أجد في ترجمته ما يشير إلى ذلك أدنى إشارة، فشيخه في التصوف وعمدته فيه هو الشيخ علي بن ميمون، وسوف أبين عدم صحة نسبة علي بن ميمون إلى الطريقة الشاذلية، وما يجعلني أستبعد كونه شاذليًا أمور أخرى منها:

- عدم ذكر ذلك في المؤلفات الخاصة في طبقات الصوفية وأثباتهم وأسانيدهم.

- لم يعتمد في مؤلفاته على مصادر الشاذلية بشكل خاص، بل إن المنحى الذي سلكه في مؤلفاته مختلف عن معالم الطريقة الشاذلية.

الثاني: زكريا بن حسن الحموي، من تلاميذ علوان الحموي، نسبه الغزيُّ أيضًا إلى الطريقة الشاذلية[2].

لكن لمَّا ترجح لي استبعاد نسبة شيخه علوان الحموي إلى الطريقة الشاذلية.. فإنه يبنى على ذلك استبعاد نسبة تلميذه أيضًا إلى الطريقة الشاذلية.

الثالث: علي الكيزواني، المتقدم ترجمته، وهو ممن صحب ابن ميمون، وأجيز بالإرشاد من خليفته الشيخ علوان الحموي، نعته الغزي بالشاذلي، وتابعه على ذلك الطباخ في «إعلام النبلاء»[3].

لكن لمَّا ترجح لي استبعاد نسبة شيخه علوان الحموي إلى الطريقة الشاذلية.. فإنه يبنى

(1) ينظر: الغزي نجم الدين، الكواكب السائرة، 2/ 204، ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب 10/ 304.
(2) ينظر: الغزي نجم الدين، الكواكب السائرة، 2/ 144.
(3) ينظر: المرجع السابق، 2/ 200؛ الطباخ، إعلام النبلاء، 5/ 517.

على ذلك استبعاد نسبة تلميذه أيضًا إلى الطريقة الشاذلية، ولم أقف في ترجمته ما يفيد أن تلقى الشاذلية من شيخ آخر، ولا سيما أن تلميذه العارف الشعراني لم يذكر ما يفيد ذلك.

وبنى بعض الباحثين المعاصرين على النصوص السابقة بأن الشيخ علي بن ميمون هو أول أثر واضح في دخول الطريقة الشاذلية إلى دمشق[1].

المطلب الرابع: البحث في أسانيد علي بن ميمون في التصوف:

ذكر ابن ميمون أنه تلقى التصوف عن الشيخ أبي العباس أحمد بن محمد التبَّاسي التونسي (ت 930هـ)[2].

وذكر ابن ميمون سند شيخه التباسي في «المناقب» أن شيخه التباسي تلقن الذكر ولبس الخرقة من الشيخ عبد الكبير اليمني، وهو من الشيخ أحمد بن محمد المدني، وهو من العارف أبي شعيب مدين بن أحمد، عن التستري، عن الكوراني الأعجمي، عن الأصبهاني، عن نور الدين عبد الصمد، عن الشيرازي، عن شهاب الدين السهروردي[3].

وذكر في «المناقب» و«رسالة الإخوان» أن شيخه التباسي أخذ أيضًا من الشيخ أحمد بن مخلوف الشابي[4]، وذكر تتمة الإسناد في «رسالة الإخوان»، فقال: وهو أخذ عن عبد الوهاب السندي، وهو أخذ عن مشايخ كُمَّل هنديين وسنديين، وهم أخذوا عن الشيخ أبي مدين شعيب التلمساني... إلى آخر السند.

وذكر الشيخ عبد الباقي مفتاح سندًا آخر للشيخ أحمد بن مخلوف الشابي من طريق علي المحجوب، وهو حفيد الطاهر المزوغي، وأخذ علي المحجوب عن عبد الغني المزوغي وأبي علي يونس السمّاط، وهما من مشايخ السلسلة المنطلقة من الشيخ الطاهر المزوغي (ت 646هـ)، وهو من خلفاء الشيخ أبي مدين شعيب المتوفى (589هـ).

(1) ينظر: عمار، إياد أسامة، أفول التصوف الطرق الصوفية بدمشق العثمانية، 1/ 208.

(2) ينظر: الغماري علي بن ميمون، مناقب الشيخ أحمد التباسي، 406 – 407.

(3) ينظر: المرجع السابق، 413 – 414.

(4) ينظر: الغماري علي بن ميمون، مناقب الشيخ أحمد التباسي، ص419؛ علي بن ميمون، رسالة لإخوان، 31، وقال نجم الدين الغزي في الكواكب السائرة 1/ 130: (الشابي: بالمعجمة والموحدة).

وبهذا نجد أن أسانيد علي بن ميمون لا تمر من طريق الشيخ أبي الحسن الشاذلي، ولا تتصل بأي فرع من فروعه[1].

المطلب الخامس: القرائن الخارجية في عدم صحة نسبته إلى الطريقة الشاذلية:

عرفت طريقة ابن ميمون بالخواطرية، والمدينية؛ نسبة إلى أبي مدين، ونحو ذلك، قال الشيخ عبد الباقي مفتاح: (وهكذا انتشرت دعوة هذا الرجل الإصلاحية من خلال الطريقة الشابية في بلاد المشرق، وسميت بالطريقة الميمونية، وبالطريقة الخاطرية)[2].

وقال أيضًا: (انتشرت الطريقة بالشام، وكان سبب انتشارها سيدي عرفة وأحمد التباسي تلميذ ابن مخلوف، فقد تتلمذ لهما علي بن ميمون المغربي، ولما انتقل إلى الشام.. دعا إلى الطريقة الشابية، فاعتنقها كثيرون، منهم: الشيخ علوان الحموي)[3].

ولم أجد من نسب هذه الطريقة إلى الشاذلي سوى النصوص التي سبق ذكرها، والتي مدارها هو الغزي صاحب الكواكب السائرة في أعيان المئة العاشرة، ويترجح لي أنها تصحفت من الشابية إلى الشاذلية، سواء كان تصحفها من الغزي نفسه أو من النسخ التي نسخت عنه.

ويمكن تقسيم القرائن الخارجية في عدم صحة نسبة ابن ميمون وأبناء مدرسته إلى الطريقة الشاذلية إلى قسمين: القسم الأول: القرائن التاريخية، والقسم الثاني: القرائن الفكرية.

---

(1) وكان من أبرز خلفائه في تونس ابنه عرفة (878 – 949هـ)، وهو الذي أرسل أحمد بن البيطار المغربي إلى دمشق للإشراف على شؤون تلاميذ ابن ميمون سنة (944هـ)، ونزل في زاوية ابن الموصلي في حي ميدان الحصا، ثم انتقل إلى النورية؛ كما في الغزي نجم الدين، الكواكب السائرة 2/ 121. وتوارث أبناء وأحفاد الشيخ أحمد بن مخلوف مشيخة الطريقة الشابية في المغرب، وقد دخلت الطريقة الشاذلية إلى الطريقة الشابية في زمن الشيخ الثالث عشر للطريقة الشابية، وهو الشيخ بورقعة (ت 1188هـ)، حيث أخذ الطريقة الناصرية الزروقية الشاذلية عن الشيخ محمد بن يوسف، وكذلك أخذ حفيده بورقعة بن محمد بن بورقعة (ت 1264هـ) الطريقة الناصرية عن الشيخ محمد بن محمد الطيب بن ناصر الدرعي، فصار أبناء الطريقة الشابية بعد ذلك ينسبون أنفسهم إلى الطريقة الزروقية. مفتاح عبد الباقي أضواء على الطريقة الشابية، 361.

(2) ينظر: مفتاح عبد الباقي، أضواء على الطريقة الشابية، 109.

(3) ينظر: المرجع السابق، 98.

أولًا: القرائن التاريخية:

من خلال استعراض النصوص في كتب الأثبات والمعاجم الصوفية فإنه لم يذكر أحد من العلماء نسبة هذه الطريقة إلى الشاذلية، ومن هذه النصوص:

1 - **قال العلامة الزبيدي**: (الخواطرية: شعبة من المدينية، منسوبة إلى الإمام نور الدين علي بن ميمون الإدريسي)، ثم ذكر إسناده إلى ابن ميمون صاحب الطريقة، ثم قال: (وهو أخذها عن أبي العباس أحمد بن محمد التباسي التونسي، وهو عن أحمد بن مخلوف القيرواني، عن علي المحجوب، عن أبي موسى السدراني، عن سيدي أبي مدين الغوث)[1].

2 - **وقال العلامة الزبيدي أيضًا**: (العلوانية: منسوبة إلى العارف بالله تعالى سيدي علوان الحموي)، ثم ذكر إسناده إليه، ثم قال: (عن صاحب الطريقة [علوان الحموي]، وبالنسبة إلى سيدي علي بن عراق عن أبيه، وهو عن إمام الخواطرية بسنده)[2].

3 - وقال الحريري صاحب أكبر معجم في الطرق الصوفية في تبيان وسائل الحقائق: (الميمونية: شعبة من المدنية منسوبة إلى الشيخ العارف بالله سيدي السيد أبي الحسن علي بن ميمون المغربي الإدريسي)[3]، ثم قال: (واعلم أن سلوك هذه الطريقة مبنية على الشكوى عن الخواطر، ويتكلم الشيخ على ذلك الخاطر، ويرفعه إلى أن ينقطع عن المريد)[4].

4 - قال العلامة ابن حجر الهيتمي في «ثبته» ناقلًا كلام محمد بن عراق في لبس الخرقة: (ثم إن السادة الشاذلية لم يعتبروا في طريقتهم لبس الخرقة، وإنما المعول عليه عندهم الصحبة مع الاهتداء والمحبة الصادقة مع الاقتداء، أما تلقين الذكر وإرخاء العذبة فلهما عندهم أصل صحيح، وكذا عند أستاذي ابن ميمون)[5].

---

(1) الزبيدي محمد بن محمد، عقد الجوهر الثمين في الذكر وطرق الإلباس والتلقين، ط1 (القاهرة: دار الوابل الصيب، 2024)، 67.

(2) الزبيدي، عقد الجوهر الثمين، 118.

(3) الحريري، تبيان وسائل الحقائق، 4/ 274.

(4) المرجع السابق، 4/ 279.

(5) المحبي، محمد أمين بن فضل الله، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، (بيروت: دار صادر)، 1/ 282.

وبهذا النص لابن عراق نجد أنه يضع ابن ميمون في مقابل الشاذلية، مما يدل على أن ابن ميمون ليس شاذليًا.

5 - قال المرادي في خلاصة الأثر في ترجمة أحمد بن محمد بن راضي: (كان إمامًا بالكيزوانية ومتوليًا، واستولى على جميع أوقافها باعتبار انتسابهم في الأخذ عن الشيخ الكيزواني طريقة العلوانية، بل طريقة شيخه السيد علي بن ميمون، فإن الكيزواني كان من أقران الشيخ علوان إلا أن سيدي الشيخ علوان كان ذا علوم غزيرة من علوم الشريعة والحقيقة وكان الاسم الكبير له والشهرة التامة فإن السيد علي بن ميمون خلف الشيخين المذكورين وخلف الشيخ محمد بن عراق وخلف الشيخ الزين الحلبي مدفنًا)[1].

ثانيًا: القرائن الفكرية:

من خلال استعراض كتب علي بن ميمون وكتب الشيخ علوان الحموي، وما نقل في كتب التصوف وتاريخه عن معالم هذه الطريقة، مع مقارنته بفكر الشيخ أبي الحسن الشاذلي الذي قرره سيدي ابن عطاء في «لطائف المنن»، وبأصول الطريقة الشاذلية وتعاليمها عند السادة الوفائية، وما قرره الشيخ أحمد زروق.. نجد اختلافًا واضحًا بين الطريقتين، اللهم إلا أن يجمعهما ما يجمع الطرق الصوفية كافة، ومن أصول هذه الطريقة: الخواطر، واستفاض الحريري في «تبيان الحقائق» في الكلام عنها[2]، ونجد تلخيص فكرة الخواطر عند المرادي في ترجمة أحمد بن عمر الحمامي، وهو ممن تأدب على يد أبي الوفا ابن الشيخ علوان الحموي: (ثم أخذ يشكو الخواطر على طريق العلوانية، وكيفية شكوى الخواطر: أنه يوم الجمعة صبيحة النهار يقرأ أوراد العلوانية ويستمر بذكر الله تعالى حتى ترتفع الشمس على قدر قامتين ويجلس السامعون بعضهم إلى ظهر بعض، ثم يطرق الشيخ رأسه ويقول: أستغفر الله، فكل واحد يقول كذلك بمفرده، ثم يشكو بعض جماعات منهم ما لاح في ضميره هذا يقول مثلًا: أجد نفسي تميل إلى الأطعمة الطيبة وعجزت عن دفعها، وهذا يقول أشغلني عن عبادة الله أمور العيال، وهذا يقول ما معنى قول ابن الفارض روحي

(1) الهيتمي ابن حجر، ثبت شيخ الإسلام ابن حجر الهيتمي، (عمان، دار الفتح، ط1، 2014م)، 194.
(2) الحريري، تبيان وسائل الحقائق، 4/ 274 – 279.

فداك عرفت أم لم تعرف، وهذا يقول ما معنى قوله تعالى {هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين} وبعد الفراغ يشرح لهم الخواطر واحدًا بعد واحد)[1].

الخاتمة:

أولًا: النتائج

1 - لم يكن الشيخ علي بن ميمون شاذليًا.

2 - تلاميذ ابن ميمون علوان والكيزواني لم يأخذوا الشاذلية من طريق آخر سلوكًا وتربيةً، وإنما عمدتهم ابن ميمون.

3 - الطريقة الشاذلية لم تدخل إلى دمشق بدخول ابن ميمون إليها.

ثانيًا: التوصيات

1 - إثراء المكتبة بدراسات تعنى بتصحيح نسب العلماء إلى المدارس العلمية.

2 - العناية بدراسة تاريخ انتشار الطرق الصوفية في المناطق الجغرافية.

❁❁❁

(1) المحبي، خلاصة الأثر، 1/ 257.

المصادر والمراجع

1- البغدادي، إسماعيل بن محمد. **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، إستانبول: وكالة المعارف الجليلة، 1951م.

2- التنبكتي، أحمد بابا بن أحمد. **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، ط2. تحقيق: عبد الحميد عبد الله الهرامة، طرابلس: دار الكاتب، 2000م.

3- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله. **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، إستانبول: وكالة المعارف الجليلة، 1951م.

4- الحريري، محمد. **تبيان وسائل الحقائق في بيان سلاسل الطرائق**، ط1. تحقيق: عبد السلام محمد أمين، بيروت: دار الكتب العلمية، 2024.

5- الحنبلي، ابن العماد. **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ط1. تحقيق: محمود أرناؤوط. دمشق: دار ابن كثير، 1986م.

6- الزبيدي، محمد بن محمد. **عقد الجوهر الثمين في الذكر وطرق الإلباس والتلقين**، ط1. تحقيق: محمد عوض المنفوش وعبد العزيز معروف، القاهرة: دار الوابل الصيب، 2024.

7- زركلي، خير الدين. **الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، ط1. بيروت: دار العلم للملايين، 2002م.

8- الشعراني، عبد الوهاب، **الطبقات الكبرى**. ط1. تحقيق: محمد أديب الجادر، دمشق: دار ضياء الشام، 2002م.

9- طاشكبري، أحمد بن مصطفى. **الشقائق النعمانية من علماء الدولة العثمانية**، بيروت: دار الكتاب العربي.

10- الطباخ، محمد راغب. **إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء**، ط2. تحقيق: محمد كمال، حلب: دار القلم العربي، 1988م.

11 - ابن طولون، محمد بن علي. **متعة الأذهان من التمتع بالأقران بين تراجم الشيوخ والأقران**، ط1. انتقاء: أحمد بن علي الحصكفي، تحقيق: صلاح الدين الموصلي، بيروت: دار صادر، 1999م.

12 - ابن طولون، محمد بن علي. **مفاكهة الخلان في حوادث الزمان**، ط1. تحقيق: خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م.

13 - طيبة، مسلَّم. **تاريخ الطريقة الشاذلية في دمشق دراسة تاريخية شاملة حول فروع الشاذلية وأعلامها في دمشق منذ دخولها إلى دمشق سنة 1096هـ إلى يومنا الحاضر**، ط1. بيروت: دار طيبة، 2019م.

14 - عماد، إياد أسامة. **أفول التصوف الطرق الصوفية بدمشق العثمانية**، ط1. عمان: دار الفتح، 2025م.

15 - الغزي، نجم الدين. **الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة**، ط1. تحقيق: خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م.

16 - الغماري، علي بن ميمون. **رسالة الإخوان من أهل الفقه وحملة القرآن**، ط1. تحقيق: د. خالد الزهري، بيروت: دار الكتب العلمية، 2002م.

17 - الغماري، علي بن ميمون. **مناقب الشيخ أحمد التباسي**، ط1. تحقيق: عبد الباقي مفتاح، دمشق: دار نينوى، 2016م.

18 - قره بلوط، علي الرضا قره بلوط وأحمد طوران قره بلوط. **معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم المطبوعات والمخطوطات**، ط1. تركيا، دار العقبة، 2004م.

19 - المحبي، محمد أمين بن فضل الله. **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، بيروت، دار صادر.

20 - مفتاح، عبد الباقي. **أضواء على الطريقة الشابية**، ط1. دمشق: دار نينوى، 2016م.

21 - المناوي، زين الدين، محمد عبد الرؤوف بن علي. **الطبقات الصغرى**، ط1. تحقيق: أديب الجادر، بيروت: دار صادر، 1999م.

22- المناوي، زين الدين، محمد، عبد الرؤوف بن علي. **الطبقات الكبرى**، ط1. تحقيق: أديب الجادر، بيروت: دار صادر، 1999م.

23- النبهاني، يوسف. **جامع كرامات الأولياء**، مصر: دار الكتب العربية الكبرى، 1329هـ.

24- الهيتمي، ابن حجر. **ثبت شيخ الإسلام ابن حجر الهيتمي**، ط1. تحقيق: د. أمجد رشيد، عمان: دار الفتح، 2014م.

❁❁❁

اللطائف البلاغية في زيادة المبنى في صيغة (أَفْعَلَ) في القرآن الكريم

الدكتورة نور الحبشي

دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن (كلية الشريعة/ جامعة دمشق)

ملخص

يتناول هذا البحث زيادة المبنى ودلالتها على زيادة المعنى في صيغة (أَفْعَلَ) في القرآن الكريم، فالقارئ لكتاب الله تعالى يتبادر إلى ذهنه كثير من التساؤلات عن استعمال المباني المختلفة للمعنى الواحد، وما الفرق بينها؟ وغير ذلك من التساؤلات التي تحتاج إلى تفكُّر وتأمُّل، وهذا ما دفعني إلى اختيار هذا الموضوع ليكون محلًّا للبحث، فكلَّما طرأت زيادةٌ على عدد الحروف الأصلية المؤدِّية لأصل المعنى ازداد المعنى ودلَّ على تفريعاتٍ جديدةٍ في مفهومه لم يدلَّ عليها اللفظ في جذره الأصلي، ثم الوقوف على فائدة هذه الزيادة في القرآن الكريم يكشف الحجب عن معان جديدة ربما لم يكن للعرب عهد بها، ولكثرة الأمثلة التي تندرج تحت قاعدة (زيادة المبنى ودلالتها على زيادة المعنى) في الأفعال والأسماء خصّصت هذا البحث في باب (أَفْعَلَ) في الأفعال، وقد وضعت نصب عيني أن أظهر أهمية اختلاف المبنى، وأن أحاول اكتشاف أسرار ومعانٍ لطيفة للتعبير القرآني المعجز، أو التأكيدَ على ما أشار إليه المتقدمون وإبرازه. وتظهر أهمية هذا البحث في إبرازه بلاغة الخطاب القرآني ولطائف مفرداته، وارتباطه بفقه الدَّلالة التي يُعوَّل في إدراكها على السياق، وإدامة النظر فيه للوقوف على ما توحي به الألفاظ من خفيِّ الدَّلالات التي لا تُسفر عن وجهها وتكشف لثامها إلا لذي حسٍ مرهف وذوق مدرَّب. وقد اتّبعت المنهج الإحصائي بإحصاء جميع الأفعال في باب (أَفْعَلَ) في القرآن الكريم، ومن ثم استبعدت الأفعال التي لا تدخل تحت هذه القاعدة؛ إما لأنَّ المجرد منها لم يرد في كلام العرب، كما في (أَبْلَسَ)، أو لأنَّه استعمل في معنى مغايرٍ لمعنى المزيد، كما في (قَسَطَ وأَقْسَطَ)، وكان لا بدَّ من ذكرها والإشارة إليها حتى لا يسأل سائل عن سبب إقصائها من الدراسة أو يظنَّ ظانٌّ أنها مما أُهْمِلَ أو أُغفِل؛ ولكثرة الأمثلة اقتصرت على مجموعة جيدة تفي بالغرض المطلوب من البحث، وهو

إظهار اللطائف البلاغية المستفادة من الزيادة في المبنى، وبيان أنّ هذه الزيادة مقصودةٌ في المعنى. ثمَّ اتّبعت بعد ذلك المنهج الاستقرائي ثم التحليلي في دراسة هذه الأمثلة بتتبُّع ما ذكره اللغويون في معنى هذه الأفعال وفي الفرق بين المجرد والمزيد منها، ومن ثمَّ ملاحظة القراءات المتواترة والشاذة في الفعل المزيد، وقمت بعد ذلك باستقراء ما تكلّم به المفسرون أو أهل العلم فيها، مع النظر في أقوالهم وموازنتها، ومن ثم إثبات فوائد هذه الزيادات إن وجدتهم نصُّوا عليها، وإلا حاولت الوصول إلى المعنى عن طريق النظر والموازنة بين الآيات في استعمال الصيغة المجردة والمزيدة، مع النظر في استعمال هذه الأفعال في الشعر الجاهلي للموازنة بين استعمال الفعل عند العرب وفي القرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية: لطائف، بلاغة، أَفْعَلَ، قرآن، مبنى، زيادة.

❁❁❁

Rhetorical Subtleties in the Morphological Increase in the Form (Af'ala)in The Holy Quran

Noor Muhammad Bashir Al - Habashi

PhD in Quranic Exegesis and Sciences from the Faculty of Sharia/ University of Damascus

nooralzman50@gmail.com

Abstract

This research addresses the increase in morphological structure (al-mabnā) and its indication of an increase in meaning in the form (ʾafʿala) in the Holy Qur'an. The reader of the Book of Allah finds many questions arising in their mind regarding the use of different morphological forms for the same meaning, and what the difference between them is, among other questions that require reflection and contemplation. This is what prompted me to choose this topic as a subject of research. Whenever an increase occurs in the number of root letters that convey the core meaning, the meaning intensifies and indicates new ramifications in its concept that the original root word does not convey. Then, examining the benefit of this increase in the Holy Qur'an unveils new meanings that perhaps the Arabs had never experienced before. Due to the abundance of examples falling under the principle of increase in structure and its indication of an increase in meaning in both verbs and nouns, I have dedicated this research to the section on (ʾafʿala) among verbs. I have set before me the goal of demonstrating the importance of morphological

variation, attempting to discover the subtle secrets and meanings of the miraculous Qur'anic expression, and confirming or highlighting what earlier scholars have pointed out.

The importance of this research lies in its demonstration of the eloquence of Qur'anic discourse and the subtleties of its vocabulary, as well as its connection to the understanding of signification (fiqh al-dalālah), which is perceived through context and continuous contemplation to grasp the hidden connotations that words imply — connotations that are not revealed except to those of refined sensitivity and trained taste.

I have followed the statistical method by compiling all verbs in the form (ʾafʿala) in the Holy Qur'an. I then excluded verbs that do not fall under this rule, either because their simple (unaugmented) form does not appear in Arab speech — as in (ʾablasa) — or because it was used in a meaning different from that of the augmented form — as in (qasaṭa and ʾaqsaṭa). It was necessary to mention and refer to these so that no one would ask why they were excluded from the study or assume they were neglected or overlooked. Due to the abundance of examples, I have limited myself to a good selection sufficient for the purpose of the research, which is to demonstrate the rhetorical subtleties gained from the increase in structure and to clarify that this increase is intentional in meaning.

After that, I followed an inductive method and then an analytical approach in studying these examples, by tracing what linguists have mentioned regarding the meanings of these verbs and the difference

between the simple and augmented forms, then observing the frequent and anomalous Qur'anic readings (qirāʾāt) of the augmented verb. I then surveyed what the exegetes (mufassirūn) and scholars have said about them, examined and balanced their opinions, and subsequently established the benefits of these increases wherever they explicitly stated them. Otherwise, I attempted to arrive at the meaning through reflection and comparison between the verses using both the simple and augmented forms, while also considering the use of these verbs in pre-Islamic poetry to balance between the usage of the verb among the Arabs and in the Holy Qur'an.

Keywords: Eloquence، *Af'ala*، Qur'an، Morphology، Increase

❁❁❁

المقدمة

الحمد لله الذي شرّفنا على الأمم بالقرآن المجيد، وجعل آياته دالةً على وجوده ومعجزةً لفصحاء خلقه في كل زمنٍ لا تَحيد، وأُصلِّي وأُسلِّم على سيدنا محمد آخر المرسلين وحبيب المؤمنين، من بلّغ القرآن كما أوحي إليه، وأَوضحَ الطريق بجوامع الكلم الذي أُوتيه.

أمّا بعد:

فإنَّ أحقَّ ما صُرِفَت إلى علمه العناية، وبلغت في معرفته الغاية.. كتابُ الله الذي لا ريب فيه وتنزيله لا مرية فيه، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيلٌ من حكيم حميد، ولمّا كانت الاستفادة من الحقائق والمعارف والأحكام والآداب في القرآن المجيد موقوفةً على فهم مدلولات مفرداته على وجه التدقيق والتحقيق كان لا بدّ لنا أن نجتهد في إدراك حقائق تلك المفردات وأسرارها، فلا يمكن لقارئ القرآن أن يقف على لطائف المعاني في الآيات القرآنية إلا إذا وقف على مدلولات تلك الألفاظ وأسرارها.

والقارئ لكتاب الله تعالى يتبادر إلى ذهنه كثير من التساؤلات عن استعمال المباني المختلفة للمعنى الواحد؛ لماذا جاء الفعل هنا مضعَّفًا ولم يأت كذلك هناك؟ لماذا تعدّدت المصادر للفعل الواحد؟ لماذا العدول عن اسم الفاعل إلى مبالغته؟ وغير ذلك من التساؤلات التي تحتاج إلى تفكُّر وتأمُّل، فلا شكَّ في أنَّ كل مفردة قد وُضِعَت وَضْعًا فنيًا مقصودًا، وأنَّ الحذف من المفردة مقصود كما أنَّ الذِكر مقصود، ولا يمكن أن يكون مجيء تلك الأبنية تكرارًا ولغوًا؛ لأنَّه يستحيل على كتاب الله الاختلاف والحشو واللغو.

هذه التساؤلات وغيرها دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع ليكون محلًّا للبحث، ثمَّ اقتصرت على دراسة بعض الأمثلة بما يحقق الغرض المقصود.

أولًا: سبب اختيار البحث:

بيان أن كل زيادة في القرآن مقصودة.

ثانيًا: أهمية البحث:

يظهر الجانب البلاغي في القرآن الكريم ووجه استعمال الصيغ المتعددة وأثر ذلك على المعنى.

ثالثًا: هدف البحث:

الوقوف على اللطائف البلاغية المستفادة من زيادة المبنى في صيغة (أَفْعَلَ) في القرآن الكريم، فاللغويون في جمعهم لكلام العرب جعلوا أكثر صورها من باب التأكيد أو المبالغة، لكن الأمر يختلف في القرآن الكريم، فالزيادة فيه قد تكون من باب إضافة معنى جديد.

رابعًا: منهج البحث:

– اتّبعت المنهج الاستقرائي بجمع ما ورد من أمثلة لصيغة أَفْعَلَ في القرآن الكريم، ثمَّ استبعدت الأفعال التي لا تدخل تحت هذه القاعدة؛ إما لأنَّ المجرد منها لم يرد في كلام العرب، كما في (أَبْلَسَ)[1]، أو لأنَّه استعمل في معنى مغايرٍ لمعنى المزيد، كما في (قَسَطَ وأَقْسَطَ)[2]، ثم اقتصرت على مجموعة من الأمثلة تفي بالغرض المطلوب من البحث، وهو إظهار اللطائف البلاغية في زيادة مبنى الفعل، وبيان أنّ هذه الزيادة مقصودةٌ في المعنى.

– اتّبعت بعد ذلك المنهج التحليلي في دراسة هذه الأمثلة مع ملاحظة ورود المجرّد منها في القرآن الكريم أو عدم وروده، ثم تتبّعت ما ذكره اللغويون في معنى الأفعال وفي الفرق بين المجرّد والمزيد منها، ومن ثم ملاحظة القراءات المتواترة والشاذة في الفعل المزيد، ثمَّ استقرأت ما تكلّم به المفسرون أو أهل العلم فيها، مع النَّظر في أقوالهم وموازنتها، ومن ثم إثبات فوائد هذه الزيادات إن وجدتهم نصُّوا عليها، وإلا فقد حاولت الوصول إلى المعنى عن طريق النَّظر والموازنة بين الآيات في استعمال الصيغ المجردة والمزيدة، مع النَّظر في استعمال هذه الأفعال في الشعر الجاهلي للموازنة بين استعمال الفعل عند العرب وفي القرآن الكريم.

---

(1) وأبلس فلان: سكت غمًّا. ابن جنيّ المنصف، ط1(دار إحياء التراث القديم، 1954م)، 413. وقال السخاوي: «أبلس: إذا انقطعت حجّته، أو من أبلس من رحمة الله؛أي: يئس، أو من الانكسار والحزن». السخاوي، سفر السعادة وسفير الإفادة، ط2(دار صادر، 1995م)، 25.

(2) أي: جار وعدل. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ط3(دار صادر، 2004م)، (قسط) 7/ 377.

– عند استعمال الفعل المجرّد لمعان عدة فإنّ محلَّ الدراسة هو المعنى الذي التقى مع المعنى الذي جاء به الفعل المزيد، وهذا على غرار ما ألفه الرعيل الأول في باب فَعَلَ وأَفْعَلَ[1]، يريدون بذلك المعنى الذي التقى عليه فَعَلَ وأَفْعَلَ.

– إذا نقلت من المصدر حرفيًا عزوت للمصدر مباشرة، لكن إن كان النقل بتصرف في العبارة وضعت: (ينظر).

خامسًا: الدراسات السابقة:

– في القرآن والعربية. دراسة في صيغة فعل وأفعل. أحمد علم الدين الجندي.

– صيغة أفعل ودلالتها في القرآن الكريم. د. توفيق أسعد.

– صيغة أفعل الفعلية ومعانيها في القرآن الكريم.عبد العزيز الجبل.

سادسًا: خطة البحث:

قسّمت البحث إلى مقدمة وأربعة مطالب وخاتمة، وتفصيل ذلك على النحو الآتي:

أولًا: المقدمة

ثانيًا: المطلب الأول: فَعَلَ وأَفْعَلَ عند اللغويين

ثالثًا: المطلب الثاني: معاني صيغة أفعل

رابعًا: المطلب الثالث: تعريف الزيادة والمبنى

خامسًا: المطلب الرابع: دراسة مجموعة من الأفعال التي جاءت على صيغة أَفْعَلَ في القرآن الكريم.

سادسًا: الخاتمة: وفيها النتائج والتوصيات.

سابعًا: قائمة المراجع.

(1) وألَّف فيه عدد من العلماء منهم أبو حاتم السِّجْستَاني وقال في مقدمة كتابه: «هذا باب فَعَلْتُ وأَفْعَلْتُ بمعنى واحد». ينظر: أبو حاتم السِّجسْتَاني أبو حاتم، فَعَلْتُ وأَفْعَلْتُ، ط2(بيروت: دار صادر، 1996م)، 82.

المطلب الأول: فَعَلَ وأَفْعَلَ عند اللغويين:

حظي الفعلان (فَعَلَ وأَفْعَلَ) من بين صيغ الأفعال الأخرى باهتمام اللغويين من حيث اتفاقُهما في المعنى واختلافهما فيه، ولعلَّ اهتمام اللغويين بـ (فَعَلَ وأَفْعَلَ) دون غيرهما لكثرتهما في اللغة؛ فـ (فَعَلَ) هو المبنى الأصلي للفعل، وأمّا (أَفْعَلَ) فهو الوزن الأخفُّ من بين صيغ الأفعال الأخرى، والعرب تميل إلى الخفَّة في كلامها، فلا بدَّ أنّ (أَفْعَلَ) سيكون في كلامها أكثر من غيره، و(أَفْعَلَ) هو أكثر الأبنية المزيدة ورودًا في القرآن الكريم؛ فقد ورد في مئتين وثلاثة وأربعين موضعًا؛ ولكثرة ورود (أَفْعَلَ) في لغتهم، ولكثرة المعاني التي دلَّ عليها، فقد اعتنى به العلماء أكثر من غيره من صيغ الأفعال الأخرى، وأُلِّفَت الكتبُ والرسائل في (فَعَلَ) و(أَفعَلَ)، ثمَّ اختلف العلماء فيهما؛ هل يأتيان لمعنى واحد، أو لمعنيين؛ فذهبت طائفة منهم كابن دُرُسْتُوَيْه(347هـ) والعَسْكَريّ(395هـ) وابن يَعيش(643هـ) والإِسْتِرابَاذي(686هـ) إلى أنَّه لا يجوز أن يكون فَعَلَ وأَفْعَل بمعنى واحد كما لا يكونان على بناء واحد إلا أن يجيء ذلك في لغتين، أمَّا في لغة واحدة فمحال أن يختلف اللفظان والمعنى واحد[1]. وذهبت طائفة إلى جواز مجيء فَعَلَ وأَفْعَلَ بمعنى واحد مع قولهم بمجيء (فَعَلَ) و(أَفعَلَ) بمعنيين مختلفين، ومنهم سِيْبَوَيْه(180هـ)، وابن قُتَيبَة(276هـ)، والسِّجِسْتَاني(248هـ)، والزَّجَّاج(311هـ)، وابن فارس(395هـ)، وابن عصفور(669هـ)، والسيوطي(911هـ)[2].

(1) ينظر: ابن درستويه، تصحيح الفصيح، (القاهرة، 1998م)، 71؛ والعسكري، الفروق في اللغة، ط1(مؤسسة الرسالة، 2002م)، 15؛ وابن يعيش، شرح المُلوكي في التصريف، ط1(حلب: المكتبة العربية، 1973م)، 96-97؛ والرضي، شرح الشافية، ط1(1395هـ)، 1/ 83.

(2) ينظر: سيبويه، الكتاب، ط1(مصر: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق-مصر، 1317هـ)، 4/ 62؛ وابن قتيبة، أدب الكاتب، ط1(لبنان: دار الكتب العلمية، 1998م)، 283؛ والسجستاني، فَعَلْتُ وأَفْعَلْتُ، ص118؛ وابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة العربية، ط1(لبنان: دار الكتب العلمية، 1997م)، 125؛ وابن عصفور، الممتع في التصريف، ط1(حلب: نشر وتوزيع المكتبة العربية، 1970م)، 2/ 195؛ والسيوطي، همع الهوامع، (الكويت: دار البحوث العلمية، 1980م)، 3/ 210.

المطلب الثاني: معاني صيغة (أَفْعَلَ):

وردت (أَفْعَلَ) لمعانٍ متعددة ذكرها اللغويون، وهي تخالف المعنى الذي ورد له الفعل المجرد مما يؤكِّد مذهب القائلين باختلاف فَعَلَ وأَفْعَلَ في المعنى، وإن كان أكثرها وأشهرها معنى التعدية، وأكثر هذه المعاني ترجع إلى السماع من لغة العرب،، والمعاني التي ذكرها اللغويون والصرفيون هي:

1 - **التعدية، نحو**: أَجْلَسْتَ زيدًا [1]، وقد تأتي (أَفْعَلَ) متعدية ولازمة، مثل: (أضاءت النارُ) و(أضاءت النارُ غيرَها)[2].

2 - **الصيرورة؛ أي**: إن الفاعل صار صاحبًا للأصل الذي اشتُقَّ منه الفعل، نحو: أَثْقَلَت المرأة بمعنى: ثَقُلَ حملها أو صارت ذا ثقل[3].

3 - **الدلالة على وجوده على صفة، نحو**: أَحْمَدْتُ فلانًا وأَبْخَلْتُهُ؛ أي: وجدته متصفًا بالحمد والبخل.

4 - **ومنه قوله تعالى**: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا﴾ [الكهف: 28]؛ أي: وجدناه غافلًا.

5 - الإعانة، حكاه ابن قُتَيبَة(276هـ) عن أبي عُبَيدَة(210هـ)، وقوله: أحلَبْتُكَ الناقة، وأحمَلْتُكَ، كل هذا إذا أردت أنك طلبته له وأعنته عليه «[4].

6 - الاستحقاق أو الحينونة، مثال ذلك: أَحْصَدَ الزَّرْعُ: استحقَّ أن يُحصَد[5].

7 - **مطاوع فَعَّلَ، نحو**: فَطَّرْتُه فأفطر، وبَشَّرْتُه فأبشر، وهو قليل[6].

8 - **التعريض، نحو**: أَبَعْتُهُ، والتعريض معناه أنك تجعل ما كان مفعولًا للثلاثي معرَّضًا لأن

(1) ينظر: سيبويه، الكتاب: 4/ 55. والرضي، شرح الشافية: 1/ 83؛ وشرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ط20(القاهرة: دار مصر للطباعة، 1980م)، 4/ 263.

(2) ينظر: ابن قتيبة، أدب الكاتب، 293–295.

(3) ينظر: سيبويه، الكتاب، 4/ 59؛ وابن قتيبة، أدب الكاتب، 293–295؛ والرضي، شرح الشافية، 1/ 88.

