وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

الجامعة المستنصرية

كلية التربية

مجلة المستنصرية للعلوم الانسانية

Mustansiriyah Journal of Humanities

مجلة محكمة فصلية تصدر عن كلية التربية/ الجامعة المستنصرية

تهتم بالبحوث الإنسانية والتربوية

عدد خاص

2024

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد 2603 لعام 2022

Print ISSN: 2958-0730 e-ISSN: 2958-0722

E-mail: mjhedu@uomustansiriyah.edu.iq

https://mjh.uomustansiriyah.edu.iq/index.php/mjh/index

مجلة المستنصرية للعلوم الانسانية

مجلة – متخصصة – محكمة

تصدرها كلية التربية / الجامعة المستنصرية

سعر النسخة الواحدة

داخل البلد: (12.500) اثنا عشر ألفا وخمسمئة دينار عراقي

خارج البلد: (60 $) ستون دولاراً

الاشتراك السنوي

داخل البلد: (85000) خمسة وثمانون ألف دينار عراقي

خارج: ($550) خمسمئة وخمسون دولاراً

الاسم:

العنوان:

يكتب الصك باسم مجلة المستنصرية للعلوم الإنسانية / الجامعة المستنصرية

العنوان البريدي: الجامعة المستنصرية/ كلية التربية

مجلة المستنصرية للعلوم الإنسانية

مكتب بريد الجامعة المستنصرية – ص. ب 46219

كلمة العدد

في هذا العدد الخاص نقدم للقراء الكرام بحوث المؤتمر السابع والعشرين للعلوم الإنسانية والتربوية ، وقد اشتمل على عدد واسع من البحوث المتنوعة بين محاور الدراسات الإنسانية في علوم القرآن واللغة العربية والتأريخ والجغرافية والإرشاد النفسي والتوجيه التربوي والعلوم النفسية والتربوية وهي بحوث جادة تسعى إلى اضافة معرفة حقيقية تسهم في بناء مجتمع معاصر من خلال وضع الحلول اللازمة لقضايا المجتمع ومشاكله المتنوعة ، فمجلتنا تسعى دائماً لأن تكون بحوثها على علاقة وثيقة بالمجتمع ومشاكله وقضاياه الرئيسية ، لذلك فإن هذا المؤتمر جاء متناغماً مع هذا الهدف إذ أقيم تحت شعار ((العلوم الإنسانية ... رؤية علمية نحو مجتمع معاصر)) ، وقد خضعت هذه البحوث إلى تحكيم علمي ولغوي فضلاً عن برنامج الاستلال الالكتروني من قبل لجان خاصة أعدت في الاقسام العلمية لهذا الغرض ، ومن أجل أن تخرج بأبهى حلة في جوانبها المعرفية والثقافية المختلفة .

أ.د. حازم حسن سعدون

مدير التحرير

هيئة التحرير

ت	الاسم الثلاثي	اللقب العلمي	التخصص/ المنصب	الدولة	الصفة
1	د. احمد عبد الستار جابر كاظم	استاذ	الجغرافية	العراق	رئيس التحرير
2	د. حازم حسن سعدون	استاذ	اللغة العربية	العراق	مدير التحرير
3	د. علاء حسين شنيشل	أستاذ مساعد	المعاون العلمي	العراق	عضواً
4	د. سعد محمد علي	استاذ	اللغة العربية	العراق	عضواً
5	د. حيدر شاكر عبيد	استاذ	التاريخ	العراق	عضواً
6	د. دياري صالح مجيد	استاذ	الجغرافية	العراق	عضواً
7	د. عدنان فرحان خميس القاسم	استاذ	علوم القران	العراق	عضواً
8	د. ئاسو صالح سعيد	استاذ	الارشاد النفسي والتوجيه التربوي	العراق	عضواً
9	د. حيدر كريم سكر	استاذ	العلوم التربوية والنفسية	العراق	عضواً
10	د. صفاء حسين محمد علي	استاذ	الإرشاد النفسي والتوجيه التربوي	العراق	عضواً
11	د. شهلة حسن هادي هادي	استاذ	اللغة العربية	العراق	عضواً
12	د. سحر عبد العزيز السيد سالم	أستاذ	التاريخ	مصر	عضواً
13	د. ناظم أنيس ياسين عيسى	استاذ	الجغرافية	سوريا	عضواً
14	د. عماد عبد اللطيف علي	استاذ	اللغة العربية	قطر	عضواً
15	د. حسين عمر الخزاعي	استاذ	الارشاد النفسي والتوجيه التربوي	الاردن	عضواً
16	د. عبد المنعم احمد الدردير	استاذ	علم النفس التربوي	مصر	عضواً
17	د. عز الدين جلال الدين رضا نجاد	استاذ	علوم القران	ايران	عضواً

ملاك مجلة المستنصرية للعلوم الإنسانية		
ت	الاسم	العمل
1	أ.م. محمد سليم سلمان	تنضيد الاعداد
2	الست هبة محمد حسين	إدارية
3	السيد عدنان عباس علي	البريد
	الفريق الفني المخول بإدارة المواقع	
	م.م علاء محي شلاكه	Google Scholar
4	م. م نعيم ضميد عليوي	Research Gate
5	م. م منى علي عبد	Orcid
6	م. م حنان سعدي محمود	OJS
	موقع الوزارة المجلات العلمية الاكاديمية IASJ	
7	م.م فادي ممتاز يوسف	مسؤول الموقع
	الاستلال الالكتروني	
8	م.د داليا رعد عبد	مسؤولة الاستلال الالكتروني لبحوث المجلة
	لجنة التدقيق	
9	أ.م.د. صباح عبد الهادي	اللغة العربية
10	أ.د. حقي إسماعيل إبراهيم	اللغة العربية
11	أ.م.د. علي اسد موسى	اللغة العربية
12	أ.م.د. حيدر هادي أحمد	اللغة العربية
13	م.د. أحمد هادي شمام	اللغة العربية
14	م. نور خالد محيي الدين	اللغة العربية
15	أ.م.د. بيداء عبد نجم عزام	اللغة العربية
16	م. منى إبراهيم عبيد	اللغة العربية
17	أ. د استبرق رشيد ابراهيم	اللغة الإنكليزية

18	م.د عمر عباس نعيثل	اللغة الإنكليزية
19	أ.م رغد خلف عليوي	اللغة الإنكليزية
20	م.م معتز رياض خليل	اللغة الإنكليزية
21	م.م نبأ طالب هاشم	اللغة الإنكليزية

حول المجلة

- مجلة علمية محكمة فصلية تعني بنشر البحوث النظرية والتطبيقية التي تطور الجانب المعرفي تصدر عن كلية التربية– الجامعة المستنصرية رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد 2603 لعام 2022
- تمتلك المجلة الرقم المعياري الورقي 0730-2958
- تمتلك المجلة الرقم المعياري الالكتروني 0722-2958
- معتمدة في موقع المجلات الاكاديمية العراقية في وزارة التعليم العالي والبحث العلمي https://mjh.uomustansiriyah.edu.iq/index.php/mjh/about/privacy
- معتمدة في الترقيات العلمية بحسب كتاب وزارة التعليم والبحث العلمي – دائرة البحث والتطوير – قسم الشؤون العلمية المرقم (ب ت 4 / 7714) بتاريخ 18 / 9 / 2023 .
- تأسست المجلة عام 1980م باسم (مجلة كلية التربية) لغاية 2022 تم فصلها الى مجلتين (مجلة للأقسام العلمية – فيزياء ورياضيات وعلوم الحاسوب – ومجلة للأقسام العلمية الإنسانية – التاريخ والجغرافية واللغة العربية وعلوم القران والإرشاد النفسي والعلوم النفسية والتربوية) حسب توجيه وزارة التعليم العالي والبحث العلمي/ دائرة البحث والتطوير بالكتاب العدد ب ت 4 2040 في 4/3/ 2022 وكتاب رئاسة الجامعة المستنصرية/ قسم الشؤن العلمية ذي العدد 9429 في 2022/4/24.

❖ معلومات الاتصال

- رئيس هيئة التحرير ahmedabdsatar@uomustansiriyah.edu.iq
- مدير تحرير المجلة dr.muntaha@uomustansiriyah.edu.iq
- ايميل مجلة المستنصرية للعلوم الانسانية E-mail: mjh_edu@uomustansiriyah.edu.iq
- العنوان / العراق – بغداد – شارع فلسطين – ساحة الموال / الجامعة المستنصرية – كلية التربية – الطابق الأول .

مساحة تغطية المجلة

تستقبل المجلة بحوث في التخصصات (الإنسانية) الملائمة والقريبة لأقسام كلية التربية، وباللغة العربية والإنكليزية.

1- اللغة العربية وفروعها
2- التاريخ (القديم والاسلامي والحديث والمعاصر)
3- الجغرافية (الطبيعية والبشرية)، نظم المعلومات الجغرافية (GIS)
4- الدراسات البيئية والمناخية
5- الارشاد النفسي والتوجيه التربوي
6- الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجيا
7- الدراسات النفسية والتربوية
8- القرآن وعلومه
9- طرائق التدريس والمناهج

الرؤية

الارتقاء بين المجلات العلمية المحكمة على مستوى البلد والعالم ونعمل على تحقيق واحدة من طموحات جامعتنا في ان نكون في المستوى الأول في النشر الأكاديمي المحلي والإقليمي والعالمي والدخول في المستوعبات العالمية.

الرسالة

- الارتقاء بالجامعة المستنصرية وتحديدا كلية التربية من خلال النشر العلمي الذي يختلف عن مجلات الجامعة الأخرى لتحقيق هدف من اهداف الجامعة وبذلك نكون قد اسهمنا بخدمة الباحثين والقراء والمجتمع وقدمنا لهم شيء من بحر العلم الواسع ورفعنا تصنيف بلدنا في مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية.

الأهداف:

المجلة حريصة على انتقاء البحوث المتميزة وقبولها للنشر وفقا للمعايير العلمية- مستوعبات العالمية.

الحرص على التطوير الدائم لنشر ما يقدمه الباحثين وأعضاء الهيأة التدريسية من كافة الجامعات داخل البلد وخارجه مما يخلق روح التعاون والاطلاع المتبادل بين الباحثين عراقيين وأجانب.

التبادل العلمي بين مجلتنا ومجلات الجامعات الأخرى من خلال تزويد مكتبات الجامعات والكليات الأخرى بإهداء بنسخه من مجلتنا.

عدم الاكتفاء بقبول بحوث داخل البلد وانما التوسع لاستقبال البحوث من كافة ارجاء الوطن العربي والعالم

الالتزام بقواعد النشر كاملةً من قبل الباحثين وفقا للمعايير العالمية حرصا منا على الموضوعية في نشر بحوث مجلتنا.

مهام ومسؤوليات هيئة التحرير

يمكن ايجاز مهام هيئة التحرير بثلاثة محاور رئيسة :

1- قرارات النشر

هيئة التحرير هي الجهة المسؤولة عن إقرار نشر الأوراق العلمية المقدمة للمجلة، بعد تقييمها وتأمين تلبيتها لشروط وضوابط النشر المعتمدة، دون النظر في الجنس او المعتقد الديني او الاصل العرقي او الجنسية او الفلسفة السياسية. ويعتمد الاعتبار القيمة العلمية والالتزام بمعايير اخلاقيات البحث العلمي وسلامة العمل واللغة وعدم الاقتباس والانتحال. وتلتزم هيئة التحرير بالعمل المتواصل للارتقاء بالرصانة العلمية للمجلة، من خلال اتخاذ قرار نشر الاوراق استنادا إلى أهميتها ووضوحها وإصالتها وتلبيتها لشروط وضوابط النشر المعتمدة التي تعلن للباحثين.

2-الخصوصية

يتقيد رئيس واعضاء هيئة التحرير بعدم الاعلان عن اية معلومة تخص الاوراق المقدمة للمجلة عدا المخول من قبل مؤلفيها والمحررين والاستشاريين والناشر حسب الضرورة.

3- الافصاح وتضارب المصالح

لا يجوز استخدام ما ورد في البحوث غير المنشورة من قبل رئيس واعضاء هيئة التحرير لأغراض البحوث التي تخصهم دون موافقة خطية صريحة من مؤلف البحث.

اخلاقيات النشر

تتبع المجلة مدونة قواعد السلوك وإرشادات أفضل الممارسات لمحرري المجلات، والمبادئ التوجيهية الأخلاقية لمراجعي النظراء.

❖ الباحثون:

ينبغي على الباحثين ضمان أصالة أبحاثهم واستيفائها للمعايير المِهْنيّة والأخلاقيّة العالية ، ويترتّبُ على ذلك ما يلي:

- **الامانة والدقة في توثيق البينات والنتائج دون كذب او تضليل او خداع.**
- **يتمّ ترتيب الباحثين حسب ما جاء بالبحث على ان تكون الاسماء مذكورة بالتسلسل الاول صاحب فكرة حسب وزن إسهام كلّ منهم، ومن واجب الباحث الذي يتولّى مراسلة المجلّة التأكّد من تضمين جميع الباحثين المشاركين، وعدم إدراج أسماء باحثين غير مشاركين في البحث.**
- **على الباحثين الإشارة – بشكل صحيح- إلى الأبحاث التي تمّ الرُّجوع إليها في البحث.**
- **على الباحثين مراجعة أبحاثهم وَفْقاً لمقترحات المقومين، وفي حال عدم موافقة الباحث على الأخذ بالتعديلات المقترحة، فيجب عليه تقديم تبريرٍ منطقيٍّ بذلك.**
- **يخضع البحث الى برنامج الاستلال والتأكد من نسبة الاستلال على ان لا تزيد عن 20%، ويلتزم الباحث بدفع النفقات الماليّة المترتّبة على إجراءات التقويم في حال طلبَ سَحْبَ البحث، أو رغبَ في عدم متابعة إجراءات التقويم، أو تجاهله الأخذ بعين الاعتبار لبعض ملاحظات المقومين من غير ان يرد عليها .**

❖ **التقويم والمقومون:**

تَعُدُّ المجلّة عمليّة تقويم البحث العلميّ من أصحاب الاختصاص مرحلةً رئيسةً من مراحل النّشر العلميّ، كما أنّ من سياسة المجلّة التأكّد من مِهْنيّة عمل المقومين العلميين والتزامهم بقوانين المجلّة الأخلاقيّة، ويترتّبُ على ذلك ما يلي:

1. **يتمُّ إخضاع الأبحاث المقدّمة للنّشر في المجلّة إلى التقويم من ذوي الاختصاص .**
2. **في حال تبيّنَ لإدارة التّحرير توافق البحث المقدّم للنّشر مع سياسات النّشر في المجلّة وسلامة إجراءات البحث العلميّ، يُرسَلُ البحث إلى ثلاث من المقومين من ذوي الاختصاص وحسب طبيعة البحث وراي المقومين، لتقييمه وكتابة تقريرٍ مفصّلٍ حول سلامته وأصالته العلميّة، باستخدام نموذجٍ مخصّصٍ لذلك.**
3. **تتعامل إدارة المجلّة مع أسماء المقومين وتقاريرهم بسرّيّةٍ تامّةٍ، ولا تكشفها إلا لأعضاء هيئة التّحرير، الذين هم أيضًا يتعاملون معها بسرّيّةٍ تامّةٍ.**
4. **تتعاملُ المجلّة مع الأبحاث المقدّمة للنّشر بسرّيّةٍ تامّةٍ في أثناء تقويمها وقبل نشرها.**
5. **في حال وجود تقريرٍ سلبيٍّ من أحد المقومين، يُرْسَلُ البحثُ في نسخته الأصليّة إلى مقوم علمي ثالثٍ للبتّ في صلاحيّته للنّشر, ويعتمد رأي الاغلبية في تحديد القبول او الرفض للبحث,**
6. **يجبُ في المقومين تحرّي الموضوعيّة في الأحكام والنّتائج الصّادرة عن عمليّة التقويم.**
7. **يُفترض في المقومين النّأيُ بأنفسهم عنِ المصالح الشّخصيّة.**
8. **يُفترض في المقومين الانتباه على خُلوّ الأبحاث منَ الانتحال أوِ السّرقة الأدبيّة، كما يجب عليهم الإشارة إلى جميع الأعمال المنشورة التي جرى الانتحال منها في متن البحث المقوم علميا.**
9. **يُفترض في المقومين الالتزام بالوقت المخصّص لعمليّة التقويم، التي لا تزيد عن أسبوعين للبحث الواحد**

❖ معلومات للقراء

نحن نشجع القراء على الاشتراك في خدمة إعلام النشر لهذه المجلة. استخدم رابط التسجيل في أعلى الصفحة الرئيسية للمجلة. سيؤدي هذا التسجيل إلى تلقي القارئ لجدول المحتويات عن طريق البريد الإلكتروني لكل عدد جديد من المجلة. تسمح هذه القائمة أيضًا للمجلة بالمطالبة بمستوى معين من الدعم أو القراء. راجع بيان الخصوصية الخاص بالمجلة، والذي يؤكد للقراء أن الاسم وعنوان البريد الإلكتروني لن يتم استخدامه لأغراض أخرى.

❖ معلومات لأمناء المكتبات

نشجع أمناء المكتبات البحثية على إدراج هذه المجلة ضمن مقتنيات المجلات الورقية والإلكترونية لمكتباتهم. كذلك، قد يكون من الجدير بالذكر أن نظام النشر لهذه المجلة مناسب للمكتبات لاستضافة أعضاء هيئة التدريس بها لاستخدامها مع المجلات التي يشاركون في تحريرها.

❖ ضوابط وشروط النشر

- ان يقدم طلب نشر البحث لرئيس هيئة التحرير (تحريري ام الإلكتروني) يحدد فيه اسم البحث وأسماء المشاركين فيه .
- يقدم تعهد بعدم السرقة او الانتحال او الاقتباس غير الموثق .
- يدخل البحث او المقالة برنامج كشف الاستلال (Turnitin) قبل ارساله للمقيمين وفي حال تجاوز الحد المسموح به يرفض البحث او يعاد لتصحيح الاستلال من قبل الباحث
- أن يكون البحث أصيلًا، وغير منشور أو مقبول للنشر في مجلة أخرى أو في وقائع المؤتمرات بصورة ورقية أو الكترونية.
- أن يتضمن البحث عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وأسم الباحث باللغتين.
- الملخّص باللغتين العربية والإنكليزية من (100 – 150) كلمة فضلاً عن الكلمات المفتاحية (Keywords) بعد الملخّص (لا تقل عن ثلاث ولا تزيد عن خمس).
- أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقًا لنظام (APA).

- **يمكن ان تنشر المجلة مستلات أو فصولًا من رسائل جامعية في حالة أن تكون الرسالة والاطروحة لم تُناقش بعد، أي يمكن النشر قبل المناقشة حصراً ويتعهد الباحث بذلك.**
- **يمكن نشر البحوث المترجمة بعد الحصول على إذن المجلة الأجنبية الناشرة. أو من المؤلف الاصلي نفسه.**
- **رسوم تحكيم البحث (داخل العراق) يدفع الباحث :**

- رسوم الاستلال الالكتروني (10) آلاف دينار عراقي .

- في حال قبول البحث للنشر (100) ألف دينار عراقي اجور النشر.

- **رسوم تحكيم البحث (من خارج العراق) (20) $ وفي حال قبول البحث للنشر يدفع الباحث (100) $ اجور النشر.**
- **ان يكون عدد صفحات البحث (25) صفحة وتحتسب أجور إضافية على عدد الصفحات الاضافية وللمجلة أن تنشر، بحسب سياساتها، بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الصفحات.**
- **في حال وجود مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها كما هي صيغة البحث.(Word)**
- **تلتزم المجلة تبليغ الباحث بقرارها الأخير؛ قبول النشر/ النشر بعد إجراء تعديلات محددة/ الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون شهر تقريباً من استلام البحث.**
- **تلتزم المجلة ميثاقًا أخلاقيًا يشتمل على احترام الخصوصية والسرية والموضوعية والأمانة العلمية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث كما مشار اليه في أخلاقيات النشر.**
- **يخضع ترتيب نشر البحوث إلى مقتضيات فنية تسلسلية لا علاقة لها بمكانة الباحث.**
- **الزام الباحث بكتابة المصادر في البحث وفق الطريقة القياسية المحددة عالميا وفي اللغتين العربية – والإنكليزية من أجل زيادة نسبة الإقتباس المحلي والعالمي .**

❖ قالب المجلة

- **البحث يكتب بصورة كاملة وفق نظام (word) 2010**

1- عنوان البحث (عربي _ English) حجم الخط B 14

2- اسم الباحث واللقب العلمي (عربي _ English) حجم الخط B12

اعطاء تسلسل للباحثين (1-اسم الباحث الاول , 2- اسم الباحث الثاني، وهكذا)

3- الايميل الرسمي او اي ايميل يستخدمه الباحث حجم الخط 11

4- مكان العمل حجم الخط 11

5- رقم الهاتف حجم الخط 11

- **ملخص: (عربي _ English) عدد الكلمات من (100- 150) كلمة حجم الخط 11**
- **كلمات مفتاحية: (عربي _ English) لا تقل عن 3 ولا تزيد عن 5 حجم الخط 11**
- **نوع الخط بالنسبة للبحوث التي تكتب باللغة العربية simplified Arabic وحجم الخط 11**
- **نوع الخط للبحوث التي تكتب باللغة الانكليزية Times New Roman وحجم الخط 11**
- **العناوين الرئيسة حجم الخط B 14**
- **العناوين الفرعية وداخل متن البحث حجم الخط 12**
- **طريقة اعداد الصفحة محاذاة يمين وشمال واعلى وأسفل 2.5**
- **تكتب المصادر وفق نظام APA**
- **المصادر في نهاية البحث بحجم خط 11**

-المصادر تكتب عربي- English وفق الاحرف الهجائية

-الاشكال والخرائط والجداول تذكر في مواضعها في متن البحث، اما الملاحق فترفق في نهاية البحث.

-الخرائط والاشكال البيانية تقدم ملونه وواضحة.

- الأرقام أينما وردت في البحث تكتب بالعربية (1-2-3-4)

- **إرشادات للمؤلفين:**

- **الكتابة**

- يجب ان يمثل العنوان مضمون البحث بصورة مركزة ومختصرة ومن ضمن تخصصات المجلة .
- المستخلص يحتوي على الهدف والاهمية وطريقة العمل فضلا عن اهم النتائج التي توصل اليها الباحث .
- يختار (3-5) كلمات مفتاحية تدل على موضوع البحث .
- متن البحث يتضمن اهم المحاور الرئيسة التي من خلالها توصل الباحث لنتائج دراسته .
- مناقشة النتائج والبيانات التي توصل لها الباحث معززة بالأدلة والبراهين العلمية والمصادر الموثقة عالميا ومحليا .
- لا تزيد نسبة الاقتباس المسموح به عن 20% من المصادر الموثقة .
- يفضل ان يعتمد المصادر الحديثة والتي لا تزيد عن (5) سنوات ماضية .
- يفضل اعتماد المصادر الموثقة في المجلات العلمية المفهرسة ضمن مستوعبات عالمية.

- الأجور

- يمكن دفع الأجور مباشرة في حسابات الكلية (كلية التربية- الجامعة المستنصرية) العنوان/ العراق – بغداد – شارع فلسطين – ساحة الموال او من خلال صك لحساب المجلة على رقم الحساب المصرفي ...

- الشكاوى

- يمكن للباحث او صاحب المقالة التقدم بشكوى لرئيس هيئة التحرير في حالة تأخر الرد على المقالة (القبول او الرفض) خلال الوقت المحدد او عدم النشر في الوقت والعدد والمجلد المحدد، ايمانا من هيئة التحرير بالحفاظ على حقوق المؤلفين
- يمكن للباحثين او المؤلفين التقديم عن طريق الرابط المباشر

(https://mjh.uomustansiriyah.edu.iq/index.php/mjh/about/privacy)

- او الحضور الى موقع المجلة في بناية كلية التربية- الجامعة المستنصرية – الطابق الأول

محتويات عدد خاص (1) 2024

ت	العنوان	العنوان
	قسم علوم القرآن والتربية الإسلامية	
1.	خصوصية المرأة المسلمة المعاصرة في الخطاب القرآني– دراسة تفسيرية تربوية – أ.د. محمد كاظم الفتلاوي	1-18
2.	العدل في أدعية الأمام الحسين عليه السلام بشرى زامل محمد أ.م.د. أركان علي حسن	19 - 35
3.	القرينة الصوتية وأثرها في التفسير دراسة من خلال كتاب منة المنان للشهيد الصدر الثاني أ.م.د. أحمد حنون ميس تبارك عبد الجبار كريم	36 - 45
4.	المنهج الحدسي بين المشروعية والرفض عند علماء المسلمين أ.م د جعفر عليوي موسى أ.م.د. دعاء خليل علي	46 - 55
5.	التبشير عند النصارى وأثره في عقول الشباب (دراسة نقدية) م.د. آلاء داود سلمان صالح	56 - 66
6.	التخريج الأصولي للمسائل المتعلقة بأقسام الخاص من حيث صيغ التكليف لفقه الصحابي معاذ بن جبل م.د. منال عبيد حمد عبدالله	67 - 85
7.	الحيل الشرعية ومقاصدها أ.د. داود سلمان صالح	86 - 94
8.	تحقيقات في وقف التلاوة أ. رضا هادي حسّون	95 - 115
9.	آلية إتصال الوحي القرآني الآية واحد وخمسون من سورة الشورى انموذجاً أ.م. د, شيماء مهدي زنكنة	116 - 123

ت	العنوان	العنوان
10.	صيغة الأمر (افعل) وأثرها في الحكم الفقهي دراسة أصولية في كتاب المجتبى للنسائي (ت303هـ) (نماذج تطبيقية) علي تحرير حمد د. عبد الجبار زين العابدين	124 - 142
11.	دور الخطاب الاسلامي في ارساء قيم التعايش السلمي بين الشعوب م.م. عمار منصور عبد النبي صالح ا.د. عمار باسم صالح	143 - 149
12.	وضوء المضطر في الفيروزجة الطوسية في شرح الدرة النجفية للشيخ محمد بن الحسن الطوسي المشهدي(ت ١٢٥٧هـ) فقار مهدي حنون أ.م. د. محسن عباس حيال	150 - 161
13.	العقيدة ووظيفتها في ترسيخ القيم وصناعة الإنسان د. رَشِيد عَمّور م.م كوثر جبار زيدان م. نور خالد محي الدين	162 - 173
14.	العلم الكسبي عند الفلاسفة في الفكر الاسلامي خواطر حميد نعمة أ.م.د. جعفر عليوي موسى	174 - 192
15.	مسؤولية التكليف زينب علي دلول أ.د.عدنان فرحان خميس آل قاسم	193 - 204
16.	ميكانيكية المعرفة وأثرها في تفعيل دور الجامعات العراقية أ.م. د. محسن كاظم مشالي	205 - 215
17.	جلاء الصدأ بالتعليق على رسالة الشيخ أبي بكر بن محمد شطا الموسومة بجواز العمل بالقول القديم للإمام الشافعي في صحة الجمعة بأربعة أ د. خليل أبراهيم طه أ.م.د جعفر محمد أحمد	216 - 232
18.	أثر القراءات القرآنية في إتقان علوم العربية م.م. سكنة جبر حسين د. عبد الغني بن محمد دين د. إبراهيم محمد أحمد الدسوقي د. محمد عزيز الرحمن بن زابيدين	233 - 240

ت	العنوان	العنوان
	قسم اللغة العربية	
19.	أثر أنموذج شوارتز في تحصيل مادة قواعد اللغة العربية لدى طالبات الرابع العلمي أ.م.د لمياء جبار عبدالوهاب	241 - 251
20.	المشاكلة في ألفاظ المكر في القرآن الكريم أسلوبُها وبلاغتُها " أنموذجات من قصص الأنبياء" أ.د.علي أحمد عِمران	252 - 262
21.	الكناية في المقامات النظرية الحر حفيز حاشوش أ.د.اسراء خليل فياض	263 - 270
22.	سريالية القصيدة الومضة في الشعر العراقي شعر عبد الحسين فرج اختياراً م.م. كريم نعيم كطان	271 - 288
23.	المفارقة الزمنية لقصة يوسف –عليه السلام– بين السردين المكتوب والمرئي دراسة سردية مقارنة أ. بدرية القاسمية د. محروس القللي	289 - 303
24.	فاعلية ألفاظ الحزن في المرثاة الغزلية – الشعر القديم أنموذجًا حيدر جبر خواف أ.د إسراء خليل الجبوري	304 - 316
25.	أفعال الكلام ومتضمّنات القول في حوار نوح –عليه السّلام – وقومه مقاربة تداولية في سورة "الشعراء" د.خيرة ولد العزازي نعيمة زايدي	317 - 330
26.	المظاهر اللهجية في شعر العصر الاموي أ.د. رباب صالح حسن	331 - 341
27.	الاستلزام الحواري في رسالة الكتّاب لعبد الحميد الكاتب (132هـ) أ.د. زينة عبد الجبار محمد	342 - 347

ت	العنوان	العنوان
28.	المرجعيات الفكرية والثقافية م. شيماء جاسم خضير أ. د. زينه عبد الجبار	348 - 357
29.	بنية المكان في السرد الرحلي رحلة ابن جبير أنموذجًا د.علي عبد النبي إبراهيم فرحان	358 - 362
30.	اللُّغة والكذب قراءة في فضاءات التزوير الثقافي أ.د. فراس صلاح عبدالله العتَّابي	363 - 379
31.	مستويات اللغة والمعنى عند الناقدة وديعة طه النجم م.م رباح حاتم ابراهيم أ.د سمير عباس كاظم	380 - 391
32.	نسق التأليف في الهوامش في التراث العربي م.م رحمة الله رهيف حسن أ.د رباب صالح حسن	392 - 407
33.	الأنا والآخر في الشعر الصوفي الأندلسي أ.د. أناهيد عبد الأمير عباس سارة فريد محمد	408 - 421
34.	المرجعية الدينية لقصيدة الغزل الأموية م.م سارة جعفر علاوي أ.د. رباب صالح حسن	422- 431
35.	فاعليّةُ استراتيجيةٍ مُقترحةٍ قائمةٍ على النّقدِ المعرفيّ في تنميةِ مهاراتِ تحليلِ النّصوصِ الأدبيّةِ لدى طلبةِ قسمِ اللّغة العربيّةِ في كلّيّات التّربيةِ أ. د عبد الجبار عدنان حسن العبيدي أ.م صادق عباس هادي الطريحي	432 - 447
36.	أسلبة التنوع الثقافي والنماذج البدئية في مجموعة " أعراق" للقاص " عبد الأمير المجر" أ.م.د عالية خليل إبراهيم	448 - 455
37.	المدائح النبوية في شعر عبد الرحيم البرعي (ت803هـ) أ.د. عبد الجبار عدنان حسن	456 - 462

ت	العنوان	العنوان
38.	تغيُّر المعنى عند الشيخ سليمان الأحمد (ت 1363هـ) في ديوان المكزون السنجاري (ت 638هـ) علي رشيد صالح أ.د موسى جعفر الحركاني	463 - 479
39.	مختارات من آراء الفرّاء في "إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم" لابن خالويه م. م. مُحَمَّد مُحْسِن خَلَف	480 - 487
40.	المنحى الدلالي في شعر منذر عبد الحر م.م محمود علي كاظم أ.م.د فيصل سلمان مناحي	488 - 502
41.	نسق الاستدعاء في كتاب الفصوص لصاعد البغدادي الأندلسي أ.د.م. مرتضى كمال حريجه الياسري ا.د.محمود شاكر محمود	503 - 513
42.	الصورة الاستعارية في الرواية النسائية العراقي م.م مروة شاكر منصور أ.م.د أحمد ناهم جهاد	514 - 523
43.	اثر استراتيجية الابعاد السداسية في التحصيل الأدبي عند طالبات الصف الرابع الأدبي م.م مريم احمد صالح	524 - 539
44.	ثنائيّةُ الصّبرِ والجزعِ في شعرِ رثاءِ العصرِ الأمويّ نهى غانم صخي أ.د رباب صالح حسن	540 - 548

خصوصية المرأة المسلمة المعاصرة في الخطاب القرآني
– دراسة تفسيرية تربوية –

أ.د. محمد كاظم الفتلاوي

mohamadk323@gmail.com

جامعة الكوفة ، كلية التربية (المختلطة)

الملخص

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين

اما بعد.. الاختلاف من السنن الكونية وعلى ضوء هذا الاختلاف تختلف المهام والوظائف، وتبعاً لذلك يختلف الخطاب القرآني في توجيهاته واسلوبه في مخاطبة الرجل والمرأة، ونظراً لامتياز المرأة عن الرجل في البنية الجسمية والنفسية راعى القرآن الكريم في تشريعاته هذه الخصوصية، وقد كان البحث مسلطاً الضوء على بيان بعض هذه الخصوصية وبيان البُعد التربوي فيها محدداً موضوع بحثه في الخطاب القرآني دون غيره، وبآراء المفسرين في استجلاء فهم النص، وقد اشتملت خطة البحث على توطئة وأربعة مطالب في الخطاب القرآني، المطلب الأول عن خصوصية المرأة بفريضة الحجاب، والمطلب الثاني: خصوصية المرأة المسلمة بالميراث، والمطلب الثالث كان عن خصوصية شهادة امرأتين تعدل شهادة رجل، والمطلب الرابع عن خصوصية (خروج واختلاط) المرأة المسلمة، تلتها خاتمة فيها أبرز النتائج وقائمة بالمصادر.

الكلمات المفتاحية: خصوصية، المرأة، المسلمة، الخطاب، القرآن

The privacy of contemporary Muslim women in the Qur’anic discourse
- An educational interpretive study –

Professor Dr. Muhammad Kazem Al-Fatlawy
University of Kufa , College of Education

There are physical and psychological differences between males and females, and these differences lead to differences in tasks and functions. Accordingly, the Qur’anic discourse took these differences into account in the Sharif’s speech.

The research plan consisted of an introduction and four demands in the Qur’anic discourse. The first demand was about the privacy of women due to the obligation of hijab. The second demand was about the privacy of the Muslim woman through inheritance. The third demand was about the privacy of the testimony of two women equal to the testimony of a man. The fourth demand was about the privacy (of going out and mingling) of the Muslim woman. Recitations. With a conclusion and a list of sources.

Keywords: privacy, woman, Muslim woman, discourse, the Qur’an

البحث:

اما بعد..

وجود نوع الإنسان في الأرض له وظائف ومهام يقوم بها، وهذه الوظائف سر النشأة والتكوين، وبناءً على انجاز هذه الوظائف والمهام يكون الحساب والمقام، وقد صرح القرآن الكريم بتساوي نوع الإنسان بهذا الأمر، إذ قال تعالى: "**الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ**" (القرآن الكريم، سورة الملك، 2)، فكان الخطاب للرجل والمرأة على مستوى واحد من الخطاب القرآني التكريمي، لوجود الكثير من مواطن التساوي في القابليات والمسؤوليات الدنيوية والدينية بين المرأة والرجل في الخطاب

القرآني الكريم إلا ان اختلاف الجنسيين بين المرأة والرجل من السُنن الكونية التي لا يختلف عليها اثنان، وطبيعة هذا الاختلاف يولد لنا اختلاف وتنوع في بعض الوظائف والمهام.

وعلى أساس هذا الاختلاف كانت للمرأة خصوصية في الخطاب القرآني لم يكن الرجل مشمولاً بها في كثير من الأحيان، وقد أساء البعض فهم سر هذه الخصوصية التي كانت للمرأة فيه، وقرأه على أنه ظلم للمرأة المسلمة ومن ثم تشويش على مضمون النص القرآني، وزعزعة الثقة ما بين المرأة والقرآن والابتعاد عن الجانب التربوي الذي تضمنته النصوص المقدسة.

وكذلك ترويج بعض التيارات الفكرية على اعتبار الدين عاملاً رئيسياً في تخلف المرأة المسلمة ومن ثم تعرضها للتمييز الجنسي.

ولهذه الأسباب وغيرها كان سبب اختيار موضوع البحث؛ وكذلك لرغبة الباحث في الازدياد من المعرفة القرآنية، والاهتمام بقضايا الساعة التي تشغل الرأي العام، وكذلك محاولة من الباحث في نشر الصورة الصحيحة لبعض مواطن خصوصية المرأة المسلمة في الخطاب القرآني التي طالتها يد التشويش.

هدف البحث: إبطال الدعاوى التي تشكك في تعاليم الإسلام المتمثلة في الخطاب القرآني، وكذلك تأكيد الباحث على البُعد التربوي في الخطاب القرآني.

حدود البحث: التزم الباحث في مطالب البحث على المواطن التي كانت أكثر اثارة للتشكيك في خصوصية المرأة، وكذلك كان بحثه ضمن نصوص القرآن الكريم، مستعيناً في فهم النصوص المقدسة على آراء المفسرين.

أما المنهج العلمي الذي اتبعه الباحث فهو المنهج الوصفي التحليلي فهو الأقرب الى الدراسات الإنسانية والتربوية مع مراعاة بعض المناهج البحثية الأخرى بحسب ما يقتضيه البحث.

الدراسات السابقة: هناك دراسات عديدة اطلع عليها الباحث بحسب تتبعه، ولحظ أن التي يتقارب منها مع بحثه مجموعة بحوث كان منها:

1. الخِطاب النسوي في القرآن الكريم –دراسة دلالية–، هبة نبيل عاجل الوائلي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإسلامية، جامعة كربلاء، 2019م.
2. آيات المرأة في القرآن الكريم – مقاربة في ضوء علم اللغة الاجتماعي –، زينب مطشر نجم، رسالة ماجستير، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، 2020م.
3. المساواة والاختلاف بين الرجل والمرأة في منظور الفقه الإسلامي، فضل سليم فضل عبد الله، مجلة الشريعة والقانون، كلية الشريعة والقانون، جامعة الازهر، 2021م، العدد 37.
4. المرأة في الخطاب القرآني، فوزية العشماوي، دار الشروق، القاهرة، 2021م.
5. أحوال النساء في القرآن الكريم – دراسة تفسيرية –، مروة عادل هاشم العيداني، رسالة ماجستير، جامعة الكوفة، كلية التربية الأساسية، 2022م.

ولا يخفى أن لهذه الدراسات أهمية في شأن البحث، وهي وإن كانت في القرآن الكريم بيد أنها كانت ناظرة الى الجانب الفقهي أو اللغوي للمرأة وأخرى اختصت بدراسة شخصيات نسوية ذكرها القرآن الكريم، أما طبيعة بحثنا فقد كانت خصوصيته في اختيار مواطن اختلاف المرأة عن الرجل في المهام والتكاليف في الخطاب القرآني مع بيان سر هذه الخصوصية مع التأكيد على البُعد التربوي فيها.

وقد اشتملت خطة البحث على توطئة وأربعة مطالب في الخطاب القرآني، المطلب الأول عن خصوصية المرأة بفريضة الحجاب، والمطلب الثاني: خصوصية المرأة المسلمة بالميراث، والمطلب الثالث كان عن خصوصية شهادة امرأتين تعدل شهادة رجل، والمطلب الرابع عن خصوصية (خروج واختلاط) المرأة المسلمة، متلوات بخاتمة وقائمة بالمصادر.

توطئة:

ان المتأمل في هذه الفروق يجدها ناظرة الى الجانب الطبيعي من حيث الاستعداد والوظيفة، ليؤدي كل منهما دوره في الحياة، وليتم التكامل الرائع لإقامة حياة عامرة في كل جوانبها، وتلك سُنة الله سبحانه وهي ليست خاصة بالبشر فحسب، بل نجدها في كل شيء في الكون الواسع، قال تعالى: "**وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**" (القرآن الكريم، سورة الذاريات، 49)، أي: جميع

المخلوقات أزواج: سماء وأرض، وليل ونهار، وشمس وقمر، وبر وبحر، وضياء وظلام، وإيمان وكفر، وموت وحياة، وشقاء وسعادة، وجنة ونار، حتى الحيوانات [جن وإنس، ذكور وإناث] والنباتات، ولهذا قال: **(لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ)** أي: لتعلموا أن الخالق واحد لا شريك له (كثير، 2007، صفحة 231/4).

يقول المفسر الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: إن "التساوي بين الرجل والمرأة مما لا شك فيه أن بين الرجل والمرأة تفاوت واختلاف من الناحيتين الجسمية والروحية، وهذا الفرق هو الذي جعلهما مختلفين في وظائفها وشؤونهما الاجتماعية، إلا أن طبيعة الاختلاف الموجود لا تنعكس على الشخصية الإنسانية، ولا توجد اختلافاً في مقامهما عند الله عز وجل، فهما في هذا الجانب متساويان ومتكافئان (الشيرازي، 2005، صفحة 318/8) ".

ومن الجدير بالذكر هاهنا أن القرآن الكريم لم يتوقف على مراعاة الخصوصية بين الرجل والمرأة في خطابه فحسب، وإنما راعى في خطابه حتى الخصوصية بين المرأة والمرأة الأخرى في خطابه، وذلك (أنّ خِطاب المرأة القرآني يتفاوت تبعاً للمستوى الثقافي والحضاري، وباختلاف شرائح الناس ومعتقداتهم وأحوال بيئاتهم، ويتفق ونفسية المخاطب". (العليمات و بيدس، 2006، صفحة 233).

إلا أن من يدعو إلى مساواة المرأة بالرجل من كل الجوانب ويتجاهل الفروق الطبيعية والجوهرية بينهما؛ فقد ظلم المرأة ظلماً كبيراً من حيث أراد إنصافها، وقد حمّلها فوق طاقتها، وكلفها بما لا ينسجم مع فطرتها وقابليتها، والإسلام دين عدل سواء بالمساواة بينهما أو التفريق، والعدل أن يكون لكل خصائصه التي تتناسب مع خلقته وتكوينه، وإعطاء كل ذي حق منهما حقه؛ ليواجه كل طرف منهما الحياة مواجهة عادلة.

وهذا الأمر تجده واضحاً عندما يُعرف لنا أمير المؤمنين علي (ع) العدل فيقول: (العدل يضع الأمور مواضعها" (الحديد، 2003، صفحة 85/20)، ويقول أيضاً (ع): "العاقل من وضع الأشياء مواضعها، والجاهل ضد ذلك" (الريشهري، 2000، صفحة 108)، فالعدل بهذا مرتبة الانصاف والوسط ما بين طرفي نقيض وهو دافع لتجنب الوقوع في الافراط أو التفريط، ومن ثم الابتلاء بنتائج لا تحمد عقباها.

المطلب الأول: خصوصية المرأة بفريضة الحجاب في الخطاب القرآني

الحجاب في اللغة هو: من حجب أي ستر وامرأة محجبة صيغة مبالغة. (الزبيدي، 2001، صفحة 203/1)؛ وفي الاصطلاح هو: ما يستر جسم المرأة وشعرها من دون زينة ولا افتتان، ويكفي إذا كان فضفاضاً.

تاريخ الحجاب: ذكر العلماء أنَّ مسألة الحجاب لم تكن وليدة التشريع الإسلامي، بل كانت معروفة عند الشرائع والأمم السابقة، فقد تشددت اليهودية في الحجاب تشدداً بالغاً، وكذلك المجوسية، فقد كانت المرأة في بلاد فارس تحجب حتى عن محارمها كالأب والأخ والعم والخال، فلم يكن لها حق في رؤية أحد من الرجال إطلاقاً، وقد عرف الرومان الحجاب أيضاً، ويقول جواهر لال نهرو (ت:1964م) وهو يتحدث عن نشوء ظاهرة الحجاب في الهند: إنَّ هذه الظاهرة تسربت إلى الهند بسبب نفوذ الامبراطوريتين الفارسية والرومانية، حيث كانت عادة الحجاب منتشرة فيهما. (الامين، مسألة الحجاب في القران، 2011، صفحة 379).

وبهذا فالحجاب ليس نظاماً ابتدعه الإسلام كما يشاع، بل كان موجوداً قبل الإسلام، والمتتبع له في الحضارات السالفة يلحظ انه جزء من الفطرة السليمة التي وجدت مع البشرية ويناغم ما أودعه الله سبحانه في الإنسان الرجل من مزايا الغيرة والكرامة وكذلك ما اودعه في الإنسان المرأة من الصيانة والعفة والنجابة بغض النظر عن الالتزام الديني والتشريع الفقهي.

إذن الحجاب فريضة اختصت بها المرأة في الخطاب القرآني لكرامتها عند الله سبحانه وحفاظاً على إنسانيتها، فهو من النظم التي تكفل توقير المرأة وحفظها وسترها، فقال تعالى: ﴿... **وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاء بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاء بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاء وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ (القرآن الكريم، سورة النور، الآية: ، 31)، فالمرأة المؤمنة لا ينبغي لها أن تبدي زينتها أمام الأجنبيّ وهو الشخص الذي لم يستثنه الله تعالى في الآية المباركة.

أما مقدار الستر الواجب الذي أراده الخطاب القرآني فهو ما نلحظه في قوله تعالى: ﴿**قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ**...﴾ (القرآن الكريم، سورة النور، الآية، 30)، وذهب المفسرون أنَّ عبارة: **(وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ)** المراد بزينتهن مواضع الزينة لأن نفس ما يتزين به كالقرط والسوار لا يحرم إبداؤها كحاجات للزينة وانما المراد بإبداء الزينة إبداء مواضعها من البدن. (الطبرسي، 2009، صفحة 217/7) (الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، 2009، صفحة 111/15).

يفهم من الآية الكريمة ان على المرأة المسلمة أن تمنع نظر الأجنبيّ إلى كلّ ما فيها عدا الوجه والكفين من بدنها، وفي هذا الخطاب القرآني نلحظ عدة أمور منها:

1- على المؤمنين والمؤمنات أن يغضّوا من أبصارهم، ومعنى الغضّ في اللغة: الخفض والنقصان من الطرف، أي دانى بين جفونه ونظر. (منظور، بدون، صفحة 196/7)، وغضّ البصر يعني عدم التحديق والإمعان في الشيء، وهذا "التعبير الرائع جاء لينفي غلق العيون بشكل تام بحيث لا يعرف الإنسان طريقه بمجرد مشاهدته امرأة ليست من محارمه، فالواجب عليه أن لا يتبحر فيها". (الشيرازي، 2005، صفحة 75/11).

2- يجب على الرجال والنساء حفظ الفروج، فالمطلوب في الآية الاجتهاد في حفظ العفاف والطهر والابتعاد عن النظر الممزوج بالأهواء والشهوات، قال الإمام جعفر الصادق ع: "كل آية في القرآن فيها ذكر الفروج فهي من الزنا، إلا هذه الآية فإنها من النظر". (الكليني، 1367هـ، صفحة 36/2).

3- يجب على المرأة المسلمة ستر الزينة، سُئل الإمام جعفر الصادق ع عمّا تُظهرْ المرأة من زينتها؟ فقال ع: "الوجه والكفّين". (المجلسي، 1983، صفحة 33/101)، وهذا يعني وجوب ستر البدن كلّه باستثناء الوجه والكفّين.

ثم يعقّب تعالى بعد ذلك بقوله: "... **وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ** ..". والخُمر: جمع خمار، وهو ثوب تُغطّي به المرأة رأسها ورقبتها (منظور، بدون، صفحة 257/4)، والجيوب جمع جيب وهو من القميص موضع الشق الذي ينفتح على المنحر والصدر. (منظور، بدون، صفحة 281/1)، ومن هذا الخطاب القرآني نستنتج أن "النساء كن قبل نزولها، يرمين أطراف الخمار على أكتافهن أو خلف الرأس بشكل يكشفن فيه عن الرقبة وجانباً من الصدر، فأمرهن القرآن برمي أطراف الخمار حول أعناقهن أي فوق ياقة القميص ليسترن بذلك الرقبة والجزء المكشوف من الصدر" (الشيرازي، 2005، صفحة 78/11).

ونلحظ في قوله تعالى: "**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاء الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا**". (القرآن الكريم، سورة الاحزاب، الآية، 59)، أمر واضح بضرورة إسدال الجلابيب، فما معنى الجلابيب وكيف يكون الإسدال؟

الجلباب: هو الخمار، وقيل: جلباب المرأة ملاءتها التي تشتمل بها، واحدها جلباب، والجماعة جلابيب، وقد تجلببت (منظور، بدون، صفحة 273/1)، إذن هو ثوب تشتمل به المرأة فيغطّي جميع بدنها، ويطلق أيضاً على الخمار، والظاهر أنّه استعمل هنا بمعنى الخمار، فإسدالها: ستر الجيوب بها، فهي تشير إلى ما هو مذكور في الآية السابقة. وأضيف إليها هنا: "... **ذَلِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ** ...".

في هذا الخطاب القرآني سبب للنزول جدير بذكره لبيان الفائدة وتأكيده على رعاية تعاليم الإسلام للمرأة وقيمتها، إذ ذكر أهل التفسير كان (ناسٌ من فساق أهل المدينة يخرجون بالليل حين يختلط الظلام إلى طرق المدينة فيعرضون للنساء وكانت مساكن أهل المدينة ضيقة فإذا كان الليل خرج النساء إلى الطرق يقضين حاجتهن فكان أولئك الفساق يبتغون ذلك منهن فإذا رأوا المرأة عليها جلباب قالوا هذه حرة فكفوا عنها وإذا رأوا المرأة ليس عليها جلباب قالوا هذه أمة فوثبوا عليها" (كثير، 2007، صفحة 526/3)، (قطب، 2004، صفحة 2880/5).

أي أن ستر المرأة المسلمة لجميع بدنها أقرب إلى أن تُعرف أنها من أهل الستر والصلاح فلا تُؤذى؛ أي لا يؤذيها أهل الفسق بالتعرض لها، وكذلك لا يحسبها الفساق غير مسلمة فيقعون في أذيتها، إذ ان المرأة غير المسلمة كانت سافرة غير محتشمة (الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، 2009، صفحة 339/16)، (عاشور، بدون، صفحة 107/22).

ومن المعلوم أن الملبس غير المحتشم محل اثارة للغرائز والشهوة ومن ثم لا يأمن ان تكون المرأة غير المحجبة فريسة للاعتداء عليها من قبل ضعاف النفوس، فكانت دعوة القرآن الكريم للمرأة المسلمة الى التخلق بالحجاب والحشمة حتى لا يتعرض لها بالسوء، إذ كانت المرأة غير المسلمة سواء الكتابية أو من الإماء الجواري سافرات متبرجات فكنّ عرضة للأذى من أهل الفسق والهوى، وهذا الاجراء القرآني والارشاد الرباني هو "الجهد المستمر في تطهير البيئة العربية، والتوجيه المطرد لإزالة كل أسباب الفتنة والفوضى، وحصرها في أضيق نطاق، ريثما تسيطر التقاليد الإسلامية على الجماعة كلها وتحكمه" (قطب، 2004، صفحة 288/5).

وعليه أن الخطاب القرآني للمرأة بخصوصية الحجاب هو خطاب واضح الثمار ودليل على قيمة المرأة المسلمة، ووقاية لها عن الأذى سواء أكان في عصر النبي ص أم في عصرنا الحاضر الذي يتفنن فيه أهل الفسق والهوى من تيارات منحرفة ونفوس مريضة في استدراج المرأة الى الهاوية، وكذلك أن لا يُفهم أن هذا الخطاب القرآني المقدس على أنه يعزل المرأة المسلمة المعاصرة عن دورها الريادي وأثرها الإيجابي في مجتمعنا، فهذا الانعزال عن المجتمع بطبيعة الحال لا يتماشى مع ما تقدم في المطلب الأول من مساواة المرأة والرجل في التكاليف الاجتماعية وهو الواضح في قوله تعالى: "**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ...**" (القرآن الكريم، سورة التوبة، الآية، 71).

كما أن هذا الفهم السلبي للحجاب يتنافى مع السيرة والتاريخ الإسلاميّ، فهناك شخصيات إسلامية عظيمة كانت ملتزمة بالخطاب القرآني عاملة بفريضة الحجاب في أبهى صوره إلا أنها لم تكن منعزلة عن الواقع الاجتماعي وتداعياته والمشاركة فيه بفعالية تركت بصمتها التي عمّ صداها الى يومنا هذا، ومن تلك الشخصيات شخصية السيدة خديجة الكبرى (رض) وموقفها العظيم اتجاه رسالة النبي الخاتم (ص) وشخصية السيّدة فاطمة الزهراء (ع) إذ كانت ركناً أساسيّاً من أركان المجتمع الإسلاميّ العاملة بفرائض الدين والصادحة بالحق حين مال الناس عنه، وكذلك ما نلحظه من مواقف السيّدة زينب بنت أمير المؤمنين (ع) المعروفة بعد واقعة كربلاء الحزينة، وتحملها المبادئ السامية التي ثار من اجلها اخيها الإمام الحسين (ع)، بل حتّى قبل كربلاء إذ كان لها دورها الأساسيّ خصوصاً في المجتمع النسائيّ.

نعم؛ ان المرأة المسلمة المعاصر المقتدية بالسلف الصالح من النساء محل فخر واعتزاز أن تمارس دورها (الفاعل في المجالات الثقافية والاقتصادية والعسكرية كالرجال، أو أفضل، سعياً في تحقيق رفعة الإسلام وأهداف القرآن الكريم" (مؤسسة تنظيم ونشر تراث الامام الخميني، بدون، صفحة 101) وهي متمثلة بصورتها المشرقة وحجابها المحتشم الذي لم يكن عائقاً على تطورها وتقدمها.

ونظراً لقيمة الحجاب وخصوصية المرأة المسلمة به في استشعار أنوثتها، وكذلك لأثره البالغ في صيانتها وعفتها وحفظ المجتمع الإسلامي من الانزلاق الى الهاوية والرذيلة فإنه كان مرمى سهام أعداء الدين، ومن ذلك ما نلحظه في مقولة وليم غلادستون –رئيس وزراء إنجلترا في وقته– إذ قال: "لن تستقيم حالة الشرق ما لم يرفع الحجاب عن وجه المرأة، ويغطى به القرآن"، وهذا التصريح الوقح هو أمنية العالم الغربي والتيارات العلمانية واللادينية منذ زمن بعيد تتوارثها نفوس عن نفوس بمسميات مختلفة الظاهر متفقة المضمون لغاية لا يجهلها كل من التفت الى مقاصدهم المريضة ورغباتهم المشبوهة في مسخ خصوصية المرأة المسلمة المعاصرة وتفكيك هويتها.

المطلب الثاني: خصوصية المرأة المسلمة بالميراث في الخطاب القرآني

إن الخطاب القرآني وهو يبلغ شريعة الله عز وجل لم يكن خطاباً عابثاً، فكل شيء مسطر لحكمة بالغة، علمها من علمها وجهلها من جهلها، ولا يزال علماؤنا الاعلام يتدبرون في معانيه ويبحثون في أسراره، ويسبرون أغوار الشريعة لاستخراج دررها وغاياتها السّامية التي جاء الخطاب القرآني لأجلها، لذلك اهتم العلماء قديماً وحديثاً بدراسة حكمة الشريعة في كل التشريعات والنظم الإسلامية، خاصة فيما يتعلق بحقوق الأفراد من شتى الجوانب، ومنها تشريع الميراث.

الإرث في اللغة: أورث الرجل ولده مالاً إيراثاً حسناً، ويقال ورث فلاناً مالاً أرثه ورثاً إذا مات مورثك فصار ميراثه لك... (منظور، بدون، صفحة 201/2)، وفي الاصطلاح: هو "ما يستحقه إنسان بموت آخر بنسب أو سبب" (الاول، 1417هـ، صفحة 333/2).

ان التنصيص على نصيب المرأة في الميراث وأحقيتها به؛ كان العرب في جاهليتهم قبل الإسلام لا يرون المرأة أهلاً للإرث من أقاربها، لأنها لا تحمل سيفاً، ولا تدافع عن قبيلة، ولا تغزو، ولا تحوز الغنائم، بل كانت هي ذاتها تورث من ضمن المواريث في بعض القبائل، وتُنكح ممن ورِثها دون صداق، وكانوا يخشون إن هم أعطوها حقها أن ينتقل هذا المال إلى الغريب إن هي تزوجت من غير

قريبها، وكذلك الحال ليس ببعيد في ظلم المرأة والتعسف في حقها فيما نصت عليه تشريعات الأديان السالفة والحضارات الأرضية (الخالد، 2017، صفحة 544) (محمد، 2019، صفحة 687).

حتى أشرقت الأرض بنور الإسلام، فأنصفها وبين أحقيتها في الإرث بنصوص آيات تتلى إلى يوم الدين، سواء كان هذا الإرث قليلاً أم كثيراً.

قال عزّ وجل: "**لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا**" (القرآن الكريم، سورة النساء، الآية، 7)، فبيّن سبحانه عز وجل، أن هذا النصيب من حقها فرضاً لا مِنّة ولا تفضّلاً، وأوضح مقداره حسب القرابة، فأثبت حق الأم فقال عزّ من قائل: "**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ**" (القرآن الكريم، سورة النساء، الآية، 11).

وأوضح نصيب الزوجة، فقال سبحانه: "**وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ**" (القرآن الكريم، سورة النساء، الآية، 12)، وسبب نزول هذا التشريع يعود الى وقوع ظلم على امرأة مسلمة مات عنها زوجها؛ وذلك لما مات (عبد الرحمن بن ثابت الأنصاري) –أخو حسان بن ثابت– الشاعر المعروف في صدر الإسلام وقد خلف امرأة وخمسة إخوان، اقتسم إخوانه ميراثه بينهم ولم يعطوا زوجته شيئاً مما تركه من المال، فشكت ذلك إلى رسول الله ص فنزلت الآيات الحاضرة التي تبين وتحدد سهم الأزواج من الإرث بنحو دقيق انصافاً لهن ونصرة (الشيرازي، 2005، صفحة 126/3).

وبيّن حق البنت، فقال عز وجل: "**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاء فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ**" (القرآن الكريم، سورة النساء، الآية، 11)، في هذه الآية الكريمة إشارة عظيمة في إنصاف المرأة المسلمة، إذ جعل الخطاب القرآني في خصوصية "حظّ الأنثيين هو المقدار الذي يقدّر به حظّ الذكر، ولم يكن قد تقدّم تعيين حظّ للأنثيين حتّى يقدّر به، فعُلم أنّ المراد تضعيف حظّ الذكر من الأولاد على حظّ الأنثى منهم، وقد كان هذا المراد صالحاً لأن يؤدّى بنحو: للأنثى نصف حظّ ذكر، أو للأنثيين مثلّ حظّ ذكر، إذ ليس المقصود إلاّ بيان المضاعفة" (عاشور، بدون، الصفحات 4/45-46).

وفي هذا الخطاب القرآني الكريم إشارة أخرى تكمن فيها كذلك خصوصية المرأة المسلمة وهي "أن حظّ الأنثى صار في اعتبار الشرع أهَمّ من حظّ الذكر، إذ كانت مهضومة الجانب عند أهل الجاهلية فصار الإسلام ينادي بحظّها في أول ما يقرع الأسماع قد عُلم أنّ قسمة المال تكون باعتبار عدد البنين والبنات" (عاشور، بدون، الصفحات 4/45-46).

وأثبت نصيب الأخت، فقال تعالى: "**وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِن كَانُوا أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ**" (القرآن الكريم، سورة النساء، الآية، 12). ومعنى (الكلالة) من مات وليس له ولد ولا والد، فجُعل اسماً للميت. (الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، 2009، صفحة 212/4).

وألحقت الزوجية بالقرابة في الخطاب القرآني تقديساً لرابطة الزوجية، إذ لم يكن الزوجان يتوارثان قبل الإسلام، حتى نزلت آيات الميراث بين الزوجين، بقوله تعالى: "**وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ**" (القرآن الكريم، سورة النساء، الآية، 12).

ومما يلفت النظر أن آيات الميراث ختمت بقوله سبحانه: "**وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ**"، وان في ذكر وصف العليم: أي أنه سبحانه عالم بمصالح عباده يحكم بما توجب الحكمة في قسمة الميراث والوصايا وغيرها، والحليم: أي لا يعاجل العصاة بالعقوبة ويمنُّ عليهم بالانتظار والمهلة (الطبرسي، 2009، صفحة 28/3)، وفي مضمونه تهديد بعدم تجاوز تقادير السهام ففي ذلك فساد للفرد والمجتمع وللرجل والمرأة على حد سواء.

وفي هذا المعنى يقول المفسر ابن عاشور: "وذكر وصف العلم والحلم هنا لمناسبة أنّ الأحكام المتقدّمة إبطال لكثير من أحكام الجاهلية، وقد كانوا شرعوا مواريثهم تشريعاً مثاره الجهل والقساوة، فإنّ حرمان البنت والأخ للأمّ من الإرث جهل بأنّ صلة النسبة من

جانب الأمّ مماثلة لصلة نسبة جانب الأب، فهذا ونحوه جهل، وحرمانهم الصغار من الميراث قساوة منهم" (عاشور، بدون، صفحة 54/4).

والمتتبع للأحكام الشرعية المتعلقة بالميراث مع اختلاف مناهل المذاهب الفقهية يلحظها كثيرة ومتشعبة ولا يمكن الإحاطة بها هنا، كما أن بحثنا ناظر الى بيان خصوصية المرأة في الميراث في الخطاب القرآني بالاعتماد على الآراء التفسيرية فيها، وعليه أركن الى قول المفسر الشيخ الطبرسي (ت:548هـ) لمن أراد التفصيلات الفقهية فعليه أن يتتبعها من مصادرها المختصة، إذ قال: "فإن الاختلاف في مسائل المواريث بين الفقهاء كثير يطول بذكره الكتاب فمن أراده وجده في مظانه" (الطبرسي، 2009، صفحة 28/3).

والمتأمل في الخطاب القرآني في الميراث يلحظ ان هناك ملاحظ كثيرة في ميراث المرأة بوجه الخصوص، ويمكن اجمالها في الآتي (عورتاني، 1998، الصفحات 19-20)، (الشافعي، 2014، صفحة 32)، (نجاع، 2020، الصفحات 24-26)، (الحيالي، 2007، صفحة 50).

1. التأكيد على إنسانية المرأة وأنها شقّ الرجل، وأنها أهلٌ للاستحقاق والتملك والتصرف كالرجل تماماً، وفي هذا من التكريم للمرأة ما فيه، وقد اكدت سُنة المعصوم ذلك إذ قال النبي (ص): "إنَّما النِّساءُ شقائقُ الرِّجالِ" (داوود، بدون، صفحة 236)، أي ان النساء نظائر الرجال وأمثالهم في الأخلاق والطباع والأحكام (منظور، بدون، صفحة 232/8).
2. اختبار وتهذيب وتنظيم لفطرة الإنسان التي فطر الله تعالى عليها الناس ذكوراً وإناثاً من حب التملك للمال، وإن هذا الحب للمال إذا لم يقنن في توزيعه فسوف يؤدي الى الهلاك والاقتتال وتحول الدنيا الى جحيم، قال تعالى: "**وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا**" (القرآن الكريم، سورة الفجر، الآية، 20)، نعم؛ من "تجاوز اختبار المال بنجاح، فهو أهل للاعتماد، ومن أهل التقوى والورع، وهو خير أخ وصديق، وغالباً ما تراه صالحاً في كافة مجالات حياته والمجتمع" (الشيرازي، 2005، صفحة 102/20).
3. حسم النّزاع بين الورثة بأن حدد الشارع الحكيم لكل وارث نصيباً معيناً؛ إذ وضع التشريع الإسلامي نظامًا دقيقًا وعادلاً لتوزيع التركة بين المستحقّين لها بصورة تقطع النزاع، ولم يسمح للعواطف والأهواء والميول أن تتد خل في هذا الشأن.
4. تمليك الإسلام للمرأة فيه عون لها على قضاء حوائجها.
5. من الأسس التي يقوم عليها الميراث في الإسلام الود والرفق في القرابة وهذا يكون في النساء كالأم والبنت والأخت فهؤلاء النساء لا باعث على توريثهم سوى الود والرفق فليس فيهم معنى الحماية والنصرة.
6. وفيه إعطاء المرأة فرصة لتتعبد لله سبحانه بمالها كالرجل عن طريق إنفاقه في وجوه الخير المختلفة.
7. إن حصر الميراث بالذكور قد يؤدي بهم أو ببعضهم إلى الشعور بالعظمة، ويربي لديهم الإحساس بالأنانية والتسلط فيقعون في ظلم النساء، إما بإنقاصهن حقوقهن أو بحرمانهن مما لهن مطلقاً.
8. التنصيص على حق المرأة في الميراث – كبيرةً كانت أو صغيرة – في كتاب الله عز وجل وسنة المعصوم (ع) يشكل رادعاً للمسلم يمنعه من التهاون في إعطائها ما لها من حق في مال المتوفى.
9. إنصاف الضعاف وملاحظة حاجتهم يعد من الأسس الهامة المعتمدة في نظام الميراث في أحكام الشريعة الإسلامية، فالإسلام حينما جاء كانت المرأة –وهي مخلوق ضعيف بطبيعته–، متاعاً يورث ولا يرث فقضى على هذا الوضع الشاذ وحرمه بقوله تعالى: "**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا**" (القرآن الكريم، سورة النساء، الآية، 19). فجعل لها بنتاً كانت أو أماً أو زوجة أو أختاً نصيباً في تركة أبيها وزوجها وأقاربها بخلاف ما كانت عليه بعض الشرائع والقوانين الوضعية السابقة من عدم توريثها.

هذا من جانب، ومن جانب آخر ان المتأمل في المنظومة الإسلامية ككل يلحظ ان لخصوصية المرأة في الخطاب القرآني وعدم مساواتها بالرجل في الميراث بدرجة مطابقة فذاك لدفع الظلم عن الرجل الذي سوف يقع فيه في تدبير المعاش في الدنيا، للأسباب الآتية:

1. الرجل في المنظومة الإسلامية ملزم بدفع المهر لزوجته، بينما المرأة المسلمة لا تلتزم بدفع شيء.
2. الرجل ملزم شرعاً بالنفقة على زوجته وعلى أسرته، في حين ان المرأة المسلمة غير ملزمة شرعاً بشئ من ذلك، حتى وان كانت تملك الأموال الكثيرة.
3. ألزم الشارع المقدس الرجل بواجبات اجتماعية، بينما تعفى المرأة المسلمة منها كالضيافة والمغارم، والجهاد.

4. ان المرأة المسلمة بهذا قد حصلت على حقها، وشاركت، بل وساوت الرجل في النصف الآخر، فما يحصل عليه الرجل يصرفه عليها وعلى أولادهما.
5. إن المرأة المسلمة في بعض حالات الإرث تأخذ مثل الرجل، وفي أحيان أخرى أكثر من الرجل (محمد، 2019، صفحة 728).
6. إن الرجل ملزم بالإنفاق على والديه إذا كانا فقيرين بخلاف البنت التي لا تُكلف بهذا الالتزام، وعليه كان من العدل أن يرث الأبن من الوالدين أكثر مما ترث البنت.

ويبدو للباحث أن الخطاب القرآني يُؤسس حالات الإرث على قاعدة: (من له الغنم فعليه الغرم)؛ ومعنى هذه القاعدة هو: التلازم بين الخسارة والفائدة، فكل من كانت له فائدة المال شرعاً كان عليه خسارة ذلك المال كذلك، وعليه قد يعبر عن هذه القاعدة بقاعدة التلازم بين النماء والدرك (المصطفوي، 1417هـ، صفحة 284).

وبهذه القاعدة فإن القرآن الكريم يبقى هو العمدة في أحكام ومقادير وتوزيع الفرائض، حيث قسمها الله تعالى بإعطاء كل ذي حق حقه، ملغياً صفات الذكورة والأنوثة، والصغر والكبر في أصل الاستحقاق (قريشي، 2007، صفحة 901) (الحيالي، 2007، صفحة 285).

فجاء الخطاب القرآني بذلك على أكمل وجوه التشريع، وأروع صور المساواة، وأدق أصول العدل، وأحكم فروض التعايش، بشكل لم يترك فيه مقالة لمظلوم، أو شكوى لضعيف، أو رؤية لتشريع من التشريعات الأرضية الوضعية، أو منفذ لشطحات الهوى والميل، وكل هذا حتى ينصف المرأة والرجل، ويعرفهما بالحقوق والواجبات، وتتجسد الأهداف العظيمة، وتتحقق المقاصد الآنية والمستقبلية التي يرمي إليها هذا التشريع الرباني الخالد.

إذن نصيب المرأة المسلمة في الإرث فيه انصاف لها على وفق المنظومة الإسلامية، والباحث المتتبع لأحكام إرث المرأة المسلمة في الفقه الإسلامي يلحظ أن هناك أكثر من ثلاثين حكم فقهي ترث فيه المرأة المسلمة أكثر من الرجل، في حين أن هناك فقط أربع حالات يرث فيها الرجل أكثر من المرأة، وهذا الاستقراء يقرره جملة من الباحثين (سلطان، 1999، صفحة 10) (المراكشي، 2003، صفحة 334) (الخالد، 2017، صفحة 553)، وفي ذلك تقول الباحثة الدكتورة زينب أحمد السعيد محمد: "إن هناك أكثر من ثلاثين حالة تأخذ فيها المرأة مثل الرجل، أو أكثر منه، أو ترث هي ولا يرث نظيرها من الرجال، في مقابل أربع حالات واردة على سبيل الحصر ترث فيها المرأة نصف الرجل" (محمد، 2019، صفحة 728).

وقد تبين لنا أن هذه الحالات الأربعة في المنظومة الإسلامية تصب في صالح المرأة المسلمة وعليه كان مدار هذه الخصوصية في الخطاب القرآني، ومع كل ما تقدم لازالت بعض الأصوات النشاز ممن يدعون الحداثة تتباكى زيفاً على نصيب المرأة في الإرث، في تحريض سافر وجهل راسخ في القدم، وبطريقة دس السم بالعسل (زيد، 1999، صفحة 302) (الشرفي، 2008، صفحة 60)، ومع بقاء هذا الصراع بين الباطل والحق فهو سُنة الله سبحانه في اختبار عباده إلا ان المعول فيه على وعي المرأة المسلمة وثقافتها في دينها الذي ارتضاه الله تعالى لها وبلغة النبي الخاتم (ص) قال تعالى: "**لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ**" (القرآن الكريم، سورة الانفال، الآية، 42).

المطلب الثالث: خصوصية شهادة امرأتين تعدل شهادة رجل في الخطاب القرآني

تكمن أهمية الشهادة في المجتمعات كوسيلة من وسائل الإثبات، وإمكان الاثبات بها في معظم الحقوق والوقائع، ولهذا السبب الخطر كانت للمرأة خصوصية في شهادتها، ومن لم يفقه سر الخطاب القرآني أن جعل شهادة امرأتين مع شهادة رجل، سوف يثير شبهات حول بعض أحكام شهادة المرأة من تساؤلات ودعوات تستبطن النيل من متانة الأحكام الشرعية وصلاحيتها لكل زمان ومكان، وبما أن بحثنا ملتزم بقيده في النص القرآني وآراء المفسرين فلن نخرج عن هذه الحدود أيضاً في هذه الخصوصية.

الشهادة في اللغة: تعني الإخبار بما شاهده. والشاهد: العالم الذي يبين ما يعلمه ويظهره، والمشاهدة المعاينة، وشهده شهودًا: أي حضره، فهو شاهدٌ، وقومٌ شهودٌ: أي حضورٌ (منظور، بدون، صفحة 239/3).

وفي الاصطلاح: فقد جاءت الشهادة في الخطاب القرآني بمعناها اللغوي، الذي هو بمعنى: الحضور مع المشاهدة إما بالبصر أو بالبصيرة (الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، 2009، صفحة 24/2).

لقد جاء مبدأُ توثيق الحقوق وإثباتها عن طريق الكتابة والشهادة في آية المداينة، فقال تعالى: "**وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى**" (القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية، 282)، ولا يخفى أن الحديث هنا في الآية حول توثيق الحقوق لئلا تضيع بين الناس، ولا علاقة لها بإنسانية المرأة وكرامتها وأهليتهما، ولهذا فليس هو السبب في ان جعل الخطاب القرآني شهادة امرأتين مقابل شهادة رجل واحد.

والمتتبع للفقه الإسلامي يلحظ هذا المعنى؛ فقد جعل "شهادة المرأة وحدها تقبل فيما يختص بالنساء بينما لا تقبل شهادة الرجل الواحد قط وبهذا تكون المرأة قد امتازت عن الرجل بهذه الخاصية" (بكر، 2017، صفحة 10701).

أما في مورد شهادة امرتين مقابل شهادة رجل واحد، فهذه خصوصية أوضحتها الآية فلا مجال للاجتهاد أو تحميل النص أكثر من معناه، فهو يراعي حقوق الناس ويثبت ما تمت الشهادة من أجله، وهذا يحسب بطبيعة الحال للخطاب القرآني، والعلة كما تقدم لا تنتقص من مقام المرأة بل هو رفع الحرج عنها، وتخفيف المسؤولية عن كاهلها، فهو تشريع يجري بصالحها البتة.

وقد صرح أهل التفسير بهذا القول وبينوا أن الخطاب القرآني إنّما دعا الرجال؛ لأنّهم هم الذين يُزاوِلون الأعمال عادةً في المجتمع المسلم السويّ الذي لا تحتاج المرأة فيه أنْ تَعمل لتعيش، وتهدر جانب أُمومتِها وأُنوثتِها وواجبها في رعاية أثمن الأرصدة الإنسانيّة . وهي الطُفولة الناشِئة المُمثِّلة لجيل المستقبل . في مقابل لقُيمات أو دُرَيهِمَات تنالها مِن العملِ، كما تَضطرُّ إلى ذلك المرأةُ في المجتمع النَّكِد المُنحَرِف الذي نعيش فيه اليوم!

ولكن لماذا امرأتان؟ إنّ النصّ لا يَدَعَنا نَحدِس، ففي مجال التشريع يكون النصّ محدَّداً واضحاً مُعلَّلاً "... **أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى** ..."، والضَّلال هنا يَنشأ مِن أسباب كثيرة، فقد ينشأ مِن قلّةِ خُبرة المرأة بموضوع التعاقد، ممّا يجعلها لا تستوعب كلّ دقائقه وملابساته بحيث تؤدي عنه شهادتَها دقيقة عند الاقتضاء، فتُذكِّرها الأُخرى بالتعاون معاً على تَذَكُّر ملابسات الموضوع كلّه، وقد ينشأ من طبيعة المرأة الانفعاليّة، فإنّها بوظيفتها الأُموميّة شديدةُ الاستجابة الوجدانيّة الانفعاليّة لتلبية مطالب طفلها بسرعةٍ وحيويّةٍ لا تَرجع فيهما إلى تفكير بطيء، وهذه الطبيعة لا تتجزّأ، فالمرأة شخصيّة موحَّدة، هذا طابعها حين تكون امرأة سَويّة، بينما الشهادة على التعاقد بحاجة إلى تجرّد كبير من الانفعال، ووقوف عند الوقائع بلا تأثّر ولا إيحاء، ووجود امرأتين فيه ضَمانة أنْ تُذكِّر أحداهما الأُخرى . إذا جَرَفها الانفعال . فتتذكّر وتفي إلى الوقائع المجرّدة (الله م.، 2007، صفحة 171/5) (قطب، 2004، صفحة 493/1).

وبطبيعة الحال هذا لا يقدح في طبيعة الحكم كون بعض النساء أكثر حفظاً وضبطاً من بعض الرجال؛ لأن العبرة في الأحكام للأعم الأغلب في التكوين الفطري لهما.

ولغرض الإلمام بموضوع شهادة المرأة نرى من الضرورة ذكر حالات شهادة المرأة مع الشهادة وعلى النحو الآتي:

1. لا تقبل شهادة المرأة منفردة في القصاص والحدود كافة، كحد الشرب وقطع الطريق والقتل.
2. ما يطلع عليه الرجال عادة، كالنسب والطلاق والرجعة والخلع والولاء والنكاح.
3. المعاملات المالية كالبيع والقرض والإجارة والرهن والوديعة.. وغيره من الأمور التجارية، فيكفي في هذا كله رجلان أو رجل وامرتان.
4. ما لا يطلع عليه عادة وتغلب على النساء معرفته والإطلاع عليه فتقبل شهادة امرأة واحدة فقط، مثل إثبات الحمل والولادة، والعيوب الجسدية للنساء، وغيرها.
5. الرضاعة: وتقبل شهادة امرأة واحدة عدل.

وعند استقراء آراء المفسرين والباحثين (الله ف.، 2021، صفحة 386) (بكر، 2017، صفحة 998) (الله م.، 2007، صفحة 174/5) (الطبرسي، 2009، صفحة 513/1) (الشيرازي، 2005، صفحة 354/2). وتدبر الباحث في الآية الكريمة مع الواقع المعاصر يبدو ان الأسباب التي من أجلها جعلت المرأتان في الاستيثاق كالرجل الواحد في الخطاب القرآني هي:

1: النسيان والغفلة، فإن مدلول الخطاب القرآني واضح في أن المراد من كونهما امرأتين هو التذكير بما قد تنسى المرأة الواحدة لعدم ممارستها ما شهدت عليه مما يؤدي الى ضعف الذاكرة عندها.

2: الوجدان: فقد أخذ الإسلام بعين الاعتبار طبيعة المرأة العاطفية السريعة الانفعال والتأثر بالمشاهد المؤلمة التي لا تملك معها من ضبط النفس ما يملكه الرجل، فكانت مظنة أن تتأثر بملابسات القضية وتميل الى المتضرر وإن كان هو الجاني فتضل عن الحقيقة لذلك يحتاط القاضي أن يُكثر من الشهود لإثبات الحق ودفع الشبهات.

3: التركيب البيولوجي للمرأة، (دوبسون، 2019): إن الله تعالى زود كلاً من الرجل والمرأة بخصائص تتوافق والمهمة التي يقوم بها في الحياة، وهذه الخصائص البيولوجية تظهر أن هناك تباين بين انفعالات دماغ المرأة ودماغ الرجل أي هناك دماغ ذكر ودماغ أنثى، ويبدو لهذا التباين سبب في تباين ادراك بعض قضايا الحياة خارج نطاق الأسرة والبيت.

4: التذكير رسالة الأنبياء ع: يضاف الى ما تقدم إذا حملنا لفظ (تضل) في قوله تعالى: "..**أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى**.." بمعنى الابتعاد عن الحق والميل عن الرشاد فيكون التذكير هنا هو المعنى المطلوب في آيات التذكير الواردة في القرآن الكريم ومنها في قوله تعالى: "**وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَىٰ تَنفَعُ الْمُؤْمِنِينَ**" (القرآن الكريم، سورة الذاريات، الآية، 55)، إذ ان "النفع الحاصل من الذكرى هو رسوخ العلم بإعادة التذكير لما سمعوه" (عاشور، بدون، صفحة 43/27)، ومفاده هنا أي ان المرأة ترشد وتنبه وتعظ المرأة الأخرى التي تضل عن الحقائق لعواقب الأمور عند مخالفة الله سبحانه فيما أمر من أداء الشهادة.

5: إن الحكم في شهادة المرأة انما هو تثّبت في الأحكام، وتعزيزاً للحق، واحتياطاً في القضاء، وهذا ما يحرص عليه كل من رام العدل وحفظ الحقوق.

6: احترام وتقدير لمقام المرأة المسلمة من أن تقع في الإحراج في قضايا فيها الأخذ والرد في المنازعات، فكان أن خفف عنها الخطاب القرآني المسؤولية في الشهادة فأشرك معها امرأة اخرى.

وخلاصة الأمر: أن المرجع الأساس في حكم شهادة المرأة على النصف من الرجل في الأمور المالية يعود لأسباب طبيعية ونفسيه محضة ذات علاقة بأحوال المرأة الفسيولوجية الوظيفية.

وليس نقصاً في إنسانيتها أو تقليلاً من مقامها أو انتقاصاً من كرامتها، فالمرأة المسلمة مساوية للرجل في الإنسانية كما قررنا ذلك من قبل، والنساء شقائق الرجال، كما أخبر بذلك رسول الإسلام ص، فلا معنى للتشنيع على الإسلام في أمور الشهادة، واتخاذها سلاحاً ابتر يزعم بأنه انتقص المرأة، والإسلام بكل تعاليمه والقرآن في كل خطاباته ناظر الى المرأة من منظار أنوثتها ورقتها وما أودع الله فيها من الفطرة الخاصة.

المطلب الرابع: خصوصية (خروج واختلاط) المرأة المسلمة في الخطاب القرآني

في هذه الفقرة سيكون الكلام عن خصوصية المرأة المسلمة في مورد (خروجها من بيتها، والاختلاط، والخلوة مع الأجنبي)، وهذه الموارد الابتلائية في عصرنا الحاضر تحتاج الى بيان مفهومها مع التزام الباحث بحدود بحثه بالخطاب القرآني وآراء المفسرين.

إذ ينبغي على المرأة المسلمة أن تتفقه في دينها وتعرف أحكام شرعها حال الاختلاط والخلوة مع الاجنبي، وان يكون سلوكها بموجب أوامر خالقها سبحانه لما في ذلك من المصلحة لها في الدارين وهو الخبير العليم.

1. خروج المرأة المسلمة من بيتها: لقد امتازت المرأة المسلمة عن غيرها في الخطاب القرآني بصيانتها والحفاظ على سلامتها من المتصيدين في غير عفة فكان اعمال قاعدة الوقاية خير من العلاج، وقد فصّل الفقهاء في حكم خروج المرأة من بيتها وبينوا جوانبه.

وقد ورد في الخطاب القرآني قوله تعالى: "**وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ** .." (القرآن الكريم، سورة الاحزاب، الآية، 33)، وهذا الخطاب وان كان ظاهره موجه الى نساء النبي ص في ان يلزمن بيوتهن، إلا ان حكمه عام على جميع نساء المسلمين، وبهذا قال أهل التفسير، ولعلاً سائل يسأل أن مطلع الآية كان الخطاب فيه موجه الى نساء النبي ص: "**يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ**"، وجواب ذلك: إن هذا التصدير هو بمقام التشريف ولضرورة التزام التكليف في كونهنّ ليس بالنساء العاديات من حيث انتسابهن الى خاتم الأنبياء ص ومبلغ الرسالة والتشريع، فكان التأكيد عليهن أولى، وإن التزامهن بالتكليف يضاعف لهن الأجر وخلافه يضاعف عليهن العقاب، وعليه يجب أن يبالغن في امتثال هذه التكاليف أكثر من سائر النساء.

يقول المفسر العلامة محمد حسين الطباطبائي: "فتصدير الكلام بقوله: "لستن كأحد من النساء ان اتقيتن" ثم تفريع هذه التكاليف المشتركة عليه، يفيد تأكد هذه التكاليف عليهن كأنه قيل: لستن كغيركن فيجب عليكن أن تبالغن في امتثال هذه التكاليف وتحتطن في

دين الله أكثر من سائر النساء وتؤيد بل تدل على تأكد تكاليفهن مضاعفة جزائهن خيرا وشرا كما دلت عليها الآية السابقة فان مضاعفة الجزاء لا تنفك عن تأكد التكليف" (الطباطبائي، المرأة في القرآن، 2007، صفحة 469) (الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، 2009، صفحة 308/16).

ويقول المفسر ابن كثير: "هذه آداب أمر الله تعالى بها نساء النبي ص ونساء الأمة تبع لهن في ذلك" (كثير، 2007، صفحة 286/3)، وقال المفسر الدكتور محمد سيد طنطاوي: "أن الخطاب لهن في مثل هذه الأمور، هو خطاب لغيرهن من النساء المؤمنات من باب أولى، وإنما خاطب سبحانه أمهات المؤمنين على سبيل التشريف، واقتداء غيرهن بهن" (طنطاوي، 1998، صفحة 182/11).

ويرى الباحث أن هذا الأسلوب في خطابات القرآن الكريم هو الغالب في آياته الكريمة، ويوضح ذلك الإمام جعفر الصادق ع بقوله: "إن الله بعث نبيه بإياك أعني واسمعي يا جارة" (المجلسي، 1983، صفحة 83/17).

وان هذا الإقرار في البيت ليس معناه الالتزام المطبق والحبس المبرم وانما يكون خروج المرأة المسلمة عند الحاجة، وقد ذكر ذلك أهل التفسير في معنى: "وقرن في بيوتكن"، يقول المفسر القرطبي: "والشريعة طافحة بلزوم النساء بيوتهن، والانكفاف عن الخروج منها إلا لضرورة" (القرطبي، 2008، صفحة 178/14)، واكد هذا المعنى أيضاً سيد طنطاوي في قوله: "أمرهن سبحانه بالاستقرار في بيوتهن وعدم الخروج منها إلا لحاجة شرعية" (طنطاوي، 1998، صفحة 206/11).

يبدو مما سبق من كلام بعض المفسرين أن خصوصية المرأة المسلمة في الأصل عدم خروجها من بيتها وان كان ليس على إطلاقه، وإنما يصح للمرأة أن تخرج لحاجة شرعية أو لقضاء حاجاتها التي لا تُقضى إلا بخروجها ومباشرتها بنفسها، يقول سيد قطب: "وليس معنى هذا الأمر ملازمة البيوت فلا يبرحنها إطلاقاً، إنما هي إيماءة لطيفة إلى أن يكون البيت هو الأصل في حياتهن، وهو المقر وما عدا ذلك استثناءً طارئاً لا يثقل فيه ولا يستقررن، إنما هي الحاجة تُقضى وبقدرها" (قطب، 2004، صفحة 2859/5) (الله م.، 2007، صفحة 298/18).

ويتضح للباحث من الاستقراء ومتابعة جملة من المفسرين والفقهاء أن خروج المرأة المسلمة لا يقتصر على الضرورة والحاجة فقط، وانما جواز خروجها على سبيل المثال للترفيه والعمل وإن كانت لحاجة غير ملحة؛ ولكن على "الشرط الأساس هو أن لا يتنافى العمل مع تكاليفها الدينية، ومنها الستر والحجاب، ومنها عدم الحضور في المكان الذي لا تأمن على نفسها فيه من الوقوع في المعصية، ومنها رعاية حقوق الزوج اذا كانت متزوجة، ومنها رعاية حقوق الوالدين إذا كانا حيّين" (السيستاني، الاستفتاءات، 2022).

وهذا المعنى واضح عندما نتأمل الخطاب القرآني في ان المراد هو عدم الخروج بطريقة لا تناسب وضع المرأة المسلمة وكمالها المقترن بالتقوى، وذلك بخروجهن بزينتهن، حين نبّه وحذّر وقبّح من التشبه بتبرج المرأة في الجاهلية الأولى: "**وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ**"، إذ ان المرأة في الجاهلية كانت تخرج الى المجتمع بكل زينتها، وهذا مخالف للضوابط الأخلاقية والعفة، والنتيجة هو عدم الخروج من البيت بطريقة النساء في الجاهلية وليس المراد عدم خروج المرأة المسلمة من بيتها أصلاً، مع التأكيد الى دور المرأة في بيتها وأهمية رعايتها لأسرتها وانه مكان استقرارها.

ومن الجدير بالذكر ها هنا هو ذكر جملة من الضوابط التي لا بد ان تلتزم بها المرأة المسلمة عند خروج من بيتها لأي سبب كان، والتي منها على سبيل المثال:

1. أن لا تخرج متجملة أو متطيبة.
2. أن تسلك طريق آمن لضمان عدم وقوع المفسدة.
3. أن تحترز بأن لا يفضي خروجها إلى اختلاطها بالرجال اختلاطاً محرماً شرعاً.
4. أن تكون هيئتها عند خروجها على وقار وحشمة.
5. التزام آداب الطريق من غض النظر وعدم ترقيق الصوت وغيرها من الآداب.
6. أن يكون خروجها بإذن زوجها أو ولي أمرها، ولا إذن إذا ترتب على عدم خروجها ترك واجب كالحج أو ما يصدق عليه صلة رحم.

2. اختلاط المرأة المسلمة: الاختلاط لفظ استعمله العرب قديماً وهو في استعمال اليوم واحد، إذ قالوا: اختلط القوم بعضهم ببعض، واختلطت الغنم بعضها ببعض (منظور، بدون، الصفحات 1/1229–1232).

والاختلاط من أسباب وقوعه هو خروج المرأة من بيتها، وان الأصل في حكم المرأة المسلمة هو القرار في بيتها، والخروج هو أمر استثنائي كما اتضح فيما سبق مع التزامها بالشروط المذكورة.

وان خصوصية شروط المرأة المسلمة في الاختلاط مع غير المحارم فيه حماية وصيانة لها، وذلك ما يلحظه أهل التفسير في قوله تعالى: "**يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا**" (القرآن الكريم، سورة الاحزاب، الآية، 33)، وقد تقدم القول ان الخطاب في هذه الآيات الكريمة لنساء النبي ص؛ ولكنه عام لجميع النساء المسلمات، إذ ان ما ورد في الخطاب القرآني التربوي حاكي عن صفات موجودة في النساء – سواء نساء النبي ص أو نساء المسلمين – هي صفات فطرية تكوينية مشتركة بينهنّ جميعاً، ويؤكد هذا المعنى المفسر العلامة محمد حسين الطباطبائي بقوله: "هي خصال بين نساء النبي ص وسائر النساء" (الطباطبائي، المرأة في القرآن، 2007، صفحة 469).

وقد استدل بعض المفسرين بقوله تعالى: "**وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ**" (القرآن الكريم، سورة الاحزاب، الآية، 53)، والحجاب هنا هو السَّتْر المُرخَى على باب البيت. وكانت الستور مرخاة على أبواب بيوت النبي صلى الله عليه وآله الشارعة إلى المسجد.

من المعلوم أن سبب هذا الاحتراز هو وقاية من وقوع المحذور لما في النفس البشرية من ميل الرجل الى المرأة وبالعكس، والاختلاط غير المنضبط يذكي هذا الميل مما يشوه طهارة النفس الإنسانية ومن ثم الوقوع في الرذيلة وفوادح آثارها على الرجل والمرأة، فاختصت المرأة المسلمة في كل زمان ومكان بالحجاب وضبط الاختلاط، حفاظاً على عفتها وستراً لحيائها ووقاية لها من مزالق النفس وتزيين الشيطان، وهو في حقيقته الحد الأدنى الذي فيه وقاية ترتجى، يقول الشيخ الطبرسي: "{ذلكم} أي سؤالكم إياهن المتاع من وراء حجاب {أطهر لقلوبكم وقلوبهن} من الريبة ومن خواطر الشيطان التي تدعو إلى ميل الرجال إلى النساء والنساء إلى الرجال" (الطبرسي، 2009، صفحة 127/8).

نعم؛ عند تتبع الباحث لآراء المفسرين في الآية الأخيرة لحظ ان هناك ثلاثة آراء عندهم فيها، وهي على النحو الآتي:

الرأي الأول: ان الآية الكريمة خاصة بنساء النبي ص دون غيرهن من نساء المسلمين، والى هذا الرأي ذهب الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، فقال: "والمسألة التي ينبغي الانتباه إليها هنا هي أنه ليس المراد من الحجاب في هذه الآية لباس النساء، بل هو حكم يضاف إلى ما كان خاصاً بنساء النبي، وهو: أن الناس مكلفون إذا أرادوا شيئاً من نساء النبي أن يأخذوه من وراء حجاب لظروف نساء النبي الخاصة، ويجب عليهن أن لا يخرجن إلى الناس ويظهرن لهم في مثل هذه الموارد حتى وإن كن محجبات، وهذا الحكم لم يرد طبعاً في شأن النساء الاخريات، بل يكفيهن أن يراعين الحجاب الإسلامي" (الشيرازي، 2005، صفحة 329/13).

الرأي الثاني: ان الآية الكريمة خاصة بنساء النبي ص ولكن الأمر مندوب إليه نساء المسلمين أيضاً بحسب التقوى، والى هذا الرأي ذهب الشيخ ابن عاشور محمد الطاهر، فقال: "تحقق معنى الحجاب لأمهات المؤمنين المركبُ من ملازمتهن بيوتهن وعدمِ ظهور شيء من ذواتهن حتى الوجه والكفين، وهو حجاب خاص بهن لا يجب على غيرهن، وكان المسلمون يقتدون بأمهات المؤمنين ورعاً وهم متفاوتون في ذلك على حسب العادات" (عاشور، بدون، صفحة 315/21).

الرأي الثالث: ان الخطاب لنساء النبي ص ولكنه شامل لجميع نساء المسلمين، وبهذا الرأي ذهب غالب أهل التفسير منهم المفسر القرطبي إذ قال: "وفي هذه الآية دليل على أنَّ الله تعالى أذِن في مسألتهنَّ من وراء حجاب في حاجةٍ تَعرِض، أو مسألة يُستفتين فيها، ويدخل في ذلك جميع النساء بالمعنى" (القرطبي، 2008، صفحة 227/14).

وقال الدكتور محمد سيد طنطاوي: "وحكم نساء المؤمنين في ذلك كحكم أمهات المؤمنين، لأن قوله سبحانه {**ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ**} علة عامة تدل على تعميم الحكم، إذ جميع الرجال والنساء في كل زمان ومكان في حاجة إلى ما هو أطهر للقلوب، وأعف للنفوس.." (طنطاوي، 1998، صفحة 123/1).

وعند تقليب آراء المفسرين جميعهم وتحليل رأيهم التفسيري يبدو للباحث ان علّة الحكم متفق عليها عندهم، وان القرائن من التجارب المعاصرة تفضي الى ان الاختلاط من أهم أسباب الانحرافات التي نشاهدها اليوم، وان الأولى والأفضل والاسلم والاطهر للمرأة

المسلمة هو عدم الاختلاط، واستشف الباحث ان على المرأة المسلمة المعاصرة ان تجتهد بقدر طاقتها الى اجتناب الاختلاط مع الرجال، وان تقتدي بالنساء الصالحات من ازواج النبي الخاتم ص وكذلك سيرة النساء المؤمنات التقيات.

وهذا يُعد من الكمالات الإيمانية المندوب إليها، وهذا الشأن نلحظه في سيرة كثير من النساء الصالحات وكان موطن وصيتهن لسائر النساء ومنه ماورد في الأثر ان النبي صلى الله عليه وآله سأل السيد فاطمة الزهراء ع: "أي شئ خير للمرأة؟ قالت: أن لا ترى رجلاً ولا يراها رجل. فضمها إليه وقال: ذرية بعضها من بعض" (المجلسي، 1983، صفحة 84/43).

وان كان قد اكد أصحاب الرأي الثالث من المفسرين ان الخطاب وان كان موجه الى نساء النبي 6 إلا انه عام الى نساء المسلمين، إذ ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وقد تقدم بيان ذلك في فقرة (خصوصية الحجاب) في آية: "**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ**" (القرآن الكريم، سورة الاحزاب، الآية، 59)، إذ انها متأخرة بالتلاوة عن الآية محل البحث والآية الأخيرة واضحة بشمول نساء المسلمين أيضاً بالحجاب؛ إلا ان الناظر الى علّة الحكم: "**ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ**"، إذ جعل الخطاب القرآني النهي مرتبطاً بعلةِ تطهير القلب، ولا شك أنَّ غير زوجات النَّبي 6أحوَجُ إلى هذا منهنَّ، فتأمَّل.

ويرى الباحث أيضاً أن خصوصية اختلاط المرأة المسلمة مما يرشد إليه العقل السليم والفطرة الطيبة والحكمة الراشدة في ان الوقاية خير من العلاج، وابتعاداً عن الشك وحديث النفس ووسوستها، يقول الدكتور محمد سيد طنطاوي: "إن حرمة الاختلاط بين الرجال والنساء سواء أكان ذلك في الطعام أم في غيره، فقد أمر سبحانه المؤمنين، إذا سألوا أزواج النبي 6 شيئاً أن يسألوهن من وراء حجاب، وعلل ذلك بأن سؤالهن بهذه الطريقة، يؤدى إلى طهارة القلوب، وعفة النفوس، والبعد عن الريبة وخواطر السوء.." (طنطاوي، 1998، صفحة 123/1).

ويؤكد هذا المعنى الاحترازي من علّة حكم الاختلاط وتطوره بالحديث الى ما لا يحمد عقباه من تلوث يصيب القلب الذي يتأثر بالكلمة والنظرة في أجواء حميمية، ومن ثم ينعكس على السلوك معلناً لغاية أقلّ نتائجها خدش لحياء المرأة وعبث بغيرة الرجل في كثير من حالاته، يقول المفسر السيد محمد حسين فضل الله: "ولا تواجهوهنّ وجهاً لوجه في ما يوحي به ذلك من الانفتاح على الحديث مع الرجال، والاختلاط بهم من دون حواجز، لتنطلق النظرة العابرة فتتحول الى نظرة لاهية فاتنة، فتفسد على القلب طهارته، وعلى السلوك عفته في بعض الحالات" (الله م.، 2007، صفحة 339/18).

وكذلك يرى بعض العلماء ما ملخصه في قوله تعالى: "**ذٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ**" قرينة واضحة على الحكم إرادة تعميم الحكم، إذ لم يقل أحد من أهل العقل، إن غير ازواج النبي 6 من نساء المسلمين لا حاجة بهن إلى أطهرية قلوبهن، وقلوب الرجال من الريبة منهن..

نعم؛ يمثل الحجاب وعدم الاختلاط الحاجز الخارجي الذي يحصن المرأة المسلمة داخلياً فيشع في نفسها الإباء الذي يحول بينها وبين الرجل عن الانجذاب الشعوري العاطفي، أو الإحساس الغريزي، ومقارنة بسيطة بين واقع المجتمعات التي فيها الحجاب وعدم الاختلاط والمجتمعات التي فيها السفور والاختلاط تؤكد ما نقول، ولعله يقول قائل إن هذه المخالفات الناتجة في المجتمعات المختلطة نراها في المجتمعات غير المختلطة!

وجوابه؛ ان الحجاب وعدم الاختلاط لا يمثل العصمة المطلقة لمجتمعه عن الوقوع في الانحراف، بل ان كل ما هنالك، ان عدم الاختلاط والحجاب "يمنع الكثير من أجواء الانحراف أن تنفذ الى داخل القلب والإحساس، لتبقى هناك بعض النوازع الأخرى التي تثير الغريزة وتحرّك مكامن الحس، فتحتاج الى ضوابط أخرى من نوع آخر" (الله م.، 2007، صفحة 340/18).

وواقع ذلك أن المتتبع للمنظومة القيمية الإسلامية والتشريعات العبادية وسيرة المعصوم ع يلحظ فيها ان الضوابط الأخلاقية لا تمنح العصمة للمجتمع الإسلامي، ولا تمنع الانحراف بشكل مطلق، وانما تخلق ظروف ضاغطة للحد من الخطيئة، وتهيئ بيئة نظيفة تمنع فيها فشو الانحلال في مجالاته الخاصة.

من المعلوم أن "المجتمعات البشرية المعاصرة لا تتمكن من الفصل التام بين الرجل والمرأة في حركة الواقع الاجتماعي، ولكن توقي الاختلاط في الموارد غير الضرورية وبذلك يتسنى للمجتمع التوصل الى حفظ العفة الاجتماعية والتقوى الجنسية" (الفتلاوي، 2018، صفحة 155).

وعليه أن تعاليم الإسلام وان حثت المرأة المسلمة على عدم الاختلاط والتزام ما تقتضيه طبيعتها التكوينية، كأم لأولاد وربة لأسرة وزوجة صالحة في هذه المؤسسة العظيمة بما لها من حقوق وما عليها من واجبات؛ وان "الأولى الاجتناب عن المخالطة مطلقاً لما يلزمها عادةً من تجاوز الحدود الشرعيّة والآداب الاجتماعيّة التي ينبغي مراعاتها" (السيستاني، الاستفتاءات، 2022).

إلا أن الإسلام فسح المجال لها في ان تشارك الرجل في ميادين الحياة العامة، فلم "تُمنع عن تلقي العلم ولا عن التجارة ولا عن أي أمر اجتماعي آخر، مفيد للمجتمع الإسلامي، ومن ثم نرى أن سماع صوت المرأة الأجنبية جائز في الإسلام، بشرط أن تقتصر على أداء الحاجات الاجتماعية، من دون أن يكون مثيراً للفتنة والفساد" (الصدر، 2011، صفحة 25).

إذن خلاصة الأمر في اختلاط المرأة المسلمة في الإسلام مشروط في التزامها بما فرضه الله سبحانه من آداب، والتي منها: "يجب المحافظة التامّة على ما هو واجب للمرأة تجاه الرجال الأجانب من حيث الحجاب وترك ترقيق الصوت وتحسينه عندما تستدعي الضرورة التكلّم مع الرجال الأجانب وعدم التطرّق إلى المواضيع التي لا يناسب الحديث عنها وأخذ جانب الحشمة في الكلام والتحلّي بالحياء وغير ذلك" (السيستاني، الاستفتاءات، 2020).

وحتى لا نخرج عن نطاق البحث الى الجانب الفقهي من أحكام الاختلاط إذ انه مجال رحب وله اهل الاختصاص ومضانه ومصادره الفقهية، وبما أن حدود بحثنا في الخطاب القرآني وبجانبه التربوي وبما يوضحه المفسرون نلحظ أن الخطاب القرآني العظيم يعطي درساً باهراً للمرأة المسلمة المعاصرة في الاختلاط المنضبط للمرأة الصالحة، وهو الواضح فيما قصه علينا من قصة بنات النبي شعيب ع، قال تعالى: "**وَلَمَّا وَرَدَ مَاء مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاء وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ، فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ، فَجَاءتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاء قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا**" (القرآن الكريم، سورة القصص، الآية، 23-24)، وهنا إشارة إلى أن النبي شعيب ع إذن لبناته للعمل والاختلاط مع الناس، إذا كانت المرأة "تستر ما يجب ستره فإن شرع من قبلنا شرع لنا إذا حكاه شرعنا ولم يأت من شرعنا ما ينسخه" (عاشور، بدون، صفحة 40/20).

على كل حال تناول المفسرون هذه القصة القرآنية بأساليب توضيحية تربوية لإيصال المعاني السامية التي تضمنتها (الشيرازي، 2005، الصفحات 209/12-211) (قطب، 2004، صفحة 2686/5)، إذ ان في هذا الخطاب القرآني في قصة بنات النبي شعيب ع مشاهد ومنه حركة المشهد الأول فيه؛ ان هناك حفنة من الشبان الغلاظ يملأون الماء ويسقون الأغنام، ولا يفسحون المجال لأحد حتى يفرغوا من أمرهم.. بينما هناك امرأتان تجلسان في عزلة بزاوية بعيدة عنهم، وعليهم آثار العفة والشرف: "**وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاء**"، وهذه العزلة عن الناس من قبل الفتاتين فهو من الأدب الجم والشخصية المحتشمة الملتزمة بالأولى والاحتياط الرفيع من تجنب الاختلاط، يقول المفسر ابن عاشور: "وأما تحاشي الناس من نحو ذلك فهو من المروءة والناس مختلفون فيما تقتضيه المروءة والعادات متباينة فيه وأحوال الأمم فيه مختلفة وخاصة ما بين أخلاق البدو والحضر من الاختلاف" (عاشور، بدون، صفحة 40/20).

نعم؛ جاء إليهما موسى ع ليسألهما عن سبب جلوسهما هناك وقال ما خطبكما. ولم لا تتقدمان وتسقيان الأغنام؟!

وهنا التفاتة نابعة من التربية الصالحة لبنات النبي شعيب (ع) وسد باب الأخذ والرد بالكلام مع الغريب (الأجنبي) ومن أجل أن لا يسأل موسى: أليس لكما أب؟ ولماذا رضي بإرسال بناته للسقي مكانه، أضافتا مكملتين كلامهما: "**وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ**" فلا هو يستطيع أن يسقي الأغنام، وليس عندنا أخ يعينه على الأمر فلا حيلة لنا إلا أن نؤدي نحن هذا الدور.

ويذكر لنا القرآن الكريم مشهداً آخر للعفة والحياء عند الاختلاط: "**فَجَاءتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاء**"؛ وبداية هذا المشهد عندما جاءته إحدى البنتين تخطو بخطوات ملؤها الحياء والعفة ويظهر منها أنها تستحي من الكلام مع شاب غريب، ويبدو أن ابوهما عندما لحظ رجوعهما إليه بهذه السرعة على غير ما اعتادتا عليه عند الخروج للسقي، فقصتا عليه الخبر، فأرسل خلفه فجاءته إحداهما تمشي على استحياء، والمشهد الآخر من الاختلاط المنضبط: "**قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا**"، أي "فقد احسنت إلينا، وقمت بجهد كبير في رعايتك لنا في سقي الأغنام، وتوفير الماء لنا، وإبعادنا عن مزاحمة الرجال، وقد أخبرنا أبانا بذلك، وأراد أن يتعرف عليك ليشكرك وليجزيك الجزاء الجميل" (الله م.، 2007، صفحة 285/17)، وهذا المشهد مفاده ان الأب الحريص على عفة

بناته ويشجع على الانضباط الملتزم بالآداب السامية عند الاختلاط يجزي ذلك الشاب الذي جنب بناته حرج الاختلاط والتماس مع الناس.

وكذلك نلحظ أن هذه الفتاة لم تزد على أن قالت إن أبي يدعوك ليجزيك أجر ما سقيت لنا، من غير كثرة كلام وطول محادثة، وذلك للاحتياط وسد باب الفتنة لتجنب الوقوع بالإثم، وذلك في أصله خطاب قرآني تربوي الى المرأة المسلمة المعاصرة في كل زمان ومكان.



خاتمة ونتائج:

وبعد، فقد سعت هذه الدراسة الى تسليط الضوء على الخطاب القرآني للمرأة من حيث مواطن الخصوصية فيه، واتضح لنا مدى حرص القرآن الكريم على مراعاة وبناء الجانب التربوي لها في هذه الخصوصية، فكانت النتائج على النحو الآتي:

1. إن سبب التفاوت بين الرجل والمرأة وتخصيص المرأة في الخطاب القرآني إنما هو بلحاظ ما تتمتع به المرأة من صفات فطرية تكوينية، ينتج عنه اختلاف في التكليف والوظائف.
2. إنّ النماذجَ النسوية التي يقدمها القرآن الكريم استندت إلى إنسانية المرأة وطبيعتها التكوينية، كما أنها حظيت باهتمام القرآن الكريم وتشريفه لها.
3. إن لتشريع الحجاب فوائد عديدة منها أنه دليل على الالتزام بدين الله تعالى واحترامه، وهو عنوان للعفة والطهارة، ومنسجم مع حياء المرأة وغيرة الرجل.
4. إن لفريضة خصوصية المرأة بالحجاب في الخطاب القرآني انه يُعد عامل وقاية أساس من الوقوع في المحرمات الظاهرية المتعلقة بالجسد والباطنية المتعلقة بالقلب.
5. إن إعطاء المرأة نصيبها الشرعي من الميراث يحافظ على كرامة المرأة والأسرة ويكون هو الحامي لها من التسول أو ذل المسألة، بحيث تنفق منه كما ينفق الرجل ويستثمر إذا لم يتُحْ لها الزواجُ، أو إذا مات عنها زوجها ولم يكن لها من يقوم بكفالتها، وبهذا تحفظ كرامتها وتصون مقدساتها.
6. من حكمة أن شهادة امرأتين يعادل شهادة رجل هو لدفع الحرج عن المرأة ورفع المسؤولية عنها لا سيما وأن أمور الشهادة عادة تتعلق بالمعاملات والكسب والأموال وهي عادة تكون المرأة فيها قليلة تجربة.
7. إن شهادة المرأة المسلمة وحدها تُقبل فيما يختص به النساء، في حين لا تُقبل شهادة الرجل الواحد بأي حال من الأحوال، وهذه تُعد ميزة من الشارع المقدس للمرأة المسلمة اختصت بها.
8. إن من واجب علماء الدين والأئمة والخطباء القيام بتوعية الناس وتوضيح حقائق الإسلام التي أنصفت المرأة، وتنبيه وحث الناس على عدم ظلم المرأة في حقوقها، وأن ذلك يُعد تعد على حدود الله سبحانه.
9. إن الإيمان والتسليم بوجود الفوارق التكوينية بين الرجل والمرأة، والرضا بكل ما كتب الله سبحانه لهما وميَّز به بعضهم على بعض، يكون سبباً للتعايش والتكافل والتكامل مما ينتج عنه انتظام الحياة الاجتماعية، وهذا عين العدل.
10. إن المتأمل في الخطاب القرآني في خصوصية المرأة لا سيما الذي يحمل أحكاماً شرعية ارتبطت بشؤون الدنيا هو في حقيقته موجه الى الرجل، لينفذ هذه الاحكام على وفق معطيات الشارع المقدس، وهو ما لاحظناه على سبيل المثال في آيات الميراث وآيات الحدود.

وأخيراً.. لا يزعم الباحث أن بحثه أعطى للموضوع حقه، وإنما كل ما يدعيه أنه بذل جهده وطاقته في استقراء الكثير من النصوص القرآنية الكريمة والدراسات ذات العلاقة ليكون بحثه رسالة تربوية في خدمة القرآن الكريم وذخراً ليوم فقره وفاقته.

والحمد لله رب العالمين

المراجع

المعتزلي ابن ابي الحديد. (2003). *شرح نهج البلاغة*. بيروت: دار الاضواء.

الطاهر ابن عاشور. (بدون). *تفسير التحرير والتنوير*. بيروت: مؤسسة التاريخ.

ابن كثير عماد الدين. (2007). *تفسير القرآن العظيم*. بيروت: دار صبح.

الافريقي ابن منظور. (بدون). *لسان العرب*. بيروت: دار صادر.

الطبرسي ابو علي الفضل. (2009). *مجمع البيان في تفسير القرآن*. بيروت: الاميرة للطباعة والنشر.

السيستاني السيد. (8 8, 2020). *الاستفتاءات*. تاريخ الاسترداد 7 5, 2020، من مكتب سماحة المرجع: https://holynajaf.com/ar/sistani/%D

السيستاني السيد. (9 6, 2022). */0295https://www.sistani.org/arabic/qa/*. تاريخ الاسترداد 9 5, 2023، من مكتب سماحة المرجع: /0295https://www.sistani.org/arabic/qa/.

الشافعي جابر عبد الهادي سالم. (2014). *مقاصد الشريعة الاسلامية في نظام الميراث*. الاسكندرية: دار الجامعة الجديدة.

حسني هاله. (6, 2014). خطاب المرأة اللغوي في القرآن الكريم. *دراسات للعلوم الانسانية والاجتماعية*، الصفحات 40 – 77.

المراكشي حماد القباج. (2003). *منزلة المرأة في الاسلام وكشف الشبهات*. مراكش: دار المجد.

دوبسون د.جيمس. (13 5, 2019). *https://www.oneplace.com*. تاريخ الاسترداد 6 5, 2023، من القلم: https://www.oneplace.com

السعيد زينب احمد محمد. (31 10, 2019). ميراث المرأة في الفقه الاسلامي واثره على التماسك الاجتماعي. *كلية البنات الازهرية / جامعة الازهر*، الصفحات 40-66.

الاشعث سليمان ابن ابو داوود. (بدون). *صحيح ابو داود*. بيروت: المكتبة العصرية.

قطب سيد. (2004). *في ظلال القرآن*. القاهرة: دار شروق.

سلطان صلاح الدين. (1999). *ميراث المرأة وقضية المساواة*. القاهرة: دار نهضة مصر.

عورتاني عادل ابراهيم. (1998). *احكام ميراث المرأة في الفقه الاسلامي*. فلسطين: جامعة النجاح الوطنية.

نجاع.عبد الجبار (2020). *ميراث المرأة بين مقاصد الشريعة ونظرة الحداثيين*. الجزائر: معهد العلوم الاسلامية.

الشرفي عبد المجيد. (2008). *الاسلام بين الرسالة والتاريخ*. بيروت: دار الطليعة.

قريشي علي. (9 8, 2007). مقاصد احكام علم الفرائض. *العلوم الانسانية جامعة منتوري قسنطينة*، الصفحات 44-77.

العليمات فاطمة محمد ، و هاله حسني بيدس. (10 9, 2006). خطاب المرأة اللغوي في القرآن الكريم. *دراسات العلوم الانسانية والاجتماعية الجامعة الاردنية*، الصفحات 18 – 35.

فضل الله فضل سليم. (8 7, 2021). المساواة والاختلاف بين الرجل والمرأة في منظور الفقه الاسلامي. *الشريعة والقانون كلية الشريعة والقانون جامعة الازهر*، الصفحات 88-99.

الحيالي قيس عبد الوهاب. (2007). *ميراث المرأة في الشريعة الاسلامية والقوانين المقارنة*. عمان: دار الحامد.

الريشهري محمد. (2000). *العقل والجهل في الكتاب والسنة*. بيروت: دار الحديث للطباعة والنشر.

المجلسي محمد باقر. (1983). *بحار الانوار*. بيروت: مؤسسة الوفاء.

القرطبي محمد بن احمد الانصاري. (2008). *الجامع لأحكام القرآن*. القاهرة: دار البيان العربي.

الشهيد الاول محمد بن مكي العاملي. (1417ه). *الدروس*. قم المقدسة: مؤسسة النشر الاسلامي.

الكليني محمد بن يعقوب. (1367ه). *الكافي*. طهران: دار الكتب الاسلامية.

الطباطبائي محمد حسين. (2007). *المرأة في القرآن*. بيروت: دار التعارف للمطبوعات.

الطباطبائي محمد حسين. (2009). *الميزان في تفسير القرآن*. بغداد: دار الكتاب العربي.

فضل الله محمد حسين. (2007). *تفسير من وحي القران*. بيروت: دار الملاك.

طنطاوي محمد سيد. (1998). *التفسير الوسيط*. القاهرة: دار نهضة مصر.

مهدي الامين محمد شحرور. (2011). *مسألة الحجاب في القران*. بيروت: مركز الغدير للدراسات.

مهدي الامين محمد شحرور. (2011). *مسألة الحجاب في القرآن*. بيروت.

الصدر محمد صادق. (2011). *الاسرة في الاسلام*. بيروت: مكتبة بصائر.

الفتلاوي محمد كاظم. (2018). *المجتمع الاسلامي المعاصر*. بيروت: دار حدود.

المصطفوي محمد كاظم. (1417ه). *مائة قاعدة فقهية*. قم المشرفة: مؤسسة النشر الاسلامي.

الزبيدي محمد مرتضى الحسيني. (2001). *تاج العروس*. الكويت: وزارة الارشاد والانباء.

الخالد مريم بنج احمد. (6 5, 2017). الشبهة المثارة حول ارث المرأة المسلمة والرد عليها. *دراسات في التعليم الجامعي*، الصفحات 20 – 37.

بكر مريم عبد السلام. (32 6, 2017). شهادة النساء من منظور فقهي. *كلية الشريعة والقانون جامعة طنطا*، الصفحات 60-88.

الخميني مؤسسة تنظيم ونشر تراث الامام. (بدون). *مكانة المرأة في فكر الامام الخميني*. دمشق: سفارة الجمهورية الاسلامية الايرانية.

الشيرازي ناصر. (2005). *الامثل في تفسير كتاب الله المنزل*. بيروت: دار احياء التراث العربي.

ابو زيد نصر حامد. (1999). *دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة*. بيروت: المركز الثقافي العربي.

The reviewer

Al-Mu'tazili Ibn Abi Al-Hadid. (2003). Explanation of Nahj al-Balagha. Beirut: Dar Al-Adwaa.

Al-Taher Ibn Ashour. (without). Interpretation of liberation and enlightenment. Beirut: History Foundation.

Ibn Katheer Imad al-Din. (2007). Interpretation of the Great Qur'an. Beirut: Dar Sobh.

The African Ibn Manzur. (without). Arabes Tong. Beirut: Dar Sader.

Al-Tabarsi Abu Ali Al-Fadl. (2009). Al-Bayan Complex in Interpretation of the Qur'an. Beirut: Al-Amira Printing and Publishing.

Al-Sistani Al-Sayyed. (8 8, 2020). Referendums. Retrieved date 7 May 5, 2020, from His Eminence's office. Reference: https://holynajaf.com/ar/sistani/%D

Al-Sistani Al-Sayyed. (9 6, 2022). https://www.sistani.org/arabic/qa/0295/. Retrieved date: 9 May 2023, from His Eminence's office. Reference: https://www.sistani.org/arabic/qa/0295./

Al-Shafi'i Jaber Abdul Hadi Salem. (2014). Objectives of Islamic law in the inheritance system. Alexandria: New University House.

Hosni Hala. (6, 2014). Women's linguistic discourse in the Holy Quran. Studies for the Humanities and Social Sciences, pages 40-77.

Marrakesh Hammad Kabbaj. (2003). The status of women in Islam and revealing suspicions. Marrakesh: Dar Al Majd.

Dobson D. James. (13 May 2019). https://www.oneplace.com. Retrieved date 6 May 2023, from the pen: https://www.oneplace.com

Al-Saeed Zainab Ahmed Muhammad. (10 31, 2019). Women's inheritance in Islamic jurisprudence and its impact on social cohesion. Al-Azhar Girls College / Al-Azhar University, pages 40-66.

Al-Ash'ath Suleiman Ibn Abu Dawood. (without). Sahih Abu Dawood. Beirut: Modern Library.

Qutub Sayed. (2004). In the shadows of the Qur'an. Cairo: Dar Shorouk.

Sultan Saladin. (1999). Women's inheritance and the issue of equality. Cairo: Dar Nahdet Misr.

Awartani Adel Ibrahim. (1998). Provisions of women's inheritance in Islamic jurisprudence. Palestine: An-Najah National University.

Najaa Abdul-Jabbar (2020). Women's inheritance between the objectives of Sharia law and the view of modernists. Algeria: Institute of Islamic Sciences.

Al-Sharafi Abdul Majeed. (2008). Islam between message and history. Beirut: Dar Al-Tali'ah.

Qureshi Ali. (9 8, 2007). Objectives of the provisions of the science of religious duties. Human Sciences, Mentouri University of Constantine, pages 44-77.

The knowledgeable Fatima Muhammad, and the master of Hala Hosni. (10 9, 2006). Women's linguistic discourse in the Holy Quran. Humanities and Social Sciences Studies, University of Jordan, pages 18-35

Fadlallah Fadl Salim. (8 7, 2021). Equality and differences between men and women in the perspective of Islamic jurisprudence. Sharia and Law, Faculty of Sharia and Law, Al-Azhar University, pages 88-99.

Al-Hayali Qais Abdel-Wahab. (2007). Women's inheritance in Islamic law and comparative laws. Amman: Dar Al-Hamid.

Al-Rishahri Muhammad. (2000). Reason and ignorance in the Qur'an and Sunnah. Beirut: Dar Al-Hadith for Printing and Publishing.

Al-Majlisi Muhammad Baqir. (1983). Sailor of lights. Beirut: Al-Wafa Foundation.

Al-Qurtubi Muhammad bin Ahmed Al-Ansari. (2008). The comprehensive of the provisions of the Qur'an. Cairo: Dar Al-Bayan Al-Arabi.

The first martyr, Muhammad bin Makki Al-Amili. (1417 AH). lessons. Holy Qom: Islamic Publishing Institution.

Al-Kulayni Muhammad bin Yaqoub. (1367 AH). Enough. Tehran: Islamic Book House.

Tabatabai Muhammad Hussein. (2007). Women in the Qur'an. Beirut: Dar Al-Ta'arif for Publications.

Tabatabai Muhammad Hussein. (2009). Al-Mizan in Interpretation of the Qur'an. Baghdad: Arab Book House.

Fadlallah Muhammad Hussein. (2007). Interpretation inspired by the Qur'an. Beirut: Dar Al-Malak.

Tantawi Muhammad Sayed. (1998). Intermediate interpretation. Cairo: Dar Nahdet Misr.

Mahdi Al-Amin Muhammad Shahrour. (2011). The issue of hijab in the Qur'an. Beirut: Al-Ghadeer Center for Studies.

Mahdi Al-Amin Muhammad Shahrour. (2011). The issue of hijab in the Qur'an. Beirut.

Al-Sadr Muhammad Sadiq. (2011). Family in Islam. Beirut: Basaer Library.

Al-Fatlawi Muhammad Kazem. (2018). Contemporary Islamic society. Beirut: Dar Hudoud.

Al-Mustafawi Muhammad Kazem. (1417 AH). One hundred jurisprudential rules. Qom supervisor: Islamic Publishing Foundation.

Al-Zubaidi Muhammad Mortada Al-Husseini. (2001). Crown of the bride. Kuwait: Ministry of Guidance and Information.

Immortal Maryam Bin Ahmed. (6 5, 2017). The suspicion raised about Muslim women's inheritance and the response to it. Studies in University Education, pages 20-37.

Bakr Maryam Abdel Salam. (32 June 2017). Women's testimony from a jurisprudential perspective. Faculty of Sharia and Law, Tanta University, pages 60-88.

Khomeini Foundation for Organizing and Disseminating the Imam's Heritage. (without). The status of women in the thought of Imam Khomeini. Damascus: Embassy of the Islamic Republic of Iran.

Shirazi Nasser. (2005). The best interpretation of the revealed Book of God. Beirut: Arab Heritage Revival House.

Abu Zaid Nasr Hamed. (1999). Circles of fear reading in women's speech. Beirut: Arab Cultural Center.

العدل في أدعية الأمام الحسين عليه السلام

بشرى زامل محمد **أ.م.د. أركان علي حسن**
Bushrazamel62@gmail.com arkanali553@gmial.com
الجامعة المستنصرية، كلية التربية، قسم علوم القرآن والتربية الإسلامية

الملخص

يعد العدل الإلهي والقضاء والقدر موضوع في غاية الأهمية إذ عليه يبنى النظام الكوني المتمثل بعدالة اللهُ سبحانه وتعالى، وقد بينا أدلته في القران والسنه وأقوال أهل البيت عليهم السلام. وفي أدعية الأمام الحسين عليه الذي يمثل صلب الموضوع الذي يدور عليه البحث، وبينا أراء الفرق. الإسلامية فيه إذ عد الأمامية والمعتزلة أصل من أصول الدين ومنهم من جعل العدل صفة من صفات الله، كما قسموا أراء الإسلامية أفعال العباد إلى ثلاث أقسام: **(التفويض)** الذي يتمثل المعتزلة **(والجبرية) ونظرية الأمر بين الأمرين وقد بينا التفاصيل في البحث.**

الكلمات المفتاحية: العدل، القضاء، القدر، الأمام الحسين عليه السلام

Justice in the supplications of Imam Hussein, peace be upon him

Bushra Zamil Muhammad Asst.Prof.Dr. Arkan Ali Hassan
bushrazamel62@gmail.com arkanali553@gmial.com
Al-Mustansiriya University,College of Education, Department of Qur'anic Sciences and Islamic Education

Summary

Divine justice, destiny, and destiny are a topic of utmost importance, as the cosmic system represented by the justice of God Almighty is built upon it, and we have explained its evidence in the Qur'an, the Sunnah, and the sayings of the People of the House, peace be upon them. In the supplications of Imam Hussein, which represents the core of the topic on which the research revolves, we explained the opinions of the groups. Islam is in it, as the Imami and Mu'tazila are considered to be one of the foundations of the religion, and some of them make justice an attribute of God. They also divided Islamic views on the actions of servants into three categories: (delegation), which represents the Mu'tazila (and Jabriyah), and the theory of the matter between the two matters, and we have explained the details in the research.

Keywords: justice, judiciary, destiny, Imam Hussein, peace be upon him

المقدمة

الحمد الله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين النبي الأمين، أبي القاسم محمد، وعلى آله الميامين، وأصحابه المحجلين، وعلى من سار على نهجهم إلى يوم الدين. وبعد...

مما لا شك فيه أن العدل الإلهي يعد من صفات الله تعالى، ولولاها لم يكن هناك أيمانا تاما في وعود الله تعالى وعهوده، ولم يكن هناك تصديق في معجزات الأنبياء والمرسلين، وقد أكد القرآن الكريم في آيات عديدة على عدم وجود أي ظلم من قبل الله سبحانه وتعالى منه قوله تعالى {أن الله لا يظلم مثقال ذرة }وقد أكد القرآن هذا في مجال التشريع والتكوين والجزاء، وتظهر مظاهر الحق والعدل الإلهي في الكتب السماوية، وأرسال الأنبياء والرسل وتطبيق أحكام الله سبحانه وتعالى، {أنا أرسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط (سورة الحديد: آية 25). ونظرًا لأهمية هذا الموضوع، فقد اهتم علماء الكلام بمفهوم العدل اهتماما كبيرا وجعلوه المعتزلة والأمامية أصل من الأصول الاعتقادية التي تأتي بعد التوحيد مباشرة. واطلق عليهم تسمية (العدلية) ولأن الله

سبحانه وتعالى عادل، فلا يمكن للصالحين أن يتساووا مع الأخيار مع الأشرار، كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيَجۡزِيَ ٱلَّذِينَ أَسَٰٓـُٔواْ بِمَا عَمِلُواْ وَيَجۡزِيَ ٱلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ بِٱلۡحُسۡنَى﴾(سورة النجم: الآية ٣١) فكل إنسان سيجزى بما عمل، وقد قسمت البحث إلى مبحثين:

المبحث الأول: يتضمن العدل الإلهي ويحتوي على المطالب التالية:

1- المطلب الأول: مفهوم العدل وآراء الفرق الإسلامية

2- المطلب الثاني: أدلة العدل في القران الكريم

3- المطلب الثالث: أدلة العدل في السنة النبوية وأقوال أهل البيت (عليهم السلام)

4- المطلب الرابع: أدلة العدل في أدعية الأمام الحسين عليه السلام

المبحث الثاني: يحتوي على المطالب التالية:

1- المطلب الأول: مفهوم القضاء والقدر وآراء الفرق الإسلامية

2- المطلب الثاني: القضاء والقدر في ادعيه الأمام الحسين عليه السلام

المبحث الأول: المطلب الأول

مفهوم العدل لغة:-

العدل: (خلاف الجور. يقال: عدل عليه في القضية فهو عادل. وبسط الوالي عدله ومعدلته. وفلان من أهل المعدلة، أي من أهل العدل (الجوهري، ١٩٨٧، صفحة 40/ ج5). هو ما قام في النفوس أَنه مُسْتقيم. والعَدْلُ: الحُكْم بالحق، يقال: هو يَقْضي بالحق ويَعْدِلُ. وهو حَكَمٌ عادِلٌ: ذو مَعْدَلة في حكمه. والعَدْلُ من الناس: المَرْضِيُّ قولُه وحُكْمُه (ابن منظور، ١٤١٤هـ). وقد جاء العدل هنا بمعنى الاستقامة في الأفعال (وأما والعدل من أسمائه تعالى، وهو مصدر أقيم مقام الاسم. وحقيقته ذو العدل وهو الذي لا يميل به الهوى فيجوز في الحكم) (الطريحي، ١٣٦٢ش، صفحة 420/ ج5). ويقصد به هنا الإنصاف وعدم الجور مفهوم العدل اصطلاحا.

العدل اصطلاحا:-

تنوعت أقوال العلماء بين المتكلمين والمحدثين والفقهاء في بيان مفهوم العدل كمصطلح، ولكنها اتفقت في معانيها ودلالاتها. وسنذكر بعضها.

العدل معناه الحكم بالعدل والحق وسمي به توسعا لأنه مصدر والمراد به العادل والعدل من الناس المرضي قوله وفعله وحكمه) (الشيخ الصدوق، (د.ت)، صفحة 208). وقيل بأن العدل (هو تنزيه ذات الباري عن فعل القبيح، الأخلال بالواجب) (الشيخ الطوسي، (د.ت)، صفحة 103) معنى التنزيه: تَنْزِيه الله تبعيدُه وتقديسُه عن الأَنداد والأَشباه، ومنزه عن القبيح أي بعيد عنه (ابن منظور، ١٤١٤هـ) ونعتقد أن من صفاته تعالى الثبوتية الكمالية أنه عادل غير ظالم، فلا يجوز في قضائه ولا يحيف في حكمه، يثيب المطيعين، وله أن يجازي العاصين، ولا يكلف عباده ما لا يطيقون ولا يعاقبهم زيادة على ما يستحقون) (المظفر، (د.ت)، صفحة 40).

معنى الفعل القبيح

لفعل القبيح: (هو الّذي يستحقّ فاعله الذّمّ، وتاركه المدح) أما معنى الواجب هو: (الّذي يستحقّ فاعله المدح، وتاركه الذّمّ) (السيوري، ١٤١٢، صفحة 75) معني الوجوب على الله تعالي إنّ قولنا "الوجوب علي الله تعالي" لا يعني أ نّه تعالى ملزم أو مقيد بأوامر غيره، بل يعني أنّنا نكتشف عن طريق التدبّر في صفات الله تعالى نّه حكيم، وتقتضي حكمته أن يفعل كذا بإرادته، لأنّ عدم فعله له يؤدّي إلي الإخلال بحكمته (الحسّون، ١٤٢٩).

فالعدل: (يراد به: الاعتقاد بأن الله سبحانه لا يظلم أحدا، ولا يفعل ما يستقبحه العقل السليم) (آل كاشف الغطاء، ١٩٩٠، صفحة 229). ولقد وردت آيات قرآنية متضمنة معنى الوجوب على الله سبحانه وتعالى منها: (كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ إِنَّهُ)[سورة الأنعام: ٥٤] والمعنى: أن الله سبحانه، أوجب على نفسه الرحمة (الفيروز آبادي، (د.ت)). (وقيل أن العدل (أمر كامن في الباطن لا اطلاع عليه حقيقة بالممكن فيه الاستدلال بالأفعال الظاهرة) (الرازي، ١٤١٢، صفحة 404/ ج4) وهذا التعريف يطلق على الذات

الإلهية والذات الإنسان واشتهر الجدل والخلاف حول مسألة العدل الإلهي بين مذاهب المسلمين من بداية القرن الثاني للهجرة، واستمر هذا الخلاف حتى أصبحت هذه المسألة علامة بارزة على أن المعتقد بها: أما من مذهب المعتزلة واطلق عليهم العدلية أو الأمامية من أتباع مذهب أهل البيت (عليهم السلام) الذي تابعو المعتزلة في القول، وقد عُدَّ العدل أصلاً من أصول مذهب الشيعة الأمامية، إذ بالعدل به يتم إثبات التوحيد وتتوقف عليه إثبات سائر الأصول من النبوة والإمامة والمعاد (الشبر، ١٤٢٤، صفحة 83). ويعتقد الشيعة الأمامية أن الأفعال في حد ذاتها تتصف بين الحسن والقبح، بغض النظر عن تكوينها أو تشريعها من الله تعالى. فهم يرون أن العقل هو الحاكم الذي يميز بين القبيح والحسن بناءً على إرادة الله تعالى. فالقبيح عند الله تعالى هو شيء قبيح يجب تجنبه ونهي عنه، والحسن هو شيء حسن يفعله الله تعالى ويأمر به. والعدل بالنسبة لهم يعني أن يأتي الحسن ويتجنب القبيح. فلا يمكن لله تعالى أن يرتكب القبيح ويترك الحسن، لأن القبيح لا يتناسب مع الكمال المطلق، وبالتالي لا يمكن أن يكون من الله تعالى. بالإضافة إلى ذلك، يحكم العقل بأن الله تعالى هو مجموع لصفات الكمال بأكملها، وخالٍ من العيوب والنقص في كل جانب من جوانب الذات والفعل. لذلك، فإن فعل القبيح مستحيل على الله تعالى (السبحاني، 1386هـ.ش).

ووافق المعتزلة قول الأمامية في العدل، واعتبروها من أصول الدين، ولهذا أطلقوا عليهم اسم العدلية. ويقصدون بالعدل قياس أحكام الله تعالى بما يقضيه العدل والحكمة. أي أن أفعاله جميعها حسنة وبناءً على هذا فقد أنكروا بعض الأمور وفرضوا وأوجبوا أمورا أخرى، فنفوا أن يكون الله خالق أفعال وقالوا:- أن العباد هم الخالقون لأفعال أنفسهم، سواء كانت خيرا أو شرا. وقالوا أيضا إن أفعال العباد كلها من حركاتهم وسكونهم إلى أقوالهم وأفعالهم وعقودهم ليست من خلق الله عز وجل، وأوجبوا على الخالق أن يفعل ما هو خير للعبادة والعناية. من مصالح العباد. وقالوا أيضاً: إن العقل مستقل عما هو خير وما هو شر، فما في العقل من خير فهو خير وما هو شر فهو شر. لقد طلبوا الثواب على فعل ما وجده العقل جيدًا، والعقاب على فعل ما وجده العقل سيئًا (الهمذاني، ١٤٢٢).

فمعناه هو ما يقتضي العقل من الحكمة، بإصدار الفعل، على وجه الصواب والمصلحة (الهمذاني، 1972).

(وأن العدل عند العدلية: هو أن الله لا يفعل ألا ما هو حسن عقلا. دليل العدل: والدليل على وجوب اتصافه بالعدل هو: انه لو لم يكن الله عادلا لكان ناقصا، والنقص منتف بالضرورة فيثبت كونه عادلا. – وأيضا لو جاز عليه فعل القبيح لجاز عليه الكذب، فيرتفع الوثوق بوعده ووعيده، وترتفع الأحكام الشرعية، وينقض الغرض المقصود من بعث الأنباء والرسل) (عبدالهادي، ١٩٩٣، صفحة 148).

بينما يرى الأشاعرة أن الله تعالى عدل في أفعاله، بمعنى أنه متصرف فيٌ ملكه ومِلكه، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فالعدل: وضع الشيء بموضعه، وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والإرادة والعلم، والظلم بضده، فلا يتصور منه جور في الحكم وظلم في التصرف (الشهرستاني، ١٤٢٠). إن الأشاعرة فسروا العدل الإلهي بصورة تؤدّي إلى نفيه، فوقف أتباع مذهب أهل البيت (عليهم السلام) بقوة أمام هذا التفسير، ودافعوا عن «العدل الإلهي» بحيث عُرفوا بالعدلية، وعُدَّ «العدل الإلهي أصلاً من أصول مذهبهم (الحسّون، ١٤٢٩، صفحة 21). يمكن طرح سؤال حول كيف يمكن حساب الأصل الأول للخصائص الأمامية والمعتزلة، وإن كانت جميع المذاهب الإسلامية تصف الله تعالى بالعدل، ولا نجد بين المسلمين من يقول إن الله ظالم وليس عادلاً؟ والجواب: ما ذكر صحيح، وأن جميع المذاهب تصف الله سبحانه وتعالى به عادل غير ظالم لكنهم يختلفون في معنى "العدال" وأنه عادل وليست جائر. اتفق الأئمة والمعتزلة على أن للعدالة مفهوم واحد ومعنى واحد. كل العقلاء وافقوا على ذلك. فمثلاً: أخذ الأبرياء من معصية المجرم ظلم يغفر الله عز وجل ونحو ذلك. كل ما يحكم عليه العقل هو خطأ، والله تعالى عليه. وعليه فالحكم عادل ويميز بين شهادته وأجزائه، وأن هذا هو العدل وهذا الظلم كله يرجع إلى العقل. أما الأشاعرة فيصفون الله سبحانه وتعالى بالعدل لكنهم لم يحددوا العدل بمفهوم واضح، بل يأتمنون ذلك على فعل الله سبحانه وتعالى، وأن كل ما صدر منه عدالة، وكل ما ينهى عنه ظلم، وبالتالي استبعدوا العقل عن القضاء في ذلك المكان.

المطلب الثاني:- أدلة العدل الإلهي في القران الكريم

إذا نظرنا إلى القرآن عن كثب، نجد أنه يدور حول محور واحد، وهو العدل في جميع الأفكار القرآنية من التوحيد إلى البعث، ومن النبوة إلى الإمامة والقيادة، ومن التطلعات الفردية إلى أهداف المجتمع.. وفلسفة القيادة والقيادة ومعيار الكمال الفردي وقياس سلامته، والعدالة القرآنية عندما يتعلق الأمر بالتوحيد أو القيادة تعطي معنى خاص للرأي (المطهري، ٢٠١٥). وقد أشارت الأدلة النقلية في

القرآن والسنة، وكذلك الأدلة العقلية على عدالة الله سبحانه وتعالى، لا يمكن استعراض كل الأدلة على العدل في القرآن لأنها تصل إلى حوالي ثلاثمائة آية، وسنعرض هنا بعضها الذي يساعدنا في فهم وجهة نظر القرآن في العدل وكيفية التعامل معه. يمكن أن يعدَّالعدل وسيلة للفصل أو القضاء بين الناس، وهذا ما يوضحه القرآن في الآية التالية: "يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون"[سورة المائدة: ٨].

هذه الآية تعبر عن أهمية العدل وضرورة أن يكون المؤمنون قوامين لله وشهداء بالقسط، وأن لا يجرموا أو ينحازوا لأي قوم على حساب عدم العدل، لأن العدل هو الأقرب للتقوى. ويجب أن يتقوا الله، فإن الله عليم بكل ما تعملون (البناء، (د.ت)، صفحة 84). قد يعني القرآن بكلمة العدل (الحق) كما في الآية {وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربي}[سورة الأنعام: ١٥٦] فليس في القول من عدل إلا الحق. يعززه تعبير ولو كان ذا قربى فالقول هنا هو بمثابة الأدلاء بالحق ولو كان على ذوى القربى ويستخدم القرآن مرادفات «العدل» مثل "القسط"، ويصور عملية العدل بواسطة الميزان الذي لا يفلت منه حبة صغيرة وبواسطة الكيل الذي يجب أن يستوفى ويبتعد عن التلاعب (البناء، (د.ت)، صفحة 86). وأشار القران اليهم بوضوح في تعالى. يقول الله تعالى في القرآن: {وأوفوا الكيل والميزان بالقسط}[سورة الأنعام: 152]، وهناك آية تشخص أمامها الأعين وتجعل الجلود ترتعش. يقول الله تعالى: "شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم"[سورة آل عمران: 18] لذا، انظر إلى القرآن الكريم وكيف يصف الله تعالى نفسه وهو يقف بالعدل والقسط. لا يوجد تقدير للعدل والقسط يمكن أن يتجاوز هذا (البناء، (د.ت)، صفحة 88). حيث يشهد الله تعالى هذه الشهادة وهو يناصر العدل في عمله ويحكم العدل في خلقه إذا أدار الأمر. العالم يخلق الأسباب والأسباب ويربط بينها ويجعل الكل يعود إليه الكدح والتكامل وركوب لوحة تلو الأخرى ووضع في طريق هذه الوجهة نعمة للاستفادة منها الإنسان في حياته المباشرة وفي طريقه إلى وجهته، لا يتكل عليه ويستقر معه، فالله يشهد. لذلك فهو شاهد عادل. جميل أن عدله يشهد لنفسه ووحدته في لا هوته، أي عدالته ثبتت من تلقاء نفسها وثبتت بوحدتها. البيان الذي أعتبره فقط في شهادة العدل الاستمرار على مستوى مسار الحياة الملازم لطريق الغريزة دون أن يميل إلى الإفراط أو الإهمال يضع الفعل في مكان خاطئ فتكون شهادته في مأمن من الكذب والحنث باليمين، فهي متأصلة. الصدق والالتزام بطريق التنشئة يقتضيان العدالة للإنسان، كنظام الحكم نفسه في العالم وما يجري بين أجزائه وهو عمله سبحانه عدل خالص (ابن كثير، ١٩٩٢). {ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ}[سورة النساء:٤٠] أن الله لا يظلم العبيد أي أنه لا يظلم أحداً من خلقه، بل هو القاضي العادل الذي لا يظلم أبداً، ويضع موازين يوم القيامة بالعدل، ويعطي كل من له حق. حقه فلا تظلم نفس في شيء. جاء في الذي رواه مسلم عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيما يروي عن ربه تبارك وتعالى: "إني حرمت على نفسي الظلم، وعلى عبادي، فلا تظالموا" (السعدي، ٢٠٠٠). ويمكن بيان أنّ العدل بالنسبة إلى الله تعالى على أنحاء ثلاثة:

1. **العدل التكويني:** وهو إعطاؤه تعالى كلّ موجود ما يستحقه ويليق به من الوجود فلا يهمل قابلية، ولا يعطل استعداداً في مجال الإفاضة والإيجاد. ومنه قوله تعالى: {الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى}[سورة الأعلى: ٢-٣] (خلق فسوى) يعني أنه خلق كل شيء، ثم جعل خليقته متساوية، ولم يجعلها متباينة ومفصولة، ولكن جعلها دقيقة ومتسقة، تدل على أنها صادرة عن عالم وأنه صنعة حكيم (الزمخشري، ١٩٦٦).
2. **العدل التشريعي:** وهو انّه تعالى لا يهمل تكليفاً فيه كمال الإنسان وسعادته، وبه قوام حياته المادية والمعنوية الدنيوية، والأخروية، كما أنّه لا يكلّف نفساً فوق طاقتها. ومنه قوله تعالى {لا يكلف الله نفسا ألا وسعها}[سورة البقرة: ٢٨٦].

أوضح – سبحانه وتعالى – بعض مظاهر رحمته تجاه عباده، فإن فالوسع هي الرحابة على ما يمكن أن يحتويه الإنسان، ولا يقيده، ولا يكلفه فيها، أي لا يحرجه بثقلها إلا بما تستوعبه طاقته، ويسهل عليه الأمر دون قدر من الطاقة والجهد. هذا إخبار عن عدل الله في التشريع والتكليف (الطبرسي، ١٤٢٠).

3. العدل الجزائي: وهو انّه تعالى لا يساوي بين المصلح والمفسد، والمؤمن والمشرك، في مقام الجزاء والعقوبة، بل يُجزي كلّ إنسان بما كسب، فيُجزي المحسن بالإحسان والثواب، والمسيء بالإساءة والعقاب، كما أنّه تعالى لا يعاقب عبداً على مخالفة التكاليف إلّا بعد البيان والإبلاغ. ومنه قوله تعالى {وما كنا معذبين حتى نبعث الرسول}[سورة الأسراء: 15] يخبرنا بعدله تعالى وأنه لا يعاقب أحدا إلا بعد ثبوت الحجة عليه بإرسال الرسول وإلزامهم بالمحاجاة. وهو العدل الجزائي وبذلك تبيَّن معنى الآية، وشهادته سبحانه (طنطاوي،

(د.ت)) على كونه قائماً بالقسط في جميع الأنحاء. وأمّا شهادة الملائكة وأُولي العلم وذلك فبتعليم منه سبحانه وقوله تعالى (وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها)[سورة الأنبياء: ٤٧] (فالمعنى أنه لا ينقص من إحسان محسن ولا يزاد في إساءة مسيء) (خطيب الري، ١٤٢٠، صفحة 176/ ج22) وأمّا سائر الآيات التي أوردناها في صدر الفصل، فهي غنية عن التفسير، لأنّها بصدد بيان أنّ العذاب في الدنيا والآخرة رهن عمل الإنسان، فلو عُذّب فإنّما (السبحاني، ١٤٢١).

المطلب الثالث ادلة العدل في السنة النبوية وأقوال أهل البيت عليهم السلام

وقد تعددت نصوص السنة النبوية التي وصفت الخالق تعالى بالعدل وتبرأ له من الظلم ومنها ما ورد عن (النبي محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم) أنه قال: (بِالْعَدْلِ قَامَت السَّمَوَات وَالْأَرْض) (المناوي، (د.ت)، صفحة 1020/ ج3)

يعني هذا أن العدل هو الأساس الذي يحافظ على توازن الكون. على سبيل المثال، إذا تغير توازن القوى الجاذبة والدافعة في الأرض، وزادت إحداهما على الأخرى، فإن الأرض ستنجذب نحو الشمس وتحترق أو تخرج عن مدارها وتتلاشى في الفضاء. هناك معنى آخر للعدل وهو احترام حقوق الناس، ويقابله الظلم الذي هو انتزاع حقوق الآخرين أو إعطاء حق لشخص ليس له حق فيه، وهذا يعني التحيز وإعطاء بعض الحق لبعضهم ومنعه عن الآخرين. بديهي أن المعنى الثاني هو الأكثر خصوصية والمعنى الأول هو الأكثر عمومية، وعلى الرغم من ذلك، المعنى الثاني هو الذي يهمنا في هذا البحث بشكل عام. معنى عدل الله هو أنه لا يسلب أحد حقه ولا يأخذه من شخص آخر ليعطيه لشخص آخر، ولا يتحيز بين الأشخاص، فهو عادل في كل معنى الكلمة (الشيرازي، 1385ش). وورد في صحيح البخاري أن النبي محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم رد على رجل شكك بعدالته(صلى الله عليه وآله وسلم)، قال: ﴿فمن يعدل إذا لم يعدل الله ورسوله﴾ (الجعفي، (د.ت)، صفحة 84/ ج7) وورد أيضا عن رسول الله صلى الله عليه وآله، أنه قال:(ما عرف الله من شبهه بخلقه، ولا وصفه بالعدل من نسب إليه ذنوب عباده) (الشيخ الصدوق، (د.ت)، صفحة 47) ويتضح لنا جليا في هذا الحديث الشريف النفي القاطع في الأيمان في عقيدة (التشبيه والجبر) (جعفريان، 1414ق) وهذه الاحاديث دلالة واضحة على عدل الله تعالى وعدم نسب أفعال الإنسان إليه وقد أشار أهل البيت عليهم السلام في أقوالهم وخطبهم إلى عدل الله تعالى ونفي الظلم عنه ومن هذه الخطب والأقوال ما ورد عن الأمام علي بن أبي طالب(عليه السلام).في خطبة له يحمد الله فيها انه قال " الذي صدق في ميعاده، وارتفع عن ظلم عباده، وقام بالقسط في خلقه، وعدل عليهم في حكمه (دخيل، ١٣٦٤، صفحة 185/ ج2 خطبة رقم(185)). وهو العدل ومما لا شك في قدرة الله على فعل كل شيء.. وأنه قادر في أقل من لحظة معينة على زرع الهداية في نفوس الضالين أو تضليل المرشدين. لكنه حاشاه من استخدام سلطته لقمع عبيده. إذا كان الإرشاد راسخًا في قلب الإنسان، فإن الله لا يظلمه بإزالة الإيمان من قلبه (المدرسي، ١٤٣٠). وسئل عن التوحيد والعدل فقال عليه السلام:(التوحيد أن لا تتوهمه، والعدل أن لا تتهمه) (دخيل، ١٣٦٤، صفحة 408/ ج4) وعن أبي عبد الله <عليه السلام انه قال:(إن الله هو العدل وإنما بعث الرسل ليدعوا الناس إلى الأيمان بالله ولا يدعوا أحد إلى الكفر) (المجلسي، ١٩٨٣، صفحة ٤٢/ ج١١) هناك عدد من الناس يتهربون من المسؤولية عن سيئاتهم في الحياة، بلوم الله تعالى على ذنوبهم، فيدّعون أن الله هو الذي يريدهم أن يرتكبوا الذنوب، ولولا إرادة الله تعالى. لم يخطئوا، لكن هذا الرأي يخالف عدل الله تعالى (المدرسي، ١٤٢٨). وروي عن الإمام الصادق عليه السلام انه قال (أن الله تبارك وتعالى لا تقدر قدرته، ولا يقدر العباد على صفته ولا يبلغون كنه علمه ولا مبلغ عظمته، وليس شيء غيره، هو نور ليس فيه ظلمة وصدق ليس فيه كذب، وعدل ليس فيه جور، ...) (الشيخ الصدوق، (د.ت)، صفحة 128) من خلا ما تقدم نستنتج أن النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم، والأئمة من أهل البيت (ع) لهم دور قيادي وفعال في تعميق العدل الإلهي. إنهم النخبة الداعية والمدركة لجميع الظروف والمنعطفات التي حذروا منها. يقدمون النصح والإرشاد للأمة لتجنب الانزلاق في الانحراف عن تأثير الأئمة المشترك. فكما قضوا حياتهم دافعين عن التوحيد وقاموا بالمناظرات والمحاجاة، فإنهم لم يتركوا قضية العدل وتأسيسها لضمان العدل والمساواة بين الناس (الشيرازي، ٢٠٠٠). وخلاصة الكلام إن الله تعالى إذا ظلم وقبح فالأمر لا يخلو من أربعة أشكال.

1- يجهل الأمر ولا يعلم أنه سيئ.

2- يعلم بها، ويضطر إليها، ولا يقدر على تركها.

3- أن يكون على علم به، ولا يضطر إليه، لكنه يحتاج إليه.

4- أن يكون على علم به، ولا يضطر إلى فعل ذلك، ولا يحتاج إليه، فيقتصر على فعل ذلك له كفاتح للشهية، عبثًا وهواية.

كل هذه الصور مستحيلة على الله تعالى وتقتضي النقص في الله تعالى كامل البحت، لذلك يجب أن نحكم أنه فوق الظلم وأنه سبحانه عادل ومنزه عن كل فعل قبيح (المظفر، (د.ت)، صفحة 41).

المطلب الرابع: مظاهر العدل في دعاء الإمام الحسين عليه السلام:

لقد أشار الإمام الحسين عليه السلام في دعوته إلى العدل الإلهي في كثير من دعاءه منها "**وإنك الحكم العدل الذي لا تجور وعدلك مهلكي ومن كل عدلك مهربي فإن تعذبني يا إلهي فبذنوبي بعد حجتك علي وإن تعف عني فبحلمك وجودك وكرمك**" (الكفعمي، ١٣٨٣، صفحة 264). أن مداخلة كلمة الحكيم في هذه العبارة تدل على الكثير وتظهر بعد التأمل في كلمة الحكمة التي اشتق منها الحكيم يتعلق الأمر بمعرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم ويقال إن من يتقن خفايا الحرف ويتقنها فهو حكيم والحكيم من أسماء الله تعالى. وجود هذه الكلمة إلى جانب كلمة (عدالة) يدل على الدقة في الحكم وعدم وجود ما هو غير عادل ومع ذلك إذا كانت دقة الحكم وعدم إهمال الصغير والكبير هذا سعياً وراء العدالة من الظالم للمظلوم لأن قلة من الخدم الذين تشبه أفعالهم أقوالهم يفلتون منها. إلا أن الجشع يمسك الإنسان بمغفرة الله وتوكله على ربه، وكما وعد عباده في كتابه المقدس على شبه قوله تعالى: {قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم، لا تيأسوا من رحمة الله}[سورة الزمر: ٥٣] الآية كما جاء في تفسيرها أن الله تعالى أمر نبيه أن يدعو العباد قبله ويدعوهم بكلمة عبادي وفيها تذكير بحجة الله تعالى للدعوة عليهم أن يعبدوه ويشجعهم على الاستجابة للدعوة وأما تذكير الحجة فيشير إلى أنهم عبيده وهو موالهم ومن حق المولى على عبده طاعته وعبادته فيحق له دعوته لطاعته. وعبادته.

ثم نراه عليه السلام يردد في كلماته "أن عدلك مهلكي ومن كل عدلك مهربي" (طاووس، 1940ق).

السؤال الذي يطرح نفسه هنا كيف تكون العدالة قاتلة وكيف ينجو العبد من العدالة؟

انه يهرب من خطاياه وذنوبه. لأن العدل يتطلب موازنة الحسنات والسيئات إذا وزنت سيئات العبد وحسناته فإنه يدين لله بالنعمة التي تغمره ليلاً ونهارًا فيشفق العبد على نفسه إذا كان حكيما لأن للبركات حساباً آخر وأين يضع الإنسان حسناته؟ وهل يضعها أمام النعم المستمرة التي لا تنتهي؟ أم وضعه أمام سيئاته التي يرتكبها بين عشية وضحاها؟ لا يمكن أن نتخيل أن عدل الله هدام ويسبب الهروب إلا بهذا المعنى. لأن عدله يختلف عن عدل عبيده لأنه حكيم ولأن السادة الحكماء مهمون تمامًا ويضعون الأشياء في مكانها الصحيح لذلك يخشى الإنسان في هذه الحالة أن يفقد توازنه إذا عامله ربه بالعدل ولم تصل إليه رحمته. ثم انتقل الإمام الحسين عليه السلام في دعاءه إلى الاعتراف بما أصدره وكان مرتبطا بما تقدم فقال "إن عاقبتني فذنبي يا مولاي بعد حجتك علي" (القيومي، ٢٠٠٠، صفحة 88).

هي لهجة المعصوم ولغته مع ربه، لهجة مليئة بالاعتراف بالذنب مع التعدي في التعبير لهجة مليئة بالتواضع والخضوع والخشوع هي منزلة العصمة وهي منزلة السيادة على العالمين، وعندما يخاطب ربه بهذه النبرة المكسورة والأنفاس تقرع في صدره يعرف من يخاطب. وأنا أعلم من يتوسل إليه. نعم هذه لهجته في تعامله مع ربه بإخلاص لا حدود له فما هي لهجتنا في حديثنا مع الخالق، ومدى إخلاصنا في عبادته؟! هي العقوبة التي يستحقها الإنسان بعد تلقيه الأدلة والنتائج عليه. وأما العواقب فهي الذنوب التي اقترفها فيستحق التعويض عنها بالعدل وأما الحجة فقد بعث الله سبحانه وتعالى رسلا وأنبياء رسلًا ونذرا ثم أنعم الله على الإنسان بقلب حافظ ولسان مفصّل ليؤدي واجبه معهم في مختلف الاتجاهات فيما بينه والله وبينه وبين الناس وبينه وهذا هو الغرض من الحجة (البحراني، ١٩٨٩). ويعد طلب العفو والاستغفار موضوع مثيرا للتساؤل خاصة مع كونه أمام معصوم مما يجعل ذلك موضوع مثيرا للتساؤل فما الذي يجعله يطلب العفو والمغفرة من الله سبحانه ويمكن الإجابة على هذ التساؤل بعدة وجوه منها.

الوجه الأول-أن استغفار المعصوم (عليه السلام) يعد نوع من أنواع العبادة كالتسبيح والدعاء، وذلك لرفع درجاتهم وليس عن ذنوب اقترفوها كما أشار المجلسي إلى هذا في باب (ابتلاء الأولياء بالبلاء)" أن استغفار النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما أنه لم يكن لحط الذنوب بل لرفع الدرجات فكذا ابتلاؤهم عليهم السلام ليست لكفارة الذنوب بل لكثرة المثوبات وعلو الدرجات" (المجلسي، (د.ت)، صفحة 351/ ج11).

الوجه الثاني:- قد يكون استغفارهم من أجل التعليم، لدلالة على حرصهم وتواضعهم

اي إنّهم يكلّمون على لسان أمّتهم ورعيّتهم، فاعترافهم بالذنوب اعتراف بذنوب أمّتهم ورعيّتهم، واستغفارهم لأجلهم، لأنّ كلّ راع مسؤول عن رعيّته، وإنّما أضافوا الذنوب إلى أنفسهم المقدّسة للاتّصال والسبب، ولا سبب أوكد ممّا بين الرسول أو الإمام عليهما السلام وبين أمّته ورعيتّه، ألا ترى أنّ رئيس القوم إذا وقع من قومه هفوة أو تقصير قام هو في الاعتذار عنهم ونسب ذلك إلى نفسه؟ وإذا أريد عتابهم وتوبيخهم وجّه الكلام إليه دون غيره منهم، وإن لم يفعل هو ذلك بل ولا شهده، وهذا وجه في الاستعمال معروف (الإربلي، (د.ت)، صفحة 328/ ج3).

الوجه الثالث:– اظهار التواضع والتذلل لله تعالى

أنّ مثل العارف يرى نفسه في نفسها باطلة متهافتة، أو يراها هالكلة في حد. ذاتها وإنّما قوامها بباريها، وعملها الطاعة بقوّة مُبديها، فكلّما أحدث شكراً لزمه شكر على شكره، وكلّ ذلك دون استحقاق من صوّره وأقدره، وبكيفيّة شكره أعلمه وأخبره؛ فأنّى يبرأ العبد من التقصير؟ وأنّى يقوم بما يستوجبه اللطيف الخبير؟ (آشتيانى، ودرايتى، و حسين، 1387ش، صفحة 200/ ج2)

الوجه الرابع:

أن استغفار الأنبياء والمعصومين كان لأممهم وشيعتهم ويمكن الاستفادة من هذا من خلال من خلال ما ذكرة محمد باقر المجلسي في شرح الرواية التي تشير إلى قوله تعالى: "إِنَّا فَتَحْنا لَكَ فَتْحاً مُبِيناً لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَما تَأَخَّرَ"[سورة الفتح: 2].

وللشيعة في تأويله أقوال: أحدها: أن المراد ليغفر لك الله ما تقدم من ذنب أمتك وما تأخر بشفاعتك وإضافة ذنوب أمته إليه للاتصال والسبب بينه وبين أمته، ويؤيده ما رواه المفضل بن عمر عن الصادق عليه السلام قال:

سأله رجل عن هذه الآية فقال: والله ما كان له ذنب ولكن الله سبحانه ضمن له أن يغفر ذنوب شيعة على ما تقدم من ذنبهم وما تأخر، وروى عمر بن يزيد عنه عليه السلام قال: ما كان له ذنب ولا هم بذنب ولكن الله حمله ذنوب شيعته ثم غفرها له (المجلسي، (د.ت)، صفحة 149/ ج8).

يبدوا لنا من خلال ما تقدم في بيان وجوه الاستغفار، أن الاستغفار لم يكن ناشئا من ارتكاب الذنوب والمعاصي وإنما هو لرفع المقام وتعليم الناس والاقتداء فيهم بطلب العفو والمغفرة من الله تعالى، ويعد استغفار المعصوم تقربا لله تعالى وللارتقاء الروحي أو الشعور بالتقصير أمام الله تعالى وان عبادتهم لا تليق بعظمته فيستغفرون منها، ويستغفرون لذنوب أممهم لأنها تنتسب اليهم.

وأشار في فقره آخري من الدعاء "إِلهِي إِنْ ظَهَرَتِ المَحاسِنُ مِنِّي فَبِفَضْلِكَ وَلَكَ المِنَّةُ عَلَيَّ وَإِنْ ظَهَرَتِ المَساوِئُ مِنِّي فَبِعَدْلِكَ وَلَكَ الحُجَّةُ عَلَيَّ" (طاووس، 1940ق، صفحة 25).

لا شك أن مصدر المحاسن في حياة الإنسان أيا كانت هي الفطرة التي فطره الله عليها. وإنما فطر الله الإنسان على نعمة الإيمان به والدينونة بنسبة العبودية له وتتفرع عن ذلك محاسن أخلاقية وسلوكية مختلفة إذن فالمحاسن الإيمانية والأخلاقية والسلوكية كلها تظهر في حياة الإنسان بفضل من الله سبحانه وتعالى، أما المساوئ فلا شك أنها مناقضة المقتضيات الفطرة التي أنعم الله بها على الإنسان إذن فهي صادرة من رعوناته يقول تعالى: {ما أصابك من حسنه من الله وما أصابك من سنة فمن نفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاك الناس رَسُولًا وَكَفَى بالله شهيدًا}[سورة النساء: ٧٩] لكن من أين جاءت الرعونات؟ إنها آتية من مصدر واحد هو الاستكبار على الحق وأساس الاستكبار في كيان المستكبر إنما هو ما قد أودَعَهُ الله فيه من نعمة الشعور بالذات كي يحمله ذلك على رعاية ذاته والاهتمام بها ورد ما يهددها من أنواع الأذية والأخطار، فهي نعمه من أجل نعمه تعالى. ولكن الشيطان عمد إليه، فنفخ فيه هذه الصفة المفيدة في أصلها وحولها في نفسه من حراسة الذات وحمايتها إلى الاستكبار على الآخرين بل إلى الاستكبار بها على الله!! يقول تعالى:{الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور}[سورة البقرة: ٢٥٧].

وكذلك في قوله {ألا تتخذوا من دوني وكيلاً"}[سورة الإسراء: ٢] ويقول: {ومن يتوكل على الله فهو حسبة}[سورة الطلاق: ٣] إذن فالمؤمن بالله ليس تائها شارداً في بقاع الأرض وليس محروماً من الكلاءة والرعاية والحماية من كل ما يهدده من السوء.

فحاشاك يا رب أن تكلني إلى نفسي وقد كفيتني رعايتي التافهة لها ما ألزمت ذاتك به من رعايتها وحمايتها في كل التقلبات والأحوال، وحاشاك أن تخلى عني وتركي للعيم، وأنا عبدك المقر لك والمعتز بشرف انتسابي بالعبودية إليك وحاشاك أن تحبيني في رجاء أطرق به بابك، وقد كنت ولا تزال إلهي الخفي بي فكيف وأنت تراني واقفاً على بابك عبوديتي متراميا على أعتابك، ملتصقاً بساحة إكرامك وجودك (فرج، ١٤٣٣).

وأشار عليه السلام بقولة "**كَمْ مِنْ طاعَةٍ بنَيْتُها وَحالَةٍ شَيَّدْتُها هَدَمَ اعْتِمادِي عَلَيْها عَدْلُكَ بَلْ أَقالَنِي مِنْها فَضْلُكَ**" (القمي، ٢٠٠٦، صفحة 435) وهكذا نحن فإن كثيراً من الطاعات التي نتصور حسن الجزاء عليها حينما توزن بميزان العدل الإلهي تجدها بلا قيمة بل الأمر أدهى من ذلك فإنها تكون عبارة عن تقصير واستخفاف بمقام الربوبية فبدلًا من الاعتماد عليها، صرنا نطلب من الله تبارك وتعالى أن يتفضل علينا بعدم المؤاخذة عليها (اليعقوبي، ١٤٣٣هـ.ق). من خلال شرح الأدعية المباركة، نلاحظ أن الإمام يؤكد على أهمية العدل الإلهي وأن أفعال الإنسان تعود إليه نفسه فإذا كانت أعماله صالحة فهي خير له وإذا كانت سيئة فهي إساءة له، كما يقول الله تعالى{قد افلح من زكاها وقد خاب من دساها}[سورة الشمس: ٩-١٠] وان البلاء الذي يصيب الإنسان هو بمثابة عدل إلهي فقد يكون في بعض الأحيان لصالحه وتصحيحه، وفي بعض الأحيان يكون أمرًا خفيًا لا تدركه العقول ولكنه يحقق مصلحتها.

المبحث الثاني: القضاء والقدر وأراء الفرق الإسلامية

توطئة

تعد مسألة القضاء والقدر من المسائل المهمة في العقيدة ومحط أنظار الناس واهتمامهم بشكل عام، وأهل الفكر والعقائد بشكل خاص وذلك لها من أهمية كبيرة في حياتهم وتحديد مصيرهم، لا يمكن إنكارها كما ان المسلمون الأوائل في عصر النبوة. كانوا يؤمنون في قضاء الله وقدره خيره وشره. وأنه يعد احد أركان الإيمان، وأن المسلمين في عصر النبي محمد (صلى الله عليه وعلى اله وسلم) شهدوا النزول ورأوا معجزات الرسول صلى الله عليه وسلم وأن الدافع الحقيقي للإيمان بقضاء الله وقدره هو سبب ينال به رضاء الله سبحانه وتعالى والأيمان بأسمائه وصفَّاتِهِ. فان الله سبحانه وتعالى، لديه من صفات، جعلت لكل حدث مقياساً وحدوداً محددة كمية وكيفية وزمنية ومكانية معينة، حيث يتحقق هذا الحدث ضمن أسباب وعلل تدريجية. ولا يخفى على أحد أن القضاء والقدر يلعبان دوراً رئيساً في حياة الإنسان ومواقفه في مواجهة الأحداث والظواهر المختلفة، وذلك بسبب اختلاف الروح الإنسانية بينهم. فيمن يرى نفسه حرا غير مقيد يتصرف بنفسه ما يشاء وبين يرى نفسه مجبورا لا يملك لنفسه ضرا ولا نفع وبين من يملك حرية في ظل القدرة الخفية والقوة غير المرئية. وقبل المناقشة بالحديث عن الطوائف التي ظهر فيها الاختلاف في عقيدة المصير داخل المجتمع المسلم. وموقف الإمام الحسين عليه السلام في ذلك يود أن نبين ما مفهوم القضاء والقدر وعلاقته بالعدل الإلهي.

المطلب الأول:- مفهوم القضاء والقدر في اللغة القضاء: قَضى في اللغة على ضُروب كلُّها ترجع إلى معنى انْقِطاعِ الشيء وتَمامِه؛ ومنه قوله تعالى: {ثم قَضَى أَجَلاً}[سورة الأنعام: ٢] معناه حَتَم بذلك وأَتَمَّه، ومنه الإِعْلام؛ ومنه قوله تعالى: وقَضَينا إلى بني إسرائيل في الكتاب}[سورة الإسراء: 4] أَي أَعْلَمْناهم إعلاماً قاطعاً، ومنه القَضاء للفَصْل في الحُكْم وهو قوله: {ولَوْلا أَجَلٌ مُسَمًّى لقُضِيَ بينهم}[سورة الشورى: ١٤] أَي لفُصِلَ الحُكْم بينهم، ومثل ذلك قولهم: قد قَضَى القاضِي (الأزهري، ١٤٢١هـ.ق، صفحة 169/ ج9). يدل القضاء على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته قال الله تعالى: (فقضاهن سبع سماوات في يومين)[سورة فصلت: ١٢] أي أحكم خلقهن. والقضاء الحكم. قال تعالى في ذكر من قال: (فاقض ما أنت قاض)[سورة طه: ٧٢] أي أصنع واحكم. ولذلك سمى القاضي قاضيا لأنه يحكم الأحكام وينفذها. وسميت المنية قضاء لأنه أمر ينفذ في ابن آدم وغيره من الخلق (ابن فارس، ١٤٠٤) أما القدر لغة:- من التقدير، وقد قدر الرحمن ما، أي جاء على المقدار. وقدرت الشيء تقديرا. أي قدرته ويقال: استقدر الله خيرا، وتقدر له الشيء، أي تهيأ. والاقتدار على الشيء: القدرة عليه (الجوهري، ١٩٨٧، صفحة 351/ ج2). (يدل على مبلغ الشيء وكنهه ونهايته. فالقدر مبلغ كل شيء. يقال قدره كذا أي مبلغه وكذلك القدر. وقدرت الشيء أقدره وأقدره من التقدير وقدرته أقدره .والقدر قضاء الله تعالى الأشياء على مبالغها ونهاياتها التي أرادها) (ابن فارس، ١٤٠٤، صفحة 62/ ج5).

مفهوم القضاء والقدر اصطلاحا:-

القضاء:(إيجاد على التمام. وقد يقال في فضل الحكم إما بالأمر أو بالخبر) (المرتضى، 1405، صفحة 179/ ج2) القدر: (إيجاد الفعل على وجه الأحكام، وبحسب المنفعة. يقال للخبر بما يكون إذا كان يجئ على مقدار ما تقدم من الخبر) (المرتضى، 1405، صفحة 180) وأن مفهوم القضاء والقدر، أن كلمة القدر تعني القياس والتقدير، وتعني قياس الشيء وجعله على قدر معين وجعل كل شيء بحد معين، وكلمة "قدر" "يعني الإتمام والفراغ من الشيء أو الأداء والحكم. والمقصود بالقدر الإلهي أن الله سبحانه وتعالى قد جعل لكل حادث بمقدار معين وكمية، وكيف، وحدود زمنية ومكانية في تحقيقها لأسباب والعوامل التدريجية، والمراد بالقدر الإلهي أن يصل بالحادث إلى مرحلته النهائية والمحتومة بعد توفر مقدماته وأسبابه وشروطه. تدريجياً، ومرتبطاً بتوافر جميع الأسباب

والشروط، وهو كما لا مفر منه ولا يقبل التغيير وهي أيضا حتمية لا تقبل التغير (اليزدي، ٢٠٠٨). من خلال شرح مفهوم القضاء والقدر لغويًا واصطلاحيًا، نلمس إلى وجود علاقة وترابط قوي بين المعنيين. يصبح اللغوي الأساس المتين للمعنى الاصطلاحي، كما هو مثل البذرة التي تبلور المعنى الاصطلاحي. بعد بيان مفاهيم القضاء والقدر لا بد من بيان اختلاف أراء المذاهب الإسلامية في هذه المسألة لإتمام الفائدة

أراء المذاهب الإسلامية في مسألة القضاء والقدر

1- مذهب التفويض

التفويض: (فَوَّضَ إليه الأَمرَ: صَيَّرَه إليه وجعَلَه الحاكم فيه. وفي حديث الدعاء: فَوَّضْتُ أَمْري إليك أَي رَدَدْتُه إليك. يقال: فَوَّضَ أَمرَه إليه إذا ردّه إليه وجعله الحاكم فيه؛ ومنه حديث الفاتحة: فَوَّضَ إِليَّ عَبْدي) (ابن منظور، ١٤١٤هـ، صفحة 210/ ج7).

ويعني بالتفويض أي أن الله تعالى فوضهم أفعالهم (الطريحي، ١٣٦٢ش). وأصحاب مسألة التفويض هم المعتزلة إذا يقولون: أن الإنسان فاعل ومبدع ومخترع وباني على الحقيقة دون المجاز (الجوزية، 2019). إذ قال القاضي عبد الجبار الهمداني احد كبار علماء المعتزلة (اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم؛ وأن الله جل وعز أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم؛ وأن من قال إن الله، سبحانه، خالقها ومحدثها، فقد عظم خطؤه) (الهمذاني، ١٩٦٢، صفحة 10/ ج8).

ثانيا _الجبرية الجبر (خلاف القدر وهو القول بأن الله يجبر عباده على فعل المعاصي) (الطريحي، ١٣٦٢ش، صفحة 240/ ج3).

الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وأضافته إلى الله سبحانه وتعالى، والجبرية أصناف فالجبرية الخالصة هي التي تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا والجبرية المتوسطة هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا فأما من اثبت للقدرة الحادثة أثرا ما في الفعل ويسمي ذلك كسبا، وأن العباد مجبورون على أعمالهم، لا قدرة لهم ولا إرادة ولا اختيار، والله وحده هو خالق أفعال العباد (الشهرستاني، ١٤٢٠). وقيل (لا فعل وَلَا عمل جبرية المتوسطة هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا فأما من أثبت لقدرة الحادثة أثرا ما في الفعل ويسمي ذلك كسبا، وأن العباد مجبورون على أعمالهم، لا قدرة لهم ولا إرادة ولا اختيار، والله وحده هو خالق أفعال العباد (أبو منصور، (د.ت)، صفحة 199). وقيل (لا فعل وَلَا عمل لَاحَدَّ غير الله تَعَالَى وإنما تنْسب الأعمال إلى المخلوقين على الْمجَاز كَمَا يُقَال زَالَت الشَّمْس ودارت الرَّحَى من غير أَن يَكُونَا فاعلين أو مستطيعين لما وصفتا بِهِ) (أبو منصور، (د.ت)، صفحة 194) ومن قال هذا القول هم الجهمية، أتباع جهم بن صفوان، الذين قالوا عن الإكراه والتكفير على الأفعال وحرمانهم من جميع القدرات، وبمعنى آخر نسبوا ارتكاب المعاصي إلى الله تعالى، وأنهم مجبرون على ارتكابها (العاملين، ١٩٩٢).

ثالثا- (ألأمر بين الآمرين)

وذهب الأمامية إلى نظرية الأمر بين الأمرين وهي مرحلة وسط بين الجبر والتفويض وتعني أن الله جل وعلاه جعل عباده مختارين في العمل والترك مع قدرته على صرفهم عما يختارون وعلى جبرهم على ما لا يفعلون (المفيد، ١٩٩٣، صفحة 47) ويعني به (أن الله تعالى أقدر الخلق على أفعالهم ومكنهم من أعمالهم، وحد لهم الحدود في ذلك، ورسم لهم الرسوم ونهاهم عن القبائح بالزجر والتخويف، والوعد والوعيد، فلم يكن بتمكينهم من الأعمال مجبرا لهم عليها، ولم يفوض إليهم الأعمال لمنعهم من أكثرها، ووضع الحدود لهم فيها وأمرهم بحسنها ونهاهم عن قبحها. فهذا هو الفصل بين الجبر والتفويض) (المحسني، ١٤٢٨) إذا كان معنى الأمر بين الأمرين هو وجود النسبتين وسلسلتي الإرسال فعل العبد فيما يتعلق بالله تعالى وفيما يتعلق بالعبد دون تزاحم أحدهما الآخر، فنجد هاتين النسبتين في آيات الذكر الحكيم: قوله تعالى: ﴿**وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى**﴾[سورة الانفال: 17] (السبحاني، (د.ت)) فنسب الرمي إلى رسول الله (صلى الله عليه وعلى آله وسلم) ثم نفاه عنه أخبر عن نفسه أنه هو الرامي، إذ كان جل ثناؤه هو الموصل المرمي به إلى الذين رموا من به المشركين، والمسبب الرمية لرسول(صلى الله عليه وعلى آله وسلم) (الطبري، (د.ت)) وكذلك دلت الروايا ت على نظرية الأمر بين الأمرين حيث روي عن رجل ممن كان شهد معه الجمل فقال:(يا أمير المؤمنين أخبرنا عن القدر فقال بحر عميق فلا تلجه قال يا أمير المؤمنين أخبرنا عن القدر قال سر الله فلا تتكلفه قال يا أمير المؤمنين أخبرنا عن القدر قال أما إذ أبيت فإنه أمر بين أمرين لا جبر ولا تفويض) (الشيخ الصدوق، (د.ت)، صفحة 112/ ج5).

ثانيا– القضاء والقدر وارتباطهما بالعدل الإلهي

ترتبط مسألة القضاء والقدر بالعدل الإلهي من ناحيتين هما:

الأولى: من ناحية دور التقدير في المصائب والشرور.

الثانية: من حيث دوره في أفعال الإنسان. وبما أنّ هاتين المسألتين ترتبطان بشكلٍ ما بغالبية المسائل المتعلّقة بالقضاء والقدر، فإنّ موضوع القضاء والقدر يتمّ بحثه في ذيل موضوع العدل الإلهي. بعد بيان مفهومهما وآراء المذاهب (الريشهري، (د.ت)).

يبدو لنا من خلال ما تقدم أن العدل يعد أساس القضاء والقدر، أي أن الله تعالى لا يظلم أحدا ولا يحاسب أنسانا على عمل لم يفعله، وأن كل ما يصيب الأنسان هو من الله تعالى وفيه حكمة الهيه.

المبحث الثاني:– مظاهر القضاء والقدر في أدعية الأمام الحسين (عليه السلام)

بعد بيان التوحيد والعدل في دعاء الأمام الحسين (عليه السلام) لابد من التطرق إلى القضاء والقدر والذي يعد جزء من العدل الإلهي، وفيه يتحقق أيمان الأنسان في الغيبيات، فالإيمان فيهما يمنح صاحبة القوة والثبات في مواجهة الظلم والاستبداد..، ورفض الشر، لذا تعد مسالة الأيمان بالقضاء والقدر من المسائل العقائدية من القضايا العقائدية الهامة التي أكدها الأمام الحسين في دعائه في مسيرة الحياتية ضد الباطل، فهو لا يخشى فرعونا ولا متكبرًا، أو طاغوتاً مستبدً، ذلك لان الناس عادةً يخافون على امرين هامين بالنسبة لهم، وهما العمر والرزق، فالعمر محتوم والرزق مقسوم من الله تعالى وحده لا شريك له، ولهذا وقف الأمام الحسين عليه السلام وأصحابه ضد الطغاة والمستبدين، ولم يهابوا قوتهم واستبدادهم، لذا تعد مسالة القضاء والقدر من المسائل الهامة التي اكد عليها الأمام الحسين عليه السلام في دعائه، حيث اشتملت أدعية (عليه السلام) على درر باهرة في مسالة القضاء والقدر، إذ قال الأمام الحسين (عليه السلام)في مطلع دعاء عرفه "الحمد لله الذي ليس لقضائهُ دافع ولا لعطائه مانع" (طاووس، 1940ق، صفحة 74/ ج2) فعند التأمل في هذه الفقرة والنظر فيها، ندرك كيف أن الأمام الحسين (عليه السلام) حمد الله سبحانه وتعالى قبل وقوع القضاء واكد بكلمات مشرقة ومشرقة تدل على التوحيد والإخلاص لله سبحانهٌ والاعتراف لله تعالى بانه ليس هناك من يمكنه دفع القضاء سواه الله سبحانه وتعالى، وانه وحده قادر على كل شيء وأشار الأمام الحسين عليه السلام في مقطع: "خر لي في قضائك وبارك لي في قدرك حتى لا احب تعجيل ما اخرت ولا تأخير ما عجلت" (طاووس، 1940ق، صفحة 78/ ج2) واجعل لي في قضائك "يعني بها العطاء في الخير أي اعطني في الأشياء وحكمك عليها الخير الذي يكون افضل ما يعطي الله في الأمر اذا قررت لي فيه الخير "وبارك لي في قدرك" أي زدني البركة في قدرتك، أي زدني في تقديرك للأمور رزقاً وغيرها (المازندراني، ٢٠٠٠) وأشار الأمام الحسين (عليه السلام) بطلب التغلب على الهوى بقوله: "اللهي أن القضاء والقدر يمنيني، وان الهوى بوثائق الشهوى أسرني فكن أنت النصير لي حتى تنصرني وتبصرني، واغني بفضلك" (طاووس، 1940ق، صفحة 351) فنسب الفعل إلى القضاء والقدر يعني بطمع الأنسان فيما عند الله سبحانه وتعالى، فاذا طمع الأنسان فيما عند الله عمل من اجل ذلك العمل الصالح الذي يصل به إلى الغاية السامية، ولكن فضلاً عن ذلك فان الهوى ياسر الأنسان بحبال الشهوى والهوى كما ذكر الأمام الحسين (عليه السلام) "وان الهوى بوثائق الشهوة أسرني" (طاووس، 1940ق، صفحة 351) اسر الهوى والشهوة هما من علائق الدنيا المادية البحتة، فهما يصرفان الأنسان عن الطاعة التي توصله إلى المراتب العالية، والتي يندفع الأنسان اليها بدافع القضاء والقدر –كما اسلفنا– والهوى والشهوة يمنعان الأنسان من بلوغ المراتب بصرفه عن العمل بها فيحدث بذلك التناقض بين اتجاهين مختلفين للعمل للدرجات العالية، ودافع الهوى والشهوة يمنعان الأنسان من ذلك، ولا نعني بهذا الذكر الهوى والشهوة المحرمة، أو الهوى الذي يردي الأنسان إلى مهاوي الردى ولكن يعني بها الشهوات المباحة إذ تعلق الأنسان بها وافرط في ممارستها، فانه ينصرف عن جديات الأمور ومعاليها في الحياة الدنيا (البحراني، ١٩٨٩) فالهوى عندما يؤسر بوثائق الشهوى يحتمل أن يكون:–

1– أن هذا الأمر بزيادة تعلق الأنسان بزينة الأنسان وشهواتها، ونقصد المباح من ذلك _فهي وان كانت مباحة وغير محرمة الا أن بتتبعها يفرط في شيء كثير من أمور الدنيا في جوانب أخرى، وكذلك في أمور الأخرة

2– وأما أن تكون هذه الشهوات من المحرمات، وهذا غير وارد بالنسبة أليه (عليه الصلاة والسلام) – كمعصوم؛ لان الأشياء المحرمة لا تنسب ألا لمن كانت نسبتها أليه محتملة (البحراني، ١٩٨٩، صفحة 264).

ثم طلب النصر من ربه بتلك الصيغة التي تخصص النصر والناصر، ومعنى ذلك انه لا يأتي ألا من عنده، فقال (عليه السلام):-"فكن أنت النصير لي، حتى تنصرني وتبصرني" (طاووس، 1940ق، صفحة 351).

وفي دعاء له عليه السلام في ليلة القدر

"اللَّهُمَّ اجْعَلْ فِيمَا تَقْضِي وَتُقَدِّرُ مِنَ الْأَمْرِ الْمَحْتُومِ وَفِيمَا تَفْرُقُ مِنَ الْأَمْرِ الْحَكِيمِ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ مِنَ الْقَضَاءِ الَّذِي لَا يُرَدُّ وَلَا يُبَدَّلُ أَنْ تَكْتُبَنِي مِنْ حُجَّاجِ بَيْتِكَ الْحَرَامِ الْمَبْرُورِ حَجُّهُمُ الْمَشْكُورِ سَعْيُهُمُ الْمَغْفُورِ ذُنُوبُهُمُ الْمُكَفَّرِ عَنْهُمْ سَيِّئَاتُهُمْ وَاجْعَلْ فِيمَا تَقْضِي وَتُقَدِّرُ أَنْ تُطِيلَ عُمُرِي وَتُوَسِّعَ عَلَيَّ فِي رِزْقِي وَتُقَدِّرَ لِي فِي جَمِيعِ أُمُورِي مَا هُوَ خَيْرٌ لِي فِي دُنْيَايَ وَآخِرَتِي يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ" (المجلسي، ١٤٢٣هـ.ق، صفحة 127).

أشار الأمام الحسين (عليه السلام) بوضوح إلى الأمور التالية:-

1- طلب الحج والمغفرة من الله سبحانه وتعالى في ليلة القدر لما لها من أهمية خاصة في استجابة الدعاء

2- طلب إطالة العمر، والسعة في الرزق لما لهما من أهمية بالغة في حياة للفرد.

من خلال بيان ما تقدم نلاحظ بوضوح أن الأمام الحسين (عليه السلام) قدم مطالب الآخرة (المغفرة والحج) على مطالب الأنسان الدنيوية الرزق وإطالة العمر. فان من صفات النفس البشرية حب المال والبقاء وان ذكر المطالب الدنيوية ليلائم في دعائه طبيعة النفس البشرية، إما الأمام الحسين عليه السلام لا يخفى إن هدفه هو الوصول إلى الله تعالى، وهذا واضح في دعائه وهو في اشد البلاء في واقعة الطف في المناجاة قبيل شهادته روى أنه بقي الحسين (عليه السلام) ثلاث ساعات من النهار ملطخا بدمه، رامقا بطرفه إلى السماء وينادى: "يا الهي! صبرا على قضائك ولا معبود سواك، يا غياث المستغيثين" (القيومي، ٢٠٠٠، صفحة 100).

بلى هذا هو التوكل والتسليم الخالص لأمر الله تعالى، فلم يسال الأمام الحسين عليه السلام رد القضاء وهو في أخر لحظاته والبلاء محيط به فقد جميع أهل بيته ولم يبقَ سوى النساء، وإنما سال الله تعالى الصبر على نزول القضاء، ولم يجزع على ما حل به بل وصف البلاء بالوصف الحسن بدعاء أخر بقوله "حسن البلاء قريب اذا دعيت، محيط بما خلقته فكان قادر على الدعاء برفع البلاء ألا انه لم يدعُ بل وصفه بالبلاء الحسن بدعائه" حسن البلاء، قريب إذا دعيت، محيط بما خلقته. قابل التوبة لمن تاب إليك، قادر على ما أردت، ومدرك ما طلبت، وشكور إذا شكرت، وذاكر إذا ذكرت، أعدك محتاجا، وارغب إليك فقيرا، وافزع إليك خائفا، وابكي إليك مكروبا وأستعين بك ضعيفا وأتوكل عليك كافيا. احكم بيننا وبين قومنا، فإنهم غرونا وخذلونا وغدرونا بنا وقتلونا، ونحن عترة نبيك وولد حبيبك محمد بن عبد الله، الذي اصطفيته بالرسالة وائتمنته" (طاووس، 1940ق، صفحة 304/ ج3) فقد كان الأمام الحسين عليه السلام. عند اليقين التام لله والتسليم المطلق اذ يقول قريب اذا دعيت لكن قام بما هو عليه، فبالرغم من ذلك لم يدع ُبرد القضاء وقام بتكليفه وبما هو عليه وطلب من الله أن يحكم بينه وبينه قومه ولم يدعُ عليهم الدعاء المباشر لينزل عليهم العذاب، وان دعاء في بعض المواقف على بعض الأشخاص لأنه كان يعلم انهم يملكون الإرادة والاختيار المطلق لمحاربة وقتل الأمام الحسين عليه السلام. فنتعلم من الأمام الحسين الصبر والرضاء والتوكل على الله تعالى.

