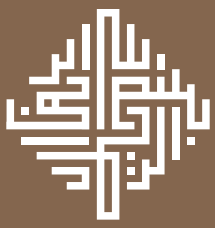


المجلة العلمية

لرئاسة الشؤون الدينية التركية

مجلة نصف سنوية محكمة

المجلد: ٧ العدد: ٢ السنة: ١٤٤٧ هـ / ٢٠٢٥ م

ISSN 2687-4547 • E-ISSN 2822-2571

رئاسة الجمهورية التركية
رئاسة الشؤون الدينية

Diyanet İşleri Başkanlığı Adına Sahibi ve Genel Yayın Yönetmeni
Publisher & Chief Editor
Hamza BAYRAM

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Managing Editor
Dr. Lamia LEVENT ABUL

Editör
Editor
Doç. Dr. Mustafa Bülent DADAŞ

Koordinatör
Coordinator
Şükrü ÇETİN

Editör Yardımcıları
Assistant Editors
Ahmet Mahmut ŞEN
Adem SARİ

Yayın Türü
Type of Publication
Altı Aylık, Hakemli, Süreli Yayın

İletişim
Contact
Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü
Süreli Yayınlar ve Kütüphaneler Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mahallesi, Dumlupınar Bulvarı
No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA
Tel: +90 (312) 295 86 62
E-mail: arapcailmidergi@diyanet.gov.tr

Grafik Tasarım
Graphic Design
Ahmet DEĞİRMENCİ

Yayın Tarihi
Publication Date
Aralık 2025, ANKARA

رئيس التحرير
صاحب الامتياز باسم
رئاسة الشؤون الدينية : حمزة بيرام

مديرة التحرير الكتابي : الدكتورة لامعة لوند أبول

المحرر : الأستاذ المشارك مصطفى بولند داداش

المنسق : شكري جتين

مساعدا المحرر : أحمد محمود شن
آدم ساري

نوع النشر : نصف سنوية محكمة، المنشورة الدورية

التواصل : المديرية العامة للمنشورات الدينية
رئاسة دائرة المكتبات والمنشورات الدورية
+90 (312) 295 86 62
arapcailmidergi@diyanet.gov.tr

التصميم الجرافيكي : أحمد دكيرمنجي

تاريخ النشر : ديسمبر 2025، أنقرة

Danışma Kurulu / Advisory Board
Prof. Dr. Safi ARPAGUŞ, Diyanet İşleri Başkanı
Dr. Hatice BOYNUKALIN ŞENKARDEŞLER, Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı
Prof. Dr. Ahmet YAMAN, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Gürbüz DENİZ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ, Kayseri Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Prof. Dr. Muhammet Halil ÇİÇEK, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Prof. Dr. Musa YILDIZ, Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi
Prof. Dr. Nasrullah Hacı MÜFTÜOĞLU, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ömer KARA, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ömer TÜRKER, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mahmut ÇINAR, Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Şehmus DEMİR, Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Hamid GOUFI, Katar Üniversitesi Şeriat ve İslami Araştırmalar Fakültesi
Prof. Dr. Hasan ALKHATTAF, Katar Üniversitesi Şeriat ve İslami Araştırmalar Fakültesi
Prof. Dr. Nama Mohammed ALBANNA, Katar Üniversitesi Şeriat ve İslami Araştırmalar Fakültesi
Doç. Dr. Abdülmuttalib ARPA, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Doç. Dr. Eşref ALTAŞ, Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Doç. Dr. Fadıl AYĞAN, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Öğr. Gör. Hayati TURGUT, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Bahset KARSLI, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Abdulnasır SÜT, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Khalid EL-AWAISI, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Eid Fathi ABDELLATİF, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Hany İsmaiel MOHAMED RAMADAN, Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dr. M. A. HASSAN RABABA, Ürdün Yermük Üniversitesi Şeriat ve İslami Araştırmalar Fakültesi
Dr. Bekir Mehmet Ali

Yayın Kurulu / Editorial Board
Dr. Hatice BOYNUKALIN ŞENKARDEŞLER
Dr. Lamia Levent ABUL
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ
Doç. Dr. Mustafa Bülent DADAŞ
Dr. Kübra ÇİÇEKLİ

اللجنة الاستشارية:
الأستاذ الدكتور صافي أرباغوش، رئيس الشؤون الدينية
الدكتورة خديجة بوينو قالين شان قاردشلار، مساعدة رئيس الشؤون الدينية
الأستاذ الدكتور أحمد يامان، كلية أحمد كيليش أوغلو الشرعية في جامعة نجم الدين أربكان
الأستاذ الدكتور غربوز دنيز، كلية الإلهيات بجامعة أنقرة
الأستاذ الدكتور لطف الله جبجي، كلية العلوم الإسلامية بجامعة قيصري
الأستاذ الدكتور محمد خليل تشيتشاك، كلية العلوم الإسلامية بجامعة يلدريم بيازيد بأنقرة
الأستاذ الدكتور موسى يلديز، كلية التربية بجامعة غازي
الأستاذ الدكتور نصر الله حاجي مفتي أغلو، كلية الإلهيات بجامعة بايبورت
الأستاذ الدكتور عمر قره ، كلية الإلهيات بجامعة أتاتورك
الأستاذ الدكتور عمر ترك أر، كلية الإلهيات بجامعة مرمرة
الأستاذ الدكتور رجب ألب ياغل، كلية الإلهيات بجامعة إسطنبول
الأستاذ الدكتور محمود تشينار، كلية الإلهيات بجامعة غازي عنتاب
الأستاذ الدكتورشيخموس دمير، كلية الإلهيات بجامعة غازي عنتاب
الأستاذ الدكتور حميد قوفي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر
الأستاذ الدكتور حسن الخطاف، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر
الأستاذ الدكتور نماء محمد البنا، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر
الأستاذ المشارك عبد المطلب آربا، كلية العلوم الإسلامية بجامعة صباح الدين زعيم بإسطنبول
الأستاذ المشارك أشرف ألتاش، كلية الآداب بجامعة مدنيات
الأستاذ المشارك فاضل أيغان، كلية الإلهيات بجامعة سيرت
عضو هيئة التدريس حياتي تورغوت، كلية الإلهيات بجامعة باموك قلعة
الأستاذ المشارك بهسيت قارصلي، كلية الإلهيات بجامعة أكدنيز
الأستاذ المشارك عبد الناصر سوت، كلية الإلهيات بجامعة بينكول
عضو هيئة التدريس الدكتور خالد العويسي، كلية العلوم الإسلامية بجامعة أنقرة لعلوم الاجتماعية
عضو هيئة التدريس الدكتورعيد فتحي عبد اللطيف، كلية الإلهيات بايبورت
عضو هيئة التدريس الدكتور هاني إسماعيل رمضان، كلية العلوم الإسلامية بجامعة جيرسون
الدكتور محمد أحمد حسن ربابعة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة اليرموك
الدكتور بكر محمد علي

اللجنة القائمة على النشر:
الدكتورة خديجة بوينو قالين شان قاردشلار
الدكتورة لامعة لوند أبول
الأستاذ الدكتور صونر كوندوز أوز
الأستاذ المشارك مصطفى بولند داداش
الدكتورة كبرى جيجكلي

İçindekiler

Editörden.....204
From the Editor
DOÇ. DR. MUSTAFA BÜLENT DADAŞ

ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

KUR'AN-I KERİM'DE NEFS-İ MUTMAİNNE SAHİPLERİNİN PRATİK ÖRNEKLERİ.....208
PRACTICAL MODELS OF THOSE WITH TRANQUIL EGOS IN THE HOLY QUR'AN
DR. AMINULLAH MOTASEM

TERCÜME MAKALELER/TRANSLATION ARTICLES

HADİS ŞERH GELENEĞİNDE MANZÛMELER: BUHÂRÎ'NİN ES-SAHÎH'İNE DAİR TÜRKÇE BİN EHÂDÎS ŞERHİ.....234
VERSES IN HADITH COMMENTARY TRADITION: COMMENTARY OF ONE THOUSAND AHADITH ON BUKHARI'S AL-SAHIH IN TURKISH
DOÇ. DR. MUSTAFA YÜCEER

GELECEKLE İLGİLİ MÜMKÜN ÖNERMELER VE ÖZGÜR İRADE: FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN ARİSTOTELES'İN MANTIKSAL KADERCİLİK ÇÖZÜMÜNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ.....266
FUTURE CONTINGENT PROPOSITIONS AND FREE WILL:
AL-RÂZÎ'S CRITICISM ON ARISTOTLE'S SOLUTION OF THE LOGICAL FATALISM
PROF. DR. EŞREF ALTAŞ

YAPAY ZEKA VE DİN PSİKOLOJİSİ.....292
ARTIFICAL INTELLIGENCE AND PSYCHOLOGY OF RELIGION
DR. MURAT ÇİNİCİ, PROF. DR. MUHAMMED KIZILGEÇİT

المحتويات

كلمة من المحرر..... 204
الأستاذ المشارك مصطفى بولند داداش

المقالات البحثية

النماذج العملية من أصحاب النفوس المطمئنة في القرآن الكريم 208
الدكتور أمين الله معتصم

المقالات المترجمة

المنظومات في شرح الحديث: شرح تركي لألفية الحديث في صحيح البخاري. 234
الأستاذ المشارك مصطفى يوجه أر

قضية الممكن المتعلق بالمستقبل والإرادة الحرة: مشكلة القدرية المنطقية ونقد الرازي لحل أرسطو..... 266
الأستاذ الدكتور أشرف ألطاش

الذكاء الاصطناعي وعلم نفس الدين..... 292
الدكتور مراد جينيجي، الأستاذ الدكتور محمد قيزيل غَجيت

كلمة من المحرر
From the Editor

مصطفى بولند داداش
الأستاذ المشارك

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي تتم به الصالحات، وبتوفيقه تتحقق المقاصد والغايات، وأفضل الصلوات وأتم التحيات على سيد السادات وفخر الموجودات سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه هم أهل الفضل والدرجات، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الحشر والمعاد. وبعد؛

نحمد الله سبحانه وتعالى على توفيقه إيانا للظهور أمام قرائنا مرة أخرى بعدد حافل بالمقالات العلمية. ونرجو منه أن يديم علينا نعمته، ويسخرنا في خدمة دينه، وأن يستخدمنا في نصرة عباده ولا يستبدلنا لا سيما في هذه الظروف الحالكة التي عاشت البشرية فيها أسوء أيامها؛ إذ جاء قوم من أنحاء العالم إلى أرض لها سكانها وأراد أن يخرجهم منها وظن هو وشياطينه أنهم قادرون على ذلك، فوجدوا فيها أناسًا نذروا أنفسهم لمالكها، وآمنوا بوعده وآثروا الباقي على الفاني، واستحقروا الحياة، ولم يخرج من فمهم تجاه ما أصابهم في أنفسهم وأولادهم وأموالهم إلا ما أمرهم ربهم الرحيم: ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة، 51/9]. وتضرعُ نبيهم صلى الله عليه وسلم حينما لقي ما لَقي في طريق دعوته إلى الله تعالى: «اللهم إليك أشكو ضعف قوتي وقلة حيلتي وهواني على الناس يا أرحم الراحمين، أنت رب المستضعفين، وأنت ربي إلى من تكلني؟ إلى بعيد يتجهمني أم إلى عدو ملكته أمري أ ن لم يكن بك علي غضب فلا أبالي، ولكن عافيتك هي أوسع لي، أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له الظلمات، ولكن عافيتك هي أوسع لي، أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له الظلمات وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة. من أن تنزل بي غضبك أو يحل علي سخطك. لك العتبى حتى ترضى ولا حول ولا قوة إلا بك».

هذا كان موقف عباد الله تعالى المخلصين المرابطين في أرض المحشر والمنشر وأرض الإسراء والمعراج. وهم صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من

قضى نحبه ومنهم من ينتظروا وما بدلوا تبديلًا. وهل صدق مسلموا الزمان ما عاهدوا الله عليه؟ وكم بطلاً ظهر فيهم واستطاع أن يقول: «لأنْ أرعى الإبل عند يوسف ابن تاشفين قائد المرابطين خير من أن أرعى الخنازير عند ألفونسو ملك المسحيين». وسجَّل بذلك اسمه في التاريخ في صفحة بيضاء بينما آثار الكثيرون أن يخلد التاريخ أسماءهم في سجلِّ مَن وقف في صف الأعداء حفاظًا على كراسيهم الزائفة وهم نسوا أو تناسوا قول النادم على خذلانه: «نحن أكلنا يوم أكل الثور الأبيض».

وما قيل في الملوك والأمراء تجاه قضية الأمة يقال في العلماء أيضًا؛ إذ منهم من اقتدى بسلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام وسلك مسلكه، واهتدى بهدي عز الدين القسام الذي عرَف أنه قد حصل العلم من أجل ذلك اليوم، بينما بقي منهم في ظل سلطانه لم يتحرك إلا به زعمًا منه أن الدين منتصر به ونسي قول الله تعالى: ﴿وَمَن جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [العنكبوت، 6/29]. والحقيقة أن الدين دين الله تعالى وهو عالٍ ومنتصر سواء كنا في نصرته أم حُرمنا من العمل من أجله. صدق الله العلي العظيم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [المائدة، 54/5].

ونرجو أن مجلتنا بذلت ما في وسعها من أجل نصرة قضية الإنسانية الكبرى: قضية فلسطين وغزة العزة بمقالاتها التي درست جانبًا من جوانبها، وستبقى بإذن الله تعالى على ذلك.

وأما ما تتضمن المجلة من البحوث في عددها الحالي فأربع مقالات من شتى العلوم الإسلامية. المقال الأول للدكتور أمين الله معتصم بنعوان: «النماذج العملية من أصحاب النفوس المطمئنة في القرآن الكريم». وحاول الباحث إبراز الأسس القرآنية التي تقوم عليها الطمأنينة النفسية، من خلال استعراض نماذج مختارة من الأنبياء والصالحين، ممن جسّدوا هذا المعنى في مواقفهم وسلوكهم العملي. وقد اختار ثلاثة من الأنبياء، وهم: سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم معلم الناس الخير ومنشئ جيلٍ كانوا معادين مخفية وصاروا به سادات للبشرية ومعلمين لها، وسيدنا إبراهيم جد الأنبياء الذي صمد أمام فرعون زمنه وصار مثالًا للصبر الفعال والتوكل، وسيدنا موسى عليه السلام الذي قضى عمره كله من أجل إنشاء جيل جديد ينتصر بهم الحق. وما على المسلم إلا الاقتداء بهم كما قال ربنا سبحانه: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام، 90/6].

والمقال الثاني للأستاذ المشارك مصطفى يُوجَه أَرْ بعنوان: «المنظومات في شرح الحديث: شرح تركي لألفية الحديث في صحيح البخاري». تناول الباحث في مقاله جهود العلماء في نظم بعض الأحاديث للنبي صلى الله عليه وسلم في نموذج: شرح ألف حديث لإسماعيل صادق كمال الذي ألفه باللغة التركية. وقد تطرق في البحث إلى اهتمام العلماء في الدولة العثمانية لكتب الحديث لا سيما صحيح البخاري أصح الكتب بعد كتاب الله تعالى حتى صار ختمه عرفًا بين المسلمين. وامتاز المقال بنجاحه في الجمع بين التحليل التاريخي والمنهجي، إذ بيّن مكانة المنظومات في شروح الحديث، وأبرز دور المنظومات في تعليم الإسلام، وكشف عن الدور الذي لعبته اللغة التركية العثمانية في خدمة صحيح البخاري. ويتبين من البحث أن إسماعيل صادق كمال رحمة الله عليه قد وفِّق في شرحه بأسلوبه الأدبي وتضمينه الأبياتَ الأحكام الفقهية المستخرجة من الأحاديث. وقد خدم بذلك علم الحديث.

والمقال الثالث للأستاذ الدكتور أشرف ألطاش بعنوان «قضية الممكن المتعلق بالمستقبل والإرادة الحرة: مشكلة القدرية المنطقية ونقد الرازي لحل أرسطو». كما يفهم من عنوانه أن المقال قد تناول موضوعًا معقدًا جدًّا وهو يتعلق بالجبر والقدر في ضوء آراء أرسطو وفخر الدين الرازي. حاول الباحث بداية بيان آراء أرسطو حول حل مشكلة الجبر التي أدى إليها مبدأ عدم التناقض مستفيدًا بكلام شارحِيه مثل الفارابي وابن رشد ثم ذكر آراء الرازي في عدم كفاية بيان أرسطو في حلها. ويُعلم أن الرازي كان من كبار الأشاعرة. وقد دلل على أحقية مذهب الأشعري في عدم الاختيار للعبد في أفعاله بأدلة كثيرة، وصار أحد ما استند عليه محلَّ نقاش كبير بين صدر الشريعة المحبوبي الذي بيَّن رأيه فيه بمقدمات أربع في كتابه التوضيح وسعد الدين التَّفْتَازاني في شرحه عليه، إلى أن طالَب السلطان العالمُ والفقيه والفيلسوف محمد الفاتح العلماءَ أن يكتبوا في حل النزاع بينهما حتى تكوَّنت من خلال تلك الأعمال مكتبة سميت مكتبة المقدمات الأربع. ونرى أن الباحث قد نجح في بيان الآراء وسهّل فهم الموضوع بعبارات واضحة.

وأما المقال الرابع والأخير للدكتور مراد جينيجي والأستاذ الدكتور محمد قيزيل غَجيت بعنوان: «الذكاء الاصطناعي وعلم نفس الدين». ويعلم أن موضوع الذكاء الاصطناعي صار حديث الناس صغيرًا وكبيرًا وبدأ يُستخدم في مجالات كثيرة منها مجال الفتوى والقضاء، والصحة، والتربية، والتعليم. ولا غرو أن يُرجع إليه في علم النفس أيضًا. ومن هنا تأتي أهمية هذا البحث. وقد ركز الباحث فيه على أهمية تقنيات تنقيب البيانات والذكاء الاصطناعي بالنسبة للعلوم

الاجتماعية، مع إيلاء اهتمامٍ خاص بمجالات استخدامها في علم نفس الديني. وكما سيرى القاري أن الباحث قد أبرز أهمية استخدام الذكاء الاصطناعي في تقويم المعطيات والاحصائيات، وخلص إلى إمكان الاستفادة منه في مجال علم النفس الديني.

هذه هي المقالات التي تضمنت مجلتنا في هذا العدد، ونرجو أن يستفيد منها القارئ ويستمتع بقراءته ولا سيما أن نشرها باللغة العربية ستؤسس جسرًا بين الإنتاج العلمي الذي ينتجه الباحثون الأتراك وبين القراء العرب.

وبمناسبة هذا العدد من مجلتنا المباركة أود أن أودّع القراء الكرام، وأبشرهم أن المجلة ستكون أفضل بإذن الله تعالى مع المحرر الجديد الأستاذ الدكتور عبد الله المعروف عمر الذي له قلم سيال وعلم غزير وهو مختص بتاريخ القدس الشريف بالإضافات إلى تخصصاته الأخرى. ولا يسعني في نهاية كلامي إلا أن أتقدم بجزيل الشكر إلى المسؤولين في رئاسة الشؤون الدينية في تركيا، وأخص بالشكر الدكتورة لامعة لَوَنْت أبول التي كانت ولا تزال خير مديرة، وفريقها في العمل منهم الأخ الفاضل آدم ساري وأحمد محمود شَنْ والآخرون الذين صار لهم دور في ظهور المجلة. كما أشكر جميع الباحثين الذين أثروا مجلتنا ببحوثهم القيمة، والمترجمين للبحوث من اللغة التركية إلى العربية. وأتمنى لهم جميعًا التوفيق والسداد. وأسأل الله تعالى أن يجعل جميع أعمالنا خالصة لوجهه الكريم. إنه ولي ذلك والقادر عليه.

MOTASEM, A., "Kur'an-ı Kerim'de Nefs-i Mutmainne Sahiplerinin Pratik Örnekleri"
Diyanet Arapça İlmî Dergi 7 (2025): 208-233
Araştırma makalesi / Research article

KUR'AN-I KERİM'DE NEFS-İ MUTMAİNNE SAHİPLERİNİN PRATİK ÖRNEKLERİ

PRACTICAL MODELS OF THOSE WITH TRANQUIL EGOS IN THE HOLY QUR'AN

AMINULLAH MOTASEM*
DR.
AFGANİSTAN PERVAN ÜNİVERSİTESİ/ŞERİAT FAKÜLTESİ

ÖZ Bu araştırma, Allah Teala'nın kendilerine nefs-i mutmainne ve kalbî istikrar nimeti verdiği kimselerden bazı uygulamalı örneklerin incelenmesini konu almaktadır. Nefs-i mutmainne ve kalbî istikrar, insanın bireysel ve toplumsal hayatında ulaşmayı hedeflediği en önemli insani ve eğitsel değerler arasında yer almaktadır. Araştırma, bu çerçevede Kur'an-ı Kerim'de nefs-i mutmainnenin dayandığı esasları ortaya koymayı ve bu anlamı tutum ve davranışlarında somut biçimde yansıtan bazı peygamberler ile salih kimselerden seçilmiş örnekler üzerinden ele almayı amaçlamaktadır. Çalışma, Kur'an-ı Kerim ışığında insan nefsinin tanımlanması ve nefsin kısımlarının açıklanmasıyla başlamakta; nefsin anlamı ve mahiyeti üzerinde durduktan sonra nefs-i mutmainne kavramına odaklanmaktadır. Nefs-i mutmainne, nefsî ve ruhî denge bakımından en üst örnek olarak değerlendirilmektedir. Bu amaçla Kur'an-ı Kerim'de yer alan nefs-i mutmainne sahibi kimselerden örnekler seçilmiştir. Bu bağlamda Hz. Muhammed, Hz. İbrahim ve Hz. Musa ele alınmış; karşılaştıkları imtihanlar karşısındaki sebat ve güven hâlleri vurgulanmıştır. Ayrıca Tâlût, Lokman ve Firavun kavminden mümin olan örnekler incelenmiştir. Araştırma, nefs-i mutmainnenin kazanılmasına katkı sağlayan bazı nitelik ve değerlerin tespitiyle sonuçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an-ı Kerim, nefis, huzur, peygamberler, salihler.

ABSTRACT This study examines selected exemplary models of individuals upon whom Allah the Exalted has bestowed the blessing of *nafs al-mutma'inna* and inner tranquility of the heart. *Nafs al-mutma'inna* and inner stability are regarded as among the most significant human and educational values that individuals seek to attain in both personal and social life. Within this framework, the study aims to elucidate the Qur'anic foundations of *nafs al-mutma'inna* through selected examples of prophets and righteous individuals who embodied this state in their conduct and actions. The study begins by defining the human *nafs* in light of the Noble Qur'an and explaining its categories, with particular attention to its meaning and nature, before focusing specifically on the concept of *nafs al-mutma'inna*. This state is presented as the highest model of inner and spiritual balance. Accordingly, individuals who exemplify *nafs al-mutma'inna* are selected from the Qur'anic narrative. In this context, the lives of Prophet Muhammad (saw), Prophet Ibrahim, and Prophet Musa (as) are examined, with emphasis on their steadfastness and trust when confronted with trials. In addition, the study analyzes the examples of Talut, Luqman, and the believing man from the family of Pharaoh. The study concludes by identifying key attributes and values that contribute to the attainment of *nafs al-mutma'inna*.

Keywords: The Holy Qur'an, ego, tranquility, prophets, the righteous.

* ORCID: http://orcid.org/0009-0008-8863-7669
aminullahmotasemm@gmail.com | https://ror.org/02jkgrk30
Geliş/Received 13.12.2024 – Kabul/Accepted 20.11.2025

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.
Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

معتصم، أ.، "النماذج العملية من أصحاب النفوس المطمئنة في القرآن الكريم"
المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية 7 (2025): 208-233
المقالة البحثية

النماذج العملية من أصحاب النفوس المطمئنة في القرآن الكريم

أمين الله معتصم
الدكتور
أفغانستان جامعة بروان/كلية الشريعة

الملخص

يتناول هذا البحث دراسة نماذج عملية من الذين أنعم الله عليهم بنعمة الاطمئنان النفسي والاستقرار القلبي، بوصفها من أعظم القيم الإنسانية والتربوية التي يسعى الإنسان إلى تحقيقها في حياته الفردية والاجتماعية. ويهدف البحث إلى إبراز الأسس القرآنية التي تقوم عليها الطمأنينة النفسية، من خلال استعراض نماذج مختارة من الأنبياء والصالحين، ممن جسّدوا هذا المعنى في مواقفهم وسلوكهم العملي. ويبدأ البحث بتعريف النفس الإنسانية في ضوء القرآن الكريم، وبيان أقسامها، مع التوقف عند معنى النفس وماهيتها، ثم التركيز على مفهوم النفس المطمئنة باعتبارها النموذج الأعلى في التوازن النفسي والروحي. ولتحقيق هذا الهدف، يستعرض البحث نماذج من أصحاب النفوس المطمئنة في كتاب الله تعالى، حيث تم اختيار ثلاثة من الأنبياء، وهم: سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وسيدنا إبراهيم وسيدنا موسى عليهما السلام، مع إبراز مواقف قرآنية تعبّر عن ثباتهم وطمأنينتهم في مواجهة الابتلاءات. كما يتناول البحث ثلاثة نماذج من الصالحين، وهم: طالوت ولقمان والرجل المؤمن من قوم فرعون، مع بيان الصفات التي وصفهم بها القرآن الكريم، الدالة على رسوخ الإيمان وقوة اليقين. وتخلص الدراسة إلى استنباط مجموعة من الصفات والقيم القابلة للاكتساب، التي تسهم في تحقيق الطمأنينة النفسية وبناء الاستقرار الداخلي للفرد والمجتمع.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، النفس، الطمأنية، الأنبياء، الصالحين.

This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.
It is hereby declared that this study has been prepared in full compliance with scientific and ethical standards and that all sources utilized are duly cited in the references.

المدخل

الحمد لله الذي خلق النفس البشرية وسوّاها، فألهمها فجورها وتقواها، وكتب الفلاح لمن زكّاها، والصلاة والسلام على من جعل الله تزكية النفوس من صميم رسالته الشريفة، ورضي الله عن الصحابة الأبرار الذين زكَت نفوسهم، فأصبحوا بها صفوة خلق الله بعد الأنبياء، وعلى من تبعهم في تزكية النفوس وتربية الأجيال إلى يوم لا فلاح فيه إلا لمن زكى نفسه.

أما بعد، فقد خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان ليعبده بخدمة خلقه وعمارة أرضه، وجعل تزكية النفوس وتربية الأرواح من أهم مطالب كتابه العزيز، ومن أجَلّ وظائف نبيه الكريم صلى الله عليه وسلم. ذلك أن العبد لا يمكنه القيام بواجب العبودية الحقة ما لم يُفلح في تزكية نفسه أولًا؛ لأن النفس أمارة بالسوء، فيجب تزكيتها وتهذيبها حتى ترتقي إلى مرتبة الاطمئنان، ليرضى الله عنها، ويدخلها في عباده المقربين[1] وجنته المخصوصة.[2] قال الله تعالى: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ. ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً. فَادْخُلِي فِي عِبَادِي. وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾.[3]

جعل الله تعالى النفس الإنسانية محور التدافع بين الحقِ والباطلِ، والخيرِ والشرِ، والصلاحِ والفسادِ. إن إهمال النفس هو السبب الأساسيّ لكل ما نراه من الشر والفسادَ المستشري في المجتمعات البشريه. ولا يحقّ الحقُّ ولا يأتي الإصلاح ولا يعمُّ الخير إلا بسعي أناسٍ أقوياءِ النفوسِ، والنفس لا تكون قوية وهي أمارة بالسوء؛ لأن صاحبها غارق في الفسادِ، فكيف يُتوقَّع منه الإصلاح؟! فلا بد إذن للإصلاح المنشود من قيام رجال أقوياء ارتقت نفوسهم من المرحلة الأمارة بالسوء إلى اللوامة ثم المطمئنة، حيث تلوم صاحبها عند ارتكاب المعاصي، وتطمئن إلى قَدر ربها ووعده، وتطمئن إلى السعادة في الدنيا والفوز في الآخرة.

وقد قدّم القرآن الكريم نماذجَ من رجال أقوياء النفوس؛ لنستفيد من سيرتهم، ونتخذ منها نباريس، نضيء بها طريقنا إلى العبادة والعمارة، ونقتدي بهم في أداء ما وجب علينا من إقامة الحق ونشر الخير. لذا، نبحث في هذه الدراسة عن عدد من النماذج الفريدة من الأنبياء والصالحين الذين ذكرهم الله في كتابه،

---

[1] محمد بن عمر فخر الدين الرازي، *مفاتيح الغيب* (بيروت: دار الفكر، 1981/1401)، 179/31.

[2] إسماعيل بن مصطفى لخلوتي، *روح البيان في تفسير القرآن*، تحقيق: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن (بيروت: دار الكتب العلمية، 2018/1439)، 440/10.

[3] الفجر 89/27-30.

لنتناول أوصافهم التي تدل على قوة نفوسهم وسكونها واطمئنانها، خصوصًا في الأزمات والمواقف الحرجة، لنسهل على أنفسنا الاقتداء بهم والسير على نهجهم. ونسأل الله تعالى أن يوفقنا في تحقيق ما أردناه.

وأما بالنسبة إلى الدراسات السابقة المتعلقة بموضوع البحث، فقد ظل موضوع النفس البشرية وأسرارها من أكثر البحوث طرحًا في المجامع العلمية، وعند أهل العلم، منذ القدم إلى يومنا هذا. فلما جاء الإسلام، وصف الله تبارك وتعالى النفس بالصفات الثلاثة: (الأمارة بالسوءِ واللوّامةِ والمطمئنةِ)؛ لذا، دخل الحديث حول صفات النفس في المباحث الإسلامية، حيث لم يوجد كتاب في التفسير أو الحديث أو العقائد أو الأخلاق، إلا فيه مقال حول صفات النفس. ومن أبرز ما كُتِب في تعريف النفس: (كتاب النفس لأرسطوطاليس، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني)، و(النفس البشرية في ضوء الكتاب والسنة، د. محمود فتوح محمد سعدات)، ومن الكتب التي اهتمّت بتزكية النفس: (تزكية النفس، ابن تيمية)، و(المستخلص في تزكية الأنفس، سعيد حوى)، ومن الكتب المختصة بالنفس المطمئنة: (أصحاب النفوس المطمئنة، عبد الحميد كشك)، و(نحو نفس مطمئنة واثقة، أ. د. طارق بن علي الحبيب).

إلا أن هذه الكتب لم تتناول ما نرغب في دراسته في هذا البحث، وهو تسليط الضوء على أهم الأوصاف التي تتمتع بها أصحاب النفوس الزكية الذين عرّفهم الله في القرآن الكريم، وبيّن جوانب من أوصافهم التي تدل على اطمئنانهم النفسي في المواقف المختلفة.

1- النفس الإنسانية وأقسامها في القرآن الكريم

1.1- معنى النفس:

إذا تتبعنا كلمة (النفس) في كتب اللغة والمعاجم وجدنا أنها تُستعمَل بمعان متعددة، منها: الروح، والدم، والجسد، وعين الشيء وكنهه وجوهره، والأخ، وجميع الإنسان بروحه وجسمه، والعظَمة والكِبر، والعزة، والهمّة، والفرج من الكرب، والنّفاسة.[4]

---

[4] الخليل بن أحمد الفراهيدي، *كتاب العين*، تحقيق: عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003/1424)، «نفس»، 249/4؛ ومحمد بن أبي بكر الرازي، *مختار الصحاح* (بيروت: مكتبة لبنان، 1986)، «نفس»، 280؛ محمد بن مكرم بن منظور، *لسان العرب* (بيروت: دار صادر، 1414)، "نفس"، 233/6.

يرى العديد من العلماء أن النفس هي عبارة عن حقيقة الإنسان (جوهره) التي بها قوام حياته، وأما البدن فقد عَبَّر عنه الغزالي بِمَرْكَب النفس[5] وبمملكتها وعالمها ومستقرها ومدينتها.[6]

وفي الاصطلاح، عَرَّفها أهل العلم بأنها: جوهر بخاري أو شفاف لا يُرى، وهي الحاملة لقوة الحياة والحسّ والحركة الإرادية.[7]

1.2- ماهية النفس:

يُفهَم من تعريف النفس في اللغة والاصطلاح بأنها جوهر مستقلّ يستقرّ في بدن الإنسان، وبه يتحرك الإنسان تحركات هادفة وعاقلة تختلف عن تحركات سائر الحيوانات. ومن خلال النفس، يستطيع الإنسان تخطيط تسخير بقية المخلوقات لتحقيق أهدافه. وأما ما قيل في ماهية النفس وجزئياتها فليس إلا ظنونًا وتصورات غير مستندة إلى دليل شرعي أو علمي أو عقلي مقبول؛ لأن النفس ليست مادة يمكن رؤيتها أو لمسها، ولا يمكن معرفتها إلا من خلال الوحي، والوحي لم يُخبرنا عن ماهيتها بشكل واضح، ولذلك اختلفت آراء العلماء والمفكرين قديمًا وحديثًا في هذا الشأن.[8]

1.3- النفس في القرآن الكريم

وردت كلمة "النفس" في القرآن الكريم بمعانٍ متعددة، منها:

- الروح: كما في قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ﴾،[9] قال ابن كثير: «إن الكافر إذا احتضر، بَشّرته الملائكة بالعذاب، والنكال، والأغلال، والسلاسل، والجحيم، والحميم، وغضب الرحمن الرحيم، فتتفرق روحه في جسده، وتعصي وتأبى الخروج، فتضربهم الملائكة، حتى تخرج أرواحهم من أجسادهم».[10] وفي قوله

---

[5] محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، *إحياء علوم الدين* (بيروت: دار المعرفة، 1982/1402)، 9/3.

[6] الغزالي، *إحياء علوم الدين*، 7/3.

[7] علي بن محمد الجرجاني، *معجم التعريفات*، تحقيق: محمد صديق المنشاوي (القاهرة: دار الفضيلة، د. ت)، 204؛ عبد القادر العاني، *بيان المعاني* (دمشق: مطبعة الترقي، 1965/1382)، 439/5.

[8] محمد بن إبراهيم الوطواط، *مباهج الفكر ومناهج العبر*، (المكتبة الشالمة، د. ت)، 7. باختصار.

[9] الأنعام، 93/6.

[10] إسماعيل بن عمر ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، تحقيق: مصطفى السيد محمد (جيزة: مؤسسة قرطبة، 2000/1421)، 113/6.

تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾،[11] صرَّح ابن حيان هنا بأن: «الأنفس هي الأرواح».[12]

– الضمير: في قوله تعالى: ﴿يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ لَكَ﴾،[13] يرى الراغب أن هذا تنبيه على ما في ضمائرهم،[14] وفي قوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾،[15] قال الزجاج: «ومعنى تعلم ما في نفسي، أي تعلم ما أضْمره».[16]

– الإنسان بجميع أبعاده: يقول الشنقيطي عند تفسيره قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾:[17] «قالوا: النفس تحمل كامل خلقة الإنسان بجسمه وروحه وقواه الإنسانية من تفكير وسلوك...إلخ».[18]

– الأخ: استشهد ابن منظور بقول الله عزّ وجل: ﴿فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ﴾[19] على أن النفس في الآية بمعنى الأخ.[20]

– الجنس: قال الله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا﴾،[21] فسّر ابن كثير النفس هنا بالجنس، فقال: «أي: خلق لكم من جنسكم إناثًا يَكُنَّ لكم أزواجًا».[22]

– الجسد: قال الله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾،[23] ذهب الخازن إلى أن النفس في هذه الآية يمكن أن يُراد بها الجسد، بقوله: «عدل خلقها وسوّى أعضاءها... إن أُرِيد بالنّفس الجسد، وإن أُرِيد بها المعنى القائم بالجسد فيكون

---

[11] الزمر، 42/39.
[12] محمد بن يوسف الأندلسي، *تفسير البحر المحيط*، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود / الشيخ على محمد عوض (بيروت: دار الكتب العلمية، 1413/1993)، 414/7.
[13] آل عمران، 154/3.
[14] الحسين بن محمد الإصفهاني، *تفسير الراغب الأصفهاني*، تحقيق: عادل بن علي الشِّدي (الرياض: مدار الوطن، 1424/2003)، 933/2.
[15] المائدة، 116/5.
[16] إبراهيم بن السَّرِي الزجاج، *معاني القرآن وإعرابه*، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي (بيروت: عالم الكتب، 1408/1988)، 223/2.
[17] الشمس، 7/91، 8.
[18] محمد الأمين الشنقيطي، *تتمة أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن* (مصر: مطبعة المحني، 1400/1980)، 243/9.
[19] النور، 61/24.
[20] ابن منظور، *لسان العرب*، «نفس»، 233/6.
[21] الروم، 21/30.
[22] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 20/11.
[23] الشمس، 7/91.

معنى سوّاها: أعطاها القوى الكثيرة، كالقوة الناطقة، والسامعة، والباصرة، والمفكرة، والمخيلة، وغير ذلك من العلم، والفهم».[24]

– الذات والحقيقة: ورد لفظ النفس في كثير من آيات القرآن بمعنى ذات الإنسان وحقيقته، منها: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾،[25] يرى الرازي والبيضاوي أن النفس في فيها بمعنى الذات والحقيقة.[26]

وأما النفس التي وصفها القرآن الكريم بالصفات الثلاث: (الأمارة بالسوء، واللوامة، والمطمئنة) فهي المعنى الأخير للنفس، التي عَبَّر عنها بعض العلماء بحقيقة الإنسان وجوهره؛ لأن مراعاة بقية المعاني لا يستقيم مع المفهوم الذي تفيده الآيات التي وردت فيها كلمة النفس موصوفة بهذه الصفات.

1.4- النفس المطمئنة:

وأما الاطمئنان الذي ورد في الآية: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾[27] فهو صفة من صفات النفس، ويرى ابن القيم أنها تُسمَّى مطمئنة باعتبار طمأنينتها إلى ربها بعبوديته ومحبته والإنابة إليه والتوكل عليه والرضا به والسكون إليه.[28] وأما الغزالي فيرى أن النفس إذا سكنت تحت الأمر وزال عنها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات، سُمِّيت: النفس المطمئنة.[29] ويفسر الدكتور طارق بن علي الحبيب طمأنينة النفس بأن يكون لدى صاحبها توافق بين مشاعره وسلوكه وأفكاره.[30]

2- أصحاب النفوس المطمئنة في القرآن الكريم

نجد في القرآن الكريم نماذج فريدة من أصحاب النفوس المطمئنة، التي تُعرَف سكينتها وطمأنينتها عند اتخاذ القرارات الحاسمة في اللحظات الحرجة،

---

[24] علي بن محمد الخازن، *لباب التأويل في معاني التنزيل*، تحقيق: محمد علي شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004/1425)، 432/4.

[25] الأنعام، 54/6.

[26] الرازي، *مفاتيح الغيب*، 5/13؛ عبد الله بن عمر البيضاوي، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1997/1418)، 151/2.

[27] الفجر، 27/89.

[28] محمد بن أبي بكر ابن القيم، *الروح*، تحقيق: بسام علي سلامة العموش (الرياض: مطابع الفرزدق التجارية، 1986/1406)، 665. بتصرف يسير.

[29] الغزالي، *إحياء علوم الدين*، 4/3. بتلخيص.

[30] الدكتور طارق بن علي الحبيب، *نحو نفس مطمئنة واثقة* (رياض: دار الهدى للنشر والتوزيع، 2008/1429)، 43.

التي لا يتمكن الإنسان العادي من ضبط نفسه فيها، فإذا نظرنا إلى التقسيم الثلاثي للنفس البشرية الذي قدّمه القرآن الكريم، يتبين لنا بوضوح أن مَن أهمل نفسه حتى أصبحت هي الآمرة، ومَن كانت نفسه في حالة التردد والاضطراب، فلا يتمكن من حسم المواقف أبدًا. فمن هنا نعلم أن القدرة على الحسم والفصل لا توجد إلا عند أصحاب النفوس المطمئنة.

فأخذنا من الأمثلة القرآنية لأصحاب النفوس المطمئنة ثلاثة من الأنبياء وثلاثة من الصالحين؛ لندرس جانبًا من مواصفاتهم التي بيّنها القرآن الكريم؛ لنؤكّد أن الحصول على النفس المطمئنة ممكن، وأن طريقته تزكية النفس، وليسهل علينا الاقتداء بالنماذج العملية التي قدمها القرآن الكريم، وهي أحسن ما يُقتدَى بها.

2.1- نماذج من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام

قدّم القرآن الكريم نماذج من الأنبياء السابقين وأمرنا بالاقتداء بهم في مسيرة حياتنا، ففي سورة الأنعام، بعد ذكر عدد من الأنبياء، قال الله سبحانه وتعالى خطابًا لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾،[31] فالحكمة من بيان قصص الأنبياء في القرآن الكريم هي الاقتداء بهم؛ لأنهم كانوا على هدى، ولا يمكن الفلاح إلا بالهدى الذي كان هؤلاء الأفذاذ عليه. وبناءً على ذلك، سوف نبين في هذا المطلب بعض النماذج العملية من مواقف خيرة خلق الله، وهم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، كما بيّنها القرآن الكريم، وهذه المواقف التي تشير إلى اطمئنانهم عند اتخاذ القرار.

2.1.1- محمد صلى الله عليه وسلم

كان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أكثر الناس اطمئنانًا على الإطلاق، إذ لم يُرَ منه التردد والاضطراب أبدًا منذ بعثته إلى أن توفاه الله عز وجل. وقد عبّر علي رضي الله عنه عن طمأنينة النبي صلى الله عليه وسلم عند حَمْي الوطيس بقوله: «كُنَّا إِذَا حَمِيَ الْبَأْسُ، وَلَقِيَ الْقَوْمُ الْقَوْمَ، اتَّقَيْنَا بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَا يَكُونُ أَحَدٌ مِنَّا أَدْنَى إِلَى الْقَوْمِ مِنْهُ».[32] وقال الله تعالى عن اطمئنانه في رحلة الهجرة وهو في غار ثور مع صاحبه أبي بكر الصديق: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ

---

[31] الأنعام، 90/6.

[32] الحاكم محمد بن عبد الله، *المستدرك على الصحيحين*، المتتبع أوهام الحاكم التي سكت عليها الذهبي: أبي عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي. (القاهرة: دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، 1997/1417)، «قسم الفيء»، 170/2، (الرقم: 2690).

لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾.[33] ففي صحيح مسلم عن أنس بن مالك رضي الله عنه: «أَنَّ أَبَا بَكْرٍ الصِّدِّيقَ حَدَّثَهُ، قَالَ: نَظَرْتُ إِلَى أَقْدَامِ الْمُشْرِكِينَ عَلَى رُءُوسِنَا وَنَحْنُ فِي الْغَارِ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، لَوْ أَنَّ أَحَدَهُمْ نَظَرَ إِلَى قَدَمَيْهِ أَبْصَرَنَا تَحْتَ قَدَمَيْهِ، فَقَالَ: يَا أَبَا بَكْرٍ مَا ظَنُّكَ بِاثْنَيْنِ اللَّهُ ثَالِثُهُمَا».[34] فلو أمعنا النظر في القرآن الكريم والسيرة الشريفة، لتجلّت لنا بوضوح أنه صلى الله عليه وسلم كان أشعر الناس بمعية الله، وأتقنهم تخطيطًا في شؤونه وأحسنهم أخلاقًا في تعامله، وكان لهذه الأمور الثلاثة أثر كبير في سكون النبي صلى الله عليه وسلم وطمأنينته.

2.1.1.1- الشعور بمعية الله عز وجل:

هذه الصفة وُجِدت للنبي صلي الله عليه وسلم يوم بُعِث بالنبوة، ولازمته حتى فارق الدنيا. وبها كان يستقبل المصائب، ويخوض المعارك، ويردّ كيد الأعداء عن نفسه وعن المؤمنين. ومن أقوى الدلائل على ملازمة هذا الشعور عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك الموقف الذي حكى عنه القرآن الكريم حين قال لأبي بكرٍ الصديق: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾.[35] ثم كان له مواقف كثيرة تؤكد هذا الشعور عنده في كل لحظات حياته، منها: قوله صلى الله عليه وسلم لخبّاب بن الأرت رضي الله عنه أيام المحنة في مكة: «وَاللَّهِ لَيُتِمَّنَّ هَذَا الْأَمْرُ حَتَّى يَسِيرَ الرَّاكِبُ مِنْ صَنْعَاءَ إِلَى حَضْرَمَوْتَ لَا يَخَافُ إِلَّا اللَّهَ وَالذِّئْبَ عَلَى غَنَمِهِ».[36] ووقف موقفه في بدر مع عدد قليل من أصحابه أمام جيش مدجج بالسلاح، وكان أكثر من ثلاثة أضعاف عددهم، وهو يناجي ربه بهذه الكلمات الرائعة: «اللَّهُمَّ أَنْجِزْ لِي مَا وَعَدْتَنِي، اللَّهُمَّ آتِ مَا وَعَدْتَنِي، اللَّهُمَّ إِنْ تَهْلِكْ هَذِهِ الْعِصَابَةُ مِنْ أَهْلِ الإِسْلاَمِ لاَ تُعْبَدْ فِي الأَرْضِ».[37] وفي حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم إِذَا قَفَلَ مِنَ الْجُيُوشِ أَوِ السَّرَايَا أَوِ الْحَجِّ أَوِ الْعُمْرَةِ إِذَا أَوْفَى عَلَى ثَنِيَّةٍ أَوْ فَدْفَدٍ كَبَّرَ ثَلاَثًا ثُمَّ قَالَ: «لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، آيِبُونَ تَائِبُونَ عَابِدُونَ سَاجِدُونَ، لِرَبِّنَا حَامِدُونَ، صَدَقَ اللَّهُ وَعْدَهُ، وَنَصَرَ عَبْدَهُ، وَهَزَمَ الأَحْزَابَ وَحْدَهُ».[38] وكان من دعائه صلى الله عليه وسلم: «دَعَوَاتُ الْمَكْرُوبِ:

---

[33] التوبة، 40/9.

[34] مسلم بن الحجاج، *الجامع الصحيح*، إعداد: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار ابن حزم، 2010/1430)، «فضائل الصحابة»، 1 (الرقم 2381).

[35] التوبة، 40/9.

[36] محمد بن إسماعيل البخاري، *الجامع الصحيح*، إعداد: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار ابن حزم، 2010/1430)، «استتابة المرتدين»، 1 (الرقم 6943).

[37] مسلم، «الجهاد»، 18 (الرقم 1763).

[38] البخاري، «الجهاد»، 133 (الرقم 2995)؛ مسلم، «الحج»، 76 (الرقم 1344).

اللَّهُمَّ رَحْمَتَكَ أَرْجُو، فَلاَ تَكِلْنِي إِلَى نَفْسِي طَرْفَةَ عَيْنٍ، وَأَصْلِحْ لِي شَأْنِي كُلَّهُ، لاَ إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ».[39]

الشعور بأن الله معك ويراك ويحبّك ويؤيّدك وينصرك- يؤتيك أمانًا واطمئنانًا وقوة هائلة، فلا تخاف من جميع قوى الأرض، ولو أجمعوا كيدهم عليك، ولا يمكنهم النيل منك حتى تحقّق ما كتب الله تحقيقه بيديك. ونرى هذا المعنى بوضوح في قصة سيدنا موسى عليه السلام عندما أمره الله تبارك وتعالى بإخراج بني إسرائيل ليلًا من مصر وأتبعهم فرعون وجنوده، قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَرَاءَ الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ * قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾.[40] قال الشوكاني في تفسيره لهذه الآيات: «والمعنى: إن معي ربي بالنصر والهداية. سيهدين: أي يدلني على طريق النجاة».[41]

2.1.1.2- إتقان التخطيط

التخطيط المتقن يُعَدّ من أهم أسباب الاطمئنان النفسي عند الفرد، وكان النبي صلى الله عليه وسلم أكثر الناس تخطيطًا. وكان قبل البدء بأي عمل أو قبل الدخول في أي معركة يخطّط للإنجاز والنجاح على أحسن وجه ممكن وأكمله. فإذا نظرنا إلى تخطيطه صلى الله عليه وسلم لانتشار الدعوة في مكة وتقسيمها إلى مراحل، وإرساله نفرًا من المستضعفين إلى الحبشة، وسفره إلى الطائف، وبيعتي العقبة، وسفر الهجرة إلى المدينة، ومعارك بدر وأُحد... وغيرها من الأنشطة التي قام بها النبي صلى الله عليه وسلم بعد بعثته- نرى قبل كل موقف أو معركة تخطيطًا دقيقًا رُوعي فيه أبعاد التخطيط المنهجي كافة بأحسن وجه.

من أجل ذلك نرى أن الله تبارك وتعالى نهى المؤمنين عن مخالفة أمره حتى لا يقعوا في الفتنة، فقال: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيم﴾،[42] فسّر عطاء الفتنة بالزلازل والأهوال،[43] وفسرها البيضاوي بالمحنة في الدنيا،[44] وفسرها سيد قطب باضطراب المقاييس واختلال الموازين وانتكاث النظام واختلاط الحق بالباطل والطيب بالخبيث وفساد أمور

---

[39] أبو داود سليمان بن الأشعث، *سنن أبي داود*، تحقيق: محمد ناصر الدين الألبان (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، د. ت)، «الأدب»، 110 (الرقم 5090).

[40] الشعراء، 61/26-62.

[41] محمد بن علي الشوكاني، *فتح القدير* (بيروت: دار المعرفة، 2007/1428)، 1058.

[42] النور، 63/24.

[43] القرطبي محمد بن أحمد، *الجامع لأحكام القرآن*، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006/142)، 361/15.

[44] البيضاوي، *أنوار التنزيل*، 116/4.

الجماعة.[45] حذرت الآية من مخالفة أمره بعقوبتين: واحدة في الدنيا وواحدة في الآخرة. وعقوبة الدنيا هي الأهوال والمحن وفساد الأمور؛ لأن مخالفة أمره لا تعني إلا العدول عن التخطيط المحكم المتقن إلى الفوضى والهرج، والفوضى لا تأتي إلا بالمحنة والفساد.

وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم، بعد شعوره بمعية الله وإيمانه بأن الله تبارك وتعالى سوف ينجز وعده فيما أمره به، كان مطمئنًا أيضًا من إحكام خططه. ففي غزوة أُحد كان ضمن خطة النبي صلى الله عليه وسلم أنه جعل خمسين رجلًا من الرُّماة في ثغرة، وقال لهم: «إِنْ رَأَيْتُمُونَا تَخْطَفُنَا الطَّيْرُ فَلَا تَبْرَحُوا مَكَانَكُمْ هَذَا، حَتَّى أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ، وَإِنْ رَأَيْتُمُونَا هَزَمْنَا الْقَوْمَ وَأَوْطَأْنَاهُمْ فَلَا تَبْرَحُوا حَتَّى أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ».[46] فهُزم العدو وبدؤوا يفرّون إلى مكة، فلما رأى خالد أن الرُّماة تركوا مكانهم هاجم المسلمين من موقعهم، وحدث ما حدث من هزيمة المسلمين وإصابة النبي صلى الله عليه وسلم واستشهاد حمزة وسبعين صحابيًّا منهم. وعلى إثر هذه الحادثة أنزل الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ﴾.[47]

وكان النبي صلى الله عليه وسلم يحثّ أصحابه وأُمته على الإتقان في جميع الأعمال، فيقول: «إِنَّ اللهَ يُحِبُّ إِذَا عَمِلَ أَحَدُكُمْ عَمَلًا أَنْ يُتْقِنَهُ».[48]

2.1.1.3- **الخُلقُ العظيمُ**:

كان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم في أعلى مراتب الأخلاق، كما وصفه القرآنُ الكريمُ، قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾.[49] ولما سُئِلت سيدتنا عائشة رضي الله عنها عن أخلاق رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت: «فَإِنَّ خُلُقَ نَبِيِّ اللهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- كَانَ الْقُرْآنَ».[50] نعم، كان خلقه القرآن؛ لأن القرآن أمر بمكارم الأخلاق، ونهى عن مساوئها، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم ملتزمًا بكتاب الله ممتثلًا لأوامره ومجتنبًا لنواهيه. فبهذه الأخلاق الرفيعة

---

[45] سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي، *في ظلال القرآن* (بيروت: دار الشروق، 2003/1423)، 2535/4.

[46] البخاري، «الجهاد»، 164 (الرقم 3039).

[47] آل عمران، 152/3.

[48] محمد ناصر الدين الألباني، *سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها* (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1995/1415)، 106/3 (الرقم 1113).

[49] القلم، 4/68.

[50] مسلم، «صلاة المسافرين»، 18 (الرقم 746).

استطاع النبي صلى الله عليه وسلم أن يجمع حوله عددًا كبيرًا من الرجال والنساء من مختلف البلدان والأعراق والأطياف والأيديولوجيات، كما أشار إليه القرآن الكريم في قول الله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾.[51]

من أجل ذلك، لم يكن بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين أحد من أقاربه وجيرانه ومعاصريه عداوة شخصية أبدًا، ولم تكن عداوة قريش له منبثقة من خصومة شخصية وقعت بينه وبين أحد منهم. ولما حزن رسول الله صلى الله عليه وسلم من تكذيب قريش رسالته، قال الله تعالى تسليةً[52] له: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾.[53] نعم، إنهم كانوا يعترفون للنبي صلى الله عليه وسلم بالصدق،[54] ولكن ما كانوا ليعترفوا له بالنبوة.

فمِنْ هنا نعلم أن الأخلاق الحسنة تجلب الألفة والمحبة، وتردُّ النفرة والعداوة، وهي تورث بدورها الأمن والاطمئنان؛ لأن كثيرًا من القلق الذي يعانيه أبناء البشر منشؤه خوف الانتقام. ومن لم يعامل الناس بسوء الخلق لا يخاف من انتقامهم، فيعيش مطمئنًا مرتاح البال. قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾.[55]

2.1.2- إبراهيم عليه السلام

ومن أكابر هذا المجال سيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام، النبي الذي أمر الله تعالى سيد الخلق محمدًا صلى الله عليه وسلم وأمته بالاقتداء به، فقال: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾،[56] وقال: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾.[57]

كان إبراهيم عليه السلام على درب الاستقامة والاطمئنان في أعلى المراتب، وأنجز كل ما كان مطلوبًا منه فعله، قال الله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ

---

[51] آل عمران، 159/3.
[52] علي بن أحمد الواحدي، *التفسير البسيط*، تحقيق: عبد الله بن عبد العزيز (السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 2009/1430)، 96.
[53] الأنعام، 33/6.
[54] الشوكاني، *فتح القدير*، 416.
[55] فصلت، 34/41.
[56] النحل، 123/16.
[57] الممتحنة، 4/60.

بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾.[58] ومن صفاته التي وردت في القرآن الكريم وتُعَدّ من أهم أسباب الاطمئنان في نفسه ما يأتي:

2.1.2.1- الصِّدق

من أخص خصائص سيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام أنه كان كثير الصدق،[59] قال الله عز وجل فيه: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا﴾.[60] والصدق يحمي صاحبه من الاضطراب والقلق والتذبذب والخوف؛ لأن الصادق ليس عنده خوف من الفضيحة. فمن التزم الصدق اطمأنت نفسه بتأييد الله وتصديق الناس، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «عَلَيْكُمْ بِالصِّدْقِ، فَإِنَّ الصِّدْقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ، وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ، وَمَا يَزَالُ الرَّجُلُ يَصْدُقُ، وَيَتَحَرَّى الصِّدْقَ، حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ صِدِّيقًا».[61]

بدأ إبراهيم عليه السلام رسالته بالصدق مع ربه، ومع نفسه، ومع أبيه وقومه، فلما رأى في المنام أن الله أمره بذبح ابنه إسماعيل، همَّ بامتثال الأمر بلا تردّد ولا تراجع، فأوحى الله إليه: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾.[62] ولما ردَّ مزاعم المشركين في آلهتهم وأعلن استسلامه لربه، وقال: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾،[63] صدّقه الله في رده واستسلامه، فقال: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾.[64] وصدّقه ربه بقوله: ﴿إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا﴾،[65] حين قال لأبيه: ﴿يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا﴾.[66] هكذا كان سيدنا إبراهيم عليه السلام صادقًا في تعامله، مطمئنًا في قلبه ونفسه.

2.1.2.2- التبرؤ من الباطل

ومن أسباب الاطمئنان النفسي عند الإنسان التبرؤ والتباعد من الباطل وأهله؛ لأن الباطل لا تستقر معه النفس، ولا يطمئن إليه القلب. فمن احتفظ ببعض ولائه للباطل وأهله، لسبب ما، مثل القرابة أو الصداقة، فإنه لن يجد الاطمئنان

---

[58] البقرة، 124/2.
[59] الشوكاني، *فتح القدير*، 890.
[60] مريم، 41/19.
[61] مسلم، «البر»، 29 (الرقم 2607).
[62] الصافات، 105/37.
[63] الأنعام، 79/6.
[64] الأنعام، 83/6.
[65] مريم، 41/19.
[66] مريم، 43/19.

أبدًا. ومن أوصاف سيدنا إبراهيم عليه السلام تبرؤه من الباطل، متمثلًا في أبيه وقومه، قال الله تبارك وتعالى عنه وعن شيعته بعد أن أمرنا بالاقتداء بهم: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ﴾.[67]

ويشهد على أن مفاصلة الباطل تزيل الاضطراب وتجلب الاطمئنان قول الله تعالى: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا﴾.[68] هذا لأن المحافظة على الولاء للباطل وأهله تدل على خوف الدائرة وضعف الثقة بالله ووعده، ولا يمكن أن يجتمع الاطمئنان النفسي مع هذه الصفة في شخص واحد أبدًا.

2.1.2.3- الطاعة والاستقامة

ومن صفات سيدنا إبراهيم عليه السلام أنه كان مطيعًا لله، مستقيمًا على دين الإسلام،[69] قال الله تبارك وتعالى فيه: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾.[70] وكان لا يتعلق بأحد غير الله، فلما ألقاه نمرود في النار، جاءه جبريل عليه السلام فقال: «يا إبراهيم ألك حاجة؟ قال: أمَّا إليك فلا».[71]

إن طاعة الله هي الحصن الحصين الذي تحمي الإنسان من الزلل والإخفاق، وتفتح له أبواب الفلاح والنجاح. قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾.[72] والاستقامة في دين الله تزيل عن النفس والقلب الخوف والحزن بتاتًا، قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾.[73]

2.1.3- موسى عليه السلام

ومن الأنبياء الذين ذكرهم الله في كتابه ونقل عنهم مواقف تدل على اطمئنانهم النفسي سيدنا موسى عليه السلام، النبي الذي ورد اسمه وقصته أكثر من أي اسم وحكاية أخرى في القرآن الكريم. ذكر الله تبارك وتعالى عن اطمئنانه

[67] الممتحنة، 4/60.
[68] البقرة، 256/2.
[69] محمد بن جرير الطبري، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 2001/1422)، 392/14.
[70] النحل، 120/16.
[71] الطبري، *جامع البيان*، 309/16.
[72] الأحزاب، 71/33.
[73] الأحقاف، 13/46.

البالغ ذروته حين أسرى ببني إسرائيل، وأتبعه فرعون بجنوده، وزعم أصحابه أنهم مدرَكون: ﴿قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾.[74] ذكر ابن كثير عن غير واحد من المفسرين أنهم وقفوا لا يدرون ما يصنعون.[75] وهذا يعني أن موسى عليه السلام لم يكن لديه العلم بكيفية النجاة، ولكنه كان مطمئن القلب، ساكن البال، وقد وثق بوعد ربه.[76] ومن أبرز ما وصف القرآن به سيدنا موسى عليه السلام ما يأتي:

2.1.3.1- التحرر من قيود الأرض

التحرر من سلطان المال والجاه والسلطة والشهرة والكبرياء والخوف والطمع- من أكبر أسباب الاطمئنان النفسي عند الإنسان. وكان سيدنا موسى عليه السلام حرًّا بمعنى الكلمة، فلم يمنعه العيش في كنف فرعون من الوقوف بجانب الحق، عندما رأى رجلًا من شيعة فرعون يظلم رجلًا من بني إسرائيل. حكى القرآن الكريم ذلك عنه: ﴿وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينِ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَذَا مِنْ شِيعَتِهِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ﴾.[77]

فلما أراد فرعون أن يمنّ عليه ويضعف موقفه بقوله: ﴿أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ﴾[78] وقف في وجهه بقوله: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدْتَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾.[79]

هذا لأن التقيد بقيود الدنيا يضعف الطمأنينة، وينشأ القلق، ويحول دون الشعور بالسعادة؛ لأن عبد الدنيا يزن كل شيء بميزان الربح والخسارة المادية الضيقة، يسرّه الربح ويحزنه الخسارة. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «تَعِسَ عَبْدُ الدِّينَارِ وَالدِّرْهَمِ وَالْقَطِيفَةِ وَالْخَمِيصَةِ، إِنْ أُعْطِيَ رَضِيَ، وَإِنْ لَمْ يُعْطَ لَمْ يَرْضَ».[80]

---

[74] الشعراء، 62/26.

[75] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 348/10.

[76] عبد الرحمن بن ناصر السعدي، *تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان*، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق (الرياض: مكتبة العبيكان، 2001/1422)، 510.

[77] القصص 15/28.

[78] الشعراء 18/26.

[79] الشعراء 22/26.

[80] البخاري، «الرقاق»، 10 (الرقم 6435).

2.1.3.2- الافتقار إلى الله

ومن خصائص سيدنا موسى عليه السلام شعوره الدائم بافتقاره إلى الله رب السموات والأرض. ذكر القرآن الكريم أنه لما دخل مَدْين، ولم يكن له هناك أي قريب أو صديق أو دليل، دعا ربه بهذه الكلمات: ﴿رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾.[81]

رؤية العبد افتقاره إلى ربه الغني الكريم تدل على أنه يعرف الله، ومن يعرف الله حق معرفته يلجأ إليه، ويثق به، فتطمئن نفسه لا محالة.

نقل القرآن الكريم عن سيدنا موسى عليه السلام مواقف كثيرة كان يلجأ إلى ربه ببيان ضعفه له وافتقاره إليه وطلب العون منه جل جلاله. حكى الله تعالى عنه حين بعثه بالنبوة وأمره بدعوة فرعون: ﴿قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي. وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي. وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي. يَفْقَهُوا قَوْلِي. وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي. هَارُونَ أَخِي. اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي. وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي. كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيرًا. وَنَذْكُرَكَ كَثِيرًا. إِنَّكَ كُنْتَ بِنَا بَصِيرًا﴾.[82]

وكان عليه السلام كلما دعا ربه جاءه الجواب الرباني، فتطمئن به نفسه، ففي هذا الموقف كان الرد: ﴿قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى﴾.[83]

2.1.3.3- الجدية والحزم

الجدية وأخذ الأمور بالحزم يوجبان الاطمئنان ويزيلان الاضطراب عن النفس، وكان سيدنا موسى عليه السلام مأمورًا بالجد منذ بعثه الله بالنبوة، قال الله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا﴾،[84] نقل الشوكاني عن ابن عباس في معنى القوة أي: «بجد وحزم»،[85] ونقل الطبري عن السدّي أي: «بجدّ واجتهاد».[86]

فكان موسى عليه السلام جادًّا في دعوته لفرعون، وجادًّا في مقابلته للسحرة، وجادًّا في تعامله مع بني إسرائيل. وهذا قانون الحياة: من يأخذ الأمور بجد ويفعل كل ما يجب عليه، ويرتب المقدمات المؤدية للنتائج- تطمئن نفسه بأنه سيتحقق مراده.

---

[81] القصص، 24/28.
[82] طه، 25/20-35.
[83] طه، 36/20.
[84] الأعراف، 145/7.
[85] الشوكاني، *فتح القدير*، 500.
[86] الطبري، *جامع البيان*، 439/10.

2.2- نماذج من الصالحين رضوان الله عليهم

ورد في القرآن الكريم أسماء عدد من الصالحين، مع بيان جانب من مواقفهم التي تدل على اطمئنانهم النفسي عند مواجهة الأزمات أو التعامل مع المجتمع والأحداث. من هؤلاء:

2.2.1- طالوت عليه السلام

كان طالوت رجلًا صالحًا[87] من بني إسرائيل، فاختاره الله عزّ وجلّ قائدًا لهم عندما سألوا نبيهم أن يبعث لهم ملكًا يقاتلون بقيادته في سبيل الله. وصف الله هذا الرجل الصالح بأوصاف تدلّ على طمأنينته التي أهّلته لهذه المهمة الخطيرة. وكانت سببًا في انتصاره مع فئة قليلة على عدو الله جالوت وجيشه الكبير، فمن هذه الأوصاف ما يأتي:

2.2.1.1- اختيار الله:

إذا اختار الله عبدًا لأداء مهمة أو إنجاز عمل، فإن هذا الاختيار من أقوى أسباب الاطمئنان عند العبد. فمن اصطفاه الله لأمر يملأ نفسه سكينة واطمئنانًا، ويعينه على أداء ما اختير له بأحسن وجه. وفي هذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعبد الرحمن بن سمرة: «يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ سَمُرَةَ، لاَ تَسْأَلِ الإِمَارَةَ، فَإِنَّكَ إِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا، وَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا».[88] هذا لأن الإنسان إذا لم يسأل الإمارة، واختاره الناس أميرًا عليهم، فإن هذا الاختيار يكون لحكمة أرادها الله تبارك وتعالى. ذكر البيضاوي في اختيار طالوت ملكًا لهم: «أن العمدة فيه اصطفاه الله سبحانه وتعالى وقد اختاره عليكم، وهو أعلم بالمصالح منكم».[89]

2.2.1.2- العلم والمعرفة:

وصف الله سبحانه وتعالى طالوت بصفة العلم لمّا أنكر القوم سيادته، فقال في تعليل صلاحيته للقيادة بعد أن اصطفاه لهذه المهمة: [وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ]،[90] فمِن عِلمه بأمور الحرب، كما حكى عنه القرآن الكريم، اختبار الجيش حتى يطمئن كم منهم يثبت عند الموقف الحرج. إن العلم الصحيح بالأشياء والظواهر يُعَدّ من أقوى أسباب الاطمئنان النفسي عند الإنسان. يرى الإمام ابن

---

87 انظر: الطبري، *جامع البيان*، 500/4؛ الشوكاني، *فتح القدير*، 171.

88 مسلم، «الأيمان»، 3 (الرقم 1652).

89 البيضاوي، *أنوار التنزيل*، 93/1.

90 البقرة، 247/2.

تيمية أن أصل ما يوقع الناس في السيئات الجهل، وعدم العلم بكونه يُلحق ضررًا راجحًا، أو ظن أنها تنفعهم نفعًا راجحًا؛[91] لأن العلم بالشيء يدفع الإنسان إلى العمل أو الترك، بعد أن تطمئن نفسه أنه يُفيده أو يضره.

2.2.1.3- القوة والصحّة:

ومن أسباب الاطمئنان صحّة الجسم وقوته، كما وصف الله تعالى طالوت بهذه الصفة وعدّها دليلًا على صلاحيته للمُلك، فقال: ﴿وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالجِسْمِ﴾.[92] فهذه الصفة تستوعب صحة الجسم من الأمراض، وسلامته من العلل، وقدرته على الإقدام، وأفاد القرطبي أن زيادة الجسم تكون بكثرة معاني الخير والشجاعة، وأنه لم يُرِدْ عِظَمَ الجسم.[93]

من أجل ذلك، حرم الله ما يضر بصحة الجسم من المأكولات والمشروبات والشذوذ الجنسي وتعاطي المخدرات. وشرع أمورًا تحفظ الجسم من الأمراض كالنظافة والسواك والرياضة والتقليل من الأكل. قال النبي صلى الله عليه وسلم: «الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ، وَفِي كُلٍّ خَيْرٌ، احْرِصْ عَلَى مَا يَنْفَعُكَ، وَاسْتَعِنْ بِاللَّهِ، وَلاَ تَعْجِزْ، وَإِنْ أَصَابَكَ شَيْءٌ فَلاَ تَقُلْ: لَوْ أَنِّي فَعَلْتُ كَانَ كَذَا وَكَذَا. وَلَكِنْ قُلْ قَدَرُ اللَّهِ وَمَا شَاءَ فَعَلَ، فَإِنَّ لَوْ تَفْتَحُ عَمَلَ الشَّيْطَانِ»؛[94] هذا لأن القوة توجب السكينة والطمأنينة.

المهمّة التي يتطلب إنجازها القوة والصلاحية لا يُرشَّح لها الضعفاء وأصحاب العلل، وإذا وُسِّدت مهمة كهذه إلى شخص ضعيف عليل لا يطمئن قلبه بإنجازه بل يتردد ويضعف. من أجل ذلك تُعَدّ الصحة والقوة من أهم أسباب الاطمئنان عند الإنسان.

2.2.2- لقمان:

من الصالحين الذين ذُكِر اسمه وجانب من أوصافه في القرآن الكريم لقمان، وهو كما نقل الطبري عن قتادة ومجاهد: كان رجلًا صالحًا، ولم يكن نبيًّا.[95] وصفه الله تعالى بالحكمة، ونُقِلت عنه مواعظ لابنه تُفهِم منها بعض خصائصه التي تدل على أنه كان من المطئنين، منها:

---

[91] أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، *مجموعة الفتاوى*، تحقيق: أنور الباز / عامر الجزار (المنصورة: دار الوفاء، 2005/1426)، 166/14.

[92] البقرة، 247/2.

[93] انظر: القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 232/4.

[94] مسلم، «القدر»، 8 (الرقم 2664).

[95] انظر: الطبري، *جامع البيان*، 546/18.

2.2.2.1- الحكمة:

كان لقمان رضي الله عنه رجلًا حكيمًا، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾.[96] والحكمة كما قال العلماء: الفقه في الدين، أو العقل، أو الإصابة في القول أو الصواب.[97] قال الله عز وجل: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾.[98] ومن أهم ثمرات الحكمة الاطمئنان النفسي، الذي يُشعر الإنسان بالسعادة في الحياة. فمن تصرف في أموره بالحكمة، تظلّله السكينة والطمأنية والرجاء القوي في جني ثمار مساعيه.

2.2.2.2- العزيمة:

ومن صفات لقمان أنه كان من أهل العزيمة، وكان يوصي ابنه بها. حكى الله سبحانه وتعالى عنه قوله في وصيته لابنه: ﴿يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾.[99] هذه إشارة إلى أن العبادة والدعوة والصبر على أذى الطريق من عزائم الأمور، التي بها ينال الإنسان الطمأنينة. قال النبي صلى الله عليه وسلم: «المُسْلِمُ إِذَا كَانَ يُخَالِطُ النَّاسَ، وَيَصْبِرُ عَلَى أَذَاهُمْ، خَيْرٌ مِنَ المُسْلِمِ الَّذِي لَا يُخَالِطُ النَّاسَ، وَلَا يَصْبِرُ عَلَى أَذَاهُمْ».[100] هذه الخيرية لا بد أن يكون لها أثر في حياة الفرد، فمن أحكم علاقته بخالقه من طريق الصلاة، ورابطته بالخلق من خلال المخالطة والدعوة، وصبر على أذاهم ولم يفتر عن سعيه، يجازيه الله تعالى بالطمأنينة في الدنيا والفوز في الآخرة.

2.2.2.3- التواضع:

جاء ضمن مواعظ لقمان لابنه: ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾.[101] أوصى فيها ابنه بخفض الجناح لأنه كان يحب له ما يحب لنفسه، وكان يعرف أن الله يحب هذه الصفة لعبده، ومن كانت هذه صفته فلا بد أن يلهمه الله الطمأنينة في النفس والثبات في القلب. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «وَمَا زَادَ اللَّهُ عَبْدًا بِعَفْوٍ إِلَّا عِزًّا، وَمَا

---

[96] لقمان، 12/31.
[97] انظر: الطبري، *جامع البيان*، 546/18.
[98] البقرة، 269/2.
[99] لقمان، 17/31.
[100] محمد بن عيسى الترمذي، *سنن الترمذي*، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع د. ت)، «صفة القيامة»، 55 (الرقم 2507).
[101] لقمان، 18/31.

تَوَاضَعَ أَحَدٌ لِلَّهِ إِلَّا رَفَعَهُ اللَّهُ».[102] والعزة والرفعة لا معنى لهما في غياب السكينة والاطمئنان.

2.2.3- الرجل المؤمن من قوم فرعون

ذُكِر في القرآن الكريم رجل من قوم فرعون آمن بموسى بعد أن رأى آيات نبوته، لكنه كتم إيمانه في بادئ الأمر. فلما رأى أن فرعون وملأه يعتدون على موسى عليه السلام، بدأ يجادلهم بالحجة المحكمة على أحقية موسى، وفي نهاية المطاف، عبّر أن مذهبه بقول فصل يدل دلالة واضحة على يقينه واطمئنانه بأنه على دين الحق، قال الله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾.[103] ومن صفات هذا الرجل المؤمن ما يأتي:

2.2.3.1- ذكر الله

قال الله تعالى: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾،[104] فهذا الرجل كان كثير الذكر، وكان كلامه الذي ورد في القرآن كله محفوفًا بذكر الله، إذ كان يذكر الله عند دعوة قومه،[105] وعند زجرهم وتخويفهم،[106] وعند تحريضهم على الإيمان بالله واليوم الآخر.[107] وكان بالنهاية جادًّا في دعوته وصلبًا في عزيمته ومطمئنًا في توجهه إلى ربه.[108]

يُعَدّ ذكر الله عز وجل من أكبر أسباب الطمأنينة النفسية والثبات في المواقف، وقد أمر الله تعالى به في كل الأحوال والمناسبات، فقال: ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِكُمْ﴾،[109] وأمر به عند دخول الأسواق، فقال: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ

---

[102] مسلم، «البر»، 19 (الرقم 2588).
[103] غافر، 38/40.
[104] الرعد، 28/13.
[105] ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾ غافر، 28/40.
[106] ﴿...فَمَنْ يَنْصُرُنَا مِنْ بَأْسِ اللَّهِ إِنْ جَاءَنَا... يَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ مِثْلَ يَوْمِ الْأَحْزَابِ... وَيَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ يَوْمَ التَّنَادِ. يَوْمَ تُوَلُّونَ مُدْبِرِينَ مَا لَكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ غافر، 29/40-33.
[107] ﴿يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ﴾ غافر، 39/40.
[108] ﴿فَسَتَذْكُرُونَ مَا أَقُولُ لَكُمْ وَأُفَوِّضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ غافر، 44/40.
[109] النساء، 103/4.

تُفْلِحُونَ﴾،[110] وأمر به عند القتال فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.[111]

2.2.3.2- الوقوف بجانب الحق

تُعَدّ هذه الصفة من أهم العوامل التي تجلب الاطمئنان النفسي عند الإنسان، وقد أمر الله سبحانه وتعالى بها عباده المؤمنين فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾،[112] فمن رأى الحق ولم يعتنِ به خوفًا أو طمعًا، يرفع الله عن نفسه الاطمئنان لا محالة، ولو كان ذا علم ودراية؛ لأن الحق يجب أن يأخذ مكانه بفعل الإنسان، فإذا جاء الحق، ينزل الله تعالى سكينته على الذين يدافعون عنه فقط.

هذا الرجل المؤمن دافع عن الحق الذي جاء به موسى عليه السلام بأحسن وجه، حتى استحق ثناء الله عليه. فمن أجل ذلك، ملأ الله قلبه ونفسه سكينة وطمأنية، حيث قاطع على أن ما يدعوا إليه هو طريق النجاة الوحيد، ليس بعده نجاة، فقال في ما حكى عنه القرآن الكريم: ﴿وَيَا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ﴾.[113]

2.2.3.3- تفويض الأمر إلى الله:

فمن فوّض أمره إلى الله الخالق الملك الجبّار الذي بيده ملكوت كل شيء، يجازيه الله بالسكينة والاطمئنان والاستقرار النفسي، ويبعد عنه الاضطراب والقلق، فهو لا يخاف أحدًا إلا الله، ولا يستند إلى أحد إلا إلى الله، ولا يطمع بما في يد أحد إلا بما في يد الله. عندما أعلن هذا الرجل المؤمن إسلامه، قال لهم: ﴿وَأُفَوِّضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾،[114] فجازاه الله بالوقاية من مكرهم، كما قال: ﴿فَوَقَاهُ اللَّهُ سَيِّئَاتِ مَا مَكَرُوا﴾.[115]

الخاتمة

توصّلنا من خلال البحث في هذا الموضوع إلى مجموعة من النتائج، منها:

---

[110] الجمعة، 10/62.
[111] الأنفال، 45/8.
[112] التوبة، 119/9.
[113] غافر، 41/40.
[114] غافر، 44/40.
[115] غافر، 45/40.

– أن النفس التي تُوصَف في القرآن الكريم بالمطمئنة تارة، وباللوامة والأمارة أخرى، هي أصل الإنسان وحقيقته، وهو الذي أكرمه الله، وفضَّله على كثير مما خلق تفضيلًا. وأما البدن فهو مَرْكَب النفس ومستقرّها ومملكتها.

– الاطمئنان النفسي يُعَدّ عنصرًا مهمًّا من عناصر الحياة، ومن دونه يفقد الإنسان الشعور بالسعادة في الدنيا والفوز بالجنة في الآخرة، وهذا الاطمئنان لا يأتي بكثرة المال أو العلم أو الشهرة، بل بكثرة الذكر والتعلّق بالله في كل حال.

– نرى في القرآن الكريم نماذج عملية من أصحاب النفوس المطمئنة الذين ذكرهم الله في كتابه، من الأنبياء والصالحين؛ لنقتدي بهم في درب حياتنا المليئة بالأشواك والمخاطر. وقد أُمِرنا بالاقتداء بهم؛ لننجو به من المهالك التي تفسد حياتنا، وتحول بيننا وبين السعادة الأبدية.

– ترجع أسباب الاطمئنان عند الأنبياء والصالحين الذين ذكرهم الله في القرآن إلى عدة خصائص، أهمها: (الشعور بمعية الله، وإتقان التخطيط، وحسن الخلق، والصدق، والتبرؤ من الباطل، والطاعة والاستقامة، والتحرّر من قيود الأرض، والافتقار إلى الله، والجدية والحزم، واختيار الله، والعلم والمعرفة، والقوة والصحة، والحكمة، والعزيمة، والتواضع، وذكر الله، والوقوف بجانب الحق، وتفويض الأمر إلى الله).

التوصيات:

بناءً على بحثنا هذا، نوصي بما يأتي:

1- يجب الاهتمام بالنفس كما ينبغي؛ لأن إهمال النفس ينتهي إلى خسران الدنيا والآخرة.

2- تزكية النفس هي الطريقة الوحيدة التي ينبغي أن يعتمد عليها الإنسان لارتقاء نفسه إلى المرتبة المطمئنة التي ينال بها المرء رضا ربه، وسعادة الدنيا، وفلاح الآخرة.

3- الرجوع إلى كتاب الله، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، يجب أن يكون موضع اهتمام كل من يريد تزكية نفسه.

4- الاقتداء بمن عُرِفوا في القرآن الكريم من أصحاب النفوس المطمئنة من الأنبياء والصالحين أمر لا بد منه في هذا المجال.

5- يقدّم لنا القرآن الكريم مجموعة من المواصفات الضرورية لأصحاب النفوس المطمئنة ضمن قصص الأنبياء والصالحين؛ ليرينا الأسوة الحسنة في رجال أعزّهم الله بنعمة السكينة والطمأنينة حتى نقتدي بهم.

المصادر والمراجع

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. *مجموعة الفتاوى*. تحقيق: أنور الباز وعامر الجزار. المجلد 14. المنصورة: دار الوفاء، 2005/1426.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر، *الروح*. تحقيق: بسام علي سلامة العموش. الرياض: مطابع الفرزدق التجارية، 1986/1406.

ابن علي الحبيب، الدكتور طارق. *نحو نفس مطمئنة واثقة*. رياض: دار الهدى للنشر والتوزيع، الطبعة 1، 2008/1429.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. *تفسير القرآن العظيم*. تحقيق: مصطفى السيد محمد. المجلد 6-10-11. الجيزة: مؤسسة قرطبة، 2000/1421.

ابن منظور، محمد بن مكرم. *لسان العرب*. المجلد 6. بيروت: دار صادر، 1414.

أبو داود، سليمان بن الأشعث. *سنن أبي داود*. تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني. الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع د. ت.

الأصفهاني، الحسين بن محمد المعروف بالراغب. *تفسير الراغب الأصفهاني*. تحقيق: عادل بن علي الشِّدي. المجلد 2. الرياض: مدار الوطن، 2003/1424.

الألباني، محمد ناصر الدين، الألباني. *سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها*. المجلد 3. الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1995/1415.

الأندلسي، أبو حيّان محمد بن يوسف. *تفسير البحر المحيط*. تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد عوض. المجلد 7. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993/1413.

البخاري، محمد بن إسماعيل. *الجامع الصحيح*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: دار ابن حزم، الطبعة 1، 2010/1430.

البيضاوي، عبد الله بن عمر. *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*. تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي. المجلد 1-2-4. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1997/1418.

الترمذي، محمد بن عيسى. *سنن الترمذي*. تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني. الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، د. ت.

الجرجاني، علي بن محمد. *معجم التعريفات*. تحقيق: محمد صديق المنشاوي. القاهرة: دار الفضيلة، د. ت.

الحاكم، محمد بن عبد الله. *المستدرك على الصحيحن*. المتتبع أوهام الحاكم التي سكت عليها الذهبي: أبو عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي. المجلد 2. القاهرة: دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، 1997/1417.

الخازن، علي بن محمد. *لباب التأويل في معاني التنزيل*. تحقيق: محمد علي شاهين. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004/1425.

الخلوتي، إسماعيل بن مصطفى. *روح البيان في تفسير القرآن*. تحقيق: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن. المجلد 10. بيروت: دار الكتب العلمية، 2018/1439.

الرازي، محمد بن أبي بكر. *مختار الصحاح*. بيروت: مكتبة لبنان، 1986.

الرازي، محمد بن عمر الملقب بفخر الدين الرازي. *مفاتيح الغيب*. المجلد 31. بيروت: دار الفكر، الطبعة 1، 1981/1401.

الزجاج، إبراهيم بن السَّرِي. *معاني القرآن وإعرابه*. تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي. المجلد 2. بيروت: عالم الكتب، 1988/1408.

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. *تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان*. تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق. الرياض: مكتبة العبيكان، 2001/1422.

سيد قطب، إبراهيم حسين الشاربي، *في ظلال القرآن*. المجلد 4. بيروت: دار الشروق، الطبعة 32، 2003/1423.

الشنقيطي، محمد الأمين، *تتمة أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن*. المجلد 9. مصر: مطبعة المحني، الطبعة 2، 1980/1400.

الشوكاني، محمد بن علي. *فتح القدير*. بيروت: دار المعرفة، الطبعة 4، 2007/1428.

الطبري، محمد بن جرير. *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. المجلد 4-10-14-16-18. القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 2001/1422.

العاني، عبد القادر. *بيان المعاني*. المجلد 5. دمشق: مطبعة الترقي، 1965/1382.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. *إحياء علوم الدين*. المجلد 3. بيروت: دار المعرفة، 1982/1402.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد. *كتاب العين*. تحقيق: عبد الحميد هنداوي. المجلد 4. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003/1424.

القرطبي، محمد بن أحمد. *الجامع لأحكام القرآن*. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. المجلد 4-15. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006/142.

مسلم بن الحجاج. *الجامع الصحيح*. إعداد وتحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: دار ابن حزم، الطبعة 1، 2010/1430.

الواحدي، علي بن أحمد. *التفسير البسيط*. تحقيق: عبد الله بن عبد العزيز. السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 2009/1430.

الوطواط، محمد بن إبراهيم. *مباهج الفكر ومناهج العبر*. المكتبة الشالمة، د. ت.