(4) ابن قتيبة، أدب الكاتب، 293–295.

(5) ينظر: سيبويه، الكتاب، 4/ 60؛ والرضي، شرح الشافية، 1/ 88؛ وشرح ابن عقيل، 4/ 263.

(6) ينظر: سيبويه، الكتاب، 4/ 58.

يكون مفعولًا لأصل الحدث، سواء صار مفعولًا له أو لا، نحو أَقْتَلْتُهُ؛ أي: عرَّضته لأن يكون مقتولًا، وأَبَعْتُ الفرس؛ أي: عرَّضته للبيع[1].

9 - **نفي المعنى الأصلي لمَّا كان ظاهره يوهم أن الصفة غريزية في صاحبها، من ذلك قولهم:** أَسْرَعَ وأَبْطَأَ في سَرُعَ وبَطُؤَ، ليست الهمزة فيهما للنقل، بل الثلاثي والمزيد فيه غير متعدِّيَيْن، لكن الفرق بينهما أن سَرُعَ وبَطُؤَ تفيد ثبوت الصفة في صاحبها في حين أنَّ (أَسْرَعَ) تفيد معنى الاستعجال، و(أَبْطَأَ) تفيد معنى الاحتباس[2].

10 - **دخول الفاعل في الوقت المشتقِّ منه أَفْعَلَ، نحو:** أَصْبَحَ وأَمْسَى وأَفْجَرَ وأَشْهَرَ[3].

11 - **السلب، نحو:** أَشْكَيْتُهُ وأَقْذَيْتُهُ؛ أي: أزلت شكواه، وقذى عينه.

12 - **الجعل، من ذلك:** أَقْبَرْتُهُ؛ أي: جعلت له قبرًا قُبِرَ أو لا[4].

13 - **بمعنى الدعاء:** وقد جاء أَفْعَلَ بمعنى الدعاء، نحو أَسْقَيْتُهُ؛ أي: دعوت له بالسقيا[5].

14 - **الكثرة، نحو:** أضبَّ المكان؛ أي: أصبح فيه ضِباءٌ كثيرة[6].

15 - **التسمية، أَكْفَرْتُه، وأخطَأْتُه؛ أي:** سمَّيْتُه كافرًا ومخطئًا[7].

16 - **المطاوعة لفَعَل، نحو:** قَشَعت الريحُ السحابَ فأَقْشَعَ[8].

17 - **بمعنى فَعَلَ، نحو:** قَاله وأقاله، ومَحْضْتُه الوُدَّ، وأمْحَضْته[9].

(1) ينظر: سيبويه، الكتاب، 4/ 59؛ والرضي، شرح الشافية، 1/ 88.
(2) ينظر: الرضي، شرح الشافية، 1/ 87.
(3) ينظر: المرجع السابق، 1/ 90.
(4) ينظر: سيبويه، الكتاب، 4/ 59؛ والرضي، شرح الشافية، 1/ 86.
(5) ينظر: سيبويه، الكتاب: 4/ 56–61؛ والرضي، شرح الشافية: 1/ 91، وشرح ابن عقيل: 4/ 263.
(6) ينظر: أبو حيان، ارتشاف الضَرَب من لسان العرب، ط1(القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998م)، 1/ 172.
(7) ينظر: سيبويه، الكتاب، 4/ 58؛ وأبو حيان، ارتشاف الضرب، 1/ 172.
(8) السيوطي، همع الهوامع، 3/ 303.
(9) ينظر: ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة العربية، 169.

«وقد يجيء (أَفْعَلَ) لغير هذه المعاني، وليس له ضابطٌ كضوابط المعاني المذكورة»[1].

المطلب الثالث: تعريف الزيادة والمبنى:

أولًا: تعريف الزيادة:

«الأصل في معنى الزيادة هو النُّمو، فيقال: زاد على ما أراد، وزاد على الشيء ضِعفَه، وتزايدوا في ثمن السلعة حتى بلغ منتهاه»[2].

وهذا النموُّ يكون خارجًا عن أصل الشيء، لكنه تابعٌ له، ذكر ذلك الأصفهاني(502هـ)، فقال في تعريف الزيادة: «أن ينضمَّ إلى ما عليه الشيءُ في نفسه شيءٌ آخر»[3]. وقال الحَرَالِّيُّ[4](637هـ): «استحداث أمر لم يكن في موجود الشيء»[5]. وجعل الكَفَويّ(1094هـ) من معاني الزيادة ما يكون به الشيء لكنه يكمل به، قال: والزيادة كما تُستعمل بمعنى الزائد المستدرك وهو المعنى المشهور، كذلك تُستعمل فيما يتمُّ به الشيء ويكمل به عين الكمال[6].

وتطلق الزيادة أيضًا على معنى المبالغة في الشيء، فيقال: «تَزَيَّد السعر: غلا»[7]، «وتزايدوا في ثمن السلعة حتى بلغ منتهاه»[8]، وعلى معنى التكلُّف في الكلام والفعل، فيقال: «إنسان يتزيَّد في حديثه وكلامه؛ إذا تكلَّفَ مجاوزةَ ما ينبغي»[9]، ويقال: «تزّيَّدت الإبل في سيرها: تكلَّفت فوق طوقها»[10].

(1) الرضي، شرح الشافية، 1/ 92.

(2) الزمخشري، أساس البلاغة، ط1(لبنان: مكتبة لبنان–ناشرون، 1996م)، 194.

(3) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ط1(دمشق: دار القلم، 1996م)، 386.

(4) هو أبو الحسن عليُّ بن أحمد بن حسن التُّجِيبِيُّ الأندلسيُّ، ولد بمَرَّاكش، عمل تفسيرًا عجيبًا، وتكلّم في علم الحروف والأعداد. ينظر: الذَّهبي، سير أعلام النبلاء، ط3(مؤسسة الرسالة، 1985م)، 23/ 47.

(5) نقله عنه المنَاويُّ في التوقيف على مهمات التعاريف، 391.

(6) ينظر: الكفوي، الكليات، ط1(دمشق: مؤسسة الرسالة، 1992م)، 487.

(7) ابن منظور، لسان العرب، ط3(دار صادر، 2004م)، (زيد) 3/ 199.

(8) الزمخشري، أساس البلاغة، (زيد) 194.

(9) الزَّبيدي، تاج العروس، (زيد) 8/ 155.

(10) ابن منظور، لسان العرب(زيد) 3/ 199.

ثانيًا: تعريف المبنى:

1 – **لغةً**: «الباء والنون والياء أصل واحد وهو بناءُ الشيء بضمِّ بعضه إلى بعض»[1]، والبِنْيَةُ والبِنية: ما بَنَيته، وكأنَّ البِنية بالكسر: الهيئة التي بُنِيَ عليها[2]، فقد رجّح الزَّبِيدي(1205هـ) كسر (البنية) إذا أُطلِقَت على الصيغة، ومنه: بِنْية الكلمة؛ أي: صيغتها.

2 – **اصطلاحًا**: ونعني بالتعريف الاصطلاحي: (مبنى الكلمة)، وهو: «هيئتها التي يمكن أن يشاركها فيها غيرها، والمقصود بهيئتها عدد حروفها المرتَّبة وحركاتها المعيَّنة وسكونها مع اعتبار الحروف الزائدة والأصلية كلٌّ في موضعه»[3].

وبنية الفعل هي صيغته؛ يدلُّ على ذلك فعل كثير من النحاة ومنهم، أبو العباس المُبَرِّد(286هـ) الذي وضع الصيغ تحت اسم الأبنية، وذلك في قوله: (هذا باب الأبنية ومعرفة الزوائد)[4]، وأبو محمد الصَّيمَرِّي(541هـ) الذي ذكر الصيغ في (باب عدة أبنية الأفعال وما يجيء عليه)، قال: «اعلم أن الأفعال تسعة عشر بناء لما سمِّي فاعله». فقوله: الأفعال تسعة عشر بناء؛ أي: تسع عشرة صيغة[5].

وبناء على ما سبق ذكره فبِنية الكلمة هي جملة من الحروف أو الأصوات تخضع إلى ترتيب معين، وتضاف إليها جملة من الحركات والسكنات، إلا أن هذه الحروف منها ما هو أصليٌّ ومنها ما هو زائد.

(1) ابن فارس، مقاييس اللغة، (بني) 1/ 302.

(2) ينظر: الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ط1(الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2001م)، (بني) 37/ 216، 218.

(3) الرضي، شرح الشافية، 1/ 2.

(4) ينظر: المبرّد أبو العباس محمد، المقتضب، (القاهرة، 1982م)، 1/ 191.

(5) الصيمري أبو محمد، التبصرة والتذكرة، ط1(مكة المكرمة: مركز البحوث العلمي والتراث الإسلامي، كلية الشريعة، 1982م)، 2/ 743، 749.

المطلب الرابع: دراسة مجموعة من الأفعال التي جاءت على صيغة (أَفْعَلَ) في القرآن الكريم:

ورد (أَفْعَلَ) في القرآن الكريم في مئتين وثلاثة وأربعين موضعًا، وسأدرس في هذا البحث مجموعة من الأفعال يظهر فيها أثر الزيادة واللطائف البلاغية المستفادة من هذه الصيغة

المثال الأول: ثَقُلَ وأَثْقَلَ:

أولًا: الآيات القرآنية التي ورد فيها الفعلُ:

ورد (ثَقُلَ) المجرد في سبعة مواضع في القرآن الكريم، منها قوله تعالى:

﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: 8]

﴿ثَقُلَتْ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأعراف: 187]

أما (أَثْقَلَ) اللازم غير المتعدي بمعنى (ثَقُلَ) فقد ورد في آية واحدة، وهي قوله تعالى: ﴿* هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ۖ فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِۦ ۖ فَلَمَّآ أَثْقَلَت دَّعَوَا ٱللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ ءَاتَيْتَنَا صَٰلِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿١٨٩﴾﴾ [الأعراف: 189] (1).

ثانيًا: المعنى اللغوي:

الثِّقَل ضد الخِفَّة، تقول: ثَقُلَ الشيءُ ثِقلًا وثَقَالةً، فهو ثقيل، والثِّقَل: الحِمْلُ الثقيل[2]، «وأَثْقَلَتِ المرأة؛ أي: ثَقُل الحملُ في بطنها»[3]، «وأَثْقَلَت وثَقُلَتْ: استبان حملُها»[4].

(1) ينظر: مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم ، ط2(الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970م)، 1/ 176.

(2) ينظر: الجوهري، الصحاح، ط4(لبنان: دار العلم للملايين، 1990م)، 4/ 1647. وابن منظور، لسان العرب، (ثقل) 2/ 113.

(3) الجوهري، الصحاح، (ثقل) 4/ 1647.

(4) الفيروزأبادي، القاموس المحيط، ط6(مؤسسة الرسالة، 1998م)، (ثقل) 972.

ثالثًا: القراءات في الفعل:

قرأ الجماعة: ﴿أَثْقَلَت﴾، ووردت قراءة شاذة (أُثقِلَتْ) مبنيًا للمجهول والهمزة للتعدية[1]، فقراءة الجماعة مزيدة بمعنى اللازم، أما القراءة الشاذة فهي مزيدة بمعنى المتعدي.

رابعًا: معنى الفعل في الآية:

ذكر الأخفش(215هـ) وابن عاشور(1393هـ) أنّ الهمزة في ﴿أَثْقَلَت﴾ للصيرورة؛ أي: صارت ذا ثِقَل، مثل: أورَق الشجرُ؛ أي: صار ذا وَرَق[2]، وقال السمين الحلبي(756هـ): «فهو كناية عن ظهور حملها؛ لأنها تَثقُل عن الحركة»[3]. وقال الفراء(207هـ): «دنت ولادتها»[4]، ولعلّ الفراء أراد بذلك أنَّ الحمل أصبح في الأشهر الأخيرة التي تَثقل بها الحامل حقًا؛ لنموِّ المولود على نحو يكتمل به حجمه، وهذا يكون في الأشهر الثلاثة الأخيرة، ويؤيِّد ما ذكره الفراء سياقُ الكلام في قوله تعالى ﴿حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِۦ﴾، قال فيه الشعراوي(1419هـ): «والمعنى إنها حملت الجنين لفترة وهي لا تدري أنَّها حامل؛ لأنَّ نمو الجنين بطيء لا تشعر الأم به، وقوله تعالى: ﴿فَمَرَّتْ بِهِۦ﴾ مقصود بها أنَّها تتحرك حركة حياتها قيامًا وقعودًا، إلى أن تَثقُل وتشعر بالحمل في شهوره الأخيرة»[5].

بالَّنظر في ما سبق نجد أنَّ الأصل العام في كل من (ثَقُل) و(أَثْقَلَ) هو حَمْلُ ما يُثَقِّلُ به الشيءُ زائدًا على ما كان من أصله، لكنَّ الزيادة في (أَثْقَلَتْ) أفادت معنى الصيرورة، فـ (أَثْقَلَت)؛ أي: صار الحَمْلُ ثقيلًا في داخلها، وهو ليس كنايةً عن ظهور حملها فقط كما ذكر

(1) الأخفش، معاني القرآن، ط1(القاهرة: مكتبة الخانجي، 1990م)، 1/ 343؛ وابن خالويه، القراءات الشاذة، (القاهرة: مكتبة المتنبي)، 48. وينظر: عبد اللطيف الخطيب، معجم القراءات، ط1(سوريا: دار سعد الدين، 2002م)، 3/ 234.

(2) ينظر: الأخفش، معاني القرآن، 1/ 343. وابن عاشور، التحرير والتنوير، ط1(لبنان: مؤسسة التاريخ، 2000م)، 8/ 385.

(3) السمين الحلبي، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، ط1(بنغازي: دار الكتب الوطنية، 1995م)، 1 / 454.

(4) الأخفش، معاني القرآن، 1/ 400.

(5) تفسير الشعراوي، قطاع الثقافة، 8/ 4516.

السمين الحلبي(756هـ)، بل هو كناية أيضًا عن اقتراب موعد الولادة كما ذكر الفراء وكون الحمل قد أصبح في أشهره الأخيرة؛ لأنَّ قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَثۡقَلَت﴾ جاء معطوفًا على قوله تعالى: ﴿حَمَلَتۡ حَمۡلًا خَفِيفٗا﴾، فالحمل قد حدث ثم جاء الإثقال، إلا إنْ أراد السمين الحلبي بظهور الحمل ظهورَه بسبب كبر حجم المولود في الأشهر الأخيرة.

وبالمقارنة مع ما ذكره اللغويون نجد ما يأتي:

1 – ذكر عدد من اللغويين أن (أَثْقَلَتْ) بمعنى (ثَقُلَتْ) وهو ليس بدقيق؛ لأن (أَثْقَلَت)؛ أي: صارت ذا ثقل، وهذا يكون في أواخر الحمل.

2 – لم يرد في كلام العرب أو في شعرهم (أَثْقَلَتْ المرأةُ) باللازم من الفعل، وما ورد في شعرهم وكلامهم إنما هو من المتعدي، ومن ذلك قول الشاعر[1]:

وَإذا الحَمالَة أَثقَلَت حُمَالَها فَعَلى سَوائِمِنا ثَقيلُ المَحمَلِ

أي: إذا كانت أظهُر الحمَّالين تَثقُل بحمولتها، فإنَّ إبلنا السائمة غير المعدَّة للحمل، تحمل الأثقال العظيمة على ظهورها.

المثال الثاني: رَكَسَ وأَرْكَسَ:

أولًا: الآيات القرآنية التي ورد فيها الفعل:

لم يرد المجرد في القرآن الكريم، وورد المزيد في آيتين من سورة النساء، وهما قوله تعالى:

﴿۞ فَمَا لَكُمۡ فِي ٱلۡمُنَٰفِقِينَ فِئَتَيۡنِ وَٱللَّهُ أَرۡكَسَهُم بِمَا كَسَبُوٓاْۚ أَتُرِيدُونَ أَن تَهۡدُواْ مَنۡ أَضَلَّ ٱللَّهُۖ وَمَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ سَبِيلٗا﴾[النساء: 88]

﴿سَتَجِدُونَ ءَاخَرِينَ يُرِيدُونَ أَن يَأۡمَنُوكُمۡ وَيَأۡمَنُواْ قَوۡمَهُمۡ كُلَّ مَا رُدُّوٓاْ إِلَى ٱلۡفِتۡنَةِ أُرۡكِسُواْ فِيهَاۚ فَإِن لَّمۡ يَعۡتَزِلُوكُمۡ وَيُلۡقُوٓاْ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَمَ وَيَكُفُّوٓاْ أَيۡدِيَهُمۡ فَخُذُوهُمۡ وَٱقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ ثَقِفۡتُمُوهُمۡۚ وَأُوْلَٰٓئِكُمۡ جَعَلۡنَا لَكُمۡ عَلَيۡهِمۡ سُلۡطَٰنٗا مُّبِينٗا﴾[النساء: 91][2].

(1) البيت لربيعة بن مقروم الضبي، ديوانه، جمع وتحقيق تماضر عبد القادر فيّاض حرفوش، ط1(بيروت: دار صادر، 1999) ، 48. ينظر: البغدادي، خزانة الأدب، ط1(الرياض: دار الرفاعي، 1982م)، 8/ 436.

(2) ينظر: مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم، 1/ 516.

ثانيًا: المعنى اللغوي:

قال الخليل(175هـ): «الرّكس: قلب الشيء على آخره، أو ردُّ أوله إلى آخره»[1]، وقال الجوهري(393هـ): «الرَّكس: ردُّ الشيء مقلوبًا، وقد رَكَسَهُ وأَرْكَسَهُ بمعنىً»[2]، وقال ابن فارس(395هـ):»الرَّكْسُ: قَلْبُ الشيء على رأسه»[3]، وقال الزمخشري(538هـ): «رَكَسَه وأَرْكَسَه: قَلَبَهُ على رأسه»[4]، «ورَكَسْت الشيءَ وأَركَسْتُه: لغتان؛ إذا رددتَه»[5].

فالرّكس لردِّ الشيء مقلوبًا، سواء أكان ذلك بردِّ أوله على آخره، أم بقلبه على رأسه، وذكر الجوهري والزمخشري أنّهما بمعنى واحد، واتحاد المعنى فيهما راجعٌ إلى تعدد اللغات فيهما.

ثالثًا: القراءات في الفعل:

وردت قراءات شاذة في الآية (88)، وهي: (رَكَّسَهُمْ)، و(ركَسَهم)[6]، وقرأ عبد الله بن مسعود (رُكِّسُوا) في الآية (91)[7].

رابعًا: معنى الفعل في الآيات:

جاءت (أَرْكَس) في الآيتين بمعنى الرجوع إلى الكفر والدخول فيه، فالكلام في الآيتين عن قومٍ من المنافقين قدموا إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فأقاموا بالمدينة ما شاء الله، ثم قالوا: يا رسول الله، نريد أن نخرج إلى الصحراء فائذن لنا، فأَذِنَ لهم، فلم يزالوا حتى لحقوا بالمشركين، فهم قومٌ قد أظهروا الإيمان بداية، فأرجعهم الله تعالى إلى حقيقتهم بما كسبوا من المعاصي والآثام[8]، والرَّكْسُ: ردُّ الشيء من آخره إلى أوله، فالرَّكس والنكس

(1) الفراهيدي، العين، (دار الهلال)، (ركس) 5/ 310.
(2) الجوهري، الصحاح، (ركس) 3/ 936.
(3) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (ركس)2/ 434.
(4) الزمخشري، أساس البلاغة،(ركس) ص171.
(5) ابن منظور، لسان العرب، (ركس) 6/ 214.
(6) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، 4/ 9. وراجع: عبد اللطيف الخطيب، معجم القراءات، 2/ 122.
(7) ينظر: ابن جني، المحتسب، 1/ 194. وراجع: عبد اللطيف الخطيب، معجم القراءات، 2/ 127.
(8) ينظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ط1(لبنان: دار إحياء التراث العربي، 2008م)، 4/ 169.

والمركوس والمنكوس واحد، ومنه يقال للروث: الركس؛ لأنَّه رد إلى حالة خسيسة، وهي حالة النجاسة[1]، قال ابن عطية (546هـ): «أرجعهم في كفرهم وضلالهم»[2]. وقال ابن كثير(774هـ): «والله أركسهم بما كسبوا؛ أي: ردَّهم وأوقعهم في الخطأ....بسبب عصيانهم ومخالفتهم الرسول واتباعهم الباطل»[3]. وقال أبو حيَّان (745هـ): «رجَّعَهم وردَّهم في كفرهم»[4]. فهم قد عادوا إلى ما كانوا عليه، وقال أبو حيان في الآية الثانية: «أُركسوا فيها؛ أي: رجعوا أقبح رجوع وأشنعه»[5].

وهذه المعاني التي ذكرها المفسرون لـ (أَرْكَسَ) تؤديها (رَكَس) أيضًا، فلماذا جاءت (أَرْكَسَ) دون (رَكَسَ)؟ نصَّ أبو حيان على أنَّ (أركس) أبلغ ولم يذكر السبب، قال: «وأركَسَه أبلغ من رَكَسَه، كما أنَّ أسقاه أبلغ من سقاه»[6]. لكنّه ذكر من معاني (أَرْكَسَ) الإضلال، و(أَرْكَسَهُمْ) بمعنى (أَضَلَّهُمْ) تعرفها العرب، ومنه قول الشاعر[7]:

وَأَرْكَسْتَنِي عَنْ طَرِيقِ الْهُدَى وَصَيَّرْتَنِي مَثَلًا لَلْعِدَا

وفي كل من الآيتين يظهر سوء المنافقين وأنهم استحقُّوا بذلك إضلال الله لهم، ففي الآية الأولى: ﴿سَتَجِدُونَ ءَاخَرِينَ يُرِيدُونَ أَن يَأۡمَنُوكُمۡ وَيَأۡمَنُواْ قَوۡمَهُمۡ كُلَّ مَا رُدُّوٓاْ إِلَى ٱلۡفِتۡنَةِ أُرۡكِسُواْ فِيهَاۚ فَإِن لَّمۡ يَعۡتَزِلُوكُمۡ وَيُلۡقُوٓاْ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَمَ وَيَكُفُّوٓاْ أَيۡدِيَهُمۡ فَخُذُوهُمۡ وَٱقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ ثَقِفۡتُمُوهُمۡۚ وَأُوْلَٰٓئِكُمۡ جَعَلۡنَا لَكُمۡ عَلَيۡهِمۡ سُلۡطَٰنٗا مُّبِينٗا ﴾ وجاء بعدها: ﴿وَدُّواْ لَوۡ تَكۡفُرُونَ كَمَا كَفَرُواْ فَتَكُونُونَ سَوَآءٗۖ ﴾، وفي الآية الثانية: ﴿سَتَجِدُونَ ءَاخَرِينَ يُرِيدُونَ أَن يَأۡمَنُوكُمۡ وَيَأۡمَنُواْ قَوۡمَهُمۡ كُلَّ مَا رُدُّوٓاْ إِلَى ٱلۡفِتۡنَةِ أُرۡكِسُواْ فِيهَاۚ فَإِن لَّمۡ يَعۡتَزِلُوكُمۡ وَيُلۡقُوٓاْ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَمَ وَيَكُفُّوٓاْ أَيۡدِيَهُمۡ فَخُذُوهُمۡ وَٱقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ ثَقِفۡتُمُوهُمۡۚ وَأُوْلَٰٓئِكُمۡ جَعَلۡنَا لَكُمۡ عَلَيۡهِمۡ سُلۡطَٰنٗا مُّبِينٗا ﴾، فهم قد اشتغلوا بالكيد للمؤمنين

(1) ينظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، 4/ 169.

(2) ينظر: المرجع السابق، 4/ 169.

(3) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (دار الأندلس)، 2/ 328.

(4) أبو حيّان، البحر المحيط في التفسير، (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1992م)، 4/ 9.

(5) المرجع السابق، 4/ 17.

(6) أبو حيّان، البحر المحيط في التفسير، 4/ 9.

(7) لم أجده في دواوين الشعر. وذكره أبو حيان في البحر المحيط. ينظر: أبو حيّان، البحر المحيط، 4/ 6.

بالفعل وبالبغض في قلوبهم، فسوؤهم لا يخلو عن الفعل أو النية، وبذلك استحقُّوا إضلال الله لهم، وفي صيغة الإفعال معنى الإعانة على الشيء، كما تقول: أحلَبْتُك الناقةَ؛ أي: أَعنتُكَ عليها، فكذلك هنا، فقد يسَّر الله لهم طريق الضلال بما كسبت أيديهم كما في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنۢ بَخِلَ وَٱسۡتَغۡنَىٰ ۝٨ وَكَذَّبَ بِٱلۡحُسۡنَىٰ ۝٩ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلۡعُسۡرَىٰ ۝١٠﴾ [الليل].

وبالنَّظر في ما سبق نجد أنَّ المعنى المشترك في كلٍّ من المجرد والمزيد هو الردُّ وقَلب الحالة الموجودة إلى حالة سابقة، وهو المعنى المستفاد من قولهم «رَكَسَ الشيءَ وأركَسَهُ: إذا ردَّه»[1]، لكنَّ صيغة الزيادة أضافت أنه يكون على نحو قد لا يكون عدول عنه، وهذا هو معنى الإضلال، فمن يُضلل اللهُ فلن تجد له سبيلًا، والسياق أفاد أنَّهم استحقوا هذا الرجوع بما اقترفت أيديهم، فـ (رَكَسَه) ردَّه وقَلَبَه على رأسه، لكنَّ (أَركَسَه) ردَّه وقَلَبَه على رأسه على نحوٍ قد لا يكون عدول عنه؛ أي: أضلَّه، وبالمقارنة مع ما ذكره اللغويون نجد أنَّ أهل المعاجم لم يفرِّقوا بين (ركَسَ) و(أَرْكَسَ)، وإن كان الاستعمال قد فرّقَ بينهما، فلم يستعمل لمعنى الردِّ والقلب إلا (أَرْكَسَ) فيما اطَّلعت عليه.

المثال الثالث: قَبَرَ وأقْبَرَ:

أولًا: الآيات القرآنية التي ورد فيها الفعل:

لم يرد المجرد، وورد المزيد في آية واحدة، وهي قوله تعالى: ﴿قُتِلَ ٱلۡإِنسَٰنُ مَآ أَكۡفَرَهُۥ ۝١٧ مِنۡ أَيِّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥ ۝١٨ مِن نُّطۡفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ ۝١٩ ثُمَّ ٱلسَّبِيلَ يَسَّرَهُۥ ۝٢٠ ثُمَّ أَمَاتَهُۥ فَأَقۡبَرَهُۥ ۝٢١﴾ [عبس: 21][2].

ثانيًا: المعنى اللغوي:

قال الخليل(175هـ): «الإقبار أن تُهيِّء له قبرًا وتُنزله منزله ذاك»[3]. وما ذكره الخليل في معنى الإقبار يوافق معنى الدفن، وقال ابن قُتيبَة(276هـ): «أَقْبَرْتُ الرجلَ: أمرت بأن يُقْبَر... وقَبَرْتُه: دفنته»[4]. وكذا ذكر الجوهري(393هـ)، قال: «وأقْبَرْتُهُ؛ أي: أَمَرْتُ بأن يُقبرَ، قالت

(1) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (ركس) 6/ 214.

(2) ينظر: مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم، 2/ 355.

(3) الفراهيدي، العين،(قبر) 5/ 157.

(4) ابن قتيبة، أدب الكاتب، 235.

تميم للحجاج: «أَقْبِرْنَا صَالِحًا، وكان قد قتله وصلبه؛ أي: ائذن لنا في أن نقبره. قال لهم: دونكموه»،[1]. وابن منظور(711هـ): «قَبَرَه يَقْبِره ويَقْبُره: دفنه، وأقبَرَه: جَعَلَ له قبرًا، وأَقْبَرَ إنسانًا: إذا أمر بحفر قبرٍ له»[2]. فأكثر اللغويون جعلوا (قَبَرَ) بمعنى: دفن، و(أَقْبَرَ): أمر أن يُقبَر.

ثالثًا: القراءات في الفعل:

لم يرد قراءات في قوله تعالى: ﴿فَأَقْبَرَهُۥ﴾ بغير هذه الصيغة[3].

رابعًا: معنى الفعل في الآية:

قال أبو عبيدة(210هـ): «أَمَرَ بأن يُقبرَ»[4]. وقال الزَّجَّاج(311هـ): «معنى (أقبره) جعل له قبرًا يُوارَى فيه، وقَبَرْتُ فلانًا: دفنته، فأنا قابِره»[5]. فـ (أَقْبَرَه): جعل له قبرًا، أو أمر أن يُقْبَر، و(قَبَرَه): دفنه بيده، فمن نعم الله سبحانه وتعالى على الإنسان أن صيَّره بحيث يُقبَر، وجعل له قبرًا صيانة لجسده، ولم يجعله ممن يُلقى للطير والسباع، ولا ممن يلقى في صندوق من حجر أو خشب، ثم يوضع في بيت ونحوه، والعرب تقول: قَبَرْتُ الرجلَ، إذا وَلِيَ ذلك منه، وأَقْبَرَهُ الله، وبَتَرْتُ ذَنَبَ البعير، وأَبْتَرَهُ الله، وطَرَدْتُ عني فلانًا، وأَطْرَدَهُ اللهُ.

فالمُقْبِرُ هو الله تعالى، والقابِرُ هو الإنسان[6]، قَالَ الشاعر[7]:

لَـوْ أَسْـنَـدْتَ مَـيِّـتًـا إِلَـى نَـحـرِهَـا عَـاشَ وَلَـمْ يُـنْـقَـلْ إِلَـى قَـابِـرِ

بالنَّظر في ما سبق نجد أنَّ «الأصل الواحد في هذه المادة هو المواراة بحيث يُغطَّى من

(1) الجوهري، الصحاح، (قبر) 2/ 784.

(2) ابن منظور، لسان العرب، (قبر) 12/ 8.

(3) ينظر: عبد اللطيف الخطيب، معجم القراءات، 10/ 309.

(4) أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1381هـ)، 2/ 286.

(5) الزجّاج، معاني القرآن وإعرابه، 5/ 285.

(6) ينظر: الفراء، معاني القرآن، 3/ 237. وتفسير ابن كثير، 7/ 212. وأبو حيّان، البحر المحيط، 10/ 409. والحنبلي عمر ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، ط1(لبنان: دار الكتب العلمية، 1998م)، 20/ 162. والقِنَّوجي، فتحُ البيان في مقاصد القرآن، (بيروت: المَكتبة العصريَّة للطبَاعة والنّشْر، 1992م)، 15/ 82.

(7) للأعشى في ديوانه، (القاهرة: المطبعة النموذجية)، 139.

جميع الجوانب ماديًا ومعنويًا»[1] وهذا هو معنى الدفن، ويشترك في هذا الأصل كلٌّ من المجرَّد والمزيد.

لكنَّ الزيادة أفادت معنى جعل هذا الدفن للإنسان، فالنظر في الإفعال إلى جهة النسبة إلى الفاعل والصدور منه، فقال: (أَقْبَرْته) إشارة إلى تقدير الله تعالى للإنسان هذا الأمر[2]، فالله سبحانه وتعالى هو من جعل القبر للإنسان، أمّا في الخلق مثلًا، فلم يُسمَع (أَخْلَقَه)؛ لأنه لا يدَّعي أحد من الخلق أنَّه يَخلِق، فلم يحتج الفعل إلى الهمزة من أجل إثبات نسبته لله تعالى، أما الموت والإقبار فقد يظن ظانٌّ أنه من فعله كما في قصة نمرود مع سيدنا إبراهيم إذ قال ﴿أَنَا۠ أُحۡيِۦ وَأُمِيتُۖ [3]﴾ [البقرة: 258]، لذلك جاءت الهمزة لتفيد نسبة الفعل الحقيقي إلى الله تعالى، وإظهار قدرته تعالى على عباده وامتنانه عليهم، فالله تعالى جعل القبر للإنسان وقدّره له، ثم كان ذلك بإلهامه له، وقال ابن فارس(395هـ): «وقال ناسٌ من أهل التَّفسير في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَمَاتَهُۥ فَأَقۡبَرَهُۥ﴾ [عبس: 21] أُلهِمَ كيف يدفن»[4]. وقال ابن عاشور(1393هـ): «وإسناد الإقبار إلى الله تعالى مجاز عقلي؛ لأنَّ الله ألهم الناس الدَّفن كما في قصة دفن أحد ابني آدم أخاه بإلهام تقليده لِفِعْلِ غرابٍ حَفَرَ لغرابٍ آخرَ ميتٍ حفرةً»[5]. فالمعنى الذي تفيده الهمزة في: (أَقْبَرَ) هي نسبة الفعل إلى الله تعالى، والمعنى المراد من الإسناد إلى الله تعالى هو الإلهام، وهذا أولى من قولنا: بالجعل أو التسبُّب أو التصيير، فهذه الألفاظ كلها تُفَسَّرُ بالإلهام، كما أنَّ معنى الجعل والتصيير والتسبُّب قريبٌ من معنى الأمر بِقَبرِهِ الذي ورد في اللغة لـ (أَقْبَرَهُ)، فالأولى في تفسير (أَقْبَرَهُ) إذا أُسنِدَ إلى الله تعالى أن يكون له معنًى واضح يختصُّ به، فالجعل والتسبُّب والتصيير كلها مجازات، والحقيقة المرادة هي الإلهام.

وبالمقارنة مع ما ذكره اللغويون نجد ما يأتي:

1 – فرّق أهل المعاجم بين المجرد والمزيد ولم يجعلوهما بمعنى واحد.

(1) المصطفوي حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ط1(طهران، 1416هـ)، 9/ 175.

(2) ينظر: المرجع السابق، 9/ 175.

(3) فنمرود ظنَّ أنّه بحكمه على شخص بالقتل، أو بإعفاءه منه يكون قد أحياه وأماته. ينظر: الزمخشري، الكشاف، 1/ 306.

(4) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (قبر) 5/ 48.

(5) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 30/ 123–124.

2 – المعاني التي ورد لها الإقبار في اللغة من الجَعل والأمر تؤدي لمعنى الإلهام الذي استعمل له الإقبار في القرآن الكريم.

الخاتمة:

الحمد لله الذي بنعمته تتمُّ الصالحات، الموفِّق إلى معالم الخير والسداد، ثم الصلاة والسلام في أكمل صورها على خاتم رسل الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه.

أما بعد:

فقد وفَّقني الله تعالى في نهاية هذا البحث إلى عدة نتائج وتوصيات، وهي كالآتي:

1 - أكَّد البحث على أنّه لا ترادف في القرآن الكريم؛ لأنَّ الترادف هو أن تأتي كلمتان مختلفتان لمعنى واحد، كما قد يُظَنُّ أن الفعل المجرد والمزيد يأتيان لمعنى واحد، فلما انتفى الترادف في الفعل المجرد والمزيد، وهما أقرب للاتفاق في المعنى من غيرهما؛ انتفى كذلك الترادف في كلٍّ مختلفين في القرآن الكريم.

2 - الزيادة في مبنى الفعل من مظاهر التطور الدلالي في اللغة إن لم تكن هذه الزيادة من أصل الوضع، ومن ذلك الزيادة في (أَفْعَلَ)؛ فتغيُّر مبنى الفعل من التجرُّد إلى الزيادة حدث بسبب نشوء معانٍ جديدة والحاجة إلى التعبير عنها، ثمَّ نزل القرآن الكريم بلغة العرب وأساليبهم، ثمَّ ورد فيه مبانٍ ومعانٍ لم تعهدها العرب – فيما اطَّلعت عليه من نثرهم وشعرهم – والزيادة على الأفعال لاستحداث معانٍ جديدة عهدته العرب، ولكن بلاغة القرآن فاقت ما عهدوه في لغتهم، فجاء التعبير فيه عن أفصح المعاني وأكملها في أكمل معنى وأبلغ سياق.

3 - المعاني التي أفادتها الزيادة في صيغة (أَفْعَلَ) في القرآن الكريم قد تكون مما ذكره أهل اللغة؛ كالصيرورة والتعدية، وقد تفيد معاني جديدة لم يذكرها أهل الصرف، ولم يذكرها أهل اللغة في المعاني المعجمية، ولكنها أفيدت من لفظ الفعل مع صيغته ثم استعماله على هذا النحو في سياق معيَّن.

4 - الأصل أنَّ المعاجم تغفل الفرق الدقيق بين صيغة فَعَلَ وأَفْعَلَ ولا تذكره، وعندما يطلق أصحاب المعاجم أنّهما بمعنى واحد، فهم يقصدون غالبًا اشتراكهم في المعنى العام، دون التطابق التام في المعنى، فما تذكره المعاجم لا يمكن أن يعوَّل عليه في فهم الفارق الدقيق

بين معنى الصيغتين، وقد تَسَمَّحت المعاجم المتأخرة في إطلاق المعنى الواحد لِـ: (فَعَلَ وأَفْعَلَ)، ويظهر ذلك واضحًا في «لسان العرب» لابن منظور، وكثيرًا ما يتبعه الزبيدي في «تاج العروس»، في حين أنّ أكثر المعاجم المتقدمة -وإن لم تذكر الفرق بين المجرد والمزيد- لا تتوسع في إطلاق المعنى الواحد لهما، مثل: «العين» للخليل بن أحمد الفراهيدي، و«الصحاح» للجوهري.

5 - إن لم ترد قراءات متواترة أو شاذة بـ(فَعَلَ) في (أَفْعَلَ) فهو دليل قوي على الاختلاف بين معنى الصيغتين، وعلى أن معنى: (أَفْعَلَ) هو المراد في القرآن الكريم.

