جامعة دمشق

كلية الشريعة

الدراسات العليا - قسم العقائد والأديان

أثر الجانب الوجداني في تمكين العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر

رسالة لنيل درجة الماجستير

في العقائد والأديان

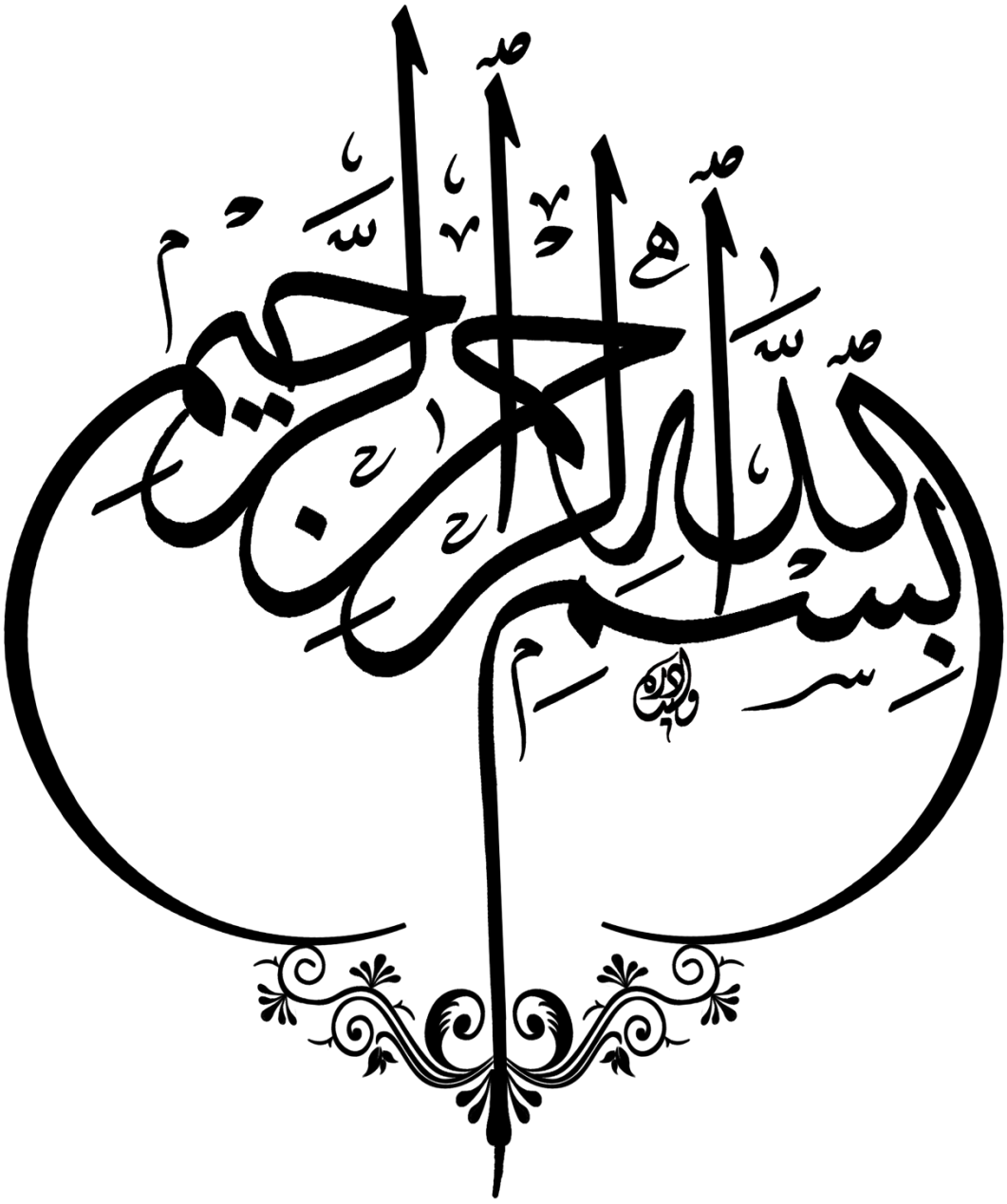
إعداد الطالب

عبد الهادي رياض حامدي

إشراف الدكتور

مدين محمد الطواري

العام الدراسي: ١٤٤٢ هـ / ٢٠٢١ م


بسم الله الرحمن الرحيم


وقل
رب زدني علما

شكر واجب

أحمدُ الله ﷻ أن أسبغ عليَّ فضله بإنجاز هذه الرسالة، وهيَّأ لي سُبُل إتمامها؛ ولأنه «لا يَشْكُرُ الله من لا يَشْكُرُ النَّاس»[1]؛ كان لزاماً أن أتوجه بالشكر والعرفان لمن كان سبباً في إنجاز هذا العمل.

ويطيب لي أولاً أن أعبّر عن شكرٍ لا يبلى، وامتنان لا يفنى، لوالديَّ العظيمين اللذَين كفلا هذه الرسالة وصاحبَها مادياً ومعنوياً منذ نعومة أظفاره وحتى هذه اللحظة، فأسأل الله سبحانه أن يمتِّعني بطول بقائهما، وأن يجعل كلَّ خير آتيه صدقة جارية في صحائف أعمالهما.

ثم أشكر تلك التي آنست مني حضوراً في غياب، وغياباً في حضور على مدار عامين، والتي ما فتئت تقدم كل ما من شأنه تيسير إنجاز هذا البحث عن سماحة نفس، وطيب قلب، ورحابة صدر: زوجتي الرائعة شفاء العطا، سائلاً ربي أن يكرمها بخير الدَّارين، وأن يحفظ من ورائها من ربَّياها على هذه الشمائل.

والشكر الأبرز لأستاذي الكريم الدكتور مدين محمد الهواري الذي كان خير مُشرِف وخير مُشرِّفٍ لهذه الرسالة، والذي لا يزال يفيض عليَّ من حكمته ونُصْحه، وكان لي في حاله أسمى قدوة، وأرقى أُسوة.

ومن ورائه يُشكَر قسم العقائد والأديان في كلية الشريعة، القسم الذي لا أزال أفخر بانتمائي إليه، وتتلمُذِي على أساتذته الأفاضل الذين يجمعهم لين العريكة، وكريم الخصال، ولطيف المعشر، ووقار العلم، والذين ساندوا هذا العمل منذ فكرته الأولى وحتى استوى على سُوقه.

عبد الهادي

(١) أخرجه أبو داوود في **سننه**، أول كتاب الأدب، باب في شكر المعروف، حديث رقم (٤٨١١)، ١٨٨/٧، وأحمد في **المسند**، حديث رقم (٧٩٣٩)، ٣٢٢/١٣، وغيرهما.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسَّلام على سيِّد المرسلين، محمد ﷺ وعلى إخوانه من النبيين، ومن اقتفى أثرهم واهتدى بهديِهِم إلى يوم الدِّين، وبعد:

مشكلة البحث وأسئلتها:

تـنشأ مشكلة هذا البحث من الشيوع غير الدقيق لاستخدام مصطلح الوجدان، والذي غالباً ما يؤتى به في مرادفة العاطفة المجرَّدة عن التفكير، أو الانفعال الحاد، أو نحو ذلك من الاستخدامات التي تسلب عنه صفة المعرفة أو العلم، إذ غالباً ما تقابَل المعرفة العقلية بالمعرفة الوجدانية، وتُوضع كل واحدة منهما على طرفي تضاد.

إلى جانب هذا يُلاحَظ القصور في توظيف وسائل التأثير على الوجدان في العصر الحديث، واستخدامها في تمكين أو تكوين العقيدة الإسلامية وقيَمها في نفس الإنسان، في مقابل الاعتماد على الأدبيات الصوفية لتغذية هذا الجانب. ورغم ضخامة التراث الصوفي وجهوده الجبَّارة في خدمة الجانب العاطفي من الإسلام، إلا أن وسائله أضحت اليوم بحاجة إلى تحديث وتطوير كما هي سنَّة الحياة، وأضحى نشر التوحيد بحاجة إلى توظيف وسائل عصره، ومخاطبة الناس بالأدوات الأكثر تأثيراً وقرباً إلى نفوسهم.

ولذا فإن البحث الحالي يسعى لتجاوز هذا الإشكال من خلال محاولته الإجابة على التساؤلات التالية:

١. ما هو الوجدان؟ وهل له أثر في تكوين المعتقد الديني؟
٢. هل يمكن الإفادة من الجانب الوجداني في تشكيل العقيدة الدينية؟
٣. هل تخاطب العقيدة الإسلامية الجانب الوجداني في الإنسان أم تقتصر على الخطاب العقلي؟
٤. هل عرف التراث الكلامي الخطاب الوجداني، وما هي سمات هذا الخطاب؟
٥. ما هي ضوابط الوجدانيات في الاعتقاد؟
٦. كيف يمكن توظيف الجانب الوجداني في تمكين العقيدة الإسلامية وقِيَمها في العصر الحاضر؟
٧. ما هي ثمار التوظيف الوجداني في بناء العقيدة؟

أهمية البحث وأسباب اختياره:

يستمد البحث الحالي أهميته من سعيه لتدارك القصور في التـنمية الوجدانية في ميدان العقيدة في العصر الحاضر، وذلك بمحاولته بلورة آليات لتفعيل وسائل التغذية الوجدانية المعاصرة من خلال محاور العقيدة، والأدب، والتربية، والإعلام.

ومما يعزز اختيار موضوعه ما يلي:

- معاناة التربية الإسلامية عموماً، والتربية العقدية خصوصاً من التوقف عند أسلوب التلقين الشفهي للمحتوى العقلي المجرد.
- انحصار فهم مراد المتكلمين بطبقة محدودة من النخبة المتفلسفة «أهل النظر»، وذلك يتعارض مع مقاصد العقيدة الإسلامية في الوصول إلى الناس كافة.
- الغزو الإعلامي المدروس، والمتعدد الأشكال، والمُركَّز ضد قضايا العقيدة الإسلامية، مع ضعف التصدي الإسلامي في هذا الميدان.

أهداف البحث:

١. توضيح معنى الوجدان، ودور الجانب الوجداني في حياة الإنسان.
٢. تبيين العلاقة بين الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية وتحديد الضوابط الوجدانية في ميدان الاعتقاد.
٣. شرح آليات تمرير المحتوى المعرفي في العقيدة الإسلامية بقنوات وجدانية، من خلال:
   - المدخل التربوي.
   - المدخل الأدبي.
   - المدخل الإعلامي.

المنهج المتبع:

ستعمد هذه الدراسة إلى اتباع المنهج التحليلي ـ وفقاً لرؤية الدكتور فريد الأنصاري ـ كمنهج رئيس، والذي ينطوي على عمليات ثلاث (التفسير، النقد، الاستـنباط)[1].

(١) انظر: أبجديات **البحث في العلوم الشرعية**، ط١، (الدار البيضاء، منشورات دار الفرقان، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م) ص ٩٦- ١٠٠.

ومما يدخل في إجراءات كتابة هذا البحث:

- الترجمة للأعلام في الفهرس الخاص بهم، مع استثناء الترجمة لأعلام المبحث الأخير من الفصل الثالث؛ نظراً لشهرتهم المستفيضة، أو لأن الجهالة بهم لا تضرُّ، كمخترع الراديو أو التلفزيون مثلاً وما شابههما، وغنيٌّ عن البيان أن ما لم أعثر له على ترجمة؛ لم أترجم له.
- وُضِع بجانب اسم العلَم تاريخ وفاته الهجري بالنسبة للقدماء، والميلادي للمعاصرين، ومن اختلط تاريخ وفاته بعام آخر تم تمييزه بوضع حرف «ت» قبله. مثال: وليم جيمس (ت ١٩١٠م).
- في التوثيق يتم إيراد معلومات الكتاب تفصيلاً للمرة الأولى، عدا كتب الحديث والتراجم (مثل: صحيح البخاري، مسلم، وفيات الأعيان ...إلخ)، فقد أُخِّر توثيق بياناتها لفهرس المصادر والمراجع.

الدراسات السابقة:

تدور معظم الدراسات التي وقف عليها الباحث حول التأثير الذي تحدثه العقيدة في غيرها، سواء أكان هذا الغير فرداً أو مجتمعاً، أو جانباً من جوانب الدين أو الأخلاق، ولم يتناول إلا النادر منها أسس بناء العقيدة أو تمكينها، وهذه الأخيرة لم تعالج الجانب الوجداني إلا في مساحات ضئيلة وعلى عجالة، دون بحث آثاره أو آليات توظيفه في التمكين العقدي.

وفيما يلي عرض وتقييم موجز لهذه الدراسات، دون توثيق معلوماتها، إذ أنها سترد مفصَّلة في قائمة المصادر والمراجع لهذا البحث:

١. **الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية (١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م)**: للدكتور يحيى هاشم فرغل، وهي رسالة تقدَّم بها المؤلف لنيل درجة الدكتوراة في العقيدة والفلسفة من كلية أصول الدين بجامعة الأزهر، وكانت تحت عنوان: «أصول علم الكلام في القرآن الكريم»، ثم رأى الباحث أن الأجدر بها أن تكون تحت عنوان: «الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية».

وقد قسمها الباحث إلى ثلاثة أبواب اندرج تحتها فصول، حيث خصص الباب الأول لمسائل علم الكلام في القرآن الكريم، وعالج في الباب الثاني نظرية المعرفة عند المتكلمين عرضاً ونقداً، وانتهى فيه إلى تلمُّس صدوع في البناء العقلي لنظرياتهم، ومن ثم

انهيار هذا البناء، وعندها أفرد الباب الثالث للحديث عن الأصول الشرعية وإحياء منهج التسليم في العقيدة.

والأطروحة في جملتها تشكل إبداعاً علمياً، وتأسيساً منهجياً رصيناً، وما يهمنا أن كاتبها كرَّس القسم الثاني من الباب الثالث في الفصل الثالث، للحديث عن مورد المعرفة، جاعلاً الإنسان بقواه العقلية والوجدانية والإرادية جميعاً مورداً لها، وخصَّ المدخل الوجداني بصفحات ست، أراد منها التأسيس لهذا المدخل في المعرفة.

ويرى البحث الحالي في هذا التأسيس نواة ينطلق منها نحو مزيد من التوسع الرأسي والأفقي.

٢. **التربية الوجدانية في الإسلام (١٤١٧هـ)**: للباحثة سمية محمد علي حجازي، وهي أطروحة لنيل درجة الدكتوراه في الأصول الإسلامية للتربية من جامعة أم القرى. وقد جاءت الأطروحة في مجلدين وتوزعت على سبعة فصول، تناولت فيها مفهوم الوجدان في الإسلام، والانفعالات والعواطف والضمير كمجالات للتربية الوجدانية في الإسلام، ثم عرضت للحاجات الوجدانية في الإسلام، وختمت ببيان دور المؤسسات التربوية في تربية الوجدان وتحدثت عن دور كل من الأسرة والمدرسة في هذا الخصوص.

تتميز هذه الرسالة بأنها الأولى من نوعها ـ في حدود اطلاعي ـ التي أصَّلت للتربية الوجدانية في الإسلام، وعالجت أبعاد المنظومة الوجدانية من منظور إسلامي، كما اقترحت آليات لتعميق الجانب الوجداني وقياسه في نفوس المتعلمين.

وانتهت الرسالة إلى جملة نتائج أبرزها أن الإسلام عمل على تحرير الوجدان مما يحول دون نقائه، وأنه ربَّى مجالات الوجدان بالترغيب والترهيب، وأن للإسلام نظرية متكاملة في التربية الوجدانية تستمد أصولها من القرآن والسُّنة.

وما جاءت به هذه الرسالة يشكلُّ مرتكزاً أصيلاً للبحث الحالي في جانب التربية الوجدانية، ويُلاحظ عليها الحشو والإطناب في بعض المواضع، كما أن طبيعتها لم تسمح بالمعالجة العقدية إلا عرَضاً.

٣. **معالم التربية الوجدانية في القرآن الكريم والسُّنة النبوية (١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م)**: للباحث علاء الدين موسى إبراهيم أبو مصطفى، وهي رسالة ماجستير في أصول التربية من الجامعة الإسلامية بغزَّة.

تضمنت الرسالة سبعة فصول تحدثت عن مفهوم التربية الوجدانية وأهدافها في حياة المسلم، إضافة لأسس التربية الوجدانية ومبادئها في القرآن والسُّـنة، وختمت بتقديم تصوُّر مقترح لتفعيل التربية الوجدانية في تربيتـنا.

وقد اعتمدت هذه الرسالة على سابقتها «التربية الوجدانية في الإسلام» اعتماداً كلياً، ومساحات الإضافة فيها محدودة يمكن أن نعدَّ منها: اعتبار الأساس العقائدي من أسس التربية الوجدانية، والتصوُّر الذي اقترحته لتفعيل التربية الوجدانية في مؤسساتـنا التربوية.

وأما باقي أجزاء الرسالة فلا تخرج عن الأدبيات الوعظية التي لا تخدم البحث العلمي ولا تليق به.

٤. **أثر العقيدة في الفرد والمجتمع (١٤٠١هـ/ ١٩٨١ م)**: للباحثة سميرة محمد عمر جمجوم، وهي رسالة ماجستير في العقيدة من جامعة الملك عبد العزيز.

جاءت الرسالة على خمسة فصول عرضت فيها لمقومات العقيدة وخصائصها وآثارها في الفرد والمجتمع، إضافة لعوامل زعزعتها من شبهات المستشرقين والنظريات الحديثة، وانتهت إلى بيان أهم وسائل تثبيتها، ذاكرةً منها القدوة الحسنة، وإثبات عدم التعارض بين الإسلام والعلم.

ويمكن القول إن الرسالة في جملتها تمثل جهداً في عرض العقيدة الإسلامية من وجهة نظر سلفية معتدلة، ورغم طيب الجهد المبذول فيها إلا أنها لم تأت على ذكر الجانب الوجداني كوسيلة من وسائل تثبيت العقيدة، وإن كانت ألمحت إلى دور الجانب التربوي الممثل بالقدوة الحسنة.

٥. **عقيدة التوحيد في القرآن الكريم (د/ ط ت)**: للدكتور محمد أحمد محمد عبد القادر خليل ملكاوي، وهي رسالة ماجستير قُدِّمت في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض.

تـناول الباحث في أبوابها الثلاثة العقيدة ومكانتها، وحقيقة التوحيد، والمنهج القرآني في عرض حقيقته.

والرسالة ذمَّت طريقتي المتكلمين والفلاسفة، وانحازت لمنهج القرآن في تمرير عقيدة التوحيد، من خلال توظيفه الأدلة الكونية، وضرب الأمثال، والقصص، إضافة لما تضمنَّه من أدلة عقلية.

وما يهم أن هذه الرسالة خصَّصت الفصل الرابع من الباب الأول للحديث عن أثر العقيدة في سلوك الفرد والمجتمع، وأصبح الاتجاه في الحديث عن تأثير العقيدة فيما سواها هو الغالب في الرسالات والأطروحات العقدية.

وجميع الدراسات التي سنعرضها الآن تـنحو هذا المنحى، ولذا سيُكتفى بإيراد عناوينها للتدليل على المراد:

- **أثر العقيدة الإسلامية في اختفاء الجريمة**: د. عصام بن جمعة ضميرية.
- **أثر العقيدة في بناء الفرد والمجتمع**: د. عبد العال سالم مكرم.
- **أثر العقيدة في منهج الفن الإسلامي**: مصطفى عبده محمد خير.
- **أثر العقيدة في تطبيق الحكم الشرعي**: د. محمد شريف مشوح.
- **أثر العقيدة في تحقيق الأمن النفسي**: أحمد يوسف.
- **دور العقيدة في علاج الانحرافات العقدية والسلوكية**: زاهر موسى مصطفى الشرافي.

الصعوبات العلمية:

تواجه الدراسة مجموعة من الصعوبات أهمها: تـناثر مادتها العلمية بين فروع معرفية متعددة (كعلم النفس، وعلم الاجتماع، والتربية، والإعلام، والأدب)، فضلاً عن معالجتها لجانب إنساني معقد، وهو الجانب الوجداني، إضافة لتأصيلها لمفاهيم وتصورات غير معهودة أو شائعة في البحوث العقدية.

معالم خطة البحث:

الفصل الأول: المنظومة الوجدانية ودورها في حياة الإنسان

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الانفعال ودوره في حياة الإنسان.

وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول ـ مفهوم الانفعال.

المطلب الثاني ـ شروط حدوث الانفعال.

المطلب الثالث ـ خصائص الانفعالات.

المطلب الرابع ـ نظريات تفسير حدوث الانفعال.

المطلب الخامس – الانفعالات في القرآن الكريم.

المطلب السادس ـ أثر الانفعال في حياة الإنسان.

المبحث الثاني: العاطفة ودورها في حياة الإنسان.

وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول – تعريف العاطفة.

المطلب الثاني – تكوُّن العاطفة.

المطلب الثالث – تصنيف العواطف.

المطلب الرابع – مكانة الحب في العاطفة الإنسانية.

المطلب الخامس – العواطف في القرآن الكريم.

المطلب السادس – دور العاطفة في حياة الإنسان.

المبحث الثالث: الوجدان ودوره في حياة الإنسان.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول – ماهية الوجدان ومفهومه.

المطلب الثاني – علاقة الإدراك بالوجدان.

المطلب الثالث – مظاهر الوجدان ودوره في حياة الإنسان.

المطلب الرابع – تربية الوجدان.

الفصل الثاني: العقيدة الدينية والعقيدة الإسلامية وأثر الوجدان في البناء والتمكين

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: العقيدة الدينية وعوامل بنائها.

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم العقيدة الدينية.

المطلب الثاني: مكونات الدين ومكانة العقيدة بينها.

المطلب الثالث: بواعث التدين ونشأة العقيدة الدينية.

المطلب الرابع: آلية تشكل المعتقد وأثر الوجدان في تكوينه.

المطلب الخامس: خصائص المعتقد وأحواله الساكنة والمتطورة.

المبحث الثاني: العقيدة الإسلامية ومنهج بنائها.

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم العقيدة الإسلامية.

المطلب الثاني: العقل والقلب ومكانتهما الإدراكية.

المطلب الثالث: نظرية المعرفة في العقيدة الإسلامية.

المطلب الرابع: مناهج بناء العقيدة الإسلامية.

المطلب الخامس: دور المكوِّن الوجداني في تمكين العقيدة الإسلامية.

الفصل الثالث: آليات تفعيل الجانب الوجداني لتمكين العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: المدخل التربوي.

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم التربية والتربية الإسلامية.

المطلب الثاني: التربية الوجدانية ومكانتها في التربية الإسلامية.

المطلب الثالث: الأهداف التربوية في المستوى الوجداني.

المطلب الرابع: الآليات التطبيقية للتربية الوجدانية في المؤسسات التربوية.

المطلب الخامس: قياس وتقويم الأهداف الوجدانية في التربية الإسلامية.

المبحث الثاني: المدخل الأدبي.

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: الأدب وفنونه.

المطلب الثاني: أهمية الأدب ودوره في التكوين العقائدي.

المطلب الثالث: الالتزام في الأدب.

المطلب الرابع: الأدب الإسلامي - المفهوم والخصائص.

المطلب الخامس: متطلبات توظيف الأدب في تمكين العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر.

المبحث الثالث: المدخل الإعلامي.

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم الإعلام والاتصال.

المطلب الثاني: تطور العمليات الإعلامية من الحالة البدائية إلى مفهوم الاتصال الجماهيري.

المطلب الثالث: وسائل الاتصال الجماهيري.

المطلب الرابع: أثر وسائل الاتصال الجماهيري في تشكيل القيم والمعتقدات.

المطلب الخامس: الإعلام الإسلامي وآفاق تمكين العقيدة في العصر الحاضر.

الخاتمة والنتائج

التوصيات

أهم مصادر البحث ومادته العلمية:

- إقبال، محمد: تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف عدس، تقديم: الشيماء الدمرداش العقالي، (القاهرة، دار الكتاب المصري - بيروت، دار الكتاب اللبناني، ٢٠١١م).
- حب الله، محمود: الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية، (منشورات عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م).
- الإيجي، عضد الدين: المواقف في علم الكلام، (القاهرة، مكتبة المتنبي، د/ط ت).
- ابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: د. عبد الله التركي وشعيب الأرنؤوط، ط:٢ (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م).
- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، ط:٣ (القاهرة، مكتبة وهبة، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م).
- الرمحين، عطا الله - وشقير، بارعة: مقدمة في الفنون الإذاعية والسمعبصرية، (منشورات جامعة دمشق، مركز التعليم المفتوح، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م).
- الزحيلي، محمد: طرائق التدريس التربية الإسلامية، (منشورات جامعة دمشق، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م).
- الشايب، أحمد: أصول النقد الأدبي، ط:١٠ (مصر، دار النهضة المصرية، ١٩٩٤م).
- شيمل، آنا ماري: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة: محمد إسماعيل السيد، رضا حامد قطب، ط:١ (بغداد، منشورات الجمل، ٢٠٠٦م).
- صيام، وحيد - والعبد الله، فواز إبراهيم - وديب، أوصاف: مدخل إلى تقنيات التعليم، (منشورات جامعة دمشق، كلية التربية، ١٤٣٦ هـ/٢٠١٦ م).
- العوا، عادل: الوجدان، (دمشق، مطبعة جامعة دمشق، ١٣٨٠هـ/١٩٦١م).
- الغزالي: إحياء علوم الدين، ط:١ (السعودية، دار المنهاج للنشر والتوزيع، ١٤٣٢هـ / ٢٠١١ م)
- القشيري، عبد الكريم بن هوازن: الرسالة القشيرية، تحقيق: د. عبد الحليم محمود و د. محمود بن الشريف (القاهرة، دار المعارف، د/ ط ت).

- الكلاباذي: التعرُّف لمذهب أهل التصوف، عناية وتصحيح: آثر جون آبري، ط:٢ (القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٤ م).
- لوبون، غوستاف: الآراء والمعتقدات، ترجمة: عادل زعيتر، (القاهرة، مؤسسة كلمات عربية للترجمة والنشر، د/ ط ت).
- النشار، علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط:٩ (القاهرة، منشورات دار المعارف، د/ت ط).

الرسائل الجامعية:

- فرغل، يحيى هاشم: الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، رسالة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة والفلسفة، (جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م).
- حجازي، سمية محمد علي: التربية الوجدانية في الإسلام، أطروحة لنيل درجة الدكتوراه في الأصول الإسلامية للتربية، إشراف: د. محمود محمد كسناوي والشيخ محمد قطب إبراهيم، (السعودية، جامعة أم القرى، ١٤١٧هـ).
- وصال أحمد الزعبي: تصوُّر مقترح لتضمين مفاهيم التربية الوجدانية ومبادئها في المنهج التكاملي لطفل الروضة، رسالة أعدت لنيل درجة الماجستير في التربية، إشراف: أ.د. أسما الياس، (جامعة دمشق، كلية التربية، ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م).
- البرهو، حمود: الأساليب الإعلامية في دعوة القرآن للعقيدة الصحيحة سورة إبراهيم نموذجًا - دراسة تأصيلية تطبيقية، رسالة لنيل درجة الماجستير في العقائد والأديان، إشراف: د. حسان القاري، (جامعة دمشق، كلية الشريعة، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م).

المراجع الأجنبية:

- Coppin. G. & Sander. D.: **Contemporary theories and concepts in the psychology of emotions** Chapter 1 in *Emotion-Oriented Systems*, edited by: Catherine Pelachaud, 1st ed, (UK & USA, ISTE and John Wiley & Sons, Inc., 2012).
- Mitchell Stephens: **The Rise of The Image The Fall of The Word**, (New York, oxford university press, 1998).

الفصل الأول

المنظومة الوجدانية ودورها في حياة الإنسان

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الانفعال ودوره في حياة الإنسان.

المبحث الثاني: العاطفة ودورها في حياة الإنسان.

المبحث الثالث: الوجدان ودوره في حياة الإنسان.

تمهيد

تتسم الحياة الوجدانية في الإنسان بالتَّعقيد، ومكمن التعقيد هنا في البساطة لا في التركيب، إذ ما من أحد يجهل أحواله النفسية وتقلُّباته الشعورية، ويعلمها من غيره على الاضطرار، غير أن هذه القضايا عندما توضع على بساط البحث؛ يصبح الحال كمن يريد أن يبحث: كيف تكون المسألة البديهية بديهية؟!

وسيمرُّ بنا: **"كلُّنا يعرف ما هي العاطفة إلى أن يُسأل عن تعريفها"**[١]، وليس هذا إلا لأن الحديث هنا عن السَّهل الممتـنع، والذي هو المعروف إلى أن يُطلَب التعريف.

فالمنظومة الوجدانية خِضَمٌّ متلاطم يضبط بأمواجه إيقاع حياة الإنسان، وما من صعود أو هبوط في تلك الأمواج إلا وشاطئ النفس يستقبل آثاره، ويخضع **"لتردُّداته"**، وما تقلُّبات أمزجتـنا وحالاتـنا الشعورية إلا مظهر لذاك الصُّعود والهبوط.

هذه التقلُّبات في حركتها الديناميكية تمثِّل عاملاً محورياً في تشكيل الشخصية الإنسانية، وتَسِمُ الإنسان بخصال ذات دوام نسبي، فيعرفُ فلانٌ بأنه حليم والآخر بكونه عطوفاً والثالث بأنه لئيم[٢].

وكِلا البساطة والغموض في منظومتـنا الوجدانية أورثَ اتجاهات متباينة في تحديد وتفسير عناصرها، وضبط مصطلحاتها[٣]. فـ (الانفعال، والعاطفة، والوجدان، والمزاج، والمشاعر، والأحاسيس، والحالة الانفعالية الممتدة ... وغيرها) كلُّها من الألفاظ المُتفق على استعمالها لتوصيف الحياة الوجدانية والتَّدليل على مكوِّناتها، وجميعها متداخلة ومتشابكة إلى حدٍّ يعسر معه الفصل بينها، كما أنها في جملتها تخضع للاستعمال التبادلي

---

(١) انظر ص خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة..

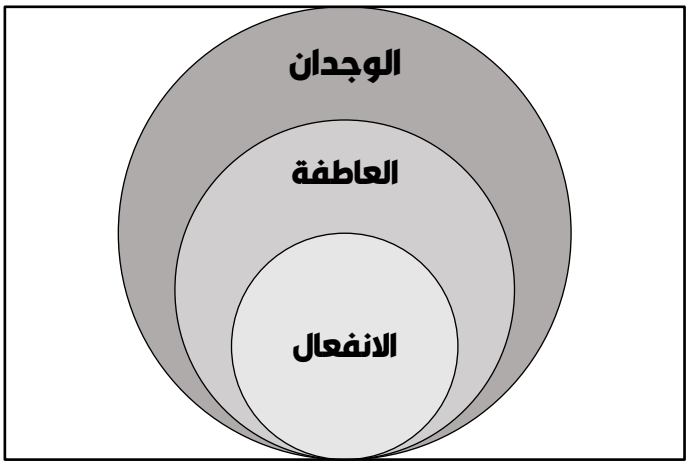
(٢) مع التنويه إلى أن "السمة" الإنسانية عبارة عن أنماط متسقة من الأفكار والمشاعر والأفعال، والسمة هي ما يميز الفرد عن غيره من الناس. للمزيد انظر: د. أحمد محمد عبد الخالق: **معجم السمات الوجدانية في وصف الشخصية**، (الكويت، جامعة الكويت، مجلس النشر العلمي _ لجنة التأليف والتعريب والنشر، ٢٠٠٤ م) ص ١٤-١٥.

(3) See: Moors, A: **Theories of emotion causation: A review**, *Cognition & Emotion*, (Vol. 23, No. 4, Psychology Press, 2009) (p.628).

فيما بينها؛ نظراً لكونها في المحصلة جوانب لعملية واحدة؛ ولذا فإن مسألة تعريفها وتحديد معانيها ستبقى ـ وغيرها من المصطلحات النفسية ـ من المسائل الجدليَّة الخلافية، وبالتالي فلا محيد عن اللجوء إلى «التواضع» أو الاتفاق الاصطلاحي عند البحث في هذه الألفاظ [١].

وانطلاقاً من هذا «التواضع» فإن البحث الحالي سيصطلح على تصنيف هرمي تصاعدي لما يمكن اعتباره «العناصر الثلاثة الرئيسة» في الحياة الوجدانية، والتي لا يخلو عنها أي بحث أو نقاش علمي يتـناول جانب الوجدان في الإنسان.

يضع هذا التصنيف في قاعدته مصطلح (الانفعال)، وفي رُتبة أعلى يضع مصطلح (العاطفة)، أما في قمة الهرم فيتوضَّع مصطلح (الوجدان) كمصطلح شامل يستوعب ما دونه ويهيمن عليه، وفق ما يوضحه الشكل رقم (١)[٢].



الشكل (١) تصنيف عناصر المنظومة الوجدانية تصاعدياً من الأخصّ إلى الأعمّ

(١) انظر: د. أحمد محمد عبد الخالق، **معجم السمات الوجدانية في وصف الشخصية**، ص ٣٥.

(٢) استند هذا التنصيف إلى اتجاه عدد من الباحثين العرب، انظر مثلاً: د. يحيى الرخاوي: **عن الوجدان**، نشرة الإنسان والتطور، (السنة السابعة، العدد: ٢٥٠٨، ٢٠١٤/٧/١٣م)، ص ٢، وكامل محمد محمد عويضة: **علم نفس الشخصية**، مراجعة: أ.د. محمد رجب البيومي، ط:١ (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٦ هـ/ ١٩٩٦ م) ص ٦٦، ٧٨، ١٣٩. ود. أحمد محمد عبد الخالق: **معجم السمات الوجدانية في وصف الشخصية**، ص ٣١ - ٣٢، ٣٥. و د. محمود حب الله: **الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية**، ط:١ (القاهرة، دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٦٧ هـ/ ١٩٤٨ م) ص ٥-٦، ١٩-٢١، ٣٠-٣١. و د. يحيى هاشم فرغل: **الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية**، (القاهرة، دار الفكر العربي، د/ط ت) ص ٣٩٧.

وعلى هذا التصنيف سيسير البحث في دراسة هذه الجوانب وبسطها ابتداء بأسفلها رتبة ثم بما يعلوه.

المبحث الأول: الانفعال ودوره في حياة الإنسان

وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول ـ مفهوم الانفعال.

المطلب الثاني ـ شروط حدوث الانفعال.

المطلب الثالث ـ خصائص الانفعالات.

المطلب الرابع ـ نظريات تفسير حدوث الانفعال.

المطلب الخامس - الانفعالات في القرآن الكريم.

المطلب السادس ـ أثر الانفعال في حياة الإنسان.

تمهيد:

" ينبت الدين في الانفعالات، وفكرة الله ليست إلا تبلوراً لاتجاهات انفعالية عدَّة "

د. عبد المنعم المليجي[١]

يعدُّ الانفعال قاعدة الحياة الوجدانية ومُنطَلقها، وهو الأساس الذي تُبنى عليه وتَـنْشعِبُ منه كافَّة عناصرها، فضلاً عن كونه محطةَّ الجدال الأولى ونقطة النِّـزاع الرئيسة في تفسير العاطفة الإنسانية.

فالباحثون لم يتفقوا على تحديد مكوِّنات (المنظومة الانفعالية Emotional episode)، هل هي مجموع (الوعي، والإحساس، والتهيؤ للاستجابة، وردود الفعل النفسية، والاستجابة السلوكية) أم أن كل واحد بمفرده يستقِّل بمعنى (الانفعال)؟ ثم امتدَّ هذا الخلاف لتعريف المكوِّنات ذاتها، وعنه انبثقت الاتجاهات والنظريات المتعددة في تفسير الانفعال[٢].

ولذا سيُعنى هذا المبحث بدراسة مفهوم الانفعال، وشروط حدوثه، وبيان خصائص الانفعالات، ثم سيعرض النظريات والاتجاهات التي تصدَّت لتفسيرها، وبعدها سيلقي نظرة على الانفعالات في القرآن الكريم، ليقف في الختام على الآثار التي يتركها الانفعال في حياة الإنسان سواء من الناحية الداخلية أو السلوكية.



(١) **تطور الشعور الديني عند الطفل والمراهق**، (مصر، دار المعارف، ١٩٥٥م) ص ٣٢٠.

(2) See: Moors, A: **Theories of emotion causation: A review**, (p.626 - 628).

المطلب الأول - مفهوم الانفعال:

أولاً - الانفعال لغة:

جاء في لسان العرب: "(فَعَلَ) الشَّيْءَ (فَانْفَعَلَ) مِثْلُ كَسَرَهُ فَانْكَسَرَ"[١]. ومثل ذلك في مختار الصحاح[٢].

فيما أشار المعجم الوسيط إلى معنىً أوسع، بقوله: "(انفعل) مُطَاوع فعَلهُ فَهُوَ منفعل. و_[٣]بكذا: تأثر به انبساطاً وانقباضاً"[٤].

ويلاحظ أن التعريف الأخير للانفعال انفرد بالإشارة للبُعد النفسي في الحالة الانفعالية من خلال كلمتي (انبساط وانقباض)[٥].

وبذلك يمكن القول؛ إنَّ الانفعال في لغة العرب: هو كلُّ فعل يتركُ في النفس ارتياحاً أو انقباضاً.

ثانياً - الانفعال اصطلاحاً:

تعددت الميادين التي تناولت تعريف الانفعال، واختلفت عبر الزمان، ففي السابق، كان بحث الانفعال من عمل الحُكَماء أو الفلاسفة، وكذلك المتكلمين من أهل الإسلام، وفي عصرنا بات بحث الانفعال من اختصاص علم النفس ومتعلَّقاته. وفيما يلي تعريف للانفعال عند كلا الفريقين.

---

(١) **ابن منظور**: ط:٣ (بيروت، دار صادر، ١٤١٤ هـ) ١١/ ٥٢٩.

(٢) **محمد بن أبي بكر الرازي**: تحقيق: يوسف الشيخ محمد، ط:٥ (بيروت - صيدا، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م) ص ٢٤١.

(٣) للدلالة على تكرار الكلمة لمعنى جديد.

(٤) **مجموعة من المؤلفين**، مجمع اللغة العربية، ط:٤ (مصر، مكتبة الشروق الدولية، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م) ص ٦٩٥.

(٥) وذلك بسبب حداثة إعداد المعجم الوسيط، ومراعاته لأحوال العصر الذي صدر فيه.

أ- الانفعال عند الحكماء والمتكلمين:

عرَّف الغزالي (٥٠٥هـ) الانفعال بأنه: "نسبة الجوهر المتغير إلى السبب المغيِّر ... والانفعال على الجملة تغيُّر ... [فـ] لا فرق بين قولك: «ينفعل» وبين قولك «يتغير»"(١).

والانفعال "عند الحكماء هو التأثُّر"(٢).

وفرَّق الإيجي (٧٥٦هـ) بين الانفعاليَّات والانفعالات، فالانفعاليات هي الكيفيَّات المحسوسة الراسخة في موضوعها، كصُفْرة الذهب، وحلاوة العسل. أما الانفعالات فهي ما يسرع زواله، كصُفْرة الوَجَل وحُمْرة الخجل(٣).

ب- الانفعال في الاصطلاحات النفسية:

عرَّف قاموس كامبردج للعلوم النفسية الانفعال بأنه: "استجابة عضوية - عصبية مؤقتة لمثير، تحفِّز نظاماً متناسقاً من ردود الأفعال الجسدية ـ الذهنية، من شأنها تحديد علاقتنا بالمثير والتحضير للتعامل معه على نحو ما" (٤).

ويذكر تعريف آخر أنَّ الانفعال: جملة من التغيُّرات المتّصلة، المُتزامنة، في جميع أو معظم حالات الأنظمة الفرعية الحيوية الخمسة (الحالة الإدراكية، التغيرات الفيزيولوجية، التعابير الجسدية، ردَّة الفعل السلوكية، الأحاسيس الشخصية) إثْرَ استجابتها لمثير داخلي أو خارجي(٥).

ويقول تعريف ثالث: الانفعال حالة وجدانية حادَّة وفجائية، مضطَّربة وغير مُنظَّمة، تتَّسِم بالاستثارة والتَّوتر والرَّغبة في القيام بعمل ما، وللانفعالات مكوِّنات داخلية (فيزيولوجية

---

(١) **معيار العلم في فن المنطق**، تحقيق: د. سليمان دنيا، (القاهرة، دار المعارف، ١٩٦١ م) ص ٣٢٧-٣٢٨.

(٢) التهانوي: **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق: د. علي دحروج، ط:١ (بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦م) ٢٨٤/١.

(٣) انظر: **المواقف في علم الكلام**، (القاهرة، مكتبة المتنبي، د/ط ت) ص ١٢٢، **والمخطوط منه:** مكتبة نور عثمانية، رقم الحفظ: ٢٢٢٣، ل ٧٥، والجرجاني: **شرح المواقف**، ط:١ (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م) ١٧٠/٥.

(4) **The Cambridge Dictionary of Psychology**: Many Authors, General Editor: Matsumoto. D, 1st ed **(**New York**,** Cambridge University Press, 2009), (p.179).

(5) This is Scherer's definition, See: Coppin. G. & Sander. D.: **Contemporary theories and concepts in the psychology of emotions** Chapter 1 in *Emotion-Oriented Systems*, edited by: Catherine Pelachaud, 1st ed, (UK & USA, ISTE and John Wiley & Sons, Inc., 2012), (p.16).

وشعورية ومعرفية) وخارجية سلوكية (مثل تعبيرات الوجه). ويشمل الانفعال حالات وجدانية إيجابية أو سلبية، ومن أمثلته: السرور، والغضب، والخوف، والحب، والكره، والحزن[١].

ومن خلال هذه التعاريف يمكن وضع اليد على تعريف جامع للانفعال بالقول:

إنه تغيُّر في أحوال النفس يمكن أن يكون هادئاً أو عنيفاً، معرفياً أو شعورياً، ينتج عن مسبب (مثير)، ويترك في الإنسان آثاراً داخلية (فيزيولوجية وشعورية ومعرفية) وخارجية تظهر في تعابير الجسد (كحمرة الوجه أو صفرته، وارتجاف الأعضاء ...)، تستتبع استجابات ملائمة لنوع التغيُّر الحادث.

المطلب الثاني - شروط حدوث الانفعال:

يتضح من خلال التعريفات السابقة أنه لكي يحدث الانفعال؛ فلا بدَّ من توفُّر مجموعة شروط (انظر الشكل ٢)، يمكن إيجازها فيما يلي:

١. مثير أو منبِّه داخلي أو خارجي.

٢. وجود كائن حي سليم الأجهزة العضوية، يمكنه إدراك المثير والإحساس به ومن ثم تحديد مدى وطبيعة الاستجابة له[٢].

٣. الاستجابة أو ردود الأفعال الداخلية (شعورية، فيزيولوجية، معرفية) والخارجية (التعابير الجسدية، الاستجابة السلوكية).

---

(١) اختصاراً عن: **معجم السمات الوجدانية في وصف الشخصية**، ص ٣٢. وللانفعال تعريفات أخرى متقاربة منها على سبيل المثال: "الانفعال وجدان ثائر يشمل النفس والجسم بالتغيُّر والاضطراب، ويتسبب عن إدراك طارئ ملائم أو غير ملائم." كامل محمد محمد عويضة: **علم نفس الشخصية**، ص ٦٦. أو أنه "جميع العمليات في الإنسان والأحياء الأخرى التي تتضمن تقييماً واستجابة لمثير".

See Cardinal. R.N: **Emotion and motivation**, (NST 1B Psychology, Lecture 1, Psychological basis of emotion, 2003), (p.1).

(٢) حيث أشارت بعض التجارب إلى تناقُص الإحساس بالغضب والخوف، لدى الأفراد الذين يعانون من إصابات في النخاع الشوكي، وهذا الضعف في الإحساس قد تعاظم مع شدة الإصابة، مما يدل على أن الانفعال يعتمد في بعض حدوثه على قدرة الدماغ على التفاعل مع الجسم.

See Hohman experience in: **Emotion and motivation**, (p.4).



الشكل (٢) شروط حدوث الانفعال

المطلب الثالث - خصائص الانفعالات:

هناك مجموعة من الخصائص التي تتصف بها الحالة الانفعالية، منها[١]:

١. لا بدَّ لكل انفعال من مثير خارجي أو داخلي يتعلَّق به الإدراك، فمن لم يسمع العبارة المضحكة أو سمعها دون فهمها، فلا ينفعل بالضحك. ومن لم يتخيَّل أو يتذكَّر موقفاً جميلاً، فلا يمكن أن ينبعث فيه السرور.

٢. تفترض جميع الانفعالات وجود حالة نفسية أخرى تعتمد عليها، فغضب الأم عند الاعتداء على صغارها يفترض وجود فطرة الأمومة نحوهم ... وهكذا.

٣. لا بدَّ وأن تصحب الانفعالات تغيُّرات متعددة (فيزيولوجية ـ سلوكية) كحمرة الوجه أو صفرته، وارتعاش المفاصل، وضغط الدم، وتسرُّع ضربات القلب، واتساع حدقة العين ... وغيرها[٢].

٤. تتميز الانفعالات باتِّساع محيطها ودائرة وجودها، إذ توجد عند جميع الناس، وفي جميع المراحل الحياتية.

٥. لا تخضع الانفعالات للإرادة بشكل مباشر، فلا يمكننا جعلُ أنفسنا تنفعل بالحزن مع غياب دواعيه، ولكن تخضع بشكل غير مباشر، إذ يمكن للإرادة أن تدفعنا لتجنب الموقف المُحزن.

٦. غالباً ما يستمر الشعور النفسي في حالة الانفعال مدة طويلة، ويحافظ على بقاءه بعد زوال المثير له.

---

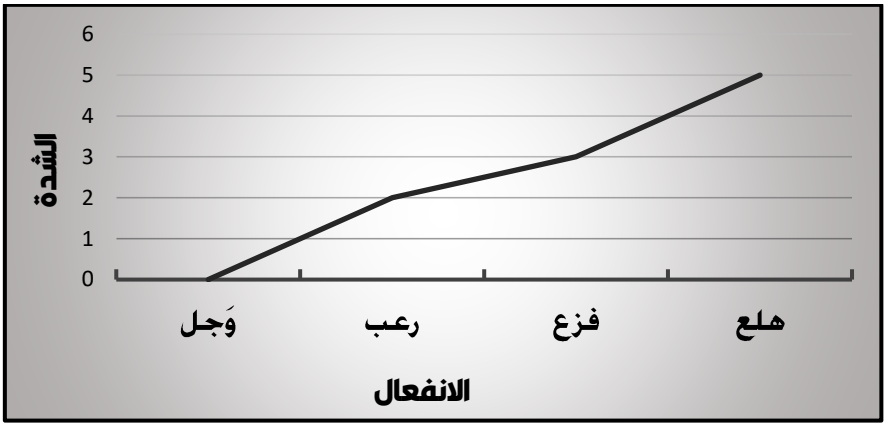
(١) انظر: د. محمود حب الله: **الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية**، ص ١٩-٢١، و د. أحمد محمد عبد الخالق: **معجم السمات الوجدانية في وصف الشخصية**، ص ٣٢، و
Moors, A: **Theories of emotion causation: A review**, (p. 628).

(٢) سيتم التوسع في هذه التغيُّرات عند الحديث آثار الانفعال.

المطلب الرابع - نظريات تفسير حدوث الانفعال:

إن التساؤل عن سبب حدوث الانفعال هو في واقع الأمر استفهامٌ عما يحدث بين المثير والاستجابة، وبالتالي فإن النَّظريات المعنيَّة بتفسير الانفعال عليها أن تقدِّم شرحاً حول ماهية المثيرات التي تُحدِث هذا الانفعال، بما يجعلنا نميِّز بين المثير العامل والمثير الخامل أو الحيادي[١]، كما وعليها أن تُطلِعنا على الكيفيَّة التي من خلالها يقوم الكائن الحي بهذا التمييز[٢].

هاتان المشكلتان يمكن دعوتهما بـ (إشكالية التحفيز والتمييز)، فحدوث الانفعال يتناسب طرداً مع شدة المثير، وهذا جزء الإشكالية الأول، أما تحديد نوعية الانفعال الناتج عن المثير وتمييزه عن غيره من الانفعالات؛ كتمييز الخوف ـ مثلاً ـ عن الفرح، أو الحزن، أو الغضب؛ فهو الجزء الآخر منها[٣]. (انظر الشكل ٣).



الشكل (٣) مخطط تمثيلي لحدوث الانفعال طبقاً لعاملي التحفيز والتمييز

وباستقراء النَّظريات التي بحثت تفسير حدوث الانفعال؛ نجد بينها تفاوتاً مَرَدُّه للآلية التي اقترحتها كلٌّ منها لهذا الحدوث، ويمكن في هذا الصَّدد تحديد خلافين رئيسين؛ أولهما: الاختلاف حول ظروف حدوث الإثارة الانفعالية؛ فالبعض يعدُّ هذه الإثارة انعكاسيَّة (لا إرادية أو أوتوماتيكية)، فيما يؤكِّد البعض الآخر أنها إراديَّة (واعية ومضبوطة)، وتوسَّط بعضهم

(١) يُقصَد بالمثير العامل: المثير الذي يمتلك القدرة على إحداث الانفعال، أما الخامل أو الحيادي فهو الفاقد القدرة على التأثير.

(2) See: Moors, A: **Theories of emotion causation**: A review, (p. 630).
(3) See: ***The Previous Reference***, (p. 631).

فعدَّها انعكاسيَّة في حالات «ما دون عتبة الوعي» (كالمؤثرات اللاشعورية، عدم الانتباه، وضيق الوقت) بينما تكون إراديَّة في حالات «ما فوق العتبة»(١).

أما نقطة الخلاف الأخرى فتكمن في مُسبِّب الانفعال ذاته؛ إذ يعتقد عامة المُنظِّرين أنَّ المُسبِّب الرئيس للانفعال هو المثير، فيما يرى آخرون أنَّ الاستجابة الداخليَّة للمثير هي ـ في واقع الأمر ـ هذا المُسبِّب، ومنهم من أعطى وزناً متساوياً لكلا المُسَبِّبَيْن(٢).

ولأنَّ كل واحد من هذه الاتجاهات يرتكز على أبحاثه التجريبية (empirical)، ولديه أنصاره المُتحمِّسين لإثباته؛ تمكَّنت هذه الاتجاهات من الصمود عبر الزمن(٣).

وفيما يلي عرض لأبرز هذه الاتجاهات بدءاً بالاتجاهات الإسلامية، ومن ثم الغربية:

أولاً - الاتجاهات الإسلامية – الغزالي أنموذجاً(٤):

فسَّر الغزالي الكيفية التي يحدث بها الفعل الانعكاسي أو الاضطراري في إطار شرحه لقضية الجبر والاختيار ونظرية الكسب المتصلة بها، وهذا وإن لم يكن نظرية خاصة في تفسير كيفية حدوث الانفعال، إلا أنه يشكل مرتكزاً هاماً لتفسيره؛ على اعتبار أن الانفعال ـ في النهاية ـ فعلاً انعكاسياً أو اضطرارياً.

يرى الغزالي أن فعل الإنسان يُطلق على ثلاثة أوجه، فيقال: الإنسان يكتب بالأصابع، ويتـنفس بالرئة، ويخرق الماء إذا وقف عليه، ويُنسَب إليه الخرق والتـنفس والكتابة، وهذه الثلاثة في حقيقة الاضطرار والجبر واحد، ولكنها تختلف في أمور، فيسمى خرقه للماء فعلاً طبيعياً، ويسمى تـنفسه فعلاً إرادياً، وتسمى كتابته فعلاً اختيارياً.

والجبر ظاهر في الفعل الطبيعي، وكذلك في التـنفس، ومثله ما إذا قُصدت عين إنسان بإبرة طبق الأجفان اضطراراً، فيلتحق هذا الفعل بالطبيعي في كونه ضرورياً.

أما الثالث وهو الاختياري، والذي يقال فيه: إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل، مثل الكتابة والنطق، فهذا مظنَّة الالتباس؛ وذلك للجهل بمعنى الاختيار.

---

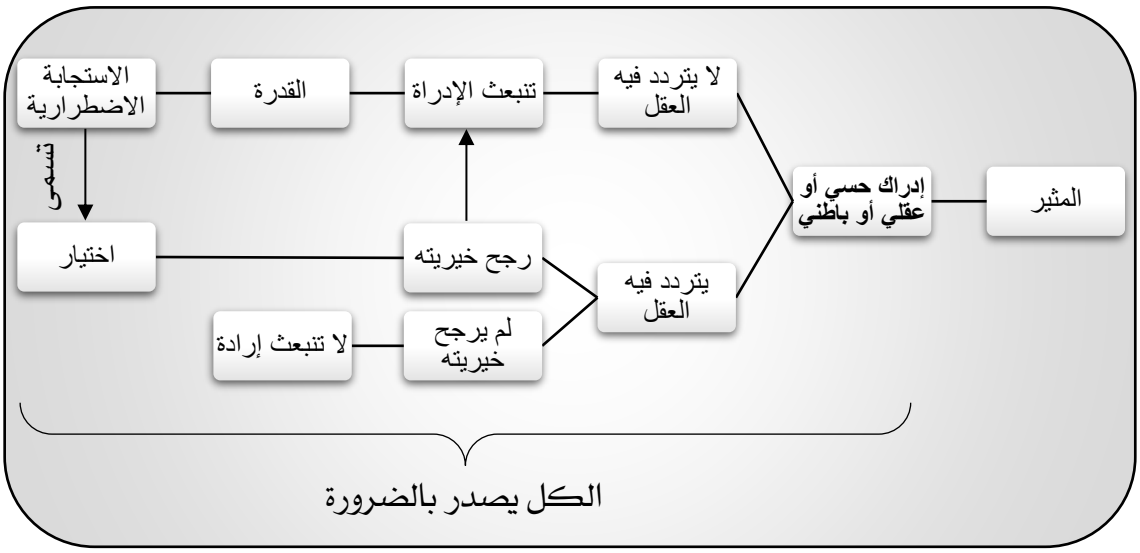
(1) See: Moors, A: **Theories of emotion causation: A review**, (p. 632, 634).
(2) See: Moors, A: ***The Previous Reference***, (p. 634).
(3) See: Cornelius, Randolph R.: **Theoretical approaches to emotion**, ITRW on speech and emotion. (UK, Newcastle, Northern Ireland, 2000), (p. 1).
(٤) انظر: **إحياء علوم الدين**: ط:١ (السعودية، دار المنهاج، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م) ٨/٢٣٠-٢٣٣.

بيان ذلك أن الإرادة تبع للعلم بأن الشيء موافق لك، والأشياء تُقسم إلى ما تحكم مشاهداتك الظاهرة أو الباطنة بأنه موافق من غير تردد، وإلى ما قد يتردد فيه العقل. فمن الأول أن تقصد عينك بإبرة، فلا يتردد علمك أن دفع ذلك خير وموافق، ولذلك تنبعث الإرادة بالعلم، والقدرة بالإرادة، وتتحرك الأجفان بالدفع من غير رويَّة وفكرة، وذلك بالإرادة.

أما ما يتوقف فيه العقل ويحتاج إلى رويَّة وفكر ليتبيَّن هل الخير في الفعل أم في الترك، فمتى حصل العلم بأن أحدهما خير، التحق بالذي يقطع به من غير فكر، وتنبعث الإرادة هنا كما تنبعث عندما تُقصد العين بإبرة، وتسمى هذه الإرادة اختياراً، فالاختيار عبارة عن إرادة خاصة، وهي التي انبعثت بإشارة العقل فيما له في إدراكه توقُّف.

فالإرادة مُسخَّرة لحكم العقل والحس، والقدرة مسخَّرة للإرادة، والحركة مسخَّرة للقدرة، والكل يصدر بالضرورة، والإنسان محلٌّ ومجرى لهذه الأمور وهي ليست منه، فمعنى كونه مجبوراً: أن جميع ذلك حاصل فيه من غيره لا منه، ومعنى كونه مختاراً: أنه محل لإرادة حدثت فيه جبراً بعد حكم العقل بكون الفعل خيراً محضاً، وحدَث الحكم أيضاً جبراً، فإذاً هو مجبور على الاختيار.

وهذا "الجبر على الاختيار" يسميه أهل الحق «كسباً» تيمُّناً بكتاب اللّه، وهو غير مناقض للجبر ولا للاختيار، بل جامع بينهما عند من فهمه.



الشكل (٩) نظرية الفعل الانعكاسي (الاضطراري) عند الغزالي

في بداية التعقيب على هذه النظرية يجب القول بأن كلام الغزالي يشير إلى أنه يعبِّر عن الفعل الذي نصطلح عليه اليوم بـ«اللاإرادي أو الانعكاسي» بمصطلح الفعل «الإرادي»، ويعبِّر عن الفعل الإرادي بلفظ الفعل «الاختياري»، غير أنه يجعل الكل اضطرارياً عند التحقيق.

ويُلاحَظ أن الغزالي قد سبق إلى فكرة التقييم المعرفي غير الواعي، والعفوية الأتوماتيكية أو الاستجابة الضرورية في حالة المثيرات التي لا يتردد العقل فيها أو التي يجزم بخيريَّتها، وأطلق على الاستجابة في الحالة الثانية ـ التي تحصل بعد جزم العقل بخيريتها ـ اسم «الاختيار»، إلا أنه جعل الإنسان مجبوراً على هذا الاختيار بحكم أن كل ما يحصل فيه هو من غيره لا منه، وأنه لا يعدو أن يكون محلاً لإرادة حدثت فيه جبراً بعد حكم العقل بأن الفعل خير محض. وهذه الجبرية على الاختيار تسمى «كسباً» عند أهل الحق.

والخوض في مسألة الكسب قضية طويلة الذيول، كثيرة الجدل بين متكلمي أهل الإسلام، غير أنه يُكتَفى هنا بالقول بأن ما أتى به الغزالي من «جبرية الاختيار» لم يقرَّه عليه جمهور الماتريدية الذين يثبتون للإنسان قدرة مؤثرة في الفعل، وإن كان أصل الفعل بقدرة الله سبحانه وتعالى(١).

ثانياً - الاتجاهات الغربية:

أ- نظرية جيمس - لانغ (James-Lange Theory):

ترى النظرية التي قدمها كل من وليم جيمس (ت ١٩١٠م) عام (١٨٨٤م) وكارل لانغ (ت ١٩٠٠م) عام (١٨٨٥م) أن الانفعال يحدث من خلال نمط الاستجابة الداخلية في الجسم للمثير، وهذا يعني أنَّ أجسامنا تستجيب أولاً من خلال التغيُّرات التي تطرأ عليها، ثم ينتج عن مجموع هذه التغيُّرات ما نسميه بـ (الانفعال). فنحن ـ استناداً لهذا الرأي ـ نشعر بالخوف لأننا نرتعش، ولا نرتعش لأننا نخاف(٢). (انظر الشكل ٤).

---

(١) انظر: النسفي: **تبصرة الأدلة في أصول الدين**، تحقيق: أ.د. محمد الأنور حامد عيسى، ط:١ (مصر، المكتبة الأزهرية للتراث - الجزيرة للنشر والتوزيع، ٢٠١١م) ٨٤٥/٢-٨٤٧، والبياضي: **إشارات المرام من عبارات الإمام**، تحقيق: يوسف عبد الرزاق الشافعي، ط:١ (باكستان، زمزم ببلشرز، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م) ص ٢٥٦. وقدرة الإنسان مؤثرة في وصف الفعل (أي في كونه طاعة أو معصية) لا في أصله.

(2) See: Coppin. G. & Sander. D.: **Contemporary theories and concepts in the psychology of emotions**, (p. 4) and Moors, A: **Theories of emotion causation: A review**, (p. 635) and Cornelius, Randolph R.: **Theoretical approaches to emotion**, (p. 2).

المثير ←التغيُّرات الداخليَّة←الشعور بهذه التغيّرات = التجربة الانفعالية = الانفعال

الشكل (٤) ترتيب عناصر الانفعال في نظرية جيمس – لانغ[١]

ولقد حُلَّت «إشكالية التحفيز والتمييز» في نظرية (جيمس ـ لانغ) من خلال شدَّة ونوعية التغيُّرات الطارئة على الجسم إثر استجابته لمثير ما[٢]، كما أنَّ نظريتهما تركت أثراً كبيراً في الدراسات اللاحقة التي بحثت موضوع الانفعال [٣].

انتُقدت هذه النظرية بأنها تحصر الانفعالات في إطار الاستجابات الفيزيولوجية اللاإرادية، وتتجاهل أن للانفعالات جوانب إرادية، فالحزن ـ مثلاً ـ لا يمكن اعتباره مجرَّد إحساس بتغيُّرات فيزيولوجية في أجسامنا، بل إننا نحزن على شيء ذو قيمة بالنسبة لنا إذا فقدناه[٤].

كما انتُقدت تجريبياً من قبل نظرية (كانون ـ بارد Cannon-Bard Theory)[٥] التي وجدت أن الاستجابات المرافقة للانفعال في نظرية جيمس ـ لانغ تفتقر للتحديد والتمييز، فما الذي يميِّز الخوف عن الغضب، وكلاهما يرفع معدَّل ضربات القلب؟[٦].

وعلى كلٍّ؛ فإن النظرية ـ رغم ما وُجِّه لها من نقد ـ لا تزال حاضرة في ميدان تفسير حدوث الانفعال.

---

(١) نقلاً عن: Moors, A: **Theories of emotion causation: A review**, (p. 635)

(2) See: Moors, A: **Theories of emotion causation: A review**, (p. 635 - 636).

(3) See: Coppin. G. & Sander. D**.: Contemporary theories and concepts in the psychology of emotions**, (p. 4 - 5).

(4) See: Moors, A: **Theories of emotion causation: A review**, (p. 636).

(٥) وقد ظهرت هذه النظرية لنقض نظرية (جيمس - لانغ)، فهي ترفض أن تكون الاستجابات الفيزيولوجية الداخليّة سبباً لحدوث أو تمييز الانفعال، وترى أن الانفعال يحدث نتيجة لتعامل الجهاز العصبي المركزي مع المثير، وما التغيُّرات الفيزيولوجية التي تحدث داخل الجسم إلا نتيجة لهذا الانفعال.

See: Coppin. G. & Sander. D.: **Contemporary theories and concepts in the psychology of emotions**, (p. 5).

(6) See: Moors, A: **Theories of emotion causation: A review**, (p. 636) and Coppin. G. & Sander. D.: **Contemporary theories and concepts in the psychology of emotions**, (p. 5).

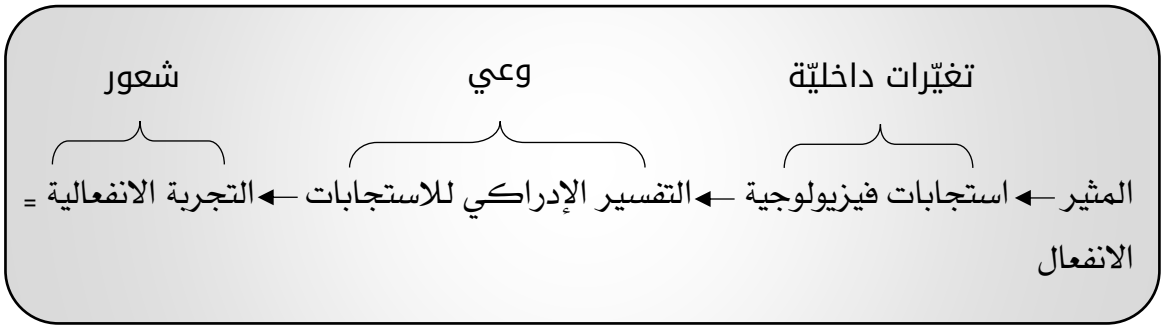
ب- ثانياً - نظرية شاشترثنائية العوامل (Schachter's Theory):

أطلق ستانلي شاشتر (ت ١٩٩٧م) نظريته عام (١٩٦٤م) والتي عُرِفت بالنظرية ثـنائية العوامل؛ لأنه لكي يحدث الانفعال ـ وفقاً لمنظورها ـ فلا بدَّ من التفاعل بين نوعين من العوامل:

١. الاستثارة الفيزيولوجية.
٢. والتفسير الإدراكي لهذه الاستثارة.

ففي المرحلة الأولى يُطلِق المثير استجابات انفعالية غير متمايزة، أي معروفة الشدة مجهولة النوع، ثم تقوم المرحلة الثانية بتفسير هذه الاستجابات وتمييزها، ومن خلال هذا التمييز يتحدد نوع الانفعال، مع التأكيد على أن مجرَّد الحدوث التزامني لهذين العاملين لا يُسبِّب الانفعال، بل لا بدَّ من وعي وإدراك العلاقة بينهما[١]. (انظر الشكل ٥).

تتميز هذه النظرية باعتبارها المدخلين الإدراكي والاجتماعي في تفسير الانفعال، وأُخذ عليها أنّها لم تعيّن العنصر الإدراكي المسؤول عن تحديد أيّ المثيرات يقود إلى إطلاق الاستجابات الفيزيولوجية وأيُّها لا يفعل، وإذا كانت العملية الإدراكية لا تسبق تلك الاستجابات في الحدوث؛ فلا يمكن للمكوِّن الإدراكي تمييز المثيرات العاملة من الخاملة، وبالتالي لا يمكنه التمييز بين أنواع الانفعالات، وهذا سيؤدي لإخفاق النظرية في تفسير حدوث العملية الانفعالية[٢].



الشكل (٥) ترتيب عناصر الانفعال في نظرية شاشتر[٣]

(1) See: ***The Previous References***, Moors A: (p. 636 - 637) and Coppin. G. & Sander. D.: (p. 6).

(2) See: Coppin. G. & Sander. D.: **Contemporary theories and concepts in the psychology of emotions**, (p. 6-7) and Moors, A: **Theories of emotion causation: A review,** (p. 637).

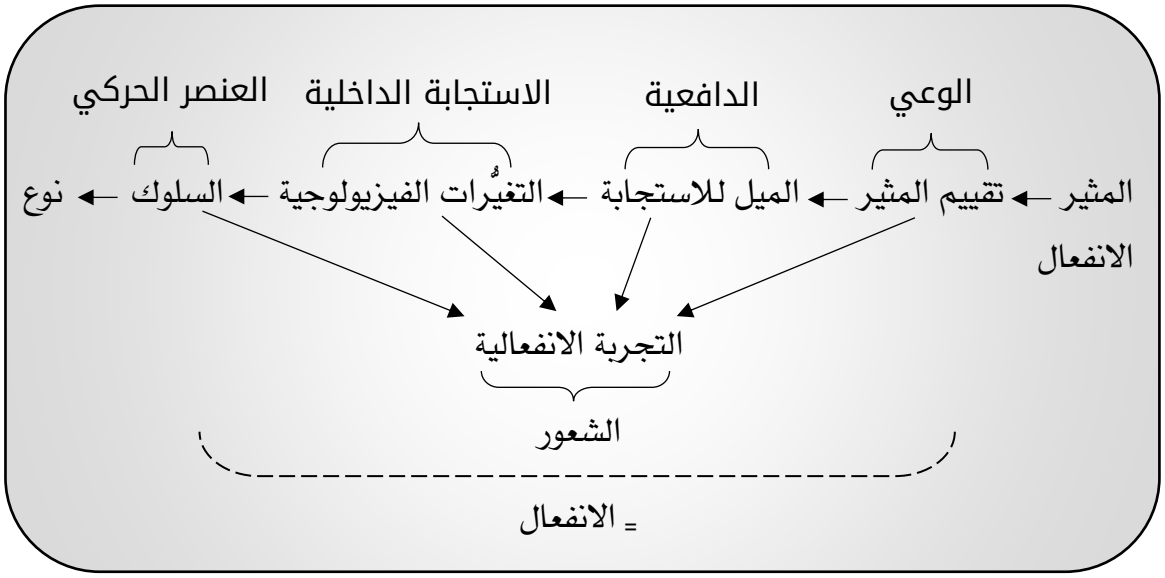
(٣) نقلاً عن: Moors, A: **Theories of emotion causation: A review**, (p. 637)

ت- ثالثاً - نظريات التقييم المعرفي (Appraisal Theories):

عدَّ منظِّرو هذا التيار أنَّ معظم العمل المساهم في تحفيز الانفعال غير إرادي "أوتوماتيكي"، كما خالفوا "شاشتر" من خلال وضعهم عنصر الوعي في أوائل السلسلة الانفعالية (بعد المثير وقبل الاستجابات الفيزيولوجية)[١]. (انظر الشكل ٦).

وتعود أصول هذا الاتجاه إلى فكرة التقييم (Appraisal)، والتي تعني تفحُّص أحداث المحيط والحكم بكونها إيجابية أو سلبية بالنسبة لنا[٢]، وهذا الحكم الذي يعطيه الفرد للمثير يحدِّد ما إذا كان المثير عاملاً أم خاملاً، كما يحدِّد في الوقت ذاته نوعية وشدة الانفعال الذي سيطلقه بناء على هذا التقييم[٣].

وعملية التقييم هذه تتم بشكل غير واعٍ إلى ما قبل حدوث الانفعال، أما تعيين نوعه (كخوف مثلاً أو غضب) فيتم إدراكياً عقِبَ انطلاق الانفعال[٤].



الشكل (٦) الترتيب الشائع لعناصر الانفعال في النظريات التقييمية [٥]

(1) See: Moors, A: **Theories of emotion causation: A review**, (p. 638).
(2) See: Cornelius, Randolph R.: **Theoretical approaches to emotion**, (p. 3).
(3) See: Moors, A: **Theories of emotion causation: A review**, (p. 638) and Coppin. G. & Sander. D.: **Contemporary theories and concepts in the psychology of emotions**, (p. 14).
(4) See: Moors, A: **Theories of emotion causation: A review**, (p. 638).
(٥) نقلاً عن: Moors, A: **Theories of emotion causation: A review**, (p. 639).

أسهم الاتجاه التقييمي في فهمنا للأصول التي تحكم تحفيز وتمييز الانفعالات، وأُخذ عليه تضخيمه لدور الإدراك في عملية التحفيز والتمييز هذه، إذ هناك العديد من الانفعالات التي تحدث خارج حالات الوعي أصلاً[١].

غير أن هذا الانتقاد لا يصمد أمام النظرية التي عدَّت معظم العمليات التقييمية أوتوماتيكية وغير واعية[٢].

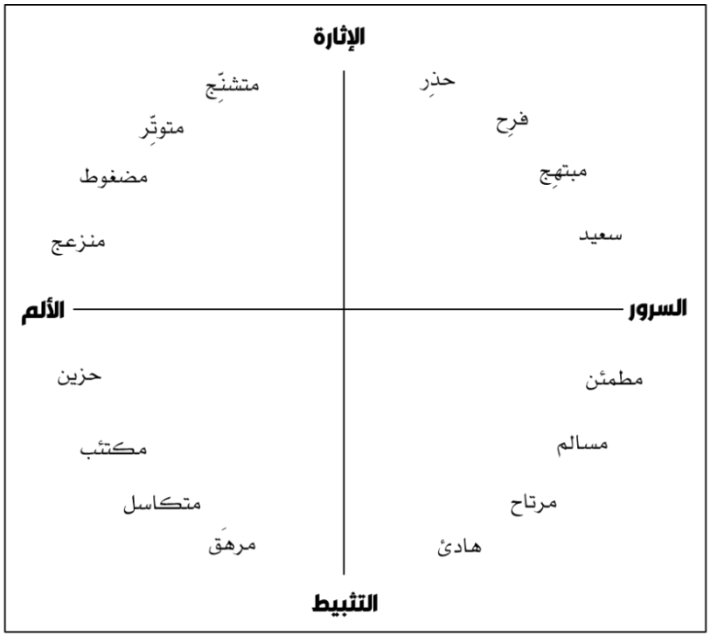
وعلى العموم يبقى لهذا الاتجاه مكانته المحورية في فهم وتفسير الانفعالات الإنسانية.

ث- رابعاً - النظريات ثنائية الأبعاد (Bi-dimensional Theories):

ترتكز النظريات ثنائية الأبعاد في وضعها الحالي على الفكرة التي تحدد ثلاثة أبعاد رئيسة لوصف الشعور الانفعالي؛ هذه الأبعاد هي (السرور/ الألم) (الإثارة/ التثبيط) (التوتر/ الاسترخاء)، حيث يمكن تعيين نوع الشعور الانفعالي عبر المستويات المتدرِّجة لكل بُعْدٍ من هذه الأبعاد الثلاثة[٣].

أما هذا الاتجاه فيعتقد ـ وفقاً للنموذج المقترح من قبل "رسل" (Russell) عام (١٩٨٠م) ـ إمكانية تمثيل الانفعالات من خلال دائرة ذات محورين؛ محور اللذة والألم، ومحور شدة الإثارة (قوية/ ضعيفة)، هذه الدائرة تترجم المؤثرات التي تحدث حولها إلى تجربة شعورية ذاتية. (انظر الشكل ٧).

(1) See: Cornelius, Randolph R.: **Theoretical approaches to emotion**, (p. 4) and Coppin. G. & Sander. D.: **Contemporary theories and concepts in the psychology of emotions**, (p. 18).
(2) See: Coppin. G. & Sander. D.: **Contemporary theories and concepts in the psychology of emotions**, (p. 18).
(3) See: ***The Previous Reference***, (p. 11-12).



الشكل (٧) الدائرة الانفعالية وفقاً للنظريات ثنائية الأبعاد[١]

يُعدُّ هذا النموذج في الوقت الحالي الأداة الأكثر شيوعاً لقياس التجربة الانفعالية الذاتية، فضلاً عن شيوعه في ثقافات عديدة؛ الأمر الذي يضفي عليه شيئاً من العالمية رغم ضعف المؤيِّدات التجريبية له[٢].

ومن أهم الانتقادات التي تعرَّض لها؛ عدم قدرته على التمييز بين أنواع الانفعالات، فالخوف والغضب ـ مثلاً ـ يقعان في ذات الفئة من الدائرة باعتبار كليهما مشاعر سلبية وباعثة على التوتر، كما أنه لا يوجد اتفاق حول الأبعاد الأساسية التي اقترحتها النظريات المختلفة داخل هذا الاتجاه[٣].

ج- خامساً - نظريات الانفعالات الرئيسة (Basic Emotions Theories):

تنطلق نظريات الانفعالات الرئيسة من الاكتشافات المتعلِّقة بتعابير الوجه التي أودعها دارون (Darwin) (ت ١٨٨٢م) كتابه (التعبير عن الانفعالات في الإنسان والحيوان)[٤] عام

(١) نقلاً عن المرجع السابق ص ١٢.

(2) See: Coppin. G. & Sander. D.: **Contemporary theories and concepts in the psychology of emotions**, (p. 12).

(3) See: ***The Previous Reference***, (p. 12-13).

(٤) تُرجِم هذا الكتاب إلى العربية عدّة ترجمات، من أحسنها - فيما يبدو - ترجمة مجدي المليجي، ط:١ (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥م).

(١٨٧٢م). ويؤمن أتباع هذا الاتجاه بأن التطوُّر قد لعب دوراً رئيساً في تشكيل خصائص ووظائف الانفعالات بما يجعلها تؤدي وظائف تكيُّفية غايتها حفظ البقاء[١].

ويقترح باحثو هذا الاتجاه وجود مجموعة من الانفعالات الأساسية ذات الصبغة العالمية الموجودة لدى جميع البشر، غير أنهم اختلفوا في عدد هذه الانفعالات؛ فمنهم من حدَّدها بِستَّة، ومنهم من زاد حتى أبلغها عشراً، إلا أنَّ السائد هو تحديدها بهذه الانفعالات السِّتة (الفرح، الحزن، الخوف، الاشمئزاز، الغضب، والدَّهشة) وأحياناً يُضاف إليها (الرِّضا)، (انظر الشكل ٨)، أما باقي الانفعالات فتحصل من امتزاج الانفعالات الرئيسة[٢].



الشكل (٨) الانفعالات الرئيسة وتعابيرها العالمية [٣]

ولهذه الانفعالات الرئيسة ما يميزها عن سواها، فهي توجد في جميع الأنواع حتى اللاإنسانية منها، وتحدث بشكل عفوي أوتوماتيكي، كما أنَّ لديها ذات الشروط التي تُسبِّب حدوثها، إضافة إلى أنها تمتلك مساراتها العصبية الخاصة، وتتمتَّع بأنماطها التعبيريَّة المستقلَّة التي تبدو في تعابير الوجه[٤].

(1) See: Coppin. G. & Sander. D.: **Contemporary theories and concepts in the psychology of emotions**, (p. 7) and Cornelius, Randolph R.: **Theoretical approaches to emotion**, (p. 1) and Moors, A: **Theories of emotion causation: A review**, (p. 645).

(2) See: Coppin. G. & Sander. D.: **Contemporary theories and concepts in the psychology of emotions**, (p. 7) and Cornelius, Randolph R.: **Theoretical approaches to emotion**, (p. 2).

(٣) نقلاً عن السابق ص ٩.

(4) See: Coppin. G. & Sander. D.: **Contemporary theories and concepts in the psychology of emotions**, (p. 8 - 9) and Moors, A: **Theories of emotion causation: A review**, (p. 645).

ويمكن القول: إن جميع هذه الافتراضات قد تم انتقادها؛ إذ رفض بعض الباحثين حصر جميع الاحتمالات المسؤولة عن إطلاق الانفعالات بعدد محدَّد، وتجاوز بعضهم إلى رفض وجود هذه المجموعة الانفعالية أصلاً. وفي ذات الوقت تعاني هذه النظريات من صعوبة البرهنة على الكيفية التي يتم بها التمييز بين أنواع الانفعالات(١).

ثالثاً - تعقيب على النظريات السابقة:

يتأكَّد من خلال استعراض النظريات السابقة ما تمَّت الإشارة إليه في بداية هذا المبحث من صعوبة وتعقيد بحث المنظومة النفسية في الإنسان لاسيما ما يتصل بمكوناتها الوجدانية، وأنَّ العمل في هذا الميدان إنما هو غَرَق في المجهول، الأمر الذي جعل بعض الباحثين فيه يعدُّه عملاً لا جدوى منه، ويرى انعدام وجود نظرية حقيقية للانفعالات، رغم عدم الانقطاع عن الخوض في هذا الميدان من البحث(٢).

ومهما اختلفت النظريات المفسِّرة للانفعالات، فلا نعدم وجود قواسم مشتركة تجمع بينها(٣)، وكل ما يمكن لهذا البحث أن يدلي به هو القول: إن اللّه سبحانه وتعالى قد فطر الإنسان على سلوك ما يجلب له الخير، ويدفع عنه السوء، وزوَّده في سبيل هذا بكل الاستجابات الفطرية أو الجبرية أو الاضطرارية أو البديهية ... التي تحقق له هذه الغاية؛ وبالتالي فإن ما يعتري الإنسان من أحوال انفعالية إنما هي نِعَمٌ جبَل اللّه العبد عليها لتعينه على استقامة معاشه وصيانة نفسه بجلب المصلحة لها، ودرء المفسدة عنها، أما الآلية التي تعمل بها هذه النِّعَم؛ فهي محلُّ اجتهاد وبحث من أهل العلم والاختصاص على مرِّ العصور، وكلما تقدم العلم خطوة؛ كشف لنا عن مزيد من التعقيد والاتقان في صناعة هذا الكائن، وعاد بنظريات ومقاربات تحاول فهم كيفية توظيفه لما أنعم اللّه عليه ـ كالتي وردت في ثنايا هذا المطلب ـ والتي إلى الآن لم تحط علماً يقينياً بهذه الكيفية، ولا ندري ما الذي سيأتي به المستقبل. ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ ۚ إِنَّهُۥ خَبِيرٌۢ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ [سورة النمل:٨٨].

(1) See: Coppin. G. & Sander. D.: **Contemporary theories and concepts in the psychology of emotions**, (p. 8,10).

(2) See: ***The Previous Reference***, (p. 19).

(3) See: Cornelius, Randolph R.: **Theoretical approaches to emotion**, (p. 5 - 6).

المطلب الخامس - الانفعالات في القرآن الكريم:

حفل القرآن الكريم بتصوير الانفعالات النفسية لا سيما عند الأنبياء والرُّسل عليهم السلام، وبما أن غاية هذا المطلب التمثيل وليس الاستقصاء؛ فسيلقي نظرة موجزة على أهم هذه الانفعالات فيما يلي:

أولاً - الخوف:

بيَّن القرآن الكريم أن الله ﷻ يخوّف عباده بالنار فقال سبحانه: ﴿لَهُم مِّن فَوْقِهِمْ ظُلَلٌ مِّنَ ٱلنَّارِ وَمِن تَحْتِهِمْ ظُلَلٌ ۚ ذَٰلِكَ يُخَوِّفُ ٱللَّهُ بِهِۦ عِبَادَهُۥ ۚ يَٰعِبَادِ فَٱتَّقُونِ﴾ [سورة الزمر:١٦]. وأنه يخوّفهم بالبرق: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنشِئُ ٱلسَّحَابَ ٱلثِّقَالَ﴾ [سورة الرعد:١٢]. كما حكى عن الشيطان أنه يخوّف أولياءه، وأرشد المؤمنين إلى من هو أحقُّ بالخوف، فقال تعالى: ﴿إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُۥ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [سورة آل عمران:١٧٥].

غير أن الخوف كحالة انفعالية تتضح أكثر عندما صوَّر الله حال نبيه موسى عليه السلام بعد قتله القبطي قائلاً: ﴿فَأَصْبَحَ فِى ٱلْمَدِينَةِ خَآئِفًا يَتَرَقَّبُ فَإِذَا ٱلَّذِى ٱسْتَنصَرَهُۥ بِٱلْأَمْسِ يَسْتَصْرِخُهُۥ ۖ قَالَ لَهُۥ مُوسَىٰٓ إِنَّكَ لَغَوِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [سورة القصص:١٨]. وقوله: ﴿فَخَرَجَ مِنْهَا خَآئِفًا يَتَرَقَّبُ ۖ قَالَ رَبِّ نَجِّنِى مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [سورة القصص:٢١].

وكذلك حينما صوَّر خوفه من الحيَّة بقوله: ﴿وَأَلْقِ عَصَاكَ ۚ فَلَمَّا رَءَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَآنٌّ وَلَّىٰ مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ ۚ يَٰمُوسَىٰ لَا تَخَفْ إِنِّى لَا يَخَافُ لَدَىَّ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾ [سورة النمل:١٠].

والخوف ذاته يتكرر في مشهد مقارعة سحرة فرعون: ﴿قَالَ بَلْ أَلْقُوا۟ ۖ فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ ﴿٦٦﴾ فَأَوْجَسَ فِى نَفْسِهِۦ خِيفَةً مُّوسَىٰ ﴿٦٧﴾ قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٦٨﴾﴾ [سورة طه:٦٦-٦٨].

وما حصل مع موسى من الخوف تكرَّر مع عدد من الأنبياء عليهم السلام، مثل إبراهيم(١)، ولوط(٢)، وداوود(٣)، ويعقوب(٤)، وزكريا(٥)، صلى الله وسلم عليهم أجمعين(٦).

ومن بديع تصوير القرآن لخوف المنافقين(٧) إذا حضر القتال؛ قوله تعالى: ﴿أَشِحَّةً عَلَيْكُمْ ۖ فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَىٰ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ ۖ فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُم بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ أَشِحَّةً عَلَى الْخَيْرِ ۚ﴾ [سورة الأحزاب:١٩]؛ وذلك كناية عن جبنهم وشدة خوفهم(٨).

(١) كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَى أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ﴾ [هود: ٧٠].

(٢) كما في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا أَنْ جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالُوا لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ إِنَّا مُنَجُّوكَ وَأَهْلَكَ إِلَّا امْرَأَتَكَ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ﴾ [العنكبوت: ٣٣].

(٣) كما في قوله تعالى: ﴿إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُمْ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ﴾ [ص: ٢٢].

(٤) كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ﴾ [يوسف: ١٣].

(٥) كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا﴾ [مريم: ٥].

(٦) للمزيد حول انفعالات الأنبياء انظر: إبراهيم عبد الرحيم محمد مصطفى: **الانفعالات النفسية عند الأنبياء في القرآن الكريم**، رسالة لنيل درجة الماجستير في أصول الدين، إشراف: د. عودة عبد الله - د. رسمية عبد القادر، (فلسطين - نابلس، جامعة النجاح الوطنية، ٢٠٠٩م).

(٧) وقيل اليهود الذين كانوا يقولون لأهل المدينة تعالوا إلينا وكونوا معنا، انظر: فخر الدين الرازي: **مفاتيح الغيب**، ط:٣ (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠ هـ) ١٦٢/٢٥.

(٨) انظر: الرازي: **مفاتيح الغيب**، ١٦٢/٢٥.

ويتصل بالخوف جملة انفعالات تفرَّد بها القرآن مثل: الخشية[١]، الوَجَل[٢]، الرَّهبة[٣]، الرُّعب[٤]، الفزع[٥]، والهلع[٦].

ثانياً - الحزن:

قَرَن الله ﷻ الخوف بالحزن في آيات كثيرة، مثل قوله: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًاۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [سورة البقرة:٣٨]. وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [سورة البقرة:٦٢]. إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة[٧].

---

(١) "الخَشْيَة: خوف يشوبه تعظيم، وأكثر ما يكون ذلك عن علم بما يخشى منه، ولذلك خصّ العلماء بها في قوله: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ [فاطر: ٢٨]". الراغب الأصفهاني: **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، ط:٤ (دمشق، دار القلم، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م) ص ٢٨٣.

(٢) "الوَجَل: استشعار الخوف. يقال: وَجِلَ يَوْجَلُ وَجَلًا، فهو وَجِلٌ. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال: ٢]". **المصدر السابق**، ص ٨٥٥.

(٣) "الرَّهْبَةُ والرُّهْبُ والرَّهَب: مخافة مع تحرّز واضطراب، قال: ﴿لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً﴾ [الحشر: ١٣]". **المصدر السابق**، ص ٣٦٦.

(٤) "الرُّعْبُ: الانقطاع من امتلاء الخوف". **المصدر السابق**، ص ٣٥٦. قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا﴾ [الأحزاب: ٢٦].

(٥) قال تعالى: ﴿إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُمْ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ﴾ [ص: ٢٢]. والفزع: "مفاجأة الخوف عند هجوم غارة، ... وهو انزعاج القلب بتوقع مكروه عاجل". أبو الهلال العسكري: **الفروق اللغوية**، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، (القاهرة، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، د/ ط ت) ص ٢٤٢.

(٦) "الهلع: قلّة إمساك النفس عند اعتراء ما يُحزنها أو ما يسرُّها، أو عند توقع ذلك والإشفاق منه". محمد الطاهر بن عاشور: **التحرير والتنوير**: (تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م) ١٦٧/٢٩. قال تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ [المعارج: ١٩].

(٧) مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾ [فصلت: ٣٠]. وقوله: ﴿فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [آل عمران: ١٧٠]. وقوله: ﴿وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ =

غير أنه لا يستشعر في مثل هذه الآيات أن الحزن انفعال فجائي مؤقت، وإنما يعبّر عن حالة مستدامة من الخشية والخوف من سوء العاقبة ودخول النار[١]، ولعلَّ هذا هو مقام الحزن الذي جوَّد فيه عالياً أهل التصوف، وقال فيه الأستاذ أبي علي الدقاق (٤٠٥هـ): "صاحب الحزن يقطع من طريق الله تعالى في شهر مالا يقطعه من فقد حزنه سنين"[٢].

أما الحزن كحالة انفعالية فيمكن تلمُّسه في آيات من أمثال: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [سورة التوبة:٤٠]. فهاهنا وقع الحزن والإشفاق من أبي بكر ﷺ على النبي ﷺ أن يمسَّه مكروه بوصول المشركين إليه في الغار، فطمأنه ﷺ بقوله: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [٣].

وكذلك في قوله تعالى: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُۥ لَيَحْزُنُكَ ٱلَّذِى يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [سورة الأنعام:٣٣]. واختُلف في هذا المُحزِن ما هو؟ فقيل: قول المشركين إنه ﷺ ساحر وشاعر وكاهن ومجنون، وقيل: تصريحهم بأنهم لا يؤمنون به ولا يقبلون دينه وشريعته، وقيل: كانوا ينسبونه ﷺ إلى الكذب[٤] (حاشاه).

ثالثاً - الفرح:

جاء الفرح في القرآن الكريم بمعان كثيرة بعضها محمود وأغلبها مذموم، ولعلَّ أبرز ما جاء في الفرح المحمود قوله تعالى: ﴿قُلْ بِفَضْلِ ٱللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا۟ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [سورة يونس:٥٨]. وقوله: ﴿فِى بِضْعِ سِنِينَ ۗ لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ ۚ وَيَوْمَئِذٍ

= وَمُنْذِرِينَ فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [الأنعام: ٤٨]. وقوله: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [يونس: ٦٢]. وحصر ذلك مما يضيق به المقام.

(١) انظر: الزمخشري: **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، ط:٣ (بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ) ٦١٤/٣، والطبري: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط:١ (القاهرة، دار هجر، ١٤٢٢ هـ/ ٢٠٠١ م)، ٣٧٧/١٩. وذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ﴾ [فاطر: ٣٤].

(٢) عبد الكريم بن هوازن القشيري: **الرسالة القشيرية**، تحقيق: د. عبد الحليم محمود ود. محمود بن الشريف، (القاهرة، دار المعارف، د/ ط ت) ٢٦٧/١.

(٣) انظر: الطبري: **جامع البيان**، ٤٦٤/١١، وابن عاشور: **التحرير والتنوير**، ٢٠٣/١٠.

(٤) انظر: الرازي: **مفاتيح الغيب**، ٥١٨/١٢.

يَفۡرَحُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ﴾ [سورة الروم:٤]. وقوله في تصوير حال الشهداء: ﴿فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦ وَيَسۡتَبۡشِرُونَ بِٱلَّذِينَ لَمۡ يَلۡحَقُواْ بِهِم مِّنۡ خَلۡفِهِمۡ أَلَّا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾ [سورة آل عمران:١٧٠].

وأما المعاني المذمومة للفرح، فمنها قوله تعالى: ﴿۞ إِنَّ قَٰرُونَ كَانَ مِن قَوۡمِ مُوسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيۡهِمۡۖ وَءَاتَيۡنَٰهُ مِنَ ٱلۡكُنُوزِ مَآ إِنَّ مَفَاتِحَهُۥ لَتَنُوٓأُ بِٱلۡعُصۡبَةِ أُوْلِي ٱلۡقُوَّةِ إِذۡ قَالَ لَهُۥ قَوۡمُهُۥ لَا تَفۡرَحۡۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَرِحِينَ﴾ [سورة القصص:٧٦]. ومعنى الفرح هنا هو البطر والبغي والتعلُّق بالدنيا مقابل الإعراض عن الآخرة[١].

ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ إِذَآ أَذَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِنَّا رَحۡمَةَ فَرِحَ بِهَاۖ وَإِن تُصِبۡهُمۡ سَيِّئَةُۢ بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيهِمۡ فَإِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ كَفُورٞ﴾ [سورة الشورى:٤٨]. فالفرح هنا أيضاً ما يبلغ بصاحبه حدَّ البطر والتجبُّر ويوصله إلى الكفر بالله وجحد نعمته[٢].

ومن الفرح ما يشير إلى الحسد والشماتة، كما حكى الله ﷻ عن أصناف المنافقين: ﴿إِن تَمۡسَسۡكُمۡ حَسَنَةٞ تَسُؤۡهُمۡ وَإِن تُصِبۡكُمۡ سَيِّئَةٞ يَفۡرَحُواْ بِهَاۖ﴾ [سورة آل عمران:١٢٠][٣].

---

(١) انظر: الطبري: **جامع البيان**، ٣٢٠/١٨، الرازي: **مفاتيح الغيب**، ١٥/٢٥، وابن عاشور: **التحرير والتنوير**، ١٧٨/٢٠.

(٢) انظر: ابن عاشور: **التحرير والتنوير**، ١٣٤/٢٥-١٣٥.

(٣) انظر: الزمخشري: **الكشاف**، ٤٠٧/١.

ويتصل بمعنى الفرح في القرآن الكريم كل من البِشْر(١)، والسرور(٢)، والسعادة(٣)، والحبور(٤)، والبهجة(٥)، والضحك(٦)، والمرح(٧)، واستقصاء ذلك مما يطول(٨).

رابعاً - الغضب:

يتجلَّى انفعال الغضب بوضوح مع موسى عليه السلام حينما رجع إلى قومه وقد اتخذوا العجل إلهاً، فوصف الله حاله بقوله: ﴿فَرَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوۡمِهِۦ غَضۡبَٰنَ أَسِفٗاۚ﴾ [سورة طه:٨٦]. وقوله: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى ٱلۡغَضَبُ أَخَذَ ٱلۡأَلۡوَاحَۖ وَفِي نُسۡخَتِهَا هُدٗى وَرَحۡمَةٞ لِّلَّذِينَ هُمۡ لِرَبِّهِمۡ يَرۡهَبُونَ﴾ [سورة الأعراف:١٥٤].

(١) كقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَى وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: ١٠]. والاستبشار هو السرور بالبشارة. انظر: أبو الهلال العسكري: **الفروق اللغوية**، ص ٢٦٥.

(٢) كقوله تعالى: ﴿قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ﴾ [البقرة: ٦٩]. ويفترق الفرح عن السرور "أن السرور لا يكون إلا بما هو نفع أو لذة على الحقيقة، وقد يكون الفرح بما ليس بنفع ولا لذة". **السابق**، ص ٢٦٥.

(٣) كقوله عز وجل: ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾ [هود: ١٠٥]. قال الراغب: "السَّعْدُ والسَّعَادَةُ: معاونة الأمور الإلهية للإنسان على نيل الخير، ويضادّه الشّقاوة". **مفردات ألفاظ القرآن**، ص ٤١٠.

(٤) كقوله تعالى: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ﴾ [الزخرف: ٧٠]. ويسمى السرور حبوراً إذا كان مع النعمة الحسنة. انظر: العسكري: **الفروق اللغوية**، ص ٢٦٦.

(٥) كقوله تعالى: ﴿أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ﴾ [النمل: ٦٠]. والبَهْجَة: "حُسْن يفرح به القلب، وأصل البَهْجَة السرور". **السابق**، ص ٢٦١.

(٦) كقوله عز وجل: ﴿فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [التوبة: ٨٢]. والضحك: "انبساطُ الوجه وتكشُّر الأسنان من سرور النَّفس". الراغب الأصفهاني: **مفردات ألفاظ القرآن**، ص ٥٠١.

(٧) كقوله تعالى: ﴿ذَلِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ﴾ [غافر: ٧٥]. والمَرَحُ: "شدَّة الفرح والتوسُّع فيه". **السابق**، ص ٧٦٤.

(٨) للتوسع، انظر: آيات جهاد عودة شايب: **الفرح في القرآن الكريم - دراسة موضوعية**، رسالة لنيل درجة الماجستير في أصول الدين، إشراف: د. محسن الخالدي، (فلسطين - نابلس، جامعة النجاح الوطنية، ٢٠١٥م).

وكذلك حصل ليونس ﴿إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقۡدِرَ عَلَيۡهِ فَنَادَىٰ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبۡحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [سورة الأنبياء:٨٧][١].

وقد امتدح الله سبحانه وتعالى عباده المؤمنين بأن المغفرة عند الغضب من شيمهم الأصيلة، فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ يَجۡتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡفَوَٰحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُواْ هُمۡ يَغۡفِرُونَ﴾ [سورة الشورى:٣٧].

ومن معاني الغضب التي أشار إليها القرآن: الغيظ، إذ هو أشدُّ الغضب[٢]، وقد وصف الله المتقين بكظم الغيظ في قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي ٱلسَّرَّآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَٱلۡكَٰظِمِينَ ٱلۡغَيۡظَ وَٱلۡعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [سورة آل عمران:١٣٤].

كذلك السُّخط من الغضب، ويشير إلى الغضب الشديد[٣]، وسيأتي مثاله.

خامساً - الاشمئزاز:

صوَّر القرآن الكريم حالة النَّفْرة والانقباض التي تصيب المشركين إذا ما أُفرِد وحده سبحانه وتعالى بالذكر، فقال ﷻ: ﴿وَإِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَحۡدَهُ ٱشۡمَأَزَّتۡ قُلُوبُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡأٓخِرَةِۖ وَإِذَا ذُكِرَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦٓ إِذَا هُمۡ يَسۡتَبۡشِرُونَ﴾ [سورة الزمر:٤٥].

"ولقد تقابل الاستبشار والاشمئزاز؛ إذ كل واحد منهما غاية في بابه؛ لأنَّ الاستبشار أن يمتلئ قلبه سروراً حتى تنبسط له بشرة وجهه ويتهللَّ. والاشمئزاز: أن يمتلئ غمَّاً وغيظاً حتى يظهر الانقباض في أديم وجهه"[٤].

---

(١) ذكر ابن جرير اختلاف أهل التأويل في معنى ذهابه مغاضباً، وعمَّن كان ذهابه، وعلى من كان غضبه، فقال البعض: ذهب عن قومه وكان غضبه عليهم، وقال آخرون: ذهب عن قومه مغاضباً لربه بعدما كشف عنهم عذاباً وعدهم إياه، واختار الطبري هذا الأخير. انظر: **جامع البيان**، ١٦/٣٧٤-٣٧٧.

(٢) انظر: الراغب الأصفهاني: **مفردات ألفاظ القرآن**، ص ٦١٩.

(٣) انظر: **السابق**، ص ٤٠٢.

(٤) الزمخشري: **الكشاف**، ٤/١٣٢.

سادساً - الرضا:

يظهر الرضا كحالة انفعالية فيما حكاه الله عن سلوك المنافقين[١]حال توزيع الصدقات، فقال: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِي ٱلصَّدَقَٰتِ فَإِنْ أُعْطُواْ مِنْهَا رَضُواْ وَإِن لَّمْ يُعْطَوْاْ مِنْهَآ إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ﴾ [سورة التوبة:٥٨]. فهؤلاء إذا نالهم العطاء من الصدقات عمَّهم الفرح، وإن مُنعوه أصابهم الغضب الشديد؛ ذلك أن رضاهم وسخطهم لأجل العطايا لا لأجل الدين[٢].

كانت هذه نظرة عجلى على أبرز الانفعالات في القرآن الكريم، لا سيما تلك التي تناولتها نظرية الانفعالات الرئيسة، ولا ريب أن الحياة الانفعالية أغنى في الكتاب العزيز، وتحتاج إلى بحث مستقل، فإن الذي خلق وسوَّى أعلم بما تكنُّه الأنفس، وما تخفيه الصدور. غير أن حدود هذا البحث لا تتيح أكثر مما ذكر، فيكتفى به على قاعدة: أنَّ ما لا يدرك كلُّه؛ لا يترك جلُّه.

المطلب السادس - أثر الانفعال في حياة الإنسان:

للانفعالات دورٌ محوريٌّ في حياتنا، فبدونها تسير هذه الحياة على وتيرة واحدة وتصطبغ بالسآمة والملل، في حين أن وجود الانفعال فيها يمنحها الحركية والتَّجدُّد، كما ويتَّصل الانفعال بالغرائز ويشكِّل الجانب التعبيري لها، إذ لا تتحقق الغريزة بشكل كامل إلا عند ظهور الانفعال، والواحد فينا لو لم يشعر بالخوف لما هرب في الموقف الذي يتطلَّب الهرب، ولَمَا غضب في الموقف الذي يهدّد مصالحه[٣]، وهذه الغرائز التي تعبِّر عن نفسها بالانفعالات هي سياج حياة النوع والفرد[٤].

---

(١) وقيل نزلت الآية في ابن ذي الخويصرة التميمي - رأس الخوارج - والذي قال لرسول الله ﷺ: "اعدل يا رسول الله". انظر: محمد بن إسماعيل البخاري: **صحيح البخاري**: كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب من ترك قتال الخوارج للتألف، وألا ينفِّر الناس عنه، حديث رقم (٦٩٣٣)، ١٧/٩.

(٢) انظر: الرازي: **مفاتيح الغيب**، ٧٦/١٦.

(٣) قال الغزالي: "فلو لم يُخلَق فيك الغضب الذي به تدفع كل ما يضادُّك ولا يوافقك لبقيت عرضة للآفات". **الإحياء**: ٣٦٨/٧. وقال في موضع آخر: "فخلق الله الغضب من النار، وغرزه في الإنسان، وعجنه بطينته، فمهما قُصِد في غرض من أغراضه، ومقصود من مقاصده، اشتعلت نار الغضب، وثارت ثوراناً يغلي منها دم القلب، وينتشر في العروق". **الإحياء**: ٥٩٦/٥.

(٤) انظر: كامل محمد محمد عويضة: **علم نفس الشخصية**، ص ٦٩-٧٠، ١٣٧.

وتتمتع الانفعالات ـ كما مرَّ ذكره ـ بوظائف تكيُّفية غايتها حفظ البقاء، يضاف إليها الوظائف الاتِّصالية التي تتجلَّى في الحركة والصوت وتعابير الوجه (كصُفرة الوَجل، وحُمْرة الخجل ...إلخ)؛ مما يمنحها وظيفة اللغة الطبيعية والاجتماعية التي يتفاهم الناس من خلالها[١].

إلى جانب هذا تترك الانفعالات آثاراً في جسم الإنسان، تظهر في التغيُّرات الفيزيولوجية التي تشمل تسرُّع ضربات القلب، وارتفاع ضغط الدم، وزيادة معدَّل التـنفس، وجفاف الحلق واتساع حدقة العين، وحركة المعدة والأمعاء، وتوتر العضلات ... وغيرها[٢].

وقد ذكر الغزالي للغضب آثاراً على كلٍّ من الجسد واللسان والجوارح والأعضاء، فمن آثاره الظاهرة: "تغيُّر اللَّون، وشدَّة الرِّعْدة في الأطراف، وخروج الأفعال عن الترتيب والنظام، واضطراب الحركة والكلام، حتى يظهر الزبد على الأشداق، وتحمرُّ الأحداق، وتنقلب المناخر، وتستحيل الخِلْقة"[٣].

وأما أثره في اللسان "فانطلاقه بالشَّتم والفُحش وقبائح الكلام الذي يستحي منه ذوو العقول، ويستحيي منه قائله عند فتور الغضب، وذلك مع تخبُّط النَّظْم واضطراب اللفظ"[٤].

ويتجلَّى تأثيره على الأعضاء في "الضرب، والتهجُّم، والتَّمزيق، والقتل، والجرح عند التمكن من غير مبالاة"[٥].

أما أثره في القلب تجاه المغضوب عليه فيكون في "الحقد، والحسد، وإضمار السوء، والشماتة بالمساءات، والحزن بالسرور، والعزم على إفشاء السِّر وهتك الستر، والاستهزاء، وغير ذلك من القبائح"[٦].

---

(١) انظر: **السابق**، ص ٦٩-٧٠، و د. محمود حب الله: **الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية**، ص ٢٥، و:

See: Coppin. G. & Sander. D.: **Contemporary theories and concepts in the psychology of emotions**, (p. 7) and Cornelius, Randolph R.: **Theoretical approaches to emotion**, (p. 1) and Moors, A: **Theories of emotion causation: A review**, (p. 645).

(٢) انظر: د. أحمد محمد عبد الخالق: **معجم السمات الوجدانية في وصف الشخصية**، ص ٣٢.

(٣) **الإحياء**: ٥/٦٠٠.

(٤) **السابق**، ٥/٦٠٠.

(٥) **السابق**، ٥/٦٠٠.

(٦) **السابق**، ٥/٦٠١.

كما ذكر ـ أي الغزالي ـ للخوف آثاراً في البدن كالنُّحول، والصَّفار، والغشية، والبكاء ... وغيرها مما قد يفسد العقل أو يميت الإنسان[١].

وهذه الآثار تتسبَّب في الكثير من الأمراض العضوية؛ ما استدعى استحداث فرع جديد في الطب يُعرف بالطب السيكوسوماتي (Psychosomatic) وهذا النوع من الطب يدرس الانفعالات بوصفها أسباباً لأمراض جسدية[٢]. والاضطرابات السيكوسوماتية؛ هي أمراض جسدية ذات جذور نفسيَّة تظهر على شكل ردود أفعال عضوية في أحد الأجهزة الهضمية أو القلب أو الرئتين أو العضلات ... أو غيرها من أجهزة الجسم[٣].

كما أنَّ للحالة الانفعالية سيطرة على الأحكام التي نصدرها على الناس أو الأحداث، ولذلك منعت السُّنَّة النبوية القاضي أو الحَكَم من مزاولة مهامه أثناء الغضب، فقال ﷺ: ((لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان))[٤] وألحق العلماء بالغضب كل ما من شأنه صرف القاضي عن سداد النَّظر، كالهمِّ والفرح، وتعلُّق القلب بأمر ما، ونحو ذلك[٥].

ومن مزايا الانفعالات أنها توجِّه النفس وتحفزها للقيام بالأعمال الجليلة التي ربما تعجز عنها في الأحوال العادية، كما وتنشِّط الفكر وتفتح أمامه آفاق الإلهام والإبداع الذي نجده في إنتاج الفنانين والأدباء والمخترعين ... وغيرهم، وذلك كلُّه في حال اعتدالها وعدم تطرُّفها[٦].

---

(١) انظر: **الإحياء**، ٢١٥/٧.

(٢) انظر: د. فاخر عاقل: **علم النفس - دراسة التكيُّف البشري**، ط:٧ (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨١م) ص ٣٧٤.

(٣) انظر: د. عطوف محمود ياسين: **الأمراض السيكوسوماتية**، ط:١ (بيروت، منشورات بحسون الثقافية، ١٩٨٨م) ص ٣١ - ٣٢.

(٤) مسلم بن الحجاج النيسابوري: **صحيح مسلم**: كتاب الأقضية، باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان، حديث رقم (١٧١٧)، ١٣٤٢/٣، **والبخاري**: كتاب الأحكام، باب هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان، بلفظ: «لاَ يَقْضِيَنَّ حَكَمٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ» حديث رقم (٧١٥٨)، ٦٥/٩.

(٥) انظر: النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج المعروف بشرح النووي على مسلم**، ط:٢ (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ) ١٥/١٢.

(٦) انظر: كامل محمد محمد عويضة: **علم نفس الشخصية**، ص ٦٩، و د. محمود حب الله: **الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية**، ص ٢٨.

أخيراً؛ يمكن القول: إنَّ التعبير عن الانفعالات قد تطوَّر في الإنسان، ولا سيما الإنسان المدني، إذ أمكن إخراجها عن حالتها الطبيعية من خلال اصطناع الانفعال تملُّقاً أو تكلُّفاً، ويتَّضح ذلك جليَّـاً في حالات التمثيل والنفاق الاجتماعي[١].



5

(١) انظر: د. محمود حب الله: **الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية**، ص ٢٥.

المبحث الثاني: العاطفة ودورها في حياة الإنسان:

وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول ـ تعريف العاطفة.

المطلب الثاني ـ تكوُّن العاطفة.

المطلب الثالث ـ تصنيف العواطف.

المطلب الرابع ـ مكانة الحب في العاطفة الإنسانية.

المطلب الخامس ـ العواطف في القرآن الكريم.

المطلب السادس - دور العاطفة في حياة الإنسان.

تمهيد:

" كلنا يعرف ما هي العاطفة، إلى أن يُسأل عن تعريفها "

فيهر ورسل (Fehr & Russell) [١]

تتداخل العاطفة مع كلٍّ من الميول[٢] والمشاعر[٣] والاتجاهات[٤]، وتكاد تترادف هذه المصطلحات الثلاثة في إخبارها عن معنىً واحدٍ. ولئن كان جميع هذه المصطلحات حاضراً في حقول علمي النَّفس والاجتماع، إلا أنَّ لكلمتي (المشاعر والعاطفة) الحضور الأوسع في أواسط الناس، مما يجعل العناية بهما ذات أهمية خاصة، لا سيما العاطفة؛ نظراً لشمولها جميع ما سبق، أو أنَّ هذا الشمول هو ـ على الأقل ـ ما تمَّ الاصطلاح عليه في هذا البحث.

(1) **Concept of Emotion Viewed From a Prototype Perspective**, *Journal of Experimental Psychology* American Psychological Association, (Vol. 113, No. 3, 1984) (p.464).
"*Everyone knows what an emotion is, until asked to give a definition*".
وإلى ذات المعنى أشار غوستاف لوبون بقوله: "ومن صفات المشاعر كونها معلومة من قبل صاحبها مع أنه يصعب تعريفها ..." **الآراء والمعتقدات**: ترجمة: عادل زعيتر، (مصر، كلمات عربية للترجمة والنشر، د/ ط ت) ص ٤٢.

(٢) والميل في المعنى النفسي - كما يعرِّفه الباحث وائل عيّاد - هو "استجابة الفرد استجابة إيجابية أو سلبية نحو شخص أو نشاط أو شيء أو فكرة معيّنة، وأنَّ هذه الاستجابة تصطبغ بالصِّبغة الوجدانية" نقلاً عن هبة الله خياطة: **الميول المهنية ومستوى الطموح في ضوء بعض المتغيّرات - دراسة ميدانية على عيّنة من طلبة الثانويات المهنية في مدينة حلب**، رسالة مقدَّمة لنيل درجة الماجستير في الإرشاد النفسي، إشراف: د. فايز الحسين و د. منار طومان، (جامعة حلب، كلية التربية، ٢٠١٤/٢٠١٥ م)، ص ١٠.

(٣) "تشير المشاعر (Feelings) إلى خبرة ما أو إحساس أو عملية شعورية، وبمعنى أخصّ تشير المشاعر إلى الانطباع الحسي، مثل مشاعر الدفء أو الألم، كما تعني المشاعر حالة وجدانية كما في الشعور بالسعادة، والشعور بالاكتئاب، والشعور برغبة ما". د. أحمد محمد عبد الخالق: **معجم السمات الوجدانية في وصف الشخصية**، ص ٣٤.

(٤) الاتجاه: "هو استعداد وجداني مكتسب، ثابت نسبياً، يميل بالفرد إلى موضوعات معينة فيجعله يقبل عليها ... أو يرحب بها ويحبها، أو يميل به عنها فيجعله يعرض عنها أو يرفضها أو يكرهها". والتعريف لأحمد عزّت راجح، نقلاً عن د. حسين صديق: **الاتجاهات من منظور علم الاجتماع**، مجلة جامعة دمشق، (مجلد: ٢٨، العدد: ٣+٤، ٢٠١٢م) ص ٣٠٤.

وسيعالج هذا المبحث كلاً من معنى العاطفة وتعريفها، وعوامل تكوُّنها، ثم سيتناول تصنيف العواطف وبيان أنواعها، والوقوف على مكانة الحب في العاطفة الإنسانية، بعدها سيلقي نظرة على العواطف في القرآن الكريم، ليختتم مطالبه بالحديث عن دور العاطفة في حياة الإنسان.



المطلب الأول - تعريف العاطفة:

أولاً - العاطفة لغة:

تُشتَقُّ العاطفة في لغة العرب من مادَّة (عَطَفَ)، وتعني: مَالَ وانحنى، وعَطَفَ وتعطَّف عليه: أَشْفَقَ ورَحِم. والعاطفة: الرَّحِم والقرابة، والشَّـفَقَة [١].

ويتَّضح أن المعاني اللغوية تدور جميعها حول المَيَلان والانحناء، أو الشفقة والرَّحمة، وقد تـتَّسع لتشمل الصِّـلة والبرَّ، أو المُعاودَة والكـرَّ [٢].

وتبدو هذه المعاني الجزئية قاصرة عن استيعاب العاطفة بأبعادها النفسيَّة الواسعة، اللهم إلا في جانب الميول، على اعتبار أنَّ الميل يشكِّل ـ إن صحَّ وصفه ـ نصف الطريق إلى العاطفة.

ويمكن ـ بناء على ما سبق ـ تعريف العاطفة لغة بأنها:

ميلٌ نفسي نحو الأحياء أو الأشياء أو المعاني، ينطوي على مشاعر الرَّحمة والشَّفَقة، ويحمل على القيام بأعمال البِرِّ والصِّلة ماديَّة كانت أم معنوية.

ويحمل هذا التعريف غنىً في معنى العاطفة يتجاوز قصرها على مجرد المشاعر النفسية إلى ما تحمله من بواعث للإنسان على فعل الخيرات.

ثانياً - العاطفة اصطلاحاً:

يعرِّف قاموس كامبردج للعلوم النفسية العاطفة بأنها: "اتجاهات فكرية ذات صبغة انفعالية وجدانية نحو الأشخاص والأشياء"[٣].

ويرى تعريف آخر أن العاطفة: "هي اتجاه وجداني ذو ثبات واستقرار، صادر عن الكائن الحي، ومتركِّز حول شيء أو شخص أو جماعة أو فكرة، ومعبِّر عن نفسه بمظاهر شتى. وهذه المظاهر هي ما نسميه بالانفعالات"[٤].

---

(١) انظر: **مختار الصِّحاح**: ص ٢١٢، **ولسان العرب**: ٢٤٩/٩، **والمعجم الوسيط**: ٦٠٨.

(٢) انظر: **المراجع السابقة**: نفس الصفحات.

(3)**The Cambridge Dictionary of Psychology:** Many Authors, General Editor: Matsumoto. D, (p. 485).

(٤) د. محمود حب الله: **الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية**، ص ٢٩.

ويذكر تعريفٌ ثالثٌ أنَّ العاطفة "حالة انفعالية تتميز بشعور معيَّن نحو موضوع معيَّن، وتتَّصف بالاستمرار، كما تتميز بنَزعة للقيام ببعض الاستجابات والتصرُّفات، وبقابلية لإثارة الهيجان بما يتضمنه من حدَّة الشعور والسلوك"[١].

من خلال التعاريف السابقة يمكن صياغة تعريف للعاطفة بأنها:

اتجاه نفسي – فكري ذو صبغة وجدانية نحو الأحياء أو الأشياء أو المعاني، ينطوي على مشاعر إيجابية أو سلبية نحو موضوعه، ويحمل على القيام باستجابات سلوكية مُتَّسقة مع نوعية المشاعر التي ينطوي عليها.

وتتخذ العاطفة أشكالاً متنوِّعة تبدو في الحب، والكره، والاعجاب، والاحترام ...، وتتميَّز باستقرارها وثباتها النِّسبي، وتعبِّر عن نفسها من خلال المظاهر الانفعالية المختلفة (فرح، حزن، غضب، ... إلخ)[٢].

المطلب الثاني - تكوُّن العاطفة:

يرى علماء النَّفس أنَّ العواطف مكتسبة وليست فطرية، وأنها تنشأ من تكرار الخبرات التي يعيشها الفرد في حياته، فالطفل في علاقته بأمه يمُرُّ بخبرات عديدة يشعر من خلالها أنَّ أمه هي من تزيل الألم عنه وتلبّي حاجاته، وبالتالي يقترن حضورها بمشاعر السرور والارتياح، وينشأ من جرّاء ذلك عاطفة الحب نحوها. والأمر ذاته ينطبق في عالم المراهقين أو الراشدين؛ فبحسب نوع المشاعر التي يخبُرُها المرء؛ يتحدَّد نوع العاطفة التي تتشكَّل لديه إيجابية كانت أو سلبية، وكما ينطبق هذا الأمر على الأشخاص، فإنه يمتد ليشمل الأشياء والمعاني[٣].

---

(١) د. أنطون رحمة و د. عيسى الشماس: **التربية العامة وفلسفة التربية**، (منشورات جامعة دمشق - كلية التربية، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م) ص ٩٧.

(٢) انظر: د. محمود حب الله: **الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية**، ص ٢٩، و د. أنطون رحمة و د. عيسى الشماس: **التربية العامة وفلسفة التربية**، ص ٩٧.

(٣) انظر: د. أنطون رحمة و د. عيسى الشماس: **التربية العامة وفلسفة التربية**، ص ٩٨، و د. محمود حب الله: **الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية**، ص ٣٢-٣٣، وكامل محمد محمد عويضة: **علم نفس الشخصية**، ص ٧٩.

ويسهم في تكوين العاطفة مجموعة من العوامل يمكن تصنيفها[١] إلى عوامل طبيعية وأخرى بيئـيَّة أو اجتماعية، وفيما يلي بيان لهذين النوعين من العوامل:

أولاً - العوامل الطبيعية:

وهي العوامل التي تعود إلى ذات الفرد وطبيعته الإنسانية، دون غيرها من العوامل الخارجية، ويمكن في هذا السِّياق تحديد ثلاثة عوامل، هي:

١. **الدَّوافع**[٢] **أو الغرائز**[٣]: تلعب الدَّوافع والغرائز دوراً مهماً في تكوين العاطفة ونموِّها؛ فالإنسان وأثـناء سعيه لإشباع حاجاته يواجه مواقف وظروف سارّة أو مؤلمة، وهذه الظروف تـنمِّي لديه مشاعر عاطفية إيجابية أو سلبية نحو بعض المواضيع أو الأشخاص دون غيرهم[٤].

---

(١) وهذا التصنيف باعتبار الغالب في كل نوع من أنواع العوامل، أي أنه اصطلاحي وغير حدِّي.

(٢) وتُصنَّف الدَّوافع في فئتين رئيستين هما: الدوافع العضوية، والدوافع الاجتماعية، والدوافع العضوية هي التي تتصل بحاجات الجسم مثل: الجوع، والعطش، والجنس ...، أما الدوافع الاجتماعية فتلك التي تتصل بحاجاتنا داخل المجتمع كدافع النجاح وتحقيق الذات...وغيرها. انظر: كامل محمد محمد عويضة: **علم نفس الشخصية**، ص٢٢١.

(٣) يُذكر أنّ نزاعاً حاداً قد قام بين علماء النفس حول الغرائز من حيث تعريفها ووجودها في الإنسان، إذ يميل العالم الإنكليزي (ماكدوجل Macdougall) أبرز الباحثين في الغرائز إلى أنَّ وجودها مقصور على الحيوان، وأنها لا توجد في الإنسان بمعناها الدّقيق، والمهم أنَّ استخدام كلمة غريزة غايته التفريق بين السلوك الفطري المعقّد وبين العادات. ولذلك يمكن - على سبيل تجاوز النزاع - ذكر أهم الغرائز الإنسانية: غريزة الخوف والهرب، غريزة حب الاستطلاع، وغريزة الاجتماع، ... وغيرها. ولمزيد من التفصيل؛ انظر: د. فاخر عاقل: **علم النفس - دراسة التكيُّف البشري**، ص ١٧٢ - ١٩٩، وكامل محمد محمد عويضة: **علم نفس الشخصية**، ص ١١٨-١٢٢.

(٤) انظر: د. أنطون رحمة و د. عيسى الشماس: **التربية العامة وفلسفة التربية**، ص ٩٨ - ٩٩، و د. محمود حب الله: **الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية**، ص ٣٣.

٢. **العوامل الشخصية أو الفروق الفردية:** وربما يُعبّر عن هذا العامل بـ"المزاج"[١] على اعتبار التقسيم القديم لأمزجة الناس إلى أربعة أنواع هي: المزاج العصبي أو السَّوداوي، والدَّموي، والصفراوي، والبلغمي أو اللمفاوي[٢].

وجوهر هذا العامل أنَّ الناس يختلفون في سِماتهم واستعداداتهم الجسدية والنفسية والفكرية، إذ نجد فيهم من هو انفعالي بطبعه، يتأثَّر بسرعة وبأقل الأسباب، ومنهم من لا تثيره إلا عظائم الأمور؛ ولذا فإنَّ هذه الفروق تتحكّم إلى حدٍّ بعيد في أشكال وأنواع العواطف التي تتكوَّن لدى أصحابها[٣].

٣. **الفروق بين الجنسين:** يختلف الجنسان في نوعية العواطف التي تسود لدى كلٍّ منهما، إذ تنتشر العواطف نحو الأشخاص ولا سيما عاطفة الحب لدى الإناث أكثر منها لدى الذكور، فيما تسود الميول العلميَّة والميكانيكية والسياسية لدى الذكور بنسبة أكثر، وهذه الفروق وإن كانت في بعض منها فطرية إلا أنها تتأثر بعوامل التنشئة الاجتماعية[٤].

ثانياً - العوامل البيئية:

وهي العوامل التي تحصل من تفاعل الإنسان مع بيئته المحيطة بكل مكوِّناتها الطبيعية أو الاجتماعية، ويمكن إجمالها هنا في عاملين رئيسين، هما:

١. **الخبرات الشخصيَّة:** تختلف التجارب الشخصية التي يخبُرُها كلٌّ منا، مما يجعل لكل واحدٍ فينا حياته المتفرِّدة في أبعادها العاطفية والعلمية والمهنية ...، وإن كان هذا التفرُّد لا يُخرِجها عن طبيعتها المشتركة مع بني الإنسان، بل إنه مهما بلَغ فلا يعدو ـ في نظري ـ أن يكون عُشْراً أو عُشْرَيْن.

---

(١) ويمكن تعريف المزاج بأنه: "انفعال شامل ودائم يلون إدراك العالم" وأحياناً يُعبَّر عنه بالحالة الانفعالية الممتدة، ومن أمثلته: الاكتئاب والابتهاج والغضب والقلق. انظر: د. أحمد محمد عبد الخالق: **معجم السمات الوجدانية في وصف الشخصية**، ص ٣٢-٣٣. ومن تعريفاته القديمة: "كيفيّة متشابهة تحصل عن تفاعل عناصر منافرة لأجزاء مماسَّة بحيث تكسر سَوْرة كلٍّ منها سَورة كيفيَّة الآخر". الجرجاني: **معجم التعريفات**، تحقيق ودراسة: محمد صدّيق المنشاوي، (القاهرة، دار الفضيلة، د/ ط ت) ص ١٧٧.

(٢) انظر: د. محمود حب الله: **الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية**، ص ٣٣، ٣٥.

(٣) انظر: **السابق**، ص ٣٣، و د. أنطون رحمة و د. عيسى الشماس: **التربية العامة وفلسفة التربية**، ص ١٠٢.

(٤) انظر: د. أنطون رحمة و د. عيسى الشماس: **التربية العامة وفلسفة التربية**، ص ١٠٣.

وهذه الخبرات تجعل العاطفة تـنمو تدريجياً، إلى أن تـتَّضح وتتركَّز حول الموضوع التي بدأت المشاعر نحوه[١].

فلو أنَّك نشأت في منزلٍ وترعرعت فيه، وتقلَّبت بين حُجُراته وجَنَباته، وأودعت فيه جميل ذكرياتك، وسعيدَ أيامك، ثم أُرغمت على هجره وفراقه، ألا يستبدُّ بك الحنين إليه؟ ثم إذا عدتَّ إليه فألفيته ركاماً، ألا يتقطَّع قلبك أسىً عليه؟ كيف ذلك وهو ليس أكثر من بضعة أحجار ورمل وطين؟!

إنَّ هذا هو ما يمكن تسميته بالخبرات الشخصيَّة، وهي هنا التي بعثت فيك مشاعر الحزن على بيتك، فيما يمكن لهذه الخبرات ذاتها أن تبعث عند جارك مشاعر الابتهاج والتَّشفي لرؤيته منزلك على هذه الحال، أو على الأقل ـ إن كنا متفائلين ـ تولِّد عنده مشاعر التعاطف والمواساة، والأمر ذاته سينطبق عليك عند رؤيتك منازل غيرك؛ ولأنِّي أحسبك إنساناً نبيلاً، فأنا أعلم مدى تعاطفك، إلا أنه مهما بلغ فلن يبلغ حزنك على ما عندك، وهذا طبيعي؛ فما يربطك بمنزلك من عواطف، لا يربطك بغيره.

٢. **الوسط الاجتماعي:** يؤدي الوسط الاجتماعي دوراً بارزاً إن لم يكن الأبرز في نشأة العواطف وتوجيهها نحو بعض الأشخاص؛ كالأب والأم والمعلِّم، أو نحو بعض الأشياء أو الأعمال أو القيم. فمن خلال المعايير والأحكام السائدة في المجتمع، تتحدَّد أشكال العواطف وأنواعها؛ فتبرز العواطف الدينية والقيم الوطنية أو الأخلاقية أو العلمية[٢].

ومن أهم الأدوات التي يوظِّفها الوسط الاجتماعي في بناء العواطف وتكوينها؛ التربية والتعليم[٣]، وهاتان الوظيفتان تم إدراجهما في العصر الحديث على قائمة مهام الصحافة

(١) انظر: د. أنطون رحمة و د. عيسى الشماس: **التربية العامة وفلسفة التربية**، ص ٩٩، ١٠٣.

(٢) انظر: **السابق**، ص ١٠١، و د. محمود حب الله: **الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية**، ص ٤٥.

(٣) انظر المصادر السابقة: **التربية العامة وفلسفة التربية**، ص ١٠٢، **والحياة الوجدانية والعقيدة الدينية**، ص ٤٥.

ووسائل الإعلام في إطار مصطلح التـنشئة[١]. وتتـنوع الأشكال والأساليب [٢] التي تـنتـهجها التربية والتعليم لتحقيق الغايات والرؤى التي تصبو إليها، وذلك كلُّه في إطار نظرتها للإنسان والكون والحياة[٣].

المطلب الثالث - تصنيف العواطف:

يتَّجه بعض العلماء في تصنيف الميول والعواطف الإنسانية إلى الانطلاق من الدوافع النَّوعية الموروثة التي تتجلّى في الجوع والعطش، يليها الخوف، ثم الشعور بالاعتزاز. ومن تمازج الخوف والاعتزاز يولد الحقد، وعلى النقيض من الحقد يوجد الحب[٤].

فيما يرى آخرون أنَّ مدار العواطف الإنسانية عاطفتا الحب والبغض، وما العواطف الأخرى جميعها إلا لوازم لهاتين العاطفتين، فالحب هو الذي ينظِّم ميول الشفقة والرَّحمة وأمثالها، ويركّزها حول موضوع معيَّن، أما البغض فهو الذي ينظِّم مشاعر الخوف والغضب وما شاكلها، ويوجِّـهها نحو موضوع معيَّنٍ أيضاً[٥].

ولئن وُجِـد في العواطف ما لا يرجع بشكل مباشر إلى هاتين العاطفتين، فلا شك وأنَّه بعد التَّمحيص سيرجع إلى واحدة منهما، إذ أنَّ علاقتنا بالموضوعات ـ ومنها الأشخاص ـ

(١) انظر: د. عطا الله الرمحين - د. جهاد عمران - د. نهاد محمود ود. نزار مهوب: **مقدمة في علم الصحافة**، (منشورات جامعة دمشق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - قسم الإعلام [التعليم المفتوح]، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م) ص ١٢٨- ١٢٩، ١٣٥- ١٣٨.

(٢) من أشكال التربية: التربية النظامية، والتربية غير النظامية، والتربية اللانظامية؛ فالتربية النظامية: هي التي تجري في المدارس، والتربية غير النظامية: هي التي تجري في المدارس أو في مؤسسات خاصة لكن خارج أوقات الدوام الرسمي، أما التربية اللانظامية: فهي التي تجري في المؤسسات الاجتماعية - التربوية غير المدرسيَّة، وتقوم بها الأسرة ووسائل الإعلام وجماعات الأقران ... وغيرها. انظر: د. أنطون رحمة و د. عيسى الشماس: **التربية العامة وفلسفة التربية**، ص ٢٣١، ٢٣٦، ٢٥٧. ولقد تمَّ تخصيص المبحث الأول من الفصل الثالث في هذه الرسالة للتوسُّع في الوظيفة التربوية.

(٣) انظر: د. عبد الله المجيدل، ود. صابر جيدوري، ود. محمود علي محمد: **فلسفة التربية**، (منشورات جامعة دمشق، كلية التربية، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م) ص ٢٠١.

(٤) انظر: د. عادل العوا: **الوجدان**، (دمشق، مطبعة جامعة دمشق، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م) ص ١٣٦- ١٣٧.

(٥) انظر: د. محمود حب الله: **الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية**، ص ٤٦ - ٤٧، وكامل محمد محمد عويضة: **علم نفس الشخصية**، ص ١٣٩.

لا بدَّ وأن تـنطوي على رغبة في الموضوع أو نَفرَة عنه، وكلا الرغبة والنَّفرة يستلزم حباً أو كرهاً[١].

ونلاحظ أنَّ كلا الرأيين قد التقى على منح الحب القيمة الأسمى بين العواطف، وجعله مقابلاً للبغض، وفي اعتقادي أنَّ لهذا الالتقاء وجاهة لا بأس بها، لا سيما إذا رأينا أنَّ اللّه ﷻ جعل هاتين العاطفتين قطبي الإيمان والكفر بقوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ **حَبَّبَ** إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ **وَكَرَّهَ** إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ﴾ [سورة الحجرات:٧].

فالحبُّ "هو فعل من أفعال الإيمان، ومن يكن قليل الإيمان يكن أيضاً قليل الحب"[٢]. والحبُّ كذلك شرط الإيمان؛ وهذه الحقيقة تتجلَّى في البيان الإلهي: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرۡتَدَّ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَسَوۡفَ يَأۡتِي ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ **يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ** أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ [سورة المائدة:٥٤].

وقد يتبادر إلى الذِّهن من ظاهر الآية أن الارتداد عن الدِّين قد نتج عن رَيْب خالج العقل، لكن الحقيقة بخلاف ذلك، إذ لو كان الأمر على هذه الشاكلة، لما كان هناك أيُّ مناسبة لذكر الحب، ولَجَاء البيان الإلهي على نحو: (... فسوف يأتي اللّه بقوم يتمتَّعون بيقين إيماني أرسخ)، إذ هو ما تقتضيه المقابلة، ولكن هذا البيان جاء على نَسَق ﴿فَسَوۡفَ يَأۡتِي ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ **يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ**﴾ فدلَّ على أنَّ الذين يرتدُّون عن دينهم، إنما يرتدُّون بسبب غياب محبَّة اللّه عن قلوبهم، ورسوخ محبَّة الأغيار في هذه القلوب[٣].

وقد أظهرت دراسة لـ"فهر ورسل" (Fehr & Russell) تصدُّر مفهوم الحب معنى العاطفة لدى عينة الدراسة[٤]، مما يمكن معه القول: إنَّ العاطفة إذا أطلقت أريد بها الحب[٥]، دون أن يقصر هذا الاطلاق معنى العاطفة على الحب وحده.

---

(١) انظر: د. محمود حب الله: **الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية**، ص ٤٨.

(٢) أيريك فروم: **فن الحب - بحث في طبيعة الحب وأشكاله**، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، (بيروت، دار العودة، ٢٠٠٠م) ص ١١٥.

(٣) انظر: الشهيد البوطي: **الحب في القرآن ودور الحب في حياة الإنسان**، ط:٤ (دمشق، دار الفكر، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م) ص ١١٩ - ١٢٠.

(4) See: **Concept of Emotion Viewed from a Prototype Perspective**, (p.472).

(5) See: Shaver. Ph.R, Morgan. H.J & Wu. Sh: **Is love a "basic" emotion?** *Personal Relationships*, (vol: 3, Cambridge University Press, 1996), (p. 83).

ولما للحب من مكانة عُظمى في العاطفة الإنسانية، فلا بدَّ من إلقاء نظرة ـ ولو خاطفة وعجلى ـ عليه من حيث مفهومه، وأنواعه، وآثاره، وما يتصل بذلك كلِّه.

المطلب الرابع - مكانة الحب في العاطفة الإنسانية:

لقد خُطَّتْ في الحبِّ آلاف الأسفار على امتداد العصور والثقافات، وتناولته الأقلام في شتى ميادين العلم والأدب، بل وحتى الدِّين؛ إذ كثيراً ما تروِّج الأديان لنفسها على أنها «أديان محبة»، ويمكن القول: إن بحث الحبِّ في العصر الحديث قد تولاَّه علم النفس إلى جانب الفلسفة، بينما تولاَّه في تاريخنا الإسلامي أهل التصوُّف، وقدَّموا في أحوال القلب تراثاً غنيَّاً أمكن معه وبه صياغة «الجانب العاطفي من الإسلام» (١).

وعلى العموم؛ باب الحبِّ مفتوح، ولن يُحصر بحثه في علم أو فنٍّ، بل في الإنسان ذاته من حيث إنسانيتُه.

وسيُلقى هذا المطلب ـ في حدوده الضيِّقة ـ نظرة على معنى الحبِّ وماهيتِّه، وأنواعه وأشكاله، وبعضٍ من آثاره.

أولاً - مفهوم الحب:

غنيٌّ عن القول: إنه على الرغم من ضخامة ما كُتب في الحب من مؤلفات وأبحاث ونظريات وأشعار إلا أنه من العسير جداً تحديد تعريف يحظى بالإجماع لهذا المفهوم(٢)؛ ولذا سأختار بعضاً من تعاريفه، أحسب فيها كفاية في هذا المقام.

يرى ابن حزم (٤٥٦هـ) أن الحب: "اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع، ... على سبيل مناسبة قواها في مقرِّ عالمها العلوي ومجاورتها في هيئة تركيبها"(٣).

---

(١) هذا التعبير مستعار من الشيخ محمد الغزالي الذي أفرد كتاباً بهذا العنوان، وخصَّه للبحث في التصوُّف والسلوك وتهذيب النفس، بوصف ذلك كلِّه "**الجانب العاطفي من الإسلام**".

(2) See: Fehr & Russell: **The Concept of Love Viewed From a Prototype Perspective**, *Journal of Personality and Social Psychology*, (Vol. 60, No. 3, American Psychological Association, 1991) (p. 427).

(٣) **طوق الحمامة في الأُلفة والأَلَّاف**، ط:١ (القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٦م) ص ١٢. ويقول ابن حزم: "الحب - أعزك الله - أوله هَزل وآخره جِد، دقَّت معانيه لجلالتها عن أن تُوصف، فلا تُدرك حقيقتها إلا بالمعاناة، وليس بمُنكَر في الديانة، ولا بمحظور في الشريعة؛ إذ القلوب بيد الله عز وجل". ص ١١.

ويعرِّفه عمر رضا كحَّالة (١٩٨٧م) بأنه: "تجمُّع وتمركز عواطف الإنسان، وشعوره بميل وعطف وحنان على شخص، وبإخلاص وتضحية وثبات، مع رغبة شديدة في التمتع تناسلياً بهذا الشخص"(١).

فيما يرى الشهيد البوطي رحمه الله (٢٠١٣م) أنَّ الحب هو: "التعلُّق بالشيء على وجه الاستئناس بقربه والاستيحاش من بعده" (٢).

أما تعريف الحب الذي ارتضاه قاموس كامبردج للعلوم النفسية، فهو: "حالة من سيطرة مشاعر الدفء، والحنان، والمودَّة، والرغبة تجاه شخص آخر، تنطوي على شعور بالإيجابية المفرطة، والحساسية الشديدة نحو ذلك الشخص" (٣).

وأعتقد أنَّ الحب؛ حالة من التعلُّق بذات أو موضوع، تبعث النشوة، والإيثار، والرِّقة، والإقبال على الحياة في نفس الـمُحب، وتصحبها مشاعر الحزن والكآبة والقلق الناتجة عن فراق المحبوب أو خشية فقدانه.

ثانياً - أنواع الحب:

تتـنوع المظاهر والأشكال التي يتَّخذها الحب، وقد تراوحت بحسب تصانيف العلماء ما بين اثـنين إلى ثمانية مظاهر(٤)، فيما أوصلها ابن حزم إلى تسعة، جعل على رأسها محبَّة المُـتحابِّـين في الله، ثم محبَّة القرابة، "ومحبة الأُلفة والاشتراك في المطالب، ومحبة التّصاحب والمعرفة، ومحبة البرِّ يضعه المرء عند أخيه، ومحبة الطمع في جاه المحبوب، ومحبة المتحابَّين لسرٍّ يجتمعان عليه يلزمهما ستره، ومحبة بلوغ اللذَّة وقضاء الوطر، ومحبة العشق التي لا علَّة لها إلا ما ذكرنا من اتصال النفوس"(٥).

---

(١) **الحب**، ط:١ (مؤسسة الرسالة، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م) ص ٧.

(٢) **الحب في القرآن ودور الحب في حياة الإنسان**، ص ١٨.

(3) **Many Authors**, General Editor: Matsumoto. D, (p. 291).
"A state of being in which a person is preoccupied with, is unrealistically positive about, is intensely sensitive toward, and has intense feelings of tenderness, warmth, affection and lust toward another person".

(4) See: Fehr & Russell: **The Concept of Love Viewed From a Prototype Perspective**, (p. 434).

(٥) **طوق الحمامة في الأُلفة والألَّاف**، ص ١٢-١٣.

ثالثاً - أثر الحب في حياة الإنسان:

رُويَ عن رسول اللّه ﷺ قوله: ((حُبُّكَ الشَّيْءَ يُعْمِي وَيُصِمُّ))[١]. والمعنى واضح في أنَّ الحب حجاب عن رؤية العيوب والمثالب، وهذا ما يجعل منه سلطاناً على نفس الإنسان وعقله. وليس في مقدور الأفكار مهما بلغت أن تغلب وقود الحب المهيمن على القلب، مما يُـنذِر بانقلاب الحب وبالاً على صاحبه فيما لو سيطرت على قلبه رعونات النفس وأهوائها[٢].

وللحب مزايا جمَّة؛ نجدها في كونه مصدر الالتزام بصالح الأعمال بعد الإيمان باللّه، والحافز على الحركة والسلوك، كما أنَّ له أهميَّة قصوى في الدعوة إلى اللّه والتعريف بالإسلام، إذ ليست الكلمات هي التي تدخل الهداية في نفس التَّـائه، بل ما تحمله تلك الكلمات من لوعة الحب وحرارة الوجدان[٣].

وقد سبقت الإشارة إلى أنَّ الحب مدار الإيمان، وفعله، وشرطه.

المطلب الخامس - العواطف في القرآن الكريم:

العاطفة في القرآن جزء رئيس من تكوين الإنسان، والإنسان بلا عاطفة كالحجر أو أشد قسوة منه، كما قال تعالى في معرض حديثه عن بني إسرائيل: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ فَهِيَ كَٱلۡحِجَارَةِ أَوۡ أَشَدُّ قَسۡوَةٗۚ وَإِنَّ مِنَ ٱلۡحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنۡهُ ٱلۡأَنۡهَٰرُۚ وَإِنَّ مِنۡهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخۡرُجُ مِنۡهُ ٱلۡمَآءُۚ وَإِنَّ مِنۡهَا لَمَا يَهۡبِطُ مِنۡ خَشۡيَةِ ٱللَّهِۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ﴾ [سورة البقرة:٧٤][٤].

---

(١) ورد هذا الحديث في **مسند الإمام أحمد**، ٣٦ / ٢٤. والحديث من رواية أبي الدرداء، وقيل فيه موضوع، وضعيف، وصحيح موقوف، وقد أورده السيوطي في "الدرر المنتثرة" (١٨٦)، وأخرجه البخاري في "التاريخ الكبير" ١٠٧/٢، وغيرهما ...، وجميع هذه الطرق تم إيرادها في حاشية التحقيق، انظرها: ٣٦/ ٢٤-٢٦.

(٢) انظر: الشهيد البوطي: **الحب في القرآن ودور الحب في حياة الإنسان**، ص ١٢٢.

(٣) انظر: **السابق**، ص ١١٤-١١٥، ١٢٢، ١٣٩.

(٤) انظر: يسرى إبراهيم الرفاعي أبو الحسن: **الذكاء العاطفي في القرآن الكريم - دراسة موضوعية**، رسالة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة في الدراسات الإسلامية، إشراف: د. محمد يعقوب ذو الكفل، (كوالالمبور، جامعة ملايا، ٢٠١٣م)، ص ٨٢-٨٣.

وقد تميز القرآن في معالجته العواطف الإنسانية بالشمول؛ إذ حوى مجمل العواطف المتعارف عليها في اللغة أو التي صنَّفها علماء النفس(١)، ففيه الرحمة، والخوف، والحب، والرضا، والخشية، والحزن، والكره ... وغيرها، ولكل من هذه مشتقات ودرجات أوصلها بعض الباحثين إلى ثلاث وستين (٦٣) عاطفة(٢).

كما أكَّد القرآن أثر الدين في صياغة العواطف، فوصف الذين آمنوا بالقول: ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلۡإِيمَٰنَ مِن قَبۡلِهِمۡ يُحِبُّونَ مَنۡ هَاجَرَ إِلَيۡهِمۡ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمۡ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُواْ وَيُؤۡثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ وَلَوۡ كَانَ بِهِمۡ خَصَاصَةٞۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفۡسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾ [سورة الحشر:٩](٣). فالأنصار يحبُّون المهاجرين الذين تركوا ديارهم وانتقلوا إليهم، ولا يحملون في قلوبهم حسداً على هؤلاء بسبب الفيء الذي نالهم من أموال بني النضير التي وزَّعها عليهم رسول الله ﷺ(٤).

إضافة لهذا جعل القرآن الشعور من أدوات الإدراك والمعرفة، فقال ﷻ ناعياً على الكفار إنكارهم البعث، ومهدداً بمباغتته إياهم دونما دراية منهم: ﴿أَمۡوَٰتٌ غَيۡرُ أَحۡيَآءٖۖ وَمَا يَشۡعُرُونَ أَيَّانَ يُبۡعَثُونَ ٢١ إِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۚ فَٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡأٓخِرَةِ قُلُوبُهُم مُّنكِرَةٞ وَهُم مُّسۡتَكۡبِرُونَ﴾ [سورة النحل:٢١-٢٢](٥). فهاهنا جاء الشعور بمعنى الدراية والعلم، وكأن المعنى: وما يعلمون متى يفاجئهم البعث.

---

(١) انظر: **السابق**، ص ٨٣.

(٢) انظر: زينب عباس العجمية ومحمد عبد الكريم العياصرة: **الذكاء العاطفي - مفهومه وتنميته في القرآن الكريم**، قرآنيكا: مجلة عالمية لبحوث القرآن، (ماليزيا - جامعة ملايا، مج:١٠، ع:١، ٢٠١٨م) ص ١٣٦-١٣٧.

(٣) انظر: يسرى إبراهيم الرفاعي أبو الحسن: **الذكاء العاطفي في القرآن الكريم - دراسة موضوعية**، ص ٨٦.

(٤) انظر: الطبري: **جامع البيان**، ٢٢/٥٢٤-٥٢٥. قال الرازي: "وأطلق لفظ الحاجة على الحسد والغيظ والحرارة؛ لأن هذه الأشياء لا تنفك عن الحاجة". **مفاتيح الغيب**، ٢٩/٥٠٨.

(٥) انظر: ابن عاشور: **التحرير والتنوير**، ١٤/١٢٦.

كذلك نعى على المنافقين غرورهم وجهلهم بأن الله كاشف خداعهم، وهم لا يدرون، فقال سبحانه: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخۡدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ وَمَا يَشۡعُرُونَ﴾ [سورة البقرة:٩][١].

كما ربط القرآن الكريم العواطف بالدوافع التي تقف خلفها وتولّدها، ففي حالة الأمومة ـ بوصفها غريزة وفطرة ـ صوَّر الله ﷻ الحالة العاطفية لأم موسى بقوله: ﴿وَأَصۡبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَٰرِغًاۖ إِن كَادَتۡ لَتُبۡدِي بِهِۦ لَوۡلَآ أَن رَّبَطۡنَا عَلَىٰ قَلۡبِهَا لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [سورة القصص:١٠][٢].

وكذلك في حالة الأبوة لدى يعقوب عليه السلام حينما فقد يوسف: ﴿وَتَوَلَّىٰ عَنۡهُمۡ وَقَالَ يَٰٓأَسَفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ وَٱبۡيَضَّتۡ عَيۡنَاهُ مِنَ ٱلۡحُزۡنِ فَهُوَ كَظِيمٞ﴾ [سورة يوسف:٨٤][٣].

وبالحديث عن سورة يوسف وحدها نجد أنها قد ضمَّت جملة واسعة من العواطف، كالحزن والتحسُّر الواردان في الآية السابقة، وشعور إخوة يوسف بالغيرة من أخيهم الذي استأثر بقلب والدهم، ومن ثم تراكم هذه الغيرة وبلوغها حدَّ الائتمار للتخلص منه، المُعبَّر عنه في قوله تعالى: ﴿إِذۡ قَالُواْ لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَىٰٓ أَبِينَا مِنَّا وَنَحۡنُ عُصۡبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَٰلٖ

(١) انظر: الطبري: **جامع البيان**، ٢٨٥/١-٢٨٦. وقال ابن عاشور: "والشعور يطلق على العلم بالأشياء الخفية، ومنه سمي الشاعر شاعراً؛ لعلمه بالمعاني التي لا يهتدي إليها كل أحد، وقدرته على الوزن والتقفية بسهولة". **التحرير والتنوير**، ٢٧٨/١.

(٢) انظر: يسرى إبراهيم الرفاعي أبو الحسن: **الذكاء العاطفي في القرآن الكريم - دراسة موضوعية**، ص ٩٠-٩١. وقد اختلف المفسرون في معنى كونه: (فارغاً)، فقيل: أصبح فؤادها فارغاً من كل شيء سوى ذكر ابنها موسى، وقيل: أصبح فارغاً من الوحي الذي أوحاه الله إليها بإلقائه في اليمّ، وقيل فارغاً من الحزن؛ لعلمها أن ابنها لم يغرق، ورجح الطبري الأول، انظر الأقوال وترجيحها: **جامع البيان**، ١٦٦/١٨-١٧٠. وقال الزمخشري: "حين سمعت بوقوعه في يد فرعون؛ طار عقلها لما دهمها من فرط الجزع والدَّهش". **الكشاف**، ٣٩٥/٣.

(٣) انظر: زينب عباس العجمية ومحمد عبد الكريم العياصرة: **الذكاء العاطفي - مفهومه وتنميته في القرآن الكريم**، ص ١٣٩.

مُّبِينٍ ﴿٨﴾ ٱقْتُلُوا۟ يُوسُفَ أَوِ ٱطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا۟ مِنۢ بَعْدِهِۦ قَوْمًا صَٰلِحِينَ﴾ [سورة يوسف:٨-٩][١].

كذلك صوَّرت عاطفة الحب بتعبير فريد المعنى وبالغ الأثر حينما وصفت حال امرأة العزيز على لسان نسوة المدينة: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِى ٱلْمَدِينَةِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ تُرَٰوِدُ فَتَىٰهَا عَن نَّفْسِهِۦ قَدْ **شَغَفَهَا** حُبًّا إِنَّا لَنَرَىٰهَا فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [سورة يوسف:٣٠]. فحبُّ يوسف قد خرق شغاف قلبها وتمكَّن فيه. والشِّغاف حجاب القلب، أو جلدة رقيقة يقال لها: لسان القلب[٢].

والعاطفة في القرآن تتولد أيضاً بعد أشواط طويلة من التفكُّر والنَّظر في ملكوت الله، فهذا إبراهيم عليه السلام بعد أن أقام الحجة على قومه، وأبان لهم بطلان ألوهية الأصنام والكواكب التي يعبدونها، قال: ﴿وَلَآ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّى شَيْـًٔا وَسِعَ رَبِّى كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ [سورة الأنعام:٨٠][٣]. وقد كان هذا بعد مشهد المحاججة الذي حكاه الله عنه بقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾﴾ [سورة الأنعام:٧٥-٧٩].

بهذه العجالة يتمُّ الحديث عن العواطف في القرآن الكريم. وإذا كانت جملة العواطف التي تعرَّض لها الكتاب العزيز تربو على ثلاث وستين عاطفة؛ فلا شك أن حدود هذه البحث قاصرة عن الإحاطة بتفاصيلها، وعسى أن يكون فيما تم إيراده كفاية لمن رام الإيجاز.

---

(١) انظر: زينب عباس العجمية ومحمد عبد الكريم العياصرة: **الذكاء العاطفي - مفهومه وتنميته في القرآن الكريم**، ص ١٣٩.

(٢) انظر: الطبري: **جامع البيان**، ١١٥/١٣، والزمخشري: **الكشاف**، ٤٦٢/٢، وابن عاشور: **التحرير والتنوير**، ٢٦٠/١٢.

(٣) يسرى إبراهيم الرفاعي أبو الحسن: **الذكاء العاطفي في القرآن الكريم - دراسة موضوعية**، ٩٢.

المطلب السادس - دور العاطفة في حياة الإنسان:

يغلب على اعتقاد العلماء أننا نحن البشر كائنات عاطفية بالدرجة الأولى، وأنَّ العواطف هي التي تشكِّل البنية العميقة لإنسانيتنا، ووجودها فينا يسبق قدرتنا على استعمال القوة المفكِّرة، ويتقدم عليها زمانياً، بل إنها ـ أي العاطفة ـ القوة التي رفعت الإنسان إلى مستوى يبدأ عنده التفكير؛ ولأجل هذا كان تأثيرها في بناء الشخصية وفي توجيه السلوك أشدَّ وأعمق من القوة المفكِّرة لدرجة أنه بالإمكان القول: إن اختلاف الناس في سلوكهم مردُّه إلى تباين عواطفهم(١).

والعقل في أحسن أحواله لا يتجاوز دوره الإرشاد والدَّلالة، أما العاطفة فهي بمثابة الوقود الدافع للعمل والحافز للسلوك(٢)، فكيف إذا توجّهت هذه العاطفة وتركّزت حول موضوع معيَّن؟ "إنَّ أثرها في السلوك، والحالة هذه، لا بدَّ أن يكون أشد وأقوى"(٣)؛ إذ أنها توحي بما يلائمها من أعمال، وتدفع إلى ما يرضيها من تصرُّفات(٤).

وتخضع العاطفة في علاقتها بالتفكير لعملية التأثُّر والتأثير المتبادل، فالأفكار تولِّد المشاعر وتوجّهها، والمشاعر تولِّد الأفكار أيضاً وتطفئها، والعواطف تقوم بترتيب الأولويات الفكرية، وتوجّه انتباهنا للمعلومات الأكثر أهمية بالنسبة لنا، وهذا من دواعي تنشيط عملية الإبداع فينا، إلا أنَّ ما يشينها هو ميلها للتطرُّف والتعصُّب، وتأثيرها السلبي في الحكم على الأشخاص والأحداث والمواضيع؛ ولهذا حثَّنا الله ﷻ على توخّي العدل في الحكم، والحذر من الانقياد لعواطفنا في الأحكام التي نصدرها على الناس(٥)، فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [سورة المائدة:٨].

---

(١) انظر: د. عبد الكريم بكار: **تكوين المفكّر**، ط:١ (دمشق، دار المعراج ودار وحي القلم، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م) ص ٥٩، ود. محمود حب الله: **الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية**، ص ١٦، ٥٤، والشهيد البوطي: **الحب في القرآن ودور الحب في حياة الإنسان**، ص ١٠٨، ١٢٦، وكامل محمد محمد عويضة: **علم نفس الشخصية**، ص ١٤٠.

(٢) انظر: الشهيد البوطي: **الحب في القرآن ودور الحب في حياة الإنسان**، ص ١١، ١٠٦.

(٣) د. محمود حب الله: **الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية**، ص ٥٢.

(٤) انظر: **السابق**، ص ٥٢.

(٥) انظر: د. عبد الكريم بكار: **تكوين المفكِّر**، ص ٥٨-٦٤، وكامل محمد محمد عويضة: **علم نفس الشخصية**، ص ٨١.

ومن هنا يأتي دور العاطفة في صياغة الضمير الأخلاقي، حيث يتشرَّب الضمير منها القيم، ويعمل بمقتضى ما تُمليه هذه القيم حينما تكون العاطفة المولِّدة لها نقيّة متحررة من شوائب الانفعالات الدنيا(١).

ولتـنقيه العواطف وتحريرها من شوائبها، وتحقيق نوع من إدارتها والتكامل بينها وبين باقي المكوّنات النفسية، لا بدَّ من تربيتها وتزكيتها(٢)، من خلال توجيه النمو العاطفي نحو الغيريَّة والمثُـل، والحيلولة دون تحوُّل العاطفة إلى هوى يأسر صاحبه ويهوي به إلى درَك سحيق(٣)، والعمل على التحويل النَّوعي للعاطفة مثلما استطاع النبي ﷺ تحويل عواطف مبغضيه ودينه إلى حب وإيمان(٤)، وإحاطة ذلك كلِّه بالبيئة المناسبة لتكوين العواطف المرجوَّة(٥).

(١) انظر: د. عادل العوا: **الوجدان**، ص ١٢٩.

(٢) انظر: الشهيد البوطي: **الحب في القرآن ودور الحب في حياة الإنسان**، ص ٤٢، ١٠٦-١٠٧.

(٣) كهوى الشراب والإدمان والقمار وجمع المال من حلّه وحرامه...وسواها.