YÜCEER, M., "Hadis Şerh Geleneğinde Manzûmeler: Buhârî'nin es-Sahîh'ine Dair Türkçe Bin Ehâdîs Şerhi"
Diyanet Arapça İlmî Dergi 7 (2025): 234-265
Tercüme makale / Translation article

HADİS ŞERH GELENEĞİNDE MANZÛMELER: BUHÂRÎ'NİN ES-SAHÎH'İNE DAİR TÜRKÇE BİN EHÂDÎS ŞERHİ

VERSES IN HADITH COMMENTARY TRADITION: COMMENTARY OF ONE THOUSAND AHADITH ON BUKHARI'S AL-SAHIH IN TURKISH

MUSTAFA YÜCEER*
DOÇ. DR.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ/İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZ Hz. Peygamber henüz hayatta iken sınırlı da olsa sözlerinin nazmedilmesine müsaade etmesiyle bazı rivayetler şiirlere konu edilmiştir. Bunun yanı sıra Osmanlı'da şefaate ulaşma arzusuyla hadisleri nazmetme fikri, şairlerin hedeflerinden biri olurken dini sorumluluk ve literal bakış açısının tercümelere yansıtıldığı görülmektedir. *Sahîh-i Buhârî*'den seçilen rivayetlerin şiirle şerh edilmesi maksadıyla yazılan İsmâil Sâdık Kemâl'e ait *Bin Ehâdîs Şerhi*, bu araştırmanın konusunu oluşturmaktadır. Hadis ilimlerinde usul alanında başlayan ve zamanla kırk hadis edebiyatında yoğunlaşan manzumelerin hadis şerh çalışmaları içerisindeki yerinin tespiti amaçlanmaktadır. Eserin yöntemi ve kaynakları gibi şekilsel incelemenin yanı sıra normatif yönü de bulunan örnek bir rivayet, tahlil edilmek suretiyle hadis şerhçiliğinin manzumedeki durumu nicel analiz yöntemiyle ele alınmaktadır. Bu doğrultuda *Bin Ehâdîs Şerhi*'ndeki 611 rivayetin *Sahîh-i Buhârî* hadislerinden, geri kalanlarının da farklı kitaplardan seçildiği tespit edilirken rivayetlerin didaktik bir yöntemle ve literal bir tercümeyle nazmedildiği, mezheplerin görüşlerini de ihtiva edecek şekilde fıkhî hükümlere işaret edilerek telif edildiği bulgularına ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sanat, Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, Manzûme, *Bin Ehâdîs Şerhi*, İsmail Sâdık Kemâl.

ABSTRACT During the lifetime of the Prophet, some narrations were occasionally versified with his approval, albeit to a limited extent. Furthermore, it is evident that during the Ottoman period, poets aspired to versify hadiths with the aim of seeking the Prophet's intercession. This endeavor reflected both religious devotion and a literal perspective in their compositions. The subject of this study is the analysis of the work titled "A Thousand Ahadith Sharh" by İsmail Sadık Kemal, which is crafted with the intent of providing commentary on selected narrations from Sahih al-Bukhari. The paper endeavors to ascertain the role of verses, which originated within the realm of usul al-hadith Sciences and gained prominence in forty hadith literature over time, within the domain of hadith commentary studies. In addition to the formal analysis, including the method and sources employed in the book, a sample narration with normative implications is examined. Furthermore, the status of hadith commentary in verse is discussed utilizing the quantitative analysis method. In this regard, it is observed that out of the 611 narrations in the A Thousand Ahadith Sharh, selected from Sahih al-Bukhari, the remainder are chosen from various hadith collections. These narrations are presented in verse format, employing a didactic approach and a literal translation. Moreover, the text is structured as a verse commentary, addressing jurisprudential rulings and incorporating diverse sectarian perspectives.

Keywords: Hadith, Art, Bukhari, al-Jami al-Sahih, Verse, A Thousand Ahadith Sharh, İsmail Sadık Kemal.

* ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1769-1739
mustafayuceer@gmail.com | https://ror.org/045hgzm75
Geliş/Received 05.09.2025 – Kabul/Accepted 20.11.2025

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.
Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

يوجه أر، م.، "المنظومات في شرح الحديث: شرح تركي لألفية الحديث في صحيح البخاري"
المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية 7 (2025): 234-265
المقالة المترجمة

المنظومات في شرح الحديث: شرح تركي لألفية الحديث في صحيح البخاري*

مصطفى يوجه أر
الأستاذ المشارك
جامعة سلجوق/كلية الإلهيات

الملخص

نُظِمت بعض أقوال النبي ﷺ شعرًا في حياته بقدرٍ محدودٍ، وصارت بعض روايات الأحاديث موضوعًا للشعر أو النظم، فكان ذلك إقرارًا بجواز نظم الأحاديث النبوية. وبينما كان توظيف الأحاديث في المنظومات الشعرية بدافع نيل الشفاعة من جملة أهداف الشعراء أو الناظمين في العهد العثماني، فإنّه انعكست مسؤوليتهم الدينية ونظرتهم إلى الترجمة اللفظية في الترجمات. وفي هذا السياق، يشكّل شرح "ألفية الحديث" لإسماعيل صادق كمال الذي يتناول شرح الروايات المنتخبة من "صحيح البخاري" بالتركية بشكلٍ شِعْريّ منظومٍ، موضوع هذه الدراسة. والغاية هي تحديد مكانة المنظومات الشعرية في جهود شروح الحديث، ابتداءً من نشأتها في مجال أصول الحديث، ثم تكاثفها مع مرور الزمن في أدب "الأربعين حديثًا". فإلى جانب الدراسة الشكلية من حيث منهج المؤلف ومصادره، تناولت الدراسة تحليل رواية ذات بعدٍ معياريّ، لبيان موقع شرح الحديث في المنظومة من خلال منهج التحليل الكمي. وفي هذا السياق تبيّن أنّ ٦١١ رواية في "شرح ألفية الحديث" تستند إلى "صحيح البخاري"، وانتُخِبت الروايات الأخرى من مصادر الحديث الأخرى. وتبين كذلك، أن الروايات نُظِمت بأسلوبٍ تعليميّ وبترجمةٍ حرفيّةٍ، مع الإشارة إلى الأحكام الفقهية والخلاف حولها بين المذاهب، وهذا كله يكشف عن مقاصد تأليف هذا العمل.

الكلمات المفتاحية: الحديث، الفن، البخاري، الجامع الصحيح، المنظومة، شرح ألفية الحديث، إسماعيل صادق كمال.

* إن هذه الدراسة التي تُرجمت من قِبل مصطفى حمزة، هي النسخة العربية، لمقالة نشرت سابقا باللغة التركية وقد أعطى صاحب المقالة لنا حقوق النشر المتعلقة بترجمتها إلى اللغة العربية. ومن يرغب بقراءة نسخة المقالة التركية الأصلية يمكنه الحصول عليها من خلال المعلومات المقدمة أدناه:
Mustafa Yüceer, "Hadis Şerh Geleneğinde Manzûmeler: Buhârî'nin es-Sahîh'ine Dair Türkçe Bin Ehâdîs Şerhi", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: 60, sayı: 1, 2024: 77-102.

This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.
It is hereby declared that this study has been prepared in full compliance with scientific and ethical standards and that all sources utilized are duly cited in the references.

المدخل

تغلغل الوحي في عقل الإنسان وسرى في وجدانه، فتكوّنت الحضارة الإسلامية التي برزت فيها نصوص الوحي متجليةً بالأحكام الشرعية، في إطار مساعي نشر الرسالة الأساسية للدين. وتطورت هذه النصوص بمرور الزمن حتى أخذت مكانها في سجلات التاريخ. فبينما تشكل كلُّ علمٍ حول مصطلحاته ومسائله الخاصة انطلاقًا من النصوص التأسيسية، أفرزت هذه النصوص أدبًا ولغةً علمية وتقاليد خاصة بها. وإذا نظرنا من هذا المنظور إلى «الجامع الصحيح» للبخاري بوصفه واحدًا من الكتب الأساسية المؤسِّسةَ في ميدان رواية الحديث، فإننا نلاحظ بوضوح وجود تراثٍ علميٍّ واسعٍ حوله. إذ تشكّل أدبٌ خاص بـ«الصحيح» من خلال الشروح التي وُضعت عليه بالدرجة الأولى، وكذلك المختصرات، والتعليقات، والدراسات المتعلقة برُواته. كما ظهرت تطبيقاتٌ عمليَّةٌ مرتبطةٌ بالكتاب، مثل «ختم البخاري» و«خانية البخاري»، وهذا شكّل بدوره جزءًا من هذا التراث.[1] إذ كان ختم صحيح البخاري في التاريخ الإسلامي تيمُّنًا عند الشروع في أمرٍ مهمٍّ أو عند إتمامه بنجاحٍ، أو طلبًا للوقاية من وباءٍ مثل الكوليرا، أو لحماية مدينةٍ أو فتحها، تقليدًا اشتهر مع الزمن. ومن الأمثلة البارزة على ذلك: ما جرى عام 1798م في الجامع الأزهر حين عُقِدَ مجلسٌ لختم صحيح البخاري لدفع بلاء نابليون عن مصر، وكذلك ختمات صحيح البخاري في مختلف أنحاء تركيا تيمُّنًا قبل افتتاح المجلس الوطني الكبير لتركيا في 23 أبريل 1923.[2]

إن مثل هذه الممارسات التي نشأت حول الصحيح بوصفه أوثق كتاب بعد القرآن الكريم، يمكن النظر إليها من زاويتين من الناحية الثقافية والفنية؛ الأولى: قيام أصحاب الحِرَف أو أرباب الفنون باستحضار الروايات الواردة في هذا الكتاب الموثوق وتوظيفها بما يناسب مجالهم ومهنتهم. والثانية: الاستفادة من قوة الفنِّ التَّأثيريَّة في خدمة بيان العقائد والمبادئ الإسلامية. ومما يعزز ذلك ما رُوي عن النبي ﷺ: «إن الله جميلٌ يُحِبُّ الجمال»،[3] إذ حمل هذا الحديث

---

[1] من أجل خانية بخارى في الدولة العثمانية، انظر:
Mustafa Celil Altuntaş "Osmanlı İlim Geleneğinde Buhârîhânlık", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* 8/1 (2010), 33-67.

[2] M. Yaşar Kandemir, "el-Câmiu's-Sahîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/114-123.

[3] أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (القاهرة: دار الحديث، 1995)، 6/338؛ 28/438-439، 599؛ أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن القشيري النيسابوري، *المسند الصحيح المختصر من*

في طياته نزعة البحث عن الجمال الإلهي في الفن، فانبثقت عن ذلك فنونٌ إسلاميةٌ عديدةٌ مثل الخط والتذهيب والمنمنمات والشعر والعمارة، التي حققت نجاحًا جماليًا عالميًا ورهافةً حسيّةً راقيةً. لقد أدّت عواملُ متداخلةٌ في نشأة هذه الأعمال، منها: الدين والعلم والفن والسياسة، بالإضافة إلى شعور الأفراد بالمسؤولية. وفي المقابل، اكتسب تطور الفن والجمال أبعادًا مختلفةً في إطار هذه المسؤوليات. وفي هذا السياق الواسع لتطور الفن الإسلامي، يبرز الشعر بوصفه الواجهة الجمالية البارزة، وتظهر معه إشكالية تناول الخطاب الإلهي في إطار منظومات شعرية. وأول ما يتبادر إلى الذهن: هل يجوز اقتباس الآيات أو الأحاديث في الشعر أو نظم ترجماتها؟ ومعلومٌ أن النبي ﷺ قد أذن بذلك. ورغم ذلك تبقى أسئلةٌ أخرى تستحق التفكير: لماذا يختار الشعراء النصوص الدينية بالذات؟ وأي النصوص يقدّمونها على غيرها؟ وكيف يفسرونها؟ وكيف ينظرون إلى العبارات المعيارية التي تحملها تلك النصوص؟[4] وقد تزايد الاهتمام في مجال الأدب بإصدار منشوراتٍ نقديةٍ لمثل هذه الأعمال، فعادت إلى الواجهة من جديدٍ، غير أن ذلك أثار جدلًا علميًا حول طبيعة النقد الموجّه إليها من حيث الصحة والمصدر والمضمون. وإذ أوردنا هذه الأسئلة والإشكاليات لبيان الإطار العام، فإن هذا البحث سيتناول على وجه الخصوص حضور الروايات في الشعر الذي يُعَدّ من الفنون الصوتية، وذلك من خلال المقارنة بين ترجماتٍ تركيَّةٍ مختلفَةٍ لرواية ترجمها عبد الرحمن الجامي إلى الفارسية شعرًا. وسيتم ربط الموضوع بتقليد شروح الحديث المنظومة من خلال تحديد المنظومات التي كُتبت على «الجامع الصحيح»، وسيجري في هذا الصدد تحليل محاولة إسماعيل صادق كمال في أواخر العهد العثماني بنظم كتاب «الصحيح» بشكلٍ مستقلّ؛ وذلك من خلال نموذجٍ لتحليلِ حديثٍ ذي طابعٍ معياريٍّ من أحاديث الصحيح.

السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله، (الرياض: دار السلام، 1419هـ)، الإيمان، حديث رقم 147؛ أبو عبد الله محمد بن يزيد ماجة القزويني (ابن ماجة)، *السنن*، (الرياض: دار السلام، 1419هـ)، الدعاء، حديث رقم 10.

[4] يُعرّف دُرسون علي توكل النصوص التأسيسية بأنها «النصوص الأرضية»، ويؤكد أنّ الأعمال الدينية ذات الطابع الشعري –ولاسيما في العهد العثماني– كانت هي النصوص الأرضية الأساسية، وأن أثرها ما يزال مستمرًا في المجتمع الأناضولي، كما يشير إلى ضرورة دراسة هذه الأعمال من جوانب متعددة.

Dursun Ali Tökel "Bir Kendilik Olarak Zemin Metinler", *Zemin Metinler,* ed. Burak Koç - Peyami Sefa Gülay (Konya: Loras Yayınları, 2010), 21-37.

1- انعكاس الروايات على الشعر بوصفه عملًا فنيًّا:

كلمة «صَنعة» هي مصدر فعل «صَنَعَ»، وتُطلق بشكلٍ أكبر على ما يصنعه الإنسان بيده وعقله وذكائه.[5] أما علم الجمال المرتبط بشكلٍ وثيقٍ بالفن، فهو من أصلٍ يونانيٍّ قديمٍ، ويمكن التعبير عنه بأنه الجمال، أو الحساسية العميقة، أو الإدراك الواعي.[6] ومع ذلك، فقد وُضِع العديد من تعريفات الفن والجمال الإسلامي، وقد اعتمدنا في هذا البحث التعريف الآتي: «هو قيام الأفراد أو المجتمعات بالتعبير عن مشاعرهم وأفكارهم وأعرافهم ومعتقداتهم وتصوراتهم باستخدام مواد وأدوات وتقنيات وأساليب متنوعة، وتقديمها بتناغم يثير الإعجاب في نفوس من يرى أو يسمع».[7]

أما الجمال، فقد جرى التفكير فيه على أنه «الصفات التي يُستشعَر وجودها في الظواهر، وتُثير في النفس البشرية مشاعر وأحكامًا إيجابيةً مثل المتعة والإعجاب». وفي هذا المعنى، وعلى عكس الغرب الذي جعل الإنسان مركزًا للحياة، برزت الحضارة الإسلامية التي تضع الله في مركز الوجود.[8] بناءً على ذلك، يتطور الفن والجمال ويتشكل ليصبح قوةً مؤثرةً في دفْق الحياة، وينتشر بشكلٍ طبيعيٍّ في كلِّ مكانٍ، وفي تداخلٍ مع الفرد والدين والمجتمع.

والأعمال الناتجة التي تخضع للمقارنات في إطار علاقات المنافع والأضرار في الفن والجمال الإسلامي، يجري تقديمها أولًا بحسب موقعها من المحور الإلهي ودرجة قربها من مفهوم «لَهْو الحديث».[9] كان المحور الإلهي حاضرًا دائمًا في نقطة انطلاق الفنان أو الشاعر المسلم، فتدفقت جهوده وفق هذا المنظور. فتحريم تصوير الأحياء والهياكل على سبيل المثال، أدى إلى تطور

---

5 Turan Koç, "Sanat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/90-93.

6 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 314.

7 Yılmaz Can - Recep Gün, *Ana Hatlarıyla Türk- İslâm Sanatı ve Estetiği* (Samsun: Kayıhan, 2005), 13-15.

8 Beşir Ayvazoğlu, "İlmü'l-Cemâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/146-148.

9 «لَهْوَ الْحَدِيثِ» في قوله تعالى في سورة لقمان: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾، ورد بمعانٍ مثل: اللعب واللهو، والقول الباطل، وما يصدّ الإنسان عن المقصد الأسمى. كما استُعْمِلَتْ في بعض مصادر التفسير والحديث في العصور الأولى في سياق الحديث عن الموسيقى والمهتمين بها. للاطلاع على مزيد من التفصيلات، انظر:
Arpaguş, Faysal "Lehve'l-Hadis'in Müziğe Tahsisinin Tefsir Açısından Değerlendirilmesi, *Amasya İlahiyat Dergisi* (Aralık 2020), 15/395-419.

الفنون البصرية الملموسة في مجالات العمارة والخط والتذهيب والمينياتور والأبرو أكثر من التمثال والرسم، وكان هذا سببًا لتحظى النصوص الأدبية والفنون السمعية مثل الموسيقى والفنون الصوتية باهتمامٍ أكبر.[10] وبالمثل، فإن الفنون الدرامية (الإيقاعية) التي تظل ضمن الحدود المرسومة بأحكام العقيدة والعبادة والمعاملات التي يحددها الدين، تُعَدُّ نتيجةً طبيعيةً لابتعاد الفنِّ والجمال عن مركزية الإنسان في تصور الوجود.[11]

إن هذا المنظور الذي شكّل العالم العقلي للشعراء المسلمين أيضًا أثّر في مسار أشعارهم. فبينما كان الشعر يتناول في سنوات الإسلام الأولى قضايا الحرب والفخر والمديح والهجاء،[12] فإنه تطور في المراحل اللاحقة ليتبنى أهم وظائفه داخل الحدود الدينية وهو «تيسير التعليم»، ويمكن التعبير عن ذلك بسهولة من خلال البيانات المستخلصة من نصوص المنظومات المنشورة في مختلف فروع العلوم الإسلامية.[13]

---

[10] Turan Koç, *İslâm Estetiği* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 184-185.

[11] ازدادت في الآونة الأخيرة الدراسات التي تتناول النصوص الدينية بوصفها المصدر الأساسي للفن من خلال منظور متعدد التخصصات. وإلى جانب المجلة الدولية التي تصدر تحت عنوان: الفن والجماليات، ما يزال البعد الديني للموضوع يُناقَش في إطار ندوات نقاش علمية محكّمة. وفي مجال التأليف تبرز أهمية كتاب «الإسلام في الفن، والفن في الإسلام – İslâm'da Sanat Sanatta İslâm» لنصرت جام، وكذلك دراسات طوران كوج. وفي ميدان الحديث، فإن كتاب «الأحاديث المعمارية –Mimari Hadisler»، وهو أطروحة دكتوراه أعدها بكر تطلي، وكتاب «حُسن الخط» لأنبيا يلدرم يمثلان إسهاماتٍ قيّمةً في سياق العلاقة بين الحديث والفن والجماليات.
Bekir Tatlı, *Mimari Hadisleri Türk İslâm Mimarisini Taçlandıran Peygamber Sözleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2023); Enbiya Yıldırım, *Hüsn-i Hat ve Hadis* (Ankara: Otto Yayınları, 2017); Nusret Çam, İslâm'da Sanat Sanatta İslâm (Ankara: Akçağ Yayınları, 2021); Koç, İslâm Estetiği; Yasin Pişgin, "Din-Sanat İlişkisi Bağlamında Dinî Tecrübenin Sanat Ruhuna Etkisi", İslâm ve Sanat Tartışmalı İlmi Toplantı (Antalya: 2016), 45-59; Bayram Akdoğan, "Sanat, Sanatçı, Sanat Eseri ve Ahlak", A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 42/1 (2001), 213-245; Hayrani Altıntaş, "Kur'an ve Estetik", A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 38/1-4 (1998), 53-90.

[12] يمكن الاستشهاد بشعر حسّان بن ثابت مثالًا على تحوّل الفن إلى أداة من أدوات الحرب، ولاسيما في مدحه للنبي ﷺ ودعائه له، وفي هجائه لقريش. (البخاري: العلم، 68؛ بدء الخلق، 6؛ المغازي، 30؛ الأدب، 91). يضم ديوان حسّان بن ثابت الذي جمعه محمد ابن حبيب قصائد تشير إلى معظم أحداث عصره. حسّان بن ثابت، *ديوان حسّان بن ثابت الأنصاري*، تحقيق: عبد الله سندة (بيروت: دار المعرفة، 2006).

[13] Ahmet Sevgi, "Nesefî Akâidi'nin Ali Şîr Nevâî'ye İsnat Edilen Manzûm Bir Tercümesi", Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi 31 (2014),

وهكذا بدأت المنظومات التي تتناول فروع العلوم الإسلامية في سياق التعليم بالظهور، وتأتي الألْفيات والمنظومات الأخرى في علم أصول الحديث وغيره في أمثلةٍ أكثر وضوحًا في هذا الميدان.[14]

إن جميع المنظومات المتعلقة بالحديث في الأدب العربي، تناولت على وجه الخصوص علوم السند والرجال وأصول الحديث، أو منهج مؤلف معين. ويندر فيها ترجمة رواية معينة بلسان الشعر بشكلٍ مباشرٍ. فبينما كانت مصنفات الحديث التي تهدف إلى حفظ السنة النبوية ونقلِها عبرَ الأجيال بأسلوب النثر واشتهارها واتساع تأثيرها، يصعب قول الشيء نفسه عن تأثير الصدى الذي وجده الشعر في المجتمع العربي في الأحاديث. وأحد أسباب ذلك هو قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾.[15]

ومع ذلك، فإن أشعار أبي بكر الصديق (ت. 13هـ/634م) التي تحمل إحساسه في غار ثور في أثناء الهجرة،[16] وأشعار كعب بن مالك (ت. 50هـ/670م)

169-175; Ramazan Çelik, "Sinoplu Safâyî'nin Manzum İhlâs Sûresi Tefsiri", UMDE Dini Tetkikler Dergisi 5/2 (2022), 145-189; Muhammet Raşit Akpınar, "Manzum Ferâiz Edebiyatının Bir Örneği: Ayıntâbî Mehmet Hasib Dürrî Efendi'nin Zübdetü'l-ferâiz İsimli Eseri", Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi 34 (2023), 1411-1442.

[14] على غرار المنظومات المتعلقة باللغة، وجدت كذلك، منظوماتٌ تناولت قواعد مصطلح الحديث أو منظومات لمؤلفات نثرية. ومن أبرز هذه المنظومات في تاريخ الحديث: التبصرة، ألفية العراقي التي نظمها في شرح كتاب مقدمة ابن الصلاح المشهور بعلوم الحديث. ثم ألف السيوطي نظم الدرر في علم الأثر، مستفيدًا من هذين الأثرين. انظر: يوسف تَكَر، الألفيات في أدب مصطلح الحديث: العراقي وألفيته – Hadis Usûlü Edebiyatında Elfiyye'ler, Irâkî ve Elfiyye'si، (إسطنبول: جامعة مرمرة، رسالة ماجستير، 2006). رمضان دوغاناي، تقييم ألفية السيوطي «نظم الدرر في علم الأثر» من منظور مصطلح الحديث – Süyûtî'nin Nazmu'd- Dürer Fî 'İlmi'l-Eser Adlı Elfiyye'sinin Hadis Usûlü Açısından Değerlendirilmesi، تصور – مجلة تكيرداغ الإلهية، 2/8 (2022)، 1059–1093. [ويمكن القول هنا أيضًا: إن النبي ﷺ أُوتي جوامع الكلم، كما في رواية البخاري ومسلم والترمذي. والنص الواحد من جوامع الكلم بما يحمله من فصاحة اللسان وبلاغته والمعاني المتعددة التي يحملها، يجعل انتشاره بين العرب واستخدامه في سياقات الحياة المختلفة عندهم أدعى وأيسر للحفظ والتكرار من المنظومات الشعرية، ولذلك بقيت المنظومات خاصة لطلاب العلم في مراحل الطلب الأولى، لحفظ المسائل المتعلقة في فروع العلوم كاللغة والعقائد ومصطلح الحديث وغيرها مجموعة في المنظومات التي تتناولها. [المترجم].

[15] Kur'an-ı Kerim Meali, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: DİB Yayınları, 2011), Yâsîn 36/69.

[16] وهو ما رواه ابن عساكر من طريق صدقة بن سابق عن محمد بن إسحاق قال: قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه فيما يذكرون والله أعلم في دخوله الغار مع رسول الله ﷺ:

التي يصف فيها غزوة بدر،[17] وعبد الله بن رواحة (ت. 8هـ/629م) وحسان بن ثابت (ت. 60هـ/680م) في رثائهما حمزة رضي الله عنه (ت. 3هـ/625م) يوم استشهاده في أحد- هي بعض الأمثلة التي صاغت وصف أحداث تلك الفترة.[18] كما يُلاحَظ هنا نظم أبي هريرة (ت. 58هـ/678م) للمثل السائر بين العرب: «زُر غِبًّا تَزْدَدْ حُبًّا»، وفقًا لما نقله ابن عساكر (ت. 571هـ/1176م) ونسبه إلى النبي ﷺ، لوروده في بعض الروايات على أنه حديث.[19] ويأتي المثال الأهم في هذا الصدد، ما ورد في كتاب «الأمثال» للرامهرمزي (ت. 360هـ/971م)، حيث استأذن الصحابي عبد الله بن كُرْز الليثي (ت. ؟) النبي ﷺ لنظم حديثه شعرًا، فأذن له بذلك. فنظم كُرْز ذلك الحديث باقتباس ألفاظه ﷺ على وزن البحر الطويل.[20]

يجب ألّا ننسى هنا أن شعراء النصوص الأوائل قد تأثروا أيضًا بثقافات ما قبل الإسلام. فقد نظم الشاعران الجاهليان اللذان شرّفهما الله بالإسلام، وهما نمر بن تولب (ت. 14هـ/635م) وحُمَيد بن ثور الهلالي (ت. 30هـ/650م)، رواية «كفى بالسلامة داءً». والنص المقتبس هنا هو مثلٌ سائرٌ في العرب، ويمكن عدّه قولًا مأثورًا عن العرب أكثر من كونه اقتباسًا كاملًا لحديث مروي. وكذلك، كانت اقتباسات الحديث في شعر هذه الفترة في الغالب نقلًا أو وصفًا لأحداث

قالَ النبيُّ ولم أجْزَعْ يوقِّرُني***ونحن في سُدْفةٍ من ظلمة الغار
لا تَخش شيئًا فإن الله ثالثنا***وقد توكَّلَ لي منه بإظهارِ
[المترجم].

[17] عبد الملك بن هشام، *السيرة النبوية*، تحقيق: مصطفى السقا وآخرينَ (القاهرة: 1955)، 26/2.

[18] عبد الملك بن هشام، *السيرة النبوية*، 162/2.

[19] أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن حسين الدمشقي الشافعي ابن عساكر، *تاريخ مدينة دمشق*، تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي (بيروت: دار الفكر، 1995)، 376/67.

[20] أبو محمد ابن خلاد الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد الفارسي الرامهرمزي، *أمثال الحديث*، تحقيق: أحمد عبد الفتاح تمام. (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1409هـ)، 111-112. [وذلك هو حديثه ﷺ في مثال المرء وأهله وعمله حين تحضره الوفاة، والقصيدة التي مطلعها:

إِنِّي وَأَهْلِي وَالَّذِي قَدَّمَتْ يَدِي***كَدَاعٍ إِلَيْهِ صَحْبَهُ ثُمَّ قَائِلُ

المترجم]. وقد نقل إبراهيم صاغلام عن ابن الجوزيّ أنه حكم على النص المذكور على سبيل الحديث، بالإنكار، وخلص إلى أنه لم يثبت فيه عن رسول الله شيء. إبراهيم صاغلام، «الحديث والاقتباس في الشعر العربي»؛
İbrahim Sağlam, "Arap Şiirinde Hadis ile İktibâs", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2022), 122 (34. dipnot).

عاطفية مُعاشة. لكن إذن النبي ﷺ بالاقتباس رغم ندرته، هو مثال ملموس على العلاقة بين فن الشعر والحديث.[21]

استخدم عددٌ كبيرٌ من الشعراء في زمن التابعين ومَنْ بَعْدَهم الأحاديث في أشعارهم عن طريق الاقتباس. وهنا يبرز دور الشعر في تكريس الروايات المقتبسة في الأذهان، وتيسير نقلها من جيلٍ إلى جيلٍ. وقد تناول إبراهيم صاغلام في دراسة له موضوع اقتباس الحديث في الشعر عند كلٍّ من الزهري (ت. 124هـ/742م) وأبي حنيفة (ت. 150هـ/767م) والأزدي (ت. 167هـ/763م) والخليل بن أحمد (ت. 175هـ/791م) وابن المبارك (ت. 181هـ/797م) والشافعي (ت. 204هـ/820م) والفرّاء (ت. 207هـ/822م) وغيرهم. وكذلك، يتردد من حينٍ لآخر اقتباس الأحاديث في الشعر في مجالس إملاء الحديث. وكذلك، ظهر في الفترات اللاحقة بعض الشعر العربي الذي يقتبس الحديث مع سنده.[22]

إذا قمنا بتقييم ما ورد حتى الآن، يمكننا أن نقول: إننا رأينا عددًا محدودًا من أمثلة اقتباس الحديث في عصر الصحابة. ويكمن في أساس هذه الأمثلة محاولة تعبير الشعراء عن مواهبهم [في المجتمع الإسلامي الجديد]، واهتمامهم بجوهر كلام النبي ﷺ وتكريسه في الخطاب. وإلى جانب تأثير الشعر الجاهلي القوي الذي نشؤوا عليه، فإن أحد أسباب ندرة استخدام الصحابة للروايات في أشعارهم قد يعود إلى القيود التي وضعها النبي ﷺ في الرواية عنه، وإلى

---

[21] محمد نبيل الطريفي، *ديوان النمر بن تولَب العُكْلي* (بيروت: دار صادر، 2000)، 142. جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، *الازدهار فيما عقده الشعراء من الأحاديث والآثار* (بيروت: مكتبة الإسلام، 1991)، 6.

[22] من أجل الاطلاع على أمثلة اقتباس الحديث بالسند والمتن عند أبي نواس، والإلبيري، ومحمد الحسين الأهوازي، انظر: صاغلام، «اقتباس الحديث في الشعر العربي»، 130-131. ويذكر صاغلام في دراسته أيضًا، أن أول تصنيفٍ في موضوع اقتباس الحديث في الشعر العربي كان على يد السيوطي في كتابه: الازدهار فيما عقده الشعراء من الأحاديث والآثار. وعند النظر في مصادر هذا الكتاب، تتصدر القائمة مؤلفات، مثل؛ السيرة النبوية لابن هشام، والأمثال لأبي هلال العسكري، وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي، وتاريخ مدينة دمشق لابن عساكر. [ومن اقتباس الحديث بالسند والمتن ما رواه الشيرازي في الألقاب، في حديث رواه عبد الله بن أحمد بن حنبل عن أبيه عن سفيان عن الزهري عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تقاطعوا، ولا تدابروا، ولا تباغضوا... الحديث»، فقال أحمد بن يحيى: اكتب: وأملى عليه الأبيات، ومنها:...»

[فقد جاء قولٌ عن رجال أتوا به*** وجاء به سفيان حقًّا عن الزهري
وأخبرني أيضًا به غيرُ واحدٍ*** رواه بإسنادٍ عن الحسن البصري
إذا هجر الإنسان فوق ثلاثةٍ*** أخاه تولّى اللهُ عنه إلى الحشرِ...

إلى آخر الأبيات - المترجم].

ذلك يوحي طلب الصحابي الليثي الإذن لاقتباس حديثه ﷺ في الشعر، بوجود مثل هذا القيد. لكنه في الفترات اللاحقة، يظهر تلاشي مثل هذا القيد تاركًا مكانه لحاجة العصر أو اهتمام المقتَبِس أو مزاجه أو حالته العاطفية التي يعيشها. فعلى سبيل المثال، اقتبس أبو حنيفة والشافعي في أشعارهما روايات تحتوي على أحكام فقهية مباشرة، بينما فضّل عبد الله بن المبارك (ت. 181هـ/797م) النصوص المتعلقة بالقناعة أو الزهد. وعندما أطال شخص زائر الكلام عند زيارته لعالم اللغة الفرّاء وهو مريض، اقتبس ثلاث روايات في بيتين، يتجلى فيهما حالته العاطفية التي كان يعيشها.[23]

إن اقتباس علماء الإسلام الأوائل الروايات بأفكار معينة، ابتداءً من عصر الصحابة، مكّن في الفترات اللاحقة من تعليم الأحاديث وروايتها وتحويلها إلى أشكال تعليمية (تلقينية) عبر الشعر (النظم)، كما أتاح في الوقت نفسه التعبير عن العديد من النصوص الدينية بلغة الشعر على شكل منظومات، [ومن ثَمّ ظهر الشعر التعليمي]. ويُلاحَظ في المسار التاريخي أن استخدام الأحاديث في الشعر كان قليلًا حتى العصر العثماني. وفي العصر العثماني نجد أن شفاعة النبي ﷺ شكلت في الغالب السبب الدافع لاقتباس الأحاديث عند الشعراء. وبينما ساعد انسجام الشعر مع سعي الشاعر إلى إبراز الجانب الجمالي في أن تكون النصوص أكثر سهولة في الفهم، فإن اعتماد الشاعر على نص ديني أو نظمه مباشرة أحيانًا جعل الشعر يفقد شيئًا من انسجامه الفني وجاذبيته الجمالية، وبخاصة في الجانب الفكري. ومن اللافت أنّ بعض الشعراء الكبار الذين حازوا مكانة بارزة في شعر الديوان، جاء إنتاجهم الشعري الذي يتمحور حول الروايات، أدنى مستوى من أشعارهم الأخرى من حيث القيمة الفنية والجمالية.[24] والسبب الأساسي لذلك هو قلق الشاعر من ارتكاب الخطأ، والالتزام بالبقاء على ظاهر الرواية. وقد يؤثر في ذلك أيضًا أن تكون الروايات التي يفضّلها الشعراء قد نُظِمت من قبل. فمنظومة الأربعين حديثًا التي ترجمها عبد الرحمن الجامي إلى اللغة الفارسية على وزن بحر المديد «فاعلاتن، فاعلاتن، فاعلن»،[25] عثرنا لها

---

[23] أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، *الجامع لشعب الإيمان*، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد (الرياض: مكتبة الرشد، 2003)، 11/433.

[24] تحمل دراسة قره خان حول الموضوع، بعض التقييمات الأدبية القليلة المتعلقة بالمنظومات العثمانية في الأربعين حديثًا. للاطلاع على مزيد من التفصيلات، انظر؛ عبد القادر قره خان، *الأربعون حديثًا في الأدب الإسلامي التركي* (أنقرة: منشورات رئاسة الشؤون الدينية، 1991)، 139-317.

[25] عبد الرحمن الجامي، *الأربعون حديثًا*، متحف مولانا، رقم 648.

على ثلاث عشرة ترجمة في الجغرافيا العثمانية.[26] قام شعراء الديوان الأعلام من أمثال فضولي (ت. 963هـ/1556م) ونابي (ت. 1124هـ/1712م) بترجمة هذا العمل. وقد اتبعت هذه الترجمات المذكورة في الغالب منهجًا تعليميًّا، لا تُعنَى كثيرًا بالناحية الجمالية، بل عملت على عكس ظاهر النص قدر الإمكان. وبالمثل، يُلاحَظ في الترجمات المختلطة التي تجمع بين النثر والشعر، أن الترجمة النثرية هي التي شكلت الترجمة الشعرية. وتظهر هذه الحالة في ترجمة عاشق جلبي (ت. 979هـ/1572م) التي ترجم فيها أحاديث الأربعين لكمال باشا زاده (ت. 940هـ/1534م) .[27]

تحمل ترجمات الجامي بياناتٍ قيّمةٍ من حيث انعكاس الفن والجماليات على الروايات. وقد انصبَّت الدراسات حول الجامي حتى الآن على نشراته النقدية وترجماته المنظومة، ويمكن هنا، اقتراح دراسة مستقلة تتناول تحليل المحتوى والمقارنة مع الترجمات الأخرى. لكننا بحكم حدود موضوعنا في هذه المقالة، سنكتفي بمثال واحد فقط. فقد أورد الجامي في ترجمته لرواية البخاري ومسلم (ت. 261هـ/875م) عن جرير بن عبد الله: «لاَ يَرْحَمُ اللَّهُ مَنْ لاَ يَرْحَمُ النَّاسَ»[28] إلى الفارسية في شعر منظوم على النحو الآتي:

رحم كن رحم زانكه بر رخ تو***در رحمت جز از تو نشايد

تا تو بر ديران نبخشايى***ارحم الراحمين نبخشايد[29]

---

[26] توجد تسع ترجمات تبعًا لإحصاء أحمد سَوْغي، كما تمكّنا نحن من تحديد أربع ترجمات أخرى. بالإضافة إلى ذلك، يحمل مطلع منظومة إسماعيل صادق كمال على ترجمة لكتاب الأربعين للجامي. انظر: أحمد سَوغي، *أربعون الملا جامي وترجماتها المنظومة إلى التركية* (قونية: 2000).

[27] أحمد شمس الدين كمال باشازاده، *ترجمة «الأربعون حديثًا»*، ترجمة: السيد بير محمد بن جَلِبي عاشق جَلِبي (إسطنبول: مطبعة جمال أفندي، 1316هـ). السيد بير محمد بن جَلِبي عاشق جَلِبي، *شرح حديث الأربعين* (إسطنبول: مكتبة السليمانية، أسعد أفندي، رقم 338).

[28] أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجُعْفي البخاري، *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه* (الرياض: دار السلام، 1419هـ)، الأدب، 19؛ مسلم، الفضائل، 66، واللفظ في صحيح مسلم هكذا: «مَنْ لَا يَرْحَمِ النَّاسَ، لَا يَرْحَمْهُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ».

[29] والمعنى: الرحمةَ الرحمة!! فباب الرحمة لن يفتحه في وجهك أحدٌ غيرك. وما لم ترْحَم الآخرين، فلن يرحمك اللهُ أرحمُ الراحمين. انظر: سَوغي، *أربعون الملا جامي وترجماتها المنظومة إلى التركية*، ص 43؛ چتين كاسكا، *كتاب عبد الرحمن الجامي بعنوان الأربعين حديثًا* – Abdurrahman Câmî'nin Çihl Hadis Adlı Eseri، مجلة أكرا للثقافة والفن والأدب 22/8 (2020)، 253.

قام بترجمته إلى الجاغطائية علي شير نوائي (ت. 906هـ/1501م) على النحو الآتي:

تِكْرِيدِنْ رَحْمْ ادَرْ طَمَعْ قِلْساكْ***اَوَّلْ اولْماقْ كِرَكْ سِنْ اِلْگه رَحِيمْ

هَرْ كِشِى كِيمْ اُولُسْقَه رَحْمْ اِتْمَسْ***اَكْا رَحْمْ اَيْلَمَسْ رَحِيمْ وَ كَرِيمْ[30]

وترجمه فضولي منظومًا إلى التركية على الشكل الآتي:

رَحْمْ قِل رَحْمْ خَلْقَهْ كيم حَقكْدَنْ***بولاسِن عاقِبَتْ جزايى عمل

خَلْقَهْ سَنْ رَحْمْ قِلمَينجه سكا***رَحْمْ قِلماز خداى عز و جل[31]

وترجمه شاعر آخر من شعراء الدواوين منظومًا إلى التركية، وهو الشاعر نابي [يبدو أنه مخففٌ من نابغ]، على الشكل الآتي:

حُكْمِ مِيزَانِ عَدْلِ رَبَّانِى***نَه رَوَا ظَالِمَه اِيدَه حُرْمَت

نَاسَه رَحْمْ اِيتْمَيَنْ بَدْآيِينَه***اِيلَمَزْ حَضْرَتِ خُدَا رَحْمَت[32].

وبينما يحافظ مفيد (ت. 1217هـ/1802م) الذي ترجم الجامي إلى العربية والتركية، بالمعنى اللفظي في ترجمته لهذا الحديث منظومًا إلى التركية على الشكل الآتي:

رَحْمْ اَيلَه كِى نَاسَه، رَحْمْ اِيتْمَسَه كِيشِى***رَحْمْ اِيتْمَزْ اِيمِشْ اَكْا جَنَابُ اَللّٰه

بِيلْدِيكْسَه جَزَا جِنْسِ عَمَلْدَنْ اِيدُوگِينْ ***اَلْبَتَّه بُو مَعْنَادَنْ اُولُورْسُنْ آگَاهْ

ترجمه إلى العربية على الشكل الآتي:

مَن لمْ يَكُنْ رَاحِمًا لِلنَّاسِ مِنْ جِهَةٍ *** لَمْ يَرْحَم اللهُ وهو كانَ رحْمَانا[33]

سيكون من المناسب هنا أن نقدّم مثالًا آخر على ترجمات الجامي من خلال إسماعيل صادق كمال الذي يشكّل عمله أيضًا العمود الفقري لهذه الدراسة. وممّا سيُشار إليه مجددًا تحت عنوان ترجمة البخاري المنظومة، أنّنا قد وقفنا في

---

[30] Ali Şir Nevaî, *Çihil (Kırk) Hadis* (İstanbul: Mamer, 2018), 25.

[31] Fuzûlî, *Tercüme-i Hadîs-i Erba'în*, Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 3833/1.

[32] «حُكْمُ ميزان العدل الرباني/ لا يرى الاحترام يليق بالظالم. وصاحب السوء الذي لا يرحم الناس/ لا يرحمه الله». من شعر نابي (نابغ)، في كتابه «چهل حديث» أي «أربعين حديثًا بالفارسية.

Nâbî, *Şerh-i Çihl Hadîs-i Nebî* (Şanlıurfa: Şurkav Yayınları, 2018), 25.

[33] Müfîd, *Hadîs-i Erbaîn* (Ankara: Milli Kütüphane, 3665),1a-8a.