الخاتمة

أهم النتائج التي توصلنا إليها

1- العدل: هو تنزيه الله عن الفعل القبيح وعن أي ظلم، وانتفاء أي ظلم ينسب إلى الله العدل اسم من أسماء الله الحسنى، وحقيقته أن الله عادل، أي لا يميل به الهوى فيحكم بالجور.

2- إن الله تعالى أكثر عدلاً من أن يُكَلِّفَ العباد بما لا يُطَاقون، وقد أثبت ذلك بالأدلة المنقولة من القرآن الكريم والسنة النبوية وأقوال أهل البيت عليهم السلام واكد ذلك دعاء الأمام الحسين عليه السلام.

3- انطلق الإمام الحسين (عليه السلام) في إثبات عدالة الله سبحانه وتعالى من القرآن والسنة إذ اقتبس معظم ادعيته منها.

4- نلتمس ن خلال بيان مفهوم القضاء، والقدر، إلى وجود علاقة وترابط قوي بين المعنين، إذ يعد المعنى اللغوي الأساس المتين للمعنى الاصطلاحي، اذ يمثل البذرة التي تبلور المعنى الاصطلاحي.

5- أن القضاء والقدر على ضوء الأسباب والمسببات يعد ضرورة حتمية عن وجود الشيء، عند تحقيق علته التامة..

6- تنقسم آراء المذاهب في حيث أفعال الإنسان في القضاء والقدر على ثلاثة أقسام. بعضهم يرون أن أفعال الإنسان هي من الله فقط، وبعضهم يرون أنها من الإنسان فقط، والبعض الآخر يرون أن الأمر مشترك.

7- القول الأول الذين قالوا (بنظرية التفويض) في أفعال العباد أي العبد هو المسؤول على اكتساب أفعاله فقط.

8- القول الثاني الذين قالوا (بنظرية الجبر) أي أن العبد مجبور في جميع أفعاله من الله.

9- القول الثالث الذين قالوا بنظرية الأمر بين الأمرين أي أن أفعال العبد أمر مشترك بين الله تعالى وبين العبد. والفرق بينهم أن المعتزلة نسبوا الأفعال الأنسان فقط ولا دخل لله فيها وهذا غير منصف بقدرة الله تعالى، وأما الجبرية نسبوا الأفعال لله فقط وهذا غير منصف بعدالة الله بوضع يوم الحساب والجزاء، أما الأمامية فالأمر مشترك ويعتبر اصح الآراء عقلا، وذلك لان الله منح الأنسان من جزء من قدرته.

10- لم يسال الأمام الحسين عليه السلام. في دعائه رد القضاء وسال الله تعالى الصبر عليه.

11- وصف الأمام الحسين عليه السلام البلاء الذي نزل فيه في كربلاء مع أهل بيته بالبلاء الحسن.

12- وفي النهاية أن التعمق في القضاء والقدر يعد بحر عميق – لا يتيسر إلا للأوحد.

المصادر والمراجع

آبادي، الفيروز. ((د.ت)). *القاموس المحيط*. بيروت: دار العلم للجميع.

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا. (١٤٠٤). معجم *مقاييس اللغة*. (تحقيق: عبد السلام محمد هارون، المحرر) مكتبة الإعلام الإسلامي.

ابن كثير. (١٩٩٢). *تفسير القرآن العظيم*. (تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، المحرر) بيروت : دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن على أبو الفضل جمال الدين الأنصاري الرويفعى الإفريقى. (١٤١٤هـ). *لسان العرب* (المجلد الثالثة). بيروت: دار صادر.

أبو منصور، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني. ((د.ت)). *الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية* (المجلد 2). بيروت: دار الآفاق الجديدة.

الإربلي، علي بن عيسى بن أبي الفتح. ((د.ت)). *كشف الغمة في معرفة الائمة (ع)*. (تحقيق:الكوثر، علي، المحرر) المجمع العالمي لاهل البيت (عليهم السلام).

الأزهري، أبي منصور محمد بن أحمد. (١٤٢١هـ.ق). *تهذيب اللغة* (المجلد 1). بيروت: دار احياء التراث العربي .

آشتيانى، سليمانى، مهدى ودرايتى، و محمد حسين. (1387ش). *مجموعه رسائل در شرح احاديثى از كافى* (المجلد 1). (محقق/ مصحح: سليمانى آشتيانى، مهدى ودرايتى، محمد حسين، المحرر) قم سال چاپ: دار الحديث، مكان چاپ.

آل كاشف الغطاء، الشيخ محمد الحسين. (١٩٩٠). *أصل الشيعة وأصولها مقارنة مع المذاهب الأربعة* (المجلد 1). بيروت : دار الأضواء للطباعة والنشر.

البحراني، عباس أحمد الرئيس الدرازي. (١٩٨٩). *أصول المعرفة في شرح دعاء عرفة للإمام الحسين "عليه السلام"* (المجلد 1). المنامة: منشورات مكتبة العلوم العامة الحاج عبد العزيز الشهابي وأولاده ص.ب: ٥٧١٣ .

البناء، جمال. ((د.ت)). *نظرية العدل في الفكر الأوربي والإسلامي*. منظمة اسلا مكول.

جعفريان، الشيخ رسول. (1414ق). *الحياة الفكرية والسياسية لأئمة أهل البيت (ع)* (المجلد 1). بيروت: دار الحق.

الجعفي، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري. ((د.ت)). *صحيح البخاري، رقم الحديث (6144)*.

الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم. (2019). *شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل* (المجلد 2). (تحقيق: زاهر بن سالم بَلفقيه راجعه: سليمان بن عبد الله العمير – أحمد حاج عثمان، المحرر) الرياض: دار عطاءات العلم.

الحسّون، علاء. (١٤٢٩). *العدل عند مذهب أهل البيت (عليهم السلام)* (المجلد 1). المعاونية الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت(عليهم السلام).

دخيل، علي محمد علي. (١٣٦٤). *نهج البلاغة خطب الإمام علي (ع)* (المجلد 1). دار المرتضى.

الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين خطيب الري. (١٤٢٠). *مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)* (المجلد 2). بيروت : دار إحياء التراث العربي.

الرازي، فخر الدين. (١٤١٢). *المحصول* (المجلد 2). (تحقيق: دكتور طه جابر فياض العلواني، المحرر) بيروت: مؤسسة الرسالة.

الريشهري، محمد. ((د.ت)). *موسوعة العقائد الإسلامية* (المجلد 3). قم: مؤسسة علمى فرهنگى دار الحديث، سازمان چاپ ونشر.

الزمخشري. (١٩٦٦). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*. شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، عباس ومحمد محمود الحلبي وشركاهم – خلفاء.

السبحاني، الشيخ جعفر. ((د.ت)). *محاضرات في الإلهيات* (المجلد 1). قم: مؤسسة الإمام الصادق (ع).

السبحاني، الشيخ جعفر. (1386هـ.ش). *العقيدة الإسلاميه على ضوء مدرسة أهل البيت (ع)* (المجلد 3). قم: موسسه امام صادق عليه السلام.

السبحاني، الشيخ جعفر. (١٤٢١). *مفاهيم القرآن (العدل والامامة)* (المجلد 4). قم: مؤسسه الامام الصادق (ع).

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. (٢٠٠٠). *تيسير الكريم الرحمن في كلام المنان*. (تحقيق: ابن عثمين، المحرر) مؤسسة الرسالة.

السيوري، المقداد. (١٤١٢). *الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد* (المجلد 1). مجمع البحوث الإسلامية.

الشبر، السيد عبد الله. (١٤٢٤). *حق اليقين في معرفة أصول الدين* (المجلد 2). قم: أنوار الهدى.

الشهرستاني. (١٤٢٠). *الملل والنحل* (المجلد 2). (تحقيق: محمد سيد كيلاني، المحرر) بيروت: دار المعرفة.

الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن بابوي. ((د.ت)). *التوحيد* (المجلد 1). (تحقيق/ مصحح: هاشم حسينى طهرانى، المحرر) قم: جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية.

الشيخ الطبرسي. (١٤٢٠). *تفسير جوامع الجامع* (المجلد 1). (تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، المحرر) مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

الشيخ الطوسي. ((د.ت)). *الرسائل العشر*. بقم المشرفة: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.

الشيخ المفيد. (١٩٩٣). *تصحيح اعتقادات الإمامية* (المجلد 2). (تحقيق: حسين درگاهي، المحرر) بيروت: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع.

الشيرازي، الشيخ ناصر مكارم. (1385ش). *دروس في العقائد الإسلامية* (المجلد 3). قم : مدرسه امام على بن ابى طالب ع.

الشيرازي، ناصر مكارم. (٢٠٠٠). *اصول العقائد للشباب* (المجلد 3). بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر.

طاووس، السيد ابن. (1940ق). *إقبال الأعمال (ط. ق)*. (تحقيق محقق/ مصحح: ندارد، المحرر) دار الكتب الإسلاميه.

الطبري، محمد بن جرير. ((د.ت)). *جامع البيان عن تأويل آي القرآن* (المجلد 2). (تحقيق: حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر، المحرر) القاهرة: مكتبة ابن تيمية.

الطريحي، الشيخ فخر الدين. (١٣٦٢ش). *مجمع البحرين* (المجلد 2). شهريور ماه: مرتضوي.

طنطاوي، سيد محمد. ((د.ت)). *التفسير الوسيط للقران الكريم*.

العاملين، الشيخ حسن مكي. (١٩٩٢). *بداية المعرفة* (المجلد 1). الدار الإسلامية بيروت.

عبدالهادي. (١٩٩٣). *خلاصة علم الكلام* (المجلد 2). بيروت: دار المؤرخ العربي.

الفارابي، أبو نصر إسماعيل بن حماد (ت٣٩٣هـ) الجوهري. (١٩٨٧). *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية* (المجلد 4). (تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، المحرر) بيروت: دار العلم للملايين.

فرج، مرتضى. (١٤٣٣). *شرح دعاء الامام الحسين عليه السلام يوم عرفة* (المجلد 1). دار الفكر.

القمي، الشيخ عباس. (٢٠٠٦). *مفاتيح الجنان* (المجلد 3). (تحقيق تعريب: السيد محمد رضا النوري النجفي، المحرر) مكتبة العزيزي – قمردمك.

القيومي، محمد جواد. (٢٠٠٠). *الصحيفة الحسينية* (المجلد 1). بيروت: دار المرتظى للطباعة والنشر.

الكفعمي، الشيخ إبراهيم. (١٣٨٣). *البلد الأمين والدرع الحصين*. مكتبة الصدوق – طهران – بازار سراى اردبيهشت.

المازندراني، مولي محمد صالح. (٢٠٠٠). *شرح أصول الكافي* (المجلد 1). (تحقيق: الميرزا أبو الحسن الشعراني/ ضبط وتصحيح: السيد علي عاشور، المحرر) بيروت: دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع.

المجلسي، العلامة محمد باقر. (١٤٢٣هـ.ق). *زاد المعاد* (المجلد 1). (تحقيق: محقق/ مصحح: اعلمى، علاء الدين، المحرر)

المجلسي، محمد باقر المجلسي العلامة. (١٩٨٣). *بحار الأنوار* (المجلد 2). بيروت: مؤسسة الوفاء.

المجلسي، محمد باقر. ((د.ت)). *مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول* (المجلد 2). (تحقيق: إخراج ومقابلة وتصحيح السيد جعفر الحسيني، المحرر) دار الكتب الإسلامية.

المحسني، الشيخ محمد آصف. (١٤٢٨). *صراط الحق في المعارف الإسلامية والأصول الإعتقادية* (المجلد 1). قم: ذوى القربى.

المدرسي، السيد محمد تقي. (١٤٢٨). *أصول العقائد وأحكام التقليد والبلوغ* (المجلد چهارم). قم: انتشارات محبان الحسين(ع).

المدرسي، السيد محمد تقي. (١٤٣٠). *البيان الاسلامي (أحاديث في العقيدة)* (المجلد 1). قم: انتشارات محبان الحسين(ع).

المرتضى، الشريف. (1405). *رسائل الشريف المرتضى*. (تحقيق تقديم: السيد أحمد الحسيني/ إعداد: السيد مهدي الرجائي، المحرر) قم: دار القرآن الكريم.

المطهري، مرتضى. (٢٠١٥). *العدل الالهي* (المجلد 2). بيروت: دار الارشاد للطباعة والنشر.

المظفر، الشيخ محمد رضا. ((د.ت)). *عقائد الإمامية*. قم: انتشارات أنصاريان.

المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي. ((د.ت)). *الفتح السماوي بتخريج أحاديث القاضي البيضاوي*. (المحقق: أحمد مجتبى، المحرر) الرياض: دار العاصمة.

الهمذاني، القاضي عبد الجبار. (١٤٢٢). *شرح الأصول الخمسة* (المجلد 1). بيروت: دار احياء التراث العربي.

الهمذاني، القاضي عبد الجبار. (١٩٦٢). *المغني في أبواب التوحيد والعدل*. قاهره: الدار المصرية.

الهمذاني، القاضي عبد الجبار. (1972). *المنية والأمل*. اسكندريه: دار المطبوعات الجامعية.

اليزدي، محمد تقي المصباح. (٢٠٠٨). *دروس في العقيدة الإسلامية* (المجلد 8). بيروت: شبكة الفكر دار الرسول (صلى الله عليه وعلى آله وسلم).

اليعقوبي، الشيخ محمد. (١٤٣٣هـ.ق). *خطاب المرحلة* (المجلد 1). النجف الاشرف: دار الصادقين.

Sources and references

Abadi, Al-Fayrouz. ((DT)). Ocean dictionary. Beirut: Dar Al-Ilm All.

Ibn Faris, Ahmed bin Faris bin Zakaria. (1404). Dictionary of language standards. (Investigated by: Abdul Salam Muhammad Haroun, editor) Islamic Media Library.

Ibn Kathir. (1992). Interpretation of the Great Qur'an. (Investigated by: Youssef Abdel Rahman Al-Maraashli, editor) Beirut: Dar Al-Ma'rifa for Printing, Publishing and Distribution.

Ibn Manzur, Muhammad bin Makram bin Ali Abu al-Fadl Jamal al-Din al-Ansari al-Ruwaifi al-Ifriqi. (1414 AH). Lisan al-Arab (Volume Three). Beirut: Dar Sader.

Abu Mansour, Abdul Qaher bin Taher bin Muhammad bin Abdullah Al-Baghdadi Al-Tamimi Al-Asfaraini. ((DT)). The difference between the sects and the statement of the surviving group (Volume 2). Beirut: New Horizons House.

Al-Irbali, Ali bin Issa bin Abi Al-Fath. ((DT)). Revealing the darkness in knowing the Imams (peace be upon him). (Edited by: Al-Kawthar, Ali, editor) The International Council of Ahl al-Bayt (peace be upon them).

Al-Azhari, Abu Mansour Muhammad bin Ahmed. (1421 AH). Refinement of the language (Volume 1). Beirut: Arab Heritage Revival House.

Ashtiani, Soleimani, Mahdi Wadarayati, and Muhammad Hussein. (1387 AH). Collection of letters explaining my hadiths Az Kafi (Volume 1). (Reviewer/editor: Soleimani Ashtiani, Mahdi Wa Darayati, Muhammad Hussein, editor) Qom Sal Chaab: Dar al-Hadith, Chaab's place.

Al Kashif Al-Ghita, Sheikh Muhammad Al-Hussein. (1990). The origin of Shiism and its origins in comparison with the four sects (Volume 1). Beirut: Dar Al Adwaa for Printing and Publishing.

Al-Bahrani, Abbas Ahmed, the Drazi president. (1989). Fundamentals of Knowledge in Explanation of the Supplication of Arafah by Imam Hussein, peace be upon him (Volume 1). Manama: General Science Library Publications, Haj Abdul Aziz Al-Shehabi and Sons, P.O. Box: 5713.

Construction, beauty. ((DT)). The theory of justice in European and Islamic thought. Isla Makool Organization.

Jafarian, Sheikh Rasoul. (1414 BC). The intellectual and political life of the Imams of Ahl al-Bayt (peace be upon them) (Volume 1). Beirut: Dar Al-Haq.

Al-Jaafi, Abu Abdullah Muhammad bin Ismail Al-Bukhari. ((DT)). Sahih Al-Bukhari, Hadith No. (6144).

Al-Jawziyya, Abu Abdullah Muhammad bin Abi Bakr bin Ayoub Ibn Qayyim. (2019). Shifa al-Ail in matters of predestination, destiny, wisdom, and reasoning (Volume 2). (Investigated by: Zaher bin Salem Belfaqih, reviewed by: Suleiman bin Abdullah Al-Omair - Ahmed Haj Othman, editor) Riyadh: Dar Attaat Al-Ilm.

Al-Hassoun, Alaa. (1429). Justice according to the doctrine of Ahl al-Bayt (peace be upon them) (Volume 1). Cultural assistant to the International Assembly of Ahl al-Bayt (peace be upon them).

Dakhil, Ali Muhammad Ali. (1364). Nahj al-Balagha Sermons of Imam Ali (peace be upon him) (Volume 1). Dar Al-Murtaza.

Al-Razi, Abu Abdullah Muhammad bin Omar bin Al-Hasan bin Al-Hussein Al-Taymi Al-Razi, nicknamed Fakhr Al-Din, the Khatib Al-Ray. (1420). Keys to the Unseen (The Great Interpretation) (Volume 2). Beirut: Dar Revival of Arab Heritage.

Al-Razi, Fakhr al-Din. (1412). The crop (Vol. 2). (Investigated by: Dr. Taha Jaber Fayyad Al-Alwani, editor) Beirut: Al-Resala Foundation.

Al-Rishahri, Muhammad. ((DT)). Encyclopedia of Islamic Beliefs (Volume 3). Qom: Ilmi Farhangi Foundation, Dar Al-Hadith, Sazman Company and Publishing.

Al-Zamakhshari. (1966). Exploring the mysterious facts of revelation and the eyes of the sayings in the aspects of interpretation. Mustafa Al-Babi Al-Halabi and Sons Library and Printing Company in Egypt, Abbas and Muhammad Mahmoud Al-Halabi and their partners - successors.

Al-Subhani, Sheikh Jaafar. ((DT)). Lectures on Divinity (Volume 1). Qom: Imam Sadiq (peace be upon him) Foundation.

Al-Subhani, Sheikh Jaafar. (1386 AH). Islamic doctrine in light of the school of Ahl al-Bayt (peace be upon him) (Volume 3). Qom: Founded by Imam Sadiq, peace be upon him.

Al-Subhani, Sheikh Jaafar. (1421). Concepts of the Qur'an (Justice and Imamate) (Volume 4). Qom: Imam al-Sadiq (peace be upon him) Foundation.
Al-Saadi, Abdul Rahman bin Nasser. (2000). Taysir Al-Karim Al-Rahman in the words of Al-Mannan. (Investigation: Ibn Uthman, editor) Al-Resala Foundation.
Al-Siuri, Al-Miqdad. (1412). Reliance in explaining the duty of belief (Volume 1). Islamic Research Academy.
Al-Shabar, Mr. Abdullah. (1424). The right to certainty in knowing the fundamentals of religion (Volume 2). Qom: Anwar al-Huda.
Al-Shahrastani. (1420). Boredoms and Bees (Volume 2). (Investigated by: Muhammad Sayyid Kilani, editor) Beirut: Dar Al-Ma'rifa.
Sheikh Al-Saduq, Muhammad bin Ali bin Babuwi. ((DT)). Monotheism (Vol. 1). (Verified/corrected by: Hashem Hosseini Tehrani, editor) Qom: The group of teachers in the seminary.
Sheikh Tabarsi. (1420). Tafsir Jami' Al-Jami' (Volume 1). (Investigation: Islamic Publishing Foundation, Editor) Islamic Publishing Foundation affiliated with the Teachers' Community in Qom Al-Mosharafa.
Sheikh Tusi. ((DT)). The ten messages. Qom Al-Musharafa: Islamic Publishing Foundation affiliated with the Teachers Group.
Sheikh Al-Mufid. (1993). Correction of Imami Beliefs (Volume 2). (Investigated by: Hussein Dargahi, editor) Beirut: Dar Al-Mufid for Printing, Publishing and Distribution.
Al-Shirazi, Sheikh Nasser Makarem. (1385 Sh). Lessons in Islamic Beliefs (Volume 3). Qom: Imam Ali bin Abi Talib's school.
Al-Shirazi, Nasser Makarem. (2000). Fundamentals of Doctrines for Youth (Volume 3). Beirut: Dar Al-Hadi for Printing and Publishing.
Tawoos, Mr. Ibn. (1940 BC). Iqbal Business (Iqbal). (Verified investigation/corrector: Nadard, editor) Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah.
Al-Tabari, Muhammad bin Jarir. ((DT)). Jami' al-Bayan on the interpretation of verses of the Qur'an (Volume 2). (Investigation: Verified and annotated by Mahmoud Muhammad Shaker, editor) Cairo: Ibn Taymiyyah Library.
Al-Tarihi, Sheikh Fakhr Al-Din. (1362 A.M.). Bahrain Complex (Volume 2). Shahrivar Mah: Mortazavi.
Tantawi, Sayed Muhammad. ((DT)). Intermediate interpretation of the Holy Quran.
Workers, Sheikh Hassan Makki. (1992). The Beginning of Knowledge (Volume 1). Dar Al-Islamiyya, Beirut.
Abdel Hady. (1993). Abstract of theology (Vol. 2). Beirut: Dar Al-Arabi Historian.
Al-Farabi, Abu Nasr Ismail bin Hammad (d. 3393 AH) Al-Jawhari. (1987). Sahih Taj al-Lughah and Sahih Arabic (Volume 4). (Investigated by: Ahmed Abdel Ghafour Attar, editor) Beirut: Dar Al-Ilm Lilmalayin.
Faraj, Mortada. (1433). Explanation of the supplication of Imam Hussein, peace be upon him, on the Day of Arafat (Volume 1). Dar Al-Fikr.
Al-Qummi, Sheikh Abbas. (2006). Keys to Heaven (Volume 3). (Arabization verification: Mr. Muhammad Redha Al-Nouri Al-Najafi, editor) Al-Azizi Library - Qamar Damak.
Al-Qayumi, Muhammad Jawad. (2000). Al-Hussaini newspaper (Volume 1). Beirut: Dar Al-Murtaza for Printing and Publishing.
Al-Kafami, Sheikh Ibrahim. (1383). The safe country and the fortified shield. Al-Sadouk Library - Tehran - Saray Ardibehesht Bazaar.
Al-Mazandarani, Mawli Muhammad Saleh. (2000). Explanation of the Principles of Al-Kafi (Volume 1). (Investigation: Al-Mirza Abu Al-Hassan Al-Shaarani / Editing and correction: Al-Sayyid Ali Ashour, editor) Beirut: Arab Heritage Revival House for Printing, Publishing and Distribution.
Al-Majlisi, the scholar Muhammad Baqir. (1423 AH). Zad Al-Ma'ad (Volume 1). (Investigation: Verified/Corrected: I know, Aladdin, editor)
Al-Majlisi, Muhammad Baqir Al-Majlisi, the scholar. (1983). Bihar Al-Anwar (Volume 2). Beirut: Al-Wafa Foundation.

Al-Majlisi, Muhammad Baqir. ((DT)). Mirror of Minds in Explanation of the News of the Prophet's Family (Volume 2). (Investigation: Directed, interviewed and corrected by Mr. Jaafar Al-Husseini, editor) Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah.

Al-Mohseni, Sheikh Muhammad Asif. (1428). The Path of Truth in Islamic Knowledge and Belief Principles (Volume 1). Qom: relatives.

Al-Mudarrisi, Mr. Muhammad Taqi. (1428). Fundamentals of Beliefs and Rulings of Imitation and Adulthood (Vol. Chaharm). Qom: Publications of Mahban Al-Hussein (peace be upon him).

The teacher, Mr. Muhammad Taqi. (1430). The Islamic Statement (Discourses on Doctrine) (Volume 1). Qom: Publications of Mahban Al-Hussein (peace be upon him).

Al-Murtada, Al-Sharif. (1405). Messages of Sharif Al-Murtada. (Investigation submitted by: Mr. Ahmed Al-Husseini / Prepared by: Mr. Mahdi Al-Rajai, editor) Qom: Dar Al-Qur'an Al-Karim.

Al-Mutahhari, Mortada. (2015). Divine Justice (Vol. 2). Beirut: Dar Al-Irshad for Printing and Publishing.

Al-Muzaffar, Sheikh Muhammad Redha. ((DT)). Imami doctrines. Qom: Ansarian Publications.

Al-Manawi, Zain al-Din Muhammad, called Abd al-Raouf bin Taj al-Arifin bin Ali. ((DT)). Al-Fath Al-Samaawi with the graduation of Al-Qadi Al-Baydawi's hadiths. (Investigator: Ahmed Mujtaba, Editor) Riyadh: Dar Al-Asimah.

Al-Hamdhani, Judge Abdul-Jabbar. (1422). Explanation of the Five Principles (Volume 1). Beirut: Arab Heritage Revival House.

Al-Hamdhani, Judge Abdul-Jabbar. (1962). Al-Mughni in the chapters on monotheism and justice. Cairo: Egyptian House.

Al-Hamdhani, Judge Abdul-Jabbar. (1972). Death and hope. Alexandria: University Press House.

Al-Yazdi, Muhammad Taqi Al-Misbah. (2008). Lessons in the Islamic Faith (Volume 8). Beirut: Al-Fikr Network, the home of the Messenger (may God's prayers and peace be upon him and his family).

Al-Yaqoubi, Sheikh Muhammad. (1433 AH). Stage Discourse (Volume 1). Al-Najaf Al-Ashraf: Dar Al-Sadiqin.

القرينة الصوتية وأثرها في التفسير دراسة من خلال كتاب منة المنان للشهيد الصدر الثاني

أ.م.د. أحمد حنون ميس تبارك عبد الجبار كريم

tabarakabdaljabarkareem@gmail.com

كلية التربية ، الجامعة المستنصرية

المستخلص

فهذا بحثٌ متواضعٌ يعنى بتسليط الضوء على واحدة من القرائن الكاشفة عن المعنى القرآني عند الشهيد الصدر الثاني في كتابه (منة المنان في الدفاع عن القرآن) ألا وهي القرينة الصوتية.

الكلمات المفتاحية: القرنية الصوتية، تفسير، منة المنان

Phonetic context and its effect on interpretation
A study through the book Menna Al-Mannan by the martyr Al-Sadr II

Asst. Proof. Dr. Ahmed Hanoun Mays Tabark Abdul-Jabbar Karim

tabarakabdaljabarkareem@gmail.com
College of Education, Al-Mustansiriya University

Abstract

This is a modest research that aims to shed light on one of the clues revealing the Qur'anic meaning according to the martyr al-Sadr al-Thani in his book (Minna al-Mannan fi Defense al-Qur'an), which is the phonetic evidence.

Keywords: Acoustic cornea, interpretation, Menna Al-Mannan

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد واله الطيبين الطاهرين

أما بعد:

ومعلومٌ لدى المفسرين وأرباب العربية ما لهذه القرينة من أثر في تفسير النص القرآني والوقوف على معانيه ومقاصده التي يرمي اليها.

لذا فقد اقتضت منهجية هذه الدراسة أن تكون موزعة على مبحثين، فأما المبحث الاول: فقد كان للتعريف بدلالات ألفاظ العنوان ومصطلحات الدراسة، وأما المبحث الثاني فقد كان لبيان أثر القرينة الصوتية في كتاب منة المنان وما تضمنته من دلالات تفسيرية.

واما الخاتمة فكانت لبيان اهم النتائج التي خرجنا بها في هذه الدراسة.

نسأله تعالى التوفيق والسداد لخدمة كتابه المجيد، إنه خير مأمول وأكرم مقصود. **وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين**

المبحث الاول

التعريف بمفردات العنوان

اولا: المراد بالقرينة

1- القرينة بالمعنى اللغوي:

(القرينة في اللغة: فعلية بمعنى مفاعلة مأخوذ من المقارنة،...، والقرينة اما حالية او معنوية او لفظية نحو (ضرب موسى عيسى)، (ضرب من في الدار من على السطح، فإن الاعراب والقرينة منتفٍ فيه بخلاف: (ضربت موسى حبلى) و(اكل موسى الكمثرى)، فإن في الاول قرينة لفظية، وفي الثاني قرينة حالية)) (الجرجاني، (د.ت)، صفحة 146).

((القرينة هي ما دل على المقصود في الجملة، والقرينة نوعان لفظية، ومعنوية، فالقرينة اللفظية هي التي تُلفظ في الجملة ويعود اليها القول، وتكون دليلا مقاليا نحو قولك: (هي صبرت على المكاره؟ صبرا جميلا) اي: صبرت صبرا جميلا. والقرينة المعنوية هي التي تُفهم من حال المتكلم، من دون استعانة بكلام، او تُفهم من السياق،...، فإذا قلنا ضرب موسى عيسى، فالقرينة معنوية تستفاد من تقديم الفاعل على المفعول)) (العطية، (د.ت)، صفحة 246).

((القرينة: هي الدلالة اللفظية او المعنوية التي تمحض المدلول وتصرفه الى المراد منه مع منع غيره من الدخول فيه ومثال هذه القرينة: حذف الحال في قوله تعالى: (والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم)[الرعد: 23]، حيث حذف الحال المقدرة بقائلين سلام عليكم. والقرينة كون الحال قولا اغنى عنه المقول والقرينة قد تكون لفظية كتعيين ال والصلة لما تدخلان عليه من الاسماء فيجعلانها معرفة، او معنوية كما في دلالة الحضور والغيبة على تعريف مسمياتها)) (اللبدي، (د.ت)، صفحة 186).

((القرينة في اللغة هي الدليل على الشيء والعلامة عليه لانها تقارن ما تدل عليه وتصحبه، والاصل فيها الاقتران الذي هو الاجتماع)) (ابن فارس، (د.ت)، صفحة 852/ ج2).

ثانيا: القرينة بالمعنى الاصطلاحي:

((قرن: الاقتران كالازدواج في كونه اجتماع شيئين او اشياء في معنى من المعاني، قال: (او جاء معه الملائكة مقرنين)، يقال قرنت البعير بالبعير جمعت بينهما، ويسمى الحبل الذي يُشد به قرنا وقرنته على التكثير قال: (واخرين مقرنين في الاصفاد)[الزخرف: 53]، وفلان قرن فلان في الولادة وقرينه وقرنه في الجلادة وفي القوة وفي غيرها من الاحوال، قال: (ان كان لي قرين... وقال قرينه هذا ما لدي)[ص: 38]، اشاره الى شهيده (قال قرينه ربنا ما اطغيته... فهو له قرين) [الصافات: 51 و ق: 23] وجمعه قرناه، قال: (وقيضنا له قرناء)[فصلت: 25])) (الراغب الاصفهاني، (د.ت)، صفحة 401).

ثانيا: التعريف بكتاب منة المنان

ان كتاب (منة المنان) من حيث التصنيف يُصنف ضمن التفاسير الجامعة المعاصرة فهو يتكون من (5 أجزاء) وقد التزمت في العنوان بتسمية بكتاب منة المنان وليس تفسير منة المنان لان الشهيد الصدر اسماه بـ (كتاب) ولم يطلق عليه بتسمية (تفسير) مع انه قد حدد في مقدمة كتابه هذا الفئة المعينة بقراءة هذا الكتاب بالدرجة الاساس وقد حصرها بطبقتين هما: طلبة الجامعات وطلبة الحوزة العلمية وهذا يدل على المادة العلمية الوفيرة واللغة العالية للمؤلف بحيث جعلت قراءة الكتاب مقصورة على هاتين الطبقتين من دون عوام الناس، وقد اتخذ الشهيد الصدر طريقة مختلفة في تفسير سور القران لم يسبقه اليها مفسر، فبدأ من نهاية المصحف الشريف لانه يرى ان هذه السور لم تعط حقها من التفسير، فالمفسرون يجهدون انفسهم في السور الطوال وامثالها وحينما يصلون الى السور القصار يأتي تفسيرهم لها مقتضبا وموجزاً.

وقد وظف الشهيد الصدر قرائن عديدة للعملية التفسيرية في الكشف عن معنى التعبير القرآني الكريم، فبعض تلك القرائن ما لها صلة بعلمي الاصول والفقه وبعضها ما له صلة بعلوم القران والتفسير وبعضها ما له صلة بقواعد العربية واساليبها المختلفة وبعض هذه القرائن قد تكون من مختصات غيره من المفسرين لكنه تأثر بها ووظفها في الكشف عن معنى النص القرآني، كقاعدة الجري والانطباق مثلا.

اما المنهج العلمي الذي اتبعه الشهيد الصدر في كتابه منة المنان فهو كالتالي:

اولا: منهجه في علم الاصول : كان منهج السيد الصدر الثاني في علم الاصول حسب تعبيره بأنه اطروحة يعرضها قبالة الافاضل في الحوزة، كما انه راعى المستويات العقلية للطلبة وما يمكن ان تستوعبه من هذه المادة العلمية، حتى وان كان ذلك بمثابة التضحية بالناحية العلمية (الصدر الثاني، 1419، الصفحات 7-10/ ج1).

لان المهم عنده هو مدى استفادة الطلبة من المادة العلمية المطروحة وهذا لا يتحقق الا مع مسايرة المستوى كم انه اعتمد على كتاب (كفاية الاصول) للملا محمد كاظم الخراساني، في ترتيب درسه الذي يلقيه في الاصول، كما اعتد على اسلوب الطرح والمناقشة لابرز اثنين من استاذته ممن عدهم الاهم في هذا المجال وهما: الخوئي والصدر الاول، ولا يعتبر السيد الصدر وجود اي مشكلة فيما اذا ناقش التلميذ استاذه، خاصة اذا ابرز احترامه واخلاصه له.

فهو يرى ان بهذه الخطوة نماء واضافة للفكر الإسلامي. كما انه اعتمد عند تدوين الاراء عن اساتذته الخوئي والصدر الاول على ما كان يكتبه في الدروس التي كان يحضرها عندهما، كما ان السيد الصدر الثاني وصف نفسه بأنه سار في هذا المنهد على الاسلوب القديم الذي يجعل الوثاقة هي الاساس عند النقل من غير الحاجة الى ذكر الكتاب والصفحة (الصدر الثاني، 1419،

الصفحات 7-10/ ج1) كما تميز اسلوبه في المنهج الاصولي في الاعم الاغلب بصفتي المعاصرة والتجديد بالاضافة الى امكانياته الكبيرة وتضلعه في هذا الجانب (الصدر الثاني م.، 1419، صفحة 9)، الى درجة تمكنه من اعطاء البدائل لكل من يستشكل عليه من اراء و((ينطلق من مسؤوليته بوصفه اصوليا على ان يعطس البديل لكل ما اتى به الاصوليون ووقع تحت طائلة نقاشه ونقده لان المهم لديه هو النهوض بالواقع الاصولي، لكونه يشكل قيمة علمية كبيرة في الدراسات الدينية بوصفه علما يستجلي غوامض النصوص الشرعية ببيان المراد من تلك الاصول)) (الصدر الثاني م.، 1419، صفحة 31).

ثانيا: منهجه في استقراء التاريخ

كان منهج الصدر الثاني في التاريخ معتمدا على الاخذ بما تم التأكد من صحته من ناحية السند ووثاقة الرواة، وقد تشدد في ذلك من خلال الاخذ بما كان موثوقا سندا اولا، ثم الاخذ بما اشتهر من الروايات في طبقة الاعلام المؤلفين لانه يعتبر ان كثرة رواياتها منهم، دليل مطمئن بوثاقة من رواها ثم الاخذ بالروايات التي ضمت قرينة خارجية اليها وكذلك الاخذ بالروايات التي تكون مجردة من كل ما يدل على كذبها او عدم موافقتها (الصدر الثاني م.، 1419، الصفحات 46-47/ ج1)، اما في حالة تعارض الروايات فيما بينها فإنه ياخذ من كانت اصح سندا، اما اذا كانت القرائن تدل على صحة احدهما أخذ بها وترك الاخرى المعارضة لها، اما اذا لم تتوافر المرجحات فإنه يسقطهما معا (الصدر الثاني م.، 1419، الصفحات 48-49/ ج1)، كما انه يرى ان ((البشرية ليست الا رحلة طويلة من رحلات الكون الكبرى، وظاهرة من ظواهره، وليس مستقبلها السعيد بكل تفاصيله سوى محاولة لتركيز الاغراض الكونية)) (الصدر الثاني م.، 1419، صفحة 8/ ج4)، كما انه يؤمن بأن هناك ترابط بين الماضي والحاضر والمستقبل وذلك من خلال نظرية التخطيط الالهي الذي تكون نهايته المستقبل السعيد (الصدر الثاني م.، 1419، الصفحات 6-7/ ج4).

فلا يوجد شيء عبثي وانما هو وفق ترتيب الهي وحكمة بالغة الدقة. ولأن التاريخ الاسلامي يحمل الكثير من النبؤات المستقبلية فإنه اعتمد في ذلك على عدة مصادر منها القران الكريم والروايات الثابة في التاريخ واخبار الفرق الاسلامية اذا توافقت على نقل واقعة معينة لانه يرى ان اجتماعهم على نقل حادثة بعينها دليل على بعدها عن الخطأ بالاضافة الى الخبر الذي تقويه القواعد الاسلامية فإنه يعده كافيا لإثباته تدريجياً، بالإضافة الى ما كان مبرهنا عليه من القواعد الاسلامية في علوم متباينة من حقول الاسلام (الصدر الثاني م.، 1419، الصفحات 10-11/ ج3).

كما تميز اسلوبه بالوضوح والشجاعة في تصوير الوقائع التاريخية، وذلك يعود الى مدى اطلاعه وشموليته للمصنفات السابقة له (نخبة من الباحثين والمفكرين، (د.ت)، صفحة 217/ ج2)، كما انه ((انتقد المؤرخين الذين لم يسجلوا الاحوال الاجتماعية والاقتصادية لتكوين صورة واضحة المعالم والشخوص، خاصة فيما يتعلق بتاريخ الائمة (عليهم السلام) لان اهمال تاريخهم ناتج عن اسباب سياسية ومذهبية وهذه من الهنات التي سجلها السيد الشهيد على التاريخ الاسلامي)) (نخبة من الباحثين والمفكرين، (د.ت)، صفحة 217/ ج2).

وكان لتضلعه في هذا المجال ان كتب في موضوعات مهمة لها علاقة مباشرة بالتاريخ الاسلامي منها:

1- اضواء على ثورة الامام الحسين (عليه السلام) والغرض منه ((وهو الجواب على اهم الاسئلة المثارة حول التاريخ الاسلامي الحسيني واسبابه ونتائجه وتصرفات اصحابه من حيث امكان تصحيح ما صح عنه وابطال ما بطل)) (الصدر الثاني م.، 1419، صفحة 21).

2- شذرات من فلسفة تاريخ الامام الحسين (عليه السلام): ((تعرض الكتاب الى هذا الامام الهمام من اول امره الى قضية مسلم بن عقيل (عليه السلام) في الكوفة، بصفته سفيرا للحسين)) (الصدر الثاني م.، 1419، صفحة 9).

ثالثا: منهجه في البحث التفسيري

تميز اسلوب الصدر الثاني بإختلافه عن باقي المفسرين عند تفسير القران الكريم حيث انه ابتدأ من نهايته متقدما نحو باقي السور وبذلك خالف باقي المفسرين عند شروعهم من بداية القران الكريم في التفسير، وكان له السبق في منهجه هذا معللا اتخاذه هذا النهج لسببين وهما عمل نفسي وعقلي، اما العامل النفسي: فهو اسلوب جديد وكسر الطريقة الكلاسيكية للمتعرف عليه عند التفسير (الصدر الثاني م.، 1419، الصفحات 18-19/ ج1)، ((واما العامل العقلي فلأن التفاسير العامة كلها تبدأ من اول القران الكريم طبعا، فتكون اكثر مطالبها وافكارها قد سردته في حوالي النصف الاول من القران الكريم، واما النصف الثاني فلا يوجد غالبا الا التحويل على ما سبق ان ذكره المؤلف، الامر الذي ينتج ان يقع الكلام في النصف (الثاني) من القران مختصرا ومقتضبا، مما يعطي انطباعا لطبقة من الناس انه اقل اهمية او انه اقل في المضمون والمعنى ونحو ذلك)) (الصدر الثاني م.، 1419، صفحة 19/ ج1).

وكان هدفه من اتخاذ هذا المنهج في التفسير هو مليء النقص المُحتمل وقوعه عند اتباع الطريقة التقليدية ولأجل اعطاء القسم الاخير من القران الكريم حقه في البحث والمدارسة (الصدر الثاني م.، 1419، الصفحات 19-20/ ج1).

التعريف بالشهيد الصدر الثاني:

اولا: من هو الشهيد الصدر الثاني؟

1- اسمه ونسبه ونشأته العلمية

(هو محمد بن محمد صادق بن محمد مهدي بن اسماعيل بن صدر الدين (الذي سميت اسرة آل الصدر باسمه) بن صالح بن محمد بن ابراهيم شرف الدين (جد اسرة آل شرف الدين) بن زين العابدين بن نور الدين بن علي نور الدين بن الحسين بن محمد بن الحسين بن علي بن محمد بن تاج الدين (أبو سبحة) بن محمد شمس الدين بن عبد الله بن جلال الدين بن احمد بن حمزة الاصغر بن سعد الله بن حمزة الأكبر بن أبي السعادات محمد بن أبي محمد عبد الله (نقيب الطالبيين في بغداد) بن أبي الحرث محمد بن أبي الحسن علي بن عبد الله بن أبي طاهر بن أبي الحسن محمد المحدث بن أبي الطيب طاهر بن الحسين القطعي بن موسى (أبو سبحة) بن ابراهيم المرتضى بن الامام ابي ابراهيم موسى بن جعفر الكاظم (عليه السلام))) (الصدر الثاني م.، 1419، صفحة 13/ ج1).

((وتعرف اسرته بآل الصدر، نسبة الى صدر الدين (1263هـ)، ويلقب الكاظمي أحيانا نسبة الى الكاظمية موطن الاسرة مؤخرا)) (نخبة من الباحثين، (د.ت)، صفحة 21).

وعائلة آل الصدر لها مكانتها في العلم بالإضافة الى كونها معروفة في عدد من البلدان كالعراق وايران ولبنان ومن علمائها المتأخرين السيد عبد الحسين شرف الدين في لبنان، والسيد صدر الدين الصدر في ايران، والسيد محمد باقر الصدر في العراق والسيد موسى الصدر والسيد محمد صادق الصدر (مجلة رسالتنا، السنة الاولى).

ومما عُرف بين آل الصدر ان والدة السيد محمد صادق الصدر قد قنطت من الحمل، فدعت وتذرعت لله سبحانه ان يرزقها ولدا صالحا وكان ذلك في اثناء أدائها مناسك الحج وفي مسجد الرسول الكريم (ص)، فاستجاب الله لها ذلك فرزقت بسماحته ولدا مباركا وحيدا ولم ترزق بعده.

ولد شهيدنا الصدر في (17 ربيع الاول عام 1362هـ الموافق 1943/3/23) (نخبة من الباحثين، (د.ت)، صفحة 22) ونشأ في ظل والده السيد محمد صادق الصدر (ت: 1404هـ) الذي كان معروفا بالخلق الرفيع والصفات الحميدة، كما نشأ في ظل اخواله المعروفين بأسرة آل ياسين وخاصة جده لأمه العلامة محمد رضا (ت: 1370هـ) (الاسدي، (د.ت)، صفحة 27).

كل ذلك كان له الاثر الواضح في نشأته المتميزة في الدين والعلم والثقافة، مكنته من أن يكون له دور بارز في الحياة على نحو العموم وفي الحوزة العلمية بشكل خاص (كاظم، (د.ت)، صفحة 2).

وفي عام (1373هـ)، بدأ دراسته الحوزوية إذ كان في عمر احدى عشرة سنة فدرس النحو والمنطق والفقه وغيرها من دروس المقدمات على يد أبيه السيد محمد صادق الصدر ثم على يد مجموعة من أساطين العلم أنذاك (الصدر الثاني م.، 1419، صفحة 15/ ج1).

وبالنسبة لدراسته الاكاديمية فقد دخل كلية الفقه عام (1379هـ). دارسا عند أهم اساتذتها فدرس:

1- الفلسفة الإلهية على يد الشيخ محمد رضا المظفر.
2- الاصول والفقه المقارن على يد السيد محمد تقي الحكيم.
3- الفقه على يد الشيخ محمد الإيرواني.
4- علوم اللغة العربية على يد الشيخ عبد المهدي مطر (الصدر الثاني م.، 1419، صفحة 15/ ج1).

وقد تخرج الشهيد الصدر من كلية الفقه عام (1381هـ-1962م) في الوجبة الاولى من خريجي كلية الفقه (نخبة من الباحثين، (د.ت)، صفحة 23). ((بعد ذلك دخل مرحلة السطوح العليا، حيث درس كتاب الكفاية للشيخ محمد كاظم الخراساني على يد السيد الشهيد الصدر الاول، وبعض كتاب (المكاسب) للشيخ الانصاري على يد السيد محمد تقي الحكيم. وكان لدراسته عند هذين العلمين الاثر الاكبر في صقل ونمو موهبته العلمية، بعدها أكمل دراسة كتاب (المكاسب) هذا عند الشيخ (صدرا الباكوبي) الذي كان من مبرزي الحوزة العلمية وفضلائها ويتصف بالورع والصدق والتقى.. إرتقى مدراج البحث الخارج فحضر الاصول للسيد الشهيد الاول،

كما حضر عند المحقق الاستاذ الخوئي، وقد استفاد من هذا الحضور في الاطلاع على اراء الاخير ومناقشتها فيما بعد... أتم دراسة (المكاسب) على يد السيد الامام الخميني (قدس سره) ودرس كتاب (الضاربة) على يد السيد محسن الحكيم (قدس سره))) (الاسدي، (د.ت)، صفحة 41).

وقد كان لسعة اطلاعه على اراء المجتهدين آنذاك دلالة واضحة على نبوغه وامكاناته العلمية، كل ذلك ادى الى تقدمه العلمي بصورة واضحة، كما تميز درسه في الاصول بحيث كان الدرس الاهم في الحوزة النجفية وقد شهد له بذلك تلامذته من الخط الاول ومشايخ عصره ممن حضروا دروسه آنذاك (الصدر الثاني م.، 1419، الصفحات 15-16/ ج1).

اما عن اجازته في الرواية، فكانت من عدد من المشايخ منهم اية الله ملا محسن الطهراني المعروف باغا بزرك الطهراني وابيه السيد محمد صادق الصدر وخاله الشيخ مرتضى ال ياسين وابن عمه السيد اغا حسين خادم الشريعة والسيد عبد الرزاق المقرم والسيد الخراسان والسيد عبد الاعلى السبزواري والدكتور حسين علي محفوظ وغيرهم (الاسدي، (د.ت)، الصفحات 41-42).

اما اجتهاده فكان في عام 1398هـ، حيث كان عمره 36، وكان ذلك من لدن استاذه السيد محمد باقر الصدر فقد أراد عدد من الافاضل من السيد محمد الصدر ان يدارسهم في ابحاث الخارج، وقد تمت مباركة هذه الخطوة من قبل السيد محمد باقر الصدر بعد ان سألوه عن ذلك، واجمعوا على ان مادة البحث في الفقه الاستدلالي كتاب (المختصر النافع) للمحقق الحلي، وكان الدرس يقام في مسجد الشيخ الطوسي أنذاك (الصدر الثاني م.، 1419، الصفحات 17-18/ ج1).

أساتذته وتلاميذه:

استقى الشهيد الصدر الثاني علومه من اكثر من واحد من اعلام الحوزة وأساطينها مبتدئا ذلك ((على يد والده الحجة السيد محمد صادق (قدس سره)، ثم على يد السيد طالب الرفاعي، ثم على يد الشيخ حسن طراد العاملي، واكمل بقية دروسه على يد السيد الحجة محمد تقي الحكيم (قدس سره) والحجة الشيخ محمد تقي الايرواني (قدس سره))) (الصدر الثاني م.، 1419، صفحة 15/ ج1).

اما عند إلتحاقه في كلية الفقه فقد درس على يد اهم اساتذتها وأبرزهم:

1- محمد رضا المظفر (ت: 1383هـ).
2- عبد المهدي مطر (ت: 1395هـ).
3- محمد تقي الحكيم (ت: 1423هـ).
4- محمد تقي الإيرواني (ت: 1425هـ) (الصدر الثاني م.، 1419، صفحة 15/ ج1).

((كما أفاد من بعض الاساتذة من ذوي الاختصاصات والدراسات غير الحوزوية: كالسيد عبد الوهاب الكربلائي مدرس اللغة الانجليزية، حيث كان سماحته افضل طلاب صفه في هذا المجال، والدكتور حاتم الكعبي في علم النفس، والدكتور فاضل حسين في التاريخ، وكذا درس الرياضيات في الكلية نفسها حيث كان من المتميزين فيه)) (الصدر الثاني م.، 1419، صفحة 15/ ج1).

كما درس مرحلة السطوح العليا عند السيد محمد باقر الصدر والسيد محمد تقي الحكيم والشيخ صدر البادكوبي، كما حضر دروس البحث الخارج عند مجموعة من أفاضل أعلام النجف الاشرف من أبرزهم:

1- السيد اسماعيل الصدر (ت: 1338هـ).
2- السيد محسن الحكيم (ت: 1390هـ).
3- السيد روح الله الموسوي الخميني (ت: 1409هـ).
4- السيد ابو القاسم الخوئي (ت: 1412هـ).

والى جانب هذه المسيرة الحافلة بالعلوم المختلفة، كانت له مسيرة في طريق المعرفة الإلهية والعلوم الأخلاقية، حيث تلقاها على يد استاذه الحاج عبد الزهرة الكرعاوي (الصدر الثاني م.، 1419، الصفحات 15-16/ ج1).

6- اثاره:

أ- مؤلفاته:

اولا: مؤلفاته في الدراسات القرآنية:

1- منة المنان في الدفاع عن القرآن.
2- بين يدي القران الكريم.

ثانيا: مؤلفاته في الجانب الفقهي:

1- ما وراء الفقه.
2- فقه الاخلاق.
3- فقه الفضاء.
4- فقه الموضوعات الحديثة.
5- بيان الفقه.
6- الرسائل الاستفتائية.
7- اللمعة في حكم صلاة الجمعة.
8- مسائل في حرمة الغناء.
9- مسائل وردود.
10-الافحام لمدعي الاختلاف في الاحكام.
11-حديث حول الكذب.

ثالثا: مؤلفاته في الجانب العقائدي:

1-فلسفة الحج ومصالحه في الإسلام.
2-اشعة من عقائد الإسلام.
3-موسوعة الامام المهدي.
4-مناسك الحج.
5-بحث حول الرجعة.
6-كلمة في البداء (الصدر الثاني م.، 1419، الصفحات 24-26).

رابعا: مؤلفاته في الجانب الاصولي:

1- منهج الاصول

خامسا: مؤلفاته في جانب التاريخ الاسلامي:

1- اضواء على ثورة الامام الحسين (عليه السلام).
2- شذرات من تاريخ فلسفة الامام الحسين (عليه السلام).

سادسا: مؤلفاته في المواضيع المعاصرة:

1- نظرات اسلامية في اعلان حقوق الانسان.
2- القانون الاسلامي وجوده، صعوباته، منهجه.

سابعا: رسائله العلمية:

1- الصراط القويم.
2- منهج الصالحين.

ثامنا: مؤلفاته في الشعر:

1- مجموعة اشعار الحياة (الصدر الثاني م.، 1419، الصفحات 24-26).
2- كما توجد العديد من الاثار التي لم تُطبع بعد، ومنها:

((1-دورتان في علم اصول الفقه، تقريرا لأبحاث السيد الشهيد محمد باقر الصدر (قدس سره).
2-دورة كاملة في علم اصول الفقه، تقريرا لأبحاث السيد الخوئي (قدس سره)، وتقع في ثلاثة عشر مجلدا
3-كتاب الطهارة، تقريرا لأبحاث السيد الشهيد الصدر الاول (قدس سره)، ويقع في ثمانية مجلدات.
4-بحوث استدلالية في كتاب الطهارة، تقريرا لأبحاث السيد الخوئي (قدس سره).
5-كتاب البيع، وهو تقرير لأبحاث السيد الخميني (قدس سره) ويقع في احد عشر مجلدا.
6-المعجزة في المفهوم الإسلامي.
7-الكتاب الحبيب الى مُختصر مُغني اللبيب.

8-تعليقة على رسالة السيد الشهيد محمد باقر الصدر (قدس سره) "الفتاوى الواضحة"
9-تعليقه على الرسالة العملية " منهاج الصالحين " للسيد الخوئي (قدس سره).
10-تعليقه على كتاب "المهدي" للسيد صدر الدين الصدر (قدس سره)
11-حياة السيد صدر الدين الصدر (قدس سره) وغيرها مما لم نوفق للإطلاع عليه)) (الصدر الثاني م.، 1419، الصفحات 26-27).

استشهاده

خرج السيد على عادته ومعه ابناءه مصطفى ومؤمل، بلا حماية ولا حاشية، وفيما كانوا يقطعون الطريق الى بداية منطقة الحنانة في احدى ضواحي النجف القريبة وقرب الساحة المعروفة بساحة ثورة العشرين، جاءت مركبة تابعة لنظام السلطة ونزلت مجموعة من عناصرها الظالمة وبأيديهم اسلحة رشاشة وفتحوا النار على سيارة السيد فاستشهدوا جميعا، وتم نقل السيد ونجليه الى المستشفى من مكان الحادث المسمى بشارع البريد آنذاك، كان كل من اولاد السيد الصدر مصطفى ومؤمل أحياء لكن حالتهم حرجة واستشهدا بعد نقلهم الى المشفى بوقت قليل، اما السيد الصدر فقد استشهد قبل وصوله الى المستشفى، بسبب اصابته اصابة مباشرة في جبهته وبعد الحادث تم حضور جميع مسؤولي السلطة الى المستشفى، واخرون ذهبوا الى بيته، ولم يسمحوا للناس بالتجمهر وتشييع السيد، قام طلابه بمهمة تغسيله وتكفينه، وتم دفنهم في المقبرة الجديدة الواقعة في وادي السلام (هيئة تراث الشهيد محمد الصدر، (د.ت)، الصفحات 62-64).

((وكان ذلك في مساء الجمعة 19/شباط/1999م. المصادف 2/ذو القعدة/1419هـ)) (الاسدي، (د.ت)، صفحة 188).

المبحث الثاني: أثر القرينة الصوتية في كتاب منة المنان

((الصوت لغة: كيفية قائمة بالهواء يحملها الى الصماخ)) (الجرجاني، (د.ت)، صفحة 115).

((الصوت: معروف، واما قول رويشد بن كثير الطائي: [البسيط]

يا أيها الراكب المُزجي مطيته سائل بني اسد ماهذه الصوت

فإنه أنثه لأنه اراد به الضوضاء والجلبة والاستغاثة)) (الجوهري، (د.ت)، صفحة 661).

((الصوت: عملية حركية يقوم بها الجهاز النطقي وتصحبها اثار سمعية معينة تأتي من تحريك الهواء فيما بين مصدر ارسال الصوت وهو الجهاز النطقي ومركز استقباله وهو الاذن، ولا بد لدراسة هذه العمليات النطقية والاثار المُصاحبة من ان تكون ملاحظة حسية واحيانا معملية للباحث فيها فضل الملاحظة والتسجيل)) (حسن، (د.ت)، صفحة 66).

((صَوَّتَ فلان (بفلان) تصويتاً اي دعاه وصات يصوت صوتا فهو صائت بمعنى صائح)) (الفراهيدي، (د.ت)، صفحة 146/ ج7).

((صوت: صَوَّتَ به. ورجلٌ صيت. وصوتٌ صيتٌ. وساب المخبل الزبرقان فقال لأصحابه: كيف رأيتموني؟ قالوا: غلبك بريقٍ سيغ وصوت صيت. وله صوت في الناس وصيت، وذهب صيته فيهم)) (الزمخشري، (د.ت)، صفحة 562/ ج1).

اما اصطلاحا: ((الصوت ظاهرة طبيعية نُدرك أثرها قبل ان ندرك كنهها)) (انيس، 1397، صفحة 5).

((هو جميع الاصوات اللغوية المتمايزة عن بعضها البعض في لغة ما)) (الغامدي، (د.ت)، صفحة 9).

وليس بوسع الباحثة الاستشهاد بجميع المسائل الصوتية الكاشفة عن المعنى وانما تكتفي بعرض نموذج واحد مما تطرق اليه السيد الصدر في منة المنان وهو

ملازمة الصوت للمعنى

حظيت علاقة الصوت بالمعنى بأهمية بالغة عند العلماء منذ قديم الزمان، فقد تناولوا علاقة اللفظ بالمعنى وانقسموا بين مؤيد لهذه الفكرة ورافض لها (الاسدي ف.، (د.ت)، صفحة 3).

ومن مؤيدي دلالة الصوت على المعنى هو السيوطي بعد ان استعرض امثلة كثيرة توضح مدى الترابط بينهما فيقول: ((انظر الى بديع مناسبة الالفاظ لمعانيها، وكيف فاوتت العرب في هذه الالفاظ المقترنة المتقاربة في المعاني، فجعلت الحرف الاضعف فيها والألين والأخفى والأسهل والأهمس لما هو ادنى واقل واخف عملا او صوتا، وجعلت الحرف الاقوى والاشد والاظهر والاجهر لما هو اقوى عملا واعظم حساً)) (السيوطي، (د.ت)، صفحة 53/ ج1).

ومن مؤيدي هذا الترابط بين الصوت والمعنى هو الشدياق حيث قال: ((ان كل حرف يختص بمعنى من المعاني دون غيره من اسرار اللغة العربية التي قل من تنبه لها، وقد وضعت لها كتابا مخصوصا سميته منتهى العجب في خصائص لغة العرب)) (الشدياق، 1304، صفحة 15).

أما الدكتور صبحي الصالح فكان مؤيدا لهذا التناسب بين الاصوات ومعانيها فقال: ((اما الذي نريد الان بيانه فهو ما لاحظه علمائنا من مناسبة حروف العربية لمعانيها، وما لمحوه في الحرف العربي من القيمة التعبيرية الموحية، اذا لم يعنهم من كل حرف انه صوت، وانما عناهم من صوت هذا الخرف انه معبر عن غرض)) (صالح، 1407، صفحة 142).

أما ابراهيم انيس فقد كان ممن عارضوا هذه النظرية التي تربط بين الصوت والمعنى واصفا اياها بأنها ((ولاشك ان الذين ينكرون الصلة بين الاصوات والمدلولات هم اقرب الفريقين الى فهم الطبيعة اللغوية فهم الذين يجردون الظواهر اللغوية من كل غموض، ولا يرون فيها اموراً سحرية فوق المدارك والاذهان كما كان يحاول القدماء ان يظهروها لنا)) (انيس، (د.ت)، صفحة 129).

الا انه رغم ذلك يستثني بعض الحالات التي يرى فيها ترابطا بين اللفظة ومدلولها منها اذا كانت الكلمة ناشئة بسبب محاكاة لأصوات الطبيعة او قد تكون الكلمة وجدت لكي تُعبر عن الصوت نفسه، مشتقة منه او قد تنشأ الكلمات من حركات الانسان ذاتها وما ينشأ عنها من اصوات او قد يكون لعدد حروف الكلمة دلالة على الفعل وما يوحيه من معنى، فالكلمات الاطول من حيث البناء قد تدل على المبالغة او الزيادة في الحدث، وكذلك الحركات التي قد يكون لفظها رمزاً لمعنى خاص عند بعض الشعوب. ومع كل تلك الحالات اعطى –ابراهيم انيس– أمثلة توضيحية عن علاقة اللفظ بالمعنى (انيس، (د.ت)، الصفحات 130–133).

الا انه يعقب بعد ذلك قائلا: ((تلك كلها امور نلحظها في بعض اللغات وتحملنا على التسليم بفكرة الارتباط بين الاصوات والمدلولات، ولكنها في مجموعها لا تكفي لتأييد تلك الفكرة بحيث نؤمن بوثوق الصلة بين الاصوات والمدلولات صلة منطقية عقلية في الذهن الانساني العام)) (انيس، (د.ت)، صفحة 133).

أما السيد الصدر فقد تناول في قوله تعالى: (فذلك الذي يدع اليتيم)[الماعون: 2].

متسائلا عن معنى (يدع)، فقال: ((قرىء بالتخفيف (يدع اليتيم) اي: يهمله وينساه وقرىء بالتشديد وهو المشهور)) (الصدر الثاني م.، 1419، صفحة 221/ ج1).

ثم استعرض قول الراغب: ((الدع: الدفع الشديد، واصله ان يقال للعاثر: دع دع، كما يقال له: لعا)) (الصدر الثاني م.، 1419، صفحة 221/ ج1).

ومن بعده قول الطباطبائي: ((الدع هو الرد بعنف وجفاء)) (الصدر الثاني م.، 1419، صفحة 221/ ج1).

ثم يلخص اجابته في الدع بثلاثة عناصر:

الاول: ان الدع يكون دفعا من جهة الظهر

الثاني: انه دفع على حين غرة وغفلة، وهو المناسب مع احتقار المجرم

الثالث: ما قاله سيد قطب... من: ان الانسان حين يدفع بعنف يخرج منه صوت (أع) فأُخذ منه معنى الدع)) (الصدر الثاني م.، 1419، الصفحات 221–222/ ج1).

ثم يعقب السيد الصدر على ان هذا الاستعمال لغوي لأن اللغة تقوم في الاصل على الاصوات، والاصوات هي المنشأ الطبيعي لها، ويقسم (الدع) الى صوتين بإعتباره من الالفاظ الصوتية، الاول: (فع) موافقا بذلك سيد قطب، اما الثاني فهو الدال معتبرا اياه بأنه صوت الضربة التي أدت الى ما يترتب عليها من سقوط او تقيؤ، اما تقدم الدال فكان لأنه كذلك تكويناً (الصدر الثاني م.، 1419، صفحة 222/ ج1).

الخاتمة

بعدما انتهينا من هذا البحث خرجنا بالنقاط الآتية:

1- إن منهج الشهيد الصدر الثاني في منة المنان يُصنف ضمن المناهج التفسيرية التي سلكت الوجهة اللغوية في الكشف عن دلالة النص القرآني.

2- لقد سار الشهيد الصدر في منة المنان على خلاف ما سار عليه المفسرون، حيث انه ابتدأ من نهاية المصحف متقدما نحو باقي السور وبذلك خالف باقي المفسرين عند شروعهم من بداية القران الكريم في التفسير.

3- لقد كان للبحث الصوتي في منة المنان نصيبا وافرا من التطبيقات التي حظيت بعناية الشهيد الصدر وهي ما أشارت اليه الدراسة.

4- حظيت علاقة الصوت بالمعنى بأهمية بالغة عند العلماء منذ قديم الزمان، فقد تناولوا علاقة اللفظ بالمعنى وانقسموا بين مؤيد لهذه الفكرة ورافض لها.

المصادر

القران الكريم

(السنة الاولى). *مجلة رسالتنا*.

ابن فارس، ابي الحسين احمد. ((د.ت)). *مقاييس اللغة*. سوريا: دار الفكر.

الاسدي، فالح حسن. ((د.ت)). *اسس التحليل اللغوي*. رسالة ماجستير.

الاسدي، مختار. ((د.ت)). *الشاهد والشهيد*. بيروت، لبنان: الدار البيضاء.

الاصفهاني، ابي القاسم الحسين بن محمد الراغب. ((د.ت)). *المفردات في غريب القرآن*. بيروت: دار المعرفة.

انيس، ابراهيم. ((د.ت)). *من اسرار اللغة*. القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية.

انيس، ابراهيم. (1397). *الاصوات اللغوية*. القاهرة: مطبعة نهضة مصر.

الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف. ((د.ت)). *معجم التعريفات*. القاهرة: دار الفضيلة.

الجوهري، ابي نصر اسماعيل بن حماد. ((د.ت)). *الصحاح*. القاهرة: دار الحديث.

حسن، تمام. ((د.ت)). *اللغة العربية معناها ومبناها*. عمان، الاردن: دار الثقافة.

الزمخشري، جار الله ابي القاسم محمود بن عمر. ((د.ت)). *اساس البلاغة*. القاهرة: الشركة الدولية للطباعة.

السيوطي، عبد الرحمن بن ابي بكر جلال الدين. ((د.ت)). *المزهر في علوم اللغة وانواعها*. بيروت: دار الكتب العلمية.

الشدياق، احمد فارس. (1304). *الساق على الساق فيما هو الفرياق*. مصر: مكتبة العرب.

صالح، صبحي. (1407). *دراسات في فقه اللغة*. بيروت: دار العلم للملايين.

الصدر الثاني، محمد محمد صادق الصدر. (1419). *منهج الاصول*. النجف، العراق: هيئة تراث الشهيد الصدر.

الصدر الثاني، محمد محمد صادق. (1419). *اضواء على ثورة الحسين*. بيروت: دار ومكتبة البصائر.

الصدر الثاني، محمد محمد صادق. (1419). *شذرات من فلسفة تاريخ الامام الحسين*. بيروت: دار ومكتبة البصائر.

الصدر الثاني، محمد محمد صادق. (1419). *منة المنان*. قم، ايران: مؤسسة المنتظر لإحياء تراث ال الصدر.

الصدر الثاني، محمد محمد صادق. (1419). *موسوعة الامام المهدي*. بيروت: دار التعارف للمطبوعات.

العطية، مروان. ((د.ت)). *معجم المصطلحات النحوية والصرفية*. دار البشائر.

الغامدي، منصور بن محمد. ((د.ت)). *الصوتيات العربية*. المملكة العربية السعودية: مكتبة التوبة.

الفراهيدي، ابي عبد الرحمن الخليل بن احمد. ((د.ت)). *العين*. القاهرة: دار ومكتبة الهلال.

كاظم، اسعد جواد. ((د.ت)). *البحث النحوي عند السيد محمد الصدر في كتابه منة المنان*. رسالة ماجستير.

اللبدي، محمد سمير نجيب. ((د.ت)). *معجم المصطلحات النحوية والصرفية*. بيروت: دار الفرقان.

نخبة من الباحثين والمفكرين. ((د.ت)). *السيد الشهيد محمد الصدر بحوث في فكره ومنهجه وانجازه العلمي*. مؤسسة المنتظر لإحياء تراث ال الصدر.

نخبة من الباحثين. ((د.ت)). *الصدر الثاني دراسات في فكره وجهاده*. بغداد: دار السلام.

هيئة تراث الشهيد محمد الصدر. ((د.ت)). *نبذة مختصرة عن حياة الشهيد السعيد محمد الصدر ونجليه*.

References:

(First year). *Our message magazine*.

Ibn Faris, Abu Al-Hussein Ahmed. ((DT)). *Language standards*. Syria: Dar Al-Fikr.

Al-Asadi, Faleh Hassan. ((DT)). *Foundations of linguistic analysis*. Master Thesis.

Al-Asadi, Mukhtar. ((DT)). *Witness and martyr*. Beirut, Lebanon: Casablanca.

Al-Isfahani, Abi Al-Qasim Al-Hussein bin Muhammad Al-Ragheb. ((DT)). *Vocabulary in the strange Qur'an*. Beirut: Dar Al-Maarifa.

Anis, Ibrahim. ((DT)). *One of the secrets of the language*. Cairo: Anglo-Egyptian Library.

Anis, Ibrahim. (1397). *Linguistic sounds*. Cairo: Nahdet Misr Press.

Al-Jurjani, Ali bin Muhammad Al-Sayyid Al-Sharif. ((DT)). *Dictionary of definitions*. Cairo: Dar Al-Fadila.

Al-Jawhari, Abu Nasr Ismail bin Hammad. ((DT)). *The correct one*. Cairo: Dar Al-Hadith.

Okay, okay. ((DT)). *The Arabic language, its meaning and structure*. Amman, Jordan: House of Culture.

Al-Zamakhshari, Jar Allah Abu Al-Qasim Mahmoud bin Omar. ((DT)). *The basis of rhetoric*. Cairo: International Printing Company.

Al-Suyuti, Abdul Rahman bin Abi Bakr Jalal al-Din. ((DT)). *Al-Mizhar in linguistics and its types*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

Al-Shidyaq, Ahmed Fares. (1304). *Leg on leg while it is the faraq*. Egypt: Arab Library.

Saleh, Sobhi. (1407). Studies in philology. Beirut: Dar Al-Ilm Lilmalayin.

The Second Sadr, Muhammad Muhammad Sadiq al-Sadr. (1419). *Principles approach. Najaf*, Iraq: Martyr Al-Sadr Heritage Authority.

The second chest, Muhammad Muhammad Sadiq. (1419). *Lights on Hussein's revolution*. Beirut: Al-Basaer House and Library.

The second chest, Muhammad Muhammad Sadiq. (1419). *Fragments from the philosophy of the history of Imam Hussein*. Beirut: Al-Basaer House and Library.

The second chest, Muhammad Muhammad Sadiq. (1419). *Menna Al-Mannan*. Qom, Iran: Al-Muntazer Foundation for Reviving the Heritage of Al-Sadr.

The second chest, Muhammad Muhammad Sadiq. (1419). *Encyclopedia of Imam Mahdi*. Beirut: Dar Al-Ta'arif for Publications.

Al-Attiyah, Marwan. ((DT)). *A dictionary of grammatical and morphological terms*. Dar Al-Bashaer.

Al-Ghamdi, Mansour bin Muhammad. ((DT)). *Arabic phonetics*. Kingdom of Saudi Arabia: Al-Tawbah Library.

Al-Farahidi, Abi Abd al-Rahman al-Khalil bin Ahmad. ((DT)). *Eye*. Cairo: Al-Hilal House and Library.

Kazem, Asaad Jawad. ((DT)). *The grammatical research of Sayyid Muhammad al-Sadr in his book Minna al-Mannan*. Master Thesis.

Al-Labadi, Muhammad Samir Naguib. ((DT)). *A dictionary of grammatical and morphological terms*. Beirut: Dar Al-Furqan.

An elite group of researchers and thinkers. ((DT)). *Mr. Martyr Muhammad Al-Sadr*, research into his idea, method, and scientific achievement. Al-Muntazar Foundation for Reviving Al-Sadr's Heritage.

An elite group of researchers. ((DT)). *The second chest: Studies in his thought and struggle*. Baghdad: Dar es Salaam.

The Martyr Muhammad al-Sadr Heritage Authority. ((DT)). *A brief overview of the life of the happy martyr Muhammad al-Sadr and his two sons*.

المنهج الحدسي بين المشروعية والرفض عند علماء المسلمين

أ.م د جعفر عليوي موسى
gafera585@gmail.com
الجامعة المستنصرية
كلية التربية ، قسم علوم القرآن

أ.م.د. دعاء خليل علي
d.khalil@ju.edu.jo
الجامعة الأردنية ،كلية الآداب، قسم الفلسفة
رئيسة قسم الفلسفة في الجامعة الأردنية

المستخلص:

ان دراسة المناهج المعرفية في الماضي والحاضر وفي كل الحضارات يعد ركيزة أساسية في النهوض العلمي والتقدم الحضاري ومن جهتهم، فقد اهتم العرب المسلمون بهذا المجال وأدلوا فيه بدلوهم، لا بل انهم ابدعوا فيه ايما ابداع فقد قدموا للإنسانية صور رائعة عن رعاية العلوم والفنون والاهتمام بها وتطويرها بما يخدم الأجيال اللاحقة. من ناحية فقد عانى المنهج الحدسي من اهمال ملحوظ في الحضارات السابقة على الحضارة العربية الإسلامية وبخاصة في الحضارتين اليونانية والرومانية. وهذا بالضبط هو ما عمل على معالجته الفكر الإسلامي مدفوعا بالمشروعية القرانية التي ذكرت المنهج الحدسي ووضعته في مكانته المرموقة التي يستحقها وقد اشترك في هذا الاهتمام كافة الفعاليات المعرفية الإسلامية متمثلة بالفلاسفة والمتكلمين والفقهاء ومختلف العلماء من المجالات العلمية كافة.

الكلمات المفتاحية: الفكر، الحضارة، التقدم، النهوض، الفلاسفة

The intuitive approach between legitimacy and rejection among Muslim scholars

A.M.D. Jaafar Aliwi Musa
Mustansiriya University
Department of Philosophy

A.M.D. Doaa Khalil Ali
University of Jordan / Faculty of Arts

Abstract:

The study of cognitive methods in the past and present and in all civilizations is a fundamental pillar of scientific advancement and civilizational progress. For their part, the Muslim Arabs have taken an interest in this field and made their contribution to it. Indeed, they have been extremely creative in it. They have presented to humanity wonderful images of nurturing, paying attention to, and developing the sciences and arts. To serve subsequent generations. On the one hand, the intuitive approach suffered from noticeable neglect in civilizations preceding the Arab-Islamic civilization, especially in the Greek and Roman civilizations. This is exactly what Islamic thought worked to address, driven by the Qur'anic legitimacy that mentioned the intuitive approach and placed it in the prestigious position it deserves. All Islamic cognitive activities, represented by philosophers, theologians, jurists, and various scholars from all scientific fields, participated in this interest.

Keywords: (thought, civilization, progress, advancement, philosophers)

المقدمة:

يحضى المنهج الحدسي بأهتمام بالغ في الدراسات الفلسفية المعاصرة سواء في الغرب ام في الشرق . وهذا الاهتمام نابع من الانتباه المتأخر الذي استحوذ على الدراسات الفكرية والفلسفية من جهة محاولة فهم أعمق المصادر المعرفية البشرية

فبعد كل هذه الثورات المعرفية التي يمكن القول عنها انها انفجارية . وبعد كل هذا التمكين العلمي الذي صار في متناول فئات واسعة من شرائح البشر . تبين اخيراً

ان الحقلين المعرفيين (التجريبي والنظري) بكل ما اشتملا عليه من وسائل وادوات وعلوم ومجالات وتخصصات دقيقة تصل الى حدود كانت تعسر على الاحاطة في السابق حتى على الخيال البشري لا يمكن قط ان يغطيا كل المساحة الكونية المتاحى امام

الامكانية البشرية (المحدودة).فالكثير من (الفتوحات العلمية) هذا ناهيك عن النتاجات الفنيه والادبية ,التي كانت قد تحققت خارج حمى هذين الحقلين(التجريبي والنظري) لا بل ان الكثير من النظريات العلمية الكونية كانت قد انبثقت او طرقت على عقول واضعيها بوسائل معرفية اقل ما يقال عنها انها اقرب الى الالهام وعليه كان من المفيد ان نولي بعض الاهتمام لهذا المنهج المعرفي (الحدسي) لان الايام والوقائع تثبت وبشكل مؤكد اهميته في تشكيل المعرفة البشرية واثرائها وتوسيع مصادرها**الحدس Intuition** لغة وباختصار شديد : هو الظن والتخمين والتوهم وهو ايضاً النظر الخفي .

أما إصطلاحاً فهو شكل خاص من اشكال النشاط المعرفي او المقدرة على فهم الحقيقة مباشرةً من دون استدلال منطقي تمهيدي . حيث يدرك به ماهو معقول . أي ماهو منطقي وما هو غير منطقي . ويطلق الحدس على عملية إطلاع النفس إطلاعاً مباشراً على ما يمثله لها الحس الظاهر او الحس الباطن من صور حسية أو نفسية أو على كشف الذهن عن بعض الحقائق بوحي مفاجئ لاعلى سبيل المشاهدة التي ينبلج فيها الحق إنبلاجاً . وفي الوقت نفسه يمكن الحديث عن انواع من الحدس كالحدس التجريبي والحدس العقلي والحدس الفلسفي والحدس الصوفي.

وتندرج تحت مصطلح الحدس في الفلسفة الشرقية كل انواع الصدق المتباينة ,سواء في الديانة البراهمية ام البوذية ام الكونفوشيوسية وبشكل عام فقد اهتمت الفلسفة الصينية بالتأمل والتربية الروحية والفهم الصامت إعادة ترتيب الافكار وتركيبها وكل ذلك يأتي مقروناً بالتجرد والابتعاد عن ملذات الحياة لكسب معركة انتصار الروح على الجسد . أما من حيث العقل والادراك العام وكذلك الحس المشترك والاستدلال المنطقي . فهي في نظر فلاسفة الصين الاسس الثابتة التي تبنى عليها يبنى عليها الحدس سواء أكانت ظاهرة ام باطنة (الموسوعة العربية، 1999)

فيما يخص الفلاسفة المسلمون , فقد تعددت وتنوعت اراؤهم بخصوص مفهوم الحدس وموقفهم منه . فأبن سينا[*] عرف الحدس بأنه ((حركة إلى اصابة الحد الاكبر اذا اصيب الحد الاوسط وبالجملة هو سرعة الانتقال من المعلوم الى المجهول (الدلفي، 2011، صفحة 215)

وعند التهانوي[*] فأن الحدس يعني ((تمثل المبادئ المترتبة في النفس دفعةً واحدةً من غير قصد او اختيار , سواء أكان ذلك بعد الطلب ام لا , فيحصل المطلوب)) (الدلفي، 2011، صفحة 193)

والمقصود بالحركة والسرعة والانتقال , تمثل المعنى في النفس دفعة واحدة في وقت واحد وكانه وحي مفاجئ أو وميض برق. وتجدر الاشارة الى ان مفهوم الحدس عند علماء المسلمين له مرادفات عديدة كالألهام والعلم اللدني والعرفان وغيره . ولكنها من حيث المعنى والمضمون تدور في فلك الحدس المعرفي.

وتجدر الاشارة الى ان مفهوم الحدس عند علماء المسلمين له مرادفات عديدة كالألهام والعلم اللدني والعرفان وغيره . ولكنها من حيث المعنى والمضمون تدور في فلك الحدس المعرفي.

فالغزالي من جهته يبين ان العلم اللدني او المكاشفة هو: " أن يرتفع الغطاء، حتى تتضح له جلية الحق في هذه الأمور, اتضاحًا يجري مجرى العيان الذي لا يشك فيه" (الغزالي، 2016، صفحة 20/1) .

ويجمع أغلب علماء المسلمين على أن العلوم الصوفية، هي علوم لدنية إلهامية، لا تقوم على معطيات العقل واستدلاله، ولا على المعارف الحسية المباشرة، ولا على المنطق، وقد أطلق بعض الباحثين على هذا النوع من العلوم بالمعرفة الوجدانية، ويمكن أن تسمى أحيانًا: بالإدراك الصوفي الوجداني المباشر، بل إن بعضهم بالغ في اعتماد هذا النوع من المعرفة إلى درجة أن وصف مذهب بكامله

---

[*] إبن سينا –هو ابو علي الحسين بن عبدالله البلخي – عالم وفيلسوف وطبيب – ولد عام 370هـ –وتوفي عام 427هـ– واهم كتبه هو كتاب القانون في الطب– انظر: (لالاند، 2008، صفحة 16)

[*]هو محمد بن علي القاضي التهانوي عام 1158 –وهو هندي الاصل اشتهر بكتابة المعروف (كشاف إصلاحات الفنون) انظر (لالاند، موسوعة لالاند الفلسفيه، 2008، صفحة 175)

أنه مذهب عرفاني لدني, يقول حيدر الآمُلي(*):"يرى أن المسألة في واقعها ليست قضية لفظية حول لفظ التصوف المنهي عنه من الإمام الرضا، وأن الأجدر بالقرب من الأئمة – عليهم السلام–، هو من عرف أسرارهم واطلع على بواطن كلماتهم، وإن كان متسمّيًا بالصوفي" (الآملي، 2005، الصفحات 385–386)، أي: أنه لا فرق بين الشيعي والصوفي.

أمَّا علماء العرفان والعلم اللدني، فيرون أن الله– سبحانه وتعالى– قد وضع في القرآن ما يقرر بشكل واضح لا لبس فيه على مشروعية طريقتهم في حصول المعرفة, ويقينية هذه المعرفة, وذلك كقوله تعالى:(وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ ٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ أَوِ ٱخْرُجُواْ مِن دِيَٰرِكُم مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْۖ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُواْ مَا يُوعَظُونَ بِهِۦ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا) (سورة النساء/الاية: 66) وقوله تعالى: **(وَإِذًا لَآتَيْنَاهُمْ مِنْ لَدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا (67)وَلَهَدَيْنَاهُمْ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا)** (سورة النساء/الاية: 67–68) وكذلك قوله تعالى: ﴿ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ* ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ * ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ * ﴾(سورة التكاثر/الاية6–8)

ويرى مفسّرو الصوفية أن قوله تعالى:﴿ يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم ﴾(سورة المائدة/الاية:16)

يراد به: أن طريقتهم هي الأرجح والأصح في بلوغ اليقين, وأن من بحث عن طريقة أخرى للوصول إلى الله فإنه يكون بحكم الآية فاسقًا، قال تعالى: (فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم، والله لا يهدي القوم الفاسقين) (سورة الصف/الاية:5)

في حين يرى علماء اخرون أن العلم الحقيقي، هو ما نزل به القرآن عن الله تعالى، وما قاله النبي– صلَّى الله عليه وسلَّم– في سُنَّته، وما عدى ذلك فلا يعتد به، قال ابن القيم: "إن العلم الحاصل بالشواهد والأدلة هو العلم الحقيقي, وأمَّا ما يدعي حصوله بغير شاهد ولا دليل، فلا وثوق به, وليس بعلم, نعم قد يقوي العلم الحاصل بالشواهد ويتزايد، بحيث يصير المعلوم كالمشهود, والغائب كالمعاين, وعلم اليقين كعين اليقين, وأمَّا دعوى وقوع نوع من العلم بغير سبب من الاستدلال فليس بصحيح, إذ إن الله– سبحانه وتعالى– ربط التعريفات بأسبابها, كما ربط الكائنات بأسبابها, ولا يحصل لبشر علم، إلَّا بدليل يدله عليه"[4] (الجوزية، 2010، صفحة 496).لقد ادعت العديد من الفرق الإسلامية أن علمها لدني المصدر، وإن له مرتبة عليا في الفكر الإنساني أعلى من الفرق الأخرى لتضفي على تراثها سمة مقدسة لصحة مدعياتها في رؤية الواقع أو إثبات مدعياتها بالدليل, فقد ادَّعى بعض المتكلّمين, وبعض الفلاسفة, والمتصوفة, أن علمهم لدنيًا إلهيًا مقدسًا, رغم أن هناك إشارات واضحة في القرآن الكريم في ذم من ينسب إلى الله ما ليس من عنده, كقوله تعالى:﴿ وإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقاً يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتابِ وما هُوَ مِنَ الْكِتابِ﴾ (سورة المائدة/الاية:16)

ويرى علماء اخرون ، ان العلم اللدني لا بد ان "يكون مشروطًا بصلاح المرء وتقواه وبعده عن الشبهات، فضلًا عن المحرمات, فهذا إن عرضت له مسألة لم يعلم صوابها من خطئها, فالغالب أنه إذا استعان بالله وأخلص الدعاء, الغالب أنه يلهم الرشد والصواب, فلا يقول إلَّا الحق, ولعل هذا يمكن أن يعتبر من قبيل الإفهام من الله"، أو هو كما قال تعالى(فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَۚ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًاۚ وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ) (سورة الأنبياء/الاية79)، وهذا القول يستشف منه أن معظم الفرق الإسلامية التي تنضوي تحت مسمَّى أهل السُّنة والجماعة لا ترى الحقيقة في صحة المعنى الاصطلاحي للعلم اللدني والعرفان الصوفي، ويحصرون طرائق تلقي العلم من عند الله فقط بطريق الوحي للأنبياء أو الإلهام لغير الأنبياء, ويرون أن العلم الحقيقي، هو العلم الحاصل بالشواهد والأدلة.

الفرق بين الوحي والعلم اللدني:

عُرِّف الوحي على أنه أصل يدل على إلقاء العلم في إخفاء أو غيره, وهو يطلق على الإشارة والكتابة والمكتوب والرسالة والإلهام والكلام الخفي والصوت يكون في الناس وغيرهم، وكل ما ألقيته إلى غيرك حتى علمه، فهو وحي كيف كان، وسُمِّي وحيًا؛ لأن الملك يستره عن جميع الخلق، وخص به النبي المبعوث إليه، ومنه قوله تعالى:﴿ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا ﴾ (سورة الانعام/الاية: 112)، أي: يسر بعضهم إلى بعض، فهذا أصل الحرف. ثم يكون الوحي بمنزلة الإلهام؛ ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَوْحى رَبُّكَ إِلَى *النَّحْلِ* ﴾ (سورة النحل/الاية:68)، أي: ألهمها (ابن فارس، 1979، صفحة 93/6) (الصحاري، 1999، صفحة 506/4)،

(*)**حيدر الآمُلي:** هو حيدر بن علي بن حيدر العلوي الحسني الآمُلي، بهاء الدين الطبري القاشي، فقيه متكلِّم، مفسِّر، من أهل (آمل) بطبرستان، نشأ بالحلة واستقر ببغداد وصنف كتبًا، منها: (الكشكول في بيان ما جرى على آل الرسول)، و(أمثلة التوحيد)، توفي سنة (بعد 782هـ). ينظر: (الزركلي، 2002، صفحة 290/2)

يقول الراغب الأصفهاني: "أصل الوحي الإشارة السريعة...، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، وقد يكون بصوت مجرَّد عن التركيب، وبإشارة ببعض الجوارح، وبالكتابة" (الأصفهاني، 1970، صفحة 858)

فالوحي يعني: الإلهام الفطري للإنسان، وهو لا يختص بالأنبياء فقط، كالوحي لأم موسى في قوله تعالى:﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ﴾ (سورة القصص/الاية:7) وقد يكون الوحي على شكل إلهام غريزي، كما يحدث للحيوان، كقوله تعالى:﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴾ (سورة النحل/الاية:68) وقد يأتي الوحي على شكل إشارات لأجل التبليغ والإخبار، وذلك مثل قوله تعالى:﴿ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴾ (سورة مريم/الاية:3) وكذلك إن الإيحاء قد لا يصدر من الله– سبحانه وتعالى– وحده, فالشياطين أيضًا تقوم بالإيحاء للبشر من أجل تشويه الحقائق وتزيين الشر, مثل قوله تعالى﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ ۖ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ (سورة الانعام/الاية:121)

وأمَّا الوحي في الشرع، فيعرَّف بأنه إخبار وإعلام من الله لمن اصطفاه من عباده، وكل من أراد اطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم, بطريقة سرية وخفية وغير معتادة للبشر سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، أي: أنه كلام الله تعالى المنزل على نبي من أنبيائه، فهو عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله، بواسطة أو بغير واسطة، والأول بصوت يتمثل لسمعه أو بغير صوت، ويفرق بينه وبين الإلهام وجدان تستيقنه النفس، وتنساق إلى ما يطلب على غير شعور منها من أين أتى، وهو أشبه بوجدان الجوع والعطش والحزن والسرور . (المروروذي، 2022، صفحة 260)(عبدة، 2019، صفحة 57)

الفرق بين الإلهام والعلم اللدني:

الإلهام لغة: الإعلام مطلقًا، وتفهيم المعاني، قال ابن فارس: اللام والهاء والميم أصل صحيح يدل على ابتلاع شيء، ثم يقاس عليه، تقول العرب: التهم الشيء: التقمه، ومن هذا الباب الإلهام، كأنه شيء ألقي في الروع فالتهمه، قال تعالى: ﴿فألهمها فجورها وتقواها﴾ (سورة الشمس/الاية:8)، أي: عرَّفها الخيرَ والشرَّ(ابن فارس، 1979، صفحة 217/5).

ويعرف الإلهام فلسفيًا بأنه "نوع من العلم الذي يفيض الله سبحانه به على الإنسان ويلقيه في قلبه فيكشف له بعض الأسرار وتتضح له بعض الحقائق" (نجاتي، 2001، صفحة 196)، وهناك تعريفات أخرى يدور أغلبها حول معنًى واحد، هو الإلقاء في القلب، فهذا الجرجاني يقول: "إن الإلهام ما وقع في القلب من علم, وهو يدعو إلى العمل من غير استدلال بآية, ولا نظر في حجة, وهو ليس بحجة عند العلماء, إلَّا عند الصوفيين" (الجرجاني، 1983، صفحة 34)، ويعرِّفه صاحب تاج العروس بقوله: "الإلهام هو إلقاء معنى في القلب يطمئن له الصدر يبعث الإنسان على الفعل أو الترك يخص الله به بعض أصفيائه وليس بحجة من غير معصوم، وهو نوع من أنواع الوحي، وقد يسمَّى: العلم اللدني". (الأنصاري، 2004، صفحة 68)

فهؤلاء الفقهاء والمصنفين ينطلقون في معنى الإلهام من قوله تعالى: ﴿ فألهمها فجورها وتقواها ﴾ (سورة الشمس/الاية:8), وكذلك من حديث النبي– صلَّى الله عليه وسلَّم– مع الحصين بن منذر الخزاعي عندما أسلم, قال:((قُلِ اللَّهُمَّ أَلْهِمْنِي رُشْدِي وَأَعِذْنِي مِنْ شَرِّ نَفْسِي)) (الطبراني، 1995، صفحة 280/2), وفي ذلك يقول صاحب مدارج السالكين: "والتحديث أخص من الإلهام, فإن الإلهام عام للمؤمنين بحسب إيمانهم، فكل مؤمن فقد ألهمه الله رشده الذي حصل له به الإيمان , فأمَّا التحديث فالنبي– صلَّى الله عليه وسلَّم–، قال فيه: ((إِنْ يَكُنْ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ أَحَدٌ فَعُمَرُ))، يعني: من المحدثين, فالتحديث إلهام خاص(الجوزية، 2010، صفحة 68).

لقد وقف الكثير من علماء اللغة والعقائد على المعنى الدلالي لمفردة الإلهام وأبعاد الفضاءات التي تدور فيها واتفق أغلبهم على أن الإلهام يجري في الأمور الكونية, ولكن الخلاف الذي وقع بينهم، هو "هل يُلهم المسلم المؤمن في مسائل الشرع والأحكام، فيُعتد به, ويكون حجَّة؟" (آلكول و الرفاعي، 1985، صفحة 84)، إذ إنهم انقسموا في هذه المسألة على فريقين، الأول: استخدم الدلالة الضمنية للإلهام على صحة الأحكام الفقهية المتعلِّقة بالأموال والدماء وجعلها حجة قوية للتهرب من مسؤولية إصدار الأحكام الشرعية، وهم الفرق التي تؤمن بالأمام المعصوم الذي يوحى إليه بطريقة الإلهام، وخاصة الشيعة الإمامية، وقد التقى في هذه المسألة الفقهاء والفلاسفة خاصة في مصدر المعرفة أو نظرية المعرفة، فضلًا عن أنهم اهتموا به كونه يتصل بهم بمصدر الأحكام الشرعية، وأمَّا الفريق الثاني: فقد ضيق على هذه المسألة ولم يجعل للإلهام أي دور في الأحكام الشرعية، وهم الأصوليون من السُّنَّة والجماعة, ويتقدم هؤلاء الإمام الشاطبي الذي يرى أن الشريعة عامة لكل المكلفين في كل الأحوال، فلا يخرج عنها ولي أو غيره بدعوى الكشف

والإلهام, فضلًا عن أن العوائد الجارية ضرورية الاعتبار شرعًا، فليس على المغيبات ولا الكشف والإلهام الذي يمنع جريانها على مقتضى الأحكام العادي. (علي، 2008، الصفحات 310-311)

العلم اللدني عند الصوفية

أطلق المتصوفة وأهل العرفان أسماء عديدة على العلم اللدني, مثل: علم الحقيقة، وعلم المكاشفة، وعلم الموهبة, وعلم الأسرار, والعلم المكنون، وغيرها، فألَّف الغزالي رسالة كاملة في بيان هذه المسألة وبذل جهدًا كبيرًا في إثبات العلم الغيبي, فهو يرى أنَّ العلم اللدني موصلًا لليقين أكثر من العلم الحصولي, فالعلم عنده يأتي من مصدرين, الأول: هو التعليم الإنساني, والثاني: هو التعليم الرباني (زيناي، 2021، صفحة 32).

إذ إنَّ الطريق الأول يتميَّز بأنه مدركًا لجميع العقلاء، وهو ممكن الاكتساب بالطرق الرسمية, وأمَّا الطريق الثاني فهو التعليم الرباني، ويكون على وجهين، الأول: إلقاء الوحي، وهو أنَّ النفس إذا كملت ذاتها يزول عنها دنس الطبيعة ودرن الحرص والأمل الفانية, وتقبل بوجهها على بارئها ومنشئها وتتمسك بجود مبدعها وتعتمد على إفادته وفيض نوره, والله تعالى بحسن عنايته يقبل على تلك النفس إقبالًا كليًا، وينظر إليها نظرًا إلهيًا ويتخذ منها لوحًا, ومن النفس الكلية قلمًا وينقش فيها جميع علومه، ومصداق هذا الرأي ما بنى عليه الغزالي من القرآن، وهو قوله تعالى: ﴿ سخ سم صح صم ضج ضح ضخ ضم طح ظم عج عم غج غم فج فح فخ فم قح قم كج كح كخ كل كم لج لح لخ لم مج مح مخ مم﴾ [سورة النساء: 113]، وهذه الآية تؤيد مدعيات الغزالي والمفسرين في أنَّ علم الأنبياء أشرف العلوم وأشرف من علم جميع الخلق؛ لأنَّ الله أنزله بلا وسيلة أو واسطة . (بناني، 2013، صفحة 114) (أحمد، 2008، صفحة 129)

وأمَّا الوجه الثاني: فهو عند الصوفية الإلهام، وهو تنبيه النفس الكلي للنفس الجزئية الإنسانية على قدر صفائها وقبولها وقوة استعداداها، إذ إنَّ الإلهام بحسب مفسري طلاسم العرفان النظري، هو تصريح بالأمر الغيبي، أي: تبليغه, وبالإجمال يسمَّى هذا العلم الذي يأتي عن طريق الوحي بـ:(العلم النبوي)، في حين أنَّ العلم الذي يحصل بالإلهام، هو علم لدني، إذ هو العلم الذي لا واسطة في حصوله بين النفس، وبين الله. (الغزالي أ.، 2011، صفحة 70) (المجددي، 2010، صفحة 51)

فالعلم اللدني، هو كسراج الغيب يقع على قلبٍ صافٍ فارغٍ لطيفٍ، ويرتبط عند الصوفية وغيرهم بقصة الخضر – عليه السلام–, فهو علم خصه الله تعالى لأهل الولاية أيضًا, يقول الله– سبحانه وتعالى– في شأن الخضر:﴿**ثز ثم ثن ثى**﴾ [سورة الكهف:65]، فالصوفية يرون في قصة الخضر أنَّ الله تعالى إذا أراد بعبد خيرًا رفع الحجاب بين نفسه، وبين النفس التي هو اللوح, فيظهر فيها أسرار بعض المكنونات وانتقش فيها معاني تلك المكنونات فتعبر النفس عنها، كما تشاء لمن يشاء من عباده (الغزالي أ.، 2011، صفحة 71) (الحسني، 2010، صفحة 87)

فالغزالي يعرِّف العلم اللدني بأنه علم مأخوذ من الله مباشرة، من دون أن تكون هناك واسطة بين العبد، والله– سبحانه وتعالى–، ويتم عندما يرفع الله الحجب بينه وبين العبد, في حين يرى آخرون من مشايخ الصوفية أنَّ العلم اللدني ليس مقصورًا على الأنبياء، بل هو للأولياء أيضًا، فالوحي حلية الأنبياء, والإلهام زينة الأولياء. (المهدي، 2010، صفحة 74)

فهذه الحقيقة في وصف العلم اللدني يؤكدها العديد من مشايخ الصوفية، إذ يقولون: ليس العالم الذي يحفظ من كتاب، فإذا نسي ما حفظه صار جاهلًا؛ إنَّما العالم الذي يأخذ علمه من ربه، أي: وقت شاء بلا حفظ ولا درس، وهذا هو العلم الرباني، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿**ثز ثم ثن ثى**﴾، مع أن كل علم من لدنه، ولكن بعضها بوسائط تعليم الخلق، فلا يسمَّى ذلك علمًا لدنيًا، بل اللدني الذي ينفتح في سر القلب من غير سبب مألوف من خارج . (الغزالي أ.، 2016، صفحة 24/3)

ولا بُدَّ من الإشارة إلى أنَّ هناك عدة نظريات حول طريقة العلم اللدني عند الصوفية، وهي متضمنة في كتبهم ومصادرهم، وأشهرها طريقة الغزالي في حصول العلم اللدني, إذ يقول: إنَّ العلم اللدني هو سريان نور الإلهام، فهو يكون بعد التسوية، كما قال تعالى:﴿ **ئر ئز *ئن ئى ئي**﴾ [سورة الشمس: 7-8]، والتسوية تصحيح النفس والرجوع إلى فطرتها، وهذا الرجوع يراه الغزالي على ثلاثة أبعاد, الأول: تحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها، والثاني: الرياضة الصادقة والمراقبة الصحيحة, إذ إنَّ النبي– صلَّى الله عليه وسلَّم– أشار إلى هذه الحقيقة، فقال: ((مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ وَرَّثَهُ اللَّهُ تَعَالَى عِلْمَ مَا لَمْ يَعْلَمْ)) (البخاري، 1999، صفحة 99), وقال أيضًا: ((مَا أَخْلَصَ عَبْدٌ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا إِلَّا ظَهَرَتْ يَنَابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ)) (البخاري، 1999، صفحة 99) ، والثالث: هو

التفكر, فالنفس إذا تعلمت وارتاضت بالعلم، ثمَّ تتفكر في معلوماتها بشروط الفكر ينفتح عليها باب الغيب, كما قال النبي– صلَّى الله عليه وسلَّم–: ((تَفَكُّرُ سَاعَةٍ خَيْرٌ مِنْ قِيَامِ لَيْلَةٍ)) (الأصبهاني، 1974، صفحة 208/1) (الغزالي أ.، 2011، الصفحات 73–74)

وورد عن مشايخ الصوفية الكثير ممَّا يؤيد نظرية الغزالي، فهذا ذو النون المصري(*)، يقول: "العلم اللدني هو الذي يحكم على الخلق بمواقع التوفيق والخذلان" (النيسابوري، 2001، صفحة 413)، ويقول ابن عطاء(*) أيضًا: "إن العلم اللدني هو العلم الذي يتلقاه الإنسان بلا واسطة المكشوف ولا بتلقين الحروف لكنه الملقى إليه بمشاهدة الأرواح" (النيسابوري، 2001، صفحة 414), ويقول الجنيد(*):"العلم اللدني ما كان تحكمًا على الأسرار من غير ظن فيه ولا خلاف واقع , لكنه مكاشفات الأنوار عن مكنون المغيبات، وذلك يقع للعبد إذا لزم جوارحه عن جميع المخالفات وأفنى حركاته كل الإيرادات وكان شبحًا بين يدي الحق بلا تمنٍّ ولا مرادٍ". (النيسابوري، 2001، صفحة 414)

وبهذا نجد أنَّ هذه المفاهيم والأوصاف الترادفية لم تتوقف، إذ إنَّ بعضها إنشائية

في كتب العارفين وأصحاب الطريقة من السالكين، بل تسللت إلى كتب المفسرين والفقهاء وأصبحت تتردد على ألسنة أهل اللغة، الذين اجتهدوا في إيجاد فضاءات دلالية لهذه المفردات التي تشع من كتب الصوفية لتفسير حصول العلم اللدني، ومن أشهرهم المفسر الكبير عبد الملك القشيري(*)، إذ يقول في تفسيره لقوله تعالى: ﴿**ثز ثم ثن ثى**﴾، قيل: العلم من لدن الله ما يتحصل بطريق الإلهام دون التكلف بالتطلب، ويقال ما يُعرِّف به الحق سبحانه الخواص من عباده (القشيري، 2016، صفحة 227/2)

ومثله أيضًا ما جاء في تفسير الآلوسي(*)، إذ قال: "أي علمًا لا يكتنه كنهه ولا يقادر قدره، وهو علم الغيوب وأسرار العلوم الخفية, وذكر (لَدُنَّا)، قيل: لأنَّ العلم من أخص صفاته تعالى الذاتية، ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿**ثز ثم ثن ثى**﴾، يقول: هو علم غيبي يتعلَّق بعالم الأفعال وأخص منه الوقوف على بعض سر القدر قبل وقوع واقعته، وأخص من ذلك علم الأسماء والنعوت الخاصة، وأخص منه علم الذات(الألوسي، 1984، صفحة 344/8)

وكان الرازي قد فسَّر نفس الآية أعلاه بقوله: إنَّ العلم المقصود، هو العلم الذي

يفيد أن تلك العلوم حصلت عنده من عند الله من غير واسطة, والصوفية سمُّوا العلوم الحاصلة بطريق المكاشفات: العلوم اللدنية، ثمَّ يقسم العلوم بين كسبيه ولدنية، ويبين أن النوع الثاني، هو أن يسعى الإنسان بواسطة الرياضات والمجاهدات في أن تصير القوى الحسية والخيالية ضعيفة، فإذا ضعفت قويت القوة العقلية وأشرقت الأنوار الإلهية في جوهر العقل, وحصلت المعارف وكملت العلوم من غير واسطة سعي وطلب في التفكر والتأمل, وهذا هو المسمَّى بـ:(العلوم اللدنية). (الرازي، 1972، صفحة 501/5)

(*)**ذو النون:** هو ثوبان بن إبراهيم، أبو الفيض، يلقب: بذي النون، وهو أحد علماء المسلمين في القرن الثالث الهجري ومن المحدثين الفقهاء، أوحد وقته علمًا، وورعًا، وحالًا، وأدبًا، من مؤلفاته: كتاب حل الرموز وبرء الأرقام في كشف أصول اللغات والأقلام، توفي سنة (245هـ). ينظر: (الزركلي، 2002، صفحة 102/2)

(*)**ابن عطاء:** هو أبو الفضل تاج الدين أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عطاء الله السكندري, كان رجلًا صالحًا له معرفة بكلام الصوفية وآثار السلف، له من المؤلفات: كتاب التنوير في إسقاط التدبير, وكتاب الحكم, وكتاب لطائف المنن، توفي سنة (709هـ). ينظر: (الزركلي، 2002، صفحة 221/1)

(*)**الجنيد:** هو الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادي الخزاز، أبو القاسم: صوفي، عالم مسلم وسيد من سادات الصوفية وعلم من أعلامهم، يعد من علماء أهل السُنَّة والجماعة، إذ جمع بين قلب الصوفي وعقل الفقيه، واشتهر بلقب سيد الطائفة، وعدَّه العلماء شيخ مذهب التصوف؛ لضبط مذهبه بقواعد الكتاب والسُنَّة، وهو أول من تكلَّم في علم التوحيد ببغداد، توفي سنة (297هـ). ينظر: (الزركلي، 2002، صفحة 141/2)

(*)**عبد الملك القشيري:** هو أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري, الصوفي الزاهد شيخ خراسان وأستاذ الجماعة وصاحب كتاب الرسالة القشيرية, كان علامة في الفقه والتفسير والحديث والأصول والأدب والشعر والكتابة وعلم التصوف, من مصنفاته: كتاب لطائف الإشارات, توفي بنيسابور سنة (465هـ). ينظر: (الزركلي، 2002، صفحة 57/4).

(*)**الآلوسي:** هو محمود شهاب الدين أبو الثناء الحسيني الآلوسي، يرجع نسبه إلى مدينة آلوس وهي جزيرة في وسط نهر الفرات في محافظة الأنبار، مفسِّر ومحدِّث وفقيه وشاعر وخطَّاط وأديب من المجددين، شيخ العلماء في العراق في عصره، ونادرة من النوادر التي جادت بها الأيام، اشتغل بالتأليف والتدريس والإفتاء، وخلَّف مكتبة زاخرة بالكتب القيمة أشهرها تفسيره الكبير: روح المعاني، الذي استغرق تأليفه (15) سنة، توفي سنة (1270هـ). ينظر: (الزركلي، 2002، صفحة 176/7).

والرازي هنا لا يختلف عن سابقيه في بيان آلية انتقال المعرفة من الله إلى الإنسان, فالنفس الإنسانية قد تكون نورانية بشكل من الأشكال تتصل بالروح العلوية لاستعداداتها الفطرية والترويض الشاق، فتنعكس المعرفة على النفس الصقيلة، فتشرق المعرفة عليها, وفي ذلك يقول الرازي: "جواهر النفس الناطقة مختلفة بالماهية فقد تكون النفس نفسًا مشرقة نورانية إلهية علوية قليلة التعلق بالجواذب البدنية والنوازع الجسمانية، فلا جرم إن كانت أبدًا شديدة الاستعداد لقبول الجلايا القدسية والأنوار الإلهية, فلا جرم إن فاضت عليها من عالم الغيب تلك الأنوار على سبيل الكمال والتمام". (الرازي، 1972، صفحة 382/21)

أمَّا الشيخ إسماعيل حقي[*]، فيقول في تفسير قوله تعالى: ﴿**ثز ثم ثن ثى**﴾: "إنَّما قال: (من لدنا) مع أن العلوم كلها من لدنه؛ لأنَّ بعضها بواسطة تعليم الخلق، فلا يسمَّى ذلك: علمًا لدنيًا، بل العلم اللدني هو الذي ينزله في القلب من غير واسطة أحد ولا سبب مألوف من خارج، كما كان لعمر، وعلي، ولكثير من أولياء الله تعالى المرتاضين الذين فاقوا بالشوق والزهد على كل من سواهم، كما قال سيد الأولين والآخرين– عليه السلام–:((نفسٌ مِنْ أَنْفَاسِ المُشْتَاقِين خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ الثَّقَلَيْنِ))". (الخلوتي، 2018، صفحة 272/5)

أمَّا الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي[*], فيقول في العلم اللدني: إن مقام العلم اللدني هو أحد منازل الأولياء المعنوية ومتعلقه الإلهيات، وما يؤدي إلى تحصيلها من الرحمة الخاصة، فالأسفار التي يسلكها الطالبين لأجل الله مثلت عند ابن عربي مصدرًا ملهمًا لبسط الآفاق لمعنى العلم اللدني, إذ يقول في الفتوحات المكية: "إنَّ العلماء بالله لا يأخذون من العلوم، إلَّا العلم الموهوب، وهو العلم اللدني علم الخضر وأمثاله، وهو العلم الذي لا تعمل لهم فيه بخاطر أصلًا، حتى لا يشوبه شيء من كدورات الكسب, فإن التجلي الإلهي المجرَّد عن المواد الإمكانية من روح وجسم وعقل أتم من التجلي الإلهي في المواد الإمكانية" (ابن عربي، 2011، صفحة 301/2)

فهو يرى أن العلم الكسبي قد يكون عائقا أمام التجلي الإلهي وإشراق المعرفة في قلب العارف, بمعنى: أن الإدراكات العقلية والبراهين, والأدلة الذهنية على حدوث الأشياء لا تنسجم أبدًا مع العلم اللدني, وهذا الرأي عند ابن عربي ربما كان مبكرًا؛ لأنه في النهاية يرى أن العلم الكسبي شرط أساسي للحصول على العلم الأرثي (العلم اللدني)، إذ يقول بنفس السياق: "والعلم من غير معلم من المخلوقين غير الله هو علم الخضر, فإن العبد إذا آتاه الله العلم بهذه الشريعة التي تعبده بها على لسان رسول الله بارتفاع الوسائط– الفقهاء وعلماء الرسوم –، كان من العلم اللدني"(ابن عربي، 2011، صفحة 334/2)

وهنا يقف ابن عربي موقفًا نادرًا ممَّا يظهر في كتابات العارفين, إذ يرى أن العلم

اللدني لا بدَّ أن يأتي وفق الإطار الشرعي والسُنَّة النبوية, لذلك لا يرى بأن العلم اللدني والطرق الصوفي أعلى من مرتبة الالتزام بالشريعة النبوية, الأمر الذي يمثل أقصى درجات الانضباط الصوفي, خاصة وإن الشطحات الصوفية تجعل الفقهاء والعقلاء والمشائين يرون أن علوم الصوفية، هي شرك محض؛ لأنها خروج عن الشريعة المحمدية التي أمرنا الله أن نتعبده بها, وربما خير دليل على مذهب ابن عربي، هي رسالته التي قلبت أحوال الغزالي, والتي يرى فيها أن الطرق الصوفية قد شرعها رسول الله(ابن عربي، 2011، صفحة 335/2)

وبهذا نرى أن ابن عربي قد فرَّق بين الإلهام والعلم اللدني، إذ يقول: "الإلهام عارض طارئ يزول ويجيء غيره , والعلم اللدني ثابت لا يبرح, فمنه ما يكون في أصل الخلقة والجبلة، كعلم الحيوانات والأطفال الصغار ببعض منافعهم ومضارهم، فهو علم ضروري لا إلهام, والإلهام هو ما يلهمه العبد من الأمور التي لم يكن يعرفها قبل ذلك" (ابن عربي، 2011، صفحة 287/1), وهنا يقترب ابن عربي من وصف العلم اللدني بأنه ليس تداخلًا معرفيًا أثناء حياة الإنسان والمخلوقات، بل هو جبلة يخلق الإنسان عليها, ومنها تأتي مقدمات العقل، كانعدام التناقض, وطبائع الأشياء في الصراع من أجل البقاء, ولكن هذا الوصف يحتاج إلى التفريق بين الجبلة، وبين الهبة الروحانية التي يهبها الله لبعض الناس, ولا أعرف كيف يرى ابن عربي أن كل علم يوجد في أسرار الكائنات الحية في طبائعها

([*])**إسماعيل حَقّي:** هو إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوتي، المولى أبو الفداء، متصوف ومفسر تركي، كان من أتباع الطريقة الخلوتية، له مصنفات، منها: روح البيان في تفسير القرآن يعرف بتفسير حقي، والرسالة الخليلية تصوف، توفي سنة (1127هـ). ينظر: (الزركلي، 2002، صفحة 313/1)

([*])**ابن عربي:** هو أبو بكر محمد بن علي بن محمد الحاتمي المرسي الصوفي محيي الدين ابن عربي مصنف (الفصوص)، و(الفتوحات المكية)، وغيرهما، توفي سنة (638هـ). (الزركلي، 2002، صفحة 157/5)

ومعاشها يكون لدنيًا, على الرغم من أن الإجماع يرى أنه علم نادر لا يهبه الله إلَّا لبعض عباده, وفي ذلك يقول ابن عربي: " والعلم اللدني الذي لا يكون في أصل الخلقة، فهو العلم الذي تنتجه الأعمال, فيرحم الله بعض عباده بأن يوفقه لعمل صالح فيعمل به فيورثه الله من ذلك علمًا من لدنه لم يكن يعلمه قبل ذلك, والعلم يصيب، والإلهام قد يصيب وقد يخطئ"(ابن عربي، 2011، صفحة 287/1)

وبهذا نرى أن كلام ابن عربي يحتاج إلى الكثير من البيان هنا، فهو يقول: إن أحد أسباب حصول الإنسان على العلم اللدني، هو نتيجة للأعمال, وفي نفس الوقت يقول: إنها جبلة في الكائنات, وهذا الكلام يجعل الغموض في عبارات ابن عربي ممَّا يجعل المعنى المستنتج فيه إيهام وإبهام كبير.

الخاتمة

إننا لا نأتي بجديد إذا قلنا أن دراسة نظرية المعرفة وما تشتمل علية من مناهج بحث علمي ووسائل تحصيل معرفية , فهو الاساس الراسخ لكل ما يمكن ان يبنى عليه من علوم تقنية ونظرية , لا بل و حتى إنسانية . ولعل من المفيد أن نذكر هنا أن المهم في المعرفة البشرية ليس هو كم نعرف , بل كيف نعرف. وتوضيح ذلك بأختصار يعني :- أن نحوز على وسائل المعرفة ومصادرها خير من أن نعني فقط بجمع اكبر كم ممكن من المعلومات في عقول الناس , وهو ما يسرتهُ وسائل التكنلوجيا المعاصرة إذ أنه أصبح متاحاً بشكل يسير من خلال أدوات الكترونية بسيطة كالقرص المدمج والشرائح الالكترونية وغيرها .

إن المنهج الحدسي يعد من المناهج المعرفية القديمة جداً والتي تم إهمالها مع فورة الثورة الصناعية والتوجهات التجريبية للحضارة الغربية . ولكن مع تطور وسائل المعرفة والقفزة المعلوماتية الهائلة التي تكتنف عالمنا المعاصر عاد الانسان وأنتبه مرة اخرى إلى هذا المنهج الأصيل المنهج المعرفي الذي هو أقرب شيء الى المعرفة الضرورية أو المعرفة البديهية وإلى الابداع وتجاوز الخطوات التجريبية إنه المنهج الاقرب الى عبقرية الانسان وتمكينه .

ولعلنا لا نبالغ كثيراً إن قلنا أن الحدس يشكل بعداً إضافياً يضاف على ابعاد المعرفة الانسانية التي تبدأ بالحس ثم التكرار ثم التجريب ثم الاستنتاج . لا بل ان الحدس يمكنه ان يختزل كل هذه المراحل بمرحله واحده ويصل من خلالها الى نفس النتائج الصحيحة.

المصادر

القران الكريم

ابن عربي، محيي الدين. (2011). *الفتوحات المكية*. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن فارس، أحمد بن زكريا القزويني. (1979). معجم *مقاييس اللغة*. (عبد السلام محمد هارون، المحرر) دار الفكر.

أحمد، صلاح الدين بن. (2008). *عقائد الأشاعرة في حوار هادئ مع شبهات المناوئين*. مصر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع.

الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله. (1974). *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*. مصر: مطبعة السعادة.

الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب. (1970). *المفردات في غريب القرآن*. بيروت: دار التحرير.

الآملي، حيدر. (2005). *جامع الأسرار ومنبع الأنوار*. مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع.

الألوسي، ابو الثناء شهاب الدين محمود. (1984). *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*. (علي عبد الباري عطية، المحرر) بيروت: دار الكتب العلمية.

الأنصاري، زكريا. (2004). *الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة*. الاردن: دار المشاريع.

البخاري، أبو بكر محمد. (1999). *بحر الفوائد المشهور بمعاني الأخبار* (المجلد 1). (محمد حسن محمد حسن إسماعيل، المحرر) بيروت: دار الكتب العلمية.

بناني، أبي بكر بن محمد. (2013). *بغية السالك وإرشاد الهالك ويليه الحكم، وتليه قصيدة هدية*. مصر: مطبعة ناشرون.

الجرجاني، علي بن محمد بن علي. (1983). *التعريفات* (المجلد 1). بيروت: دار الكتب العلمية.

الجوزية، محمد بن أبي بكر بن سعد ابن قيم. (2010). *مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين* (المجلد 3). بيروت: دار الكتاب العربي.

الحسني، أحمد بن إدريس. (2010). *وشرح حديث السُّنَّة المحمدية، ويليه: الجواهر المصونة واللآلئ المكنونة*. بيروت: دار الكتب العلمية.

الخلوتي، إسماعيل حقي بن مصطفى. (2018). *روح البيان في تفسير القرآن*. بيروت: دار الكتب العلمية.

الدلفي، محسن علي. (2011). *مبادئ الفلسفة* . بغداد.

الرازي، أبو السعود محمد بن محمد. (1972). *مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير*. مصر : المطبعة الحسينية المصرية.

الرفاعي، عدنان آلكول، و أحمد. (1985). *د. وهبة الزحيلي واختياراته الأصولية في كتابه أصول الفقه الإسلامي*. مصر : مطبعة النهضة.

الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي. (2002). *الاعلام*. دار العلم للملايين.

زيناي، طارق. (2021). *محاضرات في التصوف الإسلامي*. الاردن: مركز الكتاب الأكاديمي.

الصحاري، سلمة بن مسلم. (1999). *الإبانة في اللغة العربية* (المجلد 1). (عبد الكريم خليفة، المحرر) عمان: وزارة التراث القومي والثقافة.

الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد. (1995). *المعجم الأوسط*. القاهرة: دار الحرمين.

عبد الرحمن آدام علي. (2008). *الأمام الشاطبي عقيدته وموقفه من البدع وأهلها* . الجامعة الهندي للدراسات العقائدية.

عبدة، محمد. (2019). *رسالة التوحيد*. مصر : وكالة الصحافة العربية.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. (2016). *إحياء علوم الدين*. بيروت: دار الكتب العلمية.

الغزالي، أبو حامد محمد. (2011). مجموعة *رسائل الإمام الغزالي*. بيروت: دار الكتب العلمية.

القشيري، أبو القاسم عبد الكريم ابن هوازن. (2016). *تفسير القشيري المسمَّى: لطائف الإشارات*. بيروت: دار الكتب العلمية.

لالاند، أندريه. (2008). *موسوعة لالاند الفلسفيه*. بيروت: عويدات للنشر والطباعة.

المجددي، ضياء الدين أحمد بن مصطفى. (2010). *جامع الأصول في الأولياء ويليه متممات كتاب جامع الأصول في الأولياء وأنواعهم*. بيروت: دار الكتب العلمية.

المروروذي، حسين. (2022). *شرح على مختصر المزني في الفقه على المذهب الشافعي*. (محمد علي عوض، المحرر) بيروت: دار الكتاب العلمية.

المهدي، محمد بن محمد. (2010). *سيدي الخضر رأس الأولياء*. بيروت: دار الكتب العلمية.

الموسوعة العربية (المجلد 2). (1999). مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع.

نجاتي، محمد عثمان. (2001). *القرآن وعلم النفس*. مصر : دار الشروق.

النيسابوري، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن محمد. (2001). *تفسير السلمي وهو حقائق التفسير*. بيروت: دار الكتب العلمية.

Arabic Translated References:

The Holy Quran

Abdo Mohammed. (2019). *The message of monotheism*. Egypt: Arab Press Agency.

Abdul Rahman Adam Ali. (2008). *Imam Al-Shatibi, his belief and his position on heresies and their people*. Indian University of Theological Studies.

Ahmed, Saladin bin. (2008*). Ash'ari beliefs in a calm dialogue with the suspicions of opponents*. Egypt: Dar Al Salam for Printing, Publishing and Distribution.

Al-Alusi, Abu Al-Thana Shihab Al-Din Mahmoud. (1984). *The spirit of meanings in the interpretation of the Great Qur'an and the Seven Mathanis*. (Ali Abdel Bari Attia, editor) Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

Al-Amli, Haider. (2005). *The collector of secrets and the source of lights*. Arab History Foundation for Printing, Publishing and Distribution.

Al-Ansari, Zakaria. (2004). *Elegant borders and precise definitions*. Jordan: House of Projects.
Al-Asbahani, Abu Naeem Ahmed bin Abdullah. (1974). *Ornament of saints and pure classes*. Egypt: Al-Saada Press.
Al-Bukhari, Abu Bakr Muhammad. (1999). *Bahr Al-Fawaid Al-Mashahara bi Maani Al-Akhbar* (Volume 1). (Muhammad Hassan Muhammad Hassan Ismail, editor) Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. (2016). Revival of religious sciences. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. (2011). *Collection of letters of Imam Al-Ghazali*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Al-Hasani, Ahmed bin Idris. (2010). *And an explanation of the hadith of the Sunnah of Muhammad, followed by: Preserved jewels and hidden pearls*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Al-Isfahani, Abu Al-Qasim Al-Hussein bin Muhammad Al-Ragheb. (1970). *Vocabulary in the strange Qur'an*. Beirut: Dar Al-Tahrir.
Al-Jawziyyah, Muhammad bin Abi Bakr bin Saad Ibn Qayyim. (2010*). The paths of those who travel between the stations: Thee we worship and Thee we seek help* (Volume 3). Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi.
Al-Jurjani, Ali bin Muhammad bin Ali. (1983). *Definitions* (Volume 1). Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Al-Khalouti, Ismail Haqqi bin Mustafa. (2018). *The spirit of statement in the interpretation of the Qur'an*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Al-Mahdi, Muhammad bin Muhammad. (2010). *Sidi Al-Khidr is the head of the saints*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Al-Marudhi, Hussein. (2022). *Explanation of Al-Muzani's summary of jurisprudence according to the Shafi'i school of thought. (Muhammad Ali Awad, editor)* Beirut: Dar Al-Kitab Scientific.
Al-Mujaddidi, Dia al-Din Ahmed bin Mustafa. (2010). *Jami' al-Usul fi al-Awliya', followed by the continuations of the book Jami' al-Usul fi al-Awliya' and their types*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Al-Naysaburi, Abu Abdul Rahman Muhammad bin Al-Hussein bin Muhammad. (2001). *Al-Sulami's interpretation is the facts of interpretation*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Al-Qushayri, Abu Al-Qasim Abdul Karim Ibn Hawazin. (2016*). Interpretation of Al-Qushayri called: Latif Al-Isharat*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Al-Razi, Abu Al-Saud Muhammad bin Muhammad. (1972). *Keys to the Unseen, famous for its great interpretation.* Egypt: Al-Husseiniya Egyptian Press.
Al-Rifai, Adnan Al-Kol, and Ahmed. (1985*). Dr.. Wahba Al-Zuhaili and his fundamentalist choices in his book The Fundamentals of Islamic Jurisprudence*. Egypt: Al Nahda Press.
Al-Tabarani, Abu Al-Qasim Suleiman bin Ahmed. (1995). *Middle dictionary*. Cairo: Dar Al Haramain.
Al-Zirkli, Khairuddin bin Mahmoud bin Muhammad bin Ali. (2002). *media. House of knowledge for millions.*
Arabic Encyclopedia (Volume 2). (1999*). Encyclopedia Works Foundation for Publishing and Distribution.*
Bennani, Abu Bakr bin Muhammad. (2013). *With the aim of following the path and guiding the perishing, followed by judgment, followed by a gift poem*. Egypt: Publishers Press.
Delphi, Mohsen Ali. (2011). Principles of philosophy. Baghdad.
Deserts, Salamah bin Muslim. (1999). *Ibanah in the Arabic Language* (Volume 1). (Abdul Karim Khalifa, editor) Amman: Ministry of National Heritage and Culture.
Ibn Arabi, Muhyiddin. (2011). *Meccan conquests*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Ibn Faris, Ahmed bin Zakaria Al-Qazwini. (1979). *Dictionary of language standards*. (Abdul Salam Muhammad Haroun, editor) Dar Al-Fikr.
Lalande, Andre. (2008*). Lalande Philosophical Encyclopedia*. Beirut: Aweidat Publishing and Printing.
Nagati, Muhammad Othman. (2001). *The Qur'an and psychology*. Egypt: Dar Al-Shorouk.
Zenay, Tariq. (2021). Lectures on Islamic Sufism. Jordan: Academic Book Center.

التبشير عند النصارى وأثره في عقول الشباب (دراسة نقدية)

م.د. آلاء داود سلمان صالح

Alaa.dawoid@uomustansiriyah.edu.iq

الجامعة المستنصرية، كلية التربية ، قسم علوم القرآن

ملخص البحث :

تتلخص فكرة البحث في عرض معنى التَّبشير بالدِّيانة النَّصرانية ، وبيان أهمية هذا الموضوع ،ألا وهو السَّعي الى تبشير العالم بالدِّين المسيحي ،وتناولت في هذه الدراسة المنهج النقدي وذكرت التعريف بالدِّين النَّصراني وبينت مفهوم التبشير عند المسلمين وهو يعني تبليغ تعاليم النصرانية المحرفة الى المسلمين و بيان حملات التَّبشير التي يقوم بها النصارى في ارجاء العالم وبيان خطر التبشير النصراني ، اذ استغل المبشرين كل النواحي التي تحقق أغراض التبشير الحقيقية ، فاستخدموا كل الجهود المتاحة عندهم من نفوذ سياسي وسلطة وأموال وفيرة ، فأرسلوا البعثات الطبية والتعليمية و المستشرقين وسلكوا طريق الاعلام والصحافة مما كان لهم الدور الكبير في التأثير على عقول شباب المسلمين ونشر الإلحاد بينهم.وبحثي هذا موجه الى فئة الشباب لتوعيتهم من الانجراف لهذه الجماعات التي تحاول تغريب الفرد المسلم والتشكيك بهويته الاسلامية.

ولابد ان نتعرف على سبل حماية المجتمع وتسليح الفرد وتوعيته وارشاده بالطرق السليمة لمواجهة التيارات الفكرية المحاربة للإسلام ..

الكلمات المفتاحية: التبشير، المسيحية ، الشباب.

The Evangelization among Christians and ItsImpact on the Minds of Youth (A Critical Study)

Lecturer.Dr. Alaa dawoid salman Saleh

Al-Mustansiriya University/College of Education/Department of Qur'anic Sciences

Abstract

The research explores the concept of Christian evangelism and its significance, which entails the endeavor to spread Christianity worldwide. The study employs a critical methodology, defining Christianity and explaining the concept of evangelism among Muslims, which involves propagating distorted Christian teachings to Muslims. The research discusses the evangelism campaigns conducted by Christians globally and highlights the dangers of Christian evangelism. Evangelists exploited all available means to achieve their goals, including political influence, authority, and substantial financial resources. They also deployed medical and educational missions and utilized media and journalism, significantly influencing the minds of Muslim youth and spreading atheism among them. The research calls upon youth to become aware of the risks of being swayed by groups attempting to westernize Muslim individuals and question their Islamic identity. It emphasizes the importance of understanding ways to protect the community, equip individuals with awareness, and guide them properly to confront ideologies hostile to Islam.

Evangelism,Christianity,youth

المقدمة

الحمدلله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد (صلى الله عليه وسلم) وعلى آله الطَّاهرين ، ومن اقتفى أثره إلى يوم الدِّين.

أما بعد فنظراً لأهمية موضوع (التبشير عند النصارى وأثره في عقول الشباب)، فقد بينت في هذا البحث معنى التبشير وخطره والهدف الاساس وراء سعي المبشرين لنشرالافكار والتيارات الدينية بين أوساط المسلمين .

واعتمدت في هذه البحث (الدِّراسة النَّقدية) لانسجامها مع فكرة البحث وإمكانيتها إلى تحقيق النتائج المرجوة منه .

أمّا المصادر التي أستقيتُ منها مادة البحث فهي :

كتب النصارى المقدسة و مصادر علم الأديان المقارن ، وكتب التأريخ ، وكتب العلماء المسلمين من التفسير والحديث والفكر الإسلامي التي تشير الى أفكار المسيحيين ومخططاتهم .

وسأقسم البحث على ثلاثة مباحث ، هي :

المبحث الاول : التعريف بالنصرانية وموقف القرآن الكريم من كتب أهل الكتاب.

المبحث الثاني : مفهوم التبشير وتأريخه وأهدافه .

المبحث الثالث : وسائل الغزو الفكري الغربي وأثرها على عقول الشباب .

المبحث الاول : التعريف بالنصرانية وموقف القرآن الكريم من كتب أهل الكتاب .

أولاً: التعريف بالديانة النصرانية

النصرانية لغة : نسبة الى نصرونة، وهي قرية المسيح (عليه السلام)، وتسمى هذه القرية ناصرة ونصرانة ، والتَّنصر هو الدُّخول في النَّصرانية (ابن منظور، صفحة 4441/6)

النصرانية اصطلاحاً: هي دين النصارى ، الذين يزعمون أنهم يتبعون المسيح (عليه السلام)وكتابُهُمُ الإنجيلُ .

ويطلق عليهم في القرآن الكريم النَّصارى ، وأهل الانجيل ، وهم أحدُ قسمي أَهل الكتاب الذي يشمل اليهود والنصارى، يسمون أنفسهم بالمسيحيين نسبة الى المسيح (عليه السلام) ، ويسمون ديانتهم المسيحية. (الخلف، 1997، صفحة 121).

ويُعَدُّ بولس المؤسس الحقيقي للدِّيانة المسيحية ، فقد طوَّر الفكر المسيحي، واقتبس عدداً من الأفكار والطُّقوس الوثنية، وجاء بعقائدَ كثيرةٍ منها: ألوهيةُ المسيح، وصلبُهُ وقيامتُهُ، وأَقحم هذه الأفكار في الدِّيانة النَّصرانية. (السعدي، 2005، صفحة 165) (البيروتي، 2005، صفحة 24)

اما كلمة المسيح : فتعني الممسوح ، فقد كان الأَنبياء والملوك والكهنة في العهد القديم يُمسحون بزيت مقدس ينالون بواسطته نعمة لإتمام رسالتهم . (السعدي، 2005، صفحة 171) .

ثانياً: موقف القرآن الكريم من كتب أهل الكتاب ومعتقداتهم .

حدد القرآن الكريم بوضوح وجلاء موقفه من الكتب السابقة، متمثلا في:

الهيمنة عليها، قال تعالى: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ} (سورة المائدة آية :48)

وأفضلية القرآن الكريم وكماله ، كما جاء في قوله تعالى :

{اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِيَ}. (سورة الزمر : آية 23) .

وقوله تعالى: {إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ}. (سورة الإسراء : آية 9) .

وكشف التحريف والتبديل الواقع في كتب اليهود والنصارى : {وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظّاً مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ}.(سورة المائدة : آية 14).

وقوله تعالى : {فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ}. (سورة البقرة آية : 79).

وقد رفض القرآن الكريم زعم النصارى بإلوهية المسيح . اذ قال تعالى: {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} (سورة المائدة آية 17).

وقد كان هذا الموقف القرآني الدقيق من العهدين القديم والجديد ومعتقداتهما جداراً صُلبْاً أمام نجاح الفكر التنصيري ، ولهذا كان على المبشِّرين استعمال أساليب أَخطر للتغلب على العقيدة الاسلامية · (عبد المحسن ع.، صفحة 15).

ويذكر عن المسيح أنه قال : ((وهذه هي الحياة الأبدية أن يعرفوك أنت الاله الحقيقي وحدك ويسوع المسيح الذي أرسلته)). (انجيل يوحنا، صفحة 23:5)

وهذا النص صريح الدلالة والوضوح على كون عيسى المسيح هو عبدُ الله ورسولُه . ويتضح لي من بحثي المتواضع هذا أن شريعة المسيح عيسى بن مريم (عليه السلام) كانت خاصَّة ومتمِّمَة لشرائعَ ما قبلها ، ومبشِّرةً بدين محمد (صلى الله عليه وآله سلم) فهو رسول مرسل الى بني اسرائيل فقط ، ودليلنا في ذلك ما جاء في الإنجيل : (لم أُرْسَلْ إلا الى خِرافِ بيتِ اسرائيلَ الضَّالة) (انجيل متى، صفحة 24:15) ، ولأنْ اليهود انحرفوا عن دينهم ، فهذه من سنن(الله عز وجل) في إرسال الرُّسل ، وليس كما يدعي المسيحيون اليوم بأن الدِّيانة المسيحية هي للبشرية أجمع ، ولذلك لا زالوا يقومون بالحركات

التبشيرية متخذين كلَّ الوسائل المتاحة لديهم في كل الجوانب السياسية ومن نواحي التعليم والاغاثة والمنظَّمات المدنية التي تدَّعي مساعدة المحتاجين وأَصحاب الكوارث والأزمات وهي في الحقيقة مقصدها التبشيرُ بالمسيحية الزَّائفة التي نُسبتْ زوراً وظلماً إلى عيسى بن مريم (عليه السلام).

كما جاءفي قوله تعالى : ((واذ قال عيسى ابن مريم يا بني اسرآئيل إنّي رسولُ الله اليكم مصدقاً لما بين يدي من التوراة ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد)) (سورة الصف : الآية 9).

المبحث الثاني : مفهوم التبشير وتأريخه ،وأهدافه

المطلب الأول : مفهوم التبشير عند النصارى والمسلمين

اولاً: مفهوم التبشير عند النصارى .

التبشير لغة : كلمة التبشير في اللغة العربية هي المصدر للفعل بشر يبشر ، واسم المصدر منه (البشارة) والبشرى ، وهو في اصل استعماله اللُّغوي يعني ايصال رسالة أو خبر ما يؤثر في بشرة الوجه تغيراً ملحوظاً ، سواءً كان تغيرَ فرحٍ ، أو تغيرَ حُزن ، وعلى هذا فإنَّ كلمة (تبشير) في اصل استعمالها اللُّغوي قد تعني الشيء وضده . (الصالح ، 1989، صفحة : 42) (والموسوعة المفصلة في الفرق والأديان والملل والمذاهب والحركات القديمة والمعاصرة، 2011، صفحة : 2/ 589).

والإنجيل كلمة مأخوذة عن اليونانية ومعناها البشارة ، وتُشير الى التَّبشير بالفِداء المعلن للمسيحيين،وهو الخبرُ السَّار الذي يتمثل بتخليص الله لهم عن طريق التَّضحية بيسوعَ المسيحِ، وموته، وقيامته. (الكتاب المقدس الدراسي –كتاب الحياة–، 2011، صفحة 2343) (بوست، 1901، صفحة 148/1).

وتسمى هذه البِشارةُ في انجيل متى (إنجيلاً)كما جاء في متى (والحق أقول لكم : أنه حيث ينادى بهذا الانجيل في العالم أَجمعَ) . (انجيل متى(13:26) .

ويسمي النَّصارى الإنجيل ببشارة المَلكوتِ كما جاء في إنجيل متى :((وأخذ يسوع يتنقل في المدن والقرى كلِّها ، يُعَلِّمُ في مجامع اليهود وينادي ببشارة الملكوت)) ((انجيل متى (9: 35)).

ويبدو أَنَّ معنى التبشير والبُشرى بكتاب الانجيل قد تغير بمفهوم المسيحيين عن ما كان سابقاً

اذ يقول الاستاذ عبد الأحد داود وهو رجلٌ كان نصرانياً ثم أعلن اسلامه · (داود ع.، صفحة 1) في كتابه الانجيل والصَّليب :

إن المسيح كان مأموراً من الله بتبشير (أمل) و(انتظار) وإنّ لفظ انجيل عند الحواريين يعني أنه قد وعد بسعادة عظيمة ، خليقة بالبشارة عبرعنها بالألفاظ (أمل ، وملكوت الله) الذي سيأتي في المستقبل ، ودليل على هذا قول مرقس (1: 14)

((وبعد ما أسلم يوحنا جاء يسوع الى الجليل يكرز بإنجيل ملكوت الله)). (داود ع.، د.ت).

ويذكرُ الأُستاذ عبدُ الأحد داود بأنَّ الأناجيلَ الحاليةَوهي كتب (متى ويوحنا ولوقا ومرقس) ليست بأناجيلَ، بل هي (كاروزوتا) أي (مواعظ) وليس لأي سِفْرٍ من أسفار العهد الجديد الحقُّ بأن يحمل اسم انجيل . (داود ع.، د.ت، صفحة 21).

فهنا يظهر مصطلح الوعظ أو التكريز، وهو مأخوذاً من الآية في إنجيل مرقس :

(جاء يسوع إلى الجليل يكرز بإنجيل ملكوت الله) ((انجيل مرقس (14:1).

وذكر الاستاذ محمد عثمان في كتابه (النَّصرانية والتَّنصير أم المسيحية والتَّبشير)

ثلاث تعاريف للتبشير عند المسيحيين هي :

التعريف الاول : التبشير هو ارسال مبعوثين ليبلغوا رسالة الانجيل لغير المؤمنين بها عن طريق الوعظ والتكريز بما في مجيء اليسوع المسيح من بشرى سارة .

التعريف الثاني : ينطبق على العصور النصرانية الوسطى :

فالتبشير محاولة ايصال تعاليم العهد الجديد لغير المؤمنين بها ، بمختلف الوسائل والأساليب ليتخذوا النصرانية ديناً لهم.

التعريف الثالث : التبشير ايصال الأَخبار السَّارة الى الأَفراد والجماعات رجالاً ونساءً ليقبلوا يسوع المسيح رَبَّاً ومُخَلِّصاً ، وأَنْ يعبدوه عن طريق عضوية الكنيسة (الصالح ، 1989، صفحة 47) .

ثانياً: مفهوم التبشير عند المسلمين :

يعني تبليغ تعاليم النصرانية عَمَّا هي عليه الى المسلمين ، وهو المعنى المرادف للتنصير ، وبعد انتهاء الحروب الصليبية أرادت اوربا ان تثير على المسلمين حرباً فكرية عن طريق وصية القديس (لويس التاسع ملك فرنسا) (الزركلي، 2002، صفحة 58/1) وقائد الحملة الصليبية السابقة ، وتوصي تلك الوصية بتلمس طرق الغزو الفكري الهادف الى دحض العقائد الاسلامية وتزييفها (الصالح ، 1989) (عبد المحسن ع.).

وان فطرة الخلق هي الاسلام أما الشرائع الأخرى فهي من تعليم الآباء لأَبنائهم كما جاء في الحديث الشريف : وفي الحديث قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم :((كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ ، أَوْ يُنَصِّرَانِهِ ، أَوْ يُمَجِّسَانِهِ كَمَثَلِ الْبَهِيمَةِ تُنْتَجُ . (فتح الباري شرح صحيح البخاري: ابن حجر العسقلاني : 3/230، 1989)الْبَهِيمَةَ هَلْ تَرَى فِيهَا جَدْعَاءَ)). (البخاري) .

المطلب الثاني : تأريخ التبشير بالمسيحية وبدء الحملات الإرسالية :

إنَّ تأريخ التَّبشير المسيحي ، يرجع الى صدر النَّصرانية وبداية تأسيسها ، وأَوَّلُ من قام بالتبشير بالنصرانية في القرون الوسطى ، بعد فشل الحروب الصليبية في مَهَمَتِهَا

(الراهب ريموند لول– الإسباني) (الغامدي، الصفحات 133–168) الذي صرف حياته لمهمة تنصير المسلمين ، اذ انه قد تعلم اللغة ا لعربية بكل مشقة وأخذ يجول في بلاد الشام مناقشاً علماء المسلمين (شاتليه أ.، صفحة 29) (الموسوعة المفصلة في الفرق والأديان والملل والمذاهب والحركات القديمة والمعاصرة، 2011، صفحة 2/591).

1- بدءُ حملات التَّبشير في التَّعليم العالي:

2- ارساليات تبشير طبية ، وحققت نجاحاً باهراً وأُلحقت لها أقسام نسائية وأُرسِلَ بعضُها إلى الهند والأناضول (شاتليه أ.، 1350هجرية، صفحة 33).

وتُعَدُّ هذه الإرساليات من أخطر الأساليب في الدعوة للتَّنصير لأنها تستغل احتياجات النَّاس الى العلاج لكثرة انتشار الأوبئة والأمراض الفتَّاكة في البيئات الإسلامية ، ولا سيما مع ندرة الأطباء المسلمين ،وقد أسهم أُسلوب تقديم الخدمات الطِّبية بانتشار النَّصرانية في بلاد المسلمين ، وأقرب مثال حي على جهود المنصرة الراحلة (تريزا) التي تُدْعَى بالأُمِّ ، والحائزة على جائزة نوبل ،وكانت لها أَنشطة كبيرة في مجال التبشير على مستوى القارة الهندية ، والعالم الإسلامي وكان لها نشاط في شمال العراق وافتتحت الأُمُّ تريزا أربع مدارس تنصيرية في بلاد مصر . (الموسوعة المفصلة في الفرق والأديان والملل والمذاهب والحركات القديمة والمعاصرة، 2011، الصفحات : 2/ 607–608) (النملة ع.، 1419 هجرية، صفحة 69).

بعض الحملات التَّبشرية التي قام بها المبشِّرون في دول العالم :

1- الحملات التبشيرية في افريقيا .

يقول مستر بلس : ان الدين الاسلامي هو العقبة القائمة في طريق تقدم التبشير بالنصرانية في افريقيا .

2- الحملات التبشيرية في باكستان .

يقولُ أَحَدُ الأَساقفة : حينما اذهب إلى باكستان لأَدعو إلى المسيحية في أَرجائها بكلَّ حريةٍ لا يُصيبني اذىً من الحكومة او الشَّعب . (الموسوعة المفصلة في الفرق والأديان والملل والمذاهب والحركات القديمة والمعاصرة، 2011، صفحة 2/ 644).

3- الحملات التبشيرية للبروتستانت :

كان (شاتليه)رئيس مجلة العالم الإسلامي في باريس وهي مجلة يكتب فيها المستشرقون والدَّارسون للغة العربية من الغربيين .

ونشر في وقتها في عام (1330م) مقالة بعنوان (الغارة على العالم الإسلامي) أو (فتح العالم الإسلامي)وكانت تتحدث عن ارساليات التبشير البروتستانية في العالم الإسلامي وما قيل في المؤتمرات التي عقدتها تلك الإرساليات . (شاتليه أ.، 1350هجرية، صفحة 6).

التبشير في الهند :

ثم اهتدوا الى التقاط الاطفال ، الذين يعضهم ناب الفاقة والفقر ، فيحسنون اليهم ويستجلبونهم نحوهم .

–اتخاذ الهند قاعدة لتأسيس النظامات الخاصة بتبشير المسلمين بالنصرانية أَمر طبيعي وبَدَهي ، لأن مسلمي الهند أخذوا على عاتقهم منذ القرن التَّاسع عشر تأييد السِّياسة الإنكليزية للتغلب على الهندوس . (شاتليه أ.، 1350هجرية، الصفحات 43-49).

المطلب الثالث : أَهمُّ أَهداف المنصِّرين من التَّنصير والتَّبشير :

1- منع دخول النَّصارى للإسلام .

2- منع دخول الأُمم غير النَّصرانية في الاسلام .

3- اخراج جزء من المسلمين من الإسلام وقطعُ صلتهم بالله، وجعلهم مضطربين متزعزعين لايعرفون من الإسلام إلا احمد ومصطفى، وهذا ماجاء في المؤتمر التنصيري الّذي عُقِدَ في جبل الزيتون في القُدُس سنة 1927 . (الموسوعة المفصلة في الفرق والأديان والملل والمذاهب والحركات القديمة والمعاصرة، 2011، صفحة : 2/ 597).

4- زرع الشَّك والإضطراب في المبادئ الاسلامية .

5- الإيحاء بأَنَّ تقدم الغربيين الذي وصلوا اليه إنَّما كانَ بفضل تمسكهم بالنَّصرانية ، وخير مثال على ذلك ما قامت به جمعية الشُّبان المسيحيين ، وجمعية الشَّابات المسيحيات اللَّتانِ بثَّتا بين شباب المسلمينَ الأفكارَ الغربية التي باطنها التَّبشير . (خالدي، 1953، الصفحات 191-192) .

6- زرع فكرة الفوقية والدُّونية بجعل العرق الأبيض أفضلَ من الأَجناس الأُخرى .

، واتباع نظام يُزيل الحواجز ويذيب الفوارق بين المجتمعات الانسانية .

7- ترسيخ فكرة قيام دولة ووطن قومي لليهود في ايّ مكانٍ أَولاً ، ثم في فلسطين المحتلة بعدئذٍ، والإنجيلُ المحرَّفُ يدعم فكرة وجود وطن لليهود، وهذه الفكرة أَصبحت واجباً مقدساً على النَّصارى ، وبالوقت نفسه هم يتخلصون من الجنس اليهودي من أوربا وأمريكا، كما جاء في المسودات الأُولى لوعد بلفور، الَّتي كانت تدعو الى (إقامةِ وطن قومي للجنس اليهودي) ونلحظُ ما في هذه الجملة من العنصرية ، وهذا ما دفع الصَّهاينة إلى أَنْ تصبح عرْقاً مستقلاً لأَنَّ العرْقَ المستقلَ وحدَهُ هو الَّذي من حقَّه أَنْ تكونَ له دولةٌ مستقلةٌ . (المسيري، صفحة 25/3).

8- إتباع سياسة التَّغريب وادخال الأَفكار الغربية الى المجتمع المسلم في سلوكياته وممارساته.

يكون الدُّخول لبلاد الإسلام عن طريق استغلال الازمات والكوارث، ورُبَّما افتعال أَصحاب القرار السِّياسي لتلك الأزمات ، وهذا ما كانت تقوم به بعثات الإغاثة ، إذ يَهُبُّ الجميعُ رجالاً ونساءً، وكانوا يجلبون معهم المُؤَنَ والملابس والخيام وغيرها ، ويقدمونها على أَنَّها نعمةٌ من عيسى ابن مريم (عليه السلام) . (الموسوعة المفصلة في الفرق والأديان والملل والمذاهب والحركات القديمة والمعاصرة،

2011، صفحة : 2/ 596)، وتقوم هيئات التَّنصير بإكمال باقي المَهَمَّةِ، مثل ما كان يقوم به الأَطّباءُ المبشرون في استغلال حاجة النَّاس الى الخِدمات الطبيّة · (النملة ع.، 1419هجرية، صفحة 62).

– وظاهرة التَّبشير بالمسيحية هي بالتأكيد حقيقة ثابتة للغرب ،و نجد اليوم أغلب مشروعات التَّنمية الأَساسية في العالم الثَّالث تعمل بوجه مباشر او غير مباشر تحت شارة الصَّليب· (الموسوعة المفصلة في الفرق والأديان والملل والمذاهب والحركات القديمة والمعاصرة، 2011، صفحة :2/ 599).

القوة السياسية والعسكرية تساند المبشرين:

كان لابد من قوة عسكرية تساند الحركة التبشيرية، وهذه القوة كانت تكمن في نوايا الإنكليز منذ أن اشتركوا مع القوات العثمانية في إجلاء الفرنسيين عن مصر سنة 1801م، واستطاعوا بفضل الوفود من المرسلين والمستشرقين أن يثيروا فتناً في البلاد، وتمكنوا من التفريق العنصري بين المسلمين والأقباط · (أحمد، صفحة 52).

وبَيَّنَ الاستاذ احمد شلبي خطرَ التَّبشيرِ ، وسمَّى هذه المسيحية بالسَّياسية

إذ قال :

فإن المسيحية التي يعلمها هؤلاء المبشرون ليست المسيحية التي جاء بها

عيسى (عليه السلام)، انما هي المسيحية التي نسميها (المسيحية السياسية)التي ترمي أولاً الى ربط آسيا وأفريقيا بعجلة الغرب عن طريق نشر الدين ، وترمي ثانياً الى خلق فكر مسيحي يقف أمامَ المسلمينَ وأمامَ الفكر الإسلامي في جميع الميادين السِّياسية والإقتصادية. (شلبي، 1998، صفحة : 2/ 26).

المطلب الرابع : واجب المسلمين تجاهَ التَّبشير بالمسيحية .

– تبصير النَّاس وتوعيتهم بمخاطر التنصير وأساليب المنصرين وطرائقهم؛ للحذر منها، وتجنب الوقوع في شباكها.

–الإهتمام بجميع الجوانب الأساسية في حياة الإنسان المسلم، ومنها الجانب الصحي والتعليمي على وجه الخصوص، إذ دلت الأحداث أنهما أخطر منفذين نفذعن طريقهما النصارى إلى قلوب النَّاس وعقولهم. (الموسوعة المفصلة في الفرق والأديان والملل والمذاهب والحركات القديمة والمعاصرة، 2011، صفحة : 647/2).

فإن هدف التبشير هو تشكيك المسلمين في دينهم وتضييع هويتهم :

ففي الخطاب السِّري الذي ألقاه البابا شنوده. (داود ا.، صفحة 4)في الكنيسة المرقصية في الاسكندرية في سنة

(1973)م ذكر فيه أنه " يجب مضاعفة الجهود التبشيرية التي وُضِعت وبُنيتْ على أساس هدف اتفق عليه وهو زحزحة أكبر قدر من المسلمين عن دينهم والتمسك به، على ألا يكون من الضروري اعتناقهم المسيحية، فإن الهدف هو زعزعة الدِّين عن نفوسهم، وتشكيك الجموع الغفيرة منهم في كتابهم وصدق محمد). (البيروتي، 2005، صفحة 18) (النملة ع.، 1419هجرية، صفحة 38).

المبحث الثالث: وسائل الغزو الفكري الغربي وأَثرها على عقول الشباب .

أولاً: الشباب ودورهم في الحياة : لاشك أن دور الشباب ثمين وقيم في حياة الإنسان ، لأنه تكتمل فيه جوانب مختلفة ،جسمية وعقلية وانفعالية واجتماعية وخُلُقية ودينية ، والشباب في العصر الحاضر هم رجال المستقبل ، وقد جاءت النصوص الشرعية التي تحثُّ على إصلاح الشَّباب ، فاذا صلح الشَّباب صَلَحَ المجتمعُ كلُّه · (فاروق، صفحة 179).

ثانياً : اثر التبشير بعقول الشباب والاطفال : ان التعليم المدرسي والتربية الاخلاقية اللذين يهتم بهما المبشرون ، وقد اسفرا عن نتائج جمة في الأطفال والمراهقين على السواء . (شاتليه أ.، 1350هجرية، صفحة 97).

ولمَّا كانَ مدار بحثي هنا يختص بفئه الشباب وأثره عليهم، لذا لم أتطرق الى التبشير بين الاطفال .

ثالثاً: وسائل الغزو الفكري الغربي للعالم الإسلامي :

المقصود هنا بالغزو الفكري الوسائل غير العسكرية التي اتخذها الصليبيون لإزالة مظاهر الحياة الإسلامية وصرف المسلمين عن دينهم الحنيف ، ولاسيما الأمور التي تتعلق بالعقيدة وما تتصل بها من أفكار، وإنَّ الاستعمار بدأ بالغزو الفكري لكي يغيّرَ مبادئ

الإسلام الثقافية والفكرية والإخلاقية ، وكثيراً من الدول تهتم بموضوع الشباب كي تستحوذ على عقولهم لما ترى فيه صلاحها ، فالمنظمات في كلِّ دولةٍ تريد أنْ يسير الشباب على وفق رغباتها ، لذا فإنها تستثمرالإعلام وجميع وسائله التربوية والثقافية . (فاروق، صفحة 184).

فما هي هذه الأساليب ؟

1- أسلوب التغريب :

بعد أن استعمل الغربيون القوة العسكرية لفرض التَّنصير على المسلمين ، وجدوا أنها طريقة فاشلة وغير مجدية مقارنة مع الإمكانيات و الجهود الضخمة البشرية والمالية والإعلامية ، فإنَّ المسلمين الذين تنصروا عددهم قليلٌ جداً.

لذا كان البديل عن التنصير اتباعَ أُسلوب التَّغريب ، وقد نجح التغريب في إبعاد المسلمين عن دينهم بما فيه من قيم إيمانية ، وقيم أَخلاقية ، وأن المسلمين استبدلوا بالتغريب ، قيمَ الغرب وعاداتهم، فقلَّدوهم في لبسهم وطريقة أكلهم وشرابهم وتعاملهم . (جريشه، 1979، صفحة 97).

وقال شاتليه رئيس مجلة العالم الاسلامي : (ولاشكَّ في أنَّ ارساليات التبشير من بروتستانية وكاثولوكية ، تعجز عن أنْ تزحزح العقيدة الإسلامية من نفوس منتحليها ، ولا يتمُ ذلك إلابث الأفكار التي تتسرب مع اللغات الأُوربية فبنشرها اللغات الانكليزية والهولندية والفرنسية ، يحتك المسلمون بصُحف أُوربا ، وتتمهد السُبل لتقدم إسلامي مادي ، وتهدم الفكرة الدينية الإسلامية . (شاتليه أ.، 1350هجرية، الصفحات 16-17).

2- دور بعثات التطبيب والأغاثة في الحركات التبشيرية :

تُعَدُّ هذه من أخطر الأساليب في التبشير بالمسيحية لأنها تستغل احتياجات الناس، في وقت الكوارث والأزمات ، فهذه البعثات يبدو من ظاهرها الاسهام في مجال الإغاثة الطبية والصحية، فترى الجمعيات التنصيرية تقدم في المناطق المنكوبة اقراص الدواء ولقمة العيش وقطع الكساء ، وتعمل على خدمة النصرانية بإنشاء المستشفيات والمستوصفات والعيادات المتنقلة ، وقد كانت هذه المؤسسات تعمد إلى تشغيل الفتيات النصرانيات بوظائفَ منها التمريضُ والاشراف والنَّشاطات الاجتماعية لبثِّ الأفكار النَّصرانية بينَ المجتمعات بحجة تقديم الرِّعاية لهم ، وبعض الأحيان يتم تشغيل فتيات من المجتمع نفسه قد تنصَّرن حديثاً. (النملة ع.، 1419هجرية، صفحة 69).

فان المبشرين يتسابقون في الوصول الى بلاد المسلمين وقتَ الأَزمات ويَعُدُّونَ الجراح والمآسي البوابة الذهبية للنصرانية (حيث تجد بشراً تجد آلاماً ، وحيث تكون الآلام تكون الحاجة إلى الطبيب، وحيث تكون الحاجة إلى الطبيب فهناك فرصة مناسبة للتبشير) . (صالح، 1999، صفحة 69).

ونحن لانزال نعاصر في الوقت الحالي نشاطات المجتمع المدني الغربية التي تُعْنَى بحقوق الطفل وحقوق المرأة وغيرها حين تَحلّ الكوارث في البلدان المنكوبة ذات الحروب والأوبئة، إذ تمد يد العون وتكون أول النَّاس سبقاً لإبداء المساعدة بدافع الإنسانية ، وهذا مؤشر خطير جداً لتغلغلهم بين بلدان المسلمين وفي أَنفسهم غايات اخرى مثل المبشرين القدماء .

3- دور المبشرين والحملات الإرسالية في التَّعليم العالي :

فقد ثبت التبشير بالتَّنصير في الجامعات الأمريكية والفرنسية بين أوساط المسلمين بحجَّة النَّشاط التَّعليمي، فقد كانت تخدم أَهداف الغرب ، وهي تمثل العمل الإستخباري لصالح الحكومات التي تدعم هذه المؤسسات التَّعليمية العليا . (النملة ع.، 1419 هجرية، صفحة 71).

فكانت(إرساليات التبشيرالكاثولوكية في بيروت) تؤثر على طلبة الجامعات وتغزو محيطهم الفكري ، مع كون (كلية القديس يوسف اليسوعية) التي تدير أعمالها هذه الإرسالية لا تأثير لها على النُّشوء الفكري في المحيط الإسلامي، فإنَّ التعاليم التي تنشرها وتبثُّها كان لها الحظُّ الأوفرُ في انتشار الأفكار الفرنساوية في سورية ومصر . (شاتليه أ.، 1350هجرية، صفحة 15).

دور المبشرين في الجامعة الأمريكية في بيروت :

في عام 1909م أعلن مجلس الأمناء في هذه الكلية البيانَ الآتي :

"إنَّ الكلية لم تُؤَسَّسُ للتَّعليم العلماني، ولا لبثِّ الأخلاق الحميدة، ولكن من أولى غاياتها أن تعلم الحقائق الكبرى الَّتي في التوارة، وأنْ تكون مركزاً للنُّور المسيحي وللتَّأثير المسيحي، وأنْ تخرج بذلك على النَّاس وتوصيهم به".
فقد افصحت عن العمل التبشيري والإستشراقي . (أحمد، صفحة 45).

4- دور حركات التَّبشير في منح البعثات الدِّراسية :

استغلال البعثات الدراسية للطلبة المسلمين خارج البلاد الإسلامية. وقد اقتضت الرغبة في مواكبة السير الحضاري وجود مجموعات من أبناء المسلمين في أوربا وأمريكا لتلقي التعليم والخبرات مبعوثين من حكوماتهم ومؤسساتهم داخل بلاد الغربِ. وتتعرض هذه الفئات من الطَّلبة إلى حملات قوية من المنصِّرين عن طريق مكاتب الطَّلبة الأجانب في الجامعات. (النملة ع.، 1419 هجرية، صفحة 80) (خالدي، 1953، صفحة 106).

5- دور الإعلام والصِّحافة في التَّأثير على عقول الشباب المسلم :

نشرتْ مجلةُ العالم الاسلامي الَّتي تُصدرها فرنسا في العام 1910عندما تحدثت عن الإرساليات التبشيرية للبروتستانت في المغرب.
قولَ شاتليه رئيس التَّحرير: (ينبغي لفرنسا أَنْ يكون عملُها في الشَّرق مبنياً قبل كلَّ شيءٍ على قواعد التَّربية العقلية أي (التأثير على عقول أَبناء الشَّرق)، ليتسنى لها توسيع نطاق هذا العمل) . (شاتليه أ.، 1350هجرية، صفحة 13).
ومن أَساليبهم التي دسُّوها في الإعلام والصَّحافة هو إصدار الدَّوريات والقواميس ونشرها بين المسلمين :
ومن أبرز الدوريات التنصيرية المتخصصة في الجدل ضد القرآن الكريم:
مجلة العالم الإسلامي، الحقيقة الواضحة، مجلة الإسلام: الألمانية، والفرنسية، والرُّوسية.
ومن أهم دوائر المعارف التَّنصيرية في هذا المجال ((دائرة المعارف الإسلامية)) . (عبد المحسن ع.، صفحة 49).

6- الأعمال الإجتماعية هي من أساليب الغزو الفكري بين الشباب المسلم :

الأَعمال الإجتماعية : هي المناسبات التي تربط بعض البشر ببعض ، وتُتيح لهم التعارف بينهم ، فلذلك أَخذ المبشرون منهج النَّشاطات الاجتماعية ، فاتخذوا بيوت الرجال والنساء ،ولاسيما الطلبة منهم ، وعملوا على إيجاد أَندية للاعتناء بالتَّعلّم الرياضي وأعمال الترفيه ، وهذا ما قامت به جمعية الشُّبان المسيحيين ، وجمعية الشابات المسيحيات ، فقد نصَّبتا نفسهما للوصول الى الشَّباب المسلم ، وبثُّوا فيما بينهم أفكاراً غريبةً ظاهرُها الإصلاح ، وباطنُها التَّبشير بالمسيحية ، ومن هذه الإصلاحات المزعومة الدَّعوة الى منع الزَّواج المبكر ، والحيلولةُ دونَ تشغيل الأَطفال ، وتحسينُ أحوالِ العمَّال والرِّفقُ بالحيوان . (خالدي، 1953، الصفحات 191-192).

7- من طرق الغزو الفكري تشويه الثقافة العربية :

إنَّ تشويه الثَّقافة العربية الإسلامية وسيلة للحط من شأن العرب والمسلمين في نفوسهم ، فالمبشرون يشجعون اللغة العامية وكذلك الدعوة الى الكتابة باللاتينية ، بهدف تفكيك وحدة العالم الإسلامي ،فإذا حمل المبشر العرب الى الكتابة بالعامية اصبح لكل قطر عربيٍّ لغةٌ خاصةٌ به أو لغاتٌ متعددةٌ ، وَمنْ ثَمَّ يَسْهلُ إخضاعُ العرب لهم . (خالدي، 1953، صفحة 224).
وكذلك كانوا ينسبون أَصل العلوم والمعارف إلى علماء الغرب ، مثل قولهم :
((الفلسفة العربية هي الفلسفة اليونانية مكتوبة بأحرف عربية)) بقصد سحب بساط العلم من العرب ،والتشكيك في موروثهم العلمي. (خالدي، 1953، صفحة 218) (أحمد، صفحة 42).

8- نشر وإشاعة الالحاد بين المسلمين .

علم النصارى أن النصرانية لا قبول لها في المجتمعات المسلمة الملتزمة ، فعلى قدر التزام المسلم بدينه ، يكون نفوره من الكفر والضلال ، ولما يَئِسَ النصارى من خروج المسلمين إلى النصرانية رضوا بأن يخرجوا المسلم من دينه وإن لم يعلن اعتناقه للنصرانية
قال القس زويمر : رئيس مؤتمر القُدسْ التبشيري بقوله مخاطباً، المبشرين أعضاء الارساليات التبشيرية :

(مهمتكم أن تخرجوا المسلم من الإسلام ليصبح مخلوقا لا صلة له بالله ، وبالتالي لا صلة تربطه بالأخلاق التي تعتمد عليها الأمم في حياتها ، ولذلك تكونون أنتم– بعملكم هذا– طليعة الفتح الاستعماري في الممالك الإسلامية.. إلى أن قال : إنكم أعددتم نَشْأً لا يعرف الصلةَ بالله ولا يريد أن يعرفها ، وأخرجتم المسلم من الإسلام ولم تدخلوه في المسيحية ، ومن ثم فقد جاء النَّشْءُ الإسلامي– طبقا لما أراده الاستعمار– لا يهتم بالعظائم ويحب الراحة والكسل ، فإذا تعلم فللشهوات ، وإذا جمع المال فللشهوات وإن تبوأ أسمى المراكز ففي سبيل الشهوات) . (صالح، 1999، صفحة 102) (قميحة، 1991، الصفحات 36–37) .

فغايتهم إفساد في الأرض وصد عن سبيل الله ، وإشاعة للفاحشة في الذين آمنوا ، وصدق الله : { وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا } . (سورة الاعراف آية 45).

وقوله تعالى : (ان اللذين يحبون أن تشيع الفاحشة في اللذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة والله يعلم وأنتم لا تعلمون). (سورة النور الآية : 19).

9– الإستشراق أَحد أَساليب الغزو الفكري الذي استعمله المبشرون.

الاستشراق : يُرادُ به ما يقوم به الغربيون من دراسة لتأريخ الشَّرق وأممه وعلومه وعاداته ومعتقداته وأساطيره .(قميحة،1991،صفحة 16).

وإنَّ الحروب الصَّليبية نفسها كانت منبعاً من منابع الإستشراق ، اذ اطلع الغربيُّون على مواطنَ في دينهم – عند مقارنتهم بين الإسلام والأديان الأخرى . وكانت تلك المواطن تحتاج الى مراجعة أو تعديل ، وهو ما سَمَّوهُ بحركة الإصلاح الديني ، فاستدعى ذلك ظهور الدراسات العبرانية ، ثم دراسة اللُّغة العربية ، وتكونت عندهم الرغبة في التبشير بالمسيحية في الشرق ، فاستلزم هذا دراسة اللغة العربية على أيدي المستشرقين ، ومن هنا تلاقت وجهة الاستعمار ووجهة التبشير ووجهة الاستشراق . (قميحة، 1991، صفحة 28)

إن: ((الاستشراق أخذ صورة البحث العلمى وادَّعى لبحثه الطَّابع العلمي الأكاديمي،

في حين استعمل المستشرقون الكتاب والمقال فى المجلات العلمية وكرسي التَّدريس فى الجامعة، والمناقشة فى المؤتمرات العلمية العامَّة . (عبد المحسن ع.، صفحة 40).

ونرى ممَّا سبق أن حركة التبشير استهدفت تنصير العامة وذوى الحاجات، او نشر الافكار الغربية بينهم،في حين اختصَّ الاستشراق بنشر الأَفكار المسيحية والغربية بين النُّخبة والمثقَّفين، بوسائطَ علميةٍ وفكريةٍ .

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)

أما بعد:

فقد وصلت إلى نهاية بحثي وتوصلت الى النتائج التي أجملها بالنِّقاط الآتية :

1– إنَّ التَّبشير هو تبليغ تعاليم الدِين المسيحي عَمَّا هي عليه إلى المسلمين ،أما التنصير هو حركة دينية سياسية استعمارية ظهرت بعد فشل الحروب الصَّليبية غايتها نشر النَّصرانية بين الأُمم المختلفة وبين المسلمين خاصة بهدف إحكام السَّيطرة على هذه الشعوب

2– ان حملات التبشير قد بدأت منذ انتهاء الحملات الصليبية من اجل غايات وأهداف اما الابتعاد عن الدين الاسلامي أو الدخول في المسيحية .

3– استخدم الغربيين كل الجهود المتاحة عندهم من نفوذ سياسي وسلطة ، وارسال مئات البعثات الطبية والتعليمية وارسال العلماء والمستشرقين ، وصرف الآلاف المؤلفة من الأموال لأجل اضعاف معتنقي الدين الاسلامي، وهدم عقيدتهم .

4–كانت غالب جهودهم منصبةً نحو الشَّباب المسلم ، فلما لم ينجحوا في زعزعة العقيدة الدِّينية لدى المسلمين عمدوا الى نشر الأفكار الغربية والدعوة الى الالحاد بينهم .

5– ومن واجبنا نحن المسلمين أن نتصدى للأفكار المعادية للإسلام ، وتوجيه الشَّباب المسلم المثقف الواعي ، لمواجهة التَّنصير الالكتروني ودعوة الباحثين لإعطاء دورات علمية حول نقد المسيحية ومواجهة الأَفكار الغربية ، وكتابة البحوث والدِّراسات للردِّ على المبشِّرين بالنَّصرانية .

بعد أن أتممت بحثي المتواضع ادعو من الله أن اكون قد وفقت في بيان معنى التبشير وخطره على الشباب المسلم ، واللهُ الموفقُ لكلّ خيرٍ.

المراجع والمصادر

أ.ل شاتليه. (1350هجرية). *الغارة على العالم الإسلامي* (المجلد 1). القاهرة، مصر: العصر الحديث.

شلبي، احمد . (1998). *مقارنة الأديان المسيحية* (المجلد 10). القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

الزركلي ، الأعلام ، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الدمشقي ، ط 2002/15م : 1/ 58، دار العلم للملايين .

احمد ، ابراهيم خليل. *المستشرقون والمبشرون في العالم العربي والإسلامي*. الوعي العربي.

القديس لويس التاسع ملك فرنسا (Saint Louis) المعروف بالفرنسيس، ينظر الأعلام ، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (المتوفى: 1396هـ)، ، ط 2002/15م : 1/ 58. (بلا تاريخ). دار العلم للملايين.

القمص داود ، مرقس . *البابا شنوده : هو بابا الإسكندرية وبطريرك الكرازة المرقسية ، تأريخ الكنيسة ،تأليف يوسابيوس القيصري ، نشر مكتبة المحبة – القاهرة :4.* القاهرة: مكتبة المحبة.

الكتاب المقدس الدراسي –كتاب الحياة– نشر شركة ماستر ميديا /القاهرة –مصر /2011م: العهد الجديد .

الموسوعة المفصلة في الفرق والأديان والملل والمذاهب والحركات القديمة والمعاصرة. (2011). القاهرة، مصر : دار ابن الجوزي.

الصالح ، محمد عثمان . النصرانية والتنصير أم المسيحية والتبشير : 47.

بوست، جورج . (1901). *قاموس الكتاب المقدس*. المطبعة الاميركانية.

قميحة ، جابر (1991). *آثار التبشير والاستشراق على الشباب المسلم*. مكة المكرمة: رابطة العالم الاسلامي/ العدد 116.

الخلف ، سعود بن عبد العزيز . (1997). *دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية* (المجلد الأولى). مكتبة أضواء السلف.

جريشه ، علي محمد. (1979). *أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي* (المجلد 3). المدينة المنورة: دار الاعتصام.

السعدي ، طارق خليل. (2005). *دراسة في عقائد ومصادر الأديان السماوية والأديان الوضعية* (المجلد 1). بيروت، لبنان.

المسيري ، عبد الوهاب المسيري. *موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية*. دار الشروق.

البخاري ، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ، أبو عبد الله (المتوفى: 256هـ)، الجامع الصحيح، نشر دار الشعب – القاهرة ،ط 1–1987م: كتاب الجنائز، باب ماقيل في أولاد المشركين: 2/125(1385). (بلا تاريخ).

داود ، عبد الأحد . *هو دافيد بنجامين ، وكان من طائفة الكلدان ، وبعد إسلامه تسمى باسم عبد الأحد داود ، ينظر الإنجيل والصليب*. مكتبة النافذة.

عبد المحسن ، عبد الراضي بن محمد. *الغارة التنصيرية على اصالة القرآن الكريم*. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

صالح ، عبد الرحمن بن عبد الله. (1999). *التنصير تعريفه أهدافه وسائله حسرات المنصرين* (المجلد الأولى). دار الكتاب والسنة.

النملة ،علي بن ابراهيم الحمد. (1419هجرية). *التنصير ، مفهومه وأهدافه ووسائله وسبل مواجهته*. دار الكتاب والسنة.

الغامدي ، علي بن محمد عودة. "الراهب الفرنسيسكاني ريموند لول ومحاولاته نشر النصرانية في شمال إفريقية " . مجلة المؤرخ العربي مج1 ع6 (مارس 1998م) . ص 133 . 168. (بلا تاريخ).

العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، : 3/230. (1989). بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.

قال أهل اللغة : (نتَجتِ الناقة على صيغة مالم يُسم فاعلُهُ، (تُنْتَجُ)بفتح المثناة ،وأنتج الرجلُ يُنتَجها إنتاجاً)، فتح الباري شرح صحيح البخاري لأبن حجر العسقلاني :3/320، ط دار الكتب العلمية / بيروت سنة 1410هـ /1989م. (بلا تاريخ). دار الكتب العلمية

البيروتي ، محمد بن طاهر التنير . (2005). *العقائد الوثنية*. دار الصحوة.

ابن منظور، محمد بن مكرم جمال الدين. *لسان العرب*. القاهرة، مصر: دار المعارف.

خالدي، مصطفى . (1953). *التبشير والاستعمار في البلاد العربية عرض لجهود المبشرين التي ترمي الى اخضاع الشرق للاستعمار الغربي*. بيروت، لبنان : المكتبة العصرية.

فاروق ، حافظ محمد. (بلا تاريخ). تحديات للعالم الاسلامي ودور الشباب في مواجهتها. مجلة البصيرة /المجلد السادس/العدد1
عبد الأحد داود. (بلا تاريخ). هو دافيد بنجامين ، وكان من طائفة الكلدان ، وبعد إسلامه تسمى باسم عبد الأحد داود ، ينظر الإنجيل والصليب.

Arabic Translated References :

The Effects of Missionary Work and Orientalism on Muslim Youth" - Dr. Jaber Qumayha, published by the Muslim World League – Mecca

.Christianity and Christianization or Christianity and Evangelism- Dr. Mohammed Othman Saleh, published by Ibn Al-Qayyim Library, 1st edition, 1989.

.Christianization: Its Definition, Goals, Means, and Missionaries' Regrets - Abdul Rahman bin Abdullah Saleh, published by Dar Al-Kitab wa Al-Sunnah, 1999, 1st edition.

A Study on the Doctrines and Sources of Divine and Positional Religions - Dr. Tarek Khalil Al-Saadi, Beirut – Lebanon, 1st edition, 2005.

Challenges Facing the Islamic World and the Role of Youth in Confronting Them - Dr. Hafiz Muhammad Farooq, published by Al-Basira Magazine, Vol. 6, No. 1.

Christianization: Its Concept, Goals, Means, and Ways to Confront It - Ali bin Ibrahim Al-Namlah, 2nd edition, 1419 AH.

Church History - by Eusebius of Caesarea, translated by Qumus Marqus Dawood, published by Mahaba Library – Cairo.

Comparative Religion: Christianity - Dr. Ahmed Shalaby, published by Nahdat Misr Library – Cairo, 10th edition, 1998: Vol. 2, p. 26.

Fath al-Bari Commentary on Sahih al-Bukhari" - Ibn Hajar Al-Asqalani, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah / Beirut, 1410 AH / 1989.

Lisan al-Arab - Ibn Manzur, edited by Abdullah Ali Al-Kabeer and others: published by Dar Al-Ma'arif – Cairo.

Methods of Intellectual Invasion of the Islamic World - Dr. Ali Mohammed Jerisha, published by Dar Al-I'tisam / Medina.

Missionary Work and Colonialism in Arab Countries: A Review of Missionary Efforts Aimed at Subjugating the East to Western Colonialism- Dr. Mustafa Khaled and Dr. Omar Farrukh, published by Al-Asriya Library – Beirut / Lebanon, 1953.

Orientalists and Missionaries in the Arab and Islamic World - Sheikh Ibrahim Khalil Ahmed (one of the leading Christian scholars who embraced Islam), Al-Wa'i Al-Arabi.

Pagan Beliefs in Christianity" - Mohammed Tahir Al-Tanir Al-Bayruti, published by Dar Al-Sahwa, Egypt – Cairo, 1988.

Sahih al-Bukhari" - Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin al-Mughirah al-Bukhari, Abu Abdullah (died 256 AH), published by Dar Al-Shaab – Cairo, 1st edition, 1987.

Studies in Jewish and Christian Religions - Dr. Saud Abdulaziz Al-Khalaf, published by Adhwa Al-Salaf Library, 1st edition, 1997.

The Attack on the Islamic World" - A.L. Chatelier, Modern Age Publications, 1st edition, Cairo, 1350 AH.

The Bible Dictionary - Dr. George Post, published by the American Press, 1901.

The Detailed Encyclopedia of Sects, Religions, Doctrines, and Movements: Old and Contemporary - published by Dar Al-Jawzi – Cairo, 1st edition, 2011.

The Encyclopedia of Jews, Judaism, and Zionism" - Dr. Abdul Wahab Al-Messiri.

The Franciscan Monk Raymond Lull and His Attempts to Spread Christianity in North Africa - Ali bin Mohammed Awda Al-Ghamdi, Arab Historian Magazine, Vol. 1, No. 6 (March 1998).

The Gospel and the Cross - Abdul Ahad Dawood.

The Media - Khairuddin bin Mahmoud bin Mohammed bin Ali bin Faris, Al-Zarkali Al-Dimashqi (died 1396 AH), Dar Al-Ilm Lilmalayin, 15th edition, 2002.

The Missionary Assault on the Authenticity of the Qur'an - Dr. Abdul Radi Mohammed Abdul Mohsen, published by King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an

The Study Bible – Book of Life - published by Master Media Company / Cairo – Egypt, 2011.

التخريج الأصولي للمسائل المتعلقة بأقسام الخاص من حيث صيغ التكليف لفقه الصحابي معاذ بن جبل

م.د. منال عبيد حمد عبدالله
manal.obaid@uomustansiriyah.edu.iq
الجامعة المستنصرية/كلية التربية/قسم علوم القرآن

ملخص البحث:

تناول البحث المتمثل بفن التخريج الاصولي اهمية بالغة؛ لكونه فناً يجمع بين الفروع والاصول، اي بين الفقه وأصوله، فهو يمكن الباحث من ربط الفروع بأصولها، والبحث في هذا الموضوع يؤدي إلى اتساع العقل وتنوير البصيرة وصقل الملكة الفقهية الاجتهادية لدى الباحث، ويطلع الباحث على كيفية التعامل مع النصوص وكيفية استنباط القواعد الأصولية من الأحكام، وإخراج علم الأصول من جانبهِ النظري إلى الجانب التطبيقي، وهذا يحقق الربط بين علمي الفقه والأصول، وان الصحابي معاذ كان مجتهد ويعمل بما يمليه عليه اجتهاده، وقد قمت باستنباط اصوله من فروعه الفقهية، وان الشريعة الاسلامية قائمة على الاوامر والنواهي، وان اكثر ما ورد في الشريعة ان الامر للوجوب والنهي للتحريم.

الكلمات المفتاحية: (التخريج، الاصول، الصحابي معاذ، الامر والنهي)

The fundamental explanation of the issues related to the special sections in terms of the forms of assignment according to the jurisprudence of the companion Muaz bin Jabal

Lecturer.Dr. Manal Obaid Hamad Abdullah
Al-Mustansiriya University/College of Education/Department of Qur'anic Sciences

Abstract:

The research on the art of fundamentalist graduation is of great importance. Because it is an art that combines branches and principles, that is, between jurisprudence and its principles, it enables the researcher to link the branches to their origins, and research into this subject leads to broadening the mind, enlightening insight, and refining the researcher's jurisprudential jurisprudential faculty, and informs the researcher of how to deal with texts and how to deduce fundamental rules from rulings. Bringing the science of jurisprudence from its theoretical side to the applied side, and this achieves the link between the sciences of jurisprudence and jurisprudence, and that the companion Muadh was diligent and worked according to what his diligence dictated to him, and I have deduced its principles from its branches of jurisprudence, and that Islamic law is based on commands and prohibitions, and that most of what has been reported In Sharia law, commands are obligatory and prohibitions are prohibitions.

Keywords: (graduation, principles, the companion Moaz, command and prohibition).

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله الذي أخرج الناس من الظلمات إلى النور وأَصَّلَ أُصول دينه ورجَّح درجة العالمين بمعاني كتابه وخص المستنبطين منهم بمزيد ثوابه وفضّل أحكامه وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

فإنَّ علم أُصول الفقه من أنبل العلوم الشرعية وأشرفها بعد علم أصول الدين او علم العقائد، لما يحتوي من قواعد توصل المجتهد إلى استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها، لهذا دأب العلماء إلى إيجاد الطرق والوسائل الكفيلة المؤدية إلى فهم النص الشرعي واستنباط الأحكام الشرعية منه لتطبيقها على مستجدات الواقع والحياة.

أهمية الموضوع: تكمن اهمية هذه الدراسة بربط الصلة بين أُصول الفقه الذي هو مجموعة قواعد يمكن بواسطتها استنباط الاحكام الشرعية من أَدلتها التفصيلية، والفروع الفقهية المرتبطة بواقع الحياة، والبحث في هذا الموضوع يؤدي إلى اتساع العقل وتنوير البصيرة

وصقل الملكة الفقهية الاجتهادية لدى الباحث، ويطلع الباحث على كيفية التعامل مع النصوص وكيفية استنباط القواعد الأصولية من الأحكام، وكذلك إخراج علم الأصول من جانبهِ النظري إلى الجانب التطبيقي، وهذا يحقق الربط بين علمي الفقه والأصول. وقد اعتمدت في دراستي على المنهج الاستقرائي والاستنباطي لفقه الصحابي معاذ (ﷺ).

خطة البحث: جعلته في مبحثين وخاتمة.

المبحث الاول: تضمن تحديد المفاهيم والمصطلحات المكونة لعنوان البحث، ويتضمن مطلبين:

المطلب الاول: تعريف التخريج الأصولي وانواعه

المطلب الثاني: التعريف بالصحابي معاذ بن جبل (ﷺ)

المبحث الثاني: التخريج الأصولي للمسائل المتعلقة بأقسام الخاص من حيث صيغ التكليف لفقه الصحابي معاذ بن جبل، ويتضمن مطلبين:

المطلب الاول: التخريج الأصولي للمسائل المتعلقة بالأمر لفقه الصحابي معاذ بن جبل (ﷺ).

المطلب الثاني: التخريج الأصولي للمسائل المتعلقة بالنهي لفقه الصحابي معاذ بن جبل (ﷺ).

وأمّا الخاتمة: فقد ذكرت فيها أبرز النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث.

وختاماً أرجو من الله تعالى أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وان يكتب له القبول في العالمين انه هو السميع العليم، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المبحث الأول

تحديد المفاهيم والمصطلحات المكونة لعنوان البحث

المطلب الأول: تعريف التخريج الأصولي وانواعه

توطئة : إن البحث في مفهوم التخريج الأصولي ينحل الى طرفين:

الأول: باعتباره مركباً اضافياً من كلمتين: (التخريج) و (الأصولي)، فنعرف كل كلمة على حدة .

الثاني: باعتباره مصطلحاً يدل على معنىً محدد دون النظر الى جزئية المركب منهما .

الاول: تعريف التخريج الاصولي باعتباره مركباً.

تعريف التخريج في اللغة: خرج يخرج خروجا ومخرجا، فهو خارج، والخروج نقيض الدخول، كما في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ﴾(سورة ق: 42)، فقوله: ﴿ذَلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ﴾ اي يوم يخرج الناس من الاجداث (ابي الحسن، 2000، صفحة 3/5) (ابن منظور، 1414، صفحة 249/2) والتخريج في اللغة يطلق على معنيين هما:

1. النفاذ عن الشيء، يقال للماء الذي يخرج من السحاب "خرج " و " خروج".

2. اختلاف اللونين، ومنه قولهم " خرجت السماء خروجاً " اذا اصحت بعد إغمائها فاختلف لونها عما كانت عليه (ابن منظور، 1414، الصفحات 249/2-251) (الفيروزآبادي، 2005، صفحة 185). ويبدو من خلال تتبع معاني المادة في المعجمات ان المعنى الاول هو الاكثر استعمالاً، فالخروج عن الشيء هو النفاذ عنه وتجاوزه ومنه خراج الارض وهو غلتها (ابن منظور، 1414، صفحة 251/2) (الفيروزآبادي، 2005، صفحة 185).

تعريف التخريج في الاصطلاح:

معناه عند الفقهاء والأصوليين: يقول الدكتور يعقوب بن عبد الوهاب ان مصطلح التخريج يدور في اكثر من نطاق، حيث انهم لم يستعملوه بمعنى واحد، ومن تلك الاستعمالات: (الباحسين، 1414، صفحة 11)

أولاً: اطلاق التخريج على التوصل الى اصول الائمة وقواعدهم التي بنوا عليها ما توصلوا اليه من احكام، في المسائل الفقهية المنقولة عنهم، وذلك من خلال تتبع تلك الفروع الفقهية واستقرائها استقراء شاملاً يجعل المخرج يطمئن الى ما توصل اليه، فيحكم بنسبة الاصل الى ذلك الإمام.

ثانياً: اطلاق التخريج على رد الخلافات الفقهية الى القواعد الاصولية.

ثالثاً: وقد يكون التخريج ـ وهذا غالب استعمال الفقهاء ـ بمعنى الاستنباط المقيد، اي بيان رأي الامام في المسائل الجزئية التي لم يرد عنه فيها نص، عن طريق إلحاقها بما يشبهها من المسائل المروية عنه، او بإدخالها تحت قاعدة من قواعده، والتخريج بهذا المعنى هو ما تكلم عليه الفقهاء والاصوليون في مباحث الاجتهاد والتقليد وفي الكتب المتعلقة بأحكام الفتوى.

تعريف الأصولي في اللغة : نسبة الى علم الأصول (احمد مختار، 2008، صفحة 100/1)، والأصول جمع أصل، والاصل اسفل كل شيء (الفراهيدي، صفحة 156/7) (ابن ابي الفتح، 2003، صفحة 290).

تعريف الاصولي في الاصطلاح: " الاصول الادلة، وهو: "ما يحتاج اليه الشيء". **وقيل:** "ما يبنى عليه الشيء. (البابرتي، 2005، صفحة 98/1).

الثاني: تعريف التخريج الاصولي باعتباره لقباً وعلماً.

عرفه الدكتور الباحسين وقال: " العلم الذي يكشف عن اصول وقواعد الائمة من خلال فروعهم الفقهية وتعليلاتهم للأحكام". (الباحسين، 1414، صفحة 19).

انواع التخريج: تنوع التخريج الاصولي الى انواع متعددة منها:

النوع الاول: تخريج الأصول من الفروع: " العلم الذي يكشف عن اصول وقواعد الائمة من خلال فروعهم الفقهية وتعليلاتهم للاحكام". (الباحسين، 1414، صفحة 19). وقد اشتهر ان هذا النوع من التخريج عُرِف به الحنفية اكثر من غيرهم، فعرفوا بمنهج تخريج الاصول من الفروع تأسيساً، وتطويراً، وتحقيقاً، إلا أنّ الدراسات الأصولية اثبتت أن جميع المذاهب سارت على هذا المنهج الاستقرائي الاستنتاجي لاستكمال أصول أئمتهم الاستدلالية، وقواعدهم الاستنباطية، وتطويرها، وتحقيقها. (الباحسين، 1414، الصفحات 25-26).