(٤) روى **مسلم** من حديث أبي هريرة ﷺ يَقُولُ: (بَعَثَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيْلًا قِبَلَ نَجْدٍ، فَجَاءَتْ بِرَجُلٍ مِنْ بَنِي حَنِيفَةَ يُقَالُ لَهُ: ثُمَامَةُ بْنُ أُثَالٍ، سَيِّدُ أَهْلِ الْيَمَامَةِ، فَرَبَطُوهُ بِسَارِيَةٍ مِنْ سَوَارِي الْمَسْجِدِ، فَخَرَجَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «مَاذَا عِنْدَكَ يَا ثُمَامَةُ؟» فَقَالَ: عِنْدِي يَا مُحَمَّدُ خَيْرٌ، إِنْ تَقْتُلْ تَقْتُلْ ذَا دَمٍ، وَإِنْ تُنْعِمْ تُنْعِمْ عَلَى شَاكِرٍ، وَإِنْ كُنْتَ تُرِيدُ الْمَالَ فَسَلْ تُعْطَ مِنْهُ مَا شِئْتَ،...فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَطْلِقُوا ثُمَامَةَ»، فَانْطَلَقَ إِلَى نَخْلٍ قَرِيبٍ مِنَ الْمَسْجِدِ، فَاغْتَسَلَ، ثُمَّ دَخَلَ الْمَسْجِدَ، فَقَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، يَا مُحَمَّدُ، وَاللهِ، مَا كَانَ عَلَى الْأَرْضِ وَجْهٌ **أَبْغَضَ** إِلَيَّ مِنْ وَجْهِكَ، فَقَدْ أَصْبَحَ وَجْهُكَ **أَحَبَّ الْوُجُوهِ** كُلِّهَا إِلَيَّ، وَاللهِ، مَا كَانَ مِنْ **دِينٍ أَبْغَضَ** إِلَيَّ مِنْ دِينِكَ، فَأَصْبَحَ دِينُكَ **أَحَبَّ الدِّينِ** كُلِّهِ إِلَيَّ، وَاللهِ، مَا كَانَ مِنْ **بَلَدٍ أَبْغَضَ** إِلَيَّ مِنْ بَلَدِكَ، فَأَصْبَحَ **بَلَدُكَ أَحَبَّ** الْبِلَادِ كُلِّهَا إِلَيَّ...). كتاب الجهاد والسِّير، باب ربط الأسير وحبسه، وجواز المنّ عليه، حديث رقم (١٧٦٤)، ١٣٨٦/٣. ورواه **البخاري** في كتاب المغازي، باب وفد بني حنيفة وحديث ثمامة بن أثال، حديث رقم (٤١١٤)، ١٥٨٩/٤.

(٥) انظر: د. أنطون رحمة و د. عيسى الشماس: **التربية العامة وفلسفة التربية**، ص ١٠٧-١١٤.

لأجل هذا كان لزاماً على المربّـين والمرشدين الدينيِّين أو الدُّعاة أن يتعرّفوا ميول من يتحدثون إليه، فرداً كان أو جماعة، ويدرسوا "سيكولوجيته"، ويتفحصُّوا عواطفه، بما يجعلهم على هدى ينير طريقهم لبلوغ قلوب مستمعيهم، بدل أن يجعلوا من مواعظهم فرصاً للطعن في مشاعر الناس واستفزاز عواطفهم، أو لتحقير مكامن الحب في قلوبهم[١].

5

(١) انظر: د. محمود حب الله: **الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية**، ص ٦٠.

المبحث الثالث: الوجدان ودوره في حياة الإنسان

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول - ماهية الوجدان ومفهومه.

المطلب الثاني - علاقة الإدراك بالوجدان.

المطلب الثالث - مظاهر الوجدان ودوره في حياة الإنسان.

المطلب الرابع - تربية الوجدان.

تمهيد:

" الوجد – فعل الوجدان – هو فكر وانفعال ونزوع، في وحدة تشملها جميعاً "

تيسير شيخ الأرض[١]

ينتمي الوجدان إلى ذات الأسرة الغامضة التي تجمع المصطلحات النفسية، والانفعالية منها على وجه التحديد، وتتشعَّب جذوره في حقول الأخلاق والفلسفة والاجتماع وعلوم النفس؛ إذ لطالما تحدَّث الناس عن الوجدان بوصفه حسَّـاً أخلاقياً يدعو إلى الخير، ولطالما تفاخر هؤلاء بوجدانهم، وعدُّوه نوراً يهدي لصالح العمل، وهم في ذلك كلِّه إنما يعنون بالوجدان الضمير[٢].

غير أنَّ للوجدان حضوراً آخر في عالم النفس والمعرفة، حضورٌ يجعله أصلاً في كل تفكير[٣]، ووعاءً جامعاً لمكنونات الفكر والعاطفة، **"**فالجسد هو الوجدان منظوراً إليه من الخارج، والذَّات هي الوجدان مدركاً ذاته من الداخل**"**[٤].

ومن المعاني التي يستخدمها المتكلمون والأصوليون للوجدان: معنى العلم والإدراك، وهذا المعنى نستشعره في القاعدة المقررة لديهم من أنَّ «عدم الوجدان لا يدلُّ على عدم الوجود»[٥]، والوجدان هنا يعني خلاصة عملية البحث والاستقصاء التي أورثت اجتهاداً وإصداراً لحكم، وهي التي يعبِّر عنها الباحث بقوله: سبرتُ وبحثتُ فلم أجد، فيقال له: عدم الوجدان لا يدلُّ على عدم الوجود[٦].

---

(١) **محاولة كُلَّانيَّة لتجديد الفلسفة**، مجلة المعرفة (دمشق، وزارة الثقافة، العدد: ٣٨٣، ١٩٩٥م) ص ٥٢.

(٢) انظر: د. عادل العوا: **الوجدان**، ص ٥.

(٣) انظر: تيسير شيخ الأرض: **محاولة كُلَّانيَّة لتجديد الفلسفة**، ص ٥٢.

(٤) **السابق**، ص ٥٠.

(٥) انظر هذه القاعدة مثلاً عند ابن الوزير اليماني: **العواصم والقواصم في الذَّب عن سنة أبي القاسم**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط:٣ (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م) ٢٨١/١، والإيجي: **المواقف**، ص٤٠، **والمخطوط منه:** ل ٢٥. والرازي: **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق: د. طه جابر فياض العلواني، ط:٣ (مؤسسة الرسالة، ١٤١٨ هـ/١٩٩٧م) ٣٥١/٢، وغيرهم.

(٦) انظر: الرازي: **المحصول**، ١١٠/٤.

من هنا نعلم أنَّ الوجدان أبعدُ غوراً وأشدُّ عمقاً مما بدا أنه الجانب العاطفي من الإنسان؛ ولهذا السبب لا تزال الحيرة العلمية قائمة حوله، هذه الحيرة التي ترجع إلى قصور اللغة عن الإحاطة بالظاهرة الوجدانية من جهة[١]، وإلى تعقُّد وغموض الظاهرة ذاتها من جهة أخرى؛ ولذا كان تحديد مفهوم الوجدان وتبيان صلاته بغيره من الفاعليات الإنسانية غاية تطمح إليها البحوث العلمية[٢].

ولئن كان لزاماً على هذا البحث الخوض في الوجدان، فلا بدَّ من الاعتراف بأنه سيجترح محاولة قاصرة للإحاطة بهذه الظاهرة من خلال مطالبه التي ستتمحور حول: ماهية الوجدان ومفهومه، وعلاقة الإدراك بالوجدان، ثم مظاهر الوجدان ودوره في حياة الإنسان، وبعدها تربية الوجدان.



(١) انظر: د. يحيى الرخاوي، **الوجدان، والوعي والتطور (٢)**، نشرة الإنسان والتطور، (السنة السابعة، العدد: ٢٥٢٣، ٢٠١٤/٧/٢٨م)، ولنفس المؤلف: **محاولات باكرة ومراجعات ضرورية لتعريف الانفعال (٣)**، نشرة الإنسان والتطور، (السنة الثامنة، العدد: ٢٥٧٩، ٢٠١٤/٩/٢٢م)، وهذان العددان لم أعثر عليهما مطبوعين أو بصيغة pdf بل وجدتهما على موقع الدكتور بهذه البيانات، ويمكن الاطلاع عليهما من خلال الروابط الآتية:
https://rakhawy.net/مقدمة-٨-العواطف-واضطرابات-الوجدان-ملف/
http://v.ht/LoLX

(٢) انظر: د. عادل العوا: **الوجدان**، ص ٢٦.

المطلب الأول ـ ماهية الوجدان ومفهومه:

أولاً - الوِجدان لغة:

يمتاز الوجدان في لغة العرب بغنىً في معانيه التي تُشتَـقُّ جميعاً من الفعل الثلاثي «وَجَدَ». يُقال: "وَجَدَ فلان يَجِدُ وَجْداً: حزن. و_ عَلَيه، مَوجِدَةً غضب. و_ به وَجداً: أحبَّه. و _ فُلان، وُجْداً، وجِدَةً صَار ذَا مَال. و _ مطلوبه، وجْداً، ووُجداً، وَجِدةً، ووُجُوداً، ووِجْداناً: أدْركهُ. وَيُقَال: وجد الضَّالة. وَ _ الشَّيْء كَذَا: علمَه إيَّاه. يُقَال وجدت الْحلم نَافعًا... [و]«تَوجَّد» لفُلان: حزن لَهُ. و _ بفلانة: أحبَّها. وَ _ الأمر: شكاه. يُقَال تَوجَّد السَّهر... [و]الوُجْدُ: الْيَسَارُ والسَّعَةُ..."[١].

نلاحظ من خلال هذا العرض اللغوي أن الوجدان قد انطوى على معاني الحزن، والغضب، والحب، والغنى، والظَّفر بالشيء وإدراكه، والعلم بالأمر، والشكاية، واليُسْر والسَّعة ...، وليست هذه المعاني بالجامعة المانعة، بل إنه قد يتولَّد منها ويتركب عنها عشرات أخرى، وقد أوصلها بعضهم فعلاً إلى ما يربو على ستين معنىً أصيلاً [٢].

وبذلك ندرك مجدداً خطأ اختزال الوجدان في حدود ضيقة من معانيه بعدما أفسحت لنا اللغة هذا الكم الهائل من الثراء.

ثانياً - الوجدان في الاصطلاحات النفسية والفلسفية:

الوجدان كلمة عربية أصيلة، ليس لها ما يقابلها في الإنكليزية أو الفرنسية[٣]، الأمر الذي حدا بالباحث الدكتور يحيى الرَّخاوي (لا يزال حياً) إلى نقل حروفها كما هي إلى الإنكليزية (wijdan)[٤] مع توخّي الحذر من تحديد تعريف مباشر لها، حيث ذكر أنَّ الوجدان "يشير إلى ارتقاء بالانفعال والعواطف بما يعني ما هو تداخل وترابط بين الدَّافع و الموضوع والفكرة والوعي بدرجات متفاوتة ومتبادلة حسب كل وجدان..."[٥].

---

(١) **المعجم الوسيط**: ص ١٠٣١، وانظر ذات المعاني في **لسان العرب**: ٤٤٥/٣-٤٤٦، **ومختار الصحاح**: ٣٣٣.

(٢) وهذا ما قام به الفيلسوف السوري تيسير شيخ الأرض في كتابه: **دراسات فلسفية: محاولة ثورة في الفلسفة** (بيروت، دار الأنوار، ١٩٧٣م). نقلاً عن د. يحيى الرخاوي: **عن الوجدان**، ص ٤.

(٣) انظر: د. يحيى الرخاوي، **عن الوجدان**، ص ١، ٢.

(٤) انظر مقال: **عن الوجدان**، ص ٢.

(٥) عن الوجدان، ص ٢.

ويذكر في موضع آخر أنَّ الوجدان يشير إلى المرحلة الأكثر عمقاً وتكاملاً وجدلاً بين العواطف ذاتها، وبينها وبين الوظائف الأخرى المتكاملة معها، ويسهم في معالجة المعلومات وتـنشيط الوعي البينشخصي(١) والجمعي(٢).

ويعدُّ هذا التوصيف للوجدان متقدماً إذا ما قورن بغيره من التعريفات النفسية التي قصرت الوجدان على الانفعال وحده أو على جملة العواطف والانفعالات فقط(٣)، حيث أضاف لهذه "الجملة" التكامل والترابط مع الوظائف النفسية الأخرى بما فيها العمليات المعرفية والاتصالية. ومستـند الدكتور الرَّخاوي في ذلك كلِّه الثَّراء اللغوي لمعنى الوجدان، ورفضه الاستقطاب بين العقل العاطفة، فالعاطفة ـ في رأيه ـ ليست نقيض العقل، ولا الوجدان مجرَّد طاقة دافعة لا صلة لها بمعالجة المعلومات، بل هما ـ كمنظومة ـ عقلٌ ثانٍ، والوجدان أقرب ما يكون إلى الإدراك، وإلى الوعي أيضاً(٤).

ويقترب هذا التوصيف من توصيف الدكتور عادل العوا (٢٠٠٢م) للوجدان بقوله: "الوجدان معرفة حاضرة. وهو حدس يطلعنا على ما يجري في الذهن والنفس من أعمال المعرفة والفهم والمشيئة والإرادة. أو أنه هو الحدس الذي يصحب شعورنا الباطني الحاضر بالحكم على موضوع المعرفة القائمة حالياً في الذهن"(٥).

ومن بين التعاريف التي اختارها قاموس كامبرج للعلوم النفسية في تعريف الوجدان (Affection)(٦) القول بأنه: "شعور ذاتي، أو اتجاه تقييمي ناتج عن خبرة الإنسان وفكره"(٧)، وذلك عقب التعريف الذي رادف به بين الوجدان والانفعال.

---

(١) أي بين الأشخاص.

(٢) انظر: **محاولات باكرة ومراجعات ضرورية لتعريف "الانفعال" (٤)**، نشرة الإنسان والتطور، (السنة الثامنة، العدد: ٢٥٨٥، ٢٠١٤/٩/٢٨م، على الرابط: http://v.ht/gTb2

(٣) سأورد نموذجاً لها بعد قليل.

(٤) انظر مقال: **عن الوجدان**، ص ١-٢، **ووقفة اعتذار وتوضيح؛ طبيعة الوجدان: هل تصل أسهل للأطفال؟!**، نشرة الإنسان والتطور، (السنة السابعة، العدد: ٢٥٠٩، ٢٠١٤/٧/١٤م)، ص ٢.

(٥) **الوجدان**، ص ٢٦.

(٦) مع التأكيد على أن هذه ليست ترجمة للوجدان، بناء على ما سبق من أن الوجدان كلمة عربية أصيلة لا مقابل لها في الإنكليزية، وإنما (Affection) هي الكلمة الأكثر شيوعاً للتعبير عما يقابل الوجدان في الإنكليزية.

(7) **The Cambridge Dictionary of Psychology**: Many Authors, General Editor: Matsumoto. D, (p. 20).
"The subjective feeling or evaluative component of human experience or thought".

وينحو منحى هذا التعريف؛ التعريف القائل بأن الوجدان هو: "الخبرة الذاتية التي يكسبها الفرد من خلال تفاعله مع محيطه المادي والاجتماعي"(١).

أما التعاريف المُضيِّقة للوجدان فنجد مثالها في التعريف القائل بأنه: "شعور بسرور أو بألم ناشئ عن محاولة الإنسان التوفيق بينه وبين بيئته"(٢).

أو إنه: "مصطلح عام يستخدم بشكل تبادلي مع مصطلحات متنوعة أخرى مثل: الانفعال والانفعالية والمشاعر والمزاج"(٣).

وإلى هذا النوع من التعاريف انحاز مجمع اللغة العربية عند تعريفه الوجدان في الفلسفة، فجاء في المعجم الوسيط ـ الصادر عن المجمع ـ "«الوِجْدانُ» «فِي الفلسفة»: يُطلق أولاً: على كلِّ إحساس أوَّلي باللَّذة أو الألم. وثانياً: على ضرب من الحالات النَّفسية من حيث تأثُّرها باللَّذة أَو الألم في مقابل حالات أخرى تمتاز بالإدراك والمعرفة"(٤).

وذكر المعجم الفلسفي الصادر عن ذات المجمع أن الوجدان هو: "مجموع الظواهر الوجدانية من لذَّة وألم وانفعال"(٥). ولم يزد على تعريفه السابق سوى إضافة الانفعال إلى اللَّذة والألم، مع وجود نوع من الدَّور في التعريف، إذ عرَّف الوجدان بأنه: ظواهر وجدانية.

وهذا النوع من التعاريف قد تمَّ تطويره أو تجاوزه استناداً إلى الغنى الذي تتمتع به كلمة «وجدان» سواء في معانيها أو في تطبيقاتها، الأمر الذي دعا لرفض الاستقطاب بين الوجدان والإدراك.

---

(1) Quoted from: Benvenuti. M.F.L, Oliveira. T.P. and Lyle. L.A.G: **Affection And Social Behavior In Teaching Planning: The Role Of The Consequences Of Behavior**, Psicologia USP_ São Paulo (Vol: 28, No.3, 2017), (p. 369).

(٢) د. محمود حب الله: **الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية**، ص ٥-٦.

(٣) والتعريف لمعجم (Reber, 1995, p.15) نقلاً عن: د. أحمد محمد عبد الخالق: **معجم السمات الوجدانية في وصف الشخصية**، ص ٣١.

(٤) ص: ١٠٣١.

(٥) مجمع اللغة العربية: **المعجم الفلسفي**، (القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م) ص ٢١٠.

ولعلَّ أبرز من أصَّـل حديثاً لرفض هذا الاستقطاب الفيلسوف السوري تيسير شيخ الأرض (٢٠٠٣م) الذي رأى أنَّ الوجدان "فكرٌ وانفعالٌ ونزوعٌ، في وحدة تشملها جميعاً"[١] دون انفصال بين هذه العناصر الثلاثة.

ومن الواضح أن هذا التأصيل قد ارتكز على ما قيل في التعاريف التراثية للوجدان التي أشارت إلى أنه: "النفس وقواها الباطنة"[٢] أو أنه القوى الباطنة وحدها[٣].

ونظراً لما أولاه التراث الصوفي والكلامي من عناية بمسألة الوجدان، وما تفرَّع عن ذلك من نقاش حول مكانة الوجدان في المعرفة؛ فإنَّ الحديث عن الوجدان لا يكتمل دون المرور على مفهومهم له، وما يعنون به في مصطلحاتهم.

ثالثاً - الوَجْد والوجدانيات في الاصطلاحات الصوفية والكلامية:

إن الوَجْد الذي هو رديف الوجدان من حيث المصدريَّـة، ينداح معناه في اصطلاحات الصوفية ليشير إلى "مصادفة الباطن من الله تعالى وارداً يورث فيه حزناً أو سروراً أو يغيِّـره عن هيئته ويغيبه عن أوصافه بشهود الحق"[٤].

أو هو: "ما يصادف القلب ويردُ عليه بلا تكلُّف وتصنُّع"[٥]، دون إشارة هنا إلى نوعية التغيُّرات الحاصلة في أحوال القلب.

والوِجْدان عند المتكلمين ـ والرازي (٦٠٦هـ) هنا نموذجاً لهم ـ هو أحد معاني الوجود، ويراد به الإدراك والشُّعور[٦]، "ومتى أُريد بالوجود الوِجْدان والإدراك فقد أريد بالموجود لا محالة المُدرَك والمَشعُور به ..."[٧]؛ ولذا يُقَرن الوجدان بمعناه هذا عادة بلفظ العِرْفَان[٨].

---

(١) **محاولة كُلَّانيَّة لتجديد الفلسفة**، ص ٥٢.

(٢) التهانوي: **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ٢/ ١٧٥٨.

(٣) انظر: **السابق**، ٢/ ١٧٥٨.

(٤) **السابق**، ٢/ ١٧٥٧.

(٥) **الجرجاني**: **معجم التعريفات**، ٢٠٩.

(٦) انظر: **مفاتيح الغيب**، ١/ ١١٣.

(٧) **السابق**، ١/ ١١٣.

(٨) انظر: **السابق**، ١/ ١١٣، وانظر: الغزالي (٥٠٥هـ): **مشكاة الأنوار**، تحقيق: د. أبو العلا عفيفي، (القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م) ص ٧٨.

أما الوِجْدانيُّ فـ"على القول المشهور هو ما يجده كل أحد من نفسه عقلياً صرفاً كان كأحوال نفسه أو مدركاً بواسطة قوة باطنية. وعلى القول الغير المشهور هو ما يُدرَك بالقوى الباطنة..."(١).

فالوجداني يشمل إدراك كل ما يظهر على ساحة النفس من الصور، والمعاني، والعواطف، والصور، والذكريات ... وغيرها، بالإضافة إلى اللَّذات والآلام(٢).

فإذا ما انتقلنا إلى الوجدانيات؛ رأينا أنها: "ما يكون مدركه بالحواس الباطنة"(٣). أو هي "التي نجدها إمَّا بنفوسنا أو بآلاتنا الباطنة كعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا ولذَّتنا وألمنا وجوعنا وشبعنا..."(٤).

ويقصد بالحواس الباطنة الحس المشترك والتخيُّل والتفكُّر والحفظ والتذكُّر(٥).

مما سبق؛ نستطيع استنتاج أنَّ المتكلمين والمتصوفة قد سبقوا إلى معرفة وتعريف الوجدان بمعنييه العاطفي والوجودي، وبهذا لم يكن للمحْدَثين ـ فلاسفة منهم أو نفسانيين ـ سوى استحياء هذه المعاني والبناء عليها في رفض التناقض بين العقل والعاطفة، أو بين الإدراك والوجدان كما مرَّ ذكره.

رابعاً - الوجدان في البحث:

وسط هذا التنوع الكبير في التعريفات والتوصيفات التي تناولت الوجدان، يَحارُ المرء في المعنى الذي سيصطلح عليه ويطلقه على هذا اللفظ، أهو ارتقاء بالانفعالات والعواطف وتكاملها مع الوظائف الأخرى؟ أم هو الخبرة التي يكسبها الإنسان من تفاعله مع محيطه؟ أم هو النفس وقواها الباطنة؟ أم الشعور بالسرور والألم؟ أم ما يصادف القلب ويرد عليه؟ أم هو الوجود والإدراك والشعور؟ أم ذلك كلِّه؟

إن التأمل في هذه المعاني يدفعني للقول بأن الوجدان هو ذلك كلُّه، وأجدني متفقاً إلى حدٍّ بعيد مع تعبير شيخ الأرض الذي وصف الوجدان بأنه "فكرٌ وانفعالٌ ونزوعٌ، في وحدة

---

(١) التهانوي: **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ٢/ ١٧٥٨.

(٢) انظر: د. جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، (بيروت، دار الكتاب اللبناني - مكتبة المدرسة، ١٩٨٢م) ٢/٥٥٧.

(٣) الجرجاني: **معجم التعريفات**، ٢٠٩.

(٤) الجرجاني: **شرح المو اقف**، ١/١٣١.

(٥) انظر: الغزالي: **الإحياء**، ٥/٢٤.

تشملها جميعاً"[١] مع تأكيده أن الفكرة "متوترة دائماً في انفعال ونزوع"[٢] وليست خالية عنهما؛ وعلى هذا فإن التفكير بانتقاله من فكرة إلى فكرة إنما "ينتقل من وَجْد إلى وَجْد حيث تتعانق الفكرة والانفعال والنزوع عناقاً وجدانياً، يؤدي إلى القبض على الوجود ذاته"[٣].

كما واتَّـفقْ مع توصيف الدكتور الرَّخاوي الذي رأى فيه أنَّ الوجدان ارتقاء الانفعالات والعواطف وترابطها، وتكاملها مع الوظائف الأخرى، بما فيها الوظائف المعرفية والإدراكية، والوظائف الاتصالية التي تعمل على تـنشيط الوعي البينشخصي والجمعي.

والوجدان ـ طبقاً لهذا الرأي ـ مع كونه المرحلة الأرقى من التكامل والترابط بين الانفعالات والعواطف؛ إلا أنه يتداخل مع الإدراك والوعي ولا يناقضهما.

وفي الحقيقة ليس لديَّ ما أزيده على هذا التصُّور، لا سيما وقد رأينا أن الإدراك والشعور كلاهما من المعاني المقررة للوجدان، وبناء على هذا يمكنني القول إن الوجدان هو:

الطَّور الأكثر ارتقاء وشمولاً لجميع عناصر المنظومة الانفعالية والعاطفية، يقوم بالربط والتكامل بين هذه العناصر، وينطوي على وظائف معرفية تجعله متداخلاً ومتكاملاً مع الإدراك، كما ويسهم في صياغة وتشكيل عقلية الأفراد والجماعات.

والوجدان هو المعرفة الشعورية، والعلم الخَشْيَوي.

هذه التعاريف تقودنا لإلقاء نظرة على العلاقة بين الإدراك والوجدان، نجملها في المطلب التالي.

المطلب الثاني ـ علاقة الإدراك بالوجدان:

بات من المكرر القول إن الإدراك هو أحد معاني الوجدان، وأنَّ الوجدان يشارك الوجود في المعنى، وهذا ما يجعل علاقة الوجدان بالإدراك والمعرفة علاقة وثيقة ومقطوعاً بها، ولكن ما حدود هذه العلاقة؟ وما نوعها؟

---

(١) **محاولة كُلَّانيَّة لتجديد الفلسفة**، ص ٥٢.

(٢) **السابق**، ص ٥٢.

(٣) **السابق**، ص ٥٢.

إن تبيان ذلك يتطلب إيضاح معنى الإدراك بعدما عُرِف معنى الوجدان. وممن تصدَّى لتعريف الإدراك المناطقة وعلماء النفس، فمن المناطقة من جعله مرادفاً للعلم والـتَّصوُّر ورأى أنَّ معناه: "حضور صور الأشياء عند العقل"(١).

وممن كتب في المنطق من نفى مرادفته للعلم ورأى أنه: "حصول صورة ما لأي شيء في الذهن سواء أبلغ مبلغ التحقق والجزم أو لم يبلغ ذلك، وسواء أكان مطابقاً للواقع والحقيقة أو غير مطابق لذلك"(٢)، مؤثِراً تخصيص لفظة العلم بما كان مطابقاً للواقع(٣).

والخلاف بين الرأيين لفظي، ومؤداهما واحد؛ لأن من رادف الإدراك بالعلم، أراد الإدراك المستلزم للتَّصديق، وأراد بالتَّصديق المُطابقة للواقع(٤). ومن فرَّق بينهما، جعل الإدراك تصوُّراً فقط لا يصحبه حكم ولا تصديق(٥).

أما في الاصطلاح النفسي فمعنى الإدراك: "تفسير ما تستقبله الحواس ... وتحويل المنبهات الحسـيَّة إلى معلومات في نطاق الوعي"(٦).

وهذا النوع من الإدراك يمكن تسميته بالإدراك الحسّي(٧)، تمييزاً له عن نوع آخر يعتمد على الحواس الباطنة، يمكن تسميته هنا بالإدراك الوجداني(٨). والإدراك الحسِّي يمكن أن

---

(١) محمد رضا المظفر: **المنطق**، (بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م) ص ١٦-١٧.

(٢) عبد الرحمن حسن حبنَّكة الميداني: **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، ط:٤ (دمشق، دار القلم، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م) ص ٢٢.

(٣) انظر: **السابق**، ص ٢٢.

(٤) انظر: محمد رضا المظفر: **المنطق**، ص ١٦-١٧.

(٥) انظر: الميداني: **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، ص ١٨.

(٦) د. لطفي الشربيني: **معجم مصطلحات الطب النفسي**، مراجعة: د. عادل صادق، (الكويت، مركز تعريب العلوم الصحية - مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، ٢٠٠٣م) ص ١٣٥.

(٧) انظر: د. لطفي الشربيني: **معجم مصطلحات الطب النفسي**، ص ١٣٥. وقد أدخل الميداني في الإدراك الحسي ما يأتي عبر الحواس الباطنة، وكذلك المجرَّبات باعتبارها تعتمد على ملاحظة الحس، وأضاف إليها التعميم العقلي الآتي من طريق التمثيل. انظر: **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، ص ١٣٤.

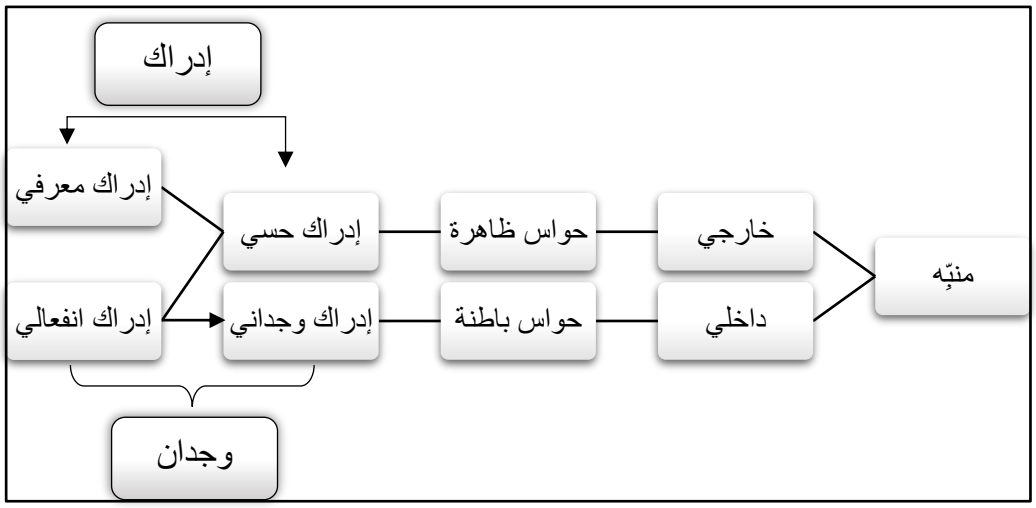
(٨) وربما سُمِّيَ هذا النوع بالإدراك الضروري، لكون الذهن يلتقطه بالبداهة ولا يحتاج فيه إلى طلب الدليل. وأحياناً يُعَبَّر عنه بـ"العلم الحضوري" نظراً لحضور نفس المعلوم لدى العالم، ويقابله "العلم الحصولي" الذي تحضر فيه صورة المعلوم فقط لدى العالم. انظر: محمد رضا المظفر: **المنطق**، ص ١٣. والميداني: **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، ص ٢٢-٢٣.

يتفرَّع إلى أنواع، باعتبار أن ما يدخل عبر الحواس الظاهرة ليس نوعاً واحداً من المدركات[١]، وبناء عليه يمكن قسمة الإدراك الحسِّي إلى: إدراك معرفي ـ ويدخل فيه الإدراك النَّظري[٢] ـ وإدراك انفعالي.

فالمعرفي كإدراكي أنَّ الكل أكبر من الجزء، أو أنَّ هذا الذي أمامي كتاب؛ أما الانفعالي؛ فكالخوف الذي يتلبَّسني إثر إدراكي لحيوان متوحش، أو كالسرور الذي ينبعث فيَّ عقب إدراكي لأمر مُفرِح.

والإدراك الانفعالي بصورته هذه هو جزء من الإدراك الوجداني، باعتبار أنه قد نتج عن كليهما شعور داخلي وعلم حضوريٌّ بموجود معيَّن، ومن مجموع الإدراكين الانفعالي والوجداني يتشكَّـل الوجدان.

أما حاصل الإدراك الحسِّي وفرعه المعرفي فيمكن أن نصطلح عليه هنا بلفظ الإدراك كلفظ مقابل للوجدان، (انظر الشكل ١٠).



الشكل (١٠) توصيف الوجدان والإدراك وأقسامهما

يوضِّح الشكل السابق تصوُّراً مقترحاً لكل من الإدراك والوجدان؛ ومنطلق هذا التصوُّر أن المنبِّـهات التي نتعرَّض لها إما مثيرات خارجية تستقبلها حواسنا الظاهرة (كالسمع والبصر والشم ...) أو داخلية تستقبلها الحواس الباطنة (كإحساسنا بالجوع والألم ...)، وقد عرفنا

(١) فهناك المبصَرَات والمسموعات والمشمومات والملموسات والمُتذَوَّقات.

(٢) أي الإدراك المكتسب بالتأمُّل والنَّظر في الأدلَّة. انظر: الميداني: **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، ص ٢٣.

أن هذه الأخيرة تسمى وجدانيات؛ ولذلك أُطلق على آلية إدراكها «الإدراك الوجداني»، أما التي تأتي عبر الحواس الظاهرة فسُمِّيَ إدراكها «إدراكاً حسياً» تمييزاً لها عن النوع السابق.

غير أن المدركات الحسيَّـة ـ كما عرفنا ـ ليست نوعاً واحداً، فرؤيتي لمعادلة رياضية على السبورة ليس كرؤيتي لجثة قتيل مضرَّج بدمائه، إذ لا يُتوقع من المعادلة أن تُحدِث لديَّ إثارة انفعالية، في حين أن مشهد الجثة لا بدَّ وأن يطلق انفعالات الخوف أو الحزن أو غيرها من الأحوال الانفعالية؛ وهذا كلُّه طبعاً باعتباري إنساناً سَـويَّـاً.

ولهذا سُمِّيَ النوع الأول «إدراكاً معرفياً»؛ لأنه مهما تضمَّن من عمليات عقلية واستـنتاجية، فحاصلها معرفة مجرَّدة، أما النوع الآخر فأُطلِق عليه «الإدراك الانفعالي»؛ لما يلازمه من أحوال انفعالية إلى جانب الحالة المعرفية، وتم جعله جزءاً من الإدراك الوجداني؛ لأن هذه الأحوال (الشعورية، والانفعالية، والمعرفية) هي عماد الوجدان وصُـلْبه، فحصل من مجموع الإدراكين معنى «الوجدان»، وبقي للإدراكين الحسِّي والمعرفي معنى «الإدراك».

وبعد؛ ما هي العلاقة التي يمكن استـنتاجها بين الإدراك والوجدان؟

بالعودة إلى اللغة مجدداً نرى أن الوجدان في أصل اللغة يكون لما ضاع، أو لما يجري مجرى الضائع، يقال: نشدتُ الضالة، فإذا وجدتُّها قلت: وجدتُّها وِجداناً. أما الإدراك فيكون لما يسبقك، فلا تقول: أدركت الضالة، بل وجدت الضالة، وتقول: أدركتُ الرجل إذا سبقك فلحقت به[١].

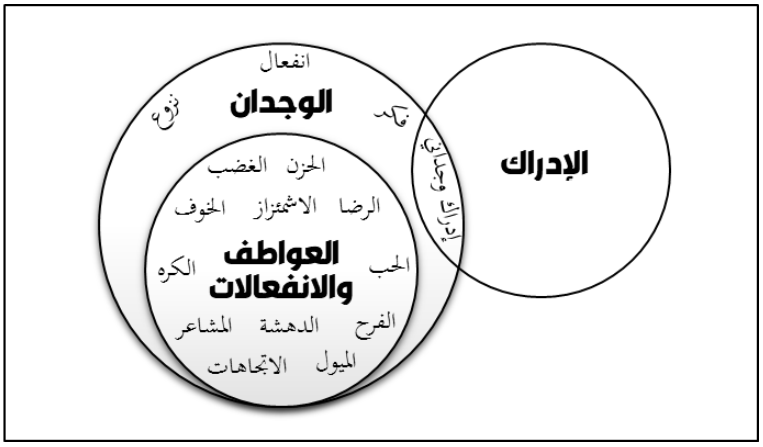
"ثم تُوُسِّع في الإدراك والوجدان فأُجريا مجرىً واحداً؛ فقيل: أدركته ببصري، ووجدته ببصري، ووجدت حجمه بيدي وأدركت حجمه بيدي، ووجدته بسمعي، وأدركته بسمعي، وأدركت طعمه بفمي، ووجدت طعمه بفمي، وأدركت ريحه بأنفي، ووجدت ريحه بأنفي"[٢].

"ثم قيل يجد بمعنى يعلم، ومصدره الوجود ... وسُميَ العالم بوجود الشيء واجداً له"[٣].

(١) انظر: أبو الهلال العسكري: **الفروق اللغوية**، ص ٩٠-٩١.
(٢) **السابق**، ص ٩١.
(٣) **السابق**، ص ٩١.

تُبيِّن هذه الكلمات التي قيلت في القرن الرابع أو الخامس الهجري[١] أن الإدراك والوجدان والعلم مصطلحات تجري مجرى واحداً، أي أنها متطابقة في المعنى أو ـ على الأقل ـ في الاستعمال، وهو ما يجعل الحكم بوحدة هذه المصطلحات أمراً مشروعاً من الناحية اللغوية على الأقل.

وإن الذي ينقدح في نفسي بعد هذه المراجعات؛ أنَّ بين الإدراك والوجدان من حيث الابتداء عموماً وخصوصاً وجهيًّاً، من حيث أنهما يلتقيان في الإدراك الوجداني، (انظر الشكل ١٠)، غير أنهما من حيث الانتهاء متطابقان، والنِّسبة المنطقية بينهما هي «التساوي»[٢]؛ إذ أنَّ الإدراكات الحسية والمعرفية والنَّظرية، لن تبقى في إطارها المجرَّد؛ لأنها مستلزمة لانفعال النفس لا محالة، والانفعال هنا معناه الإذعان لمقتضاها، أي تغيُّر حالة النفس وفقاً لرؤية الغزالي بأن الانفعال تغيُّر؛ ولهذا كان الإدراك بمعنى انفعال النفس رديف العلم أو على الأقل لازمه[٣]، وما انفعال النفس مع المعرفة إلا الوجدان.



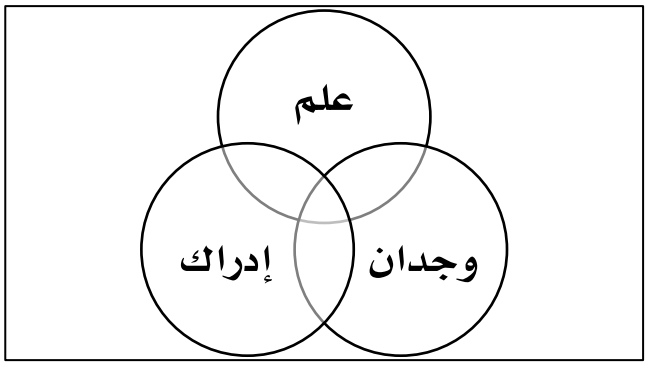
الشكل (١١) علاقة الإدراك بالوجدان من حيث الابتداء

(١) على الخلاف في وفاة مؤلف الفروق اللغوية، قال ياقوت الحموي: "وأما وفاته فلم يبلغني فيها شيء، غير أني وجدت في آخر «كتاب الأوائل» من تصنيفه: وفرغنا من إملاء هذا الكتاب يوم الأربعاء لعشر خلت من شعبان سنة خمس وتسعين وثلاثمائة". **معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، تحقيق: د. إحسان عباس، ط:١ (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م) ٩٢١/١.

(٢) نعلم أنَّ النِّسَب المنطقية هي التباين، والتساوي، والعموم والخصوص المطلق، والعموم والخصوص الوجهي، والتواطؤ، والتشكيك، والترادف ... وغيرها. انظر تفصيلها: الميداني: **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، ص ٤٧-٥٨.

(٣) انظر: محمد بن إبراهيم الشيرازي: **رسالة التصور والتصديق**، مطبوعة مع الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد للحلِّيّ، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، (انتشارات بيدار، ١٣٦٣هـ) ص ٣٠٨.

والكلام السابق يرمي لتحقيق مساواة بين العلم والإدراك والوجدان؛ وهذا صحيح فيما لو ترقَّى الانفعال من حالته الإدراكية الأولى «انفعال النفس» وانضمَّت إليه جملة المشاعر والعواطف المقرونة بالاعتقاد والتصديق الناتج عن هذا الانفعال، حينها يبلغ الإدراك رتبة الوجدان الجامعة للفكر والانفعال والنُّزوع، والتي هي ذاتها رتبة العلم[1]. (انظر الشكل ١١).



الشكل (١٢) حالة التطابق بين الإدراك والوجدان والعلم

وبيان ذلك من المنظور الديني مثلاً؛ أنَّ إدراك وحدانية الله، أو أنَّ محمداً ﷺ رسول، عقب النَّظَر والفكر، ليس أكثر من معرفة نظرية انفعالية "إذعانية" مجرَّدة، فإذا ما انضمَّ إلى هذه المعرفة الحالة المشاعرية والعاطفية "الوجدانية" الناتجة عن تصديقها واعتناقها؛ ترقَّى الإدراك إلى وجدان، وتطابق هذا الوجدان مع رتبة العلم. وعندها تورث المعرفة بوحدانية الله قيمة العبودية في النَّفس، بعد أن كانت مسألة جدلية وكلامية، وتورث المعرفة برسالة محمد ﷺ التزاماً وجدانياً عميقاً بمقتضياتها، بعد أن كانت سجالاً تاريخياً.

ولعل هذا المعنى هو ما أراده الله بقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ **وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ** وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَـٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [سورة الأنفال:٢].

(١) والعلم هنا هو العلم الحصولي الانفعالي، ويقصد به: حضور صورة الشيء عند العقل حضوراً يستلزم تصديق النفس وإذعانها بما تصوَّرت. انظر تفصيل هذا المعنى عند: محمد رضا المظفر: **المنطق**، ص ١٥-١٧، ومحمد بن إبراهيم الشيرازي: **رسالة التصوروالتصديق**، ص ٣٠٧ - ٣٠٨.

ولعلَّه أيضاً المقصود من قوله ﷻ: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [سورة فاطر:٢٨][(١)]. ولعلَّه كذلك مقصود أمر الله: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [سورة محمد:١٩].

وضمن هذا السياق، وفي إطار هذا المعنى نفهم مقصود الغزالي في قوله: "والعلم فوق الإيمان، والذَّوق فوق العلم. فالذَّوق وجدان والعلم قياس. والإيمان قبول مجرَّد بالتقليد. وحسِّن الظن بأهل الوجدان أو بأهل العرفان"[(٢)].

وواضح أن مقصود الغزالي بالعلم هنا هو القياس، وليس المعنى المقرر في البحث أعلاه، ولا مُشاحَّة في الاصطلاح، أما الإيمان ـ عنده ـ فهو التقليد المجرَّد، وفوق الاثنين يكون الوجدان الذي هو العرفان أو الذَّوق؛ ولذلك طلب إلينا تحسين الظنِّ بأهله.

والوجدان الذي جعله الغزالي فوق العلم "القياس"، هو ذاته الوجدان الذي اخترتُ مرادفته للعلم في الأعلى، لما رأيتُ من تقارب بين التعبير القرآني للعلم، ومعنى الوجدان الذي أوصلني إليه البحث، والله أعلم.

وإن بقي ما يقال في هذا المقام؛ فهو التأكيد على أنَّ الشخصية وحدة متَّسقة، تتداخل فيها العواطف والأفكار مع الإرادة والسلوك، بحيث يؤدي كلٌّ منها وظيفته في إطار التناغم والانسجام مع وظائف العناصر الأخرى[(٣)]، وما التحليل والتفكيك الذي تم إجراؤه في هذا المطلب وغيره من عناصر البحث إلا تفكيك اعتباري توضيحي؛ إذ لا يمكن التعامل مع الشخصية الإنسانية مفكَّكة إلى عقل ووجدان وسلوك ... وغير ذلك، بل التعامل في ذلك كلِّه إنما يكون مع الإنسان، والإنسان فقط.

المطلب الثالث ـ مظاهر الوجدان ودوره في حياة الإنسان:

إن الوجدان الذي اصطُلح على أنه الطور الأرقى للعواطف والانفعالات، مع ما يحمله من وظائف معرفية وإدراكية، يتمظهر في مظاهر عدة، ويتشكل في العديد من الجوانب التي

---

(١) قال الغزالي: "وقال بعضهم: إنما العلم الخشية؛ إذ قال تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾. وكأنه أشار إلى أخص ثمرات العلم". **الإحياء**: ١٨٥/١.

(٢) **مشكاة الأنوار**، ص ٧٨.

(٣) انظر: د. عادل العوا: **الوجدان**، ص ١٢١.

يمكن تحديد أبرزها في: الوجدان أو الشعور النفسي، والوجدان البديعي، والوجدان الأخلاقي، والوجدان الديني[١].

وهذه المظاهر تربطها صلات تمازج قوية؛ فالوجدان الأخلاقي لا يستغني عن الوجدان الديني، وصلة الفن الراقي بالأخلاق تـفضي إلى تمازج الوجدان الفني مع الوجدان المنطقي والأخلاقي، ولطالما رأينا المتكلِّمين يتحدثون عن الخير والشر باسم الحسن والقبيح[٢].

أما دور الوجدان فيتجلى في ترجمة التصوُّرات المجرَّدة دينية كانت أم فلسفية أم بديعية... إلى سلوك[٣]؛ **"لأن الفكر لا يعمل في فراغ، والشعور دائماً شعور بشيء من الأشياء"**[٤]؛ وعلى هذا فالوجدان عقل عملي لا يُعنى بالتجريد ذاته قدر عنايته بالانخراط في الفعل، أو بتطبيق المجرَّدات؛ ولذلك فإن جميع أعمالنا وسلوكاتـنا إنما تُخبر عن تصوُّرنا للكون والحياة، أو بتعبير آخر عن عقائدنا[٥].

ولأنَّ الوجدان حاضن العواطف والانفعالات؛ فغنيٌّ عن البيان أنَّ جميع آثارها موجودة فيه، غير أنه لا بدَّ من التأكيد هنا على أنَّ ثمَّـة عواطف تثيرها مواضيع دينية، وتؤلف بجملتها الشعور الديني المصاحب لتصوُّر هذه المواضيع، وهذا الشعور يظهر إما في انفعال الرَّهبة، أو الرَّغبة ﴿وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا﴾ [سورة الأنبياء:٩٠]، ويعمل على ترجمة نفسه إلى لغة الجوارح، التي نجدها في الشعائر والعبادات[٦].

المطلب الرابع ـ تربية الوجدان:

إن تربية الوجدان تعبير يوازي عملية تكوينه، وهذه التربية في جوهرها ـ كحال كلِّ تربية ـ فردية وشخصية في المقام الأول. ولأنَّ يقظة الوجدان هي يقظة العقل؛ فإنَّ من واجب هذه التربية أن تغرس في وجدان الأفراد ما يوقظ عقولهم، ويرقى بنفوسهم. ولا شك أن الأسرة ـ ممثلة بالوالدين في المقام الأول ـ هي ما يُعوَّل عليه لتكون البيئة الصالحة الأولى لهذه التربية؛

(١) انظر: د. عادل العوا: **الوجدان**، ص ٢٠، ٣٠.
(٢) انظر: **السابق**، ٢٠-٢١، ٣٦-٣٧.
(٣) انظر: **السابق**، ص ٢٢.
(٤) **السابق**، ص ٢٢.
(٥) انظر: **السابق**، ص ٢٢، ٤٦.
(٦) انظر: **السابق**، ص ٣٨.

فهي الميدان الحقيقي لولادة الطفل مادياً ومعنوياً، والمكان الذي يرى فيه الطفل أوامر والده واجبة بالذات[١].

وليست المؤسسات التربوية الأخرى بأقل مسؤولية وتأثيراً في هذه التربية، فالمدرسة والمسجد والإعلام ... وغيرها من مؤسسات التربية النظامية واللانظامية، كلها مساهمة ومشاركة في هذه العملية، والحديث عن أدوارها مكانه الفصل الثالث من هذه الرسالة.

غير أنَّ ما يراد لفت النَّظر إليه هنا في دور المجتمع ـ وهو ليس أكثر من مجموع هذه المؤسسات ـ أنَّ التصوُّرات الجمعيَّة من شأنها صياغة وتأليف وجدان اجتماعي حقيقي يتغلغل داخل الأفراد، وأنَّ أثر المجتمع في الوجدان إنما يتجلَّى في مجموع الأقوال والأفعال والعواطف التي يتمسَّك بها أفراده تماشياً مع التعاليم والتقاليد السائدة[٢].

ومن أبرز الأساليب التي يوظِّفها المجتمع في تربية الوجدان، أسلوب الترغيب والترهيب؛ الترغيب في محاكاة العظماء، والترهيب من محاكاة الفاسدين. وفي هذا السياق؛ يأخذ الوالد والمعلم أو المربي دور القدوة، الذي يستمد قوته من التزامه بتطبيق المبادئ التي يدعو إليها ويأمر بها، ولا شك أن للوسط الأخلاقي هنا تأثيراً ربما يفوق تأثير الأنموذج والقدوة[٣].

وهكذا من خلال التربية والمحاكاة يسمو الوجدان ويترقَّى من حالة الإذعان والرضوخ لتعاليم المجتمع، إلى الحالة التي يعتنق فيها تلك القيم، ويسهم في صياغة قيَمِه الذاتية التي من المرجح أن يستعملها في تمكين وتطوير قيم مجتمعه[٤].



(١) انظر: د. عادل العوا: **الوجدان**، ص ١٨٦-١٩٠.
(٢) انظر: **السابق**، ص ٦٤، ٢٣٤-٢٣٦.
(٣) انظر: **السابق**، ص ١٩٥.
(٤) انظر: **السابق**، ص ١٩٨- ١٩٩.

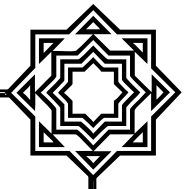
الفصل الثاني

العقيدة الدينية والعقيدة الإسلامية وأثر الوجدان في البناء والتمكين

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: العقيدة الدينية وعوامل بنائها.

المبحث الثاني: العقيدة الإسلامية ومنهج بنائها.



المبحث الأول: العقيدة الدينية وعوامل بنائها

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم العقيدة الدينية.

المطلب الثاني: مكونات الدين ومكانة العقيدة بينها.

المطلب الثالث: بواعث التدين ونشأة العقيدة الدينية.

المطلب الرابع: آلية تشكل المعتقد وأثر الوجدان في تكوينه.

المطلب الخامس: خصائص المعتقد وأحواله الساكنة والمتطورة.

تمهيد:

إن الحديث عن العقيدة الدينية ونشأتها؛ إنما هو حديث عن الدين من حيث مفهومه وظهوره في حياة الإنسان، وهذا الدين الذي عبَّر عنه القرآن بلفظ (الإسلام) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [سورة آل عمران:١٩]؛ قد تنوع في مسمياته عبر التاريخ، ولم يحتفظ باسمه الأصيل؛ لأمر أراده الله وأرسل لأجله رسلاً شتى، في أزمنة وأمكنة متفرقة. وقد اتخذت رسالات هؤلاء الرُّسل مسمى «الأديان»؛ وهذه الأديان التي عُرف رسلها يقيناً وثبتت من الله رسالتهم، بقي منها ما يعرف اليوم بـ«الأديان السماوية الثلاثة» (اليهودية، والمسيحية، والإسلام)، أما ما سواها من أديان لم يعرف رسُلها، أو عرفوا ولكن حصل الشك في ثبوت الرسالة لهم، أو غير ذلك من العوامل فاصطُلح على تسميتها بـ«الأديان الوضعية»[(١)].

وجميع ما سبق مبنيٌّ على اعتقادنا نحن المسلمين بعدم خلو أمَّة من الأمم من رسول، استناداً إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ۚ وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [سورة فاطر:٢٤][(٢)]. غير أن للعقل البشري اجتهاداته وأحياناً مكابراته، فليس الذي نعتقده هو ما يتفق عليه البشر ولا مؤرخو الأديان، بل ذهب هؤلاء للتنظير محاولين استكناه الظهور الأول للدين، وكيفية هذا الظهور، وانقسموا جراء ذلك إلى فريقين رئيسين؛ أحدهما يرى أن الدين تطور من الخرافة والوثنية إلى أن بلغ طوره الأرقى في التوحيد، وهو في جميع ذلك وضعٌ بشري إما فردي أو جماعي، في حين يقرر الفريق الآخر فطرية الدين، وأن فكرة الله أصيلة في فطرة الإنسان، أوجدها فيه الخالق الأعلى[(٣)].

---

(١) بعضهم يسمي المجموعة الأولى بـ"الديانات التوحيدية"، والمجموعة الثانية بـ"الديانات غير التوحيدية" أو "الديانات الفلسفية الأخلاقية". انظر: د. محمد خليفة حسن: **تاريخ الأديان - دراسة وصفية مقارنة**، (دار الثقافة العربية، ٢٠٠٢م) ص ١١.

(٢) قال الرازي في تفسيره: "هذه الآية تدلُّ على أن كل جماعة ممن تقدَّم قد بعث الله إليهم رسولاً، والله تعالى ما أهمل أمة من الأمم قط" **مفاتيح الغيب**: ٢٦١/١٧، وانظر: **تفسير الطبري**، ٣٦١/١٩، والطاهر بن عاشور: **التحرير والتنوير**: ٢٩٧/٢٢.

(٣) انظر: د. محمد عبد الله دراز: **الدين**، (القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د/ ط ت) ص ١٠٨، ود. علي سامي النشار، **نشأة الدين - النظريات التطورية والمؤلهة**، ط:١ (القاهرة، دار السلام، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م) ص ٣٦، ونقلاً عن: فراس السواح: **دين الإنسان - بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني**، ط:٤ (دمشق، دار علاء الدين، ٢٠٠٢م) ص ٢٢١- ٢٢٢.

وقد تطورت النظريات داخل هذين الاتجاهين، غير أن حالة التمازج المعاصرة بين الإلحاد والتطور قد أبرزت الدراسات اللادينية حول الدين، وانداح نطاق هذه الدراسات لتشمل فروعاً علمية متعددة وواسعة كعلم الإناسة "الأنثروبولوجي"، والآثار، والأعصاب، وعلم الأحياء التطوري، وفقه اللغة، والطب النفسي، والفلسفة، وعلم الاجتماع ... وغيرها[1].

وسنعرض لشيء من هذه التيارات عند الحديث عن بواعث التدين في هذا المبحث الذي ستتناول موضوعاته مفهوم العقيدة الدينية، ومكانتها في الدين، ثم نشأتها وبواعثها، وكيفية تشكُّلها، والدور الذي يلعبه الوجدان في هذا التشكيل، بعدها سيُعرِّف المبحث بخصائص المعتقد وما يعتريه من أحوال سكونية وتطورية.

(1) See: Michael Stausberg: **There Is Life In The Old Dog Yet**: An introduction to Contemporary Theories Of Religion, 1st (London, Routledge, 2009) p.10.

المطلب الأول - مفهوم العقيدة الدينية:

العقيدة الدينية مُرَكبٌ إضافي يحتاج الوقوف على معناه إلى بيان معنى كل من لفظتي «العقيدة» و«الدين»، ومن ثم استـنتاج التعريف من خلال هذين المفهومين، وفيما يلي بيان لهما.

أولاً - العقيدة:

أ- العقيدة لغة:

العقيدة في لغة العرب مشتقة من مادة (عَقَد)، والعقد نقيض الحلِّ، ومعاني هذه المادة كثيرة تتراوح بين التأكيد، والعهد، والتولية، والملازمة ... وغيرها. والملازمة هي المعنى الذي نريده لاتصاله بعقد القلب، إذ تقول العرب: عَقَد قلبه على الشيء أي لزمه[١]، والعقيدة: "الحكم الذي لا يقبل الشك فيه لدى معتقده"[٢].

يتبيَّن من التعريف السابق أنه لا يشترط في العقيدة أن تكون صحيحة لتـنال مسمى (العقيدة)، بل توصف بما تتلبس به من صحة وفساد، فنقول: عقيدة صحيحة إذا كانت كذلك، وعقيدة فاسدة إن كانت غير صحيحة[٣].

ب- العقيدة اصطلاحاً:

يمكن القول: إن المعنى اللغوي للعقيدة ينسحب على المعنى الاصطلاحي، والتمييز بينهما يحصل بحسب المعتقَد، فمن اعتقد الإسلام سميت عقيدته بالعقيدة الإسلامية، ومن اعتقد النصرانية أُطلق على معتقده العقيدة النصرانية ... وهكذا، أما الاعتقاد في ذاته فلا يخرج عن كونه ربط القلب على شيء، والتصديق الجازم به[٤].

وهناك من يرى أن المعتقد: "إيمان ناشئ عن مصدر لا شعوري يُكره الإنسان على تصديق فكر، أو رأي، أو تأويل، أو مذهب جزافاً"[٥]، ولا يخفى أن هذا التعريف يُغلِّب الجانب اللاواعي

---

(١) انظر: **لسان العرب**، ٢٩٦/٣-٢٩٨.

(٢) **المعجم الوسيط**: ص ٦١٤.

(٣) انظر هذا المعنى أيضاً لدى: د. مصطفى الخن: **مبادئ العقيدة الإسلامية**، (منشورات جامعة دمشق، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م) ص ١٤.

(٤) انظر هذا المعنى لدى الغزالي: **الإحياء**، ٢٧٢/١.

(٥) غوستاف لوبون: **الآراء والمعتقدات**، ص ١٧.

في الاعتقاد، فضلاً عن العشوائية التي تحتّم على المرء ما يعتقده، أضف إلى ذلك أن الإيمان الجزافي المجهول المصدر بأي شيء؛ لا شك وأنه يجعل الإنسان بهيمة لا شأن للوعي ولا للعقل في توجيهه إلى ما يعتقد.

ومنهم من يعرف العقائد بأنها: "الأفكار أو التصُّورات التي تعبِّر عن طبيعة الأشياء المقدسة وما بين تلك الأشياء من علاقات من ناحية، وما بينها من علاقات بالأشياء غير المقدسة من ناحية أخرى" (١).

ثانياً - الدين:

أ- الدين لغة:

يُشتق المعنى اللغوي للدين من الفعل (دان) أو (دَيَن)، وهو أصل غنيٌّ في معانيه التي تشمل: الذُّل، وما يتديَّنُ به الرَّجل، والسُّلطان، والوَرَع، والقَهْر، والمعصية، والطَّاعة، والجَزَاءُ والمُكافأَة، والعادة والشَّأن، والحكم والقضاء والتدبير، وغيرها(٢).

يلاحظ أن معظم معاني كلمة الدِّين تدور على الطاعة والخضوع، وأن مادة هذه الكلمة تتمحور حول لزوم الانقياد(٣)، في حين تتنوع بحسب الحرف الذي يتعدَّى به الفعل (دان)، فمرَّة تدل على الملك والتصرُّف، وأخرى تدلُّ على الخضوع والعبادة، وثالثة تشير إلى المذهب والطريقة التي يسير عليها المرء في حياته(٤).

ب- الدين اصطلاحاً:

اشتُهر عند المسلمين تعريف الدين بأنه: "وضعٌ إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم المحمود إلى ما هو خير لهم بالذات"(٥). ويظهر من التعريف رفضه أن يكون

---

(١) هذا التعريف لدوركهايم وترجمته منقولة عن د. النشار، **نشأة الدين**، ص ٣٠. ويبدو أن النص الأجنبي للتعريف موجود في كتاب المؤلف:

The Elementary Forms of Religious Life, translated by: Karen E. Felds, (New York, the free press, 1995), P.34.

(٢) انظر جميع هذه المعاني في **لسان العرب**: ١٣/١٦٦-١٧١، **والمعجم الوسيط**: ٣٠٧.

(٣) انظر: د. دراز: **الدين**، ص ٣٢.

(٤) انظر: **السابق**، ص ٢٩، ٣١.

(٥) البيجوري: **تحفة المريد على جوهرة التوحيد**، تحقيق: د. علي جمعة، ط:١ (القاهرة، دار السلام، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م) ص ٤١.

الدين وضعاً بشرياً؛ ولذا أتى بكلمة «إلهي» ضابطاً بها مصدريته، وهذا الوضع يبعث من سلمت عقولهم من الكفر، وإرادتهم من الإكراه إلى اعتناقه لبلوغ الفلاح في الدنيا والآخرة(١).

وعرفه دوركهايم (Durkheim) (١٩١٧م) من وجهة نظر مسيحية بأنه: "نظام متسق من المعتقدات والعبادات التي تدور حول موضوعات مقدسة متميزة عن غيرها ومحاطة بالتحريم؛ هذه العقائد والممارسات توحِّد جميع المؤمنين بها في جماعة معنوية واحدة تدعى الكنيسة"(٢).

ويضع الدكتور عبد الله دراز (١٩٥٨م) تعريفاً للدين من بعديُن، داخلي يمثل حالة المتدين، وخارجي موضوعي، فالدين باعتباره حالة نفسية هو: "الاعتقاد بوجود ذات - أو ذوات - غيبية، عُلوية، لها شعورٌ واختيار، ولها تصرُّفٌ وتدبيرٌ للشؤون التي تعني الإنسان، اعتقاداً من شأنه أن يبعث على مناجاة تلك الذات السامية في رغبة ورهبة، وفي خضوع وتمجيد"(٣).

أما إذا نظرنا للدين من حيث هو حقيقة خارجة، فهو: "هو جُملة النواميس النظرية التي تُحدِّد صفات تلك القوة الإلهية، وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها"(٤).

وأعتقد أن هذا التعريف بصورتيه جامع وشامل لمعنى الدين توحيدياً كان أم تعدُّدياً، والصفات التي أوردها صاحبه للمعبود من كونه ذاتاً، غيبيَّة، علويَّة ... هي ما يرجوه كلُّ عابد في إلهه، وهي ذاتها النواقص التي يشعر العبد بخلوُّه عنها، والتي تدفعه للتوجه إلى هذا الإله ـ الآلهة ـ بالعبادة راغباً وراهباً(٥).

---

(١) انظر: **السابق**، ص ٤١-٤٢.

(2) **The Elementary Forms of Religious Life**, P.44.
"A religion is a unified system of beliefs and practices relative to sacred things, that is to say, things set apart and forbidden - beliefs and practices which unite into one single moral community called a Church, all those who adhere to them".

(٣) **الدين**: ص ٥٢.

(٤) **السابق**: نفس الصفحة.

(٥) يذكر في هذا السياق قول عالم الإناسة البريطاني جيمس فريزر (١٨٥٤ - ١٩٤١م): "إن صياغة تعريف واحد من شأنه إرضاء كل الآراء المتصارعة حول الدين، هو أمر غير ممكن التحقيق". نقلاً عن: فراس السواح: **دين الإنسان**، ص ٢٥.

ثالثاً - العقيدة الدينية:

بعد أن تم توضيح معنى كل من العقيدة والدين نستطيع الآن صياغة تعريف مبسَّط للعقيدة الدينية بأنها: الدين الذي يؤمن به الإنسان.

أو هي ما يؤمن به الإنسان من أفكار وتصوُّرات تطبعها القداسة، وتدور حول الألوهية والكون والحياة، وما يمليه هذا الإيمان من عبادات ومعاملات يؤديها المؤمن تحقيقاً لمقتضيات إيمانه.

المطلب الثاني - مكونات الدين ومكانة العقيدة بينها:

أولاً - مكونات الدين:

يصنِّف بعض الباحثين مكونات الدين في مجموعتين رئيستين هما: المكونات الأساسية، والمكونات الفرعية، وفيما يلي تفصيل موجز لهذه المكونات.

أ- المكونات الأساسية:

وهي التي تشكل جوهر الظاهرة الدينية، وتشمل أربعة مكونات هي: المعتقد، والطقس أو الشعيرة، والأسطورة، والأخرويات[١].

١. **المعتقد:** وهو عبارة عن مجموعة واضحة من الأفكار، ترسم صورة ذهنية لعالم المقدسات، وتحدد الصلة التي تربطه بعالم الإنسان، وهذه الأفكار تصاغ غالباً في شكل صلوات وتراتيل[٢]. ويكمن جوهر المعتقد في الإيقان والجزم بوجود قوة مقدسة منفصلة عن العالم الدنيوي[٣]. والمعتقد شأن جمعيٌّ؛ إذ لا يمكن لكل فرد صياغة معتقده الخاص المناكف لعقيدة قومه، إضافة إلى أن استمرار المعتقد ودوامه عبر الزمن يتطلب إيمان عدد لا بأس به من الناس[٤].

---

(١) انظر: فراس السواح: **دين الإنسان**، ص ٤٧، **وخزعل الماجدي: علم الأديان:** ط:١ (المغرب - لبنان، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٦م) ص ٣٢.

(٢) انظر: فراس السواح: **دين الإنسان**، ص ٤٩.

(٣) انظر: خزعل الماجدي: **علم الأديان:** ص ٣٣.

(٤) انظر: فراس السواح: **دين الإنسان**، ص ٤٨-٤٩.

يتدخل العقل البشري في المعتقد إما لتقنينه وضبطه أو لصقله وتطويره بغية وضع التجربة الدينية الداخلية في صيغة معقولة[١]، وعملية التقنين والتطوير هذه تعرف بالثيولوجيا، أو علم اللاهوت أو الكلام[٢].

٢. **الطقس أو الشعيرة:** إن الأفكار مهما كانت واضحة ومتَّسقة لا تشكل لوحدها ديناً، ولكنها في أحسن أحوال هذا الاتساق قد تشكل فلسفة، ولا نستطيع الانتقال من هذه الفلسفة إلى الدين إلا عندما يدفعنا المعتقد إلى السلوك والعمل، هذا السلوك هو ما نسميه بالطقس[٣]. والطقس ـ أو الشعيرة ـ هو الجسر الذي يربط بين العابد ومعبوده، وهو الجانب التطبيقي للمعتقد، إذ يعمل على تمكينه وحفظه من التلاشي والاندثار[٤].

والطقس قد يكون فردياً أو جماعياً، وهو الأساس في تمييز المعتقدات الدينية والفصل بين الأديان، فالدين لا يمكن التعرُّف عليه أو تمييزه من خلال أنظمته الفكرية وحدها، بل إن هذا التمييز يتم من خلال السلوكات والأفعال التي تمليها عقيدته[٥]؛ ولو أنك رأيت نصرانياً ومسلماً أو غيرهما من أهل الأديان، لما استطعت التعرف على دينه إلا من خلال ما يتلبس به من شعائر وطقوس قولية كانت أم فعلية.

٣. **الأسطورة:** وهي "حكاية مقدسة مؤيدة بسلطان ذاتي"[٦] وسلطانها الذاتي يعني استمدادها قوتها من داخلها عبر مخاطبتها الجوانب الانفعالية وغير العقلانية في الإنسان. ومهمة الأسطورة الأساسية إضفاء الحيوية على فكرة الألوهية ونقلها من وجودها المجرد إلى الوجود الحقيقي الذي يربطها بعالم الإنسان، وتبدو تجليَّات ذلك أوضح في العقائد التي تؤمن بتعدد الآلهة[٧].

تجمع الأسطورة بالطقس والمعتقد علاقة تبادلية اعتمادية، حيث ينعكس غنى المحتوى الذي تنسجه الأساطير على كل منهما، فكلما مال المعتقد نحو التجريد وافتقر إلى

---

(١) انظر: **السابق**، ص ٤٧-٤٨.

(٢) انظر: خزعل الماجدي: **علم الأديان**: ص ٣٤.

(٣) انظر: فراس السواح: **دين الإنسان**، ص ٥٣ - ٥٤.

(٤) انظر: **السابق**، ص ٥٤-٥٥، ٦٠، وخزعل الماجدي: **علم الأديان**: ص ٣٦.

(٥) انظر: فراس السواح: **دين الإنسان**، ص ٥٣ - ٥٥.

(٦) **السابق**، ص ٥٨.

(٧) انظر: **السابق**، ص ٥٨ - ٥٩.

الأساطير؛ مال الطقس نحو البساطة، وبالعكس؛ كلما كانت الأسطورة غنية، أسهمت في إغناء الطقس الذي يقوم بدوره بتثبيت الأسطورة وتمكينها في النفوس[١].

وهناك اتجاه يرى أن الأسطورة تنشأ عن الطقس نتيجة لتطاول الزمان على ممارسته وفقدانه باعثه الأول، ففي هذه الحالة تأتي الأسطورة بحكاياها لتمنح الطقس معنىً وغاية[٢].

وللأسطورة خصائص عدة منها: أنها شكل من أشكال الأدب، فهي قصة محكومة بقواعد السرد القصصي، وهذه القصة تقليدية وثابتة نسبياً تتوارثها الأجيال بالنقل والتداول عبر العصور، فهي ليست قصة ماضية؛ بل إن تفاصيلها حاضرة في كل آن، وتأبى الحدود الزمانية المغلقة؛ لكونها تدور حول الأسئلة الوجودية الكبرى التي تحاصر الإنسان كالخلق والتكوين والحياة والموت ...، وهذا ما يجعلها ذات طابع مقدس، ويمنحها الهيمنة على عقول الناس وقلوبهم[٣].

٤. **الأخرويات:** يضيف بعض الباحثين هذا القسم إلى مكونات الدين الرئيسة؛ والأخرويات تعني الموت وما وراءه، وطبقاً لهذا يُعتقد أن الدين بدأ مع إدراك الإنسان للموت، وبالتالي فإن هذا الدين يفقد معناه إن لم يقدم تصوراً واضحاً عن نهاية العالم، ومصير الإنسان بعد هذه النهاية، وماهية الخلاص أو النجاة الذي يعده به[٤].

وبالتأكيد فإنه لا معنى لدين يهمل رسم تصورات لحياة بعد الموت، وما يلقاه فيها الإنسان من حساب وعقاب، وما القول هنا إلا لمزيد تأكيد على أن العقيدة الخالية عن رؤية للموت وما بعده، والعالم وما وراءه، لا صلة لها بمفهوم الدين إطلاقاً.

ب-المكونات الفرعية:

وهذه المكونات ليست من أصول الدين ولا من أركانه الأساسية، لكنها في ذات الوقت ليست غريبة عن الدين أو دخيلة عليه، بل تمثل الدين في تجلياته الواقعية وأحواله التطبيقية، وهي وإن لم تبدأ معه؛ إلا أنه لا يستمر بدونها؛ بل تفرضها ظروف وأحوال اجتماعية

(١) انظر: فراس السواح: **دين الإنسان**، ص ٦٠ - ٦٣، وخزعل الماجدي: **علم الأديان**: ص ٣٥-٣٦.
(٢) انظر: فراس السواح: **دين الإنسان**، ص ٦٣.
(٣) انظر: **السابق**، ص ٥٧-٥٨.
(٤) انظر: خزعل الماجدي: **علم الأديان:** ص ٣٧-٣٨.

أو سياسية أو ربما اقتصادية ـ كما في الإسلام ـ تستهدف تحقيق غايات الدين وفلسفته النظرية[١].

وهذه المكونات يمكن قسمتها إلى أربعة أيضاً هي: الأخلاق والشرائع، والسِّيَر المقدسة، والجماعة الدينية، والنزعات الروحانية الباطنية (بمعناها الاصطلاحي).

١. **الأخلاق والشرائع:** يستقل الدين عن الأخلاق مفهومياً وإن كانا يتواشجان علائقياً؛ فالدين جملة معتقدات وسلوكات مرتبطة بالإلهيات، أما الأخلاق فهي قواعد وممارسات مرتبطة «بالإنسانيات» أي بتنظيم العلاقة بين البشر[٢]، والجدل في حالة التواصل والتفاصل بينهما قديم جديد تحكمه حيثيات مختلفة؛ فمن الناحية النظرية يمكن اعتبار الدين والأخلاق حقيقتان منفصلتان، ولكنهما يلتقيان في نهايتهما، أما من الناحية الواقعية التطبيقية فالصلة بينهما لا تبلغ دائماً هذا الحد من الالتقاء والتعانق، وهناك ديانات حافظت على استقلالها عن الأخلاق كالديانة الإغريقية والصينية، وإن كانت حقيقة الدين لا تخلو من عنصر عملي يشكل حقلة الوصل بين الدين والأخلاق [٣].

وتتجلى صلة الشرائع بالأخلاق حينما تُؤيَّد بعض القضايا الأخلاقية بعقوبات دينية بغرض صيانة النظام العام، فالسرقة مثلاً تبقى قضية أخلاقية حتى يُفرض على مرتكبها عقاب، وعندها تتحول إلى قضية تشريعية رغم استمرار انتمائها إلى حقل الأخلاق، وكذلك الحال في بقية القضايا الأخلاقية؛ ولذا يمكن القول: إن الشريعة الدينية في أجزاء منها هي حاصل ارتباط الأخلاق بالدين؛ ومثال هذا نجده واضحاً في القرآن؛ حيث شرع عقوبات للزنا وللسرقة دون الظن والتجسُّس والغيبة مكتفياً بالنهي عنها لبعدها عن مكارم الأخلاق، نقرأ قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞۖ وَلَا تَجَسَّسُواْ وَلَا يَغۡتَب بَّعۡضُكُم بَعۡضًاۚ﴾ [سورة الحجرات:١٢]. وفي المقابل نرى أن القرآن بعد تقريره القاعدة الأخلاقية الناهية عن الزنا بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةٗ وَسَآءَ سَبِيلٗا﴾ [سورة الإسراء:٣٢] يضع

(١) انظر: فراس السواح: **دين الإنسان**، ص ٧١، وخزعل الماجدي: علم الأديان: ص ٣٨.

(٢) انظر: فراس السواح: **دين الإنسان**، ص ٧١.

(٣) انظر: د. دراز: **الدين**، ص ٥٧ - ٥٨، وفراس السواح: **دين الإنسان**، ص ٨٢.

عقاباً لمن ينتهك هذا النهي بقوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ﴾ [سورة النور:٢][١].

٢. **السِّيَر المقدسة:** تدور هذه السِّـيَر حول رُسُل الأديان أو مؤسسيها، وتؤدي ما يشبه دور الأسطورة، إلا أنها أقوى تأثيراً منها لا سيما في الديانات التوحيدية. وتتمظهر محتويات هذه السِّـيَر في خوارق العادات التي تجري على يد الرسول، فنجد مثلاً أن زَرادُشْت ـ فيما يروى عنه ـ قد تواطأت على حمايته البقر والخيل والذئاب حينما أراد من حوله التخلص منه وليداً[٢]، وأن الرصاص المذاب أُفرغ على صدره ولم يضرُّه[٣]، وأنه نزل على الملك من السقف وهو يلعب بكرة نارية لم تمسسه بسوء، بينما كانت تحرق كل من مسَّها[٤]، إلى غير ذلك من المعاجز التي لا نعدم لها شبيهاً في جميع الأديان.

٣. **الجماعة الدينية:** وهي المجتمع الذي ينضوي تحت راية الدين وينتمي إليه، ويُعبَّر عنه في المسيحية بالكنيسة، وفي الإسلام بالأمة أو الملَّة. والجماعة الدينية لا تحافظ على تجانسها دائماً لا سيما في الأديان الكبرى، إذ غالباً ما تـنقسم إلى طوائف ومذاهب ونِحَل بفعل عوامل وظروف سياسية أو اجتماعية[٥]، غير أنها لا تـنفصل كلياً عن الجماعة الكبرى بل تحاول استمداد شرعيتها منها، وكثيراً ما تزايد عليها في الولاء والانتماء لأصل الدين، كما نجد ذلك في التيارات السلفية أو الخارجية في الإسلام.

٤. **النزعات الروحانية الباطنية:** وتطلق على طائفة من أهل الباطن، وهم القائلون بأن لكل ظاهرٍ باطناً[٦]، وقد تمظهر هؤلاء في حركات كثيرة عرفتها الأديان

---

(١) انظر: فراس السواح: **دين الإنسان**، ص ٨٠-٨١.

(٢) انظر: الشهرستاني: **الملل والنحل**، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، (القاهرة، مؤسسة الحلبي، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٨م) ٤٢/٢.

(٣) ابن حزم: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، (القاهرة، مكتبة الخانجي، د/ ط ت) ٩٢/١.

(٤) ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمري، (بيروت، دار الكتاب العربي، ٢٠١٢م) ٢٢٧/١.

(٥) انظر: خزعل الماجدي: **علم الأديان**: ص ٤٠-٤١.

(٦) انظر: الشهرستاني: **الملل والنحل**، ١٩٢/١.

كالغنوصية[١] والصوفية الفلسفية والماسونية[٢]، وقد عرفها تاريخ الإسلام في فرقة الإسماعيلية[٣] وفروعها من القرامطة والمزدكية ...[٤]، إضافة لحركات التصوف الفلسفي التي برز من روادها الحلاَّج (٣٠٩هـ) والسهروردي المقتول (٥٨٧هـ) وابن عربي (٦٣٨هـ) وغيرهم[٥]، وحُكِم عليها في أحسن أحوالها بأنها فِرَق غالية أو ضالة[٦].

ثانياً - مكانة العقيدة بين مكونات الدين:

يشكل المعتقد العمود الفقري للدين؛ فهو مركز الظاهرة الدينية، عليه تقوم الطقوس ومنه تكتسب معناها، وحوله تنسج الأساطير الرامية لتوضيحه وترسيخه، واستناداً إليه تُصاغ التشريعات والأخلاق الدينية[٧]، ومن هذا المنطلق "صحَّ أن يطلق الدين على العقيدة وحدها"[٨].

---

(١) «الغنوص» أو «الغنوسيس» هي كلمة يونانية الأصل معناها «المعرفة»، غير أنها أخذت بعد ذلك معنى اصطلاحياً هو التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا، أو هو تذوق تلك المعارف تذوقاً مباشراً بأن تلقى في النفس إلقاء فلا تستند على الاستدلال أو البرهنة العقلية. نقلاً عن د. علي سامي النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ط:٩ (القاهرة، دار المعارف، د/ ط ت) ١٨٦/١.

(٢) منظمة سرية محكمة التنظيم يقال إنها تهدف لضمان سيطرة اليهود على العالم، وتدعو إلى الإلحاد والإباحية والفساد، وتتستر تحت شعارات إنسانية. أعضاؤها من الشخصيات المرموقة في العالم، ويقيمون المحافل للتجمع والتخطيط، كما أنها تتخذ الوصولية والنفعية أساساً لتحقيق أهدافها في تكوين حكومات لا دينية عالمية. نقلاً عن: **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، إشراف وتخطيط ومراجعة: د. مانع بن حماد الجهني، ط:٣ (الرياض، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٨هـ) ٥١٣/١-٥٢٠.

(٣) فرقة شيعية تثبت الإمامة لإسماعيل بن جعفر، وتقول بعدم خلو الأرض من إمام حي، ظاهر أو مستور، وأن الأئمة تدور أحكامهم على سبعة كأيام الأسبوع والسموات السَّبع. ومن مذهبهم أن من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية، ولهم دعوة في كل زمان، ومقالة جديدة بكل لسان. نقلاً عن الشهرستاني: **الملل والنحل**، ١٩١/١-١٩٢.

(٤) انظر: الشهرستاني: **الملل والنحل**، ١٩٢/١. وهذه ألقاب الإسماعيلية في العراق، وفي خرسان يطلق عليهم التعليمية، والملحدة كما ذكر المؤلف.

(٥) انظر: د. النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ٢١٢/١.

(٦) انظر مثلاً: ابن حزم: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ٣٣/٢ و١٧١/٤، والشهرستاني: **الملل والنحل**، ١٩٠/١.

(٧) انظر: فراس السواح: **دين الإنسان**، ص ١١١.

(٨) الشهيد البوطي: **كبرى اليقينيات الكونية**، ط:٨ إعادة (دمشق، دار الفكر، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م) ص ٧٠.

والدين بلا عقيدة كالجسد بلا رأس، فبالإضافة لكونه جثة خالية من الحياة؛ هو جثة شوهاء أيضاً مبتورة الرأس مطموسة المعالم؛ ولأجل هذا اصطلح علماء الكلام في الإسلام على تسمية الأحكام الشرعية المتعقلة بالاعتقاد بـ"أصول الدين" في مقابل الأحكام العملية التي وصفوها بـ"الفرعية"[١]، ومعلوم أن الأصل هو ما يبنى عليه غيره، ولا يبنى هو على غيره[٢]، إلا أنه يحتاج إلى مقومات تكوُّنه وتقيمه، وبهذا المعنى فإن العقيدة الدينية تقوم على الإحساس بوجود عالمين؛ عالم المحسوسات، وعالم الغيب الذي تصدر عنه المحسوسات بما فيها الإنسان وغيره من ظواهر الحياة، وبالتالي فإن عالم الشهادة "الحس" يمثل تجليَّات الألوهية، ويحقق قيوميتها الدائمة عليه، ويمنح المعتقد الديني الإحساس بالوحدة الشاملة التي تجمع العالمين[٣].

المطلب الثالث - بواعث التدين ونشأة العقيدة الدينية:

هناك إجماع على أنه لم توجد جماعة إنسانية أهملت التفكير في مبدأ الإنسان ومصيره، أو محاولة تعليل ظواهر الكون، ووضع تفسيرات لهذه المسائل بغض النظر عن صحتها أو خطئها، وبعبارة أخرى؛ لم توجد أمة في تاريخ البشر بدون دين[٤]. لكن ما هي البواعث التي دفعت الناس للتفكر في هذه الأشياء وبناء معتقدات حولها لها طابع القداسة؟ وعن ماذا نشأ هذا التدين؟

هناك العديد من النظريات التي حاولت الإجابة عن هذه الأسئلة ساعية لتفسير نشأة العقيدة الدينية بالاستناد إلى بواعث التدين؛ هذه البواعث وإن شكلت نقطة الانطلاق لأية نظرية، إلا أنه سيتم استخلاصها عقب عرض هذه النظريات ومناقشتها؛ ولذلك قُدِّمت البواعث في عنوان المطلب وأُخرت أثناء دراسته، وفيما يلي عرضاً موجزاً لأبرز هذه النظريات.

---

(١) انظر مثلاً: التفتازاني: **شرح العقائد النسفية**، تحقيق: علي كمال، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د/ط ت) ص ٢٢، ومثله تسمية الاعتقاديات بـ"الفقه الأكبر" كما نقله البياضي عن الإمام أبي حنيفة في: **إشارات المرام**، ص ٢٨-٣٠.

(٢) انظر: ابن إمام الكاملية: **تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول**، تحقيق: د. عبد الفتاح الدخميسي، ط:١ (القاهرة، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م) ٢٧٨/١، والجرجاني: **معجم التعريفات**، ص ٢٦.

(٣) انظر: فراس السواح: **دين الإنسان**، ص ٣١٢.

(٤) انظر: د. دراز: **الدين**، ص ٣٨، ٨٣.

أولاً - نظريات نشأة العقيدة الدينية:

١. النظرية الحيوية أو الأرواحية:

تعتبر من النظريات العقلانية في تفسير الدين، ويرى روادها أن الدين بدأ بتقديس أرواح الأسلاف، ثم تحولت هذه الأرواح المقدسة إلى آلهة[١]. أما تكييف أنصارها لرأيهم؛ فيقوم على تصور أن روح الإنسان لا تنعدم أثناء نومه بل تزوره في أحلامه، وكذلك أرواح الموتى تأتي للرائي في المنام، وفي هذا دليل على خلود هذه الأرواح؛ غير أن تحررها من جسدها يمنحها قوة تمكنها من تحقيق النفع والضرر للأحياء من خلال اتصالها بهم؛ وهذا يستدعي التقرب من هذه الأرواح والتلطف بها لدرء أذاها واستجلاب نفعها، وبهذا يتحقق فيها معنى الألوهية[٢].

وقد تولَّد عن عبادة هذه الأرواح عبادة الطبيعة من خلال الاعتقاد بوجود أرواح للأفلاك والعناصر، والتوجُّه بالتالي لهذه الأرواح بالعبادة. أما عن كيفية حدوث هذه النقلة من عبادة أرواح الأسلاف إلى عبادة الطبيعة؛ فمنهم من يرد ذلك إلى كون عقلية البدائي تشبه عقلية الطفل في عدم تمييزه بين الحي والجامد، ما جعله ينسب للأشياء غير الحية أرواحاً كأرواح البشر، في حين يرى غيره أن ذلك ناشئ عن لَبْس لغوي جعل الإنسان البدائي يطلق أسماء حيوانات أو نباتات أو جمادات على الأسلاف المقدسين، فنشأ عن ذلك خلط بين المعنى الحقيقي والمجازي أدى لانتقال التقديس من أصحاب تلك الأسماء إلى الأشياء ذاتها التي تحمل تلك الأسماء[٣].

اعتُرض على هذه النظرية بأن تجربة الحلم وإن كانت كافية للاعتقاد بالروح إلا أنها لا تكفي للاعتقاد بألوهية مصدرها، فإن في الرؤى ما هو أضغاث وهذيان وذكريات ماضية؛ وهذه لا صلة لها باستثارة عقيدة التأليه، وإنما يثيرها تلك الرؤى التي تحمل معنى الوحي، وأيضاً فإنه لا توجد أمة عبدت جميع أرواح الأسلاف والموتى، بل قدَّست من عرف خلال حياته بقوة خارقة، فالتقديس إذاً لتلك القوة المفارقة للروح وليس للأسلاف ولا لأرواحهم. أما

---

(١) انظر: فراس السواح: **دين الإنسان**، ص ٣١٣، ود. النشار، **نشأة الدين**، ص ٣٨.

(٢) انظر: د. دراز: **الدين**، ص ١٢٨-١٣٢، و د. النشار، **نشأة الدين**، ص ٣٩ - ٤٣، وفراس السواح: **دين الإنسان**، ص ٢٠٦-٢٠٧.

(٣) انظر: د. دراز: **الدين**، ص ١٣١-١٣٢، و د. النشار، **نشأة الدين**، ص ٤٣ - ٤٥، وفراس السواح: **دين الإنسان**، ص ٢٠٩، ٣١٣.

عبادة الطبيعة فمبني على اعتقاد حيوية عناصرها وأنها مسكونة بالأرواح، وهذا الاعتقاد قائم على الخلط واللَّبس العقلي أو اللغوي كما نص عليه أصحاب النظرية، وبالتالي فإن التصورات الدينية إنما هي أخلاط وهلوسات، وهذا كفيل بتهافت النظرية(١).

بقي القول بأن جوهر التفسير الروحي للظاهرة الدينية سليم ولا غبار عليه، فإن عجائب عالم الروح ألصق وأقرب لمعنى الألوهية من غيرها(٢).

٢. النظرية الطبيعية:

يرى أصحاب هذه النظرية أن الظواهر الطبيعية المتغيرة والمحيطة بالإنسان أثارت لديه الدهشة وغرست فيه بذور الفكرة الدينية، سواء أكانت هذه الظواهر هادئة كحركة الأجرام وتعاقب الفصول، أو عنيفة كالبراكين والزلازل، فكل شيء حولنا يوقظ فينا إحساساً عميقاً باللامتناهي، وعن هذا الإحساس نشأ الدين(٣).

وهنا أيضاً يلاحقنا السؤال عن كيفية حدوث الانتقال من مظاهر الطبيعة إلى الإله الذي يقف خلفها ويجريها على صورها؟ وفي الإجابة نرى أن ذات التعليل الذي أتت به النظرية الأرواحية يظهر هنا؛ إنه المرض اللغوي الذي يسمي قوى الطبيعة بفعلها، فنقول النهر "يجري"، والشمس "تطلع"، وبمرور الزمن تحولت هذه التعابير المجازية إلى كائنات حقيقية، واختفت وراء المجاز مشاعر الدهشة والإجلال التي كانت تثيرها مظاهر الطبيعة، وفرضت اللغة على عالم الطبيعية عالماً خيالياً من الكائنات الروحية يقوم على هذه الطبيعة تحريكاً وتسكيناً(٤).

لا تختلف هذه النظرية في النتيجة عن سابقتها؛ ولذا فإن ما وُجِّه من نقد إلى تلك يصلح لهذه، فهي تحصر الدين في تهيؤات ومجازات تفتقر للقيمة الموضوعية(٥)، فضلاً عن أن

---

(١) انظر: د. دراز: **الدين**، ص ١٣٢-١٣٣، و د. النشار، **نشأة الدين**، ص ٤٥-٤٦، ٦١، وفراس السواح: **دين الإنسان**، ص ٢١٠-٢١١.

(٢) انظر: د. دراز: **الدين**، ص ١٣٣.

(٣) انظر: د. دراز: **الدين**، ص ١١٧، ١٢٦، و د. النشار، **نشأة الدين**، ص ٧٧-٧٨، وفراس السواح: **دين الإنسان**، ص ٣١٤.

(٤) انظر: فراس السواح: **دين الإنسان**، ص ٣١٥، و د. دراز: **الدين**، ص ١١٨، و د. النشار، **نشأة الدين**، ٧٩-٨١.

(٥) انظر: فراس السواح: **دين الإنسان**، ص ٣١٦،

الانتقال من المادة إلى الروح لا يحتاج إلى واسطة لغوية بل هو انتقال طبيعي من الكائن إلى المكوِّن[١]، أضف إلى ذلك أن نظام الطبيعية يتسم بالروتين والتكرار مما يجعله مألوفاً غير ملفت للنظر ولا مثير للاستغراب، وإن ما يطرأ عليه من أحداث مثل كسوف الشمس وخسوف القمر إنما يترك انطباعات آنية لا تلبث أن تزول[٢].

وأُجيب على هذا بأن التنوع والاختلاف في المظاهر الطبيعية كتعاقب الفصول، واختلاف الليل والنهار ...، من شأنه أن يحمل تنبيهات متكررة ودائمة لمن ألقى لها سمعه وبصره[٣].

وبالجملة فإنه بعد تنقية النظرية من هذه الاعتراضات يبقى جوهرها القائم على الانتقال من الطبيعة إلى خالقها أساساً في الاستدلال على الخالق، وهو منهج قرآني أصيل نراه في آيات كثيرة، كقوله تعالى: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ [سورة آل عمران:١٩١]. وقوله: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [سورة الغاشية:١٧].

٣. النظرية العاطفية:

ترى هذه النظرية أن الدين ليس حاصل تأملات ذهنية، بل نتيجة للعواطف الإنسانية، وهذه العواطف التي تقف خلف الدين إنما هي الخوف والطمع؛ الخوف من الموت، والطمع في الخلود. هاتان العاطفتان تصوغان عقيدة تقسم الإنسان إلى كيانين أحدهما مادي والآخر روحي، وبما أن الموت سيجري على الكيان المادي، فإنه لا أمل إلا في بقاء الروح وخلودها في حياة أبدية[٤].

اعتُرض على هذا الطرح بوجود أديان ومعتقدات لا أثر فيها لفكرة خلود الروح، ولا لعالم أفضل حالاً ترحل إليه أرواح الموتى[٥]، إلا أن هذا الاعتراض لا يطال كون الخوف والطمع يشكلان جانباً جوهرياً في الدين، وقد قرنهما القرآن في مواضع عدة، كقوله تعالى: ﴿وَلَا

(١) انظر: د. دراز: **الدين**، ص ١١٨.
(٢) انظر: فراس السواح: **دين الإنسان**، ص ٣١٧، و د. دراز: **الدين**، ص ١٢٠ - ١٢١.
(٣) انظر: د. دراز: **الدين**، ص ١٢١-١٢٢.
(٤) انظر: فراس السواح: **دين الإنسان**، ص ٣١٧-٣١٨.
(٥) انظر: **السابق**، ص ٣١٩.

تُفْسِدُواْ فِي ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا وَٱدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا ۚ إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [سورة الأعراف:٥٦]. وقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنشِئُ ٱلسَّحَابَ ٱلثِّقَالَ﴾ [سورة الرعد:١٢]. فعلى هذا يبقى الاعتراض المذكور صالحاً للقول بأن الإيمان بخلود الروح مبنيٌّ في ذاته على العقيدة الدينية، لكنه ليس باعثاً من بواعث التدين(١).

٤. النظريات النفسية:

تقوم هذه النظريات على فكرة أن التجارب النفسية التي يحياها الإنسان كافية لتوجيه نظره نحو الحقيقة العليا، فمن صراعات النفس وإخفاقاتها ينشأ التدين كحالة من التسليم والثقة بقوة عليا وسلطة قاهرة، وإن وقائع الحياة تترك لدينا فراغاً نفسياً عميقاً لا يملؤه إلا العقيدة الإلهية(٢).

والنظرية بهذا الشكل واقعية، فإن في الإنسان أنين دائم، وحنين مستمر، إلى النداء الأول ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ﴾ [سورة الأعراف:١٧٢]. كما وتتساوق مع الاتجاهات التي ترى أن الاعتقاد بالله فطرة، أو اتجاهات فطرية التدين، غير أنه قد طرأ عليها إضافات، وداخلتها اتجاهات جعلت الآلهة أخيلة وأوهاماً، ولا حاجة هنا لعرض هذا الكلام ولا لمناقشته(٣).

٥. نظرية إرادة الاعتقاد:

وضع وليم جيمس في إطار تـنظيره للبراغماتية فكرة إرادة الاعتقاد، وأفرد لها كتاباً بهذا العنوان. وتـنطلق هذه الفكرة من حاجة الإنسان العميقة والفطرية إلى التدين، والتي تلجئه إلى الاعتقاد بالإله، وحتى لو لم يكن هذا الإله موجوداً؛ "فإن الإنسان يفترض وجوده،

---

(١) انظر: **السابق**، ص ٣٢٥.

(٢) انظر: د. دراز: **الدين**، ص ١٣٤-١٣٥، ١٣٨.

(٣) وهو الاتجاه الذي أدخله هنري برجسون في كتابه "منبعا الدين والأخلاق"، وانظر شرحه ونقده لدى: د. دراز: **الدين**، ص ١٣٧-١٣٩، وكذلك ما اعتبره فرويد من كون الدين جملة عوارض عصابية تدرس مع أمراض البشر، انظر: فراس السواح: **دين الإنسان**، ص ٣٢٦.

كعذر له، على الأقل، في أن يعيش عيشة خشنة، وفي أن يستخرج من الحياة أعمق ما فيها من لذَّات"[١].

وبما أن «فَرَض» اللّٰه يحقق الكفاية والرضا، ويضمن ثبات واستقرار النظام الأخلاقي؛ فلا معنى لإنكار وجوده[٢]؛ إذ لا جدوى في إنكار "فكرة نجحت كل هذا النجاح براغماتياً"[٣].

ولكن أين الحقيقة التي تتشوف إليها نفس الإنسان، لتأسيس الاعتقاد بناء عليها؟

إن الحقيقة ـ طبقاً لجيمس ـ هي أصلاً وظيفة العقائد، وهي تُصنَع كما تُصنَع الثروة والقوة، فالحقائق تنبثق من الوقائع ثم تنغمس فيها مرَّة أخرى لتتشكل من جديد ... وهكذا إلى ما لا نهاية، والحقيقي ليس سوى النافع الموافق لتفكيرنا[٤].

في التعقيب على هذا الطرح البراغماتي للدين والألوهية، يمكن القول: إن ما أتى به جيمس ليس بدعاً من التفكير والتنظير، بل سبقه إلى هذا من سالف العصور أقوام رأوا أن حقائق الأشياء تتبع الاعتقادات، ولقد نقل أقوالهم المتكلمون المسلمون، وأطلقوا عليهم لقب «العندية»[٥]، واكتفوا بالرَّد عليهم بالقول: "إنَّا نعتقد أن حقائق الأشياء ليست بتابعة لاعتقادات المعتقدين، فهل خرجت الحقائق عن أن تكون تابعة لاعتقادات المعتقدين تبعاً لاعتقادنا، فإن قالوا: نعم، فقد أقروا ببطلان مذهبهم، وإن قالوا: لا، فقد أقروا أيضاً بأن المعتَقد لم يصر تابعاً للاعتقاد"[٦].

٦. النظرية الاجتماعية:

وضع هذه النظرية الفيلسوف الفرنسي إميل دوركهايم، وفيها رفض أن يكون التدين حالة نفسية نابعة من فطرة الإنسان، بل إنه ـ في نظره ـ حاصل أسباب اجتماعية يجمعها نظام

---

(١) وليم جيمس: **إرادة الاعتقاد**، ترجمة: د. محمود حب الله، (مصر، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م) ص ١٠٦.

(٢) انظر: وليم جيمس: **البراغماتية**، ترجمة: محمد علي العريان، تقديم: زكي نجيب محمود، (مصر، المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٨م) ص ٣٤٧، **وإرادة الاعتقاد**، ص ١٠٦-١٠٧.

(٣) وليم جيمس: **البراغماتية**، ص ١٠٦.

(٤) انظر: **البراغماتية**، ص ٢٥٨، ٢٦٢، ٢٦٥-٢٦٦.

(٥) انظر: التفتازاني: **شرح العقائد النسفية**، ص ٢٨. والنسفي: **تبصرة الأدلة**، ١/ ١٤٠.

(٦) النسفي: **تبصرة الأدلة**، ١/ ١٤١.

التوتم «Totem»[١]، فالتوتمية على هذا أقدم ديانة عرفتها البشرية [٢]. ولكن ما معنى التوتمية، وعلى ماذا يقوم نظام التوتم؟

يجيب دوركهايم بأن القبائل البدائية قامت على نظام العشيرة التي يرتبط أفرادها بلقب مشترك يطلق عليهم، وهذا اللقب يؤخذ عادة من اسم حيوان أو نبات ...، تؤمن العشيرة بصلتها الوثيقة به، وتتخذ من مسماه شعاراً ورمزاً لها، فهذا هو التوتم، وتوتم العشيرة هو توتم جميع أفرادها[٣].

ولهذا التوتم ميزة دينية بجانب طابعه الاجتماعي، فهو عنصر أساسي في الطقوس الدينية، ورغم ما له من قداسة إلا أنه لا يكون محلاً للعبادة، ولا يوحي أصلاً بفكرة التدين، بل تظهر هذه الفكرة في الطقوس الجماعية التي تقام في مواسم خاصة بحضور هذا التوتم، وفي هذه المناسبات تقام الحفلات الصاخبة التي تودي بأفراد العشيرة إلى الهذيان، وتُجرِّؤُهم على انتهاك الحرمات، معتقدين أنما حصل لهم ناتج عن حضور سر الأجداد فيهم عن طريق التوتم، لكنهم في حقيقة الأمر إنما يعبدون أنفسهم، وأن ما حصل لهم في اجتماعهم إنما هو من طبيعة الاجتماع الذي يذيب شخصية الفرد وأفعاله في كيان الجماعة، وبهذا يكون الاجتماع هو مبدأ التدين، وإله العشيرة إنما هو العشيرة ذاتها إلا أنه يُجسَّد في محسوسات من نبات أو حيوان، أريد بها فرض سلطان الجماعة على أفرادها، وبهذا أوجدت الجماعة الدين لهؤلاء الأفراد[٤].

وبالطبع فإن آراء دوركهايم كانت مرفوضة من قبل كثير من النُّقاد، فمنهم من عدَّ التوتمية صورة من عبادة الأسلاف، ومنهم من ردَّها إلى عبادة الطبيعة، فضلاً عن الانتقادات التي طالت أصول النظرية وأثبتت أن التوتم مجرد نظام مدني اجتماعي لا ديني، وأن القبائل التي وصفها دوركهايم بالبدائية ليست كذلك، بل هي مجتمعات متقدمة عرفت عقيدة الإله

(١) هذا الاسم مأخوذ من لغة الهنود الحمر، ويعني موطن العشيرة، أو الشعار والعلامة. نقلاً عن د. دراز: **الدين**، ص ١٤٧.

(٢) انظر: د. النشار، **نشأة الدين**، ص ٩٥.

(٣) انظر: د. دراز: **الدين**، ص ١٤٦-١٤٧، ود. النشار، **نشأة الدين**، ص ١٠٢-١٠٦.

(٤) انظر: د. دراز: **الدين**، ص ١٤٧ - ١٤٨، ود. النشار، **نشأة الدين**، ص ١٠٨، ١٥٢، ١٥٩، ١٦٢.

الأعلى، أضف إلى ذلك أن الأديان في نشأتها فردية بحتة، وفي تطورها يبقى فيها الجانب الفردي (كالصلوات، والعبادات ...) والجانب الاجتماعي (كالأعياد، وغيرها)[١].

ورغم هذه الانتقادات تحتفظ النظرية بجوانب لا مراء فيها، إذ لا يمكن نكران دور الجماعة في الأديان، فالجماعة حارسة لمقومات المجتمع من لغة وتفكير ... وغير ذلك، وتعمل على نقلها وتوريثها للأجيال، والدين أهم هذه المقومات وأقواها، غير أن هذا الدور محصور في الحفظ والصيانة لا في الإنشاء والابتداع[٢].

وأعتقد أن الجماعة بعد أن تتشرب عقيدتها من أفراد؛ تعمل هي على تطوير هذه العقائد وابتداع مزيد من الإضافات، طقوسية كانت أم عقدية، ومن ثم تنقلها لأفرادها وللأجيال القادمة، وهكذا تتفاعل الفردية مع الاجتماعية في حالة جدلية ثنائية التأثير لا تلبث أن تبعد بالدين إن كثيراً أو قليلاً عن صورته الأولى، وليست الحركات الباطنية السابقة الذكر إلا مثالاً حياً تعاورت على تشكيله الثنائية المذكورة.

٧. الاتجاهات النظرية المعاصرة:

يطبع النظريات المعاصرة للدين الطابع التطوري والإلحادي، وتدور هذه النظريات حول فكرة بشرية الدين وكونه وضعاً بشرياً لا إلهياً، وفي هذا السياق نجد التطورية المعاصرة تنظر للدين بوصفه ناتجاً بشرياً أفرزه تطور الدماغ البشري، أو أنه حاصل تطور ثقافي بيولوجي صاغه الإنسان بدوافع تكيفية غايتها حفظ البقاء، وقد ظهر هذا الدين حينما نسج القصاصون الأساطير المتخيَّلة حول نشأة الكون، وحياة الآلهة، والنظام الأخلاقي[٣].

وفي قفزة أعلى؛ يأتي المدخل الإلحادي بنظريته المعرفية حول الدين زاعماً أنه من خلال القيام بعملية نقد شاملة للدين يمكن الوصول إلى تحطيم ألَـقِـه، والقضاء على سحره؛

---

(١) انظر: د. دراز: **الدين**، ص ١٥٠ - ١٥١، ود. النشار، **نشأة الدين**، ص ١٤٨، ١٧٣-١٧٤، وعبد الله عبد الرحمن يتيم: **اميل دوركايم - ملمح من حياته وفكره الأنثروبولوجي**، مجلة إضافات، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، عدد: ٢٥، ٢٠١٤م)، ص ٤٠-٤١.

(٢) انظر: د. دراز: **الدين**، ص ١٥٥-١٥٦.

(3) See: Hubert Seiwert: **Theory of religion as myth**, On Loyal Rue (2005), Religion is not about God, Chapter 14 in Contemporary Theories of Religion, (p. 224, 232).

ولذلك ينصحنا أصحاب هذا الرأي بقولهم: إذا كان دينك لا يصمد أمام نقد كهذا؛ فهو غير جدير باعتـناقه والإيمان به[١].

وهذا كلام يصدق على دين نسج كتبه المقدسة بشر، وحشاها أخيلة وخرافات، حتى ناقضت العقل وأعيت المنطق، ودين كهذا الإلحاد خير منه ولا شك، أما دين صانه كتاب ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [سورة فصلت:٤٢]؛ فما أنـآه عن عبث كهذا، وما أصمده أمام النقد والتمحيص، بل هو ذاته تحدَّى بنقد كهذا، وأبى أن يُقبَل ويُعتـنَق إلا بعد الاطمئنان العلمي إلى أصوله ومصادره، وفي هذا كفاية لمن أراد تديُّـناً.

٨. مذهب الوحي أو المذهب التعليمي:

رأينا أن النظريات السابقة انطلقت من باعث التدين للتـنظير لنشأة العقيدة الدينية، فبعضها جعل هذه النشأة نتيجة لباعث الإعجاب بمظاهر الطبيعة أو الخشية منها، وبعضها جعلها نتيجة الخوف من الموت والطمع في الخلود، وبعضها رأى أن المجهول وصراعات الحياة تدفع الإنسان نحو الاعتقاد بالإله، ومنها من ذهب إلى أن رغبة الجماعة بفرض سلطانها على الأفراد جعلها تخلق لديهم شعوراً بالعبادة والتدين، وأخيراً ذهبت النظريات المعاصرة إلى تسفيه كل هذا، واعتبرت أن الدين وضع بشري باعثه الحاجة للتكيف وحفظ البقاء، ومع ذلك فإن صرحه يتهاوى أمام النقد العلمي.

وهنا يأتي مذهب الوحي أو المذهب التعليمي أو المُؤلِّه لدحض كل هذه المزاعم وتفنيدها، إذ ينطلق من أساس أن الدين هو الذي سار نحو الإنسان، ونزل عليه، وليس الإنسان هو من اتجه أو صعد إليه، وإن معرفة اللّٰه تمت بنور الوحي لا بهدي العقل وحده، وهذه الحقيقة توافرت على تأييدها الكتب السماوية المنزلة[٢]، بل إن وسائل العلم البشري قاصرة لوحدها عن بلوغ اليقين فيما يتعلق بنقطة بداية الدين، ولا مناص من اللجوء إلى هذه الكتب التي يكمن فيها حل الإشكالية، وهي أن الدين وحي لا شأن للعلوم الاستقرائية ولا

(1) Armin W. Geertz: **New Atheistic approaches in the cognitive science of religion**, On Daniel Dennett, Breaking the spell (2006) and Richard Dawkins, The God delusion (2006), chapter 15 in Contemporary Theories of Religion, (p.245).

(٢) انظر: د. دراز: **الدين**، ص ١٥٧.

الاستـنتاجية به؛ لكونه من منطقة الغيب ومواضيعها، وهذه مجالها الإيمان متى صحَّ فيها النقل والخبر[١].

وهذا المذهب يتساوق مع فطرية التدين، ولا يناكف بواعثه المركوزة في العقول والوجدانات[٢]، والتي أكدتها النظريات السابقة وأبت في الوقت عينيه أن يكون الدين منحة إلهية اختص اللّٰه بها عباده، وما ذلك ـ في اعتقادي ـ إلا لانطلاقهم من نقطة مفادها أن اللّٰه خلق الناس هملاً، وتركهم يتخبطون بحثاً عما يؤمنون به، وهي فلسفة يلفظها منطق الألوهية ذاته، إلا إذا كان هذا الإله منعزلاً في عالمه، منشغلاً عن خلقه، كما صورته كثيراً من الكتب المقدسة، حينها يكون لهذه النظريات وأصحابها ما يعذرهم، وإن كنا نجدد التأكيد على اعتقادنا بأنه لم تخلُ أمة من نذير.

وبعد؛ فما هي البواعث التي دفعت الإنسان نحو التدين، والتي يمكن استخلاصها من عرض النظريات السابقة؟ هذا ما تتكفل الفقرة الثانية بالإجابة عنه.

ثانياً - بواعث التدين:

أوجز د. دراز بواعث التدين في ثلاثة أراها من أشمل وأوجز ما قيل في هذه المجال، وهذه البواعث هي[٣]:

أ- قوة الفكر في التطلُّع إلى الأسباب الأولى، والانتقال من الحقائق الجزئية إلى الحقيقة الأبدية الخالدة، وهذا الشوق إلى الكلي اللانهائي ذو دلالتين عظيمتين؛ إحداهما دلالته على مطلوبه «اللّٰه»، والأخرى دلالته على أن في الإنسان جزءاً سماوياً خلق للبقاء والخلود، وإن تغافل عنه هذا الإنسان وتـناساه في غمرة الحياة الجثمانية.

ب- قوة الوجدان في إشباع العواطف النبيلة، والتي تجد في التدين معيناً لا ينضب لإشباع ما ترنو إليه من أشواق وتطلعات.

ج- قوة الإرادة لتكوين البواعث والدوافع؛ فالتدين يمدُّ الإرادة بأعظم وسائل مقاومة اليأس والقنوط؛ ولذا احتاجت إليه هذه الإرادة لاستكمال أسباب قوتها.

---

(١) انظر: **السابق**، ١١٥-١١٦، والشهيد البوطي: **كبرى اليقينيات الكونية**، ص ٣٨.

(٢) انظر: د. دراز: **الدين**، ص ٩٥، ١٥٩.

(٣) انظر: **السابق**، ص ٩٥-٩٨.

وقد يُعبَّر عن هذه البواعث جميعها بباعث شمولي فلسفي مبناه شعور الإنسان العميق بتكامله مع العالم ومشاركته «الحقيقة» الكلية، وما الدين إلا تعبيرٌ واعٍ عن هذه الأحاسيس العميقة[١].

المطلب الرابع - آليّة تشكل المعتقد وأثر الوجدان في تكوينه:

أولاً - آلية تشكل المعتقد:

يخرج الطفل من بطن أمه لا يعلم شيئاً كما يقول ربنا: ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾ [سورة النحل:٧٨]. ثم لا يلبث أن تواجهه الأسئلة التي تثير لديه رغبة الإجابة عنها، وهذه الأسئلة ليست إلا تجليات لفطرة "غريزة" حب المعرفة والاستطلاع[٢] التي أودعها الله فيه، وعندما نتأمل في مصطلحات "الرغبة" في المعرفة، و "حب" الاستطلاع نجد أننا أمام دوافع عاطفية انفعالية بالدرجة الأولى، وقد عرفنا أن الغريزة لا تتحقق إلا بالانفعال[٣]، وأن الحالة العاطفية متقدمة زمانياً واستعمالياً على القوة التفكيرية فينا[٤]، وعلى هذا يمكن القول: إن الفكر في بحثه عن الأسباب إنما هو مدفوع بالفضول، أي بكلا الرغبة والحب في المعرفة واكتناه حقائق الأشياء، ومعنى هذا أن الوعاء الوجداني هو العامل الأول في إطلاق التفكر.

وفي هذا السياق يرى البعض أن المعتقد هو الانفعال منقولاً إلى حيز التأمل الذهني، إذ بعد المواجهة الانفعالية مع المقدس، يأتي عقل الإنسان لصياغة تلك المشاعر في مفاهيم من شأنها التعبير عن هذه التجربة الوجدانية، ومنحها شكلها المعقول، وهذه الصياغة هي التي تكوّن المعتقد الديني[٥].

نعود لنتساءل؛ من يتولَّى الإجابة عن أسئلة الطفل؟ ومن يلبي حاجته في التطلع إلى المعرفة، وبالتالي يشكل اللَّبنات الأولى لعقيدته ونظرته إلى الكون والحياة؟!

---

(١) انظر: فراس السواح: **دين الإنسان**، ص ٣٨٥.

(٢) يعد حب الاستطلاع من أهم الدوافع أو الغرائز التي أودعها الله الإنسان، انظر: كامل محمد محمد عويضة: **علم نفس الشخصية**، ص ١٢١.

(٣) انظر: أثر الانفعال في حياة الإنسان، ص ٢٩ من هذه الرسالة.

(٤) انظر: دور العاطفة في حياة الإنسان، ص ٤٩ من هذه الرسالة.

(٥) انظر: فراس السواح: **دين الإنسان**، ص ٤٧-٤٨.

ونكاد جميعاً نجزم في الإجابة أنهما الوالدان. وفي تصوير دورهما لحالة التشكيل العقائدي هذه لا نجد أبلغ من قوله ﷺ في الحديث الشهير: ((ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهوِّدانه، وينصِّرانه، أو يمجِّسانه، كما تـنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسُّون فيها من جدعاء))[١]. إن الأبوين هما من يشكلان طفلهما يهودياً أو نصرانياً أو حتى مسلماً، إذ ليس المسلم استثـناء من هذا التشكيل، وبهذا يكون العنصر الأول في صياغة العقيدة الدينية في حياة الإنسان قد بات واضحاً.

يصحب دور الوالدين التأسيسي مجموعة من العوامل والمؤثرات التعزيزية أو التثبيطية، وهذان العاملان يسهمان في تطوير المعتقد إما تمكيناً أو تغييراً؛ فمن العوامل التعزيزية التلقين الذي يتمم دور الوالدين ويتجاوزه في ذات الوقت؛ إذ يبدأ الأبوان بتلقين طفلهما ما ينبغي أن يؤمن به؛ ثم يُسْلمانه بعد ذلك إلى من يتابع عملهما في تأكيد التلقينات السابقة، كالمدرسة ودار العبادة ...إلخ، وفي هذه المؤسسات يتكون المثل الأعلى الذي يعتبر أحد أهم أوجه التلقين فعالية [٢]. والتلقين يعتمد الألفاظ والكلمات بالدرجة الأولى، والتي بدورها توقظ في النفس صوراً ذهنية تحرك ما يلائمهما من مشاعر وعواطف، وبالتوكيد المستمر والتكرار لهذه التلقينات يترسَّخ المعتقد[٣].

وفي عملية التشكيل هذه لا يخفى ما يمكن أن تحدثه الجماعة أو البيئة الجمعية من تـنشئة العقائد وتعزيزها، فأكثر عقائد الناس هي ما عليه أهل ملتهم أو طائفتهم أو مذهبهم ...، والتي سرت فيهم وتمكنت لديهم بفعل العدوى الاجتماعية التي تـنقل المعتقدات والأفكار بين أفراد الجماعة، ومتى اكتسب الأفراد المؤمنون بمعتقد ما صفة الجماعة، تحول هذا المعتقد من ضعف إلى قوة[٤]، وأضحى مكيناً في نفوس أهله، وهذا ما حدا بالبعض للقول بأن "**المعتقد الديني هو شأن جمعي بالضرورة**"[٥]، والسبب في ذلك

---

(١) **البخاري**، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه، وهل يعرض على الصبي الإسلام، ٢/٩٤-٩٥، **ومسلم**، كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين، ٤/ ٢٠٤٧. يقول الغزالي: "فإن الصبي بجوهره خُلقَ قابلاً للخير والشرّ جميعاً، وإنما أبواه يميلان به إلى أحد الجانبين، قال ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة ...»". **الإحياء**، ٥/٢٦١.

(٢) انظر: غوستاف لوبون: **الآراء والمعتقدات**، ص ١٠٩-١١٠، ١٤٨.

(٣) انظر: **السابق**، ١١٢-١١٣، ١٤٧-١٤٨.

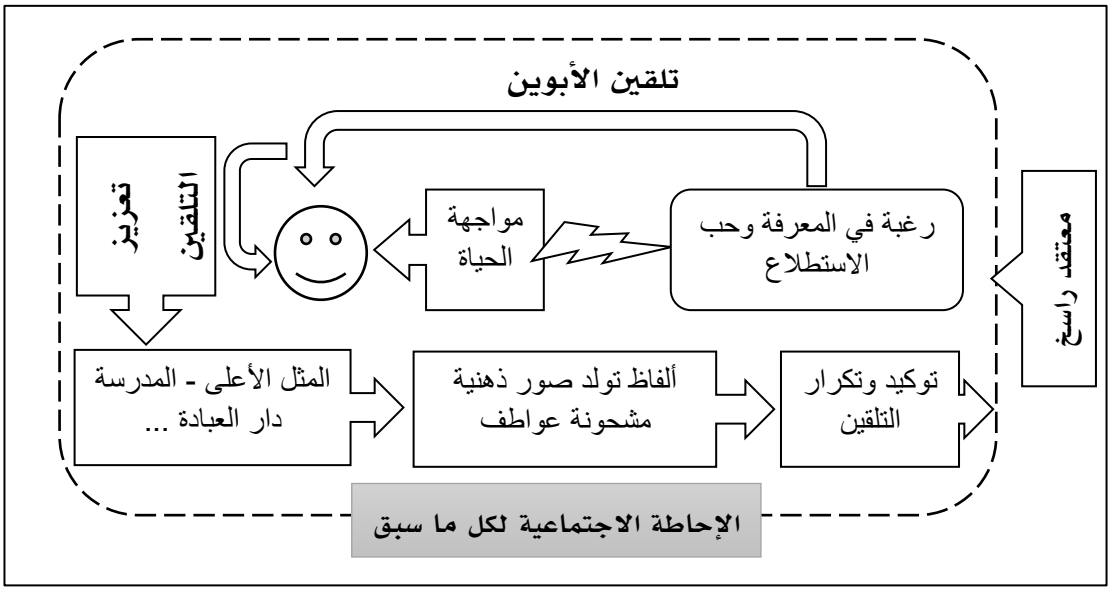
(٤) انظر: **السابق**، ص ١٣١، ١٥٦.

(٥) انظر: فراس السواح: **دين الإنسان**، ص ٤٨.

ـ كما تمت الإشارة إليه من قبل ـ أنه من غير الممكن استمرار المعتقد زمانياً دون الإيمان به من قبل عدد كبير نسبياً من الناس؛ ولذلك حرص الرُّسل ومؤسسو الأديان أو الفلسفات على نشر أفكارهم والتبشير بها بين الناس وحثِّهم على اعتناقها، لما رأوه في الحالة الجمعية من ضمان لحياة هذه الأديان والمعتقدات، ومنحها خلوداً وبقاءً عبر الزمن[١].

من خلال ما سبق يمكن تلخيص قواعد إنشاء المعتقد وانتشاره، وهي أنه لا معتقد يظهر بلا نفوذ (أب، معلم، سلطة دينية)، ولا يسيطر بلا توكيد، ولا يبقى دون مثال وتكرار[٢].

والشكل الآتي يوضح الآلية التي يتم من خلالها تكوين المعتقد:



الشكل (١٣) آلية تشكل المعتقد

يمثل الشكل السابق العوامل الإنشائية والمعززة لتشكيل للمعتقد، أما تتمة هذه العوامل وما يضادها من العوامل التثبيطية فمكانه المطلب التالي.

بقيت الإشارة هنا إلى دور الوجدان في تكوين العقيدة الدينية، وهو ما ستبحثه الفقرة التالية.

ثانياً - أثر الوجدان في تكوين العقيدة الدينية:

بات واضحاً أن العامل الوجداني أصيلٌ في تشكيل العقيدة الدينية، وقد تمت الإشارة إلى النظرية العاطفية التي ترى الدين نتيجة للعاطفة الإنسانية؛ وقد ناصر هذا الاتجاه وأيده

(١) انظر: **السابق**، ص ٤٨-٤٩.

(٢) انظر: غوستاف لوبون: **الآراء والمعتقدات**، ١٥١.

كل من الفيلسوف الفرنسي غوستاف لوبون (١٩٣١م)[١]، ومواطنه باسكال (١٦٦٢م)[٢]، والفيلسوف الألماني هيجل (١٨٣١م)[٣]. هذه النظرة نجدها تتطرف إلى حد تنفي فيه أي دور للعقل في الاعتقاد، وترى أن الناس لا تحركهم البراهين العقلية، بل مجرد الاعتقاد والإيمان الذي يعجز العقل عن إثباته؛ لقيامه على عناصر عاطفية أو دينية تم التسليم بها دون محاكمة، بل إن المنطق العقلي عاجزٌ حتى عن التأثير في المعتقدات أو تغييرها مهما كانت خاطئة؛ لأن الدين لا يبالي بالنقد مهما كان هذا النقد صائباً[٤].

هذا الكلام على قدر من الصواب، لا سيما في الأديان التي قامت عقائدها على مضادة العقل، كما واتفق مع من يرى أن البرهان ليس العنصر الوحيد للعقيدة[٥]بدلالة إيمان المقلِّد في جميع الأديان، فإذا أضفنا إلى هذا ما ذُكِر من كون الوجدان هو المنطلق والقاعدة للفكر، وأن حالة التفكُّر العقلي تلبية لمشاعر "الرغبة والحب" للمعرفة والاستطلاع، وعززنا هذا الكلام بما سبق في الفصل الماضي من رفض الاستقطاب بين العقل والعاطفة، أو الإدراك والوجدان، وأن حالة الفصل والتمييز بينهما إنما هي حالة مستحدثة وليست أصيلة[٦]؛ إذا استحضرنا كل هذا؛ أمكن القول: إنه لا غنى عن الوجدان في العقيدة الدينية؛ لكونه تلبية لحاجة فطرية أصيلة في الإنسان؛ ولذا فإن الدين "في كل أوضاعه لا يقنع بعمل العقل قليلاً أو كثيراً حتى ينضم إليه ركون القلب"[٧].

أما عن كون الدين لا يأبه بالنقد مهما كان هذا النقد موضوعياً وصائباً، فهو أمر غير منكر كلياً، ولعل من أهم أسبابه ما ذكره الغزالي من أن التعصب يرسخ العقائد الموروثة في النفوس ويؤكدها، وحينها لا تنفع المجادلات العقلية والمحاجَّات المنطقية[٨]، وبذلك نعلم سبب إصرار عدد من فلاسفة عصر النهضة إما على حماية الدين من «نقد العقل» أو التأكيد على كون المسيحية أفضل الديانات، وأن عقائدها لا تخالف العقل، بل هي الوحيدة

---

(١) انظر: **الآراء والمعتقدات**، ص ١٧، ٨١، ١٧٩.

(٢) انظر: **السابق**، ص ١٥، وبول موي: **المنطق وفلسفة العلوم**، ترجمة: د. فؤاد حسن زكريا، (القاهرة، دار نهضة مصر، د/ ط ت) ص ٤٠٨.

(٣) انظر: د. زكريا إبراهيم: **مشكلة الفلسفة**، (القاهرة، مكتبة مصر، ١٩٧١م) ص ١٩٣.

(٤) انظر: غوستاف لوبون: **الآراء والمعتقدات**، ص ١٧، ٢٣، ٧٦، ٨١-٨٢، ١٣٣، ١٧٩، ١٨٢، ٢٠٥.

(٥) انظر: عباس محمود العقاد: **ساعات بين الكتب**، (القاهرة، هنداوي للتعليم والثقافة، د/ ط ت) ص ٤٠.

(٦) انظر: غوستاف لوبون: **الآراء والمعتقدات**، ص ٤١.

(٧) انظر: د. دراز: **الدين**، ص ٧١.

(٨) انظر: الغزالي: **إحياء علوم الدين**، ١/ ١٥٠، ٧/ ٥٧٨.

التي تتفق مع الدين العقلي[١]، وما هذا إلا دليل واضح على تغلُّب الجانب العاطفي فيما يخص الدين على الجانب العقلاني أو محاولة فلسفة الجانب العاطفي ومنحه مسحة منطقية.

المطلب الخامس - خصائص المعتقد وأحواله الساكنة والمتطورة:

بعد البحث في ماهية المعتقد ومكانته في الدين، وكيفية تشكيله، ودور الوجدان في هذا التشكيل، وصلنا إلى تحديد ما يتمتع به المعتقد الديني من خصائص، وما يطرأ عليه من أحوال سواء أكانت سكونية تقوم على تثبيت جوانبه الجوهرية، أم تطورية تعمل على إعادة تشكيله من خلال إضافة موضوعات وقضايا جديدة إليه، أو تغييره كلياً، وهذا بالطبع في الأديان التي يقوم على حفظها البشر، ولا ينطبق هذا على الإسلام الذي تولته عناية الله بالحفظ عبر كتابه العزيز.

وقد أشار المطلب السابق إلى أهم العوامل التعزيزية التي تسهم في تنشئة المعتقد، تاركاً لهذا المطلب البحث في الجوانب التثبيطية، وذلك عقب تحديد سمات وخصائص العقيدة الدينية.

أولاً - خصائص المعتقد:

يتمتع المعتقد بجملة من الخصائص والسمات، أبرزها:

١. **المعتقد احتياج نفسي مهيمن:** فالمعتقد حاجة يتعطش إليها الناس مهما اختلفت طبائعهم وأعراقهم وثقافتهم، وهو غذاء ضروري لحفظ الروح كضرورة الغذاء المادي لحفظ الجسد، وهذه الحاجة ـ فيما يرى لوبون ـ عاطفية، ليست عضوية ولا عقلية[٢]، في حين يرى غيره أنها حاجة شاملة لقوى الإنسان الفكرية والوجدانية والإرادية[٣].

---

(١) انظر: يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة الحديثة**، (القاهرة، هنداوي للتعليم والثقافة، د/ ط ت) ص ١٤٤، ود. عبد الرحمن بن زيد الزنيدي: **مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي** - دراسة نقدية في ضوء الإسلام، ط:١ (الرياض، مكتبة المؤيد، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م) ص ٣٨٠-٣٨١، وإيمانويل كانط: **نقد العقل المحض**، ترجمة: موسى وهبة، (بيروت، مركز الإنماء القومي، د/ ط ت) ص ٣٩.

(٢) انظر: **الآراء والمعتقدات**، ص ١٧٥.

(٣) انظر: د. دراز: **الدين**، ص ٩٥-٩٨.

وبناء على هذا يمكن التأكيد على أن الإنسان لا يمكنه العيش دون معتقد، ولو كُـلِّف هذا الإنسان أن يعرف أولاً ثم يعتقد لاعتراه الجمود زمناً طويلاً؛ والإنسان إذا ما ترك دينه لا يستطيع البقاء دون عقيدة مطلقاً، ولا بد أن يتجه بفطرته إلى اعتـناق معتقد آخر حقاً كان أم باطلاً[١]، وهكذا حتى ينتهي به الحال إلى عقيدة تركن إليها نفسه، ويطمئن بها قلبه.

٢. عدم التسامح غالباً في أمر المعتَقد:

تأبى العقيدة الدينية أن تتساهل مع مخالفيها نظرياً على الأقل، وإن كانت تـتـقبلهم كأمر واقع ومفروض، وإذا أتيح للمعتقِد نوع من القوة فإنه لا يتورع ـ غالباً ـ عن حرب مخالفيه أو إبادتهم، وما الحروب الدينية ومحاكم التفتيش إلا أمثلة بسيطة لهذا الحال[٢]، ولاريب في أن التعصب من أهم العوامل التي تقضي على التسامح، وهو في ذات الوقت «مسمار» مؤكد للعقائد الموروثة[٣]، وكل متعصب يرى ما عليه "تمسكاً بدينه" أو "التزاماً بالحق"، وعليه فإن في التعصب ضماناً لبقاء العقيدة الدينية واستمرارها، ولا نجاة من التعصب المذموم واستبداله بما هو محمود حقاً إلا بتزكية النفس وتطهيرها، ولعل هذا ما أدركته الصوفية وسعت «لتـنهيجه» أي جعله مسلكاً ومنهجاً لمن أراد الوصول إلى الله بحق، استـناداً إلى القاعدة الربانية: ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا﴾ [سورة الشمس:٩]. ولهذا تفصيل عند الحديث عن منهج الصوفية.

٣. اشتداد المعتقد .. وصناعة الشهداء:

تبلغ العاطفة الدينية مرحلة من الشدة تجعلها تهيمن على القلب، وتستأثر بصاحبها بحيث لا يبالي بالتضحية بنفسه في سبيل ما يؤمن به[٤]، وهذه الحالة أسمى ما تـنشده العقيدة الدينية، وهي التي ولَّدت في الإسلام صور التضحيات العظيمة التي قدَّمها الصحابة بالنفس

---

(١) انظر: غوستاف لوبون: **الآراء والمعتقدات**، ص ١٧٥-١٧٦.

(٢) انظر: **السابق**، ص ١٧٦. وعندنا في الإسلام شهير أمر المعتزلة في اضطهاد مخالفيهم، وقد ذكر ابن خلدون في مقدمته ما فعلوه بمخالفيهم ممن رفض القول بخلق القرآن، فقال: "وخالفهم أئمّة السّلف فاستحلّ لخلافهم إيسار [أموال] كثير منهم ودماؤهم". **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق: خليل شحادة، ط:١ (بيروت، دار الفكر، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م) ٥٨٨/١.

(٣) قال الغزالي في الإحياء: "والتعصبات الثائرة بين الخلق مسامير مؤكدة للعقائد الموروثة". ٥٧٧/٧.

(٤) انظر: غوستاف لوبون: **الآراء والمعتقدات**، ص ١٧٧-١٧٨.

والمال[١]، وكلنا يعلم الحديث الشهير الذي صوَّر تضحية الصحابي الجليل عمير بن الحمام الأنصاري في بدر، ومما جاء فيه: «فقال رسول الله ﷺ: ((قوموا إلى جنة عرضها السموات والأرض»، قال: ـ يقول عمير بن الحمام الأنصاري ـ يا رسول الله، جنة عرضها السموات والأرض؟ قال: «نعم»، قال: بخ بخ، فقال رسول الله ﷺ: «ما يحملك على قولك بخ بخ؟» قال: لا والله يا رسول الله، إلا رجاءة أن أكون من أهلها، قال: «فإنك من أهلها»، فأخرج تمرات من قرنه، فجعل يأكل منهن، ثم قال: لئن أنا حييت حتى آكل تمراتي هذه إنها لحياة طويلة، قال: فرمى بما كان معه من التمر، ثم قاتلهم حتى قتل))[٢].

إن التضحية هنا محمودة، ويرجى من ورائها الجنة، لكن ما القول فيمن ضحى بنفسه من الملاحدة أو الشيوعيين فداء لمبادئهم، وهم لا يطمعون لا بثواب الدنيا ولا يرجون الآخرة بَلْه ثوابها؟![٣]

إن ما يبدو لي هو أن هذه التضحيات ليست إلا محاولة للانتحار بثوب التضحية والشهادة، إنها سعي للتخلص من حالة العدمية والتشاؤم التي تحكم هؤلاء وتستبد بأنفسهم، ولا تتحرر هذه النفس إلا بالتخلص منها، وهذا ما يجعل العاطفة المحمومة التي توجه هؤلاء وأمثالهم في كل عصر هي رغبة الهرب من الحياة؛ رغبة تتقنع بالقيم والمبادئ وحتى بالعقيدة الدينية، ولا تبالي بما ترتكب أو تأبه لما ينالها في هذا السبيل.

وإلى هذا المعنى العميق أشار قوله ﷺ: ((إن أول الناس يقضى يوم القيامة عليه رجل استشهد، فأتي به فعرَّفه نعمه فعرفها، قال: فما عملت فيها؟ قال: قاتلت فيك حتى استشهدت، قال: كذبت، ولكنك قاتلت لأن يقال: جريء، فقد قيل، ثم أمر به فسُحب على وجهه حتى ألقي في النار...))[٤]، قاتل رغبة في الثناء والمديح، وقُتل على هذه النية، وللناس فيما يعشقون مذاهب!

---

(١) انظر: د. محمد سعيد رمضان البوطي: **من الفكر والقلب**، (دمشق، دار الفارابي، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م) ص ١١٣-١١٤.

(٢) **البخاري**: كتاب الإمارة، باب ثبوت الجنة للشهيد، حديث رقم (١٩٠١)، ٣/ ١٥٠٩.

(٣) انظر: غوستاف لوبون: **الآراء والمعتقدات**، ص ١٧٨.

(٤) **مسلم**: كتاب الإمارة، باب من قاتل للرياء والسمعة استحق النار، حديث رقم (١٩٠٥)، ٣/ ١٥١٣.

٤. المعتقَد يولِّد اليقين:

ينشأ عن الاعتقاد حالة من الإيقان والرسوخ المستعصي على التزعزع، وعن هذا اليقين تـنبثق الأحداث التاريخية العظيمة، كما يتولد عنه جملة من المبادئ الأخلاقية يمكن دعوتها بأخلاق التدين، وهذا اليقين يدفع صاحبه إلى محاولة دعوة الناس إليه، أو حملهم على الإيمان بما يؤمن به بوسائل تتراوح ما بين الإغراء والدعوة السلمية، أو القسر والإكراه؛ وما فعله قساوسة محاكم التفتيش يجسد أنموذجاً صارخاً للوسيلة الأخيرة[١]، وهو ما يُحاوَل استـنساخه في الإسلام عبر التحوير الممنهج لمفهوم «الحاكمية» وتطبيقه من خلال الجماعات التي أضحت تعرف بـ «الإرهابية» والتي تتبنى عقيدة فرض الإسلام عنوة على جميع الناس، وإباحة جميع الوسائل في سبيل تحقيق هذه الغاية، في مناقضة واضحة أو تأويل سمج لأمر الله ﷻ: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ [سورة البقرة:٢٥٦]. وهذا النوع من اليقين ـ فيما أعتقد ـ ليس سوى حالة دوغمائية[٢] متغطرسة، يغلب أن تكون من نوع إعجاب الجاهل بجهله واغتراره به، وإلا فما الذي يدفع عابد البقر للثورة وضرب أو قتل غيره من المسلمين في الهند بسبب ذبح الأبقار أو مجرد اكتشاف مذبح لهذا الإله المقدس الذي إذا عبر الحدود تحول إلى أحذية وأحزمة ووجبات طعام؟![٣]

إن السعي لترسيخ الحالة الدوغمائية في الإسلام ليس إلا محادَّة للأمر الإلهي: ﴿وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۚ﴾ [سورة الإسراء:٣٦]. وإن اليقين الذي يسعى إليه الإسلام إنما هو من نوع: ﴿وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ﴾ [سورة الحجر:٩٩]. وتفصيل ذلك فيما هو آت.

---

(١) انظر: غوستاف لوبون: **الآراء والمعتقدات**، ص ١٨١-١٨٢.

(٢) الدغمائية أو الوثوقية: حالة من التسليم بمبادئ عقلية دون تمحيصها أو نقدها، أو حتى دون التفكير في إمكان اشتمالها على الخطأ والخطل. انظر: جلال الدين سعيد: **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، (تونس، دار الجنوب للنشر، ٢٠٠٤م) ١٩١.

(٣) نقل موقع قناة يورونيوز (euronews) الأوربية بتاريخ ٢٠١٩/٨/١٥م قيام محكمة هندية بتبرئة ستة هنود من قتل مزارع مسلم في قضية "الأبقار المقدسة". انظر:
https://arabic.euronews.com/2019/08/15/indian-court-acquits-six-of-killing-muslim-dairy-farmer-in-cow-vigilante-case
وكذلك نقل موقع تلفزيون ألمانيا (DW) بتاريخ ٢١/ ٥/ ٢٠١٨م خبر ضرب مسلم حتى الموت بسبب اتهامه بذبح بقرة!. انظر: https://p.dw.com/p/2y3Xz
والأخبار في ذلك كثيرة جداً، ومتجددة مع الأيام.

ثانياً - أحوال المعتقد الساكنة والمتطورة:

يحوي كل معتقد على جملة من العناصر الجوهرية التي تشكل قوامه وتجعله ينهار إذا ما فُرِّط فيها، كالتوحيد وإقامة الصلاة في الإسلام[١]، وعقيدة الفداء والخلاص، والصلب في النصرانية الحالية[٢]، وهذه المعتقدات تشكل ثوابت لا يمكن تجاوزها في كلتا الديانتين؛ ولذا لا يُمَس جوهرها بأي تطوير أو تعديل، بل يُعمل على تعزيزها وتمكينها باستمرار، وهذا ما يضفي عليها السكون والاستقرار.

تثبت أركان المعتقد وتترسخ بفعل ذات العوامل التعزيزية التي عملت على إنشائه وتكوينه (كالتلقين والتكرار والتوكيد ...)، ويمكن أن يضاف إليها هنا الطقوس بما تحمله من مواعظ وتراتيل[٣].

أما التطور الذي يطرأ على المعتقد؛ فقد يكون إيجابياً بمعنى أنه يمنحه مزيداً من العقلنة أو التوسع والانتشار، وقد يكون سلبياً يؤدي إلى تقهقره ومن ثم تغييره إلى معتقد آخر.

تتجلى الحالة الأولى فيما دخل على المسيحية من إضافات صاغت لاهوتها المقدس؛ هذه الإضافات التي يرفض كثير من الباحثين والمؤرخين عدَّها من أصول العقيدة المسيحية الأولى، ويوكدون أنها اختراع بشري أضيف إليها؛ لقيت قبولاً عاماً لدى النصارى عبر قرون متوالية وشُكلّت على أساسها العقيدة الدينية للنصرانية؛ وكانت النتيجة المنطقية لهذه الإضافات الإيمانية أن حاولت تقريب المسيح من اللّه إلى درجة الوحدة، ثم انتهت إلى التثليث ومعضلاته[٤].

---

(١) يمكن استنتاجها من حديث: «بني الإسلام على خمس ...». **البخاري**: كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ: «بني الإسلام على خمس»، حديث رقم (٨)، ١١/١. **ومسلم**: كتاب الإيمان، باب بيان أركان الإسلام ودعائمه العظام، حديث رقم (١٩)، ٤٥/١.

(٢) انظر: د. أنمار أحمد محمد: **اللاهوت المسيحي، نشأته - طبيعته**، ط:١ (دمشق، دار الزمان للطباعة والنشر، ٢٠١٠م) ص ٥٩، ٦٦.

(٣) انظر: غوستاف لوبون: **الآراء والمعتقدات**، ص ١٨٩.

(٤) انظر: د. أنمار أحمد محمد: اللاهوت المسيحي، ص ٦٢، ٦٧، ٦٩، ٧٢، وانظر: شارل جنيبير: **المسيحية نشأتها وتطورها**، ترجمة: د. عبد الحليم محمود، (بيروت، المكتبة العصرية، د/ط ت) ص ٤٧-٤٩، ١٥٢-١٥٧.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد؛ بل إن الكتب المقدسة للديانة ذاتها وضع بشري غير موثوق به ولا يقف أمام النقد العلمي(١).

وتوالت الحركات الإصلاحية على هذه العقيدة، والتي عُـدَّ أبرزها حركة الإصلاح البروتستانتي في القرن السادس عشر التي قادها مارتن لوثر كنج (١٥٤٦م) ثائراً على العقائد الموروثة وسلطة البابوات، وداعياً لممارسة المسيحية وفقاً لتعاليم الكتاب المقدس(٢)، وهو ما حاربته السلطة الكنسية بشدة وتواطأت مع السلطة السياسية لقمع الحركات الإصلاحية، وكان من نتيجة هذا التواطؤ ارتكاب مذبحة سانت بارتيليمي (Saint-Barthélemy) في فرنسا والتي راح ضحيتها آلاف المسيحيين البروتستانت(٣).

وفي الإسلام تطورت العقيدة على يد المتكلمين، لكن هذا التطور لم يبلغ في أقصى درجاته تطرفاً أن حوَّر أو غيَّر في أصول الاعتقاد، على ما سيتم إيضاحه في المبحث الثاني.

يسير المعتقد في تطوره على بضعة سنن وقوانين، لعل أبرزها: أن المعتقد القوي عملياً وأحياناً نظرياً هو من يهيمن على غيره من المعتقدات؛ ولهذا السبب يمكن القول إن الإسلام استطاع في قرونه الأولى التغلب على أعظم الامبراطوريات. والقانون الآخر في التطور هو أن المعتقد بعد انتصاره ينقسم إلى فرق ومذاهب لا يحتفظ كل منها إلا بأصول المعتقد العامة والمتفق عليها من الجميع(٤).

والحالة الأخيرة ربما تُعدُّ من التطورات السلبية في العقيدة؛ لكونها تفتِّت أهل المعتقد الواحد إلى عقائد شتى، وربما يُنظر إليها على أنها إغناء للعقيدة وتوسيع لها؛ ومهما يكن؛ فإن التطور السلبي الحق يحصل عندما لا تتماسك العقيدة أمام النقد العلمي، أو تصادم بدهيات العقل وأولياته الفطرية، وحينها تتقهقر في نفس صاحبها وتذوي، وتلح عليه في البحث

---

(١) انظر تفصيل هذا ما جمعه: د. محمد عبد الله الشرقاوي، **في مقارنة الأديان - بحوث ودراسات**، ط:٢ (بيروت-القاهرة، دار الجيل - مكتبة الزهراء، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م) ١٤٠-١٨٧.

(٢) انظر: سكوت إتش هندريكس: **مارتن لوثر - مقدمة قصيرة جداً**، ترجمة: كوثر محمود محمد، مراجعة: هبة عبد العزيز غانم، ط:١ (القاهرة، هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٤م) ص ١٥-١٨.

(٣) انظر: بسام الجمل: **الإصلاح الديني الحديث بأوروبا مفهوماً ومساراً تاريخياً**، (الرباط، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، د/ ت) ص ٩-١٠.

(٤) انظر: غوستاف لوبون: **الآراء والمعتقدات**، ص ١٩٠.

عن مورد آخر للاعتقاد[١]، أو تدمغه بحالة من الاضطراب تجعله يعطي ما للعقل للعقل، وما للقلب للقلب، فيصبح ملحداً بعقله مؤمناً بقلبه، وهذه الحالة من التـناقض الذاتي إنما هي «لا أدرية» عبثية تجعل من يقع فيها مدعاة للرأفة والرحمة، وتحملنا مسؤولية الدعاء له بالهداية قبل أن ينهي حياته هرباً إلى ما يجهله.

5

(١) برزت ظاهرة الترحال الفكري لدى مفكرين كثر أبرزهم من المصريين: مصطفى محمود، وطه حسين، وخالد محمد خالد، وعبد الوهاب المسيري، وعبد الرحمن بدوي ... وغيرهم. انظر: د. ثائر الحلاق و د. مدين الهواري: **المنطق ومناهج البحث العلمي**، (جامعة دمشق، كلية الشريعة، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م) ص ٢٥-٢٦. ومن غير العرب المسلمين برزت أسماء مشهورة كموريس بوكاي، وروجيه غارودي ... وآخرين، وكان من آواخرهم الناشطة الإيطالية «سيلفيا رومانو» التي قضت ١٨ شهراً مختطفة لدى حركة الشباب المجاهدين في الصومال، واختارت الإسلام بمحض إرادتها، حيث أعلنت ذلك عقب تحريرها وعودتها لإيطاليا في ٢٠٢٠/٥/١١م، وأن اسمها قد أصبح عائشة. وكذلك الرهينة الفرنسية العاملة في حقل الإغاثة «صوفي بترونين»، والتي اختُطفت في مالي وأمضت في الخطف حوالي الأربع سنوات، وعقب تحريرها ووصولها إلى فرنسا أعلنت إسلامها في ٢٠٢٠/١٠/١٠م تقريباً، الأمر الذي فاقم أزمة الرئيس الفرنسي إيمانويل ماكرون، والذي كان في استقبالها وفوجئ بإسلامها وأن اسمها قد تحول إلى مريم.

انظر خبر إسلام الرهينتين على الروابط:

الجزيرة نت: https://v.ht/djZx ، https://v.ht/hV2E.

وكان قد سبقهما النائب الهولندي، والذراع الأيمن لزعيم حزب الحرية المناهض للإسلام، «يورام فان كلافيرين» حيث اعتنق الإسلام أثناء محاولته تأليف كتاب مضاد له، وأعلن إسلامه في ٢٠١٨/١٠/٢٦م، وفي مقابلة صحفية قال إن الأمر بالنسبة إليه "يشبه نوعاً من العودة إلى الدين"، وأكد أنه كان يبحث عن قناعاته الدينية "منذ زمن طويل". انظر:

http://v.ht/A6VsF

ويمكن مشاهدة إحدى مقابلاته من خلال الرابط:

https://www.youtube.com/watch?v=ixNuXMFxGGs

المبحث الثاني: العقيدة الإسلامية ومنهج بنائها

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم العقيدة الإسلامية.

المطلب الثاني: العقل والقلب ومكانتهما الإدراكية.

المطلب الثالث: نظرية المعرفة في العقيدة الإسلامية.

المطلب الرابع: مناهج بناء العقيدة الإسلامية.

المطلب الخامس: دور المكوِّن الوجداني في تمكين العقيدة الإسلامية.

تمهيد:

إن البحث في أمر العقيدة الإسلامية يتطلب الوقوف على نظرية المعرفة التي تكمن في جذورها؛ نظراً لما لهذه العقيدة من خصوصية جعلتها دائماً تتحدى العلم والمعرفة والفلسفة أن تقهرها أو تعثر فيها على ما يناقض العقل أو أبجديات المنطق، ومع ذلك فهي مستقاة من النَّص أو السَّمع[١]؛ فهل هذه المزايا التي تملكها عقيدة الإسلام حاصل تلفيق بين العقل والنقل، أم أنها بناء عقلي محض بحث في النص عما يعاضده ويؤازره؟!

ثم ما هو المنهج الذي تتبعه هذه العقيدة للوصول إلى نفوس أتباعها، وترسيخ قيَمِها فيهم؟ أتخاطب عقولهم ومنطقهم المجرَّد؟ أم تثير عواطفهم وتحفزها لاعتناق قضاياها والإيمان بها؟ أم تجمع بين الأسلوبين لبلوغ هذه الغاية؟ أم أن فوق هذا أساليب أخرى لإنشاء هذه العقيدة ونشرها؟

يسعى هذا المبحث لبسط الإجابة على هذه التساؤلات من خلال مطالبه التي ستتمحور حول التعريف بمفهوم العقيدة الإسلامية، واستعراض المكانة الإدراكية لكل من القلب والعقل، ثم الوقوف على نظرية المعرفة في هذه العقيدة، والتعرُّض بعدها لمناهج بناءها دراسة ونقداً، ليختتم المبحث مطالبه بصياغة خلاصة للدور الذي يلعبه الوجدان في التمكين لعقيدة الإسلام، مع تحديد الوسائل المعاصرة للتأثير عليه ومدى إمكانية توظيفها في خدمة هذه العقيدة بناء وتمكيناً، ليصل إلى آخر نقاطه، والتي تُعنَى ببلورة ضوابط للوجدانيات في الاعتقاد.

والبداية ـ كما ذُكِر ـ مع التعريف بالعقيدة الإسلامية، وما يقصد بها.

---

(١) نجد نزعة التحدي هذه مثلاً لدى الشهيد البوطي: **كبرى اليقينيات الكونية**، ص ٣٢، وهي مبنية على التحديات القديمة التي بارز بها المتكلمون، والتي تتجلى بوضوح في نص كلام صاحب المواقف عند حديثه عن مرتبة علم الكلام، حيث قال: "ودلائله يقينية يحكم بها صريح العقل، وقد تأيَّدت بالنقل وهي الغاية في الوثاقة". **المواقف**: ص ٨.

المطلب الأول - مفهوم العقيدة الإسلامية:

يلاحظ قلَّة عناية متكلمي المسلمين؛ المتقدِّمين منهم والمتأخرين، بحدِّ وتعريف هذه العبارة المركبة «العقيدة الإسلامية»، مكتفين إما بتعريف الدين أو العقيدة، وموجهين جلَّ عنايتهم للتحقيق في منهج ونظرية المعرفة التي تُستمد منها هذه العقيدة[١]، وسبب هذا الانشغال عن التعريف ـ في نظري ـ إما وضوح المراد، أو تضمُّنه في معنى العقيدة والدين مع التميُّز عنهما في نوع المعتقَد الذي يقومون بتوضيح أركانه وعناصره في الأبواب والمباحث الموالية لعرض منهج المعرفة.

وبكل الأحوال، فقد قيل في تعريف العقيدة الإسلامية؛ إنها: "مجموعة الأمور الدينية التي يجب على المسلم أن يصدِّق بها قلبه، وتطمئن إليها نفسه، وتكون يقيناً عنده"[٢].

كما عرِّفت بأنها: "منظومة من قضايا الحق البديهية الثابتة بالنقل، المسلَّمة بالعقل، والموافقة للفطرة، والمطابقة للواقع، يعقد عليها المؤمن قلبه عن يقين ينبثق عنها فكره وسلوكه"[٣].

وأرى أن هذا التعريف جامع مانع، يكاد يكون تفصيله ما جاء في الكتاب والسُّنَّة من تحديد قضايا هذه المنظومة، والتي يمكنني بالاستناد إليها صياغة التعريف التفصيلي للعقيدة الإسلامية بالقول:

إنها جملة الإيمان بالله وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدَر خيره وشره، وما يلحق بهذا الإيمان من مستلزمات نظرية مثل: الإيمان بالصراط، والحساب، والحشر ...، وعملية مثل: إقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت، مع عدم الانفكاك عن مكارم الأخلاق.

وهذا التعريف يمكن الخلاص إليه بتصفُّح جملة من الآيات والأحاديث، أبرزها:

---

(١) انظر أي كتاب كلامي للمتقدمين مما سيأتي ذكره، وأما المتأخرين، فانظر: البيجوري: **تحفة المريد على جوهرة التوحيد**، ص ٤١، والميداني: **العقيدة الإسلامية وأسسها**، ط:٢ (دمشق، دار القلم، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م) ص ٣٢-٧٤، والخن: **مبادئ العقيدة الإسلامية**، ص ١١-٨٣، والبوطي: **كبرى اليقينيات الكونية**، ص ٣١-٧٤. وقد وقف على هذه الملاحظة أيضاً الباحث: قاسمي السعيد في أطروحته: **المنهج القرآني في بناء العقيدة**، إشراف: أ.د: سعيد فكرة، (الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م) ص ٢٣.

(٢) د. محمد خليل ملكاوي: **عقيدة التوحيد في القرآن الكريم**، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، إشراف: عبد الله بن عبد الرحمن الغديان، (الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، د/ ت) ص ٢٠.

(٣) قاسمي السعيد: **المنهج القرآني في بناء العقيدة**، ص ٢٤.

قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ ۖ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ [سورة البقرة:١٧٧].

وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِى نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِن قَبْلُ ۚ وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾ [سورة النساء:١٣٦].

والآيات في هذا المعنى كثيرة معروفة.

أما الأحاديث؛ فأبرزها الحديث الشهير الذي جاء فيه جبريل إلى الرسول ﷺ يسأله عن الإسلام والإيمان والإحسان، فقال رسول الله ﷺ: ((الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ﷺ، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحجَّ البيت إن استطعت إليه سبيلاً»، قال: صدقت، قال: فعجبنا له يسأله، ويصدِّقه، قال: فأخبرني عن الإيمان، قال: «أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتُبه، ورُسُله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره))[١].

ويفسِّر النبي ﷺ معنى الإيمان بالله في حديث آخر بما يطابق الإسلام، وذلك بقوله لوفد عبد القيس: ((أتدرون ما الإيمان بالله وحده» قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: «شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس))[٢].

---

(١) **مسلم**: كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان، والإسلام، والقدر وعلامة الساعة، حديث رقم (٨)، ٣٦/١، **والبخاري** بألفاظ متقاربة: كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان، والإسلام، والإحسان، وعلم الساعة، حديث رقم (٥٠)، ١٩/١.

(٢) **البخاري**: كتاب الإيمان، باب أداء الخمس من الإيمان، حديث رقم (٥٣)، ٢٠/١، **ومسلم**: كتاب الإيمان، باب الأمر بالإيمان بالله ورسوله، وشرائع الدين، والدعاء إليه، حديث رقم (١٧)، ٤٦/١.

وليس بين الحديثين تعارضٌ كما يظهر؛ "لأنه فسَّر الإيمان في حديث جبريل بعد تفسير الإسلام، فكان المعنى أنه الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر مع الأعمال التي ذكرها في تفسير الإسلام"(١).

ويبدو لي أن النبي ﷺ في حديث وفد عبد القيس يفسِّر معنى الإيمان بالله وحده ـ كما هو نص الحديث ـ دون غيره من أركان الإيمان الأخرى كالإيمان بالملائكة والكتُب والرُّسل ...إلخ، وأنه جعل هذا الإيمان مطابقاً لمفهوم الإسلام وغير منفكٍّ عنه؛ للتأكيد على تلازم وتكامل كلا الحالين «الإيمان والإسلام»، وعدم انفكاك أحدهما عن الآخر(٢).

وغنيٌّ عن البيان أن أعمال الإسلام لا تحقق بذاتها معنى الإيمان بالله إذا خلت عن إيمان القلب وتصديقه(٣).

وبالانتقال إلى الميدان الأخلاقي نجد قوله ﷺ: ((إنَّما بُعثت لأتمِّم صالح الأخلاق))(٤)، فكأنه جعل غاية البعثة إتمام مكارم الأخلاق، وفي هذا المعنى يقول الغزالي: "فإنَّ حسن الخلُق هو الإيمان، وسوءَ الخلُق هو النِّفاق"(٥).

وكذلك قوله ﷺ: ((الإيمان بضعٌ وسبعون - أو بضع وستُّون - شُعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان))(٦).

فدلَّ هذا الحديث وأمثاله(٧) على أن للإيمان شُعَباً كثيرة، وكلُّ واحدة منها تُسمَّى إيماناً، وهذه الشُّعَب منها ما يزول الإيمان بزوالها، كالشهادة، ومنها ما لا يزول إذا زالت، كترك

---

(١) ابن أبي العز الحنفي: **شرح العقيدة الطحاوية**، تحقيق: د. عبد الله التركي وشعيب الأرنؤوط، ط:٢ (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م) ٥١٣/٢.

(٢) والخلاف في كون الإسلام والإيمان مفهومين متطابقين أم متباينين معروف مشهور، يمكن الوقوف على جماع المسألة لدى شيخ زادة: **نظم الفرائد وجمع الفوائد**، ط:١ (مصر، المطبعة الأدبية، ١٣١٧هـ) ص ٤٤-٤٥.

(٣) انظر: ابن أبي العز الحنفي، **شرح العقيدة الطحاوية**، ٥١٣/٢.

(٤) أخرجه أحمد في **المسند** من حديث أبي هريرة، برقم (٨٩٥٢)، وقال المحقق: "صحيح، وهذا إسناد قوي". ٥١٣/١٤.

(٥) **إحياء علوم الدين**: ٢٤٤/٥.

(٦) **مسلم**: كتاب الإيمان، باب شعب الإيمان، حديث رقم (٣٥)، ٦٣/١، **والبخاري** بلفظ: «الإيمان بضع وستون شعبة، والحياء شعبة من الإيمان»: كتاب الإيمان، باب أمور الإيمان، حديث رقم (٩)، ١١/١.