مقدمة «شرح ألفية الحديث» على ترجمة منظومة الجامي أوردها المؤلف. وفي هذا الموضع نظم المؤلف نفس الرواية على النحو الآتي:

نَاسَه رَحْمْ ايلَمَيَنْ رَحْمَتِ حَقْدَنْ مَهْجُور

دِيُو اِنْذَارْ ايدَرْ پَادِشَاهِ هَرْ دُو سَرَا

ظُلْمْ اِيدَنْ كَنْدُويَه اِيتْمِشْ دِيمَكْ اُولُورْ بِى شَكْ

لُطْفِ حَقْدَنْ اُوزَاقْ اُولْمَاقْ كِبِى اُولُورْ مِى بَلَا[34]

تسهم هذه الأمثلة في الكشف عن إسقاطات الفن والجمال في سياق الروايات بشكل خاص. وكما هو ظاهرٌ، فقد وقع اقتباس الحديث في النظم العربي أولًا، ثم تُرجِم إلى الفارسية، ومنها إلى اللغات الأخرى عبر شعراء آخرين مع المحافظة على أسلوب المترجم الأول وطريقته. وهنا تكمن براعة الشاعر في قدرته على الارتقاء بمعنى الرواية وتأويلها إلى مستوى أعلى، فما يقرب من خمسة عشر شاعرًا ممن يملكون القدرة على تأليف مصنفات مستقلة في صورة أربعين حديثًا منظومًا، قبلوا المعنى والتفسير اللذين أسبغاهما الجامي على الروايات. ويمكن عدّ هذه الترجمات التي تشكّلت تبعًا لهذه المختارات، مصنفاتٍ أصيلةً ذات طابعٍ فريدٍ في أدب الأحاديث المنظومة؛ لكونها الأولى والوحيدة من نوعها. ويمكن القول بسهولةٍ هنا: إن النجاحات الأدبية التي أظهرها شعراء مثل فضولي ونابي في الشعر لم تنعكس في مثل هذا النوع من الترجمات. أما تأكيد فضولي في مقدمة عمله على حديث «من حفظ»[35] قبل ملاحظته التي يقول فيها: «تُرجِم إلى التركية لفائدة العموم»، فيكشف بوضوح عن الخلفية التي انطلقت منها هذه المحاولة.

بالمثل، كتب نابي الذي يُعَدّ ممثلًا لشعر الحِكَم، مقدمةً طويلةً ومُنمَّقةً. وعلى غرار فضولي، قدم فيها تمنياته وطلب من القارئ الدعاء له بالخير. تتضمن

[34] İsmail Sadık Kemâl, *Âsâr-ı Kemâl* (İstanbul: Esad b. el-Hâc Karahisarlı Âhi Efendi Matbaası, 1867), 24.

[35] «من حفظَ على أُمَّتِي أربعينَ حديثًا من أَمرِ دِينِها بعثهُ اللهُ يومَ القيامةِ من زمرةِ الفقَهاءِ والعلماءِ. وفي روايةٍ أبي الدرداءِ رضي الله عنه: وكنتُ لهُ يومَ القيامةِ شافعًا وشهيدًا...» ونحوها من الروايات منقولة بأسانيد ضعيفة. انظر: مصطفى يوجه أر، «رواية (من حفظ) من منظور علم الحديث، وتأثير تقليد منظومات الأربعين حديثا»؛
Mustafa Yüceer, "Hadis İlmi Açısından 'Men Hafiza' Rivâyeti ve Manzum Kırk Hadis Geleneğine Tesiri", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (31 Aralık 2020), 931-970.

مقدمة نابي آياتٍ من سورتي الأنبياء والنجم،[36] بالإضافة إلى رواية «من حفظ»، وثلاث روايات تشير إلى أن النبي محمد ﷺ أُرسل متممًا لمكارم الأخلاق وأنه ﷺ أوتي «جوامع الكلم»، في اقتباسٍ مُحْكَمٍ موجز.[37]

يُعتقَد أن رغبة الشعراء في نيل شفاعة النبي ﷺ هي التي تُحدد عملية بناء النص في المنظومات التي تُقتبس فيها الروايات على وجه الخصوص، على عكس قصائدهم الغزلية التي لا يُعتقَد أنهم كتبوها لهذا الغرض. وفي رأينا، فإن السبب وراء اقتصار العناصر الأدبية والجمالية القوية التي نراها في قصائد الشعراء الآخرين على الترجمات المنظومة لأحاديث الأربعين، هو اتخاذهم «العنصر الإلهي» في محور العمل الفني.

من المفيد هنا قبل الانتقال إلى «شرح الأحاديث الألف» لإسماعيل صادق، التطرق إلى المؤلفات التي تطورت خصيصًا حول «صحيح البخاري» في سياق النصوص الدينية المنظومة.

2- "الجامع الصحيح" في المنظومات:

على الرغم من الأثر الكبير الذي أحدثه صحيح البخاري[38] وما أُنجِز حوله من دراسات ومصنفات بأقلام أهل الاختصاص عبر أزمنة تاريخية مختلفة، فإننا لم نعثر –في حدود بحثنا– على أيّ عملٍ مستقلّ يتناول هذا الكتاب من الناحية الأدبية بوصفه جهدًا فنيًّا إبداعيًّا.[39] وغياب أي عملٍ يتناول

---

[36] ذكر نابي في مقدمة منظومته قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء، 107/21]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۞ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم، 3/53-4].

[37] Nâbî, *Şerh-i Çihl Hadîs-i Nebî*, 13-18.

[38] Kamil Çakın, "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *İslâmî Araştırmalar* 10/1- 2-3 (1997), 100-109.

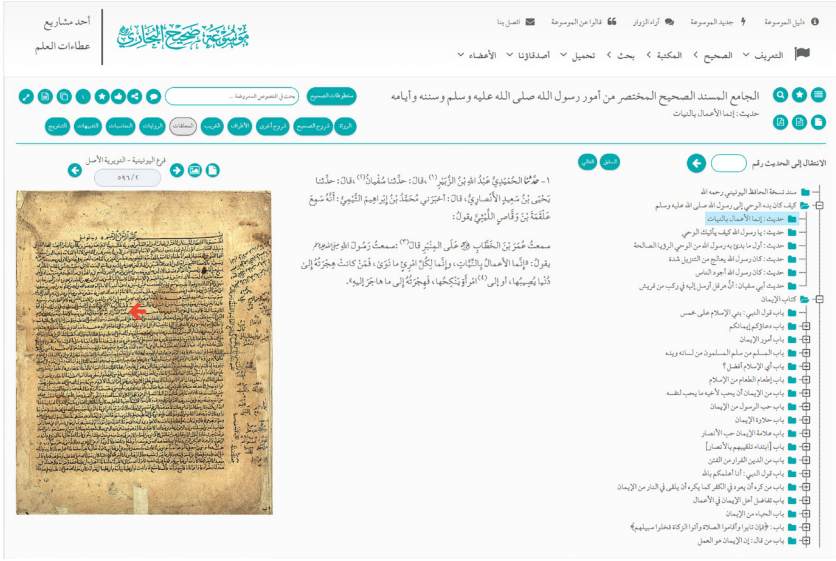
[39] عمل العسكري المتقاعد أنور تونج ألب على نظم أحاديث صحيح البخاري في شعر موزون باللغة التركية، لكنها كانت محاولة لترجمات بسيطة موزونة، كما في حديث «أكْملُ المؤمنينَ إيمانًا أحسنُهُم خلقًا»

"مؤمنلردن ايمانجه / ان مكمّل اولنى / هيچ شوبه سز اخلاقجه / تام و گوزل اولنى"

وتجدر الإشارة إلى منصة إلكترونية حديثة جرى إطلاقها مؤخرًا، وهي «عطاءات العلم» التي تتخذ من الرياض مقرًّا لها، حيث أنشأت موقعًا بعنوان موسوعة صحيح البخاري https://www.bukhari-pedia.net ، يضم صحيح البخاري برواية الحافظ اليونيني سماعًا وضبطًا ومقابلةً، ويتيح للقارئ قراءتها بمقابلة النسخ الخطية. كما يجمع الموقع 165 عملًا متعلّقًا بالصحيح، من شروحٍ وحواشٍ وتعليقاتٍ واختصاراتٍ وبحوث في علم الرجال وغيرها، وجميعها متاحةٌ بطريقةٍ مماثلةٍ للقارئ. ومما يلفت الانتباه هنا غياب أيّ منظومةٍ تتناول متون أحاديث الصحيح باستثناء منظومةٍ تتعلق برجال البخاري.

مثل هذا الكتاب الذي لقي قبولًا عند جمهرةٍ كبيرةٍ من الناس، وتبوّأ مكانه بوصفه سلطة مرجعيَّة في الحضارة الإسلامية، من منظور الفنون يثير علامة استفهام.[40]

يمكن تفسير هذا الوضع في الفنون البصرية والإيقاعية من خلال صلة الفن بالجانب الإلهي، غير أنّه في الفنون السمعية لا يمكن العثور على مسوّغ منطقيٍّ لعدم التوجّه إلى مثل هذا العمل. فباستثناء بعض الوثائقيات والأفلام وعدد من الرسوم المتحركة المعدّة للأطفال حول سيرة البخاري، لا يبرز أي عمل يتناول شخصيته أو تصنيفه من زاوية فنية إبداعية.[41]



في صورة الموقع أعلاه، نسخة اليونيني بسماعه وضبطه ومقابلته. يوفّر الموقع أيضًا خاصية بحثٍ شاملةٍ، فضلًا عن معلوماتٍ تفصيليةٍ حول موسوعة البخاري، إلى جانب الأعمال الأخرى المتاحة. يمكن الاطلاع عبر الرابط: https://www.bukhari-pedia.net/library

[40] في الحقيقة، كان البخاري نفسه مهتمًّا بالشعر. ووفقًا لما أورده غولَر، فإن القصيدة المنسوبة إلى البخاري تقول:

اغتنم في الفراغ فضلَ ركوعٍ***فعسى أنْ يكونَ موتُك بغتة
كم صحيحٍ رأيتُ مِن غير سُقْمٍ***ذهبتْ نفسُه الصحيحةُ فلتة

Zekeriya Güler, “Buhârî ve el-Câmiu’s-Sahîh’i Üzerine”, *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015), 1-24; Zekeriya Güler, *Hadis Tetkikleri* (İstanbul: İFAV, 2015), 50.

[41] https://abdo.abdowap.com.ru/s/فيلم-الإمام-البخاري.html Erişim Tarihi: 06.08.2023

يذكر كمال صندقجي (ت. 2021) في بحثه الذي جمع فيه الدراسات المنجزة حول صحيح البخاري معلومات عن 527 عملًا.[42] ومع الدراسات الكثيرة التي أُنجِزت في المراحل اللاحقة تجاوز هذا العدد 600 عمل. لكن هذه الأعمال لا تضم أي مؤلَّفٍ يقوم على فكرة نظم صحيح البخاري. وبحسب ما توصّلنا إليه، فإن ما نُظِم من أشعار لم يتناول نصوص الأحاديث ذاتها بقدر ما ركّز على أسماء الكتب، أو الأسانيد، أو الرواة المذكورين في تلك الأسانيد، أو معايير البخاري في قبول الحديث. نذكر من هذه المنظومات على سبيل المثال ما يأتي:

١. منظومة الصبان في ضبط أسماء رجال صحيحي الإمامين البخاري ومسلم والموطأ، أبو العرفان محمد بن علي المصري الحنفي (ت. 1206هـ/1786م).[43]

٢. تحفة القاري بنظم قواعد رجال البخاري، رياض بن محمد بن علي الردفاني الداعري (ت. ؟)، في القواعد المتعلقة بمنهج البخاري في اختيار الروايات.[44]

٣. تحفة الإخوان في سند صحيح البخاري، أحمد بن محمد بن عبد الهادي بن صالح بن عبد الله بن أحمد قاطن الصنعاني (ت. 1199هـ/1785م)، في سند الصحيح.[45]

---

[42] صادق كمال صندقجي، «الأعمال التي تناولت صحيح البخاري عبر التاريخ»، الندوة الدولية حول العالم التركي الإسلامي الكبير البخاري (811-869)،
S. Kemal Sandıkçı, "Tarih Boyunca Buhârî'nin Sahîh'i Üzerine Yapılan Çalışmalar", *Büyük Türk-İslâm Bilgini Buhârî (811-569) Uluslararası Sempozyum*, ed. Ahmet Hulusi Köker (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1987), 60.
وقد بيّن المرحوم صندقجي في خاتمة كتابه المستقل الذي نشره بعد توسيع هذه الورقة، أنّ الأرقام بلغت 391 مؤلفًا و498 دراسة. انظر: ص. كمال صندقجي، الدراسات المنجزة حول صحيح البخاري – Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar (أنقرة: منشورات رئاسة الشؤون الدينية، 1991)، 157، 159.

[43] https://www.bukhari-pedia.net/book/manthomeh/

[44] https://ia803208.us.archive.org/25/items/pcsl9/pcsl9.pdf/

[45] البغدادي إسماعيل باشا، *هدّية العارفين، أسماء المؤلفين وآثار المصنّفين*، تحقيق: رفعت بِلْغَه وآخرون، (إسطنبول: مطبعة المعارف، 1951)، 187/1.

٤. أرجوزة إسعاد كلّ قاري في نظم أسماء كتب صحيح الإمام البخاري، محمد آل رحاب.[46]

هذه المصنفات الأربعة كما يظهر من أسمائها، لا تتناول متن البخاري نفسه. ومع ذلك يمكن القول: إن كثيرًا من روايات البخاري وردت في منظومات أخرى، ولاسيما في العهد العثماني. فمنظومة الأربعين حديثًا لعبد الله أصولي (ت. 945هـ/1538م) التي تضم 69 رواية على سبيل المثال؛ جمعت الأحاديث من صحيح البخاري ومسلم. وفي منظومة الهلالي (القرن السادس عشر) في الأربعين حديثًا اختيرت النصوص في الغالب من البخاري.[47] ووفقًا لما وقفنا عليه، فإنَّ أوَّل مؤلَّفٍ في العهد العثماني جُمعت رواياته كلها من الصحيح هو لشاعر يُدعى حكمت. وقد صرّح في مقدمة كتابه المنثور أن جميع الروايات اختارها من صحيح البخاري وفق أصول المحدّثين، حيث قال: «فجمعت كلها من صحيح البخاري؛ لاعتناء أهل الفن من المحدثين».[48]

اختار الشاعر المعروف باسمه المستعار «إلهي» في منظومته» أربعون حديثًا من أحاديث «المتفق عليه» في كتاب «مشارق الأنوار» للعلامة رضي الدين الصاغاني (ت. 650هـ/1252م)، التي لم يتحدّد تاريخ تأليفها. وهذه المنظومة تسهم في فكرة نظم صحيح البخاري شعرًا.[49] وإذا أخذنا في الاعتبار أن عددًا من الشعراء العثمانيين اختاروا نظم «أربعين حديثًا» في أشعارهم، ولاسيما الروايات التي استندوا فيها إلى كتاب «مصابيح السنة» للإمام البغوي (ت. 516هـ/1122م)؛ يمكن القول: إن البخاري قد ارتبط بالمنظومات الشعرية بشكلٍ ما. وعند النظر إلى البيانات الإحصائية لدراسة تتناول علاقة الحديث بالشعر في العصر العثماني، يتجلى أمامنا 75 عملًا من منظومات الأربعين حديثًا، وأن هذه الأعمال تضمنت بالإجمال 3397 رواية مع التكرار. ومن بين هذه الروايات، عُدَّ 1597 رواية منها من الأحاديث المقبولة. ومن هذه الأحاديث المقبولة 724 حديثًا متفق عليه، و134 حديثًا في صحيح البخاري وحده. ونتيجة لذلك،

---

46 https://www.aiukah.net/sharia/0/132062/أرجوزة-إسعاد-كل-قاري-في-نظم-أسماء-كتب-صحيح-الإمام-البخاري/ Erişim Tarihi: 09.08.2023

47 Hilâlî, *Manzum Kırk Hadis Tercümesi*, Milli Kütüphane, 06 Hk 3759/2.

48 Hikmet, *Tercüme-i Hadîs-i Erba'în* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 9264).

49 İlâhî, *Kırk Hadis*, Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi, 786/15, 2.

فإن ما يزيد على نصف الأحاديث المقبولة (أي 859 حديثًا) هي من أحاديث البخاري».[50]

وإلى جانب الدراسات الكثيرة التي أُلِّفت في العصور المتأخرة، التي تناولت رواة كتاب الجامع الصحيح أو منهجيته، فإن المثقف العثماني قد أولى ثقةً كبيرة بعمل البخاري، بل جعلَه في مركز فنه وشعره. وآخر ثمرة لهذه الجهود كانت ما قدّمه إسماعيل صادق كمال في القرن العشرين.

3- منظومة إسماعيل صادق كمال في ترجمة صحيح البخاري: شرح ألفية الحديث:

ولد المؤلف، واسمه الكامل إسماعيل صادق كمال بن محمد وجيهي باشا، في أدرنة عام 1824، وتوفي في إسطنبول عام 1892. وبحسب المعلومات التي ذكرها ابن الأمين محمود كمال إينال (ت. عام 1957)، فقد حصل إسماعيل على إجازته في نهاية تحصيله العلمي، وشغل مناصب حكوميةٍ مختلفةٍ. وعلى الرغم من الوظائف المهمة التي تقلدها في بيلر بكية روملي، وعضويته في مجلس المالية ومجلس الأعيان، فإنه كرس جزءًا كبيرًا من حياته لـ«دوغوملو بابا» الذي ينتسب إليه، وتأليف كتبه.[51]

وقد عمل المؤلِّف الذي جمع الخط والشعر، على تقديم إنتاجه الشعري باللغات: التركية والعربية والفارسية، واشتهر أيضًا بالتأريخ الشعري بحساب الجُمَّل (الأبجدي). وله كذلك، تخميسات على قصائد للشافعي، ومولانا جلال الدين الرومي (ت. 672هـ/1273م)، ونابي. ومن أبرز أعماله المذكورة: آثار كمال، تفسير سورة الإخلاص، وخزينة المفلحين،[52] وروح كمال، وكتاب

---

[50] تم الحصول على هذه المعلومات انطلاقًا من البيانات التي جرى إعدادها من أجل دراسة سابقة منشورة لنا، مع إعادة قراءة إحصائية جديدة للموضوع. لمزيد من التفصيلات انظر: مصطفى يوجه أر، *الأدبيات العثمانية للحديث المنظوم*؛
Mustafa Yüceer, *Osmanlı Manzum Hadis Edebiyatı* (Ankara: TDV Yayınları (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 390-395.

[51] محمد ثُرَيّا، *السجل العثماني أو تذكرة مشاهير العثمانيين*؛
Mehmed Süreyya, Sicilli Osmânî yâhud Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniyye, ed. Nuri Akbayar (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 3/881.
ابن الأمين محمود كمال إينال، الشعراء الأتراك في القرن الأخير؛
İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1088), 2/835.

[52] نظم شعري لكتاب الأدعية «مجموعة الأحزاب» لأحمد غوموشْخانوي. [المترجم].

شرح الدلائل الشريفة، وشرح فضائل الصلوات، ومناقب دوغوملو بابا، و»خير القصص».[53]

وكتاب «آثار كمال» من بين هذه المؤلفات، هو دراسةٌ مطبوعةٌ تجمع ثلاثة مؤلفات مختلفة للمؤلف في كتاب واحد. طُبِعت عام 1867 في مطبعة «قره حصارلي آخي أفندي». ثم حُقِّق ونُشِرت بوصفها نصًّا نقديًّا في رسالة ماجستير ضمن فرع الأدب التركي الإسلامي.[54] ويأتي شرح الأحاديث لمن لا يتقنون اللغة العربية، والتبشير بالفضائل التي تُمنَح لحفاظ الأحاديث (رواية «من حفظ»)، والإسهام في تعليم الأحاديث بين أسباب تأليف هذا العمل المنظوم على وزن «فاعلاتن، فاعلاتن، فاعلن» من بحور العروض.[55]

بقدر ما انتهى إليه علمنا، فإن الشاعر الوحيد الذي نظم ألفية في أحاديث النبي ﷺ هو إسماعيل صادق كمال. وهذا العمل الذي يمكن عدّه حصيلة تراكم الشعر والحديث على مدى يقارب ستة قرون، قد تشكلت بنيته المنهجية على النحو الآتي:

١. الأحاديث (1–42): متن الأربعين النووية للإمام النووي (ت. 676هـ/1277م).

٢. الأحاديث (42–80): متن الأربعين حديثًا بالفارسية لعبد الرحمن الجامي.

٣. الأحاديث (81–360): قسم منها من الكتب الستة، وقسم آخر من مصنفات العصور اللاحقة.

---

[53] البورسوي محمد طاهر، *المؤلفون العثمانيون*، (إسطنبول: مرال، 1971).

[54] يتناول الكتاب الأول: شرح الأسماء الإلهية وشرح أسماء النبي والقصيدة الاعتقادية وقصة الأنبياء ومعجزات النبي وحِلية النبي. ويتضمن الكتاب الثاني –وهو موضوع دراستنا– شرح ألفية الحديث. ويتضمن الكتاب الثالث: قصة الصحابة، وقصة الأولياء، والمدائح النبوية والأشعار، بالإضافة إلى فصلين بعنوان: ترجمة حال والدي المرحوم وجيهي باشا وترجمة حال والدتي المرحومة مسلمة خانم. آثار كمال، الكتاب الأول (1–80)، الكتاب الثاني (81–190)، الكتاب الثالث (191–256). انظر؛ فاتح إيشيل، *الحديث الشريف وشرح ألفية الحديث في آثار كمال*، (دراسة – والنص المكتوب بالحروف التركية اللاتينية، أطروحة ماجستير، 2015):

Fatih Işıl, *Edebiyatımızda Hadîs-i Şerifler ve Âsâr-ı Kemâl'deki Bin Ehâdîs Şerhi* (İnceleme- Transkripsiyonlu Metin) (Adana: Çukurova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

[55] İsmail Sadık Kemâl, *Âsâr-ı Kemâl*, 81-82 (Mukaddime 2-3).

٤. الأحاديث (361–976): عددها 615 حديثًا: جميعها -باستثناء حديثين- من الجامع الصحيح للبخاري.

٥. الأحاديث (976–1020): مختارة من مصنفات العصور اللاحقة.

استنادًا إلى ما سبق، يمكن تلخيص مصادر الكتاب كما يأتي: الأربعون النووية للنووي، والأربعون حديثًا لعبد الرحمن الجامي، والجامع الصحيح للبخاري، مع بقية الكتب الستة، بالإضافة إلى الكتب الأساسية الأخرى التي جمعت روايات صحيحة. كما يلاحظ هنا أن 131 روايةً ضعيفةً أو موضوعةً أو غيرَ مذكورةٍ في مصنفات الحديث الأساسية مستمدةٌ من مصادر ثانوية مثل كتاب «الشفاء» للقاضي عياض (ت. 544هـ/1149م)، و«الجامع الصغير» للسيوطي (ت. 911هـ/1505م)، الذي جمع فيه الأحاديث القولية للنبي ﷺ. ومن الجدير بالذكر أن المؤلف ارتكب خطأً فادحًا في هذا العمل القيم، إذ نقل نصوصًا من كتاب «الشفاء» على أنها أحاديث.[56] كما أن إيراد هذه الروايات، فضلًا عن مختارات النووي والجامي، يجعلنا نرى أن إدراجها في الكتاب لم يكن موفقًا، إذ أدى ذلك -في تقديرنا- إلى فقدان شرح «ألفية الحديث» جزءًا كبيرًا من قيمته بوصفه ترجمة منظومة أصيلة لصحيح البخاري.

في مقدمة العمل، برزت عدة نقاط حول منهجية المؤلف، وهي كالآتي:

- لم تُذكَر أسماء الرواة؛ لأنها معروفة لدى الجميع في الكتب التي جرى الاقتباس منها، بحسب المؤلف.
- الأحاديث مرتبة ترتيبًا أبجديًا بحسب الحرف الأول.
- الغاية الأساسية هي تقديم ترجمة كاملة لصحيح البخاري، غير أن تكرار الروايات في موضوعات مختلفة حال دون ذلك؛ لذا اقتصر المؤلف على ترجمة الأحاديث التي تعكس جوهر الباب، وتُفهم منها مسائل متعددة.
- جرى اختيار أحاديث «الأربعين النووية» في بداية العمل تَبَرُّكًا؛ نظرًا لأهميتها باحتوائها على روايات تشكل أساس القواعد الأصولية.

[56] من أجل التخريج المفصل انظر؛
Yüceer, *Osmanlı Manzum Hadis Edebiyatı*, 339-375.

- التزم المؤلف بما جرى عليه النووي والبخاري، وكذلك تقليد مصنفات الأربعين حديثًا، من البدء بحديث «إنما الأعمال بالنيات»، وهو ما عُرِف في كتب الحديث بحديث النية.[57]

إن هدف إسماعيل صادق كمال -كما أشار في المقدمة- هو تقديم ترجمة منظومة للبخاري. وعلى الرغم من أن العمل بهذا الشكل بعيد عن كونه ترجمة كاملة للبخاري، لكن هذه الفكرة حافظت على وجودها في جزء كبير من العمل، بضمه 611 حديثًا من صحيح البخاري، وكان أول تأليف بهذا الحجم يخلو نسبيًّا من غير روايات البخاري، وبذلك يمكن عدّه بحق ترجمة منظومة للبخاري.

وللإجابة عن سؤال ما إذا كان المؤلف قد اتبع منهجية معينة في هذا العمل فقد جرى تحليل رواية تحمل بعدًا معياريًّا بوصفها نصًّا نموذجيًّا. وتمحورت الأسئلة الرئيسة حول كيفية فهم الناظم وتفسيره للرواية، وموقفه من تقليد شروح الحديث الكلاسيكية، وكيفية ربط آراء المذاهب الفقهية المختلفة بالترجمة الشعرية، وذلك كله باستخدام طريقة التحليل الكمي. فالنص المعياري المختار هو رواية: «مَنْ أَدْرَكَ مِن الصُّبح ركعة قبل أن تَطْلُعَ الشمس فقد أَدْرَكَ الصُّبح، ومن أَدْرَكَ ركعة من العصر قبل أن تَغْرُبَ الشمس فقد أَدْرَكَ العصر»، وقد نظمها المؤلف شعرًا على النحو الآتي:

كيم كونش طوغمدن اوّللجه صلاة صبحن

ايرسه بر ركتعنه ايرمش اولور تام اكا

(من أدرك ركعة من صلاة الصبح قبل طلوع الشمس فقد أدرك الصبح)

شافعيلر ايله سائرلري ديرلر كه كشي

قيلسه بر ركعتي كون طوغسه دخي اولور ادا

(يقول الشافعية وغيرهم: من أدرك ركعة من الصبح ثم طلعت الشمس فقد أدرك الصبح أداء)

يعني كيم بوزميه رق ركعت اخرايى دخى

قيلماليدر ديو ويرمكده اكرجه معنى

(أي من أدى الركعة الأخرى دون أن يفسد الصلاة)

وقت نهي ايردكي ايجون حنفيجه او نماز

---

[57] İsmail Sadık Kemâl, *Âsâr-ı Kemâl*, 81-82 (Mukaddime 2-3).

اوله مز بونده مراد اولدى بو گونا املا

(وعند الحنفية تبطل الصلاة لأن وقت النهي قد حل)

مثلا قنغي زمان بالغ اولور ايسه صبي

او زمان از بيله اولورسه نماز فرض اكا

(مثلًا إذا بلغ الصبي قبل طلوع الشمس بقليل)

ركعتى قيله ميوب ساده جه تكبير ايده جك

دكين اولسه دخي فرضيتي واردر حتى

(تكفي لتكبيرة الإحرام، ناهيك عن إدراك الركعة، تجب عليه هذه الصلاة)

بو حديث ايجره ايكنديده ده بر ركعتنه

ايرسه مجموعنه ايرمش ديمك اولور امّا

(وفي هذا الحديث، من أدرك ركعة من العصر فقد أدرك المجموع، ولكن)

اختلاف انده دخي اولدى مقدم كه كبي

ديو شرحنده اولور اشبو حديثك انشا

(فيه اختلاف كما في الأعلى، وبذلك يمكن شرح الحديث)

اعتمد المؤلف في البيت الأول ترجمة حرفية لمطلع الرواية، واتبع في البيت قبل الأخير منهج الترجمة عن طريق تشبيه الجزء الثاني من الرواية بجزئه الأول، وأورد في بقية الأبيات الثمانية الخلافات الفقهية الدائرة حول الرواية، وشرح القضية للقارئ بالتشبيهات والمقابلات البلاغية، ومن ذلك، يتبين أن مقصد الناظم لم يكن النقل الحرفي المجرد، بل أراد كذلك، توضيح المسألة وإبراز أبعادها الخلافية بأسلوب شعري.

في بعض طرق الرواية التي أخرجها أصحاب الكتب التسعة، يوجد قيد إدراك سجدة بدل الركعة من الصلاة.[58] وبالمثل، فإن عبارة «فقد أدرك الصلاة»

---

[58] أبو عبد الله ابن مالك بن أبي عامر الأصبحِي اليمني مالك بن أنس، *الموطأ* برواية محمد بن الحسن الشيباني، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف (القاهرة: المكتبة العلمية، 1979)، ص 79، (الحديث رقم: 185)؛ أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط– عادل مرشد (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1995)، 426/12؛ 245/14؛ 14/16–15؛ أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل الدارمي، *السنن*، تحقيق: حسين سليم أسد (السعودية: دار المغني، 2000)، الصلاة،

أو «فليتمّ صلاته» هي من الألفاظ المختلفة في الرواية.[59] وفي مثل هذه الحالة، يوجد اتفاق على وجوب إتمام صلاة العصر، ولكن الأمر في مَن أدرك ركعة من صلاة الفجر هو محل خلاف. فيذهب مالك (ت. 179هـ/795م) والشافعي وابن حنبل (ت. 241هـ/855م)، إلى وجوب إتمام الصلاة حتى لو طلعت الشمس بعد صلاة ركعة واحدة.[60]

وذهب الإمام أبو حنيفة في المذهب الحنفي إلى أن من أدرك ركعة من صلاة الفجر، ثم طلعت عليه الشمس، بطلت صلاته. وقد اعتمد هذا الرأي على أحاديث نبوية نهت عن الصلاة عند طلوع الشمس، وعند توسطها في كبد السماء، وعند غروبها.[61] وبناءً على ذلك، ذهب الإمام الطحاوي (ت. 321هـ/933م) إلى أن هذا الحديث منسوخ بتلك الأحاديث الناهية عن الصلاة في تلك الأوقات.[62] واعترض البيهقي (ت. 458هـ/1066م) على رأي الحنفية، وذهب إلى أن فتوى الصحابي أبي هريرة راوي الحديث ثابتة، وأنه لا توجد قرينة كافية على النسخ.

25؛ البخاري، المواقيت، 16، 27؛ مسلم، المساجد، 163؛ سليمان بن الأشعث بن إسحاق السجستاني الأزدي أبو داود، *السنن* (الرياض: دار السلام، 1419هـ)، الصلاة، 5؛ ابن ماجه، الصلاة، 11؛ أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة السلمي الترمذي، *الجامع المختصر من السنن عن رسول الله* (الرياض: دار السلام، 1419هـ)، الصلاة، 24؛ أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي، *المجتبى من السنن عن رسول الله* (الرياض: دار السلام، 1419هـ)، المواقيت، 10.

[59] قام الطحاوي والعيني بتحليل طُرُق الرواية المختلفة في مؤلفاتهما. يُنظَر: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سَلَمة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي المصري الطحاوي، *شرح معاني الآثار*، تحقيق: محمد زهري النجار – محمد سيد جاد الحق (بيروت: عالم الكتب، 1994)، 399/1؛ أبو محمد (أبو الثناء) بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد العيني، *عمدة القاري شرح صحيح البخاري* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ)، 47/5-48.

[60] العيني، *العمدة*،48/5؛ محمد زاهد بن الحسن الكوثري، *النكت الطريفة في التحدث عن ردود ابن أبي شيبة على أبي حنيفة* (مصر: المكتبة الأزهرية للتراث، 1420هـ)، 81-84؛ رفعت يلديز، ''المقاربة الأصولية لمسألة الصلاة في أوقات الكراهة''؛
Rifat Yildiz, "Kerâhet Vakitlerinde Namaz Kılınması Konusuna Usûlî Yaklaşım", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42 (15 Aralık 2019), 57-82.

[61] «ثَلَاثُ سَاعَاتٍ كَانَ رَسولُ اللهِ ﷺ يَنْهَانَا أَنْ نُصَلِّيَ فِيهِنَّ، أَوْ أَنْ نَقْبُرَ فِيهِنَّ مَوْتَانَا: حِينَ تَطْلُعُ الشَّمْسُ بَازِغَةً حَتَّى تَرْتَفِعَ، وَحِينَ يَقُومُ قَائِمُ الظَّهِيرَةِ حَتَّى تَمِيلَ الشَّمْسُ، وَحِينَ تَضَيَّفُ الشَّمْسُ لِلْغُرُوبِ حَتَّى تَغْرُبَ». مسلم، المسافرون، 193؛ أبو داود، الجنائز، 51؛ الترمذي، الجنائز، 41.

[62] الطحاوي، *شرح معاني الآثار*، 150/1-152؛ طه جليك، *اختلاف مذهب أهل الحديث (اعتراضات البيهقي على الطحاوي)*؛
Taha Çelik, *Hadis Mezhep İhtilaf (Beyhakî'nin Tahâvî'ye İtirazları)* (Konya: Palet Yayınları, 2019), 104-106.

وفي نفس السياق، وكما ذكر كل من الطحاوي وشارح البخاري العيني (ت. 855هـ/1451م)، فإن المقصود بـ«الإدراك» هنا ليس إدراك ركعة، بل هو إدراك وقت الصلاة قبل طلوع الشمس بمدة تكفي لإدراك صلاة الصبح من قِبل من دخلوا في حيز التكليف، كالصبي الذي يبلغ سن الرشد، أو الكافر إذا أسلم، أو المجنون إذا أفاق، أو الحائض إذا طهرت. وبناءً على ذلك، يجب عليهم قضاء صلاة الصبح التي فُرِضت عليهم بسبب إدراكهم لهذا الوقت.[63]

بعد ذكر هذا الموجز عن مسار الخلاف المتعلق بوقت صلاة الصبح، سيكون من المناسب تحليل تفصيلات هذا الموضوع في الترجمة المنظومة للرواية. ففي ترجمة إسماعيل صادق كمال المنظومة للحديث النموذجي المختار، تظهر بوضوح قرائن تدل على أنّه لم يقتصر على نظمٍ بسيطٍ لنص الحديث، بل تجاوز ذلك إلى معالجة الخلاف الفقهي بلغة شعرية. فبينما يغيب الخلاف في نص الحديث، نجد أن الناظم في ترجمته المنظومة بدأ بعرض رأي الشافعية، وقرر أنّ «من أدرك زمنًا يكفي لركعة فقد أدرك الصلاة كلها ويلزمه إتمامها»، ثم أشار إلى رأي الحنفية مع ذكر علته باستخدام عبارة: «لأن وقت النهي قد دخل». ثم يتابع الشرح المؤيد لرأي الحنفية بمثال الصبي الذي يبلغ قبل طلوع الشمس، حتى بنزرٍ يسيرٍ تكفي لتكبيرة الإحرام، ويفسر معنى إدراك الصلاة بوجوبها على من أدرك التكليف، كالصبي الذي يبلغ، والكافر الذي يسلم، والحائض التي تطهر قُبَيل طلوع الشمس، تجب عليهم صلاة الفجر قضاءً. وبذلك نلاحظ أن إسماعيل صادق، وإن لم يتناول المسألة بمنهج فقيه متخصص، فإنه –رغم القيود التي يفرضها الوزن العروضي– أشار في منظومته إلى وجود خلافات في الاستدلال بالحديث، وضمّن في الأبيات أمثلة مرتبطة بالمذهب الذي ينتمي إليه، وعبّر عن انتمائه المذهبي بوضوح. وهذا النمط من الشرح الشعري لا يقتصر على هذا الموضع، بل يتكرر في سائر أجزاء الكتاب، حيث نراه في الروايات المتعلقة بالعقيدة والتفسير واللغة يلتزم نفس المنهج.

الخاتمة

تُعَدّ المنظومات التي تسهم في إظهار رؤية الإسلام للإنسان والعالم والحقائق، من أبرز الوسائل التي توجه تطور الثقافة والفن ضمن الحضارة الإسلامية. وفي سياق الجهد المبذول في رواية الحديث ونقله إلى شرائح أوسع بشكل صحيح ومفهوم، ساد اعتقاد بأن تقديم النصوص الدينية بالفن سيجعلها

[63] الطحاوي، *شرح معاني الآثار*، 399/1؛ العيني، *العمدة*، 47/5–48.

أكثر ثباتًا ووضوحًا في الذاكرة. ووجدت الروايات مكانها بشكلٍ رئيس في الخط والعمارة والشعر في ظلِّ تحريم التصوير والتجسيم.

بالنظر إلى السلطة التي أرساها في تاريخ الحديث، كان المتوقع أن يشهد صحيح البخاري تطورًا فنيًّا يناسب تأثيره، لكن عدد المؤلفات المنظومة التي أُلّفت حوله تكاد تكون معدومة حتى العصر الحديث. والمنظومات القليلة التي ظهرت، تناولت جوانب مختلفة من الجامع الصحيح، كالأسانيد ومعايير البخاري في قبول الحديث، بدلًا من التركيز على النص نفسه.

تبوّأ صحيح البخاري حتى القرن العشرين، مكانه على أنه موضوع جزئيّ للأعمال الفنية بشكلٍ عامٍّ، وللأعمال المنظومة بشكل خاص. وعلى حد علمنا، لا توجد ترجمة منظومة كاملة للبخاري باللغة العربية. وعلى الرغم من أن صحيح البخاري كان محط التركيز في بعض مصنفات الأربعين حديثًا المستقلة في العهد العثماني، فإنه لم يُعثَر بعد على ترجمة منظومة كاملةٍ لصحيح البخاري. وبينما ظهر عدد قليلٌ من الأفلام الوثائقية والرسوم المتحركة حول حياة البخاري، فإن الأعمال التي تتناول الجانب النصي لعمله من منظور فني وجمالي تكاد تكون معدومة.

إن منظومة «شرح ألفية الحديث» بالتركية، التي ألفها إسماعيل صادق كمال وفقًا للمعايير المناسبة لتقليد منظومات الأربعين حديثًا، لا يمكن عدّه ترجمة أصلية للبخاري؛ لأن ثلثي المنظومة التي تقابل 611 حديثًا (ما بين 364 و975)، منظومةٌ بشكل منهجي وفقًا لترتيب أبواب الصحيح على شكل أبيات يتراوح عددها بين بيتين وثلاثين بيتًا، في أبواب مثل: الإيمان، والعلم، والوضوء... وقد جرى اختيار الروايات التي تعكس جوهر كل باب -بحسب قول الناظم- بسبب تكرار الروايات نفسها في أقسام مختلفة، وبسبب اختيار بعض الروايات الأخرى من مصادر ثانوية مثل «الشفاء» أو «الجامع الصغير»، وإلى جانب كونها المنظومة الأولى من نوعها من حيث الحجم، فإن 889 حديثًا مقبولًا من أصل 1020 حديثًا في المنظومة، و82 حديثًا ضعيفًا، و31 حديثًا موضوعًا، وثلاثة أحاديث تُعَدّ من أقوال السلف، ولا يمكن العثور على 15 حديثًا في مصادر الحديث الأساسية. وعليه، يلزم تصنيف هذا العمل ضمن فئة ترجمة البخاري المنظومة جزئيًّا.

في إطار هذه الدراسة، ومن أجل إظهار منهجية شرح الحديث في المنظومات الشعرية، جرى تحليل الرواية المتعلقة بمن أدرك ركعة من صلاة الصبح قبل طلوع الشمس نموذجًا مختارًا. إن جهد المؤلف في تلخيص المسألة

بصيغة شعرية، ونقله خصوصًا تحليلات الحنفية وفق البحر العروضي المناسب، وطريقته في جمع الرواية بلغة الشعر بوصفه عملًا فنيًّا، والقدرة على التعبير عن معان كثيرة بألفاظ قليلة، وضمان فهم الرسالة وتأويلها ونقلها بشكلٍ صحيحٍ، يُعَدّ نجاحًا ملحوظًا في إطار أدب شرح الحديث.

إذا أردنا التعبير عن هذا الجمع أعلاه مع الأخذ في الحسبان الذاتية التي تُسبغها الدراسات التخصصية البينية، فإن الشعر يُمثّل إحدى نقاط تقاطع ثقافة الفن والجمال (الأدب) بثقافة رواية (الحديث). وهذا الأمر يمكن ملاحظته بشكلٍ كبيرٍ في المصادر الدينية للشعر في العصر العثماني. فبينما كان الشعر في جزء كبير من التاريخ أداة مهمة للاتصال، حلت محله اليوم وسائل التواصل الاجتماعي التي تقوم على المحتوى المرئي. وقد أصبح من الضروري في المجتمعات المسلمة الواقعة اليوم بين مطرقة التراث وسندان الحداثة- بذل الجهود للاستفادة من قوة الفن في مراحل فهم النصوص الدينية وتفسيرها ونقلها. وكما أحسن المثقف العثماني توظيف قوة الشعر في هذا السياق، ينبغي استثمار الإمكانات المتاحة اليوم لنقل الأحاديث إلى الجماهير من مصادرها الصحيحة بما يناسب المعنى والتفسير.

ومن أجل تحقيق ذلك، لا بد من الاستفادة من إمكانات السينما والفنون التشكيلية والدرامية إلى جانب الشعر. وإذا أضفنا إلى فنون العمارة والخط المستندين في بنائهما وتطورهما على أساس «إن الله جميل يحب الجمال»، فإن إضافة الشكل الشعري المتّحد بالحكمة، على غرار المنظومات التي تتناول أصول الحديث، من شأنها أن تسهم في ترجمة نصوص الحديث بما يخدم رواية الحديث والسُّنّة ميسَّرَةً للحفظ بشكلٍ منظوم، ويثري الثقافة والأدب في آن واحد.

المصادر والمراجع

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين الدمشقي الشافعي. *تاريخ مدينة دمشق*. تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرّامة العامري. 80 مجلدًا. بيروت: دار الفكر، 1995.

ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد ماجة القزويني. *السنن*. الرياض: دار السلام، 1419هـ..

أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق السجستاني الأزدي. *السنن*، الرياض: دار السلام، 1419هـ.

أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي. *المسند للإمام أحمد بن حنبل*. تحقيق: أحمد محمد شاكر. 20 مجلدا. القاهرة: دار الحديث، 1995م.

أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي. *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد. 50 مجلدًا. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1995م.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي. *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسوله وسننه وأيامه*. الرياض: دار السلام، 1419هـ.

البغدادي إسماعيل باشا. *هدية العارفين: أسماء المؤلفين وآثار المصنفين*. تحقيق: رفعت بِلْغَه وآخرينَ. مجلدان. إسطنبول: مطبعة المعارف، 1951م.

البورسوي، محمد طاهر. «*عثمانلي مؤلفلري*» أو «*المؤلفون العثمانيون*». 3مجلدات. إسطنبول: مرال، 1971.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. *الجامع لشعب الإيمان*. تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد. 14 مجلدًا. الرياض: مكتبة الرشد، 2003م.

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة السلمي. *الجامع المختصر من السنن عن رسول الله*. الرياض: دار السلام، 1419هـ.