التوصيات والمقترحات:

1 – وضع معجم مفهرس لأشعار العرب في الشعر الجاهلي تكون فهرستها على وفق المواد اللغوية بحيث يوضع في كل مادة ما ورد فيها من شعر العرب، فمثلًا يوضع في مادة (كتب) كل ما ورد عن الكتابة في الشعر الجاهلي، على غرار ما ورد في المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم الذي وضعه مجمع اللغة العربية، وفي هذا خير كثير لمن أراد الوقوف على الاتفاق والاختلاف بين معاني الكلمة كما استعملتها العرب قبل نزول القرآن، ومعانيها في الاستعمال القرآني.

2 – وقفت على عدد من الشواهد في كتب التفسير، ولم أجد لها ذكرًا في دواوين الشعر الجاهلي أو كتب اللغة التي وقفت عليها، وأغلب الظن أنَّ المفسرين قد حفظوا بعض التراث اللغوي التي ذهبت به الأيام، وهذه الشواهد جديرة بالبحث والجمع؛ لضرورة التوثيق، فإنه من أهم مطالب البحث العلمي.

3 – هناك كثير من الصيغ والكلمات في القرآن الكريم لم يُعنَ أهل التفسير بذكر دلائلها، ولا تزال تحتاج إلى نظر وتمحيص، فأوصي طلبة العلم بالاعتناء بكشف اللثام عن هذه الدلائل والنكت البلاغية فيها.

المصادر والمراجع

1 - الأخفش، سعيد بن مسعدة. **معاني القرآن**. تحقيق الدكتورة: هدى محمود قراعة. ط1. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1990م.

2 - الإشبيلي، ابن عصفور. **الممتع في التصريف**. تحقيق: فخر الدين قباوة. ط1. حلب: المكتبة العربية، 1970م.

3 - **الأعشى، ديوان الأعشى**. تحقيق محمد حسين. القاهرة. المطبعة النموذجية.

4 - البغدادي، **خزانة الأدب ولبُّ لباب لسان العرب**. تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون. ط1. الرياض: 1982م.

5 - الثعالبي، أبو منصور. **فقه اللغة وسر العربية**. تعليق خالد فهمي. ط1. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998م.

6 - الجوهري، إسماعيل بن حماد الجوهري. **الصِّحاح**. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطّار. ط4. لبنان: دار العلم للملايين، 1990م.

7 - أبو حيان. **ارتشاف الضَرَب من لسان العرب**. تحقيق: رجب عثمان محمد. ط1. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998م.

8 - أبو حيّان. البحر المحيط في التفسير. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1992م.

9 - ابن خالويه. **القراءات الشاذة**. عني بنشره برجشترار. القاهرة: مكتبة المتنبي.

10 - ابن درستويه. **تصحيح الفصيح وشرحه**. تحقيق: محمد بدوي المختون. القاهرة، 1998م.

11 - الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي. **تاج العروس من جواهر القاموس**. تحقيق علي هلالي. ط1. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2001م.

12 - الزمخشري. **أساس البلاغة**. ط1. لبنان: مكتبة لبنان – ناشرون. 1996م.

13 - الزمخشري، أبو القاسم محمود. **الكشَّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**. تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وآخرون. ط1، 1998م.

14 - الرازي. **مفاتيح الغيب**. ط1. لبنان: دار إحياء التراث العربي، 2008م.

15 - الراغب الأصفهاني. **مفردات ألفاظ القرآن**. تحقيق: صفوان عدنان داوودي. ط1. دمشق: دار القلم، 1996م.

16 - الرضي، **شرح الشافية**. تحقيق: محمد محي عبد الحميد وآخرون. ط1. بيروت: دار الكتب، 1395هـ.

17 - السجستاني، أبو حاتم. **فَعَلْتُ وأفعَلْت**. تحقيق: خليل إبراهيم العطية. ط2. بيروت: دار صادر، 1996م.

18 - السمين الحلبي. **عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ**. تحقيق: عبد السلام أحمد التونجي الحلبي. ط1. بنغازي: دار الكتب الوطنية، 1995م.

19 - ابن سيدَه، أبو علي. **المُخَصَّص**. تحقيق: خليل إبراهيم جفال. ط1. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1996م.

20 - سيبويه، أبو بشر عمرو. **كتاب سيبويه**. ط1. مصر: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، 1317هـ.

21 - السيوطي. **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**. تحقيق: عبد العال سالم مكرم. الكويت: دار البحوث، 1980م.

22 - **الشعراوي، محمد متولي**. **تفسير الشعراوي**. قطاع الثقافة، 1419ه.

23 - الصيمري، أبو محمد عبد الله بن علي بن إسحاق. **التبصرة والتذكرة**. تحقيق: فتحي أحمد مصطفى علي الدين. ط1. مكة المكرمة: مركز البحوث العلمي والتراث الإسلامي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، 1982م.

24 - الطبري، أبو جعفر بن يزيد. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**. لبنان: دار الفكر، 1988م.

25 - ابن عادل، أبو حفص سراج الدين. **اللباب في علوم الكتاب**. تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخرون. ط1. لبنان: دار الكتب العلمية، 1998م.

26 - ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**. ط1. لبنان: مؤسسة التاريخ، 2000م.

27 - عبد اللطيف الخطيب. **معجم القراءات**. ط1. سوريا: دار سعد الدين، 2002م.

28 - العسكري، أبو هلال. **الفروق في اللغة**. تحقيق: جمال عبد الغني مدغمش. ط1: مؤسسة الرسالة، 2002م.

29 - ابن عطية، أبو محمد عبد الحق. **المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**. تحقيق وتعليق: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري وآخرون. ط1، 1984م.

30 - ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني المصري، **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد وآخرون. ط20. القاهرة: دار مصر للطباعة، 1980 م.

31 - ابن فارس، أبو الحسين أحمد. **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسُنن العرب في كلامها**. علَّق عليه أحمد حسن بسج. ط1. لبنان: دار الكتب العلمية، 1997م.

32 - ابن فارس، أحمد. **معجم مقاييس اللغة**. تحقيق: عبد السلام هارون. طبعة اتحاد الكتاب العرب، 2002م.

33 - الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد. **العين**. تحقيق: مهدي المخزومي وآخرون. دار الهلال.

34 - الفيروزأبادي، محمد بن يعقوب. **بصائر التمييز**. تحقيق: مكتب التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي. ط6: مؤسسة الرسالة، 1998م.

35 - ابن قتيبة. **أدب الكاتب**. شرحه الأستاذ علي فاعور. ط1. لبنان: دار الكتب العلمية، 1988م.

36 - القرطبي، أبو عبد الله. **الجامع لأحكام القرآن**. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط1. لبنان: مؤسسة الرسالة، 2006م.

37 - القِنَّوجي، أبو الطيب محمد صديق. **فتح البيان في مقاصد القرآن**. عني بطبعهِ وقدّم له وراجعه خادم العلم عَبد الله بن إبراهيم الأنصَاري. بيروت: المَكتبة العصريَّة للطبَاعة والنّشْر. 1992 م.

38 - ابن كثير، إسماعيل. **تفسير القرآن العظيم**. دار الأندلس.

39 - الكفوي، أبو البقاء. **الكلّيات**. تحقيق: عدنان درويش وآخرون. ط1. مؤسسة الرسالة، 1992م.

40 - المبرّد، محمد بن يزيد. **المقتضب**. تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة. القاهرة، 1982م.

41 - مجمع اللغة العربية. **معجم ألفاظ القرآن الكريم**. ط2. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970م.

42 - المُصطَفَوي، حسن. **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**. ط1. طهران، 1416هـ.

43 - معمر بن المثنى، أبو عبيدة. **مجاز القرآن**. تحقيق: محمد فواد سزگين. القاهرة: مكتبة، 1381 هـ.

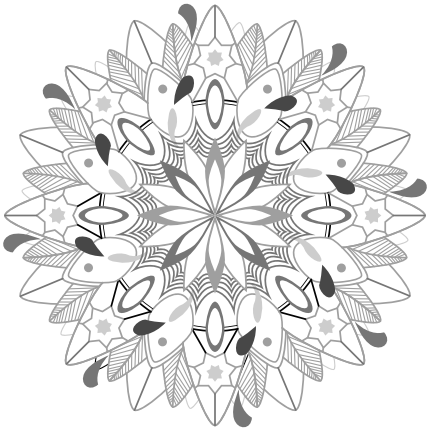
44 - ابن منظور. **لسان العرب**. ط3. دار صادر، 2004م.

45 - نشوان بن سعيد. **شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم**. تحقيق: حسين بن عبد الله العمري وآخرون. ط1. لبنان: دار الفكر المعاصر، 1999 م.

46 - الهيثمي، أبو بكر. **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**. لبنان: دار الكتب العلمية، 1988م.

47 - ابن يعيش، **شرح المُلوكي في التصريف**. تحقيق: فخر الدين قباوة. ط1. حلب: المكتبة العربية، 1973م.

❁❁❁



ابْنُ المُنَيِّر الإسْكَنْدَري قَاضِيًا

فرح نصري شيخ البزوريَّة

ماجستير في التفسير وعلوم القرآن (كلية الشريعة/ جامعة دمشق).

المُلخَّص

هذا البحث يجمع أهمَّ ما تناثَرَ من المسائل القضائيَّة التي نصَّ عليها ابنُ المُنَيِّر الإسكندري (ت: 683هـ) في كتابه «البحر الكبير في بَحْث التَّفسير»، ويدرسها دراسةً تحليليَّة، وهي مسائلُ متنوِّعة، تضمُّ بعضَ المهامِّ التي يتقلَّدُها القاضي، والتعريفَ بحدود علم الوثائق التي تُكتَب بين يدَي القاضي، إضافةً إلى مسائلَ في الإقرار والشهادات، ومقاصدَ شرعيَّة من أحكام قضائيَّة، ومنها أحكامُ أهل الذِّمَّة، وأخيرًا الآداب التي يجب أن يَتحلَّى بها القاضي، وتتبعُها فُصُولٌ في الأمرِ بالمعروفِ والنَّهي عنِ المنكَرِ تُخاطبُ القضاة، وكلُّ ذلك مستنبَطٌ مِن الآياتِ القرآنيَّةِ التي تصدَّى ابنُ المُنَيِّر لتفسيرِها، فصبَغَها بما اصطَبَغَ به هو مِن شخصيَّةِ قاضي القضاة، فكانت تطبيقًا عمليًّا لِمَا نظَّر له وعاشهُ من أجواء القضاء، حتى توصَّلَ البحثُ أخيرًا إلى أنَّ تلك المسائلَ رسَمَتْ صورةً عن شخصيَّة ابنِ المُنَيِّر القضائيَّة، وأقرَّتْ بما وُصِفَ به مِن حيازةِ ذلك المنصِبِ الذي لم يُشهَر به كما شُهِر بتعقُّباتِه على تفسير «الكشَّاف»، ولا يَسَعُ الباحثينَ المهتمِّين بهذا المجال إلَّا دراستُها والإفادةُ منها.

الكلمات المفتاحيَّة: ابن المُنَيِّر الإسكندري، القضاء، علم الوثائق، الإقرار، الشهادات، آداب القاضي.

Ibn Al - Munaiir Al - Iskandari as a judge

Farah Nsri shikh Al - Bzoria.

Master of Interpretation and Quranic Sciences from the Faculty of Sharia / University of Damascus

frh.nsri.shp.333@gmail.com

Abstract

This research collects the most important scattered judicial issues stipulated by Ibn al - Munaiir al - Iskandari (d. 683 AH) in his book Al - Bahr Al - Kabir in the Study of Interpretation , and studies them analytically. They are diverse issues, including some of the tasks that the judge assumes, and defining the limits of the science of documents that are written In the hands of the judge, in addition to issues regarding confessions and testimonies, and the legal objectives of judicial rulings, including the rulings of non - Muslims, and finally the morals that the judge must possess, followed by chapters on enjoining good and forbidding evil that address judges. All of this was deduced from the Qur'anic verses that Ibn al - Munaiir took up in interpreting them, imbuing them with what he characterized the personality of the chief judge. They were a practical application of what he saw and experienced in the judicial atmosphere, until the research finally concluded that these issues painted a picture of Ibn al - Munaiir's judicial personality and were approved Because he was described as holding that position

for which he was not famous, just as he was famous for his comments on the interpretation of Al - Kashaf, and researchers interested in this field cannot help but study it and benefit from it.

Keywords: Ibn al - Munaiir al - Iskandari, Judiciary, Document Science, Confessions, Testimonies, Lawsuits, Ethics of The Judge.

المقدِّمة

جمَعَ القرآنُ الكريم بين دفَّتيهِ العلومَ كافَّةً، جملةً أو تفصيلًا، على اختلاف تلك العلوم وتنوُّعِها، فكلُّ مَن نظَرَ فيه وجدَ بُغْيَتَهُ، والمفسِّرُ خاصَّةً عند نظرِهِ في آياتِ الكتابِ العزيز لا يُمكِنُه التَّخلُّص عمَّا طُبِع عليهِ وغلَبَ على شخصيَّتِه مِن علمٍ أفنى عُمرَه في الاشتغالِ به، فالمفسِّرُ النحويُّ إذا تصدَّى لتفسير آيةٍ فيها مُشْكِلٌ إعرابيٌّ ينبني عليه اختلافُ المعاني والأحكام؛ أغرَقَ وتوسَّع واستطرد في التحليل النحويِّ لكلماتِ الآية جميعِها؛ حتَّى يصِلَ إلى مبتغاه منها، وكذلك المفسِّر الفقيه؛ لا ينفصِمُ عن ذكر مَذاهبِ الفقهاء في حكم الآيات مقرونةً بأدلَّةِ كلٍّ منهم، وإذا كان المفسِّر قاضيًا قد زاوَلَ وظيفةَ القضاءِ شَطْرَ عُمرِه؛ لا يألو أن يبسطَ باعَه في الكلامِ على ما شاهدهُ من أحوال الخصومِ وحكَمَ به بينهم وَفْقَ ما تقتضيه الآياتُ الكريمة.

أوَّلًا: أسباب اختيار البحث:

لمَّا كان ابنُ المُنَيِّر الإسكندري قد اشتهر بنقدِه للزَّمَخْشَريِّ في مسائل العقيدةِ والبلاغةِ وغيرها، من خلال كتابه «الانتصاف من الكشَّاف»، ولم يبرز الجانبُ القضائيُّ في شخصيَّته، مع أنَّ مُترجِميهِ أقرُّوا بأنَّه كان قاضيَ الإسكندريَّة وخطيبَها، وسجَّل هو في «تفسيرِه» نصوصًا صريحةً بما رآهُ وسمِعه وجرى بين الناس مِن أحكام القضاء، وأرشَد إلى اتِّباعِ ما دلَّ عليه كتابُ الله تعالى والعملِ به؛ رأيتُ أن أسلِّطَ الضوءَ على ذلك الجانبِ المكنونِ مِن جوانبِ شخصيَّةِ ابنِ المُنَيِّر، من خلال تفسيره الذي جعله نموذجًا تطبيقيًّا وميدانًا لعرض جملةٍ من تلك المسائل.

ثانيًا: أهمِّيَّة البحث:

تكمن فيما يأتي:

- في تناوله لأهمِّ النصوص في «البحر الكبير» المتضمِّنةِ للمسائل القضائيَّة.
- وفي عرض المسائل بحسب موضوعاتها المستنِدة إلى حُجِّيَّة آيات القرآن الكريم.
- وفي كونِ صاحبِ هذه النصوصِ قاضيَ قُضاةِ عصره في بلده الإسكندريَّة.

ثالثًا: أهداف البحث:

- تعريف ابن المُنيِّر بوصفه قاضيًا من خلال تفسيره «البحر الكبير».

- جمع أهمِّ المسائل القضائيَّة التي ذكرها في تفسيره «البحر الكبير»، ودراستها دراسةً تحليليَّة، وإبراز أهمِّ الفوائد المذكورة فيها.

رابعًا: منهج البحث:

تطلَّبَ هذا البحثُ استقراءَ النصوصِ المتضمِّنةِ للمسائل القضائيَّة، ثمَّ اختيارَ المهمِّ منها؛ تحاشيًا عنِ التَّطويل في هذه العُجالة، واعتمد المنهجَ الوصفيَّ في عرضها من خلال تفسير «البحر الكبير» لابن المُنيِّر، والمنهجَ التحليليَّ في توضيح أقواله وبيان أدلَّتِه، متَّبعًا الأسسَ العامَّة المعروفة في البحوث الأكاديميَّة، ما عدا الترجمة للأعلام.

خامسًا: الدراسات السابقة:

لم أقف على دراساتٍ سابقة تعرَّضت لهذا البحث؛ لأنَّ كتاب «البحر الكبير» لابن المُنيِّر لم يتداول بين أيدي الباحثين أصلًا، فلم تنشأ عنه الدراساتُ والأبحاث.

سادسًا: خُطَّة البحث: ينقسم البحث إلى:

- **المقدِّمة:** فيها أسباب اختيار البحث، وأهمِّيَّته، وأهدافه، ومنهجه، والدراسات المرجعيَّة، ويتبعها مطلبان:

- **المطلب الأوَّل:** تعريف ابن المُنيِّر وتفسيره والقضاء في عصره، وفيه ثلاثة فروع:

أوَّلًا: ترجمة موجزة لابن المُنيِّر.

ثانيًا: بيانٌ موجز عن تفسيره «البحر الكبير».

ثالثًا: لمحةٌ موجزةٌ عنِ القضاء في عصر ابن المُنيِّر.

- **المطلب الثاني:** المسائل القضائيَّة في تفسير ابن المُنيِّر، وفيه خمسة فروع:

أوَّلًا: مَهامُّ القاضي.

ثانيًا: كتابة الوثائق.

ثالثًا: الإقرار والشهادات.

رابعًا: الحكم بين المسلمين وأهل الذمَّة.

خامسًا: أدب القاضي.

الخاتمة: وفيها نتائج البحث.

المطلب الأوَّل: تعريفُ ابنِ المُنَيِّر وتفسيرِهِ والقضاءِ في عصرِهِ:

يتشوَّفُ قارئُ هذا البحث بدايةً لأن يقف على بيان أساسيَّاتٍ فيه مُستلهَمةٍ من عنوانه العريض الذي برز ليُعبِّر عنها، ويتضمَّنُ هذا العنوانُ كلماتٍ مفتاحيَّة للبحث، يمكنُ أن تشير إلى ترجمةٍ لابن المُنيِّر بوصفِهِ قاضيَ قُضاةِ عصرِه، وبيانٍ مختصرٍ لكتابه «البحر الكبير في بَحْث التَّفسير»، ولمحةٍ موجزةٍ عن القضاء في القرن السابع في بلده الإسكندريَّة.

أوَّلًا: ترجمةٌ موجزةٌ لابن المُنيِّر:

تشتمل الترجمة غالبًا على ذكر عَلَم المترجَم له؛ مِن لقبه وكُنيته واسمه، ويضاف إلى ذلك نِسبتُه الوِلاديَّة والمذهبيَّة، وعلى التأريخ لولادته ووفاته، وعلى بيان مكانته بين علماء عصره، وذكر شيوخه وتلامذته ومصنَّفاته التي هي ثمراتُ حياتِه وتحصيلِه – ولكن لن أسردَها؛ طلبًا للاختصار، ولقلَّة وثاقةِ الصِّلة بأمور القضاء – وعلى ذكر أعماله الإداريَّة ومناصبه.

1 – **عَلَمُه ونسَبُه**: ناصِرُ الدين، أبو العبَّاس، أحمد بن محمَّد بن منصور بن أبي القاسم بن مختار، المعروف بابن المُنَيِّر، الجُذاميُّ الجَرَويُّ نسَبًا، المالكيُّ مذهبًا، الإسكندريُّ منشَأً ووفاةً[1].

2 – **ولادته ووفاته**: وُلِد في الإسكندريَّة سنةَ (620هـ)، وعاش فيها، وتوفِّيَ سنة (683هـ).

3 – **مكانته العلميَّة**: شهد لابن المُنَيِّر مترجموه بالإمامة والفَضْل، واعترفوا بالبراعة

(1) ذكر ترجمته: ابن المُعلِّم محمد، نجم المهتدي، ط1، تحقيق: بلال السقَّا (دمشق: دار التقوى، 2019)، 2/ 183؛ اليونيني موسى، ذيل مرآة الزمان، ط2 (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، 1992)، 4/ 210، وغيرهما.

وعظيم القَدْر، وأقرُّوا بالرُّتبة التي حازها والسَّبق، فقالوا: «كان إمامًا عالمًا فاضلًا، بارعًا مُفَنَّنًا»[1]، «وكان بحرًا لا يجاريه أحدٌ في مناظَرة، وله الصِّيتُ المشهور بسَعةِ العلم وإتقانه»[2]، وقد عدَّدوا العلومَ التي تبحَّر فيها وتوسَّع، وخصَّصوا الفنونَ التي مهَر فيها وبرَع، فقالوا: «كان جامعًا للعلوم الإسلامية: التفسير وعلومه، والحديث وعلومه، وأصول الفقه والدين، والنحو واللغة، والمعاني والبيان، مستقلًّا بالأدب نَظمًا ونَثرًا»[3]، وزاد بعضهم: «والنظَر والأنساب»[4].

4 – **أعماله ومناصبه:** صرَّحت المصادر بأنَّه كان مدرِّسًا[5]، وأنَّه «درَّس بعِدَّة مدارس»[6]، وأنَّه «كان إمامًا في النَّحْو والأدب والأُصول والتفسير...»[7].

وإضافةً إلى التدريس الذي لا ينفكُّ عنه عالمٌ؛ كان ابن المنيِّر خطيبَ الإسكندريَّة، وهو ما ذكره أصحابُ كتبِ التراجم فقالوا: «وقد ولي قضاءَ الإسكندريَّة وخطابتَها مَرَّتين»[8]، وولايةُ الخطابة في الإسكندريَّة مقامٌ رفيعٌ قال عنه صاحب «صُبح الأعشى»: كانت وظيفتا نظَرِ الصادر وخطابةِ الجامع الغربي[9] بثَغْر الإسكندريَّة المحروس... مِن أرفعِ الوظائف

(1) اليونيني موسى، ذيل مرآة الزمان، 4/ 209؛ ابن شاكر الكتبي محمد، فوات الوفيات، ط1، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1974)، 1/ 149.

(2) اليونيني موسى، ذيل مرآة الزمان، 4/ 210.

(3) ابن المُعلِّم محمد، نجم المهتدي، 2/ 183؛ اليونيني موسى، ذيل مرآة الزمان، 4/ 210.

(4) ابن فرحون اليعمري إبراهيم، الديباج المُذْهَب، ط1، تحقيق وتعليق: د. محمد الأحمدي أبو النور (القاهرة: دار التراث)، 1/ 243؛ السيوطي عبد الرحمن، بغية الوعاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (صيدا: المكتبة العصرية)، 1/ 384.

(5) ابن فرحون اليعمري إبراهيم، الديباج المُذْهَب، 1/ 244.

(6) الذهبي محمد، تاريخ الإسلام، ط1، تحقيق: د. بشار عوَّاد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003)، 15/ 491؛ ابن شاكر الكتبي محمد، فوات الوفيات، 1/ 149.

(7) السيوطي عبد الرحمن، بغية الوعاة، 1/ 384.

(8) الذهبي محمد، تاريخ الإسلام، 15/ 491؛ ابن شاكر الكتبي محمد، فوات الوفيات، 1/ 149.

(9) الجامع الغربي: هو الجامعُ الذي بناه عَمرو بن العاص سنة (21هـ)، وعُرِف باسمِه حتَّى اليوم، أجلُّ جوامع الثغر الإسكندري قدرًا، وأعظمها في الأقطار صيتًا، وأسيَرُها في الآفاق ذكرًا، يحضر الجمعةَ فيه أهلُ الشَّرق والغرب؛ إذ لم يكن في الإسكندريَّة إلَّا هو والجامع الشرقي (جامع الجُيوشي)، ينظر: =>

قدرًا، وأميزها رتبةً وأعلاها ذِكرًا»[1].

وقد تولَّى ابن المنيِّر مناصبَ سياسيَّةً علميَّةً في آنٍ واحد، فإنَّه «ولي الأَحْباس[2] والمساجد وديوان النظر[3] [4]، وهو ما يمثِّل منصب وزير الأوقاف حاليًّا، و»باشَرَ بالثغرِ عِدَّةَ جهاتٍ»[5]، وهو ما عبَّروا عنه بقولهم: «ناب في الحُكْم بالإسكندريَّة [6]، ويعني: النِّيابة في شؤون القضاء والإدارة في بلده عن الخليفة العام.

ثمَّ تولَّى ابنُ المُنَيِّر القضاءَ حينما جاوَزَ ثلاثين سنةً من عُمرِه، وفي تعيين بداية زمن تولِّيهِ القضاءَ قالوا: «ثمَّ ولي القضاء في سنة (651هـ)»[7]، واستمرَّ في القضاء ما يماثلُ عُمرَه هذا حتَّى وفاتِه، وهذا يعني: أنَّه زاوَلَ القضاءَ ما يزيد على ثلاثين سنةً أيضًا، وقضى نصفَ عُمرِهِ في التَّصَدِّي لقضاياه.

=> القَلَقْشَندي أحمد، صُبح الأعشى، ط1، تحقيق: د. يوسف علي طويل (دمشق: دار الفكر، 1987)، 11 / 412؛ ابن تغري بردي يوسف، النجوم الزاهرة (مصر: دار الكتب)، 1/ 66–71.

(1) القَلَقْشَندي أحمد، صُبح الأعشى، 11/ 411.

(2) الأحباس: الأوقاف، وديوان الأحباس أوكدُ الدواوين مباشرةً، ولا يخدم فيه إلا أعيانُ كُتَّاب المسلمين من الشهود المعدِّلين، وكان فيه كاتبان ومعيَّنان وعدَّة مديرينَ لنظم الاستمارات والرواتب، ويورد في إستمار الأحباس كلُّ ما في الرقاع والرواتب، وما يجبى له مِن جهات كلٍّ من الوجهينِ القِبلي والبَحري، ينظر: القَلَقْشَندي أحمد، صُبح الأعشى، 3/ 567.

(3) ديوان النظر: صاحب هذه الوظيفة هو رأس الكل، وله الولاية والعزل، وإليه عرضُ الأرزاق في أوقاتٍ معروفة على الخليفة والوزير، وله الجلوس بالمرتبة والمسند، وبين يديه حاجبٌ من أمراء الدولة، وإليه طلبُ الأموال واستخراجها والمحاسبة عليها، ولا يعترضه فيما يقصده أحدٌ من الدولة، وله في الشهر سبعون دينارًا، ينظر: القَلَقْشَندي أحمد، صُبح الأعشى، 3/ 566.

(4) ابن فرحون اليعمري إبراهيم، الديباج المُذْهَب، 1/ 244؛ الدماميني محمد، مصابيح الجامع، ط1، تحقيق: نور الدين طالب (سورية: دار النوادر، 2009)، 1/ 110.

(5) النويري أحمد، نهاية الأرب في فنون الأدب، ط1 (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2004)، 31/ 123.

(6) السيوطي عبد الرحمن، بغية الوعاة، 1/ 384.

(7) ابن فرحون اليعمري إبراهيم، الديباج المُذْهَب، 1/ 244؛ نويهض عادل، معجم المفسِّرين، ط3 (بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية، 1988)، 1/ 66.

وحدَّدوا موطِن قضائه، فقالوا: «ثمَّ وليَ القضاءَ بالثغر»[1]، ويستفاد من استعمالهم (ثمَّ) أنَّ تولِّيَهُ القضاءَ كان بعد عملِه في التدريسِ والنيابةِ في أمور الحُكم.

وقد ترقَّى في مَنصِبِ القضاء حتى كان يُلقَّب بـ(قاضي القضاة)[2]، قالوا: «ثمَّ ولي القضاءَ استقلالًا في سنة (652هـ)»[3].

وممَّا يفسِّر قولهم السابق عن تولِّيه القضاء: «مَرَّتين»، وقولهم: «ثمَّ اشتغل بالقضاء، ثمَّ صُرِف وصودِر، ثمَّ أُعيد إليه»[4]، وقولهم الصريح: «ثمَّ عُزِل عن ذاك، ثمَّ وُلِّي، ثمَّ عُزِل»[5].. ما ذكرتْه كتبُ التاريخ من المكايدِ والدسائس التي حيكت حول ابنِ المنيِّر وهو في منصب القضاء سنة (680هـ)[6]، وذلك يدلُّ على أنَّه استمرَّ على تولِّي القضاء حتَّى وفاته عام (683هـ).

ثانيًا: بيانٌ موجز عن تفسيره «البحر الكبير»:

ما زال هذا الكتابُ مخطوطًا، شأنُه شأنُ كثيرٍ مِن تراث الأسلاف، الذي ظلَّ مخبوءًا في الخزائن والأكناف، وقد نصَّت المصادرُ والفهارسُ على أنَّ له مقدِّمةً وعددًا من الأجزاء، ووصل إلينا منها قطعتان، تمتاز القطعة الثانية منهما بأنَّها قرأها المؤلِّف ابنُ المُنَيِّر وخطَّ على غلافها خطَّه وإجازتَه، ولم تخلُ سائرُ أوراقها من تعليقاته المبيِّنة لِما أُبهم، والموضِّحة لِما أَشكَل، وسوف أعتمدُ على هاتين القطعتين الخطِّيَّتينِ في الاستشهاد لأفكار هذا البحث.

وإنَّ أوَّلَ ما ميَّز هذا الكتابَ وزاد في أهميَّتِه هو غرضُه الذي مِن أجلِه أُلِّف؛ من تخريج الفروع على الأصول[7]، كما صرَّح بذلك في عدَّة مواضع ولمَّح في كثيرٍ منها، فكان نموذجًا

(1) النويري أحمد، نهاية الأرب، 31/ 123.

(2) ابن المُعلِّم محمد، نجم المهتدي 2/ 187؛ الدماميني محمد، مصابيح الجامع، 1/ 110.

(3) ابن فرحون اليعمري إبراهيم، الديباج المُذْهَب، 1/ 244؛ نويهض عادل، معجم المفسِّرين، 1/ 66.

(4) السيوطي عبد الرحمن، بغية الوعاة، 1/ 384.

(5) ابن فرحون اليعمري إبراهيم، الديباج المُذْهَب، 1/ 244؛ نويهض عادل، معجم المفسِّرين، 1/ 66.

(6) النويري أحمد، نهاية الأرب، 31/ 123.

(7) هو: البحث عن مآخِذ الأحكام الشرعية؛ لردِّ الفروع إليها، وبيانِ أسباب الخلاف فيها، أو لبيانِ حكمٍ لم يرِدْ في شأنه نصٌّ عن الأئمَّة؛ بإدخاله ضمنَ قواعدهم وأصولهم. ذكره الدكتور شاهين شامل (2017م): منهج تخريج الفروع على الأصول، جامعة عثمان غازي، 7: 190.

تطبيقيًّا لاستنباط الأحكام وأخذ الفروع الفقهيَّة من الآيات القرآنيَّة، ويدخلُ في تلك الأحكامِ ما يتعلَّقُ بالمسائلِ القضائيَّة والأحكامِ السُّلطانيَّة التي سيأتي بيانُها في المطلب الثاني.

وقد جمَعَ «البحر الكبير» من دُرَر الفرائد المعنويَّة، ويواقيت النِّكات البلاغيَّة، ولآلِئ الفوائد الفقهيَّة، التي اكتنَّتْ في أصدافه وتحت أمواجِه، وعزَّتْ فلم يماثلها نظير.. ما عظَّم مِن قيمته العلميَّة بين كتب التفسير، والمتأمِّل فيه يقفُ على تحليلاتٍ واستنباطاتٍ من الآيات، آلتْ إلى تحقيقاتٍ رصينةٍ في شتَّى المجالات، فقلَّ أن توجد الفوائدُ الفقهيَّة العديدة والمتنوِّعة في هذا الكتاب في كتابٍ تصدَّى لتفسير القرآن الكريم واستنباط أحكامه، فضلًا عن مصادر الفقه المختصَّة، سواءٌ أكانت في المذهب المالكيِّ أم في سائر المذاهب، ويشهدُ لذلك صريحُ نصوصٍ لابن المُنيِّر وواقعُ البحثِ؛ إذ لم أقف على كثيرٍ مِن كلامه في المصادر، إضافةً إلى جمعِ هذا الكتاب من أقوال الإمام مالك وآراء رواة مذهبه ما غدا به مصدرًا أصيلًا مِن مصادر المذهبِ المالكيِّ.

ثالثًا: لمحةٌ موجزةٌ عنِ القضاء في عصر ابن المُنيِّر:

شَهِدَت مِصْرُ في القرنِ السابعِ الهجريِّ سُقوطَ دولةٍ وقيامَ أخرى؛ إذ ملَكَ مِصرَ بعد سقوط الفاطميِّين الأيوبيُّون، ومِن بعدِهم المماليك، وكانت الهَجْمة المغوليَّة والحملات الصليبيَّة في أَوْج قوَّتها في المشرق الإسلامي، ومدينةُ الإسكندريَّة هي الثغر الجهادي الثاني الذي يتصدَّى لها، بعد سواحل بلاد الشام، وهذا يعني أنَّ الأوضاع السياسيَّة في ذلك الوقت لم تكن مستقرَّةً، بل تملؤها الاضطراباتُ والحروبُ والفِتَن، ولا شكَّ أنَّ ابن المنيِّر تأثَّر بتلك الأحداث التي عاشها، ولا سيَّما هو قاضي قضاة الإسكندريَّة وخطيبها، وقد جاء في أشعاره وخُطبته المشهورة[1] تصريحاتٌ بذلك، كما يؤخذ من تفاصيل سيرته العلميَّة إشاراتٌ كثيرةٌ دالَّةٌ على أحداث عصره.

وكان في مِصْر في ذلك العَصْر عدَّةُ دواوينَ حكوميَّة، ووظائف دينيَّة ودنيويَّة، يُشرف كلُّ واحدٍ منها على ناحيةٍ معيَّنة من نواحي الإدارة العامَّة، ومنها القضاء، «وهو في الإسكندريَّة

(1) تُنظَر الخطبة كاملةً عند: اليونيني موسى، ذيل مرآة الزمان، 4/ 208–209؛ الذهبي محمد، تاريخ الإسلام، 15/ 491، 492.

مختصٌّ بالمالكيَّة، وقاضيها يتحدَّث في نفس المدينة وظاهِرها، ليس له ولايةٌ فيما هو خارجٌ عنها»[1]، ولما تَولَّى الظاهر بيبرس؛ اقتضى رأيُه تقريرَ أربعةِ قضاةٍ، مِن كلِّ مذهبٍ قاضٍ، وكتب لكلٍّ منهم تقليدًا بذلك[2]، «وربما جُمِع قضاءُ الدِّيارِ المصريَّة وأجنادِ الشام وبلادِ المغرب لقاضٍ واحد، وكُتِب له به عهدٌ واحد»[3].

وابنُ المُنَيِّر تولَّى منصب قاضي القضاة، وهذا المنصب مِن أجلِّ الوظائف وأعلاها شأنًا، وأرفعها قدرًا، ولا يتقدَّم على متولِّيه أحد، وله النظرُ في الأحكام الشرعيَّة، ودور الضَّرْب وضبط عيارها، وكان من مصطلحهم: أنَّه لا يُعدِّل شاهدًا إلَّا بأمر الخليفة، ولا يحضر جنازةً إلَّا بإذن، ويجلس يوم الاثنين والخميس بالقصر أوَّلَ النهار للسلام على الخليفة، ويوم السبت والثلاثاء يجلس بزيادة الجامع العتيق بمصر، وله طرحةٌ ومسندٌ للجلوس، وكرسيٌّ توضَع عليه دواتُه، وإذا جلس بالمجلس؛ جلس الشهود حواليه يمنةً ويسرةً، على مراتبهم في تقدُّم تعديلهم، وبين يديه أربعةٌ موقِّعون؛ اثنان مقابل اثنين، وببابه خمسةُ حُجَّاب؛ اثنان بين يديه، واثنان على باب المقصورة، وواحد يُنفِذ الخصوم، ولا يقوم لأحدٍ وهو في مجلس الحكم ألبتَّةَ[4].

تلك أهمُّ المُعرِّفات بابنِ المُنيِّر؛ من حيث ترجمتُه المبينة عن سيرته الذاتيَّة والعِلميَّة والعمليَّة، وتفسيرُه الذي أُقيمَ عليه هذا البحثُ، ومنصبُ القضاء في القرن السابع الهجري في بلده الإسكندريَّة الذي عاش فيه، وأشرعُ الآن بعَرضِ المسائل القضائيَّة التي وقفتُ عليها في تفسيره ودراستِها.

المطلب الثاني: المسائل القضائيَّة في تفسير ابن المُنيِّر:

بعد أن وقفتُ في تفسير ابن المُنيِّر «البحر الكبير» على مسائلَ قضائيَّةٍ مهمَّة؛ أدركتُ ضرورةَ جمعِها ودراستِها وتحليلها؛ جمعًا بين الوصفِ الذي شُهِر به والتطبيقِ مِن كلامِه الذي سجَّله، وبعد جمعِ تلك المسائل المتنوِّعة رتَّبتُها بحسب مواضيعِها في خمسة فروع:

(1) القَلَقْشَندي أحمد، صُبح الأعشى، 11/ 402.

(2) ينظر: المرجع السابق، 1/ 477.

(3) المرجع السابق، 3/ 557.

(4) ينظر: المرجع السابق، 3/ 557–558.