(٧) كقوله ﷺ: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمت» **البخاري**: كتاب الأدب، باب من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره، حديث رقم (٦٠١٨)، ١١/٨، **ومسلم**: كتاب الإيمان: باب الحث على إكرام الجار =

إماطة الأذى عن الطريق، وبينهما شُعَب متفاوتة؛ منها ما يقترب من الشهادة، ومنها ما يقترب من إماطة الأذى، والجميع من الإيمان(١).

وبهذا ندرك أن النزعة النظرية في تعريف العقيدة الإسلامية لا تعكس حقيقتها الكاملة، بل تعرض لحقيقة منقوصة، وما الأحاديث والآيات التي شعَّبت الإيمان إلى أعمال مسبوقة بالتصديق إلا تـنصيصٌ على البعد العملي التطبيقي للاعتقاد، وتأكيدٌ في الوقت عينه أن عقيدة الإسلام غير محصورة في التصديق «المجرَّد» بأركانها وقضاياها الكبرى؛ لأن هذه الأركان تفقد معناها ووظيفتها مالم يتفرَّع عنها أو يُبنى عليها ما وضعت لأجله من الالتزامات العملية السلوكية(٢).

وبهذا أيضاً نصل إلى التعريف الجامع للإيمان بأنه: عقدٌ بالقلب(٣)، وإقرارٌ باللسان، وعملٌ بالأركان(٤)، وهو ما عليه جمهور المتكلمين والمحدّثين والفقهاء(٥)، والمقصود بهذا التعريف؛ الإيمان الحق والكامل الذي ينفع في الدنيا والآخرة، دون الإيمان المقصور على إقرار اللسان، أو عمل الجوارح فقط، فإنه ينفع في إجراء الأحكام الدنيوية، مع الحكم على صاحبه بالنفاق(٦).

وقد يُعرَّف الإيمان بأنه: "تصديق محمد ﷺ بما جاء به من عند الله تعالى"(٧)،وبعضهم يضيف "والإقرار به"(٨)، والقضية عائدة إلى الخلاف في كون الإقرار من الإيمان أم لا؟ وجوابه

= والضيف، ولزوم الصمت إلا عن الخير وكون ذلك كله من الإيمان، حديث رقم (٤٧)، ٦٨/١. وغير ذلك من الأحاديث.

(١) انظر: ابن أبي العز الحنفي: **شرح العقيدة الطحاوية**، ٤٧٦/٢.

(٢) انظر هذا المعنى: قاسمي السعيد: **المنهج القرآني في بناء العقيدة**، ص ١٢١-١٢٢.

(٣) وقد يقال: تصديق بالجنان. انظر: التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص ١١٦، وابن أبي العز الحنفي: **شرح العقيدة الطحاوية**، ٤٥٩/٢.

(٤) انظر: الباقلاني، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، ط:٥ (القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م)، ص ٥٦.

(٥) انظر: التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص ١١٦، وابن أبي العز الحنفي: **شرح العقيدة الطحاوية**، ٤٥٩/٢.

(٦) انظر: الباقلاني، **الإنصاف**، ص ٥٥-٥٧.

(٧) النسفي: **تبصرة الأدلة**، ١٥٤/١.

(٨) التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص ١١٤.

مبسوط في مكانه من كتب العقيدة[١]، ولا حاجة للبحث به. إنما المهم التأكيد على أن مدار الإيمان على التصديق عند عموم المتكلمين، وأن محلَّ هذا التصديق هو القلب، أما الإقرار باللسان فهو شرط لإجراء الأحكام الدنيوية فقط[٢]. وقد سبق بأن الإيمان الكامل الذي عليه جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء هو الشامل للتصديق والإقرار والعمل.

المطلب الثاني - العقل والقلب ومكانتهما الإدراكية:

أولاً - العقل ومكانته في الإدراك:

أ- العقل لغة:

يشير معنى العقل في اللغة العربية إلى التمييز، وإدراك الأشياء على حقيقتها؛ بالإضافة إلى معانيه الأخرى التي تنتج عما يلحق مادَّته من حروف أو كلمات، كـ(عقل إليه: لجأ، وعقل البعير: ضمَّ رسغ يده إلى عضده وربطهما ليبقى باركاً ...إلخ)، إلى غير ذلك من المعاني الكثيرة[٣].

والمهم أن معنى العقل يدلُّ على تمييز الأشياء وإدراكها على حقيقتها.

ب-العقل اصطلاحاً:

المقصود بـ(اصطلاحاً) هنا ما يدلُّ على العقل بمعناه الفلسفي أو الوظيفي دون المعنى البيولوجي، والعقل فلسفياً تتنوع تعريفاته وتتشتَّت، وفيما يلي طرف منها:

العقل بوجه عام: "ما يميز به الحق من الباطل والصواب من الخطأ"[٤]، ويُطلَق كذلك على أرقى العمليات الذهنية وخاصة البرهنة والاستدلال، كما ويراد به المبادئ اليقينية المتَّفق عليها من العقلاء؛ كمبدأ عدم التناقض، ومبدأ العليَّة[٥].

---

(١) انظر تفصيل الخلاف: شيخ زادة: **نظم الفرائد**، ص ٣٧-٣٩، والتفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص ١١٥-١١٦، وابن أبي العز الحنفي: **شرح العقيدة الطحاوية**، ٤٥٩/٢-٤٦٣.

(٢) انظر: الباقلاني، **الإنصاف**، ص ٥٥-٥٧، والغزالي: **الإحياء**، ٤٣٤/١، ٤٣٩-٤٤٠، والنسفي: **تبصرة الأدلة**، ١٥٤/١، والتفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص ١١٤-١١٥، وابن أبي العز الحنفي: **شرح العقيدة الطحاوية**، ٤٥٩/٢، ٥١٣، وشيخ زادة: **نظم الفرائد**: ص ٣٧-٣٩.

(٣) انظر: **المعجم الوسيط**، ص ٦١٦.

(٤) مجمع اللغة العربية: **المعجم الفلسفي**، ص ١٢٠.

(٥) انظر: **السابق**، ص ١٢٠.

وأورد الجرجاني للعقل تعريفات عدَّة، نذكر منها أنه: "نور في القلب يعرف الحق والباطل"[١] و"ما يُعقل به حقائق الأشياء"[٢] واختار له تعريف "أنه جوهر مجرَّد يدرك الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة"[٣].

ويذكر الغزالي أن العقل اسم مشترك يستعمله كل من الجماهير والفلاسفة والمتكلمين بمعان مختلفة، فالجماهير يطلقونه على صحة الفطرة، وعلى ما يكتسبه الإنسان بالتجارب، وعلى حالة الوقار التي يتلبَّس بها[٤]. أما الفلاسفة فيدلُّ عندهم على معان ثمانية هي[٥]: العقل الذي يريده المتكلمون، والعقل النظري[٦]، والعقل العملي[٧]، والعقل الهيولاني[٨]، والعقل بالمَلَكة[٩]، والعقل بالفعل[١٠]، والعقل المستفاد[١١]، والعقل الفعال[١٢].

أما العقل الذي يريده المتكلمون فهو: "التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة"[١٣].

ويورد الغزالي في إحيائه معان أخرى للعقل، فيذكر أنه يراد به العلم بحقائق الأمور ومحلُّه القلب، أو المُدرك للعلوم وهو القلب ذاته، وقد يراد به صفة العالم، أو محل الإدراك[١٤].

---

(١) **معجم التعريفات**، ص ١٢٨.

(٢) **السابق**، نفس الصفحة.

(٣) **السابق**، نفس الصفحة، وقد ورد هذا التعريف لدى: التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص ٣٦.

(٤) انظر: **معيار العلم**، ص ٢٨٦.

(٥) انظر: **السابق**، ٢٨٧.

(٦) هو قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية، من جهة ما هي كلية. **معيار العلم**، ص ٢٨٧.

(٧) هو قوة للنفس، ومبدأ التحريك للقوة الشوقية إلى ما تختاره من الجزئيات، لأجل غاية. **معيار العلم**، ص ٢٨٨. ويرى كانط أنه المبادئ القَبْلية لقواعد الأخلاق. نقلاً عن: د. جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، ٨٩/٢.

(٨) هو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات. الجرجاني: **معجم التعريفات**، ص ١٢٨.

(٩) هو علم بالضروريات، واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات. الجرجاني: **معجم التعريفات**، ص ١٢٨.

(١٠) أن تكون المعقولات النظرية حاصلة في ذهنه، ولكنه غافل عنها، إلا أنه متى شاء أحضرها. **معيار العلم**، ص ٢٨٨.

(١١) أن تكون المعلومات حاضرة في ذهنه يطالعها ويتأمل فيها، وهو العلم الحاضر الموجود بالفعل. انظر: **معيار العلم**، ص ٢٨٨.

(١٢) وهو ماهية مجردة عن المادة أصلاً، تفيض عنه الصور إلى عالم الكون والفساد. انظر: **معيار العلم**، ص ٢٨٩، و د. جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، ٨٦/٢.

(١٣) الغزالي: **معيار العلم**، ص ٢٨٧.

(١٤) **إحياء علوم الدين**: ١٧/٥-١٨.

والتعريف الذي أراه شاملاً للعقل هو: "مجموع الوظائف النفسية المتعلِّقة بتحصيل المعرفة كالإدراك، والتداعي، والذاكرة، والتخليل، والحكم والاستدلال ..."[١].

ويبدو أن لفظ العقل مهما دار وكثرت تشعُّباته وتعاريفه فإنه سيعود إلى مبدأ الفطرة، أو المبادئ البدهية الضرورية التي يتفق عليها العقلاء «الأسوياء»، والتي يعبِّر عنها التعريف بأنه: "غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات"[٢]، أو ما حدَّه الجويني (٤٧٨ هـ) بأنه: "كل علم لا يخلو العاقل منه عند الذكر فيه، ولا يشاركه فيه من ليس بعاقل، فهو العقل"[٣].

أما محل هذا العقل، فقد رأينا أن الغزالي جعل محله القلب، أو جعله القلب ذاته، وكذلك الجرجاني في أحد التعاريف التي أوردها قال: هو «نور في القلب ...»، وذكر قولين في محل هذا العقل؛ أحدهما أنه في الرأس، والآخر أنه في القلب[٤].

وما أتى به الرجلان ـ لا سيما الغزالي ـ ليس بدعاً من القول، بل تأكيدٌ لحالة اعتقاد كانت شائعة، وهي أن القلب مركز الإدراك، وبه يتم تعقُّل حقائق الأشياء، وهو ما يعضد النتيجة التي أوردها الفصل الأول، وفحواها رفض حالة التناقض بين العقل والقلب، وأن الإدراك والوجدان يغلب أن يكونا اسمين لمسمى واحد، والفقرة الثانية تزيد هذا المعنى جلاء ووضوحاً.

ج- مكانة العقل في الإدراك:

إن العقل الذي هو مجموع الوظائف النفسية المتعلقة بتحصيل المعرفة، أو مَلَكة العلم بالضروريات، وسلامة الآلات، هو أساس عملية الإدراك ومناط التكليف الشرعي، والإسلام لا يعدُّ المجنون ولا الطفل مكلَّفاً؛ لغياب شرط العقل في الأول وعدم إمكانية فهم الخطاب في الثاني؛ ولذا عدَّهما أهل الأصول في هذه الحيثية كالبهيمة والجماد[٥].

---

(١) د. جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، ص ٨٨-٨٩.

(٢) أورده: التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص ٣٦.

(٣) **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق: د. محمد يوسف موسى وعلي عبد الحميد، (القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م) ص ١٦.

(٤) انظر: **معجم التعريفات**، ص ١٢٨.

(٥) انظر: الآمدي: **الإحكام في أصول الأحكام**، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، ط:٢ (بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٢هـ)، ١/ ١٥٠. والغزالي: **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: د. أحمد زكي حماد، ط:١ (الرياض - القاهرة، دار الميمان للنشر والتوزيع - والعالمية للنشر والترجمة والتدريب، د/ ط ت) ١/ ١٢٥.

وبالعودة إلى القرآن الكريم كأعلى مرجعية معرفية لا نجد ذكراً للفظة "العقل" فيه، وإن كانت مادة (عَقَلَ) قد وردت فيه بألفاظ كثيرة، وصيغ عديدة كـ (تعقلون)، (يعقلون)، (تعقل)، (نعقل)[١] أريد بها إما الاستنكار والتقريع لمن عطَّل إعمال العقل، كقوله تعالى: ﴿أَتَأۡمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلۡبِرِّ وَتَنسَوۡنَ أَنفُسَكُمۡ وَأَنتُمۡ تَتۡلُونَ ٱلۡكِتَٰبَۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾ [سورة البقرة:٤٤].

فوعْظهم غيرهم من الناس ثم مخالفتهم ما يعظون به، ليس إلا جمعاً بين المتناقضين، وهذا مما لا يليق بالعقلاء[٢].

أو أريد بها وجوب التفكُّر في آيات الله المنزلة والكونية رجاء الاهتداء إليه، كما في قوله ﷻ: ﴿لَقَدۡ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ كِتَٰبٗا فِيهِ ذِكۡرُكُمۡۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾ [سورة الأنبياء:١٠][٣]، وقوله: ﴿ٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يُحۡيِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۚ قَدۡ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلۡأٓيَٰتِ لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ [سورة الحديد:١٧][٤]، وقوله: ﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلۡفُلۡكِ ٱلَّتِي تَجۡرِي فِي ٱلۡبَحۡرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٖ فَأَحۡيَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٖ وَتَصۡرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلۡمُسَخَّرِ بَيۡنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾ [سورة البقرة:١٦٤][٥].

أو أريد بالصيغ المذكورة حثُّ الإنسان على استخراج العبرة والعظة من أحداث الماضي، كما نجد ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَقَد تَّرَكۡنَا مِنۡهَآ ءَايَةَۢ بَيِّنَةٗ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾ [سورة العنكبوت:٣٥][٦].

---

(١) انظر: د. يوسف القرضاوي، **العقل والعلم في القرآن الكريم**، ط:١ (القاهرة، مكتبة وهبة، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م) ص ١٣، ٢٢.

(٢) انظر: الرازي، **مفاتيح الغيب**، ٤٨٧/٣-٤٨٨،

(٣) انظر: **السابق**، ١٢٣/٢٢.

(٤) انظر: الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير**، ٣٩٥/٢٧.

(٥) قال الطبري: "نبَّه [الله]عباده على الدلالة على وحدانيته وتفرُّده بالألوهية دون كل ما سواه من الأشياء بهذه الآية". **جامع البيان:** ٨/٣، وانظر: الرازي، **مفاتيح الغيب**، ١٧٣/٤-١٧٤.

(٦) انظر: الطبري، **جامع البيان**، ٣٩٦/١٨، والرازي، **مفاتيح الغيب**، ٥٤/٢٥، والطاهر بن عاشور: **التحرير والتنوير**، ٢٤٦/٢٠.

وبهذا يكون العقل قد غطى جوانب الكون، وآيات اللّه المسطورة والمنزلة، والإنسان بحاضره وماضيه[١]، فضلاً عما رادف العقل من ألفاظ قرآنية ترمي إلى ذات معناه أو وظيفته كالألباب، والنُّهى، والفؤاد، والتفكُّر، والتذكُّر، والحلم ... وغيرها[٢].

ويمكن القول: إن وظائف العقل الممكن استخلاصها من القرآن تجمعها كلمات (التفكُّر، التدبُّر، والتذكُّر)[٣].

يشير التَّفَكُّر إلى إعمال القوة المفكِّرة بحسب نظر العقل، ويكون للإنسان دون الحيوان[٤]، "ولا يقال إلا فيما يمكن أن يحصل له صورة في القلب، ولهذا روي: ((تَفَكَّرُوا في آلاء الله ولا تَفَكَّرُوا في الله))[٥] إذ كان الله منزَّهاً أن يوصف بصورة"[٦].

أما التدبُّر فيعني: "النَّظر في عواقب الأمور، وهو قريب من التفكُّر؛ إلا أن التفكُّر تصرُّف القلب بالنَّظر في الدليل، والتدبُّر تصرُّفه بالنَّظر في العواقب"[٧].

ويفترق التذكُّر عنهما في أنه استحضار عفوي أو قصدي لمعرفة قديمة لحقها النسيان أو الغفلة[٨].

ورغم ما ذُكِر من مرادفات ووظائف للعقل في القرآن؛ إلا أنه من الصعوبة بمكان - إن لم يكن متعذراً - وضع اليد على معنى واضح أو تفسير دقيق للعقل قرآنياً، وإن (التفكُّر، والتدبُّر، والتذكُّر) ليست سوى عمليات عقلية تحاول الإخبار عن آلية عمل العقل، تاركة

---

(١) انظر: د. يوسف القرضاوي، **العقل والعلم في القرآن الكريم**، ص ٢١.

(٢) لمزيد تفصيل انظر: **السابق**، ص ٢٢-٦٠، وحريزي أسماء: **العقل والعقلاء في القرآن الكريم - دراسة موضوعية**، رسالة لنيل درجة الماجستير في التفسير وعلوم القرآن، إشراف: د. عبد القادر شكيمة، (الجزائر، جامعة الشهيد حمة لخضر، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٨م) ص ١١-٢١.

(٣) انظر: د. يوسف القرضاوي، **العقل والعلم في القرآن الكريم**، ص ٣١-٦٠، وحريزي أسماء: **العقل والعقلاء في القرآن الكريم - دراسة موضوعية**، ص ٢٦-٣٦.

(٤) انظر: الراغب الأصفهاني: **مفردات ألفاظ القرآن**، ص ٦٤٣.

(٥) أخرجه الطبراني في **الأوسط**: حديث رقم (٦٣١٩) (٦/ ٢٥٠) والبيهقي في **شعب الإيمان**: حديث رقم (١١٩) (١/ ٢٦٢) وغيرهما. قال السخاوي بعد إيراده طرق الحديث: "وأسانيدها ضعيفة، لكن اجتماعها يكتسب قوة، والمعنى صحيح". **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**، ص ٢٦١.

(٦) انظر: الراغب الأصفهاني: **مفردات ألفاظ القرآن**، ص ٦٤٣.

(٧) الجرجاني: **معجم التعريفات**، ص ٤٩.

(٨) انظر: د. يوسف القرضاوي، **العقل والعلم في القرآن الكريم**، ص ٥٢، ومادة «ذكر» في **مفردات ألفاظ القرآن**، ومجمع اللغة العربية: **المعجم الفلسفي**، ص ٤٢.

جوهره وحقيقته في حيز المجهول. وما أتت به التعريفات والمحاولات البحثية لدراسة العقل في القرآن ليس إلا مقاربات تتحرَّى هذه الغاية، وإن كان معنى العقل في القرآن يشمل ـ في نظري ـ جميع هذه المخرجات البحثية ويتجاوزها إلى ما لا نعرف، ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ [سورة الإسراء:٨٥].

ثانياً - القلب ومكانته في الإدراك:

أ- القلب لغة:

تأتي مادة القلب في اللغة من الثلاثي (قَـلَـب)، والقلب بهذا المعنى هو "تحويل الشيء عن وجهه"(١)، "وقَلْبُ كلِّ شيء لبُّه، وخالصُه"(٢)؛ أما القلب في الإنسان فهو: "عضو عضليٌّ أجوف يستقبل الدم من الأوردة ويدفعه في الشرايين، قاعدته إلى أعلى معلَّقة بنياطٍ في الجهة اليسرى من التجويف الصدري، وبه تجويفان: يساريٌّ به الدم الأحمر، ويمينيٌّ به الدَّم الأزرق المحتاج إلى التـنقية؛ وبكل تجويف تجويفان فرعيَّان يفصل بينهما صمام، ويسمى التجويف العلوي: الأُذَين، والتجويف السفلي: البُطَين"(٣).

وقيل سُمي القلب قلباً لتقلُّبه وعدم ثباته على حال(٤)، كما قال الشاعر:

وَمَـا سُمِّي الإنْســـانُ إلا لنَسْـــيِـه وما القَـلْـبُ إلا أنَّـه يـتقـلَّـب(٥)

والقلب لغة يطلق أيضاً على العقل، والعرب تقول: أين ذهب قلبك؟ أي عقلك(٦).

---

(١) **لسان العرب**: ٦٨٥/١.

(٢) **السابق**: ٦٨٨/١.

(٣) **المعجم الوسيط**، ص ٧٥٣.

(٤) انظر: **لسان العرب**، ٦٨٧/١.

(٥) أورده الزَّبيدي في: **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، (الكويت، مطبعة حكومة الكويت، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م) ١٢٤/١. وبلفظ قريب في **لسان العرب**: ٦٨٧/١.

(٦) انظر: **لسان العرب**، ٦٨٧/١، **والمعجم الوسيط**، ص ٧٥٣.

ب-القلب اصطلاحاً:

عرَّفه الغزالي بأنه: لطيفة ربَّانية روحانية متعلِّقة بالقلب بمعناه الجسماني ـ السابق ـ وهذه اللطيفة هي حقيقة الإنسان(١)، "وهو المدرِك العالِم العارِف من الإنسان، وهو المخاطَب والمعاقَب والمعاتَب والمطالَب"(٢).

أما وجه هذه العلاقة بين القلب الروحاني المدرِك والقلب الجسماني الصنوبري فقد "تحيَّرت عقول أكثر الخلق في إدراك"(٣) وجهها.

ويطلق القلب في الاصطلاح أيضاً على العقل؛ كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [سورة ق:٣٧]. أي لمن كان له عقل(٤).

بل إن القرآن جعل محل التعقُّل هو القلب؛ كما يبدو ذلك واضحاً في قوله ﷻ: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [سورة الحج:٤٦]. قال القرطبي (٦٧١هـ) عند تفسيره هذه الآية: "أضاف العقل إلى القلب؛ لأنه محلُّه؛ كما أن السَّمع محلُّه الأذن"(٥). وقال الزمخشري (٥٣٨هـ): "ذلك أنّ القلوب مراكز العقول. ألا ترى إلى قوله: «فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِها»"(٦).

ومما يرادف القلب أيضاً؛ «الفؤاد»؛ وذلك من خلال المرادفة التي أقامها القرآن بين «العقل» و«الفؤاد» تارة، وبين «الفؤاد» و«القلب» تارة أخرى. يتبيَّن ذلك من خلال البيان الإلهي: ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [سورة الإسراء:٣٦](٧) مقارناً

---

(١) **إحياء علوم الدين**، ١٤/٥.

(٢) **السابق**، ١٤/٥.

(٣) **السابق**، ١٤/٥.

(٤) انظر: الطبري، **جامع البيان**، ٢١/ ٤٦٢، والرازي، **مفاتيح الغيب**، ١٥/ ٤٧٣ و٢٥٨/١٧ و٥٣٠/٢٤-٥٣١، والطاهر بن عاشور: **التحرير والتنوير**، ١٨٩/١٩و ٣٢٤/٢٦.

(٥) **الجامع لأحكام القرآن**: تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، بمشاركة: محمد رضوان عرقسوسي وماهر حبوش، ط:١ (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م) ٤١٩/١٢.

(٦) **الكشاف**، ٣٩٥/٣.

(٧) والفؤاد هنا بمعنى العقل، انظر: الرازي، **مفاتيح الغيب**، ٣٤١/٢٠، والطاهر بن عاشور: **التحرير والتنوير**، ١٠١/١٥.

بقوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة البقرة:٧]، وقوله: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَٰرِهِمْ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾ [سورة النحل:١٠٨][(١)].

وبذلك نجد أن الألفاظ الثلاثة «العقل» «الفؤاد» و«القلب» ذات مؤدًّى واحد، لا سيما وأن القرآن جعل مجمع الكل ومعقده هو القلب، وهو ما أكَّد عليه الغزالي بقوله: "وحيث ورد في القرآن والسُّـنة لفظ القلب فالمراد به المعنى الذي يفقه من الإنسان ويعرف حقيقة الأشياء"[(٢)].

ج- مكانة القلب في الإدراك:

أظهرت تعاريف كل من العقل والقلب في اللغة والاصطلاح أن القلب يستعمل مكان العقل اسماً ووظيفة، بل بيَّنت أن مكان التعقُّل هو القلب، وقد رأينا أن الغزالي من أبرز القائلين بهذه النتيجة وإن لم يكن هو السابق إليها، بل إن هذا الاعتقاد كان شائعاً وسابقاً عليه، سواء في الأوساط الفلسفية أو الكلامية، وها هو الفيلسوف اليوناني أنبادوقليس (ق.م) يرى أن القلب مركز الإدراك[(٣)]، والأمر ذاته عند فيلسوف المعتزلة وأحد أكابر أئمتهم أبو الهذيل العلاف (٢٣٥ هـ) القائل بأن "الإدراك يحلُّ في القلب لا في العين، وهو علم الاضطرار"[(٤)]، ولم يقتصر الأمر على المتكلمين في تلك الحقبة؛ بل نرى أن البخاري (٢٥٦هـ) ـ علَم المحدثين المسلمين ـ يُعنْونُ في جامعه الصحيح باباً يقول فيه: "وأنَّ المعرفة فعل القلب لقول الله تعالى: ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾"[(٥)].

ثم بعد هؤلاء نجد الغزالي يفصِّل القول ويقعِّده لتثبيت أن العلم والمعرفة فعل القلب، وأن الجوارح ليست إلا خدماً وجنوداً له، جُـبِلت على طاعته ولا تعرف لأمره خلافاً، وأنه هو

---

(١) انظر: د. يوسف القرضاوي، **العقل والعلم في القرآن الكريم**، ص ٢٩-٣٠، وحريزي أسماء: **العقل والعقلاء في القرآن الكريم - دراسة موضوعية**، ص ١٥-١٦.

(٢) **إحياء علوم الدين**، ١٩/٥.

(٣) انظر: د. النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ١٥٤/١ ود. عبد الرحمن بدوي: **موسوعة الفلسفة**، ٢٢٨/١.

(٤) نقلاً عن الأشعري: **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد (لبنان، المكتبة العصرية، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م) ١٢/٢.

(٥) **صحيح البخاري**: ١٣/١.

المخاطب والمعاقب، وأنه المطيع والعاصي للّه على الحقيقة، وما يفيض على الجوارح ليس إلا أنواره أو ظلماته[١]، ويمكن أن تلخّص هذه العبارة رؤية الغزالي للقلب؛ إذ يقول: "اعلم أن محل العلم هو القلب؛ أعني: اللطيفة المدبِّرة لجميع الجوارح، المطاعة المخدومة من بين سائر الأعضاء، وهي بالإضافة إلى حقائق المعلومات كالمرآة بالإضافة إلى صور المتلونات ... [ف] لكل معلوم حقيقة، ولتلك الحقيقة صورة تنطبع في مرآة القلب ... فكذلك وصول مثال المعلوم إلى القلب يُسمَّى علماً"[٢].

ومن بعد الغزالي نرى إمام المتكلمين في عصره الفخر الرازي يشدد التأكيد على قاعدة أن "القلب هو المخاطب في الحقيقة؛ لأنه موضع التمييز والاختبار، وأما سائر الأعضاء فمُسخَّرة له"[٣]، ويحشد جمعاً من أدلَّة النقل و«العقل» لتأييد هذا الرأي، فمن القرآن استشهد بآيات كثيرة منها؛ قوله تعالى: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتۡ قُلُوبُكُمۡۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٞ﴾ [سورة البقرة:٢٢٥]. وقوله: ﴿لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقۡوَىٰ مِنكُمۡۚ كَذَٰلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمۡ لِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمۡۗ وَبَشِّرِ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [سورة الحج:٣٧]. والتقوى محلُّها القلب؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱمۡتَحَنَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمۡ لِلتَّقۡوَىٰۚ﴾ [سورة الحجرات:٣]. وقوله تعالى حكاية عن أهل النار: ﴿وَقَالُواْ لَوۡ كُنَّا نَسۡمَعُ أَوۡ نَعۡقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [سورة الملك:١٠]. "ومعلوم أن العقل في القلب والسَّمع مُنفذٌ إليه"[٤]وقوله: ﴿إِنَّ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡبَصَرَ وَٱلۡفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔولٗا﴾ [سورة الإسراء:٣٦]. "ومعلوم أن السَّمع والبصر لا يُستفاد منهما إلا ما يؤدّيانه إلى القلب"[٥] وقوله: ﴿لَهُمۡ قُلُوبٞ لَّا يَفۡقَهُونَ بِهَا وَلَهُمۡ أَعۡيُنٞ لَّا يُبۡصِرُونَ بِهَا وَلَهُمۡ ءَاذَانٞ لَّا يَسۡمَعُونَ بِهَآۚ﴾ [سورة الأعراف:١٧٩]. إلى غير ذلك من الآيات القرآنية التي تؤيّد هذا المعنى[٦].

---

(١) انظر: **إحياء علوم الدين**، ٥/١٠، ٢١

(٢) **السابق**: ٥/٤٧.

(٣) **مفاتيح الغيب**، ٢٤/٥٣٠.

(٤) **السابق**، ٢٤/٥٣٠.

(٥) **السابق**، ٢٤/٥٣٠.

(٦) انظرها جميعاً في **مفاتيح الغيب**، ٢٤/٥٣٠-٥٣٢.

أما أدلَّة السُّـنة فقد أورد الرازي الحديث الشهير ((ألا وإن في الجسد مضغة، إذا صَـلَحت، صَلَح الجسد كلُّه، وإذا فسَدت، فسَد الجسد كلُّه، ألا وهي القلب))[١][٢].

ومن المعقول وجوه، أحدها: أن القلب إذا غُشِي عليه؛ فلا يحصل الشعور لدى الأعضاء الباقية، وأنه إذا فرح أو حزن؛ فإن تأثيره يمتد لسائر الأعضاء والأحوال النفسية[٣]، "وثانيها: أن القلب منبع المشاقِّ الباعثة على الأفعال الصادرة من سائر الأعضاء؛ وإذا كانت المشاقُّ مبادئ للأفعال ومنبعها هو القلب؛ كان الآمر المطلق هو القلب. وثالثها: أن معدن العقل هو القلب؛ وإذا كان كذلك؛ كان الآمر المطلق هو القلب"[٤].

ثم يذكر أن الله ﷻ أضاف أضداد العلم (كالجهل والغفلة) إلى القلب في آيات كثيرة منها: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [سورة البقرة:٧]، ﴿يَحْذَرُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ أَن تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُم بِمَا فِى قُلُوبِهِمْ﴾ [سورة التوبة:٦٤]، ﴿وَقَالُوا۟ قُلُوبُنَا غُلْفٌۢ بَل لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة البقرة:٨٨][٥].

وفي هذا كفاية للتدليل على ما منحه الرازي للقلب من مكانة في الإدراك والعلم.

ومن بعد الرازي يؤكد صاحب المواقف أن السَّمع قد دلَّ على أن الله يخلق العلم الحادث في القلب، واستشهد بذات الآيات[٦].

وليس المقصود مما ذُكر الحصر؛ بل مجرَّد التمثيل الموسَّع لطائفة من أكابر المتكلمين والمفسِّـرين ترى أن القلب هو أداة الإدراك والتعقل، وأنه هو العارف المدرك، المخاطب والمعاتب، منطلقة في ذلك من كتاب الله، هذا الكتاب الذي نسب للقلب التعقُّل

---

(١) **البخاري**: كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، حديث رقم (٥٢)، ١/ ٢٠، **ومسلم**: كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، حديث رقم (١٥٩٩)، ٣/ ١٢١٩.

(٢) انظر: **مفاتيح الغيب**، ٢٤/ ٥٣١.

(٣) انظر: **السابق**، ٢٤/ ٥٣١.

(٤) **السابق**، ٢٤/ ٥٣١.

(٥) انظر: **السابق**، ٢٤/ ٥٣١.

(٦) انظر: **الإيجي**، ص ١٤٨.

والكسب[١] والتعمُّد[٢] والإثم[٣] واللهو[٤] والغفلة[٥] والعمى[٦] والريبة[٧] والطمأنينة[٨]، وجعل على القلوب الختم[٩] والطبع[١٠] والرَّين[١١]...، وغير ذلك من المعاني الكثيرة[١٢]، كلُّ هذا خليق بكفكفة غلواء التبجُّح بالعقل، أو ادِّعاء «بناء» العقيدة عليه، والبلوغ به وحده درجة اليقين والطمأنينة في الدين، إلا أن هذا لا يعني بالطبع عدم "اعتبار" العقل والاعتداد به في هذا الشأن وغيره من شؤون الحياة الدينية واليومية، وفرق كبير بين «الاعتبار» وبين «الغلو والتبجُّح».

وبعد؛ فقد ورد خلال هذه الفقرة وما سبقها مصطلحات «المعرفة»، و«العلم»، و«الإدراك»، ونسب البحث إلى القلب الإدراك تارة، والمعرفة والعلم تارة أخرى، فهل يراد من هذه الكلمات معانٍ واحدة؟ أم أن بينها نوعاً من التداخل والتقارب في المعنى والتعاور في الاستعمال؟

أشار الفصل الأول في مبحثه الثالث إلى معاني الإدراك المنطقية والنفسية، وبحث العلاقة التي تربطه بالوجدان، وانتهى إلى المرادفة بين الإدراك والعلم والوجدان على التفصيل الذي

---

(١) ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٥].

(٢) ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [الأحزاب: ٥].

(٣) ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾ [البقرة: ٢٨٣].

(٤) ﴿لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ وَأَسَرُّوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ [الأنبياء: ٣].

(٥) ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا﴾ [الكهف: ٢٨].

(٦) ﴿وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦].

(٧) ﴿وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾ [التوبة: ٤٥].

(٨) ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الرعد: ٢٨]

(٩) ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: ٧].

(١٠) ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ [النحل: ١٠٨].

(١١) ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [المطففين: ١٤].

(١٢) كالغمر ﴿بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمْرَةٍ مِنْ هَذَا﴾ [المؤمنون: ٦٣] والحسرة ﴿لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٥٦] والاشمئزاز ﴿وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾ [الزمر: ٤٥] والقسوة ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ﴾ [البقرة: ٧٤] ... وانظر تفصيل هذه المعاني لدى: د. زينب كامل كريم: **التدرج الدلالي لوصف القلب في القرآن الكريم**، مجلة كلية التربية للبنات، (جامعة بغداد، مركز إحياء التراث العلمي العربي، مج: ٢١، ع:١، ٢٠١٠م).

مرَّ ذكره، وغاية هذا الفصل القيام بمزيد من التوضيح والتأكيد لهذه القضية، من خلال معالجات إضافية لمفاهيم جديدة تبدأ بـ«المعرفة» ونظريتها في عقيدة الإسلام.

المطلب الثالث - نظرية المعرفة في العقيدة الإسلامية:

تحتل نظرية المعرفة المكان الأبرز في الفلسفة الغربية المعاصرة بوصفها عتاد الفيلسوف وعمدته في البحث، ويرى الكثير أن نظرية المعرفة هي الفلسفة إذا أريد بالفلسفة البحث العلمي المنظم(١).

وفي الإسلام؛ جرت عادة المتكلمين بتصدير مؤلفاتهم الكلامية بمباحث معرفية تناقش مفهوم العلم، وأسبابه، وأنواعه، وطرقه، وأقسام المعلومات، والنَّظر، والدليل، والاستدلال ...إلخ(٢)، وفي هذا دلالة على سَبْق وعناية متكلمي أهل الإسلام بوضع المعرفة والعلم في مقدمة ما يقولون أو يسطرون، ضبطاً منهم لمسارهم عما يضادُّ العلم من الجهل والظنون، ومحاولة منهم للتأكيد بأنهم لا يصدرون إلا عن علم.

فما العلم؟ وما المعرفة؟ وما العلاقة بينهما؟ وما علاقتهما بالوجدان والإدراك؟ وما دورهما في تشييد عقيدة الإسلام؟

تخوض الفقرات الآتية محاولة الإجابة عن هذه التساؤلات.

أولاً- العلم والمعرفة والعلاقة بينهما:

أ- معنى العلم:

١. العلم لغة:

العين واللام والميم أصل يدلُّ على أثر بالشيء يميزه عن غيره، والعلم نقيض الجهل(٣)، وعَلِمَ الشيء علماً: عرفه، وعلم بالشيء: شعر به ودرى، وعلم الشيء حاصلاً: أيقن به(٤).

---

(١) انظر: د. عبد الرحمن بن زيد الزنيدي: **مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي**، ص ١٦-١٧.

(٢) يمكن الوقوف على ذلك بالنظر إلى محتويات أي كتاب كلامي، ونذكر هنا على سبيل المثال فقط: الباقلاني: **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**: تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، ط:١ (بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م) ص ٢٥-٣٤، والجويني: **الإرشاد**، ص ٥-١٥، والإيجي: **المواقف**، ص ٩-٤١.

(٣) انظر: ابن الفارس: **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (بيروت، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م) ٤/١٠٩-١١٠.

(٤) انظر: **المعجم الوسيط**، ص ٦٢٤.

والعلم: "إدراك الشيء بحقيقته، و_اليقين، و_نور يقذفه الله في قلب من يحب، والمعرفة، ... ويطلق العلم على مجموع مسائل وأصول كلية تجمعها جهة واحدة، كعلم الكلام، وعلم النحو..." [١].

٢. العلم اصطلاحاً:

المعنيُّ بالاصطلاح هنا الاصطلاح الكلامي أصالة، وما يورد من تعاريف غير كلامية فعلى سبيل العرَض والتبعية.

وقد كثُرت تعاريف المتكلمين للعلم، وشهدت تنوعاً كبيراً، أَورَد طرفاً منها كل من صاحب تبصرة الأدلة، وصاحب المواقف، وفيما يلي بعض من هذه التعاريف:

يرى الباقلاني (٤٠٣ هـ) أن حدَّ العلم هو: "معرفة المعلوم على ما هو به"[٢]، وتابعه إمام الحرمين الجويني (٤٧٨ هـ) على ذات التعريف بنصّه[٣]، ونقل عن شيخه الأشعري (٣٢٤ هـ) أن العلم: "ما أوجب كون محلّه عالماً"[٤]، دون إقرار منه على هذا التعريف لما فيه من الإجمال وعدم التحديد[٥]. وفي تعريف آخر للأشعري نقله صاحب المواقف هو: "إدراك المعلوم على ما هو به" ولم يقرُّه أيضاً؛ لما فيه من الدَّور؛ ولأن الإدراك مجاز عن العلم[٦].

وعرفه القاضي عبد الجبار المعتزلي (٤١٥ هـ) بقوله: "المعرفة والدراية والعلم نظائر، ومعناها: ما يقتضي سكون النفس، وثلج الصدر، وطمأنينة القلب"[٧].

وتعريف الغزالي للعلم قريب العهد، إذ يرى أن العلم: "وصول مثال المعلوم إلى القلب"[٨]. في حين يعرِّفه الرازي فيما نقله عنه صاحب المواقف بأنه: "اعتقاد جازم مطابق لموجب"[٩]، وإن كان قد أكَّد أن الرازي يرى العلم ضرورياً[١٠]، ويعضد هذا ما وجدتُّه من كلام للرازي

---

(١) **المعجم الوسيط**، ص ٦٢٤.

(٢) **الإنصاف:** ص ١٣، **والتمهيد**، ص ٢٥.

(٣) انظر: **الإرشاد**، ص ١٢.

(٤) **السابق**، ص ١٢.

(٥) انظر: **السابق**، ص ١٢.

(٦) الإيجي: ص ١٠.

(٧) **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، ط:٣ (القاهرة، مكتبة وهبة، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م) ص ٤٦.

(٨) **إحياء علوم الدين**، ٤٧/٥.

(٩) **الإيجي**، ص ١٠.

(١٠) انظر: **السابق**، ص ٩.

يرى فيه أن العلم لا يمكن تحديد معناه؛ لأنه من المعارف الغنية عن الاكتساب، لشدة جلائه؛ ولذا فإن الاشتغال بتعريفه وتحديد معناه نوع من الخطأ والضلال(١).

ونقل أبو المعين النسفي (٥٠٨ هـ) عن الإمام الماتريدي (٣٣٣هـ) تعريفه العلم بأنه: "صفة يتجلَّى بها لمن قامت هي به المذكور"(٢)، وعدَّه الجرجاني (٨١٦ هـ) من أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم(٣).

واختار صاحب المواقف لتعريف العلم القول بأنه: "صفة توجب [لمحلِّها](٤) تمييزاً بين المعاني لا يحتمل النقيض"(٥).

ولا أريد هنا التعقيب على هذه التعاريف، فجميعها تعرضت لتنقيدات من جميع الأطراف بعضها لبعض، وإنما أريد التأكيد على أنهم يعرِّفون العلم تارة بالإدراك، وتارة بالمعرفة، بالإضافة ـ طبعاً ـ إلى معانٍ أخرى تقترب قليلاً أو كثيراً من هذين اللفظين، ولا يعزب عن الملاحظة مدى الخلاف في تحديد معنى العلم وتعريفه.

وبالانتقال إلى معنى العلم فلسفياً نجد أن معظم ـ إن لم يكن جميع ـ ما سبق متضمَّن فيه، فقد قيل في تعريفه: "هو الإدراك مطلقاً تصوراً كان أو تصديقاً، يقينياً كان أو غير يقيني. وقد يُطلَق على التعقل، أو على حصول صورة الشيء في الذهن، ... أو على الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، أو على إدراك الشيء على ما هو به، ... أو على إدراك المسائل عن دليل ..."(٦).

ورغم ورود مادة «العلم» في القرآن بصيغ واشتقاقات مختلفة (تعلمون، يعلمون، نعلم، عِلْم، عليم ...)، ووظائف متعددة(٧)، إلا أنه لا يمكن الوقوف على المعنى المراد على وجه

---

(١) انظر: **نهاية العقول في دراية الأصول**، تحقيق: د. سعيد فودة، ط:١ (بيروت، دار الذخائر، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م) ١/١١٩-١٢٠.

(٢) **تبصرة الأدلة**، ١/١٣٧. وذات التعريف أورده البياضي - مع تقديم كلمة "المذكور" - في **إشارات المرام**: ص٣٩.

(٣) انظر: **شرح المواقف**، ١/٩٢-٩٢.

(٤) وردت في المطبوع دون المخطوط بنسختيه المتوافرة لدي.

(٥) **الإيجي**: ص ١١، والمخطوط منه ل ٧.

(٦) د. جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، ٢/٩٩. وانظر: التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ٢/١٢١٩-١٢١.

(٧) انظر تفصيلها جميعاً: د. يوسف القرضاوي، **العقل والعلم في القرآن الكريم**، ص٧١-١٤٥.

الدِّقة، وجميع ما قيل في تفسيره وحدّه لا يخرج عما تم إيراده سابقاً، مما يعيدنا مرة أخرى لتأكيد القول: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ [سورة الإسراء:٨٥].

ب-معنى المعرفة:

١. المعرفة لغة:

جاء في مقاييس اللغة: "العين والراء والفاء أصلان صحيحان، يدلُّ أحدهما على تتابع الشيء متَّصلاً بعضه ببعض، والآخر على السُّكون والطمأنينة"[١]. والمعرفة والعرفان من الأصل الثاني، تقول عرف فلانٌ فلاناً أي سكن إليه[٢]، وعرف الشيء عرفاناً ومعرفة: أدركه بحاسة من حواسه[٣]، والعرفان: العلم[٤].

ويظهر أن المعرفة في اللغة تدلُّ على إدراك الشيء وسكون النفس إليه.

٢. المعرفة اصطلاحاً:

تطلق المعرفة في الاصطلاح على العلم بمعنى الإدراك تصوراً كان أم تصديقاً[٥]، وقيل بل المعرفة أخص من العلم من حيث أن متَعلَّق المعرفة البسيط، ومتعلَّق العلم المركب، أو أن المعرفة إدراك الجزئي، والعلم إدراك الكلي؛ ولهذا كان الأقرب استعمال المعرفة في التصورات، والعلم في التصديقات[٦].

وقيل: إن المعرفة تطلق على معنيين أساسيين؛ أولهما: الفعل العقلي الذي تحصل به صورة الشيء في الذهن[٧]، وثانيهما: "الفعل العقلي الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الموضوع لتفهُّم حقيقته"[٨].

---

(١) **ابن الفارس**: ٢٨١/٤.

(٢) انظر **السابق**، ٢٨١/٤.

(٣) انظر: **المعجم الوسيط**، ص ٥٩٥.

(٤) انظر: **لسان العرب**، ٢٣٦/٩.

(٥) انظر: التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ١٥٨٣/٢.

(٦) انظر: **السابق**، ١٥٨٣/٢.

(٧) انظر: د. جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، ٣٩٣/٢.

(٨) **السابق**، ٣٩٣/٢.

وبالوقوف على مراد المتكلمين من المعرفة، نجد أن الباقلاني يرادف بينها وبين العلم بقوله: "فكل علم معرفة وكل معرفة علم"(١)، ويتابعه على هذا الترادف التفتازاني (٧٩١هـ)(٢)، بينما يُلاحَظ اتجاه أبي المعين النسفي إلى التفريق بينهما بجعل المعرفة اسماً للعلم المستحدث لا لمطلق العلم، إذ العلم أشمل من المعرفة؛ ولذا يوصف الله ﷻ بكونه عالماً لا عارفاً(٣).

وبالانتقال إلى الغزالي نراه يمنح المعرفة معنىً شرعياً صوفياً يجعلها فيه رديفة الإيمان، إذ يقول: "فأصل السعادات هي المعرفة التي عبَّر الشرع عنها بالإيمان"(٤).

والمعرفة لدى الصوفية هي: "العلم الذي لا يقبل الشك إذا كان المعلوم ذات الله تعالى وصفاته"(٥).

أما في القرآن الكريم فيمكن استخلاص العلاقة بين العلم والمعرفة بأن العلم أعمُّ من المعرفة؛ ولهذا وصف الله نفسه بكونه عالماً لا عارفاً(٦).

وبهذا تستبين العلاقة بين العلم والمعرفة، وأجدني ميالاً إلى الرأي القائل بشمولية العلم وعموميَّته، مادام أن هذا الذي يمكن استنتاجه من القرآن الكريم.

ج- نظرية المعرفة:

بعد الوقوف على معنى كل من العلم والمعرفة، أضحى من الممكن الآن تحديد مفهوم نظرية المعرفة؛ وهذه النظرية تعني:

"البحث في طبيعة المعرفة، وأصلها، وقيمتها، ووسائلها، وحدودها"(٧)، أو هي النظرية التي "تبحث في مبادئ المعرفة الإنسانية، وطبيعتها ومصدرها، وقيمتها، وحدودها، وفي الصِّلة بين الذَّات المدرِكة والموضوع المدرَك"(٨).

---

(١) **الإنصاف**، ص ١٣، وانظر: **التمهيد**، ص ٢٥.

(٢) انظر: **شرح العقائد النسفية**، ص ٣٩.

(٣) **تبصرة الأدلة**، ١/١٣١-١٣٢.

(٤) **الإحياء**، ٨/٤٢٨.

(٥) انظر: التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ٢/١٥٨٤.

(٦) انظر: د. عبد الرحمن بن زيد الزنيدي: **مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي**، ص ٤٢.

(٧) د. جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، ٢/٤٧٨.

(٨) مجمع اللغة العربية: **المعجم الفلسفي**، ص ٢٠٣.

وهذا يعني أن نظرية المعرفة تبحث المشكلات الفلسفية التي تنشأ عن العلاقة بين الذَّات والموضوع؛ ولذا كان الأجدر تسميتها بنقد المعرفة بدلاً من نظرية المعرفة[١].

وقد تم التقديم بأن المتكلمين جروا على تصدير كتبهم بمباحث معرفية، وكانوا في هذا سبَّاقين لوضع أسس ومعالم نظرية المعرفة، وفيما يلي محاولة لتلمُّس هذه النظرية لديهم.

ثانياً - نظرية المعرفة عند المتكلمين:

بعد بحث المتكلمين لمعنى العلم وخلافهم فيه، قسموه إلى: ضروري ونظري[٢]، وقد يُعبَّر عن الأخير بالاستدلالي أو الكَسْبي، وأحياناً يطلقون على هذين النوعين: حضوري وحصولي[٣].

فالضروري: ما يلزم النفس لزوماً لا يمكن دفعه أو الشك فيه، كعلم المرء بنفسه، والعلم باستحالة اجتماع المتضادات، والعلم الثابت بالحواس الخمس، وغيرها[٤].

والنَّظري: ما "يتضمنه النَّظر الصحيح في الدليل"[٥]، أو "الذي يمكن التوصل بصحيح النَّظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري"[٦]، كالعلم بحدوث العالم وثبوت الصانع[٧]. والنَّظر هو: "ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره"[٨].

أما العلم الحضوري؛ فيقترب من الضروري، حيث تحضر فيه ذات الأشياء لدى العالِم، كعلمنا بذواتنا وما يقوم بها[٩]، وهي ما تعرف بالوجدانيات.

---

(١) انظر: د. جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، ٤٧٨/٢-٤٧٩.

(٢) وقد يضاف إليهما «البديهي». انظر مثلاً: الجويني: **الإرشاد، ص ١٣**، والإيجي: **المواقف، ص ١١.**

(٣) انظر: الباقلاني، **الإنصاف**، ص ١٤، والنسفي: **تبصرة الأدلة**، ١٢٥/١، والإيجي: **المواقف**، ص ١٢، والتهانوي: **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ١٢٢٠/٢.

(٤) انظر: الباقلاني، **التمهيد**، ص ٢٦. والجويني: **الإرشاد**، ص ١٤، والنسفي: **تبصرة الأدلة**، ١٢٥/١.

(٥) الجويني: **الإرشاد**، ص ١٤، وانظر: الإيجي: **المواقف**، ص ١١.

(٦) التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص ٣٤.

(٧) انظر: النسفي: **تبصرة الأدلة**، ١٢٥/١.

(٨) الإيجي: **المواقف**، ص ٢٢.

(٩) انظر: التهانوي: **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ١٢٢٠/٢.

وأما الحصولي؛ فهو الذي تحصل فيه صورة الشيء عند المُدرِك، ويسمى أيضاً بالعلم الانطباعي؛ لأنه لا يحصل إلا بانطباع صورة الشيء في الذهن لا بمجرَد حضوره عند العالِم[١].

وبالانتهاء من هذه الأقسام يبدأ المتكلمون بسرد مصادر وأسباب العلم والمعرفة، وكيفية حصول العلم من خلالها.

فنرى أن الماتريدي يجعل السَّمع والعقل أصلَ ما يعرف به الدين[٢]، وهذان الأصلان المجملان فصَّلهما الباقلاني في خمسة نعرفها اليوم بمصادر التشريع، وهي: كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ، وإجماع الأمة، وما بُنيَ على هذه النصوص أو استُخرِج منها بطريق القياس والاجتهاد، وحجج العقول[٣].

ونسب الجاحظ (٢٥٥ هـ) إلى شيخه واصل بن عطاء (١٣١ هـ) أنه أول من قال: "الحق يعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق، وخبر مجتَمع عليه، وحُجَّة عقل، وإجماع"[٤]، وغيَّر القاضي عبد الجبار هذا الترتيب، فجعله "حُجَّة العقل، والكتاب، والسُّـنة، والإجماع"[٥].

وبالمجمل فهناك اتفاق على مرجعية الكتاب، والسُّـنة، والعقل.

أما الأسباب التي يحصل بها العلم، فهي: الحسُّ، والخبر، والـنَّظر[٦]؛ وأحياناً يُعبَّر عنها بالحواس السليمة، والخبر الصادق، والعقل[٧]. وسبب قصرها على ثلاثة مع وجود غيرها كالتجربة والحدس والوجدان ...، إنما هو الجري على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد؛ ولأن مرجع الكل ـ أي التجربة، والحدس، والوجدان ... وغيرها ـ إلى العقل، وإن استعان بشي منها[٨].

---

(١) انظر: **السابق**، ٢/١٢٢٠.

(٢) انظر: **التوحيد**، تحقيق: أ.د. بكر طوبال أوغلي ود. محمد آروشي، (بيروت - اسطنبول، دار صادر - مكتبة الإرشاد، د/ ط ت) ٦٦.

(٣) انظر: الباقلاني، **الإنصاف**، ١٩-٢٠.

(٤) أبو هلال العسكري: **الأوائل**، تحقيق: د. محمد السيد الوكيل، ط:١ (مصر، دار البشير، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م) ص ٣٧٤.

(٥) **شرح الأصول الخمسة**، ص ٨٨.

(٦) انظر: الماتريدي: **التوحيد**، ٦٩، والرازي: **الإشارة في أصول الكلام**، تحقيق: محمد علاء زينو ود. سليم شبعانية، ط:١ (دمشق، دار البيروتي، ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م) ص ٣٠.

(٧) انظر: النسفي: **تبصرة الأدلة**، ١/١٤١-١٤٢، والتفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص ٢٩.

(٨) انظر: التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص ٣٠.

ثم اختلف المتكلمون في الخبر الذي يُعتَّد به لحصول العلم، وبالتالي ثبوت العقيدة، فذهب الماتريدي إلى أنه الخبر المتواتر، أما الآحاد فيعمل به أو يترك؛ بحسب ما يؤدي إليه النَّظر في أحوال الرواة[١]. وكذلك قال أبو المعين النسفي في المتواتر، وأضاف إليه الخبر المؤيد "بالبرهان المعجزي، وهو قول الرسول عليه السلام"[٢]، وهذا الخبر هو ما يتلقاه المتلقي من فمه ﷺ مباشرة بلا واسطة، أما أخبار الآحاد فقد صرَّح بأنها غير موجبة للعلم، ولا يُحتج بها في باب العقائد والديانات[٣].

ويرى الباقلاني أن الآحاد موجب للعمل دون العلم[٤]، وهذا ما يظهر أيضاً من كلام الجويني[٥]، وكذلك الغزالي يثبت به التعبُّد دون العلم، لكنه لا يسمى الخبر الثابت النسبة إلى رسول الله ﷺ آحاداً[٦]، بينما يرى ابن حزم أنه "موجب للعمل والعلم معاً"[٧].

والخلاف في هذا مبني على أن خبر الآحاد ظن، والظَّن لا عبرة له في الاعتقادات[٨].

وعلى العموم فإن قضية حجية خبر الآحاد؛ مسألة خلافية؛ فمنهم من يثبت حجيته في الأحكام دون العقائد، ومنهم من يأخذ به في إثبات العقائد سواء أبقي على ظنيَّته أو أفاد العلم باحتفافه بالقرائن[٩]، وبالجملة فأصحاب الحديث يأخذون بالاتجاه الثاني، ويرون إفادة

---

(١) انظر: **التوحيد**، ص ٧١-٧٢.

(٢) **تبصرة الأدلة**، ١/١٤٤.

(٣) انظر: **السابق**، ١/٢٨٨.

(٤) انظر: **التمهيد**، ص ٤٤١.

(٥) انظر: **الشامل في أصول الدين**، تحقيق: د. علي سامي النشار، فيصل بدير عون، وسهير محمد مختار، (الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٦٩م) ص ١٠٠.

(٦) انظر: **المستصفى**، ١/٢١٩.

(٧) **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، تقديم: د. إحسان عباس، ط:٢ (بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م) ١/١٢٤.

(٨) انظر: التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص١٢٩.

(٩) انظر تفصيل هذه المسألة لدى: د. محمد عبد الله عويضة: **حجية خبر الآحاد في العقائد**، مجلة الزرقاء للبحوث والدراسات، (الأردن، مج:١، ع:١، ١٩٩٩م) ص ١٨-٢٠.

خبر الآحاد العلم[١]، وتبعهم على هذا وشدَّد عليه أنصار ابن تيمية (٧٢٨ هـ) ومقلِّدوه إلى هذا اليوم[٢].

وجذر الخلاف في هذه المسألة يرجع إلى كون الظَّن علماً أم لا؟ فالمتكلمون لا يعدُّونه علماً[٣]، وغيرهم يراه كذلك، ثم بعضهم يراه دون العلم اليقيني، وبعضهم يراه يقينيَّاً[٤]؛ والمهم أن الجميع متفقون على وجوب العمل بالآحاد بشروطه[٥].

وهذه القضية تحيلنا إلى مسألة «إفادة الدلائل النقلية اليقين»، فهل ما جاء بطريق النقل يفيد اليقين والقطع؟

بحث الرازي هذه القضية، وخلُص إلى أن الدلائل النقلية لا تفيد إلا الظَّن؛ لاستنادها إلى مقدِّمات ظنية، وهذه المقدِّمات تطال (عملية نقل اللُّغات، والنحو والصرف، وعدم

(١) انظر: الغزالي: **المستصفى**، ٦٦/١، ٢١٩.

(٢) انظر: ابن الموصلي: **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة [لابن قيم الجوزية]**، تحقيق: سيد إبراهيم، ط:١ (القاهرة، دار الحديث، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م) ص ٥٢٧-٥٢٨، ونَقَل القول بإفادة خبر الآحاد العلم عن مالك، والشافعي، وأصحاب أبي حنيفة، وغيرهم. انظر: ص ٥٢٨. وبالطبع وضعوا له أوصافاً إذا توفَّر فيه أحدها كان مقبولاً؛ كخبر الواحد بحضرة الرسول وهو يصدِّقه، وتلقي الأمه له بالقبول، وأن يكون راويه عدلاً معروفاً بالصدق والضبط والحفظ، وغيرها. انظر تفصيل المسألة: ص ٥٢٦ - ٥٤٠. (وقد عدت إلى المختصر؛ لأني لم أعثر في الأصل على هذه التفصيلات).
وقال ابن أبي العز الحنفي: "وخبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول، عملاً به وتصديقاً له: يفيد العلم اليقيني عند جماهير الأمة، وهو أحد قسمي المتواتر". **شرح العقيدة الطحاوية**، ٥٠١/٢.

(٣) انظر: الباقلاني، **التمهيد**، ص ٤٤١، والجويني: **الإرشاد**، ص ١٥، والغزالي: **المستصفى**، ٦٦/١، ٢١٩-٢٢٠، والرازي: **المحصول**، ٨٤/١-٨٦، والآمدي: **أبكار الأفكار في أصول الدين**، تحقيق: أ. د. أحمد محمد المهدي، ط:٢ (القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، ١٤٢٤ هـ/ ٢٠٠٤م) ١١٦/١.

(٤) انظر: الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ٣٢/٢، و د. محمد عبد الله عويضة: **حجية خبر الآحاد في العقائد**، ص ٧-٩، والغزالي: **المستصفى**، ٦٦/١، ٢١٩، **ومختصر الصواعق**، ص ٥٣٥ - ٥٣٦.

(٥) ضبط الغزالي هذه الشروط بقوله: "رواية كل مكلَّف، عدل، مسلم، ضابط، منفرداً كان بروايته أو معه غيره". **المستصفى**: ٢٣٢/١. وهذه الشروط مضبوطة بشروط أخرى، وهي ألا يُعلَم "خلافه بضرورة العقل، أو نَظَره، أو الحس والمشاهدة، أو أخبار التواتر"، وألا يخالف "النص القاطع من الكتاب والسنة المتواترة وإجماع الأمة" وكذلك ما صرَّح بتكذيبه جمع تحيل العادة تواطؤهم على الكذب، أو سكت الجمع الكثير عن نقله مع توفر الدواعي على هذا النقل. **المستصفى**: ٢١٥/١.

الاشتراك، والمجاز، والنقل[١]، والإضمار، والتخصيص، والتقديم والتأخير، والنسخ، والمعارض العقلي) وكل هذه أمور ظنية، فيكون الدليل النقلي المبني عليها ظنياً[٢].

وهذه المقدمات عُرِفت بشروط الرازي لسلامة الخبر من الظن وإفادته اليقين، إلا أنه قال بإمكانية إفادة الدلائل النقلية اليقين إذا حفَّت بها قرائن تفيده ـ أي اليقين ـ سواء أكانت ـ تلك القرائن ـ مشاهدة أو نقلاً متواتراً[٣]، وبالتالي فإن خبر الواحد لا يفيد العلم بذاته، وإنما يستفاد العلم من مجموع القرائن المحيطة به، "وبالجملة: فكل من استقرأ العرف؛ عرف أن مستـند اليقين في الأخبار ليس إلا القرائن"[٤].

وها هنا يعترضنا مصطلحان رئيسان، هما: «اليقين» و «المعارض العقلي»، ولا يتحقق الأول منهما إلا بانتفاء الثاني ـ عند الرازي على الأقل ـ فلماذا؟

تـنبع المسألة هنا من انعطافة منهجية في دور العقل، وهذه الانعطافة ترى في العقل أصلاً للنقل؛ وتؤسِّس على ذلك أنه لو عارَضَ دليل عقلي قاطع ظاهر الدليل السَّمعي، وجب تأويل الدليل السَّمعي؛ لأنه إن لم يمكن الجمع بين النقل والعقل؛ فإما أن نكذِّب العقل أو نؤوِّل النَّقل؛ فإن كذَّبنا العقل ـ والنَّقل لا يثبت إلا به ـ فقد قدحنا في النَّقل، وإن صحَّحنا النقل بردِّ العقل ـ وهو أصله لأنَّ إثبات الصَّانع والنُّبوة لا يكون إلا به ـ كان ذلك قدحاً في النَّقل أيضاً؛ ولما بطل ذلك تعيَّن تأويل الدليل السمعي، وهذا يعني ترجيح دليل العقل، والتدليل على عدم إفادة النقل اليقين إلا بشرط انتفاء المعارض العقلي لظاهره[٥].

أما كيفية إثبات انتفاء هذا المعارض؛ فيكون إما بإقامة "دلالة عقلية قاطعة على صحَّة ما أشعر به ظاهر الدليل النقلي"[٦]، وحينها يصبح الاستدلال بالنقل فضلاً لا حاجة له[٧].

---

(١) أي إلى العرف أو الشرع.

(٢) انظر: الرازي: **المحصول**، ١/٣٩٠-٤٠٦.

(٣) انظر: **السابق**، ١/٤٠٨.

(٤) انظر: **السابق**، ٤/٢٨٤.

(٥) انظر: الرازي: **نهاية العقول**، ١/١٤٣، **والمحصول**: ١/٤٠٦.

(٦) الرازي: **نهاية العقول**، ١/١٤٤.

(٧) انظر: **السابق**، ١/١٤٤.

أو بأن نقول: "إنه لا دليل على هذا المعارض، فوجب نفيه"[١]، أو نقول: بحثنا فلم نجد، لكن كل ذلك استدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود، وهو لا يفيد إلا الظَّن[٢].

فثبت من جميع ذلك أن الدلائل النقلية بانفرادها لا يتحقق معها اليقين، بل لا يجوز الاستدلال بها في المسائل التي يتوقف عليها العلم بصحة السَّمع، وهي أمَّهات مسائل العقيدة (كوجود الصَّانع، وكونه مختاراً وعالماً، وصدق قول الرسول ...إلخ) وإلا وقع الدَّور[٣]، ولا يحصل معها يقين إلا بانضمام قرائن عاضِدَة كالمشاهدة والتواتر؛ أو باستعمالها في أدلَّة نقلية أخرى، كقضية الإجماع، وخبر الواحد[٤].

وفكرة الدَّور هذه تعود إلى المعتزلة، وقد تسرَّبت إلى المدارس الكلامية ـ ومنها الأشعرية ـ منذ الجويني، وبلغت ذروتها عند الرازي بتقريره فكرة «المعارض العقلي»[٥] وإن كان قد سبقه إلى هذه النزعة الغزالي حينما شرط لقبول الخبر: ألا يُعلم خلافه بضرورة العقل[٦]، وجعل مسائل حدوث العالم، ووجود المحدِث، وقدرته، وإرادته ... إلخ، مما يعلم بالعقل وحده دون السَّمع، وكذلك ما تأخر في الرُّتبة عن إثبات كلام الله، كمسألة الرؤية، وانفراده تعالى بخلق الحركات والأعراض[٧].

وبعد الرازي أرسى هذه المنهجية الإيجي بتقريره أن علم الكلام "دلائله يقينية يحكم بها صريح العقل، وقد تأيَّدت بالنقل وهي الغاية في الوثاقة"[٨]. وجعل وجود الصَّانع ونبوَّة محمد ﷺ مما لا يثبت إلا بالعقل؛ لتوقُّف النقل عليها، وإلا لزم الدَّور[٩].

---

(١) الرازي: **نهاية العقول**، ١٤٤/١.

(٢) انظر: الرازي: **المحصول**، ٤٠٧/١.

(٣) انظر: الرازي: **نهاية العقول**، ١٤٢/١-١٤٣.

(٤) انظر: الرازي: **المحصول**، ٤٠٧/١-٤٠٨، **ونهاية العقول**، ١٤٦/١، والإيجي: **المو اقف**، ص٤٠.

(٥) انظر: د. حسن الشافعي: **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، ط:٢ (باكستان، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م) ص ١٤١-١٤٢.

(٦) انظر: **المستصفى**، ٢١٥/١.

(٧) انظر: **الاقتصاد في الاعتقاد**، ط:١ (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م) ص ١١٥.

(٨) **المو اقف**: ص ٨.

(٩) انظر: **السابق**، ص ٣٩.

وقد عدَّ ابن تيمية وأنصاره فكرة أن «العقل أصل النقل»، والدَّور الذي أقيم عليها؛ طاغوتاً وصدّاً عن سبيل الله[١].

وهذا الكلام صحيح فيما لو قُصد به الاستغناء بالعقل عن الشرع، وهو ما يأباه جميع المتكلمين المسلمين، وها هو الغزالي يقول: "وكيف يهتدي للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر، وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر؟ فليت شعري كيف يفزع إلى العقل من حيث يعتريه العيُّ والحَصَر؟ أو لا يعلم أن العقل قاصر وأن مجاله ضيِّق منحصر؟ ... فالعقل مع الشرع نور على نور، والملاحظ بالعين العوراء لأحدهما على الخصوص متدلٍّ بحبل غرور"[٢].

والمهم أن المتكلمين بعد تقرير المقدمات المعرفية السَّالفة يتجهون لبحث مسألة أول واجب على المكلف، ومن بعدها مسائل حدوث العالم، وإثبات الصانع، وأنه واحدٌ، حيٌّ عالم، سميع، بصير، متكلِّم، مريد، مرسلٌ للرسل، ومن ثم إثبات رسالة سيدنا محمد ﷺ وما جاء به في هذه الرسالة من الاعتقادات والشرائع[٣]. وسيتم التعرُّض لهذا المنهج بشيء من الإيجاز عند الحديث عن مناهج بناء العقيدة.

وعند هذا الحد تتم نظرية المعرفة عند المتكلمين؛ لكن هل يعني هذا تمام نظرية المعرفة في العقيدة الإسلامية؟

بالطبع لا..، ولن تتم إلا بالانتهاء من عرض مناهج بناء هذه العقيدة، ومن ثم منهجية القرآن لآلية وكيفية هذا البناء، وإنما تم الاكتفاء هنا بعرض رؤية المتكلمين مجاراة للشائع في دراسة العقيدة الإسلامية من الكتب الكلامية.

---

(١) انظر: ابن تيمية: **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، ط:٢ (السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١١ هـ/ ١٩٩١ م) ٢٠/١، وابن قيم الجوزية: **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، ط:١ (الرياض، دار العاصمة، ١٤٠٨هـ) ٦٣٢/٢.

(٢) **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص ١٠.

(٣) للوقوف على هذا الترتيب المنهجي - مع تقديم أو تأخير بعض التفاصيل - يمكن الوقوف إلى أي كتاب كلامي والاطلاع على محتواه، وهنا هنا أمثلة لبعض هذه الكتب، انظر: الباقلاني: **التمهيد والإنصاف**، والجويني: **الإرشاد والشامل**، والغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، والرازي: **نهاية العقول والإشارة**، والآمدي: **أبكار الأفكار**، والإيجي: **المواقف**، والماتريدي: **التوحيد**، والنسفي: **تبصرة الأدلة**، وغيرها.

المطلب الرابع - مناهج بناء العقيدة الإسلامية:

تتـنوع مناهج بناء العقيدة الإسلامية في نفس الإنسان، ويمكن تصنيفها إلى منهجين عريضين؛ منهج التدرُّج من الأعلى، ومنهج التدرُّج من الأدنى. وقد يُسمَّى المنهجان منهج القرآن، ومنهج المتكلمين، وكلا المنهجين يتغيَّى حقيقة كبرى هي وجود اللّه ﷻ والإيمان به[١].

أما منهج التدرُّج من الأعلى؛ فيقوم على التحقيق في وجود اللّه، حتى إذا ثبت وجوده يقيناً، دلَّنا هذا على أنه لم يخلق الكون عبثاً، وأن الرُّسل صادقون فيما بُعثوا به، وأوصلنا الإيمان بهم إلى الإيمان بالكتب السماوية وبالقرآن على أنه كلام اللّه، فإذا حصل الإيمان بالقرآن؛ أسلَمَنَا هذا الإيمان بدوره إلى الإيمان بكل ما جاء به من أخبار وأحكام[٢].

وأما منهج التدرُّج من الأدنى فمبنيٌّ على التحقيق في القرآن وفق منهج تحقيق الأخبار المنقولة، حتى إذا حصل اليقين بوصوله إلينا بواسطة محمد ﷺ، وأنه وحي من عند اللّه؛ قمنا بتحقيق معنى الوحي بحسب ما فسَّره الرسول ﷺ، فإذا ثبت كل ذلك؛ ثبت لدينا وجود اللّه، ومن ثم الإيمان به وبكل ما جاء عنه[٣].

وتفصيل هذه المناهج المجملة يتم من خلال معالجتها عرضاً ونقداً فيما يلي:

أولاً - المنهج الكلامي:

ينطلق منهج المتكلمين بعد الخوض في المقدمات المعرفية إلى بحث مسألة «أول واجب على المكلَّف»، وهذه قضية لا تزال في إطار نظرية المعرفة، وبحثها لا يخرج عن المناقشات الجدلية التي خاضوها فيما سبق عليها من مقدمات، فقيل: إن أول واجب هو معرفة اللّه، وقيل النَّظر والاستدلال المؤدِّيان إلى معرفة الصانع، وقيل أول جزء من النظر، وقيل إرادة النظر والقصد إليه، وقيل الشك في اللّه[٤].

---

(١) انظر: الشهيد البوطي: **كبرى اليقينيات الكونية**، ص ٧٧-٧٨، ود. الخن: **مبادئ العقيدة الإسلامية**، ص ٧٤.

(٢) انظر: الشهيد البوطي: **كبرى اليقينيات الكونية**، ص ٧٧-٧٨.

(٣) انظر: **السابق**، ص ٧٨.

(٤) انظر: الباقلاني، **الإنصاف**، ص ٢٢، والجويني: **الشامل في أصول الدين**، ص ١٢٠-١٢١، والآمدي: **أبكار الأفكار**، ١/١٧٠، والإيجي: **المواقف**، ص ٣٢، والقاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، ص ٣٩.

وفي التعقيب على هذه الآراء يقول الجويني: "فاعلموا أن الكلام في هذا الفصل يؤول إلى العبارات، وفيها التنازع"[١] واستثنى القول الأخير ـ أي الشك في الله ـ فاعتبره مردوداً لفظاً ومعنىً[٢].

وفي مواجهة هذه الأقوال نجد من يقرِّر أن أول الواجبات على المكلَّف نطق الشهادتين، لا النَّظر، ولا القصد إليه ولا الشك، فمتى بلغ العبد أُمِر أو لُقِّن الشهادتين، وكُلِّف بالتصديق والاعتقاد الجازم بمضمونهما، ولو حصل له ذلك بمجرَّد التقليد والسَّماع، ودون بحث وبرهان[٣].

وقد وقع الخلاف قبل ذلك ـ عند من يقول بوجوب النظر ـ في مصدرية هذا الوجوب، فالمعتزلة يقولون: وجب بالعقل[٤]والأشاعرة يقولون: بل وجب بالشرع[٥]. وأُورِد على قول الأشاعرة إشكالات عدَّة، أبرزها ما يؤدِّي إليه قولهم في الإيجاب الشرعي للنظر من الدَّور المحال، إذ كيف يجب النظر بالشرع، والشرع لا يثبت إلا بالنظر؟ فكأنهم يقولون: إذا ظهر الرسول، وادَّعى النبوة، وأظهر المعجزة، ودعا إلى النظر للاستدلال على صدقه، فللمدعو أن يقول: لا أنظر حتى يجب عليَّ النظر، ولا يجب عليَّ النظر بالعقل، ولم يثبت لديَّ الشرع قبل ذلك حتى يوجبه، فلا أنظر إلا بعد ثبوت نبوتك، ولو عرفت ذلك فلا حاجة بي إلى النظر أصلاً[٦].

وفي دفع هذا الإشكال إجابات، إما أنها لا تشفي غليلاً، أو تحاول التهرب من أصل المسألة بمقولات منها: أن ثبوت النبوة لا يتوقف على النظر أصلاً بل تثبت بالمعجزة التي تنخرق بموجبها العادة وفق إرادة الرسول[٧]، أو القول بأنَّ وجوب النظر إنما يكون في حق من لا تحصل له معرفة الله بغيره، وإلا فلو عرف الله بغير النظر، فقد انتفى بحقه هذا

---

(١) **الشامل في أصول الدين**، ص ١٢٢.

(٢) انظر: **السابق**، ص ١٢٢.

(٣) انظر: الغزالي: **إحياء علوم الدين**، ٥٦/١، وابن أبي العز الحنفي: **شرح العقيدة الطحاوية**، ٢٣/١.

(٤) انظر: القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، ص ٦٧، ٨٨.

(٥) انظر: الجويني: **الإرشاد**، ص ٨، والآمدي: **أبكار الأفكار**، ١٥٥/١.

(٦) انظر: الجويني: **الشامل**، ص ١١٦، والآمدي: **أبكار الأفكار**، ١٦٠/١.

(٧) انظر: الجويني: **الشامل**، ص ١١٩.

الوجوب[١]، وهو ذات قول المعتزلة[٢]. أو الذهاب إلى القول بأن وجوب النظر لا يتوقف على علم المكلَّف بالوجوب، بل على تمكُّنه من معرفة ذلك الوجوب[٣].

والذي انتهى إليه الآمدي (٦٣١ هـ) بعد طول عرض للأقوال ومناقشتها أن مسألة "وجوب النظر: ظنِّية، لا قطعية"[٤].

وينتقل الخلاف بعد هذا لقضايا «إفادة النظر العلم»، و«كيفية حصول هذه الإفادة»، ولن يطيل البحث في عرضها ونقاشها، إنما سيشير إلى معالمها الرئيسة، فالنظر الصحيح يفيد العلم عند الجمهور[٥]، وهذا يعني أن الفاسد من النظر لا يفيد العلم ولا يتضمنه[٦]. أما كيف يحصل العلم عقب النظر؟

فالأشاعرة يقولون بحصوله بطريق العادة، لا بالتولُّد، ولا بإيجاب العلَّة معلولها[٧]، والمعتزلة يقولون بتوليد النَّظر العلم[٨]، ومعنى التوليد: أن يوجب فعلٌ لفاعله فعلاً آخر، كحركة اليد والمفتاح[٩]، وذهب الرازي للقول بأنه واجب لا على سبيل التولُّد[١٠]، ومعنى الوجوب هنا الوجوب العقلي لا العادي[١١].

وتتوالى المسائل بعد ذلك لتبحث قضية «حَدَث العالم»، وهي قضية مبنيَّة على أصول، أولها إثبات حدوث الجواهر، وحدوث الجواهر يتطلب إثبات الأعراض، وإثبات حَدَثها، وإثبات

---

(١) والآمدي: **أبكار الأفكار**، ١٦٤/١.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، ص ٦٧.

(٣) انظر: الرازي: **نهاية العقول**، ٢١٨/١.

(٤) **أبكار الأفكار**، ١٦٩/١.

(٥) انظر: الإيجي: **المواقف**، ص ٢٣.

(٦) انظر: الجويني: **الإرشاد**، ص ٧، **والشامل**: ص ٩٩، والإيجي: **المواقف**، ص ٢٢-٢٣.

(٧) انظر: الجويني: **الإرشاد**، ص ٦، والإيجي: **المواقف**، ص ٢٧.

(٨) انظر: القاضي عبد الجبار: **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، تحقيق: د. إبراهيم مدكور، إشراف: د. طه حسين، (مصر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، د/ ط ت) ٧٧/١٢.

(٩) انظر: الإيجي: **المواقف**، ص ٢٧، ٣١٦.

(١٠) **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين**، راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد، (القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، د/ ط ت) ص ٤٧.

(١١) هذا ما نقله الإيجي عن الرازي، حيث وردت كلمة "عقلاً" في مخطوط المواقف دون المطبوع، انظر: ل ١٨.

استحالة خلو الجواهر عن الأعراض، وإثبات استحالة حوادث لا أول لها، فإذا ثبتت كل هذه المقدمات ترتب عليها أن الجواهر لا تسبق الحوادث، وما لا يسبق الحادث حادث[١].

ويتصل بهذه المسألة قضايا عدة، كالخلاف في الشيء وشيئية المعدوم، وحقيقة الجوهر، والجوهر الفرد والكلام في ثبوته، والتحقيق في معنى العَرَض، وإثبات الأكوان، ومن ثم إثبات الأعراض وحدوثها، واستحالة قيام العَرَض بالعَرَض ...إلخ، وغير ذلك من النقاشات الطويلة الذيول[٢].

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الطريقة في إثبات حدَث العالم هي ذات ما قالت به المعتزلة، مع اختلافات شكلية أو لفظية[٣]، والمتصفح الإرشاد للجويني، وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، سيجد أن كلام الجويني شبه منسوخ من كلام القاضي مع اختلافات طفيفة[٤]، وكلام الرازي في نهاية العقول لا يبتعد عن هذه الطريقة في الاستدلال[٥].

والغاية من إثبات حدَث العالم الوصول إلى أن له مُحدِثاً؛ نظراً لافتقار الحادث إلى مخصِّص، وهذا المخصص لا بدَّ أن يكون فاعلاً مختاراً؛ فإذا حصل العلم بحدَث العالم وثبوت صانعه؛ تعيَّن البحث فيما يجب للصَّانع من صفات، وما يستحيل عليه، وما يجوز في حقه[٦].

---

(١) انظر مثلاً: الجويني: **الإرشاد**، ص ١٧-١٨، والباقلاني، **التمهيد**، ص ٣٧-٤٣، والنسفي: **تبصرة الأدلة**، ١٩١/١-٢١٥.

(٢) انظر مثلاً: الجويني: **الشامل**، ص ١٢٤-٢٢٠، والنسفي: **تبصرة الأدلة**، ١٧٩/١-٢٢١.

(٣) كالقول بأن الاستدلال بالأجسام أولى من الاستدلال بالأعراض، ولأن الاستدلال بالأجسام يتضمن إثبات الأعراض وحدوثها، دون العكس، وأن في الأجسام معانٍ هي الأكوان الأربعة (الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) وهذه الأكوان حادثة، والجسم لا يخلو عنها، وما لا يخلو عن الحوادث حادث. انظر: القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، ص ٩٢-١١٥، وخاصة الصفحات ٩٤-٩٥، ١٠٤، ١١٠-١١٣.
وقد لاحظ هذه المتابعة الأشعرية للمعتزلة أيضاً د. يحيى هاشم فرغل: **الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية**، ص ٣٥.

(٤) انظر: الجويني: **الإرشاد**، ص ١٧-٢٧، وقارن: القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، ص ٩٢-١١٥.

(٥) انظر: ٢٢٣/١-٣٤٤.

(٦) انظر: الجويني: **الإرشاد**، ٢٨-٢٩، والباقلاني، **التمهيد**، ص ٤٣-٥١، والماتريدي: **التوحيد**، ص ٨٣-٨٥، ١٠٨-١٠٩. والنسفي: **تبصرة الأدلة**، ٢٢٣/١، ٢٦١-٣٥١، والقاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، ص ٦٥-٦٦.

فإذا انتقل البحث بعد ذلك إلى صفات الله، واجهنا الخلاف المشهور في قضية العينيَّة والغيريَّة، والمبني على تساؤل مفاده: هل صفات الله عين ذاته أم غيرها؟

فالمعتزلة قالوا بأن صفاته تعالى مُستَحقَّة لذاته، أو لما هو عليه في ذاته[١]، والأشاعرة ومن وافقهم يقولون بأنها زائدة على ذاته[٢]، قائمة بها لا هي ذاته ولا هي غيره[٣].

ولا يريد البحث الخوض في تفصيل أدلَّة الفريقين العقلية، فهي مبسوطة في موضعها من كتبهم، وتتجلَّى بوضوح في صفة العلم[٤]، ولكن يريد لفت النظر إلى استدلال كلا الفريقين على رأيه بالسَّمع، فمما استدلَّ به الأشاعرة ومن وافقهم قوله تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦۖ﴾ [سورة النساء:١٦٦]. وقوله: ﴿وَمَا تَحۡمِلُ مِنۡ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلۡمِهِۦۚ﴾ [سورة فصلت:٤٧]. وقوله: ﴿أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِي خَلَقَهُمۡ هُوَ أَشَدُّ مِنۡهُمۡ قُوَّةٗۖ﴾ [سورة فصلت:١٥]. فقد أثبت الله لنفسه العلم والقوة[٥].

ولقد عارض القاضي عبد الجبار هذه الطريقة؛ بعدم جواز الاستدلال بالسَّمع في هذه المسألة؛ "لأن صحة السَّمع ينبني على كونه عدلاً حكيماً، وكونه حكيماً ينبني على أنه تعالى عالم لذاته، فكيف يصحُّ ذلك؟"[٦].

كما عارضها بوجه آخر أوَّلَ فيه هذه النصوص بما يوافق الدلالة العقلية، فـ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦۖ﴾ أي وهو عالم به، و﴿هُوَ أَشَدُّ مِنۡهُمۡ قُوَّةٗۖ﴾ لا يمكن حملها على ظاهرها؛ لأن الشِّدة والصَّلابة تستعمل في الأجسام، والله ليس بجسم، فيكون المراد به وصفه تعالى بأنه أقدر القادرين، ثم بعد ذلك يستدلُّ بالسَّمع جرياً على طريقة الخصم، ويورد قوله تعالى: ﴿وَفَوۡقَ كُلِّ ذِي عِلۡمٍ عَلِيمٞ﴾ [سورة يوسف:٧٦]. ووجه دلالتها أنه تعالى لو كان ذا علم؛ لوجب أن

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، ص ١٨٢-١٨٣.

(٢) انظر: الباقلاني، **التمهيد**، ص ٢٢٨-٢٢٩، والإيجي: **المواقف**، ص ٢٧٩.

(٣) انظر: النسفي: **تبصرة الأدلة**، ٣٦٧/١، والتفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص ٥٩.

(٤) انظر: الأشعري: **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، تحقيق: د. حمود غرابة، (مصر، مطبعة مصر، ١٩٥٥م) ص ٢٦-٣١، والباقلاني، **التمهيد**، ص ٢٢٧-٢٢٩، والإيجي: **المواقف**، ٢٨٩-٢٩٠، والنسفي: **تبصرة الأدلة**، ٣٥٣/١-٣٧٠، والقاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، ص ٢٠١-٢١١.

(٥) انظر: الأشعري: **اللُّمع**، ص ٢٩-٣٠، والباقلاني، **التمهيد**، ص ٢٣٣، والنسفي: **تبصرة الأدلة**، ٣٦٨/١.

(٦) **شرح الأصول الخمسة**، ص ٢١٢.

يكون فوقه من هو أعلم منه؛ لأن العليم مبالغة من العالم، وهذا محال، فوجب أن يكون تعالى عالم لذاته[١].

ولهذا اختار أحد شارحي شرح العقائد النسفية[٢] "أن أدلَّة المتكلمين على زيادة الصِّفات ضعيفة، وأيضاً يرد عليهم إشكالات صعبة سواء قالوا بأنها واجبة أو ممكنة. أما اعتذارهم بأنها لا عين الذات ولا غيرها فما[٣] يصعب تحقيقه؛ ولذا ترى كثيراً من أهل التحقيق يذهب إلى عينيَّة الصفات"[٤].

بالانتقال إلى قضية رؤية اللّه ﷻ في الآخرة والخلاف المشهور حولها، وفي معرض النقاش بين المعتزلة والأشاعرة حول جوازها يورد الأشاعرة مقالة مفادها أن ما يحجبنا عن رؤية اللّه في الدنيا ربما هو مانع قائم بالحاسة، فيُعترض على هذا بأنه يفضي إلى أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها. ويُردُّ عليه بأن هذا محال، إذ من الممكن ـ قياساً على هذا ـ أن تجري الأودية دماً، وتنقلب الجبال ذهباً، ومن قال بهذا كان مهوَّساً موسوساً[٥]، "فرجع ذلك ... إلى استقرار العوائد واستمرارها دون موجبات العقول"[٦].

وفي مسألة خلق الأفعال ينفي الأشاعرة ـ كما هو معلوم ـ أن يكون العبد خالقاً لأفعاله، ومما استدلوا عليه أنه قد يصدر عن العبد أفعال في غفلته وذهوله، ودون علمه بها، ومخترع الأفعال وموجدها يجب أن يكون عالماً بها، وهذا لا يتحقق إلا للّه.

فعكس المعتزلة الاعتراض على مسألة الكسب، وقالوا: يجوز على هذا الأصل صدور الأفعال الكثيرة من العبد دون علمه بها، والمكتسب يجب أن يكون عالماً بما يكتسبه.

فأجيب بأنه لا يجب عقلاً كون المكتسب عالماً بما يكتسبه، ويجوز في موجب العقل صدور الأفعال الكثيرة من العبد دون علمه بها[٧]، "وإنما يمتنع وقوعه لاطِّراد العادات"[٨].

---

(١) انظر: **شرح الأصول الخمسة**، ص ٢١٢-٢١٣.

(٢) بالمناسبة متن العقائد النسفية ثلاث صفحات، أو أربع على بعض الطبعات!

(٣) يبدو أنها خطأ مطبعي والصواب [فمما].

(٤) الفرهاري: **النبراس شرحُ شرحِ العقائد النسفية**، (أستانة، ولم أعثر على معلومات إضافية) ص ٢٧٨-٢٧٩.

(٥) انظر: الجويني: **الإرشاد**، ص ١٧٩-١٨٠.

(٦) **السابق**، ص ١٨٠.

(٧) انظر نقاش المسألة لدى الجويني: **الإرشاد**، ص ١٩٠-١٩١.

(٨) **السابق**، ص ١٩١.

فهذه الأمثلة هي بعض نماذج اختلافهم ونقاشهم العقلي في الإلهيات، ويظهر جلياً من مناقشة المسألتين الأخيرتين ـ الرؤية وخلق الأفعال ـ أن الحجة انتهت فيهما إلى استقرار العادات واطِّرادها، وليس إلى موجبات العقول المحضة، وهو ما يمكن تعميمه على مختلف المسائل الكلامية، فعامة دلالتها تنتهي إلى موجبات العادة، وغالباً ما تنتج علماً ضرورياً عادياً لا عقلياً، وستنال هذه المقولة مزيد إيضاح من خلال معالجة مسألة واحدة في النبوَّات، وهي المعجزة ودلالتها على الرسالة.

ذهب الأشاعرة ومن وافقهم، والمعتزلة، إلى أن صدق مدَّعي النبوة يثبت بالمعجزة، لا بمجرد الدَّعوى[١]، والمعجزة؛ هي فعل اللّه الخارق للعادة المطابق لدعوى النبوة، والخالي عن المعارضة[٢].

أو هي: "ظهور أمر خلاف العادة في دار التكليف لإظهار صدق مدَّعي النبوة، مع نكول من يتحدَّى به عن معارضته بمثله"[٣].

والتعريف المعتزلي لها يقول بأنها: "الفعل الذي يدلُّ على صدق المدَّعي للنبوة"[٤]، وتابع هذا التعريف صاحب المواقف بألفاظ متقاربة[٥].

ولا بدَّ أن تتوافر في الفعل المعجز شروط حتى يصدق عليه وصف المعجزة، وقد أوصلها صاحب المواقف إلى سبعة، هي[٦]:

١. أن يكون فعل اللّه أو ما يقوم مقامه.
٢. أن يكون خارقاً للعادة.
٣. أن يتعذر معارضته.
٤. أن يكون ظاهراً على يد مدعي النبوة.
٥. أن يكون موافقاً للدعوى.

---

(١) انظر: الباقلاني: **الإنصاف**، ص ٦١، والجويني: الإرشاد: ص ٣٠٧، ٣٣١، والنسفي: **تبصرة الأدلة**، ٦٨٨/٢، والقاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، ص ٥٦٨.

(٢) انظر: الباقلاني: **الإنصاف**، ص ٦١،

(٣) النسفي: **تبصرة الأدلة**، ٦٨٩/٢.

(٤) القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، ص ٥٦٨.

(٥) قال في تعريفها: "ما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله". الإيجي: ص ٣٣٩.

(٦) الإيجي: ص ٣٣٩-٣٤٠.

٦. ألا يكون ما ادَّعاه وأظهره مكذِّباً له.
٧. ألا يكون متقدماً على الدعوى بل مقارناً لها.

وقريب من هذه الشروط قالت المعتزلة[١].

والآن ما وجه دلالة المعجزة على رسالة الرسول، أهي دلالة عقلية توجب العلم بمضمونها عقلاً؟ أم لا تعدو أن تكون دلالتها عادية؟

يقول الجويني: "اعلموا، أرشدكم الله، أن المعجزة لا تدلُّ على صدق النبي، حسب دلالة الأدلة العقلية على مدلولاتها. فإن الدليل العقلي يتعلَّق بمدلوله بعينه، ولا يُقدَّر في العقل وقوعه غير دالٍّ عليه، وليس كذلك سبيل المعجزات"[٢].

وإذا كانت دلالتها ليست عقلية، فعلى ماذا تدلُّ؟ غاية ما تدل عليه ـ عند الجويني ـ الصدق، وهي بمنزلة التصديق بالقول، إلا أن هذا التصديق ضروري[٣].

وتابع الغزالي شيخه في قوله، مع مزيد تأكيد على أن العلم الحاصل بها ضروري؛ لأن "الفعل مهما عُلِم أنه فعل الله تعالى، وأنه خارج عن مقدور البشر، واقترن بدعوى النبوة حصل العلم الضروري بالصِّدق"[٤].

وإلى ذات الدلالة العادية مع حصول العلم الضروري ذهب صاحب المواقف قائلاً بأن اللّٰه يخلق العلم بصدق المدَّعي عقيبها بطريق العادة، وأن العلم الحاصل عندها بهذا الصدق ضروري[٥].

ويظهر من كلام صاحب التبصرة أنها توجب العلم اليقيني[٦].

وخلاصة القول في دلالة المعجزة، أنه يحصل بها "علم ضروري عادي"[٧] لا عقلي.

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، ص ٥٦٩-٥٧١.
(٢) **الإرشاد**: ص ٣٢٤.
(٣) انظر: الجويني: **الإرشاد**، ص ٣٢٤-٣٢٥.
(٤) **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص ١٠٧.
(٥) انظر: الإيجي: ص ٣٤١.
(٦) النسفي: ٦٩٢/٢.
(٧) التفتازاني: **شرح العقائد النسفية**، ص ١٢٥.

وحاصل القول: إنه بتداني دلالة المعجزة من «عقلية» إلى «عادية»، يتساقط الاحتجاج «بالعقل» المنفرد على إثبات أصل دعوى النبوة، ويؤول الأمر إلى «النَّقل» والإخبار عن المعجزات، وحينها لا بدَّ من التواتر، وعندئذ تبقى المعجزة الخالدة لسيدنا محمد ﷺ القرآن، إذ هي الوحيدة التي لا خلاف في تواترها، وهي التي قارنها التحدّي، وسلِمت عن المعارضة أبد الدهر، ومما يدلُّ على هذا قوله ﷻ: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [سورة الإسراء:٨٨][١].

وما أريدُ التأكيد عليه في ختام نقاش هذه المسألة، هو أنني أتفق مع صاحب المواقف في قوله: **"العادة أحد طرق العلم كالحسِّ"**[٢]، غير أني رُمْت من عرض دلالة المعجزة عند المتكلمين، إبطال الأصل العقلي المحض لدلالتها بالاعتماد على نص كلامهم، وأنها لا تخرج عن كونها عادية الدلالة، دون أن أطعن في العلم الحاصل بها، وأنه علم ضروري عادي.

بقيت مسائل السَّمعيات، وهذه خطبها يسير؛ إذ القاعدة فيها أن **"كل ما ورد السَّمع به ينظر، فإن كان العقل مجوِّزاً له؛ وجب التصديق به قطعاً إن كانت الأدلة السَّمعية قاطعة في متنها ومستندها لا يتطرَّق إليها احتمال. ووجب التصديق بها ظناً إن كانت ظنية"**[٣].

وكذلك إن توقَّف العقل في الاستحالة والتجويز، وجب التصديق بأدلة السَّمع، إذ يكفي للتصديق انفكاك العقل عن القضاء بالإحالة، دون اشتراط قضائه بالتجويز[٤].

ولكن ينبغي القول إنه في مسألة السمعيات؛ يُلاحَظ التنازل العملي من بعض المتكلمين عن قاعدة «عدم الاعتداد بحديث الآحاد في الاعتقاد»، وها هو الغزالي ينفي أن المدارك الظنيَّة إنما يعتدُّ بها في الفقهيات فقط، بل يؤكد أن الصحابة **"اعتبروها أيضاً في التصديقات الاعتقادية والقولية"**[٥].

---

(١) انظر هذه المعاني: الباقلاني: **التمهيد**، ص ١٥٨-١٨٧، والجويني: **الإرشاد**، ص ٣٤٥-٣٥٣، والغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص ١١٢-١١٣، والرازي: **نهاية العقول**، ٣/٣٤٥-٣٥٠.

(٢) الإيجي: ص ٣٤٥، وانظر كذلك: التفتازاني: **شرح العقائد النسفية**، ص ١٢٦.

(٣) انظر: الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص ١١٥، وذات المعنى عند الجويني: **الإرشاد**، ص ٣٥٩-٣٦٠.

(٤) انظر: الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص ١١٦.

(٥) **السابق**، ص ١١٥.

ويعقِّب شارح شرح العقائد النسفية على قول التفتازاني: "ولا عبرة بالظَّن في باب الاعتقادات"[١] بقوله: "وعندنا في إطلاق نفي العبرة نظر؛ لأن المشايخ ذكروا الظنيات في عقائدهم ... والسَّلف نقلوا الأحاديث الأفراد في أحوال المعراج والقبر والجنة والنار"[٢].

وفي المتأخرين ـ أو ربما المعاصرين ـ حاول الكوثري (١٩٥٢م) التشديد الصارم على إفادة خبر الآحاد العلم، موافقاً من قال بذلك من المتقدمين، ومؤكداً أن هذا مراد المتكلمين، فالاعتقاد عمل قلبي، وبما أنه ثبت أن الآحاد موجبٌ للعمل؛ كان عمل القلب ـ الذي هو الاعتقاد ـ داخلاً في جملة هذا العمل، فيحصل من ذلك ثبوت الاعتقاد بخبر الواحد، وبالتالي ثبوت العلم[٣].

والكوثري ـ كما يظهر ـ ينزع في رأيه إلى تفضيل الاعتقاد على العلم[٤]، فالمكلَّف لو جزم بخبر آحاد سمعه في أمرٍ اعتقادي؛ تم له الإيمان المُنجي في الآخرة؛ لأنه مطالب بالاعتقاد الجازم كائناً ما كان طريقه[٥].

والقول بأن المكلَّف مطالب بالاعتقاد الجازم كائناً ما كان طريقه؛ يعود بالإبطال على المنهج الكلامي الذي يشترط العلم كأساس للاعتقاد.

وبعد؛ فلا بدَّ من إلقاء نظرة تقييمية شاملة على المنهج الكلامي؛ للوقوف على مدى نجاحه في بلوغ اليقين الذي جعله غايته، وأقام العقل منطلقاً لهذه الغاية.

بداية؛ ينبغي الاعتراف بأن للكلام جهوداً عظيمة في الدفاع عن الإسلام عقب المحاولات التي هدفت لتقويض عقيدته ببث الفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي، فكان على المسلمين أن يقاوموا هذه الهجمات بذات الأسلحة؛ ولذلك انبرى المعتزلة والشيعة الإمامية المعتدلة

---

(١) **شرح العقائد النسفية**، ص ١٢٩.

(٢) الفرهاري: **النبراس شرحُ شرحِ العقائد النسفية**، ص ٥٩٨.

(٣) الكوثري: **نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة**، مطبوع ضمن أعمال الكوثري في كتاب «العقيدة وعلم الكلام» ط:١ (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م) ص ٦٧-٦٨.

(٤) إذ استشهد - مقراً - بكلام من أصول البزدوي وشرحه ينص على أن: "اعتقاد القلب فضل على العلم؛ لأن العلم قد يكون بدون عقد القلب كعلم أهل الكتاب بحقية النبي - عليه السلام - مع عدم اعتقادهم حقيته، ... والعقد قد يكون بدون العلم أيضا كاعتقاد المقلد، وإذا كان كذلك جاز أن يكون خبر الواحد موجباً للاعتقاد الذي هو عمل القلب، وإن لم يكن موجباً للعلم". عبد العزيز البخاري: **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، (دار الكتاب الإسلامي، د/ ط ت) ٣٧٧/٢.

(٥) انظر: الكوثري: **نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة**، ص ٦٧-٦٨.

لمواجهة الثـنوية[١] والزنادقة والرَّد عليهم، وأبدى المعتزلة ـ على وجه الخصوص ـ دفاعاً مستميتاً عن عقيدة الإسلام ضدَّ هؤلاء وأمثالهم، حتى قيل إن أول من صنَّف في الكلام هو شيخهم واصل بن عطاء[٢]، إلا أنه ونتيجة لذلك؛ حصل «تسرُّب منهجي» للفلسفة اليونانية وأطروحاتها إلى صفوف متكلمي الإسلام، ولكن بقي الكلام الإسلامي محافظاً على ذاتيته وهويته حتى القرن الخامس الهجري، حينها تحول من كلام ديني إلى كلام فلسفي، وانتهى العصر الذهبي للعقل الإسلامي الخالص[٣]، حتى أن الكلام المتأخر لم يكد **"يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السَّمعيات"**[٤].

والعامل الدفاعي ـ كما يظهر ـ إنما برز وليد الحاجة والضرورة، وكان السبب الأهم لنشأة علم الكلام في الإسلام[٥].

أما عقيدة المتكلِّم في ذاتها فلا تخرج عن عقيدة العامي، ولا يفارق المتكلِّم غيره من عوام الناس إلا بصنعة المجادلة، وتلفيق الكلام[٦]، وبذلك ندرك أن الحاجة إليه ليست إلا لحراسة قلوب العوام عن تشويشات المبتدعة، بما يمارسه من أنواع الجدل[٧].

ولكن هل ينفع هذا الجدل؟ ومتى؟ وهل هو الطريق الصحيح لبلوغ اليقين؟

---

(١) هم أصحاب الاثنين الأزليين. يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان. وهم أربعة فرق: المانوية، المزدكية، الديصانية، والمرقونية. انظر: الشهرستاني: **الملل والنحل**، ٢/٤٩-٥٨، والرازي: **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، مراجعة وتحرير: د. علي سامي النشار، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م) ٨٨-٨٩.

(٢) قال الجاحظ: "لم يُعرَف في الاسلام كتاب كتب على أصناف الملحدين، وعلى طبقات الخوارج، وعلى غالية الشيعة والمشايعين في قول الحشوية قبل كتب واصل بن عطاء". نقلاً عن: أبو هلال العسكري: **الأوائل**، ص ٣٧٤.

(٣) انظر: د. النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ١/١٠٩-١١٠، ١٦٧، ٢١٠، ٤٢٩، ود. فرغل: **الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية**، ص ٩-١٠

(٤) انظر: التفتازاني: **شرح العقائد النسفية**، ص ٢٤.

(٥) انظر: د. فرغل: **الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية**، ص ٩، والغزالي: **الإحياء**، ١/٨٤-٨٦.

(٦) انظر: الغزالي: **الإحياء**، ١/٨٦، ١٩٣و ٨/٢٠٤.

(٧) انظر: **السابق**، ١/٨٥-٨٦، ٣٥٥.

إن الجدل الكلامي لا ينفع إلا مع العوام قبل اشتداد تعصُّبهم، أما المبتدع الذي تعلَّم شيئاً ـ ولو يسيراً ـ من الجدل فقلَّما ينفع معه الكلام، ولو أُفحِم ما ترك مذهبه، بل أحال على نفسه بالقصور مقدّراً أن عند غيره جواباً لا يدريه هو(١).

ويتضح هذا جليَّاً بما أورده الدينوري (٢٧٦ هـ) عن أهل المجادلات والمناظرات في الكلام، إذ قال: "ثم رأيتهم، في طول تناظرهم، وإلزام بعضهم بعضاً الحجَّة، في كل مجلس مرات، لا يزولون عنها، ولا ينتقلون"(٢). ونقل مشهداً مما حضره بين هؤلاء يقول فيه: "قلت له وللأول: قد لزمتكما الحجَّة، فلم لا تنتقلان عما تعتقدان إلى ما ألزمتكماه الحجَّة. فقال أحدهما: لو فعلنا ذلك، لانتقلنا في كل يوم مرَّات، وكفى بذلك حيرة"(٣).

وهذا ينقلنا إلى الإجابة على الشق الثاني من السؤال، وهو إفادة الكلام لليقين. والإجابة عن هذا تحتم علينا أولاً معرفة ما المراد باليقين عند المتكلمين.

يُعرَّف اليقين بأنه: اعتقاد الشيء على حال ما، مع مطابقة هذا الاعتقاد للواقع، ودون أن يتطرَّق إليك شك(٤).

وعرفه الغزالي بأنه "المعرفة الحقيقية الحاصلة بطريق البرهان الذي لا يُشكُّ فيه، ولا يُتصوَّر الشك فيه"(٥).

أما العلم اليقيني فهو "الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ..."(٦).

وعلى الجملة؛ شرط إطلاق اليقين عند المتكلمين عدم الشك، فكل علم لا شكَّ فيه يسمى يقيناً عندهم(٧).

---

(١) انظر: **السابق**، ١/١٥٠.

(٢) **تأويل مختلف الحديث**، تحقيق: محمد محيي الدين الأصفر، ط:٢ (بيروت - الدوحة، المكتب الإسلامي - مؤسسة الإشراق، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م) ص ١١٥

(٣) **السابق**، ص ١١٧.

(٤) انظر: الجرجاني: **شرح المواقف**، ٢/٣٧.

(٥) انظر: **الإحياء**، ١/٢٧١.

(٦) **المنقذ من الضلال**، مطبوع ضمن كتاب بعنوان: «قضية التصوف - المنقذ من الضلال» للدكتور عبد الحليم محمود، ط:٥ (القاهرة، دار المعارف، د/ ط ت) ص ٣٣٠.

(٧) انظر: **الإحياء**، ١/٢٧٢-٢٧٣.

فهل حقق الكلام هذا النوع من اليقين؟

هيهات! هذا ما يقوله الغزالي، ويضيف: "فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف، ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف، وهذا إذا سمعته من مُحدِّث أو حشوي ربما خطر ببالك أن الناس أعداء ما جهلوا؛ فاسمع هذا ممن خبر الكلام ثم قلاه بعد حقيقة الخبرة، وبعد التغلغل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين، وجاوز ذلك إلى التعمُّق في علوم أخر تناسب نوع الكلام، وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود"(١).

ولهذا كانت عقيدة العامي من أهل الصلاح والتقوى «كالطَّود الشامخ»، أما عقيدة المتكلم الحارس؛ فهي «كخيط مرسل في الهواء»، إلا إذا سمع دليل الاعتقاد "فتلقَّفه تقليداً كما تلقَّف نفس الاعتقاد تقليداً"(٢).

ولذلك يرى الغزالي أن علم المتكلمين لا يخرج عن كونه «اعتقاداً جازماً» شأنه شأن العوام، وهم مقلّدون لمذهبهم ودليله؛ لأن النظر المستقل الذي يستوي فيه الميل إلى الكفر والإسلام عزيز(٣).

وهذه الحال التي انتهى إليها الغزالي نُقِلت عن غيره من أئمة الكلام، فهذا شيخه الجويني يُروى عنه قوله: "يا أصحابنا: لا تشتغلوا بالكلام، فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي ما بلغ ما اشتغلت به"(٤).

وهذا إمام المتكلمين في عصره، الفخر الرازي، يقول أيضاً فيما يُنقَل عنه(٥):

نهاية إقدام العقول عِقالُ ... وأكثر سعي العالمين ضلال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ... سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

---

(١) **الإحياء**: ١/٣٥٥، وذات المعنى في **المنقذ**: ص ٣٤٠.

(٢) **الإحياء**: ١/٣٤٤، وكذلك المعاني السابقة: ١/٣٤٣-٣٤٤.

(٣) انظر: **المستصفى**، ١/٦٦.

(٤) الذهبي: **تاريخ الإسلام**، ٣٢/٢٣٥. ونقل هذه المقالة أيضاً السبكي في **طبقات الشافعية**، وعلَّق عليها بقوله: "يشبه أَن تكون هَذِه الْحِكَايَة مكذوبة". ١٨٦/٥، لكن رفض بعض الباحثين تعليق السبكي، مؤكداً صحة الرواية عن الجويني، انظر: تقديم الدكتور يوسف القرضاوي لكتاب الجويني: **نهاية المطلب في دراية المذهب**، تحقيق: أ.د. عبد العظيم محمود الديب، ط:١ (بيروت، دار المنهاج، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م) ص ٤٨.

(٥) انظر: ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، ٤/٢٥٠، والذهبي: **تاريخ الإسلام**، ٤٣/٢١٧، والسبكي: **طبقات الشافعية**، ٨/٩٦.

كما روي عنه قوله في وصيته: "ولقد اختبرتُ الطُّرق الكلاميَّة، والمناهجَ الفلسفيَّة، فَما رأيتُ فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن ..."[١].

ويتطابق هذا مع ما أكدَّه الغزالي مراراً، بأن الحُجَج والأدلة التي يعتمدها الكلام، النافع منها موجود في القرآن والأخبار، وما خرج عنهما فهو إما بدعة أو تشغيب. وحجج القرآن كلمات لطيفة تؤثر في القلوب، وتقنع النفوس، دون تتغلغل في التقسيمات والتفريعات الجدلية التي تمجُّها الأسماع، وتزدريها الطباع[٢].

ولعل المراد باليقين الذي لم يبلغه الكلام هو تلك الطمأنينة النفسية التي ينشرح فيها الصدر، فإن "الأمر اليقيني الذي لا شك فيه تختلف طمأنينة النفس إليه، فليس طمأنينة النفس إلى أن الاثنين أكثر من الواحد كطمأنينتها إلى أن العالم مصنوع حادث، وإن كان لا شك في واحد منهما؛ فإن اليقينيات تختلف في درجات الإيضاح، ودرجات طمأنينة النفس إليها"[٣].

ومن نافلة القول هنا أيضاً، الإشارة إلى أوجه أخرى من القصور في المنهج الكلامي، أبرزها ما صبغه من نزعة التجريد الفاصلة بين النظر والعمل، إضافة إلى تفريغه من مضمونه الاجتماعي[٤]، ونلحظ هذه النقطة بوضوح في مسألة «أول واجب على المكلَّف»، وكأن هذا المكلَّف نشأ في شاهق الجبال، أو الأدغال، وليس له بيئة اجتماعية تحتضنه معرفياً ودينياً؛ وهذا ما ينبئ عن حالة من تجاهل الإنسان في الرؤية الكلامية، فالبحث دائماً فيما يجب عليه، دون التحقيق في ذاته، وما يعتري حياته من شجون وأشواق، وتطلُّعات وأحلام، وغير ذلك من الشؤون والأحوال، وكان من نتيجة هذا التجاهل نسيان الروح والقلب والعاطفة الدينية؛ ولذلك بدا أن التربية الكلامية تقوم على التخويف والإخضاع للإنسان، بدلاً من إقامة علاقته مع الله على المحبة والتراحم والوصال، وفوق كل هذا، تقوم في المتكلمين نزعة احتكار الحق والنجاة «الفرقة الناجية»، وتبديع المخالف، وسلبه عن هذه النجاة[٥].

---

(١) الذهبي: **تاريخ الإسلام**، ٢٢١/٤٣، والسبكي: **طبقات الشافعية**، ٩١/٨.

(٢) انظر: **الإحياء**، ٨٣/١-٨٤، ٣٦١.

(٣) الغزالي: **السابق**، ٤٤٤/١.

(٤) انظر: د. عبد الجبار الرفاعي: **تمهيد لدراسة علم الكلام الجديد**، ضمن كتاب: «علم الكلام الجديد - مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين»، إعداد وتحرير: عبد الجبار الرفاعي، ط:١ (بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، ٢٠١٦م) ص ٢٥-٢٧.

(٥) انظر: **السابق**، ص ٢٦-٣٧.

أما المأخذ الذي قيل بأنه يتكفَّل بإجهاض المنهج الكلامي برمَّته، فهو أن العلوم النظرية، لا بد وأن تستند إلى العلوم الضرورية[١]، إذ العقل في ذاته عبارة عن "علوم ضرورية بتجويز الجائزات، واستحالة المستحيلات"[٢]، وإذا كان النَّظر متوقِّفاً على العلوم الضرورية؛ فمن خلق العلوم الضرورية؟

هنا يتفق الجميع على أن اللّه هو من أودع في الإنسان العلوم الضرورية والمبادئ العقلية الأولية[٣]، وبهذا الإقرار يصبح مسار المنهج الكلامي كالتالي:

تتوقف معرفة اللّه على النظر، ويتوقف النظر على العلوم الضرورية، والعلوم الضرورية يخلقها اللّه، فتكون النتيجة أن معرفة اللّه تتوقف على معرفة اللّه![٤]

وهنا "يقع البنيان العقلي لعلم الكلام في جملته في الدَّور الذي هرب منه"[٥].

في الواقع يحمل هذا الاعتراض نوعاً من السفسطة؛ لأن استعمال العلوم الضرورية لا يتوقف على العلم بوجود اللّه أو معرفته، وما من أحد إلا وهو مقرٌّ بهذه الضروريات سواء أكان مؤمناً باللّه أم غير مؤمن، والمتكلمون عندما يعملون على رد القضايا إلى أوائلها البديهية؛ فإنما يمارسون بعملهم هذا الدلالة على اللّه الذي أوجدها ومكَّن الإنسان من الانتفاع بها ليستقر له تفكير، ويخلص له عقل يبرؤه عن الجنون، ومن ثم ليعرف اللّه بهذا العقل.

---

(١) يقول الإيجي: "في إثبات العلوم الضرورية إذ إليها المنتهى...". **المواقف**: ص ١٤. ويقول الجرجاني في شرح هذه العبارة: "ولا بد لنا من ذلك ...فإن العلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنتهي إليها، وهي المبادئ الأولى، ولولاها لم نتحصل على علم أصلاً". **شرح المواقف**: ١٣١/١.

(٢) الجويني: **الإرشاد**، ص ١٦.

(٣) يقول الإيجي في مقدمة كتابه: "الحمد لله العلي شأنه ... وكرم بني آدم بالعقل الغريزي، والعلم الضروري، وأهلهم للنظر والاستدلال". **المواقف**: ص ٢. ويقول ابن حزم عن العلوم الضرورية: "فصحَّ أنها ضرورات أوقعها الله في النفس". **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ١٣/١.

وقال الشاطبي عن المبادئ العقلية كالجمع بين النقيضين وغيرها: "الجميع فعل الله تعالى، وهو متفق عليه بين أهل الإسلام". **الاعتصام**: تحقيق: د. هشام بن إسماعيل الصيني، ط:١ (السعودية، دار ابن الجوزي، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م) ٢٨٩/٣.

وانظر باقي هذه النقول لدى: د. عبد الرحمن بن زيد الزنيدي: **مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي**، ٣٤١-٣٤٢.

(٤) انظر: د. فرغل: **الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية**، ص ٢٧٣.

(٥) **السابق**، ص ٢٧٣.

ومهما وجد من أنكر أن الله خالق الإنسان ومودع هذه الأوليات فيه؛ فإن هذا الإنكار لن يلغي حقيقة خالقية الله ومخلوقية الإنسان وعبوديته، ولسنا مكلفين بمجادلة جميع أصناف الناس، فإن فيهم المجنون، والمكابر، والمعاند، والمتعصب، وهؤلاء " تضرُّ بهم العلوم كما تضرُّ رياح الورد بالجُعَل"(١).

ختاماً؛ لا بدَّ من التأكيد على أن الكلام قد أحسن الدفاع سابقاً، وسيحسنه فيما هو آت، لكن مع ضرورة إدخال تعديلات وتجديدات توائم عصره وظروفه التي يحيا فيها، وينافح في إطارها؛ وفي هذا السياق، ولأجل هذه الغاية، بُذِلت جهود لا بأس بها للتجديد المنهجي والموضوعي في علم الكلام(٢)، إلا أن خلاصة ما يقال في هذا العلم ككل؛ إن استخدامه مشروط بالحاجة والضرورة، والضرورة ـ كما هو معلوم ـ تُقدَّر بقدرها، ومن هنا أصاب الغزالي حينما وصَّف الوضعية التي يستخدم فيها هذا المنهج بقوله: "فينبغي أن يكون كالطبيب الحاذق في استعمال الدواء الخطر؛ إذ لا يضعه إلا في موضعه، وذلك في وقت الحاجة، وعلى قدر الحاجة"(٣).

ثانياً - المنهج الصوفي:

على النقيض من عقلانية المنهج الكلامي؛ يظهر التصوف كمحاولة منهجية مستقلة في طريق معرفة الله، وهذه المحاولة تبتغي تلبية الحاجة التي عجزت فلسفة الكلام عن إشباعها؛ إذ كان الناس يتوقون إلى علاقة أكثر قرباً بالله ورسوله(٤)؛ ولذلك كانت علاقة

(١) الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص ١٥.

(٢) انظر مثلاً: د. عبد الحميد مدكور: **التجديد في العلوم الدينية - علم الكلام أنموذجاً**، مجلة أصول الدين، (ليبيا، الجامعة الأسمرية الإسلامية، ع:٢، ١٤٣٨هـ/ ٢٠١٧م)، وحيدر حب الله: **التجديد المنهجي في علم الكلام الإسلامي**، (بيروت، مجلة الحياة الطيبة، ع:٦، ٢٠٠١ م)، ود. عبد الجبار الرفاعي: **تمهيد لدراسة علم الكلام الجديد**، ومحمد إقبال: **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ترجمة: محمد يوسف عدس، تقديم: الشيماء الدمرداش العقالي، (القاهرة - بيروت، دار الكتاب المصري - دار الكتاب اللبناني، ٢٠١١م)، ود. طه عبد الرحمن: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ط:٢ (المغرب، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م).

(٣) **الإحياء**: ٣٥٦/١.

(٤) آنا ماري شميل: **الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف**، ترجمة: محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، ط:١ (بغداد، منشورات الجمل، ٢٠٠٦م) ص ٢٦٢.

الصوفية بالعقل مشوبة بالتوتر؛ فلقد عُرِف عنهم ذم العقل، إلا أن العقل المعنيَّ بالذم لديهم هو العقل الجدلي الذي يمارسه المتكلمون(١).

برزت كلمة «تصوف» في الساحة الإسلامية ـ بحسب بعض الباحثين ـ في أواخر القرن الثاني أو أوائل القرن الثالث الهجري(٢)، وتعود تسميتها إلى جملة من المعاني التي تشتق منها، فقيل: "إنما سُمِّيت الصوفية صوفية لصفاء أسرارها ونقاء آثارها"(٣)، وقيل: الصوفي؛ من صفى لله قلبه، أو من صفت لله معاملته، والصوفية إنما سُمُّوا بذلك؛ لأنهم في الصف الأول بين يدي الله، بارتفاع همتهم إليه وشدة إقبالهم عليه(٤).

ومنهم من نسب الصوفية إلى أهل الصفَّة، وجعل تسميتهم مأخوذة من مشابهة أوصافهم لأوصاف أهل الصفة، في حين قال آخرون: إنما سُمُّوا بذلك؛ للبسهم الصوف(٥).

والقشيري (٤٦٥ هـ) بعد أن عرض لجميع هذه المعاني، وعارضها، قال: "ثم إن هذه الطائفة أشهر من أن يحتاج في تعيينهم إلى قياس لفظ واستحقاق اشتقاق"(٦).

وفي نشأة التصوف الإسلامي تتنازع الآراء، فالاتجاه الأوربي الذي درس هذا التصوف؛ حاول ردَّه إلى مصادر خارجة عن الإسلام، كالمسيحية، والأفلاطونية المحدثة(٧)، والبوذية،

---

(١) انظر: الغزالي: **الإحياء**، ١/٣٢٥-٣٢٦.

(٢) انظر: د. النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ٣/٣٠، ويؤيد هذا الرأي ما ذكره القشيري (٤٦٥ هـ) من اشتهار هذا الاسم «التصوف» قبل المائتين من الهجرة. انظر: **الرسالة القشيرية**، ١/٣٤.

(٣) الكلاباذي: **التعرف لمذهب أهل التصوف**، تحقيق: د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، ط:١ (مصر، مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م) ص ٢١.

(٤) انظر: **السابق**، ص ٢١.

(٥) انظر: **السابق**، ص ٢١، وانظر نقل هذه الأسامي والآراء: د. النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ٣/٣٦-٣٩.

(٦) **الرسالة**: ٢/٤٤٠.

(٧) تيار فلسفي يوناني امتد من القرن الأول قبل الميلاد حتى القرن الثاني الميلادي، نشأ على يد أفلوطين الذي استطاع أن يفصل بين المبدع الأول "الله" وبين بقية الأشياء، وجعل الوجود المادي مشتقاً وصادراً عن الوجود الأول أو وجود الله. والطابع الأبرز لهذه الفلسفة هو التجربة الدينية الصوفية الكشفية، وإنكار كل قيمة للعالم الخارجي لصالح الفناء في الله.
نقلاً عن د. عبد الرحمن بدوي: **موسوعة الفلسفة**، ط:١ (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤م) ١/١٩٠-

وغيرها[١]. واتساقاً مع هذه الرؤية، جعل بعضهم أصل كلمة «التصوف» مقتبسة من الصوف الذي كان يرتديه رهبان المسيحية، في حين ردها آخرون إلى أصول يونانية تحمل معنى الحكيم الهندي العاري[٢].

وهذا الرأي الاستشراقي الأخير قد سبق إليه البيروني (٤٣٠ هـ) حينما اعتبر أن كلمة «الصوفية» محوَّرة عن «السُّوفـيَّـة»، والسُّوفـيَّـة كلمة يونانية تعني الحكماء، فلما "ذهب في الإسلام قوم إلى قريب من رأيهم؛ سُمُّوا باسمهم"[٣]، فالصوفية الإسلامية ـ على رأيه ـ مصحَّفة عن السُّوفـيَّـة اليونانية[٤].

ويبدو أن البيروني أراد توصيف الحالة الصوفية التي آنسها من أهل عصره، وهي على العموم ليست بالجيدة[٥]، إذ يُعتَـقد أن التصوف خالطه الأثر الهندي منذ القرن الرابع الهجري[٦].

وعلى كل سأساير الرأي القائل بأن التصوف نتاج إسلامي أصيل، نشأ كظاهرة قرآنية، وعُرف في مرحلته الأولى باسم الزُّهد، ثم باسم التصوف في مرحلة ثانية، وتطور بعد ذلك إلى علم أخلاق وفلسفة[٧].

والزُّهد كمصطلح لم يعرف قبل سفيان الثوري (١٦١ هـ)، لكنَّه كحالة وجد بين الصحابة أنفسهم، وكان سيدنا علي عليه السلام[٨] سيد من جانَبَ الدنيا، وزهد في متاعها، كما اشتهر إلى جانبه أبو ذر الغفاري بنهيه عن اكتـناز المال الذي شاع حينما أقبلت الدنيا على

(١) انظر: آنا ماري شميل: **الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف**، ص ١٣، و د. النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ٢٩/٣.

(٢) انظر: د. النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ٣٠/٣-٣٤.

(٣) **تحقيق ما للهند من مقولة**، ط:٢ (بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٣هـ) ص ٢٤.

(٤) انظر: **السابق**، ص ٢٤-٢٥.

(٥) يمكن أن نستشف هذا من قول القشيري: "ثم اعلموا، رحمكم الله، أن المحققين من هذه الطائفة [أي أهل التصوف] انقرض أكثرهم، ولم يبق في زماننا من هذه الطائفة إلا أثرهم ...". **الرسالة**: ١٦/١.

(٦) انظر: د. النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ٥٥/٣.

(٧) انظر: **السابق**، ١٩/٣، والقشيري: **الرسالة**، ٣٤/١، ود. عبد الحليم محمود: **قضية التصوف - المنقذ من الضلال**، ص ١١٤.

(٨) أطلق البخاري لقب "عليه السلام" على سيدنا علي، انظر صحيحه: ١٣٩/٦، ١٧١/٦، وكذلك الباقلاني في **الإنصاف** حينما قال: "ونعتقد أن علياً عليه السلام أصاب فيما فعل وله أجران". ص ٦٧-٦٨.

المسلمين، فنادى بنظرية «المال السيال»، التي ترى أن المال ملكاً للمسلمين، ويجب أن يفيض فيهم، لكن التكوين الحقيقي لمدرسة الزُّهد يعود إلى الحسن البصري (١١٠ هـ)[١].

ولقد مثَّلت هذه الأسماء روابط للصوفية، ينتسبون إليها، ويعتصمون بها كمرجعيات شرعية لمنهجهم، فأبو ذر مثال الفقير الهائم بحب الله، وسلمان الفارسي أنموذج للتبني والموالاة الصوفية، أما أويس القرني، فهو المثال الأسمى للترقي والوصول، دون اتصال ظاهري بمرشد أو شيخ يدلُّه على الطريق، بل الاستمداد في حالته كان من النبي ﷺ مباشرة وإن لم يحصل بينهما لقاء ظاهر[٢]، في حين أن أبا الدرداء هو الأسوة في الدعوة إلى الجوع؛ ولهذا أضحى رائداً لعُبَّاد الشام المعروفين بـ«الجوعية»[٣].

وأما الحسن البصري؛ فقد أفرزت حلقته طوائف عديدة، كالزُّهاد، والعبَّاد، والبكائين[٤]، وكان التصوف آخر مخرجاتها[٥]. ولقد حرصت الفرق المختلفة والمتباينة الآراء والاتجاهات على نسبة الحسن البصري إليها، وكان من جملة غايات هذه النسبة وضعه في إمامة التصوف، وجعله معقداً للسلاسل الصوفية المختلفة[٦]، حتى إنه يمكن القول: **"إن أسطورة الحسن البصري كانت أضخم أسطورة في العالم الإسلامي في القرنين الثالث والرابع الهجريين"**[٧].

---

(١) انظر: د. النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ٦٤/٣.

(٢) انظر: آنا ماري شميل: **الأبعاد الصوفية في الإسلام**، ص ٣٦-٣٧، ١٢١.
وقد أخرج **مسلم** في صحيحه من حديث عمر بن الخطاب قوله: إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إن خير التابعين رجل يقال له أويس، وله والدة وكان به بياض فمروه فليستغفر لكم». كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل أويس القرني ﷺ، ٤/ ١٩٦٨. وبألفاظ متقاربة أورد الحديث الإمام أحمد في **المسند**، ٣٧٣/١.

(٣) انظر: د. النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ٢٩٢/٣. يقول الكلاباذي: "وأهل الشام سموهم جوعية؛ لأنهم إنما ينالون من الطعام قدر ما يقيم الصلب للضرورة ...". **التعرف لمذهب أهل التصوف**، ص ٢٢.

(٤) جماعة من عُبَّاد البصرة ميزهم الخوف والحزن، واتخذوا البكاء أداة للتعبير عن خوفهم وحزنهم. انظر: د. النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ١٣٨/٣.

(٥) انظر: **السابق**، ٣٠/٣.

(٦) انظر: **السابق**، ١٢٨/٣-١٣١.

(٧) **السابق**، ١٣١/٣.

وبالولوج في التصوف معنىً وغاية، نجد أنه قد حُدَّ وعرِّف بوجوه كثيرة[١] قيل إنها بلغت الألفين، لكنها جميعاً تعود إلى صدق التوجُّه إلى الله، وتتغيَّى مقام الإحسان المُفسَّر بأن تعبد الله كأنك تراه[٢]، وإن له ـ أي التصوف ـ مقدمة، وحقيقة، ونتيجة، **"فمقدمته: خشية الله، وحقيقته: صدق التوجُّه إلى الله، ونتيجته: الفناء في الله"**[٣].

وقد أُطلقت كلمة التصوف في بداياتها على طوائف ثلاث، هي: أهل الكيمياء والسِّحر، والزنادقة المظهرين للزهد والتقشف، ومتصوفة السُّـنة[٤]. والذي يعنينا أن التصوف السُّـني استقر واكتملت صورته على يد الغزالي، وأضحى مزية خاصة بأهل السُّـنة نتيجة للاحتضان الأشعري له، والذي لا يزال قائماً إلى يومنا هذا[٥].

ورافق هذا النوع، نوعٌ آخر عُرِف بالتصوف السَّلفي، وهذا التصوف ظهرت بواكيره الأولى على يد الكرامية[٦] المجسِّمة، ثم تلقفه الهروي الأنصاري (٤٨١ هـ)، وأقيم بعد ذلك على يد ابن تيمية، إلى أن تكامل على يد تلميذه ابن قيم الجوزية (٧٥١ هـ). وكما عاش

(١) منها تعريفه بأنه: "الدخول في كُل خلق سنيّ، والخروج من كُل خلق دنيّ"، وعرفه الجنيد بقوله: "هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به". والتعريفان نقلاً عن القشيري: **الرسالة**، ٤٤١/٢.
وقال أبو علي الروذباري (٣٢٢هـ): "الصوفي من لبس الصوف على الصفاء، وأطعم الهوى ذوق الجفاء، وكانت الدنيا منه على القفا، وسلك منهاج المصطفى". نقلاً عن الكلاباذي: **التعرف لمذهب أهل التصوف**، ص ٢٥.
ونقل عن السري السقطي (٢٥٧هـ) قوله: "التصوف اسم لثلاث معان، وهو الذي لا يطفئ نور معرفته نور ورعه، ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب أو السنة، ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله". نقلاً عن القشيري: **الرسالة**، ٤٥/١-٤٦.

(٢) انظر: أحمد رزوق الفاسي: **قواعد التصوف**، تقديم وتحقيق: عبد المجيد خيالي، ط:٢ (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م) ص ٢١، ٢٣.

(٣) أحمد رزوق الفاسي: **مقدمة التصوف وحقيقته ونتيجته**، (تونس، دار الإمام ابن عرفة، د/ ط ت) ص ١٥.

(٤) انظر: د. النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ٢٦٩/٣-٢٧٠.

(٥) انظر: د. النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ١٩/٣، ٣٥، وأبو المظفر الاسفراييني: **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط:١ (بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م) ص ١٩٢، وآنا ماري شميل: **الأبعاد الصوفية في الإسلام**، ص ٩١، ١١١.

(٦) أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرَّام. انتهى في إثبات الصفات إلى التجسيم والتشبيه، وتفرَّق أتباعه إلى اثنتي عشرة فرقة أطلق أكثرهم لفظ الجسم على الله، وأجازوا قيام الحوادث بذاته تعالى، وأجمعوا على أن الحوادث لا توجب لله وصفاً، ولا هي صفات له. إلى غير ذلك من الأقوال. نقلاً عن الشهرستاني: **الملل والنحل**، ١٠٨/١-١١٣.

التصوف السُّـني إلى الآن على نهج الغزالي، استمر كذلك التصوف السلفي حياً إلى هذا الوقت على نهج ابن تيمية وتلميذه(١).

وإلى جانب هذين النوعين، وُجِد التصوف الفلسفي الذي يُعتقد أن أماراته الأولى تعود إلى الإسماعيلية(٢)، حيث مُزِج التراث اليوناني والهندي في فلسفة ظاهرها إسلامي وباطنها غير ذلك، وقد أورث هذا التصوف محظورات اعتقادية أبرزها فكرة الاتحاد والحلول(٣).

وكما أشير؛ فإن الغالب أن التصوف الفلسفي ظهر في الإسلام منذ القرن الرابع الهجري(٤)، إلا أن التمهيد الفكري له تم على يد الكرامية التي أينع التجسيم على يديها، وهذا التجسيم هو ما أدى إلى بزوغ فكرة الحلول، ونظرية وحدة الوجود لدى متأخري الصوفية(٥).

فإذا أضربنا عما سبق، وانتقل البحث إلى نظرية المعرفة لدى القوم؛ نجد أن الصوفية اتخذوا من القلب مستقراً لهذه المعرفة(٦)، والمعرفة عندهم هي **"صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته؛ ثم صدق الله تعالى في معاملاته؛ ثم تـنقَّى عن أخلاقه الرديئة وآفاته؛ ثم طال بالباب وقوفه ودام بالقلب اعتكافه؛ فحظي من الله تعالى بجميل إقباله وصدق الله تعالى في جميع أحواله ..."**(٧).

---

(١) انظر: د. النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ٣/١٩-٢٠، ٣٥، ود. عبد الحليم محمود: **قضية التصوف- المنقذ من الضلال**، ص ٢٣٣.

(٢) انظر: آنا ماري شميل: **الأبعاد الصوفية في الإسلام**، ص ١١١.

(٣) انظر: د. النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ٣/٢٠، ٤٧.

(٤) انظر: **السابق**، ٣/٥٥. ومما يعضد هذه الفكرة أن الحلاج قد قتل سنة (٣٠٩هـ)، والرجل مختلف فيه، إلا أنه معلوم عنه قوله بالحلول. انظر مثلاً: السلمي: **الطبقات الصوفية**، تحقيق: د. أحمد الشرباصي، ط:٢ (القاهرة، مؤسسة دار الشعب، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م) ص ١٠٣، وابن خلكان: **وفيات الأعيان**، ٢/١٤٠-١٤٢، والذهبي: **تاريخ الإسلام**، ٢٣/٢٥٢.

(٥) انظر: د. النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ١/٢٩٢-٢٩٦ و٣٠٣-٣٠٤.

(٦) انظر: الغزالي: **الإحياء**، ١/١٨٢و ٥/٤٧.

(٧) القشيري: **الرسالة**، ٢/٤٧٧.

ومعرفة اللّه عند هذه الجماعة ضرورية[١]، إذ دليل معرفة اللّه عندهم هو اللّه، أما العقل فهو مُحدَث عاجز، لا يدلُّ إلا على عاجز مثله[٢]، وتـنحصر وظيفته في كونه "آلة للعبودية، لا للإشراف على الربوبية"[٣].

أما طريق هذه المعرفة؛ فهو التصفية والتجرُّد من العلائق[٤]، وهم في كل هذا إنما يعتمدون العلوم الإلهامية دون الاستدلالية، جاعلين سبيلهم المجاهدة والتخلُّص من الصفات الذميمة، ومن ثم الإقبال على اللّه الذي يتولى تـنوير قلب عبده بأنوار العلم؛ والعبد ـ على هذا ـ لا يقوم إلا بالاستعداد والتصفية مع إحضار الهمة وصدق الإرادة، فيرجع حاصل هذا الطريق إلى تطهير وتصفية من قبل الإنسان، ثم استعداد وانتظار فحسب[٥].

والقلب الذي هو مَحَطُّ العلم والمعرفة، له بابان؛ باب مفتوح إلى الخارج وهو الحواس، وباب مفتوح من داخله إلى عالم الملكوت، وهو باب الإلهام والوحي، ولهذا؛ فلا وجه لحصر طريق العلم في مباشرة أسباب التعلُّم، بل يمكن أن تفضي إليه المجاهدة[٦].

وهذا القلب صالح بالفطرة للمعرفة، غير أنه قد تعترضه أحوال تحجبه عن هذه المعرفة، وجملة هذه العوارض خمسة، أولها: نقصان في ذات القلب، كقلب الصبي، وثانيها: ما يكدره من المعاصي والشهوات التي تمنع صفاءه وجلاءه، وتحيله مظلماً لا موضع للحق فيه، وثالثها: ما يعتريه من انصراف عن الحقيقة المطلوبة، فمن صرف قلبه إلى تدبير العيش، ليس كمن صرفه للتفكر في الربوبية، إذ يُكشف لكل واحد منهما عما يفكر فيه، ورابع هذه الأحوال: الحجاب، وهذا الحجاب قد يكون تقليداً أو اعتقاداً سابقاً مبنياً على حسن ظن؛ فإن هذا يحول بين القلب والحق[٧]، وبهذا الحجاب حُجب أكثر "المتكلِّمين والمتعصبين للمذاهب، بل أكثر الصالحين المتفكِّرين في ملكوت السموات والأرض؛ لأنهم محجوبون باعتقادات تقليدية جمدت في نفوسهم؛ ورسخت في قلوبهم؛ وصارت حجاباً بينهم وبين درك الحقائق"[٨].

---

(١) انظر: القشيري: **الرسالة**، ٤٦٥/٢.

(٢) انظر: الكلاباذي: **التعرف لمذهب أهل التصوف**، ص ٦٣.

(٣) **السابق**: ص ٣٦.

(٤) انظر: الرازي: **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، ص ٧٢.

(٥) انظر: الغزالي: **الإحياء**، ٦٨/٥-٧١.

(٦) انظر: **السابق**، ٧٧/٥، ٩٢.

(٧) انظر: **السابق**، ٤٨/٥-٥٠.

(٨) انظر: **السابق**، ٥١/٥.

وآخر هذه الأحوال العارضة، هو الجهل بالجهة التي يقع منها العثور على المطلوب، فإن العلم بالمجهول لا يحصل إلا باستحضار ما يناسبه من علوم، وترتيبها على وجه مخصوص(١).

ونظراً لكون الخِلال الرديئة، وتراكم الذنوب؛ موانع تعمي القلب عن درك الحق(٢)، كان لا بدَّ من التوجه إليه بالتزكية والتصفية المذكورة، إذ قلما "ينفع إيمان مع خبث القلب وسوء أخلاقه"(٣)؛ ولهذا حينما جعل النبي ﷺ ((الطهور شطر الإيمان))(٤)؛ تفطن ذوي البصائر إلى أن أهم ما ينبغي تطهيره هو السرائر، إذ يبعد أن يجعل النبي ﷺ نصف الإيمان تنظيف الظاهر بإفاضة الماء عليه، مع ترك الباطن مشحوناً بالأخباث والأقذار، وكذلك الحال في قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ﴾ [سورة المائدة:٦](٥).

والمعرفة الصوفية معرفة تطبيقية حيَّة، إنها تجربة لا تُنال بالتعلُّم، بل بسلوك سبيلها، ومعايشة أحوالها، وهذه التجربة عبَّر عنها الغزالي بـ«الذَّوق»(٦)، وهي تجربة قلبية تقوم على تحجيم دور العقل؛ إذ لعلَّ وراء إدراكه حاكم آخر "إذا تجلَّى كذَّب العقل في حكمه"(٧)؛ فإن الكشف ليس موقوفاً على الأدلة المحررة، ومن زعم ذلك فقد ضيَّق رحمة الله الواسعة(٨).

والغزالي بهذا الطرح يكون أول متكلم بارز يسحب الثقة المطلقة من العقل، ويجعل فوقه حاكماً معرفياً له سلطة تكذيبه إذا تجلَّى له؛ ولهذا وصف بعضهم الغزالي بأنه «كاسر» ظهر المذهب العقلي، ومانح التجربة الصوفية ضمانة تكفل للدين الحق وجوداً مستقلاً عن العلم والميتافيزيقيا(٩).

فالصوفي بعد أن يقطع مراحل الشك في قيمة المعرفة الحسية والعقلية؛ يدرك هذه المعرفة بطريق آخر، هو البصيرة والعلم اللَّدُني(١٠).

---

(١) انظر: **السابق**: ٥/٥١-٥٢.

(٢) انظر: **السابق**، ١/١٨٢، ٥/٤٥

(٣) **السابق**: ٧/٤٧١.

(٤) أخرجه **مسلم**: كتاب الطهارة، باب فضل الوضوء، حديث رقم (٢٢٣)، ١/٢٠٣.

(٥) انظر: الغزالي: **الإحياء**، ١/٤٦٤.

(٦) انظر: الغزالي: **المنقذ من الضلال**، ص ٣٧٣، ٣٧٩.

(٧) الغزالي: **المنقذ من الضلال**، ص ٣٣٢.

(٨) انظر: **السابق**، ص ٣٣٣.

(٩) انظر: محمد إقبال: **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ص ٢١.

(١٠) انظر: د. عبد الحليم محمود: **قضية التصوف - المنقذ من الضلال**، ص ١٩٨.

وكون التجربة الصوفية قلبية، لا يقلِّل من قيمتها كتجربة، إذ لا سبب يجعلنا نقبل المستوى العادي من التجربة، ونعدُّ نواتجها حقيقة، ثم نرفض مستويات التجربة الأخرى بدعوى أنها صوفية عاطفية، بل إن التجربة الدينية تتساوى مع غيرها من التجارب الإنسانية في قدرتها على الوصول للمعرفة(١).

وإن ما يميز هذه التجربة هي أنها تتخطى الوقوف عند «نظرية المعرفة» التي تعجز الفلسفة عن مجاوزتها، لتلج في «المعرفة» ذاتها(٢)، إذ غاية الفلسفة نظرية بحتة، تهدف لتعريفنا بالحق والخير مثلاً، ولا يعنيها بعد ذلك الموقف الذي نتخذه من هذه المعرفة، بل جلُّ ما تسعى إليه هو فهم الأشياء على وجه معقول؛ بالمقابل فإن الدين ليس مجرد معرفة فحسب؛ بل إنه صلة شعورية، ورباط روحي متبادل بين المتديِّن وبين الحقيقة العليا التي يؤمن بها، وهذه الصلة تقوم على الإلزام والالتزام، وعلى الرعاية والحب، والطاعة والولاء(٣).

ومن خصائص التجربة الصوفية أنها مباشرة، شأنها شأن التجارب الإنسانية الأخرى، وكما أن التجربة العادية تخضع لتفسير المعطيات الحسية للوصول إلى معرفة العالم الخارجي، فكذلك التجربة الصوفية تخضع للتفسير للوصول إلى معرفة الله(٤).

وهذه التجربة غير قابلة للتحليل؛ لعدم قابليتها للتجزيء، بل إنها تأخذنا نحو الحقيقة دفعة واحدة، وتكون بمثابة توحُّد وفناء بذات أخرى متفرِّدة وسامية؛ ولأنها تجربة مباشرة؛ فلا يمكن نقلها للآخرين؛ لكونها أقرب للشعور منها إلى التفكير؛ ولذلك فإنها تعتمد «الإخبار» وسيلة لنقل ذاتها؛ لتعذر مضمونها على النقل والمشاركة(٥).

من خلال العرض السابق، نستطيع استخلاص أن المتصوفة قد خطُّوا لأنفسهم طريقاً في المعرفة يسمو على أو يتجاوز العقل والعلم الاستدلاليين، ويجعل العلم يثبت بالمعرفة، والعقل يثبت بالعلم، أما المعرفة فهي ثابتة بذاتها؛ لأنها مستمدة من الله مباشرة، فبمعرفة الله يحصل العلم، وبالعلم يقوم العقل(٦).

---

(١) انظر: محمد إقبال: **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ص ٣٧.

(٢) انظر: د. عبد الحليم محمود: **قضية التصوف - المنقذ من الضلال**، ص٢٢، وقد نقل المؤلف هذه الفكرة عن المتصوف عبد الواحد يحيى.

(٣) انظر: د. دراز: **الدين**، ص ٧١-٧٢.

(٤) انظر: محمد إقبال: **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ص ٤٠.

(٥) انظر: **السابق**، ص ٤٠-٤٣.

(٦) انظر: الكلاباذي: **التعرف لمذهب أهل التصوف**، ص ٦٦.

وهذا التسامي المنهجي الذي وضعه القوم ليس تحجيراً للعلم والعقل، وإنما توسيعاً للأول وتخصيصاً للثاني. بيان ذلك؛ أن العلم الحسي أو الاستدلالي الذي يعتمد المقايسات وتحرير الأدلة؛ ليس هو «كل» العلم؛ ومفهوم العلم ليس مقصوراً ولا محصوراً في التجربة المادية أو المشاهدة الحسية، بل وراء هذا طريق آخر، يتجاوز العقل ولا يناقضه، ويطلق عنانه في عالم الشهادة ليحفظه من التخبُّط في عالم الغيب؛ ولهذا كان خوض العقل في الإلهيات علماً كلامياً أو جدلياً، لم يورث سوى الشك والحيرة؛ أضف إلى ذلك أن جميع الفلسفات تنتسب إليه، وتبني أدلتها عليه، ومع ذلك فهي لا تكاد تتفق في شيء[١].

وبهذا الإيضاح ندرك معنى قولهم: «التصوف ليس علماً»[٢]، ووصفهم العلم بـ«الحجاب الأكبر» في هذا الطريق[٣]، وبهذا أيضاً يتجلَّى المقصد الحق لقول الغزالي ـ الذي سبق الاستشهاد به ـ **"والعلم فوق الإيمان، والذَّوق فوق العلم. فالذَّوق وجدان والعلم قياس. والإيمان قبول مجرَّد بالتقليد. وحسِّن الظن بأهل الوجدان أو بأهل العرفان"**[٤].

وغنيٌّ عن البيان وإعادة التأكيد أن العلم المراد في نص الغزالي خصوصاً، وفي الرؤية الصوفية عموماً، هو «القياس»، ومن قصر «العلم» على هذا «القياس»؛ فقد ضيق رحمة الله الواسعة.

والخلاصة أن **"التصوف تجربة، والتجربة شعور، والشعور ليس منطقاً ولا برهاناً، إنما هو «تعرُّف»"**[٥].

واليوم يحاول العلم التخلُّص من تقوقعه في الإطار المادي، ويتجه إلى الاعتراف والتأصيل العلمي للظواهر الخارقة للعادة، أو الماورائية، وقد تحقق هذا واقعاً من خلال ظهور فرع علمي جديد يعرف باسم «الباراسيكولوجي»، والذي يقوم على الدراسة العلمية للظواهر الخارقة للعادة التي تتعارض مع وجهة نظر علمية مقبولة حول ما هو ممكن فيزيائياً[٦]، وهو العلم

---

(١) انظر بعض هذا المعنى: د. عبد الحليم محمود: **قضية التصوف - المنقذ من الضلال**، ص ١٧٨-١٨٠، ١٩٧-١٩٨. ومقدمة تحقيق كتاب «**التعرُّف**» للدكتور عبد الحليم محمود وطه سرور: ص ٩-١٠.

(٢) انظر: مقدمة تحقيق كتاب التعرف للدكتور عبد الحليم محمود وطه سرور: ص ٩-١٠.

(٣) انظر: آنا ماري شميل: **الأبعاد الصوفية في الإسلام**، ص ١٦١.

(٤) الغزالي: **مشكاة الأنوار**، ص ٧٨.

(٥) انظر: مقدمة تحقيق كتاب التعرف للدكتور عبد الحليم محمود وطه سرور: ص ٩.

(٦) انظر: د. صلاح الجابري: **خارقية الإنسان الباراسيكولوجي من المنظور العلمي**، (دار الأوائل للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م) ص ٦١.

الذي يبحث في الظواهر غير الاعتيادية التي تقع خارج نطاق الإدراك الحسي، إنه "الدراسة العلمية التجريبية للظواهر الروحية التي تتجاوز عمل القوانين المتحكمة بالعالم المادي"(١).

ومادام أن العلم بدأ بنقد ذاته وتطوريها، واتجه للاعتراف بظواهر وتجارب لا تقع في قبضته الحسية، ولا تعارض أصوله العقلية؛ فلا مبرِّر بعد ذلك لرفض التجربة الصوفية ومخرجاتها باسم «العلم»، بل أقصى ما يمكن قوله: إن نواتج هذه التجربة لا بُدَّ وأن تضبط بموازين تحفظها من التعدِّي على ضرورات العقل، وضرورات الشرع(٢).

وهذا ما قام به علماء الإسلام في كل عصر ضد الأدعياء الذين انتسبوا إلى التصوف، مؤكدين ـ أي علماء الإسلام ـ أن هذا الطريق مُقيَّد بكتاب الله وسُنَّة رسوله، وأن مشايخ الطريق مجمعون على تعظيم الشريعة، وموافقون لأهل السُّنة في الأصول(٣)، أما الشطح المُحدَث من قبل الأدعياء فهو منبوذ من أهل التصوف الحق، وها هو الغزالي يؤكد أن من تطاولت دعواه في العشق الإلهي، وبلغ ادعاء الاتحاد وارتفاع الحجاب، ورفض موازين العلم بدعوى أنه جدل وحجاب؛ "فقتْله أفضل في دين الله من إحياء عشرة"(٤)، وأقل من هذا شناعة مع قبحه، من يتلفَّظ بألفاظ غير مفهومة، ظواهرها رائقة ولا طائل تحتها، بل غاية ما فيها أنها تشوش القلب وتحرك الأهواء في حملها وتفسيرها(٥).

وفوق هذا يعدِّد الغزالي أصنافاً من الصوفية المغترين، ويحذِّر من الاقتداء بهم، وهؤلاء منهم من اغترَّ بالزي والهيئة والمنطق، مع تكالبه على الحرام والشُّبهات، وآخرون زادوا على هذا بلبس المرقَّعات وصبغ الثياب، فهؤلاء من اقتدى بهم هلك، ومن رآهم دون اقتداء؛ فسدت عقيدته في أهل التصوف جميعاً، ومنهم من ادَّعى المعرفة والمشاهدة ومجاوزة المقامات والأحوال، وبدأ يحقِّر النظر إلى المحدِّثين والمفسِّرين والفقهاء، وغيرهم من أصناف العلماء، فهذا وأمثاله من الفُجَّار المنافقين. ومن هؤلاء أيضاً من وقع في الإباحة ورفض أحكام الشرع، زاعماً أن أعمال الجوارح لا وزن لها، وإنما النَّظر إلى القلوب، وقلبه والهٌ بحب الله، وآخرون منهم ادعوا حُسْن الخُلق، وتصدَّروا لخدمة الصوفية، ولم تكن غايتهم من ذلك

---

(١) **السابق**، ص ٦٢.

(٢) أي ما علم من الدين بالضرورة.

(٣) انظر: الكلاباذي: **التعرُّف**، ص ٣٣-٣٥، ٨٦، ١٣٣-١٣٤، والقشيري: **الرسالة**: ١/١٩-٢١، ٧٩، ١٤٨، والفاسي: **مقدمة التصوف وحقيقته ونتيجته**، ص ٥٠-٥٢.

(٤) **الإحياء**: ١/١٣٥.

(٥) انظر: **الإحياء**، ١/١٣٦.

سوى جمع المال وحب الرياسة والاستتباع، إلى غير ذلك من هذه الأصناف التي لا تكاد تحصى[١]، وكلها تفسد التصوف على مر العصور، وتغشي على حقيقته، بحيث تجعل وجوده في كل زمان أعزُّ من «الكبريت الأحمر»[٢].

وهذا الحال هو ما حدا بالنُّظَّار ـ المتكلمين ـ إلى التشكيك في سلامة هذا الطريق، فإن رياضة النفس إن لم تُسبَق بحقائق العلم؛ أدَّت إلى خيالات فاسدة تعمي القلب، وتطمئنُّ إليها النفس، وكم من صوفي بقي في خيالاته سنين عدداً، ولو أنه أوثق العلم قبل ذلك؛ لاستطاع تمييز الحقيقة من الخيال، فحال هذا الطريق كحال من ترك الكسب والحراثة رجاء العثور على كنز يغنيه، فإن ذلك ممكن؛ إلا أنه جدٌّ بعيد[٣].

ثم إن هذا الطريق لا يصحُّ في حق عامة الناس، كما أنه ينطوي على إبطال للنظر والتفكُّر الذي دعا إليه القرآن، فضلاً عن أن تخليص النفس من الشهوات لا يوصِل بذاته إلى المعرفة، وإن كان شرطاً في صحتها، فيحصل من هذا أن طريقة القوم ليست كافية بنفسها كما ظنَّ أهلها، بل تـنفع كشرط لتصحيح المعرفة[٤].

ولا شك أن التصوف ـ كما أرى ـ ينبغي أن يكون نهاية طريق العلم بمفهومه الحسي والاستدلالي، والشرعي والعقلي[٥]، لا أن يكون العلم نهاية التصوف؛ إذ لا سبيل إلى ضبط الاغترار والشطح الصوفي إلا بإحكام العلم، أما تحييده عن هذا الطريق؛ فسيوصل في غالب الأحوال ـ إن لم يكن في جميعها ـ إلى نوع من التجديف والهرطقة والشطح المذكور الذي لا يخلو عنه عصر، والذي بدوره يترك أثراً سلبياً ينعكس على حقيقة الدين تحريفاً أو تشويهاً لا يقل خطراً عن أي حركة هدَّامة ترمي إلى تفتيت الدين من الداخل.

ولعل هذا هو ما جعل مؤسسة (RAND) الأمريكية للأبحاث، تؤكد في تقريرها الصادر عام (٢٠٠٧م) بعنوان: «بناء شبكات إسلامية معتدلة»[٦]، أن الصوفية من أهم حلفاء الغرب في هذا المشروع، وأنه لا بدَّ من استثمار حالة العداء الحاد التي تربطهم بالسلفية

---

(١) انظر: **السابق**، ٦/٦٨٧-٦٩٨.

(٢) يضرب به المثل للندرة، وقد ذكره الغزالي أكثر من مرة في **الإحياء**. انظر مثلاً: ٢/٩١، و ٦/٣١٩.

(٣) انظر: الغزالي: **الإحياء**، ٥/٧٢-٧٣.

(٤) انظر: ابن رشد: **مناهج الأدلة في عقائد الملَّة**، تحقيق: د. محمود قاسم، ط:٢ (مصر، مكتبة الأنجلو مصرية، ١٩٦٤م) ص ١٤٩.

(٥) والمحققون من أهل الطريق على هذا الرأي كما سأعرض بعد قليل لرأي صاحب التعرُّف.

(6) "Building Moderate Muslim Networks".

والوهابية؛ لتمرير الرؤية الغربية إلى العالم الإسلامي، وحدَّد التقرير دولاً ذات نزعة صوفية شعبوية صالحة لبناء المشروع الغربي، منها مثلاً: سوريا، أندونيسيا، وتركيا ...، كما أشار إلى جماعات بعينها يمكنها أن تخدم هذه الرؤية، كـ«الأحباش» وجماعة «غولن» (Gülen) في تركيا[١].

وإذا آثرنا الابتعاد عن التوظيف السياسي المستمر والمشاهد للحركات الصوفية[٢] ـ رغم خطورته ومحوريته ـ وبقي البحث في التصوف كمنهج وطريق، يمكن القول: إن التصوف في صورته الحقَّة يمثل أعظم ما أنتجه العقل الإسلامي في تفاعله مع الكتاب والسُّنة، ولا غنى عن هذا الطريق في لجم النزعة الفقهوية التي تعنى بإصلاح الأشكال والظواهر[٣]، والتي ظهرت في الإسلام قديماً[٤] وحديثاً[٥]،وشدَّدت على الصلاحية الشكلانية للعمل، في مقابل التغاضي ـ إن لم يكن إهمال ـ الصلاحية الجوهرية.

(1) See: Many Authors: **Building Moderate Muslim Networks**, (USA, RAND - Center for Middle East Public Policy, 2007) P. 73-74.

(٢) للتوسع في هذا الموضوع يمكن مراجعة: د. طارق عبد السلام لعجال وأحمد زكي إبراهيم: **التصوف بين التوظيف السياسي والثابت التاريخي**، مجلة التمدن، (كوالالمبور، جامعة ملايا، ع ١/٧، ٢٠١٢م، ص ١٦٣-١٨٤. ومن الإنصاف الاعتراف بأن التصوف ليس وحده من يخضع للتوظيف السياسي، بل الحال ذاته مع بقية التيارات والطوائف الإسلامية ابتداء من أكثرها اعتدالاً إلى أشدها تطرفاً، وإنما مقام الحديث هنا عن التصوف.