حسان بن ثابت. *ديوان حسان بن ثابت الأنصاري*. تحقيق: عبد الله سنده. بيروت: دار المعرفة، 2006م.

الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل. *السنن*. تحقيق: حسين سليم أسد. 4 مجلدات. المملكة العربية السعودية: دار المغني، 2000م.

الرامهرمزي، أبو محمد ابن خلاد الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد الفارسي. *أمثال الحديث*، تحقيق: أحمد عبد الفتاح تمام. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1409هـ.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. *الازدهار فيما عقده الشعراء من الأحاديث والآثار*. بيروت: مكتبة الإسلام، 1991م.

الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي المصري. شرح معاني الآثار. تحقيق: محمد زهري النجّار، محمد سيد جاد الحق. 5 مجلدات. بيروت: عالم الكتب، 1994م.

عبد الملك بن هشام. *السيرة النبوية*. تحقيق: مصطفى السقا وآخرينَ. القاهرة، 1955م.

العيني، أبو محمد (أبو السناء) بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد. *عمدة القاري شرح صحيح البخاري*. 25 مجلدًا. بيروت: دار إحياء التراث العربي. بدون تاريخ.

الكوثري، محمد زاهد بن الحسن. *النُكت الطريفة في التحدث عن ردود ابن أبي شيبة على أبي حنيفة*. مصر: المكتبة الأزهرية للتراث. 1420هـ.

مالك بن أنس، أبو عبد الله ابن مالك بن أبي عامر الأصبحي اليمني. *الموطأ لمالك* (رواية محمد بن حسن الشيباني). تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف. القاهرة: المكتبة العلمية، 1979.

مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن القشيري. *المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله*. الرياض: دار السلام، 1419هـ.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي، المجتبى من السنن عن رسول الله. الرياض: دار السلام، 1419هـ.

النمر بن تولب. *ديوان النمر بن تولب العكلي*. تحقيق: محمد نبيل طريفي. بيروت: دار صادر، 2000م.

Akdoğan, Bayram. “Sanat, Sanatçı, Sanat Eseri ve Ahlak”. *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/1 (2001), 213-245.

Akpınar, Muhammet Raşit. “Manzum Ferâiz Edebiyatının Bir Örneği: Ayıntâbî Mehmet Hasib Dürrî Efendi’nin Zübdetü’l-ferâiz İsimli Eseri”. *RumeliDE*

Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi 34 (2023), 1411-1442. https://doi.org/DOI:10.29000/rumelide.1319020

Ali Şir Nevaî. *Çihil* (*Kırk*) *Hadis*. İstanbul: Mamer, 2018.

Altıntaş, Hayrani. "Kur'an ve Estetik". *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1-4 (1998), 53-90.

Altuntaş, Mustafa Celil. "Osmanlı İlim Geleneğinde Buhârîhânlık". *Hadis Tetkikleri Dergisi* (*HTD*) 8/1 (2010), 33-67.

Arpaguş, Faysal. "Lehve'l-Hadis'in Müziğe Tahsisinin Tefsir Açısından Değerlendirilmesi". *Amasya İlahiyat Dergisi* (Aralık 2020), 15/395-419.

Âşık Çelebi, es-Seyyid Pir Mehmed b. Çelebi. *Şerhu hadîs-i erbaîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 338, 1b-40a.

Ayvazoğlu, Beşir. "İlmü'l-Cemâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/146-148. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanli Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Meral, 1971.

Câmî, Abdurrahman. *Hadîs-i erbaîn*. Konya: Mevlânâ Müzesi, 648, 1b-8b.

Can, Yılmaz Gün, Recep. *Ana Hatiarıyia TürkİsiâmSanatı ve Estetiği*. Samsun: Kayıhan, 2005.

Cevizci, Ahmet. *Feisefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Çakın, Kamil. "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci". *İsiâmî Araştırmaiar* 10/1-2-3 (1997), 100-109.

Çam, Nusret. *İslâm'da Sanat Sanatta İslâm*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2021.

Çelik, Ramazan. "Sinoplu Safâyî'nin Manzum İhlâs Sûresi Tefsiri". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 5/2 (2022), 145-189. https://doi.org/10.54122/umde.1205946/

Çelik, Taha. *Hadis Mezhep İhtilaf* (*Beyhakî'nin Tahâvî'ye İtirazları*). Konya: Palet Yayınları, 2019.

Doğanay, Ramazan. "Süyûtî'nin Nazmu'd-Dürer Fî 'İlmi'l-Eser Adlı Elfiye'sinin Hadis Usûlü Açısından Değerlendirilmesi". *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/2 (2022), 1059-1093. https://doi.org/10.47424/tasavvur.1173719/

Fuzûlî. *Tercüme-i Hadîs-i Erba'în*. Ankara: Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 3833/1, 2b-6a.

Güler, Zekeriya. "Buhârî ve el-Câmiu's-Sahîh'i Üzerine". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015), 1-24.

Güler, Zekeriya. *Hadis Tetkikleri*. İstanbul: İFAV, 2015.

Kur'an-ı Kerim Meali. çev. Halil Altuntaş Muzaffer Şahin. Ankara: DİB Yayınları, 2011.

Hikmet. *Tercüme-i Hadîs-i Erba'în*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 9264.

Hilâlî. *Manzum Kırk Hadis Tercümesi*. Ankara: Milli Kütüphane, 06 Hk 3759/2, 28a-43a.

Işıl, Fatih. *Edebiyatımızda Hadîs-i Şerifler ve Âsâr-ı Kemâl'deki Bin Ehâdîs Şerhi* (*İnceleme-Transkripsiyonlu Metin*). Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

İlâhî, Şeyh Ahmed. *Kırk Hadis*. İstanbul: Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi, 786/15, 203a-207a.

İnal, İbnülemin Mahmud Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. 4 Cilt. İstanbul: Dergah Yayınları, 1088.

İsmail Sadık Kemâl. *Âsâr-ı Kemâl*. İstanbul: Esad b. el-Hâc Karahisarlı Âhi Efendi Matbaası, 1867.

Kandemir, M. Yaşar. "el-Câmiu's-Sahîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/114-123. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Kaska, Çetin. "Abdurrahman Câmî'nin Çihl Hadis Adlı Eseri". *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 8/22 (2020), 241-258. https://doi.org/10.31126/akrajournal.755013

Karahan, Abdülkadir. *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*. Ankara: DİB Yayınları, 1991.

Kemalpaşazâde, Ahmed Şemseddin. *Hadîsi Erbaîn Tercümesi*. çev. es-Seyyid Pir Mehmed b. Çelebi Âşık Çelebi. İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1316.

Koç, Turan. *İslâm Estetiği*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.

Koç, Turan. "Sanat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/90-93. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Mehmed Süreyya. *Sicilli Osmânî yâhud Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniyye*. ed. Nuri Akbayar. 6 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

Müfîd, İsmail Efendi, *Hadîs-i Erbaîn*. Ankara, Milli Kütüphane, 3665,1a-8a.

Nâbî. *Şerh-i Çihl Hadîs-i Nebî*. Şanlıurfa: Şurkav Yayınları, 2018.

Sağlam, İbrahim. "Arap Şiirinde Hadis ile İktibâs". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2022), 111-141. https://doi.org/10.51553/bozifder.1070258/

Sandıkçı, S. Kemal. *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*. Ankara: DİB Yayınları, 1991.

Sandıkçı, S. Kemal. "Tarih Boyunca Buhârî'nin Sahîh'i Üzerine Yapılan Çalışmalar". *Büyük Türk-İslâm Bilgini Buhârî* (811-569)*Uluslararası Sempozyum.* ed. Ahmet Hulusi Köker. (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1987) 59-63.

Sevgi, Ahmet. *Molla Câmî'nin Erba'în'i ve Manzûm Türkçe Tercümeleri*. Konya: 2000.

Sevgi, Ahmet. "Nesefî Akâidi'nin Ali Şîr Nevâî'ye İsnat Edilen Manzûm Bir Tercümesi". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2014), 169-175.

Tatlı, Bekir. *Mimari Hadisleri Türk İslâm Mimarisini Taçlandıran Peygamber Sözleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2023.

Teker, Yusuf. *Hadis Usûlü Edebiyatında Elfiyye'ler, Irâkî ve Elfiyye'si*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Tökel, Dursun Ali. "Bir Kendilik Olarak Zemin Metinler". *Zemin Metinler*. ed. Burak Koç Peyami Sefa Gülay. 21-37, Konya: Loras Yayınları, 2020.

Yıldırım, Enbiya. *Hüsn-i Hat ve Hadis*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Yıldız, Rifat. "Kerâhet Vakitlerinde Namaz Kılınması Konusuna Usûlî Yaklaşım". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (15 Aralık 2019), 57-82.

Yüceer, Mustafa. “Hadis İlmi Açısından ‘Men Hafiza’ Rivâyeti ve Manzum Kırk Hadis Geleneğine Tesiri”. *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (31 Aralık 2020), 931-970. https://doi.org/10.47424/tasavvur.791737/

Yüceer, Mustafa. *Osmanlı Manzum Hadis Edebiyatı*. Ankara: TDV Yayınları, 2021.

https://www.bukhari-pedia.net/ Erişim Tarihi: 05.08.2023

https://abdo.abdowap.com.ru/s/يراخبلا-مامإلا-مليف.html Erişim Tarihi: 06.08.2023

https://ia803208.us.archive.org/25/items/pcsi9/pcsi9.pdf Erişim Tarihi: 09.08.2023

https://www.aiukah.net/sharia/0/132062/بتك-ءامسأ-مظن-يف-يراق-لك-داعسإ-قزوجرأ-يراخبلا-مامإلا-حيحص/ Erişim Tarihi: 09.08.2023

ALTAŞ, E., "Gelecekle İlgili Mümkün Önermeler ve Özgür İrade: Fahreddin er-Râzî'nin Aristoteles'in Mantıksal Kadercilik Çözümüne Yönelik Eleştirileri"
Diyanet Arapça İlmî Dergi 7 (2025): 266-291
Tercüme makale / Translation article

GELECEKLE İLGİLİ MÜMKÜN ÖNERMELER VE ÖZGÜR İRADE: FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN ARİSTOTELES'İN MANTIKSAL KADERCİLİK ÇÖZÜMÜNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

FUTURE CONTINGENT PROPOSITIONS AND FREE WILL: AL-RÂZÎ'S CRITICISM ON ARISTOTLE'S SOLUTION OF THE LOGICAL FATALISM

EŞREF ALTAŞ*
PROF. DR.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ/İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZ Aristoteles'e (ö. MÖ 322) göre gelecekle ilgili mümkün önermeler söz konusu olduğunda, hem çelişmezlik ilkesi korunabilir hem özgür irade savunulabilir. Râzî (ö. 606/1210), Aristo'nun iddiasını ispatlayamadığını düşünür. Çünkü Râzî'ye göre geleceğin belirsizliği epistemolojik bir belirsizliktir ve bu tür bir belirsizlik ontolojik alanda geçerli değildir. Râzî'nin mantıksal kadercilik lehine, Aristoteles aleyhine üç delili vardır: Birinci delile göre doğruluk ve yanlışlık gerçek nitelikler olduğu için onların gelecekteki taşıyıcıları da gerçektir. Gerçek olan ise belirlidir. İkinci delile göre irade mümkün fiillere taalluk eder. Geçmiş ve şimdide her şey zorunlulukla gerçekleşmiştir. Gelecekle ilgili mümkünler ise hem çelişmezlik hem üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi gereği belirlidir. Üçüncü delile göre bu tür önermelerde referans noktası şimdi olduğunda gelecek gerçekleşmemiştir; gelecek olduğunda ise gelecek şimdiye dönüştüğü için gerçekleşen, zorunlulukla gerçekleşir. Sonuç olarak bu delillere göre geçmiş, şimdi ve geleceğe ait imkân olmadığı için iradenin taalluk ettiği bir imkân alanı da yoktur. Gelecekteki bütün olaylar; onlarda bir fazlalık, eksiklik ve değişiklik meydana gelmesi imkânsız olacak şekilde belirlidir.

Anahtar Kelimeler: Fahreddin er-Râzî, Aristoteles, Mantıksal Kadercilik, Özgür İrade, Deniz Savaşı, Mümkün Önermeler.

ABSTRACT According to Aristotle, both the principle of non-contradiction can be preserved and free will can be defended in the case of future propositions. Al- Râzî thinks that Aristotle could not prove his claim. Because, the indeterminacy of the future is an epistemological indeterminacy and that is not valid in the ontological field. While defending logical fatalism, Al-Râzî has three arguments against Aristotle: According to the first argument, since truth and falsity are real qualities, their future carriers are also real. According to the second argument, free will is related to possible actions. Everything in the past and present has happened by necessity. The future are determined by the principle of both non-contradiction and the law of the excluded middle. According to the third argument, when the reference point is now, the future has not happened; and when the reference point is the future, what happens necessarily happens because the future turns into the present. As a result, since there is no possibility in past, present and future, there is no field of possibility in which free will is involved. All future singulars; they are determined in such a way that it is impossible for any excess, deficiency or change to occur in them.

Keywords: Fakhr al-Din al-Râzî, Aristoteles, logical fatalism, free will, sea-battle, contingent propositions.

* ORCID: http://orcid.org/0000-0002-9758-510X
esref.altas@marmara.edu.tr | https://ror.org/02kswqa67
Geliş/Received 16.09.2025 – Kabul/Accepted 20.11.2025

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.
Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

قضية الممكن المتعلق بالمستقبل والإرادة الحرة: مشكلة القدرية المنطقية ونقد الرازي لحل أرسطو*

أشرف ألطاش
الأستاذ الدكتور
جامعة مرمرة/كلية الإلهيات

الملخص

يذهب أرسطو (ت. 322 ق.م) إلى أنه يمكن الحفاظ على مبدأ عدم التناقض والدفاع عن الإرادة الحرة بآن واحد في حالة القضايا المستقبلية. ويرى الرازي (ت. 606هـ/1210م) أن أرسطو أخفق في إثبات دعواه؛ لأن الشكّ في المستقبل هو شكٌّ معرفيٌّ (أبستمولوجي)، لا يسري في المجال الوجودي (الأنطولوجي). وقد قدّم الرازي في سياق دفاعه عن الجبر المنطقي (القدر المنطقي) ونقض دعوى أرسطو ثلاثة أدلة: (١) الدليل الأول: بما أن الصدق والكذب صفتان حقيقيتان، فإن المتصفين بهما في المستقبل هم أيضًا حقيقيون، وما هو حقيقي فهو محدَّد. (٢) الدليل الثاني: تتعلق الإرادة الحرة بالأفعال الممكنة. وكل ما حدث في الماضي والحاضر قد حدث بالضرورة. والممكنات المتعلقة بالمستقبل محدَّدةٌ بموجب مبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المستحيل. (٣) الدليل الثالث: عندما تكون نقطة المرجع هي (الحاضر)، فإن المستقبل لم يحدث بعد. وعندما تكون نقطة المرجع هي المستقبل، فإن ما يحدث في المستقبل يحدث بالضرورة؛ لأن المستقبل يتحول إلى (حاضر). بناءً عليه، لا يوجد (ممكن) يتعلق بالماضي أو الحاضر أو المستقبل، ومِن ثَمّ لا يوجد مجالٌ لممكن تتعلق به الإرادة، فكل حوادث المستقبل محدَّدةٌ على نحوٍ يستحيل معها حدوث أي زيادةٍ أو نقصٍ أو تغييرٍ.

الكلمات المفتاحية: فخر الدين الرازي، أرسطو، الجبر المنطقي، حرية الإرادة، معركة البحر، القضايا الممكنة، الإمكان الاستقبالي.

* إن هذه الدراسة التي تُرجمت من قِبل مصطفى حمزة، هي النسخة العربية، لمقالة نشرت سابقا باللغة التركية وقد أعطى صاحب المقالة لنا حقوق النشر المتعلقة بترجمتها إلى اللغة العربية. ومن يرغب بقراءة نسخة المقالة التركية الأصلية يمكنه الحصول عليها من خلال المعلومات المقدمة أدناه:
Eşref Altaş, "Gelecekle İlgili Mümkün Önermeler ve Özgür İrade: Fahreddin er-Râzî'nin Aristoteles'in Mantıksal Kadercilik Çözümüne Yönelik Eleştirileri", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: 58, sayı: 3, 2022: 1183-1206.

This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.
It is hereby declared that this study has been prepared in full compliance with scientific and ethical standards and that all sources utilized are duly cited in the references.

المدخل

الجبر أو القدَر أو المكتوب كما يسود في الاستعمال الدارج في اللغة اليومية، يعني الاستسلام والخضوع للأحداث المستقبلية، كأنها أحداث وقعت في الماضي وانتهت، ولم تعد قابلة للتدخل أو التغيير. ويعني عدم اتخاذ أي مبادرة أو مسؤولية وترك الأمور تمضي على سجيتها كيفما اتفق. والجبرية في الفلسفة ترتبط عادةً بنقطتين أساسيتين: الأولى حرية الإنسان في تحديد أفعاله، والثانية كفاءته وقدرته على تنفيذ تلك الأفعال. وفي التراث الفكري الإسلامي يُناقَش الأمر الأول من خلال صفة (الإرادة)، ويُناقَش الأمر الثاني من خلال صفة (القدرة). وبناءً على ذلك، فالجبرية موقف يقوم على إنكار وجود أيّ اختيارٍ لنا في أفعالنا وفي تحديد مستقبلنا (غياب الإرادة)، وإنكار امتلاكنا لأيّ كفاءةٍ لفعل شيء (غياب القدرة). ويستدل أنصار هذا الموقف بأدلةٍ متعددةٍ، ويُطلَق على هذه الأدلة أسماء مختلفة بحسب بنيتها: مثل الجبرية اللاهوتية، والجبرية المنطقية، والجبرية السببية، والجبرية العملية.

فالجبرية اللاهوتية، تقوم على صفات الله من حيث علمه المطلق بكل ما كان وما سيكون، وإرادته المطلقة لكل ما يختار، وقدرته المطلقة على كل شيء، فلا يبقى للإنسان مجال للحرية أو الاختيار أو الفعل. ويندرج في هذا الباب أيضًا أن الله خلق كلَّ شيءٍ بقَدَرٍ معلوم. ويمكن الدفاع عن الجبرية أيضًا من خلال السببية الميتافيزيقية التي تتضمنها نظرية الصدور، وهذا ما يمكن تسميته بالجبرية الميتافيزيقية. وهناك أيضًا من يدافع عن الجبرية من خلال الرجوع إلى السببية الطبيعية من غير إدخال الإله في النقاش، وتُسمَّى هذه الأدلة عمومًا أدلة الجبرية الطبيعية. أما الجبرية التي تراعي سير الحياة اليومية والأمثلة العملية فتُسمَّى الجبرية العملية.

ونحن في هذا البحث، لسنا معنيين بالأدلة الشائعة في الفكر الإسلامي حول الجبرية اللاهوتية أو السببية أو العملية. بل سنركز على ما يُسمى الجبرية المنطقية فقط. ولهذا الغرض، سنعرض أولًا رأي أرسطو الذي تعود إليه الصياغة الأولى لدليل الجبرية في صورته المنطقية. ثم سنتناول حلول أرسطو وأتباعه في العالم الإسلامي أمام الجبرية التي يقتضيها هذا الدليل. بعد ذلك سنعرض الأدلة الثلاثة التي طرحها الرازي، التي تتضمن برهان أرسطو نفسه. وسنبيّن كيف أن الرازي –خلافًا للتقليد الأرسطي– لم يعتبر حلول هذا التقليد كافية، بل أعاد بناء دليل الجبرية المنطقية، وأضاف إليه دليلين آخرين. ومع ذلك، نود أن نؤكد أن هدف هذا البحث ليس عرض جميع أدلة الرازي في مسألة الجبرية والحرية ولا تحديد موقفه النهائي، بل الغرض منه هو: عرض الدليل الكلاسيكي للجبرية

المنطقية، وبيان حلول التقليد الأرسطي تجاهه، ثم دراسة أدلة الرازي التي تؤيد صحة الجبرية المنطقية.

1- دليل القدرية المنطقية وحل الإرادة الحرة عند أرسطو

يذكر أرسطو في الفصل التاسع من كتابه العبارة De Interpretatione أحد أقدم الأمثلة على الأدلة المنطقية المتعلقة بالقدرية fatalism، حيث يتناول فيها مبدأ عدم التناقض، ونمط الإمكان المتعلق بالمستقبل.[1] ومن المفيد هنا الاستعانة بالفارابي[2] وابن رشد (ت. 595هـ/1198م)، في شرح هذا الدليل على النحو الآتي: إذا كانت القضية (ص) صحيحة، فإن القضية (-ص) تكون خاطئة بموجب مبدأ عدم التناقض. ففي مثال أرسطو عن «المعركة البحرية»، لنفترض أن شخصًا يقول: «ستحدث غدًا معركةٌ بحريةٌ»، وشخصًا آخر يقول: «لن تحدث غدًا معركةٌ بحريةٌ». فإن كلام أحدهما في هذه الحالة يكون صحيحًا والآخر غير صحيح، بموجب مبدأ عدم التناقض. (أ) فإذا كان صحيحًا أن معركة بحرية ستحدث غدًا، فإن هذا القول كان صحيحًا اليوم، وأمس، وفي جميع الأوقات الماضية. وإذا انتقلنا من الصواب إلى الوجوب، فهذا يعني أنه يجب أن تحدث معركة بحرية غدًا. وإذا كان صحيحًا أنه يجب أن تحدث معركةٌ بحريةٌ غدًا، فإن حدوثها حتميٌّ؛ «لأن ما يقال عن شيء: إنه سيحدث بصدق لا يمكن إلا أن يحدث». (ب) وإذا كان قولنا: «لن تحدث معركة بحرية غدًا» هو الصحيح، فإنه لن تقع معركة بحرية غدًا؛ لأن القضية الصحيحة في المستقبل يكون صحيحًا في الماضي أيضًا. وكل الحقائق الماضية هي حقائق واجبة الوجود تبعًا لنظرية تدفق الزمن [عند النظر إلى الحقائق المستقبلية من جهة المستقبل (حيث تصبح هذه الحقائق في الزمن الماضي). ومن ثَمّ سيكون القول الصادق «لن تحدث معركة بحرية غدًا» واجبًا قبل القول، [لأنه يكون بحكم الماضي]، وسيكون حدوث المعركة مستحيلًا.[3]

هذا الاستدلال الذي هو تطبيق لمبدأ عدم التناقض، يمثل جبرًا في سياق الإرادة الحرة، ويطرح مشكلاتٍ كبرى ضدها. فلأن قضية أحد الشخصين لا بد أن تكون صحيحة، فإنه لا يمكن لأي شيء أن يحدث مصادفةً أو بالاختيار

---

1 Aristoteles, *Categories and De Interpretatione*, çev. J. L. Ackrill (New York: Oxford University Press, 1963), 18a-18b.

2 Peter Adamson, "The Arabic Sea Battle: al-Farabi on the Problem of Future Contingents", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 88/2 (2006), 163-188.

3 Aristoteles, *De Interpretatione*, 18b.

الحر، بل كل شيء يحدث بالضرورة كما يجب أن يكون.[4] وعندما يُعمَّم هذا التفسير على كل ما يمكن أن يحدث، فإنه يستلزم القدرية التي تعني أنه لا أحد في الواقع يملك القدرة على أن يفعل شيئًا بخلاف ما فعل. ويمكن أن نعبر عن هذه النتيجة كما يأتي: «كل ما يحدث، يحدث بالضرورة». وبعبارة أوضح، كل ما يحدث يقع حتمًا بمعنى الجبر. وبعبارةٍ أوضح: كل ما يحدث يقع على نحو جبري، لا مجال فيه للاختيار أو الصدفة أو الاحتمال.[5] وهكذا نستنتج أن جميع الأحداث المستقبلية حتمية، ولا يوجد في المستقبل شيء يحدث بالصدفة أو الاختيار.[6] ويبدو أن نتيجة الجبر هذه قد نشأت من تطبيق قانون عدم التناقض على القضايا الفردية الممكنة المتعلقة بالمستقبل.[7]

كان يجب على أرسطو وأتباعه من المشّائين أن يحلوا مشكلة القدرية التي ظهرت من أجل إثبات أن الأفعال الإنسانية تحدث بالإرادة. ويتحقق هذا من خلال إظهار كيف يحدث التناقض في القضايا الممكنة المتعلقة بالمستقبل، وكيف يحدث في القضايا التي تعبر عن الماضي والحاضر، وفي القضايا المطلقة التي تعبر عن كل الأزمان.[8] يمكن إظهار حل أرسطو للقضايا الممكنة المتعلقة بالمستقبل، بالاستعانة بابن رشد، في ثلاث نقاط:

في الخطوة الأولى، ما هو كائن يكون بالضرورة على التحصيل؛ أي عندما يكون. وما ليس بكائن عندما لا يكون على التحصيل لا يكون بالضرورة. أي أن كل ما يقع يقع بالضرورة، وكل ما لا يقع لا يقع بالضرورة. فإذا كانت معركة بحرية قد حصلت بالفعل وتحصل الآن، فإنها في هذه الحالة قد وقعت وتقع بالضرورة، وهي واجبة دائمًا. أما إذا لم تكن معركةٌ بحريةٌ قد وقعت ولم تكن تقع الآن، فإنها في هذه الحالة لا تقع بالضرورة، وهي واجبة دائمًا.

في الخطوة الثانية، يوجد أحد النقيضين بالضرورة. وفي هذه الحالة، من الضروري أن تحدث معركةٌ بحريةٌ غدًا أو ألا تحدث. وهذا القول عند النظر إليه عن كثب، لا يعبر عن صحة إحدى حالتي الحدث المستقبلي نفسه، بل على العكس، هو ببساطة يعبر عن ضرورة طبيعة مبدأ عدم التناقض في المستقبل أيضًا، وهو أن «الشيء إما أن يكون أو لا يكون» على التحصيل في المستقبل.

---

4 Aristoteles, *De Interpretatione*, 18b.

5 ابن رشد، *تلخيص كتاب العبارة*، تحقيق: محمد قاسم، (القاهرة: مركز البحوث الأمريكي بمصر، 1981)، 70-71.

6 Aristoteles, *De Interpretatione*, 18b-19a.

7 C. W. A. Whitaker, *Aristotle's De Interpretatione, Contradiction and Dialectic* (New York: Oxford University Press, 1996), 110.

8 ابن رشد، *تلخيص كتاب العبارة*، 77-82.

وهذا المبدأ مستقلٌّ عن الزمن، وصحيح في كلِّ زمنٍ، فلا يمكن للشيء أن يكون موجودًا وغير موجودٍ معًا في نفس الوقت (على التحصيل) في أي زمنٍ ماضٍ أو حاضرٍ أو مستقبل. بناءً على ذلك، فإن إحدى القضيتين «ستحدث معركة بحرية غدًا» أو «لن تحدث معركة بحرية غدًا» هي الصحيحة والأخرى خاطئة على التحصيل، ولا يمكن أن تكونا صحيحتين معًا، ولا يمكن أن تكونا خاطئتين معًا.

في الخطوة الثالثة، يمكن طرح السؤال الآتي: هل يجب أن يحمل تفسير مبدأ عدم التناقض، كما بيّنا سابقًا، الصرامة نفسها عند تطبيقه على القضايا الممكنة المتعلقة بالمستقبل؟ في هذه الخطوة، يمكن القول: إن هناك حالة من عدم اليقين في القضايا المتناقضة المتعلقة بالمستقبل.[9] بمعنى أنّه، كما ورد في الخطوة الثانية، من الضروري أن يقع الشيء في المستقبل أو لا يقع؛ ولكن لا يمكن القول انطلاقًا من هذه الضرورة: إن أحدهما ضروري بذاته والآخر مستحيل. وبعبارة أوضح، لا يمكن عدّ أحدهما صحيحًا، والثاني خاطئًا.[10] فالقول: إن وجود شيءٍ ما في نفسه هو ضروري؛ أي عندما يكون حاصل الوجود كما ورد في الخطوة الأولى، ليس هو نفسه القول: إنّه ضروري بشكلٍ مطلقٍ. وبعبارة أخرى، إذا نظرنا إلى الجانبين الإيجابي والسلبي بشكلٍ منفصلٍ، فلا يمكن تحديد أيٍّ منهما ضروري في المستقبل. وإذا عدنا إلى مثال المعركة البحرية، نقول: «ستحدث معركة بحرية غدًا أو لن تحدث بالضرورة، لكن ليس من الضروري أن تقع معركةٌ بحريةٌ غدًا، تمامًا كما أنه ليس من الضروري ألا تقع. بل الضروري هو أن تقع المعركة البحرية أو لا تقع».[11] وعليه، فإن حل أرسطو، عندما يتعلق الأمر بالأشياء التي لا تحدث بالضرورة -أي الأشياء الممكنة المتعلقة بالمستقبل- يرفض ضرورة تحديد أحدهما؛ أي الإيجاب أو السلب، بالصحة أو البطلان. وحل أرسطو في هذه الحالة، هو أن قضية الشخص الذي يقول «ستحدث معركة بحرية غدًا» ليست صحيحة، كما أن قضية الآخر

---

[9] «مقالة للتعليق على الفصل التاسع من كتاب التأويل (Peri Hermeneias) لأرسطو: قضايا الممكن المتعلقة بالمستقبل»:
Caner Çiçekdağı, "Aristoteles'in Peri Hermeneias (Yorum Üzerine) Eserinin 9. Bölümü Üzerine Bir Yorum Denemesi: 'Geleceğe Ait Olumsal Önermeler'" 4/8 (2015) 37.

[10] الفارابي، أبو النصر، *كتاب العبارة*، (مصر: مطبعة دار الكتب، 1976)، 50؛ ابن رشد، *تلخيص كتاب العبارة*، 73-74.

[11] Jaakko Hintikka, "The Once and Future Sea Fight: Aristotle's Discussion of Future Contingents in De Interpretatione IX", *The Philosophical Review* 73 (1964), 469.

الذي يقول «لن تحدث معركة بحرية غدًا» ليست صحيحة أيضًا. ويقول في هذا الصدد:

> «كل شيء إما أن يكون موجودًا أو غير موجود بالضرورة. سيكون أو لا يكون في المستقبل بالضرورة. غير أنه لا يستطيع أحدٌ أن يقول باعتماد أحد النقيضين: إن هذا أو ذاك ضروري. فمثلًا، وقوع حربٍ بحريَّةٍ غدًا أو عدم وقوعها أمرٌ ضروريٌّ، لكن وقوع حربٍ بحريَّةٍ غدًا ليس ضروريًّا، كما أن عدم وقوعها ليس ضروريًّا أيضًا. ومع ذلك، فإن وقوع حربٍ بحريَّةٍ غدًا أو عدم وقوعها أمر ضروريٌّ».[12]

ومن أجل مزيدٍ من الإيضاح، يمكن أن ننظر في كيفية عرض ابن سينا (ت. 428هـ/1037م) لحلّ أرسطو مع تفصيل احتمالاته: يرى ابن سينا أن الطرف الذي يتعيّن من القضيتين المتناقضتين المتعلقتين بالمستقبل يكون ضروريًا. غير أنه إذا لم يتعيّن بعدُ أيٌّ من الصدق أو الكذب في أيّ منهما، فهنا توجد ثلاثة احتمالات: (أ) «كلتا القضيتين المتناقضتين صحيحتانِ»، وواضح أن هذا الاحتمال يتناقض مع مبدأ عدم التناقض، إذ لو جاز أن يجتمع النقيضان في حقيقة واحدة، لوجب مثلًا أن يكون زيدٌ أبيض وأسود في آنٍ واحد. (ب) «كلتا القضيتين المتناقضتين خاطئتان». وللسبب المذكور آنفًا، يستحيل أن تكونا خاطئتين معًا. (ج) «بما أنهما غير محددتين، فإنه ليس من الضروري أن تكون إحدى القضيتين المتناقضتين صحيحة أو خاطئة في الوقت الحالي (قبل التحصيل)، بل قد تكون صحيحةً وقد تكون خاطئةً (على غير التحصيل)». لكنه يستحيل خلُوُّهما من الصدق أو الكذب، ويستحيل أن يكون الصدق أو الكذب خارجًا عنهما معًا».[13] ففي القضايا الممكنة المتعلقة بالمستقبل التي لم تتحدد بعد، لا يمكننا أن نبطل حكم عدم التناقض الذي يقول: «الشيء إما أن يكون موجودًا أو غير موجود»، ولا نبطل حكم الثالث المرفوع الذي يقول: «يستحيل أن يكون الشيء موجودًا وغير موجود بآنٍ واحد». لكننا نعلق حكم الثالث المرفوع حتى يتحدد الشيء في المستقبل وجودًا وعدمًا.[14]

---

[12] Aristoteles, *De Interpretatione*, 19a 28-32.

[13] ابن سينا، أبو علي، *شرح كتاب العبارة*، الترجمة إلى التركية بعنوان: Yorum Üzerine: İbâre، المترجم: عمر توركر، (إسطنبول: منشورات Litera، 2006)، 66 (الفقرة 82).

[14] من أجل الجدل الدائر حول ما إذا كان هذا الحل يلغي حكم «الثالث المستحيل) أم لا، انظر:
Hugh Rice, "Fatalism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2018 Edition)*, ed. Edward N. Zalta (Erişim 15 Mayıs 2022).

2- دليل الرازي الأول في الجبر المنطقي: تحليل الحلّ الأرسطي ونقده

يسير الرازي في عرض حجته حول القدرية المنطقية بالجمع بين القضايا والمبادئ الثابتة. ومن أجل تسهيل متابعة الدليل، سنشرح نحن أيضًا المبادئ والمقدمات معًا من دون فصل. القضيتان المتناقضتان لذاتهما هما قضيتان تكون إحداهما صحيحة والأخرى خاطئة في الأمر نفسه.[15] يمكن تعريف هذا المبدأ على النحو الآتي: أن تختلف قضيتان بالإيجاب والسلب على وجه تقتضي لذاتها أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة.[16] فمبدأ عدم التناقض تبعًا لهذا التعريف، هو أن تكون هناك قضيتان تتناولان الموضوع نفسه، والمحمول نفسه، وفي الزمان نفسه، على أن تكون إحداهما منفية والأخرى مثبتة، وبذلك يحكم العقل بالقطع أن إحداهما صادقة والأخرى كاذبة.[17] ويمكن التعبير عن ذلك بقولنا: «(أ) ليس غير (أ)»، أي أن الشيء لا يمكن أن يكون هو نفسه وغيره في الوقت نفسه.

مبدأ عدم التناقض، في القضايا [المحصورة] التي لها كمية محدَّدة [أي كلية، كقولنا: كل الناس... أو جزئية، كقولنا: بعض الناس...]، ينبغي أن يستوفي شرطًا رابعًا، وهو أن تكون إحدى القضيتين كلية والأخرى جزئية.[18] وهذا يعني أن أحكام التناقض قد تختلف في القضايا التي تتّحد في الكم وتختلف في الكيف، وذلك بحسب كون مادة القضية من قبيل الضروري (الواجب)، أو المستحيل، أو الممكن. وعلى ذلك: [أ] عند الحديث عن القضايا التي تكون مادتها ضرورية، فإن صدق إحدى القضيتين الكليتين الضروريتين يقتضي كذب الأخرى. [ب] عند الحديث عن القضايا التي تكون مادتها مستحيلة، فإن صدق إحدى القضيتين الكليتين المستحيلتين يقتضي كذب الأخرى. [ج] عند الحديث عن القضايا التي تكون مادتها ممكنة، فإنه بناءً على كميتها، قد تكون قضيتان كليتان خاطئتين في الوقت نفسه؛ وقد تكون قضيتان جزئيتان صحيحتين في الوقت نفسه.[19] ولكن ما يهمنا هنا هو تناول القضايا الممكنة بناءً على حالتها الزمنية، ووفقًا لهذا التفسير:

---

[15] الرازي، فخر الدين، *المطالب العالية من العلم الإلهي*، 9 مجلدات، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1987)، 59/9؛ الرازي، فخر الدين، *شرح الإشارات والتنبيهات*، تحقيق: علي رضا نجف زادة، مجلدان، (طهران: أنجمن آثار ومفاخر فرهنغي، 2005)، 215/1.

[16] الرازي، فخر الدين، *منطق الملخص*، تحقيق: أحد فرامُرز قراملكي، آدينة أصغري نجاد، (طهران: دانشكاه إمام صادق، 1381)، 175.

[17] الرازي، *المطالب العالية من العلم الإلهي*، 60/9؛ الرازي، *شرح الإشارات والتنبيهات*، 216/1.

[18] الرازي، *منطق الملخص*، 179.

[19] الرازي، *منطق الملخص*، 179.

[أ] الأشياء التي كانت ممكنة في الماضي والحاضر ووقعت بالفعل، هي صحيحة بذاتها؛ أما الأشياء التي لم تقع، فهي خاطئة بذاتها.[20] حتى هذه النقطة، لا يبدو أن هناك مشكلة من منظور الفيزياء الكلاسيكية والميتافيزيقا. [ب] الممكن المتعلق بالمستقبل، وهو محل النقاش. ولذلك، فلنعالج هذا الجزء بشكل مستقل.

يمكن تقديم رأيين حول ما هو ممكن في المستقبل: [أ] موقف الإرادة الحرة (القدَر): وفقًا لهذا الموقف، فإن ما هو صحيح وما هو خاطئ حول ما هو ممكن في المستقبل غير محدد، وبعد التحديد، سيكون أحدهما صحيحًا والآخر خاطئًا. لن نتناول هذا الرأي مرة أخرى هنا؛ لأنه جرى تحليله أعلاه بأنه رأي أرسطو والفلاسفة الذين تبعوه.[21] [ب] موقف الجبر؛ أي القدرية (الجبر): يجب أن يكون أحد الاقتراحين المتناقضين حول ما هو ممكن في المستقبل صحيحًا بذاته (نفس الأمر) والآخر خاطئًا بذاته [أي بعد الوقوع أو عند التحصيل حسب تعبيرهم]. ولأننا نتناول هنا سياق القدرية، فلنركز على كيفية تأسيس الرأي الثاني.

يستدل الرازي على الموقف الثاني (الجبر) بالدليل الآتي:

المقدمة الأولى للدليل: عندما نقول عن شيء ما إنه صحيح أو خاطئ، يجب أن يكون للصدق والكذب محل وجود في الأمر نفسه وخارجه. ويمكننا هنا أن نضع ثلاثة افتراضات تتعلق بالصدق والكذب مع مراعاتهما لمطابقة الصدق أو الكذب. [أ] الصدق والكذب متضادان من حيث النفي والإثبات. وذلك لأن الصدق هو الخبر المطابق، والكذب هو الخبر غير المطابق. في هذه الحالة، يجب أن تكون إحدى هاتين الصفتين المتضادتين صفةٌ موجودةٌ بشكلٍ قاطعٍ، في حين أن الأخرى غير موجودة. والصفة الموجودة لا يمكن أن يحملها إلا موصوفٌ معيَّن.[22] [ب] يمكننا أن نفترض أن صفتي الصدق والكذب صفتان موجودتان. وإذا كان الصدق والكذب صفتين حقيقيتين وموجودتين، فيجب أن يكون لكل منهما محل وجود في الخارج؛ لأن كل ما هو موجود في ذاته يكون محددًا في طبيعته وموجودًا في الخارج.[23] [ج] يمكننا أن نفترض أن صفتي الصدق والكذب هما صفتان سلبيتان. في هذه الحالة، يجب أن تكون للصفة التي تعبر عن السلبي محلُّ وجودٍ معيَّن؛ لأن هذا السلب عبارةٌ عن عدم وجود شيءٍ من شأنه أن يكون حاصلًا في محلّ ما. لذلك، لا يمكن للعقل أن يحكم بعدم وجود الصفة في المحلِّ ما لم يكن هناك إمكانيةٌ لوجودها في

---

[20] الرازي، *المطالب العالية من العلم الإلهي*، 60/9.
[21] الرازي، *المطالب العالية من العلم الإلهي*، 60/9.
[22] الرازي، *المطالب العالية من العلم الإلهي*، 62/9.
[23] الرازي، *المطالب العالية من العلم الإلهي*، 60/9-61.

ذلك المحل. فثبت أنه وإن كانت صفة سلبية، فلا بد أن يكون لها محلٌّ وجودٍ معين.[24] وفي النتيجة، يجب أن يكون للصدق والكذب محلٌّ وجودٍ في كلا الحكمين «الصحيح» أو «الخاطئ» على الشيء، سواء كانت هذه الصفات وجوديةً أم سلبيةً.

المقدمة الثانية للدليل: إن الأحداث الزمنية في حالة استمرارية وتدفق مع حركة الحاضر من الماضي نحو المستقبل. وعليه، فإن الأشياء التي لم تكن موجودةً من قبلُ تحدثُ باستمرارٍ وتختفي. ولهذا السبب، يتصور الإنسان الأحداث الزمنية ضمن أنماط الماضي والحاضر والمستقبل. في هذه الحالة، تستقر أحداث الماضي في مكانها بشكل لا يمكن تغييره في الماضي، ولا يمكن تعديلها. وهذا يوضح أن الرازي يتناول مشكلة الجبر وفقًا لنظرية: (أ) للزمن [إمكانية التعبير عن خصائص الحدث تبعًا للزمن – تدفق الزمن]؛[25] لأن الرازي يقول بامتناع التغيير على شيء حصل في الماضي، إذ يقول: «... وهذا مفضٍ إلى وقوع التبديل فيما حصل في الزمان الماضي، وكل ذلك محال».[26]

المقدمة الثالثة للدليل: إن الصدقية والكذبية صفتان حاصلتان في الأمر نفسه، فلا بد من محلّ موجودٍ في الخارج. وكل موجودٍ في الخارج فهو في نفسه معيَّنٌ؛ لأنَّ كلَّ ما كانَ موجودًا في نفسه فهو معيَّنٌ في نفسه، والإبهام لا يحصل إلا في الأذهان. فالصدقية والكذبية وتطابقهما مع الواقع الوجودي (الأنطولوجي) يختلف عن العلم بتطابقهما أو عدم تطابقهما مع الواقع الوجودي من ناحية معرفية، وهو (الممكن الذهني). وبهذا، يمكن التعبير عن التطابق الذي يخص الوجود في قضيتي «زيد سيذهب إلى السوق غدًا أو لن يذهب» على النحو الآتي: يجب أن يتعين الصدق أو الكذب المتعلق بالوجود الممكن في المستقبل في نفس الأمر (الخارج). لأن الصدق والكذب صفتان تحدثان في الأمر نفسه، ولا يؤثر في هذا كون الصفتين حقيقيتين أو سلبيتين. وإذا كان الصدق والكذب يتطلبان محلًا محددًا في الأمر نفسه، فيجب أن توصف إحدى هاتين القضيتين بأنها صادقةٌ في الأمر نفسه، والأخرى بأنها كاذبة. وهذا يعني أنه يمكن إعطاء الحكم نفسه الذي يُعطَى للأحداث الماضية على الأحداث المستقبلية؛ لأن وجود الصدق والكذب في الأمر نفسه «يُظهر أن جميع الأحداث التي ستحدث في المستقبل من حيث ذواتها، توجد في نظام يستحيل فيه أن يتقدم المتأخر أو

---

[24] الرازي، *المطالب العالية من العلم الإلهي*، 62/9.