النوع الثاني: تخريج الأصول من الأصول: " استنباط القواعد الاصولية، والفقهية، والمقاصد التشريعية من الادلة الشرعية التفصيلية"؛ أي تخريجها، وتقريرها في ضوء أدلة الكتاب والسُنَّة، والأدلة العقلية، واللغوية المعتمدة شرعاً. (جبريل ميغا، 1422، صفحة 66/1).

يوضح ذلك ما فعله الشافعي في رسالته في الأصول حيث كان منهجه عرض القواعد الأصولية ويبرهن عليها في ضوء الكتاب والسنة.

النوع الثالث: تخريج الفروع على الأصول: "هو العلم الذي يبحث عن علل أو مآخذ الأحكام الشرعية لرد الفروع اليها بياناً لأسباب الخلاف، او لبيان حكم ما لم يرد بشأنه نص عن الائمة بإدخاله ضمن قواعدهم او أصولهم". (الباحسين، 1414، صفحة 51). وهذا النوع من التخريج في العرف الأصولي يسمى بالاجتهاد، كما هو واضح من التعريف.

النوع الرابع: تخريج الفروع من الأصول: " إستخراج الأحكام الفرعية واستنباطها من الادلة الشرعية التفصيلية"، التي هي مصادر الأحكام في الاسلام بواسطة القواعد الاصولية. (جبريل ميغا، 1422، صفحة 69/1). وبذلك نعرف من خلاله الحكم الشرعي للمسائل الفقهية باستنباطها من أصول الشريعة الكتاب والسنة وباقي الأدلة، وهذا يعرف عن طريق اجتهاد الفقهاء.

النوع الخامس: تخريج الفروع على الفروع: " العلم الذي يتوصل به الى التعرف على آراء الأئمة في المسائل الفرعية، التي لم يرد عنهم فيها نص، بإلحاقها بما يشبهها في الحكم، عند اتفاقهما في علة ذلك الحكم عند المخرِّج، أو بإدخالها في عمومات نصوصه أو مفاهيمها، أو أخذها من أفعاله أو تقريراته، وبالطرق المعتد بها عندهم، وشروط ذلك، ودرجات هذه الأحكام". (الباحسين، 1414، صفحة 187). وهو ما يعبر عنه بالتخريج عند الفقهاء، وهو متأخر عن منهج تخريج الفروع على الأصول نشأة ورتبة.

المطلب الثاني: التعريف بالصحابي معاذ بن جبل (ﷺ)

الفرع الأول: اسمه ونسبه وكنيته: هو معاذ بن جبل بن عمرو بن اوس بن عائذ بن عدي بن كعب بن عمرو بن أدي بن علي بن أسد بن ساردة بن يزيد بن جشم بن الخزرج الانصاري الخزرجي (القرطبي، 1992، صفحة 1402/3) (ابن حجر، 1415، صفحة 107/6). يكنى بأبي عبد الرحمن الانصاري، وقد اتفقت جميع مصادر ترجمته على ذلك من غير مخالف (ابن سعد، 1990، صفحة 271/7) (القرطبي، 1992، صفحة 1402/3).

الفرع الثاني: ولادته ووفاته: لم تذكر مصادر ترجمته التي بين ايدينا شيئاً عن مولده، ولكن ذكروا ان وفاته كانت سنة (17هـ) (المزي، 1980، صفحة 112/28) (الذهبي، 1985، صفحة 461/1)، وقيل (18هـ) (القرطبي، 1992، صفحة 1405/3)، وقيل

(19هـ) (المزي، 1980، صفحة 113/28)، والصحيح انه توفي سنة (18هـ)، ونص على تصحيحه النووي، فقال: (توفي في طاعون عمواس (عمواس) (الحموي، صفحة 429/2) سنة ثماني عشرة، وقيل: سبعة عشر، والصحيح الاول) (النووي، صفحة 98/2).

الفرع الثالث: إسلامه: اسلم معاذ وهو ابن ثمان عشرة سنة، وشهد بدراً، والعقبة، والمشاهد. (ابن حجر، 1326، صفحة 186/10). وقال المزي: "وهو احد السبعين الذين شهدوا العقبة من الانصار، وآخى (ﷺ) بينه وبين عبدالله بن مسعود، قال الواقدي: هذا ما لا اختلاف فيه عندنا ". (المزي، 1980، صفحة 107/23).

الفرع الرابع: أخلاقه: كان معاذ رجلاً حليماً، صادقاً، كريماً، مطيعاً، لا يخالف أحداً هو اصوب بالرأي منه، حيث روي عن أبي وائل، قال: لما قبض النبي (ﷺ) واستخلفوا أبا بكر، وكان رسول الله (ﷺ) قد بعث معاذا إلى اليمن، فاستعمل أبو بكر عمر على الموسم، فلقي معاذا بمكة ومعه رقيق، فقال: هؤلاء أهدوا إلي، وهؤلاء لأبي بكر، فقال عمر: إني أرى لك أن تأتي أبا بكر، قال: فلقيه من الغد فقال: يا ابن الخطاب لقد رأيتني البارحة وأنا أنزو إلى النار، وأنت آخذ بحجزتي، وما أراني إلا مطيعك، قال: فأتى بهم أبا بكر فقال: هؤلاء أهدوا لي، وهؤلاء لك، قال: فإنا قد سلمنا لك هديتك، فخرج معاذ إلى الصلاة، فإذا هم يصلون خلفه، فقال: «لمن تصلون هذه الصلاة؟» قالوا: لله عز وجل، قال: فأنتم لله، فأعتقهم". (الاصبهاني، 1974، صفحة 232/1). وكانت اخلاقه مع النبي (ﷺ) نموذجاً رائعاً للأخلاق، " قال: كنت رديف رسول الله (ﷺ) ليس بيني وبينه إلا مؤخرة الرحل فقال: يا معاذ قلت لبيك يا رسول الله وسعديك، قال: ثم سار ساعة فقال يا معاذ قلت لبيك يا رسول الله وسعديك ثم قال يا معاذ قلت لبيك يا رسول الله وسعديك، قال: هل تدري ما حق الله على عباده قلت الله ورسوله أعلم قال أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئا ثم سار ساعة ثم قال يا معاذ قلت لبيك وقال زاهر يا لبيك يا رسول الله وسعديك قال هل تدري ما حق العباد على الله إذا فعلوا ذلك قلت الله ورسوله أعلم قال فإن حق العباد على الله إذا فعلوا ذلك ألا يعذبهم". (ابو عوانة، 1998، صفحة 27/1) (ابن عساكر، 1995، صفحة 384/58)

الفرع الخامس: اقوال الرسول (ﷺ) فيه: "عن انس بن مالك (ﷺ) قال: قال رسول الله (ﷺ): «أعلم امتي بالحلال والحرام معاذ بن جبل»". (الاصبهاني، 1974، صفحة 228/1). وعن معاذ بن جبل (ﷺ) قال: أن رسول الله (ﷺ) أخذ بيده يوما ثم قال: « يا معاذ، والله إني لأحبك» فقال له معاذ: بأبي أنت وأمي يا رسول الله، وأنا والله أحبك قال: أوصيك يا معاذ لا تدعن في دبر كل صلاة أن تقول: اللهم أعني على ذكرك وشكرك وحسن عبادتك». (ابي داود، صفحة 86/2) (النسائي، السنن الكبرى للنسائي رقم(9857) في كتاب عمل اليوم والليلة، 2001، صفحة 47/9). وغيرها من الاحاديث التي تدل على ان معاذ كانت له مكانة عند النبي (ﷺ).

الفرع السادس: علومه: "عن عبد الله بن سلمة، قال: جاء رجل إلى معاذ رضي الله تعالى عنه فجعل يبكي، فقال: ما يبكيك؟ فقال: والله ما أبكي لقرابة بيني وبينك، ولا لدنيا كنت أصيبها منك، ولكن كنت أصيب منك علما فأخاف أن يكون قد انقطع، قال: «فلا تبكي؛ فإنه من يرد العلم والإيمان يؤته الله تعالى كما آتى إبراهيم عليه السلام، ولم يكن يومئذ علم ولا إيمان»". (ابن سعد، 1990، صفحة 269/2) (الاصبهاني، 1974، صفحة 234/1). " وعن أبي بحرية، قال: دخلت مسجد حمص فسمعت معاذ بن جبل يقول: «من سره أن يأتي، الله عز وجل آمنا فليأت هذه الصلوات الخمس حيث ينادى بهن، فإنهن من سنن الهدى، ومما سنه لكم نبيكم (ﷺ)، ولا يقل: إن لي مصلى في بيتي فأصلي فيه، فإنكم إن فعلتم ذلك تركتم سنة نبيكم، ولو تركتم سنة نبيكم (ﷺ) لضللتم»". (الاصبهاني، 1974، صفحة 235/1). "وعن أنس، قال: قال رسول الله (ﷺ): «... ، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل....»". (ابن حبان، 1988، صفحة 74/16) (النووي، صفحة 99/2).

الفرع السابع: تلاميذ معاذ بن جبل (ﷺ)، ومن اشهر تلاميذ معاذ (المزي، 1980، صفحة 108/28) **(ﷺ)** هم:

1. أسلم مولى عمر بن الخطاب: ثقة مخضرم مات سنة ثمانين وقيل بعد سنة ستين وهو ابن أربع عشرة ومائة سنة. (العسقلاني، 1986، صفحة 104).
2. انس بن مالك: الأنصاري الخزرجي خادم رسول الله (ﷺ) خدمه عشر سنين مشهور [لقبه ذو الأذنين] مات سنة اثنتين وقيل ثلاث وتسعين وقد جاوز المائة عام. (العسقلاني، 1986، صفحة 105).
3. جابر بن عبدالله: الأنصاري ثم السلمي بفتحتين صحابي ابن صحابي غزا تسع عشرة غزوة ومات بالمدينة بعد السبعين وهو ابن أربع وتسعين عام (العسقلاني، 1986، صفحة 136).

4. عبدالله بن عباس: ابن عبد المطلب ابن هاشم ابن عبد مناف ابن عم رسول الله (ﷺ) ولد قبل الهجرة بثلاث سنين ودعا له رسول الله (ﷺ) بالفهم في القرآن فكان يسمى البحر والحبر لسعة علمه، مات سنة ثمان وستين بالطائف وهو أحد المكثرين من الصحابة وأحد العبادلة من فقهاء الصحابة (العسقلاني، 1986، صفحة 309).

5. عبدالله بن عمر بن الخطاب: عدوي أبو عبد الرحمن ولد بعد المبعث بيسير واستصغر يوم أحد وهو ابن أربع عشرة سنة وهو أحد المكثرين من الصحابة والعبادلة وكان من أشد الناس اتباعا للأثر مات سنة ثلاث وسبعين في آخرها أو أول التي تليها (العسقلاني، 1986، صفحة 315).

6. عبدالله بن عمرو بن العاص: ابن وائل ابن هاشم ابن سعيد بالتصغير ابن سعد ابن سهم السهمي أبو محمد وقيل أبو عبد الرحمن أحد السابقين المكثرين من الصحابة وأحد العبادلة الفقهاء مات في ذي الحجة ليالي الحرة على الأصح بالطائف على الراجح. (العسقلاني، 1986، صفحة 315).

7. ابو قتادة الانصاري: هو الحارث ويقال عمرو أو النعمان ابن ربعي المدني، شهد أحدا وما بعدها ولم يصح شهوده بدرا ومات سنة أربع وخمسين وقيل سنة ثمان وثلاثين والأول أصح وأشهر (العسقلاني، 1986، صفحة 666).

الفرع الثامن: جهاده: كان معاذ من ابطال المسلمين في بدر واحد وشهد المشاهد كلها مع رسول الله (ﷺ) وقاتل الاعداء من الكفار والمشركين. حيث روي "عن موسى بن وردان يحدث إن معاذ بن جبل لما حضرته الوفاة بكى فقيل له ما يبكيك قال ما أبكي جزعا من الموت ولكن أبكي على الجهاد في سبيل الله...." (ابن عساكر، 1995، صفحة 450/58). "وعن معاذ بن جبل أن رسول الله (ﷺ) أدلج بالناس في غزوة تبوك، فلما أصبح صلى بالناس صلاة الصبح، قلت: يا رسول الله حدثني بعمل يدخلني الجنة، ولا أسألك عن شيء غيره، قال: بخ بخ، لقد سألت عن عظيم، وإنه ليسير على من أراد الله به الخير، ثم قال: تؤمن بالله واليوم الآخر، وتقيم الصلاة، وتعبد الله وحده لا شريك له حتى تموت على ذلك، ثم قال رسول الله (ﷺ): إن شئت حدثتك يا معاذ برأس هذا الأمر وقوامه، وذروة السنام منه ؟ الجهاد في سبيل الله، إنما أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك فقد عصموا مني أموالهم ودماءهم إلا بحقها، وحسابهم على الله (ﷻ)، ثم قال رسول الله (ﷺ): والذي نفسي بيده، ما شحب وجه، ولا اغبرت قدم في عمل يبتغى فيه درجات الجنة، بعد صلاة مفروضة، كجهاد في سبيل الله" (الطبراني، صفحة 63/20). وبعد عودته من غزوة تبوك رشحه رسول الله (ﷺ) قاضياً ومرشداً لأهل اليمن (ابن سعد، 1990، صفحة 273/7)، " ليعلم الناس القرآن وشرائع الإسلام، ويقضي بينهم، وجعل إليه قبض الصدقات من العمال الذين باليمين، وكان رسول الله (ﷺ) قد قسم اليمن على خمسة رجال: خالد بن سعيد على صنعاء، والمهاجر بن أبي أمية على كندة، وزياد بن لبيد على حضر موت، ومعاذ بن جبل على الجند، وأبي موسى الأشعري على زبيد وعدن والساحل" (القرطبي، 1992، صفحة 1403/3).

الفرع التاسع: توليه القضاء والإمارة: روي "عن معاذ بن جبل قال لما بعثه رسول الله (ﷺ) إلى اليمن خرج معه رسول الله (ﷺ) يوصيه معاذ راكب ورسول الله (ﷺ) تحت راحلته فلما فرغ قال: « يا معاذ إنك عسى أن لا تلقاني بعد عامي هذا لعلك أن تمر بمسجدي وقبري ...»". (ابن حبان، 1988، صفحة 414/2). وروي " عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ بن جبل قال: لما بعثني رسول الله (ﷺ) إلى اليمن قال لي: «قد علمت الذي لقيت في أمر الله وفي سنتي والذي ذهب من مالك وركبك من الدين فقد طيبت لك الهدية فما أهدي لك من شيء تكرم به فهو لك هنيئا إذا قدمت عليهم فعلمهم كتاب الله وأدبهم على الأخلاق الصالحة وأنزل الناس منازلهم من الخير والشر ولا تكافئ في أمر الله ولا في مال الله فإنه ليس لك ولا لأبيك وأدلهم الحق في كل قليل أو كثير وعليك باللين والرفق في غير ترك الحق حتى يقول الجاهل قد ترك الحق واعتذر إلى أهل عملك في كل أمر خشيت أن يقع في أنفسهم عليك عيب حتى يعذروك وليكن من أكثر همك الصلاة فإنها رأس الإسلام بعد الإقرار بالدين إذا كان الشتاء فعجل الفجر عند طلوع الفجر وأطل القراءة في غير أن تمل الناس أو تكره إليهم أمر الله وعجل الظهر حين تزول الشمس وصل العصر والمغرب على ميقات واحد في الشتاء والصيف وصل العصر والشمس بيضاء نقية وصل المغرب حين تغرب الشمس وصل العتمة واعتم بها فإن الليل طويل وإذا كان الصيف فأسفر بالفجر فإن الليل قصير والناس ينامون فأمهلهم حتى يدركوها وأخر الظهر بعد أن يتنفس الظل وتتحرك بها فإن الليل قصير وأتبع الموعظة فإنه أقوى لهم على العمل بما يحب الله وبث في الناس المعلمين واحذر الله الذي إليه ترجع» قال معاذ: يا رسول الله أرأيت مما سألت عنه أو خوصم إلي فيه مما لم أجده في كتاب الله ولم أسمعه منك قال: اجتهد رأيك" (ابي القاسم، 1987،

صفحة 247/1). وعن ميمون بن أبي شبيب، عن معاذ، أن رسول الله (ﷺ) قال له: " يا معاذ، أتبع السيئة الحسنة تمحها، وخالق الناس بخلق حسن" (الترمذي، 1998، صفحة 423/3). وعن الحارث بن عمرو عن أصحاب معاذ، " أن رسول الله (ﷺ) لما أراد أن يبعث معاذا إلى اليمن قال: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟»، قال: أقضي بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد في كتاب الله؟»، قال: فبسنة رسول الله (ﷺ)، قال: «فإن لم تجد في سنة رسول الله (ﷺ)، ولا في كتاب الله؟» قال: أجتهد رأيي، ولا آلو فضرب رسول الله (ﷺ) صدره، وقال: «الحمد لله الذي وفق رسول، رسول الله لما يرضي رسول الله»" (الامام احمد بن حنبل، 2001، صفحة 382/36). وهذا النص يعد من النصوص العلمية التي استعملها الأصوليون في الاحتجاج على جواز الاجتهاد عند غياب النص، وما يتفرع من ذلك الاجتهاد من قياس أو استحسان أو استصحاب ونحو ذلك.

المبحث الثاني

التخريج الأصولي للمسائل المتعلقة بأقسام الخاص من حيث صيغ التكليف لفقه الصحابي معاذ بن جبل

توطئة: إنَّ أكثر الأحكام الشرعية قائمة على الأمر والنهي، فالطلب من الله بأمره ونهيه قدر مشترك مثبت في نصوص الأحكام من كتاب الله وسنة رسوله (ﷺ)، إذ انه يجعل المكلف على بينة من أمره في أداء المأمور به، واجتناب المنهي عنه (الصالح، 2008، صفحة 232/2).

المطلب الاول

التخريج الأصولي للمسائل المتعلقة بالامر لفقه الصحابي معاذ بن جبل (ﷺ)

الفرع الأول: تعريف الأمر لغةً واصطلاحاً

الأمر في اللغة: الامر مفرد جمعه (اوامر) وهو ضد النهي، ويقال: أئتمر أي قبل أمره، والأمر النماء والبركة، والعلم والعجب (ابن زكريا، 1979، صفحة 137/1) (ابن منظور، 1414، صفحة 26/4)، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا﴾ (سورة الاسراء: 16) أي امرناهم بالطاعة فعصوا (الجوهري ا.، 1987، صفحة 581/2).

الأمر في الاصطلاح : ذكر علماء الاصول تعريفات عديدة للأمر، منها:

أولاً: عرفه السمعاني بأنه: " استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه". (السمعاني، 1999، صفحة 53/1). وبمثله عرفه الشيرازي من الشافعية (الشيرازي ا.، 2003، صفحة 12)، والجصاص من الحنفية (الجصاص، 1994، صفحة 79/2).

ثانياً: عرَّفه الجرجاني بأنه: " قول القائل لمن دونه افعل" (الجرجاني، 1983، صفحة 37). وهذا التعريف نسبه الامدي في كتابه (الاحكام) الى أكثر المعتزلة بإضافة قيد (أو ما يقوم مقامه) (الامدي، صفحة 154/2).

ثالثاً: وعرَّفه بعضهم بأنه: " طلب الفعل على وجه يعد فاعله مطيعاً ". (الامدي، صفحة 140/2).

التعريف المختار: هو تعريف الاستاذ الزلمي بأنه: "طلب اداء من فعل، او امتناع على وجه الحتم والإلزام ما لم يقم دليل على خلاف ذلك". (الزلمي، 2002، صفحة 302/2)؛ لان الاستاذ الزلمي تناول في تعريف الامر الجانبين، طلب الفعل، والامتناع عنه، بينما علماؤنا تناولوا في تعريفهم للامر طلب الفعل، ولم يتطرقوا الى الامتناع عن الفعل، وعليه يقول الاستاذ الزلمي: " وعلى هذا الأساس الأصل ان يكون الحكم المدلول عليه لأمر الشارع أو ـ المشرع ـ هو الإيجاب وأثره الوجوب والأداء المطلوب به هو الواجب ما لم تقم قرينة على خلاف ذلك " (الزلمي، 2002، صفحة 302/2).

الفرع الثاني: صيغ الامر: ان الامر له صيغة يختص بها ويميزها عما عدها من سائر الاقسام، وهذه الصيغة هي (افعل) وما يجري مجراها، اذ ان الامر يعرف بهذه الصيغة، ولا يعرف حقيقة الامر بدونها، وهذه الصيغة متفق عليها بين الاصوليين جميعاً (الباجي، 1995، صفحة 196/1) (السمعاني، 1999، صفحة 49/1) (ابن قدامة، 2002، صفحة 189/1) (البخاري ع.، صفحة 155/1)، لذا استعملت هذه الصيغة في النصوص الشرعية استعمالاً واسعاً، فهي من اكثر الصيغ وروداً، ومما ورد في الكتاب العزيز قوله تعالى: ﴿وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا﴾ (سورة النساء: 4) ، فقوله: ﴿وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ امر يقتضي ظاهره الإيجاب، ومنه قوله تعالى: ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ﴾ (سورة البقرة: 233) .

ويلحق بصيغة (إفعل) في إفادة طلب الفعل صيغ لفظية كثيرة منها (ابن حزم ع.، صفحة 32/3):

1. الفعل المضارع المقترن بلام الامر، منه قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ (سورة محمد: 4)، وقوله (ﷺ): «مَنْ أَرَادَ الْحَجَّ فَلْيَتَعَجَّلْ» (ابي داود، صفحة 141/2).
2. اسم فعل الأمر، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ (سورة المائدة: 105)، أي: الزموا انفسكم.
3. المصدر النائب عن فعل الأمر: لقوله تعالى: ﴿فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ (سورة محمد: 5)، أي: فاضربوا الرقاب .
4. الأستفهام المتضمن للطلب: لقوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾ (سورة البقرة: 245).
5. ما ورد بلفظ(فرض) و (كتب) و (أمر) كقوله تعالى: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ﴾ (سورة الاحزاب: 50) .
6. الجملة الخبرية في معنى الطلب: لقوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ (سورة البقرة: 233) .

الفرع الثالث: معاني الامر: تستعمل صيغة الامر لمعانٍ منها: (الجويني، 1997، صفحة 109/1) (السرخسي، صفحة 14/1) (الشوكاني، 1999، صفحة 253/1)

1. الإيجاب، كقوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ (سورة البقرة: 43) .
2. الندب، كقوله تعالى: ﴿ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ﴾ (سورة النور: 33) .
3. الإباحة، كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ (سورة الجمعة: 10) .
4. الإكرام، كقوله تعالى: ﴿ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ (سورة النحل:32) .
5. الإرشاد، كقوله تعالى: ﴿ وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ ﴾ (سورة البقرة: 282) .
6. التعجيز، كقوله تعالى: ﴿ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ ﴾ (سورة البقرة: 23) .
7. الوعيد والتهديد، كقوله تعالى: ﴿ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ﴾ (سورة فصلت: 40) .
8. الامتنان، كقوله تعالى: ﴿ كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ ﴾ (سورة البقرة: 57) .
9. التسوية، كقوله تعالى: ﴿ فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا ﴾ (سورة الطور: 16) .

وغيرها من المعاني التي ذكرها الأصوليون في كتبهم، حيث أوصلها بعض أهل العلم إلى نيف وثلاثين معنى (الجويني، 1997، صفحة 109/1) (الشوكاني، 1999، صفحة 253/1).

الفرع الرابع: صيغة الامر المطلق تقتضي الوجوب

تحرير محل الخلاف: لا يخلو الامر من إحدى حالتين فهو إما أن يكون مقترناً بقرينة أو مجرداً عن القرائن، فأما أذا كان مقروناً بقرينة تحدد معناه، حُمِلَ على ذلك المعنى الذي دلت عليه القرينة باتفاق العلماء، واما اذا كان مجرداً عن القرائن (الطوفي، 1987، صفحة 365/2) فقد اختلف العلماء في هذه المسألة على اقوال اهمها:

القول الأول: يدل الامر المجرد عن القرينة على الوجوب إلا اذا قام الدليل على خلافه.

وهو مذهب الحنفية (ابن امير الحاج، 1983، صفحة 303/1)، وقول للمالكية (ابن الحاجب، 2004، صفحة 504/2)، وقول للشافعية (الرازي، 1997، صفحة 44/2)، والحنابلة (ابي يعلى، 1990، صفحة 224/1)، والإمامية (الطوسي، 1417، صفحة 172/1)، والزيدية (الصنعاني م.، 1986، صفحة 272)، والاباضية (الشماخي، 1984، صفحة 21)، والظاهرية (ابن حزم ع.، صفحة 3/2).

استدلوا: 1. قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ (سورة المرسلات: 48). **وجه الدلالة:** إن الله (ﷻ) ذم اقواماً على تركهم الركوع، ولو لم يكن قوله ﴿ ارْكَعُوا﴾ دال على وجوب الركوع، لما حسن توجيه الذم اليهم، فدل ذلك على أن تارك الأمر مستحق اللوم (الباجي، 1995، صفحة 201/1) (الرازي، 1997، صفحة 70/2).

2. **قوله تعالى:** ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ﴾ (سورة النور: 75) . **وجه الدلالة:** دلت الآية على انعقاد الإجماع على وجوب طاعة الله (ﷻ)، وطاعة رسوله (ﷺ)، ثم ان التهديد في قوله: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ﴾ دليل على الوجوب (الامدي، صفحة 164/2).

القول الثاني: الامر يقتضي الندب ولا يحمل على الوجوب إلا بدليل. وهو منقول عن الإمام الشافعي (الامدي، صفحة 162/2).

استدلوا: قوله (ﷺ): «مَا نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ، فَاجْتَنِبُوهُ وَمَا أَمَرْتُكُمْ بِهِ فَافْعَلُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ، فَإِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَثْرَةُ مَسَائِلِهِمْ، وَاخْتِلَافُهُمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ» (مسلم، صفحة 1830/4). **وجه الدلالة:** أن الرسول (ﷺ) فوض الأمر إلى استطاعتنا ومشيئتنا، وهذا محمول على الندب (الامدي، صفحة 154/2).

القول الثالث: التوقف فيها حتى يقوم دليل على الوجوب او غيره . وهو قول بعض المالكية منهم القاضي ابو بكر الباقلاني (الباقلاني، 1998، صفحة 26/2)، وبعض الشافعية منهم الامدي (الامدي، صفحة 154/2).

استدلوا: ان إثبات صيغة الامر المقتضي للوجوب يحتاج إلى دليل، وهو غير موجود، والدليل إما ان يكون عقلياً، ومدخل للعقل في اللغات، أو نقلياً، والنقل اما يكون متواتر او آحاد، والتواتر غير موجود، والآحاد ظني، والمسائل الاصولية لا تثبت بدليل ظني؛ لذا وجب التوقف؛ لانتفاء طرق المعرفة (الامدي، صفحة 145/2).

القول المختار: والذي يبدو لي ان القول المختار هو مذهب الجمهور القائلون بالوجوب؛ لان استقراء النصوص يدل على الوعيد عند مخالفة الامر، وهذا الوعيد متعلق بترك الامر وحسب. والله أعلم.

نماذج من التطبيقات الفقهية للمسائل المتعلقة بصيغة الأمر المطلق يقتضي الوجوب لفقه الصحابي معاذ بن جبل (ﷺ)

المسألة الأولى: حد المرتد

ذهب الصحابي معاذ (ﷺ) إلى إن المرتد يقتل. **حيث روي** عن ابي موسى الاشعري (ﷺ) «ان النبي (ﷺ) بعثه إِلَى اليَمَنِ ثُمَّ اتَّبَعَهُ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ، فَلَمَّا قَدِمَ عَلَيْهِ أَلْقَى لَهُ وِسَادَةً، قَالَ: انْزِلْ، وَإِذَا رَجُلٌ عِنْدَهُ مُوثَقٌ، قَالَ: مَا هَذَا؟ قَالَ: كَانَ يَهُودِيًّا فَأَسْلَمَ ثُمَّ تَهَوَّدَ، قَالَ: اجْلِسْ، قَالَ: لاَ أَجْلِسُ حَتَّى يُقْتَلَ، قَضَاءُ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، ثَلاَثَ مَرَّاتٍ. فَأَمَرَ بِهِ فَقُتِلَ» (البخاري م.، 1422، صفحة 15/9).

والدليل على ذلك: من السنة: قوله (ﷺ): «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ» (البخاري م.، 1422، صفحة 15/9). **وجه الدلالة:** ظاهر الحديث يوجب على كل حال من غير دين الإسلام أو بدله فليقتل ويضرب عنقه (ابن عبد البر، 2000، صفحة 151/7).

التخريج الأصولي للمسألة: العمل بالقاعدة الأصولية: (الأمر للوجوب ما لم تكن قرينة خلافة) (البركتي، 1986، صفحة 62). إن قوله **(ﷺ):** (اقتلوه)، صيغة فعل امر وهي من اساليب الطلب الذي يدل على الامر، والامر هنا يفيد قتل المرتد، ومعروف عند الاصوليين أن الامر يقتضي الوجوب ما لم تكن هناك قرينة صارفة تصرف الأمر من الوجوب إلى غيره.

وبمثل هذا الرأي قال: الحنفية (الكاساني، 1986، صفحة 134/7)، والمالكية (ابن رشد، 1986، صفحة 242/4)، والشافعية (العمراني، 2000، صفحة 42/12)، والحنابلة (ابن قدامة، 1994، صفحة 60/4)، والإمامية (الحلي ن.، 2004، صفحة 425/2)، والزيدية (الشوكاني، صفحة 868)، والظاهرية (ابن حزم ع.، صفحة 110/12).

المسألة الثانية: استتابة المرتد

ذهب الصحابي معاذ (ﷺ) الى وجوب استتابة المرتد، فان تاب، وإلا قُتِل. **حيث روي** في قصة موسى: «...فَأُتِيَ أَبُو مُوسَى بِرَجُلٍ قَدِ ارْتَدَّ عَنِ الْإِسْلَامِ، فَدَعَاهُ عِشْرِينَ لَيْلَةً أَوْ قَرِيبًا مِنْهَا، فَجَاءَ مُعَاذٌ، فَدَعَاهُ، فَأَبَى، فَضَرَبَ عُنُقَهُ» (ابي داود، صفحة 127/4).

والدليل على ذلك: 1. من الكتاب: قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ (سورة الانفال: 38)، **2. من السنة:** روي عن معاذ **(ﷺ)** ان النبي **(ﷺ)** قال له حين بعثه إلى اليمن: «أَيُّمَا رَجُلٍ ارْتَدَّ عَنِ الْإِسْلَامِ فَادْعُهُ، فَإِنْ تَابَ فَاقْبَلْ مِنْهُ، وَإِنْ لَمْ يَتُبْ فَاضْرِبْ عُنُقَهُ، وَأَيُّمَا امْرَأَةٍ ارْتَدَّتْ عَنِ الْإِسْلَامِ فَادْعُهَا، فَإِنْ تَابَتْ فَاقْبَلْ مِنْهَا، وَإِنْ أَبَتْ فَاسْتَتِبْهَا» (الطبراني، صفحة 53/20)، وبما روي عن جابر أَنَّ امْرَأَةً ارْتَدَّتْ عَنِ الْإِسْلَامِ، فَأَمَرَ النَّبِيُّ (ﷺ): «أَنْ يَعْرَضَ عَلَيْهَا الْإِسْلَامُ، فَإِنْ رَجَعَتْ وَإِلَّا قُتِلَتْ» (البيهقي، 2003، صفحة 353/8). **وجه الدلالة:** قالوا: وهذا معنى الاستتابة، والمرتد من الذين كفروا، والامر للوجوب، فعلم ان استتابة المرتد واجبة (الغرناطي، 1994، صفحة 373/8).

التخريج الأصولي للمسألة: العمل بالقاعدة الأصولية: (الأمر للوجوب ما لم تكن قرينة خلافة) (البركتي، 1986، صفحة 62). تدل الآية والحديث على الامر، والامر هنا يفيد وجوب استتابة المرتد، ومعروف عند الاصوليين أن الامر يقتضي الوجوب ما لم تكن هناك قرينة صارفة تصرف الأمر من الوجوب إلى غيره.

وبمثل هذا الرأي قال: الحنفية (الكاساني، 1986، صفحة 134/7)، واكثر المالكية (ابن رشد، 1986، صفحة 242/4)، واكثر الشافعية (العمراني، 2000، صفحة 426/12)، وإحدى الروايتين عن الإمام احمد (بهاء الدين المقدسي، 2003، صفحة 616)، والامامية (الحلي ن.، 2004، صفحة 426/2).

وخالفهم في ذلك: بعض المالكية (ابن رشد، 1986، صفحة 242/4)، وبعض الشافعية منهم المزني (المزني، 1990، صفحة 367/8)، والرواية الثانية عن الإمام احمد (ابن قدامة، 1994، صفحة 60/4)، والظاهرية (ابن حزم ع.، صفحة 108/12). **وقالوا:** ان المرتد يقتل من غير استتابة، فمتى ثبتت ردته قُتِلَ في الحال من غير استتابة. **واستدلوا: بقوله (ﷺ):** «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ» (البخاري م.، 1422، صفحة 15/9)، **وقوله (ﷺ):** «لَايَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللهِ، إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ: الثَّيِّبُ الزَّانِي، وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ» (مسلم، صفحة 5/9). **وجه الدلالة:** ظاهر الحديث يوجب على كل حال من غير دين الإسلام أو بدله فليقتل ويضرب عنقه. (ابن عبد البر، 2000، صفحة 151/7).

المسألة الثالثة: زكاة التجارة

ذهب الصحابي معاذ (ﷺ) الى ان عروض التجارة تجب فيها الزكاة. **حيث روي** عَنْ طَاوُسٍ، عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ: «أَنَّهُ كَانَ يَأْخُذُ مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ فِي زَكَاتِهِمُ الْعُرُوضَ» (عبد الرزاق، 1403، صفحة 105/4).

والدليل على ذلك: 1. من الكتاب: قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ (سورة التوبة: 103) **2. من السنة:** عن سمرة بن جندب، قال: «أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) كَانَ يَأْمُرُنَا أَنْ نُخْرِجَ الصَّدَقَةَ مِنَ الَّذِي نُعِدُّ لِلْبَيْعِ» (ابي داود، صفحة 95/2). **وجه الدلالة:** تدل الآية والحديث دلالة ظاهرة بوجوب زكاة الاموال، واموال التجارة هي اعم الاموال (الصنعاني م.، صفحة 534/1).

التخريج الأصولي للمسألة: العمل بالقاعدة الأصولية: (الأمر للوجوب ما لم تكن قرينة خلافة) (البركتي، 1986، صفحة 62) (الباكستاني، 2002، صفحة 108). تدل الآية والحديث على الامر، كما ان في قوله (يأمرنا) صيغة امر وهي من اساليب الطلب الذي يدل على الامر، والامر هنا يفيد وجوب الزكاة، ومعروف عند الاصوليين أن الامر يقتضي الوجوب ما لم تكن هناك قرينة صارفة تصرف الأمر من الوجوب إلى غيره.

وبمثل هذا الرأي قال: الحنفية (السرخسي، 1993، صفحة 190/2)، والمالكية (اللخمي، 2011، صفحة 883/3)، والشافعية (النووي، صفحة 47/6)، والحنابلة (بهاء الدين المقدسي، 2003، صفحة 149)، والإمامية (الحلي ن.، 2004، صفحة 123/1).

وخالفهم في ذلك: الظاهرية (ابن حزم ع.، صفحة 39/4). **وقالوا:** لا زكاة فيها. **واستدلوا:** بقوله (ﷺ):«قَدْ عَفَوْتُ عَنْ صَدَقَةِ الْخَيْلِ وَالرَّقِيقِ» (ابي داود، صفحة 101/2).

المسألة الرابعة: حكم نبش القبر لتغسيل الميت وتكفينه اذا دُفِن ولم يُغسل ولم يُكفن، وامكن ذلك.

ذهب الصحابي معاذ **(ﷺ)** الى وجوب نبش قبر الميت الذي قُبِرَ ولم يُغسل، ولم يُكفن، لتغسيله وتكفينه. **حيث روي** " أَنَّ رِجَالًا قَبَرُوا صَاحِبًا لَهُمْ لَمْ يُغَسِّلُوهُ وَلَمْ يَجِدُوا لَهُ كَفَنًا، ثُمَّ لَقَوْا مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ فَأَخْبَرُوهُ فَأَمَرَهُمْ أَنْ يُخْرِجُوهُ مِنْ قَبْرِهِ، ثُمَّ غُسِّلَ وَكُفِّنَ وَحُنِّطَ، وَصُلِّيَ عَلَيْهِ" (البهوتي، صفحة 86/2).

والدليل على ذلك: قوله (ﷺ): «اغْسِلُوهُ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ، وَكَفِّنُوهُ فِي ثَوْبَيْنِ، وَلاَ تُحَنِّطُوهُ، وَلاَ تُخَمِّرُوا رَأْسَهُ، فَإِنَّهُ يُبْعَثُ يَوْمَ القِيَامَةِ مُلَبِّيًا» (البخاري م.، 1422، صفحة 75/2)، **وقوله (ﷺ) في غسل ابنته:** «اغْسِلْنَهَا ثَلاَثًا، أَوْ خَمْسًا، أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ، بِمَاءٍ وَسِدْرٍ، وَاجْعَلْنَ فِي الآخِرَةِ كَافُورًا، فَإِذَا فَرَغْتُنَّ فَآذِنَّنِي»، فَلَمَّا فَرَغْنَا آذَنَّاهُ، فَأَلْقَى إِلَيْنَا حِقْوَهُ، فَقَالَ: «أَشْعِرْنَهَا إِيَّاهُ» (البخاري م.، 1422، صفحة 74/2). **وجه الدلالة:** تدل النصوص على ان النبي **(ﷺ)** امر بالغسل، والأمرُ للوجوب ما لم يصرفه عنه صارفٌ، فدلَّ ذلك على وجوب القيام بتغسيل الميت، وتكفينه، ورعاية حقِّه (ابن عثيمين، 2006، صفحة 155/4).

التخريج الاصولي للمسألة: العمل بالقاعدة الأصولية: (الأمر للوجوب ما لم تكن قرينة خلافة) (البركتي، 1986، صفحة 62) (الباكستاني، 2002، صفحة 108). تدل الاحاديث على ان النبي (ﷺ) امر بالغسل، والأمرُ للوجوب ما لم يصرفه عنه صارفٌ، فدلَّ ذلك على وجوب القيام بتغسيل الميت، وتكفينه، ورعاية حقِّه.

وبمثل هذا الرأي قال: الشافعية (النووي، صفحة 303/5)، والمالكية (القرافي ش.، 1994، صفحة 479/2)، والحنابلة (ابن قدامة، صفحة 412/2)، والزيدية (الشوكاني، صفحة 225).

وخالفهم في ذلك: الحنفية (السرخسي، 1993، صفحة 73/2)، وقول للمالكية (القرافي ش.، 1994، صفحة 479/2)، **وقالوا:** تحريم نبش القبر لتغسيل الميت، وتكفينه، إذا دفن الميت. **واستدلوا: بقوله (ﷺ):** «كَسْرُ عَظْمِ الْمَيِّتِ كَكَسْرِهِ حَيًّا» (ابي داود، صفحة 212/3).

المطلب الثاني

التخريج الأصولي للمسائل المتعلقة بالنهي لفقه الصحابي معاذ بن جبل (ﷺ)

الفرع الأول: تعريف النهي لغةً واصطلاحاً

النهي في اللغة: وهو خلاف الامر، نَهاه يَنْهاه نَهياً فانتَهى وتَنَاهَى: كَفَّ، ومنه سمي العقلُ نهية لأنها تنهى عن القبيح (الجوهري ا.، 1987، صفحة 2517/6) (ابن منظور، 1414، صفحة 343/15).

النهي اصطلاحاً: ذكر علماء الاصول تعريفات عديدة للنهي، منها:

اولاً: عرَّفهُ القاضي أبو يعلى بأنه: " اقتضاء أو استدعاء الترك بالقول ممن هو دونه" (ابي يعلى، 1990، صفحة 159/1). وبمثله عرَّفهُ السمعاني من الشافعية (السمعاني، 1999، صفحة 138/1)، والجرجاني من الحنفية (الجرجاني، 1983، صفحة 248).

ثانياً: عرّفه ابن الحاجب بأنه: " اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء". (ابن الحاجب، 2004، صفحة 561/2). وعرّفه الزركشي بلفظ قريب من تعريف ابن الحاجب فعرفه بأنه: "هو اقتضاء كف عن فعل". (الزركشي، 1994، صفحة 153/2).

ثالثاً: عرَّفه الأستاذ الزلمي: هو " طلب الكف عن الفعل على وجه الحتم والإلزام ما لم يقم دليل على خلاف ذلك". (الزلمي، 2002، صفحة 307/2).

التعريف المختار: هو تعريف الاستاذ الزلمي بأنه: " طلب الكف عن الفعل على وجه الحتم والإلزام ما لم يقم دليل على خلاف ذلك" (الزلمي، 2002، صفحة 307/2).

الفرع الثاني: صيغ النهي: ان النهي له صيغ يختص بها وتميزه عن سائر الاقسام، والصيغة الموضوعة للنهي عند اهل اللغة العربية هي صيغة (لا تفعل) ونعني بها كل فعل مضارع مسبوق ب (لا الناهية) وهذه الصيغة متفق عليها بين الاصوليين جميعاً (ابي يعلى، 1990، صفحة 425/2) (الشيرازي ا.، 2003، صفحة 24)، وهي من أكثر الصيغ وروداً في الكتاب والسنة، كذلك هي من أوضحها، كقوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ (سورة النساء: 29)، ويلحق بصيغة (لا تفعل) في افادة طلب الترك صيغ لفظية كثيرة منها: (الشوكاني، 1999، صفحة 278/1) (الزلمي، 2002، صفحة 308) (الصالح، 2008، صفحة 378/2).

1. التعبير عن النهي بمادة التحريم ومشتقاتها: كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ﴾ (سورة البقرة: 173) .
2. النهي بصيغة الامر الدالة على الكف، كقوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ (سورة الحج: 30) .
3. النهي بصيغة الاستفهام الإنكاري، كقوله تعالى: ﴿أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ﴾ (سورة التوبة: 13) .
4. النهي بلفظ نفي الحل، كقوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ (سورة النساء: 19) .
5. لفظ النهي ومشتقاتها، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (سورة النحل: 90) .
6. اقتران الفعل بالوعيد او باستحقاق الإثم او اللعن لفاعله، كقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ* الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ (سورة الماعون: 4-5) .

7. النهي بصيغة التحذير(إياك)، كقوله (ﷺ): «إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ، فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ، وَلَا تَحَسَّسُوا، وَلَا تَجَسَّسُوا، وَلَا تَنَافَسُوا، وَلَا تَحَاسَدُوا، وَلَا تَبَاغَضُوا، وَلَا تَدَابَرُوا، وَكُونُوا عِبَادَ اللهِ إِخْوَانًا» (مسلم، صفحة 1485/4).

الفرع الثالث: معاني صيغ النهي: إن النهي له معاني مجازية ومعاني حقيقية (البخاري ع.، صفحة 256/1) (الزركشي، 1994، صفحة 282/3) منها:

1. التحريم، كقوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ﴾ (سورة النساء: 23) .
2. الكراهة، كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ ﴾ (سورة البقرة: 267) .
3. الدعاء، كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ﴾ (سورة البقرة: 286)
4. الإرشاد، كقوله تعالى: ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ﴾ (سورة البقرة: 101) .
5. التحقير والتقليل، كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا﴾ (سورة طه: 131) .
6. بيان العاقبة، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (سورة آل عمران: 169) .
7. التحذير ، كقوله تعالى: ﴿ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ (سورة البقرة: 132).

الفرع الرابع: صيغة النهي المطلق يقتضي التحريم

تحرير محل الخلاف: لا خلاف بين الاصوليين بأن صيغة النهي إذا وردت مقترن بقرينة تدل على التحريم، أو على الكراهة، أو غيرها من المعاني، فإنها تحمل على ما تحدده تلك القرينة، اما اذا وردت مجرداً عن القرائن، فقد اختلف العلماء في هذه المسألة على اقوال اهمها:

القول الاول: أن صيغة النهي المطلقة تدل على التحريم ولا تصرف إلا بقرينة. وهو قول الجمهور من الحنفية (السرخسي، صفحة 78/1)، والمالكية (القرافي ش.، 1973، صفحة 168)، والشافعية (السمعاني، 1999، صفحة 138/1)، والحنابلة (ابي يعلى، 1990، صفحة 426/2)، والإمامية (الحلي ج.، 1970، صفحة 116)، والظاهرية (ابن حزم، 1405، صفحة 43).

استدلوا: 1. **قوله تعالى:** ﴿وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (سورة الحشر: 4) . **وجه الدلالة:** في هذه الآية أمر الله (ﷻ) بالإنتهاء عن المنهي عنه، والامر للوجوب، فيكون الانتهاء للوجوب، والذي يخالف هذا الواجب يكون آثماً ويستحق العقاب، فدل ذلك على ان النهي يفيد التحريم. (الرازي، 1997، صفحة 281/2) (الحلي ج.، 1970، صفحة 116).

2. **قوله (ﷺ):** «مَا نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ، فَاجْتَنِبُوهُ وَمَا أَمَرْتُكُمْ بِهِ فَافْعَلُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ، فَإِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَثْرَةُ مَسَائِلِهِمْ، وَاخْتِلَافُهُمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ» (مسلم، صفحة 1804/4). **وجه الدلالة:** ان الامر للوجوب، والامر بالترك بصيغة ابلغ من مجرد النهي عنه، مما يدل على تغليظ شأن المنهي عنه، وهذا لا يكون إلا في الحرمة (العنزي، 1997، صفحة 254).

القول الثاني: ان صيغة النهي حقيقة في الكراهية ولا تدل على التحريم إلا بقرينة. وهو قول المعتزلة (البصري، 1403، صفحة 168/1).

استدلوا: ان النهي إنما يدل على مرجوحية ترك المنهي عنه، وهو لا يقتضي التحريم (الصنعاني م.، 1986، صفحة 294/1).

واجيب: بأن السابق الى الذهن عند تجرد صيغة النهي عن القرينة هو التحريم (الشوكاني، 1999، صفحة 280/1).

القول الثالث: إن صيغة النهي المجردة عن القرائن يتوقف فيها على تعيين المعنى الحقيقي للنهي الى ان يرد دليل يثبت المراد الحقيقي منه. وهو قول بعض الشافعية منهم الإمام الجويني (الجويني، 1997، صفحة 205/1)، ونسبه الشيرازي وابن عقيل الى الاشعرية (ابن عقيل، 1999، صفحة 233/3) (الشيرازي ا.، 1403، صفحة 99).

استدلوا: ان صيغة النهي استعملت في التحريم، واستعملت ايضاً في الكراهة، فلا يتعين احدهما إلا بدليل، وهذا الدليل: اما ان يكون عن طريق العقل وهذا لا مدخل له في اللغات؛ فلا يصح ان يكون دليلاً، او يكون عن طريق النقل، والنقل: إما ان يكون متواتراً، او آحاداً، والتواتر منتف؛ لوجود خلاف بين المذاهب في مقتضى صيغة النهي؛ لان التواتر يرفع الخلاف، واما الآحاد فهو ظني، والمسائل الاصولية لا تثبت بدليل ظني؛ لذا وجب التوقف؛ لانتفاء طرق المعرفة (الامدي، صفحة 145/2).

القول المختار: والذي يبدو لي ان القول المختار هو القول الاول القائل بان صيغة النهي المطلقة المجردة عن القرائن حقيقة في التحريم إلا اذا وردت قرينة صارفة عن التحريم إلى غيره من المعاني؛ وذلك لانه هو الاقرب إلى اهل اللسان، وما يفهمه اهل العقول السليمة، والتبادر، ولقوة الادلة التي استدلوا بها. والله أعلم.

نماذج من التطبيقات الفقهية للمسائل المتعلقة بصيغة النهي المطلق يقتضي التحريم لفقه الصحابي معاذ بن جبل (ﷺ)

المسألة الأولى: قتل المسلم بالذمي

ذهب الصحابي معاذ (ﷺ) إلى أنه لا قَوَد من المسلم بالذمي. **حيث روي** عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي ابْنُ أَبِي حُسَيْنٍ، أَنَّ رَجُلًا مُسْلِمًا شَجَّ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ فَهَمَّ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ أَنْ يُقِيدَهُ، قَالَ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ: «قَدْ عَلِمْتَ أَنْ لَيْسَ ذَلِكَ لَهُ، وَأَثَرَ ذَلِكَ عَنِ النَّبِيِّ (ﷺ)» فَأَعْطَاهُ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فِي شَجَّتِهِ دِينَارًا فَرَضِيَ بِهِ (عبد الرزاق، 1403، صفحة 100/10) .

والدليل على ذلك: من السنة: عَنْ عَلِيٍّ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ (ﷺ) قَالَ: «الْمُؤْمِنُونَ تَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ، وَهُمْ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ، يَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ، لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ، وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ» (النسائي، 2001، صفحة 331/6) (البيهقي، 2003، صفحة 335/8). **وجه الدلالة:** ان قوله «لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ» نص في عدم قتل المؤمن بالكافر مطلقاً (القزويني، 2007، صفحة 207/3).

التخريج الاصولي للمسألة: العمل بالقاعدة الأصولية: (النهي يفيد التحريم مالم تأتي قرينة تصرفه عن التحريم إلى غيره) (ابي يعلى، 1990، صفحة 440/2) (الباكستاني، 2002، صفحة 120). في الخبر دلالة على حرمة قتل المؤمن بالكافر للنهي الوارد في قوله (ﷺ)، والنهي عن الشيء هو امر بترك الفعل المنهي عنه؛ لان الامر نهي، كما ان النهي هو امر ايضاً، والنهي يفيد التحريم إذا لم تأت قرينة تصرفه إلى غيره، وهنا لم تأت قرينة صارفة عن التحريم.

وبمثل هذا الرأي قال: المالكية (ابن رشد، 1986، صفحة 181/4)، والشافعية (المزني، 1990، صفحة 343/8)، والحنابلة (بهاء الدين المقدسي، 2003، صفحة 531)، والإمامية (الحلي ن.، 2004، صفحة 452/2).

وخالفهم في ذلك: الحنفية (السرخسي، 1993، صفحة 131/26)، **وقالوا:** ان المسلم يقاد بالذمي. **واستدلوا:** 1. **بقوله** (ﷺ): «وَمَنْ قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ: إِمَّا يُودَى وَإِمَّا يُقَادُ» (البخاري م.، 1422، صفحة 9/5). 2. أَنَّ النَّبِيَّ (ﷺ) أَقَادَ مُسْلِمًا بِذِمِّيٍّ وَقَالَ «أَنَا أَحَقُّ مَنْ وَفَّى بِذِمَّتِي» (البيهقي، 2003، صفحة 57/8).

المسألة الثانية: حكم عقر ما حسر من خيل المسلمين في الحرب.

ذهب الصحابي معاذ (ﷺ) الى تحريم عقر ما حسر من الخيل في الحرب. **حيث روي** عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ غَنْمٍ، أَنَّهُ قِيلَ لِمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ (ﷺ): إِنَّ الرُّومَ يَأْخُذُونَ مَا حُسِرَ مِنْ خَيْلِنَا فَيَسْتَعْجِلُونَهَا وَيُقَاتِلُونَ عَلَيْهَا أَفَنَعْقِرُ مَا حُسِرَ مِنْ خَيْلِنَا؟ فَقَالَ: لَا، لَيْسُوا بِأَهْلٍ أَنْ يَنْتَقِصُوا مِنْكُمْ، إِنَّمَا هُمْ غَدًا رَقِيقُكُمْ وَأَهْلُ ذِمَّتِكُمْ " (البيهقي، 2003، صفحة 148/9).

والدليل على ذلك: من السنة: « نَهَى النَّبِيُّ (ﷺ) أَنْ تُصْبَرَ البَهَائِمُ » (البخاري م.، 1422، صفحة 94/7)، وما روي عن جابر بن عبدالله قال: « نَهَى رَسُولُ اللهِ (ﷺ) أَنْ يُقْتَلَ شَيْءٌ مِنَ الدَّوَابِّ صَبْرًا» (مسلم، صفحة 1550/3). **وجه الدلالة:** تدل الاحاديث على تحريم حبس البهيمة وهي حية ثم ترمى لتقتل (الشوكاني، 1993، صفحة 99/8).

التخريج الأصولي للمسألة: العمل بالقاعدة الأصولية: (النهي يفيد التحريم ما لم تأتي قرينة تصرفه عن التحريم إلى غيره) (ابي يعلى، 1990، صفحة 440/2) (الباكستاني، 2002، صفحة 120). في الخبر دلالة على الحرمة للنهي الوارد في قوله (ﷺ)، والنهي عن الشيء هو أمر بترك الفعل المنهي عنه؛ لأن الأمر نهي، كما ان النهي هو أمر أيضاً، والنهي يفيد التحريم إذا لم تأت قرينة تصرفه إلى غيره، وهنا لم تأت قرينة صارفة عن التحريم.

وبمثل هذا الرأي قال: الشافعية (الماوردي، 1999، صفحة 190/14)، والحنابلة (ابن قدامة، صفحة 289/9)، والظاهرية (ابن حزم ع.، صفحة 345/5).

وخالفهم في ذلك: الحنفية (السرخسي، 1993، صفحة 28/10)، **وقالوا:** جواز عقر خيل العدو وذبح غنمهم وإحراقها؛ لئلا ينتفع بها العدو. **واستدلوا:** بحديث يحيى بن عباد بن عبد الله بن الزبير، عن أبيه، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي الَّذِي أَرْضَعَنِي وَكَانَ أَحَدَ بَنِي مُرَّةَ بْنِ عَوْفٍ قَالَ: وَاللهِ لَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى جَعْفَرِ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (ﷺ) يَوْمَ مُؤْتَةَ حِينَ اقْتَحَمَ عَنْ فَرَسٍ لَهُ شَقْرَاءَ فَعَقَرَهَا، ثُمَّ تَقَدَّمَ فَقَاتَلَ حَتَّى قُتِلَ" (ابي داود، صفحة 29/3) (البيهقي، 2003، صفحة 148/9).

المسألة الثالثة: اكل الصيد للمحرم

ذهب الصحابي معاذ (ﷺ) الى عدم جواز أكل لحم الصيد للمحرم. **حيث روي** أَنَّ مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ «نَهَاهُمْ عَنْ أَكْلِ لَحْمِ الصَّيْدِ، وَهُمْ حُرُمٌ» (عبد الرزاق، 1403، صفحة 427/4).

والدليل على ذلك: قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ .... وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾ (سورة المائدة: 95-96). **وجه الدلالة:** تدل الآية على تحريم قتل الصيد على المحرم، فليس له أن يتعرض للصيد ما دام محرماً (النيسابوري، 1430، صفحة 517/7).

التخريج الاصولي للمسألة: العمل بالقاعدة الاصولية: (النهي يفيد التحريم ما لم تأتي قرينة تصرفه عن التحريم إلى غيره) (ابي يعلى، 1990، صفحة 440/2) (الباكستاني، 2002، صفحة 120). في الخبر دلالة على حرمة أكل الصيد للمحرم للنهي الوارد في قوله (لَا تَقْتُلُوا)، وورود الخطاب بلفظ التحريم في قوله (وَحُرِّمَ)، فظاهر النص يدخل تحت عموم الحرمة، وكل نهي يقتضي الانفكاك عن المنهي عنه، والنهي عنده هو أمر بترك الفعل المنهي عنه، وفي الآية الكريمة إلزام الناهي وهو الله (ﷻ)، المنهي بترك القتل وأكل الصيد للمحرم، وترك الشيء ضد فعله، والأمر بالترك يقتضي وجوب الترك؛ لأن الأمر نهي، كما النهي هو أمر أيضاً، والنهي يفيد التحريم إذا لم تأت قرينة تصرفه إلى غيره، وهنا لم تأت قرينة صارفة عن التحريم.

وبمثل هذا الرأي قال: جمهور الفقهاء من الحنفية (السرخسي، 1993، صفحة 4/6)، والمالكية (ابن رشد، 1986، صفحة 95/2)، والشافعية (العمراني، 2000، صفحة 175/4)، والحنابلة (ابن قدامة، صفحة 288/3)، والإمامية (الطوسي، 1992، صفحة 292/2)، والزيدية (الشوكاني، صفحة 317)، والظاهرية (ابن حزم ع.، صفحة 87/5).

الخاتمة:

1. لقد وافق الجمهور الصحابي معاذ (ﷺ) في ان المرتد يقتل.
2. لقد وافق اكثر العلماء الصحابي معاذ (ﷺ) في وجوب استتابة المرتد، خلافاً لبعض المالكية وبعض الشافعية والظاهرية.
3. لقد وافق الجمهور الصحابي معاذ (ﷺ) على وجوب زكاة التجارة، خلافاً للظاهرية.
4. لقد وافق الجمهور الصحابي معاذ (ﷺ) الى وجوب نبش قبر الميت الذي قُبِرَ ولم يُغسل، ولم يُكفن، لتغسيله وتكفينه، خلافاً للحنفية.
5. لقد وافق الجمهور الصحابي معاذ (ﷺ) إلى أنه لا قَوَد من المسلم بالذمي، خلافاً للحنفية.
6. لقد وافق الجمهور الصحابي معاذ (ﷺ) الى تحريم عقر ما حسر من الخيل في الحرب، خلافاً للحنفية.
7. لقد وافق الجمهور الصحابي معاذ (ﷺ) الى عدم جواز أكل لحم الصيد للمحرم.

المصادر والمراجع :

ابن ابي الفتح، أبو عبد الله شمس الدين. (2003). *المطلع على الفاظ المقنع* (المجلد 1). مكتبة السوادي للتوزيع.

الاصبهاني، أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى. (1974). *حلية الاولياء وطبقات الاصفياء*. مصر.

الشيرازي، ابراهيم بن علي بن يوسف. (2003). *اللمع في اصول الفقه* (المجلد 2). بيروت: دار الكنب العلمية.

ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد. (1405). *النبذ في أصول الفقه*. بيروت: دار الكتب العلمية.

الشيرازي، ابو اسحاق ابراهيم بن علي بن يوسف. (1403). *التبصرة في اصول الفقه*. دمشق: دار الفكر.

النيسابوري، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي. (1430). *التفسير البسيط* (المجلد 1).

الباقلاني، ابو بكر محمد بن الطيب. (1998). *التقريب والارشاد* (المجلد 2). مؤسسة الرسالة.

الامام احمد بن حنبل، ابو عبدالله الشيباني. (2001). *مسند الامام احمد بن حنبل* (المجلد 1). مؤسسة الرسالة.

الجوهري، ابو نصر اسماعيل بن حماد. (1987). *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية* (المجلد 4). بيروت: دار العلم للملايين.

ابن الحاجب، أبي عمرو عثمان. (2004). *شرح مختصر المنتهى الاصولي* (المجلد 1). دار الكتب العلمية.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي. (2003). *سنن البيهقي الكبرى* (المجلد 3). بيروت: دار الكتب العلمية.
الشماخي، أحمد بن سعيد بن عبد الواحد. (1984). *مختصر العدل والانصاف*. سلطنة عمان.
النسائي، احمد بن شعيب بن علي الخراساني. (2001). *السنن الكبرى للنسائي* (المجلد 1). بيروت: مؤسسة الرسالة.
الجصاص، احمد بن علي ابو بكر الرازي. (1994). *الفصول في الاصول* (المجلد 2).
ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد. (1326). *تهذيب التهذيب* (المجلد 1). الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية.
ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد. (1415). *الإصابة في تمييز الصحابة* (المجلد 1). بيروت: دار الكتب العلمية.
ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد. (1986). *تقريب التهذيب* (المجلد 1). سوريا: دار الرشيد.
ابن زكريا، أحمد بن فارس. (1979). *معجم مقاييس اللغة*. دار الفكر.
الحموي، احمد بن محمد بن علي. (بلا تاريخ). *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير*. بيروت: المكتبة العلمية.
الجوهري، اسماعيل بن حماد. (1987). *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية* (المجلد 4). بيروت: دار العلم للملايين.
المزني، إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل. (1990). *مختصر المزني*. بيروت: دار المعرفة.
الفراهيدي، الخليل بن أحمد. (بلا تاريخ). *كتاب العين*. دار ومكتبة الهلال.
الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله. (1993). *نيل الاوطار* (المجلد 1). مصر: دار الحديث.
جبريل ميغا، المهدي بن علي. (1422). *دراسة تحليلية مؤصلة لتخريج الفروع على الاصول عند الأصوليين والفقهاء*. السعودية.
الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. (1994). *البحر المحيط في أصول الفقه* (المجلد 1). دار الكتبي.
مسلم بن الحجاج، أبو الحسن القشيري النيسابوري. (بلا تاريخ). *صحيح مسلم*. بيروت: دار احياء التراث العربي.
عبد الرزاق، همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني. (1403). *مصنف عبد الرزاق* (المجلد 2). بيروت: المكتب الاسلامي.
الحلي، جمال الدين الحسني بن يوسف. (1970). *مبادئ الوصول إلى علم الأصول* (المجلد 1). النجف: مطبعة الاداب.
ابي القاسم، حمزة بن يوسف الجرجاني. (1987). *تاريخ جرجان* (المجلد 4). بيروت: عالم الكتب.
الباكستاني، زكريا بن غلام قادر. (2002). *من أصول الفقه على منهج أهل الحديث* (المجلد 1). دار الخراز.
الطبراني، سليمان بن أحمد. (بلا تاريخ). *المعجم الكبير* (المجلد 1). القاهرة: مكتبة ابن تيمية.
ابي داود، سليمان بن الاشعث الازدي السجستاني. (بلا تاريخ). سنن ابي داود. بيروت: المكتبة العصرية.
الباجي، سليمان بن خلف بن سعد القرطبي. (1995). *إحكام الفصول في أحكام الأصول* (المجلد 2). دار الغرب الاسلامي.
الطوفي، سليمان بن عبد القوي. (1987). *شرح مختصر الروضة* (المجلد 1). مؤسسة الرسالة.
الامدي، سيد الدين علي بن ابي علي بن محمد بن سالم الثعلبي. (بلا تاريخ). *الإحكام في أصول الأحكام*. بيروت: المكتب الاسلامي.
الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان. (1985). *سير اعلام النبلاء* (المجلد 3). مؤسسة الرسالة.
ابن امير الحاج، شمس الدين محمد بن محمد بن محمد. (1983). *التقرير والتحبير* (المجلد 2). دار الكتب العلمية.
القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن. (1994). *الذخيرة* (المجلد 1). دار الغرب الاسلامي.
القرافي، شهاب الدين بن ادريس المالكي. (1973). *شرح تنقيح الفصول* (المجلد 1). شركة الطباعة الفنية المتحدة.
احمد مختار، عبد الحميد. (2008). *معجم اللغة العربية المعاصرة* (المجلد 1). عالم الكتب.
بهاء الدين المقدسي، عبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد. (2003). *العدة شرح العمدة*. القاهرة: دار الحديث.
البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد. (بلا تاريخ). *كشف الاسرار شرح اصول البزدوي*. دار الكتاب الاسلامي.
البخاري، عبد العزيز بن احمد بن محمد علاء الدين. (بلا تاريخ). *كشف الاسرار شرح اصول البزدوي*. دار الكتاب الاسلامي.
القزويني، عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم. (2007). *شرح مسند الشافعي* (المجلد 1). قطر.
العنزي، عبد الله بن يوسف بن عيسى بن يعقوب اليعقوب. (1997). *تيسيرُ علم أصول الفقه* (المجلد 1). بيروت: مؤسسة الريان للطباعة.
الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد. (1997). *البرهان في اصول الفقه* (المجلد 1). بيروت: دار الكتب العلمية.

الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد. (1986). *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع* (المجلد 2). دار الكتب العلمية.
ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد. (بلا تاريخ). *الإحكام في أصول الأحكام*. بيروت: دار الافاق الجديدة.
ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد. (بلا تاريخ). *المحلى بالاثار*. بيروت: دار الفكر.
ابي الحسن، علي بن إسماعيل بن سيده المرسي. (2000). *المحكم والمحيط الاعظم:(مادة خ ر ج)* (المجلد 1). بيروت: دار الكتب العلمية.
ابن عقيل، علي بن عقيل بن محمد. (1999). *الواضح في اصول الفقه* (المجلد 1). مؤسسة الريان.
اللخمي، علي بن محمد الربعي. (2011). *التبصرة*. قطر.
الجرجاني، علي بن محمد بن علي. (1983). *التعريفات* (المجلد 1). بيروت: دار الكتب العلمية.
الماوردي، علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي. (1999). *الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي* (المجلد 1). بيروت: دار الكتب العلمية.
عمواس. (بلا تاريخ). *بالفتح بلدة بالشأم بقرب القدس وكانت قديما مدينة عظيمة*.
الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب. (2005). *القاموس المحيط* (المجلد 8). بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة.
الصالح، محمد اديب. (2008). *تفسير النصوص في الفقه الإسلامي* (المجلد 5). المكتب الاسلامي.
السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل. (1993). *المبسوط*. بيروت: دار المعرفة.
السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل. (بلا تاريخ). *اصول السرخسي*. بيروت: دار المعرفة.
ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد. (1986). *بداية المجتهد ونهاية المقتصد* (المجلد 2). دار الكتب العلمية.
البخاري، محمد بن اسماعيل. (1422). *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه صحيح البخاري* (المجلد 1). دار طوق النجاة.
الصنعاني، محمد بن اسماعيل الحسني الكحلاني.(1986). *إجابة السائل في شرح بغية الامل* (المجلد 1). بيروت: مؤسسة الرسالة.
الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني. (بلا تاريخ). *سبل السلام*. دار الحديث.
الطوسي، محمد بن الحسن. (1417). *عدة الاصول* (المجلد 1).
الطوسي، محمد بن الحسن. (1992). *الاستبصار فيما اختلف من الاخبار* (المجلد 2). بيروت: دار الاضواء للطباعة.
ابي يعلى، محمد بن الحسين ابن الفراء. (1990). *العدة في اصول الفقه* (المجلد 2).
ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَدَ. (1988). *الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان* (المجلد 1). بيروت: مؤسسة الرسالة.
ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الهاشمي. (1990). *الطبقات الكبرى* (المجلد 1). بيروت: دار الكتب العلمية.
ابن عثيمين، محمد بن صالح. (2006). *فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام* (المجلد 1). المكتبة الاسلامية.
البصري، محمد بن علي الطيب ابو الحسن. (1403). *المعتمد في اصول الفقه* (المجلد 1). بيروت: دار الكتب العلمية.
الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله. (1999). *إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول* (المجلد 1). دمشق: دار الكتاب العربي.
الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله. (بلا تاريخ). *السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار* (المجلد 1). دار ابن حزم.
الرازي، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي. (1997). *المحصول في علم الأصول* (المجلد 3). مؤسسة الرسالة.
الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك. (1998). *الجامع الكبير- سنن الترمذي رقم (1987)، باب ما جاء في معاشرة الناس*. بيروت: دار الغرب الاسلامي.
البابرتي، محمد بن محمد بن محمود. (2005). *الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب* (المجلد 1). مكتبة الرشد ناشرون.
ابن عساكر، محمد بن مكرم بن على. (1995). *تاريخ دمشق*. دار الفكر للطباعة.
ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين. (1414). *لسان العرب* (المجلد 3). بيروت: دار صادر.

الغرناطي، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري. (1994). *التاج والاكليل لمختصر خليل* (المجلد 1). دار الكتب العلمية.

البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي. (1986). *قواعد الفقه*. كراتشي: الصدف.

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف. (بلا تاريخ). *المجموع شرح المهذب*. دار الفكر.

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف. (بلا تاريخ). *تهذيب الاسماء واللغات*. بيروت: دار الكتب العلمية.

الزلمي، مصطفى إبراهيم. (2002). *أصول الفقه في نسيجه الجديد* (المجلد 10). شركة الخنساء للطباعة.

المروزي، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد. (1999). *قواطع الادلة* (المجلد 1). بيروت: دار الكتب العلمية.

البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس. (بلا تاريخ). *كشاف القناع عن متن الإقناع*. دار الكتب العلمية.

ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد. (1994). *الكافي في فقه الامام احمد* (المجلد 1). دار الكتب العلمية.

ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد. (2002). *روضة الناظر وجنة المناظر* (المجلد 2). مؤسسة الريان.

ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد. (بلا تاريخ). *المغني*. مكتبة القاهرة.

الحلي، نجم الدين جعفر بن الحسن. (2004). *شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام* (المجلد 11). بيروت: دار القارئ.

العمراني، يحيى بن أبي الخير بن سالم. (2000). *البيان في مذهب الإمام الشافعي*. جدة: دار المنهاج.

ابو عوانة، يعقوب بن إسحاق الإسفرائيني. (1998). *مسند ابي عوانة* (المجلد 1). بيروت: دار المعرفة.

الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب. (1414). *التخريج عند الفقهاء والاصوليين دراسة نظرية تطبيقية تأصيلية*. الرياض: مكتبة الرشد.

المزي، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف. (1980). *تهذيب الكمال في أسماء الرجال* (المجلد 1). بيروت: مؤسسة الرسالة.

القرطبي، يوسف بن عبد الله. (1992). *الاستيعاب في معرفة الاصحاب* (المجلد 1). بيروت: دار الجيل.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد. (2000). *الاستذكار* (المجلد 1). بيروت: دار الكتب العلمية.

Arabic Translated References:

Abi Al-Hassan (1421 AH - 2000 AD). The Arbitrator and the Greatest Ocean (Article (C)) (Volume (1). Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

Abi Al-Qasim (1987 AD). History of Gorgan (Volume (4)) Beirut, World of Books.

Abi Naeem. (1974 AD). Ornament of saints and pure classes. Egypt.

Ahmed Ibn Abd al-Halim Ibn Taymiyyah (1998) Collection of Fatwas (Volume (2)) (Anwar al-Baz and Amer al-Jazzar, editor) Egypt: Dar al-Wafa For publication.

Ahmed Mukhtar (1429 AH - 2008 AD). Dictionary of the Contemporary Arabic Language (Volume (1). World of Books.

Al-Amdi. (no date). Precision in the principles of rulings. Beirut: The Islamic Office.

Al-Anazi. (1997 AD). Taysir Ilm Usul al-Fiqh (Volume (1)) Beirut: Al-Rayyan Printing Corporation.

Al-Babarti. (1426 AH - (2005 AD). Responses and criticisms, a brief explanation of Ibn al-Hajib (Volume (1). Al-Rushd Library, Publishers).

Al-Bahuti (undated). Mask Scout about the text of persuasion. House of Scientific Books.

Al-Baqalani (1998 AD). Approximation and guidance (Volume 2) Al-Resala Foundation.

Al-Barakti (1407 AH - 1986 AD). Rules of jurisprudence. Karachi seashells.

Al-Farahidi (undated), Al-Ain Book, Al-Hilal House and Library.

Al-Fayrouzabadi. (1426 AH - 2005 AD). Al-Muhit Dictionary (Volume 8) Beirut: Al-Resala Printing Foundation.

Al-Gharnati (1994 AD). The Crown and the Wreath, Al-Mukhtasar Khalil (Volume (1). Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

Al-Hamwi, undated). The enlightening lamp in Gharib Al-Sharh Al-Kabir. Beirut: Scientific Library.

Al-Hilli (2004 AD). The laws of Islam in matters of what is permissible and what is forbidden (Volume (11). Beirut: Dar Al-Qa'ir.
Al-Isfaraini (1998) Musnad Abu Awanah (Volume (1). Beirut: Dar Al-Ma'rifa.
Al-Jurjani (1983 AD). Definitions (Volume (1). Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Al-Juwayni. (1997 AD) Al-Burhan fi Usul Al-Fiqh (Volume (1). Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Al-Kasani (1986). Bada'i' Al-Sana'i fi Artan Al-Shara'i, Volume (2). House of Scientific Books.
Al-Mawardi (1999 AD). Al-Hawi Al-Kabir in the jurisprudence of the Imam Al-Shafi'i doctrine (Volume (1). Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Al-Mazi. (1400 AH - 1980 AD). Tahdheeb Al-Kamal fi Asma Al-Rijal (Volume (1). Beirut: Al-Resala Foundation.
Al-Muzni. (1410 AH - (1990 AD). Mukhtasar Al-Muzani. Beirut: Dar Al-Ma'rifa.
Al-Nawawi without history). Refinement of Names and Languages, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Al-Nawawi. No date). Al-Majmo' Sharh Al-Muhadhdhab, Dar Al-Fikr.
Al-Naysaburi (1430 AH). The Simple Interpretation (Vol. 1).
Al-Omrani (2000 AD). Al-Bayan in the doctrine of Imam Shafi'i, Jeddah: Dar Al-Minhaj.
Al-Qarafi (1973 AD). Explanation of the revision of chapters (Volume (1)) United Technical Printing Company.
Al-Qarafi (1994) Al-Thakhira (Volume 1). Dar Al-Gharb Al-Islami.
Al-Qazwini. (2007 AD). Explanation of Musnad Al-Shafi'i (Volume (1). Qatar.
Al-Razi (1997 AD). Al-Muhsul fi Ilm al-Usul (Volume (3). Al-Resala Foundation.
Al-Samani (1999 AD). Evidence Breakers (Volume (1). Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Al-Sanaani (1986 AD). The answer to the questioner in explaining the purpose of hope (Volume (1)) Beirut: Al-Resala Foundation.
Al-Sana'ani without history). Ways of peace. The conversation took place.
Al-Sanaani. (1993 AD). Nail Al-Awtar (Volume (1)) Egypt: Dar Al-Hadith.
Al-Sarkhsi without history) The origins of Al-Sarkhsi. Beirut: Dar Al-Maarifa.
Al-Shamakhi (1984 AD). Summary of Justice and Equity, Sultanate of Oman.
Al-Shawkani, (1999 AD) Guiding Stallions to Realizing the Truth from the Science of Principles (Volume (1) Damascus: Dar Al-Kitab Al-Arabi.
Al-Shawkani, undated) The Years, the Jars Flowing on the Flower Gardens, Volume (1), Dar Ibn Hazm
Al-Shirazi (2003 AD). Al-Lama' fi Usul al-Fiqh (Volume (2)) Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Al-Tabarani (undated). The Great Dictionary (Volume (1). Cairo: Ibn Taymiyyah Library.
Al-Tawfi (1407 AH - 1987 AD). Explanation of the summary of Al-Rawdah, Volume (1). Al-Resala Foundation.
Al-Tusi (1417 AH). Several principles (Volume 1).
Al-Tusi. (1992 AD). Al-Istibsar regarding the different types of news (Volume (2)) Beirut: Dar Al-Adwaa for Printing.
Al-Zalami (2002 AD). Principles of Jurisprudence in its New Text (Volume (10). Al-Khansaa Printing Company.
Al-Zarkashi. (1994 AD). Al-Bahr Al-Muhit fi Usul Al-Fiqh (Volume (1). Dar Al-Kutbi.
Bahaa Al-Din Al-Maqdisi (2003 AD). Al-Iddah Explanation of Al-Umda, Cairo: Dar Al-Hadith.
Bukhari. No date). Revealing secrets, explaining the principles of Al-Bazdawi. Dar Al-Kitab Al-Islami.
Emmaus (no date) in Al-Fath, a town in the Levant near Jerusalem, was a great city in the past.
Fern. (1993 AD). Al-Mabsout, Beirut: Dar Al-Ma'rifa
Gabriel Mega. (1421 AH - 1422 AH). A fundamental analytical study to graduate the branches to the principles according to fundamentalists and jurists. Saudi Arabia.
Golden. (1405 AH - 1985 AD). Biography of Noble Figures (Volume 3). Al-Resala Foundation.
Ibn Abdul-Barr. (1412 AH - 1992 AD), Al-Isti'ab fi Ma'rifat al-Ashab, Volume (1). Beirut: Dar Al-Jeel.
Ibn Abdul-Barr. (2000 AD). Al-Istiktar (Volume 1). Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

Ibn Abi Al-Fath. (1423 A.H. - (2003 A.D.). Al-Ma't'a' fi al-Muqa'in (Volume 1). Al-Sawadi Library for Distribution.
Ibn Amir Al-Hajj (1403 AH - 1983 AD). Report and writing (Volume (2) Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah).
Ibn Aqeel (1999 AD). Al-Wahid fi Usul al-Fiqh, Volume 1. Al Rayyan Foundation.
Ibn Asakir. (1415 AH - (1995 AD). History of Damascus. Dar Al-Fikr Printing.
Ibn Hajar. (1326 AH). Tahdheeb al-Tahdheeb (Volume) India: Nizamiyya Encyclopedia Press.
Ibn Hajar. (1415 AH). Al-Isaba fi Ta'miz al-Sahabah (Volume (1). Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Ibn Hazm (1405 AH). Disavowal in the principles of jurisprudence. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Ibn Hazm without history Al-Ahkam fi Usul Al-Ahkam. Beirut: New Horizons House.
Ibn Hazm without history, Al-Mahalla bi-Athar, Beirut: Dar Al-Fikr.
Ibn Hibban (1988 AD). Al-Ihsan fi Taqreeb Sahih Ibn Hibban (Volume (1). Beirut: Al-Resala Foundation.
Ibn Manzur. (1414) Lisan al-Arab (Volume (3). Beirut, Dar Sader
Ibn Qudamah (undated). the singer. Cairo Library.
Ibn Qudamah. (1994 AD). Al-Kafi fi Jurisprudence of Imam Ahmad (Volume (1). Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Ibn Qudamah. (2002 AD). Rawdat Al-Nazir and Paradise of Views, Volume (2), Al-Rayyan Foundation
Ibn Rushd. (1986 AD). The Beginning of the Mujtahid and the End of the Muqtasid (Volume (2) Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah).
Ibn Saad. (1410 AH - 1990 AD). The Great Classes (Volume 1). Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Ibn Uthaymeen (2006 AD). Fath of God of Glory and Honor with an explanation of Bulugh al-Maram, Volume (1). the Islamic Library.
Ibn Zakaria (1979 AD). Dictionary of language standards, Dar Al-Fikr.
Ibrahim Anis, Attia Al-Sawalhi, and Muhammad Khalaf Ahmed (1990). The Intermediate Dictionary (Volume 1). Beirut: Dar Al-Amwaj.
Lakhmi. (2011 AD). Insight. Qatar.
Muhammad Adeeb Al-Saleh (2008 AD). Interpretation of texts in Islamic jurisprudence (Volume (5) Islamic Office).
Musannaf Abd al-Razzaq (1403 AH). Musannaf Abd al-Razzaq (Volume (2)) Beirut: The Islamic Office.
Musnad of Imam Ahmad (2001 AD). Musnad of Imam Ahmad ibn Hanbal (Volume (1). Al-Risala Foundation.
My father, I mean. (1990 AD). Al-Iddah fi Usul Al-Fiqh (Volume (2).
Ornaments. (1970 AD). Principles of Access to the Science of Principles (Volume (1). Najaf: Al-Adab Press.
Plaster. (1994 AD). Chapters in Principles (Volume (2).
Rational. (1986 AD). Taqrib Al-Tahtheeb (Volume 1) Syria, Dar Al-Rashid.
Sahih Bukhari. (1422 AH). Al-Jami' Al-Musnad Al-Sahih, a summary of the affairs of the Messenger of God, his Sunnahs and his days, Sahih Al-Bukhari (Volume (1). Dar Touq Al-Najat.
Sahih Muslim, undated.) Sahih Muslim, Beirut, Arab Heritage Revival House.
Shirazi. (1403 AH). Insight into the principles of jurisprudence. Damascus: Dar Al-Fikr.
Son of the Eyebrow. (2004 AD). Explanation of Mukhtasar Al-Muntaha Al-Usuli (Volume (1). Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Sunan Abi Dawud. Undated) Sunan Abu Dawud. Beirut: Modern Library.
Sunan Al-Bayhaqi. (1424 AH - 2003 AD). Sunan al-Bayhaqi al-Kubra (Volume) (3). Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Sunan al-Nasa'i (1421 AH - 2001 AD). Al-Sunan Al-Kubra by Al-Nasa'i No. (9857) in the book "Work of the Day and the Night" (Volume (1). Beirut: Foundation the message.
Sunan al-Tirmidhi (1998 AD). Al-Jami' Al-Kabir - Sunan Al-Tirmidhi No. (1987), chapter on what was said about associating with people. Beirut: Dar Al-Gharb Islamic.

The buggy. (1995 AD). Ihkam al-Fusul fi Ahkam al-Usul (Volume (2) Dar al-Gharb al-Islami).
The essential. (1987 AD). Al-Sihah Taj Al-Lughah and Sahih Arabic (Volume (4)) Beirut: Dar Al-Ilm Lilmalayin.
The poor ones. (1414 AH). Graduation according to jurists and fundamentalists, an applied and original theoretical study, Riyadh: Al-Rushd Library.
Visual. (1403 AH). Al-Mutamad (Volume 1). Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Women's. (2001 AD). Al-Sunan Al-Kubra by Al-Nasa'i (Volume (1). Beirut: Al-Risala Foundation.
Zakaria Pakistani. (2002 AD). From the principles of jurisprudence according to the method of the people of hadith (Volume (1). Dar Al-Kharaz.

الحيل الشرعية ومقاصدها

أ.د. داود سلمان صالح

dr.dawood.s@uomustansiriyah.edu.iq
الجامعة المستنصرية، كلية التربية ، قسم علوم القرآن

الملخص:

الحمد لله رب العالمين وافضل الصلاة واتم التسليم على سيدنا محمد وعلى اله الطيبين الطاهرين وسلم تسليما .

اما بعد:

تعتبر الحيلة او الحيل من الأمور المتعلقة بالاحكام الفقهية المعاصرة المستجدة حيث قال الأمير الصنعاني (رحمه الله) هو لفظ يقع على معنيين باعتبار الواقع قال حيلة يطالب بها تحصيل مقصود الشارع وإنقاذ مراده كتخليص المظلوم من يد الظالم بالتحيل لذلك ونصر الدين واغاثة الملهوفين وابطال الباطل. وامضاء الحق ، فكل حيلة توصل بها المرء الى دفع الظلم عن نفسه او عن مسلم او معاهد او لامضاء حق او دفع باطل فهي من انفع طرق الخير وابرها.

والحيل هي جملة حيلة وهي الحذق وجودة النظر والمراد بها هنا ما يكون مخلصا شرعيا لمن ابتلى بحادثة دينية ولكون المخلص من ذلك لا يدرك الا بالحذق وجودة النظر اطلق عليه لفظ الحيلة.

وتنقسم الحيل الى ثلاثة اقسام هي:

حيل محرمة، وحيل جائزة وحيل مختلف فيها. هناك اتجاهان سلكهما العلماء في تقسيمهم الحيل

الاتجاه الأول: تقسيمها بالنظر الى المقصد الذي تحققه الحيلة والاتجاه الثاني: تقسيمها بالنظر الى المقصد والى الوسيلة الموصلة الى هذا المقصد.

وقد اختلف العلماء في حكم القسم الثالث من اقسام الحيل الذي ذكرنا على قولين:

القول الأول: تحريم الحيل وهو قول المالكية والحنابلة . القول الثاني : جواز الحيل وهو قول الحنفية والشافعية والامامية والظاهرية. وسبب الاختلاف بينهم اختلافهم عن اهل المعتبر في صيغ العقود الفاظها او معانيها.

الكلمات المفتاحية: (الحيل، الشرعية، الفقهية، الاحكام)

Legal tricks and their objectives

Mr. Dr. Dawoud Salman Saleh
Al-Mustansiriya University/College of Education/Department of Qur'anic Sciences

Abstract

Praise be to God, Lord of the worlds, and the best blessings and peace be upon our master Muhammad and his good and pure family, and peace be upon him.

As for after:

The trick or the tricks are considered one of the matters related to the new contemporary jurisprudential rulings, as Prince Al-San'ani (may God have mercy on him) said: It is a word that has two meanings, considering the reality. He said, a trick that requires achieving the intention of the law and saving what it wants, such as ridding the oppressed from the hand of the oppressor by turning to that, helping religion, relieving the anxious, and nullifying falsehood. And fulfilling the right. Every trick that a person uses to prevent injustice from himself, a Muslim, or a covenant, or to fulfill a right or ward off an invalidity, is one of the most beneficial and righteous ways of goodness.

And tricks are a phrase of tricks, which are cleverness and good vision, and what is meant here is what is a legitimate savior for someone who is afflicted with a religious incident, and because the savior from this cannot be realized except through cleverness and good eyesight, the word trick is given to it.

The tricks are divided into three sections:

Forbidden tricks, permissible tricks, and different tricks. There are two directions that scholars have taken in their division of tricks

The first direction: dividing it based on the goal achieved by the trick. The second direction: dividing it based on the goal and the means that lead to this goal.

The scholars differed regarding the ruling on the third category of tricks that we mentioned, based on two opinions:

The first opinion: prohibiting tricks, which is the opinion of the Malikis and Hanbalis. The second opinion: The permissibility of tricks, which is the opinion of the Hanafi, Shafi'i, Imami and Zahiri schools. The reason for the difference between them is their difference from the people of Muqtabbar regarding the forms, wording, or meanings of contracts.

Keywords: tricks, legitimacy, jurisprudence, rulings

المقدمة

الحمد الله رب العالمين وافضل الصلاة واتم التسليم وعلى اله وصحبه وسلم تسليم ، الظاهر القادر الفعال لما يريد ، الذي أوحى لرسله التوراة والانجيل والقرآن المجيد ، وأنزل من السماء ماءً مباركاً فأنبت به جنات وحب الحصيد ، وأنزل الحديد فيه منافع للناس وبأس شديد ، وبسط من رزقه وعلمه على العباد وجعل منهم الفائد والمستفيد ، الذي لا مانع لما أعطى وبسط ووهب ، ولا معطي لما رفع وقبض وسلب ، طاعته للعاملين أعظم شرف وأفضل مُكتسب ، سهل لهم في جانب بره وعبادته كل صعوبة ومشقة ونصب ...

وأشهد أن لا إله إلا الله الواحد الاحد الفرد الصمد ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله اصطفاه الله على سائر خلقه وانتخب – عليه افضل الصلاة والتسليم .

واما بعد ..

يعتبر الحيل من الأمور المتعلقة بالاحكام الشرعية فقد وقع اختياري على موضوع (الحيل الشرعية ومقاصدها)

وذلك للمشاركة به في مؤتمر كلية التربية السادس والعشرون الذي يحمل عنوان (العلوم الانسانية والمجتمع المعاصر قضايا واقعية ورؤى مستقبلية) . وهذا البحث مهم ونحتاجه في بعض القضايا المعاصرة المستجدة ،حيث قال العلامة أبو حاتم محمود بن الحسن القزويني[1] في كتابة الحيل الشرعية ان الحيل لها ثلاثة أنواع : محضور ، ومكروه ، ومباح [2] . يعني الاحتيال الحكم الشرعية بحيث نخرج منه حكم أخر يكون محرم بالشرع وبالاحتيال التحليل أي يحول الحكم من محرم الى الحل (مثل تحليل المطلق في الزواج يسمى التجحيش) وتضمن البحث مقدمة و وثلاثة مباحث و خاتمة .

المبحث الأول

المطلب الأول : الحيل في اللغة والاصطلاح

أولا : الحيل

الحيل لغة :جمع حيلة وتطلق على الحذف وجودة النظر والقدرة على دقة التصرف واصل الياء واو (الفيومي، 2016) وهو ما يتوصل به الى حالة ما في حقيقة واكثر استعمالها فيما في تعاطيه خبث وقد تستعمل فيما فيه حكمه (السيوطي، 1983، صفحة 405)

والحيل والمخارج بمعنى واحد حيث قال ابن نجيم واختلف مشايخنا رحمه الله تعالى في التعبير عن ذلك فاختار كثير التعبير بكتاب الحيل واختار كثر كتاب المخارج وما يدل عل ترادفها في المعنى الا ان اصطلاح الحيل غلب اطلاقه على الجانب الممنوع منها والمخارج غلب على اطلاقها على الجانب المشروع منها (السيوطي، 1983، صفحة 350)

واصلها من الحول وهو التحول من حال الى حال بنوع تدبير ولطف يحيل به الشيء عن ظاهره او من الحول بمعنى القوة وتجع الحيلة على الحيل (ابن منظور، 1994)

اما في الاصطلاح الحيل :

فيستعمل الفقهاء الحيله بمعنى احض من معناها في اللغة فهي نوع مخصوص من العمل الذي يتحول به فاعله من حال الى حال ثم غلب استعمالها عرضا في سلوك الطرق الحنفية التي يتوصل به الى حصول الغرض بحيث لا يتفطن لها الا بنوع من الذكاء والفطنه (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1983، صفحة 329/18)

قال بعض فقهاء الامامية لا اشكال ولا خلاف في انه يجوز التوصل الى الحيل ولا خلاف في انه يجوز التوصل بالحيل المباحة شرعا دون المحرمة في اسقاط ما لو لا الحيلة وذلك لغرض الشارع ومطلوبة (النجفي، 1992، صفحة 203/32)

والحيل المشروعة هي الحيل التي تتخذ للتخلص من المأثم للتوصل الى الحلال او الى الحقوق او الى دفع باطل وهي الحيل التي لا تهدم أصلا مشروعا ولا تناقض مصلحة شرعية (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1983، صفحة 330)

وقد ذكر في اصطلاح الفقهاء اختلفت عباراتهم في تعريفها كما يلي :

عرفها بعض الامامية : بانها ما يتوصل به بطريق مباح الى السلامة من الوقوع في مكروه او امر محرم (فتح الله، 1995، صفحة 172)

وقال اخر : هي التوصل الى امر شرعي من طريق حلال او حرام (الشاهرودي، 2019، صفحة 595/7)

وعند الحنابلة التوصل الى شيء محرم بصورة ظاهرها الحل وهي ان يظهر مباحا يريد به محرما مخادعا وتوصلا الى فعل ما حرم الله او استباحة محظوراته او اسقاط واجب او دفع حق يؤخذ به (العثيمين، 2001، صفحة 342/10) (ابن قدامة ، 1968، صفحة 179/40)وعبارة المالكية قريبه منها (الصاوي، 1952، صفحة 601/1)

وعرفها ابن حجر من الشافعية فقال : هي ما يتوصل به الى المقصود بطريق خفي (ابن حجر، 1996، صفحة 289/12)

ثانيا : مشروعيتها وحكمها التكليفي

ذكر العلماء في مشروعيتها وجوازها باعتبار صورها والوسائل التي تحققها والغاية المقصودة منها كما يأتي :

1- ان كانت الحيلة محللة وتقضي الى الحلال بالمعنى الاعم أي ما عدا الحرام ، كعقد امراة جارية على ابنها التمتع إياه من العقد عليها فهذه جائزه ومشروعة عند اكثر الامامية والحنفية والشافعية (الطوسي، 1967، صفحة 95/5) (الحلي، 1987، صفحة 31/3) (السرخسي، 1989، صفحة 209/3)كما هو الظاهر من الحنابلة والمالكية (ابن قدامة ، 1968، صفحة 194/4) (البهوتي، 1968، صفحة 380/5)

وفصل بعض الامامية بين ما يكون منصوصا فيجوز ويكون مشروعا وبين غير المنصوص فيشكل العمل به (البحراني، 2009، صفحة 376/25)

قال بعض الامامية لا اشكال ولا خلاف في انه يجوز التوصل بالحيل المباحة شرعا دون المحرمة وفي اسقاط ما لولا الحيلة ذلك لغرض التنازع ومطلوبة (النجفي، 1992، صفحة 203/32)

2- ان كانت الحلية محرمة في نفسها لكن الغاية منها ترتيب في نفسها لكن الغاية منها ترتيب امر شرعي كما اذا اهملت الزوجة ابنها على الزنا بامرأة لتمنع اباه من العقد عليها فقد فعلت هي وولدها حراما وتمت الحيلة وترتب الحكم في حرمة المواطأة على الاب (الشاهرودي، 2019، صفحة 596/7)

ذهب بعض الامامية (الحلي، 1987، صفحة 31/3)وجمهور فقهاء المذاهب (الجوزية، 1991، صفحة 159/3) (ابن قدامة ، 1968، صفحة 179/4) الى عدم جوازها وعدم مشروعيتها.

3- ان كانت الحلية محرمة ويقصد بها محرم فهذا مما لا خلاف في تحريمه (النجفي، 1992، صفحة 203/32) (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1983، صفحة 330/18)

واستدل القائلون بمشروعية الحيل المباحة بجملة من الايات والروايات اما الايات منها قوله تعالى (الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا) (سورة النساء : اية 98) واراد بالحيلة التحيل على التخلص من الكفار وهذه حلية محمودة يثاب عليها من عملها (ابن حجر، 1996، صفحة 289/2)وقوله تعالى (وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث) (سورة ص : اية 44)

واما السنة النوبية فمنها ما رواه سويد ابن حنظله قال : خرجنا ومعي وائل ابه حجر يريد النبي صلى الله عليه واله وسلم فأخذه أعداء له ، فخرج القوم ان يحلفوا وحلفت بالله انه اخي فتخلى عنه العدو فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال : صدقت المسلم اخو المسلم (ابن ماجة ، 2009، صفحة 685/1) (أبو داود ، 2009، صفحة 224/3) فأجاز النبي صلى الله عليه وسلم ما فعله سويد وبين صواب قال فيما احتال به ليكون صادقا في يمينه (الطوسي، 1967، صفحة 96/5)

واما حرمه الحيل بالأساليب المحرمة او للغايات المحرمة فاستدل لها بوجوده

1- قوله تعالى (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خسئين) (سورة البقرة : اية 65) قدم سبحانه وتعالى اليهود على تحايلهم على الحرام الا انهم لما حرم الله عليهم صيد السمك في السبت كان بعضهم يحفر الحفيره ويجعل لها نهر الى البحر فاذا كان اليوم السبت فتح النهر فاقبل الموج بالحيتان بضربها حتى يلقيها في الحفيره ، فاذا كان يوم الاحد جاءوا فاخذوا ما اجتمع في الحفيره من الحيتان وقالوا انما صدناه يوم الاحد فمسخهم الله قدرة لأنهم استحلوا الحرام بالحلية (الطوسي، 1967، صفحة 96/5)

ومنها قول النبي صلى الله عليه وسلم (قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها) (ابن حجر، 1996، صفحة 14/4) فاحتلوا على تحريم اكل الشحوم بأكل اثمانها (الجوزية، 1991، صفحة 161/3) (الشاطبي، 1997، صفحة 380/2) وهذا ما ذكره في كتب اهل الحديث المعتمدة .

ثالثا : – مفهوم مقصد الشريعة الإسلامية في اللغة والاصطلاح

ان مقاصد الشريعة سواء العامة والجزئية تمثل ثوابت الإسلام ومراسيمه واسسه العقدية والتشريعية ولذلك فهي تمثل عنصر الثبات والوحدة والانسجام لحركة الفكر الإسلامي في مختلف قضايا جوانبه.

ومقاصد الشريعة لغة : هي جمع مقصد والقصد منها الاستقامة والاعتماد والاعتزام العدل والوسط .

واصطلاحا : هي الحكم والمعاني في جميع أحوال التشريع الملحوظة للشارع وكذلك نعني الحكم والمعاني التي جاءت لتحقيق مصالح العباد والفكر الإسلامي المعاصر نراه اليوم اكثر من الوقت السابق بانه معرض لتاثيرات نافذة وقوية من قبل الفكر الغربي الجديد وهو الذي وسّع من تزايد الاختلاف والتباعد ولم يقتصر (الشاطبي، 1997، صفحة 124/3) (ابن عاشور ، 2004، صفحة 356)

رابعا :- الالفاظ ذات الصلة : (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1983، صفحة 329/18)

1- **الخدعة** اصل الخدعة إخفاء الشي او الفساد ويراد بها اظهار ما يبطن خلافه أراد احتلاب نفع او دفع ضرر ولا يقتضي ان يكون بعد تدبر ونظر وفكر وهذا ما يفرقه عن الحيلة فهو بمعنى الذريعة وكذلك الخلابة.

2- **الغرر** أيهام يحمل الانسان على فعل ما يضره التدبير تقويم الامر على ما يكون فيه صلاح عاقبته واصله من الدبر وادبار الأمور عواقبها فيشترط التدبير والحيلة من حيث ان في كل إحالة شيء من جريمة الى جهة أخرى واختص التدبير بما يكون فيه صلاح العاقبة اما الحيلة فتعم الصلاح والفساد (الجوزية، 1991، صفحة 240/3)والله اعلم.

الكيد : إيقاع المكروه بالغير على وجه المكر والخديعة (العسكري، 2004، صفحة 157)وهو ضرب من الاحتيال وقد يكون مذموما او ممدوحا وفي الأول اكثر وكذلك الاستدراج والمكر وبعض ذلك ممدوح كما قوله تعالى : (كذلك كدنا ليوسف) (سورة يوسف اية 76)

المكر : صرف الغير عما يقصده بحيله ومنه المحمود والمذموم وهو خص من الحيلة (العسكري، 2004، صفحة 215)

التوريه والتعريض : ان تطلق لفظا ظاهرا في معنى وتريد به معنى اخر ذلك اللفظ لكنه خلاف ظاهره واصل التورية اكثر والتعريض خلاف التصريح (الفيومي، 2016)

الذريعة : الوسيلة التي الشي وسد الذريعة قطع الأسباب المباحة التي يتوصل بها الى المحرم (الشاطبي، 1997، صفحة 198/4)

المبحث الثاني

اقسام الحيل

تنقسم الحيل باعتبار مشروعيتها الى حيل مشروعة وحيل محرمة

أولا : الحيل المشروعة

وهي الحيل التي تتخذ للتخلص من المأثم للتوصل الى الحلال او الى الحقوق او الى دفع باطل وهي الحيل التي لا تهدم اصل مشروعا ولا تناقص مصلحة شرعية وهي ثلاثة أنواع :-

1- ان تكون الحيلة محرمة ويقصد بها الوصول الى المشروع مثل ان يكون له على رجل حق فيجهد ولا ببينه له فيقيم صاحب الحق شاهدي زور يشهدان به ولا يعلمان ثبوت هذا الحق ومتخذ هذا القسم من الحيل يأثم على الوسيلة دون القصد ويجيز هذا من يجيز مسالة الظفر بالحق فيجوز في بعض الصور دون بعض

2- ان تكون الحيلة مشروعة وتفضي الى مشروع ومثالها الأسباب التي نصبها الشارع مفضية الى مسبباتها كالبيع والاجازة وأنواع العقود الأخرى ويدخل فيه التحيل على جلب المنافع ودفع المضار (الجوزية، 1991، صفحة 334/3)

3- ان تكون الحيلة لم توضع وسيلة الى المشروع فيتخذها المتحيل وسيلة الى ذلك ومثقاله المعارض الجائزة في الكلام (الجوزية، 1991، صفحة 334/3) ومن الحيل المشروعة ما لا خلاف في جوازه ومنها ما هو محل تردد واشكال وموضع خلاف .

ثانيا الحيل المحرمة:

وهي التي تتخذ التوصل بها الى محرم او الى ابطال الحقوق او لتمويه الباطل او ادخال الشبه فيه وهي الحيل التي تهدم أصلا شرعيا او تناقض مصلحة شرعية والحيل المحرمة منها ما لا خلاف في تحريمه ومنها ما هو محل تردد وخلاف والحيل المحرمة ثلاثة أنواع وهي :

1- ان تكون الحيل محرمة ويقصد بها محرم ومثال من طلق زوجته ثلاثا واراد التخلص من عار التحليل فانه يحال لذلك بالقدح في صحة النكاح بفسق الولي او الشهود فلا يصح الطلاق في النكاح الفاسد (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1983، صفحة 330/18)

2- ان تكون الحيلة مباحة في نفسها ويقصد بها محرم كما يسافر لقطع الطريق او قتل النفس المعصومة

3- ان تكون الحيلة لم توضع وسيلة الى المحرم بل الى المشروع فيتخذها المحتال الى وسيلة الى المحرم كن يريد ان يوصي لوارثه فيحتال لذلك بان يقر له فيتخذ الإقرار وسيلة الوصية للوارث (الجوزية، 1991، صفحة 335/3)

ادلة مشروعية الحيل المباحة :

تقدم التعريف بالحيل المشروعة وهذا بيان الأدلة مشروعيتها :-

أ- قوله سبحانه وتعالى (الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيله ولا يشهد به سبيلا) (سورة النساء : اية 98)

أراد بالحيلة التحيل على التخلص من الكفار وهذه حيله محمود يثاب عليها من عملها ومنها قوله تعالى (وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تنحث) (سورة ص : 44) فجعل الله لأيوب عليه السلام مخرجا فيما كان حلف عليه من ضرب زوجته مائة ضربة

ب- مباشرة الأسباب المشروعة حيلة على حصول مسبباتها كالأكل والشرب واللبس والسفر الواجب وكذلك العقود الشرعية واجبها ومستحبها ومباحتها كلها حيلة على حصول المعقود عليه فاذا كانت الحيلة سببا مشروعا وما تقضي اليه مشروع فلا معنى لمنعها .

ج- ان العاجز الذي لا حيله عنده لجهله بطرق تحصيل مصالحه مأموم لانهل اجرة له بطرق الخير والشر وخفيا وظاهرها فيحسن التوصل الى مقاصد المحمودة التي يحبها الله ورسوله بأنواع الحيل. ويعرف طريق الشر الظاهرة.

والحنفية التي يتوصل بها الى خداعة والمكر به فيجوز منها وقد كان حذيفة بن اليمان رضي الله عليه اعلم بالناس بالشر والفتى وكان الناس يسالون رسوال الله صلى الله عليه وسلم عن الخير وكان هو يساله عن الشر مخافة ان يدركه (البخاري، 1993، صفحة 35/1)

د- ان المعنى الذي من اجله جرت الحيل هو انها تهدم الأصول الشرعية وتناقض المصالح الشرعية فاذا انتفى هذا المعنى وكانت الحيل مما لا يناقض الأصول الشرعية فلا معنى لمنعها بل كانت من المشروع (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1983، صفحة 331/18)

هـ- اجازت الشريعة للمكره على الكفر ان يتلفظ بكملة الكفر احرازا لديه وفي هذا تحيل على احراز الدم والتحيل هنا كالتحيل بكملة الإسلام احراز للوم كذلك كما في قوله صلى الله عليه وسلم (فاذا قالو لا اله الا الله عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها) (مسلم، 1955، صفحة 53/1)فكل من الحالتين نطق بكلمة من غير اعتقاد معناها توصلا الى غرض دنيوي وهو احراز الدم فأجريت عليها احكام السلام في الظاهر .

و- ان الخروج من الحرام الى الحلال والتخلص من المأثم امر واجب شرعا والتحاليل له باتخاذ الوسائل والأسباب المؤدية اليه امر مطلوب شرعا كذلك لا تخرج الحيل المباحة عن هذا كما ذكرنا سابقا قوله تعالى (وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث) (سورة ص : اية 44) وهي حيلة للخروج من الحنث.

وقد عمل به النبي صلى الله عليه وسلم في حق الضعيف الذي زنى وهو من حديث ابي امامة بن سهل في السنن حيث انه اخبره بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأنصار انه اشتكى رجل منهم حتى اضنى فعاد جلده على عظم قد حلت عليه فهيش لها موقع عليها فلما دخل حيله رجال قومه يعودونه اخبرهم بذلك وقال استفتوا لي رسول الله صلى الله وسلم فاني قد وقعت على جارتي دخلت علي فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وقالوا ما راينا بأحد من الناس مس الضر مثل الذي هو به ولو حملنا اليك لتفسخت عظامه ما هو الا جلد على عظم فامر رسول الله صلى الله وسلم ان يأخذوا له مائة شمراخ فيضربوه بها ضربة واحدة (أبو داود ، 2009، صفحة 615/4)

ومن ذلك حديث ابي سعيد ان الرسول صلى الله عليه وسلم استعمل رجل على خبير فجاء بتمر جنين فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (اكل تمر خبير وهكذا فقال لا والله يا رسول الله انا لناخذ الصاع من هذا بالصاعين والصاعين بالثلاث فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تفعل بخا الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيبا) (البخاري، 1993، صفحة 399/4)وفي امر صلى الله عليه وسلم بان يشتري بالدراهم تمر ونهيه ان يشتريه بمثله خروج من لا يحل لما فيه من الربا الى ما يحل وهو البيع وهو خروج من الاثم (الجوزية، 1991، صفحة 240/3)

المبحث الثالث

ضوابط المخارج الشرعية

لابد للحيل الجائزة أو المخارج الشرعية من ضوابط تضبطها حتى تؤدي دورها، وحتى لا يقع المسلم في الحيل المحرمة، وهذه الضوابط هي:

1- أن تكون الحيلة متوافقة مع مقصد الشارع، وفيها تحقيق مصلحة شهد الشرع باعتبارها، وألا تهدم أصلًا شرعيًا، قال الشاطبي: "فإن فرضنا أن الحيلة لا تهدم أصلًا شرعيًا، ولا تناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها؛ فغير داخلة في النهي" _(الشاطبي، 1997، صفحة 33/3)

2- أن يكون النظر في تقرير مصالح الحيل وموافقتها لمقصود الشارع للعلماء الشرعيين؛ "ليكون الناظر متكيفًا بأخلاق الشريعة، فينبو عقله وطبعه عما يخالفها" ، ولا يفتح المجال لغيرهم؛ لأن من كان جاهلًا بالأصول يكون بعيد الطبع عن أخلاق الشريعة، فيقع في مخالفتها بقصد أو دون قصد (القرافي، 1995، صفحة 4092/9) ألا تتضمن إسقاط حق، أو تحريم حلال، أو تحليل حرام، قال ابن القيم: "وهكذا الحيلة في جميع هذا الباب، وهي حيلة جائزة؛ فإنها لا تتضمن إسقاط حق، ولا تحريم حلال، ولا تحليل حرام" . وقد ذكر ابن القيم من هذه الحيل الجائزة مئة وستة عشر مثالًا (الجوزية، 1991، صفحة 17/4)

وقد ذكر ابن عاشور تقسيمات الحيل في كتابه مقاصد الشريعة الاسلامية فقد ذكر نوعين من أنواع الحيل التي تدخل في الحيل الجائزة:

النوع الأول :الحيلة التي تعطل أمرًا مشروعًا على وجه ينقل إلى مشروع آخر، مثل التجارة بالمال المتجمع خشية أن تنقصه الزكاة، فانتقل من الزكاة المشروعة إلى التجارة المشروعة (ابن عاشور ، 2004، صفحة 357)، ثم قال: "وهذا النوع على الجملة جائز؛ لأنه ما انتقل من حكم إلا إلى حكم، وما فوت مقصدًا إلا وقد حصل مقصدًا آخر. (ابن عاشور ، 2004، صفحة 358)

النوع الثاني :الحيلة التي تعطل أمرًا مشروعًا على وجه يسلك به أمرًا مشروعًا هو أخف عليه من المنتقل منه؛ كمن أنشأ سفرًا في رمضان قاصدًا الفطر؛ لشدة الصيام عليه في الحر، متنقلًا منه إلى قضائه في وقت أرفق به (ابن عاشور ، 2004، صفحة 358)

وقد ذكر الدكتور عيسى الخلوفي أن هذا النوع الثاني الذي ذكره ابن عاشور ليس من جنس الحيل الفقهية، بل بابه الرخص الشرعية؛ لأنه سلك سبيلًا مشروعًا ابتداءً (الخلوفي، 2015، صفحة 241)، وهذا الكلام فيه نظر؛ لأن من سلك سبيلًا مشروعًا ليغير حكمًا مشروعًا إلى حكم آخر يعد متحايلًا على المقصد بهذا السبيل الذي سلكه، ولعل السبب الذي جعل الدكتور الخلوفي يعد هذا النوع من قبيل الرخص لا الحيل الفقهية، أن ابن عاشور ذكر من أمثلة هذا النوع المسح على الخفين، فمن مسح انتقل من حكم مشروع إلى

حكم مشروع أخف عليه، وهذا المثال في الحقيقة يدخل في باب الرخص الشرعية، وليس في باب الحيل الفقهية، والفرق بين الرخص الشرعية وبين هذا النوع من الحيل، أن الرخص الشرعية فيها دليل من الشارع على جواز سلوك هذه السبيل للانتقال من حكم شرعي إلى حكم شرعي أخف منه، أما الحيل الفقهية فلا يوجد دليل ينص على جواز سلوك هذا السبيل لتغيير الحكم الذي يريد الانتقال منه

الخاتمة

الحمد لله الذي وفقنا لإتمام هذا البحث وقد توصلت الى عدة نتائج منها:

1- الحيل هي من الأمور المتعلقة بالأحكام الشرعية ومقاصدها

2- الحيل الشرعية تنقسم الى ثلاثة أنواع حسب ما قسمته الفقهاء وهي :المحظور، والمكروه، والمباح

3- الحيلة التي تعطل أمرا مشروعا على وجه ينقل الى مشروع ثاني مثل التجارة في المال كما في الزكاة

4- اما معنى الحيل هو الحذق وجوده النظر او بمعنى اخر نوع مخصوص من العمل الذي يتحول به فاعله من حال الى حال اخر.

5- قد ذكر العلماء في حكم القسم الثالث من اقسام الحيل الى قولين :

أ- تحريم الحيل: وهو عند المالكية والحنابلة

ب- جواز الحيل: وهو عند الحنفية والشافعية والظاهرية

6- الفرق بين حيل المنافقين وحيل العلماء كالحنفية ومقصدهم البحث عن مخارج شرعية للمضايق التي يبتلئ بها الناس

7- الراجح هو قول القائل بتحريم الحيل وذلك لقوة ادلتهم الا انه اذا كانت الحيلة تحقيق مصلحة اكبر من المفسدة فتجوز في هذه الحالة تغليبا لجانب المصلحة

8- حيث اعتبر السادة الاحناف خاصة ان يتوصل بها الى الحق وتتفق مع قيدوهم التي قيدو بها العقود وقد قصد بها التيسير , والتخفيف .

واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد وعلى اله وصحبه اجمعين .....

المصادر

ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني. (1996). *فتح الباري شرح صحيح البخاري*. القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها.

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد . (2004). *مقاصد الشرعية الإسلامية*. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد . (1968). *المغني لابن قدامة* (المجلد 1). مكتبة القاهرة.

ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. (2009). *سنن ابن ماجه* (المجلد 1). بيروت: دار إحياء الكتب العربية.

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم بن على. (1994). *لسان العرب*. بيروت: دار صادر.

أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق. (2009). *سنن أبي داود* (المجلد 1). بيروت: المكتبة العصرية.

البحراني، يوسف. (2009). *الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة* . قم: مؤسسة النشر الإسلامي.

البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم. (1993). *صحيح البخاري* (المجلد 5). دمشق: دار ابن كثير.

البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. (1968). *كشاف القناع عن متن الإقناع*. الرياض: مكتبة النصر الحديثة .

الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم. (1991). *اعلام الموقعين عن رب العالمين* (المجلد 1). بيروت: دار الكتب العلمية.

الحلي، جعفر بن الحسن الهذلي. (1987). *شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام*. قم: ؤسسة مطبوعاتي إسماعليان.

الخلوفي، عيسى محمد. (2015). *الحيل الفقهية في المعاملات* . هيئة التحرير.

السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل. (1989). *المبسوط* (المجلد 1). مصر: مطبعة السعادة.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. (1983). *الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية* (المجلد 1). بيروت: دار الكتب العلمية.

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. (1997). *الموافقات* (المجلد 1). دار ابن عفان.

الشاهرودي، محمود الهاشمي. (2019). *موسوعة الفقه الاسلامي المقارن*. مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلام.
الصاوي، أحمد بن محمد. (1952). *حاشية الصاوي على الشرح الصغير* . بيروت: دار المعارف.
الطوسي، ابي جعفر محمد. (1967). *المبسوط* . طهران: المطبعة الحيرية.
العثيمين، محمد بن صالح. (2001). *الشرح الممتع على زاد المستقنع* (المجلد 1). بيروت: دار ابن الجوزي.
العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل أبو هلال. (2004). *الفروق اللغوية* (المجلد 1). دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع.
فتح الله، احمد. (1995). *معجم الفاظ فقه الجعفري*. مطابع المدوخل.
الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. (2016). *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير* (المجلد 2). القاهرة: دار المعارف.
القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. (1995). *نفائس الأصول في شرح المحصول* (المجلد 1). مكتبة نزار مصطفى الباز.
مسلم، أبو الحسين بن الحجاج. (1955). *صحيح مسلم*. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.
النجفي، محمد حسن. (1992). *جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام*. دار المؤرخ العربي.
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. (1983). *الموسوعة الفقهية الكويتية* (المجلد 2). الكويت: وزارة الأوقاف.

Arabic Translated References:

Abu Dawud, Suleiman bin Al-Ash'ath bin Ishaq. (2009). *Sunan Abi Dawud* (Volume 1). Beirut: Modern Library.
Al-Askari, Al-Hassan bin Abdullah bin Sahl Abu Hilal. (2004). *Linguistic Differences* (Vol. 1). House of Science and Culture for Publishing and Distribution.
Al-Bahrani, Youssef. (2009). *The lush gardens in the rulings of the pure family*. Qom: Islamic Publishing Foundation.
Al-Bahuti, Mansour bin Yunus bin Idris. (1968). *Mask Scout about the text of persuasion*. Riyadh: Al-Nasr Modern Library.
Al-Bukhari, Abu Abdullah, Muhammad bin Ismail bin Ibrahim. (1993). *Sahih Al-Bukhari* (Volume 5). Damascus: Dar Ibn Kathir.
Al-Fayoumi, Ahmed bin Muhammad bin Ali. (2016). T*he enlightening lamp in Gharib Al-Sharh Al-Kabir* (Volume 2). Cairo: Dar Al-Maaref.
Al-Hilli, Jaafar bin Al-Hassan Al-Hudhali. (1987). *the rules of Islam in issues of halal and haram*. Qom: Ismailian Publications Foundation.
Al-Jawziyyah, Muhammad bin Abi Bakr bin Ayyub Ibn Qayyim. (1991). *Informing the signatories about the Lord of the Worlds* (Volume 1). Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Al-Khaloufi, Issa Muhammad. (2015). *Jurisprudential tricks in transactions*. Editorial Board.
Al-Najafi, Muhammad Hassan. (1992). *Jewels of speech in explaining the laws of Islam*. House of the Arab Historian.
Al-Othaimeen, Muhammad bin Saleh. (2001). *Al-Sharh Al-Mumti' Ali Zad Al-Mustaqni'* (Volume 1). Beirut: Dar Ibn al-Jawzi.
Al-Qarafi, Shihab al-Din Ahmed bin Idris. (1995). *Nafais Al-Usul fi Sharh Al-Mahsoul* (Volume 1). Nizar Mustafa El-Baz Library.
Al-Sarkhasi, Muhammad bin Ahmed bin Abi Sahl. (1989). *Al-Mabsoot* (Volume 1). Egypt: Al-Saada Press.
Al-Sawy, Ahmed bin Muhammad. (1952). *Al-Sawy's footnote to Al-Sharh Al-Saghir*. Beirut: Dar Al-Maaref.
Al-Shahraudi, Mahmoud Al-Hashemi. (2019). *Encyclopedia of Comparative Islamic Jurisprudence*. Foundation of the Encyclopedia of Islamic Jurisprudence.
Al-Shatibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa. (1997). *Approvals* (Volume 1). Dar Ibn Affan.
Al-Suyuti, Jalaluddin Abdul Rahman. (1983). *Similarities and counterparts in the rules and branches of Shafi'i jurisprudence* (Volume 1). Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Al-Tusi, Abu Jaafar Muhammad. (1967). *The happy one. Tehran: Al-Hiriya Press.*
Fathallah, Ahmed. (1995). A dictionary of words in Jaafari jurisprudence. Al-Madkhul Press.

Ibn Ashour, Muhammad Al-Tahir bin Muhammad. (2004). *Objectives of Islamic legitimacy*. Qatar: Ministry of Endowments and Islamic Affairs.

Ibn Hajar, Ahmed bin Ali bin Muhammad Al-Asqalani. (1996). *Fath al-Bari, explanation of Sahih al-Bukhari*. Cairo: Salafi Press and its library.

Ibn Majah, Abu Abdullah Muhammad bin Yazid Al-Qazwini. (2009). *Sunan Ibn Majah* (Volume 1). Beirut: Dar Revival of Arabic Books.

Ibn Manzur, Abu al-Fadl Muhammad bin Makram bin Ali. (1994). *Arabes Tong*. Beirut: Dar Sader.

Ibn Qudamah, Abu Muhammad Abdullah bin Ahmed. (1968). *Al-Mughni by Ibn Qudamah* (Volume 1). Cairo Library.

Muslim, Abu Al-Hussein bin Al-Hajjaj. (1955). *Sahih Muslim*. Cairo: Issa Al-Babi Al-Halabi and Partners Press.

The Ministry of Awqaf and Islamic Affairs. (1983). *Kuwaiti Jurisprudence Encyclopedia* (Volume 2). Kuwait: Ministry of Endowments.

تحقيقات في وقف التلاوة

أ. رضا هادي حسّون
rhhwjd@gmail.com

الجامعة المستنصريّة ، كلّيّة التربية

الملخّص:

معلوم أنّ (مصحف المدينة) هو أبرز المصاحف المشهورة، في العصر الحديث. وقد اشتمل هذا المصحف على علامات مخصّصة، لمعرفة موضع الوقف، ولمعرفة نوع الوقف. وقد وُصِف منهج اللجنة العلميّة التي أشرفت على إصدار هذا المصحف بالاطّراد، لكنّ التحقيق العلميّ يُرشد إلى عدم صحّة هذا الوصف؛ فقد اعتمدت لجنة (مصحف المدينة) على (مصحف مصر)؛ فأبقت معظم ما فيه؛ لكنّها غيّرت بعض العلامات. وبالموازنة بين الطبعات الثلاث من (مصحف المدينة) يتبيّن أنّ لجنة (مصحف المدينة) قد أحدثت تغييرات في علامات الوقف؛ لكنّ اللجنة لم تعمد إلى التغيير الشامل، على وفق منهج دقيق مطّرد؛ وذلك بسبب عدم اتّباعها الأسس العلميّة، التي تضمن وصف المنهج بالاطّراد.

الكلمات المفتاحيّة: تحقيقات، وقف، تلاوة، القرآن

Verifications in Pause of Quran reading

Professor. Redha Hadi Hassun
Mustansiriyah University/College of Education

Abstract:

It is known that (Mushaf of Medina) is the most famous and famous Mushaf in the modern era .It included symbols to know the location of the endowment and the type of endowment. The approach of the scientific committee that supervised its issuance was described as consistent, But scientific investigation indicates that this description is incorrect. Committee relied on (Mushaf of Egypt). So They kept most of what was in it; But They changed some symbols. By comparison between the three editions it becomes clear that (Mushaf of Medina) committee made changes in the symbols of the endowment. But it did not aim for comprehensive change, according to a steady approach. Because it does not follow the scientific foundations that guarantee describing the method as consistent.

Keywords: Verifications, pause, reading, Quran

مدخل:

المقصود بعبارة (وقف التلاوة): مصطلح (الوقف)، الذي يستعمله علماء التجويد؛ ويعنون به أن يقطع القارئُ الصوتَ عن آخر الكلمة زمنًا، يَتَنَفَّس فيه عادةً، وهو ينوي استئناف القراءة، لا إنهاءها (المرصفيّ، صفحة 368/1).

وإنّما أُضيفت كلمة (وقف) إلى كلمة (التلاوة) في عبارة (وقف التلاوة)؛ للتخصيص؛ لأنّ لكلمة (الوقف) استعمالات اصطلاحيّة أخرى، كما في مصطلح (الوقف) في علم الفقه (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، 1427هـ/2006م، صفحة 108/4)، ومصطلح (الوقف) في علم العروض (الزمخشريّ، 1410هـ/1989م، صفحة 44).

وتنقسم المسائل العلميّة في (وقف التلاوة) على قسمين:

1- المسائل الاتّفاقيّة، التي لم يختلف فيها علماء الوقف.

2- المسائل الاختلافيّة، التي اختلف فيها علماء الوقف.

ولاختلاف المؤلّفين في مسائل (وقف التلاوة) عدّة مظاهر، أبرزها:

1- الاختلاف في (تفريع الوقف) على عدّة أنواع.

2- الاختلاف في مصاديق كلّ نوع من أنواع الوقف.

3- الاختلاف في أشكال علامات الوقف.

4- الاختلاف في دلالات علامات الوقف.

5- الاختلاف في مواضع علامات الوقف.

وتظهر فائدة التحقيق واضحةً، في المسائل الاختلافيّة؛ بمعرفة الحقيقة العلميّة، بالاعتماد على الأدلّة الكافية؛ ولذلك جاء البحث لدراسة بعض المسائل الاختلافيّة، في (وقف التلاوة)، بالاعتماد على الطريقة التحقيقيّة.

وابتُدِئ عنوان البحث بصيغة التنكير: (تحقيقات)؛ للدلالة على (البعضيّة)؛ لأنّ التحقيقات الكلّيّة تستلزم كتابة آلاف الصفحات، في مسائل (وقف التلاوة). فالغرض من فتح (باب التحقيق) – في هذا البحث – هو التنبيه على فائدة الطريقة التحقيقيّة، في قطع دابر الاختلاف، في مسائل (وقف التلاوة).

ومن المعلوم أنّ (مصحف المدينة) – على وفق (رواية حفص) – هو أبرز المصاحف المشهورة اليوم، في شرق الأرض، وفي غربها. وقد اعتمدت لجنة (مصحف المدينة) ابتداءً، على (مصحف مصر)؛ فهو المصدر الذي يرجع إليه (مصحف المدينة).

وقد صدرت الطبعة الأولى، من (مصحف مصر) عام 1342هـ؛ ثمّ بعد التنقيح صدرت الطبعة الثانية، من (مصحف مصر) عام 1371هـ. وجاء في تعريف الطبعة الأولى، من (مصحف مصر): «وأُخِذ بيان وقوفه وعلاماتها ممّا قرّره الأستاذ محمّد بن عليّ بن خلف الحسينيّ، شيخ المقارئ المصريّة الآن، على حسب ما اقتضته المعاني، التي تُرشِد إليها أقوال أئمّة التفسير».

وجاء في تعريف الطبعة الثانية، من (مصحف مصر): «أمّا الوقوف، فقد تناولها التنقيح والتهذيب، في أكثر من ثمانمائة موضع». وذكر عبد الفتّاح القاضي – وهو من لجنة الطبعة الثانية – المآخذَ على الطبعة الأولى؛ فذكر منها: «وضع بعض علامات الوقوف في غير أماكنها اللائقة بها، والتفريق بين النظائر بوضع علامة في بعضها، وتعرية البعض الآخر من العلامة. والواجب التسوية بين النظائر» (القاضي، صفحة 64).

أمّا (مصحف المدينة)؛ فقد أُصدِرت منه ثلاث طبعات رئيسة: الأولى عام 1405هـ، والثانية عام 1422هـ، والثالثة عام 1439هـ. واستُخرِجت من كلّ طبعة عدّة طبعات فرعيّة. وقد اعتمدت لجنة الطبعة الأولى، من (مصحف المدينة)، على (مصحف مصر)؛ فأبقت معظم ما فيه؛ لكنّها غيّرت بعض العلامات.

جاء في تقرير الطبعة الأولى من (مصحف المدينة): «وبلغت المواضع التي خالف فيها مصحفُ المدينة النبويّة المصحفَ الذي كتبه الشيخ محمّد بن عليّ بن خلف الحسينيّ خمسةً وخمسين وخمسمائة موضع، وهي محصورة في قوائم موجودة بالمجمع» (القارئ، 1406هـ، صفحة 51).

وقد اشتملت الطبعة الأولى من (مصحف المدينة) على ستّ علامات للوقف، هي:

1- (مـ): علامة الوقف اللازم.

2- (لا): علامة الوقف الممنوع.

3- (ج): علامة الوقف الجائز جوازًا مستوي الطرفين.

4- (صلى): علامة الوقف الجائز مع كون الوصل أولى.

5- (قلى): علامة الوقف الجائز مع كون الوقف أولى.

6- (∴ ∴): علامة تعانق الوقف.

وبالموازنة الدقيقة – بين الطبعات الثلاث من (مصحف المدينة) – يتبيّن أنّ لجنة (مصحف المدينة) قد أحدثت تغييرات في علامات الوقف.

فقد وردت علامة (مـ): (22) مرّة في الطبعة الأولى، و(21) مرّة في الطبعة الثانية، و(21) مرّة في الطبعة الثالثة. ووردت علامة (قلى): (603) مرّات في الطبعة الأولى، و(518) مرّة في الطبعة الثانية، و(511) مرّة في الطبعة الثالثة. ووردت علامة (ج): (1972) مرّة في الطبعة الأولى، و(2076) مرّة في الطبعة الثانية، و(2083) مرّة في الطبعة الثالثة. ووردت علامة (صلى): (1682) مرّة في الطبعة الأولى، و(1651) مرّة في الطبعة الثانية، و(1651) مرّة في الطبعة الثالثة. ووردت علامة (∴ ∴): (12) مرّة في الطبعة الأولى، و(6) مرّات في الطبعة الثانية، و(6) مرّات في الطبعة الثالثة. ووردت علامة (لا): (68) مرّة في الطبعة الأولى، ولم ترد – ولا مرّة – في الطبعة الثانية، ولم ترد – ولا مرّة – في الطبعة الثالثة.

فقد أبقت لجنة (مصحف المدينة) علامة الوقف اللازم في الطبعة الثانية والطبعة الثالثة، كما كانت في الطبعة الأولى؛ باستثناء موضع واحد فقط، أزالت منه هذه العلامة. وأزالت لجنة (مصحف المدينة) – في الطبعتين الثانية والثالثة – علامة (وقف التعانق)، من ثلاث آيات، وأبقتها في ثلاث آيات أخرى. وأزالت اللجنة – في الطبعتين الثانية والثالثة – علامة (الوقف الممنوع)، من المواضع كلّها؛ فكان الباقي خمس علامات، اشتملت عليها هاتان الطبعتان من (مصحف المدينة).

وقد غيّرت لجنة (الطبعة الثانية) – من (مصحف المدينة) – بعض العلامات، ثمّ غيّرت علامات أخرى في الطبعة الثالثة؛ لكنّها لم تعمد إلى التغيير الشامل، على وفق منهج مطّرد.

وهذه بعض الأمثلة الدالّة على ذلك:

1– قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ (البقرة: 61).

وضعوا علامة (قلى)، فوق كلمة ﴿الْحَقِّ﴾، في الطبعتين الأولى والثانية؛ لكنّهم وضعوا علامة (ج)، فوق كلمة ﴿الْحَقِّ﴾، في الطبعة الثالثة.

2– قال تعالى: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: 95).

وضعوا علامة (قلى)، فوق كلمة ﴿أَيْدِيهِمْ﴾، في الطبعة الأولى فقط؛ لكنّهم وضعوا علامة (ج)، فوق كلمة ﴿أَيْدِيهِمْ﴾، في الطبعتين الثانية والثالثة.

3– قال تعالى: ﴿مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ (البقرة: 105).

وضعوا علامة (قلى)، فوق كلمة ﴿رَبِّكُمْ﴾، في الطبعة الأولى؛ لكنّهم وضعوا علامة (ج) فوق كلمة ﴿رَبِّكُمْ﴾، في الطبعتين الثانية والثالثة.

4– قال تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ (الأعراف: 34).

وضعوا علامة (صلى)، فوق كلمة ﴿سَاعَةً﴾، في الطبعة الأولى فقط؛ لكنّهم لم يضعوا أيّ علامة فوق كلمة ﴿سَاعَةً﴾، في الطبعتين الثانية والثالثة.

فهذه التغييرات – وأمثالها – تحول دون وصف منهج لجنة (مصحف المدينة) بالاطّراد؛ لأنّ وصف المنهج المتَّبع – في إحدى الطبعات الثلاث – بالاطّراد يحول دون وصف المنهجين الآخرين المتَّبعين في – الطبعتين الأُخريين – بالاطّراد.

وهذه ستّة مباحث، قائمة على التفصيل والتحليل والتمثيل؛ لإثبات عدم اطّراد منهج لجنة (مصحف المدينة)، في وضع علامات الوقف.

المبحث الأوّل– عدم مراعاة موافقة النظير:

توجد آيات متوافقة أو متقاربة في البنية اللفظيّة والبنية المعنويّة للمقطع الذي يلي كلمة الوقف، ومتوافقة أو متقاربة في البنية اللفظيّة والبنية المعنويّة للمقطع الذي ينتهي بكلمة الوقف؛ لكنّ اللجنة غفلت عن ذلك، أو تغافلت، فوضعت علامات مختلفة.

وهذه بعض الأمثلة الدالّة على ذلك:

1– قال تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (البقرة: 213)، وقال تعالى: ﴿لَقَدْ أَنْزَلْنَا آيَاتٍ مُبَيِّنَاتٍ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (النور: 46).

خُتِمت هاتان الآيتان، بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾، وقد سُبِقت خاتمة كلّ آية – من هاتين الآيتين – بالحديث عن إنزال الآيات البيّنات. فكان المتوقَّع أن تُسبَق خاتمة كلّ آية – من هاتين الآيتين – بعلامة الوقف نفسها؛ لكنّهم وضعوا علامة (قلى)، فوق كلمة ﴿بِإِذْنِهِ﴾، من الآية الأولى؛ ووضعوا علامة (ج)، فوق كلمة ﴿مُبَيِّنَاتٍ﴾، من الآية الثانية.

والغريب أنّهم وضعوا علامة (قلى)، قبل خاتمة الآية الأُولى، مع أنّها سُبِقت بقوله تعالى: ﴿فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ﴾؛ فالتعلّق المعنويّ – في هذه الآية – أوضح من التعلّق المعنويّ، في الآية الثانية؛ لأنّ الحديث عن (الهداية) يجمع بين خاتمة الآية الأُولى، والمقطع الذي يسبقها.

فكيف يكون الوقف على كلمة ﴿بِإِذْنِهِ﴾ أَولى من الوصل، في الآية الأُولى؛ مع وجود هذا الترابط المعنويّ القويّ، ولا يكون كذلك في الآية الثانية؟!

2- قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ (البقرة: 107)، وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ (التوبة: 116).

خُتِمت هاتان الآيتان، بقوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾، وقد سُبِقت خاتمة كلّ آية – من هاتين الآيتين – بالحديث عن أنّ ملك السماوات والأرض لله تعالى. فكان المتوقَّع أن تُسبَق خاتمة كلّ آية – من هاتين الآيتين – بعلامة الوقف نفسها؛ لكنّهم وضعوا علامة (قلى)، فوق كلمة ﴿وَالْأَرْضِ﴾، من الآية الأولى؛ ووضعوا علامة (ج)، فوق كلمة ﴿وَيُمِيتُ﴾، من الآية الثانية.

3- قال تعالى: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: 268)، وقال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ أَنْ يُؤْتَى أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (آل عمران: 73)، وقال تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (النور: 32)، وقال تعالى: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: 247)، وقال تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: 261)، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (المائدة: 54).

خُتِمت هذه الآيات الستّ، بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾، وقد سُبِقت خاتمة كلّ آية – من هذه الآيات – بالحديث عن فضل الله، من رزق ومُلك وهدًى. فكان المتوقَّع أن تُسبَق خاتمة كلّ آية – من هذه الآيات – بعلامة الوقف نفسها؛ لكنّهم وضعوا علامة (قلى) في الآيات الأولى والثانية والثالثة؛ ووضعوا علامة (ج) في الآيات الرابعة والخامسة والسادسة.

4- قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آل عمران: 189)، وقال تعالى: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (المائدة: 120)، وقال تعالى: ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (الحديد: 2).

وضعت علامة (قلى) فوق كلمة ﴿وَالْأَرْضِ﴾ في الآية الأولى؛ ووضعت علامة (ج) فوق كلمة ﴿فِيهِنَّ﴾ في الآية الثانية؛ ووضعت علامة (صلى) فوق كلمة ﴿وَيُمِيتُ﴾ في الآية الثالثة. فاختلفت علامات الوقف الموضوعة، قبل خاتمة كلّ آية، من هذه الآيات الثلاث؛ مع أنّ المقطع – الذي يسبق الخواتيم الثلاث – حديثٌ عن مُلك الله تعالى للسماوات والأرض.

5- قال تعالى: ﴿وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (الأعراف: 200)، وقال تعالى: ﴿وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (فصّلت: 36).

لقد خُتِمت هاتان الآيتان، بخاتمتين متشابهتين جدًّا: ﴿إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾، ﴿إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾. وقد سُبِقت خاتمة كلّ آية – من هاتين الآيتين – بالعبارة نفسها: ﴿وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ﴾. فكان المتوقَّع أن توضع علامة واحدة، على عبارة ﴿بِاللَّهِ﴾؛ لكنّهم وضعوا علامة (ج)، في الآية الأولى؛ ووضعوا علامة (صلى)، في الآية الثانية؟!

6- قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (البقرة: 168)، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (البقرة: 208)، وقال تعالى: ﴿وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (الأنعام: 142)، وقال تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ

يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (يس: 60)، وقال تعالى: ﴿وَلَا يَصُدَّنَّكُمُ الشَّيْطَانُ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (الزخرف: 62).

تشترك هذه الآيات الخمس في التحذير من الشيطان، وتشترك أيضًا في أنّ موضع الوقف فيها هو كلمة (الشيطان)، وتشترك أيضًا في البنية اللفظيّة للمقطع الذي بعد كلمة الوقف: ﴿إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾. فكان المتوقَّع أن توضع علامة واحدة، على كلمة (الشيطان) في الآيات الخمس؛ لكنّهم وضعوا علامة (ج)، في الآيات الأولى والثانية والثالثة؛ ووضعوا علامة (صلى)، في الآيتين الرابعة والخامسة؟!

المبحث الثاني– عدم مراعاة أقوال العلماء:

ذكرت لجنة (مصحف المدينة) أنّها اعتمدت على عدّة مصادر في تحديد مواضع الوقف، على حسب ما اقتضته المعاني، مسترشدةً بأقوال المفسّرين، وعلماء الوقف، كالدانيّ في كتابه (المكتفى)، والنحّاس في كتابه (القطع والائتناف)، وما طُبِع من المصاحف سابقًا.

وبالرجوع إلى هذين الكتابين – وأمثالهما – لا نجد ذكرًا للعلامات الثلاث صراحةً؛ ولذلك ذكر مؤلّفون محدَثون أنّ علامة (قلى) تدلّ على الوقف التامّ (نصر، 1414هـ/1994م، صفحة 227)، (الغول، 1423هـ/200م، صفحة 65)، (القرش، 1423هـ، صفحة 12/2)، (الجريسيّ، 1422هـ/2001م، صفحة 74)، (معبد، صفحة 102)؛ وأنّ علامة (ج) تدلّ على الوقف الكافي (نصر، 1414هـ/1994م، صفحة 229)، (الغول، 1423هـ/200م، صفحة 68)، (القرش، 1423هـ، صفحة 15/2)، (الجريسيّ، 1422هـ/2001م، صفحة 74)، (معبد، صفحة 102)؛ وأنّ علامة (صلى) تدلّ على الوقف الكافي أيضًا (نصر، 1414هـ/1994م، صفحة 229)، (الجريسيّ، 1422هـ/2001م، صفحة 74)، (معبد، صفحة 102).

لكنّ الموازنة بين ما في (مصحف المدينة) وما في هذين الكتابين تُرشدنا إلى عدم صحّة هذا الرأي؛ لأنّ وضع هذه العلامات الثلاث قد جاء – في مواضع كثيرة – بخلاف ما في هذين الكتابين؛ فإمّا أن تكون اللجنة قد خالفت أقوالهما في تحديد أنواع الوقوف؛ وإمّا أن تكون هذه العلامات الثلاث – عند اللجنة – غير دالّة على الوقف التامّ والوقف الكافي.

وهذه بعض الأمثلة الدالّة على ذلك:

1– قال تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: 19). ذُكِر أنّ الوقف على كلمة ﴿الْمَوْتِ﴾ وقف تامّ (الدانيّ، 1407هـ/1987م، صفحة 161)؛ لكنّهم لم يضعوا عليها علامة (قلى)، بل وضعوا عليها علامة (ج).

2– قال تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ شُرَكَاءَكُمُ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ أَمْ آتَيْنَاهُمْ كِتَابًا فَهُمْ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْهُ بَلْ إِنْ يَعِدُ الظَّالِمُونَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا إِلَّا غُرُورًا﴾ (فاطر: 40).

ذُكِر أنّ الوقف على كلمة ﴿مِنْهُ﴾ وقف تامّ (النحّاس، 1413هـ/1992م، صفحة 574)، (الدانيّ، 1407هـ/1987م، صفحة 471)؛ لكنّهم لم يضعوا عليها علامة (قلى)، بل وضعوا عليها علامة (ج).

3– قال تعالى: ﴿اسْتِكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾ (فاطر: 43).

ذُكِر أنّ الوقف على كلمة ﴿السَّيِّئِ﴾ الأُولى وقف تامّ (النحّاس، 1413هـ/1992م، صفحة 574)، (الدانيّ، 1407هـ/1987م، صفحة 471)؛ لكنّهم لم يضعوا عليها علامة (قلى)، بل وضعوا عليها علامة (ج).

4– قال تعالى: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ (الصافّات: 105).

ذُكِر أنّ الوقف على كلمة ﴿الرُّؤْيَا﴾ وقف تامّ (الدانيّ، 1407هـ/1987م، صفحة 478)؛ لكنّهم لم يضعوا عليها علامة (قلى)، بل وضعوا عليها علامة (ج).

5– قال تعالى: ﴿وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ. وَبِاللَّيْلِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (الصافّات: 137–138).

ذُكِر أنّ الوقف على كلمة ﴿وَبِاللَّيْلِ﴾ وقف تامّ (النحّاس، 1413هـ/1992م، صفحة 592)، (الدانيّ، 1407هـ/1987م، صفحة 479)؛ لكنّهم لم يضعوا عليها علامة (قلى)، بل وضعوا عليها علامة (ج).

6- قال تعالى: ﴿وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾ (غافر: 28). ذُكِر أنّ الوقف على كلمة ﴿يَعِدُكُمْ﴾ وقف تامّ (الدانيّ، 1407هـ/1987م، صفحة 493)؛ لكنّهم لم يضعوا عليها علامة (قلى)، بل وضعوا عليها علامة (صلى).

7- قال تعالى: ﴿يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ. كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ﴾ (الهمزة: 3-4). ذُكِر أنّ الوقف على كلمة ﴿كَلَّا﴾ وقف تامّ (النحّاس، 1413هـ/1992م، صفحة 819)، (الدانيّ، 1407هـ/1987م، صفحة 628)؛ لكنّهم لم يضعوا عليها علامة (قلى)، بل وضعوا عليها علامة (صلى).

8- قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 13).

ذُكِر أنّ الوقف على كلمة ﴿السُّفَهَاءُ﴾ – من عبارة: ﴿آمَنَ السُّفَهَاءُ﴾ – وقف كافٍ (النحّاس، 1413هـ/1992م، صفحة 39)، (الدانيّ، 1407هـ/1987م، صفحة 160)؛ لكنّهم وضعوا عليها علامة (قلى).

9- قال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾ (البقرة: 214).

ذُكِر أنّ الوقف على لفظ الجلالة – من عبارة: ﴿مَتَى نَصْرُ اللَّهِ﴾ – وقف كافٍ (النحّاس، 1413هـ/1992م، صفحة 99)، (الدانيّ، 1407هـ/1987م، صفحة 184)؛ لكنّهم وضعوا عليها علامة (قلى).

10- قال تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 230).

ذُكِر أنّ الوقف على لفظ الجلالة – من عبارة: ﴿يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ – وقف كافٍ (النحّاس، 1413هـ/1992م، صفحة 103)، (الدانيّ، 1407هـ/1987م، صفحة 186)؛ لكنّهم وضعوا عليها علامة (قلى).

11- قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: 275).

ذُكِر أنّ الوقف على كلمة ﴿الرِّبَا﴾ – من عبارة: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ – وقف كافٍ (الدانيّ، 1407هـ/1987م، صفحة 192)؛ لكنّهم وضعوا عليها علامة (قلى).

12- قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: 60).

ذُكِر أنّ الوقف على لفظ الجلالة من عبارة ﴿فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ﴾ وقف كافٍ (النحّاس، 1413هـ/1992م، صفحة 289)، (الدانيّ، 1407هـ/1987م، صفحة 295)؛ لكنّهم وضعوا عليها علامة (قلى).

13- قال تعالى: ﴿قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَسَوْفَ تَعْلَمُونَ لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (الشعراء: 49).

ذُكِر أنّ الوقف على كلمة ﴿السِّحْرَ﴾ وقف كافٍ (الدانيّ، 1407هـ/1987م، صفحة 422)؛ لكنّهم لم يضعوا عليها أيّ علامة.

14- قال تعالى: ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ دَابَّةٍ لَا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (العنكبوت: 60).

ذُكِر أنّ الوقف على كلمة ﴿رِزْقَهَا﴾ وقف كافٍ (الدانيّ، 1407هـ/1987م، صفحة 445)؛ لكنّهم لم يضعوا عليها أيّ علامة.

15- قال تعالى: ﴿يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ﴾ (يوسف: 29).

ذُكِر أنّ الوقف على كلمة ﴿هَذَا﴾ وقف تامّ (النحّاس، 1413هـ/1992م، صفحة 332)، (الدانيّ، 1407هـ/1987م، صفحة 326)؛ لكنّهم وضعوا عليها علامة (ج).

16- قال تعالى: ﴿وَأَمَّا الْآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾ (يوسف: 41).

ذُكِر أنّ الوقف على كلمة ﴿رَأْسِهِ﴾ وقف تامّ (النحّاس، 1413هـ/1992م، صفحة 333)، (الدانيّ، 1407هـ/1987م، صفحة 326)؛ لكنّهم وضعوا عليها علامة (ج).

17- قال تعالى: ﴿إِنْ كَادَ لَيُضِلُّنَا عَنْ آلِهَتِنَا لَوْلَا أَنْ صَبَرْنَا عَلَيْهَا وَسَوْفَ يَعْلَمُونَ حِينَ يَرَوْنَ الْعَذَابَ مَنْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (الفرقان: 42).

ذُكِر أنّ الوقف على كلمة ﴿عَلَيْهَا﴾ وقف تامّ (الدانيّ، 1407هـ/1987م، صفحة 418)؛ لكنّهم وضعوا عليها علامة (ج).

18- قال تعالى: ﴿يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ (الأحزاب: 71).

ذُكِر أنّ الوقف على كلمة ﴿ذُنُوبَكُمْ﴾ وقف كافٍ (النحّاس، 1413هـ/1992م، صفحة 557)، (الدانيّ، 1407هـ/1987م، صفحة 462)؛ لكنّهم وضعوا عليها علامة (قلى).

19- قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (التوبة: 79).

ذُكِر أنّ الوقف على كلمة ﴿مِنْهُمْ﴾ – من عبارة ﴿سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾ – وقف كافٍ (الدانيّ، 1407هـ/1987م، صفحة 296)؛ لكنّهم لم يضعوا عليها أيّ علامة.

20- قال تعالى: ﴿فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ وَكَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ﴾ (التوبة: 81).

ذُكِر أنّ الوقف على كلمة ﴿الْحَرِّ﴾ وقف كافٍ (الدانيّ، 1407هـ/1987م، صفحة 296)؛ لكنّهم وضعوا عليها علامة (قلى).

21- قال تعالى: ﴿قَالَ كَلَّا فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ﴾ (الشعراء: 15).

ذُكِر أنّ الوقف على كلمة ﴿كَلَّا﴾ وقف تامّ (النحّاس، 1413هـ/1992م، صفحة 491)، (الدانيّ، 1407هـ/1987م، صفحة 422)؛ لكنّهم وضعوا عليها علامة (صلى).

22- قال تعالى: ﴿وَلَا يَصُدُّنَّكَ عَنْ آيَاتِ اللَّهِ بَعْدَ إِذْ أُنْزِلَتْ إِلَيْكَ وَادْعُ إِلَى رَبِّكَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (القصص: 87).

ذُكِر أنّ الوقف على كلمة ﴿إِلَيْكَ﴾ وقف تامّ (النحّاس، 1413هـ/1992م، صفحة 516)، (الدانيّ، 1407هـ/1987م، صفحة 441)؛ لكنّهم وضعوا عليها علامة (صلى).

23- قال تعالى: ﴿فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ (المؤمنون: 53).

ذُكِر أنّ الوقف على كلمة ﴿زُبُرًا﴾ وقف تامّ (الدانيّ، 1407هـ/1987م، صفحة 401)؛ لكنّهم وضعوا عليها علامة (صلى).

المبحث الثالث- عدم مراعاة التدرّج المعنويّ:

قد يُقال: إنّ لجنة (مصحف المدينة) قد قصدت الدلالة على الوقف التامّ، وعلى الوقف الكافي، باستعمال العلامات الثلاث (قلى، ج ، صلى)؛ لكنّها خالفت بعض العلماء، في بعض المواضع، ولا سيّما عند الاختلاف في تحديد الوقف التامّ، والوقف الكافي؛ فاعتمدت اللجنة على مصادر أخرى، اهتدى مؤلّفوها إلى الصواب، في تلك المواضع.

وهذا الافتراض ليس صحيحًا؛ لأنّ اختيارات اللجنة لم تسلم من الأوهام؛ بسبب عدم مراعاة التدرُّج المعنويّ (درجات التعلّق المعنويّ). فالوقف التامّ والوقف الكافي يشتركان في انتفاء التعلّق اللفظيّ؛ لكنّهما يختلفان في انتفاء التعلّق المعنويّ في الوقف التامّ، ووجود التعلّق المعنويّ، في الوقف الكافي. ولذلك يكون (التعلّق المعنويّ) هو الذي يفصل بين هذين النوعين؛ فإذا اختلف العلماء في وجود (التعلّق المعنويّ)، أدّى ذلك إلى اختلافهم في تحديد (نوع الوقف). فمنهم من يرى أنّه من (الوقف التامّ)؛ لأنّه يرى انتفاء (التعلّق المعنويّ)؛ ومنهم من يرى أنّه من (الوقف الكافي)؛ لأنّه يرى وجود (التعلّق المعنويّ).

أمّا في (الوقف الحسن)، فيوجد (التعلّق اللفظيّ)، و(التعلّق المعنويّ) معًا؛ ولذلك يكفي التحقُّق من وجود (التعلّق اللفظيّ)؛ لأنّ وجوده دليل قطعيّ على وجود (التعلّق المعنويّ) أيضًا؛ فإذا وُجِد (التعلّق اللفظيّ)، وُجِد (التعلّق المعنويّ)؛ لكن إذا وُجِد (التعلّق المعنويّ)، فقد يوجد (التعلّق اللفظيّ)، وقد لا يوجد.

ومن هنا كان الاختلاف في تحديد الوقف التامّ والوقف الكافي راجعًا إلى الاختلاف في وجود (التعلّق المعنويّ). وأكبر أسباب اختلاف العلماء في وجود (التعلّق المعنويّ) هو تفاوُت درجات (التعلّق المعنويّ)؛ لأنّ (التعلّق المعنويّ) يكون على درجات متفاوتة، سأكتفي بالحديث عن ثلاث درجات مهمّة؛ اختصارًا:

1- درجة التعلّق المعنويّ البعيد: هي درجة التناسُب بين الآيات، فتكون بين الآيتين علاقة معنويّة، تربط بينهما؛ لكنّها علاقة بعيدة، لا تُدرَك إلّا بالتدبُّر.

قال تعالى: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ. وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ (لقمان: 11-12).

ففي الآية الأولى بيَّن الله تعالى للمشركين أنّ هذا الذي يشاهدونه هو من مخلوقات الله، وأنّ آلهتهم – التي عبدوها من دون الله – لم تخلق أيَّ شيء. وفي الآية الثانية حديث عن لقمان، الذي آتاه الله تعالى الحكمة. فما تلك العلاقة المعنويّة، التي تربط بين هاتين الآيتين؟

الجواب: إنّ (بطلان الشرك) هو الرابط المعنويّ البعيد، الذي يربط بين هاتين الآيتين، ويتّضح ذلك الرابط بالتدبُّر والتفكُّر، في الآيات التي جاءت بعد آية إيتاء لقمان الحكمة.

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ. وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ. وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (لقمان: 13-15).

فالحديث عن (حكمة لقمان) بابٌ للحديث عن (بطلان الشرك)؛ فقد وعظَ لقمانُ الحكيمُ ابنَه، فنهاه عن الإشراك بالله؛ لأنّ الشرك ظلم عظيم. وبعد توصية الإنسان بوالديه، جاء النهي عن طاعتهما، إن جاهداه، على الإشراك بالله. فإثبات (بطلان الشرك) هو العلاقة المعنويّة البعيدة، الرابطة بين هذه الآيات (البقاعيّ، صفحة 155/15)، (قطب، 1423هـ/2003م، صفحة 2781/5).

2- درجة التعلّق المعنويّ الوسيط: هي أوضح من درجة التعلّق المعنويّ البعيد؛ لكنّها مع ذلك قد تحتاج إلى شيء، من التدبُّر، والتأمُّل؛ لاستنباطها. وهي على درجات فرعيّة متفاوتة، بعضها يقارب درجة التعلّق المعنويّ البعيد، وبعضها يقارب درجة التعلّق المعنويّ القريب.

قال تعالى: ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (التوبة: 19).

تتألّف هذه الآية من ثلاثة مقاطع: ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾، ﴿لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ﴾، ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾.

في المقطع الأوّل: إنكار على المشركين، وتوبيخ لهم؛ لأنّهم زعموا التساويَ بين أصحاب السقاية والعمارة، وأصحاب الإيمان والجهاد. وفي المقطع الثاني: بيان من الله تعالى أنّ أصحاب السقاية والعمارة ليسوا بدرجة أصحاب الإيمان والجهاد. والعلاقة المعنويّة – الرابطة بين هذين المقطعين – واضحة كلّ الوضوح، لا تحتاج إلى التدبُّر والتأمُّل؛ لاستنباطها. أمّا المقطع الثالث، فهو بيان من الله تعالى أنّه لا يهدي القوم الظالمين. فما تلك العلاقة المعنويّة، الرابطة بين المقطع الثالث، وما سبقه من الآية؟

الجواب: إنّ الإشراك بالله من أقبح صور الظلم، وهو الذي جرَّ المشركين إلى ظلم آخر، وهو ما زعموه من التساوي بين السقاية والعمارة، والإيمان بالله، وباليوم الآخر، والجهاد في سبيل الله. فمن زعم التساوي، فهو ظالم لنفسه، وللمؤمنين المجاهدين. والله تعالى لا يهدي القوم الظالمين؛ لأنّهم لا يستحقّون الهداية؛ وإنّما يستحقّها من ترك هواه، وأطاع مولاه، واتّبع الحقّ، وقد جاءته البيّنات (البقاعيّ، الصفحات 416/8-417).

3- درجة التعلّق المعنويّ القريب: هي أوضح درجات التعلّق المعنويّ، ويمكن إدراكها بسهولة، من دون اجتهاد، في التدبُّر والتأمُّل والاستنباط. قال تعالى: ﴿سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾ (الحاقّة: 7).

تتألّف هذه الآية من مقطعين: ﴿سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا﴾، ﴿فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾. في المقطع الأوّل بيان لمدّة تسخير الريح الصرصر العاتية، التي أهلك الله بها عادًا. وفي المقطع الثاني بيان لعاقبة القوم، بعد تسخير الريح الصرصر العاتية عليهم. فالعلاقة المعنويّة – الرابطة بين هذين المقطعين – واضحة كلّ الوضح.

ومن هنا كان تفاوُت درجات التعلّق المعنويّ – ولا سيّما الدرجات الفرعيّة الوسيطة – أكبر أسباب اختلاف المؤلّفين في تحديد الوقف التامّ والوقف الكافي. فبعض المؤلّفين يخصّص (التعلّق المعنويّ) بالدرجة القريبة؛ فإذا وجد تعلّقًا من الدرجتين الوسيطة والبعيدة؛

فإنّه لا يُعَدّ عنده من أمثلة (التعلّق المعنويّ). وبعض المؤلّفين يخصّص (التعلّق المعنويّ) بالدرجتين القريبة والوسيطة؛ فإذا وجد تعلّقًا من الدرجة البعيدة؛ فإنّه لا يُعَدّ عنده من أمثلة (التعلّق المعنويّ).

فمثلًا، رفض الحصريّ بعض الأمثلة، التي ذكر ابن الجزريّ أنّها من أمثلة الوقف التامّ، كالوقف على كلمة ﴿جَاءَنِي﴾، من قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولًا﴾ (الفرقان: 29).

فقال الحصريّ: «وعلى هذا الوجه لا يكون الوقف على ﴿جَاءَنِي﴾ تامًّا أيضًا؛ لأنّ هذا القول: ﴿وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولًا﴾ – وإن كان من كلام الله تعالى – مُقرِّر لمضمون ما قبله، ومؤكِّد لمعناه. فبينهما ارتباط معنويّ وثيق» (الحصريّ، 1423هـ/2002م، الصفحات 20–21).

وهذه أمثلة لبعض مواضع الوقف، التي اختلف فيها علماء الوقف، فمنهم من قال بالوقف التامّ، ومنهم من قال بالوقف الكافي:

1– قال تعالى: ﴿يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: 20).

اختلف العلماء في الوقف على كلمة ﴿قَامُوا﴾، فقيل: كافٍ، وقيل: تامّ (الدانيّ، 1407هـ/1987م، صفحة 161). وقد جاء هذا المقطع: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ﴾ بعد كلمة الوقف ﴿قَامُوا﴾. فذهب بعض العلماء إلى عدم تعلّق هذا المقطع بما قبله، من جهة المعنى؛ ولذلك ذهبوا إلى أنّ الوقف على كلمة ﴿قَامُوا﴾ وقف تامّ. وذهب آخرون إلى تعلّق هذا المقطع بما قبله، من جهة المعنى؛ ولذلك ذهبوا إلى أنّ الوقف على كلمة ﴿قَامُوا﴾ وقف كافٍ.

وسبب الاختلاف راجع إلى اختلاف درجات التعلّق المعنويّ؛ فدرجة تعلّق هذا المقطع: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ﴾ بما قبله – من جهة المعنى – هي من قبيل درجة التعلّق الوسيط، بخلاف التعلّق المعنويّ بين المقاطع التي سبقته.

فالمقاطع الثلاثة – ﴿يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ﴾، ﴿كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ﴾، ﴿وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا﴾ – مترابطة في المعنى بدرجة التعلّق القريب؛ وذلك لأنّ المسند إليه في المقطع الأوّل هو كلمة ﴿الْبَرْقُ﴾، والمسند إليه في المقطع الثاني وفي المقطع الثالث هو الضمير العائد على كلمة ﴿الْبَرْقُ﴾.

أمّا في المقطع الذي يلي كلمة الوقف، فلا ذكر للبرق، ولا وجود لضمير يعود عليه؛ ولذلك ذهب بعض العلماء إلى عدم تعلّقه بما قبله من جهة المعنى؛ لكنّ علماء آخرين يرون أنّ المعنى في هذا المقطع متعلّق بما قبله؛ لأنّه جزء من الحديث عن صفات المنافقين، وما ضُرِب من مثل لوصف حالهم (ابن عاشور، 1984م، صفحة 319/1).

2– قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ (البقرة: 26).

اختلف العلماء في الوقف على كلمة ﴿فَوْقَهَا﴾، فقيل: كافٍ، وقيل: تامّ (الدانيّ، 1407هـ/1987م، صفحة 162).

جاء هذا المقطع: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ بعد كلمة الوقف ﴿فَوْقَهَا﴾. فذهب بعض العلماء إلى عدم تعلّق هذا المقطع بما قبله، من جهة المعنى؛ ولذلك ذهبوا إلى أنّ الوقف على كلمة ﴿فَوْقَهَا﴾ وقف تامّ. وذهب آخرون إلى تعلّق هذا المقطع بما قبله، من جهة المعنى؛ ولذلك ذهبوا إلى أنّ الوقف على كلمة ﴿فَوْقَهَا﴾ وقف كافٍ.

وسبب الاختلاف راجع إلى اختلاف درجات التعلّق المعنويّ؛ فدرجة تعلّق هذا المقطع: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ بما قبله – من جهة المعنى – هي من قبيل درجة التعلّق الوسيط؛ لذلك ذهب بعض العلماء إلى عدم تعلّقه بما قبله من جهة المعنى؛ لأنّهم يقصرون (التعلّق المعنويّ) على درجة التعلّق القريب؛ لكنّ آخرين يرون أنّ المعنى في هذا المقطع متعلّق بما قبله؛ لأنّه تتمّة للحديث عن مثل البعوضة، وبيان لموقف المؤمن منه (ابن عاشور، 1984م، الصفحات 363/1–364).

3– قال تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ (النساء: 32).

اختلف العلماء في الوقف على كلمة ﴿فَضْلِهِ﴾، فقيل: كافٍ، وقيل: تامّ (الدانيّ، 1407هـ/1987م، صفحة 220).

جاء هذا المقطع: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ بعد كلمة الوقف ﴿فَضْلِهِ﴾. فذهب بعض العلماء إلى عدم تعلّق هذا المقطع بما قبله، من جهة المعنى؛ ولذلك ذهبوا إلى أنّ الوقف على كلمة ﴿فَضْلِهِ﴾ وقف تامّ. وذهب آخرون إلى تعلّق هذا المقطع بما قبله، من جهة المعنى؛ ولذلك ذهبوا إلى أنّ الوقف على كلمة ﴿فَضْلِهِ﴾ وقف كافٍ.

وسبب الاختلاف راجع إلى اختلاف درجات التعلّق المعنويّ؛ فدرجة تعلّق هذا المقطع: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ بما قبله، من جهة المعنى: هي من قبيل درجة التعلّق الوسيط؛ ولذلك ذهب بعض العلماء إلى عدم تعلّقه بما قبله من جهة المعنى؛ لأنّهم يقصرون (التعلّق المعنويّ) على درجة التعلّق القريب؛ لكنّ علماء آخرين يرون أنّ المعنى في هذا المقطع متعلّق بما قبله؛ فهو متعلّق بالحديث عن عمل النفس، الذي لا يعلمه إلّا الله، وعن تفاوت الناس في اكتساب رزق الله تعالى (العماديّ، صفحة 172/2)، (ابن عاشور، 1984م، صفحة 32/5).

المبحث الرابع– عدم مراعاة عناصر التعريف:

ذكر بعض المحدَثين أنّ علامة (صلى) وُضِعت للدلالة على (الوقف الحسن) (الغول، 1423هـ/200م، صفحة 70)، (محمّد الطويل، 1420هـ/1990م، صفحة 921/2)، (القرش، 1423هـ، صفحة 18/2)، (معبد، صفحة 103). فإذا كانت لجنة (مصحف المدينة) قد قصدت الدلالة على (الوقف الحسن) بوضع علامة (صلى)، فقد أخطأت؛ بسبب عدم مراعاة عناصر تعريف (الوقف الحسن). وبيان ذلك بما يأتي:

1– في الوقف الحسن يحسُن الوقف على الكلمة، ولا يجوز الابتداء بما بعدها (ابن الجزريّ، صفحة 226/1).

2– إذا كان موضع الوقف الحسن رأس آية؛ فيجوز الابتداء بالآية التي بعدها (ابن الجزريّ، صفحة 226/1)، لكنّ علامات الوقف لا توضع فوق رؤوس الآيات، في (مصحف المدينة).

3– تدلّ علامة (صلى) على جواز الوصل، وعلى جواز الابتداء بما بعدها.

4– الفرق كبير بين جواز الابتداء بما بعد كلمة الوقف، وعدم جوازه.

5– إذا جاز الابتداء بما بعد كلمة الوقف، فليس الوقف عليها حسنًا.

6– إذا لم يجُز الابتداء بما بعد كلمة الوقف، فليس الوقف من باب علامة (صلى).

وإذا نظرنا في (مصحف المدينة) نظرة سريعة، نجد كلمات قد وُضِعت عليها علامة (صلى)، ومع ذلك يحسُن الابتداء بما بعدها، مع انتفاء التعلّق اللفظيّ:

1– قال تعالى: ﴿أَوَلَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آل عمران: 165).

فيجوز للقارئ أن يقفَ على كلمة ﴿هَذَا﴾، ثمّ يبتدئ بقوله: ﴿قُلْ﴾، وليس ثمّة تعلّق لفظيّ لكلمة ﴿قُلْ﴾ بما قبلها؛ فلا يكون الوقف من قبيل الوقف الحسن.

لكنّ لجنة (مصحف المدينة) قد وضعت علامة (صلى) فوق كلمة: ﴿هَذَا﴾؛ فإن كانوا يقصدون أنّها علامة الوقف الحسن، فقد أخطأوا قطعًا؛ وإن كانوا لا يقصدون ذلك، فقد أخطأ من ذكر أنّ علامة (صلى) هي علامة للوقف الحسن.

2– قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ (المؤمنون: 51).

فيجوز للقارئ أن يقفَ على كلمة ﴿صَالِحًا﴾، ثمّ يبتدئ بقوله: ﴿إِنِّي﴾، وليس ثمّة تعلّق لفظيّ لكلمة ﴿إِنِّي﴾ بما قبلها؛ فلا يكون الوقف على كلمة ﴿صَالِحًا﴾ من قبيل الوقف الحسن.

3– قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ﴾ (يس: 62).

فيجوز للقارئ أن يقفَ على كلمة ﴿كَثِيرًا﴾، ثمّ يبتدئ بقوله: ﴿أَفَلَمْ﴾، وليس ثمّة تعلّق لفظيّ لكلمة ﴿أَفَلَمْ﴾ بما قبلها؛ فلا يكون الوقف على كلمة ﴿كَثِيرًا﴾ من قبيل الوقف الحسن.

وممّا يدلّ على بطلان ذلك أيضًا أقوال علماء الوقف؛ ففي مواضع كثيرة وُضِعت علامة (صلى)، وكان الوقف – عند العلماء – تامًّا، أو كافيًا؛ ومن الأمثلة الدالّة على ذلك:

1- قال تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: 25).

ذُكِر أنّ الوقف على كلمة ﴿مُتَشَابِهًا﴾ كافٍ، وقيل: تامّ (الدانيّ، 1407هـ/1987م، صفحة 162)؛ وقد وضعوا عليها علامة (صلى).

2- قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ (النساء: 10).

ذُكِر أنّ الوقف على كلمة ﴿نَارًا﴾ كافٍ (الدانيّ، 1407هـ/1987م، صفحة 217)؛ وقد وضعوا عليها علامة (صلى).

3- قال تعالى: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ (المائدة: 27).

ذُكِر أنّ الوقف على كلمة ﴿لَأَقْتُلَنَّكَ﴾ تامّ، وقيل: كافٍ (النحّاس، 1413هـ/1992م، صفحة 201)، (الدانيّ، 1407هـ/1987م، صفحة 238)؛ وقد وضعوا عليها علامة (صلى).

4- قال تعالى: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ﴾ (يوسف: 43).

ذُكِر أنّ الوقف على كلمة ﴿يَابِسَاتٍ﴾ كافٍ (الدانيّ، 1407هـ/1987م، صفحة 327)؛ وقد وضعوا عليها علامة (صلى).

وهذه بعض أمثلة (الوقف الحسن)، وقد خلت من علامة (صلى)، ولا خلاف في عدم جواز الابتداء بما بعد (كلمة الوقف) فيها:

1- قال تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الفاتحة: 2).

الوقف على كلمة ﴿لِلَّهِ﴾ وقف حسن، بلا خلاف، ولم يضعوا فوقها علامة (صلى). ولا خلاف في عدم جواز الابتداء بقوله: ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾.

2- قال تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ (البقرة: 18).

الوقف على كلمة ﴿بُكْمٌ﴾ وقف حسن، بلا خلاف، ولم يضعوا فوقها علامة (صلى). ولا خلاف في عدم جواز الابتداء بقوله: ﴿عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾.

3- قال تعالى: ﴿فَجُمِعَ السَّحَرَةُ لِمِيقَاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ﴾ (الشعراء: 38).

الوقف على كلمة ﴿السَّحَرَةُ﴾ وقف حسن، بلا خلاف، ولم يضعوا فوقها علامة (صلى). ولا خلاف في عدم جواز الابتداء بقوله: ﴿لِمِيقَاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ﴾.

ومعلوم أنّ مصطلح (العلامة) يقتضي (وحدة العلامة)، أي: أن تكون العلامة – الدالّة على نوع معيَّن – واحدة. فإذا كان المراد بالعلامتين نوعًا واحدًا من الوقف، فلا بدّ من تخصيص كلّ علامة بالدلالة على فرع من فروع ذلك النوع. وبخلاف ذلك لا يصحّ أن يُقال بدلالة علامتين على نوع واحد من أنواع الوقف، من دون أدنى فرق في الدلالة.

فإذا كانت علامة (ج) تُستعمَل للدلالة على الوقف الكافي، فلا فائدة من استعمال علامة (صلى) للدلالة على الوقف الكافي أيضًا (نصر، 1414هـ/1994م، صفحة 229)، (الجريسيّ، 1422هـ/2001م، صفحة 74)، (معبد، صفحة 102)؛ إلّا إذا قيل: إنّ علامة (ج) للدرجة العليا من الوقف الكافي، وعلامة (صلى) للدرجة الدنيا من الوقف الكافي؛ لكن يبقى الإشكال في دقّة تحديد نوع الوقف، ودقّة تحديد العلامة التي تناسبه.

ومصطلح (العلامة) يقتضي أيضًا (وحدة الدلالة)؛ فتكون للعلامة دلالة واحدة فقط. فكيف تُستعمَل علامة (صلى) للدلالة على الوقف الكافي، والوقف الحسن (معبد، الصفحات 102-103)؟

ومن أعجب الأقوال المتعلّقة بهذا المقام:

1- قول (عبد العزيز القارئ)، عن علامة الوقف (صلى): «يجوز الوقف، والأحسن الوصل، فإذا وقفت أعدت القراءة من قبل الوقف» (القارئ، التجويد الميسّر، 1414هـ، صفحة 77).

وواضح أنّ هذا القول يخالف (التلاوة الواقعيّة المعروفة)، في (التسجيلات الصوتيّة)، التي حفظت (تلاوات القُرّاء المشهورين)؛ فليت شعري: من أين جاء (عبد العزيز القارئ) بهذا القول العجيب؛ ولا سيّما إذا علمنا أنّه رئيس لجنة الطبعة الأولى، من (مصحف المدينة)، وهو الذي كتب تقرير الطبعة الأولى، من (مصحف المدينة)؟

2- قول (جمال القرش)، عن الوقف الحسن: «أكثر المصاحف ترمز لهذا الوقف بعلامة (صلى)، إذا حسُن الابتداء بما بعده» (القرش، 1423هـ، صفحة 18/2).

ويكفي لإبطال هذا القول التنبيه على أنّه اشترط لاستعمال علامة (صلى) – للدلالة على الوقف الحسن – أن يحسُن الابتداء بما بعد الوقف الحسن.

ومعلوم أنّ الابتداء – بما بعد الوقف الحسن – لا يحسُن، إلّا إذا كان على رؤوس الآيات؛ وهذا ما ذكره (جمال القرش) نفسه، في موضع سابق، فقال: «قد يحسُن الوقف، ولا يحسُن الابتداء، وذلك إذا كان على غير رأس الآي؛ للتعلّق اللفظيّ... وقد يحسُن الوقف، ويحسُن الابتداء، إذا كان على رأس آية» (القرش، 1423هـ، صفحة 17/2).

وعلامة (صلى) لا توضع فوق رؤوس الآيات، في (مصحف المدينة)؛ فليت شعري: أين تحقّق الرمز بعلامة (صلى) إلى الوقف الحسن، مع هذا الشرط الذي وضعه (جمال القرش)؟

والفرق كبير جدًّا بين القول بدلالة علامة (صلى) على الوقف الحسن، والقول بوجود التعلّق اللفظيّ في بعض أمثلة علامة (صلى)؛ بسبب الاختلاف في الإعراب.

ومن هنا، نُدرك يقينًا أنّ اللجنة لم تقصد إلى استعمال علامة (صلى)؛ للدلالة على الوقف الحسن. فإن زعم زاعم أنّها قصدت إلى ذلك، فقد اتّهم اللجنة بمخالفة ما يقتضيه تعريف الوقف الحسن، من جواز الوقف عليه؛ مع عدم جواز الابتداء بما بعده؛ بسبب وجود التعلّق اللفظيّ، إلّا في موضع رأس الآية؛ فإنّه يجوز الابتداء بما بعده، عند من يُجيز ذلك؛ مع التنبيه على أنّ علامات الوقف لم توضع فوق رؤوس الآيات، في (مصحف المدينة) أبدًا.

ولا بدّ من الإشارة السريعة هنا إلى أنّ الحصريّ عرَّف (الوقف الحسن) تعريفًا غريبًا، فقال: «وهو الوقف على كلمة تعلّق ما بعدها بها أو بما قبلها تعلّقًا معنويًّا، ولم يتعلّق تعلّقًا لفظيًّا على الراجح؛ فلا بدّ من ثبوت التعلّق المعنويّ في الوقف الحسن، وأمّا التعلّق اللفظيّ فيكون منتفيًا فيه على الراجح» (الحصريّ، 1423هـ/2002م، صفحة 28).

و(التعلّق اللفظيّ) شرط من شروط (الوقف الحسن)، على وفق مذهب الدانيّ، ومن وافقه من العلماء، في تقسيم الوقف الاختياريّ؛ لكنّ هذا الاستغراب يزول إذا علمنا أنّ الحصريّ لم يُلزِم نفسه بمذهب الدانيّ، في تقسيم الوقف على: تامّ، وكافٍ، وحسن، وقبيح؛ بل ذكر: وقف السنّة، والوقف اللازم، والوقف التامّ، والوقف الكافي، والوقف الحسن، والوقف الصالح، والوقف الجائز، ووقف المعانقة، والوقف القبيح.

وقد ذكر الحصريّ أنّه قد قسّم الوقوف تقسيمًا حاصرًا، فقال: «وإذا كان تسمية الوقوف، وتقسيمها إلى أقسام معيَّنة لم يكن في الصدر الأوّل، بل هو من الأمور الاصطلاحيّة – ومن المقرَّر أنّه لا مُشاحّة في الاصطلاح، بل يسوغ لكلّ أحد أن يصطلح على ما شاء، كما صرّح بذلك صدر الشريعة – فقد رأيتُ أن أقسّمها تقسيمًا حاصرًا ضابطًا يحدّد كلّ قسم منها تحديدًا يشمل جميع جزئيّاته، ويمنع دخول الغير فيها، ولم أبعد كثيرًا في تسمية الوقوف وتقسيمها عن تسمية السابقين، وتقسيمهم، كما ترى، إن شاء الله تعالى» (الحصريّ، 1423هـ/2002م، صفحة 11).

وقد كان الأنسب أن يعمد الحصريّ إلى تغيير التسميات؛ لكيلا يتوهّم أحدٌ أنّه يُريد بهذه التسميات ما تدلّ عليه في تقسيم غيره، كما هو الحاصل في الوقف الحسن؛ فإنّه – عند الحصريّ – يخلو من (التعلّق اللفظيّ)، على الراجح؛ لكنّه – عند الدانيّ – مشتمل على (التعلّق اللفظيّ) قطعًا.

المبحث الخامس– عدم مراعاة طول المقطع:

قد يزعم زاعم – لتسويغ عدم الاطّراد المنهجيّ – أنّ هذه العلامات الثلاث لم توضع على أساس التعلّق اللفظيّ، ولا على أساس التعلّق المعنويّ؛ بل وُضعت على أساس الحاجة إلى أخذ نفَس جديد. فالمقطع الطويل يُحوِج القارئ إلى الوقف – لتجديد النفَس –

أكثر من المقطع الوسيط، وأكثر من المقطع القصير؛ فيكون طول المقطع هو المعيار في وضع هذه العلامات الثلاث؛ وتكون علامة (قلى) مخصَّصة للمقطع الطويل، وتكون علامة (ج) مخصَّصة للمقطع الوسيط، وتكون علامة (صلى) مخصَّصة للمقطع القصير.

لكنّ النظر في (مصحف المدينة) يُرشِد إلى وجود آيات كثيرة، وُضِعت فيها هذه العلامات الثلاث بخلاف هذا الزعم، إلى درجة النقيض في بعضها؛ فجاءت (صلى) مع المقطع الطويل، وجاءت (قلى) مع المقطع القصير.

وهذه بعض الأمثلة الدالّة على ذلك:

1- قال تعالى: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾ (فصّلت: 54).

وُضِعت علامة (قلى) فوق كلمة (رَبِّهِمْ)، فكان طول المقطع سبع كلمات، تتألّف من ثلاثة وعشرين حرفًا.

2- قال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَإِنْ يَشَإِ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَى قَلْبِكَ وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (الشورى: 24).

وُضِعت علامة (صلى) فوق كلمة ﴿كَذِبًا﴾، فكان طول المقطع ستّ كلمات، تتألّف من أربعة وعشرين حرفًا؛ ثمّ وُضِعت علامة (قلى) فوق كلمة ﴿قَلْبِكَ﴾، فكان طول المقطع ستّ كلمات، تتألّف من واحد وعشرين حرفًا؛ ثمّ وُضِعت علامة (ج) فوق كلمة ﴿بِكَلِمَاتِهِ﴾، فكان طول المقطع ستّ كلمات، تتألّف من تسعة وعشرين حرفًا.

3- قال تعالى: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ وَإِنَّا إِذَا أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَرِحَ بِهَا وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ﴾ (الشورى: 48).

وُضِعت علامة (صلى) فوق كلمة ﴿حَفِيظًا﴾، فكان طول المقطع ستّ كلمات، تتألّف من تسعة وعشرين حرفًا؛ ثمّ وُضِعت علامة (قلى) فوق كلمة ﴿الْبَلَاغُ﴾، فكان طول المقطع أربع كلمات، تتألّف من خمسة عشر حرفًا؛ ثمّ وُضِعت علامة (صلى) فوق كلمة ﴿بِهَا﴾، فكان طول المقطع ثماني كلمات، تتألّف من اثنتين وثلاثين حرفًا.

4- قال تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (المجادلة: 4).

وُضِعت علامة (صلى) فوق كلمة ﴿يَتَمَاسَّا﴾، فكان طول المقطع عشر كلمات، تتألّف من تسعة وثلاثين حرفًا؛ ثمّ وُضِعت علامة (ج) فوق كلمة ﴿مِسْكِينًا﴾، فكان طول المقطع ستّ كلمات، تتألّف من ستّة وعشرين حرفًا؛ ثمّ وُضِعت علامة (ج) فوق كلمة ﴿وَرَسُولِهِ﴾، فكان طول المقطع أربع كلمات، تتألّف من واحد وعشرين حرفًا؛ ثمّ وُضِعت علامة (قلى) فوق لفظ الجلالة ﴿اللَّهِ﴾، فكان طول المقطع ثلاث كلمات، تتألّف من اثني عشر حرفًا.

5- قال تعالى: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (التغابن: 9).

وُضِعت علامة (صلى) فوق كلمة ﴿الْجَمْعِ﴾، فكان طول المقطع أربع كلمات، تتألّف من ثمانية عشر حرفًا؛ ثمّ وُضِعت علامة (قلى) فوق كلمة ﴿التَّغَابُنِ﴾، فكان طول المقطع ثلاث كلمات، تتألّف من ثلاثة عشر حرفًا؛ ثمّ وُضِعت علامة (ج) فوق كلمة ﴿أَبَدًا﴾، فكان طول المقطع سبع عشرة كلمة، تتألّف من سبعة وسبعين حرفًا.

المبحث السادس- عدم مراعاة القرائن السياقيّة:

يقوم الوقف الاختياريّ - بأنواعه - على مراعاة المعنى؛ فلكي يكون الوقف صحيحًا، في حالة الاختيار، يجب أن يُراعى المعنى، عند الوقف؛ فلا يؤدّي الوقف إلى الإخلال بالمعنى، ولا يؤدّي إلى خلاف المعنى المقصود.

والمعنى لا يُدرك يقينًا إلّا بعد الاستعانة بالقرائن السياقيّة: المقاليّة، والمقاميّة. ومن هنا وجب الاعتماد على القرائن السياقيّة؛ لتحديد أنواع الوقف، ومواضعها؛ وبخلاف ذلك يُخطئ كلّ من يدخل باب الوقف، وهو بعيد عن القرائن السياقيّة.

ومن أنواع الوقف التي لها علاقة بالقرائن السياقيّة: وقف التعانُق، والوقف اللازم.

أوّلًا- وقف التعانق: قال ابن الجزريّ: «قد يُجيزون الوقف على حرف، ويُجيز آخرون الوقف على آخر، ويكون بين الوقفين مُراقَبة على التضادّ، فإذا وقف على أحدهما، امتنع الوقف الآخر، كمن أجاز الوقف على ﴿لَا رَيْبَ﴾، فإنّه لا يُجيزه على ﴿فِيهِ﴾، والذي يُجيزه على ﴿فِيهِ﴾ لا يُجيزه على ﴿لَا رَيْبَ﴾...» (ابن الجزريّ، صفحة 237/1).

وهذه هي الآيات الثلاث، التي اشتملت على علامة (وقف التعانُق)، في الطبعة الثالثة، من (مصحف المدينة):

1- قال تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: 2).

وضعوا (علامة التعانُق) فوق كلمة ﴿رَيْبَ﴾، وفوق كلمة ﴿فِيهِ﴾؛ غافلين أو متغافلين عن عدّة حقائق سياقيّة، أبرزها:

أ- وردت عبارة ﴿لَا رَيْبَ﴾ في أربع عشرة آية، وفي الآيات كلّها جاءت متلوّة بعبارة ﴿فِيهِ﴾، أو بعبارة ﴿فِيهَا﴾؛ كما في قوله تعالى: ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (السجدة: 2).

ب- وصف الكتاب بأنّه هدًى للمتّقين أبلغ من وصفه بأنّ فيه هدًى للمتّقين. وقد وردت كلمة ﴿هدًى﴾ لبيان أحد أوصاف القرآن، في عدّة مواضع، دالّةً على أنّ القرآن كلّه هدًى، كما في قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ﴾ (البقرة: 185).

2- قال تعالى: ﴿قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾ (المائدة: 26).

وضعوا (علامة التعانُق) فوق كلمة ﴿عَلَيْهِمْ﴾، وفوق كلمة ﴿سَنَةً﴾؛ غافلين أو متغافلين عن عدّة حقائق سياقيّة، أبرزها:

أ- لم تُحرَّم الأرض المقدَّسة على بني إسرائيل تأبيدًا؛ بدلالة دخولهم بعد ذلك، حين هزموا أعداءهم في عهد طالوت، ثمّ كان مُلك داود، ثمّ ملك سليمان.

ب- حالة التيه صاحبت حالة التحريم مدّة أربعين سنة.

ج- نائب الظرف الزمانيّ العدديّ لم يتقدّم على الفعل في القرآن أبدًا، بل تأخّر عنه، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾ (البقرة: 51).

3- قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (المائدة: 41).

وضعوا (علامة التعانُق) فوق كلمة ﴿قُلُوبُهُمْ﴾، وفوق كلمة ﴿هَادُوا﴾؛ غافلين أو متغافلين عن عدّة حقائق سياقيّة، أبرزها:

أ- (الواو) في عبارة ﴿وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا﴾ عاطفة، وليست استئنافيّة. والعطف بالواو يقتضي المشاركة في الحكم؛ بمعنى أنّ المسارعين في الكفر فريقان: منافقون، ويهود. فالتقدير المختصر: (لا يحزنك المسارعون في الكفر من المنافقين واليهود).

ب- الوقف قبل (الواو العاطفة) من قبيل (الوقف الحسن)، الذي لا يجوز الابتداء بما بعده؛ فيجب الرجوع إلى ما قبله، والابتداء بما يصحّ الابتداء به، والوصل؛ لاستيفاء المعطوف.

ج- حرف الجرّ (مِن) لبيان الجنس، أي: بيان الفريق الذي ينتمي إليه المسارعون في الكفر؛ أي: (لا يحزنك المسارعون من فريق المنافقين، ولا يحزنك المسارعون من فريق اليهود).

د- تقدير (الواو) استئنافيّةً في عبارة ﴿وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا﴾ يقطع هذه العبارة عمّا قبلها، فلا تحصل المشاركة في موضوع النهي: ﴿لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ﴾؛ فيكون النهي مخصوصًا بما يسبّبه المنافقون فقط، وتكون المسارعة في الكفر مخصوصة بالمنافقين فقط. وهذا خلاف المراد قطعًا؛ لأنّ مشاركة اليهود في ذلك مقصودة قطعًا؛ بدلالة الإطناب في الحديث عن أفعال اليهود، في أربع آيات لاحقة متّصلة بهذه الآية.

هـ- قطع هذه العبارة ﴿وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا﴾ عمّا قبلها لا يمكن تسويغه – ولو بتكلُّف – إلّا لو كانت مطلع آية؛ لأنّ قطع هذه العبارة عمّا قبلها بالاستئناف يجعل التقدير المختصر هكذا: (ومن اليهود سمّاعون)، كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ﴾ (الحجّ: 3).

و- إسناد الكفر إلى الذين هادوا وارد في القرآن، قال تعالى: ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (النساء: 46).

ز- رفع كلمة ﴿سَمَّاعُونَ﴾ على تقدير: (هم سمّاعون)، كما في رفع كلمة ﴿طَوَّافُونَ﴾، على تقدير: (هم طوّافون)، في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ

الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (النور: 58).

ح- عبارة ﴿سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ﴾ تشمل الفريقين: المنافقين واليهود؛ وليست خاصّة باليهود؛ فالمنافقون واليهود بعضهم أولياء بعض؛ قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنْصُرَنَّكُمْ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ (الحشر: 11).

ط- عبارة ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا﴾ ليست عامّة، بل خاصّة بالذين قال تعالى فيهم: ﴿لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ﴾؛ فهؤلاء القوم الآخرون الذين لم يأتوا الرسول ﷺ هم الذين يحرّفون الكلم، وهم الذين يخاطبون السمّاعين من المنافقين واليهود، ويقولون لهم: ﴿إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا﴾.

ي- إسناد الفعل إلى فاعل عامّ – مع عدم شمول بعض أفراد العامّ – وارد في القرآن، كما في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكِرُونَ﴾ (يوسف: 58).

فليس إخوة يوسف كلّهم دخلوا عليه؛ بدلالة قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَازِهِمْ قَالَ ائْتُونِي بِأَخٍ لَكُمْ مِنْ أَبِيكُمْ أَلَا تَرَوْنَ أَنِّي أُوفِي الْكَيْلَ وَأَنَا خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ﴾ (يوسف: 59).