(٣) لقد فصَّل الغزالي وأطنب في وصف هذه الحالة، وأختار هنا نصاً من إحيائه يشرح فيه مدى التهافت على الفقه، في مقابل العزوف عن العلوم الكفائية الأخرى، إذ يقول: "فكم من بلدة ليس فيها طبيب إلا من أهل الذِّمة، ولا يجوز قبول شهادتهم فيما يتعلق بالأطباء من أحكام الفقه، ثم لا نرى أحداً يشتغل به، ويتهاترون على علم الفقه لا سيما الخلافيَّات والجدليَّات والبلد مشحون من الفقهاء بمن يشتغل بالفتوى والجواب عن الوقائع! فليت شعري؛ كيف يرخِّص فقهاء الدين في الاشتغال بفرض كفاية قد قام به جماعة، وإهمال ما لا قائم به؟! هل لهذا سبب إلا أن الطب ليس يتيسر الوصول به إلى تولي الأوقاف والوصايا، وحيازة مال الأيتام، وتقلُّد القضاء والحكومة، والتقدم به على الأقران، والتسلط به على الأعداء؟ هيهات هيهات! قد اندرس علم الدين بتلبيس علماء السوء، فالله المستعان..." ١/٨١-٨٢. وقد كرر هذا المعنى في عدة مواضع الإحياء، انظر مثلاً: ١/٩١، ١٢٠-١٢٤.

(٤) إضافة إلى أمثلة الغزالي يذكر الشيخ الفاسي (٨٩٩ هـ) وهو من أعلام التصوف في القرن التاسع الهجري، أن الفقهاء "ليست لهم أعمال ثابتة ولا أحوال صحيحة، بل قنعوا بالرسوم، واشتغلوا بالمنطوق والمفهوم". **مقدمة التصوف وحقيقته ونتيجته**، ص ٢٣.

(٥) نشاهدها اليوم رأي العين، ولا حاجة للاستشهاد أو التدليل عليها.

وبالتأكيد فإن التـنديد بالنزعة «الفقهوية»؛ ليس طعناً في الفقه كعلم قائم على تقنين وتقعيد التشريع الإسلامي، من خلال التحرِّي في استـنباط مراد الشارع، ووضع الحكم التكليفي المناسب لهذا المراد، بالاستـناد إلى الشارع أيضاً، ولا منصف يتوهم أن تشنيع الغزالي ـ وهو الأصولي الفقيه ـ على فقهاء عصره؛ يُراد منه التشنيع على الفقه؛ بل غاية الأمر أنه أراد سحب المركزية من الظاهر إلى الباطن، وتحويل العناية من الشكل إلى المضمون؛ إذ ليس مقصد الإسلام تكثير أناس يحرصون على تزويق الظواهر، وتخريب الجواهر.

والتصوف الحق أيضاً هو الطريق الأقوم لتزكية النفس، وتربية شخصية تتقلص فيها الهوَّة بين القول والعمل؛ لأن علوم القوم علوم أحوال، **"والأحوال: مواريث الأعمال، ولا يرث الأحوال إلا من صحَّح الأعمال"**[١]، وتصحيح الأعمال يكون بإحكام العلم، والانضباط بالشرع[٢]، وبترقي الأحوال يبلغ صاحبها المقامات السَّـنِيَّة، التي تبدأ بالتوبة، يعقبها الزُّهد، ثم الرضا، ويليه الخوف، ثم الشوق، ثم المحبة، وختامها المعرفة[٣]، ولا يرقى العبد من مقام إلى آخر فوقه إلا بالرياضة والمجاهدة التي تجعله مستوفياً لأحكام مقامه[٤]. وإذا كانت جميع مقامات الدين معارف، وأحوالاً، وأعمالاً[٥]؛ فإن أهل التصوف الحق أقرب الناس تحققاً بهذه المقامات.

وبهذا يكون التصوف قد أحكم العلم والعمل، وجمع في تغذيته وإشباعه كلاً من مطالب النفس المعرفية والعاطفية، ومن تأمل مقاماته وجدها تعنى بالجانب الوجداني في الإنسان رعاية وصقلاً، تلبية وتربية.

---

(١) الكلاباذي: **التعرُّف**، ص ٨٦.

(٢) انظر: **السابق**، ص ٨٦-٨٧.

(٣) انظر: أبو نعيم الأصفهاني: **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، (القاهرة - بيروت، مكتبة الخانجي - دار الفكر، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م) ١٠/٦٤.

(٤) انظر: القشيري: **الرسالة**، ١/١٥٣.

(٥) انظر: الغزالي: الإحياء، ٧/٢١٤.

ثالثاً - المنهج السلفي:

يقوم هذا المنهج على «ذم الكلام»[١] وأهله، حتى أن شارح الطحاوية نقل عمن سماهم بـ«الأصحاب» أن رجلاً لو أوصى لعلماء بلده؛ فلا يدخل المتكلمون في هذه الوصية، ولو أوصى أن يُوقَف من كتبه ما هو من كتب العلم، ففتوى «السَّلف» أن يُباع ما فيها من كتب الكلام[٢].

والمنهج في جذوره حنبلي التوجُّه[٣]، إلا أنه شاعت نسبته مؤخراً لابن تيمية ومن ناصره. ويرى أصحاب هذا الطريق أن سبيل المعرفة الدينية عموماً، والإلهية على وجه الخصوص؛ هي الفطرة، والسَّمع. فالعلم بأن الحادث لا بدَّ له من مُحدِث، وأن الممكن لا بدَّ له من واجب، ومثل هذا من القضايا؛ ليس إلا أمراً فطرياً يسبق إلى بديهة الإنسان دون الحاجة إلى توقفه على علم سابق أو مقدمات كليَّة تقول: بأن كل حادث لا بدَّ له من محدث، أو بأن كل ممكن لا بدَّ له من واجب، حتى يُستَنتَج بعد ذلك من خلالها أن حادثاً أو ممكناً معيناً يحتاج إلى مُحدِث أو موجب؛ ولهذا كان الصبي يعلم القضايا المعينة الجزئية دون أن يستحضر عقله القضايا الكلية[٤]؛ لأن "فطرة الخلق مجبولة على أنهم متى شاهدوا شيئاً من الحوادث المتجدِّدة، كالرعد والبرق والزلازل، ذكروا الله وسبَّحوه؛ لأنهم يعلمون أن ذلك المتجدِّد لم

---

(١) هو عنوان كتاب للهروي الأنصاري (٤٨١ هـ) أحد شيوخهم المتقدمين، وأضاف بعض المعاصرين في النسبة إلى اسم الكتاب كلمة «وأهله» بدون كلمة «ذم» أو جعل اسمه «ذم الكلام وأصله»، ويبدو أن الأدق هو أن اسم الكتاب «ذم الكلام»، وهو ما قال به الذهبي، وابن رجب الحنبلي. انظر: الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، ط:١ (بيروت، دار الرسالة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م) ٥٠٣/١٨، وابن رجب الحنبلي: **الذيل على طبقات الحنابلة**، تحقيق: د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، ط:١ (الرياض، مكتبة العبيكان، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م) ١١٨/١، وصالح بن عبد العزيز آل عثيمين: **تسهيل السابلة لمريد معرفة الحنابلة**، تحقيق: بكر أبو زيد، ط:١ (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م) ٤٩٩/١، ود. النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ٣١٢/١.

(٢) انظر: ابن أبي العز الحنفي، ١٨/١.

(٣) انظر: د. حسن الشافعي: **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، ص ٧٣-٧٤.

(٤) انظر: ابن تيمية: **درء تعارض العقل والنقل**، ١١٨/٣-١١٩. وقد وافق الدكتور النشار - من المعاصرين - ابن تيمية في أن مفكري الإسلام لم يعترفوا بالقضية الكلية، وإنما أنكروها إنكاراً باتاً، وهذه القضية هي مادة البرهان عند أرسطو، وسبب هذا الإنكار أنه لو كان كل برهان محتاج إلى قضية كلية؛ لوجب أن نعلم كونها كذلك، فإذا حصل العلم بكليتها بالبديهة؛ كان العلم ببدهية أفرادها حاصلاً بطريق الأولى، أما إذا كان العلم بكليتها نظرياً؛ فإنه يحتاج إلى آخر بديهي، وهذا يؤدي إلى الدور والتسلسل الباطلان؛ ولهذا كانت القضية الجزئية هي الوحيدة المعترف بها من قبل مفكري الإسلام. انظر: **نشأة الفكر الفلسفي**، ٣٩/١-٤٠.

يتجدَّد بنفسه ..."[١]؛ ولذلك فإن الأمثلة والشواهد التي تُضرَب لبيان افتقار الصَّـنعة إلى الصَّانع في حدوثها وبقائها، ليست إلا للتـنبيه على ما هو مستقرٌّ في الفطرة[٢]؛ إذ القلوب مفطورة على معرفته تعالى، كما أنها مجبولة على توحيده والإيمان به، وذلك حاصل مادام أن الفطرة سليمة، لم يعرض لها ما يفسدها[٣].

وبهذا فإن ما سلَكه المتكلمون لأجل إثبات حدوث العالم، ومن ثم إثبات الصانع، باعتمادهم على حدَث الأعراض، وملازمتها للأجسام، وتقرير أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث، فيحصل أن الأجسام حادثة وتفتقر إلى محدث ...، إلى غير ذلك من قواعد منهجهم، كل هذا في رأي ابن قيم الجوزية يستلزم إنكار كون الرب ﷻ فاعلاً في الحقيقة؛ لأنه لا يقوم به عندهم ـ أي المتكلمين ـ فعل[٤].

بيان ذلك ـ عنده ـ أن نفي الجسمية عن الله موقوف على عدم قيام الأعراض والحوادث به، وهي الصفات والأفعال، ونفيها موقوف على ما دلَّ على حدوث الأجسام، ودليل حدوثها أنها لا تخلو عن الحوادث، وبما أنها لم تخلُ عن الحوادث فهي حادثة، وكذلك فإن الأجسام لا تخلو عن الأعراض، والأعراض لا تبقى زمانين؛ فتكون حادثة؛ وما لا يخلو عن الحوادث حادث؛ فتكون الأجسام أيضاً حادثة[٥].

فبهذا أثبت المتكلمون حدَث العالم، ونفي كون الصانع جسماً؛ ولذلك فإنه متى بطل الدليل على حدوث الجسم؛ بطل الدليل على إثبات الصانع وصدق الرسول؛ فصار العلم بحدَث العالم، وإثبات الصانع، وصدق الرسول، موقوفاً على نفي الصفات والأفعال[٦].

---

(١) ابن تيمية: **درء تعارض العقل والنقل**، ١٢٢/٣.

(٢) انظر: **السابق**، ١٢٦/٣.

(٣) انظر: ابن أبي العز الحنفي: **شرح العقيدة الطحاوية**، ٢٦/١-٢٨، ٣٤-٣٥.

(٤) انظر: **الصواعق المرسلة**، ٩٨٥/٣.

(٥) انظر: **الصواعق المرسلة**، ١١٨٧/٣-١١٨٨، وذات المعنى تقريباً عند شيخه ابن تيمية: انظر: **شرح العقيدة الأصفهانية**، تحقيق: إبراهيم سعيداي، ط:١ (الرياض، مكتبة الرشد، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م) ص ١٩٨، وإن كان قد نسب هذه الطريقة في الاستدلال إلى المعتزلة.

(٦) انظر: **الصواعق المرسلة**، ١١٨٨/٣.

وابن قيم الجوزية نسب القول بهذه الطريقة، ولزومها في الإيمان إلى كل من الجهمية[١]، والمعتزلة، ومتأخري الأشعرية، وإلى كثير من متبعي الأئمة الأربعة وأهل الحديث والصوفية[٢]، وأكد أن حقيقتها: "جحد الرسالة والمرسل، ولوازمها الباطلة أكثر من مائة لازم لا تحصى إلا بكلفة، فأول لوازمها نفي الصفات، ونفي الأفعال، ونفي العلو، ونفي الكلام، ونفي الرؤية"[٣].

ويُعلم من نصِّه أنه من القائلين بإثبات هذه الصفات وغيرها كالنزول، والمجيء، والغضب، والوجه، واليدين ... وسوى ذلك مما يُعرَف بالصفات الخبرية[٤]، إلا أنه وتياره مع قولهم بالإثبات ينفون التشبيه، ويمنعون تأويل الصفات بما يصرفها عن حقائقها اللائقة به تعالى[٥].

في الحقيقة؛ إن المتكلمين ـ خاصة الأشعرية والماتريدية ـ مع قولهم باللاعينيَّة واللاغيريَّة في الصفات؛ إلا أنه لا قائل منهم ـ بحسب ما وقفت عليه من مصادرهم في هذا البحث ـ بأن قيام الصفات بالذَّات مستلزم لحدوث الذات. كما أنه لا قائل منهم بنفي الفعل عن الله، وأما محاولة التوحيد بين الأشعرية والجهمية والمعتزلة من قبل ابن قيم الجوزية وتياره، وجعل الكل «متكلمين»، ثم القيام بالطعن على إحدى هذه الفرق، وتعميم الطعن بعد ذلك على الجميع؛ فلا شك أنه عمل مناف للإنصاف، حتى على افتراض وجود قواسم مشتركة بين الفرق السَّالفة الذكر.

والقول بأن قيام الصفة بالذات يستلزم التجسيم؛ إنما نسبه أهل هذا التيار إلى الجهمية والمعتزلة[٦]، فإقحام الأشعرية بعد ذلك به مع عدم القائل بذلك منهم؛ ليس إلا تجنّياً عليهم.

---

(١) أصحاب جهم بن صفوان، وهو من الجبرية. قُتِل في آخر ملك بني أمية. وافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية، وزاد عليهم بأنه لا يجوز وصف الله بصفة يوصف بها خلقه، فنفى كونه حياً عالماً، وأثبت للباري علوماً حادثة لا في محل، كما نفى اختيار الإنسان وقدرته على أي شيء، إلى غير ذلك من الأقوال. نقلاً عن الشهرستاني: **الملل والنحل**، ٨٦/١-٨٨.

(٢) انظر: **الصواعق المرسلة**، ١١٨٩/٣.

(٣) **السابق**، ١١٩١/٣.

(٤) انظر: **السابق**، ٩٨٦/٣، ١١٩٠.

(٥) انظر: ابن أبي العز الحنفي: **شرح العقيدة الطحاوية**، ٢٠٧/١، ٢٥٩ و٦٨٥/٢.

(٦) انظر: ابن قيم الجوزية: **الصواعق المرسلة**، ٩٨٥/٣، وابن تيمية: **شرح العقيدة الأصفهانية**، ص ١٩٨-١٩٩.

وبالانتقال إلى إثبات النبوة لدى أصحاب المنهج السلفي نجد أنهم قد اختطُّوا لأنفسهم طريقاً يخالف ما عليه أهل الكلام، إذ يمكن عندهم تقرير النبوة بكونه تعالى منزَّهاً عن تأييد الكذَّاب بالمعجزة، بما عُلِم من حكمته ورحمته وسُننه في عباده، فحكمته تعالى وعدله يمنعان أن يسوِّي بين النبي ومدَّعي النبوة، أو أن يؤيِّد الكاذب بمعجزة لا معارض لها، وكذلك ما تقضي به سنته ﷻ من نصر الأنبياء الصادقين وأتباعهم المؤمنين، وانتقامه من الكَذَبة وخذلانهم، فبهذا وأمثاله يعلم أنه لا يؤيِّد كاذباً بمعجزة لا تعارَض؛ لأن في ذلك ضرراً بالعباد تمنعه رحمته وحكمته، كما أن فيه نقضاً لسُننه المضطردة في خلقه[١].

وبالطبع فقد طعنوا في دليل الأشاعرة خصوصاً في قضية «تصديق الكاذب وخروجها عن المقدور»، حيث يجادلهم ابن تيمية بقوله: أيقدر الله على إظهار المعجزة على يد الكاذب أم لا؟ فإن قلتم: لا، أبطلتم قدرته، وإن قلتم: نعم؛ أثبتُّم أنه قادر على إظهارها على يد الصَّادق والكاذب، ولا مخصِّص، إذ مجرَّد القدرة لا يوجب اختصاص الصادق بها. وإن قلتم: لا يقدر على إظهار المعجز على يد الكاذب خصوصاً؛ فقد رفعتم القدرة، فيرجع الكلام إلى شيئين: إما إثبات القدرة العامة على الأمرين دون تخصيص، أو إثباتها على أحدهما ونفيها على الآخر، وهو مبطل لعموم القدرة[٢].

وأيضاً فإن "النبوة التي أثبتوها لا ترجع إلى وصف وجودي، بل هي تعلُّق الخطاب الأزلي بالنبي، والتعلُّق عندهم أمر عدمي، فعادت النبوة عندهم إلى أمر عدمي"[٣].

والخلاصة أن دلائل النبوة عند أصحاب المنهج التيمي هي: المعجزة، واستقراء السُّنن الإلهية. أما المعجزة؛ فبعد إثبات حكمته تعالى، وقصده إلى جعلها دليلاً، وهذا إنما يكون بتنزيهه عن تأييد الكاذب بالخارق المعجز؛ إذ لا يجوز أن يظهر الله ﷻ ما جعله دليلاً للنبوة مع عدم وجود هذه النبوة. وأما سنن الله؛ فيستدل بها من خلال اعتبار الشيء بنظيره بواسطة القياس والتمثيل[٤].

---

(١) انظر: ابن تيمية: **شرح العقيدة الأصفهانية**، ص ١٩٩-٢٠٢. **والنبوات** للمؤلف: تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان، ط:١ (الرياض، مكتبة أضواء السلف، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م) ٢/٩٤٦، ٩٥٨-٩٦٠.

(٢) انظر: ابن تيمية: **النبوات**، ٢/٩٥٣.

(٣) ابن قيم الجوزية: **الصواعق المرسلة**، ٣/٩٨٧.

(٤) انظر: ابن تيمية: **شرح العقيدة الأصفهانية**، ص ١٩٩-٢٠٢، **والنبوات**، ٢/٩٤٦-٩٤٩، ٩٥٧، ٩٦٣.

وحجَّة المعجزة تحصل إما بطريق الحسِّ لمن شهدها، أو بطريق استفاضة الخبر لمن غاب عنها، ومتى حصل هذا وجب قبول ما دعا إليه النبي ﷺ؛ نظراً لكون دلالتها ضرورية؛ ولأن ارتباطها بمدلولاتها أقوى من ارتباط الأدلة العقلية بما تدلُّ عليه، فإنها جمعت بين دلالتي العقل والحس؛ وبهذا لم يبق في طريق الأدلة أوثق منها[١].

واليقين في الاعتقاد ـ عند ابن تيمية ـ متعلِّق باستطاعة العبد، فكثيرٌ من المسائل الكلامية الدقيقة والمتنازع فيها، قد يكون مشتبهاً عند الكثير من الناس اشتباهاً لا يمكنه معه دَركُ اليقين، فهذا لا يجب عليه ترك ما يستطيعه من اعتقاد قول غالب على ظنِّه لأنه عجز عن تمام اليقين، بل الواجب ما قَدِر عليه، لا سيما إذا كان اعتقاده مطابقاً للحق، فإنه يثاب عليه، ويسقط عنه الفرض، مادام أنه غاية استطاعته[٢].

ولا أعتقد وجود مخالف لابن تيمية في هذا، إلا إذا كان يريد بكلامه الإلماح إلى مسألة «تكليف ما لا يطاق»، وهي مما قالت الأشاعرة بجوازه، ثم اختلفوا في وقوعه[٣]، ورفضته الماتريدية[٤]، إلا أن عامة المتكلمين في قضية الإيمان يحكمون بقبول إيمان المقلِّد، دون تكليفه ما لا يطيقه من النَّظر أو تعلُّم المجادلات الدقيقة، وإن قال بعضهم بعصيانه لترك النَّظر[٥]، وقد رأينا أن الغزالي جعل الواجب الأول على المكلَّف نطق الشهادتين مع الاعتقاد الجازم بمضمونها، ولو حصل ذلك تقليداً دون بحث ونظر[٦]، كما رأينا توجُّه الكوثري ـ من المعاصرين ـ إلى أن المكلَّف مطالب بالاعتقاد الجازم مهما كان طريقه[٧].

---

(١) انظر: ابن قيم الجوزية: **الصواعق المرسلة**، ١١٩٦/٣-١١٩٧.

(٢) انظر: ابن تيمية: **درء تعارض العقل والنقل**، ٥٣/١.

(٣) انظر: الجويني: **الإرشاد**، ص ٢٢٦-٢٢٨، والإيجي: **المواقف**، ص ٣٣٠-٣٣١. وقد قال الجويني بأنه واقع شرعاً في مسألة تكليف أبي لهب بالإيمان بالرسول ﷺ مع أنه أخبر بأنه لا يؤمن، بينما عدّ صاحب المواقف الاستشهاد بهذه القصة نصباً للدليل في غير محل النزاع.

(٤) انظر: شيخ زادة: **نظم الفرائد**: ص ٢٥-٢٦.

(٥) انظر: النسفي: **تبصرة الأدلة**، ١٥٧/١-١٥٩، وشيخ زادة: **نظم الفرائد**: ص ٤٠-٤٢. وقال الجويني: "ولو انقضى من أول حال التكليف زمن يسع النظر المؤدي إلى المعارف، ولم ينظر مع ارتفاع الموانع، واخترم بعد زمان الإمكان فهو ملحق بالكفرة". **الشامل**: ص ١٢٢.

(٦) انظر: **الإحياء**، ٥٦/١، وراجع نقاش مسألة «أول واجب على المكلف» في منهج المتكلمين من هذه البحث.

(٧) راجع ص ١٤١ من هذا البحث.

وفيما يخص الآحاد وقبوله في الاعتقادات، فقد أشير سابقاً إلى أن القوم ـ السلفيين ـ يعتدُّون به ويقبلونه بشروطه[١]، ويرفضون أن ما أتت به الأدلة النقلية يفيد الظن، وعلى فرض ذلك فإن الظنَّ المستفاد من الأدلة السَّمعية خير من عقليَّات ـ ويسمونها جهليَّات[٢] ـ المتكلمين[٣].

ولقد نقل البحث سابقاً عن الغزالي قوله باعتداد الصحابة بالظنيَّات "في التصديقات الاعتقادية والقولية"[٤]، كما نقل عن أحد شُرَّاح العقائد النسفية قوله: إن المشايخ ذكروا الظنيَّات في عقائدهم وعملوا بها في مواضع عدَّة[٥].

وإذا أردنا تحديد خلاصة ما يعبِّر به أهل هذا الطريق عن منهجهم المعرفي في الاعتقاد، فهي أن منهجهم قرآنيٌّ سمعيٌّ حتى في جانبه العقلي، فإن القرآن جمع الدليلين العقلي والسَّمعي، واليقين حاصل بكلام الله أكثر من كلام المتكلمين، ومتحقِّق بالأدلة السَّمعية لا العقلية، إذ الشكوك القادحة في العقليات أكثر بكثير من الشكوك القادحة في السَّمعيات، والمتكلمون خالفوا بعقلياتهم المعقول؛ ولذلك كانت مصطلحاتهم مانعة من قبول الحق واليقين، وطريقهم سبيل الحيرة والشَّك، فكل ما عارض السَّمع فاسد عقلاً؛ ولهذا وجب ردُّ العقل إلى السَّمع، وعدم تقديم العقل بين يديه[٦]، والأنبياء عليهم السلام استدلوا على الله ﷻ بذكر آياته، دون استعمال قياس شمولي تستوي أفراده، ولا قياس تمثيلي[٧] يستوي فيه الأصل والفرع، بل استعملوا قياس الأولى، كأن يُعلَم أن "ما ثبت لغيره من كمال

(١) راجع ص ١٢٨ من هذا البحث.

(٢) انظر: ابن تيمية: **درء تعارض العقل والنقل**، ٢٧/١، وابن أبي العز الحنفي: **شرح العقيدة الطحاوية**، ١٥/١.

(٣) انظر: ابن قيم الجوزية: **الصواعق المرسلة**، ٧٣٩/٢-٧٤٠، و ٧٧٣/٢-٧٧٤.

(٤) **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص ١١٥، وراجع ص ١٤٠ من هذا البحث.

(٥) انظر: الفرهاري: **النبراس شرحُ شرحِ العقائد النسفية**، ص ٥٩٨، وراجع ص ١٤١من هذا البحث.

(٦) انظر: ابن قيم الجوزية: **الصواعق المرسلة**، ٤٦٠/٢، ٦٤٨-٦٤٩، ٦٦٣-٦٦٤، ٦٧٢-٦٧٤، ٧٤٤، ٧٥٧-٧٥٨، ٧٩٢-٧٩٣، ٧٩٦/٣-٧٩٩، ٨٠٧-٨٠٩، ٨٣٥، ٨٤٨، ٩٠٥.

(٧) التمثيل: هو نقل الذهن حكم أحد الشيئين إلى الآخر لجهة مشتركة بينهما، ويسميه الأصوليون والفقهاء بالقياس، أما المتكلمون فيطلقون عليه «قياس الغائب على الشاهد» بعد استعارته من الفقهاء، وفي قبوله أو رده كلام كثير، إلا أن الغالب من المتكلمين عدم قبوله، ويمكن الاطلاع على تفصيل هذا لدى: د. حسن الشافعي: **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، ص ١٦٣-١٧١. وانظر لما سبق: الشيخ المظفر: **المنطق**، ص ٢٦٨، والميداني: **ضوابط المعرفة**، ص ٢٨٩، وابن تيمية - كما هو واضح - يرفض استصحاب هذا القياس الفقهي إلى ميدان الإلهيات.

لا نقص فيه، فثبوته له بطريق الأولى، وما تـنزَّه عنه غيره من النقائص، فتنزُّهه عنه بطريق الأولى"[١]؛ ولهذا كانت أقيسة القرآن العقلية البرهانية من هذا الباب، دون أقيسة المتفلسفة والمتكلِّمة التي انتهت بهم إلى الحيرة والاضطراب[٢].

ازدهر التيار السلفي بعد قيام الدولة السعودية بشكل خاص، وبدأ ينافس الاتجاه الأشعري[٣]، أو ـ على الأصح ـ يناكفه، ولقد عايشنا في سنواتنا الأخيرة ـ ولا نزال ـ كمية التطرُّف والحقد الذي يكنُّه هؤلاء السلفية لمخالفيهم من أهل السُّـنة، ولديَّ يقين بوجود توظيف استعماري لهؤلاء غايته تقويض الإسلام، وشقُّ الصف الإسلامي، وجعل أهله مِزَقاً وشيَعا يلعن بعضهم بعضاً، وما الحال التدميري الذي أفرزه الفكر السلفي بنسخته السعودية، والذي اكتوت بنيرانه معظم دول العرب والإسلام ـ وسوريا على رأس هذه الدول ـ إلا شاهد على التبنِّي الغربي الحاقد على الإسلام وأهله لهذا النهج في التفكير والعمل.

ولقد تعرَّض هذا التيار لمآخذ أبرزها نسبته إلى التشبيه والتجسيم، وأنَّ أتباعه هم الكرَّامية الجدد الذين لا يزالون أحياء إلى يومنا هذا[٤]، وليس من اختصاص البحث التحقيق في مدى صحة هذه النسبة إليهم، وإن كان من الإنصاف الاعتراف ـ من خلال ما تم نقله عنهم ـ بأنهم يرفضون التشبيه ويقولون بالإثبات مع منع التأويل.

وبالتأكيد فليس في التشبيه أو التجسيم أيَّـاً كان قولهم، ما يبرِّر الحال التي وصلوا إليها في التفكير والتكفير.

أما بقية أصول المنهج ففيها من الصلاحية الشيء الكثير، ويمكن استثمارها في بناء العقيدة الإسلامية بعد تـنقيتها مما علق به من المثالب الآنف ذكرها.

رابعاً - المناهج المعاصرة - د. فرغل أنموذجاً:

في عصرنا الحاضر، ولا سيما في القرن الماضي، بدأ البحث في التراث الفكري الإسلامي على يد المسلمين، بعد أن كان المستشرقون شبه محتكرين لهذا الميدان. وفيما

---

(١) ابن تيمية: **الرد على المنطقيين**، (بيروت، دار المعرفة، د/ ط ت) ص ١٥٠، وذات المعنى لكلامه في **درء تعارض النقل والعقل**، ٢٩/١-٣٠، وكرر نقل هذا عنه ابن أبي العز الحنفي، انظر: **شرح الطحاوية**، ٨٧/١-٨٨.

(٢) انظر: ابن تيمية: **درء تعارض العقل والنقل**، ٢٩/١، **والرد على المنطقيين**، ص ١٥٠، وابن أبي العز الحنفي: **شرح العقيدة الطحاوية**، ٣٨/١.

(٣) انظر: د. حسن الشافعي: **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، ص ١١٧-١١٨.

(٤) انظر: د. النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ٣١١/١-٣١٢.

يخصُّ الفلسفة الإسلامية؛ فمنذ أطلق مصطفى عبد الرازق (١٩٤٧م) دعوته لدراسة هذه الفلسفة من مظانّها الحقيقية؛ نفر تلامذته إلى تلبية هذه الدعوة، فخاضوا غمار هذا البحث، وعالجوا مواضيعه الدقيقة، وأبرزوا أصالة الفكر الإسلامي في هذا الحقل، فلَمَعت أسماء مثل محمود الخضيري (؟)، ود. محمد مصطفى حلمي (١٩٦٩م)، ود. محمد عبد الهادي أبو ريدة (١٩٩١م) ... وغيرهم[١].

وإلى جانب مدرسة عبد الرازق، ظهرت مدرسة عقلية إسلامية على يد الدكتور محمود قاسم (١٩٧٣م)، إضافة إلى بعثٍ فكري أزهري قاده الدكتور عبد الحليم محمود (١٩٨٧م)[٢].

وفي إطار العملية المستمرة لإحياء المنهج الإسلامي في الفكر والبحث، برزت أطروحة الدكتور النشار (١٩٨٠م) «مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاليسي»، حيث أثبت فيها عدم قبول أهل الفكر في الإسلام لمنطق أرسطو، بل إنهم حاربوه بشدة، ووضعوا منهجهم المستقل القائم على الاستقراء والتجريب[٣].

ثم أتى من المدرسة الأزهرية الدكتور يحيى هاشم فرغل (٢٠١١م) بأطروحته الموسومة بـ «الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية»، والتي وقف فيها على المناهج المتبعة في بناء هذه العقيدة، وعالج بشكل خاص المنهج الكلامي لدى الأشاعرة والمعتزلة، إضافة إلى المنهج التَّيمي (نسبة إلى ابن تيمية). وقد أوصلته هذه المعالجة إلى تحديد أوجه قصور في منهج المتكلمين رأى أنها أودت إلى انهيار عقلانيته بالكليَّة، ويتجلَّى هذا واضحاً في رأيه ـ كما ذُكِر سابقاً ـ في كون الأوليات والعلوم الضرورية هي أساس العلوم الكسبيَّة في العقائد الدينية، وبما أن الله هو خالق العلوم الضرورية؛ فلا يمكن الوثوق بهذه العلوم قبل معرفته تعالى؛ فيحصل من هذا أن معرفة الله متوقفة على معرفته، ويقع الدَّور الذي يهدم البناء العقلي لعلم الكلام من أساسه[٤].

ولهذا يقترح الدكتور المنهج البديل القائم على جملة مراحل متلاحقة، تُسلِم كل واحدة منها إلى التي تليها، وأولى هذه المراحل هي: التخلُّص من حالة الشك المعرفي التي تعتري

---

(١) انظر: **السابق**، ص ٢٣-٢٤.

(٢) انظر: **السابق**، ص ٢٥-٢٧.

(٣) انظر: **السابق**، ص ٣٨-٤٢.

(٤) انظر: **الأسس المنهجية**، ص ٢١٧، ٢٢٦، ٢٧٣. وقد تمت الإجابة على هذا الكلام في موضعه.

الإنسان بـ«الضرورة العملية»، وهذه الضرورة تدفعنا لممارسة حياتنا على وجه نستفيد فيه من قوانا العقلية والحسيَّة والوجدانية، دون أن تستند إلى قوة محدَّدة منها، فإن هذه القوى يمكن أن تتهاوى أمام النقد، أما الضرورة العملية فتعصى عليه، وتردُّ الاعتبار لهذه القوى جميعها[١].

و«الضرورة العملية» هذه شبيهة بما صوَّره الغزالي في وجوب قبول دعوة الرسول من غير أسبقيَّة عقلية لهذا الوجوب، إذ ضرب لذلك مثلاً مفاده أن من قال لشخص واقف في موضع ما: إن وراءك سبعاً ضارياً، وإن لم تبرح مكانك قتلك، ولو التفتَّ خلفك عرفت صدقي، فيقول الواقف: لا يثبت صدقك ما لم ألتفت ورائي، ولا ألتفت ورائي وأنظر حتى يثبت صدقك، فمثل هذا دليل على حماقة القائل، ولا ضرر فيه على المرشد. وكذلك الحال في شأن الرسول ﷺ، حيث يقول: إن ورائكم الموت والنيران فخذوا حذركم، وهذه معجزتي دليل صدقي، فمن التفت إليَّ نجا، ومن أعرض عنِّي هلك، ولا ضرر عليَّ في هلاك الناس جميعهم، إنما عليَّ البلاغ المبين[٢].

فبهذا يكون الشَّرع موجباً لمعرفة الله والإيمان به، ومعنى إيجابه أنه يعرِّف بالضرر المتوقع في المستقبل، والطبع يستحثُّ على الحذر من الضرر، وكذلك العقل، فإنه يتوقَّى هذا الضرر، ويحول دون تحقُّقه والوصول إليه[٣].

ويقترب صاحب المواقف في تمثيله لهذه الضرورة بالمعنى المراد هنا، فالهارب من السَّبع إذا عنَّ له طريقان متساويان؛ اختار أحدهما لا لنفع في ذات الطريق، بل لغرض النجاة، ولو توقف بحثاً عن مرجِّح لأحد الطريقين؛ لافترسه السَّبع وهلك، وكذلك الحال في العطشان إذ عرض له قدحان، والجائع إذا حضر عنده رغيفان[٤].

فهذه الأمثلة وما يشابهها دليل على أن الضرورة تفرض أحكامها العملية، ولا تنتظر من صاحبها ترجيحاً نظرياً أو فلسفياً حتى تعمل بمقتضاه، وبما أنها أحكمت القرار والتنفيذ

---

(١) انظر: **السابق**، ص٢٩٠-٢٩١، ٣٠٢.

(٢) انظر: **الإحياء**، ٤١٤/١-٤١٥، وانظر ذات المعنى والتمثيل في: **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص ١٢.

(٣) انظر: **الإحياء**، ٤١٥/١.

(٤) انظر: **الإيجي**، ص ١٤٩.

في الأمثلة السابقة لغرض النجاة من سبُع، أو تحصيل مطعم ومشرب، فالحال أولى إذا كانت هذه النجاة من نار وقودها الناس والحجارة[١].

وهذه الضرورة العملية مشروطة في المعرفة الدينية بألا تتعارض مع إنسانية الإنسان، أي أنها لا تـناقض قواه العقلية والوجدانية والحسية، وهذا يعني أن طلب اليقين في البداية مضادٌ لها؛ لأنها حالة «إلجائية» للإنسان تلجئه إلى اتخاذ سلوك ما، دون توقف على مبرِّر نظري خارج عنها. وهذا الطريق وإن كانت بدايته ظنية أو ترجيحية لا لغرض سوى النجاة، فإن نهايته مفتوحة أمام بلوغ اليقين[٢].

وبعد أن يتجرَّد الإنسان من الشك بالضرورة العملية، يتقدم متعرِّضاً لمعرفة الله من خلال مرحلتين متتاليتين هما: الإنذار، ثم التصديق.

فالإنذار هو الأساس المنهجي للدعوة، وهذا ما أكدت عليه آيات القرآن بوصفه ﷺ بالبشير النَّذير، وأولوية الإنذار في دعوة الإسلام إنما تكون لليوم الآخر، وإن لم يكن هو أول القضايا الإيمانية ترتيباً، إذ يسبقه الإيمان بالله ورسوله، وإنما الأولوية هنا منهجية، ولطالما كان الإنذار الشرعي مُنصبَّـاً على التخويف من عذاب منتظر في الآخرة[٣].

والشرع الذي يبدأ مع الإنسان بهذا الإنذار مع ما يقتضيه من غلبة الظن والتسليم للنذير، هو نفسه الذي يصحب سالك هذا الطريق ليبلغه اليقين بوسائل لا تهمل النظر ولا تقتصر عليه[٤]، وهذه البداية المنهجية يؤكدها الغزالي بقوله: "فإنَّ صاحب الشرع - صلوات الله عليه - لم يطالب العرب في مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق، ولم يفرق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدي، أو بيقين برهاني"[٥]. وبما أن الصحابة كانوا يأخذون بالظن في الاعتقاديات وليس فقط في الفقهيات ـ كما ذكر الغزالي، وتم إيراده في أكثر من موضع سابق ـ فلا مانع منهجي من اعتماده في الاعتقاد كبداية، وبما أنه قد قُبِل في العمليات، وحاجتـنا إلى الاعتقاد أشد، فالأولى تيسير السُّـبل التي نصل بها إلى الاعتقاد، لا تعسيرها تحت وهم الشرف في الرُّتبة؛ ولهذا كان الأولى قبول الظن كبداية في الاعتقاديات؛ ولأن الاعتقاديات

(١) انظر قريباً من هذا المعنى، الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص ١٢.
(٢) انظر: **الأسس المنهجية**، ص ٣٠٢-٣٠٤.
(٣) انظر: **السابق**، ص ٣٠٥-٣١١.
(٤) انظر: **السابق**، ص ٣١٩.
(٥) **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص ١٤.

عمل، فهي تعني اتباع الرسول في كل ما يأتي به، واتخاذ سلوك معين إزاء ما يخبر به عن الغيب(١).

ثم إن الظن الذي نهى عنه القرآن هو الذي يهبط إلى مستوى الشك فما دونه، أما الظن الترجيحي فلا يمكن أن ينهى عنه؛ لأنه سبيل البشر إلى المعرفة، كما أن القرآن لم يذمَّ الظن مطلقاً، بل ذمَّ منه ما معناه الوهم، أو الكذب، أو القول بغير علم ودليل، وفيما سوى ذلك منح القرآن الظن قيمة اعتبارية في كثير من آياته، نقرأ منها قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾ [سورة البقرة:٤٦]. وقوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسْتَيْـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا۟ جَآءَهُمْ نَصْرُنَا﴾ [سورة يوسف:١١٠]. وقوله: ﴿إِنِّى ظَنَنتُ أَنِّى مُلَٰقٍ حِسَابِيَهْ ۝٢٠ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ۝٢١﴾ [سورة الحاقة:٢٠-٢١]. إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة(٢).

وبعد الإنذار يتجه الإنسان للتعرُّف على شخصية المُنذِر ـ الرسول ـ والوقوف على صدقه لاتخاذ موقف سلوكي إزاء ما ينذر به، وقد أرشد القرآن إلى طرق التعرف على صدق الرسول، من خلال جملة أَمَارات، منها ما يرجع لشخصيته، ومنها ما يرجع لموضوع دعوته، ومنها ما يرجع إلى معجزاته(٣).

أما ما يرجع إلى شخصيته، فلقد صرَّح القرآن في مواضع عدَّة بأنه على خُلُق عظيم(٤)، حريص على الناس رؤوف رحيم بالمؤمنين(٥)، لا يرجو الأجر على دعوته، ولا يطلب لعمله مقابلاً(٦).

---

(١) انظر: **الأسس المنهجية**، ص ٣٢٥-٣٢٦.

(٢) كقوله تعالى: ﴿وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ﴾ [سورة ص: ٢٤]، وقوله: ﴿وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ﴾ [يوسف: ٤٢]، وانظر لما سبق: **الأسس المنهجية**، ص ٣٢٤، و د. محمد عبد الله عويضة: **حجية خبر الآحاد في العقائد**، ص ١١-١٢.

(٣) انظر: **الأسس المنهجية**، ص ٣٢٧.

(٤) قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤].

(٥) قال الله ﷻ: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَاعَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨].

(٦) قال تعالى على لسان نبيه ﷺ: ﴿قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [يونس: ١٦].

وأما دعوته فهي رحمة للعالمين[١]، وهي تزكية وتعليم وحكمة[٢]، وهي دعوة التوحيد والأخلاق، ثم إنها دعوة الرسل جميعاً[٣].

وفيما يخص المعجزات؛ فقد ثبتت لرسول الله ﷺ معجزات كثيرة يأتي القرآن الكريم على رأسها، كما عبَّر عن ذلك ﷺ بقوله: ((ما من الأنبياء نبيٌّ إلا أعطي من الآيات ما مثله أُومِن، أو آمن، عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيت وحياً أوحاه الله إليَّ، فأرجو أنِّي أكثرهم تابعاً يوم القيامة))[٤]، وهذا يتضمن بقاء معجزته إلى قيام الساعة، وقد تحدَّى النبي ﷺ بهذه المعجزة على أنها كلام الله لا كلامه هو ﷺ، وطالب بمنطق التحدي وبمضمون المعجزة ذاتها الإتيان بمثلها، أو بمثل آية منها، ومع ذلك لم تقع المعارضة، وهذا وحده كاف في إثبات صدقه ﷺ، فإذا انضمَّ إلى هذه المعجزة علامات صدق أخرى كأمِّيته ﷺ، وتصديق زوجته خديجه وصحابته ﷺ له ﷺ، وإخباره بالمغيبات، وظهور الخوارق على يديه، إضافة لما ورد من تصديق هرقل الحاكم لمجتمع مفعم بالحضارة والفلسفة؛ كل هذا باستفاضته ينفي الريبة عنه ﷺ، ويؤكد أن ما جاء به إنما هو رسالة من عند الله، وأنه لا ﴿يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [سورة النجم:٣-٤][٥].

ولقد أوضح القرآن أن المعجزات والخوارق إنما تنفع من لديه استعداد للإيمان، أو من هو مؤمن أصلاً فيزداد إيمانه، أما المعاند والمكابر فسوف يجد دائماً الاحتمالات العقلية التي تفسد جو المعجزة، فهذا وأمثاله لا تنفعه معجزة، ولا يجدي معه خارق. ولقد صوَّر الله حاله ومن على شاكلته من المكابرين بقوله: ﴿وَقَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ

---

(١) يقول الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

(٢) يقول ربنا ﷻ: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [آل عمران: ١٦٤].

(٣) يقول تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ﴾ [الشورى: ١٣].

(٤) **البخاري**: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي ﷺ بعثت بجوامع الكلم، حديث رقم (٧٢٧٤)، ٩٢/٩. يقول **ابن خلدون** تعليقاً على هذا الحديث: "فاعلم أنّ أعظم المعجزات وأشرفها وأوضحها دلالة القرآن الكريم المنزّل على نبيّنا محمّد ﷺ فإنّ الخوارق في الغالب تقع مغايرة للوحي الذي يتلقاه النبي ويأتي بالمعجزة شاهدة بصدقة والقرآن هو بنفسه الوحي المدّعي وهو الخارق المعجز فشاهده في عينه ولا يفتقر إلى دليل مغاير له كسائر المعجزات مع الوحي فهو أوضح دلالة لاتّحاد الدّليل والمدلول فيه". **المقدمة**: ١١٩/١.

(٥) انظر لجميع ما سبق: **الأسس المنهجية**، ص ٣٢٨-٣٣٤.

يَنۢبُوعًا ﴿٩٠﴾ أَوۡ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٞ مِّن نَّخِيلٖ وَعِنَبٖ فَتُفَجِّرَ ٱلۡأَنۡهَٰرَ خِلَٰلَهَا تَفۡجِيرًا ﴿٩١﴾ أَوۡ تُسۡقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمۡتَ عَلَيۡنَا كِسَفًا أَوۡ تَأۡتِيَ بِٱللَّهِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا ﴿٩٢﴾﴾ [سورة الإسراء:٩٠-٩٢][(١)].

وبما أن دلالة المعجزة عند التحقيق تدانت من عقلية إلى عادية، وأن اليقين لا يحصل إلا بانضمام قرائن أخرى إليها ـ منها ما سبق ذكره من العلائم والأمارات ـ لهذا فإن منطق العادة كاف في تصديق الرسول مباشرة، ودون المقدمات الطويلة التي يقررها المتكلمون[(٢)].

بعبور الإنسان مراحل: التخلُّص من الشك، والإنذار، وتصديق الرسول، يصل إلى التسليم، فينطق بالشهادتين كما يأمره الرسول، ويصبح مسلماً، وبهذا يكون قد وضع قدمه على أوائل طريق تلقي المعرفة الإلهية التي تأتي من مصدرها «اللّه» إلى موردها «الإنسان» بقواه المختلفة والمتكاملة، فيرتقي حاله بذلك من الظن إلى اليقين[(٣)].

وتفصيل طريق المعرفة الإلهية قد وضعه القرآن، مؤسساً بذلك «نظريته»[(٤)] الخاصة في المعرفة، والتي جاءت في أوائل ما نزل به من آيات، فالمعرفة تأتي بجهد تمثله كلمة ﴿ٱقۡرَأۡ﴾ [سورة العلق:١]. وهذه القراءة والجهد إنما تتم باسم اللّه ﴿بِٱسۡمِ رَبِّكَ﴾، فهي اجتهاد بشري يستمد مبادئه ووسائله وغاياته من مصدر المعرفة ﷻ، كما استمدَّ هذا الإنسان وجوده من ربه ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ﴾، وإذا كان الخلق من اللّه مع مصاحبة جهد بشري ضئيل، فإن العلم أيضاً منه سبحانه مع مصاحبة جهد بشري ضئيل أيضاً، وهذا الجهد يكون بالإمساك بالقلم والإقبال على القراءة ﴿ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ﴾ [سورة العلق:٤]. واللّه بعد ذلك هو الذي يفتح على عبده بالعلم؛ فهو الذي ﴿عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ﴾ [سورة العلق:٥]. أكرمه بالعلوم الضرورية، وأدوات المعرفة، وأفاض عليه الهداية في سعيه لبلوغ النتائج، ثم كلَّله بالقين الذي يجبر الظن ويقطع الوثوق

---

(١) انظر: **السابق**، ص ٣٤٢-٣٤٣. ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ [الأنعام: ٧]، وقوله: ﴿وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ ۞ لَقَالُوا إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَسْحُورُونَ﴾ [الحجر: ١٤-١٥].

(٢) انظر: **الأسس المنهجية**، ص ٣٤٤-٣٤٥.

(٣) انظر: **السابق**، ص ٣٤٨.

(٤) لفظ نظرية هنا لمجرد المشاكلة والمجاراة اللفظية لنظريات المعرفة لا أكثر، وقد نبه المؤلف على ذلك. انظر: **الأسس المنهجية**، ص ٣٤٩.

بهذه النتائج، وحتى لا يلتبس هذا السبيل بالإلهام والكشف أو الوحي، قيَّده ربنا ﷻ ﴿بِٱلْقَلَمِ﴾ ليؤكد الأسلوب العادي في التعلُّم(١).

والخلاصة أن منجهية المعرفة القرآنية يمكن صياغتها بالقول: إن الإنسان لم يعثر على المعرفة ولكن الله حباه إياها، حيث منحه بذرتها الأولى في العلوم الضرورية أو البديهيات، ثم تنمو هذه البذرة بما يبذله الإنسان من جهد في سبيل المعرفة مشروط بالاستمداد من الله إلى أن تستوي هذه البذرة على سوقها وتصبح شجرة طيبة ﴿أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [سورة إبراهيم:٢٤](٢).

وكما حدَّد القرآن «نظريته» المعرفية، أقام كذلك منهجه المستقل في الهداية، وصدَّر به سُوَره وآياته المتلوة، إذ بيَّنت فاتحة الكتاب مصدر الهدى، وأسباب إفاضته من الله، والحوائل التي تحول دونه، ثم المنفعة التي يجنيها المهتدي.

فمصدريَّة الهدى تكفَّلت ببيانه ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [سورة الفاتحة:٦]. ونعمة الهداية تأتي من الله نتيجة التوجُّه إليه بالحمد والثناء؛ لأنه المتفرِّد باستحقاق العبادة؛ وهو وحده المستعان في كل شيء ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٤ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ [سورة الفاتحة:٢-٥]. ويمتنع الهدى عن صنفين من الناس: من يعادون الله فيغضب عليهم، أو من يستغنون عنه بمنهجهم فيضلُّون ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [سورة الفاتحة:٧](٣).

أما نتيجة الهدى فهي ﴿ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [سورة الفاتحة:٦-٧]. ففي هذا الصراط يحصل اليقين المنشود الذي لا يمكن بلوغه بالجهد العقلي المستقل عن الله(٤).

---

(١) انظر: **السابق**، ص ٣٤٩-٣٥٢.

(٢) انظر: **السابق**، ص ٣٥٣.

(٣) وتفصل آيات أخرى جوانب أسباب منع الهدى، كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥٨]، ولا ﴿الكافرين﴾ [البقرة: ٢٦٤]، ولا ﴿الفاسقين﴾ [المائدة: ١٠٨]، ﴿ولا مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾ [الزمر: ٣]، ولا ﴿مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ﴾ [غافر: ٣٤] ...إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة التي تعضد هذا المعنى. انظر لجميع ما سبق: **الأسس المنهجية**، ص ٣٥٦-٣٥٩.

(٤) انظر: **السابق**، ص ٣٦٠.

والرسول يحتلُّ المكانة المركزية في المعرفة الإلهية، باعتباره وسيلة توصيل المعارف الإلهية إلى الناس بعدما ثبت عدم قدرة العقل المستقل على درك اليقين فيها[١]؛ ولهذا فإن القرآن في جميع طرحه المعرفي إنما يساير العقل مجرَّد مسايرة، وليس فيه ما يدلُّ على أنه يعتمد عليه اعتماداً أساسياً في الدعوة إلى الإيمان باللّه؛ بل إن الدعوة القرآنية جعلت الرسول طريقاً إلى هذا الإيمان، وأعلنت أن طاعته والتسليم له هي طاعة للّه سبحانه[٢].

فإذا أتينا إلى الإنسان الذي هو مورد المعرفة؛ وجدنا أن مصدر المعرفة في الإسلام يخاطب الإنسان من حيث إنسانيته، فلا يخاطب طبقة من البشر دون أخرى، ولا يخصُّ بخطابه قوة أو جانباً معيناً في الإنسان ويهمل الجوانب الأخرى، إنما يتوجُّه بخطابه إلى الإنسان بكليَّته، ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [سورة الروم:٣٠]. ومعنى هذا أن الإسلام يلتقي مع الإنسان في قواه المختلفة (العقل، والوجدان، والإرادة)؛ ذلك أن حياة الإنسان النفسية مرتبطٌ عناصرها، وتتبادل فيما بينها التأثير والتأثر، والاعتقاد جزء من هذه الحياة النفسية يشاركها أحوالها، فيؤثر ويتأثر؛ ولذا لا يمكن التعبير عن الإنسان إلا مُمَثلاً بجملة هذه القوى ومجموعها[٣].

وإذا كان الإسلام يلتقي مع الإنسان بكليته ومجموع قواه؛ فهذا يعني أنه لا يفرق طبقياً بين الناس في سَوْق العقيدة إليهم، ولا يقسمهم إلى عقليين ووجدانيين، أو إلى خاصَّة وعامة؛ لأن جميع هؤلاء الأصناف حاجتهم سواء في التلقي عبر المداخل المختلفة جميعها، وكلهم عرضة للانحراف العقدي بتغليب إحدى هذه القوى على الأخرى، ولا فرق بينهم إلا أن طبقة منهم تملك القدرة على تأصيل هواها، ودليل ذلك أن التجسيم أو التشبيه ـ وهو ما يُظَن أنه من مستوى العوام ـ قد كان له مدارس يرقى أتباعها إلى مستويات عليا في العقل والنظر[٤].

فمن ادَّعى بعد ذلك أن اليقين مطلب العلماء، وأن العوام يُكتفى منهم بغالب الظن؛ فقد أخطأ القول بعدما ثبت عدم فاعلية الطريق الكلامي في بلوغ اليقين بشهادة المتكلمين أنفسهم في نهاية طريقهم، وبقي أن العامة والمتكلمين محصورون في منهج واحد يبدأ من

---

(١) انظر: **السابق**، ص ٣٦٢.

(٢) انظر: **السابق**، ص ٣٦٧. ويتجلى هذا المعنى واضحاً في قوله تعالى: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً﴾ [النساء: ٨٠].

(٣) انظر: **السابق**، ص ٣٧١-٣٧٢، ٣٧٨.

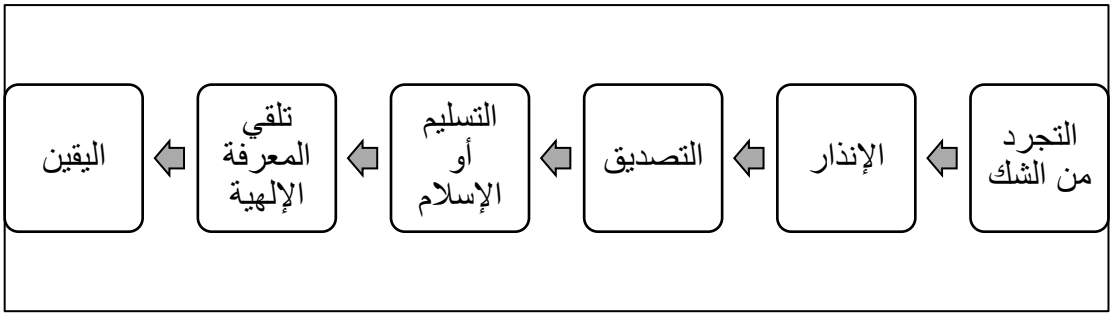
(٤) انظر: **السابق**، ص ٣٧٩.

غلبة الظن إلى أن ينتهي بالقين إذا سار المرء على نهج الرسول ﷺ؛ إذ هو المنهج الذي قامت عليه عقائد الصحابة وزاد به إيمان بعضهم على إيمان الناس جميعاً، ويبقى التفاوت بعد ذلك في داخل المنهج، حيث يتفاوت الناس في درجة سلوكهم وثباتهم ووصولهم(١).

وفي ختام التأصيل لهذا المنهج يعرض الدكتور فرغل للأدلة السَّمعية القرآنية التي تخاطب الجوانب الإرادية والعقلية والوجدانية في الإنسان، وفي أبواب العقيدة كافة (الإلهيات، والنبوات، والسَّمعيات)(٢).

وبالتركيز قليلاً على الوجدان نجد المؤلف يؤكد على أن الوجدان وعاء للشعور الإنساني، مشدداً على أنه ليس الهوى النفسي الذي نهى القرآن عن الاحتكام إليه، بل إنه مدخل ينفتح أمام التلقي من الله، أما الانسياق وراء الرغبات والوجدانات الخاصة بأفراد أو أوقات معينة، فهذا ما قال الله فيه: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلۡحَقُّ أَهۡوَآءَهُمۡ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ بَلۡ أَتَيۡنَٰهُم بِذِكۡرِهِمۡ فَهُمۡ عَن ذِكۡرِهِم مُّعۡرِضُونَ﴾ [سورة المؤمنون:٧١]. ولذلك اتجه الخطاب الإلهي إلى الوجدان الإنساني بعموميته، ليحقق التناسق والانسجام بين قوى الإنسان، ويحفظها من التشاكس والانفصام(٣).

أخيراً، إذا أردنا وضع مخطط منهجي للمعرفة الإلهية، وبناء العقيدة الإسلامية وفقاً لما ارتآه الدكتور فرغل، سنجد أن مراحله على الشكل التالي:



الشكل (١٤) منهج بناء العقيدة الإسلامية عند الدكتور يحيى فرغل

(١) انظر: **السابق**، ص ٣٨١-٣٨٢.
(٢) انظر: **السابق**، ص ٣٨٦-٤٠٢.
(٣) انظر: **السابق**، ص ٣٩٧-٣٩٨.

خامساً - تعقيب على المناهج السابقة:

لقد عرض البحث لمنهج بناء العقيدة الإسلامية لدى كل من المتكلمين، وأهل التصوف، والسلفيين، ثم ختم بعرض الرؤية المنهجية للدكتور فرغل، ولقد أَبَـنْـتُ ما أراه تقييماً ونقداً لكل من المناهج السابقة أثـناء عرضها، خلا المنهج الأخير؛ ولذا سأستهل هذا التعقيب بإلقاء نظرة تقييمية إليه.

لا شك وأن الدكتور فرغل رحمه الله قد استوعب المناهج السابقة (الكلامية، والصوفية، والسلفية) وحاول الاستفادة من مزاياها جميعها والمزاوجة بينها في تشكيل رؤيته المنهجية، فنجده مثلاً يسلك طريق الصوفية والأشاعرة في استمداد العلم مع مصاحبة الجهد البشري الضئيل، وبالطبع فإن كلمة «استمداد» من قاموس الصوفية، وكلمة الـ «مصاحبة» من القاموس الأشعري الذي يمنح الأسباب صفة جعلية اقترانية. ثم في استدلاله على صدق الرسول نجده ينتهج الخط السلفي سواء بأمثلته ذاتها (تصديق السيدة خديجة وأصحابه ﷺ وهرقل ...)[١] أو بتشديده على اشتمال القرآن على ما يلبّي حاجة الإنسان في مجموع قواه (العقلية والإرادية والوجدانية)، دون جعل العقل حكماً وسلطاناً يُنتَهى إليه في المعرفة الاعتقادية، فالعقائد الإسلامية لا تثبت بالعقل، بل يكفيها ألا تـناقضه أو أن تكون ممكنة في نظره، والإسلام لا يناقض العقل؛ ليس لأنه جعل العقل حكماً، ولكن لأنه جاء من أجل الإنسان؛ ولذلك فلا يمكن أن يبني إنساناً متـناقضاً[٢].

وفي غاية المنهج ـ اليقين ـ يعود المؤلف لاستلهام الرؤية الصوفية لمقامات الإسلام والإيمان والإحسان الذي فيه يتحقق اليقين، بعد أن يترقى الإنسان من مقام إلى آخر، حتى ينتهي به الحال إليه[٣].

ومن وجهة نظري؛ فإن المؤلف قد أجاد التشكيل المنهجي، وأحسن توظيف واستثمار الأطروحات المنهجية المتعددة في مقاربة منهج قرآني إنساني متكامل، لا سيما وأنه قد تـنبه لحالة «الضرورة العملية» التي يعمل الإنسان بمقتضاها في أحايـين كثيرة دون التفات إلى التأمل النظري، فإذا كان الأمر كذلك، وإذا كان الاعتقاد اجتياح نفسي مهمين

---

(١) انظر: ابن أبي العز الحنفي: **شرح العقيدة الطحاوية**، ١/١٤٤-١٤٦.

(٢) انظر: **الأسس المنهجية**، ص ٣٩١-٣٩٢.

(٣) انظر: **السابق**، ص ٤٠٣-٤٠٩.

لا يملك الإنسان التخلي عنه مطلقاً ـ كما وضح ذلك في خصائص المعتقد ـ فلماذا لا يكون هذا الاعتقاد هو التسليم للرسول والإسلام ابتداء إلى أن ينتهي الحال بصاحبه إلى اليقين؟

ومادام أن حالة الجدل لم تفلح في أحيان كثيرة ـ كما نقل البحث طرفاً من أقوال من قال بذلك ـ إما مكابرة من أصحابها أو تعصُّباً؛ فلماذا لا تُوظَّف وسائل أخرى في الدعوة إلى عقيدة الإسلام؟

ثم إن «الكلام» بصورته الحالية المجمَّدة منذ القرن الثامن أو العاشر الهجري[١]، لم يعد له وجود في الحياة الدعوية، بل انحصر داخل الأكاديميات ورفوف المكتبات المغلقة، أو في الزوايا وحلقات المساجد الضيقة، أو داخل الحوزات العلمية، وجميع هذه المؤسسات تمتهن إما البحث النظري في هذا العلم، أو التلقين والتحفيظ لإبقائه حياً في «الذاكرة» لا في «الحياة».

وما دام الحال كذلك فإني أرى في منهج الدكتور فرغل حالة جديرة بالاعتبار والتطبيق، وإن كان لا بد من تعديل أو إضافة عليه، فأعتقد أن عملية «الإنذار» إنما تكون باليوم الآخر لمن لا يؤمن به، والحال أن أهل الأديان السماوية يؤمنون به، فهؤلاء يُنذَرون برسالة محمد ﷺ بالجملة، وعلى التحديد يُنذَرون بمضمون الشهادة «الوحدانية والرسالة»، بينما يبقى الإنذار باليوم الآخر لغيرهم من الوثنيين أو الملاحدة واللادينيين، أو لأصناف أخرى من المعتقدين، ﴿فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِ ۗ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسْلَمْتُمْ ۚ فَإِنْ أَسْلَمُوا۟ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ ۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ﴾ [سورة آل عمران:٢٠]. «عليك البلاغ» لا «الحجاج»[٢].

أما الإضافة الأخرى، وهي التي أتى لأجلها هذا البحث، فهي التعمق رأسياً وأفقياً في الجانب الوجداني، وبحث آلية توظيفه في عصرنا الحاضر، وأثر هذا التوظيف في تمكين عقيدة الإسلام في النفوس.

وأما المناهج الأخرى (الكلامية، والصوفية، والسلفية) فأعتقد أنها قد انطوت على ثراء فكري وفلسفي عظيم، فالتصوف غنيٌّ بجانبه التربوي والوجداني، وهو ما يتدارك

(١) انظر: **الأسس المنهجية**، ص ٦، ود. حسن الشافعي: **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، ص ١١٤.
(٢) انظر هذا المعنى أيضاً: **الأسس المنهجية**، ص ٣٨٧.

القصور في الناحية التربوية خصوصاً، والتي شغرت عنها جميع المناهج السابقة، بما فيها منهج د. فرغل.

أما الكلام فهو بذاته كفيل بالدفع ومناوشة الجدل بمثله، وإقامة الاحتمالات العقلية غير المتناهية أحياناً، وكل هذا إنما يعود بالفضل لمنهجه الذي رام التأسيس لعقلانية صارمة بتْنا نفتقدها اليوم في عالم المسلمين، وهذه العقلانية هي التي عرَّفت العقل حجمه، وأورثته الاعتراف بقصوره وضعفه، فكانت توطئة له للتسليم بما أتى به الرسول، وأضحى دوره أمام النبوة دور من يقوم بـ"تسليم العميان إلى القائدين، وتسليم المرضى المتحيِّرين إلى الأطباء المشفقين ... وهو [أي العقل] معزول عما بعد ذلك، إلا عن تفهُّم ما يلقيه الطبيب إليه"(١). ولهذا كانت نهاية إقدام العقل أوائل التصوف.

بقي المنهج السلفي؛ وهذا لا شك وأن له كبير فضل في إعادة تحويل الأنظار وتوجيهها إلى كتاب الله وسُنة رسوله، وما يحمله الكتاب العزيز من دلائل وهُدى لأولي الألباب، تتطلب التأمل فيه، وإعمال النظر فيما دعا إليه من التفكر في الأنفس والآفاق(٢)، فضلاً عن تأكيد هذا التيار على فطرية التدين، وأن مهمة الدلائل ليست أكثر من بعث هذه الفطرة وإيقاظها.

ولولا ما انجرف إليه هذا التيار من تحوُّله إلى وهابية في العصر الحديث، ومن ثم إلى نموذج إرهابي متكامل تجسَّد في «الدولة إسلامية» "داعش"، التي استقت منطلقاتها الفكرية من ذات الوهابية التي نشأت على أساسها الدولة السعودية(٣)، والتي أمعنت إجراماً في المسلمين؛ لولا ذلك؛ لكان في النهج السلفي الكثير من الخير والصلاحية لخدمة عقيدة الإسلام.

وبعد فأين المنهج القرآني؟

---

(١) الغزالي: **المنقذ من الضلال**، ص ٣٨٧.

(٢) انظر مثلاً: ابن تيمية: **شرح العقيدة الأصفهانية**، ص ٢٠٠-٢٠١، وابن قيم الجوزية: **الصواعق المرسلة**، ١١٩٧/٣-١١٩٨.

(٣) انظر: عبد الباري عطوان: **الدولة الإسلامية - الجذور، التوحش، المستقبل**، ط:١ (بيروت، دار الساقي، ٢٠١٥م) ص ١٢٢و ١٢٧.

إن من الملاحظ تأكيد الجميع استنادهم وانتسابهم للقرآن والسُّنة، فأهل التصوف يقولون: "مذهبنا هذا مقيَّد بأصول الكتاب والسُّنة"[١]، وقد رأينا مدى التشديد السلفي على الاستمساك بهذين الأصلين، والمتكلمون وإن كانوا قد اصطنعوا "موضوعية عقلية منهجية"[٢] إلا أن نُصْرة الشَّرع كانت لهم منطلقاً وغاية، ونتائج استدلالاتهم العقلية لا تُعتَمد إلا إذا صادق عليها السَّمع[٣].

ومن هنا فإن المنهج القرآني معتمد لدى الجميع، موزَّع بينهم، وما ذلك إلا لأن القرآن حمَّال أوجه، يعطي لكلٍّ الوجه الذي يريد[٤]، وتحديد المراد بنصوصه ـ خلا القطعية الدلالة ـ اجتهاد بشري «يقارب» الوصول إلى مراد الله، فالاستدلال به والحالة هذه شبيه بالاستدلال الفقهي الذي يقبل الخلاف والتأويل مع العذر للمخالف، وكما أن المذاهب الفقهية متعدِّدة، والاختلاف بينها «رحمة» على ما هو متعارف[٥]، مع الاتفاق بأن غايتها الوقوف على مراد الله ورسوله وتبليغه للمكلَّفين، فكذلك ينبغي أن يكون الحال في مناهج العقيدة، لا سيما التي تصرِّح باعتمادها القرآن دستوراً ومنهجاً[٦]؛ ولذلك فإن القول بأن هذا هو «منهج القرآن» في بناء العقيدة ليس إلا «مقاربة» بشرية اجتهادية قد لا تخلو من التحيُّز المنهجي إن لم تتحرَّ الإخلاص، وإن تحرَّته عادت اجتهاداً مأجوراً.

ومن قبيل هذه الاجتهادات حدَّد البعض ملامح أو قواعد لمنهج القرآن في بناء العقيدة، وهذه القواعد يراها بعضهم حاصلة في مخاطبته لفطرة الإنسان وعقله، إضافة إلى توظيفه

---

(١) القشيري: **الرسالة**، ٧٩/١، والمقولة للجنيد، وذات المقولة مروية عن الداراني، إذ يقول: "ربما يقع في قلبي النكتة من نكت القوم أياماً فلا أقبل منه إلا بشاهدين عدلين الكتاب والسُّنة". **الرسالة القشيرية**: ٦١/١.

(٢) د. حسن الشافعي: **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، ص ٢١١.

(٣) انظر: **السابق**، ص ١٢٦، ٢١١.

(٤) انظر: د. النشار، **نشأة الفكر**، ٢٢٧/١.

(٥) انظر ما أورده النووي في شرحه على مسلم في حديث (اختلاف أمتي رحمة)، ٩١/١١-٩٢، وذكر السخاوي في **المقاصد الحسنة** أن الحديث متراوح بين الضعف والوضع. انظر ص ٦٩-٧٠.

(٦) يقول الشهيد البوطي: إن "سائر الخلافات المذهبية التي تبرز داخل دائرة العقائد الإسلامية الجامعة أو الفروع الفقهية، بدافع من الإخلاص لوجه الله ﷻ، تظل مكلوءة بنعمة الرضا من الله تعالى، وعائدة بالأجر الوفير منه ﷻ، ما دامت المسائل التي وقع الخلاف فيها اجتهادية". **قضايا ساخنة**، ط:١ (دمشق، دار الفكر، ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م) ص ١٤٢.

كلاً من الجدل الإقناعي والقصة في هذا السبيل[١]، ويعزز البعض هذه القواعد بأخرى مفادها أن القرآن اتَّسم في منهجه بالبساطة والوضوح، وأكد الملازمة بين الاعتقاد والعمل، كما وزاوج بين المحاجَّة العقلية والإثارة الوجدانية، وأن ألفاظه ودلالته العقدية جاءت مطلقة عن التقييد بزمان أو مكان، تفهمها الأجيال جميعها مهما تباينت طبقاتها وخلفياتها المعرفية، ثم إنه أقام صياغة قانونية للظواهر الكونية والإنسانية لإثبات حكمته تعالى وشمولية الإرادة الإلهية، ونفي العبثية والفوضى؛ ولتبدو العلاقة بين الإيمان ونتائجه في الواقع والتاريخ على شكل قانون يطالب الإنسان بجعله حكماً اعتقادياً، وأخيراً فإن القرآن يكامل بين مضامينه المنهجية في العقيدة لبناء الشخصية الإنسانية المتكاملة[٢].

ومع إقرار هذه الاجتهادات فإن البحث سيختار المقاربة التي ترى أن القرآن اعتمد المنطق الوجداني والجدل التصويري في بناء العقيدة، وفيما يلي بَسْط لها.

سادساً - منهج المنطق الوجداني والجدل التصويري:

ترى هذه المقاربة المنهجية أن القرآن جاء لبناء عقيدة التوحيد الخالص، وموطن العقيدة الخالد هو الضمير والوجدان، وأقرب طريق إلى الضمير هو البداهة، وإلى الوجدان الحس. وليس العقل في هذا المجال سوى منفذ واحد من منافذ كثيرة، وهو ليس أوسعها ولا أصدقها ولا أقربها، بل شأنه أن يدبِّر أمور الحياة اليومية، ويبحث المسائل التي فيها قوام الحياة الواقعية؛ ولهذا بقي علماء الكلام قروناً عديدة يعيدون جدالات عقلية طويلة دون أن يحققوا ما حققه منطق القرآن في بضع سنين[٣].

والقرآن عمد إلى لمس البداهة، وإيقاظ الإحساس؛ لينفذ منهما إلى الوجدان، وكانت مادته هي المشاهد المحسوسة والمُشخَّصة إضافة للحقائق البديهية الخالدة التي تدركها الفطرة المستقيمة، أما طريقته فكانت طريقة التصوير والتشخيص بالتخييل والتجسيم

---

(١) انظر: د. يحيى آل دوخي: **المنهج القرآني في تأصيل العقيدة - دراسة تحليلية تطبيقية**، (العراق، مجلة الدليل، عدد: ١، خريف ٢٠١٧م) ص ١٦٩-١٩٩.

(٢) انظر: قاسمي السعيد: **المنهج القرآني في بناء العقيدة**، ص ٢٩٥-٣٥٢.

(٣) انظر: سيد قطب: **التصوير الفني في القرآن**، ط:١٧ (القاهرة، دار الشروق، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م) ص ٢٢٨-٢٢٩.

(بمعناه الفني). فهذا هو المنطق الوجداني الذي جادل به القرآن وكسب المعركة، وفي هذا المنطق اشتركت الألفاظ المعبِّرة، والمشاهد الناطقة، والقصص الكثيرة[١].

إلى جانب هذا سلك القرآن طريق الجدل التصويري في المنطق الوجداني، هذا الجدل الذي خاطب فيه البداهة ببساطة ويُسْر دونما تعقيد كلامي، ومن أمثلة هذا محاجَّة القرآن في قضية التوحيد بالقول: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [سورة المؤمنون:٩١]. فهذه الصورة التي يُخيِّلها القرآن بأنه لو كان هناك أكثر من إله ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ﴾[٢]، "وإنها لصورة مضحكة، أن ينحاز كل فريق من المخلوقات إلى إله، وأن يأخذ كل إله مخلوقاته ويذهب. إلى أين؟ لا ندري؛ ولكننا نتخيل هذه الصورة فنضحك من فكرة تعدُّد الآلهة، إذا كانت نتيجتها هي هذه النتيجة!"[٣].

وفي قضية البعث يعرض القرآن على طريقته المعهودة في التصوير مشاهد الحياة في الأرض وفي الإنسان؛ ليُري منكريه أن الذي بدأ الخلق قادر على إعادته، وقد فعل ذلك عبر مشاهد مألوفة ومحسوسة تطالع حواسهم، وتواجه بديهتهم، وتلمس شعورهم ووجدانهم، دونما إثارة الجدل الذهني الذي قد يعتمد على المهارة أكثر من اعتماده على الحقيقة. نقرأ قوله الله ﷻ: ﴿قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ ﴿١٧﴾ مِنْ أَىِّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ﴿١٨﴾ مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ ﴿١٩﴾ ثُمَّ ٱلسَّبِيلَ يَسَّرَهُۥ ﴿٢٠﴾ ثُمَّ أَمَاتَهُۥ فَأَقْبَرَهُۥ ﴿٢١﴾ ثُمَّ إِذَا شَآءَ أَنشَرَهُۥ ﴿٢٢﴾ كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَآ أَمَرَهُۥ ﴿٢٣﴾ فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ ﴿٢٤﴾ أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا ﴿٢٥﴾ ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا ﴿٢٦﴾ فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ﴿٢٧﴾ وَعِنَبًا وَقَضْبًا ﴿٢٨﴾ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ﴿٢٩﴾ وَحَدَآئِقَ غُلْبًا ﴿٣٠﴾ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴿٣١﴾ مَّتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ ﴿٣٢﴾﴾ [سورة عبس:١٧-٣٢][٤].

وفي تصوير العلم الإلهي الشامل والمحيط بكل شيء، يأتي القرآن بهذه الآيات: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [سورة الأنعام:٥٩].

---

(١) انظر: **السابق**، ص ٢٢٩.

(٢) انظر: **السابق**، ص ٢٣٠-٢٣١.

(٣) **السابق**، ص ٢٣١.

(٤) انظر: **السابق**، ص ٢٣٣-٢٣٥.

ففي هذه الكلمات القلائل صورة تخييلية قوية ومدهشة، ينطلق فيها الخيال في آفاق الدنيا ومجاهلها متتبعاً هذه الأوراق السَّاقطة، والحبَّات المخبوءة التي يشملها علم الله، ثم يرتدُّ إلى نفسه مغموراً بالخشية والجلال لهذا الإله الذي وسعَ كل شيء علماً[١].

ومن صور أهوال يوم القيامة التي لا يدركها إلا الوجدان، قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ ٱمْرِئٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ﴾ [سورة عبس:٣٧]. وقوله: ﴿وَلَا يَسْـَٔلُ حَمِيمٌ حَمِيمًا﴾ [سورة المعارج:١٠]. فلا أدقَّ من تصوير مدى اشتغال النفس بهمِّها الحاضر القاهر الذي لا مجال لسواه، والذي يجعل المرء فاراً من أمه وأبيه وصاحبته وأخيه وفصيلته التي تؤويه[٢].

فإذا جاء القرآن لمشاهد العذاب والنَّعيم رأيتَ الصورة على هذه الحال: ﴿إِنَّ شَجَرَتَ ٱلزَّقُّومِ ﴿٤٣﴾ طَعَامُ ٱلْأَثِيمِ ﴿٤٤﴾ كَٱلْمُهْلِ يَغْلِى فِى ٱلْبُطُونِ ﴿٤٥﴾ كَغَلْىِ ٱلْحَمِيمِ ﴿٤٦﴾ خُذُوهُ فَٱعْتِلُوهُ إِلَىٰ سَوَآءِ ٱلْجَحِيمِ ﴿٤٧﴾ ثُمَّ صُبُّوا۟ فَوْقَ رَأْسِهِۦ مِنْ عَذَابِ ٱلْحَمِيمِ ﴿٤٨﴾ ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾﴾ [سورة الدخان:٤٣-٤٩].

﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى مَقَامٍ أَمِينٍ ﴿٥١﴾ فِى جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ ﴿٥٢﴾ يَلْبَسُونَ مِن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُّتَقَٰبِلِينَ ﴿٥٣﴾ كَذَٰلِكَ وَزَوَّجْنَٰهُم بِحُورٍ عِينٍ ﴿٥٤﴾ يَدْعُونَ فِيهَا بِكُلِّ فَٰكِهَةٍ ءَامِنِينَ ﴿٥٥﴾ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ ۖ وَوَقَىٰهُمْ عَذَابَ ٱلْجَحِيمِ ﴿٥٦﴾﴾ [سورة الدخان:٥١-٥٦][٣].

وهكذا نهَج القرآن هذه الطريقة التي ما لمَسَت جامداً إلا ونبض بالحياة. فالصُّبح مشهد مألوف مكرور، ولكنه في تعبير القرآن كائن حيٌّ يتنفَّس[٤]، والليل يسير[٥]، ويطلب النهار طلباً حثيثاً[٦]، والجدار يحسُّ ويريد ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ﴾ [سورة الكهف:٧٧]، والسماء والأرض عاقلتان يتلقيان الخطاب ويسرعان بالجواب ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى

(١) انظر: **السابق**، ص ٢٣٦-٢٣٧.

(٢) انظر: **السابق**، ص ٦٠-٦١، ٢٤٩.

(٣) انظر: **السابق**، ص ٦٣-٦٤.

(٤) إشارة لقوله تعالى: ﴿وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ [التكوير: ١٨].

(٥) إشارة لقوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ﴾ [الفجر: ٤].

(٦) إشارة لقوله تعالى: ﴿يُغْشِى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا﴾ [الأعراف: ٥٤].

ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلۡأَرۡضِ ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهًا قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ﴾ [سورة فصلت:١١]، وهذه جهنَّم تُسأل وتُجيب ﴿يَوۡمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمۡتَلَأۡتِ وَتَقُولُ هَلۡ مِن مَّزِيدٍ﴾ [سورة ق:٣٠] ، وقل مثل هذا في الشمس والقمر، والجبال والوديان، والنبات والحيوان، وهكذا لا تجد في القرآن جامداً ولا ميتاً بين الجمادات والأشياء(١).

ففضل طريقة القرآن هذه على الطريقة التي تـنقل المعاني والحالات النفسية بأسلوب تجريدي، وتـنقل القصص والحوادث على هيئة مرويَّات وأخبار، وتعبِّر عن المشاهد بشكل لفظيٍّ غير تصويري ولا تخييلي؛ أن هذه الأخيرة تصل فيها المعاني إلى الذهن والوعي مجرَّدة من ظلالها الجميلة، في حين أن طريقة القرآن تخاطب الحسَّ والوجدان، وتتغلغل في أعماق النفس عبر منافذ شتَّى يكون فيها الذهن واحداً من هذه المنافذ، وليس المنفذ الوحيد(٢).

"ولم يكن المنطق الذهني ليصل إلى شيء لو اتبعه القرآن؛ لا لأن ما فيه من حقائق لا تثبت لهذا المنطق؛ ولكن لأن العقيدة لا ينشئها الجدل. إنها دائماً في أفق أعلى من هذه الآفاق. وما يعيب العقيدة أن يكون عمل الذهن فيها محدوداً. فما الذهن إلا قوة صغيرة محدودة، تتعلق باليوميات، وما هو بسبب من اليوميات"(٣).

إن مقاربة المنطق الوجداني والجدل التصويري هي التي يتبناها هذا البحث كمنهج لبناء العقيدة الإسلامية وتمكينها، وإذا كان القرآن قد أتى بمشاهد مصوَّرة في كلمات، فإن ما يرمي إليه هذا البحث هو وضع الآلية لإخراج هذه الكلمات في صور، وكأن القرآن قد وضع السيناريو، وهذا السيناريو لا يزال يترقب من ينتجه ويخرجه، وعسى أن يكون في مباحث الفصل القادم ما هو كفيل بتحقيق هذا الهدف.

(١) انظر: سيد قطب: **التصوير الفني في القرآن**، ص ٧٣-٧٥، ٢٥١-٢٥٢. وقد وزَّع المؤلف - رحمه الله - الأمثلة على صفحات كتابه، فليرجع إليها من أراد المزيد.

(٢) انظر: **السابق**، ص ٢٤١-٢٤٢.

(٣) **السابق**، ص ٢٣٧-٢٣٨.

المطلب الخامس - دور المكوِّن الوجداني في تمكين العقيدة الإسلامية:

أولاً- الخلاصة المعرفية للمكوِّن الوجداني وتأثيره على العقيدة الإسلامية:

أ- الخلاصة المعرفية للمكوِّن الوجداني:

إن القرآن في دعوته الإنسان لتأمُّل الطبيعية إنما يتغيَّى إيقاظ شعوره نحو خالق هذه الطبيعة، وطمعاً في بلوغ الإنسان الحقيقة، لكن حتى تتجلَّى الحقيقة كاملة؛ لا بدَّ من تعزيز الإدراك الحسِّي الناشئ عن الملاحظة التأمُّلية السابقة بنوع آخر من الإدراك يصفه القرآن بأنه إدراك الفؤاد أو القلب ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾ [سورة النحل:٧٨]. فالقلب في القرآن يرى، وما يتحدَّث به ـ إذا فُسِّر على وجهه الصحيح ـ حق لا ريب فيه ﴿مَا كَذَبَ ٱلۡفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾ [سورة النجم:١١][(١)]، والدين حالة لا تقبل التجزئة، "فهو ليس فكراً مجرداً ولا شعوراً مجرداً ولا فعلاً مجرداً، إنه تعبير عن الإنسان بكليَّته الفكرية والشعورية والسلوكية جميعاً"[(٢)]، والقلب نوع من الحدس، وهو البصيرة الباطنة، وهذه البصيرة "أقوى من البصر الظاهر، والقلب أشدُّ إدراكاً من العين"[(٣)]؛ فلذلك لا سبب يدعو لافتراض أن الفكر والحدس القلبي يتعارضان تعارضاً جوهرياً، بل إنهما ينبثقان من أصل واحد، ويكمل أحدهما الآخر[(٤)].

ثم إن الشعور ـ والمشاعر ـ ينطوي على إدراك ومعرفة، ويعبِّر عن نفسه بالفكر، والشعور الديني ليس استثناء من هذه القاعدة؛ ولهذا يبدو أن الشعور والفكر وجهان للتعبير عن تجربة داخلية واحدة، وهذا بدوره يعني أن الفكرة والكلمة لسيتا إلا مواليد ونواتج لهذا الشعور[(٥)].

هذه الخلاصة المعرفية للشعور هي ما أريد الاصطلاح عليه مجدداً بـ«الوجدان»، وهذه التجربة الشعورية «الوجدانية» لقيت عناية عظمى من أهل التصوف الذين جهدوا في توظيف الوسائل والسُّبل الكفيلة بإغناء هذا الجانب في الإنسان، ولعلَّ أبرز ما جعلوه سبيلاً للقلب

---

(١) انظر: محمد إقبال: **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ص ٣٤-٣٦.

(٢) **السابق**، ص ١٥.

(٣) الغزالي: **الإحياء**، ٣٧٤/٨، وانظر: ٨/ ٤٠٩.

(٤) انظر: محمد إقبال: **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ص ١٥-١٦، ٣٦.

(٥) انظر: **السابق**، ص ٤٤-٤٦.

وإثارةً للوجد هو «السَّماع»، فالغزالي يعدُّ السَّماع منفذ القلوب، وكل ما يقع في القلب عقب السَّماع ـ كالطمأنينة والخشية ولين القلب ـ فهو «وَجْد». فالوجد إذاً حالة يثمرها السَّماع، وهذه الحالة الوجدانية تورث إما علوماً وتـنبيهات، أو تغيُّرات وأحوالاً: كالشوق والخوف، والحزن والسرور، والبَسْط والقبض، وهذه الأحوال يهيّجها السَّماع ويقوّيها. فالسَّماع وما لحقه من «وجدان» لا يبعد أن يكون سبباً للكشف؛ إذ الكشف يحصل بأسباب منها: التـنبيه، وتغيُّر الأحوال وإدراكها ـ وهذا الإدراك علم ـ وصفاء القلب وتقويته؛ وجميع هذه الأسباب يداخلها السَّماع[١].

وخالص ما يثبته الغزالي أن "كل ما خطر بقلبك موجوداً في الحال؛ سُمِّي وجداً وذوقاً وإدراكاً، وإنما سُمِّي وجداً لأنها حالة تجدها من نفسك"[٢].

من هذه الخلاصة يمكن الاستـنتاج أن الغزالي يساوي أو يطابق بين «الوجد والذوق والإدراك»، وحتى لو لم يكن هذا الاستـنتاج صحيحاً؛ فإن المطابقة قد حصلت سابقاً بين العلم والإدراك والوجدان، وأنها مصطلحات تجري مجرىً واحداً في الاستعمال، لكن يبدو أن أصلحها تعبيراً عن العلم العملي هو لفظ «الوجدان»؛ إذ فيه تجاوز للحالة النظرية التي رانت على لفظي العلم والإدراك، وحورَّت العلم إلى مجادلات فقهية أو كلامية[٣]، أبعدته عن غايته الحقيقية في سلوك طريق الآخرة.

فالوجدان بما يحمله من (فكر، وانفعال، ونزوع)[٤]؛ يُرجى له أن يكون الحلَّ الاصطلاحي والتطبيقي الأمثل للعودة بـ«العلم» إلى مساره الحقيقي في نهج سبيل الآخرة.

أما آثاره المرجوَّة في تمكين العقيدة الإسلامية في هذا العصر، فيمكن تحديد أبرزها بعد إلقاء نظرة سريعة على معنى التمكين.

ب- بين التمكين السلطوي والتمكين المعنوي:

يُشتَق التمكين في اللغة من الثلاثي (مَكُن)، يقال: «مَكُن» فلانٌ عند الناس: أي عَظُم عندهم، فهو مكين، و«مَكَّن» له في الشيء: جعل له عليه سلطاناً، ويقال «تمكَّن»: إذا

(١) انظر: **الإحياء**، ٤/٤١٠-٤١٢، ٤٩١-٤٩٢، ٥٠٣.

(٢) **الإحياء**: ٧/٤٧٠.

(٣) انظر ما فصَّله الغزالي في تحوير مصطلحات الفقه والعلم والتوحيد: **الإحياء**، ١/١٢٠-١٢٥.

(٤) انظر: تيسير شيخ الأرض: **محاولة كُلَّانيَّة لتجديد الفلسفة**، ص ٥٢.

علا شأنه بين الناس، و «تمكَّن» من الشيء؛ إذا قدر عليه وظفر به، و«المُكْنَة»: القدرة والاستطاعة، والشِّدة والقوَّة، و«المَكِنَة»: التمكُّن والمكانة[١].

فعلى هذا؛ التمكين في اللغة: سلطان وملك[٢].

وفي الاصطلاح، يستعمل التمكين للإشارة إلى انتشار الدين وكثرة اتباعه، وهو استعارة من التثبيت والترسيخ الذي هو حقيقة التمكين[٣].

وقوله تعالى: ﴿وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ﴾ [سورة النور:٥٥]؛ أي يثبت لهم دين الإسلام[٤].

وبهذا المعنى السُّلطوي عُرِّف التمكين بأنه: **"السَّعي الجاد من أجل رجوع الأمة إلى ما كانت عليه من السُّلطة والنفوذ والمكانة في دنيا الناس"**[٥].

ولست أريد بتمكين العقيدة الإسلامية في هذا البحث الحالة السُّلطوية التي تتغيَّى بسط نفوذ الإسلام في الأرض، وهيمنته على الناس؛ إنما أردتُّ أن يكون هذا السُّلطان والملك على نفس الإنسان، وخاصة المسلم؛ إذ لا جدوى من محاولة بسط عقيدة الإسلام على الغير، وهي ذابلة في نفوس أتباعها، تفيئها الرياح يمنة ويسرة، فلا تجد لها قراراً، ولا تلمح لها وقاراً.

وتأسيساً على هذا؛ فإن التمكين المراد لعقيدة الإسلام هو:

بسط نفوذها وهيمنتها على نفس الإنسان المسلم، هيمنة من شأنها بعثُ الالتزام العملي بمقتضياتها، وتكوين اتجاهات إيجابية لدى غير المسلم إزاء هذه العقيدة؛ عساها تكون أولى خطوات التمكين العام لدين الإسلام في الأرض.

---

(١) انظر: **المعجم الوسيط**: ص ٨٨١-٨٨٢.

(٢) انظر أيضاً: د. علي محمد الصلابي: **فقه النصر والتمكين في القرآن الكريم**، ط:٥ (بيروت، دار المعرفة، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م) ص ١٧.

(٣) انظر: الطاهر بن عاشور: **التحرير والتنوير**، ٢٨٧/١٨.

(٤) انظر: الرازي: **مفاتيح الغيب**، ٤١٤/٢٤.

(٥) انظر: د. الصلابي: **فقه النصر والتمكين في القرآن الكريم**، ص ١٨.

ج- تأثير المكوِّن الوجداني في تمكين العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر:

إن عقيدة الإسلام ليست بدعاً من العقائد لا في مكنونها النفسي، ولا المعرفي إذا ما اعتُبر في هذه الناحية مقارنتها بما شرعه الله من الدين الذي ﴿وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ﴾ [سورة الشورى:١٣]؛ ولهذا فإن الأثر الذي يحدثه الوجدان في تكوين وبناء العقيدة الدينية عموماً؛ ينسحب على العقيدة الإسلامية أيضاً، فالإيمان "معرفةٌ تتجاوب أصداؤها في أعماق الضمير، وتختلط مادتها بشغاف القلوب فلا يجد الصدر منها شيئاً من الضيق والحرج، بل تحسُّ النفس فيها ببردٍ وثلج. إن الإيمان تذوقٌ ووجدان يحمل الفكرة من سماء العقل إلى قرارة القلب، فيجعلها للنفس ريّـاً وغذاءً يدخل في كيانها ...[و] إن الدين في كل أوضاعه لا يقنع بعمل العقل قليلاً أو كثيراً حتى ينضم إليه ركون القلب"(١).

و"العلوم العقلية غير كافية في سلامة القلب وإن كان محتاجاً إليها، ... فلا غنى بالعقل عن السَّمع، ولا بالسَّمع عن العقل، فالدَّاعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكليَّة جاهل، والمكتفي بمجرَّد العقل عن أنوار القرآن والسُّـنة مغرور، فإياك أن تكون من أحد الفريقين، وكن جامعاً بين الأصلين ..."(٢).

وقد أقام الغزالي حالة من الجمع بين وجدانيات القلب، أو أحواله العاطفية، وبين حقيقة العلم بالله، ولعلَّ أبرز ما تجلَّى فيه هذا الجمع هو حال الخوف؛ فـ"كلُّ ما دلَّ على فضيلة العلم دلَّ على فضيلة الخوف؛ لأن الخوف ثمرة العلم"(٣). والخوف هو الذي يكفُّ الجوارح عن المعاصي، ويقيِّدها بالطاعات، من خلال قمعه الشهوات، وتكديره اللَّذات؛ فيحيل المعاصي المحبَّبة مكروهة، ويؤدِّب القلب فينزع منه ذميم الصفات (كالحقد، والحسد، والكبر ...)؛ ولهذا كان الخوف شرطاً في الإيمان، مثله مثل الحب(٤)، والمؤمن لا يُتصوَّر أن ينفكَّ عن الخوف؛ لأن ضعف خوفه دليل ضعف إيمانه(٥).

---

(١) د. دراز: **الدين**، ص ٧٠-٧١.

(٢) الغزالي: **الإحياء**، ٣٦/٥.

(٣) **الإحياء**: ٥٢٨/٧.

(٤) انظر شرطية الحب في الإيمان: **الإحياء**، ٣٥٦/٨، وكذلك الفصل الأول، المبحث الثاني، المطلب الثالث: تصنيف العواطف، ص ٤٢.

(٥) انظر: **الإحياء**، ٥١٢/٧-٥١٣، ٥٢٩.

واللّه ﷻ جمع للخائفين مقامات الهدى والرحمة والعلم والرضوان، وهي مقامات أهل الجنان، فقال سبحانه: ﴿هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾ [سورة الأعراف:١٥٤]. وقال: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [سورة فاطر:٢٨]. وقال عزَّ من قائل: ﴿جَزَآؤُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّٰتُ عَدْنٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۖ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِىَ رَبَّهُۥ﴾ [سورة البينة:٨][(١)].

ولأجل هذا؛ فليس بعد أصل اليقين باللّه ﷻ سوى الخوف والرَّجاء ـ الذي هو قرين الخوف ولزيمه ـ وليس بعد هذا المقام، سوى الصَّبر الذي يورث المجاهدة، والتي بدورها تهدي لمعرفة اللّه، ومن ثم محبته والأنس به؛ إذ لا مقام بعد المعرفة سوى المحبة، ومن ضرورة المحبة الرِّضا بفعل المحبوب، والثقة به، وهو ما يعنيه التوكُّل عليه[(٢)].

بالاستناد إلى هذا المنطلق الذي يَقرُن عواطف القلب بحقائق العلم، ويجعل هذه العواطف شرطاً في الإيمان والمعرفة الإلهية؛ يمكن القول: إن الدَّور المأمول من الوجدان القيام به في تمكين عقيدة الإسلام في واقعنا الحالي، تحقيق ما يلي:

١. تخليص حالة التديُّن الإسلامية من واقعها النظري التجريدي الذي أحال عقيدة الإسلام وضعاً عقلياً فكرياً، وأورث داء عضالاً ممثلاً بممارسة إسلام فكري أو تقليدي «كلاسيكي» بعيدٍ عن قرارة القلب[(٣)].

وبعبارة أخرى: نقل الاعتقاد من حيّز التنظير إلى حيّز التطبيق.

٢. تزكية القلب، وترقية إيمانه من إيمان المعرفة إلى إيمان الحال، ومن ثم إلى إيمان المقام. والوجد أو المواجيد هي من تتولَّى هذه النقلة الارتقائية لتبلغ بالعبد حالة

(١) انظر: **السابق**، ٥٢٨/٧.

(٢) انظر: **السابق**، ٥٥٠/٧-٥٥١.

(٣) يقول الشهيد البوطي رحمه الله: "إن داءنا المستحكم العضال، أننا مسلمون بالفكر والعقل، لا بالحب والقلب، أي أننا نمارس إسلاماً عقلانياً مجرداً بعيداً عن جواذب القلب ومؤثراته". **من الفكر والقلب**، ص ١١٧.

الوجود، والوجود هو وجود الحق، ولا يتحقق إلا بعد "الارتقاء عن الوجد ...؛ فالتواجد[١] بداية والوجود نهاية والوجد واسطة بين البداية والنهاية"[٢].

٣. إحياء البُعْد الأخلاقي في الإيمان، ونفخ الروح في شُعَبِه شبه الميتة في عالم المسلمين، والترقِّي في الحالة الإيمانية من «قول» لا إله إلا الله[٣] إلى «التخلُّق» بـ«الحياء»، و«إماطة» الأذى، و«إكرام الضيف»، و«كَفِّ الأذى» عن الجار، و«صلة الرحم»، والتزام «قول الخير» أو الصَّمت[٤]، والتحقُّق بمتمِّمات الإيمان المطلوبة في المؤمن، كأن لا «يلبس حريراً ولا ذهباً»[٥]، ولا «يأخذنَّ إلا مثْلاً

(١) أي تكلُّف الوجد. انظر: القشيري: **الرسالة**، ١٦١/١.

(٢) القشيري: **الرسالة**، ١٦٢/١-١٦٣.

(٣) يقول الغزالي: "التوحيد بمجرَّد اللسان دون التصديق بالقلب عديم الجدوى كثير الضرر، مذموم الظاهر والباطن". **الإحياء**، ٢٠٤/٨.

(٤) يجمع هذه الخصال الحديث الذي سبق تخريجه ص ١٠٧: «**من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمت**». وفي رواية عند **البخاري**: «**من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليصل رحمه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمت**». كتاب الأدب، باب إكرام الضيف وخدمته إياه بنفسه، حديث رقم (٦١٣٨)، ٣٢/٨.
وفي الكف عن أذى الجار قال ﷺ: «**والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، والله لا يؤمن**» قيل: ومن يا رسول الله؟ قال: «**الذي لا يأمن جاره بوايقه**». البخاري: كتاب الأدب، باب إثم من لا يأمن جاره بوايقه، حديث رقم (٦٠١٦)، ١٠/٨.

(٥) روى أحمد في **مسنده** من حديث أبي أمامة، أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «**من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يلبس حريراً ولا ذهباً**». قال محققوه: إسناده صحيح، انظر: حديث رقم (٢٢٢٤٨)، ٥٨٦/٣٦.

بمثْل»[١]، ولا «يلبسَنَّ شيئاً من المغانم حتى إذا أَخْلَقَهُ ردَّهُ في المغانم»[٢]، وأن «يحبَّ لأخيه ما يحبُّ لنفسه»[٣]... إلى غير ذلك من الخصال والشُّعَب الكثيرة التي لا تـنفكُّ عن الإيمان، والتي تسمو به مراراً إلى أن تبلغ بصاحبه كمال الإيمان المُعبَّر عنه بقوله ﷺ: ((أكمل المؤمنين إيماناً، أحسنهم خُلُقاً))[٤].

5 وهذه الأعمال أو الخصال العملية تترك أثرها العميق في نماء تصديق القلب، الذي هو أصل الإيمان، وبالتالي تسهم في زيادة الإيمان بالكُلِيَّة؛ وعلى هذا؛ فإن الطاعات تؤثِّر في القلب بزيادة إيمانه التصديقي، وجميع ما يصدر عن الجوارح من أعمال؛ يعود أثرها على القلوب بتوكيد معتقداتها، وإن كان القلب هو الأساس لانطلاق عمل هذه الجوارح[٥].

---

(١) أخرج مسلم في صحيحه من حديث قرة بن عبد الرحمن المعافري، وعمرو بن الحارث، وغيرهما، أن عامر بن يحيى المعافري، أخبرهم، عن حنش، أنه قال: كنا مع فضالة بن عبيد في غزوة، فطارت لي ولأصحابي قلادة فيها ذهب وورِق وجوهر، فأردت أن أشتريها، فسألت فضالة بن عبيد، فقال: انزع ذهبها فاجعله في كفة، واجعل ذهبك في كفة، ثم لا تأخذنَّ إلا مثلاً بمثل، فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول: «**من كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فلا يأخذنَّ إلا مثلاً بمثل**». كتاب المساقاة، باب بيع القلادة فيها خرز وذهب، حديث رقم (١٥٩١)، ١٢١٤/٣.

وأورده الإمام أحمد في **مسنده** بلفظ: «**من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبتاعنَّ ذهباً بذهب إلا وزناً بوزن**». انظر: حديث رقم (١٦٩٩٨)، ٢٠٩/٢٨.

(٢) أخرج البيهقي في سننه من حديث رويفع بن ثابت الأنصاري ﷺ، عن رسول الله ﷺ، أنه قال عام حنين: «**من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقينَّ ماءه ولد غيره، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يأخذنَّ من دابة من المغانم فيركبها حتى إذا نقصها ردَّها في المغانم، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يلبسنَّ شيئاً من المغانم حتى إذا أَخلَقَهُ ردَّه في المغانم**». **السنن الكبرى**: كتاب السِّيَر، باب أخذ السلاح وغيره بغير إذن الإمام، حديث رقم (١٨٠١١)، ١٠٥/٩.

(٣) أخرج البخاري ومسلم في صحيحيهما من حديث أنس ﷺ أن النبي ﷺ قال: «**لا يؤمن أحدكم، حتى يحبَّ لأخيه ما يحبُّ لنفسه**». **البخاري**: كتاب الإيمان، باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه، حديث رقم (١٣)، ١٢/١. **ومسلم**: كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من خصال الإيمان أن يحب لأخيه المسلم ما يحب لنفسه من الخير، حديث رقم (٤٥)، ٦٧/١.

(٤) أخرجه أحمد في **المسند** من حديث أبي هريرة ﷺ برقم (١٠٨١٦)، وقال محققوه: حديث صحيح. انظر: ٤٧٨/١٦. كما أخرجه الحاكم في **المستدرك**: كتاب الإيمان، حديث رقم (١)، ٤٣/١. والبيهقي في **شعب الإيمان**: حديث رقم (٢٦)، ١٢٨/١. وغيرهم كثير.

(٥) انظر: الغزالي: **الإحياء**، ٤٤١/١-٤٤٢.

فالعلاقة بين الاعتقاد والعمل تبادلية اعتمادية، بحيث يشتدُّ الإيمان كلَّما ازداد العمل بموجباته، ويتـناقص كلَّما تـناقص هذا العمل، حتى يبلغ مرحلة يذوي فيها بكُليَّته[١].

وبهذا نعلم أن الاكتفاء بالحدِّ الأدنى من الإيمان أو بإيمان «النَّجاة» المقصور فقط على التوحيد و«قول لا إله إلا اللّه» ليس إلا تفريغاً لجوهر الدين ورسالة الإسلام[٢]، فإن التوحيد قد يوجد في غير المسلم وخاصة لدى اليهودي ومن استمسك بالتوحيد من النصارى، وهؤلاء وإن لم يعترفوا بمحمد ﷺ ولا رسالته؛ إلا أنهم قد يحصِّلوا النَّجاة مادام أنهم محكومون بقاعدة ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [سورة النساء:٤٨]. وبحديث: ((من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله، دخل الجنة))[٣]. وبالطبع فإن رسالة الإسلام وإن كان التوحيد منطلقها وغايتها؛ إلا أنه ليس كل الغاية، بل هو الأساس المتين لتشييد الإسلام عليه، ومن اقتصر على الأساس لم يقم البنيان.

وهذه الآثار التمكينية المعروضة لا تتحقق إلا باستخدام وسائلها، وبما أن الحديث عن العصر الحاضر؛ فإن الفقرة التالية ستلقي الضوء على أهم الوسائل الممكنة للتأثير على الوجدان في هذا العصر، وبالتالي توظيف هذا التأثير في تمكين العقيدة الإسلامية.

ثانياً - وسائل التأثير على الوجدان في العصر الحاضر:

نعيش في عصر قد هيمن عليه الإعلام بوسائله المختلفة لا سيما السمعبصري، والإعلام الاجتماعي حالياً، ومعلوم أن هذا الإعلام يسعى لغايات محددة لا يُشتَرط أن تكون بريئة، بل الحال أنها عكس ذلك، وهذه الغايات إنما تصبُّ في خدمة أجندات متباينة، إلا أنها جميعاً

---

(١) انظر هذا المعنى لدى الغزالي: **الإحياء**، ١/٤٤١-٤٤٢.

(٢) يقول الغزالي عند حديثه عن قشور التوحيد: "فالقشر الأول: أن تقول بلسانك «لا إله إلا الله»، وهذا يُسمَّى توحيداً مناقضاً للتثليث الذي يصرِّح به النصارى، ولكنه قد يصدر من المنافق الذي يخالف سرُّه جهره". **الإحياء**: ١/١٢٦.

(٣) **مسلم**: كتاب الإيمان، باب من لقي الله بالإيمان وهو غير شاك فيه دخل الجنة وحرم على النار، حديث رقم (٢٦)، ١/٥٥. قال النووي معلِّقاً على هذا الحديث: "واعلم أن مذهب أهل السُّنة وما عليه أهل الحق من السَّلف والخلف أنَّ من مات موحِّداً دخل الجنة قطعاً على كل حال". **شرح النووي على مسلم**: ١/٢١٧.
وأعتقد أن المقصود بالعلم في الحديث، هو ذات المقصود بقوله تعالى: «**فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ**» وهو العلم العملي المقرون بالخشية والالتزام، والمعبَّر عنه في قوله تعالى: «**إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ**»، وهو الذي حاول هذا البحث التعبير عنه.

لا بدَّ وأن تلبِّي أهداف من يموِّل ويدير هذه المكنات الإعلامية، ولا ريب أن وراء هذا التمويل يقف السؤال عن الدافع: لماذا يموِّل؟

وهذا يحيلنا بدوره للسؤال عن مكان الإسلام في الإعلام، أو بعبارة أخرى أين موقع الإعلام الإسلامي من الإعلام العالمي؟ وما الدَّور الذي أدَّاه في خدمة قضايا الإسلام الكبرى وعلى رأسها عقيدته؟

إن بحث هذه القضايا والتساؤلات مكانه الفصل القادم في مبحثه الثالث، غير أن المراد بهذه التساؤلات وضع اليد على أولى وأخطر وسائل التأثير على الوجدان في هذا العصر.

فإذا انتقلنا إلى التربية التي تتخذها الأمم أداة لنقل نُظُمها الفلسفية وقِيَمها الخُلُقية إلى أبناءها، وتعمل على توظيف ما بوسعها من تقنيات التعليم، ومخرجات التكنولوجيا؛ لتأصيل هذه الرؤى الفلسفية والقِيَميَّة في نفوس أجيالها؛ ثم أحلنا السؤال إلى التربية الإسلامية ومدى إفادتها مما سبق، فماذا نجد؟

غاية هذه الإحالة مجدداً الوقوف على ثاني وسائل التأثير على الوجدان في عصرنا الحالي، وفي كل عصر، إلا أن هذا العصر يمتاز بتقنيات ومخترعات جديدة تغزو حياتنا، إن لم يُحسَن توظيفها في تمكين عقيدة الإسلام في نفوس الأجيال؛ وظِّفت لتحقيق الغاية المعاكسة.

وثالث هذه الوسائل هو الأدب، وربما يظن البعضُ طرافة هذه الوسيلة، ويحطُّ من قيمتها متسائلاً: هل يمكن أن يؤدي الأدب دوراً في تمكين العقيدة الإسلامية؟!

نعم، ولقد تنبَّه إلى هذا النابهون من الدُّعاة الذين أفنوا عمرهم في خدمة الإسلام والدفاع عن عقيدته، وشدَّدوا على هذا الدَّور(١).

وقد وضع البحث الحالي هذه المسألة في المبحث الثاني من الفصل القادم.

وحاصل القول؛ إننا في العصر الحاضر نمتلك توظيف ثلاث وسائل مهمة في تمكين عقيدة الإسلام، وهي: الإعلام والتربية والأدب، وقد قُدِّمت التربية في البحث نظراً لمكانتها التقليدية والدائمة في حياة الأمم والشعوب، وأُخِّر الإعلام نظراً لمعاصرته النسبية من جهة،

(١) انظر مثلاً: الشهيد البوطي: **من الفكر والقلب**، ص ١٦٩، ١٧٤.

وليكون آخر ما تختم به هذه الرسالة من جهة أخرى، على اعتبار أن العبرة بالخواتيم، وأن هذه الخواتيم أبقى في الذاكرة.

ثالثاً- ضوابط الوجدانيات في الاعتقاد:

إن نواتج المعرفة الوجدانية لا تُسلَّم إلا بعد عرضها على موازين الشرع، وهذا يعني أن الوجدانيات حتى تُقبَل في المعرفة الدينية؛ لا بدَّ وأن تتـقيَّد بضوابط شرعية محددة. فإذا أردنا بلورة هذه الضوابط؛ أمكن إجمالها فيما يلي:

١. يُحظَر في المعرفة الإلهية أي دعوى تبدأ أو تـنتهي بالاتحاد أو الحلول، إذ كلاهما مرفوض قطعاً في عقيدة الإسلام(١)، ومن أتى بهما فلا أقلَّ من أن يُحكَم بخروجه من الملَّة، وإحالته للقضاء إن اتَّخذ هذه الدعوى وسيلة لإحداث فتـنة في الدين، وقد رأينا أن الغزالي عدَّ قتل أمثال هذا أفضل من إحياء عشرة(٢).

٢. كل دعوى خالفت القاعدة الكلية: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [سورة الشورى:١١]؛ هي دعوى باطلة ومحظورة، وعلى هذا فكل محاولة رامية لمماثلة اللّه ﷻ بغيره، سواء بتجسيمه أو بتشبيهه بشيء من خلقه؛ فهي بدعة اعتقادية تورد الكفر، وحال مدَّعيها كحال مدَّعي الاتحاد والحلول.

٣. إن أي ادِّعاء برفع أو سقوط التكاليف الشرعية، تحت ذريعة بلوغ الغاية في المحبة الإلهية وصفاء القلب، أو أي ذريعة أخرى؛ هي دعوى إباحية مؤداها الضلال والكفر الوقاح الصَّراح؛ فإن التكليف لا يسقط بحال، ولا توجد رتبة عرفانية مهما علَت تبيح لصاحبها ترك الواجبات، أو انتهاك الحرمات(٣).

وبعبارة جامعة؛ إن الوجدانيات في الاعتقاد مقيَّدة بعدم مخالفة «ما عُلِم من الدين بالضرورة»؛ ولهذا فإن كل من أتى بما يناقض هذه القاعدة بزعم علو رتبته، وصفاء قلبه،

---

(١) انظر: د. النشار: **نشأة الفكر**، ص ٥٣، والغزالي: **الإحياء**، ٤٠٦/٨-٤٠٧.

(٢) انظر: **الإحياء**: ١٣٥/١.

(٣) انظر: التفتازاني: **شرح العقائد النسفية**، ص ١٥٢-١٥٣، والغزالي: **الإحياء**، ٦٩١/٦، والكلاباذي: **التعرُّف**، ص ٥٩.

وبلوغه حالاً في الوصال الإلهي يقتضي أن يسقط عنه ما وجب على الأنبياء بَـلْـه عامة الناس؛ كان هذا زنديقاً، و"قتْله أفضل في دين الله من إحياء عشرة"[١].

وبهذا يحصل تمام الفصل الحالي، لينتقل البحث إلى دراسة آليات ووسائل توظيف الجانب الوجداني في العصر الحاضر، بما يجعلها تسهم في تمكين العقيدة الإسلامية.

(١) الغزالي: **الإحياء**: ١/١٣٥.

الفصل الثالث

آليات تفعيل الجانب الوجداني لتمكين العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: المدخل التربوي.

المبحث الثاني: المدخل الأدبي.

المبحث الثالث: المدخل الإعلامي.

المبحث الأول: المدخل التربوي

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم التربية والتربية الإسلامية.

المطلب الثاني: التربية الوجدانية ومكانتها في التربية الإسلامية.

المطلب الثالث: الأهداف التربوية في المستوى الوجداني.

المطلب الرابع: الآليات التطبيقية للتربية الوجدانية في المؤسسات التربوية.

المطلب الخامس: قياس وتقويم الأهداف الوجدانية في التربية الإسلامية.

تمهيد:

إن التربية في جوهرها هي عملية صناعة الإنسان، وهذه الصناعة تفتح باب التساؤل عن ماهية هذا الإنسان ومكانته في الكون، وهنا تتولى الفلسفات المختلفة الإجابة عن هذا السؤال، كلٌّ من وجهة نظرها، فنجد الفلسفة المثالية، والواقعية، والبراجماتية، والوجودية، والطبيعية، والماركسية، والقومية ... وغيرها، وجميعها تسعى لصياغة رؤية تربوية تتسق ونظرتها للوجود؛ ولهذا فإن الفلسفة هي أساس التربية ومنطلقها، وهي في الوقت عينه مثواها ومآبها، فالتربية في كل أمة صدى لفلسفتها وتعبير عن روحها، وإن الفلسفة في حد ذاتها هي التربية، أو بعبارة أخرى: التربية فلسفة منقولة إلى حيّز الوجود(١).

والإسلام لديه رؤيته الشاملة للإنسان والكون والحياة، هذه الرؤية التي صاغتها عقائده أولاً، ثم جاءت شرائعه لإخراجها من القوة إلى الفعل ثانياً. وفلسفة الإسلام ـ إن صح التعبير ـ ليست تنظيراً بشرياً يُرجى من اختباره تبيان خطئه من صوابه؛ بل هي وضعٌ إلهي «مكفول» النتائج، مضمون العواقب، غير أن ما يعوزه إيجاد الآليات التي تُعنى بنقله إلى حيّز التطبيق، وبما يلائم ويحقق صلاحيته الممتدة عبر الأزمان، وخير من يقوم بهذا هو التربية بمفهومها الواسع، وبأشكالها العديدة المتنوعة.

تأسيساً على هذا؛ سيُعنى المبحث الحالي بدراسة مفهوم التربية عموماً والتربية الإسلامية بشكل خاص، بعدها سيتطرق لمفهوم التربية الوجدانية ومكانتها في التربية الإسلامية، ثم سيلقي نظرة على الأهداف التربوية في المستوى الوجداني، بعدها سيبحث الآليات التطبيقية للتربية الوجدانية في المؤسسات التربوية، لينتهي إلى صياغة نموذج لقياس وتقويم مدى تحقق الأهداف الوجدانية، لا سيما في مجال التربية العقائدية.



(١) انظر: د. أنطون رحمة و د. عيسى الشماس: **التربية العامة وفلسفة التربية**، ص ١٦، و د. عبد الله المجيدل، وآخرون: **فلسفة التربية**، ص ٢٣-٢٥، ٢٨، ٢٠١، ورونيه أوبير: **التربية العامة**، ترجمة: د. عبد الله عبد الدائم، ط:٥ (بيروت، دار العلم لملايين، ١٩٨٢م) ص ١٧، ود. أحمد فؤاد الأهواني: **التربية في الإسلام**، (القاهرة، دار المعارف، د/ ط ت) ص ٧.

المطلب الأول - مفهوم التربية والتربية الإسلامية:

أولاً - مفهوم التربية:

أ- التربية لغة:

تعود التربية في اللغة العربية إلى أصول منها: «رَبِيَ» أو «رَبَأَ»، وهو أصل يدلُّ على الزِّيادة والنَّماء والعلوّ، يقال: ربا الشيء يربو، إذا زاد. ورَبِيَ في بني فلان: نشأ فيهم، وربَّيتُه وتربَّيتُه، إذا غذَوته. وربأ فلان: إذا علا وارتفع، وبفلان عن كذا: رفعه ونزَّهه، والمربأ أو المربأة من الأرض، المكان العالي الذي يقف عليه عين القوم[١].

والأصل الثاني هو: «رَبَّ»، وهذا يدلُّ على أصول منها: إصلاح الشيء والقيام عليه، ولزوم الشيء والإقامة عليه، وضمُّ الشي للشيء[٢]. يقال: ربَّ الولد ربَّاً، تعهده بما يغذّيه وينميه ويؤدّبه، والشيء: ملكه وجمعه، والنِّعمة: حفظها ونمَّاها، وأربَّتِ الريح: دامت، والسَّحابة: دام مطرها[٣].

وبعضهم يجعل «رَبَا» أصلاً ثالثاً[٤]، ويبدو لي أنه عائد إلى الأصل الأول.

يتبين من استعراض المدلولات اللغوية للتربية أنها تشتمل على معاني: التنشئة، والنمو، والتغذية، والعلو، والإصلاح، والحفظ، والديمومة، والتأديب. وهذه المفردات جمعت كل مناحي العملية التربوية، وأبعادها المختلفة؛ ولذا يمكن التأسيس عليها لتعريف التربية لغة بأنها:

عملية مستدامة يتم من خلالها تعهُّد الإنسان منذ طفولته بالرعاية الجسدية والفكرية والنفسية والاجتماعية، بما يحقق له النشأة السليمة والترقي المستمر، ويحفظه من الانحدار في الجوانب المذكورة من خلال الإصلاح والتأديب الدائم، بغية الوصول به إلى أقصى كمال ممكن، وبما يحقق النافعية والصَّلاح الفردي والجماعي.

---

(١) انظر: ابن الفارس: **معجم مقاييس اللغة**، ٢/٤٨٣-٤٨٤، **والمعجم الوسيط**، ص ٣٢٠-٣٢١، ٣٢٦.

(٢) انظر: ابن الفارس: **معجم مقاييس اللغة**، ٢/٣٨١-٣٨٢.

(٣) انظر: **المعجم الوسيط**، ص ٣٢١.

(٤) انظر: عبد الرحمن النحلاوي: **أصول التربية الإسلامية وأساليبها في البيت والمدرسة والمجتمع**، ط:٢٦ (دمشق، دار الفكر، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م) ص ١٦.

ب-التربية اصطلاحاً:

عرفها البيضاوي (٦٨٥هـ) بأنها: "تبليغ الشيء إلى كماله شيئاً فشيئاً"[١]، وذكر الراغب الأصفهاني (٤٢٥هـ)[٢] أن التربية هي: "إنشاء الشيء حالاً فحالاً إلى حدِّ التمام"[٣].

وعُرِّفت التربية بأنها: "جملة الأفعال والآثار التي يحدثها بإرادته كائن إنساني في كائن إنساني آخر، وفي الغالب راشد في صغير، والتي تتجه نحو غاية قوامها أن نكوِّن لدى الكائن الصغير استعدادات منوعة تقابل الغايات التي يُعدُّ لها حين يبلغ طور النضج"[٤].

ويرى تعريف آخر أن التربية: "منظومة ثقافية تنطوي على تعليم وتعلُّم أعضاء المجتمع صغاراً وكباراً، مجموعة من المعارف والمهارات والاتجاهات والقيم والمعتقدات وسواها من عناصر الثقافة الإنسانية، وذلك بهدف تنمية شخصياتهم تنمية متوازنة متكاملة، وإعدادهم للحياة والمحافظة على المجتمع وتطويره وتحسين نوعية الحياة فيه"[٥].

وهذا التعريف فيه من الشمول والاتساع ما لا يدع مجالاً للإضافة عليه، كما أنه في الوقت عينه تفصيل ونشر للتعاريف المكثفة التي وضعها كل من البيضاوي والأصفهاني، ويبدو لي أنه بالإمكان استصحاب التعريف اللغوي للتربية إلى هنا؛ إذ فيه من الصلاحية ما يجعله كافياً لاعتماده اصطلاحاً.

ثانياً - التربية الإسلامية:

أ- مفهوم التربية الإسلامية:

يختلف المفهوم الإسلامي للتربية عن غيره من المفاهيم والأنظمة التربوية؛ وذلك بسبب اختلاف مصادره وأهدافه ووسائله وخصائصه[٦]، فالتربية الإسلامية تستمد أصولها وقيَمها من الإسلام، ورؤية الإسلام قائمة على أن الإنسان مُستَخلف في هذا الكون، مُكلَّف

---

(١) **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، إعداد وتقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د/ ط ت) ٢٨/١.

(٢) تاريخ الوفاة هذا رجحه محقق كتاب المفردات، والشائع أنه متوفى (٥٠٢هـ).

(٣) **مفردات ألفاظ القرآن**: ص ٣٣٦.

(٤) رونيه أوبير: **التربية العامة**، ص ٢٧.

(٥) د. أنطون رحمة و د. عيسى الشماس: **التربية العامة وفلسفة التربية**، ص ٢٦.

(٦) انظر: د. عبد الله المجيدل، وآخرون: **فلسفة التربية**، ص ٢٦.

بعمارته، وتـنظر إلى الحياة الدنيا على أنها مرحلة انتقالية لدار الخلود، فتكون بذلك غاية الاستخلاف تحقيق العبودية الخالصة للّه ﷻ، والطريق لنيل الفوز والرضوان في دار القرار[١].

ولهذا فإن التربية الإسلامية تعبير عن فلسفة الإسلام من جهة، وتحقيق أو تطبيق لهذه الفلسفة من جهة أخرى[٢]، وبناء على هذه الفلسفة ورؤيتها للإنسان والكون والحياة؛ تأتي تعاريف الباحثين للتربية الإسلامية.

ولقد عُرِّفت هذه التربية بجملة تعاريف فيما يلي طرف منها:

فأولها التعريف القائل بأنها: "تنشئة الإنسان شيئاً فشيئاً في جميع جوانبه، ابتغاء سعادة الدارين، وفق المنهج الإسلامي"[٣].

وهي: "تنمية فكر الإنسان، وتنظيم سلوكه، وعواطفه، على أساس الدين الإسلامي، وبقصد تحقيق أهداف الإسلام في حياة الفرد والجماعة، أي في كل مجالات الحياة"[٤].

وفي تعريف ثالث، التربية الإسلامية هي: "العملية المقصودة التي تستهدف المحافظة على فطرة الإنسان وإعداد شخصيته بجميع أبعادها منذ ولادته حتى وفاته وفقاً لأحكام الإسلام وتوجيهاته"[٥].

ويذكر تعريف آخر أن التربية الإسلامية هي: "منظومة من المفاهيم التربوية المتكاملة والمتصلة بعضها ببعض، التي تستند في اشتقاقها إلى القرآن الكريم والسُّنة النبوية الشريفة، والخبرة التربوية، وتصاغ من قبل جماعة من الخبراء والمتخصصين بهدف بناء الشخصية الإنسانية القادرة

---

(١) انظر: د. صالح حميد العلي: **التربية الإسلامية (أصولها - مبادئ تعلمها - طرق تدريسها)**، ط٢ (دمشق، دار الكلم الطيب، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م) ص ١١-١٢.

(٢) انظر: أحمد فؤاد الأهواني: **التربية في الإسلام**، ص ٧-٨.

(٣) د. خالد الحازمي: **أصول التربية الإسلامية**، ط:١ (السعودية، دار عالم الكتب، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م) ص ١٩.

(٤) عبد الرحمن النحلاوي: **أصول التربية الإسلامية**، ص ٢٨.

(٥) والتعريف لصالح ذياب الهندي، نقلاً عن أسماء عودة عطا الله الصوفي: **دور التربية الإسلامية في الحفاظ على الفطرة السليمة وسبل تعزيزه من خلال المؤسسات التربوية**، رسالة ماجستير بإشراف الدكتور: حمدان عبد الله الصوفي، (غزة، الجامعة الإسلامية، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م) ص ٧٧.

على تحقيق العمارة في الأرض والعبودية لله والاستخلاف، حيث إنها ترسم عدداً من الإجراءات والتطبيقات العملية التي يؤدي تنفيذها إلى أن يسلك سالكها سلوكاً يتفق وعقيدة الإسلام"[١].

ويلاحظ أن التعاريف تؤكد جوانب التدُّرج، والقصد، والاستمرار، والتكامل في العملية التربوية، مع الارتكاز في جميع ذلك على أحكام الإسلام وقيَمه، ويمكن بناءً على هذا تعريف التربية الإسلامية بأنها:

عملية قصدية مستدامة يتم من خلالها تعهُّد الإنسان منذ طفولته بالرعاية الجسدية والفكرية والنفسية والاجتماعية، بما يحقق له النشأة الإسلامية السليمة، ويحفظه من الانحراف عن الإسلام عقيدة أو سلوكاً من خلال الإعداد والإصلاح المستمر، بغية إيصاله إلى التحقق بالعبودية الكاملة لله ﷻ، والقيام بمهمة الاستخلاف في الأرض وعمارة الكون.

وعلى العموم، ومن خلال ما سبق من تعاريف ومعان للتربية الإسلامية؛ يمكن تحديد مصادر استمدادها، وأبرز خصائصها، ومقاصدها، فيما يلي.

ب- مصادر التربية الإسلامية:

بما أن التربية الإسلامية هي الأداة لتحقيق الإسلام، وتهيئة نفس الإنسان لحمل أمانته؛ كانت مصادرها بالضرورة هي مصادر الإسلام ذاته، ويأتي في مقدمتها القرآن الكريم، والسُّنة النبوية[٢].

ويلحق بهذه المصادر الأصلية بعض المصادر التبعية، منها: جهود العلماء المسلمين وتراثهم العلمي في مختلف المواضيع؛ ككتب الفقه والسيرة والحديث والتصوف والأخلاق ... إلخ؛ إذ يمكن أن يُستنبط منها معالم ومبادئ للمنهج التربوي في الإسلام، وكذلك الخبرات الإنسانية

---

(١) د. سعيد إسماعيل علي: **مدخل إلى التربية الإسلامية**، ط:١ (القاهرة، دار الفكر العربي، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م) ص ٦٣-٦٤.

(٢) انظر: عبد الرحمن النحلاوي: **أصول التربية الإسلامية**، ص ٢٣-٢٦، ود. عبد الرحمن صالح عبد الله، ناصر أحمد خوالده ومحمد عبد الله الصمادي: **مدخل إلى التربية الإسلامية وطرق تدريسها**، ط:١ (الأردن، دار الفرقان للنشر والتوزيع، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م) ص ٢٥- ٢٩، ود. صالح حميد العلي: **التربية الإسلامية**، ص ١٦-١٧، ود. سعيد إسماعيل علي: **مدخل إلى التربية الإسلامية**، ص ٢٦٣، ٢٨٣.

التربوية النافعة بشرط اتفاقها مع الشريعة الإسلامية، إضافة إلى الكون وما أودع الله فيه من مخلوقات تدلُّ عليه، فضلاً عن نفس الإنسان والتبصُّر فيها[١].

ج- خصائص التربية الإسلامية:

بما أن التربية الإسلامية متميزة عن النُّظُم التربوية الأخرى؛ فإن هذا الامتياز يتجلَّى في أصولها، ومعناها، ومصادرها؛ كما يجعلها تختصُّ بجملة من المزايا تحفظ لها ذاتيها وتُبقي على تفرُّدها، ويمكن إجمال أبرز هذه الخصائص فيما يلي:

- **الرَّبانية:** فالتربية الإسلامية ربانية المصدر والوجهة، تجعل الغاية تحقيق العبودية لله سبحانه؛ ومن شأن هذا أن يزيل الثنائية والتشاكس سواء في المعرفة أو في الأهداف؛ لأن المعرفة واحدة مستمدة من الله، والكون خلقه وصنعه، والبحث فيه لن يوصل إلا إلى المطابقة بين الحقيقة الموحى بها والحقيقة الثابتة بالعلم[٢].
- **الشمول والتكامل والتوازن:** تهتم التربية الإسلامية بجميع جوانب الشخصية الإنسانية، العقلية والجسدية والروحية والاجتماعية والاقتصادية، وتلبّي حاجاتها جميعاً دون طغيان لجانب أو إهمال لآخر، وهذا ما يجعلها تربية متوازنة تحقق مصلحة الإنسان ونفعه في الدنيا والآخرة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَاۖ وَأَحۡسِن كَمَآ أَحۡسَنَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ﴾ [سورة القصص:٧٧]، ولقوله ﷺ: ((فإنَّ لجسدك عليك حقاً، وإن لعينك عليك حقاً، وإن لزوجك عليك حقاً، وإن لزَورِك عليك حقاً))[٣] [٤].

---

(١) انظر: د. صالح حميد العلي: **التربية الإسلامية**، ص٢٤، ٢٨، ود. خالد الحازمي: **أصول التربية الإسلامية**، ص ٢٣٧-٢٣٨، ود. عبد الرحمن صالح عبد الله وآخرون: **مدخل إلى التربية الإسلامية**، ص ٣٣-٣٥.

(٢) انظر: د. عبد الرحمن صالح عبد الله وآخرون: **مدخل إلى التربية الإسلامية**، ص ٤٣-٤٥، ود. خالد الحازمي: **أصول التربية الإسلامية**، ص ٤٥-٤٦، ود. سعيد إسماعيل علي: **مدخل إلى التربية الإسلامية**، ص ٦٤.

(٣) **البخاري** من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص، كتاب الصوم، باب حق الجسم في الصوم، حديث رقم (١٩٧٥)، ٣٩/٣، **ومسلم** لنفس الراوي، كتاب الصيام، باب النهي عن صوم الدهر لمن تضرر به أو فوت به حقاً أو لم يفطر العيدين والتشريق، وبيان تفضيل صوم يوم، وإفطار يوم، حديث رقم (١١٥٩)، ٨١٣/٢. واللفظ للبخاري، وزَوْرِك يعني ضيفك ومن يزورك.

(٤) انظر: د. صالح حميد العلي: **التربية الإسلامية**، ص ٥٦-٥٨، ود. عبد الرحمن صالح عبد الله وآخرون: **مدخل إلى التربية الإسلامية**، ص ٥١-٥٣، ود. خالد الحازمي: **أصول التربية الإسلامية**، ص ٤٧-٥٠، ود. سعيد إسماعيل علي: **مدخل إلى التربية الإسلامية**، ص ٦٤.

- **الثبات والمرونة**[١]: فالتربية الإسلامية تمتاز بثبات أهدافها ومقاصدها الكُليَّة التي لا تتغير بمرور الأزمنة، كأمهات الفضائل، والأحكام الاعتقادية والشرعية المنصوص عليها، وهذا الثبات يمنح التربية استقرار الرؤية، ويعصمها من الحيرة والاضطراب؛ إذ لا يمكن لفضائل اليوم أن تصبح مثالب الغد، وإلا فكيف لمن يقوم على التربية أن يضع المعايير لتقويم أداء المتعلمين، وعلى أي أساس ستوضع الأهداف التربوية؟

ولهذا امتازت التربية الإسلامية بالانضباط الغائي والمعياري، ولكنها مع هذا الانضباط أفسحت المجال لتحقيق الأهداف بالوسائل الممكنة شرط أن تكون مشروعة كما سبق؛ لأن اختلاف الظروف والأحوال يقتضي تغييراً في وسائل معالجة القضايا، وهذا التغيير لا بدَّ أن يطال التربية الإسلامية من حيث صياغة المحتوى وطرائق التدريس ووسائله، وذلك كله في إطار المشروعية.

- **الواقعية المثالية:** تعني واقعية التربية الإسلامية مراعاتها لضعف الإنسان، ولما يحيط به من مظاهر النَّقص والقصور، فلا تحمِّله ما لا يطيق، بل تسعى لتهذيب ما فيه من استعدادات فطرية ومواهب جبليَّة، والارتقاء به ليسمو بواقعه المحيط، وبذلك تكتسي هذه التربية صبغة المثالية؛ لأنها تجعل الإنسان طمَّاحاً للارتقاء الدائم بذاته وبواقعه[٢].
- **الإيجابية السَّوية:** فاستعدادات الإنسان متباينة، فيها الموجب والسالب، وإذا تُركت هملاً أورثت اختلالاً واضطراباً في الشخصية الإنسانية، فتارة تكون إيجابية وأخرى سلبية. والإسلام يريد الإنسان قوة فاعلة وموجبة في هذه الحياة، ولكن بغير طغيان؛ ولذا فإن التربية الإسلامية تتكفل بإنشاء الإنسان السَّوي، المتكامل والمتوازن، وبالتالي الإيجابي والنافع[٣].

---

(١) انظر: د. عبد الرحمن صالح عبد الله وآخرون: **مدخل إلى التربية الإسلامية**، ص ٤٥-٤٨، ود. خالد الحازمي: **أصول التربية الإسلامية**، ص ٥٠-٥٢، ود. سعيد إسماعيل علي: **مدخل إلى التربية الإسلامية**، ص ٦٤.

(٢) انظر: د. عبد الرحمن صالح عبد الله وآخرون: **مدخل إلى التربية الإسلامية**، ص ٥٣-٥٥، ود. خالد الحازمي: **أصول التربية الإسلامية**، ص ٥٢، ود. صالح حميد العلي: **التربية الإسلامية**، ص ٥٠.

(٣) انظر: محمد قطب: **منهج التربية الإسلامية**، ط:١٤ (القاهرة، دار الشروق، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م) ١/٢٩-٣١، ود. سعيد إسماعيل علي: **مدخل إلى التربية الإسلامية**، ص ٦٤.

وهناك العديد من الخصائص الأخرى التي تمتاز بها التربية الإسلامية، ككونها: فردية اجتماعية، إنسانية عالمية، ذات طابع تعبُّدي، وذات أصالة وخصوصية، وأنها تربية عملية، متدرِّجة، مستمرة ...، إلى غير ذلك من المزايا الكثيرة التي لا يتسع المجال لحصرها(١).

د- مقاصد التربية الإسلامية:

تكمن أهمية تحديد المقاصد أو الأهداف في أن التربية عملية مقصودة؛ وهذه القصدية تستدعي ضبط الأهداف وتحديد الغايات؛ وإلا سارت العملية التربوية على غير هدى؛ من هنا فإن الأهداف هي أساس العلمية التربوية كلها، وهي التي تحدِّد محتوى المنهاج، ومسارات الأنشطة التربوية، والوسائل اللازمة للتـنفيذ والتقويم؛ ولهذا فإنها تسبق المنهاج التعليمي، وتقوم بتوجيهه وصياغته(٢).

وكما أن التربية الإسلامية متفرِّدة في مفهومها، ومصادرها، وخصائصها؛ فإنها كذلك متفرِّدة في غاياتها ومقاصدها التي يمكن تحديد أبرزها فيما يلي:

- **تربية الفرد المسلم أو الفرد الصالح:** فالفرد المسلم هو الذي يقوم بالعمل الصالح، والعمل الصالح ذو مفهوم واسع يشمل العمل الاجتماعي والكوني والديني، وليس هو العمل المحصور في العبادات أو الأخلاق الفردية، والقرآن الكريم جعل العمل الصالح شاملاً للزراعة والصناعة والمهنة والوظيفة والاقتصاد والعمل الفكري والتربوي ... وغيرها(٣).

ولقد أفرز قصر العمل الصالح على العبادات والأخلاق الفردية نتائج سلبية في عالم المسلمين؛ فأضحى المَثَـل الإسلامي الأعلى محصوراً في آحاد المسلمين لا في المجتمع المسلم، وتحولت العناية إلى الغايات الكبرى بدل الأهداف أو الوسائل التعلمية؛ فأضحت الأهداف مثاليات أكثر منها تطبيقيات، كما أشاع هذا «القَصْر» مفاهيم الجبرية والتكاسل، وحوَّر القيم الاعتقادية والأخلاقية كالصبر والزهد والتوكل، إلى نوع من التراخي والعجز والفوضى والرضا بالهوان والدونية(٤).

---

(١) انظر: د. عبد الرحمن صالح عبد الله وآخرون: **مدخل إلى التربية الإسلامية**، ص٤٨-٥١، ٥٥-٥٧، ود. صالح حميد العلي: **التربية الإسلامية**، ص ٤٢-٥٠، ود. عبد الله المجيدل، وآخرون: **فلسفة التربية**، ص ٢٠٢-٢١١.

(٢) انظر: د. ماجد عرسان الكيلاني: **أهداف التربية الإسلامية**، ط:٢ (المدينة المنورة، مكتبة دار التراث، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م) ص ١٥، ١٨، ود. صالح حميد العلي: **التربية الإسلامية**، ص ٢٩، ود. سعيد إسماعيل علي: **مدخل إلى التربية الإسلامية**، ص ١٨٧-١٨٨.

(٣) انظر: د. ماجد عرسان الكيلاني: **أهداف التربية الإسلامية**، ص ٤٧-٤٩.

(٤) انظر: **السابق**، ص ١٤٦-١٤٧.

- **إخراج الأمة المسلمة:** لا تتوقف التربية الإسلامية عند إعداد الأفراد الصالحين، بل توظّف هذا الإعداد لخدمة هدف أسمى هو إخراج «أمة المؤمنين» أو «أمة الرسالة» التي يجسّد أفرادها الإيمان واقعاً تطبيقياً في الحياة الاجتماعية، وفي إطار حضارة إسلامية لها خصوصيتها الثقافية والتربوية، تقوم بمهامها الاستخلافية والرِّسالية، وتضيّق السُّبُل أمام تولّي «أمة الكفر» زمام الأمر، والهيمنة على مقاليد الحياة التربوية والثقافية والاجتماعية[١].

- **تنمية الإيمان بوحدة البشرية والتكامل بين بني الإنسان:** البشر في التصور الإسلامي ذو أصل واحد، واختلاف الألوان والأجناس نعمة إلهية يتحقق بها التعارف والتكامل بين الناس، كما أنه يغني الحياة الإنسانية ويكسبها تنوعاً وثراء في مختلف الميادين، وينزع عنها الصورة الباهتة ذات اللون الواحد، ومع هذا فإن الله سبحانه وتعالى حدد معياراً للتفاضل بين الناس سمَّاه «التقوى»، ومصداق هذا كله قوله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾ [سورة الحجرات:١٣]؛ ولهذا فإن تحقيق التعايش بين أصناف البشر هدف أصيل للتربية الإسلامية، إذ من خلاله يتعرف الناس على ما لدى بعضهم البعض من مزايا وخصائص ثقافية وحضارية، وبه يتحقق الابتلاء والتسابق في الخيرات إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، كما أخبر: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَلَٰكِن لِّيَبۡلُوَكُمۡ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمۡۖ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرۡجِعُكُمۡ جَمِيعٗا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ فِيهِ تَخۡتَلِفُونَ﴾ [سورة المائدة:٤٨][٢].

وهذه المقاصد العامة أو المجملة للتربية الإسلامية يبسطها البعض في مقاصد تفصيلية، منها: التعبُّد، والتحلّي بمكارم الأخلاق، والإعمار المادي والمعنوي، والتعليم، وإقامة العدل التربوي، وتعزيز النزعة العقلية، والتربية الجسيمة الصحية، والتغذية الوجدانية، والمسؤولية الاجتماعية، إضافة إلى الارتقاء المستمر بجودة التعليم[٣].

وهناك من صنَّفها إلى أهداف ثابتة، وأخرى ثانوية أو مُكمِّلة، فالأهداف الثابتة: بيان وظيفة الدين في الحياة الفردية والاجتماعية، وتصحيح الاعتقاد، وتصحيح السلوك الفردي والجماعي. أما الأهداف المكمِّلة، فهي: العودة إلى الإسلام، وإحياء الوازع الديني في

(١) انظر: **السابق**، ص ١٦٧-١٦٩.

(٢) انظر: **السابق**، ص ٢٥٣، ٢٧٤-٢٧٦.

(٣) انظر: د. سعيد إسماعيل علي: **مدخل إلى التربية الإسلامية**، ص ١٩٣-٢٥٩.

الإنسان مع تـنميته وربطه بالعقيدة، وإزالة ما علق بالإسلام من شُبُهات وبِدَع وخرافات، والجمع بين العلم والعمل[١].

والتصنيفات في هذا المجال كثيرة، إلا أنها جميعاً تدور حول غايات الإسلام ومقاصده الكلية[٢].

المطلب الثاني - التربية الوجدانية ومكانتها في التربية الإسلامية:

التربية الوجدانية هي عملية تتجه لتربية الوجدان، وتربية الوجدان ـ كما سبق في الفصل الأول ـ تعبير يوازي تكوينه، وكما أن الوجدان شديد التعقيد، عسير التحديد؛ فكذلك العملية التي تتولى تـنشئته وتكوينه، وكلا الوجدان وتربيته يشتركان في كونهما من السهل الممتـنع؛ فهو الواضح المعروف إلى أن يُطلب التعريف، وهو الجليُّ المعلوم إلى أن يسأل عن الكيف.

من هذه المنطلقات المعرفية سيحاول هذا المطلب تعريف التربية الوجدانية، وتوضيح أسسها، والإشارة لأهميتها وما لها من مكانة في التربية الإسلامية.

والبداية مع تحديد مفهومها.

أولاً - مفهوم التربية الوجدانية في المنظور الإسلامي:

تتـنوع تعاريف التربية الوجدانية بحسب رؤية الباحثين لها؛ إلا أن جميع هذه التعاريف تدور حول الجانب المشاعري والعاطفي والانفعالي في الإنسان، وبعبارة أخرى: لا تُعنى تعاريف التربية الوجدانية عناية أولية بالجانب المعرفي، المعلوماتي، أو الفكري في الشخصية الإنسانية.

ومن أبرز تعاريف التربية الوجدانية وفقاً للتصوُّر الإسلامي ما يلي:

---

(١) انظر: د. محمد الزحيلي: **طرائق التدريس التربية الإسلامية**، (منشورات جامعة دمشق، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م) ص ١٦٥-١٧٥.

(٢) انظر مثلاً: عبد الرحمن النحلاوي: **أصول التربية الإسلامية**، ص ٩٠، ود. عبد الرحمن صالح عبد الله وآخرون: **مدخل إلى التربية الإسلامية**، ص ٧٩-٨٠، ود. عبد الله المجيدل وآخرون: **فلسفة التربية**، ص ٢١٣-٢١٧.

التربية الوجدانية هي: "العملية التربوية التي تزوِّد الفرد بجملة من الأهداف والمفاهيم والأسس والمبادئ والتوجيهات السلوكية التي توجه انفعالاته وعواطفه، وتنميتها إلى أبعد مدى ممكن بما يحقق أهداف التربية الإسلامية على مستوى الفرد والمجتمع"(١).

وفي تعريف آخر: "مجموعة العمليات التي تهتم بتنمية الجوانب الوجدانية لدى الفرد من مشاعر وعواطف وأحاسيس وانفعالات وتهذيبها وتوجيهها التوجيه الإسلامي السليم مما يجعلها تؤثر تأثيراً إيجابياً على سلوك ذلك الفرد"(٢).

ويذكر تعريف ثالث للتربية الوجدانية أنها: "تنمية ما يتعلق بانفعالات الفرد، ومشاعره، وعواطفه، واتجاهاته، وإشباعها بما يحقق حاجاته وتنمية قدراته ومواهبه، ويؤدي إلى بناء شخصيته والإسهام الفاعل في بناء مجتمعه"(٣).

أما التعريف الذي أراه معبِّراً عن المفهوم الإسلامي للتربية الوجدانية فهو القول بأنها: "العملية التي تهدف إلى إعداد الإنسان المسلم إعداداً وجدانياً من خلال تنمية مشاعره وأحاسيسه وانفعالاته وإشباع حاجاته في ضوء الأسس التربوية والمبادئ الأخلاقية التي جاء بها الإسلام، ووفق أساليب التربية التي بيَّنها"(٤).

ثانياً - أسس التربية الوجدانية في الإسلام:

ترتكز التربية الوجدانية في الإسلام على جملة من الأسس، هي: الأساس العقدي، والأساس الانفعالي، والأساس القيَمي الأخلاقي، والأساس الفكري(٥).

وفيما يلي عرض موجز لهذه الأسس:

---

(١) علاء الدين موسى إبراهيم أبو مصطفى: **معالم التربية الوجدانية في القرآن الكريم والسنة النبوية**، رسالة لنيل درجة الماجستير في التربية، إشراف: أ.د. محمود خليل أبو دف، (غزة، الجامعة الإسلامية، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م) ص ٢٣.

(٢) محمد علي أحمد الشهري: **التربية الوجدانية للطفل وتطبيقاتها التربوية في المرحلة الابتدائية**، رسالة لنيل درجة الماجستير في التربية الإسلامية والمقارنة، إشراف: د. نجم الدين عبد الغفور الأنديجاني، (السعودية، جامعة أم القرى، ١٤٣٠هـ) ص ٥٠.

(٣) محمود الحياري: **التربية الوجدانية للطفل - رؤية إسلامية**، المجلة الأردنية في العلوم التربوية، (الأردن، جامعة اليرموك، مج: ٥، ع: ٤، ٢٠٠٩م) ص ٣٥٨.

(٤) أحمد محمد عقلة الزبون: **أسس التربية الوجدانية للطفل في الإسلام ومدى تو افرها في كتب التربية الإسلامية في الأردن**، مجلة الطفولة (مصر، جامعة القاهرة، ج:١، ع: ٢٢، ٢٠١٦م) ص ٧.

(٥) انظر: الزبون: **أسس التربية الوجدانية للطفل في الإسلام**، ص ٣.

أ- **الأساس العقدي:** وهو عماد التربية الإسلامية كلِّها؛ لأن بناء الشخصية الوجدانية للمسلم يستلزم عقيدة سليمة تحرِّر وجدانه من الشرك والكفر؛ ولهذا كانت تربية العقيدة في النفوس أول ما بدأت به دعوة الإسلام؛ لأن التربية التي لا ترتكز على عقيدة هي بمثابة السَّير إلى غير وجهة، وعلى غير بصيرة[١].

تشكِّل أركان الإيمان المشتملة على توحيد الله، والإيمان بملائكته، وكتُبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدَر خيره وشره؛ مكوِّنات الأساس العقدي للتربية الوجدانية الإسلامية[٢]، وإليها تتجه عملية «التحرير الوجداني» بتنقية الوجدان من الخضوع لغير الله عبادةً أو إجلالاً أو خشية أو حبًّاً وتعظيماً[٣]. ولهذا؛ فلا ينال المسلم الإيمان الحق **"إلا إذا خضع كيانه الإنساني كلَّه لحقائق الإيمان ومبادئه، وكيانه مؤلف ... من العقل والوجدان. فإذا أيقن العقل ولم يتأثر الوجدان، أو تأثر الوجدان ولم يتوافر اليقين العقلي، فإن صاحب هذا الكيان لا يسمى في الحقيقة مؤمناً"**[٤].

ب- **الأساس الانفعالي:** يتعامل المنهج التربوي في الإسلام مع الانفعالات وفق استراتيجيات ثلاث، أولها: تنمية الانفعالات الإيجابية والمحمودة، وثانيها: تهذيب الانفعالات غير المقبولة وتزكيتها، وثالثها: إشباع الحاجات العاطفية التي تحقق التوازن النفسي للإنسان[٥].

فالغضب لانتهاك حرمات الله، أو لإيذاء خلقه، محمودٌ ومطلوب، والنبي ﷺ اشتد غضبه حينما بلغه من يطيل الصلاة في الناس، فعن أبي مسعود الأنصاري، قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: إني لأتأخر عن صلاة الصُّبح من أجل فلان، مما يطيل بنا؛ فما رأيت النبي ﷺ

---

(١) انظر: أبو مصطفى: **معالم التربية الوجدانية في القرآن الكريم والسنة النبوية**، ص ٣٣-٣٤، والزبون: **أسس التربية الوجدانية للطفل في الإسلام**، ص ٧.

(٢) انظر: الزبون: **أسس التربية الوجدانية للطفل في الإسلام**، ص ٧-٨.

(٣) انظر: سمية محمد علي حجازي: **التربية الوجدانية في الإسلام**، أطروحة لنيل درجة الدكتوراه في الأصول الإسلامية للتربية، إشراف: د. محمود محمد كسناوي والشيخ محمد قطب إبراهيم، (السعودية، جامعة أم القرى، ١٤١٧هـ)، ١/٥٨-٦١.

(٤) الشهيد البوطي: **الإسلام ملاذ كل المجتمعات الإنسانية**، ط:١ (دمشق، دار الفكر، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م) ص ٢٠٢.

(٥) انظر: الزبون: **أسس التربية الوجدانية للطفل في الإسلام**، ص ٨.

غضب في موعظة قطُّ أشدَّ مما غضب يومئذ فقال: ((يا أيها الناس إن منكم مُنفِّرين، فأيُّكُم أمَّ الناس، فليوجز فإن من ورائه الكبير، والضعيف وذا الحاجة))[١][٢].

أما الغضب فيما وراء ذلك من سفاسف الأمور ووضيعها، فهو ممقوت مذموم في الإسلام[٣].

والخوف حالة انفعالية محمودة إذا توجَّت نحو الله سبحانه وتعالى أولاً، ومن ثم نحو ما يحفظ الإنسان بضروراته الكلية، وأهل العرفان جعلوا الخوف من مقامات أرباب السلوك، بل عدُّوه شرطاً في الإيمان أيضاً، وها هو القشيري يقول: "سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق يقول: الخوف على مراتب: الخوف والخشية والهيبة، فالخوف من شرط الإيمان وقضيته قال الله تعالى: ﴿وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٧٥]، والخشية من شرط العلم قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [فاطر: ٢٨]، والهيبة من شرط المعرفة قال الله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ [آل عمران: ٣٠]"[٤].

والحزن أيضاً من أوصاف أهل السلوك، و"صاحب الحزن يقطع من طريق الله تعالى في شهر مالا يقطعه من فقد حزنه سنين"[٥]، إلا أن استيلاء الغمِّ والهمِّ على الإنسان أمر مرفوض شرعاً؛ ولهذا قال الله ﷻ على لسان أهل الجنة واصفاً نعيمهم: ﴿وَقَالُوا۟ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَذْهَبَ عَنَّا ٱلْحَزَنَ ۖ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ﴾ [سورة فاطر:٣٤].

وعلى الخوف والحزن والغضب تقاس جميع انفعالات الإنسان في رعايتها من قبل التربية الوجدانية في الإسلام[٦].

ج- **الأساس القيمي:** القيمة؛ حالة وجدانية تُعرَف من خلال عدة مؤشرات كالمعتقدات، والميول، والاتجاهات، والسلوك، فهي حالة تدفع صاحبها إلى اصطفاء وترجيح

---

(١) **مسلم**: كتاب الصلاة، باب أمر الأئمة بتخفيف الصلاة في تمام، حديث رقم (٤٦٦)، ١/ ٣٤٠، **والبخاري**: كتاب الأذان، باب تخفيف الإمام في القيام، وإتمام الركوع والسجود، حديث رقم (٧٠٢)، ١/ ١٤٢.

(٢) انظر: سمية محمد علي حجازي: **التربية الوجدانية في الإسلام**، ١/ ١١٤-١١٥.

(٣) انظر: **السابق**، ١/ ١١٥.

(٤) **الرسالة القشيرية**: ١/ ٢٥٢.

(٥) القشيري نقلاً عن أبي علي الدقاق: **الرسالة القشيرية**، ١/ ٢٦٧.

(٦) انظر تفصيل التربية الوجدانية لانفعالات الإنسان في الإسلام لدى سمية محمد علي حجازي: **التربية الوجدانية في الإسلام**، ١/ ١١٢-٢٢٠. وأبو مصطفى: **معالم التربية الوجدانية في القرآن الكريم والسنة النبوية**، ص ٥٧-٧٤.

متكرر ودائم لنشاط أو فكرة ما، في جميع مواقفه وأحواله[١]. وهي أشبه بمفهوم الخُلُق. والخُلُق "عبارة عن هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويُسرٍ من غير حاجة إلى فكر ورويَّة"[٢].

وهذه الهيئة تسمى خُلُقاً حسناً إن صدرت عنها الأفعال الجميلة المحمودة شرعاً وعقلاً، وخُلُقاً سيئاً إن صدرت عنها الأفعال القبيحة المذمومة[٣].

تدور القيَم في الإسلام حول قطبي العدل والاستقامة، والإسلام يمنح القيَم نظرة تكاملية يأخذ فيها بالقيم الموضوعية المطلقة النابعة من القرآن الكريم والسُّنة النبوية، كالتوحيد والإحسان، كما يأخذ بالقيَم المادية المرتبطة بواقع الحياة، كالطهارة والنظام[٤]، وإماطة الأذى عن الطريق، وإكرام الضيف، وغير ذلك مما تمت الإشارة إليه في ختام الفصل الماضي. فكل ذلك يجعل التنشئة الوجدانية في الإسلام عملية متكاملة متوازنة، تنعكس بالخير على حال المسلم الفردي والجماعي.

د- **الأساس الفكري:** ويقصد به تصوُّر الإسلام للإنسان والكون والحياة، فالتأمل في هذه المكونات يرقى بالإنسان من الانفعال الإعجابي إلى التفكُّر والتدبُّر، والتعرُّف على سُنَن الكون وقوانينه، فتولد في نفسه مشاعر التعظيم للخالق جلَّ وعلا، ويتحول كيانه من الانفعال بـ«الفعل» إلى استشعار العبودية «للفاعل» سبحانه وتعالى[٥].

وتحفيز التفكُّر والتأمل من شأنه أن يحقق التربية التي تحرر من الخرافية في التفكير، وتنأى عن الخضوع لتقاليد بالية أو عادات زائفة، كما وتبعث «الخشية العلمية» في نفس الإنسان العالم، الموصوفة بقوله ﷻ: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [سورة فاطر:٢٨][٦].

---

(١) انظر: الزبون: **أسس التربية الوجدانية للطفل في الإسلام**، ص ١٨.

(٢) الغزالي: **الإحياء**، ٥/١٩٠.

(٣) انظر: **السابق**، ٥/١٩١.

(٤) انظر: الزبون: **أسس التربية الوجدانية للطفل في الإسلام**، ص ١٨.

(٥) انظر: أبو مصطفى: **معالم التربية الوجدانية في القرآن الكريم والسنة النبوية**، ص ٤٦، والزبون: **أسس التربية الوجدانية للطفل في الإسلام**، ص ١٩.

(٦) انظر: أبو مصطفى: **معالم التربية الوجدانية في القرآن الكريم والسنة النبوية**، ص ٤٧، والزبون: **أسس التربية الوجدانية للطفل في الإسلام**، ص ١٩، وسمية محمد علي حجازي: **التربية الوجدانية في الإسلام**، ١/٦٤-٧٣.

ثالثاً - أهمية التربية الوجدانية ومكانتها في التربية الإسلامية:

لا تقلُّ التربية الوجدانية في أهميتها عن التربية العقلية أو الجسمية، فهي التي تحقق السلامة النفسية للشخصية، وتجنّبها العُقَد والانحرافات، كما وتعمل على تكوين العادات الصالحة والاتجاهات المرغوبة، والقيَم السليمة(١).

وتتميز التربية الوجدانية عن غيرها من مجالات التربية بأنها الأساس لهذه المجالات؛ نظراً لما تتمتع به من إسهام كبير في صقل شخصية الطفل وتحديد معالمها، وتحقيق التوازن الانفعالي لها من خلال تقليل المخاوف وتعزيز الطمأنينة، وبهذا فإنها تشجع الطفل على البوح بما يدور في نفسه، وتدفعه للتساؤل والاستفسار دون خجل أو وَجَل، فتنمي لديه حب المعرفة والاستطلاع، والرغبة في الاستزادة من العلم(٢).

وفي الإسلام تكمن أهمية التربية الوجدانية في كونها تتناول عناصر المنظومة الوجدانية (الانفعالات، والعواطف، وحتى الضمير) بالتهذيب والتزكية، وتجعل فعل الخيرات خُلُق المسلم، بعد أن تنمي فيه حُبَّ المسارعة فيها والسَّبق إليها(٣)، تحقُّقاً بوصفه ﷻ للمؤمنين بالقول: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْتُونَ مَآ ءَاتَواْ وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَٰجِعُونَ ۝٦٠ أُوْلَٰٓئِكَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَهُمْ لَهَا سَٰبِقُونَ ۝٦١﴾ [سورة المؤمنون:٦٠-٦١]. كما أنها تجبُر النقص الحاصل من الاقتصار على إيمان العقل وحده، فتحول هذا الإيمان من مجموعة مسائل اعتقادية مركونة في زاوية العقل إلى شُعلة متوهّجة من الحب والخوف والإجلال تدفع للقيام بوظائف الإسلام وأعماله، قياماً مفعماً ونابضاً بمشاعر العبودية لله سبحانه وتعالى(٤).