[25] W. L. Craig, *Time and Eternity: Exploring God's Relationship to Time* (Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2001), 160.

[26] الرازي، *المطالب العالية من العلم الإلهي*، 57/9.

يتأخر المتقدم، فما سيأتي أولًا لن يأتي لاحقًا، وما سيأتي لاحقًا لن يأتي أولًا».

المقدمة الرابعة للدليل: إن قولنا: «سيذهب زيد غدًا إلى السوق أو لن يذهب» وإن كان من الناحية المعرفية (الأبستمولوجية) يقتضي تغييرًا في علم الإنسان وتخمينه، لكنها لا تؤدي إلى نتيجة تتعلق بنظام ترتيب الوقائع في نفس الأمر. بعبارة أخرى، إن محاولة أرسطو وابن رشد فَتْحَ الباب أمام حرية الإرادة انطلاقًا من جهل الإنسان بالقضية المتعلقة بالمستقبل لا يمكنها أن تغير المستوى الوجودي (الأنطولوجي). وغاية ما هنالك أنها قد تعبر عن عمى الإنسان تجاه جريانٍ مستقبلي يسير بالضرورة وفق ترتيبٍ معيَّن؛ ذلك لأن غموض القضية الممكنة المتعلقة بالمستقبل إنما هو غموضٌ في الذهن فقط. وفي هذه الحال يكون الغموض الذهني ناشئًا عن عدم معرفة أيٍّ من الطرفين المتناقضين هو الموصوف بالصدق. ونتيجةً لذلك، قد لا نعرف من الناحية المعرفية اليوم أيّ القضيتين المتناقضتين المتعلقتين بالمستقبل موصوفة بالصدق وأيهما بالخطأ. غير أن القضية في الأمر نفسه متعيِّنة وضرورية، إذ لا بد أن يكون أحدهما صادقًا في ذاته والآخر كاذبًا.[27]

يمكن تفسير حالة (الثالث المستحيل) من منظور معرفي بطريقتين، بحيث تشمل كلتا حالتي (الإثبات والنفي). التفسير الأول: الحدث المستقبلي لا بد أن يحمل إحدى الإمكانيتين؛ الوجود أو العدم، ولا يمكن أن يكون وجودًا وعدمًا في الوقت نفسه، كما لا يمكن أن لا يكون موجودًا ولا غير موجود. وبهذا المعنى يمكن القول: إن الحدث المستقبلي يتصف بمبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المستحيل. غير أن هذا التعبير يأخذ في الاعتبار زمن الحدث المستقبلي نفسه. التفسير الثاني الذي يأخذ الحاضر بعين الاعتبار، لا يمكن من اليوم أن يُعرَف أيّ الممكنين سيحمله الحدث المستقبلي؛ الوجود أو العدم. وهذا يمكن أن يُفهَم على أنه تأويل ينتهك مبدأ الثالث المستحيل. غير أن هذا الانتهاك لمبدأ الثالث المستحيل في التفسير المعرفي في سياق تفسير الجبر لا يعود إلى الرازي، بل يبدو أنه مشكلة واجهها أرسطو وابن رشد، وذلك لأنهما حاولا معالجة إشكالية حرية الإرادة انطلاقًا من الوضع المعرفي للإنسان.

لكنه من حيث المنظور الوجودي فإن قضية: «زيد سيذهب إلى السوق غدًا أو لن يذهب» هي قضية متناقضة، وينطبق عليه مبدأ الثالث المستحيل؛ لأنها من الناحية الوجودية:

«زيد سيذهب إلى السوق في الوقت نفسه غدًا، أو لن يذهب».

---

[27] الرازي، *المطالب العالية من العلم الإلهي*، 9/60-61.

لا يمكن القول: إن زيدًا سيذهب إلى السوق ولن يذهب في الوقت نفسه غدًا.

لا يمكن القول: إن زيدًا لن يذهب إلى السوق ولا سيذهب في الوقت نفسه غدًا.

إذن، ما الذي تعنيه هذه الأحكام الأنطولوجية من حيث الإرادة الحرة؟ من منظور الإرادة الحرة، يُفهم أنه من المستحيل تغيير القيم الصدقية لهذه القضايا سواء في الماضي أو في المستقبل. «وهذا يقتضي أن تكون جميع الحوادث المستقبلة مقدرَةً على وجه يمتنع فيه تطرق الزيادة والنقصان والتغيير إليها».[28] وهذا يعني أن سلسلة الأحداث المحددة وجوديًّا في الماضي والمستقبل تشكّل مسوِّغًا وجيهًا للدفاع عن موقف الجبر.

ويمكن إعادة طرح السؤال لمزيد من التفصيل في النقاش: هل يمكن إثبات موقف الجبر انطلاقًا من الوضع الوجودي؟

يمكننا أن نشرح برهان الرازي باستعارة «مثال المعركة البحرية» من أرسطو: إن القول: «إن معركة بحرية ستقع في المستقبل» هو قضية تحمل وصف الصدق أو الكذب. والآن، إما أن تقع معركة بحرية في المستقبل أو لا تقع. لنفترض أن القضية التي تقول: «ستحدث معركة بحرية غدًا» هي قضية صادقة. أولًا، ليس من المستحيل افتراض أن أمرًا ممكنًا قد وقع. أي أنه من الناحية المنطقية لا يوجد تناقض في افتراض تحقق أمرٍ ممكنٍ غدًا. ولكن الممكن أيضًا افتراض أنه «لم تحدث معركة بحرية غدًا»، ولننظر الآن إلى أنه في الغد لم تحدث. عندئذٍ، سيكون قولنا: «ستحدث معركة بحرية غدًا» خاطئة منذ اللحظة الأولى لدخول عدم وقوع المعركة [الممكن معرفيًّا] مجال الوجود [أي بحلول الغد وعدم وقوع المعركة]، وقد افترضنا أنها قضية صادقة.[29] وبالآتي عدم وقوع المعركة غدًا يستلزم زوال صفة الصدق [عن قولنا: ستقع معركة بحرية غدًا، في وقت الحديث عنها] في الزمن الماضي. وهذا يقتضي التصرف في الماضي،

---

[28] الرازي، *المطالب العالية من العلم الإلهي*، 61/9.

[29] فنحن أمام (غَدَين)؛ أحدهما غَدٌ معرفيٌّ قبل حلول الغد (عند النظر إلى الغد الوجودي من الماضي الوجودي للغد)، وثانيهما غدٌ وجوديٌّ بعد حلول الغد (وتحول الغد المعرفي إلى غدٍ وجودي). ومن ثَمّ فنحن في قضية (ستقع معركة بحريةٌ غدًا) أمام قضيتين: الأولى معرفية تتصف بالصدق الممكن في الماضي الوجودي، والثانية وجودية تتصف بالكذب الواجب بسبب تحصيل عدم وقوع المعركة في الغد الوجودي الذي أصبحا ماضيًا وجوديًّا. وهذا يستلزم تغير وصف الصدق في الماضي الوجودي، وهو أمر مستحيل من حيث نظرية الزمن "أ"، (أي من حيث تدفق الزمن). المترجم.

وهو أمر مستحيل من حيث نظرية الزمن «أ» المذكورة أعلاه. وبالآتي، يتضح أن عدم وقوع ذلك الفعل [الممكن معرفيًّا] في وقته المستقبلي، يستلزم شيئًا مستحيلًا [وجوديًّا، وهو وقوع المعركة البحرية غدًا]. وإذا كان عدم وقوع الممكن بين طرفي المستحيل والواجب الضروري يستلزم الامتناع والاستحالة، فإن عدم وقوع الممكن في هذه الحالة مستحيل، أو بعبارة أخرى، وقوعه واجب ضروري. وهكذا، ووفقًا لقاعدة عدم التناقض، فإن عدم وقوع المعركة البحرية غدًا مستحيل، ووقوعها ضروري.[30]

ويمكننا أن نسلك مسار الاستدلال نفسه من خلال وصف القضية التي تقول: «ستقع معركةٌ بحريّةٌ غدًا» بالخطأ. لنفترض أن مقولة: ‹ستقع معركةٌ بحريةٌ غدًا› خاطئة. بدايةً، عدم وقوع شيء ممكن ليس مستحيلًا. فلا يوجد -من الناحية المنطقية- تناقضٌ في افتراض أن شيئًا ممكنًا في المستقبل لن يحدث. ولكن بالطبع حدوثه أيضًا أمرٌ ممكن. ولننظر الآن إلى أنه حدث. [أي أن المعركة البحرية في الغد قد وقعت]. وهذا يستلزم صحة القضية [أي وقوع المعركة في الغد] التي عددناها خاطئة منذ اللحظة الأولى التي وُجِدت فيها [أي وقت التحصيل]. وقد افترضنا قضية وقوعها خاطئةً، وبالآتي وقوع المعركة غدًا يستلزم زوال صفة الخطأ في الماضي. وهذا يقتضي التصرف في الماضي، وهو أمر مستحيل من حيث نظرية الزمن «أ» المذكورة أعلاه. وبذلك يتضح أن وقوع ذلك الحدث في الغد يستلزم شيئًا مستحيلًا. وإذا كان وقوع الممكن بين طرفي المستحيل والواجب الضروري يستلزم الامتناع والاستحالة، فإن وقوع الممكن في هذه الحالة مستحيل، أو بعبارة أخرى، عدم وقوعه واجب ضروري. وهكذا، ووفقًا لقاعدة عدم التناقض، فإن وقوع المعركة البحرية غدًا مستحيل، وعدم وقوعها ضروري.[31]

3- الاعتراضات على دليل الرازي الأول وأجوبتها:

يمكن توجيه ثلاثة اعتراضات إلى دليل الرازي الأول.

---

[30] الرازي، *المطالب العالية من العلم الإلهي*، 61/9.

[31] الرازي، *المطالب العالية من العلم الإلهي*، 61/9. يستدل الرازي في إثبات أن «جميع الحوادث المستقبلية مقدرة على وجه يمتنع في تطرق الزيادة والنقصان والتغيير إليها»، فيقول: «والدليل عليه؛ أن الجانب الذي صدق عليه أنه سيقع في الوقت الفلاني، إما أن لا يقع في ذلك الوقت أو لا عكس [أي يقع]. والأول باطل، لأن كل ما كان ممكنًا فإنه لا يلزم من فرض وقوعه محال. فليُفرَض غير واقع. وإذا لم يقع صار قولنا: إنه سيقع، كذبًا من أول دخول هذا الخبر حيز الوجود...»، وهكذا يمضي الرازي في استدلاله على الوجه المبين في المثال أعلاه. المترجم.

الاعتراض الأول: بُني الدليل على افتراض أن مدار حكمَي الصدق والكذب هو صفةٌ حقيقيةٌ، تستند إلى موصوفٍ موجودٍ في الخارج، وأن كل موجود هو في نفسه متعيّن. لكنه يَرِدُ على ذلك قول من يقول: «لا نُسَلِّم أن كون الخبر صادقًا أو كاذبًا صفةٌ وجوديةٌ، بل هما أمران اعتباريان [في الأذهان]، لا حصول لهما في الأعيان [أي لا وجود لهما في الخارج]، ولا يشترط في الصدق بالآتي مطابقة الخبر للخارج، كما يمكن مناقشة مسألة مطابقته للخارج المتعيّن.[32] ويمكن أيضًا صياغة هذا السؤال من زاوية أخرى على النحو الآتي: هل يمكن الانتقال من صدق القضية إلى وجوب ما تدل عليه؟

وقد مر جواب الرازي على هذا الاعتراض، وخلاصته أنّه إذا كانت صفات الصدق والكذب صفات حقيقية، فلا بدّ لها من محل تقوم به. وحتى لو كانت إحداهما حقيقية والأخرى سلبية، أو كانتا معًا سلبيتين، فإنه يمكن القول: إن لهما محلًّا قائمًا بهما. وبهذا تزول شبهة الاعتراض.

ورغم ذلك، ما يزال توجيه اعتراض للرازي على أساس أن صفات الصدق والكذب ليست من صفات الوجود الخارجي، بل هما من كيفيات القضايا. وسيتم تناول رد الرازي على هذا الاعتراض بالتفصيل في سياق الاعتراض الثالث.

يمكن توجيه الاعتراض الثاني حول ما إذا كان الانتقال من الصدق إلى الضرورة، وبالآتي إلى الجبرية (القدرية)، ممكنًا. أي: هل يقتضي صدق القضية تحققها في الخارج، ويقتضي كونها ضرورية؟ إذا التزمنا بنطاق نظرية المطابقة الكلاسيكية، فيمكن أن نفترض أنّ الرازي سيجيب عن هذا السؤال كما أجاب في الرد السابق.

فكلٌّ من صفة الصدق والكذب، وفقًا لنظرية التطابق، يجب أن تطابق محلَّها. والقضية التي لا تطابق الخارج هي مجرد حكم ذهني محض، وليس لها علاقة بالخارج ولا تتطابق معه، فهي إما وهمٌ أو جهلٌ متخيَّلٌ. وفي هذه الحالة، يكون الانتقال من قيمة صدق القضية إلى الواقع الخارجي، ومن ثم الانتقال إلى الضرورة، انتقالًا مشروعًا. وباختصار، في نظرية التطابق التي يدافع عنها الرازي في سياق هذا الدليل، يُعَدُّ الانتقال من الصدق إلى الضرورة مشروعًا. ولكن، مسألة ما إذا كان صدق القضية متوقفًا على وقت التعبير عنها أم على وقت تحققها في الخارج، تبقى إشكالًا يحتاج إلى نقاش، وسيعالج الرازي ذلك في دليله الثالث.

---

[32] الرازي، *المطالب العالية من العلم الإلهي*، 61/9.

والاعتراض الثالث يمكن صياغته على النحو الآتي: رغم أنه لم يكن قد تبيَّن بعدُ أيّ الطرفين هو الصادق وأيهما الكاذب، فإنه لا يمكن القول: إن الطرفين معًا خاليان من الصدق والكذب. وفي الواقع، هذا الاعتراض هو نفسه ما طرحه أرسطو والفارابي (ت. 339هـ/950م) وابن سينا وابن رشد لمواجهة دليل الرازي. فقد قدم أرسطو وأتباعه حلًا ضد استنتاج نظرية القدرية من المقولات المستقبلية الممكنة، وهو أن المتناقضين لا يخلوَان من الصدق والكذب، ولكن لا يُعرَف اليوم أي منهما هو الصائب وأي منهما هو الخاطئ. ويبدو أن الرازي رأى مقدّمًا أن هذا الحل يهدد موقفه، فقام بتسجيل هذا الجواب كاعتراض على دليله:

يمكن بناء جواب الرازي على هذا الاعتراض من خلال نصوصه المختلفة: أولًا، الضرورة الذهنية أخص من الضرورة الخارجية؛ لأن كل قضية يحكم العقل فيها بشكل قاطع بمجرد تصور طرفيها، تكون كذلك في الواقع الخارجي أيضًا. وإلا، لزالت الثقة بالبدهيات. ولكن هذا لا يلزم منه العكس، فليس كل ما هو ضروري في الخارج يكون ضروريًّا في الذهن، ومثال ذلك النظريات.[33] وهذا يعني أن الأشياء التي تحدث بشكل ضروري في الخارج لا يلزم أن تكون موجودة بشكل ضروري في الذهن، بل يمكن تحديدها فقط من خلال البحث والدليل. ويمكن القول: «إن معركة بحرية تكون في نفس الأمر صحيحة وضرورية، لكنها ليست ضرورية في الذهن، أي أنها غير محصلة[34] وغير متعيّنة،[35] بشكل يقبل الإبهام أو عدم اليقين.

لكن كيف ينبغي تفسير غير المعيَّن (غير المحصل/ غير المتعيّن) هذا؟ لنقدّم أولًا التفسير الظاهري: ذكرنا أنّ مادة الصدق والكذب تكون محددة (متعينة) في القضايا الضرورية والمستحيلة، وكذلك في القضايا الممكنة المتعلقة بالماضي والحاضر. أمّا في القضايا الممكنة المتعلقة بالمستقبل فهي غير متعيّنة. وبحسب رأي الرازي يمكن للمرء أن يفسّر نصّ ابن سينا في كتاب الإشارات بهذا المعنى لأول وهلة، أي أنّ الصدق والكذب لا يكونان متعيّنين في القضايا الممكنة المستقبلية. ذلك أنّ قولنا: «قيام زيد ممكن» لا يكون صدقه متعيّنًا إلا إذا كان قيام زيد متعيّنًا. لكنه إذا صار قيام زيد متعيّنًا على نحو لا يقبل التبدل، فإنه يغدو واجبًا لا ممكنًا. وفي هذه الحال لا تعود الإرادة والقدرة متعلّقتين بذلك الفعل. ولأنّ الإنسان ذو إرادة وقدرة، فإن قيام زيد في المستقبل وعدمه ينبغي

---

[33] الرازي، *منطق الملخص*، 157.
[34] الفارابي، *كتاب العبارة*، 50. ابن رشد، *تلخيص كتاب العبارة*، 73.
[35] ابن سينا، *شرح كتاب العبارة*، 67.

ألّا يكونا متعيّنين. وكما تقدّم، فإن صدق القضية وكذبها يتوقفان على تعيّن المخبر عنه. فإذا لم يكن هذا متعيّنًا في ذاته، تعذّر أن يتعيّن أحد النقيضين بالصدق والكذب.[36]

يمكن بناء استدلال آخر بتعديل جزئي للمقدمات نفسها. فلو كانت إحدى القضيتين المتناقضتين المتعلقتين بالمستقبل محددة بكونها صادقة، لترتب على ذلك جبر (قدرية) لا يمكن التخلي عنه. والجبر باطل. إذن، القضايا الممكنة المتعلقة بالمستقبل غير محددة.[37] يصف الرازي هذا التفسير بأنه التفسير الظاهري والمشهور، بل ويرى أن ابن سينا لا يبدو مقتنعًا بهذا الحل. ووفقًا للرازي، فإن التحقيق هو كما يأتي:

> ''اعلم أن الأمر، وإن كان ظاهره كما شرحنا أعلاه، فإن التحقيق ليس كذلك. لأن جميع الممكنات تستند إلى واجب الوجود، ولكل منها وقت محدد وحدود معينة. والممكنات لا تتحقق إلا على هذا النحو. أما إذا ركزنا على الممكنات بذاتها، فلا يمكن القول بصدق أنها موجودة أو غير موجودة. ولكن بالنظر إلى أنها مرتبطة بأسبابها وتنتهي إلى واجب الوجود، فإن لكل منها حدًّا معينًا ونهاية معلومة، والكلام الذي يتطابق مع هذا هو الصادق وما لا يتطابق هو الكاذب. ومع ذلك، لا يمكننا نحن التمييز بين الكلام الصادق والكاذب فيها. وعندما لا نعرف نحن الصدق بذاته، فإن الصدق لا يجب أن يكون محددًا في ذاته. والدليل الذي يوضح هذا أكثر هو: الصدق والكذب صفتان ثابتتان للقول (القضية)، وهما تتطلبان محلًّا وموضوعًا محددًا. فعندما نقول: ‹سيقوم زيد أو لن يقوم›، فإن الصدق [أ] إما أن يوجد في أحد هذين القولين. فيكون القول موصوفًا بالصدق في نفسه، وحينئذ يكون الصدق متعيّنًا بذاته. [ب] أو أن الصدق لا يوجد في أي من القولين. وفي هذه الحالة، يكون كل منهما خاليًا من الصدق والكذب، وهذا مستحيل. [ج] أو أن كل واحد منهما يكون خاليًا من الصدق والكذب على حدة، ثم ينشأ فيهما الصدق والكذب، وهذا غير معقول. بناءً على ذلك، فإن معنى قول ابن سينا

---

[36] الرازي، *شرح الإشارات والتنبيهات*، 217/1.

[37] الرازي، *منطق الملخص*، 176-177.
يكتب الرازي بعد ذلك: «اعلم أن هذا من فروع مسألة القضاء والقدر، وسنذكر في علم ما وراء الطبيعة دليلًا على أن جميع الأفعال تستند إلى واجب الوجود في سلسلة من الاحتياج. وعندما يكون الأمر كذلك، فإن أحد طرفي التناقض يكون محددًا في نفس الأمر. نعم، إذا كان المقصود هنا أن هذا التحديد ليس بسبب ذات الممكن، أو أننا لا نعرف أي الطرفين هو المحدد، فهذا صحيح».

‹على رأي جمهور الفلاسفة، وإن لم يكن محددًا في بعض الممكنات› هو أن الصدق والكذب في المقولات المستقبلية الممكنة غير محددين وفقًا للرأي المشهور، ولكنهما في الحقيقة محددان[38].»

يبدو أنّه من المحتّم أن تكون الصدق والكذب صفتين للقضايا، كما قال ابن سينا، وأن حالتهما في الوجود المرتبط بأسبابهما تختلف عن كونهما لا يُعرفان في الماهية. عند هذه النقطة، يمكن صياغة السؤال الأساسي على النحو الآتي: هل يمكننا، انطلاقًا من الإمكان الذهني،[39] أن نحدد حالة المستقبل الخارجي بذاته، بوصفه مجالًا للتردد والإمكان؟

أجاب الرازي عن هذا السؤال في القسم الذي اقتبسناه بإجراء تمييز بين الوجود والماهية، قائلًا إن الحالة في الواقع لا تحمل أي غموضٍ أو عدم يقين. ومع ذلك، يمكننا أن نرى أنه عبّر عن إجابته هذه بشكل أوضح في نصوص أخرى. فيرى على سبيل المثال أن: «هذا الإبهام إنما يقع في الأذهان. أما في الأعيان، فالحاصل إما وصف الصدقية وإما وصف الكذبية، فإذا كانت القضية خالية عنهما معًا لزم خلوهما من النقيضين، وهو محال».[40]

وفي هذه الحال، يبدو أن الرازي يرى أن الحل الأرسطي للمسألة، إذا جرى تفسيره على المستوى الوجودي، فإنه ينتهك مبدأ استحالة وجود حالة ثالثة (الثالث المستحيل)؛[41] لأن قول: «زيد لن يذهب غدًا إلى السوق وزيد سيذهب غدًا إلى السوق» ليس سوى تعبير عن حالة ثالثة. أما إذا جرى تفسير الحل الأرسطي للغموض على المستوى المعرفي (الإبستمولوجي)، فإن معرفة الإنسان أو عدم معرفته الذهنية لا تستلزم بالضرورة الغموض أو عدم اليقين على المستوى الوجودي.

وهذا البرهان في النتيجة، «دل على أن جميع الحوادث المستقبلية مترتبة في أنفسها ترتبًا يمتنع على المتقدم أن يصير متأخرًا، أو على المتأخر أن يصير متقدمًا».[42]

---

[38] الرازي، *شرح الإشارات والتنبيهات*، 218/1-219.

[39] الممكن الذهني عبارة عن تردّد الذهن في علاقة الموضوع بالمحمول. الرازي، *منطق الملخص*، 158.

[40] الرازي، *المطالب العالية من العلم الإلهي*، 62/9.

[41] وفقًا لشرح الرازي لابن سينا، فإن ابن سينا يرى أن هذا الانتهاك - كما هو مشهور - على مستوى صفات القضايا، أما في الواقع فلا يتضمن الأمر أي انتهاك. الرازي، *شرح الإشارات والتنبيهات*، 218/1-219.

[42] الرازي، *المطالب العالية من العلم الإلهي*، 62/9.

4- دليل الرازي الثاني على الجبرية المنطقية: انتهاك مجال الممكنات المستقبلية لمبدأ عدم التناقض

يتجه دليل الرازي الثاني أيضًا إلى إبطال فكرة الإمكان، ومن ثم إلى إبطال الإرادة الحرة. وقد بنى الرازي هذا الدليل على أساس أن ما وقع في الماضي وما لم يقع وما هو كائن في الحاضر وما لا يكون، فهو واجب، وأن الإمكان المتعلق بالمستقبل ينطوي على تناقضٍ منطقيٍّ، ومن ثَمّ يستلزم استحالته. ولننظر الآن عن كثب في خطوات هذا الدليل:

هل يوجد ممكن بالنسبة للماضي والحاضر؟ وفقًا للرازي، وبناءً على نظرية (أ) للزمن التي ذُكرت سابقًا، فإن أي حدث ماضٍ أو حاضر قد أصبح إما ضروريًّا أو مستحيلًا؛ لأن الحدث الماضي أو الحاضر، إذا كان قد حدث بالفعل أو يحدث، فقد أصبح ضروريًّا، وإذا لم يكن قد حدث أو لا يحدث، فقد أصبح مستحيلًا.[43] وفقًا لتوضيح الرازي، فإن الضرورة هنا هي ضرورة من جهة المحمول (ضرورة لاحقة)، وهي نقيض وجود أو عدم وجود الممكن في الماضي والحاضر. باختصار، وجود أحد الطرفين في الماضي والحاضر يجعل وجود الطرف الآخر مستحيلًا.

حسنًا، فهل يوجد ممكن نسبة إلى المستقبل (الإمكان الاستقبالي)؟ يرى الرازي أن الممكن المتعلق بالمستقبل غير موجودٍ ومستحيلٌ أيضًا. ولنأخذ مثالين يعبران عن المستقبل: «زيد سيخرج غدًا إلى السوق» و«زيد لن يخرج غدًا إلى السوق». فبحسب مبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المستحيل، يمكن أن تُطرح أربعة احتمالات بخصوص هذين القضيتين:

[أ] إما أن تكون هاتان القضيتان صادقتين معًا، وهذا مستحيل بسبب استحالة اجتماع النقيضين.

[ب] وإما أن تكون هاتان القضيتان كاذبتين معًا، وهذا مستحيل أيضًا بسبب استحالة ارتفاع النقيضين معًا.

[ج] هاتان القضيتان إما أن تكون إحداهما صادقة دون تعيين، والأخرى كاذبة دون تعيين. وهذا الخيار خاطئ، لأن صدق القضية وكذبها صفة حقيقية. والصفة الحقيقية الموجودة في الخارج يجب أن يكون لها محل موجود في الخارج. وكل ما هو موجود بذاته في الخارج فهو مُعيَّن بذاته. ومن ثَمّ، لا بد أن نقول: إن ما هو غير مُعيَّن بذاته لا وجود له في الخارج،

[43] الرازي، *المطالب العالية من العلم الإلهي*، 204/1.

وما لا وجود له في الخارج لا يمكن أن يكون محلًّا لصفة موجودة في الخارج. ومطابقة القضية لما تخبر به من عدمه هو أمر ثابت في نفس الوجود. ومن هنا يتضح أن افتراض أن إحدى هاتين القضيتين صادقة بشكل غير مُعيَّن هو أمر خاطئ.

[د] أو أن إحدى هاتين القضيتين المستقبليتين صادقة بشكل مُعيَّن في نفس الأمر، والأخرى كاذبة بشكل مُعيَّن. وفي هذه الحالة، يكون تحقق القضية التي تطابق الواقع أمرًا ضروريًّا، وتحقق القضية التي لا تطابقه أمرًا مستحيلًا.

في النهاية، لا يوجد شيء في الماضي أو الحاضر أو المستقبل يمكن أن يكون موجودًا بذاته كوجود ممكن. فبسبب الضرورة اللاحقة المضافة إليه (أي من جهة المحمول)، يكون وجوده إما ضروريًّا أو مستحيلًا. وحيث لا يوجد إمكان فيما يخص الماضي أو الحاضر أو المستقبل، فإن الإرادة لا يمكن أن تتعلق بأي منها. وفي هذه الحالة، لا يمكن الحديث عن حرية الاختيار. ومع ذلك، فإن العقل كما ورد في الدليل السابق، من الناحية المعرفية (الإبستمولوجية)، يتوقف ويتردد عندما لا يعرف الجانب الذي سيتحقق والجانب المستحيل. وما نسميه «إمكانًا» هو هذا الإمكان الموجود في الذهن. ولا يمكن الادعاء بأن هذا التردد الذهني يُشكل مجالًا للإمكان أو الحرية في الواقع الخارجي أو في نفس الأمر؛ لأن وجود الإمكان في الأمر نفسه أو في الخارج هو أمر مستحيل.[44]

5- دليل الرازي الثالث على الجبر المنطقي: نقطة استناد إنكار مجال الممكنات المستقبلية

دليل الرازي الثالث المتعلق بالجبر يرتبط مرة أخرى بعدم وجود الإمكان في المستقبل. لكن الرازي هذه المرة لم يبنِ إثباته على مبدأ عدم التناقض، بل استند إلى تحليل العلاقة بين القضية باعتبارها حدثًا، واعتبارها الكلام نقطة استناد.

في المناقشات المعاصرة، يُعَدّ حل لوكاس أحد الحلول التي طورها في مواجهة دليل الجبرية المنطقية التي طرحها أرسطو. فقد طوّر لوكاس حلًّا يستند إلى نظرية الزمن لراشنباخ، مع الأخذ في الاعتبار ثلاث نقاط للقضية: الحدث، ونقطة الكلام، ونقطة المرجع. ووفق هذا الحل، فإن صدق ما يُقال لا يعتمد على حالة العالم عند لحظة التعبير، بل يعتمد على حالة العالم عند نقطة المرجع.[45] إن نقطة الاستناد في هذا الحل، هي «غدًا» في جملة «زيد سيذهب إلى السوق

[44] الرازي، *المطالب العالية من العلم الإلهي*، 204/1.

[45] Rice, "Fatalism".

غدًا» مع التركيز على كلمة «غدًا». ولهذا فإن الجملة تُعَدّ صحيحة. ولكن إذا أُخِذت جملة «زيد سيذهب إلى السوق غدًا» بعين الاعتبار على أنها «أنا أقول الآن: إن زيدًا سيذهب إلى السوق غدًا»؛ أي إذا كانت نقطة التكلم ''الآن'' هي المرجع، فإن القضية لن تكون صحيحة.

بالتأكيد، يبدو أن الرازي كان يتوقع حلولًا مثل حل لوكاس، لكنه لم يَعدّها كافية. وفقًا للرازي، تكمن مشكلة هذا النوع من الحلول في أننا عندما نحكم على إمكانية وقوع حدث ما من نقطة التكلم (الآن)، فإن الحدث نفسه لم يقع بعد. وعندما يقع الحدث، فإن حكمنا الذي أصدرناه من نقطة التكلم لم يعد موجودًا. لذلك، إذا كان هناك تصور للإمكان في نقطة التكلم، فإنه لا يمتلك حقيقة واقعية. وعندما يتحقق الحدث، فإن الإمكان نفسه يختفي. ولهذا، فإن فكرة الإمكان المستقبلي ليست صحيحة. والآن دعونا نلق نظرة أقرب على دليل الرازي:

يذهب الرازي إلى أن دعوى الإمكان الاستقبالي هي فكرة مستحيلة. يمكن شرح الدليل الذي يثبت رأي الرازي على النحو الآتي: لنفترض أننا نتحدث عن الإمكان في المستقبل، ونقول إنه يمكن لشيءٍ موجودٍ الآن أن يختفي في المستقبل. في هذه الحالة، يمكننا أن نتخذ إما الزمن الحاضر أو الزمن المستقبلي نقطة مرجعية. والآن، دعنا ننظر إذا ما كانت هاتان النقطتان المرجعيتان تساعدان وتكفيان لبناء فكرة الإمكان.

دعنا نشير في البداية إلى التفاسير الثلاثة لمفهوم الإمكان في تاريخ الفلسفة كما ذكرها الرازي: **الأول**: هو الرأي الذي اعتمده الإسكندر وتبعه الفارابي، والذي ينطلق من التمييز بين الحدث بالفعل والحدث بالقوة. وهذا الاتجاه، لا يملك تمييزًا بين الضرورة السابقة والضرورة اللاحقة، ولا يحمل تمييزًا بين الوجود والماهية؛ فإنه يعد أنّ ما تحقق بالفعل فهو ضروري، وما لم يتحقق فهو مستحيل، وجعل الإمكان خاصًا متعلقًا بالمستقبل. **الثاني**: هو الرأي الذي اعتمده ثيوفراستوس وابن سينا. فهذا الاتجاه، ميّز بين الضرورة المتقدمة على الحصول والضرورة المتأخرة عن الحصول، وعدّ الإمكان قائمًا في جميع الأزمنة. **الرأي الثالث**: يتناول الرازي فيه الذين يقبلون القول بالإمكان بالنسبة إلى الحال (الزمن الحاضر). وهكذا، فإن دليل الرازي الذي سنعرضه هنا، يقوم على الأدلة المقدمة ضد الرأي الذي يقبل بالإمكان المتعلق بالمستقبل.[46]

[46] الرازي، فخر الدين، *شرح عيون الحكمة*، 3 مجلدات، (طهران: مؤسسة الصادق، 1373)، 134/1.

يطرح الرازي سؤالًا حول صحة فكرة الإمكان الاستقبالي من خلال الدليل الآتي: لنفترض أننا نتحدث عن شيء ممكن في المستقبل. في هذه الحالة، يمكننا أن نفترض إما أن شيئًا موجودًا الآن يمكن أن يختفي في المستقبل، أو أن شيئًا غير موجود الآن يمكن أن يوجد في المستقبل. وعندما نتحدث عن ذلك، يمكننا اتخاذ الزمن الحاضر أو الزمن المستقبلي نقطة مرجعية. والآن، دعونا نشاهد ما إذا كانت هاتان النقطتان المرجعيتان تساعدان وتكفيان لبناء فكرة الإمكان.

[أ] إما أن نتحدث باتخاذ الحاضر مرجعًا، فنفترض أنه «في الوقت الحاضر يمكن لشيء موجود في المستقبل أن يعدم في المستقبل». وهذا أمر مستحيل؛ لأنّ زوال الشيء في المستقبل يعتمد على وقوع المستقبل. ووقوع المستقبل في الحاضر مستحيل. إذن، وجود العدم المستقبلي من حيث هو عدم مستقبلي يتوقف على شرطٍ مستحيل، وهو حضور المستقبل في الحاضر. وما يقوم على المستحيل فهو مستحيل. وبالآتي وقوع العدم المستقبلي في الحاضر أمر مستحيل؛ لأنّ تحقق المستقبل لا يكون في الحاضر، بل في المستقبل. وفي هذه الحالة، وكما وافق على ذلك لوكاس في الرأي الذي نقلناه آنفًا، فإنّ القضية القائلة بإمكان العدم المستقبلي باعتماد الحاضر مرجعًا للكلام، تكون غير صحيحة؛ لأنها لا تُظهر شيئًا قد وقع فعلًا، ولأنّ الزمن المعنيّ لم يتحقق بعد.

يمكن أن يُوجَّه اعتراض على دليل الرازي، فيقول المعترض: «صحيح أنّ العدم المستقبلي يستحيل تحققه في الحاضر، لكونه متوقفًا على وجود المستقبل، لكنه ليس مستحيلًا في المستقبل. ومن ثَمّ، وإن كان زمان الكلام هو الحاضر، فإننا نقول: إنّ هذا الإمكان قائم بالنسبة إلى المستقبل». غير أنّ الرازي سيجيب عن هذا الاعتراض على النحو الآتي: الإمكان المتعلق بالمستقبل هو نسبة إضافية (أمر نسبي). والنِّسبة لا تتحقق إلا بوجود المنتسبَين (وجود شيئين يُنسَب أحدهما إلى الآخر). فالإمكان بالنسبة إلى الاستقبال لا يوجد إلا عند وجود الاستقبال، فحصوله في الحال (الحاضر) محال. فيكون تحقق الإمكان بالنسبة إلى الاستقبال مستحيلًا أيضًا. وهذا

Fatma Karaismail, *Fahrettin er-Râzî'nin Önerme Anlayışı* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: İstanbul Üniversitesi, Doktora, 2022), 172, 419,420.

أود أن أغتنم هذه الفرصة لأشكر الدكتورة فاطمة قره إسماعيل على قراءة هذا البحث ولفت انتباهي إلى عدة نقاط رئيسة.

يعني أنّ شروط تحقق الإمكان المستقبلي، في جميع الأحوال، لم تتحقق في الزمن الحاضر.

[ب] أو أن يُقال: إنّ إمكان العدم الاستقبالي لا يحصل إلا عند حضور الاستقبال، أي يتحقق في اللحظة التي يوجد فيها المستقبل. ففي هذه الحال، وإن كان الكلام يجري في الحاضر، إلا أنّ المرجع هو المستقبل. وهذا هو الحل الذي ذكره لوكاس سابقًا. غير أنّ الرازي يرى أن هذا الحل أيضًا غير صحيح؛ لأنه يؤول إلى الحكم بالإمكان على الشيء بالنسبة إلى زمانه الحاضر، لأن الاستقبال عند حصوله يصبح حالًا. وعليه، فهذا كأننا نقول عن أمر مستقبلي: إنّه ممكن بالنظر إلى «حاضره» هو. لكنّ المستقبل إذا دخل في الوجود لا يبقى مستقبلًا، بل يصير «حاضرًا». وفي هذه الحالة نواجه الإشكال نفسه الذي طُرِح في الاحتمال السابق، بل ويُضاف إليه أنّ المستقبل حين يتحول إلى حاضر يصير أمرًا ضروريًّا؛ لأنّ ما هو كائن بالفعل إنما يتحقق بالضرورة، كما بيّنا سابقًا.

يرى الرازي أنّه حتى لو سلّمنا بوجود الإمكان الاستقبالي، فإنّ رأي الإمكان لا يمكن تأسيسه، والإشكال المذكور لا يندفع؛ لأنّ عبارة: «إنّ الموجود في الحاضر يمكن أن ينعدم في المستقبل» تقتضي أمرين: أوّلًا، أن يكون الحكم بالعدم واردًا على هوية الموجود نفسه، وثانيًا، أن يلزم من ذلك تحوّلٌ في الحقائق. ومن الواضح أنّ كلا الأمرين متناقضان ومستحيلان.[47]

الخاتمة

يُعَدّ الجدل حول الجبر المنطقي، الذي صاغه أرسطو، من أكثر النقاشات إثارةً للاهتمام في تاريخ الفلسفة. يرتكز أرسطو في وجهة نظره على مبدأ عدم التناقض، كما في مثال: «إما أنه ستحدث معركةٌ بحريةٌ غدًا حتمًا، أو لن تحدث حتمًا». وقد حل أرسطو مشكلة الجبر أو الحتمية بقوله: إنه من الخطأ أن نقول: «ستحدث غدًا معركة بحرية حتمًا»، ومن الخطأ أيضًا أن نقول: «لن تحدث معركةٌ بحريةٌ غدًا حتمًا». ودار الجدل حول ما إذا كان حل أرسطو يعطل قانون «الثالث المستحيل» أم لا. وقد عُولج دليل الجبر المنطقي في تاريخ الفلسفة بطرق مختلفة عند مفكرين آخرين مثل أوكهام، وتايلور، ولوكاس.

---

[47] الرازي، فخر الدين، *محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين* – Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe: el-Muhassal، الترجمة إلى التركية: أشرف ألطاش، (إسطنبول: كلاسيك، 2019)، 65.

في تفسير الجبر المنطقي؛ أي نمطية القضايا المتناقضة المتعلقة بالمستقبل، يقبل الفارابي وابن رشد الحل الأرسطي الذي يعلّق تطبيق قانون الثنائية (الوجود أو العدم) على القضايا المستقبلية الممكنة، وبذلك يقرران إرادة الإنسان الحرة. ويذهب الرازي بالمقابل إلى أن هذا الغموض (أي التردد بين حتمية الوجود وحتمية العدم) هو غموضٌ معرفيٌّ، ولا يقبل أن يمتد هذا الغموض المعرفي إلى المجال الوجودي؛ ولهذا السبب، يرى أن الغموض المعرفي للمستقبل لا يؤسس للإرادة الحرة. يقدم الرازي ثلاثة أدلة على الجبر المنطقي، ويعدّ هذه البراهين تفضي بالضرورة إلى القول بالحتمية (أي الجبر):

يمكن تلخيص الدليل الأول على النحو الآتي: وفقًا لمبدأ عدم التناقض، فإن إحدى القضيتين «ستحدث حتمًا معركةٌ بحريةٌ غدًا» أو «لن تحدث معركةٌ بحريةٌ غدًا حتمًا» هي صادقة والأخرى كاذبة في الأمر نفسه (الواقع الموضوعي). والصدق والكذب صفتان حقيقيتان موجودتان في الأمر نفسه. يجب أن يكون للصفات الحقيقية وجود خارجي (ما صدق). وكل ما هو موجود في الخارج محدَّدٌ بذاته، ومِن ثَمّ، يجب أن يكون الصدق والكذب محددين في الأمر نفسه. بناءً على نظرية (أ) للزمن (تدفق الزمن)، لا يمكن تغيير الأشياء التي كانت موجودة في الماضي، لأنها لم تعد موجودة. فإذا كانت القضية «ستحدث معركة بحرية غدًا حتمًا» صادقة، فهي كذلك في الأمر نفسه. وإذا كانت القضية «لن تحدث معركة بحرية غدًا حتمًا» صادقة، فهي كذلك في نفس الأمر. إذن، كل الأحداث التي ستقع في المستقبل محددة بطريقة يستحيل معها حدوث أي زيادةٍ أو نقصٍ أو تغيير فيها. في هذه الحالة، لا توجد إرادة حرة. بالإضافة إلى إخفاق حلّ أرسطو، يمكن أيضًا القول: إن عدم التحديد بشأن الحالات المستقبلية الممكنة يكمن في عدم معرفة أي قضية هي التي تتصف بالصدق في العقل. فالغموض العقلي حول المستقبل لا يجعل الحالة الخارجية للمستقبل غامضة؛ لذا لا يمكن استنتاج الإرادة الحرة من عدم معرفتنا أيّ القضيتين صحيحة وأيهما خاطئة.