ك- الإسناد إلى غير الفاعل الواقعيّ وارد في القرآن، كما في إسناد فعل (قتل الأنبياء) إلى اليهود المخاطَبين بالقرآن؛ لأنّهم راضون بسلوك منهج أسلافهم؛ قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة: 91).

ثانيًا- الوقف اللازم: قال ابن الجزريّ: «من الأوقاف ما يتأكّد استحبابه؛ لبيان المعنى المقصود، وهو ما لو وُصِل طرفاه، لأوهمَ معنًى غير المراد. وهذا هو الذي اصطلح عليه السجاونديّ: لازم، وعبّر عنه بعضهم بالواجب» (ابن الجزريّ، صفحة 232/1).

وهذه العبارة ليست دقيقة؛ لعدّة أسباب، أبرزها سببان:

1- إذا كان المقصود بطرفي الوقف كلمة الوقف والكلمة التي بعدها فقط؛ فهذا الإيهام المزعوم غير حاصل أصلًا؛ ففي معظم المواضع لا يتمّ أيّ معنًى بالوقف على الطرف الثاني؛ فلا يتحقّق الإيهام المزعوم أصلًا، كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمُ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنعام: 20).

فقد وضعوا علامة الوقف اللازم فوق كلمة ﴿أَبْنَاءَهُمُ﴾. وقد جاءت بعدها كلمة ﴿الَّذِينَ﴾، وواضح أنّ المعنى لا يتمّ أصلًا بالوقف على كلمة ﴿الَّذِينَ﴾؛ لأنّها اسم موصول، لا يتمّ معناه إلّا بذكر صلته؛ فلا يحصل أيّ إيهام أصلًا؛ لأنّ الوقف في هذه الحالة سيكون من قبيل (الوقف القبيح)، وهو غير جائز اختيارًا.

2- إذا كان المقصود بطرفي الوقف كلمة الوقف وما بعدها من كلام يتمّ به المعنى؛ فلا يحصل الإيهام، إذا تنبّه القارئ أو السامع على القرائن السياقيّة؛ فإنّها تكفي لفهم المراد.

ويكفي النظر في بعض الأمثلة؛ لإدراك هذه الحقيقة واضحةً:

أ- قال تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (البقرة: 212).

وضعوا علامة الوقف اللازم فوق كلمة ﴿آمَنُوا﴾؛ زاعمين أنّ الوصل يُوهِم السامع أنّ الكفّار يسخرون من الذين آمنوا، ويسخرون من الذين اتّقوا.

والصواب أنّ القارئ إذا وصل، ثمّ وقف على كلمة ﴿الْقِيَامَةِ﴾؛ فلا وهم أصلًا؛ لأنّ المراد سيكون واضحًا بذكر السياق كاملًا، ولا سيّما أنّ كلمة ﴿فَوْقَهُمْ﴾ قرينة قطعيّة على بيان المراد، وهو أنّ المتّقين فوق الكفّار يوم القيامة.

ولا يمكن للقارئ أن يقف على كلمة ﴿اتَّقَوْا﴾ اختيارًا؛ لأنّه لا يستطيع الابتداء بما بعدها: (فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)؛ لوجود التعلّق اللفظيّ، والتعلّق المعنويّ؛ ولذلك لن يحصل الإيهام أصلًا عند عدم الوقف على كلمة ﴿آمَنُوا﴾؛ لأنّه يستطيع أن يقف على كلمة ﴿الْقِيَامَةِ﴾؛ لأخذ نفَس جديد، عند الحاجة، ويستطيع الوصل إلى آخر الآية، إن كان نفَسُه كافيًا.

فالقارئ يستطيع الوقف على كلمة ﴿آمَنُوا﴾؛ لأخذ نفَس جديد، لا لأنّ عدم الوقف يُوهم معنًى غير المراد؛ فالقرائن السياقيّة كافية لإزالة أيّ وهم ذهنيّ.

ب- قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (المائدة: 73).

وضعوا علامة الوقف اللازم فوق كلمة ﴿ثَلَاثَةٍ﴾؛ زاعمين أنّ الوصل يُوهِم السامع أنّ عبارة ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ هي جزء من مقول قول أهل التثليث.

وليت شعري: كيف يُتصَوَّر أن يجمع أهل التثليث – في قول واحد – عبارتي التثليث والتوحيد معًا؛ فإذا كان أهل التثليث قد وُصِفوا بالكفر بسبب قولهم: ﴿إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾، فكيف يقولون بعدها: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾، وكيف يوصف بالكفر من يُقِرّ بالتوحيد؟!

فإذا وصل القارئ، ثمّ وقف على كلمة ﴿وَاحِدٌ﴾؛ فلا وهم أصلًا؛ لأنّ المعنى سيكون واضحًا بذكر السياق كاملًا. فالمراد أنّ أهل التثليث قد كفروا لأنّهم قالوا بالتثليث؛ ثمّ جاءت الحقيقة القرآنيّة الصريحة المبطِلة لأكذوبة التثليث: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾.

فالقارئ يستطيع الوقف على كلمة ﴿ثَلَاثَةٍ﴾؛ لأخذ نفَس جديد، لا لأنّ عدم الوقف يُوهم معنًى غير المراد؛ فالقرائن السياقيّة كافية لإزالة أيّ وهم ذهنيّ. ويستطيع القارئ أن يقف على كلمة ﴿وَاحِدٌ﴾؛ لأخذ نفَس جديد، بلا أدنى إشكال، أو إيهام.

ج- قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ (الأنعام: 36).

وضعوا علامة الوقف اللازم فوق كلمة ﴿يَسْمَعُونَ﴾؛ زاعمين أنّ الوصل يُوهِم السامع أنّ (الموتى) يستجيبون أيضًا.

والصواب أنّ القارئ إذا وصل، ثمّ وقف على لفظ الجلالة، أو على رأس الآية، فلا وهم أصلًا؛ لأنّ المعنى سيكون واضحًا، بذكر السياق كاملًا. فالمراد أنّ الذين يستجيبون هم الذين يسمعون فقط. أمّا الموتى، فإنّ الله يبعثهم، ثمّ يُرجَعون إليه، بعد البعث من الموت.

وإنّما يحصل الإيهام، إذا وقف القارئ على كلمة ﴿وَالْمَوْتَى﴾، ولم يُكمِل قراءة الآية، وهو وقف ممنوع قطعًا (الحصريّ، 1423هـ/2002م، الصفحات 40-41)، لكنّ (مصحف المدينة) قد خلا من علامة الوقف الممنوع؛ لأنّ الالتزام بوضع علامة للوقف الممنوع يُوجِب وضعها في مواضع كثيرة جدًّا؛ فأيّ قارئ يستطيع أن يُركِّب مقاطع للوقف الممنوع، حين يقف على ما لا يصحّ الوقف عليه؛ ولذلك اكتُفي بدلالة القرائن السياقيّة؛ بدلًا من تكثير مواضع الوقف.

وقد يُقال: إنّ السبب – الذي دعا علماء الوقف إلى وضع علامة الوقف اللازم في هذه المواضع – هو مراعاة حال العامّة، الذين لا يستطيعون الاستعانة بالقرائن السياقيّة لمعرفة المراد؛ ولذلك يمكن أن يقعوا في التوهُّم، إذا قرأوا هذه الآيات بالطريقة التجزيئيّة، التي لا يُراعي القارئُ فيها القرائن السياقيّة، الكاشفة عن المعنى المراد. فالعامّة غالبًا لا يُدرِكون فائدة القرائن السياقيّة، في إزالة الاحتمالات والافتراضات والتوهُّمات.

لكنّ المعروف أنّ (تلاوة القرآن) لا تكون إلّا بعد (تعلُّم التلاوة)، سواء أكان المتعلِّمُ طفلًا صغيرًا، أم شيخًا كبيرًا. والتعلُّم – في باب التلاوة – لا يكون بطريقة (القراءة الفرديّة)، من المصحف، بل يكون بالاستماع والمشافَهة، في المدارس والمساجد والمنازل؛ ولذلك سيُراعي العامّيُّ المتعلِّمُ الوقفَ الصحيحَ؛ حتّى إن لم يُدرِك فائدة القرائن السياقيّة.

* **الإشكال الحقيقيّ:** إنّ الإشكال الحقيقيّ – في هذا المقام – ليس في التوهُّمات الافتراضيّة، التي يزعمون أنّ العامّة يمكن أن يقعوا فيها، إذا لم توضع علامة الوقف اللازم؛ وإنّما هو في التوهُّمات الواقعيّة، التي وقع فيها بعض العلماء، حين صرفتهم بعض الصوارف الدخيلة عن فهم المراد من بعض الآيات؛ فوقعوا في التوهُّم، من حيث لا يشعرون، ولا يقصدون.

لقد تعسّر على بعض العلماء إدراك أثر القرائن السياقيّة؛ بسبب تأثير المناهج الروائيّة، التي استحوذت على أكثر الدراسات القديمة، ولا سيّما كتب التفسير بالمأثور، التي امتلأت بالأكاذيب والأباطيل والخرافات والإسرائيليّات. وكذلك بسبب بعض الخلافات المذهبيّة التي استحوذت على كثير منهم، حتّى صرفتهم عن التدبُّر الصحيح.

ويكفي النظر في الآيات التي تضمّنت قصّة (مراودة امرأة العزيز)؛ لتُدرِك يقينًا أنّ القرائن السياقيّة كافية لإثبات براءة يوسف عليه السلام من مُقارَبة الفاحشة. والعجب كلّ العجب من أولئك المفسّرين – الذين غفلوا أو تغافلوا – عن تلك القرائن القطعيّة؛ فاعتمدوا على

الإسرائيليّات السقيمة العقيمة الأثيمة، التي نسبت إلى يوسف ﷺ ما تعجز الكلمات عن وصف شناعته (الطبريّ، 1422هـ/2001م، الصفحات 82/13–100)، (الواحديّ، 1430هـ، صفحة 72/12).

وقد كان لهذه الإسرائيليّات – ولأقوال المفسّرين المعتمِدين عليها – أثر في تحديد نوع الوقف على كلمة ﴿بِهِ﴾، من قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ (يوسف: 24).

قال الدانيّ: «﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ﴾: كافٍ؛ وقيل: تامّ، على مذهب أبي عبيدة، ومن زعم أنّ الأنبياء – عليهم الصلاة والسلام – معصومون، وقدّر ذلك على التقديم والتأخير، أي: لولا أن رأى برهان ربّه لَهَمَّ بها. وجمهور أهل العلم على خلاف ذلك» (الدانيّ، 1407هـ/1987م، صفحة 325).

والعجيب أنّ لجنة (مصحف المدينة) قد وضعت علامة (صلى) فوق كلمة ﴿بِهِ﴾، وهي تدلّ على أنّ الوصل أولى؛ وفي هذا غفلة – أو تغافل – عمّا تقتضيه القرائن السياقيّة. وأقرب القرائن السياقيّة عبارة: ﴿لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾، وهي تدلّ على امتناع حصول الهمّ، من يوسف ﷺ (الرازيّ، 1401هـ/1981م، الصفحات 118/18–120)، (الأندلسيّ، تفسير البحر المحيط، 1413هـ/1993م، الصفحات 294/5–295)، (الشنقيطيّ، 1426هـ، الصفحات 80/3–81).

وفي رأيي أنّ هذا الموضع أَولى من سائر المواضع بعلامة (الوقف اللازم)؛ لأنّ كثيرًا من المفسّرين قد انخدعوا بالإسرائيليّات السقيمة، في فهم هذه الآية؛ فتأتي علامة الوقف اللازم فوق كلمة ﴿بِهِ﴾؛ لتدلّ على أنّ الهَمّ قد وقع من امرأة العزيز فقط. أمّا يوسف ﷺ، فلم يقع منه أيّ هَمّ بها؛ لأنّه رأى برهان ربّه، كما لو قال قائل: (غَرِقَ الطفلُ لولا أن أنقذه أبوه)؛ فالطفل لم يغرق؛ لأنّ أباه قد أنقذه، ومعلوم أنّ الحرف (لولا) حرف امتناع لوجود (الأندلسيّ، ارتشاف الضرب من لسان العرب، 1418هـ/1998م، صفحة 1904/4)، (المراديّ، 1413هـ/1992م، صفحة 597).

ولتأكيد نفي وقوع الهَمّ من يوسف ﷺ، يكون الأنسب – مع علامة الوقف اللازم – وضع علامة الوقف الممنوع، فوق كلمة ﴿بِهَا﴾؛ لكي يصل القارئُ الجواب بالشرط.

وثمّة مصاحف أخرى، خالفت (مصحف المدينة) هنا، فكانت أقرب إلى الصواب؛ لإدراك أصحابها أنّ علامة (صلى) ليست هي العلامة الصحيحة، في هذا الموضع. ففي (المصحف العُمانيّ)، و(المصحف المعياريّ)، و(مصحف الواضح في التجويد)، و(مصحف معلّم التجويد)، وُضِعت علامة (قلى) فوق كلمة ﴿بِهِ﴾، من هذه الآية؛ للدلالة على أنّ الوقف على هذه الكلمة أولى من الوصل. وفي طبعة (دار مصحف إفريقيا)، من (مصحف الكويت)، وُضِعت علامة (قلى) فوق كلمة ﴿بِهِ﴾؛ للدلالة على أنّ الوقف على هذه الكلمة أولى من الوصل؛ ووضعت علامة (لا) فوق كلمة ﴿بِهَا﴾؛ للدلالة على أنّ الوقف على هذه الكلمة ممنوع. وفي (مصحف بيان التجويد) وُضِعت علامة الوقف اللازم، فوق كلمة ﴿بِهِ﴾؛ لمنع وصل هذه الكلمة بما بعدها.

وثمّة آية أخرى، أرى أنّها أَولى بعلامة الوقف اللازم، ممّا ذكروه، وهي قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران: 7).

فتوضع علامة الوقف اللازم فوق لفظة الجلالة، من قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾. وقد وُضِعت علامة الوقف اللازم فوق (لفظ الجلالة)، في الطبعة الأولى، وفي الطبعة الثانية، من (مصحف مصر)، وكذلك في طبعة (دار مصحف إفريقيا)، من (مصحف الكويت)، وفي (مصحف الشمرليّ)، وفي (المصحف العمانيّ)، وفي (مصحف الواضح في التجويد)، وفي (مصحف معلّم التجويد)، وكذلك في (مصحف أوقاف بغداد)، و(مصحف التوافقات)، و(مصحف الحافظ عثمان)، و(مصحف باكستان)، و(مصحف حسين قوتلو)، وغيرها.

لكنّ لجنة (مصحف المدينة) خالفت هذه المصاحف كلّها قصدًا، لا سهوًا؛ فوضعت علامة (قلى) فوق لفظة الجلالة، بدلًا من علامة الوقف اللازم.

جاء في تقرير الطبعة الأولى، من (مصحف المدينة): «درجوا في سائر المصاحف على وضع رمز الوقف اللازم على لفظ الجلالة في هذه الآية السابعة من سورة آل عمران. وفي ذلك ترجيح لأحد وجهي التفسير في الآية مع إبطال الوجه الآخر، وهذا تحكُّم من غير دليل، إذ إنّ كلا الوجهين صحيح في المعنى، كما سنبيّنه، كما أنّ كلا الوجهين ذهب إليه بعض السلف، ولا تعارُض بينهما.

التأويل في القرآن الكريم يأتي لمعانٍ منها: التفسير؛ كقوله تعالى في سورة يوسف: ﴿نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (يوسف: 36)... ومنها التأويل بمعنى كُنه الشيء وحقيقته وما يؤول إليه؛ كقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ﴾ (الأعراف: 53)... فإن أُريد بالتأويل في آية آل عمران المعنى الأوّل، وصل قوله ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، بما قبله؛ لأنّ الراسخين في العلم يعلمون التفسير... وعلى هذا الوجه: كلمة ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ معطوفة على لفظ الجلالة، وجملة ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ حاليّة منها، وهو وجه صحيح كما ترى. وإن أُريد بالتأويل المعنى الثاني، فالوقف على لفظ الجلالة؛ إذ لا يعلم حقائق الأمور وكُنهها، لا يعلمها على الجليّة، إلّا الله سبحانه وتعالى، وتكون كلمة ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ مبتدأً، خبره جملة ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾... ولمّا كان كلا الوجهين من حيث المعنى معتبرًا، فقد وجدت اللجنة أنّ اللزوم هنا لا يصحّ في الوقف؛ لأنّ فيه إبطالًا لوجه صحيح، فاختارت جواز الوقف على لفظ الجلالة، أو الوصل، مع أولويّة الوقف؛ لأنّ القائلين به – اعتبارًا للمعنى الثاني – أكثر، فوضعت رمز (قلى)» (القارئ، التقرير العلميّ عن مصحف المدينة النبويّة، 1406هـ، الصفحات 54–55).

وليت شعري: أين كانت عقول علماء اللجنة، حين أجمعوا على هذا القول السقيم، وأين كانت عقولهم، وهو يحاولون أن يُقنعوا الناس بهذا التسويغ العقيم؟!

وفي رأيي أنّ أعظم سبب للوقوع في هذه الغفلة هو عدم التنبُّه على الفرق الكبير بين الوحي القرآنيّ والفهم الإنسانيّ؛ فالوحي القرآنيّ من عند الله تعالى؛ فكلّه حقّ، لا ريب فيه. والفهم الإنسانيّ هو فهم المخلوق الضعيف العاجز، الذي يمكن أن يُصيب، ويمكن أن يُخطئ؛ فلا يجوز معاملة قول بعض السلف معاملة الوحي المنزَّل؛ هذا إن افترضنا صحّة القول المنسوب إليهم صحّة قطعيّة، لا ريب فيها، وأنّى لهم إثبات ذلك؟ ويبقى قول بعض السلف من قبيل قول البشر؛ فليس معصومًا من الوقوع في الغفلة.

والقرائن السياقيّة – المقاليّة والمقاميّة – أدلّة قرآنيّة قطعيّة كافية، تُرشِد أصحاب المنهج السليم إلى المراد من الآية، إذا استسلم قارئ القرآن للقرآن، واستمع إلى قرائنه القطعيّة. فلا يُفسَّر القرآن على وفق رأي المفسّر، بل يُفسَّر على وفق مراد الله تعالى؛ فإذا اتّفقت أقوال المفسّرين كلّهم على فهم معيَّن، كان اتّفاقهم دليلًا على صحّة هذا الفهم؛ لكنّهم إذا اختلفوا، فلا يمكن تصحيح أقوالهم المختلفة معًا. فالمرجع هو مراد الله تعالى، لا فهم الإنسان؛ ومراد الله تعالى لا يتّصف بالاختلاف؛ لأنّ الاختلاف صفة نقص، فلا يوصف القرآن بصفة النقص؛ وهذا ما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: 82).

ففي الآية السابعة من سورة آل عمران، وردت كلمة (تَأْوِيل)، في عبارة (تَأْوِيله)، أي: (تأويل المتشابه)؛ فيكون على المفسّر أن يفهم مراد الله تعالى، من هذه الكلمة، لا أن يصحّح الأقوال المختلفة في تفسيرها. فتصحيح أحد القولين المختلفين يستلزم تخطئة القول الآخر؛ ولا يمكن الجمع بين القولين المذكورين في تفسير هذه الآية أبدًا؛ لأنّ كلّ قول منهما يؤدّي إلى خلاف ما يؤدّي إليه القول الآخر؛ بدلالة أنّهم أجازوا أن يعلم الراسخون التأويلَ بمعنى التفسير؛ لكنّهم لم يُجيزوا أن يعلم الراسخون التأويلَ بمعنى كُنه الشيء وحقيقته وما يؤول إليه. فكان واجبًا على علماء لجنة (مصحف المدينة) – قبل تصحيح هذين القولين معًا – أن يسألوا أنفسهم: أيّ قول من هذين القولين موافق لمراد الله تعالى؟

إنّ إجلال العلماء – من السلف والخلف – لا يعني معاملة أقوالهم معاملة الوحي؛ بدلالة أنّهم هم أنفسهم لم يفعلوا ذلك؛ فخالف بعضهم بعضًا، وخطّأ بعضهم بعضًا؛ وليس الداعي إلى هذه التخطئة هو التجريح، بل الداعي إليها هو التنقيح.

قال القرطبيّ: «ومذهب أكثر العلماء أنّ الوقف التامّ في هذه الآية إنّما هو عند قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾، وأنّ ما بعده استئناف كلام آخر، وهو قوله ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾، ورُوي ذلك عن ابن مسعود وأُبيّ بن كعب وابن عبّاس وعائشة. وإنّما رُوي عن مجاهد أنّه نَسَق (الراسخين) على ما قبله، وزعم أنّهم يعلمونه. واحتجّ له بعض أهل اللغة فقال: معناه: والراسخون في العلم يعلمونه قائلين آمنّا، وزعم أنّ موضع (يَقُولُونَ) نصب على الحال. وعامّة أهل اللغة يُنكرونه ويستبعدونه؛ لأنّ العرب لا تُضمِر الفعل والمفعول معًا، ولا تذكر حالًا إلّا مع ظهور الفعل، فإذا لم يظهر فعلٌ، فلا يكون حال؛ ولو جاز ذلك لجاز أن يُقال: عبدُ الله راكبًا، بمعنى: أقبل عبدُ الله راكبًا، وإنّما يجوز ذلك مع ذكر الفعل، كقوله: عبدُ الله يتكلّم يُصلِح بين الناس، فكان (يُصلِح) حالًا له... فكان قول عامّة العلماء – مع مساعدة مذاهب النحويّين له – أَولى من قول مجاهد وحده، وأيضًا فإنّه لا يجوز أن ينفي الله سبحانه شيئًا عن الخلق، ويُثبِته لنفسه، ثمّ يكون له في ذلك شريك. ألا ترى قوله عزّ وجلّ: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ

وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (النمل: 65)، وقوله: ﴿لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ﴾ (الأعراف: 187)، وقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: 88)، فكان هذا كلّه ممّا استأثر الله سبحانه بعلمه، لا يَشرَكُه فيه غيرُه. وكذلك قوله تبارك وتعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾. ولو كانت الواو في قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ للنسق لم يكن لقوله: ﴿كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ فائدة» (القرطبيّ، 1427هـ/2006م، الصفحات 5/26-27).

ولو أُخِذ بكلّ قول – مع إهمال القرائن السياقيّة – لالتبس الحقّ بالباطل، ولما بقيت آية إلّا وقال فيها المختلفون ما يوافق أفهامهم، أو ما يُرضي أهواءهم.

وأمثلة (وقف التعسُّف) من أوضح الأمثلة دلالةً على ما أُصيب به بعضهم من التكلُّف والتعسُّف والتمحُّل؛ بسبب الغفلة عن القرائن السياقيّة، أو بسبب التغافُل عنها.

قال ابن الجزريّ: «ليس كلّ ما يتعسّفه بعض المعربين، أو يتكلّفه بعض القُرّاء، أو يتأوّله بعض أهل الأهواء ممّا يقتضي وقفًا وابتداءً، ينبغي أن يُتعمَّد الوقف عليه، بل ينبغي تحرّي المعنى الأتمّ، والوقف الأوجه، وذلك نحو الوقف على ﴿وَارْحَمْنَا أَنْتَ﴾، والابتداء ﴿مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا﴾ (البقرة: 286)، على معنى النداء... ومن ذلك تعسُّف بعضهم، إذ وقف على ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ﴾، ويبتدئ ﴿اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (التكوير: 29)، ويُبقي ﴿يَشَاءَ﴾ بغير فاعل؛ فإنّ ذلك وما أشبهه تمحُّل وتحريف للكلم عن مواضعه، يُعرَف أكثره بالسباق والسياق» (ابن الجزريّ، الصفحات 1/231-232).

الخاتمة

أقترح الاستغناء عن علامات الوقف المختلفة، بعلامة وقف واحدة فقط، توضع في الموضع الذي يكون الوقف فيه صحيحًا، ويكون الابتداء بما بعده صحيحًا. فيُستغنى بهذه العلامة الموحَّدة عن العلامات الثلاث: (قلى)، (ج)، (صلى). ويُستغنى بهذه العلامة الموحَّدة عن علامة (وقف التعانُق)؛ فتوضع في الموضع الصحيح فقط، بحيث يصحّ الابتداء بما بعده.

ويُستغنى بهذه العلامة الموحَّدة عن علامة (الوقف اللازم) أيضًا، بشرط التزام القارئ بالوقف على الكلمات التي توضع فوقها علامة الوقف الموحَّدة؛ فالمهمّ أن يقف القارئ على الموضع الصحيح، بصرف النظر عن نوع الوقف؛ فلا يجوز الوقف اختيارًا على أيّ كلمة لم توضع فوقها علامة الوقف الموحَّدة.

وليست الدعوة إلى توحيد علامات الوقف – بعلامة واحدة – أمرًا جديدًا؛ ففي (المصاحف المغاربيّة)، استُعمِلت علامة وقف واحدة موحَّدة، بهيأة (صاد ناقصة)، أو بهيأة (صاد كاملة)، مأخوذة من كلمة (صَهْ)، بمعنى (اسكُتْ). وقد وُضِعت هذه العلامة الموحَّدة فوق كلمة الوقف، حتّى لو كانت رأس آية، بصرف النظر عن نوع الوقف.

وبصرف النظر عن اختلاف المصاحف المشارقيّة والمغاربيّة، في بعض مواضع الوقف؛ فإنّ الدعوة – إلى توحيد علامات الوقف واجبة قطعًا؛ من أجل التيسير على القرّاء عمومًا، ولا سيّما من المبتدئين؛ وكذلك من أجل تجنُّب آثار الاختلاف بين علماء الوقف. فإذا وقف القارئ اختيارًا؛ فليس مهمًّا أن يعرف نوع الوقف، على وفق مذاهب العلماء المختلفة، بل المهمّ أن يقف على الموضع الصحيح؛ لتجديد النفَس، ولتوضيح المعنى المراد.

ويكفي أن نتذكّر أنّ اختلاف علامات الوقف – في (مصحف المدينة) مثلًا – لم يكن مبنيًّا على منهج دقيق مطّرد، وأنّ تحقيق الاطّراد فيه قد تعسَّر على اللجنة طَوال أربعين سنة.

فيجب تحرّي الدقّة في تحديد مواضع الوقف الصحيح، التي تضمن تحقيق أمرين مهمّين: تجديد النفَس، وتوضيح المعنى؛ بالوقف على الموضع الصحيح فقط.

فإذا وقف القارئ اضطرارًا، على موضع غير صحيح، فإنّه يُعيد القراءة، أو يبتدئ من موضع مناسب؛ ليحقّق الوقف الصحيح، بمراعاة مواضع علامة الوقف الموحَّدة.

والعجب من قارئ، يترك موضع الوقف الجائز، ثقةً بطول نفَسه، ثمّ يخونه نفَسُه، فيقف وقفًا قبيحًا. وقد كان الأَولى أن ينتفع بموضع الوقف الجائز؛ ليجدّد نفسه، فيتمكّن من بلوغ الموضع الجائز التالي، فلا يضطرّ إلى الوقف القبيح إلّا لعارض.

المصادر والمراجع

ابن الجزريّ. (بلا تاريخ). النشر في القراءات العشر . (تصحيح عليّ محمّد الضبّاع). بيروت: دار الكتب العلميّة.
ابن عاشور. (1984م). تفسير التحرير والتنوير. تونس: الدار التونسيّة.
العماديّ، أبو السعود. (بلا تاريخ). إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم. بيروت: دار إحياء التراث العربيّ.
النحّاس، أبو جعفر. (1413هـ/1992م). القطع والائتناف (الطبعة الأولى). (تحقيق عبد الرحمن المطروديّ). الرياض: دار عالم الكتب.
الأندلسيّ، أبو حيّان. (1413هـ/1993م). تفسير البحر المحيط (الطبعة الأولى). بيروت: دار الكتب العلميّة.
الأندلسيّ، أبو حيّان. (1418هـ/1998م). ارتشاف الضرب من لسان العرب (الطبعة الأولى). (تحقيق رجب عثمان). القاهرة: مكتبة الخانجيّ.
الطويل، أحمد محمّد. (1420هـ/1990م). فنّ الترتيل وعلومه (الطبعة الأولى). مجمع فهد: المدينة المنوّرة.
البقاعيّ. (بلا تاريخ). نظم الدرر في تناسب الآيات والسور. القاهرة: دار الكتاب الإسلاميّ.
الحصريّ. (1423هـ/2002م). معالم الاهتداء إلى معرفة الوقوف والابتداء (الطبعة الأولى). القاهرة: مكتبة السنّة.
الدانيّ. (1407هـ/1987م). المكتفى في الوقف والابتدا (الطبعة الثانية). (تحقيق يوسف عبد الرحمن المرعشليّ). بيروت: مؤسّسة الرسالة.
الزمخشريّ. (1410هـ/1989م). القسطاس في علم العروض (الطبعة الثانية المجدّدة). (تحقيق فخر الدين قباوة). بيروت: مكتبة المعارف.
الشنقيطيّ. (1426هـ). أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (الطبعة الأولى). مكّة المكرّمة: دار عالم الفوائد.
الطبريّ. (1422هـ/2001م). جامع البيان عن تأويل آي القرآن (الطبعة الأولى). (تحقيق عبد الله التركيّ). الجيزة: دار هجر.
الرازيّ، الفخر. (1401هـ/1981م). التفسير الكبير (الطبعة الأولى). بيروت: دار الفكر.
القرطبيّ. (1427هـ/2006م). الجامع لأحكام القرآن (الطبعة الأولى). (تحقيق عبد الله التركيّ). بيروت: مؤسّسة الرسالة.
المراديّ. (1413هـ/1992م). الجنى الداني في حروف المعاني (الطبعة الأولى). (تحقيق فخر الدين قباوة، محمّد نديم فاضل). بيروت: دار الكتب العلميّة.
الواحديّ. (1430هـ). التفسير البسيط (الطبعة الأولى). الرياض: جامعة محمّد بن سعود.
القرش، جمال. (1423هـ). زاد المقرئين أثناء تلاوة الكتاب المبين (الطبعة الثانية). طنطا: دار الضياء.
الجريسيّ، خالد. (1422هـ/2001م). معلّم التجويد (الطبعة الأولى). الرياض.
قطب، سيّد. (1423هـ/2003م). في ظلال القرآن (الطبعة الثانية والثلاثون). بيروت: دار الشروق.
القارئ، عبد العزيز. (1406هـ). التقرير العلميّ عن مصحف المدينة النبويّة. المدينة المنوّرة: مجمع فهد.
القارئ، عبد العزيز. (1414هـ). التجويد الميسّر (الطبعة التاسعة). المدينة المنوّرة: مكتبة الدار.
القاضي، عبد الفتّاح. (بلا تاريخ). تاريخ المصحف الشريف. مصر: مكتبة الجنديّ.
المرصفيّ، عبد الفتّاح. (بلا تاريخ). هداية القاري إلى تجويد كلام الباري (الطبعة الثانية). المدينة المنوّرة: مكتبة طيبة.
نصر، عطيّة قابل. (1414هـ/1994م). غاية المريد في علم التجويد (الطبعة الرابعة). القاهرة.
الغول، محمّد شحادة. (1423هـ/2000م). بغية عباد الرحمن لتحقيق تجويد القرآن (الطبعة الثامنة). الدمّام – الجيزة: دار ابن القيّم – دار ابن عفّان.
معبد، محمّد أحمد. (بلا تاريخ). الملخّص المفيد في علم التجويد. دار السلام .
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة. (1427هـ/2006م). الموسوعة الفقهيّة (الطبعة الأولى). الكويت.

Sources and References

Ibn al-Jazari. (undated). Publication in the Ten Readings. (Edited by Ali Muhammad al-Dabba'). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
Ibn Ashur. (1984). Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir. Tunis: Dar al-Tunisiyyah.
Al-Amadi, Abu al-Saud. (undated). Guidance of the Sound Mind to the Merits of the Holy Quran. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
Al-Nahhas, Abu Jaafar. (1413AH/ 1992AD). Al-Qat' wa al-It'tifaq (first edition). (Edited by Abdul Rahman al-Matroudi). Riyadh: Dar Alam al-Kutub.
Al-Andalusi, Abu Hayyan. (1413AH/ 1993AD). Tafsir al-Bahr al-Muhit (first edition). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
Al-Andalusi, Abu Hayyan. (1418AH/ 1998AD). Irtishāb al-Darb min Lisan al-Arab (first edition). (Edited by Rajab Othman). Cairo: Maktaba al-Khanji.
Al-Tawil, Ahmad Muhammad. (1420AH/ 1990AD). The Art of Recitation and its Sciences (First Edition). Fahd Complex: Medina.
Al-Baqa'i. (No date). Nazm Al-Durar fi Tansab Al-Ayat wa Al-Sur. Cairo: Dar Al-Kitab Al-Islami.
Al-Husri. (1423AH/ 2002AD). Signs of Guidance to Knowing Stopping and Starting (First Edition). Cairo: Sunnah Library.
Al-Dani. (1407AH/ 1987AD). Al-Muktafa fi Al-Waqf wa Al-Ibtida (Second Edition). (Edited by Youssef Abdul Rahman Al-Mar'ashli). Beirut: Al-Risalah Foundation.
Al-Zamakhshari. (1410AH/ 1989AD). Al-Qistas fi Ilm Al-Prosody (Second Edition, Updated). (Edited by Fakhr Al-Din Qabawa). Beirut: Maktabat Al-Ma'arif.
Al-Shanqiti. (1426AH). Adwaa Al-Bayan fi Idah Al-Qur'an bi Al-Qur'an (First Edition). Mecca: Dar Alam Al-Fawa'id.
Al-Tabari. (1422AH/ 2001AD). Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ayat al-Qur'an (first edition). (Edited by Abdullah al-Turki). Giza: Dar Hijr.
Al-Razi, al-Fakhr. (1401AH/ 1981AD). Al-Tafsir al-Kabir (first edition). Beirut: Dar al-Fikr.
Al-Qurtubi. (1427AH/ 2006AD). Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an (first edition). (Edited by Abdullah al-Turki). Beirut: Al-Risalah Foundation.
Al-Muradi. (1413AH/ 1992AD). Al-Jana al-Dani fi Huruf al-Ma'ani (first edition). (Edited by Fakhr al-Din Qabawa, Muhammad Nadim Fadil). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
Al-Wahidi. (1430AH). Al-Tafsir al-Basit (first edition). Riyadh: Muhammad bin Saud University.
Al-Qurashi, Jamal. (1423AH). Zad al-Muqri'in during the recitation of the clear book (second edition). Tanta: Dar Al-Diaa.
Al-Jarisi, Khalid. (1422AH/ 2001AD). Tajweed Teacher (First Edition). Riyadh.
Qutb, Sayyid. (1423AH/ 2003AD). In the Shade of the Qur'an (Thirty-Second Edition). Beirut: Dar Al-Shorouk.
Al-Qari, Abdul Aziz. (1406AH). Scientific Report on the Mushaf of Madinah. Madinah: Fahd Complex.
Al-Qari, Abdul Aziz. (1414AH). Tajweed Facilitation (Ninth Edition). Madinah: Dar Library.
Al-Qadi, Abdul Fattah. (No date). History of the Holy Qur'an. Egypt: Al-Jundi Library.
Al-Marsafi, Abdul Fattah. (No date). Guidance of the Reader to Tajweed of the Words of the Creator (Second Edition). Madinah: Taiba Library.
Nasr, Atiya Qabil. (1414AH/ 1994AD). The Goal of the Disciple in the Science of Tajweed (Fourth Edition). Cairo.
Al-Ghoul, Muhammad Shahada. (1423AH/ 200AD). The Goal of the Servants of the Most Gracious to Achieve the Tajweed of the Qur'an (Eighth Edition). Dammam - Giza: Dar Ibn al-Qayyim - Dar Ibn Affan.
Ma'bad, Muhammad Ahmad. (No Date). The Useful Summary in the Science of Tajweed. Dar al-Salam.
Ministry of Endowments and Islamic Affairs. (1427AH/ 2006AD). The Encyclopedia of Jurisprudence (First Edition). Kuwait.

آلية إتصال الوحي القرآني الآية واحد وخمسون من سورة الشورى انموذجاً

أ.م. د, شيماء مهدي زنكنة

Shrdah57@gmail.com

الجامعة المستنصرية ، كلية التربية، قسم علوم القرآن الكريم

الملخص:

الحمد الله على ما أنعم وله الشكر بما ألهم والثناء بما قدم من عموم نِعَّم ابتدأها وسبوغ الأء أسداها وتمام مِننٍ والاها, والصلاة والسلام على خير الخلق محمد وعلى آله الطاهرين.

اما بعد:

فمفردة الوحي من المفردات المهمة التي تناولها علماء علوم القرآن والتفسير بالبحث والدراسة العميقة من أجل الوقوف على معانيها ومداليلها اولاً, ثم معرفة الدور الكبير لهذه المفردة وصيغها المتنوعة في فهم المراد الالهي, وقد هدفت الدراسة إلى بيان ماهية وشكل وظروف عملية الاتصال بين السماء والارض بواسطة الوحي, وقد اعتمدت الباحثة في دراستها على المنهج الاستقرائي والمنهج التحليلي, وكان من ابرز نتائج البحث:

1- ان الوحي روح النص القرآني فبدون تلك الروح لا وجود للقرآن تنزيلاً ولغةً وصوتاً.

2- الوحي مرتبط بتنزيل النص القرآني من السماء الى الارض بل لهُ قيمة مركزية في عملية الاتصال لأن عدم وجود وحي يعني فقدان حلقة الوصل الوحيدة مع الله.

3- اعتبار الوحي أول واهم اعجاز الهي على صلة مباشرة بالانسان.

وقد اقتضى البحث ان يكون موزعاً على مقدمة واربعة مباحث:

المبحث الاول: التعريف بالوحي.

المبحث الثاني: حقيقة الوحي وحقيقة حصولهِ.

المبحث الثالث: امكان وقوع الوحي.

المبحث الرابع: ماهية آلية الاتصال

ونسأله تعالى ان يكون هذا المجهود خالصاً لوجهه الكريم, وان يجعلني في عِداد من ينضون تحت لواء الفرقان والصلاة والسلام على ابي الزهراء محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين.

الكلمات المفتاحية:آلية، أتصال، الوحي

Quranic revelation communication mechanism Verse fifty-one of Surat Al-Shura is a model

SHAYMAA MAHDI ZANGNA

Al-Mustansiriya University - College of Education - Department of Holy Quran Sciences

Abstract

Praise be to God for what He has bestowed, and to Him is thanksgiving for what He has inspired, and praise for what He has presented of all the blessings He has begun, and the fullness of the blessings He has bestowed, and the completion of those who have endowed them, and prayers and peace be upon the best of all creation and his pure family.

As for after:

The word “revelation” is one of the important words that scholars of Qur’anic sciences and interpretation have dealt with with deep research and study in order to find out its meanings and

connotations first, and then to know the great role of this word and its various forms in understanding the divine purpose. The study aimed to explain the nature, form and circumstances of the process of communication between heaven and earth through revelation. In her study, the researcher relied on the inductive and analytical approaches, and the most prominent results of the research were:

1- Revelation is the spirit of the Qur'anic text. Without that spirit, the Qur'an would not exist in revelation, language, or sound.

2- Revelation is linked to the downloading of the Qur'anic text from heaven to earth. Rather, it has a central value in the communication process because the lack of revelation means losing the only link with God.

3- Considering revelation as the first and most important divine miracle directly related to man.

The research required that it be divided into an introduction and five sections:

The first topic: Definition of revelation.

The second topic: the reality of revelation and the reality of its occurrence.

The third topic: the possibility of revelation.

The fourth topic: sections of revelation.

The fifth topic: what is the communication mechanism

And we ask Him, the Almighty, that this effort be pure for His honorable face, and that He place me among those who unite under the banner of Al-Furqan, and prayers and peace be upon Abi Al-Zahraa Muhammad and his good and pure family.

Keywords: (mechanism, communication, revelation)

المبحث الأول: التعريف بالوحي

اولاً: الوحي لغةً

قال الازهري: (يقال وحيت الى فلان أحي اليه وحياً, وأوحيت اليه أوحي إيحاء، اذا اشرت اليه وأومأت) (الازهري، 2001، صفحة 296/5)

وفي الصحاح للجوهري: (الوحي: الكتاب، وجمعهُ وحيٌ... والوَحيُ ايضاً: الاشارة، والكتابة، والإلهام والكلام الخفي، وكل ما القيته إلى غيرك، يقال: وحيتُ اليه الكلام وأوحيتُ، وهو ان تكلّمهُ بكلام تخفيه...) (الجوهري، 1994، صفحة 2519/6)

وقال ابن فارس: (الواو والحاء والحرف المعتل، أصل يدل على إلقاء علم في خفاء أو غيره الى غيرك، فالوحي: الإشارة، والوحي الكتاب والرسالة، وكل ما القيتهُ إلى غيرك حتى علمهُ فهو وحي كيف كان) (ابن فارس ، 1979، صفحة 92/6)

(وأصل الوحي الاشارة السريعة لتضمن السرعة قيل امر وحي) (الاصفهاني،، 1992، صفحة 538)

مما تقدم يتضح ان معنى الوحي في اللغة هو الإعلام الخفي السريع.

ثانياً: الوحي اصطلاحاً

اختلف العلماء والمفسرون في تعريف ظاهرة الوحي:

فعرفهُ الشيخ الطوسي بقولهِ: (هو البيان الذي ليس بإيضاح، نحو الإشارة والدلالة، لأن كلام الملك كان للنبي على هذا الوجه) (الطوسي، 2002، صفحة 142/4)

وعرفهُ محمد رشيد رضا بقولهِ: (هو ما انزلهُ تعالى على أنبيائه وعرفهم به من أنباء الغيب والشرائع والحكم، ومنهم من اعطاه كتاباً، أي: تشريعاً يُكتب، ومنهم من لم يعطهِ) (القلموني، 1985، صفحة 44)

في حين يرى السيد الطباطبائي ان الوحي: (هو نوع تعليم إلهيّ لنبيه) (الطباطبائي، 2006، صفحة 76/5)

وعرفهُ الشيخ الزرقاني بقولهِ: (ان يعلم الله تعالى من اصطفاهُ من عبادهِ، كل ما اراد اطلاعهِ عليه من ألوان الهداية والعلم، ولكن بطريقة سرية خفية غير معتادة للبشر) (الزرقاني، 1995، صفحة 79/1)

ويبدو ان ظاهرة الوحي في حقيقتها هي عملية إرسال واستقبال في وقت واحد، إرسال بواسطة الملك المؤتمن، وإستقبال من قبل الشخص الموحى اليه (الصغير، 2000، صفحة 21)

فنخلص: ان الوحي بالمعنى الاصطلاحي لا يخرج عن حد المعنى اللغوي، والفارق بينهما هو الفارقُ بين العام والخاص.

المبحث الثاني: حقيقة الوحي وحقيقة حصولهِ

الوحي في حقيقته إدراك خاص مختلف عن سائر الادراكات البشرية المشتركة بين افراد البشر كافة، والمتحصلة عن طريق الحس أو العقل أو الغريزة أو الوجدان، يُوجدهُ الله تعالى في انبيائهِ عليهم السلام ايجاداً لا يعتريه لبس ولا شك ولا خطأ، ولا يحتاجون فيه الى إعمال نظر، أو توسل أو دليل، أو إقامة برهان، كما هو شأن الادراكات البشرية، قال تعالى: ﴿**نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝ عَلَىٰ قَلْبِكَ**﴾ (سورة الشعراء: الآيتان 193– 194)، فالنبي (ﷺ) يتلقى الوحي الالهي بنفسه الشريفة من غير توسط الحواس الظاهرة، فيسمع ويرى من غير واسطة السمع والبصر الماديين والا لكان من الممكن ان يسمع ويرى غيرهُ من الناس، ما سمعهُ ورأه بالوحي، ولما كان الوحي حينها من مختصات مقام النبوة (الطباطبائي، القرآن في الاسلام، 2016، صفحة 112) (معرفة، 2009، صفحة 90/1)

فالوحي هو نوع من انواع العلم الحضوري يمتاز بالعصمة الشعور الرمزي الخارق للعادة الذي لا يُغلب، الخفي عن الحواس، الرافع للاختلافات الاجتماعية، القوة التي يتميز بها الانبياء عن غيرهم، وهو يختلف عن النبوغ، العقل العملي الفكري المتعارف لدى الناس، فهو من الكشف والشهود وانهُ لا يصل اليه أحد غير أهل العصمة بشكل مستقل (الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، 2006، صفحة 79/5، 233/2)

وبعد التعرف على ظاهرة الوحي وحقيقته، هناك امر لا نستطيع ادراكه في ظاهرة الوحي، وان كنا نعتبرهُ واقعاً حقاً، ونؤمن به ايماناً صادقاً، وهو كيف يقع هذا الاتصال الروحي؟ والسبب في ذلك: ان الوحي ليس من سنخ عالم المادّة والمادّيات، لكي نستطيع إدراك كنهه أو تحديد كيفية حصولهِ، وكل ما باستطاعتنا إنَّما هو التعبير عنه على نحو التشبيه والاستعارة أو المجاز والكناية، فهو مما يُدرك ولا يُوصف (معرفة، 2012، صفحة 29/1)

فالوحي ظاهرة روحية يُدركها من يصلح لها، ولا يستطيع غيره ان يصفها وصفاً بالكُنه، ما عدا التعبير عنها بالآثار والعوارض هذا فحسب، وكذلك التعبير بنزول الوحي هو تعبير مجازي، وليس سوى إشراقة وافاضة قدسية ملكوتية يجدها النبي (ﷺ) حاضرة نفسه، ملقاهُ عليه من خارج روحهِ (الطباطبائي، 2016، صفحة 112) (معرفة، 2009، صفحة 90/1) (معرفة، 2012، صفحة 29/1)

المبحث الثالث: إمكان وقوع الوحي

وفيه مسألتان:

المسألة الاولى: إمكان الوحي

الإمكان العام: هو سلب ضرورة واحدة عن الطرف المقابل مع السكوت عن الطرف الموافق (المظفر، 2011، صفحة 172)

فالوحي ممكن الوجود، أي انه ليس ممتنعاً في ذاته، وان من يحمل عقيدة الايمان فهو متيقن أن الوحي ممكن واقع، والا لا معنى للإيمان والتوحيد ومجمل العقائد الغيبية التي مصدرها الوحي لا غير

فالوحي هو التواصل الإلهي مع النبي من أجل ايصال التعاليم والارشادات الالهية الى الناس، أو هو إعلام الله لأنبيائه ما يريد إبلاغه اليهم من الشرائع، وهذا المعنى من الوحي يفرضهُ العقل ولا يراه ممتنعاً.

ويمكن ان نُقيم عدة أدلة على إمكان الوحي عقلاً منها:

1– قاعدة اللطف المعروفة: فان الله تعالى من باب اللطف بعبادهِ لابد ان يبعث رسولاً ينقذهم من الضلال ويشرع لهم احكاماً توصلهم الى الهداية والكمال، فالعقل يهتدي بالشريعة ولا يمكنهُ ان يستغني عن الشريعة التي مصدرها الوحي، فالعقل والوحي يكمل أحدهما الأخر (هاشم، 2022، صفحة 60)

2– لا شك ان الله الهم بعض مخلوقاته من غير الانسان مع انها اقل شأناً منه، مثل النحل وغيرهِ، ونتيجة لهذا الالهام تقوم بعمل منظم ودقيق وعجيب بحيث يجزم العقل ان ذلك لا يمكن الا ان يكون الله تعالى هو الملهم له، ومن هنا ما المانع ان يلهم الله احد خلقهِ من الانسان بهدف هداية البشر ووصولهم لكمالهم.

3- الوحي ممكن في ذاته وغير ممتنع بدليل وجود الحدس عند الانسان والمعرفة المباشرة في حياتهِ، فأن كثيراً من الناس يملكون حاسة الحدس ويتعرفون على قضايا، لا عن طريق الحس بل عن طريق الحدس والخطاب الداخلي الروحي، كما هو الحال عند كثير من العرفاء.

4- ما دام البحث في الإمكان العام وهو يعني سلب ضرورة الامتناع فهذا الامتناع يكفي في دفعهِ كلام الله وقدرته فإن الدليل والبرهان كما يفرض وجود الله و وحدانيتهِ، يفرض ايضاً صفاته ومنها الكلام والقدرة، فهو قادر على التكلم مع من يشاء كما انه قادر على الإتصال بالإنسان من غير طريق الكلام (القطان، 2000، صفحة 28) (هاشم، 2022، صفحة 60)

وبناءً على ما تقدم: فالوحي ممكن عقلاً وليس في نزولهِ على النبي ما يدعو الى العجب، ولذا أنكر الله على العقلاء هذا في قوله: ﴿**أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنذِرِ ٱلنَّاسَ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ ۗ قَالَ ٱلْكَٰفِرُونَ إِنَّ هَٰذَا لَسَٰحِرٌ مُّبِينٌ**﴾ (سورة يونس: الآية 2).

المسألة الثانية: وقوع الوحي في الخارج

بعد أن اثبتنا إمكان الوحي عقلاً، فإن أدلة وقوعهِ خارجاً كثيرة منها:

اولاً: الادلة النقلية، من القرآن قال تعالى: ﴿**وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ**﴾ (سورة النجم: الآية 3).

وقوله تعالى: ﴿**وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ**﴾ (سورة الانبياء: الآية 25).

وقوله تعالى: ﴿**ذَٰلِكَ مِمَّآ أَوْحَىٰٓ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ ٱلْحِكْمَةِ ۗ**﴾ (سورة الاسراء: الآية 39).

وقوله تعالى: ﴿**۞إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ**﴾ (سورة النساء: الآية 163).

ثانياً: تواتر الروايات بوجود الوحي، فقد شاهد الوحي معاصروه، ونُقِلَ بالتواتر بما يفيد العلم القطعي إلى الاجيال اللاحقة جيلاً بعد أخر، ومن هذهِ الروايات، ان الحارث بن هشام سأل النبي محمد (ﷺ): كيف يأتيك الوحي؟ فقال: احياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس (البخاري، 1993، صفحة 80/4) (المازنداني، 1956، صفحة 41/1)

ثالثاً: الادلة العقلية

نفس الدليل العقلي الذي دل على إمكان الوحي بقاعدة اللطف يقتضي وقوعهِ خارجاً، فإن لطف الله تعالى على حد الامكان مالم يتحقق لطفه في الخارج من خلال الإتصال بالنبي وأخبارهِ بما يفيد الانسان في سُلّم تدرجهِ وكماله، فلطف الله يكتمل بالوحي خارجاً(هاشم، 2022، صفحة 62)

المبحث الرابع: ماهية آلية الإتصال

تعتبر الآية واحد وخمسون من سورة الشورى هي الآية الوحيدة في النص القرآني التي توضح ماهية وشكل وظروف عملية الإتصال بين السماء والارض بواسطة الوحي، قال تعالى: ﴿**۞وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ**﴾ (سورة الشوري: الآية 51).

وَرَدَ في الآية الكريمة ثلاث مسارات، والتي تسمى (آلية الإتصال) وهي تشمل على فعل، حدث وتوجيهات ونوعية واطراف الإتصال على النحو الاتي:

اولاً: الفعل الحدث، هو نقل الرسالة عمودياً من السماء الى الارض، أي من الله الى المكلفين برسالة النبوة، وهذا الفعل يسمى العملية التعليمية كمسؤولية من جانب الوحي، وذلك بتكليف وأمر آلهي يهدف الى توجيه جميع الانبياء والرسل بحسب الادوار التي أوكلت اليهم(البحيصي، 2021، صفحة 200)

ثانياً: التوجيهات الثلاثة في الآية هي: " وحياً " أو " من وراء حجاب " أو " يرسل رسولاً " تسمى هذه التوجيهات " آلية الاتصال " لأن كل عملية اتصال عمودية لها ظروفها وخصوصيتها.

ثالثاً: نوعية وأطراف " الإتصال ", والمقصود ان تكون رؤيا في المنام أو رؤية في اليقظة، أو من خلال القذف في القلب (الإلقاء) أو الحديث وجهاً لوجه بشكل مباشرة، أما بخصوص أطراف الإتصال، فيقصد بها إتصال الوحي مع البشر أو مع غير البشر(البحيصي، 2021، صفحة 201)

وسأوضح التوجيهات الثلاثة " وحياً " أو " من وراء حجاب " أو " يرسل رسولاً " (آلية الاتصال) على النحو التالي:

اولاً: " وحياً " ذكرت مادة الوحي بجميع مشتقاتها اللغوية في سبعين آية من القرآن الكريم، منها ثلاث وستون آية مكية وسبع آيات مدنية، أما بالنسبة لكلمة " وحياً " كما وردت في الآية واحد وخمسين من سورة الشورى فهي واحدة من طرائق إتصال الوحي، وهو يأتي على عدة أوجه، أبرزها الإلهام والقذف في القلب، والرؤيا في المنام، وتارة يكون مسموعاً بالصوت فقط أو مسموعاً ومشاهداً في آن واحد، ما يعني انه قد يسمع في اليقظة فقط من دون رؤيته، أو يرى ويُسمع في اليقظة، أو يسمع في المنام من دون رؤيته، أو يرى ويسمع في المنام على حَد سواء(البحيصي، 2021، صفحة 203)

ولله درُّ الزمخشري إذ قال في تفسير قوله تعالى: ﴿۞**وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا**﴾ (سورة الشورى: الآية 51)، أن الوحي هو الإلهام والقذف في القلب، أو المنام كما أوحى الى أم موسى وإلى إبراهيم (عليه السلام) في ذبح ولدهِ، وعن مجاهد قال: أوحى الله الزبور إلى داود (عليه السلام) في صدرهِ) (الزمخشري، 2009، صفحة 983/24) (الفراء، 2000، صفحة 200/7) (ابن كثير، 1999، صفحة 294/12)

فالإيحاء في المنام كما حدث مع أم موسى ومع إبراهيم (عليه السلام) يقع ضمن الوجه الاول في الآية، أي: " يكلمه الله وحياً " أي ان الإيحاء في المنام عبر الرؤيا لا يكون من وراء حجاب ولا يكون عبر إرسال رسول، وهذا وجه الاختلاف بين طرائق الإيحاء (البحيصي، 2021، صفحة 205)

وقد لَخصَ محمد حسين الذهبي طرائق الوحي بشكل عام في القرآن الكريم على النحو التالي(الذهبي، 1986، صفحة 908) (مرتضى، 2021، صفحة 187) (هاشم، 2022، صفحة 65)

1- منه ما يكون مناماً، وذلك بان يرى النبي محمد (ﷺ) رؤيا في منامه فتتحقق بعدها في اليقظة كما رآها في نومه تماماً، ولقد تحدث القرآن عن ذلك عندما رأى (ﷺ) انهُ دخل مكة فاتحاً فقد أخبر بذلك وصدقهُ القرآن والواقع، قال تعالى: ﴿**لَّقَدۡ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءۡيَا بِٱلۡحَقِّۖ لَتَدۡخُلُنَّ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمۡ ..... فَتۡحٗا قَرِيبٗا**﴾ (سورة الفتح: الآية 27).

2- ومنهُ ما يكون إلهاماً يلقيه الله في قلب نبيه (ﷺ) (النفخ في الروع)، قال تعالى: ﴿**إِنَّا سَنُلۡقِي عَلَيۡكَ قَوۡلٗا ثَقِيلًا**﴾ (سورة المزمل: الآية 5).

3- منهُ ما يكون تكليماً من الله لنبيه (ﷺ) بكلام يسمعهُ ويدرك معناه مع يقينه بانهُ كلام الله وليس كلام احد سواه.

4- ومنهُ ما يكون بواسطة أمين الوحي (جبرائيل) (عليه السلام)، قال تعالى: ﴿۞**إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ كَمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ نُوحٖ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعۡدِهِۦۚ .....وَءَاتَيۡنَا دَاوُۥدَ زَبُورٗا**﴾ (سورة النساء: الآية 163).

ثانياً: " من وراء حجاب "

يعتبر هذا الإتصال الإلهي مع الانبياء والرسل من أقل الانواع وقوعاً في النص القرآني، وهو إتصال مباشر مع الله لكن من دون رؤيته، وقد تحقق هذا الإتصال المباشر بالكلام مع الله للنبي محمد (ﷺ) والنبي موسى فقط،

فعندما نتحدث عن عملية الإتصال " من وراء حجاب "

فنحن بالضرورة نقصد إتصالاً سمعياً أو غيبياً،

وقد يكون في جزء منه قذف في القلب في حالة اليقظة، لكنهُ حتماً ليس إتصالاً مرئياً مع الاله، بل من معجزات الاله ومخلوقاته (البحيصي، 2021، صفحة 204)

ثالثاً: " يرسل رسولاً "

في قوله تعالى: (رسل رسولا)، علينا ان نفرق بين إرسال الوحي إلى الانبياء لتبليغهم أوامر الله ونواهيه، وإرسال الرسل والانبياء في اقوامهم لتبليغ الرسالات السماوية،

فالأولى: إتصال عمودي من الله مع الانبياء والرسل عبر واسطة، والحجة هي تنزيل الوحي، والثانية أتصال أُفقي من الرسل والانبياء مع الناس من غير واسطة، والحجة هي القرآن، ففي قوله تعالى: چ □ □ □ □ □ □ □ □ □ چ هو الإتصال الاول العمودي، حيث ان الله يرسل رسولاً ملكياً مثل جبرائيل (عليه السلام) إلى الرسل البشرية كي يوحي اليهم بإذنه ما يشاء ان يبلغه لهم(البحيصي، 2021، صفحة 218)

قال عبد الرزاق باشا: (إن هذا النوع من الوحي عبر عنهُ القرآن بنزول الملائكة، وذلك في ظاهر اللفظ حركة من الاعلى إلى الاسفل تعطي صورة مادية للملك ونزوله) (عبد الرزاق، 2023، صفحة 55)

مما تقدم يستبان: انهُ لم يحصل لبشر ان كلمه الله الا عبر ثلاث طرق رئيسة فقط وهي وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً، وفي هذا الاستثناء دليل على ان الله خص البشر بثلاث طرق للحديث معهم أو بثلاث آليات للإتصال بهم.

الخاتمة:

الحمد الله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبتوفيقه نقضى الحاجات، والصلاة والسلام على خاتم الانبياء والرسالات، أبا الزهراء محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

وبعد:

ففي خاتمة البحث توصلت الى النتائج التالية:

1- الوحي في اللغة: الإعلام الخفي السريع.

2- ظاهرة الوحي في حقيقتها هي عملية ارسال واستقبال في وقت واحد، أرسال بواسطة الملك المؤتمن، واستقبال من قبل الشخص الموصي اليه.

3- أثبت البحث ان الوحي هو نوع من انواع العلم الحضوري الذي يمتاز بالعصمة.

4- لا شك في امكانية وقوع الوحي، فقد ثبت ذلك بالكتاب والسنة والعقل.

5- التوجيهات الثلاثة في قوله تعالى " وحياً " أو " من وراء حجاب " أو " يرسل رسولاً " تسمى آلية الاتصال.

6- ان الوحي روح النص القرآني فبدون تلك الروح لا وجود للقرآن تنزيلاً ولغةً وصوتاً.

7- الوحي مرتبط بتنزيل النص القرآني من السماء الى الارض بل لهُ قيمة مركزية في عملية الاتصال لأن عدم وجود وحي يعني فقدان حلقة الوصل الوحيدة مع الله.

8- اعتبار الوحي أول واهم اعجاز الهي على صلة مباشرة بالانسان.

المصادر

ابن فارس، أحمد بن زكريا القزويني الرازي . (1979). *معجم مقاييس اللغة*. (عبد السلام محمد هارون، المحرر) بيروت: دار الفكر.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. (1999). *تفسير القرآن العظيم* (المجلد 1). بيروت: دار الكتب العلمية،.

الازهري، محمد بن أحمد بننت. (2001). *تهذيب اللغة* (المجلد 1). (محمد عوض مرعي، المحرر) بيروت: دار احياء التراث العربي.

الاصفهاني، ابو القاسم الحسين بن محمد الراغب . (1992). *المفردات في غريب القرآن*. (صفوان عدنان الداودي، المحرر) بيروت: دار القلم،.

البحيصي، حمزة بن محمود آل. (2021). *الجلي النقي في معرفة الوحي: دراسة في علوم القرآن* (المجلد 2).

البخاري، محمد بن اسماعيل. (1993). *صحيح البخاري* (المجلد 5). دمشق: دار ابن كثير.

الجوهري، ابو نصر اسماعيل بن حماد. (1994). *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية* (المجلد 4). (احمد عبد الغفور عطار، المحرر) بيروت: دار العلم للملايين.

الذهبي، محمد حسين. (1986). *الوحي والقرآن الكريم*. مكتبة وهبة للطباعة والنشر.

الزرقاني، محمد عبد العظيم. (1995). *مناهل العرفان في علوم القرآن* (المجلد 3). مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

الزمخشري، محمود بن عمر بن محمد بن أحمد. (2009). *الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التأويل* (المجلد 3). بيروت: دار المعرفة.

الصغير، محمد حسين. (2000). *تاريخ القرآن* (المجلد 1). دار المؤرخ العربي.

الطباطبائي، محمد حسين. (2006). *الميزان في تفسير القرآن*. منشورات مؤسسة الاعلمي للمطبوعات.

الطباطبائي، محمد حسين. (2016). *القرآن في الاسلام*. دار الولاء للطباعة والنشر والتوزي.

الطوسي، ابي جعفر محمد بن الحسن. (2002). *التبيان في تفسير القرآن*. بيروت: دار احياء التراث العربي.
عبد الرزاق، مصطفى. (2023). *الدين والوحي والاسلام*. دار احياء الكتب العربية.
الفراء، الحسين بن مسعود بن محمد. (2000). *معالم التنزيل (تفسير البغوي)* (المجلد 1). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
القطان، مناع بن خليل. (2000). *مباحث في علوم القرآن* (المجلد 3). مكتبة المعارف للنشر والتوزيع.
القلموني، محمد رشيد علي رضا بن محمد. (1985). *الوحي المحمدي*. بيروت: دار الكتب العلمية.
المازنداني، ابي جعفر محمد بن علي بن شهرآشوب. (1956). *مناقب آل ابي طالب*. المطبعة الحيدرية.
مرتضى، جمال الدين. (2021). *الفرقان في علوم القرآن*. دار القرآن الكريم، الامانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة.
المظفر، محمد رضا. (2011). *المنطق*. (علي الحسني، المحرر) دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر.
معرفة، محمد هادي. (2009). *التمهيد في علوم القرآن*. قم: مؤسسة التمهيد.
معرفة، محمد هادي. (2012). *تلخيص التمهيد* (المجلد 2). قم: مؤسسة التمهيد.
هاشم، فلاح عبد الحسن. (2022). *دراسات في علوم القرآن*. دار المجتبى للطباعة والنشر.

Arabic Translated References:

Abdel Razzaq, Mustafa. (2023). *Religion, revelation and Islam*. House of Arab Book Revival.
Al-Azhari, Muhammad bin Ahmed Benent. (2001). *Refinement of the language* (Volume 1). (Mohamed Awad Marei, editor) Beirut: Arab Heritage Revival House.
Al-Buhaisi, Hamza bin Mahmoud Al. (2021). *The pure clarity in the knowledge of revelation: A study in the sciences of the Qur'an* (Volume 2).
Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. (1993). *Sahih Al-Bukhari* (Volume 5). Damascus: Dar Ibn Kathir.
Al-Dhahabi, Muhammad Hussein. (1986). *Revelation and the Holy Quran*. Wahba Library for Printing and Publishing.
Al-Farra, Al-Hussein bin Masoud bin Muhammad. (2000). *Maalim al-Tanzeel (Tafsir al-Baghawi)* (Volume 1). Beirut: Dar Revival of Arab Heritage.
Al-Isfahani, Abu Al-Qasim Al-Hussein bin Muhammad Al-Ragheb. (1992). *Vocabulary in the strange Qur'an. (Safwan Adnan Al-Daoudi, editor)* Beirut: Dar Al-Qalam.,
Al-Jawhari, Abu Nasr Ismail bin Hammad. (1994). *Sahih Taj al-Lughah and Sahih Arabic* (Volume 4). (Ahmed Abdel Ghafour Attar, editor) Beirut: Dar Al-Ilm Lilmalayin.
Al-Mazandani, Abi Jaafar Muhammad bin Ali bin Shahr Ashub. (1956). *Virtues of the Abi Talib family*. Haidariyah Press.
Al-Muzaffar, Muhammad Reda. (2011). *Logic*. (Ali Al-Hasani, editor) Dar Al-Ulum for Investigation, Printing and Publishing.
Al-Qalamouni, Muhammad Rashid Ali Reda bin Muhammad. (1985). *Muhammadan revelation*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Al-Qattan, Manna bin Khalil. (2000). *Investigations in the Sciences of the Qur'an* (Volume 3). Knowledge Library for Publishing and Distribution.
Al-Saghir, Muhammad Hussein. (2000). *History of the Qur'an* (Volume 1). House of the Arab Historian.
Al-Tusi, Abu Jaafar Muhammad bin Al-Hasan. (2002). *Clarification in the interpretation of the Qur'an*. Beirut: Arab Heritage Revival House.
Al-Zamakhshari, Mahmoud bin Omar bin Muhammad bin Ahmed. (2009). *Exploration of the facts of revelation and the eyes of hearsay regarding the aspects of interpretation* (Volume 3). Beirut: Dar Al-Maarifa.
Al-Zarqani, Muhammad Abdel Azim. (1995*). Manahil Al-Irfan in the Sciences of the Qur'an* (Volume 3). Issa Al-Babi Al-Halabi and Partners Press.
Hashem, Falah Abdul Hassan. (2022). *Studies in the sciences of the Qur'an*. Dar Al-Mujtaba for Printing and Publishing.
Ibn Faris, Ahmed bin Zakaria Al-Qazwini Al-Razi. (1979). *Dictionary of language standards*. (Abdul Salam Muhammad Haroun, editor) Beirut: Dar Al-Fikr.

Ibn Kathir, Abu Al-Fida Ismail bin Omar. (1999). *Interpretation of the Great Qur'an* (Volume 1). Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.,

Knowledge, Muhammad Hadi. (2009). *Introduction to the sciences of the Qur'an*. Qom: Al-Tamheed Foundation.

Knowledge, Muhammad Hadi. (2012). *Summary introduction* (Volume 2). Qom: Al-Tamheed Foundation.

Mortada, Jamal Al-Din. (2021). *Al-Furqan in the sciences of the Qur'an*. House of the Holy Qur'an, General Secretariat of the Holy Shrine of Hussein.

Tabatabai, Muhammad Hussein. (2006). *Al-Mizan in Interpretation of the Qur'an*. Publications of Al-Alami Publications Foundation.

Tabatabai, Muhammad Hussein. (2016). *The Qur'an in Islam. Dar Al-Walaa for Printing*, Publishing and Distribution.

صيغة الأمر (افعل) وأثرها في الحكم الفقهي دراسة أصولية في كتاب المجتبى للنسائي (ت303هـ) (نماذج تطبيقية)

علي تحرير حمد د. عبد الجبار زين العابدين

alialithrer@gmail.com drabduljabar.khlif@uomustansiriyah.edu.iq

الجامعة المستنصرية ، كلية التربية

الملخص :

يهدف البحث إلى دراسة صيغة الآمر النبوي (افعل) دراسة أصولية تطبيقية في كتاب المجتبى للنسائي، وجاء هذا البحث مختصا بصيغة الآمر(افعل) الذي يدل على طلب الفعل بذاته دلالة مباشرة .

وتعرض البحث للمعنيين اللغوي والاصطلاحي لكلمتي (الصيغة) و(الآمر)، ثم عمد إلى تأصيل ما يتعلق بصيغة الآمر من القضايا.

وفي الجانب التطبيقي أمكن دراسة صيغة الأمر (افعل) في عدة أحاديث في كتاب المجتبى للنسائي، فكانت في جل هذه الأحاديث موضع تنازع بين العلماء، فمنهم من يحملها على ظاهرها على الوجوب، ومنهم من يحمله على الاستحباب، أو الإباحة؛ وذلك لقرينة اقتضت صرفها عن ظاهرها والله اعلم.

الكلمات المفتاحية: (صيغة، الأمر، أصولية)

The imperative form (do) and its impact on jurisprudential ruling: A fundamental study in the book Al-Mujtaba by Al-Nasa'i (d. 303 AH) (applied models)

Ali tahrir hamd Dr. Abdul Jabbar Zain Al Abidine

Al-Mustansiriya University / College of Education

Abstract

The research aims to study the formula of the Prophet's command (do), an applied fundamental study in the book of" Al-Mujtaba" by Al-Nasa'i. This research was specialized in the formula of the command (do), which directly indicates the request for the action itself .

The research examined the linguistic and terminological meanings of the words (form) and (commander), and then sought to establish the issues related to the command form .

On the practical side, it was possible to study the form of the imperative (do) in several hadiths in Al-Mujtaba by Al-Nasa'i. Most of these hadiths were the subject of dispute among scholars. Some of them held it to be obligatory on its apparent meaning, and some of them held it to be desirable or permissible. This is due to a presumption that required it to be dismissed from its apparent meaning, and God knows best .

Keywords: Formula , Command , Fundamental

المقدمة:

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى رَسُولِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ. أما بعد:

فإن علم أصول الفقه أحد أهم العلوم الإسلامية وأشرفها قدراً؛ وذلك لأنه العلم الذي يتوصل بصحيح النظر في قواعده إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، ومن هذه القواعد قاعدة الأمر وما يدور حولها، فالأمر هو أحد طرق دلالة اللفظ على الحكم، وهذا ما جعله من أهم قواعد الأصول، بل إن بعضهم قدمه على جميع مباحث علم الأصول، وابتدأ به عند الكتابة في أصول الفقه، يقول

السرخسي (ت483هـ): «فأحق ما يُبدأ به في البيان الأمر والنهي؛ لأن معظم الابتلاء بهما، وبمعرفتهما تتم معرفة الأحكام، ويتميز الحلال من الحرام» (السرخسي، 1993، صفحة 11/1)

ولهذه المنزلة العظيمة للأمر، وكونه أحد المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة، اهمَّ الأصوليون في دراسة مفهومه ودلالته والقرائن التي تصرفه عن حقيقةِ معناه، وتوسعوا في ذلك على نحو لم يكن لأي مبحث آخر من مباحث علم أصول الفقه، وما ذلك إلا لتعلقه بأحكام الشارع الحكيم، فكانت هذه العلاقة هي التي استمد الأمر منها قوته وشرفه على باقي مباحث الأصول، لذلك رأيت أن أكتب بحثاً يعد تخريجاً للأصول التقعيدية على الأصول النصية، وعنايته بصيغة الأمر فحسب، مع تطبيقاتها المستمدة من مشكاة النبوة، ومن كتاب المجتبى للنسائي بخصوصه، ووسمته بـ(صيغة الأمر (افعل) وأثرها في الحكم الفقهي دراسة أصولية على كتاب المجتبى للنسائي – نماذج تطبيقية–).

تظهر أهمية البحث وأسباب اختياره في الآتي:

أولاً: القيمة العلمية والعملية التي يتميز بها موضوع الأمر من بين موضوعات أصول الفقه، والذي كان محطَّ عناية العلماء بصفة عامة والأصوليون منهم بصفة خاصة، إذ لم أجد مؤلف في علم أصول الفقه خلا من هذا المبحث، بل يستفتح بها بعض الأصوليين كتبهم، كالسرخسي (ت483هـ) في أصوله (السرخسي، 1993، صفحة 14/1) ، والخبازي (ت 691هـ) في المغني(ابن قدامة، 1968، صفحة 27)؛ ذلك أن الأحكام الشرعية تؤول إلى التكليف بفعل مأمور به أو ترك منهي عنه، أو تجويز الفعل والترك، يقول العلامة السرخسي (ت483هـ): «فأحق ما يُبدأ به في البيان الأمر والنهي؛ لأن معظم الابتلاء بهما، وبمعرفتهما تتم معرفة الأحكام، ويتميز الحلال من الحرام» (السرخسي، 1993، صفحة 11/1) ، ويقول القاضي أبو يعلى (ت458هـ): «إن الأمر هو أبلغ منازل الخطاب؛ لأنه وضع للإيجاب والإلزام، ولأنه قد يقع خاصاً وأصل الكلام الخصوص والعموم داخل عليه كما أن أصله التخفيف والتثقيل، والتثقيل داخل عليه، وتقديم ما هو أصل الكلام أولى» (أبو يعلى ، 1990، صفحة 213/1)

ثانياً: أهمية السفر المختار ميداناً للتطبيق، وهو " كتاب المجتبى للنسائي"، فقد جمعه ورتبه على أبواب الفقه، وضمنه كثيراً من أحاديث الأحكام.

منهج البحث: وقد سلكت في هذا البحث منهجاً علمياً يرتكز على الأسس التالية:

1- تتبع ما ذكره العلماء حول هذا الموضوع، ومحاولة عرضه بأسلوب واضح، مع الاختصار قدر الإمكان بُغية تقريب المسألة بعيداً عن الغموض والتطويل.

2- اتبع البحث المنهج الاستقرائي، في تتبع النصوص التي تناولت باب الأمر وعالجتها، وكذلك اتبع البحث المنهج التحليلي في تحليل وبيان دلالات النصوص، واستنباط المعاني المتعلقة بها.

3- عزو كل آية كريمة إلى موضعها من السور في كتاب الله تعالى.

4- تخريج الأحاديث، وبيان درجتها إذا لم تكن في الصحيحين.

5- أبيّن معاني بعض الكلمات الغريبة التي تحتاج إلى بيان، وقد أعلق في الحاشية على بعض ما يحتاج إلى تعليق.

6- عندما يرد ذكر المصدر أو المرجع في الهامش فإني أذكر بطاقته بشكل مختصر، على أن أذكرها كاملةً في قائمة المصادر.

خطة البحث:

وخطة هذا البحث انتظمت في مقدمة، وتمهيد، ومبحثين وخاتمة.

أولاً: (المقدمة) واشتملت على الأمور التالية:

1- بيان أهمية البحث وسبب اختياره. 2- منهج البحث. 3- خطة البحث.

ثانياً: (التمهيد) وتطرقت فيه إلى التعريف بحياة الإمام النسائي وكتابه المجتبى بشكل مقتضب.

ثالثاً: المبحث الأول: صيغة الأمر عند الأصوليين، وتضمن مطلبين:

المطلب الأول: تعريف الصيغة والأمر لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: آراء الأصوليين في صيغة الأمر.

المطلب الثالث: أنواع صيغ الأمر الصريحة.

رابعاً: المبحث الثاني: نماذج تطبيقية من صيغة الأمر (افعل).

خامساً: (الخاتمة)، وستشتمل على نتائج البحث.

وبعد فإني «معترف بالعجز والقصور، سائل فضل من وقف عليه أن يصلح ما يبدوا له من فطور، وأن يصفح عما فيه من زلل، وأن ينعم بإصلاح ما يشاهده من خلل، مسبلاً عليَّ ذيل كرمه، متأملا كَلِمَهُ قبل إجراء قلمهِ، مستحضراً أن الإنسان محل النسيان، وأن الصفح عن عثرات الضعاف من شيم الأشراف، وأن الحسنات يذهبن السيئات..» (الرملي، 1993، صفحة 15/1)، والحمد لله رب العالمين.

التمهيد:

أولاً: اسمه وكنيته ومولده ونسبته:

هو أحمد بن شعيب بن علي بن سنان بن بحر بن دينار، أبو عبد الرحمن النسائي، أحد الأئمة المبرزين، والحفاظ المتقنين، والأعلام المشهورين(المزي، 1992، الصفحات 328/1–329)، الإمام، الحافظ، الثبت، شيخُ الإسلام، ناقد الحديث (الذهبي، 1985، صفحة 125/14)، صاحب السنن.

- ولد الإمام النسائي في مدينة نسا* والنسبة الصحيحة إليها نسائيّ، وقيل: نسوي أيضاً(الحموي، 1995، صفحة 282/5)، ونسا اسمٌ لأربع مدن، إحداهما مدينةٌ بخراسان، والثانية بفارس، والثالثة بكرمان، والرابعة بهمدان (الحموي، 1995، صفحة 282/5) ، والنسائي يُنسب إلى نسا الخراسانية كما صرح بذلك الذهبي (ت748هـ) في السير (الذهبي، 1985، صفحة 125/14) .
- واختلف المؤرخون في تحديد سنة ميلاده، والراجح أن ولادته كانت سنة خمسَ عشرة ومائتين، وهذا ما نقل عن النسائي نفسه (السخاوي، 1993، صفحة 98)، وقال ابن خلكان (ت681هـ): (ورأيت بخطي في مسوداتي أن مولده بنسأ في سنة خمس عشرة..) (ابن خلكان، 1900، صفحة 78/1)

ثانياً: نشأته ورحلاته العلمية:

نشأ الإمام النسائي في بلده (نسا) نشأةً صالحةً، وفي عصر يعج بكبار العلماء وفي شتى صنوف العلم، وعلى رأسهم المحدثين، عصر فيه وإسحاق بن راهويه (ت238هـ)، والبخاري (ت256هـ)، ومسلم (ت261هـ)، والترمذي (ت279هـ)، وأبي داود (ت275هـ)، وعبد الله بن أحمد بن حنبل (ت290هـ)، ففي ظل هذا العصر الثري بالعلماء تفتحت قريحة الإمام النسائي لطلب العلم.

- يعد الإمام النسائي من المكثرين للرحلات في طلب الحديث، حتى صار علماً من أعلامه، وأصبح في عِداد الائمة الكبار المُحتج بقولهم في ميدان الحديث وعلومه، مما دفع الكثير من طلبة العلم إلى الارتحال إليه، ومن مختلف أقطار العالم (أبو بكر، 2003، صفحة 8)

قال السخاوي(ت902هـ) وهو يتحدث عن كثرة ارتحال النسائي في طلب الحديث، فقال: «وارتحل –أي النسائي– الرحلة الواسعة الجامعة، وسافر في الطلب والجمع إلى البلاد الشاسعة، وطاف البلاد لعلو الإسناد» (السخاوي، 1993، صفحة 98)

فارتحل في طلب العلم إلى خراسان فسمع من قتيبة (ت240هـ)، وعلي بن خشرم (257هـ)، وعلي بن حجر(ت244هـ)، وفي نيسابور من إسحاق بن إبراهيم بن راهويه (ت238هـ)، وفي البصرة من محمد بن بشار (ت252هـ)، وعمرو بن علي الفلاس (249هـ)، وفي مصر من يونس بن عبد الأعلى (ت264هـ)، وأبي الطاهر بن السرح (ت250هـ)، وبالكوفة من أبي كُريب محمد بن العلاء (ت248هـ)، وهناد السري (ت243هـ)، وفي بغداد من محمد بن إسحاق الصغاني (ت270هـ)، وأحمد بن منيع (ت244هـ)، وبدمشق من هشام بن عمار (ت245هـ)، والعباس بن الوليد ابن مَزْيد (ت270هـ) (السخاوي، 1993، الصفحات 98–100)

ثالثاً: شيوخه وتلاميذه:

أولاً: شيوخه: لا شك أن الإمام النسائي من أوعية العلم، ومن حفاظ الدنيا، ومن المكثرين للرحلات، وإن حياته التي امتدت قرابة قرنٍ من الزمن، سمع فيها من كبار المحدثين، و جماعةٍ يطول ذكرهم (المزي، 1992، صفحة 329/1)، فسمع من كبار الائمة المشهود لهم بالحفظ والإتقان، يصعب على المرء الإحاطة بهم، وقد ألف النسائي رسالةً ذكر فيها بعض شيوخه اعتزازاً منه بهم، ووفاءً لجهودهم، طُبعت باسم (تسمية شيوخ أبي عبد الرحمن النسائي) ، وسنذكر ترجمةً مختصرة لأبرز الأئمة الذين أكثر الإمامُ النسائي في الرواية عنهم:

1- إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي، أبو يعقوب المروزي، المشهور بابن راهوَيه (238هـ).

2- محمود بن غيلان المروزي العدوي (239هـ).

3- قتيبة بن سعيد بن جميل بن طريف، أبو رجاء البغلاني (240هـ).

4- سويد بن نصر المروزي (240هـ).

5- هناد بن السري بن مصعب بن أبي بكر (243هـ).

6- علي بن حجر بن إياس بن مقاتل السعدي (244هـ).

7- محمد بن عبد الأعلى الصنعاني (245هـ).

8- عمرو بن علي بن بحر البصري الفلاس الصيرفي (249هـ).

ثانياً: تلاميذه: لا شك أن الإمام النسائي من أعلام هذه الأمة، ومن الذين قضوا حياتهم في خدمة حديث رسول الله ﷺ جمعاً وتحقيقاً وتحديثاً، حتى علت منزلته بين العلماء، فأصبح الحفاظ من مختلف الأوطان يشدون الرحال إليه (الذهبي، 1985، صفحة 127/14)، وتتلمذ على يديه أئمة كبار، يصعب حصرهم لكثرتهم، وسنقتصر على بعضهم ممن صاروا من كبار العلماء المشهورين:

1- أبو بشر محمد بن أحمد بن حماد الدولابي (310هـ).

2- أبو عوانة يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم النيسابوري (316هـ).

3- أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (321هـ).

4- أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى العُقيلي (322هـ).

5- أبو بكر محمد بن أحمد الكناني (344هـ).

6- أبو سعيد عبد الرحمن بن أحمد بن يونس المصري (347هـ).

7- أبو علي الحسين بن علي بن يزيد النيسابوري (349هـ).

8- أبو حاتم محمد بن حبان البُستي (354هـ).

رابعاً: مكانته العلمية:

كان الإمام النسائي علماً من الأعلام، وإماماً من أئمة الإسلام، وأحد أئمة الدنيا في الحديث، أثنى عليه أهل العلم بكل أنواع الثناء، وأقروا بعلمه ومعرفته وإمامته بالحديث، والعلل، وأحوال الرجال، وسنذكر بعض ما جاء على ألسنة العلماء في الاقرار بتقدم النسائي في العلم، وعلو رتبته فيه:

قال أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (ت405هـ): سمعت أبا الحسن علي بن عمر (ت385هـ) غير مرة يقول: « أبو عبد الرحمن مقدمٌ على كل من يُذكر بهذا العلم –الحديث– من أهل عصره»، وقال أبو علي النيسابوري (ت349هـ): « أخبرنا الإمام في الحديث بلا مدافعة أبو عبد الرحمن النسائي» (الذهبي، 1985، صفحة 131/14)، وقال أيضاً: «رأيتُ في وطني وأسفاري أربعةً من أئمة الحديث.. والنسائي بمصر» (المزي، 1992، صفحة 150/1)، وسئل الدارقطني (ت385هـ): «إذا حدَّث أبو عبد الرحمن النسائي وابن خزيمة (ت311هـ) بحديث أيهما تقدمه؟ فقال: أبو عبد الرحمن، فإنه لم يكن مثله، ولا أقدم عليه أحداً» (المزي، 1992، صفحة 335/1)

وقال الدارقطني (ت385هـ) أيضاً: «كان أبو عبد الرحمن النسائي أفقه مشايخ مصر في عصره، وأعرفهم بالصحيح والسقيم من الآثار» (المزي، 1992، صفحة 338/1)

وقال أبو الحسين المظفر(ت377هـ): «سمعت مشايخنا بمصر يعترفون له – أي للنسائي– بالتقدم والإمامة» (ابن عساكر، 1995، صفحة 174/71)، وقال تاج الدين السبكي (ت771هـ): «سمعتُ شيخنا ابا عبد الله الذهبي الحافظ وسألته أيهما أحفظ، مسلم بن الحجاج صاحب الصحيح، أو النسائي؟ فقال: النسائي» (السبكي، 1993، صفحة 16/3).

وترجيح الذهبي (ت748هـ) للنسائي على مسلم (ت261هـ)، لا يعني بالضرورة ترجيح سننه على صحيح مسلم، وإلا فإن صحيح مسلم مقدمٌ على سنن النسائي، وإن كان الغالب عند الترجيح بين عالمين ترجيح مصنفات العالم المرجَح(السخاوي، 1993، صفحة 49)

ووصفه الذهبي (ت748هـ) فقال : «كان من بحور العلم، مع الفهم، والإتقان، والبصر، ونقد الرجال، وحسن التأليف» (الذهبي، 1985، صفحة 127/14)، وقال عنه الخليلي (ت446هـ): «اتفقوا على حفظه وإتقانه، ويُعتمد على قوله في الجرح والتعديل» (الخليلي، 1989، صفحة 436/1).

وبعدما تقدم من شهادة أهل الفن والاختصاص من الثناء الجميل ليدل ذلك دلالة قاطعة على المكانة العلمية الكبيرة التي نالها الإمام النسائي.

خامساً: مؤلفاته:

كان الإمام النسائي من المكثرين للتأليف، لانشغاله بالعلم منذ نعومةِ أظفاره، فأدى هذا الانشغال إلى ترك جملة من المصنفات في مختلف العلوم كالفقه والحديث والتراجم وغيرها، وإن كان الحديث وعلومه هو الغالب على مصنفاته، ومن أهمها وأشهرها كتابُه الذي ستقوم عليه دراستنا وهو "المجتبى"، والذي يأتي في المرتبة الثالثة من بين الكتب الستة بعد الصحيحين من حيث درجةُ أحاديثه (أبو بكر، 2003، صفحة 2)، ومؤلفاته تربوا على الثلاثين مؤلفاً، نذكر بعضها :

1- السنن الصغرى «المجتبى» وسيأتي الحديث عنه.
2- السنن الكبرى، مطبوع.
3- خصائص علي بن أبي طالب رضي الله عنه، مطبوع.
4- فضائل الصحابة رضي الله عنه، مطبوع.
5- عمل اليوم والليلة، مطبوع.
6- التفسير، مطبوع.
7- الضعفاء والمتروكون، مطبوع.
8- الطبقات، مطبوع.
9- تسمية فقهاء الأمصار من أصحاب رسول الله ﷺ ومن بعدهم، مطبوع.
10- المناسك (ابن الاثير ، 1969، صفحة 196/1)، غير مطبوع.
11- تسمية الشيوخ، مطبوع.
12- الجمعة، مطبوع.
13- النعوت الأسماء والصفات، مطبوع.
14- ذكر المدلسين، مطبوع[1].
15- عشرة النساء، مطبوع.

سادساً: محنته ووفاته:

تعرض الإمام النسائي في آخر حياته إلى محنةٍ أودت بحياته، فبعد أن طاف الدنيا، ورحل إلى الآفاق طلباً للحديث الشريف، وأكثر من الترحال والانتقال إلى مختلف البلدان، نزل زقاق القناديل(*) بمصر (الصالحي، 1996، صفحة 419/2) واستوطن فيها، ولم يفارق مصراً إلا في آخر عمره، وقد اختلفت الأقوال في سبب خروجه من مصر على قولين:

الأول: أن ما أخرجه هو الحسد، قال الدارقطني (ت385هـ): «كان أبو عبد الرحمن النسائي أفقه مشايخ مصر في عصره، وأعرفهم بالصحيح والسقيم من الآثار، وأعلمهم بالرجال، فلما بلغ هذا المبلغ حسدوه، فخرج إلى الرملة(*)..» (المزي، 1992، الصفحات 338/1-339).

الثاني: وهو منقولٌ عن الدارقطني (ت385هـ) أيضاً – من رواية الذهبي- أنه خرج حاجاً، ولم يذكر الحسد (الذهبي، 1985، صفحة 132/14)، وغير مستبعد اجتماع الأمرين، إرادة الحج والحسد (أبو بكر، 2003، صفحة 23).

فبعد خروجه من مصر، مرَّ بدمشق، وصنف فيها كتاب "خصائص علي ابن أبي طالب ﷺ"، فأنكر عليه الناس تركه تصنيف كتاباً في فضائل أبي بكر وعمر وعثمان ﷺ، فكان هذا الكتاب – أعني خصائص علي ﷺ- سبباً في محنته بدمشق، مما اضطره إلى الخروج منها إلى الرملة، وفيها توفي.

- اتفق أهل العلم على أن وفاته كانت سنة 303هـ (الصالحي، 1996، صفحة 421/2) (الذهبي، 1985، صفحة 133/14) (السبكي، 1993، صفحة 16/3)، واختلفوا في مكان وفاته على قولين:

القول الأول: أن وفاته كانت في مكة، فبعد أن خرج من مصر حاجاً، امتُحن بدمشق، ثم خرج منها إلى مكة، وتوفي فيها، وهو مدفون بين الصفا والمروة، وكانت وفاته في شعبان سنة ثلاث وثلاثمائة، وهذا الرأي ذهب إليه الدارقطني (ت385هـ) (الذهبي ش.، 1998، صفحة 195/2)

والثاني: أن وفاته كانت في الرملة بفلسطين، وهو ما ذهب إليه ابن يونس المصري (ت347هـ) تلميذ النسائي، وقول ابن يونس (ت347هـ) هو الراجح عند المؤرخين (ابن خلكان، 1900، صفحة 78/1) (الصالحي، 1996، صفحة 421/2) (الذهبي ش.، 1985، صفحة 133/14)، وعلَّق الذهبي (ت748هـ) على رأي ابن يونس (ت347هـ) قائلاً: «قلت: هذا أصح، فإن ابن يونس، حافظ يقظ، وقد أخذ عن النسائي، وهو به عارف» (الذهبي ش.، 1985، صفحة 133/14)

سادساً: التعريف بكتاب المجتبى:

- للكتاب تسميتان:

1- **المجتبى:** وهذه التسمية ثابتة عن النسائي نفسه، فقد جاء في كتاب القسامة من «المجتبى»: «باب ما جاء في كتاب القصاص من المجتبى مما ليس في السنن وجه الحكمة من تسمية هذا الكتاب بالمجتبى»، ووجه الحكمة من هذه التسمية أن الإمام النسائي انتقى واجتبى هذا الكتاب من السنن الكبرى، تاركاً لما تُكلم في إسناده بالتعليل(الكتاني، 2000، صفحة 32)

2- **السنن الصغرى:** وهذه التسمية أطلقت على المجتبى من باب الوصف، حتى يتميز عن السنن الكبرى، وهذا الوصف مأخوذٌ من حجم الكتاب قياساً بالسنن الكبرى، فالمجتبى في أصله مأخوذٌ عن السنن الكبرى (أبو بكر، 2003، صفحة 44)

- تختلف عدد الأحاديث باختلاف النسخ المعتمدة عند تحقيق الكتاب، فبحسب طبعة جمعية المكنز الإسلامي، بلغت أحاديث الكتاب (5776)، وبحسب فهرسة الشيخ عبد الفتاح أبو غدة (ت1417هـ) لكتاب المجتبى بلغت الأحاديث (5758) حديثاً، وهذا العدد داخل فيه جميع الأحاديث المكررة، مع آثار الصحابة والتابعين.

(*)زقاق القناديل: محلة بمصر، مشهورة فيها سوق الكتب، والدفاتر، والظرائف، وغير ذلك مما يستظرف، قال أبو عبد الله القضاعي: قال الكندي: سمي بذلك لأنه كان منازل الأشراف، وكانت على أبوابهم القناديل، وكان يقال له: زقاق الأشراف (الحموي، 1995، صفحة 145/3)

(*) الرملة: مدينة عظيمة بفلسطين، وكانت قصبتها، وكانت رباطاً للمسلمين (الحموي، 1995، صفحة 69/3)

• أطلق غير واحد من أهل العلم لفظ الصحة على كتاب النسائي، فقال محمد بن معاوية الأحمر(ت358هـ): «... المجتبى صحيحٌ كلُّه» (ابن حجر ، 1984، صفحة 484/1)، وذكر الحافظ أبو الطاهر السِّلَفي (ت576هـ) الكتب الخمسة –ومنها سنن النسائي– وقال: «اتفق على صحتها علماء الشرق والغرب» (ابن الصلاح، 1986، صفحة 40)، وقال ابن الأثير (ت606هـ): «سأل بعض الأمراء، أبا عبد الرحمن عن كتابه السنن، أكلُّه صحيح؟ فقال: لا، قال: فاكتب لنا الصحيح منه مجرداً، فصنع المجتبى، فهو (المجتبى من السنن)، ترك كل حديث أورده في السنن – أي الكبرى– مما تُكلم في إسناده بالتعليل» (ابن الاثير ، 1969، صفحة 197/1)، وبالجملة يُعتبر كتاب المجتبى الكتاب الثالث بعد الصحيحين من حيث صحة الأحاديث (ابن حجر ، 1984، صفحة 484/1)

وأما إطلاق أهل العلم على الكتاب بأنه صحيح، فيمكن توجيهها بأن ذلك بحكم الغلبة، وأن معظم الأحاديث الواردة فيه يُحتج بها، أي صالحة لأن يُحتج بها (ابن حجر ، 1984، الصفحات 479/1–489)

حظي كتاب المجتبى بعناية أهل العلم، فقد تم شرحه قديماً وحديثاً، فمن شروحه:

1– زهر الرُّبى على المجتبى: لأبي بكر جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، ولعل من أقدم طبعاته كانت في المطبعة النظامية، في الهند، سنة 1290هـ– 1873م.

2 –حاشية على سنن النسائي: لمحمد بن عبد الهادي السندي (ت 1138هـ)، وهو مطبوع مع سنن النسائي، طبع في مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، 1406هـ– 1986م.

3 –تيسير اليسرى شرح المجتبى، للعلامة عبد الرحمن بن أحمد البهكلي (ت1248هـ)، طبع في رسالة علمية بتحقيق خالد بن منير السِّهْلي في المملكة العربية السعودية، سنة 1432هـ.

4 –التقريرات الرائعة على سنن النسائي: لمحمد بن حمد الله التهانوي (ت1296هـ)، طبع في الهند سنة 1319هـ.

5 –عَرف زهر الرُّبى على المجتبى، لعلي بن سليمان الدِّمَنتي البُجُمعوي المغربي (ت 1306هـ)، طبع بالقاهرة، في المكتبة الوهبية، سنة 1299هـ.

المبحث الأول

صيغة الأمر عند الأصوليين

المطلب الأول: تعريف الصيغة والأمر لغة واصطلاحاً:

أولاً: أ– تعريف الصيغة لغة: أصل الصيغة في كلام العرب من صاغ يصوغ صياغةً، وتأتي على عدة معانٍ(أبن فارس ، 1979، صفحة 322/3) (ابن منظور ، 1994، صفحة 443/8):

1– **السهام** التي عملها رجلٍ واحد.

2– **المثال:** تقول صيغة الكلام كذا، أي مثاله وشبهه.

3– **الأصل:** تقول فلان من صيغة كريمة، أي من أصل كريم.

4– **الاختلاق:** تقول عن الكذاب: صاغ الكذبة صوغاً، أي اختلقها.

5– **الهيئة:** تقول: فلان حسنُ الصيغة، أي الهيئة.

وأقرب المعاني لمحل البحث ما كان بمعنى الهيئة، فصيغة الأمر هيئته التي يأتي عليها.

ثانياً: تعريف الصيغة اصطلاحاً: عرفت الصيغة بأنها: «اللفظ الذي يستعمل للدلالة على مفهوم شيء ما، فإذا قلنا صيغ الأمر، فالمراد من ذلك الألفاظ التي تستعمل في اللغة ويستفاد منها مفهوم الأمر (الحفيان، 1995، صفحة 43)

أ– تعريف الأمر لغة: الأمرُ نقيض النهي، ويُجمعُ على أوامرُ، وتأتي مادة أمَرَ ومشتقاتها في اللغة لعدة معانٍ، منها (الجوهري، 1987، الصفحات 580/2–582) (أبن فارس ، 1979، الصفحات 137/1–139) (ابن منظور ، 1994، الصفحات 26/4–27) :

1– **الطلب،** كقولك افعل كذا، والعرب تقول: أمَرتُك أن تفعلَ، ولِتفعلَ وبأن تَفعلَ.

2- **الفعل**، ومنه قوله تعالى: ومَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ ٩٧هُود : أي: فعله.
3- **الحال والشأن**، يقال: أمرُ فلانٍ مستقيم، وأموره مستقيمةٌ.
4- **النماءُ والبركة**، ومنه قول العرب: «من قلَّ ذلَّ، ومن أمِرَ فَلَّ»، أي: من كثُرَ غَلبَ.
5- **الطاعة**، يقال: لك عليَّ أمْرَةٌ مُطاعة، أي: لي عليكَ أن آمُرَك مرةً واحدةً فتُطيعني، ومنه قوله تعالى: فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِ الحُجُرَات : أي: ترجعَ إلى الطاعة.
6- **حادثةٌ أو أمرٌ بعينه**، يقال: وقع له أمرٌ أعاقه عن الحضور، ومنه قوله تعالى: أَتَىٰٓ أَمۡرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسۡتَعۡجِلُوهُ النَّحْل :، قال الزجاجُ (311هـ): أمرُ الله ما وعدهم به من المُجازاة على كفرهم من أصناف العذاب، والدليل على ذلك قولُه تعالى: حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَمۡرُنَا وَفَارَ ٱلتَّنُّورُ هُود : أي جاءَ ما وعدناهم به.

ب: تعريف الأمر اصطلاحاً:

اختلف الأصوليون في تعريف الأمر، وذكروا في ذلك تعريفاتٍ كثيرة، نذكر بعضَها:

1- هو «القول المقتضى به الفعل من المأمور على وجه الطاعة» (الباقلاني، 1998، صفحة 5/2)

2- هو «اقتضاء الفعل بالقول ممن هو دونه» (أبو يعلى ، 1990، صفحة 157/1)

3- هو: «القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به» (الغزالي، 1993، صفحة 202)

4- هو: «استدعاء الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء» (الكلْوَذاني، 1985، صفحة 124/1)

5- هو: «طلب الفعل على جهة الاستعلاء» (الآمدي، 1982، صفحة 140/2)

ويرى الباحث أن الراجح من جملة التعاريف هو: «استدعاء الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء»، وقد حدَّ التعريفُ الأمرَ من ثلاثة جوانب:

أ- **استدعاء الفعل**: وبذلك يخرج طلبُ الترك، لأنه يسمى نهياً لا أمراً، وكذلك لا يكون الأمر أمراً إلا باستدعاء الفعل، وبذلك يتميز من الإباحة؛ لأن المبيح لا يستدعي الفعل، وإنما يأذن فيه، والأمر يستدعيه على وجه ما هو آمرٌ به من وجوب أو ندب. (الباجي، 2003، صفحة 111) (السلمي، 2005، صفحة 216)

ب- **أن يكون بالقول** لا بالفعل ولا بالإشارة والكتابة؛ لأن الرموز والإشارات ليست بأمر حقيقة، وإنما سميت أمراً على طريق المجاز (أبو يعلى ، 1990، صفحة 157/1)

جـ- **أن يكون الطلب على جهة الاستعلاء**، أي: يُعرف من سياق الكلام، أو من طريقة المتكلم به أن الآمرَ يستعلي على المأمور(السلمي، 2005، صفحة 216) ، فقول العبد لربه: اغفر لي، وتجاوز عني، وكفر سيئاتي، فإنه ليس بأمر، وإنما هو سؤال وطلب، وكذلك قول المملوك لمالكه: أطعمني، واكسني، سؤال وطلب، وليس بأمر، ولهذا، إنما اشترطنا الاستعلاء لا العلو؛ لأن من قال لغيره: "افعل" على سبيل التضرع إليه: لا يقال: "إنه أمرَهُ" وإن كان أعلى رتبةً منه، ومن قال لغيره: "افعل" على سبيل الاستعلاء؛ يقال: "إنه أمره" وإن كان أدنى رتبةً منه؛ ولذلك فإنهم يصفون من هذا شأنه بالجهل والحمق؛ من حيث إنه أمر من هو أعلى منه رتبةً (أبو يعلى ، 1990، صفحة 157/1)

والفرق بين العلو والاستعلاء يكمن في هيئة الأمر والآمر، فالاستعلاء هو ما يظهر في هيئة الأمر من القهر والترفع، وأما العلو فيرجع إلى الهيئة التي عليها الآمر من علو المنزلة بالنسبة للمأمور (القرافي، 1973، صفحة 137)

ومسألة اشتراط الاستعلاء في الأمر من المسائل التي وقع الخلاف فيها بين الأصوليين، ولكن القول باشتراطه هو قول جماهير أئمة الأصول(الرازي، 1997، صفحة 231/1) (الآمدي، 1982، صفحة 137/2) (ابن الحاجب، 2006، صفحة 646/1)

المطلب الثاني: آراء الأصوليين في صيغة الأمر:

اختلف الأصوليون في مسألة هل للأمر صيغة تخصه أم لا؟ وذلك على قولين:

الأول: اتفق جمهور السلفِ على أن للأمر صيغة تخصه مبينة له في اللغة تدل بمجردها على كونه أمراً، إذا تعرَّت عن القرائن، وهي قول القائل لمن دونه: افعل كذا وكذا(أبو يعلى ، 1990، صفحة 214/1) (الجيزاني، 2006، صفحة 396)، أي أن للأمر صيغة موضوعة له، تدل عليه حقيقة، كدلالة سائر الألفاظ الحقيقية على موضوعاتِها.

ذهب إلى هذا القول جمهور الفقهاء (الطوفي، 1987، الصفحات 353/2–354)، كالأئمة الأربعة والأوزاعي (ت157هـ) وجماعة من أهل العلم (ابن النجار ، 1997، صفحة 13/3)، وقال به علماء الشيعة الإمامية (الشهيد الثاني، 1954، صفحة 65) ، قال أبو الوليد الباجي المالكي:« الأمرُ له صيغةٌ تختص به؛ هذا قول عامة أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة والشافعي» (الباجي أ.، 1995، صفحة 196)، وقال ابن مفلح المقدسي (ت760هـ): «وعند أحمد وأصحابه والجمهور: للأمر صيغة تدل بمجردها عليه لغة» (ابن مفلح ، 1999، صفحة 654/2)

وقد قسَّم أهل العلم الكلام أقساماً فقالوا: أمرٌ ونهيٌ وخبر واستخبار، فالأمر قولك: افعل، والنهي قولك: لا تفعل، والخبر قولك: زيدٌ في الدار، والاستخبار قولك: أزيدٌ في الدر؟، ولم يشترطوا في شيء من هذه المعاني قرينةٌ تدل على المراد بها، فدلَّ ذلك على أن الصيغة بمجردها تدل على ذلك (الباجي أ.، 1995، صفحة 196)، وعلى هذا أجمعَ أهلُ اللغة وكبار أئمة الأصول، وهو المفهوم من أمهات الكتب المعول عليها (ابن عقيل ، 1999، صفحة 458/2)

الثاني: يرى أن الأمر ليس له صيغة تخصه، وقد ذهب إلى ذلك المعتزلة [*]وبعض الأشاعرة[*]، فالمعتزلة تشترط في الأمر إرادة الآمر، فترى أن الأمر لا يكون أمراً لصيغته، وإنما يكون أمراً بإرادة الآمر له(أبو يعلى ، 1990، صفحة 214/1) (ابن النجار ، 1997، صفحة 15/3)

وأما الأشاعرة فقد وقع الخلاف بينهم، فبعضهم قال: لا صيغة للأمر تخصه، وبعضهم قال: إن له صيغة تخصه، والمنقول عن أبي الحسن الأشعري (ت324هـ) ومن تابعه النفي، أي لا صيغة له، وإنما يدل عليه بالإشارة والقرائن، وذهب ممن عداهم إلى الإثبات (المرداوي، 2000، صفحة 2180/5)

المطلب الثاني: أنواع صيغ الأمر الصريحة:

للأمر أربع صيغة صريحة، وهي (الزركشي، 1994، صفحة 269/3) (النملة، 1999، صفحة 1318/3) (الزحيلي، 2006، صفحة 22/2):

1- **الأمر بصيغة الأمر**، على وزن افعل، كقوله تعالى: وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ٤٣ البَقَرَة : وكقول النبي ﷺ: « البَسوا من ثيابِكم البياضَ، فإنها من خيرِ ثيابكم، وكفِّنوا فيها موتاكم» (الترمذي، 1975، صفحة 994)

2- **المضارع المجزوم بلام الأمر**، نحو قوله تعالى: لِّيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِ النُّور ، وقوله: لِيُنفِقۡ ذُو سَعَةٖ مِّن سَعَتِهِۦۖ الطَّلَاق ، وكقول النبي ﷺ: « إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ يَجْلِسَ» (البخاري، 1993، صفحة 433)

3- **اسم فعل الأمر**، نحو قوله تعالى: يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡ المَائِدَة ، وكقول النبي ﷺ: «رُويدك يا أنجَشَةُ سَوقَكَ بالقوارير» (البخاري، 1993، صفحة 5857)

4- **المصدر النائب عن فعله**، نحو قوله تعالى: فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرۡبَ ٱلرِّقَابِ مُحَمَّد : أي: فاضربوا رقابهم، وكقول النبي ﷺ: «صبراً يا آل ياسر..» (النيسابوري، 2018، صفحة 5754)

المبحث الثاني: نماذج تطبيقية من صيغة الأمر (افعل):

التطبيق الأول: حكم الإبراد في صلاة الظهر:

1- متن الحديث: قال رسول الله ﷺ: «إذا اشتدَّ الحرُّ فأبردوا عن الصَّلاةِ؛ فإن شدةَ الحرِّ من فيحِ جهنَّم» (النسائي، 2001، صفحة 500)

([*])المعتزلة: هي فرقة كلامية نشأت في أواخر العصر الأموي، وازدهرت في العصر العباسي، وقد اعتمدت على العقل المجرد في فهم العقيدة الإسلامية؛ لتأثرها بالفلسفة، وقد أطلق عليها أسماء مختلفة منها: المعتزلة، والعدلية، والوعيدية. (الندوة العالمية للشباب الإسلامي، 2000، صفحة 64/1)

([*])الأشاعرة، أو الأشعرية: هي فرقة كلامية إسلامية، تُنسب لأبي الحسن الأشعري الذي خرج على المعتزلة، وقد اتخذت الأشاعرة البراهين والدلائل العقلية والكلامية وسيلة في محاججة خصومها. (الندوة العالمية للشباب الإسلامي، 2000، صفحة 83/1)

2- محل الشاهد وصيغته الواردة في الحديث:

ومحل الشاهد هو قوله ﷺ: «فأبردوا»، وقد جاء بصيغة (افعل)، وهي إحدى صيغ الأمر الصريحة.

3- الحكمُ المستفاد من هذه الصيغة:

دل الحديث على مشروعية تأخير صلاة الظهر في الحر الشديد عن أول الوقت، إلا أن أهل العلم اختلفوا في حقيقة الأمر الوارد في الحديث، هل هو للوجوب أم للاستحباب؟ وذلك على أقوال:

القول الأول: ذهب جمهور العلماء إلى القول باستحباب تأخير صلاة الظهر في الحر الشديد، إلى أن تنكسر حرارة الظهيرة، ذهب إلى هذا القول جمهور الحنفية (الكاشاني، 2003، صفحة 125/1)، والشيعة الإمامية (النجفي، 1981، صفحة 313/7)، والمالكية (المازري، 2008، صفحة 390/1)، والشافعية (الشافعي، 1983، صفحة 91/1) (الشيرازي، 1992، صفحة 189/1)، والحنابلة (الكوسج، 2002، صفحة 435/2)، والظاهرية (ابن حزم ، 1993، صفحة 217/2)، وقال ابن رجب (ت795هـ): « والأمر بالإبراد أمر ندب واستحباب، لا أمر حتم وإيجاب، هذا مما لا خلاف فيه بين العلماء» (ابن رجب ، 1996، صفحة 242/4)

واستند الجمهور في قولهم بالاستحباب على نوعين من القرينة الصارفة، هما:

أ- قرينة التعليل بما يُشعر بعدم الوجوب، لأن العلة في الإبراد هي رفع الحرج عن المصلي، ودفع الضرر والمشقة الحاصلة له من شدة الحر، والذي قد يؤدي إلى انشغال القلب عن الصلاة وسلب الخشوع، فصار الأمر بالإبراد من باب الرأفة والشفقة بالمصلي. (ابن رجب ، 1996، صفحة 17/2)

ب- قرينة الإجماع، فقد نُقِل الإجماع على أن الأمر بالإبراد محمولٌ على الاستحباب لا الوجوب (ابن رجب ، 1996، صفحة 242/4)

القول الثاني: ذهب إلى أن الإبراد بالظهر واجب عند الحر الشديد، وهذا مذهب جماعة من أهل العلم (ابن رجب ، 1996، صفحة 16/2) ، كأبي عوانة (ت316هـ) ، وقال الصنعاني (ت1182هـ) بعد إيراده لحديث الإبراد: «والحديث دليلٌ على وجوب الإبراد بالظهر عند شدة الحر» (الصنعاني، 2012، صفحة 16/2)

وعولوا في قولهم هذا على صيغة الأمر، وأن الأصل في الأمر الوجوب، ولا يُصرف عن أصله إلا بقرينة(الصنعاني، 2012، صفحة 16/2)

القول الثالث: يرى أن الإبراد رخصة، لا سنة، فإن استطاع المرءُ أن يتحمل مشقةَ الحر وصلى في أول وقتها كان أفضل، يُنسب هذا القول لليث بن سعد (ت175هـ) (ابن عبد البر ، 2000، صفحة 98/1)، وبعض أصحاب الشافعي (الجويني، 2007، صفحة 67/2)، وبعض فقهاء الشيعة الإمامية . (ابن عبد البر ، 2000، صفحة 98/1)

واستدلوا على قولهم هذا بأن الأمر بالإبراد جاء بعد الحثِّ على الإسراع إلى أداء الصلاة في أول وقتها، فكان الأمر رخصة في تأخيرها في الحر الشديد، وهذا الأمر يُشبه الأمر الذي يرد بعد الحظر فيفيد الرخصة والإباحة (ابن الصلاح أ.، 2011، صفحة 27/2)

وبعد عرض الآراء الفقهية حول مسألة الإبراد يتبين للباحث أن الراجح هو ما قال به الجمهور، لقوة أدلتهم، وسلامتها عن المعارضة، وضعف أدلة الأقوال الأخرى، ثم إن ظاهر حديث النبي ﷺ يدل على أن الإبراد «مأمورٌ به، ومحثوث عليه» (الجويني، 2007، صفحة 67/2) ، والقول باستحبابه أقرب للصواب بعد بيان القرينة الصارفة له عن الوجوب.

التطبيق الثاني: حكم القيام للجنازة لمن مرت به وهو جالس:

1- متن الحديث:

قال رسول الله ﷺ: « «إِذَا رَأَيْتُمُ الْجِنَازَةَ فَقُومُوا، فَمَنْ تَبِعَهَا فَلَا يَقْعُدْ حَتَّى تُوضَعَ » (النسائي، 2001، صفحة 1917)

2- محل الشاهد وصيغته الواردة في الحديث:

محل الشاهد في الحديث هو قوله ﷺ: «فقوموا»، وهذا أمرٌ جاء بصيغة (افعل)، وهي إحدى صيغ الأمر الصريحة.

2- الحكم المستفاد من هذه الصيغة:

في الحديث دلالة على مشروعية القيام للجنازة، سواءٌ كان الميتُ مسلماً أو كافراً، وذلك لعموم لفظ الحديث، والعلماء مختلفون في حقيقة الأمر الوارد في الحديث، وذلك على ثلاثةِ أقوالٍ:

القول الأول: وهو ما ذهب إليه أكثر الفقهاء من القول بكراهة القيام للجنازة لمن مرت به وهو جالسٌ، ولم ينوِ الذهاب معها حتى تُدفن، ذهب إلى هذا القول أكثر فقهاء الحنفية (الحنفي، 1969، صفحة 135/2)، والمالكية (ابن رشد، 2004، صفحة 247/1)، والشافعية (الشافعي، 1983، صفحة 318/1)، والحنابلة (البهوتي، 2000، صفحة 179/4)، أما الشيعةُ الإمامية فقالوا بكراهة القيام لجنازةِ المسلمِ، أما جنازة الكفار فإنه يُستحب القيام لها، لئلا تعلو على المسلم. (المجلسي، 1983، صفحة 272/18)

والقرينة التي صرفت الأمر عن حقيقته عند الجمهور هي تركُ النبي ﷺ للمأمور به، فقد ثبت عن علي ﷺ أنه قال في شأن الجنائز: «إن رسول الله ﷺ قام ثم قعد» (مسلم، 1955، صفحة 962)، فذهب جمهور الفقهاء إلى أن هذا الحديث ناسخٌ لحديث القيام (الشافعي، 1983، صفحة 318/1) (البهوتي، 2000، صفحة 179/4)، وإن آخر ما فعله النبي ﷺ هو ترك القيام للجنازة، والعمل بالآخر أولى (ابن قدامة، 1968، صفحة 404/3)

القول الثاني: ذهبوا إلى استحباب القيام للجنازة لمن مرت به، سواء كانت جنازة مسلم أو كافر، وهذا مذهب بعض فقهاء الشافعية (الرملي، 1993، صفحة 467/2)، ورواية عن أحمد (ت241هـ) (المرداوي ع.، 1995، صفحة 214/6)، وبه قال ابنُ حزمٍ (ت456هـ) من الظاهرية (ابن حزم ، 1993، صفحة 379/3)

واستدلوا على استحباب القيام للجنازة بالأحاديث الكثيرة التي وردت في الحث على القيام للجنازة، كقوله ﷺ: «إذا رأى أحدكم الجنازة، فإن لم يكن ماشياً معها، فليقم حتى تخلفه، أو توضع من قبل أن تخلفه» (البخاري، 1993، صفحة 958)، ولم يحملوا هذه الأحاديث على الوجوب لحديث علي ﷺ من أن النبي ﷺ قام للجنازة ثم قعد (مسلم، 1955، صفحة 962)، فقالوا إنَّ ترك النبي ﷺ للقيام هو من باب التخيير والتخفيف لهم، والتوسعة عليهم، دفعاً للحرج، فمن قام نال أجرَ القيام، ومن لم يقم فلا شيء عليه (الباجي أ.، 1995، صفحة 24/2)، وليس في حديث علي ﷺ ما يشير إلى النسخ، إذ لا يجوز أن تُترك السنة المتيقَّنة إلا بنسخٍ متيقَّن(ابن حزم ، 1993، صفحة 380/3)

القول الثالث: ذهب بعض أهل العلم إلى وجوب القيام للجنازة عموماً، جنازة المسلم والكافر، وهذا مذهب جماعة من الصحابة ﷺ، وبعض الفقهاء (ابن حزم ، 1993، صفحة 380/3) ، وإليه ذهب الصنعاني (ت1182هـ) فقد قال بعد ذكره لحديث القيام: «الأمرُ ظاهرٌ في وجوب القيام للجنازةِ إذا مرت بالمكلف، وإن لم يقصد تشييعها، وظاهرهُ عموم كل جنازة من مؤمنٍ وغيره» (الصنعاني، 2012، صفحة 303/3)

واستند أصحاب هذا القول إلى صيغة الأمر، وأن الأصل فيها الوجوب، ولا تُصرف عن هذا الأصل إلا بقرينة (الصنعاني، 2012، صفحة 303/3)

والذي نميل إليه هو ما ذهب إليه أصحاب القول الثاني، لقوة أدلتهم، وسلامتها من المعارضة، وحسن الجمع بين الحديثين، فإن من المتعارف عند أهل الأصول أن إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما (ابن حزم ، 1993، صفحة 380/3) ، وقد أحسن أصحاب القول الثاني في الجمع والإعمال.

التطبيق الثالث: الأمر بالصلاة عند الكسوف أو الخسوف:

1- متن الحديث:

قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ آيَتَانِ مِنْ آيَاتِ اللهِ عز وجل، وَإِنَّهُمَا لَا يَنْكَسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلَا لِحَيَاتِهِ، فَإِذَا رَأَيْتُمُوهُمَا فَصَلُّوا حَتَّى تَنْجَلِيَ» (النسائي، 2001، صفحة 1463)

2- محل الشاهد وصيغته الواردة في الحديث:

ومحل الشاهد من الحديث هو قوله ﷺ: «فصلوا»، وقد جاء على صيغة (افعل)، وهي إحدى صيغ الأمر الصريحة.

2- الحكم المستفاد من هذه الصيغة:

في الحديث دلالة على مشروعية الصلاة عند كسوف الشمس، وخسوف القمر، حتى ينجلي عنهما، والعلماء مختلفون في دلالة الأمر الوارد في الحديث، هل يُحملُ على الوجوب أم على الاستحباب؟، وذلك على قولين:

القول الأول: ذهب أصحاب هذا القول إلى استحباب الصلاة عند وقوع الكسوف أو الخسوف، وقالوا بأنها سنةٌ مؤكدة، وهذا قول جمهور الفقهاء من الحنفية (السرخسي، 1993، صفحة 75/2) (الكاشاني، 2003، صفحة 280/1)، والمالكية (ابن رشد، 2004، صفحة 220/1)، والشافعية (النووي، 1991، صفحة 83/2)، والحنابلة(ابن قدامة، 1968، صفحة 344/1)، وابن حزم (ت456هـ) من الظاهرية (ابن حزم ، 1993، صفحة 311/3)

وقد اعتمد أصحاب هذا القول في صرفهم الأمرَ من الوجوب إلى الاستحباب على عدة قرائن، منها:

1- القرينة النصية، فقد جاء في الحديث أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ يسأله عن الإسلام، فقال له رسول الله ﷺ: «خمسُ صلواتٍ في اليوم والليلةِ، فقال: هل عليَّ غيرُها؟ قال: لا، إلا أن تطوع» (البخاري، 1993، صفحة 46)، ففي هذا الحديث نفي لوجوب كل صلاة زادت على الخمس، وصلاة الكسوف والخسوف زائدة على الصلوات المفروضة، فدل ذلك أنها من جملة صلوات التطوع. (المازري، 2008، صفحة 365/1)

2- قرينة الإجماع، نقل النووي (ت676هـ) (البهوتي، 2000، صفحة 423/3)الإجماع على عدم وجوب صلاة الكسوف والخسوف، فإذا صح انعقاد الإجماع كان ذلك صارفاً للوجوب (الشوكاني، 2004، صفحة 197)

3- ذهب بعض أهل العلم إلى أن من صوارف الوجوب في صلاة الكسوف والخسوف هو كونها شرعت لمصلحة دنيوية، قال ابن الهمام (ت861هـ): «والظاهر أن الأمر للندب؛ لأن المصلحةَ دفع الأمر المخوف، فهي مصلحةٌ تعود إلينا دنيوية؛ لأن الكلام فيما لو كان الخلق كلُهم على الطاعة ثم وجدت هذه الأفزاع فإنه بتقدير الهلاك يُحشرون على نياتهم لا يعاقبون، وإن لم يكونوا على ذلك فتفترض التوبة، وهي لا تتوقف على الصلاة وإلا لكانت فرضاً»(الرملي، 1993، صفحة 84/2)

القول الثاني: ذهب إلى القول بالوجوب، وهذا قول جمهور الشيعة الإمامية (الطوسي، 2000، صفحة 172/1)، وبعض الحنفية (السمرقندي، 1994، صفحة 182/1)، وبعض الحنابلة (المرداوي ع.، 1995، صفحة 389/5)، وبعض المحدثين، كأبي عوانة (ت316هـ).

واستدلوا على الوجوب بظاهر الأمر الوارد في الحديث، فقوله ﷺ: «فَصَلُّوا»، أمر مطلقٌ، ومطلق الأمر للوجوب إلا أن تصرفه قرينة عن ذلك(الكاشاني، 2003، صفحة 280/1) (السمرقندي، 1994، صفحة 182/1)

والراجح من القولين هو ما ذهب إليه الجمهور من الفقهاء، لكثرة أدلتهم وتنوعها، ولكون القول بالاستحباب صرح غير واحد من أهل العلم أنه مما لا خلاف فيه بين العلماء (ابن رشد، 2004، صفحة 220)، فيكون الترجيح موافقةً ومتابعة.

التطبيق الرابع: حكم الخضاب:

1- متن الحديث:

قال رسول الله ﷺ: « إِنَّ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى لَا تَصْبُغُ، فَخَالِفُوا عَلَيْهِمْ، فَاصْبُغُوا» (النسائي، 2001، صفحة 5071)

2- محل الشاهد وصيغته الواردة في الحديث: ومحل الشاهد هو قوله ﷺ: «فاصبُغوا»، وقد جاء على صيغة (افعل)، وهي إحدى صيغ الأمر الصريحة.

3- الحكمُ المستفاد من هذه الصيغة: في الحديث دلالة على مشروعية الخضاب، وقد اختلف أهل العلم في تحديد المراد من صيغة الأمر الواردة في الحديث، هل تُحمل على الوجوب أم على الاستحباب؟، وذلك على قولين:

القول الأول: ذهب معظم الفقهاء إلى استحباب تغيير الشيب فيما عدا السواد، وهذا مذهب أكثر الشيعة الإمامية (الحر العاملي، 1994، صفحة 87/2)، والحنفية ، والشافعية(مسلم، 1955، صفحة 80/14)، والحنابلة (ابن قدامة، 1968، صفحة 125/1)، وبه قال بعض المالكية (ابن قدامة، 1968، صفحة 125/1)

والقرائن التي أعتمدها أصحاب هذا القول في صرف الأمر عن الوجوب هي:

أ- ترك النبي ﷺ للمأمور به: وذلك أن النبي ﷺ لم يختضب في حياته، ولو كان الأمر بالتخضيب واجبٌ لكان النبي ﷺ من أسرع الناس للأخذ به (السرخسي، 1993، صفحة 199/10) (البخاري، 1993، صفحة 152)

ب- ترك الصحابة ڤ للمأمور به: فقد نُقل عن الكثير من الصحابة أنهم لم يغيروا الشيب، ولو فهموا من الأمر أنه على الوجوب لامتثلوا لأمر رسول الله ﷺ (المناوي، 1938، صفحة 408/4)

ج- الإجماع ، نقل النووي (ت676هـ)، والشوكاني (ت1250هـ) الإجماع على عدم وجوب الخضاب، ولذلك لم ينكر من خضب من الصحابة ڤ على من لم يخضب (مسلم، 1955، صفحة 80)

القول الثاني: ذهب إلى وجوب الخضاب ولو مرةً في العمر، قال ذلك أحمد بن حنبل (ت241هـ) في رواية عنه (الخلال، 1994، صفحة 132)

واستدل أحمدٌ (ت241هـ) على قوله هذا بقرينةٍ في نفس الحديث، وذلك أن النبي ﷺ الحديث أمر بالخضاب، وأمر بمخالفة اليهود والنصارى، وبين بأنهم قومٌ لا يخضبون، ومخالفة الكفار من آكد الأشياء، قال أحمد (ت241هـ): «ما أحب لأحد إلا أن يغير الشيب، ولا يتشبه بأهل الكتاب» (الخلال، 1994، صفحة 132) ، فالعلة في الوجوب عند أحمد هي أن اليهود والنصارى لا يخضبون، فوجوب الخضاب تجنباً للمشابهة.

والراجح هو ما ذهب إليه أكثر الفقهاء، وهو القول باستحباب الخضاب، لقوة أدلتهم، ثم إن القول بالوجوب لم يُنقل عن أحدٍ من الصحابة، بل ثبت عن الكبار منهم أنهم تركوا الخضاب، وآثروا بقاء الشيب عليه (القرطبي، 1996، صفحة 418/5)

الخاتمة

1- تعرض البحث لمقدمة وجيزة عن الإمام النسائي وكتابه، وتبين أنه إمام وفقيه، وأحد حفاظ السنة النبوية المطهرة، وأن كتابه المجتبى يصلح ميداناً للتطبيق على كثيراً من القواعد الأصولية.

2- تعرض البحث للمعنيين اللغوي والاصطلاحي لكلمة (الصيغة)، وتبين أن معناها: «اللفظ الذي يستعمل للدلالة على مفهوم شيء ما، فإذا قلنا صيغ الأمر، فالمراد من ذلك الألفاظ التي تستعمل في اللغة ويستفاد منها مفهوم الأمر».

3- تعرض البحث للمعنيين اللغوي والاصطلاحي لكلمة (الأمر)، وكيف أن الأصوليين اختلفوا في التعريف الاصطلاحي للأمر، وقد رجح البحث تعريفاً للأمر وهو: «استدعاء الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء».

4- تعرض البحث لبيان آراء الأصوليين في أنه هل للأمر صيغة؟، وقد تعددت آراؤهم، فمنهم من ذهب إلى إثبات صيغة له، ومنهم من نفاها، وقد رجح البحث أن له صيغةٌ موضوعة في اللغة.

5- تعرض البحث إلى أنواع صيغ الأمر الصريحة، وتبين أنها أربع صيغ، وقد مُثِّل لكل صيغة مثالاً من الكتاب، ومثالاً من السنة.

6- تعرض البحث لبعض النماذج التطبيقية لصيغة (افعل) في الأحاديث الشريفة.

التوصيات:

1- ضرورة المزاوجة في التصانيف الأصولية بين التنظير والتطبيق؛ حتى يرتاد الدارسون مسائله ذللاً.

2-ضرورة التركيز على كتب الحديث الشريف بجعلها ميداناً للتطبيق والتمثيل للقضايا والمسائل الأصولية، فمن أجل خدمة نصوص الشريعة وجد هذا العلم المبارك.

المصادر

ابن الاثير، أبو السعادات المبارك بن محمد. (1969). *جامع الأصول في أحاديث الرسول* (المجلد 1). (عبد القادر الأرنؤوط، المحرر) مكتبة الحلواني.

ابن الحاجب، أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر. (2006). *مختصر ابن الحاجب* (المجلد 1). (نذير حمادو، المحرر) بيروت: دار ابن حزم.

ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن. (2011). *شرح مشكل الوسيط* (المجلد 1). (عبد المنعم خليفة، المحرر) السعودية: دار كنوز إشبيليا.

ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن تقي الدين. (1986). *مقدمة ابن الصلاح*. بيروت: دار الفكر المعاصر.

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي. (1994). *لسان العرب* (المجلد 3). بيروت: دار صادر .

ابن النجار، أبو البقاء محمد بن أحمد الفتوحي . (1997). *شرح الكوكب المنير* (المجلد 2). (محمد الزحيلي، المحرر) مكتبة العبيكان.

ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني . (1984). *النكت على كتاب ابن الصلاح* (المجلد 1). (ربيع بن هادي المدخلي، المحرر) السعودية: عمادة البحث العلمي –الجامعة الإسلامية.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي . (1993). *المحلى بالآثار*. (عبد الغفار سليمان البنداري، المحرر) بيروت: دار الفكر.

ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم. (1900). *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*. (إحسان عباس، المحرر) بيروت: دار صادر.

ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد. (1996). *فتح الباري شرح صحيح البخاري* (المجلد 1). (محمود شعبان، المحرر) مكتبة الغرباء الأثرية.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. (2004). *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*. القاهرة: دار الحديث.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله . (2000). *الاستذكار* (المجلد 1). (سالم محمد عطار، المحرر) بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن. (1995). *تاريخ دمشق*. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

ابن عقيل، أبو الوفاء علي بن محمد البغدادي . (1999). *الواضح في أصول الفقه*. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.

أبن فارس، أحمد . (1979). *معجم مقاييس اللغة*. (عبد السلام هارون، المحرر) دار الفكر.

ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد. (1968). *المغني في أصول الفقه* (المجلد 1). مصر: مكتبة القاهرة.

ابن مفلح، شمس الدين محمد المقدسي . (1999). *أصول الفقه* (المجلد 1). (فهد السدحان، المحرر) مكتبة العبيكان.

أبو بكر، عمر إيمان. (2003). *الإمام النسائي وكتابه المجتبى* (المجلد 1). الرياض: مكتبة المعارف.

أبو يعلى، محمد بن الحسين الفراء . (1990). *العدة في أصول الفقه* (المجلد 2). (أحمد المباركي، المحرر)

الآمدي، علي بن محمد. (1982). *الإحكام في أصول الأحكام* (المجلد 2). (عبد الرزاق عفيفي، المحرر) بيروت: المكتب الإسلامي.

الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. (1995). *إحكام الفصول في أحكام الأصول* (المجلد 2). (عبد المجيد التركي، المحرر) دار الغرب الإسلامي.

الباجي، ابو الوليد سليمان بن خلف. (2003). *الحدود في الأصول* (المجلد 1). (محمد حسن، المحرر) بيروت: دار الكتب العلمية.

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. (1998). *التقريب والإرشاد* (المجلد 2). (عبد الحميد بن علي أبو زنيد، المحرر) بيروت: مؤسسة الرسالة.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. (1993). *صحيح البخاري* (المجلد 5). (مصطفى ديب البغا،، المحرر) بيروت: دار ابن كثير.

البهوتي، منصور بن يونس. (2000). *كشاف القناع عن الإقناع* (المجلد 1). السعودية: لجنة متخصصة في وزارة العدل.

الترمذي، محمد بن عيسى. (1975). *سنن الترمذي* (المجلد 2). (أحمد شاكر، المحرر) مصر: مطبعة البابي الحلبي.

الجوهري، إسماعيل بن حماد. (1987). *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية* (المجلد 4). (أحمد عبد الغفور عطار، المحرر) بيروت: دار العلم للملايين.

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. (2007). *نهاية المطلب في دراية المذهب* (المجلد 1). (عبد العظيم محمود الديب، المحرر) دار المنهاج.

الجيزاني، محمد بن حسين. (2006). *معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة* (المجلد 5). دار ابن الجوزي.

الحر العاملي، محمد بن الحسن. (1994). *وسائل الشيعة* (المجلد 2). قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

الحفيان، محمد علي. (1995). *القرائن الصارفة للأمر عن حقيقته*. مكة المكرمة: رسالة ماجستير، جامعة أم القرى– كلية الشريعة والدراسات الإسلامية.

الحموي، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله. (1995). *معجم البلدان* (المجلد 2). بيروت: دار صادر.

الحنفي، محمد بن عبد الواحد ابن الهمام. (1969). *فتح القدير على الهداية* (المجلد 1). مصر: مطبعة البابي الحلبي.

الخلال، أحمد بن محمد. (1994). *الوقوف والترجل، (ت311هـ)، تحقيق: سيد كسروي، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ- 1994م.* (المجلد 1). (سيد كسروي، المحرر) بيروت: دار الكتب العلمية.

الخليلي، أبو يعلى خليل بن عبد الله بن أحمد. (1989). *الإرشاد في معرفة علماء الحديث*. (محمد سعيد عمر إدريس، المحرر) الرياض: مكتبة الرشد .

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد. (1998). *تذكرة الحفاظ* (المجلد 1). بيروت: دار الكتب العلمية.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. (1985). *سير أعلام النبلاء* (المجلد 3). (شعيب الأرناؤوط، المحرر) بيروت: مؤسسة الرسالة.

الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن الفخر. (1997). *المحصول* (المجلد 3). (طه العلواني، المحرر) بيروت: مؤسسة الرسالة.

الرملي، محمد بن أبي العباس. (1993). *نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج*. بيروت: دار الكتب العلمية.

الزحيلي، محمد مصطفى. (2006). *الوجيز في أصول الفقه* (المجلد 2). سوريا: دار الخير.

الزركشي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. (1994). *البحر المحيط في أصول الفقه* (المجلد 1). دار الكتبي.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين. (1993). *طبقات الشافعية الكبرى* (المجلد 2). (محمود محمد الطناحي، المحرر) دار هجر.

السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن. (1993). *بغية الراغب المتمني في ختم النسائي* (المجلد 1). الرياض: مكتبة العبيكان.

السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل. (1993). *أصول السرخسي*. بيروت: دار الكتب العلمية .

السلمي، عياض بن نامي. (2005). *أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله* (المجلد 1). الرياض: دار التدمرية.

السمرقندي، علا الدين. (1994). *تحفة الفقهاء* (المجلد 2). بيروت: دار الكتب العلمية.

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس. (1983). *الأم* (المجلد 2). بيروت: دار الفكر.

الشهيد الثاني، حسن بن. (1954). *معالم الأصول* (المجلد 1). قم: دار الفكر.

الشوكاني، محمد بن علي. (2004). *السيل الجرار المتقد على حدائق الأزهار* (المجلد 1). بيروت: دار ابن حزم.

الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي. (1992). *المهذب في فقه الإمام الشافعي* (المجلد 1). (محمد الزحيلي، المحرر) دمشق: دار القلم.

الصالحي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. (1996). *طبقات علماء الحديث* (المجلد 2). بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل. (2012). *سبل السلام الموصلة إلى بلوغ المرام* (المجلد 3). (محمد صبحي حسن حلاق، المحرر) السعودية: دار ابن الجوزي.

الطوسي، محمد بن الحسن. (2000). *المبسوط في فقه الإمامية*. (محمد تقي الكشفي، المحرر) المكتبة المرتضوية.

الطوفي، أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن الكريم. (1987). *شرح مختصر الروضة* (المجلد 1). (عبد الله بن عبد المحسن التركي، المحرر) بيروت: مؤسسة الرسالة.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. (1993). *المستصفى* (المجلد 1). (محمد عبد السلام عبد الشافي، المحرر) بيروت: دار الكتب العلمية.

القرافي، أحمد بن إدريس. (1973). *شرح تنقيح الفصول* (المجلد 1). (طه عبد الرؤوف، المحرر) شركة الطباعة الفنية المتحدة.

القرطبي، أحمد بن عمر. (1996). *المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم* (المجلد 1). (محيي الدين ديب، المحرر) بيروت: دار ابن كثير.

الكاشاني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد. (2003). *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع* (المجلد 2). بيروت: دار الكتب العلمية.

الكتاني، أبو عبد الله محمد بن أبي الفيض. (2000). *الرسالة المستطرفة لبيان المشهور من كتب السنة المشرفة* (المجلد 6). (محمد المنتصر بن محمد الزمزمي، المحرر) دار البشائر الإسلامية.

الكلْوَذاني، أبو الخطاب محفوظ بن أحمد. (1985). *التمهيد في أصول الفقه* (المجلد 1). (محمد بن علي بن إبراهيم، المحرر) دار المدني.

الكوسج، إسحاق بن منصور. (2002). *مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه* (المجلد 1). السعودية: عمادة البحث العلمي –الجامعة الإسلامية.

المازري، أبو عبد الله محمد بن علي. (2008). *شرح التلقين* (المجلد 1). دار الغرب الإسلامي.

المجلسي، محمد باقر. (1983). *بحار الأنوار* (المجلد 3). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

المرداوي، أبو الحسن علي بن سليمان. (2000). *التحبير شرح التحرير في أصول الفقه* (المجلد 1). (عبد الرحمن الجبرين، المحرر) الرياض: مكتبة الرشد.

المرداوي، علي بن سليمان. (1995). *الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف* (المجلد 1). (عبد الله التركي، المحرر) مصر: دار هجر.

المزي، جمال الدين أبو الحجاج يوسف. (1992). *تهذيب الكمال في أسماء الرجال*. (بشار عواد معروف، المحرر) بيروت: مؤسسة الرسالة.

مسلم، أبو الحسين بن الحجاج القشيري. (1955). *صحيح مسلم*. (محمد فؤاد عبد الباقي، المحرر) القاهرة: مطبعة البابي الحلبي.

المناوي، محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين. (1938). *فيض القدير شرح الجامع الصغير* (المجلد 1). مصر: المكتبة التجارية الكبرى.

النجفي، محمد حسن. (1981). *جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام* (المجلد 7). (عباس القوجاني، المحرر) بيروت: دار إحياء التراث العربي،.

الندوة العالمية للشباب الإسلامي. (2000). *الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة* (المجلد 4). دار الندوة العالمية.

النسائي، أحمد بن علي بن شعيب بن علي. (2001). *سنن النسائي* (المجلد 1). (حسن عبد المنعم شلبي، المحرر) بيروت: مؤسسة الرسالة.

النملة، عبد الكريم. (1999). *المهذب في علم أصول الفقه المقارن* (المجلد 1). الرياض: مكتبة الرشد.

النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. (1991). *روضة الطالبين وعمدة المفتين* (المجلد 3). (زهير الشاويش، المحرر) بيروت: المكتب الإسلامي.

النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم. (2018). *المستدرك على الصحيحين* (المجلد 1). دار المنهاج القويم.

Arabic Translated References:

Abu Bakr, Omar Iman. (2003). *Imam Al-Nasa'i and his book Al-Mujtaba* (Volume 1). Riyadh: Al-Maaref Library.

Abu Ya'la, Muhammad bin Al-Hussein Al-Farra'. (1990). *Al-Iddah fi Usul al-Fiqh* (Volume 2). (Ahmed Al-Mubaraki, editor)

Al-Amidi, Ali bin Muhammad. (1982). *Al-Ihkam fi Usul Al-Ahkam* (Volume 2). (Abdul Razzaq Afifi, editor) Beirut: The Islamic Office.

Al-Bahuti, Mansour bin Yunus. (2000). *The Mask Scout on Persuasion* (Volume 1). Saudi Arabia: A specialized committee in the Ministry of Justice.

Al-Baji, Abu Al-Walid Suleiman bin Khalaf. (1995). *Ahkam al-Fusul fi Ahkam al-Usul* (Volume 2). (Abdul Majeed Al-Turki, editor) Dar Al-Gharb Al-Islami.

Al-Baji, Abu Al-Walid Suleiman bin Khalaf. (2003). *Frontiers in Fundamentals* (Volume 1). (Muhammad Hassan, editor) Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

Al-Baqilani, Abu Bakr Muhammad bin Al-Tayeb. (1998). *Approximation and guidance* (Volume 2). (Abdul Hamid bin Ali Abu Znaid, editor) Beirut: Al-Resala Foundation.

Al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Ismail. (1993). *Sahih Al-Bukhari* (Volume 5). (Mustafa Deeb Al-Bagha, editor) Beirut: Dar Ibn Kathir.

Al-Dhahabi, Shams al-Din Abu Abdullah Muhammad bin Ahmed. (1998). *Preservation Ticket* (Volume 1). Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

Al-Dhahabi, Shams al-Din Muhammad bin Ahmed bin Othman. (1985). *Biographies of Noble Figures* (Volume 3). (Shuaib Al-Arnaout, editor) Beirut: Al-Resala Foundation.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. (1993). *Al-Mustasfa* (Volume 1). (Muhammad Abd al-Salam Abd al-Shafi, editor) Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Al-Hafyan, Muhammad Ali. (1995). *Evidence that reveals the truth of the matter*. Makkah Al-Mukarramah: Master's thesis, Umm Al-Qura University - College of Sharia and Islamic Studies.

Al-Hamawi, Abu Abdullah Yaqut bin Abdullah. (1995). *Dictionary of Countries* (Volume 2). Beirut: Dar Sader.

Al-Hanafi, Muhammad bin Abdul-Wahid Ibn Al-Hammam. (1969). *Fath Al-Mighty on guidance* (Volume 1). Egypt: Al-Babi Al-Halabi Press.

Al-Hurr Al-Amili, Muhammad bin Al-Hassan. (1994). *Shia Means* (Volume 2). Qom: Al-Bayt Foundation, peace be upon them, for the revival of heritage.

Al-Jawhari, Ismail bin Hammad. (1987). *Sahih Taj al-Lughah and Sahih Arabic* (Volume 4). (Ahmed Abdel Ghafour Attar, editor) Beirut: Dar Al-Ilm Lilmalayin.

Al-Jizani, Muhammad bin Hussein. (2006). *Features of the principles of jurisprudence according to the Sunnis and the community* (Volume 5). Dar Ibn al-Jawzi.

Al-Juwayni, Abu Al-Maali Abdul Malik bin Abdullah. (2007). *Nihayat al-Muttalib fi Dirayah al-Madhab* (Volume 1). (Abdul Azim Mahmoud Al-Deeb, editor) Dar Al-Minhaj.

Al-Kalwadhani, Abu Al-Khattab Mahfouz bin Ahmed. (1985). *Introduction to the Principles of Jurisprudence* (Volume 1). (Muhammad bin Ali bin Ibrahim, editor) Dar Al Madani.

Al-Kashani, Abu Bakr bin Masoud bin Ahmed. (2003). *Bada'i' Al-Sana'i fi Arranging Al-Shara'i* (Volume 2). Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

Al-Kattani, Abu Abdullah Muhammad bin Abi Al-Fayd. (2000). *Al-Risalah Al-Mustarifa li Bayan Al-Mashhour is one of the books of the honorable Sunnah* (Volume 6). (Muhammad Al-Muntasir bin Muhammad Al-Zamzami, editor) Dar Al-Bashaer Al-Islamiyyah.

Al-Kawsaj, Ishaq bin Mansour. (2002). *Issues of Imam Ahmad and Ishaq bin Rahawayh* (Volume 1). Saudi Arabia: Deanship of Scientific Research - Islamic University.

Al-Khalal, Ahmed bin Muhammad. (1994). *Standing and Dismounting*, (d. 311 AH), edited by: Sayyed Kasravi, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1st edition, 1415 AH - 1994 AD. (Volume 1). (Sayyed Kasravi, editor) Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

Al-Khalili, Abu Ya'la Khalil bin Abdullah bin Ahmed. (1989). *Guidance in knowing hadith scholars. (Muhammad Saeed Omar Idris, editor)* Riyadh: Al-Rushd Library.
Al-Majlisi, Muhammad Baqir. (1983). *Bihar Al-Anwar* (Volume 3). Beirut: Dar Revival of Arab Heritage.
Al-Manawi, Muhammad Abdul Raouf bin Taj Al-Arifin. (1938). *Fayd al-Qadir Sharh al-Jami` al-Saghir* (Volume 1). Egypt: The Great Commercial Library.
Al-Mardawi, Abu Al-Hassan Ali bin Suleiman. (2000). *Al-Tahrir Sharh al-Tahrir fi Usul al-Fiqh* (Volume 1). (Abdul Rahman Al-Jibreen, editor) Riyadh: Al-Rushd Library.
Al-Mardawi, Ali bin Suleiman. (1995). *Fairness in knowing what is more correct than the disagreement* (Volume 1). (Abdullah Al-Turki, editor) Egypt: Dar Hajar.
Al-Mazari, Abu Abdullah Muhammad bin Ali. (2008). *Explaining Indoctrination* (Volume 1). House of the Islamic West.
Al-Mazzi, Jamal al-Din Abu al-Hajjaj Yusuf. (1992). *Perfect refinement in men's names*. (Bashar Awad Marouf, editor) Beirut: Al-Resala Foundation.
Al-Najafi, Muhammad Hassan. (1981). *Jawahir al-Kalam fi Sharh al-Islam* (Volume 7). (Abbas Al-Qujani, editor) Beirut: Arab Heritage Revival House,.
Al-Nasa'i, Ahmed bin Ali bin Shuaib bin Ali. (2001). *Sunan al-Nasa'i* (Volume 1). (Hassan Abdel Moneim Shalabi, editor) Beirut: Al-Resala Foundation.
Al-Nawawi, Abu Zakaria Yahya bin Sharaf. (1991). *Rawdat al-Talibin and Umdat al-Muftin* (Volume 3). (Zuhair Al-Shawish, editor) Beirut: The Islamic Office.
Al-Naysaburi, Abu Abdullah Muhammad bin Abdullah Al-Hakim. (2018). *Al-Mustadrak on the Two Sahihs* (Volume 1). Dar Al-Minhaj Al-Qaim.
Al-Qarafi, Ahmed bin Idris. (1973). *Explanation of the revision of chapters* (Volume 1). (Taha Abdel Raouf, editor) United Technical Printing Company.
Al-Qurtubi, Ahmed bin Omar. (1996). *Al-Mufhim for the difficulty of summarizing Muslim's book* (Volume 1). (Muhyiddin Deeb, editor) Beirut: Dar Ibn Kathir.
Al-Ramli, Muhammad bin Abi Al-Abbas. (1993). *The end of the need to explain the curriculum*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Al-Razi, Abu Abdullah Muhammad bin Omar bin Al-Hassan Al-Fakhr. (1997). *The crop* (Vol. 3). (Taha Al-Alwani, editor) Beirut: Al-Resala Foundation.
Al-Sakhawi, Shams al-Din Muhammad bin Abdul Rahman. (1993). *With the aim of the one who wants to complete the women's seal* (Volume 1). Riyadh: Obeikan Library.
Al-Salhi, Abu Abdullah Muhammad bin Ahmed. (1996). *Classes of Hadith Scholars* (Volume 2). Beirut: Al-Resala Foundation for Printing, Publishing and Distribution.
Al-Samarqandi, Ala al-Din. (1994). *Tuhfat al-Fuqaha* (Volume 2). Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Al-San'ani, Muhammad bin Ismail. (2012). *Paths of peace leading to achieving goals* (Volume 3). (Muhammad Subhi Hassan Hallaq, editor) Saudi Arabia: Dar Ibn al-Jawzi.
Al-Sarkhasi, Muhammad bin Ahmed bin Abi Sahl. (1993). *Fern origins*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Al-Shafi'i, Abu Abdullah Muhammad bin Idris. (1983). *Mother* (Vol. 2). Beirut: Dar Al-Fikr.
Al-Shawkani, Muhammad bin Ali. (2004). *Al-Sil Al-Jarrar agreed upon flower gardens* (Volume 1). Beirut: Dar Ibn Hazm.
Al-Shirazi, Abu Ishaq Ibrahim bin Ali. (1992). *Al-Muhadhdhab in the jurisprudence of Imam Al-Shafi'i* (Volume 1). (Muhammad Al-Zuhaili, editor) Damascus: Dar Al-Qalam.
Al-Subki, Taj al-Din Abd al-Wahhab bin Taqi al-Din. (1993). *Classes of the Great Shafi'iyyah* (Volume 2). (Mahmoud Muhammad Al-Tanahi, editor) Dar Hajar.
Al-Sulami, Iyad bin Nami. (2005). *The principles of jurisprudence that a jurist cannot afford to be ignorant of* (Volume 1). Riyadh: Dar Al Tadmuriya.
Al-Tawfi, Abu Al-Rabi Suleiman bin Abdul-Qawi bin Al-Karim. (1987). *A brief explanation of Al-Rawdah* (Volume 1). (Abdullah bin Abdul Mohsen Al Turki, editor) Beirut: Al Resala Foundation.

Al-Tirmidhi, Muhammad bin Issa. (1975). *Sunan al-Tirmidhi* (Volume 2). (Ahmed Shaker, editor) Egypt: Al-Babi Al-Halabi Press.
Al-Tusi, Muhammad bin Al-Hasan. (2000). *Al-Mabsoot in Imami jurisprudence*. (Muhammad Taqi Al-Kashfi, editor) Al-Murtazawi Library.
Al-Zarkashi, Abu Abdullah Muhammad bin Abdullah. (1994). *Al-Bahr Al-Muhit fi Usul Al-Fiqh* (Volume 1). Dar Al-Kutbi.
Al-Zuhaili, Muhammad Mustafa. (2006). *Al-Wajeez fi Usul al-Fiqh* (Volume 2). Syria: Dar Al-Khair.
Ant, Abdul Karim. (1999). *Al-Muhadhdhab fi Ilm Usul Al-Fiqh Comparative* (Volume 1). Riyadh: Al Rushd Library.
Ibn Al-Atheer, Abu Al-Saadat Al-Mubarak bin Muhammad. (1969). *Jami' al-Usul fi Hadiths of the Messenger* (Volume 1). (Abdul Qader Al-Arnaout, editor) Al-Halawani Library.
Ibn Abdul-Barr, Abu Omar Yusuf bin Abdullah. (2000). *Recall* (Volume 1). (Salem Muhammad Attar, editor) Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Ibn Al-Hajib, Abu Amr Othman bin Omar bin Abi Bakr. (2006). *Mukhtasar Ibn al-Hajib* (Volume 1). (Nadir Hamado, editor) Beirut: Dar Ibn Hazm.
Ibn Al-Najjar, Abu Al-Baqa Muhammad bin Ahmed Al-Futuhi. (1997). *Explanation of the Enlightened Planet* (Volume 2). (Muhammad Al-Zuhaili, editor) Obeikan Library.
Ibn Al-Salah, Abu Amr Othman bin Abdul Rahman. (2011). *Explanation of the mediator problem* (Volume 1). (Abdel Moneim Khalifa, editor) Saudi Arabia: Dar Treasures of Seville.
Ibn Al-Salah, Othman bin Abdul Rahman Taqi Al-Din. (1986). *Introduction by Ibn al-Salah*. Beirut: House of Contemporary Thought.
Ibn Aqeel, Abu Al-Wafa Ali bin Muhammad Al-Baghdadi. (1999). I*t is clear in the principles of jurisprudence*. Beirut: Al-Resala Foundation for Printing, Publishing and Distribution.
Ibn Asakir, Abu Al-Qasim Ali bin Al-Hassan. (1995). *History of Damascus*. Dar thought for printing, publishing and distribution.
Ibn Faris, Ahmed. (1979). *Dictionary of language standards.* (Abdul Salam Haroun, editor) Dar Al-Fikr.
Ibn Hajar, Ahmed bin Ali Al-Asqalani. (1984). *Jokes on the book of Ibn al-Salah* (Volume 1). (Rabi' bin Hadi Al-Madkhali, editor) Saudi Arabia: Deanship of Scientific Research - Islamic University.
Ibn Hazm, Abu Muhammad Ali bin Ahmed Al-Andalusi. (1993). *Local with antiquities*. (Abdul Ghaffar Suleiman Al-Bandari, editor) Beirut: Dar Al-Fikr.
Ibn Khalkan, Abu Abbas Ahmed bin Muhammad bin Ibrahim. (1900). *Deaths of notables and news of the sons of the time*. (Ihsan Abbas, editor) Beirut: Dar Sader.
Ibn Manzur, Abu al-Fadl Muhammad bin Makram bin Ali. (1994). *Lisan al-Arab* (Volume 3). Beirut: Dar Sader.
Ibn Mufleh, Shams al-Din Muhammad al-Maqdisi. (1999). *Fundamentals of Jurisprudence* (Volume 1). (Fahd Al-Sadhan, editor) Obeikan Library.
Ibn Qudamah, Abu Muhammad Abdullah bin Ahmed. (1968). *Al-Mughni in the Principles of Jurisprudence* (Volume 1). Egypt: Cairo Library.
Ibn Rajab, Abdul Rahman bin Ahmed. (1996). *Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari* (Volume 1). (Mahmoud Shaaban, editor) Al-Ghurabaa Archaeological Library.
Ibn Rushd, Abu Al-Walid Muhammad bin Ahmed. (2004). *The beginning of the diligent and the end of the frugal*. Cairo: Dar Al-Hadith.
Muslim, Abu Al-Hussein bin Al-Hajjaj Al-Qushayri. (1955). *Sahih Muslim*. (Mohamed Fouad Abdel Baqi, editor) Cairo: Al-Babi Al-Halabi Press.
The second martyr, Hassan bin. (1954). *Landmarks of Origins* (Volume 1). Qom: Dar Al-Fikr.
World Assembly of Muslim Youth. (2000). *The easy encyclopedia of contemporary religions, sects, and parties* (Volume 4). International Symposium House.

دور الخطاب الاسلامي في ارساء قيم التعايش السلمي بين الشعوب

م.م. عمار منصور عبد النبي صالح ا.د. عمار باسم صالح

Ammar1976@uomustansiriyah.edu.iq amar.saleh@cois.uobaghdad.edu.iq

الجامعة المستنصرية/ كلية التربية، قسم علوم القران جامعة بغداد ،كلية العلوم الإسلامية

الملخص

يؤكد البحث ان الخطاب الديني يتصف بالوسطية، وهي عدم التعصّب لمذهب معين، بل الأخذ بالنافع من تراثنا الإسلامي،وان نبذ التطرف له اثر في ترسيخ مقصد مهم من مقاصد الشريعة وهو المحافظة على عقول الناس، من الانحدار نحو التصورات الفاسدة، والافكار المنحرف لذا أصبح لزاما من ضرورة تحذير العوام من الولوج في فهم القضايا العلمية وبناء تصوراتهم على وفق قراءاتهم الخاصة وغير المنضبطة بأصول وقواعد التفكير العلمي والأكاديمي.

وقد أبرز البحث جملة من الحقائق بعد أن تمت معالجة المقدمات الممهدة لها؛ اذ وضح البحث أهمية تفعيل نبذ التطرف في المجتمع والآلية الناجعة للحد من الفتن و الصراعات الطائفية و العرقية والجنسية في أي مجتمع على قاعدة المساواة وعدم التمييز.

خلص البحث أن التعايش السلمي هو اتفاق وقبول وتصالح أخلاقي بين الناس في تعاملهم ومعاملاتهم حيث ما وُجِدوا في نفس الزمان والمكان.

الكلمات مفتاحية: (خطاب،الاسلام،التعايش ،السلمي)

The role of Islamic discourse in establishing the values of peaceful coexistence among peoples

Dr. Ammar Bassem Saleh
University of Baghdad
College of Islamic Sciences

millimeter Ammar Mansour Abdel Nabi Saleh
Al-Mustansiriya University/College of Education
Department of Qur'anic Sciences

Abstract

One of the most important things that all societies in the world are looking for is civil peace or peaceful coexistence between religions, sects and other denominations.

The research attempted to highlight that coexistence is the will of the people of the heavenly religions and different civilizations to work in order for security and peace to prevail in the world, and so that humanity lives in an atmosphere of brotherhood and acquaintance with what is the good that prevails among all human beings without exception. Peaceful coexistence is an expression that is intended to be a creation Understanding among peoples is far from war and violence.

The research also confirmed that peaceful coexistence is agreement, acceptance and moral reconciliation between people in their dealings and dealings where they are not found in the same time and place

Keywords: (discourse, Islam, coexistence, peaceful)

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله الطيبين الطاهرين وصحبه المنتجبين.

لإعطاء فكرة عن مفهوم الخطاب الإسلامي المنشود، كان لابد من الانبراء والوقوف ضد التيارات المتعصبة من أجل خطاب إسلامي نهضوي يحقق الغاية من الهدف الذي تصبو إليه الأمة الإسلامية في الرفعة والحضارة،ويساير متغيرات العصر ومتطلباته ويعيش في زمانه المعاصر وفي مكانه الحالي،لذا ينبغي أن يتصف خطابنا الإسلامي بجملة من المواصفات؛ تعطي البعد الحضاري النهضوي للخطاب الإسلامي المعاصر؛ المستمد من خطاب الوحي، المتحرر من مؤثرات الأهداف المشبوهة.

إن فهم النص الديني ضرورة معرفية لتوحيد الخطاب الديني وهو أمر ميسور وسهل ولا يصعب إلا على معرض عنه لم يجهد نفسه في البحث والاستقصاء عن أساليب فهمه وفهم قضاياه معتمداً الطرق السليمة لمعالجة ألازمات الفكرية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية اليوم.

يتصف الخطاب الديني بالعقلانية، فلا يمكن للشخص أن يتحدث بأحكام الإسلام ويُلقي بها على المسامع دون أن يفكّر في تحليلها وتفسيرها وإيصالها إلى أذهان الناس بالوسائل والأساليب المناسبة ، وان فكرة اعتدال وتوحيد الخطاب بلا شك فكرة جميلة وبخاصة بعد الويلات التي جرتها الهويات الفرعية من اصطراع داخلي احرق الحرث والنسل، اصطراع مدروس يدفع باتجاه سمو مبدأ المواطنة و التعايش فوق الهويات الفرعية والثقافية المتنوعة المتشرذمة والممزقة والتي نجحت بسرعة في تفتيت النسيج المجتمعي.

اكد البحث ان وحدة الخطاب الديني تحث على المساواة في الحقوق والواجبات لكل فرد من افراد المجتمع ومن غير تفضيل لفرد على آخر تحت مسوغ كان ديني أو عرقي أو فكري أو سلوكي او مجتمعي، وهدفها بالأساس تحجيم التعصب الديني لدى أتباع الديانات والمذاهب المختلفة في المجتمع الواحد.

حاول البحث ان من المصطلحات التي باتت متداولة كثيراً في عصرنا الحاضر مصطلح الخطاب الديني، الذي يحاول البعض تعميمه في محاولة منه لعولمة الفكرة وتأطيرها بإطار مقدس وصولا إلى تبنيه قانونا يقدم على أي نزعة دينية أو مذهبية أو أثنية أو عرقية ونحوها.

من أجل ما تقدم اخترنا هذا البحث، محاولين إماطة اللثام عن الموضوع بتجرد كبير.

واقتضت خطة البحث تقسيمه على مقدمة و مطلبين وخاتمة، تناولنا في المقدمة السبب من وراء اختيار عنوان البحث، وخصصنا المطلب الأول لإعطاء فكرة عن مفهوم الخطاب مع بيان أهميتها للفرد والمجتمع، وجعلنا المطلب الثاني مخصصا لأهمية المعرفة في فهم الخطاب الديني ودوره في التعايش السلمي، وأما الخاتمة فقد أوجزنا فيها أهم نتائج البحث وما توصلنا إليه في هذه الرحلة الماتعة والمباركة، وأخيرا فهذا جهد المقل فان وفقنا فهو محض فضل من الله وان كانت الأخرى فمنا ومن الشيطان، والله تعالى ورسوله صلى الله عليه واله وسلم براء منه. الباحثان

المطلب الاول

مفهوم الخطاب

لإعطاء فكرة عن مفهوم الخطاب الاسلامي نرى من المناسب ان نعرِّف الخطاب بأنه: (البيان الذي يوجّه باسم الإسلام إلى الناس مسلمين أو غير مسلمين، لدعوتهم إلى الإسلام، أو تعليمه لهم، وتربيتهم عليه: عقيدةً أو شريعةً؛ عبادة أو معاملة؛ فكراً أو سلوكاً، أو لشرح موقف الإسلام من قضايا الحياة والإنسان والعالم، فردية أو اجتماعية؛ روحية أو مادية؛ نظرية أو عملية) (بواطنة، 2009، صفحة 15)

وهناك من يلفت النظر إلى التوقف عند مفهوم الدلالة لمصطلحات: (خطاب الإسلام)و(الخطاب الإسلامي او الديني أو خطاب المسلمين)، فمصطلح(خطاب الإسلام)ينصرف إلى خطاب الوحي، بكل ألفاظه وظروفه وأحواله ومجالاته ومضامينه التي يعرض لها، وهو الخطاب المعصوم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، أما(خطاب المسلمين)فهو ذلك الإنتاج الفكري والفقهي والعلمي، والتعبير عن سائر الفهوم والجوانب المعرفية، فهو يمثل خطاب المسلمين واجتهادهم وفهمهم في التعامل مع خطاب الإسلام في الكتاب والسنة والسيرة، ومحاولاتهم تنزيله على واقع الحياة في كل زمان ومكان، وهو بطبيعة مصدره(الإنسان)محل الخطأ والنسيان، إذ إنه خطاب يأتي ثمرة لاجتهاد بشري يجري عليها الخطأ والصواب، وهو بطبيعته قابل للمراجعة، والمناقشة ، والتقويم، والاختبار، والتعديل، والإلغاء،(فالخطاب) بهذه النسبة هو المنتج البشري الاجتهادي المرتكز إلى قيم الإسلام، أو إلى(خطاب الإسلام) (حسنة، 2005، الصفحات 19-22)

والخطاب الإسلامي المعاصر يعاني من غربة الزمان والمكان لدرجة كبيرة، وعدم إدراك حال المخاطبين وحاجاتهم وكيفية التعامل معهم وإيصال الخير إليهم، فالعالم يتطور بشكل سريع ومتزايد، والدنيا حولنا تتغير بحاجاتها ومشكلاتها فمن المنطقي أن لا تتم معالجتها بنفس الوسائل ونفس الطرح ونفس المنطق والتصور والخطاب(حسنة، 2000، صفحة 103)

اذ يتخذ هذا الخطاب أساليب شتى قديمة وحديثة: من الخطبة والمحاضرة والدرس والحديث والمقالة والرسالة والكتاب والندوة والبحث الميداني، والتحقيق الصحفي والبرنامج الإذاعي أو التلفزيوني والعمل الدرامي، ويمكن أن يستخدم فيه النثر والشعر والزجل والقصة والمسرحية، كما يمكن أن يستخدم فيه كل أجهزة الإعلام المعاصر وآلياته: المكتوبة والمسموعة والمرئية، محلية واقليمية وعالمية؛ من الإذاعات الموجهة إلى القنوات الفضائية إلى شبكة الانترنت) (بواطنة، 2009، صفحة 16)

فالخطاب الإسلامي إذن هو خطاب الدعاة والوعاظ والخطباء والمفتين والباحثين، حين يقدم إلى جمهور الناس على أنه الوصف السليم والفهم الصحيح للإسلام في عقيدته ونظامه الأخلاقي وآدابه وشريعته، ولهذا الخطاب الإسلامي دور أساسي في تكوين العقل المسلم والوجدان المسلم، ومنه يتلقى عامة الناس تصورهم للإسلام وللعالم في ظله.

ومن الامور التي اهتم بها الاسلام وجعلها من ضمن القيم العليا التي لا نقاش واختلاف فيها المساواة، حيث وردت في نصوص صريحة في الصحيفة مثلا (ان ذمة الله واحدة) (وان بعضهم موالي بعض دون الناس) وهذا يعني انهم يتناصرون في السراء والضراء ، وتضمنت الصحيفة ان (المؤمنين يبني بعضهم على بعض بما نال دمائهم في سبيل الله) ،ومعنى قوله يبنى هو من البواء ، أي : المساواة (السهيلي، 2000، صفحة 17/2)

ان مبدأ المساواة من اهم المبادئ التي تساهم في بناء لمجتمع وتحصينه وقد اهتم به الاسلام وله الصدارة في منظومة المفاهيم قال تعالى : ((يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى...)). وقال رسول الله (ﷺ) ((يا ايها الناس الان ربكم واحد ، وان اباكم واحد ، الا لا فضل لعربي على اعجمي ، ولا عجمي على عربي ولا احمر على اسود ، ولا اسود على احمر الا بالتقوى ، ابلغت)) (أبن حنبل، 1984، صفحة 411/5)

حيث نقصد بالمساواة المساواة امام الشرع والقانون وكافة الاحكام الإسلامية (الصلابي، 2023، صفحة 463)وليس المساواة في جميع شؤون الحياة كافة وهذا غير معقول ومن البديهيات اختلاف الناس في قابلياتهم وكفاءاتهم بل الاختلاف والتفاوت في الخلقة الذي يقتضي عدم المساواة بل اعطاء كل ذي حقاً حقه من السنن الالهية بل هي غاية الخلق (الكيلاني، 1989، صفحة 179)

المطلب الثاني: دور الخطاب الديني لارساءالتعايش السلمي

إن من أعظم مبادئ التعايش العدل مع المخالف وجعل ذلك دليلا على التقوى التي رتب عليها أعظم الجزاء قال تعالى : {يا أيها الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى } (سورة المائدة، الاية: 8)

ولذا فإن من يتأمل أحكام الإسلام وتاريخ المسلمين يجد أنه لا يمكن أن يقوم مجتمع تحترم فيه الحقوق والواجبات كما في دولة الإسلام ، وفي أوج عزة دولة الإسلام وقوتها كان يوجد من غير المسلمين العلماء والأدباء والأطباء والنابغون في مختلف الفنون والأعمال ، وهل يمكن أن يكون لهؤلاء ظهور ونبوغ في أعمالهم لولا سماحة الإسلام ونبذه للتعصب الديني .

إن المعاملة الإسلامية لغير المسلمين في ظل دولة الإسلام تشير إلى تميز الحكم الإسلامي بصيانة الحقوق والأخلاق ودفع الظلم وإنجاز كل ما فيه خير للفرد والأمة في الحاضر والمستقبل . وبطبيعة الحال يشمل ذلك غير المسلمين ، فجعل النظام السياسي الإسلامي الحكم أمانة (بركة، 1990 ، صفحة 85) (مفتي، 1989، صفحة 110) (قاسم، 1997، صفحة 99)

يجب تحقيق مفهوم العدالة فيها تطبيقاً وتنفيذاً شرعياً كما قال تعالى : { إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ } (سورة النساء، الاية 58).

ولا شك أن وجود السلطة القضائية المستقلة العادلة النزيهة (البكر، 1988، صفحة 652) لهو أكبر الضمانات لمحاكمة تتوافر لها عوامل الحيدة والنزاهة والاستقلال (ابن فرحون، 1986، صفحة 15/1) (الطرابلسي، 2019، صفحة 9). ومن صور المساواة والعدالة في الحكومة التسوية في مجلس القضاء والاستماع إلى الخصم غير المسلم وعدم الضيق بهم والحنق عليهم (الفضيلات، 1992 ، صفحة 119)كما جاء ذلك في توجيهات النظم القضائية الإسلامية.

ان علماء الإسلام في عصور الازدهار الحضاري الإسلامي لم يعرفوا ذلك الانفصام بين علوم الدنيا وعلوم الدين، إذ كان العالم منهم يبرع في العلوم الشرعية كما يبرع في المجالات العلمية والفلسفية والاجتماعية وغيرها(أبو ريان، 1997، الصفحات 41-46)، انطلاقاً من توجيهات القرآن الكريم التي كما حثت على التفقه في الدين وتعلّم التأويل؛ حثت على النظر في ملكوت السموات والأرض

واكتشاف سنن الأنفس والآفاق، ولمّا ابتعد المسلمون عن توجيهات القرآن الكريم في عصور التخلف الإسلامي، حدث ذلك الانفصام بين علوم الدين وعلوم الدنيا، إذ أصبح لعلوم الدين مجالاتها المنفصلة عن مجالات علوم الدنيا، مما فاقم كثيراً من أزمة التخلف والتأخر الحضاري للمسلمين.

ذلك أن بعض المسلمين قد اندفعوا نحو تيار النهضة الغربية الحديثة التي أسست حضارتها على أنقاض الدين والكنيسة؛ التي كانت تحارب العلماء وتضطهدهم، ولم يمعنوا النظر في أصول هذه النهضة العلمية الحديثة المستمدة جميعها من ثمار المعرفة الإسلامية في عصور الحضارة المجيدة، عن طريق الأندلس أو بغداد أو إبان الحروب الصليبية، وكل العلم المنقول عن الإسلام كان علماً شمولياً قائماً على ضبط المناهج مع ارتباطه بقاعدة الإيمان، إذ أن العلم عند المسلمين كان مرتبطاً بالدين في عصور النهضة الإسلامية ارتباطاً وثيقاً، وهذا هو سر ازدهاره وتقدمه العظيم في تلك العصور الخوالي(أبو ريان، 1997، صفحة 3)

ومن أجل النهوض حضارياً بواقع العالم الإسلامي، ينبغي تطوير المفهوم السائد للدراسات الإسلامية، والمنحصر في دائرة مواد بعينها هي ما يحتاج إليه الناس في المفهوم الضيّق لمعرفتهم بالله(ﷻ)؛ والمشتملة في الأغلب على المفردات الآتية: القرآن وعلومه؛ التفسير؛ الحديث وعلومه؛ الفقه؛ العقيدة؛ التصوف؛ السيرة والتاريخ الإسلامي، ويضاف إلى ذلك أن جميع هذه المفردات تفتقر إلى التدريب العملي، على اعتبار أن العلوم الإسلامية ليس لها صلة بالتدريب، وفي مقابل ذلك إخراج الكثير من المواد العلمية والأدبية كالطب والهندسة والزراعة والعلوم والفلك والاقتصاد والفن وغيرها عن نطاق العلوم الإسلامية (الفاتح، 1992، الصفحات 12-14)

فينبغي على المؤسسات التعليمية أن تنطلق بمناهجها التعليمية إلى رحاب أوسع في ضوء تعاليم القرآن الكريم، وهدي السنة النبوية المطهرة والسيرة العلمية للسلف الصالح من الأمة الإسلامية، الذين فهموا الدين منهجاً للحياة وأسلوباً للعمل، فكيّفوا عليه تصورهم للعلم والمعرفة والبحث والتدريب (الفاتح، 1992، صفحة 17)

وفي تطوير البحث العلمي لم يعد النظر إلى العلم بكونه المحتوى المعرفي لمجموعة المقررات الدراسية التي يدرسها التلاميذ في مختلف المراحل التعليمية كافياً في فهم طبيعة العلم وتعلّمه، إذ أن النظرة إلى العلم كمحتوى معرفي أو مادة دراسية فحسب تعكس فهماً محدوداً لطبيعة العلم وتجعله منحصراً في الجانب المعرفي وتهمل جانباً على درجة كبيرة من الأهمية ألا وهو الجانب السلوكي المتمثل في النشاط الفكري القائم على التفكير السليم والتقصي العقلي والبحث والخيال الخصب ومهارات التفكير العلمي وحل المشكلات، فالبحث العلمي يؤكد أهمية أساليب الملاحظة الدقيقة وفرض الفروض والتحقق من صحتها عن طريق التجربة العلمية (صابر و خفاجة، 2002، الصفحات 13-14)

و الجزء المهم والحيوي من رسالة مؤسسات التعليم هو البحث العلمي، اذ به تلتمس طريقها نحو العمل الأفضل في المستقبل، وبه كذلك تتوصل إلى صواب أو خطأ تجربتها في الماضي، فالبحث العلمي هو الجزء الخلاّق والمبدع في العمل الجامعي، وهو الذي يعمل على تنمية المعرفة؛ وإثراء الفنون الانتاجية وزيادة رصيد التراث العلمي والحضاري للإنسانية، فعملية التقدم والتطور في شتى المجالات الدينية والعلمية والاقتصادية والاجتماعية والحضارية إنما يكون طريقها من خلال البحث العلمي، فإذا توقف البحث العلمي أصيبت جميع جوانب الحياة بالجمود والتصلب وعجزت المجتمعات عن تحقيق أي تطور أو تقدم (الفاتح، 1992، صفحة 18)

اما في ما يخص الابداع أو التفكير الإبداعي يعرف بانه: (العملية الذهنية التي نستخدمها للوصول إلى الأفكار والرؤى الجديدة، أو التي تؤدي إلى الدمج والتأليف بين الأفكار أو الأشياء التي يعتبر سابقاً أنها غير مترابطة) (الحيزان، 2002، صفحة 24) فالإبداع هو قدرة عقلية تدفع بالفرد إلى السعي والبحث عن جديد؛ وهو ليس شيئاً بعيداً عن تناول الكثيرين من الأشخاص إذ يستطيع كل فرد أن يكون مبدعاً لو اكتسب المعارف والمهارات التي يمكن أن تقوده إلى ذلك وعمل على تنميتها في نفسه (هلال، 1997، صفحة 53)

ولابد من الانتقال الى ثقافة التلقين والذاكرة إلى ثقافة الإبداع، والتي تدفع بالمتعلم نحو إدراك لعلاقات جديدة من أجل تغيير الواقع، وذلك يستلزم إعداد نظام تعليمي يسعى إلى مساعدة المتعلمين بكافة مستوياتهم على إدراك علاقات جديدة، وكشف التناقضات السائدة في الواقع، في سبيل تغيير للواقع المعاش، ومحاولة صياغة واقع جديد يحقق مطالب ومصالح المسلمين، وذلك من خلال تطوير المناهج الدراسية بما يتناسب مع مشكلات واقعنا وتداعيات العصر ومشكلاته، وتقديم قدراً من المعارف والعلوم التي تنمي قدرات الإبداع لديهم، مثل القدرة على حل المسائل والمشكلات وليس تحصيل المعارف فحسب (بدران، 2001، الصفحات 52-54)

وفي ظل النظام العالمي المعقد الذي يعيش فيه العالم الإسلامي لم تعد الفتاوى الفقهية التي تخص الأفراد بكافية في معالجة الأزمات المتعددة التي تهدد وجود المسلمين وكيانهم، فالأمة أضحت بحاجة إلى فقه حضاري يحسن فهم المسألة الحضارية بمجملها، والمسائل المتفرعة عنها، وما تشتمل عليه من تكليف كلي وتنظيمات وتأسيسات داخل الحضارة الواحدة وفيما بين الحضارات، من أجل ابراز الحضارة الإسلامية (كحالة أصيلة يدرسها هذا الفقه تقدم إمكانيات عليا على مستوى التأصيل والقواعد؛ وعلى مستوى المسائل والقضايا والأفكار والقيم والمبادئ؛ وعلى مستوى السنن والنواميس التي تؤكدها وتقررها من الاختلاف والتنوع الحضاري؛ فالتعارف والتحاور، فالتوازن الحضاري المأخوذ من الميزان السماوي والمناقض للطغيان الدولي والحضاري، وسنن التداول والإبدال الحضاري، وكذلك سنن التدافع الحضاري، تلك السنن والقيم التي تواجه مقولات راجت في الساحة العالمية من قبيل صدام الحضارات وصراعها، وحروب الثقافات) (اسماعيل، 2008، الصفحات 520-522)

الخاتمة والنتائج

بعد هذه الرحلة الماتعة في ثنايا الكتب لا بد أخيرا من وقفة تأمل واستذكار لما حققه البحث من مقاصد وما توصل إليه من نتائج؛ فنقول:

1- يتصف الخطاب الديني بالموازنة بين المادية والروح، فكما يهتم ويحثّ الناس على العبادة والأعمال القلبية والتعلّق بالآخرة، يدعو إلى عمارة الدنيا والاستمتاع بطيباتها بما يرضي الله تعالى.

2-اتصاف الخطاب الديني بالعقلانية، فلا يمكن للشخص أن يتحدث بأحكام الإسلام ويُلقي بها على المسامع دون أن يفكّر في تحليلها وتفسيرها وإيصالها إلى أذهان الناس بالوسائل والأساليب المناسبة .

3-ركز الخطاب الديني على المساواة في الحقوق والواجبات لكل فرد من أفراد المجتمع ومن غير تفضيل لفرد على آخر تحت أي مسوغ كان ديني أو عرقي أو فكري أو سلوكي أو مجتمعي ، وهدفها بالأساس تحجيم التعصب الديني لدى الديانات والمذاهب المختلفة في المجتمع الواحد.

4-اتصاف الخطاب الديني بالوسطية، وهي عدم التعصّب لمذهب معين، بل الأخذ بالنافع من تراثنا الإسلامي.

5-ابتعادالخطاب الديني المعاصر عن النَفَس الطائفي ويدعو إلى الوحدة والتقريب بين جميع المذاهب الإسلامية، تحت مظلة حب الوطن والتعايش السلمي.

6- الخطاب الديني الموجّه إلى غير المسلمين ينبغي أن يتّسم بالتآلف والتعايش والمحبة لا التصادم والتشنيع، لأن ذلك سوف يصمّ الآذان عن سماع كلمة الحق، ويغلق القلوب عن أن يدخلها نور الهداية.

المصادر

أبن حنبل، احمد. (1984). *مسند أحمد بن حنبل*. بيروت: منشورات دار صادر.

ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد. (1986). *تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام* (المجلد 1). مكتبة الكليات الأزهرية.

أبو ريان، محمد علي. (1997). *أسلمة المعرفة_ العلوم الانسانية ومناهجها من وجهة نظر إسلامية* . مصر: دار المعرفة الجامعية.

إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح. (2008). *فتاوى الأمة وأصول* . الرابطة المحمدية للعلماء.

بدران، شبل. (2001). *التجديد في التعليم الجامعي* (المجلد 1). دار الكتب الحديثة.

بركة، عبد المنعم أحمد. (1990). *الإسلام والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين* . مؤسسة شباب الجامعة.

البكر، محمد. (1988). *السلطة القضائية وشخصية القاضي في النظام الإسلامي* . الزهراء للإعلام العربي.

بواطنة، جمال محمد. (2009). *تجديد الخطاب الديني المعاصر ضرورة ملحة، بحث ضمن المؤتمر العام الواحد والعشرون للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية*. القاهرة.

حسنة، عمر عبيد. (2000). *من فقه الاستطاعة*. المكتب الإسلامي للطباعة والنشر.

حسنة، عمر عبيد. (2005). *الخطاب الإسلامي وقفة للمناصحة*. القاهرة: المكتب الإسلامي.

الحيزان، عبد الإله بن إبراهيم. (2002). لمحات عامة في التفكير الابداعي . *مجلة البيان*.

السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله. (2000). *الروض الأنف في شرح السيرة النبوية* (المجلد 1). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

صابر، فاطمة عوض ، و خفاجة، ميرفت علي. (2002). *أسس ومبادئ البحث العلمي*. الاسكندرية: مكتبة ومطبعة الاشعاع الفنية.

الصلابي، علي محمد. (2023). *فقه التمكين في القرآن الكريم* (المجلد 2). مكتبة الفنون والآداب.

الطرابلسي، أبو الحسن علي بن خليل. (2019). *معين الحكام* . بيروت: دار الفكر.

الفاتح، حسن الشيخ. (1992). *دور مؤسسات التعليم العالي في التدريب والبحوث في مجال الدراسات الإسلامية*. بيروت: لمكتبة الثقافية.

الفضيلات، جبر محمود. (1992). *القضاء في الإسلام وآداب القاضي* . عمان : دار عمار.

قاسم، محيي الدين محمد. (1997). *التقسيم الإسلامي للمعمورة* . المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الكيلاني، ماجد عرسان. (1989). *فلسفة التربية الاسلامية* . مكة المكرمة: مكتبة هادي.

مفتي، محمد. (1989). أركان وضمانات الحكم الإسلامي . *مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية*(14).

هلال، محمد عبد الغني. (1997). *مهارات التفكير الابتكاري؛ كيف تكون مبدعاً* . مصر : مركز تطوير الأداء والتنمية.

Arabic Translated References:

Abu Rayan, Muhammad Ali. (1997). *Islamization of knowledge_humanities and their curricula from an Islamic point of view*. Egypt: University Knowledge House.

Al-Bakr, Muhammad. (1988). *Judicial authority and the personality of the judge in the Islamic system*. Al-Zahraa for Arab Media.

Al-Fatih, Hassan Al-Sheikh. (1992). *The role of higher education institutions in training and research in the field of Islamic studies*. Beirut: Cultural Library.

Al-Haizan, Abdul-Ilah bin Ibrahim. (2002). *General overviews of creative thinking*. Al-Bayan Magazine.

Al-Kilani, Majid Arsan. (1989). *Philosophy of Islamic education*. Mecca: Hadi Library.

Al-Salabi, Ali Muhammad. (2023). *The jurisprudence of empowerment in the Holy Qur'an* (Volume 2). Library of Arts and Letters.

Al-Suhaili, Abu Al-Qasim Abdul Rahman bin Abdullah. (2000). *Al-Rawd al-Anf fi Sharh al-Birah al-Nabawi* (Volume 1). Beirut: Dar Revival of Arab Heritage.

Al-Trabelsi, Abu Al-Hassan Ali bin Khalil. (2019). *Appointed rulers*. Beirut: Dar Al-Fikr.

Badran, cub. (2001). *Renewal in university education* (Volume 1). Modern Book House.

Baraka, Abdel Moneim Ahmed. (1990). *Islam and equality between Muslims and non-Muslims*. University Youth Foundation.

Bawatna, Jamal Muhammad. (2009). *Renewing contemporary religious discourse is an urgent necessity, discussed within the twenty-first general conference of the Supreme Council for Islamic Affair*s. Cairo.

Hasna, Omar Obaid. (2000). *From the jurisprudence of ability. Islamic Printing and Publishing Office*.

Hasna, Omar Obaid. (2005). *Islamic discourse is a pause for advice*. Cairo: Islamic Office.

Hilal, Muhammad Abdel Ghani. (1997). *Innovative thinking skills; How to be creative*. Egypt: Performance and Development Center.

Ibn Farhoun, Ibrahim bin Ali bin Muhammad. (1986). *The rulers' insight into the principles of judiciary and ruling approaches* (Volume 1). Library of Al-Azhar Colleges.

Ibn Hanbal, Ahmed. (1984). *Musnad Ahmad ibn Hanbal*. Beirut: Dar Sader Publications.

Ismail, Saif El-Din Abdel Fattah. (2008). *The nation's fatwas and principles*. Muhammadiyah Association of Scholars.

Mufti, Muhammad. (1989). *Pillars and guarantees of Islamic rule*. Journal of Sharia and Islamic Studies.(14)

Qasim, Mohieddin Muhammad. (1997). *Islamic division of the globe*. International Institute of Islamic Thought.

Saber, Fatima Awad, and Khafaja, Mervat Ali. (2002). *Foundations and principles of scientific research. Alexandria*: Al-Ishaaa Technical Library and Press.

Virtues, Jabr Mahmoud. (1992). *Judiciary in Islam and the ethics of the judge*. Amman: Dar Ammar.

وضوء المضطر في الفيروزجة الطوسية في شرح الدرة النجفية للشيخ محمد بن الحسن الطوسي المشهدي(ت ١٢٥٧هـ)

فقار مهدي حنون أ.م. د. محسن عباس حيال
mailto:zoalfqarss1995@gmail.com mehsin125@yahoo.com
الجامعة المستنصرية، كلية التربية، قسم علوم القران الكريم

الملخص :

يُمثل الفقه الركيزة الأساس التي بُني عليها المؤسسة الدينية بعد انتهاء عصر إصدار النص، سيما إن الامامية أخذوا هذه المشروعية من غيبة إمامهم الثاني عشر(عجل الله فرجه الشريف)، فصار الفقيه هو المتصدي الشرعي لقيادة الامة، وبيان أحكامها الشرعية وتكاليفها الالزامية، وبهذا نشط البحث الفقهي عند ثلة من العلماء في الماضي والحاضر فأخذوا على عاتقهم السير بمنهجية جادة لإظهار ملاكات الاحكام للمكلفين بما يتناسب حالاتهم الموضوعية، فكان علم الفقه هو العلم المتكفّل بالقيام بهذه المهمّة، لهذا صار توجهي نحو البحث الفقهي ضمن الكتاب المخطوط للشيخ محمد بن الحسن الطوسي المشهدي(رحمه الله)؛ لمحاولة جادة لإظهار شيئاً من التراث الفقهي الامامي للوقوف على عبارة ذلك العصر الفقهية وأهم الموضوعات المتناولة ضمن سياق احكامه، ومن ثم سلطت الضوء على أهم المفاصل الموضوعية_ وضوء المضطر_ في خارطته البحثية ضمن منهج المؤلف في كتابه.

الكلمات المفتاحية: (الوضوء ، الجبيرة، التقية ، المسح)

The Wudu of the forced in the turquoise tusian in the explanation of the Najaf cycle For Sheikh Mohammed bin Hassan al-Tusi Al-Mashahdi (H 1257 T)

Fakar Mehdi Hanoon Asst. prof. Mohsen Abbas Hial
Mustansiriya University/ Faculty of Education- Department of Quran Sciences

Abstract

Jurisprudence represents the basic pillar on which the religious institution was built after the end of the era of issuing the text, especially since the Imamis took this legitimacy from the occultation of their twelfth Imam (may God hasten his honorable appearance), so the jurist became the legitimate challenger to the leadership of the nation, and the clarification of its legal rulings and obligatory duties, and with this the research was active. Jurisprudence, according to a group of scholars in the past and present, took it upon themselves to follow a serious methodology to show the powers of rulings to those responsible in accordance with their objective situations. Jurisprudence was the science responsible for carrying out this task. Therefore, my approach became towards jurisprudential research within the manuscript book of Sheikh Muhammad bin Al-Hasan Al-Tusi Al-Mashhadi (may God have mercy on him). God); For a serious attempt to show something of the Imami jurisprudential heritage, to find out the jurisprudential expression of that era and the most important topics dealt with within the context of its rulings, and then shed light on the most important thematic joints - the light of the forced - in his research map within the author's approach in his book.