---

(١) انظر: أ.د. سمير عبد الوهاب: **التربية الوجدانية للأطفال - تساؤلات ومنطلقات**، بحث مقدم إلى مؤتمر التربية الوجدانية للطفل، ومطبوع ضمن كتاب المؤتمر (مصر، جامعة القاهرة، ٢٠٠٦م) ص ٣٩، والأستاذ الدكتور محمد المنسي: **أثر ثقافة المجتمع في التربية الوجدانية للطفل**، بحث مقدم إلى ذات المؤتمر، ص ٣٤١.

(٢) محمود الحياري: **التربية الوجدانية للطفل - رؤية إسلامية**، ص ٣٦١، و د. سمير عبد الوهاب: **التربية الوجدانية للأطفال - تساؤلات ومنطلقات**، ص ٣٩-٤٠.

(٣) انظر: سمية محمد علي حجازي: **التربية الوجدانية في الإسلام**، ١/ ٥٢، ١١٠، ٢٢٣، ٤٠٣،

(٤) انظر: الشهيد البوطي: **الإسلام ملاذ كل المجتمعات الإنسانية**، ص ٢٠٢، ٢٠٥. ويقول الشهيد - رحمه الله - في هذا المعنى: "وكما أن الشجرة تذبل ثم تيبس إذا غرستها في أرض صالحة ثم أعرضت عن سقياها ورعايتها، فكذلك الإيمان الذي غرسته في كيانك العقلي قناعة ويقيناً، ثم لم تغذه وتنعشه بمشاعرك الوجدانية، وتركت هذه المشاعر تصبو إلى الرغائب والشهوات النفسية، فإنه لا جرم يذبل ثم يختنق في أُوار تلك الرغائب والشهوات الجانحة". [**السابق**: ص ٢٠٣].

ولهذا فإن البيان الإلهي يضع اليقظة الوجدانية في مقدمة أوصاف المؤمنين، كما نجد ذلك في قوله ﷻ: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [سورة الأنفال:٢]. وفي قوله: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا۟ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا ۖ وَكَانُوا۟ لَنَا خَٰشِعِينَ﴾ [سورة الأنبياء:٩٠]. ومعلوم أن وَجَل القلوب وخشوعها، والانسياق إلى الله بالدعاء رغبة ورهبة، إنما هي مظاهر ارتباط الوجدان الإنساني بحقائق الإيمان(١).

انطلاقاً من هذه الحقيقة؛ ندرك أن فشل الإصلاح في الأمة سببه ضعف الجانب الوجداني المحرِّك للفعل لدى أفرادها، مما جعلنا أمة موصوفة بأنها «ظاهرة لغوية»(٢)، تجيد القول ولا تحسن الفعل.

من أجل هذا؛ كان تطهير الوجدان من الرذائل، وتنمية الجذور الأخلاقية المتأصلة في الإنسان، وتعزيز دوافع العمل الصالح، هو أول ما تقوم به التربية الإسلامية(٣). ومنهج الإسلام في تحرير الوجدان يقوم على مبدأي التخلية والإحلال، فالتخلية تطهيرٌ للباطن من شوائب الخرافة والشرك والانقياد الأعمى لما بَلِيَ من أفكار وعادات أو تقاليد، وتنقية من الأوهام ومثبطات العزائم كالتطيُّر والتشاؤم ...إلخ، والإحلال غرسٌ للعقيدة الصحيحة في الوجدان، وبعثٌ للفأل وإحياء للأمل بالله، بما يحقق أمن النفس وسكينتها وطمأنينتها(٤).

المطلب الثالث - الأهداف التربوية في المستوى الوجداني:

سلف القول: إن الأهداف هي الركن الأساس في العملية التربوية، فهي التي تحدد الخبرات والمواقف التعليمية التي يتضمنها أي منهاج، وهي التي تجعل النشاط التربوي مخططاً ومقصوداً، وهذه الأهداف تأتي من الغايات الكبرى التي تسعى التربية لتحقيقها، وهو ما

---

(١) انظر: **السابق**، ص ٢٠٣-٢٠٤.

(٢) انظر: د. عبد الحميد أبو سليمان: **التربية الوجدانية للنشء - مجالاتها و أبعادها**، محاضرة ملقاة في مؤتمر التربية الوجدانية للطفل (مصر، جامعة القاهرة، ٢٠٠٦م)، ورد تلخيصها في تقرير المؤتمر، ص ٣٨١.

(٣) انظر: سمية محمد علي حجازي: **التربية الوجدانية في الإسلام**، ١/ ٥٤.

(٤) انظر: سمية محمد علي حجازي: **التربية الوجدانية في الإسلام**، ١/ ٥٤، ٦٩-٧٣، وأبو مصطفى: **معالم التربية الوجدانية في القرآن الكريم والسنة النبوية**، ص ٢٣-٢٤، ود. سعيد إسماعيل علي: **مدخل إلى التربية الإسلامية**، ص ٢٤٥.

يُعبَّر عنه بفلسفة التربية كما سبق، ثم تقوم ـ أي الأهداف ـ بصياغة الأغراض والإجراءات التي تحدد النشاط التربوي اليومي[١].

وتتدرج الأهداف التربوية في مستواها من التجريد والعمومية والشمول إلى التحديد والتفصيل والإجرائية، أو من مستوى الغايات إلى مستوى الإجراءات التي عندها يتخذ الهدف التربوي مسمى «الهدف السلوكي» بحيث يمكن ملاحظته وقياسه[٢].

وحتى نصف هدفاً ما بأنه «هدف تعليمي» يجب أن يتصف بالإجرائية التي يمكن من خلالها ملاحظته وتقويمه. ولكي تتحقق هذه الإجرائية؛ لا بدَّ للهدف أن يشتمل على: وصف السلوك النهائي، والظروف، ومعايير التقويم[٣].

فالسلوك النهائي هو ما سيفعله التلميذ (المتعلم)؛ ولذلك فإن وصف هذا السلوك سيُعبَّر عنه بداهة بفعل ما، وهذا الفعل يجب أن يخلو من الغموض، فبدل أن نصف السلوك المتوقع من المتعلم بكلمات مثل «يعلم»، «يفهم»، «يعتقد»، ...إلخ، ينبغي استبدالها بأفعال مثل «يحدد»، «يفرِّق»، «يبني»، ... وغيرها[٤].

- مثال ذلك:

في نهاية الدرس يجب أن يكون التلميذ قادراً على تحديد الأمور التي أمر النبي ﷺ باغتنامها في حديث: «اغتنم خمساً قبل خمس ...».

ووصف الظروف يعني تحديد المعطيات المادية التي في إطارها سيتصرف التلميذ، وكذلك السِّياق النفسي الذي سيحيط به أثناء عملية الاستجابة أو التعلُّم، بحيث يتم تحقيق الهدف في ضوء هذه المعطيات والسياقات[٥].

---

(١) انظر: د. جبرائيل بشارة، ود. أسما الياس: **المناهج التربوية**، (منشورات جامعة دمشق - كلية التربية، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٦م) ص ٤٨-٤٩، ٥٨-٥٩.

(٢) انظر: د. علي منصور: **علم النفس التربوي**، (منشورات جامعة دمشق - كلية التربية، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م) ص ٣٩-٤٠.

(٣) انظر: د. محمد خير الفوال، ود. جمال سليمان: **طرائق التدريس العامة**، (منشورات جامعة دمشق - كلية التربية، ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م) ص ٨٥.

(٤) انظر: د. محمد خير الفوال، ود. جمال سليمان: **طرائق التدريس العامة**، ص ٨٦.

(٥) انظر: **السابق**، ص ٩١.

- مثال ذلك:

في نهاية الدرس، وبمساعدة الكتاب، سيصبح التلميذ قادراً على تحديد مواضع غزوات الرسول ﷺ على الخريطة.

أما وصف معايير التقويم، فهي تحديد جملة الشروط التي إذا حققها المتعلم أمكن الحكم بنجاح أو فشل الهدف التعليمي.

وتطبيق ذلك على المثال الأول؛ أن التلميذ لو عدَّد ثلاثة من خمسة أمور طلب النبي ﷺ اغتنامها، فيمكن اعتبار أن الهدف قد تحقق (ولو في حده الأدنى الذي ينجيه من الفشل).

تأسيساً على ما سبق؛ صُنِّفت الأهداف التربوية في تصانيف عدَّة، إلا أنها جميعاً تتفق على تقسيم السلوك الإنساني إلى مجالات ثلاثة هي: المجال المعرفي، والمجال الانفعالي (الوجداني)، والمجال الحسي ـ الحركي[١].

وهذا التصنيف اعتباري غايته تسهيل الدراسة والبحث؛ لأن الإنسان يعمل بكليته، ويتفاعل بهذه الكلية في جميع المواقف، فلا يتعاطى مع الموقف الحياتي بانفعالية مجردة، أو بمعرفة مجردة، أو بحركية خالصة[٢].

وسيُعنى هذا البحث باستعراض تصنيف الأهداف التربوية في المستوى الوجداني، دون باقي المستويات التي لا تدخل في صميم موضوعه.

أولاً - التصنيف الوجداني للأهداف التربوية:

تتعلق الأهداف الوجدانية بالاهتمامات والقيم والعقائد والاتجاهات وغيرها من عناصر المنظومة النفسية ـ الوجدانية، ويلاحظ قلَّة العناية بها من قبل التربويين والمؤسسات التعليمية، إضافة إلى الصعوبة والتعقيد في ضبطها وصياغتها، لا سيما على الصعيد الإجرائي، وهذه نتيجة طبيعية باعتبار أن مجال هذه الأهداف هو التربية الوجدانية، وهذه التربية تواجه صعوبات جمَّة تتعلق بضبط المفاهيم، والتداخل بين المجالات المعرفية والوجدانية، وضعف الكفاءة التربوية في التعليم الوجداني، إضافة إلى فقر أدوات القياس.

---

(١) انظر: د. جبرائيل بشارة، ود. أسما الياس: **المناهج التربوية**، ص ٦٢.

(٢) انظر: **السابق**، ص ٦٢-٦٣.

كل هذا يجعل الأهداف الوجدانية أقل عدداً مقارنة بنظيراتها المعرفية أو الحسية ـ الحركية[١].

في إطار هذه المعطيات، ونظراً للأهمية الكبيرة للجانب الوجداني في التربية، وضرورة وضع أهداف تربوية في هذا المجال؛ اشتهر تصنيف كراثول (krathwohl) للأهداف التعلمية في الميدان الوجداني، والتي صنَّفها في خمس فئات هي[٢]:

١. **الاستقبال (الانتباه):** وفيه يتم حثُّ المتعلم على استقبال المثيرات، وتوجيه انتباهه لحدث أو نشاط ما. مثل: (جعل المتعلم حساساً لمشكلة انفصال الفعل عن القول في العمل الإسلامي)، وتقسم هذه الفئة إلى المستويات التالية:

أ- الوعي: وفيه ينتبه المتعلم لحالة أو موضوع ما، دون تمييز خصائصه النوعية. مثل: (توجيه الوعي لوجود مشكلة انفصال العمل عن القول).

ب- الرغبة في التلقي: قبول مثير ما بتمييزه عن غيره من المثيرات مع رغبة في الانتباه له. مثل: (الإصغاء بانتباه للحديث حول المشكلة المطروحة).

ج- الانتباه الانتقائي: يقوم المتعلم ببعض النشاط الإيجابي في التحكم بانتباهه، فيفضل مثير ويختاره برغم وجود مثيرات منافسة. (في مثالنا: ينتبه بإرادته لجوانب القصور الإسلامي في التطبيق).

٢. **الاستجابة:** وهي تجاوز عملية الانتباه للظواهر إلى الاهتمام والمشاركة بدرجة ما في الموضوع، وتتضمن هذه الفئة:

أ- استجابة القبول: تشير إلى قيام المتعلم بالاستجابة دون قناعة كاملة بضرورة القيام بها، فهي تحمل معنى الطاعة والإذعان. (كأداء الصلاة دون الوعي بأهميتها وقيمتها، بل لمجرد أنها أمر ديني).

---

(١) انظر: د. محمد خير الفوال، ود. جمال سليمان: **طرائق التدريس العامة**، ص ٦٩-٧٠، ووصال أحمد الزعبي: **تصوُّر مقترح لتضمين مفاهيم التربية الوجدانية ومبادئها في المنهج التكاملي لطفل الروضة**، رسالة أعدت لنيل درجة الماجستير في التربية، إشراف: أ.د. أسما الياس، (جامعة دمشق، كلية التربية، ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م) ص ٢٤٤.

(٢) نقلاً عن: د. جبرائيل بشارة، ود. أسما الياس: **المناهج التربوية**، ص ٧٤-٧٦، و د. علي منصور: **علم النفس التربوي**، ص ٥٥-٥٨، ود. صالح حميد العلي: **طرائق تدريس التربية الإسلامية**، (منشورات جامعة دمشق - كلية التربية، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م)، ١/ ٧٦-٧٧، وسمية محمد علي حجازي: **التربية الوجدانية في الإسلام**، ٢/٥٤٣-٥٤٦.

ب- استجابة الرغبة: وهنا تظهر إمكانية السلوك الاختياري أو الإرادي، فيستجيب المتعلم بدافع من إرادته، لا لخوف من عقاب أو انصياع لإكراه وإجبار. (يؤدي الصلاة اقتناعاً بأنها عماد الدين).

ج- استجابة الارتياح: يصاحب السلوك (الاستجابة) شعور بالرضى والطمأنينة. (أرحنا بها يا بلال)[١].

٣. **التقييم:** وفيه يعطي المتعلم قيمة للأشياء أو الأفكار، ويصبح سلوكه على درجة من الثبات والاتساق في المواقف المختلفة بحيث يأخذ صفة العادة، ويجعلنا نستنتج أن وراء هذا السلوك عقيدة أو قيمة يعتنقها صاحبه ويلتزم بها، وتقسم هذه الفئة إلى:

أ- تقبُّل القيمة: إعطاء قيمة للظاهرة أو السلوك.

ب- تفضيل القيمة: يتعدَّى التقبُّل إلى نوع من الالتزام.

ج- الالتزام: ويمثل أعلى درجات اليقين بالنسبة للاعتقاد أو الاتجاه، ويظهر في الولاء لقضية أو مبدأ ما.

٤. **التنظيم:** قد يواجه المتعلم مواقف متعددة ومتنوعة القيم، وحينها لا بدَّ من وضع هذه القيم في ترتيب أو نظام قيمي يحدد العلاقات فيما بينها، ويمنحها أولوية وأفضلية في الترتيب. وتتضمن هذه الفئة:

أ- إعطاء تصور مفاهيمي للقيمة، ومعرفة كيفية ارتباطها بغيرها من القيم.

ب- ترتيب نظام القيم: حيث يشكِّل المتعلم مُركَّباً قيمياً، ويناسق بين عناصره.

٥. **التمييز (تشكيل الذات):** يمثل أعلى مستويات المجال الوجداني، وفيه تصل عمليات التنظيم إلى مرحلة يستجيب فيها الإنسان استجابة متَّسقة في جميع مواقفه الحياتية مستنداً إلى عقيدته، وقيَمِه، بحيث يصدر عنه السلوك بشكل طَبْعي «خُلُقي، عفوي»، ودون استثارة انفعالية إلا في مواقف التهديد، وتشمل هذه الفئة:

أ- التأهُّب المعمَّم: ويقصد به النزعة المحددة أو الاستعداد المسبق للعمل على نحو معين، والتي من خلالها يمكن وصف وتمييز شخصية المتعلم بما يحكمها من ميول وقيم واتجاهات.

---

(١) إشارة إلى قوله ﷺ: «يا بلالُ، أقِمِ الصَّلاةَ، أرِحْنا بها». أخرجه أبو داوود في **سننه** ٣٣٨/٧، من حديث سالم بن أبي الجعد، أول كتاب الأدب، باب في صلاة العتمة، حديث رقم (٤٩٨٥)، وقال محققه: إسناده صحيح.

ب- التمييز: وفيه تتكامل المعتقدات والأفكار والاتجاهات في فلسفة شاملة للحياة، ورؤية للعالم.

وفي هذا المستوى الأخير نستطيع وصف الإنسان بأنه مسلم، أو نصراني، أو يهودي، أو ذو عقيدة إلحادية، أو ماركسية، أو ليبرالية، ...إلخ.

إن إلقاء نظرة نقدية على هذا التصنيف تكشف أنه تصنيف مجرَّد وعام، فهو مقبول نظرياً إلا أنه صعب التحقق إجرائياً، وهذا جزء من طبيعة الأهداف الوجدانية ـ كما سلف[١] ـ إلا أن هذا لا يعني نفض اليد كلياً من إيجاد آليات إجرائية لهذه الأهداف، وهو ما حاول بعض الباحثين القيام به من خلال وضع تصنيف يتضمن خطوات أكثر إجرائية وقابلية للملاحظة والقياس، وفي هذا الصدد نجد تصنيف "دينو" (D'Hainaut) المؤلَّف من ثماني خطوات موزعة في ثلاث مجموعات كما يلي[٢]:

١. **تشكيل معتقد:**

أ- إدراك اجتماعي انفعالي، أو الوعي: في حالة أو ظرف ما يشعر الإنسان بـ(سعادة، حزن، خجل ...)، ويظهر هذا الشعور على شكل ردة فعل قابلة للملاحظة (ضحك، دموع، تعابير ...)، أو على شكل تعابير لفظية كلامية (بشكل عفوي، أو إجابة عن سؤال).

ب- المشاركة: خطوة انفعالية بسيطة يعطي المتعلم من خلالها تفسيراً لسلوكه أو لسلوك الآخرين.

ج- تعميم انفعالي: إنتاج ردة الفعل نفسها في جميع الحالات المتشابهة.

٢. **استخدام قيمة أو معتقد:**

أ- التطبيق السَّلبي (المنفعل) للقيم: يعبِّر المتعلم عن رأيه على شكل تصريحات تتوافق مع معتقد أو قيمة ما. ويمكن مراقبة هذا التطبيق عن طريق الاستبانات التي تضطر المتعلم لإبداء رأي، أو اتخاذ موقف تجاه قيمة ما.

ب- التطبيق الكامن: خطوة انفعالية يقوم فيها المتعلم باتخاذ موقف أو إظهار سلوك متناسب مع قيمة ما، دون تدخل منه لإحداث تغيير في الحالة أو الوضعية (كتجنب المشاهد المؤلمة). ويمكن مراقبة هذا النوع من التطبيق من خلال

---

(١) انظر: د. جبرائيل بشارة، ود. أسما الياس: **المناهج التربوية**، ص ٧٦.

(٢) نقلاً عن **السابق**، ص ٧٧-٨٠.

ملاحظة المتعلم في مواقف واقعية أو اصطناعية تمثيلية، أو عن طريق الاستبانات.

ج- التطبيق الفعَّال: يظهر المتعلم سلوكاً لتغيير الحالة طبقاً للقيمة التي يعتـنقها، ويمكن مراقبة هذا التطبيق أيضاً من خلال ملاحظة سلوك المتعلم في مواقف طبيعية أو تمثيلية.

وأجد هذه المراحل مشابهة جداً لمراحل تغيير المنكر التي أمر بها النبي ﷺ بقوله: ((من رأى منكم منكراً فليُغيِّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان))[١].

فالتغيير باليد «تطبيق فعَّال» لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والإنكار باللسان «تطبيق منفعل» لهذا المبدأ، أما الإنكار بالقلب فهو «التطبيق الكامن».

وجميع هذه التطبيقات لا بدَّ أن تُسبق بعقيدة مبنية حول أساس المبدأ.

٣. مقارنة وترتيب القيم أو المعتقدات:

أ- مقارنة قيم متـناسقة (منسجمة) وترتيبها.

ب- مقارنة قيم غير متـناسقة (غير منسجمة) وترتيبها.

وهذا التصنيف ـ كما تم التقديم له ـ يمتاز عن سابقه بأن خطواته إجرائية وتحمل إمكانية قياس السلوك في كل مستوى من مستوياته، وإن كان قد تعرَّض لانتقادات مشابهة لما تعرَّض له تصنيف كراثول[٢].

وفي نظري فإن هذا التصنيف أقرب للمجال الذي يتـناوله هذا البحث؛ لما له من صلة بتكوين المعتقدات وتطبيقها، ولكنه لا يغني عن تصنيف "كراثول"، بل يتكامل معه بحيث ينتهي التصنيفان إلى الحالة التي يشكل فيها المتعلِّم (المتلقي) نظاماً اعتقادياً قِيَمياً يحدد شخصيته، ويبني رؤيته وفلسفته للحياة.

وبعد هذا العرض يمكن الانتقال للتعريف بأهداف التربية الوجدانية في الإسلام.

---

(١) **مسلم** من حديث طارق بن شهاب: كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان، حديث رقم (٤٩)، ٦٩/١.

(٢) انظر: د. جبرائيل بشارة، ود. أسما الياس: **المناهج التربوية**، ص ٨٠.

ثانياً - أهداف التربية الوجدانية في الإسلام:

إن المقصد العام للتربية الوجدانية في الإسلام هو "ربط المشاعر ... بالله ﷻ، حُبّاً له، ومخافة منه، ورضاً عنه، واتكالاً عليه"[١].

ويمكن بسط هذا المقصد في الأهداف التالية[٢]:

- التحرُّر من الشرك وإحلال العقيدة السليمة.
- وقاية المسلم من الوهم والخرافات.
- تحقيق السَّكينة والأمن النفسي.
- تحقيق الصحة النفسية والاتّزان الانفعالي.

وهذه الأهداف تتسع وتتبسَّط أكثر في مرحلة الطفولة؛ كونها المرحلة الحقيقية للبناء والتكوين؛ ولهذا تتحدد أهداف التربية الوجدانية في هذه المرحلة بما يلي[٣]:

- تحرير الوجدان من عبادة غير الله أو الخضوع لأحد سواه.
- تربية الوازع الديني لدى الطفل بمخاطبة وجدانه.
- تربية الطفل على الفضائل والمشاعر النبيلة، كالصدق والأمانة، والتسامح وسلامة الصدر والتفاؤل.
- تنمية الطفل تنمية سليمة تَقِيه الاضطرابات النفسية والسلوكية، وتجنّبه سوء التكيُّف مع محيطه.
- إشباع الحاجات الوجدانية لدى الطفل، كالحاجة إلى الحب والأمن، وتهذيبها بوسطية واعتدال.
- ضبط الانفعالات والعواطف والمشاعر لدى الأطفال بما يوافق تعاليم الإسلام.

بالتأمل في هذه الأهداف يتضح مدى عموميتها وتجريدها وبُعدها عن الإجرائية، إلا أنها تعطي مؤشرات لعمل التربية الإسلامية في المجال الوجداني، وتؤسِّس لتحويل هذه المؤشرات إلى أهداف قابلة للملاحظة والتقويم، وعملية التحويل هذه تتم في الموقف التعليمي بوضع أهدافه، وطرقه، ووسائله، بما يحقق الأهداف أو المقاصد العامة للتربية الوجدانية الإسلامية.

---

(١) الشهيد البوطي: **الإسلام ملاذ كل المجتمعات الإنسانية**، ص ٢١٣.

(٢) انظر: أبو مصطفى: **معالم التربية الوجدانية في القرآن الكريم والسنة النبوية**، ٢٤-٣١.

(٣) انظر: الشهري: **التربية الوجدانية للطفل وتطبيقاتها التربوية في المرحلة الابتدائية**، ص ٥٥-٥٦.

والإطار العام لتحقيق الإجرائية التعليمية للأهداف الوجدانية هو ما اختاره هذا البحث في منهج القرآن لبناء العقيدة، أي «المنطق الوجداني» و«الجدل التصويري» الذين يجمعهما التخييل والتجسيم والتشخيص.

وهو ما سيتم بحثه في المطلب التالي.

المطلب الرابع - الآليات التطبيقية للتربية الوجدانية في المؤسسات التربوية:

يحيطنا الواقع بجملة مؤسسات تتولى تكوين الإنسان وتربيته وتـنشئة شخصيته عقدياً وفكرياً وخُلُقياً وسلوكياً ... إلخ، وهناك مؤسسات مفصليَّة ومحورية في العملية التربوية بعضها تقليدي متوارث عبر الزمن، وتفرضه طبيعة الحياة (كالأسرة، والمسجد بالنسبة للتربية في الإسلام)، وبعضها مستحدث (كما في المدرسة ووسائل الإعلام).

وعلى العموم فإننا في واقع اليوم محكومون بالعمل التربوي الذي تمارسه هذه المؤسسات الأربع بشكل رئيس (الأسرة، والمدرسة، والمسجد، والإعلام)، وما منَّا إلا وقد خضع تربوياً لنهج هذه المؤسسات، وتشكلت شخصيته في إطار عملياتها التربوية والتعليمية؛ ولهذا سيتجه البحث إلى الكيفية التي من خلالها يتم تحقيق أهداف التربية الوجدانية في الإسلام داخل هذه المؤسسات، والآلية الكفيلة بتطبيق هذه الأهداف.

والبداية مع الأسرة.

أولاً - الأسرة:

بالإضافة إلى دورها التقليدي في التكوين الجسدي، تتمتع الأسرة بدور كبير في تكوين الطفل نفسياً ووجدانياً، فهي الحاضنة التربوية للبناء الوجداني السليم لهذا الطفل، وفيها يتلقى مُثُله العليا، وقيَمه، واتجاهاته الوجدانية[١].

والأسرة هي المؤسسة الاجتماعية الأهم من حيث تأثيرها في تشكيل شخصية الإنسان؛ لأنها تستقبله وليداً، وتحتضنه في سنوات عمره الأولى (طفولته الباكرة)، فترسم عقيدته وسلوكه في مرحلة عمرية هي الأهم والأخطر والأكثر تأثيراً في مستقبل الإنسان؛ لكونها

(١) انظر: أ.د. سامية مصطفى الخشاب: **دور الأسرة في التربية الوجدانية للطفل**، بحث مقدم إلى مؤتمر التربية الوجدانية للطفل، ومطبوع ضمن كتاب المؤتمر (مصر، جامعة القاهرة، ٢٠٠٦م) ص ١٢-١٣، ٢٦.

مرحلة التأسيس والتكوين الحقيقي للشخصية، ولأن ما يُكتَسب فيها يتَّصف غالباً بالثبات والديمومة[١].

من أجل هذا أولى الإسلام الأسرة عناية فائقة، تبدأ من نواتها الأولى المتمثلة في الاختيار المتبادل للزوجين ((فاظفر بذات الدين))[٢] و ((إذا أتاكم من ترضون خُلُقه ودينه فزوِّجوه))[٣]، وتمرُّ بتحميل الوالدين المسؤولية عن أولادهما، فـ((الرجل راع في أهله وهو مسئول عن رعيَّته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسئولة عن رعيَّتها))[٤]، وتخصيص هذه الرعاية والمسؤولية بالوقاية من النار ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا﴾ [سورة التحريم:٦]. حيث أناط الله بالأسرة إقامة حدوده، وتحقيق أمر الرسول ﷺ بإكثار النَّسل الصالح، وصون فطرته عن الزَّلل والانحراف، وجعلها لأجل هذا محطَّ السَّكينة والطمأنينة، وموئلاً للترابط الدائم الذي لا ينقطع حتى بالموت، فالميراث وبرُّ الوالدين بعد وفاتهما مظاهر حيَّة لاستمرار الرابطة الأسرية بما أن الحياة لا زالت سارية في فروعها[٥].

ومع كون الأسرة مؤسسة تربوية شديدة الأهمية، إلا أن العملية التربوية التي تقوم بها تتسم ـ نسبياً ـ بالعفوية، فلا تخطيط ولا تحديد لأهداف أو وضع لمنهاج ونظام تربوي يتم قياس نتائجه وفحصها في ضوء أهداف مُعدَّة مسبقاً، بل إن العملية برمَّتها عفوية؛ وهذا ما جعل التربويين يدرجونها في أصناف التربية اللانظامية؛ لكونها تفتقد المعايير السابقة، ولا يتحقق فيها المعنى الحرفي للمؤسسة، كحال المدرسة مثلاً[٦].

---

(١) انظر: د. المنسي: **أثر ثقافة المجتمع في التربية الوجدانية للطفل**، ص ٣٤٢-٣٤٤، ووصال أحمد الزعبي: **تصوُّر مقترح لتضمين مفاهيم التربية الوجدانية ومبادئها في المنهج التكاملي لطفل الروضة**، ص ٤٠.

(٢) جزء حديث، وتمامه: «تُنكَح المرأة لأربع: لمالها ولحسبها وجمالها ولدينها، فاظفر بذات الدين، تربت يداك». **البخاري** من حديث أبي هريرة: كتاب النكاح، باب الأكفاء في الدين، حديث رقم (٥٠٩٠)، ٧/٧، **ومسلم**: كتاب الرضاع، باب استحباب نكاح ذات الدين، حديث رقم (١٤٦٦)، ٢/ ١٠٨٦.

(٣) جزء حديث رواه أبو هريرة، وتمامه: «إذا أتاكم من تَرضَون خُلُقه ودينه فزوِّجوه، إلا تفعلوه تكن فتنةٌ في الأرض وفساد عريض». أخرجه **ابن ماجه في سننه**، حديث رقم (١٩٦٧)، ٣/١٤٠-١٤١، وقال محققوه: حسن لغيره. وكذلك أخرجه الحاكم في المستدرك، كتاب النكاح، حديث رقم (٢٦٩٥)، ٢/١٧٩. وغيرهما.

(٤) جزء من حديث أخرجه **البخاري** عن عبد الله بن عمر، كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، برقم (٨٩٣)، ٢/٥، **ومسلم**: كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، وعقوبة الجائر، والحث على الرفق بالرعية، والنهي عن إدخال المشقَّة عليهم، حديث رقم (١٨٢٩)، ٣/ ١٤٥٩.

(٥) انظر هذه المعاني: عبد الرحمن النحلاوي: **أصول التربية الإسلامية**، ص ١١١-١١٥، ود. خالد الحازمي: **أصول التربية الإسلامية**، ص ٣٠٧.

(٦) انظر: د. أنطون رحمة و د. عيسى الشماس: **التربية العامة وفلسفة التربية**، ص ٢٥٧.

غير أن هذه العفوية لا تعني القضاء على أي تقويم أو قياس لمدى تحقق الأهداف التربوية، بل إن ملاحظة أفعال الطفل ومراقبة تصرفاته واستجاباته في المواقف المختلفة تعطي دلائل قوية على مدى تمثُّله لهذه الأهداف وتبنّيها كمنهج عمل وسلوك في حياته. وسيتم التطرق للمزيد من أدوات تقويم الأهداف الوجدانية فيما هو آت.

أما الآن فالحديث عن الآليات التي يمكن للأسرة أن توظِّفها في تحقيق أهداف التربية الوجدانية الإسلامية لا سيما في الجانب العقدي، وأوائل المهمات التي تواجه الأسرة في هذا المجال هو بناء مفهوم «اللّه» لدى طفلها، مع ما يستلزمه هذا المفهوم من توحيده، وتنزيهه، وطاعته، وعبادته، والرغبة إليه، والخشية منه، والطمع في جنته، والخوف من ناره ...إلى غير ذلك من المفاهيم المعقدة والمجرَّدة والغيبية «اللامرئية» بالنسبة إلى هذا الطفل، فما هو السبيل لذلك، وكيف يمكن تحقيق هذا الهدف؟

بداية؛ ينبغي الاعتراف أنه لا يمكن صياغة هدف كهذا صياغة سلوكية، وهذا أمر طبيعي في الأهداف الوجدانية؛ لأنه مهما حاولنا التعبير عنه فلن يعدو هذه الصيغة:

«أن يؤمن باللّه إلهاً واحداً لا شريك له»

وواضح أنَّ «يؤمن» لا يمكن ملاحظتها ولا قياسها إلا إذا عبَّرنا عنها بأفعال هي من لوازم الإيمان، كأن نقول:

أ- أن يشهد ألا إله إلا اللّه.
ب- أن ينسب الطفل قولاً إلى اللّه ما يحدث في الطبيعة من ظواهر (كالولادة والموت، ونزول المطر، والمرض ...إلخ).
ج- أن يصلّي أو يرفع يديه بالدعاء إلى اللّه.
د- أنْ ينفي بالقول وجود شريك للّه.

وفي الحقيقة فإن الطفل أو المتعلم يمكن أن يحقق هذه الأهداف تحقيقاً ميكانيكياً آلياً دون أن يكون لها نصيب في قلبه، ولا ضير في ذلك بداية، فإن هذا التكرار الآلي سيتحول بالتعزيز وعبر الزمن إلى إيمان حقيقي يبلغ شغاف القلب.

ويمكن التدليل على هذا المسار بالتمايز المعروف بين الإسلام والإيمان، من أن الإسلام انقياد ظاهري، وأن الإيمان تصديق مقرون بالانقياد[١]، وتعضيد هذا بقوله ﷺ : ((يا معشر من آمن بلسانه ولم يدخل الإيمان قلبه ...))[٢]، للتأكيد على أن الإيمان حالة تقبل التَّرقي من الإسلام «الانقياد» الظاهري إلى الإيمان القلبي الجامع لانقياد الظاهر والباطن.

والآن كيف يمكن للأسرة أن تحقق هدف الإيمان باللّه لدى طفلها؟

إضافة إلى ما سبق تصويره إجمالاً من دور الوالدين في بناء العقيدة الدينية عند الحديث عن آلية تشكُّل المعتقد، يمكن هنا تفصيل هذا الدور، والقيام بمزيد معالجة لإجراءاته ومهامه، من خلال استعراض الأساليب التربوية الواجب اتباعها في كل مرحلة من مراحل النمو، فيما يلي.

يمر النمو الديني عند الطفل بعدة مراحل يمكن إجمالها في ثلاث هي: مرحلة الخيال، ومرحلة التقليد، ومرحلة الإدراك[٣].

أ- **مرحلة الخيال:** وتتراوح بين (٣-٦) سنوات، والطفل في هذه المرحلة يتصور اللّه أو الملائكة والشياطين بصورة خيالية ينسجها من معطيات الحس[٤]. و"الخيال أول الإدراك"[٥] على حد تعبير الغزالي.

وأول تـنبيه للطفل على مفهوم «اللّه» يأتيه عن طريق اللغة، إذ ترد هذه الكلمة إلى مسامعه مع جملة الكلمات الأخرى التي يتفوَّه بها محيطه، ومع أن استجابته في البداية لهذه

---

(١) انظر: الباقلاني: **الإنصاف**، ص ٥٨-٥٩، والخلاف في هذا شهير مفاده أن عامة الأشاعرة على المغايرة بين الإسلام والإيمان، في حين أن عامة الماتريدية على عدم التغاير بين المفهومين، انظر التفصيل: شيخ زادة: **نظم الفرائد**، ص ٤٤-٤٥.

(٢) أخرجه **أبو داوود في سننه** عن أبي برزة الأسلمي، أول كتاب الأدب، باب في الغيبة، حديث رقم (٤٨٨٠)، ٢٤١/٧-٢٤٢. وقال محققوه: صحيح لغيره.

والآيات والأحاديث الدالة على المغايرة كثيرة معروفة، كقوله تعالى: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا» [الحجرات: ١٤]، وقوله: «فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ۞ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ» [الذاريات: ٣٥-٣٦]، إلى غير ذلك مما هو مشهور معروف، ويمكن الاطلاع على تفصيل الخلاف وأدلته لدى: شيخ زادة: **نظم الفرائد**، ص ٤٤-٤٥.

(٣) انظر: ابتسام محمد عيسى حمادة، وليلى محمد علي المتروك: **أثر الثقافة الدينية في التربية الوجدانية للطفل**، بحث مقدم إلى مؤتمر التربية الوجدانية للطفل، ومطبوع ضمن كتاب المؤتمر (مصر، جامعة القاهرة، ٢٠٠٦م) ص ٢٦٦-٢٦٧.

(٤) انظر: **السابق**، ص ٢٦٦.

(٥) **الإحياء**: ٤٢٢/٨.

الكلمة يلفُّها عدم الاكتراث، إلا أنها سرعان ما تتحول إلى قلق وريبة بفعل الهالة الانفعالية وأحوال الخوف والرهبة التي تحيط بها الأسرة هذه الكلمة، مع كون صاحبها غائب وغير مرئي، وما دام «اللّه» غير مرئي؛ فإن مشاعر الطفل ستنسج حوله خيالات وصوراً غالباً ما تكون غير محببة «بغيضة»، لا سيما إذا كانت أسرته وبيئته الصغيرة تستعمل اسم «اللّه» في التهديد والترهيب؛ ولأجل هذا فإن تجربة الطفل الأولى مع «اللّه» غالباً ما تكون مؤلمة وغير سارَّة أو مريحة إطلاقاً؛ ولهذا يبدأ بالسؤال عن ذات اللّه، وشكله، ومكانه، وأفعاله ...، وغير ذلك من التساؤلات التي لا ترجو إجابة حقيقية عنها، بقدر ما تسعى لتخفيف القلق والخوف الذي تبعثه فكرة اللّه في نفسه[١].

ولن يطمئن الطفل إلى فكرة اللّه إلا بعد أن تتراكم لديه خبرات سارَّة يمرُّ بها بنفسه، ويعايش آثارها؛ لأن الاطمئنان حالة نفسية لا تورثها أحاديث أو تأكيدات، ومهما حاول الوالدان إقناعه «عقلياً» بوجود إله خيِّر؛ فإن ذلك لن يكفي لتحقيق الشعور بالأمان لديه، ولا مناص من تراكم الخبرات والتجارب الذاتية المريحة والسارَّة تجاه هذا الإله حتى تحصل له هذه الطمأنينة، وهذا بالطبع سيحتاج وقتاً غير قصير، لا يمكن الجزم بتحققه قبل سن السابعة[٢].

فالطفل إلى ما قبل هذا السن (حتى الخامسة تقريباً)، يعتقد بقدرة والده على كل شيء، وهذا الشعور الذي ينطوي على نوع من «التأليه» تجاه الأب يُعتَبر ـ في نظر بعض الباحثين ـ ضرورة تمهيدية للشعور الديني نحو اللّه، وهو في ذات الوقت يمنح الأب النفوذ الأكبر في تلقين طفله العقائد الدينية، وتَلَقِّيها من قبل هذا الطفل على أنها حقائق ثابتة غير قابلة للتشكيك[٣].

وفي المحصلة؛ فإن إيمان طفل ما قبل الثامنة باللّه لا يعدو أن يكون اتجاهاً وجدانياً أقرب إلى حاجات الطفل، وليس اعتقاداً عقلياً منطقياً؛ لعدم تكوُّن ـ أو تكامل ـ مبدأ العِليَّة لديه بحيث يتمكن من إدراك أن اللّه هو «العلَّة الأولى» للأحداث والظواهر التي ترتبط

---

(١) انظر: د. عبد المنعم المليجي: **تطور الشعور الديني عند الطفل والمراهق**، ص ١٥١، ١٥٦. وقد أورد المؤلف في بحثه مشاهدات تجريبية عديدة لأطفال كانت خبرتهم الأولى باللّه مؤلمة، منهم طفلة استيقظت تصرخ مرعوبة بعدما أعلمتها أمها بأن اللّه يرانا أينما كنَّا، ويحمينا، ويرعانا ...إلخ، وطفل آخر أخبرته أمه بأن اللّه في قلبه، فبدا على وجهه الامتعاض، ثم وضع يده على بطنه شاكياً من وجع فيه، وغير ذلك من المشاهدات والتجارب، انظر: ص ٥٧-٥٨، و١٥٢.

(٢) انظر: د. المليجي: **تطور الشعور الديني عند الطفل والمراهق**، ص ١٥٣-١٥٤.

(٣) انظر: **السابق**، ص ١٠٠، ١٤٧، ١٥٠، ١٥٧.

بسلسلة متتالية من العِلل تـنتهي به أو إليه، وعلى هذا فإن علاقة الطفل باللّه في هذه المرحلة إنما هي علاقة شخصية وجدانية بينه وبين كائن خفي يخلع عليه تصوُّره الخاص[١].

ب- **مرحلة التقليد:** وتتراوح ـ على وجه التقريب ـ بين السادسة وحتى أواخر السابعة من العمر، وتتميز باعتماد الطفل على المحاكاة والتكرار الآلي لما يسمعه أو يراه، فهو يساير والديه في ترديد عبارات التعظيم أو التخويف التي تتضمن اسم اللّه، (كالحمد للّه، وسبحان اللّه)، دون أن يكون لهذه العبارات دلالة واضحة بالنسبة إليه، كما أن ما يقوم به من أشكال العبادة (صلاة، دعاء ...إلخ) لا يعدو أن يكون تمثيلاً طقوسياً لا يحمل هو الآخر في طياته أي شعور حقيقي بالتقوى والورع، إنما شأنه كسابقه في مسايرة والديه ومن حوله. وتتميز هذا المرحلة من التديُّن أو النمو الديني في حياة الطفل بأنها مرحلة نفعية، إذ يتخذ فيها الطفل الممارسات الدينية وسيلة لتحقيق المنافع الشخصية، كالحصول على لعبة، أو الذهاب في نزهة، أو كسب المزيد من حب الوالدين والمحيط[٢].

والطفل قبل نهاية هذه المرحلة وإن كان يعزو إلى اللّه ما يجري في الطبيعة من أحداث، إلا أنه لا يدرك كونه علَّة بالمعنى الذي ندركه نحن، ولا يتحقق له ذلك قبل نهاية السابعة، والتي تعدُّ مبدأً للعليَّة العلمية والتفكير المنطقي، فيبدأ بالتماس علَّة للظاهرة في العالم الخارجي، ولا ينسب العليَّة إلى اللّه إلا حينما يعجز عن إدراك الأسباب الكامنة وراء الظاهرة التي يحاول تفسيرها[٣].

ويبدو أنه ﷺ بقوله: ((مُرُوا أولاكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر، وفرِّقوا بينهم في المضاجع))[٤]؛ أراد أن تَلْقَى أوامر تـنفيذ شعائر الدين نضجاً إدراكياً يتساوق مع المرحلة العمرية التي يمر فيها الولد المأمور.

---

(١) انظر: د. المليجي: **تطور الشعور الديني عند الطفل والمراهق**، ص ١٦٧، ١٧٢-١٧٣، وابتسام محمد عيسى حمادة، وليلى محمد علي المتروك: **أثر الثقافة الدينية في التربية الوجدانية للطفل**، ص ٢٦٥.

(٢) انظر: د. المليجي: **تطور الشعور الديني عند الطفل والمراهق**، ص ١٥١، ١٦٤-١٦٥، وابتسام محمد عيسى حمادة، وليلى محمد علي المتروك: **أثر الثقافة الدينية في التربية الوجدانية للطفل**، ص ٢٦٧.

(٣) انظر: د. المليجي: **تطور الشعور الديني عند الطفل والمراهق**، ص ١٦٥، ١٦٨-١٧٣.

(٤) أخرجه أبو داوود في **سننه** من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، كتاب الصلاة، باب متى يؤمر الغلام بالصلاة، حديث رقم (٤٩٥)، ٣٦٧/١، وقال محققوه: حسن. وأخرجه أحمد في **المسند**، حديث رقم (٦٧٥٦)، ٣٦٩/١١، وغيرهما.

ج- **مرحلة الإدراك:** وتمتد هذه المرحلة من بعد السابعة وحتى العاشرة تقريباً، وفي أوائلها يبدأ التفكير الموضوعي بالتبلور لدى الطفل، وتتكامل لديه فكرة العليَّة التي يضع اللّٰه على رأسها وفي مقدمتها، أي أنه يبدأ أولاً باستيفاء سلسلة العلل الطبيعية (القريبة) ثم يضع اللّٰه في نهايتها (بوصفه العلَّة البعيدة)، وهذا يعني تبدُّد الاعتقاد السابق بقدرة والده على كل شيء، والانتقال إلى فكرة اللّٰه الخالق التي تتحول معها انفعالات الطفل نحو هذا «اللّٰه الخالق» من الخوف والقلق إلى الحب والإجلال، فلا يعود احتجاب اللّٰه مبعثاً للخوف لديه؛ لأن الأسئلة التي كانت تؤرّقه في المرحلة السابقة حول اللّٰه قد حظيت لديه بإجابات دينية، وإن لم تكن مقنعة تمام الإقناع بالنسبة إليه؛ وهذا يعني أن النمو العقلي لا يتم بمعزل عن النمو الديني، وأن إدراك كون اللّٰه علَّة للنظام الطبيعي لا يتم إلا في مرحلة متأخرة تقارب العاشرة، وتمثل ارتقاء في التفكير الديني من الحالة الوجدانية إلى الحالة العقلية، كما تمثل في الوقت عينه ارتقاء في الحالة الوجدانية ذاتها، فلا تعود العلاقة باللّٰه محصورة في الإطار الشخصي «الذاتي والأناني»، بل تتسع لتشمل العالم بأسره، وتصبح «ثلاثية الأبعاد» تضم الذات «النفس» واللّٰه والعالم[١].

وفي هذه المرحلة أيضاً يدرك الطفل أن الدين عقيدة مجتمع؛ وذلك نتيجة اتصاله بالمظاهر الاجتماعية للدين (الصلوات، الأعياد، الموالد، ...)، ويصبح تقبُّل عقائد هذا الدين وتعاليمه، والدفاع عنها ضرورة للاندماج والارتباط بالمجتمع، وهذه «الاجتماعية الدينية» تنتج تمايزاً دينياً عن الآخرين في نفس المجتمع، ويتضح معها مفهوم «التعددية الدينية»، فليس كل الناس مسلمين، بل هناك مجتمع مسلم داخل المجتمع العام[٢].

والخلاصة أن سن العاشرة هو العمر الذي تتكامل فيه المنظومة الاعتقادية لدى الطفل «الغلام» وتصبح مُركَّباً اعتقادياً متعاضداً يصحُّ معه القول بأن هذا الطفل قد أصبح له دين أو عقيدة دينية (وإن كانت قابلة للتغيير لاحقاً)، أما قبل ذلك؛ فالدين لا يعدو أن يكون جملة انفعالات متقلِّبة، لا تصوُّرات عقلية راسخة؛ وعلى هذا؛ فإنه كلما ازداد التقدُّم العقلي؛ ابتعد الدين عن منابعه الأصلية التي هي الانفعالات، وترقَّى من كونه فكرة واحدة هي اللّٰه، إلى

---

(١) انظر: د. المليجي: **تطور الشعور الديني عند الطفل والمراهق**، ص ١٥٧، ١٦٦-١٦٨، ١٧٣، ١٧٦-١٧٧، وابتسام محمد عيسى حمادة، وليلى محمد علي المتروك: **أثر الثقافة الدينية في التربية الوجدانية للطفل**، ص ٢٦٧.

(٢) انظر: د. المليجي: **تطور الشعور الديني عند الطفل والمراهق**، ص ١٨٣-١٨٤، وابتسام محمد عيسى حمادة، وليلى محمد علي المتروك: **أثر الثقافة الدينية في التربية الوجدانية للطفل**، ص ٢٧٦.

مجموعة مترابطة من الأفكار حول الخلق واليوم الآخر، والملائكة والشياطين ... إلخ، تشكِّل بمجموعها العقيدة الدينية[١].

ولقد حدد الغزالي خلاصة مراحل النمو الديني لدى الطفل، والأساليب التطبيقية لتربيته عقائدياً بقوله: "اعلم: أنَّ ما ذكرناه في ترجمة العقيدة ينبغي أن يُقدَّم إلى الصبي في أول نشوئه ليحفظه حفظاً، ثم لا يزال ينكشف له معناه في كبره شيئاً فشيئاً، فابتداؤه الحفظ، ثم الفهم، ثم الاعتقاد والإيقان والتصديق به، وذلك مما يحصل في الصبي بغير برهان"[٢].

من خلال العرض السابق لمراحل التطور الديني لدى الإنسان في طفولته الأولى، وضمن بيئته الأسرية أو الاجتماعية الضيقة؛ يمكن وضع اليد على أهم الأساليب والتطبيقات التربوية التي يمكن توظيفها في هذه الحقبة لتحقيق التشكيل الوجداني ـ العقدي للطفل، والتي يبدو أبرزها في: التلقين، والقدوة، والقصة، والترغيب والترهيب.

وفيما يلي عرض موجز لهذه التطبيقات.

- **التلقين:** وهو إلقاء الكلام إلى الغير ليعيده، ولَقِن وتلقَّن الشيء والكلام: أخذه وفهمه، ولقَّنتُه تلقيناً: فهَّمتُه، وغلامٌ لَقِن؛ أي سريع الفهم[٣].

وتلقين الطفل (الغلام) العقيدة ـ على هذا ـ هو إلقاء مضامينها لفظياً إليه ليقوم بترادها وتكرارها، ويستظهرها حفظاً مجرداً إلى أن "ينكشف له معناهـ[ـا] في كبره شيئاً فشيئاً" على حد تعبير الغزالي.

وهذا التلقين هو التـنبيه اللغوي الأول للطفل إلى مفاهيم العقيدة الإسلامية وعلى رأسها مفهوم «اللّٰه»، وهو تـنبيه تقوم به الأسرة ـ ولا سيما الوالد ـ فيستثير مشاعر الطفل ويسوقه إلى المرحلة والتجربة الدينية الأولى في حياته بما تحمله من خبرات مؤلمة في أوائلها أو سارة في خواتيمها ـ وفقاً للسياق والجو الذي يتم فيه هذا التلقين ـ كما سبق تفصيل جميع ذلك في مرحلة الخيال.

---

(١) انظر: د. المليجي: **تطور الشعور الديني عند الطفل والمراهق**، ص ١٩٤، ٣١٤-٣١٥.

(٢) **الإحياء**: ٣٤٢/١.

(٣) انظر: ابن الفارس: **معجم مقاييس اللغة**، ٢٦٠/٥، و**المعجم الوسيط**: ص ٨٣٥.

ومن فضل الله على الإنسان أن شرح قلبه للإيمان في أول نشوئه دون حاجة إلى حجة وبرهان ـ على رأي الغزالي[١] ـ "وكيف يُنكر ذلك وجميع عقائد العوام مبادئها التلقين المجرَّد والتقليد المحض؟!"[٢]

وينطوي التلقين على الوعظ، والموعظة المؤثرة تجد طريقها للنفس مباشرة عن طريق الوجدان، ولكنها غير كافية في التربية لما لها من طابع مؤقت؛ ولذا لا بدَّ من اقترانها بالقدوة والوسط المناسب[٣].

- **القدوة:** يتعاظم دور القدوة في مرحلة التقليد والاتّباع، فالإنسان "لا يهتدي إيمانياً إلا بالقدوة العملية الملهمة ... [و] الناس كي يؤمنوا، يفتشون دائماً عن نموذج بشري مُجسِّد للإيمان المتواشج عضوياً بالحب، والحب المتواشج بالإيمان. يحتاجون إلى من يشعرهم بوجود الله في حياتهم، لا من يثبت لهم وجوده كفكرة مجرَّدة، لا صلة لها بحياتهم، مثلما يفعل المتكلمون واللاهوتيون"[٤].

فالقدوة تحيل التـنظيرات إلى تطبيقات، وتترجم الظواهر اللغوية إلى إجراءات عملية؛ ولهذا ما أرسل الله كتاباً إلا مع بشر رسول، بحيث يكون هذا الرسول هو التجسيد التطبيقي والكتاب العملي لما جاء به، وجميعنا يعلم أن محمداً ﷺ ((كان خُلُقه القرآن))[٥]؛ وعلى هذا جاء بيان الله وأمره ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [سورة الأحزاب:٢١][٦].

وتتجلى أهمية القدوة وخطرها في حياة الطفل خصوصاً في قدرتها على نقل العقائد والمشاعر والسلوكات معاً إلى نفسه وشخصيته، ويضرب الغزالي مثالاً لتوكيد هذه الحقيقة مفاده أنَّ الصبي لو رأى حية أو سبُعاً؛ فربما لا يخافه/ ها، بل يمدُّ يده للعبث فيهما، ولكن إذا رأى أباه قد خاف وارتعدت فرائصه ثم ولَّى هارباً، فسيغلب الخوف عليه أيضاً، وسيرافق

---

(١) يقول: "فمن فضل الله سبحانه على قلب الإنسان أن شرحه في أول نشوئه للإيمان من غير حاجة إلى حجة وبرهان ...". **الإحياء**: ٣٤٢/١.

(٢) **السابق**: ٣٢٤/١.

(٣) انظر: محمد قطب: **منهج التربية الإسلامية**، ١٧٨/١،

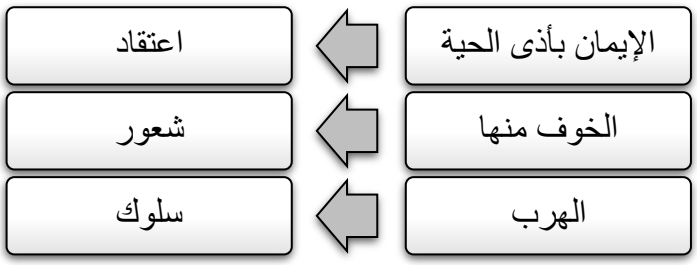
(٤) د. عبد الجبار الرفاعي: **الدين والظمأ الأنطولوجي**، ط:١ (بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، ٢٠١٦م)، ص ٨٨-٨٩.

(٥) سبق تخريجه ص ٢٠٢.

(٦) انظر: د. الرفاعي: **الدين والظمأ الأنطولوجي**، ص ٨٩، ومحمد قطب: **منهج التربية الإسلامية**، ١٨٠/١-١٨١، ود. خالد الحازمي: **أصول التربية الإسلامية**، ص ٣٧٨.

والده في الهرب، مع أن خوف الأب عن وعي وبصيرة، في حين أن خوف الطفل عن تقليد لأبيه؛ لأنه يحسن الظن به[١].

وكما أن هذا التقليد ينقل إلى الصبي الإيمان بأذى الحية والسبُع، والخوف منهما، والهرب عند لقائهما؛ فكذلك الحال في الإيمان بعقائد الدين، وترداد أقواله وأفعاله تقليداً لوالده واقتداء به، إلى أن يبلغ مرحلة الإدراك وانكشاف المعاني في كبره.



الشكل (١٤) التقليد ينقل العقائد والمشاعر والسلوكات

وفي هذا الاقتداء والتشبُّه يقول ابن خلدون (٨٠٨ هـ): "وانظر ذلك في الأبناء مع آبائهم كيف تجدهم متشبِّهين بهم دائماً وما ذلك إلا لاعتقادهم الكمال فيهم"[٢].

من هنا كانت التربية بالقدوة أنجع الأساليب التربوية وأعظمها، وأقربها إلى النجاح[٣].

- **القصة:** "في القصة سِحر يسحر النفوس"[٤]، وهذا السِّحر لا تُدرى طبيعته على وجه التحديد، أهو متابعة الخيال لمشاهد القصة واستشعارها؟ أم هو المشاركة الوجدانية لشخصياتها؟ أم انفعال النفس بالمواقف واستشعار المشاركة بالأحداث مع البعد عنها في الوقت عينه؟[٥]

لا يُعرف السبب بدقة، وإنما يعرف أن سحرها كان وسيبقى، وأن قارئ القصة أو سامعها لا يتفاعل معها سلباً، بل لا بد أن يشرك نفسه في الأحداث، ويقارن نفسه بأبطال القصة، فيُعجب أو يستنكر[٦].

---

(١) انظر: **الإحياء**، ٥٥١/٧.

(٢) **المقدمة**: ١٨٤/١.

(٣) انظر: محمد قطب: **منهج التربية الإسلامية**، ١٨٠/١، ١٨٥، ود. خالد الحازمي: **أصول التربية الإسلامية**، ص ٣٧٨.

(٤) محمد قطب: **منهج التربية الإسلامية**، ١٩٢/١.

(٥) انظر: **السابق**، ١٩٢/١-١٩٣.

(٦) انظر: **السابق**، ١٢٣٠٩٣/١.

ولأن الإسلام يدرك هذا التأثير؛ فإنه يستثمر القصة لتكون وسيلة في التربية والتقويم، ويستخدم القصص بأنواعها المختلفة سواء أكانت واقعية أم تمثيلية، والقرآن مليء بهذه القصص، فمن النوع الأول نجد جميع قصص الأنبياء مع أقوامهم، ومن الثاني نجد ـ مثلاً ـ قصة صاحب الجنتين ﴿وَٱضۡرِبۡ لَهُم مَّثَلٗا رَّجُلَيۡنِ جَعَلۡنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيۡنِ مِنۡ أَعۡنَٰبٖ وَحَفَفۡنَٰهُمَا بِنَخۡلٖ وَجَعَلۡنَا بَيۡنَهُمَا زَرۡعٗا﴾ [سورة الكهف:٣٢] (١).

والقصة القرآنية تثير حرارة الانفعالات (كالخوف، والترقُّب، والرضا) وتجمعها في عاطفة ذات صبغة ربانية (كشكر الله في آخر قصة يوسف، وبغض الشر الذي صدر عن إخوته)، وتبعث في النفس حيوية تدفع الإنسان لتجديد عزيمته، وتغيير سلوكه، كما تحمل في طياتها إقناعاً عقلياً عن طريق المحاورات الفكرية وتحفيز التأمل في مضامينها(٢)؛ ولهذا كانت وسيلة من وسائل القرآن الكثيرة لإبلاغ دعوته وتحقيق أغراضه الدينية؛ ومن هنا تنوعت مقاصدها وتعددت أهدافها، ففيها إثبات الوحي والرسالة، ووحدانية الله ومظاهر قدرته، وعاقبة الخير والشر، والشكر والبطر، ... وغيرها الكثير، كما تعددت طرق عرضها، وأساليب المفاجأة التي تتضمنها، وتقسيم المشاهد التي تصوِّرها، والتصوير الفني الذي يحيلها مشهداً يجري وحادثاً يقع، لا قصة تروى وحادثاً مضى (٣).

من أجل هذا كلِّه؛ استخدم القرآن القصة في جميع مناحي التربية وأساليبها، فأتت القصة القرآنية شاملة لتربية الروح والعقل والجسم، والتربية بالقدوة والموعظة ... وغيرها(٤).

وللقصة الدينية أثرها الخاص في حياة الطفل؛ إذ أنها أحب أنواع الأدب إليه، وأقدرها على جذب انتباهه، والتأثير فيه بشكل يدفعه إلى محاكاة وتقليد شخصياتها وأحداثها، كما وتعطيه الفرصة لتحويل كلماتها إلى صور يتخيَّلها ويعايشها، وتعمل على إقناعه بمحتواها دون تدخُّل خارجي، مما يجعلها تسهم بفاعلية في تقريب المفاهيم المجردة إليه وغرسها في نفسه، ويمكنِّها ـ في هذا السياق ـ من ترسيخ مفاهيم العقيدة الإسلامية، ومكارم الأخلاق، ومحاسن القيم والخصال(٥).

---

(١) انظر: محمد قطب: **منهج التربية الإسلامية**، ١/١٩٣-١٩٤.

(٢) انظر: عبد الرحمن النحلاوي: **أصول التربية الإسلامية**، ص ١٨٨-١٩١.

(٣) انظر: سيد قطب: **التصوير الفني في القرآن**، ص ١٤٣-١٤٤، ١٨٠-١٩٠.

(٤) انظر: محمد قطب: **منهج التربية الإسلامية**، ١/١٩٤.

(٥) انظر: د. قاسم نواف البري: **دور القصة الدينية في تربية الطفل**، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، (الأردن، جامعة آل البيت، مج ١١، ع ٢، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م) ص ٢٨٤-٢٨٥، ٢٩١.

وشخصياً؛ لا أزال أجلُّ «أسد الله وأسد رسوله»، و«سيف الله المسلول»؛ لأني قرأت قصصهما طفلاً صغيراً، رغم أني ما أعدتُّ قراءتهما إلى يومي هذا، ولا زالت دمعتي ترقُّ على عمار بن ياسر، رغم أني ما عدت لسيرته منذ قرأت سيرة رفاقه حمزة وخالد.

- **الترغيب والترهيب:** فُطِر الإنسان على الخوف والرجاء، فالطفل يخاف الظُّلمة والوحدة والغرباء، ويرجو الأمان والدفء والاستقرار في حضن أمه، وينمو وتنمو معه هذه المشاعر المتقابلة التي تحدد اتجاهه في الحياة، فعلى قدر ما يخاف ويرجو ينهج في حياته، ويسلك في أقواله وأفعاله[١].

ولهذا يوازن الإسلام في تربيته بين هذين الشعورين، فلا يفرط في ترغيب ولا في ترهيب، ولا يطغى في تخويف يُقنط من رحمة الله، ولا في تفريح يُنسي عذابه وعقابه، بل يعمد إلى إزالة المخاوف والرغبات الزائفة، وإحلال بدائلها من المخاوف والرغائب التي تضمن صلاح دنيا الإنسان وآخرته، فالخوف والخشية من الله وحده؛ ﴿إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ يُخَوِّفُ أَوۡلِيَآءَهُۥ فَلَا تَخَافُوهُمۡ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾ [سورة آل عمران:١٧٥]، ﴿فَلَا تَخۡشَوُاْ ٱلنَّاسَ وَٱخۡشَوۡنِ﴾ [سورة المائدة:٤٤]؛ لأنه وحده المرجو بكل نعيم، ودفع كل ضرر ﴿وَلِمَنۡ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ﴾ [سورة الرحمن:٤٦]. ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِي ٱلۡبَحۡرِ ضَلَّ مَن تَدۡعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُۖ﴾ [سورة الإسراء:٦٧][٢].

وقد مرَّ بنا أن الخوف شرط في الإيمان، وأنَّ كل ما دلَّ على فضيلة العلم دلَّ على فضيلة الخوف، وأنه ليس بعد أصل اليقين بالله سوى الخوف والرجاء، إلى غير ذلك مما يؤكد ضرورة هذه الأحوال ـ الخوف والرجاء ـ في الإيمان[٣].

والترغيب والترهيب ـ كوسيلة لبعث الخوف والرجاء ـ أسلوب موزَّع على غيره من أساليب التربية، ومتشابك معها، فقد يكون الترغيب أو الترهيب بالقصة، كما يمكن أن تكون القصة ترغيباً أو ترهيباً، وقد يكون بالموعظة وتكون به، والمهم أنه شامل لكل وسيلة تتضمنه، إلا أن الأفضلية دائماً للترغيب، لا سيما في بواكير غرس العقيدة وتنشئتها؛ لئلا تكون تجربة الطفل الأولى مع الله مرعبة ومؤلمة، ولئلا يتشكل لديه تصور غير محبب «بغيض» عن هذا الإله، وعن الدين الذي يجب أن ينقاد له.

---

(١) انظر: محمد قطب: **منهج التربية الإسلامية**، ١/١٢٧-١٤٠.

(٢) انظر: عبد الرحمن النحلاوي: **أصول التربية الإسلامية**، ص ٢٣٢، ٢٣٦-٢٣٧.

(٣) انظر فقرة: تأثير الجانب الوجداني في تمكين العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر، ص ١٨٨.

وفي ختام عرض هذه الأساليب يجدر التأكيد على أن الإنسان حينما يتشكل وعيه الديني، ويبلغ مرحلة الإدراك، فإنه لا يستغني عن هذه الأساليب ولا يترفع عنها، بل تبقى الحاجة إليها مستمرة، ويبقى أثرها كما هو، وإنما تبرز الضرورة لتطوير مضامينها بما يلائم المرحلة العمرية والعقلية التي بلغها هذا الإنسان، بما يضمن له الإرواء المستدام لأشواق النفس وتطلُّعاتها.

والآن ما هي سُبُل تقوية هذا الاعتقاد والإيمان الذي تلقاه الصبي أو العامي تقليداً ونشأ عليه، لا سيما وأنه لا يخلو من ضعف؟

يجيب الغزالي: "وليس الطريق في تقويته وإثباته أن يُعلَّم صنعة الجدل والكلام، بل يشتغل بتلاوة القرآن وتفسيره، وقراءة الحديث ومعانيه، ويشتغل بوظائف العبادات، فلا يزال اعتقاده يزداد رسوخاً ... فيكون أول التَّلقين كإلقاء بذرٍ في الصَّدر، وتكون هذه الأسباب كالسَّقي والتربية له حتى ينمو ذلك البذر ويقوى، ويرتفع شجرة طيبة راسخة، أصلها ثابت وفرعها في السماء"[١].

ويشبه ما وصفه الغزالي الحال الذي نحن فيه الآن، فلقد بدأنا دراسة علم الكلام بعد أن «تخرَّجنا» من كلية الشريعة، و «تخصَّصنا» في العقيدة، ولولا تخصُّصنا لبقينا مثل ملايين المسلمين، وآلاف الدارسين لعلوم الدين، لا نعرف الكلام إلا حديثاً يطرق آذاننا عن علم قائم يُعلَّم ويُدرَّس، ومع ذلك فنحن مسلمين مؤمنين «إن شاء الله»، ومحققين للفرض الكفائي الذي يحكم دراسة الكلام[٢].

وبعد بحث الدور التربوي للأسرة في التـنشئة العقدية، ننتقل إلى مؤسسة أخرى لا تقلُّ أهمية عنها، وهي المدرسة.

ثانياً - المدرسة:

صحيح أن التربية اليوم لم تعد مقصورة على المدرسة، وإنما انضمت إليها وسائل تربوية أخرى كالتلفاز، والنادي، ودار العبادة، وغيرها من الوسائل، إلا أن هذا لا يقلِّل من دورها في التربية، بل ستبقى المدرسة موئل العلم، ومكان البحث والتطبيق، وبمقدار ما تتفهم هذه

---

(١) **الإحياء**: ١/٣٤٢-٣٤٣.

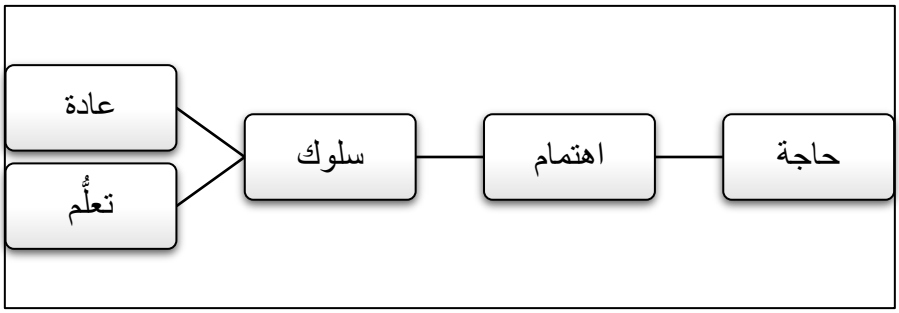
(٢) يقول الغزالي: "اعلم أن التبحُّر في هذا العلم والاشتغال بمجامعه ليس من فروض الأعيان، وهو من فروض الكفايات". **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص ١٦.

المؤسسة التربوية حاجات الأمة وآمالها، وتعمل على تحقيقها؛ تكون مساهمة في النهضة. وفي المقابل، بمقدار ما تكبح هذه الآمال والتطلعات؛ تصبح عائقاً أمام التقدم والنهوض[١].

والمدرسة عماد التربية النظامية في حياة الأمم، تقوم بمهامها التربوية وفق مراحل متتابعة ومتكاملة في إطار الأهداف التربوية العامة، حيث تختص كل مرحلة بأهدافها وبرامجها ونظامها وامتحاناتها، وعلى هذا تقسم مراحل التعليم إلى: ابتدائي، وإعدادي، وثانوي، وعال (جامعي)[٢].

إن التربية الفعَّالة ـ في أية مرحلة من هذه المراحل ـ هي التي تفلح في بناء علاقة بين المتعلِّم والهدف، وتوليد الرغبة لدى التلميذ في تعلُّم ما نريد تعليمه إياه، وهذا لا يتحقق إلا بتنشيط الحاجة إلى هذا العلم، وإنشاء نقص يؤدي لحالة من عدم التوازن أو عدم التكيُّف، بحيث تتوقف عودة الاستقرار والتوازن إلى النفس على تحقيق الهدف[٣].

وأساس هذه العملية أن «الحاجة» تولِّد ردود أفعال لإشباعها، وجملة ردود الأفعال هذه تسمى «السلوك»، والحاجة في أثناء توليدها ردود الأفعال (السلوك) تنشئُ حالة من «الاهتمام» بأنواع هذه الأفعال التي تحقق لها سلوكاً مُرْضياً، وتعيد للشخصية تكيُّفها وتوازنها، وهذا السلوك (النشاط) المُعيد للتكيُّف؛ إما أن يكون معلوماً (كمن يجوع فيأكل، ويعطش فيشرب)، أو مجهولاً يحتاج إلى «تعلُّم» لمعرفته[٤].



الشكل (١٥) الحاجة والسلوك

إذن؛ لكي نحرِّض فرداً ما على التصرف؛ لا بدَّ من وضعه في شروط صالحة لتوليد الحاجة، وبعث الاهتمام بالفعل الذي يشبعها، وهو الفعل الذي نرغب بإثارته لدى هذا الفرد[٥]،

(١) د. فاخر عاقل: **التربية قديمها وحديثها**، ط:٣ (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨١م) ص ٣٣٦-٣٣٧.
(٢) انظر: د. أنطون رحمة و د. عيسى الشماس: **التربية العامة وفلسفة التربية**، ص ٢٣١، ٢٣٣.
(٣) انظر: د. محمد خير الفوال، ود. جمال سليمان: **طرائق التدريس العامة**، ص ٢٣٧.
(٤) انظر: **السابق**، ص ٢٢٣، ٢٢٧.
(٥) انظر: **السابق**، ص ٢٣١.

وبالتالي فنحن أمام عملية خلق إشكال أو مشكلة تستدعي حلاً، وهذا الحل يكمن في الهدف التعلمي الذي نرجو تحقيقه من خلال العملية التعليمية، وبهذا تتضح مقولة أن "التعلم هو حل المشكلات"[١].

ولتوليد الحاجة وبعث الاهتمام العلمي، يمكن استثمار وتحفيز المثيرات الذاتية ـ الداخلية لدى التلميذ، وهي دوافع فطرية تحفزه للتعلُّم، وتجذب انتباهه إلى الهدف الذي حدَّده المعلم، شأنها شأن الدوافع التي تحفزه للطعام والشراب[٢]، وأبرز هذه المثيرات[٣]:

أ- **الفضول وحاجة المعرفة:** فهناك جاذبية خاصة للمجهول والجديد، وعملية الاكتشاف لهذا المجهول محفزة بذاتها.

ب- **النجاح الشخصي:** فالنجاح، وبلوغ الهدف، هو تحفيز، وإن التغلُّب على صعوبة ما، وإيجاد الحل الصحيح حالة دافعة نحو العمل، وهي حالة مرتبطة بحاجة تحقيق الذات التي تشكل أرقى الحاجات النفسية للإنسان.

ج- **الإنجاز والتقويم:** تشكِّل الإنجازات المحققة عامل تحفيز جديد لمعرفة جديدة، كما وتوسِّع الحاجة إلى معرفة النفس، وتقديرها، وتقويمها.

د- **حاجة تحقيق الذات:** ترتبط بالطموح، وتعد أهم عامل تحفيز للإنسان.

ه- **المنفعة:** إدراك المنفعة يشكل حافزاً لتعلُّم النافع.

و- **الإدراك الواضح للهدف:** يؤدي وضوح الهدف إلى الالتزام الشخصي بالعمل.

ز- **السهولة.**

ح- **ضغط الخضوع:** وهو ضغط الجماعة التي ينتمي إليها الفرد، مما يجعله يكيِّف أهدافه ونشاطاته بشكل يحقق التآلف معها.

بالاستناد إلى هذه المعطيات، وبالعودة إلى أهداف التربية الوجدانية في الإسلام، يظهر أمامنا جملة تساؤلات منها: كيف يمكن ربط المتعلم بهذه الأهداف؟ وما السبيل لتنشيط الحاجة إليها، والاهتمام بتحقيقها، والإقبال على تعلُّم مضامينها؟ وما هو النقص الذي سيخل بتوازن النفس، ويتطلب أن تقوم الأهداف الوجدانية للتربية الإسلامية بإزالته وإعادة الاتزان للإنسان؟

---

(١) **السابق**، ص ٢٤٢.

(٢) انظر: **السابق**، ص ٢٣٧، ٢٤٤.

(٣) انظر: **السابق**، ص ٢٤٥-٢٤٦.

يبدو لي أن العقيدة الإسلامية هي الوحيدة من بين العلوم الشرعية التي تمتلك جميع المقومات المحفّزة للتعلُّم؛ فهي تجيب عن الأسئلة المصيرية في حياة الإنسان وبعد مماته، تخبره عن غائية وجوده وعمله، وتـنبؤه عما بعد هذا الوجود من جزاء ومصير، فتروي لديه حاجة التطلُّع لمعرفة المجهول، وتضعه أمام رؤية واضحة لما سينتهي إليه حاله؛ فتزيل عنه هذا «القلق الوجودي» المستمر، وتمدُّه بالإيمان الذي يضمن له سكينة النفس في معاشه والنجاة في معاده.

وأحسب أن دعوة الإسلام كلها أتت بما يفرِّق على النفس سكينتها، ويخلُّ بتوازنها المعتاد، فها هو رسولها محمد ﷺ لما أتاه الأمر بـ«الإنذار»؛ خرج على الصفا هاتفاً: «يا صباحاه»؛ فلما اجتمع إليه قومه يستـنبئون ما يريد بهتافه قال لهم: ((فإني نذيرٌ لكم بين يدي عذاب شديد))[١]، و ((يا معشر قريش - أو كلمة نحوها - اشتروا أنفسكم، لا أغني عنكم من الله شيئاً، يا بني عبد مناف لا أغني عنكم من الله شيئاً، يا عبَّاس بن عبد المطلب لا أغني عنك من الله شيئاً، ويا صفيَّة عمَّة رسول الله لا أغني عنك من الله شيئاً، ويا فاطمة بنت محمد سَلِيني ما شئت من مالي لا أغني عنك من الله شيئاً))[٢].

إنه إنذار بتخليص النفس، وسبيله اتباع الداعي الجديد.

هكذا تمكن الرسول محمد ﷺ من إنجاز مراحل متعددة في الهدف الوجداني، تجلَّت في إثارة الانتباه «الاستقبال» والاستجابة لدى مستمعيه، بل وحتى التقييم (إعطاء قيمة للأشياء أو الأفكار، واتساق السلوك معها بشكل دائم) الذي نجده في قول أبي لهب: "تبًّا لك، ما جمعتنا إلا لهذا؟"[٣]، والتزامه الكفر الأبدي الذي أخبرت عنه السورة النازلة عقب هذه الحادثة مباشرة، ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ [سورة المسد:١][٤].

والآن كيف يمكن للمعلِّم أو المُربِّي أن ينجز الهدف الوجداني تطبيقياً في تدريسه للعقيدة الإسلامية؟

---

(١) **البخاري** من حديث ابن عباس: كتاب تفسير القرآن، باب قوله: {فسبِّح بحمد ربك واستغفره إنَّه كان تواباً}، حديث رقم (٤٩٧١)، ١٧٩/٦، **ومسلم**: كتاب الإيمان، باب في قوله تعالى: {وأنذر عشيرتك الأقربين}، حديث رقم (٢٠٨)، ١٩٣/١.

(٢) **البخاري** من حديث ابن عباس: كتاب تفسير القرآن، باب {وأنذر عشيرتك الأقربين واخفض جناحك}، حديث رقم (٤٧٧١)، ١١١/٦، **ومسلم**: كتاب الإيمان، باب في قوله تعالى: {وأنذر عشيرتك الأقربين}، حديث رقم (٢٠٦)، ١٩٢/١. واللفظ للبخاري.

(٣) تتمة الحديث الأول، **البخاري**: ١٧٩/٦، **ومسلم**: ١٩٣/١.

(٤) المراجع السابقة، نفس الحديث.

بداية يجدر التأكيد على أن دور المعلم والمدرسة في معظم الأحيان تعزيزي لا تأسيسي، إذ التأسيس يكون في الأسرة[١]؛ وعلى هذا يقوم المعلم بمزيد من الترسيخ والتثبيت والتوسيع للعقيدة التي تم إنشاؤها، مستخدماً في ذلك الطرق التربوية التي تستخدمها الأسرة (كالتلقين، والقدوة، والقصة ...)، ومضيفاً إليها ما يغنيها من طرائق تدريسية ووسائل تعليمية تستوجبها طبيعة المرحلة أو طبيعة المحتوى.

وحتى يحقق المعلم أولى خطوات إنجاز أهدافه الوجدانية العقدية ـ أعني إثارة الاهتمام والانتباه ـ يكفيه أن يستثير لدى طلابه إحدى مقومات العقيدة المحفزَّة للتعلم، والتي يمكن صياغتها على شكل أسئلة أو قصة مرتبطة بموضوع الدرس، أو استخدام وسيلة تعليمية لذات الغاية، كالسؤال عن غاية وجودنا في هذه الحياة، وماذا ينتظرنا بعد الموت، أو رواية قصة أصحاب الكهف، أو عصا موسى، أو عرض مقطع فيلم يصوِّر آثار عظمة الخالق، أو مقطع من مناظرة عقدية ...، إلى ما هنالك من هذه الأساليب[٢].

وعلى هذا؛ وفي إطار التطبيقات التربوية لتحقيق الأهداف الوجدانية العقدية، يمكن أن نضيف إلى الأساليب التربوية التي تطبقها الأسرة كل مما يمكن الاصطلاح عليه بـ «تجسيم المفاهيم» مع المحترزات العقدية لهذا الاصطلاح خصوصاً كلمة «تجسيم»[٣]، والدراما التعليمية بما تشمله من تمثيل بجميع أشكاله (المسرح، لعب الدور ...إلخ)، والوسائل التعليمية السمعية ـ البصرية.

وفيما يلي نظرة موجزة عن كل تطبيق من هذه التطبيقات.

- **تجسيم المفاهيم:**

في المرحلة الابتدائية وما دونها تبرز الحاجة إلى تجسيم مفاهيم العقيدة الغيبية بأمثلة محسوسة، استناداً إلى مبدأ أساسي من مبادئ التربية وهو الانتقال من المحسوس إلى المجرَّد في العملية التعليمية[٤]، ولا أعني هنا ضرب المثال قدر تطبيقه وتجسيده، ويتضح هذا المقصد بما قامت به معلمة تشرح للأطفال أركان الإيمان، حيث وضعت على الطاولة صفاً من الشموع المشتعلة أسمته «الصراط»، وبجانبه أكواباً من الماء كُتِب على كلٍّ

(١) انظر: عبد الرحمن النحلاوي: **أصول التربية الإسلامية**، ص ١٣١.

(٢) انظر: د. صالح حميد العلي: **طرائق تدريس التربية الإسلامية**، ١/١٧٩-١٨٠.

(٣) انظر: سيد قطب: **التصوير الفني في القرآن**، ص ٧٢.

(٤) انظر: د. علي منصور: **علم النفس التربوي**، ص ٢٥، وفي هذا المعنى يقول الغزالي: "وما ليس مدركاً بالحواس تضعف الأفهام عن دَرْكِه إلا بمثال محسوس". **الإحياء**: ٥/٧٤.

واحدٍ منها ركنٌ من أركان الإيمان، وأتت بقفاز مطاطي فارغ ملأته بالهواء، ثم قالت لتلاميذها: هذا إنسان خال من أركان الإيمان والإسلام، تعالوا نعرضه على النار، فإذا به ينفجر ولا يصمد.

ثم قالت لهم: تعالوا نملأ قلبه إيماناً، وليأخذ كل واحد منكم ركناً يملؤه به، فيأتي التلاميذ إلى الأكواب، يحمل أحدهم كوب الإيمان بالله، والآخر كوب الإيمان بالرسل، والثالث كوب الإيمان بالملائكة، ... وهكذا، ويسكب محتوى الكوب في القفاز، حتى يمتلئ.

وهنا تقول لهم المعلمة تعالوا نعرضه مجدداً على النار، فإذا به يتماسك ولا يتأثر، وتوجه لهم الأسئلة: هل أثرت فيه النار؟ هل أحرقته؟ هل ... هل ...؟ فيجيبون وهم يرون ثباته بأم أعينهم (لا، لا)، بعدها تجعله يطفئ هذه الشموع أثناء مروره عليها واحدة تلو الأخرى، لتخلص وإياهم إلى نتيجة مفادها أن من مُلِئ قلبه بالإيمان (أركان الإيمان والإسلام) ينجو من عذاب النار في الآخرة[١].

بمثل هذا التجسيم والتجسيد أستطيع القول إن هذه المعلمة اختصرت العقيدة الإسلامية في موقف واحد ملموس محسوس، جمعت فيه الإيمان والإسلام والحساب والجزاء والجنة والنار، وبالتأكيد فإن أثر هذه التجربة سيخلد في قلوب التلاميذ وعقولهم، وسيبقى حياً في وجدانهم وأذهانهم ما دامت تسري فيهم حياة، كيف لا ونحن الكبار (أقصد نفسي ومن شاهده معي) قد تأثرنا بهذا المشهد، وشعرنا فيه بزيادة إيماننا؟!

- **الدراما التعليمية:**

تعرَّف الدراما التعليمية بأنها **"أسلوب فعال في العملية التعليمية يقوم على مبدأ التعلم بالخبرة، إذ تُحوَّل المادة التعليمية لمواقف درامية، ويُقسَم التلاميذ إلى ممثلين يؤدُّون الموقف الدرامي، ومشاهدين يلاحظون ويتفاعلون ويفكرون، وكل ذلك تحت إشراف المعلم وتوجيهاته لتحقيق الأهداف التعليمية"**[٢].

---

(١) شاهد فيديو التجربة على الرابط: https://www.youtube.com/watch?v=PyZJjPPXz58 ، أو إبحث على يوتيوب عن العنوان التالي: "معلمة تشرح درس أركان الاسلام بطريقة عجيبة وجميلة لطالباتها".

(٢) لارا علي صالح: **أثر استخدام الدراما التعليمية في تحصيل تلاميذ الصف الرابع الأساسي في قواعد اللغة العربية وتنمية التفكير الإبداعي لديهم**، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في التربية، إشراف: د. روعة جناد، ومشاركة د. خضر علي، (جامعة تشرين - كلية التربية، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م) ص ٣١.

والخبرة عمل وأثر، فهي مجموع العمل الذي يقوم به الإنسان، والأثر الذي يتركه هذا العمل في نفسه، وما لم يتحقق هذان العنصران، فلا توجد الخبرة. فالخبرة الحقيقية هي التي تجمع العلم والعمل معاً[١].

والدراما التعليمية كأسلوب يقوم على الخبرة يستند إلى استراتيجية التعلُّم النَّشط التي تجعل المتعلِّم مشاركاً فعالاً في العملية التعليمية من خلال الأنشطة التي يقوم بها، مما يعزز اندماجه في عملية التعلُّم ويجعلها محبَّبة إليه، فيتوصل من خلالها إلى حلول ذات معنى للمشكلات التي يواجهها؛ لأنه يُعمِل فكره في البحث عن هذه الحلول بدل استيرادها جاهزة ضمن قوالب ربما لا تحقق له الكثير من الإقناع[٢].

وللدراما التعليمية أهمية تربوية عظمى؛ لكونها صورة مصغَّرة عن الحياة، تتناول قضاياها وتعالج مشكلاتها، وتجعل من التعلُّم عملية تعاطفية يتحقق فيها الفهم من خلال الإحساس والشعور، وهذا «الفهم المحسوس» والمشعور به، هو من يضمن الدخول إلى العقول وتشكيل القيم، كما وتنقل هذه الدراما واقع المجتمع بأحداثه وأشخاصه إلى المدرسة، فتربط بذلك المنهاج بحياة الطلاب، وتعمل على تبسيط معلوماته وتحويلها إلى مواقف تمثيلية محسوسة تحقق إلى جانب وظيفتها العلمية عملية التمييز بين عالم الحقيقة وعالم الخيال لدى هؤلاء الطلاب، فيتحول التعلُّم بذلك إلى عملية عميقة ممتعة بدلاً من كونها سطحية لفظية؛ لأن الألعاب التمثيلية وخصوصاً في أوقات مبكرة من العمر تترك لدى الممثل (الصغير) شعوراً بقيامه بأدوار حقيقية، وتتيح له معايشة مشاعر وعواطف الشخصية التي يجسِّدها، كما وأن التمثيل يستدعي تفكيراً ناقداً يُحلَّل فيه أداء الممثل ونشاطه للحكم عليه سواء من قبل الذات أو من قبل المشاهد[٣].

وتتنوع أشكال الدراما التعليمية وتطبيقاتها، فتشمل مسرح الطفل، والمسرح المدرسي، ومسرح العرائس، وجميعها تعتمد على التمثيل ولعب الدور[٤].

---

(١) انظر: د. ماجد عرسان الكيلاني: **أهداف التربية الإسلامية**، ص ٨٧-٨٨.

(٢) انظر: انظر: د. محمد خير الفوال، ود. جمال سليمان: **طرائق التدريس العامة**، ص ٤٠٣-٤٠٦، ولارا علي صالح: **أثر استخدام الدراما التعليمية في تحصيل تلاميذ الصف الرابع الأساسي** ...، ص ٣١.

(٣) انظر: لارا علي صالح: **أثر استخدام الدراما التعليمية في تحصيل تلاميذ الصف الرابع الأساسي** ...، ص ٣٢-٣٦.

(٤) انظر: لارا علي صالح: **أثر استخدام الدراما التعليمية في تحصيل تلاميذ الصف الرابع الأساسي** ...، ص ٢٩، و د. محمد خير الفوال، ود. جمال سليمان: **طرائق التدريس العامة**، ص٤٣٣-٤٣٥.

وفي آلية توظيف هذه التطبيقات في بناء العقيدة الإسلامية، يمكن استثمار منهج القرآن في التصوير الفني لتحويل الكثير من صوره إلى أنشطة تمثيلية، يكتفي البحث بعرض أنموذج تطبيقي واحد منها فيما يلي:

- **وزن الأعمال وثقل الموازين**

جاءت العديد من الآيات القرآنية تخبر بوضع الموازين لوزن الأعمال يوم القيامة، وأخبرت أن من ثـقُلت موازينه فقد أفلح، ومن خفَّت فقد هلك، نجد ذلك في أمثال قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلۡمَوَٰزِينَ ٱلۡقِسۡطَ لِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ فَلَا تُظۡلَمُ نَفۡسٞ شَيۡـٔٗاۖ وَإِن كَانَ مِثۡقَالَ حَبَّةٖ مِّنۡ خَرۡدَلٍ أَتَيۡنَا بِهَاۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ﴾ [سورة الأنبياء:٤٧]. وقوله: ﴿وَٱلۡوَزۡنُ يَوۡمَئِذٍ ٱلۡحَقُّۚ فَمَن ثَقُلَتۡ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾ [سورة الأعراف:٨]. إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة المعروفة. ومعلوم أن الميزان من السمعيات في العقيدة، وأنه من أهوال يوم القيامة.

وحتى يُنقل هذا المعنى للمتعلمين، يمكن تجسيده في عمل تمثيلي بعنوان «الميزان»، حيث يأتي المعلم بميزان حقيقي ذو كفتين، ومجموعة من قطع الفلين (ستريو بورد)، يكتب على كل قطعة منها عملاً من الأعمال الصالحة (إيمان بالله، صلاة، صدقة، ...إلخ) أو السيئة (كفر، نميمة، تهاون في الصلاة ...إلخ)، بحيث يكون عدد الأعمال الصالحة أكثر وبالتالي وزنها أكبر من نظيرتها السيئة؛ وذلك لتعزيز وترسيخ فكرة رجحان العمل الصالح على السيئ؛ ثم توضع جميع هذه الأعمال في كيس، وبعدها يؤتى بالطالب ليحمل أعماله ويضعها على الميزان، متعمّدين أن ترجح لديه كفَّة الحسنات، ثم يستلم كتاب (بطاقة) النَّجاة من المعلم، مقروناً بهدية رمزية.

كما يمكن أن نجعل كفَّة الحسنات مساوية للسيئات بتساوي الأعمال الحسنة والسيئة، وهنا يمكن للمعلم أن يتدخل ببطاقة كبيرة كتب عليها: ((أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله))[1]، لتطيش بها كفَّة السيئات، وتثقل كفَّة الحسنات، مع تأكيد المعلم على

(١) إشارة إلى حديث البطاقة، ونصُّه ما رواه عبد الله بن عمرو بن العاص عن رسول الله قوله: "إن الله عز وجل يستخلص رجلاً من أمتي على رؤوس الخلائق يوم القيامة، فينشر عليه تسعة وتسعين سجلاً، كلُّ سجل مدُّ البصر، ثم يقول له: أتُنكر من هذا شيئاً؟ أظلمتك كتَبَتي الحافظون؟ قال: لا، يا رب، فيقول: ألك عذر، أو حسنة؟ فيُبْهت الرجل، فيقول: لا، يا رب، فيقول: بلى، إنَّ لك عندنا حسنةً واحدةً، لا ظلم اليوم عليك، فتُخرج له بطاقةٌ، فيها: «أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً عبدُه ورسوله»، فيقول: أحضروه، فيقول: يا رب، ما هذه البطاقة مع هذه السجلات؟! فيقال: إنك لا تُظلم"، قال: فتوضع السجلات في كفَّة، قال: فطاشت السجلات، وثقُلت البطاقة، ولا يثقل شيء بسم الله الرحمن الرحيم".

أن تدخُّله ليس تزويراً للنتيجة أو تحويراً لها، إنما تطبيق لحقيقة أتى بها حديث البطاقة، ثم يخبرهم بمضمون الحديث.

بهذا يكون المعلم قد جسَّد المفعول الحقيقي لشهادة التوحيد؛ وبيَّن كيف أنها هي التي أنقذت الموقف من ترقب يلفُّه الخوف حول المصير البائس، وحالت بين المرء ودخوله النار في اللحظات الأخيرة.

ويمكن توسيع هذا العمل إلى مسرحية متكاملة، يضاف إليها عدد من الشخصيات والمشاهد سواء من أحوال البرزخ أو اليوم الآخر، كمن خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً، ومن يأتيه الملَكان في قبره ليسألانه عما قدَّم، ومن رجحت سيئاته على حسناته، حتى إذا استحق النار أنقذته «شفاعة» الرسول، والذين يحملون أوزارهم على ظهورهم، وأثقالاً مع أثقالهم ...، إلى غير ذلك من المشاهد العقدية التي يحفل بها القرآن، والتي تشكل مادة غنية وثرية لتحويلها إلى مشاهد ممسرحة، وأعمال درامية نافعة في تعليم وتمكين عقيدة الإسلام.

بمثل هكذا أعمال ومشاهد يمكن مجدداً أن تُختَصر العقيدة الإسلامية إلى خبرات تترك في النفس أثراً عميقاً نابعاً من معايشة الحالة، وتَلَقِّيها على المستوى الانفعالي ـ المشاعري، حيث يتحقق فيها «الفهم المحسوس» والمشعور الذي يخالج القلب ويداخل العقل، بدل أن تبقى ظاهرة صوتية لا تجاوز الألسن والآذان.

- **الوسائل السمعية - البصرية:**

تعرَّف الوسائل التعليمية بأنها: **"المواد والأجهزة والمواقف التي تحمل الرسالة التعليمية وتـنقلها إلى المتعلمين لتحقيق أهداف تعليمية محددة"**[(١)].

وللوسائل التعليمية أنواع عديدة، فهناك الوسائل السمعية (كالراديو التعليمي)، والوسائل البصرية (كجهاز عرض الأفلام الثابتة والشفافيات)، والوسائل السمعية البصرية (كالتلفزيون التعليمي، والفيديو)، بالإضافة إلى الوسائل الالكترونية المستجدة كالكمبيوتر وبرمجياته، أو ما يعرف بتكنولوجيا الوسائط المتعددة[(٢)].

أخرجه أحمد في **المسند**، ٥٧١/١١ وقال محققوه: إسناده قوي، كما أخرجه ابن ماجه في **سننه**، ٣٥٦/٥، والحاكم في **المستدرك**، ٤٦/١، وغيرهم.

(١) د. محمد وحيد صيام، ود. فواز العبد الله، ود. أوصاف ديب: **مدخل إلى تقنيات التعليم**، (منشورات جامعة دمشق - كلية التربية، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٦م) ص ٣٢.

(٢) انظر: نجيب بخوش: **استخدامات الوسائل السمعية البصرية في العملية التعليمية**، مجلة دفاتر المخبر، (الجزائر، جامعة محمد خيضر بسكرة، مج: ٤، ع: ١، ٢٠٠٩م) ص ١٨٠، ود. محمد وحيد صيام وآخرون: =

والوسائل السمعية البصرية ـ كما هو واضح ـ هي "التي تعتمد على الصوت والصورة معاً لتسجيل المعلومات، وعلى حاستي السمع والبصر معاً لاسترجاع هذه المعلومات"[١]، ومن أشكالها التلفزيون والفيديو والسينما، وكل وسيلة أخرى تعتمد على السمع والبصر لنقل محتوى إلى الإنسان[٢].

وقد اختار هذا البحث التركيز على الوسائل السمعية البصرية؛ لأنها أضحت "من أهم أركان العمل التربوي"[٣]، بعدما أثبتت التجارب أن ٧٥٪ من التعلُّم يأتي عبر حاسة البصر، و١٣٪ عبر السمع، في مقابل ٣٪ لحاسة الذوق، ومثلها للشم، و٦٪ لحاسة اللمس، وهذا يعني أن ٨٨٪ من المعلومات التي يحصل عليها الإنسان مستمد من حاستي السمع والبصر[٤]. كما دلَّت التجربة أيضاً على أن المعلومات التي يتم تَلَقِّيها عبر الوسائل السمعية البصرية تصمد طويلاً في الذهن مقارنة بما يتم تلقيه ورقياً عبر المطبوعات[٥].

وإلى جانب هذا تتميز الوسائل السمعية البصرية بقدرتها على حمل معلومات لا يمكن لغيرها من الوسائل أن تحملها، كالأصوات بمختلف أنواعها (أصوات البشر، والحيوانات، والآلات، والموسيقى ...إلخ)، والصور المتحركة (الأفلام[٦]) التي تكسر جمود الصورة الثابتة، وتضفي على المشهد حيوية وواقعية، مما يؤدي لتقليل المجهود الذهني اللازم للفهم والاستيعاب، فضلاً عن التأثير العميق الذي تحدثه هذه الوسائل في المتلقي؛ لأن استقبال محتواها يتم على المستوى الوجداني[٧].

= **مدخل إلى تقنيات التعليم**، ص ٢٧٨. "ويقصد بالوسائط المتعددة: إمكانية استخدام الكمبيوتر في مزج وتقديم النصوص المكتوبة، والرسومات الخطية، والصور الثابتة والمتحركة، والصوت، في نظام متكامل، وربط هذه الوسائل ببعضها بحيث يمكن للمتعلم أن ينتقل ويبحر ويتفاعل بنفسه ...". **السابق**: ص ٢٨١.

(١) د. بارعة شقير - د. سميرة شيخاني: **تكنولوجيا المعلومات والاتصال**، ط:٣ (منشورات جامعة دمشق - مركز التعليم المفتوح، كلية الإعلام، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م) ص ١٣٣.

(٢) انظر: د. علي منصور: **علم النفس التربوي**، ص ٢٩.

(٣) د. عليوان اسعيد: **الوسائل السمعية البصرية في تدريس العلوم الإسلامية**، مجلة العلوم الإنسانية (الجزائر، جامعة منتوري، ع: ٢٠، ٢٠٠٣م)، ص ٥٩.

(٤) انظر: د. عليوان اسعيد: **الوسائل السمعية البصرية في تدريس العلوم الإسلامية**، ص ٥٩، ود. بارعة شقير - د. سميرة شيخاني: **تكنولوجيا المعلومات والاتصال**، ص٢١٣.

(٥) انظر: نجيب بخوش: **استخدامات الوسائل السمعية البصرية في العملية التعليمية**، ص ١٨٠-١٨١.

(٦) الأفلام: مجموعة لقطات مصورة بطريقة متصلة ومرتبة، تعطي أثناء عرضها إحساساً باتصال الحركة، وتشمل الأفلام الصامتة والناطقة. نقلا عن: د. بارعة شقير - د. سميرة شيخاني: **تكنولوجيا المعلومات والاتصال**، ص ١٣٣.

(٧) انظر: **السابق**، ص ١٨٠-١٨١.

ومما يعاظم في أهمية هذه الوسائل في العملية التعليمية؛ قدرتها على إثارة اهتمام الطالب بموضوع التعلُّم وإبعاد الملل والسآمة عن نفسه، إضافة لكونها تقدِّم أساساً حسّياً لما يراد تدريسه، فتعين بذلك على الانتقال من المحسوس إلى المعقول، وتحقيق الفهم العميق والراسخ للمحتوى المراد نقله للطالب، إلى جانب قدرتها على تـنمية مهارات الملاحظة والمقارنة والنقد لدى المتعلم(١).

ويمكن من خلال الوسائل السمعية البصرية عرض مختلف المواد العلمية من أفلام ووثائقيات ومناظرات ومسرحيات وتمثيليات ورسوم متحركة ...إلخ، وغير ذلك مما لا يكاد يحصى من الأنواع أو الأجناس الإعلامية ذات الصبغة التعليمية والتثقيفية(٢).

وفي سياق العقيدة يمكن مثلاً عرض أجزاء من حلقات مسلسل «الإمام»(٣) الذي يتـناول سيرة حياة الإمام أحمد بن حنبل (٢٤١هـ)، وما لاقاه في محنة خلق القرآن، ومناظراته مع المعتزلة في هذا الشأن، كما يمكن عرض مقاطع من المناظرات العقدية لأحمد ديدات (٢٠٠٥م) مع النصارى في هذا العصر، ومقاطع من محاضرات ومناظرات تلميذه زاكر نايك «Zakir Naik» (لا يزال حياً) مع مختلف أتباع الأديان والملل في العالم، ومناقشة محتواها.

وكذلك يمكن استثمار أفلام الرسوم المتحركة (الكرتون) وعرضها؛ إذ دلَّت الدراسات على أثرها الإيجابي في اكتساب الطلبة للمفاهيم العلمية(٤)، بالإضافة إلى دورها الخطير على القيم العقدية للأطفال؛ فلقد أثبتت إحدى دراسات تحليل المضمون المقارنة لعدد من القنوات العربية (مثل: Spacetoon, ART ، وقناة المجد للأطفال ...) أن العبارات المخالفة لأركان الإيمان بلغت (٦١٪ في جانب الإيمان باللّه، ٧٪ في جانب الإيمان بالملائكة والكتب السماوية، ٤٪ للإيمان بالرسل، ٣٪ للإيمان باليوم الآخر، و٧٪ للإيمان بالقدر) في حين أن العبارات الموافقة بلغت (٥٪ للإيمان باللّه، ١٪ للإيمان بالملائكة، ٢٪ للإيمان بالكتب، ١٪

(١) انظر: د. عليوان اسعيد: **الوسائل السمعية البصرية في تدريس العلوم الإسلامية**، ص ٦١.

(٢) انظر: **السابق**، ص ٦٣-٦٥.

(٣) والمسلسل أنتجته شركة "البراق" القطرية، بالتعاون مع شركة "D&B" التركية، بتمويل من تلفزيون قطر، وقد تم عرضه في رمضان ٢٠١٧م.
لمعلومات أوسع انظر:
https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%85%D8%A7%D9%85_(%D9%85%D8%B3%D9%84%D8%B3%D9%84)
و https://v.ht/XZac، https://v.ht/mBTk.

(٤) انظر: د. مأمون المومني ود. عدنان سالم دولات وسعيد نزال علي الشلول: **أثر استخدام برامج رسوم متحركة علمية في تدريس العلوم في اكتساب التلاميذ للمفاهيم العلمية** - دراسة تجريبية على تلاميذ الصف السادس الأساسي، (مجلة جامعة دمشق، مج: ٢٧، ع: ٣+٤، ٢٠١١م) ص ٦٧٥.

للإيمان بالرسل واليوم الآخر والقدر)، وهذه النتائج في قنوات مثل: (Spacetoon, ART)، أما في قنوات مثل المجد للأطفال فقد اختلفت هذه النِّسب، وأتت إيجابية لصالح قيم العقيدة الإسلامية[١].

وهذا يؤكد مدى ضرورة توظيفها في التربية العقدية، خصوصاً وأن الإجماع منعقد على تأثيرها في تكوين شخصية الطفل وعقيدته وقيَمه، وأنها تحظى بنسبة متابعة وإقبال عالية من قبل الأطفال، حيث أشارت بعض التحقيقات إلى أن الرسوم المتحركة تمثل (٨٨٪) مما يشاهده الأطفال، وأن (٣٠٪) منهم يقضون أمام شاشات التلفاز وقتاً أطول مما يقضونه في مدارسهم، وأن الطالب بإكمال دراسته الثانوية يكون قد أمضى (٢٢) ألف ساعة أمام التلفاز في مقابل (١١) ألف ساعة فقط في غرف الدراسة[٢].

ومما يدعو للتفاؤل أنه قد تزايد في السنوات الأخيرة عدد فضائيات الأطفال العربية ذات المحتوى الهادف، سواء التي تقدم برامج الرسوم المتحركة، أو الأناشيد الدينية والأخلاقية، مثل قنوات (طيور الجنة، وطيور بيبي، وقناة سمسم، وقناة ماجد، والجزيرة للأطفال، وأجيال، وبراعم ...إلخ)، وجميعها ذات محتوى ديني أو قيَمي يمكن استثماره في العملية التربوية والتعليمية.

وفي ختام الحديث عن توظيف الوسائل السمعية البصرية في التربية العقدية؛ تجدر الإشارة إلى أن استخدام المسرح والدراما بالفيديو قد حقق تأثيراً كبيراً في اكتساب وتحصيل مفاهيم الفكر الإسلامي على جميع المستويات المعرفية، بدءاً من مستوى التذكر والفهم، وانتهاء بالمستويات العليا[٣]، وهو ما يوحي مجدداً بضرورة الأخذ بهذه الوسائل في بناء وتمكين العقيدة الإسلامية في نفس المتعلم، وعدم التهوين من شأنها، واعتبارها مجرَّد «ترف استعمالي» في عصر تهمين فيه التكنولوجيا السمعبصرية على كافة مرافق الحياة.

---

(١) انظر: د. هدى بنت محمد الغفيص: **أثر الرسوم المتحركة على القيم العقدية للأطفال**، (السعودية، ورقة عمل مقدمة للمؤتمر الدولي الأول للتربية الإعلامية المنعقد بمدينة الرياض، ١٤٢٨هـ) ص ٨.

(٢) انظر: شيماء المليجي: **الرسوم المتحركة - إيجابياتها وسلبياتها على الأطفال**، مجلة الأمن والحياة، (السعودية، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، ع: ٣٧٦، ٢٠١٣م) ص ٣٦- ٣٩، ود. مأمون المومني وآخرون: **أثر استخدام برامج رسوم متحركة علمية في تدريس العلوم في اكتساب التلاميذ للمفاهيم العلمية**، ٦٥٠- ٦٥١.

(٣) انظر: ميسون محمد عليان النّباهين: **أثر توظيف المسرح والدراما بالفيديو في اكتساب مفاهيم الفكر الإسلامي لدى طالبات الصف العاشر الأساس بغزة**، رسالة لنيل درجة الماجستير في المناهج وتكنولوجيا التعليم، إشراف: د. داود درويش حلس ومحمود محمد الرنتيسي، (غزة، الجامعة الإسلامية، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م) ص ١٠٤.

ثالثاً - المسجد:

يعدُّ المسجد "أول وأهم ركيزة في بناء المجتمع الإسلامي"(١)؛ ولهذا كان أول عمل قام به رسول الله ﷺ عند قدومه إلى المدينة المنورة هو بناء المسجد(٢)؛ ذلك أن هذا «البناء» هو المكان الذي تترجم فيه التعاليم السماوية إلى ممارسات عملية، وهو البوتقة التي تنصهر فيها النفوس متجرِّدة من علائقها الدنيوية؛ لتتلاقى في ساحة العبودية لله، وفيه تتحول حقائق الإيمان إلى شعور فياض يهيمن على الإنسان، بدل بقائها جملة محفوظات مركونة في زوايا العقل وفي منأىً عن الوجدان والشعور(٣). أضف إلى ذلك أن المسجد هو المنارة التي تشيع روابط الأخوة والمحبة، وروح العدل والمساواة والوحدة بين المسلمين(٤).

من هنا كان المسجد في الإسلام من أهم الأسس التي تقوم عليها تربية الفرد، وبناء المجتمع، والنبي ﷺ أول من اتخذه مكاناً للدعوة والتعليم، كما عُرف للمسجد في عهده ﷺ وخلفائه الراشدين دور مهم في الحياة الإسلامية، فهو مقرٌّ لأداء العبادات، ومؤسسة تعليمية انطلقت منها عملية محو الأمية وتعليم القراءة والكتابة، وهو مأوى الفقراء والغرباء، وثكنة عسكرية تنطلق منها الجيوش للفتح والتحرير، ومركز تربوي لتنشئة الناس على العلم والفضيلة، وتعريفهم بحقوقهم وواجباتهم، ودار لاستقبال الوفود والسُّفراء، ومجمع للسياسة والقضاء وإدارة شؤون الدولة ...، وباختصار؛ كان مكاناً للحياة بأكملها(٥).

وبهذا فإن المسجد أول مدرسة منظَّمة عرفها العرب، تقوم بنشر العلم بين جميع الناس على اختلاف طبقاتهم وأجناسهم وألوانهم، وهو ما جعل هذه المدرسة أفضل مكان للتدريس عند المسلمين؛ لكونه يجمع العلم إلى الصلاة والذِّكر والعبادة الفردية والجماعية، البدنية منها والمالية(٦)، ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرۡفَعَ وَيُذۡكَرَ فِيهَا ٱسۡمُهُۥ يُسَبِّحُ لَهُۥ فِيهَا بِٱلۡغُدُوِّ

(١) الشهيد البوطي: **فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة**، ط: ١٠ (دمشق، دار الفكر، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م) ص ٢١٣.

(٢) انظر: **السابق**، ص ٢١٣.

(٣) انظر: محمد كمال عليوة المسلمي: **الوظيفة التربوية للمسجد في ظل المتغيرات المجتمعية المعاصرة**، بحث بإشراف: أ.د. سعيد إسماعيل علي وزكريا محمد هيبه، مجلة كلية التربية ببورسعيد (مصر، ع:٧، ٢٠١٠م)، ص ٣٤٢، ٣٦٠.

(٤) انظر: الشهيد البوطي: **فقه السيرة**، ص ٢١٤.

(٥) انظر: محمد كمال عليوة المسلمي: **الوظيفة التربوية للمسجد في ظل المتغيرات المجتمعية المعاصرة**، ص ٣٤٥، وعبد الرحمن النحلاوي: **أصول التربية الإسلامية**، ص ١٠٩.

(٦) انظر: محمد كمال عليوة المسلمي: **الوظيفة التربوية للمسجد في ظل المتغيرات المجتمعية المعاصرة**، ص ٣٤٦-٣٤٧.

وَٱلْآصَالِ﴾ [سورة النور:٣٦]. ((وما اجتمع قومٌ في بيتٍ من بيوت اللَّه، يتلون كتاب اللَّه، ويَتَدارسُونه بينهم، إلاَّ نزلت عليهم السَّكينة، وغشيتهم الرَّحمة وحفَّتهم الملائكة، وذكرهم الله فيمن عنده))[١]، وعن جرير بن عبد الله، قال: جاء ناسٌ من الأعراب إلى رسول الله ﷺ عليهم الصُّوف، فرأى سوء حالهم قد أصابتهم حاجة، فحثَّ الناس على الصَّدقة، فأبطئوا عنه حتى رُؤي ذلك في وجهه. قال: ثم إنَّ رجلاً من الأنصار جاء بصُرَّةٍ من وَرِقٍ، ثم جاء آخر، ثم تتابعوا حتى عُرف السُّرور في وجهه، فقال رسول الله ﷺ: ((من سنَّ في الإسلام سُنَّة حسنة، فعُمِل بها بعده، كُتب له مثل أجر من عمل بها، ولا ينقُص من أجورهم شيء، ومن سنَّ في الإسلام سُنَّة سيئة، فعُمِل بها بعده، كُتب عليه مثل وِزْر من عمل بها، ولا ينقُص من أوزارهم شيء))[٢].

ولم يكن التعليم المسجدي في الإسلام مقصوراً على العلوم الدينية فحسب، بل كانت تعقد حلقات لدراسة الفيزياء، والكيمياء، والطب، والهندسة، والفلك ...، وغيرها من الاختصاصات العلمية التي أضحت تدرسها الجامعات في العصور المتأخرة، بل إن هذه المساجد كانت نواة لكثير من الجامعات الحالية في العالم الإسلامي، كما في الأزهر والزيتونة والقرويين[٣].

إلا أن هذا الدور الريادي للمسجد قد تضاءل وانحسر في العصور الأخيرة، فبدأ باجترار الماضي دون خوض في مشكلات الحاضر، وأصبح خطباؤه وأئمته دون المستوى اللائق بمكانة المسجد في الإسلام، سواء من الناحية الثقافية والعلمية والتربوية، أو حتى ـ في بعض الأحيان ـ الأخلاقية والمسلكية؛ فبدأت لقاءاته وجماعاته تفقد روحها الإسلامية الحقيقية، وأضحت لقاء روتينياً اعتيادياً، وتحول من جامعة شعبية رائدة إلى مكان تؤدى فيه الصلوات على عجل، ثم تُوصَد أبوابه، أو في أحسن الأحوال تلقى فيه مواعظ محدودة الفائدة، قليلة النفع، كثيرة التفكك، تسير على غير وجهة، ولا ترنو لغاية؛ الأمر الذي أدى بالكثير من المسلمين للانصراف عن المسجد، وعدم تعليق الآمال عليه في المجال التربوي، وبالتالي شغور الساحة لاستقبال تربية «لا مسجدية» بكل ما تحمله هذه الكلمة من معانٍ ودلالات[٤].

---

(١) **مسلم** من حديث أبي هريرة: كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر، حديث رقم (٢٦٩٩)، ٤/ ٢٠٧٤.

(٢) **مسلم** من حديث جرير بن عبد الله: كتاب العلم، باب من سنَّ سُنَّة حسنة أو سيئة ومن دعا إلى هدىً أو ضلالة، حديث رقم (١٠١٧)، ٤/٢٠٥٩-٢٠٦٠.

(٣) انظر: محمد كمال عليوة المسلمي: **الوظيفة التربوية للمسجد في ظل المتغيرات المجتمعية المعاصرة**، ص ٣٤٤، ٣٤٧، ٣٥١-٣٥٢.

(٤) انظر: **السابق**، ص ٣٥٣، ٣٥٩، ٣٦٢.

غير أن لهذه الحالة العامة بعض الاستثـناءات، إذ لا تزال بعض المساجد تقوم بأنشطة علمية وثقافية تحاول إعادة الروح الأصيلة لدور المسجد. ولتوسيع هذه التجربة لا بدَّ من الاختيار والإعداد الجيد للأئمة والخطباء كونهم قادة تربويين، وتزويدهم بجميع الأساليب التربوية والعلوم الكونية التي يتوقف عليها نجاح الدعوة، وإلحاق بعض الخدمات الاجتماعية، والمرافق العلمية (كالمكتبات، وقاعات المحاضرات، وقاعات الانترنت ...) بالمساجد، عندها يمكن للمسجد أن يسهم بفاعلية في البناء الصحيح والتكوين السليم للفرد المسلم(١).

تعويلاً على هذه الاستثـناءات في العمل المسجدي، وفي ظل ما تسمح به الظروف الحالية التي نحياها ونعايشها، فإن التطبيقات التربوية التي يمكن تـنفيذها في المسجد كثيرة ومتـنوعة، وكل ما ورد من تطبيقات في الأسرة والمدرسة، يمكن للمسجد أن ينفذها بسهولة، سواء أكانت هذه التطبيقات تلقيناً أو قدوة أو قصة، أو تجسيماً مفاهيمياً، أو دراما تعليمية، أو استخداماً للوسائل السمعية البصرية بجميع إمكاناتها، فكل هذا ممكن اليوم بيسر وسهولة.

وفي دمشق ـ مثلاً ـ يقوم الدكتور محمد خير الشعال بتوظيف جميع ما ذُكِر في عمله الدعوي في المسجد، ففي الخطب والدروس العلمية يكون جهاز الإسقاط «البروجكتر» حاضراً لعرض محتوى الخطبة أو الدرس إلى جانب إلقائه/ ها، إضافة لكون المحتوى غنياً بالقصص الواقعية أو الرمزية، وفي الندوات والمحاضرات والدورات ولا سيما (الدورة التأهيلية للحياة الزوجية) طبَّق التمثيل سواء من خلال مشاهد تمثيلية حيَّة أمام الجمهور، أو مقاطع تمثيلية مصوَّرة بنوعيها الكرتوني (مثل يوميات الحجي أبو كريم)(٢)، والشخصي العادي(٣). وفوق كل هذا فإن الرجل هو في نفسه قدوة في العلم والسلوك.

وهذا ما يفسِّر مدى الإقبال الشعبي ـ ولا سيما من فئة الشباب ـ على هذا الداعية الواعد، كما أنه يفسِّر سبب النجاح والتأثير الكبير الذي يحققه في المجتمع المسلم، والذي بدأت أصداؤه تـتجاوز المحلية إلى العالمية.

---

(١) انظر: **السابق**، ص ٣٦٢-٣٦٤.

(٢) يمكن مشاهدة الفيديوهات على صفحة الفيسبوك (الحجي أبو كريم)، أو من خلال الرابط:
https://www.facebook.com/haji.abo.kareem/?epa=SEARCH_BOX

(٣) يمكن مشاهدة هذه المقاطع على قناة الدكتور على يوتيوب، أو من خلال هذه الروابط:
https://www.youtube.com/watch?v=PZRrQjn_JZ4&list=PLMPqxr1nu2ZcoKDFRa3VmUd-ckVE2UQXiM
https://www.youtube.com/watch?v=7dkh9tNXKR4&list=PLMPqxr1nu2Zev1kdVu7VqZpJuXVT65Z-f&index=3 (من الدقيقة ١٤)
https://www.youtube.com/watch?v=zCbKRlYuTq4

ختاماً؛ فإن أي تطبيق تربوي يتم في المسجد يختص بميزة لا تتوفر في أية مؤسسة تعليمية أخرى، ألا وهي أنه يتم في «بيت الله»، وأن من يقومون به هو «ضيوف الله»، وإن استشعار هذه المعاني بكل ما تحمله من قدسية، وتعبُّدية، ورساليَّة؛ لجدير بأن يخرج تربية ربَّانية متحققة بقوله ﷻ: ﴿وَلَٰكِن كُونُواْ رَبَّٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمۡ تُعَلِّمُونَ ٱلۡكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمۡ تَدۡرُسُونَ﴾ [سورة آل عمران:٧٩][(١)].

رابعاً - الإعلام:

يمثل الإعلام تحدياً لجميع مؤسسات التربية السابقة، ويكاد يهيمن عليها جميعاً، فلقد غزت وسائله البيت والشارع والمدرسة، وأضحت وسائله (من تلفاز وفضائيات وانترنت ...إلخ) تشكل «كياناً موازياً» يشارك الأسرة تنشئة أولادها على قيم ومعتقدات وسلوكات تخالف في قليل أو كثير ما هي عليه من عقائد وقيم[(٢)]، ويمتد تأثير هذا «الكيان» إلى المدرسة والمؤسسة التربوية الرسمية[(٣)]، وقد رأينا في فقرة سابقة أن الطالب بإكمال دراسته الثانوية يكون قد أمضى (٢٢) ألف ساعة أمام التلفاز في مقابل (١١) ألف ساعة فقط في غرف الدراسة، كما أن لهذه الوسائل دوراً بارزاً في تقليص الدور التربوي والعلمي للمسجد في المجتمع المسلم، وترسيخ قيم تتعارض والقيم الإسلامية على المستوى التربوي والمفاهيمي[(٤)].

ولقد خصَّصت هذه الرسالة مبحثها الأخير للحديث عن الإعلام، غير أن ما يعنيها في هذه الفقرة بحث الجانب التربوي منه، أو ما بات يعرف بالإعلام التربوي.

والإعلام التربوي مفهوم حديث فرضته القوة الكبيرة للمؤسسات الإعلامية في عملية التنشئة، وتكوين آراء الأفراد واتجاهاتهم، وتشكيل المنظومة القيميَّة والثقافة العامة للمجتمع، إذ لم تعد التكنولوجيا الاتصالية المستجدة مجرَّد أدوات يتم توظيفها في العملية التربوية؛ بل أضحت تمارس دوراً تربوياً عالي التأثير في تكوين الشخصية الإنسانية؛ ولهذا

---

(١) "أي كونوا منسوبين للرَّب، وهو الله تعالى، لأن النَّسب إلى الشيء إنما يكون لمزيد اختصاص المنسوب بالمنسوب إليه. ومعنى ذلك أن يكونوا مخلصين لله دون غيره". الطاهر بن عاشور: **التحرير والتنوير**، ٢٩٥/٣.

(٢) انظر: أ.د. سامية مصطفى الخشاب: **دور الأسرة في التربية الوجدانية للطفل**، ص ١٣.

(٣) انظر: د. محمد النذير عبد الله ثاني: **الإعلام التربوي والتربية الإعلامية - مقاربة نسقية مفاهيمية**، مجلة الدراسات الإعلامية (برلين، ع:٧، ٢٠١٩م) ص ٤٠.

(٤) انظر: محمد كمال عليوة المسلمي: **الوظيفة التربوية للمسجد في ظل المتغيرات المجتمعية المعاصرة**، ص ٣٦٢.

برزت ثـنائية الإعلام والتربية وضرورة التكامل بينهما بمثابة حتمية واقعية تقتضيها طبيعة الحياة المعاصرة التي نعيشها(١).

والإعلام مؤسسة تشتق أهدافها من ذات المصادر التي تشتق منها التربية هذه الأهداف، أي أن فلسفة التربية هي فلسفة الإعلام، وبناء على هذه الأرضية المشتركة بين المفهومين، يمكن القول بأن العملية الإعلامية هي عملية تربوية في بعض جوانبها، وأن العملية التربوية عملية إعلامية هي الأخرى في بعض ما تقوم به(٢).

من واقع هذا التواشج في العلاقة يُعرَّف الإعلام التربوي بأنه: **"المحاولة الجادَّة للاستفادة من تقنيات الاتصال وعلومه من أجل تحقيق أهداف التربية من غير تفريط في جديَّة التربية وأصالتها أو إفراط في سيطرة فنون الاتصال وإثارته عليها"**(٣).

وبتعريف أكثر تحديداً، الإعلام التربوي هو: **"العملية التي يتم بواسطتها تسخير مختلف وسائل الإعلام التي يتخذها المجتمع وسائل ذات رسائل، والغاية من ذلك هو تحقيق أهداف تربوية تكفل له إعداد النشء وفقاً لما يريده"**(٤).

أما الإعلام التربوي الإسلامي فهو: **"استخدام تقنيات الاتصال ووسائل الإعلام وعلومه، ضمن منهج إسلامي، وبأسلوب فنِّي إعلامي، يقوم به أصحاب العلم بالعملية التعليمية والتربوية الإسلامية، ويستهدف الاتصال بأفراد العملية التربوية من معلِّمين ومتعلِّمين، بغرض تكوين رأي عام صائب يعي الحقائق الدينية ويدركها ويوجِّه بها توجُّهاتهم ومعتقداتهم وسلوكهم ضمن الشريعة الإسلامية"**(٥).

---

(١) انظر: عبد الرؤوف بني عيسى وهيفاء الفوارس: **الإعلام التربوي من منظور إسلامي ودوره في بناء الشخصية الإنسانية والنهوض الحضاري بالأمة المسلمة**، مجلة المنارة (الأردن - جامعة آل البيت، مج: ٢١، ع: ٤/ب، ٢٠١٥م) ص ٢٤٣، ود. رابحي إسماعيل وبدوي أم الخير، ونجن سميرة، ورجاء زهاني: **الإعلام التربوي - مدخل نظري**، مجلة دفاتر المخبر (الجزائر، جامعة محمد خيضر بسكرة، مج. ٨، ع. ١، ٢٠١٣م) ص ١٢٥، ١٢٧، ود. محمد النذير عبد الله ثاني: **الإعلام التربوي والتربية الإعلامية - مقاربة نسقية مفاهيمية**، ص ٣٨.

(٢) انظر: د. رابحي إسماعيل وآخرون: **الإعلام التربوي - مدخل نظري**، ص ١٢٦.

(٣) د. حمود عبد العزيز البدر: **الإعلام التربوي في دول الخليج العربية**، بحث مقدم إلى اجتماع مسؤولي الإعلام التربوي في دول الخليج العربية (الدوحة، ١٩٩١م)، ص ٤١.

(٤) د. رابحي إسماعيل وآخرون: **الإعلام التربوي - مدخل نظري**، ص ١٢٩.

(٥) عبد الرؤوف بني عيسى وهيفاء الفوارس: **الإعلام التربوي من منظور إسلامي**، ص ٢٥٤.

فالإعلام التربوي الإسلامي يرتكز على فلسفة التربية الإسلامية ومقوماتها، ويتجه نحو تحقيق مقاصدها وغاياتها، وهو وسيلة من وسائل هذه التربية لتنشئة الإنسان المسلم، وتكوين معتقداته وسلوكاته في إطار شريعة الإسلام(١).

وفي ظل افتقارنا لإعلام تربوي إسلامي حقيقي وجاد ـ مع عدم التقليل من شأن المبادرات الناشئة في هذا المجال، كفضائيات الأطفال التي سبق ذكرها ـ لا بدَّ من التعويل على التربية الإعلامية لتمكين النشء من اصطفاء وفلترة المحتوى النافع من وسط هذا الكم الإعلامي الهائل والمتناقض في معظمه مع القيم الإسلامية.

والتربية الإعلامية عملية تهدف إلى تعليم وتدريب الطلاب على التعامل مع المحتوى الإعلامي إدراكاً وانتقاءً، بحيث يصبح لدى المتعلِّم ملَكة تمكِّنه من الوعي بالمواد النافعة ذات الأثر الإيجابي، ومن ثم انتقائها والإقبال عليها، واستبعاد ما سواها من مواد فاسدة وذات أثر سيئ، والإعراض عنها(٢).

وهذه التربية هي ـ إن جاز التعبير ـ العاصم من العشوائية والتخبُّط، بل وحتى ضياع العملية التربوية برُمَّتها، كما أنها الدِّرع الواقي من ظاهرة التلوث الإعلامي؛ لكونها تقوم بإعداد النشء وتمكينه من فهم الثقافة الإعلامية المحيطة به، وتوجيهه للتفاعل معها بصورة إيجابية تقوم على حسن الانتقاء والاختيار لمحتواها، وتعزيز مهارات التفكير الناقد وتقييم المواد الإعلامية التي تصل إليه، بما يحقق لديه الفهم العميق للمعاني الخفية التي تحتويها «تستبطنها» الرسالة الإعلامية، والوعي الشامل بتأثير هذه الوسائل على المجتمع، وما تسرِّبه من قيم وعادات دخيلة على ثقافة المجتمعات تحت غطاء حرية الإعلام(٣).

وخلاصة ما يراد إثباته في هذه الفقرة أن التربية الإسلامية لا بدَّ وأن تتضمن تربية إعلامية، توظِّف إمكانات الإعلام التربوي، وما هو متيسر من مبادرات الإعلام التربوي الإسلامي، للمساهمة في بناء المعتقدات والتوجُّهات والسلوكات التي تتسق مع التصوُّر والرؤية الإسلامية، أو لبناء ملَكة الاصطفاء والانتقاء لاختيار ما لا يتعارض مع هذه الرؤية مما هو معروض في الوسط الإعلامي، مع التأكيد على أن الإعلام التربوي، أو التربية الإعلامية ليست مجرَّد استخدام وسائل الإعلام كوسائل تعليمية أثناء العملية التدريسية؛ بل هو مفهوم أعم وأشمل ـ كما يظهر جليَّاً في مضمون هذه الفقرة ـ يقتضي أن يقوم الإعلام

---

(١) انظر: **السابق**، ص ٢٥٤.

(٢) انظر: د. رابحي إسماعيل وآخرون: **الإعلام التربوي - مدخل نظري**، ص ١٣٠.

(٣) انظر: د. رابحي إسماعيل وآخرون: **الإعلام التربوي - مدخل نظري**، ص ١٢٧، ود. محمد النذير عبد الله ثاني: **الإعلام التربوي والتربية الإعلامية - مقاربة نسقية مفاهيمية**، ص ٣٨-٤١.

بواجباته التربوية، وأن تقوم التربية بواجباتها الإعلامية، مع تحقيق التكامل بين هذين المجالين.

المطلب الخامس - قياس وتقويم الأهداف الوجدانية في التربية الإسلامية:

يعدُّ التقويم والقياس التربوي من أهم الوسائل اللازمة لبيان مدى فاعلية ونجاح العملية التعليمية، وقدرتها على تحقيق الأهداف المرسومة لها، إضافة لكونه وسيلة هامة للكشف عن نواحي الضعف والقصور، وتحديد نقاط القوة في العمل للقيام بتعزيزها، ووضع اليد على نقاط الضعف لتداركها وإصلاحها(١).

وسيُعنى هذا المطلب ببحث مفهوم التقويم والقياس والعلاقة بينهما، والأهمية التربوية لكل منهما، ومن ثم الوقوف على أساليب قياس وتقويم الأهداف الوجدانية للتربية الإسلامية.

أولاً - مفهوم القياس والتقويم:

أ- القياس والتقويم لغة:

في الوقوف على المعنى اللغوي لكلا المفهومين نجد أن القياس لغة يعني تقدير الشيء بالشيء، وردُّ الشيء إلى نظيره. يقال: قايَستُ الأمرين مُقايَسة وقياساً، وقاس الشيء على غيره: قدَّره على مثاله(٢).

أما التقويم في اللغة فيشير إلى الاعتدال وإزالة الاعوجاج، وبيان قيمة الشيء. يقال أقام وقوَّم الشيء أو البناء ونحوهما إذا عدَّله وأزال عوجه، وقوَّم السلعة: سعَّرها وثمنَّها، وتقوَّم الشيء: تعدَّل واستوى، وتبيَّنت قيمته(٣).

ب- القياس والتقويم اصطلاحاً:

يُستَخدم القياس في الاصطلاح التربوي بمعنى: "العملية التي يتم فيها تقدير شيء ما تقديراً كمياً بالنسبة لوحدة قياس ما أو بالنسبة لأساس آخر، وغاية العملية الوصول إلى معرفة يتم التعبير عنها بلغة الكمّ"(٤).

---

(١) انظر: د. يحيى علوان: **التقويم والقياس التربوي ودوره في إنجاح العملية التعليمية**، مجلة العلوم الإنسانية (الجزائر، جامعة محمد خيضر بسكرة، ع: ١١، ٢٠٠٧م) ص ١١.

(٢) انظر: ابن الفارس: **معجم مقاييس اللغة**، ٤٠/٥، و**المعجم الوسيط**، ص ٧٧٠.

(٣) انظر: **المعجم الوسيط**، ص ٧٦٧-٧٦٨.

(٤) د. نعيم الرفاعي: **التقويم والقياس في التربية**، (منشورات جامعة دمشق، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م) ص ١٨.

أما التقويم في المجال التعليمي والتربوي؛ فيقصد به "العملية المنهجية التي تتضمن جمع المعلومات عن سمة معينة واستخدام هذه المعلومات في إصدار حكم على هذه السِّمة في ضوء أهداف محدَّدة سلفاً لنعرف مدى كفايتها"[١].

ثانياً - علاقة التقويم بالقياس:

يتميز القياس بأنه يُعنى بتحديد الأرقام، ويستخدم أدوات توصل إلى معرفة كمية عن الشيء أو الموضوع المراد قياسه، وبالتالي ينصبُّ تركيزه على «كمية» التحصيل الذي تم تحقيقه في المواد الدراسية، إضافة إلى بعض المهارات والقدرات الأخرى، في حين أن التقويم يُعنى بالتغيُّرات الشاملة التي تحصل في شخصية المتعلم، والتي تتصل بالأهداف الكبرى للعملية التربوية؛ ولهذا لا يقتصر على التحصيل العلمي، بل يتعدَّاه للتعرُّف على ما تم اكتسابه من اتجاهات وميول وقيَم عليا من خلال العملية التعليمية[٢].

فعلى هذا يكون التقويم أعم وأشمل من القياس باعتبار أن القياس يتناول الجزء فقط، في حين أن التقويم يشمل الكل، فبالإضافة لكونه فحصاً ينتج عنه الحكم على قيمة الشيء، فإنه أيضاً يشمل اتخاذ القرارات العلاجية المناسبة[٣]. ومن هنا عرَّف البعض التقويم بأنه: "عملية تشخيصية علاجية وقائية شاملة ومستمرة لجميع نواحي النمو تتضمن إصدار أحكام واتخاذ قرارات في ضوء معايير محدَّدة سلفاً"[٤].

ومع هذا التمايز يرى البعض أن المفهومين متطابقان استعمالياً في العمل التربوي، وأنَّ ما بينهما من تمايز لا يعدو أن يكون اصطلاحياً أو لفظياً، وإنْ غلب استعمال لفظ القياس في استخدام أداة تُنتج معرفة كمية، واستعمال التقويم فيما يشمل هذه الحالة وغيرها مما يشمل حكماً وقيمة غير كمية لأمر ما[٥].

---

(١) د. يحيى علوان: **التقويم والقياس التربوي ودوره في إنجاح العملية التعليمية**، ص ١٦.

(٢) انظر: **السابق**، ص ١٣، ١٦.

(٣) انظر: د. يحيى علوان: **التقويم والقياس التربوي ودوره في إنجاح العملية التعليمية**، ص ١٣، ١٥.

(٤) د. عادلة علي ناجي السعدون: **مباحث في طرائق تدريس التربية الإسلامية وأساليب تقويمها**، مجلة الأستاذ (جامعة بغداد - كلية التربية ابن رشد، ع: ٢٠٣، ٢٠١٢م) ص ١١١٠.

(٥) انظر: د. نعيم الرفاعي: **التقويم والقياس في التربية**، ص ٢١.

وعلى أي حال فإن المفهومين مترابطان ارتباطاً تكاملياً وثيقاً، ولا يمكن الاستغناء بواحد منهما عن الآخر في تقويم النشاط التربوي[١]، وإن كنت مع الرأي الذي يقول بعمومية التقويم، وأن القياس جزء منه.

ثالثاً - الأهمية التربوية للقياس والتقويم:

تتجلى أهمية التقويم والقياس في العملية التربوية في كونه يحدد مقدار ومستوى ما تحقق من الأهداف التعليمية، إضافة لكونه يقدِّم تغذية راجعة للمعلم حول أدائه التعليمي وفاعلية تدريسه لتعزيز نقاط القوة، وتلافي الهفوات ومعالجة مواطن الضعف، كما أنه يساعده في الكشف عن حاجات المتعلمين وميولهم، ويعرِّفه بمستوى إنجاز التلميذ وما حدث لديه من تغيُّر بفعل العملية التعليمية، ويقدِّم للتلميذ نفسه أيضاً تغذية راجعة تدعم رغبته في التعلُّم من خلال اكتشافه لمواضع الصواب في أدائه، ووقوفه على مواضع النقص والتقصير التي تبعث لديه رغبة في تجاوزها والتغلُّب عليها، ثم إن عملية القياس والتقويم تلبي العديد من أغراض التشخيص والتوجيه والإرشاد اللازمة لتحسين نمو الطالب، فضلاً تلبيتها لأغراض البحث العلمي، والدراسات التجريبية. ومن هنا صحَّ تعريفها بأنها عملية تشخيصية، وعلاجية، ووقائية شاملة، وصحَّ معها القول بأن ما لا يخضع للتقويم؛ يكون بمنأى عن التحسين والتجديد[٢].

بناء على ما سبق فإن التقويم في إطار التربية الإسلامية يُعنى بمعرفة مدى تحقق أهدافها المحدَّدة، وهو بهذا المعنى جزء لا يتجزأ من المنهج التربوي الإسلامي، ومعيار التقويم في هذا المنهج هو العمل والسلوك؛ ولهذا يجب صياغة أدوات التقويم بما يمكِّنها من قياس سلوك الإنسان في مواقف الحياة المختلفة، لا بما يجعلها قاصرة على قياس تحصيله المعرفي والنظري فقط [٣].

---

(١) انظر: د. يحيى علوان: **التقويم والقياس التربوي ودوره في إنجاح العملية التعليمية**، ص ١٣، ود. نعيم الرفاعي: **التقويم والقياس في التربية**، ص ٢١.

(٢) انظر: د. نعيم الرفاعي: **التقويم والقياس في التربية**، ص ٤٤-٤٥، ود. عادلة السعدون: **مباحث في طرائق تدريس التربية الإسلامية وأساليب تقويمها**، ص ١١١٠، ١١٦٢، ١١٦٩-١١٧٠.

(٣) انظر: د. عادلة السعدون: **مباحث في طرائق تدريس التربية الإسلامية وأساليب تقويمها**، ص ١١٦٠-١١٦١، ١١٦٦.

وما يعني هذا البحث هو الجانب المتعلق بقياس وتقويم الأهداف الوجدانية للتربية الإسلامية وخصوصاً في ميدان العقيدة في مجاليها النظري والتطبيقي، وهو ما ستتناوله الفقرة التالية.

رابعاً - أساليب قياس وتقويم الأهداف الوجدانية للتربية الإسلامية:

إن قياس الجانب النظري من الهدف الوجداني في التربية الإسلامية أمرٌ يسير، ويكفي لتقويمه تطبيق الاختبارات الشفوية، والمقالية، والموضوعية.

فالاختبارات الشفوية معلومة، أما المقالية فهي الأسئلة التي يجيب عنها المتعلِّم بعبارته الخاصة، وتعرف باسم الاختبارات الإنشائية أو التقليدية، والأفعال التي تستعمل فيها من أمثال: (اذكر، عدد، تحدث، اشرح، بيِّن ...إلخ)، وهذه الأسئلة سهلة الإعداد، وتقيس قدرة المتعلمين على تنظيم أفكارهم والتعبير عنها بأسلوبهم الخاص، إضافة لكونها تكشف عن التفكير الإبداعي لديهم، إلا أنها غير ثابتة من حيث صياغتها أو تصحيحها، كما أن تقييم الإجابات فيها يفتقر نسبياً إلى الموضوعية؛ لكون الدرجة تختلف من مصحِّح لآخر، وبالتالي تتأثر بالعوامل الذاتية للمُصحِّح[١].

وأعتقد أن عيوب هذا النوع من الأسئلة مأمون ـ إلى حدٍّ ما ـ في الاختبارات العقدية، لا سيما في قواطع العقيدة الإسلامية المتفق عليها، ومن أمثلتها:

١. عدِّد أركان الإيمان، واشرح الإيمان باليوم الآخر.
٢. اذكر أركان الإسلام، وبيِّن معنى الشهادتين.
٣. تحدَّث عن علامات الساعة، موضحاً ما تعرفه عن خروج الدابَّة.
٤. عدِّد صفات الله ﷻ، وحدد الصفات السلبية منها.
٥. هل أفعال الله معلَّلة بالأغراض، ولماذا؟

يُلاحَظ أن الأسئلة الثلاثة الأولى في شطرها الأول تحظى بإجماع عام بين أهل الإسلام؛ ولذا لا تخضع للعوامل الذاتية في تصحيح الجواب، أما شطرها الثاني فرغم الاتفاق على أصل معناه إلى أن تقويم طريقة تعبير التلميذ يخضع لذاتية المُصحِّح ورأيه.

أما السؤالين الرابع والخامس، فتختلف الإجابة عنهما بين السعودية وسورياً مثلاً، وحتى في داخل الدولة ذاتها تختلف باختلاف الاتجاهات الحاكمة والمسيطرة على نمط التديُّن في

---

(١) انظر: **السابق**، ١١٧٤-١١٧٦، ود. يحيى علوان: **التقويم والقياس التربوي ودوره في إنجاح العملية التعليمية**، ص ٢٤.

المجتمع، وبالتالي فإن الاتفاق على أجوبتها محصور داخل جماعات اعتقادية، وعلى هذا فإن جواب التعليم الأشعري عن هذه الأسئلة سيختلف حتماً عما سيجيب عنه نظيره السَّـلفي أو حتى ربما المعتزلي ومن ورثه.

وسيتعمق الخلاف أكثر، وتتسع أبعاده بشكل أكبر إذا طرحنا سؤالاً كبيراً مثل:

من هم أهل السُّـنة والجماعة؟

إن ما يراد لفت النظر إليه من هذا التعليق على الأسئلة السالفة؛ أن الإجابات عليها تختلف باختلاف المنظور التربوي والتعليمي للعقيدة، ويخضع تقويم السؤال لانتماء المصحِّح لهذه الجماعة الاعتقادية أو تلك، وإن كان المنطلق الاعتقادي والتربوي لهذه الرسالة (أقصد رسالة الماجستير هذه) هو ما عليه السَّواد الأعظم من المسلمين من كونهم أهل سُّـنة وجماعة وفقاً للنهج الأشعري ـ الماتريدي.

وبالانتقال إلى الاختبارات الموضوعية يمكن القول بأنها اختبارات حديثة مقارنة بسابقتها التقليدية، وسميت بالموضوعية لما قيل بأنها لا تتأثر بالعوامل الذاتية للمصحح، إضافة لاتسامها بالدقة والموثوقية وشمولها لمختلف أجزاء المادة، ومن أنواعها: الاختيار من متعدد، والصواب والخطأ، والمقابلة أو المطابقة، والإكمال[١].

ورغم هذه المزايا، إلا أن إعداد هذا النوع من الأسئلة صعب، كما أنها تتيح المجال للغش والتخمين، وتتطلب مهارة في صياغتها وإلا جاءت سطحية وغير مجدية، إضافة لكونها لا تقيس مهارات التعبير والإنشاء؛ ولهذا ينصح بعدم الاقتصار عليها؛ بل لا بدَّ من المزواجة بين مختلف أنواع الاختبارات[٢].

وباعتقادي فإن الأسئلة الموضوعية ليست في مأمن من التأثُّر بالعوامل الذاتية إطلاقاً؛ لأن الجواب «الصحيح» هو ما يكون صحيحاً عند من وضع الأسئلة، ووفق المنهج الذي اختارها منه، وبالتالي فإن موضوعيتها «محاصرة» بالمنهج الذي تـنطلق منه، وتعبِّر عنه، دون أن يكون فيها فسحة لإبداء الرأي أو المناقشة والتقييم.

وأما تقويم تحقق الهدف الوجداني عملياً في شخصية المتعلم فلا شك بأنه عملية معقدة ترجع إلى صعوبة قياس الأهداف الوجدانية كما تردد مراراً في هذا المبحث، ومن أسباب

---

(١) انظر: د. عادلة السعدون: **مباحث في طرائق تدريس التربية الإسلامية وأساليب تقويمها**، ص ١١٧٦-١١٧٧، ود. يحيى علوان: **التقويم والقياس التربوي ودوره في إنجاح العملية التعليمية**، ص ٢٤.

(٢) انظر: د. عادلة السعدون: **مباحث في طرائق تدريس التربية الإسلامية وأساليب تقويمها**، ص ١١٧٦، ود. يحيى علوان: **التقويم والقياس التربوي ودوره في إنجاح العملية التعليمية**، ص ٢٤.

صعوبة تقويم هذه الأهداف أنه من الصعوبة بمكان أن يكتسبها المتعلم دفعة واحدة أثناء الحصة الدرسية، إضافة إلى أن تقويمها يرتبط بسلوك المتعلم خارج المؤسسة التعليمية؛ ومن هنا تتضح الحاجة إلى تكامل جهود هذه المؤسسات (من أسرة ومدرسة ومسجد وإعلام) في عملية القياس والتقويم هذه[١].

ورغم هذه الصعوبات؛ إلا أن تصنيف "دينو" (D'Hainaut) للأهداف الوجدانية قد تتضمن عدداً من الإجراءات التقويمية، ففي مرحلة تشكيل المعتقد؛ يُقاس الانتباه أو الوعي أو الإدراك الانفعالي بـ«الملاحظة» لردود الأفعال الناتجة عن الحالة الداخلية للإنسان (مثل: ضحك، دموع، ...)، وللتعابير اللفظية التي تصدر عنه بشكل عفوي أو في حالة الإجابة على سؤال.

وفي مرحلة استخدام المعتقد أو القيمية؛ يمكن تقويم سلوك المتعلم عن طريق «الاستبانات»، وكذلك ملاحظة سلوكه في مواقف طبيعية أو تمثيلية مصطنعة.

وبهذا فنحن أمام أداتين لتقويم الأهداف الوجدانية هما: الملاحظة والاستبانة.

وهذه الأدوات يمكن البناء عليها، والانطلاق منها لصياغة نموذج تقويمي للأهداف الوجدانية في ميدان التربية الإسلامية، وفي جانبها العقدي على وجه الخصوص، وأهم أدوات هذا النموذج: الملاحظة، الاستبانة المكتوبة، اللقاء والمقابلة، البطاقة التتبُّعية.

وفيما يلي إيجاز لكل من هذه الأدوات:

أ- **الملاحظة:** ويقصد بالملاحظة هنا الملاحظة العلمية، وهي مراقبة منظَّمة لسلوك المتعلمين، تُسجَّل من خلالها أنشطتهم وممارساتهم المراد ملاحظتها، وفقاً لأهداف محددة بشكل دقيق، ولا بدَّ لهذه الملاحظة أن تكون مُستدامة بحيث تستعين بأولياء الأمور لاطلاعهم على نتائجها، والتنسيق معهم لتعزيز نقاط القوة والأداء الحسن، وإصلاح نواحي الضعف والتقصير[٢]. وما يقال في التنسيق مع أولياء الأمور، ينطبق على جميع المؤسسات التربوية الأخرى؛ لضمان تحقيق التكامل في العملية التربوية، والحدّ من التناقض والتشاكس في الأهداف والممارسات بين هذه المؤسسات، بما ينعكس سلباً على وحدة الشخصية، وينتج إنساناً ذو وجوه وشخصيات متعددة؛ وهو ذات النفاق الذي جعل اللّه أصحابه في الدَّرك الأسفل من النار.

---

(١) انظر: وصال أحمد الزعبي: **تصوُّر مقترح لتضمين مفاهيم التربية الوجدانية ومبادئها في المنهج التكاملي لطفل الروضة**، ص ٢٤٥.

(٢) انظر: د. عادلة السعدون: **مباحث في طرائق تدريس التربية الإسلامية وأساليب تقويمها**، ص ١١٧٢.

ب- **الاستبانة المكتوبة:** وتسمى الاستبانة عن طريق الاستمارة، وهي عبارة عن استمارة تتضمن مجموعة أسئلة تحاول استكناه العالم الداخلي للإنسان، والوقوف على آرائه ومواقفه واتجاهاته، ولا بدَّ أن تكون هذه الأسئلة معبِّرة عن الأهداف التي يُراد قياسها؛ كما يجب أن تتسم بالوضوح والدِّقة والترتيب المنطقي، وتعدُّد الأسئلة التي تقيس الصدق والثبات، بحيث يصاغ نفس السؤال بطرق مختلفة لمعرفة مدى اتساق الإجابات وتطابقها[١].

ويشترط في الاستمارة أيضاً مراعاتها للشريحة التي تُوجَّه إليها، بحيث تناسب إمكاناتها وقدراتها ومستواها، كما أنها تبدأ عادة بالأسئلة السهلة ثم تتدرج في الصعوبة إلى أن تنتهي بما بدأت به من سهولة في الأسئلة، ويمكن أن يُستخدم في الاستمارة أنواع متعددة من الأسئلة تتراوح ما بين أسئلة مغلقة ومفتوحة، فالمغلقة تفترض إجابة محددة (نعم، لا، بدائل متعددة)، والمفتوحة تكون إجابتها حرة، وكلما كانت الأسئلة المغلقة أكثر عدداً كان ذلك أفضل [٢].

ج- **اللقاء والمقابلة الشخصية:** تُصنَّف المقابلة بأنها نوع من الاستبيان، إلا أنها تتم بطريقة المحادثة الشخصية الحيوية والمباشرة، وهذا ما يمنحها أفضلية على الاستمارة، ومن خلال هذه الطريقة يقوم المعلم بعقد لقاءات فردية أو جماعية مع تلامذته في أماكن مختلفة داخل المدرسة (كالصف، والباحة، وغرفة المعلمين ...إلخ) أو خارجها، بحيث يطرح عليهم سؤالاً أو قضية يناقشهم فيها، ويستمع لتفاعلهم وإجاباتهم، ويتعرَّف على اتجاهاتهم وما تكوَّن لديهم من عقائد، ومن ثم العمل على نصحهم وتوجيههم وتعديل أفكارهم وسلوكاتهم نحو الأفضل[٣].

---

(١) انظر: د. عطا الله الرمحين - د. نزار مهوب - د. نهاد محمود، ود. عبد الله قيسية: **مناهج البحث الإعلامي وطرق الإبداع الصحفي**، (منشورات جامعة دمشق - مركز التعليم المفتوح، كلية الإعلام، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م) ص ٨٠-٨١. ود. عطا الله الرمحين - د. بارعة شقير: **مقدمة في الفنون الإذاعية والسمعبصرية**، (منشورات جامعة دمشق - مركز التعليم المفتوح، كلية الإعلام، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م) ص ١٣٣-١٣٤.

(٢) انظر: انظر: د. عطا الله الرمحين وآخرون: **مناهج البحث الإعلامي وطرق الإبداع الصحفي**، ص ٨٠-٨١، ود. عطا الله الرمحين - د. بارعة شقير: **مقدمة في الفنون الإذاعية والسمعبصرية**، ص ١٣٤-١٣٦.

(٣) انظر: د. عادلة السعدون: **مباحث في طرائق تدريس التربية الإسلامية وأساليب تقويمها**، ص ١١٧٢، ود. عطا الله الرمحين - د. بارعة شقير: **مقدمة في الفنون الإذاعية والسمعبصرية**، ص ١٣٨-١٣٩.

ويُعاب على هذه الطريقة أنها قد تتضمن «مجاملة» للمعلم أو من يقوم بالقياس، فيميل الطالب لإعطائه أجوبة ترضيه، وغالباً ما ترتبط هذه المجاملة بالخوف من المعلم، أو الرغبة في تحصيل مكتسبات معينة(١).

وبرأيي فإن عموم التعليم الديني قائم على هذا النوع من المجاملات، فإن الجهر بالحق قيمة مغيَّبة في حياتنا كلها الدينية منها والمدنية، التربوية والتعليمية.

وبالتأكيد فإن لهذا العموم خصوص، ولولا وجود المخلصين في كل زمان ومكان؛ لانطفأت شعلة هذا الدين منذ غابر الأزمان، ﴿وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [سورة التوبة:٣٢].

ولهذا؛ فإنه ما لم تترسخ قيمة الحرية (حرية الاعتقاد والتعبير عما يعتقده الإنسان) من خلال ممارسات عملية في المؤسسات التربوية، وخاصة الدينية منها ـ إلا في الحالات الحرجة ـ فإننا لن نزيد على تخريج منافقين مؤقتين، ينتظرون الفرصة السَّانحة للانقلاب على أعقابهم، كما رأينا ذلك في موجات خلع الحجاب والإلحاد التي أفرزتها الأحداث الأخيرة التي مرَّ ويمرُّ بها العالم العربي، وما رافقها من حالات هجرة ولجوء إلى أوربا(٢).

د- **البطاقة التتبعيُّة:** وهي بطاقة يُدوِّن فيها المعلم الحالة العامة للمتعلِّم، سواء من ناحية التحصيل أو من ناحية الميول والاتجاهات والقدرات؛ ليتسنَّى من خلالها الحكم عليه في المستقبل، وتعديل سلوكه في ضوء ما تحويه من معلومات وملاحظات وتقييمات، ويمكن وضع خلاصة هذه البطاقات في تقرير عام عن أداء المتعلم في الجوانب المختلفة، كما يمكن أن تؤسس معلوماتها لتقويم تتبُّعي يتم فيه متابعة المتعلم بعد التخرج لمعرفة كيف يسلُك في الحياة، وتحديد الأثر الذي تركته لديه العملية التربوية(٣).

بهذه الخطوات تكون قد تمَّت محاولة صياغة نموذج لتقويم مدى تحقق الأهداف الوجدانية في ميدان التربية العقائدية، ومما لا شك فيه مجدداً أن تطبيقها يحتاج إلى إرادة

---

(١) انظر: د. عطا الله الرمحين وآخرون: **مناهج البحث الإعلامي وطرق الإبداع الصحفي**، ٧٩، ٨٢.

(٢) انظر مثلاً حلقة: «**الملحد السوري.. هل أصبح ظاهرة أم مجرَّد موضة؟**» على الرابط:
https://www.youtube.com/watch?v=9ZBzWyd5B0w
وكذلك الفيلم الوثائقي: «**في سبع سنين**» على الرابط:
https://www.youtube.com/watch?v=4tTdlSzIANo

(٣) انظر: د. عادلة السعدون: **مباحث في طرائق تدريس التربية الإسلامية وأساليب تقويمها**، ص ١١٦٣، ١١٧١-١١٧٢.

التكامل والتـنسيق بين المؤسسات التربوية الرئيسة من أسرة ومدرسة ومسجد وإعلام، وإن تحقيق التكامل بين هذه المؤسسات ليس بالأمر العسير، فعلاقة الأسرة بالمدرسة شبه دائمة، وكذلك علاقتها بالمسجد، أما علاقتها بالإعلام فهي في وضع المنفعل لا الفاعل، وهذا ما يعاظم أهمية التربية الإعلامية؛ لكونها «الإمكان» الوحيد المتاح، ريثما تتـنامى المبادرات الإعلامية الهادفة، وتصبح في وضعية المنافس للإعلام الهدَّام.

وبهذا أيضاً تكون مطالب المبحث قد تمَّت، لينتقل البحث إلى معالجة المدخل الأدبي وكيفية استثماره في تمكين العقيدة الإسلامية في هذا العصر.

المبحث الثاني - المدخل الأدبي:

وفيه خمسة مطالب:

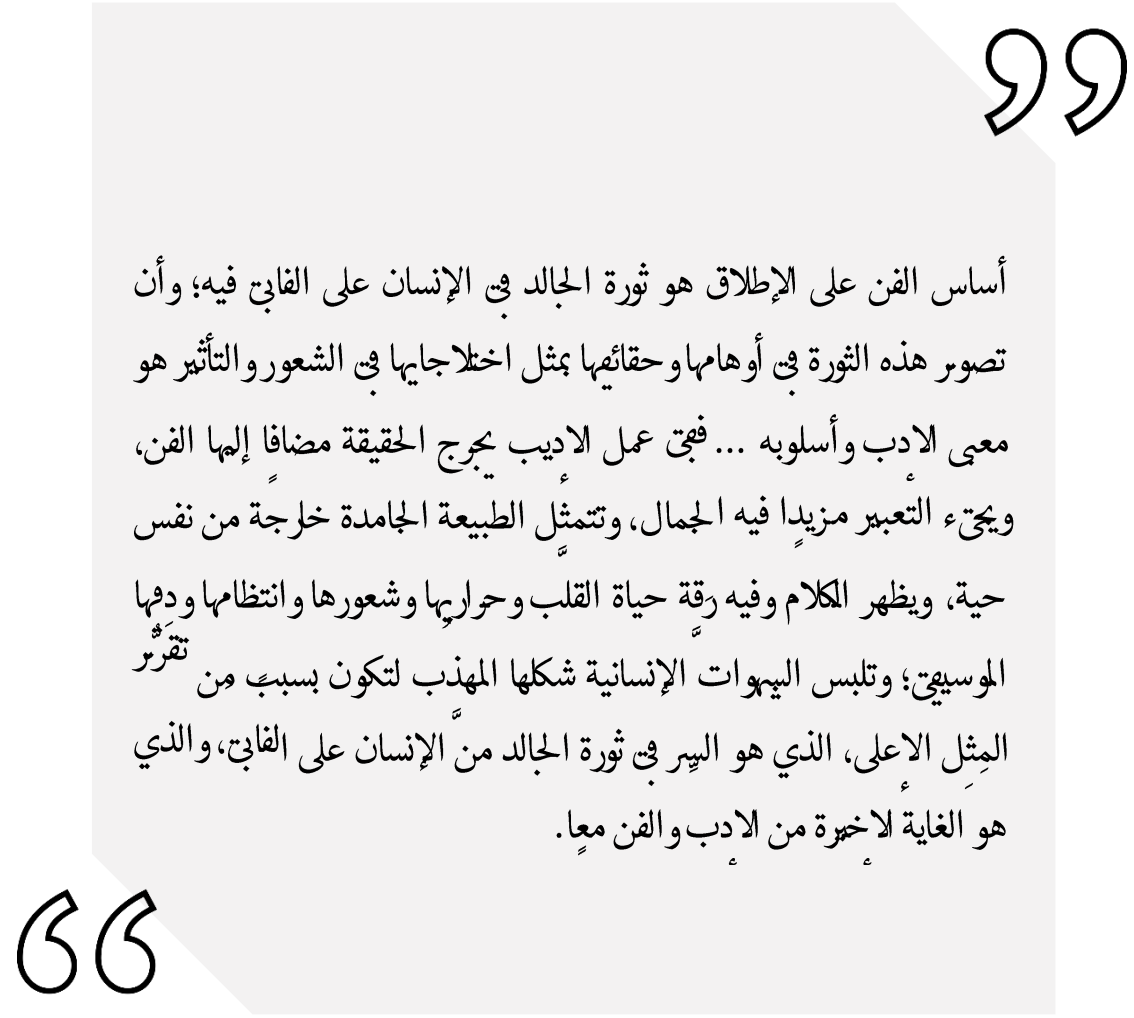
المطلب الأول: الأدب وفنونه.