ويمكن تلخيص دليل الرازي الثاني على النحو الآتي: تتعلق الإرادة بالأفعال الممكنة. والشيء يكون ممكنًا بالنظر إلى الماضي أو الحاضر أو المستقبل. غير أن الممكن غير موجودٍ في الأزمنة الثلاثة. ففي الماضي والحاضر يوجد وجوب أو استحالة. وقضية الممكن في المستقبل ليست صحيحة؛ لأن صفتَي الصدق والكذب لا يمكن أن تكونا غير محددتين، لا بمبدأ عدم التناقض ولا بقانون الثالث المرفوع. وما هو محدد ليس ممكنًا؛ لذا فإن الشيء الممكن مستحيل

مطلقًا في ذاته. ومِن ثَمّ، فإن الشيء إما واجب أو مستحيل الوجود، ولا يوجد ممكن. وهذا يوجب القدرية (الجبر) ولا توجد إرادة حرة.

ويمكن تلخيص دليل الرازي الثالث على النحو الآتي: تتعلق الإرادة بالممكنات. والماضي والحاضر واجبان من حيث الوجود. ولا يوجد ممكن في المستقبل؛ لأنه إذا نظرنا إلى المستقبل من جهة الحاضر، فالمستقبل لم يأتِ بعد؛ وإذا نظرنا إليه من جهة المستقبل نفسه، فإن القضية تصير إلى استحالة أو وجوب؛ لأن المستقبل يتحول إلى حاضر. ومِن ثَمّ فالنتيجة من حيث الوجود إما واجب وإما مستحيل في أي من الأوقات الثلاثة، ولا مكان للممكن. بناء عليه، لا توجد إرادة واختيار، بل جبر وقدر.

وخلاصة القول: يثبت الرازي في براهينه الثلاثة أنه لا مجال للممكن لا في الماضي ولا في الحاضر ولا في المستقبل، ومِن ثَمّ، فلا وجود لإرادة حرة. وهذا بخلاف ما ذهب إليه الفارابي وابن رشد من قبولهما بالحل الأرسطي، وانطلاقًا من ذلك رسما مجالًا للممكن في المستقبل، وأقاما على أساسه تصورًا للإرادة الحرة. وذهب الرازي إلى تفسير الغموض وعدم التعيين بين (الوجود والعدم) بوصفه غموضًا معرفيًا، وأن هذا الغموض المعرفي خاص بالوجود الذهني، ولا دور له في تحديد المجال الوجودي (الأنطولوجي)، وردَّ بالآتي أن يكون الغموض المعرفي المتعلق بالمستقبل علةً للإرادة الحرة.

المصادر والمراجع

ابن رشد. *تلخيص كتاب العبارة*. تحقيق: محمد قاسم. القاهرة: مركز البحوث الأمريكي بمصر، 1981.

ابن سينا. *شرح كتاب العبارة*. الترجمة إلى التركية بعنوان: Yorum Üzerine: İbâre. المترجم: عمر توركر. إسطنبول: منشورات Litera، 2006.

الرازي، فخر الدين. *المطالب العلية من العلم الإلهي*. 9 مجلدات. بيروت: دار الكتاب العربي، 1987.

الرازي، فخر الدين. *شرح الإشارة والتنبيهات*. تحقيق: علي رضا نجف زادة. مجلدين. طهران: أنجمن آثار ومفاخر فرهنغي، 2005.

الرازي، فخر الدين. شرح عيون الحكمة. 3 مجلدات. طهران: مؤسسة الصادق، 1373.

الرازي، فخر الدين. *محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين*. الترجمة إلى التركية: أشرف ألطاش. إسطنبول: كلاسيك، 2019.

الرازي، فخر الدين. *منطق الملخص*. تحقيق: أحد فرامُرْز قراملكي، آدينة أصغري نجاد. طهران: دانشكاه إمام صادق، 1381.

الفارابي، أبو النصر. *كتاب العبارة*. مصر: مطبعة دار الكتب، 1976.

Adamson, Peter. “The Arabic Sea Battle: al-Farabi on the Problem of Future Contingents”. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 88/2 (2006), 163-188.

Aristoteles. *Categories and De Interpretatione.* çev. J. L. Ackrill. New York: Oxford University Press, 1963.

Craig, W. L. *Time and Eternity: Exploring God’s Relationship to Time.* Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2001.

Çiçekdağı, Caner. “Aristoteles’in Peri Hermeneias (Yorum Üzerine) Eserinin 9. Bölümü Üzerine Bir Yorum Denemesi: ‘Geleceğe Ait Olumsal Önermeler’” 4/8 (2015), 23-61.

Hintikka, Jaakko. “The Once and Future Sea Fight: Aristotle’s Discussion of Future Contingents in De Interpretatione IX”. *The Philosophical Review* 73 (1964), 461-492.

Karaismail, Fatma. *Fahrettin er-Râzî'nin Önerme Anlayışı.* İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: İstanbul Üniversitesi, Doktora, 2022.

Rice, Hugh. "Fatalism". *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (*Winter* 2018 *Edition*). ed. Edward N. Zalta. Erişim 15 Mayıs 2022. https://plato. stanford.edu/entries/fatalism/#1.2.

Whitaker, C. W. A. *Aristotle's De İnterpretatione, Contradiction and Dialectic.* New York: Oxford University Press, 1996.

ÇİNİCİ, M. – KIZILGEÇİT, M., "Yapay Zeka ve Din Psikolojisi"
Diyanet Arapça İlmî Dergi 7 (2025): 292-319
Tercüme makale / Translation article

YAPAY ZEKA VE DİN PSİKOLOJİSİ

ARTIFICAL INTELLIGENCE AND PSYCHOLOGY OF RELIGION

MURAT ÇİNİCİ*
DR.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI

MUHAMMED KIZILGEÇİT**
PROF. DR.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ/İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZ Veri madenciliği köklerini istatistik ve yapay zeka tekniklerinden alan bir uzmanlık alanıdır. Mühendislik gibi birçok alanda da bu teknikler kullanılmaktadır. Ancak sosyal bilimler henüz bu teknikleri kullanmakta yetersiz görünüyor. Psikoloji ve alt alanı din psikolojisi deneysel bir araştırma alanıdır. Bu alanda birçok ampirik çalışma yürütülmektedir. Birey ve gruplardan elde edilen veriler bilimin anlama, açıklama, yordama ve kontrol etme amaçlarına -insanlığın yararına olacak şekilde aracılık edebilir. Bu araştırmada veri madenciliği ve yapay zeka tekniklerinin sosyal bilimler için önemine ayrıca din psikolojisinde kullanım alanı üzerine yoğunlaşılmıştır. Araştırmada yapay zeka tekniklerinden YSA'nın (Yapay Sinir Ağları) ne olduğu üzerinde durulurken, yapılan ve beklenen çalışmalara da dikkat çekilmiştir. Dolayısıyla bu araştırmanın amacı yapay sinir ağları tekniğinin din psikolojisinde kullanılma imkânını betimsel bir yöntemle teorik bir düzlemde ortaya koymaktır. YSA yönteminin genelde sosyal bilimler, özelde din psikolojisi alanında uygulanabilme imkânını ortaya koyarak alan için yeni yöntemlerle daha büyük dataların analizinin durumunu ifade etmektir. Nitekim elde edilen bulgulardan hareketle hem dünyada hem ülkemizde birçok bilim alanında yapay sinir ağları tekniğinin kullanıldığı ancak ilahiyat alanında çok az çalışmanın olduğu yönündedir.

Anahtar Kelimeler: Yapay Zeka, Din Psikolojisi, Makine Öğrenmesi, Psikoloji, Veri Bilimi.

ABSTRACT Data mining is a specialization rooted in statistics and artificial intelligence techniques. These techniques are used in many fields, including engineering. However, social sciences appear to be lagging behind in their use of these techniques. Psychology and its subfield, psychology of religion, are experimental research areas where numerous empirical studies are conducted. This research focuses on the importance of data mining and artificial intelligence techniques for social sciences, particularly in the field of psychology of religion. While the research highlights the definition of Artificial Neural Networks (ANN), it also draws attention to the conducted and expected studies. Therefore, the purpose of this research is to demonstrate the possibility of applying ANN in psychology of religion, using a descriptive method and on a theoretical level. It aims to express the situation of analyzing larger data with new methods in the field by revealing the applicability of ANN in social sciences in general, and religious psychology in particular. Indeed, based on the findings, it is evident that ANN is widely used in many scientific fields around the world, including our country, but there is very little work done on the use of ANN in theology.

Keywords: Artificial Intelligence, Psychology of Religion, Machine Learning, Psychology, Data Science.

* ORCID: http://orcid.org/0000-0001-6736-0762
mmurat234@hotmail.com | https://ror.org/00jga9g46
** ORCID: http://orcid.org/0000-0002-8914-5681
mkizilgecit@atauni.edu.tr | https://ror.org/03je5c526

Geliş/Received 22.09.2025 – Kabul/Accepted 20.11.2025

Yazar Katkıları : Araştırmanın Tasarımı, Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50); Veri Toplanması, Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50); Araştırma - Veri Analizi - Doğrulama, Yazar-1 (%75) - Yazar-2 (%25); Makalenin Yazımı, Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50); Metnin Geliştirilmesi ve Tashihi, Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50).
Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.
Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

الذكاء الاصطناعي وعلم نفس الدين*

مراد جينيجي
الدكتور
وزارة التعليم الوطني

محمد قيزيل غَجيت
الأستاذ الدكتور
جامعة أتاتورك/كلية الإلهيات

الملخص

يُعَدّ تنقيب البيانات مجالًا متخصصًا يستمدّ جذوره من الإحصاء وتقنيات الذكاء الاصطناعي. وتُستخدَم هذه التقنيات في العديد من المجالات مثل الهندسة. وما تزال العلوم الاجتماعية متأخرةً، وتبدو غير كافيةٍ في استخدام هذه التقنيات. يُعَدُّ علم النفس وفرعه علم نفس الدِّين مجال بحثٍ تجريبيّ. ويجري في هذا المجال إجراء العديد من الدراسات التجريبية. يمكن للبيانات التي يُحصَل عليها من الأفراد والمجموعات أن تتوسط في تحقيق أهداف العلم المتمثلة في الفهم، والشرح، والتنبؤ، والتحكم بطريقة تفيد الإنسانية. تركز هذه الدراسة على أهمية تنقيب البيانات وتقنيات الذكاء الاصطناعي للعلوم الاجتماعية، بالإضافة إلى مجال استخدامها في علم نفس الدين. وبينما تركز الدراسة على ماهية الشبكات العصبية الاصطناعية (ANN)، وهي إحدى تقنيات الذكاء الاصطناعي، فإنها لفتت الانتباه أيضًا إلى الدراسات التي تحقّق إجراؤها والدراسات المتوقعة. فالهدف من هذه الدراسة هو الكشف عن إمكانية استخدام تقنية الشبكات العصبية الاصطناعية في علم نفس الدين على المستوى النظري باستخدام طريقةٍ وصفيةٍ. والهدف هو التعبير عن حالة تحليل البيانات الكبيرة باستخدام طرقٍ جديدةٍ للمجال من خلال الكشف عن إمكانية تطبيق طريقة الشبكات العصبية الاصطناعية في العلوم الاجتماعية بشكل عام، وفي علم نفس الدين بشكل خاص. والواقع أن النتائج التي أمكن الحصول عليها تشير إلى أن تقنية الشبكات العصبية الاصطناعية تُستخدَم في العديد من المجالات العلمية في بلدنا وبلدان العالم المختلفة، لكن الدراسات في مجال الدين قليلةٌ جدًّا.

الكلمات المفتاحية: الذكاء الاصطناعي، علم نفس الدِّين، تعلم الآلة، علم النفس، علم البيانات.

* إن هذه الدراسة التي تُرجمت من قِبل مصطفى حمزة، هي النسخة العربية، لمقالة نشرت سابقا باللغة التركية وقد أعطى صاحب المقالة لنا حقوق النشر المتعلقة بترجمتها إلى اللغة العربية. ومن يرغب بقراءة نسخة المقالة التركية الأصلية يمكنه الحصول عليها من خلال المعلومات المقدمة أدناه:
Murat Çinici – Muhammed Kızılgeçit, "Yapay Zekâ ve Din Psikolojisi", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: 59, sayı: 2, 2023: 745-768.

Author Contributions : Conceptualization, Author-1 (%50) - Author-2 (%50); Data Curation, Author-1 (%50) - Author-2 (%50); Investigation - Analysis - Validation, Author-1 (%75) - Author-2 (%25); Writing, Author-1 (%50) - Author-2 (%50); Review & Editing, Author-1 (%50) - Author-2 (%50).
Conflict of Interest : No conflict of interest declared.

This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.
It is hereby declared that this study has been prepared in full compliance with scientific and ethical standards and that all sources utilized are duly cited in the references.

المدخل

تؤدّي علوم البيانات دورًا حاسمًا في جمع البيانات الكمية وتحليلها وتفسيرها في العلوم الاجتماعية. بالإضافة إلى ذلك، تُستخدَم مصادر البيانات الرقمية مثل تحليل وسائل التواصل الاجتماعي بشكلٍ متكررٍ في بحوث العلوم الاجتماعية. وقد بدأت العلوم الاجتماعية بجمع المزيد من البيانات وتحليلها باستخدام تقنيات علوم البيانات؛ لفهم الأحداث الاجتماعية والسلوك الإنساني أو البُنى الاجتماعية. ومن ثَمّ، تُسهم علوم البيانات في زيادة القدرة التحليلية في العلوم الاجتماعية، وهذا يُساعِد على فهم المجتمع بشكل أفضل. كما أن التعاون بين علوم البيانات والعلوم الاجتماعية آخذ في الازدياد، ومن المتوقع، نتيجةً لذلك، أن يتحقق اكتساب المزيد من المعرفة حول الأحداث الاجتماعية والسلوك الإنساني.

وقد ازداد استخدام التنقيب عن البيانات في العلوم الدينية والاجتماعية في السنوات الأخيرة. والتنقيب عن البيانات هو منهج يُستخدَم لاكتشاف بُنى بيانات مختلفة، مثل الأنماط والعلاقات والفروق، من خلال تقنيات إحصائية وتقنيات التعلّم الآلي على مجموعات بياناتٍ ضخمة. ومن خلال تحليل هذه المجموعات الكبيرة من البيانات باستخدام التنقيب عن البيانات في العلوم الدينية والاجتماعية، تُتَاح لنا فرصة أفضل لفهم الأحداث الاجتماعية والدينية وتفسيرها. ويُعَدّ التنقيب عن البيانات أداة مهمة لتصميم البحوث في العلوم الدينية والاجتماعية وتحليلها.

وتُمكّن تقنيات التنقيب عن البيانات كذلك من إجراء تحليلاتٍ أعمق للأحداث الاجتماعية والممارسات الدينية، بالإضافة إلى المساعدة في التنبؤ بالسلوكيات والاتجاهات المستقبلية. ومن المتوقع أيضًا أن يُسهم استخدام التنقيب عن البيانات في العلوم الدينية والاجتماعية في توفير رؤى وأفكارٍ جديدةٍ عبر تحليل مجموعاتٍ ضخمةٍ من البيانات، وهذا يساعد على فهم أفضل للأحداث الاجتماعية والدينية.

وقد كُتِبَ جزءٌ كبيرٌ من الرسائل الجامعية والكتب والمقالات في ميدان الدراسات الدينية، سواء في بلادنا أم في بلدان أخرى، بالاعتماد على بيانات بحثية كمية. أما البحث النوعي فهو البحوث التي تُجرَى لفهم الظواهر والأحداث وتحليلها. وفي هذا النوع من البحوث يتركز الجهد على فهم العلاقات بين المتغيرات. وبخلاف البحث الكمي الذي يفترض أن القياسات والملاحظات دقيقة، فإن البحث النوعي يقوم على التفسيرات والأفكار الذاتية التي تهدف إلى فهم طبيعة الواقع. ويمكن القول: إن الباحثين النوعيين

يحاولـون دراسـة الأحـداث مـن خلال تفسـيرها فـي بيئاتهـا الطبيعيـة.

انعقد مؤتمر الذكاء الاصطناعي الذي نُظِّم بالتعاون مع السفارة الألمانية لدى الفاتيكان في روما، برعاية المجلس الحبري للثقافة. وكان موضوع المؤتمر: «تحدي الذكاء الاصطناعي للإنسان والمجتمع والعقل البشري». وفي أبريل 2018 نشر الاتحاد الأوروبي أول وثيقة إستراتيجية له بشأن الذكاء الاصطناعي لتحديد المخاطر والأخطار المحتملة التي تفرضها الجوانب الأخلاقية للذكاء الاصطناعي. وفي أعقاب هذا العمل، أُسِّس تحالف الذكاء الاصطناعي الأوروبي. وفي فبراير 2020 نشرت المفوضية الأوروبية تقريرًا عن مبادئ أمن الذكاء الاصطناعي والمسؤولية. كما نشر حلف الناتو أول إستراتيجية له للذكاء الاصطناعي بتاريخ 25 أكتوبر 2021.

وقد نظّمت جامعة أتاتورك وكلية العلوم الإسلامية بجامعة إبراهيم جَجان في أغـري ودار الإفتـاء فـي أرضـروم بشـكل مشـترك «المؤتمـر الدولـي حـول الـذكاء الاصطناعـي مـا بعـد الإنسـانية ومـا بعـد الحداثـة والديـن». كمـا نظّمـت كليـة الإلهيـات فـي جامعـة محمـد عاكـف أرصـوي فـي بـوردور مؤتمـرًا بعنـوان: «الـذكاء الاصطناعـي والفقـه الإسلامـي: تأسـيس أرضيـة للبحـث». وأدرجـت جامعـة أتاتـورك مـادة «الـذكاء الاصطناعـي والديـن» ضمـن المقـررات الاختياريـة فـي مرحلـة البكالوريـوس وفـي مقـررات الدراسـات العليـا.

أُجريت دراستان في مجال علم النفس الديني لاختبار القدرة التنبُئِيّة للشبكات العصبية الاصطناعية ANNs. وتُعَدّ هذه الدراسة مهمّة في مجالي علم النفس الديني وعلم العقائد؛ لكونها الأولى من نوعها. ففي الدراسة الأولى، جرى التنبؤ بأساليب التكيّف الديني لدى الأفراد باستخدام عدة متغيرات مستندة إلى البيانات التي أمكن الحصول عليها. أما الهدف من الدراسة الثانية التي أجراها الباحثون، فكان التنبؤ بمستقبل التدين في سياق النوع الاجتماعي (الجندر) استنادًا إلى بيانات التدين المتوفرة. وقد اعتمدت الدراسة على كل من المراجعة المنهجية وتقنية الشبكات العصبية الاصطناعية، كما استُخدِم أسلوب السلاسل الزمنية في هذه الشبكات لإجراء التنبؤات المستقبلية.

إن اختيـار الخوارزميـات المناسـبة واسـتخدام بيانـات إضافيـة مـن دراسـات أخـرى عـن التديـن وغيرهـا لتدريـب الشـبكة، يمكـن أن يـؤدي إلـى نتائـج أكثـر موثوقيـة. وإلـى جانـب مجـال علـم النفـس الدينـي، يمكـن إجـراء تنبـؤات فـي مجـالات علـم اجتمـاع الديـن والتربيـة الدينيـة، وهـو مـا قـد يفتـح مجـالات بحثية جديدة. ففي الشبكات العصبية الاصطناعية يمكن التنبؤ بالمتغير التابع

بالنسبة إلى المتغيرات المستقلة، كما يمكن التنبؤ بفترات زمنية أخرى (ليس المستقبل فقط بل الماضي أو الفترات المفقودة) بالاستناد إلى توزيع البيانات عبر الزمن، إضافة إلى دراسات التصنيف والتجميع المعتمدة على مجموعات ضخمة وغنية عدديًّا (البيانات الضخمة).

وخلاصة القول: هناك العديد من النماذج والتقنيات في مجال التنقيب عن البيانات والذكاء الاصطناعي. فإلى جانب الشبكات العصبية الاصطناعية، توجد نماذج أخرى مثل أشجار القرار، والتصنيف البايزي، وآلات دعم القرار، والخوارزميات الجينية. ويُوصَى باستخدام هذه التقنيات المطبقة في الذكاء الاصطناعي إلى جانب المناهج المستخدمة حاليًّا في ميدان علم النفس الديني. ومن المتوقَّع أن تُجرَى دراسات لإنتاج خوارزميات وحلول خاصة بالمشكلات في هذا المجال.

شُيِّدت تخصصات العلوم الاجتماعية، وأسماؤها، ومجالاتها، ومنهجياتها في أواخر القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر. وكان للعلوم الطبيعية إسهام كبير في تشييد العلوم الاجتماعية في تلك الفترة، إذ تَشَكَّلَت هذه العلوم في ظل التطورات الهائلة التي أُحرِزت في العلوم الطبيعية والتكنولوجيا في ذلك العصر.[1] وكان الوضع الفكري العام أو روح العصر Zeitgeist[2] لتلك المرحلة هو الوضعية، التي تُعَدّ جزءًا من تقليد التنوير، حيث وضعت العلم في مواجهة الميتافيزيقا والتكهنات الفلسفية.[3] في هذا السياق، لم يكن العلم مجرد هوايةٍ أو فضولٍ زائدٍ عن الحاجة، بل كان مشغولًا بإسباغ الشرعية على النظام الاجتماعي الذي شيده عصر التنوير. ويُعَدّ اتجاهًا فلسفيًّا وعلميًّا تطوَّر في القرن التاسع عشر على يد أوغست كونت. فهذا الاتجاه يرى أن العلم والتكنولوجيا هما مفتاح التقدّم الاجتماعي، ويؤكد إمكانية استخدام مناهج العلوم الطبيعية ومفاهيمها في العلوم الاجتماعية أيضًا. وقد سعت العلوم الاجتماعية ذات النزعة الوضعية -نتيجة لهذا التوجه- إلى فهم الظواهر الاجتماعية وتفسيرها من خلال جمع البيانات الموضوعية وتحليلها. فهي نشاطٌ معرفيٌّ «تحرّكه التأثيرات التنويرية

---

1 Sezgin Kızılçelik, *Sosyal Bilimleri Yeniden Yapılandırmak* (Ankara: Anı YaY yıncılık, 2004), 28.

2 كلمة Zeitgeist هي مصطلح يُستخدَم للتعبير عن روح الحقبة أو فترة زمنية معيّنة، بما تحمله من أفكار وأجواء ثقافية واجتماعية. ويُستعمل هذا المصطلح ليعكس العوامل المختلفة التي تشكّل أفكار الناس ومعتقداتهم وتفضيلاتهم وأنماط عيشهم في فترة زمنية محددة.

3 Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998), 49.

بهدف تنظيم المجتمع بشكلٍ عقلانيّ، وتحقيق التقدّم، وبناء مجتمعٍ عقلانيّ علميّ».[4] ومع ذلك، لا يمكن للعلوم الاجتماعية أن تقدّم «طريقًا مريحًا نحو الحقيقة» مثل العلوم الطبيعية. فمهما كانت مناهجنا مُنتقاةً بعنايةٍ، قد تتركنا أساليب تفكيرنا في منتصف الطريق. والمعرفة بطبيعتها قابلة للخطأ، ومن الممكن أن تكون المعرفة خاطئةً بشأن موضوعها. وصحة الأفكار أو ملاءمتها فهي مسألةٌ عمليّةٌ قد تتطلب تطويرًا مستمرًّا.[5] ولا شك أن كل ذلك لا يُدرَك إلا من خلال أنماط الرؤية المتاحة في الحاضر. وعند هذه المرحلة، يبرز أمامنا في سياق الدراسات العلمية مفهوم علم البيانات.

يتزايد التفاعل والتعاون بين علم البيانات والعلوم الاجتماعية باستمرار. فعلم البيانات يتخصص في جمع كميات ضخمة من البيانات وتحليلها وتفسير نتائجها. والعلوم الاجتماعية تدرس المجتمعات الإنسانية والثقافات والسلوكيات والمعتقدات والقيم. وعلم البيانات يؤدّي دورًا بالغ الأهمية في جمع وتحليل وتفسير البيانات الكمية المستخدمة في العلوم الاجتماعية. فعلى سبيل المثال، يجري استخدام تقنيات علم البيانات في تفسير الاستبيانات في العلوم الاجتماعية لتحليل بياناتها. وكذلك، تُستَخدَم مصادر البيانات الرقمية، مثل تحليل وسائل التواصل الاجتماعي بشكلٍ متكرّرٍ في بحوث العلوم الاجتماعية. وفي ظل توظيف تقنيات علم البيانات؛ بدأت العلوم الاجتماعية بجمع المزيد من البيانات وتحليلها لفهم الأحداث الاجتماعية والسلوك الإنساني والبُنى الاجتماعية. ولهذا السبب، يُسهم علم البيانات في تعزيز القدرة التحليلية للعلوم الاجتماعية، وهذا يساعد على فهم المجتمع بصورة أفضل. ويزداد التعاون بين علم البيانات والعلوم الاجتماعية باستمرار، ومن المتوقع أن يُتيح هذا التعاون الحصول على مزيد من المعرفة حول الأحداث الاجتماعية والسلوك الإنساني. وقد ازداد في السنوات الأخيرة استخدام التنقيب عن البيانات في العلوم الدينية والاجتماعية. والتنقيب عن البيانات هو أسلوب يُستخدَم لاكتشاف بُنى بيانات مختلفة، مثل الأنماط والعلاقات والاختلافات، من خلال تطبيق تقنيات إحصائية وتقنيات التعلّم الآلي على مجموعات بياناتٍ ضخمة. ومن خلال تحليل هذه المجموعات في العلوم الدينية والاجتماعية، تتوافر فرصةٌ أفضل لفهم الأحداث الاجتماعية

---

[4] Özlem Doğan, "'Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler', 'Defter' ve "Toplum ve Bilim" Dergileri Ortak Çalışma Grubu", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek* (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), 58.

[5] Andrew Sayer, *Sosyal Bilimde Yöntem Realist Bir Yaklaşım*, çev. Sabri Gürses (Küre Yayınları, 2017), 11.

والدينية وتفسيرها. وفي هذا السياق، يُعَدّ التنقيب عن البيانات أداةً مهمةً في تصميم البحوث في العلوم الدينية والاجتماعية وتحليلها، فهذه التقنيات توفِّر تحليلاتٍ أعمق للأحداث الاجتماعية والممارسات الدينية، وتساعد على التنبؤ بالسلوكيات والاتجاهات المستقبلية. وفوق ذلك، يُتَوقَّع أن يؤدي استخدام التنقيب عن البيانات في العلوم الدينية والاجتماعية إلى تقديم رؤى وأفكار جديدة من خلال تحليل مجموعاتٍ ضخمةٍ من البيانات، وهذا يُسهم في فهم أفضل للأحداث الاجتماعية والدينية.

1- المنهج العلمي وبحوث علم نفس الدين:

البيانات هي أرقام ونصوص وأصوات وصور. علم البيانات هو اسم البحوث التي يتم إجراؤها على البيانات لإنتاج رؤى ومعانٍ ذات دلالة. إنه نهج متعدد التخصصات يجمع بين مبادئ الرياضيات والإحصاء والذكاء الاصطناعي وعلوم الحاسوب وتطبيقاتها لتحليل كميات كبيرة من البيانات. يساعد هذا التحليل علماء البيانات على طرح أسئلة والإجابة عنها تتعلق بما حدث، ولماذا حدث، وما الذي يمكن فعله بالنتائج. وقاعدة البيانات؛ هي بيانات يمكن الوصول إليها بشكل منهجي، وقابلة للإدارة والتحديث والنقل، ويمكن أن يكون لها علاقات محددة فيما بينها. والمعلومة: هي كل أنواع النتائج التي يجري الحصول عليها عن طريق التعلم أو التجربة أو البحث، وتعين على اتخاذ القرار. وتنقيب البيانات هو الاسم الذي يُطلَق على استخراج المعلومات المحتملة المفيدة والقابلة للتطبيق وذات المعنى لاتخاذ القرارات من مجموعات كبيرة من البيانات. وتنقيب البيانات هو مجموعة من تقنيات تحليل البيانات بالمعنى الواسع، وهو ليس حلًّا بحد ذاته، بل هو أداة تُستخدَم للحصول على المعلومات اللازمة لحل المشكلات القائمة، أو اتخاذ القرارات الحرجة، أو إجراء التنبؤات المستقبلية.[6] وبشكل عام، هناك نوعان من البيانات: «البيانات النوعية والبيانات الكمية». وبناءً على ذلك، تُعرَف البحوث القائمة على البيانات النوعية بالمنهج النوعي، والبحوث القائمة على البيانات الكمية بالمنهج الكمي. البحوث الكمية (التجريبية) هي بحوث تُجرَى بناءً على قياس الظواهر والأحداث كمراقب، وتستخدَم تقنيات جمع البيانات القائمة على الملاحظة والتجريب. والبحوث الكمية كذلك تعتمد على التحليل الإحصائي للبيانات الكمية.[7] وقد كُتِب الكثير

---

[6] Yılmaz Argüden - Burak Erşahin, *Veri Madenciliği Veriden Bilgiye, Masraftan Değere* (ARGE Danışmanlık Yayınları, 2008), 15.

[7] Ali Ayten (ed.), *Din Bilimlerinde Nicel Yöntem Teorik Temel, Analiz, Yorumlama ve Raporlama* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı

من الدراسات والكتب والمقالات في مجال الدراسات الدينية، سواء في بلدنا أم في بلدان مختلفة، بناءً على البيانات الكمية.[8]

البحث النوعي هو بحث يتم إجراؤه؛ لفهم الأحداث والظواهر وإجراء تحليلات عميقة حولها. وهذا النوع من البحوث، يعمل على فهم العلاقات بين المتغيرات. على عكس البحث الكمي، الذي يفترض أن القياسات والملاحظات دقيقة، فإن البحث النوعي يعتمد على التفسيرات الذاتية والأفكار التي تهدف إلى فهم طبيعة الواقع.[9] يمكن القول: إن الباحثين الذين يسلكون المنهج النوعي يحاولون فحص الأحداث من خلال تفسيرها في بيئاتها الطبيعية.[10] والبحوث التي تقوم على المنهج المختلط هي بحوث تجمع بين المنهجين النوعي والكمي في البحث نفسه. وفي هذا السياق، قد تكون أوزان المنهج الكمي أو النوعي مختلفة أو متساوية. في البحوث المختلطة، يمكن أن يجري تنفيذ منهجَي البحث بشكل يستقل أحدهما عن الآخر، وتبقى مراحل الخلط أو نقاطها مهمة، ويظهر المنهجان في النهاية كبحث واحد.[11]

يسمح لنا علم الإحصاء بفهم كميات هائلة من المعلومات وتفسيرها. ففي علم النفس نتعامل مع كميات هائلة من البيانات. ونواجه جملة من الأسئلة يسمح لنا علم الإحصاء بالإجابة عنها: كيف تؤثر التغييرات في متغير واحد في المتغيرات الأخرى؟ هل هناك طريقة يمكننا من خلالها قياس هذه العلاقة؟ ما القوة العامة لهذه العلاقة وماذا تعني؟ كيف نجد المتوسط في مجموعة بياناتٍ معينة؟ وما شابه ذلك. ومن هنا يستخدم الباحثون المنهج العلمي الإحصائي لإجراء الدراسات والبحوث في علم النفس. وتتضمن العملية الأساسية لإجراء

Yayınları, 2022); Kultar Singh, *Quantitative Social Research Methods* (New Delhi: Sage Publications India Pvt Ltd, 2007); Orhan Türkdoğan, *Bilimsel Araştırma Metodolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2003).

8 Ayten, *Din Bilimlerinde Nicel Yöntem Teorik Temel, Analiz, Yorumlama ve Raporlama,* 19.

9 Nahid Golafshani, *Understanding Reliability and Validity in Qualitative Research* (2003); Iain Hay - Meghan Cope (ed.), *Qualitative Research Methods in Human Geography* (UK: Oxford University Press, 2000).

10 Donna M. Mertens, *Research and Evaluation in Education and Psychology: Integrating Diversity with Quantitative, Qualitative, and Mixed Methods* (USA: SAGE Publications, 2010).

11 Elizabeth G. Creamer, *An Introduction to Fully Integrated Mixed Methods Research* (USA: Sage Publications, 2017), 41; Hasan Tutar - Ahmet Tuncay Erdem, *Örnekleriyle Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve SPSS Uygulamaları* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2020), 61.

البحوث في علم النفس والعلوم الاجتماعية الأخرى طرح الأسئلة، وتصميم الدراسة، وجمع البيانات، وتحليل النتائج، والوصول إلى الاستنتاجات، ومشاركة النتائج.[12] إن تخصص علم النفس سعى بوصفه علمًا وضعيًّا إلى استبعاد الموضوعات ذات المحتوى الديني والميتافيزيقي، وتسببت المواقف المنحازة للمنظّرين بمشكلات منهجية.[13] والمتوقَّع المنتظَر من المتخصصين في مجال علم النفس في هذا السياق أن يتمكنوا من تطوير طرق يمكن من خلالها دراسة الحقائق غير المرئية والأمور الغامضة الملتبسة. وبذلك يمكن لعلم نفس الدين أن يعزز مكانته بين العلوم الإنسانية بشكل منهجي، ويمكنه تقديم إسهام منهجي في هذا المجال. ويمكنه كذلك، استخدام هذه المناهج بطريقة تعين على الفهم وتدعمه.[14] ولا بد لنا في سياق الإجابة عن سؤال: «ماذا تعني التقنيات المستخدمة في مجال الذكاء الاصطناعي بالنسبة لعلم نفس الدين ومجالات علوم الفلسفة والدين؟»؛ أن نتعرف على هذه التقنيات. وفي هذا السياق أيضًا، جرت وتجري دراسات كثيرة حول هذه التقنيات في بلدنا والعالم. وتدور مناقشات أخلاقية حول هذا الموضوع. ويكتسب الوضع القائم في بلدنا وفي العالم في مجال أخلاقيات الذكاء الاصطناعي أهمية خاصة.

2- الدراسات الإسلامية المعتمدة على الذكاء الاصطناعي في سياق البحث عن أخلاقيات الذكاء الاصطناعي في تركيا والعالم:

الذكاء الاصطناعي هو في الواقع قدرة الكمبيوتر على التفكير. وهذا المجال هو ميدان بحثي يهدف إلى جعل الآلات تقوم بالمهام التي يقوم بها الإنسان بشكل أفضل من خلال تصرف الكمبيوتر مثل الإنسان. والذكاء الاصطناعي بعبارة أخرى، هو فرع علميٌّ يعمل على تطوير الخوارزميات، ويعمل على منح الآلة الخصائص العامة للذكاء البشري. والمتوقَّع المنتظَر في هذا المجال، تطوير

---

[12] Hasan Kaplan, "Din Psikolojisinde Önyargı Sorunu Üzerine Bazı Notlar", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 1/3 (2009), 154; Ali Ulvi Mehmedoğlu, "Dindarlığın Peşinde: Din Psikolojisinde Araştırma, Ölçme Ve Yorumlama Üzerine", *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/3 (2006), 3; Yahya Turan (ed.), *Din Psikolojisi Güncel Durum Analizi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020), 235.

[13] Kaplan, "Din Psikolojisinde Önyargı Sorunu Üzerine Bazı Notlar", 154; Mehmedoğlu, "Dindarlığın Peşinde: Din Psikolojisinde Araştırma, Ölçme ve Yorumlama Üzerine", 468; Turan, *Din Psikolojisi Güncel Durum Analizi*, 235.

[14] Hasan Kayıklık, *Din Psikolojisi* (Karahan Yayınları, 2011), 47; Muhammed Kızılgeçit, *Din Psikolojisinin 100'ü* (Ankara: Otto Yayıncılık, 2017).

أنظمة يمكنها إظهار السلوكيات الذكية، وتفسيرها، واتخاذ القرارات، وإنتاج حلول المشكلات، مثل الإنسان. فالقدرة على فهم المعلومات، وإنشاء علاقات السبب والنتيجة، واشتقاق المعلومات الجديدة من المعلومات المتاحة، ومعالجة بيانات المعلومات، يحدد مستوى ذكاء النظام. ومن خلال هذا المستوى من الذكاء يصبح بمقدور الحاسوب أن يُظهر سلوكيات مثل حل المشكلات، واتخاذ القرار، والاستدلال، والتخطيط، والتعلّم، والتحكم، والمراقبة، والتشخيص.[15] نظّم المجلس البابوي للثقافة بالتعاون مع السفارة الألمانية لدى الفاتيكان ندوةً للذكاء الاصطناعي في عام 2021 في روما. وكان موضوع الندوة: «تحدّي الذكاء الاصطناعي للإنسان والمجتمع والفكر الإنساني».[16] يمكن تلخيص أبرز الأفكار التي طُرحت فيه على النحو الآتي:

في أبريل 2018، أصدر الاتحاد الأوروبي وثيقة تُبرز الجانب الأخلاقي لتقنية الذكاء الاصطناعي (AI). وقد شكّلت هذه الوثيقة أول إستراتيجية رسمية حول الذكاء الاصطناعي من إعداد اللجنة المختصة، وكان هدفها تحديد المخاطر والتحديات المحتملة. وبعد هذه الخطوة، تم إنشاء تحالف الذكاء الاصطناعي الأوروبي (European AI Alliance)، وهو منتدى يهدف إلى جمع مختلف أصحاب المصلحة، بما في ذلك قطاع الأعمال، ومجموعات المستهلكين، وممثلي الصناعات، لمناقشة Yستراتيجيات الذكاء الاصطناعي وتقييم المقترحات المستقبلية. وفي أبريل 2019، نُشِرت إرشادات أخلاقيات الذكاء الاصطناعي الموثوق، حيث طوّرت اللجنة سبعة مبادئ أساسية ينبغي على أنظمة الذكاء الاصطناعي الالتزام بها. وهذه المبادئ الأساسية هي:

- العنصر البشري والرقابة،
- المتانة التقنية والسلامة،
- الخصوصية وحماية البيانات،
- الشفافية،
- التنوع، وعدم التمييز، والعدالة،
- المنفعة الاجتماعية والبيئية،
- المساءلة والمسؤولية (القدرة على تقديم الحساب).[17]

---

[15] Ercan Öztemel, "Yapay Zeka ve Din", *Yapay Zekâ Transhümanizm ve Din*, ed. Muhammed Kızılgeçlt vd. (Ankara: DİB Yayınları, 2021), 19.

[16] Vatican meeting explores challenge of artificial intelligence (Mektup 2021).

[17] Muhammed Kızılgeçit, "Eşref-i Mahlûkat mı Transhuman mı?", *Diyanet Aylık Dergi* (11 Nisan 2022).

في فبراير 2020، أصدرت لجنة الاتحاد الأوروبي أيضًا تقريرًا حول مبادئ السلامة والمسؤولية في الذكاء الاصطناعي.[18] وقد أبرز التقرير القضايا الأمنية المحتملة والحاجة إلى إطار تنظيمي قابل للتوقع لتطبيق مبدأ المسؤولية في الذكاء الاصطناعي داخل الاتحاد الأوروبي. أخيرًا، قدمت اللجنة في فبراير 2020 تقريرها للجمهور بعنوان: «النهج الأوروبي للذكاء الاصطناعي قائم على التميّز والثقة»،[19] وقد تضمن توجيهات مفصّلة حول كيفية التعامل مع القضايا الأخلاقية المحددة. وفي أبريل 2021، نُشِرت لائحة الذكاء الاصطناعي، التي تُعَدّ أول تشريع قانوني متعلق بالذكاء الاصطناعي.[20] كما أصدر الناتو في 2021 أول إستراتيجيته الخاصة بالذكاء الاصطناعي، حيث توضح كيفية تطبيق الذكاء الاصطناعي في مجالي الدفاع والأمن بطريقة أخلاقية. وقد وُضِعت فيها معايير الاستخدام المسؤول لتقنيات الذكاء الاصطناعي بما يتوافق مع القانون الدولي وقيم الناتو.[21]

في عالمنا اليوم الذي تتطور فيه برمجيات الذكاء الاصطناعي بسرعة، تمكن الذكاء الاصطناعي من تطوير الروبوتات التي أسهمت على مدار سنوات في الإنتاج بمعايير محددة في المصانع، وتزايد استخدامها في عمليات الإنتاج. يمكن عدّ الذكاء الاصطناعي خطوة تفتح الطريق أمام وجود الروبوتات في كل مجال من مجالات حياتنا متجاوزة بذلك الحدود المفروضة على مناطق عملها. وأصبحت الجامعات في بلدنا والعالم، تتنافس في افتتاح «مراكز البحوث التطبيقية لتكنولوجيا الروبوتات والأنظمة الذكية». وفي سياق تعزيز التطور التكنولوجي، أسست جانسو جانجا مختبر أخلاقيات الذكاء الاصطناعي AI Ethics Lab في عام 2017، بهدف تحديد الفرص والمخاطر الأخلاقية في إنشاء واستخدام أنظمة الذكاء الاصطناعي ومعالجتها. ونموذج Pie الذي جرى تطويره يقوم على الأدوات المتطورة في الفلسفة الأخلاقية والسياسية. وبعبارة أخرى يقوم النموذج على نظام أخلاقي تطبيقي باستخدام الأدبيات ذات

---

[18] *Commission Report on Safety and Liability İmplications of AI, the Internet of Things and Robotics*, Report From The Commission To The European Parliament, The Council and The European Economic and Social Committee (European Commission, 23 Şubat 2020).

[19] *On Artificial Intelligence - A European Approach to Excellence and Trust* (European Commission, 19 Şubat 2020).

[20] Armağan Ebru Bozkurt Yüksel, "Avrupa Komisyonu'nun Yapay Zekâ Tüzük Teklifi'ne Genel Bir Bakış", *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi* 51 (2022), 19-46.

[21] *An Artificial Intelligence Strategy for NATO* (Mektup 2021).

الصلة. وعلى هذا الأساس، يقوم التعاون متعدد التخصصات الذي يجمع خبراء الأخلاق وخبراء التكنولوجيا والمتخصصين في المجال من أجل تحقيق أهداف النموذج.[22]

في 25 يونيو 2021، عُقِدت ورشة عمل بعنوان «الذكاء الاصطناعي، ما بعد الإنسانية والدين» بالتعاون بين كلية الإلهيات في جامعة أتاتورك وجامعة إبراهيم جَجان في آغري. وتميّزت هذه الورشة بكونها الأولى من نوعها في تركيا ضمن هذا السياق، كما شكّلت إعلانًا بأن الحضارة الإسلامية لا يمكن أن تبقى بعيدة عن مسار التغيير والتحوّل. في الجلسة الأولى، تناول الباحثون البارزون في مجال الذكاء الاصطناعي في تركيا مفهوم الذكاء الاصطناعي من زوايا تخصصية مختلفة. ثم جرى تناول علاقة الذكاء الاصطناعي بالدين في إطار مجالات دراسات المستقبل fütürizm، وعلم نفس الدين، وعلم الكلام، وعلم اجتماع الدين. وتناولت الجلسة الثالثة مفهوم ما بعد الإنسانية وعلاقته بالدين، حيث قدّم المشاركون شروحًا موسّعة حول الموضوع. وفي جلسة التقييم الختامية، قدّم الخبراء الضيوف، الذين يعملون في مجالات التكنولوجيا والرقمنة والذكاء الاصطناعي والتيارات الجديدة في تركيا، رؤية عامة وإطارًا شاملًا.[23]

كما نظّمت كلية الإلهيات في جامعة محمد عاكف أرصوي في بوردور مؤتمرًا بعنوان: «الذكاء الاصطناعي والفقه الإسلامي: تأسيس أرضية للبحث». وأدرجت جامعة أتاتورك مادة «الذكاء الاصطناعي والدين» ضمن المقررات الاختيارية في مرحلة البكالوريوس وفي مقررات الدراسات العليا.