Keywords: (Wudu, cast, taqiyya, wiping)

المقدمة

الحَمدٌ لله رَبِ العالمين، العليّ الأعلى، الذي خلق فسوّى، والذي قدّر فهدى، سبحانهٌ وتعالى علواً كبيراً عمَّا يصفون، والسلام على خير خلقهِ النبي الأكرم السراج المنير والهادي البشير أبا القاسم محمّد، وعلى أهل بيته الطاهرين المطهّرين، الهداة المعصومين، فلك النجاة، وعلى أصحابهِ المنتجبين الأخيار.

أمَّا بعدٌ:

يُمثل الفقه الركيزة الأساس التي بُني عليها المؤسسة الدينية بعد انتهاء عصر إصدار النص، سيما إن الامامية أخذوا هذه المشروعية من غيبة إمامهم الثاني عشر(عجل الله فرجه الشريف)، فصار الفقيه هو المتصدي الشرعي لقيادة الامة، وبيان أحكامها

الشرعية وتكاليفها الالزامية، وبهذا نشط البحث الفقهي عند ثلة من العلماء في الماضي والحاضر فأخذوا على عاتقهم السير بمنهجية جادة لإظهار ملاكات الاحكام للمكلفين بما يتناسب حالاتهم الموضوعية، و لا يخفى على احدٍ قيمة علم الفقه وشرفه من بين سائر علوم الإسلام؛ إذ به يهتدي المكلّفون إلى وظائفهم الشرعيّة، وبه يتعرفون على أحكامهم المكلّفين بها من قبل المشّرع تبارك وتعالى، فيحصل لهم الامتثال المبرئ للذمة، وبُعدنا الزمنيّ عن عصر التشريع، وأمور أخرى، كانت سبباً لعدم وضوح عددٍ كبيرٍ من أحكام الشريعة واكتنافها بالغموض، ممّا أدّى إلى ضبابية في تحديد الموقف العمليّ للإنسان المؤمن بالشريعة في كثيرٍ من الوقائع والأحداث، وعلى هذا الأساس كان من الضروريّ أن يوضع علمٌ يتولّى رفع هذا الغموض عن الموقف العمليّ تجاه الشريعة في كلّ واقعةٍ، بإقامة الدليل على تعيينه، الذي تفرضه على الإنسان تبعيّتُه للشريعة، فكان علم الفقه هو العلم المتكفّل بالقيام بهذه المهمّة، لهذا صار توجهي نحو البحث الفقهي ضمن الكتاب المخطوط للشيخ محمد بن الحسن الطوسي المشهدي(رحمه الله)؛ لمحاولة جادة لإظهار شيئاً من التراث الفقهي الامامي للوقوف على عبارة ذلك العصر الفقهية وأهم الموضوعات المتناولة ضمن سياق احكامه ، وبهذا تكون الدراسة جامعة ما بين تحقيق النص ودراسته والله الموفق، حيث تضمن البحث المباحث التالية: التمهيد وفيه تناولتُ ترجمة لحياة المؤلف، ثم مبحثاً لوضوء المضطر وأحكامه وأنواع الاضطرار، ثم نتائج التي توصلت لها مع بعض التوصيات، وقائمة للهوامش والمصادر، والله الموفق

أهمية الموضوع وأسباب أختيارهُ : يمكن إظهار جوانب أهمية الفقه بصورة عامة والموضوع بصورة خاصة في النقاط التالية:

1- إبراز منهج عالم وفقيه كبير من علماء المدرسة الإمامية، من علماء القرن الثالث عشر الهجري.

2- قوة المؤلف في الفقه واستنباط الأحكام الشرعية، وبيان قدرتهٌ في مناقشة الأدلة النقلية.

3- محاولة جادة لإظهار شيئاً من التراث الفقهي الإمامي للوقوف على عبارة ذلك العصر الفقهية، وأهم الموضوعات المتناولة ضمن سياق احكامه الفقهية.

4- لا يخفى أهمية مثل هذه الدراسات؛ بكونها تُمثل صناعة علمية بحتة أخذت مساحة كبيرة وجهد يستحق من الباحثين تسليط الضوء عليه.

5- النظر في متون الكتب الفقهية بل زيادة الاهتمام بالبحث عن ما منطوي ضمن طيات الكتمان والمحفوظ في دهاليز الانسان من دون أن يرى حقه في النشر والاعلان وأعني به المخطوطات الفقهية التي لطالما نسي الكثير منها وعفي أثر بعضها.

الدراسات السابقة :

وقف قبلي الباحث والمحقق محمد جواد مروارید، على تراث هذا العالم الجليل، حيث حقق كتاباً آخر من كتبهِ المسمّى (مّرشد الخواص) في علم التفسير، حيث تم طبعهٌ في مؤسسة الطبع والنشر التابعة الآستانة الرضوية المقدسة، في عام 1436هجري، ولم يحقق بقية كتبهٌ.

منهج المؤلف: يمكن إظهار جوانب منهج المؤلف في النقاط التالية:

1- وظف الشارح النصوص الدينية توظيفا حقيقيا حيثُ استعمل النصوص القرآنية والاحاديث النبوية الشريفة واقوال الائمة المعصومين في اغلب اراه الفقهية وتعليقاته ، مما يؤيد ويقوي رايه بها ، فضلا عن تقريبها وتبسيطها للقارئ ، في فهم الاحكام الفقهية .

2- ويستمر الشارح بتقوية اراءه الفقهية من خلال اراء الفقهاء البارزين من الشيعة الامامية نحو(الشيخ المفيد، الشيخ الطوسي، والعلامة الحلي).

3- عند إستشهادهُ بالروايات، والآثار، وأراء الفقهاء، غالباً لم ينقلها حرفياً، لكن ينقلها بالمعنى؛ وربّما أراد ذلك تجنّب التطويل والإطناب، أو للحفاظ على عدم تفرع وتشتٌ فكر القارئ.

4- اختار الشيخ من بين مناهج شرح المنظومة الفقهية منهج الشرح المزجي؛ ليستوفي جميع مواضيع الكتاب، مع ذكر الأقوال في كل والأدلة في كل مسألة باقتضاب.

5- اعتماد الشيخ على الأحاديث المعتبرة، والابتعاد عن الاحاديث الضعيفة.

6- تبسيط عبارات الفقهاء المتقدمين وشرحها شرحاً وافياً، مستنداً إلى اللغة والأصول العملية، والمرتكزات الشرعية الثابتة.

7- يميل إلى اختصار أسماء الكتب، فمثلاً عندما يذكر كتاب تذكرة الفقهاء للعلامة الحلي يقول: كما في كرة.

8- إحاطة الشيخ على الآراء الفقهية والكلامية وغيرها، وعبائر الفقهاء وعنايتهُ بالتتبع، وتحقيق الأقوال، وتحصيل آراء الفقهاء من متون كتبهم.

9- قسم مواضيع المنظومة إلى مواضيع رئيسية، مفرعاً بمطالب إن وجدت.

10- ونستظهر من خلال القراءة والتحقيق بهذا البحث إن منهجه وصفياً مع التحليل لكثير من الموارد.

منهجي في التحقيق:

أتبعتُ في رسالتي ثلاثة مناهج ، وهي :

اولاً: المنهج التاريخي : إذا قمتُ بتتبع حياة المؤلف بما فيها من أحداث ، والترجمة لهُ.

ثانياً: منهج التحقيق :

1- توفرت لدي ثلاث نسخ، فاتخذتُ أوفى النسخ والتي هي بخط المؤلف، أصلاً لنسخ المخطوط، وهي نسخة مكتبة ملك ورمزت لها بالرمز(أ)؛ لامتيازات حَظيت بها : وضوح خطها، ومعرفة تاريخ نسخها، واسم الناسخ ، ومكان النسخ.

2- قابلتُ النسخة(أ) مع النسخة الثانية لمكتبة ملك كذلك، ورمزتُ لها بالرمز(ب)،وكذلك مع نسخة مكتبة الشيخ كاشف الغطاء ورمزتُ لها بالرمز(ج)، مع الإشارة إلى الفروق بينهما.

3- إذا وجدتُ فرقاً أو سقطاً وسواء كان هذا السقط كلمة، أو سطراً، أثبتهُ ، وأضع ذلك بين معقوفتين، هكذا [ ].

4- إيضاح ما يحتاج إلى توضيح من كلمات المتن، أو عبائر غامضة في الهامش؛ لتقريب ذلك إلى القارئ .

5- تصحيح الرسم الإمائي لبعض كلمات المتن وفقاً للرسم الإملائي الحديث.

6- شرح الألفاظ الغريبة والغامضة، وذلك من خلال الاستعانة بأُمهات كتب المعاجم اللغوية.

7- عزو الآيات الكريمة إلى سورها مع ترقيمها.

8- تخريج الأحاديث النبوية، والأئمة المعصومين، والصحابة والتابعين، من مصادرها.

9- التعريف بالأعلام والأماكن الواردة في النص.

10- ترجمة الرواة الواردين في النص، والحكم عليهم من حيث الوثاقة والا وثاقة.

11- التزمتُ بالعمل الأكاديمي في التحقيق.

12- إضافة العناوين الفرعية في المتن بين معقوفتين، التي تسهل الوصول إلى تفاصيل الموضوع.

ثالثاً: المنهج التحليلي: قمتُ بتحليل بعض التفاصيل، وترجيح بعضها على بعض وحسب الحاجة التي تحتاج إلى شرح وبيان، ووضعها في الهامش.

التمهيد : ترجمة حياة المؤلّف

أولاً: إسمهُ ولقبه

وكما يقول المؤلف في مقدمة الكتاب، فهو محمد بن الحسن الطوسي، وقد يقال له الطوسي الخراساني (الطهراني، 1995، صفحة 401/16) فالمؤلف يشترك في اسمه، واسم والده، ولقبه مع شيخ الطائفة محمّد ابن الحسن الطوسي المتوفى سنة ٤٦٠ هـ، وكذا مع وجيه الدين والد الخواجه نصير الدين الطوسي وشيخه و اسم الخواجه محمد بن محمد بن الحسن – رحمهم الله تعالى، وذكر صاحب كتاب "الفردوس التواريخ" باسم محمد حسن (المدرّس، 1922، صفحة 239).

ثانياً : ولادته:

وُلد المؤلف في مدينة مشهد المقدّسة (كحّالة، 2002، صفحة 84/9)، ولم نقف على تاريخ ولادته بالتحديد في كتب التراجم، وورد أنه وُلد سنة (١١٨٢ هـ) (كحّالة، 2002، صفحة 222/9) (البسطامي، 1970، صفحة 22/9)، والظاهر أنه متخذ من خلال سنة وفاته وهي: ١٢٥٧هـ، ومدة عمره الشريف وهي : ٧٥ عاماً (المدرّس، 1922، صفحة 85)، ودُفن – بدار السيادة من بيوتات الحرم الشريف الرضوي قرب الدرج التي تتصل إلى جامع گوهر شاد.

ثالثاً: مشايخه:

كانت بدايات تحصيلاته في المشهد المقدّس الرضوي، وبعد ذلك هاجر إلى العراق وتتلمذ على أساطين الفقه والأصول وأعلام الطائفة في حوزتي كربلاء المقدسة والنجف الأشرف كالشيخ الأكبر الشيخ جعفر النجفي صاحب (كشف الغطاء) المتوفى سنة ١٢٢٨ هـ ، والعلّامة الفقيه السيد علي الطباطبائي صاحب (الرياض) المتوفى سنة ١٢٣١هـ ، والأصولي الشهير المولى محمد شريف العلماء المازندراني المتوفى سنة (١٢٤٥ هـ) (المدرّس، 1922، صفحة 84) وهو يروي عن الأولين (المدرّس، 1922، صفحة 7)، وعن العلّامة المحدّث الشيخ حسين العصفوري البحراني المتوفى سنة (١٢١٦ هـ) (الطهراني، 1995، صفحة 29/15)

رابعاً : تدريسه

وقد جمعت دائرة دراسته الموهوبين بسبب جودة تقاريره وبلاغته ومهاراته الرائعة (البسطامي، 1970، صفحة 85) ولم نجد أسماء تفصيلية لتلاميذه إلا العلامة المشهور مولى نوروز علي بن محمد باقر البسطامي المشهدي (ت 1309هـ) الذي قال إنه كان تلميذًا وذكره في كتابه: (فردوس التواريخ) وألحقه بشرح أستاذه علاج الرضا، بالإضافة إلى استيفاء بعض حقوقه عليه (البسطامي، 1970، الصفحات 135–239)، قال آغا بزرك: قال في الجزء الثاني من الصدف: حدثني محمد بن الحسن الطوسي في الروضة. الرضوية في الاثنين الرابع من سنة ١٢٤٨هـ، قال: قال الشيخ حسين العصفور البحراني. قال لي الإمام العلامة والمحقق في الحديث: قال أبي عن أبيه، عن جده، أخبرني أن إسناده مرفوع إلى الإمام أبي الحسن علي(عليه السلام) : «من قال التسبيح مرة واحدة في زيارة عاشوراء ثم قال: «اللهم العنهم تسعاً وتسعين مرة، تكفيهم مائة مرة، وسلّم عليهم مثل ذلك) (الطهراني، 1995، صفحة 29/15)

خامساً: مؤلفاته:

للمترجم له عدة من التصانيف تدلُّ على علمه الغزير وتتبعه الواسع وصبره على البحث والتحقيق، هي:

1_ حجلة الشريعة (الطهراني، 1995، صفحة 154/18)

2_ كشف الغطاء عن حكم الغناء (كحّالة، 2002، صفحة 485/9)

3_ مرشد الخواص (الطهراني، 1995، صفحة 66/13)

سادساً: إمامته للجماعة:

وكان إمام مسجد جوهاشد بالقرب من المسجد الرضوي المطهر، والسابقة التاريخية لهذا المسجد الكريم تثبت أنه حتى نهاية القرن الماضي كان إمام مجتمعه في تلك العصور في كثير من الأحيان من بين كبار الفقهاء والمجتهدين الكبار، كان – رحمه الله – يقف في الايوان الجنوبي بالقرب من مئذنة المسجد فتأتم به الجموع الغفيرة وذلك اعتقادهم في تقوى وزهد هذا العالم الجليل (البسطامي، 1970، صفحة 135)

سابعاً: مكتبته

و للمؤلف مكتبة عامرة حاوية لنفائس الكتب والمخطوطات في مختلف العلوم والفنون لكن من المؤسف فقدان مكتبته المهمة هذه، حتّى لم يُسمَع ببقاء مجلّدٍ واحدٍ منها عند أحد كما قال الفاضل البسطامي: إنّه لم يبق من نسله إلّا ابنتان من أحفاده، فكان فقدان أولاده الذكور من أسباب ضياع مكتبته ومهجوريّة مؤلّفاته (البسطامي، 1970، الصفحات 240–136)

ثامناً: جميل الثناء عليه

قال الفاضل البسطامي: "جامع الأخبار والآثار، رئيس الزاهدين والأخيار، العالم المؤيّد، والفاضل المسدّد، مولانا الحاج محمد، عالم بلا بديل، وفقيه جليل" (البسطامي، 1970، صفحة 240)

وقال الميرزا عبدالرحمان المدرس: "الفقيه المؤيَّد، والعالم الأجل الأمجد، مولانا الحاج محمد، له تصانيف عديدة، وتحقيقات مفيدة" (المدرّس، 1922، صفحة 84)

المبحث الاول

وضوء الْمُضْطَرَّ ، وحكمهُ، وأنواع الاضطرار

المطلب الاول: كيفية وضوء فاقد اليد والرجل

إن طهارة الفاقد بعض الاعضاء الاربعة للغسلتين والمسحتين تتم بالباقي منها ولا جبر معهُ بغيره ففاقد اليدين والرجلين لهُ وجه ورأس لا يسقط حكمهما، وليس هنا ما يكون محل العمل غير ذينِ، ولو افتقَر حينئذ الى من يوضاهُ ، بأجرة وجبت وان زادت عن اجرة المثل مالم يجف، وكذا الاضطرار الى عبد يشتريه ولو بأضعاف قيمته وعن ذكرى الشيعة احتمال العدم (الشهيد م.، 1999، صفحة 172/2) ؛ لأن العين ضرر و فيه صدق التمكن وفقد الدليل على الرخصة بمثل هذا النحو من الضرورة وان لم يجدها او لم يَقدرّ عليهما تيمم إن أمكن، واقطعٌ البعض من الرجلِ أو اليد يزيد على الذى مرَ ما يجد بضم العين وهو لغة بني عامر
(بنو عامر بن صعصعة، مجموعة كبيرة من القبائل العدنانية من قبيلة هوازن القيسية المضرية على الرغم من أنها شكلت بحد ذاتها مجموعة مستقلة عن هوازن. وهي جمجمة من جماجم العرب. ديار بني عامر الأصلية في نجد، وشرق الحجاز وانتشرت فروعهم في نواحي نجد وإقليم البحرين والعراق وسلطنة عُمان والمغرب العربي، كما وصلت قبائل عامرية إلى الأهواز ومصر) (https://ar.wikipedia.org، بلا تاريخ) ، ولا نظير له من باب وعد(يقصد به الباب الاول من أبواب الصرف (فتح ضم)) (الجرجاني ع.، المفتاح في الصرف، 1983) كما في القاموس المحيط (الفيروزابادي، 2005، صفحة 753)، والمراد الموجود من كل منهما ولا يجبر الباقي منه بساق او عضد اجماعاً كما عن المنتهى (الحلي ا.، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، 1992، صفحة 37/2) وهو الحجة مع نحو حسنة محمد ابن مسلم(محمد بن مسلم بن رباح الثقفي، أبو جعفر الطحان الأعور ، فقيه، صحب أبا جعفر وأبا عبد الله (عليهما السلام)، وروى عنهما وكان من أوثق الناس، له كتاب يسمى الأربع مائة مسألة في أبواب الحلال والحرام ، ومات سنة خمسين ومائة وله نحو من سبعين سنة) (النجاشي ا.، 1996، صفحة 323) (الطوسي م.، 1995، صفحة 294)عن ابي جعفر(عليه السلام) قال سألته عن اقطع اليد والرجل قال :(يغسلهما) (الكليني م.، 1917، صفحة 3/29) والاحتياط (الاحوط: لغة: حوط: حاطَه يَحُوطُه حَوْطاً و حِيطةً و حِياطةً: حَفِظَه و تعَهَّده، و احْتاطَ الرجلُ: أَخذ في أُموره بالأَحْزَم، و الحَوْطةُ و الحَيْطةُ: الاحْتِياطُ ، واصطلاحاً: المطابق للاحتياط ويراد به أن العمل به يتيقن منه البراءة) (ابن منظور، 1994، صفحة 279/7) ، فيما لو قُطعت اليد من نفس المرفق أن لا يترك غسل ذلك المكان بل العَضُد على احتمال تقدم خبر رفاعة(الرواية الواردة عن علي بن إبراهيم عن ابن أبي عمير عن رفاعة قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الأقطع؟ قال:(يغسل ما قطع منه) (الكليني م.، 1917، صفحة 29/3) ،(رفاعة بن موسى الأسدي النخاس، كوفي، ثقة في حديثه مسكونا إلى روايته لا يعترض عليه بشئ من الغمز، روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن (ع)، عده الشيخ في رجاله من أصحاب الإمام الصادق (ع)، (النجاشي ا.، 1996، صفحة 166)، وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه (عليه السلام)، قال: سألته عن رجل قطعت يده من المرفق كيف يتوضأ؟ قال: (يغسل ما بقي من عضده) (الكليني م.، 1917، صفحة 29/3) (علي بن جعفر هو أخو موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام، وكنيته أبا الحسن ، جليل القدر، ثقة، وله كتاب المناسك وكتاب الحلال والحرام ومسائل لأخيه موسى الكاظم بن جعفر عليهما السلام سأله عنها، يلقب بالعُرَيضيّ نسبةً الى موضع في نجد ،وقيل :هو جبل في المدينة يدعى بالعريض) (الطوسي م.، رجال الطوسي، 1995، صفحة 339) (الحموي، 1979، صفحة 114/4)

والقول بالوجوب كما عن ظاهر الاسكافي ضعيف (الحلي ا.، 1993، صفحة 287/1) و**الاسكافي**: "محمد بن أحمد بن الجنيد ،أبو على الكاتب الإسكافي، من أعيان الطائفة، وأعاظم الفرقة وأفاضل قدماء الامامية، وأكثرهم علما وفقها وأدبا، وأكثرهم تصنيفا وأحسنهم تحريرا، وأدقهم نظرا، متكلم فقيه، محدث، أديب، واسع العلم، صنف في الفقه والكلام والأصول والأدب والكتابة وغيرها، تبلغ مصنفاته – عدا أجوبة مسائله – نحوا من خمسين كتابا: منها – كتاب تهذيب الشيعة لإحكام الشريعة: كتاب كبير نحو من عشرين مجلدا، يشتمل على جميع كتب الفقه (الطباطبائي، 1942، صفحة 205/3)،إن لم يحمل كلامهِ على الاستحباب كالرواية؛ للأجماع على العدم كصورة القطع فوقه كما عن المنتهى (الحلي ا.، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، 1992، صفحة 39/2)

المطلب الثاني : كيفية وضوء صاحب الجبيرة

والحكم فيما كان على الاعضاء الوضوء من جبائر أي خرق والواح تشد على عضو انكسر فيُجبر، وفي حكمهما المشدود على القروح والجروح وما يَطلي من الادوية على الثلاثة مسح لها في موضع الغسل والمسح ولو كان بوضع طاهر عليها إن كانت نجسه ولم يمكن تطَهيرها، والحجة لأصل الحكم مضافاً إلى الاجماع كما عن الخلاف (الطوسي م.، 1987، صفحة 160/1) والمنتهى (الحلي ا.، 1992، صفحة 128/2) و المعتبر (الحلي ن.، 1945، صفحة 408/1) و تذكرة الفقهاء (الحلي ا.، 1994، صفحة 207/1)

و عدة من النصوص المعتبرة منها حسنة الحلبى عن الصادق (عليه السلام) إنَّه سُئل عن الرجل يكون بهِ القرحة في ذراعهِ أو نحو ذلك من مواضع الوضوء فيعصّبها بالخرقة ويتوضأ ويمسح عليها إذا توضأ قال :(إن كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقة وإن كان لا يؤذيه الماء فلينزع الخرقة ثم يغسلها، قال وسألتهُ عن الجرح كيف يُصنع به في غسله؟ قال:(يغسل ما حوله) (الكليني م.، 1917، صفحة 33/3) ، الحلبي " هو عبيد الله(عبد الله) بن علي بن أبي شعبة الحلبي مولى بني تيم بن ثعلبة أبو علي، كوفي، يتجر هو وأبوه وإخوته إلى حلب، فغلب عليهم النسبة إلى حلب، ثقة ،صحيح " (الطوسي م.، 1987، صفحة 234) ، القرح : " القاف والراء والحاء ثلاثة أصول صحيحة: أحدها يدل على ألم بجراح أو ما أشبهها، قرح الجلد يجرح، والقرح: ما يخرج به من قروح تؤلمه، والجمع قروح" (ابن فارس، 1984، صفحة 82/5) ، وفي الاصطلاح:" هي الجراحة المتقادمة التي اجتمع فيها القيح" (التهاوني م.، 1996، صفحة 314/2)

وفي رواية الأسدي عنهُ عن الرجل إذا كان كسير كيف يصنع بالصلاة ؟ فقال:(إن كان يتَخوف على نفسهِ فليمسح على جبائره وليصلِ) (الطوسي م.، 1945، صفحة 363/1) ، وفي خبر عبد الاعلى قال : قلتُ للصادق(عليه السلام) عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف أصنعُ بالوضوء ؟ قال: (يُعرف هذا واشباههُ من كتاب الله { وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ }{الحج:78} أمسح عليه) (الكليني م.، 1917، صفحة 33/3)

ثم إن الواجب في محل الغسل نزعٌ الجبيرة إن أمكن اتفاقاً تحصيلاً للامتثال والتفاتاً الى فحاوى الاخبار او تكرار الماء عليها أو غمس العضو فيه حتى يصل الى البشرة لموثقة الساباطي(الموثقة الواردة عن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام عن الرجل ينقطع ظفره هل يجوز له ان يجعل عليه علكا؟ قال:(لا ولا يجعل عليه الا ما يقدر على اخذه عنه عند الوضوء ولا يجعل عليه ما لا يصل إليه الماء) (الطوسي م.، 1945، صفحة 425/1) (**الساباطي**: إسحاق بن عمار بن حيان مولى بني تغلب أبو يعقوب الصيرفي الكوفي وأصله من المدائن، ثقة، له كتاب نواد، من اصحاب الامام الصادق والكاظم (ع) (النجاشي ا.، 1996، صفحة 71)، المصرحة بأجزائه كما عن نهاية الاحكام (الحلي ا.، 1992، صفحة 64/1)، وتحرير الاحكام الشرعية (الحلي ا.، 1993، صفحة 82/1)

ولو روعيَ الترتيب كما في تذكرة الفقهاء (الحلي ا.، 1994، صفحة 207/1) للحسنة المتقدمة كان أحوط، وأما محل المسح فيتعينّ فيه الاول مع الامكان وإلا فالمسح على الجبائر، وفى كفاية الثاني إشكال؛ لوجوب إيصال اليد الى البشرة مهما أمكن، ولو تعذر في كل من الموضعين ولو بنجاسة مع عدم امكان التطهير ولزوم مضاعفتها أو مطلقاً يمسح عليها مع وضع طاهر وفاقا لتذكرة الفقهاء (الحلي ا.، 1994، صفحة 208/1) طلبا للبراءة اليقينية(بمعنى :" أنه إذا اشتغلت الذمة بواجب يقينا فلابد من إحراز الفراغ منه في حكم العقل، أي براءة الذمة من التكليف، أي أنه إذا علم المكلف بالتكليف، فإن ذمته تبقى مشغولة بذلك التكليف حتى يفرغها ويبرئها منه بامتثاله" (الأنصاري، 1995، صفحة 479/3)

وخروجاً عن الشبهة (الشبهة : "هو مالم يتيقن كونه حراما أو حلالاً" (الجرجاني، 1983، صفحة 124)، وهو اقرب الى الحقيقة وعن الشهيد (رحمه الله)(هو الشيخ أبو عبد الله شمس الدين محمد ابن الشيخ جمال الدين مكي المطلبي العاملي المعروف بالشهيد الأول وبالشهيد على الاطلاق ولد سنة (734هـ) ومن أشهر مؤلفاته: اللمعة الدمشقية، والقواعد والفوائد في الفقه وغيرها، واستشهد بدمشق ضحى يوم الخميس التاسع من جمادى الأولى سنة (786هـ) وعمره اثنان وخمسون) (الأمين م.، 1983، صفحة 59/10)

احتمال اجرائها مجرى الجرح في غسل ما حولها، وهي على الاظهر(**الاظهر**: ما كان من بين الفتاوى كذلك) (خازم، 1993، صفحة 92) تتبع المحل للغسل أو المسح فامسح عليها كلها فيما شمل وهو الاول إن كانت فيه كما عن الخلاف (الطوسي م.،

1987، صفحة 160/1) و تذكرة الفقهاء (الحلي ا.، 1994، صفحة 207/1) ونهاية الاحكام (الحلي ا.، 1990، صفحة 65/1) خلافاً لظاهر المبسوط (الطوسي م.، 1967، صفحة 23/1) حيث جعلهُ أحوط لصدق المسمى بدونه وهو مشكل؛ لعدم تبادره من إطلاقهِ، نعم لا يُشترط الاحاطة الحقيقية بحيث تشمل الخلل والفرج؛ لأنها متعسرة عادةً ان لم تتعذر، ويسقط الوضع للجسم الطاهر على المجرد عن الجبيرة في محل الغسل فيكتفى بغيره وهو غسل ما حوله فى الاجود من القولين للحسنة المتقدمة، ونحوها وهو محتمل المعتبر (الحلي ا.، 1992، صفحة 409/1) وتذكرة الفقهاء (الحلي ا.، 1994، صفحة 207/1) ونهاية الاحكام (الحلي ا.، 1990، صفحة 65/1)

وقيل بالمسح عليه مع تعذر غسله إن امكن كما في نهاية الاحكام (الحلي ا.، 1990، صفحة 65/1) والدروس الشرعية (الشهيد م.، الدروس الشرعية في فقه الامامية، 1994، صفحة 94/1)؛ لأنه احد الواجبين لتضمن الغسل اياه فلا يسقط بتعذر اصلهُ والا فاللازم وضع جبيرة عليه كما عن تيمم المنتهى (الحلي ا.، 1992، صفحة 131/2) ونهاية الاحكام (الحلي ا.، 1990، صفحة 65/1) تحصيلاً للأقرب الى الحقيقة مالم يستر شيئا من الصحيح وهو لا يخلو عن قوة، والاحتياط في ضم التيمم معهُ، (التيمم في اللغة: " مطلق القصد" ، وفي الشرع:" قصد الصعيد الطاهر، واستعماله بصفة مخصوصة؛ لإزالة الحدث" (ابن منظور، 1994، صفحة 23/12) (الجرجاني ع.، 1983، صفحة 71)

المطلب الثالث: إستنابة الغير في الوضوء

وفي إضطرار يحصل لأجل المرض ونحوه تَسقط المباشرة الواجبة في الكل من افعال الوضوء إن لم تسطيع المشاطرة والمشاركة فيها فيجوز حينئذ تولية الغير اياها جميعاً اجماعاً كما عن ظاهر المعتبر (الحلي ا.، 1992، صفحة 410/1) بل يجب؛ لأن الميسور لا يسقط بالمعسور (وهذه قاعدة فقهية وتعني أنه إذا تعذر إتيان المأمور به بتمامه وكماله لا يسقط التكليف عما تيسر منه إلا إذا أحرزت فيه وحدة المطلوب، وعليه كل مركب عبادي تعذر بعض أجزائه لا يترك بتمامه كالحج – مثلا – فإن الأعمال والمناسك في الحج لا تسقط بواسطة تعذر رمي الجمرات مثلا، والمراد من الميسور هنا هو ما يصدق على الذي هو من المأمور به بحسب فهم العرف) (الخراساني، 1989، صفحة 370) كما في المعتبر (الحلي ا.، 1992، صفحة 409/1)

وللأمر به في تيمم المجدور (**المجدور** المصاب بالجدري وهو مرض يسبب بثورا حمرا بيض الرؤوس تنتشر في البدن وتتقيح سريعا وهو شديد العدوي) (التهاوني، 1996، صفحة 552/1) كما هو المأثور مع عدم القول بالفصل بين المقامين فليتول الغير وهو من يوضأ المكلف غير النية وهي نفس الداعي الى العمل كما تقدم فأنها تقع منهُ عند القيام إليه في كمال السهولة بلا مشقة وصعوبة عليه إن لم يزل التكليف بالمرة ولو نوياً معاً كان أحسن، ولا ينافي ذلك ما ذكرهُ الاصحاب في كتاب الوكالة ومنهم العلامة (يقصد بالعلامة هو جمال الدين أبو منصور الحسن بن سديد الدين يوسف بن زين الدين علي بن محمد بن مطهّر الحلي، ولد في الحلة في 29 شهر رمضان سنة (647 هـ)،وله مؤلفات كثيرة منها، كشف المراد، ونهج الحق وكشف الصدق، وباب الحادي عشر، وخلاصة الأقوال، والجوهر النضيد و منهاج الكرامة) (الأمين، 1983، صفحة 396/5)

في تذكرة الفقهاء (الحلي ا.، 1994، صفحة 117/2) من عدم صحتها فيما يتعلق غرض الشارع بإيقاعهِ من مباشر معين ومنه الطهارة فانه يتوقف المطلوب بها وهو انقياد المكلف وتذللهُ وامتثاله للمأمورية على فعلها بنفسه؛ وذلك لأنه انما يقتضي أن لا يستنيب فيها أجمع، أمَّا التفويض حال الضرورة فيما عدا النية مع توليها فهو من باب الاستعانة على إيصال الطهر الى الاعضاء، ولا يعد مثله توكيداً حقيقياً، ولذا يصحُّ من المجنون والصغير الفاقدينِ لشرط الكمال فيه، [وكذا أي مثل المباشرة تسقط عند الضرورة، للطهارة فأنها منه؛ لتمكنه منهما فلا تولية فيها بلا مشية أي استثناء بعض الموارد.

المطلب الرابع: الحرارة المفرطة و التقية في الوضوء

وكذا تسقط الموالاة وابقاء الندى للمسح عند الضرورة كحرارة الهواء المفرطة ، فليمسح كل من الرأس والرجلين بماء جُددا، كما عن المعتبر (الحلي ا.، 1992، صفحة 158/1) وقواعد الاحكام (الحلي ا.، 1993، صفحة 204/1) والمنتهى (الحلي ا.، 1992، صفحة 117/2) والبيان (الشهيد م.، 1999، صفحة 10) وغيرها لرفع الحرج و صدق الامتثال واختصاص المسح بالبلة بحالة الامكان و الاحوط ان تيمم بعد ذلك ولو رجى كسر السّورة الى اخر الوقت يؤخر اليه؛ ليتمكن من النداوة الباقية.

وعن تذكرة الفقهاء (الحلي ا.، 1994، صفحة 17/2) وذكرى الشيعة (الشهيد م.، 1999، صفحة 165/2) إنه لو جف الماء للحر أو الهواء المفرطين استأنف الوضوء، ولو تعذر أبقى جزءً من يدهِ اليسرى، ثم أخذ كفاً غسلهُ به وعجل المسح على العضوين، وبالتقية (**التقية** في اللغة تعني :" الحذر والحيطة من الضرر، والإسم :التقوى، وأصلها : وأتقى ، يوّتقي، فقلبت الواو إلى ياء للكسرة قبلها ثم أبدلت الى تاء وأدغمت ، فقيل : اتقى ،يتقي" (الزبيدي، 2001، صفحة 226/40) ، **وفي الاصطلاح:**" ما يقال أو يُفعل مخالفا للحق لأجل توقّي الضرر" (رضا، 1990، صفحة 231/3) ، الحاصلة بحضور من تخافه من العامة على النفس أو المال أو العرض أو على بعض المؤمنين أو خشية بلوغ الخبر اليهم استبح جميع ما كان عليك دونها محرماً بل مبطلاً كمسح خف وكغسل رجل بالأجماع و النصوص فيهما ونكس مغسول من الاعضاء على الاشهر الاقوى

وزيد غسل بالفتحتين فيهما أي: زيادة الغسلة الثالثة، ونحوه غسل الرأس كما عن احد وجهى الشافعي (القزويني أ.، 1997، صفحة 284/2) وروايتي احمد (ابن قدامة، 1969، صفحة 211/1)، والاذنين كما عن الأزهري (ابن قدامة، 1969، صفحة 79/1) ؛لكونها من الوجه فليتقِ في ذلك.

وكذا التطوق ،**التطوق:**" مسح العنق عند مسح الرأس، مأخوذ من الطوق وهو العنق" (ابن منظور، 1994، صفحة 231/10) كما عن الشافعية (القزويني أ.، 1997، صفحة 284/2) ، ولا يجب بذل المال في دفع التقية، وفى اشتراط عدم المندوحة والسعة في العمل بها بان لا يمكن الخروج عن محلها قول لصاحبك معللاً بانتفاء الضرر مع وجودها فيزول المقتضى ولكن لا أرى تصحيحه؛ لإطلاق نحو ما ورد من إنهٌ (لا دينَ لمن لا تقية لهٌ) (العاملي، 1414، صفحة 210/16) ، ويؤيده ما يدل على إستحباب الجماعة معهم، والحث العظيم عليها والثواب الموعود بها حتى ان من صلى بهم كان كمن صلى مع رسول الله(صلى الله عليه واله وسلم) مع استلزامه ترك بعض الواجبات قطعاً، فالأظهر هو الاطلاق وإن كان مراعاة الشرط أحوط احياناً وفاقاً للشهيدين في البيان وروض الجنان (الشهيد م.، 2002، صفحة 10)

و المحقق الثاني (وهو الشيخ نور الدين أبو الحسن علي بن الحسين بن عبد العالي العاملي الكركي المعروف بالمحقق الثاني والمحقق الكركي وبالشيخ العلائي وبالمولى المروج. من علماء وفقهاء الشيعة الكبار الذين عاشوا في العصر الصفوي له آثار فقهية كثيرة، وأهمها كتاب جامع المقاصد في شرح قواعد العلامة، توفي سنة 940هـ) (الأمين، 1983، صفحة 208/8) في شرحه على عدمه (الكركي، جامع المقاصد في شرح القواعد، 1988، صفحة 222/1)، وربما يفصل كما في بعض فوائده (الكركي، 1989، صفحة 52/2) يبين ما أمر بالتقية فيه خصوصا كالأمثلة المذكورة فيصح ولو كان مع السعة أو عموماً كالوضوء بالنبيذ أو مع الاخلال بالموالاة فيحتمل الجفاف كما راهٌ بعض العامة (ابن قدامة، 1969، صفحة 10/1) فلا يجزى إلا في صورة فقدها.

وكل ما صح من أفعال الوضوء بقصد لما يوافق المذهب فاقصد به في مقام الخوف رشاداً و حقاً كما في الغسل منكوساً(النكس: قلب الشيء ورده وجعل أعلاه أسفله، ومُقدمه مؤخره) (الزبيدي، 2001، صفحة 576/16) ؛ لإمكان اخفاء النية عند رجوع الماء دون غي وضلالة، وإذا فعلت ذلك تُرشد وتهدى إلى الطريق السديد، وأجتنب في تلك الحالة ما هو الابعد عن حق يجب اتباعه إذا شاركهٌ الاقرب في دفع الاذى وهو المطوب من التقية، فأن تأتي الغسل للرجل وتأذت بهِ فلا تمسح على الخف(**الخف:**" أنعله، وضع في أسفله جلدا" (مختار، معجم اللغة العربية المعاصر، 2008، صفحة 240/3) ؛ لعدم اجزائه حينئذ وعيّن اولا؛ لأنه اقرب الى الاصل للإلصاق الى البشرة، وكونه مشتملاً على المسح مع الزيادة بخلاف الثاني، وعن تذكرة الفقهاء القول بالأولوية معللاً بخروجه عن الاعضاء ولو لم تنادِ الا به فلا ريب في وجوبه؛ للضرورة والنص خصوصاً وعموماً (الحلي ا.، 1994، صفحة 172/1)

وفي مختلف الشيعة الاجماع عليه، (الحلي ا.، 1993، صفحة 303/1)، والمنع منه مطلقاً أي ولو كان في محلها كما في خبري الفقيه في الطهارة والحج(إشارة للرواية الواردة عن الامام الصادق(عليه السلام) قال(ثلاثة لا أتقى فيها أحدا : شرب المسكر، والمسح على الخفين، ومتعة الحج) (القمي، 2019، صفحة 48/1) ، ومضمرة زرارة قال: (ثلاثة لا اتقى فيهن احدا شرب المسكر ومسح الخفين ومتعة الحج) (الكليني م.، 1917، صفحة 23/3) ،مأول لمخالفة الاعتبار والاخبار وفتوى الاخبار باحتمال الاختصاص بالأمام(عليه السلام) على ما قال: " الراوي من إنهٌ أخبر عن نفسهِ بذلك ولم يقل لا تتقوا" (الكليني م.، 1917، صفحة 23/3) ،(زرارة: هو بن أعين بن سنسن مولى لبني عبد الله بن عمرو، واسمه عبد ربه، يكنى أبو الحسن، كوفي، وكان قارئا فقيها متكلما

شاعرا أديبا، وزرارة لقب له، من أصحاب الباقر عليه السلام، وعده البرقي في أصحاب الباقر والصادق والكاظم (عليهم السلام)، وتوفي زرارة خمسين ومائه) (النجاشي ا.، 1996، صفحة 175) (الطوسي م.، 1945، صفحة 170).

أو بالمشقة اليسيرة التي لا تبلغ الى النفس أو المال أو بانه لا حاجة الى فعلها غالباً للتقية؛ لان اكثرهم على تحريم الاول وعدم انكارهم للأخير فانهم يستحبون الطواف والسعي للقدوم فلم يبقى إلا التقصير ونية الاحرام ويمكن اخفائها ، ومن خلع خفهٌ وغسل رجليه لا يعترضون وإذا كان الامر كذلك عليه فالغسل في الغالب عنه بدل، وبهذا يندفع المعارضة بقول الصادق (عليه السلام) كما في المحاسن(والتقية في كل شيء إلا في شُرب النبيذ والمسح على الخفين) (البرقي ا.، 1950، صفحة 259/1) ، ونحوه المروى في الخصال في حديث الاربعمائة عن امير المؤمنين(عليه السلام) قال :(ليس في شرب المسكر والمسح على الخفين تقية) (الصدوق، 1983، صفحة 614)

وأمَّا توجيه الاولى ونحوه بان المراد النفي في الفتوى دون الفعل؛ لأنه معلوم من مذهب الصادق(عليه السلام) ففيه إن التعليل يوجب العلة في المدعى فافهم، وقد يُبيح غيرها أي ما سوى التقية من عذر مسحاً على الخف كخوف القُر بالضم وهو البرد (ابن منظور، 1994، صفحة 85/5)

والحجة رواية أبي الورد قال قلتٌ: للباقر(عليه السلام) أنّ أبا ظبيان(حصين بن جندب الجنبي يُكنى أبا ظبيان ،كوفي ، من أصحاب علي (ع)،ثقة، سمع عن ابن عباس،) (الطوسي م.، 1945، صفحة 61) (ابن حبان، 1973، صفحة 156/4) (الذهبي، 1963، صفحة 542/4)، حدثني إنه رأى عليا(عليه السلام) أراق الماء ثم مسح على الخفين، فقال:(كذب أبو ظبيان أمّا بلغكم قول علي(عليه السلام) فيكم سبق الكتاب الخفين، قلتٌ: فيهما رخصة ؟ فقال :(لا إلا من عدو تتقيه أو ثلج تخاف على رجليك) (الطوسي م.، 1967، صفحة 362/1)

والظاهر أنّ الخبر معتبر للنص في الكافي على مدح راويه (الكليني م.، 1917، صفحة 263/4)، ورواية حماد(عن سلمة بن محرز قال: كنت عند أبي عبد الله (عليه السلام) إذ جاءه رجل يقال له: أبو الورد فقال لأبي عبد الله (عليه السلام): رحمك الله إنك لو كنت أرحت بدنك من المحمل ، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): يا أبا الورد، إني أحب أن أشهد المنافع التي قال الله تبارك وتعالى:" ليشهدوا منافع لهم " إنه لا يشهدها أحد إلا نفعه الله أما أنتم فترجعون مغفورا لكم وأما غيركم فيحفظون في أهاليهم وأموالهم) (الكليني م.، 1917، صفحة 264/4) **(حماد بن عيسى:** أبو محمد الجهني، مولى، ثقة، وقيل :عربي، أصله الكوفة سكن البصرة، وإنه روى عن أبي عبد الله (ع) عشرون حديثا وروى عن أبي الحسن والرضا (ع)، وكان ثقة في حديثه ،صدوقا، ومات سنة(209أو 208هـ) (النجاشي ا.، 1996، صفحة 142) (الطوسي م.، 1945، صفحة 334) قال الخوئي" وهذا الكلام ظاهر في عدم إدراكه زمان الجواد عليه السلام، إلا أنه لا بد من حمله على خلاف ظاهره بأن يراد به أنه عاش إلى تمام زمان الرضا(ع)" (الخوئي، 1992، صفحة 240/7)، وهو ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه، ولو أغمضنا عن ذلك فهو منجبرة بالشهرة باتفاق الاصحاب عليه ظاهراً، وكلما بالاضطرار قد وجب شرعاً فتركه عمداً كالمسح في موضع الغسل عند العامة (ابن قدامة، 1969، صفحة 80/1)، فحل بالطلب كما عن جماعة من الاصحاب للنهى المقتضى للفساد في العبادة (الشهيد م.، 2002، صفحة 37)، وربما يُحتمل الصحة كما عن بعضهم؛ لكون متعلقه وصفاً خارجاً عنها وهوكما ترى، وكلما قد جاز باضطرار من الجبائر ونحوها فلا يعاد وجوباً بعد فعله من غير حدث في اختيار بالتمكن من الاتيان به على وجهه، وربما يظهر عن المبسوط (الطوسي م.، 1967، صفحة 22/1) والمعتبر (الحلي ا.، 1990، صفحة 152/1) والمنتهى (الحلي ا.، 1992، صفحة 84/2) إنه لو زالت التقية قبل الاخلال بالمولات وجب المسح المأمور به، ولا ريب إنه أحوط كما في تذكرة الفقهاء (الحلي ا.، 1994، صفحة 174/1)، فاتضح من ذلك ما يتعلق بالمضطر على الوجه المفصل.

الاستنتاجات:

من خلال هذا البحث توصلنا الى مجموعه من النتائج المهمة والتي تخص المخطوط وهي :

1. إن الشيخ محمد بن الحسن الطوسي المشهدي أحد الشخصيات العلمية والفقهية الكبيرة ،من علماء القرن الثالث عشر الهجري، ترك أثار جمة وواسعة تستحق منا إن نبذ الجهد للإخراج هذه الدرر المغيبة.
2. تبين إن حياة الشيخ غير واضحه الى حد ما ؛ بسبب مشاركة إسمه مع شيخ الطائفة الشيخ الطوسي .

3. إن علم التحقيق عمل مضنٍ ليس بالهين، ولا يقل أهمية عن كتابة البحوث العلمية .

4. تبين إن للشيخ مؤلفات عدة منها في التفسير والفقه وغيرها.

5. أتضحت أعلمية هذا العالم الجليل بمناقشته للروايات والآراء مع المذاهب الفقهية الاخرى ، دالاً على طول باع وفكر ثاقب، فكانت ردوده ردوداً علمية بحثه .

6. لم يخالف علماء المذهب الامامي السابقين، بل على العكس يستند في الكثير على كتبهم وأراءهم .

المصادر

القران الكريم

ابن حبان، محمد. (1973). *الثقات* (المجلد 4). (دائرة المعارف العثمانية،، المحرر) الهند: حيدراباد الدكن.

ابن فارس، احمد. (1984). معجم *مقاييس اللغة* (المجلد 1). (عبد السلام هارون، المحرر) قم: مكتب الاعلام الاسلامي.

ابن قدامة،عبد الله بن محمد (1969). *المغني* (المجلد 1). (طه الزيني، المحرر) مصر: مكتبة القاهرة.

ابن منظور، محمد بن مكرم. (1994). *لسان العرب* (المجلد 12). بيروت: دار صادر.

الأمين، محسن. (1983). *أعيان الشيعة* (المجلد 10). (حسن الأمين، المحرر) بيروت: دار التعارف للمطبوعات.

الأنصاري، محمد علي. (1995). *الموسوعة الفقهية الميسرة*. (مجمع الفكر الاسلامي، المحرر) قم: مطبعة الهادي.

البرقي، احمد بن عبد الله. (1950). *كتاب الرجال*. قم: جامعة طهران.

البسطامي، نوروز بن علي. (1970). *فردوس التواريخ*. طهران: مكتبة مركز الاسناد،مجلس الشورى.

التهاوني، محمد علي. (1996). *كشف اصطلاحات الفنون والعلوم*. (علي دحروج، المحرر) بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.

الجرجاني، عبد القاهر. (1983). *التعريفات*. بيروت: دار الكتب العلمية.

الجرجاني، عبد القاهر. (1983). *المفتاح في الصرف*. (علي توفيق الحمد، المحرر) بيروت: مؤسسة الرسالة.

الحلي، الحسن بن يوسف. (1990). *نهاية الاحكام في معرفة الاحكام* (المجلد 1). (مهدي الرجائي، المحرر) قم: مؤسسة اسماعليان.

الحلي، الحسن بن يوسف. (1992). *منتهى المطلب في تحقيق المذهب* (المجلد 2). قم: مؤسسة الاستانة الرضوية.

الحلي، الحسن بن يوسف. (1993). *مختلف الشيعة في أحكام الشريعة* (المجلد 1). قم: مؤسسة النشر الاسلامي.

الحلي، الحسن بن يوسف. (1994). *تذكرة الفقهاء* (المجلد 1). قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

الحلي، نجم الدين. (1945). *المعتبر في الشرح المختصر* (المجلد 1). قم: مؤسسة سيد الشهداء.

الحموي، شهاب الدين. (1979). معجم *البلدان* (المجلد 4). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الخراساني، محمد كاظم. (1989). *كفاية الاصول*. قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

الخوئي، ابو القاسم. (1992). معجم *رجال الحديث* (المجلد 7). قم: مركز نشر الثقافة الاسلامية.

الشهيد، محمد بن جمال. (1994). *الدروس الشرعية في فقه الامامية* (المجلد 1). قم: مؤسسة النشر الاسلامي.

الشهيد، محمد بن جمال. (1999). *ذكرى الشيعة في احكام الشريعة* (المجلد 2). قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

الشهيد، محمد بن جمال. (2002). *البيان* (المجلد 1). قم: مجمع الذخائر الاسلامية.

الصدوق، محمد بن علي. (1983). *الخصال*. (علي أكبر الغفاري، المحرر) قم: مركز المنشورات الاسلامية.

الطباطبائي، محمد المهدي. (1942). *الفوائد الرجالية* (المجلد 3). (محمد صادق بحر العلوم، المحرر) النجف: مكتبة العلمين.

الطهراني، محمد محسن. (1995). *الذريعة الى تصانيف الشيعة* (المجلد 15). بيروت: دار الأضواء.

الطوسي، محمد بن الحسن. (1945). *تهذيب الاحكام في شرح المقنعة* (المجلد 1). (حسن الموسوي الخرسان، المحرر) طهران: دار الكتب الاسلامية.

الطوسي، محمد بن الحسن. (1967). *المبسوط في فقه الامامية* (المجلد 1). (محمد تقي الكشفي، المحرر) قم: لمكتبة المرتضوية لإحياء الاثار الجعفرية.

الطوسي، محمد بن الحسن. (1987). *الخلاف* (المجلد 1). (جماعة من المحققين، المحرر) قم: مؤسسة النشر الإسلامي.

الطوسي، محمد بن الحسن. (1995). *رجال الطوسي*. (جواد القيومي، المحرر) قم: مؤسسة النشر الإسلامي.

الفيروزابادي، محمد بن يعقوب. (2005). *القاموس المحيط*. بيروت: مؤسسة الرسالة.

القزويني، أبو القاسم الرافعي. (1997). *العزيز شرح الوجيزة(الشرح الكبير)* (المجلد 2). (علي محمد عوض، المحرر) بيروت: دار الكتب العلمية.

القمي، محمد بن علي. (2019). *من لا يحضره الفقيه* (المجلد 1). (علي أكبر الغفاري، المحرر) بيروت: منشورات جماعة من المدرسين في الحوزه العلمية.

كحّالة، عمر رضا. (2002). *معجم المؤلفين* (المجلد 9). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الكركي، علي بن الحسين. (1988). *جامع المقاصد في شرح القواعد* (المجلد 1). (مؤسسةآل البيت لإحياء التراث، المحرر) قم: مكتبة المهدية.

الكركي، علي بن الحسين. (1989). *رسائل الكركي* (المجلد 2). (محمد الحسون، المحرر) قم: مطبعة الخيام.

الكليني، محمد بن يعقوب. (1917). *الكافي* (المجلد 2). قم: دار الكتب الاسلامية.

المدرّس، عبد الرحمن. (1922). *تاريخ علماء خراسان*. مشهد: مكتبة الديانة.

النجاشي، احمد بن علي. (1996). *رجال النجاشي*. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.

Arabic Translated References:

alquran alkarim

Al-Amin, Mohsen. (1983). *Shiite Notables* (Volume 10). (Hassan Al-Amin, editor) Beirut: Dar Al-Ta'arof Publications.

Al-Ansari, Muhammad Ali. (1995). *The easy encyclopedia of jurisprudence*. (The Islamic Thought Academy, editor) Qom: Al-Hadi Press.

Al-Barqi, Ahmed bin Abdullah. (1950). *Men's book*. Qom: University of Tehran.

Al-Bistami, Newroz bin Ali. (1970). *Paradise of dates*. Tehran: Reference Center Library, Shura Council.

Al-Fayrouzabadi, Muhammad bin Yaqoub. (2005). *Ocean dictionary*. Beirut: Al-Resala Foundation.

Al-Hamawi, Shihab Al-Din. (1979). *Dictionary of Countries* (Volume 4). Beirut: Dar Revival of Arab Heritage.

Al-Hilli, Al-Hassan bin Yusuf. (1990). *Nihayat al-Ahkam fi Ma'rifat al-Ahkam* (Volume 1). (Mahdi Al-Rajai, editor) Qom: Ismailian Foundation.

Al-Hilli, Al-Hassan bin Yusuf. (1992). *Muntaha al-Muttalib fi Fahqih al-Madhhab* (Volume 2). Qom: Istanbul Razavi Foundation.

Al-Hilli, Al-Hassan bin Yusuf. (1993). *Different Shiites in the provisions of Sharia* (Volume 1). Qom: Islamic Publishing Foundation.

Al-Hilli, Al-Hassan bin Yusuf. (1994). *Tadhkirat al-Fuqaha'* (Volume 1). Qom: Al-Bayt Foundation for Heritage Revival.

Al-Hilli, Najm al-Din. (1945). *Al-Mu'tabar fi Al-Sharh Al-Mukhtasar* (Volume 1). Qom: Sayyed al-Shuhada Foundation.

Al-Jurjani, Abdul Qaher. (1983). *Definitions*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

Al-Jurjani, Abdul Qahir. (1983). *The key is in the exchange*. (Ali Tawfiq Al-Hamad, editor) Beirut: Al-Resala Foundation.

Al-Karaki, Ali bin Al-Hussein. (1988). *Jami' al-Maqasid fi Sharh al-Qawad* (Volume 1). (Al-Bayt Foundation for Heritage Revival, editor) Qom: Mahdia Library.

Al-Khoei, Abu Al-Qasim. (1992). *Dictionary of Men of Hadith* (Volume 7). Qom: Center for the Dissemination of Islamic Culture.

Al-Khorasani, Muhammad Kadhim. (1989). *Adequacy of assets*. Qom: Al-Bayt Foundation for Heritage Revival.

Al-Kulayni, Muhammad bin Yaqoub. (1917). *Al-Kafi* (Vol. 2). Qom: Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah.

almudrs, Abdul Rahman. (1922). *History of Khorasan scholars*. Mashhad: Al-Diyana Library.

Al-Najashi, Ahmed bin Ali. (1996). *Negus' men. Qom*: Islamic Publishing Foundation.

Al-Qazwini, Abu Al-Qasim Al-Rafi'i. (1997). *Al-Aziz Sharh Al-Wajeeza* (Al-Sharh Al-Kabir) (Volume 2). (Ali Muhammad Awad, editor) Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

Al-Qummi, Muhammad bin Ali. (2019). *Who is not attended by the jurist* (Volume 1). (Ali Akbar Al-Ghafari, editor) Beirut: Publications of a group of teachers in the seminary.

Al-Saduq, Muhammad bin Ali. (1983). *Qualities*. (Ali Akbar Al-Ghafari, editor) Qom: Center for Islamic Publications.

Alshahid, Muhammad bin Jamal. (1994). *Sharia lessons in Imami jurisprudence* (Volume 1). Qom: Islamic Publishing Foundation.

Alshahid, Muhammad bin Jamal. (1999). *The memory of the Shiites in the provisions of Sharia* (Volume 2). Qom: Al-Bayt Foundation for Heritage Revival.

Alshahid, Muhammad bin Jamal. (2002). *Al-Bayan* (Volume 1). Qom: Islamic Munitions Complex.

Al-Tabatabai, Muhammad Al-Mahdi. (1942*). Men's Benefits* (Volume 3). (Muhammad Sadiq Bahr Al-Ulum, editor) Najaf: Al-Alamein Library.

Al-Tahawni, Muhammad Ali. (1996*). Expose the terminology of arts and sciences*. (Ali Dahrouj, editor) Beirut: Lebanon Library Publishers.

Al-Tehrani, Muhammad Mohsen. (1995). *The pretext to Shiite classifications* (Vol. 15). Beirut: Dar Al Adwaa.

Al-Tusi, Muhammad bin Al-Hasan. (1945). *Tahdheeb al-Ahkam fi Sharh al-Muqinha* (Volume 1). (Hassan Al-Musawi Al-Kharsan, editor) Tehran: Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah.

Al-Tusi, Muhammad bin Al-Hasan. (1967). *Al-Mabsoot fi Jurisprudence of the Imamiyya* (Volume 1). (Muhammad Taqi al-Kashfi, editor) Qom: Mortazawiya Library for the Revival of Jaafari Antiquities.

Al-Tusi, Muhammad bin Al-Hasan. (1987). *Disagreement* (Volume 1). (A group of investigators, editor) Qom: Islamic Publishing Foundation.

Al-Tusi, Muhammad bin Al-Hasan. (1995). *Tusi's men*. (Jawad Al-Qayumi, editor) Qom: Islamic Publishing Foundation.

Ibn Faris, Ahmed. (1984). *Dictionary of language standards* (Vol. 1). (Abdul Salam Harun, editor) Qom: Islamic Information Office.

Ibn Hibban, Muhammad. (1973). *Trustworthy* (Volume 4). (Uthmani Encyclopedia, editor) India: Hyderabad Deccan.

Ibn Manzur, Muhammad bin Makram. (1994). *Lisan al-Arab* (Volume 12). Beirut: Dar Sader.

Ibn Qudamah, Abdullah bin Muhammad (1969). *Singer* (Volume 1). (Taha El-Zeini, editor) Egypt: Cairo Library.

Kahhala, Omar Reda. (2002). *Authors' Dictionary* (Vol. 9). Beirut: Dar Revival of Arab Heritage.

Karaki, Ali bin Al Hussein. (1989). *The Crane Letters* (Volume 2). (Muhammad Al-Hassoun, editor) Qom: Khayyam Press.

العقيدة ووظيفتها في ترسيخ القيم وصناعة الإنسان

* د. رَشِيد عَمّور **م.م كوثر جبار زيدان **م. نور خالد محي الدين

ammour19851985@gmail.com kawtherjabar25u@gmail.com noorkhalid1871981@uomustansiriyah.edu.iq

* أستاذ العقيدة والفكر بالكلية المتعددة التخصصات بالرشيدية –جامعة مولاي اسماعيل– مختبر العلوم الشرعية وقضايا الإنسان التاريخ والمنهج

**الجامعة المستنصرية، كلية التربية

المخلص

إن العقيدة الإسلامية لها دوراً مميزاً ومهماً في تقويم عزائم الفرد وتقويتها , وكذلك لها دوراً كبيراً في صناعة الفرد الناجح , الذي يقدم دوراً عضيماً للمجتمع الذي يعيش فيه , إذاً العقيدة الإسلامية هي أساس ليس فقط في صناعة الفرد وإنما هي صلاح لجميع المجتمعات ومن ثّم أساس لإصلاح الأسر بأكملها والتي تؤدي إلى صلاح الأفراد وبذلك نستطيع تربية وتنشئة جيل عقيدته صحيحة وسليمة وقوية , يركز على العقائد الصحيحة في وجدانه وقلبه , وعن طريقها نستطيع صناعة فرداً قوياً يقوم بدور مهم في هذه الصناعة وبهذا المجتمع الإسلامي دوراً مميزاً من جميع الجوانب سواء أكانت أخلاقية أم اجتماعية معتزاً بقيمه ودينه مدافع عن أنبيائه , موحداً لخالقه وربه ومطبق لإحكام دينه , لذلك أكد القرآن الكريم على تزكية النفس بالتوحيد , أي الإيمان بالله (عز وجل) وبكتبه وبرسله وبملائكته وباليوم الآخر , وقد عمل نبينا الكريم محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) على التركيز على هذه العقيدة السليمة وعززها في نفوس العباد لمعرفته (صلى الله عليه وآله وسلم) بتأثيرها على صناعة الفرد وبالتالي صناعة الأسر ولتكون صناعة وصلاح المجتمعات , وهذا أمر أساسي ومهم في الوظائف العلمية والعملية للدرس العقدي الديني بالتعليم الجامعي ، ومن ثّم يستطيع الطالب في الدراسات الإسلامية من خلاله دفع الشبهات والاوهام ، وهذا ما ينبغي أن يقوم به طالب الدراسات الإسلامية سواء أكان طالب دراسة أولية أم عليا في حواراته مع زملائه , ولهذا يأتي دور العقيدة في الغرس في نفوس هؤلاء الطلبة العقيدة السليمة والصحيحة .

الكلمات المفتاحية: (الدين الإسلامي، العقيدة، اللاهوت، العقيدة الدينية، التوحيد).

Doctrine and its function in establishing values and human development

***ph. D. Rasheed Ammor **Asst Lect Kawthar Jabbar Zidan ** Lect. Nour Khaled Mohieddin**

***Professor of Doctrine and Thought at the Multidisciplinary College of Errachidia - Moulay Ismail University-Laboratory of Sharia Sciences and Human Issues, History and Methodology**
****Al-Mustansiriya University/College of Education**

Abstract

The Islamic religion has a unique and significant role in enhancing and fortifying a person's determination, as well as in cultivating a successful individual who contributes much to their community. Hence, the Islamic religion serves as the foundation not only for personal development, but also for the betterment of whole societies, making it a catalyst for transforming entire families and promoting the welfare of people. Therefore, we may cultivate and nurture a generation with accurate, rational, and resilient views, who prioritise the right convictions in their conscience and innermost being. By use of these opportunities, we may cultivate a resilient person who will assume a significant position in both the industry and the Islamic community, making notable contributions in several domains, including morality and social engagement. He takes great pride in his beliefs and religion, vigorously protecting his prophets, maintaining a strong connection with his Creator and Lord, and faithfully adhering to the principles and teachings of his religion. Hence, the Holy Qur'an emphasises the purifying of the soul via monotheism, which entails believing in Allah (All-Powerful and Supreme), His scriptures, His prophets, His celestial beings, and the Day of Judgement. The esteemed Prophet Muhammad (may Allah's blessings and peace be upon him and his family) dedicated himself

to promoting and reinforcing the sound doctrine in the hearts of believers, recognising its profound influence on personal development, family dynamics, and the overall well-being of societies. This topic holds significant importance in the scientific and practical aspects of religious doctrinal lessons in university education. It enables students of Islamic studies to effectively refute doubts and misconceptions. This responsibility applies to both undergraduate and graduate students, as they engage in discussions with their peers. The function of religion is crucial in imparting the pupils with a solid and accurate theology.
Keywords:(Islamic Religion, Doctrine, Theology, Religious Doctrine, Monotheism)

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ذي العرش المجيد، الفعال لما يريد، والصّلاة والسّلام على سيّدنا محمّد الذي بعثته مُعلّما ليهدي النّاس إلى الحق الرّشيد، وعلى آله وأصحابه الذين نصروه خير تأييد:

أما بعد؛ فإنَّ للعقيدة دوراً مهمّا في نشر القيم وتقوية عزائم الإنسان، ولها دوْرٌ أكبر في صناعة الإنسان النَّاجح، الذي يقومُ بِدَوْرٍ فعّال في مجتمعه، فالعقيدة هي أساس صلاح المجتمعات، وأساس صلاحِ الأُسَر، وأساس صلاح الأفراد، إذا قامت على أساس صحيح ومنهج سديد، وإذا اسْتَطعنا تربية جيلٍ عقيدَتُه سليمة وقويَّة، وَزُكِّيَت العقَائِدُ الصّحيحة في قلبه ووجْدَانه، فإننا حينها نستطيعُ صناعَةَ الإنسان الذي يقومُ بدَوْرٍ فعَّالٍ في صناعة مجتمع إسلامي مُتَميّزٍ، مُعتزٍّ بدينه وقِيَمه، مُدافِعٍ عن نبيّه، مُوَحِّدٍ لربّه وخالقه، متشبث بقرآنِه، مُفَعِّل ومطبّقٍ لأحكام دينه.

تساؤلات البحث:

كيف يمكن صناعة هذا الإنسان الفعال في مجتمعه؟ وهل العقيدة وحدها كافية لصلاح الإنسان وتعزيز القيم في نفسه؟ وهل فعلا إذا صلح الإنسان صلح المجتمع؟ وما هي الطرق التي تؤدي إلى تركيز المعتقدات في نفوس الناس؟ وما هي أهم الوسائل التي يمكن من خلالها غرس العقائد القوية المنشئة لأجيال صالحة ومصلحة؟ ما هي الوظائف العلمية والعملية للدرس العقدي بالجامعات الإسلامية؟

أهداف البحث:

الغاية من هذا البحث تحقيق جملة من الأهداف، أهمها:

1. الكشف عن دور العقيدة في ترسيخ القيم الإنسانية والإسلامية.
2. إبراز الوظائف العملية للعقيدة الإسلامية.
3. بيان العلاقة بين العقيدة وصلاح المجتمع والأسر.
4. اقتراح بعض الوسائل التي تقوي القيم في نفوس المجتمع.
5. بيان وظيفة الجامعات الإسلامية من خلال درس العقيدة في تحصين العقائد وحمايتها.

منهجية في البحث:

اتبعت في هذ البحث المنهج الوصفي التحليلي.

خطة البحث: المقدمة فأبين فيها: أهمية البحث وقيمته، وإشكالية البحث، وأهداف البحث، ومنهجي فيه، وخطته.

أما المبحث الأول: فيكون الحديث فيه عن أهمية العقيدة ودورها في ترسيخ القيم الإنسانية والإسلامية.

وأما المبحث الثاني: فخصصته للوظيفة العملية للعقيدة الإسلامية.

وأما المبحث الثالث ففيه الكلام عن الطرق التي تؤدي إلى ترسيخ المعتقدات في نفوس الناس. وفيه اقتراح بدائل لتقوية العقيدة والقيم في نفوس الناس والمجتمع.

المبحث الرابع: بينت فيها جملة من الوظائف العلمية والعملية للدرس العقدي بالجامعات.

ثم خاتمة، وفهرس للمراجع، وفهرس لمحتويات البحث، والله الموفق والمعين، وبالله التّوفيق والسّداد.

المبحث الأول:

أهمية العقيدة ودورها في ترسيخ القيم الإنسانية والإسلامية.

إن للعقيدة دوراً مهمّا في تقوية عزائم الإنسان، ولها دوْرٌ أكبر في صناعة الإنسان النَّاجح، الذي يقومُ بِدَوْرٍ فعّال في مجتمعه، فالعقيدة هي أساس صلاح المجتمعات، وأساس صلاحِ الأُسَر، وأساس صلاح الأفراد، وإذا اسْتَطعنا تربية جيلٍ عقيدَتُه سليمة وقويَّة، وَرُكِّزَت العقَائِدُ الصّحيحة في قلبه ووجْدَانه، فإننا حينها نستطيعُ صناعَةَ الإنسان الذي يقومُ بدَوْرٍ فعَّالٍ في صناعة مجتمع إسلامي مُتَميّزٍ، مُعتزٍّ بدينه وقِيَمه، مُدافِعٍ عن نبيّه، مُوَحِّدٍ لربّه وخالقه، متشبث بقرآنِه، مُفَعِّل ومطبّقٍ لأحكام دينه.

المطلب الأول: العقيدة وصلاح الإنسان

إنَّ موضوع العقيدة وتثبيتها في النفوس، ينبغي الاعتناء به أيما اعتناء، لما له مِنْ دوْرٍ مُهمّ في صناعة الإنسان وصلاحه، ولذلكم فإنَّ القرآنَ الكريم في العَهْد المكّي ركَّزَ بِشَكْلٍ كبيرٍ على تزكية النُّفوس بالتَّوحيد، والإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والإيمان بالقدر خيره وشره، فتعميق الرّكائز الإيمانية في النفوس – ومعرفة الخالق تبارك وتعالى، ومعرفة أصل الإنسان وخلقته، ودوره في الحياة، والحكمة من خلقه، ومصيره، وما يكون بعد الموت، وحقّ خالقه عليه، وغير ذلك من الأمور الغيبية كالملائكة، واليوم الآخر، والجنة والنار، والصراط والميزان، وغير ذلك من قضايا العقيدة– لها أثرٌ بارِزٌ في صلاح الإنسان، الذي بصلاحه يكونُ صلاح الأُسَرِ، وبصلاحها يكونُ صلاح المجتمعات، هذا الإنسانُ الذي يحْفَظُ الله به نظام الوجود، وبه يرحم جميع الوجود، وبه صلاح جميع الوجود، وهو حياة جميع الوجود، وبه قيام جميع الوجود. (الهلالي، 2003، صفحة 115)

وقد عَمِلَ النبي صلى الله عليه وسلم على تركيز العقيدة في نفوس الصَّحابة، لمعرفته صلى الله عليه وسلم بأَثَرِ ذلك في صناعة الإنسان، ولذلك فعندَمَا بعَثَ– صلى الله عليه وسلم– معاذًا إلى أهل اليمن، قال له: ((فليَكن أوَّل ما تدعوهم إليه أن يُوحدوا الله تعالى، فإذا عرَفوا ذلك، فأخْبِرهم أن الله فرَض عليهم خمس صلوات)) (البخاري، 2002، صفحة 7273) (الترمذي، 1975، صفحة 2901)

خيرية الأمة تستلزم قطعاً صلاح العقيدة، وصحة العقيدة تستلزم صلاح الإنسان: (علي، 1978، صفحة 91)

من خلال العقيدة الصحيحة المستفادة من الكتاب ومتواتر السنة الخاضعة لمنهج سليم في فهمها وتنزيلها يعرف الإنسان حقيقته ومنشأه، ويعرف الكون من حوله، ويُؤْمِن أن له ربًّا خلقه فسوَّاه فعدّله، وعلَّمَه البيان، ومنحه العَقْلَ والإرادة، وأرسل إليه الرّسل، وأنزل له الكتب، وأقام عليه الحجة، وعرَّفَهُ الغايَة والطّريق.

ويعرف أنَّ هذا الربَّ لم يجعل بينه وبين عباده واسطة في عبادته، وأنَّ حقَّهُ على عباده أَنْ يعبدوه ولا يُشْرِكُوا به شيئًا..

المطلب الثاني: الآثار المعرفية والسلوكية للعقيدة الصحيحة:

من أهم ما ينبغي أن نُعنَى به ونحن نتحدَّثُ عن صلاح الفرد أن نُعنى بمعرفة العقيدة كغرض مطلوب لذاته أولاً، ثم كغرض مطلوب لغيره من جوانب الصَّلاح الإنسانية التي تتحقق كآثار لتلك العقيدة الصحيحة، وإن من بين أهم الآثار للعقيدة السليمة القوية ما يلي:

أ–العقيدة الإسلامية أساسها دعوة الناس إلى الحرية: من الإنصاف القول أنه متى قورن الإسلام بغيره من المذاهب والملل والنحل والفلسفات، فسنَجِدُ أن الإسلام أكثرها التزاما بمبدأ الحرية، فالإسلام جاء دعوة تحريرية كبرى لتحرير الإنسان من كلّ عبودية لغير الله تعالى؛ من عبوديته للشيطان، ومن عبوديته للإنسان، ومن عبوديته للأوهام، بل من عبوديته لنفسه وهواه، فلا يَعبدُ إلا الله، ولا يشرك به شيئًا؛ ولذلك فقد أكَّدَ النبي صلى الله عليه وسلم برسائله إلى الملوك والأمراء هذا المعنى، بحيث كان يدعوهم إلى الإسلام، ويختم رسائله إليهم بهذه الآية الكريمة: ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلا نَعْبُدَ إِلا اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ . (سورة آل عمران :64)

ب–العقيدة وأثرها في مراقبة النفس: إنَّ العقيدةَ الصَّحيحة تتضمَّنُ المعرفَة الصحيحة بالله عز وجل، ومن أعظم آثارها حب الله والخوف من الله، وهذه الآثار يترتب عليها آثار أخرى، وهي: مراقبة الله تبارك وتعالى في السر والعلن، ووجود الوازع الدّيني والأخلاقي، ومن المعلوم أن حضور المراقبة الفردية الذاتية عند الفرد يعد مشكلة كبرى تعاني منها النظم والقوانين الدولية، فإنه مهما أقيمت ودونت القوانين بدون وازع ذاتي فإن المجتمع لا يستقر؛ لأن المجتمع لكي يكون مستقرًا،

فلا بد أن يكون الوازع الذاتي موجودًا عند معظم الناس، لكن إذا كان الوازع الذاتي غائبًا عند غالب الناس يؤدي ذلك إلى انتشار الفساد الذي يهدد المجتمعات بالزوال والانهيار.

فالعقيدة إذن يتفرَّعُ عليها العبادة والأخلاق والمعاملة، ويتفرع عليها الجزء الذي يهم كل الناس وهو كيف يكون هذا الفرد عضوًا صالحًا في المجتمع؟ ويكون لديه وازع ذاتي يجعله لا يهدد أمن ولا سلامة ولا استقرار الآخرين إلى غير ذلك. فما الذي يمنع المسلم من الغشِّ والسّرقة وأخذ الرشوة؟ إنه الدين الذي حرم الرشوة، وحرم السرقة، وحرم الغش، وحرم كل ما يؤدي إلى فساد المجتمعات وفساد الإنسان. للأسف لو أنَّ المسلمين اليوم رجعوا إلى دينهم وعقيدتهم وأصولهم العقدية والأخلاقية، لكانوا أفضل الأمم وأقواها، لكن الهوى والنفس ووسوسة الشيطان تفسد على المسلم دينه وعقيدته، فما أحْوَجَنَا في هذا الزمن إلى مقاومة هذه الفتن.

ج- أثر العقيدة الصحيحة في تكوين شخصية صالحة: إذا عاش المسلم بالعقيدة الإسلامية ومنهجها المبني على الكتاب ومتواتر السنة، واستطاع تفعيل مقتضياتها في واقع الناس، سلوكا وقولا وعملا وحضورا ومراقبة، فإننا نستطيع بذلك بناء إنسان صالح، ومن خلاله أنشاء أسرة صالحة، ومن خلالها بناء مجتمع صالح قوي ومتماسك ومحافظ ذي بصيرة وعزّة، متمسك بدينه، راض بقضاء الله وقدره، يدرك غاية الحياة، شعاره الوسطية والاعتدال، والتسامح، ورفع راية الإسلام (عمور، 2018، صفحة 58).

المبحث الثاني

الوظيفة العملية للعقيدة الإسلامية

لا بد لتحقيق هذه الوظائف العملية أن يكون بناء الدرس العقدي مستحضرا هدف تحقيق هذه الوظيفة، لأن البناء النظري العلمي للدرس العقدي، يجب أن يكون مستصحبا للهدف الوظيفي العملي، وإلا فلن تنجح هذه الوظيفية، فمثلا حينما أبني درس القضاء والقدر، فينبغي أن أربط ذلك بالواقع وأضرب أمثلة من الواقع المشاهد، وأن لا أبني الدرس على ما هو نظري محض، لأن ذلك لا يجعل من المادة حيوية حية مرتبطة بالواقع العملي للناس، أو في مسألة التفريق بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية؟ تضرب أمثلة من الواقع، أو غيرها من القضايا العقدية التي تجعل الطالب دائما مرتبطا بالواقع.

ومن بين أهم الوظائف التي أرى أنها ضرورية في بناء الدرس العقدي ما يلي:

المطلب الأول: تربية النفس وتزكيتها:

وفي نفس الوقت فإن الدرس العقدي من أهم وظائف العملية، هي تربية النفس وتزكيتها، فما من مسألة عقدية إلا وينبغي أن يكون لها أثر على نفس السامع، وينبغي للمدرس أن يتحضر هذا المعنى، وأن يجعل من الدرس العقدي وسيلة من وسائل التربية، لأنه من المعلوم أن العقيدة لها من الدّور الكبير في التأثير على الإنسان وعلى اختياراته وعلى طبيعته وعلى مواقفه ما لا يستطيع شيء آخر تأثيره، ولذلك كان من أهم الأمور التي ركز عليها القرآن في بنائه لإنسان تثبيت عقيدته وتصحيحها، ولذلك وجدنا أن جميع الرسل كان همهم الأول هو تثبيت العقائد، وكذلك هي سنة جميع المصلحيين عبر التاريخ فأول ما يركزون عليه هو تثبيت العقيدة وإصلاحها، وإذا تم هذا الأمر فإن ما بعده سهل يسير.

ولنا في سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم القدوة كيف ربى الصحابة الكرام، وكيف أنهم رضوان الله عليهم وصلوا بهذا الدين إلى الآفاق، والمحرك لهم كان هو الجانب العقدي الذي غرسه فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم.

المطلب الثاني: معرفة آثار العقيدة في حياة الفرد والمجتمع.

للعقيدة دور مهم في بناء أي مجتمع، وخصوصا حينما تكون هذه العقيدة نابعة من القرآن الكريم ومتواتر سنة الرسول الأمين، وحينما يتمثل المجتمع هذه العقيدة بقيمها – وما تحمله من معاني السلام والحب والخير والتعايش، والتوحيد الخالص لله، واحترام الرّسول الأمين وتوقيره وتعظيمه، وجعل القرآن الكريم والسنة المطهرة هي دستور الانطلاق في الحياة، وما تحمله هذه العقائد من الرّسائل الشريفة النّبيلة للمجتمع، ومن كيفية التعامل مع أصحاب الأديان المختلفة– يكون لذلك الأثر النافع على الفرد وعلى المجتمع وعلى العطاء والنماء، ولنا في بعض القيم الإيمانية النبيلة التي شاهدناها من طرف لاعبي المنتخب المغربي خير دليل، من السجود لله بعد تحقيق الفوز، ومن نسبة الفضل لله والتوفيق له، ومن البر بالوالدين، ومن قراءة الفاتحة قبل المباراة، ومن الدعاء والإلحاح فيه من أجل الفوز، ومن استحضار النية والأمل في الله، وغير ذلك من القيم التي أساسها العقيدة السليمة الصحيحة التي نشأ فيها وتربى عليها هذا الجيل.

إذا فاستحضار هذه المعاني له أهمية كبرى، وهدف أسمى، وتحسيس الإنسان بقيمة هذه المعاني في بناء المجتمع، ومعرفته بها، وإيمانه أيضا بأن يقوم هو كفاعل في المجتمع بتوصيل هذه المعاني للمجتمع، وترسيخها ونشرها.

ويبقى السؤال الذي نختم هذه المقالة ما هي الطرق والسبل التي تؤدي إلى تركيز المعتقدات الصحيحة في نفوس الناس، والتي من خلالها يمكن بناء مجتمع صحيح العقيدة وعقيدته تؤدي وظيفتها لأن الخلل في التلقي يؤدي إلى الخلل في تفعيل الوظيفة العملية؟

المبحث الثالث

الطرق والوسائل المقترحة لتركيز العقائد ونشر القيم

المطلب الأول: الطُّرق التي تؤدي إلى تركيز معتقدات نفوس الناس

إن المعتقدات التي تسلك إلى نفوس الناس تكون من طرق منها:

منها ما هو منطقي سليم.

ومنها ما هو مقبول مع تطرق الاحتمال.

ومنها ما هو مزيف مرفوض.

الأول: المنطق السليم

فأما المنطق السليم: فما يسلك مسالك اليقين.

بمعنى ينطلق من مسلك الاستنتاج العقلي، ثم العلم اليقيني، فالاعتقاد الراسخ.

الثاني: المقبول ذو الاحتمال

وأما المقبول الذي يتطرق إليه الاحتمال، فما يسلك مسالك الظنون الغالبة.

الثالث: المزيف المرفوض

وأما المزيف المرفوض: فما يسلك مسالك الشكوك والأوهام والتقاليد العمياء. الطريق الأول: طريق اليقين

طريق اليقين فيه أربعة مسالك؛ وهذا هو الطريق الحق في التعرف على الحقائق واكتساب الاعتقادات:

– مسلك الإدراك الحسي، فالعلم اليقيني، فالاعتقاد الراسخ.

– مسلك الاستنتاج العقلي، فالعلم اليقيني، فالاعتقاد الراسخ. (معرفة الله عن طريق الأدلة العقلية..).

– مسلك الخبر الصادق، فالعلم اليقيني، فالاعتقاد الراسخ.

– مسلك الإشراق الروحي (الفطرة السليمة)، فالعلم اليقيني، فالاعتقاد الراسخ.

وهذا هو الطريق الحق الذي ينبغي اتباعه واتخاذه في باب العقائد، وهو الذي يكون له الأثر الكبير على عقيدة الناس والأثر على المجتمع.

الطريق الثاني: طريق الظن

طريق الظّنون الغالبة والتي يجري الاعتقاد بها، والعمل بموجبها، حتى يأتي ما يعدلها أو يزيلها، ولا يعتبر منكرها جاحدا ولا فاسقا، وقد نعتبره فاسقا..مثل: (بعض أحاديث الآحاد الواردة في علامات الساعة وأمور الآخرة...) وهذا الطريق له نفس مسالك طريق اليقين مع عدم بلوغها درجة القطعية، وإنما تصل إلى حد غلبة الظن..

وهذا طريق مقبول إجمالا في العمل وفي العقيدة غير الجازمة، الكافية لدفع الإنسان إلى العمل، حتى يأتي ما ينقض نتائجها أو يعدلها، أو يظهر فسادها..

الطريق الثالث: طريق الشك

طريق الأوهام والشكوك والتقاليد العمياء، و لهذا الطريق مسالك كلها وهمية وخيالية براقة، تعتمد على خداع وهمي، أو على عصبية ممقوتة. ولذلك فهو طريق مرفوض لا يقبله أي ذي عقل سليم ومنطق منصف (الميداني، 2016، صفحة 49).

المطلب الثاني: اقتراح بدائل لتقوية العقيدة في نفوس الناس

العقيدة هي ما يعقد المرء عليه عقدا جازما لا يتطرق إليه شك، ولكي نربي جيلا محافظا على عقيدته متمسكا بها مفعلا لها، مستحضرا إياها في حياته العملية وسلوكه، فإنني أقترح جملة من الأمور التي قد تكون نافعة مفيدة.

الأمر الأول: الذي أقترحه هو حضور وتعزيز القيم العقدية أسريا في نفوس الأطفال الصّغار، وتقوية هذا المعنى عندهم، لأنه من شب على شيء شاب عليه، فأفضل فترة يمكن زرع العقائد فيها المرتبطة بالقيم هي فترة الطفولة ولنجاح هذا الأمر لا بد من الانطلاق من الأسرة؛ لأنها اللبنة الأولى والأساس الذي يبني العقائد، مصداقا لقول النبي كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه. فالمدرسة العقدية الأولى التي يتربى فيها الإنسان هي ما يعقد عليه قلبه مما سمعه وتلقاه من أبويه، مثل استحضار رقابة الله على الإنسان وأن ما يفعله المرء فإن الله به عليم، وأن الله تعالى لا تخفى عليه خافية وهو العليم الخبير بكل شيء. هذا المعنى العقدي له بعد قيمي مهم وهو أن الطفل حينما يتشبع هذا المعنى ويتغلغل في وجدانه وقلبه، يكون له الأثر على سلوكه فلا يفعل فعلا إلا وهو يعلم أن الله يراه ويطلع عليه ويراقبه، فلا يفعل الحرام ولا يؤذي الناس ويمتثل لأوامر الله ويجتنب النواهي ولا يعتدي على حقوق الناس وحرماتهم.

أيضا حينما نربي الطفل على عقيدة أن المقادير والأمور بيد الله، فهو الذي قدر وقضى وهو الذي يعلم ما كان وما سيكون، ولا شيء يحدث في الكون إلا بقدر (إنا كل شيء خلقناه بقدر) (والله خلقكم وما تعملون)، فإذا تركز هذا المعنى عند الطفل وشب عليه ونشأ ورأى هذا المعنى حيا عند والديه وعند معلمه، فإنه ينشأ قانعا بما قدره الله له، راض بحكم الله، لا يتطاول على أرزاق الناس ساعا في الأرض من أجل اكتساب الحلال، طامعا في المزيد من فضل الله مرتاح النفس متسع الصدر لا يلومه نفسه ولا يلوم مجتمعه ولا يلوم زمانه.

أيضا حينما يشأ النشء على عقيدة وحقيقة أن الدنيا فانية وأن الحياة الأخرى هي الحياة الأبدية وأن كل صغيرة وكبيرة إلا وسيحاسب عليها غدا يوم القيامة، وأن بعد الموت جنة ونار ومحشر وميزان، وصراط وحوض، كل هذه الأمور يكون أثرها كبيرا في نفوس الناس إذا تربوا عليها واقتنعوا بها واستحضروها في نفوسهم، ولا يمكن استحضراها في النفس إلا إذا رأوها قناعة في عيون آبائهم وأمهاتهم وسلوكا في مدرسهم ومربيهم.

فإذا ما نشأ وتربى الطفل على هذه العقائد منذ طفولته، واستطاع والداه ومربيه أن يغرسوا فيه هذه العقائد، وأن يتمثلوها هم أيضا ويحيوا بها، فلا شك أن أثر ذلك سيكون كبيرا على الإنسان وعلى الأسر وعلى المجتمع.

الأمر الثاني: الذي أقترحه هو تعزيز المقررات الدراسة بالمناهج والمقررات والمضامين التي تحمل هذه القيم والمعتقدات، عبر مادة التربية الإسلامية، وعبر المواد الأخرى، فلا يبقى الاقتصار على مادة التربية الإسلامية فقط، فيمكن لأستاذ اللغة العربية أن يمرر جملة من العقائد والقيم الإنسانية عبر تدريس لجملة من النصوص التي تحمل هذا المعنى..

الأمر الثالث: هو الدور الذي ينبغي أن يقوم به المدرس والمربي، وذلك بالعمل على تعزيز القيم الإنسانية والإسلامية، وأن يكون المدرس هو نفسه لابسا لجلباب القيم والأخلاق، وحضور الجانب العقدي وربطه بالقيم عنده، لأن القدوة الحية المشاهدة من أهم الأمور المعينة تعزيز القيم والسلوكات وترسيخها.

الأمر الرابع: نشر الرسائل العقدية والقيم النبيلة عبر وسائل الإعلام، وذلك مثلا: عبر رسوم متحركة تتضمن جملة من المبادئ العقائدية والأخلاقية، وعبر إثارة جملة من قصص الأنبياء أو الصالحين أو الحكماء الحاملة للجوانب العقدية والأخلاقية، وعبر المجيء بقصص نجاحات كان أساسها حضور العقيدة الصّحيحة والأخلاق والقيم، والترويج لفكرة ربط النجاح القيم والأخلاق والعقيدة.

الأمر الخامس: حضور القدوة الناجحة في الإعلام، فينبغي التّرويج للقدوة الحسنة النّاجحة، مثل الإتيان بنماذج من الشّباب النّاجح والمتشبع بالقيم والأخلاق، والترويج لفكرة أن النجاح أساسه العمل وعدم الغش، والنجاح أساس السهر على التعلم وبذل الجهد بتوفيق من الله، وأن من سعى وجد واجتهد فأكيد أنه سيصل إلى هدفه، وأن الحياة فيها النجاح وفيها أيضا السقوط، ومن السقطات يتعلم الإنسان، وهذا الأمر يفيد مجتمعنا كثيرا عبر التأسيس لفكرة أن المناصب تنال بالكفاءة والأمانة لا بالوجاهة والواسطة، ومن خلال نشر هذه الفكرة يمكن القضاء على هذه السلوكات التي تكون في الواقع بين الفينة والأخرى، فبحضور نماذج مشرقة ذات كفاءة عالية وذات أخلاق عالية متشبعة بالقيم والأخلاق والعقائد السليمة، يمكن أن نرقى بمجتمعنا وبوطننا، وبديننا، وبذلك نكون حربا عملية ضد أوجه الفساد والمفسدين، حاملين راية وشعار الإصلاح والمصلحين.

المبحث الرابع

الوظائف العلمية والعملية للدرس العقدي الجامعي

المطلب الأول: الوظائف العلمية للدرس العقدي.

•أولا: استيعاب أصول العقيدة الإسلامية، ومعرفة أهم القضايا العقدية، ومعرفة آثارها في الحياة الخاصة والعامة.

هذا من الوظائف العلمية الأولى التي ينبغي تحقيقها، وهي أنه عند نهاية الفصل ينبغي للطالب أن يكون ملما عارفا بأهم القضايا العقدية، ولا يعذر طالب الدراسات الإسلامية بجهلها، وأقترح القضايا العقدية الآتية:

– مدخل تمهيدي: تعريف العقيدة/ تعريف التوحيد/ تعريف علم الكلام/ العقيدة الأشعرية ومفهوم المنهج.

– أهمية العقيدة الإسلامية./خصائص العقيدة الإسلامية./منهج الاستدلال العقدي/ أصول العقيدة الإسلامية.

– أول واجب على المكلف/ حكم إيمان المقلد.

– حقيقة الإيمان والإسلام وما يرتبط بهما من قضايا وإشكالات.

– معرفة ما يجب في حقه تعالى، وما يستحيل، وما يجوز.

– القضاء والقدر وأفعال العباد.

– رؤية الله تعالى.

– معرفة ما يجب في حق الرسل، وما يستحيل، وما يجوز.

– كلام الله تعالى وخلق القرآن.

– الولاء والبراء.

– مبحث السّمعيات وما يرتبط به من أمور وقضايا.

– الاطلاع على جملة من مصادر ومراجع الدرس العقدي.

– أعلام الدرس العقدي الأشعري بالمغرب.

ثانيا: معرفة موقع المذهب العقدي الأشعري السني، والمقارنة بينه وبين المذاهب السنية الأخرى.

وهذا أيضا من أهم الأمور التي نحتاج إلى تحقيقها في بناء الدرس العقدي الجامعي، الذي يقوم على أساس اختيار المذهب الأشعري الذي هو المذهب الرسمي للدولة، وهنا لا بد للطالب أن ينفتح على بعض المذاهب العقدية الأخرى، حتى يتمكن من المقارنة بين المذهب العقدي الأشعري السني، وبين غيره من المذاهب، وهذا لا يتأتى إلا إذا درس الطالب المسألة العقدية ومكنه الأستاذ من أقوال المذاهب الأخرى في المسألة، وهنا قد يقول قائل، هذا سيشوش على الطالب بحيث إنه لن يركز في مذهبه العقدي، فكثرة المذاهب والأقوال قد يكون لها أثر سليب على استيعاب الطالب؛ أقول إن هذا الاعتراض يظهر للوهلة الأولى صحيحا، ولكن القصد الذي أريده في هذا أن هذه المقارنة تكون فقط في بعض القضايا وليس في كل مسألة مسألة، بل كلما أتيحت الفرصة في بعض القضايا العقدية المهمة والتي يمكن أن يظهر فيها موقع المذهب الأشعري، دون إسهاب طويل، ودون تكلف كبير، فمثلا وأنا أشرح للطلبة مذهب أهل السنة في مرتكب الكبيرة، أغتنم الفرصة لكي أبين ضلال مذهب الخوارج، ومذهب المعتزلة، ومذهب المرجئة في المسألة، فأهل السنة من الأشاعرة يقولون أنه مؤمن عاص فلا ينفون عنه صفة الإيمان، أما الخوارج فيقولون كافر ، أما المعتزلة فيقولون هو الدنيا منزل بين المنزلتين وإذا مات على كبيرته فهو كافر مخلد في النار، أما المرجئة فيقولون لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة.

فمن خلال هذه المقارنة البسيطة والمختصرة وغير الطويلة يمكن للطالب أن يتعرف على ما مدى وسطية المذهب السني في هذه المسألة، وهناك مسائل أخرى كثيرة تبين وتظهر وسطية الاختيار عند المذهب الأشعري، وقد نشر لي كتاب في هذه القضايا الوسطية في المذهب الأشعري (الفكر الأشعري واثره في ترسيخ قيم الوسطية ونشر قيم التسامح والتعايش) .

ثالثا: استيعاب المنهج العقدي الذي يقوم على أساسه الدرس العقدي الأشعري، الذي اختاره المغاربة منهجا لهم منذ قرون رفقة ملازمه ومصاحبه المذهب المالكي.

وهذه وظيفة علمية أساسية في بناء الدرس العقدي بالجامعة، وإذا بني الدرس دون توضيحها وبيانها، وفتح المناقشة مع الطلبة فيها فإن بناء الدرس ووظائفه سيكون فيها خلل كبير، ولذلك فمعرفة المنهج والمناهج من أهم الأمور الأساسية، وهذا المر يجب أن يبين في أول حصة أو ثاني حصة بمعنى قبل الشروع في مضامين العقيدة، وقد كنت في احد المرات أدرس في فصل من الفصول وقد خرج من فمي كلمة المذهب الأشعري، وإذا بالطلبة لا بعرفون هذه النسبة، وبعضهم توجس منها خيفة، وبعضهم نسب المذهب إلى الضلال، إلى غير ذلك، وهذا سببه عدم استيعاب الطالب لكلمة المنهج، فنسبة المذهب الأشعري للعقيدة هي نسبة من باب التجويز في المصطلحات، وإلا فالعقيدة الإسلامية عقيدة سنية هي ليست أشعرية ولا تيمية ولا ماتردية ولا غير ذلك من النسب، وإنما القصد بهذه النسبة نسبة إلى المنهج الذي اتبعه الإمام الأشعري في الدفاع عن العقائد وإثباتها، فمنِ اتَّبع منهج الأشعري وصفنا عقيدته بكونها أشعرية، وهكذا...

والأشعرية نسبة إلى إمامها ومؤسسها أبي الحسن الأشعري الذي ينتهي نسبه إلى الصحابي أبي موسى الأشعري. ولا بد من القول والتأكيد أن الأشعرية هي مدرسة إسلامية سنية، اتبع منهجها في العَقِيدَة عدَدٌ كبيرٌ من فقهاء أهل السنة والحديث.

ومن كبار هؤلاء الأئمة: البيهقي، والباقلاني، والقشيري، والجويني، وعبد الجليل الدّيباجي؛ والغزالي، والفخر الرّازي، والنووي، والآمدي، والسيوطي، والعز ابن عبد السلام، والتقي السبكي، وابن عساكر ، وابن حجر العسقلاني، وابن عقيل ، وتلميذه ابن الجوزي، وغيرهم كثير، حتى إنهم مثَّلوا جمهور الفقهاء والمحدثين من شافعية ومالكية وأحناف.

إذن فمصطلح العقيدة الأشعرية يعني: ((المنهَجُ الذي سلكَهُ الإمامُ الأشعريّ في الدّفاع عن عقائد أهل السنّة وصدّ الشبهات)) ، أو: ((الطريقة التي اعتمدها هذا الإمام العظيم في بسط العقائد الدينية عموما)). أما أصول تلك العقائد فهي مضمنة في القرآن الكريم، وفي صحيح السنة النبوية.

رابعا: معرفة الأدلة النقلية والعقلية لصحة العقائد الإسلامية.

لا يكتفي طالب الدراسات الإسلامية بمعرفة العقائد، فالعقائد عنده معروفة، وأنا أقول لطلبتي إذا امتحنتم في العقيدة فكلكم ناجحون، لأن جميعكم يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر ويومن بالقدر خيره وشره، فانتم وآبائكم وأجدادكم الذين لا يعرفون حتى القراءة والكتابة ناجحون، ولكننا ندرسكم ونختبركم في علم العقائد، وشتان ما بين الأمرين، بين العقائد وعلم العقائد؟ فالعقيدة تفي معناها العام:ما يعقد عليه الإنسان قلبه، عقداً جازماً ومحكماً لا يتطرّقُ إليه شكٌّ.

أمّا بمعناها الإضافي، "العقيدة الإسلامية":

فهي: الإيمانُ الجازم بالله، وما يجب له وما يجوز وما يستحيل في أسمائه وصفاته وأفعاله. والإيمان بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وبالقدر خيره وشره، وبكلّ ما جاءت به النّصوص الصّحيحة من أصول الدِّين وأمور الغيب وأخْبارِه. (إلهيات/ نبوات/ سمعيات).

أما تعريف علم العقيدَةِ فهو: العِلْمُ بالقَواعِدِ الشّرعية الاعتقادية المكتسب من أدلّتهَا اليقينيّة (الأزهري، 1995، صفحة 38).

يقول الإمام ابن شهاب النفراوي: (والحاصل أن هذا العلم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأحوال الممكنات في المبدإ والمعاد على قانون الإسلام.

وغايته أن يصير الإيمان والتصديق بالأحكام الشرعية متقنا محكما لا تزلزله شبهة المبطلين، ومنفعته في الدنيا انتظام أمر المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة التي يحتاج إليها في بقاء النوع الإنساني وعلى وجه لا يؤدي إلى الفساد، ومنفعته في الآخرة النجاة من العذاب المترتب على الكفر وسوء الاعتقاد..

ومسائله القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية والاحتراز بالقضايا النظرية من غيرها؛ لأنه لم يقع خلاف في أن البديهي لا يكون من المسائل والمطالب العلمية، بل لا معنى للمسألة إلا ما يسأل عنه ويطلب بالدليل.

وأما حكمه مما يرجع للدليل الإجمالي ففرض عين على طريق الجمهور، وأما ما يرجع للدليل التفصيلي فمختلف فيه على قولين: فنقل ابن التلمساني أنه فرض كفاية، وظاهر أسئلة ابن رشد أنه مندوب إليه، وأما حكمه على الإطلاق وهو الوجوب فمجمع عليه في جميع الملل.) (الأزهري، 1995، صفحة 38).

إذن فطالب الدراسات الإسلامية يدرس عندنا علم العقائد الذي يقوم على الأدلة النقلية والعقلية، ولي كلام في مسألة الأدلة العقلية ومنهج المتكلمين في الاستدلال، لكن يكفي أن أحيل إلى بحث لي سينشر قريبا بكلية أصول الدين بتطوان تحت عنوان: منهج الاستدلال عند المتكلمين.

•خامسا: ردّ الشبهات المثارة ضد العقيدة الإسلامية.

وهذا أمر أساسي في الوظائف العلمية للدرس العقدي بالتعليم الجامعي، لأن الطالب في الدراسات الإسلامية ينبغي أن يكون له حس نقدي كلامي، يستطيع من خلاله دفع الشبهات، وهناك شبهات كثيرة يروج لها في الحرم الجامعي من قبل بعض التيارات التي تروم تشويع العقيدة وتشكيك الناس في عقيدتهم ودينهم، وهذا ما ينبغي أن يقوم به طالب الدراسات الإسلامية في حواراته مع زملائه من التيارات الأخرى.

ولكي ينجح في هذا الأمر لا بد له من الإلمام بعلم الكلام الذي يقول في تعريفه عضد الدين الإيجي هو: " علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه" (الإيجي، 1997، صفحة 7) .

وقال ابن خلدون في تعريفه: "هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية" (ابن خلدون، 1991، صفحة 458) .

وعرف" أبو نصر الفارابي" علم الكلام بقوله : " صناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء و الأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملة، و تزييف ما خالفها بالأقاويل" (الفارابي، 1968، صفحة 131)..

إنّ المتأمل في هذا التعريف تستوقفه مصطلحات هي بمثابة الكلمات المفاتيح لمغاليق نص الفارابي وهي : الصناعة، الملكة،،الآراء و الأفعال، النصرة، التزييف.

وبإدراك معاني هذه المفاهيم يتضح أن نص الفارابي يتفرع إلى ثلاثة عناصر : يضبط مفهوم علم الكلام أولا، و يحدد العلاقة بين علم الكلام و الفقه ثانيا، وأخيرا يبين أساليب الدفاع عن الدين (عقيدة و شريعة).

يستهل الفارابي تعريفه لعلم الكلام بكلمة "صناعة" ممّا يعني أنّ هذا العلم ليس متأتيا لكل من هب ودب بل هو حكر على فئة من الناس لها استعدادات و قدرات خاصة تمكنهم من هذا العلم علما وعملا، ذلك لأنّ الصناعة كما يقول ابن خلدون هي :"ملكة في أمر عملي فكري، و بكونه عمليا هو جسماني محسوس : البناء، النجارة، الوراقة، الغناء، التعليم... وتنقسم الصنائع أيضا إلى ما يختص بأمر المعاش...و إلى ما يختص بالأفكار التي هي خاصية الإنسان من العلوم والصنائع والسياسة ..." (ابن خلدون ع.، 1981، صفحة 501)

و إلى المعنى نفسه يذهب الجرجاني في ضبط مصطلح الصناعة فيقول :" الصناعة ملكة إنسانية يصدر عنها الأفعال الاختيارية من غير روية، وقيل العلم المتعلق بكيفية العمل. (الجرجاني، 1983، صفحة 134)"

بعد مصطلح الصناعة تأتي في النص كلمة "ملكة" لتؤكد خصوصية علم الكلام، فصاحب صناعة ما قد يتعلمها و يمارسها، و لكن إذا انعدم ميله نحوها ولم يتعلق بها و لم ترسخ في ذهنه و لم يكن لديه الاستعداد الكافي للقيام بها لن يتقنها و لا يمكنه أن يبدع فيها، ذلك الميل و الاستعداد هو المعبر عنه بالملكة، والتي يحدّدها صاحب التعريفات بقوله :" الملكة صفة راسخة في النفس (عادة وخلقا)" (الجرجاني، 1983، صفحة 229)

إذا حاز الطالب في الدراسات الإسلامية على هذه الملكة و تمكن من صناعة الكلام يستطيع بهما أن يدافع عن الدين بشطريه العقدي والفقهي.

•سادسا: إثبات العقائد بالأدلة النقلية والعقلية:

ولا بد من هذا الترتيب، فجمهور الأشاعرة على تقديم النقل عل العقل، وهذا منهجهم العام في تقرير قضايا العقيدة، خلافا لما يدعيه البعض من غلبة سلطة العقل على النقل عند متأخرى الغرب الإسلامي، نعم قد يكون هذا وقع فيه بعض الأعلام، ولككنا لا نحكم على منهج عام لملايين العلماء بشخصية واحدة أو شخصيتين، وهذا الأمر يقع في جميع المذاهب لا الفقهية ولا العقدية، فتجد العالم منتسبا لمذهب وقد يخالف أصول مذهبه أو قد يخالف مذهبه في بعض الفروع، وهذا أمر معروف مسلم به، وهنا ألفت انتباه الباحثين أنني قرأن لأستاذنا العالم الأشعري حسن الشافعي كلاما يوحي ويشير إلى هذا المعنى، ولعله لم يقصد ما نقل إلينا، أو لعلها هفوة منه، وقد وقعت الهفوات لمن هو أكبر منا علما وقدرا، وسبحان الذي لا يرد كلامه ولا يلام.

•سابعا: التعريف بأشهر المذاهب العقدية في تاريخ الفكر الإسْلاَمي.

يحتاج طالب الدراسات الإسلامية بالجامعة المغربية للاطلاع على أهم المذاهب العقدية التي عرفها الفكر الإسلامي، وذلك مثل: الخوارج، ، المعتزلة، المرجئة، الماتردية... وأقترح أن يكون التعريف بهذه المذاهب عن طريق عروض يقدمها الطلبة، وكذلك الأستاذ ينبغي أن يشير لهذه المذاهب وهو يدرس بعض القضايا العقدية فمثلا في محاضرة رؤية الله تعالى في الآخرة ومذهب أهل السنة فيه، لا بد وأن يشير الأستاذ إلى مذهب المعتزلة في ذلك، وما ذكرته المعتزلة من أدلة لنفي رؤية الله، رغم وجود نصوص واضحة في إثبات الرؤية؟ وينبغي أن يفتح النقاش مع الطالب لماذا رفضت المعتزلة هذه النصوص. وهل هي رفضتها أم أولتها. أم ماذا؟ وكيف نرد على قول المعتزلة في دليلهم (لا تركه الابصار وهو يدرك الأبصار)، فهل هذا الدليل يدل على نفي الرؤية؟ إلى غير ذلك من الأمور.

وكذلك في مسألة تعريف الإيمان وحقيقته يشار إلى الخلاف الموجود بين المدارس الكلامية، فيشار إلى مذهب من قال من أهل الحديث بأن الإيمان فعل القلب واللسان والجوارح. بينما يرى الأشاعرة بأن العمل شرط في الإيمان وليس داخلا في ماهيته، ويشار أيضا في هذا المقام إلى الفرق بين مذهب الأشاعرة والمرجئة، فالبعض يدعي بأنهما مذهب واحد وهذا منبئ عن قصور في الاطلاع على حقيقة المذهب الأشعري. فالعمل له مكانة كبيرة عند الأشاعرة، فتاركه أو تارك شيء منه يكون مذنباً معرَّضاً للعقاب.

ويمكن القول أنّ الخلافَ في هذه المسألة بينهم وبين أهل الحديث خلاف لفظيٌّ، لأنّه ينحصر في الشّرطية التي قال بها الأشاعرة والشّطرية التي قال بها أهل الحديث، والكلّ متفق على ضرورة الإتيان بالعمل والإقرار دون تفريط أو تقصير، والمقصر فيهما مؤاخذ على تقصيره ومعرَّض للعقاب، إن شاء الله عذّبه، وإن شاء غفر له، وأنّ الإيمان المنجّي من التّخليد في النّار هو التّصديق القلبي الجازم لقوله صلّى الله عليه وسلم: " يخرج من النّار من كان في قلبه مثقالُ ذرّة من إيمان " (ابن خزيمة، 1994، صفحة 478/2) (الترمذي، 1975، صفحة 1999) وقال فيه : حسن صحيح غريب شريطة أن لا يكون قد ترك العمل استحلالاً وجحوداً وعناداً.

فإذاً الأشاعرة يخرجون الإقرار والعمل عن الركنية في الإيمان، مع التشدد في الإتيان بهما كشرط لتحقق الإيمان وكماله وكدليل ظاهري محسوس على وجود حقيقته في أعماق القلب.

فهكذا يطلع الطالب على هذه المذاهب وعلى أقوالها، ومن خلالها يمكنه أن يعقد مقارنة بين هذه المذاهب، وهذا يمكنه من فتح آفاقه المعرفية، ويسعى لفتح مداركه، ويمكنه أيضا من امتلاك ملكة الانفتاح على باقي التيارات والمذاهب المخالفة، وهذا له انعكاس مهم على الطالب وعلى حواراته وممن خلال ذلك يكتب الطالب مهارة التواصل والحوار مع المذاهب الأخرى بل والدّيانات الأخرى.

•ثامنا: اكتسابُ مهارات الرد على المخالفين وَصَدِّ شبهاتهم، ومعرفة أهم القضايا العقدية المعاصرة التي تكون محل نقاش ومحل فكر الناس، والتي يسأل الناس عنها .

وذلك مثل: القضاء والقدر، لماذا يعذبنا الله بذنوبنا إذا كان قد قدر وفرض علينا أمورا، وهذا الأمر يرتبط بدرس ندرسه للطلبة ونثير فيه نحن هذه الشبهات قبل يثيرها غيرنا، –فأفضل أن يسمع مني الشبهة قبل أن يسمعها من احد آخر، ولذلك من أهم الأمور التي ينبغي أن يبنى عليها الدرس العقدي السؤال والشبهة؟ – وهو مسألة خلق الأفعال، او في درس القضاء والقدر، أو نظرية الكسب عند الأشاعرة . الإسلام (عمور، 2018).

وأيضا من القضايا المعاصرة التي ينبغي أن تتدارس في الدرس العقدي الجامعي هي مسألة الوجود، وخلق العالم أين الله؟ لماذا لا نرى الله؟.

من الأمور التي ينبغي مدارستها مع طلبة الجامعة قضية الإلحاد بأنواعه الكثيرة.

من القضايا المعاصرة أيضا قضية الوحي، وهل تكون النبوة مكتسبة؟ والرد على مذهب الربوبيين الذي يعتقد بأن الله خلق العالم وتركه فلم يرسل رسولا ولا نبيا.

وهذه الأمور كلها أحاول قدر المستطاع إثارتها مع الطلبة، وغالبا ما أكلف الطلبة بعمل عروض فيها، ويتم مناقشة كل الشبهات المحتملة والرد عليها، ولا أريد الإطالة بذكر التفاصيل في هذا المقام، وفيما أومأنا إليه كفاية.

الخاتمة:

1. إنَّ العقيدة الصَّحيحة تزيد الإنسانَ خَشْيَةً وبُعدًا عن المعاصي، فالإنسان صاحبُ العقيدة السَّليمة القوية تزدادُ خشيته لله، فكلَّما ازدادَتْ معرفة العبد بالله، ازدادَ خشيةً، وكلَّما خافَ العبْدُ ربَّهُ كُلَّمَا ابْتعدَ عن ما نَهَى عنه، والتزم حدودَهُ، فكيف يعصي المسلم الله وهو يَعلَمُ أن الله بصيرٌ به، سميعٌ له، رقيبٌ عليه؟ ولا يخفى ما لذلك من أثر في صلاحِ المجتمعات.

2. إن للعقيدة أثرا مهما وكبيرا في تقوية الترابط بين المجتمعات، مهما اختلفت عاداتهم وثقافتهم وأفكارهم وطرق عيشهم، ومهما ابتعدت المسافات بينهم، فعقيدتنا علمتنا أنَّ رابطَةَ الدِّين أَقْوَى مِنْ أيِّ رابطة أخرى.

3. العقيدة الصَّحيحة حصن للإنسان من الفتن والشُّبهات، فالعقيدة السليمة القوية لها أثر كبير في الوقاية من فِتن الشُّبُهَات التي تهدم الأسر والمجتمعات.

4. الرَّابطة العقَائدية هي أهم الأسس التي يقوم عليها المجتمع المتراص المسلم، لأن عقيدة الإسلام أبطلت جميع الاعتبارات التي يمكن أن تهدم أخوة الدين، فعلاقَةُ الأخوة في الدِّين علاقة حقيقية تزيد على علاقة الدّم والنّسب، وتفضلها، وقد كان الإسلام بذلك أوَّل من أقام مجتمعاً على أساس رابطة روحية يجعل لها الاعتبار الأول، ويعتمد عليها في تقرير الحقوق والواجبات، قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ}.

5. لتقوية الجانب العقائدي والأخلاقي لا بد من الانطلاق من التربية الأسرية في الصّغر، مرورا بالمدرسة والمدرس، والمناهج الدراسية، وبالقدوة الحسنة..

6. لا بد من حضور الدرس العقدي بقواعده وأساليبه في الجامعات، والانفتاح على علم الكلام المعاصر من أجل تحصين العقائد والدفاع عنها.

وختاما أقولُ بالعقيدة السَّليمَةِ القويَّةِ يمكِنُنَا تربيَةُ جيلٍ قويّ، يمكن أن يُسْهِمَ إسهاماً كبيرا في بناء المجتمع الإسلامي على الأسس الصَّحيحة السَّليمة التي وضعَ قواعدَهَا القرآنُ الكريم، وطبَّقها سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعاشها الصَّحابة الكرام، وتنَاقَلَها التَّابعون، وسَيُحْيِيهَا أبناءُ هذه الأمَّةِ يوماً ما، في زمنٍ ما، في وطَنٍ ما.

المصادر

ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق (1994). *التوحيد لابن خزيمة* (المجلد 5). الرياض: مكتبة الرشد.

ابن خلدون، عبد الرحمن . (1981). *تاريخ ابن خلدون* (المجلد 1). بيروت: دار الفكر.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن مُحمَّد بن مُحمَّد. (1991). *مقدمة ابن خلدون*. بيروت: مؤسسة الرسالة.

الأزهري، شهاب الدين النفراوي. (1995). *الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني* . دار الفكر.

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. (1997). *المواقف للإيجي* (المجلد 1). بيروت: دار الجيل.

البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم. (2002). *صحيح البخاري* (المجلد 1). (محمد زهير بن ناصر الناصر، المحرر) دار طوق النجاة.

الترمذي، محمد بن عيسى بن موسى. (1975). *سنن الترمذي* (المجلد 2). مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.

الجرجاني، علي بن محمد بن علي الشريف. (1983). *التعريفات* (المجلد 1). بيروت: دار الكتب العلمية.

علي، أبو أحمد محمد أمان بن علي جامي. (1978). *العقل والنقل عند ابن رشد*. الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

عمور، رشيد. (2018). *الفكر الأشعري واثره في ترسيخ قيم الوسطية ونشر قيم التسامح والتعايش* (المجلد 1).

الفارابي، ابي نصر. (1968). *احصاء العلوم للفارابي* (المجلد 3). (عثمان أمين، المحرر) القاهرة: مطبعة السعادة.

الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة. (2016). *العقيدة الاسلامية وأسسها* (المجلد 16). دار القلم.

الهلالي، محمد تقي الدين بن عبد القادر. (2003). *الهدية الهادية إلى الطائفة التجانية* (المجلد 2). المكتب الإسلامي للطباعة والنشر.

Arabic Translated References:

Ali, Abu Ahmed Muhammad Aman bin Ali Jami. (1978). *Reason and transmission according to Ibn Rushd*. Islamic University of Medina.

Al-Azhari, Shihab al-Din al-Nafrawi. (1995). *Al-Fawakih Al-Dawani on the message of Abu Zaid Al-Qayrawani*. Dar Al-Fikr.

Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail bin Ibrahim. (2002). *Sahih Al-Bukhari* (Volume 1). (Muhammad Zuhair bin Nasser Al-Nasser, editor) Dar Touq Al-Najat.

Al-Farabi, Abu Nasr. (1968). *Statistics of Science by Al-Farabi* (Volume 3). (Othman Amin, editor) Cairo: Al-Saada Press.

Al-Hilali, Muhammad Taqi al-Din bin Abdul Qadir. (2003). *The Guiding Gift to the Tijaniya Sect* (Volume 2). Islamic Printing and Publishing Office.

Al-Iji, Adud al-Din Abd al-Rahman bin Ahmed. (1997). *Al-Mawaqif Al-Iji* (Volume 1). Beirut: Dar Al-Jeel.

Al-Jurjani, Ali bin Muhammad bin Ali Al-Sharif. (1983). *Definitions* (Volume 1). Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

Al-Maidani, Abdul Rahman Hassan Habanka. (2016). *The Islamic faith and its foundations* (Volume 16). Dar Al-Qalam.

Al-Tirmidhi, Muhammad bin Isa bin Musa. (1975). *Sunan al-Tirmidhi* (Volume 2). Egypt: Mustafa Al-Babi Al-Halabi Library and Printing Company.

Amour, Rasheed. (2018). *Ash'ari thought and its impact in consolidating the values of moderation and spreading the values of tolerance and coexistence* (Volume 1).

Ibn Khaldun, Abdul Rahman bin Muhammad bin Muhammad. (1991). T*he Introduction of Ibn Kholdoon*. Beirut: Al-Resala Foundation.

Ibn Khaldun, Abdul Rahman. (1981). *History of Ibn Khaldun* (Volume 1). Beirut: Dar Al-Fikr.

Ibn Khuzaymah, Abu Bakr Muhammad bin Ishaq (1994). *Al-Tawhid by Ibn Khuzaymah* (Volume 5). Riyadh: Al Rushd Library.

العلم الكسبي عند الفلاسفة في الفكر الاسلامي

خواطر حميد نعمة أ.م.د. جعفر عليوي موسى
الجامعة المستنصرية، كلية التربية،قسم علوم القرآن والتربية الاسلامية

ملخص البحث

ان موضوع العلم الكسبي من المواضيع المهمة التي تصدرت نظرية المعرفة في الفكر الأسلامي لما يعتمد عليه في كسبه على الأدراك الحسي والحواس

فالبحث محاولة لتسليط الضوء على تلك المعرفة الحسية والعقلية وكيفية تحصيلها وحدوث العلم لدى العاقل وكيف استخدم هذا العلم لدى الفلاسفة والمفكرين في المدارس الفلسفية

فتطرقت في المبحث الاول الذي كان متضمنا دلالة العلم الكسبي من خلال تبيانه لغويا واصطلاحا عند الفلاسفة وتعمدت ايضاح اركان العلم الكسبي وانقسامه الى التصور والتصديق وبينت مفهومها

ثم تطرقت في المبحث الثاني الى اهم الأراء التي تناولها الفلاسفة الذين وضحَوا العلم الكسبي وانقسموا على اتجاهات منها اتباع المدرسة المشائية منهم الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد حيث بينت رأي كل منهم

فالكندي كان يرى المعرفة الكسبية سببية مبنية على العلة والمعلول وقسم العلل التي رتب على اساسها العلم اما للفارابي كان رأي مغاير له حيث تتمثل المعرفة لديه تستند على علم المنطق ودرسها في بحث روحي شامل وقسمها الى حسية وعقلية وفكرية.

الكلمات المفتاحية: العلم؛ الكسبي؛ الفكر الإسلامي

Science of Earnied among philosophers in Islamic thought

Khwater Hameed Nea'ma A. M. D. Jaafar Aliwi Mosa

hmyd@gmail.com Drjafar62@uomustansiriyah.edu.iq
Mustansiriyah University, College of Education, Department of Holy Quran Sciences and Islamic Education

Summary

The subject of earning science is one of the important topics that topped the theory of knowledge in Islamic thought because it depends on gaining it on sensory perception and senses, the research is an attempt to shed light on that sensory and mental knowledge and how to obtain it and the occurrence of science in the sane and how this science was used among philosophers and thinkers in philosophical schools, It touched in the first section, which included the significance of earning science through the clarification linguistically and idiomatically when philosophers and deliberately clarified the pillars of earning science and divided to perception and ratification and showed its concept then touched in the second section to the most important opinions addressed by philosophers who clarified the earning science and divided on the directions, including following the Peripatetic school, including Al-Kindi, Al-Farabi, Ibn Sina and Ibn Rushd, where I showed the opinion of each of them, Alkindi was seeing earning sciences causal based on the cause and the cause and the section of ills on which the basis of science was arranged either for Al-Farabi was a different opinion to him where the knowledge has based on the science of logic and studied in a comprehensive spiritual research and divided into sensory and mental and intellectual

Key words: Science; Earning; Islamic thought

المقدمة

إن الحمد لله, نحمده , و نستعينه ونستغفره ونتوب اليه , ونعوذ بالله من شرور انفسنا و من سيئات اعمالنا, ومن يهده الله لا مضل له , و من يضلل فلا هادي له, و أشهد أن لا اله إلا الله وحده لا شريك له و أشهد أن محمدا عبده ورسوله (صلى الله عليه واله وسلم).

أما بعد:

فإن العلم من المصالح الضرورية التي تقوم عليه حياة الأمة بمجموعها و احادها, فلا يستقيم نظام الحياة مع الإخلال بها , بحيث لو فاتت تلك المصالح الضرورية لألت حال الأمة إلى الفساد , و لحادت عن الطريق الذي اراده لها الشارع ؛ ولهذه الأهمية العظمى التي يتمتع بها العلم كان عنوان بحثي (العلم الكسبي في الفكر الإسلامي) حيث كان على ثلاث مباحث :

المبحث الأول: العلم الكسبي عند الفلاسفة.

المبحث الثاني: العلم الكسبي عند أصحاب المدرسة المشائية: (الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد):

المبحث الثالث: العلم الكسبي عند الشيرازي صاحب مدرسة الحكمة المتعالية.

المبحث الرابع: العلم الكسبي عند المعاصرين: (الطباطبائي، مرتضى مطهري، محمد باقر الصدر).

المبحث الأول

العلم الكسبي عند الفلاسفة

العلم الكسبي لغة: (كسب) الكاف، والسين، والباء أصل صحيح، وهو يدل على ابتغاء وطلب وإصابة، (كسب يكسب كسبًا)، فالكسب من ذلك، ويقال: كسب أهله خيرًا، وكسبت الرجل مالًا فكسبه (أحمد، صفحة 179/5).

وأمَّا العلم الكسبي (الحصولي) اصطلاحًا: فهو العلم الذي يحصل عن طريق الانتزاع أو الاكتساب بعد الجهل، بمعنى: أنَّ العلم الحصولي هو حضور صورة المعلوم لدى العالم، وهو ينقسم إلى التصور والتصديق (الأسنوي، نهاية السول شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، 2009م، صفحة 17) (حنفي، 2021م، صفحة 258).

وقد عرف الفلاسفة المسلمون العلم الحصولي على أنَه: انطباع صورة الشيء المعلوم في الذهن، أو هو حضور صورة الشيء المعلوم في الذهن، أي: هو مثال الحقيقة في الذهن (الغزالي، 1982م، صفحة 89) (الحيدري و نويني، 2011م، صفحة 13) (الموسوي و عبوديت، 2016م، صفحة 69)، فهو الذي لا تكون فيه الواقعيَّة الخارجيَّة معلومة بنفسها، بل بتوسط صورة مطابقة لها، بمعنى: أن الرطوبة المصاحبة للماء، والحرارة المصاحبة للنار لا تكون معلومة لنا بظهورها، بل معلومة بالعرض، يقول حسن مكي العاملي(*): "إنَّ الواقعية الخارجية ليست حاضرة عندنا بهذه السِّمة؛ لأنَّ الشيء الخارجي له أثره الخارجي: الحرارة في النار، والرطوبة في الماء، والثِّقَل في الحجر والحديد، ومعلوم أنَّ الشيء الخارجي لا يَرِدُ إلى أذهاننا بهذه الصفات، ولأجل ذلك أصبح الشيء الخارجي معلومًا بالعَرَض، والصورة معلومة بالذَّات لمزاولة الإنسان دائماً للصور الذهنيَّة" (العاملي، 1989م، الصفحات 108- 109).

وبهذا نرى أنَّ العلم الحصولي، هو إدراك الصور التي تدل على الواقعية، فالإنسان يرى العالم الذي يحيط به ومكوناته من البشر والحجر والناس والألوان والكواكب، وكل شيء ملفت للنظر، فإدراك الإنسان لهذه الوقائع يكون بتوسط صورة عن هذه الأشياء في الذهن, أي: وجود صورة بين المدرِك والمدرَك, هذه الصورة ينتزعها الذهن من الأشياء في الخارج باستخدام الأدوات الخاصة بنا، مثل: الحس، والنظر, فعندما ننظر إلى الجبل, فصورته في الذهن هي المعلوم بالذات, والجبل معلوم بالعرض، والإنسان هنا هو المدرك، والجبل هو المدرَك، ولذلك يقال: "أسمينا الشيء الخارجي معلوماً بالعرَض والصورة معلومًا بالذَّات؛ لأنَّ الخارجَ معلوم لنا بواسطة هذه الصورة، ولولاها لانقطعت صلة الإنسان بالواقع" (الأسنوي، نهاية السول شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، صفحة 17).

ولا بد من الإشارة إلى أنَّ هناك ثلاثة أركان يقوم عليها العلم الحصولي، وهي: (المدرك، والخارج، والصورة), وهذا لا يعني الإشارة إلى أصالة الصورة واعتبارية الخارج, بل هو على العكس تمامًا, فالخارج هو الأصل والصورة المنتزعة مصدرها الخارج, وعمل العقل هنا هو استخدام الصورة في الإدراك والتمييز بدل الخارج، يقول المظفر(*):" إنَّ الفرد وليحصل له العلم بشيء ما، لا بدَّ لصورة الشيء المراد العلم به أن تحضر أو تنطبع في ذهنه، ومع عدم حضور الصورة يكون هذا الشيء من المجهولات لدى الفرد الذي يريد أن يعلم" (الحيدري و نويني، 2011م، صفحة 11)، أي: أن العلم الحصولي، هو ذلك العلم الذي يحصل للإنسان من خلال استحضار صورة للشيء، وهو حال جميع العلوم الإنسانية.

وينقسم العلم الحصولي إلى تصور، وتصديق, فالتصور هو الصورة الذهنية الحاصلة من معلوم واحد بدون إيجاب أو سل ، كالعلم الذي يحصل لنا حول الإنسان ومفهومه الذهني, أمَّا التصديق، فهو الصورة الذهنية التي معها إيجاب أو سلب، كالقضايا الحملية والشرطة (زنجاني، شرح كتاب نهاية الحكمة طباطبائي، 1993م، الصفحات 250-252) فالتصديق هو تصور يتضمن الحكم،

واطمئنان النفس وتصديقها للشيء؛ ولذلك ميَّز العلماء بين التصور والتصديق بأن ألزموا الأول بتضمينه تصورًا ساذجًا، وجعلوا التصور الثاني تصديقًا؛ لاحتوائه على الحكم والقطع بوجود الأشياء وحقيقتها (الحيدري و نويني، 2011م، صفحة 30).

إنَّ العلم الكسبي (الحصولي) يتجلَّى عند الفلاسفة بوصفه علمًا يختلف عن بقية العلوم, فهذا العلم ليس علمًا تجريبيًا، كما أنَّه لا يحتاج إلى وسائط بين العارف والمعروف, ولهذا نجد أن معظم الفلاسفة الإسلاميين قد اهتموا بهذا العلم وحاولوا البحث فيه, وفي مصادره وأشكاله وطرقه، إلَّا أنَّ ارآئهم اختلفت في مصدر هذا العلم، فمنهم من يعتمد على الحواس والخبرة العملية في كسب العلم، فضلًا عن العقل، أي: أنه يمكن اكتساب المعرفة الكسبية من خلال الخبرة العملية والتجربة المباشرة، وهذا يتطلب استخدام الحواس، كوسيلة لجمع المعلومات والتجارب وتحليلها، ومن ثم يتم استخدام العقل لتحليل وتفسير هذه المعلومات والتجارب، والوصول إلى المعرفة الحقيقية، ومنهم من يعتمد على العقل في كسب العلم؛ ذلك لأنَّ العقل يؤدي دورًا حاسمًا في تفسير وتحليل الخبرة العملية والتجربة، وهذا يعني: أنَّ العلم الكسبي يعتمد على الحواس بشكل رئيسي، ولكن لا يمكن تحقيق المعرفة الحقيقية بدون استخدام العقل، فالعلم النظري والعلم الكسبي لا يمكن وضعهما في مقابلة بعضهما البعض، بل يجب استخدامهما معًا؛ لتحقيق المعرفة الشاملة والواقعية، ويعتمد ذلك على القدرة على توظيف الحواس والخبرة العملية في تحليل وتفسير الحقائق والمعلومات، وتطبيق العقل والمنطق في الوصول إلى استنتاجات دقيقة ومنطقية (عون، الصفحات 299– 300).

وللوقوف على أهم الآراء التي تناولها العلماء الفلاسفة الذين وضحوا العلم الكسبي (الحصولي) لا بدَّ من الإشارة إلى آراء كل واحد منهم بهذا العلم، وبالمدارس التي نظموها:

المبحث الثاني: العلم الكسبي عند أصحاب المدرسة المشائية: (الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد):

1ـ الكندي:

لقد وضع العديد من علماء المسلمين العلم في مقابل المعرفة أو العكس، وعرفوا العلم والمعرفة بأشكال مختلفة، فمنهم من جعل المعرفة إدراك الجزئيات، والعلم إدراك الكليات، ومنهم من جعل العلم هو التصديق والمعرفة هي التصور, ومنهم من جعل العرفان أعلى من مرتبة العلم (الكبير، 2007م، صفحة 134)، إلَّا أنَّ الكندي يرى أنَّ العلم بالأشياء يكون من طريق معرفة العلَّة، فيقول: "إننا إنَّما نعلم كل شيء من المعلومات علمًا تامًا، إذا نحن أحطنا بعلم العلَّة, ويرجع أصل الأسباب للخالق سبحانه؛ لأنَّه هو مسببها" (الآلوسي، 1985م، صفحة 101)، ولهذا السبب اعتبر أن "علم العلَّة الأولى أشرف العلوم؛ لأنَّه المؤدي إلى معرفة حقائق الأشياء" (الموسوي م.، 2010م، صفحة 6).

وقسم الكندي العلل التي تترب على أساسها المعرفة والعلم على أربعة أقسام، هي: العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلية، والعلة الغائية (بن أحمد، 2013م، صفحة 402)، أي: إنَّ اكتساب العلم الحصولي عند الكندي يكون من ثلاث مصادر، هي: حسية، وحدسية, والعلم الإلهي– النبوة–, فالوجود الحسي يصبح معرفة حسية تحصل قهرًا بلا حاجة لمؤونة زائدة ولا زمان، لكن بتوسط المثال, فالمعرفة غير ثابتة ولا مستقرة؛ لأنها ترتبط بالمحسوسات التي تتميز بالحركة المستمرة والاختلاف والتفاضل بينها، كما أنَّ المعرفة الحسية لدى الكندي تنحصر فقط في عالم المادة لاعتماده أساسًا على المصاديق الجزئية (جابر ا.، 2004م، صفحة 171) (حسن، 1993م، صفحة 74).

أمَّا مواضيع المعرفة فقد قسمها على شكلين، هما: الموجود الهيولاني, والموجود اللا هيولاني(*), فالأول: هو كل موجود ما له مادة, والثاني: هو ما لا مادة له، ويمثل له بالشكل في اللون، إذ إن الشكل نهاية اللون (جابر ا.، 2004م، صفحة 171)، وبهذا يقترب الكندي كثيرًا من أفلاطون في نظرية المعرفة، إذ يظهر الشبه واضحًا من طريق نظرية التذكر الأفلاطونية(*), وحدوث الوجود في عالم العقل وهبوطها إلى الحس, فضلًا عن أنه يضع المعرفة الإلهامية بمرتبة أعلى وأرقى من العلوم التحصيلية (جابر ا.، 2004م، صفحة 172).

2ـ الفارابي :(*)

يتفق المؤرخون على أن الفارابي، هو أول مؤسس للفلسفة الإسلامية؛ لأنَّ جميع العلماء من بعده تأثروا بأفكاره، وأسس ما يعتبر أول منهج للفلسفة الإسلامية، والذي سُمِّي بـ:(الفارابية)، لكن شهرة الطريقة بدأت تتضاءل بعد ظهور منهج ابن سينا، واحتوى إيمانه

الجديد بالأفلاطونية على شيء أعمق من الميتافيزيقيا في محاولته للتحقيق في الأسباب الجذرية للوجود، فواجه حقيقة محدودية المعرفة البشرية بعد أرسطو، وأطلق عليه العديد من الرجال الأكثر علمًا في عصره، ولقب المعلم الثاني يدل على ذلك، وأعماله التي سعت إلى توحيد الفلسفة والتصوف مهدت الطريق لأعمال ابن سينا (الحلبي، ١٩٠٧م، صفحة 26) (الشمري، 1616م، صفحة 64) (محمود، ١٩٥٨م، صفحة 96).

لقد أبدى الفارابي رأيه في العلم المكتسب، إذ يرى أنه من الضروري لاكتساب هذا العلم والحصول عليه وبلوغه أن تتوافر فيه ثلاثة شروط (الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، د. ت، صفحة 87) (الكبيسي، د. ت، الصفحات 67-68):

أ- أنه يتخيل الشيء ويفهم ما يسمعه.

ب - أنه يؤمن بوجود ما يتخيله أو يفهمه.

جـ - أنه يتذكره.

ولا بدَّ من الإشارة إلى أن المنظومة المعرفية عند الفارابي تستند على علم المنطق، وهو العلم الذي يؤمِّن لنا الوصول إلى تصور الأشياء والتصديق بها بصورة صحيحة، وهو بهذا قد أعطى أهمية كبيرة للمنطق أكثر ممَّن سبقه؛ لذلك أخذ الباحثون على الكندي أنه لم يبذل فيه جهدًا، كالفارابي، الذي قام ببيان أصل الأشياء من خلال تعريف الوجود وتقسيماته، إذ يقول: "واجب الوجود الغني في ذاته، إذ لا علة لوجوده، منزَّه عن كل نقصٍ فهو وجود تام ، ولا ماهية له، وهو

حي قادر عالم حكيم...، ونسبته إلى جميع الأشياء واحدة، إذ هو مبدعها، ولا واسطة بينه وبينها" (سيد أحمد، 2001م، صفحة 303) (كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، 1998م، صفحة 159) (تركي، 2007م، صفحة 146).

فالفارابي قام بتقسيم العقول بين الله- تعالى-، والعالم إلى عشرة عقول, فأصل العقل- العقل الأول-، وهو الذي يعلم ذاته ويعلم الموجود الأول, إذ عندما يدرك هذا العقل علَّة وجوده يتولد العقل الثاني, وعندما يدرك العقل الثاني ذاته يتولد ما يعرف بـ:(الفلك الأقصى)، أو (السماء الأولى)، ويستمر توالد العقول وإدراكها لموجدها حتى يصل إلى العقل العاشر، وهو (فلك القمر)، وهو الفلك الذي يتضمن العالم التكويني الذي نعيش فيه، ثم يرى أن بعد تشكل هذه العقول العشرة تبدأ النفس بإدراك مستوياتها بعد تحولها إلى معرفة بالفعل (كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، 1974م، الصفحات 167- 172) (جابر ا.، 2004م، صفحة 175), كما أنها تبدأ بإدراك المبادئ الأولى الحسية التي انطبعت في القوة الحاسية، وانتقلت وتحولت إلى معرفة بالفعل، وهذه المبادئ تكون على ثلاثة إشكال: مبادئ المعرفة الهندسية من الشكل والأبعاد، وما إلى ذلك، ومبادئ المعرفية الخلقية، ومبادئ المعرفة الماورائية التي تعرف بها العلل الأولى للأشياء من حيث أصولها ومراتبها ونتائجها (جابر ا.، 2004م، صفحة 170) (كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، 1974م، صفحة 170).

فالذي يعنيه الفارابي هنا، هو أن المعرفة العقلية هي القاعدة التي ننطلق منها لفهم الكون والماورائيات غير المرئية والمحسوسة, وهي الأساس الذي نعرف من خلالها نظام الأخلاق, وأسلوب السياسية والتعايش بين البشر، فالعقل هو المبدأ الأسمى الذي يقود إلى السعادة من خلال التمثل بالعقل الفعال ومفارقة الطبيعة، إذ بالفضيلة العلمية (العقلية)، والفضيلة العملية تكتمل قوة الإدراك التي توصل إلى هذه السعادة هنا وفي العالم الآخر، في حين أن الحرمان من فضيلة المعرفة يقود إلى الشقاء (كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، 1974م، صفحة 177).

إلَّا أن هذه النظرية لم تسلم من النقد، فهي قد تعرضت إلى انتقادات كثيرة عبر التاريخ، خاصة في مسألة ترتيب المعارف، ووضع العقل أمام النص, يقول علي جابر: " فلم يكن هدفه عقلنة الوحي بمقدار ما كان روحنة العقل، ولذا فمن الخطأ القول: بأنه وضع الفلسفة فوق النبوة" (جابر ا.، 2004م، صفحة 178).

لقد أولى الفارابي أهمية كبيرة في دراسة نظرية المعرفة، إذ درسها في بحث روحي شامل، وقسمها إلى: معرفة حسية، ومعرفة فكرية، ومعرفة عقلية، فالمعرفة المكتسبة عند الفارابي لا يمكن أن تتحصل، إلَّا من طريق العقل، والذي هو باب لكسب المعارف، وكذلك الحواس، فهي طريق لكسب العلم أو هي امتداد للعقل لانعكاس صورة العالم الخارجي وبيان ما يستحسنه العقل أو يرفضه في كسب العلم؛ لذلك يقول الفارابي: "يكتسب الإنسان العلم بحواسه، وإدراكه للمسلمات بحواسه الخاصة، وروحه المتعلمة والروح الإنسانية تستفيد من المعرفة" (الفارابي، التعليقات كتاب رسائل الفارابي، ١٣٤٦هـ- ١٩٢٦م، صفحة 3) (البهي، ١٩٨١م، الصفحات ١٠-١١)،

وهو بهذا يعتبر الحس هو الخطوة الأولى على سلم المعرفة وطريقة لاكتساب المعرفة، فالإنسان يبدأ بالتعامل مع العالم الخارجي، ويؤكد هذا المعنى في مكان آخر عندما يقول: "الروح تدرك الصور التي يمكن إدراكها من طريق الحواس، وتدرك الأشكال المعقولة من طريق وساطة أشكالها الملموسة؛ لأن وضوح هذه الصور يستفيد من حساسيتها استنادًا للمعقولات، والصور المعقولة هي نفسها إليه، وإلَّا فلن يكون قادرًا على فهمه"، إذ لا يمكن أن تظهر المعرفة في الروح، إلَّا من طريق الحواس (الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، د. ت، صفحة 87) (الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، ١٩٦٨م، صفحة 99)، وكذلك يردد الفارابي سطرًا من أرسطو في كتاب البراهين، إذ يقول: "مَن فقد حمايتنا فقد بعض المعرفة، ومن فقد أي من الحواس يفقد تعلم أي قدرة علمية" (الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، ١٩٦٨م، صفحة 99).

وكذلك يؤدي الحس دورًا مهمًا في عملية المعرفة, ولهذا نجده يميل إلى إدراك أسبقية الأشياء المادية على المفاهيم العامة (الكلية)، ويلجأ إلى حقيقة أن الإدراك موجود قبل الإدراك، والأحاسيس قبل الأحاسيس، فيترتب على ما ذكر أن الكائنات لديها وجود أكمل من القدرات السابقة، وأن وجودها أكثر اكتفاءً ذاتيًا، وأنه من المرجح أن وجودها لا يتطلب أي شيء آخر, إذ حسب رأي الفارابي فأن الحواس تؤدي دورًا في اكتساب المعرفة، وهو الشيء الأساسي الذي يعتمد على الإدراك البشري، وهذا يعني: أن المعرفة الحسية لا تقل أهمية وضرورية عن المعرفة العقلانية، ولا غنى عن العقل لها؛ لأننا لا نستطيع تعقل للنفس في الحصول على المعرفة (الفارابي، المنطق، ١٩٨٥م، صفحة ٨٥/1).

ويشير الفارابي إلى أن المعرفة الإنسانية لا تحدث فقط من طريق توجيه الحواس إلى المحسوس، بل بعد تدخل قوى نفسية متعددة، والتي يمكن الإشارة إليها بقول الفارابي: إنَّ الحس الذي يتفاعل مع الأشياء المحسوسة، والتي تظهر أشكالها فيها يقودها إلى الفطرة السليمة، حتى تكون فيها، والفطرة السليمة تقود هذه الصور إلى الخيال، والخيال إلى التمييز، وهكذا يعمل التمييز في صقلهم وتنقيتهم، ويقودهم إلى التنقية إلى العقل، أي: إن المعرفة عندما تسقط الحواس على الأشياء المحسوسة، تستخرج أشكالها، ثم تتبعها ملكات الروح المختلفة بدورها، وتقويها بتطهيرها من الشوائب، وتصفيتها من علاقاتها الحسية، وأعراضها الفردية، حتى يصلوا إلى مستوى التجريد الخالص (الفارابي، رسالة في جوابات لمسائل سئل عنها، كتاب رسالتان فلسفيتان، د.ت، صفحة 104).

وبهذا يتضح أن المعرفة الحسية، بحسب ما ذهب إليه الفارابي، تقتصر على إدراك الظواهر والجسيمات دون الحقائق والكليات, إذ لا يمكن استخدام حواسنا لفهم الحقيقة الأولى، حقيقة الروح، أو العقل، أو حقيقة المجالات والكواكب والنجوم, فحواسنا تقتصر على إدراك الجسيمات التي تتغير باستمرار، فالروح تدرك الأشكال المحسوسة من طريق الحواس ، وهي تدرك أشكالًا معقولة من خلال وسط صورها المحسوسة،

فالإحساس هو شرط ضروري ولكنه غير كافٍ لاكتساب المعرفة (الفارابي، المنطق، ١٩٨٥م، صفحة ٨٧/١).

3- ابن سينا:(*)

إنَّ نظرية المعرفة والعلم عند ابن سينا تقوم على إشكالية (اللا محسوس المجزء)، فهو يؤسس نظامه المعرفي على مقدمات فلسفية، مثل: إنَّ النفس الحيوانية لها قوتان أساسيتان: القوة المحركة، والقوة المدركة، إذ تقوم القوة المحركة بوظيفة إدراكية للجزيئات من الشهوة والغضب، بينما تقوم القوة المدركة في النفس الحيوانية، والتي لها أهمية في المعرفة بحسب ابن سينا بتقسيم الحواس إلى ظاهرية وباطنية، أو ما يدرك من خارج، وما يدرك من داخل (بن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، 2020م، صفحة 179) (بن سينا، التعليقات، 2008م، صفحة 63) (جابر ا.، 2004م، صفحة 174).

فضلًا عن ذلك فإنَّ المعرفة الحسية عنده تحصل عند اتصال الحس بالعالم المحسوس في وسط ملائم، فتحصل صورة المدرك في ذات المدرك في عملية فعل وانفعال لا محالة، ثم ينتقل هذا الانفعال إلى الحس الباطن، إذ إنَّ الحس المشترك بخزانته (الحافظة)، يميز المحسوس عن غيره من الموجودات (آل صفاء، 2009م، الصفحات 90-91)، في حين إنَّ القوة المدركة أو الحواس الداخلية، كما يسميها ابن سينا، فلها خمسة قوى، هي: الحس المشترك (فنطاسيا)، والمصورة، والمركبة، والواهمة، والحافظة (الحسيني م.، 2012م، صفحة 181).

أمَّا العقل عنده فله مرتبة تعلو مراتب العلوم الأخرى, إذ يقول: إنَّ العقل، هو القوة الناطقة التي تمثل أرقى مراتب النفس الإنسانية، حيث بها يتميز الإنسان عن غيره من أنواع الحيوانات، فالعقل المستفاد عنده، هو الذي يدرك الكليات بسبب غير

طبيعي، أي: مفارق للمادة، إذ هو المدبر للمعرفة في عالم الكون والفساد، والذي يسمَّى بـ:(العقل الفعال)، فرمزية العقل الفعال تعود إلى العقل الأول، وهنا يجد الدارسون لابن سينا صعوبة في فهم طبيعة فيض هذه المعرفة، وكيفية انتقالها من الوحدة إلى الكثرة؛ لذلك يعتقد أنَّ سعي علماء المسلمين لوضع العقول بين الإنسان، والله– سبحانه وتعالى–، هو للنجاة من مشكلة الوقوع في جدلية واجبة الوجود في أن يكون بسيطًا غير مركب, ويصدر منه الكثرة رغم أنه واحد [1*] (بدوي ع.، 1996م، صفحة 182/2) (جابر ا.، 2004م، صفحة 182).

ويرى ابن سينا طريقة لحصول المعرفة، إذ يقول: "إنَّ الاتصال بالعقل الفعال، هو المؤدي إلى حصول المعرفة لدى البشر، لكن ذلك يتم أيضًا من خلال وجود قوة فطرية"، والتي يسميها بـ:(العقل القدسي)، وهو عقل يهبه المولى– تعالى– للقليل من الناس، فيجعلهم يحدسون بالحقائق بقطع النظر عن قياساتها (جابر ا.، 2004م، صفحة 182).

لقد قام ابن سينا بتقسيم المعرفة التي استمدها من نظرته إلى وسائل المعرفة البشرية إلى ثلاثة أقسام (الحسن، اختيار معرفة الرجال للشيخ الطوسي، ١٤٠٤هـ، صفحة 141):

1ـ المعرفة التي تستند إلى الحس.

2ـ المعرفة التي تستند إلى العقل.

3ـ المعرفة التي تستند إلى الذوق.

ويستشهد ابن سينا لتقسيمه هذا بقوله: "في الروح ثلاث ملكات عدها مثل الوسائل لفهم وادراك جميع الكائنات"، فهناك حواس، ثم عقل، وأخيرًا حدس أو بصيرة نظرًا؛ لأنَّه كان فيلسوفًا في المقام الأول، إذ كان مهتمًا بجانبين من جوانب المعرفة: الإدراك الحسي، والعقلاني (الحسن، الاستبصار للطوسي، ١٣٩٠هـ، صفحة 67) (الطوسي، د. ت)، ففضلًا عن المعرفة العقلانية القائمة على الدليل العقلاني والمنطق، فإن ابن سينا يهتم أيضًا بالأشياء التي تنقلها لنا الحواس، مثل: اللمس، والذوق، والشم، والسمع، والبصر، وهذا ما ذهب إليه الفيلسوف اليوناني أرسطو (محسن، ١٤٠٣هـ، صفحة 91).

ويصف ابن سينا المعرفة الحسية بأنها تبدأ بربط الحواس السطحية بالعالم الحسي، ويجب أن تكون الحواس حاضرة كشرط ضروري لحدوث المعرفة الحسية، إذ إنها تدرك في غياب الحواس مدركة، وهنا يكون للإدراك تأثير إيجابي، فيجب أن يؤثر على أعضاء الحس حتى يحدث الإحساس، إذ إن الإحساس لن يحدث بدون هذا التأثير والتأثير، أي: بدون عمل الجزء المدرك والعاطفة من جزء الأعضاء الحسية؛ لأنَّ الإدراك الحسي هو حدوث الصور المدركة في موضوع المدرك، وفي الإدراك الحسي هناك سيكون حتمًا عملًا وعاطفة (الطوسي، د. ت، صفحة 339/3) (شريف، 1325م، صفحة 64/1).

وبهذا نصل إلى أن مناقشة ابن سينا للمعرفة الحسية، قد أوضح مزاياها وعيوبها؛ لأنها بلا شك تلعب دورًا مهمًا في المعرفة البشرية العامة, إذ إن جميع النتائج التي تحققت الآن في عالم الإنسان تعتمد بشكل أساسي على الخبرة والجوانب المادية.

وبعد كل هذا يجيب ابن سينا عن العديد من الأسئلة الملحة في الفلسفة المشائية، ومنها إشكالية (المحسوس واللامحسوس)، وذلك من خلال تصنيف المعرفة وترتيب مراتب الإدراك, وكذلك يجيب عن مسألة (الجزئي والكلي) بحديثه عن التعقل الواجب الوجود للجزئيات والكليات (مسعد، 2022م، صفحة 62)، وهذا ما أشار إليه علي جابر بقوله: "فمحاولات ابن سينا لتفسير (الكلية) المشار إليها في تعقل واجب الوجود للجزئيات...، المحاولات أن (الكلية) هي في كيفية الإدراك والإحاطة بالشيء الجزئي، وليست نفيًا لإدراكه والتعلق به بما هو جزئي، فواجب الوجود يعقل ذاته، وهو إذ يعقل الموجودات كلها، وعقله ذاته هو عين وجوده، أمَّا عقله الأشياء كلها فهو صدور وجود الأشياء أو خلقها، ومن هنا كانت نظرية الفيض عند الشيخ الرئيس" (جابر ا.، 2004م، صفحة 183), أي: إنَّ ابن سينا يجزم بعلم الله– سبحانه وتعالى– للكليات, وهو ليس محل شك, ولكن علم الله– تعالى– بالجزئيات يدخل إليه من مدخل آخر، وهو أن الله– سبحانه وتعالى– عندما يعقل ذاته، فهو تلقائيًا يعقل كل شيء, أي بمعنى: أنَّ علم الله بالجزئيات، هو ضمنيًا معقول (الطوسي، د. ت) (بن سينا، شرح الشرح للعلامة الرازي، 1996م، صفحة 151/3).

وكذلك يرى ابن سينا أنَّ خلق الله– سبحانه وتعالى– للعقل الأول، هو خلق إبداعي ولكن غير متأخر عنه في الزمان، بل في الرتبة، فالله– سبحانه وتعالى– علمه أزلي, بمعنى: أن العقل الأول الذي هو أول ما خلق من هذا العالم أزلي أيضًا, فكلا العلة

والمعلول أزليان, وهما خارج الزمان؛ لأنَّ الفرق بين العلة والمعلول ليس زمانيًا، وإنما شرفيًا أو ذاتيًا (الطوسي، د. ت) (بن سينا، شرح الشرح للعلامة الرازي، 1996م).

4- ابن رشد [*](الزركلي، صفحة 318/5):

إن المعرفة المكتسبة من وجهة النظر الحسية يتم تفسيرها من الحواس إلى العقل بمراحل التجريد والاستخراج، فكل منها أعلى وأنبل في الوجود والمعرفة، فهي تختلف عن مدرسة الإشعاع في مصدر الصور والطريقة التي يكتسبها العقل البشري، إذ إن مصدر هذه الصور العقل الذي فصله الإشراق عن النفس البشرية، أو من العقل الفائض لهذا العقل المفارق على العقل الإنساني عند مدرسة الإشراق (إبراهيم، 2006م، صفحة 206)؛ لذلك قسَّم ابن رشد العلم المكتسب على ثلاث فئات، هي (أباد، د. ت، صفحة 20):

أ- علم نظري.

ب - علم عملي.

ج - علم مسدد ومعين، وهي الصنائع المنطقية.

ولا بدَّ من الإشارة إلى أن العلوم النظرية تنقسم إلى علوم نظرية عامة، وعلوم جزئية، إذ تختلط موضوعات العلوم الطبيعية بالمادة، التي هي ليست مفارقة وغير موجودة، فالعلوم الطبيعية تهتم بالموضوعات المادية المعقدة، بينما تهتم العلوم التربوية بالموضوعات البسيطة (سعادة، 1990م، صفحة 98) (أباد، د. ت، صفحة 20)، فجميع العلوم النظرية والعملية تشترك في نهج واحد؛ لأن كلًا منها يعتمد على القياس والبراهين كوسيلة للحصول عليها، فضلًا عن أنها تبحث عن صرح نظري متماسك ومتين، وبذلك يحتل علم المنطق مكانًا حيويًا في النصوص العقلانية, ليظهر الخطاب النموذجي أولًا كخطاب علمي واحد، ودليل، واستنتاج، واستقراء، وتوليف، وانقسام، وتفسير، يتم من خلاله الحصول على العلم، أي: إن هذه الصنائع البرهانية تشترك في أن بعضها يستعمل ما تبرهن فيه البعض الآخر منها (أباد، د. ت، صفحة 37) (الرفاعي ع.، 2001م، صفحة 87).

فأهمية اكتساب المعرفة عند ابن رشد تتجلى من إدراكه لأهميتها وتصنيفها وتعريفها بدلًا من التعتيم على موضوعها، فيجب أن تضع في اعتبارك أن النوع النظري الذي يخضع لعلم ما يختلف عن النوع الذي يشكله علم آخر؛ ومع ذلك فإن هذا التمييز بين التخصصات التي يتكون منها هذا العلم لا يحجب التداخل والتقاطعات بينه وبين العلم الآخر، إذ إن النتائج التي يتم الحصول عليها في علم معين لا تقتصر عليه، ولكن يمكن تطبيق بعض مبادئه على العلوم العلمية الأخرى (أباد، د. ت، صفحة 38) (الرفاعي ع.، 2001م، صفحة 88).

ويشير ابن رشد إلى دور العقل في كسب العلم فيميز بين التفكير الإيجابي والسلبي، وهو (عقل فعال) ، و(عقل منفعل)؛ لأنَّ الأول لا علاقة له بالجوهر، والأخير خاص

بالشخص وخاضع للغناء، ومثل كل القوى النفسية في حالة تدفق مستمر، لا تتحقق المعرفة، إلَّا بين الاثنين، وذلك بمشاركة هذا النوع من العقل، فيدرك الناس إدراك الأشياء، وفهم حالة الأشياء (فهمي، 2009م، صفحة 175).

ولذلك يدرك ابن رشد أنَّ نظرية الاتصال بالعقل الفعال, تعبر عن معنًى آخر غير المعنى الذي اتبعه الفلاسفة، وذلك بدءًا من القوة إلى الفعل، إذ عندما تعرف الروح أنها كيان منفصل عن الجسد في المرحلة النهائية، تعرف الروح نفسها على أنها صورة مفارقة (فهمي، 2009م، صفحة 175).

وأمَّا اكتساب العلم عند ابن رشد فتحدده الحواس التي هي مصدر الإدراك، إذ إنه لا يوجد عنصر فطري أصلي في الروح، كما قال ابن سينا، وكما ادَّعى (أفلاطون), بل هناك فرق بين الإدراك الحسي، والإدراك العقلي، فالعقل فقط يمكنه إدراك الكل؛ لأنَّ العقل يكتسب المعرفة من العالم المادي الذي له قوانينه، والعقل الذي يفهم العالم وقوانينه، هو صورة هذه القوانين (بدوي ف.، د. ت، صفحة 26) (الشمالي، 1979م، صفحة 52).

وبهذا نصل إلى أنَّ المعرفة المثمرة عند ابن رشد سواء كانت كلية أو جزئية، يتم اكتسابها في نهاية المطاف وتحقيقها عن طريق الاستدلال والاستقراء والبرهان والأدلة، وبالتالي يتم إبعادها عن الجدل والسفسطة.

المبحث الثالث: العلم الكسبي عند الشيرازي صاحب مدرسة الحكمة المتعالية:

إن العلم الكسبي عند الشيرازي يرتبط بشكل مباشر بالإدراك الحسي، إذ نجد أن الإحساس له دور كبير في العلم الكسبي، فالإحساس يقوم بتجريد صورة المحسوس، وهو ما يعبر عنه الشيرازي بقوله:" فليس الإحساس بتجريد صورة المحسوس بعينه من مادته, إذ يستحيل انتقال المنطبعات بهوياتها من مادة إلى أخرى, وليس الإحساس أيضًا حركة القوة الحاسة نحو صورة المحسوس الموجودة في مادته, وليس هو مجرد إضافة للنفس إلى تلك الصور المادية, حيث إنَّ الإضافة تكون وضعية وتكون علمية، أمَّا الإضافة الوضعية إلى الأجسام فليست إدراكًا لها, وأمَّا الإضافة العلمية، فلا يمكن أن تتصور النسبة إلى ذوات الأوضاع المادية, بل يحصل الإحساس بأن يفيض من الواهب صورة نورية إدراكية, يحصل بها الإدراك والشعور, فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل, وقبل فيضان الصورة لا يوجد حاسٍ ومحسوس بالفعل، بل يكون وجودها بالقوة، وأمَّا وجود صورة في مادة خاصة فليس هو الإحساس, بل هو من المعدات لفيضان تلك الصورة الحاسة والمحسوسة بالفعل" (الشيرازي، الأسفار، 1427هـ، الصفحات 312-316).

وبهذا يمكن الإشارة إلى أن العلم الكسبي المرتبط بالإحساس ينقسم عند الشيرازي إلى نوعين: إحساس بالقوة، وإحساس بالفعل, وهو ما يقوده إلى التفريق داخل العلم الكسبي بين الحاس والمحسوس، فيتحدث عن تفسير العلم الكسبي إلى: (تصور وتصديق) (الشيرازي، التنقيح في المنطق، 2018م، صفحة 3), وهو بهذا يلتفت إلى إن التصور يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين, المعنى الأول: هو مطلق الحضور الذهني, الذي يرادف العلم, وينقسم إلى التصور والتصديق, إذ هو شامل لهما، ويسمى: التصور المقسم, والتصور العام، والمعنى الثاني: هو الحضور الذهني الذي هو عدم الإذعان بالنسبة, وهو ما لا يكون اعتقادًا, فيكون قسمًا من العلم وقسيمًا للتصديق, ويسمَّى: التصور الساذج, والتصور
الخاص (الشيرازي، التنقيح في المنطق، 2018م، صفحة 3).

فالعلم الكسبي لدى الشيرازي مرتبط بالإدراك الحسي، وحضور هذا الإدراك في العلم عنده طالما أنه ينقسم إلى (تصور، وتصديق)، وهذا الانقسام بالمعنى العلمي، هو انقسام بالمعنى الحسي، كما يعبّر عن ذلك الشيرازي بقوله:" إن انقسام العلم إلى التصور والتصديق، فهو انقسام معنى حسي إلى نوعين متقابلين, أي: إن العلم جنس للتصور والتصديق, وهما نوعان له, ولكنهما نوعان بسيطان من ماهية العلم, أو كيفيتان بسيطتان موجودتان في النفس, فوجودهما في النفس ليس وجودًا مركبًا، بل وجود بسيط, فلكل منهما وحدة طبيعية غير تأليفية ولا صناعية" (الشيرازي، التنقيح في المنطق، 2018م، صفحة 4).

ويرى الشيرازي إن أهم عنصر في العلم الكسبي، هو الإدراك الحسي الذي هو التصور, أي: ما نتصوره عن العالم، فهو الذي يعطي حقيقة التناول الحسي للموجودات، وهكذا فإن العلم الكسبي ينكشف عنده بوصفه تطابقًا للتصور, أي: تطابق التصور مع التصديق، وهو أول ما يقوم به الذهن, لذلك يقول الشيرازي: "الحق أن يقال في تقسيم العلم إلى التصور والتصديق- كما يستفاد من كلام المحققين-: إنَّ حصول صورة الشيء في العقل الذي هو العلم, إمَّا تصور ليس بحكم, وإمَّا تصور هو بعينه حكم, أو مستلزم للحكم بمعنًى آخر, أي: غير معنى
الاستلزام الذي ذكره المتأخرون المشتمل على التركيب" (الشيرازي، مجموعة الرسائل الفلسفية (رسالة التصور والتصديق)، د. ت، الصفحات 309-310).

وحديث الشيرازي عن التصور والتصديق يكشف لنا أهمية الإدراك الحسي في العلم الكسبي, إذ إن هذا الإدراك يعتبر الصورة متشخصة، طالما أنها مرتبطة بالهوية الذهنية, فيجعل العلم الكسبي قائمًا على العلم بالموجودات, وذلك من خلال اعتماده بشكل مطلق على الإدراك الحسي، وهو ما تنبه إليه بعض الباحثين، بقولهم:" يقسم العلم إلى تفصيلي، وإجمالي, والعلم التفصيلي: هو العلم بالموجودات واحدا واحداً, كأن يعلم الإنسان أن هذا حيوان, وذاك شجر, وذلك حصان, أي: هو العلم بأشخاص الموجودات كل على حدة, والعلم الإجمالي: هو العلم بالموجودات عن طريق العلم بعلَّتها؛ لأنَّ العلم بالعلَّة التامة يوجب العلم بمعلولاتها, ومثاله ملكات العلوم, فالأديب مثلاً له ملكه بسيطة للإجابة عن المسائل الأدبية واستحضرها بشكل مفصل, فيكون علمًا تفصيليًا" (السبحاني، 2018م، صفحة 49).

فأدوات العلم الكسبي تتحدد بطبيعة الإدراك الحسي، وهذا الإدراك بدوره يقوم على الكثير من التنويعات، بمعنى: أن هناك شروط كثيرة لا بدَّ أن تتوفر في الإحساس لكي يقوم العلم الكسبي بدوره في المنظومة المعرفية، إذ يشترط أن يكون في الإحساس شروط ثلاثة، هي (مطهري م.، أصول فلسفة وروش ورئاليسم، 1373م، صفحة 112):

أ- حضور المادة عند الإدراك.

ب - اكتناف الهيئات، مثل: الأين، والمتى، والوضع، والكيف، والكم.

جـ - كون المدرك جزئيًا.

وكذلك قدَّم الشيرازي رؤيته الخاصة للعلم الكسبي، وذلك بتقديم رؤية متجانسة عن عناصر تشكيل المعرفة المتمثلة بالعقل، إذ يرى أن العقل الهيولاني، هو عالم عقلي بالقوة توجد فيه ماهيات الموجودات، وصورتها لجميع عالم الإمكان (*), وقد استثنى أمرين الأول: هو ما يسمى بـ:(ممتنع الوجود)، أو ما هو شبيه بممتنع الوجود، مثل: (اللانهاية, والعدد، والزمان), أو أن يكون الوجود صارخًا بحيث لا يستطيع الوعي والإدراك استيعابه، مثل: النور الذي يسطع على عيون الخفاش, فتنطبع في الإدراك الصور الأولية للمعقولات من البديهيات والتجريبيات المتواترة, ويقول في هذا: "وحصول هذه المعقولات هو عقل بالملكة؛ لأنه كمال أول للعاقلة من حيث القوة, كما أن الحركة كمال أول لها بالقوة من حيث هو كذلك, فبحصولها يؤدي إلى كمال ثانٍ من حيث القوة, وهو كمال أول لما هو بالفعل من حيث هو بالفعل, والكمال الثاني للعاقلة، هو العقل بالفعل الذي به يصير الإنسان حيًا بالفعل مستغنيًا عن المادة بفعاله الاختيارية وبرهانه العقلي بفيض وتأييد من الحق" (دغيم، 2004م، صفحة 604)، فهذه هي المراتب التي تمر بها المعرفة لتبلغ الكمال في النهاية في الإدراك، أي: كمالات الإدراك تتابع في حصول الأشياء بالقوة، ثم كمال بالفعل، ثم يصبح الإدراك مستغنيًا عن المادة بفعل التصورات التي تكونت لديه عن الأشياء، وأمَّا المرتبة الثانية، فهي: (العقل المفاد)، وهو العقل بالفعل, فغاية خلق الإنسان هو أن يصل العقل لدية مرتبة العقل المفاد, بمعنى: أن يكون للإنسان القدرة على رؤية المعقولات ومشاهدتها والاتصال بالله- سبحانه وتعالى-، فالعقل بحسب الشيرازي هو "حصول المعلوم بصورته العلمية للعالم, وهو عين المعلوم ذاته" (الشيرازي، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، 1992م، صفحة 202/10), أي: اتحاد العاقل بالمعقول.

وهكذا نجد أن الشيرازي قد أعطى خصائص العلم الكسبي لديه وكيفية تقسيمه، انطلاقًا من مفهوم الإدراك الحسي وشروطه، فقدم رؤية متطورة ومختلفة جدًا عن طبيعة تشكيل المعرفة في الذهن، فالصورة لا ترتبط بالذهن ولا تتحول إلى شيء آخر أو صورة أخرى, بل الذهن نفسه هو من يقوم بانتزاع صورة عن الأشياء من خلال الاتصال الحسي بالخارج، شرط أن تكون مماثلة ومنسجمة معه, وتكون أرقى وأعلى, فعندما يواجه العقل صورة خيالية سيبتدع صورة هي الأعلى والأرقى، وتبقى الصورة الخيالية دون تغيير في بنيتها التحليلية، فما يحصل هو تأثر متعالٍ للصورة، وليس انتقال الصورة نفسها من مرتبة إلى أعلى (المطهري، 1998م، الصفحات 210/3-211)، وهذا ما يسمَّى بـ:(نظرية التعالي).(*)

المبحث الرابع: العلم الكسبي عند المعاصرين: (الطباطبائي، مرتضى مطهري، محمد باقر الصدر):

1- الطباطبائي:

يعتبر الطباطبائي من أبرز المعاصرين الذين تحدثوا عن طبيعة العلم الكسبي وأثره في الأفعال الإنسانية، إذ قال: "فالحق أن للأفعال الإنسانية نسبة إلى فواعلها بالمباشرة, ونسبة إليه- سبحانه وتعالى- بما يليق بساحة قدسه، قال الله تعالى: ﴿ □ □ □ □ □□ □ □ بر □ □ بن ﴾ [سورة الإسراء:20]" (الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، 1412هـ، صفحة 198/9).

فالطباطبائي يرى أمر المعرفة بشكل مختلف عمَّن سبقه، إذ إن نظرية المعرفة والعلم الكسبي بشكل عام لا يمكن بلوغ أبعادها المطلقة، فالعلم يجب أن يتحدد وفق آلية الكشف عن الأشياء ورؤية الواقع، إذ إن علم الإنسان بالواقع لا يتحقق إلَّا بالإحاطة بجميع أسباب التحقق في الزمان والمكان، فالإنسان بطبيعته عاجز عن إدراك الحقائق، كما هي؛ لأن قدرة الإنسان متعلقة بالإحاطة بقدرة الله- تعالى- الصانع الأول, وهذا محال, لذلك تبقى المعرفة البشرية ناقصة من الأصل، قال-عزَّ وجلَّ-:﴿ □ يم يى □ □ ﴾ [سورة النحل: 74] (الطباطبائي، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، 1986م، صفحة 66/1) (زنجاني، شرح كتاب نهاية الحكمة طباطبائي، 1993م، صفحة 277).

فالواقعية وإثباتها شرط أساسي لإثبات موضوع المعرفة، وهي إثبات أصل العلم, بمعنى: أن هناك وجودًا خارجيًا نتحسس وجوده من خلال الفعل والانفعال معه, أو مع بعضه, إذ إن الحقيقة في إدراك الواقع تنمو في الإدراك بشكل فطري فلا مجال للتشكيك بوجود الخارج الموضوعي, وإن ما يحدث في بعض مباحث الفلسفة من تشكيك ما هو إلَّا تشكيك لفظي؛ لأنَّ الواقع يحكم وجود الإنسان ولا

مجال للإنفكاك عنه, لذلك يقول الطباطبائي: "ومن هنا فإن الفلسفة تؤكد كون السفسطة مبنية على أساس عدم التناقض؛ لأن كل المعلومات تعتمد على هذه القضية بالتحليل الدقيق, فإذا سلمنا بها فإننا لا يمكننا حينئذٍ إنكار أي حقيقة، وإذا أنكرناها لم نستطيع أن نثبت أي حقيقية" (الطباطبائي، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، 1986م، صفحة 66/1).

ولا بدَّ من الإشارة إلى أن العلم في حقيقته مجرد من المادة، ولا أثنية في العلم، وذلك بناء على الاتحاد بين العاقل والمعقول، فهو عندما يكون صورة منفصلة لا قيمة لها, فالعالم والمعلوم أحدهما عين الآخر" (زنجاني، شرح كتاب نهاية الحكمة طباطبائي، 1993م، صفحة 277)، أي: إنَّ العلم هو عين المعلوم ذاته.

2. مرتضى مطهري:(*)

كان لمطهري مسار كبير في الفلسفة والأصول والفقه، إذ إن فلسفته كانت واضحة وغير غامضة، فهي متميزة بأنها شاملة لجميع القضايا المنهجية غير المضطربة، إذ تعد فلسفته التي طرحها وعقيدته التي تبناها مترابطة وشاملة غير مفككة، فضلًا عن أن فلسفته الأكاديمية والمفاهيم العامة التي تناولها شملت الكثير من القضايا التي لا تبحث فيها الفلسفة (مطهري م.، محمد وعلي (النبي والإمام)، 2009م، صفحة 77) (مطهري م.، سنة الحياة في الإسلام، 2009م، صفحة 43) (البغدادي، 1994م، صفحة 67).

ومن المفاهيم التي تناولها مطهري العلم الكسبي، إذ عرَّفه بقوله: هو مجموعة من المفاهيم حول تفكير كل فرد وإدراكه وأيديولوجيته ومعتقداته وعناصره الثقافية وقيمه ومشاعره النفسية وخصائص تفكيره, أو هو مجموعة من الصور والرموز والصلات التعاقدية بين هذه الرموز التي تؤدي إلى استجابات بشرية مفيدة وهادفة للطبيعة (التاروتي و مغنية، 1994م، صفحة 34).

فالعلم الكسبي عنده يتعلَّق بمصدر المعرفة، إذ يذكر له أربعة أجزاء: (الطبيعة، والعقل، والقلب، والتاريخ)، إذ إن بعضها مصادر داخلية للمعرفة، والبعض الآخر مصادر خارجية للمعرفة، فـ(الفكر، والقلب) يأتيان من الداخل، و(الطبيعة، والتاريخ) يأتيان من الخارج، وكل هذه المصادر مدعومة بوسائل وأدوات ذات صلة، فالتاريخ والطبيعة يعتمدان على وسائل الحواس، بينما يرتكز العقل على وسائل التفكير المنطقي، أي: القياس والإثبات، وكذلك يستند على وسائل العمل والأداء، أي: التنقية الذاتية (مطهري م.، 2011م، صفحة 56).

ولا بدَّ من الحديث عن المصادر الداخلية والخارجية، التي تناولها المطهري في كسب المعرفة، وهي:

أ- الطبيعة :

يعتقد مطهري أن الطبيعة هي مصدر المعرفة، بما في ذلك العالم المادي، وعالم المكان والزمان، وعالم الحركة، فهذا هو العالم الذي نعيش فيه ونتواصل معه من خلال حواسنا، مع استثناءات قليلة، فلا يوجد عقيدة تنكر المصادر الطبيعية، ولكن كان هناك ولا يزال العلماء الذين لم يعودوا يعتبرون الطبيعة من مصادر المعرفة، فأفلاطون يرفض أن تكون الطبيعة من مصادر المعرفة؛ وذلك لأنَّ الاتصال بين الإنسان والطبيعة يحدث من خلال القنوات الحسية، وهي علاقة جزئية، ولا يعتقد أن الجزئي هو الواقع, لذلك أصر على أن المصدر الأساسي للمعرفة، هو العقل واستنتج ما وصفه بأنه الديالكتيكية (طبارة، 1982م، صفحة 270) (پارسانيا، صفحة 89).

وأمَّا ما نسميه بـ:(الطبيعة)، فهذا كل ما تدركه الحواس والخبرات، لذلك يدخل (المجتمع) أيضًا في هذا القسم الذي هو يفسر التصورات المختلفة لنفس القضية من قبل الأفراد في المجتمع (مطهري م.، 1374م، صفحة 209)، لذلك يقول مطهري: "نعم، دور الفقهاء والمجتهد في الوصول إلى الأحكام الشرعية من وجهة نظرهم، لكن معرفته وفهمه للقضايا أو أيديولوجيته له علاقة كبيرة بعملية فتواه، وتأثير كبير يجب على الفقيه أن يتدخل في القضية التي يريد أن يصدر فتوى فيها، فإذا وازن بين فقيه، أحدهما جالس في البيت أو المدرسة، والآخر في أجزاء الحياة اليومية، رغم أن كلاهما يشير إلى واحد، وهو المصدر، أي: الدليل القانوني، سيختلفون في أساليبهم في استخلاص الفتاوى وإصدارها" (مطهري م.، مسألة شناخت، صفحة 37).

وبهذا تنتج المعرفة العلمية والوعي بالظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المحيطة بالقضية، فإن فتواه ستكون أكثر دقة وتوافقًا مع الأصول الشرعية، ويجب أن يكون الفقيه متواضعًا، وأن يكون مستعدًا للاستماع إلى آراء وآراء الآخرين والتشاور معهم، وعلى المسلمين الاعتماد على الفقهاء الموثوقين والمتميزين في مجال العلم الشرعي للحصول على فتاوى صحيحة وموثوقة، فـ:(البيئة) تؤثر على أنماط الفكر البشري، كما تؤثر الظروف الاجتماعية في تصورات الفقهاء للأحداث والأحكام، على عكس (مانهايم)، الذي رأى المجتمع باعتباره العامل الوحيد الذي يؤثر على اكتساب المعرفة (پارسانيا، صفحة 89).

ب ـ العقل:

وهو أحد مصادر المعرفة الداخلية، الذي تحدث عنه مطهري فبراعة اتحاد الفرد والمجتمع من خلال العقل والفطرة اللذين هما مصدرا المعرفة الداخلية في كيان الفرد، يخلقان الوعي له، إذ إن التأثير بدلًا من ذلك هو تأثير مزدوج معاكس لكليهما، وإن العقل البشري هو مصدر آخر للعلم المكتسب، وقد ذكر سابقاً أن هناك مصدر خارجي هو الطبيعة، فهل للناس مصدر داخلي؟ نحن نتحدث هنا عن العقل بعينه، الذي هو المصدر الداخلي للمعرفة، إلَّا أن هناك من ينفي وجوده تمامًا، فهم يرون أن العقل مستقل تمامًا عن الحواس، فالعقل البشري يعمل بشكل غير واعٍ ويتأثر بالعوامل الخارجية، لذلك يرى العديد من المفكرين أن العقل البشري يملك مصادر داخلية للمعرفة ، كالمنطق والتخيل والاستدلال العقلي ، وهذه القدرات تساعد الإنسان على فهم العالم من حوله (مطهري م.، الفكر الإسلامي وعلوم القرآن، 2009م، صفحة 534).

جـ ـ القلب:

وهو مصدر داخلي للمعرفة يثير استياء الماديين؛ لأنَّ الاعتراف بذلك سيقودهم إلى الاعتراف بشيء يتجاوز الطبيعة لا يؤمنون به ببساطة، فيجب أن نعبر عنه بالأدوات، وبالمصدر؛ لأننا إذا نظرنا إليها على أنها مصدر، فالحالة هي أنه عندما يولد الرجل لا يعرف شيئًا، ولا يوجد فيه شيء، وتلقى فيه بعض الإلهامات – وأبرزها درجاتها الوحي–، فهذا يعادل للاعتراف بوجود عالم يتجاوز العالم المادي والعالم الطبيعي؛ لأنَّ الطبيعة غير قادرة على إلقاء هذا الإلهام على البشر، إذ إن الحس المواكب للإلهام يأتي من التفرد الميتافيزيقي، فالقلب هو مصدر للاتصال الروحي, ومصدر لكسب المعرفة، فهو يجلب التوازن في الحياة, وإذا تم التركيز على الجانب الروحي للإنسان، فسيتمكن الفرد من تحقيق والوصول للمعرفة الحقيقية؛ لأنها تشكل جزءًا أساسيًا من الوجود البشري (مطهري م.، 1374م، الصفحات 86–220).

د- التاريخ:

يعد (التاريخ) من مصادر المعرفة، فهو يشير إلى استمرارية المجتمع، أي: المجتمع الملحوظ المرتبط بالماضي والحاضر, وللبشرية دروس من التاريخ، إذ إن القرآن يؤكد ذلك, فالشرائع السماوية هي نفسها لجميع المجتمعات، وهي لا تتغير، لذلك هو من مصادر المعرفة بالقرآن (مطهري م.، 1374م، صفحة 59).

ووفقًا لمطهري فالتاريخ يعد مصدرًا مهمًا جدًا للمعرفة, إذ إن القرآن يهتم به كثيرًا، فإلى جانب الطبيعة والعقل والقلب يوفر القرآن مصدراً آخر وهو التاريخ، نعم، قد يقول قائل: إنك تذكر العناصر الطبيعية في مصادر معرفتك، والتاريخ فيها، نقول: "صحيح أن التاريخ جزء من الطبيعة، وهذا اعتبار؛ لكن التاريخ هو التاريخ، بمعنى: أن المجتمع البشري في حالة من الاستمرارية والاستدامة تمامًا، كما يمكن دراسة الطبيعة بلحاظين، لذلك يمكن أيضًا رؤية المجتمع من زاويتين" (مطهري م.، 1374م، صفحة 60).

وبهذا يتبين أن من خلال دراسة التاريخ، يمكن للإنسان فهم تطور المجتمع البشري وثقافاته وتقاليده وتوجهاته الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، وكذلك دراسة الأخطاء والنجاحات التي حدثت في الماضي وتجارب الشعوب في مواجهة التحديات والصعوبات.

3. محمد باقر الصدر:[*]

تحدَّث الصدر عن العلم الكسبي، وحاول استخلاص طبيعة هذا العلم من خلال الأنساق الفلسفية، إذ نجده يربط بين العلم الكسبي والإدراك البشري الذي يقسمه على قسمين: أحدهما التصور, والأخر التصديق, وليس للتصور بمختلف ألوانه قيمة موضوعية؛ لأنه عبارة عن وجود الشيء في مداركنا, وهو لا يبرهن– إذا جرد عن كل إضافة– على وجود الشيء موضوعيًا خارج الإدراك, وإنَّما الذي يملك الكشف الذاتي عن الواقع الموضوعي ، هو التصديق، أو المعرفة التصديقية ، فالتصديق هو
الذي يكشف عن وجود واقع موضوعي للتصور (الصدر، فلسفتنا دراسة موضوعية في معترك الصراع الكري القائم بين مختل التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الديالكتيكية الماركسية، 1430هـ– 2009م، صفحة 205).

ولا بدَّ من الإشارة إلى أن التصور والتصديق يكونان إمَّا متكافئ أو بديهي، إذ لا يمكن الحصول على المكاسب، إلَّا من طريق مجموعة من البديهيات، لذلك يجب أن تكون هذه العلوم البديهية قد سبقت، فعندما يسأل السائل، ويقول: يمكن القول بأن هذه العلوم الواضحة البديهية كانت موجودة منذ إنشائنا، أو يمكن القول: أنها لم تكن موجودة، فالأول خاطئ؛ لأننا نعلم بالضرورة أننا عندما كنا

أجنة في بطن أمنا لم نكن نعلم أن النفي والتأكيد لا يجتمعان، ولا أن الكل أكبر من الجزء، فلا يمكن الحصول عليها إلا من طريق الكسب والطلب، وكل ما هو كسبي يسبق العلوم الأخرى, وكل هذا مستحيل (الأمين، 2000م، صفحة 48).

إذ إنَّ العلم الكسبي عند الصدر لا بدَّ له من الانتقال إلى العقل الذي يرى أنه هو أداة هذا العلم الكبرى، حيث إن العقل يوصلنا إلى المعارف التصديقية الأساسية من وجهة نظره، إذ إن المعارف التصديقية مرها جميعًا إلى معارف أساسية ضرورية, فلا يمكن إثبات ضرورتها بدليل أو البرهنة على صحتها, وإنما يشعر العقل بضرورة التسليم بها والاعتقاد بصحتها, كمبدأ عدم التناقض ومبدأ العلية والمبادئ الرياضية الأولية, فهي الأضواء العقلية الأولى, وعلى هدي تلك الأضواء يجب أن تقام سائر المعارف والتصديقات, وكلما كان الفكر أدق في تطبيق تلك الأضواء وتسليطها كان أبعد عن الخطأ فقيمة المعرفة تتبع مقدار ارتكازها على تلك الأسس ومدى استنباطها منها ، ولذلك كان من الممكن استحصال معارف صحيحة في كل من (الميتافيزيقا،
والرياضيات، والطبيعيات) على ضوء تلك الأسس (الأمين، 2000م، صفحة 206).

ويتميز العلم الكسبي عند الصدر بأنه العلم الضروري لمعرفة العالم الطبيعي، والذي لا بدَّ له أن يهتدي بمبادئ العقل, أي: البحث في السبب والنتيجة، وهذا رأيه ما يجعل العلم الكسبي قادرًا على المعرفة الحقيقية, فهو كعلم لا بدَّ له أن يتحقق من المبادئ العقلية الضرورية، وأهم هذه المبادئ هو المبدأ القائل:" باستحالة انفصال الشيء عن سببه, ويدرس على ضوء هذا المبدأ تلك الطائفة من الأشياء التي يوجد بينها السبب الحقيقي للحرارة, فيستبعد عده من الأشياء ويسقطها من الحساب, كدم الحيوان مثلًا, فهو لا يمكن أن يكون سببًا للحرارة؛ لأنَّ هناك من الحيوانات ما دماؤها باردة، فلو كان هو السبب للحرارة لما أمكن أن تنفصل عنه، ويكون باردًا في بعض الحيوانات" (الصدر، فلسفتنا دراسة موضوعية في معترك الصراع الكري القائم بين مختل التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الديالكتيكية الماركسية، 1430هـ- 2009م، صفحة 207).

ويستمر الصدر في تأكيد مراحل وأدوات العلم الكسبي من أجل إظهار قيمة التجربة في هذا العلم وضرورتها, إذ نجد أن التجربة هي التي تعطي العلم الكسبي قيمته فهو

يصف مبادئ هذا العلم وقيمته عندما يتحدث عن خصائصه، وهي (الصدر، فلسفتنا دراسة موضوعية في معترك الصراع الكري القائم بين مختل التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الديالكتيكية الماركسية، 1430هـ- 2009م، صفحة 208):

أ- إن المبادئ العقلية الضرورية هي الأساس العام لجميع الحقائق العلمية.

ب - إن قيمة النظريات والنتائج العلمية في المجالات التجريبية موقوفة على مدى دقتها في تطبيق تلك المبادئ الضرورية على مجموعة التجارب التي أمكن الحصول عليها.

جـ - في المجالات غير التجريبية كما في مسائل الميتافيزيقا ترتكز النظرية الفلسفية على تطبيق المبادئ الضرورية على تلك المجالات, ولكن هذا التطبيق قد يتم فيها بصورة مستقلة عن التجربة.

وأمَّا النظرية التي استند عليها الصدر في كسب العلم، فهي: (نظرية الانتزاع)، والتي يمكن تلخيصها في أنها تقسم الإدراك العقلي إلى قسمين: تصور أولي، وتصور ثانوي، فهي الأساس في تصورات الذهن الإنساني وكسبه للعلم، وتأتي من الإحساس بجوهر هذا التصور، إذ تعمل هذه التصورات كأساس أو نقطة انطلاق للفئة الثانية من التصورات، التصورات الثانوية التي أنشأها العقل واستخلصت من أسس التصورات الأولية، وللعقل دور إبداعي ومبتكر، وليس فقط التركيب والتجزئة والتجريد، وهذا هو الفرق بين هذه النظرية، ونظرية العقل (الحسيني، صفحة 100).

فمن الواجب أن نميز بين استخلاص المفاهيم التي تنطبق على الأشياء الملموسة، مثل:(الأشخاص، والخيول، والأشجار)، واستخراج البديهيات الأساسية، مثل: (مفاهيم الوجود، والعدم، والوحدة، والتعددية)، أي: إن التصورات الأولية تعد أساسًا للتصور الذهني البشري، إذ تتولد هذه التصورات من الإحساس بمحتوياتها بصورة مباشرة، فنحن نتصور الحرارة اللون؛ لأنَّ هناك طريقًا لكسب الأشياء من طريقها، وهو (اللمس، والبصر)، وهكذا هي جميع المعاني, فهذه النظرية تعد طريقًا لكسب وحصول العلم للإنسان (العميري، 2001م، صفحة 91).

فالصدر يتحدث هنا عن العلم المكتسب من حيث التصورات والتصديقات، فبدلًا من العلم الوجودي الذي يقسمه بعض العلماء من حيث الحقيقة وطبيعة الواقع, ووجود ملموس معروف, يستند العلم الذي يمكن الوصول إليه على نتيجة وجود وسطاء بين العالم والأشياء

المعروفة، وبالتالي فإن الكائنات الخارجية المعروفة لا ترتبط بمشاهدة العالم به ارتباطًا مباشرًا ، وإنما معرفته مرتبطة بأشياء تعكس ما هو معروف، مثل: الأحاسيس، والتجارب، والصور، والمفاهيم العقلية (جابر ط.، 2001م، صفحة 7).

وكذلك لخص الصدر حقيقة لا تخفى على كل عاقل، وهي أن العلم المكتسب إذا استنتج من بعضه البعض سواء بالاستنباط أو الاستقراء، فلا بدَّ أن يكون لهذا العلم البداية ممثلة بالمعرفة, وطريقه من الاستدلال بأي شكل من أشكال الاستنتاج أو الاستقراء؛ لأننا إذا لم نفترض هذه البداية، فسنواجه تراجعًا لا نهائيًا، وسيعتمد اكتساب العلم على كمية المعرفة التي لا حصر لها، وبالتالي يصبح اكتساب المعرفة مستحيلًا (الرفاعي ع.، صفحة 22).

وبهذا نجد أن العلم المكتسب قد أخذ من طريق الإدراك، والذي هو البصر والسمع والعقل، وهذه ترتبط بالاستقراء والاستدلال, وإن بعض هذه الأفكار الفطرية توجد في الروح، وتكتسب صفة الواقع مع تطور النفس الإنسانية وتكامل العقل, وإن الإدراك الفطري لا ينبع من الحواس، بل يتم احتواؤه دون وعي من طريق وجود الروح، ليصبح إدراكًا حسيًا واضحًا مع اندماج الروح تمامًا، مثل: الإدراك والمعلومات، فمجال المعرفة الإنسانية أوسع من حدود الإحساس والتجربة؛ لأنه يتجاوز المادة في الحقائق والمشكلات، بحيث تدرك الميتافيزيقيا إمكانية المعرفة، وتتطلب أكثر من مجرد حقائق ميتافيزيقية لإثبات أسبابها، بل إنها هي مادة لا يمكن إثباتها بالتجربة الحسية، فالاستنتاج يحتاج أيضًا إلى العقل لإثباته (الصدر، تعارض الأدلة الشرعية، 1980م، صفحة 8).