المطلب الثاني: أهمية الأدب ودوره في التكوين العقائدي.

المطلب الثالث: الالتزام في الأدب.

المطلب الرابع: الأدب الإسلامي - المفهوم والخصائص.

المطلب الخامس: متطلبات توظيف الأدب في تمكين العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر.



أساس الفن على الإطلاق هو ثورة الجالد في الإنسان على الفانِي فيه؛ وأن تصور هذه الثورة في أوهامها وحقائقها بمثل اختلاجاتها في الشعور والتأثير هو معنى الأدب وأسلوبه ... ففي عمل الأديب يجرج الحقيقة مضافاً إليها الفن، ويجيء التعبير مزيداً فيه الجمال، وتتمثل الطبيعة الجامدة خارجة من نفس حية، ويظهر الكلام وفيه رقة حياة القلب وحرارتها وشعورها وانتظامها ودمها الموسيقي؛ وتلبس الشهوات الإنسانية شكلها المهذب لتكون بسبب من تقرُّر المِثل الأعلى، الذي هو السر في ثورة الجالد من الإنسان على الفانِي، والذي هو الغاية الأخيرة من الأدب والفن معاً.

مصطفى صادق الرافعي[١]

(١) وحي القلم: (القاهرة، هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٤م)، ٣/ ٩٨١-٩٨٢.

لقد جمع الرافعي (١٩٣٧م) في كلماته هذه كل ما في الفن والأدب، وإنه لمن العسير حقاً أن يُعقَّب عليه أو يضاف إليه، فقلد طوت سطوره جوهر الأدب وأساسه وحقيقته ووظيفته وغايته، ولم يفسح للإضافة سوى تفصيل ما أجمل، وبسط ما أوجز.

فالأدب ترجمة لأشواق النفس وتطلعاتها الأزلية نحو الخلود والتسامي على محدودية الحياة بمادتها وضروراتها، والأديب هو علاج هذه الحياة وحكمتها، فهو الإنسان الكوني الذي أُلهِم الجمال، وألقيت إليه الحقيقة، وأوتي قوة إنشاء الإحساس في غيره بما يبدع في الجامدات من حياة، وبما ينفخ في المجردات من روح، غايته في ذلك تجميل الدنيا وتهذيب الإنسانية[١].

والأدب في حقائقه وغاياته هذه شقيق الدين، فـ"كلاهما يضيء من مشكاة واحدة، هي ذلك القبس العلوي الذي يملأ قلب الإنسان بالراحة والصفاء والإيمان"[٢]، وإن التقاء الفن بالدين ليس أمراً مستحدثاً، بل قديم قدم التاريخ أو قدم الدين، ولطالما اتخذ الناس من الفنون الجميلة وسائل للتعبُّد والتقرب إلى اللّه؛ وهذا الالتقاء مردُّه إلى الاتفاق في الأهداف والتناغم في المضامين وإن تباينت الأشكال واختلفت[٣]؛ ذلك أن مهمة الأديب "تصحيح الفكرة الإنسانية في الوجود، ونفي الوثنية عن هذه الفكرة، والسُّمو بها إلى فوق، ثم إلى فوق، ودائماً إلى فوق!"[٤].

ولقد أنار الأدب للعلم طريقه، وألهمه الكثير من مخترعاته، وليست المنجزات العلمية اليوم سوى «أخيلة أدبية» في الأمس، فبساط الريح الذي يطير، والمرآة السحرية التي تعرض ما يجري في الآفاق البعيدة، والسفر إلى الكواكب النائية بالآلات العجيبة ... وغير ذلك من الخيالات التي قرأناها في قصص الأطفال أو شاهدناها في برامج الرسوم المتحركة، كلها باتت اليوم حقائق نعايشها ونلمسها بأيدينا، فهذه الطائرة، والتلفاز، والمراكب الفضائية، والموبايل الذي يضع العالم في أكُـفِّـنا، ولا ندري ما الذي سيأتي به الغد مما نتخيله اليوم أو ربما لا نتخيله، كل هذا جعل «الخيال العلمي» واقعاً مفروضاً لا مناص عنه في عالم

(١) انظر: الرافعي: **وحي القلم**، ٣/٩٧٩-٩٨٣.

(٢) توفيق الحكيم: **فن الأدب**، (مصر، دار مصر للطباعة، د/ ط ت) ص ٧٠.

(٣) انظر: د. نجيب الكيلاني: **الإسلامية والمذاهب الأدبية**، ط:٤ (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م) ص ١٦-١٩.

(٤) الرافعي: **وحي القلم**، ٣/٩٨٣.

اليوم؛ وهكذا بعد أن أمَدَّ الخيال الأدبي العلم بـ«الحقيقة» العلمية أضحى اليوم يمدَّه بـ«الخيال» العلمي[١].

هذه المعطيات تؤسس لأهمية دراسة الأدب، والبحث في إمكانات استثماره لتمكين العقيدة الإسلامية، لا سيما وأن الإسلام يُعلي القيم الجمالية، ويفتح الباب أمام الإبداعات الفنية والأدبية مادام أنها تتغيَّى الحق والخير إلى جانب الجمال[٢].

والمبحث الحالي يعالج قضية الأدب من خلال مطالب خمسة، يُعنى أولها بمفهوم الأدب وفنونه، ويتجه ثانيها لبحث أهمية الأدب ووظائفه ودوره في تكوين العقائد والأفكار، فيما يذهب ثالثها إلى معالجة قضية الالتزام في الأدب وما يتصل بها من أبعاد وحيثيات، ويعرِّف رابعها بالأدب الإسلامي وما يتمتع به من خصائص ومزايا، لينتهي آخرها إلى النظر في متطلبات توظيف الأدب في تمكين العقيدة الإسلامية.



(١) انظر أساس هذه المعاني لدى: د. نجيب الكيلاني **مدخل إلى الأدب الإسلامي**، ط:١ (قطر، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ١٤٠٧هـ) ص ١٣٥، وعلي الطنطاوي: **فكَر ومباحث**، ط:٢ (السعودية، مكتبة المنارة، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م) ص ٢١-٢٢.

(٢) انظر: د. نجيب الكيلاني **مدخل إلى الأدب الإسلامي**، ص ٩٨.

المطلب الأول - الأدب وفنونه:

أولاً - مفهوم الأدب:

أ- الأدب لغة:

الهمزة والدَّال والباء أصلٌ تتفرَّع عنه معانٍ عدَّة[١]، يقال أَدَب وأَدِب أدْباً: صنع مَأدُبة ودعا إليها، وأدَّب فلاناً إذا راضه على محاسن الأخلاق ودعاه إلى المحامد، ولقَّنه فنون الأدب، وأَدُب أدَباً: راض نفسه على المحاسن، وحذق فنون الأدب، فهو أديب، وتأدَّب: تعلَّم الأدب[٢].

وقال صاحب اللسان: "الأَدَبُ: الذي يتأَدَّبُ به الأديبُ من الناس؛ سُمِّي أَدَباً لأنه يَأْدِبُ الناس إلى المَحامِد، وينهاهم عن المَقابِح. وأصل الأدب الدُّعاء، ومنه قيل للصَّنيع يُدعى إليه الناس: مَدْعاة ومَأْدُبة"[٣].

ويظهر من هذا أن الأدب يعود في مادته إلى الدعوة للولائم، ثم وُجِدت المناسبة بين هذه الدعوة، والدعوة إلى المحامد والفضائل، فأطلق الأدب على هذه الدعوة بجامع الفضيلة في كلتا الدعوتين[٤]، إلا أن هذا الظاهر وتأويله قد رفضه بعض الباحثين واصفاً إياه بأنه "بيِّن التكلُّف ظاهر البطلان"[٥]، وأن الجاهليين قد استعملوا الأدب في معانٍ ثلاثة أولها: الطريقة المحمودة والعادة الحسنة، وثانيها: الأخلاق والشمائل الكريمة، وثالثها: تهذيب النفس وتربيتها على مأثور المحامد والمعارف[٦].

وسواء أصدق الرأي الأول أم الثاني؛ فالنتيجة واحدة، وهي أن الأدب مستعملٌ في هذه المعاني الثلاثة وجامع لها.

---

(١) انظر: ابن الفارس: **معجم مقاييس اللغة**، ٧٤/١.

(٢) انظر: **المعجم الوسيط**: ص ٩.

(٣) ابن منظور: ٢٠٦/١.

(٤) انظر: أحمد الشايب: **أصول النقد الأدبي**، ط: ١٠ (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩٤م) ص ١٥.

(٥) أحمد حسن الزيات: **في أصول الأدب - محاضرات ومقالات في الأدب العربي**، ط:٢ (القاهرة، مطبعة الرسالة، ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م) ص ٨.

(٦) انظر: **السابق**، ص ٧.

ب- الأدب اصطلاحاً:

تطوَّر المعنى الاصطلاحي للأدب عبر التاريخ، ففي القرن الهجري الأول كانت هذه الكلمة تدلُّ على معنيين؛ أحدهما المعنى التهذيبي الذي تُراض فيه النفس على المحاسن والفضائل، والآخر المعنى التعليمي القائم على رواية الشعر والنثر وما يتعلق بهما من أخبار وأمثال وأنساب[١].

وفي القرن الثاني انضاف إلى الأدب بمعناه التعليمي علوم النحو والصَّرف وما شابهها من علوم العربية، ثم انداح معناه في أواخر القرن الثالث ليشمل إلى جانب الشعر والنثر وما يتصل بهما من أخبار وأنساب وأيام ... كل المعارف الإنسانية من علوم وفنون، أو ما يعرف بالأدب العام، بالإضافة إلى أدب النفس، وهو المنهج والمسلك الواجب اتباعه لمن أراد أن يتلقى علماً أو يزاول عملاً من الأعمال، كآداب الدرس، وآداب المريد، وآداب البحث والمناظرة، وغيرها[٢].

وفي القرن الرابع استقلَّت علوم اللغة عن الأدب، وبقيت علوم البيان تحتفظ بصلة وثيقة به. ولما انتهى القرن الخامس وقف الأدب عند النثر والشعر الممتازين، وتحدَّد معناه الخاص بما يجري استعماله اليوم على أنه الجميل من المنظوم والمنثور[٣].

وقد أجمل مجمع اللغة العربية المعاني التي تطلق على الأدب فيما يلي[٤]:

- رياضة النفس بالتعليم والتَّهذيب على ما ينبغي.
- وجملة ما ينبغي لذي الصناعة أو الفن أن يتمسَّك به، كأدب القاضي، وأدب الكاتب.
- والجميل من النَّظْم والنَّثر.
- وكل ما أنتجه العقل الإنساني من ضروب المعرفة.

وتطلق كلمة «الآداب» اليوم على الأدب بمعناه الخاص ـ أي الجميل من النَّظْم والنَّثر ـ كما أضحت تطلق على الفروع الأدبية التي تُدرَس في كليات الآداب في الجامعات العربية كالتاريخ والجغرافيا والفلسفة واللغات ...إلخ[٥].

---

(١) انظر: أحمد الشايب: **أصول النقد الأدبي**، ص ٦-٧.

(٢) انظر: **السابق**، ص ٧-٩، والزيات: **في أصول الأدب**، ص ٩.

(٣) انظر: أحمد الشايب: **أصول النقد الأدبي**، ص ١٠-١٢.

(٤) **المعجم الوسيط**: ص ٩.

(٥) انظر: **السابق**، ص ١٠.

وفي إطار المعنى الخاص للأدب نورد له جملة من التعاريف فيما يلي.

قيل عن الأدب: "إنه الكلام الذي يصوِّر العقل والشعور تصويراً صادقاً"(١)، وهو: "التعبير عن الحياة أو بعضها بعبارة جميلة"(٢)، و"مجموع ما في لسان من الألسنة من كلام جميل"(٣) كالشعر والنثر، والمذكرات والرسائل، والقصص والروايات(٤).

واختار بعضهم تعريف العمل الأدبي بدلاً من الولوج في تعريف الأدب، فقال: "إنه التعبير عن تجربة شعورية في صورة موحية"(٥).

وهذا التعبير ليس مقصوداً لذاته، وإنما غايته رسم صورة لفظية توحي بالانفعال الوجداني وتبعثه في نفوس الآخرين، وما لم يتحقق هذا الشرط يفقد العمل مسماه الأدبي، كما يفقد وجوده وغايته(٦).

ويبدو لي أن هذه التعاريف عمومية لا تحدد معنى الأدب ولا غايته على وجه الدقة؛ ولذلك أرى أن التعريف الأنسب له هو أن الأدب "فنٌّ جميل، غايته تبليغ الناس رسالة ما في الحياة والوجود من حقٍّ وجميل بوساطة الكلام"(٧).

"وسيعاد تعريف الأدب على ألف صورة"(٨) على حد تعبير العقاد (١٩٦٤م)، ولكنه "لن يكون أدباً ما لم يكن له نصيب من شعور الإنسان"(٩).

(١) أحمد الشايب: **أصول النقد الأدبي**، ص ٣١.
(٢) أحمد أمين: **النقد الأدبي**، ط:٤ (بيروت، دار الكتاب العربي، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م) ١٧/١.
(٣) علي الطنطاوي: **فصول في الثقافة والأدب**، جمع وترتيب حفيد المؤلف: مجاهد مأمون ديرانية، ط:١ (جدة، دار المنارة، ٢٠٠٧م) ص ١٩٤.
(٤) انظر: **السابق**، ص ١٩٤.
(٥) سيد قطب: **النقد الأدبي - أصوله ومناهجه**، ط:٨ (القاهرة، دار الشروق، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م) ص ١١.
(٦) انظر: **السابق**، ص ١٢.
(٧) د. محمد حسين هيكل: **ثورة الأدب**، (القاهرة، هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢م) ص ٢٣.
(٨) عباس محمود العقاد: **أفيون الشعوب**، (القاهرة، هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٤م) ص ٧٣.
(٩) **السابق**، ص ٧٣.

ثانياً - عناصر الأدب:

يتفق نُـقَّـاد الأدب على أربعة مكوِّنات تشكِّل عناصر العمل الأدبي وأركانه الأساسية، وهذه العناصر هي: العاطفة، والمعنى «الفكرة أو الحقيقة»، والخيال، والصورة «الأسلوب»[١].

أ- **العاطفة:** وهي التي تمنح الأدب صفة الخلود مما يجعلها العنصر الأكثر أهمية فيه، ومتى تمكَّن الأثر اللغوي من إثارة العواطف والانفعالات كان أدباً؛ سواء أكانت العواطف غايته الأساسية، أم أتت ممزوجة بالحقائق لتخلع عليها الحياة، وتبعث فيها الحلاوة والرَّوعة، وهذا يعني أنه إذا لم يتمكن الأثر من تحريك العاطفة وبعثها في النفس؛ فإنه يفقد صفته الأدبية، ويُنزَع عنه مسمى الأدب[٢].

واعتماد الأدب على العاطفة لا يعني مجافاته للحقائق أو خلوِّه عنها؛ فكما أن الأدب يفقد وجوده إذا تخلَّى عن العاطفة؛ فإنه كذلك يفقد حياته إذا تخلَّى عن الحقيقة، فالحقيقة سند العاطفة ومَعينها الذي يمدُّها بأسباب البقاء، ولا يمكن للأدب أن يحرِّك المشاعر ويستثيرها دون ارتكازه على حقائق ومعانٍ وأفكار؛ وعلى هذا فإن قوة العاطفة وخلود الأدب لا يتحققان ما لم ينطلقا من الحقيقة الراسخة، والفكرة الصائبة، وإن كان هذا القيد لا يحدُّ من دور الخيال وضرورته؛ إذ لا بدَّ من مزج الحقيقة بالعاطفة والخيال، كل ما في الأمر أن الأدب الصحيح لا يتجاوز الحقائق مهما شطَّ به هذا الخيال[٣].

ولا بد من التأكيد على أن مجرَّد إثارة العواطف ليس برهاناً على جودة النص الأدبي وسمو قيمته، بل كثيراً ما تثار عواطف الناس بشيء لا قيمة له من الناحية الأدبية، وإنما تقاس العاطفة الأدبية بمدى صحتها وصدقها وكون الأسباب التي أثارتها حقيقية وغير مصطنعة؛ فهذه هي التي تبثُّ القارئ ما في وجدان الأديب، وتمنح الأدب تأثيره على النفوس؛ وعلى هذا فالعاطفة الأدبية ليست تلك التي تُحرِّكها البواعث الواهية والدواعي الزائفة، وإنما

---

(١) انظر: أحمد أمين: **النقد الأدبي**، ٣٨/١، وأحمد الشايب: **أصول النقد الأدبي**، ص ٣١، ود. عبد الحميد بوزوينة: **نظرية الأدب في ضوء الإسلام**، ط:١ (عمَّان، دار البشير، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م) ٦٩/١.

(٢) انظر: أحمد الشايب: **أصول النقد الأدبي**، ص ٢٠-٢١، ٢٦، وأحمد أمين: **النقد الأدبي**، ٣٨/١-٣٩، ٤١-٤٢.

(٣) انظر: أحمد الشايب: **أصول النقد الأدبي**، ص ٢٨-٣٠، وأحمد أمين: **النقد الأدبي**، ٤٢/١-٤٣، وسيد قطب: **النقد الأدبي - أصوله ومناهجه**، ص ١٤.

التي تُبنى على أسس عميقة وسليمة تـنأى بالأدب عن الخداع والسطحية والتأثير العرَضي الزائل[١].

وكما تُقدَّر العاطفة في الأدب بمدى صدقها وصحتها؛ فإنها تُقدَّر أيضاً بقوتها وحيويتها ومدى نجاحها في إيقاظ الشعور، وإنعاش النفس، وإحياء القلب، وتوسيع الأفق؛ وهذا يتطلب من الأديب قوة الشعور وعمق العاطفة، ومتانة الأسلوب وروعته[٢].

إلى جانب هذا؛ تقاس العاطفة الأدبية بثباتها واستمرارها وبقاء أثرها في النفوس، إضافة لتـنوعها وغناها، ودرجة سمُّوها أو هبوطها؛ فأرقى العواطف الأدبية هي التي تحيي الضمير، وتبعث الشعور الخلُقي، إذ لا يمكن للأدب الراقي أن يقاس بمقياس غير أخلاقي[٣].

ب- **المعنى (الفكرة أو الحقيقة):** ويسمى هذا العنصر أيضاً بالعنصر العقلي، وقد سلف بأنه لا يمكن للأدب أن يخلو عن الحقيقة، وإلا استحال كذباً ووهماً، ولكن الحيز والأولوية التي تشغلها هذه الحقيقة تختلف من جنس أدبي لآخر، ففي حين يغلب على الأدب بمعناه الخاص العنصر العاطفي، وتكون الحقيقة داعماً للعاطفة وسنداً لها (كما في الشعر والنثر ...)؛ يتعاظم المجال الفكري في الأدب بمعناه العام (كما في التاريخ والنَّقد وغيرهما ...)، دون انخلاعه عن العاطفة؛ إذ إن العاطفة ضرورية في هذا النوع من الأدب لإكسابه الروعة وحسن التأثير، ومتى خلا عنها خرج من دائرة الأدب[٤].

وللحقيقة في الأدب الخاص مكانة هامة تحدُّد قيمته الأدبية، وتقيس صدق العاطفة فيه وصحتها، فالشعر ـ وهو سيد هذا النوع ـ يُقاس بما يحمله من معان ترتكز عليها العواطف، وإن كان الفكر فيه مقنَّعاً ملفوفاً بالمشاعر، وذائباً في الأحاسيس والانفعالات، ومتى خوى الأثر الأدبي من الأفكار السامية والمعاني العميقة والحقائق المقررة؛ تهاوت قيمته وأضحى هَذْرمةً[٥] من القول، ولم يبق له من الأدب اسم ولا نصيب[٦].

---

(١) انظر: أحمد الشايب: **أصول النقد الأدبي**، ص ١٨٨، ١٩٠-١٩١، وأحمد أمين: **النقد الأدبي**، ١/٤٦-٤٧.

(٢) انظر: أحمد الشايب: **أصول النقد الأدبي**، ص ١٩٣، ١٩٦، وأحمد أمين: **النقد الأدبي**، ١/٤٧-٤٨.

(٣) انظر: أحمد الشايب: **أصول النقد الأدبي**، ص ١٩٧-٢٠٧، وأحمد أمين: **النقد الأدبي**، ١/٤٩-٥١.

(٤) انظر: أحمد الشايب: **أصول النقد الأدبي**، ص ٢٢٤، ٢٢٦، وأحمد أمين: **النقد الأدبي**، ١/٦٣-٦٤.

(٥) "هَذْرَمَ الرجل في كلامه هَذْرَمَةً إذا خلَّط فيه". **لسان العرب**: ١٢/٦٠٦.

(٦) انظر: أحمد الشايب: **أصول النقد الأدبي**، ص ٢٢٦، وأحمد أمين: **النقد الأدبي**، ١/٦٤، وسيد قطب: **النقد الأدبي - أصوله ومناهجه**، ص ٦٥.

ومع كون الحقيقة والمعنى ركنٌ في الأدب؛ إلا أنه لا يشترط أن يأتي بحقائق جديدة، إذ ليست وظيفة الأدب إبداع الحقائق، وإنما الانتفاع بها لتحريك عواطف الناس نحوها وجعلهم يستشعرونها، فالجديد في الأدب هو إعادة تشكيل الحقيقة وصياغتها على نحو تبدو فيه وكأنها جديدة غير مسبوقة بمعرفة، وعمل الأديب هو أن يجعلنا نشعر بالحقائق لا أن يعلّمنا إياها، وأن يبعث فينا العواطف والانفعالات التي تلائمها؛ وبمقدار ما يفلح في هذا؛ فإنه يبلغ في أدبه شأواً بعيداً. من هنا كان الأديب الكبير هو الشاعر الكبير[١].

ولئن كان الأدب الجاد مقيَّداً بالحقيقة العلمية؛ إلا أنه غير محصور في تفاصيل الواقع المحدود، وليست مهمة الأديب الوقوف على سرد وقائع الحياة المعتادة والمألوفة؛ إذ لو عاش الإنسان في إسار الواقع وحده؛ لما تمايز عن الحيوان، ولما تقدمت البشرية منذ آدم؛ ولهذا يتحتم على الأديب أن يرقى بهذه الوقائع نحو الحقائق والمُثل الخالدة، فالبطل المثالي أو المخلِّص حلم يعيش في ضمير الإنسانية، ويحيا في أمانيها وأخيلتها؛ ولئن عجزت عن تحقيقه في جيل من حياتها أو أكثر؛ إلا أنها لا تبرح تؤمن به وتصوِّره وتدير الحديث عنه، سواء في أدبياتها الدينية، أو في مروياتها الأسطورية، مما يجعله حقيقة يترقبها الإنسان، ويعيش على أمل الظفر بها[٢].

وفي هذا السياق نجد أن عموم المسلمين يعيشون على الإيمان بعودة رجل في آخر الزمان ((يملأ الأرض قِسطاً وعَدلاً، كما مُلِئَت ظلماً وجَوْراً))[٣]، وواضحٌ أن مبرِّر هذا الإيمان والترقُّب هو التشوُّف إلى قِيَم كبرى تحيا في نفس الإنسان، وترجو التحقق في هذه الدنيا، وهي في هذه المرويَّة «القسط والعدل» والتحرُّر من «الظُّلم والجَوْر».

ج- **الخيال:** للخيال أهمية عظمى وقيمة كبرى في الأدب، وما من فنٍّ أدبي إلا والخيال فيه ركن أصيل، وكلما سما الموضوع وخطا صعوداً في سلَّم الأدب؛ تصاعدت

(١) انظر: أحمد الشايب: **أصول النقد الأدبي**، ص ٢٢٨-٢٣٠، وأحمد أمين: **النقد الأدبي**، ١/ ٦٤-٦٥، وسيد قطب: **النقد الأدبي - أصوله ومناهجه**، ص ٦٦.

(٢) انظر: أحمد الشايب: **أصول النقد الأدبي**، ٢٣٥، ٢٤٠-٢٤١، وسيد قطب: **النقد الأدبي - أصوله ومناهجه**، ١٤-١٥، وأحمد أمين: **النقد الأدبي**، ١/٦٨-٦٩.

(٣) جزء حديث رواه عبد الله بن مسعود، وتمامه أن النبي ﷺ قال: «لو لم يبقَ من الدُّنيا إلا يومٌ -قال زائدة في حديثه- لطوَّل الله ذلك اليومَ -ثم اتفقوا- حتى يبعثَ اللهُ فيه رجُلاً مني أو من أهلِ بيتي، يواطئُ اسمُه اسمي، واسمُ أبيه اسمَ أبي -زاد في حديث فطر- يَملأ الأرضَ قِسطاً وعَدلاً، كما مُلِئَت ظلماً وجَوْراً». **سنن أبي داود:** أول كتاب المهدي، حديث رقم (٤٢٨٢)، ٦/٣٣٧، وقال محققوه: صحيح لغيره. كما أخرجه **أحمد في مسنده** من حديث أبي سعيد الخدري بألفاظ متقاربة: ١٧/٤١٦، وقال محققوه: إسناده صحيح على شرط الشيخين. وكذلك أخرجه **الحاكم في المستدرك** من حديث عبد الله بن مسعود، ٤/٤٨٩، وغيرهم.

الحاجة إلى الخيال أكثر، والحال ذاته بالنسبة للعاطفة، فالعاطفة القوية تحتاج إلى خيال قوي، ومتى وهَن أحدهما وهَن الآخر؛ إذ الخيال أفضل وسيلة لتصوير العاطفة وإحيائها في النفوس(١).

والخيال في الأدب إما أن يكون إبداعياً يؤلِّف الصور، ويجمع العناصر في تركيب جديد غير مسبوق، أو يكون تأليفياً يخلع فيه الأديب على المشهد ما في نفسه من مشاعر، كمن يرى شجرة خضراء مورقة في الربيع ثم يراها في الشتاء عارية عن الأزهار والثمار، فينبعث في نفسه شعور بانقضاء العمر واندراس أيامه الخَضِرة؛ وهكذا تستدعي إحدى الصورتين (صورة الشجرة في حالتيها) الصورة الأخرى (صورة الإنسان في شبابه وهرمه). وهناك الخيال البياني أو التفسيري الذي يغوص في باطن الشيء ليفيض على ما يراه معان روحية تترك أثرها البالغ في النفس، فالخيال هنا شرح لما أفاضه المشهد على روح الأديب، وتفسير لما أوقعه في شعوره، ويحضر هنا قول الشاعر يصف الشمعة(٢):

كأنها عمر الفتى والنار فيها كالأجل

وبالطبع فإن جميع هذه الأنواع تعمل متعاضدة متمازجة دونما استقلال أو تمايز لواحد منها عن الآخر(٣).

ومن مزايا الخيال أنه يعين على إيضاح وفهم ما نقرؤه أو نسمعه، ويرسم له صوراً في أذهاننا، وبهذا فإنه يؤدي دوراً محورياً فيما نتعلَّمه ونكسبه(٤)؛ ولذلك وصفه الغزالي بأنه **"أول الإدراك"**(٥).

بقي القول: إن الأخيلة الأدبية التي تناقض العقل تسمى أوهاماً(٦).

---

(١) انظر: أحمد الشايب: **أصول النقد الأدبي**، ص ٣٢١، ٣٢٣، وأحمد أمين: **النقد الأدبي**، ٦١-٦٢.

(٢) البيت من مجزوء الرجز للشاعر الصنوبري وهو أحمد بن محمد بن الحسن بن مرار أبو بكر الضَبِّي المعروف بالصَنَوْبَري الحلبي، توفي سنة (٣٣٤هـ). انظر: ابن عساكر: **تاريخ مدينة دمشق**، تحقيق: محب الدين العمروي، (بيروت، دار الفكر، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م) ٢٣٩/٥-٢٤٦، ومحمد بن شاكر الكتبي: **فوات الوفيات والذيل عليها**، تحقيق: د. إحسان عباس، (بيروت، دار صادر، د/ ط ت) ١٢٢/١-١٢٥. وانظر البيت في **ديوانه**: تحقيق: د. إحسان عباس، ط: ١ (بيروت، دار صادر، ١٩٩٨م) ٤٣٥/٢.

(٣) انظر لجميع ما سبق: أحمد الشايب: **أصول النقد الأدبي**، ص ٢١٤-٢٢١، وأحمد أمين: **النقد الأدبي**، ٥٦/١-٦٠.

(٤) انظر: أحمد الشايب: **أصول النقد الأدبي**، ص ٢٢٢-٢٢٣، وأحمد أمين: **النقد الأدبي**، ٥٩/١، ٦٢.

(٥) **الإحياء**: ٤٢٢/٨.

(٦) انظر: أحمد الشايب: **أصول النقد الأدبي**، ص ٢١٤، وأحمد أمين: **النقد الأدبي**، ١/ ٥٦.

د- **الصورة أوالأسلوب:** إن جملة الوسائل التي يستعملها الأديب لنقل فكرته وعاطفته إلى غيره تشكل ما ندعوه بالصورة الأدبية، وهذه الصورة أساسها الخيال، وعمادها العاطفة التي تحدد خواص الصورة الأدبية ونوع العبارة الملائمة لتحريك الشعور والتعبير عنه، إلى جانب هذا؛ ترتبط الصورة الأدبية ارتباطاً وثيقاً بمعاني الألفاظ الحقيقة والمجازية، كما وترتبط بإيقاعها الموسيقي وحسن تأليفها وترتيبها الذي يحقق لها جمالية الصياغة وروعة النَّظْم[١].

ووظيفة الأديب أن يهيئ للألفاظ نسقاً يتيح لها أن "تشعَّ أكبر شحنتها من الصور والظلال والإيقاع، وأن تتناسق ظلالها وإيقاعاتها مع الجو الشعوري الذي تريد أن ترسمه"[٢]. من هنا؛ فإن الترابط بين اللفظ والمعنى، أو المادة والصورة أمر لا يقبل الانفكاك، كذلك فإن الألفاظ ليست تعابير مجرَّدة من العنصر الشعوري، بل هي مفعمة بالشعور ملأى به؛ ولهذا فإن قوة التأثير أو جمال البيان لا يصح إسناده للفظ وحده أو للمعنى وحده أو للشعور وحده، إذ لا حياة للفظ دون معنى، ولا معنى دونما لفظ، ومحال أن نصل إلى التجربة الشعورية دونما ظهورها في صورة لفظية[٣].

وتقاس الصورة الأدبية بمدى قدرتها على نقل الفكرة والعاطفة نقلاً صحيحاً، فهي التعبير الخارجي عن الحالة الداخلية، وكل ما تمتاز به من جمال وروعة إنما مردُّه لهذا التناسب بينها وبين تصويرها لما في عقل الكاتب وشعوره تصويراً صادقاً بعيداً عن التصنُّع والتكلُّف[٤].

ختاماً، فإنه من بداهة القول إن هذه العناصر الأربعة تعمل بشكل متكامل ومتداخل؛ ولا يمكن لواحد منها أن ينفرد بالعمل أو التأثير دونما تنسيق واستعانة ببقية العناصر الأدبية الأخرى[٥].

---

(١) انظر: أحمد الشايب: **أصول النقد الأدبي**، ص ٢٤٢-٢٤٤، وسيد قطب: **النقد الأدبي - أصوله ومناهجه**، ص ٣٩-٤٠.

(٢) سيد قطب: **النقد الأدبي - أصوله ومناهجه**، ص ٤٥.

(٣) انظر: أحمد الشايب: **أصول النقد الأدبي**، ص ٢٤٦-٢٤٧، وسيد قطب: **النقد الأدبي - أصوله ومناهجه**، ص ٣٩-٤٠.

(٤) انظر: أحمد الشايب: **أصول النقد الأدبي**، ص ٢٤٩-٢٥٠، وأحمد أمين: **النقد الأدبي**، ١/ ٧٥.

(٥) انظر: أحمد الشايب: **أصول النقد الأدبي**، ص ٣١، وأحمد أمين: **النقد الأدبي**، ١/٤٥.

ثالثاً - الفنون الأدبية:

تتـنوع الفنون الأدبية إلى أنواع شتى، فهناك الشعر والنثر، والقصة أو الرواية، والتمثيلية، والمذكرات والتراجم، والخاطرة، والمقالة، والبحث ...إلخ[١]، وفيما يلي سرد مختصر لأهم هذه الأنواع:

- **الشعر:** يُعتَقد بأن الشعر أقدم الفنون الأدبية وأولها ظهوراً، وهو **"أعلى مراتب الأدب"**[٢]؛ لأنه جماع عناصره الأربع، إضافة لكونه تعبيراً عن اللحظات والتجارب الشعورية الأقوى في الحياة، فهو غناء لما يعتلج في النفس من مشاعر وأحاسيس وانفعالات في حالة رُقيّها وسُموّها، والشاعر هو الذي يصلنا بالكون الكبير من خلال معالجته لمواقف الحياة وجزئياتها الصغيرة[٣].

ومما يميز الشعر ـ إلى جانب تحريك العاطفة وإثارة الشعور ـ الوزن والقافية، والإيقاع الموسيقي، فإذا حضر الوزن والقافية وغاب التأثير العاطفي استحال الكلام نظماً، كألفية ابن مالك في النحو، ومتن السُّـلَّم في المنطق، وإذا وجد التأثير دون الوزن والإيقاع الموسيقي استحال نثراً[٤].

وللشعر أنواع منها: الشعر القصصي، والتمثيلي، والغنائي، والتعليمي، وشعر الطبيعة، وشعر الإنسانية[٥].

- **النثر:** وهو الكلام الذي تحرَّر في نَظْمه من الأوزان والقوافي، ويقسم إلى النثر العادي الذي يستعمل في لغة التخاطب، والنثر الفني الذي تستعمل فيه اللغة البيانية، أما النوع الأول فليس له قيمة أدبية، وأما الثاني فهو النثر المعتبر في الأدب، ويتفرع إلى

---

(١) انظر: سيد قطب: **النقد الأدبي - أصوله ومناهجه**، ص ٦١، وعلي الطنطاوي: **فصول في الثقافة والأدب**، ص ١٩٤.

(٢) ابن رشيق القيرواني: **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ط:٥ (بيروت، دار الجيل، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م) ٢٩/١. والمقولة لمعاوية بن أبي سفيان.

(٣) انظر: سيد قطب: **النقد الأدبي - أصوله ومناهجه**، ص ٦٢-٦٦، ود. عبد الحميد بوزوينة: **نظرية الأدب في ضوء الإسلام**، ١١٣/١.

(٤) انظر: سيد قطب: **النقد الأدبي - أصوله ومناهجه**، ص ٦٢-٦٤، وأحمد أمين: **النقد الأدبي**، ١/ ٨٠، ٨٣، وأحمد الشايب: **أصول النقد الأدبي**، ص ٢٩٨-٢٩٩.

(٥) انظر: أحمد أمين: **النقد الأدبي**، ١/ ٩٦.

فرعين كبيرين هما: الخطابة والكتابة الفنية التي تشمل القصص والرسائل الأدبية[١].

- **القصة أو الرواية:** وهي أكثر الفنون الأدبية حضوراً وأخطرها تأثيراً في هذا العصر الذي بات يعتبر الرواية أدبه كما كان الشعر أدب العصور السالفة[٢].

والقصة أو الرواية تعبير عن الحياة بجزئياتها وتفاصيلها، وبما فيها من أحداث ومشاعر وذلك ضمن حدود زمنية معينة تحكمها بداية ونهاية؛ لتحقيق غاية محددة ترمي إليها[٣].

وتتشابه القصة «الرواية» الجيدة مع الشعر الجيد في "تتبُّع جزئيات التجربة الشعورية، وتصوير الخواطر والانفعالات المصاحبة لها خطوة خطوة"[٤]؛ لتفسح للآخرين مشاركة صاحبها حالته الوجدانية، غير أن مجال القصة أوسع وأشمل؛ لإمكانها تصوير مختلف المشاهد الحياتية في الوقت الذي يقتصر فيه الشعر على اللحظات والتجارب الشعورية الخاصة والفريدة، أما من ناحية ما تحمله القصة أو الرواية من قيم شعورية؛ فهي ـ ولا شك ـ لون من ألوان الشعر[٥].

وقد مرَّ بنا ما للقصة من سحر في تأثيرها على النفوس، وأنه لا فرق بين أن تكون القصة واقعية أم خيالية[٦]، لكن المهم ـ الذي يراد قوله هنا ـ هو طريقة تنسيقها بحيث تصاغ أحداثها وتُحرَّك شخصياتها بأسلوب يُشعر القارئ وكأنها حقيقة تجري وواقع يعاش[٧].

وبعضهم يقترح أن تكون القصة وسطاً بين الرواية والأقصوصة، من حيث المساحة التي تغطيها لأحداث الحياة[٨]. ولا مشاحة في الاصطلاح.

- **التمثيلية أو المسرحية:** تشترك التمثيلية مع القصة في اشتمالها على الحادثة والشخصية والفكرة والتعبير، وتتميز عنها في استخدام أسلوب الحوار؛ حيث إن الحوار هو أداة التصوير الوحيدة في المسرحية، وهو المظهر الحسي لها، في حين يمثل الصراع

---

(١) انظر: د. شوقي ضيف: **الفن ومذاهبه في النثر العربي**، ط:١٠ (القاهرة، دار المعارف، د/ ط ت) ص ١٥.

(٢) انظر: د. وليد إبراهيم قصاب: **من قضايا الأدب الإسلامي**، ط:١ (دمشق، دار الفكر، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م) ص ١٠١.

(٣) انظر: سيد قطب: **النقد الأدبي - أصوله ومناهجه**، ص ٨٦.

(٤) **السابق**، ص ٨٧.

(٥) انظر: **السابق**، ص ٨٧، ٩١.

(٦) انظر ص ٢٣٠ من هذه الرسالة.

(٧) انظر: سيد قطب: **النقد الأدبي - أصوله ومناهجه**، ص ٨٦-٨٨.

(٨) انظر: **السابق**، ص ٩٥-٩٦.

الجانب المعنوي منها، وهو صراع بين الخير والشر بشكل أساسي، وقد يكون صراعاً بين الإنسان والطبيعة، أو مع الحياة اليومية ومشكلاتها. يضاف إلى هذين العنصرين عنصر الحركة التي يحيا من خلالها كل من الحوار والصراع؛ ولهذا كانت الحركة أهم من العبارة في المسرح(١).

والمسرحية تشارك القصة أيضاً في كونها تستثمر عناصرها من حادثة وشخصية وفكرة، والحقيقة أن المسرحية ليست سوى قصة يجري تمثيلها كما تحدث في الواقع(٢).

ورغم هذه القواسم المشتركة إلا أن المسرحية تخالف القصة في كونها تتقيد بجملة قيود أهمها: الزمان، والمكان «المسرح»، والممثل، والجمهور، إضافة إلى أن الإطار المسرحي يفرض على الكاتب طريقة خاصة في بناء الأحداث، إذ لا يمكنه الاستطراد والتوسع لا في الأحداث ولا في الشخصيات، فلا مكان في المسرحية لما هو ثانوي وجانبي إلا في إطار ما يخدم الأحداث والشخصيات الرئيسة؛ ولهذا تقتصر على تصوير أبرز المواقف في الحادثة، دون إيغال في الجزئيات والتفاصيل(٣).

وتقسم المسرحية إلى ملهاة، ومأساة، أو كوميديا وتراجيديا، ويتم التمييز بينهما في العصر الحديث على أساس النهاية، فإن كانت سعيدة فهي ملهاة، وإن كانت بائسة فهي مأساة(٤).

- **التراجم والمذكرات**(٥): التراجم الشخصية فن دخل الأدب حديثاً عقب انفصاله عن التاريخ، ويستمد قيمته الأدبية من الطاقة الشعورية والقيم الفنية التي يضمّنها الأديب موضوعه. والترجمة عملية تجمع بين عمل المؤرخ وعمل الفنان في تصوير الشخصيات، وهي عملية تستمد معطياتها من الواقع، وإن كان للخيال دور في إحياء الوقائع والأحدث، وإسباغ الحياة على الشخصية المترجم لها؛ إذ الترجمة ليست أحداثاً تروى، وإنما حياة تعاد.

---

(١) انظر: د. عز الدين إسماعيل: **الأدب وفنونه - دراسة ونقد**، ط:٩ (القاهرة، دار الفكر العربي، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م) ص ١٣١-١٣٢، ١٣٨، وسيد قطب: **النقد الأدبي - أصوله ومناهجه**، ص ٩٩.

(٢) انظر: د. عز الدين إسماعيل: **الأدب وفنونه - دراسة ونقد**، ص ١٣٧.

(٣) انظر: د. عز الدين إسماعيل: **الأدب وفنونه - دراسة ونقد**، ص ١٣٤-١٣٧، وسيد قطب: **النقد الأدبي - أصوله ومناهجه**، ص ٩٦-٩٧.

(٤) انظر: د. عز الدين إسماعيل: **الأدب وفنونه - دراسة ونقد**، ص ١٣٨.

(٥) انظر: سيد قطب: **النقد الأدبي - أصوله ومناهجه**، ١٠٢-١٠٥، ود. عز الدين إسماعيل: **الأدب وفنونه - دراسة ونقد**، ص ١٥٢، ١٥٦.

وقد يترجم الكاتب لحياته الخاصة؛ وحينئذ تسمى هذه الترجمة بالمذكرات، كما فعل الطنطاوي (١٩٩٩م) في ذكرياته.

- **المقالة والخاطرة والبحث**[١]:

- المقالة: قضية فكرية يتم جمع عناصرها وترتيبها، بحيث تؤدي إلى نتيجة معينة، وغايتها الإقناع الفكري دون الانفعال الوجداني، ويرتبط تاريخ المقالة عندنا بتاريخ الصحافة.
- الخاطرة: وهي مقالة نشأت في ظل الصحافة أيضاً، وتخالف المقال ـ بالمعنى السابق ـ في كونها لمحة وفكرة عارضة لا تحتاج إلى الحجج والأسانيد لإثبات صدقها، وغايتها التعبير عن التجربة الشعورية في صورة موحية.
- البحث: ويقف على حافة الأعمال الأدبية، ولا يكاد يمسكه فيها سوى ما يحتويه من تجارب شعورية. والبحث موضوع تُعالج جوانبه المتعددة عبر فصول تخضع لتسلسل منطقي، بحيث يعالج كل فصل جزءاً من الفكرة حتى يصل إلى نتيجته النهائية من مجموع المعالجات الجزئية.

المطلب الثاني - أهمية الأدب ودوره في التكوين العقائدي:

"إن الأدب ضروري للبشر ضرورة الهواء"[٢]؛ وذلك لأنه الجانب الروحي من الإنسان، والقبَس الإلهي في قلبه. وهو عنوان حضارة الأمم؛ إذ ما من حضارة إلا وكان الأدب سبَّاقاً إلى اقتحام الميادين وشق السُّبل التي هيأت لها عوامل البزوغ، ثم جاء العلم بخطوات بطيئة يصطفي خلاصة القوانين التي تحكم ظواهر الحياة الطبيعية والبشرية، وهو في عمله التقنيني هذا لا يمكنه وضع القانون العلمي أو إخراجه من القوة إلى الفعل دون مروره بالمنطقة الخيالية «الأدبية»، وارتكازه على الركن الأدبي؛ من هنا أضحى الأدب قوة يعسر كبحها أو القضاء عليها؛ إذ هو رحيق العلم والفلسفة وسائر المعارف الإنسانية[٣].

والأدب جماع الفنون السامية، فهو يأخذ من الموسيقى ألحانها ويسكبها في عباراته وجمال أسلوبه، ويأخذ من الرسم جماله ومعانيه، ومن التصوير ـ النحت ـ فكرته، ثم يمتاز

---

(١) انظر: سيد قطب: **النقد الأدبي - أصوله ومناهجه**، ١٠٥-١٠٦، ١١٧، ود. عز الدين إسماعيل: **الأدب وفنونه- دراسة ونقد**، ص ١٦٢-١٦٣، ١٦٨.

(٢) علي الطنطاوي: **فِكَر ومباحث**، ص ٢٠.

(٣) انظر: الزيات: **في أصول الأدب**، ص ٣، وهيكل: **ثورة الأدب**، ١٢، ٢٢، ١٦٩-١٧٠، وعلي الطنطاوي: **فِكَر ومباحث**، ص ٢٠-٢٢.

بالإفصاح وسهولة التـناول والذيوع، وقيامه بتهذيب النفس وتثـقيفها وتوجيهها نحو الغايات النبيلة من خلال تصويره التجربة الشعورية للأديب بما تحمله من أفكار وعواطف، ونقلها للآخرين لتبعث في نفوسهم ذات الأجواء التي تموج بها نفس كاتبها[١].

ويضطلع الأدب بمهمة نقل الثقافة إلى عموم الناس وإشاعتها بينهم، متوسلاً في ذلك فنونه المتـنوعة، فالروايات والقصص استُخدمت على نطاق واسع لنشر النظريات الاقتصادية والاجتماعية والدينية، وحققت في هذا تأثيراً كبيراً، إذ بإمكان الروائي أن يفرض آرائه بما يكسوها من براعة أدبية، وسحر بياني، وأن يخلع على المذاهب التافهة أردية الجلال والعظمة، فيجعل أفكارها تتسرب إلى نفس القارئ تحت تأثير الجمال الفني لصياغتها، هذا الجمال الذي يخلب العقل ويلذُّه؛ ويمرر إليه في غمرة هذه اللَّذة ما شاء عقائد وأفكار[٢]. وقد نُقل عن الجاحظ أنه طالع كتب الفلاسفة، "وروَّج كثيراً من مقالاتهم بعباراته البليغة، وحسن براعته اللطيفة"[٣]؛ ولهذا "لا ينازع أحد – قديماً وحديثاً – في قدرة الأدب على صياغة وجدان الناس على نحو معين، وفي طاقته الهائلة على بثِّ القيم والأفكار والترويج للعقائد والفلسفات والمذاهب"[٤].

وفي تأكيد هذه الحقيقة يقول الشهيد البوطي رحمه الله: "لعلك تعجب إن سمعت من يقول لك: إن أكثر الأفكار والعقائد الزائفة الهدَّامة، إنما تسلَّلت إلى رؤوس دعاتها ... عن طريق الأدب ... أجل، تلك هي الحقيقة، ومن الجهل المؤسف أن تتعجب منها! إن جماعة «تركيا الفتاة» لم تستطع أن تتسلَّل بأفكارها الزائفة الخطيرة، وهي في حظيرة الخلافة الإسلامية وعاصمتها، إلا عن طريق الأدب التركي، ... وأكثر هؤلاء الشبَّان الذين يواجهونك اليوم بأفكارهم وآرائهم الإلحادية، لم يقتبسوا آرائهم وأفكارهم هذه من كتب تروِّجها وتدعو إليها بصريح القول والبيان، ولكنها تسلَّلت إلى نفوسهم فعقولهم خلال استغراقات شاعرية حالمة مع روايات وأقاصيص عاطفية كانوا يعكفون عليها"[٥].

والدين دائماً ما يلجأ إلى الأدب لتبليغ الناس دعوته والتأثير فيهم، حتى قيل إنه "ما بُـلِّغت رسالات الله إلى خلقه إلا بلسان الأدب"[٦]، ولقد وُصِف نبينا محمد ﷺ بالشاعر والكاهن لما

---

(١) انظر: أحمد الشايب: **أصول النقد الأدبي**، ص ٧٦-٧٧.

(٢) انظر: أحمد الشايب: **أصول النقد الأدبي**، ص ٧٨، وأحمد أمين: **النقد الأدبي**، ١/١١٨-١١٩، وهيكل: **ثورة الأدب**، ص ٢٨.

(٣) الشهرستاني: **الملل والنحل**، ١/٧٥.

(٤) د. وليد إبراهيم قصاب: **من قضايا الأدب الإسلامي**، ص ٩٧.

(٥) **من الفكروالقلب**، ص ١٦٩-١٧٠.

(٦) الزيات: **في أصول الأدب**، ص ٣.

للقرآن الذي نطق به من وقع في النفوس[١]، ومعلوم أن هذا القرآن قد تحدَّى العرب وأعجزهم بنظْمه وبيانه، وأن إعجازه الأدبي أفحم عبقرية ذلك العصر الذي بلغ شأواً عالياً في البلاغة والبيان[٢].

فالأدب يقوم بترسيخ العقيدة الدينية وإيضاحها، ويبعث في النفس الاطمئنان إليها، والدين في الوقت الذي يوظِّف فيه الأدب ويستعمله، يترك أثره فيه، ويمدُّه بالكثير من الموضوعات؛ ولهذا فإن العلاقة بينهما جدلية من حيث التفاعل والتأثر[٣].

والصلة بين الدين والأدب معروفة مقررة، إذ يندر أن تجد أديباً كبيراً في الغرب لم يتعرض للمسيحية أو لمسائل العقيدة في أدبه، سواء أكان هذا التعرُّض نابعاً من إيمان يملأ القلب، أم كان مصدره التبرُّم بالدين والثورة عليه، فالكوميديا الإلهية «الجحيم» لدانتي (١٣٢١م) الإيطالي، والفردوس المفقود لجون ميلتن (١٦٧٤م) الإنكليزي، وكتب روسو (١٧٧٨م) وفولتير (١٧٧٨م) في الأدب الفرنسي، كل هذه وغيرها آثار شاهدة على الأدب المناهض للعقيدة والدين[٤].

وقد اعتمد أعلام الفلسفة الوجودية على الفنون الأدبية لنشر عقائدهم الإلحادية، فروايات «الذباب» و«الغثيان» لجان بول سارتر (١٩٨٠م)، و«الطاعون» لألبير كامو (١٩٦٠م)، كلها تخدم فكرة واحدة جوهرها نفي وجود الإله والتهكم بالإيمان[٥].

---

(١) قال الله تعالى: ﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ﴾، وقال: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ ۝ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ﴾. جاء في التحرير والتنوير: "روى مقاتل أن سبب نزولها: أنَّ أبا جهل قال: إن محمداً شاعر، وأنَّ عقبة بن أبي معيط قال: هو كاهن، فقال الله تعالى: إنَّه لقولُ رسولٍ كريم ..." ١٤٢/٢٩.

(٢) انظر: مالك بن نبي: **الظاهرة القرآنية**، ط:٤ إعادة (دمشق، دار الفكر، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م) مقدمة الكتاب لمحمود محمد شاكر، ص ٢٥-٣٣، وفصل الصورة الأدبية للقرآن للمؤلف، ص ١٨٩-١٩٤، وجمال مقابلة: **بين الدين والأدب - الخيال والمثال**، مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث، (مج: ١٤٣١، ع: ٢٥، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م) ص ١٩٧-١٩٨، وأحمد الشايب: **أصول النقد الأدبي**، ص ٧٩-٨٠.

(٣) انظر: جمال مقابلة: **بين الدين والأدب - الخيال والمثال**، ص ١٩٨-٢٠٠.

(٤) انظر: هيكل: **ثورة الأدب**، ص ١٦٦.

(٥) انظر: د. ثائر الحلاق: **العناية الإلهية ومشكلة الشر في العالم عند ابن سينا وموسى بن ميمون وتوماس الإكويني - دراسة مقارنة**، أطروحة لنيل درجة الدكتوراه، إشراف: أ.د محمد السيد الجليند، (جامعة القاهرة- كلية دار العلوم، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م) ص ٣٧٢-٣٧٣، والشهيد البوطي: **العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر**، ص ١٨١، ١٩٤.

هذه الحقائق تستدعي الحديث عن قضية الالتزام الأدب وما يتصل بها حيثيات، نجملها فيما يلي.

المطلب الثالث - الالتزام في الأدب:

إن طبيعة الأدب لا تستطيع الحياد، والأديب لا بدَّ أن يكون مناصراً لموضوع كتابته أو معادياً له، فالأدب لا يُعنى بشرح الحياة أو تصويرها لذاتها، وإنما يفعل ذلك لغاية وقصد[١]، وقد رأينا كيف أنه يقوم بالتهذيب والتثقيف ونشر العقائد الدينية والفلسفية سواء أكانت بنَّاءة أم هدَّامة، كما مرَّ بنا أن الأدب الراقي لا يمكن أن يكون غير أخلاقي.

انطلاقاً من هذه الوقائع يمكن الخلاص إلى أن الالتزام بقضية ما أو عقيدة أو مذهب، أو رؤية ...إلخ، حقيقة مقررة ومُسلَّم بها في عالم الفن والأدب، وإن جميع المذاهب الأدبية تحاول ترجمة تصوراتها الفلسفية ورؤاها الفكرية عن الإنسان والكون والحياة إلى وقائع في القصة أو الرواية أو الشعر أو العمل المسرحي، وتجعل من شخصيات العمل الدرامي نماذج معبِّرة عن المضامين الفلسفية التي تؤمن بها وتروِّج لها، والساحة الأدبية المعاصرة ملأى بالأدب المنبثق عن عقائد معينة، كالأدب الوجودي، والماركسي، والأدب العبثي، وأدب اللامعقول، والأدب التبشيري، والصهيوني ... وغيرها الكثير[٢]؛ ولهذا فإن أية محاولة لإفراغ الأدب من الالتزام؛ هي نزعٌ للغاية منه ومن ثم إبطال لذاته؛ لأنه من بدهيات العقول أنه لا عمل إلا لغاية، وإلا لكان عبثاً وجنوناً[٣].

والالتزام في الأدب هو: "حَزْم الأمر على الوقوف بجانب قضية سياسية أو اجتماعية أو فنية، والانتقال من التأييد الداخلي إلى التعبير خارجياً عن هذا الموقف بكل ما ينتجه الأديب أو الفنان من آثار"[٤].

ويمكن أن يضاف إلى التعريف القضايا والمعتقدات الدينية، إذ لا يمكن استثناءها من الالتزام الأدبي كما تبيَّن قبيل التعريف.

---

(١) انظر: د. محمد مندور: **في الأدب والنقد**، (القاهرة، دار نهضة مصر، د/ ط ت) ص ٣٣، وأحمد أمين: **النقد الأدبي**، ٥٢/١.

(٢) انظر: د. نجيب الكيلاني: **الإسلامية والمذاهب الأدبية**، ص ٤٦، ولنفس المؤلف: **مدخل إلى الأدب الإسلامي**، ص ٢٧، ٣٩-٤٠، ود. وليد إبراهيم قصاب: **من قضايا الأدب الإسلامي**، ص ٩٧.

(٣) انظر: سيد قطب: **في التاريخ - فكرة ومنهاج**، (القاهرة، دار الشروق، د/ ط ت) ص ١١-١٢. والشهيد البوطي: **هذه مشكلاتهم**، ط:١ (دمشق، دار الفكر، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م) ص ٢٢٦ - ٢٢٧.

(٤) جبّور عبد النور: **المعجم الأدبي**، ط:٢ (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٤م) ص ٣١.

وعلى هذا فإن الالتزام هو عقيدة الأدب وفلسفته، وكما أنه لا شيء ينبع من «لا عقيدة»؛ فإنه من المحال أن نلقى أدباً أو أديباً ينطلق من الـ«لا عقيدة» ويتغيى الـ«لاشيء»، وواضح أن مجرد قراءة هذا الكلام يبعث التناقض في العقل والتهافت في المنطق.

وعلى هامش الالتزام في الأدب تثار قضية «الفن للفن»، وهو مذهب ظهر في فرنسا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر قيل إنه يجرِّد الأدب ـ باعتباره فناً ـ من الأخلاق، ويرى أن العمل الأخلاقي في الأدب هو الجميل في ذاته، لا ما تواضع الناس خيريته[١].

وينكر المدافعون عن المذهب مقولة مجافاته للأخلاق، ويرون أن هذا فهم خاطئ لطبيعته انتشر في مصر وسرى بين أدبائها، أما حقيقته فهي أنه ثورة على الإسراف الأدبي في التعبير عن المشاعر الشخصية، والذي هوى بالأدب إلى مجرَّد كونه وسيلة لإطلاق الآهات الذاتية والعواطف الخاصة، فثار على هذه الحالة أدباء رأوا أنه من حق الأدب أن يصبح غاية في ذاته دون أن يعني هذا خلوه عن الموضوع؛ ولهذا فلا علاقة لمذهب «الفن للفن» بمسألة الأخلاق وارتباطها بالأدب، وإن كان المذهب يسعى لخلق الجمال في ذاته دون معارضة للأخلاق أو شخصنة للفنون[٢].

وأيَّاً ما كان الخلاف في هذه المسألة؛ فإن الفن ليس غاية بذاته، ومن الحماقة أن يقاس بمقياس يخلو من الغاية النبيلة والمقصد السامي؛ ولهذا فإن للأدب صلة متينة بالأخلاق، وغاية الأدب الحقيقية هي تهذيب النفوس وصرف عواطفها نحو الخير، وإيقاظ الضمائر الغافلة وتنبيهها، واستنهاض الهمم والمروءات، فإن خرج عن هذه المقاصد استحال إلى نوع من الإسفاف ينفث الفساد ويتغيى الإفساد[٣].

وخلاصة القول في قضية الالتزام: إنه "لن يكون للأدب معنى، أياً كان نوع هذا الأدب، إلا إن كان يحمل فكرة ومن ثم يتبنى رأياً أو مذهباً مما يتعلق بشؤون الحياة.. ذلك لأن معنى الأدب محصور في الفكرة التي يحملها، فإن أسقطت منه فكرته، رجع إلى لون من الهذيان اللَّمّاع!"[٤].

---

(١) انظر: د. محمد مندور: **في الأدب والنقد**، ص ٢٩، ٣٣، وأحمد أمين: **النقد الأدبي**، ٥١/١.

(٢) انظر: د. محمد مندور: **في الأدب والنقد**، ص ٢٩-٣٥.

(٣) انظر: أحمد الشايب: **أصول النقد الأدبي**، ص ٢٠٦-٢٠٦، وعلي الطنطاوي: **صوروخواطر**، ط:١٠ (جدة، دارة المنارة، ٢٠١١م) ص ٢٧٧-٢٧٨.

(٤) الشهيد البوطي: **هذه مشكلاتهم**، ص ٢٢٦.

المطلب الرابع - الأدب الإسلامي - المفهوم والخصائص:

أولاً - إشكالية المصطلح:

«الأدب الإسلامي» مصطلح يُعتقد أنه ظهر في منتصف القرن العشرين على يد سيد قطب (١٩٦٦م) في مقال كتبه عام (١٩٥١م) ثم ضمَّنه كتابه «في التاريخ .. فكرة ومنهاج»، ليأتي أبو الحسن الندوي (١٩٩٩م) ويتبنى هذا المصطلح عام (١٩٥٦م) في كلمته التي ألقاها في احتفال مجمع اللغة العربية بدمشق[١]. وفي عام (١٩٨١م) دعا الندوي إلى «ندوة عالمية للأدب الإسلامي»، لتتوالى الندوات بعدها وينبثق عن تلك التي عُقدت في جامعة محمد بن سعود الإسلامية عام (١٩٨٥م) توصية بإنشاء «رابطة الأدب الإسلامي العالمية»، وبالفعل أنشئت الرابطة وعقدت مؤتمرها الأول في جامعة ندوة العلماء في الهند عام (١٩٨٦م)[٢].

ومنذ ظهور هذا المصطلح والجدل لا يزال يثار حوله، حيث واجهته الاعتراضات الكثيرة والهجمات المتوالية، وأبرز ما قيل فيه: إنه مصطلح مبتدع مستحدث لا عهد للسلف به ويفتقر إلى التحديد والضبط، كما أنه يستبطن وأد الأدب العربي وتفريق أبناء الأمة العربية على أساس «دينية الأدب» فضلاً عن أن منطوقه يحمل تكفيراً لغيره من الأدب، أضف إلى هذا كونه أدباً وعظيّاً يجافي روح الفن ويفسد الذائقة الفنية والجمالية، فخيرٌ له أن يلتزم المساجد وحلقات الوعظ، وفوق كل هذا فإن دعاته لا يمثلون مدرسة أو تياراً أدبياً متميزاً، فما الداعي لمثل هكذا أدب؟[٣]

وينبري المدافعون عن هذا المصطلح إلى نفي التُّـهَم السابقة عنه واعتبارها نوعاً من التجنّي والافتراء على الأدب الإسلامي بشكل خاص، فالأدب الإسلامي بدأ بنزول القرآن الكريم وبعثة نبيه محمداً ﷺ، والله ﷻ جعل الشعراء صنفين: الغاوون والمؤمنون[٤]، كما

---

(١) انظر: د. علي يوسف اليعقوبي: **مصطلح الأدب الإسلامي في النقد الحديث**، مجلة الجامعة الإسلامية للبحوث الإنسانية، (غزة، مج: ١٩، ع: ٢، ٢٠١١م) ص ١١٧٥.

(٢) انظر موقع رابطة الأدب الإسلامي العالمية - قسم التعريف:
http://www.adabis-lami.org/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B9%D8%B1%D9%8A%D9%81

(٣) انظر: د. جابر قميحة: **دراسات في الأدب الإسلامي المعاصر**، ط:١ (الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - مشروع روافد، الإصدار: ٤٨، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١١م) ص ٩-١٠.

(٤) وذلك في الآية الشهيرة: ﴿وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ ۞ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ۞ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ۞ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ...﴾ [الشعراء: ٢٢٤-٢٢٧].

أن رسوله ﷺ قال: ((إنَّ من الشِّعر حكمة))[١]، وهذا في الشعر النافع، أما في الشعر الرديء فقال: ((لأن يمتلئ جوفُ رجلٍ قيحاً يَرِيه[٢] خيرٌ من أن يمتلئ شعراً))[٣]. ثم إن مصطلح «الأدب الإسلامي» ليس هو المصطلح الوحيد المبتدع أو المستحدث، بل شأنه كأقرانه من المصطلحات التي أفرزتها قيم الإسلام الكبرى وشرائعه، كالفقه الإسلامي، والتاريخ الإسلامي، والاقتصاد الإسلامي ...إلخ، وليس صحيحاً أن هذا المصطلح غير منضبط، بل إنه مقيَّد بالتصوُّر الإسلامي، وإذا كان المشتغلون به لم يبلغوا مرحلة وضع نظرية شاملة لهذا الأدب، فإن ذلك ينطبق أيضاً على الأدب العربي؛ إذ لا يزال النُّقاد والباحثون يتخبطون في وضع نظرية خاصة به، وكل ما يفعلونه هو التسول من موائد النقد الغربي، ومع ذلك فإن المشتغلين بالأدب الإسلامي جادُّون أكثر من غيرهم في وضع هذه النظرية[٤].

والأدب الإسلامي منفتح على كل المذاهب والتيارات، غير أنه يأخذ منها ويدع بما يتفق وعقيدته، فهو ليس قواعد جامدة، ولا أطروحات مبتوتة الصِّلة بالحياة والواقع، كما أنه ليس مواعظاً وخُطَباً مثقلة بالنصوص والأحكام، بل إنه صور جميلة تـنمو وتتطور مع نمو الحياة وتجدُّدها، تُحلِّي نفسها على الدوام بما يزيدها جمالاً وضياءً، وبما يجعلها أقوى فاعلية وتأثيراً[٥].

وهو أدب لا يكفّر أحداً ولا يفسّقه، بل يتعامل مع النص بغض النظر عن قائله، فإذا ما وافق هذا النص التصوُّر الإسلامي عُدَّ أدباً إسلامياً أيَّـاً كان كاتبه، ودعوى أن الأدب الإسلامي لا يحيا إلا على جثة الأدب العربي اتِّهام تفوح منه رائحة التعصب فضلاً عن كونه يفتقر للدليل ويعوزه البرهان، ذلك أن الأدب الإسلامي لا يتعارض مع الأدب العربي إلا إذا

---

(١) **البخاري** من حديث أبي بن كعب، كتاب الأدب، باب ما يجوز من الشعر والرَّجَز والحُداء وما يكره منه، حديث رقم (٦١٤٥)، ٣٤/٨.

(٢) "يَرِيه بفتح الياء وكسر الراء من الوري وهو داء يفسد الجوف". **شرح النووي على مسلم:** ١٤/١٥.

(٣) **البخاري** من حديث أبي هريرة، كتاب الأدب، باب ما يكره أن يكون الغالب على الإنسان الشعر، حتى يصدَّه عن ذكر الله والعلم والقرآن، حديث رقم (٦١٥٥)، ٣٧/٨، **ومسلم:** كتاب الشِّعر، حديث رقم (٢٢٥٧)، ٤/ ١٧٦٩.

(٤) انظر: د. وليد إبراهيم قصاب: **من قضايا الأدب الإسلامي**، ص ١٥٣-١٥٧، ود. نجيب الكيلاني: **مدخل إلى الأدب الإسلامي**، ص ٣٨-٣٩.

(٥) انظر: د. وليد إبراهيم قصاب: **من قضايا الأدب الإسلامي**، ص ١٦٢، ود. نجيب الكيلاني: **مدخل إلى الأدب الإسلامي**، ص ٣٥.

انحرف مساره وصادم قيم الإسلام وعقائده، وفيما عدا ذلك فإن الأدب العربي هو ركيزة الأدب الإسلامي وحاضنته(١).

والخلاصة أن الأدب الإسلامي يستوعب الحياة بجميع تفاصيلها، ويعالج مجمل قضاياها ومشاكلها، وفق الرؤية الإسلامية، ويحرص كل الحرص على القيم الجمالية ومناسقة المضمون مع الشكل الفني بحيث يصبحا نسيجاً واحداً معبّراً أصدق تعبير عن قيم الإسلام الخالدة، كما يعوِّل كثيراً على الانطباع والتأثير الذي سيتركه في نفس المتلقي، بما يسهم في توجيه حركته دائماً نحو الأمام(٢).

ومع ما ذُكر من مبرّرات؛ فإني لا أميل إلى استخدام هذا المصطلح لا سيما في هذا العصر الذي يشهد نَفْرة من الإسلام وكل ما هو إسلامي بفعل حملات التشويه الممنهجة في الإعلام العالمي، وانتهاج سياسة «الإسلاموفوبيا» لدى القوى الكبرى وأجهزتها في العالم، كما أن مثل هذا المصطلح لن يجتذب إليه وإلى الأعمال المندرجة تحته إلا شريحة من المتدينين الباحثين عنه، بينما يبقى السواد الأعظم من الناس منزوياً عن هذا الأدب.

والحل إنما يكمن في مقارعة الأدب بالأدب، مع تضمين الأدب ذو الرؤية الإسلامية قيم الإسلام وعقائده بأسلوب أدبي محض يعتمد الإيحاء ولا يُستعشر من خلاله إقحام الوعظ أو الدعوة إلى الدين، وربما يُترخص لهذا الأدب ببعض الرُّخص التي لا تصادم الكُلِّيَّات والضرورات الكبرى في الإسلام، أما فيما عدا ذلك ففي الأمر مندوحة، وميدان الخلاف واسع وفضفاض(٣).

ثانياً - مفهوم الأدب الإسلامي:

بعد استعراض الجدل حول أصل مصطلح «الأدب الإسلامي»، يمكن الانتقال إلى عرض مفهوم هذا الأدب بعدما أصبح له نوع حضور في الأوساط الأدبية، وأقيمت له مؤسسات تجمع

---

(١) انظر: د. وليد إبراهيم قصاب: **من قضايا الأدب الإسلامي**، ص ١٦٠-١٦١، ود. علي يوسف اليعقوبي: **مصطلح الأدب الإسلامي في النقد الحديث**، ص ١١٨٥-١١٨٦، ١١٩٥-١١٩٧.

(٢) انظر: د. نجيب الكيلاني: **مدخل إلى الأدب الإسلامي**، ص ٣٣-٣٤، ود. وليد إبراهيم قصاب: **من قضايا الأدب الإسلامي**، ١٦١.

(٣) وإلى قريب من هذا الرأي يذهب الشهيد البوطي قائلاً: "لماذا لا تكون هناك قصص وروايات عاطفية تستهوي النفس والفكر، تعرض فيها الفطرة الإنسانية على وجهها الإسلامي السليم، بأسلوب أدبي محض، ثم تُضمَّن بين سطورها في براعة ولباقة، ذاتية الإسلام في مختلف قيمه العلوية الخالدة؟!". **من الفكر والقلب**، ص ١٧٢، وانظر كامل مقالته: «حاجة المكتبة الإسلامية إلى الأدب الإسلامي» في الكتاب، ص ١٦٦- ١٧٥.

أدباءه والعاملين في حقله، وعلى رأسها «رابطة الأدب الإسلامي العالمية»، والتي تعرِّف هذا الأدب بالقول:

"الأدب الإسلامي هو التعبير الفني الهادف عن الإنسان والحياة والكون وفق التصوُّر الإسلامي"(١).

والأدب الإسلامي: "هو التعبير الفني الهادف عن وَقْع الحياة والكون والإنسان على وجدان الأديب تعبيراً ينبع من التصوُّر الإسلامي للخالق ﷻ ومخلوقاته"(٢).

وهو: "تعبير جميل عن حقائق التصوُّر الإسلامي، من كون وحياة وإنسان، وقِيَم ومثُل، وغاية وجود، تتسع موضوعاته لقضايا الحياة والوجود كافة"(٣).

ولقد وُصف تعريف الرابطة بأنه دقيق وشامل، حيث يغطي ما هو عام ومتعلق بالشكل، وما هو خاص يتعلق بالرؤية الفكرية(٤).

بينما اعتُرض عليه وعلى أمثاله ـ مما سبق ـ بأنها تعرِّف العام بشيء أعمَّ منه، فـ«الأدب الإسلامي» عام، وتعريفه بالرؤية أو بـ«التصوُّر الإسلامي» أعم منه(٥)؛ ولهذا اقتُرح التعريف القائل بأن "الأدب الإسلامي تعبير فني وجمالي يعتمد مختلف الأشكال المتاحة والممكنة في معالجة قضايا الحياة وفق تصوُّر الأديب ورؤيته الإسلامية"(٦).

ولست أرى وجهاً لهذا الاعتراض لأن التصوُّر الإسلامي للإنسان والكون والحياة قد ضبطته مباحث العقيدة الإسلامية، وحددت رؤية الإسلام لآلية التفاعل مع هذه المجالات، ثم إنه لم يُقِم كبير فرق بين التعريف الذي خلص إليه وبين التعاريف السابقة للأدب الإسلامي، وإن كانت غاية هذا التعريف ـ وفقاً لصاحبه ـ التشديد على أن يتجاوز موضوع الأدب الإسلامي

---

(١) موقع رابطة الأدب الإسلامي العالمية - قسم التعريف:
http://www.adabis-lami.org/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B9%D8%B1%D9%8A%D9%81

(٢) د. عبد الرحمن رأفت الباشا: **نحو مذهب إسلامي في الأدب والنقد**، ط:٦ (القاهرة، دار الأدب الإسلامي، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م) ص ١١٣.

(٣) د. محمد عادل الهاشمي: **في الأدب الإسلامي - تجارب ومو اقف**، ط:١ (دمشق - دار القلم، بيروت - دار المنارة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م) ص ٣٧.

(٤) انظر: د. وليد إبراهيم قصاب: **من قضايا الأدب الإسلامي**، ص ١٦٢.

(٥) انظر: د. حسن الأمراني، ود. محمد إقبال عروي: **معالم منهجية في تأصيل مفهوم الأدب الإسلامي**، ط:١ (الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - مشروع روافد، الإصدار: ٢٦، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م) ص ٩٥.

(٦) **السابق**، ص ١٠١.

معالجة القضايا الدينية (من زهد وعقائد وأحكام) إلى تـناول مجالات الواقع والحياة برحابتها وسعتها[١].

أما التعريف الذي أستروحُ إليه فهو ما وضعه الدكتور نجيب الكيلاني (١٩٩٥م) من نقاط تتلمس مفهوم الأدب الإسلامي بأنه: "تعبير فني جميل مؤثر، نابع من ذات مؤمنة، مترجم عن الحياة والإنسان والكون، وفق الأسس العقائدية للمسلم، وباعث للمتعة والمنفعة، ومحرِّك للوجدان والفكر، ومحفِّز لاتخاذ موقف والقيام بنشاط ما"[٢].

فلقد أجملت هذه النقاط طبيعة الأدب الإسلامي، ومنطلقاته، والتزاماته، ووظائفه. ومع هذا فإنه يتعسر وضع تعريف مُتَفَق عليه لهذا الأدب، وإن كانت الخطوط الكبرى للتعريف متفقاً عليها.

ثالثاً - خصائص الأدب الإسلامي:

يتمتع الأدب الإسلامي بجملة من الخصائص والسِّمات تميزه عن غيره من الآداب، ويمكن الإشارة إلى أهم هذه الخصائص فيما يلي[٣]:

أ- **أدب غائي وهادف:** يسعى إلى ترسيخ الإيمان بالله، وتأصيل القيم النبيلة في النفوس، وتحرير الطاقات الخيِّرة والصالحة في الإنسان.

ب- **أدب ملتزم:** يتقيد بمبادئ الإسلام ومُثُله وغاياته.

ج- **أدب أصيل:** ينبع من خصائص أمته ومزاياها الرفيعة.

د- **أدب متكامل:** يزاوج بين الشكل والمضمون ويُكامِل بينهما لإغناء الأفئدة وإثراء العقول.

ه- **أدب مستقل:** يتحرر في نظرته للحياة والكون من الرؤى التي تـناقض الإسلام، ويرى الأشياء كلها وفق المنظور الإسلامي.

و- **أدب فعَّال مؤثِّر:** يحرِّك الوجدان، ويحفز للقيام بصالح الأعمال.

---

(١) انظر: د. حسن الأمراني، ود. محمد إقبال عروي: **معالم منهجية في تأصيل مفهوم الأدب الإسلامي**، ص ١٠٢.

(٢) **مدخل إلى الأدب الإسلامي**، ص ٣٦.

(٣) انظر: د. عبد الرحمن رأفت الباشا: **نحو مذهب إسلامي في الأدب والنقد**، ص ١٤٥-١٤٧.

ويوسع بعضهم هذه الخصائص، فيرى أن الأدب الإسلامي يمتاز بكونه: أدب عقدي هادف وملتزم، واضح ويقظ وصادق ومنفتح ومتجدد، يوازن بين الروح والجسد وبين المادي والمعنوي والواقعي والمثالي، وهو أدب إنساني عالمي يوائم الفطرة السليمة(١).

وهناك من يضيف إلى سمات الأدب الإسلامي أنه: أدب العلم، وأدب أجيالٍ ودعوة ممتدة، وأنه أدبٌ عزيز لا يذلُّ، وأدبٌ مجاهد له نهجه وأهدافه، وهو في نمو وتطور مستمرين ليقوم بواجبه في تبليغ الدعوة وحملها إلى العالمين(٢).

وعلى العموم؛ فإن هذه الخصائص مهما تعددت وتنوعت تبقى تحوم حول فكرة واحدة، وهي أن هذا الأدب تجسيد للرؤية الإسلامية بكل ما تحمله من سمات ومزايا.

المطلب الخامس - متطلبات توظيف الأدب في تمكين العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر:

يعاني الأدب الذي يصب في خانة «الإسلامي» من تعتيم وتغييب متعمَّد، ولا يحظى ولو بنَزْرٍ يسير مما تحظى به المذاهب الأدبية الأخرى من تلميع و«عملقة»، وإن الأدباء الذين يعملون في الحقل الإسلامي ليُنفَون من دائرة الأضواء والشهرة الإعلامية التي باتت معياراً للحكم على نتاج الأدباء وتقويم أعمالهم(٣).

وقد كنت أحسب أن الأدب «الإسلامي» لم يخض في هذا العصر غمار الفنون الأدبية من شعر ونثر وقصة وراية ومسرحية ... وغيرها، ثم كشف لي البحث أن هناك إنتاج لا بأس به في هذه الفنون(٤)، فهناك الرواية والقصة الإسلامية، وهناك المسرحيات الإسلامية، وهناك المنثورات والخواطر والمذكرات، وهناك أدباء ذوو كعب عال وقدم راسخة وإنتاج غزير في هذا الأدب، وليست أسماء الرافعي والعقاد والمنفلوطي (١٩٢٤م)، ونجيب الكيلاني، وعلي الطنطاوي، وعلي أحمد باكثير (١٩٦٩م)، وعبد الحميد جودة السحار (١٩٧٤م)، وعماد الدين خليل (لا يزال حياً) إلا قليل من كثير، ولا يزال هناك .. وهناك؛ ومع هذا فلا تكاد تجد لهذا الأدب حضوراً يُذكر، ولولا واجب البحث لما سمعت وغيري بكثير من هذه

(١) انظر: د. وليد إبراهيم قصاب: **من قضايا الأدب الإسلامي**، ص ٢٨.

(٢) د. عدنان النحوي: **الأدب الإسلامي إنسانيته وعالميته**، ط:١ (الرياض، دار النحوي لنشر والتوزيع، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م) ص ٣٤-٣٨.

(٣) انظر: د. وليد إبراهيم قصاب: **من قضايا الأدب الإسلامي**، ص ١٧٣-١٧٤.

(٤) جمع د. عبد الباسط بدر ببليوغرافية للأدب الإسلامي بعنوان: **دليل مكتبة الأدب الإسلامي في العصر الحديث**، وقفت منها على الجزء الأول، وهو صادر عن رابطة الأدب الإسلامي العالمية، ط:١ (الرياض، مكتبة العبيكان، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م).

الأسماء ولا بنتاجها، اللهم خلا المشهورين منهم، والمعروف أدبهم بنوع من «الحياد الإيجابي» تجاه «الإسلامية» في الأدب، كالرافعي والعقاد وأمثالهما.

وهذه الوقائع تُسلِمنا إلى حقيقة مفادها أنه لا يكفي للأدب «الإسلامي» اعتماده على المكتوب والمطبوع، ولا على الندوات والمؤتمرات لدفع مسيرته والتخطيط لمستقبله؛ بل لا بدَّ له من الاحتكاك بالساحة الإعلامية والعناية بها، فما لم يجد هذا الأدب صوتاً قوياً في الوسط الإعلامي؛ فلن يُحدث صدى في الأوساط الأدبية، وبالتالي لن يمتلك حضوراً فعالاً ومؤثراً في الأواسط الشعبية[١].

وإن نظرة إلى الأدب في عصر النبوة، والعصر الإسلامي الأول لتبيِّن مدى ارتباطه بالجهاز الإعلامي لعصره، إن لم نقل بإن إعلام ذلك العصر هو أدبه، فالشعر والخطابة هما فنون الكلام في العصر الجاهلي، كما كان للعرب عناية بالنثر وإن لم يُحفظ من منثورهم إلا القليل، وقد ازدهرت الخطابة في ظل الإسلام بعدما نهضت لتلبية متطلبات الدعوة الجديدة؛ فكانت وسيلتها المباشرة للتواصل مع الجماعات وإقناعها والتأثير فيها، ومن ثم للتحريض على الجهاد، ومدافعة الشرك، إلى أن استقرت في شعائر الدين وعباداته كما في خطبة الجمعة والعيدين والحج ...إلخ[٢].

وأما الشعر؛ فلطالما سمعه رسول الله ﷺ واستنشد رواته من أصحابه، كما اتخذ منهم شعراء ينافحون عن الإسلام بلسانهم، كحسَّان بن ثابت، وعبد الله بن رواحه، وغيرهما ...، والأدلة على ذلك كثيرة مستفيضة، فعن عمرو بن الشَّريد، عن أبيه، قال: رَدِفتُ رسول الله ﷺ يوماً، فقال: ((هل معك من شعر أميَّة بن أبي الصَّلْت شيء؟)) قلت: نعم، قال: «هِيه»[٣] فأنشدتُه بيتاً، فقال: «هيه» ثم أنشدته بيتاً، فقال: «هيه» حتى أنشدته مائة بيت[٤].

---

(١) انظر: د. عماد الدين خليل: **الغايات المستهدفة للأدب الإسلامي - محاولات في التنظير والدراسة الأدبية**، ط:١ (عمَّان، دار الضياء، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م) ص ١٩.

(٢) انظر: د. صلاح الدين الهادي: **الأدب في عصر النبوة والراشدين**، ط:٣ (القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م) ص ١٥٧-١٦٠، ١٦٥، والقلقشندي: **صبح الأعشى**، (القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٣٤٠هـ/ ١٩٢٢م) ١/ ٢١٠-٢١١.

(٣) "هِيْهِ بكسر الهاء وإسكان الياء وكسر الهاء الثانية قالوا والهاء الأولى بدل من الهمزة وأصله إيه وهي كلمة للاستزادة من الحديث المعهود". **النووي على مسلم:** ١٢/١٥.

(٤) **مسلم:** كتاب الشعر، حديث رقم (٢٢٥٥)، ١٧٦٧/٤.

وعن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: ((أصدقُ كلمة قالها شاعر، كلمة لَبِيد: «ألا كلُّ شيءٍ ما خلا اللهَ باطلٌ»، وكاد أميَّة بن أبي الصَّلْت أن يُسلم))[١].

وعن عبد الرحمن بن عوف، أنه سمع حسَّان بن ثابت الأنصاري، يستشهد أبا هريرة: أنشُدُك اللّه، هل سمعت النبي ﷺ يقول: ((يا حسَّانُ، أجب عن رسول الله ﷺ، اللهم أيِّده بروح القُدُس)) قال أبو هريرة: نعم[٢].

وعن ابن شهاب أنَّ الهيثم بن أبي سنان، أخبره: أنه سمع أبا هريرة، في قصصه، يذكر النبي ﷺ يقول: ((إنَّ أخاً لكم لا يقول الرَّفَث)) يعني بذاك ابن رَوَاحَة، قال[٣]:

وفينا رسول الله يتلو كتابه ... إذا انشقَّ معروفٌ من الفجر ساطع
أرانا الهدى بعد العمى فقلوبنا ... به موقناتٌ أنَّ ما قال واقع
يبيتُ يجافي جَنْبَهُ عن فراشه ... إذا استثقلت بالمشركين المضاجع

لقد كان الشعر سلاحاً قوياً في حرب تدور بين جبهة الإيمان والكفر، وقد حرص رسول اللّه ﷺ على توجيه الشعراء من أصحابه لدخول هذه المعركة، والمجاهدة بالكلمة إلى جانب السيف[٤]، وقد عبَّر عن هذه «المتلازمة الجهادية» بقوله: ((إنَّ المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه، والذي نفسي بيده، لكأنَّ ما ترمونهم به نَضْحُ النَّبْل))[٥].

وهكذا كان إعلام ذلك العصر شعره، وشعره أدبه، وأدبه إعلامه؛ ولهذا أجاد المسلمون موازنة القوى، وأحسنوا المدافعة، ووسَّعوا ميادين الجهاد حتى أبلغونا رسالة الإسلام.

واليوم نجد الأدب الحامل لمضمون عقيدتنا والمعبِّر عنها بالكلمة، يعيش في عزلة عن الإعلام وغربة عنه، وإذا كان هذا الأدب هو سلاح العصر في معارك الفنون، ومنهج إعلامنا في مواجهة الإعلام المدمِّر؛ فإن غيابه عن الساحة الإعلامية يمثل خسارة لنا لسلاح فعال وهام في عصر باتت حروبه تُشَنُّ عبر الشاشات الكبيرة أو الصغيرة، ومن خلال الكلمة مقروءة

---

(١) **البخاري**: كتاب الأدب، باب ما يجوز من الشعر والرَّجَز والحُداء وما يكره منه، حديث رقم (٦١٤٧)، ٣٥/٨، **ومسلم**: كتاب الشعر، حديث رقم (٢٢٥٦)، ١٧٦٨/٤.

(٢) **البخاري**: كتاب الصلاة، باب الشِّعر في المسجد، حديث رقم (٤٥٣)، ٩٨/١.

(٣) **البخاري**: كتاب الأدب، باب هجاء المشركين، حديث رقم (٦١٥١)، ٣٦/٨.

(٤) انظر: د. صلاح الدين الهادي: **الأدب في عصر النبوة والراشدين**، ص ٢٧١.

(٥) **مسند أحمد** من حديث عبد الرحمن بن كعب بن مالك عن أبيه، رقم الحديث (٢٧١٧٤)، ١٤٧/٤٥-١٤٨. وقال محققوه: إسناده صحيح على شرط الشيخين.

كانت أم مسموعة أم مرئية في وقت لا نزال فيه نعاني القصور في صناعة الكلمة، وإحسان توظيف الشاشة[١].

وبعد هذا، فما هو الإمكان والمطلوب في عصرنا لتوظيف الأدب في خدمة قضايا العقيدة الإسلامية وتمكينها؟

بداية لا بدَّ أن يُنزَع عن هذا الأدب شعار «الإسلامي» حتى يجد له موطئ قدم في السوق الأدبي؛ فإنه ما دام مستمسكاً بهذا الشعار؛ فلن يلتفت إليه إلا ثُـلَّة من المتدينين وقاصدي المكتبات الإسلامية الذين يبحثون عما يروي ظمأهم العاطفي وأشواقهم الروحية في أدب يرطِّب ضمائرهم بأنه «إسلامي»، وما عدا هؤلاء فلا حاجة له في مثل هكذا أدب ولا مطمع[٢].

وثانياً؛ يجب أن يتصدَّى لهذا الأدب أديب تحقق بأهليته وكفاياته، إذ لا بدَّ له ـ إلى جانب التزامه بالرؤية الإسلامية ـ من المُكْنة في اللغة عربية كانت أم أعجمية، والاطلاع على قواعدها وأسرارها ومدلولات ألفاظها؛ فهي أداة الأديب في صناعة أفكاره، ولا بدَّ أن يتوافر على حصيلة كافية من الثقافة العامة التي تكفل له سعة الأفق وسداد الرؤية وسلامة الأحكام، وإلا جاء أدبه قاصراً محدوداً. ومما لا غنى للأديب عنه هضم التجارب الأدبية المتـنوعة لكبار الأدباء في عصره؛ ليستلهم منها أساليب العرض وفنون الإقناع والتأثير؛ إذ ليس الأدب المعبِّر عن عقيدة الإسلام ورؤيته خطباً ومواعظ، وإن أي تفريط في الصور الفنية والقيم الجمالية على حساب الفكرة والمضمون هو خروج عن دائرة الفن وهدرٌ له؛ وبالتالي خروج عن نطاق الأدب وانزياح عنه[٣].

وثالث ما يمكن القيام به هو استثمار النتاج الأدبي الموافق للتصوُّر الإسلامي والصادر عن أدباء الحداثة المعروفين بعدم تبنّيهم للإسلامية في الأدب، من أمثال جبران خليل جبران (١٩٣١م)، وطه حسين (١٩٧٣م)، وتوفيق الحكيم (١٩٨٧م) ونجيب محفوظ (٢٠٠٦م)... وغيرهم، ويمكن في هذا السياق الإشارة إلى مجموعة القصص الفلسفية لتوفيق الحكيم

---

(١) انظر: د. نجيب الكيلاني: **مدخل إلى الأدب الإسلامي**، ص ٤٢-٤٣، ٤٨، ود. عدنان النحوي: **الأدب الإسلامي إنسانيته وعالميته**، ص ٣١٥-٣١٩.

(٢) يقول الشهيد البوطي: "إن البحث الذي يعلن عن نفسه أنه بحث إسلامي، منذ أول نظر إلى عنوانه أو موضوعه، لن يجتذب إليه إلا أولئك المسلمين الذين يبحثون عنه بطبيعة الحال". **من الفكر والقلب**، ص ١٧١-١٧٢.

(٣) انظر: د. نجيب الكيلاني: **تحت راية الإسلام**، ط:٢ (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م) ص ١٦٣-١٦٥، ولنفس المؤلف: **مدخل إلى الأدب الإسلامي**، ص ١٠٢-١٠٣.

والتي تحمل عنوان «أرني اللّه»، وكذلك عمله الحواري أو المسرحي الذي سماه «محمد ﷺ»، وقال فيه الرافعي: "وحسب المؤلف أن يُقال بعد اليوم في تاريخ الأدب العربي: إن ابن هشام كان أول من هذَّب السيرة تهذيبًا تاريخياً على نَظْم التاريخ، وإن توفيق الحكيم كان أول من هذَّبها تهذيباً فنِّياً على نَسَق الفن"[١].

كذلك يُشار إلى خاطرة «الحروف النارية» لجبران خليل جبران ضمن كتابه «دمعة وابتسامة»، ومما جاء فيها: "أهكذا يكون الإنسان مثل زبَد البحر يطفو دقيقة على وجه الماء ثم تمرُّ نسيمات الهواء فتطفئه ويصبح كأنَّه لم يكن!

لا لعمري فحقيقة الحياة حياة، حياة لم يكن ابتداؤها في الرَّحم ولن يكون منتهاها في اللَّحد، وما هذه السنوات إلا لحظة من حياة أزلية أبدية، هذا العمر الدنيوي مع كل ما فيه هو حلم بجانب اليقظة التي ندعوها الموت المخيف، حلم ولكن ما رأيناه وفعلناه فيه يبقى ببقاء الله"[٢].

وجليٌّ ما تـنضح به هذا الكلمات من قيومية اللّه ﷻ وأزليته، وزوال العاجلة، والخلود في الآخرة، وكل هذه قيم تدخل في صلب عقيدة الإسلام ورؤيته.

كما يمكن الإشارة أيضاً إلى بعض ما كتب طه حسين، كـ«الوعد الحق» الذي يفصح فيه عن فلسفة التمكين للمستضعفين في الأرض من خلال سيرة عمار بن ياسر.

وبالطبع فإن هذه الأمثلة ليست إلا إشارات عابرة، وليس هنا مكان الاستقصاء، إنما أُريدَ بها القول إنه بالإمكان استثمار ما حسُن من أدب هؤلاء القوم والدعوة إلى الإقبال عليه، بدل كيل الاتهامات لأهله، والتَّشَرنُق في دوائر ضيقة على هامش الحياة، وعلى هامش الأدب.

وآخر ما يمكن أن يوصى به في هذا الإطار هو العناية الشكلية بالمظهر الخارجي للنتاج الأدبي «الإسلامي»، فإن أغلفة الكتب الجميلة جواذب لها سحر خاص تأسر الناظر وتحضُّه على مطالعة محتواها واكتـناه ما فيها[٣]. ويدخل في هذه الوصية إتقان فنون الإعلان

---

(١) **وحي القلم**: ١١٤٦/٣.

(٢) **دمعة و ابتسامة**: (القاهرة، هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١١م) ص ٣٥.

(٣) كتب الشيخ الطنطاوي: "طُبع في دمشق منذ سنة كتاب صغير، زاهي الغلاف ناعمُه، ملفوف بالورق الشفّاف الذي تُلَفّ به علب الشكلاطة في الأعراس، معقود عليه شريط أحمر ... فيه كلام مطبوع على صفة الشعر، فيه أشطار طولها واحد إذا قستَها بالسنتيمترات، يشتمل على وصف ما يكون بين الفاسق القارح والبغيّ المتمرسة المتوقحة، وصفاً واقعياً لا خيال فيه، لأن صاحبه ليس بالأديب الواسع الخيال، بل هو مدلَّل غني عزيز على أبويه، وهو طالب في مدرسة، وقد قرأ كتابَه الطلابُ في مدارسهم والطالبات! ... ومع ذلك فقد قرأنا في الجرائد من نحو شهر أن صاحب هذا الكتاب قد دُعي إلى محطة الإذاعة في القاهرة ليذيع منها شعره، =

والترويج لهذه المنتجات باعتبارها «سلعة اللّه»، كما يتقن الآخرون ترويج سلعة الإنسان أو ربما سلعة الشيطان.

وعوداً على بدءٍ؛ فإنه ما لم يخترق الأدب «الإسلامي» ميادين الإعلام؛ فإنه سيبقى في الظلمات، وأحسبُ أن ما ذُكِر من وصايا في هذا المطلب كفيلٌ بإخراجه إلى النور، أما البحث في الإعلام ودوره وإمكانات توظيفه لتمكين العقيدة الإسلامية في هذا العصر فمكانه المبحث التالي.

= رغبة منهم بنشر الأدب السوري وتوثيقاً للتعاون الثقافي بين الأقطار العربية!". **فصول في الثقافة والأدب**، ص ٢٧٣-٢٣٨.

المبحث الثالث - المدخل الإعلامي:

وفيه خمسة مطالب:

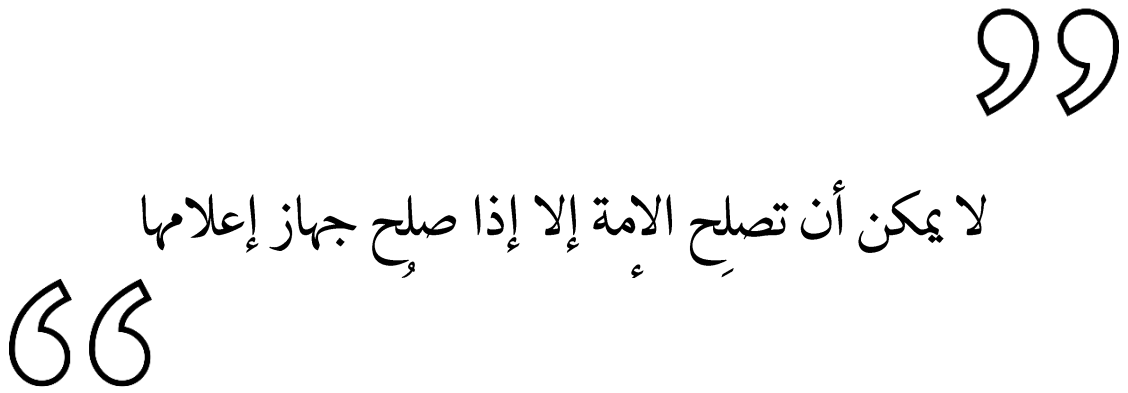
المطلب الأول: مفهوم الإعلام والاتصال.

المطلب الثاني: تطور العمليات الإعلامية من الحالة البدائية إلى مفهوم الاتصال الجماهيري.

المطلب الثالث: وسائل الاتصال الجماهيري.

المطلب الرابع: أثر وسائل الاتصال الجماهيري في تشكيل القيم والمعتقدات.

المطلب الخامس: الإعلام الإسلامي وآفاق تمكين العقيدة في العصر الحاضر.



لا يمكن أن تصلِح الامة إلا إذا صلِح جهاز إعلامها

الشيخ عبد الحميد الكشك رحمه الله[١]

(١) انظر الفيلم الوثائقي بعنوان: «**فارس المنابر.. الشيخ كشك**»، الدقيقة: (٤١:٥٤) على الرابط:
https://www.youtube.com/watch?v=QkTHiG6ZZEA

إن التأمل فيما أصاب العالم العربي منذ أوائل العام (٢٠١١م)، وما رافق ذلك من تغيرات اجتماعية وسياسية ودينية. والتفكر في الهالة التي رُسِمت حول تـنظيم إرهابي يحمل اسم «داعش»، ومن قبل هذا ما فعلته هوليود وأخواتها في تشكيل معتقد المجتمع الغربي حول صورة الإسلام والمسلمين، وترسيخ ما بات يعرف بـ«الإسلاموفوبيا». والنظر في تجميد العالم أوائل العام (٢٠٢٠م) بداعي انتشار وباء كورونا؛ لدليل صارخ على مدى هيمنة الإعلام في حياتـنا.

وليس من المغالاة القول: إننا نعيش مرحلة الدولة الإعلامية الواحدة التي ألغت الحدود والجغرافيا، وباتت تشكل القناعات العقدية وفقاً لما يميله صاحب الخطاب الأكثر تأثيراً. حتى أصبحت المعركة الحقيقية اليوم معركة الإعلام[١].

وإذا علمنا أن إنتاج أغنية مصوَّرة لشركات الطراز الأول مثل: «روتانا» و«هيرمس ـ عالم الفن»، يكلف ما بين (٤٠ - ٥٠) ألف دولار، وهذه التكلفة تصل إلى حوالي (٢٥٠) ألف دولار إذا كان مغنيها من كبار النجوم[٢]؛ إذا علمنا هذا؛ لم يعد من الغريب القول بأن نصيب الدعم الإعلامي في كثير من الدول يفوق الدعم الغذائي الذي به قوام الحياة[٣].

ولئن اتفقنا ـ من حيث المبدأ ـ على هيمنة الإعلام في عصرنا الحاضر، فإن هذه الهيمنة من نصيب إعلام الصورة لا إعلام الكلمة، إذ أن «صعود الصورة وسقوط الكلمة»[٤] هو ميسم هذا العصر الذي باتت فيه الكلمة المجرَّدة موضع شك في مصداقيتها، واحتلت الصورة المرئية والمتحركة ممثلة في جهاز التلفزيون مكان الصدارة، بحيث أن استطلاعاً أجري على أطفال تتراوح أعمارهم بين الرابعة والسادسة، سُئلوا فيه عما إذا كانوا يحبون آباءهم أكثر أم التلفاز؟ فجاءت (٥٤٪) من الإجابات أنهم يحبون التلفزيون أكثر[٥].

---

(١) انظر: عمر عبيد حسنة: **مراجعات في الفكر والدعوة والحركة**، ط:٣ (بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م) ص ٥٦-٥٧.

(٢) انظر: د. محمد حسام الدين إسماعيل: **الصورة والجسد - دراسة نقدية في الإعلام المعاصر**، ط:١ (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨م) ص ١٤٣-١٤٤.

(٣) انظر: عمر عبيد حسنة: **مراجعات في الفكر والدعوة والحركة**، ص ٥٧.

(٤) عنوان كتاب أصله في الإنكليزية: (The rise of the image the fall of the word) للكاتب: (Mitchell Stephens).

(5) See: Mitchell Stephens: **The Rise of The Image The Fall of The Word**, (New York, oxford university press, 1998) Preface, P. xi-xii, Introduction, P. 5-6.

مثل هذا الاستطلاع جاء في عصر ما قبل انتشار الوسائل الاندماجية التي تجمع الهاتف والتلفزيون والكمبيوتر في جهاز واحد، كالذي نجده اليوم في الموبايل والأجهزة اللوحية، ولا أدري ما الذي ستسفر عنه نتائج هذا الاستطلاع إذا ما أعيد إجراؤه في عصرنا الحاضر.

تُوقِفنا هذه المعطيات على ضرورة بحث الإعلام كمدخل لا محيد عنه في التشكيل العقائدي والقيمي لإنسان هذا العصر، وقد عمل المبحث الحالي على معالجة الظاهرة الإعلامية ودورها في تمكين العقيدة الإسلامية من خلال مطالبه التي تمحورت حول: مفهوم الإعلام والاتصال، وتطور العمليات الإعلامية من حالتها البدائية حتى وصولها لمفهوم الاتصال الجماهيري، ومن بعده التواصل الاجتماعي، ثم سلط الضوء على وسائل الاتصال الجماهيري ابتداء من الصحيفة ووصولاً إلى الإعلام المعاصر القائم على التكنولوجيا الرقمية والانترنت، وانتقل بعدها إلى دراسة أثر وسائل الاتصال في تشكيل القيم والمعتقدات، وختم بالحديث عن الإعلام الإسلامي وآفاقه في تمكين العقيدة في العصر الحاضر.

المطلب الأول - مفهوم الإعلام والاتصال:

أولاً - الإعلام:

أ- الإعلام لغة:

يُشتق الإعلام في اللغة من الثلاثي (عَلِمَ)، يقال: عَلِمتُ الشيء أعلَمُه علْماً: عرفته وخبرته، وعَلِمَ فلانٌ بالشيء شعر به ودراه، وأعلم فلاناً الخبر وبه: أخبره إياه، واستعلمه الخبر: استخبره، يقال: استَعلِمْ لي خبر فلان وأعلِمْنِيه حتى أعلَمَه[١].

وقد فرَّق الأصفهاني بين الإعلام والتعليم قائلاً: "أَعْلَمْتُهُ وعَلَّمْتُهُ في الأصل واحد، إلا أنَّ الإعلام اختصَّ بما كان بإخبار سريع، والتَّعليم اختصَّ بما يكون بتكرير وتكثير حتى يحصل منه أثر في نفس المُتعلِّم"[٢].

وهذا التفريق مُسلَّمٌ به من الناحية اللغوية، لا من ناحية الممارسة الإعلامية الحاضرة، إذ يجمع الإعلام في ممارسته كلاً من الإخبار السريع، والتكرار الكثير بغيه تحقيق أقصى قدر ممكن من التأثير في نفس المتلقي؛ وهذا ما جعله يشترك مع التعليم في مهمة نقل المعارف والمعلومات من المُرسِل (رجل الإعلام أو المعلم) إلى المُستقبِل (متلقي الرسالة الإعلامية أو المتعلم)[٣].

وخلاصة ما يفيده المعنى اللغوي للإعلام هو الإخبار والإبلاغ وإيصال معلومة من طرف إلى آخر، عن قصد وإرادة في أداء الفعل الإعلامي[٤].

ب- الإعلام اصطلاحاً:

لا يحظى الإعلام بتعريف متفق عليه نتيجة لتعدد المذاهب والفلسفات والرؤى الإعلامية، وغالب التعريفات تميل إلى ترجيح الجانب الموضوعي في عملية الإعلام، كما سيتضح من خلال الاستعراض التالي لهذه التعاريف.

---

(١) انظر: **لسان العرب**، ٤١٦/١٢-٤١٨، و**المعجم الوسيط**، ص ٦٢٤.

(٢) **مفردات ألفاظ القرآن**: ص ٥٨٠.

(٣) انظر: د. طه أحمد الزيدي: **المرجعية الإعلامية في الإسلام - تأصيل وتشكيل**، ط:١ (العراق - دار الفجر، الأردن - دار النفائس، ١٤٣٠هـ/ ٢٠١٠م)، ص ٤٢.

(٤) انظر: د. محمد علي جمعة: **دور الإعلام في التغيير والحراك الاجتماعي - سوريا أنموذجاً**، (دمشق، اتحاد الكتاب العرب، ٢٠١٢م) ص ٥٩.

لعل أقدم التعاريف العربية للإعلام القول بأنه: "تزويد الناس بالأخبار الصحيحة والمعلومات السَّليمة والحقائق الثابتة التي تساعدهم على تكوين رأي صائب في واقعة من الوقائع أو مشكلة من المشكلات، بحيث يعبِّر هذا الرأي تعبيراً موضوعياً عن عقلية الجماهير واتجاهاتهم وميولهم"(١).

ويتضح في هذ التعريف النزعة المثالية أو المبدئية التي تُـنظِّر للإعلام كما يجب أن يكون لا كما هو كائن، فالحقيقة في واقع الإعلام هي ما يخدم المصالح، ومالم يتوفر هذا الشرط في الحقيقة؛ فإنها تفقد صلاحيتها للنشر مهما حملته من الصدق والموضوعية(٢).

ويقترب من التعريف السابق مع رفع مستوى المثالية، القول بأن الإعلام: "نشر للأخبار والحقائق والأفكار والآراء يتم التعبير عنها بطريقة مباشرة، أو غير مباشرة، في إطار موضوعي بعيد عن الهوى والغرض، من خلال أدوات ووسائل محايدة، بهدف إتاحة الفرصة للإنسان للوقوف على الأخبار والحقائق والأفكار والآراء، ليكون قادراً على تكوين فكره الخاص به الذي يمكنه من اتخاذ الموقف الذي يراه ملائماً"(٣).

وتتجلى المثالية المفرطة قليلاً في هذا التعريف بتجريده الإعلام من الهوى والغرض، وتقديم الحقائق للإنسان مع منحه الحرية ليكون قادراً على تكوين فكره الخاص، واتخاذ الموقف الذي يراه مناسباً.

وهذا بالطبع بعيدٌ عن الممارسة الإعلامية التي تجعل من التأثير على عقل الإنسان وعواطفه واتجاهاته، ودفعه للقيام بسلوكات معينة تتفق ومصالحها غاية لها.

ويتساوق مع التعاريف السابقة تحديد معنى الإعلام بأنه: "تقديم الأخبار والمعلومات الدَّقيقة الصادقة للناس، والحقائق التي تساعدهم على إدراك ما يجري حولهم وتكوين آراء صائبة في كل ما يهمُّهم من أمور. ويتم ذلك من خلال وبواسطة وسائل تحمل للناس هذه المعلومات والحقائق والأخبار يُطلَق عليها الآن اصطلاح وسائل الاتصال بالجماهير ومنها الصُّحف والراديو والتلفزيون. وهي وسائل لا تقتصر على الإعلام فقط بل تقوم أيضاً بالإعلان والتعليم والترويح"(٤).

---

(١) د. عبد اللطيف حمزة: **الإعلام والدعاية**، ط:١ (بغداد، مطبعة المعارف، ١٩٦٨م) ص ٧٥.

(٢) انظر هذه الرؤية ومناقشتها لدى: د. إبراهيم إمام: **دراسات في الفن الصحفي**، (القاهرة، مكتبة الأنجلو مصرية، د/ ط ت) ص ٥٨.

(٣) د. محمود محمد سفر: **الإعلام موقف**، ط:١ (جدة، تهامة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م) ص ٢٤.

(٤) د. كرم شلبي: **معجم المصطلحات الإعلامية**، ط:١ (القاهرة، دار الشروق، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م) ص ٢٩٢.

ويمتاز هذا التعريف عن سابقيه بتأكيده على أن الإعلام يتم من خلال وسائل تعرف اليوم باسم «وسائل الاتصال بالجماهير»، وأن وظيفته أو وظائفها غير مقصورة على تقديم الأخبار والحقائق، بل تتعداها إلى الإعلان والتعليم والترفيه.

أما التعريف الذي أراه أدنى إلى توصيف الإعلام في واقعه، فهو القول بأنه: **"بثُّ** رسالة ما (إخبارية أو إقناعية أو تعليمية أو ترفيهية ...) على أعداد كبيرة من الناس، عن طريق إحدى الوسائل الجماهيرية (الصحافة والكتاب والإذاعة والتلفاز ...)، بأسلوب يخدم هدف الرسالة، ويساعد على تحقيق الأثر المطلوب في الجمهور**"**[١].

وبعد هذا فإني أميل إلى تعريف الإعلام بالقول إنه:

دراسة وإعداد رسائل واقعية أو خيالية وبثُّــها على أعداد كبيرة من الناس يتباينون في عقائدهم واتجاهاتهم، وفي مستوياتهم العمرية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية؛ بقصد التأثير على عواطفهم وأفكارهم واتجاهاتهم ودفعهم للسلوك على نحو معين.

ثانياً - الاتصال:

أ- الاتصال لغة:

يعود الاتصال في اللغة إلى الثلاثي (وَصَل)، والواو والصاد واللام أصل يدلُّ على ضمِّ شيء إلى شيء. يقال: وَصَلَ الشيء بالشيء وصْلاً وصلَة ضمَّه به ولأَمَه، وأوصله الشيء: أبلغه إياه، واتَّصل الشيء بالشيء: مطاوع وصله به، وبينهما وُصْلةٌ أي اتِّصال وذريعة، والتواصل ضدَّ التَّصارُم[٢].

يتضح من هذا أن أساس المعنى اللغوي للاتصال هو عدم الانقطاع والهجران، والحفاظ على ما يربط الأطراف ببعضها ويلائم بينها، ولا يخرج عن هذا المعنى التطبيقات المتطورة لما يعرف بثورة الاتصال، والتواصل الاجتماعي.

---

(١) حمود البرهو: **الأساليب الإعلامية في دعوة القرآن للعقيدة الصحيحة سورة إبراهيم نموذجاً - دراسة تأصيلية تطبيقية**، رسالة لنيل درجة الماجستير في العقائد والأديان، إشراف: د. حسان القاري، (جامعة دمشق، كلية الشريعة، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م) ص ٦.

(٢) انظر: **المعجم الوسيط**، ص ١٠٣٧، وابن الفارس: **معجم مقاييس اللغة**، ١١٥/٦، والرازي: **مختار الصحاح**، ص ٣٤٠.

ب- الاتصال اصطلاحاً:

تستخدَم كلمة الاتصال للتعبير عن معان مختلفة، فهي تشير في أقدم معانيها إلى نقل الأفكار والمعلومات والاتجاهات من شخص لآخر، ثم باتت تدلُّ على شبكة المواصلات التي تربط الأماكن ببعضها وتهيئ عملية نقل السلع والأفراد. وقد استخدمها المهندسون للإشارة إلى التلفون والتيليغراف والراديو، أما الآن فتشير إلى مؤسسة معينة أو صناعة تضمُّ وسائل الإعلام المختلفة من صحافة وإذاعة وتلفزيون[١]، وقد اتَّسعت دلالتها مؤخراً لتشمل وسائل التواصل الاجتماعي عبر شبكة الانترنت.

من هنا فإن تعاريف الاتصال متـنوعة، وتختلف بحسب المجال الذي يستخدم فيه هذا الاصطلاح، ومع ذلك؛ فهناك قواسم مشتركة تجمع بين تعاريفه وتركز على التفاعل والتبادل للمعلومات والأفكار بين أطراف مختلفة؛ لتحقيق غايات معينة.

وفيما يلي جملة من هذه التعاريف.

الاتصال هو: **"العملية التي يتفاعل بمقتضاها متلقِّي ومرسل الرسالة (كائنات حية، أو بشر، أو آلات) في مضامين اجتماعية معينة. وفي هذا التفاعل يتم نقل أفكار ومعلومات (منبِّهات) بين الأفراد عن قضية معينة، أو معنى مجرَّد، أو واقع معين"**[٢].

وهذا التعريف هو الأكثر شمولاً وتعبيراً عن الاتصال فيما أعتقد؛ حيث يجعل الاتصال عملية تفاعلية بين المُرسِل والمستقبِل، ومعنى كونها تفاعلية أن الإرسال لا يتم في اتجاه واحد؛ بل يجري تبادل التأثيرات والاهتمامات حول القضية موضوع الاتصال، كما أنه يوسّع مفهوم أطراف العملية الاتصالية ليُشمِـلَها جميع الكائنات الحية وحتى الآلات، ويجعل غاية هذا التفاعل نقل المعلومات والأفكار بين الأطراف، والتي لا تقتصر على الأخبار أو الحقائق فقط، بل تمتد لتشمل العواطف والآراء والتوجيه والإقناع وغيرها[٣].

---

(١) انظر: د. جيهان رشتي: **الأسس العلمية لنظريات الإعلام**، ط:٢ (القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٧٨م) ص ٥٥-٥٦.

(٢) **السابق**، ص ٥٣.

(٣) انظر: **السابق**، ص ٥٣-٥٤.

ويرى تعريف ثان أن الاتصال هو: "العملية الاجتماعية التي يتم بمقتضاها تبادل المعلومات والآراء والأفكار في رموز دالَّة، بين الأفراد أو الجماعات داخل المجتمع، وبين الثقافات المختلفة، لتحقيق أهداف معينة"(١).

ويقترب هذا التعريف من سابقه إلا أنه يقصر الاتصال على البشر، ويجعل القناة الناقلة للمعلومات والأفكار هي الرموز، وهذا مما يؤخذ عليه، إذ لا يقتصر الاتصال على استخدام الرموز، بل من الممكن أن يتم عبر اللغة الصامتة التي تـنقل معلومات هامة(٢).

ويقول تعريف ثالث: "إن الاتصال عملية دينامية دائرية، يتفاعل خلالها فرد أو أكثر أو مجموعة أو أكثر، أو نظم اجتماعية مع بعضها البعض، بغرض تبادل المعلومات والأفكار والآراء المختلفة، وتتم في وسط اجتماعي يساعد على المشاركة في المعلومات والانفعالات والصور الذهنية، وهذه العملية لها أهداف معينة وردود فعل حالية أو مستقبلية"(٣).

يتشابه هذا التعريف مع سابقيه، غير أنه يركز على كون الاتصال عملية دائرية، بمعنى أن المُستقبِل قد يتحول مُرسِل وبالعكس، وهذه نتيجة طبيعية لكونه عملية تفاعلية دينامية، كما يشير التعريف إلى إمكانية حصول الاتصال بين المرء ونفسه وهو الاتصال الذاتي فضلاً عن حصوله بين الأفراد والجماعات.

ويبقى التعريف الأول هو الأنسب والأشمل لمفهوم الاتصال وفقاً للمبررات التي سلف ذكرها، فضلاً عن كونه المؤسس لها من الناحية التاريخية(٤).

أما الاتصال في مجال الإعلام فيعرَّف بأنه: "بثُّ رسائل واقعية أو خيالية تتصل بموضوعات معينة على أعداد كبيرة من الناس مختلفين فيما بينهم في النواحي الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية يوجدون في مناطق متفرقة" (٥).

ويلاحظ أن هذا التعريف يقترب كثيراً من المعنى الاصطلاحي للإعلام، وهو ما يدفعنا لبحث العلاقة بين المصطلحين في الفقرة التالية.

---

(١) د. محمد عبد الحميد: **نظريات الإعلام و اتجاهات التأثير**، ط:٣ (القاهرة، عالم الكتب، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م) ص ٢٥.

(٢) انظر: د. جيهان رشتي: **الأسس العلمية لنظريات الإعلام**، ص ٥٣-٥٤.

(٣) د. محمود حسن إسماعيل: **مبادئ علم الاتصال ونظريات التأثير**، ط:١ (مصر، الدار العالمية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م) ص ٦٢.

(٤) بمعنى أنه سابق في ظهوره على التعاريف التي وردت بعده في المتن.

(٥) د. منال طلعت محمود: **مدخل إلى علم الاتصال**، (مصر، جامعة الإسكندرية، ٢٠٠١-٢٠٠٢م) ص ٢٢.

والمهم أن مصطلح الاتصال أو التواصل هو مصطلح مفتوح يمكن أن يُدرج فيه أي مُستَجَد أو مُستَحدث علمي أو تكنولوجي يقوم بالربط والوصل بين أطراف متعددة.

ثالثاً - علاقة الإعلام بالاتصال:

تلتبس علاقة الإعلام بالاتصال، ويضيع التمايز بينهما في غالب الأحيان، فمن قائل بأن مصطلح الإعلام يتسع أحياناً ليشمل الاتصال، ويقتصر في أحيان أخرى على وسائل الإعلام وحدها، إلى قائل بأن الإعلام لا يقوى على التعبير عن الاتصال بشموله وسعته[١]، إلى قائل بالتداخل والتكامل بينهما، مع غلبة التعميم في الإعلام، وغلبة التخصيص في الاتصال، ففي الإعلام اتصال وفي الاتصال إعلام، والغرض منهما واحد، ولا وجود لأحدهما دون الآخر[٢].

والاتجاه السائد بين الباحثين هو أن الإعلام أحد أشكال الاتصال، وهو ما يعني أن الاتصال أعم من الإعلام، مع التأكيد على التداخل والتكامل بين المصطلحين في الوظيفة والاستعمال[٣].

والسَّير مع هذا الاتجاه يقتضي بيان أنواع الاتصال؛ لتحديد أي نوع من أنواع هذا الاتصال هو الإعلام. وعادة ما تُصنَّف أنواع الاتصال إلى: اتصال ذاتي، اتصال شخصي، اتصال جمعي، اتصال جماهيري[٤]. وعند هذا النوع الأخير من الاتصال ينمحي الفارق بين الاتصال والإعلام، ويصبح الإعلام مرادفاً للاتصال الجماهيري، وتصبح وسائل الإعلام (صحف، وإذاعة، وتلفزيون ...إلخ) هي عينها وسائل اتصال بالجماهير[٥].

---

(١) انظر: د. عطا الله الرمحين ود. بارعة شقير: **نظريات الاتصال**، (منشورات جامعة دمشق - مركز التعليم المفتوح، كلية الإعلام، ١٤٤١هـ/ ٢٠١٩م) ص ١٥-١٦.

(٢) انظر: د. محمد علي جمعة: **دور الإعلام في التغيير والحراك الاجتماعي - سوريا أنموذجاً**، ص ٣١، ٥٧.

(٣) انظر: د. محمود حسن إسماعيل: **مبادئ علم الاتصال ونظريات التأثير**، ص ٢١-٢٢، ود. محمد عبد الحميد: **نظريات الإعلام و اتجاهات التأثير**، ص ٤٠.

(٤) انظر: د. جيهان رشتي: **الأسس العلمية لنظريات الإعلام**، ص ٩٣، ١٢١، ود. محمود حسن إسماعيل: **مبادئ علم الاتصال ونظريات التأثير**، ص ٧٣-٧٥، ٧٧-٧٨، ود. محمد عبد الحميد: **نظريات الإعلام و اتجاهات التأثير**، ص ٣٥-٣٨، ود. عطا الله الرمحين - د. بارعة شقير: **نظريات الاتصال**، ص ٢٤-٢٥.

(٥) انظر: د. محمد عبد الحميد: **نظريات الإعلام و اتجاهات التأثير**، ص ٤٠.

يُعرَّف الاتصال الجماهيري بأنه: "العملية التي يقوم فيها القائم بالاتصال ببثِّ رسائل مستمرة ومتعدِّدة، من خلال الوسائل الآلية والالكترونية إلى عدد كبير ومنتشر من المتلقِّين في محاولة للتأثير عليهم بطرق متعددة"(١).

ويتميز هذا النوع بضخامة عناصر العملية الاتصالية وتعدُّدها، إذ يتحول القائم بالاتصال إلى مؤسسات تضم عدداً من المحترفين الذي يقومون بإعداد الرسائل الاتصالية لتوزيعها على أعداد كبيرة من المستقبلين من خلال الوسائل الآلية والإلكترونية بهدف تحقيق التأثير عليهم(٢).

والقائم بهذا الاتصال لا يعرف جمهوره، ولا يقف على ردود أفعاله بشكل مباشر، وإنما من خلال الدراسات والبحوث المستقبلية التي تلي العملية الاتصالية(٣).

المطلب الثاني - تطور العمليات الإعلامية من الحالة البدائية إلى مفهوم الاتصال الجماهيري:

التواصل الإعلامي قديم قدم المجتمعات الإنسانية، وعملية تـناقل الأخبار والمعلومات بين الناس وُجدت مع وجودهم؛ ذلك أنه ليس للإنسان غنىً عن الإعلام في أي زمان أو مكان، كما أنه يعسر عليه الاكتفاء بأخباره الشخصية أو أخبار محيطه الضيق كأسرته وقريته ...؛ لهذا عرف الإنسان في عصوره القديمة والوسطى أشكالاً عديدة للإعلام غلب عليها الطابع الشفهي: كالمناداة في الطرق العامة والأسواق، أو من فوق الجبال والتلال، أو من على ظهور الدواب، وكذلك الوقوف على المآذن والمنائر لإبلاغ الأوامر السُّلطانية وإذاعتها، فضلاً عن نشاط الخطباء السياسيين والدينيين(٤).

---

(١) د. محمد عبد الحميد: **نظريات الإعلام و اتجاهات التأثير**، ص ٣٩.

(٢) انظر: **السابق**، ص ٣٨-٣٩.

(٣) انظر: د. محمد عبد الحميد: **نظريات الإعلام و اتجاهات التأثير**، ص ٣٩-٤٠، ود. محمود حسن إسماعيل: **مبادئ علم الاتصال ونظريات التأثير**، ص ٧٩.

(٤) انظر: د. خليل صابات: **وسائل الاتصال نشأتها وتطورها**، ط:٦ (القاهرة، دار الأنجلو مصرية، ١٩٩١م) ص ٩، وعبد اللطيف حمزة: **الإعلام له تاريخه ومذاهبه**، (مصر، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ٢٠٠٢م) ص ٤٥-٤٦، ود. عبد الله الرمحين وآخرون: **مقدمة في علم الصحافة**، ص ٩-١٢.

وإلى جانب هذا وُجِدت وسائل أخرى للإبلاغ والإعلام كدقِّ الطبول، وإشعال النار وإرسال الرسائل والدُّعاة، وحفر المراسيم على جدران المعابد ... وغير ذلك، فهذه المظاهر جميعها وما يماثلها؛ تجسيد لما يمكن تسميته بـ«ظواهر ما قبل الصحافة»[١].

وقد شكَّلت حالة المشافهة في تبادل المعلومات نواة الكتابات ذات الطابع الصحفي، فظهر في الدولة الرومانية الأخبار المكتوبة على لوحات خشبية، وفي اليابان وُجِدت صحف قبل ظهور الطباعة تعكس رسوم الآلهة على ألواح من التراب، ومع هذا فلا يمكن الحديث عن وجود صحافة بالمعنى الفعلي قبل اختراع الطابعة[٢].

مرت العمليات الإعلامية بمرحل عديدة حتى بلغت عصر الاتصال الجماهيري فبدأت بالتواصل عبر الإشارات والعلامات[٣]، ثم عبر التخاطب واللغة، وبعد ذلك جاء عصر الكتابة ثم عصر الطباعة، إلى أن وصلنا لعصر الإعلام والثورة الاتصالية[٤].

شهد النصف الثاني من القرن العشرين تفجُّراً في المعلومات وقفزة في ثورة الاتصالات نتج عنهما كلاً الحاسب الالكتروني الذي بدأ الجيل الأول منه عام (١٩٤٦م)، وإطلاق أول قمر صناعي عام (١٩٥٧)[٥].

وفي هذه المرحلة دخلت تحوُّلات على العملية الاتصالية جعلتها تتسم بجملة من المزايا والخصائص الجديدة، أبرزها[٦]:

---

(١) انظر: د. خليل صابات: **وسائل الاتصال نشأتها وتطورها**، ص ٩-١٠، ود. عبد الله الرمحين وآخرون: **مقدمة في علم الصحافة**، ص ١١-١٢.

(٢) انظر: د. عبد الله الرمحين وآخرون: **مقدمة في علم الصحافة**، ص ١٢-١٣.

(٣) نعتقد نحن المسلمين أن الله منذ أوجد الإنسان على هذه الأرض منحه اللغة والتعبير، ولم يتواصل عبر الإشارات، ونلمح هذا المعنى في قوله ﷻ: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ٣١].

(٤) انظر تفصيل هذه المراحل لدى: ملفين ل. ديفلير - ساندرا بول روكيتش: **نظريات وسائل الإعلام**، ترجمة: كمال عبد الرؤوف، ط:١ (القاهرة، الدار الدولية للنشر والتوزيع، ١٩٩٣م) ص ٣٨-٥٩.

(٥) انظر: د. حسن عماد مكاوي - د. ليلى حسين السيد: **الاتصال ونظرياته المعاصرة**، ص ١٠٦، ود. بارعة شقير - د. سميرة شيخاني: **تكنولوجيا المعلومات والاتصال**، ص ٤٨-٤٩، ٧٥.

(٦) انظر: د. حسن عماد مكاوي - د. ليلى حسين السيد: **الاتصال ونظرياته المعاصرة**، ط:١ (القاهرة، الدار المصرية اللبنانية،١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م) ص ١٠٦-١٠٨.

- **التفاعلية:** حيث يتبادل القائم بالاتصال والمتلقي الأدوار فيما بينهما، ويطلق على كل منهما لفظ «مشارك» بدلاً من كونه مرسلاً أو مستقبلاً، وتصبح العملية الاتصالية ثنائية تبادلية ذات اتجاهين بدل كونها أحادية الاتجاه.
- **التفتيت:** ويشير إلى التخصيص في إعداد الرسائل الإعلامية وتنويعها بحيث تلائم الأفراد أو الجماعات الصغيرة المتجانسة، بدل توحيدها لملائمة الجماهير العريضة.
- **اللاتزامنية:** وتعني عدم اشتراط الوجود الآني المتزامن لكل من المشاركين في العملية الاتصالية، إذ أضحى بإمكان الفرد إرسال الرسائل وتلقيها في الوقت الذي يناسبه، كما في حالة البريد الإلكتروني.
- **الحركة والمرونة:** تتمتع الوسائل الاتصالية الجديدة بسهولة تحريكها ونقلها من مكان إلى آخر، كما نجد ذلك في الهاتف المحمول والحاسب الشخصي، ... وغيرهما.
- **الكونية والانتشار:** لم يعد اقتناء الوسائل الجديدة نوعاً من الترف؛ بل أضحت ضرورة يعسر التخلي عنها أو العزوف عن استعمالها، ونتيجة لهذا الانتشار باتت البيئة الاتصالية بيئة عالمية تتخطى حدود الزمان والمكان والرقابة، وبات العالم يعرف بـ«القرية الكونية الصغيرة».

وبهذا تطورت العمليات الإعلامية بدءاً من المشافهة في تناقل المعلومات والأخبار، إلى أن ظهرت الصحافة. وقد بقيت الصحيفة الوسيلة الوحيدة للاتصال ـ في الإطار الإعلامي ـ إلى أن وُجِدت السينما ثم الراديو فالتلفزيون ...، وبذلك فتحت هذه المخترعات بوابة عصر الإعلام أو الاتصال الجماهيري، ثم تواترت الثورات المعلوماتية والاتصالية، وأدى التزاوج بينهما إلى ولادة «الإنترنت» كأكبر شبكة للاتصال والمعلومات أسَّست لظهور القرية الكونية أو العالمية[1]، وأنهت عصر الاتصال الجماهيري لصالح العصر الذي نعيشه اليوم ومنذ سنوات عشر ـ تقريباً ـ وهو عصر «التواصل الاجتماعي»، بكل ما يحمله هذا العصر من تحولات مفاهيمية (اتصال / تواصل، جماهيري / اجتماعي) وسوسيولوجية «اجتماعية».

المطلب الثالث - وسائل الاتصال الجماهيري:

تتعدد وسائل الاتصال / الإعلام وتتنوع إلى أنواع كثيرة، حيث يدخل فيها: الكتاب والخطبة، والندوة، والمؤتمر الصحفي، والمعرض، والصحيفة، والمسرح، والسينما،

(١) انظر هذه المعاني لدى: د. خليل صابات: **وسائل الاتصال نشأتها وتطورها**، ص ١١، د. بارعة شقير - د. سميرة شيخاني: **تكنولوجيا المعلومات والاتصال**، ص ٦٠، ٢٥٢.

والإذاعة، والتلفزيون، ووكالات الأنباء ... وغيرها[١]. وما يعني هذا البحث هو الاقتصار على أبرزها وأشهرها؛ ولذلك سيقوم بدراسة موجزة لكل من الصحيفة، والإذاعة، والتلفزيون فيما يلي:

أولاً - الصحيفة:

الصحيفة هي: **"مطبوع دوري ينشر الأخبار السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعلمية والتقنية ...إلخ، ويشرحها ويعلِّق عليها"**[٢].

ترجع البوادر الأولى لظهور الصحيفة إلى أفعال المُخبِرين، حيث كان هؤلاء يذهبون إلى الأسواق ويذيعون الأخبار على الناس مقابل أجر يدفعه السَّامع، وكان هذا الأجر عبارة عن عملة معدنية اسمها «جازيته»، ثم أُطلِق اسم هذه العملة على الورقة نفسها التي كان المُخبِر يتلو أخباره منها، وبعدها تطورت هذه الورقة إلى أن أصبحت صحيفة، وبقيت هذه الصحيفة الوسيلة الإعلامية الوحيدة إلى أن وُجِدت السينما ومن بعدها الراديو والتلفزيون وغيرهما من وسائل الاتصال[٣].

ولقد كان لاختراع الطابعة الفضل الأبرز في ظهور الصحيفة أو الصحافة من حيث أنها قضت على الخبر المنسوخ، وأتاحت الانتشار للخبر المطبوع. غير أن الصحافة الحديثة والمنتظمة بدأت في إيطاليا أواخر القرن السادس عشر، ثم في فرنسا حوالي عام (١٦٣٠م)؛ وهكذا ارتبط ظهور الصحافة مع عصر النهضة في أوربا، وما حققه هذا العصر من انعكاسات على جميع النواحي العلمية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية ... وغيرها[٤].

عرف الوطن العربي الصحافة في نهاية القرن الثامن عشر، وكانت مصر أول بلد عربي تصدر فيه الصُّحف، حيث أصدر الاحتلال الفرنسي صحيفتين ناطقتين بالفرنسية عام (١٧٩٨م) هما «بريد مصر» و«العشرية المصرية»، وقد توقفت الصحيفتان بعد خروجه من البلاد، وهكذا حتى جاء عام (١٨٢٨م) الذي صدرت فيه صحيفة «الوقائع المصرية» كأول صحيفة مصرية ناطقة باللغة العربية[٥].

---

(١) انظر: عبد اللطيف حمزة: **الإعلام له تاريخه ومذاهبه**، ص ١٦.

(٢) د. خليل صابات: **وسائل الاتصال نشأتها وتطورها**، ص ٧٥.

(٣) انظر: **السابق**، ص ١١.

(٤) انظر: **السابق**، ص ٧٥-٧٧.

(٥) انظر: د. إبراهيم إمام: **دراسات في الفن الصحفي**، ص ٢٠-٢١، ود. خليل صابات: **وسائل الاتصال نشأتها وتطورها**، ص ١٥١.

تمثِّـل كل صحيفة مشروعاً فكرياً أيديولوجياً أولاً ثم مشروعاً اقتصادياً يعكس مصالح القوى التي تملكه وتقف خلفه، ومهمة هذا المشروع ترويج أفكار وقيم الجهة المالكة التي تقوم برسم الغايات وضبط العمل بما يضمن تحقيق هذه الغايات[١]. وفي إطار الغاية المرسومة تقوم الصحافة بجملة وظائف، أهمها: الإعلام أو الإخبار، والتفسير والشرح، والتوجيه أو الإرشاد، والتعليم أو التـنشئة الاجتماعية، والتسلية أو الامتاع، والتسويق أو الإعلان، وينبغي ألا تطغى إحدى هذه الوظائف على الأخرى؛ لذا فإن الصحيفة الناجحة هي التي تجيد تحقيق التوازن والتكامل بين هذه الوظائف جميعها[٢].

إضافة لهذا؛ يعمل الفن الصحفي على ما يمكن أن نسميه بـ«شعبية العلم»، حيث يقوم بإيصال المعلومات إلى الجمهور بطريقة مُبسَّطة. ولقد أدَّت المعالجة الصحفية للكثير من المدارس العلمية والفلسفية ـ كالوجودية والنسبيَّة وغيرهما ـ إلى نشرها بين الجماهير، ومع هذا؛ فهناك محاذير لهذه المعالجة تتعلق بالتسطيح والمبالغة والتشويه[٣].

ومما يختص به الفن الصحفي أنه لا يتوجه إلى المنطق المجرَّد، وإنما خطابه وجداني يقصد المشاعر أصالة ويضيف إليها الناحية المنطقية؛ من هنا فإنه يكتسب خطورة في التأثير الجماهيري تـنبع مما يتمتع به من خواص: الدورية والعمومية والتأثير الوجداني، إضافة إلى التعبير المُبسَّط البعيد عن التجريد والقائم على التجسيد[٤].

ختاماً؛ يُلاحَظ أن التغيُّرات التقنية الكبيرة، والمستحدثات التكنولوجية في ميادين الاتصال والإعلام قلَّصت الحضور الجماهيري للصحافة، وشدَّدت الخناق عليها، مما ألزم الصحف الحريصة على النجاة والاستمرار أن تُكيِّف نفسها مع الظروف المتغيرة، والاتجاه نحو المحتوى الحصري سواء أكان تحليلاً أم تحقيقاً أم حديثاً أم غير ذلك من الأجناس الصحفية؛ ونتيجة لهذا غابت الكثير من الصحف عن الوجود أو عن الأضواء[٥]، وبقيت

---

(١) انظر: د. أديب خضور: **مدخل إلى فن التحرير الصحفي**، (منشورات جامعة دمشق - مركز التعليم المفتوح، كلية الإعلام، ٢٠٠٤م) ص ٢١.

(٢) انظر: د. إبراهيم إمام: **دراسات في الفن الصحفي**، ص ٥٧، ود. خليل صابات: **الصحافة مهنة ورسالة**، (القاهرة، دار المعارف، د/ ط ت) ص ٤، ود. عبد اللطيف حمزة: **الصحافة والمجتمع**، (القاهرة، دار القلم، ١٩٦٣م) ص ٢١.

(٣) انظر: د. إبراهيم إمام: **دراسات في الفن الصحفي**، ص ١١.

(٤) انظر: **السابق**، ص ٢٦.

(٥) خلال السنوات العشر الماضية اختفت حوالي ثلاثمائة صحيفة أمريكية محلية، ومن الصحف من توقف عن الصدور ورقياً وهاجر إلى الانترنت، من ذلك صحيفة «لاتربيون» منذ العام (٢٠١٢م)، وصحيفة «النيوز ويك» الأمريكية العريقة مع أوائل عام (٢٠١٣م)، وكذلك «الاندبندنت» البريطانية، وجريدة «السفير» العربية

الجماهيرية والتأثير لقلَّة من الاحتكارات الصحفية الضخمة في البلدان الغربية، وخاصة في (الولايات المتحدة، وانكلترا، وفرنسا) التي تحتكر الصحافة الدولية، وتسيطر على الصحف العالمية المرموقة مثل: النيويورك تايمز (The New York Times) والواشنطن بوست (The Washington Post) والوول ستريت جورنال (The Wall Street Journal) الأمريكية، والتايمز (The Times) والغارديان (The Guardian) البريطانية، واللوموند (Le Monde) والفيغارو (Le Figaro) الفرنسية، وغيرها[١].

ثانياً - الراديو:

تعود بدايات الراديو إلى التنبؤ بوجود الموجات الكهرومغناطيسية عام (١٨٦٤م)، وقد ثبت صدق هذه النبوءة بالفعل على يد العالم الألماني هنريك هيرتز (Heinrich Hertz) (ت ١٨٩٤م) بين عامي (١٨٨٧-١٨٨٨م)، ثم تمكن المخترع الإيطالي ماركوني (Marconi) (ت ١٩٣٧م) عام (١٨٩٥م) من إرسال أول إشارات لاسلكية مهدت ليصبح الراديو حقيقة واقعة عام (١٩٢٠م) في الولايات المتحدة؛ ولم يمض عام (١٩٢٤م) إلا وقد امتلكت كل دولة من دول العالم المتقدم محطة راديو واحدة على الأقل [٢].

وفي العالم العربي بدأت الإذاعة بداية تجارية على يد بعض الأفراد والشركات، وعملت على تحقيق الربح من خلال ترويج السِّلع وإذاعة الإعلانات، وكانت هذه البدايات في مصر والجزائر عام (١٩٢٥م)، ثم ظهرت الإذاعات الحكومية في هذه الدول بعد أن قضت على المحطات الأهلية[٣].

يمتاز الراديو بتخطيه لحواجز التعليم والجغرافيا وإمكانية وصوله لجميع الناس بمختلف شرائحهم العمرية والاجتماعية والثقافية؛ إذ بإمكانه مخاطبة الأميين والأطفال وكبار السن

في أوائل عام (٢٠١٧م)، وغيرها الكثير، انظر: د. جمال رزن: **الإعلام التقليدي والجديد في سياق تمدُّد الإعلام الاجتماعي وشبكاته**، ضمن كتاب: **سلطة الإعلام الاجتماعي - تأثيراته في المنظومة الإعلامية التقليدية والبيئة السياسية**، تحرير: محمد الراجي، ط:١ (قطر، مركز الجزيرة للدراسات، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٧م) ص ٣٩، ٤٣.

(١) انظر فيما يخص الصحافة الدولية والاحتكار الغربي لها: د. عطا الله الرمحين - د. سميرة شيخاني: **الإعلام الدولي**، (منشورات جامعة دمشق - مركز التعليم المفتوح، كلية الإعلام، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١١م) ص ٣٦٢-٣٦٣.

(٢) انظر: أ.د. عاطف عدلي العبد - د. نهى عاطف العبد: **وسائل الإعلام (نشأتها - تطورها - آفاقها المستقبلية)** ص ٤١، ود. خليل صابات: **وسائل الاتصال نشأتها وتطورها**، ص ٤١٩-٤٢٠، و
J.A. Spiker: **The Development of Radio**, (Journalism and Mass Communication, Vol. I) p. 3.

(٣) انظر: أ.د. عاطف عدلي العبد - د. نهى عاطف العبد: **وسائل الإعلام (نشأتها - تطورها - آفاقها المستقبلية)**، ط:١ (القاهرة، دار الفكر العربي، ٢٠٠٦-٢٠٠٧م)، ص ٤٢.

والشباب والنساء ... وغير ذلك من الشرائح التي ربما يصعب الوصول إليها بالوسائل الأخرى، كما أنه لا يتطلب جهداً في الاستماع ولا تخصيص وقت محدد لهذا الغرض، بل بإمكان مستمع الراديو القيام بأعمال أخرى (أعمال منزلة، قراءة ...إلخ)، وقد أظهرت التجارب أن المقدرة الإقناعية للراديو تفوق المطبوع؛ وأن المواد البسيطة التي تُقدَّم من خلال الراديو يسهل تذكُّرها بشكل أكبر مما لو قُدِّمت مطبوعة، وخصوصاً بين الأفراد الأقل تعليماً[١].

ثالثاً - التلفزيون:

يشكل التلفزيون خلاصة التقدم العلمي في ثلاثة ميادين، هي: الكهرباء، والتصوير الضوئي، والمواصلات السلكية واللاسلكية. ويمكن إعادة الاختراع الحقيقي لهذا الجهاز إلى عشرينيات القرن العشرين، وتحديداً حينما تمكن العالم الروسي فلاديمير زوريكين (Vladimir Zworykin) (ت ١٩٨٢م) من تسجيل اختراعه الايكونوسكوب (Iconoscope) عام (١٩٢٣م)، وهو صمام تلفزيوني كهربائي يقوم بضبط وبث الصور فورياً باستخدام الالكترونيات، وإلى جانب هذا الاختراع ساهمت جهود عالِمَيْن آخرين هما: فيلو فرانسورث (Philo arnsworth) (ت ١٩٧١م) وألين ب دومونت (Allen B. DuMont) (ت ١٩٦٥م) في إبراز التلفزيون إلى حيز الوجود، حيث قام الأول بتطوير الكاميرا الإلكترونية، فيما طور الثاني صمامات الاستقبال واخترع أول جهاز استقبال تلفزيوني منزلي[٢].

وفي حقبة العشرينات تلك أجريت تجارب على نقل الصور سلكياً، تكلَّلت بالنجاح عام (١٩٢٥م)؛ لتتمكن بعدها شركة (جنيرال إلكتريك) من بدء بثها التلفزيوني التجريبي عام (١٩٢٨م)، وتلحق بها (N.B.C) عام (١٩٣٠م). ويعتبر فرانكلين روزفلت (١٩٤٥م) أول رئيس للولايات المتحدة تذاع صورته عبر الشاشة الصغيرة عام (١٩٣٩م)، حينها شاهد الجمهور الأمريكي التلفزيون لأول مرة وهو يعمل. بعدها أصبح التلفزيون وسيلة اتصال جماهيرية، وأقبل الناس على شراءه إقبالاً شديداً بدءاً من عام (١٩٤٧م). ثم تبنَّت لجنة الاتصال الفيدرالية عام (١٩٥٣م) نظاماً للتلفزيون المُلوَّن، وسيطرت ثلاث شبكات على التلفزيون التجاري في البلاد هي: (CBS, NBC, ABC)[٣].

---

(١) انظر: د. جيهان رشتي: **الأسس العلمية لنظريات الإعلام**، ص ٣٦١، ٣٦٧، ود. أديب خضور - د. كمال بديع الحاج: **الكتابة للإذاعة والتلفزيون**، طص ٥٢-٥٣.

(٢) انظر: أ.د. عاطف عدلي العبد - د. نهى عاطف العبد: **وسائل الإعلام (نشأتها - تطورها - آفاقها المستقبلية)**، ص ٦١-٦٢، ود. خليل صابات: **وسائل الاتصال نشأتها وتطورها**، ص٤٧١.

(٣) انظر: أ.د. عاطف عدلي العبد - د. نهى عاطف العبد: **وسائل الإعلام (نشأتها - تطورها - آفاقها المستقبلية)**، ص ٦٢، ود. خليل صابات: **وسائل الاتصال نشأتها وتطورها**، ص٤٧١-٤٧٣.

ومنذ عام (١٩٥٥م) بدأ التلفزيون الأمريكي يتفوق على الراديو والمجلات في حصيلة الإعلانات، ثم أصبح الوسيلة الإعلامية الأولى في أمريكا(١).

عربياً؛ تعتبر المغرب أولى الدول العربية التي عرفت التلفزيون، حيث دخلها عام (١٩٥٤م)، تلتها الجزائر والعراق عام (١٩٥٦م)، ثم سوريا ومصر عام (١٩٦٠م)، وكان آخرها سلطنة عمان عام (١٩٧٣م) وقيل (١٩٧٤م)(٢).

يتميز التلفزيون بأنه أقرب وسيلة للاتصال المواجهي المباشر، إذ يعتمد على حاستي السمع والبصر، ويجمع بين قوة تأثير كل من الصوت والصورة والحركة واللون، ومعلوم أن ما يأتي عبر حاستين يكون أكثر رسوخاً وثباتاً مما يتلقاه الإنسان عبر حاسة واحدة، وقد سبق أن (٨٨٪) من المعلومات التي يتلقاها الإنسان تأتيه عبر حاستي السمع والبصر(٣)؛ لهذا قد يتفوق التلفزيون على الاتصال المباشر؛ نظراً لإمكاناته التي تتيح له تكبير الأشياء الصغيرة، وتحريك الأشياء الثابتة، والنقل المباشر للأحداث حال وقوعها(٤).

إلى جانب هذا؛ يكتسب التلفزيون ميزة الصدق، ويعطي إحساساً بالألفة والواقعية؛ بسبب اعتماده على الصورة والمؤثرات البصرية والصوتية، فضلاً عن أن مشاهدة التلفزيون لا تحتاج معرفة بالقراءة والكتابة مما يجعله مناسباً للشرائح الأمية. وفوق كل هذا يعدُّ من أسرع وسائل الاتصال بالجماهير، إذ بإمكانه نقل الخبر بالصوت والصورة حال حدوثه، وعرضه بطريقة سلسلة للمشاهدين(٥).

ومما يزيد في خطورة وأهمية هذا الجهاز؛ إقبال الأطفال المتزايد على الفضائيات الأجنبية والعربية، مع عدم مقدرتهم على تمييز النافع من الضار، والغثِّ من السمين، مما يجعلهم عرضة للاختراق القيمي والعقائدي والسلوكي من قبل محتوى مناقض للمبادئ الإسلامية، ويغلب عليه العنف، والإدمان على المخدرات، وتشويه الدين الإسلامي، وتشكيك المسلمين

---

(١) انظر: د. خليل صابات: **وسائل الاتصال نشأتها وتطورها**، ص ٤٧٤.

(٢) انظر: أ.د. عاطف عدلي العبد - د. نهى عاطف العبد: **وسائل الإعلام (نشأتها - تطورها - آفاقها المستقبلية)**، ص ٦٤، ود. راسم محمد الجمال: **الاتصال والإعلام في الوطن العربي**، ط:٢ (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١م)، ص ١١٢.

(٣) انظر فقرة: الوسائل السمعية - البصرية، في المدخل التربوي، ص ٢٤١.

(٤) انظر: د. جيهان رشتي: **الأسس العلمية لنظريات الإعلام**، ص ٣٦٨-٣٦٩، و أ.د. عاطف عدلي العبد - د. نهى عاطف العبد: **وسائل الإعلام (نشأتها - تطورها - آفاقها المستقبلية)**، ص ٢٧.

(٥) انظر: أ.د. عاطف عدلي العبد - د. نهى عاطف العبد: **وسائل الإعلام (نشأتها - تطورها - آفاقها المستقبلية)**، ص ٢٧-٣١، و: د. أديب خضور - د. كمال بديع الحاج: **الكتابة للإذاعة والتلفزيون**، ط:٢ (منشورات جامعة دمشق - مركز التعليم المفتوح، كلية الإعلام، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٤م) القسم الثاني، ص ٩-١٠.

في عقيدتهم، ونشر العقائد الباطلة ... إلى غير ذلك من المخاطر الثقافية والأخلاقية والسلوكية والاجتماعية(١).

والخلاصة أن التلفزيون لم يعد مجرَّد وسيلة اتصال تقتصر على نقل الأخبار المحلية والدولية، بل بات أداة لإعادة صياغة الإنسان، من خلال ما يتمتع به من قدرات على الإقناع والتأثير والسيطرة، تشمل ميادين القناعات والتصورات والعقائد، واللغة، والسلوك، والاتجاهات(٢).

الإعلام المعاصر:

ويقصد بالإعلام المعاصر "ذلك الإعلام الذي يقوم على استخدام التكنولوجيا الرقمية، وتطبيقات النشر والبث الإلكترونية، متيحاً المشاركة للجميع كمنتجين ومتلقين للمادة الإعلامية ووسطاء لتداولها والتفاعل معها بحرية ومرونة"(٣).

والإعلام المعاصر مصطلح حديث ظهر نتيجة تطور وسائل الإعلام التقليدي، وظهور وسائل أخرى إلى الوجود: كشبكات الانترنت والهاتف المحمول ...، وترسُّخها في حياة الناس على مختلف شرائحهم(٤). فبعد أن كانت الصحافة وسيلة الاتصال الجماهيري الأولى في العقد الثاني من القرن العشرين، تلتها الإذاعة بالتزامن الحرب العالمية الأولى، ومن ثم سطوة التلفزيون في ستينيات وسبعينات ذلك القرن؛ أصبحنا اليوم أمام هرم مقلوب يضع الصحافة المكتوبة في قاعدته السفلى، ويرفع الانترنت إلى قمته(٥).

ولقد أحدث هذا الإعلام هزَّة كبرى للإعلام التقليدي، وبات قاب قوسين أو أدنى من القضاء عليه، فلم تعد هناك حاجة إلى أخبار الصحيفة في الصباح، ولا إلى أخبار التلفزيون في المساء، بل لقد أوشك هذا التلفزيون ـ الذي يجمع الصوت والصورة والألوان، وينقلها عبر

---

(١) انظر: **السابق**، ص ٣٦-٣٧، ود. عبد الله عوض راشد العجمي: **الغزو الفكري عبر وسائل الإعلام المرئي وخطره على المجتمع**، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية (جامعة الكويت، مج: ٢٤، ع: ٧٩، ٢٠٠٩م) كامل البحث وخصوصاً ص ٣٩٧-٤١٠، ٤١٨-٤٢٧.

(٢) انظر: د. شعباني مالك: **دور التلفزيون في التنشئة الاجتماعية**، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية (الجزائر، جامعة محمد خيضر بسكرة، ع:٧، ٢٠١٢م) ص ٢١٩، ٢٢٦.

(٣) د. إبراهيم إسماعيل: **الإعلام المعاصر - وسائله، مهاراته، تأثيراته، أخلاقياته**، ط:١ (قطر، وزارة الثقافة والفنون والتراث، ٢٠١٤م) ص ٢٢.

(٤) انظر: **السابق**، ص ٢٢.

(٥) انظر: د. جمال رزن: **الإعلام التقليدي والجديد في سياق تمدُّد الإعلام الاجتماعي وشبكاته**، ص ٣٧.

البث الحي والمباشر ـ أن يصبح علبة ديكور في الصالونات، وأثراً شاهداً على أيام خالية، ومخترعات بالية[١].

ولقد أصبح الانترنت اليوم ركناً أساسياً في حياتـنا وضرورة من ضروراتها بحيث لم يعد بالإمكان الاستغناء عنه، إضافة لبروزه "كأهم أداة من أدوات الإعلام الجديد في رسم المعالم الكبرى للتغيُّـرات الكبرى التي يشهدها العالم المعاصر في مجال الإعلام والاتصال على حد سواء"[٢]؛ وهذا ما يجعل الإعلام الجديد أو المعاصر أحد أهم مفرزات الانترنت وهيمنته على عالمنا الحالي، في ذات الوقت الذي يشكل فيه الانترنت أداة هذا الإعلام وركيزته.

يمتاز الإعلام المعاصر بأنه إعلام متعدد الوسائط، تـندمج فيه الوسائل وتزول الحدود بينها، ويعرض المعلومات عبر مزيج من النص والصورة والفيديو، مما يجعلها أقوى حضوراً وتأثيراً، خصوصاً وأنه يقدم هذا المزيج في حالة من التفاعل مع المستخدم[٣].

وهذا الإعلام لا يعبِّر عن قطيعة كاملة مع الإعلام التقليدي بوسائله المختلفة (صحافة، إذاعة، تلفزيون)؛ بل هو امتداد مُطوَّر ومُحدَّث لهذه الوسائل[٤] باعتبار أن هذا الإعلام ـ الجديد أو المعاصر ـ وُلِد من أحشاء الإعلام القديم أو التقليدي بعملية تزاوج بين تكنولوجيا الاتصال (الجديدة والقديمة)، والكمبيوتر وشبكاته، والبث الفضائي ورقمنته[٥]، وهذا التواشج في العلاقة بين الإعلامين يمكن التدليل عليه بتتبُّع التغيُّرات التي طرأت وسائل الاتصال التقليدية.

فبفضل التكنولوجيا الرقمية أضحت النسخة الورقية من الصحيفة ذات جودة عالية في الطباعة، كما ظهرت الصحافة الإلكترونية التي أضافت الوسائط المتعددة إلى النص، فبات الخبر مرئياً ومسموعاً بدل كونه مطبوعاً مقروءاً فقط، كما أتاحت للقارئ فرصة تقييم ونقد المحتوى وأسلوب التحرير، وإبداء رأيه بالإيجاب أو السَّـلب حول ما يطالعه، وفي الوقت نفسه ضمنت هذه التكنولوجيا التدفُّق الخبَري على مدار الساعة من خلال نشر الأخبار الجديدة على الموقع الإلكتروني للجريدة، وإرساله إلى المشتركين على هواتفهم المحمولة، أضف إلى ذلك أن القارئ أو الباحث أصبح بإمكانه الاطلاع على الأعداد السابقة من

---

(١) انظر: **السابق**، ص ٣٥، ٥١.

(٢) د. رحيمة الطيب عيساني: **الصراع والتكامل بين الإعلام الجديد والإعلام التقليدي**، مجلة الباحث الإعلامي، (جامعة بغداد - كلية الإعلام، مج:٥، ع: ٢٠، ٢٠١٣م) ص ٥١.

(٣) انظر: **السابق**، ص ٥٤-٥٥، ٦٢.

(٤) انظر: د. بارعة شقير - د. سميرة شيخاني: **تكنولوجيا المعلومات والاتصال**، ص ٣٠٦-٣٠٧.

(٥) انظر: د. جمال رزن: **الإعلام التقليدي والجديد في سياق تمدُّد الإعلام الاجتماعي وشبكاته**، ص ٢٢.

الصحيفة، والاقتباس منها أو الاحتفاظ بها، وهو جالس في منزله يتصفح حاسوبه أو هاتفه المحمول[١].

بالانتقال للحديث عن الإذاعة، نجد أن التكنولوجيا الرقمية قد ساعدتها على تطوير مضامينها، وأدت لظهور الإذاعة التفاعلية التي تستقطب المستمعين، وتعزز مشاركتهم في برامج الهواء. وفي عصر الإعلام الجديد سارعت الإذاعة إلى استخدام الانترنت في البث، فظهرت إذاعة الانترنت التي تتميز بانخفاض كلفة الإدارة والتشغيل، وتخطي العوائق الجغرافية، وتجاوز السِّمة التقليدية للبث الإذاعي التي تقتصر على الصوت، إذ بالإمكان إرفاق البث الإذاعي عبر الانترنت بالصور والرسوم والروابط ... وغير ذلك[٢].

أما التلفزيون فقد سبق بأنه بات «علبة ديكور في الصالونات» في ظل هيمنة التواصل الاجتماعي، حيث انخفض الوقت الذي يقضيه المراهقون أمام التلفزيون إلى النصف، ولم يعد يتجاوز الساعتين أسبوعياً بعد أن كان الوسيلة الإعلامية الأولى قبل ظهور الانترنت، بالتزامن مع هذا ارتفعت نسبة مشاهدتهم للفيديو عبر الهاتف الذكي إلى ٨٥٪، وأغلب الدراسات المتصلة بالإعلام الجديد تشير إلى أن ٧٠٪ من زيارات الانترنت ستكون لمحتوى الفيديو، وأن السيطرة ستكون لموقع «يوتيوب» الذي يستحوذ على ٥٠_٧٠٪ من مجموع المشاهدات على الهواتف الذكية، كما أصبح التفاعل المباشر عبر شبكات التواصل الاجتماعي مع البرامج التلفزيونية ـ والذي غالباً ما يكون عبر الهواتف الذكية ـ مُحدِّداً لمدى نجاح البرنامج[٣].