أوَّلًا: مَهامُّ القاضي:

أُفرِدت مُؤلَّفاتٌ للحديث عن السياسة الشَّرعيَّة والأحكام السُّلطانيَّة وما أُوكِلَ إلى الإمام والقاضي من الولايات وغيرها[1]، وقد صرَّح ابنُ المُنيِّر في أثناء تفسيره لآياتِ كتاب الله ببعض تلك الوظائف الموكَلة؛ بوصفه نائبًا في الحكم وقاضيًا للقضاة في عصره، فمنها:

1 – **الحكم بالسَّجْنِ**: في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا﴾ [آل عمران: 75] توقَّفَ عند كلمة: ﴿قَآئِمًا﴾ فعَرَضَ أقوالَ المفسِّرين فيها، وكلُّها تدورُ حولَ معنًى واحد، فعبَّر عنها بما يتناسبُ واستنباطَ الأحكام، فقال: مُلازِمًا، تمنعُه باللِّزام مِنَ التَّصرُّفات، وذلك مِن جِنسِ السَّجن، وقد أخذ علماؤنا شَرعيَّةَ السَّجنِ في الحقوقِ مِن هذه الكلمة»، ثمَّ عدَّد تلك الأقوالَ واختارَ منها التفسيرَ اللفظيَّ الموافقَ للآيةِ والحكمِ، مُكرِّرًا لفِكرةِ الاستنباط الشرعيَّة، فقال: «وقيل: قائمًا على رأسِه[2]، وهذا التَّفسيرُ الأخيرُ أشبهُ التَّفاسيرِ أن يدلَّ على شَرعيَّةِ السَّجنِ»[3]؛ فمرادُه سجنُ الغريم الذي يطالبُه الغُرماءُ بأداء حقوقِهم ولا يوفيهم، ولا شكَّ أنَّ الأمرَ بالسجن والإخراجَ منه وما يتعلَّق بذلك من وظيفة القاضي، فهو الذي يحكُمُ بذلك بعد تحقُّق الحقائق وظهور البيِّنات.

2 – **فسخ العقود**: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟﴾ [البقرة: 278] بعد أن ذكرَ سببَ نزولِ الآيةِ الخاصَّ، واستشهد بحديث حجَّة الوداع في تحريم الرِّبا؛ استَنبَطَ منه وظيفةً للقاضي الذي يحكمُ بين الناس، فقال: وفي قولِهِ عليهِ السَّلامُ: «وأوَّلُ ما أضعُهُ رِبَا العبَّاسِ / بنِ عبد المطَّلِبِ»[4] ما يَدُلُّ على أنَّ فَسْخَ العُقُودِ الفاسِدةِ ووَضْعَ الأثمانِ عَن ذِمَمِ العامِلينَ

(1) ينظر مثلًا من المطبوع منها: الأحكام السُّلطانيَّة، لأبي الحسن الماوردي الشافعي (ت: 450هـ)، طبعة دار ابن قتيبة/ الكويت، والأحكام السُّلطانيَّة، للقاضي أبي يَعلى الفرَّاء الحنبلي (ت: 458هـ)، طبعة مصطفى البابي الحلبي/ مصر.

(2) أخرجه الطبري عن السُّدِّي، ونقله عنه الثعلبي والزمخشري وغيرهما من المفسِّرين، ينظر: الطبري محمد، جامع البيان، ط1، تحقيق: أحمد محمد شاكر (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000)، 6/ 520؛ الثعلبي أحمد، الكشف والبيان، ط1، تحقيق: أبي محمد بن عاشور (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002)، 3/ 96؛ الزمخشري محمود، الكشَّاف، ط3 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1987)، 1/ 375.

(3) ابن المُنَيِّر أحمد، البحر الكبير، مخطوط، (مصر: دار الكتب المصريَّة)، م/ 90/ ب.

(4) مسلم بن الحجَّاج، المسند الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: إحياء التراث العربي)، =>

فيها.. إلى الحكَّام، وخُصُوصًا العقود المُشْكِلَة، وقد كانَ الرِّبا في أوَّلِ الإسلامِ وقبلَ استقرارِ إبطالِهِ مُشْكِلًا عِندَهُم؛ ولهذا جادَلوا فيهِ حتَّى أبطلَ اللهُ جِدالَهُم»[1].

فالحكمُ بالوضعِ والفسخِ والإسقاطُ عن الذِّمَم موكولٌ إلى القُضاةِ الحُكَّام؛ لأنَّهم المخوَّلون بفصل القضاء بين الناس في القضايا المشكِلة، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ﴾ [النساء: 83]، و(أولو الأمرِ) يندرجُ فيهم الخلفاء والقُضاةُ والأُمَراء[2].

3 – **السُّؤال عن سبب الدَّعوى**: في تفسير قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: 282]، سأل ابنُ المُنيِّر عن عَودِ الضمير في قوله تعالى: ﴿فَٱكْتُبُوهُ﴾، وأجاب بأنَّه يعودُ إلى الدَّين، ثمَّ بيَّن كيفيَّة تلك الكتابةِ فقال: «يُكتَبُ الدَّينُ مُضافًا إلى سببِهِ؛ مِن بَيْعٍ أو قَرْضٍ»، ثمَّ اختار رأيًا آخَر في عَودِ الضَّمير؛ ليُرجِّحَ وجوبَ كتابةِ ذلك السَّبب، فقال: «والأحسنُ على ذلك أن يُجعلَ الضَّميرُ إلى التَّدايُنِ؛ حتَّى يكون الأمرُ متوجِّهًا بِكتْبِ صِفتِهِ»[3]، فاختار عَودَ الضمير إلى المصدرِ؛ ليوافقَ ما فسَّرهُ ورجَّحهُ.

ثمَّ بنى على ترجيح كتابة السَّبب فائدةً فقهيَّةً في الدَّعاوى، استنبطها منها فقال: «وفيه حينَئذٍ **فائدةٌ فقهيَّةٌ**: وذلك أنَّهُم اختلفوا فيمَن ادَّعى بدَينٍ، فقال الخَصمُ له: بأيِّ سببٍ هو؟ أنَّه يجبُ عليه أن يَستهِلَّ دَعواهُ بذِكرِ / السَّبب، حتَّى قالَ بعضُهُم: إنَّها وظيفةُ الحاكمِ وإن لم يَطلبْهَا الخصمُ[4]، ألَا تَرَى التَّفسيرَ كيفَ اقتضى إيجابَ ذِكرِ السَّببِ في الكتابة؟ فالدَّعوى كذلك»[5].

وكلامُ ابن المنيِّر هذا في غاية الوضوحِ والدلالةِ على تأكيدِ ما أراد تفسيرَه في الآية؛ من سبب الكتابة والتوثيق، وقد ربطهُ بفائدةٍ في مهمَّة القاضي بين الخصمينِ في قضايا الدعاوى.

=> رقم: (1218)، 2/ 889، ولفظه: «وربا الجاهلية موضوع، وأوَّلُ ربًا أضعُ رِبانا؛ ربا عبَّاسِ بنِ عبد المطَّلِب، فإنَّه موضوعٌ كلُّه».

(1) ابن المُنَيِّر أحمد، البحر الكبير، م/ 34/ أ –ب.

(2) ينظر: الخفاجي، حاشية الشهاب، (بيروت: دار صادر)، 3/ 148.

(3) ابن المُنَيِّر أحمد، البحر الكبير، م/ 39/ ب.

(4) نصَّ على وجوبه خليلٌ المالكي، ينظر: الخرشي، شرح مختصر خليل (بيروت: دار الفكر)، 7/ 154.

(5) ابن المُنَيِّر أحمد، البحر الكبير، م/ 40/ أ.

ثانيًا: **كتابة الوثائق:**

1 – **أهميَّة علم الوثائق**: في آيةِ المداينَةِ نبَّه ابنُ المنيِّر على أهميَّة علم الوثائق التي تُكتَب في مجلس الحكم، وفرَّق بينه وبين علم الخَطِّ، فقال: «وفي قوله: ﴿كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: 282] تنبيهٌ على أنَّ عِلمَ الوثائقِ مستقلٌّ بنفسِهِ، ومُعتبَرٌ عند الله؛ ولهذا أضافَهُ إلى نفسِهِ، وتولَّى تعليمَ خَلقِه إيَّاه بإلهامِ الاستنباطِ، والتَّوفيقِ إلى التَّحرير والتَّحبير، وليسَ المرادُ عِلْمَ الخَطِّ؛ فإنَّ تلك صناعةٌ، ولا توصَفُ بالعدل، ولا يُنوَّهُ بها هذا التَّنويهُ»[1].

وفي الآية ذاتِها تكلَّم على أثر الخطِّ في إقرار الحكم الشرعيِّ، وهل يكفي في الشهادة أو لا؟ فقال: **فائدةٌ فِقْهيَّةٌ** تؤخَذُ مِن قولِه: ﴿فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: 282]: أنَّ الشَّاهد إذا نَسِيَ الشَّهادةَ؛ لم ينفعْهُ في جوازِ أدائِها إلَّا أنْ يَتذكَّرها، لَا أن يَعرِفَ خَطَّهُ خاصَّةً؛ لأنَّ اللهَ تعالى لم يكتفِ في المرأةِ إلَّا بأن تَتَذَكَّرَ، ولو كان الخطُّ خاصَّةً كافيًا عنِ التَّذكير؛ لم يكن للمرأةِ الأخرى خاصِّيَّةٌ، بل كانَ خطُّ الواحدةِ يُذكِّرُها بالشهادةِ، فيُستغنى بها عنِ الأخرى»[2].

ويظهر الفرقُ بين علم الوثائق وعلم الخطِّ: بأنَّ علم الوثائق فيه كتابةٌ وعدالة، ودقَّةٌ وتحرير، وإحكامٌ وتحسين، يحتوي على ضبط أمور الناس على القوانين الشَّرعيَّة، وحفظ دماء المسلمين وأموالهم، والاطِّلاع على أسرارهم وأحوالهم[3]، فالوَثِيقة: الإحكام في الأمر، ويقال: أخذ بالوَثِيقة في أمره؛ أي: بالثِّقَة، وتَوَثَّقْتُ مِنَ الأمر؛ إذا أَخذتَ فيه بالوَثاقةِ[4]، فلا يقتصر في علم الوثائق على الكتابة كعلم الخطِّ؛ الذي هو: «معرفة كيفيَّة تصوير اللفظ بحروفِ هِجائه إلى أسماءِ الحروف إذا قُصِد بها المسمَّى»[5].

2 – **شروط كاتبِ الوثيقة**: استنبطَ ابنُ المُنيِّر ممَّا سبق حكمًا فقهيًّا يختصُّ بمسؤوليَّة القاضي تجاهَ كاتبِ الوثيقة، فقال: «**فائدةٌ فِقْهيَّةٌ**: فعلى تأويلِ الزَّمخشريِّ؛ ينبغي للقُضاةِ أن يَحجروا في الوثائقِ أن يَنتصِبَ لها إلَّا مرموقٌ في الصِّناعة، موثوقٌ في العدالة، سواءٌ كَتَبَ

(1) ابن المنيّر أحمد، البحر الكبير م/ 40/ أ.

(2) المرجع السابق، م/ 42/ أ.

(3) ينظر: التوزري عثمان، توضيح الأحكام، ط1 (تونس: المطبعة التونسية، 1920)، 1/ 70.

(4) ينظر: ابن منظور محمد، لسان العرب، ط3 (بيروت: دار صادر، 2004)، 10/ 371، مادَّة (وثق).

(5) ينظر: القِنَّوجي محمد صِدِّيق خان، أبجد العلوم، ط1 (بيروت: دار ابن حزم، 2002)، 385.

وشَهِدَ، أو كتَبَ خاصَّةً وشَهِدَ غَيرُه؛ لأنَّ اللهَ تعالى أمَرَ بذلكَ في الكاتِبِ مُطلقًا»[1].

وبعد ذلك تعرَّض ابنُ المُنيِّر لمسألةٍ حلَّ بها إشكالًا قد يتبادر للذِّهن، وبيَّن حدَّ الكتابةِ بالعدلِ ما هو؟ وعيَّن وظيفةَ كاتبِ الوثيقة بالعدلِ ما هي؟ فقال: «**سُؤالٌ: فإنْ قُلتَ**: لو أَمْلَيَاهُ عَقْدًا فاسدًا؛ فإن كتبَهُ على ما هو عليهِ؛ لم يَكتُبْهُ بالعدل، وإنْ كتَبَهُ صَحيحًا؛ فكذلك! **قلتُ**: يكتُبُه على ما هو عليهِ، وينبِّهُ على أنَّ الأمرَ فيهِ محمولٌ على حُكمِ الشَّرع، وتلك كتابةٌ بالعدلِ حينئذٍ»[2].

وأتبَعَ كلامَه هذا بإجمالِ شروط كاتبِ الوثيقة؛ من العدل والتحرير، والاجتهاد والفقه، مستنبطًا لها من الآية، جامعًا بينها وبين مَهَمَّة القاضي في ذلك، فقال: «وفي الآية دليلٌ على أنَّ القاضيَ يجوزُ له أن يُحرِّرَ دَعْوَى الخصمِ وجوابَ الآخَرِ، كما جاز للكاتبِ أن يُحرِّرَ ما يُمليانِه عليه، ولو فرضْنا أنَّه يلزمُه الجُمُودُ على صورةِ لفظِه؛ لم يكن لاجتهادِهِ ولِخِطابِهِ بالعدلِ في الوثيقةِ ولاعتبارِ كَونِهِ فقيهًا فائدةٌ أَلبتَّةَ»[3].

3 – **أُجرة كتابة الوثيقة**: في أثناءِ كلامِهِ أفاد فائدةً فقهيَّةً مهمَّةً تنزعُ الخلافَ بين الناس، وتحكمُ بالعدلِ بينهم، فقال كاشفًا سِرَّ توسيطِ الظرفِ بين الفعلِ والفاعلِ في قوله تعالى: ﴿وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌۢ بِٱلْعَدْلِۚ﴾ [البقرة: 282]: وفي قوله: ﴿بَّيْنَكُمْ﴾ إشعارٌ بأنَّ أُجرةَ الوثيقةِ على الجميعِ؛ الطَّالبِ والمطلوبِ [4]، وحتَّى اليوم يختلف الطرفانِ فيمَن يدفعُ الأجرةَ للوسيطِ بينهما، ويحصل التنازع، وتحريرُ المسألة يُنظَر في مُطوَّلات الفقه[5].

4 – **وقت كتابة الوثيقة**: من الأدلَّة التي استنبطَها من هذه الآية المحكَمة قولُه: «وفي الآيةِ دليلٌ على أنَّ الشَّاهدَ لا ينبغي له بمجرَّدِ الإشهادِ أن يكتبَ حتَّى يحضرَ المشهودُ عليهِ الكتابةَ أو يُمليَها، ويأذنَ له في كتابتِها، وكذلك الكاتبُ لا يَسوغُ له بمجرَّدِ عِلمِه أنَّ الخصمَ أَشْهَدَ أن يكتبَ؛ حتَّى يَستمليَ تفصيلَ الوثيقةِ مِنَ الخصم»[6]. وهذا كلامٌ دقيقٌ لا ينصُّ عليه إلَّا مَن حضر تلك المجالسَ وأدركَ أهميَّة كلِّ تصرُّفٍ فيها.

(1) ابن المُنَيِّر أحمد، البحر الكبير، م/ 39/ ب.
(2) المرجع السابق، م/ 40/ أ.
(3) المرجع السابق، م/ 40/ أ.
(4) المرجع السابق، م/ 39/ ب.
(5) ينظر: التوزري عثمان، توضيح الأحكام، 1/ 71.
(6) ابن المُنَيِّر أحمد، البحر الكبير، م/ 40/ ب.

ثالثًا: الإقرار والشهادات:

1 – **إقرار المشهودِ عليه**: ما زال البحثُ في آيةِ المداينة، وفيها عرَضَ ابنُ المُنيِّر مسألةً أراد منها تحديدَ جِهة الخِطاب في قوله تعالى: ﴿فَرَجُلٌ وَٱمۡرَأَتَانِ مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾ [البقرة: 282]، فقال: «**سُؤالٌ: فإنْ قُلتَ**: المخاطَبُ في قولِه: ﴿مِمَّن تَرۡضَوۡنَ﴾ مَن هُم؟ هل الخصومُ أو القُضاة؟ فعيَّن المرادَ مُعلّلًا فقال: «**قلتُ**: القُضاة، ولكِن لـمَّا كانوا مِن جِنسِ النَّاس؛ جاء الخطابُ لهم وللخُصُومِ في سياقٍ واحدٍ، والمرادُ: الجِنسُ الَّذي منه الخصومُ ومنه الشُّهودُ ومنه القضاة».

وأردفهُ بتجويز الاحتمال الآخَر لجِهةِ الخِطاب الذي ذكره في السؤال، مستنبِطًا منه فائدةً فقهيَّةً في باب الإقرار على الشُّهود، فقال: «ويجوز أن يُرادَ الخصومُ؛ فتكون منه **فائدةٌ فقهيَّةٌ**: وهي أنَّ إقرارَ المشهودِ عليه بعدالةِ الشُّهودِ يؤخَذُ به، ويستغني الطالبُ عن تزكيةِ البيِّنة، هذا إذا أقرَّ بعد التُّهَمِ في نفسِ الواقعة؛ ففيه خلافٌ [1].

وهنا صرَّح بأنَّ هذا الاستدلالَ بالآية إنَّما هو عند اتِّحادِ الواقعة، وضرَبَ مَثلًا على عدمِ المخالفة في الحكمِ عند اختلاف القضيَّة، وأنَّه لا يلزمُ أن يؤخَذَ بذلك الإقرار، فقال: «أمَّا لو قالَ الخصمُ: أنت تعلمُ عدالةَ شاهِدِي؛ بدليلِ أنَّك اليومَ أقمتَ شهادتَهُ عند بعضِ القُضاةِ وأدليتَ بها. يريد: أنَّ المطلوبَ أَدْلَى بشهادةِ ذلك الشَّاهدِ في قضيَّةٍ أخرى هو فيها طالبٌ؛ فما أراهم يختلفونَ في أنَّ هذا غيرُ لازم، وإنَّما يلزمُه على ذلك القولِ مقتضى إقرارِهِ في نفسِ الواقعةِ بعدالة شاهِدِها في حالِ الطَّلب»[2].

2 – **الإقرار مِن الجماعة وشهادة بعضِهِم على بعضٍ**: في سياق تفسير أَخْذِ اللهِ تعالى الميثاقَ على النَّبيِّين في قوله سبحانه: ﴿وَإِذۡ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيۡتُكُم مِّن كِتَٰبٖ وَحِكۡمَةٖ ثُمَّ جَآءَكُمۡ رَسُولٞ مُّصَدِّقٞ لِّمَا مَعَكُمۡ لَتُؤۡمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥۚ قَالَ ءَأَقۡرَرۡتُمۡ وَأَخَذۡتُمۡ عَلَىٰ ذَٰلِكُمۡ إِصۡرِيۖ قَالُوٓاْ أَقۡرَرۡنَاۚ قَالَ فَٱشۡهَدُواْ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ٨١﴾ [آل عمران: 81] خطَرَ

(1) ينظر: التوزري عثمان، توضيح الأحكام، 1/ 93، 125.

(2) ابن المُنَيِّر أحمد، البحر الكبير، م/ 41/ ب، ويُنظَر تفصيل حكم المسألة عند: ابن شاس، عقد الجواهر الثمينة، ط1، تحقيق: أ. د. حميد بن محمد لحمر، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003)، 3/ 155.

لابنِ المُنيِّر أن يسألَ عن نظيرِ هذا الإقرارِ والإشهادِ في الأحكام الشَّرعيَّة، وأجابَ عنهُ بما يناسبُ كتابةَ الوثائق التي تجري في حضرةِ القاضي، خاتمًا له بما يربطُه بالآية، فقال: **سُؤالٌ: فإن قلتَ**: كيف نظيرُ هذا مِن شَريعتِنا؟ أن يكونَ في القصَّةِ الواحدةِ إقرارٌ مِن جماعةٍ وشهادةٌ مِن بعضِهم على بعضٍ؟ **قلتُ**: غيرُ بِدْعٍ أن يَكتُبَ جماعةٌ خُطوطَهُم على / أنفسِهم في حقٍّ عليهِم مُشتَركٍ، ثمَّ يَكتُبَ كلٌّ خَطَّه بالشَّهادةِ على غَيرِهِ مِن أصحابِه في تلك الوثيقة، ثمَّ يَكتُبَ شاهدٌ آخَرُ شَهادَتَهُ عليهِم أجمعينَ؛ بالإقرارِ على كلِّ واحدٍ منهُم في حقِّ نفسه، وبالشَّهادةِ على شهادتِه في حقِّ غَيرِه، فإن أنكَرَ أحدُهُم؛ شهِدَ عليه الباقون، وإن تَعَذَّرَتْ شهادةُ الباقينَ بِغَيبةٍ ونَحوِها؛ شهِدَ الذي نَقَلَ الشَّهادةَ؛ إن شاءَ الطَّالبُ أن يَتَمَسَّكَ بشهادتِهِ على الإقرار، أو بشهادتِهِ على الشَّاهد، هذا مَعَ أنَّ المرادَ في الآيةِ تأكيدُ الميثاقِ عليهِم مِن ثلاثةِ أوجُهٍ: الإقرار، وإشهاد بعضِهِم على بعضٍ، وإشهادهم اللهَ مِن وراءِ ذلك»[1].

3 – **إضرار الكاتب والشَّهيد**: في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ۚ وَإِن تَفْعَلُوا۟ فَإِنَّهُۥ فُسُوقٌۢ بِكُمْ ۗ﴾ [البقرة: 282] قال: وفي هذه التَّتمَّةِ ما يدلُّ على أنَّ المنهيَّ الكاتبُ والشَّهيدُ؛ أن يُضارَّا أصحابَ الحقوقِ بالمطلِ في الأداءِ، أو بطلبِ الأجرِ على ذلك، أو بالتَّحريفِ في الشَّهادة، ويُسَمَّى ذلك فِسْقًا ، فوضَّحَ المقصودَ من المضارَّة في الآية، وما تحتملُه من المعاني، مستفيدًا ممَّا ذكره صاحبُ «الكشَّاف»[2]، ثمَّ نصَّ على معنى المعنى المستفاد من الآية، والغرض البلاغي الأساسي من النهي والوصف بالفِسق، فقال: «فهو تهديدٌ للعَدْلِ بأنَّه إنْ فَعَل ذلك فسَقَ، وتهديدُ العَدْلِ بإلزامِ الفُسُوقِ أشبهُ مِن تهديدِ الخصم، وأيضًا: فإنَّ مجرَّدَ الإلحاحِ على الكاتِبِ لا ينتَهِضُ إلى أنْ يكونَ فِسقًا؛ فإنَّ الفِسْقَ أشنعُ الكبائر، ويكونُ مِن جِنسِ تهديدِ الشَّاهِدِ على الكِتمانِ بإلزامِ وَصْمِ الإثمِ»[3].

4 – **حكمة الشهادة المأمور بها في الدَّعاوى وعند الإقرار**: أكثرُ ما يقعُ الإشهاد في مجلس القضاء الذي يتصدَّره القاضي ليفصلَ بين المتنازِعين، ويردَّ ظلمَ الخصم الذي يكذب وينكر ويفجر في سبيل إثبات مُدَّعاه.

(1) ابن المُنَيِّر أحمد، البحر الكبير، م/ 95/ أ–ب.
(2) ينظر: الزمخشري محمود، الكشَّاف، 1/ 327.
(3) ابن المُنَيِّر أحمد، البحر الكبير، م/ 44/ أ.

فعند تفسيره لقوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَلَا تَسْـَٔمُوٓاْ أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَٰدَةِ وَأَدْنَىٰٓ أَلَّا تَرْتَابُوٓاْ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا ۗ وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ ﴾ [البقرة: 282] قال: «**سُؤالٌ: فإن قلتَ:** فائدةُ الشَّهادةِ رفعُ الخصومةِ عندَ المُناكَرةِ، وهي مُمكِنةٌ في النَّقدِ كالأَجَل، ألَا تَرى أنَّهما لو تَبايَعا وتَقابَضا بلا شهادةٍ؛ أمكَنَ أن يُفاجِرَ أحدُهُما؟ بأن يَدَّعيَ على الآخَرِ أنَّه أقْبَضَهُ شَيئَهُ بلا عِوَضٍ، مثل أن يقول: إنَّما أعطيتُه المبلغَ سَلفًا، لا ثَمنَ سِلعةٍ قبَضْتُها، فلا يَسَعُ الخَصمَ الإنكارُ؛ لئلَّا يُكذِّبَ، وإن أقرَّ أنَّه قبَضَ، وادَّعى أنَّ المقبوضَ ثمنُ مَبيعٍ سَلَّمَه؛ لم ينفعه، فالغائلةُ مُطَّردةٌ معَ المعاملةِ الحاضِرة .

فاستَشكَلَ وقوعَ المخاصمةِ في التجارةِ الحاضرةِ، فكيف ينفي الله تعالى الحرَجَ عنِ المتبايعينِ بلا إشهادٍ ولا كتابةٍ ولا توثيقٍ وحصولُ المفاجرة غيرُ منتفٍ ولا بعيدٍ عنهما؟

وفي الجوابِ عن هذا الاستشكال الذي أوردهُ قال: «**قلت:** الغالبُ أنَّ الخُصومَةَ والمفَاجَرةَ إنَّما تنشأُ عند تحوُّلِ الخواطِرِ وتقلُّبِها، مع بقاءِ عُلْقةِ المعامَلَة، واستمرارِ المطالبة، وذلك إنَّما يكثُرُ في المعاملاتِ الآجالِ، وأمَّا بِياعاتُ النَّقد؛ فإنَّ العلاقةَ فيها تنقطعُ في المجلِسِ، فلا يُفكِّر أحدُهُما في صاحِبِه بعد ذلك؛ كمشتري اللَّحمِ يَتَسلَّمُه ويَنقدُ ثَمَنَه، ويفترقانِ بالأبدان، نعم؛ مِن معاملاتِ النقدِ ما لا بُدَّ مِنَ الشَّهادةِ فيهِ؛ لأجل الغائلة، كشِراءِ العَقار، فهذا لا يكفي كونُهُ نَقدًا، ولا يُغني عنِ الكتابة والشَّهادة؛ إمَّا لأنَّهُ ليسَ مِن قَبيلِ التِّجارةِ؛ إذِ العَقارُ لا يُشترَى إلَّا للقُنيَة، فلا يُحتَاجُ إلى استِثنائِه مِنَ التِّجارةِ الحاضِرةِ، وإمَّا لأنَّ غيرَ العَقارِ يَبقَى على ممرِّ الزَّمانِ بيدِ المشتري، ويحسُدُه البائعُ، ويأسَفُ على انتِزاعِهَا منهُ، فرُبَّما فاجَرَهُ بالمناكَرة؛ فلأجلِ هذا استمرَّ عُرْفُ النَّاسِ على التوثُّقِ»[1].

ففرَّق بين البيع العاجِل والآجِل، فجاء بأمثلةٍ مبسَّطة من الواقع المَعيش الذي يحياهُ الناس، ولا يخلو منه مجتمعٌ بشريٌّ، وبيَّن ما يكتنفُ كلَّ واحدٍ من نوعَي البيعِ من تعلُّقاتٍ حسِّيَّة ومادِّيَّة، وما يبقى عالقًا في الأذهان وإن تفرَّقت عنه الأبدان، ثمَّ ما ينشأ عن ذلك من آثارٍ نفسيَّة وأخلاقيَّة تستمرُّ مع الزمان، وقد تجرُّ إلى منازعاتٍ وخصوماتٍ لم تكن في الحسبان، ووضَّحَ المقصدَ الشرعيَّ من التوثيق توضيحًا وافيًا.

(1) ابن المُنَيِّر أحمد، البحر الكبير، م/ 43/ ب.

رابعًا: الحكم بين المسلمين وأهل الذمَّة:

لـمَّا كانت الإسكندريَّةُ بلدُ ابنِ الـمُنيِّر مَعْبَرًا بين المشرق والمغرب، ومَرْفأً لسفن القادمين من البلاد الأوربيَّة، من التجَّار الفرنجة والصَّليبيِّين وغيرهم، وكثُر اختلاطُ أهلِ الذمَّة الوافدينَ إليها بالمسلمين، وجرتْ بينهم المعاملاتُ الماليَّة وغيرها.. سجَّل قاضي قُضاتِها ابنُ الـمُنيِّر في «تفسيره» هذا ما حصل معه من وقائعَ وأحداثٍ في التحاكم بيننا وبينهم، وأكَّد على فكرة العِزَّة الدِّينيَّة للمسلمين.

1 – **التَّحاكُم بين المسلمين وأهلِ الذمَّة**: في تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَٱحۡكُم بَيۡنَهُمۡ أَوۡ أَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡۖ﴾ [المائدة: 42]، بعد أن ذكَرَ اختلافَ الفقهاءِ في صحَّة الحكم بينهم أو لا، وفصَّلَ مذهبَ إمامِه مالكٍ خاصَّةً، وبيَّن أحكامَ مواريثِهم في فوائدَ فقهيَّةٍ عِدَّة؛ وضَّح الحكمةَ الشرعيَّة والمقصدَ من ذلك فقال: «فلمَّا دعتِ الإمامَ الضَّرورةُ إلى أن ينزِّه المسلمَ عن كونه يُحاكَمُ عند الكفَّار، وألجأهم إلى العكس، وأن يتَّبعوه في التَّحاكُم إلينا، ولا نتَّبِعَهُم في التَّحاكم إليهم؛ أجريناهم في القِسْمةِ على أحكامِهم؛ لأنَّ تلك قضيَّةٌ ماليَّةٌ ما تضرُّ المسلمَ أن يفوتَهُ كمالُ نصيبِه، مثل أن يكون نصيبُه عندنا النِّصفَ، وعندهم الثُّلثَ؛ فالثُّلث له بحكم حاكم الإسلام خيرٌ من النِّصفِ له بحكم حاكمِ الكُفر، فإن مَكَّنَّا المسلمَ مِن التَّحاكم إليهم؛ وفَّروا نصيبَه مِن / القضيَّة الماليَّة، وبَخَسُوه مِن العِزَّة الدِّينيَّة، وإن حكَمْنا بينهم؛ بَخَسْنا نصيبَه مِن القضيَّة الماليَّة، ووفَّرناه مِن العِزَّة الدِّينيَّة، فذلك أَولى وأجدرُ؛ عدلًا بين الإسلام والذِّمَّة، وما يضرُّ أن تكونَ لهم الدُّنيا، وللمسلِمِ الآخِرة»[1].

فنبَّه على ضرورةِ الحِفاظِ على عِزَّةِ المسلمِ وإن قلَّ نصيبُهُ مِنَ الدُّنيا، ودعا إلى عدمِ الاحتكام إلى أهلِ الكفر في القضايا الماليَّة إذا نقصوهُ مِن عزَّتِه الدينيَّة؛ تأسِّيًا بقوله تعالى: ﴿أَيَبۡتَغُونَ عِندَهُمُ ٱلۡعِزَّةَ فَإِنَّ ٱلۡعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [النساء: 139].

2 – **معرفة فرائض أهل الذِّمَّة فيما بينهم**: سجَّل ابنُ الـمُنيِّر في نصٍّ مهمٍّ ما رآهُ في بلدهِ الإسكندريَّة مِن عملِ قُضاتِها وتصرُّفاتِهم في الحكمِ بين أهل الذِّمَّة وحساب مواريثِهم، فقال: «**سؤال: فإن قلت**: كيف يعرفُ الإمامُ فرائضَهم حتَّى يحمِلَهم عليها؟ **قلت**: يمكنه

(1) ابن المُنَيِّر أحمد، البحر الكبير، مخطوط (ألمانيا: مكتبة غوتة)، غ/ 16/ أ–ب.

ذلك بالتعرُّفِ ممَّن أسلَمَ منهم، ورأيتُ قِدْمًا القُضاةَ ببلدِنا الإسكندريَّةِ عندهُم مَكاتيبُ فيها فرائضُ الذِّمَّة، مشهودًا فيها على مُقدِّمِيهِم بجُملتِها ، ثمَّ ذكر السببَ الذي دعا القُضاةَ إلى المحافظةِ على هذه المكاتيبِ والاحتكامِ إليها قائلًا: كأنَّهم كرِهُوا أن يتعرَّفوا فرائضَهم منهم بعد وقوعِ الواقعة؛ لأجل التُّهمة، فاستَسْلَفوا منهم قواعِدَهم، حتَّى إذا وقعت الواقعةُ؛ رُدَّت إليها بلا تُهمةٍ، وهذا – والله أعلم – لأنَّه عَسُر عليهم وُجودُ عُدولٍ ممَّن أسلم منهم يجتمعُ لهم وصفُ العدالة الآنَ ووصفُ كونِهِم عُلَماءَ فيهم، ثمَّ قد يكون بينهم اختلافٌ، فلا تنفع شهادةُ / الشَّاهد الآنَ على ما يعهدهُ منهم وقد تغيَّر حُكَّامُهُم وتغيَّر اجتهادُهُم، وذلك يندفعُ بأن تُؤخَذَ على كلِّ مَن يتولَّى التَّقدمةَ فيهم شهادةٌ بما يعتقده في الفرائض؛ ذخيرةً لمثلِ ذلك[1].

وفي هذا النصِّ أيضًا دعوةٌ إلى ضرورةِ الحِفاظِ على عِزَّةِ القاضي المسلمِ؛ بألَّا يسألَ أهلَ الكفرِ عن أحكامِهم المشروعةِ فيما بينهم سؤالًا مباشرًا، وإنَّما يتعرَّفُها ممَّن أسلَمَ منهم، ويدَّخِرُها عنده لوقتِ نُزولِ الواقعةِ، فإذا جاؤوه راضينَ بحُكمِهِ عليهم؛ حكَمَ بينهم بما يتناسبُ وما عُهِد عندهم من اجتهاداتِ قُضاتِهم، فأمَّنَهُم بنزعِ الخلافِ عنهم، وأمِنَ مِن ضررِهِم.

3 – **تصدِّي القاضي للحكم بينهم أو إعراضه عنهم**: في سياقِ تفسيرِهِ لقوله تعالى: ﴿سَمَّٰعُونَ لِلۡكَذِبِ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحۡتِۚ فَإِن جَآءُوكَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُمۡ أَوۡ أَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡۖ وَإِن تُعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيۡـٔٗاۖ وَإِنۡ حَكَمۡتَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِٱلۡقِسۡطِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ٤٢﴾ [المائدة: 42] أورَدَ نُكتةً بلاغيَّةً في أسرار العُدول في صيغة جواب الشرط، وبنى عليها الحكمَ الشرعيَّ المختلف فيه بين الفقهاء: إذا جاء أهلُ الذِّمَّة إلى القاضي المسلِم متحاكِمينَ إليه فيما بينهم؛ فهل يحكمُ بينهم أو يُعرِضُ عنهم؟ فبيَّنَ رأيَ الإمام مالكٍ في المسألة، وما استند إليه في الحكم من دلالة الآية، واستبعَدَ ما نبَّه عليه الزمخشريُّ في تفسيره، ذاكرًا ما اختارهُ هو ورجَّحهُ ممَّا خالف فيه مذهبَ إمامِهِ المالكي، مستدلًّا عليهِ بالسياق وما أُثِرَ من السُّنَّة، مؤكِّدًا له بدلالاتِ صيَغِ الأفعالِ المذكورةِ في الآية.

فقال: «**سؤال: فإن قلت**: ذَكَر الله التقديرين؛ تقدير: ﴿وَإِن تُعۡرِضۡ﴾ وقال فيه: ﴿فَلَن يَضُرُّوكَ شَيۡـٔٗاۖ﴾، وتقدير: (إنْ تحكُمْ) وقال: ﴿فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِٱلۡقِسۡطِۚ﴾، وكان الظَّاهر

(1) ابن المُنَيِّر أحمد، البحر الكبير، م، غ/ 16/ ب–17/ أ.

بِبادِئ الرَّأي أن يذكر تأمينه مِن ضَررِهِم في تقدير الحكمِ عليهم، دون تقديرِ الإعراض؛ لأنَّ الحُكَّامَ إنَّما يتضرَّرون مِن الخصوم غالبًا إذا حَكَموا عليهم، لا إذا تَركوا الحكمَ لهم وعليهم؛ ولهذا يقال: نصفُ النَّاسِ أعداءُ القَاضي[1]، يُراد بذلك المحكومُ عليهم، وقال بعضُ النَّاس: بل كلُّ النَّاس أعداؤه؛ لأنَّ الذي يحكم له تارةً؛ يحكمُ عليه أُخرى، فالكلُّ إذًا محكومٌ عليهم وأعداءٌ، ومقصودُ هذا الكلام: أنَّ الحكمَ مَظِنَّةُ الضَّرر، لا الإعراض.

/ **قلت**: يحتمل أن يكونَ ذِكرُ التَّأمينِ في الإعراضِ تعريضًا بأنَّه الأَولى، فيُندَب الحاكمُ حينئذٍ إلى ألَّا يحكمَ بين أهل الذِّمَّة؛ إيثارًا للسَّلامة المضمونة بهذه الآية؛ ولهذا قال مالكٌ رحمه الله تعالى: تركُ الحكم بينهم أَحَبُّ إليَّ[2]، ونَزَعَ هذا المَنزِعَ مِن الآية، وهو مَنزِعٌ لطيفٌ شريفٌ، فيُحسَبُ **فائدةً فِقهيَّةً**.

ويحتمل أن يكونَ تخصيصُه بالتَّأمين لتقدير الإعراض تنبيهًا على غائلةٍ خاصَّةٍ ما كانت تُتوقَّعُ إلَّا في الإعراض؛ لأنَّهم كانوا يُؤثِرونَ التَّحاكُمَ عنده؛ لقصد التَّرخيصِ فيما الحكمُ عندهم فيه الشدَّةُ، فكان يشقُّ عليهم إعراضُه عنهم؛ لفواتِ غَرَضِهِم مِنَ الرُّخصة، فيعادونه إن أعرض، فالإعراضُ إذًا كان مَظِنَّةَ الضَّرر، قاله الزمخشريُّ[3]، وفيه بُعْدٌ.