وممَّا ذكره الصدر يمكن الاستنتاج أن الحواس هي المزود الوحيد للتفكير البشري بالإدراك والمعنى، بينما القوة العقلية هي القوة التي تعكس المشاعر المختلفة في التفكير، فعندما ندرك شيئًا يمكننا أن نتخيله، أي: أن نلتقطه في أذهاننا، وأما بالنسبة للمعنى الذي يمتد إليه الإدراك، فلا يمكن للروح أن تخترع وتبتكر بشكل مستقل، فعندما تصبح للتجربة دورًا، لا يمكن للعقل أن يتصرف إلَّا في صور ذات معنى ملموس، أي: أن يتحد ويتشرذم عن طريق الجمع بين هذه الصور أو تفتيت إحداها (هميسي، 1996م، صفحة 73).

وفي ختام هذا المبحث يجب أن نشير إلى أن الفلاسفة المسلمين قد أدوا دورًا حاسمًا في كسب العلم والمعرفة عبر التاريخ، إذ ساهموا في تطوير العلوم والفلسفة والرياضيات، والطب، والفنون، وذلك خلال العصور الذهبية للحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، فضلًا عن أنهم، ساهموا في ترجمة العديد من الأعمال اليونانية الكلاسيكية إلى العربية، وهذا ما ساعد في نشر المعرفة اليونانية والرومانية إلى العالم الإسلامي.

الخاتمة

في نهاية هذه البحث المتواضع والجهد اليسير احمد الله واشكره على ما أمدني به من العون والتيسير والعافية حتى استطعت أن أتم .

وقد توصل الباحث إلى مجموعة من النتائج هي:

1. أن الحواس هي المزود الوحيد للتفكير البشري بالإدراك والمعنى، بينما القوة العقلية هي القوة التي تعكس المشاعر المختلفة في التفكير، فعندما ندرك شيئًا يمكننا أن نتخيله، أي: أن نلتقطه في أذهاننا.
2. ان لمعنى الذي يمتد إليه الإدراك، فلا يمكن للروح أن تخترع وتبتكر بشكل مستقل، فعندما تصبح للتجربة دورًا، لا يمكن للعقل أن يتصرف إلَّا في صور ذات معنى ملموس، أي: أن يتحد ويتشرذم عن طريق الجمع بين هذه الصور أو تفتيت إحداها .
3. أن الفلاسفة المسلمين قد أدوا دورًا حاسمًا في كسب العلم والمعرفة عبر التاريخ، إذ ساهموا في تطوير العلوم والفلسفة والرياضيات، والطب، والفنون، وذلك خلال العصور الذهبية للحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، فضلًا عن أنهم، ساهموا في ترجمة العديد من الأعمال اليونانية الكلاسيكية إلى العربية، وهذا ما ساعد في نشر المعرفة اليونانية والرومانية إلى العالم الإسلامي.

المراجع

الفلسفة والفلاسفة في المشرق الإسلامي، إبراهيم محمد تركي. (2007م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: دار الوفاء للكتابة والطباعة.

المستصفى من علم الأصول، أبو حامد محمد الغزالي. (1982م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: دار العلم للملايين.

شرح الشرح للعلامة الرازي، أبو علي بن سينا. (1996م). (المجلد د. ط). قم، إيران: دار البلاغة للنشر.

التعليقات، أبو علي بن سينا. (2008م). (المجلد د. ط). القاهرة، مصر: بيت الحكمة للإعلام والنشر والتوزيع.

رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، أبو علي بن سينا. (2020م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع.

بحوث في الاجتهاد، أحمد الحسيني البغدادي. (1994م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: مطبعة دار المرتضى.

كشف التمويهات في شرح الرازي على الإشارات والتنبيهات للرئيس ابن سينا، أحمد بن فريد بن أحمد. (2013م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.

مقاييس اللغة.أحمد فارس. (بلا تاريخ).

أعيان الشيعة، الأمين السيد محسن. (١٤٠٣هـ). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: دار التعارف.

الحسيني حياة حافلة وفكر خلاق.. (بلا تاريخ). محمد باقر الصدر

الزركلي. (بلا تاريخ). الأعلام.

نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، الشيخ علي جابر. (2004م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية.

التعليقات كتاب رسائل الفارابي،الفارابي. (١٣٤٦هـ- ١٩٢٦م). (المجلد ط1). (حيدر أباد الدكن، المحرر) الهند: طبعة دائرة المعارف العثمانية.

الجمع بين رأيي الحكيمين، الفارابي. (١٩٦٨م). (المجلد ط2). بيروت، لبنان: المطبعة الكاثوليكية, دار المشرق.

المنطق، الفارابي. (١٩٨٥م). (المجلد د. ط). (د. رفيق العجم، المحرر) بيروت، لبنان: دار المشرق.

الألفاظ المستعملة في المنطق ، الفارابي. (د. ت). (المجلد د. ط).

رسالة في جوابات لمسائل سئل عنها، كتاب رسالتان فلسفيتان، الفارابي. (د.ت). (المجلد د. ط). (د. جعفر آل ياسين، المحرر) دار المناهل.

المجموع للمعلم الثاني أبي نصر الفارابي ويليه نصوص الكلم، بدر الحلبي. (١٩٠٧م). (المجلد ط1). القاهرة، مصر: مطبعة السعادة.

ابن سينا الفيلسوف بعد تسعمائة سنة على وفاته، بولس مسعد. (2022م). (المجلد د. ط). القاهرة، مصر: مؤسسة هنداوي.

نظرية المعرفة, المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات، جعفر السبحاني. (2018م). المجلد د. ط). (الشيخ محمد مكي العاملي، المحرر)

نهاية السول شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، جمال الدين الأسنوي. (2009م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.

نهاية السول شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول. جمال الدين الأسنوي. (بلا تاريخ).

فلسفة الكندي، حسام الدين الآلوسي. (1985م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: دار الطليعة.

إسلامية المعرفة عند محمد باقر الصدر، حسن العميري. (2001م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: دار الهادي.

من العقيدة إلى الثورة المقدمات النظرية، حسن حنفي. (2021م). (المجلد د. ط). القاهرة، مصر: مؤسسة هنداوي.

شرح كتاب نهاية الحكمة طباطبائي، حسين حقاني زنجاني. (1993م). (المجلد د. ط). قم، إيران: مؤسسة الانتشار.

شرح كتاب نهاية الحكمة طباطبائي، حسين حقاني زنجاني. (1993م). (المجلد د. ط). قم، إيران: مؤسسة الانتشار.

جامعه شناسى معرفة وعلم. حميد پارسانيا. (بلا تاريخ).

تاريخ الفلسفة من أقدم العصور إلى الآن، حنا أسعد فهمي. (2009م). (المجلد د. ط). (عقبة زيدان، المحرر) دمشق، سوريا: نور للدراسات والنشر والترجمة.

ابن رشد جوامع ما بعد الطبيعة، حيدر أباد. (د. ت). (المجلد د. ط).

نحو فلسفة علمية، د. زكي نجيب محمود. (١٩٥٨م). (المجلد د. ط). مصر: مكتبة الأنجلو المصرية.

الفلسفة ومشكلات الإنسان، رضا سعادة. (1990م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: دار الفكر اللبناني.

نظرية الحركة في فلسفة ابن رشد. سامي محمود إبراهيم. (2006م). رسالة دكتوراه، جامعة بغداد – كلية الآداب – قسم الفلسفة.

موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي، سميح دغيم. (2004م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: مكتبة لبنان ناشرون.

تاريخ العلم، صالح التاروتي، و أحمد مغنية. (1994م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: دار الصفوة.

الأسفار، صدر الدين الشيرازي. *(1427هـ)*. (المجلد د. ط). قم، إيران: المركز العام للدراسات الإسلامية.

الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، صدر الدين الشيرازي. (1992م). (المجلد د. ط). قم، إيران: مطبعة المجتبى.

التنقيح في المنطق، صدر الدين الشيرازي. (2018م). (المجلد د. ط). (غلام رضا ياسى بور، المحرر)

مجموعة الرسائل الفلسفية (رسالة التصور والتصديق)، صدر الدين الشيرازي. (د. ت). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: الجمل.

المعرفة المعاصرة عند السيد الصدر، طه جابر. (2001م). (المجلد د. ط). لبنان: المعهد العالمي الإسلامي.

منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي. عبد الجبار الرفاعي. (بلا تاريخ).

نقد المنهج التجريبي عند محمد باقر الصدر. عبد الحكيم هميسي. (1996م). جامعة الجزائر.

موسوعة الفلسفة (المجلد د. ط). عبد الرحمن بدوي. (1996م). قم، إيران: مطبعة ذوي القربى.

دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، عبد الشمالي. (1979م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: دار صادر.

بحثة الإلهيات الفارابي، عبد الكريم سلمان الشمري. (1616م). (المجلد د. ط).

الفلسفة الإسلامية . عبدالجبار الرفاعي. (2001م). مبادئ المجلد د. ط). بيروت، لبنان: دار الهادي للطباعة والنشر.

فلسفة, مدخل حديث . عزمي طه سيد أحمد. (2001م). (المجلد د. ط). القاهرة، مصر: دار النهضة.

الدين الإسلامي . عفيف عبدالفتاح طبارة. (1982م). روح (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: دار العلم للملايين.

النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية. علي الموسوي، و عبد الرسول عبوديت. (2016م).(المجلد د. ط). بيروت، لبنان: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.

نظرية المعرفة والإدراكات الاعتبارية عند العلامة الطباطبائي. علي أمين جابر آل صفاء. (2009م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع.

علم اجتماع المعرفة بين الفكر الخلدوني والفكر الغربي. فاطمة بدوي. (د. ت). (المجلد د. ط). جورس– برس.

الفلسفة الإسلامية.فيصل بدير عون. (بلا تاريخ).

شرح كتاب المنطق للعلامة الشيخ محمد رضا المظفر. كمال الحيدري، و نجاح نويني. (2011م). (المجلد د. ط). النجف، العراق: دار المرتضى للطباعة والنشر والتوزيع.

الفارابي الموفق والشارح. محمد البهي. (١٩٨١م). (المجلد ط1). القاهرة، مصر: مكتبة وهبة.

محاضرات في الفلسفة الإسلامية (نظرية المعرفة في ثوب جديد). محمد الحاج حسن. (1993م).(المجلد د. ط). القاهرة، مصر: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

القول السديد في شرح التجريد. محمد المهدي الحسيني. (2012م). (المجلد د. ط). كربلاء، العراق: منشورات الأعلمي.

فلسفتنا دراسة موضوعية في معترك الصراع الكري القائم بين مختل التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الديالكتيكية الماركسية. محمد باقر الصدر. (1430هـ– 2009م). (المجلد ط3). بيروت، لبنان: دار التعارف للمطبوعات.

تعارض الأدلة الشرعية. محمد باقر الصدر. (1980م). (المجلد ط2). بيروت، لبنان: دار الكتاب اللبناني.

الاستبصار للطوسي. محمد بن الحسن. (١٣٩٠هـ). (المجلد د. ط). طهران: دار الكتب الإسلامية.

اختيار معرفة الرجال للشيخ الطوسي. محمد بن الحسن. (١٤٠٤هـ). (المجلد د. ط). قم: مؤسسة آل البيت.

آفاق المعاصرة والتنمية في فكر الإمام الشهيد محمد باقر الصدر. محمد حسن الأمين. (2000م). (المجلد د. ط).النجف، العراق: دار المعارف.

الميزان في تفسير القرآن. محمد حسين الطباطبائي. (1412هـ). (المجلد ط5). قم، إيران: مؤسسة إسماعيليان.

أسس الفلسفة والمذهب الواقعي. محمد حسين الطباطبائي. (1986م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: دار المعارف للمطبوعات.

فلسفة العلم ومنطق البحث العلمي. محمد محمود الكبيسي. (د. ت). (المجلد د. ط).

الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل. محمد مكي العاملي. (1989م). (المجلد د. ط). طهران، إيران: الدار الإسلامية.

نفائس العرفان من أنفاس الرحمن ويليه المعاريج. محمد وفا الكبير. (2007م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.

شرح منظومة الأسفار لصدر الدين الشيرازي . مرتضى المطهري. (1998م). (المجلد د. ط). قم، ايران: مكتبة الانتشار الإسلامي.

أصول فلسفة وروش ورئاليسم. مرتضى مطهري. (1373م). (المجلد 2). قم، إيران: صدرا.

الفكر الإسلامي وعلوم القرآن . مرتضى مطهري. (2009م). (المجلد ط1). بيروت، لبنان: دار الإرشاد.

سنة الحياة في الإسلام. مرتضى مطهري. (2009م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: مطبعة الإرشاد.

محمد وعلي (النبي والإمام) . مرتضى مطهري. (2009م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: مطبعة الإرشاد.

مسألة شناخت . مرتضى مطهري. (بلا تاريخ). (المجلد د. ط). قم، إيران: صدرا.

مجموعه *آثار*. مرتضي مطهري. (1374م). (المجلد د. ط). طهران، إيران: انتشارات صدرا.

الأئمة (عليهم السلام)،والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. مصطفى مطهري. (2011م).(المجلد د. ط). بيروت، لبنان: مطبعة الإرشاد.

من الكندي إلى ابن رشد. موسى الموسوي. (2010م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: مطبعة عويدات.

شرح المواقف . مير سيد شريف. (1325م). (المجلد د. ط). القاهرة، مصر: مطبعة السعادة.

شرح الإشارات والتنبيهات. نصير الدين الطوسي. (د. ت). (المجلد د. ط).

تاريخ الفلسفة الإسلامية. هنري كوربان. (1974م). (المجلد د. ط). (ماجد فخري، المترجمون) بيروت، لبنان: الدار المتحدة للنشر.

تاريخ الفلسفة الإسلامية. هنري كوربان. (1998م). (المجلد د. ط). (ماجد فخري، المترجمون) بيروت، لبنان: مطبعة عويدات.

References

Abd al-Shamali. (1979 AD). Dirasat fi Tarikh al-Falsafah al-Arabia al-Islamia (Vol. D. I). Beirut, Lebanon: Dar Sader.

Abdul Hakim Hamisi. (1996AD). Naqd al-Manhaj al-Tajribi inda Muhammad Baqir al-Sadr. Algeria University.

Abdul Jabbar Al-Rifai. (2001AD). Mabada al-Falsafat al-Islamia (Vol. D. I). Beirut, Lebanon: Dar Al-Hadi for Printing and Publishing.

Abdul Jabbar Al-Rifai. (no date). Manhaj al-Shahid al-Sadr fi Tajdid al-Fikr al-Islamii .

Abdul Karim Salman Al-Shammari. (1616 AD). Baththat al-Ilahiaat al-Farabi (Vol. D. I).

Abdul Rahman Badawi. (1996AD). Mawsueat al-Falsafa (Vol. D. I). Qom, Iran: Al-Zila Press.

Abu Ali Ibn Sina. (1996AD). Sharh Al-Sharh ll Allama Al-Razi (Vol. D. I). Qom, Iran: Dar Al-Balagha Publishing.

Abu Ali Ibn Sina. (2008AD). Ata'likat (Vol. D. I). Cairo, Egypt: Bait Al-Hikma for Media, Publishing and Distribution.

Abu Ali Ibn Sina. (2020 AD). Risalat fi maerifat Al-Nafs Al-Naatiqa wa'ahwaliha (Volume D. I). Beirut, Lebanon: Dar Al-Qalam for Printing, Publishing and Distribution.

Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali. (1982AD). Al-Mustasfa min Ilm al-Usul (Volume D. I). Beirut, Lebanon: Dar Al-Ilm Lilmalayin.

Afif Abdel Fattah Tabbara. (1982AD). Rouh al-Diyn al-Islami (Vol. D. I). Beirut, Lebanon: Dar Al-Ilm Lilmalayin.

Ahmed Al-Husseini Al-Baghdadi. (1994AD). Buhooth fi Ijtihad (Vol. D. I). Beirut, Lebanon: Dar Al-Murtada Press.

Ahmed bin Farid bin Ahmed. (2013AD). kashf Al-Tamwihat fi Sharh Al-Raazi eala Al'iisharat waltanbihat li Ibn Sina (Volume D. I). Beirut, Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

Ahmed Fares. (no date). Maqayis Al-Lughah.

Al'amin Alsayid Muhsen. (1403AH). A'eyan Al-Shiyea (Vol. D. I). Beirut, Lebanon: Dar Al-Ta'arof.

Al-Farabi. (1346 AH - 1926 AD). Ata'likat: The Book of Al-Farabi's Letters (Volume 1). (Hyderabad Addeccan, editor) India: Uthmani Encyclopedia Edition.

Al-Farabi. (1968 AD). Aljame bayn rayi Al-Hakimayn (Vol. 2). Beirut, Lebanon: Catholic Press, Dar Al-Mashreq.

Al-Farabi. (1985 AD). Almantiq (Vol. D. I). (Dr. Rafiq al-Ajam, editor) Beirut, Lebanon: Dar Al-Mashreq.

Al-Farabi. (d.t.). A message on answers to questions asked about, kitab Risalatan Falsafytan (Volume D. I). (Dr. Jaafar Al Yassin, editor) Dar Al-Manahil.

Al-Farabi. (D.T.). al-Alfaz Almustaemalat fi Al-Mantiq (Vol. D. I(.

Al-Husseini. (no date). Muhammad Baqir Al-Sadr has a full life and creative thought.

Ali Al-Moussawi, and Abdul-Rasoul Abbudit. (2016AD). Al-Nidham al-Falsafi limadrasat al-Hikma al-Mutaalia (Vol. D. I). Beirut, Lebanon: Hadhara Center for the Development of Islamic Thought.

Ali Amin Jaber Al Safaa. (2009AD). Nadhariat al-Marifah wal'iidrakat al-Ietibariah enda al-Allamah al-Tabatabi (Vol. D. I). Beirut, Lebanon: Dar Al-Hadi for Printing, Publishing and Distribution.

Al-Sheikh Ali Jaber. (2004AD). Nazariat Al-Maerifa eind Al-Falasifa Al-Muslimin (Vol. D. I). Beirut, Lebanon: Al-Ma'arif Al-Hakimiya Institute for Religious Studies.

Azmi Taha Sayed Ahmed. (2001AD). Falsaft, a modern introduction (Vol. D. I). Cairo, Egypt: Dar Al Nahda.

Badr Al-Halabi. (1907 AD). Al-Majmue lilmuealim Althaani, Abu Nasr Al-Farabi, followed by Nasus Al-Kalam (Volume 1st edition). Cairo, Egypt: Al-Saada Press.

Dr. Zaki Nageeb Mahmoud. (1958 AD). nahwa Falsafat Eilmia (Vol. D. I). Egypt: Anglo-Egyptian Library.

Faisal Bider Aoun. (no date). Al-Falsafat al-Islamia.

Fatima Badawi. (D.T.). Eilm Ejtimaa al-Maerifah bayna al-Fikr al-Khalduni walfikr al-Gharbi (Vol. D. I). Juris-Press.

Hamid Parsania. (no date). Shenasi University of Knowledge and Science.

Hanna Asaad Fahmy. (2009AD). Tarikh alFalsafa from the Earliest Times to the Present (Vol. D. I). (Oqba Zidan, editor) Damascus, Syria: Nour for Studies, Publishing and Translation.

Hassan al-Umiri. (2001AD). Islamiat al-M'arifh enda Muhammad Baqir al-Sadr (Volume D. I). Beirut, Lebanon: Dar Al-Hadi.
Hassan Hanafi. (2021 AD). min al-Aqidah ilaa alThawrah: Theoretical Introductions (Vol. D. I). Cairo, Egypt: Hindawi Foundation.
Henry Corbin. (1974 AD). History of Islamic Philosophy (Vol. D. I). (Majed Fakhri, The Translators) Beirut, Lebanon: United Publishing House.
Henry Corbin. (1998AD). History of Islamic Philosophy (Vol. D. I). (Majed Fakhri, The Translators) Beirut, Lebanon: Oweidat Press.
Hussam Al-Din al-Alusi. (1985AD). Falsafat al-Kandi (Vol. D. I). Beirut, Lebanon: Dar Al-Tali'ah.
Hussein Haqqani Zanjani. (1993AD). Explanation of the book "Nihayat al-Hikma" Tabatabai (Volume D. I). Qom, Iran: al-Intishar Foundation.
Hyderabad. (D.T.). Ibn Rushd's Jawamie ma baed al-Tabiea (Vol. D. I).
Ibrahim Muhammad Turki. (2007AD). Al-Falsafa walfalasifa fi Al-Mashriq Al'iislamii (Vol. D. I). Beirut, Lebanon: Dar Al-Wafa for Writing and Printing.
Jaafar Al-Subhani. (2018AD). Nazariat Al-Maerifa, Introduction to Science, Philosophy, and Theology (Vol. D. I). (Al-Sheikh Muhammad Makki al-Amili, editor)
Jamal al-Din al-Asnawi. (2009AD). Nihayat al-Sul Sharh Minhaj al-Usul Ilm al-Usul (Volume D. I). Beirut, Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Jamal al-Din al-Asnawi. (no date). Nihayat al-Sul Sharh Minhaj al-Usul Ilm al-Usul.
Kamal Al-Haidari, and Najah Noeni. (2011AD). Sharh Kitab al-Mantiq by al-Allamh al-Sheikh Muhammad Redha Al-Muzaffar (Volume D. I). Najaf, Iraq: Dar Al-Murtadha for printing, publishing and distribution.
Mir Syed Sharif. (1325 AD). Sharh al-Mawaqif (Vol. D. I). Cairo, Egypt: Al-Saada Press.
Mortadha Al-Mutahari. (1373 AD). Usul Falsafat warush Werthhalism (Vol. 2). Qom, Iran: Sadra.
Mortadha Al-Mutahari. (1374 AD). Majmua'at A'athar (Volume D. I). Tehran, Iran: Sadra Publications.
Mortadha Al-Mutahari. (1998AD). Sharh Mandhumat al-Asfar li Sadr al-Din al-Shirazi (Volume D. I). Qom, Iran: al-Iantishar al-Islami Library.
Mortadha Al-Mutahari. (2009AD). Al-Fikr al-Islami waeulum al-Qur'an (Volume 1st Edition). Beirut, Lebanon: Dar Al-Irshad.
Mortadha Al-Mutahari. (2009AD). Muhammad wa Ali (The Prophet and the Imam) (Vol. D. I). Beirut, Lebanon: Al-Irshad Press.
Mortadha Al-Mutahari. (2009AD). Sunnat al-Hayat fi al-Islam (Vol. D. I). Beirut, Lebanon: Al-Irshad Press.
Mortadha Al-Mutahari. (no date). Masalat Schnacht (Vol. D. I). Qom, Iran: Sadra.
Muhammad Al-Bahi. (1981 AD). Al-Farabi, al-Muafaq wa alSharih (Volume 1). Cairo, Egypt: Wahba Library.
Muhammad al-Hajj Hassan. (1993AD). Lectures on Islamic Philosophy (Theory in a New Dress) (Vol. D. I). Cairo, Egypt: University Institution for Studies, Publishing and Distribution.
Muhammad al-Mahdi al-Husseini. (2012AD). Al-Qawl al-Sadid fi Sharh al-Tajrid (Volume D. I). Karbala, Iraq: Al-Alami Publications.
Muhammad Baqir Al-Sadr. (1430 AH - 2009 AD). Falsafatuna is an objective study in the arena of the intense conflict existing between the various philosophical currents, especially Islamic philosophy and Marxist dialectical materialism (Volume 3). Beirut, Lebanon: Dar Al-Ta'arof Publications.
Muhammad Baqir Al-Sadr. (1980 AD). Ta'arud al-Adilah al-Shareia (Volume 2). Beirut, Lebanon: Dar Al-Kitab Lebanese.
Muhammad bin Al-Hassan. (1390 AH). Al-Istibsar by Al-Tusi (Vol. D. I). Tehran: Dar al-Kutub al-Islami.
Muhammad bin Al-Hassan. (1404 AH). Ikhtiar Marifat al-Rijal li al-Sheikh al-Tusi (Volume D. I). Qom: al Al-Bayt Foundation.
Muhammad Hassan Al-Amin. (2000AD). Afaq al-Measrh waltnmyh fi Fikr al-Imam al-Shahid Muhammad Baqir al-Sadr (Volume D. I). Najaf, Iraq: Dar Al-Maaref.
Muhammad Hussein Tabatabaei. (1412 AH). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an (Volume 5th Edition). Qom, Iran: Ismailian Foundation.

Muhammad Hussein Tabatabaei. (1986AD). Usus al-Falsafah walmadhhab al-Waqiei (Vol. D. I). Beirut, Lebanon: Dar Al Maaref Publications.
Muhammad Mahmoud Al-Kubaisi. (D.T.). Falsafat al-Eilm wa Mantiq al-Bahth al-Eilmi (Vol. D. I).
Muhammad Makki Al-Amili. (1989AD). alIlhiaat alaa Hudaa al-Kitab wasunnah wa al-Aqli (Vol. D. I). Tehran, Iran: al-Dar Al-Islamia.
Muhammad Wafa Al-Kabir. (2007AD). Nafa'is al-Irfan min Anfas al-Rahman and followed by al-Ma'arij (Volume D. I). Beirut, Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Musa Al Musawi. (2010AD). min al-Kindi ila Ibn Rushd (Vol. D. I). Beirut, Lebanon: Oweidat Press.
Mustafa Mutahari. (2011AD). al-Aaima (peace be upon them), wal'amr bialmaeruf walnahi an al-Munkar , (Volume D. I). Beirut, Lebanon: Al-Irshad Press.
Nasir al-Din al-Tusi. (D.T.). Sharh al-Isharat waltanbihat (Vol. D. I).
Paul Massad. (2022 AD). Ibn Sina, the philosopher, nine hundred years after his death (Vol. D. I). Cairo, Egypt: Hindawi Foundation.
Redha Saadeh. (1990AD). Al-Falsafah wamushkilat al'Iinsan (Vol. D. I). Beirut, Lebanon: Dar Al-Fikr Al-Lebanese.
Sadr al-Din al-Shirazi. (1427 AH). al'Asfar (Vol. D. I). Qom, Iran: General Center for Islamic Studies.
Sadr al-Din al-Shirazi. (1992AD). Al-Shawahid Alrububia fi al-Manahij al-Sulukia (Vol. D. I). Qom, Iran: Al-Mojtaba Press.
Sadr al-Din al-Shirazi. (2018AD). Al-Tanqih fi al-Mantiq (Vol. D. I). (Gholamreza Yasipour, editor)
Sadr al-Din al-Shirazi. (D.T.). Collection of Philosophical Messages (Message of Perception and Belief) (Volume D. I). Beirut, Lebanon: Al-Jamal.
Saleh Al-Tarouti, and Ahmed Mughniyeh. (1994AD). Tarikh al-Ilam (Vol. D. I). Beirut, Lebanon: Dar Al Safwa.
Sami Mahmoud Ibrahim. (2006AD). The theory of movement in Ibn Rushd's philosophy. Doctoral dissertation, University of Baghdad - College of Arts - Department of Philosophy.
Samih Daghim. (2004AD). Sadr al-Din al-Shirazi’s Encyclopedia of Terminology (Vol. D. I). Beirut, Lebanon: Lebanon Nashirun Publishers.
Taha Jaber. (2001AD). Al-Maerifah al-Mueasirah inda al-Sayyid al-Sadr (Vol. D. I). Lebanon: International Islamic Institute.
Zirkli. (no date). Al-Ialaam.

مسؤولية التكليف

زينب علي دلول **أ.د.عدنان فرحان خميس آل قاسم**

مديرية تربية الرصافة الثانية **الجامعة المستنصرية ، كلية التربية**

ملخص البحث:

مسؤولية المكلف هي ما يترتب عليه من أمور الشريعة التي فرضها الشارع الاسلامي عليه والتكليف، هو طلب الشارع ما فيه كلفة من فعل أو ترك، وهو شامل للأحكام التكليفية الخمسة، وهي: الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والإباحة، وهذه التصنيفات الثلاثة هي ما يكلف به البالغ العاقل الموجود واقعاً، ويوجه إليه خطاب المشرع الإسلامي ويعتبر البلوغ شرطاً أساسيا لتصحيح العبارات في الصلاة وأركانها وفي الصوم وكيفية أدائه وفي الزكاة وما يترتب عليه من دفع الحقوق الشرعية المترتبة والحج واستطاعته.. حيث تعتبر مرحلة البلوغ المرحلة الفاصلة بين مرحلة اللا تكليف والمسؤولية وما يقع علية من حقوق وواجبات شرعية. وعلى المكلف تحمل المشقة ممن ما طلب منه ولماذا سمي بالمكلف تحمل التكليف، والإدراك في كمال الحاصل في النفس من جهة التعقل بالبرهان أو الخبر وهو طور من أطوار النمو العقلي، والا هلية في صلاته الأنسان لوجوب الحقوق الشرعية المشروعة له وعلية. وهو يسمى بسن الرشد.

الكلمات مفتاحية: (المسؤولية – التكليف – البلوغ).

Assignment responsibility

Zainab Ali Daloul **Prof. Dr. Adnan Farhan Khamis**

Al-Rusafa Second Education Directorate **Al-Mustansiriya University/ College of Education**

Abstract

The responsibility of the person obligated is the consequent matters of Sharia imposed on him by the Islamic law, and the obligation is the legislator's request for what constitutes a cost in terms of action or omission, and it includes the five obligatory rulings, which are: obligation, prohibition, desirable, disliked, and permissible, and these three classifications are what a rational adult is obligated to do. The one who exists in reality, and the speech of the Islamic legislator is directed to him. Puberty is considered a basic condition for correcting the expressions in prayer and its pillars, in fasting and how to perform it, in zakat and what it entails in terms of paying the due legal rights, Hajj and his ability... as the stage of puberty is considered the stage separating between the stage of no obligation and responsibility and the burdens that fall upon him. Legal rights and duties. The person obligated must bear the hardship of what is asked of him, and why is he called the person obligated to bear the obligation, and realize the perfection of what is happening in the soul in terms of reasoning with proof or information, which is one of the stages of mental development, and the eligibility in a person's prayers due to the obligation of legitimate legal rights for him and Aliyah. It is called the age of majority.

Keywords: responsibility - assignment – adulthood

المقدمة:

الإنسان يشرف ويميز من قبل الله سبحانه وتعالى حينما يصل الى هذا السن، فقد منح الله سبحانه وتعالى الإنسان العقل والقدرة وحينما يصل الإنسان إلى سن معين يقال قد بلغ سن التكليف اي تشرف بان يوجه له الخطاب، أي أن الله سبحانه وتعالى حينما يصل الإنسان الى مستوى عمري معين هنا يوجه له الخطاب ويصبح مكلفا اي مخاطبا من قبل الله سبحانه وتعالى بما يأمر به وبما ينهى عنه الى غير ذلك، لأنه أصبح يتميز بالقدرة على تحمل المسؤولية، والسيطرة على مشاعره ونزواته ورغباته، ويضحي بتلك الرغبات والشهوات طاعة لله سبحانه وتعالى ويترتب عليه الاجر العظيم والجزاء الكبير ويثاب على هذه الطاعة، وأما ان يعصي فيتخلف

ويخون الأمانة التي تحملها وكما يخبرنا القران الكريم ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[سورة الاحزاب: 72] فالجبال لا تحمل المسؤولية ولا تحملها وسماوات ولا الارض اعتذرت وقالوا لا نقدر عليها والإنسان(دق صدره) وقال انا استطيع وحملها الإنسان فحينما يتخلف عن امر الله سبحانه وتعالى يكون قد خان الأمانة، يستحق العقاب يستحق ان توجه اليه الملامة الإلهية اذن هذا مفهوم التكليف، حيث يكون الإنسان موضع عناية الخطاب الالهي الواجب التنفيذ، وما يترتب عليه من مسؤولية كبيرة وعظيمة تحتم عليه أن يقيم شروطها ويلتزم بأحكامها، فإن لم يفعل فقد ظل الطريق، وفي هذا البحث سنبين ما هي مسؤولية التكليف شرعا على البالغ العاقل. من خلال مبحثين الاول لمفهوم المسؤولية والثاني لمفهوم التكليف.

المبحث الأول: مفهوم المسؤولية:

مصطلح "المسئولية" من المصطلحات التي لم تأت في اللسان الأول، ولا جرت بها استعمال في نصوص الكتاب والسنة، وإنما تميز بها هذا العصر الحديث. جاء في "موسوعة نضرة النعيم (عدد من المختصين، ب.ت، صفحة 3401/ ج8) ولفظ "المسئوليّة" من الألفاظ المحدثة الّتي يراد بها التّبعة. يقال: أنا بريء من مسئوليّة هذا العمل أي من تبعته، وقيل: المسئوليّة ما يكون به الإنسان مسئولا ومطالبا عن أمور أو أفعال أتاها...

والمسؤولية اصطلاحا:

قال الدّكتور دراز: تعني المسئوليّة كون الفرد مكلّفا بأن يقوم ببعض الأشياء وبأن يقدّم عنها حسابا إلى غيره. وينتج عن هذا التّحديد أنّ فكرة المسئوليّة تشتمل على علاقة مزدوجة من ناحية الفرد المسئول بأعماله، وعلاقته بمن يحكمون على هذه الأعمال... " انتهى.

والحاصل: أن مصطلح "المسئولية": هو تعبير عن التزام الشخص بالقيام بواجبات عليه، يُسأل عن تنفيذها ويُحاسب عليها من طرف جهة أعلى منه. والإسلام بهذا المفهوم هو مسئولية على كل شخص: فعلى كل إنسان أن يقوم بما أوجبه الله عليه، وسوف يحاسبه الله تعالى إن أخل بهذه الواجبات. قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [سورة الذاريات: 56]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ﴾ [سورة الاعراف: 6]، وقال الله تعالى ﴿وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [سورة النحل: 93]. والمسؤولية على نوعين:

النوع الأول: هي تكاليف تجب على الشخص بعينه، وسيسأل عنها أمام الله تعالى، وتسمى بـ"الواجبات العينية"، كالإيمان والصلاة والصيام وبر الوالدين والقيام بما عليه تجاه من تحت رعايته "ففروض الأعيان: مثل ما يجب على كل رجل إقامة الجماعة والجمعة في مكانه مع أهل بقعته، ويجب عليه زكاة نوع ماله بصرفه إلى مستحقه لجيران ماله، ويجب عليه استقبال الكعبة من ناحيته، والحج إلى بيت الله من طريقه، ويجب عليه بر والديه وصلته ذوي رحمه، والإحسان إلى جيرانه وأصحابه ومماليكه ورعيته، ونحو ذلك من الأمور" (ابن تيمية، ٢٠٠٤، صفحة 118/ ج19)، كما في قول الله تعالى:﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[سورة التحريم: 6] أي أن هناك عقاب شديد ووجب على الإنسان أن يلتزم ويأمر أهله بهذا "ويجب على الإنسان أن يأمر أهله بالمعروف كزوجته، وأولاده، ونحوهم، وينهاهم عن المنكر: لقوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾" (الشقيطي، د.ت ، صفحة 209/ ج2) وعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ* (الذهبي، ١٩٨٥، صفحة 204/ ج3): أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: {كُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ: فَالأَمِيرُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ فهو رَاعٍ عليهم وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ، وَالمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ بَعْلِهَا وَوَلَدِهِ وَهِيَ مَسْئُولَةٌ

* عبد الله بن عمر ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن قرط بن رزاح، بن [ص: 204] عدي، بن كعب بن لؤي بن غالب، الإمام القدوة شيخ الإسلام أبو عبد الرحمن القرشي العدوي المكي، ثم المدني. أسلم وهو صغير، ثم هاجر مع أبيه لم يحتلم، واستصغر يوم أحد، فأول غزواته الخندق، وهو ممن بايع تحت الشجرة، وأمه وأم أم المؤمنين حفصة، زينب بنت مظعون أخت عثمان بن مظعون الجمحي.

عَنْهُمْ، وَالعَبْدُ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُ، أَلاَ فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ} (الجعفي، ١٣١١هـ، صفحة حديث رقم 2554) و (عبدالباقي، د.ت، صفحة حديث رقم 1829)

النوع الثاني: ما يجب على مجموع الأمة، فإن قام به بعض الأمة سقط عن الباقين، وهذا يسمى بـ "الواجب على الكفاية"؛ كصلاة الجنازة، وتعلم علوم الشرع وتعليمها للناس، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومساعدة المحتاج، وإنقاذ من يوشك على الهلاك، إذا وجد من ينقذه غيره. ونحو هذا. فهذه الأمور إذا قام بها بعض المسلمين وحصل المقصود رفع الإثم عن باقي المسلمين ولم يطالبوا بها. قال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى: "وهكذا كل ما كان الفرض فيه مقصودا به قصد الكفاية فيما ينوب، فإذا قام به من المسلمين من فيه الكفاية خرج من تخلف عنه من المأثم. ولو ضيعوه معا خفت أن لا يخرج واحد منهم مطيق فيه من المأثم، بل لا أشك، إن شاء الله، لقوله: ﴿إلا تنفروا يعذبكم عذابا أليما﴾. فهي الدلالة عليها أن تخلفهم عن النفير كافة لا يسعهم، ونفير بعضهم – إذا كانت في نفيره كفاية – يخرج من تخلف من المأثم، إن شاء الله، لأنه إذا نفر بعضهم وقع عليهم اسم "النفير". ولم يزل المسلمون على ما وصفت، منذ بعث الله نبيه – فيما بلغنا – إلى اليوم: يتفقه أقلهم، ويشهد الجنائز بعضهم، ويجاهد ويرد السلام بعضهم، ويتخلف عن ذلك غيرهم، فيعرفون الفضل لمن قام بالفقه والجهاد وحضور الجنائز ورد السلام، ولا يؤثمون من قصر عن ذلك، إذا كان بهذا قائمون بكفايته." (الشافعي، د.ت، الصفحات 366–369) قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله تعالى: "وينقسم الواجب أيضا باعتبار فاعله إلى واجب عيني، وواجب على الكفاية.

فالواجب العيني: هو ما ينظر فيه الشارع إلى ذات الفاعل، كالصلاة والزكاة والصوم؛ لأن كل شخص تلزمه بعينه طاعة الله عز وجل لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾. وأما الواجب على الكفاية: فضابطه أنه ينظر فيه الشارع إلى نفس الفعل، بقطع النظر عن فاعله، كدفن الميت، وإنقاذ الغريق ونحو ذلك، فإن الشارع لم ينظر إلى عين الشخص الذي يدفن الميت أو ينقذ الغريق، إذ لا فرق عنده في ذلك بين زيد وعمرو، وإنما ينظر إلى نفس الفعل الذي هو الدفن والإنقاذ مثلا" (الشنقيطي، 2001، الصفحات 13–14) فالحاصل؛ أن الإسلام مسئولية؛ لأن الإنسان مكلف بشرائع الإسلام وسيسأل عنها. ومن هذه الشرائع ما هو واجب على المسلم بعينه، ومنها ما هو واجب على جماعة المسلمين إذا قام به البعض سقط الإثم عن الباقي.

بناء على نظرية فقهاء الإمامية وبعض مذاهب العامة، لا يعتبر البلوغ شرطاً أساسياً لتصحيح العبادات، **وقد** استندوا في هذا على روايات معتبرة متعددة في ترغيب الصغار والأطفال في العبادات مثل الصلاة، والصوم، والحج بالنسبة للطفل المميز، فإن أعماله تعبر مشروعة ويستحق عليه الثواب هو أو وليه الذي يعلمه، وهناك من قال بأن الشرع اعتبر عبادات الصبي تمرينا ليتعود عليها الطفل.

أم بالنسبة للمعاملات فقد اشترطوا . مضافاً إلى البلوغ . التمييز والعقل وقدرته على القيام بتلك المعاملات، مستندين في هذا إلى قوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾[سورة النساء: 6]، وكذلك بعض الأحاديث في هذا الباب.

مسؤولية البالغ والحقوقية

إن البلوغ لا يعني بالضرورة أن يكون الشخص البالغ مسؤولا ((ليس البلوغ مبدأ للتكليف)) (السبحاني، د.ت، صفحة 6) فحسب بل هو شرط في جواز أو صحّة كثير من التصرفات أيضا، منها:

1–القضاء، فلا يصحّ القضاء من الصبيّ (الحلي، 1408هـ، صفحة 59/ ج4).

2–الدعوى، فلا تسمع دعوى الصبي في المحكمة (الحلي، 1408هـ، صفحة 97/ ج4).

3–الشهادة، فلا تقبل شهادة الصبي في المحكمة (الحلي، 1408هـ، صفحة 114/ ج4).

4–الإقرار، فلا يثبت حدّ بإقرار الصبي (الحلي، 1408هـ، صفحة 138/ ج4).

5–إمامة الجماعة، فلا يصحّ الاقتداء بالصبي غير المميّز إجماعًا وأما المميز فكذلك على المشهور (الخوئي، 1418هـ، صفحة 338/ ج17).

المبحث الثاني: التكليف

فالتكليف لغة: مصدر كلّف. يقال: كلفه تكليفاً أي أمره بما يشق عليه (الجوهري، 1999م، صفحة 1177/ ج3)، قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [سورة البقرة: 286]

وفي الاصطلاح: خطاب الله تعالى، المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع (مؤسسة الرسالة، د.ت)

وفيما يلي نذكر شروطاً عامة للتكليف وتحقق المسؤولية:

1- العقل والبلوغ:

إن الله تعالى قد وهب الإنسان عقلاً به يميز ويدرك ويقف على الأمر والنهي نهياً، ويستطيع تطبيق أوامر الشرع ونواهيه تطبيقاً يقوم عليه نظام المجتمع وصلاح أحواله واستقامة أموره، والإنسان لا يعد مسؤولاً ومكلفاً في الإسلام إلا إذا بلغ وكمل عقله وأصبح رشيداً. والرشيد يقصد به من بلغ سن الرشد وأصبح أهلا لتحمل المسؤولية والتكليف ورعاية الأمانة.

ولقد جعل القرآن الكريم سن الرشد هو سن اكتمال العقل الإنساني وقدرته على الإدراك والاختيار الذي به يتحمل تبعة أعماله ويدرك به معرفة النتائج المترتبة على الأفعال وهو الرشد المقترن بالتكليف وتحمل المسؤولية، وهو أن يبلغ الصبي ويستقل بتصرفاته وهذا ما يستفاد من قوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [سورة النساء: 6]. فشرط إعطاء الولي المال لليتيم في الآية هو بلوغ النكاح وعلم الرشد. إذاً فلا يتجه التكليف إلى الإنسان – رجلاً أو امرأة – إلا إذا بلغ. وللبلوغ تقدير شرعي محدد. فغير البالغ ليس بمكلف، ونعني بذلك أن جانب الإلزام والمسؤولية من أحكام الله تعالى لا يثبت بشأن الإنسان غير البالغ، وقد اختلف العلماء والأئمة في معرفة السن الذي يصل فيه الإنسان إلى الرشد. قال ابن حجر* (الشوكاني، د.ت، صفحة 78/ ج1) ((أجمع العلماء على أن الاحتلام في الرجال والنساء يلزم به العبادات والحدود وسائر الأحكام)) (العسقلاني، 1379هـ، صفحة 277/ ج5).

لذا ذهب الإمام أبو حنيفة* (الذهبي، ١٩٨٥، صفحة 290/ ج6) – رحمه الله – إلى أن سن البلوغ ثماني عشرة في الذكور، وسبع عشرة سنة في الإناث، وهو المروي عن ابن عباس رضي الله عنه* (البُستي، ١٩٧٣، صفحة 308/ ج3)، وذهب جمهور الفقهاء وصاحبا أبي حنيفة – أبو يوسف* (الذهبي، ١٩٨٥، صفحة 450/ ج8) ومحمد* (أبو الفداء، 1990، صفحة 202/ ج10)، على أنهما خمس عشرة سنة في الذكور والإناث جميعاً (الزرقاء، 1968م). ويستندون إلى حديث ابن عمر رضي الله عنه: ((أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عرضه يوم أحد، وهو أربع عشرة سنة فلم يجزه، ثم عرضني يوم الخندق وأنا ابن عشرة فأجازني. قال نافع: تقدمت على عمر بن عبد العزيز، وهو خليفة فحدثته هذا الحديث، فقال: إن هذا الحد بين الصغير والكبير، وكتب إلى عماله أن يفرضوا لمن بلغ خمس عشرة سنة)) (عبدالباقي، د.ت، صفحة 1390/ ج3، حديث رقم 1868).

---

* هو شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد الشهير بابن حجر الكناني العسقلاني الشافعي الأصل المصري مولدا ونشأة ولد عام 773هـ تولى القضاء في مصر وله عدة مؤلفات منها: فتح الباري شرح صحيح البخاري، تقريب التهذيب، لسان الميزان الإصابة في تميز الصحابة، توفي عام 852هـ.

* هو الإمام فقيه الملة عالم العراق أبو حنيفة النعمان بن الثابت بن ذوطي التيمي الكوفي مولى تيم الله بن ثعلبة، ولد سنة 80هـ وأما الفقه والتدقيق فإليه المنتهى قال عنه الإمام الشافعي: الناس في الفقه عيال لأبي حنيفة توفي سنة 150هـ

* هو عبد الله ابن عباس بن عبد المطلب كنيته أبو العباس من كبار المفسرين في عهد الصحابة توفي عام 68هـ وقيل 70هـ.

* هو الإمام أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي الفقيه المجتهد قاضي القضاة، ولسنة 113هـ تلميذ أبي حنيفة وصاحبه يحفظ التفسير والمغازي توفي سنة 182هـ.

* هو محمد بن الحسن بن فرقد ولد بواسط ونشأ بالكوفة إمام في الفقه والأصول ثاني أصحاب أبي حنيفة بعد أبي يوسف وله مؤلفات كثيرة منها: الجامع الصغير، الجامع الكبير، المبسوط، السير الكبير، السير الصغير.

واتجه كثير من المفسرين إلى أن المراد بالرشد هو اكتمال العقل واكتمال العقل يكون بحسن التصرف في الأموال. لأن كمال البلوغ لا يكفي كسب لدفع أموال اليتيم إليه .يقول الزمخشري* (الداوودي، 1983، الصفحات 314-316/ ج2): ((واختبروا عقولهم وذوقوا أحوالهم ومعرفتهم بالتصرف قبل البلوغ حتى إذا تبينهم منهم رشداً. أي هداية – دفعتم إليهم أموالهم من غير تأخير عن البلوغ)) (الزمخشري، د.ت، الصفحات 472-473/ ج1). فالرشد هو دليل كمال العقل وتظهر قدرات العقل بالتصرف الحسن فيما يزاول الإنسان من أعمال وبالأخص فيما يتعلق بالأموال. ويقول الإمام الغزالي* (الزركلي، 2002، الصفحات 247-248/ ج7): ((وشرط المكلف أن يكون عاقلاً يفهم الخطاب، فلا يصح خطاب الجماد والبهيمة، بل ولا خطاب المجنون والصبي الذي لا يميز، لأن التكليف مقتضاه الطاعة والامتثال، ولا يمكن ذلك إلا بقصد الامتثال، وشرط القصد العلم بالمقصود، وهذا لا يتحقق في المجنون ولا المميز لأن الأول لا يفهم والثاني إن فهم فهماً ما لم يصدر منه قصد صحيح، فلم يصح تكليفهما ولا سؤالهما)) (أبو حامد، 1413هـ، صفحة 67)، وذلك لقول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: ((رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يبلغ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المعتوه حتى يبرأ)) (أبو داود، د.ت، صفحة 544/ ج2، حديث رقم 4402). ومن كل ما تقدم نخرج بأن الإنسان لا يكلف إلا إذا كمل عقله وبلغ رشده وتكاملت قواه الفكرية وظهر منه علامات تدل على ما أودع فيه من طاقات وما زود به من ملكات قادرة على الوصول إلى المعرفة الحقة والإدراك الصحيح .وهذا هو العقل الذي جعله الله تعالى مناط التكليف وأساس تحمل الإنسان للمسؤولية، لذلك نجد أن الإسلام يرفع عن الإنسان المسؤولية إذا طرأ على العقل أي اختلال في قدراته أو نقص، فلا مسؤولية على صغير ولا مجنون ولا سكران.

قالت الحنفية: «يُعرف بلوغ الذكر بالاحتلام وإنزال المني، فإذا لم يتحقق شيء من ذلك فبالسنّ وهو خمس عشرة سنة، وقال أبو حنيفة: لابدّ أن يتم ثماني عشرة سنة»* (السرخسي، 1986م، صفحة 53/ ج6). لأنه يرى أنَّ «صفة الصغر فيهما معلومة بيقين، فلا يحكم بزوالها إلّا بيقين مثله، ولا يقين في موضع الاختلاف، ثم أدنى المدة لبلوغ الغلام اثنا عشر سنة وقد وجب زيادة المدة على ذلك، فإنما يزاد سبع سنين اعتبارًا بأول أمره كما أشار إليه صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم مروهم بالصلاة إذا بلغوا سبعًا» (السرخسي، 1986م، صفحة 53/ ج6).

وأما محمد بن الحسن، وأبو يوسف، فقالا: «أنَّ سِّن البلوغ محدد بخمس عشرة سنة في الغلام والجارية على حدٍّ سواء، ودليلهما فيه قول ابن عمر، أنه عرض نفسه على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد «وهو ابن أربع عشرة سنة، فلم يجزني، ثم عرضني يوم الخندق وأنا أبن خمس عشرة فأجازني» (البخاري، 1981م، صفحة 158/ ج3)، أي لما رآه قد بلغ. ولكن السرخسي (ت483هـ) أشكل عليهما بأن لا حجّة في حديث أبن عمر، لأنه ما أجازه رسول الله صلى الله عليه وسلم باعتبار أنه حكم ببلوغه، بل لأنه رآه قويًا صالحًا للقتال، وقد كان يجيز من الصبيان من كان صالحًا للقتال. ولذا ذهب –السرخسي– إلى انَّ مدة البلوغ بالسِّن ثمانية عشر سنة (السرخسي، 1986م، صفحة 54/ ج6)، اتفاقًا مع أبي حنيفة؛ لأن أبا حنيفة يختلف مع أهل التفسير في تفسير (الأشد)، ولم يقل أحد بأقل من ثمان عشرة سنة في قوله تعالى: «وَلَمَّا بَلُغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكمَاً وَعِلمَاً»[سورة يوسف: 22] فوجب تقدير مدة البلوغ به.

البلوغ على المذاهب الإسلامية:

وقالت المالكية: «يتحقّق البلوغ بإنزال المني في اليقظة أو في الحلم وإنبات شعر العانة الخشن، وبنتن الإبط، وبفرق أرنبة الأنف وبغلظة الصوت وبالسنّ، وهو أن يتم ثماني عشرة سنة، وقيل: بل بمجرّد دخوله فيها. يتفق المالكية على أن (الاحتلام والحيض

---

* هو الإمام محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري جار الله ولد سنة 467هـ بزمخشر قرية من قرى خوارزم وهو النحوي واللغوي والمفسر المعتزلي وله مؤلفات كثيرة منها: الكشاف في التفسير، أساس البلاغة، المفصل، المقامات، توفي في جرجانية بخوارزم.

* هو محمد بن محمد الغزالي الطوسي أبو حامد حجة الإسلام فيلسوف متصوف وله حوالي مئتي كتاب ومن أشهر مؤلفاته: إحياء علوم الدين ولد عام 540هـ وتوفي بخراسان عام 505هـ.

* خالف الإمام أبي حنيفة (ت:151هـ) المذاهب الأخرى في سن البلوغ، سواء في الفترة الزمنية أو الاختلاف بين الذكر والأنثى. إذ رُوي عنه أنَّ حد بلوغ المرأة سبع عشرة سنة بكل حال –إذا لم يحصل عندها بالحيض أو الحمل–، وله في الذكر روايتان: إحداهما: ثماني عشرة سنة كاملة. والأخرى: تسع عشرة سنة.

والحمل) من علامات البلوغ على ما جاء فيها من أخبار فمتى ما تحققت في الإنسان كان بلوغاً بغض النظر عن المرحلة العمرية» (المالكي، 1995م، صفحة 56/ ج5).

وأما رأيهم في العلامات الأخرى فكما يأتي:

1- السِّن.. قال الإمام مالك (ت: 179هـ) (صاحب المذهب): «ليس السِّن دليلًا على البلوغ، ولا بلوغًا في نفسه، ولا حد للسِّن في البلوغ، بل يعلم البلوغ بأمارات من غلظ الصوت وشق الغضروف –وهو رأس الأنف– ونفور الثدي، ونبات شعر العانة، وعرق الإبط وشبهه» (المالكي، 1995م، صفحة 539/ ج1). وأُشكل عليه بقول عبد الله بن عمر: «... ثم عرضني يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة فأجازني» (الجعفي، ١٣١١هـ، صفحة 158/ ج3)، وغيره، ولعدم أطراد هذه العلامات بحسب التجربة (البهوتي، 1997م، صفحة 581/ ج3). وقال أصحابه –أصحاب مالك–: حد البلوغ في الغلام والمرأة سبع عشرة سنة، وثماني عشرة سنة على المشهور (المالكي، 1995م، صفحة 56/ ج5)، في حالة عدم تحقق العلامات الأُخر.

2- الإنبات.. وهو ليس علامة على البلوغ عند مالك مطلقًا، وفهم بعض الفقهاء من قوله أنه في الحدود فقط؛ لحصول الشبهة. ونحوه لابن القاسم في كتاب القطع. أما أصحابه ففصلوا فيه، إذ قال المازري: أنه علامة على البلوغ على المشهور، وقال آخرون أنه ليس بعلامة له (في حق الله) كوجوب الصلاة وغيره (الدسوقي، د.ت، صفحة 293/ ج3).

وقالت الشافعية: يعرف بلوغ الذكر بالإمناء وبإتمام خمس عشرة سنة. لم يختلف الشافعية في أنَّ البلوغ يحصل بخمسة أشياء، ثلاثة يشترك فيها الرجل والمرأة، وهي الإنزال والسن والإنبات. واثنان تختص بهما المرأة، وهما الحيض والحمل، فقالوا أن علامات البلوغ هي (الإمام الشافعي، 1983م، الصفحات 120-170/ ج2).

1- الإنزال –الاحتلام–: فمتى أنزل الطفل صار بالغًا، والدليل عليه قوله تعالى: (وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم فليستأذنوا) فأمرهم بالاستئذان بعد الاحتلام، فدل على أنه بلوغ..

2- السِّن.. هو استكمال خمس عشرة سنة الذكر والأنثى في ذلك سواء، إلّا أن يحتلم الرجل، أو تحيض المرأة قبل خمس عشرة سنة، فيكون ذلك البلوغ وتجب الحدود والفرائض عندهم على من بلغ هذه السن. والدليل عليه رواية ابن عمر، يوم عرض نفسه على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد، وكان ابن أربع عشر سنة فلم يجزه؛ لأنه لم يره قد بلغ، وأجازه وهو ابن خمس عشرة سنة.

3- الإنبات.. وهو الشعر الخشن الذي ينبت على العانة، فمن جهل مولده وعدم سنِّه أو جحده، فالعمل فيه بما روى نافع عن أسلم عن عمر بن الخطاب: أنه كتب إلى أمراء الأجناد «ألّا تضربوا الجزية إلّا على من جرت عليه المواسى» (البيهقي، د.ت، صفحة 195/ ج9). وقال عطية القرظي، قال: «عُرضنا على النبي صلى الله عليه وسلم يوم قريظة، فكان مَن انبت قُتِل، ومَن لم يُنبت خلّى سبيله، فكنت فيمن لم ينبت فخلّى سبيلي» (الإمام ابن حنبل، د.ت، صفحة 310/ ج4)، والإنبات بلوغ في حق الكافر، ولهم فيه قولان: أحدهما: أنَّ الإنبات بلوغ في نفسه، وعلى هذا هو بلوغ في حق المسلم أيضًا، لأن ما كان بلوغًا في حق الكافر كان بلوغًا في حق المسلم كالاحتلام والسن، والآخر: أنه ليس ببلوغ في نفسه، وإنما دلالة على البلوغ؛ لأن العادة جرت أنه لا يظهر إلّا في وقت البلوغ.

وأما الحنابلة، فقالوا: يعرف بإنزال المني مطلقاً وبإنبات شعر العانة الخشن وبإتمام خمس عشرة سنة (الجزيري، 2003، الصفحات 350-352/ ج2). وهم يتفقون أيضًا على انَّ البلوغ يحصل في حق الغلام والجارية بأحد ثلاثة أشياء، وفي حق الجارية بشيئين يختصان بها وما يخص علامات بلوغ الغلام هي (البهوتي، 1997م، الصفحات 518-517/ ج3).

1- الاحتلام، أي خروج المني، وهو الماء الدافق الذي يخلق منه الولد، فكيفما خرج في يقظة، أو منام بجماع، أو احتلام، أو غير ذلك حصل به البلوغ.. ودليهم فيه قوله تعالى: «وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا...» [سورة النور: 59] وقول النبي صلى الله عليه وسلم: «رفع القلم عن ثلاث... وعن الصبي حتى يحتلم...» (الإمام ابن حنبل، د.ت، صفحة 101/ ج6). ونُقل إجماعهم على أنَّ الفرائض والأحكام تجب على المحتلم العاقل وعلى المرأة بظهور الحيض منها.

2- إنبات الشعر الخشن في منطقة العانة. وأما الزغب الضعيف فلا اعتبار به فإنه يثبت في حق الصغير، ودليلهم فيه: أنَّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما حكّم سعد بن معاذ في بني قريظة، وأمر أن يكشف عن مؤتزرهم فمن أنبت فهو من المقاتلة ومن لم ينبت ألحقوه بالذرية (الجعفي، ١٣١١هـ، صفحة 227/ ج4)، وقول عطية القرظي «عُرضنا على النبي صلى الله عليه وسلم يوم

قريظة، فكان مَن انبت قُتِل، ومَن لم يُنبت خلّى سبيله، فكنت فيمن لم ينبت فخلّى سبيلي» (الإمام ابن حنبل، د.ت، صفحة 310/ ج4). ولأنَّ الإنبات خارج، يلازمه البلوغ غالبًا ويستوي فيه الذكر والأنثى فكان علما على البلوغ كالاحتلام.

3- السِّن.. وهو ما حددوه بخمس عشرة سنة في الغلام والجارية على حدٍّ سواء، في حال لم يبلغا عن طريق الاحتلام، أو الحيض بالنسبة للجارية. ودليلهم: أنَّ ابن عمر، لما عرض نفسه على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد (الجعفي، ١٣١١هـ، صفحة 158/ ج3). وما روي عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال «إذا استكمل المولود خمس عشرة سنة كُتِب ما له وما عليه، وأخذت منه الحدود» (القزويني، د.ت، صفحة 278/ ج10).. ومن هنا قالوا: أنَّ السِّن معنى يحصل به البلوغ يشترك فيه الغلام والجارية، فاستويا فيه.

والذي يبدو لنا هو: أما أنّ البلوغ يتحقّق بالاحتلام وإنزال المني فهو مما اتفقت عليه المذاهب الإسلامية كلّها، وأما دليل من قال بتحقق البلوغ بإتمام خمس عشرة سنة فهو ما رواه نافع عن ابن عمر أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم عرضه يوم أحُد – وهو ابن أربع عشرة سنة – فلم يجزني، ثم عرضني يوم الخندق وأنا وهو ابن خمس عشرة سنة فأجازني، قال نافع: فقدمت على عمر بن عبدالعزيز – وهو خليفة – فحدّثته هذا الحديث فقال: إنّ هذا لحدٌّ بين الصغير والكبير، وكتب إلى عمّاله أن يفرضوا لمن بلغ خمس عشرة سنة (الجعفي، ١٣١١هـ، الصفحات 158-159/ ج3).

ويناقش هذا الاستدلال – بعد تسليم صحّة الحديث عندنا – أنه لم يظهر منه أن ردّ النبي صلى الله عليه وسلم لابن عمر في يوم أحُد كان لأجل عدم بلوغه سنّ التكليف، ولا دليل على ذلك، فربما كان ردّه إياه لأجل ضعفه البدني وعدم قدرته على القتال، وربما كان لأمر خاص آخر غير واضح عندنا؛ ويدلّ على ما ذكرناه أنّ غير البالغ وإن لم يجب عليه الجهاد لكنه مستحبّ قطعاً – لشرعيّة عبادات الصبي – فلا موجب لردّ من يريد الجهاد بمجرّد عدم البلوغ إذا كان قادراً عليه؛ لأنه حرمان من أعظم العبادات.

وأما دليل القائل بتحقق البلوغ بالإنبات فهو ما روي عن عطية القرظي قال: عرضت على النبي صلى الله عليه وسلم يوم قريظة فشكّوا فيّ؛ فأمر بي النبي صلى الله عليه وسلم أن ينظروا إليّ هل أنبتّ بعد؟ فنظروا؛ فلم يجدوني أنبتّ؛ فخلّي عنّي وألحقني بالسبي (الإمام ابن حنبل، د.ت، صفحة 311/ ج5).

ونلاحظ هنا أنّه على فرض صحّة هذه الرواية.. تارة يفرض إثبات أن الإنبات بنفسه علّة تامة للبلوغ، وأخرى يفرض أنه أمارة وكاشف عن تحقق علّة البلوغ سابقاً وهو الاحتلام؛ فإن أريد إثبات الفرض الأول – كما هو ظاهر أكثر الفتاوى – فمن الواضح جداً أنّ الفعل الصامت للنبي صلى الله عليه وسلم في هذه الواقعة لا يدل عليه أبداً. وإن أريد إثبات الفرض الثاني فغاية ما يمكن إثباته – بعد إلغاء خصوصية المورد – هو إثبات بلوغ المشرك بالإنبات إذا أريد ترتيب آثار البلوغ عليه، ولا يمكن إثبات بلوغ المسلم لا لنفسه ولا لغيره؛ لأن الإنبات ليس كاشفاً قطعياً عن سبق البلوغ بالاحتلام، بل هو كاشف ظني لا يصح الاعتماد عليه إلاّ بحجة شرعيّة ظاهرة، كما هو واضح، وقياس المسلم بالمشرك قياس باطل لا حجية له.

2- نظرية ابن حزم في مسألة البلوغ:

ذهب ابن حزم الظاهري إلى أن أقصى سنّ البلوغ للذكر والأنثى هو إتمام تسع عشرة سنة، وذلك إذا لم تتحقق سائر علامات البلوغ، واستدلّ لذلك بأن النبي صلى الله عليه وسلم ألزم الأحكام من خرج عن الصبا إلى الرجولة، ومن المتيقّن أن من أكمل التسع عشرة سنة ودخل في العشرين فقد فارق الصبا ولحق بالرجال، فتلزمه أحكام الرجال حينئذ (ابن حزم، د.ت، الصفحات 89-90/ ج1). ويبدو أنّ هذا الدليل هو مرجع من حدّد سنّ البلوغ بسبع عشرة سنة أو ثمان عشرة أيضاً.

3- علامات البلوغ في المذهب الإمامي

المشهور بين الأمامية أنّ البلوغ يتحقق إما بإنبات الشعر الخشن على العانة وإما بخروج المني وإما بإتمام خمس عشرة سنة، بل ادّعي عليه الإجماع في كلمات بعضهم، وبما أن الإجماع اعتبر مستنداً لدى بعض الفقهاء فينبغي – أولاً – عرض آراء العلماء المتقدمين وكلماتهم، وهي كما يلي:

1. الشيخ الصدوق (381هـ): قال في مبحث الصوم: «إنّ الغلام يؤخذ بالصيام إذا بلغ تسع سنين على قدر ما يطيقه؛ فإن أطاقه إلى الظهر أو بعده صام إلى ذلك الوقت، فإذا غلب عليه الجوع والعطش أفطر، وإذا صام ثلاثة أيام ولاءً أخذ بصوم الشهر كلّه، وروي أن الغلام يؤخذ بالصوم ما بين (أربع عشرة) سنة إلى (خمس عشرة) سنة إلى (ست عشرة) سنة إلاّ أن يقوى قبل ذلك، وروي عن أبي

عبدالله % أنه قال: ((على الصبي إذا احتلم الصيام وعلى المرأة إذا حاضت الصيام والخمار..)) (الشيخ الصدوق، 1415هـ، الصفحات 195-196).

وذكر في كتاب من لا يحضره الفقيه ما يقرب من ذلك (الشيخ الصدوق، د.ت، صفحة 122/ ج2)، وأورد في هذا الكتاب . وهو كتاب يعبّر عن رأيه . في باب انقطاع يُتم اليتيم روايةَ عبدالله بن سنان الآتية التي تجعل البلوغ في إكمال ثلاث عشرة سنة (الشيخ الصدوق، د.ت، صفحة 211/ ج4)، بل في كتاب الخصال عنون الباب بـ «حد بلوغ الغلام ثلاث عشرة سنة إلى أربع عشرة سنة، ثم ذكر حديث ابن سنان؛ وهذا دليل على اختياره لهذه النظرية وفتواه بمضمون الحديث» (الصدوق، 1403هـ، صفحة 495).

2. الشيخ المفيد (413هـ): قال في مبحث الصوم أيضاً: ويؤخذ الصبي بالصيام إذا بلغ الحلم أو قدر على صيام ثلاثة أيام متتابعات قبل أن يبلغ الحلم، بذلك جاءت الآثار (الشيخ المفيد، 1989م، الصفحات 360-361)، ولم يذكر المفيد سنّاً معيّناً لوجوب الصوم على الصبي.

3. الشيخ الطوسي (460هـ): يتراءى من كلمات الطوسي تعدّد آرائه واختلافها في المسألة؛ ففي كتابه الخلاف ادعى إجماع الفرقة على أنّ الإنبات دليل على بلوغ المسلمين والمشركين، وعلى أن حدّ البلوغ في الذكور بالسنّ خمس عشرة سنة (الطّوسي، د.ت، صفحة 283/ ج3). وفي كتاب حَجْر المبسوط ذكر ما يقرب من ذلك (السرخسي، د.ت، الصفحات 282-283/ ج2)، وفي كتاب اللعان كذلك (الطّوسي، د.ت، صفحة 186/ ج5)، ومثله في كتاب الحدود (الطّوسي، د.ت، صفحة 21/ ج8).

لكن الشيخ نفسه أورد في كتابه: النهاية، تحت عنوان باب جامع في القضايا والأحكام، روايةَ أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر الإمام الصادق قال: «قلت له: جعلت فداك في كم تجري الأحكام على الصبيان؟ قال: في ثلاث عشرة أو أربع عشرة قلت: فإنه لم يحتلم بعدُ. قال: وإن لم يحتلم، فإن الأحكام تجري عليه» (الشيخ الطوسي، د.ت، صفحة 354)، ولم يعلّق عليها الطوسي بشيء، الأمر الذي يدلّ على قبوله لمضمونها، إلاّ أنه في الكتاب نفسه يظهر منه عدوله عن ذلك، ففي كتاب الوصية قال: وحدّ بلوغ الصبي إما أن يحتلم أو يُشعر أو يكمل عقله، فمتى حصل فيه شيء من هذه الأوصاف فقد دخل في حدّ الكمال ووجب على وليّه تسليم ماله إليه وتمكينه من التصرّف فيه (الشيخ الطوسي، د.ت، الصفحات 611-612)، وهنا نجد أنّ الطوسي لم يذكر التحديد بالسنّ، كما أبدل الإنبات بالإشعار.

4. القاضي ابن البراج (481هـ): «قال في كتاب الوصية: وحدّ بلوغ الغلام احتلامه أو كمال عقله أو أن يشعر، وحد بلوغ المرأة تسع سنين..» (الشيرازي، د.ت، صفحة 119/ ج2). ومن البيّن أن عدم ذكر سنّ معين لبلوغ الغلام وذكره لبلوغ المرأة يكشف عن رفضه للتحديد بالسن.

5. ابن حمزة الطوسي (560هـ): قال: «وبلوغ الرجل يحصل بأحد ثلاثة أشياء: الاحتلام والإنبات وتمام خمس عشرة سنة» (الطوسي، 1408هـ، صفحة 137).

6. ابن زهرة الحلبي (585هـ): قال: «البلوغ يكون بأحد خمسة أشياء: السنّ وظهور المني والحيض والحلم والإنبات، بدليل إجماع الطائفة، وحدّ السنّ في الغلام خمس عشرة سنة، وفي الجارية تسع سنين؛ بدليل الإجماع المشار إليه» (الحلبي، 1417هـ، صفحة 251).

7. ابن إدريس الحلي (598هـ): قال: «وحدّه – أي البلوغ – إما بالاحتلام أو بلوغ خمس عشرة سنة أو الإنبات، وهو خشونة العانة» (الحلّي، 1410هـ، صفحة 367/ ج1).

8. المحقق الحلي (676هـ): قال: «البلوغ الذي يجب معه العبادات: الاحتلام أو الإنبات أو بلوغ خمس عشرة سنة في الرجال على الأظهر» (الحلي، 1969م، صفحة 147/ ج1).

9. العلامة الحلي (726هـ): ذكر في كتاب قواعد الأحكام مثل ما ذكر المحقّق الحلي (الدمشقي، 1991م، صفحة 383/ ج1). وفي المختلف قال: «المشهور أن حدّ بلوغ الصبي خمس عشرة سنة، وقال ابن الجنيد: أربع عشرة سنة. لنا: الأصل بقاء الحجر، احتجّ (ابن الجنيد) بما رواه أبو حمزة الثمالي – السابق ذكره–» (العلامة الحلي، 1413، صفحة 431/ ج5) ثم ضعّف الرواية سنداً.

الخاتمة:

يعد البلوغ عند الفرق الإسلامية من المسائل التي لا تحمل الخلاف الفقهي بين الفقهاء فهي يعودون فيها إلى أحكام واحدة في كون البلوغ له علامات معينة منها العامل العمري وظهور الشعر على العانة وأهم تلك العلامات هو البلوغ الجنسي الاحتلام ولغرض بين هذه العلامات والرأي الفقهي للفرق الاسلامية للذكر سوف نقوم بذكر تلك العلامة ثم نبين الرأي الذي ذهب إليه فقهاء كل فرقة إسلامية في هذه المسائلة، فعلى الرغم من أن سن البلوغ هو السن الشرعي الذي تصح من المكلّف جميع عباداته ومعاملاته، وأنه داخل في جميع المباحث الفقهية، إلّا انَّ الفقهاء يبحثون ما يتعلق به في باب أو (كتاب) الحجر، مستندين إلى قوله تعالى: ﴿وَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدٗا فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡۖ . . .﴾[سورة النساء: 6] إذ تبقى أموال محجوره وتحت تصرف الولي إلى أن يبلغوا . ولمعرفة البلوغ لابد من اختبارهم عن طريق العلامات والتغيرات الجسدية التي حددوها للبلوغ. إذ نُقل إجماع «العلماء على أن الاحتلام في الرجال والحيض في النساء هو البلوغ الذي يلزم به العبادات والحدود والاستئذان وغيره» (العيني، د.ت، صفحة 239/ ج13)، وقال ابن حجر العسقلاني (ت:852هـ): «واختلف العلماء في أقل سن تحيض فيه المرأة ويحتلم فيه الرجل، وهل تنحصر العلامات في ذلك أم لا؟ وفي السن الذي إذا جاوزه الغلام ولم يحتلم، والمرأة لم تحض يحكم حينئذ بالبلوغ، فاعتبر مالك والليث وأحمد واسحق وأبو ثور الإنبات، إلّا أنَّ مالكًا لا يقيم به الحد للشبهة، واعتبره الشافعي في الكافر واختلف قوله في المسلم، وقال أبو حنيفة: سن البلوغ تسع عشرة أو ثمان عشرة للغلام، وسبع عشرة للجارية، وقال أكثر المالكية: حدّه فيهما سبع عشرة أو ثمان عشرة، وقال الشافعي وأحمد وابن وهب والجمهور: حدّه فيهما استكمال خمس عشرة سنة» (الباقي و الخطيب، صفحة 204/ ج5).

قائمة المصادر

القرآن الكريم

الجوهري، ابن حماد. (1999م). الصحاح (المجلد الأولى). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

أبو إسحاق، إبراهيم . (ت 476 ه) الشيرازي. (د.ت). المهذب في فقه الإمام الشافعي. دار الكتب العلمية.

الخوئي، أبو القاسم. (1418ه). موسوعة الإمام الخوئي (المجلد الأولى). (لجنة البحث في مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، المحرر) قم، إيران: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي.

أبو بكر، أحمد. (ت: 458ه) البيهقي. (د.ت). السنن الكبرى. دار الفكر.

الشيخ الصدوق، أبو جعفر محمد.(1415ه). المقنع. (لجنة التحقيق التابعة لمؤسسة الإمام الهادي (ع)، المحرر)

أبو داود. (د.ت). كتاب الحدود. (محمد محيي الدين عبد الحميد، المحرر) دار الفكر.

ابو زهرة الحلبي. (1417ه). غنية النزوع (المجلد 1). (الشيخ إبراهيم البهادري وأشراف: جعفر السبحاني، المحرر) مؤسسة الامام الصادق عليه السلام.

بن إدريس، أبو عبد الله محمد (ت: 204ه) الإمام الشافعي. (1983م). الأم (المجلد 2). ار الفكر.

بن إسماعيل، أبو عبد الله محمد (ت:256ه) البخاري. (1981م). الجامع الصحيح. بيروت: دار الفكر- طبعة بالأوفست عن طبعة دار الطباعة العامرة بإستانبول.

البخاري الجعفي، أبو عبد الله محمد. (١٣١١ه). صحيح البخاري. (جماعة من العلماء، المحرر) ببولاق، مصر.

بن عبد الرحمن، أبو عبد الله محمد.(ت:954ه) المالكي. (1995م). مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، الحطاب الرعيني (المجلد 1). بيروت: دار الكتب العلمية.

سلطان العلماء، أبو محمد عز الدين. (ت 660ه) الدمشقي. (1991م). قواعد الأحكام في مصالح الأنام. (طه عبد الرؤوف سعد، المحرر) القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.

بن حزم الأندلسي، أبو محمد علي. (الظاهري) ابن حزم. (د.ت). المحلّى بالآثار (المجلد د.ط). (عبدالغفار سليمان البنداري، المحرر) بيروت: دار الفكر.

بن إدريس الحلّي، أبي جعفر محّمد.(1410ه). السرائر (المجلد 2). (مؤسّسة النشر الإسلامي، المحرر) مؤسسة النشر الإسلامي.

بن تيمية، أحمد. (٢٠٠٤). مجموع الفتاوى. المدينة المنورة، السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
بن حجر، أحمد. (ت ٨٥٢ ه) العسقلاني. (1379ه). فتح الباري بشرح صحيح البخاري. بيروت : دار المعرفة.
ابن حنبل، أحمد بن محمد. (د.ت). مسند الإمام أحمد بن حنبل. (المحقق: شعيب الأرناؤوط، و آخرون، المحررون) مؤسسة الرسالة.
أبو الفداء، إسماعيل. (1990). البداية والنهاية. بيروت: مكتبة المعارف.
الزرقاء، مصطفى. (1968م). المدخل الفقهي العام. دمشق: ألف باء.
الإمام الزمخشري. (د.ت). الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. دار الكتاب العربي.
الامام المطلبي محمد . (ت:204ه) الشافعي. (د.ت). الرسالة (المجلد د.ط). (احمد محمد شاكر، المحرر)
الشيخ أبي جعفر محمد . (ت: 460ه) الطّوسي. (د.ت). الخلاف. قم: دار المعارف الإسلامية.
الشيخ الصدوق. (د.ت). من لا يحضره الفقيه. جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة.
الشيخ الطوسي. (د.ت). النهاية في مجرد الفقه والفتاوى. قم– خيابان ارم پاساژ قدس: انتشارات قدس محمدي.
البهوتي الشيخ منصور. (1997م). كشّاف القناع (المجلد الأولى). (أبو عبد الله محمد حسن الشافعي، المحرر) بيروت: دار الكتب العلمية.
الصدوق، الخصال. (1403ه).. (علي أكبر الغفاري، المحرر) مصادر الحديث الشيعية قسم الفقه، ردمك.
الطوسي ،لشيخ محمد الحسون. (1408ه). الوسيلة (المجلد 1). قم: مطبعة الخيام .
العلامة الحلي. (1413). مختلف الشيعة (المجلد الثانية). (تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، المحرر) مؤسسة النشر الإسلامي.
بدر الدين، محمد بن أحمد. (ت: 855ه) العيني. (د.ت). عمدة القاري. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
جعفر. السبحاني. (د.ت). البلوغ حقيقته علامته وأحكامه (المجلد الأولى). إيران.
الحلي جعفر. (المحرر). (1408ه). شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام (المجلد الثانية). مؤسسة إسماعيليان.
الزركلي، خير الدين. (2002). الأعلام (المجلد الخامسة). دار العلم للملايين.
شمس الأئمة أبي بكر. (ت483ه) السرخسي. (1986م). المبسوط. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع.
شمس الدين، محمد.(ت ٧٤٨ ه) الذهبي. (١٩٨٥). سير أعلام النبلاء (المجلد الثالثة). (شعيب الأرناؤوط مجموعة من المحققين، المحرر)
شمس الدين، محمد . (ت: 1230ه) الدسوقي. (د.ت). حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. دار إحياء الكتب العربية.
الرافعي، عبد الكريم (ت 623ه) القزويني. (د.ت). فتح العزيز بشرح الوجيز (الشرح الكبير) . دار الفكر .
الجزيري، عبدالرحمن. (2003). الفقه على المذاهب الأربعة (المجلد الثانية). دار الكتب العلمية.
المحرر، صالح . نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم – صلى الله عليه وسلم– (المجلد الرابعة). جدة: دار الوسيلة للنشر والتوزيع.
الشقيطي، محمد. (د.ت). أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.
الجكني، محمد. (ت ١٣٩٣ه) الشنقيطي. (2001). مذكرة في أصول الفقه (المجلد الخامسة). المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم.
شمس الأئمة، محمد. (ت 483 ه) السرخسي. (د.ت). المبسوط (المجلد دار المعرفة). (جمع من أفاضل العلماء، المحرر) بيروت، لبنان: مطبعة السعادة.
البُستي محمد. (١٩٧٣). الثقات (المجلد الأولى). دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند.
الداوودي محمد . (1983). طبقات المفسرين. دار الكتب العلمية.
الشوكاني محمد. (د.ت). البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع. بيروت: دار المعرفة.
محمد، بن محمد (ت:413ه) الشيخ المفيد. (1989م). المقنعة. مؤسسة النشر الاسلامي، جماعة المدرسين.
الغزالي، محمد. (1413ه). المستصفى في علم الأصول (المجلد الأولى). (محمد عبد السلام عبد الشافي، المحرر) بيروت : دار الكتب العلمية.

الخطيب محمد. (المحررون). (بلا تاريخ). فتح الباري في شرح صحيح البخاري. بيروت: دار المعرفة.

عبدالباقي، محمد . (المحرر). (د.ت). صحيح مسلم. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

مؤسسة الرسالة. (د.ت). الوجيز في أصول التشريع (المجلد 1). بيروت.

References

A number of specialists. (Bit). Nadhrat al-Na'im in the noble morals of the Holy Prophet - may God bless him and grant him peace - (Volume Four). (Saleh bin Abdullah bin Hamid, editor) Jeddah: Dar Al-Wasila for Publishing and Distribution.

Abdul Karim bin Muhammad Al-Rafi'i (d. 623 AH) Al-Qazwini. (d.t.). Al-Aziz opened with the explanation of Al-Wajeez (Al-Sharh Al-Kabir). Dar Al-Fikr.

Abdul Rahman Al-Jaziri. (2003). Jurisprudence on the Four Doctrines (Volume Two). House of Scientific Books.

Abu Abdullah Muhammad bin Idris (d. 204 AH), Imam Al-Shafi'i. (1983AD). Mother (Vol. 2). I see thought.

Abu Abdullah Muhammad bin Ismail (d. 256 AH) Al-Bukhari. (1981AD). The correct mosque. Beirut: Dar Al-Fikr - offset edition from the Al-Amira Printing House in Istanbul.

Abu Abdullah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin Al-Mughirah Ibn Bardzbah Al-Bukhari Al-Jaafi. (1311 AH). Sahih Bukhari. (A group of scholars, editor) in Bulaq, Egypt.

Abu Abdullah Muhammad bin Muhammad bin Abdul Rahman (d. 954 AH) Al-Maliki. (1995AD). Mawahib Al-Jalil to explain Mukhtasar Khalil, Al-Hattab Al-Ra'ini (Volume 1). Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

Abu Al-Qasim Al-Khoei. (1418 AH). Imam Al-Khoei Encyclopedia (Volume One). (The Research Committee of the Foundation for the Revival of the Imam Al-Khoei's Antiquities, Editor) Qom, Iran: The Foundation for the Revival of the Imam Al-Khoei's Antiquities.

Abu Al-Qasim Najm Al-Din Jaafar bin Al-Hassan (d. 676 AH) Al-Hilli. (1969 AD). Laws of Islam. (Sadiq Al-Shirazi, editor) Al-Najaf Al-Ashraf: Al-Adab Press.

Abu Bakr Ahmad bin Al-Hussein bin Ali (d. 458 AH) Al-Bayhaqi. (d.t.). The great Sunnah. Dar Al-Fikr.

Abu Dawood. (d.t.). Border book. (Mohamed Mohieddin Abdel Hamid, editor) Dar Al-Fikr.

Abu Ishaq Ibrahim bin Ali bin Yusuf (d. 476 AH) Al-Shirazi. (d.t.). Al-Muhadhdhab in the jurisprudence of Imam Al-Shafi'i. House of Scientific Books.

Abu Jaafar Muhammad bin Ali Ibn Babawayh Sheikh Al-Saduq. (1415 AH). The convincing one. (Investigation Committee of the Imam al-Hadi (peace be upon him) Foundation, editor)

Abu Jaafar Muhammad bin Mansour bin Ahmed bin Idris Al-Hilli. (1410 AH). Secrets (Volume 2). (Islamic Publishing Institution, Editor) Islamic Publishing Institution.

Abu Muhammad Ali bin Ahmed bin Saeed bin Hazm Al-Andalusi (Al-Zahiri) Ibn Hazm. (d.t.). Al-Muhalla bi-Athar (Volume D. I). (Abdul Ghaffar Suleiman Al-Bandari, editor) Beirut: Dar Al-Fikr.

Abu Muhammad Izz al-Din Abdul Aziz bin Abdul Salam bin Abi al-Qasim bin al-Hasan al-Sulami, nicknamed Sultan al-Ulama (d. 660 AH) al-Dimashqi. (1991AD). Rules of rulings in human interests. (Taha Abdel Raouf Saad, editor) Cairo: Al-Azhar Colleges Library.

Abu Zahra Al-Halabi. (1417 AH). Rich in propensity (Volume 1). (Sheikh Ibrahim Al-Bahadari and supervision: Jaafar Al-Subhani, editor) Imam Al-Sadiq Foundation, peace be upon him.

Ahmed bin Ali bin Hajar (d. 852 AH) Al-Asqalani. (1379 AH). Fath al-Bari with an explanation of Sahih al-Bukhari. Beirut: Dar Al-Ma'rifa.

Ahmed bin Muhammad bin Hanbal Abu Abdullah Al-Shaybani Al-Waeli Imam Ibn Hanbal. (d.t.). Musnad of Imam Ahmad ibn Hanbal. (Investigator: Shuaib Al-Arnaout, and others, editors) Al-Resala Foundation.

Ahmed bin Taymiyyah. (2004). Total fatwas. Medina, Saudi Arabia: King Fahd Complex for the Printing of the Noble Qur'an.

Al-Saduq. (1403 AH). Qualities. (Ali Akbar Al-Ghafari, editor) Shiite Hadith Sources - Jurisprudence Department, ISBN.

Al-Tusi. (1408 AH). Al-Wasilah (Volume 1). (Sheikh Muhammad Al-Hassoun, Al-Sayyid Mahmoud Al-Marashi, editor) Qom: Al-Khayyam Press.

Badr Al-Din Muhammad bin Ahmed (d. 855 AH) Al-Aini. (d.t.). Continental mayor. Beirut: Dar Revival of Arab Heritage.
Ibn Hammad Al-Jawhari. (1999AD). Al-Sihah (First Volume). Beirut: Dar Revival of Arab Heritage.
Imam Al-Muttalabi Muhammad bin Idris (d. 204 AH) Al-Shafi'i. (d.t.). The Message (Vol. D. I). (Ahmed Mohamed Shaker, editor)
Imam Al-Zamakhshari. (d.t.). Exploring the mysterious facts of revelation and the eyes of the sayings in the aspects of interpretation. Arab Book House.
Ismail bin Omar bin Kathir Imad Al-Din Abu Al-Fida. (1990). The beginning and the end. Beirut: Knowledge Library.
Jaafar Al-Subhani. (d.t.). Puberty, its reality, its sign and its rulings (Volume One). Iran.
Jaafar bin Al-Hassan Al-Hilli (editor). (1408 AH). Laws of Islam on matters of what is permissible and what is forbidden (Volume Two). Ismailian Foundation.
Khairuddin bin Mahmoud bin Muhammad bin Ali bin Faris, Al-Zirakli. (2002). Flags (Volume Five). House of knowledge for millions.
Mr. Mustafa Ahmed Al-Zarqa. (1968 AD). General jurisprudential introduction. Damascus: Alif Baa.
Muhammad Al-Amin bin Muhammad Al-Mukhtar Al-Jaki Al-Shuqaiti. (d.t.) Lights of the statement in clarifying the Qur'an with the Qur'an. Dar Alam Al-Fawaed for Publishing and Distribution.
Muhammad Al-Amin bin Muhammad Al-Mukhtar bin Abdul Qadir Al-Jakni (d. 1393 AH), Al-Shanqeeti. (2001). A note on the principles of jurisprudence (Volume Five). Medina: Library of Science and Wisdom.
Muhammad bin Ahmed bin Abi Sahl Shams al-A'imam (d. 483 AH) Al-Sarkhasi. (d.t.). Al-Mabsoot (vol. Dar Al-Ma'rifa). (A collection of the best scholars, editor) Beirut, Lebanon: Al-Saada Press.
Muhammad bin Hibban bin Ahmed bin Hibban bin Muaz bin M
Shams al-Din Muhammad Arafa (d. 1230 AH) Al-Dasouki. (d.t.). Al-Desouki's footnote to Al-Sharh Al-Kabir. Dar Revival of Arabic Books.
Shams al-Din Muhammad bin Ahmed bin Othman (d. 748 AH) al-Dhahabi. (1985). Biographies of Noble Figures (Volume Three). (Shuaib Al-Arnaout, a group of investigators, editor)
Shams al-Imam Abu Bakr Muhammad bin Abi Sahl (d. 483 AH) Al-Sarkhasi. (1986AD). Happy. Beirut: Dar Al-Maarifa for printing, publishing and distribution.
Sheikh Abu Jaafar Muhammad bin Al-Hasan (d. 460 AH) Al-Tusi. (d.t.). Disagreement. Qom: House of Islamic Knowledge.
Sheikh Al-Saduq. (d.t.). Who is not attended by the jurist. A group of teachers in the seminary in Holy Qom.
Sheikh Mansour bin Yunus Al-Hanbali Al-Bahuti. (1997AD). The Mask Scout (Volume One). (Abu Abdullah Muhammad Hassan Al-Shafi'i, editor) Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Sheikh Tusi. (d.t.). The end is just jurisprudence and fatwas. Qom - Khayaban Eram Qasa'a Quds: Publications of Quds Mohammadi.
Tag jewelry. (1413). Various Shiites (Volume II). (Investigation: Islamic Publishing Foundation, Editor) Islamic Publishing Foundation.

ميكانيكية المعرفة وأثرها في تفعيل دور الجامعات العراقية

أ.م. د. محسن كاظم مشالي

الجامعة المستنصرية ، كلية التربية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على نبي الرحمة الأكرم وآله وسلم، وبعد:

فما يزال الحديث عن التعليم يكتسب أبعادًا مهمة تركت أثرًا بالغا في الواقع الاجتماعي؛ اذ لا يشك أحد أن المنجز الثقافي والمعرفي لا يمكن قياس نجاحه من فشله إلا من خلال أبعاده الاجتماعية ومدى موائمة مخرجات التعليم مع نجاح الأفكار وانسجامها في الحياة اليومية.

من هنا سوف نستعرض في هذا البحث ميكانيكية المعرفة ومدى اسهامها أو قدرتها على تفعيل دور الجامعات في المجتمع العراقي؛ اذ أن النظرة الميكانيكية من النظرات التي أسهمت في تطور البحث العلمي في الغرب على حد توصيف برتراند رسل في كتابه المهم أثر العلم في المجتمع"، وسنحاول هنا أن نميط اللثام عن هذه الجزئية بغية تعميمها والافادة منها وتوظيفها في تعزيز دور الجامعات.

وقد اقتضت منهجية البحث أن أقسمه على مقدمة ومبحثين وخاتمة وعلى النحو الاتي:

المقدمة

المبحث الأول: في التحديد المعرفي المصطلحي

المطلب الاول: ميكانيكية المعرفة ومرتكزاتها

المطلب الثاني: النهضة العلمية ومحوريتها

المبحث الثاني: مركزية العلم في البناء المعرفي

المطلب الأول: أهمية العلم في البناء المعرفي

المطلب الثاني: ارتباط العقل بالعلم ووسائل ذلك

الخاتمة

The quality of knowledge and its impact on activating the role of Iraqi universities

Dr. Mohsen K. Mashali

Mustansiriyah University/ College of Education

Abstract:

Talk about education continues to acquire important dimensions that have had a significant impact on social reality. No one doubts that a cultural and cognitive achievement cannot be measured from its success or failure except through its social dimensions and the extent to which educational outcomes are compatible with the success of ideas and their harmony in daily life.

Hence, in this research, we will review the mechanism of knowledge and the extent of its contribution or ability to activate the role of universities in Iraqi society. The mechanical view is one of the views that contributed to the development of scientific research in the West, as described by Bertrand Russell in his important book The Impact of Science on Society. We will try here to uncover this detail in order to circulate it, benefit from it, and employ it in strengthening the role of universities.

The research methodology required that I divide it into an introduction, two sections, and a conclusion, as follows:

The introduction

The first topic: on defining terminological knowledge

The first requirement: the mechanics of knowledge and its foundations
The second requirement: The scientific renaissance and its centrality
The second topic: The centrality of science in knowledge construction
The first requirement: The importance of science in knowledge construction
The second requirement: the connection between the mind and science and the means for that
Conclusion

المبحث الأول

في التحديد المعرفي المصطلحي

المطلب الاول: ميكانيكية المعرفة ومرتكزاتها

يشير برتراند رسل في معرض حديثه عن تأثير المعرفة في المجتمع إلى أن النظرة العلمية حتى تكون نظرة ميكانيكية فلابد من وجود ثلاثة مكونات ذات أهمية خاصة في تكوينها، وهي:

1 – إن بيانات الحقائق يجب أن تبنى على الملاحظة، وليس على استشهاد غير مسند.

2 – إن العالم المادي يتمتع بنظام ذاتي الفعل وذاتي الديمومة، تخضع كافة التغيرات فيه إلى قوانين الطبيعة.

3 – إن الأرض ليست مركز الكون، ومن المحتمل أن الإنسان ليس غاية الكون (في حال كان للكون غاية)، وأن «الغاية» – إضافة إلى ذلك– مفهوم غير ذي نفع علميًّا.

هذه الفقراتُ شكلَّتْ ما يدعى بـ«النظرة الميكانيكية» التي حاربها رجال الكنيسة، وأدت إلى توقف الاضطهاد وتبني وجهة النظر الإنسانية بصورة عامة[i].

وبعبارة أخرى فإن المعرفة لابد لها من شروط ثلاثة: أولها الأسلوب التفكيري، وثانيها طريق البحث، والثالث هو تطبيق الفكرة تكنولوجيا، ويلحظ هنا أن الجامعات العراقية يجب عليها أن تضطلع بجدلية الفصل التام بين العلم بوصفه أسلوبا من أساليب التفكير التي يجب الحرص عليها وربطها بمناهج البحث وطرقه، وبين التطبيق التكنولوجي لنتاج العلم والبحث العلمي من ناحية أخرى، ولعلَّ أهم ما يجب أن يشار إليه هنا هو البحث والتجربة العلمية، ولا يستحق مسمى العالم من أهمل الربط بينهما أو حاول الفصل بينهما.

أما الشرط الثالث فعلى الإنسان أن يوظف فهمه ومعرفته اللذين ثم تحصيلهما من الشرطين أو الركنين الأولين لتسهما في صنع تطبيقات تكنولوجية تعمل على رقي المجتمع ورفاه أبنائه وزيادة إمكانياته البحثية والعلمية .

وهكذا نقف على أن الحضارة العلمية لا تقوم إلا بأركانها الثلاثة متعاقبة ومتلازمة في كل مرحلة من مراحل تكوينها

وهنا يتضح مدى الخلل الحاصل في البنى الفكرية للجامعات العراقية التي تم رصد الإهمال الكبير فيها للركن الثالث وهو التطبيق التكنلوجي لثمرات العلم والمعارف وبشكل يكاد يفوق إهمال الركنين الأولين، ومرد ذلك غالبا راجعٌ لانعدام المناخ العلمي في المجتمع الجامعي كُلِّه وبالتالي استمرار مجتمع الطلبة الذين هم عينة البحث إلى عزوفهم عن العمل اليدوي واعتبار من يعمل به أقل مستوى من وجهة اجتماعية، حتى ولو كان دخله منه أكثر بكثير من ذوي الياقات البيضاء. وقد أدى هذا إلى أمرين:

الأول تعطيل اقتباس الحضارة العلمية.

والثاني ملل الشباب الذين يعدون علميا من قلة جدوى ما يعملون بسبب هذا التعطل مِمَّا أدَّى إلى تحوُّلِهم عن ميدان تخصصهم إلى ميادين أخرى، وبذا ضاع جهد واستثمار بشري مهم على المجتمع[ii].

يشار هنا إلى أن التقانة الحديثة في العالم المتقدم نشأت من تزاوج العلم والحرفة، ومن إصرار المجتمع على هذا التزاوج في صورة مراكز تطوير الصناعات المختلفة. اذ أخذت الحضارة الغربية، أربع مئة عام لتصل بتقنيتها إلى حالتها الحالية، وحققت ذلك من خلال الإصرار على تزاوج العلم والحِرفة. ونحن يمكننا أن نختصر هذه المدة إلى عشرها، أو أقل، شريطة أن نلتزم بتزاوج العلم والحرفة زواج تأبيد[iii].

وهنا لابد من التبصر بالتتابع الزمني في عملية تدريب المجتمع على الحرف والتقنيات المختلفة، فلا فائدة تعود على المجتمع إذا سار العلم وحيدًا، في مسار نظري بحت إذا لم يجد له على الواقع العملي تطبيقا يساعد على الإبداع والابتكار.

إن الجامعات والمعاهد في العراق تُخرّج كل عام كما هائلا من الطلبة الذين تلقوا علومًا نحن بأمس الحاجة إلى أن تترجم إلى تقنيات تسهم في دفع العجلة الحضارية، ولكن المخيب للآمال هو أن يفاجأ الخريجون من أغلب هذه الكليات ولا عمل لهم، وإن عملوا

فبغير تخصصهم للحصول على لقمة العيش، فتكون الخسارة مضاعفة علينا خسارة من حيث الإنفاق من أجل تعليم وتخريج أجيال ممن لا عمل لهم, وأخرى من حيث إنّ طاقات بشرية كبيرة أصبحت عاطلة في وقت نحن أحوج ما نكون إلى تشجيعها على العمل والإبداع, فتحولت المسيرة العلمية لدينا – في الأعم الأغلب – إلى مصدر من مصادر التباهي والحصول على أي عمل يضمن التغلب على الحاجة والفقر؛ فلا ضير أن يتخرج مهندس في تخصص نادر ثم يعمل حارسًا أو عاملا بسيطا، وقس على ذلك خريجي الكليات والمعاهد الإدارية والفنية والزراعية وغيرها.

وقد عدد الدكتور محمود محمد سفر شروطًا لاستنبات التقنية في كتابه "محنة المسلم مع حضارة عصره" رأيت من المناسب استدعاءها والوقوف عندها، وهي[iv]:

1- ارتباط التعليم بمهام اجتماعية مطلوبة، تحدد آفاقه كمًّا، ونوعًا، أي، بمعنى آخر: علينا أن نجيب على السؤال الآتي: أي نوع من التعليم يلزم لوظيفة اجتماعية معينة؟, بدلا من الإجابة على السؤال المعكوس القائم فعلا: أي وظيفة اجتماعية تصلح لهذا الخريج؟.

2- ترشيد الإقبال على الكليات النظرية، وحصرها فقط بالموهوبين، وحسب الحاجة.

3- إعادة تدريب الأعداد الغفيرة، من خريجي الكليات النظرية، التي لا تقوم بعمل فعّال مطلوب لإعدادها للقيام بوظائف اجتماعية فاعلة.

4 – العمل على تقنية التعليم الثانوي، بإدخال عدد من الحِرف، والصناعات عليه، وأن يتبع ذلك تعديلات جذرية، في المراحل السابقة عليه، والمراحل اللاحقة له، من خلال خطة واضحة، وبرامج محددة.

5- نشر معاهد الحِرف، والمهن، والكليات التقنية المتوسطة، ومنحها كل فرص النجاح الممكنة، لاستقطاب العدد الكافي، والنوعية الجيدة.

6- المحافظة على الحِرف، والمهن، والصناعات التقليدية، التي ما زالت موجودة، وتشجيع أربابها بشتى الطرق والوسائل.

7- دارسة وتحليل الحرف المعروفة، والصناعات التقليدية، لتوصيفها توصيفا دقيقا واضحا، ونشرها في كتيبات، بأسعار زهيدة، مساهمة في نشر الوعي التقني.

المطلب الثاني: النهضة العلمية ومحوريتها

هناك شبه اتفاق على أنّ العالم الإسلامي يعيش أزمة في تأريخه الحديث، وتتفاوت حدّتها، وتختلف آثارها من مجتمع إلى آخر. مِمَّا لا يحتاج إلى دليل فالواقع خير شاهد على ما نقول، وفي العيان غُنْية عن البيان؛ فالأمة الإسلاميّة انحدرت إلى انحطاط بعد رُقيٍّ، وإلى جهالة بعد علم، وإلى ضعف بعد قوة، وإلى تشتت بعد وحدة. وعليه، فإنّ العالم الإسلامي أمامه العديد من المشكلات والعوائق التي عليه أن يتجاوزها ويزيلها إذا أراد أن يُسجِّل شهوده الحضاري من جديد. خاصة بعد أن انتقلت المدنية من العالم الإسلامي إلى العالم الغربي، فرعوها حقّ رعايتها، فتحققت لهم الهيمنة والسيطرة على العالم كلِّه حتى اليوم[v].

وإنّ من بعض أسباب ما أصاب الأمة من تخلف فكري ومعرفي هو أزمتها الفكرية التي قَصُرَت مناهجها التعليمية عن إغنائها وإثرائها. لذا توجب النظر في نظامنا التعليمي وتطويره ليكون أساسا للتنمية ومنطلقا للحضارة التي ننشدها.

إننا اليوم ونحن بصدد مواجهة تحديات العصر لابد أن نعترف بموضوعية متجردة أن حضارة الغرب قامت على أساس العلم، ولكي نكون بمستوى التحدي المطلوب ونحن نتحدث عن النهوض بواقع التعليم لا بد أن نكون قادرين على استيعاب حضارة الغرب بنظام تعليمي متطور قائم على أحدث الأسس والوسائل.

وإذا نظرنا للكثير من مناهج التعليم في أكثر من بلد إسلامي الآن نجدها تهيئ الأمة للذوبان والتلاشي، وتجعل الأجيال منفصلة عن بعضها البعض، ومغرقة في القطرية والهامشية. يقول د. عبد الباقي خليفة في معرض إشارته إلى خطورة التعليم ودوره في كسب المعارك السياسية والاجتماعية وغيرها: "يا لبلادة فرعون لو أنه بنى المدارس لما تعرض للخزي وسوء الأحدوثة في التاريخ " وقد التقط فراعنة العصر تلك الحكمة؛ فبنوا مدارس تكرس إلوهيتهم المزيفة، وتفصل الأمة عن واقعها وعن رؤية مستقبلها في الوحدة وجمع كلمة الصف "عمليًّا"، وليس كما ينادي الكثيرون؛ فالتعليم سلاح ذو حدين يستخدم في النهضة، ويمكن أن يستخدم في الانحطاط[vi].

لقد نشأ التعليم في أقطار العالم الإسلامي كافة نشأةً كان التعليم الديني فيها هو نقطة الارتكاز لباقي أنواع التعليم، وقد استمر كذلك حتى دهمتنا جيوش المستعمرين مبشرة بنظام التعلم الغربي، وانبهر المسلمون بما حققه هذا العلم، إلا أن غالبية ديار الإسلام أقبلت عليه، ولم تجد في دينها ما يردها عنه، وهو تراث البشرية الذي أدلى فيه أجدادنا بدلو عظيم، ومن هنا بدأ صراع صامت، بين أسلوب التعليم القديم، وبين الأساليب الحديثة، واستقر الرأي في كثير من ديار الإسلام، أن تترك معاهد التعليم الديني على مناهجها، ونتجاوزها بتقديم العلم الحديث، بأساليبه ومناهجه في معاهد جديدة, فبدأت معاهد التعليم الديني تفقد ازدهارها بوقف تدفق النابهين والمتفوقين عليها؛ حيث اتجهت الغالبية منهم إلى النوع الجديد من التعليم، الذي يتسم بظاهرة جديدة، ألا وهي المهنية التي فقدها نظام التعليم القديم بإصراره على مناهج وضعت في العصور الوسطى. فكان لا بد من هدم الحدود المصطنعة، بين التعليم الديني، والتعليم المدني، وأن يكون التعليم مدخلا لسؤال هام هو: أي نوع من الخريجين نريد؟ ولأي غاية اجتماعية نعدهم؟ وبذلك يرتبط التعليم بمهمة اجتماعية مطلوبة هي التي تحدد الحاجة[vii].

إن للتعليم دورًا مهمًا في إحياء وبعث النهضة في مجتمعنا العراقي واستعادة مجده في الحقب المنصرمة؛ فالنهضة هي نتاج الإبداع العقلي الإنساني المسترشد بالمنهج العلمي الرصين، ولذلك ينبغي أن يتعاون الجميع لإصلاح مناهج التعليم؛ لأنه يجب أن يتعلم الطلاب في كافة مراحل التعليم مبادئ التعليم وأساسياته، وأن تدرس مادة الحضارة في مرحلة التعليم العالي في الجامعات وفي كل الكليات، لتظهر كيف تفوق المجتمع العراقي في كل مجالات الحياة، وكيف أن العراقيين لما التزموا بإسلامهم سبقوا غيرهم في كثير من الاكتشافات العلمية، وأسّسوا لكثير من المبتكرات.

ولابد من العناية بتدريس اللغة العربية لغة الحضارة الإسلامية، تدريسًا ييسر فهمها، ويحببها إلى نفوس الطلاب، كما يجب الاهتمام بتدريس اللغات الأجنبية، وتعريب العلوم التي تدرس باللغات الأجنبية، ويجب متابعة التطورات العلمية في كل المجالات، وترجمتها لنكون على صلة بها، وهذا هو الأسلوب الذي اتبعه الأوربيون في بداية أمرهم، حيث قاموا بترجمة العلوم الإسلامية إلى لغاتهم ودرسوها بلغتهم، وبذلك استطاعوا أن يبدعوا ويبتكروا في كل المجالات[viii]. بالإضافة إلى دراسة التاريخ دراسة إسلامية تتفق مع مبادئ الإسلام، وتنقيته من الأخطاء التي علقت به، والاستفادة من عصور القوة التي عاشها المسلمون، ومعرفة أسباب هذه القوة والأخذ بها.

وينبغي التعريف الدائم بأنَّ ما عند الغرب من حضارة ما هو إلا تطوير لنتاج عبقرية المسلمين, وقد شهد الأوربيون أنفسهم بذلك[ix]، ومن هؤلاء: الألمانية (زيغريد هونكه) في كتابها الرائع (شمس العرب تَسْطع على الغرب)، حيث قالت في مقدمته: "أردت أن أقدم للعرب الشكر على فضلهم, الذي حرمهم من سماعه طويلا تعصب ديني أعمى أو جهل أحمق " وتقول: " إن هذا الكتاب يرغب في أن يرد للعرب ديْنًا لهم على البشرية استُحِقَّ منذ زمن بعيد."[x]

ولا يتحقق كل هذا إلا بالاهتمام بالمعلم الذي يدرِّس العلم لطلابه، فينبغي إعداده إعدادًا علميًّا جيدًا، وتكريمه ماديًّا ومعنويًّا واجتماعيًّا، وتوفير سبل الراحة له، حتى يقوم بالتعليم والتربية لأبناء المسلمين على مبادئ الإسلام وقيمه على أكمل وجه.

إننا بدخول القرن الحادي والعشرين بحاجة إلى مراجعة حساباتنا الماضية بكل دقة، ونتعرف على أخطائنا ومشكلاتنا الحقيقية التي حالت دون أن نحتل مكانة متميزة في العالم. ولاشك أن أهم الأمور التي فرطنا فيها هي الجوانب التعليمية, فقد توسع الكم على حساب الكيف، وأهدرنا قيم الابتكار والإبداع، واستسلمنا لتبعية غربية هيمنت علينا، وأثرت على مسيرتنا، وأربكت خطواتنا، وعجزنا عن التنسيق بين طاقات الأمة وقدراتها وحاجاتها وإمكاناتها ومتطلباتها، وبكل أسف لم ننظر بعمق ولا برؤية استطلاعية للمستقبل الذي سنواجهه. إننا ندخل للقرن القادم بدون رؤية، بدون تكتل، بدون تعليم أصيل ومتطور يأخذ أبعاد المرحلة القادمة في اعتباره، وبدون أي محاولة للابتكار، أو حتى محاولة الخروج من التبعية للقوالب الغربية التي هيمنت على الفكر العربي والإسلامي. وقد خرجنا بكل أسف من الاستعمار الاستيطاني إلى هيمنة اقتصادية وفكر غربي هيمن على المنطقة. ثم إن الفجوة أخذت تتسع مع تطور العلوم والقفزات التكنولوجية والاكتشافات العلمية ونحن نراوح في مكاننا [xi].

لقد أثر غياب التعاون العربي والإسلامي على التنمية الاقتصادية في البلاد العربية والإسلامية. ولاشك أن التعليم سيكون حجر الزاوية في المرحلة القادمة، حيث ينظر كثير من العقلاء إلى تطور التعليم وسلامته وجودة مناهجه وقدرات المعلمين.. على أنه قضية أمن قومي ومستقبل أمة، فكلما أنفقنا على التعليم وأعطيناه الأولوية وطورنا مناهجه وأصلحنا أدواته، دعمنا الأمن القومي للبلاد والأمة،

التعليم يحمي البلاد من الأخطار المباشرة وغير المباشرة فهو يلعب دوراً أساسياً في قضايا الأمن وسلامة الوطن، كما يعد التعليم استثماراً مهماً في مجال الأمة ونمائها، وضمان مستقبلها، والتعليم هو المفتاح ليس فقط لتحقيق الحياة الإسلامية والتقدم الثقافي، ولكنه يمثل العامل الحاسم في عملية التخطيط للقضاء على الفقر وتحقيق التقدم الاقتصادي والاجتماعي[xii].

ولذلك سعت جهات عدة لتغيير المناهج في العالم الإسلامي ونجحت في أكثر من مكان للأسف. وذلك ليفقد المسلمون ذاكرتهم، وتحرف عقيدتهم، ويشوه تاريخهم...وهي سياسات واستراتيجيات ضد مفهوم التعليم ذاته. فالتعليم معناه التعمق والتوسع في فهم الأشياء وما حولنا، والتاريخ والحضارة والمستقبل، من خلال الاستشراف الجماعي داخل مراكز البحوث. ولكن المطلوب من العالم الإسلامي حجب المعلومات الدينية، وتجهيل الأجيال بدينها وتاريخها، وتبييض صورة أعدائها من خلال التعليم. فضلا عن تغييب الغائية من كل شيء. المناهج في العالم الإسلامي حاليا غير قادرة على تكوين الإنسان الصالح بمفهومه الحضاري المعاصر، المفهوم المضيف وليس النقيض، فالأصل العقائدي يجب أن يكون الإطار الذي يستقبل التكوين المهني والتحصيل العلمي ويجعله في خدمة الأصل، من حيث تجنب الشر كما يتجنب الأعزل عرين الأسد[xiii]. لذلك جاء في تقرير (أُمة في مواجهة الخطر)[xiv] عام 1983م انه إذا أردت أن تنتزع سلاح أمة، فانتزع سلاح تعليمها, وإذا أردت أن تذل إرادة أمة فأذلها في الشؤون التعليمية لأمة أخرى، فيجب أن يعدَّ ذلك إعلان الحرب عليها "[xv].

ومن هنا لابد إذا أردنا أن ننهض ونستفيد من معطيات القرن القادم من أن ننظر بعمق أكبر للعملية التعليمية في مراحلها الابتدائية والمتوسطة والثانوية والتعليم الجامعي والتعليم الفني؛ لأن مستوى التعليم عندنا لا يحقق الأهداف التي نصبو إليها جميعاً. وهو في وضعه الحاضر قاصر عن تحقيق الأهداف الأساسية للأمة، ويخرِّج آلافاً من الشباب أنصاف متعلمين، وفي بعض الأحيان غير متعلمين، وبالجملة لا يحقق الأهداف التي نسعى إليها لا في المرحلة الحاضرة ولا في المستقبل الذي نتطلع إليه. صحيح أن المؤسسات التعليمية حققت تقدماً كمياً كبيراً، ولكنها فشلت في الكيف، فعندنا أكثر من جامعة تحتوي على أعداد كبيرة من الكليات، لكن التعليم لم يستطع أن يحقق أهداف الأمة، ولا يساعد على بناء الإنسان القادر على العطاء والمنافسة والإبداع إلا نادراً، إن التعليم في البلاد العربية والإسلامية بكل أسف مخيب للآمال، لأنه أسقط قيمة العمل والإنتاج، ولم يبذل جهداً كافياً لتطوير المناهج وفلسفة التعليم وسياساته على وجه الخصوص.

إن إصلاح التعليم الابتدائي والمتوسط والعالي والجامعي وتفعيله قضية أساسية لإصلاح الأمة الإسلامية وإنهاضها وإنجاح مشروعها الحضاري، ورسالتها العالمية، في مسيرة إصلاحية تمتد إلى الجذور، وتزيل ما ألمَّ بالتعليم من تشوهات، تبدأ "بإسلامية المعرفة" وأصالة منطلقاتها والتي تقتضي سلاح منهج المعرفة وتوحيد مصادرها الإلهية الإنسانية، حيث يوفر الوحي البعد الكلي الروحي والأخلاقي لمجال العقل الإنساني وتوفر السنن الكونية والوسائل العلمية والتقنية لذلك الفعل، وتزول بذلك حواجز العجز والجمود، وتنطلق طاقات الفكر والدرس والبحث في الطبائع والوقائع على أساس مبادئ العقل وسنن الكون ومقتضى هدي الوحي[xvi].

وإن التربية لابد أن تكون بمستوى التحديات التي تواجه الأمة, فمعظم تقارير اليونسكو الأخيرة تؤكد أن معركة البشرية في القرن الحادي والعشرين ستدور حول القيم والأخلاقيات وحماية إنسانية الإنسان، وحماية البيئة، وترى أن دور التربية هو ترسيخ قيم العدل والسلام, وصناعة الحياة ذات المغزى والغاية, وترسيخ القيم الروحية وقيم التعاون والإحساس بالمصير المشترك وتعليم قيم أن نعيش معاً بدلاً من أملك وحدي. إن العولمة في كل مجالاتها قد ألقت تبعات كثيرة وثقيلة على التعليم العالي والجامعي ومراكز البحث العلمي في البلاد العربية والإسلامية، فقد بات الجميع يؤمنون بضرورة تعظيم دور العلم والتكنولوجيا في دعم القطاعات الاقتصادية المختلفة؛ حيث إنها تواجه تحديات دولة خطيرة ومتزايدة، ولاشك أن دور الجامعات يتجاوز مرحلة الدراسات الجامعية الأكاديمية إلى الدراسات التخصصية بهدف تأهيل الخريجين للمشاركة في حل المشكلات التي تواجه كافة القطاعات, العام والخاص بمؤسساته المختلفة[xvii].

ولا يمكن إغفال دور المرأة في هذا المجال فالنساء نصف المجتمع, وهن شقائق الرجال. وإذا تم إهمال نصف المعادلة الاجتماعية فلا يمكن لمسيرة التنمية أن تسير كما ينبغي, وفي أيامنا هذه تبرز قضية عمل المرأة كقضية حتمية وتلقائية، ومن الواجب في رأيي أن يعالج هذا الموضوع بصورة جدية وواقعية، وأن نتحمل مسؤولياتنا أمام الله عز وجل، وألا نغمض أعيننا أمام ما يجري في المجتمع، وأن نتلمس حاجة المرأة للعمل، وأن نبحث عن الطرق الصحيحة لتشغيلها، فما دامت قد تعلمت وتخرجت، فمن الواجب أن نعطيها الحق في أن تعمل وتكسب رزقها بعرق جبينها وفق منهج الله، وأن نوسع ونفتح أبواباً جديدة للعمل الشريف، ونخطط لأعمال جديدة

للمرأة، فنحن أمام تحديات تستوجب الاستفادة من المرأة استفادة صحيحة، وتشغيل طاقاتها بصورة تحقق آمالها ومتطلباتها وتسد حاجتها وتعينها على الكسب الطيب والرزق الحلال.

ولما للتعليم من أهمية تربية الأجيال التي يناط بها مسؤولية البناء الحضاري فان هناك جملة من الأمور لا بد من مراعاتها والأخذ بها ليكون التعليم مواكبا لما يجري من تطورات عالمية وبمستوى ما يحيط بنا من تحديات, من هذه الأمور ما يأتي:

أولاً: مطالبة مؤسسات التعليم، وفي مقدمتها وزارات التعليم، ورابطة الجامعات الإسلامية، بالتنسيق والتعاون في مجالات تطوير مناهج العلوم الإسلامية، وذلك وفق ما يأتي:

1- أن يتم تطوير المناهج وإصلاحها من خلال نشر الوعي بتكاملية المعرفة وضرورة هذا التكامل والحرص عليه.

2- أن يتولى إبراز هذا التكامل المعرفي من ذوي الإختصاص والعالمين بشؤون التعليم من البلاد العربية والإسلامية، والافادة من تجارب الدول والمنظمات المتخصصة فيما لا يمس الثوابت الإسلامية.

3- أن يتم تطوير مناهج العلوم الإسلامية[xviii] تطويراً شاملاً، يحقق غرس القيم الإسلامية في نفوس الناشئة، وفق منهاج شامل وبرامج تربوية معدة لتكوين جيل عالم بأمور دينه.

4- أن تحرص مناهج العلوم الإسلامية على الوسطية والاعتدال، والبعد التطرف والإرهاب.

5- أن يتم تطوير المناهج وفق ما يحتاج إليه واقع المسلمين دونما رضوخ لأي ضغط خارجي أو دعوة هدفها تقليص التعليم الإسلامي، بحيث تنشأ الأجيال المسلمة جاهلة أمور دينها.

ثانياً: حث مؤسسات التعليم داخل العالم الإسلامي وخارجه على الأخذ بوسائل النهوض باللغة العربية في الجامعات والمراكز المتخصصة باعتبارها لغة القرآن الكريم والسنة المطهرة.

ثالثاً: التوكيد على الرقي بمناهج العلوم الإسلامية لإعداد جيل مبدع مبتكر يسهم في بناء مجتمعه ويعيد أمجاد الحضارة الإسلامية، والأخذ بمعطيات التقنيات الحديثة بما يخدم العملية التربوية والإسلامية.

رابعاً: ضرورة مراجعة الصياغات الاجتهادية الناظمة للأهداف التعليمية والمحتويات والأساليب التدريسيَّة وطرق التقويم، وذلك انطلاقاً من إصلاح مناهج العلوم، مع التركيز على العناصر الأساسية التي تتكون منها المناهج وهي الأهداف، والمقررات، والأساليب، وطرق التقويم.

خامساً: إن أسس العلوم الإسلامية ومنطلقاتها حقائق وقيم ثابتة راسخة، وبالتالي فإنها ليست في حاجة إلى تطوير، وأما مناهج هذه العلوم، فإنها تخضع للإصلاح والتطوير والتغيير؛ لأنها اجتهادات تربوية تهدف إلى تقديم الحقائق والقيم الثابتة في الكتاب والسنة الصحيحة ومن ثم فإن الحاجة ماسة إلى التفريق بين تطوير العلوم الإسلامية وتطوير مناهج هذه العلوم. فالعلوم في حقيقتها لا تحتاج إلى تطوير إلا ما كان منها من اجتهادات البشر، وأما المناهج، فإنها تخضع للإصلاح والتطوير، تمكيناً لها من الصمود والثبات أمام مختلف التحديات والمستجدات.

سادساً: تعزيز ثقافة الحوار مع الثقافات الأخرى من منطق الخصوصية لا التبعية مع تضمين المناهج مقررات لها ارتباط وثيق بأصول الدعوة ومناهج الدعاة وأساليب الوعظ والإرشاد[xix].

المبحث الثاني

مركزية العلم في البناء المعرفي

المطلب الأول: أهمية العلم في البناء المعرفي

تتجلى أهمية العلم من التأكيد الديني على ضرورته وأهميته التي تبرزها النصوص القرآنية منذ أول آية نزلت منه داعية له بكلمة إقرأ، وإنه أطلق طاقات العقل، ودعاه للنظر في الكون ؛ حيث نلحظ أن أساس الإسلام أُقيم منذ البداية على أساس العلم والقلم... ولذلك استطاع قوم متخلفون ان يتقدموا في العلم والمعرفة حتى يتأهلوا لتصدير علومهم إلى العالم! إن علم المسلمين ومعارفهم هو الذي مزق ظلام القرون الوسطى في أوربا وأدخلها عصر الحضارة، وهذا ما يعترف به علماء أوربا انفسهم فيما كتبوه في حقل تاريخ الحضارة الإسلامية وفي تراث الإسلام[xx].

ذلك أن إشادة القرآن بالعلم فتح أمام العباد سبل التعليم ومهد لهم الوسائل لكي يكتسحوا كابوس الجهل بكل أشكاله وصوره من دون توقف، بل حضَّ على الاستزادة من العلم مع الملازمة لما يحدث من تغيير في المنهج مادامت البشرية سائرة إلى الأمام، يقول الزمخشري (ت538هـ): (ما أمر الله رسوله (ﷺ) بطلب الزيادة في شيء إلا في العلم)[xxi].

وهنا نلحظ أنه إذا كان النبي (ﷺ) مأموراً بأن يطلب زيادة من ربه إلى آخر عمره مع غزارة علمه، فان واجب غيره واضح جداً، والعلم في الإسلام لا يعرف حّداً، والملاحظ أيضاً ان طلب الزيادة في كثير من الأمور مذمومة إلا في طلب العلم فإنها ممدوحة والإفراط قبيح في كل شيء إلا في طلب العلم.

وفي هذا المجال يقول الإمام علي (ع): (أيها الناس اعلموا أن كمال الدين طلب العلم والعمل به، أَلا وإن طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال، إن المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه وسيفي لكم، والعلم مخزون عند أهله قد أمِرتُم بطلبه من أهله فأطلبوه...)[xxii].

والعلم الذي يأمر به القرآن الكريم ليس مقصوراً على جزئية معينة في هذا الكون بل هو جملة المعارف التي يدركها الإنسان بالنظر في ملكوت السماوات والأرض وسائر ما خلق الله من شيء، ويشمل الخلق هنا كل موجود في هذا الكون ذي حياة وغير ذي حياة.

اللافت للنظر في الآية المتقدمة أن بيان نعمة (تعليم القرآن) ذُكرت قبل (خلق الإنسان) و(علمه البيان) في الوقت الذي يفترض فيه أن تكون الإشارة أولاً إلى مسألة خلق الإنسان، ومن ثم نعمة تعليم البيان، ثم نعمة تعليم القرآن، وذلك استناداً إلى الترتيب الطبيعي، إلا أنَّ عظمة القرآن الكريم أوجبت أن نعمل خلافاً للترتيب المفترض.

وقد اعتبر الإسلام العلم فريضة على كل مسلم، ومنه فرض عين، وهو ما لا يعذر المسلم إذا جهله، مثل أمور الاعتقادات، والعبادات، ومنه ما هو فرض كفاية، وهو كل علم لا يستغنى عنه في قوام أمور الدنيا، كالطب – مثلاً– فهو ضروري في حاجة بقاء الأبدان[xxiii].

المطلب الثاني: ارتباط العقل بالعلم ووسائل ذلك:

حث القرآن الكريم على تحريك العقل عنن طريق النظر المتأمل، وبما أن طلب العلم فريضة– عينية أو كفائية– وكان الازدياد مطلوباً طلب إيجاب، أو طلب استحباب، فإن لتحصيل العلم ثلاث وسائل أساسية في المنظور القرآني، هي:

1- السمع: وهو أساس العلم المنقول عن الوحي أو عن السابقين.
2- البصر: وهو أساس العلم المادي القائم على الملاحظة والتجربة.
3- والفؤاد: وهو أساس العلوم العقلية.

يقول السيد الطباطبائي: فهذه (مبادئ العلم الذي أُنعِمَ بها على الإنسان فمبدأ التصور هو الحس، والعمدة فيه السمع والبصر وإن كان هناك غيرهما من اللمس والذوق والشم، ومبدأ الفكر هو الفؤاد)[xxiv].

وهنا لابد من توضيح علاقة الحواس بالعقل؛ حيث يطل العقل على العالم عن طريق الكشف والمعرفة في جسم الإنسان وهي الحواس، فـ(العقل البشري هو أشبه شيء بالحاسب الألكتروني الضخم الذي يخزن المعلومات والخبرات إلى حين الحاجة إليها، وهو يجمع المعلومات عن طريق السمع والبصر واللمس وباقي الحواس)[xxv].

فالإدراك العقلي يعتمد اعتماداً أساساً ومباشراً على الإدراك الحسي الناشئ عن المنبهات الحسية التي تقرع الحواس الخمس، ولولا الحواس لانعدمت صلة العقل بالواقع المادي المحسوس فـ(عمل الحواس هو إعطاء آثار وإشارات معينة على أعصاب الحس المختلفة يفهم العقل معناها، وليس عمل الحواس ملامسة الحقيقة)[xxvi].

وهنا نلحظ أن المعرفة الإنسانية تقوم على أساسين مهمين[xxvii] هما الإدراك الحسي والإدراك العقلي الذي يحول المعلومات والمؤثرات الحسية إلى معان وأفكار تخزن في ذاكرة العقل.

ومع ما اتضح من أهمية الحواس للعقل وكونها احدى طرق المعرفة، إلا أنها لم تكن مصدراً مستقلاً، وإن بان أن تعطيلها يؤدي بالتالي إلى تعطيل العقل، كما في قوله تعالى: (ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون) [xxviii]. يقول السيد الطباطبائي: (هؤلاء

المطبوع على قلوبهم وأعينهم وآذانهم فالسعادة سعادتهم وهم مجهزون بما يوصلهم إليها ويدلهم عليها من السمع والبصر والفؤاد لكنهم أفسدوها وضيعوا أعمالها، ونزلوها منزلة السمع والبصر والقلب التي في الأنعام، واستعملوها فيما تستعملها فيه الانعام وهو التمتع من لذائذ البطن والفرج فهم أكثر أو اشد ضلالاً من الأنعام، واليهم يعود الذم)[xxix] وسبب هذا الفساد والتعطيل لحواسهم أنهم لم يعملوا العقل مع هذه الحواس فكانوا (لا يفقهون الحق ودلائله ولايبصرون ما خلق الله تعالى إبصار اعتبار ولا يسمعون الآيات والمواعظ سماع تأمل وتفكر، ولم يصرفوا ما خلق لهم لما خلق له فكأنهم خلقوا كذلك)[xxx].

وذلك أن العقل في المنظور القرآني جهاز الادراك، أو ملكة الادراك التي يناط به الفهم والتصور، والقرآن الكريم يتناول العقل من حيث وظيفته، التي هي التعقل والتفهم والتدبر، فيدعو إلى ذلك وينعى على من لم يستخدمه الاستخدام الصحيح، من حيث سلامة المقدمات، للوصول بها إلى سلامة النتائج، يقول سبحانه: (كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون) [xxxi].

والقرآن الكريم يتناول الفؤاد على انه موئل الفكر، وجهاز الادراك أيضاً، فيقول سبحانه: (ولا تقف ما ليس لك به علم) [xxxii]، وقوله تعالى أيضاً: (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً ۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا) [xxxiii]، وهكذا نجد أن القرآن الكريم يعبر عن القوة المدركة في الإنسان–حسب الظاهر– بالعقل أو الفؤاد أو القلب.

هكذا كان المنظور القرآني مشحوناً بالآيات التي توجه الإنسان نحو الكون من خلال حواسه، ينظر ويسمع ويرى ويحس، ثم يعقل ذلك بتدبر وتذكر وتفكر، إذ يشير القرآن إلى العقل الذي ينظم ويصنف ويقارن ويوازن مع استخدام الحواس، إذ يقوم العقل باستقبال الآثار الحسية القادمة عن طريق الحواس، فجعل لها صورة في العقل، ثم حكم على هذه الصورة القادمة من الحواس، فوجه التجربة الحسية وجعلها معرفة عقلية، قال تعالى: (أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ) [xxxiv].

ولا شك أن طبيعة التفكير هذه ستقود إلى اثراء المناهج التعليمية وسيادة لغة العقل في نصرة فكرة نهضة المجتمع التي لن تتحقق من دون اعمال كل وسائل القوة والنهضة.

الخاتمة

يمكن ايجاز أهم نتائج هذا البحث في تأكيده على الأمور الآتية:

1- تعد ميكانيكية المعرفة الطريق الأخصر للنهوض بواقع التعليم الجامعي لأهميتها في بناء الشخصية السوية المستقيمة.

2- ترتكز مفاهيم ميكانيكة المعرفة على العقل، وهو أمر مهم لكي يقي الفرد نفسه ومجتمعه من لوثات الفكر المتطرف الوافد.

3- ايقاظ الإنسان: عقلا وقلبا يمثل جوهر الرسالة السماوية وفي هذا المجال وأهميته وغايته نلحظ تظافر المنظومة الإسلامية لصياغة العقل وايقاضه لاجل اعتناق العقيدة عن وعي ويقين.

4- استهدفت الجامعات الفرد واستنهضته في بناء مجتمعه عن طريق منظومة معرفية متكاملة تقوم بالأساس على ضرورة تحفيز وظيفة العقل الوازع وعدم اقتصاره على العقل المدرك والمفكر فحسب.

5- شكل العلم مرتكزا رئيسا في عملية البناء المعرفي، وبخاصة إذا لوحظت أهميته في ترسيخ الاعتدال الفكري والنأي عن المقالات الغالية والفتاوى المتطرفة.

6- يعد الجهل أخطر سلاح يمكن أن يسهم في تفكيك الأواصر المجتمعية ونشر الكراهية بين أبناء المجتمع.

7- تعميم العلم وجعله مهمة المجتمع لا الافراد والتثقيف بذلك هو أهم ما يجب الالتفات له وايلاؤه الأهمية الكبرى.

8- إن القصور العلمي أو الجهل بحقائق الحياة أو بحقائق الدين يؤدي إلى تقبل الفرد أو بعض الطوائف الأفكار المغلوطة، أو عدم القدرة على التمييز بين الخطأ والصواب، أو على أقل تقدير اضطراب الفكرة الواضحة حيال الأمور.

وصلى الله على نبينا الأكرم وآله الطاهرين وصحبه المنتجبين

الهوامش:

(i) أثر العلم في المجتمع، برتراند رسل، ترجمة: صباح صديق الملوجي، مراجعة: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2008م , ص26.

(ii) ينظر: العلم ومشكلات الإنسان المعاصر، زهير الكرمي،سلسلة عالم المعرفة – الكويت، ط1, 1978م , ص144 – 145.

(iii) ينظر: ثغرة في الطريق المسدود (دراسة في البعث الحضاري)، سيد دسوقي حسن, ومحمود محمد سفر، دار افاق الغد– مكة ,د.ط، 1981م , ص27.

(iv) ينظر: محنة المسلم مع حضارة عصره, محمود محمد سفر، كتاب الامة –مكة، 1989م، د.ط، ص 198 .

(v) ينظر: التعليم وإشكالية التنمية, د. حسن إبراهيم الهنداوي، سلسلة كتاب الأمة (تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – قطر، 1988م – العدد (98) مقدمة المؤلف, الكتاب محمل عن شبكة الانترنيت, www.islamweb.net/newlibrary/umma.php .

(vi) ينظر: العدوان على التعليم في بلاد المسلمين, د.عبد الباقي خليفة, موقع المسلم على الرابط: almoslim.net/node/97798 في 1409/8/18هـ.

(vii) ينظر: محنة المسلم مع حضارة عصره محمود محمد سفر, مرجع سابق تحت عنوان نظم التعليم وعلاقتها بالحالة العلمية والتقنية من فصل هل إلى خروج من سبيل بتصرف مرقم الكترونيا.

(viii) ينظر: سطحية التفكير لدى الملحدين، زهير ابراهيم الخالد– المدينة المنورة، 1395هـ, ص209.

(ix) ينظر: فضل أثر الحضارة الإسلامية على الحضارة الغربية، المركز الموريتاني الدولي للدراسات والاعلام، 2011م , ص216.

(x) ينظر: شمس العرب تسطع على الغرب، زيغريد هونكة، تحقيق: فاروق بيضون، دار صادر – بيروت , د.ط، 2000م، ص9 و ص14.

(xi) ينظر: عصر المعلومات وعصارة التعليم, د. محمد عبده يماني، مقال عل شبكة الانترنت موقع:
www.bab.com/articles/full_article.cfm?id=1114

(xii) ينظر: عصر المعلومات وعصارة التعليم د.محمد عبده يماني على الرابط:
www.bab.com/articles/full_article.cfm?id=1114 .

(xiii) ينظر: العدوان على التعليم في بلاد المسلمين, عبد الباقي خليفة، موقع المسلم: almoslim.net/node/97798 في 1409/8/18هـ.

(xiv) لمّا أحست أمريكا ضعف تعليمها وعجزه عن إعداد أجيال قوية, وجه وزير التربية في الولايات المتحدة(تيرل بل Terrel Bell) في أغسطس 1981م بتشكيل لجنة من ثمانية عشر عضواً لدراسة نظام التعليم في الولايات المتحدة وتقديم مقترحات لإصلاحه بهدف الرفع من مستوى التعليم لديهم، وقد قامت اللجنة بدراسة العديد من التقارير والبحوث حول تقويم التعليم وخلصت في أبريل 1983م بإصدار تقرير موجه إلى الشعب الأمريكي تحت عنوان (أمة في مواجهة الخطر).

(xv) ينظر: التعليم العالي في الوطن العربي، علي أحمد مدكور، دار الفكر العربي – القاهرة, 2000م, ص92.

(xvi) ينظر: الجامعة الإسلامية العالمية نموذجاً، عبد الحميد أحمد أبو سليمان، موقع المعهد العالمي للفكر الإسلامي على الرابط:
www.26sep.net/newsweekarticle.php?lng=arabic....

(xvii) ينظر: العولمة والتربية، دراسات وأبحاث الملتقى الثاني في التربية والتعليم، محمد منيزل عليمات، مؤسسة الفكر العربي– بيروت، 2005م , ص116.

(xviii) يلاحظ هنا أن المراد بالعلوم الإسلامية هي علوم الدنيا والدين على حد سواء مادام الجميع سائرا وفق منهج الله وأمره.

(xix) ينظر: البيان الختامي لمؤتمر مكة المكرمة السادس الذي عقدته رابطة العالم الإسلامي في 7/ 12/ 1426هـ – 2006/1/7م في الفترة من اليوم الخامس إلى اليوم السادس من شهر ذي الحجة من عام1426هـ بمقر رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة.

(xx)ينظر:الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي, 253/20.

(xxi)الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل, محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري(ت:538)، 91/3.

(xxii)الكافي, محمد بن يعقوب الكليني(ت:329)، 31/1.

(xxiii)ينظر: احياء علوم الدين, أبو حامد محمد بن محمد الغزالي(ت:505)، 20/1.

(xxiv)الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي (ت:1402), 266/12.

(xxv) الاسلام وقوانين الوجود, محمد جمال الدين الأفندي، الهيئة المصرية العامة للكتاب–بيروت، ط2، 1976م، ص119.

(xxvi)توحيد الخالق, عبد المجيد الزنداني، ص169.

[xxvii] ويبدو ان هناك اساس ثالث هو الكشف الذي يقول به الصوفية فقط، وهو محل خلاف بين المفكرين بحسب منطلقاتهم الفكرية. ظ: محمد جواد مغنية (ت1400هـ)، نظرات في التصوف والكرامات، منشورات المكتبة الأهلية، بيروت، (دت)،ص99.

[xxviii] سورة الاعراف، الآية، 179.

[xxix] الميزان في تفسير القرآن،الطباطبائي, 290/8.

[xxx] روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين أبي الثناء الآلوسي (ت:1270), 159/9.

[xxxi] سورة البقرة، 242.

[xxxii] سورة الاسراء، 36.

[xxxiii] سورة الفرقان، 32.

[xxxiv]سورة الغاشية، الآية 17–20، ونظرة سريعة لهذه الآيات نلحظ بعين البصر والعقل انها جمعت أربعة اشياء تشكل (الثروة الزراعية) و(الثروة الحيوانية) و(الصناعة).

المصادر والمراجع:

القران الكريم.

الملوجي، برتراند رسل، أثر العلم في المجتمع، ترجمة: صباح صديق، مراجعة: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2008م.

الكرمي، زهير، 1978م، العلم ومشكلات الإنسان المعاصر، سلسلة عالم المعرفة – الكويت، ط1.

حسن، سيد دسوقي، سفر، محمود محمد، 1981م، ثغرة في الطريق المسدود (دراسة في البعث الحضاري)، دار افاق الغد– مكة ،د.ط،.

سفر، محمود محمد، 1989م، محنة المسلم مع حضارة عصره، كتاب الامة –مكة، د.ط.

الهنداوي، حسن إبراهيم، 1988م، التعليم وإشكالية التنمية، سلسلة كتاب الأمة (تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – قطر، العدد (98) مقدمة المؤلف، الكتاب محمل عن شبكة الانترنيت. www.islamweb.net/newlibrary/umma.php ,

خليفة، عبد الباقي، 1395هـ، العدوان على التعليم في بلاد المسلمين. موقع المسلم على الرابط almoslim.net/node/97798 : في 1409/8/18هـ.

المركز الموريتاني الدولي للدراسات والاعلام، 2011م، فضل أثر الحضارة الإسلامية على الحضارة الغربية.

هونكة، زيغريد، 2000، شمس العرب تسطع على الغرب، تحقيق: فاروق بيضون، دار صادر – بيروت، د.ط.

يماني، محمد عبده، 2016، عصر المعلومات وعصارة التعليم, مقال عل شبكة الانترنت موقع:
www.bab.com/articles/full_article.cfm?id=1114

مدكور، علي أحمد، 2000، التعليم العالي في الوطن العربي، دار الفكر العربي – القاهرة.

أبو سليمان، عبد الحميد أحمد، 2012، الجامعة الإسلامية العالمية نموذجاً، موقع المعهد العالمي للفكر الإسلامي على الرابط:
www.26sep.net/newsweekarticle.php?lng=arabic.

عليمات، محمد منيزل، 2005م، العولمة والتربية، دراسات وأبحاث الملتقى الثاني في التربية والتعليم، مؤسسة الفكر العربي– بيروت.

البيان الختامي لمؤتمر مكة المكرمة السادس الذي عقدته رابطة العالم الإسلامي في 12/7/ 1426هـ – 2006/1/7م في الفترة من اليوم الخامس إلى اليوم السادس من شهر ذي الحجة من عام1426هـ بمقر رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة.

الشيرازي، ناصر، 253/20، مكارم الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل.

الزمخشري، محمود بن عمر بن أحمد (ت:538)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل.

الكليني، محمد بن يعقوب، (ت:329)، الكافي، (31/1).

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت:505)، احياء علوم الدين.

الأفندي، محمد جمال الدين، 1976م، الاسلام وقوانين الوجود، الهيئة المصرية العامة للكتاب– بيروت، ط2،.

مغنية، محمد جواد (ت1400هـ)، نظرات في التصوف والكراماتمنشورات المكتبة الأهلية، بيروت، دت، د.ط.

الآلوسي، شهاب الدين أبي الثناء، (ت:1270)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني.

References:

The Holy Quran.

Al-Maluji, Bertrand Russell, The Impact of Science on Society, translated by: Sabah Siddiq, Reviewed by: Haidar Haj Ismail, Arab Organization for Translation, 1st ed., 2008.

Al-Karmi, Zuhair, 1978, Science and the Problems of Contemporary Man, World of Knowledge Series - Kuwait, 1st ed.

Hassan, Sayed Dasouki, Safar, Mahmoud Muhammad, 1981, A Gap in the Dead End (A Study in Civilizational Revival), Dar Afak Al-Ghad - Mecca, 1st ed.,

Safar, Mahmoud Muhammad, 1989, The Muslim's Ordeal with the Civilization of His Age, Kitab Al-Ummah - Mecca, 1st ed.

Al-Hindawi, Hassan Ibrahim, 1988, Education and the Problem of Development, Book of the Nation Series (issued by the Ministry of Endowments and Islamic Affairs - Qatar, Issue (98) Author's Introduction, the book is downloaded from the Internet, www.islamweb.net/newlibrary/umma.php.

Khalifa, Abdul-Baqi, 1395 AH, Aggression against Education in Muslim Countries. Muslim website at the link: almoslim.net/node/97798 on 8/18/1409 AH.

The Mauritanian International Center for Studies and Media, 2011 AD, The Advantage of the Impact of Islamic Civilization on Western Civilization.

Honka, Sigrid, 2000, The Sun of the Arabs Shines on the West, Investigation: Farouk Baydoun, Dar Sadir - Beirut, no date.

Yamani, Muhammad Abdo, 2016, The Age of Information and the Essence of Education, an article on the Internet Website: www.bab.com/articles/full_article.cfm?id=1114

Madkour, Ali Ahmed, 2000, Higher Education in the Arab World, Dar Al Fikr Al Arabi - Cairo.

Abu Suleiman, Abdul Hamid Ahmed, 2012, The International Islamic University as a Model, the website of the International Institute of Islamic Thought at the link: www.26sep.net/newsweekarticle.php?lng=arabic.

Alimat, Muhammad Munizil, 2005, Globalization and Education, Studies and Research of the Second Forum on Education and Teaching, Arab Thought Foundation - Beirut.

The Final Statement of the Sixth Mecca Conference held by the Muslim World League on 12/7/1426 AH - 1/7/2006 AD during the period from the fifth to the sixth day of the month of Dhu al-Hijjah in the year 1426 AH at the headquarters of the Muslim World League in Mecca.

Al-Shirazi, Nasser, 20/253, Makarim Al-Amthal in the Interpretation of the Revealed Book of God.

Al-Zamakhshari, Mahmoud bin Omar bin Ahmed (d. 538), Al-Kashaf 'an Haqa'iq Ghawamidh Al-Tanzil wa-Uyun Al-Aqawil fi Wajooh Al-Ta'wil.

Al-Kulayni, Muhammad bin Ya'qub, (D. 329), Al-Kafi, (1/31).

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad (D. 505), Ihya' Ulum Al-Din.

Al-Afandy, Muhammad Jamal Al-Din, 1976, Islam and the Laws of Existence, Egyptian General Book Authority - Beirut, 2nd ed.,

Mughniyah, Muhammad Jawad (D. 1400 AH), Views on Sufism and Miracles, Publications of the National Library, Beirut, dt, n.d.

Al-Alusi, Shihab Al-Din Abi Al-Thana', (D. 1270), Ruh Al-Ma'ani fi Tafsir Al-Quran Al-Azim wa Al-Sab' Al-Mathani.

جلاء الصدأ بالتعليق على رسالة الشيخ أبي بكر بن محمد شطا الموسومة بجواز العمل بالقول القديم للإمام الشافعي في صحة الجمعة بأربعة

أ د. خليل أبراهيم طه أ.م.د جعفر محمد أحمد

khaleel.i.taha@aliraqia.edu.iq Sulaymanshah7760gmail.com

الجامعة العراقية، كلية العلوم الإسلامية ديوان الوقف السني، دائرة التعليم الديني

الملخص

وقد أجمع العلماء على أنه لابد من توافر عدد من المكلفين كشرطٍ لإنعقاد الجمعة مع تفاوتهم في حد ذلك العدد.. ومن صور ذلك التفاوت أو التباين في تحديد العدد الذي لابد من تحققه لصحة الجمعة، ما نقل عن الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في أكثر من ثلاثة أقوال، مع إنه في مذهب الجديد قال بأنها لاتصح بأقل من إربعين رجلاً؛ لكنه قد تعددت الاقوال عنده في القديم من مذهبه.

وعلى هذا تناولت هذه الرسالة بيان جواز قيام الجمعة باربعة مصلين على القديم من المذهب وعالجت ذلك بادلة معززة بأقوال علمائه، ولما لهذه الرسالة من نفع كبير رأيت أن أبصرها النور بأن أخدمها بتحقيقها والتعليق عليها.

أما منهجي في التحقيقِ ، فقد أعتمدتُ في التحقيق على نسخِة منفردة لعدم عثورنا على نسخة أخرى للمخطوط، أذا أقتضى السياقُ تقديرَ كلمةٌ أو جملةٌ أو حذفها لعدم استقامة الكلامُ الا بها أقومُ بذلك، وعزو الآياتِ القرآنيةِ التي ورد ذكرُها في الكتاب إلى سورها مع ذكر رقمها في الهامش، وتخريجُ الاحاديثِ التي وردت في الكتاب، مع ذكر نصها كاملاً في الهامش إذا وردت بالمعني أو اشار المؤلفُ إلى عنوانها فقط، وعزوتُ كل قول ذكرهُ المؤلف إلى قائلِهِ مع ذكر مصدره، فان لم يذكر المؤلف النص وكتفى باشارة اليها فاني اذكر مصدره في الهامش، والتعريف بالأعلامِ الذين وردَ ذكرُهم في الكتاب مع الإحالةِ إلى مصدار تراجمهم، إرتئيت أن تكون في آخر الكتاب، وشرح المصطلحاتِ الغريبة التي وردت في الكتاب، وفصلتُ القولَ في بعض المسائلِ التي أشار إليها المؤلف، وإكتفيت بذكر بطاقة الكتب في قائمة المصادر فقط، وقد إقتضت طبيعة البحث ان ينقسم على تمهيد وفصل دراسي.

وقد تناولت نبذه مختصره عن حياة الشيخ أبو بكر، عثمان بن محمّد شطا، البكري الدمياطي الشافعي وسيرته العلمية، فدرست اسمه ونسبه، ولقبه، وكنيته، ونسبة الكتاب إليه ووفاته، ثم تناولت التعليق على رسالته.

الكلمات المفتاحية : جلاء، الصداء، تعليق، شطا، الجمعة

jala' alsada bialtaeliq ealaa risalat alshaykh abi bakr bin muhamad shata almawsumat bijawaz alsafar bialqawl alqadim lilyamam alshaafieii fi sihat aljumueat bithra

A da. khalil eabrahum tah aljameae aleiraqiatu/kaliyat aleulum al'iislamiata
A.m.d jarfir muhamad ahmad diwan alwaqf alsini/dayrat altahmil almulakhas

waqad 'ajmae aleulama' ealaa 'anah la yujad eadad kamil min kshrt linuqaad aljumeat mae aikhtilafihim fi hadi dhalik aleadadi. wamin suar dhalik alfariq 'aw altaeadud fi tahdid aleadad aladhi la buda min tahqiqih aljumeata, ma nuqil ean al'iimam alshaafieii rahimah allah fi 'akthar min thalathat 'aqwali, mae 'anah fi madhhab aljadid yuqal 'anaha liaitasih 'aqala min rubein rjlaan; lakinah qad taeadadat alaqwal eindah fi alqadim min dhahabihi.

waealaa hadhih alrisalat bayan alrusum aljumrukiat liawm aljumeati, biairbieat musaliyn ealaa alqadim min almadhhab waeilajat dhalik bibadil mueazaz bi'aqwal eilmihi, walima hadhih alrisalat min nafe kabir ra'ayat 'an 'ubsiraha alnuwr bi'an 'akhdimaha wanueliha.

'amaa minhaji fi althqyqi, faqad aetmdt fi altahqiq fi alnskht munfaridat yamnae euthurana ealaa nuskhat 'ukhraa lilmakhtutati, alfadayiyat 'aqtadaa alsyaqutqyym klmt 'aw jmlt 'aw hadhfaha, yamnae aistiqlal alklam alabd'u, waeazw alayat alqranyt alati warad dhikruha fi alkitab 'iilaa suariha mae dhikr

raqmiha fi alhamishi, wtkhryj alahadyth alati waradat fi alkitabi, mae dhikr nasiha kamlaan fi alhamish 'iidha waradat bialmaenii 'aw ashar almwlf 'iilaa eunwaniha faqat, wezwt kula qawl dhkrh almualaf 'iilaa qayilh mae dhikr masdarihi, wa'ana lam 'atadhakar almualif alnasa wakatabt biasharat 'iilayh fani aidhkur masdarah fi alhamishi waltaerif balaelam aladhin wrd dhikruhum fi alkitab mae al'ihalt 'iilaa misdar tarajimihima, 'iirtiiyt 'an takun fi akhir alkitabi, washarh mstlhat alfarid alati waradat fi alkitabi, wfslt alqwl fi baed almsayl alati katabat laha almualifu, waiktafit bidhikr alkutub bitaqat fi qayimat dhat muhtawa faqat, waqad 'iiqtutafat nawe albahth an yufasal ealaa 'iiedad wafasl dirasi.

waqad rufaet nabdhah mukhtasarah ean alshaykh 'abu bakr, euthman bin mahmud shataa, albakrii aldimyatii alshaafieii wasiratih aleilmiati, fadarasat asmah wanasbahu, walaqabahu, wakunyatahu, wanisbat alkitab 'iilayh wawafataha, thuma rafaeat altaeliq hayaatan ealaa risalatihi.

alkalimat almuftahia:) jala'i, alsada'i, taelimatu, shita, aljumeati(

المقدمة

الحمدُ للهِ الذي جعل الجمعة فرضُ عينٍ على كل مسلمٍ، والصلاة والسلام على نبيه القائل: ((إن من أفضل أيامكم يوم الجمعة، فأكثروا علي من الصلاة فيه، فإن صلاتكم معروضة علي)) (سليمان، 2009)

اما بعد من المعلوم أن ليومِ الجمعةِ من خصوصِ فضلٍ بين الأيام في منظور شرعنا الحنيف، فقد اختصه ربنا بشعيرة من شعائر الإسلام فيه صلاةٍ مخصوصةً به وهي من أوجب الفرائضِ التتي فرضها الله تعالى على عباده المؤمنين، قال جل وعلا:﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [الجمعة: 9].

1. وفي حديث متفق عليه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر يوم الجمعة فقال: «فيه ساعة، لا يوافقها عبد مسلم، وهو يصلي، يسأل الله شيئا، إلا أعطاه إياه» (مسلم، ب.ت)

2. ووجه إختصاصها من بين سائر الصلوات المفروضات بخصائص لا توجد في غيرها ، من الاجتماع ، والعدد المخصوص ، واشتراط الإقامة ، والاستيطان ، والجهر بالقراءة .

وقد أجمع العلماء على أنه لابد من توافر عدد من المكلفين كشرطٍ لإنعقادها.. مع تفاوتهم في حد ذلك العدد.. ومن صور ذلك التفاوت أو التباين في تحديد العدد الذي لابد من تحققه لصحة الجمعة، ما نقل عن الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في أكثر من ثلاثة أقوال، مع إنه في مذهب الجديد قال بأنها لاتصح بأقل من إربعين رجلاً؛ لكنه قد تعددت الاقوال عنده في القديم من مذهبه..

وعلى هذا تناولت هذه الرسالة بيان جواز قيام الجمعة باربعة مصلين على القديم من المذهب وعالجت ذلك بادلة معززة بأقوال علمائه.

ولما لهذه الرسالة من نفع كبير رأئت أن أبصرها النور بأن أخدمها بتحقيقها والنعليق عليها.

أما منهجي في التحقيقِ فيتلخص بما يأتي:

1.أعتمدتُ في التحقيق على نسخِة منفردة لعدم عثورنا على نسخة أخرى للمخطوط.

2.أذا أقتضى السياقُ تقديرَ كلمةٌ أو جملةٌ أو حذفها لعدم استقامة الكلامُ الا بها أقومُ بذلك.

3.عزو الآياتِ القرآنيةِ التي ورد ذكرُها في الكتاب إلى سورها مع ذكر رقمها في الهامش.

4.تخريجُ الاحاديثِ التي وردت في الكتاب، مع ذكر نصها كاملاً في الهامش إذا وردت بالمعني أو اشار المؤلفُ إلى عنوانها فقط.

5.عزوتُ كل قول ذكرهُ المؤلف إلى قائلِهِ مع ذكر مصدره، فان لم يذكر المؤلف النص وكتفى باشارة اليها فاني اذكر مصدره في الهامش.

6.التعريف بالأعلامِ الذين وردَ ذكرُهم في الكتاب مع الإحالةِ إلى مصدار تراجمهم، إرتئيت أن تكون في آخر الكتاب.

7.شرح المصطلحاتِ الغريبة التي وردت في الكتاب.

8. فصلتُ القولَ في بعض المسائلِ التي أشار إليها المؤلف.

9. إكتفيت بذكر بطاقة الكتب في قائمة المصادر فقط.

وقد إقتضت طبيعة البحث ان ينقسم على تمهيد وفصل دراسي.

التمهيد: نبذه عن حياته الذاتية والعلمية ونسبة المخطوطة اليه.

اولا: اسمه ونسبه: هو الشيخ أبو بكر، عثمان بن محمّد شطا، البكري الدمياطي الشافعي (الزبيدي، القيسي، الحبيب، القيسي، و البغدادي، 2003)

ثانيا: كنيته: يكنى الشيخ عثمان بن محمّد شطا البكري، بأبي بكر (الزبيدي، القيسي، الحبيب، القيسي، و البغدادي، 2003).

ثالثا: لقبه يلقب الشيخ عثمان بن محمّد شطا بالبكري (سركيس، 1982).

رابعا: نبذه مختصره عن حياته وسيرته العلمية: ولد: سنة (1266 ه) ونزل مكة المكرمة أخذ عن علمائها، وقد نشأ نشأة دينية وكان فقيها شافعيا، من أهل الورع والتصوف، من آثاره: اعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين طبع بهامشها الشرح المسمى بفتح المعين على قرة العين نزين الدين المليباري، طبع بولاق بمصر (1300هـ و 1307هـ)، والدرر البهية فيما يلزم المكلف من العلوم الشرعية فقه شافعي) طبع بمكه سنة 1312، وقصة المعراج طبع مع قصة المعراج لنجم الدين بن احمد السكندري الغيطي بمصرسنة(1299 ه) والقول المبرم في أن منع الاصول والفروع من ارثهم محرم، طبع بهامش الداعي المسموع للخطيب الجاوي بمصر سنة(1309هـ)، وكفاية الاتقياء ومنهاج الاصفياء وهو شرح على المنظومة المسماة هداية الاذكياء إلى طريق الاولياء للشيخ زين الدين المليباري تصوف طبع بالمطبعة الخيرية بمصر سنة(1304هـ)، وطبع بهامشه سلالم الفضلاء للشيخ محمد نووي. (كحالة، ب. ت، صفحة بدون سنة) (سركيس، 1982)

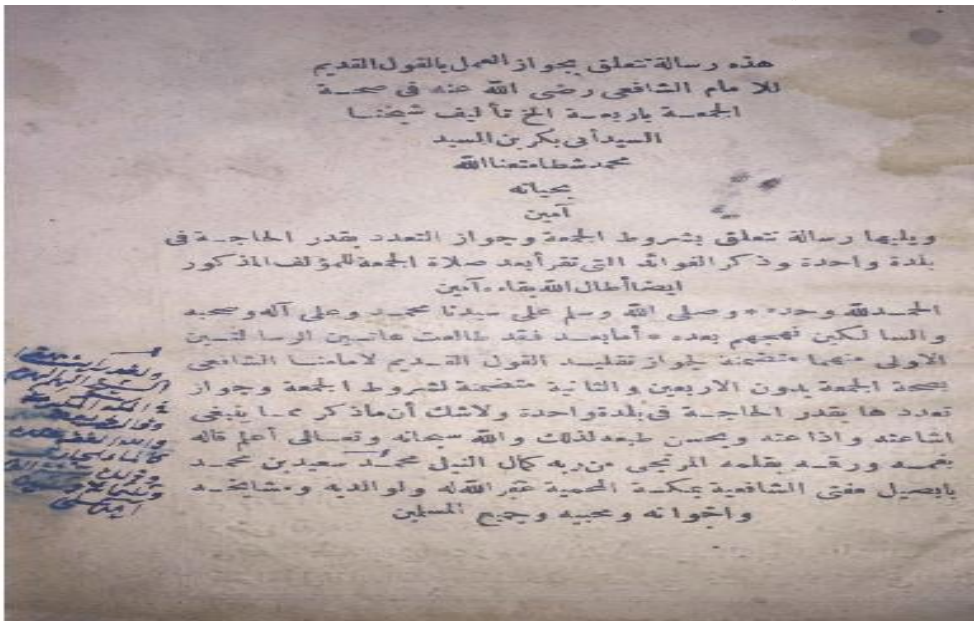
خامسا: وفاته: لم تذكر مصادر التراجم سواء سنة وفاته رحمه الله تعالى وهي 1310هجرية، ولم تتطرق إلى اليوم أو الشهر الذي توفى فيه رحمه الله تعالى. (كحالة، ب. ت)

سادسا: نسبة المخطوطة اليه: اما الرسالة التي بين ايدينا فهي رسالة تخص العمل بالقول القديم في صلاة الجمعة، وصحتها بأربعة أشخاص فقط، وهي من تأليف الشيخ أبو بكر عثمان بن محمّد شطا البكري مع رسالة ثانية تخص تعدد الجمع قال عند الفراغ منهما"وكان الفراغ من جمعها يوم الخميس الثامن عشر من شوال سنة خمس وثلاثمة والف من هجرة من خُلق على احسن وصف(صلى الله عليه وسلم)، على يد الراجي من ربه الغفران وكشف الغطا أبي بكر بن محمد شطا".

كما أن المشرف على هذه الطبعة الحجرية، نسبها الى صاحبها، وهو الشيخ أبو بكر بن محمد شطا.

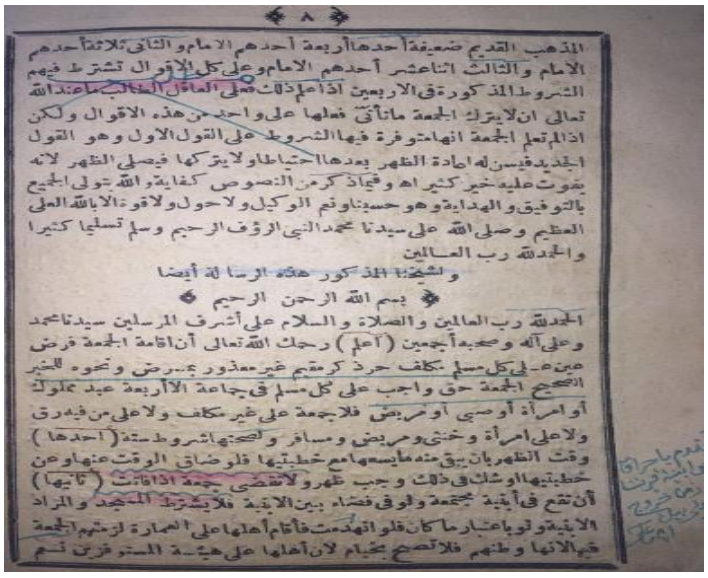
سادسا: وصف النسخة الحجرية: ان هذه الرسالة هي نسخة حجرية، لم اقف على المكان الذي طبعت فيه، ولعله بمكة المكرمة، وقد حوت الصفحة الواحدة على(22) سطرا، في السطر الواحد (12) كلمة تقريبا، وكانت طباعتها واضحة.

سابعا: صور من النسخة الحجرية.


هذه رسالة تتعلق بجواز العمل بالقول القديم
للامام الشافعي رضي الله عنه في صحة
الجمعة باربعة الخ تأليف شيخنا
السيد ابي بكر بن السيد
محمد شطا متعنا الله
بحياته
آمين

ويليها رسالة تتعلق بشروط الجمعة وجواز التعدد بقدر الحاجة في
بلدة واحدة وذكر الفوائد التي تقرأ بعد صلاة الجمعة للمؤلف المذكور
ايضا أطال الله بقاه. آمين
الحمد لله وحده، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه
والسا لكن فهجهم بعده، أما بعد فقد طالعت هاتين الرسا لتين
الاولى منهما متضمنة لجواز تقليد القول القديم لامامنا الشافعي
بصحة الجمعة بدون الاربعين والثانية متضمنة لشروط الجمعة وجواز
تعدد ها بقدر الحاجة في بلدة واحدة ولاشك أن ماذكر عما ينبغي
اشاعته واذاعته ويحسن طبعه لذلك والله سبحانه وتعالى أعلم قاله
بفمه ورقمه بقلمه المرتجي من ربه كمال النيل محمد سعيد بن محمد
بابصيل مفتي الشافعية بمكة المحمية غفر الله له ولوالديه ومشايخه
واخوانه ومحبيه وجميع المسلمين

غلاف النسخة الحجرية.



المذهب القديم ضعيفة أحدها أربعة أحدهم الامام والثاني ثلاثة أحدهم
الامام والثالث اثناعشر أحدهم الامام وعلى كل الاقوال تشترط فيهم
الشروط المذكورة في الاربعين اذا علم ذلك فعلى العاقل الطالب ما عند الله
تعالى ان لا يترك الجمعة ما تأتى فعلها على واحد من هذه الاقوال ولكن
اذا لم تعلم الجمعة انها متوفرة فيها الشروط على القول الاول وهو القول
الجديد فيسن له اعادة الظهر بعدها احتياطا ولا يتركها فيصلي الظهر لانه
يفوت عليه خير كثير اه وفيما ذكر من النصوص كفاية والله تعالى الجميع
بالتوفيق والهداية وهو حسبنا ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله العلي
العظيم وصلى الله على سيدنا محمد النبي الرؤف الرحيم وسلم تسليما كثيرا
والحمد لله رب العالمين

وشيخنا المذكور هذه الرسالة أيضا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد
وعلى آله وصحبه أجمعين (أعلم) رحمك الله تعالى أن اقامة الجمعة فرض
عين على كل مسلم مكلف حر ذكر مقيم غير معذور بمرض ونحوه للخبر
الصحيح الجمعة حق واجب على كل مسلم في جماعة الا أربعة عبد مملوك
أو امرأة أو صبي أو مريض فلا جمعة على غير مكلف ولا على من فيه رق
ولا على امرأة وخنثى ومريض ومسافر ولصحتها شروط ستة (أحدها)
وقت الظهر بان يبقى منه ما يسعهما مع خطبتيها فلو ضاق الوقت عنهما أو عن
خطبتيها أو شك في ذلك وجب ظهر ولا تقضى جمعة اذا فاتت (ثانيها)
أن تقع في أبنية تجمعة ولو في فضاء بين الابنية فلا يشترط المسجد والمراد
الابنية ولو باعتبار ما كان فلو انهدمت فأقام أهلها على العمارة لزمتهم الجمعة
فيها لانها وطنهم فلا تصح بخيام لان أهلها على هيئة المستوفزين ثم

اللوحة الأخيرة من النسخة الحجرية

الفصل الدراسي

بسم الله الرحمن الرحيم

حمداً لمن نشر لعلماء هذه الامة المحمدية ألوية الكرامة، **هي رفعة الدرجات، ورفعها تشمل المعنوية في الدنيا بعلو المنزلة وحسن الصيت، والحسية في الآخرة بعلو المنزلة في الجنة، فعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: أما إن نبيكم صلى الله عليه وسلم قد قال: (إن الله يرفع بهذا الكتاب أقواما، ويضع به آخرين)، (القشيري النيسابوري، (ب.ت)، صفحة 559/1)**، وجعلهم هداة يقُتبس من أنوارهم سبيل النجاة الى يوم القيامة، وصلاةً وسلاماً على من أرسله الله رحمة للعالمين، وآله وصحبه وتابعيهم باحسان الى يوم الدين، اما بعد ...

فيقول خادم طلبة العلم بالمسجد الحرام كثير الذنوب والآثام، الراجي من ربه الفتوح، وكشف الغطاء ، **أوعلم المكاشفة: هو نوع من الخوارق، وذلك بأن يسمع الشخص ما لا يسمعه غيره، أو يرى ما لا يراه غيره، أو أن يعلم ما لا يعلمه غيره، إما من طريق الإلهام، وهذا للمؤمن، وقد يكون كرامة من الله لعبده، وذلك عند أهل السنة، والكشف الصحيح أن يعرف الحق الذي بعث الله به رسله، وأنزل به كتبه، معاينة لقلبه، فينكشف له من غوامض علوم الدين ما لا ينكشف لغيره، ويكون مع علمه عاملاً، فهذا من كشف الأولياء، وهو كشف ظاهر المنفعة، ومن الكشف مالا فائدة فيه لا في الدنيا، ولا في الآخرة، كالاطلاع على سيئات العباد، ولابد أن يقترن الدين بالكشف، وإلا هلك صاحبه في الدنيا والآخرة. (الترمذي م.، 2005، صفحة 74).** أبو بكر بن المرحوم محمد شطا.

قد سألني بعض الاخوان أصلح الله لي وله الحال والشأن ، جمعه شؤون، وهو الامر والحال. (أبو إسحاق، 1405م، صفحة 875/2) (قلعجي و قنيبي، 1988، صفحة 256)، عن أهل قرية لم يبلغوا أربعين،وهذه من عمد المسائل بما يخص صلاة الجمعة على مذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، إذ لا تنعقد الجمعة عند الشافعي في الجديد بأقل من أربعين منهم الإمام لخبر مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي أُمَامَةَ بْنِ سَهْلٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَعْبٍ، قَالَ: كُنْتُ قَائِدَ أَبِي حِينَ ذَهَبَ بَصَرُهُ، إِذْ خَرَجْتُ بِهِ إِلَى الْجُمُعَةِ فَسَمِعَ الْأَذَانَ صَلَّى عَلَى أَبِي أُمَامَةَ أَسْعَدَ بْنِ زُرَارَةَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُ، فَمَكَثْتُ كَثِيرًا لَا يَسْمَعُ أَذَانَ الْجُمُعَةِ إِلَّا فَعَلَ ذَلِكَ، فَقُلْتُ: يَا أَبِي أَرَأَيْتَ اسْتِغْفَارَكَ لِأَبِي أُمَامَةَ كُلَّمَا سَمِعْتَ الْأَذَانَ لِلْجُمُعَةِ مَا هُوَ؟ قَالَ: (أَيْ بُنَيَّ، كَانَ أَوَّلَ مَنْ جَمَّعَ بِنَا بِالْمَدِينَةِ فِي هَزْمِ النَّبْتِ مِنْ حَرَّةِ بَنِي بَيَاضَةَ يُقَالُ لَهَا نَقِيعُ الْخَضَمَاتِ)، قَالَ: قُلْتُ: كَمْ كُنْتُمْ يَوْمَئِذٍ؟ قَالَ: (أَرْبَعِينَ رَجُلًا)، (ابن البيع النيسابوري، 1990، صفحة 417/1) ' هل يجوز لهم العمل بالقول القديم هو ما ألّفه الشافعي من كتب يوم أن كان بالعراق، وأما الجديد فهو ما ألّفه في مصر بعدما انتقل إليها واستوطنها، وقد احصى الامام السيوطي المسائل التي يفتى فيها على القديم فقال:" المسائل التي يفتى فيها على القديم بضع

عشرة ذكرها في شرح المهذب مسألة التثويب في أذان الصبح القديم استحبابه، ومسألة التباعد عن النجاسة في الماء الكثير القديم أنه لا يشترط، ومسألة قراءة السورة في الركعتين الأخيرتين القديم لا يستحب، ومسألة الاستنجاء بالحجر فيما جاوز المخرج القديم جوازه، ومسألة لمس المحارم القديم لا ينقض. ومسألة تعجيل العشاء القديم أنه أفضل، ومسألة وقت المغرب القديم امتداده إلى غروب الشفق، ومسألة المنفرد إذا نوى الاقتداء في أثناء الصلاة القديم جوازه، ومسألة أكل الجلد المدبوغ القديم تحريمه. ومسألة تقليم أظفار الميت القديم كراهته، ومسألة شرط التحلل من الإحرام بمرض ونحوه القديم جوازه، ومسألة الجهر بالتأمين للمأموم في صلاة جهرية القديم استحبابه، ومسألة من مات وعليه صوم القديم يصوم عنه وليه، ومسألة الخط بين يدي المصلي إذا لم تكن معه عصا القديم استحبابه، والله أعلم"، (السيوطي ع.، 1990م، صفحة 540).

للإمام الشافعي (رضي الله عنه) هو محمد بن ادريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد ابن عبد يزيد بن هشام بن المطلب بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة ابن كعب بن لؤي بن غالب, الإمام عالم العصر ناصر الحديث فقيه الملة , أبو عبد الله القرشي ثم المطلبي الشافعي المكي الغزي, ولد بغزة سنة (150هـ) حفظ القرآن وهو ابن سبع سنين, وحفظ الموطأ وهو ابن عشر, وأخذ العلم ببلده عن مسلم بن خالد الزنجي مفتي مكة وغيره , وببغداد عن محمد بن الحسن فقيه العراق ولازمه وحمل عنه وقر بعير , وخلق, توفي في أخر رجب سنة (204هـ)، (البغدادي، 2002، الصفحات 2/54-55) ، (الذهبي، تذكرة الحفاظ، 1998م، صفحة 265/1).

فى صحة الجمعة بأربعة؟ ذلك إن أقل الجمع المنصوص عليه ثلاثة، فأوجب ثلاثة رجال سوى الإمام إستناداً للنص، وزاد عليهم بالرابع؛ لأنه لا بد من الذاكر وهو الخطيب؛ وثلاثة سواه بنص قوله تعالى:﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [الجمعة: 9] ، (الروياني، 2009، صفحة 359/2)، (ابو البقاء، 2004م، صفحة 464/2).

أم بالقول القديم الاخر له أيضا في صحة الجمعة باثني عشر؟ لما اخرج البخاري، عن جابر بن عبد الله(رضي الله عنه): قَالَ: " بَيْنَمَا نَحْنُ نُصَلِّي مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ أَقْبَلَتْ عِيرٌ تَحْمِلُ طَعَامًا، فَالْتَفَتُوا إِلَيْهَا حَتَّى مَا بَقِيَ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَّا اثْنَا عَشَرَ رَجُلًا، فَنَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ: {وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا}، صحيح البخاري كتاب الجمعة، باب إذا نفر الناس عن الإمام في صلاة الجمعة، فصلاة الإمام ومن بقي جائزة،13/2، رقم(936)، ورد عليه أنه(صلى الله عليه وسلم) لم يبتدأها باثني عشر بل بكثير من الصحابة (رضي الله عنهم) يحتمل عودهم أو عود غيرهم مع سماعهم أركان الخطبة، (أبو يحيى السنيكي ، بدون، صفحة 249/1).

وهل الأولى تقليدُ هواتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل، معتقدا للحقيقة فيه، من غير نظر وتأمل في الدليل، فالتقليد: عبارة عن قبول قول الغير بلا حجة ولا دليل، (الطوفي الصرصري، 1987، صفحة 650/3) (الجرجاني، 1983م، صفحة 64).

القديم أم المخالف؟ وهو القول الجديد، والقول الجديد للشافعي مقدم على القول القديم ي اكثر المسائل التي فيها قولان الا بضع عشرة مسألة مر ذكرها ، (السيوطي ج.، 1990م، صفحة 540)

واذا قلتم الأولى تقليد القديم، فكيف هذا مع تصريح ائمتنا بأنه اذا كان في المسألة قولان جديد وقديم، فالعمل بالجديد هو أقوال الإمام الشافعي التي تبناها بعد إنتقاله إلى مصر واستوطنها، حيث أستنسخ كتابه الام فعدل على البعض منها وضاف عليه بعض الابواب، من رواته الربيع الجيزي والمرادي والمزني والبويطي، وقد إنتشر في أهل خرسان؛ وذلك رغم قرب العراق ان اول من نشر المذهب فيهم جماعة ممن روى عن رواة الجديد منهم ابو زرعة الرازي. (البيهقي، 1970، صفحة 1/ 255_ 256).

ولا يعمل بالقديم؟

واذا قلتم بصحة تقليد القول القديم فهل يشترط فى العدد المذكور شروط الاربعين من الحرية أن يكون حرًا: وضد الحر العبد، والمراد بالعبد المملوك، فالعبد لا تلزمه الجمعة لقوله صلى الله عليه وسلم: "الجمعة واجب على كل مسلم في جماعة، إلا أربعة: عبد مملوك، أو امرأة، أو صبي، او مريض" (سليمان، 2009، صفحة 297/2) (قلعجي و قنيبي، 1988، صفحة 179). والإستيطان الباعث على هذا الشرط أنه لا تصح الجمعة إلا في أبنية يستوطنها من تنعقد بهم الجمعة من بلد أو قرية لانه لم تقم الجمعة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا في أيام الخلفاء الا في بلد أو قرية ولم ينقل أنها أقيمت في بدو فان خرج أهل البلد إلي خارج البلد

فصلوا الجمعة لم يجز لانه ليس بوطن فلم تصح فيه الجمعة كالبدو وإن انهدم البلد فاقام أهله علي عمارته فحضرت الجمعة لزمهم إقامتها لانهم في موضع الاستيطان، (النووي، دون، صفحة 502/4)

وغير ذلك أم لا؟.

وهل للوافد عليهم، اي **من قدم على المكان لأمر أو حاجة من غير نية اقامة، قال الأصمعي: (وفد فلان يفد وفادة إذا خرج إلى ملك أو أمير)،ومنه فلان مستوفد في قعدته: منتصب غير مطمئن. (ابن منظور الأنصاري، 1414 هـ، صفحة 464/3) ، (جبل، 2010، صفحة 1642/3)**. أن يصلي الجمعة من غير تقليد أم لا يصلى الا به؟ أفتونا ولكم الاجر والثواب.

فأحببت ان ألخص في هذا المسطور ما يتضمن الجواب عن السؤال المذكور، بحسب ما وقفت عليه من كلام العلماء الأعلام والجهابذة **والجِهْبِذُ: االنَّقَّادُ الخبير بغوامض الأمور، البارع العارف بطرق النقد، وهو معرب، (مرتضى الزَّبيدي، بدون، صفحة 392/9)** الفخام **يقال: فَخُمَ الرجل بالضم فَخامَةً، أي ضَخُمَ، ورجلٌ فَخْمٌ بسكون الخاء، أي عظيم القدر وهو المراد هنا، (الجوهري الفارابي ، 1987م، صفحة 200/5)** ، جعله الله خالصاً لوجهه الكريم، وموجب الفوز لديه بجنات النعيم.

إعلم رحمك الله تعالى أن الجمعة فرض عين عند إجتماع شرائطها ، **والشرط: وهو ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود وعدم لذاته، (المرداوي ، 2013، صفحة 122) ، (السيناوني المالكي ، بدون، صفحة 14/1)**.وله قولان قديمان ايضا:

احدهما: تنعقد بأربعة.

وثانيهما: باثنى عشر.

ويجوز لأهل قرية إن لم يستكملوا الاربعين العمل بهما تقليداً لهما، ولا إنكار عليهم في ذلك، خصوصاً إذا ما أدوها ظهراً إحتياطا' **يعني الأخذ بالأوثق، والتأكد من الشيء للاطمئنان له، والقاعدة المستقرة في العبادات وجوب أدائها بكمالها، لتبرأ الذمة منها، فإن طرأ شك أو تردد في أدائها كاملة، أو في أداء بعض أركانها، فيجب على المكلف الأخذ والعمل بما هو أوثق وأحوط في دينه؛ لأن ذمته مشغولة بالعبادة المطلوبة يقيناً، فيجب أن تؤدى العبادة على وجه اليقين أو غلبة الظن لتبرأ الذمة؛ لأن الذمة إذا شغلت بيقين فلا تبرأإلا بيقين مثله. (الزحيلي، 2006، صفحة 599/1)**؛ لان هذين القولين نصرهما أصحابُ الإمام ورجحوهما **(البُجَيْرَمِيّ ، 1995م، صفحة 195/2)**.

قال الحافظ السيوطى رحمه الله تعالى هو عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد ابن سابق الدين الخضيري السيوطي، جلال الدين: إمام حافظ مؤرخ أديب(ت:911ه), (الغزي ، 1997، صفحة 227/1), (الزركلي ، 2002، صفحة 301/1). وإختلف العلماء في العدد الذي تنعقد به الجمعة على أربعة عشر قولاً قال الغيتابي رحمه الله تعالى: (وإعلم أن في العدد الذي تصح به الجمعة أربعة عشر قولا:

أولها: وقوعها بأربعين رجلا، وهو قول الإمام الشافعي. ثانيها: أنها تصح من الواحد، رواه ابن حزم: ثالثها: اثنان كالجماعة، وهو قول النخعي، وأهل الظاهر. رابعها: ثلاثة مع الإمام، عند أبي حنيفة، وسفيان الثوري – رضي الله عنهما. خامسها: اثنان مع الإمام عند أبي يوسف، ومحمد، والليث. سادسها: سبعة عند عكرمة. سابعها: ستة عند ربيعة. ثامنها: اثنا عشر عند ربيعة أيضا في رواية، ومالك رضي الله عنه. تاسعها: مثله غير الإمام عند إسحاق، عاشرها: عشرون في رواية ابن حبيب عن مالك. حادي عشرها: ثلاثون كذلك. ثاني عشرها: خمسون عند أحمد، في رواية، وحكيت عن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه.ثالث عشرها: ثمانون، حكاه المازري. رابع عشرها: جمع كثير بغير حصر). (العينى ، 2000، صفحة 94/3). بعد إجماعهم على أنه لابد من عدد، فبعض أصحاب الإمام رجح **والترجيح: هو تغليب بعض الأمارات على بعض في سبيل الظن. فهو تقويةُ إحدى الاقوال على غيره للعمل به عن طريق الاجتهاد. (الجويني، البرهان في أصول الفقه، 1997، صفحة 175/2)**.

قوله القديم ان أقلهم أربعة (الغزالي، بدون، صفحة 609/4)، وبعضهم رجح قوله الثاني القديم أيضا ان اقلهم إثنا عشر حكاه المتولي وحكاه حكاه المتولي وحكاه الأوزاعي والزهري، وربيعة، ومحمد بن الحسن، تنعقد باثني عشر رجلا، لأن العدد الذي بقي مع رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بعد انفضاض الناس عنه اثنا عشر رجلا، فصلى بهم الجمعة (الماوردي، 1419 هـ، صفحة 8) ، ثم ان تقليد القول القديم أولى من تقليد المخالف؛ لأنه يحتاج ان يراعى مذهب المقلد بفتح اللام في الوضوء والغسل وبقية الشروط، وهذا يعسر على غير العارف، العارف: هو الذي ينظر إلى الأشياء فيراها بنور الله ويعرفها بالله، وهو لذلك يحيط بحقائقها إحاطةً تعز

على مَن ينظر إليها بغير نور الله ويعرفها بعقله لا بالله. ومنه حديث النبي صلى الله عليه وسلم: ((إتَّقوا فراسةَ المؤمن فإنه ينظرُ بنور الله)) (الترمذي م.، 1998، صفحة 5/ 149) ، فالتمسك بأقوال الإمام الضعيفة أولى من الخروج الى المذاهب الأُخر (البكري الدمياطي، 1997، صفحة 70/2). ، ولا يعارض العمل بالقديم.

تصريحهم بأنه اذا وجد فى المسألة قولان قديم وجديد فالعمل بالجديد ولا يجوز العمل بالقديم (النووي، دون، صفحة 504/4)؛ لان محله ما لم يرجحه بعض اصحابه؛ لظهور دليله وإلا جاز تقليده بل قال ابن عبد السلام هو: عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقيّ، عز الدين الملقب بسلطان العلماء: فقيه شافعيّ بلغ رتبة الاجتهاد. ولد ونشأ في دمشق. وزار بغداد سنة 599 هـ فأقام شهرا، وعاد إلى دمشق، فتولى الخطابة والتدريس بزاوية الغزالي، ثم الخطابة بالجامع الأموي(ت:660هـ)، (أبو الفداء ابن كثير ، 1993، صفحة 873)، لما سئل هل يجوز الاخذ بالقول القديم الذي رجع عنه الإمام المَقلد بفتح اللام أم لا؟ قال: ان ذلك جائز وقد رجح هذين القولين جهابذة أعلام من أصحاب هذا الإمام كما علمت فهو راجح من جهة ترجح الأصحاب له، وان كان مرجوحا من جهة نسبته للامام (النووي، دون، صفحة 67/1) ، كما قال النووي هو: يحيى بن شرف بن مري بن حسن الحزامي الحوراني، النووي، الشافعي، أبو زكريا،محيي الدين: علامة بالفقه والحديث، مولده ووفاته في نوا من قرى حوران، بسوريا،(ت:676هـ)، (الدمشقي الصالحي، 1996 م، صفحة 254/4) ، (الذهبي، تذكرة الحفاظ، 1998م، صفحة 154/1)، وفى المجموع: (ووجدنا أصحابنا أفتوا بهذه المسائل على القديم حملنا ذلك على أنه أداهم اجتهادهم الاجتهاد: هو استفراغ الفقيه وسعه؛ لدرك حكم شرعي، ينظر: (المرداوي ، 2013، صفحة 329)، (العنزي، 1997م، صفحة 375).

إلى القديم لظهور دليله وهم مجتهدون فأفتوا به ولا يلزم من ذلك نسبته إلى الشافعي) (النووي، دون، صفحة 67/1) ، ويشترط في المجمعين على القولين الشروط المذكورة في الاربعين من الحرية خلاف العبودية، فالجمعة تجب على الحر فقط وتسقط عن العبد لإنشغاله في خدمة سيده غالباً، وقد رخص له الشرع بذلك، أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: " الجمعة حق واجب على كل مسلم في جماعة إلا أربعة: عبد مملوك، أو امرأة، أو صبي، أو مريض". (ابن البيع النيسابوري، 1990، صفحة 425/1) والإستيطان وغير ذلك، ويجوز للوافد عليهم قوم يجتمعون ويردون البلاد، الواحد وافد، وكذا من يقصد الأمراء للزيارة والاسترفاد والانتجاع، وفد يفد وأوفدته فوفد، وأوفد على الشيء فهو موفد – إذا أشرف فهو الذي جاء مكان لحاجة لا الإقامة ولا عابر سبيل. (الكجراتي، 1967م، صفحة 86/5)، ان يصلي الجمعة، واما اذا لم يقلد فلا يصح؛ لانهم دون الاربعين (الهيتمي، 1983، صفحة 437/2) ، وقد وقفت على صورة سؤال في عين هذه القضية، رفع للسيد سليمان بن يحيى الاهدل هو: سليمان بن يحيى بن عمر، أبو المحاسن، الأهدل: محدث الديار اليمنية في عصره. مولده ووفاته في زبيد. له "وشي حبر السمر، في شئ من أحوال السفر" رحلة ذكر فيها من أخذ عنهم من العلماء(ت: 1197 هـ)، (الزركلي ، 2002، صفحة 138/3)، (الكتاني ، 1982، صفحة 343/8). رحمه خالق البرية وأجاب – بجواب شافٍ وافٍ بالمرام قاطع للشكوك والأوهام.

وصورة السؤال : هل يجوز العمل بالقول القديم فى صحة الجمعة بأربعة ام لا؟

وصورة الجواب: نعم يجوز العمل به فى ذلك وقد سئل العلامة جمال الدين محمد بن تقي الدين الحبيشي هو: محمد بن عبد الرحمن بن عمر بن محمد بن عبد الله، أبو حامد، جمال الدين الحبيشي الوصابي: فقيه شافعيّ يماني، نسبته إلى وصاب قرب زبيد، (ت:786هـ)، (الزركلي ، 2002، صفحة 193/6)، (الزبيدي و واخرون، 2003، صفحة 2145/3). عن المسألة المذكورة فأجاب بقوله اذا كان بعض الاربعين امياً لم تنعقد بهم الجمعة وشرط البلقيني أن يكون الخطيب ممن يصح الاقتداء به فإذا كان أميا ولم يكن القوم كلهم كذلك لم تصح؛ لانه لا يصح ان يقتدي القارئ بالامي فينقص العدد عن الاربعين، (البُجَيْرَمِيّ س.، 1950م، صفحة 391/1).

ولا أثم على القارئ في ترك الجمعة حينئذ، وإذا كان القارئون دون الاربعين فقلدوا من يقول بصحة اقامة الجمعة بأربعة او اثني عشر مثلا بشروطه وصلوا الجمعة فجمعتهم صحيحة، والحال ما واذا صلوا الجمعة بالتقليد المذكور ثم أعادوا الظهر كان حسنا والحَسِن: هو ما يلائم النفس ويوجب انبساطها والقبيح هو ما يوجب انقباض النفس واستيحاشها، أو هو ما أوجب الكمال. (الشوكاني ، 1999م) بل مندوبا والمندوب: من حيث يتعلق بالماهية في دليل الحكم: هو ما طلب الشارع فعله طلبًا غير جازم.