باختصار؛ نحن في عصر يهيمن عليه الإعلام الاجتماعي بواسطة ذراعه الأقوى شبكات التواصل، والتي ابتلعت كل شيء تقريباً بدءاً من الدعاية السياسية، والأنظمة المصرفية، مروراً بالمغامرات والتجارب الشخصية، ووصولاً إلى النشاط الحكومي وأنظمة الأمن. ولقد أزال هذا العصر الحدود بين الوسائط المختلفة والمتعددة، وأوجد بينها حالة من الاندماج والانصهار[٤]. فالهاتف المحمول وحده يجمع المقروء والمرئي والمسموع في حالة من التفاعل

---

(١) انظر: د. إبراهيم إسماعيل: **الإعلام المعاصر- وسائله، مهاراته، تأثيراته، أخلاقياته**، ص ٧١-٧٢.

(٢) انظر: د. إبراهيم إسماعيل: **الإعلام المعاصر- وسائله، مهاراته، تأثيراته، أخلاقياته**، ص ١١١-١١٢، ١١٧-١١٨.

(٣) انظر: د. جمال رزن: **الإعلام التقليدي والجديد في سياق تمدُّد الإعلام الاجتماعي وشبكاته**، ص ٣٥-٣٦، ٤٥، ود. كمال حميدو: **الإعلام الاجتماعي وتحولات البيئة الاتصالية العربية الجديدة**، ضمن كتاب: **سلطة الإعلام الاجتماعي - تأثيراته في المنظومة الإعلامية التقليدية والبيئة السياسية**، تحرير: محمد الراجي، ط:١ (قطر، مركز الجزيرة للدراسات، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٧م) ص ٦١-٦٢.

(٤) انظر: د. جمال رزن: **الإعلام التقليدي والجديد في سياق تمدُّد الإعلام الاجتماعي وشبكاته**، ص ٤٢، ٥١.

المباشر من المحتوى، ويتفوق على الراديو والتلفزيون والجريدة؛ لأنه يجمع بين خصائص كل هذه الوسائل، ويقوم بالدور الذي تقوم به مجتمعة وزيادة؛ ولهذا أصبح الوسيلة الأوسع انتشاراً، والأكثر استخداماً، والأقوى تأثيراً؛ باعتباره آخر وسيلة إعلام ننظر فيها قبل خلودنا للنوم، وأول وسيلة إعلامية نطالعها بعد الاستيقاظ[١].

فرضت هذه المتغيرات على وسائل الإعلام التقليدية تكييف نفسها من المنصَّات الاجتماعية؛ فسارعت للارتباط بها رغبة منها في تحقيق السرعة والانتشار، وبدأت بطرح محتوى إعلامي تفاعلي يركز على الصورة والنصوص التشعُّبيَّة مع التقليل من المحتوى الخطي؛ الأمر الذي زاد في تمدُّد الشبكات الاجتماعية كوجهة إعلامية بديلة للمؤسسات الإعلامية التقليدية، وأحدث قطيعة شبه كلية بين الأجيال الجديدة وهذه المؤسسات، وهدَّد المكانة التقليدية للصحفي كمُتحكِّم في المعلومة وناشر لها، إذ لم يعد مستغرباً اليوم أن يعلم الصحفي بالخبر من مواقع التواصل الاجتماعي مثله مثل أي مواطن عادي، وبات بإمكان أي مواطن تغطية أي حدث بالصوت والصورة من خلال كاميرا هاتفه المحمول، ونشره على وسائل التواصل، والكتابة حوله، والتعليق عليه، مما أوجد ظاهرة «صحافة المواطن»، والتي لا يزال الجدل حولها مستجداً بحكم حداثتها؛ لكن يكفي القول بأنه ليس كل من نشر خبراً أصبح صحفياً[٢].

رغم كل هذا التمدُّد للشبكات الاجتماعية؛ لا يزال الحديث عن التكامل بين الإعلام التقليدي والجديد هو الأعلى نبرة عند توصيف العلاقة بين النوعين، فالتكنولوجيا الإعلامية الجديدة لم تلغِ وسائل الاتصال التقليدية؛ بل طورتها وأسهمت في زيادة انتشارها من خلال تنويع محتواها الإعلامي وملائمته لمقتضيات العصر، وإخراجه بالشكل الجاذب للجمهور، وقد رأينا ما حبته هذه التكنولوجيا المستجدة من ترقيات للصحافة والإذاعة، حتى التلفزيون يسعى مصمموه اليوم إلى جعله اختراعاً يدمج في ذاته ثلاثة أنواع من التكنولوجيا هي: تكنولوجيا التلفزيون، وتكنولوجيا الحاسوب، وتكنولوجيا الأفلام، بحيث يصبح تلفزيوناً كمبيوترياً متعدد الوسائط[٣]، وقد بدأنا نرى في حياتنا اليومية أثراً لهذا الاختراع.

بكلمات أكثر تحديداً لهذا التكامل بين الإعلامين، يمكن القول: إن الإعلام التلفزيوني التقليدي بات يستمد من الإعلام المستجد الكثير من مواده ومحتواه، كما باتت

---

(١) انظر: د. إبراهيم إسماعيل: **الإعلام المعاصر- وسائله، مهاراته، تأثيراته، أخلاقياته**، ص ١٩٦، ١٩٨.

(٢) انظر: د. جمال رزن: **الإعلام التقليدي والجديد في سياق تمدُّد الإعلام الاجتماعي وشبكاته**، ص ٢٨، ٣٨، ٤٦، ود. كمال حميدو: **الإعلام الاجتماعي وتحولات البيئة الاتصالية العربية الجديدة**، ص ٦١-٦٢، ٦٦.

(٣) انظر: د. رحيمة الطيب عيساني: **الصراع والتكامل بين الإعلام الجديد والإعلام التقليدي**، ص ٥٩-٦١.

الصحافة تستخدم الإعلام الاجتماعي للعثور على أفكار ومصادر جديدة، وتحقيق التواصل والتفاعل مع القراء والمشاهدين، ويعود للإعلام المعاصر الفضل في رفع سقف حرية الإعلام التقليدي، والقضاء على المصدر الواحد للمعلومة، غير أنه لا يزال يُنظر للإعلام التقليدي على أنه أكثر مهنية والتزاماً بأخلاقيات العمل الإعلامي، وبالتالي فهو أكثر مصداقية من نظيره الإلكتروني[١].

المطلب الرابع - أثر وسائل الاتصال الجماهيري في تشكيل القيم والمعتقدات:

من خلال عرض خصائص ومزايا وسائل الاتصال المختلفة؛ تبيَّن مدى التأثير الذي تتمتع به كل وسيلة، وهو ما يمهِّد للقول بأن هناك إجماعاً على تأثير وسائل الإعلام/ الاتصال، ولكن الخلاف يكمن في الكيفية والحجم والظرف الذي تؤثر فيه هذه الوسائل، وهذا الخلاف أفرز جملة من الاجتهادات والنظريات التي عُرِفت بنظريات التأثير[٢]. هذه النظريات منها ما بات يعتبر تاريخاً (كنظرية الحقنة تحت الجلد)، ومنها من لا يزال يراكم التجارب والاستـنتاجات والتفسيرات.

وسيعرض هذا المطلب بشكل مختصر وانتقائي لأبرز هذه النظريات مع تركيزه على ما يظن أنها الأقرب لروح البحث العامة.

أولاً - نظريات تأثير وسائل الاتصال الجماهيري:

أ- **نظرية التأثير المباشر «الحقنة تحت الجلد أو الرصاصة السحرية»:** سادت هذه النظرية خلال النصف الأول من القرن العشرين، وتؤمن بأن جمهور وسائل الإعلام سلبيٌّ يمكن التأثير عليه بشكل مباشر بمجرد تعرُّضه للوسيلة، وبالتالي فكل رسالة في وسائل الإعلام هي بمثابة مُنبِّه يدفع المتلقي للقيام باستجابة مباشرة وفقاً لرغبة القائم بالاتصال؛ ومن هنا ساد الاعتقاد بالتأثير القوي للإعلام على الاتجاهات والآراء والسلوكات، واعتُبِرت وسائله كالحقنة تحت الجلد تضخ محتواها في المُتلقِّين، أو

(١) انظر: **السابق**، ص ٥٥، ٥٧، ٦٣، وعلي خليل شقرة: **الإعلام الجديد - شبكات التواصل الاجتماعي**، ط:١ (عمَّان، دار أسامة للنشر والتوزيع، ٢٠١٤م) ص ١٨٨-١٨٩، ٢٠٠-٢٠٢.

(٢) انظر: د. محمد عبد الرحمن الحضيف: **كيف تؤثر وسائل الإعلام - دراسة في النظريات والأساليب**، ط:٢ (الرياض، مكتبة العبيكان، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م) ص ٩.

كالرصاصة السحرية التي تصل مباشرة إلى عقول المُستقبِلين وعواطفهم، وتـنتج لديهم وحدة في الفكر والفعل(١).

أدَّت التطورات في أبحاث علم النفس وعلم الاجتماع إلى التخلي عن أفكار هذه النظرية، وبالتالي لم تعد صالحة لتفسير التأثير الإعلامي(٢).

ب- **نظريات التأثيرالانتقائي:** بعد أن خبت شعلة «الحقنة تحت الجلد»، ظهر مبدأ الانتقائية الذي يشير إلى أن استخدام وسائل الإعلام يخضع للاعتبارات الفردية، ولسمات الشخصية وظروفها، وفي هذا السياق برزت نظرية «الاستخدامات والإشباعات» كردٍّ على مفهوم القوة الطاغية لوسائل الإعلام، إذ تؤكد إيجابية الجمهور، وترفض كونه مستقبِلاً سلبياً لرسائل الاتصال الجماهيري، بل يقوم باختيار الوسيلة والمضمون الذي يشبع حاجاته النفسية والاجتماعية، كما أشارت أبحاث هذه المرحلة ـ والتي تعود إلى أربعينات القرن الماضي ـ إلى أهمية دور العائلة والأصدقاء في عرقلة أو قبول الأفكار التي تبثها وسائل الإعلام، وبالتالي تشكل عوامل وسيطة بين وسيلة الإعلام والفرد؛ ومن هنا ظهرت نظرية «انتقال المعلومات على مرحلتين»، والتي تقترح أن تأثير وسائل الإعلام يصل أولاً إلى قادة الرأي الذين يقومون بدورهم بنقله إلى الآخرين، كما تؤكد فاعلية الاتصال الشخصي في تكوين وتوجيه الرأي العام، ووساطته بين الأفراد ووسائل الإعلام(٣).

بهذا أحدثت نظريات التأثير الانتقالي نقلة نوعية في تفسير عملية تأثُّر الناس بوسائل الإعلام من نموذج (المنبه/ الاستجابة) إلى اعتبار المتغيرات الوسيطة التي تشمل العوامل النفسية والاجتماعية (كشخصية الفرد، وعائلته، والجماعات التي ينتمي إلها ...إلخ)، والتي

---

(١) انظر: د. جيهان رشتي: **الأسس العلمية لنظريات الإعلام**، ص ٥٦٨، ود. حسن عماد مكاوي - د. ليلى حسين السيد: **الاتصال ونظرياته المعاصرة**، ص ٢٢١-٢٢٣، وستيفين جيه كيرش: **الإعلام والنشء - تأثير وسائل الإعلام عبر مراحل النمو**، ترجمة: عبد الرحمن مجدي - نيفين عبد الرؤوف، (المملكة المتحدة، هنداوي سي آي سي، ٢٠١٩م) ص ٤٣.

(٢) انظر: د. حسن عماد مكاوي - د. ليلى حسين السيد: **الاتصال ونظرياته المعاصرة**، ص ٢٢٣، وستيفين جيه كيرش: **الإعلام والنشء - تأثير وسائل الإعلام عبر مراحل النمو**، ص ٤٣.

(٣) انظر: د. جيهان رشتي: **الأسس العلمية لنظريات الإعلام**، ص ٤٤١-٤٤٢، ٥٧١، و د. حسن عماد مكاوي - د. ليلى حسين السيد: **الاتصال ونظرياته المعاصرة**، ص ٢٣٦، ٢٤٠، ٢٥٢.

بدورها تفرز انتقائية في التعامل مع الإعلام تشمل كلاً من الاهتمام، والإدراك، والتذكر، والسلوك[١].

ج- **نظرية دوامة الصمت:** وتعتبر من النظريات التي تؤكد قوة تأثير وسائل الإعلام على المتلقين، خصوصاً فيما يتعلق بتشكيل الرأي أو الإجماع العام. وتقوم على فكرة أن وسائل الإعلام عندما تبني صورة للاتجاه السائد وتدعمه، وتحرِّك الوعي العام للاهتمام بقضايا معينة، فإنها في الوقت نفسه تمارس الضغط على الآخرين لإخفاء آرائهم ووجهات نظرهم التي لا تتفق مع هذا الرأي، فيميل الفرد المعارض لوجهة نظر الإعلام إلى التزام الصمت وكبت وجهة نظره؛ خوفاً من شعوره بالعزلة وسعياً لتحقيق التوافق الاجتماعي، حيث تفترض النظرية أن معظم الناس يخافون العزلة بطبعهم، وخوفهم هذا يدفعهم لاتباع الأغلبية ولو على حساب آرائهم الخاصة التي يلتزمون الصمت حيالها، وهذا الصمت سيتزايد مع تصاعد تأييد وسائل الإعلام لرأي الأغلبية المفترض، وهكذا نحصل على تعاظم لولبي يميل نحو الاتجاه «السائد» الذي تتبناه وسائل الإعلام، بصرف النظر عن الموقف الحقيقي للجمهور[٢].

هذا الدور المهيمن لوسائل الإعلام يحدُّ من فاعلية العوامل الانتقائية، فالصمت حيال ما تبثُّه هذه الوسائل ليس مردُّه للإدراك الانتقائي، ولكن لقوة تأثير الإعلام في فرضه الآراء والأفكار التي يتبناها وجعلها سائدة، معتمداً في هذه الهيمنة على شيوعه وانتشاره، ومراكمة المحتوى من خلال تكراره، إضافة لتناغم هذا المحتوى وتجانسه في وسائله المختلفة وخصوصاً التلفزيون، الأمر الذي يورث تشابهاً في المضامين الإعلامية، ومزيداً من التأثير على المتلقين[٣].

وقد تلقَّت هذه النظرية جملة انتقادات، لا سيما في تفسيرها التزام الصمت الذي ربما يحدث لاعتقاد الصامت أنه من الأغلبية، أو أن الكثير يشاركونه الرأي، وهناك الكثير من الصامتين لا يخشون العزلة، بل قد يكون سبب صمتهم هو اليأس، ورغم هذا فقد يشاركون في إبداء الرأي من قبيل التعبير عن القناعة أو من قبيل العناد، وإن تعدُّد الوسائل

---

(١) انظر: د. جيهان رشتي: **الأسس العلمية لنظريات الإعلام**، ص ٥٧٤، ود. حسن عماد مكاوي - د. ليلى حسين السيد: **الاتصال ونظرياته المعاصرة**، ص ٢٦١-٢٦٢.

(٢) انظر: د. محمد عبد الحميد: **نظريات الإعلام و اتجاهات التأثير**، ص ٣٥٤-٣٥٧، ود. حسن عماد مكاوي - د. ليلى حسين السيد: **الاتصال ونظرياته المعاصرة**، ص ٢٧٩، ٢٨١-٢٨٢.

(٣) انظر: د. محمد عبد الحميد: **نظريات الإعلام و اتجاهات التأثير**، ص ٣٥٧-٣٥٨، ود. حسن عماد مكاوي - د. ليلى حسين السيد: **الاتصال ونظرياته المعاصرة**، ص ٢٨٠-٢٨١.

الإعلامية يسمح دائماً للآخر بالتعبير عن رأيه، أضف لهذا أن تطور تكنولوجيا الاتصال ووسائله اليوم يتيح لكل شخص ـ أقليَّاً كان أو أكثرياً ـ أن يعبِّر عن رأيه ويبادله مع غيره، وبالتالي فلا يشعر بالعزلة ولا بالخوف من الرفض(١).

ورغم هذه الانتقادات إلا أن النظرية تحظى بواقعية كبيرة أرى أننا نعايشها في يومنا، حيث نتحفظ على كثير من آرائنا ومعتقداتنا وسلوكياتنا؛ لأنها تعادي الاتجاه والصورة التي نسجتها ونمَّطتها وسائل الإعلام، وتتجلى هذه الحقيقة في التعبير عن التصورات الدينية التي تتصل بالإسلام وشريعته، وكل ما يخص الشخصية المسلمة التي يناصبها الإعلام العداء، ويجيد التنمُّر عليها وجعلها معزولة ومنبوذة اجتماعياً.

د- **نظرية الاعتماد على وسائل الإعلام:** وهي نظرية بيئية تنظر إلى المجتمع باعتباره تركيباً عضوياً تترابط أجزاءه وتتفاعل فيما بينها، ووسائل الإعلام تشكل جزءاً من هذا المجتمع، تتصل بمكوناته وتقيم علاقات مع الأفراد والجماعات والنُّظم الاجتماعية الأخرى، وقد تتسم هذه العلاقات بالتعاون أو الصراع، والقوة أو الضعف، والديناميكية أو السكون(٢).

تعتبر وسائل الإعلام ـ وفقاً لهذه النظرية ـ نظام معلومات يسيطر على ثلاثة أنواع من مصادر المعلومات يجب أن يحصل عليها الآخرون لبلوغ أهدافهم، وهي: جمع أو بناء المعلومات، تنسيق المعلومات، ونشر المعلومات وإخراجها إلى جمهور كبير. ويشير مصطلح المعلومات هنا إلى جميع أنواع الرسائل، ولا ينحصر فقط في الأخبار، بل يشمل التسلية أيضاً، إذ يستخدم الأشخاص محتويات التسلية لفهم أنفسهم وعالمهم والعوالم المحيطة بهم، وكذلك يوظفونها في توجيه أعمالهم وتفاعلاتهم مع الآخرين؛ ولهذا لا يجوز التقليل من دور التسلية وإبعادها عن دنيا المعلومات(٣).

تكمن قوة وسائل الإعلام في سيطرتها على مصادر معلومات نادرة يعتمد عليها الأفراد والجماعات لتحقيق أهدافهم، وعلاقة التبعية للأهداف / المصادر؛ تحدد مدى سلطة وسائل الإعلام في المواقف المختلفة، وهذه التبعية ليست أحادية الاتجاه، فلنظام وسائل الإعلام أهداف يسعى لبلوغها أيضاً، وهذا يتطلب اعتماده على مصادر أخرى لا تقع تحت سيطرته، كالنظام السياسي الذي يسيطر على التشريع، ويمنح وسائل الإعلام حقوقاً دستورية وقانونية للعمل، وقل مثل هذا مع بقية الأنظمة الأخرى القائمة في المجتمع (اقتصادية، دينية، تعليمية

(١) انظر: د. محمد عبد الحميد: **نظريات الإعلام و اتجاهات التأثير**، ص ٣٦٠-٣٦٣.
(٢) انظر: ملفين ل. ديفلير - ساندرا بول روكيتش: **نظريات وسائل الإعلام**، ص ٤١٣-٤١٤.
(٣) انظر: **السابق**، ص ٤١٤-٤١٦.

... إلخ)؛ وهكذا فإن الاعتماد حالة متبادلة بين وسائل الإعلام والنُّظم الاجتماعية الأخرى تقتضيها ظروف البقاء والازدهار(١).

ومع هذا؛ ينبغي ألا نبالغ في سطوة وسائل الإعلام، فهي ليست الوسيلة الوحيدة لنيل الأهداف، فالأفراد يتصلون بشبكاتهم الخاصة من أسرة، وأصدقاء، كذلك يتصلون بنُظُم تربوية ودينية وسياسية ... وغيرها، مما يساعدهم على تحقيق ذواتهم(٢).

والخلاصة أن المجتمعات الحديثة والمعقدة التي نعيش فيها تعتمد على وسائل الإعلام؛ لتنقل لنا مجموعة كبيرة ومتنوعة من الأحداث، حتى أن شبكاتنا الشخصية (أسرة، أصدقاء ...) باتت تعتمد هي الأخرى على ذات الوسائل، وهذا الاعتماد يجعل الطريق سالكاً أمام تأثيرها على عقائدنا وسلوكنا(٣).

تنتظم تأثيرات وسائل الإعلام ميادين المعرفة، والعاطفة، والسلوك. ففي مجال المعرفة يسهم الإعلام في سد النقص المعلوماتي الذي يحيط بالفرد، ويعمل على تشكيل اتجاهات وترتيب اهتمامات المتلقين نحو الموضوعات والقضايا التي ينشرها، إضافة إلى التأثير الذي يمارسه على معتقدات الأفراد، وقيامه ببناء السياق القيمي لأفراد الجمهور(٤).

وفي البُعد العاطفي يترك الإعلام آثاراً تتراوح بين الفتور العاطفي أو اللامبالاة، والخوف والقلق، إضافة لتأثيره على معنويات الأفراد وأخلاقهم(٥).

أما التأثيرات السلوكية لوسائل الإعلام؛ فتتجلى في الفاعلية أو الخمول، وتشير الفاعلية إلى دفع المرء للقيام بفعل ما، أما الخمول فيعني دفعه لتجنب القيام بالفعل، وهذه التأثيرات هي الناتج النهائي للتأثيرات المعرفية والعاطفية(٦).

٥- **نظرية الغرس «الإنماء» الثقافي:** تربط هذه النظرية بين كثافة التعرض لوسائل الإعلام وخاصة التلفزيون، واكتساب المعاني والمعتقدات والصور الذهنية حول العالم الذي

---

(١) انظر: **السابق**، ص ٤١٦-٤١٧، ٤٣٤.

(٢) انظر: **السابق**، ص ٤٢٠.

(٣) انظر: **السابق**، ص ٤٢٩-٤٣١.

(٤) انظر: د. محمد عبد الحميد: **نظريات الإعلام و اتجاهات التأثير**، ص ٣٠٢-٣٠٣، ود. حسن عماد مكاوي - د. ليلى حسين السيد: **الاتصال ونظرياته المعاصرة**، ص ٣٢٦-٣٢٧.

(٥) انظر: د. محمد عبد الحميد: **نظريات الإعلام و اتجاهات التأثير**، ص ٣٠٣-٣٠٤، ود. حسن عماد مكاوي - د. ليلى حسين السيد: **الاتصال ونظرياته المعاصرة**، ص ٣٢٨-٣٢٩.

(٦) انظر: د. محمد عبد الحميد: **نظريات الإعلام و اتجاهات التأثير**، ص ٣٠٤-٣٠٥، ود. حسن عماد مكاوي - د. ليلى حسين السيد: **الاتصال ونظرياته المعاصرة**، ص ٣٢٩.

تقدمه هذه الوسائل بما ينمّي لدى المشاهد الاعتقاد بأن ما يراه على الشاشة هو صورة عن العالم الحقيقي. فلوسائل الإعلام أثرٌ قويٌّ على إدراك الناس للعالم الخارجي، خصوصاً مع انتظام التعرُّض لها وطول مدته، وللتلفزيون قوة خاصة باعتباره وسيلة لغرس وتـنمية الصور الذهنية، حيث يعمد لتكرار صور متطابقة أو متقاربة حول الأشخاص والأحداث والقضايا، الأمر الذي يؤدي لبناء معتقدات وترسيخ صور نمطية ووجهات نظر تتسق مع محتوى الأعمال التلفزيونية، وهذا التأثير «الغرس» ليس مباشراً، بل هو جزء من عملية مستمرة وديناميكية تتفاعل فيها الرسائل والسياقات مع المتلقين(١).

فالغرس الثقافي يعتمد على هيمنة الصور التلفزيونية على المشاهدين، وجعلها مصدراً للمعلومات والمعارف، ويمكن وصف هذه العملية بأنها نوع من التعلُّم العرَضي الناتج عن تراكم التعرُّض للتلفزيون، حيث يؤدي اهتمام المشاهد بما يراه إلى اكتساب حقائق وقيم التلفزيون، إذ إن التكرار المتراكم يترك أثره في المعتقدات والاتجاهات، ويؤدي لقبول وتأييد المثير المكرر عبر الوقت(٢).

ومن أبرز الافتراضات التي تتبناها هذه النظرية اعتبار التلفزيون وسيلة فريدة للغرس مقارنة بالوسائل الأخرى، فالتلفزيون يدخل المنازل لساعات طويلة في اليوم، ويسهم في تـنشئة الأطفال، ويكون تأثيره عليهم أشد باعتبار أن الصغار لم تتكون لديهم القدرة على تمييز الحقيقة من الخيال؛ وبالتالي فإن الطفل يعيش أولاً في البيئة التي يرسمها له التلفزيون، مما يترك أثراً واضحاً في قيمه وعاداته واهتماماته(٣).

ومما يميز التلفزيون عن غيره من الوسائل: طول الوقت الذي يقضيه الناس أمامه، إضافة لسهولة استخدامه، فهو لا يتطلب معرفة بالقراءة كالمطبوعات، ولا مغادرة للمنزل كالسينما، فضلاً عن كونه يجعلنا نسمع ونرى، فهو يقدم لنا الحكايات عن الناس، ويروي

---

(١) انظر: د. محمد عبد الحميد: **نظريات الإعلام و اتجاهات التأثير**، ص ٣٣٠-٣٣٢، ود. حسن عماد مكاوي - د. ليلى حسين السيد: **الاتصال ونظرياته المعاصرة**، ص ٢٩٩-٣٠٠.

(٢) انظر: د. محمد عبد الحميد: **نظريات الإعلام و اتجاهات التأثير**، ص ٣٣٢، ود. حسن عماد مكاوي - د. ليلى حسين السيد: **الاتصال ونظرياته المعاصرة**، ص ٣٠٢-٣٠٣.

(٣) انظر: د. محمد عبد الحميد: **نظريات الإعلام و اتجاهات التأثير**، ص ٣٣٢، ٣٣٤-٣٣٥، ود. حسن عماد مكاوي - د. ليلى حسين السيد: **الاتصال ونظرياته المعاصرة**، ص ٣٠٤.

لنا حقائق عن الحياة والواقع الاجتماعي، كما ينقل لنا المعايير الثقافية الشائعة بين أفراد الجماعة، وهذه المزايا تجعله وسيلة مسيطرة يصعب التغلب عليها(١).

وبسبب هذا الدور الفريد للتلفزيون في حياتنا؛ فإنه يعكس الاتجاه السائد لثقافة المجتمع من خلال قيامه بغرس الصور والأفكار بشكل يُخفي أو يُقلِّل الفوارق والاختلافات بين الجماعات المتباينة؛ مما يؤدي للاتساق في الاتجاهات والسلوكيات بين كثيفي المشاهدة الذين يتوحَّدون مع المحتوى التلفزيوني(٢).

وبالطبع تعرضت هذه النظرية لجملة انتقادات، أبرزها: عدم وضوح السبب الخاص لكثافة المشاهدة عند بعض الفئات، إضافة إلى أن أنماط الإنماء «اكتساب الحقائق التلفزيونية» نادراً ما تكون موحدة داخل الفئة أو الجماعة الواحدة رغم كثافة المشاهدة، فضلاً عن تساؤلات حول كيفية حدوث عملية الغرس، ودور الخبرة الشخصية والعلاقات الأسرية والشخصية في هذه العملية، وتساؤلات أخرى غير هذه(٣).

وبرأيي فإن هذه الاعتراضات والتساؤلات تعبِّر عن إشكالات بحثية تحتاج لمزيد من البحث المتخصص أكثر من كونها تعبيراً عن عدم قدرة النظرية على تفسير تأثير وسائل الإعلام، إذ إن هذا التأثير مُلاحظ ومشاهد ومشعور به، وقد نتجاوز قليلاً فنقول: إنه بدهي.

يَـغْـنَى بـه عـن حُـجَّـة ودلالـة من ذا يريـد على النهـار دليلاً(٤)

و- **نظرية التعلم بالملاحظة من خلال وسائل الإعلام:** تركز هذه النظرية على تفسير اكتساب السلوكات من خلال التعرُّض لوسائل الإعلام ـ وخصوصاً التلفزيون ـ وذلك عبر ملاحظة سلوك الآخرين ومحاكاته باعتبارهم نماذج وقدوة في السلوك. وترى أن الأطفال والبالغين يكتسبون الاتجاهات والاستجابات العاطفية من خلال محاكاة النماذج التي تُعرَض في الأفلام والتلفزيون. هذه المحاكاة تؤدي للتوحُّد مع النموذج المعروض، وتدفع للتشبُّه به في الكثير من خصائصه؛ وبالتالي تعتبر ملاحظة هذه

---

(١) انظر: د. حسن عماد مكاوي - د. ليلى حسين السيد: **الاتصال ونظرياته المعاصرة**، ص ٣٠٤-٣٠٥.

(٢) انظر: د. محمد عبد الحميد: **نظريات الإعلام و اتجاهات التأثير**، ص ٣٣٣، ود. حسن عماد مكاوي - د. ليلى حسين السيد: **الاتصال ونظرياته المعاصرة**، ص ٣٠٥.

(٣) انظر: د. محمد عبد الحميد: **نظريات الإعلام و اتجاهات التأثير**، ص ٣٣٧-٣٤٠، ود. حسن عماد مكاوي - د. ليلى حسين السيد: **الاتصال ونظرياته المعاصرة**، ص ٣١١-٣١٣.

(٤) البيت لأبي الحسن علي بن محمد التهامي (٤١٦هـ)، من البحر الكامل، انظر **ديو انه**، تحقيق: د. محمد بن عبد الرحمن الربيع، ط:١ (الرياض، مكتبة المعارف، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م) ص ٤٤٣.

النماذج في الإعلام أحد مصادر التعلُّم الاجتماعي الذي يكتسب الفرد من خلاله السلوكات والاتجاهات والعقائد، إضافة للعواطف والانفعالات[١].

وهناك أربع مراحل للتعلم والاكتساب من وسائل الإعلام هي[٢]:

- **الانتباه:** فمجرد وجود النموذج لا يكفي لإحداث الأثر، بل لا بد من انتباه الفرد؛ ولذلك تعمل وسائل الإعلام على تعزيز الانتباه لها وجذب المتلقي.
- **الاحتفاظ أو التخزين:** تقدم وسائل الإعلام العديد من الصور الذهنية والرموز اللفظية من خلال أعمالها، ويقوم الإنسان بتخزين هذه الصور والرموز للوقائع والأحداث، والتي تعمل كمثيرات داخلية حافزة للأداء متى كانت الاستجابة مطلوبة.
- **الاستعادة الحركية للرموز المعرفية:** تشير إلى القدرة على التمثيل الحركي للصور الذهنية والرموز عند استعادتها، أي تحويل المعرفة إلى أفعال اقتداء بالنموذج الذي قام بالفعل وتمت ملاحظته.
- **الدافعية:** يتطلب استعادة السلوك تعزيزاً يدفع للقيام به، وهذا التعزيز قد يكون داخلياً أو خارجياً.

تتأثر عملية الانتباه بخصائص المتلقي، وخصائص النموذج، وكذلك الدافع إلى الانتباه، كما وتعمل المكافأة والعقاب التي يلاحَظ فيها النموذج على تعزيز السلوك أو تثبيطه، فإذا ما تمت ملاحظة النموذج في حالة من المكافأة؛ كان هذا دافعاً لاكتساب السلوك، أما إذا لوحظت معاقبة النموذج؛ فسيؤدي هذا إلى كبت السلوك وتجنُّبه[٢].

ثانياً - المستخلصات العامة لنظريات التأثير:

من خلال استعراض النظريات السابقة، وما قدمته من نتائج تجريبية حول تأثير وسائل الإعلام؛ يمكن الخلاص إلى جملة من القواعد العامة التي تحدد هذا التأثير، وإثباتها فيما يلي:

---

(١) انظر: د. محمد عبد الحميد: **نظريات الإعلام و اتجاهات التأثير**، ص ٣٢٣-٣٢٥، ود. حسن عماد مكاوي - د. ليلى حسين السيد: **الاتصال ونظرياته المعاصرة**، ص ٣٧٧-٣٧٩، ٣٨٤.

(٢) انظر: د. محمد عبد الحميد: **نظريات الإعلام و اتجاهات التأثير**، ص ٣٢٥-٣٢٨، ود. حسن عماد مكاوي - د. ليلى حسين السيد: **الاتصال ونظرياته المعاصرة**، ص ٣٧٩-٣٨١.

(٣) انظر: د. محمد عبد الحميد: **نظريات الإعلام و اتجاهات التأثير**، ص ٣٢٧-٣٢٨.

- إن تأثير وسائل الإعلام حقيقة ثابتة، وهناك علاقة سببية بين التعرُّض لهذه الوسائل والسلوك البشري رغم صعوبة إثبات هذه العلاقة بين السبب والأثر؛ نظراً لوجود متغيرات عديدة تتحكم في تأثير وسائل الإعلام(١).
- تشمل تأثيرات وسائل الإعلام مجالات عديدة أبرزها: المجال المعرفي «الإدراك والفهم»، مجال العاطفة والاتجاهات والقيم، إضافة للمجال السلوكي.
- يتوقف تأثير وسائل الإعلام على جملة متغيرات أبرزها: العوامل النفسية والاجتماعية كشخصية الفرد، وعائلته، والجماعات التي ينتمي إليها، والنُّظُم التربوية والسياسية التي يتصل بها، وانتظام التعرض وطول مدته، وتراكم التكرار ... وغير ذلك من المتغيرات التي تتوسط بين الإعلام والمتلقي.
- يعتبر التلفزيون أقوى وسيلة إعلامية في غرس المعتقدات، وترسيخ الصور الذهنية النمطية، والسلوكات، ووجهات النظر التي تتسق مع محتوى الأعمال التي يبثُّها، معتمداً في هذا على خصائصه الفريدة التي تتقدمها هيمنة الصورة على الكلمة، وإحلال الإشباع العاطفي محل الإرواء العقلي، وترسيخ الانطباع بدل الإقناع، والتخلي عن المعنى لصالح اللعب والتسلية(٢). وإذا كان المحتوى التلفزيوني اليوم قد تحول إلى «يوتيوب»؛ فإن هذا لا يغيِّر من جوهره قيد أنملة، ولا ينقص من تأثيره قدر ذرَّة؛ لأن التحول حاصل في الحامل ووسيلة العرض لا في المحتوى الذي لا يزال يحتفظ بخصائصه ومزاياه السمعبصرية، إضافة لاكتسابه مزاياً جديدة ناتجة عن تطور الحوامل، والتي يعدُّ الموبايل والأجهزة اللوحية خير مثال عليها.
- يعدُّ الأطفال أكثر الفئات العمرية تأثُّراً بالمحتوى التلفزيوني وتوحُّداً معه؛ بسبب ضعف قدرة الطفل على التميز بين الواقع والخيال، واعتقاده أن ما يحدث في الصورة التلفزيونية هو حقيقة واقعية(٣).

(١) انظر: د. حسن عماد مكاوي - د. ليلى حسين السيد: **الاتصال ونظرياته المعاصرة**، ص ٣٩٥-٣٩٦.

(٢) انظر لهذه المعاني في خصائص التلفزيون: د. محمد حسام الدين إسماعيل: **الصورة والجسد - دراسة نقدية في الإعلام المعاصر**، ص ٨٢.

(٣) انظر: محمود شمال حسن: **الأطفال والفضائيات - الآثار النفسية المترتبة على مشاهدة الأطفال للقنوات الفضائية**، ضمن كتاب: الإعلام وتشكيل الرأي العام وصناعة القيم، مجموعة مؤلفين، تحرير وتقديم: عبد الإله بلقزيز، ط:١ (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣م) ص ٢٠١-٢٠٦.

- من المجالات التي يترك الإعلام أثره البالغ فيها: ترسيخ صورة الجسم المثالي، ونشر الوصم بالسُّمنة، وتشجيع تعاطي الكحوليات والإقبال على التدخين، والدفع باتجاه الممارسات الجنسية اللامشروعة، إضافة لتنمية العنف والسلوك العدواني[١].

ختاماً: تعد وسائل الإعلام واحدة من عوامل الخطر التي تواجه النشء، لكنها ليست أقوى العوامل ولا أضعفها، وتأثيرها لا يكون إما مطلقاً أو منعدماً، بل محكوم بالعوامل الأخرى المحيطة والوسيطة، وكما أنها تثير القلق، فهي أيضاً تقدم النفع، وفي الوقت الذي لا يمكن اعتبارها الوسيلة الأكثر فاعلية في إحداث تغيير جذري للمعتقدات أو الاتجاهات والقيم، فإنه أيضاً لا يمكن الاستهانة بتأثيرها، فكثيراً ما تكون السبب الرئيس في التأثير، وإذا كانت فكرة الرصاصة السحرية مرفوضة؛ فإن هذا لا يبرر المبالغة في رد الفعل عليها، إذ هناك نسبة من التأثيرات المباشرة والفورية لوسائل الإعلام، وإن كانت أغلب تأثيراتها هادئة وتراكمية وبعيدة المدى[٢].

ثالثاً - أنماط التأثير: الدراما التلفزيونية أنموذجاً:

نقلت وكالة الأناضول التركية بتاريخ ٢٠٢١/٢/٦م اعتناق سيدة أمريكية للإسلام على خلفية مشاهدتها للمسلسل التركي «قيامة أرطغرل»، وأنها حولت اسمها إلى خديجة، وأوضحت خديجة في مقابلتها مع الوكالة أنها بدأت في البحث عن التاريخ الإسلامي والعثماني أثناء مشاهدتها المسلسل، حيث كانت توقف بعض المشاهد ثم تذهب للبحث عن المواضيع التي تتناولها، وتعود بعدها للمشاهدة. كما أكدت أنه كان للمسلسل تأثير كبير في توجيهها للإسلام[٣].

وكانت وسائل الإعلام قد نقلت أواخر العام (٢٠١٩م) اعتناق عائلة مكسيكية للإسلام على خلفية مشاهدتها لذات المسلسل[٤]، والذي تُرجم إلى (٢٥) خمس وعشرين لغة، وبُثَّ في أكثر من (٨٥) خمس وثمانين دولة حول العالم، وحقق نحو ثلاثة مليارات مشاهدة.

---

(١) انظر تفصيل هذه الآثار لدى: ستيفين جيه كيرش: **الإعلام والنشء - تأثير وسائل الإعلام عبر مراحل النمو**، ص ١٥٣، ١٦٢-١٦٣، ١٦٨، ١٧٢، ١٧٩، ١٩٣-٢٠٧، ٢١٤-٢٣٣، ٢٥٠-٢٨٠.

(٢) انظر: **السابق**، ص ٢٩٠، ٣٠٣، ود. جيهان رشتي: **الأسس العلمية لنظريات الإعلام**، ص ٦٠٣-٦٠٤، ٦٤٩-٦٥٠.

(٣) انظر تفاصيل الخبر على موقع الوكالة: https://v.ht/AuDu .

(٤) شاهد الخبر وفيديو نطق العائلة بالشهادة على الروابط:
https://www.youtube.com/watch?v=f9d6mfTA6o0
https://www.youtube.com/watch?v=RNbQAugk-xI

وقد بلغ تأثير المسلسل على المشاهد العربي حداً كبيراً تجلى في استخدام الكثير من المشاهدين لبعض مصطلحاته في حياتهم اليومية، إضافة لوضع صورة «أرطغرل» كصورة شخصية على صفحاتهم في مواقع التواصل الاجتماعي(١).

نكاية بـ«أرطغرل» أنتجت شركة «جينو ميديا» الإماراتية مسلسل «ممالك النار»، بميزانية بلغت زهاء الـ(٤٠) مليون دولار، وبثَّـتـه عبر الـ (MBC)(٢)؛ في محاولة للطعن بالتاريخ العثماني وفكرة «الخلافة»(٣).

بدورها عمدت دار الإفتاء المصرية إلى التحذير من مشاهدة مسلسل «أرطغرل»(٤) مقابل الإشادة بمسلسل «الاختيار» الذي يمجِّد بطولات الجيش المصري، قائلة:

"لا مانع من الفن الذي يرقِّق المشاعر ويهذِّب السلوك؛ لأن الدِّين يهدف لبناء الإنسان، وكل فكرة تصبُّ في هذا الاتجاه تُحمَد مهما اختلفت الوسيلة إذا كانت الوسيلة مشروعة والهدف منها التهذيب، والإسلام لم يحرِّم الفن الهادف الذي يسمو بالروح ويرقى بالمشاعر بعكس الفنون التي تخاطب الغرائز والشهوات التي أجمع علماء المسلمين على حرمتها"(٥).

وإلى جانب دار الإفتاء وقف الشيخ علي الجفري قائلاً:

---

(١) انظر: موقع وكالة الأناضول، العناوين التالية:

- «قيامة أرطغرل» يواصل تربُّعه على عرش المسلسلات التركية: https://v.ht/WllN
- «أرطغرل» بالعربية يتابعه الملايين وينافس النسخة التركية: https://v.ht/UsAZ

(٢) انظر:

- موقع جريدة الشرق الأوسط: مقال "«ممالك النار» وغضب أهل الدار": https://v.ht/zbYM
- موقع قناة العربية: مقال "لماذا «ممالك النار»؟": https://v.ht/ERIL

(٣) انظر:

- موقع أراجيك فن: "حوار مع مؤلف مسلسل ممالك النار ليرد على الانتقادات قبل العرض!" على الرابط: https://v.ht/RlXe
- موقع بي بي سي عربي، مقال: "ممالك النار: هل المسلسل الإماراتي "انتصار للقضايا العربية" أم "تزوير للتاريخ" العثماني؟" على الرابط: https://www.bbc.com/arabic/inthepress-50503764
- الجزيرة نت، مقال: "«ممالك النار».. لماذا تخدع قناة أم بي سي مشاهديها؟" على الرابط: https://v.ht/tUSS
- والجزيرة نت، مقال: "مسلسل ممالك النار.. الإمارات تشوه تاريخ تركيا" على الرابط: https://v.ht/Vodb

(٤) انظر: الموقع الرسمي لدار الإفتاء المصرية: https://v.ht/GdP3

(٥) انظر: الصفحة الرسمية لدار الإفتاء المصرية على فيسبوك:
https://www.facebook.com/EgyptDarAlIfta/posts/3479488045414286
وانظر كذلك الصفحة الرسمية لمرصد الفتاوى التكفيرية والآراء المتشددة التابع للدار على فسيبوك:
https://www.facebook.com/InfedilizingFatwas/posts/2582762678606272

"لستُ ممن يرى حثَّ الناس على متابعة المسلسلات في شهر رمضان الكريم، ولكن إن كنتَ ولابد مشاهدٌ فمسلسل **الاختيار** دون تردُّد"(١).

بالانتقال لمثال آخر نجد خارجية الاحتلال الإسرائيلي تعترض على مسلسل «النهاية» الذي عُرض في رمضان (٢٠٢٠م)، نتيجة لبثِّـه مشهداً يتضمن الإخبار عن زوال إسرائيل وتدميرها من قبل الدول العربية، وتحرير القدس، وهروب اليهود من فلسطين لبلدانهم الأصلية؛ الأمر الذي أدى لغضب دولة الاحتلال ووصف ما أتى به المسلسل بـ"الغير مقبول"(٢). وكانت "إسرائيل" قد أثارت أزمة دبلوماسية مع تركيا عام (٢٠١٠م) على خلفية مسلسل «وادي الذئاب»، حيث استدعى "نائب وزير الخارجية الإسرائيلي" السفير التركي وأجلسه على مقعد منخفض دون أن يضع العلَم التركي، وطلب من الصحفيين تصويره على هذه الشاكلة، ثم وجه له توبيخاً بسبب مسلسل «وادي الذئاب» الذي يصور الإسرائيليين كمجرمين يمارسون خطف الأطفال الرُّضع. وبعد حالة من التوتر المتصاعد والتهديد التركي اضطرت دولة الاحتلال لتقديم الاعتذار رسمياً لتركيا عما قامت به(٣).

وجميعنا يذكر مهاجمة الشهيد البوطي أواخر العام (٢٠١٠م) لمسلسل «ما ملكت أيمانكم» منذراً بسخط إلهي قادم من وراء هذا المسلسل، محذراً الناس من مشاهدته وموصياً إياهم بالإعراض عنه(٤).

وقد رأينا مدى الإقبال الكبير على مسلسل «عمر بن الخطاب»، ومسلسل «يوسف الصديق» رغم اعتراض المؤسسات الدينية الرسمية والتقليدية (الأزهر، والإفتاء في السعودية) على مشاهدتها؛ لقيامها بتجسيد الصحابة والأنبياء، وتطوُّرْ هذا الاعتراض إلى دعاوى قضائية تطالب بوقف عرض هذه المسلسلات(٥).

---

(١) انظر: **الصفحة الرسمية للحبيب علي الجفري على فيس بوك**، رابط المنشور: https://www.facebook.com/alhabibali/posts/3955037834536167

(٢) انظر الخبر على **الجزيرة نت**، بعنوان: **"بسبب زوال إسرائيل وهروب اليهود.. مسلسل «النهاية» يثير غضب الخارجية الإسرائيلية"** على الرابط: https://v.ht/dN67V

(٣) انظر تفاصيل القضية في المقالات الإخبارية التالية:

- الجزيرة نت: **"إسرائيل تهين السفير التركي"** على الرابط: https://v.ht/w4lO
- الجزيرة نت: **"إسرائيل تعتذر رسمياً لتركيا"** على الرابط: https://v.ht/JcOR
- والجزيرة نت: **"خارجية إسرائيل ودبلوماسية الإهانة"** على الرابط: https://v.ht/1B9G

(٤) انظر: موقع نسيم الشام - مقال: **"أول من تحدث عن هذه الفتنة هو أولى الناس بالحديث عن حلها"** على الرابط: https://www.naseemalsham.com/subjects/view/26089

(٥) انظر:

وبالعودة قليلاً إلى الوراء، وتحديداً إلى عام (١٩٥٢م) نرى حدوث موجة غضب عارمة لدى المسيحيين في مصر على خلفية عرض فيلم «ليلة القدر»؛ لأنه أظهر شخصية "الشيخ حسن" بمظهر نبيل وجامع للفضائل، ما دفع جارته المسيحية "لويزا" إلى حبه والزواج منه، ومن ثم اعتـناقها الإسلام وهي على فراش الموت[١].

وقد دفع الغضب المسيحي رئيس المركز الكاثوليكي المصري للسينما آنذاك للقيام بإقناع بطريرك الإسكندرية بالضغط على السُّـلُطات لمنع الفيلم، وبالفعل تمت مصادرته بعد ثلاثة أيام من عرضه؛ بحجة إثارته للفتن بين أبناء الشعب المصري الواحد! وبعد سجال قضائي تمكن مخرج الفيلم عام (١٩٥٤م) من إعادة عرضه تحت اسم جديد هو «الشيخ حسن» بعد إجراء تغيير طفيف في الحوار، وحذف لبعض الجمل[٢].

ورغم أن المثال الأخير لفيلم سينمائي، وليس لدراما تلفزيونية، إلا أنه يصدق على ما نحن فيه، فهو في نهاية الأمر «دراما مرئية»، هذا فضلاً عن كون الدراما التلفزيونية تخضع لنفس معايير الدراما السينمائية، سواء في أسس تكوينها أو في معاييرها الفنية والجمالية[٣]. أضف لهذا أن الأفلام السينمائية قد وجدت طريقها إلى التلفزيون، وازدهر عرضها عليه، لا سيما بعد حقبة القنوات الفضائية، حيث تخصصت قنوات كاملة في عرض الأفلام السينمائية، مثل: روتانا سينما، وميلودي أفلام، وغيرهما.

إن جميع المعطيات السابقة توقفنا على استـنتاجات هامة، نثبتها فيما يلي:

- تترك الدراما التلفزيونية آثاراً عميقة في العقيدة الدينية قد تدفع إلى تغيير الدين والتحول عنه كما في مثال المرأة الأمريكية والعائلة المكسيكية.

- الجزيرة نت، مقال: "**رفض مسلسلات إيرانية تجسد الأنبياء**" على الرابط: https://v.ht/BpfKU
- الجزيرة نت، مقال: "**مسلسل «عمر».. الدراما حين تلامس الثواب**" على الرابط: https://v.ht/2QDC
- موقع الولاية، تحقيق بعنوان: "**مسلسل يوسف الصديق وتأثير الدراما الدينية**" على الرابط: https://v.ht/D23O

(١) انظر: محمد صلاح الدين: **الدين والعقيدة في السينما المصرية**، ط:١ (القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٨م) ص ١٧٥.

(٢) انظر: **السابق**، ص ١٧٥-١٧٧.

(٣) انظر: عز الدين عطية المصري: **الدراما التلفزيونية - مقوماتها وضوابطها الفنية**، رسالة لنيل درجة الماجستير في اللغة العربية، إشراف: أ.د. نبيل خالد أبو علي، (غزة، الجامعة الإسلامية، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م) ص ١٥.

- يمكن للدراما إثارة الرأي العام وتوعيته بالقضايا الهامة والمصيرية، وترك بصماتها على توجهاته وسلوكه، كما رأينا في مسلسل «أرطغرل» و«وادي الذئاب».
- قد تتسبب الدراما بأزمات دبلوماسية نتيجة الوعي الدولي بمخاطرها وآثارها العميقة على الشعوب، كما حدث في أزمة إسرائيل مع تركيا على خلفية مسلسل «وادي الذئاب»، وغضب دولة الاحتلال من مسلسل «النهاية».
- تعد الدراما أحد مظاهر القوة الناعمة[١] التي تستخدمها الدول في الترويج لصورتها، والتبشير بعقائدها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية أو الطائفية، وتتربع هوليود على قمة الأدوات الثقافية لهذه القوة، يليها في المحيط العربي كل من الدراما الإيرانية والتركية. فالدراما الإيرانية تعمل على التبشير بالمذهب الشيعي عبر استثمارها في إنتاج مسلسلات وأفلام دينية تجسد رموزاً مثل الأنبياء وكبار الصحابة، مستفيدة من العزوف السُّنِّي "النسبي" عن الاستثمار في هذا المجال. أما الدراما التركية فقد سبق الحديث عن قوتها[٢].
- إن قوة تأثير الدراما دفع المؤسسات الرسمية الدينية، ورجال الدين المحسوبين عليها، إلى الدعوة لمشاهدة مسلسلات من نوع معيَّن والحثِّ عليها، وتوظيف الفتوى الدينية لمحاربة المسلسلات التي لا تتفق ورؤى هذه المؤسسات والدول التي تقف خلفها، ولا تنفي هذه الحالة تحذيرات المخلصين من الغيارى على هذا الدين كما رأيناه في نموذج الشهيد البوطي رحمه الله.
- يدفع تعطش المسلمين لمشاهدة مفاخر تاريخهم الإسلامي بحضارته الزاهرة، وشخصياته العظيمة (صحابة، تابعين، خلفاء، ومجاهدين ...إلخ)، وكذلك مشاهدة قصص الأنبياء التي أتى بها القرآن، وكل ما من شأنه أن يربط المسلم بهويته الدينية والحضارية، هذه المحفزات تدفعهم للإعراض عن التحذيرات التي تطلقها المؤسسات الدينية أو بعض رجال الدين في الإعراض عن المسلسلات التي تشبع لديهم هذه

---

(١) يشير مصطلح القوة الناعمة إلى "القدرة على الحصول على ما تريد عن طريق الجاذبية بدلاً من الإرغام أو دفع الأموال. وهي تنشأ من جاذبية ثقافة بلد ما، ومُثُله السياسية، وسياساته". جوزيف س. ناي: **القوة الناعمة وسيلة النجاح في السياسة الدولية**، ترجمة: د. محمد توفيق البجيرمي، تقديم: د. عبد العزيز الثنيان، ط:١ (السعودية، مكتبة العبيكان، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م) ص ١٢

(٢) انظر: مجموعة مؤلفين (أحمد حسين، سعد القحطاني، عاتق جار الله، ومطهر الصفاري): **القوة الناعمة في المنطقة العربي (السعودية - تركيا - إيران) - دراسة في الاستراتيجيات والتأثير**، مراجعة: مصطفى = = الحباب، زياد الدريس، عادل سليمان، وأحمد أويصال، ط:١ (إسطنبول، مركز الفكر الاستراتيجي للدراسات، ٢٠١٨م) ص ٣١، ١٧٣-١٧٦، ٢٤٦-٢٥٢.

الحاجات، وقد تجلَّى ذلك في الإقبال العارم على مشاهدة مسلسل «عمر» و«يوسف الصديق» وغيرهما من هذه المسلسلات، وسط تجاهل لرأي الأزهر والإفتاء السعودية ومن وافقهما في الدعوة لهذا العزوف.

ويمكن أن يضاف لهذه الاستنتاجات مجموعة من العوامل التي تجعل الدراما التلفزيونية على قدر كبير من الأهمية والخطورة، ومنها:

- الدراما التلفزيونية تخاطب الوجدان، وتحرِّضه، وتستفز أنبل ما فيه، وحينما نشاهد الأعمال الدرامية لا يمكن إلا أن نكون متورطين عاطفياً بمحتوى هذه الأعمال(١).
- يستسلم مشاهد الدراما المرئية إلى سيل متدفق من الصور يصعب صدُّها أو تحدي سحرها، فيندمج معها وسط حالة من الخدر اللذيذ تقلِّل من حضور المنطق والعقلانية لصالح الأحوال الشعورية واللاشعورية، وتجعل الجسم وجميع الحواس ـ عدا السمع والبصر ـ في حالة نوم عميق؛ الأمر الذي يتيح للمحتوى ممارسة الهيمنة والتأثير العميق(٢).
- ترتكز الدراما التلفزيونية على الفنون الأدبية، وهي أقرب إلى أدب القصِّ (كالملحمة والرواية والقصة القصيرة)، فالسيناريو الدرامي يتضمن قصة تلفزيونية بنفس المعنى الأدبي لعملية القصِّ، وتعد الحكاية أو الرواية العمود الفقري للدراما التلفزيونية، غير أنها لا تُكتَب للقراءة وإنما للتمثيل(٣). وبما أن الدراما ترتكز على الأدب وتتواشج معه بصلة وثيقة؛ فهذا يعني أنها تجمع في معالجتها كلاً من الانفعالات والعواطف والأفكار، وإن كانت العاطفة عمادها الرئيس، والفكرة أو الحقيقة مُقنَّعة بالعاطفة وذائبة فيها.
- إن الدراما تحلُّ محلَّ الإعلام؛ لأن الإعلام الدرامي مقبول لدى جميع الناس بمختلف مستوياتهم وشرائحهم، والدراما التلفزيونية هي الأكثر جذباً وتأثيراً في الجمهور؛

(١) انظر: عز الدين عطية المصري: **الدراما التلفزيونية - مقوماتها وضوابطها الفنية**، ص ٤، ٤٢.

(٢) انظر: **السابق**، ص ٣١، ٤٤.

(٣) انظر: د. إبراهيم حمادة: **طبيعة الدراما**، (القاهرة، دار المعارف، د/ ط ت) ص ٤٦-٨٤، وعماد ومحمد نداف: **الدراما التلفزيونية - التجربة السورية نموذجاً**، ط:١ (دمشق، دار الطليعة الجديدة، ١٩٩٤م) ص ٢٨-٢٩، وعز الدين عطية المصري: **الدراما التلفزيونية - مقوماتها وضوابطها الفنية**، ص ٩٨.

لأنها تعالج مشكلاته الحياتية، وتلامس عواطفه، إضافة لمقدرتها على الترفيه والإمتاع والإعلام والتثقيف(١).

المطلب الخامس - الإعلام الإسلامي وآفاق تمكين العقيدة في العصر الحاضر:

أولاً - إشكالية المصطلح مجدداً:

شهدت الآونة الأخيرة ظاهرة «اللافتات» أو «الشعارات» الإسلامية، التي تقوم على إقحام كلمة «إسلامي» في كل ما يستجد من العلوم والنظريات، ومنها المصطلح الذي بين أيدينا: «الإعلام الإسلامي»، حيث تعرض هذا المصطلح إلى جملة انتقادات أبرزها: أن التزام العلوم عموماً والإعلام خصوصاً بقيم الإسلام ومبادئه العامة، يغني عن إضافة لافتة «الإسلامي» إليه، ومن التعسُّف أنه كلما أنجز العلم الإنساني شيئاً سارعنا إليه وقلنا: إن لهذا أثر في ديننا، وبدأنا نتلمس له الآيات والأحاديث(٢). ثم إن العلم واحد مهما كان مصدره، والواجب عرض هذا العلم دون إضافة كلمة «الإسلامي» إليه، هذا فضلاً عن عدم إمكانية أسلمة علوم الاتصال والإعلام، وخاصة فيما يتعلق بنظرياته، بل الواجب إبداع نظريات جديدة تنسجم مع الجمهور والبيئة الإسلامية(٣).

وفوق كل هذا فإن الإضافة الإسلامية في مجال الإعلام غير موجودة، وبالتالي لا يجب إقحام الإسلام في ميادين ليس له في عطاء ولا إضافة(٤).

وفي المقابل يشدد أنصار مصطلح «الإعلام الإسلامي» على مسألة تحكيم الإسلام في الإعلام، وضرورة تأصيل هذا الإعلام في مقابل النظريات الإعلامية المتعارف عليها عالمياً، وذلك انطلاقاً من التكليف الشرعي والحاجة الاجتماعية التي فرضتها ضرورة مجابهة الواقع

---

(١) انظر: عز الدين عطية المصري: **الدراما التلفزيونية - مقوماتها وضوابطها الفنية**، ص ٦٩، ٦٠٧، وعبد المجيد شكري: **الدراما التلفزيونية - فن كتابة وإخراج التمثيلية التلفزيونية**، ط:١ (القاهرة، دار الفكر العربي، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م) ص ١٧.

(٢) انظر: د. حسني نصر: **الإعلام الإسلامي**، ضمن كتاب قضايا إشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر، إعداد: حسني محمد نصر - صلاح إسماعيل عبد الحق - عبد الله جاد محمد ومحمد عاشور مهدي، تحرير وإشراف: نصر محمد عارف، ط:١ (القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م) ص ٣٢٨-٣٢٩.

(٣) انظر: أ.د. بدر الدين زوَّاقة: **مصطلح الإعلام الإسلامي - المقاربة والمفارقة**، مجلة العميد (العراق، بحوث مؤتمر العميد العلمي العالمي الثاني، ج:٢، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م) ص ٣٣.

(٤) انظر: د. حسني نصر: **الإعلام الإسلامي**، ص ٣٢٩.

الإعلامي العالمي؛ وعلى هذا فإن مصطلح «الإعلام الإسلامي» يعبِّر عن الصياغة الإسلامية للإعلام، وليس عن إضافة للإسلام في مجال الإعلام[١].

وعلى كل فإن المتصفح لعموم ما كُتب في الإعلام الإسلامي سيخرج بالنتيجتين التاليتين:

١. الخلط بين مفهوم الدعوة والإعلام.
٢. جعل أحداث السيرة النبوية كلها، والشعائر الدينية، وأي نشاط إسلامي آخر إعلاماً إسلامياً.

وسيتم إثبات هاتين النتيجتين من خلال الفقرات التالية.

ثانياً - مفهوم الإعلام الإسلامي:

تدور تعاريف الإعلام الإسلامي حول تبليغ الناس حقائق الإسلام؛ بغرض تكوين رأي عام يعي الحقائق الدينية، ويتأثر بها. وهذه التعاريف ـ من حيث المبدأ ـ قائمة على الخلط بين الإعلام والدعوة[٢]، ولم يتحرر من هذا الخلط إلا القليل، وفيما يلي طرف من هذه التعاريف:

---

(١) انظر: **السابق**، ص ٣٣٩-٣٣١.

(٢) تعددت تعاريف الدعوة إلى الإسلام، فمما قيل في تعريفها إنها: "الطلب بشدَّةٍ وحثٍّ على الدخول في دين الإسلام اعتقاداً وقولاً وعملاً، ظاهراً وباطناً". عبد الرحمن حبنكة الميداني: **فقه الدعوة إلى الله**، ط:١ (دمشق، دار القلم، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م) ١٦/١.

ومنهم من عرف الدعوة بمعنيين، الأول بمعنى النشر والتبليغ، والثاني بمعنى الدين، فعلى المعنى الأول تُعرَّف الدعوة بأنها: "العلم الذي به تعرف كافة المحاولات الفنية المتعددة الرامية إلى تبليغ الناس الإسلام بما حوى من عقيدة وشريعة وأخلاق". د. أحمد أحمد غلوش: **الدعوة الإسلامية - أصولها ووسائلها**، ط:٢ (القاهرة - بيروت، دار الكتاب المصري - دار الكتاب اللبناني، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م) ص ١٠.

وعلى المعنى الثاني تعرف الدعوة الإسلامية بأنها: "النظام العام والقانون الشامل لأمور الحياة، ومناهج السلوك للإنسان التي جاء بها محمد ﷺ من ربه وأمره بتبليغها إلى الناس، وما يترتب على ذلك من ثواب أو عقاب في الآخرة". **السابق**، ص ١٣.

ويقول تعريف ثالث: إن الدعوة الإسلامية هي: "تبليغ الإسلام للناس، وتعليمه إياهم، وتطبيقه في واقع الحياة". محمد أبو الفتح البيانوني: **المدخل إلى علم الدعوة**، ط:٣ (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م) ص ١٧.

عُرِّف الإعلام الإسلامي بأنه: "بيان الحق وتزيينه للناس بكل الطرق والأساليب والوسائل العلمية المشروعة، مع كشف وجوه الباطل وتقبيحه بالطرق المشروعة، بقصد جلب العقول إلى الحق، وإشراك الناس في نوال خير الإسلام وهديه، وإبعادهم عن الباطل أو إقامة الحجة عليهم"(١).

ويقترب من هذا التعريف القول بأن الإعلام الإسلامي هو: "الاتصال الشامل الذي يدعو إلى الخير، ويأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر، ويحقق أسباب النفع والصلاح للمجتمع المسلم، بالإضافة إلى الدعوة إلى سبيل الله عز وجل"(٢).

وكذلك القول بأنه: "تعميم الاتصال الإيجابي؛ لنشر مبادئ الدين الإسلامي وأخباره في جميع الميادين، وعلى كافة المستويات، وبكافة الوسائل المباحة؛ لتحقيق كافة الأهداف المشروعة"(٣).

ونحوه: "هو تزويد الناس بالأخبار الصادقة والآراء السديدة وغيرها في شكل فني جميل في ضوء الإسلام بهدف تعميق الإسلام في قلوب المسلمين ونشره بين غيرهم"(٤).

أما التعاريف التي تحررت قليلاً من هذا الخلط، فمنها:

الإعلام الإسلامي هو: "تزويد الجماهير بصفة عامة بحقائق الدين الإسلامي؛ المستمدة من كتاب الله وسُنة رسوله؛ بصورة مباشرة أو غير مباشرة، من خلال وسيلة إعلامية دينية متخصصة أو عامة، بواسطة قائم بالاتصال لديه خلفية واسعة ومتعمقة في موضوع الرسالة التي يتناولها، وذلك بغية تكوين رأي عام صائب يعي الحقائق الدينية ويدركها ويتأثر بها في معتقداته وعباداته ومعاملاته"(٥).

---

(١) سهيلة زين العابدين حماد: **الإعلام في العالم الإسلامي - الواقع .. المستقبل**، ط:١ (الرياض، مكتبة العبيكان، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م) ص ١٣. والتعريف لعمارة نجيب في كتابه: «المدخل لدراسة الإعلام الإسلامي» نقلته المؤلفة عنه، ولم أتمكن من الوقوف على الكتاب الأصلي.

(٢) حامد عبد الواحد: **الإعلام في المجتمع الإسلامي**، (مكة المكرمة، رابطة العالم الإسلامي، سلسلة دعوة الحق، عدد ٣٣، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م) ص ٤٧.

(٣) آلاء أحمد هشام - مصباح عمار: **الإعلام (مقوماته، ضوابطه، أساليبه) في ضوء القرآن الكريم - دراسة موضوعية**، رسالة لنيل درجة الماجستير في التفسير وعلوم القرآن، إشراف: د. عبد السلام حمدان عودة اللوح، (غزة، الجامعة الإسلامية، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م) ص ٣٩.

(٤) د. مصطفى الدميري: **الصحافة في ضوء الإسلام**، (مكة المكرمة، مكتبة الطالب الجامعي، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م) ص ٢٠.

(٥) د. محي الدين عبد الحليم: **الإعلام الإسلامي وتطبيقاته العملية**، ط:٢ (القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م) ص ١٤٧.

والإعلام الإسلامي: "جهد فني وعلمي مدروس ومخطط، ومستمر وصادق من قبل قائم بالاتصال، هيئة كانت أم جماعة أم فرداً لديه خلفية واسعة ومتعمقة في موضوع الرسالة التي يتناولها، ويستهدف الاتصال بالجمهور العام، وهيئاته النوعية، وأفراده، بكافة إمكانيات وسائل الإعلام والإقناع، وذلك بغرض تكوين رأي عام صائب يعي الحقائق الدينية ويدركها ويتأثر بها في معتقداته وعباداته ومعاملاته"(١).

وهناك من يعرِّف الإعلام الإسلامي من منطلق القيود والحدود التي ينبغي على وسائل الإعلام الالتزام بها، فيقول: "هو التزام وسائل الإعلام في كل ما تقدمه من مواد، التزاماً دقيقاً بالشريعة الإسلامية وما حددته من ضوابط في تقديم الأخبار وتفسيرها وفي التوجيه والتعلم والإرشاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"(٢).

ولعل التعريف الذي جمع ما سبق وتجاوزه في نفس الوقت، هو القول بأن الإعلام الإسلامي: "تبليغ الجماهير بحقائق الدين الإسلامي، ونقل الأخبار والوقائع والمعلومات بصورة صحيحة ومنضبطة عبر وسائل مخصوصة، داخل الأمة الإسلامية وخارجها بقصد الإقناع والتأثير"(٣).

ثالثاً - خصائص الإعلام الإسلامي:

وضع الباحثون جملة من المزايا التي يختص بها الإعلام الإسلامي، وأبرزها(٤):

أ- **إعلام عقائدي ملتزم وله رسالة:** فهو ملتزم بالعقيدة الإسلامية، ويعكسها بشكل فاعل ومؤثر، ويعمل على نشرها وحضِّ الناس على التمسُّك بها.

ب- **الحرية الإعلامية المكفولة والمسؤولة:** يتمتع الإعلام الإسلامي بالحرية في حدود الالتزام بالفضيلة وعدم غمط الحق، أو إيذاء النفس أو الآخرين.

ج- **إعلام علني ومنصف:** تقتضي العلنية في الإعلام الإسلامي الجهر بالحق والالتزام بالصدق، ومع جرأته في الحق فإنه إعلام منصف ومتَّزن يعتمد الموضوعية في الطرح، ويبتعد عن الجدل العقيم.

---

(١) أ.د. محمد منير حجاب: **الإعلام الإسلامي (المبادئ - النظرية - التطبيق)**، ط:١ (القاهرة، دار الفجر للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م) ص ٢٥.

(٢) د. كرم شلبي: **معجم المصطلحات الإعلامية**، ص ٣٠٩.

(٣) د. طه أحمد الزيدي: **المرجعية الإعلامية في الإسلام - تأصيل وتشكيل**، ص ٤٦.

(٤) انظر: **السابق**، ص ٨٧ - ١٠٤.

د- **إعلام واقعي وتنموي:** فالإعلام الإسلامي يستمد مادته من الواقع، ويتبنى المشاريع التي ترتقي بالأمة وتنهض بها، ويستثمر في هذا السبيل كافة المنجزات العلمية والتكنولوجية.

ه- **إعلام شمولي وعالمي واتصالي:** يستمد الإعلام الإسلامي شموليته من شمولية الإسلام، ويتناول جميع مظاهر الحياة الإنسانية، وبما أن رسالة الإسلام عالمية؛ فهذا يقتضي أن يكون إعلامها أيضاً عالمياً، يتصل بالآخرين ويتبادل معهم التجارب والخبرات.

و- **إعلام إيجابي وبنَّاء:** يهدف إلى إصلاح المتلقي، وتزويد الناس بما يفيدهم في إعمار الأرض، فهو أداة للتعبير والتغيير.

ومنهم من جعل هذه الخصائص وثيقة الصلة بالدعوة، وعدَّ للإعلام الإسلامي الخصائص التالية[١]:

أ- اعتبار كل أفراد المجتمع الإسلامي قائمين بالاتصال ومسؤولين عن تبليغ الدعوة.

ب- الإعلام الإسلامي هادف وموجه لإعلاء كلمة الله.

ج- يقوم الإعلام الإسلامي على الإقناع لا الإكراه، ويستثمر في سبيل هذا الإقناع كافة القوى النفسية والاجتماعية في الإنسان لتوجيهه نحو الخير.

د- الرسالة الإعلامية في الإسلام تتسم بالثبات؛ لأن مصدرها رب العالمين، ودور القائمين بالاتصال هو تبليغها بأعلى درجات الصدق.

ه- يعتمد الإعلام الإسلامي على القدوة الحسنة التي تجسد المبادئ الإسلامية، ويقدمها للجماهير كنموذج حي ودليل عملي لإثبات أن الدعوة الإسلامية ليست أحلاماً أو مثاليات.

و- يعتمد الإعلام الإسلامي الأسلوب الموضوعي القائم على التحليل والوضوح واتخاذ كافة الوسائل لتنمية التفكير لدى الإنسان؛ انطلاقاً من إيمانه بأهمية العقل واحترام الإنسان.

ز- الإعلام الإسلامي إعلام إيجابي مطَّرد النمو، ويركز على التغيير والتطوير دائماً نحو الأفضل.

---

(١) انظر: أ.د. محمد منير حجاب: **الإعلام الإسلامي (المبادئ - النظرية - التطبيق)**، ص ٢٧، ١٢٨-١٢٩.

وهناك من خصَّ الإعلام الإسلامي بأنه: إعلام عقيدي مسلكي، واجب على المسلم بقدر استطاعته، حُسْبة لله تعالى، موضوعي، موثَّق، منهجي، شامل، عام للمسلمين، منظَّم، يعتمد على الوسائل المشروعة، متنوع الأساليب والوسائل[١].

وعلى العموم فإن خصائص الإعلام الإسلامي متقاربة، وتدور حول ذات المحاور من حيث الارتباط بالعقيدة، والانضباط بالشريعة، والعمل على تبليغها بالوسائل المشروعة.

رابعاً - وظائف الإعلام الإسلامي:

تتداخل وظائف الإعلام الإسلامي مع الإعلام العام، ويغلب أن تكون ذاتها مع تقييدها بعبارات مثل: «في ضوء الإسلام» أو «وفق القيم والمبادئ الإسلامية»[٢]، وفيما يلي عرض لأبرز هذه الوظائف[٣]:

أ- إعلام الناس بما يتصل بحياتهم العامة والخاصة.

ب- التفسير والتوضيح والإرشاد والتوجيه وفق القيم والمبادئ الإسلامية.

ج- خلق مجتمع متعارف.

د- التثقيف والتعليم عبر تأصيل ونشر الثقافة الإسلامية، ومحاربة الثقافات الداخلية والخارجية المنافية لنظام الإسلام.

ه- وظيفة عقائدية تشرح ما يجب أن تكون عليه عقيدة الإنسان في جميع شؤون حياته.

و- الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على جميع المستويات.

وهنالك من جعل وظائف الإعلام الإسلامي وظائف الصحافة ذاتها (الإعلام أو الإخبار، والتفسير والشرح، والتوجيه أو الإرشاد، ... إلخ)، وأضاف إليها: المحافظة على العقيدة الإسلامية، والمحافظة على اللغة العربية[٤].

ومنهم من اختار تحديد وظائف الإعلام في مجال الدعوة، وجعلها[٥]:

---

(١) انظر: د. محمد عجاج الخطيب: **أضواء على الإعلام في صدر الإسلام**، ط:٢ (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م) ص ١٣-٢١.

(٢) انظر: د. طه أحمد الزيدي: **المرجعية الإعلامية في الإسلام - تأصيل وتشكيل**، ص ٨٤.

(٣) انظر: فؤاد توفيق العاني: **الصحافة الإسلامية ودورها في الدعوة**، ط:١ (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م) ص ٦٨-٧٣.

(٤) انظر: د. مصطفى الدميري: **الصحافة في ضوء الإسلام**، ص ٨١-٩٦.

(٥) انظر: حامد عبد الواحد: **الإعلام في المجتمع الإسلامي**، ص ٩٤-٩٥.

أ- الإسهام في تأصيل القيم الإسلامية والمنهج الإسلامي من خلال التزام المادة الإعلامية بالفكر الإسلامي.

ب- الإعلام عن الإسلام بالأساليب والوسائل الفعالة والمتطورة.

ج- التصدي للسموم الإعلامية التي يبثها أعداء الإسلام، وإبراز حقيقة الإسلام من خلال منهج إعلامي متطور.

د- تطوير الرسائل الإعلامية الموجهة إلى الأقليات المسلمة في المجتمعات الغير إسلامية، بحيث تتفوق على تأثير الإعلام في تلك المجتمعات.

ويبدو أن أشمل تصنيف لوظائف الإعلام الإسلامي تحديدها بما يلي[١]:

أ- **وظيفة دعوية:** يسعى من خلالها الإعلام الإسلامي لنشر عقيدة التوحيد، وكشف العقائد الضالة، ونشر المفاهيم الإسلامية الصحيحة بين المسلمين.

ب- **وظيفة إخبارية:** تعمل على نشر الأخبار والمعلومات، وتبني قضايا المسلمين مع الاهتمام بالأقليات المسلمة في العالم.

ج- **وظيفة علمية وتربوية:** تهدف للارتقاء بالناس وتزويدهم بالعلوم النافعة، وإشاعة المفاهيم الإسلامية التي جاءت بها الشريعة لبناء جيل قادر على النهوض برسالة الإسلام.

د- **وظيفة اجتماعية وتنموية:** تعمل على بناء الشخصية الإسلامية المتوازنة، وبناء المجتمع المتماسك مع بث روح الألفة والمودَّة والتعارف بين المسلمين، إضافة لترسيخ مفهوم التنمية الشاملة في المجتمع من خلال الزيادة في الإنتاج والخدمات.

ه- **وظيفة الخدمات العامة:** تتمثل في النشرات الجوية، ومواقيت الصلاة، والاستشارات الطبية والقانونية والأسرية، وغيرها.

و- **وظيفة ترفيهية:** تراعي الجانب الترفيهي بما يتوافق مع الضوابط الشرعية.

ز- **وظيفة إعلانية وتسويقية:** تروج للبضائع المباحة بأساليب مباحة، وبما يسهم في تنمية الاقتصاد الإسلامي.

خامساً - وسائل الإعلام الإسلامي:

يبدو أن أول من صنف وسائل الإعلام الإسلامي هو الدكتور عبد اللطيف حمزة (١٩٧٠م) في كتابه «الإعلام في صدر الإسلام»، حيث ذكر أهم وسائل الإعلام الخارجي

(١) انظر: د. طه أحمد الزيدي: **المرجعية الإعلامية في الإسلام - تأصيل وتشكيل**، ص ٨٤-٨٦. ود. محمد سيد محمد: **المسؤولية الإعلامية في الإسلام**، ٣١-٣٥.

في العصر الجاهلي، وحددها بـ: التجارة، البعثات اليهودية والنصرانية إلى جزيرة العرب، وإنشاء الإمارات على الحدود. ثم ذكر وسائل الاتصال الداخلية في الجزيرة العربية، وهي: القصيدة الشعرية، الخطبة والخطباء، المناداة، الأسواق، الندوة، وإشعال النار فوق رؤوس الجبال(١).

أما الوسائل الإعلامية التي استخدمها الإسلام فهي: القرآن الكريم، الحديث الشريف الخطبة النبوية، الأذان، القدوة الحسنة من جانب الرسول والصحابة، الاتصال الشخصي والجمعي، أسلوب القصص، مواسم الحج، الغزوات، العلاقات الإنسانية، والقصيدة الشعرية. هذا بالإضافة لما أبقاه الإسلام من الوسائل التي كانت مستخدمة لاسيما الأسواق والندوات والخطابة(٢).

كما جعل الدكتور حمزة الجهاد في سبيل الله من أكبر وسائل الدعوة والإعلام(٣).

وقد شكلت هذه الوسائل التي صنفها الدكتور حمزة مرتكزاً لكل من كتب في الإعلام الإسلامي مما وقفت عليه من المصادر، فمنهم من قَبِلها كما هي وأضاف إليها وسائل أخرى، ومنهم من تعرَّض لها بالنقد والإضافة.

والذي تبناها دون نقد أضاف إليها المسجد وخطبة الجمعة والمحاضرة(٤)، وكذلك صلوات الجماعة، والأعياد، ودروس الوعظ والإرشاد، والمكتبة الإسلامية(٥).

وهناك من أوردها تحت مسمى «وسائل الإعلام الديني» وعدَّ منها: الأذان، صلاة الجماعة، خطبة الجمعة، صلاة العيدين، الوسائل المطبوعة، الإذاعة المسموعة، التلفزيون، "الخيالة" ويقصد السينما، إضافة لرابطة العالم الإسلامي(٦).

فإذا حذفنا الشعائر التي اعتبرها إعلاماً إسلامياً، وكذلك رابطة العالم الإسلامي التي لا تعد لا وسيلة ولا مؤسسة إعلامية، أمكن الاحتفاظ بالوسائل المطبوعة والمسموعة والمرئية كمسميات صالحة لمفهوم «وسائل الإعلام الديني».

---

(١) انظر: **الإعلام في صدر الإسلام**، (مصر، الهيئة العامة المصرية للكتاب، د/ ط ت) ص ٢٢-٣٦.

(٢) انظر: **السابق**، ص ٣٨-٤١.

(٣) انظر: **السابق**، ص ٤٨.

(٤) انظر: محمد موفق الغلاييني: **وسائل الإعلام و أثرها في وحدة الأمة**، ط:١ (جدة، دار المنارة للنشر والتوزيع، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٥م) ص ٣٥-٣٦، ٨٧، ١١٠-١١٧.

(٥) انظر: د. محي الدين عبد الحليم: **الإعلام الإسلامي وتطبيقاته العملية**، ص ١٥٤-١٦٨، ١٧٤-١٧٧.

(٦) انظر: حامد عبد الواحد: **الإعلام في المجتمع الإسلامي**، ص ١٠٢-١١١.

ومن انتقد هذا الاتجاه في التصنيف قال: "وعند الحديث عن وسائل الإعلام في عصر النبوة لا بدَّ أن نُفرِّق بين وسائل الإعلام وبين وسائل الاتصال الشخصي المباشر، وبين القدوة أو السلوك الذي يُعدُّ في مفهومنا المعاصر ضمن مجال العلاقات العامة" (١).

واختارَ تصنف وسائل الإعلام الإسلامي إلى ما يلي(٢):

أ- المساجد.
ب- الصفحات الدينية في بعض الجرائد اليومية والأبواب الثابتة فيها وفي بعض المجلات.
ج- المجلات الأسبوعية الإسلامية المتخصصة.
د- الكتب والكتيبات.
ه- البرامج الدينية في الراديو.
و- البرامج الدينية في التلفزيون.
ز- إذاعات القرآن الكريم.
ح- المواد الإعلامية التي تعكس صوراً من الثقافة الإسلامية مثل المسلسلات وبعض البرامج الثقافية.
ط- الإذاعات الحية للمناسبات الدينية.
ي- المواد الإعلامية لشهر رمضان وللأعياد والمواسم، وقرآن الافتتاح والختام.
ك- الأفلام الروائية مثل «الرسالة» و«القادسية» و«عمر المختار»، والأفلام التسجيلية عن الآثار الإسلامية أو عن المناسك وبخاصة الحج.

وهذا التصنيف في نظري أدعى للقبول من حيث أنه يتجاوز حالة الاستنساخ الأعمى التي تعدُّ كل ما جاء به الإسلام إعلاماً، كما وأنه يتسم بالمعاصرة والشمول ومراعاة الواقع الإعلامي؛ لذا فهو الأجدر بالاعتبار.

وعلى العموم فإن الاتجاه العام للبحث في الإعلام الإسلامي يميل إلى(٣):

- اعتبار العبادات والتطبيقات الشرعية إعلاماً.
- اعتبار النشاطات الدعوية والتعليمية إعلاماً.
- اعتبار النشاطات السياسية والعسكرية إعلاماً.

---

(١) د. محمد سيد محمد: **المسؤولية الإعلامية في الإسلام**، ط:١ (القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م) ص ٧١.

(٢) انظر: **السابق**، ص ٥٦.

(٣) انظر: د. سعيد إسماعيل صيني: **الإعلام الإسلامي النظري في الميزان**، (الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م) ص ٨٦.

- اعتبار بعض النشاطات الاجتماعية إعلاماً.

وقد وقفت على كتاب «أضواء على الإعلام في صدر الإسلام»، فإذا بمؤلفه يأتي بكل أحداث السيرة النبوية ويجعل منها إعلاماً إسلامياً ابتداء بمبعثه ﷺ وانتهاء بخطبة الوداع[١]، ولم يكن صاحب الكتاب بدعاً من المنظِّرين للإعلام الإسلامي، فقد استقصى الباحث الدكتور سعيد إسماعيل صيني جميع أطروحاتهم، وخرج بالخلاصات الأربع التي وردت آنفاً، وعقَّب بالقول:

"المشكلة أننا إذا استخدمنا هذا المنطق فلن يبق نشاط بشري غير قابل للتفسير إعلامياً أو بعبارة أخرى لا يبقى نشاط بشري يتعذر تحويله إلى نشاط إعلامي، أو تفسيره إعلامياً. بل وحتى مظاهر الحياة العامة للحيوانات وللنباتات، وللجمادات، تصبح نشاطات «إعلامية». فالنبات مثلاً يمارس نشاطاً إعلامياً، وذلك بتغيير لون ورقه إلى اللون الأصفر ليبث رسالة «إعلامية» تفيد مستقبِل هذه الرسالة «الإعلامية» أنه يحتاج إلى الماء ... وقس على هذا كل شيء يخطر في بالك"[٢].

وقد تحرَّج الدكتور صيني من وصف التناول البحثي للإعلام الإسلامي بـ«السطحي»، غير أن الإنصاف يقتضي دمغه بهذه الصفة. وأساس الخلط في التنظير للإعلام الإسلامي ووسائله هو التمسُّك بالمعنى اللغوي للإعلام ـ بل وربما للأذان؛ لأن الأذان لغة: الإعلام[٣] ـ والتعامي عن معناه الاصطلاحي بمعنى الاتصال الجماهيري، مع الحرص على البقاء في العصر الإسلامي الأول، أو ـ على أحسن تقدير ـ في زمن ما قبل الكهرباء والأثير.

وحال المنظِّرين الإسلاميين في هذا كمن لا يزال يجادل العلمانية من منطلق أن أصلها اللغوي في باب عَلِمَ، و"عَلِم فلانٌ عَلَمَاً: انشقَّت شفته العليا. فهو أَعْلَم، وهي عَلْمَاء"[٤]. ثم يقيم كل نقاشه مع العلمانية على أساس شق الشفة ورتقها، ويخرج بنتيجة أن ما يميز الفكر الإسلامي عن العلماني هو أن أصحابه سليمي الشفاه!

إن ما يراد من وراء هذا المثال القول بأن مصطلح «إعلام» و«علمانية» يعودان إلى ذات الأصل اللغوي «عَلِم»، وإذا ما تمَّ التعاطي معهما بمعناهما اللغوي المجرَّد، ومن ثم مجادلة أهل التخصص من هذا المنطلق وحده، مع غضِّ الطرف عما لحق هذه الكلمات من تطورات

---

(١) انظر: د. محمد عجاج الخطيب، ص ٢٣-٦١.

(٢) د. سعيد إسماعيل صيني: **الإعلام الإسلامي النظري في الميزان**، ص ٨٧.

(٣) يقال: "أذَّن فلانٌ تأذيناً، وأذاناً: أكثر الإعلام بالشَّيء. وبالصلاة: نَادَى بِالأَذَان. وبالحج: أعلَمَ". **المعجم الوسيط**: ص ١١. وقال صاحب **لسان العرب**: "وأَذَّنْتُ: أَكْثَرْتُ الإِعْلامَ بِالشَّيْءِ. والأَذانُ: الإِعْلام". ٩/١٣.

(٤) **المعجم الوسيط**: ص ٦٢٤.

اصطلاحية ومدلولات علمية وتطبيقية، فلا أقل من أن يوصف المجادل بالجهل والسذاجة والتخلُّف.

والحال أن الكتابات في مجال الإعلام الإسلامي يتوازعها فريقان، أحدهما درس الإسلام ولم يدرس الإعلام، والآخر درس الإعلام ولم يدرس الإسلام، ثم يأتي كل منهما ويكتب في اختصاصه متوهماً أنه يأتي بجديد(١).

سادساً - سمات الإعلام الإسلامي:

في ضوء المعالجات السابقة يمكن تحديد أبرز سمات الإعلام الإسلامي فيما يلي:

١. **الضعف:** أول سمات الإعلام الإسلامي المعاصر هي الضعف سواء في الشكل أو في المضمون برغم الاستثناءات المتفرقة(٢). ويرجع هذا الضعف إلى جملة عوامل منها: الافتقار إلى رجل الإعلام المؤهل تأهيلاً عالياً(٣)، ما جعل هذا الإعلام مرتعاً لتصدُّر "خطيب أو خطباء يلوكون كلاماً مكرراً يعرفه أي إنسان مسلم في الشارع"(٤)؛ الأمر الذي أبعده عن الجاذبية والتأثير. يضاف لهذا ضعف التمويل والاستثمار المادي في هذا النوع من الإعلام، فضلاً عن بعض القيود الحكومية الشديدة التي تفرض عليه(٥).

٢. **خلط الدعوة بالإعلام والتخبُّط في تحديد العلاقة بينهما:** وتبدو هذه أبرز سمات الإعلام الإسلامي، إذ لا تزال العلاقة بين الإعلام والدعوة مضطربة في أذهان المنظِّرين لهذا الإعلام، وتتراوح مقولاتهم ما بين: الإعلام هو الدعوة(٦)، الإعلام جزء من الدعوة(٧)،

---

(١) انظر: د. طه أحمد الزيدي: **المرجعية الإعلامية في الإسلام - تأصيل وتشكيل**، ص ٥٩.

(٢) انظر: د. محمد سيد محمد: **المسؤولية الإعلامية في الإسلام**، ص ٥٧.

(٣) انظر: حامد عبد الواحد: **الإعلام في المجتمع الإسلامي**، ص ٨٢-٨٣، ود. مصطفى الدميري: **الصحافة في ضوء الإسلام**، ص ١٤٥-١٤٦.

(٤) د. محمود محمد سفر: **الإعلام موقف**، ص ٧٠.

(٥) انظر: د. مصطفى الدميري: **الصحافة في ضوء الإسلام**، ص ١٤٧-١٥١.

(٦) انظر مثلاً: عبد اللطيف حمزة: **الإعلام في صدر الإسلام**، ص ١٠٤، ود. محي الدين عبد الحليم: **إشكاليات العمل الإعلامي بين الثوابت والمعطيات العصرية**، ط:١ (الدوحة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، سلسلة كتاب الأمة - العدد: ٦٤، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م) ص ٦٥-٦٦، وفؤاد توفيق العاني: **الصحافة الإسلامية ودورها في الدعوة**، ص ٧٧.

(٧) انظر مثلاً: حامد عبد الواحد: **الإعلام في المجتمع الإسلامي**، ص ٤٥، ود. حسني نصر: **الإعلام الإسلامي**، ص ٣٣٣.

الدعوة جزء من الإعلام[١]، الدعوة مضمون والإعلام عملية اتصالية[٢] [٣]. وسبب هذا التخبُّط هو تعدُّد تعريفات الدعوة والإعلام عموماً، والدعوة الإسلامية والإعلام الإسلامي خصوصاً[٤].

والأظهر أن بين الدعوة والإعلام عموماً وخصوصاً من وجه، فالإعلام من حيث الهدف قد يبثُّ رسائله للإخبار أو الترفيه، أو الإقناع، أما الدعوة فتهدف إلى الإقناع فقط. وأما من حيث الوسيلة، فالدعوة أكثر شمولاً من الإعلام؛ لأنها قد تتم عبر الاتصال الشخصي والجمعي والجماهيري، في حين أن الإعلام يقتصر على الاتصال الجماهيري فقط[٥].

٣. **الافتقار إلى رؤية متكاملة لفلسفة الإعلام الإسلامي**[٦]: فمن قائل بأن "الإعلام الإسلامي غني عن التنظير والنظريات"[٧]؛ لأنه لا يمكن ابتداع نظرية إعلامية منفصلة عن ديننا وشريعتنا، وبالتالي فكل محاولة لتنظير الإعلام الإسلامي هي جناية على هذا الإعلام وتضييق لآفاقه[٨]. ويتسق مع هذا قول القائل بأن كلمة «نظرية» لا تنطبق على الإسلام إلا من باب التجوز؛ لأن الإسلام حقيقة غير قابلة للخطأ؛ وعليه فإن أي عمل إعلامي لا يستند إلى الشريعة، ولا يعتمد منهج القرآن والسُّنة، مرفوض[٩].

وهناك من وضع ركائز لفلسفة الإعلام الإسلامي، وحددها بخمس هي[١٠]:

- هوية هذا الإعلام: فهو إعلام عقائدي.
- حق من حقوق الأفراد: فالمجتمع ملزم بإعلام كل فرد إسلامياً.
- العمل الإعلامي فرض كفاية لا بدَّ أن يقوم به المجتمع.

---

(١) انظر مثلاً: د. محمد سيد محمد: **المسؤولية الإعلامية في الإسلام**، ص ٤٥.

(٢) انظر: د. إبراهيم إمام: **أصول الإعلام الإسلامي**، (القاهرة، دار الفكر العربي، د/ ط ت) ص ١٣، ٢٥، ٣٨، ود. حسني نصر: **الإعلام الإسلامي**، ص ٣٣٣.

(٣) انظر استقصاء هذه المقولات وتفنيدها لدى: د. سعيد إسماعيل صيني: **الإعلام الإسلامي النظري في الميزان**، ص ٥٧-٧٤.

(٤) انظر: د. طه أحمد الزيدي: **المرجعية الإعلامية في الإسلام - تأصيل وتشكيل**، ص ٥٩.

(٥) انظر: د. سعيد إسماعيل صيني: **الإعلام الإسلامي النظري في الميزان**، ص ٥٦.

(٦) انظر: محمد يوسف السماسيري: **فلسفات الإعلام المعاصرة - قراءة في ضوء المنظور الإسلامي**، ط:١ (الولايات المتحدة - فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م) ص ٩٣-٩٤.

(٧) حامد عبد الواحد: **الإعلام في المجتمع الإسلامي**، ص ٤٧.

(٨) انظر: **السابق**، ص ٤٨.

(٩) انظر: فؤاد توفيق العاني: **الصحافة الإسلامية ودورها في الدعوة**، ص ٣٦٧، ٣٧٨-٣٧٩.

(١٠) انظر: د. محمد سيد محمد: **المسؤولية الإعلامية في الإسلام**، ص ٢٥٦-٢٥٧.

- العلنية: فالإعلام الإسلامي ليس سرياً أو مقصوراً على فئة من الناس، بل هو عام لجميع البشر.
- عدم الإكراه، والمجادلة بالتي هي أحسن.

وواضح من هذا التصنيف مدى الخلط بين الإعلام والدعوة، والتعبير بأحدهما عن الآخر.

ومنهم من وضع أطُراً ومعالم رئيسة للعمل الإعلامي في المنظور الإسلامي، وأبرز هذه الأطر والمعالم[١]:

- كون القرآن والسُّنة مصدرا هذا الإعلام، ومنهما يستقي مرجعيته وضوابطه.
- تتميز الفلسفة الإسلامية في الإعلام عن غيرها من الفلسفات الإعلامية بالرسوخ والثبات، إضافة للمرونة التي تجعلها مواكبة لحركة الحياة.
- النظام الإعلامي في الإسلام ليس نظاماً دينياً مقدساً، بل نظام إنساني يقع فيه الخطأ والصواب، ويسمح بالاجتهاد في الرأي.
- الإعلام عن الإسلام ركيزة أساسية من ركائز الدعوة، وتتحمل أجهزة الدعوة والإعلام مسؤولية تزويد الجماهير المسلمة وغير المسلمة بحقائق الإسلام.
- حرية وسائل الإعلام مكفولة شريطة عدم المساس بالثوابت والمعلوم من الدين بالضرورة.
- المنهج الإسلامي في الإعلام يؤكد على الكلمة الطيبة والمعالجة الموضوعية، ويستبعد الغلظة والإكراه، والاستبداد بالرأي أو الحرية المنفلتة.
- ملكية وسائل الإعلام مكفولة للأفراد والمؤسسات والحكومات، وذلك في حدود ما تقرره الشريعة والاقتصاد الإسلامي.
- الإعلام في المنظور الإسلامي يستهدف بناء الإنسان أولاً، ويحفل بالعلم والعلماء، ويشجع على إعداد الدراسات والبحوث العلمية في مختلف ميادين النشاط الإعلامي.
- يؤكد المنهج الإسلامي في الإعلام على أهمية المحافظة على اللغة العربية، وتقويم اللسان العربي.
- أهمية استثمار التكنولوجيا المعاصرة في حقل الإعلام والمعلومات؛ لتحقيق أوسع انتشار لدعوة الإسلام عبر وسائل الإعلام الحديثة والتقنيات المعاصرة.

---

(١) انظر: د. **محي الدين عبد الحليم: إشكاليات العمل الإعلامي بين الثوابت والمعطيات العصرية**، ص ١٨٨-١٩٦.

- ضرورة تأهيل كوادر مسلمة في الداخل والخارج وتكليفهم بالدعوة إلى الله والإعلام برسالته.

وعند النظر إلى هذه الأطر يمكن القول: إنها وضعت نوعاً من الصياغة الشاملة لفلسفة الإعلام الإسلامي، وآلية عمله، إذ حددت مرجعيته ومصادره (القرآن والسنة)، وغايته (بناء الإنسان)، ووظائفه (الدعوة، والحفاظ على اللغة العربية)، والفضاءات التي يعمل فيها (الإنسانية، الحرية والملكية المصونة وفقاً لضوابط الشريعة، الكلمة الطيبة، العلمية، والمعالجة الموضوعية)، إضافة لتحديد الأدوات اللازمة لهذا الإعلام (إعداد الكوادر المؤهلة، استثمار التكنولوجيا المعاصرة في حقل الإعلام والمعلومات).

ويبدو لي أن ما ينقص هذه الأطر هو مكاملتها مع بقية وظائف الإعلام الإسلامي (الإخبارية، التربوية، الاجتماعية والتنموية، الترفيهية، الخدمات العامة، والإعلان والتسويق) للخروج برؤية متكاملة للإعلام الإسلامي.

سابعاً - الآفاق الوجدانية للإعلام الإسلامي في تمكين العقيدة في العصر الحاضر:

قد تعجب إذا علمت أن هناك وكالة دولية إسلامية للأنباء تسمى اختصاراً بـ«إينا»، وأن هذه الوكالة قد تحولت مؤخراً إلى مسمى «اتحاد وكالات أنباء دول منظمة التعاون الإسلامي»[1]. ومصدر هذا العجب أنه في حياتي ـ كمسلم، وكدارس للشريعة والإعلام ومتابع لهما ـ لم أسمع خبراً واحداً نقلته وسائل الإعلام عن هذه الوكالة أو الاتحاد، وقل مثل

(١) تأسست وكالة الأنباء الإسلامية الدولية (إينا) بموجب قرار صادر عن مؤتمر وزراء الخارجية الإسلامي الثالث لمنظمة التعاون الإسلامي الذي عقد بمدينة جدة في محرم ١٣٩٢هـ - فبراير / مارس ١٩٧٢م؛ تنفيذاً لقرار مؤتمر وزراء الخارجية الإسلامي الثاني بكراتشي الباكستانية. وفي ١٥ / أكتوبر/ ٢٠١٧م، أقرت الجمعية العامة لوكالة الأنباء الإسلامية الدولية تحويل مسمى الوكالة إلى اتحاد وكالات أنباء دول منظمة التعاون الإسلامي (UNA).
نقلاً عن الموقع الرسمي لاتحاد وكالات أنباء دول منظمة التعاون الإسلامي:
http://www.una-oic.org/page/public/page.aspx?page_ID=1

هذا في «اتحاد الإذاعات الإسلامية»[١]، و«الهيئة الإسلامية العالمية للإعلام»[٢]، و«رابطة الصحافة الإسلامية»[٣]، وغيرها من المنظمات الإعلامية الإسلامية التي لا ندري لها حضوراً، ولا نعلم لها وجوداً أو تأثيراً.

فإذا أضفنا لهذا الواقع بقايا الاعتداد بحرمة التصوير[٤] ـ التي قضى عليها عصر الـ«سيلفي» ـ والاتجاه العام والعملي من قبل المؤسسات الدينية لتحريم الأعمال الدرامية الإسلامية أو التي تخدم الإسلام، والذي عبَّر عنه المخرج مصطفى العقاد (٢٠٠٥م) بقوله:

(١) أنشئ اتحاد الاذاعات الاسلامية (سابقاً منظمة إذاعات الدول الإسلامية) بموافقة من المؤتمر السادس لوزراء خارجية الدول الاسلامية عام ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، وتكونت الأمانة العامة لها في منتصف عام ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٧م؛ تعبيراً عن التمسك والايمان بالعمل الجماعي، في إطار أهداف منظمة التعاون الاسلامي الذي يضم في عضويته (٥٦) دولة إسلامية.
نقلاً عن الموقع الرسمي للاتحاد: http://ibuj.org/node/1219

(٢) ذكرها: د. طه أحمد الزيدي: **المرجعية الإعلامية في الإسلام - تأصيل وتشكيل**، ص ٢٤٦، ولم أعثر لها على موقع الكتروني، والأظهر أنها اختفت.

(٣) حالها حال سابقتها، ذكرها: د. طه أحمد الزيدي: **المرجعية الإعلامية في الإسلام - تأصيل وتشكيل**، ص ٢٤٨، ولم أعثر لها على موقع الكتروني، والأظهر أنها اختفت.

(٤) ذكر المخرج الراحل مصطفى العقاد أنه خلال إنتاجه لفيلم الرسالة، زار رابطة العالم الإسلامي في السعودية يعرض عليها النص لأخذ موافقتها بعد موافقة الأزهر، فإذا بأعضائها يرفضون مطلق الفكرة ويقولون له: «التصوير حرام، ومن أراد معرفة الإسلام فعليه بقراءة القرآن». وحينما اعترض بوجود صورة الملك فيصل على جريدة عكاظ؛ كانت الإجابة بأن هذا تجميد ظل مباح، وأن السينما تحرك الأشخاص وتخلق فيهم الروح ...!، إلى غير ذلك من التمحُّلات والتبريرات.
شاهد كلامه في المقابلة على يوتيوب بعنوان: «محمد سعيد محفوظ يحاور مصطفى العقاد | ٢٦ مارس ٢٠٠٠» الدقيقة: (٦:١٥ - ٨:٤٠) على الرابط: https://www.youtube.com/watch?v=BFhGxeUG48Q
وذات الرأي نلمحه لدى الشهيد البوطي بعد أن نقل كلاماً للإمام النووي في حرمة التصوير ثم قال: "وقد فهم بعضهم من علَّة التصوير التي ذكرها النووي فيما نقلناه من كلامه أن التصوير الفوتوغرافي ليس في حكم الرسم باليد ... والحق أنه لا ينبغي تكلُّف أي فرق بين أنواع التصوير المختلفة حيطة في الأمر. ونظراً لإطلاق لفظ الحديث". **فقه السيرة:** ص ٤١٢.
غير أني عثرت على فتوى لنجله الدكتور محمد توفيق يقول فيها: "التصوير الذي نص حديث النبي ﷺ على منعه هو الرسم والنحت، أما التصوير الضوئي والتلفزيوني فإنه مسألة جديدة حكمها حكم موضوعها: فإن كان التصوير لما يحرم النظر إليه فهو محرم، والنظر إليه كذلك. وإن كان موضوعه واجباً كتعلم فروض الكفاية من طب وعلوم حياة فهو واجب، أو كان للحراسة والمحافظة على سلامة وأمن منشاة فإنني أجد أن التصوير هنا يصبح ضرورة تقتضيها مستجدات العصر. ومن ثم فهي ليست مندرجة تحت التصوير الذي منعه النبي ﷺ". نص الفتوى نقلاً عن موقع نسيم الشام:
https://naseemalsham.com/persons/dr_tawfik_albouti/fatwas/view/56089

"عانيت[١] من الإسلاميين أكثر مما عانيت من الغرب أو اليهود أو الكل بالنسبة للفيلم"، وذلك في حديثه عن مشاق إنتاج فيلم «الرسالة»[٢] عام (١٩٧٧م)، وكذلك المحاربة الشرسة لمسلسل «عمر» من قبل الإفتاء السعودية وأقل منها بقليل الأزهر[٣]، كل هذه المعطيات ربما توحي بآفاق مظلمة للعمل الإعلامي الوجداني ـ الدرامي أساساً ـ في تمكين العقيدة الإسلامية أو الدعوة إليها.

غير أن المبشِّرات اليوم أكثر منها في أي وقت مضى، لاسيما في ظل وعي ثُلَّة من العلماء المخلصين والراسخين باحتياجات العصر وضرورة توظيف مستجداته في خدمة الإسلام، فمثلاً في الوقت الذي كان يحارب فيه مسلسل «عمر» من قبل البعض، أجازته مرجعيات دينية معتبرة أبرزها: الدكتور يوسف القرضاوي، والشيخ سلمان العودة، وعبد الوهاب الطريري، وعلي الصلابي، وسعد مطر العتيبي، وأكرم ضياء العمري[٤]، وغيرهم.

ومما يزيد البشارة حالة الإقبال الجماهيري على هذا النوع من الأعمال الذي يعبِّر عن تعطش الناس وحاجتهم العميقة لمشاهدة مآثرهم والاعتزاز بدينهم.

وفي سياق عملية دمج الكلام ـ بمعناه الاصطلاحي ـ بالدراما، يُثنى على مسلسل «الإمام»[٥] الذي استطاع نقل القضايا والمناظرات الكلامية من الحالة النصية الجافة الصمَّاء إلى الحالة القصصية المشهدية والمصورة، الجاذبة والمؤثرة، وذلك عبر تصوير محنة الإمام أحمد وما لاقاه في قضية خلق القرآن، وصراعه مع المعتزلة في هذا الشأن.

إن هذه المبشرات لتبعث الأمل بمستقبل أكثر إشراقاً في انفتاح العقلية الدينية ومن ورائها الشريحة التجارية التي تسترشد بهديها، وتستند على فتاويها، للجهاد في هذا الميدان؛ إذ أن «جَمْهَرَة» علم الكلام ـ أي جعله جماهيرياً وشعبياً ـ وتمكين عقيدة الإسلام والدعوة إليها؛ لموقوفة على ما بات يعرف اليوم بـ«الجهاد الإعلامي»[٦]، وإن الدراما المرئية أو التلفزيونية لمن أهم أسلحة هذا الجهاد اليوم، وبقدر ما يتم إهماله تشتد الخسارة في هذه المعركة.

---

(١) ذكر المخرج الكلمة باللهجة الحلبية وقال: "قَضَّيْت" بمعنى "عانيت".

(٢) شاهد كلامه في المقابلة على يوتيوب، الدقيقة (٥٤:١٦ - ٥٤:٢٢) على الرابط:
https://www.youtube.com/watch?v=BFhGxeUG48Q

(٣) انظر: الجزيرة نت، مقال: "**مسلسل «عمر».. الدراما حين تلامس الثواب**" على الرابط: https://v.ht/2QDC

(٤) انظر: الجزيرة نت، مقال: "**مسلسل «عمر».. الدراما حين تلامس الثواب**" على الرابط: https://v.ht/2QDC

(٥) سبقت الإشارة إليه في مبحث التربية، الوسائل السمعية - البصرية.

(٦) انظر: د. **محي الدين عبد الحليم: إشكاليات العمل الإعلامي بين الثوابت والمعطيات العصرية**، ص ٧٥.

لا أريد القول: إن الإسلام وعقيدته لا يُنصَران إلا بالدراما، لكن إذا علمنا أن هوليود ومن يدور في فلكها استطاع عبر السينما والدراما تشكيل صورة الإسلام والمسلمين أمام الرأي العام الغربي الأمريكي منه والأوربي، على أنهم همج برابرة رعاع، تقودهم الشهوات والخرافات، ويغريهم القتل والتدمير[١]. إذا علمنا هذا؛ أدركنا مدى أهمية توظيف هذا السلاح في الدعوة المضادة، وصح مع هذا الواقع القول: إن الإسلام وعقيدته لا يُنصَران اليوم ـ على الأقل من الناحية الوجدانية ـ من غير الدراما المرئية.

هذا القول يدفع لتلمُّس الآفاق الوجدانية الممكنة ـ ولو من الناحية النظرية ـ للعمل على استثمار وتوظيف الدراما المرئية في خدمة العقيدة الإسلامية، والتي يمكن إيجازها فيما يلي:

- التأسيس النظري على الصعيد الفقهي للقضاء على الجفوة بين الدين والفن التمثيلي، والضغط على العقلية الفقهية من منطلق مقاصدي لتقوم بإيجاد المنفذ الشرعي لدخول هذا الميدان ولو من باب الضرورة.
- تكثير سواد العلماء الذين يدعمون الأعمال الدرامية الإسلامية والهادفة، من خلال نصرتهم بالقول والاصطفاف إلى جانبهم، وإخبار مشاهدي هذه الأعمال بأنهم على خير، وليسوا بآثمين شرعاً.
- تقديم الدعم العلمي والشرعي والمالي ـ إن أمكن ـ لشركات الإنتاج والمخرجين الذي يسعون لإنتاج أعمال درامية تدعو إلى دينهم، وتبرز مفاخره ومآثره أمام العالمين.
- الاستثمار المالي في تأسيس شركات إنتاج تلفزيوني تعنى بإنتاج الأعمال الدرامية الإسلامية والهادفة، والعمل على دفع الاجتهاد الفقهي للدعوة إلى دعم هذه الشركات من أموال الصدقات والوقف.
- تدريب الموهوبين في الأواسط الشرعية على الفنون التمثيلية، وفنون كتابة السيناريو، وكافة عمليات إنتاج الأعمال الدرامية، والتنسيق مع أهل الاختصاص في هذا الشأن ولو كانوا من «الآخرين».

هذا ما كان من شأن الدراما المرئية، وبالتأكيد فإن الإمكانات الوجدانية غير محصورة فيها، فإن باب الفن واسع، وميدان «السَّماع» كمنفذ للقلوب ومحرِّك لمواجيدها، وما يورثه من علوم وتنبيهات، وتغيُّرات وأحوال تزكو بإيمان العبد وتعلو به نحو المقامات

(١) انظر: د. المحجوب بن سعيد: **الإسلام والإعلاموفوبيا - الإعلام الغربي والإسلام: تشويه وتخويف**، ط:١ (دمشق، دار الفكر، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م) ص ٩٢-٩٤.

السَّـنيَّة؛ ميدان فسيح، والكعب فيه عالٍ لدى الأوساط الإسلامية لا سيما الصوفية، وفِرَق الإنشاد والمديح فوق الحصر.



الخاتمة والنتائج

خاضت هذه الرسالة عبر فصولها الثلاثة رحلة البحث في حقيقة الوجدان، ودور المنظومة الوجدانية بعناصرها المختلفة في حياة الإنسان، ثم بحثت في العقيدة الدينية من حيث بواعثها، ونشأتها، وعوامل تكوينها، وخصائصها، وأثر الوجدان في تكوينها، ثم ولجت في العقيدة الإسلامية باحثة عن حقيقة معناها، وسُبُل معرفتها، ومناهج بنائها، وأثر الجانب الوجداني في تمكينها، وانتقلت بعدها لبحث الآليات والمداخل الوجدانية المعاصرة التي يمكن من خلالها العمل على تمكين العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر، وخلُصت إلى ما يلي:

- الوجدان هو إدراك الفؤاد، وهو البصيرة الباطنة، وكلٌّ من الفكر والحدس القلبي ينبثقان من أصل واحد، ولا سبب يدعو لافتراض التعارض الجوهري بينهما، فالشعور والفكر وجهان للتعبير عن تجربة داخلية واحدة؛ لأن الفكر لا يعمل في فراغ، والشعور دائماً إنما يكون شعوراً بشيء من الأشياء.
- الوجدان هو فكرٌ وانفعالٌ ونزوعٌ، في وحدة تشملها جميعاً، وهو الحدس الذي يصحب شعورنا الباطني الحاضر بالحكم على موضوع المعرفة القائمة في الذهن.
- والوجدان: هو المعرفة الشعورية، والعلم الخشيوي أو العلم الإذعاني.
- يستعمل الوجدان بمعنى العلم والإدراك، وكل من ألفاظ العلم، والإدراك، والوجدان تجري مجرىً واحداً، مع تخصيص الوجدان بما كان شعورياً.
- يطبع النظريات المعاصرة في تفسيرها للدين الطابع التطوري والإلحادي، وتدور بشكل أساسي حول فكرة بشرية الدين وكونه وضعاً بشرياً لا إلهياً.
- تتشكل العقيدة الدينية لدى الإنسان بفعل مجموعة من العوامل، أهمها: التلقين من قبل الوالدين، وتوكيد التلقين وتكراره من قبل المثل الأعلى في المدارس والمعابد ... ونحوها، إضافة للبيئة الاجتماعية التي تحتضن العقيدة، وتعمل على ترسيخها.
- النزعة النظرية في تعريف العقيدة الإسلامية لا تعكس حقيقتها، والأحاديث التي شعَّبت الإيمان إلى شُعب كثيرة؛ ليست إلا تنصيصاً على البُعد العملي في الاعتقاد.
- القلب في المفهوم القرآني هو حقيقة الإنسان، وقد نسب القرآن إليه التعقُّل والكسب، والتعمُّد، والإثم، واللهو، والغفلة، والعمى، والرِّيبة، والطمأنينة، وجعل

على القلوب الختم، والطبع، والرَّين ...، وغير ذلك من المعاني الكثيرة، والقلب هو العالم العارف، وهو المخاطب والمعاقب وفقاً لرؤية الغزالي.

- أفلح المنهج الكلامي في الدفاع عن العقيدة الإسلامية أمام الفرق والتيارات التي رامت الطعن فيها، ونجح في التأسيس لعقلانية صارمة في القضايا الاعتقادية، غير أنه أخفق في سد ثغرة اليقين بمعنى الطمأنينة، ليأتي أهل التصوف ويرمِّمُوا هذه الثغرة عبر تحجيم المغالاة في شأن العقل، وسنِّ معرفة قلبية تطبيقية حية تُنال بالسلوك وترتقي بأحوال القلب ومقاماته لتبلغ بالعبد مقام الإحسان.

- رجَّح هذا البحث منهج المنطق الوجداني والجدل التصويري في بناء وتمكين العقيدة الإسلامية؛ لتأصيله رؤية قرآنية تعتمد المشاهد المحسوسة والمشخَّصة، والحقائق البديهية، إضافة للتصوير والتشخيص، إلى جانب اعتباره العقل منفذاً من منافذ عديدة لبناء عقيدة الإسلام.

- يتمتع الجانب الوجداني بالأثر الأكبر في تمكين العقيدة الإسلامية؛ لأن **"العلوم العقلية غير كافية في سلامة القلب"**[1]، ومن آثاره المرجوة:

أ- تخليص حالة التديُّن الإسلامية من واقعها النظري التجريدي.

ب- تزكية القلب، وترقية إيمانه من إيمان المعرفة إلى إيمان الحال، ومن ثم إلى إيمان المقام.

ج- إحياء البُعْد الأخلاقي في الإيمان، ونفخ الروح في شُعَبِه شبه الميتة في عالم المسلمين.

- تعدُّ التربية الوجدانية أساس المجالات التربوية الأخرى؛ نظراً لما تتمتع به من إسهام كبير في صقل شخصية الطفل وتحديد معالمها، وتحقيق التوازن الانفعالي لها. وتكمن أهمية التربية الوجدانية في الإسلام في كونها تتناول عناصر المنظومة الوجدانية (الانفعالات، والعواطف، وحتى الضمير) بالتهذيب والتزكية، كما وأنها تجبُر النقص الحاصل من الاقتصار على إيمان العقل وحده.

- يمرُّ النمو الديني عند الطفل بمراحل ثلاث هي: الخيال، والتقليد، والإدراك. ويعتمد التشكيل الوجداني ـ العقدي لديه على جملة أساليب تربوية تطبيقية، أهمها في

(١) الغزالي: **الإحياء**، ٣٦/٥.

الأسرة: التلقين، والقدوة، والقصة، والترغيب والترهيب. وفي المدرسة: تجسيم المفاهيم، والدراما التعلمية، والاستعانة بالوسائل التعلمية السمعبصرية، إضافة للإعلام التربوي.

- تمتلك العقيدة الإسلامية جميع المقومات المحفّزة للتعلُّم؛ لكونها تجيب عن الأسئلة المصيرية في حياة الإنسان وبعد مماته، وتخبره عن غائية وجوده وعمله، وما سيلقاه من جزاء ومصير، فتروي لديه حاجة التطلُّع لمعرفة المجهول، وتضعه أمام رؤية واضحة لما سينتهي إليه حاله؛ فتزيل عنه «القلق الوجودي» المستمر، وتمدُّه بالإيمان الذي يضمن له سكينة النفس في معاشه والنجاة في معاده.
- تشكل التربية الإعلامية الدِّرع الواقي من التلوث الإعلامي؛ نظراً لدورها في تمكين النشء من فهم الثقافة الإعلامية المحيطة به، وتوعيته بالرسائل التي تستبطنها، وبناء قدرته على حسن التفاعل مع المواد الإعلامية.
- يتألف نموذج تقويم الأهداف الوجدانية ـ العقدية في التربية الإسلامية من أدوات متعددة أبرزها: الملاحظة، الاستبانة المكتوبة، اللقاء والمقابلة، والبطاقة التتبُّعية.
- يحتل الأدب دوراً محورياً في التكوين العقائدي، فقد استخدمت الروايات والقصص على نطاق واسع لنشر النظريات الاقتصادية والاجتماعية والدينية، وصلة الأدب بالدين وثيقة عميقة؛ فالدين يوظّف الأدب ويستعمله، وفي نفس الوقت يترك أثره فيه، ولطالما عمد الدين إلى توظيف الأدب في تبليغ دعوته للناس والتأثير فيهم حتى أن رسولنا ﷺ وُصِف بالشاعر لما للقرآن الذي نطق به من وقع في النفوس. ولهذا "لا ينازع أحد – قديماً وحديثاً – في قدرة الأدب على صياغة وجدان الناس على نحو معين، وفي طاقته الهائلة على بثِّ القيم والأفكار والترويج للعقائد والفلسفات والمذاهب"[1].
- الأدب الإسلامي مصطلح جدلي ناشئ يعاني من تعتيم وتغييب متعمَّد، ويُنفى أدباءه من دائرة الأضواء والشهرة الإعلامية، كما أنه وبحكم عنوانه لا يزال يستهوي شريحة محدودة وقاصرة على ثُلَّة من المتدينين الباحثين عنه.
- أحدث الإعلام المعاصر هزَّة كبرى للإعلام التقليدي، وبات قاب قوسين أو أدنى من القضاء عليه، ويمتاز هذا الإعلام بأنه إعلام متعدد الوسائط، تندمج فيه الوسائل وتزول الحدود بينها، ويعرض المعلومات عبر مزيج من النص والصورة والفيديو، مما

(١) د. وليد إبراهيم قصاب: **من قضايا الأدب الإسلامي**، ص ٩٧.

يجعلها أقوى حضوراً وتأثيراً، خصوصاً وأنه يقدم هذا المزيج في حالة من التفاعل مع المستخدم.

- تشمل تأثيرات وسائل الإعلام: المجال المعرفي «الإدراك والفهم»، مجال العاطفة والاتجاهات والقيم، إضافة للمجال السلوكي. ويعتبر التلفزيون أقوى وسيلة إعلامية في غرس المعتقدات معتمداً في هذا على خصائصه الفريدة التي تتقدمها هيمنة الصورة على الكلمة، وإحلال الإشباع العاطفي محل الإرواء العقلي، وترسيخ الانطباع بدل الإقناع، والتخلي عن المعنى لصالح اللعب والتسلية. وإن تحوُّل المحتوى التلفزيوني اليوم إلى «يوتيوب»؛ لا يغيِّر من جوهره، ولا ينقص من تأثيره؛ لأن التحول حاصل في الحامل ووسيلة العرض لا في المحتوى الذي لا يزال يحتفظ بخصائصه ومزاياه السمعبصرية، إضافة لاكتسابه مزاياً جديدة ناتجة عن تطور الحوامل، والتي يعد الموبايل والأجهزة اللوحية خير مثال عليها.

- الدراما التلفزيونية تخاطب الوجدان، وتحرِّضه، وتستفز أنبل ما فيه. وتترك هذه الدراما آثاراً عميقة في العقيدة الدينية قد تدفع إلى تغيير الدين والتحول عنه كما مرَّ ذكره من الأمثلة، كما وقد تتسبب بأزمات دبلوماسية نتيجة الوعي الدولي بمخاطرها وآثارها العميقة على الشعوب، مثلما حدث في أزمة إسرائيل مع تركيا على خلفية مسلسل «وادي الذئاب»، وغضب دولة الاحتلال من مسلسل «النهاية».

- يتسم الإعلام الإسلامي بالضعف سواء في الشكل أو في المضمون، وعدم قدرته على تحديد خطوط واضحة للتمييز بين الدعوة والإعلام، إضافة لافتقاره لوضع نظرية وفلسفة متكاملة للعمل الإعلامي.

- تتزايد المبشِّرات اليوم في ظل وعي ثُـلَّـة من العلماء المخلصين والراسخين بضرورة استثمار الفنون لا سيما الدراما المرئية في التمكين لعقيدة الإسلام، والسعي في تيسير إنتاج الأعمال الدرامية التي تصبُّ في هذا الاتجاه عبر إزالة العوائق الشرعية المصطنعة من أمامها.

التوصيات

تفرَّقت الوصايا في ثـنايا هذا البحث، كلٌّ في مكانه، ويمكن هنا جمع نثارها وإضافة ما يغنيها، فيما يلي:

- إعادة الاعتبار لمصطلح الوجدان في الخطابين العلمي والبحثي، والتأكيد على كونه معرفة شعورية تتداخل وتتكامل مع كل من الإدراك والعلم، وتتطابق معهما في أحوال عدَّة، والابتعاد عن استعمال الوجدان في مرادفة العاطفة العمياء، والمشاعر الهوجاء، مع التأكيد العلمي في الوقت عينه على أن جميع عناصر المنظومة الوجدانية ليست أحوالاً عمياء لا تتجه إلى شيء، بل دائماً ما تتجه إلى موضوعات معينة، وتتعلَّق بها، وبالتالي فإنها تحمل في طياتها إدراكاً ومعرفة.

- الترسيخ المنهجي عبر البحوث العملية والمنهجية «الميثودولوجية»[1] لمبدأ أن العقل منفذ واحد من منافذ متعددة لبناء العقيدة الإسلامية، وتمكينها في نفس الإنسان، وأنه ليس المدخل الأوحد للقيام بهذه المهمة، والاعتداد المنهجي في هذا الصدد بالرؤية الصوفية التي تضع العقل في موضعه الصحيح، وتمنحه الحجم المناسب له دونما إفراط ولا تفريط.

- الاعتماد على منهج المنطق الوجداني، وأدواته في التشخيص والتجسيم الفني والتربوي في تحويل المشاهد القرآنية وخاصة تلك التي تتـناول القضايا العقدية إلى مشاهد محسوسة تراها الأعين، وتلمسها الأيدي، (كما مُـثِّـل في وزن الأعمال، وشرح أركان الإيمان) عبر توظيف تقنيات التعليم المختلفة، والاستعانة بالدراما التعليمية، والوسائل السمعبصرية لعرض المحتوى الذي يحقق معايير هذا المنهج.

- توجيه جانب من البحوث العقدية للعناية بالأدب وكيفية توظيفه في الترويج للعقائد عموماً، وسُبُل استثماره في تمكين العقيدة الإسلامية بشكل خاص، مع العناية بإعداد الأدباء «الإسلاميين» ودفعهم للإبداع في هذا المجال عبر استحداث جائزة أدبية تُمنَح للمبدعين في تضمين الأعمال الأدبية القيم والمبادئ الاعتقادية وفقاً للتصور الإسلامي للإنسان والكون والحياة.

---

(١) مأخوذة من كلمة (Methodology) وهو علم دراسة المناهج، أو علم مناهج البحث. انظر: مجمع اللغة العربية: **المعجم الفلسفي**، ص ١٩٦. وإنما أوردتها هنا تمييزاً لكلمة "المنهجية".

- التأصيل الفقهي لدراما إسلامية تراعي معطيات الواقع وأحكامه، وتقديم كافة أشكال الدعم (العلمي، والشرعي، والمالي) للأعمال الدرامية الإسلامية والهادفة، ولشركات الإنتاج التي تقف وراء إنتاج هكذا أعمال، والعمل على توجيه أموال الصدقات للاستثمار في هذا الميدان، إلى جانب تأهيل الكوادر البشرية الملائمة للقيام بهذه المهام التي تـندرج في خانة «الجهاد الإعلامي»، ويمكن الاستفادة مما حققته الدراما والسينما الإيرانية في هذا الصدد.

والحمد لله رب العالمين



المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

المخطوطات

- الإيجي، عضد الدين: **المواقف في علم الكلام**، (مكتبة نور عثمانية، رقم الحفظ: ٢٢٢٣).

المطبوعات

- إبراهيم، زكريا: **مشكلة الفلسفة**، (القاهرة، مكتبة مصر، ١٩٧١م).
- ابن أبي العز الحنفي، محمد بن علاء الدين: **شرح العقيدة الطحاوية**، تحقيق: د. عبد الله التركي وشعيب الأرنؤوط، ط:٢ (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م).
- ابن الأثير، عز الدين علي بن أبي الكرم: **الكامل في التاريخ**، تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمري، (بيروت، دار الكتاب العربي، ٢٠١٢م).
- ابن المرتضى، أحمد بن يحيى: **طبقات المعتزلة**، تحقيق: سوسنة ديفلدر - ڤلرز، (بيروت، جمعية المستشرقين الألمانية - فرانز شتاينر، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م).
- ابن الموصلي، محمد بن محمد بن عبد الكريم: **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة [لابن قيم الجوزية]**، تحقيق: سيد إبراهيم، ط:١ (القاهرة، دار الحديث، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م).
- ابن الوزير اليماني، محمد بن إبراهيم: **العواصم والقواصم في الذَّب عن سنة أبي القاسم**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط:٣ (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٥ هـ-١٩٩٤ م).
- ابن إمام الكاملية، محمد بن محمد بن عبد الرحمن: **تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول**، تحقيق: د. عبد الفتاح الدخميسي، ط:١ (القاهرة، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م).
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: **الرد على المنطقيين**، (بيروت، دار المعرفة، د/ ط ت).
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: **النبوات**: تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان، ط:١ (الرياض، مكتبة أضواء السلف، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م).
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، ط:٢ (السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١١ هـ/ ١٩٩١ م).
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: **شرح العقيدة الأصفهانية**، تحقيق: إبراهيم سعيداي، ط:١ (الرياض، مكتبة الرشد، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م).

- ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد: **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، تقديم: أد. إحسان عباس، ط:٢ (بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).
- ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، (القاهرة، مكتبة الخانجي، د/ ط ت).
- ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد: **طوق الحمامة في الأُلفة والألاَّف**، ط:١ (القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٦م).
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد: **المقدمة**، تحقيق: خليل شحادة، ط:١ (بيروت، دار الفكر، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م).
- ابن رشد، محمد بن أحمد: **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق: د. محمود قاسم، ط:٢ (مصر، مكتبة الأنجلو مصرية، ١٩٦٤م).
- ابن رشيق، الحسن بن رشيق القيرواني: **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ط:٥ (بيروت، دار الجيل، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م).
- ابن عساكر، علي بن الحسن: **تاريخ مدينة دمشق**، تحقيق: محب الدين العمروي، (بيروت، دار الفكر، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م).
- ابن عساكر، علي بن الحسن: **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، ط:٢ (دمشق، دار الفكر، ١٣٩٩هـ).
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب: **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، ط:١ (الرياض، دار العاصمة، ١٤٠٨هـ).
- الاسفراييني، طاهر بن محمد أبو المظفر: **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط:١ (بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).
- إسماعيل، إبراهيم: **الإعلام المعاصر - وسائله، مهاراته، تأثيراته، أخلاقياته**، ط:١ (قطر، وزارة الثقافة والفنون والتراث، ٢٠١٤م).
- إسماعيل، عز الدين: **الأدب وفنونه - دراسة ونقد**، ط:٩ (القاهرة، دار الفكر العربي، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م).
- إسماعيل، محمد حسام الدين: **الصورة والجسد - دراسة نقدية في الإعلام المعاصر**، ط:١ (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨م).
- إسماعيل، محمود حسن: **مبادئ علم الاتصال ونظريات التأثير**، ط:١ (مصر، الدار العالمية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م).

- الأشعري، علي بن إسماعيل: **اللُّمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، تحقيق: د. حمود غرابة، (مصر، مطبعة مصر، ١٩٥٥م).
- الأشعري، علي بن إسماعيل: **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد (لبنان، المكتبة العصرية، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م).
- إقبال، محمد: **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ترجمة: محمد يوسف عدس، تقديم: الشيماء الدمرداش العقالي، (القاهرة - بيروت، دار الكتاب المصري - دار الكتاب اللبناني، ٢٠١١م).
- إمام، إبراهيم: **دراسات في الفن الصحفي**، (القاهرة، مكتبة الأنجلو مصرية، د/ ط ت).
- الآمدي، علي بن محمد: **أبكار الأفكار في أصول الدين**، تحقيق: أ. د. أحمد محمد المهدي، ط:٢ (القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، ١٤٢٤ هـ/ ٢٠٠٤م).
- الآمدي، علي بن محمد: **الإحكام في أصول الأحكام**، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، ط:٢ (بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٢هـ).
- أمين، أحمد: **النقد الأدبي**، ط:٤ (بيروت، دار الكتاب العربي، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م).
- أمين، أحمد: **فجر الإسلام**، ط:١١ (بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٧٩ م).
- الأهواني، أحمد فؤاد: **التربية في الإسلام**، (القاهرة، دار المعارف، د/ ط ت).
- أوبير، رونيه: **التربية العامة**، ترجمة: د. عبد الله عبد الدائم، ط:٥ (بيروت، دار العلم لملايين، ١٩٨٢م).
- الإيجي، عضد الدين: **المواقف في علم الكلام**، (القاهرة، مكتبة المتنبي، د/ط ت).
- بارندر، جفري: **المعتقدات الدينية لدى الشعوب**، ترجمة: د. عبد الفتاح إمام، مراجعة: د. عبد الغفار مكاوي، سلسلة عالم المعرفة: ١٧٣، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٣م).
- الباشا، عبد الرحمن رأفت: **نحو مذهب إسلامي في الأدب والنقد**، ط:٦ (القاهرة، دار الأدب الإسلامي، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م).
- الباقلاني، محمد بن الطّيب: **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، ط:٥ (القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م).
- الباقلاني، محمد بن الطّيب: **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**: تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، ط:١ (بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م).
- البخاري، عبد العزيز بن أحمد: **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، (دار الكتاب الإسلامي، د/ ط ت).

- بدر، عبد الباسط: **دليل مكتبة الأدب الإسلامي في العصر الحديث**، ط:١ (الرياض، مكتبة العبيكان، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م).
- بشارة، جبرائيل - والياس، أسما: **المناهج التربوية**، (منشورات جامعة دمشق - كلية التربية، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٦م).
- بكار، عبد الكريم: **تكوين المفكِّر**، ط:١ (دمشق، دار المعراج ودار وحي القلم، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م).
- بن نبي، مالك: **الظاهرة القرآنية**، ط:٤ إعادة (دمشق، دار الفكر، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م).
- بوزوينة، عبد الحميد: **نظرية الأدب في ضوء الإسلام**، ط:١ (عمَّان، دار البشير، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م).
- البوطي، محمد سعيد رمضان: **الإسلام ملاذ كل المجتمعات الإنسانية**، ط:١ (دمشق، دار الفكر، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م).
- البوطي، محمد سعيد رمضان: **الحب في القرآن ودور الحب في حياة الإنسان**، ط:٤ (دمشق، دار الفكر، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م).
- البوطي، محمد سعيد رمضان: **فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة**، ط: ١٠ (دمشق، دار الفكر، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م).
- البوطي، محمد سعيد رمضان: **قضايا ساخنة**، ط:١ (دمشق، دار الفكر، ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م).
- البوطي، محمد سعيد رمضان: **كبرى اليقينيات الكونية**، ط:٨ إعادة (دمشق، دار الفكر، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م).
- البوطي، محمد سعيد رمضان: **من الفكر والقلب**، (دمشق، دار الفارابي، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م).
- البوطي، محمد سعيد رمضان: **هذه مشكلاتهم**، ط:١ (دمشق، دار الفكر، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م).
- البياضي، كمال الدين بن أحمد: **إشارات المرام من عبارات الإمام**، تحقيق: يوسف عبد الرزاق الشافعي، ط:١ (باكستان، زمزم ببلشرز، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م).
- البيانوني، محمد أبو الفتح: **المدخل إلى علم الدعوة**، ط:٣ (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م).
- البيجوري: **تحفة المريد على جوهرة التوحيد**، تحقيق: د. علي جمعة، ط:١ (القاهرة، دار السلام، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م)
- البيروني، محمد بن أحمد أبو الريحان: **تحقيق ما للهند من مقولة**، ط:٢ (بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٣هـ).

- التفتازاني، مسعود بن عمر: **شرح العقائد النسفية**، تحقيق: علي كمال، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د/ط ت).
- التهامي، علي بن محمد: **ديوان شعره**، تحقيق: د. محمد بن عبد الرحمن الربيع، ط:١ (الرياض، مكتبة المعارف، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م).
- الجابري، صلاح: **خارقية الإنسان الباراسيكولوجي من المنظور العلمي**، (دار الأوائل للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م).
- جبران خليل جبران: **دمعة و ابتسامة:** (القاهرة، هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١١م).
- الجمال، راسم محمد: **الاتصال والإعلام في الوطن العربي**، ط:٢ (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١م).
- جمعة، محمد علي: **دور الإعلام في التغيير والحراك الاجتماعي - سوريا أنموذجاً**، (دمشق، اتحاد الكتاب العرب، ٢٠١٢م).
- الجمل، بسام: **الإصلاح الديني الحديث بأوروبا مفهوماً ومساراً تاريخياً**، (الرباط، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، د/ ت).
- جنيبير، شارل: **المسيحية نشأتها وتطورها**، ترجمة: د. عبد الحليم محمود، (بيروت، المكتبة العصرية، د/ ط ت).
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله: **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق: د. محمد يوسف موسى وعلي عبد الحميد، (القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م).
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله: **الشامل في أصول الدين**، تحقيق: د. علي سامي النشار، فيصل بدير عون، وسهير محمد مختار، (الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٦٩م).
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله: **نهاية المطلب في دراية المذهب**، تحقيق: أ.د. عبد العظيم محمود الديب، ط:١ (بيروت، دار المنهاج، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م).
- جيمس، وليم: **إرادة الاعتقاد**، ترجمة: د. محمود حب الله، (مصر، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م).
- جيمس، وليم: **البراغماتية**، ترجمة: محمد علي العريان، تقديم: زكي نجيب محمود، (مصر، المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٨م).
- الحازمي، خالد: **أصول التربية الإسلامية**، ط:١ (السعودية، دار عالم الكتب، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م).

- حب الله، محمود: **الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية**، ط:١ (القاهرة، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٦٧ هـ/ ١٩٤٨ م).
- حجاب، محمد منير: **الإعلام الإسلامي (المبادئ - النظرية - التطبيق)**، ط:١ (القاهرة، دار الفجر للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م).
- حسن، محمد خليفة: **تاريخ الأديان - دراسة وصفية مقارنة**، (دار الثقافة العربية، ٢٠٠٢م).
- حسنة، عمر عبيد: **مراجعات في الفكر والدعوة والحركة**، ط:٣ (بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م).
- الحضيف، محمد عبد الرحمن: **كيف تؤثر وسائل الإعلام - دراسة في النظريات والأساليب**، ط:٢ (الرياض، مكتبة العبيكان، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).
- الحكيم، توفيق: **فن الأدب**، (مصر، دار مصر للطباعة، د/ ط ت).
- الحلاق، ثائر - والهواري، مدين: **المنطق ومناهج البحث العلمي**، (جامعة دمشق، كلية الشريعة، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م).
- حماد، سهيلة زين العابدين: **الإعلام في العالم الإسلامي - الواقع .. المستقبل**، ط:١ (الرياض، مكتبة العبيكان، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).
- حمادة، إبراهيم: **طبيعة الدراما**، (القاهرة، دار المعارف، د/ ط ت).
- حمزة، عبد اللطيف: **الإعلام له تاريخه ومذاهبه**، (مصر، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ٢٠٠٢م).
- حمزة، عبد اللطيف: **الإعلام والدعاية**، ط:١ (بغداد، مطبعة المعارف، ١٩٦٨م).
- حمزة، عبد اللطيف: **الصحافة والمجتمع**، (القاهرة، دار القلم، ١٩٦٣م).
- خضور، أديب - والحاج، كمال بديع: **الكتابة للإذاعة والتلفزيون**، ط:٢ (منشورات جامعة دمشق - مركز التعليم المفتوح، كلية الإعلام، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٤م).
- خضور، أديب: **مدخل إلى فن التحرير الصحفي**، (منشورات جامعة دمشق - مركز التعليم المفتوح، كلية الإعلام، ٢٠٠٤م).
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي: **تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قُطَّانِها العلماء من غير أهلها ووارديها المعروف بتاريخ بغداد**، تحقيق: د. بشار عواد معروف، ط:١ (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م).

- الخطيب، محمد عجاج: **أضواء على الإعلام في صدر الإسلام**، ط:٢ (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م).
- خليل، عماد الدين: **الغايات المستهدفة للأدب الإسلامي - محاولات في التنظير والدراسة الأدبية**، ط:١ (عمَّان، دار الضياء، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).
- الخن، مصطفى: **مبادئ العقيدة الإسلامية**، (منشورات جامعة دمشق، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م).
- دراز، محمد عبد الله: **الدين**، (القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د/ ط ت).
- الدميري، مصطفى: **الصحافة في ضوء الإسلام**، (مكة المكرمة، مكتبة الطالب الجامعي، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م).
- ديفلير، ملفين ل. - وروكيتش، ساندرا بول: **نظريات وسائل الإعلام**، ترجمة: كمال عبد الرؤوف، ط:١ (القاهرة، الدار الدولية للنشر والتوزيع، ١٩٩٣م).
- الدينوري، عبد اللَّه بن مسلم: **تأويل مختلف الحديث**، تحقيق: محمد محيي الدين الأصفر، ط:٢ (بيروت - الدوحة، المكتب الإسلامي - مؤسسة الإشراق، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م).
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان: **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق: د. بشار عواد معروف، ط:١ (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م).
- الرازي، محمد بن عمر: **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، مراجعة وتحرير: د. علي سامي النشار، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م).
- الرازي، محمد بن عمر: **الإشارة في أصول الكلام**، تحقيق: محمد علاء زينو ود. سليم شبعانية، ط:١ (دمشق، دار البيروتي، ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م).
- الرازي، محمد بن عمر: **المحصول**، تحقيق: د. طه جابر فياض العلواني، ط:٣ (مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م).
- الرازي، محمد بن عمر: **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين**، راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد، (القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، د/ ط ت).
- الرازي، محمد بن عمر: **نهاية العقول في دراية الأصول**، تحقيق: د. سعيد فودة، ط:١ (بيروت، دار الذخائر، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م).
- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد: **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، ط:٤ (دمشق، دار القلم، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م).
- الرافعي، مصطفى صادق: **وحي القلم**: (القاهرة، هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٤م).

- رحمة، أنطون - والشماس، عيسى: **التربية العامة وفلسفة التربية**، (منشورات جامعة دمشق كلية التربية، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م).
- رشتي، جيهان: **الأسس العلمية لنظريات الإعلام**، ط:٢ (القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٧٨م).
- الرفاعي، عبد الجبار: **الدين والظمأ الأنطولوجي**، ط:١ (بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، ٢٠١٦م).
- الرفاعي، عبد الجبار: **تمهيد لدراسة علم الكلام الجديد**، ضمن كتاب: «علم الكلام الجديد - مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين»، إعداد وتحرير: عبد الجبار الرفاعي، ط:١ (بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، ٢٠١٦م).
- الرفاعي، نعيم: **التقويم والقياس في التربية**، (منشورات جامعة دمشق، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م).
- الرمحين، عطا الله - وشقير بارعة: **مقدمة في الفنون الإذاعية والسمعبصرية**، (منشورات جامعة دمشق - مركز التعليم المفتوح، كلية الإعلام، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م).
- الرمحين، عطا الله - وشقير بارعة: **نظريات الاتصال**، (منشورات جامعة دمشق - مركز التعليم المفتوح، كلية الإعلام، ١٤٤١هـ/ ٢٠١٩م).
- الزحيلي، محمد: **طرائق التدريس التربية الإسلامية**، (منشورات جامعة دمشق، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م).
- الزنيدي، عبد الرحمن بن زيد: **مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي** - دراسة نقدية في ضوء الإسلام، ط:١ (الرياض، مكتبة المؤيد، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م).
- الزيات، أحمد حسن: **في أصول الأدب - محاضرات ومقالات في الأدب العربي**، ط:٢ (القاهرة، مطبعة الرسالة، ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م).
- الزيدي، طه أحمد: **المرجعية الإعلامية في الإسلام - تأصيل وتشكيل**، ط:١ (العراق - دار الفجر، الأردن - دار النفائس، ١٤٣٠هـ/ ٢٠١٠م).
- السُّبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين: **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي و د. عبد الفتاح محمد الحلو، ط:٢ (هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٣هـ).
- سفر، محمود محمد: **الإعلام موقف**، ط:١ (جدة، تهامة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م).
- السماسيري، محمد يوسف: **فلسفات الإعلام المعاصرة - قراءة في ضوء المنظور الإسلامي**، ط:١ (الولايات المتحدة - فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م).
- السَّواح، فراس: **دين الإنسان - بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني**، ط:٤ (دمشق، دار علاء الدين، ٢٠٠٢م).

- السيد، ليلى حسين: **الاتصال ونظرياته المعاصرة**، ط:١ (القاهرة، الدار المصرية اللبنانية،١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى: **الاعتصام**: تحقيق: د. هشام بن إسماعيل الصيني، ط:١ (السعودية، دار ابن الجوزي، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م).
- الشافعي، حسن: **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، ط:٢ (باكستان، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م).
- الشايب، أحمد: **أصول النقد الأدبي**، ط: ١٠ (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩٤م).
- الشرقاوي، محمد عبد الله: **في مقارنة الأديان - بحوث ودراسات**، ط:٢ (بيروت - القاهرة، دار الجيل - مكتبة الزهراء، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م).
- الشريف الجرجاني، علي بن محمد: **شرح المواقف**، ط: ١ (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).
- شقرة، علي خليل: **الإعلام الجديد - شبكات التواصل الاجتماعي**، ط:١ (عمَّان، دار أسامة للنشر والتوزيع، ٢٠١٤م).
- شقير، بارعة - وشيخاني، سميرة: **تكنولوجيا المعلومات والاتصال**، ط:٣ (منشورات جامعة دمشق - مركز التعليم المفتوح، كلية الإعلام، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م).
- شكري، عبد المجيد: **الدراما التلفزيونية - فن كتابة وإخراج التمثيلية التلفزيونية**، ط:١ (القاهرة، دار الفكر العربي، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م).
- شميل، آنا ماري: **الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف**، ترجمة: محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، ط:١ (بغداد، منشورات الجمل، ٢٠٠٦م).
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم: **الملل والنحل**، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، (القاهرة، مؤسسة الحلبي، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٨م).
- شيخ زادة، عبد الرحيم بن علي: **نظم الفرائد وجمع الفوائد**، ط:١ (مصر، المطبعة الأدبية، ١٣١٧هـ).
- الشيرازي، محمد بن إبراهيم: **رسالة التصوروالتصديق**، مطبوعة مع الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد للحلّيّ، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، (انتشارات بيدار، ١٣٦٣هـ).
- صابات، خليل: **الصحافة مهنة ورسالة**، (القاهرة، دار المعارف، د/ ط ت).
- صابات، خليل: **وسائل الاتصال نشأتها وتطورها**، ط:٦ (القاهرة، دار الأنجلو مصرية، ١٩٩١م).

- الصلابي، علي محمد: **فقه النصر والتمكين في القرآن الكريم**، ط:٥ (بيروت، دار المعرفة، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م).
- صلاح الدين، محمد: **الدين والعقيدة في السينما المصرية**، ط:١ (القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٨م)
- الصنوبري، أحمد محمد بن الحسن الضبّي: **ديوان شعره**، تحقيق: د. إحسان عباس، ط: ١ (بيروت، دار صادر، ١٩٩٨م).
- صيني، سعيد إسماعيل: **الإعلام الإسلامي النظري في الميزان**، (الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م).
- ضيف، شوقي: **الفن ومذاهبه في النثر العربي**، ط:١٠ (القاهرة، دار المعارف، د/ ط ت).
- الطبري، محمد بن جرير: **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط:٢ (مصر، دار المعارف، د / ط ت).
- الطنطاوي، علي: **صوروخواطر**، ط:١٠ (جدة، دارة المنارة، ٢٠١١م).
- الطنطاوي، علي: **فصول في الثقافة والأدب**، جمع وترتيب حفيد المؤلف: مجاهد مأمون ديرانية، ط:١ (جدة، دار المنارة، ٢٠٠٧م).
- الطنطاوي، علي: **فِكَرومباحث**، ط:٢ (السعودية، مكتبة المنارة، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م).
- عاقل، فاخر: **التربية قديمها وحديثها**، ط:٣ (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨١م).
- عاقل، فاخر: **علم النفس ـ دراسة التكيُّف البشري**، ط:٧ (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨١م).
- العاني، فؤاد توفيق: **الصحافة الإسلامية ودورها في الدعوة**، ط:١ (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م).
- عبد الحليم، محي الدين: **إشكاليات العمل الإعلامي بين الثوابت والمعطيات العصرية**، ط:١ (الدوحة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، سلسلة كتاب الأمة - العدد: ٦٤، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).
- عبد الحليم، محي الدين: **الإعلام الإسلامي وتطبيقاته العملية**، ط:٢ (القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م).
- عبد الحميد، محمد: **نظريات الإعلام واتجاهات التأثير**، ط:٣ (القاهرة، عالم الكتب، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م).

- عبد الرحمن، طه: **في أصول الحواروتجديد علم الكلام**، ط:٢ (المغرب، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م).
- العبد، عاطف عدلي ونهى عاطف: **وسائل الإعلام (نشأتها - تطورها - آفاقها المستقبلية)** ط:١ (القاهرة، دار الفكر العربي، ٢٠٠٦-٢٠٠٧م).
- العسكري، الحسن بن عبد الله أبو الهلال: **الفروق اللغوية**، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، (القاهرة، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، د/ ط ت).
- العسكري، الحسن بن عبد الله أبو هلال: **الأوائل**، تحقيق: د. محمد السيد الوكيل، ط:١ (مصر، دار البشير، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م).
- عطوان، عبد الباري: **الدولة الإسلامية - الجذور، التوحش، المستقبل**، ط:١ (بيروت، دار الساقي، ٢٠١٥م).
- العقاد، عباس محمود: **أفيون الشعوب**، (القاهرة، هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٤م).
- العقاد، عباس محمود: **ساعات بين الكتب**، (القاهرة، هنداوي للتعليم والثقافة، د/ ط ت).
- العلواني، طه جابر: **الإمام فخرالدين الرازي ومصنَّفاته**، ط:١ (القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م).
- علي، سعيد إسماعيل: **مدخل إلى التربية الإسلامية**، ط:١ (القاهرة، دار الفكر العربي، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م).
- العلي، صالح حميد: **التربية الإسلامية (أصولها - مبادئ تعلمها - طرق تدريسها)**، ط٢ (دمشق، دار الكلم الطيب، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م).
- العلي، صالح حميد: **طرائق تدريس التربية الإسلامية**، (منشورات جامعة دمشق - كلية التربية، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م).
- العوا، عادل: **الوجدان**، (دمشق، مطبعة جامعة دمشق، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م).
- عويضة، كامل محمد محمد: **علم نفس الشخصية**، مراجعة: أ.د. محمد رجب البيومي، ط:١ (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٦ هـ/ ١٩٩٦ م).
- الغزالي، محمد بن محمد: **إحياء علوم الدين**: ط:١ (السعودية، دار المنهاج، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م).
- الغزالي، محمد بن محمد: **الاقتصاد في الاعتقاد**، ط:١ (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م).
- الغزالي، محمد بن محمد: **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: د. أحمد زكي حماد، ط:١ (الرياض - القاهرة، دار الميمان للنشر والتوزيع - والعالمية للنشر والترجمة والتدريب، د/ ت ط).

- الغزالي، محمد بن محمد: **المنقذ من الضلال**، مطبوع ضمن كتاب بعنوان: «قضية التصوف - المنقذ من الضلال» للدكتور عبد الحليم محمود، ط:٥ (القاهرة، دار المعارف، د/ ط ت).
- الغزالي، محمد بن محمد: **مشكاة الأنوار**، تحقيق: د. أبو العلا عفيفي، (القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م).
- الغزالي، محمد بن محمد: **معيار العلم في فن المنطق**، تحقيق: د. سليمان دنيا، (القاهرة، دار المعارف، ١٩٦١ م).
- الغلاييني، محمد موفق: **وسائل الإعلام و أثرها في وحدة الأمة**، ط:١ (جدة، دار المنارة للنشر والتوزيع، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٥م).
- غلوش، أحمد أحمد: **الدعوة الإسلامية - أصولها ووسائلها**، ط:٢ (القاهرة - بيروت، دار الكتاب المصري - دار الكتاب اللبناني، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م).
- الفاسي، أحمد رزوق: **قواعد التصوف**، تقديم وتحقيق: عبد المجيد خيالي، ط:٢ (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م).
- الفاسي، أحمد رزوق: **مقدمة التصوف وحقيقته ونتيجته**، (تونس، دار الإمام ابن عرفة، د/ ط ت).
- الفرهاري، محمد عبد العزيز: **النبراس شرحُ شرحِ العقائد النسفية**، (أستانة، ولم أعثر على معلومات إضافية).
- فروم، أيريك: **فن الحب ـ بحث في طبيعة الحب وأشكاله**، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، (بيروت، دار العودة، ٢٠٠٠م).
- الفوال، محمد خير - وسليمان جمال: **طرائق التدريس العامة**، (منشورات جامعة دمشق - كلية التربية، ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م).
- القاضي عبد الجبار: **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، تحقيق: د. إبراهيم مدكور، إشراف: د. طه حسين، (مصر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، د/ ط ت).
- القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، ط:٣ (القاهرة، مكتبة وهبة، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م).
- القرضاوي، يوسف: **العقل والعلم في القرآن الكريم**، ط:١ (القاهرة، مكتبة وهبة، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م).
- القرطبي، محمد بن أحمد: **الجامع لأحكام القرآن**: تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، بمشاركة: محمد رضوان عرقسوسي وماهر حبوش، ط:١ (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م).

- القشيري، عبد الكريم بن هوازن: **الرسالة القشيرية**، تحقيق: د. عبد الحليم محمود ود. محمود بن الشريف، (القاهرة، دار المعارف، د/ ط ت).
- قصاب، وليد إبراهيم: **من قضايا الأدب الإسلامي**، ط:١ (دمشق، دار الفكر، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م).
- قطب، سيد: **التصوير الفني في القرآن**، ط:١٧ (القاهرة، دار الشروق، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م).
- قطب، سيد: **النقد الأدبي - أصوله ومناهجه**، ط:٨ (القاهرة، دار الشروق، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).
- قطب، سيد: **في التاريخ - فكرة ومنهاج**، (القاهرة، دار الشروق، د/ ط ت).
- قطب، محمد: **منهج التربية الإسلامية**، ط:١٤ (القاهرة، دار الشروق، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م).
- القلقشندي، أحمد بن علي: **صبح الأعشى**، (القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٣٤٠هـ/ ١٩٢٢م).
- كانط، إيمانويل: **نقد العقل المحض**، ترجمة: موسى وهبة، (بيروت، مركز الإنماء القومي، د/ ط ت).
- كحّالة، عمر رضا: **الحب**، ط:١ (مؤسسة الرسالة، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م).
- كرم، يوسف: **تاريخ الفلسفة الحديثة**، (القاهرة، هنداوي للتعليم والثقافة، د/ ط ت).
- الكلاباذي، محمد بن أبي إسحاق: **التعرف لمذهب أهل التصوف**، تحقيق: د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، ط:١ (مصر، مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م).
- الكوثري، محمد زاهد بن الحسن: **نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة**، مطبوع ضمن أعمال الكوثري في كتاب «العقيدة وعلم الكلام» ط:١ (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م).
- كيرش، ستيفين جيه: **الإعلام والنشء - تأثير وسائل الإعلام عبر مراحل النمو**، ترجمة: عبد الرحمن مجدي - نيفين عبد الرؤوف، (المملكة المتحدة، هنداوي سي آي سي، ٢٠١٩م).
- الكيلاني نجيب: **مدخل إلى الأدب الإسلامي**، ط:١ (قطر، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ١٤٠٧هـ).
- الكيلاني، ماجد عرسان: **أهداف التربية الإسلامية**، ط:٢ (المدينة المنورة، مكتبة دار التراث، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م).
- الكيلاني، نجيب: **الإسلامية والمذاهب الأدبية**، ط:٤ (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).
- الكيلاني، نجيب: **تحت راية الإسلام**، ط:٢ (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م).

- لوبون، غوستاف: **الآراء والمعتقدات**: ترجمة: عادل زعيتر، (مصر، كلمات عربية للترجمة والنشر، د/ ط ت).
- الماتريدي، محمد بن محمد: **التوحيد**، تحقيق: أ.د. بكر طزبال أوغلي ود. محمد آروشي، (بيروت - اسطنبول، دار صادر - مكتبة الإرشاد، د/ ط ت).
- الماجدي، خزعل: **علم الأديان**: ط:١ (المغرب - لبنان، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٦م).
- مجموعة مؤلفين (أحمد حسين، سعد القحطاني، عاتق جار الله، ومطهر الصفاري): **القوة الناعمة في المنطقة العربي (السعودية - تركيا - إيران) - دراسة في الاستراتيجيات والتأثير**، مراجعة: مصطفى الحباب، زياد الدريس، عادل سليمان، وأحمد أويصال، ط:١ (إسطنبول، مركز الفكر الاستراتيجي للدراسات، ٢٠١٨م).
- مجموعة مؤلفين (حسني محمد نصر، صلاح إسماعيل عبد الحق، عبد الله جاد محمد، ومحمد عاشور مهدي): **قضايا إشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر**، تحرير وإشراف: نصر محمد عارف، ط:١ (القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م).
- مجموعة مؤلفين: (جمال رزن، كمال حميدو، عبد الله الزين الحيدري، وعبد الرحمن الشامي): **سلطة الإعلام الاجتماعي - تأثيراته في المنظومة الإعلامية التقليدية والبيئة السياسية**، تحرير: محمد الراجي، ط:١ (قطر، مركز الجزيرة للدراسات، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٧م).
- مجموعة مؤلفين: (عبد الرحمن صالح عبد الله، ناصر أحمد خوالده، ومحمد عبد الله الصمادي): **مدخل إلى التربية الإسلامية وطرق تدريسها**، ط:١ (الأردن، دار الفرقان للنشر والتوزيع، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م).
- مجموعة مؤلفين: (عبد الله المجيدل، صابر جيدوري، ومحمود علي محمد): **فلسفة التربية**، (منشورات جامعة دمشق، كلية التربية، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م).
- مجموعة مؤلفين: (عطا الله الرمحين، جهاد عمران، نهاد محمود، ونزار ميهوب): **مقدمة في علم الصحافة**، (منشورات جامعة دمشق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ قسم الإعلام [التعليم المفتوح]، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م).
- مجموعة مؤلفين: (عطا الله الرمحين، نزار ميهوب، نهاد محمود، وعبد اله قيسية): **مناهج البحث الإعلامي وطرق الإبداع الصحفي**، (منشورات جامعة دمشق - مركز التعليم المفتوح، كلية الإعلام، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م).
- مجموعة مؤلفين: (محمد وحيد صيام، فوزا العبد الله، وأوصاف ديب): **مدخل إلى تقنيات التعليم**، (منشورات جامعة دمشق - كلية التربية، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٦م).