ويحتمل عندي أن تكونَ الآيةُ مُنبِّهةً على أنَّ الحكمَ أَولى، خلافًا لمذهب مالكٍ رحمه الله تعالى، ووجه الدَّليل منها: أنَّ الله تعالى وَعَدَ على الإعراضِ عنهم بالسَّلامة / مِن ضَررِهِم، وَوَعَدَ على الحُكمِ بينهم بالقسطِ استحقاقَ المحبَّةِ منه جَلَّ جلالُه، والمحبَّةُ كرامةٌ[4]، والكرامةُ أفضلُ مِن السَّلامة، ويُحقِّقُ ذلك أنَّه ﷺ حكَمَ بينهم ولم يُعرِضْ عنهم، وما كان ليأخذَ إلَّا بالأفضل.

---

(1) من ذلك قول ابن الوردي في لاميَّته المشهورة:

إنَّ نـصـفَ الـنـاسِ أعـداءٌ لـمـنْ ولـيَ الأحـكـامَ هَـذَا إنْ عَـدَلْ

ابن الوردي عمر، ديوان ابن الوردي، ط1، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، (القاهرة: دار الآفاق العربية، 2006)، 280.

(2) ينظر: مالك بن أنس، المدوَّنة، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، 2/ 224.

(3) ينظر: الزمخشري محمود، الكشَّاف، 1/ 634.

(4) ينظر: أبو حيَّان محمد، البحر المحيط، تحقيق: صدقي محمد جميل، (بيروت: دار الفكر، 2000)، 4/ 264.

ويزيدُه تأكيدًا: أنَّه ذكر الإعراض بصيغة الاستقبال المتوقَّع[1]، وذكر الحكم بصيغة الماضي المحقَّق[2]، وإن كانت صيغةُ المضيِّ في سياق الشَّرط بالاستقبال، لكِنْ للَّفظِ حَظٌّ في البلاغةِ يُلاحِظُه أهلُها، وبِلُغاتِ البُلغاءِ نزلَ القرآنُ الكريم»[3].

خامسًا: أدب القاضي:

1 – **الإقبال على فصل القضاء أو الإمساك**: فسَّر ابنُ المُنيِّر قوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ جَامِعُ ٱلنَّاسِ لِيَوۡمٖ لَّا رَيۡبَ فِيهِۚ﴾ [آل عمران: 9] ناقلًا عن الزمخشريِّ قولَه: «أي: لحساب يوم، أو: لجزاءِ يوم»[4]، ثمَّ استنبطَ منه أدبًا مِن آداب القاضي في الحكم فقال: «وفيه تعريضٌ بالإمساكِ عن مجادلةِ الزَّائغين، وإحالتِهم عَلى يومِ الفَصْل»[5].

وأمَّا في آيةِ سورةِ المائدة السابقةِ الذِّكْر؛ التي انتهى فيها رأيُه إلى أَولويَّةِ الإقبالِ على الحكمِ بين أهلِ الذمَّة؛ فذيَّلَها بفائدةٍ فقهيَّةٍ استخرجها منها، تُعدُّ أدبًا واجبًا مِن آداب القاضي في الحكم بين المسلمين أنفسِهم، فقال: «وفي الآية دليلٌ على إيجاب الإقبال على فَصْل القضاءِ بين خُصومِ المسلمين، وأنَّه لا يجوزُ للحاكِمِ أن يُضَجِّعَ[6] في سماعِ الدَّعوى المقبولة، ولا أن يلويَ الخصمَ بالفصلِ إلَّا لضرورةِ استِتْمامِ النَّظر، وأمَّا إذا اتَّضَحَ الأمرُ؛ فالإبطاءُ عنِ التَّنفيذ جَوْرٌ، وهو مِن فنِّ الإعراض المضِرِّ / بالدِّين؛ عَمَلًا بمفهوم هذه الآية، ويؤيِّده قولُه

(1) أي: قوله تعالى: ﴿وَإِن تُعۡرِضۡ﴾ [المائدة: 42]، فالفعل المضارع مستقبل، وهو يفيد التوقُّع، وكذا يستفاد التوقُّع من ﴿وَإِن﴾ الدالَّة على الشك.

(2) أي: قوله تعالى: ﴿وَإِنۡ حَكَمۡتَ﴾ [المائدة: 42]، فالفعل الماضي محقَّق الوقوع، ولكنَّه جاء في سياق الشرط، وذلك يفيد الاستقبال في المعنى، كما ذكر الأنباري في أسرار العربية، الأنباري عبد الرحمن، أسرار العربية، ط1، (بيروت: دار الأرقم، 1999)، 236، فأسنَد ابنُ المنيِّر المسألة إلى الذوق البلاغي ورجَّحها به.

(3) ابن المُنَيِّر أحمد، البحر الكبير، غ/ 17/ أ–ب، 18/ أ.

(4) الزمخشري محمود، الكشَّاف، 1/ 339.

(5) ابن المُنَيِّر أحمد، البحر الكبير، م/ 55/ أ.

(6) التضجيع في الأمر: التقصيرُ فيه والتمريض، وتَضجَّعَ في الأمر، أي: تَقَعَّدَ ولم يقم به، ينظر: ابن منظور محمد، لسان العرب، 3/ 1248، مادَّة (ضجع).

تعالى: ﴿وَإِن تَلْوُۥٓاْ أَوْ تُعْرِضُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء: 135][1] .

ثمَّ أكَّد الحكمَ مُنبِّهًا على حالةٍ لا يُدرِكُها إلَّا مَن مارسَ مِهنةَ القضاءِ وعرَفَ خفاياها، فقال: «وكذلك الإعراضُ عن أحدِ الخصمينِ مُضِرٌّ جدًّا[2]، أو الإعراضُ عنهما معًا؛ ترجيحًا لجانبِ مَن يفهمُ أنَّ الحقَّ عليه، فيُرى أنَّه أعرضَ عنِ الطَّالب والمطلوب، وإنَّما أعرضَ بالحقيقة عنِ الطَّالب؛ ليَسلَمَ المطلوبُ، هذا كلُّه ضَرَرٌ يلحقُه في دِينه، يؤخَذ مِن مفهوم هذه الآية، أي: (لَنْ يَضُرُّوكَ شَيئًا)، بخلاف الإعراضِ عنِ الخصوم مِن المسلمين؛ فإنَّه مُضِرٌّ بالدُّنيا والدِّين»[3].

2 – **عَشَرةُ فُصُولٍ في الأمرِ بالمعروفِ والنَّهيِ عنِ المنكَرِ**[4]: أدرَجَها ابنُ المُنيِّر تحت تفسيره لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: 110]، وقد لخَّصَ الفصلَ الأوَّلَ مِنَ الآثار التي ذكرها الثعلبيُّ في تفسيره[5]، ثمَّ زاد عليه الفصولَ التسعةَ التي وسَّع الكلامَ فيها، موجِّهًا غالبَ الخطاب للحُكَّام والقُضاة الذين يتولَّونَ أمورَ الناس ويتصدَّون للفصلِ بينهم بالحقِّ، وسوف أكتفي بتَعداد عناوين هذه الفصول رغمَ أهمِّيَّة ما تضمَّنته من تفصيل؛ إذ لا يتَّسع المقام له، وهي:

1 – معرفة فَضْلِ الأمرِ بالمعروفِ والنَّهيِ عنِ المنكَرِ، 2 – ووقتِه، 3 – وشَرطِه، 4 – ومَحلِّه، 5 – وأدَبِه، 6 – وكيفيَّة العملِ في الإنكارِ، 7 – وتعيين مَن يَتَصَدَّى لذلك، 8 – وصِفة مَن يُنكَرُ عليهِ، 9 – وصِفة مَن يُنكِرُ، 10 – ومتفرِّقاتٍ في آدابٍ عامَّة يُحذَّر منها القاضي.

(1) ينظر: ابن مازة عمر، شرح أدب القاضي، ط1، تحقيق: محيي هلال السرحان، (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1977)، 2/ 93–94.

(2) ينظر: ابن المُنيِّر أحمد، البحر الكبير، 1/ 342، ابن قيم الجوزية، إعلام الموقِّعين، ط1، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991)، 1/ 115.

(3) ابن المُنيِّر أحمد، البحر الكبير، غ/ 18/ أ–ب.

(4) استغرق ذكرُها في كلام ابن المنيِّر نحوَ أربع صفحاتٍ من قطعة دار الكتب المصريَّة، بين: 108/ ب–110/ ب.

(5) ينظر: الثعلبي أحمد، الكشف والبيان، 3/ 123.

الخَاتِمَة:

بعد ذلك العَرْضِ الموجَزِ للمسائل القضائيَّة في تفسير ابنِ المُنَيِّر الإسكندري «البحر الكبير في بَحْث التَّفسير»، المشفوع بالنصوص التي ذكرها فيه بلفظه؛ توصَّل البحثُ إلى هذه النتائج والتوصيات:

1 – رسَمَتْ تلك المسائلُ صورةً عن شخصيَّة ابنِ المُنيِّر القضائيَّة؛ بما نصَّ فيها على استنباط أحكامٍ لمسائلَ شرعيَّةٍ وقضايا علميَّةٍ جرتْ في أيَّامِه.

2 – أقرَّتْ تلك المسائلُ بما وُصِفَ به مِن مَنصِبِ قاضي القضاة.

3 – جمعت تلك المسائلُ بين تفسيرِ آياتِ الله تعالى وأحكامِ الفقهِ القضائي، فجمعتْ بين الأحكام وأدلَّتِها.

4 – لا شكَّ أنَّ هذه المسائل أضافت جديدًا في كلٍّ مِن التشريع والأحكام والمقاصد والآداب.

وأمَّا أهمُّ التوصيات:

1 – زيادة العناية بالتُّراث الذي حفظه لنا سلفُ الأمَّة وبذلوا مُهَجَهم في سبيل إيصاله إلينا.

2 – البحث عن المكنونات الجوهريَّة الجزئيَّة في كلِّ شخصيَّةٍ علميَّة، والكشف عنها بدراستها وتقديمها للناس.

❁❁❁

المصادر والمراجع

1 - ابن تغري، بردي يوسف. **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة** (مصر: دار الكتب).

2 - ابن شاس، عبد الله بن نجم المالكي. **عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة**. ط1، تحقيق: أ. د. حميد بن محمد لحمر، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003).

3 - ابن شاكر، الكتبي محمد. **فوات الوفيات**. تحقيق: إحسان عباس، ط1 (بيروت: دار صادر، 1974).

4 - ابن فرحون، اليعمري إبراهيم بن علي بن محمد. **الديباج المُذْهَب في معرفة أعيان علماء المذهب**. ط1، تحقيق وتعليق: د. محمد الأحمدي أبو النور (القاهرة: دار التراث).

5 - ابن قيِّم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**. ط1، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991).

6 - ابن مازة، عمر بن عبد العزيز الصدر الشهيد. **شرح أدب القاضي لأبي بكر الخصَّاف**. ط1، تحقيق: محيي هلال السرحان، (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1977).

7 - ابن المُعلِّم، محمد بن محمد بن عثمان بن عمر. **نجم المهتدي ورجم المعتدي**. ط1، تحقيق: بلال السقَّا (دمشق: دار التقوى، 2019).

8 - ابن منظور، مُحَمَّد بن مكرم. لسان العرب. ط3 (بيروت: دار صادر، 2004).

9 - ابن المُنَيِّر، أحمد بن محمد. **البحر الكبير**. قطعتان مخطوطتان؛ نسخة (م): (مصر: دار الكتب والوثائق القوميَّة المصرية)، ونسخة (غ): (ألمانيا: مكتبة غوتة).

10 - ابن الوردي، عمر بن مظفَّر. ديوان ابن الوردي. ط1، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، (القاهرة: دار الآفاق العربية، 2006).

11 - أبو حيَّان، محمد بن يوسف الأندلسي. **البحر المحيط**. تحقيق: صدقي محمد جميل، (بيروت: دار الفكر، 2000).

12- الأنباري، عبد الرحمن بن محمد كمال الدين أبو البركات. **أسرار العربية**. ط1، (بيروت: دار الأرقم، 1999).

13- الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم. **الكشف والبيان عن تفسير القرآن**. ط1، تحقيق: أبي محمد بن عاشور (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002).

14- الخرشي، محمد بن عبد الله المالكي. **شرح مختصر خليل**، (بيروت: دار الفكر).

15- الخفاجي، أحمد بن محمد بن عمر. حَاشِية الشِّهَاب على تفسير البَيضَاوِي = عِنَايةُ القَاضِي وكِفَايةُ الرَّاضِي. (بيروت: دار صادر).

16- الدماميني، محمد بن أبي بكر بن عمر. **مصابيح الجامع**. ط1، تحقيق: نور الدين طالب، (سورية: دار النوادر، 2009).

17- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. **تاريخ الإسلام وَوَفيَات المشاهير والأعلام**. ط1، تحقيق: د. بشار عوَّاد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003).

18- الزمخشري، محمود بن عمر بن أحمد. **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**. ط3، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1987).

19- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنُّحاة**. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (صيدا: المكتبة العصرية).

20- الطبري، محمد بن جرير بن يزيد. **جامع البيان في تأويل القرآن**. ط1، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000).

21- القلقشندي، أحمد بن علي. **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**. ط1، تحقيق: د. يوسف علي طويل (دمشق: دار الفكر، 1987).

22- القِنَّوجي، محمد صديق خان بن حسن. **أبجد العلوم**. ط1 (بيروت: دار ابن حزم، 2002).

23- مالك بن أنس بن مالك الأصبحي، المدوَّنة، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994).

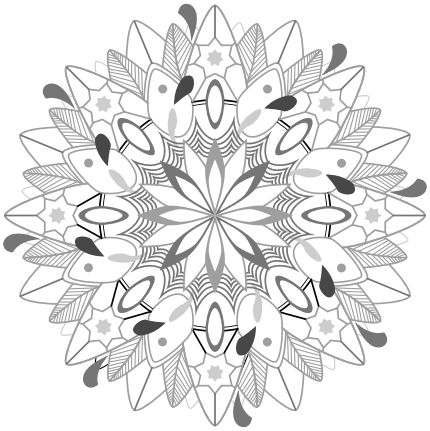
24 - مسلم بن الحجَّاج، القشيري النيسابوري. **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ**. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: إحياء التراث العربي).

25 - النويري، أحمد بن عبد الوهاب. **نهاية الأرب في فنون الأدب**. ط1 (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2004).

26 - نويهض، عادل. **معجم المفسِّرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر**. ط3 (بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية، 1988).

27 - اليونيني، موسى. **ذيل مرآة الزمان**. ط2 (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، 1992).

❁❁❁



الخلاء والملاء بين الغزالي وديفيز
(دراسة تحليليّة مقارنة)

سوسن حمدو رجب

ماجستير في العقائد والأديان (كلية الشريعة/ جامعة دمشق)

الملخص

سعى هذا البحث إلى استقصاء أوجه التشابه والاختلاف في مقاربة مفهوم «الخلاء» (الفراغ) وعلاقته بالعالم المادي بين رؤيتين تفصل بينهما تسعة قرون الأولى: للمفكر والفيلسوف المسلم أبي حامد الغزالي القائمة على نظرية «الخلق المتجدد» ونفي السببية الحتمية، والثانية: للفيزيائي المعاصر بول ديفيز الذي يرى الفضاء في الفيزياء الحديثة ليس وعاءً فارغًا؛ بل كائنًا حيًا مليئًا بالطاقة والحركة الخفية. اعتمد البحث المنهج التحليلي المقارن، وتوصل إلى عدة نتائج أبرزها: تقاطع رؤية الغزالي في نفي الخلاء المطلق مع نفي فيزياء الكم للفراغ عند ديفيز، واتفاقهما على أن الكون ليس أزليًا ولا ضروريًا بذاته، بل حادث يحتاج إلى مبدأ منظم وقادر وعليم ومختار، وأن القوانين الفيزيائية لا تنفي وجود خالق مدبر، كما أثبت البحث أن العقل المشترك بين الإنسان المعاصر والمفكر المسلم قادر على مد جسور الحوار بين الدين والعلم، بعيدًا عن إشكالية التعارض أو الفصل الكامل، وعن العنصرية وإقصاء الآخر، وقد شكلت هذه الدراسة حافزًا لفتح آفاق جديدة للباحثين في المقارنة بين علم الكلام الإسلامي والفيزياء الكونية المعاصرة.

الكلمات المفتاحية : الغزالي، بول ديفيز، الخلاء، الفراغ، علم الكلام، فيزياء الكم.

❁❁❁

(’The Question of vocuum (khală’) and Plenum (Mală in the Thought of Al - Ghazali and Paul Davies (Analytical - Critical Study)

Sawsan Hamdo Rajab

Master from the Faculty of Sharia/University of Damascus

swsnrjb86@gmail.com

Abstract

This research sought to investigate the similarities and differences in approaching the concept of void (vacuum/empty space) and its relationship to the physical world between two visions separated by nine centuries. The first is that of the Muslim thinker and philosopher Abu Hamid Al - Ghazali, based on his theory of renewed creation and the negation of deterministic causality. The second is that of the contemporary physicist Paul Davies, who argues that space in modern physics is not an empty container, but a living entity full of energy and hidden movement. The research adopted a comparative analytical method and reached several key findings, most notably: the convergence of Al - Ghazali’s negation of absolute void with quantum physics’ negation of vacuum as understood by Davies, and their agreement that the universe is neither eternal nor necessary by itself, but rather contingent (originated) and in need of an organizing, powerful, all - knowing, and choosing principle, and that physical laws do not negate

the existence of a purposeful Creator. The research also demonstrated that the shared reason between contemporary humans and the Muslim thinker is capable of building bridges of dialogue between religion and science, away from the problem of contradiction or complete separation, and away from racism and the exclusion of others. This study serves as an incentive to open new horizons for researchers in comparing Islamic theology (Kalam) and contemporary cosmic physics.

Keywords: Al - Ghazali, Paul Davies, emptiness, void, theology, quantum physics.

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم، و الحمد لله الملك الحق المبين، والصّلاة والسّلام على نبيّنا المختار صلى الله عليه وآله وصحبه وسلّم.

تُعدُّ قضيةُ «الخلاء والملاء» من القضايا الفلسفية والفيزيائية المحوريّة التي يتفرَّعُ عنها البحث في أصل الكون وقدمِهِ، فالخلاء يعني: الفراغ المطلق الخالي من أي مادّة، والملاء يعني: امتلاء الحيّز بالمادة بشكلٍ متّصل لا ينقطع. ومن هنا شكّلت هذه القضية مدخلًا منطقيًّا بفتحِ إشكالٍ عميق بينَ الفلاسفة والمتكلّمين.

أمّا الفلاسفة، فقالوا بقدَمِ العالَم مفترضين وجود خلاء أو ملاء وراء العالَم، لأنّ فكرة الأزليّة تستلزمُ وجود زمان ومكان سابقين للعالَم، ولذلك قطعوا باستحالة الخلاء كما قطعوا بوجود الملاء. والمتكلمون حول قضية قدمِ العالَم، أهو أزليّ أم حادثٌ.

في هذا السّياق، تنبّه الفيلسوف والمتكلّم **أبو حامد الغزالي**[1]، إلى هذا الإشكال، وقلبَ الطّاولة على الفلاسفة في كتابه «تهافت الفلاسفة» الذي أثبت بالبرهان العقلي أنَّ ليس وراء العالَم لا خلاء ولا ملاء، وبذلك نقض الغزالي مقدّمة الفلاسفة، مُسقِطًا معها قولهم بقِدَم العالَم، فالعالَم عند الغزالي حادثٌ له بداية وما قبله ليس زمانًا ولا مكانًا.

ويأتي **بول ديفيز**[2]، بعدَ تسعة قرون لتتقاطع رؤيته مع رؤية الغزالي؛ فيتصدّى إلى ذاتِ

(1) الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، يُلقّب «بحجة الإسلام» و» زين الدّين»، وُلدَ بطوس (1058م/ 450هـ) وتوفي (1111م/ 505هـ)، فقيه شافعي، متكلّم أشعري، فيلسوف صوفي، وكان إمامًا في الفقه، أصول الدين، الفلسفة والتصوف وجمع بين علم الظاهر والباطن في عصره، حيث يُعدُ من أعلام عصره وأشهر علماء المسلمين، من أشهر كتبه: إحياء علوم الدين، مقاصد الفلاسفة، تهافت الفلاسفة، المنقذ من الضلال والاقتصاد في الاعتقاد والمستصفى. انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمد محمود الطناجي، عبد الفتاح محمد الحلو، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية) 4/ 20. الأعلام، خير الدين الزركلي، 6/ 79.

(2) بول ديفيز – Paul Davies: فيزيائي وكاتب علمي بريطاني– أسترالي، اسمه الكامل بول تشارلز ويليام ديفيز، وُلِدَ في لندن، إنجلترا، (22، 4، 1945)، اشتُهر بكتاباتِه حول فيزياء الكم ونشأة الكون، من أهم أعماله: الإله والفيزياء الجديدة (1983)، عقل الإله (1992)، حصل على جائزة تمبلتون (Templeton Prize) للتقدم في الدّين عام (1995). تاريخ الاسترجاع: انظر: .(Fuller, A.E.(2026,March 27 .Paul Davies. Encyclopedia Britannica

القضيّة بمنهج تجريبيٍّ فيزيائيّ حديثٍ, معتمدًا على نظرية الانفجار الكبير وفيزياء الكمّ، حيث يرى أنَّ القولَ بأزليّة الكون خطأً فادحًا، ورافضًا لما يستلزم عن هذه الرؤية.

وانطلاقًا من ذلك، تسعى هذه المقارنة بين الغزالي وديفيز إلى استكشافِ العلاقة بين موقفيهما من قضية الخلاء والملاء، وكيف ارتبط ذلك عندهما بقضية قِدَم العالم، وتتبّعِ أوجه التّشابه والاختلاف في مقاربة مفهوم الخلاء(الفراغ) وعلاقته بالعالم المادي، مستندًا إلى نصوص الغزالي وأعمال ديفيز في فيزياء الكم[1]، ليُصارَ إلى كشفِ النتائجِ في الخاتمة.

أولًا: أسباب اختيار البحث:

محاولة مدِّ جسر حوارٍ بين نظرية الغزالي الكلاميّة والفيزياء المعاصرة عند ديفيز، عبر عقدِ مقارنة بين مفهوم (الخلاء أو الخواء)، ممّا يفتح أفقًا لفهمٍ جديدٍ لعلاقة الدين بالعلم بعيدًا عن إشكاليّة التّعارض أو الفصل الكامل، فإنَّ عقد مثل هذه الدّراسات تستطيع رصف جسور التّفاهم بين الغرب والشّرق،

ثانيًا: أهميّة البحث:

1 – جِدّة فكرة المقارنة بين عالم ومفكر وفيلسوف إسلامي ألا وهو (الغزالي)، وبين عالم غربي (بول ديفيز) في الفيزياء الكونيّة تفصل بينهما تسعة قرون.

2 – تقديم أوّل مقارنة أكاديميّة بين قضيّة كلاميّة «الخلاء والملاء وعلاقته بقدِم العالَم» عند الغزالي، وبين مفهوم فيزيائي معاصر «الفراغ الكمومي» عند ديفيز.

3 – فتح أفق جديد للحوار بين الفكر الكلامي الإسلامي والفيزياء المعاصرة.

(1))). فيزياء الكم: هي النظرية الفيزيائية التي تصف سلوك المادة والطاقة على المستويات الذريّة ودون الذريّة، تُظهر الجسيمات خصائص مزدوجة كموجات وجسيمات في آن واحد، وتخضع لمبادئ الاحتمال وعدم اليقين بدلًا من السّببيّة الحتمية الكلاسيكيّة. انظر:

Griffith, D. J.& Schroeter, D.F. Introduction to Quantum Mechanics (2018). (3rd ed.) Cambridge University Press p, 1–5.

إشكاليّة البحث:

هل يتقاطع نفي الغزالي للخلاء المطلق مع نفي فيزياء الكم (للفراغ) عند بول ديفيز، وإلى أي مدى بلغَ التّقارب بين رؤيتهما؟.

ثالثًا: أهداف البحث:

1 - إثبات رؤية الغزالي للعالم والرَّد على القائلين بِقَدِمِ العالَم وموقفه من قضية الخلاء والملاء.

2 - إثبات رؤية ديفيز للكون وهل يحكمه منّظم مطلق وراء القوانين الفيزيائية وموقفه من قضية الفراغ أو الخواء.

3 - إجراء مقارنة لرؤية كل من الغزالي وديفيز لتحديد أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما، على الرُّغمِ من الاختلاف الخِطاب الكلامي والخطاب العلمي.

4 - محاولة تقديم حوار معاصر يَفتحُ آفاقًا جديدة في الفكر الإسلامي والفيزياء المعاصرة في مسألة الخلاء والملاء والعالم.

رابعًا: منهج البحث:

يتبع البحث المنهج التحليلي المقارن لكل من رؤيتي الغزالي وديفيز، للكشف عن نقاط التشابه والاختلاف في نظرتِهما إلى الفراغ والكون (العالَم).

خامسًا: الدّراسات السّابقة:

تنوّعت الدّراسات السّابقة ذات الصّلة بموضوع هذا البحث وفق الآتي:

1 – أطروحة: Michael E. Marmura: » The Conflict over the World's (1959) Pre – Eternity in the Tahafuts of al – Ghazali and Ibn Rushd، «الصراع حول أزلية العالَم في تهافتي الغزالي وابن رشد»، عن جامعة ميشيغان. تُعدُّ من أوائل الدّراسات التي حللت موقف الغزالي من أزلية العالم، مع التركيز على مفهومي الزّمان والمكان، ولم تتناول الفيزياء الحديثة أو مقارنة الغزالي بأي فيزيائي معاصر.

2 – دراسات تناولت بول ديفيز ومفهوم الفراغ الكمومي في مجلات محكمة من أهمها: (Quantum Vacuum noise)، نشرت في Phil Papers وفي Physical Review.

ترجع أهميتها إلى تقديم ديفيز رؤية للفراغ الكمومي، وتناقش انعكاسات ذلك على نشأة الكون، ولا تشير إلى أي علاقة بالتراث الكلامي الإسلامي أو إلى الغزالي.

3 – لم تعثر الباحثة على دراسة مقارنة منهجيّة مباشرة بين الغزالي وديفيز.

سادسًا: خطة البحث:

يشتمل البحث على مقدّمة، وتمهيد، ومطلبين، وخاتمة على النّحوِ الآتي:المقدّمة: تتضمّن أسباب اختيار البحث، أهميّة البحث، والمنهج المتّبع فيه، وخطّة البحث.

المطلب الأوّل: تعاريف ومصطلحات.

أولًا: تعريف العالم

ثانيًا: تعريف الخلاء

ثالثًا: تعريف الملاء

المطلب الثاني: رؤية الغزالي في مسألة الخلاء وما وراء العالم.

تمهيد: اشتغال المسلمين بالفلسفة

أولًا: رؤية الغزالي في مسألة قِدَم العالم

ثانيًا: الغزالي يحدد ميدان معركته

ثالثًا: الإرادة الإلهية غير إرادة البشر

رابعًا: دورات الفلك متناهية

خامسًا: خلاء أم ملاء توهم وراء العالم

المطلب الثالث: رؤية ديفيز في مقاربة الغزالي بعد قرون.

تمهيد: نظرة العلم الحديث للعالم

أولًا: رؤية بول ديفيز للعالم

ثانيًا: الفيزياء طريق إلى **الله**

ثالثًا: الفراغ يخضع للقانون

رابعًا: **الله** لا يخالف القانون الذي وضعه

الخاتمة: نتائج البحث.

وقبل الذهاب إلى معالجة رؤية الغزالي، لا بدّ من التّعريف بأهمِّ تعاريف البحث ومصطلحاته، وهذا ما يتضمّنه المطلب الأوّل:

المطلب الأول: تعاريف ومصطلحات:

أيّ عملٍ معرفيٍّ يهدفُ إلى إيصال ما يصبو إليه، ولذلك لا بدَّ منْ تحريرِ مواطنِ النِّزاعِ التي ربّما تُعيقُ بلوغَ أيَّ هدفٍ إلى مبتغاه، ولذلك يُستَهلُّ هذا البحثُ بتحديد التّعاريف والمصطلحاتِ ذاتِ الصّلة:

أولًا: تعريف العالَم لغةً واصطلاحًا

«الخلقُ كلُّه، وكل صنف من أصناف الخلق كعالم الحيوان وعالم النبات، والجمع عوالم، وعالمون»[1].

ب. **العالم اصطلاحًا**: تعدّدتْ تعريفات المتكلّمين (أهل العقيدة) للعالَم، وأشهرها تعريف الأشاعرة : « كلُّ ما سوى الله»[2]، أمّا الماتريدية؛ فعرفه التفتازاني:» عبارة عن جميع الممكنات من الجواهر والأعراض»[3]، وكذلك عرّفه أبو منصور الماتريدي:» أنّ العالم ذو أجزاء وأبعاض، ويعلم أكثر أبعاضه أنّه حادث بعد أن لمن يكن، وُيعلم نماؤه واتساعه

(1) توفيق محمد صالح، معجم الوجيز، باب العين، (مصر: وزارة التربية والتعليم، 1994م).

(2) انظر: التعريفات: الجرجاني، ط1، تحقيق: محمد باسل عيون السود، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م) ، مادة: العالم، 138.

(3) شرح المقاصد، ط1، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، (القاهرة: دار المعارف، 1989م)، 1/ 74

وكبره، لزم من ذلك في كلّه؛ إذ لا يصير اجتماع أجزاء متناهية غير متناهية»[1]، وأمّا الغزالي فيقسمه إلى قسمين إلى قسمين، الأوّل: عالم المُلكْ (الشّهادة): ما يدرك بالحواس الظاهرة، ومثاله: السّموات والأرض والجبال والبشر، أمّا الثاني: فهو عالم الملكوت (الغيب): ما لا يُدرك بالحواس الظاهرة، ومثالُه: الملائكة، الجنّة، النّار، العرش واللّوح المحفوظ[2].

ثانيًا: تعريف الخلاء (الفراغ) لغةً واصطلاحًا:

أ. **الخلاء لغة**: هو الخلاء من الأرض، الفضاء الواسع الخالي، والمراد من الخلاء كون الجسمين بحيث لا يتمّاسّان ولا يكون بينهما ما يماسّانه، الخلاء من الأمكنة الذي لا أحد به ولا شيء فيه، وهو مصدر من خلا يخلو خلاءً، أي صارَ فارغًا[3].

ب. **الخلاء اصطلاحًا في علم الكلام**: هو البعد الذي لا يشغلُهُ جسم ولا جوهر، وهو محل نزاع بين المتكلّمين والفلاسفة؛ فقدْ اختلفوا في جواز خلوِّ المكان عن الشاغل؛ أمّا عند المتكلّمين، فيرَونَ جوازَ أن يكون المكان خاليًا من كل شيء حتى من الهواء، واستدلوا بأنَّه لو كانَ كل مكان مشغولًا وممتلئًا لتصادمت الأجسام، وامتنعت الحركة الكلية، بحيث لا يمكن أن ينتقل الجسم الأول من مكانه إلا بعد أن ينتقل الجسم الثاني، ولا ينقل الثاني إلا بعد أن ينتقل الثالث، وهكذا فتتحرك أجسام العالم كلها دفعة واحدة، لكن كيف يمكن لأي جسم أن يتحرك وكل مكان مملوء بشاغل، فمحالٌ أن تحصل الحركة[4]، أمّا الغزالي، فيذكر أنَّ « الخلاء أمر يمكنُ أن يوجد بلا جسم، والأجسام تحلّهُ[5].

(1) الغالي بلقاسم، أبو منصور الماتريدي، حياته وآراؤه العقدية، (تونس: دار التركي للنشر، 1989م)، 111.

(2) انظر: الغزالي، الاقتصاد والاعتقاد، ط1، تحقيق: إبراهيم أمين محمد، (بيروت:دار الكتب العلمية، 2009م)، 35-38.

(3) انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (القاهرة: دار الحديث، 2008م)، 399.

(4) انظر: الإيجي عضد الدين، المواقف، ط1 ، ج1/ ص، 152-155، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م)، 155؛ الرازي، المطالب العالية، ط1، تحقيق: حسين الأتاي (بيروت: دار الكتاب العربي ، ط1، 1987م)، 2/ 52-54.

(5) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، 40.

أمّا الفلاسفة؛ فذهبوا إلى جواز خلوّ المكانِ من الشَّاغلِ؛ وبذلك ينكرون وجود الخلاء، ويرون أنَّ المكان هو البعد الدّاخلي للجسم (السّطح الباطنَ من الجسم الحاوي)[1].

ثالثًا: تعريف الملاء لغة واصطلاحًا:

أ. الملاء لغة: هو المعنى الذي يقابل الخلاءَ، والذي يعني جمع ملآن، من الامتلاء، وهو مصدرُ ملأ يملأ ملأً، أي صارَ ممتلئًا،[2].

ب. الملاء اصطلاحًا: هو ما يشغله الجسم من الخلاء، أو هو البعد المتحيز الذي شغله الجسم. وعند المتكلمين: البُعد المتحيّز الذي حلّ فيه الجسم، وهو المراد بالمكان عندهم، وكذلك هو الخلاء المشغول بالجسم[3].

المطلب الثاني: رؤية الغزالي في قضية الخلاء وما وراء العالم:

قبل تناول مسألة الخلاء والملاء وما علاقته بما وراء العالم، لا بدَّ من التَّنويه إلى البيئة التي استدعتْ ظهورَ هذه المسألة بين مسائل علمِ الكلام، وهي متفرِّعة عن مسألة من أهمِّ المسائل الكلاميّة، ألا وهي قِدَم العالَمِ[4] التي أثارها الفلاسفة الذين قالوا بِقَدَمِ العالَم، وفي المقابل ذلك ردَّ المتكلمون على موقف الفلاسفة وتبنّوا القول بـ (حدوث العالَم) [5].

لذا، فقدْ وقع الاختلافُ حولَ هذه المسألة وما استلزمَهَا: ممّا دفعَ الغزالي إلى تشريحِهَا ومقارعةِ الفلاسفة، وقبلَ تناول كيفية معالجة الغزالي لهذا الاختلاف؛ ينبغي تقديم رؤيةِ الفلاسفة بإيجازٍ،وفقًا لما يلي:

(1) انظر:ابن سينا، كتاب النجاة، تحقيق: دانش بزوه(1985م)، 137؛ ابن رشد، تفسير السماع الطبيعي، ص، 215–210؛ (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001م)، 210–215.

(2) انظر: ابن منظور، لسان العرب ، 14/ 195؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 400.

(3) انظر: التفتازاني، شرح المقاصد، 1/ 88–90، دار المعارف، 1989م؛ الجرجاني، التعريفات،180.

(4) قدم العالَم: هو المصطلح الذي يعني أنّ العالَم غير مسبوق بالعدم، أي أنه أزلي لا أوّل لوجوده، وهو مذهب الفلاسفة المشائين (كالفارابي وابن سينا) الذين قالوا بقدم العالّم مع الله (بالذات لا بالزمان). انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، 1980م)، 78.

(5) . حدوث العالم، هو المصطلح الذي يعني أنّ العالّم مسبوق بالعدم، أي أنّه لم يكن موجودًا ثم وُجدَ، وهو قول المتكلمين (الأشاعرة والمعتزلة) في مقابل قول الفلاسفة. انظر، المرجع السابق، 78.

تمهيد: اشتغال المسلمين بالفلسفة:

شاع الاعتقاد بعدَ انتشارِ الترجمةِ في ازدهار الفكر الإسلامي أنَّ الفلسفةَ صناعةٌ يونانيّةٌ، ويقال إنَّ المفكرين لم يشتغلوا بهذه العلوم إلا بعد انتشار الإسلام، وذلك بسببِ تشجيع الخلفاء لترجمةِ علومِ الآخرين إلى اللّغة العربيّة، والفلسفة كانت من أبرز تلك العلوم، ولا سيّما على يد الفارابي[1] لدرجة أنّه لُقِب بالمعلم الثاني، ويمكن القول: إنّه أعاد صياغة الفلسفة الأرسطيّة بالمنظور الإسلامي بحيث تداخلَت مسائلَها مع الدين، ولا سيّما أنَّها تبحث في الوجود ولا تُقدّم إجابات شافية وافية على المسائل التي أخذت تستجد في الفكر الإسلامي مع تزايد اعتناق أصحاب الديانات الأخرى للإسلام، فلم يجدْ العلماء على تنوع مشاربهم إلا الفلسفة لمعالجة ما يعترضهم من إشكالاتٍ عقديّة كقدمِ العالَم وغيرها، لاسيّما أنّ المتكلّمين أيضًا قد استعانوا بالفلسفة، لاستخدامهم علم المنطق الذي يُعدُّ آلةً تعصمُ الفكر من الخطأ[2]، وهنا ما كان من الغزالي إلّا أنْ شمّرَ مسخِّرًا علومه العقائدية والفكرية، متصديًّا لهذه المسألة.

أولًا: رؤية الغزالي في مسألة قِدَم العالم:

يُسجَّل للغزالي تمكُّنهُ من كثير من العلوم وتسطير الكتب فيها، ولا سّيما الفلسفة؛ حتى ظنَّ الفلاسفة حين ألَّفَ مصنَّفه «مقاصد الفلاسفة»، أنَّهم قد كسبوا إلى جانبهم فيلسوفًا فذًّا، لكنَّه خيَّب آمالهم، فقد شنَّ عليهم حربًا بأدواتهم وبأسلوبهم المنّطقي بعد أن تمكَّن من القبض على غمار الفلسفة، فقد استوعبَها وطوَّعها وقبضَ على لِجامِها ممّا مكَّنه منْ تسديد سهامه بسلاحه، ألا وهو المنطق؛ وتجلّى ذلك في كتابه «تهافت الفلاسفة»، فقد عمل على إبطال جلَّ مزاعم الفلاسفة، حيث نقدَ عشرين مسألة فلسفيّة مستخدمًا أدواتهم المنطقيّة

(1) الفارابي: أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان، كان فيلسوفًا موسوعيًا، أتقن المنطق والموسيقى والعلوم، وتتلمذ على يد يوحنا بن حيلان في بغداد، ولد في فاراب، (872م/ 260هـ)، وتوفي في دمشق (950م/ 339هـ)، لُقب بالمعلم الثاني بعد (أرسطو). انظر: الزركلي خير الدين الأعلام، 7/ 27.