أما يتعلق في أثر الخطاب بالمدح والذم أو بالثواب والعقاب فهو: هو ما يحمد فاعله ولايذم تاركه" (الزحيلي ا.، 2006 م، صفحة 299/1) ، على ما يؤخذ من كلام القاضي **هو: الحسين بن محمد بن أحمد القاضي أبو علي المروذي صاحب التعليقة المشهورة في المذهب اخذ عن القفال وهو والشيخ أبو علي أنجب تلامذة القفال وأوسعهم في الفقه دائرة وأشهرهم فيه اسما وأكثرهم له تحقيقا قال عبد الغافر كان فقيه خراسان وكان عصرة تأريخا به وقال الرافعي إنه كان كبيرا غواصا في الدقائق من الصحاب الغر الميامين وكان يلقب بحبر الأمة وقال النووي في تهذيبه وله التعليق الكبير وما أجزل فوائده وأكثر فروعه المستفادة (ت:462هـ)، (السبكي ، 1413هـ، صفحة 356/4)** ، **(ابن قاضي شهبة، 1407، صفحة 244/1)** ، ومن تبعه، وللامام أبى عبد الله محمد بن ادريس الشافعي رحمه الله قولان قديم:

احدهما: أقلهم أربعة حكاه عنه صاحب التلخيص (الشيرازي، (ب.ت)، صفحة 209/1) وحكاه فى شرح المهذب (النووي، دون، صفحة 504/4) واختاره من أصحابه المزني إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل، أبو إبراهيم المزني: صاحب الإمام الشَّافعي، من أهل مصر. كان زاهداً عالماً مجتهداً قوي الحُجَّة، وهو إمام الشَّافعيين(ت:264هـ)، (الصدفي، 1421 هـ، صفحة 122) ، كما نقله عنه الاذرعى هو: أحمد بن حمدان بن أحمد بن عبد الواحد، أبو العباس، شهاب الدين الأذرعي: الشيخ الإمام العلامة الأوحد البارع المطلع، عالم بلاد الشمال في عصره والمتقدم في تلك النواحي على أهل مصره شهاب الدين أبو العباس صاحب المصنفات السائرة النافعة المباركة، فقيه شافعي، ولد بأذرعات الشام، وتفقه بالقاهرة، وولي نيابة القضاء بحلب،(ت:783هـ)، (شمس الدين ابن الغزي، 1990، صفحة 95/1) في القوت (البكري الدمياطي، 1997، صفحة 70/2).

وكفى به سلفاً في ترجيحه فأنه من كبار أصحاب الشافعي ورواة كتبه الجديدة، وقد رجحه إيضا ابو بكر بن المنذر وهو أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، كان فقيها عالما مطلعا، صنف في اختلاف العلماء كتبا لم يصنف أحد مثلها (ت:319هـ)، (الشيرازي أ.، 1970، صفحة 108/1) ، (الاربلي، 1971، صفحة 247/4)

كما نقله النووى في شرح المهذب (النووي، دون، الصفحات 504/4–505) وقال به من الائمة أبو حنيفة هو: النعمان بن ثابت بن زوطي بن ماه مولى تيم الله بن ثعلبة ، الامام الفقيه والمجتهد الكبير، وهو؛ لفضله وامامته اشهر من ان يعرف، (ت:150هـ) في بغداد، ينظر: تهذيب الأسماء واللغات، النووي،216/2، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، 7/ 214، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، العَكري،1/ 227، (الزركلي ، 2002، صفحة 36/8) والثورى هو: سفيان بن سعيد بن مسروق الكوفي الثوري : أبو عبد الله ، سيد الحفاظ، وإمام من الأئمة الأعلام ، ولد بالكوفة، وتوفي بالبصرة سنة (161هـ) ، (ابن حبان البُستي ، 1991، صفحة 268)، (الزركلي ، 2002، صفحة 104/3)، والليث هو: اللَّيث بن سعد عبد الرَّحمن الفهمي: بالولاء، أبو الحارث: إمام أهل مصر في عصره، حديثاً وفقهاً، كان كبير الدِّيار المصرية ورئيسها، وأمير من بها في عصره من العلماء، بحيث أنَّ القاضي والنَّائب تحت أمره ومشورته(ت:175هـ)، (الذهبي، سير اعلام النبلاء، 1985، صفحة 216/7) ، (الشيرازي أ.، 1970، صفحة 78/1)

وحكى عن الاوزاعى هو: عبد الرَّحمن بن عمرو بن يحمد الأوزاعي، أبو عمرو، إمام الدِّيار الشَّامية في الفقه والزهد، وأحد الكتاب المترسلين. وعرض عليه القضاء فامتنع. وكان الأوزاعي عظيم الشَّأن بالشَّام. وكان أمره فيهم أعزّ من أمر السَّلطان(ت:157هـ)، (النووي أ.، (ب.ت)، صفحة 298/1)، ، (الزركلي ، 2002، صفحة 320/3).، وأبى ثور هو: إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان الكلبي البغدادي، أبو ثور: الفقيه صاحب الإمام الشافعي، وناقل الأقوال القديمة عنه، كان أحد الفقهاء الأعلام والثقات المأمونين في الدين، له الكتب المصنفة في الأحكام جمع فيها بين الحديث والفقه، (ت:240هـ)، (الشيرازي أ.، 1970، صفحة 92/1)، ، (الزركلي ، 2002، صفحة 37/1). ومحمد بن الحسن الشيباني هو: الإمام أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني ، نشأ بالكوفة وحضر مجلس ابي حنفية سنين عديدة، وهو الذي نشر علمه ، مات بالري سنة (189هـ) , (ابن المستوفي ، 1980م، صفحة 181/3) ،صاحب الامام أبي حنيفة (الغنيمي ، بدون، صفحة 111/1)، وقال الحافظ السيوطي: وهو اختيارى.

الثاني: اقلهم اثنا عشر والحاصل انه يسوغ التقليد للقديم في ذلك فانه قول للإمام نصره بعض أصحابه ورجحه، وقولهم ما ضعفه المجتهد من أقواله لا يقلد فيه محله في تقليده، من حيث أنه قوله أما تقليده من حيث ان بعض أصحابه رجحه فيجوز؛ لأنه من هذه الحيثة وجه راجح، وإن كان من تلك الحيثية قولاً مرجوحاً **(الخطيب الشربيني ، 1994م، صفحة 584/1)**.

قال الجمال الحبيشي: (فاذا علم العامي ان يقلد بقلبه من يقول من أصحاب الشافعي بإقامتها بأربعة أو باثنى عشر فلا بأس بذلك إذ لا عُسر فيه؛ وإنما العُسر حيث قلد مذهباً آخر كمذهب أبي حنيفة ومالك؛ لأنه يحتاج ان يراعى مذهب المَقلد بفتح اللام فى الوضوء والغسل والطهارة عن النجاسة، وفيما يوجبه فى الصلاة وفى الخطبة، والا كانت صلاته باطلة، وهذا تعسر الاحاطة به، خصوصاً على العامي المقلد للشافعي؛ ولذلك كان الاسهل له تقليد من يقول بذلك من أصحاب الشافعي ترجيحا للقول القديم والله سبحانه وتعالى أعلم)، قاله بفمه الفقير إلى الله تعالى ومغفرته وستره سليمان بن يحيى بن عمر بن عبد القادر الاهدل غفر الله له ولوالديه ومشايخه (الروياني، 2009، صفحة 359/2،).

وسُئل البلقيني (رحمه الله) هو: عمر بن رسلان بن نصير بن صالح الكناني، العسقلاني الأصل، ثم البلقيني المصري الشافعيّ، أبو حفص، سراج الدين: مجتهد حافظ للحديث، من العلماء بالدين. ولد في بلقِينة من غربية مصر، وتعلم بالقاهرة. وولي قضاء الشام،(ت:805هـ)، ينظر: ذيل وفيات الأعيان المسمى "درّة الحجال فى أسماء الرّجال: 200/3، (حاجي خليفة ، 2010، صفحة 173/2) عن أهل قرية لا يبلغ عددهم أربعين هل يصلون الجمعة أم الظهر؟. فأجاب يصلون الظهر على مذهب الشافعي، و قد أجاز جمع من العلماء أن يصلوا الجمعة وهو قوى، فاذا قلدوا جميعهم من قال هذه المقالة فانهم يصلون الجمعة ، وإن إحتاطوا والاحوط: هو الأخذ بهذا القول أحوط يعنون أورع وأبرأ للذمة وأبعد من الشبهة وأسلم للمكلف. وكلمة الأحوط تذكر عند ذكر الخلاف في المسألة فيقال بها، قال الشاطبي رحمه الله تعالى: (والشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقا إلى مفسدة). (الشاطبي ، 1997م، صفحة 85/3). فصلوا الجمعة ثم الظهر كان حسنا وعن الجرهزي ما يوافقه وفي رسالة الجمعة للشيخ عبد الفتاح الفارسي سئل الشيخ محمد بن سليمان الكردي، ثم المدني – رحمه الله تعالى – أن الجمعة إذا لم تستوف الشروط وصليت بتقليد أحد المذاهب وأراد المصلون إعادتها ظهرا هل يجوز ذلك أم لا وأجاب بأن ذلك جائز لا منع منه بل هو الأحوط خروجا من الخلاف وما في الإمداد ولا يجوز إعادة الجمعة ظهرا وكذا عكسه لغير المعذور فمحله عند الاتفاق على صحة الجمعة لا عند وجود خلاف قوي في عدم صحتها نعم كمذهب الغير في صحة الجمعة شروط لا بد في جواز تقليده من وجودها وإلا فلا تصح الجمعة على مذهبه أيضا فرارا من التلفيق الممنوع إجماعا ومن الشروط المعتبرة في مذهب مالك القائل بانعقادها باثني عشر رجلا طهارة الثوب والبدن والمكان عن المني والوضوء بالشك في الحدث ومسح جميع الرأس في الوضوء والموالاة بين أعضاء الوضوء والدلك في الوضوء والغسل ووضع الأنف على الأرض في السجود ووضع اليدين مكشوفتين على الأرض فيه ونية الخروج من الصلاة وأن يكون الإمام بالغا وأن لا يكون فاسقا مجاهرا وأن يكون الخطيب هو الإمام وأن تكون الصلاة في المسجد الجامع وسئل – رحمه الله تعالى – إذا فقدت شروط الجمعة عند الشافعي فما حكمها، وأجاب بأنه يحرم فعلها حينئذ؛ لأنه تلبس بعبادة فاسدة نعم إن قال بصحتها من يجوز تقليده وقلده الشافعي تقليدا صحيحا مجتمعا لشروطه جاز فعلها حينئذ بل يجب، ثم إذا أرادوا إعادتها ظهرا خروجا من الخلاف فلا بأس به بل هو مستحب حينئذ، (الهيتمي، 1983، صفحة 431/2) (المليباري ، (ب.ت)، صفحة 197).**ومثل السيد العلامة عبد الرحمن الفقيه العلوى** هو: عبد الرحمن بن علي بن أحمد بن عبد الرحمن، الفقيه، العدل، جمال الدين الشهرزوري، الشافعي (ت: 695 هـ)، (الذهبي، تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام، 2003، صفحة 118/18) .

فأجاب بقوله: إذا صلى عارياً مع وجود السترة فصلاته باطلة، ولا تنعقد الجمعة إذا كان من الاربعين، ولا تنعقد إلا بأربعين عند الشافعي، وفى القديم عند الشافعي وعند ابي حنيفة إنها تنعقد بأربعة ورجحه جماعة **من شرائط الجمعة الجماعة " لأن الجمعة مشتقة منها " وأقلهم عند أبي حنيفة رحمه الله ثلاثا سوى الإمام وقالا اثنان سواه، (المرغيناني، (ب.ت)، صفحة 81/1)** ، ومن عمل به الا ينكر عليه خصوصا اذا أعاد الظهر إحتياطا **(الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب،، 2007م، صفحة 524/2)** والله أعلم.

وفي تلخيص الفتاوى للسيد عبد الرحمن بن مشهور هو: عبد الرحمن بن محمد بن حسين المشهور، من آل السقاف: مفتي حضرموت وفقيهها في عصره، له الشجرة العلوية الكبرى، قيل: عشرة مجلدات ضخمة، ومختصرات في الفقه، تاريخ حضرة السقاف، وغيرها،(ت:1320هـ)، (الزركلي ، 2002، صفحة 334/3). ما نصه: (واعلم ان السيوطي وغيره من العلماء قالوا لم يثبت في

الجمعة شئ من الاحاديث تعيين عدد مخصوص، واذا كان الامر كذلك مع إجماع والإجماع: هو اتفاق المجتهدين في أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر على أمر ديني، (السُّوْدُوْنِي، 2003، صفحة 5/3) .

الائمة على ان الجمعة من فروض الاعيان **فرض العين: ما يلزم كل واحد إقامته ولا يسقط بإقامة البعض كالصلوات الخمس، بخلاف فرض الكفاية: ما يلزم جميع المسلمين إقامته ويسقط بإقامة البعض عن الباقين كالجهاد وصلاة الجنازة، (البركتي، 1424هـ – 2003م.، صفحة 164)** فالذي يظهر ونختاره، انه متى إجتمع في قرية عدد ناقص ولم يمكنهم الذهاب الى محل الجمعة الكاملة أو أمكنهم بمشقة وجب عليهم في الأولى وجاز في الثانية أن يقيموا بمحلهم الجمعة.

وقد إختار هذا و عمل به العلامة أحمد ابن زيني الحبشى **هو: العلامة السيد أحمد بن زيني دحلان بن عثمان بن نعمة الله بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله بن عثمان بن عطايا بن فارس بن مصطفى بن محمد بن احمد بن زيني بن قادر بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الرازاق بن علي بن احمد بن احمد بن محمد بن زكريا بن يحيى بن محمد بن عبد القادر الكيلاني الحسني المكي الشافعي، وهو مكي ولد بكة المكرمة ومات بالمدينة المنورة، ولعل اطلاق "الحبشي" عليه وقع سهوا من المصنف(ت: 1304هـ)، (الديماطي ، 1437هـ . 2016م، صفحة 390/1).**

وقد وقفت أيضا على جواب سؤال رفع للسيد سليمان المذكور آنها أبسط مما مر ولفظ السؤال: أصلح الله السادات العلماء ونفع بهم هل تصح الجمعة بعدد أقل من الاربعين وان كانوا في البلد؟ وهل له حد أم لا فان قلتم بالصحة بذلك العدد فهل يحتاجون الى تقليد من يقول بالصحة بذلك العدد ام لا؟ وان كان له أي التقليد شروط فكيف يكون حال العامة؟ وهل يعيد القوم الظهر احتياطا؟ واذا أعادوها فهل يعيدوها جماعة او منفردين؟ وهل يأثم أهل البلد الجميع؟ أو يأثم من لم يحضر الجمعة؟ وهل للوافد الى تلك البلد أن يصلى معهم الجمعة أم لا؟ وهل يصلون لأول الوقت ام يؤخرون الى قدر ما يسع الصلاة والظهر؟ افتونا أثابكم الله.

فأجاب رحمه الله: (الحمد لله المذهب أنه لا يصح بأقل من أربعين مستوفين للشروط التى ذكروها فى كتب الفقه، وهذا هو قول الامام الشافعي الجديد. وله قولان قديمان:

أحدهما: أن أقلهم أربعة فانه تصح الجمعة بأربعة (الروياني، 2009، صفحة 359/2) ، وهو أرجح دليلا من القول بأربعين(1) فانه قول للامام، نصره بعض أصحابه ورجحه، وقولهم القديم لا يعمل به: محله ما لم يعضده الاصحاب ويرجحوه، وإلا صار راجحا من هذه الحيثية،، وان كان مرجوحا من حيث نسبته للامام، (البكري الدمياطي، 1997، صفحة 70/2)، فعليك به بلا تقليد للغير، ولا اعادة اذ وسع الله عليك بقول امامك، ودليل هذا القول ما أخرجه الدارقطني عن أم عبد الله الدوسية هو: العلامة السيد أحمد بن زيني دحلان بن عثمان بن نعمة الله بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله بن عثمان بن عطايا بن فارس بن مصطفى بن محمد بن احمد بن زيني بن قادر بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الرازاق بن علي بن احمد بن احمد بن محمد بن زكريا بن يحيى بن محمد بن عبد القادر الكيلاني الحسني المكي الشافعي، وهو مكي ولد بكة المكرمة ومات بالمدينة المنورة، ولعل اطلاق "الحبشي" عليه وقع سهوا من المصنف(ت: 1304هـ (الديماطي ، 1437هـ . 2016م، صفحة 13)، (الكتاني ، 1982، صفحة 390/1)، قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:((الجمعة واجبة على كل قرية وان لم يكن فيها الا أربعة)) (أبو بكر ابن أبي عاصم الشيباني ، 1991، صفحة 140/2).

والثانى: اثناعشر في رواية" قال ربيعة: تنعقد باثني عشر رجلا واحتج بما روي أن النبي – صلى الله عليه وسلم – كتب إلى مصعب بن عمير قبل الهجرة وكان مصعب بالمدينة فأمره "أن يصلي الجمعة بعد الزوال ركعتين وأن يخطب قبلهما" فجمع مصعب بن عمير في بيت سعد بن خيثمة باثنتي عشر رجلا"، (الروياني، 2009، صفحة 359/2) عن ربيعة هي: أم عبد الله الدوسية أدركت النبي صلى الله عليه وسلم، روى حديثها: الزهري، (ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، 1415، صفحة 3530/6).حكاه عنها المتولي هو: عبد الرحمن بن مأمون النيسابوريّ، أبو سعد، المعروف بالمتولي: فقيه شافعي مناظر، عالم بالأصول، ولد بنيسابور، وتعلم بمرو. وتولى التدريس بالمدرسة النظامية، ببغداد، وتوفي فيها سنة(478هـ)، (الذهبي، سير اعلام النبلاء، 1985، صفحة 585/18) ، (حاجي خليفة ، 2010، صفحة 259/2). والماوردي هو: علي بن محمد ابن حبيب، بالحاء المهملة، أقضى القضاة، أبو الحسن الماوردي البصري، صاحب " الحاوي ، أخذ الفقه عن أبي القاسم الصيمري، وانتسب في " الحاوي " إليه في شيء

حكاه عنه، فقال: كان شيخنا فلان، قال الخطيب أبو بكر البغدادي كان من وجوه الفقهاء (450)، (ابن قاضي شهبة، 1407، صفحة 636/2): ، (أبو الفداء ابن كثير ، 1993، صفحة 418)..، وحكاه الماوردي (الماوردي، 1419 هـ، صفحة 409/2).

عن الزهري هو: محمد بن مسلم بن عبد الله بن شِهَاب الزهري، من بني زهرة بن كلاب، من قريش، أبو بكر: أول من دون الحديث ، وأحد أكابر الحفاظ والفقهاء , تابعي، من أهل المدينة , كان يحفظ ألفين ومئتي حديث ، نصفها مسند , وعن أبي الزناد: "كنا نطوف مع الزهري ومعه الألواح والصحف ويكتب كل ما يسمع"، نزل الشام واستقرّ بها, وكتب عمر بن عبد العزيز إلى عماله: "عليكم بابن شهاب فإنكم لا تجدون أحدا أعلم بالسنة الماضية منه", (ت: 124هـ) , (أبو عبد الله المقدمي، 1994، صفحة 164): ، (ابن حجر العسقلاني، 1326هـ، الصفحات 299/12,) ،(الزركلي ، 2002، صفحة 97/7.)، وإختاره النووي في شرح المهذب ومن شرح مسلم لقوته (أبو زكريا النووي، 1392هـ، صفحة 151/6) ، قال الإمام العلامة أحمد بن محمد المدني في كتابه "منية أهل الورع فى عدد من تصح بهم الجمع" :(من لم يسلم لأقوال العلماء الاعلام في ثلاثة احدهم الإمام، أو لم يسلم لقول إمامه الشافعي في أربعة، أو لم يسلم لصلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم باثنى عشر، ونازع في السنة الصحيحة من النبي صلى الله عليه وسلم التي أمرنا الله باتباعها بعد وضوحها، فقد تعب وأتعب، ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم).واما أقوال العلماء المجتهدين في عدد الجمعة.

فقد قال الإمام السيوطي في كتابه ضوء الشمعة:(أنهم إختلفوا في العدد الذي تنعقد به الجمعة على أربعة عشر قولاً، بعد إجماعهم على أنه لا بد من العدد)[1].

إذا تقرر هذا فلترجع إلى قول السائل نعم يجوز للمذكورين التقليد والاولى ان تقلدوا القائل بانعقادها باثني عشر، فاذا قلدوا وصلوها فجمعتهم صحيحة وإذا أعادوا الظهر جماعة فهو أحسن، وإن لم يعيدوها ظهراً صحت جمعتهم ولا اثم عليهم؛ بل الاثم على من لم يحضر لغير عذر، ولهم أن يصلوها بالتقليد المذكور أول الوقت، وكذلك الوافد عليهم إذا قلد.

قال التقى السبكي رحمه الله **هو: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، أبو نصر: قاضي القضاة، المؤرخ، الباحث، ولد في القاهرة، وانتقل إلى دمشق مع والده، فسكنها وتوفي بها سنة(771هـ) (الحوني، 2012، صفحة 440/2).** :(اذا قلد من يقول من أصحاب الشافعى رحمهم الله باقامتها باثنى عشر كفاه، وانما يعسر استيفاء شروط التقليد حيث قلد الشافعي مذهبا من المذاهب غير مذهب الشافعي كأن قلد أبا حنيفة أو مالكاً فانه في هذا التقليد يحتاج أن يراعي مذهب المقلد في الوضوء والطهارة والغسل من النجاسة وفى سائر شروط الصلاة وأركانها، ومثل ذلك يعسر على غير العارف).

إذا تقرر ذلك فأقول الحاصل ان للشافعي رحمه الله فى العدد الذي تنعقد به الجمعة أربعة أقوال، قول معتمد وهو الجديد، وهو كونه أربعين بالشروط المذكورة، وثلاثة أقوال في المذهب القديم ضعيفة.

أحدها: أربعة أحدهم الامام.

والثاني: ثلاثة أحدهم الامام.

والثالث: اثنا عشر أحدهم الامام.

وعلى كل قوال منها تشترط فيهم الشروط المذكورة في الاربعين.

إذا علم ذلك فعلى العاقل الطالب ما عند الله تعالى ان لا يترك الجمعة ما تأتى فعلها على واحد من هذه الاقوال؛ ولكن إذا لم تعلم الجمعة إنها متوفرة فيها الشروط على القول الأول وهو القول الجديد فيسن له المادة الظهر بعدها؛ احتياطا ولا يتركها، فيصلى الظهر؛ لانه يفوت عليه خير كثير. وفيما ذكر من النصوص كفاية.

والله يتولى الجميع بالتوفيق والهداية، وهو حسبنا ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم.

وصلى الله على سيدنا محمد النبي الرؤف الرحيم، وسلم تسليما كثيرا ، والحمد لله رب العالمين.

قائمة المصادر والمراجع

بعد القران الكريم

ابن حجر الهيتمي. (1983). *تحفة المحتاج في شرح المنهاج*. المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد.

أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد الاربلي. (1971). *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان* (المجلد ط1). بيروت: دار صادر.

أبو الفداء زين الدين قاسم السُّوْدُوْنِي. (2003). *خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار* (المجلد ط1). دار ابن حزم.

أبو محمد محمود أحمد العينى . (2000). *البناية شرح الهداية*. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.

المبارك الإربلي ابن المستوفي . (1980م). *تاريخ اربل*. العراق: وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر.

جلال الدين السيوطي. (1990م). *الأشباه والنظائر* (المجلد ط1). دار الكتب العلمية.

د. محمد مصطفى الزحيلي. (2006). *القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة* (المجلد ط1). دمشق،، سوريا: دار الفكر.

شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني . (1994م). *مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج* (المجلد ط1). دار الكتب العلمية.

محمد عَبْد الحَيّ الكتاني . (1982). *فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات* (المجلد ط2). بيروت: دار الغرب الإسلامي.

محمد عيسى الترمذي. (1998). *سنن الترمذي*. بيروت، لبنان: دار الغرب الإسلامي.

إبراهيم موسى الشاطبي . (1997م). *الموافقات*. دار ابن عفان.

إبراهيم إسحاق الحربي أبو إسحاق. (1405م). *غريب الحديث* (المجلد ط1). مكة المكرمة: جامعة أم القرى.

ابو نصر إسماعيل حماد الجوهري الفارابي . (1987م). *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية* (المجلد ط1). بيروت، لبنان: دار العلم للملايين.

أبو اسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي. (1970). *طبقات الفقهاء* (المجلد ط1). بيروت، لبنان: دار الرائد العربي.

أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي. ((ب.ت)). *المهذب في فقة الإمام الشافعي* (المجلد دون). دار الكتب العلمية.

ابو اسحاق الحوني. (2012). *نثل النبال* (المجلد ط1). مصر: دار ابن عباس.

أبو الحسن علي محمد الماوردي. (1419 ه). *الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي* (المجلد ط1). يلد، لبنان: دار الكتب العلمية.

أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد ابن حجر العسقلاني. (1326ه). *تهذيب التهذيب* (المجلد ط1). الهند: طبعة دائرة المعارف النظامية.

أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد ابن حجر العسقلاني. (1415). *الإصابة في تمييز الصحابة* (المجلد ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.

أبو المحاسن عبد الواحد إسماعيل الروياني. (2009). *بحر المذهب* (المجلد لطبعة: الأولى). دار الكتب العلمية.

أبو المعالي محمد بن عبد الرحمن شمس الدين ابن الغزي. (1990). *ديوان الإسلام* (المجلد ط1). بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.

أبو بكر أحمد الحسين البيهقي. (1970). *مناقب الشافعي* (المجلد ط1). القاهرة، مصر: دار التراث.

ابو بكر ب محمد الديماطي . (1437هـ . 2016م). *نفحة الرحمن في بعض مناقب الشيخ السيد أحمد بن السيد زيني دحلان* (المجلد ر). مكتبة ابن حرجو الجاوي.

أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسدي ابن قاضي شهبة. (1407). *طبقات الشافعية* (المجلد ط1). بيروت: عالم الكتب.

ابو حامد الغزالي. (بدون). *فتح العزيز بشرح الوجيز* (المجلد بدون). دار الفكر.

ابو زكريا محي الدين يحيى بن شرف النووي. (دون). *المجموع شرح المهذب*. دار الفكر.

أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي. ((ب.ت)). *تهذيب الأسماء واللغات* (المجلد دون). بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.

أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله ابن البيع النيسابوري. (1990). *المستدرك على الصحيحين* (المجلد ط1). بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.

ابو عبد الله محمد احمد الدمشقي الصالحي. (1996 م). *طبقات علماء الحديث* (المجلد ط2). بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.

أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد أبو بكر ابن أبي عاصم الشيباني . (1991). *الآحاد والمثاني* (المجلد ط1). الرياض: دار الراية.

إسماعيل أبو الفداء ابن كثير . (1993). *طبقات الشافعيين*. مكتبة الثقافة الدينية.

الخطيب البغدادي. (2002). *تاريخ بغداد* (المجلد ط1). بيروت: دار الغرب الإسلامي.

الدكتور محمد مصطفى الزحيلي. (2006 م). *الوجيز في أصول الفقه الإسلامي* (المجلد ط2). دمشق، سوريا: دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع.

بن الاشعث سليمان. (2009). *سنن ابي داود* (المجلد ط1). دار الرسالة.

بن الحجاج مسلم. (ب.ت). *صحيح مسلم* (المجلد بدون طبعة). بيروت: دار احياء التراث العربي.

تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي . (1413هـ). *طبقات الشافعية الكبرى* (المجلد ط2). هجر للطباعة والنشر والتوزيع.

جمال الدين محمد طاهر الكجراتي. (1967م). *مجمع بحار الانوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار* (المجلد ط3). مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية.

حسن عمر السيناوني المالكي . (بدون). *الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع* (المجلد ط1). تونس: مطبعة النهضة.

خير الدين محمود الزركلي . (2002). *الاعلام* (المجلد لطبعة: الخامسة عش). دار العلم للملايين.

رضا عمر كحالة. (ب. ت). *معجم المؤلفين*. بيروت: احياء التراث العربي.

زكريا محمد أبو يحيى السنيكي . (بدون). *أسنى المطالب في شرح روض الطالب* (المجلد بدون). دار الكتاب الإسلامي.

زين الدين أحمد بن عبد العزيز بن زين الدين بن علي المليباري . ((ب.ت)). *فتح المعين بشرح قرة العين بمهمات الدين* (المجلد ط1). دار بن حزم.

سليمان عبد القوي الطوفي الصرصري. (1987). *شرح مختصر الروضة* (المجلد ط1). مؤسسة الرسالة.

سليمان محمد البُجَيْرَمِيّ . (1995م). *تحفة الحبيب على شرح الخطيب "حاشية البجيرمي على الخطيب"* . دمشق: دار الفكر.

سليمان بن محمد بن عمر البُجَيْرَمِيّ. (1950م). *التجريد لنفع العبيد* (المجلد بدون). مطبعة الحلبي.

شمس الدين الذهبي. (2003). *تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام* (المجلد ط1). دار الغرب الإسلامي.

شمس الدين الذهبي. (1985). *سير اعلام النبلاء* (المجلد ط3). مؤسسة الرسالة.

شمس الدين الذهبي. (1998م). *تذكرة الحفاظ* (المجلد الطبعة: الأولى). بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.

عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي. (1990م). *الأشباه والنظائر* (المجلد ط1). دار الكتب العلمية.

عبد الرحمن بن أحمد بن يونس الصدفي. (1421 هـ). *تاريخ ابن يونس المصري* (المجلد ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.

عبد الغني طالب الغنيمي . (بدون). *اللباب في شرح الكتاب*. بيروت، لبنان: المكتبة العلمية، – .

عبد الله يوسف العنزي. (1997م). *تيسيرُ علم أصول الفقه* (المجلد ط1). بيروت، لبنان: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع.

عبد الملك عبد الله الجويني. (2007م). *نهاية المطلب في دراية المذهب*، (المجلد ط1). ، دار المنهاج.

عبد الملك عبد الله الجويني. (1997). *البرهان في أصول الفقه* (المجلد لطبعة الأولى). بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.

عثمان محمد البكري الدمياطي. (1997). *إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين* (المجلد بدون). دار الفكر للطباعة والنشر والتوريع.

علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي . (2013). *تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول* (المجلد ط1). قطر، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

علي ابي بكر ابو الحسن الهروي. (1423). *الإشارات إلى معرفة الزيارات* (المجلد ط1). القاهرة، مصر: مكتبة الثقافة الدينية.

علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني. ((ب.ت)). *الهداية في شرح بداية المبتدي* (المجلد بدون). بيروت، لبنان: دار احياء التراث العربي –.

علي محمد الجرجاني. (1983م). *التعريفات* (المجلد ط1). ، بيروت –، لبنان: دار الكتب العلمية.

كمال الدين الدَّمِيري ابو البقاء. (2004م). *النجم الوهاج في شرح المنهاج* (المجلد ط1). جدة، السعودية: دار المنهاج.

محمد رواس قلعجي، و حامد صادق قنيبي. (1988). *معجم لغة الفقهاء* (المجلد ط2). دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع.

محمد بن أحمد بن محمد أبو عبد الله المقدمي. (1994). *التاريخ وأسماء المحدثين وكناهم* (المجلد ط1). دار الكتاب والسنة.

محمد بن حبان بن أحمد بن حبان ابن حبان البُستي . (1991). *مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار* (المجلد ط1). المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع.

محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني . (1999م). *إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول* (المجلد ط1). دمشق – كفر بطنا: دار الكتاب العربي.

محمد حسن حسن جبل. (2010). *المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم* (المجلد ط1). القاهرة، مصر: مكتبة الآداب.

محمد علي الترمذي. (2005). *رياضة النفس* (المجلد الطبعة: الثانية). ، بيروت ، لبنان: دار الكتب العلمية.

محمد عميم البركتي. (1424هـ - 2003م.). *التعريفات الفقهية* (المجلد ط1). دار الكتب العلمية،.

محمد محمد مرتضى الزَّبيدي. (بدون). *تاج العروس من جواهر القاموس*. دار الهداية.

محمد مكرم ابن منظور الأنصاري. (1414 هـ). *لسان العرب* (المجلد ط2). بيروت، لبنان: دار صادر.

محيي الدين يحيى أبو زكريا النووي. (1392هـ). *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج* (المجلد ط2). بيروت، لبنان: دار إحياء التراث العربي.

مسلم الحجاج القشيري النيسابوري. ((ب.ت)). *صحيح مسلم* (المجلد دون). بيروت، لبنان: دار إحياء التراث العربي.

مصطفى عبد الله حاجي خليفة . (2010). *سلم الوصول إلى طبقات الفحول*. استنبول، تركيا: مكتبة إرسيكا، إستانبول.

نجم الدين محمد الغزي . (1997). *الكواكب السائرة باعيان المئة العاشرة* (المجلد ط1). بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية،.

وليد بن احمد الزبيدي، و واخرون. (2003). *الموسوعة الميسرة في تراجم ائمة التفسير والاقراء والنحو اللغة* (المجلد ط1). مانشستر: مجلة الحكمة.

يوسف بن اليان سركيس. (1982). *معجم المطبوعات العربية والمعربة*. مصر: دار سركيس.

'iirshad alful ali rahqat alhaqi min ealm al'asulmi, muhamad bin ealii bin muhamad bin eabd allh alshuwkanii alyamanii (almutawafaa: 1250hi), bahath: alshaykh 'ahmad eazw einayata, dar alkitaab alearabi, 1419h - 1999m.

aisnaa almumtaelib fi sharh rawd altalib, zakariaa bin muhamad bin zakariaa alansari, zayn abu aldiyn yahyaa alsinikii (t: 926h), dar alkitaab alyuslami.

aleusur alqadimat 'iilaa maerifati, eali bin abi bakr bin ealiin alharawi, abu alhasan (t: 611ha), maktabat altaqwiat aldiyniati, alqahirati, ta1, 1423 hu.

al'ashbah walnazayir, eabd alrahman bin 'abi bakrin, jalal aldiyn alsuyutiu (ta: 911ha), dar alkutub aleilmiati, ta1, 1411h - 1990m.

'asl aljamie li'iidah aldarar almustaeadat fi silk jame aljawamiei, hasan bin eumar bin eabd allah alsiynawni almalikii (ta: baed 1347ha), mutababat alnahdati, tunis, ta1.

'iieanat altaalbin ealaa hali alfaz alfath almueayan "hu hashiat ealaa fath almueayan bisharh qurat aleayn bimuhimaat aldiyni", abu bakr fransisku bialmakrii eistman bin muhamad shata aldimyatii alshaafieii (tt: 1310 hu), dar alfikr aldaayim walnashr waltawriei, ta1, 1418 hi - 1997 mi.

alealaamatu, alzirikaliu khayr aldiyn bin mahmud bin muhamad bin ealiin bin fars, alziriklii aldimashqii (almutawafaa: 1396ha), dar aleilm lilmalayini, altabieati: awshar - ayar / mayu 2002.
bahr almujhabi, alruwyani, abu almahasin eabd bin 'iismaeil alwahid (t 502 hu), bahatha: tariq fathi alsayida, dar kutub alealimiati, altibieati: alealwaa, 2009 ma.
alburhan fi 'usul alfiqah, eabd almalik bin eabd allah bin yusif bin muhamad sama' aldiyn, abu almaeali, rukni, almulaqab biamam aldiynayn (t: 478hi), bahatha: salah bin muhamad bin euaydita, dar alkutub aleilmiat bayrut - lubnan, 11. 1418h - 1997m.
albinayat sharh alhidayati, abw muhamad mahmud bin aihmad bin musaa bin aihmad bin husayn alghitabaa alhanfaa badr aleayn aldiynaa (almutawafaa: 855ha), dar alkutub aleilmiat - bayrut, lubnan, ta1, 1420 hi - 2000 mu.
bahjat alnaadhirin 'iilaa tarajim almathirin min alshaafieiat albarieini, rida aldiyn 'abu albarakat muhamad bin aihmad bin eabd allah alghaziyi aleumarii alshaafieii (t: 864 hu), subh alnis waealaq ealayhi: abw yahyaa eabd allah alkandari, dar bin hazm alnaajihat walnashr alfaeal, bayrut. - lubnan, ta1, 1421h - 2000m.
taj alearus min jawahir alqamus, mhmmd bin mhmmd bin eabd alrzzaq alhusayni, abu alfayda, almlqqb bimurtadaa, alzubaydi (t: 1205h), bahath: jumeatan min almuhaqiqina, dar alhidayati.
tarikh aibn yunis almasri, eabd alrahman bin aihmad bin yunis alsamdafi, abu saeid (t: 347 ha), dar alkutub aleilmiati, bayrut, ta1, 1421 hi.
tarikh eurbil, almubarak bin 'ahmad almubarak bin al'iirbli, almaeruf biaibn almustawfi (t:637h), bahath: sami bin sayid khamaas alsaqari, muasasat al'iielama, dar alrashid lilnashri, aleiraqi, 1980.
tarikh al'iislam wawafyat almashahirii walaelam, shams aldiyn abu eabd allh muhamad bin ahmad bin wisitman bin kaymaz aldhahabii (t: 748hi), tahqiqu: aldaktar bashaar eawad maerufun, dar algharb al'iislami, ta1, 2003.
tarikh baghdad, 'abu bakr ahmad bin eali bin tabit bin aihmad bin mahdii alkhatib albaghdadii (t: 463h), bahth: aldaktar bashaar eawad maerufa, dar algharb alalami - bayrut, ta1, 1422h - 2002 m
tuhfat alhabib ealaa sharh alkhatib "hashiat albijirmii ealaa alkhatib", sulayman bin muhamad bin eumar albujayrami almisrii alshaafieii (ta: 1221ha), dar alfikri, 1415h - 1995m
. tuhfat almutahajat fi sharh alminhaji, 'ahmad bin muhamad bin eali bin hajar alhitmi, rawjaetihat: ealaa tuhfat alnashqi bimaerifat min alealamat alkashfiati, almukabarat altaerifat alkibrat bimasr lisahibiha mustafaa muhamad, 1357h 1983m.
taqdirat alhafizi, shams aldiyn abu eabd allh muhamad bin ahmad bin watisman bin kaymaz aldhahabii (almutawafaa: 748hi), dar kutub alealimat bayrut- lubnan, altibieati: alealwaa, 1419hi-1998m.
tuqadar alhafizu, shams aldiyn abu eabd allh muhamad bin ahmad bin watisman bin kaymaz althaahibii (t: 748ha), dar kutub aleilma biruti-libnan,ta1, 1419hi- 1998m.
tafaqat alfiqhiati, muhamad eamim al'iihsan almujadidiu albarikati, dar alkutub aleilmiati, ta1,, 1424h - 2003mi.
tafaqati, ealiin bin muhamad bin ealiin alzayn alsharif aljirjaniu (t: 816hi), tahaquhu: tasburuh wasahahah jamaeat min aleulama' bisharaf alnaashir, dar kutub alealimiat bayrut- lubnan, ta1, 1403h - 1983m.
altalkhis fi takhriz ahadith alraafieii alkabir, abu alfadl ahmad bin ealii bin muhamad bin ahmad bin hajar aleasqalanii (t: 852ha), dar alkutub aleilmiati, ta1, 1419hi. 1989.
. tahdhib al'asma' wallughati, alnuwaa,2/216, wafayat aleayan waniba' binina' alzaman, yabin khalkan, 7/ 214, shazarat alzihab fi akhbar min aldhahabi, aleakry.
. tysyr 'usul eilm alfiqah, eabd allah bin yusif bin yasab bin yaequb alyaequb aljadie aleinziu, easrat alrayaan rasaamat walnashr waltawzie, bayrut - lubnan, ta1, 1418h - 1997m.
jamharat tarajim alfuqaha' almalikiati, du. qasim eali saedu, dar albiqahwat lildirast al'iislamia wahaya altarathi, dbi,t1, 1423h - 2002m.
khalusat al'iida' sharh qasr almunar, abw alfida' zayn aldiyn qasim bin qutlubagha alsuwduni aljamalii alhanafii (t: 879hi), bahatha: hafiz sanaat allah alzahdi, dar bin hazma, ta1, 1424 hi - 2003 m.
sunan 'abi dawud, 'abu dawud sulayman bin al'asheath bin 'iishaq bin bashir bin shidad bin eamrw al'azdii alsijistany (t: 275hi), rahqatu: sheayb alranwuwt - mhamad kamil qarah bili, dar alrisalat aleilmaniati, ta1, 1430h - 2009m.

sunan altirmidhi, muhamad bin eisaa bin sawrt bin musaa bin aldahaki, altirmidhi, abu yisya (almutawafaa: 279hi), bahathi: bashaar eawad maerufun, dar algharb al'iislamii - bayrut, 1998.
sayr euelam alnubala'i, shams aldiyn abu eabd allh muhamad bin aihmad bin watisman bin kaymaz aldihabiu (t: 748 hu), bahath: jumeatan min almuhaqiqin bi'iishraf alshaykh shuib alranawata, eard almazidi, ta3, 1405 hi / 1985 mi.
sharh alquran alrawdata, sulayman bin eabd alqawii bin alkarim altuwfiu alrasriri, 'abu alrabie, najm aldiyn (t: 716), bahatha: eabd allah bin eabd almuhsin alturki, muasasatun.
alsihah taj allughatahah alearabiatu, abu nasr 'iismaeil bin hamaad jawhari alfarabiu (t: 393hi), bahatha: 'ahmad eabd alghafur sahi aleatar, dar aleilm lilmalayin - bayrut, ta1, 1407h - 1987m.
sahih albukhari, muhamad bin 'iismaeil 'abu eabdallah albukhari aljaeafi, tahqiqu: muhamad zuhayr bin nasir alnaasir, dar tawq alnajaa "msawarat ean alsultaniat bieadasat tarqim muhamad fawad eabd albaqi ta1, 1422h".
sahih muslmin, muslim bin alhajaaj abu alhasan alqushayrii alnaysaburiu (almutawafaa: 261hi), bahatha: muhamad fuad eabd almutabaqiy, dar 'iihya alturath alearabia - bayrut.
tabaqat alshaafieiat alkibrati, taj aldiyn eabd alwahaab bin taqi aldiyn alsabakia (t: 771ha), tahqiqu: du. mahmud muhamad altanahi da. eabd alfataah muhamad alhalu, almusab bialnashr waltawziei, ta2, yat, 1413h.
tabaqat alshaafieiati, abu bakr bin aihmad bin muhamad bin eumar alasidi alshuhbiu aldimashqi, taqi aldiyn aibn qadi shahba (t: 851h), tahqiqu: du. alhafiz eabd alealim khan, ealam kutub - bayrut, ta1, 1407 hu.
fath aleaziz bisharh alwajiz "whu sharh likitab alwajiz fi alfiqh alshaafieii labid alghazalii (t: 505 hu), eabd alkarim bin muhamad alraafieii alqazwini (t: 623ha), dar alfikri.
faharas alfaharis alatibiat wamajim almaeajim walmashayakhat walmusalsalati, muhamad eabd alhay bin eabd alkabir bin muhamad alhusni al'iidrisiu, almurafie bieabd alhayi alkataani (almutawafaa: 1382hi), bahath: 'iihsan eabaas, dar algharb al'iislamii - bayrut.
alqira'at alfiqhiat altatbiqiat fi almadhab altharata, du. muhamad mustafaa alzuhayli, dar alfikr - dimashqa, ta1, 1427h - 2006m.
alkharitat alsaayirat bieayan althalathat khamsat, najm aldiyn muhamad bin muhamad alghaziyi (t: 1061hi), bahatha: khalil almansur, dar alkutub aleilmiati, bayrut - lubnan, ta1, 1418 hi - 1997 mi.
allibab fi sharh alkitabi, eabd alghani bin taelub bin hamadat bin abrahim alghunimi aldimashqii almaydanii alhanafii (ta: 1298hi), haqaqat, wafasluhu, watababat, waealqashih: muhamad muhyi aldiyn eabd alhamid, almukabirat alealimiat, bayrut - lubnan.
lisan alearbi, muhamad bin makram bin ealaa, abw alfadali, jamal aldiyn aibn manzur alainsariu alruwifei al'iifriqaa (almutawafaa: 711 hu), dar sadr - bayrut, ta2,- 1414 h.
. almajmueat sharh almuhazab "me takmilat alsabakii walmumtaeii", abu zakariaa muhi yahyaa bin sharaf aldiyn nuuy (t: 676ha), dar alfikri.
almarasil, 'abu dawud sulayman bin al'asheath bin 'iishaq bin bashir bin shidaad bin eamrw al'azdi alsijistany (t: 275h), rahqat: shueayb alranawata, earad almazid - bayrut, ta1, 1408h.
almustawriduk ealaa alsihatayni, abu eabd allah alhakim muhamad bin eabd allah bin muhamad bin hamduih bin nueym bin alhakam aldabiu altuhmaniu alnaysaburiu almueraf biaibn albaya (t: 405hi), bahatha: mustafaa eabd alqadir eataa, dar alkutub aleilmiat - bayrut, ta1 , 1411 - 1990.
almuejam alaishtiqaqiu almuejam liaalfaz alquran alkarim (mwsal bibayan alearabiat bayn alfadi alquran alkarim basuatiha bayn maeaniha), du. muhamad hasan hasan jabala, maktabat aldaadab - alqahirati, ta1, 2010 ma.
muejam lughat alfuqaha'i, muhamad rawaas qaleaji - hamid sadiq qanibi, dar alnafayis alhadirat walnashr waltawziei, ta2, 1408 hi - 1988 mi.
maerifat alsahabati, abu naeim ahmad bin eabd allh bin ahmad bin 'iishaq bin musaa bin mihran al'asbahanii (t: 430hi), bahathu: eadl bin yusuf aleazazi, dar alwatan lilnashri, alrayad, ta1, 1419h - 1998m.
alshaykh almuhtaj 'iilaa maerifat maeani alfaz alminhaji, shams aldiyni, muhamad bn ahmad alkhatib alshirbinii alshaafieii (ta: 977ha), dar alkutub aleilmiati, ta1, 1415h - 1994m.
manaqib alshaafieii albayhaqi, abu bakr ahmad bin alhusayn albayhaqi, tahqiqa: alsayid ahmad saqra, dar alturath - alqahiratu, ta1, 1390 hi - 1970.

alminhaj sharh sahih muslim bin alhajaji, abu zakariaa muhyi aldiyn yahyaa bin sharaf alnuwy (t: 676ha), dar 'iihyat alturath alearabii - bayrut, ta2, 1392h.

53. almuhazab fi faqahat alshaafieayi, 'abu ashaq 'iibrahim bin ealii bin yusuf alshiyrazii (t:476h), dar alkutub aleilmiati.

almuayifati, 'iibrahim bin musaa bin muhamad allakhmi algharnatii almahmul bialshaatibii (t: 790hi), bahath: 'abu eubaydat mahmul bin hasan al silman, dar abn eafan, ta1,1417hi/ 1997m.

'iinadh almutadarib fi khibrat almujhabi, eabd almalik bin eabd allh bin yusif bin muhamad hilani, abu almaeali, rukn aldiyni, luqib biamam alharamayn (t: 478h), haqaqah wasanae faharishu: 'a. da/ eabd aleazim mahmud alddyb, dar alminhaji, ta1, 1428h-2007m.

alwajiz fi 'usul alfiqh al'iislamii, al'iida'ah aldaktar muhamad mustafaa alzuhayli, dar alkhayr waeidat walnashr waltawziea, dimashq - surya, ta2, 1427 hi - 2006 mi.

wafayat aleayan waniba' bina' alzaman, abu aleabaas shams aldiyn aihmad bin muhamad bin abrahim bin abi bakr abn khalkan albirmakii al'iirbilii (t: 681hi), bahathu: 'iihsan eabaas, dar sadir - bayrut.

أثر القراءات القرآنية في إتقان علوم العربية

م.م. سكنة جبر حسين
جامعة بغداد ، كلية التربية ابن رشد للعلوم الإنسانية
د. عبد الغني بن محمد دين د. إبراهيم محمد أحمد الدسوقي د. محمد عزيز الرحمن بن زابيدين
قسم اللغة العربية، كلية أصول الدين وعلوم القرآن واللغة العربية
جامعة السلطان عبد الحليم معظم شاه الإسلامية العالمية – ماليزيا

ملخص البحث:

إنَّ كثيرا من الطلبة الناطقين بغير العربية يجدون صعوبة في إتقان علم النحو أو الصرف أو البلاغة؛ ذلك لأنَّ المنهج المتبع في تدريس تلك العلوم يعتمد الأمثلة الجامدة وكذلك عدم ممارسة تلك القواعد في حياتهم اليومية، فنسعى في هذه الدراسة ربط العلوم العربية بالقراءات القرآنية وفهم معانيها لأنها ستجعل معرفة القواعد النحوية أو الصرفية أو البلاغة ذات قيمة كبيرة وإفادة عالية لطالب العلم؛ لذلك تهدف الدراسة أن تثبت أن القراءات القرآنية لها أثر فعَّال في فهم القواعد وتطبيقها على الآيات القرآنية الأخر، وسيسلك البحث المنهج الاستقرائي التحليلي لمساعدة الطلبة الناطقين بغير العربية على فهم القراءات المتنوعة لأنها تؤدي معانٍ متعددة، وبأوجه متعددة من الإعراب في النحو، ومن النتائج المتوقعة أن تنجح هذه الطريقة في إفادة الطلبة في استيعاب القواعد النحوية والقدرة على تطبيقها على الآيات القرآنية ذات القراءات المتنوعة، وفهم الكثير من معاني الكلمات .

الكلمات المفتاحية : القراءات القرآنية، العلوم العربية، القراءات الشاذة، التوجيهات، الدراسات اللغوية.

The impact of Qur'anic readings in understanding Arabic sciences

Asst. Inst. Sikna Jebur Hussein
College of Education, Ibn Rushd, University of Baghdad,
Dr. Abdul Ghani bin Muhammad Dean
Dr. Ibrahim Muhammad Ahmed Al-Desouki
Dr. Muhammad Aziz Rahman bin Zabidin
Department of Arabic Language - Faculty of Fundamentals of Religion, Qur'anic Sciences and the Arabic Language
Sultan Abdul Halim Muazzam Shah International Islamic University – Malaysia

Abstract

It might be challenging for many students who do not understand Arabic to grasp morphology, rhetoric, or grammar. This is due to the fact that the way these disciplines are taught relies on strict examples and students who don't apply these principles in their everyday life. The goal of this study is to connect the Arabic sciences to Qur'anic readings and their interpretations since doing so would enable students of knowledge to greatly profit from their knowledge of morphology, rhetoric, and grammar norms. The research thus seeks to demonstrate the efficacy of Qur'anic readings in helping people comprehend the principles and apply them to other Qur'anic passages. In order to assist non-Arabic speaking students in comprehending the numerous readings and how they lead to diverse meanings and components of parsing in grammar, the study will use an inductive and analytical approach. It is anticipated that it will be successful. With this approach, students get a grasp of grammatical norms and can apply them to Qur'anic passages with different interpretations. They also gain an understanding of word meanings.

Keywords: (Qur'anic Readings, Arabic Sciences, Irregular Readings, Guidelines - Linguistic Studies).

مقدمة:

تُعدُّ القراءات القرآنية من العلوم الأساسية والمؤثرة في تفسير القرآن وفي معرفة الأحكام واستنباطها، ومعرفة الإعراب والمعاني المختلفة منها ، بل تُعدُّ من أشرف العلوم لاتصالها الوثيق ببيان معاني القرآن الكريم وتفسيرها، وبيان أسرارها، وهو علم ضروري لجميع التخصصات الدينية والعربية كالتفسير والفقه والأحكام الشرعية، كما يُعدُّ ضروريا في المقام الأول لمتعلمي اللغة العربية: نحوها وصرفها وبلاغتها، وعلى كل المستويات المتوسطة والمتقدمة. يقول الدكتور أحمد مختار: "ألفاظ القرآن الكريم هي لبّ كلام العرب، وزبدته وواسطته، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء، وإليها مفزع حذاق الشُّعراء والبلغاء، وما عداها كالقشور بالإضافة إلى أطايب الثَّمر" (مختار، 1988، الصفحات 17-18)

ولقد تعارف الناس على أنَّ نشأة القراءات القرآنية ارتبطت مع نزول القرآن. وتطلَّب أن نبين أمورا مهمة تتعلق بها وهي: تعريف القرآن والقراءات والفرق بينهما، ثم بيان مراحل جمع القرآن، ثم ماهية القراءات الشاذة وكيفية نشوئها، ثم اختيار نماذج من القرآن تبين أثر القراءات في إتقان العلوم العربية. علما أن بعضا منها قد وضَّحه علماء أجلاء في علوم الشريعة وأصول الدين واللغة العربية في بحوث قيِّمة ومُوَسَّعة، ولكن رغب البحث في أن يكون هذا العلم في متناول الباحثين بصورة ميسرة وسهلة ومختصرة ، لذا أعدت هذه المقالة . نسأل الله العون والتوفيق والسداد والهداية .

تعريف القرآن والقراءات:

تعرض الكثير من المهتمين بالقراءات القرآنية بتعريف القرآن والقراءات المتنوعة متواترها وشاذها، وسيعرض البحث ملخصاً لما ذكروه (العسقلاني، 1972، صفحة 17/1) (الزرقاني، 1998، صفحة 489/1)

القرآن لغة هو مصدر مشتق من القراءة، أي قرأ قراءة وقرآنا، وهو مصدر من قول القائل: قرأْتُ، كقولك: "الغُفران" من "غفر الله لك" (الطبري 1902م، 94/1 – 95 ، 97)، وضبط العلماء رحمهم الله القرآن تمييزا عن غيره بقولهم : "القرآن كلام اللهِ المنزَّل على رسوله محمد صلى الله عليه وسلم، بواسطة جبريل عليه الصلاة والسلام، المنقول إلينا تواتراً، المتعبد بتلاوته، المعجز بأقصر سورة منه، المجموع بين دفتي المصحف المفتتح بسورة الفاتحة ، المختتم بسورة الناس" (المقدسي، 1981، الصفحات 60-61)

أما القراءة القرآنية فمن التعاريف الجيدة لها ما قاله العلامة العسقلاني: "علم يُعرَف منه اتفاق الناقلين لكتاب الله واختلافهم في اللغة والإعراب والحذف والإثبات، والتحريك والإسكان، والفصل والاتصال، وغير ذلك من هيئة النُّطْقِ والإبْدالِ من حيث السماع" (العسقلاني، 1972، صفحة 170/1)

والقراءات المروية بالتواتر سبب من أسباب حفظ الله تعالى للقرآن الكريم، إذ لو كان على حرف واحد وترك الألسنة المختلفة فقد يدفعها ذلك إلى التحريف والتغيير ، فكانت القراءات المتواترة مُحَقِّقةً للصيانة والحفظ (الطويل، 1985، صفحة 18/1)

وتشير المصادر إلى أن أبا بكر هو أول من أمر بجمع القرآن في مصحف واحد (البخاري، 1981، صفحة 1720/4) (ابن كثير، 1996، صفحة 19) ، وكذلك عثمان بن عفان الذي جمع القرآن على مصحف واحد تجنباً للخلاف، وأمر بنسخ مصحف الصديق رضي الله عنه، وأرسل لجميع الأمصار نسخة وأبقى في المدينة نسخة، وأحرق ما سواها (البغوي، 1993، صفحة 523/4) (القرطبي، 1965، صفحة 40/1) (السيوطي، 1985، الصفحات 171/1-172)

وقد ترجح عند المهتمين بعلم القراءات أن القراءات السبع تختلف عن الأحرف السبعة، فالأحرف السبعة هي القراءات التي أقرأها النبي صلى الله عليه وسلم صحابته عند نزول القرآن وهي الموجودة في المصحف الذي أمر بجمعه أبو بكر الصديق رضي الله عنه، وهذا الأمر قد أكده مكي بن أبي طالب (القيسي، 1985، صفحة 38)

أما القراءات السبع فهي التي جاءت بعد جمع الخليفة عثمان رضي الله عنه القرآن على مصحف واحد، فنقل القراء عمن قبلهم من الضابطين الثقات الأوجه المختلفة للقراءة، بالرواية الصحيحة المسندة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، والتي توافق أحد الأوجه العربية، وتوافق الرسم العثماني (ابن الجزري، 1980، صفحة 9/1) فحصرها مجموعة من المهتمين بالقراءات القرآنية، وصنفوا فيها ، كالإمام ابن مجاهد (245- 324هـ)، الذي ألف كتابه "السبعة في القراءات" الذي ظهر على الوجود سنة (300هـ) تقريباً .

ولم تقتصر القراءات الصحيحة المروية بالسند المتصل على السبع فقط، بل هي أكثر من ذلك (ابن الجزري ، 1991، صفحة 538/1) (ابن مجاهد، 1980، صفحة 14) ، فضلا عن القراءات الشاذة، التي لم تنقل بالسند المتواتر، ولم تنتشر وتستفيض بين

القراء، ولم يتلقوها بالقبول، ولو وافقت الأوجه العربية، أو أنها نقلت بالسند ولكنها خالفت الرسم العثماني، مع أنها قراءات كانت موجودة قبل ظهور المصحف الإمام الذي أقره عثمان رضي الله عنه (القيسي، 1985، صفحة 127)، بل شدد الإمام ابن الجزري على الآخذ بها، ووصفه بأنه مرتكب لكبيرة من الكبائر (ابن الجزري، 1980، صفحة 15/1)

أثر القراءات في تعليم اللغة العربية وإتقانها:

المتأمل في القراءات القرآنية المختلفة وما يحوم حولها من التوجيهات والتفسيرات والأقوال المتعددة، وما تؤدي إليه من المعاني المتفقة أو المختلفة، سيرى أنّ لها تعلقاً قوياً بالعلوم اللغوية المختلفة، نحواً وصرفاً وأصواتاً ودلالة، وكل ذلك يصب في مصلحة توضيح آيات القرآن الكريم وتفسير ألفاظه وجمله وتراكيبه، فيعين على الفهم الصحيح الكامل لكلام الله تعالى، ويسهم في الاستنباط الصحيح للأحكام الشرعية التعبدية والعقدية.

وتُعدُّ القراءات القرآنية من الأمور التي تحمل في طياتها الأسرار الدقيقة في فهم الآيات القرآنية، ففي الدراسات العربية نجد هناك التوجيهات اللغوية والنحوية والصرفية والبلاغية للقراءات القرآنية، وهي أمور تجعل طالب العربية يكتسب العلوم العربية من القراءات القرآنية، فضلا عن العلوم الدينية الأخرى، كالتفسير واستنباط الأحكام الشرعية، مما يجعل دراسة القراءات القرآنية مكمّلة لمسيرة طالب العربية، فيزداد متانة وقوة وإتقاناً وتمكناً في تخصصه، لأنها تتيح له تطبيق قواعد العلوم العربية التي درسها، ووصفها وتحليلها ، وترجيح الأقوال المتعددة فيها، وكلها مكاسب كبيرة تضاف إلى رصيد دارس العربية، وقد قيل: "إنَّ لغة القرآن أصدق المقاييس للبحث في لغة العرب" (ولفنسون، 1959، صفحة 226)

وأشار عبدالصبور شاهين إلى أن القراءات الشاذة تحوي ثروة لغوية هائلة تفيد المتعلم للغة العربية، وتكسبه مهارات جيدة لاستيعاب المسائل اللغوية، وتنمي فيه ملكة التدقيق في الأصول اللغوية للألفاظ، وعلاقتها بمعنى القراءة القرآنية، وتوافقها مع سياق الآية (شاهين، 2009، الصفحات 7-8)

وبيّن علماء العربية وعلماء أصول الدين والشريعة ذلك، سواء القدماء أو المتأخرون، وألفوا كتبًا كثيرة، وبحوثاً علمية منشورة في المجلات العلمية المحكمة، والتي ستفيد طلاب العلم أيما استفادة إن قُرِرت عليهم في المراحل العليا في الدراسات اللغوية .

وهذا يقودنا إلى أن نقول بأهميَّة دراسة القراءات القرآنية دراسة لغويةً ونحويةً وصرفيةً ودلالية وبلاغيةً لدى طالب العربية، وأن نجعلها منطلقاً لدراسة القواعد اللغوية لإظهار معاني الآيات القرآنية، لاشتمالها على القضايا الدلالية والصوتية والنظمية والأسلوبية والاصطلاحية والفكرية، والتي تتعلق باللغة وأوجه استعمالها، وبالنص لمحاولة تحقيق رسالته، وما يندرج في ذلك من المسائل الفقهية والعقدية المستنبطة من الآيات القرآنية وما فيها من القراءات.

فيرى البحث أنَّ تلك الدراسات المتعلقة بالقراءات القرآنية ستُسهم في رفع المستوى العلمي في العلوم العربية، من حيث وجود العائد المعنوي الذي تؤديه التوجيهات القرآنية في علم الصرف، وما تؤديه من المعاني المختلفة للتراكيب النحوية، والمعاني المتنوعة والمتعددة في معنى الكلمة والتراكيب في دراسات أصول اللغة والدراسات البلاغية.

إن تعدُّد القراءات في الآية الواحدة يؤدي إلى تعدُّد المعاني المستفادة من هذه الآية، ويوسع دائرة فهم المؤمن لمراد الله تعالى من كلامه في الموضع الواحد، وهذا يعد شكلاً من أشكال الإيجاز الذي يفضي إلى كمال الإعجاز، إذ أغنى تنوُّع القراءات عن تعدد الآيات، فنجد اللفظ القليل يحتمل المعاني الكثيرة المتنوعة والمهمة، وفي هذا إثراء للمعنى وإضاءات إضافية حول الآية، فتتير لنا جوانب الدلالة وتُوصِل إلى فهم تكاملي للآية لا يترك مجالاً لخلل أو اضطراب.

وهذه الدراسات وتلك المعاني والإضاءات للنماذج المختلفة التي تنبثق منها العلوم العربية ستفيد الدارسين في المرحلة الجامعية قبل مرحلة التخصص في الماجستير أو الدكتوراه، في دراسة تلك العلوم مجتمعة في الآية الواحدة؛ أي معرفة التوجيهات النحوية أو الصرفية أو اللغوية والصوتية أوالمعاني والأوجه المتعددة التي تدلل عليها الدراسات البلاغية ، وسنضرب أمثلة لها فيما يأتي من البحث، مع التعرض لها بشيء من التعليق فيما يتعلق بإظهار التعلق الوثيق للقراءات القرآنية بالدراسات اللغوية.

قال الله تعالى: ﴿۞لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ﴾[البقرة: 177]

قرأ حمزة وحفص بنصب "البر"، وقرأ الباقون برفعه. فنستطيع أن نفهم القراءتين من الجهة البلاغية إذا نظرنا في سبب النزول، فقد قال قتادة والربيع ومقاتل والأعرابي: إنها نزلت في اليهود حينما اعترضوا على المسلمين يوم أن حُوّلت القبلة. وقال ابن عباس

وعطاء والضحاك وجماعة: إنها نزلت في المؤمنين؛ فقد سأل النبيَّ صلى الله عليه وسلم رجلٌ عن البر فنزلت. ولا ريب أن السبب الأول يتفق اتفاقاً تامّاً ويتسق اتساقاً كاملاً مع قراءة النصب؛ لأن نظم الآية على هذا يكون هكذا: ليست توليتكم وجوهكم قبل المشرق والمغرب البر، فـ (أن) والفعل موّل بمصدر هو اسم ليس. أما السبب الآخر فهو منسجم مع القراءة الثانية وهو أن يكون البر مبتدأ، والمعنى: ليس البر توليتكم وجوهكم قبل المشرق والمغرب، وهذا يتفق مع السؤال عن البر. ولكي نقرب هذا المعنى يجمل أن نتصور الفرق بين قولنا: أخو زيد أحمد، وقولنا: أحمد أخو زيد. فأخو زيد في الجملة الأولى هو المبتدأ، وأحمد هو المبتدأ في الجملة الثانية. وبين الجملتين فرق شاسع؛ لأن المبتدأ لا بد أن يكون معروفاً للمخاطَب، ففي الجملة الأولى يَعْرِف المخاطب أخا زيد، ولكنه لا يعرف أنه أحمد، وفي الجملة الثانية يعرف المخاطب أحمد، ولكنه لا يعرف أنه أخو زيد. فتولية المشرق والمغرب كانت هي الأساس عند أولئك الذين أثاروا ضجة على المسلمين يوم أن تحولت القبلة، فكانت هذه التولية عندهم هي الجوهر والمرتكز، فناسب أن تكون مبتدأً، فجعلت اسم ليس. أما في السبب الثاني فالبر هو الركيزة وهو المسؤول عنه فناسب أن يكون هو المبتدأ. هكذا أعطت كلٌّ من القراءتين معنى بيانيّاً منسجماً مع ما قيل في الآية من أسباب النزول. (فضل، 1987)

ثانيا: قول الله تعالى : ﴿ **وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡكَٰفِرُونَ**﴾ [سورة الصف، آية8]، فقرأ ابن كثير وحمزة والكسائي وحفص بالإضافة، وقرأ الباقون بالتنوين ونصب (نوره).

وربما يظن لأول وهلة أن القراءتين شيء واحد، إلا أن من يدرك أسرار العربية في إحْكَامها وأَحْكَامها ودقتها سيتطلع إلى أثر هذه الحركات في إيضاح الفرق لمعاني الآيات الناتج عن الفرق بين معاني الألفاظ.

إن من روعة العربية أنها تفرق بين المعنيين بالحركة تارة فيقولون: ضُحْكَة وضُحَكَة، فبإسكان الحاء هو الذي يُضحَك منه, وبفتحها هو الذي يَضحك من غيره. وقد يكون التفريق بحرف من حروف المعاني كتفريقهم بين (اللام) و(إلى)، فشتّان بين قولنا: أحمد أحبّ لأبيه. و: أحمد أحبّ إلى أبيه. قال تعالى: ﴿**إِذۡ قَالُواْ لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَىٰٓ أَبِينَا مِنَّا وَنَحۡنُ عُصۡبَةٌ**﴾ [يوسف: 8]، وقد يكون التفريق بحرف من حروف المعجم إذ فرّقوا بين النضج والنضح، والقبص والقبض، وقد يكون التفريق بالتنوين، يقال: هذا ضاربُ زيدٍ. وضاربٌ زيداً، والأول يفيد تحقق الضرب ووقوعه. قال ابن قتيبة: "ولها الإعراب الذي جعله الله وشياً لكلامها وحلية لنظامها، وفارقاً في بعض الأحوال بين الكلامين المتكافئين المختلفين كالفاعل والمفعول لا يفرق بينهما إذا تساوت حالاهما في إمكان الفعل أن يكون لكل واحد منهما بالإعراب، ولو أن قائلاً قال: هذا قاتلٌ أخي –بالتنوين–، وقال آخر: هذا قاتلُ أخي –بالإضافة–؛ لدلّ التنوين على أنه لم يقتله، ودلّ حذف التنوين على أنه قد قتله" (ابن قتيبة، 1973، صفحة 18/1): وعلى هذا يجب أن نفهم الآية الكريمة، فقراءة الإضافة ترشد إلى أن الله تبارك وتعالى قد أتم نوره، وقد يكون هذا الإتمام بإكمال الدين، وقد يكون بنصر أهله والتمكين لهم ودحر أعدائهم.

–إذن– قراءة الإضافة فيها المنة الإلهية على نبيّه والمؤمنين معه بما أكرمهم الله به من إتمام هذا النور، ولكن القرآن الكريم ليس لهذه الفئة وحدها، بل هو للمسلمين جميعاً إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، فإذا كانت قراءة الإضافة فيها منّة إلهية، فإن قراءة التنوين فيها عِدَة ربانية، ووعْدُ الله لا يتخلَّف، ففيها طمأنينة للمؤمنين عندما تَدْلَهِمُّ ظلمة، ويُوحش ليل، بأن حالاً مثل هذا لن يدوم أبداً، ولا بد أن يتم الله نوره كما أتمه من قبل ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ كَمَا ٱسۡتَخۡلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمۡ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرۡتَضَىٰ لَهُمۡ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعۡدِ خَوۡفِهِمۡ أَمۡنٗاۚ يَعۡبُدُونَنِي لَا يُشۡرِكُونَ بِي شَيۡـٔٗاۚ وَمَن كَفَرَ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾ [النور: 55] (فضل، 1987)

ويمكن أن نرجح القراءة الأولى بالإضافة أو نقوّيها؛ لما فيها من التأكيد في الوعد، فوعد الله تعالى لا يُخلف، وأمره واقع لامحاله، ففي هذا الترجيح من طمأنة للمسلمين، بخلاف القراءة الثانية التي فيها تعليق لهم بالله بأن هذا الأمر سيقع، إلا أنه قد يعتلجهم الخوف والقلق من هذا الوعد غير الجازم، فإن قال لك قائل: أعطيتك 100 دينار ولكن انتظرني غداً، ليس كمن يقول لك: سأعطيك 100 دينار، ولكن انتظرني غداً، فالأول العطاء جازم، والآخذ سيطمئن، أما الثاني فالعطاء محتمل، والآخذ سيكون في قلق وحيرة من حصوله على المبلغ أو لا.

مما سبق يتضح لنا أن المهتم بالقراءات القرآنية سيتكسب عدة مهارات فيما يتعلق بدراسة التراكيب اللغوية والجمل، كالتعرف على الأقوال والتوجيهات اللغوية المختلفة للقراءة، والاطلاع على الأقوال والمذاهب النحوية المتنوعة في المسألة، والأدلة العلمية لكل قول، كما يكتسب ملكة التمييز بين الأقوال؛ قويها من ضعيفها، ثم يحاول الترجيح بينها عند ظهور قوة له في بعض الأدلة والآراء.

أما التوجيه الصرفي فنحو قول الله تعالى: ﴿وَإِذۡ وَٰعَدۡنَا مُوسَىٰٓ أَرۡبَعِينَ لَيۡلَةٗ ﴾ [البقرة: 51]

قرأ أبو عمرو بن العلاء البصري: (وعدنا) بدون ألف، وقرأها الباقون بألف (واعدنا).

فقراءة الجمهور فيها معنى المفاعلة، فالمواعدة تكون بين اثنين، إذ هناك وعد من الله لموسى بإعطائه التوراة، ووعد من موسى بالتنفيذ والقبول والالتزام والحضور (الزجاج، 1988، صفحة 133/1)، أما قراءة أبي عمرو فإنها تدل على أن الوعد كان من الله تبارك وتعالى لموسى عليه السلام، فهو من جهة واحدة، فإذا كانت قراءة الجمهور دالة على ما كان يطمح إليه كليم الله تبارك وتعالى من فرحة اللقاء، ونور المؤانسة التي ذاق حلاوتها من قبل وهو عائد من مدين حينما خوطب: (إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ) طه/12)، وحين سئل: (وَمَا تِلۡكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ) طه/17 فأطال القول:(قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُاْ عَلَيۡهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَـَٔارِبُ أُخۡرَىٰ) [طه: 18]، فقراءة الجمهور تدل على ما سبق بيانه وقراءة أبي عمرو توحي بالإكرام والتكليف لموسى (فضل، 1987)

وقد رجح أبو عبيد القاسم بن سلام قراءة أبو عمرو بغير ألف، بحجة أن المواعدة التي تكون بين طرفين لا تكون إلا من البشر مع بعضهم، ورد أبو حيان هذا القول بأن القراءة القرآنية إن وردت عن طريق التواتر فلا وجه لردها، وذكر بأن المواعدة قد تكون هنا بمعنى الوعد، فالقراءة متفقة في المعنى (أبو حيان، 2000، صفحة 321/1)

أما الزجاج فلم يرَ الترجيح بين القولين، وفسر المواعدة بما قدمناه من كونها من الله باللقاء والكلام وإعطاء التوراة، ومن موسى عليه السلام بالقبول والطاعة والانقياد، فحصلت المواعدة من الطرفين. (الزجاج، 1988، صفحة 133/1)

والمهتم بالقراءات القرآنية سيقف في مثل هذه القراءات السبعة على توجيهات أهل اللغة ويعرف أدلتهم وترجيحاتهم، وما بنوا عليه من دلائل الترجيح والمفاضلة، وله أن يختار ويرجح القول المناسب الذي يراه أسعد بالدليل، المبني على الأصول والقواعد السليمة للترجيح، فتنمو عنده مهارة التدقيق والنظر والترجيح والتدليل، كما تنمو عنده مهارة الاطلاع على الأقوال اللغوية المأثورة في القراءة القرآنية، كما يكتسب مهارة التوثيق ونسبة الأقوال إلى أوائل القائلين بها قبل ذكر المتأخرين.

أما التوجيه اللغوي فمثل قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ ١٩ ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي ٱلۡعَرۡشِ مَكِينٖ ٢٠ مُّطَاعٖ ثَمَّ أَمِينٖ ٢١ وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجۡنُونٖ ٢٢ وَلَقَدۡ رَءَاهُ بِٱلۡأُفُقِ ٱلۡمُبِينِ ٢٣ وَمَا هُوَ عَلَى ٱلۡغَيۡبِ بِضَنِينٖ ٢٤ ﴾ [التكوير: 19-24].

فقد قرأ ابن كثير وأبو عمرو والكسائي بالظاء (بظنين)، ومعناه (بمتهم) بلغة هذيل (ابن الهائم، 2003، صفحة 338)، وقال الفراء: بضعيف (الفراء، 243/3)، وقرأ الباقون بالضاد ومعناه ببخيل (أبو حيان، 2000، صفحة 419/10). فقراءة الظاء منسجمة مع الوصف السابق وهو قوله سبحانه (أمين)، أما قراءة الضاد فمعناها أنه ليس بخيلاً بما أمر بتبليغه فلا يكتم ما عنده تلقاء أجر يتلقاه، كما يفعل الكهّان. وعلى هذا فأن هذه القراءة منسجمة مع قوله: (وما صاحبكم بمجنون)؛ فإن نفي الكهانة والجنون جاء في مثل قوله سبحانه: (فذكّر فما أنت بنعمة ربك بكاهن ولا مجنون). وهكذا تتفق القراءة الأولى مع ما قبلها (وما صاحبكم بمجنون)، وتنسجم الثانية مع ما بعدها (ولقد رآه بالأفق المبين).

وتفسير الظنين بالضعيف فيه إبعاد لتهمة الضعف عن النبي صلى الله عليه وسلم، فكفار قريش كذبوا النبي واتهموه بالجنون والسحر، ولم يتهموه بالبخل، فناسب هنا نفي الضعف عنه (ابن عطية، 2002، صفحة 444/5)

وهناك أمر آخر يظهر من اختلاف القراءتين وهو أن هذه الآيات الكريمة اختلف فيها المفسرون، فبعضهم ذهب إلى أن المقصود جبريل عليه السلام، وآخرون قالوا إن المقصود هو النبي صلى الله عليه وسلم. وإذا كان الأمر كذلك وكان كلٌّ من المعنيين صحيحاً، فإن الذي يظهر أن قراءة الضاد ترجح أنه النبي صلى الله عليه وسلم، فالنبي ليس بخيلاً بوحي الله، كما هو شأن الكهان الذين يبخلون بتخرصات الشياطين، وقراءة الظاء ترجح أنه جبريل عليه السلام الذي اتهمه اليهود، كما حكى لنا القرآن المدني فيما بعد: ﴿قُلۡ مَن كَانَ عَدُوّٗا لِّجِبۡرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلۡبِكَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ وَهُدٗى وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُؤۡمِنِينَ ٩٧ ﴾ [سورة البقرة، آية 97]. (فضل، 1987)

ويمكن أن يقال بأن ترجيح قراءة (ظنين) بالظاء بنفي التهمة عن جبريل عليه السلام؛ لقرب ذكر الموصوف من الوصف.

فنخلص من التوجيهات والدراسات اللغوية الآنفة في هذه الآية أن الدارس للقراءات القرآنية سيجني الكثير من المهارات والملكات اللغوية العديدة، من حيث الاطلاع على أقوال اللغويين في توجيه القراءة القرآنية من الناحية اللغوية، وربطها بالمعنى التفسيري للآية، والاطلاع على اللهجات المتعددة في اللفظة القرآنية، ومعناها ودلالاتها سواء المتفقة أم المختلفة، ومحاولة الترجيح بين الأقوال المختلفة

فيما يتعلق بالجانب اللغوي، وربط هذا الترجيح بمعنى الآية ومرادها بحسب أقوال المختصين من المفسرين، مع إمكان الإتيان بالأوجه البلاغية التي تدل عليها القراءات، وربطها بالفنون والقواعد البلاغية بحسب تقعيد المختصين لها قديماً وحديثاً.

كما تعد الدراسات الصوتية ذات أهمية كبيرة ومكانة عالية لتوضيح الصرف والنحو والبلاغة، لأنَّ اللغة بدايتها السماع، ويتدخل هذا العلم في إتقان العلوم العربية لأنه يبدأ في توضيح مخارج الحروف وتبادل الحروف في اللهجات العربية، مما ينتج عنه فهم لمعنى الكلمة ثم الكلام عند سلامة التركيب، ثم فهم المراد من الكلام والمعاني البعيدة أو المحتملة أو المجازية من خلال الدراسات البلاغية وعلوم المعاني.

مع العلم أن الدراسات الصوتية قد اختص بها الدارسون لعلوم القرآن من خلال دارسة علم التجويد، وما يتعلق بها من دراسات مخارج الحروف، وهو بلا شك يرتبط ارتباطاً وثيقاً بدراسة العربية، وأن دراسة القراءات القرآنية ستكون نقطة البداية لعودة دارسات علم التجويد إلى أولويات اهتمامات دارسي العربية في علم الأصوات، ليستقيم منهج الدارسة في إطار الدارسة اللغوية.

زد على ذلك أن الراغب في الترجيح والتفضيل بين القراءات باستخدام الأصول والقواعد اللغوية؛سيجد الباب واسعاً أمامه، وخاصة حينما يجد بين يديه ذلك الكم الهائل والزاخر من كتب التفسير وعلوم القرآن وكتب توجيه القراءات القرآنية، فهذا الكم من المؤلفات المتاحة لنا في هذا العصر لم يكن متاحاً في القرون والعصور الماضية، ولا يخفى أن بعض المذاهب اللغوية قد تعصب لأقوالها بعض المنتمين لها، فأثر ذلك في توجيههم للقراءات القرآنية، كما حصل في قراءة تحقيق الهمزتين إن اجتمعتا في بداية الكلمة، إذ وصفت بالضعف والشذوذ، مع أن القارئين بها قراء كبار؛ كعاصم وغيره من القراء العشر، إلا أنه عند التحقيق والتمحيص تبين أن الانحياز للمذهب البصري هو الذي دعاهم إلى هذا الحكم (شاهين، 2009، صفحة 7) (الحمد، 2006، الصفحات 34-36) (الخطيب، 2001، صفحة 67)

وسيلحظ المتمعّن في أقوال أهل العلم في توجيه القراءات القرآنية أن المشتغلين بها من كبار علماء اللغة ، الذين دونوا اللغة العربية، وقعدوا وأصّلوا لها، وفرعوا في مسائلها؛ أمثال الخليل بن أحمد، وسيبويه، والفراء والزجاج والأخفش والسيرافي وابن فارس والمبرد وابن السراج وابن الأنباري وابن جني وأبي علي الفارسي وغيرهم، وسيلحظ كذلك أن مجموعة من قرّاء القراءات القرآنية المتواترة وغيرها هم اللغويون الذين اشتغلوا باللغة تقعيداً وتأصيلاً وتفريعاً؛ مثل أبي عمرو بن العلاء والكسائي، فلم يتمكنوا من القراءات حتى تمكنوا من اللغة، بل كانوا أعلاماً لها، وهذا يدفعنا إلى القول بأهمية ربط دراسة القراءات القرآنية بدراسة العلوم العربية المختلفة، وأن بينها ارتباطاً وثيقاً لا ينفك، فأهل القرآن والقراءات هم أهل اللغة.

الخاتمة :

بعد رحلة البحث الممتعة توصلنا بحمد الله وفضله إلى الخاتمة ,و قد تبين لنا من خلال هذه الدراسة عدة نتائج , منها :

– تعد الدراسات الصوتية ذات أهمية كبيرة ومكانة عالية في توضيح الصرف والنحو والبلاغة، لأنَّ اللغة بدايتها السماع .

– أهمِيَّة دراسة القراءات القرآنية دراسة لغويةً ونحويةً وصرفيةً ودلالية وبلاغيةً لدى طالب العربية، و جعلها منطلقاً لدراسة القواعد اللغوية لإظهار معاني الآيات القرآنية .

– إن تعدُّد القراءات في الآية الواحدة يؤدي إلى تعدُّد المعاني المستفادة من هذه الآية، الذي يفضي إلى كمال الإعجاز، فنجد اللفظ القليل يحتمل المعاني الكثيرة المتنوعة والمهمة، وفي هذا إثراء للمعنى وإضاءات إضافية للآية .

– أهمية ربط دراسة القراءات القرآنية بدراسة علوم العربية المختلفة لما بينهما من ارتباط وثيق .

ويقترح البحث أن تُجعل دراسة القراءات القرآنية من المواد الأساسية في مرحلة الإجازة العالية والتخصص في العلوم العربية، حتى يتَّضح مدى أهمية القراءات القرآنية لدارسي العربية، وتظل قلوب أهل العربية وأذهانهم متعلقة دائماً بالقرآن الكريم وما يتعلق بها من الدراسات والعلوم، ويتحقق لها التطبيق في الحياة العلمية والعملية.

و بعد فتعد هذه أهم النتائج التي توصل إليها البحث , راجين من الله تعالى أن يكون ذا فائدة لطلبة العلم و الباحثين و محبي اللغة العربية.

و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

المصادر

ابن الجزري، محمد بن محمد العمري . (1991). *غاية النهاية في طبقات القراء* (المجلد 1). الرياض : ج –برجشتراسر.

ابن الجزري، محمد بن محمد العمري. (1980). *منجد المقرئين*. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن الهائم، أحمد بن محمد بن عماد الدين بن علي. (2003). *التبيان في تفسير غريب القرآن* (المجلد 1). بيروت: دار الغرب الإسلامي.

ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن. (2002). *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز* (المجلد 1). (عبد السلام عبد الشافي محمد، المحرر) بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. (1973). *تأويل مشكل القرآن* (المجلد 2). (سيد أحمد صفر، المحرر) القاهرة: دار التراث.

ابن كثير، عماد الدين إسماعيل. (1996). *فضائل القرآن* (المجلد 1). بيروت: دار الأندلس.

ابن مجاهد، أحمد بن موسى. (1980). *السبعة في القراءات* (المجلد 2). (شوقي ضيف، المحرر) مصر: دار المعارف.

أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف. (2000). *البحر المحيط في التفسير*. (صدقي محمد جميل، المحرر) بيروت: دار الفكر.

البخاري، محمد بن إسماعي. (1981). *صحيح البخاري (الجامع الصحيح)*. (محمد عبد الباقي، المحرر) المكتبة السلفية.

البغوي، أبي محمد الحسين بن مسعود. (1993). *شرح السنة* (المجلد 2). (شعيب الأرناؤوط، المحرر) المكتب الإسلامي.

الحمد، غانم قدوري. (2006). *ظواهر لغوية في القراءات القرآنية* (المجلد 1). الأردن: دار عمائر للنشر والتوزيع.

الخطيب، عبداللطيف محمد. (2001). *ضاد العربية في القراءات القرآنية* (المجلد 1). مصر: مطبعة عالم الكتب.

الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل. (1988). *معاني القرآن وإعرابه* (المجلد 1). (عبد الجليل عبده شلبي، المحرر) بيروت: مطبعة عالم الكتب.

الزرقاني، عبد العظيم. (1998). *مناهل العرفان في علوم القرآن*. (بديع اللحام، المحرر) دار قتيبة.

السيوطي، جلال الدين. (1985). *الإتقان في علوم القرآن*. (محمد أبو الفضل إبراهيم، المحرر) القاهرة : دار التراث.

شاهين، عبدالصبور . (2009). *القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث*. القاهرة: مكتبة الخانجي.

الطويل، السيد رزق. (1985). *علوم القراءات مدخل* (المجلد 1). مكة المكرمة: المكتبة الفيصلية.

العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن محمد. (1972). *لطائف الإشارات لفنون القراءات*. (عامر السيد عثمان، المحرر) مصر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية . لجنة إحياء التراث الإسلامي.

فضل، عباس حسن. (1987). القراءات القرآنية من الوجهة البلاغية. *مجلة دراسات الجامعة الأردنية، 14*.

القرطبي، محمد بن أحمد. (1965). *الجامع لأحكام القرآن* (المجلد 2). دار الكتاب العربي.

القيسي، مكي بن أبي طالب. (1985). *الإبانة عن معاني القراءات* (المجلد 3). (عبد الفتاح شلبي، المحرر) المكتبة الفيصلية.

مختار، أحمد. (1988). *البحث اللُّغويّ عند العرب*. القاهرة: عالم الكتب.

المقدسي، عبد الله بن أحمد ابن قدامة. (1981). *روضة الناظر وجنة المناظر* (المجلد 1). (سيف الدين الكاتب، المحرر) بيروت: دار الكتاب العربي.

ولفنسون، إسرائيل. (1959). *تاريخ اللُّغات السَّاميّة*. القاهرة: الاعتماد.

Arabic Translated References:

Abu Hayyan, Muhammad bin Youssef bin Ali bin Youssef. (2000). *Ocean sea in interpretation.* (Sidqi Muhammad Jamil, editor) Beirut: Dar Al-Fikr.

Al-Asqalani, Shihab al-Din Ahmed bin Muhammad. (1972). *Categories of references to the arts of readings*. (Amer Al-Sayyid Othman, editor) Egypt: Supreme Council for Islamic Affairs - Committee for the Revival of Islamic Heritage.

Al-Baghawi, Abu Muhammad Al-Hussein bin Masoud. (1993). *Explanation of the Sunnah* (Volume 2). (Shuaib Al-Arnaout, editor) The Islamic Office.

Al-Bukhari, Muhammad bin Ismaili. (1981). *Sahih Al-Bukhari* (Al-Jami' Al-Sahih). (Muhammad Abdel Baqi, editor) The Salafi Library.

Al-Khatib, Abdul Latif Muhammad. (2001). *Anti-Arabic in Qur'anic Readings* (Volume 1). Egypt: World of Books Press.

Al-Maqdisi, Abdullah bin Ahmed bin Qudamah. (1981). *Rawdat al-Nazir and Paradise of Views* (Volume 1). (Saif al-Din al-Katib, editor) Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.

Al-Qaisi, Makki bin Abi Talib. (1985). *Explaining the meanings of the readings* (Volume 3). (Abdul Fattah Shalabi, editor) Al-Faisaliah Library.

Al-Qurtubi, Muhammad bin Ahmed. (1965). *Al-Jami` fi Ahkam al-Qur'an* (Volume 2). Arab Book House.

Al-Suyuti, Jalal al-Din. (1985). *Mastery in the sciences of the Qur'an.* (Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim, editor) Cairo: Dar Al-Turath.

Al-Taweel, Mr. Rizk. (1985). *Introduction to Reading Sciences* (Volume 1). Mecca: Al-Faisaliah Library.

Al-Zajjaj, Ibrahim bin Al-Sari bin Sahl. (1988). *Meanings of the Qur'an and its parsing* (Volume 1). (Abdul Jalil Abdo Shalabi, editor) Beirut: World of Books Press.

Al-Zarqani, Abdul Azim. (1998). *Manahil Al-Irfan in the Sciences of the Qur'an*. (Badi Al-Lahham, editor) Dar Qutaiba.

Fadl, Abbas Hassan. (1987). *Quranic readings from a rhetorical point of view*. Journal of University of Jordan Studies, 14.

Ibn Al-Haim, Ahmed bin Muhammad bin Imad Al-Din bin Ali. (2003). *Al-Tibyan fi Tafsir Gharib Al-Qur'an* (Volume 1). Beirut: Dar Al-Gharb Al-Islami.

Ibn Al-Jazari, Muhammad bin Muhammad Al-Amri. (1980). *Upholsterer of the reciters*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

Ibn Al-Jazari, Muhammad bin Muhammad Al-Amri. (1991). *The goal of the end in the readers' classes* (Volume 1). Riyadh: C - Bergstrasser.

Ibn Attiya, Abu Muhammad Abd al-Haqq bin Ghalib bin Abd al-Rahman. (2002). *The brief editor in the interpretation of the dear book* (Volume 1). (Abdul Salam Abd al-Shafi Muhammad, editor) Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Ibn Kathir, Imad al-Din Ismail. (1996). *The Virtues of the Qur'an* (Volume 1). Beirut: Dar Al-Andalus.

Ibn Mujahid, Ahmed bin Musa. (1980). *The Seven in Readings* (Volume 2). (Shawki Deif, editor) Egypt: Dar Al-Maaref.

Ibn Qutabiya, Abu Muhammad Abdullah bin Muslim. (1973). *Interpretation of the Qur'an Problem* (Volume 2). (Sayyed Ahmed Safar, editor) Cairo: Dar Al-Turath.

Mukhtar, Ahmed. (1988). *Linguistic research among the Arabs*. Cairo: World of Books.

Praise be to Ghanem Qaddouri. (2006). *Linguistic phenomena in Qur'anic readings* (Volume 1). Jordan: Dar Amaer for Publishing and Distribution.

Shaheen, Abdel Sabour. (2009). *Qur'anic readings in light of modern linguistics*. Cairo: Al-Khanji Library.

Wolfensohn, Israel. (1959). *History of Semitic languages*. Cairo: Al-Etimad.

أثر أنموذج شوارتز في تحصيل مادة قواعد اللغة العربية لدى طالبات الرابع العلمي

أ.م.د لمياء جبار عبدالوهاب

dr.lamyaa.g@uomustansiriyah.edu.iq

الجامعة المستنصرية، كلية التربية، قسم علوم قران

الملخص:

يسعى البحث الحالي الى التعرف على أثر أنموذج شوارتز في تحصيل مادة قواعد اللغة العربية لدى طالبات الرابع العلمي .ومن اجل ذلك اعتمدت الباحثة على المنهج التجريبي ذو المجموعتين التجريبية والضابطة,وقد تم اختيار عينة عشوائية من طالبات الرابع العلمي بعدد (60), وقد تم توزيع العينة بطريقة عشوائية على كلا المجموعتين , حيث تم اجراء مجموعة من التكافؤات بين كلا المجموعتين , استعملت الباحثة الوسائل الاحصائية المناسبة في معالجة تحليل البيانات،وبعد تطبيق التجربة توصلت الدراسة الى ما يلي:

1. استعمال إنموذج (شوارتز) في تدريس مادة القواعد لما له اثر في رفع مستوى التحصيل للطالبات.
2. دراسة مقارنة بين انموذج شوارتز وانموذج التعلم النشط في التفكير الابتكاري لدى طالبات المرحلة الاعدادية.
3. نوصي المديرية العامة للأعداد والتدريب في وزارة التربية بإقامة دورات تدريبية وبشكل مستمر لتطوير قدرات المدرسين والمدرسات باستعمال إنموذج (شوارتز) وكيفية وضع خطط التدريس ووسائل الايضاح المناسبة.

الكلمات المفتاحية :(أنموذج شوارتز ، قواعد اللغة العربية، الاحصائية)

The effect of the Schwartz model on the achievement of Arabic grammar among fourth-grader female students

Prof. Dr. Lamia Jabbar Abdel Wahab

Al-Mustansiriya University/College of Education/Department of Qur'anic Sciences

Abstract:

Celebrities The current research aims to identify the model of Lamea Schwartz in meeting the requirements of the Arabic language subject for students of advanced sciences. For this reason, it is particularly famous at the experimental levels with the experimental and control classes. An art form was chosen from among the female students of advanced sciences (60), and it was distributed The sample was methodically applied to both groups, where a group of partnerships were conducted between both groups. The intended researcher used effective statistical methods in analyzing the data, and after applying the experiment, the study concluded the following:

1. Using the Schwartz model in teaching a subject has an impact on raising the achievement level of female students.
2. Compare the comparison between the Schwartz model and the model of learning that wants to think for a middle school student.
3 - We recommend to the Director General of an elite number of the Ministry of Education to establish innovative innovations to empower skills and schools using the (Schwartz) model and how to develop creative clarifications for innovators.

Keywords: (Schwartz model, Arabic grammar, Statistics)

المشكلة:

إنّ ضعف الطالبات في تعلُّم اللغة العربية ليست مشكلة معاصرة ؛ بل قديمة، يعاني منها الطلبة على مر السنين، ولاسيما تعلُّم القواعد، لما به من صعوبة فهم المعنى والإعراب الصحيح وضبط حركات الكلمات لأن اختلاف كلمة في الحركة الإعرابية يعطيها معانٍ مرادفة عديدة تؤدي الى اختلاف المعنى للجملة، وقد أجمع المربون على صعوبة تعلُّم قواعد اللغة العربية لأنهم يعدونها قواعد صعبة وجافة ويصعب على الطلبة فهمها وحفظها .

وقد عزا عددٌ من الدارسين الصعوبات في قواعد اللغة العربية إلى القواعد نفسها، وعزا آخرون الصعوبات إلى طرائق تأليف كتبها، وعزا فريق ثالث الصعوبات إلى القائمين على تدريسها، في حين يرى آخرون أنَّ سبب الصعوبات كامنة في طرائق التدريس, لهذا فأن المشكلة ليست في اللغة ذاتها، وإنما في الطرائق والأساليب المتبعة في تدريسها" (الدليمي و كامل، 2004، صفحة 13) ,إذْنْ الضعف في النحو يعود إلى قصور طريقة التدريس في تيسير عملية تدريسه والحقيقة أَنَّ مادة النحو ليست صعبة إذا ما عرضها المدرس بطريقة ميسرة وسهلة ويمكن وصف طريقة التدريس بالقصور عندما:

* لا تلائم الموضوع المراد تدريسه .
* لا تلائم مستوى الطلاب الذهنيَّ .
* لا تلائم طبيعة المتعلم العمرية والفروق الفردية .
* لا يفهمها المدرس ولا يحسن الإفادة منها " . (الهاشمي و الدليمي، 2008، صفحة 46).

وقد أثبتت مجموعة من الدراسات التي أُجريت في العراق – ضعف الطلبة في مادة قواعد اللغة العربية ومنها عبيد (2013) في كلية التربية، ابن رشد جامعة بغداد، ودراسة الريس (2015) في كلية التربية – ابن رشد ، جامعة بغداد، ودراسة النافعي (2018) في كلية التربية الأساسية –جامعة بابل ، ودراسة الحيالي (2018) في كلية التربية ، ابن رشد – جامعة بغداد.

وبناءً على ما تقدم يمكن تحديد مشكلة البحث في الإجابة عن السؤال الآتي :– ما أثر انموذج اشوارتز في تحصيل مادة قواعد اللغة العربية لدى طالبات الصف الرابع العلمي؟

الاهمية

إنَّ لقواعد اللغة العربية أهمية كبيرة، إذ إنها تعوّد الطلبة على استعمال مفردات سليمة وصحيحة، فضلاً عن صقلها الذوق الأدبي عند الطلبة، وتعويدهم صحة الحكم، ودقة الملاحظة ونقد التراكيب وتعمل القواعد أيضا على شحذ عقول الطلبة، وتدريبهم على التفكير المتواصل المنظم، وتمكينهم من فهم التراكيب المعّقدة والغامضة " . (الدليميّ و الوائلي، 2007، صفحة 25)

ومن الافضل للمدرسين سلوك أقرب السبل وأيسرها لتعليم القواعد النحوية وأن يفكروا في الطريقة المناسبة التي يُلبسها لباساً يشد القلوب ويبعد عنها التعقيد والالتواء (التميمي، 2006، صفحة 8)

وهذا يتطلب من المدرس معرفة واسعة باستراتيجيات التعليم, وطرائق التدريس المتنوعة وقدرته على استخدامها فهي بلا شك تساعده في معرفة الظروف التدريسية المناسبة للتطبيق بحيث تصبح عملية التعليم شائقة وممتعة للطلاب ومناسبة لقدراتهم ووثيقة الصلة بحياتهم المستقبلية (مرعي و الحيلة، 2002، صفحة 25)

أذ تُعَد استراتيجيات ونماذج التدريس من الأدوات الفاعلة والتي تؤدي دوراً مهماً في العملية التربوية ، وإنَّ معرفة المدرس الواسعة باستراتيجيات التعلم المتنوعة وقدرته على استعمالها تساعده على معرفة الظروف التدريسية المناسبة للتطبيق ، بحيث تكون عملية التعلم مشوقة وممتعة للطلاب ، ومناسبة لقدراتهم ، وعلى صلة وثيقة بحياتهم اليومية ، واحتياجاتهم ، ومرضية لميولهم ورغباتهم (الحيلة و مرعي، 2013، صفحة 25)

وقد سعت الباحثُة منْ خلال ذلك إلى توظيف إحدى النماذج لتدريس قواعد اللغة العربية، عسى أنْ تحمل في طياتها اليسر في تقديم قواعد اللغة العربية, وتقبُل الطالبات لها وهو أنموذج أشوارتز),

من أجل التمكن من تحسين مستوى المتعلمين في العملية التعليمية وتحقيق الأهداف المرجوة ، أصبح من الضروري اتباع النماذج الحديثة في التدريس وتنمية قدرة المتعلمين على استخدام هذه النماذج وكيفية تفعيل معرفتهم السابقة وتوظيفها في مواقف التعلم الحالية. (التميمي ع.، 2010، صفحة 5) ، ومن النماذج المهمة التي انبثقت من النظرية البنائية أنموذج (شوارتز) ، الذي ظهر في العقد الاخير من القرن الماضي. (الشيخ، 2017، صفحة 3)

وتُعدُّ المرحلة الإعدادية بنحوٍ عام و الصف الرابع العلميّ بنحوٍ خاصة ذات أهمية في إعداد الطلبة لمواصلة الدراسة في مراحل أعلى، ومن ثم اعتمادهم على أنفسهم في البحث والمتابعة، لأنَّهم في هذه المرحلة قد بلغوا مستوىً متقدماً من النضج الجسميّ والعقليّ والانفعاليّ، وفيها يظهر إحساس الطلبة باستقلاليتهم وتحملهم المسؤولية في اتخاذ القرار, لأنَّها مرحلة مهمة في تعليمِ النحوِ العربيّ، وذلك باستيعابهم حصيلة الألفاظ والمصطلحات عند دراستهم في المرحلتين الابتدائية والمتوسطة، مّما يساعدهم على التفكير، وفهم

الأسئلة المعروضة عليهم، وإدراك العلاقات وأوجه الخلاف، وإدراك الذوق الدقيق بين التراكيب والعبارات والجمل، بحيث يتمكنون من إصدار الأحكام، واستنباط القواعد النحوية . (احمد، 1986، صفحة 190)

ثالثاً: هدف البحث :

يهدف البحث الحالي معرفة :

أثر أنموذج أشوارتز في تحصيل قواعد اللغة العربية لدى طالبات الصف الرابع العلمي.

رابعاً: فرضية البحث :

1.لا يوجد فرق ذو دلالة إحصائية عند مستوى دلالة (0,05) بين متوسط درجات طالبات مجموعتي البحث (التجريبية التي تدرس قواعد اللغة العربية باستعمال أنموذج أشوارتز والمجموعة الضابطة التي تدرس المادة نفسها بالطريقة الاعتيادية) في الاختبار التحصيلي البعدي.

خامساً: حدود البحث

يتحدد هذا البحث بـ :

1.الحدود البشرية : طالبات الصف الرابع العلمي .

2.الحدود المكانية: إحدى المدارس الاعدادية أو الثانوية التابعة لمديرية تربية الرصافة.

3.الحدود الزمانية: الفصل الدراسي الاول من العام الدراسي (2022 . 2023م)

4.المادة التي تُدَّرس: عدد من موضوعات كتاب قواعد اللغة العربية المقرر تدريسه في الفصل الدراسي الاول لطالبات الصف الرابع العلمي في العراق للعام الدراسي (2022 . 2023م) والموضوعات هي : (الفعل الماضي, ورفع الفعل المضارع, ونصب الفعل المضارع, وجزم الفعل المضارع, وأدوات الشرط الجازمة التي تجزم فعلين, وبناء الفعل المضارع , وفعل الامر).

سادساً: تحديد المصطلحات

1-إنموذج شوارتز:عرفه كل من ::

ـ (شوارتز 2008) : انموذج لتعليم مهارات التفكير ، حيث يتم تنظيم مجموعة من هذه المهارات ، وهي الناقد والابداعي، ودمجها مع المحتوى التعليمي باستخدام "طرق وأساليب عديدة". (شوارتز،2017 :6).

ـ (السكاكر ,2010) : انموذج تعليمي يتمحور حول المتعلم ويهدف إلى إتقان عملية التعلم بدلاً من "حفظ المعلومات واظهارها حيث ينظم مجموعة من مهارات التفكير ويدمجها مع المحتوى الدراسي باستخدام" العديد من الأساليب وطرائق التدريس (القطامي و السكاكر، 2010، صفحة 70)

ـ (قطامي ,2013) : انموذج لتعليم التفكير يوصي بتدريب الأفراد على مهارات التفكير ويفترض ان هذا التدريب يطور مهارات التفكير لدى الافراد وممارستها في ادارة محتوى المنهج وثم نقلها الى مواقف الحياة. (قطامي، 2013، صفحة 100)

2-التحصيل

أ – لغةً :- " الحاصل من كل شيء ما بقي وثَبَتَ وذَهَبَ ما سواه يكون من الحساب والأعمال ونحوها ، وحصّلَ الشيء يحصلُ حصولاً ، والتحصيل تميّز ما يحصل والاسم حصيلة " (منظور، 1955، صفحة 207)

ب-اصطلاحا

-(نواف وعبد السلام ، 2008) :هو مقدار ما يكتسبه التلميذ من مهارات ومعلومات خلال دراسة لموضوع معين او وحدة دراسية محددة . (نواف و العديلي، 2008، صفحة 52)

زاير وسماء:ـ " هو مستوى النجاح الذي يحققهُ المتعلم من إبراز قدراته في مدى تحقيق الأهداف التي اكتسبها من طريق تطبيقها في الاختبارات " (زاير و تركي، 2016، صفحة 149)

3- القواعد

لغة :- عرفها (ابن منظور):- " أنَّ القاعدة أصلُ الأسس والقواعد الأساس وقواعد البيت أساسهُ ، وفي التنزيل " وإذ يرفعُ إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربَّنَا تَقَبَّلْ منَّا إنَّكَ سميعُ الدعاء" (ابن منظور، 2011، صفحة 433)

اصطلاحا

-(عصر) بأنها " علم بقوانين يعرف بها أحوال التراكيب العربية من الإعراب والبناء وغيرها، أو هو علم بأصول يعرف بها صحة الكلام وفساده " (عصر، 2005، صفحة 289)

- التميمي:ـــ "مجموعة القواعد النحوية والصرفية التي تنظم هندسة الجملة وكلماتها، والتي تقوم بتنظيم علاقات مترابطة ومتصلة بين مفرداتها ، إضافة الى البحث عن التغييرات التي تطرأ على الكلمة في بنيتها"(التميمي ، 2015 :26).

•الصف الرابع العلمي :هو الصف الاول من المرحلة الاعدادية التي تلي الدراسة المتوسطة وتسبق المرحلة الجامعية (وزارة التربية، 1990، صفحة 5)

الفصل الثاني

أطار نظري ودراسات سابقة

انموذج شوارتز : Schwartz. وهو انموذج للتدريس ظهر في أمريكا في العقد الأخير من القرن العشرين بواسطة روبرت شوارتز ، حيث يدعو الى تدريب الأفراد على مهارات التفكير التحليلي والناقد والإبداعي و المقارنة والتباين ، التحليل الجزئي ، التصنيف ، توليد البدائل والإمكانيات ، وتحديد مصداقية مصادر المعلومات والتنبؤ ، باستخدام خرائط التفكير اللفظي ، والكتابة القائمة على التفكير ، أي أن هذا الانموذج يدرب المتعلمين على الوصول إلى حلول للمشكلات واتخاذ القرارات المناسبة. (الحجاحجة، 2016، صفحة 16)

مفهوم انموذج شوارتز: إنه انموذج تعليمي يركز على المتعلم ويميل إلى إتقان عمليات التعلم بدلاً من حفظ المعلومات واظهارها. ينظم مجموعة من المهارات وعمليات التفكير إلى فئات: الفهم والفهم ، والتفكير الإبداعي ، والتفكير النقدي ، واتخاذ القرار ، وحل المشكلات ، ومهارات التفكير والعمليات ، ويوضح الاستراتيجيات لأداء كل مهارة وعملية وكيفية دمجها. في الدورات التعليمية وتعليمها باستخدام العديد من الأساليب والطرق والأدوات. (شوارتز وآخرون ، 2008).

مهارات التفكير التي يقوم عليها انموذج شوارتز:-

1. الملاحظة: هي مهارة عقلية فكرية تعتمد على اكتساب المعلومات بواسطة الحواس الخمس. (سعادة، 2006، صفحة 353)

2- مهارة المقارنة: وتشمل تحديد أوجه الشبه والاختلاف بين عنصرين او فئتين او شيئين أو أكثر. تساعد هذه المهارة المتعلمين في الحصول على فهم عميق ومنظم للأشياء ومقارنتها لاتخاذ القرار الصحيح بعد إزالة الغموض المحيط بها. (نوفل و ابو عواد، 2010، صفحة 51)

3. التصنيف: هي المهارة التي تستلزم من المتعلم القدرة على تصنيف المفاهيم بدقة ، بحيث يتم التصنيف إلى فئات أو مجموعات بناءً على قاعدة معينة تعتمد على الخصائص. أو صفات مثل تصنيف الأشياء على أساس الشكل والحجم واللون والوزن. وما إلى ذلك. (عبد الهادي ، 2005، صفحة 153)

4- مهارة حل المشكلات: مجموعة من العمليات التي يؤديها المتعلم باستخدام المعلومات والمعرفة السابقة ، والمهارات التي اكتسبها في التغلب على مشكلة جديدة وغير مألوفة في الموقف التعليمي. من أجل السيطرة عليها ، والوصول إلى حل لها. (العياصرة، 2011، صفحة 413)

5- مهارة اتخاذ القرار: عملية تفكير معقدة تهدف إلى صياغة أفضل البدائل أو الحلول الممكنة في موقف معين وتتضمن استخدام العديد من المهارات العليا مثل التحليل والتقييم. ، وبناء النموذج ". (شحاتة و النجار، 2003، صفحة 17)

6- مهارة التفكير الناقد: قدرة المتعلم على اصدار الاحكام وفهم وتقويم الأحداث وفق معايير معينة من خلال إجراء المقارنات ودراسة الحقائق بعناية للوصول إلى الاستنتاج الصحيح الذي يؤدي إلى حل المشكلة من خلال استخدام عدد من الأسئلة الإرشادية. (العياصرة، 2011، صفحة 413)

خطوات انموذج (Swartz) :

إن أنموذج (Swartz) يقوم على وفق الخطوات الست :

1- التقديم للدرس : تهدف هذه الخطوة الى تهيئة المتعلمين لتعلم المحتوى الدراسي مع تقديم مهارة التفكير مدمجة بالمحتوى المقدم لهم ، تتضمن هذه الخطوة مجموعة من الإجراءات التدريسية هي كالآتي :

• تبيان موضوع الدرس وتعريف المتعلمين به ، مع توضيح فقرات ذلك المحتوى ومهارة التفكير المدمجة فيه.

• اعلام المتعلمين بأهداف تعليم المحتوى الدراسي وكذلك أهداف تعليم مهارة التفكير المدمجة فيه.

• تنشيط خبرات المتعلمين السابقة ذات العلاقة بالمهارة التفكير وكذلك تنشيط المعرفة السابقة لديهم ذات العلاقة بمحتوى الدرس ، من خلال تحفيز ما لديهم من معارف وخبرات سابقة عن المحتوى والمهارة المدمجة عن طريق طرح اسئلة عليهم.

• توضيح اهمية المهارة في الحياة اليومية للمتعلمين والمواقف والسياقات التي تستعمل فيها .

2- عرض المهارة : يقوم المعلم بتطبيق عملي امام المتعلمين يوضح فيه كيفية دمج مهارة التفكير في المحتوى بالاستعانة بالأسئلة الموجهة .

3- التفكير النشط : تبدأ هذه الخطوة بتعليم المتعلمين المحتوى والتأكد من فهمهم إياه ، بعدها يقوم المتعلمين بممارسة نشاط تفكيري يتم في هذ النشاط دمج تعليم مهارة التفكير بالمحتوى الدراسي مباشرة (تبيان العلاقات المهمة في عملية التفكير ، توجيه المتعلمين خلال عملية التفكير ومساندة المتعلمين على كتابة المعلومات التي يصعب بشكل أو بآخر الاحتفاظ بها في الذاكرة ، توضيح العلاقة المهمة التي تربط بين اجزاء المادة) .

4- التفكير في التفكير : فيها ينخرط المتعلمين في نشاط تأملي يقومون فيه بتأمل تفكيرهم في خطوة التفكير السابقة ، وكذا عن طريق الأسئلة الموجهة التي يطرحها المعلم عليهم والتي تدعوهم للتأمل في تفكيرهم .

5- تطبيق التفكير : في هذه الخطوة يمارس المتعلمين انشطة تفكير جديدة ، تستهدف تطبيق ما تعلموه لمهارة التفكير محل التعليم، وتوسيع تطبيقاتها الى مواقف جديدة لم يسبق لهم معرفتها من قبل وهناك نوعان لهذه الأنشطة هما :

ـ أنشطة الإنتقال القريبة المباشرة : وهي الأنشطة التي تتشابه الى حد ما ، في محتواها الدراسي النشاط الذي مارسه المتعلمين في خطوة التفكير النشط سابقة الذكر .

ـ أنشطة الإنتقال البعيدة : وهي أنشطة تختلف في محتواها الدراسي كثيراً عن الأنشطة التي الملاحق مارسها المتعلمين في مرحلة التفكير النشط .

6- تقويم التفكير : يوجه المتعلمين للقيام بأنشطة فردية تستهدف تقويم أدائهم لمهارة التفكير المدمجة محل التعليم ، على أن يستعينوا في ذلك بالأسئلة الموجهة .(القواسمة و ابو غزالة ، 2013، الصفحات 265-267)

وأشار كل من (قطامي والسكاكر ، 2010) إلى أن التدريس وفق نموذج (شوارتز) يتطلب مجموعة متنوعة من الأساليب لتوجيه عملية تعلم المتعلمين للمحتوى المدمج ، بما في ذلك (التعلم التعاوني ، التعلم من خلال طرح أسئلة تحث على التفكير). ، وتنظيم الرسوم والحوار ، وعرض سياق المشكلة من الدورة المقررة لتفعيل مهارات حل المشكلات واتخاذ القرارات. (القطامي و السكاكر، 2010، صفحة 847)

***اهمية انموذج شوارتز, كما تراه الباحثة**

ـ اسلوب" للتعلم النشط .

ـ جعل المتعلم عنصرا" نشطا" في العملية التعليمية ورفع كفائتة وطريقتة في التفكير

ـ تدريب المتعلم على ضبط الذات والثقة بالنفس كونة عنصر مشارك ونشط في الموقف التعليمي

ـ قائم على مجموعة من الخطوات المنظمة,, التي تساعد المعلم على تقديم موضوعة من بدايتة الى نهايتة وفق خطوات منظمة

***دور المعلم في نموذج (شوارتز):**

1. الانفتاح وقبول الأفكار التي تدمج مهارات التفكير في المحتوى.
2. خلق بيئة تفاعلية وموقف حقيقي لتحقيق أهداف الاندماج.

3. إمكانية تطبيق تكامل المهارات في المواقف المختلفة.
4. نمذجة الفكرة ذهنيا" واختيارها بعد ذلك .
5. عملية التدريس في شكل مهارات .
6. المرونة في النقل من مهارة إلى أخرى أثناء عملية الدمج. (قطامي، 2013، صفحة 98)

*دور المتعلم في نموذج (شوارتز):

1. يكون استباقيًا ونشطا" في موقف التعلم.
2. التركيز على الفكرة الرئيسية أو الأساسية.
3. اكتساب المعرفة بشكل فعال ونقلها إلى الآخرين.
4. يكون ذا معرفة بوعي الحوار والنقاش والتفاهم والمشاركة في بلورة أفكار. (الشيخ، 2017، صفحة 21)

وتعتقد الباحثة أن المدرس له دور فعال في أنموذج (شوارتز) ، من خلال إظهار المهارات المستعملة في الانموذج ، وتوجيه المتعلم ، وعمل تطبيقات عملية قبل كل مهارة يريد دمجها في المحتوى لكي يختار المتعلم المهارات المناسبة وفقًا للمحتوى الدراسي حيث يكون دور المتعلم هو محور العملية التعليمية من خلال استجابته بنشاط ومشاركته في الكتابة و الحوار والمناقشة.

المحور الثاني دراسات سابقة:

أولا: عرض دراسات سابقة:

الدراسات التي تناولت انموذج شوارتز						
اسم الباحث	هدف الدراسة	المكان	حجم العينة	الأدوات	الوسائل الإحصائية	النتيجة
علي (2018)	بناء برنامج تدريبي وفقاً لأنموذج (شوارتز) وأثره في التفكير المحوري لمعلمات مادة الرياضيات وتحصيل تلاميذهن وتفكيرهم البصري	العراق	68	اختبار تحصيل اختبار التفكير المحوري	الحقيبة الاحصائية SPSS	تفوق المجموعة التجريبية على المجموعة الضابطة في التفكير المحوري والتحصيل
فرحان 2022	أثر (إنموذج) شوارتز في تحصيل مادة العلوم لدى تلميذات الصف الخامس الابتدائي وتفكيرهن التقاربي	العراق	50	اختبار التحصيل والتفكير التقاربي	باستعمال اختبار (t-test) التائي لعينتين مستقلتين غير متساويتين العدد	تفوق المجموعة التجريبية على المجموعة الضابطة في التفكير التقاربي والتحصيل

الفصل الثالث اجراءات البحث

أولا: منهج البحث والتصميم التجريبي :

ان المنهج التجريبي يعدمن اهم واشهر مناهج البحث العلمي استعالا وتوظيفا في البحوث العلمية,حيث انه يمتلك سمات البحث العلمي المتمثلة بالتجريب,حيث يتم مراقبة الظاهرة ووضع الفرضيات لها والتحقق من صحة الفرضيات من خلال التجريب على ارض الواقع من خل مجموعة تجريبية واخرى ضابطة (عبد الحفيظ وباهي ، 2000: 107) (Abdul Hafeez and Bahi, 2000: 107).لذلك فقد اعتمدت الباحثة على التصميم التجريبي ذو المجموعتين التجريبية والضابطة في التحقق من اهداف البحث الحالي .

ثانيا: مجتمع البحث : تكون مجتمع البحث الحالي من طالبات الصف الرابع العلمي للعام الدراسي 2022-2023.

ثالثا: عينة البحث : اختارت الباحثة عينة عشوائية من طالبات الرابع العلمي بواقع(65) طالبة,وقد تم توزيع العينة على المجموعتين بشكل عشوائي من اجل ضمان تحقيق التكافؤ بين المجموعتين وقد تم استبعاد(5) طالبات نظرا لرسوبهن في السنة الماضية ولعدم رغبتهن في الاشتراك في التجربة .

جدول (1)

اعداد طالبات المجموعتين التجريبية والضابطة قبل وبعد الاستبعاد

المجموعة	عدد الطالبات قبل الاستبعاد	عدد الطلبات الراسبات	عدد الطلبات بعد الاستبعاد
التجريبية	32	2	30
الضابطة	33	3	30
المجموع	65	5	60

رابعا: تكافؤ مجموعتي البحث

كي نتحقق من كون كلا المجموعتين متكافئة في عدد من المتغيرات قبل اجراء التجربة عليها, فقد قامت الباحثة بمراجعة الدراسات السابقة من اجل تحديد المتغيرات التي يمكن ان تؤثر على التجربة ,ومن هذه المتغيرات ما يلي:

1.التكافؤ في العمر

للتحقق من ان كلا المجموعتين متكافئة في العمر الزمني الذي قدر بالاشهر,فقد استعملت الباحثة الاختبار التائي لعينتين مستقلتين وكانت النتائج :

جدل(2) التكافؤ بين المجموعتين في العمر الزمني

المجموعة	العدد	متوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة –ت–		مستوى الدلالة	الحكم
				المحسوبة	الجدولية		
التجريبية	30	236.00	2.167	0.484	2.02	0.05	غير دالة
الضابطة	30	236.43	2.095				

من خلال ما سبق يتضح ان القيمة المحسوبة اصغر من القيمة الجدولية وهو مؤشر على ان كلا المجموعتين متكافئة في العمر الزمني .

2–التكافؤ في اختبار الذكاء

كي نتحقق من ان كلا المجموعتين متكافئة في اختبار الذكاء لرافن المكون من (60) فقرة,فقد استعملت الباحثة الاختبار التائي لعينتين مستقلتين وكما يلي:

جدول(3) التكافؤ بين المجموعتين في اختبار الذكاء

المجموعة	العدد	متوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة –ت–		مستوى الدلالة	الحكم
				المحسوبة	الجدولية		
التجريبية	30	45.466	1.332	1.192	2.02	0.05	غير دالة
الضابطة	30	45.933	1.680				

من خلال ما سبق يتضح ان كلا المجموعتين متكافئة في اختبار الذكاء نظرا لكون القيمة المحسوبة اصغر من القيمة الجدولية

1–صدق الاختبار

كي نتحقق من كون الاختبار يمتلك الصدق الظاهري,فقد تم عرض الاختبار على عينة من الخبراء في مجال طرائق التدريس من اجل بيان السلامة اللغوية والمنطقية لفقرات الاختبار ,وقد اعتمدت الدراسة على معيار نسبة اتفاق(80%) من العينة معيار لقبول الفقرات ,وبناءعلى ذلك فقد عدت جميع الفقرات صالحة

2– اختبار الاستقرار(الثبات)

استعملت الباحثة طريقة(الفا كرونباخ) على عينة الثبات البالغة(20) طالبة من طالبات الرابع العلمي,وقد وجدت الباحثة ان قيمة الثبات(0.82).

سادسا: تطبيق التجربة النهائية

بعد اجراء مجموعة من التكافؤات بين كلا المجموعتين في مجموعة من المتغيرات وتبين ان كلا المجموعتين متكافئة فقد تم تدريس المجموعة التجريبية وفقا لأنموذج شواتز اما المجموعة الضابطة فقد تم تدريسها وفقا للطريقة التقليدية(المحاضرة).

سابعا : الوسـائل الإحصائيـة

استعملت الباحثة الوسائل الإحصائية التالية في معالجة وتحليل البيانات:

1. الوسط الحسابي
2. الانحراف المعياري
3. اختبار (t) لعينتين مستقلتين
4. النسب المئوية

الفصل الرابع

نتائج البحث

الاستنتاجات والتوصيات والمقترحات

أولا: نتائج البحث

الفرضية البحثية : "لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية على مستوى الدلالة (0.05) بين متوسط درجات طالبات المجموعة التجريبية اللاتي تم تدريسهن وفقًا لأنموذج شوارتز ومتوسط درجات طالبات المجموعة الضابطة ، والتي يتم تدريسهن وفقًا الطريقة المعتادة في تديس مادة قواعد اللغة العربية .

جدول (5) المقارنة بين المجموعة التجريبية والضابطة في الاختبار البعدي

المجموعة	العدد	متوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة –ت–		مستوى الدلالة	الحكم
				المحسوبة	الجدولية		
التجريبية	30	24.966	0.889	35.872	2.02	0.05	دالة
الضابطة	30	16.500	0.937				

من خلال الجدول السابق يتضح ان هنالك فروق ذات دلالة احصائية بين كلا المجموعيتن التجريبية والضابطة في الاختبار البعدي في مادة قواعد اللغة العربية,وهو مؤشر على فاعلية الانموذج المستعمل في تحصيل الطالبات البعدي .وتعزو الباحثة ذلك الى ان الأنموذج المستعمل تعتمد على التعلم النشط ضمن النظرية البنائية التي تضع المتعلم محور العملية التعليمية وبالتالي يكون له مساحة وحرية كبيرة في اختيار طريقة تعلمه تناسب قدراته وفكره,مما انعكس على سلوك المتعلم البحثي وتحصيله في التطبيق البعدي .وقد اتفقت هذه النتيجة مع الدراسات السابقة التي وظفت أنموذج شوارتز في تدريس الطالبات .

الاستنتاجات

في ضوء نتائج البحث و تفسيرها تستنتج الباحثة ما يأتي :

1ـ كان لإنموذج (شوارتز) أثراً واضحاً في زيادة تحصيل طالبات الصف الرابع العلمي في قواعد اللغة العربية مقارنة بالطالبات اللاتي درسن بالطريقة الاعتيادية القائمة على الحفظ والتلقين والاسترجاع

2ـ ان للتدريس بأنموذج اشوارتز دوراً في نمو الشعور بالمسؤولية لدى طالبات المجموعة التجريبية،فزياده تحصيل المجموعة وتفوقها مرتبط بإتقان الدور الذي يؤديه كل فرد داخل المجموعة

التوصيات

في ضوء نتائج البحث الحالي ، توصي الباحثة بما يلي:

1ـ استعمال إنموذج (شوارتز) في تدريس مادة القواعد لما له اثر في رفع مستوى التحصيل للطالبات.

2ـ دراسة مقارنة بين انموذج شوارتز وانموذج التعلم النشط في التفكير الابتكاري لدى طالبات المرحلة الاعدادية.

3– نوصي المديرية العامة للأعداد والتدريب في وزارة التربية بإقامة دورات تدريبية وبشكل مستمر لتطوير قدرات المدرسين والمدرسات باستعمال إنموذج (شوارتز) وكيفية وضع خطط التدريس ووسائل الايضاح المناسبة.

خامساً / المقترحات

استكمالاً لهذا البحث تقترح الباحثة الإفادة من انموذج (شوارتز) في إجراء عدد من الدراسات و البحوث العلمية الآتية :

1ـ إجراء دراسات للتعرف على أثر استعمال انموذج (شوارتز) في متغيرات تابعة أخرى مثل (التفكير العلمي – التفكير المنظومي – التفكير التباعدي).

2ـ إجراء دراسة مقارنة بين انموذج (شوارتز) و طرائق تدريسية حديثة أخرى و أثرها في التحصيل و التفكير التقاربي

3ـ يمكن إجراء دراسات تهدف إلى معرفة أثر اتموذج (شوارتز) مع استراتيجيات و نماذج أخرى منبثقة من النظرية البنائية مثل (خرائط المفاهيم – نموذج ثيلين – والتسريع المعرفي– المدخل المنظومي في التعليم و التعلم).

المصادر

ابن منظور، ابو الفضل جمال الدين محمد. (1955). *لسان العرب* . بيروت: دار صادر.

ابن منظور، محمد بن مكرم. (2011). *لسان العرب* (المجلد 7). بيروت: دار صادر.

احمد، محمد عبد القادر. (1986). *طرق تعليم اللغة العربية* (المجلد 5). القاهرة : مكتبة النهضة المصرية.

التميمي، رافد صباح عبد الرضا. (2006). *أثر استعمال طريقة التعلم التعاوني في تحصيل طلاب الصف الخامس الادبي في مادة قواعد اللغة العربية*. كلية التربية الاساسية– الجامعة المستنصرية.

التميمي، عواد جاسم محمد. (2010). *طرائق التدريس العامة*. بغداد: دار الحوراء للطباعة والنشر.

الحجاجحة، احمد الزرق. (2016). فاعلية التدريب على التفكير الماهر في تطوير مهارات اتخاذ القرار لدى طلاب مرحلة المراهقة المبكرة. *المجلة الاردنية في العلوم التربوية، 11*(3).

الحيلة، محمد محمود ، و مرعي، توفيق أحمد. (2013). *طرائق التدريس العامة* . الاردن: دار المسيرة للنشر والتوزيع.

الدليميّ، طه علي حسين ، و الوائلي، سعاد عبد الكريم. (2007). *اتجاهات حديثة في تدريس اللغة العربية* . الأردن : دار الميسرة للنشر.

الدليمي، طه علي حسين ، و كامل، محمود نجم. (2004). *أساليب تدريس قواعد اللغة العربية* (المجلد 1). عمان: دار المناهج.

زاير، سعد علي ، و تركي، سماء داخل. (2016). *المهارات اللغوية بين التنظير والتطبيق* . الاردن: الدار المنهجية للنشر والتوزيع.

سعادة، جودت احمد. (2006). *تدريس مهارات التفكير* . الاردن: دار الشروق للنشر والتوزيع.

شحاتة، حسن ، و النجار، زينب. (2003). *معجم المصطلحات التربوية والنفسية*. مصر: الدار المصرية اللبنانية.

الشيخ، أحلام محمد عامر. (2017). *فاعلية برنامج قائم على انموذج شوارتز في تنمية مهارات التفكير الناقد في مادة العلوم والحياة لدى تلميذات الصف الرابع الأساسي في غزة , رسالة غير منشورة* . غزة: كلية التربية – جامعة الإسلامية .

عبد الهادي، منى . (2005). *اتجاهات حديثة لتعليم العلوم في ضوء المعايير العالمية وتنمية التفكير والنظرية البنائية* (المجلد 1). القاهرة: دار الفكر العربي.

عصر، حسين عبد الباري. (2005). *الاتجاهات الحديثة لتدريس اللغة العربية في المرحلتين الإعدادية والثانوية* . مركز الإسكندرية للكتاب.

العياصرة، وليد توفيق. (2011). *استراتيجيات تعليم التفكير ومهاراته* (المجلد 1). عمان: دار اسامة للنشر.

القطامي، يوسف ، و السكاكر، عبد العزيز بن علي. (2010). *اثر برنامج تدريبي في التفكير مسند الى نموذج شوارتز على مهارات حل المشكلات لدى الطلبة الموهوبين في المملكة العربية السعودية*. عمان: المؤتمر العلمي العربي السابع لرعاية الموهوبين والمتفوقين.

القواسمة، احمد حسن ، و ابو غزالة، محمد احمد. (2013). *تنمية مهارات التعليم والتفكير والبحث* . عمان: دار صفاء للنشر .

قطامي، يوسف. (2013). *النظرية المعرفية في التعلم* (المجلد 3). الاردن: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة.

مرعي، توفيق احمد ، و الحيلة، محمد محمود. (2002). *طرائق التدريس العامة* (المجلد 1). الاردن: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة.

نواف، احمد سمارة ، و العديلي، عبد السلام. (2008). *مفاهيم ومصطلحات تربوية* (المجلد 1). الاردن: دار المسيرة.

نوفل، محمد ، و ابو عواد، فريال. (2010). *التفكير والبحث العلمي* (المجلد 1). الاردن: دار المسيرة للنشر والتوزيع.

الهاشمي، عبد الرحمن ، و الدليمي، طه علي حسين. (2008). *استراتيجيات حديثة في فن التدريس* (المجلد 1). عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع.

وزارة التربية، جمهورية العراق. (1990). *منهج الدراسة الاعدادية*. بغداد: شركة فنون المحدودة للطباعة .

Arabic Translated References:

Abdel Hadi, Mona. (2005). *Modern trends for science education in light of international standards, development of thinking, and constructivist theory* (Volume 1). Cairo: Dar Al-Fikr Al-Arabi.

Ahmed, Mohamed Abdel Qader. (1986). *Methods of teaching the Arabic language* (Volume 5). Cairo: Egyptian Nahda Library.

Al Qatami, Youssef, and Al Sakaker, Abdul Aziz bin Ali. (2010). *The effect of a training program in thinking based on the Schwartz model on the problem-solving skills of gifted students in the Kingdom of Saudi Arabia*. Amman: Seventh Arab Scientific Conference for the Care of the Gifted and Talented.

Al-Ayasra, Walid Tawfiq. (2011). *Strategies for teaching thinking and skills* (Volume 1). Amman: Osama Publishing House.

Al-Dulaimi, Taha Ali Hussein, and Al-Waeli, Souad Abdel Karim. (2007). *Modern trends in teaching the Arabic language*. Jordan: Al-Maysara Publishing House.

Al-Dulaimi, Taha Ali Hussein, and Kamel, Mahmoud Najm. (2004). *Methods of teaching Arabic grammar* (Volume 1). Amman: Dar Al-Mahraj.

Al-Hajjajh, Ahmed Al-Zarq. (2016). *The effectiveness of skillful thinking training in developing decision-making skills among early adolescent students*. Jordanian Journal of Educational Sciences, 11.(3)

Al-Hashemi, Abdul Rahman, and Al-Dulaimi, Taha Ali Hussein. (2008). *Modern strategies in the art of teaching* (Volume 1). Amman: Dar Al Shorouk for Publishing and Distribution.

Al-Hila, Muhammad Mahmoud, and Mar'i, Tawfiq Ahmed. (2013). *General teaching methods*. Jordan: Dar Al Masirah for Publishing and Distribution.

Al-Qawasmeh, Ahmed Hassan, and Abu Ghazaleh, Muhammad Ahmed. (2013). *Developing teaching, thinking and research skills*. Amman: Safaa Publishing House.

Al-Tamimi, Awad Jassim Muhammad. (2010). *General teaching methods*. Baghdad: Dar Al-Hawraa for Printing and Publishing.

Al-Tamimi, Rafid Sabah Abdul Reda. (2006). *The effect of using the cooperative learning method on the literary achievement of fifth-grade students in Arabic grammar*. College of Basic Education - Al-Mustansiriya University.

Asr, Hussein Abdel Bari. (2005). *Modern trends in teaching the Arabic language in the preparatory and secondary levels*. Alexandria Book Center.

His Excellency, Jawdat Ahmed. (2006). *Teaching thinking skills*. Jordan: Dar Al Shorouk for Publishing and Distribution.

Ibn Manzur, Muhammad bin Makram. (2011). *Lisan al-Arab* (Volume 7). Beirut: Dar Sader.

Ibn Manzur, Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad. (1955). *Arabes Tong* . Beirut: Dar Sader.

Marai, Tawfiq Ahmed, and Al-Hila, Muhammad Mahmoud. (2002). *General Teaching Methods* (Volume 1). Jordan: Dar Al Masirah for Publishing, Distribution and Printing.

Nawaf, Ahmed Samara, and Al-Adili, Abdel Salam. (2008). *Educational concepts and terminology* (Volume 1). Jordan: Dar Al Masirah.

Nofal, Muhammad, and Abu Awad, Faryal. (2010). *Scientific thinking and research* (Volume 1). Jordan: Dar Al Masirah for Publishing and Distribution.

Qatami, Youssef. (2013). *Cognitive theory of learning* (Vol. 3). Jordan: Dar Al Masirah for Publishing, Distribution and Printing.

Shehata, Hassan, and Al-Najjar, Zeinab. (2003). *Dictionary of educational and psychological terms*. Egypt: Egyptian Lebanese House.

Sheikh, Ahlam Muhammad Amer. (2017). *The effectiveness of a program based on the Schwartz model in developing critical thinking skills in science and life among fourth-grade female students in Gaza, unpublished dissertation*. Gaza: College of Education - Islamic University.

wizarat altarbiati, jumhuriat aleiraq. (1990). *Preparatory school curriculum*. Baghdad: Funoon Printing Company Limited.

Zayer, Saad Ali, and Turki, Samaa Dakhel. (2016). *Linguistic skills between theory and application*. Jordan: Dar Al-Mawdhiyya for Publishing and Distribution.

المشاكلة في ألفاظ المكر في القرآن الكريم أسلوبُها وبلاغتُها " أنموذجات من قصص الأنبياء"

أ.د.علي أحمد عِمران

dr.aliomran7@gmail.com
الجامعة الأهلية– مملكة البحرين

المستخلص :

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن بلاغة أسلوب المشاكلة في ألفاظ المكر في أنموذجات من قصص الأنبياء، وخصائصها الأسلوبية من حيث المفهوم والدلالة مجيبًا عن السؤالين الآتيين:

1- ما المقصود بالمكر إذا نسب إلى الله ؟

2- ما القيمة البلاغية والأثر الحجاجي لألفاظ المكر الواردة في القرآن الكريم؟

وقد سميته" بلاغة أسلوب المشاكلة في ألفاظ المكر: نماذج من قصص الأنبياء " وتناولتُ بعد المهاد النظري، مفهوم المكر لغةً واصطلاحًا، والمكر ودلالاته في القرآن، والمشاكلة لغةً واصطلاحًا، ثم المكر ودلالاته في نماذج من قصص الأنبياء، وما تحمله تلك الأنموذجات من دلالات أسلوبية للكشف عن الملامح الحجاجية البلاغية لأسلوب المشاكلة، وكيف تفرّد القرآنُ الكريم بمنهجٍ دلاليٍّ واضحٍ في شأن استخدام هذه الألفاظ، وتبيان الخصائص الخارجية والداخلية لها، ومعرفة ما تتضمنه تلك الألفاظ من جوانب أسلوبية وحجاجية وبلاغية وفق استعمالاتها المختلفة.

وعليه سنحاولُ في هذا البحث استثمار المعرفة البلاغية والحجاجية في مقاربة ألفاظ المكر في النّص القرآني وعلى الخصوص نماذج مختارة من قصص الأنبياء. ونهدف من خلال هذه الخطاطة إلى إماطة اللّثام عن بعض الجوانب الخاصّة بهذا الموضوع الجدير بالدراسة والتحليل.

الكلمات المفتاحية: المشاكلة، المكر، البلاغة، الأسلوب، الحجاج، الخطاب.

Rhetoric of Eloquence Style in the verses of Deception

Prof. Ali Ahmed Omran
Associate Professor of
Ahlia University - Kingdom of Bahrain

Abstract

This research aims to reveal the eloquence of the problematic style of cunning words in examples of the stories of the prophets, and its stylistic characteristics in terms of concept and significance, answering the following two questions:

- What is meant by deception if attributed to God?
- What is the rhetorical value and the argumentative effect of the cunning words mentioned in the Holy Qur'an?

I called it "The Rhetoric of the Problematic Style in the Words of Cunning: Examples of Stories of the Prophets." I dealt with the theoretical section. The concept of cunning linguistically and idiomatically. Cunning and its connotations in the Qur'an, and problematic language and terminology. Then cunning and its connotations in examples of the stories of the prophets. And the stylistic connotations and the models that bears to reveal the rhetorical features of the problematic method, Therefore, how the Holy Qur'an is unique in a clear semantic approach regarding the use of these utterances. Clarifying the external and internal characteristics of them, knowing the stylistic, argumentative, and rhetorical aspects of these words according to their various uses.

Accordingly, we will try in this research to invest rhetorical and argumentative knowledge in the approach of the Qur'anic text in terms of cunning in selected models from the stories of the prophets. Through this plan, we aim to unveil some aspects of this subject worthy of study and analysis.

Keywords: problem, cunning, rhetoric, style, argumentative approach, discourse.

المقدمة:

نروم في هذا المقال إثبات بعض الآثار البلاغيّة و الحجاجية المستفادة من آيات المكر في القصص القرآني المرتبطة ببعض العناصر اللغوية في سياقٍ بلاغيٍّ حجاجيٍّ مُعيّن. فقد خصصّنا هذا البحث في آيات المكر في القصص القرآني؛ وذلك لأنّ هذه القصص تقدّم أحداثًا تصّورُ فيها دعوة الأنبياء عليهم السلام أقوامهم إلى عبادة الله الواحد الأحد الفرد الصمد، فقد برزت معارضات لدعوتهم من قبل الكافرين والمشركين حاولوا المكر بالدعوة وصاحبها مرات، وإيقاع النوازل بهم، وحياكة المكايد والدسائس والخداع لهم. وتبرز أهمّيَّة هذا البحث الموسوم ب" بلاغة أسلوب المشاكلة في آيات المكر: نماذج من قصص الأنبياء " للكشف عن الأسرار البلاغية للمشاكلة والقيمة الحجاجية لها، وأثرها في التماسك النصي. فالمشاكلة (مطلوب، د.ت) مبحثٌ بلاغيٌّ دقيقٌ من مباحث البلاغة (مطلوب، د.ت) كان له دورٌ بارزٌ في بناء النص القرآني تركيبًا ودلالةً من حيث حسن نظمه ولطيف بيانه، وروعة أسلوبه.

ويكمن جمال المشاكلة في المباغتة التي تأتي بها آيات المكر في القرآن الكريم حتى لقد يتوهّم المتلقي/ القارىء خلاف ما يتوقّع من تشابه في المعنى، بيد أنّ التشابه يقع في اللفظ وحده دون المعنى. وهنا يكمن السرّ، وينكشف اللغز فإذا المفهوم الأوّل للمكر يختلف عنه المفهوم الثاني.

وإنّ آيات المكر في النماذج المختارة من قصص الأنبياء تكون مشتملةً على لفظة (مكر) بعينه موجهًا إلى النّاس بغية إقناعهم بفكرةٍ أو ردعهم عن أخرى. فمن خلال إظهار خصائصها الأسلوبية، ومقاصدها الدلالية تبرز مقاربة المشاكلة البلاغية لهذه المدونة كحلٍّ ناجعٍ بفضّ إشكالات عقدية وفق رؤى منهجيّة خاصّة تنطلق من آراء النحويين والبلاغيين والمفسرين في وظائف هذه المشاكلة البلاغية لتصل إلى المقاربة الحجاجية.

وتبرز جماليات المشاكلة كلونٍ بلاغيٍّ في حسن العبارة وسموٍ في البلاغة، فالمتلقي يتوهّم أنّ المعنى الثاني هو عين الأوّل، بيد أنّه بعد إمعانٍ في النظر، وتحقيقٍ في الفكر يرى أنّ المعنى الثاني غير الأوّل، فيكون سببًا لتثبيت المعنى وترسيخه في الذهن. وبذلك يتحقق الغرض من المشاكلة.

ولقد اِعتمدنا على منهج التّحليل الحجاجي الذي يمتلك خلفيات نظرية عميقة، وآليّات مقاربة فعّالة تسعفنا– نحن المشتغلين بالنصّ القرآني– في فهم الخطاب القرآني، وظهرت كفاءته أيضًا في كشف مقصديات الخطاب، وطرائق اشتغال المقوِّمات الاقناعية فيها. فالتحليل الحجاجي المعتمد– في هذا البحث– على المنجز النظري الغربي والمستفيد من تطبيقات بعض الدارسين العرب (عادل، 2017)، فهذه القناعة التي تملكتنا دفعتنا بقوة إلى اعتماد منهج التحليل الحجاجي فنهلنا من مدارسه واتجاهاته، واعتمدنا أدواته الإجرائية في تحليل القصص القرآني.

وحاولنا من خلال تتبع ظاهرة المشاكلة البلاغية في بنيتها اللغوية القائمة على الثنائيات اللفظية المتكررة تماثلًا، والمتخالفة معنًى، وما يتولّد من ذلك من وظائف ومعاني كبيرة ومهمة (الجرجاني، 1992)، فهي تشكل ظاهرةً أسلوبيةً واضحةً في القرآن الكريم، نحاول كشف هذا المظهر من مظاهر اللّغة العربية، ورصد هذه الظاهرة التي تعدُّ مصدر إهتمامٍ كبيرٍ لدى البلاغيين والمفسرين فتتبّعنا كتب البلاغة قديمها (السكاكي، 1992)، وحديثها (مطلوب، د.ت)، وكتب التفاسير القرآنية. (عاشور، 1988)

فالمشاكلة موضوعٌ عقديٌ بلاغيٌ بامتياز؛ لأنّ القرآن الكريم يصف الله عزّ وجلّ بأسماءٍ وصفاتٍ عن طريق هذا الأسلوب البلاغي" المشاكلة" فالعقيدة الإسلامية تقوم على أساس الاعتراف بقدرة الله المطلقة في كلّ شيء، وتنزيهه المطلق، فالقرآن يستخدمُ أسماءً وصفاتٍ لا تناسب الذات الإلهية إلا مشاكلةً، فلا يطلقها عليه إلا في هذا السياق.

ويقتضي البحث في هذا الموضوع الوقوف عند مفهوم المكر وأنواعه، ومفهوم المشاكلة وأنواعها تمهيدًا لتفصيل القول فيها استنادًا إلى جملةٍ من العيّنات التطبيقيّة مثلما سيتمّ بيانه لاحقًا.

1– مفهوم المكر لغةً واصطلاحًا:

1–1.المكر لغةً:

قال بن فارس(329هـ) في مقاييسه :" الميم والكاف والراء كلمتان أحدهما المكر لتدل على معنيين متباينيين الأوّل: الاحتيال والخداع، والثاني: خدالة الساق(أي الغليظة الحسناء).(زكريا، 1986)

أمّا المكر: فهو ضربٌ من النبات الواحد مِكرة، وسميت لارتوائها، وإمّا مُكُور الأغصان فهي شجرة على حده وضروب من الشجر تسمى المُكوّر" (العين، 2001)، والمكرُ سقيُ الأرض، يقال: امكروا الأرض فإنّها صلبةٌ ثم احرثوها". (الأزهري، 2001).

وفرّق أبو هلال العسكري(395هـ) بين الكَيدِ والمكْرِ من حيث إنّ المكر مثل الكيد في أنّه لا يكون إلا مع تدبّر وفكر، إلا أنّ الكيد أقوى من المكر، والشاهد أنّه يتعدّى بنفسه والمكر يتعدى بحرف، فيقال: كاده يكيده ومكر به، ولا يقال: مكره، والذي يتعدّى بنفسه أقوى، والمكر أيضًا تقدير ضرر الغير من أن يفعل به، ألا ترى أنّه لو قال له: أقدر أن أفعل بك كذا، لم يكن ذلك مكرًا، وإنّما يكون مكرًا إذا لم يكن يعلمه به، والكيد اسم لإيقاع المكروه بالغير قهرًا سواء علم أو لا" (العسكري، 2005).

وقال الرّاغب الأصفهاني(502هـ) في معجمه: المَكْرُ: "صَرْفُ الغَيْرِ عمَّا يَقْصِدُهُ بِحِيلَةٍ، وذلك ضَرْبَانِ: مَكْرٌ مَحمودٌ: وذلك أن يتحرَّى بذلك فِعْلَ جَمِيلٍ، وعلى ذلك قال: ﴿ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ ﴾[آل عمران: 54]. ومكرٌ مذمومٌ: وهو أن يَتحرَّى به فِعْلَ قبيحٍ، قال تعالى: ﴿ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ ﴾(الأصفهاني، 1997).

وقد ورد تعريف ابن منظور(711هـ) لهذا المصطلح تعريفًا جامعًا مانعًا حيث قال في شأنه: " المكر: هو احتيال في خُفْية، (...) قال تعالى: ﴿ وَمَكَرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴾[النمل: 50] (...) والمكر الخَدِيعَة والاحتيال، مَكَرَ يَمْكُرُ مَكْرًا ومَكَرَ به (منظور، 1994).

2-1 المكر اصطلاحًا.

ومفهوم المكر اصطلاحًا هو : "ما يقصد فاعله في بطنه خلاف ما يقتضيه الظاهر" (السيوطي، 2004)،(للجرجاني، 2007)، وهو يقصد به "صرف الغير عمّا يقصد بحيلة. وهو ضربان: محمود وهو أن يتحرّى به فعل جميل، ومذموم وهو أن يتحرّى به فعل قبيح" (المظهري، 2004) (التهانوي، د.ت).

والمكر لا يكون إلا سيّئًا؛ ولكنّه إن كان من جانب الله عزّ وجلّ كان جميلًا، على نحو قوله" والله خير الماكرين" ، وإن كان من جانب البشر لا يكون إلا سيئًا، على نحو قوله تعالى:" ولا يحيق المكر السّيّء إلا بأهله".

ويذكر الراغب الأصفهاني في معجمه أنّ" مِنْ مَكْرِ اللهِ إِمْهَالُ العبدِ وتمكّنُهُ من أغْراضِ الدُّنيا، ولذلك قال أميرُ المؤمنين– رضي الله عنه– عليّ بن أبي طالب:" مَنْ وُسِّعَ عَليه دُنْيَاهُ ولم يَعْلَمْ أنّهُ مُكِرَ بهِ فهو مَخْذُوعٌ في عَقْلِهِ" (الأصفهاني، 1997) (الكفوي، الكليات، 1993).

وعليه، وجدنا بعد التمحّيص والبحث في معاجم اللّغة أنّ المكر والاحتيال والخداع وردت في اللّغة والاصطلح بمعانٍ متقاربة، فقد ذكَر أهْلُ اللّغة أنَّ المكر السيّئ والسّلبِي هو الأكثر ورودًا والأكثر استعمالًا في اللّغة، أمّا استعماله من الناحية الإيجابية فغيرُ شائعٍ في الاستخدام اللُّغوي، ويمكننا أن نستنتج أنّ هناك فرقًا بين المكر والخداع والكيد في استعمالات القرآن الكريم، وأنّ أكثرَ استعمالات القرآن للمكر كان على نحو الذّم، وليس على نحو المدح. فمكر الله هو جزاءٌ لما يقوم به الماكرون؛ وذلك لأنّ مكر الأعداء هو الاحتيال، ومكر الله هو ردّ المكر بخذلانهم واستدراجهم ثم الايقاع بهم في التهلكة وهم لا يشعرون.

2- المكر ودلالاته في القرآن:

قال الدامغانيُّ(478هـ) في "قاموس القرآن": أنّ المكر جاءت على خمسة أوجه: تكذيب الأنبياء، فعل الشّرك، القول، إرادة القتل، الحيلة.

" فوَجْه منها: المكر تكذيب الأنبياء، قوله تعالى في سورة الأنعام ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَابِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا ﴾[الأنعام: 123]، يعني: يكذّبوا الأنبياء ﴿ وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾[الأنعام: 123]؛ أيْ: عقوبة ذلك تعود عليهم.

الثاني: المَكْر فِعْلُ الشّرك، قوله تعالى في سورة فاطر ﴿ وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ ﴾[فاطر: 10]؛ يَعني يُشركون بالله تعالى.

الثالث: المكر: القول، قوله تعالى في سورة يوسف: ﴿ فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ ﴾[يوسف: 31]، نظيرها في سورة سبأ: ﴿ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَنْ نَكْفُرَ بِاللَّهِ ﴾[سبأ: 33].

الرابع: المكر: إرادة القتل، قوله تعالى في سورة غافر ﴿ فَوَقَاهُ اللَّهُ سَيِّئَاتِ مَا مَكَرُوا ﴾[غافر: 45]؛ أيْ: ما أرادوا، كقوله تعالى في سورة الأنفال: ﴿ وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾[الأنفال: 30]؛ أيْ: يهمُّون بقتلك، وقوله تعالى في سورة الأنفال: ﴿ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ ﴾؛ يعني يريدون قتْلَك، (ويعصمك الله)، مثلها في سورة النحل: ﴿ وَمَكَرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا ﴾[النمل : 50]، يعني أرادوا قتْلَ صالِح، (ونَجَّيناه)، كقوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿ وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ ﴾[آل عمران:54]؛ أيْ: أرادوا قتْلَ عيسى – عليه السَّلام – (ورفعه الله).

الخامس: المكر: الحيلة، قوله تعالى في سورة الأعراف: ﴿ إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَكَرْتُمُوهُ فِي الْمَدِينَةِ ﴾[الأعراف: 123]؛ يعني: حيلة احتَلْتُم أنتم وموسى – عليه السَّلام (الدامغاني، 1985).

ولقد ورد لفظ المكر مسندًا إلى الله عزّ وجلّ مقابلًا لمكر البشر نحو قوله تعالى:" ويمكرون ويمكر الله"[الأنفال : 30] " أي يجازيهم على مكرهم" (الحلبي، 1996)، فهو بمعنى المجازاة.

و من الاستعمالات القرآنية للفظة المكر كذلك قوله تعالى:" قل اللهُ أسرع مكرًا"[يونس: 21]" أي أقدر على تحصيل المكروه لهم" (الحلبي، 1996). فالمعنى إذن هو تحصيل المكروه بأعلى قدرة.

وورد لفظ المكر باستعمال مجازي نحو قوله تعالى:" بل مكرُ الليلِ والنهار"[سبأ: 33]' إذًا " أضاف الحدث لظرفه الواقع فيه أي مكرٌ في الليل، والإضافة تكون بمعنى في. والأحسن أن تكون على المبالغة، جعل الظرفين ماكرين مبالغة" (الحلبي، 1996).

ومن استعمالات المكر في القرآن الكريم قوله تعالى:"ولا يحيق المكر السَّيِّءُ إلا بأهله"[فاطر: 43]. فالمكر هنا" صرف الغير عمّا يقصده بحيلة من الحيل" "(الحلبي، 1996).

3-المشاكلة لغة واصطلاحًا:

3-1:المشاكلة لغةً:

الشَّكْلُ بالفتح: الشَّبَهُ والمِثْلُ، والجمع أشْكالٌ وشُكولٌ (الفيروزآباي، 1991)، والشاكلة الناحية والطريقة والمشاكلة: المضاهاة والمماثلة. والمشاكلة من الأمور: ما وافق فاعله ونظيره ويقال شكلت الطير وشكلت الدابة. وقوله تعالى:" كلٌّ يعملُ على شاكلته" أي على سجيته التي قيدته، وذلك أن سلطان السجية على الإنسان قاهر، والمشاكلة: الموافقة والتشاكل مثله (منظو، 1994).

3-2:المشاكلة اصطلاحًا:

هي " ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته تحقيقًا أو تقديرًا "(القزويني، د.ت). وقد عرّفها أحد المحدثين بقوله:" ذكر المعنى بلفظ غيره لوقوعه في صحبته تحقيقًا أو قديرًا" (عكاوي، 1996)، فالمشاكلة إذن تدلّ على ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته وهذا لا يتصوَّرُ إلا إذا تكرّر ذكر لفظٍ وأريد به في المرة الأولى أصل معناه وفي الأخرى غير ذلك، فنحن نرى التقارب الجلّي بين التعريفين اللغوي والاصطلاحي فكلّ منهما دلّ على المصاحبة والتوافق.

والمشاكلة عند البلاغين على نوعين: لفظية وعقلية:

الأوّل: لفظية: تظهر في اللفظ أو المفردات، وهي المشاكلة التي تقع تحقيقًا. كقوله تعالى: " ومكروا ومكر الله" فإنّ إطلاق المكر على الله سبحانه وتعالى لمشاكلة ما معه على سبيل مقابلة اللفظ في اللفظ .

الثاني: عقلية: وهي التي" تفهم بالعقل ويقدر فيه المعنى تقديرًا" كقوله تعالى:" وجزاء سيئة سيئة مثلها" (بطاهر، د.ت)، فإنّ إطلاق الجزاء حق لا يوصف بأنّه سيئة من اعتدى، فقد سمى الباري عزّ وجلّ جزاء السيئة سيئة مجازًا على سبيل مقابلة اللفظ في اللفظ. فالعسكري (395 هـ) في الصناعتين: الكتابة والشعر في الفصل الرابع فى المقابلة يقول في: قوله تعالى: وَمَكَرُوا مَكْراً وَمَكَرْنا مَكْراً ؛ فالمكر من الله تعالى العذاب، جعله الله عزّ وجلّ مقابلة لمكرهم بأنبيائه وأهل طاعته.

4-المكر ودلالاته في نماذج من قصص الأنبياء

حظي أسلوب القصّ في القرآن الكريم باهتمامٍ بالغ، وبمساحة نصيةٍ تزيد على ربع القرآن الكريم، وهو أمرٌ يؤكّد أهميّة هذا الأسلوب وفاعليته في خدمة الدّعوة الدينية.

لقد اعتمد القرآن في سبيل هذه الدّعوة على وسائل قوليّة كثيرة منها على سبيل المثال لا الحصر، قوة الاستعارة، والرصف الإيقاعي المؤثر، والإحكام النظمي العجيب، والتركيب المقصدي... فالقصّ القرآني هو العنصر الأهم في بناء الخطاب القرآني ذلك بوصفه خطابَ دعوة دينية، غايتها المحضة أو قل الكبرى بيان الصراط المستقيم الذي يقود المرء إلى التوحيد والإيمان بالخالق.

ولئن كان القصص القرآني قد قورب من قبل إمّا باعتماد على نظرة إعجازية ترى في هذه القصص إلمامًا غيبيًّا بأخبار الماضيين أومعرضًا لمعجزات الأنبياء والرسل فاليوم، لا مناص من إستثمار الآليات التحليلية الحديثة تداولية كانت أم حجاجية أم سردية فهي بلا أدنى شك تسلطّ الضوء على القصة القرآنية المحملة بأسرار النّص المعجز فتقود الفهم إلى أن يكون أكثر تكاملًا، وأوسع إدراكًا لمرامي بنيتها ودلالاتها، وأعظم تآلفًا بين الغرضين الفني والديني.

وهذه المقاربة البلاغيّة الحجاجيّة لهذه الأنموذجات من قصص الأنبياء في آيات المكر ليست تخييلًا حكائيًا هدفه الإمتاع السردي للأحداث التاريخيّة، وإنّما غايتها الكبرى الإقناع بالدّعوة، والدّفاع عنها ذلك كونها وقائع حقيقيّة وأحداث تاريخيّة، فقد أخبر القرآن الكريم أنّها وقعت بالفعل (شحرور، 2012)، وهي بهذه الواقعية تأثرُ تأثيرًا كبيرًا في النفوس، فتصبح القصص القرآني حاسمة في توجيهها الدّعوة، وقد ربطها الله بذاته المقدسة(الحق) فقال تعالى:" وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ ۚ وَجَاءَكَ فِي هَٰذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ".[هود:120]

فهذه القصص تقدّم أحداثًا تصّورُ فيها دعوة الأنبياء عليهم السلام أقوامهم إلى عبادة الله الواحد ولذا فقد برزت معارضات لدعوتهم من قبل الكافرين والمشركين والملحدين حاولوا المكر بالدعوة وصاحبها مرات ومرات، وايقاع النوازل بهم، وحياكة المكايد والدسائس والخداع لهم، سنحاول في هذا المبحث الكشف عن تلكم الأسرار البلاغية للمشاكلة والقيمة الفنية لها، وأثرها في التماسك النصي متتبعين بعض القصص القرآني التي ورد موضوع المكر فيها مشاكلة حقيقيةً فقط دون سواها، وسنورد القصص بحسب تسلسلها في القرآن الكريم وهي على النحو الآتي: قصّة صالح عليه السلام، وقصة عيسى عليه السلام، وقصة محمّد(ص) مع مشركي قريش.

أولًا- قصة صالح عليه السلام.

قال تعالى: "وَمَكَرُوا مَكْراً وَمَكَرْنا مَكْراً وَهُمْ لا يَشْعُرُونَ ، فَانْظُرْ كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ مَكْرِهِمْ أَنَّا دَمَّرْناهُمْ وَقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ"[النمل: 50_51].

إنّ الزمن المرجعي الذي يؤطّر هذه القصة مختبئ في أحداثها التي ارتبطت بناقة صالح ووليدها، وصالح أحد أنبياء الله الذي أرسل للدعوة إلى توحيده وعبادته في قوم ثمود، وهي أحد القبائل العربية التي تنحدر من أصل أولاد سام بن نوح. وكانت تسكن ما بين الحجاز وتبوك، وكانوا من عبدة الأصنام، فدعاهم صالح عليه السلام إلى عبادة الله وترك عبادة الأوثان، فرفضوا واتّهموه بالجنون والسّحر، وطلبوا من صالح معجزة تصدق دعوته أن يخرج من الصخرة ناقة بمواصفات خاصة، فطلب من الله فخرجت من الصّخرة ناقةٌ، وفق شروطهم وأمام أعينهم، فتعجب القوم، وآمن البعض بصالح وهم قلة، والأكثرية استمرت في كفرها، وطلب إليهم صالح أن يتركوا الناقة تشرب من البئر يومًا، وفي اليوم التالي هم يشربون، وطلب أيضًا منهم أن تبقى الناقة بينهم يشربون من لبنها، واستمروا على هذه الحال مدةً من الزمن، وهذا الحدث له دوره الإقناعي إذ يجعلهم يؤمنون بالخالق القوي الذي أوجد لهم من الصخرة ناقةً بشروطهم التعجيزيّة ويصدقون بدعوة صالح عليه السلام، بيد أنّهم تمادوا في طغيانهم فجتمع تسعةُ نفرٍ منهم، وتحاوروا في قتل الناقة ووليدها، ووصل الخبر لصالح فحذّرهم من عذاب شديد من الله بعد ثلاثة أيّامٍ من معرفة الخبر، فأصبحوا يستهزئون بكلام صالح، وبيتوا النية في قتل صالح، وبعد ثلاثة أيّام جاء الوعد الحقّ. ففي أوّل يومٍ كانت وجوهم مصفرّة، وفي اليوم الثاني كانت وجوهم محمرّة، وفي يوم السبت الثالث كانت وجوهم مسودّة، فلماء جاء يوم الأحد جاءتهم الصّيحةُ من السماء والرّجفةُ من الأرض من تحتهم، فهلكوا عقابًا على عنادهم وكفرهم، ونتيجةً للمكر الذي مكروه؛ لذلك ركز المفسرون على أنّ ما جرى لقوم صالح كان نتيجةً لمكرهم الذي بيتوه لقتل الناقة وفصيلها وقتل صالح عليه السلام يقول البيضاوي في كتابه:" أنوار التنزيل وأسرار التأويل" "وَمَكَرُوا مَكْراً وَمَكَرْنا مَكْراً وَهُمْ لا يَشْعُرُونَ ، فَانْظُرْ كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ مَكْرِهِمْ أَنَّا دَمَّرْناهُمْ وَقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ ، وَمَكَرُوا مَكْراً بهذه المواضعة (...) المواضعة. وَمَكَرْنا مَكْراً بأن جعلناها سبباً لإهلاكهم. وَهُمْ لاَ يَشْعُرُونَ بذلك، روي أنّه كان لصالح في الحجر مسجدٌ في شعبٍ يصلي فيه فقالوا: زعم أنّه يفرغ منا إلى ثلاث فنفرغ منه ومن أهله قبل الثلاث، فذهبوا إلى الشعب ليقتلوه، فوقع عليهم صخرةٌ حيالهم فطبقت عليهم فم الشعب فهلكوا ثمّة وهلك الباقون بالصيحة" (البيضاوي، 2000)

ويبدو الوصف الموظّف في هذه القصة يستهدف رفع درجات التأثير، لأنّه ينطوي على تصور وجوه قوم صالح بعد قتل الناقة وولدها بأشكال مخيفة، وألوان مختلفة، وبمواصفات تخرق اللبّ وتخيف الناظر إليها، وقد فصلّ المفسّرون في ألوان الوجوه ففي اليوم الأوّل مصفرّة، واليوم الثاني محمرّة، واليوم الثالث مسودّة وهو يوم السبت، فلما جاءت صبيحة يوم الأحد جلسوا ينتظرون العذاب المقرّر لهم، فعندما خرجت الشمس جاءت صيحةٌ من السماء ورجفةٌ في الأرض من تحتهم، فهلكوا وكان ذلك عقاب عنادهم وكفرهم.

إنّ الوصف في هذه الآيات الكريمات، كما يحيل على الإفزاع وحتّمية العقاب نتيجة كفرهم ومكرهم السّيء الذي حاق بهم فقد بيتوا أن يقتلوا صالحًا بعد قتلهم الناقة ووليدها قبل الثلاثة أيّام التي وعدهم إيّاها نبي الله صالح، فكان مكر الله بهم أن جعلهم سببا لهلاكهم وهم لا يشعرون. إذن الوصف بهذا الشكل يحيط الحادثة بالتّهويل، فألوان الوجوه تتغّير في ثلاثة أيّام، وبعدها مباشرة تأتي الصيحة من السّماء، والرّجفة من الأرض فالوصف يركّز على وقوعها بهذه الكيفية المثيرة والمخيفة والمفزعة وفي ذلك تقويةٌ لحمولتها الاقناعية. وذكر المفسّرون غدر قوم ثمود وتبيتهم النية على قتل نبي الله صالح عليه السلام بعدما قتلوا الناقة ووليدها، وكيف أن الله جازهم على مكرهم بتعجيل عقوبتهم فقال تعالى:

" وَمَكَرُوا مَكْراً وَمَكَرْنا مَكْراً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ (50) فَانْظُرْ كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ مَكْرِهِمْ أَنَّا دَمَّرْناهُمْ (...) وَمَكَرُوا مَكْراً، غَدَرُوا غَدْرًا حِينَ قَصَدُوا تَبْيِيتَ صَالِحٍ وَالْفَتْكَ بِهِ، وَمَكَرْنا مَكْراً، جَزَيْنَاهُمْ عَلَى مَكْرِهِمْ بِتَعْجِيلِ عُقُوبَتِهِمْ" (البغوي، د.ت).

4-2- قصة عيسى عليه السلام

قال تعالى: :"مَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ ۖ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ، إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَىٰ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ ۖ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ"[آل عمران: 54_55] .

ورد ذكر قصّة عيسى عليه السلام في سورة آل عمران، وقد ركّزت القصّة على قضيّة أساسّية ألا وهي قضّية التّوحيد ونفي فكرة الشّريك والولد وبيان زيف هذه الشبهة، وأكدت أنَّ المسيح عيسى بن مريم بشر، أوجده الله من غير أبٍ، كلمة الله ألقاها إلى مريم فكان عيسى عليه السلام، وكانت الخوارق التي حفّت بمولده وسيرته من عند الله شأنه شأن كلّ الأنبياء الذين أكدوا على " أنّ حقيقة الدين هو الإسلام والإسلام هو الإتباع والاستسلام، وإنّ كلّ شريعة أتى بها الأنبياء، إنّما هي إقرار لمنهج الله وبيان الحلال والحرام (...) في رسالة الأنبياء ويرفض الإتباع ويعكف على منهج الكفر ويظهر من ينصر الله ودين الله بإتباعه الأنبياء وهذا الأمر حصل مع عيسى عليه السلام (القرطبي،، د.ت).

فقصّة عيسى عليه السلام مع بني إسرائيل تبيّن مكرهم فقال تعالى :"مَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ ۖ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ ، إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَىٰ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ ۖ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ" [آل عمران:54_55].

والشاهد قوله تعالى:" ومَكَرُوا ومَكَرَ اللَّهُ واللَّهُ خَيْرُ الْماكِرِينَ"، ففي هذه الآية المباركة يكمن جمال المشاكلة اللفظية في قصة عيسى عليه السلام في المباغته التي توهم المتلقي بخلاف ما يتوقعّ من تشابه في المعنى، فإذا به تشابه في اللفظ فقط، فالمكر فعل" يُقصد به ضر أحد في هيئة تخفى عليه أو تلبس فعل الإضرار بصورة النفع ، فمكر اليهود هو تدبيرهم لأخذ المسيح، وسعيهم لدى ولاة الأمور ليمكنوهم من قتله، ومكر الله بهم هو إبطال الله تعالى مساعيهم على الرغم من ظنهم بنجاحها، وهو هنا مشاكلة؛ أي مقابلة مكرهم بخذلانه إياهم، فهذه العقوبة هي التي سماها الله مكرًا في قوله (ومكر الله)؛ وهذه تسمية للعقوبة باسم الذنب وإن لم تكن في معناه.

"ومعنى" والله خير الماكرين" أي أقواهم عند إرادة مقابلة مكرهم بخذلانه إيّاهم، ويجوز أن يكون معنى "خير الماكرين": أنّ الإملاء والاستدراج الذي يقدّره للفجّار والجبابرة والمنافقون، الشبيه بالمكر في أنّه حَسَن الظاهر سَيّء العاقبة، هو خيرٌ محض لا يترتّب عليه إلّا الإصلاح العام، وإن كان يؤذي شخصًا أو أشخاصًا، فهو من هذه الجهة مجرّد عمّا في المكر من القُبح، ولذلك كانت أفعاله تعالى منزّهة عن الوصف بالقبح أو الشناعة، لأنّها لا تقارنها الأحوال التي بها تقبح بعض أفعال العباد؛ من دلالة على سفاهة رأي، أو سوء طوّية، أو جُبن، أو ضُعف، أو طَمع أو نحو ذلك. أي فإن كان في المكر قبح فمكر الله خير محض، ولك على هذا الوجه أن تجعل "خَيْر" بمعنى التفضيل وبدونه "(عاشور، 1988).

وقالَ عَبْدُ الحَقِّ بنُ غَالِبِ بنِ عَطِيَّةَ الأَنْدَلُسِيُّ (ت:546هـ):

" ثم أخبر تعالى عن بني إسرائيل الكافرين بعيسى فقال: ومكروا يريد تحيلهم في أخذ عيسى للقتل بزعمهم، ويروى أنّهم تحيلوا له، وأذكوا عليه العيون حتى دخل هو والحواريون بيتًا فأخذوهم فيه، فهذا مكر بني إسرائيل، وجازاهم الله تعالى بأن طرح شبه عيسى على أحد الحواريين ورفع عيسى، وأعقب بني إسرائيل مذلةً وهوانًا في الدنيا والآخرة، فهذه العقوبة هي التي سمّاها الله مكرا في قوله ومكر الله وهذا مهيع أن تسمّى العقوبة باسم الذنب وإن لم تكن في معناه، وعلى هذا فسّر جمهور المفسّرين الآية، وعلى أنّ عيسى قال للحواريين: من يصبر فيلقى عليه شبهي فيقتل وله الجنة؟ فقال أحدهم– أنا– فكان ذلك، وروى قوم أن بني إسرائيل دست يهوديا جاسوسًا على عيسى حتى صحبه ودلهم عليه ودخل معه البيت فلما أحيط بهم ألقى الله شبه عيسى على ذلك الرجل اليهودي فأخذ وصلب، فهذا معنى قوله: "ومكروا ومكر الله" وهذه أيضًا تسمية عقوبة باسم الذنب، والمكر في اللغة، السعي على الإنسان دون أن يظهر له ذلك، بل أن يبطن الماكر ضد ما يبدي، وقوله "والله خير الماكرين" معناه في أنّه فاعل في حق في ذلك، والماكر من البشر فاعل باطل في الأغلب، لأنّه في الأباطيل يحتاج إلى التحيل، والله سبحانه أشد بطشًا وأنفذ إرادة، فهو خير من جهات لا تحصى، لا إله إلا هو" (الأندلسي، 2001)

4-3-قصة محمّد(ص) مع مشركي قريش.

قوله تعالى:" وإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُواْ لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللّهُ وَاللّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِيْنَ"[الأنفال : 30]

لقد تعرّض النبي الكريم محمّد(ص) إلى مكر الكافرين في آيات كثيرة في القرآن الكريم مثال ذلك [الأنعام: 122_123]و[النمل: 67_70]و[فاطر:10]، بيد أنّ الذي يهمّنا في هذا البحث ما كان المكر فيه مشاكلة حقيقة لا تقديرية فمنها قوله تعالى:" وإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُواْ لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللّهُ وَاللّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِيْنَ"[الأنفال: 30]. فهذه كتب التفاسير تشير إلى اجتماع مشركي مكّة في دار الندوة ذلك الإطار المرجعي الذي يؤطّر قصّة النّبي محمّد(ص)، وما دار من أحداث هذه القصة باجتماع رأيهم على قتل النبي محمّد(ص)، وما بيّتوه، ورصدوه على باب منزله طوال ليلتهم ليقتلوه إذا خرج،" فأخبر جبريل– عليه السلام– رسول الله(ص) وأمره ألا يبيت في مضجعه، وأذن الله له في الهجرة، فأمر عليًّا – رضي الله عنه– فنام في مضجعه، وقال له:" اتَّشِحْ بِبُرْدَتِي؛ فإنّه لن يخلص إليك أمرٌ تكرهه"، وباتوا مترصّدين، فلما أصبحوا ثاروا إلى مضجعه، فأبصروا عليًّا فبهتوا وخيب الله –عزّ وجلّ– سعيهم، واقتصوا أثره، فأبطل الله مكرهم "(الزمخشري، 1998).

وهذه الأحداث لها دورها الإقناعي، إذ يجعل ما وقع على نبيّه الكريم من المكر السيء دليلا على عظيم العناية الربانية، فحماية النبي محمّد (ص) إجراء سردٍ وتدبير؛ لذلك ركز المفسّرون على أنّ ما جرى على مشركي مكة هو مجازاةٌ على مكرهم الخبيث، فقال ابن القيم الجوزي:" والمكر من الخلق خبثٌ وخداعٌ ومن الله عزّ وجلّ المجازاة فسمي باسم ذلك؛ لأنّه مجازاةٌ عليه" (الجوزي، 2013)

إنّ الوصف الموظّف في هذه القصة يستهدف رفع درجة التأثير؛ لأنّه ينطوي على تصوير ثلاثة أفعالٍ سردية عزم مشركو مكّة أن يمكروا بالنبي محمّد(ص) في دار الندوة، وتحدثت عنها الآية المباركة من سورة الأنفال وهي: التثبيت(الحبس)، والقتل، والإخراج من مكة، وقد فصل المفسّرون في هذه الأفعال الثلاثة فقال بعضهم:" (ليثبتوك) ليحبسوك، يقال: أثبته إذا حبسته، وقال قتادة (ليثبتوك) وثاقًا. وعنه أيضًا وعبدالله ابن كثير ليسجنوك، إبّان ابن تغلب وأبو حاكم ليثخنوك بالجراحات والضرب الشديد، والمكر التدبير في الأمر في خفية والمكر من الله هو جزاءهم بالعذاب على مكرهم من حيث لا يشعرون" (القرطبي، 2006).

والوصف في هذه الآية المباركة بالأفعال الثلاثة المضارعة التي هي خلاصة مكر مشركي قريش في الاجتماع الأخير في دار الندوة قُبيل الهجرة؛ لكن الله خير الماكرين" أي: مكره أنفذ من مكر غيره وأبلغ تأثيرًا، أو لأنّه لا ينزل إلا ما هو حقّ وعدل، ولا يصيب إلا بما هو مستوجب" (الزمخشري، 1998)، فالوصف بهذه الأفعال الثلاثة المضارعة المستمرّة إذن ما هو إلا استحضار للحالة التي تردّدت فيها قريش في أمر النبي محمّد(ص) ودبّرت فيها المكر بإيقاع الضر خُفية؛ "لأنّ تلك الأفعال مستقبلة بالنّسبة لفعل المكر إذ غاية مكرهم تحصيل واحد من هذه الأفعال" (عاشور، 1988). والوصف بهذه الكيفيّة يحيل على الإفزاع وحتمية الإقصاء لشخص النبي(ص) إما بسجنه، أوتصفيته جسديًّا، أو طرده إلى خارج مكة، فالغاية تحصيل واحدة من هذه الأفعال، وتركز هذه الأفعال على وقوعها بهذه الكيفيّة المثيرة والهيئة الشّنيعة بالهجوم على دار النبي محمّد(ص)، بيد أنّ حكمة الله تقتضي حفظ نبيه(ص) "من الذين تولوا المكر سادة المشركين وكبراؤهم وأعوان أولئك الذين كان دأبهم الطعن في نبوة محمّد(ص) وفي نزول القرآن عليه" (عاشور، 1988)، ويقابل مكرهم مكر الله الواحد الأحد،" والمضارع في " يمكرون" و"يمكر" الله لاستحضار حالة المكر" (عاشور، 1988)، وفي

هذه المقارنة تقويةٌ لحمولتها الإقناعية، فقد تميّز مسارها الحكائي للأفعال الثلاثة بالتّكثيف والتّركيز والبعد عن التفاصيل السّردية التي لم تكن مقصودة لذاتها، بل كان غايتها استحضار حالة المكر التي كانت عليها قريش، منذرة بمآل الفشل الذي انتهى إليه مشركي قريش، وبهذا التكثيف الحكائي الذي اعتمد على الحسم السريع بعيدًا عن التفاصيل "أصبح الحدث متدافعًا دافقًا مؤكدًا" (حطيني، د.ت) "وتلك طريقة سرديّة لتركيز المفعول الإقناعي" (عادل، الحجاج في الخطاب، مقاربات تطبيقيّة، د.ت)، فالله هو الفاعل الأوّل والأخير، تصدر عنه الأحداث لتعود إليه، فهو الممسك بالتفاصيل، والحاكم للمآلات، وفي ذلك كلّه عبرة قويّة، وتنبيه دائم مستمرّ من لدنّه للعباد، وهي الخاصية الإقناعيّة العظمى لهذا النّوع من السرد والتنظيم الحكائي في القصص القرآني.

تلكم كانت نماذج استقيناها من قصص القرآن الكريم كان المكر فيها مسندًا إلى ربّ الجلالة أو مضافًا إليه على سبيل المشاكلة الحقيقية لمكر الكافرين؛ لأنّ المكر لا يليق بالله العلي العظيم، فالأصل فيه التدبير.

خاتمة البحث

لقد رمنا في هذا المقال إثبات بعض الآثار البلاغية والحجاجية المستفادة من آيات المكر في القصص القرآني والمرتبطة ببعض العناصر اللغوية في سياق بلاغيّ حجاجي معين، فقد خصصنا هذا البحث في آيات المكر في نماذج من القصص القرآني. و قد توصلنا إلى مجموعةٍ من النتائج نجملها في الآتي:

1- وجدنا بعد التّمحّيص والبحث في معاجم اللّغة أنّ المكر والاحتيال والخداع وردت في اللّغة والاصطلاح بمعانٍ متقاربة، فقد ذكر أهْلُ اللّغة أنَّ المكر السيِّئ والسلبِي هو الأكثر ورودًا والأكثرُ استعمالًا في اللّغة، أمَّا من الناحية الإيجابيّة فغيرُ شائعٍ في الاستخدام اللُّغوي، ويمكننا أن نستنتج أنّ هناك فرقًا بين المكر والخداع والكيد في استعمالات القرآن الكريم، وأنّ أكثرَ استعمالات القرآن للمكر كان على نحو الذّم، وليس على نحو المدح. ومكر الله إنّما هو جزاءٌ لما يقوم به الماكرون؛ وذلك لأنّ مكر الأعداء هو الاحتيال، ومكر الله هو ردّ المكر بخذلانهم واستدراجهم ثم الإيقاع بهم في التّهلكة وهم لا يشعرون.

2- إنّ المشاكلة اللفظيّة هي الأكثرُ وردًا في كلام العرب عمومًا وكلام الله تعالى خصوصًا، بينما حظّ المشاكلة التّقديريّة (العقلية) قليلٌ، وفي هذا البحث اقتصرنا على المشاكلة اللفظية لكشف اللّغز، وتبديد التوهّم الذي قد يقع؛ لأنّ هذا الأسلوب يتوخّى الإبانة والوضوح بينما المشاكلة التقديريّة تحتاج إلى زيادة تأمّل وتفكّر للوصول إلى المراد بالمحذوف الذي يمكن تقديره وتفسيره بواسطة المذكور. فالقيمة البلاغيّة للمشاكلة اللّفظية تكمن في الصورة الاستعارية للفظ الثاني في آيات المكر التي تقع فيها المشاكلة، وهي مستعارة لغايات بلاغية من أهمّها تثبيت المعاني وترسيخها في الأذهان.

3- إنّ الأنموذجات التي سقناها في هذا البحث من قصص الأنبياء قد كشفت عن الأسرار البلاغية للمشاكلة والقيمة الحجاجية لها، وأثرها في التماسك النّصي. وتبيّن منها أنّ المشاكلة مبحثٌ بلاغيٌّ دقيق من مباحث البلاغة كان له دورٌ بارزٌ في بناء النّص القرآني تركيبًا ودلالةً.

4- لقد اعتمد القرآن في سبيل الدّعوة إلى الله سبحانه وتعالى على وسائل قولية كثيرة منها على سبيل المثال لا الحصر، قوة الاستعارة، والرصف الإيقاعي المؤثّر، والإحكام النظمي العجيب، والتركيب المقصدي...، بيد أنّ القصّ القرآني هو العنصر الأهمّ في بناء الخطاب بوصفه خطابَ دعوة دينية، غايتها المحضة أو قل الكبرى بيان الصّراط المستقيم الذي يقود المرء إلى التوحيد والإيمان بالخالق العظيم. وقد استثمرنا الآليات التحليلية الحديثة تداولية كانت أو حجاجية أو سردية؛ وسلّطنا فيها الضوء على القصة القرآنية المحمّلة بأسرار النّص ممّا ساعد على كشف ما يتصّف به الخطاب القرآني من حيث كونه أكثر تماسكًا، وأوسع إدراكًا للمرامي والدلالات المرادة، وأعظم تأليفًا بين الغرضين الفني والديني.

ووجدنا أنّ المقاربة البلاغية الحجاجية لهذه الأنموذجات من قصص الأنبياء في آيات المكر التي سقناها ليست تخييلًا حكائيًا هدفه الإمتاع السردي للأحداث التاريخية؛ وإنّما غايتها الكبرى الإقناع بالدّعوة، والدّفاع عنها ذلك كونها وقائع حقيقية وأحداث تاريخية، أخبر القرآن الكريم أنّها وقعت بالفعل.

5- إنّ الوصف في آيات المكر في قصة صالح يحيل إلى الإفزاع وحتمية العقاب نتيجة كفرهم ومكرهم السيء الذي حاكوه وبيتوه بأن يقتلوا صالحًا بعد قتلهم الناقة ووليدها قبل الأيام الثّلاثة التي وعدهم إيّاها نبي الله صالح، فكان مكر الله بهم أن جعلهم سببًا لهلاكهم

وهم لا يشعرون. فالوصف بهذا الشكل إذن يحيط الحادثة بالتهويل، فألوان الوجوه تتغيّر في ثلاثة أيام، وبعدها مباشرةً تأتي الصيحة من السماء، والرجفة من الأرض فالوصف يركز على وقوعها بهذه الكيفية المثيرة والمخيفة والمفزعة وفي ذلك تقويةٌ لحمولتها الإقناعية.

6- يكمن جمال المشاكلة اللفظية في قصة عيسى عليه السلام في المباغته التي توهّم المتلقي بخلاف ما يتوقّع من تشابه في المعنى، فإذا به تشابه في اللفظ فقط، فالمكر فعل يُقصد به ضرّ أحد في هيئة تخفى عليه، فمكر اليهود هو تدبيرهم لأخذ المسيح، وسعيهم لدى ولاة الأمور ليمكنوهم من قتله، ومكر الله بهم هو إبطال الله تعالى مساعيهم على الرغم من ظنهم بنجاحها، وهو هنا مشاكلة؛ أي مقابلة مكرهم بخذلانه إياهم، فهذه العقوبة هي التي سماها الله مكرًا في قوله (ومكر الله)؛ وهذه تسمية للعقوبة باسم الذنب وإن لم تكن في معناه.

7- إنّ الوصف في الآية المباركة لقصّة محمّد (ص) بالأفعال الثلاثة المضارعة التي هي خلاصة مكر مشركي قريش في الاجتماع الأخير في دار الندوة قُبيل الهجرة ما هو إلا استحضار للحالة التي ترددت فيها قريش في أمر النبي محمّد(ص) ودبرت فيها المكر بإيقاع الضرّ خُفية؛ لأنّ تلك الأفعال مستقبلة بالنسبة لفعل المكر إذ غاية مكرهم تحصيل واحد من هذه الأفعال. ويقابل مكرهم مكر الله الواحد الأحد الأكثر نفاذًا والأبلغ تأثيرًا والمضارع في "يمكرون" و"يمكر" الله لاستحضار حالة المكر، وفي هذه المقارنة تقوية لحمولتها الإقناعية، فقد تميّز مسارها الحكائي للأفعال الثلاثة بالتّكثيف والتّركيز والبعد عن التفاصيل السّردية التي لم تكن مقصودةً لذاتها، بل كان غايتها استحضار حالة المكر التي كانت عليها قريش، منذرة بمآل الفشل الذي انتهى إليه مشركو قريش، وبهذا التكثيف الحكائي للأفعال المضارعة الذي اعتمد على الحسم السريع بعيدًا عن التفاصيل التي أصبح فيها الحدث مؤكدًا، وبطريقة سردية ركزت على المفعول الإقناعي الذي غايته تحصيل واحدٍ من تلكم الأفعال المضارعة الثلاثة.

ولعلّ هذا البحث يكون الخطوة الأولى في طريق الباحثين للبحث والدراسة بصورة أوسع في تطبيق ظاهرة المشاكلة بنوعيها في القرآن الكريم، ودواوين الشعراء، أو كتب الأدب والأمثال والنوادر... سعيًا وراء النّكت البلاغية التي انطوت عليها المشاكلة لفظًا أو تقديرًا.

المصادر والمراجع:

ابن عاشور. (1988). *التحرير والتنوير*. القاهرة: دار المعارف.

ابن منظو. (1994). *لسان العرب*. بيروت: دار صادر.

أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا،، تحقيق عبد السلام هارون. (1986). *مقاييس اللغة*. بيروت: دار الفكر.

الأزهري، محمّد بن أحمد. (2001). *تهذيب اللغة*. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الأصفهاني ، الراغب. (1997). معجم *مفردات ألفاظ القرآن*. بيروت: دار الكتب العلمية.

الأندلسي ، ابن عطية. (2001). *المحرر الوجيز*. بيروت: دار الكتب العلمية.

بطاهر، بن عيسى. (د.ت). *البلاغة العربية، مقدمات وتطبيقات*. ليبيا: دار الكتاب الجديد.

البغوي، أبو محمّد الحسين بن مسعود بن محمّد. (د.ت). *معالم التنزيل في تفسير القرآن*. بيروت: دار إحياء التراث.

البيضاوي ، أبو سعيد عبدالله بن عمر بن محمد. (2000). *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*. دمشق: دار الرشيد.

التهانوي. (د.ت). *كشاف اصطلاحات الفنون*. القاهرة: مكتبة الخانجي.

الجرجاني ، عبد القاهر. (1992). *دلائل الإعجاز في علم المعاني*. القاهرة: مطبعة المدني.

الجوزي ، ابن القيم. (2013). *زاد المسير في علم التفسير*. المكتب الإسلامي، دار ابن حزم.

حطيني ، يوسف. (د.ت). *ملامح السرد القرآني، دراسة في أنماط القصد والتلقي والشخصيات والبيئة القصصية*. دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب.

الحلبي، السمين. (1996). *عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ*. بيروت: دار الكتب العلمية.

الدامغاني ، الحسين بن محمّد. (1985). *قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر*. بيروت: دار العلم للملايين.

الزمخشري ، محمود بن عمر. (1998). *الكشاف*. الرياض: مكتبة العبيكان.

السكاكي. (1992). *مفتاح العلوم*. القاهرة: مطبعة المدني.

السيوطي. (2004). معجم *مقاليد العلوم في الحدود والرسوم*. القاهرة: مكتبة الآداب.

شحرور ، محمّد. (2012). *القصص القرآني*. بيروت: دار الساقي.

عادل ،عبد اللطيف. (2017). *الحجاج في الخطاب، مقاربات تطبيقيّة*. مراكش _ المغرب: مؤسسة آفاق للدراسات والنشر.

العسكري، أبو هلال. (2005). *الفروق اللغوية*. بيروت: دار الكتب العلمية.

عكاوي، إنعام فوّال. (1996). *المعجم المفصل في علوم البلاغة*. بيروت: دار الكتب العلمية.

الفراهيدي ، الخليل بن أحمد ، العين. (2001). *العين*. بيروت: مكتبة العلال العربي.

الفيروزآباي. (1991). *القاموس المحيط*. بيروت: دار إحياء التراث.

القرطبي ،محمّد بن أحمد الأنصاري. (2006). *الجامع لأحكام القرآن*. بيروت: مؤسسة الرسالة.

القرطبي،. (د.ت). *الجامع لأحكام القرطبي*.

القزويني.، الخطيب (د.ت). *الإيضاح في علوم البلاغة*. بيروت: دار الفكر العربي.

الكفوي ، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني. (1993). *الكليات*. بيروت: مؤسسة الرسالة.

للجرجاني. (2007). *التعريفات*. بيروت: دار الكتب العلمية.

مطلوب ، أحمد. (د.ت). معجم *المصطلحات البلاغيّة وتطورها*. بيروت: مكتبة بيروت ناشرون.