- مجموعة مؤلفين: **الإعلام وتشكيل الرأي العام وصناعة القيم**، تحرير وتقديم: عبد الإله بلقزيز، ط:١ (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣م).
- المحجوب بن سعيد: **الإسلام والإعلاموفوبيا - الإعلام الغربي والإسلام: تشويه وتخويف**، ط:١ (دمشق، دار الفكر، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م).
- محمد، أنمار أحمد: **اللاهوت المسيحي، نشأته - طبيعته**، ط:١ (دمشق، دار الزمان للطباعة والنشر، ٢٠١٠م).
- محمد، محمد سيد: **المسؤولية الإعلامية في الإسلام**، ط:١ (القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).
- محمود، منال طلعت: **مدخل إلى علم الاتصال**، (مصر، جامعة الإسكندرية، ٢٠٠١-٢٠٠٢م).
- المظفر، محمد رضا: **المنطق**، (بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م).
- المليجي عبد المنعم: **تطورالشعوردالديني عند الطفل والمراهق**، (مصر، دار المعارف، ١٩٥٥م).
- مندور، محمد: **في الأدب والنقد**، (القاهرة، دار نهضة مصر، د/ ط ت).
- منصور، علي: **علم النفس التربوي**، (منشورات جامعة دمشق - كلية التربية، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م).
- موي، بول: **المنطق وفلسفة العلوم**، ترجمة: د.فؤاد حسن زكريا، (القاهرة، دار نهضة مصر،د/ ط ت).
- الميداني، عبد الرحمن حبنكة: **العقيدة الإسلامية وأسسها**، ط:٢ (دمشق، دار القلم، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م).
- الميداني، عبد الرحمن حبنكة: **فقه الدعوة إلى الله**، ط:١ (دمشق، دار القلم، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م).
- الميداني، عبد الرحمن حسن حبنَّكة: **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، ط:٤ (دمشق، دار القلم، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م).
- ناي، جوزيف س.: **القوة الناعمة وسيلة النجاح في السياسة الدولية**، ترجمة: د. محمد توفيق البجيرمي، تقديم: د. عبد العزيز الثنيان، ط:١ (السعودية، مكتبة العبيكان، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م).
- النحلاوي، عبد الرحمن: **أصول التربية الإسلامية وأساليبها في البيت والمدرسة والمجتمع**، ط:٢٦ (دمشق، دار الفكر، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م).

- النحوي، عدنان: **الأدب الإسلامي إنسانيته وعالميته**، ط:١ (الرياض، دار النحوي لنشر والتوزيع، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م).
- نداف، عماد ومحمد: **الدراما التلفزيونية - التجربة السورية نموذجاً**، ط:١ (دمشق، دار الطليعة الجديدة، ١٩٩٤م).
- النسفي، ميمون بن محمد: **تبصرة الأدلة في أصول الدين**، تحقيق: أ.د. محمد الأنور حامد عيسى، ط:١ (مصر، المكتبة الأزهرية للتراث - الجزيرة للنشر والتوزيع، ٢٠١١م).
- النَّشار، علي سامي: **نشأة الدين - النظريات التطورية والمؤلهة**، ط:١ (القاهرة، دار السلام، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م).
- النَّشار، علي سامي: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ط:٩ (القاهرة، دار المعارف، د/ ط ت).
- الهادي، صلاح الدين: **الأدب في عصر النبوة والراشدين**، ط:٣ (القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م).
- الهاشمي، محمد عادل: **في الأدب الإسلامي - تجارب ومو اقف**، ط:١ (دمشق - دار القلم، بيروت - دار المنارة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م).
- هيكل، محمد حسين: **ثورة الأدب**، (القاهرة، هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢م).
- وفا، وفا علي: **الاتجاه الإسلامي في أدب علي الطنطاوي**، ط:١ (الرياض، مكتبة العبيكان، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م).

كتب الحديث

- ابن حنبل، أحمد بن محمد: **المسند**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ـ عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط:١ (مؤسسة الرسالة، ١٤٢١ هـ ـ ٢٠٠١ م).
- ابن ماجة، محمد بن يزيد: **السنن**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، ط:١ (دمشق، مؤسسة الرسالة، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م).
- أبو داوود، سليمان بن الأشعث: **سنن أبي داود**: تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، ط:١، (دمشق، مؤسسة الرسالة، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م).
- البخاري، محمد بن إسماعيل: **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه المعروف بصحيح البخاري**: تحقيق؛ محمد زهير بن ناصر الناصر، ط:١ (دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ).

- البيهقي، أحمد بن الحسين: **الجامع لشعب الإيمان**، تحقيق: د. عبد العلي عبد الحميد حامد، ط:١ (الرياض، مكتبة الرُّشد، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م).
- البيهقي، أحمد بن الحسين: **السنن الكبرى**: تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط:٣ (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤ هـ/ ٢٠٠٣ م).
- الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله: **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط:٢ (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م).
- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن: **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**، تحقيق: محمد عثمان الخشت، ط:١ (بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥م).
- الطبراني، سليمان بن أحمد: **المعجم الأوسط**، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني (القاهرة، دار الحرمين، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م).
- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر: **لسان الميزان**: عناية: عبد الفتاح أبو غدة، ط:١ (بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م).
- مسلم بن الحجاج: **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ المعروف بصحيح مسلم**: تحقيق؛ محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د/ ط ت).
- النووي، يحيى بن شرف: **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج** المعروف بشرح النووي على مسلم، ط:٢ (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ).

كتب التفسير

- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد: **التحرير والتنوير**: (تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م).
- البيضاوي، عبد الله بن عمر: **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، إعداد وتقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د/ ط ت).
- الرازي، محمد بن عمر: **مفاتيح الغيب**، ط:٣ (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠ هـ).
- الزمخشري، محمود بن عمر: **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، ط:٣ (بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ).
- الطبري، محمد بن جرير: **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط:١ (القاهرة، دار هجر، ١٤٢٢ هـ/ ٢٠٠١ م).

الرسائل الجامعية

- أبو الحسن، يسرى إبراهيم الرفاعي: **الذكاء العاطفي في القرآن الكريم - دراسة موضوعية**، رسالة لنيل درجة الماجستير الفلسفة في الدراسات الإسلامية، إشراف: د. محمد يعقوب ذو الكفل، (كوالالمبور، جامعة ملايا، ٢٠١٣م).
- أبو مصطفى، علاء الدين موسى إبراهيم: **معالم التربية الوجدانية في القرآن الكريم والسنة النبوية**، رسالة لنيل درجت الماجستير في التربية، إشراف: أ.د. محمود خليل أبو دف، (غزة، الجامعة الإسلامية، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م).
- أسماء، حريزي: **العقل والعقلاء في القرآن الكريم - دراسة موضوعية**، رسالة لنيل درجة الماجستير في التفسير وعلوم القرآن، إشراف: د. عبد القادر شكيمة، (الجزائر، جامعة الشهيد حمة لخضر، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٨م).
- البرهو، حمود: **الأساليب الإعلامية في دعوة القرآن للعقيدة الصحيحة سورة إبراهيم نموذجاً - دراسة تأصيلية تطبيقية**، رسالة لنيل درجة الماجستير في العقائد والأديان، إشراف: د. حسان القاري، (جامعة دمشق، كلية الشريعة، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م).
- حجازي، سمية محمد علي: **التربية الوجدانية في الإسلام**، أطروحة لنيل درجة الدكتوراه في الأصول الإسلامية للتربية، إشراف: د. محمود محمد كسناوي والشيخ محمد قطب إبراهيم، (السعودية، جامعة أم القرى، ١٤١٧هـ).
- الحلاق، ثائر: **العناية الإلهية ومشكلة الشر في العالم عند ابن سينا وموسى بن ميمون وتوماس الإكويني - دراسة مقارنة**، أطروحة لنيل درجة الدكتوراه، إشراف: أ.د محمد السيد الجليند، (جامعة القاهرة - كلية دار العلوم، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م).
- خياطة، هبة الله: **الميول المهنية ومستوى الطموح في ضوء بعض المتغيّرات ـ دراسة ميدانية على عيّنة من طلبة الثانويات المهنية في مدينة حلب**، رسالة مقدَّمة لنيل درجة الماجستير في الإرشاد النفسي، إشراف: د. فايز الحسين و د. منار طومان، (جامعة حلب، كلية التربية، ٢٠١٥/٢٠١٤ م).
- الزعبي، وصال أحمد: **تصوُّر مقترح لتضمين مفاهيم التربية الوجدانية ومبادئها في المنهج التكاملي لطفل الروضة**، رسالة أعدت لنيل درجة الماجستير في التربية، إشراف: أ.د. أسما الياس، (جامعة دمشق، كلية التربية، ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م).
- السعيد، قاسمي: **المنهج القرآني في بناء العقيدة**، إشراف: أ.د: سعيد فكرة، (الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م).

- شايب، آيات جهاد عودة: **الفرح في القرآن الكريم - دراسة موضوعية**، رسالة لنيل درجة الماجستير في أصول الدين، إشراف: د. محسن الخالدي، (فلسطين - نابلس، جامعة النجاح الوطنية، ٢٠١٥م).
- الشهري، محمد علي أحمد: **التربية الوجدانية للطفل وتطبيقاتها التربوية في المرحلة الابتدائية**، رسالة لنيل درجة الماجستير في التربية الإسلامية والمقارنة، إشراف: د. نجم الدين عبد الغفور الأنديجاني، (السعودية، جامعة أم القرى، ١٤٣٠هـ).
- صالح، لارا علي: **أثر استخدام الدراما التعليمية في تحصيل تلاميذ الصف الرابع الأساسي في قواعد اللغة العربية وتنمية التفكير الإبداعي لديهم**، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في التربية، إشراف: د. روعة جناد، ومشاركة د. خضر علي، (جامعة تشرين - كلية التربية، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م).
- الصوفي، أسماء عودة عطا الله: **دور التربية الإسلامية في الحفاظ على الفطرة السليمة وسبل تعزيزه من خلال المؤسسات التربوية**، رسالة ماجستير بإشراف الدكتور: حمدان عبد الله الصوفي، (غزة، الجامعة الإسلامية، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م).
- فرغل، يحيى هاشم: **الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية**، رسالة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة والفلسفة، (جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م).
- المصري، عز الدين عطية: **الدراما التلفزيونية - مقوماتها وضوابطها الفنية**، رسالة لنيل درجة الماجستير في اللغة العربية، إشراف: أ.د. نبيل خالد أبو علي، (غزة، الجامعة الإسلامية، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م).
- مصطفى، إبراهيم عبد الرحيم محمد: **الانفعالات النفسية عند الأنبياء في القرآن الكريم**، رسالة لنيل درجة الماجستير في أصول الدين، إشراف: د. عودة عبد الله - د. رسمية عبد القادر، (فلسطين - نابلس، جامعة النجاح الوطنية، ٢٠٠٩م).
- ملكاوي، محمد خليل: **عقيدة التوحيد في القرآن الكريم**، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، إشراف: عبد الله بن عبد الرحمن الغديان، (الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، د/ ت).
- النّباهين، ميسون محمد عليان: **أثر توظيف المسرح والدراما بالفيديو في اكتساب مفاهيم الفكر الإسلامي لدى طالبات الصف العاشر الأساس بغزة**، رسالة لنيل درجة الماجستير في المناهج وتكنولوجيا التعليم، إشراف: د. داود درويش حلس ومحمود محمد الرنتيسي، (غزة، الجامعة الإسلامية، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م).

- هشام، آلاء أحمد - وعمار، مصباح: **الإعلام (مقوماته، ضوابطه، أساليبه) في ضوء القرآن الكريم - دراسة موضوعية**، رسالة لنيل درجة الماجستير في التفسير وعلوم القرآن، إشراف: د. عبد السلام حمدان عودة اللوح، (غزة، الجامعة الإسلامية، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م).

المعاجم والموسوعات

- ابن الفارس، أحمد: **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (بيروت، دار الفكر، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م).
- ابن منظور، محمد بن مكرم: **لسان العرب**، ط: ٣ (بيروت، دار صادر، ١٤١٤ هـ).
- بدوي، عبد الرحمن: **موسوعة الفلسفة**، ط:١ (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤م).
- التهانوي، محمد بن علي: **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق: د. علي دحروج، ط:١ (بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦م).
- الحموي، ياقوت بن عبد الله: **معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، تحقيق: د. إحسان عباس، ط:١ (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م).
- الرازي، محمد بن أبي بكر: **مختار الصحاح**، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، ط:٥ (بيروت ـ صيدا، المكتبة العصرية ـ الدار النموذجية، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).
- الزَّبيدي، محمّد بن محمّد: **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، (الكويت، مطبعة حكومة الكويت، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م).
- سعيد، جلال الدين: **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، (تونس، دار الجنوب للنشر، ٢٠٠٤م).
- الشربيني، لطفي: **معجم مصطلحات الطب النفسي**، مراجعة: د. عادل صادق، (الكويت، مركز تعريب العلوم الصحية ـ مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، ٢٠٠٣م).
- الشريف الجرجاني، علي بن محمد: **معجم التعريفات**، تحقيق ودراسة: محمد صدّيق المنشاوي، (القاهرة، دار الفضيلة، د/ ط ت).
- شلبي، كرم: **معجم المصطلحات الإعلامية**، ط:١ (القاهرة، دار الشروق، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م).
- صليبا، جميل: **المعجم الفلسفي**، (بيروت، دار الكتاب اللبناني - مكتبة المدرسة، ١٩٨٢م).
- طرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**، ط:٣ (بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٦م).

- عبد الخالق، أحمد محمد: **معجم السمات الوجدانية في وصف الشخصية**، (الكويت، جامعة الكويت، مجلس النشر العلمي _ لجنة التأليف والتعريب والنشر، ٢٠٠٤ م).
- عبد النور، جبّور: **المعجم الأدبي**، ط:٢ (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٤م).
- مجمع اللغة العربية: **المعجم الفلسفي**، (القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).
- مجموعة من المؤلفين، **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية، ط:٤ (مصر، مكتبة الشروق الدولية، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م).
- مجموعة مؤلفين: **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، إشراف وتخطيط ومراجعة: د. مانع بن حماد الجهني، ط:٣ (الرياض، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٨هـ).
- ياسين، عطوف محمود: **الأمراض السيكوسوماتية**، ط:١ (بيروت، منشورات بحسون الثقافية، ١٩٨٨م).

المجلات والدوريات

- أبو سليمان، عبد الحميد: **التربية الوجدانية للنشء - مجالاتها و أبعادها**، محاضرة ملقاة في مؤتمر التربية الوجدانية للطفل، وردت في تقرير المؤتمر (مصر، جامعة القاهرة، ٢٠٠٦م، ص ٣٨١).
- اسعيد، عليوان: **الوسائل السمعية البصرية في تدريس العلوم الإسلامية**، مجلة العلوم الإنسانية، (الجزائر، جامعة منتوري، ع: ٢٠، ٢٠٠٣م، ص: ٥٩-٦٨).
- آل دوخي، يحيى: **المنهج القرآني في تأصيل العقيدة - دراسة تحليلية تطبيقية**، مجلة الدليل، (العراق، عدد: ١، خريف ٢٠١٧م).
- الأمراني، حسن - وعروي محمد إقبال: **معالم منهجية في تأصيل مفهوم الأدب الإسلامي**، ط:١ (الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - مشروع روافد، الإصدار: ٢٦، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م).
- بخوش، نجيب: **استخدامات الوسائل السمعية البصرية في العملية التعليمية**، مجلة دفاتر المخبر، (الجزائر، جامعة محمد خيضر بسكرة، مج: ٤، ع: ١، ٢٠٠٩م، ص: ١٧٩-١٩٠).
- البدر، حمود عبد العزيز: **الإعلام التربوي في دول الخليج العربية**، بحث مقدم إلى اجتماع مسؤولي الإعلام التربوي في دول الخليج العربية، (الدوحة، ١٩٩١م).
- البري، قاسم نواف: **دور القصة الدينية في تربية الطفل**، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، (الأردن، جامعة آل البيت، مج ١١، ع ٢، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م، ص ٢٨١-٢٩٧).

- بني عيسى، عبد الرؤوف - والفوارس، هيفاء: **الإعلام التربوي من منظور إسلامي ودوره في بناء الشخصية الإنسانية والنهوض الحضاري بالأمة المسلمة**، مجلة المنارة (الأردن، جامعة آل البيت، مج: ٢١، ع: ٤/ب، ٢٠١٥م، ص ٢٤١-٢٧٠).
- حب الله، حيدر: **التجديد المنهجي في علم الكلام الإسلامي**، (بيروت، مجلة الحياة الطيبة، ع:٦، ٢٠٠١ م).
- حمادة، ابتسام محمد عيسى - والمتروك، ليلى محمد علي: **أثر الثقافة الدينية في التربية الوجدانية للطفل**، بحث مقدم إلى مؤتمر التربية الوجدانية للطفل، ومطبوع ضمن كتاب المؤتمر (مصر، جامعة القاهرة، ٢٠٠٦م، ص: ٢٦٣-٢٨٠).
- الحياري، محمود: **التربية الوجدانية للطفل - رؤية إسلامية**، المجلة الأردنية في العلوم التربوية، (الأردن، جامعة اليرموك، مج: ٥، ع: ٤، ٢٠٠٩م، ص ٣٥٧-٣٦٩).
- الخشاب، سامية مصطفى: **دور الأسرة في التربية الوجدانية للطفل**، بحث مقدم إلى مؤتمر التربية الوجدانية للطفل، ومطبوع ضمن كتاب المؤتمر (مصر، جامعة القاهرة، ٢٠٠٦م، ص ١١-٣٤).
- الرخاوي، يحيى: **الوجدان، والوعي والتطور (٢)**، نشرة الإنسان والتطور، (السنة السابعة، العدد: ٢٥٢٣، ٢٠١٤/٧/٢٨م).
- الرخاوي، يحيى: **محاولات باكرة ومراجعات ضرورية لتعريف "الانفعال" (٤)**، نشرة الإنسان والتطور، (السنة الثامنة، العدد: ٢٥٨٥، ٢٠١٤/٩/٢٨م).
- الرخاوي، يحيى: **محاولات باكرة ومراجعات ضرورية لتعريف الانفعال (٣)**، نشرة الإنسان والتطور، (السنة الثامنة، العدد: ٢٥٧٩، ٢٠١٤/٩/٢٢م).
- الرخاوي، يحيى: ملف الوجدان واضطرابات العواطف، **عن الوجدان**، نشرة الإنسان والتطور، (السنة السابعة، العدد: ٢٥٠٨، ٢٠١٤/٧/١٣م).
- الرخاوي، يحيى: **وقفة اعتذار وتوضيح؛ طبيعة الوجدان: هل تصل أسهل للأطفال؟!**، نشرة الإنسان والتطور، السنة السابعة، العدد: ٢٥٠٩، ٢٠١٤/٧/١٤م).
- الزبون، أحمد محمد عقلة: **أسس التربية الوجدانية للطفل في الإسلام ومدى تو افرها في كتب التربية الإسلامية في الأردن**، مجلة الطفولة، (مصر، جامعة القاهرة، ج:١، ع: ٢٢، ٢٠١٦م، ص: ١-٤٨).
- زوَّاقة، بدر الدين: **مصطلح الإعلام الإسلامي - المقاربة والمفارقة**، مجلة العميد، (العراق، بحوث مؤتمر العميد العلمي العالمي الثاني، ج:٢، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م).

- السعدون، عادلة علي ناجي: **مباحث في طرائق تدريس التربية الإسلامية وأساليب تقويمها**، مجلة الأستاذ، (جامعة بغداد، كلية التربية ابن رشد، ع: ٢٠٣، ٢٠١٢م، ص ١١٠٥-١١٩٦).
- شيخ الأرض، تيسير: **محاولة كُلَّانيَّة لتجديد الفلسفة**، مجلة المعرفة (دمشق، وزارة الثقافة، العدد: ٣٨٣، ١٩٩٥م، ص ٣٠-٥٧).
- صديق، حسين: **الاتجاهات من منظور علم الاجتماع**، مجلة جامعة دمشق، (العدد: ٣+٤/ ٢٠١٢، مجلّد: ٢٨، ص ٢٩٩_٣٢٢).
- عبد الله ثاني، محمد النذير: **الإعلام التربوي والتربية الإعلامية - مقاربة نسقية مفاهيمية**، مجلة الدراسات الإعلامية، (برلين، ع:٧، ٢٠١٩م، ص ٣٤-٤٢).
- عبد الواحد، حامد: **الإعلام في المجتمع الإسلامي**، (مكة المكرمة، رابطة العالم الإسلامي، سلسلة دعوة الحق، عدد ٣٣، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م).
- عبد الوهاب، سمير: **التربية الوجدانية للأطفال - تساؤلات ومنطلقات**، بحث مقدم إلى مؤتمر التربية الوجدانية للطفل، ومطبوع ضمن كتاب المؤتمر (مصر، جامعة القاهرة، ٢٠٠٦م، ص ٣٥-٥٠).
- عبد الوهاب، محمد حلمي: **محمد مصطفى حلمي وجهوده العلمية**، مقال منشور في جريدة الشرق الأوسط، (العدد: ١٢٢٩٢، ٢٠١٢/٧/٢٤م).
- العجمي، عبد الله عوض راشد: **الغزو الفكري عبر وسائل الإعلام المرئي وخطره على المجتمع**، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، (جامعة الكويت، مج: ٢٤، ع: ٧٩، ٢٠٠٩م).
- العجمية زينب عباس - والعياصرة، محمد عبد الكريم: **الذكاء العاطفي - مفهومه وتنميته في القرآن الكريم**، قرآنيكا: مجلة عالمية لبحوث القرآن (ماليزيا، جامعة ملايا، مج:١٠، ع:١، ٢٠١٨م، ص ١٣٩-١٥٠)
- علوان، يحيى: **التقويم والقياس التربوي ودوره في إنجاح العملية التعليمية**، مجلة العلوم الإنسانية، (الجزائر، جامعة محمد خيضر بسكرة، ع: ١١، ٢٠٠٧م، ص ٩-٣١).
- عويضة، محمد عبد الله: **حجية خبر الآحاد في العقائد**، مجلة الزرقاء للبحوث والدراسات، (الأردن، مج:١، ع:١، ١٩٩٩م، ص ١-٢٦).
- عيساني، رحيمة الطيب: **الصراع والتكامل بين الإعلام الجديد والإعلام التقليدي**، مجلة الباحث الإعلامي، (جامعة بغداد، كلية الإعلام، مج:٥، ع: ٢٠، ٢٠١٣م).
- الغفيص، هدى بنت محمد: **أثر الرسوم المتحركة على القيم العقدية للأطفال**، (السعودية، ورقة عمل مقدمة للمؤتمر الدولي الأول للتربية الإعلامية المنعقد بمدينة الرياض، ١٤٢٨هـ).

- قميحة، جابر: **دراسات في الأدب الإسلامي المعاصر**، ط:١ (الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - مشروع روافد، الإصدار: ٤٨، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١١م).
- كريم، زينب كامل: **التدرج الدلالي لوصف القلب في القرآن الكريم**، مجلة كلية التربية للبنات، (جامعة بغداد، مركز إحياء التراث العلمي العربي، مج: ٢١/ ١، ٢٠١٠م).
- لعجال، طارق عبد السلام - وإبراهيم، أحمد زكي: **التصوف بين التوظيف السياسي والثابت التاريخي**، مجلة التمدن، (كوالالمبور، جامعة ملايا، ع ١/٧، ٢٠١٢م، ص ١٦٣-١٨٤).
- مالك، شعباني: **دور التلفزيون في التنشئة الاجتماعية**، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية (الجزائر، جامعة محمد خيضر بسكرة، ع:٧، ٢٠١٢م).
- مجموعة باحثين: (إسماعيل رابحي، أم الخير بدوي، سميرة ونجن، ورجاء زهاني): **الإعلام التربوي - مدخل نظري**، مجلة دفاتر المخبر (الجزائر، جامعة محمد خيضر بسكرة، مج. ٨، ع. ١، ٢٠١٣م، ص ١٢٤-١٤٠).
- مجموعة باحثين: (مأمون المومني، عدنان سالم دولات، وسعيد نزال علي الشلول): **أثر استخدام برامج رسوم متحركة علمية في تدريس العلوم في اكتساب التلاميذ للمفاهيم العلمية** - دراسة تجريبية على تلاميذ الصف السادس الأساسي، (مجلة جامعة دمشق، مج: ٢٧، ع: ٣+٤، ٢٠١١م، ص ٦٤٧-٦٨٠).
- مدكور، عبد الحميد: **التجديد في العلوم الدينية - علم الكلام أنموذجاً**، مجلة أصول الدين (ليبيا، الجامعة الأسمرية الإسلامية، ع:٢، ١٤٣٨هـ/ ٢٠١٧م، ص ١٤٠-١٦٧).
- المسلمي، محمد كمال عليوة: **الوظيفة التربوية للمسجد في ظل المتغيرات المجتمعية المعاصرة**، بحث بإشراف: أ.د. سعيد إسماعيل علي وزكريا محمد هيبه، مجلة كلية التربية ببورسعيد (مصر، ع:٧، ٢٠١٠م، ص ٣٤٠-٣٧٠).
- مقابلة، جمال: **بين الدين والأدب - الخيال والمثال**، مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث، (مج: ١٤٣١، ع: ٢٥، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م، ص ١٩٥-٢٠٦).
- المليجي، شيماء: **الرسوم المتحركة - إيجابياتها وسلبياتها على الأطفال**، مجلة الأمن والحياة، (السعودية، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، ع: ٣٧٦، ٢٠١٣م، ص ٣٦-٤١).
- المنسي، محمد: **أثر ثقافة المجتمع في التربية الوجدانية للطفل**، بحث مقدم إلى مؤتمر التربية الوجدانية للطفل، ومطبوع ضمن كتاب المؤتمر (مصر، جامعة القاهرة، ٢٠٠٦م، ص ٣٣٩-٣٧٥).
- النشار، علي سامي: **جهود الإسكندرية في التأليف الفلسفي**، مقال في مجلة الكتاب العربي، (مصر، العدد: ٤١، ١٩٦٨/٤/١م، ص ٣٠-٣٤).

- نصار، عصمت: **محمد مصطفى حلمي وفلسفة التصوف الإسلامي**، مقال منشور في موقع "أهرام مصر"، (٢٠٢٠/١٠/٢٣).
- يتيم، عبد الله عبد الرحمن: **إميل دوركايم - ملمح من حياته وفكره الأنثروبولوجي**، مجلة إضافات، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، عدد: ٢٥، ٢٠١٤م، ص ٢٨-٤٣).
- اليعقوبي، علي يوسف: **مصطلح الأدب الإسلامي في النقد الحديث**، مجلة الجامعة الإسلامية للبحوث الإنسانية، (غزة، مج: ١٩، ع: ٢، ٢٠١١م، ص ١١٧٣-١٢٠٦).

الطبقات والتراجم

- ابن فرحون المالكي، إبراهيم بن علي بن محمد: **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، تحقيق وتعليق: د. محمد الأحمدي أبو النور، (القاهرة، دار التراث، د/ ط ت).
- ابن العماد، عبد الحي بن أحمد: **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقيق: محمود الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، ط:١ (دمشق، دار ابن كثير، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م).
- القاضي عياض، عياض بن موسى السبتي: **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، (المملكة المغربية - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م).
- القرشي، عبد القادر بن محمد: **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، تحقيق: د. عبد الفتاح محمد الحلو، ط:٢ (مصر، هجر للطباعة والنشر، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م).
- قاسم بن قطلوبغا: **تاج التراجم**، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، ط:١ (دمشق، دار القلم، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م).
- الزركلي، خير الدين: **الأعلام**، ط:١٥ (بيروت، دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م).
- اللكنوي، محمد عبد الحي: **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، تصحيح وتعليق: محمد بدر الدين ط:١ (مصر، مطبعة السعادة، ١٣٢٤هـ).
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر: **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنُّحاة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط:١ (القاهرة، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م).
- الكتبي، محمد بن شاكر: **فوات الوفيات والذيل عليها**، تحقيق: د. إحسان عباس، ط:١ (بيروت، دار صادر، ١٩٧٣/١٩٧٤م).
- ابن الملقن، عمر بن علي: **طبقات الأولياء**، تحقيق: نور الدين شريبه، ط:٢ (القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٣م).

- الشوكاني، محمد بن علي: **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، (القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، د/ ط ت).
- ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد: **الذيل على طبقات الحنابلة**، تحقيق: د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، ط:١ (الرياض، مكتبة العبيكان، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م).
- ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم: **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تحقيق: د. نزار رضا، (بيروت، دار مكتبة الحياة، د/ ط ت).
- يوسف، محمد خير رمضان: **تكملة معجم المؤلفين**، ط:١ (بيروت، دار ابن حزم، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م).
- كحالة، عمر رضا: **معجم المؤلفين**، (لبنان، مكتبة المثنى، ودار إحياء التراث العربي، د/ ط ت).
- ابن حبان، محمد بن أحمد البُستي: **الثقات**، ط:١ (الهند، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م).
- ابن سعد، محمد بن سعد: **الطبقات الكبرى**، تحقيق: إحسان عباس، ط:١ (بيروت، دار صادر، ١٩٦٧م).
- يوسف، محمد خير رمضان: **تتمة الأعلام للزركلي**، ط:٢ (بيروت، دار ابن حزم، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م).
- الشهري، فايز بن علي: **غوستاف لوبون**، ط:١ (الدار البيضاء - بيروت، المركز الثقافي للكتاب، ٢٠١٩م).
- طاهر، حامد: **محمود قاسم - الإنسان والفيلسوف**، (القاهرة، مكتبة الأنجلو مصرية، د/ ط ت).
- الصفدي، صلاح الدين: **الوافي بالوفيات**، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي المصطفى، ط:١ (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م).
- الفيروزابادي، محمد بن يعقوب: **البلغة في تراجم أئمة النحووااللغة**، تحقيق: محمد المصري، ط:١ (دمشق، دار سعد الدين، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).
- الجدع، أحمد: **أحمد ديدات - حياته، نشاطه، مناظراته**، ط:١ (عمَّان، دار الضياء، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م).
- العريان، محمد سعيد: **حياة الرافعي**، (المملكة المتحدة، مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٠م).

- ديرانية، مجاهد مأمون: **علي الطنطاوي - أديب الفقهاء وفقيه الأدباء**، ط:١ (دمشق، دار القلم، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م).
- ووكلر، روبرت: **روسو - مقدمة قصيرة جداً**، ترجمة: أحمد محمد الروبي، مراجعة: مصطفى محمد فؤاد، ط:١ (القاهرة، هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٥م).
- الخالدي، صلاح عبد الفتاح: **سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد**، ط:٢ (دمشق، دار القلم، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م).
- الغوري، سيد عبد الماجد: **أبو الحسن علي الحسني الندوي - الإمام المفكر الداعية الأديب**، ط:٣ (دمشق، دار ابن كثير، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م).
- أدهم، إسماعيل - وناجي، إبراهيم: **توفيق الحكيم**، (القاهرة، هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١١م).
- عويضة، كامل محمد محمد: **وليم جيمس رائد المذهب البراغماتي**، ط:١ (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م).
- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر: **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، ط:٢ (الهند، مجلس دائرة المعارف العثمانية،١٣٩٢هـ/١٩٧٢م).
- ريوس، مايكل: **تشارلز دارون**، تقديم وترجمة: فتح الله الشيخ، راجعه وشارك في الترجمة: أحمد عبد الله السماحي، ط:١ (القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٠م).
- ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم: **وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، تحقيق:** إحسان عباس، ط:١ (بيروت، دار صادر، ١٩٧١م).
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان: **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، ط:١ (بيروت، دار الرسالة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م).
- السيد أحمد، عزت: **عادل العوا ـ أخلاقه وفلسفته الأخلاقية**، (بيروت، دار أنهار، ١٤٣٩هـ/٢٠١٧م).
- السيد أحمد، عزت: **هؤلاء أساتذتي ـ من رواد الفكر العربي المعاصر في سوريا**، ط:٢ (دمشق، دار الفكر الفلسفي، ٢٠٠٣م).
- هندريكس، سكوت إتش: **مارتن لوثر - مقدمة قصيرة جداً**، ترجمة: كوثر محمود محمد، مراجعة: هبة عبد العزيز غانم، ط:١ (القاهرة، هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٤م).
- الشنقيطي، محمد المختار: **فيلسوف القرآن الكريم محمد عبد الله دراز- حياته و آثاره**، ط:١ (القاهرة، دار المشرق، ٢٠١٧م).

- بلاثيوس، أسين: **ابن عربي - حياته ومذهبه**، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، (القاهرة، مكتبة الأنجلو مصرية، ١٩٦٥م).
- الأصفهاني، أحمد بن عبد الله أبو نعيم: **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، (القاهرة - بيروت، مكتبة الخانجي - دار الفكر، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م).
- السُّلَّمي، محمد بن الحسين: **الطبقات الصوفية**، تحقيق: د. أحمد الشرباصي، ط:٢ (القاهرة، مؤسسة دار الشعب، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).
- آل عثيمين، صالح بن عبد العزيز: **تسهيل السابلة لمريد معرفة الحنابلة**، تحقيق: بكر أبو زيد، ط:١ (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).
- مجموعة مؤلفين: **الشيخ الأكبر مصطفى عبد الرازق مفكراً وأديباً ومصلحاً**، تقديم: د. عاطف العراقي، (مصر، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧م).
- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن: **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، (بيروت، دار الجيل، د/ ط ت).

المراجع الأجنبية

- Benvenuti. M.F.L, Oliveira. T.P. and Lyle. L.A.G: **Affection and social behavior in teaching planning: the role of the consequences of behavior**, Psicologia USP_ São Paulo, (Vol: 28, No.3. 2017) (p. 368-377).
- Cardinal. R.N: **Emotion and motivation**, (NST 1B Psychology, Lecture 1, Psychological basis of emotion, 2003).
- Coppin. G. & Sander. D.: **Contemporary theories and concepts in the psychology of emotions** Chapter 1 in *Emotion-Oriented Systems*, edited by: Catherine Pelachaud, 1st ed, (UK & USA, ISTE and John Wiley & Sons, Inc., 2012).
- Cornelius, Randolph R.: **Theoretical approaches to emotion**, ITRW on speech and emotion. (UK, Newcastle, Northern Ireland, 2000).
- Durkheim**: The Elementary Forms Of Religious Life**, translated by: Karen E. Felds, (New York, the free press, 1995)
- Fehr & Russell: **Concept of Emotion Viewed From a Prototype Perspective**, *Journal of Experimental Psychology*, American Psychological Association, (Vol. 113, No. 3, 1984) (P. 464 - 486).
- Fehr & Russell: **The Concept of Love Viewed From a Prototype Perspective**, *Journal of Personality and Social Psychology*, American Psychological Association (Vol. 60, No. 3, 1991), (P. 425 - 438).

- J.A. Spiker: **The Development of Radio**, (Journalism and Mass Communication, Vol. I).
- Many Authors: **Building Moderate Muslim Networks**, (USA, RAND - Center For Middle East Public Policy, 2007).
- Many Authors: **Contemporary Theories of Religion**, edited by: Michael Stausberg, 1st (London, Rourlcdgc, 2009).
- Many Authors: **The Cambridge Dictionary of Psychology**, General Editor: Matsumoto. D, 1st ed **(**New York**,** Cambridge University Press, 2009).
- Mitchell Stephens: **The rise of the image the fall of the word**, (New York, oxford university press, 1998).
- Moors, A: **Theories of emotion causation: A review**, *Cognition & Emotion*, (Vol. 23, No. 4, 2009) (P. 625 - 662), Psychology Press.
- Shaver. Ph.R, Morgan. H.J & Wu. Sh: **Is love a "basic" emotion?** *Personal Relationships*, (Cambridge University Press vol: 3, 1996) (P. 81-96).

المواقع الإلكترونية

- https://www.uwinnipeg.ca/
- https://www.bc.edu/
- https://inhn.org/
- https://www.nap.edu/
- http://www.columbia.edu/
- https://rakhawy.net/
- https://www.youtube.com
- https://arabic.euronews.com/
- https://www.dw.com/ar
- https://blogs.aljazeera.net/
- https://ar.wikipedia.org
- www.aa.com.tr
- www.raya.com
- https://www.facebook.com/
- http://www.adabislami.org
- https://www.aa.com.tr/ar
- https://aawsat.com/
- https://www.alarabiya.net/
- https://www.arageek.com/art
- https://www.bbc.com/arabic/
- https://www.dar-alifta.org/
- https://www.facebook.com/
- https://alwelayh.com/
- http://www.una-oic.org/
- http://ibuj.org/
- https://naseemalsham.com/
- https://www.britannica.com/biography/
- https://www.arageek.com/
- http://www.bakatheer.com/

- https://biography.yourdictionary.com/
- https://archive.aawsat.com/
- https://ahramasr.com/
- http://www.alarabnews.com/
- https://www.emaddin.com/
- https://zakirnaik.com/

الفهارس

٠١- فهرس الآيات

م	طرف الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
	١-سورة الفاتحة		
١	﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ ...﴾	٢-٥	١٧٤
٢	﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾	٦	١٧٤
٣	﴿ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾	٦-٧	١٧٤
٤	﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾	٧	١٧٤
	٢-سورة البقرة		
٥	﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡۖ وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ ...﴾	٧	١١٦، ١١٨
٦	﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخۡدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ ...﴾	٩	٤٧
٧	﴿قُلۡنَا ٱهۡبِطُواْ مِنۡهَا جَمِيعٗاۖ فَإِمَّا يَأۡتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدٗى فَمَن تَبِعَ ...﴾	٣٨	٢٤
٨	﴿۞ أَتَأۡمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلۡبِرِّ وَتَنسَوۡنَ أَنفُسَكُمۡ وَأَنتُمۡ ...﴾	٤٤	١١٢
٩	﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمۡ وَأَنَّهُمۡ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ﴾	٤٦	١٧١
١٠	﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنۡ ...﴾	٦٢	٢٤
١١	﴿ثُمَّ قَسَتۡ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ فَهِيَ كَٱلۡحِجَارَةِ أَوۡ أَشَدُّ ...﴾	٧٤	٤٥
١٢	﴿وَقَالُواْ قُلُوبُنَا غُلۡفُۢۚ بَل لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفۡرِهِمۡ فَقَلِيلٗا ...﴾	٨٨	١١٨
١٣	﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ ...﴾	١٦٤	١١٢
١٤	﴿۞ لَّيۡسَ ٱلۡبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ قِبَلَ ٱلۡمَشۡرِقِ ...﴾	١٧٧	١٠٦
١٥	﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا...﴾	٢٢٥	١١٧

١٦	﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾	٢٥٦	٩٩

٣-سورة آل عمران

١٧	﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ﴾	١٩	٧١
١٨	﴿فَإِنۡ حَآجُّوكَ فَقُلۡ أَسۡلَمۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِۗ ...﴾	٢٠	١٧٨
١٩	﴿وَلَٰكِن كُونُواْ رَبَّٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمۡ تُعَلِّمُونَ ٱلۡكِتَٰبَ ...﴾	٧٩	٢٤٨
٢٠	﴿إِن تَمۡسَسۡكُمۡ حَسَنَةٞ تَسُؤۡهُمۡ وَإِن تُصِبۡكُمۡ سَيِّئَةٞ يَفۡرَحُواْ بِهَاۖ﴾	١٢٠	٢٦
٢١	﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي ٱلسَّرَّآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَٱلۡكَٰظِمِينَ ...﴾	١٣٤	٢٨
٢٢	﴿فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦ وَيَسۡتَبۡشِرُونَ بِٱلَّذِينَ ...﴾	١٧٠	٢٦
٢٣	﴿إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ يُخَوِّفُ أَوۡلِيَآءَهُۥ فَلَا تَخَافُوهُمۡ وَخَافُونِ ...﴾	١٧٥	٢٢, ٢٣٢
٢٤	﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ رَبَّنَا مَا خَلَقۡتَ ...﴾	١٩١	٨٥

٤-سورة النساء

٢٥	﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾	٤٨	١٩٢
٢٦	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلۡكِتَٰبِ ...﴾	١٣٦	١٠٦
٢٧	﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦۖ﴾	١٦٦	١٣٦

٥-سورة المائدة

٢٨	﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن ...﴾	٦	١٥٤
٢٩	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلۡقِسۡطِۖ ...﴾	٨	٤٩
٣٠	﴿فَلَا تَخۡشَوُاْ ٱلنَّاسَ وَٱخۡشَوۡنِ﴾	٤٤	٢٣٢

٣١	﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى ...﴾	٤٨	٢٠٦
٣٢	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ ...﴾	٥٤	٤٢

٦-سورة الأنعام

٣٣	﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُۥ لَيَحْزُنُكَ ٱلَّذِى يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ ...﴾	٣٣	٢٥
٣٤	﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا ...﴾	٥٩	١٨٢
٣٥	﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ...﴾	٧٥-٧٩	٤٨
٣٦	﴿وَلَآ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّى شَيْـًٔا وَسِعَ ...﴾	٨٠	٤٨

٧-سورة الأعراف

٣٧	﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ ...﴾	٨	٢٤٠
٣٨	﴿وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا وَٱدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا ...﴾	٥٦	٨٥
٣٩	﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى ٱلْغَضَبُ أَخَذَ ٱلْأَلْوَاحَ وَفِى نُسْخَتِهَا ...﴾	١٥٤	٢٧، ١٨٩
٤٠	﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾	١٧٢	٨٦
٤١	﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ ...﴾	١٧٩	١١٧

٨-سورة الأنفال

٤٢	﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا ...﴾	٢	٦٥, ٢١٣

٩-سورة التوبة

٤٣	﴿وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾	٣٢	٢٥٨
٤٤	﴿إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾	٤٠	٢٥

٤٥	﴿وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِي ٱلصَّدَقَٰتِ فَإِنْ أُعْطُواْ مِنْهَا رَضُواْ ...﴾	٥٨	٢٩
٤٦	﴿يَحْذَرُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ أَن تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُم بِمَا ...﴾	٦٤	١١٨

١٠-سورة يونس

٤٧	﴿قُلْ بِفَضْلِ ٱللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُواْ هُوَ خَيْرٌ ...﴾	٥٨	٢٥

١٢-سورة يوسف

٤٨	﴿إِذْ قَالُواْ لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَىٰٓ أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ ...﴾	٨-٩	٤٧
٤٩	﴿۞ وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي ٱلْمَدِينَةِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ تُرَٰوِدُ فَتَىٰهَا ...﴾	٣٠	٤٨
٥٠	﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾	٧٦	١٣٦
٥١	﴿وَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَٰٓأَسَفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ وَٱبْيَضَّتْ ...﴾	٨٤	٤٧
٥٢	﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسْتَيْـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمْ قَدْ ...﴾	١١٠	١٧١

١٣-سورة الرعد

٥٣	﴿هُوَ ٱلَّذِي يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنشِئُ ...﴾	١٢	٢٢, ٨٦

١٤-سورة إبراهيم

٥٤	﴿أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي ٱلسَّمَآءِ﴾	٢٤	١٧٤

١٥-سورة الحجر

٥٥	﴿وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ﴾	٩٩	٩٩

١٦-سورة النحل

٥٦	﴿أَمْوَٰتٌ غَيْرُ أَحْيَآءٍ ۖ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ﴿٢١﴾ إِلَٰهُكُمْ ...﴾	٢١-٢٢	٤٦
٥٧	﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا ...﴾	٧٨	٩٢, ١٨٥
٥٨	﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ ...﴾	١٠٨	١١٦

١٧-سورة الإسراء

٥٩	﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةٗ وَسَآءَ سَبِيلٗا﴾	٣٢	٧٩
٦٠	﴿وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۚ﴾	٣٦	٩٩، ١١٥, ١١٧
٦١	﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِي ٱلۡبَحۡرِ ضَلَّ مَن تَدۡعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُۖ﴾	٦٧	٢٣٢
٦٢	﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا﴾	٨٥	١١٤, ١٢٣
٦٣	﴿قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ ...﴾	٨٨	١٤٠
٦٤	﴿وَقَالُواْ لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفۡجُرَ لَنَا مِنَ ٱلۡأَرۡضِ يَنۢبُوعٗا ﴿٩٠﴾ ...﴾	٩٠-٩٢	١٧٢

١٨-سورة الكهف

٦٥	﴿* وَٱضۡرِبۡ لَهُم مَّثَلٗا رَّجُلَيۡنِ جَعَلۡنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيۡنِ مِنۡ ...﴾	٣٢	٢٣١
٦٦	﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارٗا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥۖ﴾	٧٧	١٨٣

٢٠-سورة طه

٦٧	﴿قَالَ بَلۡ أَلۡقُواْۖ فَإِذَا حِبَالُهُمۡ وَعِصِيُّهُمۡ يُخَيَّلُ إِلَيۡهِ مِن سِحۡرِهِمۡ ...﴾	٦٦-٦٨	٢٢
٦٨	﴿فَرَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوۡمِهِۦ غَضۡبَٰنَ أَسِفٗاۚ﴾	٨٦	٢٧

٢١-سورة الأنبياء

٦٩	﴿لَقَدۡ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ كِتَٰبٗا فِيهِ ذِكۡرُكُمۡۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾	١٠	١١٢
٧٠	﴿وَنَضَعُ ٱلۡمَوَٰزِينَ ٱلۡقِسۡطَ لِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ فَلَا تُظۡلَمُ نَفۡسٞ ...﴾	٤٧	٢٤٠
٧١	﴿إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبٗا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقۡدِرَ عَلَيۡهِ فَنَادَىٰ ...﴾	٨٧	٢٨
٧٢	﴿وَيَدۡعُونَنَا رَغَبٗا وَرَهَبٗاۖ﴾	٩٠	٦٧، ٢١٣

٢٢-سورة الحج

٧٣	﴿لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقۡوَىٰ مِنكُمۡۚ ...﴾	٣٧	١١٧

٧٤	﴿أَفَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَتَكُونَ لَهُمۡ قُلُوبٞ يَعۡقِلُونَ بِهَآ أَوۡ ...﴾	٤٦	١١٥

٢٣-سورة المؤمنون

٧٥	﴿وَٱلَّذِينَ يُؤۡتُونَ مَآ ءَاتَواْ وَّقُلُوبُهُمۡ وَجِلَةٌ أَنَّهُمۡ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ رَٰجِعُونَ ٦٠ ...﴾	٦٠-٦١	٢١٢
٧٦	﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلۡحَقُّ أَهۡوَآءَهُمۡ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ ...﴾	٧١	١٧٦
٧٧	﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٖ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنۡ إِلَٰهٍۚ إِذٗا لَّذَهَبَ ...﴾	٩١	١٨٢

٢٤-سورة النور

٧٨	﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ﴾	٢	٨٠
٧٩	﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرۡفَعَ وَيُذۡكَرَ فِيهَا ٱسۡمُهُۥ يُسَبِّحُ لَهُۥ ...﴾	٣٦	٢٤٥
٨٠	﴿وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمۡ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرۡتَضَىٰ لَهُمۡ﴾	٥٥	١٨٧

٢٧-سورة النمل

٨١	﴿وَأَلۡقِ عَصَاكَۚ فَلَمَّا رَءَاهَا تَهۡتَزُّ كَأَنَّهَا جَآنّٞ وَلَّىٰ مُدۡبِرٗا وَلَمۡ يُعَقِّبۡۚ ...﴾	١٠	٢٢
٨٢	﴿صُنۡعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ أَتۡقَنَ كُلَّ شَيۡءٍۚ إِنَّهُۥ خَبِيرُۢ بِمَا تَفۡعَلُونَ﴾	٨٨	٢١

٢٨-سورة القصص

٨٣	﴿وَأَصۡبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَٰرِغًاۖ إِن كَادَتۡ لَتُبۡدِي بِهِۦ لَوۡلَآ ...﴾	١٠	٤٧
٨٤	﴿فَأَصۡبَحَ فِي ٱلۡمَدِينَةِ خَآئِفٗا يَتَرَقَّبُ فَإِذَا ٱلَّذِي ٱسۡتَنصَرَهُۥ ...﴾	١٨	٢٢
٨٥	﴿فَخَرَجَ مِنۡهَا خَآئِفٗا يَتَرَقَّبُۖ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾	٢١	٢٢
٨٦	﴿۞إِنَّ قَٰرُونَ كَانَ مِن قَوۡمِ مُوسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيۡهِمۡۖ وَءَاتَيۡنَٰهُ ...﴾	٧٦	٢٦
٨٧	﴿وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ ...﴾	٧٧	٢٠٣

٢٩-سورة العنكبوت

٨٨	﴿وَلَقَد تَّرَكۡنَا مِنۡهَآ ءَايَةَۢ بَيِّنَةٗ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾	٣٥	١١٢

٣٠-سورة الروم

٨٩	﴿فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ لِلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ مِن قَبۡلُ وَمِنۢ بَعۡدُۚ وَيَوۡمَئِذٖ ...﴾	٤	٢٥
٩٠	﴿فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفٗاۚ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ ...﴾	٣٠	١٧٥

٣٣-سورة الأحزاب

٩١	﴿أَشِحَّةً عَلَيۡكُمۡۖ فَإِذَا جَآءَ ٱلۡخَوۡفُ رَأَيۡتَهُمۡ يَنظُرُونَ إِلَيۡكَ تَدُورُ ...﴾	١٩	٢٣
٩٢	﴿لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٞ﴾	٢١	٢٢٩

٣٥-سورة فاطر

٩٣	﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗاۚ وَإِن مِّنۡ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا ...﴾	٢٤	٧١
٩٤	﴿إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْۗ﴾	٢٨	٦٦, ١٨٩, ٢١١
٩٥	﴿وَقَالُواْ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِيٓ أَذۡهَبَ عَنَّا ٱلۡحَزَنَۖ إِنَّ رَبَّنَا ...﴾	٣٤	٢١٠

٣٩-سورة الزمر

٩٦	﴿لَهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ ظُلَلٞ مِّنَ ٱلنَّارِ وَمِن تَحۡتِهِمۡ ظُلَلٞۚ ذَٰلِكَ يُخَوِّفُ ٱللَّهُ ...﴾	١٦	٢٢
٩٧	﴿وَإِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَحۡدَهُ ٱشۡمَأَزَّتۡ قُلُوبُ ٱلَّذِينَ لَا ...﴾	٤٥	٢٨

٤١-سورة فصلت

٩٨	﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ فَقَالَ لَهَا وَلِلۡأَرۡضِ ...﴾	١١	١٨٣
٩٩	﴿أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِي خَلَقَهُمۡ هُوَ أَشَدُّ مِنۡهُمۡ قُوَّةٗۖ﴾	١٥	١٣٦
١٠٠	﴿لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦۖ تَنزِيلٞ مِّنۡ ...﴾	٤٢	٩٠
١٠١	﴿وَمَا تَحۡمِلُ مِنۡ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلۡمِهِۦۚ﴾	٤٧	١٣٦

٤٢-سورة الشورى

١٠٢	﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾	١١	١٩٤
١٠٣	﴿وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ...﴾	١٣	١٨٨
١٠٤	﴿وَٱلَّذِينَ يَجۡتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡفَوَٰحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُواْ ...﴾	٣٧	٢٨
١٠٥	﴿وَإِنَّآ إِذَآ أَذَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِنَّا رَحۡمَةٗ فَرِحَ بِهَاۖ وَإِن تُصِبۡهُمۡ ...﴾	٤٨	٢٦

٤٤-سورة الدخان

١٠٦	﴿إِنَّ شَجَرَتَ ٱلزَّقُّومِ ﴿٤٣﴾ طَعَامُ ٱلۡأَثِيمِ ﴿٤٤﴾ كَٱلۡمُهۡلِ يَغۡلِي ...﴾	٤٣-٤٩	١٨٣
١٠٧	﴿إِنَّ ٱلۡمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٖ ﴿٥١﴾ فِي جَنَّٰتٖ وَعُيُونٖ ...﴾	٥١-٥٦	١٨٣

٤٧-سورة محمد

١٠٨	﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾	١٩	٦٦

٤٩-سورة الحجرات

١٠٩	﴿إِنَّ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱمۡتَحَنَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمۡ لِلتَّقۡوَىٰۚ﴾	٣	١١٧
١١٠	﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ وَكَرَّهَ ...﴾	٧	٤٢
١١١	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ ...﴾	١٢	٧٩
١١٢	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ ...﴾	١٣	٢٠٦

٥٠-سورة ق

١١٣	﴿يَوۡمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمۡتَلَأۡتِ وَتَقُولُ هَلۡ مِن مَّزِيدٖ﴾	٣٠	١٨٤
١١٤	﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكۡرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلۡبٌ أَوۡ أَلۡقَى ٱلسَّمۡعَ ...﴾	٣٧	١١٥

٥٣-سورة النجم

١١٥	﴿يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ﴿٤﴾﴾	٣-٤	١٧٢
١١٦	﴿مَا كَذَبَ ٱلۡفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾	١١	١٨٥

٥٥-سورة الرحمن

١١٧	﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ﴾	٤٦	٢٣٢

٥٧-سورة الحديد

١١٨	﴿ٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ ...﴾	١٧	١١٢

٥٩-سورة الحشر

١١٩	﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ ...﴾	٩	٤٦

٦٦-سورة التحريم

١٢٠	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾	٦	٢٢٢

٦٧-سورة الملك

١٢١	﴿وَقَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾	١٠	١١٧

٦٩-سورة الحاقة

١٢٢	﴿إِنِّى ظَنَنتُ أَنِّى مُلَٰقٍ حِسَابِيَهْ ۝٢٠ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ۝٢١﴾	٢٠-٢١	١٧١

٧٠-سورة المعارج

١٢٣	﴿وَلَا يَسْـَٔلُ حَمِيمٌ حَمِيمًا﴾	١٠	١٨٣

٨٠-سورة عبس

١٢٤	﴿قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ ۝١٧ مِنْ أَىِّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ۝١٨ مِن ...﴾	١٧-٣٢	١٨٢
١٢٥	﴿لِكُلِّ ٱمْرِئٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ﴾	٣٧	١٨٣

٨٨-سورة الغاشية

١٢٦	﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾	١٧	٨٥

٩١-سورة الشمس

١٢٧	﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا﴾	٩	٩٧

٩٦-سورة العلق

١٢٨	﴿ٱقْرَأْ﴾	١	١٧٣
١٢٩	﴿ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ﴾	٤	١٧٣
١٣٠	﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾	٥	١٧٣

٩٨-سورة البينة

١٣١	﴿جَزَآؤُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّٰتُ عَدْنٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ...﴾	٨	١٨٩

١١١-سورة المسد

١٣٢	﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ﴾	١	٢٣٦

٢-فهرس الأحاديث

م	طرف الحديث	الصفحة
١	((أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟ قالوا الله ورسوله أعلم، قال: شهادة ..))	١٠٦
٢	((إذا أتاكم من ترضون خلقه ودينه فزوجوه))	٢٢٢
٣	((الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ..))	١٠٦
٤	((أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله))	٢٤٠
٥	((أصدق كلمة قالها شاعر، كلمة لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل..))	٢٨٧
٦	((أكمل المؤمنين إيمانا، أحسنهم خلقا))	١٩١
٧	((ألا وإن في الجسد مضغة، إذا صلحت، صلح الجسد كله، ..))	١١٨
٨	((إن أخا لكم لا يقول الرفث))	٢٨٧
٩	((إن المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه، والذي نفسي بيده، لكأن ما ..))	٢٨٧
١٠	((إن أول الناس يقضى يوم القيامة عليه رجل استشهد، فأتي به ..))	٩٨
١١	((إن من الشعر حكمة))	٢٨١
١٢	((إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق))	١٠٧
١٣	((الإيمان بضع وسبعون – أو بضع وستون – شعبة، فأفضلها قول لا ..))	١٠٧
١٤	((تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله))	١١٣
١٥	((الرجل راع في أهله وهو مسئول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت ..))	٢٢٢
١٦	((الطهور شطر الإيمان))	١٥٤
١٧	((فاظفر بذات الدين))	٢٢٢
١٨	((فإن لجسدك عليك حقا، وإن لعينك عليك حقا، وإن لزوجك ..))	٢٠٣
١٩	((فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد))	٢٣٦
٢٠	((قوموا إلى جنة عرضها السموات والأرض، قال – يقول عمير ..))	٩٧
٢١	((كان خلقه القرآن))	٢٢٩
٢٢	((لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان))	٣١
٢٣	((لأن يمتلئ جوف رجل قيحا يريه خير من أن يمتلئ شعرا))	٢٨١
٢٤	((ما من الأنبياء نبي إلا أعطي من الآيات ما مثله أومن، أو آمن، ..))	١٧٢
٢٥	((ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، وينصرانه، ..))	٩٣

٢٦	((مروا أولاكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم ..))	٢٢٦
٢٧	((من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن ..))	٢١٩
٢٨	((من سن في الإسلام سنة حسنة، فعمل بها بعده، كتب له مثل ..))	٢٤٦
٢٩	((من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله، دخل الجنة))	١٩٢
٣٠	((هل معك من شعر أمية بن أبي الصلت شيء))	٢٨٦
٣١	((وما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله، يتلون كتاب الله، ..))	٢٤٦
٣٢	((يا أيها الناس إن منكم منفرين، فأيكم أم الناس، فليوجز فإن من ..))	٢١٠
٣٣	((يا حسان، أجب عن رسول الله (، اللهم أيده بروح القدس))	٢٨٧
٣٤	((يا معشر قريش – أو كلمة نحوها – اشتروا أنفسكم، لا أغني ..))	٢٣٦
٣٥	((يا معشر من آمن بلسانه ولم يدخل الإيمان قلبه ...))	٢٢٤
٣٦	((يملأ الأرض قسطا وعدلا، كما ملئت ظلما وجورا))	٢٦٩

٠٣- فهرس الأعلام

م	العلم	ترجمته	الصفحة
١	ابن تيمية	أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن القاسم بن تيمية، الحرَّاني، الدمشقي، الحنبلي، تقي الدين أبو العباس شيخ الإسلام. إمام متبحِّر في المنقول والمعقول، انقسم الناس في شأنه بين معظِّم غال، ومشنِّع مفرط. سُجن مراراً وكانت له مناوشات مع علماء عصره. كان واسع التصنيف، وقيل بلغت مصنفاته نحو أربعة آلاف كراسة أو أكثر، منها: كتاب «الإيمان»، «درء تعارض العقل والنقل»، «منهاج السُّنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدريَّة»، «الجواب الصحيح لمن بدَّل دين المسيح». مات مسجوناً في قلعة دمشق ليلة الاثنين لعشرين من ذي القعدة سنة ثمان وعشرين وسبعمائة. انظر ترجمته: ابن حجر العسقلاني: **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ١/١٦٨-١٨٦، والشوكاني: **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، ١/٦٣-٧٢، وابن رجب الحنبلي: **الذيل على طبقات الحنابلة**، ٤/٤٩١-٥٢٩.	١٢٨, ١٣١, ١٥١, ١٥٢, ١٦١, ١٦٢, ١٦٤, ١٦٥, ١٦٦, ١٦٧, ١٦٨, ١٧٩, ٣٥٢
٢	ابن حزم	أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الفارسي الأصل، الأندلسي المولد، الظاهري المذهب، الفقيه الحافظ، المتكلم، الأديب، الزاهد، العامل. له في فقه الحديث كتاب: «الإيصال إلى فهم كتاب الخصال الجامعة لحمل شرائع الإسلام في الواجب والحلال والحرام والسنة والإجماع»، وله كتاب «الإحكام لأصول الأحكام»، وكتاب «الفِصَل في الملل في الأهواء والنِّحل». توفي آخر نهار الأحد لليلتين بقيتا من شعبان سنة ست وخمسين وأربعمائة. انظر ترجمته: ابن خلكان: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ٣/٣٢٥-٣٣٠، والذهبي: **سير أعلام النبلاء**، ١٨/١٨٤-٢١٢، وياقوت الحموي: **معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، ٤/١٦٥٠-١٦٥٩.	٤٣, ٤٤, ٨٠, ٨١, ١٢٧, ١٤٦, ٣٥٣, ٣٧٧
٣	ابن خلدون	عبد الرحمن بن محمد بن محمد، وليُّ الدين، أبو زيد الحضرمي الإشبيلي المعروف بابن خلدون. الفيلسوف، المؤرخ، العالم الاجتماعي. تنقل بين الأندلس والمغرب العربي، وتولى الكثير من الأعمال السلطانية، ثم تولى قضاء المالكية في الديار المصرية، وعزل منها وأعيد مراراً حتى مات. من تصانيفه: «العبر	٩٧, ١٧٢, ٢٣٠, ٣٥٣

		وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر»، «شفاء السائل لتهذيب المسائل»، و«طبيعة العمران». توفي يوم الأربعاء لأربع بقين من رمضان سنة ثمانمائة وثمانية. انظر ترجمته: السخاوي: **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ١٤٥/٤-١٤٩، والزركلي: **الأعلام**، ٣٣٠/٣، وعمر رضا كحالة: **معجم المؤلفين**، ١٨٨/٥-١٨٩.	
٤	ابن رشد	محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، القاضي أبو الوليد القرطبي، حفيد العلامة ابن رشد الفقيه؛ ولهذا يعرف بابن رشد الحفيد. برع في الفقه والكلام والفلسفة وعلوم الأوائل، كان متميزاً في علم الطب، واسع التصنيف. له في الطب كتاب الكليات، وله نهاية المجتهد في الفقه، وتهافت التهافت في الرد على الغزالي، وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. توفي سنة خمس وتسعين وخمسمائة. انظر ترجمته: ابن أبي أصيبعة: **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ص ٥٣٠-٥٣٣، والذهبي: **تاريخ الإسلام**، ١٢/ ١٠٣٩- ١٠٤١، وابن العماد: **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ٥٢٢/٦-٥٢٣.	١٥٨, ٢٥٢, ٣٥٣, ٣٧٤
٥	ابن عربي	محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله. الشيخ، محيي الدّين، أبو بكر، الطائيُّ، الحاتميُّ، الأندلُسيّ، المُرْسيُّ، المعروف بابن العَرَبيّ. ويعرف أيضًا بالقُشَيريّ لتصوُّفه، صاحبُ المصنفاتِ، وقدوةُ أهلِ الوحدة. كان ذكياً كثير العلم، ثم تزهَّد وعمل الخلوات. أشهر كتبه «فصوص الحكم»، «الفتوحات المكية»، «التدبيرات الإلهية والتنزلات الموصلية». وهو شخصية خلافية حاله حال من سبقه كالحلاج والسهروردي. توفي في الثامن والعشرين من ربيع الآخر سنة ثمان وثلاثين وستمائة. انظر ترجمته: الذهبي: **تاريخ الإسلام**، ٢٧٣/١٤-٢٧٨، ومحمد بن شاكر الكتبي: **فوات الوفيات والذيل عليها**، ٤٣٥/٣-٤٤٠، وابن الملقن: **طبقات الأولياء**، ص ٤٦٩-٤٧٠، ومن الدراسات المعاصرة انظر: أسين بلاثيوس: **ابن عربي – حياته ومذهبه**، ص ٥-٩٩.	٨١
٦	ابن قيم الجوزية	محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حُرَيْز الزُّرَعي، ثم الدمشقي، الفقيه الأصولي، المفسِّر النحوي، العارف، المتصوِّف، المجتهد شمس الدين أبو عبد الله بن قيم الجوزية. كان مولعاً بابن تيمية لا يخرج عن أقواله، وهو من عُني بنشر تصانيفه، كما واعتقل معه ولبث في السجن حتى مات ابن تيمية. من مصنفاته: «إعلام الموقِّعين عن رب العالمين»، «الصواعق المنزلة على الجهمية	١٥١, ١٦٢, ١٦٣, ١٦٤, ١٦٥, ١٦٦, ٣٥٣

		والمعطِّلة»، «حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح». توفي ليلة الخميس الثالث والعشرين وقيل الثالث عشر من رجب سنة إحدى وخمسين وسبعمائة. انظر ترجمته: ابن رجب الحنبلي: **الذيل على طبقات الحنابلة**، ٥/١٧٠-١٧٩، وابن حجر العسقلاني: **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ٥/١٣٧-١٤٠، والشوكاني: **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، ٢/١٤٣-١٤٦.	
٧	الأشعري	علي بن إسماعيل بن أبي بشر بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى أبو الحسن الأشعري المتكلم. شيخ طريقة أهل السُّنة والجماعة، وإليه تنسب الأشعرية، تتلمذ على أبي علي الجبائي، ويقال أقام على الاعتزال أربعين سنة ثم تحول عنه. من مصنفاته: «اللُّمع في الرد على أهل الزيغ والبدع»، «الأسماء والأحكام»، «العمد في الرؤية»، «الإبانة». توفي سنة أربع وعشرين وثلاثمائة على الراجح. انظر ترجمته: الخطيب البغدادي: **تاريخ بغداد**، ١٣/٢٦٠-٣٦١، وابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ٣/٢٨٤-٢٨٦، والسبكي: **طبقات الشافعية الكبرى**، ٣/٣٤٧-٣٦١. وقد أفرد ابن عساكر كتاباً كاملاً مفصلاً في سيرته ومناقبه سماه: تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري.	١١٦, ١٢١, ١٣٦, ١٥١, ١٦٧, ١٧٧, ٢٥٥, ٣٥٣, ٣٥٤
٨	الأصفهاني	الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني. المتكلِّم الماهر، صاحب التصانيف. له: «مفردات القرآن»، «أفانين البلاغة»، و«الذريعة إلى أسرار الشريعة». توفي سنة (٤٢٥هـ). وفي تاريخ وفاته خلاف كبير. انظر ترجمته: الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، ١٨/١٢٠-١٢١، والفيروزابادي: **البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة**، ص ١٢٢، والسيوطي: **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنُّحاة**، ٢/٢٩٧، وترجمة محقق المفردات صفوان داوودي للراغب: ص ١-٢٧.	٢٤, ٢٧, ٢٨, ١١٣, ١٦٠, ٢٠٠, ٢٩٥, ٣٥٨, ٣٧٩
٩	الآمدي	علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي، العلاَّمة المتكلِّم، الفقيه الأصولي، سيف الدين الآمدي الحنبلي ثم الشافعي. برع في النَّظر والفلسفة وكان من أذكياء العالم، ولم يكن في زمانه من يجاريه في الأصْلَيْن. من مصنفاته: «أبكار الأفكار» في علم الكلام، و«منتهى السُّول في علم الأصول»، و«الإحكام في أصول الأحكام». توفي يوم الثلاثاء رابع صفر سنة إحدى وثلاثين وستمائة.	١١١, ١٢٨, ١٣١, ١٣٢, ١٣٣, ١٣٤, ٣٥٤

		انظر ترجمته: الذهبي: **تاريخ الإسلام**، ١٤/٥٠-٥٢، وابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ٣/٢٩٣-٢٩٤، والسبكي: **طبقات الشافعية الكبرى**، ٨/٣٠٦-٣٠٧.	
١٠	أنبادوقليس	أو «أمبادقليس» فيلسوف يوناني سابق على سقراط، قيل بأنه من تلامذة فيثاغورث، كان طبيباً وخطيباً بارعاً، وتقوم فلسفته على أن الوجود لا يقبل التغير، بل إن مبادئه عديدة وهي العناصر الأربعة المعروفة، يجمعها ويفصلها مبدآن أزليان أبديان هما المحبة والكراهية. لا يُعرف لأمبادقليس تاريخ ولادة أو وفاة على وجه الدقة. نقلاً عن د. عبد الرحمن بدوي: **موسوعة الفلسفة**، ١/٢٢٥-٢٢٩.	١١٦
١١	الإيجي	عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، قاضي القضاة الإيجي الشيرازي. كان إماماً في المعقولات والبيان والنحو، له في علم الكلام كتاب «المواقف»، وفي أصول الفقه «شرح مختصر ابن الحاجب»، وفي المعاني والبيان «القواعد الغياثيَّة». توفي مسجوناً في قلعة دِرَيْميان سنة ست وخمسين وسبعمائة إثر غضب صاحب كرمان عليه. انظر ترجمته: السبكي: **طبقات الشافعية الكبرى**، ١٠/٤٦-٤٧، وابن حجر العسقلاني: **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ٣/١١٠.	ر, ٨, ١١٨, ١٢١, ١٢٢, ١٢٥, ١٣٠, ١٣٤, ١٣٨, ١٣٩, ١٤٠, ١٤٦, ١٦٩, ٣٥٤
١٢	باسكال	بليز باسكال، فيزيائي، وعالم رياضيات، وفيلسوف ديني فرنسي. مؤسس نظرية الإمكانات المعاصرة، ومبادئ باسكال للضغط. عمل على نشر رؤية دينية مفادها أن التجربة الدينية أو التعرف إلى الله يكون عبر القلب أكثر منه بواسطة العقل، كما يعدُّ مؤسساً لفلسفة الحدس التي تركت تأثيرها في العديد من الفلاسفة بعده، مثل: روسو، وبرغسون، وغيرهما. من أعماله: «الرسائل القديمة» (The Provincial Letters)، «الاعتقادات». توفي في باريس سنة (١٦٦٢م). نقلاً عن الموسوعة البريطانية: https://www.britannica.com/biography/Blaise-Pascal	٩٥
١٣	الباقلاني	محمد بن الطّيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر ابن الباقلاني البصري. المتكلم على مذهب أهل الحديث، وطريقة أبي الحسن الأشعري. كان شيخ المالكيين في وقته، حَسَن الفقه، عظيم الجدل، طويل المناظرة. من مصنفاته: «الإبانة عن إبطال مذهب أهل الكفر والضلالة»، «التمهيد»، «التقريب والإرشاد» في أصول الفقه. توفي يوم السبت لتسع بقين من ذي القعدة سنة ثلاث وأربعمائة.	١٠٨, ١٠٩, ١٢٠, ١٢١, ١٢٤, ١٢٥, ١٢٦, ١٢٧, ١٢٨, ١٣١, ١٣٢, ١٣٥, ١٣٦, ١٣٨, ١٤٠, ٢٢٤, ٣٥٤

		انظر ترجمته: الذهبي: **تاريخ الإسلام**، ٩/٦٣-٦٥، والقاضي عياض: **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، ٧/٤٤-٧٠، والخطيب البغدادي: **تاريخ بغداد**، ٣/٣٦٤-٣٦٩.	
١٤	باكثير، علي أحمد	علي بن أحمد بن محمد باكثير الكندي، ولد في أندونسيا، ونشأ في حضرموت اليمنية، وتنقل بين الصومال والحبشة والحجاز حتى وصل إلى مصر عام (١٩٣٤م). التحق بجامعة فؤاد الأول (جامعة القاهرة حالياً) وحصل على ليسانس الآداب قسم اللغة الإنجليزية عام (١٩٣٩م). عمل في وزارة الثقافة والإرشاد القومي بمصر، وبقي في قسم الرقابة على المصنفات الفنية حتى وفاته. تنوع إنتاجه الأدبي بين الرواية والمسرحية الشعرية والنثرية، من أشهر أعماله الروائية: «وا إسلاماه»، و«الثائر الأحمر». ومن أشهر أعماله المسرحية: «سر الحاكم بأمر الله»، و«سر شهرزاد». توفي في مصر العاشر من تشرين الثاني سنة (١٩٦٩م). **نقلاً عن الموقع الرسمي لعلي أحمد باكثير:** http://www.bakatheer.com/sotor.php	٢٨٥
١٥	البخاري	محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بَرْدِزْبَه، الإمام العلَم، الحافظ، الزاهد، الفقيه، أبو عبد الله الجُعْفيُّ، صاحب «الجامع الصحيح» و«التاريخ». توفي ليلة عيد الفطر سنة ست وخمسين ومائتين. انظر ترجمته: الذهبي: **تاريخ الإسلام**، ٦/١٤٠-١٦٤، وابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ٤/١٨٨-١٩١، والسبكي: **طبقات الشافعية الكبرى**، ٢/٢١٢-٢٣٤.	ت, ٢٩, ٣١, ٤٥, ٥٠, ٩٣, ٩٨, ٩٩, ١٠٦, ١٠٧, ١١٦, ١١٨, ١٤١, ١٧٢, ١٩٠, ١٩١, ٢٠٣, ٢١٠, ٢٢٢, ٢٣٦, ٢٨١, ٢٨٧, ٣٥٤, ٣٦٧
١٦	البوطي	-	٤٢, ٤٤, ٤٥, ٤٩, ٥٠, ٨١, ٩١, ٩٧, ١٠٤, ١٣٢, ١٨٩, ١٩٣, ٢٠٩, ٢١٢, ٢٢٠, ٢٤٥, ٢٧٦,

			,٢٧٧ ,٢٧٨ ,٢٧٩ ,٢٨٢ ,٢٨٨ ,٣٢٤ ٣٢٦, ٣٤٢, ٣٥٥
١٧	البيروني	أبو الرّيْحان محمد بن أحمد البيرُونيّ، من أعيان الفلاسفة، كان معاصراً لابن سينا، عالماً بالهيئة والنجوم والرياضيات، خبيراً في الطب. من مصنفاته: كتاب «الصيدلة»، «مقاليد الهيئة»، «العمل بالاصطرلاب». توفي في عشر الثلاثين والأربعمائة، وفي تاريخ وفاته خلاف كبير. انظر ترجمته: ياقوت الحموي: **معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، ٥/ ٢٣٣٠- ٢٣٣٥، وابن أبي أصيبعة: **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ص ٤٥٩، والذهبي: **تاريخ الإسلام**، ٤٨٩/٩، والزركلي: **الأعلام**، ٣١٤/٥.	١٤٩, ٣٥٥
١٨	البيضاوي	عبد الله بن عمر بن محمد بن علي أبو الخير القاضي ناصر الدين البيضاوي. كان إماماً نظَّاراً، زاهداً. من مصنفاته: «الطوالع» في علم الكلام، «مختصر الكشاف» في التفسير، و«المنهاج» في أصول الفقه. توفي سنة خمس وثمانين وقيل إحدى وتسعين وستمائة بتبريز. انظر ترجمته: السبكي: **طبقات الشافعية الكبرى**، ١٥٧/٨-١٥٨، وصلاح الدين الصفدي: **الوافي بالوفيات**، ٢٠٦/١٧، والسيوطي: **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنُّحاة**، ٥٠/٢-٥١.	٢٠٠, ٣٦٨
١٩	التفتازاني	مسعود بن عمر بن عبد الله الشيخ سعد الدين التفتازاني، عالم بالنحو والبيان والأصْلَيْن والمنطق، وإليه انتهت معرفة علوم البلاغة والمعقول بالمشرق. اختُلف في كونه شافعياً أو حنفياً اغتراراً بتصانيفه في الفقه الحنفي، وقد حدثت بينه وبين الجرجاني مناظرات وماجريات قيل إنه توفي كمداً على إثرها. من تصانيفه: «شرح العقائد في أصول الدين»، و«شرح الشمسية في المنطق»، و«الإرشاد في النحو». مات في صفر، وقيل يوم الاثنين الثاني والعشرين من شهر محرم سنة اثنين وتسعين وسبعمائة، وقيل إحدى وتسعين. انظر ترجمته: محمد بن علي الشوكاني: **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، ٣٠٣/٢-٣٠٥، والسيوطي: **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنُّحاة**، ٢٨٥/٢، وابن حجر العسقلاني: **الدرر الكامنة في أعيان المائة**	,٨٢ ,٨٧ ,١٠٨ ,١١٠ ,١١١ ,١٢٤ ,١٢٥ ,١٢٦ ,١٢٧ ,١٣٩ ,١٤٠ ١٤١, ١٤٢, ٣٥٦

		الثامنة، ٦/١١٢-١١٣، واللكنوي: **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، ١٣٤-١٣٧.	
٢٠	توفيق الحكيم	حسين توفيق إسماعيل أحمد الحكيم، الكاتب المسرحي الكبير، ورائد المسرحية العربية. حصل على الإجازة في الحقوق عام (١٩٢٥م)، ثم سافر إلى أوروبا ليحصل على الماجستير والدكتوراة، لكنه أهمل الدراسة واتجه إلى الفن. عاد إلى مصر وعمل وكيلاً للنائب العام في الأرياف، ثم رئيساً لقلم التحقيقات في وزارة المعارف. ولاحقاً عمل مندوباً للجمهورية العربية المتحدة في اليونسكو، وفي عام (١٩٨٢م) انتُخب رئيساً لاتحاد كتاب مصر. من أعماله المسرحية: «محمد - سيرة حوارية»، «أهل الكهف»، ومن رواياته: «عودة الروح»، «يوميات نائب في الأرياف»، ومن أعماله الفكرية والسياسية: «تحت شمس الفكر»، «التعادلية في الإسلام». توفي سنة (١٩٨٧م). نقلاً عن: محمد خير رمضان يوسف: **تتمة الأعلام للزركلي**، ١/٩٥-٩٧، وانظر: إسماعيل أدهم وإبراهيم ناجي: **توفيق الحكيم**، كامل الكتاب، وخصوصاً ص ٣٣-٥٨.	٢٦٢, ٢٨٩, ٣٧٨
٢١	الثوري	سفيان بن سعيد بن مسروق بن حبيب أبو عبد الله الثوري، الإمام المجتهد، الحافظ، الفقيه، الزَّاهد، الورِع، أمير المؤمنين في الحديث، وسيد العلماء العاملين في زمانه. كان فيه تشيُّع يسير، ويقول بتفضيل الإمام علي على عثمان، وربما دلَّس عن الضعفاء، مات في شعبان سنة إحدى وستين ومائة. انظر ترجمته المطولة: الخطيب البغدادي: **تاريخ بغداد**، ١٠/٢١٩-٢٤٤، والذهبي: **سير أعلام النبلاء**، ٧/٢٢٩-٢٧٩، وابن حبان: **الثقات**، ط٦/٤٠١-٤٠٢.	١٤٩
٢٢	الجاحظ	عمرو بن بحر بن محبوب، أبو عثمان الجاحظ. الْبَصْرِيُّ المتكلم المعتزلي. كان واسع الاطلاع، متفرداً في ذكائه، جمع بين علم الكلام، والأخبار، والفتيا، والعربية، وتأويل القرآن. من تصانيفه: كتاب «الحيوان»، و«البيان والتبيين». مات في شهر محرم سنة خمس وخمسين ومائتين. انظر ترجمته: أحمد بن المرتضى: **طبقات المعتزلة**، ص ٦٧-٧٠، والخطيب البغدادي: **تاريخ بغداد**، ١٤/١٢٤-١٣٢، وابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ٣/٤٧٠-٤٧٥، والذهبي: **تاريخ الإسلام**، ٥/ ١١٩٣- ١١٩٦.	١٢٦, ١٤٢
٢٣	جبران خليل جبران	جبران بن خليل بن مخائيل بن سعد، شاعر، ناثر، ونابغة الكتّاب المعاصرين في المهجر الأميركي. أصله من دمشق، وولد في قرية بشرّي في لبنان، تعلَّم في بيروت، ورحل إلى الولايات المتحدة عام (١٨٩٥م)، ثم سافر إلى باريس عام	٢٨٨, ٣٥٦

		(١٩٠٨م) وأقام فيها ثلاث سنوات حصل خلالها على إجازة الفنون في التصوير. عاد بعدها إلى أمريكا وبقي فيها حتى وفاته. من أعماله: «دمعة وابتسامة»، «الأجنحة المتكسرة»، «الأرواح المتمردة». توفي في العاشر من نيسان سنة (١٩٣١م)، ونقل جثمانه إلى قريته في لبنان. نقلاً عن الزركلي: **الأعلام**، ٢/١١٠-١١١، وعمر رضا كحالة: **معجم المؤلفين**، ٣/١١٠.	
٢٤	الجرجاني	علي بن محمد بن علي المعروف بالسيد الشريف الجرجاني، عالم متكلم نظَّار، متبحِّر في العربية. من مصنفاته «شرح المواقف»، «التعريفات»، «حاشية على شرح الطوالع»، وله «رسالة في الوجود على أصل الصوفية»، توفي يوم الأربعاء السادس من ربيع الأول سنة ست عشرة وثمانمائة. انظر ترجمته: محمد عبد الحي اللكنوي: **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، ص ١٢٥-١٣٧، والسيوطي: **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنُّحاة**، ٢/١٩٧، والزركلي: **الأعلام**، ٥/٧.	٣٩, ٥٨, ٥٩, ١١٠, ١١١, ١١٣, ١٢٢, ١٤٣, ١٤٦, ٣٦٠, ٣٧١
٢٥	الجويني	عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه، إمام الحرمين أبو المعالي ابن الإمام أبي محمد الجويني، الفقيه، النَّظَّار، الأصولي، المتكلم، الملقب ضياء الدين رئيس الشافعية بنيسابور. من تصانيفه: «نهاية المطلب في دراية المذهب»، و«الشامل في أصول الدين»، و«البرهان في أصول الفقه». توفي ليلة الأربعاء الخامس والعشرين من ربيع الآخر سنة ثمان وسبعين وأربعمائة. انظر ترجمته: الذهبي: **تاريخ الإسلام**، ١٠/٤٢٤-٤٢٩، وابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ٣/١٦٧-١٧٠، والسبكي: **طبقات الشافعية الكبرى**، ٥/١٦٥-٢٢٢.	١١١, ١٢٠, ١٢١, ١٢٥, ١٢٧, ١٢٨, ١٣٠, ١٣١, ١٣٢, ١٣٣, ١٣٤, ١٣٥, ١٣٨, ١٣٩, ١٤٠, ١٤٤, ١٤٦, ١٦٥, ٣٥٦
٢٦	الحسن البصري	الحسن بن أبي الحسن يسار، أبو سعيد، مولى زيد بن ثابت، وقيل: مولى أبي اليسر كعب بن عمرو السلمي. من سادات التابعين وكبرائهم، أدرك عثمان بن عفان، وكان سيد أهل زمانه علماً وعملاً، جمع العلم، والزُّهد، والورع، والعبادة. توفي أول رجب ليلة الجمعة سنة عشر ومائة. انظر ترجمته المطولة: ابن سعد: **الطبقات الكبرى**، ٧/١٥٦-١٧٨، والذهبي: **سير أعلام النبلاء**، ٤/٥٦٣-٥٨٨، وابن خلكان: **وفيات الأعيان**، ٢/٦٩-٧٣.	١٥٠

٢٧	الحلاَّج	الحسين بن منصور الحلّاج، أبو مغيث. وقيل: أبو عبد الله. صحب الصوفية واختلفوا فيه، فأكثرهم نفى أن يكون منهم، وقبله بعضهم، وقد اختُلف في أمره، فمن قائل بأنه ادعى الربوبية وحلَّ فيه جزء إلهي، ومن قائل بأنه وليٌّ لله، ومن قائل بأنه ساحر كذاب. قُتِل شرَّ قتلة وأحرقت جثته، وكان ذلك لستٍّ أو لسبعٍ بقين من ذي القعدة سنة تسع وثلاثمائة. انظر ترجمته: ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، ٦/٦٧٠-٦٧٣، وابن خلكان: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ٢/١٤٠-١٤٦، والخطيب البغدادي: **تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قُطَّانِها العلماء من غير أهلها ووارديها المعروف بتاريخ بغداد**، ٨/٦٨٨-٧٢٠.والسلمي: **الطبقات الصوفية**، ص ١٠٢-١٠٥.	٨١
٢٨	دارون	عالم أحياء إنكليزي اشتهر بمذهب التطور. بدأ دراسة الطب في جامعة أدنبره ثم تحول إلى كلية المسيح في جامعة كامبردج وتخرج فيها عام (١٨٣١م). أبحر في المحيط الهندي وشواطئ أمريكا الجنوبية عبر سفينة البيغل (Beagle) كمختص في التاريخ الطبيعي، وكتب عن هذه الرحلة كتابه: «يوميات أبحاث في التاريخ الطبيعي والجيولوجيا للبلاد التي زرناها على متن السفينة بيغل». غير أن أبرز أعماله كتاب: «أصل الأنواع» الذي أودع فيه خلاصة أفكاره عن التطور، وله أيضاً: «أصل الإنسان»، و«التعبير عن الانفعالات في الإنسان والحيوان»، توفي عام (١٨٨٢م). انظر ترجمته: د. عبد الرحمن بدوي: **موسوعة الفلسفة**، ١/٤٧٣-٤٧٥، ومايكل ريوس: **تشارلز دارون**، ص ١٧-٣٨.	١٩, ٣٧٨
٢٩	دانتي	شاعر وفيلسوف إيطالي كبير، ذو آراء سياسية ولاهوتية. خاض غمار السياسة وانتهى إلى النفي والحكم عليه بالإعداد غيابياً. من أعماله: «الكوميديا الإلهية»، «الحياة الجديدة»، «المأدبة». توفي سنة (١٣٢١م). نقلاً عن: د. عبد الرحمن بدوي: **ملحق موسوعة الفلسفة**، ص ١٦٩-١٧١.	٢٧٧
٣٠	دراز	محمد عبد الله بن محمد بن حسنين دراز، حصل على شهادتي اللسيانس، ثم دكتوراه الدولة من جامعة السوربون عام (١٩٤٧م)، وأصبح عضواً في هيئة كبار العلماء عام (١٩٤٩م) عقب عودته إلى مصر، إلى جانب عمله محاضراً لمواد تاريخ الأديان، التفسير، وفلسفة الأخلاق في الجامعات المصرية، فضلاً عن عمله في العديد من الهيئات الثقافية واللجان العلمية بمصر. شارك في العديد من المؤتمرات العالمية منها: المؤتمر الدولي للأديان في باريس عام (١٩٣٩م)، ومؤتمر الثقافة الإسلامية بباكستان عام (١٩٥٨م) حيث توفي قبل أن يستطيع تقديم بحثه لهذا المؤتمر، وحمل جثمانه إلى مصر، وصُليَّ عليه	٧١, ٧٤, ٧٥, ٧٩, ٨٢, ٨٣, ٨٤, ٨٥, ٨٦, ٨٨, ٨٩, ٩٠, ٩١, ٩٥, ٩٦, ١٥٥, ١٨٨, ٣٥٨, ٣٧٨

		في الجامع الأزهر. أبرز أعماله: دستور الأخلاق في القرآن، النبأ العظيم: نظرات جديدة في القرآن، الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان. انظر ترجمته: د. محمد المختار الشنقيطي: **فيلسوف القرآن الكريم محمد عبد الله دراز – حياته وآثاره**، ص ٢١-٤١.	
٣١	الدقاق، أبو علي	الحسن بن علي بن محمد بن اسحق بن عبد الرحيم بن أحمد، الأستاذ أبو علي الدَّقاق الزاهد النيسابوري، شيخ الصوفية، وشيخ أبي القاسم القشيري. تعلم العربية وحصَّل علم الأصول. توفي في ذي الحجة سنة خمس وأربعمائة على الصحيح. انظر ترجمته: الذهبي: **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، ٩/١٠٤-١٠٥، وابن عساكر: **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، ص ٢٢٦-٢٢٧، والسبكي: **طبقات الشافعية الكبرى**، ٤/٣٢٩-٣٣١.	
٣٢	دوركهايم	فيلسوف اجتماعي ومن كبار مؤسسي مدرسة علم الاجتماع في فرنسا، حصل على إجازة في الفلسفة من مدرسة المعلمين في باريس، وعُيّن عام (١٨٨٧م) مدرساً لعلم التربية والعلم الاجتماعي في جامعة بوردو. ثم انتقل إلى السوربون عام (١٩٠٢م). تتلمذ على يديه طه حسين بين عامي (١٩١٤-١٩١٧م). من أعماله: «قواعد المنهج الاجتماعي»، «في تقسيم العمل الاجتماعي»، «البراغماتية وعلم الاجتماع»، وغيرها. توفي عام (١٩١٧م). انظر ترجمته: د. عبد الرحمن بدوي: **موسوعة الفلسفة**، ١/٤٨٠-٤٨٥، وعبد الله عبد الرحمن يتيم: **إميل دوركايم – ملمح من حياته وفكره الأنثروبولوجي**، ص ٢٩-٣١.	٧٥, ٨٧, ٨٨
٣٣	دومونت	–	٣٠٧
٣٤	ديدات	داعية إسلامي من جنوب أفريقيا ذو أصول هندية، كرس حياته للدفاع عن الإسلام، واشتهر في العقود الأخيرة من القرن العشرين بمناظراته الدينية مع القساوسة المسيحيين حول العالم. لم يتلق تعليماً أكاديمياً بل اعتمد على مطالعاته الذاتية في التحصيل، وكان يتحدث لغات عدة. أسس المركز الإسلامي للدعوة الإسلامية عام (١٩٥٧م)، كما أسس نواة أول مركز إسلامي بجنوب إفريقيا عام (١٩٦٨م) وأسماه "مركز السلام". طاف العالم مُحاضراً ومُناظراً لعلماء الديانات الأخرى خاصة المسيحيين مما دفع الكنائس وجامعات غربية لتخصيص قسم بمكتباتها لمناظراته. كان له دور كبير في إسلام آلاف المسيحيين حول العالم. من مؤلفاته: «ماذا يقول الكتاب المقدس عن	٢٤٣, ٣٧٧

		محمد صلى الله عليه وسلم؟»، «الاختيار»، «العرب وإسرائيل صراع أم وفاق؟». توفي في الثامن من آب سنة (٢٠٠٥م). **نقلاً عن الجزيرة نت**: https://v.ht/TH2P. وانظر: أحمد الجدع: **أحمد ديدات – حياته، نشاطه، مناظراته**.	
٣٥	الدينوري	عبد الله بن مسلم بن قتيبة أبو مُحَمَّد الكاتب الدينوري وقيل الْمَرْوَزِيّ، كان ثقة فاضلاً، وله تصانيف كثيرة مشهورة، منها: «مشكل القرآن»، «غريب الحديث»، «عيون الأخبار». نُسِب إلى التشبيه والتجسيم، واستبعد الذهبي هذه التُّهم في حقه. توفي في ذي القعدة سنة سبعين ومائتين، وقيل في أول ليلة من رجب سنة ست وسبعين ومائتين، وقيل بل في منتصف رجب من تلك السنة، وهو ما رجحه ابن خلكان. انظر ترجمته: الخطيب البغدادي: **تاريخ بغداد**، ١١/٤١١-٤١٢، وابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ٣/٤٢-٤٤، والسيوطي: **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنُّحاة**، ٢/٦٣-٦٤، والذهبي: **تاريخ الإسلام**، ٦/٥٦٥-٥٦٧.	١٤٣, ٣٥٨
٣٦	الرازي	محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن التَّيمي البكري الطبرستاني الأصل، الرازي المولد، الملقب فخر الدين، والمعروف بابن خطيب الرّيّ، الفقيه الشافعي، المفسّر، إمام المتكلمين، ولد في الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة أربع وأربعين، وقيل ثلاث وأربعين وخمسمائة، بالرّي. تتلمذ على يد والده ضياء الدين عمر، وصنَّف في سائر الفنون. من تصانيفه في علم الكلام: «المطالب العالية»، وكتاب «نهاية العقول»، وكتاب «الأربعين». وفي أصول الفقه كتاب «المحصّل»، وكتاب «المحصول» ... وغيرهما، وله تفسير كبير لم يكمله، وقيل أكمله وسماه «فتوح الغيب» أو «مفاتيح الغيب». توفي رحمه الله يوم الاثنين، وكان عيد الفطر، سنة ست وستمائة بمدينة هراة. انظر ترجمته: ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، ٤/٢٤٨_ ٢٥٢، والذهبي: **تاريخ الإسلام**، ١٣/١٣٧_١٤٥، والسُّبكي: **طبقات الشافعية الكبرى**، ٨/٨١ _ ٨٢. وفيما يخص الخلاف حول إكمال الرازي تفسيره مفاتيح الغيب انظر: د. طه جابر العلواني: **الإمام فخر الدين الرازي ومصنَّفاته**، ص ١٥١_١٦٤.	٧, ٢٣, ٢٥, ٢٦, ٢٩, ٤٦, ٥٣, ٥٨, ٧١, ١١٢, ١١٥, ١١٧, ١١٨, ١٢١, ١٢٦, ١٢٨, ١٢٩, ١٣٠, ١٣١, ١٣٤, ١٣٥, ١٤٠, ١٤٢, ١٤٤, ١٥٣, ١٨٧, ٢٩٧, ٣٥٨, ٣٦٢, ٣٦٨, ٣٧١
٣٧	الرافعي	مصطفى صادق بن عبد الرزاق بن سعيد بن أحمد بن عبد القادر الرافعي، أديب، شاعر، من كبار الكتاب. عمل كاتباً في محكمة طنطا الأهلية، وانتخب عضواً في المجمع العلمي العربي بدمشق. من مؤلفاته: «تاريخ آداب العرب»،	٢٦١, ٢٦٢, ٢٨٥, ٢٨٦, ٢٨٩, ٣٥٨, ٣٧٧

		«رسائل الأحزان»، «وحي القلم». توفي في طنطا بمصر يوم الاثنين العاشر من أيار سنة (١٩٣٧م). نقلاً عن الزركلي: **الأعلام**، ٢٣٥/٧، وعمر رضا كحالة: **معجم المؤلفين**، ١٢/ ٢٥٦-٢٥٧، وانظر تفصيل حياته لدى: محمد سعيد العريان: **حياة الرافعي**.	
٣٨	الرَّخاوي	الأستاذ الدكتور يحيى توفيق ماضي الرَّخاوي: أستاذ الأمراض النفسية بكلية طب القصر العيني ـ جامعة القاهرة، وكبير مستشاري دار المقطم للصحة النفسية في مصر. ولد في القاهرة عام «١٩٣٣م»، وحصل على الدكتوراه في الطب النفسي عام «١٩٦٣م» ، يشغل العديد من المناصب والمهمات العلمية والثقافية، وهو رئيس التحرير المشارك في المجلة المصرية للطب النفسي، ورئيس تحرير مجلة الانسان والتطور ...، لديه العديد من المؤلفات منفرداً أو بالاشتراك منها: «مبادئ الأمراض النفسية»، «اللغة العربية والعلوم النفسية الحديثة»، «قراءات في نجيب محفوظ»، بالإضافة للكثير من المقالات العلمية، ويمكن الاستزادة من خلال زيارة موقع الدكتور على الرابط: http://v.ht/zQSZ	٥٥, ٥٦, ٦٠
٣٩	رسل	أستاذ في علم النفس – كلية بوسطن، تتركز أبحاثه حول العواطف الإنسانية. حاصل على "جائزة كِلام للأبحاث" (Killam Research Prize)، وجائزة الخريجين للأبحاث في العلوم الاجتماعية (UBC Alumni Prize for Research in the Social Sciences)، والعديد من الجوائز الأخرى. من أعماله: «سيكولوجيا التعابير الوجهية»، «مفاهيم العاطفة»، «التأثير الأساسي والبناء النفسي للعاطفة». لمزيد تفصيل انظر: https://www.bc.edu/bc-web/schools/mcas/departments/psychology/people/faculty-directory/james-russell.html	١٨, ٣٤, ٨٠
٤٠	روزفلت	–	٣٠٧
٤١	روسو	فيلسوف ومفكر سياسي، ومُنظِّر أخلاقي وتربوي، وموسيقار سويسري شهير. آمن بأن الشر تابع لأعمال البشر، بينما الخالق لا يفعل إلا كل ما هو خير، كما رأى أن الأخلاق لا تنبع من الطبيعة الشرية، بل من تغيُّر طبيعة الإنسان في المجتمع في ظل اللامساواة التي ميزت بين الناس. من أعماله: «الخطاب في أصل التفاوت بين البشر»، «العقد الاجتماعي»، «إميل» في التربية. توفي في فرنسا في الثاني من تموز سنة (١٧٧٨م).	٢٧٧, ٣٧٨

		انظر: جورج طرابيشي: **معجم الفلاسفة**، ص ٣٢٨-٣٣٢، روبرت ووكلر: **روسو – مقدمة قصيرة جداً**، ص ١١-٢٨.	
٤٢	زاكر نايك	طبيب وداعية هندي شهير، وعالم مقارنة أديان، في الخامسة والخمسين من عمره. مؤسس شبكة "السلام" الفضائية، وواحد من أكثر الدعاة تأثيراً حول العالم، تتلمذ للشيخ أحمد ديدات وعاده "ديدات+". لديه العديد من المؤلفات، منها: «مفهوم الإله في الأديان الرئيسة»، «التشابهات بين الهندوسية والإسلام»، «الإرهاب والجهاد في منظور الإسلام». **نقلاً عن الموقع الرسمي للدكتور:** https://zakirnaik.com/DrZakirNaik_Synopsis.aspx	٢٤٣
٤٣	زَرادُشْت	زرادشت بن بورشسب بن اسبيمان، وهو الذي يزعم المجوس أنه نبيهم. من مبادئه أن النور والظلمة أصلان متضادان، وأنهما أصل موجودات العالم، ولا يزالان يتقاومان ويتغالبان حتى يهزم النور الظلمة، وعندها يحصل الخلاص. يقال أُنزل عليه كتاب اسمه "زند أوستا"، وتنسب له الزرادشتية الكثير من المعاجز. توفي سنة خمسمائة وثلاث وثمانين قبل الميلاد (٥٨٣ ق.م) وقيل (٥٥١ ق.م). **انظر ترجمته:** الشهرستاني: **الملل والنحل**، ٢/٤١-٤٩، والطبري: **تاريخ الرسل والملوك**، ١/٥٤٠، ٥٦١-٥٦٥، وفيما يخص وفاته، انظر: أحمد أمين: **فجر الإسلام**، ص ٩٩، وجفري بارندر: **المعتقدات الدينية لدى الشعوب**، ص ٩٠.	٨٠
٤٤	الزمخشري	محمود بن عمر بن محمد بن عمر، العلّامة، أبو القاسم الزَّمَخْشَرِيّ، الخُوَارَزْمِيّ، النَّحْوِيّ، اللُّغَوِيّ، المتكلم، المعتزليّ، المفسِّر. إمام في التفسير والحديث والأدب، والنحو، واللغة، وعلم البيان. له «الكشاف» في التفسير، و«الفائق» في غريب الحديث، و«أساس البلاغة». توفي ليلة عرفة سنة ثمان وثلاثين وخمسمائة. انظر ترجمته: الذهبي: **تاريخ الإسلام**، ١١/٦٩٧-٦٩٨، وابن خلكان: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ٥/١٦٨-١٧٤، وياقوت الحموي: **معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، ٦/ ٢٦٨٧- ٢٦٩١.	٢٥, ٢٦, ٢٨, ٤٧, ١١٥, ٣٦٨
٤٥	زوريكين	–	٣٠٧
٤٦	سارتر	فيلسوف وأديب فرنسي وجودي. دخل مدرسة المعلمين العليا عام (١٩٢٤م) وتخرج عام (١٩٢٩م). عُيِّن مدرساً في ليسيه لوهافر عام (١٩٣١م). تعرَّض	٢٧٧

		للأسر في أعقاب هزيمة فرنسا أمام ألمانيا سنة (١٩٤٠م) وأطلق سراحه عام (١٩٤١م). زار الولايات المتحدة عام (١٩٤٥م) وألقى محاضرة نالت شهرة واسعة شرح فيها المذهب الوجودي، وكانت بعنوان: «الوجودية نزعة إنسانية». مُنِح جائزة نوبل في الآداب عام (١٩٦٤م) لكنه رفض استلامها. من أعماله: «الغثيان»، «الوجود والعدم»، ومسرحيات: «الذباب»، «الأيدي القذرة» و«الشيطان والرحمن». توفي في ١٥ نيسان سنة (١٩٨٠م) وأحرقت جثته تنفيذاً لوصيته. نقلاً عن: د. عبد الرحمن بدوي: **موسوعة الفلسفة**، ٥٦٣/١-٥٦٥، وجورج طرابيشي: **معجم الفلاسفة**، ص ٣٤٨-٣٥١.	
٤٧	السحار، عبد الحميد جودة	كاتب وأديب مصري، من أقران نجيب محفوظ. دخل كلية التجارة جامعة فؤاد الأول (القاهرة حالياً) في (١٩٣٧م)، وحينما تخرج توظف في سلاح الطيران مترجماً في الدرجة الثامنة. من أعماله: «محمد رسول الله»، «قلعة الأبطال»، «في الوظيفة»، وتحولت العديد من أعماله إلى أفلام سينمائية، مثل: رواية «الحفيد»، و«أم العروسة». توفي سنة (١٩٧٤م). **نقلاً عن الجزيرة نت:** https://v.ht/rG9l	٢٨٥
٤٨	السهروردي	أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك، الملقب شهاب الدين، السهروردي الحكيم المقتول بحلب، وقيل اسمه أحمد، وقيل كنيته اسمه وهو أبو الفتوح. كان من علماء عصره، متكلماً، مناظراً، متوقِّد الذكاء، جامعاً للعلوم الفلسفية، وبارعاً في الأصول الفقهية. اختلف في أمره كما هو حال الحلاج، فمنهم من ينسبه إلى الزندقة والإلحاد، ومنهم من يعتقد فيه الولاية والكرامات، والأكثر على أنه ملحد. من تصانيفه: «التنقيحات» في أصول الفقه، و«هياكل النور»، و«حكمة الإشراق». اتُّهم بانحلال العقيدة، وأفتى علماء حلب بقتله، فقُتل في الخامس من رجب سنة سبع وثمانين وخمسمائة بقلعة حلب، وعمره ثمان وثلاثون سنة. انظر ترجمته: ابن خلكان: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ٢٦٨/٦-٢٧٤، والذهبي: **تاريخ الإسلام**، ٨٤٤/١٢-٨٤٧، وياقوت الحموي: **معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، ٦/ ٢٨٠٦ - ٢٨٠٩.	٨١
٤٩	سيد قطب	مفكر إسلامي وأديب وكاتب مصري، يعد من أهم المفكرين الإسلاميين المعاصرين، وأكبر ملهمي الحركات الإسلامية الحديثة. تخرج في كلية دار العلوم بالقاهرة عام (١٩٣٤م)، تولى وظائف إدارية وتربوية في وزارة المعارف، وأوفدته الوزارة إلى الولايات المتحدة للتخصص في التربية وأصول المناهج، وبعد عودته استقال من الوزارة عام (١٩٥٢م). انضم إلى الإخوان المسلمين عام	١٨١, ١٨٤, ٢٣١, ٢٣٧, ٢٦٦, ٢٦٧, ٢٦٨, ٢٦٩, ٢٧١, ٢٧٢, ٢٧٣, ٢٧٤,

		(١٩٥٣م) وتولى تحرير جريدتهم، وسُجن معهم. من أعماله: «النقد الأدبي – أصوله ومناهجه»، «العدالة الاجتماعية في الإسلام»، «التصوير الفني في القرآن». حُكم عليه بالإعدام فأُعدم فجر التاسع والعشرين من آب سنة (١٩٦٦م) وقيل (١٩٦٧م)، والأول أصح. انظر: الزركلي: **الأعلام**، ٣/١٤٧-١٤٨، و**موقع الجزيرة**: https://v.ht/FxjI2، وتفصيل حياته: د. صلاح عبد الفتاح الخالدي: **سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد**.	٢٧٥، ٢٧٨، ٢٨٠، ٣٧٨
٥٠	شاشتر	عالم نفس اجتماعي أمريكي، درس في جامعة ييل (Yale) وتخرج فيها. حصل على الدكتوراه في علم النفس الاجتماعي من جامعة ميتشجان، وعمل في جامعة مينيسوتا ومنها انتقل إلى جامعة كولومبيا وتقاعد فيها. من أعماله: «سيكولوجيا الانتماء»، «العاطفة، التخمة، والجريمة»، «تفسيرات غير نفسية للسلوك». توفي عام (١٩٩٧م). انظر ترجمته: https://www.nap.edu/read/9977/chapter/14#224 http://www.columbia.edu/cu/record/23/02/29.html	١٦، ١٧
٥١	شيخ الأرض، تيسير	فيلسوف الكُلاَّنيَّة، الشاعر والمترجم تيسير شيخ الأرض، ولد في دمشق عام «١٩٢٣م»، وفي عام «١٩٥٩م» سمّي مديراً لدار المعلمين بدمشق ، وبعدها في عام «١٩٦٢م» اختير محاضراً في كلية التربية ثم في كلية الآداب بدمشق، شغل مهمة التوجيه الاختصاصي لمادة الفلسفة وعلم النفس في مديرية التربية بدمشق، وظل في منصبه هذا حتى التقاعد، وفي الثاني والعشرين من شهر شباط عام «٢٠٠٣م» فارق الحياة تاركاً خلفه ما يمكن عدُّه مذهباً فلسفياً مستقلاً يعرف بـ"الفلسفة الكُلاَّنيَّة" التي ترى أنَّ الكل هو الأصل ويجب أن يكون مشخَّصاً لا مجرّداً، كما خلَّف رحمه الله إرثاً عظيماً من الآثار المؤلَّفة والمترجمة، أبرزها: «إدارة الحضارة»، «دراسات فلسفية _ محاولة ثورة في الفلسفة»، «الفحص عن أساس اليقين»،... ومن المترجمة: «فرويد»، «تأملات ديكارتية»، «الفلسفة الوجودية» ... وغيرها. نقلاً عن د. عزت السيد أحمد: **هؤلاء أساتذتي _ من رواد الفكر العربي المعاصر في سوريا**، ص ٢١٨_٢٤٩.	٥٣، ٥٥، ٥٨، ٥٩، ١٨٦، ٣٧٤
٥٢	الطنطاوي	علي بن مصطفى بن أحمد بن علي بن مصطفى الطنطاوي، أديب الفقهاء، وفقيه الأدباء. حصل على الليسانس في الحقوق من جامعة دمشق عام	٢٦٣، ٢٦٦، ٢٧٢، ٢٧٥،

		(١٩٣٣م). عمل محاسباً ثم اشتغل بالتجارة، وبعدها دخل عالم الصحافة وعمل مديراً لتحرير جريدة "الأيام" التي أصدرتها الكتلة الوطنية عام (١٩٣١م). كما عمل مدرساً ثم قاضياً في الفترة (١٩٤١-١٩٦٣م). انتقل إلى السعودية وعمل مدرساً في كلياتها ومعاهدها، وكان له حضور كبير في إعلامها، وبقي فيها حتى وفاته. ترك أعمالاً كثيرة منها: «في سبيل الإصلاح»، «هتاف المجد»، «تعريف عام بدين الإسلام»، إضافة لذكرياته في ثماني أجزاء. توفي يوم الجمعة الثامن عشر من حزيران سنة (١٩٩٩م). انظر: مجاهد مأمون ديرانية: **علي الطنطاوي – أديب الفقهاء وفقيه الأدباء**، كامل الكتاب، وخاصة ص ٧-٣٠، ووفا علي وفا: **الاتجاه الإسلامي في أدب علي الطنطاوي**، ص ٢٧-٦٧.	٢٧٩, ٢٨٥, ٢٨٩, ٣٦١, ٣٦٧, ٣٧٨
٥٣	طه حسين	طه بن حسين بن علي بن سلامة، أديب مصري معروف، وشخصية جدلية في الأدب العربي. أول من نال شهادة دكتوراه من الجامعة المصرية القديمة عام (١٩١٤م). سافر في بعثة إلى باريس وتخرج في السوربون عام (١٩١٨م) ثم عاد إلى مصر فعيّن محاضراً في كلية الآداب بجامعة القاهرة، ثم عميداً لتلك الكلية فوزيراً للمعارف. كان رئيساً لمجمع اللغة العربية بمصر، وعضواً في المجمع العلمي العربي بدمشق. من أعماله: «في الأدب الجاهلي»، «على هامش السيرة»، و«الأيام». توفي في القاهرة سنة (١٩٧٣م). نقلاً عن الزركلي: **الأعلام**، ٢٣١-٢٣٢.	١٠١, ١٣٤, ٢٨٨, ٢٨٩, ٣٦٣
٥٤	عبد الحليم محمود	العالم الصوفي المتعمّق، وشيخ الأزهر. حصل على الدكتوراه من فرنسا عام (١٩٤٠م)، وعاد إلى مصر ليُعيَّن مدرساً لعلم النفس بكلية اللغة العربية، ثم أصبح أستاذاً للفلسفة بكلية أصول الدين، فعميداً للكلية. عُيِّن عضواً في مجمع البحوث الإسلامية، ثم أميناً عاما لها، ثم وزيراً للأوقاف، فوكيلا للأزهر، فشيخاً له، وكان عضواً بلجنة جائزة الملك فيصل العالمية. من أعماله: «التفكير الفلسفي في الإسلام»، «التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل»، «الأخلاق في الفلسفة الحديثة». ومن تحقيقاته: «المنقذ من الضلال للغزالي»، و«الرسالة القشيرية للقشيري». توفي سنة (١٩٨٧م). نقلاً عن: محمد خير رمضان يوسف: **تتمة الأعلام للزركلي**، ١/٢٧٠-٢٧٢.	ر, ٢٥, ١٠٠, ١٤٣, ١٤٨, ١٤٩, ١٥٢, ١٥٤, ١٥٥, ١٥٦, ١٦٨, ٣٥٦, ٣٦٣, ٣٦٤
٥٥	العقاد	عباس بن محمود بن إبراهيم بن مصطفى العقاد، الأديب المصري الكبير، وصاحب التصانيف الكثيرة الأصيلة، عمل موظفاً في السكك الحديدية، وفي وزارة الأوقاف، ثم معلماً في بعض المدارس الأهلية، وتفرغ بعدها للكتابة والتأليف. من أعماله: «التفكير فريضة إسلامية»، «ساعات بين الكتب»،	٩٥, ٢٦٦, ٢٨٥, ٢٨٦, ٣٤٢, ٣٦٢

		و«ديوان العقاد»، بالإضافة إلى سلسلة العبقريات. كان عضواً في مجامع اللغة العربية الثلاثة (دمشق، والقاهرة، وبغداد). توفي في القاهرة عام (١٩٦٤م). نقلاً عن الزركلي: **الأعلام**، ٣/٢٦٦-٢٦٧، وانظر تفصيل حياته لدى: عامر العقاد: **لمحات من حياة العقاد**.	
٥٦	العلاَّف، أبو الهذيل	الذكي الألمعي محمد الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي أبو الهذيل، كان شيخ البصريين في الاعتزال، ولُقب بالعلاَّف؛ لأن داره كانت في العلافين، أخذ العلم عن عثمان الطويل، وتميز بقوة حجته وحسن مناظرته حتى قيل بأنه لم يتقدمه أحد من الموافقين ولا من المخالفين. توفي سنة (٢٣٥هـ) وقيل سنة (٢٢٦هـ) و (٢٢٧هـ) بسر من رأى (سامراء). حُكي أن له ستون كتاباً في الرد على المخالفين في دقيق الكلام وجليله، عرف منها كتاب «ميلاس»، وميلاس رجل مجوسي أسلم بسبب مناظرة العلاف له. انظر ترجمته: ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ٤/٢٦٥-٢٦٧ وابن حجر العسقلاني: **لسان الميزان**: ٧/٥٦١ - ٥٦٣، وأحمد بن المرتضى: **طبقات المعتزلة**، ص ٤٤-٤٩.	١١٦
٥٧	عماد الدين خليل	باحث وأديب عراقي، حصل على البكالوريوس في الآداب من جامعة بغداد عام (١٩٦٢م)، ثم الماجستير في التاريخ الإسلامي عام (١٩٦٥م)، وبعدها نال الدكتوراه في التاريخ الإسلامي بدرجة الشرف الأولى من كلية آداب جامعة عين شمس في القاهرة عام (١٩٦٨م). عمل معيداً، فمدّرساً، فأستاذاً مساعداً، في كلية آداب جامعة الموصل للأعوام (١٩٦٧-١٩٧٧م). حصل على الأستاذية عام (١٩٨٩م)، وعمل أستاذاً للتاريخ الإسلامي ومناهج البحث وفلسفة التاريخ في العديد من الكليات والجامعات داخل وخارج العراق، ولا يزال أستاذاً محاضراً في قسم الدراسات العليا لكلية الإمام الأعظم في الموصل. من أعماله: «مدخل إلى الحضارة الإسلامية»، «ثقافة العلمانية»، «حول إعادة تشكيل العقل المسلم». **نقلاً عن الموقع الرسمي للدكتور**: https://v.ht/lIK9 ، https://v.ht/88ETL .	
٥٨	العوا، عادل	فيلسوف الأخلاق، وأحد الرعيل الأول الذين وضعوا حجر الأساس للدراسات الفلسفية والأدبية في الجامعة السورية. ولد العوا في دمشق عام «١٩٢١م» وحصل على الدكتوراه في الفلسفة عام «١٩٤٥م» من جامعة باريس. سُمي أستاذاً في كلية الآداب بدمشق ورأَسَ قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية حتى إحالته إلى التقاعد بعد التمديد عام «١٩٩٠م». رحل العوا عن مسرح الحياة عام «٢٠٠٢م» بدمشق بعد أن ترك خلفه كمًّاً كبيراً من الآثار المطبوعة المؤلفة والمعرَّبة، منها: «الفكر الانتقادي لجماعة إخوان	ر, ٤١, ٥٠, ٥٣, ٥٤, ٥٦, ٦٦, ٦٧, ٦٨, ٣٦٢, ٣٧٨

		الصفا»، «المذاهب الأخلاقية»، «الوجدان»، «الإنسان ذلك المعلوم» ...، ومن ترجماته: «مدرسة الإلهيات»، «أخلاق الإنجيل»، «بنية الفكر الديني في الإسلام» ... وغيرها. نقلاً عن د. عزت السيد أحمد: **هؤلاء أساتذتي ـ من رواد الفكر العربي المعاصر في سوريا**، ص ١٣-٢٩، ولنفس المؤلف: **عادل العوا ـ أخلاقه وفلسفته الأخلاقية**، ص ١٤١.	
٥٩	الغزالي	محمد بن محمد بن محمد بن أحمد، الإمام زين الدين أبو حامد الغزالي، الطوسي، الفقيه الشافعي، حجة الإسلام. لزم إمام الحرمين أبا المعالي وتخرج على يديه في مدة قريبة، وأصبح أنظر أهل زمانه، وأخذ في التصنيف والتعليق. سلك طريق التزهُّد بعد مطالعته العلوم الدقيقة، فقصد بيت الله حاجاً، وعاد إلى دمشق مقيماً فيها مدة سنتين صنف فيها عدة كتب أبرزها وأنفسها «إحياء علوم الدين». عاد بعدها إلى وطنه بطوس ملازماً التفكُّر، وتولَّى التدريس في المدرسة النظامية، وكانت خاتمة أمره الإقبال على تعلُّم الحديث ومطالعة الصحيحين. له في الفقه «الوسيط» و«الخلاصة»، وفي الأصول «المستصفى»، وفي الجدل «محك النظر»، و«تهافت الفلاسفة»، وغيرها الكثير. توفي يوم الاثنين الرابع عشر من جمادى الآخرة سنة خمس وخمسمائة بالطابران. انظر ترجمته: ابن خلكان: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ٢١٦/٤ـ ٢١٩، والذهبي: **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، ٦٢/١١-٧١، والسُّبكي: **طبقات الشافعية الكبرى**، ١٩١/٦-٢٠١.	ر, ٨, ١٢, ١٣, ١٤, ٢٩, ٣٠, ٣١, ٤٣, ٥٨, ٥٩, ٦٤, ٦٦, ٧٣, ٩٣, ٩٥, ٩٧, ١٠٧, ١١٠, ١١١, ١١٥, ١١٦, ١١٧, ١٢١, ١٢٤, ١٢٧, ١٢٨, ١٣٠, ١٣٣, ١٣٩, ١٤٠, ١٤٢, ١٤٣, ١٤٤, ١٤٥, ١٤٧, ١٤٨, ١٥١, ١٥٢, ١٥٣, ١٥٤, ١٥٦, ١٥٧, ١٥٨, ١٥٩, ١٦٠, ١٦٥, ١٦٦, ١٦٩, ١٧٠, ١٨٥, ١٨٦, ١٨٨, ١٩٠, ١٩١, ١٩٢, ١٩٤, ١٩٥, ٢١١, ٢٢٤, ٢٢٨,

			,٢٢٩ ,٢٣٣ ,٢٣٧ ,٢٧٠ ,٣٤٧ ,٣٦٢ ,٣٦٣
٦٠	فرغل	العالم الأزهري الكبير يحيى هاشم حسن فرغل، حصل على الشهادة العالية من كلية أصول الدين بالأزهر عام (١٩٥٨م)، ونال الماجستير في العقيدة والفلسفة عام (١٩٧١م). عُيِّن في العام نفسه مدرساً مساعداً في كلية أصول الدين – قسم العقيدة والفلسفة، ثم حصل على الدكتوراه عام (١٩٧٦م)، وعُيِّن بعدها مدرساً للعقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين في جامعة الأزهر. انتُدب باحثاً ومديراً للسكرتارية الفنية بمجمع البحوث الإسلامية بين عامي (١٩٧٤-١٩٧١م)، ثم مديراً عاماً لمكتب شيخ الأزهر بين عامي (١٩٧٤-١٩٧٩م) لكلام الإمامين: الدكتور عبد الحليم محمود، والدكتور عبد الرحمن بيطار. أُعير إلى جامعات: أم درمان – السودان، جامعة الإمارات العربية المتحدة، جامعة الإمام محمد بن سعود – السعودية. من أعماله: «الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية»، «تجديد المنهج في العقيدة الإسلامية»، «نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية». توفي ليلة الجمعة في الحادي والعشرين من شهر نيسان سنة (٢٠١١م). نقلاً عن: **موقع العرب نيوز**، https://v.ht/tYjf ، وكتابه وصفحة التعريف بالمؤلف في كتابه: **الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية**، ص ٤٥٢.	ت, ز, ٣, ١٣٥, ,١٤٢ ,١٤٦ ,١٦٧ ,١٦٨ ,١٧٦ ,١٧٧ ١٧٨ ,١٧٩
٦١	فولتير	مفكر وفيلسوف فرنسي، واسمه الأصلي فرانسوا ماري آرويه، اشتهر بهجاءه اللاَّذع الذي سجن على إثره مرتين في الباستيل. عُيِّن مؤرخاً رسمياً للملك لويس الخامس عشر، وانتخب عضواً في الأكاديمية الفرنسية. قاد الحملة الفلسفية لإصلاح العدالة والدولة، ولتحقيق الحرية والتسامح الديني. ترك العديد من المؤلفات والمسرحيات، أبرزها: «محمد»، و«أوديب»، وكتاب «أخلاق الأمم وروحها»، وكتاب «عناصر فلسفة نيوتين»، و«الرسائل الفلسفية». توفي في الثلاثين من أيار سنة (١٧٧٨م). نقلاً عن: د. عبد الرحمن بدوي: **موسوعة الفلسفة**، ٢/٢٠١-٢٠٣، وجورج طرابيشي: **معجم الفلاسفة**، ص ٤٧١-٤٧٥.	٢٧٧
٦٢	فيهر، بيفيرلي	أستاذة في علم النفس، جامعة وينيبغ (Winnipeg) كندا. تتركز أبحاثها على العلاقات الشخصية. حاصلة على جائزة كليفورد روبنسن للتميز في التعليم، وميدالية روبنسن الذهبية لأفضل أداء في علم النفس مع مرتبة الشرف. من	٣٤

		أعمالها: «علم النفس الاجتماعي»، «عمليات الصداقة» (*Friendship Processes*). لمزيد تفصيل انظر: https://www.uwinnipeg.ca/awards-distinctions/rogers/fehr.html https://www.uwinnipeg.ca/awards-distinctions/robson/fehr.html	
٦٣	القاضي عبد الجبار	أبو الحسن قاضي القضاة عبد الجبّار بن أحمد بن عبد الجبّار الهمداني، العلامة المتكلِّم. كان في ابتداء حاله أشعرياً في الأصول، شافعياً في الفروع، ثم تحول إلى الاعتزال وإليه انتهت رياسة المعتزلة. من مصنفاته: «المغني»، و«شرح الأصول الخمسة» في الكلام، و«النهاية» في أصول الفقه. توفي في ذي القعدة سنة خمس عشرة وأربعمائة. انظر ترجمته: أحمد بن المرتضى: **طبقات المعتزلة**، ص ١١٢/١١٣، والذهبي: **سير أعلام النبلاء**، ١٧/٢٤٤-٢٤٥، والسبكي: **طبقات الشافعية الكبرى**، ٥/٩٧-٩٨.	ر, ١٢١, ١٢٦, ١٣٢, ١٣٣, ١٣٤, ١٣٥, ١٣٦, ١٣٨, ١٣٩, ٣٦٣
٦٤	القرطبي	محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرْح، الإمام، العلامة، أبو عبد الله الأنصاري، الخزرجي، القرطبي. إمام ورِع زاهد متبحِّرٌ في العلم. جمع في تفسير القرآن كتاباً كبيراً أسماه «جامع أحكام القرآن والمبين لما تضمن من السُّنة وآي القرآن»، وله كتاب «التذكرة بأمور الآخرة»، و«الأسنى في الأسماء الحسنى». توفي في شوال سنة إحدى وسبعين وستمائة. انظر ترجمته: الذهبي: **تاريخ الإسلام**، ١٥/٢٢٩-٢٣٠، وابن فرحون المالكي: **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، ٢/٣٠٨-٣٠٩، وابن العماد: **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ص ٧/٥٨٤-٥٨٥.	١١٥, ٣٦٣
٦٥	القشيري	عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة بن محمد، الإمام أبو القاسم القشيري النيسابوري الزاهد الصوفي. كان إماماً، مفسِّراً، محدِّثاً، فقهياً، متكلماً على مذهب الأشعري. برع في الفروسية والسلاح، وإليه انتهت رياسة التصوف في زمانه. من تصانيفه: «لطائف الإشارات»، «آداب الصوفية»، «التفسير الكبير»، و«الرسالة» الشهيرة. توفي صبيحة الأحد السادس عشر من ربيع الآخر سنة خمس وستين وأربعمائة. انظر ترجمته: ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ٣/٢٠٥-٢٠٨، والذهبي: **تاريخ الإسلام**، ١٠/٢١٧-٢٢٠، والسبكي: **طبقات الشافعية الكبرى**، ٥/١٥٣-١٥٩، وابن الملقن: **طبقات الأولياء**، ٢٥٧-٢٦٠.	١٤٨, ١٤٩, ١٥٧

٦٦	كارل لانغ	طبيب وعالم أعصاب دنماركي، وأحد مؤسسي علم الفيزيولوجيا النفسية (psychophysiology) حصل على إجازة في الطب من جامعة كوبنهاغن عام (١٨٥٩م)، وعُيِّن أستاذاً فيها عام (١٨٨٥م). امتدت خبراته إلى حقول الأنثروبولوجيا، والجغرافيا، والفلسفة، وكان عالماً موسوعياً. أبرز أعماله: «التشريح المرضي العام» (General pathological anatomy)، وفي علم الأعصاب «تعليقات على فقد القدرة على الكلام» (Comments on aphasia)، و«على العواطف: دراسة فيزيولوجية – نفسية» (On emotions. A psycho-physiological study). توفي عام (١٩٠٠م). انظر ترجمته: https://inhn.org/biographies/carl-lange-1834-1900-a-founding-father-of-neurology-psychophysiology-and-lithium-therapy-a-biographical-portrait-by-johan-schioldann.html	١٤
٦٧	كامو، ألبير	روائي، وكاتب مسرحيات، ومُنظِّر سياسي وأخلاقي، فرنسي الأصل، جزائري المولد، فيلسوف العبثية. درس الفلسفة في جامعة الجزائر، وعمل في السياسة فانضم للحزب الشيوعي الجزائري وكان مدافعاً عن حقوق الجزائريين ضد الاستعمار الفرنسي. حصل على جائزة نوبل للأدب عام (١٩٥٧م). أشهر أعماله: «الغريب»، «الطاعون»، «الخريف». توفي في الرابع من كانون الثاني سنة (١٩٦٠م). نقلاً عن الموسوعة البريطانية: https://www.britannica.com/biography/Albert-Camus وموقع أراجيك: https://www.arageek.com/bio/albert-camus	٢٧٧
٦٨	كحَّالة	أحد أبرز أعلام دمشق، ومن المؤرخين الذين وضعوا عدة مؤلفات أسهمت في توثيق جوانب التاريخ الإسلامي. مُنِح وسام الاستحقاق السوري من الدرجة الأولى عام (١٤٠٢هـ) تقديراً لنشاطه العلمي. ترك ما يزيد عن سبعين مجلداً منها: «معجم المؤلفين»، «الأدب العربي في الجاهلية والإسلام»، «الفلسفة الإسلامية وملحقاتها». توفي سنة (١٩٨٧م). نقلاً عن: محمد خير رمضان يوسف، **تكملة معجم المؤلفين**، ص ٣٩٧–٣٩٩.	٤٤
٦٩	الكشك	–	٢٩٢
٧٠	الكوثري	محمد زاهد بن الحسن بن علي الكوثري الحنفي، فقيه، محدث، متكلم، أديب، عارف بالعربية والتركية والفارسية والجركسية، تولى وكالة المشيخة الإسلامية، وتعرض للاضطهاد زمن الاتحاديين الأتراك، ثم أراد الكماليون اعتقاله فهاجر	١٠٨, ١٤١, ١٦٥, ٣٥٤, ٣٦٤

		إلى مصر، وتنقل بينها وبين الشام. من مؤلفاته: «الاستبصار في التحدث عن الجبر والاختيار»، «قرَّة النواظر في آداب المناظر»، ورسائل في تراجم عدد من الأئمة الحنفية، وله مقالات عديدة جُمعت في كتاب «مقالات الكوثري». توفي في القاهرة في التاسع عشر من ذي القعدة سنة ثلاث وسبعين ومائة بعد الألف، الموافق لعام (١٩٥٢م). انظر ترجمته: الزركلي: **الأعلام**، ١٢٩/٦، وعمر رضا كحالة: **معجم المؤلفين**، ٤/١٠-٥.	
٧١	الكيلاني، نجيب	الأديب الإسلامي المصري، الروائي، الناقد، الباحث، الطبيب، رائد القصة الإسلامية المعاصرة. حصل على عدة جوائز أبرزها: جائزة وزارة التربية والتعليم المصرية، وجائزة طه حسين للقصة القصيرة، وجائزة محمد إقبال من الحكومة الباكستانية. وهو من أوائل الداعين للأدب الإسلامي، وأحد مؤسسي رابطة الأدب الإسلامي. من أعماله: «عذراء جاكرتا»، «ليالي تركستان»، «رحلتي مع الأدب الإسلامي». توفي يوم الاثنين السادس من آذار سنة (١٩٩٥م). نقلاً عن: محمد خير رمضان يوسف: **تتمة الأعلام للزركلي**، ٢/ ٢٨٥-٢٨٨، و**الجزيرة نت**: https://v.ht/N5Au.	٢٠٥, ٢٣٩, ٢٦٢, ٢٦٣, ٢٧٨, ٢٨١, ٢٨٢, ٢٨٤, ٢٨٥, ٢٨٨, ٣٦٤
٧٢	لوبون، غوستاف	طبيب ومؤرخ وعالم نفس وأنثروبولوجي فرنسي، وأحد أهم مفكري أوربا إبان القرن التاسع عشر، درس الطب في جامعة باريس، وانتُخب عضواً في جمعية الطب العلمي. أنتج في العديد من المجالات أبرزها: الطب، والفيزياء، والآثار، والأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، وكان من أوائل المؤرخين الأوربيين الذين اعترفوا بفضل الحضارة الإسلامية على العالم الغربي، كما ويعتبر مؤسس علم نفسية الجماهير. من أعماله: «سيكولوجيا الجماهير»، «حضارة العرب»، «روح الثورات والثورة الفرنسية». توفي في باريس في الثالث عشر من كانون الأول سنة (١٩٣١م). انظر ترجمته: د. فايز بن علي الشهري: **غوستاف لوبون**، ص ٢٢-٣٠، وعلى الرابط: https://biography.yourdictionary.com/gustave-le-bon	ز, ٣٤, ٧٣, ٩٣, ٩٤, ٩٥, ٩٦, ٩٧, ٩٨, ٩٩, ١٠٠, ١٠١, ٣٦٥, ٣٧٧
٧٣	الماتريدي	محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي. أحد أئمة أهل السُّنة، ويلقب بإمام الهدى. من مصنفاته: «التوحيد» في الكلام، «تأويلات القرآن» في التفسير، «بيان وهم المعتزلة». توفي سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة. انظر ترجمته: عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي: **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، ٣٦٠/٣-٣٦١، وقاسم بن قطلوبغا: **تاج التراجم**، ص ٢٤٩-٢٥٠، واللكنوي: **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، ص ١٩٥.	١٢٢, ١٢٦, ١٢٧, ١٣١, ١٣٥, ٢٥٥, ٣٦٥

٧٤	مارتن لوثر	مصلح ديني ألماني ومؤسس البروتستانتية، حصل على البكالوريوس في الآداب من جامعة إرفورت عام (١٥٠٢م). انتسب في ١٧ تموز (١٥٠٥م) إلى رهبانية القديس أوغسطينوس، وغالى في التقشُّف والزهد. عُيِّن مدرساً للاهوت بعد حصوله على البكالوريوس في الكتاب المقدس عام (١٥٠٩م)، وفي عام (١٥١٢م) حصل على كرسي الكتاب المقدس في جامعة فيتنبرغ عقب حصوله على الدكتوراه في الكتاب المقدس. أحدث ضجة كبرى عندما علَّق «القضايا الـ٩٥ على براءات الغفران» في ٣١ تشرين الأول عام (١٥١٧م) على باب كنسية قصر فيتنبرغ؛ ما أدى لإلقاء الحرم عليه عام (١٥٢٠م). من أعماله: «في حرية المسيحي»، «رسالة في عبودية الاختيار»، «في السلطة الزمنية وحدود الطاعة الواجبة لها». توفي في ١٨ شباط عام (١٥٤٦م). نقلاً عن: جورج طرابيشي: **معجم الفلاسفة**، ص ٥٨٧-٥٩٠، وانظر: د. عبد الرحمن بدوي: **موسوعة الفلسفة**، ٢/٣٦٣-٣٦٥.	١٠٠, ٣٧٨
٧٥	محمد مصطفى حلمي	فيلسوف متصوف وأحد الرعيل الثاني من أساتذة الفلسفة بالجامعة المصرية، تتلمذ على يد كل من الإمام الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق، شيخ الجامع الأزهر، والدكتور طه حسين. التحق بقسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية في كلية الآداب بالجامعة المصرية (جامعة القاهرة حالياً) في عام (١٩٢٥م) وتخرج في القسم المذكور عام (١٩٢٩م) وكانت دفعته أول دفعة تتخرج في هذا القسم. نال الماجستير عام (١٩٣٢م) عن رسالته: «نظرية الجوهر عند ديكارت واسبينوزا»، والدكتوراه عام (١٩٤٠م) عن أطروحته: «ابن الفارض والحب الإلهي». عُيِّن مدرساً في كلية الآداب عام (١٩٤١م)، وفي عام (١٩٦٤م) انتقل للعمل أستاذاً بقسم الفلسفة والاجتماع في كلية الآداب في الجامعة الليبية ببنغازي واستمر حتى عام (١٩٦٨م). توزع إنتاجه العلمي بين التأليف والتحقيق والترجمة، بالإضافة إلى المقالات الصحفية، من مؤلفاته: «الحياة الروحية في الإسلام»، «بين الفلسفة والعلم»، «في تاريخ الفلسفة الشرقية». توفي في الثامن من شباط سنة (١٩٦٩م). انظر ترجمته: محمد حلمي عبد الوهاب: **محمد مصطفى حلمي وجهوده العلمية**، مقال منشور في جريدة الشرق الأوسط، (العدد: ١٢٢٩٢، ٢٠١٢/٧/٢٤م)، https://v.ht/1NOW، ود. عصمت نصار: **محمد مصطفى حلمي وفلسفة التصوف الإسلامي**، مقال منشور في موقع "أهرام مصر"، (٢٠٢٠/١٠/٢٣)، https://v.ht/OZxx.	٣٧٤, ٣٧٦

٧٦	محمود الخضيري	–	١٦٨
٧٧	محمود قاسم	فيلسوف ومفكر مصري، من طبقة الدكتور دراز وشيخ الأزهر عبد الحليم محمود. التحق بكلية دار العلوم وحصل على الليسانس عام (١٩٣٧م)، ثم أُرسِل في بعثة إلى فرنسا عام (١٩٣٨م). حصل على ليسانس الآداب من السوربون عام (١٩٤٢م)، ومن ثم على الدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى من ذات الجامعة عام (١٩٤٥م)، عاد إلى مصر فعُيِّن مدرساً بدار العلوم، وأصبح عميداً لها في الفترة بين عامي (١٩٦٢-١٩٧٢م). من أعماله: «نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الإكويني»، «الإسلام بين أمسه وغده»، ومن ترجماته: «التطور الخالق» لبرغسون، و«اتجاهات الفلسفة المعاصرة» لإميل برييه، ومن تحقيقاته: «مناهج الأدلة» لابن رشد. توفي في التاسع والعشرين من أيلول سنة (١٩٧٣م). انظر: د. حامد طاهر: **محمود قاسم – الإنسان والفيلسوف**، ص ١٣-٢٢.	١٥٨, ١٦٨, ٣٥٣, ٣٧٧
٧٨	مصطفى العقاد	–	٣٤٢
٧٩	مصطفى عبد الرازق	مصطفى بن حسن بن أحمد عَبْد الرازق من قرى المنيا في مصر، باحث في الشريعة والأدب. تتلمذ للشيخ محمد عبده، وأكمل دراسته في باريس وليون ثم عاد إلى القاهرة سنة (١٩١٦م) فعين سكرتيراً عاماً لمجلس الأزهر، فمفتشاً بالمحاكم الشرعية، فأستاذاً للفلسفة الإسلامية بكلية الآداب. أُسندت إليه وزارة الأوقاف عام (١٩٣٨م)، ثم عُيِّن شيخاً للجامع الأزهر عام (١٩٤٥م) وبقي فيه حتى وفاته. من مؤلفاته: «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»، «الدين والوحي والإسلام»، و«مذكرات مسافر». توفي في القاهرة الخامس عشر من شهر شباط سنة (١٩٤٧م). نقلاً عن الزركلي: **الأعلام**، ٢٣١/٧، ومقدمة د. عاطف العراقي لكتاب: **الشيخ الأكبر مصطفى عبد الرازق مفكراً وأديباً ومصلحاً**، ص ٥-١٩.	
٨٠	المنفلوطي	مصطفى لطفي بن محمد لطفي بن محمد حسن لطفي المنفلوطي، نابغة في الإنشاء والأدب، تلقى تعلميه في الأزهر، واتصل بالشيخ محمد عبده. عمل في وزارة المعارف، ووزارة الحقانية، وفي سكرتاريا الجمعية التشريعية، وسكرتاريا مجلس النواب. من أعماله: النَّظرات، العَبَرات، في سبيل التاج، ومن أعماله ما هو مترجم عن الفرنسية. توفي في الثاني عشر من تموز سنة (١٩٤٢م).	٢٨٥

		نقلاً عن الزركلي: **الأعلام**، ٧/٢٣٩-٢٤٠، وعمر رضا كحالة: **معجم المؤلفين**، ١٢/ ٢٧٢.	
٨١	ميلتن، جون	شاعر ومؤرخ إنكليزي، وأحد أهم الأدباء الإنكليز بعد وليم شكسبير. اعتنق في جميع أعماله فلسفة سياسية عارضت الاستبداد، والدين المستند إلى الدولة، وامتد تأثيره إلى الثورات الأمريكية والفرنسية. أشهر أعماله: «الفردوس المفقود»، «في العقيدة المسيحية»، «فن المنطق». توفي سنة (١٦٧٤م). نقلاً عن الموسوعة البريطانية: https://www.britannica.com/biography/John-Milton	٢٧٧
٨٢	نجيب محفوظ	أديب وروائي مصري، وأول عربي فاز بجائزة "نوبل" في الأدب عام (١٩٨٨م)، وأكثر أديب عربي حُوِّلت رواياته إلى أفلام سينمائية وتليفزيونية. التحق بكلية الآداب جامعة فؤاد الأول (القاهرة بعد ذلك) عام (١٩٣٠م) وحصل على ليسانس الفلسفة. عمل موظفاً حكومياً فبدأ سكرتيراً برلمانياً بوزارة الأوقاف، ثم مديراً لمؤسسة القرض الحسن، وانتقل بعدها ليكون مديراً لمكتب وزير الإرشاد، ثم مديراً للرقابة على المصنفات الفنية، وانتهى به الحال رئيساً لمؤسسة دعم السينما. حصل على عدة أوسمة وجوائز أهمها – عدا جائزة نوبل – جائزة الدولة في الأدب عام (١٩٥٧م)، ووسام الاستحقاق من الطبقة الأولى عام (١٩٦٢م)، وقلادة النيل العظمى (١٩٨٨م). من أعماله: «أولاد حارتنا»، «الحرافيش»، «اللص والكلاب». توفي في الثلاثين من آب سنة (٢٠٠٦م). **نقلاً عن الجزيرة نت**: https://v.ht/VuBa	
٨٣	الندوي	علي أبو الحسن بن عبد الحي بن فخر الدين الحسني، الداعية، المفكر، الأديب الهندي. التحق في العام (١٩٢٧م) بجامعة لكنهؤ فرع الأدب العربي ولم يتجاوز عمره الأربعة عشر عاماً، وتخرج في العام (١٩٢٩م). أقبل بعدها على دراسة الحديث، والتفسير وعُيِّن في عام (١٩٣٤م) مدرساً لمادتي التفسير والأدب في ندوة العلماء. انتسب إلى الجماعة الإسلامية بزعامة المودودي وعُيِّن مسؤولاً عنها في مدينة لكنهؤ سنة (١٩٤٢م) ثم انفصل عنها والتحق بجماعة الدعوة والتبليغ. تولى رئاسة مجلس أمناء رابطة العالم الإسلامي، ورئاسة المجمع الإسلامي العلمي في لكنهؤ، وكان عضواً في مجامع اللغة العربية في كل من دمشق والقاهرة وعمَّان. من أعماله: «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين»، «رجال الفكر والدعوة في الإسلام»، «السيرة النبوية». توفي يوم الجمعة الحادي والثلاثين من شهر كانون الأول سنة (١٩٩٩م). انظر: سيد عبد الماجد الغوري: **أبو الحسن علي الحسني الندوي – الإمام المفكر الداعية الأديب**، ص ١٢٩-٣٤١.	٣٧٨ ,٢٨٠

٨٤	النسفي	ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد بن محمد بن مكحول أبو المعين المكحول النسفي، الإمام الزاهد. عالم بالأصول والكلام. من تصانيفه: «تبصرة الأدلة»، و«التمهيد قواعد التوحيد»، و«شرح الجامع الكبير للشيباني» في فروع الحنفية. توفي في الخامس والعشرين من ذي الحجة سنة ثمان وخمسمائة. انظر ترجمته: عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي: **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، ٥٢٧/٣، وقاسم بن قطلوبغا: **تاج التراجم**، ص ٣٠٨-٣٠٩. والزركلي: **الأعلام**، ٧/ ٣٤١.	١٤, ٨٧, ١٠٨, ١٠٩, ١٢٢, ١٢٤, ١٢٥, ١٢٦, ١٢٧, ١٣١, ١٣٥, ١٣٦, ١٣٨, ١٣٩, ١٦٥, ٣٦٧
٨٥	النشار، علي سامي	متكلِّم وفيلسوف أشعري، أستاذ الفلسفة الإسلامية في جامعة الإسكندرية، والقائم على المدرسة الفلسفية الإسلامية التي اتجهت نحو مصادر الفكر الفلسفي الإسلامي الأصيل في الجامعة. كان باحثاً عميق الفكر، رصين الأسلوب. له العديد من المؤلفات الشهيرة، بعضها لقيت إعجاباً شديداً وأخرى عكس ذلك. أشهر مصنفاته: «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام»، «مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي»، «نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلهة». وله تحقيقات وتعليقات على مؤلفات عدة منها: «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام للسيوطي»، «عقائد السلف للأئمة: أحمد بن حنبل والبخاري وابن قتيبة وعثمان الدارمي» (بالاشتراك مع عمار جمعي الطالب. وهو تعليق على عدة كتب)، «فرَق وطبقات المعتزلة»، تحقيق وتعليق بالاشتراك مع عصام الدين محمد. توفي في الرباط في ٢١ شوال (١٤٠٠هـ) الموافق أول أيلول (١٩٨٠م). نقلاً عن: محمد خير رمضان يوسف: **تتمة الأعلام للزركلي**، ٢١٥/٣-٢١٦، والنشار: **جهود الإسكندرية في التأليف الفلسفي**، مقال في مجلة الكتاب العربي، (مصر، العدد: ٤١، ١٩٦٨/٤/١م) ص ٣٣. وتاريخ الوفاة منقول عن الموسوعة الحرة: **ويكيبيديا**، لتعذر الوقوف على مصدر آخر. https://v.ht/t4ef	
٨٦	الهروي الأنصاري	عبد الله بن محمد بن علي الهروي الأنصاري الحنبلي أبو إسماعيل، الإمام الحافظ، الفقيه، المفسِّر، المتصوِّف. كان يدعى شيخ الإسلام، وكان إمام أهل السُّنة بهراة، وعُرف بشدته على الأشعرية. من مصنفاته: «ذم الكلام»، «منازل السائرين» في التصوف، و«الأربعين» في التوحيد. توفي يوم الجمعة الثاني والعشرين من ذي الحجة سنة إحدى وثمانين وأربعمائة.	١٥١

		انظر ترجمته: ابن أبي يعلى: **طبقات الحنابلة**، ٢/٢٤٧-٢٤٨، والذهبي: **سير أعلام النبلاء**، ١٨/٥٠٣-٥١٨، وابن رجب الحنبلي: **الذيل على طبقات الحنابلة**، ١/١١٣-١٥٣.	
٨٧	هيجل	فيلسوف مثالي، درس الفلسفة واللاهوت، وحمل ما يسمى الأهلية اللاهوتية عام (١٧٩٣م). عمل مدرساً خصوصياً حتى عام (١٨٠٠)، ثم مدرساً في جامعة "يينا" بين عامي (١٨٠١-١٨٠٧م)، وبعدها رئيساً لتحرير جريدة "بامبرج"، وأستاذاً في جامعة "هيدليرج"، وانتهى أستاذاً جامعة "برلين" عام (١٨١٨م). كان مؤمناً ببشرية المسيح، وشنَّ حملة شعواء على مثالب الكنيسة الرسمية. من أعماله: «المنطق الكبير»، «الفارق بين فلسفة فشته وشلنج»، «ظاهريات الروح». توفي في الرابع عشر من تشرين الثاني سنة (١٨٣١م). د. عبد الرحمن بدوي: **موسوعة الفلسفة**، ٢/٥٧٠-٥٧٦.	٩٥
٨٨	هيرتز	-	٣٠٦
٨٩	واصل بن عطاء	واصل بن عطاء، أبو حذيفة البصري الغزَّال، كان بليغاً مفوَّهاً مقتدراً بالعربية، متبحراً في الكلام، وهو شيخ المعتزلة. روي أنه كان يجلس إلى الحسن البصري، فلما حصل الخلاف حول مرتكب الكبيرة وقالت الخوارج بتكفيره، وأبقى الجماعة على إيمانه، قال واصل: إنه في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، وكان هذا سبب مفارقته لمجلس الحسن، وتبعه عمرو بن عبيد، فقيل لهما ولأتباعهما المعتزلة. من تصانيفه: أصناف المرجئة، المنزلة بين المنزلتين، معاني القرآن. توفي سنة إحدى وثلاثين ومائة. انظر ترجمته: أحمد بن المرتضى: **طبقات المعتزلة**، ص ٢٨-٣٥، وابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ٦/٧-١١، وياقوت الحموي: **معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، ٦/ ٢٧٩٣- ٢٧٩٥، والذهبي: **تاريخ الإسلام**، ٣/٧٤٩-٧٥٠.	١٢٦, ١٤٢
٩٠	وليم جيمس	عالم نفس وفيلسوف براجماتي، درس الطب في جامعة هارفارد، وعيّن مُدرّساً فيها، فدرَّس علم وظائف الأعضاء، والتاريخ الطبيعي، والتشريح المقارن، وعلم النفس، والفلسفة، له عدة مؤلفات أبرزها: «مبادئ علم النفس»، «البراغماتية»، «أصناف التجربة الدينية»، توفي عام (١٩١٠م). انظر ترجمته: د. عبد الرحمن بدوي: **موسوعة الفلسفة**، ١/٤٤٧-٤٥٠، وكامل محمد محمد عويضة: **وليم جيمس رائد المذهب البراغماتي**، ص ١١-١٥.	ت, ١٤, ٨٦, ٨٧, ٣٧٨

٠٥- فهرس الفرق والطوائف

م	الفرقة	الصفحة
١	الإسماعيلية	٨١, ١٥٢
٢	الأشاعرة	١٣٣, ١٣٦, ١٧٧
٣	الأفلاطونية المحدثة	١٤٨
٤	الثنوية	١٤٢
٥	الجهمية	١٢٨, ١٣١, ١٦٣, ٣٥٢, ٣٥٣
٦	الغنوصية	٨١
٧	الكرامية	١٥١, ١٥٢, ١٦٧
٨	الماتريدية	١٤, ١٦٥, ٢٢٤
٩	الماسونية	٨١
١٠	المعتزلة	٩٧, ١١٦, ١٣٠, ١٣٤, ١٣٥, ١٣٩, ١٤١, ١٤٢, ١٦٢, ١٦٣, ٢٤٣, ٣٤٣, ٣٥٢

٠٦-فهرس الأبيات الشعرية

م	الشطر الأول	الشطر الثاني	الصفحة
	حرف الباء		
١	وَمَا سُمِّي الإنْسانُ إلا لنَسْيِه	وما القَلْبُ إلا أنَّه يتقلَّب	١١٤
	حرف العين		
٢	وفينا رسول الله يتلو كتابه	إذا انشقَّ معروفٌ من الفجر ساطع	٢٨٧
	حرف اللام		
٣	يَغْنَى به عن حُجَّة ودلالة	من ذا يريد على النهار دليلاً	٣١٩
٤	نهاية إقدام العقول عِقالُ	وأكثر سعي العالمين ضلال	١٤٤
٥	كأنها عمر الفتى	والنار فيها كالأجل	٢٧٠

المحتويات

شكر واجب ..... ث

مقدمة ..... أ

مشكلة البحث وأسئلتها: ---------- أ

أهمية البحث وأسباب اختياره: ---------- ب

أهداف البحث: ---------- ب

المنهج المتبع: ---------- ب

الدراسات السابقة: ---------- ت

الصعوبات العلمية: ---------- ح

معالم خطة البحث: ---------- خ

أهم مصادر البحث ومادته العلمية: ---------- ر

الفصل الأول ---------- ١

المنظومة الوجدانية ودورها في حياة الإنسان ---------- ١

المبحث الأول: الانفعال ودوره في حياة الإنسان ٥

المطلب الأول - مفهوم الانفعال: ---------- ٧

المطلب الثاني - شروط حدوث الانفعال: ---------- ٩

المطلب الثالث - خصائص الانفعالات: ---------- ١٠

المطلب الرابع - نظريات تفسير حدوث الانفعال: ---------- ١١

المطلب الخامس - الانفعالات في القرآن الكريم: ---------- ٢٢

المطلب السادس - أثر الانفعال في حياة الإنسان: ---------- ٢٩

المبحث الثاني: العاطفة ودورها في حياة الإنسان: ٣٣

المطلب الأول - تعريف العاطفة: ---------- ٣٦

المطلب الثاني - تكوُّن العاطفة: ---------- ٣٧

المطلب الثالث - تصنيف العواطف: ---------- ٤١

المطلب الرابع - مكانة الحب في العاطفة الإنسانية: ---------- ٤٣

المطلب الخامس - العواطف في القرآن الكريم: ---------- ٤٥
المطلب السادس - دور العاطفة في حياة الإنسان: ---------- ٤٩
المبحث الثالث: الوجدان ودوره في حياة الإنسان ٥٢
المطلب الأول _ ماهية الوجدان ومفهومه: ---------- ٥٥
المطلب الثاني _ علاقة الإدراك بالوجدان: ---------- ٦٠
المطلب الثالث _ مظاهر الوجدان ودوره في حياة الإنسان: ---------- ٦٦
المطلب الرابع _ تربية الوجدان: ---------- ٦٧
الفصل الثاني ----------٦٩
العقيدة الدينية والعقيدة الإسلامية وأثر الوجدان في البناء والتمكين----------٦٩
المبحث الأول: العقيدة الدينية وعوامل بنائها ٧٠
المطلب الأول - مفهوم العقيدة الدينية: ---------- ٧٣
المطلب الثاني - مكونات الدين ومكانة العقيدة بينها: ---------- ٧٦
المطلب الثالث - بواعث التدين ونشأة العقيدة الدينية: ---------- ٨٢
المطلب الرابع - آلية تشكل المعتقد وأثر الوجدان في تكوينه: ---------- ٩٢
المطلب الخامس - خصائص المعتقد وأحواله الساكنة والمتطورة: ---------- ٩٦
المبحث الثاني: العقيدة الإسلامية ومنهج بنائها ١٠٣
المطلب الأول - مفهوم العقيدة الإسلامية: ---------- ١٠٥
المطلب الثاني - العقل والقلب ومكانتهما الإدراكية: ---------- ١٠٩
المطلب الثالث - نظرية المعرفة في العقيدة الإسلامية: ---------- ١٢٠
المطلب الرابع - مناهج بناء العقيدة الإسلامية: ---------- ١٣٢
المطلب الخامس - دور المكوِّن الوجداني في تمكين العقيدة الإسلامية: ---------- ١٨٥
الفصل الثالث ----------١٩٦
آليات تفعيل الجانب الوجداني لتمكين العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر ----------١٩٦
المبحث الأول: المدخل التربوي ١٩٧
المطلب الأول - مفهوم التربية والتربية الإسلامية: ---------- ١٩٩
المطلب الثاني - التربية الوجدانية ومكانتها في التربية الإسلامية: ---------- ٢٠٧

المطلب الثالث - الأهداف التربوية في المستوى الوجداني: ---------- ٢١٣
المطلب الرابع - الآليات التطبيقية للتربية الوجدانية في المؤسسات التربوية: ---------- ٢٢١
المطلب الخامس - قياس وتقويم الأهداف الوجدانية في التربية الإسلامية: ---------- ٢٥١
المبحث الثاني - المدخل الأدبي: ٢٦٠
المطلب الأول - الأدب وفنونه: ---------- ٢٦٤
المطلب الثاني - أهمية الأدب ودوره في التكوين العقائدي: ---------- ٢٧٥
المطلب الثالث - الالتزام في الأدب: ---------- ٢٧٨
المطلب الرابع - الأدب الإسلامي - المفهوم والخصائص: ---------- ٢٨٠
المطلب الخامس - متطلبات توظيف الأدب في تمكين العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر:
---------- ٢٨٥
المبحث الثالث - المدخل الإعلامي: ٢٩١
المطلب الأول - مفهوم الإعلام والاتصال: ---------- ٢٩٥
المطلب الثاني - تطور العمليات الإعلامية من الحالة البدائية إلى مفهوم الاتصال
الجماهيري: ---------- ٣٠١
المطلب الثالث - وسائل الاتصال الجماهيري: ---------- ٣٠٣
المطلب الرابع - أثر وسائل الاتصال الجماهيري في تشكيل القيم والمعتقدات: ---------- ٣١٣
المطلب الخامس - الإعلام الإسلامي وآفاق تمكين العقيدة في العصر الحاضر: ---------- ٣٢٨
الخاتمة والنتائج ٣٤٦
التوصيات ٣٥٠
المصادر والمراجع ٣٥٢
الفهارس ---------- ٣٨٢
٠١-فهرس الآيات ---------- ٣٨٣
٠٢-فهرس الأحاديث ---------- ٣٩٣
٠٣-فهرس الأعلام ---------- ٣٩٥
٠٥-فهرس الفرق والطوائف ---------- ٤٢٢
٠٦-فهرس الأبيات الشعرية ---------- ٤٢٣