وكذلك جرى تنظيم «المؤتمر الدولي حول الذكاء الاصطناعي، ما بعد الإنسانية، وما بعد ما بعد الإنسانية والدين» بتاريخ (17-19) ديسمبر 2021، من قبل جامعة أتاتورك وكلية العلوم الإسلامية بجامعة إبراهيم جَجان في آغري ودار الإفتاء في أرضروم بشكل مشترك.[24] كما جرى تنظيم مؤتمر عبر الإنترنت بعنوان: «الذكاء الاصطناعي من حيث إرساء أرضية لبحوث الفقه الإسلامي» في (16-17) أبريل 2022، من قبل كلية الإلهيات بجامعة بوردور محمد عاكف أرْسوي.[25] أكِّد أن التخصص الواحد لا يكفي لدراسة الذكاء الاصطناعي، وهذا

[22] "AI Ethics Lab" (Erişim 27 Ağustos 2022).

[23] انظر لمشاهدة تسجيلات جلسات ورشة العمل: https://www.youtube.com/watch?v=-SvvW346Mew

[24] انظر لمشاهدة تسجيلات جلسات ورشة العمل: https://www.youtube.com/playlist?list=PL7pPoZGcQ5hB_REpQUATFDJE5gzC8BeV7

[25] "İslam Hukuku Araştırmalarına Zemin Oluşturması Açısından Yapay Zekâ" (Erişim 11 Ocak 2023).

يوجب القيام ببحوث متعددة التخصصات. وكذلك، جرى إدراج مساق بعنوان «الذكاء الاصطناعي والدين» في جامعة أتاتورك ضمن فئة المقررات الاختيارية لمرحلة الإجازة، وكذلك في مقررات الدراسات العليا.

إحدى أبرز الدراسات الرائدة في مجال التنقيب في البيانات بالعلوم الدينية تعود إلى علي بلطَجي.[26] تناولت هذه الدراسة التنقيب في البيانات، ومستودعات البيانات، ومجموعات البيانات، والتطبيقات المرتبطة بها، بالإضافة إلى مقارنة بين طرق التنقيب في البيانات والأساليب التقليدية. تهدف هذه الدراسة إلى تحديد العوامل التي تؤثر في الأداء الأكاديمي لطلاب كليات الإلهيات بعد التحاقهم بها، وذلك بالاعتماد على درجاتهم في اختبارات القبول بالجامعات، بالإضافة إلى متغيرات ديموغرافية متعددة. وفي تحليل البيانات، جرى استخدام اختبارات الانحدار Regression والارتباط Correlation لبناء نماذج شجرة القرار Decision Tree Modeling.

3- الذكاء الاصطناعي وعلم نفس الدين:

الذكاء الاصطناعي: برنامج حاسوبي أو برمجيّة تمتلك آلية للتعلّم. وكما يفعل البشر، يستخدم هذا الذكاء المعلومات التي اكتسبها لاتخاذ قرارٍ في موقفٍ جديد. ويسعى الباحثون الذين يطوّرون هذا النوع من البرمجيات إلى كتابة شفرات قادرة على قراءة الصور والنصوص والفيديو والصوت والتعلّم منها. وعندما تتعلّم الآلة، يمكن استخدام هذه المعرفة في مجالات أو مواقف أخرى.[27] يُنظَر إلى هذا المفهوم أحيانًا بشكل سلبي من قِبل المجتمع. وقد يكون الأنسب إطلاق اسم «علم البيانات» على الذكاء الاصطناعي؛ لأن هذا المصطلح سيكون أقل إثارة للمخاوف، ويحتَمَلُ أن يؤدي إلى قبولٍ أوسع للذكاء الاصطناعي من قبل الناس.[28] وفي هذا السياق، هناك مفهومان مهمان آخران مرتبطان بالذكاء الاصطناعي، وهما تعلّم الآلة Machine Learning والتعلّم العميق Deep Learning. ويُعَدّ تعلّم الآلة أحد الأساليب الرئيسة للذكاء الاصطناعي. وباختصار، يشير تعلّم الآلة إلى فرع علوم الحاسوب الذي يمكّن الحواسيب أو الآلات من التعلّم من دون الحاجة إلى برمجتها بشكل

---

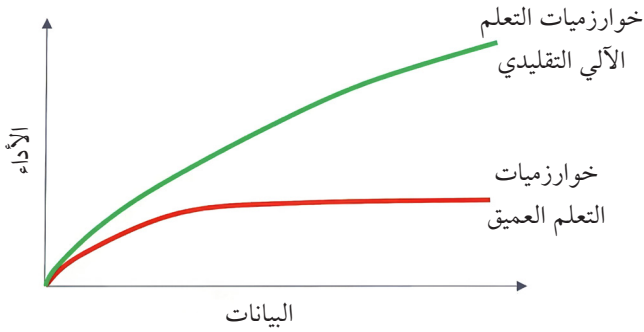
[26] Ali Baltacı, "Veri Madenciliği: İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Akademik Başarının Veri Madenciliği İle Ölçülmesi", *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (2018), 1-23.

[27] Dave Gershgorn, "The Quartz guide to artificial intelligence: What is it, why is it important, and should we be afraid?" (2017).

[28] Sebastian Thrun, "Artificial Intelligence", 1.

صريح. ومن النتائج النموذجية لذلك تقديم توصيات أو تنبؤاتٍ في موقف معين.[29] التعلم العميق (التعلم الهيكلي العميق، أو التعلم الهرمي، أو تعلم الآلة العميق)، هو مجال دراسة يشمل الشبكات العصبية الاصطناعية Artificial Neural Networks وخوارزميات تعلم الآلة المماثلة التي تحتوي على طبقة مخفية واحدة أو أكثر. بعبارة أخرى، هو استخدام شبكة عصبية اصطناعية واحدة على الأقل مع مجموعة من الخوارزميات لتمكين الحاسوب من استخلاص بيانات جديدة من البيانات المتاحة.[30]

الشكل ١ -
أداء خوارزميات التعلم العميق مقابل خوارزميات التعلم الآلي التقليدية



كما هو موضح في الشكل ١، فإن أداء خوارزميات التعلم العميق أعلى من أداء خوارزميات التعلم الآلي التقليدية.

الشبكات العصبية الاصطناعية:

الشبكات العصبية الاصطناعية: هي أنظمة حاسوبية جرى تطويرها بهدف تحقيق قدرات على إنتاج معلومات جديدة، وإنشائها، واكتشافها عن طريق التعلم، وما شابه ذلك، وهي من خصائص الدماغ البشري، من دون أي مساعدة. وتحقيق هذه القدرات باستخدام طرق البرمجة التقليدية أمر صعبٌ جدًّا أو مستحيل. ولهذا السبب، يمكن القول: إن الشبكات العصبية الاصطناعية هي تقنية تهتم بمعالجة المعلومات التكيفية التي جرى تطويرها للتكيف مع الأحداث التي يصعب أو يستحيل برمجتها.[31] تتمتع نماذج الشبكات العصبية بأكبر قدر من الإمكانات في مجالات مثل التعرف على الكلام والصور، حيث يجري تتبع

[29] "Machine Learning" (Erişim 01 Mayıs 2021).
[30] "Deep learning" (Erişim 01 Mayıs 2021).
[31] Ercan Öztemel, *Yapay Sinir Ağları* (İstanbul: Papatya Yayıncılık, 2012), 29.

العديد من الفرضيات بالتوازي، وتستلزم معدلاتٍ حسابيةٍ عالية، وما يزال أفضل الأنظمة المتاحة حاليًا بعيدة عن معادلة الأداء البشري.[32] فالحواسيب عمومًا أسرع من الدماغ في العديد من المهام، لكنها أبطأ بكثير في المهام اليومية مثل مطابقة الأنماط البصرية، والتعرف على الصوت، والتحدث بلغة طبيعية.[33] وبينما يقوم الدماغ البشري بالمهام بطريقة موزعة أو متوازية، تتطلب الحواسيب معلومات إدخال حادَّة وتتبع التعليمات بالتسلسل. ومن ثَمّ، تصميم ذكاء اصطناعي قائم على الشبكة العصبية البيولوجية هو ما يُنتج الشبكات العصبية الاصطناعية.[34] في يومنا هذا، يمكن العثور على تطبيقات الشبكات العصبية الاصطناعية في العديد من المجالات. فهي تُستخدَم أدوات إحصائية في مجالات متعددة مثل علم النفس، والإحصاء، والهندسة، والاقتصاد القياسي، بل وحتى الفيزياء، ويستعين بها أيضًا علماء الأعصاب بوصفها نموذجًا للعمليات المعرفية.[35]

الشكل ٢ –

صورة توضيحية لما يمكن القيام به باستخدام الشبكات العصبية الاصطناعية.

---

[32] Clifford Lau, *Neural Networks: Theoretical Foundations and Analysis* (New York: IEEE Press, 1991), 5.

[33] Ian Parberry, *Circuit Complexity and Neural Networks* (London: The MIT Press, 1994), 1.

[34] David Livingstone, *Artificial Neural Networks: Methods and Applications* (UK: Humana Press, 2009), 1.

[35] Herve Abdi vd., *Neural Networks: Quantitative Applications in the Social Sciences* (USA: Sage University Paper, 1999), 1.

يمكننا أن نتنبأ بالقيمة، ونقوم بالتجميع، والتصنيف:

1.3- نموذج تقدير القيمة (التنبؤ بالقيمة):

يعتمد هذا النموذج على أسلوب مشابه لتعلّم الإنسان من خلال الملاحظة. فعلى سبيل المثال، يرى الطفل قطة فيتعرّف عليها، ثم يرى كلبًا فيتعلّم شكله. ومن خلال ذلك يتكون في ذهنه الفارق بين هذين الحيوانين. وبعد فترة، عندما يرى كلبًا من سلالة مختلفة، يدرك أنّه ليس قطة، ويعرف أنّه يشبه الكلب الذي رآه من قبل، لكنه في الوقت نفسه يميّز أنه ليس الكلب نفسه. يعمل نموذج تقدير القيمة تمامًا وفق هذا النظام.

2.3- نموذج الأنماط الزمنية المتتالية (المتسلسلة):

يعمل هذا النموذج على اكتشاف الأنماط بين العمليات، حيث يلي وجود مجموعة بيانات في قاعدة البيانات على مدى فترة زمنية معينة ظهورُ مجموعة بياناتٍ أخرى.

3.3- نموذج التجميع (Clustering):

التجميع: هو عملية تحديد المتشابهات. فمن خلال استخدام بعض التقنيات يمكن ملاحظة مناطق الكثافة والتشتت في البيانات، ورسم الخريطة العامة للتوزيع، ثم دراسة الارتباطات وفقًا لخصائص البيانات. يستخدم تحليل التجميع كثيرًا في تنقيب البيانات.[36] وبخلاف التعلّم الموجَّه، يتميّز التجميع بأن بيانات التدريب غير موسومة، ومن ثَمّ لا يقوم المشرف بتهيئتها مقدّمًا. بل إن اكتشاف البُنى هو جوهر عملية التجميع. ويُعَدّ هذا النوع من التعلّم «تعلّمًا غير موجَّه» لغياب التصنيفات المحددة مقدّمًا. أما لو كانت الفئات معروفة سلفًا، فلن يكون ذلك تجميعًا بل نموذج تصنيف.[37]

وفقًا لنتائج دراسة تحليلية (ميتا-تحليل) أُجرِيت في عام 2019، فإن الشبكات العصبية الاصطناعية هي التكنولوجيا الأكثر استخدامًا في مجال الذكاء الاصطناعي. وقد تزايد الاهتمام بالدراسات التي تستخدم طريقة الشبكات العصبية الاصطناعية في بلدنا. ومن المتوقَّع أن يقوم الباحثون في كليات

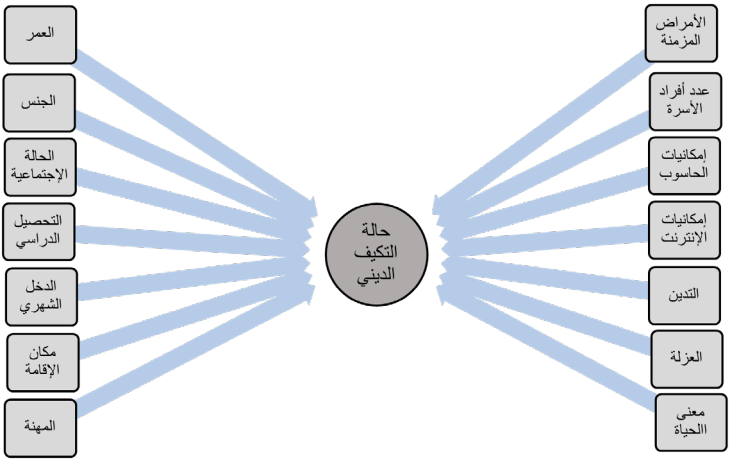
[36] Karambeer Kaur - Mr Surender Singh, "A Review Study of various Data Mining Classification & Clustering Techniques", *International Journal of Trend in Scientific Research and Development (ijtsrd)* 1/4 (2017), 317-320.

[37] Gökhan Silahtaroğlu, *Veri Madenciliğinde Kümeleme Analizi ve Öğretim Başarısının Değerlemesine İlişkin Bir Uygulama* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 18.

الإلهيات بنشر بحوثهم حول هذا الموضوع، وزيادة عدد الدراسات باستخدام طريقة الشبكات العصبية الاصطناعية.[38]

وقد جرى اختبار القوة التنبُّئِيَّة للشبكات العصبية الاصطناعية في دراستين أُجرِيتا في مجال علم نفس الدين. تُعَدّ هاتان الدراستان[39] مهمَّتَيْن؛ لأنهما الأولى في هذا النوع في مجال علم نفس الدين والإلهيات. ففي الدراسة الأولى، جرى التنبؤ بحالة التأقلم الديني للأفراد بالعديد من المتغيرات بناءً على البيانات التي أمكن الحصول عليها. في هذه الدراسة، تحقق اختبار القوة التنبُّئِيَّة للشبكات العصبية الاصطناعية على المتغير التابع.

الشكل ٣ -
14 مدخلًان ومخرج واحد لنموذج الشبكات العصبية الاصطناعية



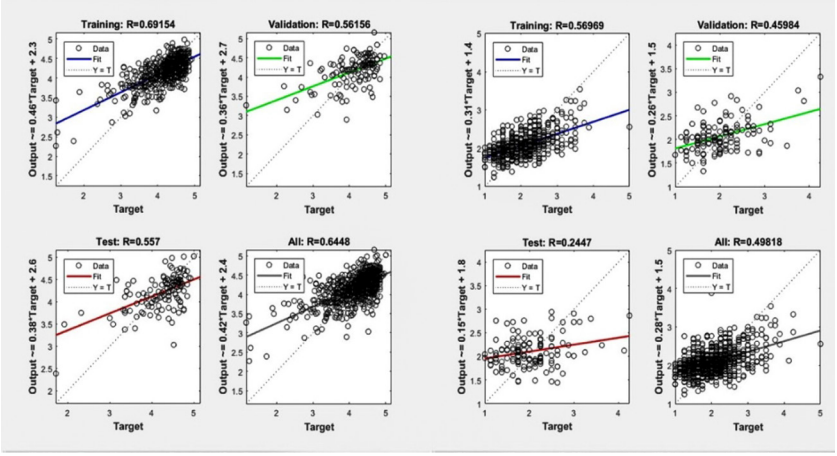
جرى إنشاء النموذج من خلال تحليل الانحدار وطريقة الشبكات العصبية الاصطناعية. وقد جرى تدريب النموذج باستخدام 14 متغيرًا للإدخال ومتغير واحد للإخراج كما هو موضح في الشكل 3 الخاص بالفرد، وبذلك أمكن التنبؤ بحالة التكيف الديني من خلال النموذج.

---

[38] Kemal Saplioğlu - Soner Uzundurukan, "Bilimsel Çalışmalarda Kullanılan Bazı Yapay Zeka Uygulamalarının ve Trendlerinin İncelenmesi", *Dicle Üniversitesi Mühendislik Fakültesi Mühendislik Dergisi* 10/1 (15 Mart 2019), 1.

[39] Muhammed Kızılgeçit - Murat Çinici, "Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde Yapay Sinir Ağları Yöntemiyle Bireylerin Dini Başa Çıkma Düzeylerinin Tahmini", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (31 Aralık 2020), 45-65.

الشكل ٤ –
قيم تحليل الانحدار لحالات التكيف الديني الإيجابي والسلبي
باستخدام الشبكات العصبية الاصطناعية



التكيف الديني الإيجابي — التكيف الديني السلبي

في الشكل 4، يجري عرض حالات التكيف الديني وقيم R لنموذج الشبكات العصبية الاصطناعية التي تحقق الحصول عليها من أفضل نموذج بشكل بيانيّ. وانطلاقًا من هذا النموذج، يجري عرض القيم التنبُّئِيَّة لحالات التكيفً الدِّيني الإيجابي والسلبي المستخلصة من مجموعة البيانات التي جرى تدريبها باستخدام الشبكات العصبية الاصطناعية. وتُعرَض فيما يأتي القيم المتعلقة بنسبة التباين المفسَّر.

الجدول ١ –
قيم مجموعة البيانات التنبُّئِيَّة وتحليل الشبكات العصبية الاصطناعية

			التكيف الديني الإيجابي		التكيف الديني السلبي	
	النسبة	العينات (n)	القيمة (R)	الخطأ المعياري	القيمة (R)	الخطأ المعياري
التدريب	70%	549	7.09	0.44	6.45	0.41
التحقق	15%	117	5.97	0.45	3.78	0.21
الاختبار	15%	117	3.61	0.28	2.53	0.18
المجموع	100%	783	6.45	0.43	5.50	0.35

في الجدول (1) يتبيّن أن نموذج **الشبكات العصبية الاصطناعية** يفسّر64.5% **من التباين في متغير التكيّف الديني الإيجابي**، و55% من التباين في متغير التكيّف الديني السلبي. كما أظهر الجدول أن العلاقة بين القيم التقديرية المستخلصة من مجموعة البيانات المدرَّبة والقيم المشاهَدة (المرصودة) علاقة عالية المستوى.

الجدول ٢ –

مقارنة بين البيانات المرصودة و التنبُّئِيَّة (المقدّرة)

	القيم التنبُّئِيَّة		القيم المرصودة	
المؤشر	التكيف الديني الإيجابي	التكيف الديني السلبي	التكيف الديني الإيجابي	التكيف الديني السلبي
عدد العينات (n)	783	783	783	783
المجموع	3264.08	16115.77	3269.76	1616.85
المتوسط	4.16	2.06	4.17	2.06

جرى تدريب **شبكة عصبية اصطناعية** على بيانات 783 فردًا باستخدام 14 متغيرًا. ونتيجة هذا التدريب، تعلمت الشبكة وفق خوارزمية معينة، وجرى اختبارها على بيانات الاختبار. وبناءً على ذلك:

كان المجموع الكلي لنقاط التكيّف الديني الإيجابي المرصودة 08,3264، بينما تنبّأت الشبكة بقيمة 76,3269. وكان المجموع الكلي لنقاط التكيّف الديني السلبي المرصودة 77,1615، وتنبأت الشبكة بقيمة 85,1616. وكان متوسط التكيّف الديني الإيجابي 16,4، بينما تنبأت الشبكة بمتوسط 17,4. وكان متوسط التكيّف الديني السلبي 06,2، وتنبأت الشبكة بنفس المتوسط 06,2,[40] النتيجة الأكثر عمومية التي يمكن استخلاصها من هذه القيم المتقاربة جدًّا هي أنه عند استخدام خوارزميات مناسبة، يمكن للشبكات العصبية الاصطناعية إنتاج نتائج قريبة جدًّا من القيم الحقيقية. وهذا يمنحنا إمكانية استخدام تقنية ذكاء اصطناعي أخرى في الدراسات الدينية للتنبؤ بالنتائج. وباختصار، النتائج المستخلصة من هذه الدراسة تظهر أن خوارزميات الشبكات العصبية الاصطناعية ناجحة بشكل ملحوظ في التنبؤ بدرجات التكيّف الديني ضمن مجال علم نفس الدين. كما

[40] Kızılgeçit - Çinici, "Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde Yapay Sinir Ağları Yöntemiyle Bireylerin Dini Başa Çıkma Düzeylerinin Tahmini", 58.

أظهرت دراسة مشابهة أن التكيّف الديني الإيجابي والسلبي يشكلان عوامل وسيطة بين معنى الحياة والوحدة.[41]

كان الهدف من الدراسة الثانية الباحثين أنفسهم التنبؤ بالحالة المستقبلية للتديّن من خلال بيانات التديّن الموجودة في سياق الجنس. وقد اعتمد البحث في منهجيته على المراجعة المنهجية[42] وتقنية الشبكات العصبية الاصطناعية. في نموذج الشبكات العصبية الاصطناعية، جرى استخدام طريقة السلاسل الزمنية لإجراء التنبؤات المستقبلية.[43] وفي عينة تركيا، جرى فحص 75 رسالة ماجستير ودكتوراه تعتمد على الأساليب الكمية، وجُمِعت هذه البيانات لتكون جاهزة للمعالجة. جرى تطبيع درجات التديّن المستخلصة وتحويلها إلى نظام تقييم معياري. وقد تم اختيار استخدام برنامج MATLAB[44] للاستفادة من الخوارزميات الرياضية. أحد أهم المشكلات التي يواجهها الباحثون في العلوم الاجتماعية، وخصوصًا في مجال علم نفس الدين، هو غياب معيار موحد للمقاييس. وقد تطلبت هذه المشكلة تقليل نطاق البيانات ذات الصلة، ونقلها إلى نظام الشبكات العصبية الاصطناعية بشكل مناسب. وفي أثناء إعداد الدراسات، جرى تطبيع البيانات التي أمكن الحصول عليها من المجال (إلى نطاق 0-1).

---

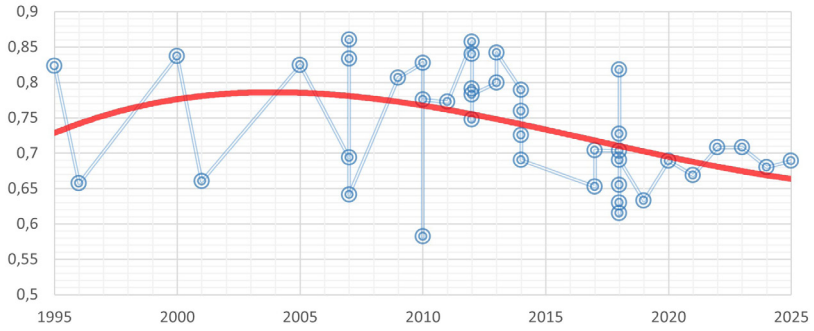
41 Murat Yıldırım vd., "Meaning in Life, Religious Coping, and Loneliness During the Coronavirus Health Crisis in Turkey", *Journal of Religion and Health* 60/4 (01 Ağustos 2021), 2371-2385; Murat Yıldırım vd., "Role of resilience in psychological adjustment and satisfaction with life among undergraduate students in Turkey: A cross-sectional study", *Journal of Health and Social Sciences* 7 (25 Temmuz 2022), 224-235.

42 Zekiye Karaçam, "Sistematik Derleme Metodolojisi: Sistematik Derleme Hazırlamak İçin Bir Rehber", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Elektronik Dergisi* 6/1 (01 Şubat 2013), 26-33."

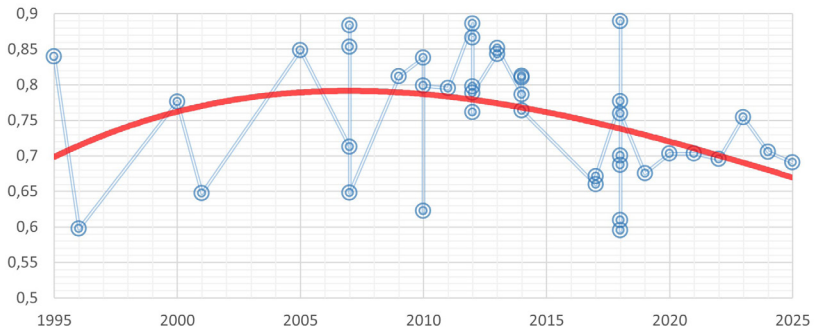
43 Muhammed Kızılgeçit vd., "Religiosity Prediction by Gender with Artificial Intelligence in 2020-2025 in Turkey", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 56/2 (2021), 283-307.

44 في الغالب يستخدم برنامج Matlab الباحثون العاملون في مجال العلوم الطبيعية. والعديد من التحليلات التي تجري باستخدام SPSS يمكن إجراؤها أيضًا بواسطة Matlab. غير أن بعض العمليات في البرنامج تتطلب معرفة لغة البرمجة الخاصة بـ Matlab.

الشكل ٣ – الرسم البياني لنقاط تدين الطلاب (الذكور)

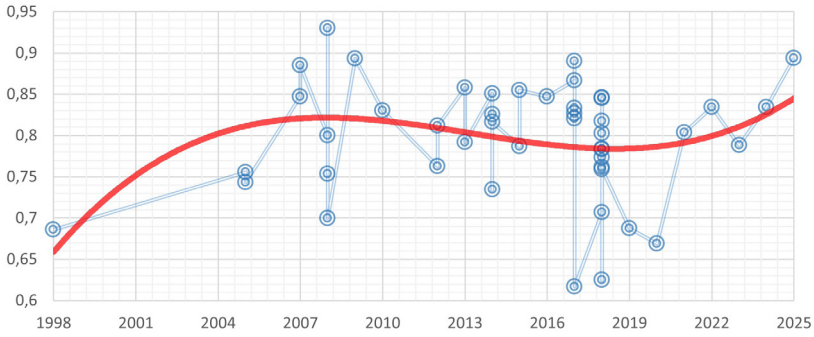


الشكل ٤ – الرسم البياني لنقاط تدين الطالبات (الإناث)

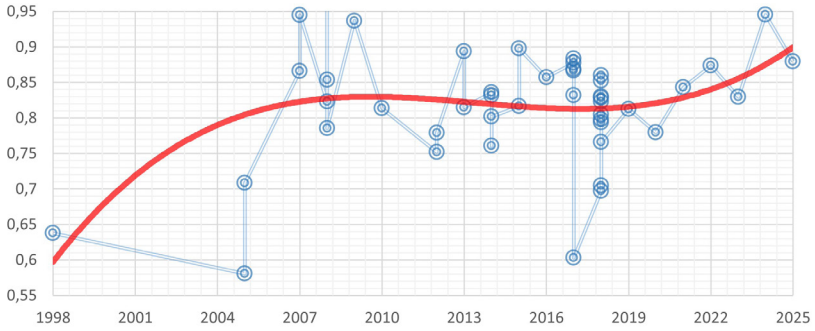


في الرسوم البيانية في الجدولين 3 و4 التي أمكن الحصول عليها باستخدام البيانات المنهجية، يتبين أن نقاط التدين لكل من الطلاب الذكور والإناث ارتفعت حتى عام 2008 ثم انخفضت. وفقًا للتنبؤ الزمني الذي تم إجراؤه باستخدام الشبكات العصبية الاصطناعية للفترة ما بعد عام 2020، يمكن القول: إن نقاط التدين ستنخفض.

الشكل ٥ – الرسم البياني لنقاط تدين الرجال البالغين



الشكل ٦ – الرسم البياني لنقاط تدين النساء البالغات



في الرسوم البيانية في الشكلين 5 و6 التي أمكن الحصول عليها باستخدام البيانات المنهجية، يتبين أن نقاط التدين لكل من الرجال والنساء البالغين ارتفعت حتى عام 2008 ثم ظلت ثابتة. وفقًا للتنبؤ الزمني الذي تم إجراؤه باستخدام الشبكات العصبية الاصطناعية للفترة ما بعد عام 2020، من المتوقع أن تزداد نقاط التدين.[45] في هذه الدراسة، تم إجراء تنبؤات حول ماضي التدين ومستقبله لدى الشباب والبالغين من خلال عامل الجنس. ويمكن القول: إن الدراسات التي أُجريت باستخدام الشبكات العصبية الاصطناعية قد أظهرت أهميتها بالنسبة لعلم نفس الدين ومجال الإلهيات. كما بيّنت هذه الدراسات أنه باستخدام الشبكات العصبية الاصطناعية يمكن الحصول على نتائج سريعة وناجحة في مجال علم نفس الدين.

الخاتمة

إن بعض التحولات وطرق الحصول على المعرفة قد تجلب معها تصورًا جديدًا لعالم لا رجعة فيه بالنسبة للبشرية. ويمكن عدّ اختراع الكتابة ومن بعدها الطباعة أمثلة على هذه التحولات، كما يُمكن عدّ النموذج الوضعي مثالًا على منهج المقاربة الجديد. والتقدم الذي حققته تقنيات الذكاء الاصطناعي في العشرين عامًا الأخيرة يُظهر بشكل متزايد أننا على أعتاب تصور جديد، سواء من حيث التغيير أم من حيث المنهج. إن جمع البيانات المتعلقة بالإنسان في النهج الجديد، بصبغة إحصائية أو تحويلها إلى طبيعة إحصائية يمكن عدّه أمرًا مفتوحًا للنقد. واستخدام المعرفة الأكاديمية، وبصورة أكثر فاعلية، بما يتوافق مع الهدف

[45] Kızılgeçit vd., “Religiosity Prediction by Gender With Artificial Intelligence in 2020-2025 in Turkey”.

العلمي المتمثل في «التحكم»، يقف أمامنا على أنه ضرورة لا مفر منها. في هذه المرحلة، وفي ظل مسؤولية تقديم نموذج صحيح للأجيال القادمة، من المهم للغاية أولًا إجراء دراسة منهجية في مجال العلوم الدينية حول كيفية اكتساب المعرفة في هذا المجال. ومن ثم، فقد حاولت هذه الدراسة تناول إمكانية التنبؤ بالبيانات المتعلقة بالمجال، لعلوم الدين بوجه عام، ولعلم نفس الدين بوجه خاص. فهذا المنهج لا يكتفي بإخضاع البيانات المتعلقة بالماضي لتحليل متعدد الأبعاد، بل يمنح أيضًا إمكانية القيام بتنبؤاتٍ حول المستقبل. وإن إتاحة الفرصة للتنبؤ بالمستقبل في بيئةٍ ستتحول فيها المعرفة إلى خوارزمياتٍ بطريقة أسرع وأكثر إنتاجية، يحمل بدوره إمكاناتٍ عظيمةً للمؤسسات التي ستضع سياسات مستقبلية. وبهذه المناسبة، ينبغي الإشارة إلى أهمية قيام كل من مجلس التعليم العالي، ومؤسسة البحوث العلمية والتكنولوجية التركية TÜBİTAK، ووزارة التربية الوطنية، وهيئة الإحصاء التركية TÜİK، والمكتب الرقمي لرئاسة الجمهورية، ورئاسة الشؤون الدينية، بتجميع معلوماتها في بوابةٍ واحدةٍ، وإبقائها متاحةً للاستخدام من أجل البحوث الأكاديمية ولأغراض تطوير السياسات.

إن اختيار الخوارزميات المناسبة في نطاق هذه الدراسة على وجه الخصوص، واستخدام البيانات المتوفرة بالإضافة إلى بياناتٍ من دراساتٍ أخرى حول التدين وما شابه، ومن ثَمّ تدريب الشبكة بهذه البيانات، سيؤدي إلى الحصول على نتائج أكثر موثوقية. كما يمكن من خلال تقديم التنبؤات لا في مجال علم نفس الدين فقط، بل في علم اجتماع الدين ومجال التربية الدينية أيضًا، فتح آفاق جديدة لمجالات بحثية أخرى. وفي الشبكات العصبية الاصطناعية يمكن إجراء التنبؤ بالمتغير التابع من خلال المتغيرات المستقلة، كما يمكن التنبؤ بفتراتٍ زمنيةٍ أخرى (ليس بالمستقبل فقط، بل بالماضي أو الفترات المفقودة فيما بينهما) بالاعتماد على توزيع البيانات عبر الزمن. كذلك يمكن تنفيذ دراسات التصنيف والتجميع انطلاقًا من البيانات الكبيرة والغنية بالمعطيات Big Data. وخلاصة القول: إن هناك العديد من النماذج والتقنيات المتعلقة بالذكاء الاصطناعي وبمفهوم آخر مرتبط به، وهو تنقيب البيانات. ففي مجال تنقيب البيانات، هناك العديد من النماذج إلى جانب الشبكات العصبية الاصطناعية، مثل أشجار القرار، والتصنيف البايزي، وآلات دعم القرار، والخوارزميات الجينية. ويُوصَى باستخدام هذه التقنيات، إلى جانب المناهج

المستخدمة حاليًا في مجال علم نفس الدين.[46] ومن المتوقَّع القيام بدراسات تنتج حلولًا بخوارزميات مخصصة لطبيعة المشكلات القائمة في هذا المجال.

[46] Muhammed Kızılgeçit - Murat Çinici, "Din Psikolojisi Çalışmaları Bağlamında Yapay Zekâ Uygulamaları", *Yapay Zekâ Transhümanizm ve Din*, ed. Muhammed Kızılgeçit vd. (Ankara: DİB Yayınları, 2021).

المصادر والمراجع

Abdi, Herve vd. *Neural Networks: Quantitative Applications in the Social Sciences*. USA: Sage University Paper, 1999.

Argüden, Yılmaz - Erşahin, Burak. *Veri Madenciliği Veriden Bilgiye, Masraftan Değere*. ARGE Danışmanlık Yayınları, 2008. https://arge.com/kitaplar/veri-madenciligi.pdf

Ayten, Ali (ed.). *Din Bilimlerinde Nicel Yöntem Teorik Temel, Analiz, Yorumlama ve Raporlama*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.

Baltacı, Ali. "Veri Madenciliği: İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Akademik Başarının Veri Madenciliği İle Ölçülmesi". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (2018), 1-23.

Bozkurt Yüksel - Armağan Ebru. "Avrupa Komisyonu'nun Yapay Zekâ Tüzük Teklifi'ne Genel Bir Bakış". *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi* 51 (2022), 19-46. https://dergipark.org.tr/tr/pub/taad/issue/71085/1139330#article_cite/

Creamer, Elizabeth G. *An Introduction to Fully Integrated Mixed Methods Research*. USA: Sage Publications, 2017.

Doğan, Özlem. "'Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler', 'Defter' ve "Toplum ve Bilim" Dergileri Ortak Çalışma Grubu". *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*. İstanbul: Metis Yayınları, 1998.

Gershgorn, Dave. "The Quartz guide to artificial intelligence: What is it, why is it important, and should we be afraid?" 2017. Erişim 01 Mayıs 2021. https://qz.com/1046350/the-quartz-guide-to-artificial-intelligence-what-is-it-why-is-it- important-and-should-we-be-afraid/

Golafshani, Nahid. *Understanding Reliability and Validity in Qualitative Research* (2003). https://doi.org/10.46743/2160-3715/2003.1870

Hay, Iain - Megham, Cope (ed.). *Qualitative Research Methods in Human Geography*. UK: Oxford University Press, Fifth Edition, 2000.

Kaplan, Hasan. "Din Psikolojisinde Önyargı Sorunu Üzerine Bazı Notlar". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 1/3 (2009), 143-157.

Karaçam, Zekiye. "Sistematik Derleme Metodolojisi: Sistematik Derleme Hazırlamak İçin Bir Rehber". *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Elektronik Dergisi* 6/1 (01 Şubat 2013), 26-33. https://dergipark.org.tr/tr/pub/deuhfed/issue/46815/587078

Kaur, Karambeer - Singh, Mr Surender. "A Review Study of Various Data Mining Classification & Clustering Techniques". *International Journal of Trend in Scientific Research and Development (ijtsrd)* 1/4 (2017), 317-320. https://doi.org/10.31142/ijtsrd135/

Kayıklık, Hasan. *Din Psikolojisi*. Karahan Yayınları, 2011.

Kızılçelik, Sezgin. *Sosyal Bilimleri Yeniden Yapılandırmak*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2004.

Kızılgeçit, Muhammed. *Din Psikolojisinin 100'ü*. Ankara: Otto Yayıncılık, 2017.

Kızılgeçit, Muhammed. "Eşref-i Mahlûkat mı Transhuman mı?" *Diyanet Aylık Dergi*. https://www.diyanethaber.com.tr/aylik-dergi/esref-i-mahlkat-mi-transhuman-mi-h23321.html/

Kızılgeçit, Muhammed - Çinici, Murat. "Din Psikolojisi Çalışmaları Bağlamında Yapay Zekâ Uygulamaları". *Yapay Zekâ Transhümanizm ve Din.* ed. Muhammed Kızılgeçit vd. Ankara: DİB Yayınları, 2021.

Kızılgeçit, Muhammed - Çinici, Murat. "Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde Yapay Sinir Ağları Yöntemiyle Bireylerin Dinî Başa Çıkma Düzeylerinin Tahmini". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (31 Aralık 2020), 45-65. https://doi.org/10.29288/ilted.774693/

Lau, Clifford. *Neural Networks: Theoretical Foundations and Analysis*. New York: IEEE Press, 1991.

Livingstone, David. *Artificial Neural Networks: Methods and Applications*. UK: Humana Press, 2009. https://doi.org/10.1007/978-1-60327-101-1/

Mehmedoğlu, Ali Ulvi. "Dindarlığın Peşinde: Din Psikolojisinde Araştırma, Ölçme ve Yorumlama Üzerine". *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/3 (2006), 465-478.

Mertens, Donna M. *Research and Evaluation in Education and Psychology: İntegrating Diversity With Quantitative, Qualitative, and Mixed Methods*. USA: SAGE Publications, 2010.

Öztemel, Ercan. *Yapay Sinir Ağları*. İstanbul: Papatya Yayıncılık, Üçüncü Basım, 2012.

Öztemel, Ercan. "Yapay Zeka ve Din". *Yapay Zekâ Transhümanizm ve Din*. ed. Muhammed Kizilgeçıt vd. 17-30. Ankara: DİB Yayınları, 2021.

Parberry, Ian. *Circuit Complexity and Neural Networks*. London: The MIT Press, 1994.

Saplioğlu, Kemal - Uzundurukan, Soner. "Bilimsel Çalışmalarda Kullanılan Bazı Yapay Zeka Uygulamalarının ve Trendlerinin İncelenmesi". *Dicle Üniversitesi Mühendislik Fakültesi Mühendislik Dergisi* 10/1 (15 Mart 2019), 249-262. https://doi.org/10.24012/dumf.394591/

Sayer, Andrew. *Sosyal Bilimde Yöntem Realist Bir Yaklaşım*. çev. Sabri Gürses. Küre Yayınları, 2017.

Silahtaroğlu, Gökhan. *Veri Madenciliğinde Kümeleme Analizi ve Öğretim Başarısının Değerlemesine İlişkin Bir Uygulama*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.

Singh, Kultar. *Quantitative Social Research Methods*. New Delhi: Sage Publications India Pvt Ltd, 2007.

Swingewood, Alan. *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

Thrun, Sebastian. "Artificial Intelligence". https://www.youtube.com/watch?v=gyEyBZdUjCo

Turan, Yahya (ed.). *Din Psikolojisi Güncel Durum Analizi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020.

Tutar, Hasan - Erdem, Ahmet Tuncay. *Örnekleriyle Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve SPSS Uygulamaları*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2020.

Türkdoğan, Orhan. *Bilimsel Araştırma Metodolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 4. Basım, 2003.

Yıldırım, M. Kızılgeçit, M., Seçer, İ., Karabulut, F., Angın, Y., Dağcı, A., Vural, M. E., Bayram, N. N., Çinici, M. "Meaning in Life, Religious Coping,

and Loneliness During the Coronavirus Health Crisis in Turkey". *Journal of Religion and Health*, 60 (4), 2371-2385. https://doi.org/10.1007/s10943-020-01173-7/

Yıldırım, M. Çağış, Z. G., Batra, K., Ferrarı, G., Kızılgeçit, M., Chırıco, F., Sharma , "Religiosity Prediction by Gender With Artificial Intelligence in 2020-2025 in Turkey". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 56/2 (2021), 283-307. https://dergipark.org.tr/tr/pub/ilted/issue/67652/993560

"AI Ethics Lab". Erişim 27 Ağustos 2022. https://aiethicslab.com/ *An Artificial Intelligence Strategy for NATO* (Mektup 2021). https://www.nato.int/docu/review/articles/2021/10/25/an-artificial-intelligence-strategy-for-nato/index.html

Commission Report on Safety and Liability İmplications of AI, The Internet of Things and Robotics. Report From The Commission To The European Parliament, The Council and The European Economic and Social Committee. European Commission, 19 Şubat 2020. https://eur-lex.europa.eu/legal-content/en/TXT/?qid=1593079180383&uri=CELEX%3A52020DC0064

"Deep learning". Erişim 01 Mayıs 2021. https://en.wikipedia.org/wiki/Deep_learning

"İslam Hukuku Araştırmalarına Zemin Oluşturması Açısından Yapay Zekâ". Erişim 11 Ocak 2023. https://ihyaz.mehmetakif.edu.tr/

"Machine Learning". Erişim 01 Mayıs 2021. https://en.wikipedia.org/wiki/Machine_learning#cite_note-1

On Artificial Intelligence - A European Approach to Excellence and Trust. European Commission, 19 Şubat 2020. https://ec.europa.eu/info/sites/default/files/commission-white-paper-artificial-intelligence-feb2020_en.pdf

Vatican meeting explores challenge of artificial intelligence (Mektup 2021). https://www.vaticannews.va/en/vatican-city/news/2021-10/vatican-symposium-challenge-artificial-intelligence-society.html

"Yapay Zeka Sempozyumu". Erişim 11 Ocak 2023. https://yapayzekatpd2021.atauni.edu.tr//