(2) انظر: الرازي فخر الدين، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تحقيق: حسن أتاي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1999م)، 152–155.

والعقليّة ذاتها لإظهار تناقضاتهم[1]، ممّا دفع بالفلسفة بعد تهفيته لأصحابها أنْ تدافع عن نفسها بعد أن كانت في موقع الهجوم والصدارة، ولولا (ابن رشد)[2] الذي ردَّ عليه في كتابه «تهافت التهافتْ»[3]، حيث دافع فيه عن الفلسفة الأرسطيّة، محاولًا التّوفيق بين الإيمانِ والعقلِ، وبين تعاليمَ الإسلامِ والحكمةِ اليونانيّةِ؛ ممّا أعادَ بعضَ الاعتبارِ إليها وإلى الفلاسفة.

وفي نقده للفلسفة، استندَ الغزالي إلى أنَّ الفلسفةَ تقوم على ثلاثة مباحث، وهي المنطق والطبيعة والإلهيّات؛ فاستطاع بذلك حصرَ العلوم في قسمين ألا وهما: التَّصور والتصديق[4].

ثانيًا: الغزالي يحدِّدُ ميدانَ معركته:

وحينَ عزمَ الغزالي أنْ يردَّ على الفيلسوفين الفارابي وابن سينا[5]، قرّرَ ألّا يَنازلَهم في

(1) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، 75-76؛ وكذلك فعل أبو المعين النسفي كممثّل للمدرسة الماتريدية الذي ناقش آراء المخية والالفين من الفلاسفة والمعتزلة بعين أدلتهم العقلية والمنطقية، وأبطل حججهم مفنِّدًا تناقضاتهم، حيث يتفق مع الغزالي في المبدأ المنهجي وليس في التفاصيل. انظر:النسفي، تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق: محمد الأنور حامد عيسى، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2011م)، 1/ 62-70.

(2) ابن رشد: أبو الو ليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي الأندلسي، ويلقّب بالشارح في أوروباَ، وهو فيلسوف وطبيب، وفقيه مالكي وقاضٍ وُلِد في قرطبة (1126-520هـ) ، ومن أشهر كتبه «تهافت التهافت» في دفاعه عن الفلسفة ضدَّ نقد الغزالي، كما اشتهر بشروحه الموسعة لأرسطو التي أثرت في أوربا، توفي في مراكش (1198-595هـ). انظر: الزركلي خير الدين، الأعلام، 6/ 26.

(3) ابن رشد، تهافت التهافت، ط2، تحقيق: سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، 1969م).

(4) التصور والتصديق: 1- التصور: هو إدراك المعنى المفرد، أي حصول صورة الشيء في العقل من دون حكم عليه بإثبات أو نفي، مثل إدراك معنى «الإنسان» أو «الشجر» من دون الحكم عليه بشيء، 2 - التصديق: فهو إدراك النسبة بين المفردات مع الحكم عليها بالإثبات أو النفي، ويتضمّن الإذعان واليقين بثبوت الشيء أو نفيه، مثل: الحكم بأنّ «زيدًا قائم» أو «الله واحد». انظر: المظفر محمد رضا، المنطق (بيروت: دار التعارف للمطبوعات،2001 م)، 15، 16. الغزالي أبو حامد، مقاصد الفلاسفة، ط1، تحقيق: محمود بيجو (دمشق: مطبعة الصباح، 2000م)، 12.

(5) ابن سينا: أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي، وُلدَ في بخارى (980م-370هـ)، توفي في همدان (1037م-428هـ). فيلسوف طبيب وعالم موسيقي، يلقّب بالشيخ الرئيس، من أشهر كتبه: الشفاء، القانون في الطب، النجاة والإشارات والتنبيهات. انظر: الزركلي خير الدين، الأعلام، 2/ 247.

جميع الميادين التي جالوا فيها، لكنَّه حدَّد ميدانَ معركتِهِ معهما؛ ألا وهو ميدانُ المباحث الإلهيّة، وبعض الطبيعية منها، واستبعدَ الجوانبَ الأخرى من رياضيّاتٍ ومنطقيات[1].

وحسب الغزالي، فقد اجتمع رأي الفلاسفة حول القول بقِدم العالم، ولا سيّما عند الفارابي وابن سينا، اللذان يُرْجِعان القول بِقدَم العالم إلى المعلم الأول أرسطو[2] الذي يرفضُ صحة القولِ بأنَّ الحركة بدأت في زمنٍ معينٍ بعدَ أنْ لم تكن موجودة، ولا يصح القول بأنَّ الحركة ستفسد وتنتهي. فالحركة ليس لها بداية ولا نهاية، بل هي أزليّة، لم تزل موجودة في الماضي ولن تتوقف أبدًا في المستقبل؛ فهي أشبه بالحياة التي تسري في كل شيء طبيعي، وهي جوهر الموجودات التي تقوم على الطبيعة، لا تفترُّ ولا تتوقّف[3].

وكان برهانهم استحالة صدور مُحدَث تابع للزّمان من قديمٍ خارجٍ عن الزّمان، دون وساطة، وذلك لأنّ الحركة قديمة، وأنّ أصلَها هو المحرك وهي قديمةٌ من قِدَمه، وشرح الفارابي ذلك:» إنّ الأول هو الذي عنه وجد، ومتى وُجِدَ للأول الوجود الذي هو له، لَزِمَ بالضّرورة أنْ يوجدَ عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره...، ووجود ما يوجد عنه إنّما هو على جهةِ فيضِ وجودِه لوجودِ شيءٍ آخر»[4].

وعلى هذا الأساس، فإنَّ الموجودات من دون الأول لم تزل موجودة مع الله تعالى، ومعلولة له، ومساوقة له، غير متأخرة عنه بالزمان، مساوقة المعلول للعلة، ومساوقة النور للشمس، وأنَّ تقدم الله تعالى عليها كتقدم العلة على المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان، وبالجملة فإنَّ دليلهم لا يتصور صدور حادث من قديم بغير واسطة أصلًا[5].

(1) انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، 76-78.

(2) أرسطو: (384-322ق.م)، فيلسوف يوناني، مؤسس علم المنطق وصاحب أزليّة نظرية الحركة، ويُلقّب بالمعلم الأوّل عند الفلاسفة العرب. انظر: زكريا فؤاد، أرسطو طاليس: الفيلسوف والمعلم الأوّل (بيروت: دار التنوير، 1983م)، 15-22.

(3) أرسطو، السماع الطبيعي، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ترجمة: إسحاق بن حنين، (القاهرة: المكتبة الأنجلو المصرية، 1946م)، 301.

(4) انظر: بدوي عبد الرحمن، أرسطو طاليس: الطبيعة (مصر: المكتبة العربية) 2/ 801.

(5) الغزالي، تهافت الفلاسفة، 86-89.

وبما أنَّ عقيدة الغزالي أشعرية[1]، فالعالَم عنده حادث كونه يفتقر إلى مُحدِث يحدثه بعد أن لم يكن محدَثًا في الزمان، وكذلك يبرهن على أن الله قديم؛ إذ لو كان حادثًا لافتقر إلى محدِث، وافتقر المحدِث إلى مُحدِث آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية، ولا بد من الانتهاء إلى مُحدث قديم، لقطع التسلسل[2]، ولثبوت قِدَمه لا يجوز عليه العدم، وهو الأول والآخر والظاهر والباطن، وهو صانع العالم ومُبدؤه، وبارئه ومُحدثه ومُبدعه[3].

ثالثًا: الإرادة الإلهيّة غير إرادة البشر:

الله موجودٌ بذاته، ومتصف بكل صفات الكمال وأول هذه الصفات (القدرة والإرادة)، والإرادة تختصُ بتمييز أحدِ الضدين عن الآخر(الإيجاد والعدم)، ولمّا تساوت القدرة نسبةً لكلا الضدين، فلا بد من صفة تخصص وترجح شيء عن ضدِّه، وهذه الصفة هي المائز في صفات الكمال المُستَوجبة لله عقلًا، وهي ليست إلا الإرادة المنّضمّة إلى القدرة وهي التي تُرجح الإيجاد عن العدم[4]، وهذه الإرادة هي إرادة قديمة غير متجددة كما لدى البشر؛ فهي حادثة مخلوقة تتعلّق بأفعال اختياريّة، وتخضع للعجز والجهل والتغيير[5]، ومثال ذلك إرادة النجار في صنع الباب مع توفر الآلات وهي شرط في ذلك، فهي إرادة تزيد وتنقص؛ ممّا يدلُّ

(1) الأشعرية: من بين أهم الفرق الكلاميّة في الإسلام، تأسست المدرسة الأشعرية على يد مؤسِّسها الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت 935م–324هـ)، حيث اتخذ موقفًا وسطيًّا بين المعتزلة (العقل المحض) والمجسّمة (التشبيه الحرفي)، مؤكدًا على إثبات صفات الله الخبرية مع الإيمان بأنّها بلا كيف، والاعتماد على النقل الاعتماد على العقل في الدفاع عن العقيدة، ومن بين علمائها: أبو بكر الباقلاني (ت 403هـ)، أبو إسحاق الإسفراييني (ت 418هـ)، وآخرين. انظر: الشهرستاني، الملل والنّحل، ط2، تحقيق: محمد سيد كيلاني (دار المعرفة: بيروت، 1982م)، 1/ 87.

(2) التسلسل في علم الكلام: هو سلسلة غير متناهية من الأفراد أو الأمور، والمتكلّمون يبطلونه عقلًا لاستحالة وجود علل لا أوّل لها، ويبنون عليه أدلة حدوث العالم بأنّه لا أزلي، وإثبات الصّانع. انظر: التفتازاني، شرح المقاصد،1/ 89.

(3) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة 53.

(4) انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، 85–87؛ سنوسي سامي، الغزالي ناقدًا للفلاسفة (المركز الإسلامي للدراسات الإسلامية، العقيدة، 2018)، العدد16، 169–174.

(5) انظر: الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ط2، تحقيق: سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، 1966م)، 220.

على قدرة تجددت بإرادة بعد عجز لدى النجار، وهذا مُحال مع الله تعالى في مسألة العالم، وذلك لسببين ظاهرين:

١- لأنّ كلّ ما سوى الله هو فعل الله ومحتاج له، والآلات أيضا هي مفعولة له، فكيف تكون شرطًا في الخلق؟.

٢- لأنّ هذا يلزم منه أن يكون الله غير غنيّ ذا قدرة مطلقة، وقد ثبت أنّه كذلك.[1]

لذا محالٌ افتراض أنَّ الله تعالى أحدثَ العالمَ بإرادةٍ قد تجددت؛ وذلك لحصول محذور تجدّد صفة في الذّات الإلهية، وبذلك أبطلَ الغزالي إمكان إحداث العالم بإرادة متجدّدة، بل ذهب إلى أبعد من ذلك حين أثبت أن الإرادة الإلهيّة المتعلّقة بالحادث في زمن معيّن هي عينُ الكمال الإلهي، لا عين النّقص[2].

رابعًا: دورات الفلك متناهية:

تصوّرَ كلٌّ من (ابن سينا والفارابي) أنَّ الأفلاك تتحرّكُ حركةً دائريةً أزليّةً، تبعًا لقولِهم بِقدم العالم، ممّا سيثبت أن حركة الأفلاك والكواكب هي قديمة أيضًا متنقلًا من عدد الدورات لكل فلك، وبذلك لا تحتاج إلى مُحدِثٍ حادث، لأنَّ حركتها صادرة عن نفسها، عن مبدأ فلكي أزلي وهو العقل الفعال، والكون كلّه صادر عن الله صدورًا أزليًّا بالفيض[3]. إلّا أنَّ الغزالي نقضَ هذا التّصور، باستحالة تصور أي حركة بلا مُحدِث؛ وحتى لو قالوا بأنّ الأفلاكَ تتحركُ منذ الأزل؛ فهي تظلُّ في كلِّ جزء من أزمان حركتِها محتاجة إلى مُحرك يُحدِثُ كلَّ حركةٍ جزئيّة، ويلزم عن ذلك التسلسل وهو محال، لأنّه لا ينتهي إلى قديمٌ بذاتِه.[4] ومن ثمَّ يُفرِّقُ الغزالي بين الحركة الذاتية والحركة بفاعلٍ مختار، وذلك بأنّ الذات لا تتحرّك إلّا بإرادةٍ حادثة أو طبع قسري. أمّا الإرادة الحادثة فتحتاجُ إلى مُرجح، وأمّا الطّبع فلا يصحُّ أن يكونَ أزليًّا، فحركةُ الفلك لو كانت

(1) انظر: خير الله لطفي، شرح اعتراضات الغزالي (تونس، 2025) 10-15.

(2) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، 196-210.

(3) انظر: المرجع السابق، 59-73-98.

(4) انظر: المرجع السابق، 80-85

أزليّة لكانتْ واجبة وهو مُحال، أو ممتنعة وهو خلاف الواقع[1].

وينتقل الغزالي إلى أقوى نقض أقامه على الفلاسفة، وهو نقضه لمبدأ «الترجيح بلا مرجح» الذي استعمله الفلاسفة أنفسهم: فإذا كانت حركة الأفلاك أزلية، فلماذا يتحرك فلَكٌ في جهةٍ دون غيرها؟ ولماذا في وقتٍ عينه دون ما قبله مع تساوي الأزمنة، وذلك التّخصيص يستدعي مُرجحًا خارجيًا، وليس هو إلّا (الفاعل المختار)، أي هو الله الذي أحدث العالّم بإرادته.[2]

كما يرفضُ الغزالي فكرة الحركة الدوريّة غير المتناهية للأفلاك، ويقول: لو سلّمنا جدلًا أنَّ حركة الأفلاك لا نهايةَ لها، فإنّها لا تخلو من حوادث متجدِّدة، وطالما أنّها حوادث متجدّدة، هذا يعني أنَّ لكلٍّ منها حداً، أيّ أنّه متناهٍ، والمتناهي له بداية، وما له بداية يعني أنَّه حادث يمثّل الحدّ المكاني الذي يمنع إثبات بُعدٍ مكانيٍّ وراءه، أمّا البعد الزَّماني الناتج عن تتالي دورات الفلك، وهي امتداد للبعد المكاني المنحصر المحدود، وهو دليلٌ على تناهي الحركة يمنع من تقدير بعد زماني وراءها، ولذلك يرى الغزالي أنَّ فكرتيّ الزمان والمكان نابعتين من خلق العالم وتحريكه، وعليه يتلاشى أي معنى للانهاية في الحركة الدوريّة للأفلاك التي زعم بها الفلاسفة، ممّا فرضيّة قِدم العالم تتهاوى[3].

خامسًا: خلاء أم ملاء وراء العالم:

يرى الغزالي أنَّ تقدير خلاء وراء العالم، أي (فراغ مطلق) جائز عقلًا، لكنّه في الواقع لا يمكن الجزم بوجوده أو عدمه عن طريق العقل وحده لأنَّ الخلاء هو بعدٌ لا جسم فيه، والخلاء في نفسه غير مفهوم، فالبُعد تابع للجسم، فإذا كان الجسمُ متناهيًا كان البعدُ التابع له متناهيًا فانقطع الخلاء، وكذلك لا يُثبت الغزالي الملاء، أي: وجود عوالم أخرى وراء فلكنا الأعظم؛ إلّا أنّه لا ينفيه عقلًا.

(1) انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص، 92–94.

(2) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، 86–92/ 123–125.

(3) انظر: المرجع السابق، 93–98. 126–128.

وبالنتيجة يتبيّن أنّ الغزالي يُثبت تصوّر وجود خلاء ولا ملاء خارج العالَم، لأنّ «خارج العالَم» ليس خلاءً ولا ملاءً، وبذلك أخطأ الفلاسفةُ حين قطعوا باستحالة الخلاء، وكذلك حين قطعوا بوجود الملاء، لأنَّ كلا القولين يفترضان أنَّ وراء العالّم مكان أو حيّز، وهو عند الغزالي لا مكان ولا حيّز[1].

المطلب الثالث: بول ديفيز يُقارب الغزالي بعد قرون

بعد حوالى تسعة قرون ميلادية، يلتقي عالِم في الفيزياء الكونيّة (بول ديفيز) حول مائدة العقل مع المفكر والفيلسوف والعالم بعلم الكلام (أبي حامد الغزالي)، وكلاهما بحثا في ذات المسائل، كلٌّ بأسلوبه ولغته وأدواتِه، والجامع بينهما هو العقل الذي حث الله عزّ وجل كلَّ إنسانٍ على لاستخدامهِ، وجعله أداةً تعين الإنسان على التّوصل لحلِّ أي مُشكلةٍ تعترضُه، وذلك بدليل تكرار كلمات العقل الفكر والألباب في القرآن الكريم على النّحور الآتي:

1 – تكرّرتْ كلمة العقل واشتقاقاتها تسعٌ وأربعون مرةً، مثل: ﴿قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلْآيَـٰتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [آل عمران:118].

2 – تكرّرتْ كلمةُ الفكر واشتقاقاتها ثمانيةَ عشر مرةً، مثل: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الزمر:42].

3 – تكررّتْ كلمةُ الألباب ستة عشرَ مرةً، مثل: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَـَٔايَـٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ [آل عمران:190].

ليكونَ مجموع الكلمات التي تُعنى بالتساؤل وإعمالِ الفكر والبحث العميق التي وردت في القرآن الكريم ثلاثٌ وثمانين مرةً، وهذه الآيات تشتمل على نداءٍ مطلق للناسِّ جميعهم منذ بدءِ الخليقة إلى أنْ يرثَ اللهُ الأرضَ وما عليها، فكيف ممَّن غذَّ عقلَهُ بالعلم، وطورَّه بالفكر؟ فهلْ تفترُ همَّةُ عقله عن اجتراح السّؤال إثرَ السؤال إنَّهم العلماء ﴿إِنَّمَا يَخْشَى

(1) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، 165–172؛ الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، 56–57؛ الجسر نديم، قصة الإيمان، ط3 (توزيع دار العربية)، 90، 91.

ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْ ﴾ [فاطر:28]، وهذا الباعث هو الذي جمعَ الغزالي، وبين ديفيز بعد تسعة قرون.

تمهيد: نظرة العلم الحديث للعالَم:

اكتشف علماء القرن التاسع عشر الميلادي ما يسمى بقانون الطاقة الحرارية والطاقة المتاحة، الذي يعني: أن الحرارة تنتقل دائمًا من «وجود حراري» إلى «عدم حراري»، والعكس غير ممكن، وبناء على هذا الكشف العلمي فإن الطاقة الحرارية للكون في تناقص مستمر، وكفاءة عمل الكون في تناقص مضطرد، وهذا يعني الوصول إلى وقت تتساوى فيه حرارة جميع الموجودات، وحينذاك لا تبقى أية طاقة مفيدة للحياة والعمل، وسيترتب على ذلك أن تنتهي العمليات الكيميائية والطبيعية وتنتهي –تلقائيًا – مع هذه النتيجة «الحياة[1]. هذا إذا استمر النظام في الكون من غير تدخل ووضع نهاية لسيره في الدنيا، لكن من الذي سيتمكن من التدخُّل والإنسان يقف عاجزًا أمام (virus)[2] أصغر من حجمِ الإنسان بخمسة ملايين مرة، وانطلاقًا من هذه الحقيقة المتقدمة، يثبت قطعًا أن الكون ليس بأزلي[3].

كما يؤكد العلماء أنَّ البحوث العلمية تُثبتُ «دون قصد بدايةً لهذا الكون، ممّا يُثبتُ تلقائيًا وجود الإله، لأن كل شيء ذي بداية لا يمكن أن يبتدئ بذاته ولا بد أن يحتاج إلى الخالق. والاكتشاف العلمي حول سعة الكون – أو توسعه المستمر – يدلُّ من جانب آخر أن هذا الكون يتوسع بشكل مذهل وبسرعة لا تُتَصور، ولا بد أن هذا التوسع كان ابتداء من بداية حرَّكَتْها قوة معينة وحسب نظام معين، وطالما أن لهذا التوسع بداية لا بد أن يصل إلى

(1) . Look, Rudolf Clausius, (1867). The Mechanical Theory of Heat, P.365–370. Hermann Von Helmholtz, (1854). On the International of Natural Forces, P.55–60.

(2) Virus – الفيروس: هو كيان جيني يتكاثر فقط داخل الخلايا الحيّة، ويمتلك جينومًا من DNA أو RNA، ويفتقر إلى الآلية الخلوية الاستقلابية الخاصة به، ممّا يجعله غير قادر على الحياة أو التكاثر خارج الخلية المضيفة. انظر: Introdction to Modern Virology N.J.Dimmock, A.J.Easton, K.N. Leppard. John Wiley & Sons, P.1–15

(3) انظر: ديفيز بول، الله والفيزياء الحديثة.، 23، 24.

مداه النهائي بعد بلوغ كماله، ثم يعود الكون مرة أخرى للتقلص بعد انعدام القوة الدافعة لهذا التوسع، وعندئذ سيؤدي إلى عودة ارتباط الأجرام السماوية وتجمعها في نقطة المركز، وهذا يُثبت أنّ الكون ليس مجرد آلة تعمل وفق قوانين عمياء، بل هو نتاج فعل إبداعي من نوع خاص، وأنّ هذه القوانين ذاتها تدلُّ على وجود عقل منظّم[1]، وهذا العقل ليس إلا إله الكون المطلق، وهذا يتطابقُ مع قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِي ٱلسَّمَآءَ كَطَيِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ۚ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ ۚ وَعْدًا عَلَيْنَآ ۚ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ [الأنبياء:104].

ويُستنتج منْ ذلك: أنّ كونًا هذا شأنه في التّمدد والتّوسع، ثم مآله إلى الانكماش والتقلص لا بد أن تكون وراء هذا الخلْق قدرة عظيمة هي التي فعلَتْ تلك البداية، وما تزالُ مستمرة تفعل، فلا يمكن للعدم أن يُوجِدَ بدايةً ونهايةً لشيء.

أولًا: رؤية بول ديفيز للعالم:

يُعدُّ (بول ديفيز) من العلماء الذين يقرنون البحث العلمي بتوجُّه الإنسانِ إلى الدّين، ودليلُ ذلك قوله: «شهد الجزء الأكبر من التاريخ الإنساني تحوّل الرجال والنساء إلى الدين، ليس من أجل التوجيه المعنوي، فحسب، وإنما أيضًا بحثًا عن أجوبة أساسية حول الوجود، كيف خُلق الكون وكيف ينتهي، وما أصلُ الحياة والجنس البشري»[2]، ويمتلك (ديفيز) رؤيةً فلسفيّةً عميقةً حولَ العلاقةِ بين الفيزياء التي تحكمُ العالَم وبين الدّين، حيثُ يرى مفهومَ الألوهيّةِ أنّه يمثّلُ التّطابقَ مع عقلانيةِ الكون وقوانينه الرياضية، وهو بذلك لا يبحث عن معجزات تخترق قوانين الطبيعة، بل يبحث عن المصدر الذي يمنح تلك القوانين وجودها وقوّتها[3].

ومن هنا يلتقي (ديفيز) عالِم الفيزياء الكونيّة المعاصرة، مع (الغزالي) الذي سبقهُ قبلَ تسعة قرون حول هذه الرؤية العلميّة الإيمانيّة، وكلٌّ منهما يُقارب ذات المسائل بحسبِ أدواتِ عصره، ليوصّلا أنّ هذا العالم حادثٌ وله مُحدِثٌ فاعلٌ، وهذا ما سيتّضح في الآتي:

(1) انظر: ديفيز بول، الله والفيزياء والحديثة، 185–190.

(2) المرجع السابق، 16.

(3) انظر: ديفيز بول، الفيزياء وعقل الإله (1995)، 34.

ثانيًا: الفيزياء طريق إلى الله:

من أكثرُ ما يَقضُّ راحةَ العالِم والمُفكّر ويريحهُ في آنٍ، هو السؤال الذي يَشقُّ الدروب الحقيقة أمامَ العقل الرشيد، مُستهديًا بأحد أهمِّ سدنة الحقيقة، ألا وهي علامة الاستفهام، و(بول ديفيز) واحدٌ منْ هؤلاء العلماء الذي ما فتئ يناقشُ السؤالَ حولَ العالم، من أين جاء هذا العالم؟ وكيف تكوّن؟ ولماذا؟ وما سر الوجود؟ ومتى نهاية العالم؟ وسُرعانَ ما تُدْخَلُ هذه الأسئلة إلى مختبرات البحث العلمي العمليّ، مختبرات علماء الفيزياء، وما هي إلاّ ذرةً من عُلومِ الله الواسع العليم.

لكنَّ العلمَ متسارعٌ يطوي نظريّات لقصورها عن الحقيقة العلميّة، فكلُّ نظرية يمكنُ التّخلي عنها ودحضَها أمامَ أخرى إنْ برهنتْ على خطأ أختِها، فلا فتن ولا قتال ولا تَزاحم على فكرةٍ يُتشبَّثُ بخطئها إنْ ثبت.

ولذلك يتساءل (ديفيز) ليس استنادًا على قانون العقل المحض، بل انطلاقًا من علوم الفيزياء، إن لم يكنْ الكون في أصلِ الزَّمن، أي موجود دائمًا، فهو إذن قديم لا نهائي، وإن كان هناك بالفعل عدد لا نهائي من الأحداث؟ ثم هل بقي الكون هادئًا في تلك الأبدية، ثم انطلق يعمل في وقت متأخر نسبيًا؟ أم كان نشطًا قائمًا منذ أبد الآبدين؟، ويتابع (ديفيز) تساؤلاته، فإذا كان الكون قد بدأ، فهل يمكن ظهوره فجأة من اللاشيء؟ وهذا يفترض كما يبدو حدثًا أوليًّا، وإن كان الأمر كذلك، فما هو السَّبب؟ وهل يصبح السؤال عندها مُجديًا عمن سببّه؟[1]، وكأنَّ هذه المقاربة التي يجترحُهَا (ديفيز) مستندًا إلى المختبر العلميّ، **تتوافق مع ما كان يطرحه المتكلّمون المسلمون في مرحلة ازدهار علم الكلام في الحضارة الإسلامية من دليل الحدوث**، ولا سيّما (الغزالي) الذي يتناول هذا البحثُ رؤيته في ذات المسألة، ويلاحظ أنّه (الغزالي) قاربَ الطّرحَ العلميّ، بقدْرِ ما كان معروفًا آنذاك، بإبطالِ قِدَمِ العالَم عند بعض الفلاسفة؛ ولذلك معظم علماء الكونيّات يدعمون نظرية وجود خلق في الواقع، لدى انفجار الكون المادي إلى حيِّزِ الوجود منذ حوالي ثمانية عشر بليون

(1) انظر: ديفيز بول، الجائزة الكونية الكبرى، ط2 ترجمة: محمد فتحي خضر (القاهرة: دار كلمات، 2013م)، 17–22.

سنة مضت إثر ما يُعرف بالانفجار الكبير[1]، وما يُعززُّ هذه النظرية أكثر قوانين الفيزياء شهرة، (القانون الثاني للديناميكا الحرارية)[2]، والذي يعني انتقال الشكل الحراري للطاقة وتحولاته إلى أوجه أخرى.

ويرى (ديفيز) أنّه في حال كان مخزونُ الكونِ محدودًا من الطّاقة التي يعنيها القانونُ الثّاني، أنَّ هذا الكون بنظامه القائم على التّغير المستمرِّ ماضٍ إلى التآكل والفوضى، أي إلى درجة توازن (الديناميكا الحرارية) النهائية[3]، وهذا يؤدي إلى استنتاج استدلالين عميقين، ألا وهما:

الأول: موت الكون في النهاية (وهذا يرجح أن العالم حادث كما قال المتكلمون).
الثاني: عدم إمكانية استمرار الكون إلى الأبد، وألا يكون قد وصل إلى حالة توازنه النهائي، في زمن لا نهائي مضى، والمحصّلة أن الكون لم يكن موجودًا دائمًا.

ويُستَشفُّ أيضًا من هذا الاستدلال توافقه مع حدوث العالم وعدم قِدمه الذي قال به الغزالي والمتكلّمون المسلمون.

وقد أثبت العلمُ الحديث وجود مليارات المجرّات في فضاء هذا الكون، وأنّ النجوم تُولَدُ وتموتُ كأيِّ كائنٍ في هذا العالَم، وحسب (ديفيز) في حال ولادة نجمٍ وبلوغِهِ مداه من الاحتراق وولادة غيره محلّه، لا يعني هذا أن النجمَّ ذاتُهُ قد عاد وتشكَّل لأنَّ هذا غير ممكن، وفقًا لما يؤكده القانون الثاني للديناميكا الحرارية أنَّ المواد النّاجمة عن احتراق النجوم لا يمكن إعادة تدويرها بشكل كامل، حيث تتبدد الطاقة المطلوبة بعيدًا في الفضاء كشعاع نجمي ضوئي فوق أيوني، وبهذا يذهب غبار النجوم الفضائي إلى مقبرة الثقوب السوداء التي ما تزال لُغزًا يُحيرُ العلماء.

ولهذا يرى بول (ديفيز) استنادًا إلى معطيات العلم، وليس إلى قوانين العقل الحتميّة..

(1) انظر: ديفيز بول، الله والفيزياء الحديثة، 22

(2) الديناميكا الحرارية أو التحريك الحراري: من فروع الميكانيكا الإحصائية تهتم بانتقال الشكل الحراري للطاقة، وتحولاته إلى أوجه أخرى، ديفيز بول، الله والفيزياء الحديثة، 22.

(3) Look, God and the New physics. Paul Davies, P.(1983). London: Penguin Books. P. 75 –78.

أنَّ الكون لا يمكنه التمتع دائمًا بترتيبه الحالي[1].

ودائمًا يُلْمَحُ في السيرورة العلميّة عند (ديفيز) دليل الحدوث، ممّا يُعزّز دحض (الغزالي) لفكرة قِدم العالم.

وهذا الأمر ليس غريبًا على (ديفيز)؛ فهو يُعدُّ من العلماء غير الإلحاديين، ويظهر ذلك من خلال خوضه باحثًا في مواضيع دقيقة تتعلق باللانهائية، فاعتبار فكرة الفضاء المخلوق من لا شيء مبهمة بالنسبة إليه؛ إذ يعتبر الفيزيائيون الفضاء أشبه بوسيط مطاطي وليس فراغًا؛ فهو عبارة عن تخمّر لنشاط مزدحم بهياكل سريعة الزوال، فاللاشيء يعني لدى الفيزيائيين شيء، «اللافضاء» أو «اللامادة»، ويمكن القول أيضًا إنّ الزّمنَ نفسه قد بدأ في الانفجار الكبير[2]، وباستحضارِ النتيجة الغزاليّة: أنّ لا خلاء ولا ملاء وراء العالّم؛ فإنّ ما توصّل إليه ديفير من استحالة الحديث عن «قبل» الانفجار الكبير، هو عين البرهان الذي توصّل إليه الغزالي في «تهافت الفلاسفة».

وبناءً على ذلك، يرى ديفيز أن القولَ بقدَم الكون أو (أبديّته) خطأٌ جسيم، ويدعو زملاءَهُ الفيزيائيين إلى الاحتكامِ إلى الكون المخلُوق[3]، أي (ذي بداية زمنيّة).

ثالثًا: الفراغ يخضع للقانون:

ويذهب (ديفيز) في التساؤل حول «الخواء» بأسلوبه العلميّ المعاصر، والذي يتوازى مع تساؤل لمتكلّم إسلامي (الغزالي) قبلَ تسعة قرون، وكلاهما يتجاوزان الفهم الظاهري (للفراغ)، وهذا ما عبّرَ عنه بقوله: «حين يظهر الكون من «الخواء»، فإن قوانين الفيزياء تُصوَّر على أنها «تقطن» هذا « الخواء» الذي سبق وجود الزمان والمكان»[4]، وبتحليل المعنى الذي يقصده (ديفيز) بظهور الكون من «الخواء»، يتبيّن أنَّه لحظة إيجاده، أي اللّحظة التي بدأ معها وجودُ الكونِ، ومن أينَ ظهر هذا الكون؟, وليس هو إلا (العدم المطلق) لدى المتكلّمين

(1) انظر: ديفيز بول، الله والفيزياء الحديثة،25.

(2) انظر: المرجع السابق، 32

(3) انظر: ديفيز بول، الجائزة الكونية الكبرى، 263

(4) انظر: المرجع السابق، 277.

المسلمين، وهنا يتجاوز كلٌّ منَ (الغزالي وديفيز) النّظرة الظاهريّة التي ترى (الفراغ) مجرّدَ عدم، إلى نظرةٍ عميقةٍ تكشف أنّ «الخواء أو الخلاء» ليس فارغًا بالمعنى المطلق، وما هو إلّا الإرادة الإلهيّة المهيمنة على كل شيء عند (الغزالي)، والقوانين الفيزيائية التي تحكم الكون ظاهريًا، ومنْ ورائها (المطلق) الذي أوجدَ هذا الكون ويديره عند (ديفيز)؛ وهذا يدلّلُ على التّفكير السليم الذي ينتظم ضمنَ منهجٍ علميّ يؤدي إلى ذاتِ النتائج.

وها هما (**الغزالي وديفيز**)، على الرّغم من القرون التي تفصل بينهما، يتوصّلان إلى عينِ الدّليل الذي يُثبِتُ أنَّ هذا الكونَ أو العالَمَ ليس قديمًا، بل هو حادثٌ، ولا بدَّ أن يكون له خالق، وهذا التّحليل هو نصف الفكرة التي يطرحها (**ديفيز**).

أمّا النّصفُ الآخر والمهم، فيتعلّقُ بقوانين الفيزياء التي تقطن هذا الخواء، وهذا يعني أنَّ الخواءَ ذاتهُ،الذي سبَق الزّمان والمكان، محكومٌ بقانون؛ إذًا هو ليس لا شيء، ويُدعّمُ (ديفيز) فكرتَه، بقولِهِ: «سيبدو كما لو أنَّ الفراغ -أي حالة عدم وجود زمان أو مكان قبل الانفجار العظيم- خاضع لقانون منطق موجود قبل وجود الزّمان والمكان»[1]، وهذا ما يجعل (**ديفيز**) يجزم على الأغلب، أنَّه من غير الممكن لهذا الكون أنْ يؤلِّفَ ذاتَه، بل ويتابعُ الحفاظَ عليها بفهمِهَا وتطويرها، مُشبِّهًا الكون بالحاسب الآلي؛ الأمر الذي يُمكّنُ من النّظر إلى منتجات البحث العلمي والفكري بوصفها مخرجات «لبرنامج كوني»، أما المُدخلات فتتكون من القوانين التي صُمِّمَت واختيرت لتسيير هذا البرنامج الكوني، لكن السؤال الذي يطرح ذاته، من الذي صمَّمَ تلك القوانين التي لا تخطئ قيدَ أُنمُلة؟!، ودائمًا الجواب عند (ديفيز) حاضر: هناك خالق لكلِّ هذا، مهما تكن كيفية حدوث هذا الخلق.

رابعًا: لا يخالف الله القانون الذي وضعه:

يُقال في العلم «لا حرجَ في السؤال»، وكأنَّ هذه القاعدة تلتقي مع القاعدة الشرعيّة «لا حياء في الدين»، وعند (ديفيز) لا حدَّ لسقف السؤال، وها هو يطرحُ سؤالًا عن مدى مسؤولية الله عن قوانين الفيزياء؟ ولكي يكون لهذه المسؤولية معنى، يجب على الله أن ينتقي العالم من بين عدة عوالم بديلة؛ أي: لا بدَّ من وجود عامل اختيار.

(1) انظر: ديفيز بول، الجائزة الكونية الكبرى، 278.

ولا بدَّ من تجاهل بعض عوامل ممكنة أخرى لذلك، أي نوع من الآلهة سيكون هذا الإله؟ إنه سيكون إلهًا عقلانيًا، وينبغي أن يكون كلي القدرة، وإذا لم يكن كلي القدرة، فإنَّ قدرته ستكون محدودة بشكل ما بدقة ماذا كانت ماهية **الله**؛ وما الذي لم يكن مسموحًا له أن يفعله. (لاحظ أن حتى إلهًا كلي القدرة أمر خاضع لقيود المنطق. **فالله** لم « يستطع» أن يجعل المربع دائرة) على سبيل المثال[1].

ويُلاحظ أنَّ (ديفيز) يتوصّل إلى استنتاج ما توصّل إليه المتكلمون الإسلاميون فهو يرى أن **الله** الذي يبحث في مسؤوليته عن قوانين الفيزياء يجب أن يكون **الله** كاملًا، والكامل يكونُ كليّ القدرة، ويملك عامل الاختيار مما يجعله بالضرورة إلهًا عقلانيًا، وينبغي أيضًا أن يكون كليّ المعرفة، أي: سيحتاج لأنْ يكون عارفًا لجميع البدائل بشكل منطقي، أي: إنه سيكون في موقع يقوم باختيار القادر العقلاني العليم وبالإرادة المطلقة التي لا يطرأ عليها طارئ.

ويتوصل (ديفيز) إلى نتيجة عقليّة منطقيّة بإسنادٍ علميٍّ قائم في المختبر وهي: «إذا كان شيء ما هو بالضرورة على ما هو عليه، إذن ينبغي أن يكون على ما هو عليه: إنه لا يتغير شيء ضروري لا يستطيع أن يبدي مرجعيته إلى الزمن، مع ذلك إن حالة العالَم تتغير باستمرار مع مرور الزمن إذن: العالم ليس ضروريًا»[2].

ويَطرَحُ السؤال نفسه، ما الذي تعنيه هذه القاعدة التي توصّل إليها (**ديفيز**)، أن العالم ليس ضروريًا ؟ أي: أنّه لم يُوجِدْ نفسه، والضروري هو الموجود بذاته، و(ديفيز) يعرف أن الموجود بذاته هو واجب الوجود الذي قال عنه أعلاه أنه كلي القدرة، كلي المعرفة؛ ولذلك لا بد أن يكون مختارًا عاقلًا.

إذن، يجزم ديفيز بأنّ الكون غير أزلي، مستندًا إلى أنّ افتراض الأزليّة يستلزم وجود خلاء أو ملاء خارج الكون، وهو ما أبطله الغزالي، ويتوافق مع رؤية الغزالي ومع رؤية المتكلمين المسلمين.

(1) ديفيز بول، التدبير الإلهي، 191.

(2) المرجع السابق، 198.

الخاتمة:

بناءً على ما تقدّم من خلالِ المقارنة بين الغزلي (11 – 12م) وديفيز الفيزيائي المعاصر، يمكن الخلوص إلى أهم النتائج الآتية:

أوّلًا: نتائج الالتقاء بينهما:

1 – كلاهما رأى أنّ القولَ بأزليّة الكون يستلزم وجود «خارج» للكون (خلاء أو ملاء).

2 – كلاهما توصّل إلى عين النتيجة: الكون – العالَم له بداية، وليس أزليًّا أو أبديًّا.

3 – كلاهما نقضا فكرة وجود زمان أو مكان «قبلَ» الكون العالم؛ لأنَّ ذلك يستلزم خلاء أو ملاء.

3 – توصّلَ ديفيز إلى ذاتِ النّتيجة العقليّة، ومفادُها: وجود مبدأ منّظم وراء هذا الكون، وبذلك فإنَّ العقل جمع بين الغزالي وديفيز، وتسعةُ قرونٍ زمنيّةٍ تفصلُ بينهما.

ثانيًا: نتائج الاختلاف بينهما:

1 – استخدمَ الغزالي برهانًا فلسفيًّا كلاميًّا في إبطالِ الخلاء والملاء بالمنطق العقلي ردًّا على الفلاسفة بعين أدواتِهم المنطقيّة.

2 – استخدمَ ديفيز برهانًا فيزيائيًا رياضيًّا معتمدًا على نظرية الانفجار الكبير وقوانين الكم الفيزيائية.

ثالثًا: نتائج فلسفيّة وعلميّة:

1 – بيّنت المقارنة أن القول بقدَمِ العالم (أرسطو والفلاسفة المسلمون) غير صحيح سواءٌ بالبرهان العقلي أو التّجريبي.

2 – بيّنتِ المقارنة أنَّ العقلَ والنقلَ يتوافق مع العلم الحديث؛ حيثُ يكتشفُ ديفيز ما توصّلَ إليه الغزالي قبل 900 عام، أي: أنَّ العقلَ السليم والفيزياء الحديثة تؤديّان إلى نتيجة واحدة: الكون مخلوق وليس أزليًّا.

3 – صحّحَتْ المقارنة خطأً شائعًا أنَّ العلمَ الحديث أثبتَ أزليّة الكون، لكنَّ ديفيز وآخرين، من علماء فيزيائيين مثله، يرونَ عكس ذلك.

رابعًا: النتيجة الجامعة:

– أثبت الغزالي عقلًا أنَّ ما وراء العالَم ليس خلاءً ولا ملاءً، وأثبتَ ديفيز بالفيزياء أن الكونَ بدأ من لا شيء زماني ومكاني.

إذن: يتوافق المنهجان في إبطال الأزليّة وإثبات الحدوث الزّمني الكوني.

خامسًا: ختام النتائج:

– يحضُّ الإسلامُ الإنسان بالمطلق على استخدام العقل، والغزالي وديفيز أنموذجان لاستخدام العقل في طريقين مختلفين يؤدّيان إلى نتيجة واحدة؛ فهذا دليل على أنّ الإسلام يؤصِّلُ لاستعمال العقل والعلم معًا، وبالتّالي لا تعارض بين الوحي والكون حين يُفهمان فهمًا صحيحًا.

❁❁❁

المصادر والمراجع

1 - القرآن الكريم

2 - أرسطو، **السماع الطبيعي**. عبد الرحمن بدوي، ترجمة: إسحاق بن حنين، القاهرة: المكتبة الأنجلو المصرية، 1964.

3 - التفتازاني، **شرح المقاصد**. ط1، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، القاهرة: دار المعارف، 1989م.

4 - توفيق، محمد صالح. **معجم الوجيز**. مصر: وزارة التربية والتعليم، 1994م.

5 - الجرجاني، **التعريفات**. ط1، تحقيق: محمد باسل عيون السود، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م.

6 - الجسر، نديم. **قصة الإيمان**. ط4، توزيع دار العربية، 1969م. الحمد، محمد إبراهيم. التعريفات، الكليات، عن/ مصطلحات في كُتُب العقائد، دار ابن خزيمة.

7 - خير الله، لطفي. **شرح اعتراضات الغزالي**. تونس، فيفري، 2025.

8 - ديفيز، بول. **التدبير الإلهي**. ط1، سوريا: دار الحصاد للنشر والتوزيع، 2009م.

9 - ديفيز، بول. **الله والفيزياء الحديثة**. ط1، دمشق: مكتبة مؤمن قريش، 2013م.

10 - ديفيز، بول، **الجائزة الكونيّة الكبرى**. ط2، القاهرة: كلمات للترجمة والنشر، 2013م.

11 - الرازي، فخر الدين، **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**. تحقيق: حسن أتاي، بيروت: دار الكتاب العربي، 1999م.

12 - الزبيدي، **تاج العروس**. بيروت: دار الفكر، 1994م.

13 - الزركلي، خير الدين، **الأعلام**. ط7، بيروت: دار العلم للملايين، 2002م.

14 - زكريا فؤاد، **أرسطو طاليس الفيلسوف والمعلم الأوّل**. بيروت: دار التنوير، 1983.

15 - سنوسي سامي، **الغزالي ناقدًا للفلاسفة**. المركز الإسلامي للدراسات الإسلامية، العقيدة، العدد16، 2018.

16 - ابن سينا، **كتاب النجاة**. تحقيق: دانش بزوه، 1985م.

17 - الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، **الملل والنّحل**. ط2، تحقيق: محمد سيد كيلاني، بيروت: دار المعرفة، 1982م.

18 - الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**. ط2، تحقيق: إبراهيم أمين محمد، القاهرة: مكتبة النافذة، 2005م.

19 - الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ط4. تحقيق: سليمان دنيا، مصر: دار المعارف.

20 - الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**. تحقيق: محمود بيجو، دمشق: مطبعة الصباح، 1420ه – 2000م.

21 - الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**. ط2، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، 1966.

22 - الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**. القاهرة: دار الحديث، 2008م.

23 - ابن منظور، **لسان العرب**. القاهرة: دار المعارف.

المراجع الأجنبية:

1 - D.F. Introduction to Quantum Mechanics (2018) Cambridge University

- Encyclopedia Britannica - 2

God and the New physics.(1983). London: Penguin Books. Paul Davies - 3 -

2 - Introdction to Modern Virology N.J.Dimmock, A.J.Easton, K.N. Leppard.John Wiley & Sons.

3 - The Mechanical Theory of Heat, Rudolf Clausius, (1867). Hermann Von Helmholtz, (1854). On the International of Natural Forces.

جواب عن سؤال حول ضريح السيدة رقية بدمشق لبرهان الدين الناجي (ت: 900هـ) (دراسة وتحقيق).

محمد رشيد عياش

دبلوم علوم المخطوط من معهد المخطوطات العربية في القاهرة

الملخص

يعد هذا البحث تحقيقًا في صحة نسبة الضريح الموجود في مسجد السيدة رقية بنت علي بن أبي طالب بحي العمارة في دمشق، وكان يعرف قديمًا بمسجد الرأس، وذلك من خلال جواب الإمام المحدث برهان الدين إبراهيم بن محمد الناجي القُبيباتي (ت 900هـ). اعتمد الباحث على نسخة خطية وحيدة، محققًا نسبتها إلى المؤلف عبر قرائن منها: تصريح الناسخ بنسبتها للمؤلف، عزو الناجي لكتاب آخر من مؤلفاته.

كما يُبرز البحث تحقيق المؤلِّف الكلام في هذه المسألة، مستعرضًا الأدلة والقرائن التاريخية التي تنفي صحة النسبة، ومنها: عدم ورود ذكر وفاة السيدة رقية بدمشق في أي مصدر معتبر، وعدم إشارة المؤرخين القدامى كالرحالة الهروي (ت611هـ) وحافظ الشام ومؤرخها ابن عساكر(ت571هـ) إلى هذا القبر. كما يستعرض الناجي أمثلة مقارنة لظاهرة اختلاق الأضرحة والمقامات في دمشق، كالقبور المنسوبة زورًا لبعض آل البيت والصحابة، مثل قبر «مَلَكَة بنت علي» رضي الله عنه الذي لا وجود له اليوم، وقبري ابنتي النبي صلى الله عليه وسلم (السيدتين رقية وأم كلثوم) بالباب الصغير، وقبر سيدنا أبي هريرة بعسقلان وغيرها، مبينًا بالدليل بطلانها.

يخلص البحث إلى حكم بعدم صحة القبر المنسوب للسيدة رقية بدمشق، مؤكدًا أنه بُنِيَ على دعوى بلا بينة ولا أصل تاريخي، ويُعدّ العمل إضافة نوعية في الرد على الدعاوى المختَلَقة المتعلقة بالأماكن التاريخية، محذرًا من الناحية الشرعية من خطورة التساهل في قبول مثل هذه المزاعم دون تمحيص.

كلمات مفتاحية: السيدة رقية، برهان الدين الناجي، المخطوطات، القبور، المقامات.

Answer to a question about the shrine of Sayyida Ruqayya in Damascus by Burhan al-Din al-Naji (900 AH) (Study and investigation)

Muhammad Rashid Ayyash

Diploma in Manuscript Studies from the Institute of Arabic Manuscripts in Cairo

Rasheedayash999@gmail.com

Abstract

his research investigates the authenticity of the attribution of the shrine located in the Sayyida Ruqayya bint Ali ibn Abi Talib Mosque in the al - Amara neighborhood of Damascus, formerly known as the Mosque of the Head, through the response of the hadith scholar Burhan al - Din Ibrahim ibn Muhammad al - Naji al - Qubaybati (d. 900 AH). The researcher relied on a single manuscript, verifying its attribution to the author through several pieces of evidence, including the scribe's explicit statement attributing it to the author and al - Naji's reference to another of his works.

The research also highlights the author's investigation into this matter, presenting historical evidence and indications that refute the attribution, including: the absence of any mention of Lady Ruqayya's death in Damascus in any reliable source, and the lack of reference to this

grave by early historians such as the traveler al - Harawi (d. 611 AH) and the historian Ibn Asakir (d. 571 AH), the preserver of Damascus. Al - Naji also presents comparative examples of the phenomenon of fabricated shrines and tombs in Damascus, such as graves falsely attributed to some of the Prophet's family and companions, like the grave of Malaka bint Ali (may God be pleased with her), which does not exist today, the graves of the Prophet's daughters (Ladies Ruqayya and Umm Kulthum) at Bab al - Saghir, and the grave of Abu Hurayra in Ashkelon, among others, demonstrating their invalidity with evidence.

The research concludes that the tomb attributed to Sayyida Ruqayya in Damascus is invalid, asserting that it was built on a claim lacking evidence or historical basis. The work represents a significant contribution to refuting fabricated claims concerning historical sites, and it warns, from a Sharia perspective, of the dangers of readily accepting such claims without scrutiny.

Keywords: Sayyida Ruqayya, Burhan al - Din al - Naji, manuscripts, tombs, shrines.

مقدمة

الحمد لله حقَّ حمده، والصلاة والسلام على سيدنا محمَّد نبيه وعبده، وعلى آله وصحبه ومن اتبع سنته واهتدى بهديه، وبعد:

فبتقادم الأزمان تكثر المزاعم والدعاوى، وتنتشر الشائعات، سواء في النسب أو العلم أو التاريخ، ويندرج في الأخيرة: دعوى القبور والمقامات التي تنسب لآل البيت النبوي والصحابة والصالحين، التي هي محلُّ عناية عند المسلمين زيارةً واهتمامًا.

وقد تصدى العلماء وأهل التحقيق لمثل هذه الدعاوى وتفنيدها، وعملوا على إبطالها وهدمها لما فيه خداع للمسلمين، ولما فيه من الكذب والتزوير للحقائق، وسيمرُّ معك في هذا العجالة النافعة أمثلة قديمة لمثل هذه القبور المختلقة، وكيف تصدى العلماء لها، وكيف تعاملوا معها، وقطب رحى هذه الرسالة هو الكلام عن الضريح المنسوب للسيدة رقية بنت علي بن أبي طالب رضي الله عنها وعن أبيها، وهو جواب عن سؤال طرح على الإمام المحدث المحقق برهان الدين إبراهيم بن محمد الناجي رحمه الله تعالى (ت 900هـ)، فأجاب رحمه الله بالدلائل والقرائن ما يشفي الصدور.

أولًا: أسباب اختيار البحث:

لم أجد بعد بحثٍ مَن أفرد هذه المسألة بالتصنيف غير المؤلف رحمه الله؛ ولأن الموضوع ما نال حظه من البحث والتحقيق منذ عصر المؤلف إلى يومنا هذا، رغبت في دراسة هذه الرسالة وتحقيقها.

ثانيًا: أهمية البحث:

تبرز أهمية البحث في أن المؤلف رحمه الله تكلم عن مسألة جرت العادة على التهاون بها عند كثير من الناس، وهي عدم التحقق من صحة الأماكن التاريخية والمقامات والأضرحة المنسوبة التي لم يرد ذكرها والكلام عنها في مصدر تاريخي معتبَر، أو لم يعرف أنها موثقة تاريخًا ولو بغلبة ظن.

ثالثًا: أهداف البحث:

1 - إخراج رسالة الإمام البرهان الناجي حول ضريح السيدة رقية بنت علي بن أبي طالب ووضعها بين أيدي الباحثين.

2 - تقديم تحقيق علمي حول ضريح السيدة رقية.

3 - تنبيه الناس إلى التحقق من أماكن الأضرحة والقبور،والبحث والتفتيش عن حقائقها في المصادر التاريخية المعتبرة.

رابعًا: منهج البحث:

يقوم البحث على المنهج التاريخي في دراسة المخطوط، والتحقق من صحة أو بطلان الضريح المنسوب إلى السيدة رقية رضي الله عنها:

خامسًا: منهجية البحث:

اتبعت في تحقيق النص التراثي الخطوات الآتية:

1 - كتابة النص المحقق وفق القواعد الإملائية الحديثة بالاعتماد على نسخة خطية يتيمة.

2 - تخريج الأحاديث، وذلك بالعزو إلى اسم المصدر، ورقم الحديث، والجزء والصحيفة.

3 - توثيق النصوص بالجزء والصحيفة.

4 - التعريف بالأماكن.

5 - شرح الألفاظ الغريبة.

6 - أضفت بعض العناوين المهمة لتوضيح الفقرات وجعلتها بين معقوفتين هكذا [..].

سادسًا: الدراسات السابقة:

بحثت وتتبعت فلم أجد فيما وقفت عليه من طبع أو نشر أو تحقيق لهذا النص.

سابعًا: خطة البحث:

ينقسم البحث إلى مقدمة وقسمين وخاتمة.

وتشتمل المقدمة على العناصر الآتية: (أسباب اختيار البحث، أهمية البحث، هدف البحث، منهج البحث، منهجية البحث، الدراسات السابقة، خطة البحث).

القسم الأول: قسم الدراسة:

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف المؤلِّف.

المطلب الثاني: تعريف الكتاب.

القسم الثاني: النص المحقق:

القسم الأول: قسم الدراسة

المطلب الأول: ترجمة المؤلف[1]

أولًا: اسمه ونسبته:

إبراهيم بن محمد بن محمود بن بدر بن عيسى، أبو إسحاق، برهان الدين، الحلبي الأصل، الدمشقي القُبيباتي[2] المولد والوفاة، الشافعي مذهبًا، الشهير بالناجي[3].

العلامة، الإمام، المحدث، المحقق، ولد في أحد الربيعين سنة (810هـ).

(1) انظر ترجمته في: السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع (لبنان: منشورات دار مكتبة الحياة) 1/ 166، السيوطي، نظم العقيان في أعيان الأعيان (نيويورك: المطبعة السورية الأميركية، 1928) 27، ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب (دمشق: دار ابن كثير، 1986) 9/ 550، الزركلي، الأعلام (بيروت: دار العلم للملايين، 2002) 1/ 65، كحالة، معجم المؤلفين (دمشق: المكتبة العربية)1/ 69، المنجد، معجم المؤرخين الدمشقيين (بيروت: دار الكتاب الجديد، 1978)1/ 69.

(2) نسبة إلى محلة القُبيبات بظاهر دمشق، وتعرف هذه المحلة اليوم بحي الميدان. ياقوت الحموي، معجم البلدان (بيروت: دار صادر، 1995) 4/ 308، قتيبة الشهابي، معجم دمشق التاريخي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1999) 2/ 116.

(3) قيل سبب ذلك؛ لكونه كان فيما قيل حنبليًا ثم تشفَّع. ينظر: السخاوي، الضوء اللامع (لبنان: منشورات دار مكتبة الحياة) 1/ 166.

ثانيًا: شيوخه:

1 - الشيخ علي بن حسين بن عروة علاء الدين ابن زكنون الدمشقي الحنبلي (ت837هـ).

2 - الإمام عثمان بن محمد بن خليل ابن الصلف الدمشقي الشافعي (ت841هـ).

3 - الحافظ محمد بن عبد الله بن محمد ابن ناصر الدين الدمشقي الشافعي (ت842هـ).

4 - الحافظ أبو الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني الشافعي(ت852هـ).

ثالثًا: تلامذته:

1 - أبو المفاخر عبد القادر بن محمد بن عمر النعيمي الدمشقي(ت927هـ).

2 - أبو البركات محمد بن أحمد بن محمد الشهير بابن الكيال الدمشقي (ت929هـ).

3 - أبو بكر بن محمد بن محمد البلاطُنْسيُّ (936هـ).

4 - أبو بكر بن محمد بن يوسف القاري الدمشقي (ت945هـ).

رابعًا: من مؤلفاته:

1 - «إفادة المبتدي المستفيد في حكم إتيان المأموم بالتسميع وجهره به إذا بلغ وإسراره بالتحميد»[1].

2 - «عجالة الإملاء المتيسرة من التذنيب على ما وقع للحافظ المنذري من الوهم وغيره»[2].

3 - «قلائد العقيان فيما يورث الفقر والنسيان»[3].

4 - «المعين على فعل سنة التلقين»[4].

---

(1) صدر عن دار البشائر الإسلامية في بيروت سنة (2001م) ضمن سلسلة لقاء العشر الأواخر في المسجد الحرام، بتحقيق: الدكتور عبد الرؤوف بن محمد الكمالي.

(2) صدر عن مكتبة المعارف للنشر والتوزيع في الرياض سنة (1999م) بتحقيق: الدكتور إبراهيم بن حماد الريس، والدكتور محمد بن عبد الله بن علي القنّاص.

(3) صدر في مصر سنة (2025م) بتحقيق: عبد الله الشبراوي.

(4) صدر عن دار التراث للطباعة والنشر والتوزيع في حلب سنة (2007م) بتحقيق: الدكتور محمد إبراهيم الحسين.

5 - «كنز الراغبين العُفاة في الرمزِ إلى المولد المحمَّدي والوفاة»[1].

خامسًا: أقوال العلماء فيه:

قال السخاوي رحمه الله: «والثناء عليه مستفيض، ووصفه الخيضري بأنه شيخ عالم فاضل، محدث محرّر متقن معتمد، خدم هذا الشأن بلسانه وقلمه، وطالع كثيرا من كتبه»[2].

وقال عنه تلميذه أبو البركات بن الكيّال: «شيخ الإسلام والمسلمين، حافظ العصر، وأمير المؤمنين في حديث سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم»[3].

وقال ابن العماد الحنبلي في وصفه: «الإمام العالم»[4].

سادسًا: وفاته:

توفي رحمه الله تعالى بدمشق ودفن في الباب الصغير، في رمضان سنة تسعمئة (900هـ).

المطلب الثاني: تعريف الكتاب:

أولًا: فكرة النص التراثي:

النص المحقق هو جواب عن سؤال طرح على المؤلف حول مقام السيدة رقية في دمشق؛ فأجاب المؤلف بما يوضح المقصود، ولم يكتف بالجواب عما جاء في السؤال فقط، بل استطر وتوسع بذكر بعض المقامات المزعومة في دمشق وغيرها.

ثانيًا: منهج المؤلف في النص:

على الرغم من أن النص المحقق هو جواب عن سؤال طرح على المؤلف؛ إلا أن المؤلف استطرد وتوسع ولم يلتزم بنص السؤال الموجه إليه، فذكر بادئ الأمر الأدلة والقرائن على عدم صحة مقام السيدة رقية، ثم ثنَّى بأمثلة على المقامات المزعومة في دمشق خاصة وفي

(1) صدر عن دار الرسالة للنشر والتوزيع في القاهرة سنة (2018م) بتحقيق: عبد الله الشبراوي.

(2) السخاوي، الضوء اللامع (لبنان: منشورات دار مكتبة الحياة) 1/ 166.

(3) الكيال، الكواكب النيرات في معرفة من اختلط من الرواة الثقات (مكة المكرمة: المكتبة الإمدادية، 1999) 451.

(4) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب (دمشق: دار ابن كثير، 1986) 9/ 550.

غيرها كالذي عند باب جيرون، وذكر القبر المختلَق المزعوم لملكة بنت علي بن أبي طالب، والقبرين المنسوبين للسيدتين رقية وأم كلثوم ابنتي رسول الله صلى الله عليه وسلم، والقبر الآخر المنسوب للسيدة سكينة بنت الحسين رضي الله عنهما، والقبر المنسوب للسيدة ميمونة بنت الحارث رضي الله عنها، ثم المسجد المنسوب للسيدة عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها، فالقبة المنسوبة لها أيضًا في المسجد الأموي، ثم القبر المنسوب لسيدنا أُبَيّ بن كعب رضي الله عنه، ثم القبر المنسوب لسيدنا أبي هريرة رضي الله عنه بعسقلان، ثم ذكر كلامًا عن زعم الناس أن الصحابي سيدنا مدركًا أخًا لرسول الله صلى الله عليه وسلم من الرضاعة، ثم ذكر قبر جبل والد الصحابي معاذ، ثم ختم القول في القبر المنسوب للسيدة رقية رضي الله عنها.

ثالثًا: ترجمة السيدة رقية بنت سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنهما:

لم أجد مصدرًا ترجَمَ لها ترجمة خاصة، وإنما جاء ذكرها عرضًا عند بعض أهل التراجم، فالمعلومات عنها التي بين أيدينا شحيحة جدًا، وممن ذكرها من أهل التراجم والتاريخ:

- ابن سعد (ت230هـ) في كلامه على عبد الله بن مسلم بن عقيل بن أبي طالب، وقال: إنها أمه[1].

- خليفة ابن خياط (ت240هـ)[2].

- ابن حبان (ت354هـ) كذلك[3].

- أبو الفرج الأصبهاني (ت356هـ) ذكرها كذلك وقال: وأمُّها أمُّ ولدٍ[4].

وقال الرحّالة الهروي (ت611هـ) عند ذكره المشاهد التي عند جامع ابن طولون في القاهرة: ومشهد به قبر رقية ابنة علي بن أبي طالب[5].

(1) الطبقات الكبرى. (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001) 6/ 442.

(2) تاريخ خليفة بن خياط. (بيروت: دار الفكر، 1994) 234 كذلك.

(3) الثقات. (الهند: دائرة المعارف العثمانية، 1973) 2/ 311.

(4) مقاتل الطالبيين. (بيروت: دار المعرفة) 98.

(5) الإشارات إلى معرفة الزيارات. (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2004) 38.

وكذا ذكره ياقوت الحموي (ت626هـ) ضمن المشاهد التي عند جامع ابن طولون[1].

وقد تكلم عن مسجد السيدة رقية من المعاصرين:

- أ. أسعد طلس في ذيله على «ثمار المقاصد»[2].

- أ. أكرم العلبي في كتابه «خطط دمشق»، وقال فيه: إن أحدًا من المؤرخين لم يذكر أن للسيدة رقية قبرًا في دمشق أو مسجدًا أو مقامًا، وحتى الشيخ محسن الأمين[3] قد علَّق على الخبر بقوله: والله أعلم بصحته. اهـ[4].

رابعًا: توثيق نسبة الرسالة للمؤلف:

لم يذكر هذا المؤلَّف أيُّ مصدر من مصادر ترجمة الإمام برهان الدين إبراهيم الناجي أو في فهارس الكتب؛ نظرًا لصغر حجمه ولأنه جواب عن سؤال فلا تحظى عادة مثل هذه الرسائل الصغيرة ما تحظاه المؤلفات الكبيرة أو التأليفات المضبوطة عنوانًا وموضوعًا من حيث العناية والذّكر في كتب التراجم والفهارس، والإمام النّاجي كان مُكثرًا من التأليف كما يظهر من ترجمته في المصادر، ومن خلال الرسائل المتفرقة في عناوين مختلفة طُبِعت له واكتشفت مؤخرًا، وكثيرٌ منها لم يُذكَر في الكتب التي تكلّمت عنه.

وقد توثَّقتُ من صحة نسبتها للمؤلف من خلال أمور:

١- تصريح الناسخ باسم المؤلف المطروح السؤال له وهو البرهان الناجي، فالنسخة منقولة من نسخة خُتِمت بـ: قاله خادِمُ السُّنَّةِ النَّبويَّةِ وناصرُها: إبراهيمُ بنُ محمَّدِ بنِ محمودٍ الشَّافعيُّ الدِّمشقيُّ، المُلقَّب بالنَّاجي.

(1) معجم البلدان. (بيروت: دار صادر، 1995) 5/ 142.

(2) ثمار المقاصد في ذكر المساجد. (بيروت: المعهد الافرنسي، 1943) 229.

(3) محسن بن عبد الكريم الأمين العاملي الحسيني (1282- 1371 هـ/ 1865 - 1952 م) أصله من شقرا من قرى جبل عامل، جنوب لبنان، ثم سكن دمشق وتوفي فيها، له عدة مؤلفات في فنون مختلفة، وقد وصفه الزركلي بـ: آخر مجتهدي الشيعة الإمامية في بلاد الشام. الزركلي. الأعلام. (بيروت: دار العلم للملايين، 2002) 5/ 287.

(4) خطط دمشق. (بيروت: المعهد الافرنسي، 1943) 334 - 355، أعيان الشيعة. (بيروت: دار المعارف للمطبوعات، 1983) 7/ 34.

٢- وصْفَه الحافظ ابن ناصر الدين الدمشقي بـ: شيخنا، وذكره مرتين في الرسالة، وهو دليل آخر إذ الحافظ ابن ناصر الدين من أكثر الشيوخ الذين أثّروا به وأفادوه.

٣- عزوه في أحد المواضع في الكتاب إلى كتابه المشهور: «كنز الراغبين العُفاة» وأنه حقق المسألة هناك بقوله: وقد ذكرت في مولدي المسمَّى «كنز العفاة» مراضعيه.. إلى آخر الكلام.

خامسًا: مصادر المؤلف:

1 - الجامع الصحيح، للبخاري (ت256هـ).

2 - الجامع الكبير، للترمذي (ت279هـ).

3 - الثقات، لمحمد ابن حبان التميمي (ت354هـ).

4 - مناقب الشافعي، لأبي بكر البيهقي (ت458هـ).

5 - الإشارات إلى معرفة الزيارات، لعلي الهروي (ت611هـ).

6 - الباعث على إنكار البِدَع والحوادث، لأبي شامة المقدسي (ت665هـ).

7 - تهذيب الأسماء واللغات، ليحيى بن شرف النووي (ت676هـ).

8 - مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام، لابن تميم المقدسي (ت765هـ).

9 - الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، لعلاء الدين علي بن محمد البعلي اللحام (ت803هـ).

10 - الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، لابن الملقن (ت804هـ).

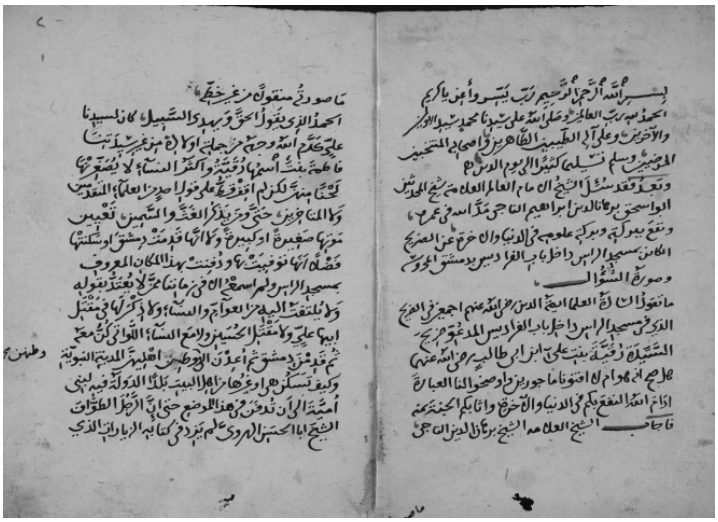
11 - التنقيح في حديث التسبيح، لابن ناصر الدين الدمشقي (ت842هـ).

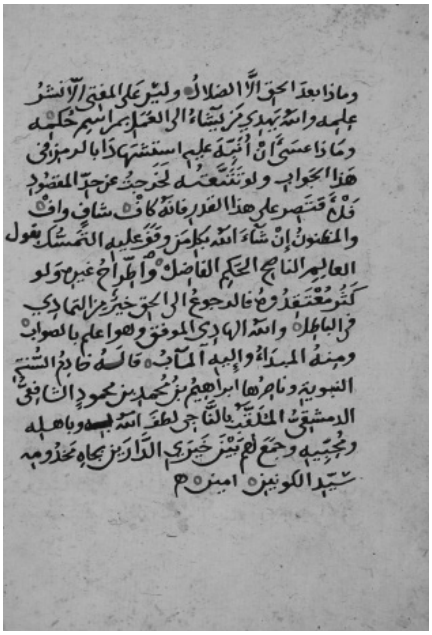
سادسًا: وصف النسخة الخطية المعتمدة:

اعتمدت في إخراج هذه الرسالة القيّمة على نسخة خطية وحيدة، أصلها في المكتبة الوطنية الفلسطينية في القُدس– عجَّل الله تحريرها من رجس الصهاينة – تحت رقم (994)، وعليها تملك باسم أبي العز العجمي.

وهي بخط نسخي، نقلت من نسخة بغير خطِّ المؤلف كما صرح الناسخ في اللوحة الأولى، يقدر تاريخ نسخها – بحسب الخط – في القرن العاشر تقريبًا والله أعلم.

نموذج من النسخة الخطية المعتمدة





القسم الثاني: النص المحقق

بسمِ الله الرَّحمن الرَّحيم، ربِّ يسِّرْ وأعِنْ يا كريم

الحمدُ لله ربِّ العالمين، وصلَّى الله على سيِّدنا محمَّدٍ سيِّد الأوَّلين والآخِرين، وعلى آله الطَّيِّبين الطَّاهرين، وأصحابه المُنتخَبين المرضيِّين، وسلَّم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدِّين.

وبعدُ؛ فقد سُئِلَ الشَّيخُ الإمام العالم العلَّامة شيخُ المُحدِّثين أبو إسحاق برهان الدين إبراهيم النَّاجي – مدَّ الله في عمره، ونفع ببركته وبركة علومه في الدُّنيا والآخرة – عَنِ الضَّريحِ الكائنِ بمسجد الرَّأس داخلَ باب الفراديس بدمشق المحروسة، **وصورة السُّؤال:**

ما تقولُ السَّادةُ العلماءُ أئمَّةُ الدِّين – رضي الله عنهم أجمعين – **في الضَّريح الذي في مسجد الرَّأسِ داخلَ باب الفراديس**[1]**، المَدعوِّ ضريحَ السَّيِّدةِ رُقيَّةَ بنتِ عليٍّ بنِ أبي طالبٍ رضي الله عنهما؟** هل صحَّ أنَّه هوَ أم لا؟ أفتُونا مأجورينَ، وأوضِحوا لنا العبارة، أدام الله النَّفعَ بكم في الدُّنيا والآخرة، وأثابكم الجنَّةَ بمَنِّه.

فأجاب الشَّيخُ العلَّامةُ الشَّيخ برهانُ الدِّين النَّاجي، ما صورتُه منقولًا من غير خطِّه:

الحمدُ لله الذي يقول الحقَّ ويهدي السَّبيلَ، كان لسيِّدِنا عليٍّ كرَّم الله وجهه – مِنْ جملة أولاده، مِنْ غير سيِّدتِنا فاطمةَ – بنتٌ اسمُها رُقيَّة، وأكثرُ النِّساء لا يُصَغِّرْنَها؛ لَحْنًا مِنهنَّ، **لكن لم أقِفْ قطُّ على قولِ أحدٍ مِنَ العلماء المُتقدِّمين ولا المُتأخِّرين** – حتَّى ومَن يذكر الغثَّ

(1) سمي بذلك كما مر في المقدمة نسبة لرأس الحسين بن علي رضي الله عنه، وقد ذكره بهذا الاسم ابن عساكر في تاريخ دمشق (بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، 1995) 2/ 295، وأبو شامة في المذيّل (بيروت: الرسالة العالمية، 2010) 2/ 143 وقال: يقال إن رأس الحسين مدفون به في الطاقة غربيَّ المحراب، وقال الهروي في الإشارات (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2004)، 22 عند ذكره بابَ الفراديس: به مشهد الحسين. وذكره اليونينيُّ في ذيل مرآة الزمان (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، 1992) 1/ 359، والذهبيُّ في العبر (بيروت: دار الكتب العلمية) 4/ 73، وابن عبد الهادي في ثمار المقاصد (دمشق: المعهد الفرنسي، 1943) 99، وقال فيه: يقال: إن رأس الحسين مدفون به. والشهابي في معجم دمشق التاريخي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1999) 2/ 254.
قلتُ: يحلُّ مكانَ مسجِدِ الرأس المذكور اليوم مسجدُ السيدة رقية (في حي العمارة الجوانية) والذي فيه مقام السيدة المنسوب الذي عليه الكلام في هذه الرسالة.

والسَّمين – **تعيينَ موتها صغيرةً أو كبيرةً**، ولا أنَّها قَدِمَتْ دمشقَ أو سكنَتْها، فضلًا أنَّها تُوفِّيَتْ بها ودُفِنَتْ بهذا المكانِ المعروف بمسجد الرَّأس، ولم أسمع إلَّا في زمانِنا، ممَّن لا يُعتَدُّ بقولِه ولا يُلتفَتُ إليه مِنَ العوامِّ والنِّساء، ولا ذِكْرَ لها في مقتلِ أبيها عليٍّ، ولا مقتلِ الحُسَين، ولا معَ النِّساء اللَّواتي كُنَّ معه ثمَّ قَدِمْنَ دمشق، ثمَّ أُعِدْنَ إلى وطنهنَّ وطنِ أهليهنَّ؛ المدينة النَّبويَّة، وكيف تسكنُ هي أو غيرُها من أهل البيتِ بلدًا الدُّولةُ فيه لبني أميَّة إلى أن تُدفنَ في هذا الموضع؟!

حتَّى إنَّ الرَّجلَ الطَّوَّافَ الشَّيخَ أبا الحسن الهرويَّ [611هـ] لم يَزِدْ في كتابه «الزِّيارات» – الذي جمع فيه فأوعى – على أن قال: «بابُ الفراديس: به مشهدُ الحسين»[1]، ولم يذكر فيه قبرَ أحدٍ، معَ أنَّه يذكرُ مزاراتٍ لم تَشتهرْ إلَّا عند العوام، أو أُثبِتَتْ بِمَنام.

ولا ذكَرَ هذا القبرَ الشَّيخُ علاءُ الدِّين ابنُ اللَّحام الحنبليُّ في كتابه «الاختيارات»[2] في قبور دمشق المكذوبة.

[المقام المزعوم لبعض آل البيت النبوي بباب جيرون]:

وأبلغُ مِنْ هذا وأشهرُ عند العوامِّ العُمْيِ: المكانُ القريبُ مِن بيتِ قاضي القضاة علاءِ الدِّين ابنِ قاضي عَجْلون الحنفيِّ بِجَيْرون، في أحدِ الأبوابِ الثَّلاثةِ القديمة العاديَّة، التي هي مِن بناءِ الجنِّ في زمن نبيِّ الله سليمانَ بنِ داودَ عليهما السَّلام، أو مِنْ بناءِ ذي القرنَيْنِ[3]، وقيل فيه غيرُ ذلك ممَّا يُؤذِنُ بالتَّقدُّمِ على ما نقله الإمامُ العلَّامةُ شهابُ الدِّين أبو شامةَ في «تاريخِهِ لدمشق»: وهو الباب الشِّماليُّ: ذكَر لهم بعضُ مَن لا يُوثَقُ به في شهور سنة ستٍّ وثلاثين وستِّمئةٍ: أنَّه رأى منامًا يقتضي أنَّ ذلك المكانَ دُفِنَ فيه بعضُ أهلِ بيت النُّبوَّة.

قال الإمام أبو شامة في كتابه «الباعث على إنكار البِدَع والحوادث»: وقد أخبرني عنه ثِقةٌ:

(1) ينظر: الهروي، الإشارات إلى معرفة الزيارات (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2004)، 22.

(2) هو كتاب «الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» لعلاء الدين أبي الحسن علي بن محمد البعلي الدمشقي (ت803هـ)، انتقى فيه من الفتاوى الفقهية لابن تيمية وأفردها بهذا الكتاب، طبع في بيروت بدار الكتب العلمية.

(3) أورد الإمام ابن طولون الأقوال التاريخية الواردة فيه في كتابه «قرة العيون في أخبار باب جيرون».

أنَّه اعترَفَ لي أنَّه افتَعَل ذلك، فقطعوا طريقَ المارَّةِ فيه، وجعلوا البابَ بكمالِهِ مَسجدًا مغصوبًا، قال: وقد كان الطَّريقُ يضيقُ بسالكِيهِ، فتضاعَفَ الضِّيقُ والحَرَجُ على مَنْ دخل ومَن خرج، ضاعف الله نكالَ مَن تسبَّبَ في بنائه، وأجزَلَ ثوابَ مَن أعان على هدمِه وإزالةِ اعتدائه؛ اتِّباعًا لسنَّة النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم في هدم مسجد الضِّرار، المُرصَد لأعدائه مِنَ الكفَّار، فلم ينظر الشَّرعُ إلى كونه مسجدًا، وهدَمَه؛ لِمَا قُصِدَ به مِنَ السُّوءِ والرَّدى، وقال الله سبحانه لنبيِّه صلَّى الله عليه وسلَّم: ﴿لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا﴾ [التوبة: 108]، فنسأل اللهَ الكريمَ معافاتَه مِنْ كلِّ ما يُخالفُ رِضاه، وألَّا يجعَلَنا مِمَّن أضلَّه فاتَّخَذ إلهَهُ هَواه[1]. هذا كلُّه كلامُ الإمام، أحدِ الأئمَّةِ الأعلام.

[القبر المختلَق لـ (ملكة بنت علي بن أبي طالب) في الباب الشرقي]:

وسُئِلَ الإمامُ أبو الحسن علاءُ الدِّين بنُ العطَّارِ، أكبرُ تلامذةِ الشَّيخ مُحيِي الدِّين النَّوويِّ، رحمهما الله تعالى: هذا الضَّريحُ الذي في كُمِّ بابِ جَيرون الشِّماليِّ، الذي يُقال: إنَّه **ضريحُ مَلِكَةَ مِن ذريَّة عليِّ بن أبي طالبٍ** رضي الله عنه؛ هل هو صحيحٌ أمْ مُفتَعَلٌ؟

فأجاب: أمَّا الضَّريحُ المذكور؛ فهو باطلٌ مُحدَثٌ لا أصلَ له، أُحدِثَ لأغراضٍ فاسدةٍ في المئة السَّابعة.

قال: ولم يذكره الحافظُ أبو القاسم ابنُ عساكر رحمه الله في قبورِ دمشقَ ولا غيرُه، ولا يُعرَفُ في ذرِّيَّةِ عليٍّ رضي الله عنه مَنِ اسمُها مَلِكة، فتجبُ إزالتُه وإعادتُه إلى ما كان عليه، وهو طريقٌ للمسلمين مشتركٌ بين عامِّهِم وخاصِّهِم، وقد بيَّنَ ذلك العلماءُ في كُتُب البِدَع والحوادث التي بدمشق، التي هي على خلافِ الشَّرع[2].

هذا كلامُه، ولعلَّ هذا القبرَ الذي بمسجد الرَّأسِ مثلُ هذا[3].

(1) أبو شامة عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي، الباعث على إنكار البدع والحوادث، (القاهرة: دار الهدى، 1978) 27–28.

(2) أورده ابن قاضي عجلون في رسالته: الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2015) 69.

(3) هذا تصريح من المؤلف بعدم صحة مقام السيدة رقية المذكور، وسيعيد المؤلف ذكر ذلك في خاتمة الرسالة.

[القبر المنسوب للسيدتين رقية وأم كلثوم رضي الله عنهما ابنتي النبي صلى الله عليه وسلم في الباب الصغير]

وأطمُّ مِن ذلك وأعظمُ: تخيُّلُ كثيرٍ مِن أهل دمشق الذين لا يعرفون التَّاريخَ ولا غيرَه: أنَّ سيِّدتَيْنَا رُقيَّةَ وأمَّ كُلثومٍ ابنتَيْ رسولِ الله صلَّى الله عليه وسلَّم، وزوجَتَيْ عثمانَ بنِ عفَّانَ واحدةً بعد موتِ الأُخرى.. مدفونتانِ في القُبَّة المنسوبة إلى القلندَريَّة بمقبرة الباب الصَّغير[1]، ولا خلافَ بينَ المسلمين أنَّهما ماتتَا في حياةِ أبيهِما، ودُفِنتا بالبقيع[2].

[القبر المنسوب لسكينة بنت الحسين رضي الله عنها]:

وهناك أيضًا قبرٌ يُنسَبُ إلى سيِّدتِنا سُكَينةَ بنتِ الحُسَين، وقد نقل الإمام النَّوويُّ في «تهذيبه» عن «تاريخ ابن عساكر»: أنَّها قَدِمَتْ دمشقَ مَقتَلَ أبيها معَ أهلها، ثمَّ خرجَتْ معَهُم إلى وطنِهِم المدينة، ويُقال: إنَّها عادَتْ إلى دمشق، وإنَّ قبرها بها، قال: والصَّحيحُ وقولُ الأكثرين: أنَّها تُوفِّيَتْ بالمدينة[3].

[مشهد السيد علي زين العابدين في المسجد الأموي]:

نعم، **مَشْهدُ أخيها لأبيها زينِ العابدين** – الذي ليس لأبيهِ الحُسَينِ عَقِبٌ إلَّا منهُ لمَّا قَدِمَ دمشقَ – معروفٌ بالنَّاحيةِ الشَّرقيَّة، قريبَ القُبَّة مِنَ الجامع الأمويِّ، يُقال له: مَشْهَدُ عليٍّ، وهو المكانُ الذي كان يجلسُ فيه الشَّيخُ شمسُ الدِّين البَلاطُنسيُّ[4] ومَنْ بَعدَه.

---

(1) ما زالت موجودة إلى يومنا، وهي لصيقة بمزار السيدة سكينة من جهتي الجنوب والشرق عند مقابر الشهداء المعروفة بمقابر القلندرية، والقلندرية كلمة أعجمية معناها (المحلّقون) وهم طائفة صوفية يحلقون شعر رؤوسهم وشواربهم ولحاهم وحواجبهم، ظهرت هذه الطائفة في دمشق سنة (616هـ). ينظر: قتيبة الشهابي، معجم دمشق التاريخي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1999) 2/ 112.

(2) ينظر: ابن عساكر، تاريخ دمشق (بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، 1995) 2/ 309.

(3) ينظر: ابن عساكر، تاريخ دمشق 69/ 204، النووي، تهذيب الأسماء واللغات (بيروت: دار الكتب العلمية) 1/ 163.

(4) محمد بن عبد الله بن خليل البلاطنسي الدمشقي المتوفى سنة (863هـ). تنظر ترجمته في: الغزي، بهجة الناظرين إلى تراجم المتأخرين من الشافعية البارعين (بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، 2000) 69، ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، 1963) 16/ 199.

[القبر المنسوب للسيدة ميمونة بنت الحارث رضي الله عنها]:

وكذلك بالمقبرةِ المذكورةِ قبرٌ ذكرَ لي الحفَّارُ – وهو طالبُ علمٍ – أنَّه مكتوبٌ عليه: **قبرُ ميمونة؛** يعني: إحدى أمَّهاتِ المؤمنين، ومعلومٌ أنَّها إنَّما ماتتْ بسَرِفَ؛ وهو ماءٌ معروفٌ على أميالٍ مِن مكَّة[1]، ودُفِنَتْ ثَمَّ بالاتِّفاق، وكان صلَّى الله عليه وسلَّم قد بنى بها هناكَ أيضًا بعد عُمْرةِ القضاء[2].

[المسجد المنسوب للسيدة عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها في باب البريد]:

وكذلك بِطرَفِ رصيفِ بابِ البريدِ **مسجدٌ يُنسَبُ إلى عائشةَ أمِّ المؤمنين**، ولعلَّ سببَ ذلك رؤيتُها هناك في النَّوم.

[القبةُ المنسوبة للسيدة عائشة رضي الله عنها، وذكر وفاتها]:

وكذا القبَّةُ الغربيَّةُ التي بصحنِ الجامعِ الأمويِّ؛ يُقال لها: **قُبَّةُ عائشة**، ولا أدري سَببَ نِسْبتِها إليها سِوى ما سُمِعَ مِن بعضِ عوامِّ بلدِنا دمشق: أنَّها كانت تجلسُ فيها لإقراءِ العلم، وإنَّما تلك أُمُّ الدَّرداءِ الصُّغرى الفقيهة! كانت تفعلُ ذلك بالقربِ منها، عند الحائط الشِّماليِّ.

وقد حكى الهَرَوِيُّ في «زياراتِه» أغرَبَ من هذا، ثمَّ ردَّهُ فقال: وبالجامعِ قُبَّةُ بيتِ المال، ذكروا: أنَّ تحتها قبرَ عائشةَ رضي الله عنها، قال: والصَّحيحُ أنَّ قبرَها بالبَقيع، انتهى[3].

وهذه القُبَّةُ إنَّما بُنِيَتْ في حدودِ سنةِ سِتِّينَ ومئةٍ، في أيَّام المهديِّ بنِ المنصورِ العبَّاسيِّ، وجُعِلَتْ لحواصِلِ الجامعِ وكَتْبِ أوقافِه، كما قاله الحافظ الذَّهبيُّ وغيرُه[4].

---

(1) ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان (بيروت: دار صادر، 1995) 3/ 212.

(2) تنظر ترجمتها في: ابن سعد، الطبقات الكبرى (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001) 10/ 135، ابن عبد البر، الاستيعاب (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، 1960) 4/ 1914، النووي، تهذيب الأسماء واللغات (بيروت: دار الكتب العلمية) 2/ 355، ابن حجر العسقلاني، الإصابة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995) 8/ 324.

(3) ينظر: الهروي، الإشارات (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2004) 24.

(4) ذكرها الذهبي في تاريخ الإسلام (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003) 15/ 704، ونقلها ابن كثير في البداية والنهاية (القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر، 2000) 9/ 159.

وأبشعُ مِن هذا: زعمُ بعضِ أهلِ بلدنا: أنَّ سيِّدَتَنا عائشةَ قُتِلَتْ غِيلةً[1]! وكفى بالمَرْءِ كَذِبًا وإثمًا أن يُحدِّثَ بكلِّ ما سمِعَ!

بل وبعضُ النَّاسِ يزعُمُ أنَّها قُتِلَتْ غِيلةً في قريةٍ قريبةٍ مِنَ البِقاع تُعرفُ بالدِّيماس، وهذا ما تخيَّله عارفٌ أبدًا! فإنَّها لم تَرَ دِمشقَ ولا الشَّامَ – التي هي مِنَ العَريشِ إلى الفُراتِ – بالكُلِّيَّة، ولم تَزَلْ مُتَوَطِّنةً حُجْرَتَها المدفونَ فيها زوجُها وصاحِباهُ إلى أن ماتَتْ ودُفِنَتْ بالبقيع، وإنَّما راحَتْ مَرَّةً إلى البَصْرة، وكانَتْ تروحُ تحجُّ وترجِعُ.

وقد قال الشَّيخُ مُحيِي الدِّين النَّوويُّ في آخِر ترجمتِها مِن «تهذيبه»: واعْلَمْ أنَّها لم تدخُلِ الشَّامَ قطُّ، قال: وإنَّما ذكرتُ هذا لأنِّي رأيتُ مَنِ اشتَبه عليه ذلك، فتوهَّم ذلك دخولَها دمشق، وهذا خطأٌ صَريحٌ وجهلٌ قبيحٌ! ولا خلافَ بين أهلِ التَّواريخِ والحديثِ أنَّها لم تدخلِ الشَّام، قال: وممَّن نصَّ على عدمِ دخولها الشَّام: الحافظُ أبو القاسم ابنُ عساكر في «بابِ ذكرِ مساجدِ دمشقَ». انتهى[2].

[القبرُ المنسوب لسيدنا أُبَيّ بن كعب رضي الله عنه في الباب الشرقي بدمشق]:

وقال أبو شامة: لم أرَ بينَ الأئمَّةِ المرجوعِ إليهم في علمِ التَّاريخ اختلافًا في أنَّ **أُبيَّ بنَ كعبٍ** مات بالمدينة النَّبويَّة، والذي اشتهر بدمشق: أنَّ قبره بها خارجَ البابِ الشَّرقيِّ؛ لا أصل له. انتهى[3].

[القبرُ المنسوب لسيدنا أبي هريرة رضي الله عنه في عسقلان]:

وكذلك اشتهر في هذه الأزمنةِ بينَ النَّاس: أنَّ هذا القبرَ الذي بِعَسْقَلانَ قبرُ سيِّدنا أبي

(1) قتل الغِيلة: أي: في خُفية واغتيال، وهو أن يخدع ويقتل في موضع لا يراه فيه أحد. ينظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر (بيروت: المكتبة العلمية، 1979) 3/ 403.

(2) ينظر: ابن عساكر، تاريخ دمشق (بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، 1995) 2/ 306، النووي، تهذيب الأسماء واللغات (بيروت: دار الكتب العلمية)، 2/ 352.

(3) لم نجده في مطبوع كتب أبي شامة، وممن قطع بعدم صحته أيضًا السخاويُّ في المقاصد الحسنة (بيروت: دار الكتاب العربي، 1985)، 746.

هريرة، وهو باطلٌ، ليس بصحيحٍ[1]، فإنَّه إنَّما مات بالمدينة الشَّريفة، ودُفِنَ بالبقيع، قال الحافظُ أبو محمودٍ المقدسيُّ في «مصنَّفه في القدس»: وليس هو المدفونَ بِـ«يُبْنَى». انتهى[2].

قلتُ: يعني: تلك القرية، ويُقال فيها: «أُبْنَى» أيضًا[3].

وهذا القبرُ **قبرُ أبي قِرْصَافَةَ جَنْدَرَةَ بنِ خَيْشَنَةَ اللَّيثيِّ الصَّحابيِّ**، كما نصَّ عليه الحافظُ ابنُ حِبَّانَ في الصَّحابةِ أوَّلَ كتاب «الثِّقات» له[4]، وأفاده الشَّيخُ سِراجُ الدِّين بنُ المُلقِّنِ في «شرحه لعمدة الأحكام»[5]، وشيخُنا حافظُ دمشقَ ابنُ ناصر الدِّين في كلامِه على الحديثِ الذي ختَم به البخاريُّ «صحيحَه»[6].

[زعْمُ الناس الصحابيَّ سيدنا مدركًا أخًا لرسول الله صلى الله عليه وسلم من الرضاعة]:

وكذا القبرُ الذي بين قريةِ حَجِّيرا ورَاوِيَةَ مِن غوطةِ دمشقَ لسيِّدي مُدرِكِ بنِ زيادٍ الفَزاريِّ الصَّحابيِّ الذي قَدِمَ في الفتوح، وتُوفِّيَ بهذه القرية، وكان أوَّلَ مسلمٍ دُفِنَ بها، كان منقولًا في بَلاطَةٍ هناك: قبرُ سيِّدي مُدرِكٍ أخي رسولِ الله صلَّى الله عليه وسلَّم مِنَ الرَّضاعة. فتحيَّلْتُ في إعدامِها؛ لئلَّا يقعَ النَّاسُ في الكذب على الرَّسولِ صلَّى الله عليه وسلَّم بنسبتِهم ذلك إليه، وهو باطلٌ باتِّفاق العلماء، وقد ذكرتُ في «مَولِدي» المُسمَّى بـ«كَنْز العُفاة»[7] مُراضِعِيهِ عليه الصَّلاة والسَّلام، وبيَّنتُ أنَّ مُدرِكًا ليس منهم.

---

(1) ونقل عدم صحته السخاوي في المقاصد الحسنة (بيروت: دار الكتب العلمية)، 746. قلتُ: يوجد مقام داخل باب النصر، في سوق الحميدية اليوم، ينسب إلى سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه أيضًا.

(2) يعني كتاب «مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام» لابن تميم المقدسي (بيروت: دار الجيل، 1994)، ينظر: 312.

(3) ذكرها كذلك ياقوت الحموي وقال: موضع بالشام من جهة البلقاء. ينظر: ياقوت، معجم البلدان (بيروت: دار صادر، 1995)، 1/ 79.

(4) ينظر: ابن حبان، الثقات (الهند: دائرة المعارف العثمانية، 1973)، 3/ 64 ووقع في اسم أبيه تحريف في مطبوعه حيث ورد (حبيشة)، والصواب الذي قيده أكثر أهل التراجم والطبقات (خشينة) كما ذكره المؤلف هنا.

(5) ابن الملقن، الإعلام بفوائد عمدة الأحكام (السعودية: دار العاصمة للنشر والتوزيع، 1997)، 1: 215.

(6) ابن ناصر الدين، التنقيح في حديث التسبيح (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1993)، 77.

(7) اسمه الكامل: «كنز الراغبين العُفاة في الرمز إلى المولد المحمدي والوفاة» وهو مطبوع.

[قبرُ «جَبَلٍ» المزعوم بالباب الشرقي لدمشق]:

وظهر في زمانِنا قديمًا، واشتهر حديثًا بالباب الشَّرقيِّ.. **قبرٌ مكتوبٌ عليه: قبرُ جَبَلٍ**، فتسامَعَ به النَّاسُ، وانتابُوهُ للزِّيارة، وظنَّ كثيرٌ منهم أنَّه والدُ سيِّدنا معاذٍ الصَّحابيِّ المشهور، فصار يجيءُ إليه، ويقرأ له، ويتوسَّل به، ويترضَّى عنه، قائلًا: يا سيِّدي جَبَلُ أبا معاذٍ! والفرضُ أنَّه كافرٌ قطعًا، ويَحسِبُ أنَّه صحابيٌّ كابنِه! فيقعُ في شرِّ عملِه، فنَهيتُهم عن ذلك، وقرَّرتُ لهم: أنَّ سيِّدَنا معاذًا أسلَمَ مِن شباب الأنصار، وأنَّ أباه مات في الجاهليَّة بالاتِّفاق، وسُئِلَ عنه قَبْلي شيخُنا ابنُ ناصر الدِّين، وكم في الدُّنيا مِن جبل! والجهلُ وعدمُ السُّؤال قد يوقِعانِ في أعظمَ مِن هذا!

[صعوبة ضبط المكان مع تباعد الأزمان]:

والواحدُ قد يَدفِنُ الشَّخصَ من أقاربِهِ أو مَعارِفِه، ثمَّ يغيبُ عنه مُدَّةً يسيرةً، فيَخفى عليه مكانُه إنْ لم يُعْلِمْه، فما الظَّنُّ بمَن قَدُمَ عهدُه ومضتْ عليه سنونَ؟! ما خلا قبرَ نبيِّنَا المُقدَّسَ وصاحِبَيْه أبي بكرٍ وعمرَ رضي الله عنهما، فإنَّها معلومةٌ بالتَّواتر عند الأمَّة المحمَّديَّة التي لا تجتمع على ضلالةٍ.

وقد روى الإمامُ البخاريُّ في «صحيحه» عن طارقِ بن عبد الرَّحمن التَّابعيِّ قال: انطلقتُ حاجًّا، فمررتُ بقومٍ يُصَلُّون، قلتُ: ما هذا المسجدُ؟ قالوا: هذه الشَّجرةُ حيثُ بايَعَ رسولُ الله صلَّى الله عليه سلَّم بيعةَ الرضوان، فأتيتُ سعيدَ بنَ المُسيَّب فأخبرتُه، فقال: «حدَّثني أبي – وكان أبوه وجدُّه صحابيَّينِ – أنَّه كان في مَن بايَعَ رسولَ الله صلَّى الله عليه وسلَّم تحتَ الشَّجرة، قال: فلمَّا خرجْنا مِنَ العام المُقبِل – يعني: معه – لِعُمرة القضاء؛ نسِيناها، فلم نقدِرْ عليها»[1].

وفي روايةٍ له: «فرجَعْنا إليها العامَ المُقبِلَ، فعَمِيَتْ علينا»[2].

وفي روايةٍ أُخرى له قال: «لقد رأيتُ الشَّجرةَ، ثمَّ أتيتُها بعدُ فلم أعرِفْها»، وقال محمودُ بنُ غَيْلانَ: «ثمَّ أُنسيتُها بعدُ»[3].

(1) البخاري، صحيح البخاري، (بيروت: دار طوق النجاة، 2002)، رقم: 4163، 5/ 124.

(2) البخاري، صحيح البخاري، رقم: 4164، 5/ 121.

(3) المرجع السابق، رقم: 4162، 5/ 121.

قال ابنُ المُسيَّب: «إنَّ أصحاب محمَّدٍ لم يَعلَمُوها، وعلمتُموها أنتُم، فأنتُم أعلم؟!»، وهذ استفهامُ إنكارٍ[1].

وروى أيضًا من طريق نافعٍ عنِ ابنِ عمرَ قال: «رجَعْنا مِن العامِ المُقبِلِ، فما اجتمع منَّا اثنانِ على الشَّجرة التي بايَعْنا تحتَها، كانتْ رحمةً مِنَ الله!» [2].

وروى الحافظُ البيهقيُّ في «مناقب إمامِه الشَّافعيِّ» عَنِ الرَّبيع: أنَّه سمِعَه وسأله رجلٌ عن شيءٍ من أمرِ نوحٍ عليه الصَّلاة والسَّلام، فقال الشَّافعيُّ: «ليتَنا نجِدُ بيننا وبينَ نبيِّنا صلَّى الله عليه وسلَّم شيئًا يصحُّ! فكيف بيننا وبينَ نوحٍ عليه الصَّلاة والسَّلام؟!»[3].

وأيُّ سَماءٍ تُظِلُّ، وأيُّ أرضٍ تُقِلُّ مَن يتكلَّم بغير علمٍ فيَضِلُّ ويُضِلُّ؟! ويعتمدُ على تُرْكيٍّ أو عاميٍّ – لا سيَّما في مثلِ هذا – فيزِلُّ ويُزَلُّ!

[خلاصة القول في القبر المنسوب للسيدة رقية رضي الله عنها]:

والذي استقرَّ عليه الأمرُ في هذا القبر أنَّه لا وجودَ له بالكلِّيَّة، ولا يقدِرُ أحدٌ أن يَنقُلَ فيه شيئًا عَن عالمٍ أو كِتابٍ مُعتَمَدَينِ، والله أعلمُ بمَن دُفِنَ فيه، لكِنْ زمانُنا قد كثُرَ فيه الجهلُ، وقلَّ فيه العلمُ، ومَنِ ادَّعى شيئًا؛ لَزِمَه إقامةُ البيِّنةِ والبُرْهَنةُ عليه؛ للحديث النَّبويِّ: «لو يُعطَى النَّاسُ بدعواهم...» [4]، وفيه: «لكنَّ البيِّنة على المُدَّعي»[5]، والحديثِ الآخَر: «البيِّنةُ أوْ حدٌّ في ظهرِكَ»[6].

والجاهلُ إذا لَزِمَ غَلَطَه؛ استفادَ مَقْتَ اللهِ وسَخَطَه.

(1) البخاري، صحيح البخاري، رقم: 4163، 5/ 124.

(2) البخاري، صحيح البخاري، رقم: 2958، 4/ 50.

(3) مناقب الشافعي، للبيهقي (القاهرة: مكتبة دار التراث، 1970) 2/ 33.

(4) البخاري، صحيح البخاري، رقم: 4552، 6/ 35، والنيسابوري مسلم، صحيح مسلم (تركيا: دار طوق النجاة، 2012)، رقم: 1711، 5/ 128.

(5) الترمذي، سنن الترمذي (بيروت: دار الرسالة، 2009)، رقم: 1290، 3/ 1390،176 من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما.

(6) البخاري، صحيح البخاري، رقم: 2671، 3/ 178.

وقد قال بعضُ السَّلف: (لَنَحتُ الجِبالِ بالأظافيرِ أهونُ مِن مخالفةِ الهوى إذا تمكَّنَ في النَّفس) [1].

وأهلُ بيتِ النُّبوَّة وأمثالُهُم مِنَ السَّاداتِ لا يُحبُّونَ في الدَّارينِ مَن يتعصَّبُ لهم بالكذِبِ والمُحال، وقد حَصْحَصَ الحقُّ، وماذا بعد الحقِّ إلَّا الضَّلال؟! وليس على المُفتي إلَّا نشرُ علمِهِ، والله يهدي مَن يشاء إلى العملِ بمراسِمِ حُكمِهِ.

وماذا عسى أن أُنبِّهَ عليه استشهادًا بالرَّمزِ في هذا الجواب؟! ولو تتبَّعتُه؛ لَخرجتُ عَنْ حدِّ المقصود، فَلْأَقْتَصِرْ على هذا القَدْر، فإنَّه كافٍ شافٍ وافٍ، والمظنونُ إن شاء الله بكلِّ مَن وقَفَ عليه التَّمسُّكُ بقولِ العالمِ النَّاصِح الحَكَمِ الفاضل، واطِّراحُ غيرِهِ ولو كَثُرَ مُعتقِدوهُ، فالرُّجوع إلى الحقِّ خيرٌ مِنَ التَّمادي في الباطل، واللهُ الهادي المُوفِّق، وهو أعلمُ بالصَّواب، ومنه المبدأُ وإليه المآب.

قاله خادِمُ السُّنَّةِ النَّبويَّةِ وناصرُها: إبراهيمُ بنُ محمَّدِ بنِ محمودٍ الشَّافعيُّ الدِّمشقيُّ، المُلقَّب بالنَّاجي، لطَفَ الله به وبأهلِهِ ومُحبِّيهِ، وجمَعَ لهم بين خَيْرَيِ الدَّارَينِ، بِجاهِ مَخدُومِه سيِّدِ الكونَينِ، آمين.

الخاتمة:

1 - ثبوت نسبة الرسالة إلى الإمام برهان الدين الناجي (ت 900هـ) بالأدلة والقرائن المثبتة في الدراسة.

2 - خلو كتب الترجمات والتاريخ من ترجمة وافية للسيدة رقية بنت علي بن أبي طالب رضي الله عنهما، وإنما ذكرت عرضًا بذكر ابنها عبد الله بن مسلم.

3 - إثبات بطلان نسبة الضريح الموجود في مسجد الرأس بدمشق إلى السيدة رقية بنت علي رضي الله عنها.

4 - غاية الأمر: أن قبرها ما يزال مجهولًا.

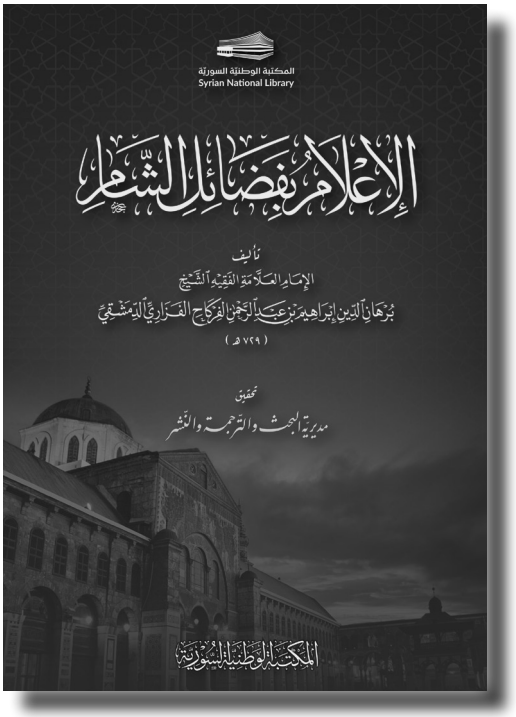
(1) السُّلمي، عيوب النفس (طنطا: مكتبة الصحابة) 25.

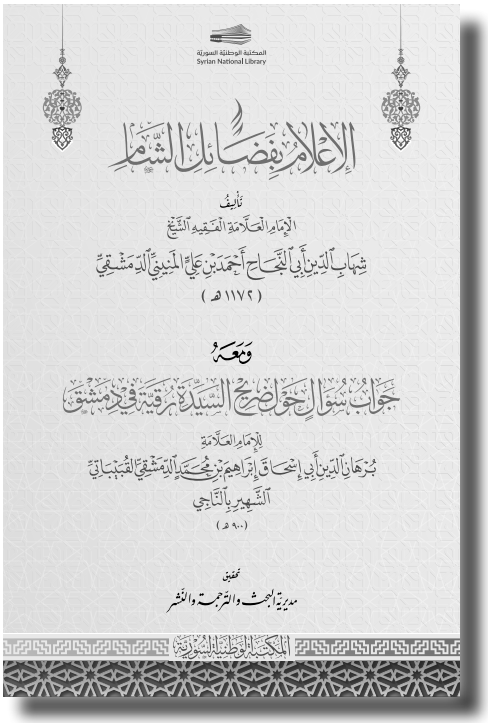
المصادر والمراجع

- الأصبهاني، علي. **مقاتل الطالبيين**. (بيروت: دار المعرفة).
- البخاري، محمد. **صحيح البخاري**. (بيروت: دار طوق النجاة، 2002).
- البيهقي، أبو بكر. **مناقب الشافعي**. (القاهرة: مكتبة دار التراث، 1970).
- الترمذي، محمد. **سنن الترمذي**. (بيروت: دار الرسالة، 2009).
- ابن تغري بردي، يوسف. **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**. (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، 1963).
- ابن تميم المقدسي، أبو محمود. **مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام**. (بيروت: دار الجيل، 1994).
- ابن حبان، محمد. **الثقات**. (الهند: دائرة المعارف العثمانية، 1973).
- ابن حجر العسقلاني، أحمد. **الإصابة في معرفة الصحابة**. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995).
- الحموي، ياقوت. **معجم البلدان**. (بيروت: دار صادر، 1995).
- ابن خياط، خليفة. **التاريخ**. (بيروت: دار الفكر، 1994).
- الذهبيُّ، محمد. **العبر**.(بيروت: دار الكتب العلمية).
- الذهبي، محمد. **تاريخ الإسلام**. (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003).
- الزركلي، خير الدين. **الأعلام**. (بيروت: دار العلم للملايين، 2002).
- السخاوي، محمد. **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**. (لبنان: منشورات دار مكتبة الحياة).
- السخاويُّ، محمد. **المقاصد الحسنة**. (بيروت: دار الكتاب العربي، 1985).
- ابن سعد، الليث. **الطبقات الكبرى**. (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001).
- السُّلمي، محمد. **عيوب النفس**. (طنطا: مكتبة الصحابة).
- السيوطي، عبد الرحمن. **نظم العقيان في أعيان الأعيان**. (نيويورك: المطبعة السورية الأميركية، 1928).
- أبو شامة، عبد الرحمن. **الباعث على إنكار البدع والحوادث**. (القاهرة: دار الهدى، 1978).

- أبو شامة، عبد الرحمن. **المذيّل**. (بيروت: الرسالة العالمية، 2010).
- الشهابي، قتيبة. **معجم دمشق التاريخي**. (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1999).
- ابن عبد البر، يوسف. **الاستيعاب**. (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، 1960).
- ابن عبد الهادي، يوسف. **ثمار المقاصد**. (دمشق: المعهد الفرنسي، 1943).
- ابن عساكر، علي. **تاريخ دمشق**. (بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، 1995).
- ابن العماد الحنبلي، عبد الحي. **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**. (دمشق: دار ابن كثير، 1986).
- الغزي، محمد. **بهجة الناظرين إلى تراجم المتأخرين من الشافعية البارعين**. (بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، 2000).
- ابن قاضي عجلون، أبو بكر. **الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**. (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2015).
- ابن كثير، إسماعيل. **البداية والنهاية**. (القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر، 2000).
- كحالة، عمر. **معجم المؤلفين**. (دمشق: المكتبة العربية).
- الكيال، محمد. **الكواكب النيرات في معرفة من اختلط من الرواة الثقات**. (مكة المكرمة: المكتبة الإمدادية، 1999).
- مجد الدين ابن الأثير، المبارك. **النهاية في غريب الحديث والأثر**. (بيروت: المكتبة العلمية، 1979).
- مسلم. **صحيح مسلم**. (تركيا: دار طوق النجاة، 2002).
- ابن الملقن، عمر. **الإعلام بفوائد عمدة الأحكام**. (السعودية: دار العاصمة للنشر والتوزيع، 1997).
- المنجد، صلاح الدين. المنجد، **معجم المؤرخين الدمشقيين** (بيروت: دار الكتاب الجديد، 1978).
- ابن ناصر الدين، محمد. **التنقيح في حديث التسبيح**. (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1993).
- النووي، يحيى. **تهذيب الأسماء واللغات**. (بيروت: دار الكتب العلمية).
- الهروي، علي. **الإشارات إلى معرفة الزيارات**. (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2004).
- اليونينيُّ، موسى. **ذيل مرآة الزمان**. (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، 1992).

صدر حديثًا عن مديرية البحث والترجمة والنشر في المكتبة الوطنية السورية





نشاطات المكتبة

معرض كتاب الطفل:

افتتح وزير الثقافة محمد ياسين الصالح معرض كتاب الطفل بعنوان «جيل يقرأ وطن ينهض» وذلك في المكتبة الوطنية السورية بدمشق، ضمن جهود الوزارة لتعزيز ثقافة القراءة لدى الأجيال الناشئة وترسيخ دور الكتاب في بناء الوعي.

ينعقد المعرض في الفترة ما بين 21 نيسان إلى 26 نيسان، بمشاركة أكثر من 30 دار نشر سورية، ويضم مجموعة واسعة من الإصدارات الموجهة للأطفال تتنوع بين القصص التربوية والكتب العلمية والمعرفية، كما يشكل منصة تفاعلية تجمع الناشرين والكتاب والمهتمين بأدب الطفل، بما يتيح تبادل الخبرات وتطوير هذا القطاع الحيوي.

وقد أكد الوزير الصالح خلال افتتاح المعرض أن الهدف هو أن يقرأ طفل سوريا ما يفتح له آفاق الفهم بعيداً عن الخوف، ويعزز ارتباطه بأرضه وتاريخه ولغته من دون انغلاق، بما يرسخ قيم التعددية وقبول الاختلاف، مشيرًا إلى أن ترسيخ عادة القراءة لدى الأطفال ينعكس إيجابًا على مستقبل الوطن وقدرته على النهوض والتقدم.

ويأتي المعرض ضمن سلسلة فعاليات ثقافية تنظمها وزارة الثقافة لدعم صناعة النشر وتشجيع الإنتاج المعرفي الموجه للأطفال، بما يعزز حضور الكتاب في حياة الأجيال الجديدة.

الدورة العلمية التخصصية في إحياء التراث ومناهج تحقيق المخطوطات:

المنعقدة في الفترة ما بين (3 أيار) إلى (10 أيار) وهي دورة علمية تخصصية لتدريب وتأهيل الكفاءات البحثية في مجال نشر التراث ومناهج تحقيق المخطوطات، وذلك وفق رؤية تسعى إلى توظيف المهارات المعاصرة في حفظ التراث، والعمل على بناء خبرات بحثية بمناهج علمية، تجمع بين الطرح النظري والتطبيق العملي، بـ (15) ساعة للقسم النظري، و (10) ساعات للقسم العملي.

❖ **الهدف:**

تمكين المشاركين من قراءة المخطوطات القديمة باحترافية عالية، عبر تدريب عملي على فك الرموز وتحليل النصوص.

تأصيل المنهج العلمي في التحقيق، من خلال التطبيق العملي لآليات اختيار النسخ.

صيانة التراث وتنقيته، ليصبح ميسرًا للباحثين وقادرًا على العطاء المعرفي.

❖ **مميزات الدورة:**

تقدم نماذج من نصوص التراث إلى المتدربين في بداية الدورة للعمل عليه والاستفادة من خبرات الأساتذة المدربين، فيقومون بتطبيق جميع الخطوات العملية ومناقشتها.

تسليط الضوء على المقارنات والفروق بين نشر التراث المحكم والذي يُقدّم للجمهور للنشر والطباعة.

❖ **الفئة المستهدفة:** عشاق التراث والباحثون وطلاب الجامعات، ولا سيما طلاب الدراسات العليا في مختلف التخصصات الإنسانية.

مؤتمر المكتبات:

سينعقد في الشهر السابع من شهر تموز المؤتمر التخصصي الأول لمكتبات سوريا (الذكاء الاصطناعي وإعادة تشكيل المعرفة) الذي تنظمه المكتبة الوطنية السورية ليكون منصة علمية وطنية، تجمع الباحثين والمتخصصين في علوم المكتبات والمعلومات وتقنيات المعرفة، لمناقشة التحولات المتسارعة التي يشهدها عالم المعرفة في ظل التطور الكبير في تقنيات الذكاء الصناعي والتحول الرقمي، وفق المحاور الآتية:

❖ **المحور الأول:** الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته في المكتبات.

❖ **المحور الثاني:** إعادة تشكيل المعرفة في العصر الرقمي.

❖ **المحور الثالث:** تجارب ومبادرات في تطوير المكتبات والتحول الرقمي.

جائزة الكتاب العربي في الدوحة

يسرُّ مجلة المكتبة الوطنية السورية بإدارتها وباحثيها أن تضع بين يدي قرائها، في ختام عددها الأول، تعريفًا بجائزة الكتاب العربي في الدوحة، التي تهدف إلى الإسهام في إثراء المكتبة العربية، بتشجيع الأفراد والمؤسسات على تقديم أفضل إنتاج معرفي في ميادين العلوم الاجتماعية والإنسانية، إلى جانب تكريم الدراسات الجادة، والتعريف بها، والإشادة بجهود أصحابها، ودعم دور النشر الرائدة للارتقاء بجودة الكتاب العربي شكلاً ومضمونًا. كما تقدّر الجائزة الكتاب والمؤلفين الذين حققت أعمالهم إضافة معرفية ملموسة إلى الثقافة الإنسانية، وتشجّع الناشرين والفاعلين في صناعة الكتاب، بما يُعدُّ تعزيزًا وتطويرًا حقيقيًا للنشر العربي، وتمكينًا له من المنافسة العالمية.