المظهري ، محمّد ثناء الله. (2004). *التفسير المظهري*. بيروت: دار إحياء التراث.

Sources and references:

-Abu Hilal Al-Askari. (2005). Linguistic differences. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

Ibn al-Qayyim al-Jawzi. (2013). Increased progress in the science of interpretation. Islamic Office, Dar Ibn Hazm.

Ibn Ashour. (1988). Liberation and enlightenment. Cairo: Dar Al-Maaref.

Ibn Attiya Al-Andalusi. (2001). The brief editor. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

Ibn Manzo. (1994). Arabes Tong. Beirut: Dar Sader.

Abu Al-Baqa Ayoub bin Musa Al-Husseini Al-Kafawi. (1993). Colleges. Beirut: Al-Resala Foundation.

Abu Al-Baqa Ayoub bin Musa Al-Husseini Al-Kafawi. (d.t.). Colleges.

Abu Al-Hussein Ahmed bin Faris bin Zakaria. (1986). Language standards. Beirut: Dar Al-Fikr.

Abu Al-Hussein Ahmed bin Faris bin Zakaria, edited by Abdul Salam Haroun. (1986). Language standards. Beirut: Dar Al-Fikr.

Abu Saeed Abdullah bin Omar bin Muhammad Al-Baydawi. (2000). Lights of revelation and secrets of interpretation. Damascus: Dar Al-Rasheed.

Abu Muhammad Al-Hussein bin Masoud bin Muhammad Al-Baghawi. (d.t.). Features of revelation in the interpretation of the Qur'an. Beirut: Heritage Revival House.

Ahmed is wanted. (d.t.). A dictionary of rhetorical terms and their development. Beirut: Beirut Library Publishers.

Thanoi. (d.t.). Arts terminology explorer. Cairo: Al-Khanji Library.

Al-Hussein bin Muhammad Al-Damghani. (1985). Dictionary of the Qur'an or reform of faces and counterparts. Beirut: Dar Al-Ilm Lilmalayin.

Al-Khatib Al-Qazwini. (d.t.). Clarification in the sciences of rhetoric. Beirut: Dar Al-Fikr Al-Arabi.

Al-Khalil bin Ahmed Al-Farahidi, Al-Ain. (2001). Eye. Beirut: Al-Alal Al-Arabi Library.

Al-Ragheb Al-Isfahani. (1997). A dictionary of the words of the Qur'an. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

Sakaki. (1992). The key to science. Cairo: Al Madani Press.

The fat Aleppo. (1996). The principle of preservation in the interpretation of Ashraf Al-Alaza. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

Al-Suyuti. (2004). Dictionary of the reins of science in terms of borders and drawings. Cairo: Library of Arts.
Al-Fayrouz Abai. (1991). Ocean dictionary. Beirut: Heritage Revival House.
Al-Qurtubi,. (d.t.). Al-Jami' al-Ahkam al-Qurtubi.
Inam Fawal Akkawi. (1996). The detailed dictionary of rhetorical sciences. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Bin Issa Batahir. (d.t.). Arabic rhetoric, introductions and applications. Libya: New Book House.
Abdul Qahir Al-Jarjani. (1992). Evidence of miracles in the science of meanings. Cairo: Al Madani Press.
Abdul Latif Adel. (2017). Pilgrimages in discourse, applied approaches. Marrakesh - Morocco: Afaq Foundation for Studies and Publishing.
Abdul Latif Adel. (d.t.). Pilgrimages in discourse, applied approaches. Marrakesh, Morocco.
For Al-Jarjani. (2007). Definitions. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Muhammad bin Ahmed Al-Azhari. (2001). Language refinement. Beirut: Dar Revival of Arab Heritage.
Muhammad bin Ahmed Al-Ansari Al-Qurtubi. (2006). The comprehensive of the provisions of the Qur'an. Beirut: Al-Resala Foundation.
Muhammad Thana Allah Al-Mazhari. (2004). Al-Mutahhari interpretation. Beirut: Heritage Revival House.
Muhammad Shahrour. (2012). Quranic stories. Beirut: Dar Al-Saqi.
Mahmoud bin Omar Al-Zamakhshari. (1998). Scout. Riyadh: Obeikan Library.
Youssef Hatini. (d.t.). Features of the Qur'anic narrative, a study of patterns of intent, reception, characters, and narrative environment. Damascus: Arab Writers Union Publications.

الكناية في المقامات النظرية

الحر حفيز حاشوش **أ.د.اسراء خليل فياض**

Alhur.hafeez@gmail.com dr.israaalJuboori@uomustansiriyah.edu.iq

الجامعة المستنصرية ، كلية التربية

المستخلص :

إنَّ المقامة من الفنون الأدبية التي اخذت حيّزًا كبيرًا وصدى واسعًا حين ظهرت، فانشغل بها الناس وأبهرتهم حتى صار لها مجلسها الخص الذي يجتمع إليه الناس لسماع تلك القصة الخيالية التي شغلت أذهانهم وهي تنقلهم في عالمها المتخيل إلى عوالم تجرهم فيها إلى الانصات إلى ملقيها، أو مؤلفها، وهي تحكي لهم حكايات شخصياتها بمسميات يعهدونها، لكن ليس لها وجود على أرض الواقع، فصار لهذا الفن مؤلفوه الذين أخذت المقامة على أيدهم حيّز الوعظ، والإرشاد تارة، والتهكم وازدراء الوضع بصورة خفية تارة أخرى، وكل ذلك يتخلل أسلوبها الممتع، والشيق الذي يشد الانتباه إليه، وما دامت الوسيلة التي تعتمدها المقامة هي اللغة، فلا بد أن تستثمر جميع طاقاتها الإنتاجية، وفنونها الأدبية، وعلومها المتنوعة، فكانت البلاغة ذلك العلم الذي استند عليه كُتاب المقامة، فوظفوا الاساليب المختلفة فيها ومنها الكناية موضوع بحثنا هذا .

الكلمات المفتاحيّة: المقامات ، الكناية ، البلاغة العربية ، الفنون الأدبيّة

Metaphor in theoretical positions

Alhur hafeez hashoosh **Israa Khalil faiadh**

Mustansiriyah University / College of Education

Abstract

Maqama is one of the literary arts that took on a large space and wide resonance when it appeared. People were preoccupied with it and dazzled them until it became its own seat where people gathered to hear that imaginary story that occupied their minds as it transported them in its imaginary world to worlds in which it dragged them to listen to its narrator or its author. It tells them the stories of its characters under names they are familiar with, but they do not exist on the ground in reality, so this art has its authors, through whose hands the establishment takes on the realm of preaching and guidance at times, and sarcasm and disdain of the situation in a hidden way at other times, and all of that permeates its fun and interesting style that attracts attention. To him, as long as the medium adopted by the Maqama is language, it must invest all its productive energies, its literary arts, and its various sciences. Rhetoric was the science upon which the writers of the Maqama relied, so they employed various methods in it, including metonymy, the subject of our research.

Keywords: Maqamat, metonymy, Arabic rhetoric, literary arts

المقدمة :

نسلط الضوء في هذا المقام على فاعلية الكناية ودورها في المقامات النظرية .والكناية لغة يأتي لفظها من أصل واوي، أي (كنو)، أو أصل يائي، أي (كني)، لكن الرأي الأكثر قربًا هو رجوعها إلى الأصل اليائي.والكنية على ثلاثة أوجه: أحدهما أن يكنَّى عن الشيء الذي يستفحَش ذكرُه، والثاني أن يكنَّى الرجل باسمٍ توقيرا وتعظيما، والثالث أن تقوم الكنية مقام الاسم فيعرف بها. (منظور ج.، 1980)

أما الكناية اصطلاحا:"فهي لفظ أريد به غيرُ معناهُ الذي وضع له، مع جواز إرادة المعنى الأصلي، لعدم وجود قرينة مانعة من إرادته" (الهاشمي، 1967).

وعرفها عبد القاهر الجرجاني بقوله: «والمراد بالكناية ههنا أن يُريد المتكلمُ إثباتَ معنًى من المَعاني، فلا يذكُرُه باللّفظِ الموضوعِ له في اللُّغة، ولكنْ يَجيءُ إلى معنى هو تاليهِ ورِدْفُه في الوجود، فيومئ به إليهِ، ويجعلهُ دليلًا عليه، مثال ذلك قولُهم: "هو طَويلُ النَّجاد"،

يريدونَ طويلَ القامة "وكثيرُ رمادِ القِدْر" يَعْنون كثيرَ القِرى وفي المرأة: "نَؤومُ الضُّحى"، والمرادُ أنها مُتْرفةٌ مخَدْومة، لها مَنْ يَكفيها أمْرَها، فقد أرادوا في هذا كُله، كما تَرى، معنًى، ثمَّ لم يَذْكُروه بلفظِه الخاصِّ به، ولكنّهُم توصَّلوا إليه بِذِكْر معنًى آخر مِنْ شأنِه أن يَرْدُفَه في الوجود، وأنْ يكونَ إذا كانَ» (الجرجاني.، 1992).

وقال أبو الإصبع: "هي أن يعبر المتكلم عن المعنى القبيح باللفظ الحسن، وعن الفاحش بالطاهر" (شرف، د.ت)

وبذلك "فالكناية: أن تتكلم بشيء وتريد غيره، وكنى عن الأمر بغيره، يكني كناية، وتكنى: تستر، من كنى عنه إذا ورى". (مطلوب، 1403هـ - 1983)

ومعنى ما سبق أن الكناية تعبير عن معنى معين تريد إخفاءه بألفاظ ترتبط به ارتباطا عقليا، ومنطقيا، وهي بكل بساطة ذكر النتيجة وقصد السبب.و تنقسم الكناية إلى أقسام عديدة راجعة إلى اعتبارات متعددة فهي تنقسم بحسب المعنى أو المكني عنه إلى ثلاثة أقسام، بينما تنقسم باعتبار الوسائط والسياق أو اللوازم إلى أربعة أقسام.فتنقسم الكناية بحسب المعنى الذي تشير إليه إلى ثلاثة أقسام:

1- كناية عن صفة. وهي التي يذكر فيها الموصوف ويراد بها الصفة.

2- كناية عن موصوف. وهي التي يذكر فيها ويراد بها الموصوف، أي: الذات.

3- كناية عن نسبة. وهي الكناية التي يطلب بها (صفة) هي ما كان المكنى عنه فيها صفة ملازمة لموصوف مذكور في الكلام. (الهاشمي، 1967)

وللكناية مزية كبيرة عن التصريح فإنها تدلك على المعنى ومعنى المعنى. واللازم للمعنى والمقابل له في الوقت ذاته، وفي ذلك المعنى يقول عبد القاهر الجرجاني: «وأنَّك إذا سمعتهم يقولون: إن من شأنِ هذهِ الأجناسِ أن تُكْسِبَ المعانيَ مزيةً وفضلًا، وتوجب لها شرفًا ونبلًا، وأن تفحمها في نفوس السامعين" فإنهم لا يَعْنون أنفُسَ المعاني، كالتي يَقصِد المتكلِّمُ بخَبره إليها، كالقِرى والشجاعةِ والتردُّدِ في الرأي؛ وإنما يَعْنون إثْباتَها لما تُثْبَتُ له ويخبر بها عنه. فإذا جَعلوا للكنايةِ مزيةً على التَّصريحِ، لم يَجْعلوا تلكَ المزيةَ في المعنى المكنَّى عنه، ولكنْ في إثباته للذي يثبت له... أنك إذا كنَّيْتَ عن كثرةِ القِرى بكثرةِ رمادِ القدر، كنتَ قد أثبتَّ كثرةَ القِرى بإثباتِ شاهدِها ودليلِها، وما هو علم على وجودها» (الجرجاني.، 1992)

ومن خلال مطالعتنا واستقصائنا للمقامات النظرية ,وجدنا أن الكناية عن الصفة شكلت عنصرا مهيمنا وفاعلا في المقامات النظرية أكثر من النوعين الآخرين ,وتأتي بالمرتبة الثانية الكناية عن النسبة ,بينما شكلت الكناية عن الموصوف نسبة أقل من النوعين الآخرين ,لذا فاننا آثرنا أن نبتدأ في حديثنا عن الكناية في المقامات النظرية ,بالأغلب ثم الأقل حضورا .

1-الكناية عن الصفة في المقامات النظرية :

وهي التعبير عن الصفة بذكر النتائج المترتبة عليها، بدون ذكر الصفة نفسها. فلو قلنا: (فلان كثير الرماد)، فهذا يعني أنه كريم؛ لأن كثرة الرماد من كثرة النار، وكثرة النار نتيجة لكثرة الطبخ، وكثرة الطبخ لكثرة الضيوف، وكثرة الضيوف علامة الكرم. (الجرجاني.، 1992)

وقد أشار البلاغيون - بنحو غير مباشر - إلى أن الصفات البشرية المادية، مثل (الطول، والجمال، وغيرها)، هي ما يكنى بها عن الموصوف، أما الصفات المعنوية مثل (الكرم، والشجاعة، وغيرها)، فهي ما يكنى بها عن الصفة. (الجرجاني.، 1992)

ومما ورد في المقامات النظرية من الكناية عن الصفةماجاء في احدى مقاماته :

"روى الناصر بن فتاح قال وصف لي بيجافور شيخ خبير بتجربة الأمور ....حتى حضرت صلاة العيد ,وقد قيل لي أن حاجتك عند خطيبها المضمخ بعنبرها وطيبها ,فتقدمت الى الصف الأول وشاركت من كبر وهلل ,...ثم سألته عما رمته واليه قصدته ,فقام وقال :اجلس في مكانك واصبر بقدر امكانك ,فسآتيك بعد حين ,وأبين لك الغث من السمين,فمكثت على مضض وملل. (المقامات النظرية : للحضرمي، 1999)

اعتمد الحضرمي على اسلوبية الكناية في قوله وأبين لك الغث من السمين، وهي كناية عن صفة البيان والتوضيح، والرغبة في كشف النقاب عن خفايا الأمور، والتمييز بين الحق والباطل، فدلَّل على الباطل بدليل عليه، هو الغث، بما يعزز في نفس السامع أثره، وجعل السمين دليلًا على الحق؛ لتعزيز الأثر المقابل له في نفس السامع، مما يؤكد لديه مبدأ المفارقة بين نقيضين.وقد ارتبطت المفارقة بين الكنايتين بالفعل (أبين)، فكان البيان هو المحور الذي تدور عليهما الكنايتان.وأدى حرف الجر (من) معنى الانسلاخ،

والقدرة على التمييز، فتوسطت متناقضين مختلطين يحتاجان إلى الفصل، فبرزت الحاجة إلى المبيّن الذي يمتلك القدرة على ذلك. كما اكتسبت الكناية عمقًا نابعًا من المقام التداولي؛ حيث أدى الجار والمجرور (لك) معنى الخطاب الذي يبرز قيمة البيان؛ لتحقق وقوف المتكلم على حقيقة المبيَّن، فلا قيمة له إلا إذا وقف السامع على حقيقته.

ومن تجليات الكناية عن الصفة قوله في احدى مقاماته :"**حدث الناصر بن فتاح قال :لم أزل أجوب البحر والبر ,وأكابد البرد والحر ,أنضو مطايا السفر ,حتى ولجت مدينة سكر ...ثم ذهبت الى موضع قاضيها الذي بيده حكم دانيها وقاصيها ,فرأيت الناس يأتون من كل فج عميق...ولم نبرح اذ أقبل شيخ طويل النجاد، كأنه من قوم عاد**" (المقامات النظرية : للحضرمي، 1999)

جاءت الكناية في قوله: طويل النجاد، وهي كناية عن صفة الطول وعِظَم الخلقة، فدلَّل على الصفة بدليل عليها، هو طول النجاد، الذي يقتضي معناها صفة الطول نفسه.وكان لاقتران الشيخ المذكور بقوم عاد أثره في تقوية أثر الكناية في النفوس؛ كون الشيخ القادم قد دخل على الحضور فجأة، مع إبراز صفة الطول التي قيَّدها الهِرَم، مما كان من قبيل المفاجأة، التي استدعت الكناية، فيشترك المتلقي مع المتكلم في الشعور نفسه , الذي شعر به الحضور، من ذلك القادم في صحبة الشاب، ومع اقتران شيخوخة القادم بشباب من يصطحبه، برزت قيمة الشكوى من تربية الشيخ لمن لم يحفظ جميله.كما ضاعف التشبيه من قيمة الكناية؛ عن طريق ترشيح الصورة، فتتابعت صورتان بيانيتان كان لهما الأثر المطلوب في بيان أن الصورة التي ظهر عليها الشيخ مما لا يمكن اعتياده في الحقيقة، مما اقتضى اللجوء إلى المجاز؛ لتقريب الصورة لذهن السامع.

ومن الصور الكنائية ,الفاعلة في المقامات النظرية ,قوله في أحدى المقامات :"**حدث الناصر بن فتاح قال...فطلع علينا رجل كأنه قام من الرمس، ويكاد بمشيه يكسر الحصى، وفي يمينه حبل وفي يده عصا**) (المقامات النظرية : للحضرمي، 1999)

اعتمد المتكلم على الكناية في قوله: ويكاد بمشيه يكسر الحصى، وهي كناية عن صفة القوة وثبات الخطوة، فدلَّل على المعنى بدليل هو كسر الحصى. ليغرس في النفوس معنى القوة والثبات.وقد أدى ما سبق الكناية وما تلاها دورًا في تثبيت المعنى المطلوب في نفس السامع، كتنكير لفظ (رجل) لتعظيم خلقته، بينما أوحى الجار والمجرور (علينا) باقتراب من يُخشى شره من المتكلم، وقد عزَّز إمساكه بالحبل والعصا من ذلك الأثر، فبدت الصورة كلها تنذر باقتراب شر كبير من المتكلم في العبارة.وجاء النغم الموسيقي النابع من السجع (الحصى–العصا)؛ لتغذية الحدث المسرود بمؤثر صوتي يضاعف من هول المفاجأة، فتمثل السامع الصورة ببصره، وسمعها بأذنيه مما أسهم في اكتمال الصورة لديه، وتأكيدها في نفسه.كما أدى لفظ (الرمس) معنى الفزع؛ إذ تخيل المتكلم القادم كأنه خارج لتوه من القبر، وكذلك الفعل (طلع) الموحي بالمفاجأة، وهو أدعى لاسترابة المتكلم في القادم ونواياه، مع استخدام لفظ (يمين) الذي يزيد من معنى التأهب والحيطة، فبدا الجانب النفسي في الكناية أشد وضوحًا لدى السامع.

ومن ذلك ماجاء في احدى المقامات النظرية :"**حدثنا الفتاح بن ناصر وسمعت قائلا يقول :مساكين أهل البلد، مات سلطانهم، وفُقِد إنسانهم، وشمر أولاده للحرب**" (المقامات النظرية : للحضرمي، 1999)

قد اعتمد المتكلم على الكناية في قوله: وشمَّر أولاده للحرب، وهي كناية عن صفة الاستعداد والأهبة، ودلَّل المتكلم على هذا المعنى بالتشمير؛ لأنه من لوازم الاستعداد والتأهب.وضاعف من قيمة الكناية التمهيد لها؛ بالحديث عن الظروف النفسية للشعب الذي فقد سلطانه، وتوارث أبناء السلطان للمُلك، الذي استباحه المعتدون الغزاة، مما استدعى تشميرهم للحرب، واسترداد ملكهم المفقود.وجاء الفعل المبني للمجهول (فُقِد) موحيًا بالمفاجأة، من سقوط الملك فجأة دون إنذار، مما ضاعف من الهول المتضمَّن في الكناية، والموجب للاستعداد والتشمير.وكان للسجع دوره في إضفاء نغمة موسيقية حزينة تبرر حزن الناس من ناحية، والتشمير للحرب، في قوله: مات سلطانهم، وفُقِد إنسانهم، فشاعت تلك النغمة تبر الحزن في حق الناس، والتشمير والتأهب في حق أبناء السلطان، فكان للكناية دلالة لفظية، وأثر مصاحب لها، ناتج عن الجرس الموسيقي للسجع.

ومن الكناية عن الصفة قوله في احدى المقامات النظرية :"**حدثنا الناصر بن فتاح سمعت بأن في أحمد أ باد رجلا له في الحديث اليد الطولى، وقد شهِر بعلو الإسناد**" (المقامات النظرية : للحضرمي، 1999)

اعتمد المتكلم على الكناية في قوله له في الحديث اليد الطولى، وهي كناية عن صفة التمكن في العلم وفنون الجدال، فدلَّل المتكلم عليه بطول اليد، وهو مشهور عن العرب، الذين عبَّروا عن التمكن بطول اليد، وبُعد الباع في مناقشة المسائل العلمية، فاستخدمه مؤلفو المقامات (علي، 1873م).كما أدى قوله: اشتهر بعلو الإسناد دوره في تقوية الكناية في نفس السامع، حيث يقتضي علو

الإسناد سماعه عن المتمكنين في العلوم، فتكون له اليد الطولى في المناقشة وإفحام المناقشين.كما تناسب اللفظان: الطولى–علو في ترابط منطقي؛ إذ جاء الثاني تعليلًا للأول، من التمكن أمام الخصوم كنتيجة لعلو الإسناد، والسماع على كبار أهل العلوم والفنون.

ومن ذلك ماجاء أيضا في أحدى المقامات النظرية :" **حدثنا فتاح بن ناصر ...فسحر رفيقي أهلها سحر كلامه، فصاروا لا يمشون إلا تحت أعلامه**" (المقامات النظرية : للحضرمي، 1999)

اعتمد المتكلم على الكناية في الجملتين، فجاءت الكناية الأولى: فسحر رفيقي أهلها سحر كلامه، كناية عن صفة البلاغة والبيان، والقدرة على الاستمالة، فدلَّل المتكلم على هذا المعنى بدليل وقوع الناس تحت تأثير الكلام، فيبدون كالمسحورين وكان للفظ السحر دلالته التي مهَّدت للكناية الثانية، لا يمشون إلا تحت أعلامه، وهي كناية عن صفة الانقياد والخضوع، مما رسَّخ في نفس السامع هذا المعنى، حيث لا يستطيع المسحور مقاومة السحر، فلا يملك سوى الانقياد والإذعان.وأسهم السجع في إشاعة جرس موسيقي خاص، يوحي بالانتظام الذي يعكس شدة الطاعة، ومن ثم، يغذي ذلك الشعور لدى السامعين.

ومن الكناية عن الصفة ماجاء في أحدى المقامات النظرية : حدث الناصر بن فتاح :"**ولا رأيت ترابها إلا نسيت العبير والعنبر، فألقيت بها عصا تسياري)** (المقامات النظرية : للحضرمي، 1999)

اعتمد المتكلم على الكناية في قوله: فألقيت بها عصا تسياري، وهي كناية عن صفة الاستقرار، والرغبة في طول المقام، حيث دلَّل المتكلم على المعنى المقصود بإلقاء العصا، وترك السفر، والرغبة في المكوث بالبلدة.ومهَّد المتكلم للكناية بما سبقها، من أنساه العبير والعنبر عندما رأى ترابها، حيث دلت الرؤية على الاستغناء عن حاسة الشم، مما يدل على انتشار طيب الرائحة في كل مكان، فكان ذلك مبررًا لإلقاء العصا، والاستقرار في تلك البلدة الطيبة، التي يختلط ترابها بجميل الروائح.واستخدم المتكلم الأفعال الماضية، في الجملتين؛ للدلالة على التحقق، وتأكيد ما رآه من حسنها، ومن ثم، تأكيد الرغبة في البقاء، وأكد على المعنى باستخدام العصا التي حملت دلالة التعب والنصب من الارتحال، والانتقال من مكان إلى مكان.

ومن ذلك قوله في احدى المقامات النظرية :"**حدث الناصر بن فتاح ...هذه الدنيا الغرور، لا تُحَصَّل إلا بالزور**" (المقامات النظرية : للحضرمي، 1999)

اعتمد الشاعر على الكناية في قوله: لا تحصل إلا بالزور، وهي كناية عن صفة النفاق والملاينة، والانحناء أمام تقلبات الزمن والمحن.وقد دلَّل المتكلم على هذه المعاني بالزو وقد دلَّل المتكلم على هذه المعاني بالزور، كدليل عليها مما اقتضى من السامع تمثُّلها في ذهنه، فاعتمد المتكلم على التجارب الحياتية لمن يسمعه؛ لتأكيد ما يعو إليه.وضاعف السجع من قيمة الكناية، فتصاعد جرس موسيقي يغذي الحدث المسرود بالإيقاع المناسب للسرد، وانطلاق الحكمة من مجرب خبير.كما دلَّ الفعل المبني (تُحَصَّل) على على العموم والشمول، كتأكيد للمنهج المدعو إليه من قِبَل المتكلم، مما يُشعِر بشيوع هذا المنهج بين الناس، واستقاء المتكلم له من مخالطته لهم، فكانت الكناية محورًا تدور عليه المعاني في العبارة كلها.

2 –الكناية عن النسبة في انمقامات النظرية:

وهي التعبير عن الصفات التي يريد المتكلم التعبير عنها ,وبالألفاظ والمعاني نفسها، لكن لا ننسب هذه الصفات لموصوفها، إنما ننسبها إلى مملوكاته، كأن يكون الدكان، أو البيت، أو غيرها، ويكون القصد لصاحب هذه الممتلكات، وفي قول العرب: (هذا بيتٌ كريمٌ)، أي إن صفة الكرم ليست منسوبةً لهذا البناء الحجري، إنما لمن هو صاحب البيت، فالمعنى هو: (صاحب هذا البيت كريم)، لذا جيء بالكناية لزيادة البلاغة، وجمال العبارة. (الجرجاني.، 1992) ومما ورد من الكناية عن النسبة في المقامات النظرية,ماجاء في احدى المقامات النظرية :"حدث الناصر بن فتاح ...**ثم إنه أغمد عضب لسانه، وأخفى بديع بيانه**" (المقامات النظرية : للحضرمي، 1999)

اعتمد المتكلم على الكناية في قوله: أغمد عضب لسانه، وهي كناية عن نسبة، حيث جمع المتكلم بين الكناية عن صفة، وهي عدم الرغبة في الكلام، فضلا عن الكناية عن موصوف، وهو السيف، ودلَّل على المعنى بإغماد السيف في غمده، مما يوحي بالانقطاع والكف، بالإضافة إلى إخفاء بديع البيان، على النحو الذي أكَّد للسامع ما يريده المتكلم، وتأكد المعنى باستخدام المؤكد (إن) التي أتت بعد (ثم) التي تفيد التراخي، على النحو الذي أكَّد على الرغبة في الصمت وعدم الكلام.وأدى الترادف بين: أغمد–أخفى معنى

التأكيد على انقطاع الكلام، وهو ما اشتاق إليه الحضور، من سماع درر لفظه وبيانه، بالإضافة إلى الجرس الموسيقي النابع من السجع: لسانه–بيانه مما يؤكد على عدم رغبة الرجل في الكلام.

ومن الكناية عن النسبة ماجاء في أحدى المقامات النظرية ايضا :"حدث الناصر بن فتاح ... ومن لم يعش بالمكر عاش أخا بلوى" (المقامات النظرية : للحضرمي، 1999)

اعتمد الشاعر على الكناية في قوله: أخا بلوى، حيث جمع المتكلم بين الكناية عن صفة، وهي الابتلاء والمحن، وكذلك الكناية عن موصوف، وهو المبتلى نفسه، وقد تناول الشاعر الكناية فيما يجري مجرى الحكمة، من التأكيد على أن الحياة لا تحترم الضعفاء قليلي الحيلة، وأكَّد المعنى بأسلوب الشرط، حيث استغرقت (من) العاقلين، مما يجعل الحكمة وليدة تجربة حياتية لدى المتكلم، وكان لقوله: يعش بالمكر دلالة المنهجية المنظمة للفعل، مما يقتضي التكرار والاعتياد، فترسخ لدى السامع قيمة النصيحة التي يسوقها الشاعر.كما أوحى لفظ (بلوى) بالابتلاء، وقهر الأيام للمبتلى، مما يعزز من قيمة المكر كسلاح فعال إزاء تقلبات الأيام وحوادث الزمان.

وكذلك ماجاء في احدى المقامات النظرية "**حدث الناصر بن فتاح ...**

(وَقَدْ مَاتَ مَنْ يُخْفِي مَضاضَةَ خَطْبِهِ وَقَدْ عَاشَ ذُو قَلْبٍ جَسورٍ أَخا نَجْوى). (المقامات النظرية : للحضرمي، 1999)

اعتمد المتكلم على الكناية في قوله: أخا نجوى، وهي كناية عن نسبة، حيث جمع بين الكناية عن صفة الانتشار وذيوع السيرة بين الناس، حتى يصبح قوي القلب حديثًا يتناجى به المتناجون في مجالسهم، كذلك الكناية عن موصوف، هو صاحب القلب الجسور نفسه.واستطاع الشاعر التمهيد للكناية عن طريق المفارقة بين الشطرين، حيث قارن بين من يخفي مرارة الأيام بداخله، ويموت بغصته ناقمًا على الدنيا، وبين قوي القلب الذي يقتحم الصعاب، ويقهر الشدائد، فتصير سيرته بين الناس مما يُحمَد، ويُذكر بالخير بينهم. وفضلا عن ذلك استخدام الشاعر (من) مقترنة بالفعل (يخفي) في حق الضعيف الذي لا يقوى على المواجهة، بينما استخدم (ذو) للملكية في حق الجسور الجريء الذي لا يهاب الموت، وكأن يمتلك مصير نفسه، فلا يكون للخوف عليه سبيلًا.وأسهم الطباق في تقوية دلالة الكناية، بين الحياة والموت، حيث نسب الموت إلى الضعيف، بينما جاءت نسبة الحياة للقوي تأكيدًا على تبني الشاعر ذلك المنهج في حياته، نصحه للسامع باتباع منهجه.

ومن ذلك ماجاء في أحدى المقامات النظرية :"حدث الناصر بن فتاح ,فلما دخلته وجدت فيه جماعة من الأمراء ,والرؤساء والكبراء ,عاكفين على شرب الراح , وسماع غذاء الأرواح" (المقامات النظرية : للحضرمي، 1999)

اعتمد الشاعر على الكناية في قوله: غذاء الأرواح، وهي كناية عن نسبة، حيث جمع المتكلم بين الكناية عن الصفة ، وهو المسموع، وكذلك الكناية عن موصوف، وهو السامع نفسه، وجاء الاعتماد على حاسة السمع كدلالة على استطابة السامع لما يسمعه، فضلا عن ذلك فأن الرؤية تكون بإرادة الرائي، أما السماع فيكون بلا إرادة، مما يجعل استماع غذاء الأرواح مما انتشر في جلسة السامعين، فاتجهوا له بأسماعهم عامدين؛ كدليل على تلك الاستطابة، واستملاحهم للمسموع.

ومن ذلك ايضا ماجاء في احدى المقامات النظرية ,"**حدث الناصر بن فتاح ...قال الأمير:أعلم أيها الملك لا زالت رايات قهرك بالآفاق منشورة** (المقامات النظرية : للحضرمي، 1999)

اعتمد المتكلم على الكناية في قوله: رايات قهرك في الآفاق مرفوعة، هو ما جمع فيه بين كنايتين: كناية عن صفة، وهي العلو والشموخ، وكذلك الكناية عن موصوف، وهو المرفوعة راياته نفسه.وأسهم اسم المفعول (مرفوعة) في إضفاء معنى الثبات والاستقرار في نفس السامع، وهو ما يعزز معنى العلو، ويؤكد على استمرارية رفع الرايات.كذلك، دل الفعل (لا زالت) على معنى الاستمرار السابق، وجاء لفظ (قهرك) مصدرًا مضافًا لياء المتكلم بلا معمول؛ لإفادة الإحاطة والعموم؛ إذ لا يستطيع أحد مواجهة مرفوع الرايات، وجاءت (الرايات) جمعًا للكثرة المناسبة لعلو الشأن، فاكتسبت الكناية المقومات اللازمة لإحداثها الأثر المطلوب في نفس السامع.

ومن الكناية عن النسبة ايضا ماجاء في احدى المقامات النظرية ,"حدث الناصر بن فتاح ...فخافوا من اتساع الخرق على الراقع. (المقامات النظرية : للحضرمي، 1999)

اعتمد المتكلم على الكناية في قوله: اتساع الخرق على الراقع، حيث جمع المتكلم بين الكناية عن صفة انفلات الأمر، وخروجه عن السيطرة، فدلَّل على ذلك باتساع الخرق، وكذلك الكناية عن موصوف، وهو المُتَّسع عليه نفسه، أي: من يفلت منه زمام الأمور، على النحو الذي أشاع في العبارة معنى الخوف الشديد من العجز عن السيطرة وامتلاك أزِمَّة الأمور.كذلك، فقد أدى الطباق بين

الخرق–الراقع معنى المفارقة، فكأن المتكلم قد عمد إلى عقد مقارنة في ذهن السامع بين النجاح في امتلاك الأمر والعجز عن ذلك، مما قوّى الكناية، فاعتمدت على التخييل الذهني لكل حالة على حدة، مما يرجح معه خيار الحرص والخواف الواردين في العبارة.

ومن ذلك ماجاء في أحدى المقامات النظرية ,"حدث الناصر بن فتاح ... قل للذي بخلو الكف عيرني قد ضل من يحمل الدنيا على كتفه ". (المقامات النظرية : للحضرمي، 1999)

اعتمد المتكلم على الكناية في قوله: خلوّ الكف، وهي كناية عن نسبة، حيث جمع المتكلم بين كناية عن صفة، وهي الفراغ والإفلاس، والكناية عن موصوف، وهو حامل اليد نفسه، فجاء السياق داعمًا للمعنى المقصود، من الإفلاس والفقر، مما كان مدعاة للمعايرة التي أضفت على المعنى بُعدًا اجتماعيًّا من التعيير بالفقر والعوز.كما دلَّ الفعل: قل على معنى الإخبار مما يدل على شيوع خبر الإفلاس بين الناس، على النحو الذي يقتضي الرد، وهو مدلول الاسم الموصول (الذي) مما يستغرق المعيّرين جميعًا، كما أدى التقديم والتأخير (للذي) معنى التخصيص، فاكتسبت الكناية عفًا نابعًا من السياق الذي أفرزها.

3–الكناية عن الموصوف في المقامات النظرية

وهي التعبير عن حالة الموصوف بذكر نتيجة من نتائج اتصافه بهذه الصفة دون أن نذكر الصفة نفسها، فلو قلنا: **(فلان طويل النجاد)** ـ والنجاد هو محمل السيف ـ فهذا يعني أن صاحب النجاد طويل، وإذا كان صاحب النجاد طويلا، فهذا يعني ـ كما يدعي العرب ـ أنه قوي وشجاع. فبدلا من أن يصرح المتكلم بقوة الرجل وشجاعته، عبر بذلك التعبير البلاغي الجميل.(الجرجاني.، 1992)

ومما ورد من الكناية عن الموصوف في المقامات النظرية:

ماجاء في قول الحضرمى في المقامة السكرية:"**حدث الناصر بن فتاح قال:لم أزل أجوب البحر والبر،وأكابد البر والبحر،أنضو مطايا السفر،حتى ولجت مدينة سكر فتطيرت بهذا الاسم القبيح،وضاق على بذلك كل فسيح،فمكست أياماً معدودة ،وأنا في هم وغم مع علمى بأن الطيرة غير محمودة ,ثم ذهبت إلى موضع قاضيها الذى بيده حكم دانيها, وقاصيها،فرأيت الناس يأتون من كل فج عميق ويسألونه عن الجليل والدقيق،ولم نبرح إذا أقبل شيخ طويل النجاد كأنه من قوم عاد،وقد أخذ بيد شاب حسن المظهر،تقرأ من صفحات وجهه وفلتات لسانه للأدب أفصح صورة,**

فقال الشيخ:إعلم أيها القاضي لا زالت أحكامك كالمواضى إنى أصرفت في تربية هذا الولد عمرى،وأنفذت في تأديبه عامي وشهرى ،ثم لما رأى ضعفى وابيضاض شعرى،عصانى وسرق شعرى،فقال القاضى:للولد كيف تسرق شعر أبيك،وبه كان يغذيك ويربيك.فقال الولد: لا، ومن برأ النسمة ,وفلق الحبة،وقذف في قلبى جزيل المحبه،إنى لم أنقض بره ولم أسرق شعره

فقال الشيخ:سرق والله أيها القاضي أبياتى النونية وأثبتها لنفسه بعد أن غيرها دالية،فقال القاضي حسن نياتك وأنشد أبياتك فقال الشيخ شعراَ .(المقامات النظرية : للحضرمي، 1999)

اعتمد المتكلم على الكناية في قوله، من برأ النسمة، وفلق الحبَّة، وهي كناية عن موصوف، هو الله تعالى، وقد عمد المتكلم إلى التكنية عنه بما يناسب مقام شكواه من الولد الذي ربَّاه صغيرًا، فعقَّه كبيرًا، ولم يحفظ له مآثره وجميل صنعه، فكان الأنسب الكناية بما يدل على ابتداء الخلق من العدم في حق النسمة والحبة، على النحو الذي يشاكل تربيته للولد العاق. وقد اكتسبت الكناية قوتها من معرفة السامع بالمكنَّى عنه في العبارة، مما أتى بطلاقة القدرة الإلهية في معرض بسط الشاكي لشكواه، وهو أدعى إلى استمالة قلب القاضي، واستشعاره الضرر النفسي البالغ الواقع عليه.

ومن ذلك قول الحضرمى في المقامة السهرندية:(**فأدخلوني محل الواسطة من القلادة، وأفادوني الحسنى وزيادة)** (المقامات النظرية : للحضرمي، 1999)

اعتمد المتكلم على الكناية في قوله: محل الواسطة من القلادة، وهي كناية عن موصوف، هو ما يتوسط القلادة من الجواهر الكبيرة، مما يعكس شدة إكرام المُتَحدَّث عند المتكلم، وهو ما أكده بقوله: وأفادوني الحسنى وزيادة، وهو ما عمَّق معنى الكناية؛ لاقتباسها من قوله تعالى: ((**لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ**))[سورة يونس: 26].وكان لاسم المكان (محل) دوره في بيان المكانة التي تمتع بها المتكلم بين القوم، فجاءت نابعة من المكان الدال عليه المشتق، فضلا عن الشعور بالامتنان والإعجاب تجاه المضيفين، فقوي أثر الكناية في نفس السامع؛ باعتماد تلك العوامل اللفظية والمعنوية الداخلة فيها.

ومن ذلك قوله أيضاً فى المقامة الأرنكابادية **(فقلت له هون عليك،فإنه لا يعود إليك،فإن الفتى فتى أبى المظفر الذى يحير بأفعاله الفكر،فلا تندم على ما فات،واعمل بالحزم فيما هو أت، فاستغفِر الله سبعين مرة، وتعوذ بالله من أبي مرة).** (المقامات النظرية : للحضرمي، 1999)

اعتمد المتكلم على الكناية في قوله: أبي مُرَّة، وهي كناية عن موصوف، هو الشيطان لعنه الله تعالى.وجاءت الكناية في معرض نصح المؤلف للشيخ بقوله فاستغفِر الله سبعين مرة، وتعوذ بالله من أبي مرة) (المقامات النظرية : للحضرمي، 1999) ، فارتبطت الكناية بمقام النصيحة والموعظة؛ كسبيل للتخفيف وتهوين الخطب على الشيخ، ولم يصرح المتكلم بلفظ (الشيطان)، واكتفى بالتكنية عنه؛ لمناسبتها الموقف، من شعور الشيخ بمرارة الجحود والنكران من غلامه العاق، وهو ما ربط الكناية بما سبقها، حيث جاء الفعل (استغفر) دالًّا على الإلحاح والتكرار اللازمين في ذلك الموقف.وقد أكَّد الفعل (تعَوَّذ) على معنى الاستغفار؛ لأن استغفار الرحمن يقتضي مخالفة الشيطان، فكانت الكناية المحور الذي عليه مدار العبارة.وكان للسجع دوره في إضفاء النغم الموسيقي على العبارة، حيث تصاعد جرس موسيقي يناسب جلال الاستغفار، ويؤكد على ضرورة التعوذ بالله من الشيطان الرجيم، على النحو الذي يخفف من حزن الشيخ، ويسكِّن عنه لوعته.

الخاتمة :

وعلى ما تقدم يمكننا أن نخلص إلى النتائج الآتية :

* إنَّ المقامة من الفنون الأدبية التي اخذت حيّزًا كبيرًا وصدى واسعًا حين ظهرت، فانشغل بها الناس وأبهرتهم حتى صار لها مجلسها الخص الذي يجتمع إليه الناس لسماع تلك القصة الخيالية التي شغلت أذهانهم وهي تنقلهم في عالمها المتخيل إلى عوالم تجرهم فيها إلى الانصات إلى ملقيها، أو مؤلفها.

* أنّ المقامات تحكي لهم حكايات شخصياتها بمسميات يعهدونها، لكن ليس لها وجود على أرض الواقع.

* صار لهذا الفن مؤلفوه الذين أخذت المقامة على أيدهم حيّز الوعظ، والإرشاد تارة، والتهكم وازدراء الوضع بصورة خفية تارة أخرى، وكل ذلك يتخلل أسلوبها الممتع، والشيق الذي يشد الانتباه إليه، وما دامت الوسيلة التي تعتمدها المقامة هي اللغة، فلا بد أن تستثمر جميع طاقاتها الإنتاجية، وفنونها الأدبية، وعلومها المتنوعة.

* إنّ البلاغة هي العلم الذي استند عليه كُتاب المقامة، فوظفوا الاساليب المختلفة فيها ومنها الكناية موضوع بحثنا هذا .

*إنّ المقامات النظرية التي الفها أبو بكر بن محسن بن عبد الله بن أبي بكر بن الحسين بن أحمد بن أبي بكر بن عبد الرحمن باعبود بن عبد الله بن علي بن الشيخ محمد مولى الدولية،كان أديبنا الحضرمي أحد أفراد الجالية الحضرمية التي هاجرت إلى الهند والتي ضمت العديد من الأسماء العلمية التي عرفت وذاعت وصنفها لها أصحاب التراجم والأدب.

المصادر والمراجع:

ابن منظور، جمال الدين. (1980). *لسان العرب*. القاهرة: دار المعارف.

الجرجاني، عبد القاهر. (1992). *دلائل الإعجاز*. القاهرة: مطبعة دار المدني.

الحريري، أبو محمد القاسم بن علي. (1873م). *مقامات الحريري*. مطبعة المعارف.

للحضرمي. (1999). *المقامات النظرية*. ,تحقيق عبد الله محمد حبشي ، أبو ظبي: المجمع الثقافي.

المصري، أبو الإصبع: عبد العظيم بن الواحد ت: (654هـ)، تحقيق: حنفي محمد شرف. (د.ت). *تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن*. الجمهورية العربية المتحدة: المجلس الأعلى ،لجنة إحياء التراث الإسلامي.

مطلوب.، أحمد (1403هـ – 1983). *معجم المصطلحات البلاغيّة*. العراق: مطبعة المجمع العلمي العراقي.

الهاشمي ، أحمد بن إبراهيم بن مصطفى. (1967). *جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع*. القاهرة: دار المعارف.

Sources and references:

Al-Hadrami. (1999). Theoretical positions. Verified by Abdullah Muhammad Habashi, Theoretical Maqamat: Abu Dhabi: Cultural Foundation.

Ahmed bin Ibrahim bin Mustafa Al-Hashimi. (1967). Jawahir al-Balagha in Meanings, Statements, and Badi'. Cairo: Dar Al-Maaref.

Ibn Manzur. (1980). Arabes Tong. Lebanon: Dar Al-Fikr.

Abu Al-Asba: Abd Al-Azim bin Al-Wahid Al-Masry, d. (654 AH), edited by: Hanafi Muhammad Sharaf. (d.t.). Editing ink in the making of poetry and prose and explaining the miracle of the Qur'an. United Arab Republic: Supreme Council, Committee for the Revival of Islamic Heritage.

Ahmed is wanted. (1403 AH - 1983). Dictionary of rhetorical terms. Iraq: Iraqi Scientific Academy Press.

Al-Hariri, Abu Muhammad Al-Qasim bin Ali. (1873 AD). Hariri's shrines. Knowledge Press.

Jamal al-Din Ibn Manzur. (1980). Arabes Tong. Cairo: Dar Al-Maaref.

Abdul Qahir Al-Jarjani. (1992). Evidence of miracle. Cairo: Dar Al Madani Press.

سريالية القصيدة الومضة في الشعر العراقي شعر عبد الحسين فرج اختياراً

م.م. كريم نعيم كطان

kareemnaeem@uomustansiriyah.edu.iq
الجامعة المستنصرية ، الرئاسة ، مركز التعليم المستمر

الملخص

شكَّل ظهور السريالية مفترق طرق في مسيرة الفن والأدب العالميين، فقد عملت هذه الحركة بكل ما أوتيت على هدم كلّ القوالب التقليدية الجاهزة والدعوة إلى أشكال جديدة غريبة وغير واقعية وغير مألوفة، فقد كان همّها الشاغل الثورة والتمرد ضد كلّ شيء؛ الفن والأدب والشعر والدين والمجتمع وتقاليده، وقبل ذلك كلّه وقفوا ضد الحرب وعبثيتها.

وقد تأثر بها منذ انطلاقها وحتى هذه اللحظة أدباء كثيرون، كان واحداً منهم الشاعر عبد الحسين فرج، وقد عملت في هذا البحث على استجلاء روح السريالية وتمثلاتها في القصيدة الومضة عنده، وكم أثرت فيه هذه الحركة ومدى تغلغل أفكارها في صوره الشعريَّة، وبيت كيفية توظيفه لمقولاتها في نصوصه.

وقد جاء هذا البحث ضمن قسمين ، الأول إطار نظري عرضت فيه لبداية نشوء الحركة السرياليَّة وأبرز سماتها، مع عرض موجز لأبرز أعلام هذه المدرسة ومؤسسيها، ثم عرفت بالقصيدة الومضة في اللغة والاصطلاح ذاكراً أبرز مميزاتها، أما القسم الثاني فبينت فيه تجليات السريالية في القصيدة الومضة لدى عبد الحسين فرج، عارضاً أبرز ملامحها، وأفكارها في شعره.

الكلمات المفتاحية: سريالية ـ عبد الحسين ـ ومضة

Surrealism of Flash Poem in Iraqi Poetry Poetry of Abdul Hussain Faraj as an Example

Ass.Pect. Karim Naeem kattan

Abstract

The emergence of surrealism represented a crossroads in the path of international art and literature. This movement worked with all its might to demolish all ready-made traditional templates and call for new, strange, unrealistic, and unfamiliar forms. Its primary concern was revolution and rebellion against everything. Art, literature, poetry, religion, society and its traditions, and above all, they stood against war and its absurdity.

Many writers have been influenced by it since its inception until this moment, one of whom was the poet Abdel Hussein Faraj. In this research, I worked to clarify the spirit of surrealism and its representations in his flash poem, and how much this movement influenced him and the extent to which its ideas penetrated his poetic forms, and explained how he used its concepts. In his texts.

This research came in two parts, the first was a theoretical framework in which I presented the beginning of the emergence of the secret movement and its most prominent features, with a brief presentation of the most prominent figures of this school and its founders, Then, I explored the concept of "flash poetry" in language and terminology, highlighting its most prominent features. In the second section, I examined the manifestations of surrealism in Abdul Hussein Faraj's flash poetry, discussing its key characteristics and ideas in his poetic works.

Keywords: Surrealism - Abdul Hussein – Flash

المقدمة :

ظهرت الحركة السريالية كرد فعلٍ على الواقع المرير الذي خلفته الحروب والنزاعات العبثيّة، بدءاً من الحرب العالمية الأولى ومروراً بالثانية وما بينهما من فترة مرّت عصيبة على العالم وجعلته منهاراً ومفككاً، فقد قُتل وهجّر وفقد العشرات من الملايين، وترك هذا كلّهُ واقعاً مأزوماً على الصعد الاقتصادية والاجتماعية والإنسانيَّة.

ففي أعقاب الحرب العالمية الأولى يذكر د. محمد مندور في كتابه " الأدب ومذاهبه" أن الفلسفة الفرويدية تضافرت مع المحنة الإنسانية والواقع الأليم وما أصابت البشر من ويلات الحرب، وبسبب كل هذا تخلخلت القيم وهانت الحياة على الإنسان بعدما رأى ما رأى من الفساد الذي انتشر في كل مكان، ونشوء رغبة جارفة للتحلل من الأخلاق وانتهاب اللذات، وسادت نزعة تحرير الغرائز المكبوتة في النفس البشرية والرغبة في إشباعها إشباعًا حرًّا طليقًا لا يخضع لأي قيد ولا تردعه أية مواضعة من مواضعات المجتمع، ولم تقتصر هذه النزعات على الحياة، بل امتدت إلى الفن والأدب (مندور، 1970، صفحة 147).

والإنسان عادةً إذا واجه واقعاً صعباً وعنيفاً وفوق مستوى تحمله فلا شكّ أنه سيحاول أن يعبّرَ عنه بطريقة ما، وتختلف هذه الطرق بين شخص وآخر، كلّ حسب إدراكه ومستوى فهمه، لذلك نرى الفنان والأديب يفرغ ما بداخله ويتخذ موقفاً من خلال ما يملكه من أدوات فنيّة، فهو يحارب العالم أجمع من خلال القصيدة والصورة واللوحة، ويرفض بشكلٍ واضح العبث بمصير الشعوب وحاضرها ومستقبلها.

لذلك برزت في تلك الفترة حركات ثقافية أعضاؤها من الفنانين والأدباء الذين رفضوا كلّ أشكال الحرب وعبروا عن أفكارهم بهذا الشأن بصورة لا تقبل الشك أو التأويل، ومثال ذلك الحركة الدادائيّة، التي تعدّ من الحركات البارزة والمؤثرة في كلّ ما له علاقة بالفنّ آنذاك، سواء كان ذلك أدباً أو شعراً أو رسماً، وحتى فيما يتعلق بالفنّ الفوتغرافي ونظريات الفن والمسرح.

إنّ تأثير الحرب العالمية امتدَّ إلى أكثر من مجرد ظهور حركات فنية جديدة إلى الواقع، بل حتّى التي ظهرت مثلاً قبل اندلاع الحرب العالمية الأولى ساهمت الحرب بصورة مباشرة بتفككها، وأوضح مثال على ذلك هي حركة الفارس الأزرق التي تحول أصحابها أعداءً فجأة بسبب تغير الظروف والمعطيات، فبعدما جمعهم الفنّ بوصفه مظهراً يتعدى الحدود واللغات والمعتقدات صار بين ليلة وضحاها مفرقاً لهم، فتشتت هذه الحركة، وتقطعت السبل بأعضائها، وكان من بينهم (ثلاثة فنانين من روسيا، وهم : ماريانه فون فرفكين وأليكسى فون يافلنسكي وفاسيلي كاندينسكي، ويقول مؤرخ الفن شنيده: "لقد استقروا في ميونيخ وعملوا هناك سويا مع الفنانين الألمان فرانز مارك، وأوغوست ماكه، وغابريله مينتر، ولكن عندما اندلعت الحرب، لزمهم الفرار – كأجانب أعداء – ومغادرة ألمانيا، وبذلك انحلت المجموعة" وبعد وقت قصير من بداية الحرب عام 1914 لقي أوغوست ماكه حتفه في منطقة شامبانيا بشمال فرنسا، بينما توفي فرانز مارك عام 1916 بالقرب من فردان في شمال فرنسا أيضا) (بيرغيت غيرتس، 2013).

إن مخلفات الحروب وتأثيراتها تكون شمولية ومدمرة، تتعدى كل الحدود، ويعلو فيها صوت المدفع أمام صوت العقل، وتخفض راية السلم لترفرف رايات الدمّ والتمييز على أساس اللغة والدين والمذهب والحدود التي طالما عمل الفنّ والأدب إلى جنباً إلى جنبٍ على إذابتها وجعل هوية الفرد الإنسانية بعيداً عن كل هذه الأشياء وفوق كلّ اعتبار.

القسّمُ الأول: الإطار النظري

أولاً : السريالية ...نظرة ليست عابرة

1ـ مفهوم السريالية :

عرّف صاحب المعجم الوسيط السريالية بأنها اتجاه معاصر فِي الْفَنّ وَالْأَدب يذهب إِلَى مَا فَوق الْوَاقِع ويعول خَاصَّة على إبراز الْأَحْوَال اللاشعورية (مجمع اللغة العربية بالقاهرة، 2004، صفحة 429) ، وتعني الكلمة حرفيّاً " فوق الواقع" ، وعرفها اندريه بريتون بأنها (آلية نفسانيّة خالصة تُعتمد إما كتابياً أو بأي طريقة أخرى، للتعبير عن الاشتغال الفعلي للتفكير في غياب كلّ رقابة يمارسها العقل، وخارج أي اشتغال جمالي أو أخلاقي) (بريتون، 2022، صفحة 6)،وقد ظهرت ما بين الحربين العالميتين 1939.1919 ، وكانت هذه الحركة الثقافية منذ ظهورها منظمة ثوريّةً ترفض كلّ أشكال القيم ولا تؤمن بالأعراف التقليدية ، وقد عبّر بريتون عن ذلك بقوله (لم يكن هناك مجال في نظرنا إلا لثورة نجعلها تجتاح فعلاً المجالات جميعاً ، ثورة جذرية يستبعد حدوثها وقمعية إلى أقصى حد) (نادو، 1992، صفحة 12) ، وقد أصبح لهذه الحركة قادة ومريدون كثر ، كما أصبحت لها بيانات ومنشورات خاصة بها ، وامتد تأثيرها طولاً وعرضاً وصار عالمياً حتى رأينا أربعة عشر بلداً يشترك في معرضها الذي أقيم في عام 1938. (فاولي، 1981، صفحة 7).

وقد نشأت الحركة السيريالية فرنسيَّةً في البداية، إلا أنها اجتاحت أوربا فيما بعد، ووصلت أفكارها سائر القارات، وازدهرت في العقدين الثاني والثالث من القرن العشرين، وأخذت تجذب شخصيات بارزة من ألمانيا وأسبانيا وباريس، وبينما كان العالم يشتعل اضطراباً من الناحية السياسية في الثلاثينيات راقت أفكار هذه الحركة وقِيمها لفنانين عديدين يساريين ومناوئين للفاشية (هوبكنز، 2016، صفحة 34) ، وقد كان جلّ اهتمامها هو التركيز على كل ما هو غريب ومتناقض ولاشعوري، فهي تهدف إلى البعد عن الحقيقة، وتحرير المبدع وإطلاقه للأفكار المكبوتة والتصورات الخيالية وسيطرة الأحلام. وقد كانت نظريات فرويد رائد التحليل النفسي منبعاً مهماً لهم فيما يتعلق بتفسير الأحلام.

إنّ الحركة السريالية ما كانت لتظهر لولا وجود العديد من الشعراء في تلك الحقبة الزمنية الذين كانوا يطمحون لتحرير أنفسهم من التقليد الشعري خصوصاً بعد انهيار (الدّادئية)، تلك الحركة التي انبثق وجودها خلال الحرب العالمية الأولى، عندما أعلن تريستان تزارا عن ولادة " دادا" في زيوريخ سنة 1916، ولا يوجد اتفاق حول أصل هذه التسمية، فبعضهم يعتقد أنها عبثيّة، وآخرون يرون أنها نشأت من الاستخدام المتكرر عند تريستان تزارا ومارسيل يانشو" وهما من رومانيا" لكلمة دا.دا.، وهي مفردة رومانية تعني نعم ، وزعم آخرون أن في اجتماعهم التأسيسي الذي عقد في مقهى فولتير بزيوريخ ، أرادوا أن يتمّ اختيار اسم لهم ، فالتقط أحدهم معجماً فرنسياً ألمانيّاً وعشوائياً التقط هذه الكلمة، وهي بالفرنسية كلمة يطلقها الطفل على الحصان الخشبي (صالح أ.، 2010، صفحة 13-14).

وقد انتقلت الدادائية من فرنسا وأقطار أخرى لتصل عام 1919 إلى ذروتها، لكن لاحقاً سرعان ما أخذت تخبو وتنحدر نتيجة الصراعات الداخليّة الحادة، ونتيجةً لموقفها الرافض لكلّ شيء حتى نفسها ، فقد دعوا إلى ممارسة الهدم على مختلف الجهات، فدعوا إلى إلغاء كلّ التقاليد والمدارس الأدبية ، قديمها وحديثها، ووقفوا ضد المنطق لأنهم يرونه الأساس المأساوي للفعل ، وهو الذي أوصل البشرية لنتائج كارثيّة على رأسها الحرب، لذلك فالطريق الوحيد للخلاص يكون في رفض المنطق والقبول بالفوضى واللاعقلانيّة، وهاجموا أيضاً الفنّ وهو يرى العالم من حوله ينهار ويتقوّض، لقد كانت هذه الحركة حالة من الاحتجاج الحاد جداً ضد كلّ شيء في المجتمع، ضد قيمه الدينية والأخلاقيّة، ولغته وثقافته، وإيديلوجياته وأنظمته التي أسهمت فيما أحدثته الحرب من تدمير وفوضى وتشوش كامل (صالح أ.، 2010، صفحة 14- 15) ، وقد فوتوا بأفكارهم التدميرية التي وقفت بالضدِ من كلّ شيء فرصةً كبيرة في التطور والاستمرارية.

إننا لا نستطيع أن نفهم الحركة السرياليّة بشكلٍ عميق إلا إذا فهمنا إرهاصات ظهورها الذي كان على أنقاض الدادائيّة التي تقوّضَ انتشارها نتيجة لأسباب كثيرة أوضحنا جزءاً منها أعلاه، لذلك انفصل عنها الأدباء والفنانون لأنهم شعروا بلاجدواها وعبثيتها ويأسها فولدت السريالية من هذا المنطلق ونادت بتحرير الإنسان من الضغوط الحياة الاجتماعية المغرقة في النفعيّة لتملأ بذلك الفراغ الذي تركته الدادائيّة وتنتشر عبر العالم وتأثر في (الفنون البصرية والأدب والموسيقى والفكر السّياسي والممارسة والفلسفة والنّظرية الاجتماعية) (موسوعة ويكيبيديا، السريالية).

وبدت هذه الحركة . السريالية . خلال السنوات الفاصلة بين الحربين العالمين كأنها معينة برفض كلّ شيء ، فهي عملت على هدم المثل والمعايير، والوقوف بالضد من كل شيء بالحياة ، وخصوصاً الأدب والشعر، وحاربوا النظرة التي ترى أن الأدب تعبير عن المجتمع ، مؤكدين أن هذه الأفكار ما هي إلا من أهداف الأدب البرجوازي القابع بنفسه وبرجه العاجي ، وهم بذلك يقفون بالضد من كلّ الأدب الكلاسيكي ، ويدعون إلى تغييره تغييراً شاملاً ، وأن يتحول المبدع من معبرٍ عن مجتمعه إلى معبر عن ذاته الإنسانية بكل صدق ووضوح (فاولي، 1981، صفحة 11).

وجاء هذا الاعتقاد بالشعور القوي للحاجة إلى الصدق في التعبير الأدبي ، بل رأوا بضرورة اعتماد "الكتابة الآلية" وأيضاً أن حالات الوعي في كيان الإنسان لم تعد كافية ليعطي تفسيراً سواء عن نفسه أو عن الآخرين ، وبأن لاشعوره يتضمن جانباً من كيانه أوسع وأكثر أصالة ودقة ، وقد تبين صحة هذا المدعى في كثير من الأحيان ، فنرى كثيراً أن كلامنا الواعي والسلوك الذي نمارسه يومياً يتناقضان عادة مع ذواتنا الحقيقة ، ورغباتنا المدفونة في الأعماق ، ومما لا شكّ فيه أيضاً أن السلوك البشري عموماً يسيره واقع كوّنته عوامل اجتماعية ، لا ذاتنا وأمزجتنا الداخلية، وقد ذكر لاندريه جيد عبارة تلخص هذا الأفكار بعبارة موجزة ، إذ يقول " الدافع الخفي لأفعالنا يفلتُ منّا) (فاولي، 1981، صفحة 12-13).

إن السريالية بمفهومها وأفكارها وغرابتها ما كان لها أن تنتشر إلا لوجود خلل كبير عاشه المجتمع، فالحرب والهزيمة التي سادت بعد هدنة 1918 م وما تلاها من قتلى ومشردين فضلاً عن الضياع الذي يشعر فيه الفرد يفسر سبب هذا التأثير العميق كما يفسر إحساس الفنانين في ذلك الوقت بالعبثية التي وجدوا لها ملاذاً في مبادئ السريالية وتباشيرها.

وقد عمل بريتون رائد الزمّرة السريالية على المزج بين الدادائية والفرويديّة، (داعياً، بعد عملية الهدم، إلى عملية بناءٍ متفاعل مع المذاهب الفكرية الثورية والسياسية الجديدة، بغية معالجة هذا الإنسان المريض الذي خلّفته الحرب بعد أن فشلتْ في تخليصه وإسعاده كل الأديان والنظم والثقافات) (الأصفر، 1991، صفحة 171)

إنَّ الحركة السريالية جاءت في سبيل التحرر والخلاص من كلّ المقاييس الفنية والقوالب الجاهزة التي كانت جاثمة على صدور مختلف الأطراف، فقد وجد بعض الفنانين شعراءً وموسيقيين وفنانين إن الطريقة التي يصنعون فيها إنتاجهم تنحصر غالباً للتعبير عن حالات وجدانية وفكرية عادية في حالاتها وخطوطها الجوهرية ، لذلك نراهم عمدوا إلى محاولة جريئة أرادوا من خلالها بثّ ما يدور في مخيلتهم من صور فنية وإبداعية كما هي وبصرف النظر عمّا إذا كانت قبيحة أو جميلة أو أنها مطابقة للمقاييس الاجتماعية أو تتنافر معها، فهذا المذهب يعبّرُ عما يدور في النفس بعيداً عن أي رقابة يفرضها العقل ، وما يهمهم هو إبراز الحقيقة الكامنة في النفس أولاً وآخر (محمد، 2015، صفحة 12.11).

وإذا أردنا أن نتحدث عن أبرز شخصيات الحركة السريالية، فهم كما يأتي:

أندريه بريتون: روائي وشاعرٌ وفيلسوفٌ فرنسي، ولد عام 1896 ، وبدأ منذ شبابه بالاهتمام بكتابات بودلير ومالارمي فضلاً عن آخرين، وقد شارك ما بين عامي 1919- 1921 في أنشطة مجموعة " دادا" التي ستتفكك في نهاية هذه الفترة نفسها، كتب بريتون " بيان السريالية" الأول الذي كان تقديماً لديوانه " سمكة قابلة للذوبان" عام 1924، والبيان الثاني عام 1930، وأصدر بيانا ثالثا بعنوان " السريالية والرسم " محتفيا بكيريكو وبيكاسو وماسون وآراب وغيرهم، (أرشيف المسألة السريالية، 2020، صفحة 16)، ويُعتبر من قادةِ الحركةِ السريالية ومؤسّسيها. درسَ الطبَّ النفسي، وعملَ في علاجِ الأمراض العصبيّة في الحرب العالميةِ الأولى (بريتون، 2022، صفحة 6) .

لويس أراغون: ولد أراغون في 3 أكتوبر 1896، في مدينة نويي سور سين بفرنسا، كان شخصية نقدية وثقافية بارزة في الحركة الأدبية والثقافية الفرنسية. عمل كرئيس تحرير لمجلة الآداب الفرنسية وكمدير لدار النشر الفرنسية الموحدة. كما كان نائب رئيس اللجنة الوطنية للكتاب. يعتبر أراغون من القادة البارزين للحركة السريالية في مجال الشعر والأدب (مختار، 2017).

جاك بوافار : ولد الفرنسي جاك أندريه بوافار عام 1902، ويعدّ عضواً مؤسساً لمجلة " الثورة السرياليّة، ومساهماً رئيسياً في مجلة " وثائق" فيما بعد، وقد ترك خلفه صوراً فوتغرافياً تعدّ من أجمل ما أنتجته السريالية (جاك بوافار.. السوريّالي المطلق، 2015) .

سلفادور دالي : وهو فنان أسباني، ولد في فيغوبراس في 11/مايو/1904، بالقرب من الحدود الفرنسية، عاش حياة مرفهةً، وكان يذهب كلّ يوم أحد إلى متحف " البرادو"، ويبقى بالساعات أمام لوحات المشاهير أمثال " دييغو،غويا،وباران" وعندما يعود كان يرسم رسوماً تكعيبية، وبدأ يرتاد المقاهي ويشارك في النقاشات حول الأدب والفن والجنس والنساء،بعدما طرد من الأكاديمية نتيجةً لدفاعه عن أحد أساتذته اليساريين، فعاد إلى كتالونيا، وألقي القبض عليه بسبب أفكاره الثوريَّة، وسجن لمدة شهر، وأطلق سراحه فيما بعد لعدم وجود دليل يثبت اشتراكه في إثارة الرأي العام ضد الحكم الملكي المستبد في أسبانيا.

ويعد دالي من أبرز فناني القرن العشرين، وهو أيضاً من أبرز دعاة السريالية، يتميز بلوحاته التي تصدم المشاهد بموضوعاتها وغرابتها (راجي، 2014، صفحة 118).

هؤلاء يعدّون من أبرز الشخصيات السرياليَّة الذين كان لهم بصمة واضحة في بداياتها وفي مسيرتها لاحقاً، فضلاً عن آخرين، كأمثال بارون، وكاريف، وكريفيل، ودولتي، وديستوس، ووإيلور، ولامبور، ووومالكين، وسوبو، وموريز،وبيريه وغيرهم.

وهذه الشخصيات قامت بفعلٍ سرياليّ مطلق، وأثرت مسيرة هذه الحركة بشكلٍ كبير، ومما ينبغي الإشارة له إلى أن الوحيد الذي واصل رحلته السريالية مع بريتون حتى النهاية هو بنجمان بيريه، فقد طرد سوبو وفيترام وكريفيل، والتحق آخرون بالحزب الشيوعي الفرنسي ، فيما كف البعض الآخر عن أن يكون سرياليّاً وانتهج لنفسه طريقاً مختلفاً ، لكن بريتون العنصر الأبرز في الحركة السرياليّة

لم يشأ أن يجعل قائمة السرياليين مقتصرة على روادها أو من التحق بها ، بل أضاف إليهم الكثير ، ومن أزمان عدة ، وعدّهم سرياليين بسبب ما ، منهم على سبيل التمثيل (المغامرة السرياليّة، 2016، صفحة 6. 7) :

- هيراقليطس: سريالي في الديالكتيك.
- سويفت: سريالي في الإساءة.
- ساد: سريالي في السادية.
- لويس: سريالي في جمال الشر.
- آرنيم: سريالي في الزمان والمكان وفي كل شيء.
- بودلير: سريالي في الأخلاق.
- رامبو: سريالي في الحياة.
- كارول: سريالي في غياب المعنى.
- ويسمانس: سريالي في التشاؤم.
- بيكاسو: سريالي في التكعيبية.
- روسيل: سريالي في الحكاية القصيرة.

فضلاً عن شخصيات أخرى عدها بريتون سرياليّة لأسباب مختلفة، فقد كان يرى أن كلّ واحدٍ من هؤلاء له جانب سرياليّ معين، وإن كان يفصله عنهم سنين طوال، فأفكار هذه الحركة موجودة في كلّ عصر.

2ـ سمات السريالية :

لكلّ حركة أو مذهب فني أو أدبي سمات تميّزهُ عن غيره، ولا شكّ أن للسريالية خصائص عديدة تتصف بها دون غيرها من المذاهب الفنية والأدبية، فهي اعتمدت الغرابة في كلّ شيء، وهدم الأطر التقليدية المتعارف عليها، وبناء نسيج غير مألوف، ونستطيع أن نجمل هذه السمات بالآتي:

1. الكتابة التلقائية الصادرة عن اللاوعي، والبعيدة عن رقابة العقل، والاغتراف من الهذيانات لأنها تشكل مرآة لأعماق الذات.

2. إهمال المعتقدات والأديان والقيم الأخلاقية السائدة في المجتمع (مجموعة من المؤلفين، 2012، صفحة 101).

3. الشعر السريالي (ناشئٌ عن دافع لاشعوريّ يبتدع القصيدة كما يبتدع الحلم، ويرى وإيلوار أن القصيدة مجموعة من الهلوسة والجنون والتذكُّر والقصص القديمة والمشاهد المجهولة والأفكار المتضاربة والتنبؤات البعيدة وحشد العواطف وتشويش العقل والعبث، إنها انطلاقُ الوحي الحر من أعماق النفس وتدفقه بحرية تامة مخترقاً جميع الحواجز) (بيرقدار، 2010).

4 . يعدّ الغموض في التعبير الأدبي أو الفني في مجال الرسم، هدفاً ثابتاً للسرياليين.

5. هدفت السريالية منذ نشوؤها على هدم المُثل والمعايير، الوقوف بالضد من كل شيء وأي شيء خصوصاً الأدب.

6. تعدّ السريالية ثورة ضد المجتمع والدين والعقل، لذلك نرى في كثير من كتابتها الدعوة إلى العبثية والعدميَّة.

7. التأليف بين عالمي الواقع والحلم والعبور من أحدهما إلى الآخر. فالأحلام والذكريات إضاءات للمواقع الخفية في الإنسان؛ وهي تتشابك وأرجاءَ الواقع الراهن (بيرقدار، 2010).

إنَّ السرياليين عمدوا إلى طرق عديدة ليصلوا إلى هدفهم في إنتاج الجديد والغريب، منها ما ذكر أعلاه، فضلاً عن طرائق أخرى مختلفة، كاستعمالهم التنويم المغناطيسي بين عامي 1922-1924، وكان روبير ديسنوس خبيراً به، حيث كان ينوم الشخص ويخاطبه فيتكلم فيبدأ بتسجيل ما يقوله، ثم يحلله لاحقاً، وأيضاً استعملوا لعبة الجيفة الشهيّة ، حيث يجلس السرياليون مع بعضهم، ويتناولون ورقة مع بعضهم، وكلّ شخص يدون فيها ما يخطر بباله دون تفكير أو تروٍ، ودون أن يكون هنالك رابط بين العبارات، وبالنتيجة يحصلون على نص غريب كتبته الجماعة، ويعكفون على تحليله ليكتشفوا من خلاله اللاشعور الجمعي، وسبب هذه التسمية أن التجربة الأولى أسفرت عن هذا النصّ: "الجيفة– الشهيّة –ستشرب– الخمر– الجديد". وفي تجربة ثانية حصلوا على نصّ آخر:

"النجار المجنح يغوي الطير المسجون –بخّار السنغال سيأكل الخبز المثلث الألوان..." (الأصفر، 1991، صفحة 174).

كما عرف عنهم أيضاً أنهم كانوا يطفؤون الأضواء ويتكلمون دون وعي، في جو تعمه الفوضى والاختلاط والهذيان وكأنهم سكارى ومجانين لا يعرفون حدوداً لاستبصارهم الخيالي (الأصفر، 1991، صفحة 175).

بعد هذا العرض الموجز عن تاريخ السريالية وظروف نشوئها نستطيع القول أن الحركة السريالية عليها الكثير من المآخذ الفكرية والخلل في بناها ورؤاها فيما يخص الفن والأدب والحياة، لكن لها أيضاً إيجابيات معينة، فموضوعة أن في أعماق الذات الإنسانية يكمن الصدق وصورة الإنسان الحقّة التي تغلّفُ من الخارج وتقهر وتظلّ حبيسة في الذات، لأسباب كثيرة دينية واجتماعية وسياسية، وما يطفو منها إنما هو صورة أخرى، ففي هذه التفصيلة لم تجانب السريالية الصواب، لأن المجتمعات عموماً تقمع حرية الإنسان وأفكاره ومشاعره، ولا تتيح لها أن تخرج بصورة حرّة وواضحة وصادقة ، فسلطة المجتمع تكون حاجزا في كثير من الأحيان وحدا فاصلا بين الإنسان وإظهار مشاعره المكبوتة.

إلا أنه في الجانب الآخر نضع العديد من النقاط على السريالية فكراً ومنهجاً، فهي لا تقيم اعتباراً لأي شيء، وتقف بالضد من كل شيء، من الدين والمجتمع والفن والأدب والحياة عموماً، وليس لها قواعد أو أسس معينة كما لبقية المذاهب الفكرية والمناهج النقدية، إنما هي عبثيّة غير خاضعة لأي اعتبارات، فقد كان همّها الأساس كما يقول د. محمد مندور (إطلاق المكبوتات النفسية ومحاولة تسجيلها في الأدب والفن، دون تقيد بأصل أو قاعدة) (مندور، 1970، صفحة 148) .

إن أي منهج أو حركة إن كان يراد له النجاح فلا بد أن يكون واضحا بمفاهيمه وطروحاته، له قواعده وأصوله، لا أن يكون عبثيا لا هم له إلا الهدم وبناء نسيج غير متجانس فنيا وأدبيا.

ومن الإنصاف أن نقول على الرغم من كل ما قلنا إلا أن الحركة السريالية تبقى حركة مؤثرة ولا يمكن أن نتغاضاها أو نتعداها، وربما ظهرت بهذا الشكل بسبب ظروف تشكلها الاستثنائيّة، فالحقيقة أن بروز مثل هكذا حركات وبهذه الكيفية إنما يعبّر بالضرورة عن واقع مأزومٍ ومرير عاشته الإنسانية في تلك الفترة ، فما رأيناه في الفنّ من جنون إنما هو انعكاس مباشر لجنون أكبر عم العالم بأسره في مرحلة كان ينفض فيها العالم عن نفسه غبار حرب كونية أودت بحياة الملايين من الأبرياء (محمد، 2015).

إن السريالية ما هي إلا صورة لمدى ما وصله العالم في تلك المرحلة الزمنية من قبح وتشرد وضياع وعبثيّة تجسدت كلها في هذه الحركة الثورية وأثرت فيها بشكل واضح كما تبين لنا من هذا العرض اليسير.

ثانياً: مفهوم القصيدة الومضة

1. القصيدة الومضة في اللغة والاصطلاح :

جاء في معجم لسان العرب (الأنصاري، 1414، صفحة ٢٥٢)،ومَضَ البرْقُ وغيره يَمِضُ ومْضاً ووَمِيضاً ووَمَضاناً وتوْماضاً أَي لَمَعَ لمْعاً خفيًّا ولم يَعْتَرِضْ في نَواحي الغَيم؛ قال امرؤ القيس:

أَصاحِ تَرَى بَرْقاً أُرِيكَ وَمِيضَه ... كلَمْعِ اليَدَيْنِ في حَبِيٍّ مُكَلَّلِ

وقال ساعدة بن جؤية الهذلي يصف سحاباً:

أُخِيلُ بَرْقاً مَتَى حابٍ له زَجَلٌ ... إذا يُفَتِّرُ من تَوْماضِهِ خَلَجا

وجاء في الحديث: أَنه سأَل عن البرْقِ فقال: أَخَفْواً أَمْ وَمِيضاً؟، وأيضاً في حديث آخر هَلاَّ أَومَضْتَ إِليَّ يا رسول الله أَي هلاَّ أَشَرْتَ إِليَّ إِشارة خفيَّة، وأنشد إعرابي:

ومُسْتَنْبِحٍ يَعْوِي الصَّدَى لعُوائِه ... رأَى ضَوْءَ ناري فاسْتَناها وأَوْمَضا

أما في القاموس المحيط فقد ذكر صاحبه وَمَضَ البَرْقُ يَمِضُ وَمْضاً ووَميضاً وَوَمضاناً: لَمَعَ خفيفاً، ولم يَعْتَرِضْ في نَواحي الغَيْمِ؛ كأَوْمَضَ. وأَوْمَضَتِ المرأَةُ: سارَقَتِ النَّظَرَ (الفيروزآبادي، 2005، صفحة 157) .

وخلال تصفحي لمادة وَمَضَ لمعاجم عديدة اتضح أنها تدور في نفس الفلك، فومض تشير إلى البرق الخاطف، واللمعان، والشيء الذي يكون ظهوره وتلاشيه سريعاً ومُلفتاً.

أما قصيدة الومضة في الاصطلاح فهي بدايةٌ نمطٌ جديدٌ في أنماط القصيدة العربية، وتعدُّ قصيدة النضج والاكتمال، لأنها القصيدة التي تستفز عقل المتلقي وفكره عميقاً، وهي تبنى في الغالب على عدد محدود جداً من الكلمات، وسطور بسيطة مختزلة ومختصرة، لكنها مفتوحة على عالم مترام من التأويل والتحليل والشرح (صالح ف.، 2019، صفحة 555)، وقد عرفت بأنها دفقة شعورية تقوم على فكرة أو حالة واحدة، يرتكز عليها النصُّ، وتتكون من مفردات قليلة ، تتماز بالاختزال ، ولا يتعدى طول هذه القصيدة سوى جملٍ قليلة تتشكل بطريقة لماحة وواضحة وسريعة (رستناوي، 2010).

إنَّ قصيدة الومضة مرّت بأطوار ومراحل وتغيّرات حتى وصلت إلى الشكل الذي عليه اليوم ، فقد نسبها البعض لمنابع شتى ، عالمية وعربية ، فمنهم من يقول أنها منبثقة عن فن الايبجرام ، وآخرون يرون فيها صورة من صور الهايكو الياباني ، ونقاد كثر يحيلونها إلى فنّ التوقيعة الذي ظهر في العصر الأموي ، وقسم آخر يعدها صورة مصغرة عن قصيدة التفعيلة الحديثة ، وأياً كان منبعها الذي نحن لسنا بصدد تأصيله ؛ فما يهمنا هو التعريف بهذا المصطلح وبيان أهمية هذا اللون الشعري المأزوم (ذي اللحظة الانفعالية المحددة فطنةً، وذكاءً من الشاعر، ونباهة من المتلقي؛ لأن قصيدة التوقيعة تُبنى بناء توقيعياً، أي بناء صورة كلية للقصيدة من خلال صورة واحدة تقدم فكرة، وانطباعاً بتكثيف شديد) (الديوب، 2012).

إن القصيدة الومضة تتطلبُ نباهة خاصة من قبل الشاعر، ولا شكّ أنها من أصعب الألوان الشعرية، فليس بمقدور أي أحد أن يكتب ومضة بشروطها إلا صاحب الملكة الإبداعية الحقيقة، الذي يعرف كيف يدير مشهداً بثوانٍ معدودة لكن مضمونه كبير، ومفتوح للتأويل واتساع المعنى.

2ـ سمات القصيدة الومضة:

تعدُّ القصيدة الومضة شكلاً شعرياً يحمل الكثير من المميزات عن باقي الأشكال الشعريّة، فهو يحمل في طياته سمات عدة تشكلُ نقاط قوته واختلافه عن باقي الأشكال الشعريّة، ولا شكّ أن هذا اللون الشعري يحمل روح العصر، الذي ينماز بالسرعة والاختصار الذيّ عمّ الحياة بأكملها، فكان لا بدّ من شكل شعري يواكب هذا التطور، وقد تمثل هذا كلّه في القصيدة الومضة التي جاءت مكثفة مختصرة جامعةً للشعرية بمتطلباتها من خلال نصوص صغيرة.

وتتمتع القصيدة الومضة بسمات عديدة، أبرزها:

1. تكون مكثفة ومختزلة بشكلٍ كبير، وهذا الشيء عامل قوّة في القصيدة لا ضعف، فهو يفتح أمام القارئ عوالم تأويليّة غير محدودة.
2. لا تتجاوز القصيدة الومضة إلا كلمات معدودة إلا أنها تبني عالماً متكاملاً.
3. يحمل هذا اللون الأدبي فكرة مركزية شديدة التركيز.
4. يكون السرد عنصراً مهماً من عناصرها، فهي تحمل قصة سرديّةً مختزلة وخاطفة لها مميزاتها الخاصة.
5. تمتلك هذه القصيدة طاقة تعبيرية هائلة، تجعلها تعقد تواصلاً بينها وبين والمتلقي لفتح أبوابٍ جديدة وعمليّة حواريّة تواصليّة هدفها إثراء المعنى.
6. تتمتع بإيقاع مميز داخلي وخارجي وذلك لقصرها ومحدوديتها.
7. تحمل المفارقة في مضمونها.
8. يكون ختامها صادماً ومدهشاً.

ثالثاً: عبد الحسين فرج .. سيرة الصمت والصخب

لكي يكتمل البحث من مختلف أوجهه لا بدّ أن نلقي نظرة على حياة الشاعر عبد الحسين فرج وإن كانت عابرة إلا أنها ضرورة ملحة لتضعنا داخل عالم هذا المبدع الذي كتب لنا أجمل الدواوين الشعرية التي جعلته في الصف الأوّل من مبدعي هذا اللون الشعري بجدارة واستحقاق.

ولد عبد الحسين في مدينة السيّاب عام 1955 م، وهناك نشأ وتربى حتى انتقل من أزقة البصرة إلى مدينة الثورة في بغداد، وقد وفرت له الأخيرة اللقاء بكثير من المبدعين، وفيها بدأ بالقراءة وصقل موهبته الأدبية حتى نشر أولى قصصه ونصوصه الشعرية في الصحف والمجلات.

مرَّ عبد الحسين بظروف صعبة على طول مراحله العمريّة، فقد كانت حياته تراجيدية وقاسية، فقد عانى من عانى من الاعتقال والسجن والتعذيب الذي مورس بحقّه وصولاً به إلى الحكم بالإعدام عليه ، وفقده لوالدته وتأثير هذا الفقد بصورة كبيرة على نفسيته ووضعه ، فضلاً عن خساراته المتلاحقة التي مُني بها، كفقده لولده علاء ، الذي أثر فيه كثيراً وجعل جسده ركاماً من دون روح، وأخيراً وليس آخراً مرضه الذي جعله حبيساً بين أربعة جدران ، حيث أصيب بجلطات دماغية عدة صيرته إنساناً يعيش حياة بلا حياة ، فقد أبعدته عن كلّ شيء يحبّ ، لذلك نجد كل هذا الانكسارات مبثوثة في الكثير من ومضاته، فدواوينه الشعرية مرآة أخرى لتفاصيل حياته ومساراتها المتعرجة.

إنَّ مرض عبد الحسين فرج وعزلته أيضاً هو الذي منع النقدية العراقية، المتكاسلة في البحث من الانتباه الى تجربته المهمة، والراسخة، فهو مثل نهر متدفق، يملأ ارواحنا بالصراخ من خلال ما يقدمه ، ولقد أسهمت عزلته وجعلته يعيد ترتيب حكاياته، وقهر أيامه الخوالي، ويمزج بين الاشياء والمكونات بخليط كيمياوي حروفي ، فيه من الاختلاف الكثير) (كريم، 2020).

لا شكّ أن عبد الحسين فرج يحتاج منّا الكثير والكثير لنستطيع استيعاب تجربته الثريّة والمهمة في مسيرة قصيدة الومضة العراقية، فهو رقم صعبٌ لا بدّ أن يدرس بتأنٍ وشمولية وإنصاف ليظهر لنا حجم إبداع هذا المنزوي في فرع ضيق من أفرع قطّاعات مدينة الصدر المنسيَّة.

وقد صدرت له عدة مجاميع شعرية، وهي كما يلي:

- عزلة البرتقال: وهو أول ديوان شعري له، صدر عن دار الجواهري / بغداد، لا يحمل سنة طبع.
- تفاصيل قلقة: صدر عن دار الجواهري / بغداد.
- يعود إلى عزلته: عُنيت بإصداره أيضاً دار الجواهري.
- عشب أزرق: نُشر من مؤسسة ثائر العصامي / بغداد، عام 2014 م.
- صحو مقفرٌ: نشرته دار سطور / بغداد، عام 2015 م.
- حروب ولكن: طبعته مؤسسة ثائر العصامي، عام 2017.

القسم الثاني : الإطار التطبيقي

تجليات السريالية في شعر عبد الحسين فرج

لا شكّ أن كلّ أديب أو فنان تأثر فيه تيارات مختلفة، ويظهر هذا التأثير في نتاجه سواء كان ذلك بصورة واضحة أو خفيّة، ويأتي هذا التأثر نتيجة عوامل كثيرة، كالتكوين الثقافي للمبدع، والمخزون المعرفي والحالة النفسية وصولاً إلى عوامل أخرى ضاغطة اجتماعية واقتصادية وسياسية.

إن عبد الحسين فرج شاعر عاش حياة عاصفة مثله مثل كل العراقيين الذين مرّوا بمختلف أنواع المحن والويلات، ماضياً وحاضراً، فالحروب والدماء والضياعات والتشرد والعوز ظلّت ملازمة لهم ولم تنفك عنهم وتهدأ إلا برهة خاطفة من الزمن، وكلّ ذلك انعكس على ومضات عبد الحسين التي جاءت متدفقة بالحزن، ومليئة بالعزلة، ومكسوة بالضياع، ومتشبعة بالفقد، والبكاء على وطن آلت أوضاعه لأسوء ما يمكن.

لذلك نجده رافضاً لهذا الواقع الذي فرض عليه فرضاً، كالحرب التي تعدّ من أبرز القضايا التي ركّزت عليها السريالية ورفضتها بشكل واضح وصارخ، حيث وجدوا في رفضهم لها النواة الأولى لأفكارهم، فقد عدّها بريتون " قاذورة من الدماء والوحل والغباء"، فالحرب وما خلفته من أوضاع مزرية وصعبة على الصعد كافة كانت الشرارة التي مهدت لانطلاق حركتهم.

لذلك حين نقرأ لعبد الحسين فرج في هذا الصدد نجد أن ومضاته جاءت مغلفة بالسريالية وغرابتها في بناء الصور والمضامين، فما عاشه من معاناة تركزت في لاشعوره، وظلت تحفر عميقاً في أعماق اللاوعي لديه:

الشوارع فارغة

لقد شربت الحرب

الجميع ! (فرج، حروب ولكن!، 2017، صفحة 39)

تعدُّ ثيمة الحرب من أكثر الأشياء التي حفرت عميقاً في لاوعي عبد الحسين فرج، ولا شكّ أننا لكي نستطيع أن نعبر عنها نحتاج صوراً لا تقلّ سريالية عن سريالية الحرب وانعطافاتها المدمرّة وما يحدث فيها من أشياء فاقت الواقع والتصور، والعراقيون عامة والشاعر بصورة خاصة عاشوا تفاصيل مُرَّة وسنيناً عجافاً لا تزال معلّقة في أذهانهم:

وراء غابات
من الموتى
تتقدم الحروب! (فرج، حروب ولكن!، 2017، صفحة 7)

ويقول أيضاً :

حين تجي
الحرب
يكفهر
وجه المدن! (فرج، حروب ولكن!، 2017، صفحة 9)

وفي مكان آخر، يصف الحرب أيضاً :

غسل عينيه مراراً
بعد انتهاء الحرب
لكن بشاعة ما رأى
ظلت ملتصقة! (فرج، حروب ولكن!، 2017، صفحة 14)

إنَّ الغرابة التي نشاهدها في الومضات أعلاه والخروج عن المألوف ما ذلك إلا لإعطاء زخم انفعالي صادم غير مُعتادٍ، لم يألفه القارئ، فالشاعر يتغلغل عميقاً في خبايا اللاشعور ويفلت من كلّ السلطات التي يفرضها الوعي عليه، ويهدم الأشكال اللغوية المُتعارفة والصور التقليدية الرتيبة، ويبني مضموناً جديداً غريباً صادماً ومدهشاً.

فقاموس عبد الحسين لا يحتوي على صور منمقة ولوحات شعرية غارقة في الكلاسيكية، فهو يريد أن يعبّر عن لواعج تخترق ذاته وتملأ لاوعيه بطريقة فجّة تشبه تماما الواقع الذي نعيش فيه والذي حطمّ كل خيوط العقلانية، لذلك نراه يعطي للحرب صفة غريبة " لقد شربت الحرب الجميع" كلمات قليلة لا أغالي إن قلت أنها عبّرت عن قصائد مطولة، فالحرب لا تبقي ولا تذر " الشوارع فارغة ..."، وهي عبارة عن معاناة ومدن موشحة دمرتها رياح العبث ، وشوارع مملوءة بكل أنواع الخراب الإنساني والمعماري حيث تخلو من كلّ أشكال الحياة وتحتفي بكلّ ما يدعو للموت وقتل الإنسان .

إنَّ السريالية ما جاءت إلا كرد فعل على الواقع المرّ الذي خلفته الحروب، والدمار الذي لحق بكلّ البنيات الإنسانية والاجتماعية والمعمارية وبكلّ شيء يتصل بالحياة، لذلك نرى السرياليين يعمدون إلى تقنيات جديدة تعتمد المفاجأة والترحيل عن المكان والزمان والظروف الطبيعية واللعب الحر (ألكيه، 1987، صفحة 108).

لذلك نرى عبد الحسين يهشم المعنى المتداول ويرحله لفضاءات جديدة "حين تجي الحرب يكفهر وجه المدن! " ، فالمدن ليست عبارة عن بنايات وشوارع لا روح فيها ، بل لها وجه إنساني يفرح ويحزن ويكفهر إذا ألمّ به خطب ما ، هكذا يعبرّ عن حال المدينة أثناء الحروب ، بهذا المعنى الدقيق والغريب في ذاته ، فالمدينة يقع عليها العبأ الأكبر ، وهي الساحة التي يتسلّى بها المتصارعون ليخربوا كلّ تفصيلة من تفاصيها الجميلة ، فهو يريد أن يوصل لنا بشاعة الحرب على المدينة ولا أجمل من أن يلبسها لباساً إنسانيّاً وإن كان غير منطقي ؛ فما يُفعل في هذا الفضاء المكاني بكلّ ما فيه غير منطقي أيضاً.

إن القارئ لدواوين عبد الحسين فرج المتعددة لا شكّ أنه سيرى تصورات الحركة السريالية وأفكارها بصورة واضحة، فالتأثير ليس بخافٍ على المتطلع والمتذوق للأدب ومذاهبه.

وأكثر ما نادى به السرياليون وشددوا عليه هو الكتابة الآليَّة، ويراد بها الكتابة التي لا تخضع لأي نوع من أنواع السيطرة سواء كانت سيطرة عقلية، أو رقابة جمالية أو منطقية واخلاقية، ففكرتها الأساسية إخراج كل ما يقبع في داخلنا مما يتوق إلى أن يتم التعبير عنه (التكريتي، 1990، صفحة 325)، فهي تعبير شعري ناتج عن تدفق شعوري بعيداً عن فاعلية الرقابة الواعية، يترك فيها المبدع نفسه دون أن يقيم اعتباراً لأي رقابة داخلية أو خارجيَّة لذلك نرى المفردات تخرج من إطارها المعتاد لتكوّنَ معاً شكلاً جديداً غير مألوف وغريب في الوقت ذاته.

إنَّ كلّ مبدع يكتب دون أن يضع نصب عينيه رقابة أيّاً كان نوعها فلا شكَّ أنه حينها سيخلق أدباً أو فنّاً بعيداً كلّ البعد عن المتداول الذي نراه يتكرر بصورة مستمرة وبقوالب مختلفة، لأن أي سيطرة تفرض نفسها على الأديب ستحدّ من جموح خياله وستضع خطوطاً تقف عائقاً أمام إطلاق العنان لخياله لدخول عوالم جديدة وفضاءات أرحب وأوسع شموليّة وجدةً.

وإذا أردنا أن نتكلم بصورة خاصة عن عبد الحسين فرج فإنه عمل بكلّ ما أوتي من مقدرة وإبداع إلى النفاد في محطات جديدة لم نألفها مسبقاً، وبناء صورٍ خرجت من نطاق الرقابة إلى فضاء رحبٍ يكشف لنا قدرته الفذة في رسم لوحات شعرية غير تقليديَّة:

البارحة
رأيت حلماً
مقطوع الرأس [1]

لا أتصور أن شاعراً قد أتى بمثل هذه الصورة الغريبة، فمن ناحية جعل للحلم جسداً كأي إنسان، وأخرى بأن جعل هذا الجسد محزوز الرأس تعبيراً عن حياة وواقع وأحلام لم تكتمل، بل وئدت في مكانها، جرّاء ظروف مختلفة، فالشاعر يعبّر بهلوساته الغريبة عن ذاته التي ظلّت حبيسة أنصاف الأحلام، ولم تحصل بسبب تراكمات الواقع على أي شيء يمكن أن يكون سلوى عن الخسارات التي مُني بها على طول مسيرة حياته.

إن القصيدة الومضة عند فرج تفتح أعيننا على معانٍ جديدة غير مطروقة، وهذا ما عملَ عليه في مجموعاته الشعرية، فهو يحاول دائماً أن يغرد خارج السرب وينتج لنا صوراً تخرج من رتابتها المملَّة وتحقق لنا دهشة تحقق لنا متعة من نوع خاص:

جدران الغرفة
نبتت لها أيدٍ
تخرج آخر الليل
لتعيد ترتيب كوابيسي (فرج، عشب أزرق، 2014، صفحة 46).

صورة بمنتهى السريالية والغرابة والجدِة، فالجدران أصبحت لها أيد عديدة تخرج في آخر الليل حين تبدأ الكوابيس والأحلام، ولا ندري إن كانت هذه الكوابيس في واقع الشاعر أم أحلامه!، فالأمر سيان عنده كما يظهر ذلك في ومضاتهِ:

لأنك لم تذعن
لحلم الواقع
صار الواقع حلماً (فرج، تفاصيل قلقة، صفحة 11).

وفي مكان آخر أيضاً:

ينظر لي بعين واحدة
ويتحدث إلي
بآلاف الوجوه (فرج، عشب أزرق، 2014، صفحة 170).

1) نشرت في موقع الشاعر الخاص على فيس بوك ، بتاريخ 7/يناير/2020 .

إنَّ عبد الحسين فرج يحلّق في فضاء آخر عن غيره من الشعراء والمبدعين، فقد رسم لنفسه عَالمَاً خاصاً بهِ، له تفاصيله المختلفة ومزاياه، لذلك نستطيع القول أن الشاعر وفق كثيراً في استعماله لهذه التقنية "الكتابة الآلية" كما عرضنا في الومضات أعلاه ـ وكما سيتبين لنا أيضاً لاحقاً ـ متجاوزاً كلّ الرقابات الجماليَّة والمنطقية المعتادتين ومتطلعاً لتجربة شعريَّة سماتها الجدة والابتكار، وعنوانها الخروج من كلّ السياقات الأدبية الرتيبة التي تكرّر بأوجهٍ شتَّى، فهو ينطلق بحريّة إلى حدّ كبير في هذا الجانب دون أي نوعٍ من السيطرة عليه داخليّةً كانت أم خارجية لإنتاج الجديد والبديع والمدهش.

كما عول السرياليون كثيراً على القدرة للامتناهية للأحلام والأخيلة في تقديم صورٍ غير عقلانية ولا منطقية، كونها نشاطاً حسياً لا شعورياً، فلقد كانت (مصدراً مهماً للإلهام للفنانين السرياليين، الذين استخدموها لإنشاء أعمال سريالية وخيالية في نفس الوقت، من خلال الاستفادة من عقولهم الباطنة، تمكن الفنانون من إنشاء أعمال تتجاوز عالم الواقع، ودمج عناصر الخيال وما هو خارق للطبيعة في فنهم. لقد سمحت الأحلام للفنانين باستكشاف أعمق مخاوفهم ورغباتهم وعواطفهم، والتي انعكست في فنهم) (استكشاف الأحلام والخيال باستخدام شريط الرسم، 2023).

إنَّ الأحلام منجم غير محدود للصور الفنية التي يختلط بها الواقع بالخيال، لتأثيث عالم سريالي مليء بالغرابة والدهشة، يقول فرج في إحدى ومضاته:

في اللوحة لص
يحاول عبثاً
الإفلات
من قبضتي (فرج، صحو مقفر، 2015، صفحة 12).

فمنجم عبد الحسين فرج السريالي هي أحلامه وعقله الباطن، فنرى في أعلاه كيف خلط الواقع بالخيال بطريقة مُلفتة، وغريبة، وغير تقليدية، ففي بداية الومضة نجدُ أن الصورة واقعيّة ، فهو يشير إلى أن اللوحة مرسوم فيها لص ، وهو شيء لا غرابة به ، إلا أن الصدمة والمفارقة تأتي فيما بعد ، حيث يقول " يحاول عبثاً الإفلات من قبضتي " ، وهنا تكمن الدهشة ، ومزج الواقعي وباللاواقعي بطريقة رائعة ، وهذا الشيء عملت السريالية عليه ، حيث كانت تعمل عكس الدادائية التي رفضت الواقع بشكل نهائي وصارخ، فعمدت إلى إقامة علاقة بينهما ، يقول فرج ضمن معنى قريب :

رسم سماء غائمة
ونساء
تمطر انتظاراً (فرج، صحو مقفر، 2015، صفحة 26).

وأيضاً:

في اللوحة
غيمة تمطر
طوال الوقت (فرج، صحو مقفر، 2015، صفحة 66).

وفي مكان آخر :

وحده
في الحانة
بيديه الراعشتين
يشرب
أحزانه (فرج، صحو مقفر، 2015، صفحة 68).

وأيضا:

الطيور ممتنة
تقبل
يد الرسام
الذي
أطلقها
من اللوحة (فرج، عزلة البرتقال، صفحة 39).
يسأل
كلّ من
يصادفه
في الشارع
هل مرَّت أيامي
من هنا (فرج، عشب أزرق، 2014، صفحة 169).

هذه الصورة التي يثير فيها فرج دهشة القارئ لا تنمُّ إلا عن شاعرية مجنونة، لوحة معبّرة رسمها الشاعر ببراعة عن شيخ يسأل المارة والعابرين وكلّ من يصادفه عن أيامه الخوالي التي رحلت دون عودة، وسنينه التي تلاشت أمام عينيه في غفلة من الزمن هل من سبيل إليها، أو طريق؟.

إنَّ الجنون الذي نادى به السرياليون هو حالة من الخروج عن كلّ ما عقلي، وهذا الخروج بحدّ ذاتهِ ينبثق من خلاله الإبداعِ الحقيقي، لأن المبدع حين يكسر كل القيود التقليدية، ويأخذ حريته الكاملة في التعبير دون أن يكون هناك أي قيد يعترض طريقه، فهنا سنشهد تدفقاً إبداعياً جارفاً، وسُتفتح أبواب قد تكون مغلقة بسبب تأثيرات عدة محيطة.

وصّورَ لنا فرج بقدرته الإبداعيَّة الفذّة أجمل اللوحات الشعرية التي تعدُّ غاية في الإبداع والجِدة والابتكار، والخروج عن المألوف، وكشفت لنا كم هو متحرر من كلّ القيود، عقلية أو اجتماعيّة وكل السياقات الأدبية والثقافية المعتادة، لذلك حين نقرأ له نتصور أن هذا الشاعر يبحر في مكان آخر، ولا نعدّهُ إلا شاعراً مجنوناً بما يقدمه في نصوصه:

كما
لو غرقنا
في بحر لجي
كنا ....
نمد الأيادي
إلى البارحة (فرج، عزلة البرتقال، صفحة 77).

صورةٌ سرياليّة رائعة، يقدمها عبد الحسين فرج بمنتهى الإثارة والجمال، عن لحظة مهمّة في وعي الإنسان وقرارته، حين يشتدُّ به الحنين لأيام خلت ولن تعود، تلك اللحظة يشبهها الشاعر بغرق في بحر لجي وعميق، ولا شكَّ أن من يغرق فأول شيء يقوم به لا إراديّاً هو أن يرفع كلتا يديه في محاولة يائسة للنجاة لكن لا جدوى، للقدر حكاية أخرى يرسمها.

هذا الابهار الذي يزرعه فرج فينا يكشف لنا دائماً أنّه مبدع من طراز خاص، مغاير لما نعرفه، فقلّما نجد شاعراً حين نقرأ له نشعر بالدهشة، ونظلّ غارقين في عوالمه، فاتحين لها أبواباً جديدة ومستويات أوسع، فالنصّ على الرغم من قصره إلا أنه يحتمل أكثر من تأويل:

لماذا
كلما أرسم غابة
أدخلها
ولا أخرج منها
أبداً (فرج، عشب أزرق، 2014) .

هكذا يدخلنا فرج إلى عوالمه عنوةً، ويشدّنا لنرسي على ضفافه المليئة بكلّ أشكال الجمال الذي يحمل في طياته حداثة الصورة وسرياليتها، وإيجاز التعبير وكثافته، فغابته التي دخلها ولم يخرج منها حتى الآن سحبنا إليها معه، فلم نر إلا كلّ سحر وإبداع فريد.

ومن المواضيع التي اهتمّ بها السرياليون هي موضوعة الحبّ، وهو يكتسب عندهم طابعاً تمرديّاً، ويصبح وكأن روحاً واحدة حلّت في جسدين، كما أنّه الملجأ الوحيد للتخلص من كلّ الضغوط، وأعباء الحياة والأزمات الإنسانيّة (أبو الحسن أمين مقدسي، 2013، صفحة 16).

لكنّ يَظهر للمتتبع لآراء السرياليين حول مسألة الحبِّ والجمال يرى أنها متناقضة، فمرّة ينظرون لهما باحتقار، وأخرى يعدانهما من أسمى القيم، لكن هذا التناقض ظاهريّ فقط، لأن ما لا يكترث له السرياليون هو الجمال السطحي العابر الذي لا يغير شيئاً، وما يهمّهم هو الجمال المضطرب كما يسميه بريتون ، الذي يحدث الرعشة ولا يمكن مقاومته بأية حال من الأحوال (المغامرة السرياليّة، 2016، صفحة 20).

يكتسب الحبُّ عند فرج أهميّة خاصة، فهو يحتلُّ جانباً مهماً من روحه ووجدانه، ولا شكّ أن الإنسان بطبعه لا يمكن أن يتأقلم بشكل طبيعي من دونه، فهو ركيزة وضرورة والكون كلّه والعلاقات بين الموجودات تقوم عليه، وأكثر الذين يدركون قيمته ويحسون به هم الشعراء، وعبد الحسين فرج واحدٌ من هؤلاء، وقد كتب فيه شيئاً ليس بالقليل، فهو يطارد حبيبة يحاول أن يصل إليها بكل ما أوتي من خيال:

يدي تراك
فمي يسمعك
بكلّ لا جدواي
أسعى إليكِ (فرج، صحو مقفر، 2015، صفحة 23) .

كلّ الموضوعات تكتسب طابعاً سرياليّاً، ويحليها فرج لصورٍ غير واقعية فهنا تتحول اليد إلى عينين تريان تلك الحبيبة الغامضة التي يحاول أن يصل إليها بأي طريقة كانت، ويتحول الفمّ إلى أذن لا يسمع إلا أحاديث المعشوق وهمساته.

لكن ما لاحظناه على القصائد السريالية عبد الحسين فرج في هذا الجانب أنها غالباً ما تكون مطروحة ضمن تفصيلات شهوية جسديّة ، وربما سبب ذلك أن السرياليين أنفسهم نادوا لإيلاء قضية الجنس أهمية قصوى ، والاستشفاء بمعالجة الكبت عن طريق إشباع الرغبات، فهم تأثروا بآراء فرويد الإيروسية إلى حد كبير، وكان قد توصل . فرويد . إلى ان الكبت الجنسي يمكن أن يكون خللاً ويسبب الإصابات، والرغبة الجنسية كما يراها هو تجلب الانتباه إلى العفوية، اللاشعور اللامنطق، ومن هنا تظهر أهمية الرغبة الجنسية عندهم (أبو الحسن أمين مقدسي، 2013، صفحة 16).

لذلك نرى عبد الحسين فرج متأثراً من هذا الجانب، فالسريالية تشربت فيه بمختلف أفكارها وتصوراتها، والأمثلة التي تمثل هذه الحالة عديدة، منها:

يدي عاطلة
فقط
تتذكر
جسدك (فرج، عزلة البرتقال، صفحة 63).

وأيضاً:

آه لو أنها

تسقط

في لحظة ....

اشتهاء (فرج، عزلة البرتقال، صفحة 51).

وفي نصّ آخر يقول :

من

بعيد

بعيدا جدا

عيني

تتذوق

جسدك (فرج، يعود إلى عزلته، صفحة 49)

لكن الملاحظ أنها على الرغم من كونها تحمل تفاصيل شهويّة إلا أنها جاءت على استحياء، فلم تكن بصورة فاضحة، فلا شك أن هنالك قيوداً تفصل الشاعر عن قول ما يريد بحرية مطلقة، وسلطات مختلفة تفرض رقابتها النفسية عليه، وتقلل من سعة فضاءاته.

بقايا دفئك

آخر

ما تحمله

يداي (فرج، صحو مقفر، 2015).

فدفء الحبيبة لم يزل عالقاً في أعماقه وتجاعيد يديه التي مرّت على تفاصيل الحبيبة تتذكره بحنو، بل وتحمله باعتزاز، فهو آخر بقايا من يحبّ، فكلّ شيء يزول إلا أشياء من نعشق، فهي تتسرب إلى الأعماق وتظهر على ملامحنا لتترك أثراً لا يزول.

ونلاحظ من هذه الصورة التي تحمل في مضمونها جانباً سريالياً أن دفء المعشوقة تحول إلى شيء يحمل بين يديّ الحبيب، شيء مادي يتلمسه ويخاف عليه من التلاشي والضياع، فكل شيء يهون إلا فقدان أشياء من نحبُّ، فكيف إذا كانت بقايا أصلاً؟.

ومن القضايا الأخرى التي ركّزت عليها السريالية بشكل كبير هي الرفضّ كنقطة ارتكازيَّة ، فقد تمردوا على كلّ نظام ، ولعنوا فكرة الوطن ، ووقفوا ضد الدين والعائلة، ببساطة هم رفضوا الوضع القائم برمته (المغامرة السرياليّة، 2016، صفحة 13).

وقد كان عبد الحسين أيضاً ناقماً على واقعهِ الذي يعيشه، خصوصاً في فيما يخصّ الحروب العبثيّة التي تجرع العراقيون جميعاً آثارها الرهيبة على المستويات كافة، لذلك نجد مجموعاته الشعرية مليئة بكلّ تفاصيل الحرب وآلامها ومخلفاتها المروعة النفسية والاجتماعية، لحدّ أن سمّى إحدى مجاميعه الشعرية الصغيرة بـ " حروب ولكن "، وكانت كلّ مضامينها ضمن إطار الحرب وعبثية حدوثها.

وقد بيَّنا فيما سبق أهمية هذه النقطة وفصلنا الحديث فيها وعن سريالية صورة الحرب عنده، ورفضه لها، وليست الحرب وحدها من وقفها ضدها بشدّة؛ بل نجد رفضه لكثير من النفاق الاجتماعي المسيطر على المجتمع والتلون الذي يراه عند البعض، فيظهرون بوجه أمام الآخرين وبداخلهم وجه آخر تماماً:

رجل ما

يخلع وجهه

في باب الجامع

عادة....

ورثها عن أبيه! (فرج، عشب أزرق، 2014، صفحة 20).

إنَّ المجتمعات العربية غارقة في المثاليَّة، والفرد فيها يهتم بترميم صورته أمام الآخرين بشتى السبل والوسائل، وإن كان ذلك خلاف واقعه، لذلك نرى الكذّاب يظهر بمظهر الصادق الأمين، والفاسق يتستر بجلباب الدين، والظالم يحسب نفسه مظلوماً، والجاهل وكأنه حوى العلم كلّه، فهذه الآفة لا يمكن أن تنتهي، خصوصا في المجتمعات المأزومة التي تعيش الازدواجية في سلوكها ومعاييرها، لذلك نرى عبد الحسين فرج يمقت هذه الظاهرة على طريقته وبصورة سريالية غريبة، حيث يرسم صورة لرجل له وجهان، وجه حين يدخل الجامع وآخر يلبسه حين يخرج منه!، فالنفاق الذي يمارسه الكثيرون من أجل الوجاهة الاجتماعية وخداع الآخرين ما هو إلا وسيلة ليحصلوا على مكاسب مختلفة وليغطوا على حقيقتهم التي لا بدَّ أن تطفو إلى السطح في يوم ما .

هذه هي أبرز الأفكار السرياليَّة التي كان لها تأثير واضح في نتاج عبد الحسين فرج، وقد ظهر لنا أن هذه الحركة قد أسهمت في تكوين وعيه الأدبي، وجعل تجربته الشعريَّة ثرية ومعبّرة عن واقع ملتبس وسريالي عاشه الشاعر وعبّر عنه بصورٍ مثيرة وغريبة وغير تقليدية كما عرضنا في تفاصيل البحث أعلاه.

خاتمة البحث

عملت في هذا البحث على الغور في تجربة الشاعر عبد الحسين فرج الإبداعيَّة، وفكِّ الشفرات الداخليّة لنصوصه، واستجلاء روح السريالية وتمثلاتها في صوره الشعريَّة، وقد تبين لنا بعد هذه الرحلة المطولة أن له مميزات في طريقة تعامله مع مفرداته وكتابته للقصيدة الومضة، وندرج هنا أبرز النتائج التي توصل إليها البحث بعد رحلة ليست قصيرة مع الفرج ونصوصه المثيرة، هي:

- تعدُّ الحركة السريالية حركة ثوريَّة غيرت من معالم الفن والأدب تماماً وجعلت له صورة جديدة ومغايرة وكان لها تأثير واضح ومستمر حتّى اليوم في نفوس العديد من المبدعين ونتاجاتهم المختلفة.
- تعمل السريالية على إبراز الحالات اللاشعورية الكامنة في أعماق الإنسان وذاته، لأنها من وجهة نظرها الحقيقة التي تغلّف وتحجب من خلال الوعي.
- تعتمد هذه الحركة على تهشيم المتداول والتقليدي، وبثّ مضامين جديدة ومغايرة، وغريبة غير مألوفة في تفاصيلها.
- القصيدة الومضة عند عبد الحسين فرج قصيدة مبنية بإحكام، وتكمن قوَّتها في كونها تحمل إثارة من نوع خاص، وهي على الرغم من قصرها الشديد، إلا أنها تعبر عن معانٍ كثيرة مفتوحة على بوابة التأويل.
- القصيدة الومضة عند عبد الحسين فرج قصيدة ذاتيّة تعبر عن خلجات النفس، وتدور حول محور الذات، وهموم الفرد ونزعاته، ورفضه لواقعه وما يحصل فيه، لكن الذاتية التي نقصدها ليست محضة تماماً، بل ذاتية تعبر عن واقع مجتمع بأكمله.
- أثرت هذه الحركة كثيراً في نتاج الشاعر، وكانت إحدى المنابع التي يغترف منها في بناء صورهِ ومضامينهِ.
- توضحَ لنا أن هنالك دوافع نفسيّة جعلت الشاعر يعبّر عن خلجاته بطريقة سرياليَّة، وذلك لأن واقع الشاعر والمحيط الذي يعيش فيه والظروف التي عانها على مرّ حياته والسجن والتعذيب فضلاً عن فقدانه لأعزّ أحبته عليهِ تعدّ أموراً حفرت عميقاً في ذاته وحدثت بطريقةٍ فاقت تصوره وقدرة تحمله.
- أكثر الموضوعات التي جاءت بطريقة جاوزت الواقعيَّة هي المتعلقة بالحرب وما درات حولها، إذ عبّر عنها بطريقة سريالية تشبه تماماً غرابة الحرب وما تخلفه من تفاصيل فظيعة على المستويات كافة؛ النفسية والاجتماعية والاقتصاديَّة.
- لم تكن قصيدة الومضة عند عبد الحسين فرج طلاقاً تاماً عن الواقعيَّة، بل كانت تحمل الواقعية واللاواقعية في بنائها، لذلك جاءت ثرية ومؤثرة في المتلقي بشكل أكبر.
- جاءت موضوعة الحبّ عند فرج بطريقة تحمل تفاصيل شهويَّة إلا أنها كانت على استحياء، وغير فاضحة كما عند السرياليين، الذين لم يضعوا حدوداً أمامهم في هذا الجانب.
- وفق الشاعر كثيراً وأبدع في توظيفه المقولات السرياليَّة في قصائده، حيث أعطت زخماً انفعالياً، وأثْرت صوره بطريقة تجعل المتلقي مصدوماً ومندهشاً من تفصيلاتها المثيرة.

المصادر والمراجع

ادريس اميني أبو الحسن أمين مقدسي. (2013). ملامح السريالية في شعر أدونيس "كتاب التحولات والهجرة في أقاليم الليل والنهار" نموذجا. *مجلة العلمية الإيرانية للغة العربية وآدابها*.

أرشيف المسألة السريالية. (2020). (عدنان محسن، المترجمون) بغداد: دار سطور.

استكشاف الأحلام والخيال باستخدام شريط الرسم. (24 تشرين الأول, 2023). تم الاسترداد من فاستركابيتال: https://2u.pw/0FrlX5L

المغامرة السرياليّة (المجلد). (2016). (عدنان محسن، المترجمون) بيروت: منشورات الجمل.

أمين صالح. (2010). *السوريالية في عيون المرايا* (المجلد 2). بيروت: دار الفارابي / دار الفراشة للنشر والتوزيع.

أندري بريتون. (2022). *لا أفتح بابي إلا للمطر*. (مبارك وساط، المترجمون) الدمام، السعودية: منشورات حِبر.

بيرغيت غيرتس صلاح شرارة. (25 11, 2013). *مائة عام على الحرب العالمية الأولى*. تم الاسترداد من قناة DW: https://2u.pw/a0mungG

جاك بوافار.. السوّريالي المطلق. (5 يناير, 2015). تم الاسترداد من العربي الجديد: https://2u.pw/8utTora

جميل نصيف التكريتي. (1990). *المذاهب الادبية* (المجلد). بغداد: دائرة الشؤون الثقافية.

حسن مختار. (3 10, 2017). *لويس أراغون.. زعيم المدرسة السريالية في الأدب*. تم الاسترداد من البوابة: https://2u.pw/BIfbtuc

حمزة رستناوي. (29 5, 2010). *عين على قصيدة الومضة–قراءة في كتاب–*. تم الاسترداد من الحوار المتمدن: https://2u.pw/VjrtHTu

ديفيد هوبكنز. (2016). *الدادائية والسريالية* (المجلد). (أحمد محمد الدروبي، المترجمون) القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

سمر الديوب. (21 7, 2012). *القصيدة الومضة – «حرير للفضاء العاري» أنموذجاً*. تم الاسترداد من ديوان العرب: https://2u.pw/HGFDS2D

شوقي كريم. (22 8, 2020). *عبد الحسين فرج ... الشعر محنة*. تم الاسترداد من الاتحاد العام للأدباء والكتاب في العراق: https://iraqiwritersunion.com/389–.html

عبد الحسين فرج. (2014). *عشب أزرق* (المجلد). بغداد: مؤسسة ثائر العصامي.

عبد الحسين فرج. (2015). *صحو مقفر* (المجلد). بغداد: دار سطور.

عبد الحسين فرج. (2017). *حروب ولكن!* (المجلد). بغداد: مؤسسة ثائر العصامي.

عبد الحسين فرج. (بلا تاريخ). *تفاصيل قلقة* (المجلد). بغداد: دار الجواهري.

عبد الحسين فرج. (بلا تاريخ). *عزلة البرتقال* (المجلد). بغداد: دار الجواهري.

عبد الحسين فرج. (بلا تاريخ). *يعود إلى عزلته* (المجلد). بغداد: دار الجواهري.

عبد الرزاق الأصفر. (1991). *المذاهب الأدبية لدى الغرب*. دمشق: اتحاد الكتاب العرب.

عصام محفوظ. (1987). *السريالية وتفاعلاتها العربية* (المجلد). المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

فاطمة عمران راجي. (حزيران, 2014). أثر نظرية فرويد على السريالية (سلفادور دالي أنموذجاً). *كلية التربية الأساسية / جامعة بابل*، صفحة 109- 128.

فرح غانم صالح. (6 1, 2019). قصيدة الومضة في الشعر النسوي العراقي المعاصر. *الطريق للعلوم الإنسانية والاجتماعية*، صفحة 552-570.

فرديناد ألكيه. (1987). *فلسفة السريالية* . دمشق: وزارة الثقافة.

قحطان بيرقدار. (10 6, 2010). *السريالية والأدب*. تم الاسترداد من الألوكة الأدبية واللغوية: https://2u.pw/h2FAiuW

مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي. (2005). *القاموس المحيط* (المجلد 8). بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.

مجمع اللغة العربية بالقاهرة. (2004). *المعجم الوسيط* (المجلد الرابعة). القاهرة: مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

مجموعة من المؤلفين. (2012). *موسوعة المذاهب الفكرية المعاصرة*. موقع الدرر السنية على الانترنت.

محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري. (1414). *لسان العرب* (المجلد 3). بيروت: دار صادر.

محمد مندور. (1970). *الفن ومذاهبه*. القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.

منى زكي. (بلا تاريخ). أبعاد الصورة السريالية في الشعر الجاهلي. تم الاسترداد من مجهول.

موريس نادو. (1992). *تاريخ السريالية* . دمشق: منشورات وزارة الثقافة.

موسوعة ويكيبيديا. (السريالية). *السريالية*. تم الاسترداد من موسوعة ويكيبيديا: https://2u.pw/wohzN9

هند مسعد محمد. (25 9, 2015). *السريالية: كيف وصل العالم إلى هذا الحدّ مِن الجنون؟* تم الاسترداد من كسر المطلق: https://2u.pw/c1gLXvg

والاس فاولي. (1981). *عصر السريالية*. بيروت: دار العودة.

Sources and references

- Idris Amini Abu Al-Hassan Amin Makdisi. (2013). Features of surrealism in the poetry of Adonis, "The Book of Transformations and Migration in the Regions of Day and Night" as an example. Iranian Scientific Journal of Arabic Language and Literature.
- Archive of the Surreal Question. (2020). (Adnan Mohsen, The Translators) Baghdad: Dar Sutour.
- Explore dreams and imagination using tape drawing. (October 24, 2023). Retrieved from FasterCapital: https://2u.pw/0FrlX5L
- The Surreal Adventure (Vol.). (2016). (Adnan Mohsen, The Translators) Beirut: Al-Jamal Publications.
- Amin Saleh. (2010). Surrealism in the Eyes of Mirrors (Volume 2). Beirut: Dar Al-Farabi / Dar Al-Farasha for Publishing and Distribution.
- Andre Britton. (2022). I only open my door to the rain. (Mubarak Wasat, The Translators) Dammam, Saudi Arabia: 7iber Publications.
- Birgit Geerts, Salah Sharara. (11/25, 2013). One hundred years after World War I. Retrieved from DW Channel: https://2u.pw/a0mungG
- Jacques Poivard...the ultimate surrealist. (January 5, 2015). Retrieved from Al-Araby Al-Jadeed: https://2u.pw/8utTora
- Jamil Nassif Al-Takriti. (1990). Literary Doctrines (Vol.). Baghdad: Department of Cultural Affairs.
- Hassan Mukhtar. (3 10, 2017). Louis Aragon...the leader of the surrealist school in literature. Retrieved from portal: https://2u.pw/BIfbtuc
- Hamza Rastnawi. (29 May 2010). Eye on the flash poem - reading in a book -. Retrieved from Al-Hiwar Al-Mutamaddin: https://2u.pw/VjrtHTu
- David Hopkins. (2016). Dada and Surrealism (Vol.). (Ahmed Muhammad Al-Droubi, the translators) Cairo: Hindawi Foundation for Education and Culture.
- Samar Al-Diob. (21 7, 2012). The flashing poem - "Silk for the Bare Space" is an example. Retrieved from Diwan Al-Arab: https://2u.pw/HGFDS2D
- Shawqi Karim. (August 22, 2020). Abdul Hussein Faraj... Poetry is an ordeal. Retrieved from the General Union of Writers in Iraq: https://iraqiwritersunion.com/389-.html
- Abdul Hussein Faraj. (2014). Blue Grass (Vol.). Baghdad: Thaer Al-Asami Foundation.
- Abdul Hussein Faraj. (2015). A Desolate Awakening (Vol.). Baghdad: Dar Surat.
- Abdul Hussein Faraj. (2017). Wars but! (Vol.). Baghdad: Thaer Al-Asami Foundation.
- Abdul Hussein Faraj. (no date). Anxious Details (Vol.). Baghdad: Dar Al-Jawahiri.
- Abdul Hussein Faraj. (no date). Orange Isolation (Vol.). Baghdad: Dar Al-Jawahiri.
- Abdul Hussein Faraj. (no date). He returns to his isolation (Vol.). Baghdad: Dar Al-Jawahiri.

- Abdul Razzaq Al-Asfar. (1991). Literary doctrines in the West. Damascus: Arab Writers Union.
- Issam Mahfouz. (1987). Surrealism and its Arab interactions (Vol.). Arab Foundation for Studies and Publishing.
- Fatima Imran Raji. (June, 2014). The impact of Freud's theory on surrealism (Salvador Dali as an example). College of Basic Education / University of Babylon, page 109-128.
- Farah Ghanem Saleh. (1st 6, 2019). The flash poem in contemporary Iraqi feminist poetry. The Way for Humanities and Social Sciences, pages 552-570.
- Ferdinand Alke. (1987). Surrealism philosophy. Damascus: Ministry of Culture.
- Qahtan Bayrakdar. (10 6, 2010). Surrealism and literature. Retrieved from Alalouka Literary and Linguistic: https://2u.pw/h2FAiuW
- Majd al-Din Abu Taher Muhammad bin Yaqoub al-Fayrouzabadi. (2005). Ocean Dictionary (Vol. 8). Beirut: Al-Resala Foundation for Printing, Publishing and Distribution.
- Arabic Language Academy in Cairo. (2004). Intermediate Dictionary (Volume Four). Cairo: Cairo Arabic Language Academy.
- A group of authors. (2012). Encyclopedia of contemporary intellectual doctrines. Al-Durar Al-Sunni website.
- Muhammad bin Makram bin Ali, Abu Al-Fadl, Jamal Al-Din Ibn Manzoor Al-Ansari. (1414). Lisan al-Arab (Volume 3). Beirut: Dar Sader.
- Muhammad Mandour. (1970). Art and its doctrines. Cairo: Nahdet Misr for Printing, Publishing and Distribution.
- Mona Zaki. (no date). Dimensions of the surreal image in pre-Islamic poetry. Retrieved from anonymously.
- Maurice Nadeau. (1992). History of surrealism. Damascus: Ministry of Culture Publications.
- Wikipedia encyclopedia. (Surrealism). Surrealism. Retrieved from Wikipedia: https://2u.pw/wohzN9
- Hind Musaad Muhammad. (9/25, 2015). Surrealism: How did the world reach this point of madness? Retrieved from Breaking Absolute: https://2u.pw/c1gLXvg
- Wallace Fowley. (1981). The era of surrealism. Beirut: Dar Al Awda.

المفارقة الزمنية لقصة يوسف –عليه السلام– بين السردين المكتوب والمرئي
دراسة سردية مقارنة

أ. بدرية القاسمية د. محروس القللي

alqasmibadriya@gmail.com

جامعة السلطان قابوس، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، سلطنة عمان

المستخلص:

تعدّ قصة النبي يوسف –عليه السلام– من القصص التي أفزرت أشكالًا متعددة من الحوارات والتفاعلات التناصية المختلفة؛ وقد يعود ذلك إلى اكتمال العناصر السردية فيها، أو إلى ما تتميز به من حضور مكثّفٍ للعاطفة والانفعالات، أضف إلى ذلك الجوانب المثيرة والمحفزة التي تتضمنها هذه القصة، فكانت مصدر إغراء للأدباء والفانين، فأعادوا سرد هذه القصة عبر وسائط متعددة منها المكتوب: الرواية والسير التاريخية، ومنها المرئي: التلفزيون والسينما.

جاءت فكرة المقارنة بين السرود المختلفة التي حوّلت قصة النبي يوسف إلى وسيط سرديّ جديد، ذلك لأن تحويلها يعني أن ثمة تأويلاً جديدًا سيتولّد عن هذا التحويل، وسيكون له أثرٌ في القصة الأصل، وفي الخطابين: السردي والوسيط، كما أن للوسيط السردي أثره في القصة. لذا، فإنّ هذا البحث يرمي إلى اكتشاف تقنيات المفارقة الزمنية، وبخاصة في كل وسيط أعاد سرد القصة نفسها، متخذين من السرديات المقارنة منهجًا للتحليل والمقارنة للوصول إلى حلول للإشكالية التي يطرحها هذا البحث. ونعتمد في تلك التفصيلات المنهجية على الرؤية السردية التي تفرضها إجراءات الناقد الفرنسي "جيرار جينيت". ونحاول من خلال ذلك الإجابة عن تساؤلات منهجية تتعلق بالمفارقات الزمنية بين النصوص والوسائط المدروسة المتمثلة في نوعين هما: المكتوب: يوسف وزليخا (٢٠٠٣) "لعبد الرحمن جامي" ، وأنا يوسف (٢٠١٩) "لأيمن العتوم" والمرئي: المسلسل المصري (لا إله إلا الله) (١٩٨٦) للمخرج أحمد طنطاوي، والمسلسل الإيراني (يوسف الصديق) (٢٠٠٩) للمخرج فرج الله شحرور.

أهم ما توصل إليه البحث من نتائج، وجود اختلاف في افتتاحية كلّ وسيط سردي وخاتمته. وقد ركّز كل وسيط على فكرته ورسالته التي استثمر القصة رغبة في توصيلها، ولمّا كان الزمن السرديّ مرتبطًا بالأحداث، فإنّ ترتيب الأحداث من استباق واسترجاع جاء متفاوتًا بين الوسائط، ولم يكن التفاوت عبثيًا، بل إنه عبّر عن دلالات معينة في كل وسيط. وقد ولوحظ وجود اختلاف في إضافة أحداث أو حذف غيرها مما أدى إلى بعض الاختلافات في شخصيات القصة، واتفاق في الأحداث الكبرى للقصة والشخصيّات الرئيسة.

الكلمات المفتاحية: "أنا يوسف"، السرديات المقارنة، مسلسل "لا إله إلا الله"، مسلسل "يوسف الصديق"

Abstract:

The story of Prophet Yusuf, peace be upon him - is one of the stories that produced multiple forms of dialogues and various intertextual interactions. This may be due to the completeness of the narrative elements in it, or to its intense presence of emotion and reactions, and to the exciting and stimulating aspects contained in this story, so it was a source of temptation for writers and artists, so they retold this story through multiple mediums, including the written: novel and historical biographies, as well as visual: television and cinema.

The idea of comparing the different narratives that transformed the story of the Prophet Yusuf into a new narrative medium came about, because transforming it means that a new interpretation will be generated from this transformation, and it will have an impact on the original story, and in the two discourses: the narrative and the mediator, and the narrative medium also has an impact on the story. Therefore, this research aims to explore the techniques of temporal paradox, especially in each medium that retold the same story, taking a comparative narrative approach to analysis and comparison to reach solutions to

the problem posed by this research. In these methodological details, we rely on the narrative vision imposed by the actions of the French critic Gérard Genet. Through this, we try to answer systematic questions related to the temporal paradoxes between the texts and the studied media represented by two types: the script: Youssef and Zuleikha (2003) by "Abdulrahman Jami" , and "I, Yusuf" by Ayman Al-Atoum and the Egyptian television series "There is no god but Allah" directed by Ahmed Tantawi in 1986, and the Iranian series (Yusuf Al-Siddiq) (2009) directed by Faraj Allah Shahrour.

The most important finding of the research is that there is a difference in the opening and conclusion of each narrative medium. Each medium focused on its idea and message, which invested the story to communicate it, and since the narrative time was linked to the events, the order of events from anticipation and retrieval varied between the mediums, and the disparity was not absurd, but rather it expressed certain connotations in each medium. It was noted that there was a difference in adding events or deleting others, which led to some differences in the characters of the story, and an agreement in the major events of the story and the main characters.

Keywords: "I am Yusuf", Comparative Narratives, "There is no God but Allah", "Yusuf Al-Siddiq"

المقدمة

يلجأ بعض الفنانين والمبدعين إلى القصص ذات المصدر التاريخي لعيدوا إنتاجها، كلّ حسب قدراته الإبداعية. ومن القصص التاريخية ذات المصدر الديني التي كثيرا ما يعاد إنتاجها قصص الأنبياء، ومن بينها قصة النبي يوسف –عليه السلام–. وقد أكد بعض الباحثين تميّز هذه القصة بالنموذج الفني الكامل، وقدم البراهين التحليلية على ذلك (أحمد، 1998)، وعلى الرغم من أنها جاءت في القرآن مكتملة الأركان السردية من زمانٍ ومكانٍ وشخصياتٍ وحبكةٍ وحل، فإنّ إعادة إنتاجها وتحويلها أمر يسترعي النظر، ويطرح عددا من التساؤلات المنهجية، مثل: ما الذي قد يضاف إلى قصة مكتملة الأركان؟ وما الذي يمكن أن يُستثمر دلاليا في صياغتها الجديدة؟

لجأ عدد من الأدباء والشعراء ومخرجو السينما والتليفزيون إلى هذه القصة، فضلا عن منتجي أفلام الرسوم المتحركة (الكارتون) وحوّلوها إلى وسائط مختلفة، مستثمرين أحداثها وشخوصها، وما جاء فيها من قضايا وجودية، وفكرية، وسياسية، واجتماعية. ومن المؤكد، أن يلجأ هذا المصدر إلى التغيير بالإضافة أو الحذف، أو التزيين، وتخضع هذه التغييرات للرؤى المتباينة لهؤلاء جميعا. وتستدعي هذه التحولات رؤى منهجية مختلفة للنظر فيما تتضمنه أو تثيره من تأويلات وتفسيرات.

يمثّل الزمنُ العمودَ الفقري للسرد مهما كان نوعه ووسيطه، ونقصد بالوسيط القالبَ الذي قدّم به السرد، معتمدا على النسخة المصدر لقصة يوسف. وقد يكون الوسيط مسموعا أو مكتوبًا أو مرئيا. ولا يمكن دراسة البناء السردي لأيّ وسيط يعالج السرد بطرائقه المتحولة إلا بدراسة الزمن. وقد وجدنا أن ثمة إشكالية ستطرأ على ترتيب الزمن السردي في الوسائط السردية التي حوّلت قصة النبي يوسف إلى فنٍ جديد؛ بل إننا توقعنا وجود مفارقات زمنية بين ما عرضته هذه الوسائط والقصة في مصدرها القرآني. لذلك، فإننا نسعى إلى حل هذه الإشكالية من خلال تناول هذه الوسائط بالمقارنة والتحليل معتمدين على المصطلحات الإجرائية لجيرار جينيت.

تتمثل أهمية هذا البحث في أن لفنّ الرواية والدراما التلفزيونية تأثيرًا قويًا في الساحة المجتمعية، وكذا في ثقافة الجمهور؛ فنلاحظ التفاعل الكبير مع هذين النوعين بالتحديد: فالرّواية جنسٌ أدبي مرنٌ له خاصية تسمح له باحتواء متغيّرات عصره (آمنة، 2014)، ويمكننا القول: إنها الفن الأكثر تأثيرًا اليوم، ولئن كان أكبر مزاياها يتمثل في قدرتها على التخييل باللغة؛ فإن الدراما التلفزيونية ليست أقلّ تأثيرا، فهي تعتمد على الصورة وتحليلها، وبذلك فهي أقرب إلى الواقع وتمثّلاته فتعالجه بأدواتها المختلفة، وكلاهما يمثل بالنسبة لنا وسيطا سرديا. وعلى الرغم من توافق الوسيطين في بعض التقنيات السردية، فإننا نقف بينهما على اختلافات جوهرية نحاول رصدها والكشف عن أبعادها الدلالية. يقول (موناكو جيمس) (Monaco James) في هذا السياق: "إنّ للسينما بطبيعتها إمكانات تصويرية لا تملكها الرواية، وما لا يمكن نقله من خلال حدث يمكن ترجمته إلى صورة، وهنا نصل إلى الاختلاف الجوهريّ بين شكلين من السرد" (جيمس، د.ت). ولذلك، فإن أهمية هذا البحث تنبثق عن خصوصية هذين الفنين في تمثّلهما الحقيقي داخل المجتمعات، وبخاصة عندما يكونان بصدد قصة لها أبعادٌ في الدين والتاريخ والمجتمع، مثل قصة النبي يوسف، فنعمّق البحث في

طبيعة الآليات الزمنية السردية التي اعتمدها كلُّ فن، موضحين نقاط الالتقاء والاختلاف بين الرواية والدراما التلفزيونية. ودون شك، فإن هذا يعرفنا على مدى فاعلية الخطابات الأخرى في ظلّ رسالة القصص القرآني في تمثل المعاني والدلالات المختلفة التي يمكن أن يعبّر عنها كل فن بأدواته المختلفة.

يعتمد البحث على مدونتين: الأولى– سرد مكتوب: ويتمثل في (يوسف وزليخا، رؤية صوفية) لعبد الرحمن جامي، و (أنا يوسف) لأيمن العتوم، والأخرى– سرد مرئي: ويتمثل في مسلسل (لا إله إلا الله) لأحمد طنطاوي، و (يوسف الصدّيق) لفرج الله شحرور.

ارتأينا أن نطبق منهج السرديات المقارنة (Comparative Narratology) على غرار الدراسات الأدبية المقارنة، وقد طرح فكرة هذا المنهج لأول مرة خوسيه أنجيل غاريسا (Jose Angel) وسوزانا أونيغ (Sosana Onega) في مقدمة مختاراتهما السردية عام (١٩٩٦) (Grishakova، 2012). ومن الأسباب التي أدت إلى ظهور فكرته انفتاح السرديات على نصوص مغايرة غير لفظية، ويعد الفرع الأكثر حداثة في الدراسات السردية المعاصرة؛ لأنه المنهج الذي يعطي المساحة الكافية لمناقشة وضع النمط السردي داخل مختلف الأنظمة السردية، فيمكن من خلاله مقارنة النصوص السردية بتوظيف نظريات ومقاربات سردية مختلفة؛ ومن هنا اعتمدنا التقنيات السردية الزمنية لجيرار جينيت للتحليل والمقارنة؛ لأنها تتميز بالشمولية ووجدنا فيها سبيلا لحل إشكالية البحث والإجابة عن أسئلته، مثل: ما التحولات الزمنية التي تطرأ على القصة الأصل عندما يعاد إنتاجها بين الرواية والدراما التلفزيونية؟ ما نقاط الالتقاء والاختلاف بين التقنيات الزمنية السردية بين الرواية والدراما التلفزيونية؟ ما تأثير الدوافع الفنية والأيديولوجية في خط الزمن السردي بين الرواية والدراما التلفزيونية؟ ونحاول الإجابة عن هذه الأسئلة، وغيرها في سياقات المعالجة الآتية:

1. المفارقات الزمنية في إعادة إنتاج قصة النبي يوسف

يسير الزمن بالإنسان في خطٍ مستقيم، وهو علامة على تقدم الأحداث إلى الأمام، ولا يمكن للإنسان العودة بالزمن إلا من خلال السرد؛ فالسارد يمكنه اللعب بالزمن السردي كيفما شاء، فيقدم أحداثًا ويؤخر أخرى، ويمكنه ذكر أحداث ونسيان أخرى، حسب رؤيته واهتمامه، وحسب ما يقتضيه موضوعه السردي، وكل ذلك يؤثر بطبيعة الحال في زمن السرد.

يعبّر مصطلح (المفارقات الزمنية–anachrony) عند جيرار جينيت عن تنافرٍ في ترتيب الأحداث بين القصة والخطاب (جيرار، 1997) . وغالبا، لا يلتزم السارد القصة الواقعية في ترتيبها الزمني، ولكنه يعمدُ في بعض الأحيان إلى إحداث بعض التغييرات في هذا الترتيب؛ فيبدأ سرد القصة من وسطها، ثم يعود إلى البداية، ثم إلى النهاية، أو عكس ذلك. وما جانب آخر، قد لا يوجد تنافر إذا ما التزم السارد الترتيبَ الفعليَّ للقصة، وهذا النمط من الترتيب يسميه جيرار جينيت "الدرجة صفر (منصوري، 2015)".

إذا أردنا أن نقف على المفارقات الزمنية للسرد في الوسائط التي أعادت سرد قصة النبي يوسف، فعلينا حينئذٍ أن نرتبها كما جاءت في القصة القرآنية، التي هي الأصل الذي تحولت عنه بقية السرود، ومن ثَمّ نقارن بينها وبين السرود المكتوبة والمرئية، فكما وضحنا أن المفارقة الزمنية عند جينيت تعني التغيير الذ ي يطرأ على القصة الأصل في الخطاب السردي. وقد استنتجنا الترتيب الذي بنيت على أساسه أحداث قصة يوسف في القرآن الكريم على النحو الآتي:

1. الرؤيا التي رآها النبي يوسف عندما كان صغيرًا.
2. إخوة يوسف يُجمعون على أن يلقوه في الجبّ.
3. إخوة يوسف يراودون أباهم في يوسف لكي يذهب معهم.
4. إلقاء يوسف في البئر.
5. إخراج يوسف من البئر من قبل السيارة.
6. شراء النبي يوسف من قِبَل عزيز مصر.
7. مراودة امرأة العزيز للنبي يوسف.
8. سجن النبي يوسف.
9. رؤيا الملك، وتفسير النبي يوسف لها.
10. خروج النبي يوسف من السجن.
11. النبي يوسف يتولى منصب العزيز.

12. لقاء النبي يوسف مع إخوته.
13. أخذ النبي يوسف أخيه معه.
14. عودة إخوة يوسف إلى مصر، وكشف حقيقته لهم.
15. تَحقُّق رؤيا النبي يوسف وسجود أبويه وإخوته له.

نلاحظ أن ترتيب الأحداث هذا الذي استقرأناه من سورة يوسف، جاء في خطٍ مستقيم. وقد أطلق (جينيت) على هذا النوع من السرد الزمني "الدرجة صفر". وقد لوحظ أن القصة القرآنية لم تقدّم حدثا على آخر؛ فبدأت بالرؤيا التي رآها النبي يوسف، وانتهت بتحقيقها.

إذا انتقلنا إلى (العهد القديم)، فإننا نجد الأمر نفسه، حيث تُعرضُ الأحداث في خطٍ زمني مستقيم، يمكن توضحيه على النحو الآتي:

1. أحلام يوسف، وهو العنوان الأول في الإصحاح رقم (٣٧).
2. بيع النبي يوسف من قبل إخوته رقم (٣٨).
3. مراودة زوجة العزيز يوسف (٣٩).
4. سجن يوسف ودخول الساقي والخباز معه (٤٠).
5. حدث موت يوسف في الإصحاح (٥٠) من العهد القديم في سفر التكوين (المقدس.، 1919).

سارت قصة النبي يوسف في (يوسف وزليخا، رؤية صوفية) وفي رواية (أنا يوسف) بالأحداث في خط مستقيم أيضا، وبذلك قد ساوت الدرجة صفر في المفارقات الزمنية، ويعني هذا التوافق التام بين خط سير الزمن في القصة وخط سير الزمن في الخطاب السردي. وهذا ما كان أيضا في الدراما التلفزيونية (لا إله إلا الله) ونظيره المسلسل الإيراني (يوسف الصديق) فقد اتجها بالزمن في خطٍ مستقيم، وهو ذاته الذي كان في القصة الأصل في القرآن الكريم، وكتاب العهد القديم والرواية.

ما تجدر الإشارة إليه هنا، أنه لم يكن من السهل أن نحدد سير الأحداث في مسلسل (لا إله إلا الله) نظرًا إلى الفجوة التي أحدثها عرض هذا المسلسل؛ حيث يعرض أحداثا في مصر لا ترتبط مع أحداث كنعان؛ مما يؤدي إلى إرباك المشاهد في قانون الزمن السردي للقصة، فاحتاج الأمر منا إلى أن نفصّل المكانين (مصر، كنعان) ذهنيًا؛ فالزمن مرتبطٌ كليا بالمكان، فاتضح أن سير الزمن بين المسلسل هذا وبقية الوسائط رُوِي بالإيقاع نفسه، وهي تقنية الدّرجة صفر التي يَتساوى فيها خطّ سير الزمن بين القصة الأصل وزمن الخطاب السردي (الوسيط السردي).

يبدو أن أحد الإكراهات السردية التي يُجبَر عليها من يعيد إنتاج قصة من قصص القرآن، ألّا يُخالف خط الزمن الأصلي خشية من الوقوع في مغالطات زمنية، وربما يلجأ الوسيط إلى هذا النمط ليوهم المتلقي بأن الأحداث واقعية؛ فتبدو مرتبطة جدًا بالقصة الأصل.

وعلى النقيض من ذلك؛ ومن أجل التوسع في البحث وإثبات الفكرة، فإن ثمة فيلما أجنبيا قد أعاد سرد قصة النبي يوسف، (Joseph1995) للمخرج (روجر يونج) (Roger Young). وقد خالف هذا الفيلم ما كانت عليه الوسائط السابقة من حيث الترتيب الزمني؛ فبدأ سرد القصة من المنتصف؛ وذلك لأنه لم يعتمد بالتأكيد القصة القرآنية أصلًا لحكايته، فجاء حدث (شراء النبي يوسف من قِبل عزيز مصر) بداية العرض، وهذا الحدث كان الحدث السادس في ترتيب الأحداث كما رأينا سابقًا، ثم عاد بسرده إلى أحداث القصة من بدايتها عن طريق استرجاع (يوسف) القصة وقصّها لعزيز مصر، فيعرض الفيلم مشاهد تسرد القصة منذ أن كان يوسف طفلًا إلى الحدث الذي بدأ الاسترجاع منه، ليكمل الأحداث بعد ذلك إلى أن يلتقي بأبويه وإخوته في مصر.

2. الاستهلال الزمني بين السردين المكتوب والمرئي لقصة النبي يوسف

يعدّ الاستهلال من أهم عناصر العمل الفنيّ، وهو مدخلٌ أساسيٌّ للولوج إلى أحداثه والتعمّق في أفكاره، وعلى السارد أن يولي افتتاحية سرده عناية خاصة؛ لما لها من أثر في المتلقي، وعن طريق الافتتاحية يدخل المتلقي عالم السرد. وقد نبّه غاستون باشلار G. Bachelard إلى ذلك في قوله: "إن حركات البدء والختام تلعب دورًا بالغ الأهمية (غاستون، 1992)". وقد أطلق (جينيت) على نقطة البداية في العمل السردي "افتتاحية العمل لفنيّ"، ويرى ضرورة الاهتمام بالانطلاق، حيث تتنوع حسب السارد وطريقة عرضه،

وعند دراسته روايةَ (بحثا عن الزمن الضائع) لبروست، لاحظ أن هذه الرواية لا تعتمد على افتتاحية واحدة، فكلّ افتتاحية تجرّ خلفها افتتاحيات أخرى، ويبدأ القصّ مساره بعد الافتتاحية السادسة (جيرار، 1997).

إذا أنعمنا النظر في (يوسف وزليخا، رؤية صوفية) فإننا سنجد أن عبد الرحمن جامي استهل القصة بابتهال إلى الله ـ عزّ وجلّ ـ طالبًا من الله أن يمنحه القدرة على إنشاء قصة النبي يوسف إنشاءً مختلفًا بقوله: "وامنح نايي الذي يكتب هذه القصة حلاوة السكر (الرحمن، 2003)". وقد أتبع هذه الافتتاحية بذكر نسب زليخة ومكانتها ووصفها وشوقها لرؤية النبي يوسف (فقد رأته في المنام) قبل معرفتها له، واستغرق السرد الاستهلالي ثلاثين صفحة، إلى أن بدأ بسرد قصة النبي يوسف.

أما رواية (أنا يوسف) فنجد أن الأحداث التي جاءت في الصفحات العشر الأولى منها لا تنتمي إلى زمن القصة المسرودة، إنما كانت بمثابة إعلان عن أحداث الرواية، فهذا الاستهلال أو الافتتاحية تعلن عن ثيمات القصة وموضوعاتها بطريقة أسطورية أو خرافية؛ فيشير (أمبرتو إيكو U. Eco) إلى هذا النوع من السرد بقوله: "إنني أقبل أن الذئاب تتكلم عندما أقرأ خرافة (إمبرتو، 2005)". وقد جعلت رواية (أنا يوسف) من الطبيعة والذئاب رموزًا تناقش وتعظ، لتعبر عن أحداث القصة وظروفها المحزنة. ويمكن عرض ذلك على النحو الآتي:

– قلق الطبيعة وتوجسها: "ظلام عميق، برد قارس، كلّ شيء هامد كأنما ينتظر قدرًا غامضا (أيمن، 2019).

– حزن الطبيعة وألمها: "ألقت الأشجار رؤوسها على جذورها يائسةً، وذرّ التراب نفسه على الأرض مستسلما (أيمن، 2019)".

– تفضيل الذئب (العسعاس) الذئب (الأطحل) على بقية الذئاب كما فضل يعقوب يوسف: "أشار إليه العسعاس ليقف عن يمينه ويقرّبه منه نجيا (أيمن، 2019) ".

– غيرة الذئاب من الأطحل كما غار إخوة يوسف منه: "فشبّت نارٌ أحرق لهيبها صدورُ كثيرٍ من الذئاب (أيمن، 2019)".

– عبارات وتأملات وتساؤلات كلها توحي بأحداث القصة وتشير إلى رؤيتها العامة، نذكر على سبيل المثال: "من هناك الكيد، هل يأكل الإنسان إلا أخاه، وهل يحزن الرجل إلا أباه؟ (أيمن، 2019)".

نستنتج مما سبق كيف مهّدت الرواية لفكرة القصة من خلال توظيفها هذا الإعلان السريع الإيقاع؛ لتشويق المتلقي وإثارة انفعاله لموضوعها، ويبدو أن الرواية صرّحت بذلك على لسان الذئب (الأطحل) عندما أجاب (مالك) عن سؤاله: "لا زمن لي. جئتُ لغاية وأعيش لغاية وأعود لغاية (أيمن، 2019)".

يستهلّ مسلسل (لا إله إلا الله) أحداث القصة في الحلقة الأولى بمشهد يمكن أن نعدّه مثل قرينه في الرواية، تمهيدا أو إعلانا لإعداد المشاهد لتلقي فكرة المسلسل منذ بدايته، فبدأت الكاميرا في وصف ضفاف النيل إلى أن وصلت بصورة قريبة من صيادين زوجين وقد كلّا ونفذ صبرهما لأنهما لم يصيدا شيئا طوال النهار، مع تأثير موسيقي حزين، تظهر اللقطة كلا الزوجين في قاربهما، إلى أن يعلق شيء ما بشبكة الصيد، فوجداه وعاء محكم الغطاء، ظنا أنه كنز عظيم، فأخذاه إلى الفرعون، واثقين من أمانته ومكافأته. ومن ثم يفتح الوزير الموحّد (راخ ميراع) الوعاء ليكتشف أن بداخله بردية النبي إدريس، فقد كان الوزير ينتظر الوعاء وهذه البردية منذ سنوات، وقد كُتب عليها (لا إله إلا الله الواحد الأحد الذي لا شريك له ولا ولد، أبشروا وبشّروا فالفوز حليفكم والنصر لكم (الطنطاوي) .

يلاحظ –كذلك– أن حركة الصورة في هذه الافتتاحية جاءت بإيقاع زمني بطيء، لم يذكر خلاله شيء عن النبي يوسف، ولكنها تعدّ استهلالا لا ينفصل عن العمود الفقري للقصة؛ فقد مهدت لفكرة النص الدرامي. وكذلك يفتتح المسلسل الإيراني (يوسف الصديق) أحداثه بإظهار معاناة النبي يعقوب في دعوة قوم مدينة (لابان) إلى عبادة الله وحده، فيبدأ المسلسل عرضه بمشهد بانورامي يرى فيه المشاهد رجلا يبدو صغيرا جدا على حجم الشاشة يرعى أغنامه، ثم تقترب الكاميرا شيئا فشيئا، متنقلة بين صور متعددة إلى أن تقترب من شخصية يعقوب، وهو ينظر إلى المعبد وتبدو عليه علامات الحزن والقلق، فتدخل الكاميرا داخل المعبد، ليسمع المشاهد صوت كاهنة المعبد وهي تصلي لعشتار، فتقول: "يا عشتار الكبيرة أيتها الأم الحنون القوية...". ثم تنتقل الكاميرا من المعبد إلى مكان يظهر فيه يعقوب وهو يدعو القوم إلى عبادة الله بالحجة والبرهان، والحوار والإقناع (شحرور، 2009).

يبدو أن الاختلاف في الاستهلال بين الوسائط السردية السابقة، يعود إلى الخلفية المرجعية التي انطلقت منها الوسائط، فـ(جامي) ذو مرجعية صوفية؛ لذلك فإن رؤيته تنعكس منذ البداية، حيث تظهر النفسُ الصوفيةُ الزاهدة المتعلقة بالله التي لا تقدِمُ على شيء إلا تريد به التقرب إلى الله والفوز بحبه. أما أيمن العتوم فمرجعيته أقرب إلى الشعر والحكمة والوعظ، فهي لا تخلو من البعد التعليمي،

فهو أكاديمي كما هو معروف بينما مسلسل (لا إله إلا الله) فيستند إلى مرجع ديني، فقد ارتبط الجمهور المصري والعربي عموما في شهر رمضان بالمسلسلات الدينية، أضف إلى ذلك، أن هذا المسلسل فيه بعد وطني واضح، فافتتح مشاهديه ببردية النبي إدريس، وتبجيل فرعون مصر والمثول بين يديه ومدح انتصاراته. أما مسلسل (يوسف الصديق) فقد كان ذا مرجعية عقائدية دينية، مركزا على دور الأنبياء في الدعوة إلى عبادة الله منذ بدايته.

3. الترتيب الزمني بين السرد المكتوب والسرد المرئي لقصة النبي يوسف

يصعب تحليل الزمن في السرد، ويكمُن سبب الصعوبة في أنه لا يمكن فصل الزمن عن السرد؛ فهو ملتبسٌ به لا ينسلخ عنه؛ فنجد الزمن حاضرًا في كل تقنيات السرد، لذلك تواجهنا هذه الإشكالية عند تحليل الزمن، وقد ذكر أ. مندولا في كتابه (الزمن والرواية) "أن الجدل بين التقليديين والتجريبيين في الرواية الحديثة هو إلى حدٍ ما جدلٌ حول الزمن (مندولا، 1997)". ولأهمية عامل الزمن نرى الجدل بين النقاد حول زمن الرواية أو السرد كبيرا، وقد أوجد جيرار جينيت آليات بعينها لتحليل الزمن السردي، وكان منهجه لوضع نظريته السردية أن يشتغل على النص ليفهم منه النظرية، وقد جعل رواية (بحثا عن الزمن الضائع) منطلقا للتحليل والاستنباط، ويرى أنه "لتحليل العمل لا ينبغي الانتقال من العام إلى الخاص وإنما من الخاص إلى العام (جيرار، 1997)". وقد استطاع بتحليله المميز لهذه الرواية أن يقسّم التقنيات السردية الفنية التي يُبني عليها النص السردي إلى مقولاتٍ ثلاث، وهي: الزمن، والصوت، والصيغة. ولا نجزم أننا نستطيع الفصل التام بين هذه العناصر حال المقارنة بين الوسائط المكونة لمدونة الدراسة؛ فالعناصر الزمنية تتخلل السرد كله ويرتبط بعضها ببعض. ولذلك، فإننا سنتكئ على مبدأ التجزئة؛ لنتبين الدلالات التي أشار إليها كلّ وسيط.

من ثنائية زمن القصة وزمن الخطاب استطاع جينيت أن يكتشف عنصر الترتيب الزمني للسرد، وقد وضح ذلك أحد المعلقين على هذه الفكرة بقوله: "يستند تحليل جينيت لترتيب الأحداث في القصة وترتيبها في المحكي إلى مجموعة من الإشارات النصية (منصوري، 2015)". وهذه الإشارات إمّا أن تكون زمنية (اليوم، الأمس قبل، بعد، حوالي الساعة) وإما أن تشير إلى تحولات في السرد قد تكون استرجاعية أو استباقية، ومعنى ذلك أن الترتيب الزمني داخل النص السردي يستدعي أشكالًا ومفارقات زمنية، فهناك ما يتعلق بأسلوب السرد نفسه، وهناك أيضا ما يخصّ ترتيب الأحداث استرجاعًا واستباقًا.

إن الزمن (الكرونولوجي) للقصة ليس هو الزمن السردي، وتتغير الأزمنة السردية في الخطاب حسب رؤية السرد، ولا يمكنه أن يُمسك بالزمن في كل أحواله، وقد قال مندولا في ذلك: "الروائيون لا يقصدون استعادة الحقيقة لأنهم يعرفون أن استعادتها محال (مندولا، 1997)". ويحاول بعض الروائيين ترهين القصة، أي سردها وكأنها تحدث الآن، فيوهم المتلقي بواقعية الأحداث، بينما يسرد بعضهم الآخر القصة بصيغة الماضي، ولذلك، نتوقع اختلاف طريقة السرد والعرض بين السردين المكتوب والمرئي.

تقدم لنا رواية (أنا يوسف) قصتها بطريقتين: إحداهما– بالسرد الآني، والأخرى– بالسرد في الماضي، فنلاحظ أن القصة لا تسير على وتيرة زمنية واحدة، فيعرض الأحداث وكأننا نشاهدها في الوضع الراهن، ومن ذلك –في الرواية–:

– "رقص الصغار من جديد، لم يعد هناك يوسف. نقص الأخوة واحدا (مندولا، 1997)".

يبدو للقارئ أنه يرى الحدث أمامه الآن وأن الصغار الآن يرقصون؛ لأنهم تخلصوا من يوسف، ثم في موضع آخر ينتقل إلى الحكي بالزمن الماضي، ويحول القارئ من مشاهد لعرض يحدث الآن إلى مستمع إلى خبر حدث في الماضي، وذلك واضحٌ في عبارة:

– "كانوا يتهادون، والرمال التي سرقت من الشمس بعض حرارتها قبل أن تغيب تندعس من تحت أقدامهم، وآثار الشواء ما تزال عالقة بأيديهم... (مندولا، 1997)".

هكذا تستمر الأحداث في الرواية بين حكي في الماضي وعرض آنيّ. وقد غلب على السرد في الرواية الحكي الآني، لجعل القارئ أكثر قربًا من الأحداث والشخصيات، فهو أثناء القراءة يراها أمامه بكل تفاصيلها.

نجد –في المقابل– قصة (يوسف وزليخا، رؤية صوفية) تعتمد أسلوبًا واحدًا في الحكي الزمني، وهو صيغة الماضي: "ولما عُهد يوسف إلى هؤلاء الوحوش الشريرة، كادت السماء تبكي لأن الذئاب صارت تتعهد الحمل". وهكذا يستمر السرد في الرواية كلها، ومنه: "كان إذا تلكأ في خطوة إلى الخلف، بدأت تلك الأيدي الخشنة الرغدة ترضّ وجهه بالصفعات (الرحمن، 2003)".

يدرك القارئ أن أحداث القصة أحداثٌ تاريخية حدثت وانتهت، وهذا ما يحدث في المسلسل التلفزيوني، فتتميز السينما في عرضها الأحداثَ بالآنية، كما هو معلوم، فالمشاهد يرى الأحداث تحدث في الوقت نفسه الذي يشاهد فيه المسلسل، والشخصيات تتحرك وتقوم بالأفعال أمامه، وإن وُجد الديكور والأزياء وغيرها من الأدوات التي تدل على أن هذه أحداث قد حدثت في الماضي. وقد يستطيع المشاهد الانتقال بذهنه إلى الماضي (زمن يوسف) وإن كانت المشاهد آنية.

ما ذكرناه في السطور السابقة يتعلق بأسلوب السرد، وأما ما يتعلق بترتيب الأحداث، فقد وضع له جيرار جينيت عناصر لتحليله، وقسمه إلى قسمين: استرجاع (analepses) واستباق (prolepse)، وتوصل من خلال رواية بروست؛ أن للاسترجاع أنواعًا ووظائف.

أطلق جينيت على أنواع الاستباق المسميات نفسها التي أطلقها على أنواع الاسترجاع. وبعد التدقيق في هذه الأنواع، وجدناها ما هي إلا وظائف للاسترجاع عموما، وليست أنواعا كما فرّعها جينيت، فلا فائدة فنية ولا معنوية من تفريع الاسترجاع، ويكفي فنيا – على الأقل فيما يخص مدونة بحثنا– أن نتبيّن موضع الاسترجاع ووظيفته، لذلك رأينا أنه في التحليل والمقارنة سنذكر وظيفة الاسترجاع في الموقع وفائدته لا نوعه؛ لأن ذلك سيجعل التحليل أكثر وضوحا بدلًا من ذكر الأنواع وجعل الأمر يلتبس أثناء المقارنة والتحليل.

4. الاسترجاع والاستباق بين الرواية والمسلسل التلفزيوني

الاسترجاع هو كلّ حدث ذكر لاحقًا لحدث سابق للنقطة التي نحن فيها الآن من القصة (جيرار، 1997)، أي استرجاع الأحداث الماضية لأغراض سردية؛ إما عن طريق السارد وإمع عن طريق إحدى شخصياته، ويضعه جينيت في قسمين: استرجاع داخلي، واسترجاع خارجي. ويرتبط الحكي الثاني وهو الخطاب الحكائى بالحكي الأول وهو زمن القصة الحقيقية؛ وعندما يكون هذا المدى أو ذاك الاتساع لا يخرج عن الحكي الأول ولا يتجاوزه لا إرجاعا ولا استباقا، يسمى بالإرجاع الداخلي أو الاستباق الداخلي. وعلى عكس ذلك يسميان معا بالخارجي. ويقصد بالمدى ما استغرقه الراوي من زمن لسرد الأحداث، وبالسعة المدة الزمنية الحقيقية التي حدثت فيها الأحداث. وقد أورد جينيت مثالًا على ذلك بالنشيد التاسع عشر من الأوديسا، حيث يتذكر هوميروس قصة الجرح فيستغرق الإرجاع الأبيات (٣٩٤-٤٦٦) فمدته عدة عقود وسعته بضعة أبيات، ويقسم الاسترجاع الداخلي إلى استرجاعات تكميلية واسترجاعها تكرارية، والتكميلية تأتي لملء فراغات والثاني يأتي لتذكر ماض له علاقة بالحدث الآني.

أما الاستباق، فهو كل حركة سردية تقوم على أن يُروى حدث لاحق أو يذكر مقدما، وهو قليل الحضور في الروايات بسبب عدم توافقه مع عنصر التشويق الذي تقوم عليه الرواية عموما والرواية التقليدية خصوصًا، وقد قسمه جينيت على نحو مماثل لما ورد مع الاسترجاعات.

ونمثل لذلك بما جاء في قصة النبي يوسف في القرآن الكريم، فقد بدأ السرد باستباقٍ تكميلي، وهو ذكر الرؤيا التي رآها النبي يوسف التي تنتهي القصة بتحقيقها. وقد أكد سعيد يقطين أن الاستباق التكميلي يتكرر في الأعمال السردية بقوله: "وكثيرة هي الأعمال التي تبدأ باستباق تكميلي (تكراري) وينتهي بالوصول إليه (سعيد، 1997)وهي تقنية افتتاحية الأعمال السردية، يشير فيها السارد إلى حدث باختصار، ثم يأتي تفصيله في نهاية السرد كما رأينا في سورة يوسف. فهل هذا ما فعلته الأعمال الفنية التي أعادت سرد القصة نفسها؟

من أجل إجراء المقارنة بين تجلّي الزمن في النص الروائي، والمسلسل التلفزيوني، نقسم القصة إلى تمفصلات كبرى ونرمز لها بالأرقام، ونجعل علاقة البطل بالأماكن التي يعيش فيها هي تمفصلاتها الكبرى؛ لارتباط الأحداث التي حدثت للبطل بالمكان كما سنرى في التقسيم، ونجعل من الأحداث التي تقع له في هذا المكان تمفصلات صغرى؛ لأن الحدث ينشئ الزمن، فنعلم أن بعض الأزمنة تُسمّى بأحداثها، مثل: عام الحزن، عام الرمادة، وغيرها، وقد يتيح لنا هذا إمكانية الوقوف بوجه عام على الكيفية التي اشتغل بها الخطاب الروائي، والطريقة التي اشتغل بها الخطاب التلفزيوني، على الصعيد الزمني، ونقف على ما تخلل هذه الأحداث من استرجاعاتٍ واستباقاتٍ.

ننتقل إلى المستوى السردي الأصغر لنتناول البنية الزمنية للمقارنة بين الوسائط السردية، وعلى غرار ما فعل جينيت عندما قسم الوحدات السردية إلى مقاطع ومواقع، وجعل من الموقع وحدة سردية أكبر تضم وحدة سردية أصغر وسمّاها بالمقطع. ويضم المقطع

بدوره وحدات سردية أصغر منه، الذي يمكن أن ينتهي عند حدود الجملة، وقد حلل ذلك (جينيت) على شكل مسائل رياضية، وقد لاحظنا أنه لا يبالي في تقسيمه للجملة التي يعدّها موقعًا أو مقطعا، فكان الأمر بشكل اعتباطي، ولا يحدّد أسسًا بعينها لهذا التقسيم، فمثلت حشوًا وعرقلة في فهم الهدف الأساسي من التحليل (جيرار، 1997).

ونطبق هذه الصيغة الرياضية على رواية (أنا يوسف) ولنأخذ على سبيل المثال المقطع (١٥) الذي جاء بعنوان "الملطخة أيديهم بالدم تفضحهم عيونهم (أيمن، 2019)"، ونرمز إلى صيغة (فيما مضى) بالرقم (١) وصيغة (الآن) بالرقم (٢)، ثم نقسم فقرات المقطع إلى مواقع ونرمز لها بالحروف، نوضحها على النحو الآتي:

أ. "كانت ديارهم تلوح من قريب على أضواء القناديل...إلى قوله كان احترافا يستحق الجائزة".

ب. "كان صوت جلبتهم في تشجيعهم المتواصل...إلى قوله: "ولفت به الأرض وسقط مغشيا عليه".

ج. "كانت سقطت يعقوب على الأرض قد غيرت دوران العالم... إلى قوله: ولم تبق أنثى صغيرة أو كبيرة إلا بكت عليه".

د. "وحمل يعقوب إلى بيته...إلى قوله: وتركه ومضى".

هـ. "ووقفت النساء على سرير أبهين... بكلام غير مفهوم".

و. "وأراد روبيل أن يعود إلى البادية...فتراجع".

ز. "وعاد قاصدا غرفة أبيه...ابتسامة ساخرة".

ومن ثم تكون الصيغ الرياضية للمواقع هذه هي: (أ١– ب١– ج١– د٢ – هـ٢– و٢ – ز٢).

نلاحظ أنه يوجد تعرّج في صِيَغ السرد من الماضي في ثلاثة مواقع، ثم انتقل إلى صيغة الآن في أربعة مواقع، وهكذا يستمر السرد في رواية (أنا يوسف)، في تعرجٍ واضحٍ. ويأخذ بعض المواقع في مقطع واحد صيغة الآن، وبعضها تتعرج كما رأينا سابقا.

نستخلص من هذه الطريقة التحليلية طريقة أخرى بما يتناسب مع المدونة المدروسة. وتتمثل هذه الطريقة في تقسيم رواية (أنا يوسف) إلى تمفصلاتها الكبرى، وذلك على شكل مواقع زمنية، ونربط هذه المواقع بالمكان الذي يكون فيه بطل القصة؛ لأن المكان سيؤطر الحدث ومن ثمّ سيبين الزمن، ونرمز لهذه المواقع بالأرقام، ومقاطع وهي العناوين التي يتضمنها كل موقع ونسميها بالبنية الصغرى ونرمز لها بالحروف، وبهذه الطريقة نستطيع توضيح الاسترجاعات والاستباقات في الرواية، وذلك على النحو الآتي:

– **المواقع:** يوسف في كنعان، ويوسف في البئر، ويوسف في طريقه إلى مصر، ويوسف في قصر العزيز، ويوسف في السجن، ويوسف في قصر الملك.

– **المقاطع:** تمثل العناوين التي جاءت في ثنايا كل موقع، ولنتناول كل موقع ونذكر ما جاء فيه من مقاطع، وما تخلل هذه المقاطع من مواضع من استرجاع واستباق.

وفيما يلي نقدم كل موقع مفصلا مع المقاطع التي شملها:

– يوسف في كنعان

يبدأ سرد هذا الموقع من الصفحة الخامسة عشرة إلى الثانية والسبعين، ويأتي ضمن هذا الموقع اثنا عشر مقطعا، وهي تمثل العناوين التي ذكرتها الرواية في هذا الموقع مقسمة على: (أ) للأنبياء قلوب لا تنام، (ب) قسمة القلب، (ج) الشذى النبوي، (د) القميص لي، (هـ) الحب رزق، (و)العشاء الأخير،(ز) الفوز بقلب الأب، (ح) بربك ما الذي تخبئه عينا نبي مثلك، (ط) القتل ليس له توبة، (ي) الأجمل حتف.

استغرق سرد هذه المواقع سبعين صفحة تقريبا، ولم يتطرق إلى عدد السنين التي عاشها يوسف في هذه الفترة قبل أن يلقيه إخوته في البئر، ولكن ذكرت رواية (أنا يوسف) أن عمره كان اثنتي عشرة سنة عند رميه في البئر: "طفلٌ في الثانية عشرة من عمره أين يهرب إذا نحن دخلنا صحراء سينا، الهرب يعني الموت (أيمن، 2019)".

نلاحظ أن هذا الموقع (١) يبدأ من مقطع (للأنبياء قلوب لا تنام) إلى (الأجمل حتف) ويبتدئ الخطاب باستباق جاء على شكل رؤيا رآها النبي يعقوب أولا، عندما رأى الذئاب تهاجم ابنه يوسف: "من بعيد ركضت ذئاب كثيرة إليه، إنه يراها بوضوح، ابنه على ذروة الجبل، يسند ظهره إلى شجرة عتيقة، قطعان لا يرى لها آخر تنسل من الوادي صاعدة إلى ابنه في قمة الجبل (أيمن، 2019)" ويستغرق الحلم صفحةً ونصف تقريبا إلى أن يصل إلى: "عشرة ذئاب فقط من هذا القطيع الذي لم يكن له نهاية ولا بداية، كادت

تصل إلى أقدام ابنه. رآها يعقوب، رأى عيونها بشكل مباشر، كم تُشبِه عيون أبنائه (أيمن، 2019)"، وتبدأ الذئاب بالتحدث في الحلم ويقول ذئب:

"إننا نتعب كل هذا التعب، وهو يُجليه في حضنه كأنه ملك، وتتلمع عيناه إنهما عينا ذئب ولو أن النهار ستر بعض لهيبها، فيرد آخر: الدنيا حظوظ، ليهتف ثالثٌ غاضبا: الدنيا ليست حظوظا، الحمقى هم الذين يؤمنون بذلك، أما نحن فنستطيع أن نأخذ حقنا بالقوة، إذا كنتم أنتم تستطيعون جبناء، فأنا أستطيع، ويلوح بقبضته في الهواء وهو يزبد (أيمن، 2019)".

في الوقت نفسه، رأى يوسف في منامه أن أحد عشر كوكبا والشمس والقمر له ساجدين، ومثل سابقتها يستغرق سرد الرؤيا صفحة ونصف، يبدأ السرد فيها عند: "نظر (يوسف) في الأفق، كان ليلٌ، دُهش وهو يرى صفحة السماء بلا نجوم، ليس فيها ما يخفف ولو قليلا من الظلام الجارح (أيمن، 2019)" إلى أن يصل في الصفحة المقابلة نبتت للكواكب أرجل وأيدٍ، وجذوع. نبت للشمس وجهٌ باسمٌ، وساقان، نبت للقمر خدٌّ أسيل، وفمٌ ضاحك، وقفوا جميعًا؛ أحد عشر كوكبا، ومن فوقهم الشمس والقمر، ثم خرّوا له ساجدين (أيمن، 2019)".

مما لا شك فيه أن هذا الاستباق –الرؤيا التي رآها النبي يوسف– في الرواية هو الحدث نفسه في سورة يوسف التي بدأت به القصة القرآنية، في قوله تعالى: ﴿إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوكَبًا وَالشَّمسَ والقمرَ رَأيتهم لِي سَاجدينَ﴾ (يوسف:4) وهو استباق تنبؤ لِما سيأتي من أحداث لاحقة تتحقق أحداثها نهاية القصة بعد مرور السنين التي فارق فيها يوسف أباه، ثمّ يأتي إليه أبواه وإخوته، فيسجدون له.

هناك بعض الإشارات الاستباقية في الموقع السابق، ونذكر منها على سبيل المثال:

– "فلا تقصه على أحد سواي (أيمن، 2019)". وهنا يبدو قلق يعقوب من الحلم الذي رآه يوسف قبل أن يقصه عليه.

– "ستعيش في أنف يوسف سنين، رائحة الخبز القديمة، رائحة الخبز لا يمكن نسيانها (أيمن، 2019)".

ويَشي السرد عن الاستباق هنا بقوله: "لأول مرّة تقدم الرائحة ذكرى ما سيأتي لا ما مضى (أيمن، 2019)".

– "لكن اسمع منّي؛ أرى ما سيحدث، أنا لا أفهم، صحيح عليّ أن أنتظر حتى تكبر (أيمن، 2019) ".

ترى شخصية يوسف ما سيحدث مستقبلا، ولكن لا تبوح به، بحجة أن أخاه ما زال صغيرا، وجاء هذا الاستباق لتشويق القارئ، وتوضيح ما للأنبياء من هبة معرفة المستقبل؛ لأن الله ينبئهم بذلك، وهنا يظهر استباق على لسان السارد في قوله: "مسكينٌ هذا الأب لا يعرف أقدار الأبناء، لو كان يعرف لأبصر؛ هل هو أعمى لهذا الحد؟"، يقصد بالأب (يعقوب)، والاستفهام هنا استباقٌ لما سيحدث لاحقًا بين الإخوة، الذين يسيطر عليهم الحسد، ويتآمرون ثم يُلقون بيوسف في البئر.

يظهر الاسترجاع كذلك في هذا الموقع، عندما استعاد النبي يعقوب ذكرى جده إبراهيم: "فتراءى له وجه جده إبراهيم الشيخ الوَقور يبتسم، شعر بشيء من الطمأنينة (أيمن، 2019)"، والاسترجاع فرض نتائجه على تقنيات التعبير السردي الفنّي، فتأتي الذكرى لكي تبيّن أن يعقوب هو نبي ابن نبي، وهو حفيد لإبراهيم وهو ابن إسحاق، نلاحظ أن الاسترجاع لم يأت هنا عبثا، فقد كانت وظيفته سد فراغ سابق، كما يتضح، فقد وضح للمتلقي أن هذا النبي هو ابن نبي ابن نبي والذي بدوره يبرز لنا الشخصية المحورية شخصية النبي يوسف.

يُكثّف السرد تقنية الاسترجاع، فعندما استعادت (فائقة) عمة النبي يوسف –كما ذُكر في الرواية – ذكرى وفاة النبي إسحاق، وكان نصيبها مما ترك أبوها الحزام ونصيب أخيها يعقوب كان القميص "الحزام القماشي الأبيض آل إليها لأنها كانت أكبر إخوتها، حين مات إسحاق، قالت لهم: "الحزام لي (أيمن، 2019)" وتكون العودة هنا تكميلية؛ لكي يتواصل هذا الاسترجاع مع ما يأتي من أحداث، وبيان مكانة هذا الحزام لها، وهي حادثة المكيدة التي قامت بها عمة النبي يوسف له وكان ذلك بالاتفاق معه وموافقته على ذلك، باتهامه بسرقة حزام أبيها إسحاق الذي ورثته عنه، وفي حوارٍ بين يعقوب وأخته على لسانها: "أتذكر أبانا؟ إسحاق؟ ومن غيره؟ لم يدر ما تريد قوله، طلبت عيناه منها أن تكمل، تابعت: أتذكر هيئته على فراش الموت... استوقفها بيديه ألا تمل، تخيل نفسه على فراش الموت...سبح في خياله إلى العيد، إلى أبيهما، رآه الشيخ الذي شبعت منه الدنيا وشبع، كان يريد أن يقول كل شيء في كلمتين، إنه يسمعها، ما تزالان ترنان في أذنه إلى اليوم رغم العقود السحيقة التي مرت...سبح في خيالاته أكثر، ها هو طفل صغير في عمر ابنه يوسف اليوم، يقود أباه إلى المرعى، يعلمه أن يصبر، يعلمه أن يتقي...انتبه من صوره المتلاحقة، رتبها بسرعة في محفظة الذكريات (أيمن، 2019)".

بهذه المكيدة تسرّقه حزام أبيها إسحاق– تستطيع أن تبقي النبي يوسف معها، بعد أن جاء النبي يعقوب بمطالبتها كي تعيد له يوسف، الذي ماتت أمه فأخذته عمته لترعاه وتهتم به: "ماتت أمه راحيل يوم ولدت بنيامين (أيمن، 2019)" وموت أم يوسف، حدثٌ ذكرته معظم المصادر والسرود التي أعادت سرد القصة نفسها، ولم يكن في القصة الأصل ذكرٌ لهذه الحادثة، بل ذُكِر في القرآن الكريم (ورفع أبويه على العرش) ولم يقل والديه، فكلمة (الأبوين) أدت إلى هذا اللبس لأنها لا تشير دائما إلى أبيه الحقيقي وأمه التي ولدته، لأن في القرآن يشار إلى الأم التي ولدت بالوالدة، في قوله تعالى: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة﴾ وهذا مما اصطلح عليه فالآباء خلاف الوالدين.

يوسف في البئر

في هذا الموقع ستة مقاطع: (أ) اتبع الذئب يدلك عل الطريدة، (ب) قلبي معك، (ج) الملطخة أيديهم بالدم تفضحهم عيونهم (د) هل ترى، (ه) لا تخف، (و) الحزن لا يعيد الفائت.

على الرغم من أن يوسف لم يمكث زمنًا طويلا في البئر، فإن سرد هذا الحدث استغرق في الرواية ستا وثلاثين صفحة، فبدأ من الصفحة ٨١ وانتهى عند ١١٣، والمتأمل في هذا الموقع يجد أنه لم تكن للاسترجاعات وظائف بعينها؛ لأن الأحداث ركزت على أمرين: الأول هو الأسى والحزن الذي أصاب يعقوب بعد فقده ابنه، فلم تعد للذكريات جدوى: "وفقد بهجة الماضي الغابر، ولم تشفع له ذكراه لإسحاق، ولا لإبراهيم، في إبلاله من أساه (أيمن، 2019)". والآخر. تركز السرد على مكانة يوسف المستقبلية، تخفيفًا على المتلقي لما يشعر به من حزنٍ على ما آل إليه بطل القصة، بعد أن رماه إخوته في البئر، وتأتي إلى يوسف البشرى بالنبوّة، عندما سأله الصوت في البئر "هل ترى؟" ثم رد يوسف: "كيف أرى والطوفان جارف؟" ثم بعد حوار رد عليه الصوت: "الطوفان الجارف لم تنجُ منه أمة، ولا نبي، ولا عصر، ولا مكان...لكن الله يصطفي من يشاء (أيمن، 2019) ".

وفي غير موضع أيضا يتحدث عن نبوة يوسف: "إنك لم ترَ كل شيء، وإني معلمك مالم أعلمه أحدًا قبلك، وإن ما تراه أنت في العالم من الشيء ذاته في اللحظة ذاتها ليس بالضرورة ما يراه الآخرون ولو كانوا أنبياء مثلك، إنما يرفع من الحجب بمقدار درجة كل نبي" (أيمن، 2019).

يوسف في طريقه إلى مصر

تخلل هذا الموقع خمسة مقاطع: (أ) هذا الذئب يقول الحقيقة، (ب) كلانا يبكي فقد صاحبه، (ج) إن الله إذا دعا أحدًا لبّى، (د) الطمع شرك قاتل، وقد استغرق سرد هذه الأحداث خمسًا وعشرين صفحة، بيّن فيها السرد مدى المعاناة التي عاناها يوسف وهو في طريقه إلى مصر، واستطاع فيها السرد أن يُترجم بوعيٍ ما اتّصف به يوسف من صفات النبوة، ولنقف عند بعض الاسترجاعات في **هذا الموقع:**

– "أنا آتيه بالطعام والشراب وأحادثه (أيمن، 2019)" جاءت هذه العبارة على لسان (روبيل)؛ في هذا الاسترجاع توضيح للمتلقي كيف استطاع يوسف العيش هذه المدة في البئر دون طعامٍ وشراب، وكذلك لتبيين مدى حب أخيه الكبير له الذي خالفهم الرأي، واقترح عليهم رميه في البئر بدلًا من قتله.

– يظهر استرجاع آخر على لسان الذئب (الأطحل) الذي يقول في حوارٍ مع النبي يعقوب: "ولقد أخذت العهد عن العسعاس فما نقضته (أيمن، 2019)"، وهنا يعود بنا السرد إلى افتتاحية الرواية عندما أخذ الأطحل عهدًا من العسعاس بألّا يأكل أجساد الأنبياء. وتميز السرد بالرّبط السردي في هذا الموضع، إذ إنّ السرد جعل من الحدث التمهيدي المتخيل .كما وضحناه سابقًا– جزءًا من أحداث القصة الرئيسية، وهذا قد يفاجئ المتلقي ويربكه؛ لأن الأحداث الحقيقية تتحول إلى فنتازيا أو خرافة، فكيف للذئب أن يتحدث بكلام مثل هذا: "وإن الله حرّم أجساد الأنبياء على الأرض، أفيكون التراب أكرم في احترام أجساد الأنبياء منا؟ لا والله، وإنّا يا يعقوب لغريبان أنا وأنت، وكلانا يبكي فقد صاحبه... (أيمن، 2019) ".

– يعود بنا السرد إلى الوراء في موضع آخر، عندما مرّت القافلة على مقبرة آل كنعان: "والتفت قلب يوسف، هنا قبور الموتى، وعرف المكان من رائحته، ونظر خلفه فأدرك أنهم وصلوا حيث أتى أبوه هنا قبل أربع سنوات واصطحبه روبيل، ولم يصطحب غيرهما، كان بنيامين يومها صغيرا لا يقوى على المشي (أيمن، 2019)". تكمن الإشارة هنا في المكان الذي دُفنت فيه أم النبي يوسف، وقد جاء هذا الاسترجاع، ليملأ فراغًا تركه سابقا، فيكمله للمتلقي ويعرفه الأحداث التي لم يكن عرفها، ويجيب هذا الاسترجاع عن بعض

الأسئلة، التي قد يتساءل عنها المتلقي، مثل: أين دُفنت أمه؟ وقبل كم سنة ماتت؟ وكم كان عمر يوسف وأخيه، وما معنى اسم يوسف؟ فيجيب عنها السرد بتقنية الاسترجاع حيث عاد السرد بالمتلقي لهذه اللحظة التي دفنت فيها أمه: "يومها فقط تجلّى ليوسف معنى اسمه، الحزين، بكى ولاذ بيد أبيه يحتمي بها (أيمن، 2019)".

لا يخلو هذا الموقع (يوسف في طريقه إلى مصر) من استرجاعات، فتسترجع فيها شخصية (مالك) الذي اشترى يوسف من إخوته، ذكرياته عندما تحدث مع الذئب (الأطحل) الذي دلّه على البئر: "ثمّ تذكّر الذئب وتعجب كيف استطاع أن يكلمه (أيمن، 2019)"، هنا يظهر أن مالكا وهو يستعيد ذكرى حواره مع الذئب مندهشٌ متعجبٌ، كيف لذئب أن يتكلم، وكيف لم ينتبه في اللحظة نفسها أن الذئب يتكلم، وحاول أن ينسى، ومضى ينظر في البعيد لعله يغفل عمّا دار في ذهنه، ولكنّ صورة الذئب لم تغادره، ونفض رأسه بقوة، وتساقطت أفكاره من رأسه: "وجعله ذلك كله يتساءل ويقع في حيرة من ماهية هذا الذئب الذي حادثه في قوله: "ما يكون هذا الذئب الذي حادثني؟ أهو ذئب أم شيطان؟ أم إنسيٌّ أم جنيٌّ؟ أم إني كنت أحلم (أيمن، 2019)". ولعل السارد بهذا الاسترجاع يريد أن يبرر فكرة أن الذئب الذي يتحدث ويحاور بحكمة، ما هو إلا حلم أو هو حدث وهميّ يتوهمه السارد تارة أو تتوهمه الشخصية.

يوسف في قصر العزيز

يمتد هذا الموقع من الصفحة (١٥٤ إلى ٢٠١) وتضمن هذا الموقع ثمانية مقاطع جاءت على النحو الآتي: (أ) هل هو حقيقي، (ب) ولا غالب إلا الله، (ج) ومعذور من كان أعمى، (د) وأنظر في قلبك، (هـ) من يصيد الذئب، (و) وهيت لك، (ز) وأيّها الذئب أعد لنا أخانا، (ح) وأفعى بعشرين رأسا.

يستغرق السرد في هذا الموقع ثمانيا وخمسين صفحة، وقد كانت أكثر الصفحات في المقطع (و) وقد يكون مسوّغ ذلك تركيز السارد على تفصيل الحدث الذي فصّل فيه القرآن الكريم في القصة، وما تعرض له يوسف من امرأة العزيز من إغواء وكيد. وقد تشعبت السبل في هذا الموقع في السرد الروائي بالترتيب الزمني استرجاعا واستباقا، وما لاحظناه في الاسترجاع هنا كان أكثره على هيئة ذكرى تمرّ بها إحدى الشخصيات، من أجل الذكرى والتركيز على المعلومة التي مرت بذاكرة الشخصية، فنجد مثلا شخصية النبي يعقوب، التي تستعيد ذكرى يوسف حبا وشوقا له، وقد استقرت هذه الذكريات في ذهنه منذ أن غاب عنه يوسف، ويظهر ذلك في الحوار الذي دار بين يعقوب وبنيامين: "هل تذكر أخاك يوسف جيدا، أتذكره يا أبي، الشامة التي على خده لا أنساها. كلماته الغريبة لا أنساها. عيناه الجميلتان لا يمكن أن أنساهما. هل تكبر عينا الإنسان إذا كبُر يا أبي؟ (أيمن، 2019)".

يستعيد مالك ذكرياته: "وفتح مالك عينيه بشكل نصفي، ونظر، وبدأ يستعيد الماضي، ولمعت في خياله القافلة، والكثيب، والرمل، والحجارة، وأبناء يعقوب، والشمس والدلو والدراهم، و...ويوسف (أيمن، 2019)". ويتجلى ذلك أيضًا في استعادة شخصية الملك ذكرياته وهو يعتلي العرش: "وتذكر المشهد عندما كان طفلا، وتذكر الطفل الآخر الذي وقف عند هذه الدرجة بالذات، ورأى المشهد كأنه يتجسد أمامه، ودون أن يدري ارتفعت يده تريد أن تقلّد ذلك العنق المرمري القلادة (أيمن، 2019)" فإذا تأملنا الاسترجاع في هذا الموقع من السرد نجد أن كل الاسترجاعات هي ذكريات تربط الشخصية التي استعادت الذكريات بشخصية يوسف، فتستعيد ذكراه لتبين مكانته وتبّين مدى حبها له.

يعدّ الحوار الذي دار بين (قطفير) الوزير والملك نوعا من الاستباق التنبؤي؛ وهذا مضمونه "أحسّ أن مصير مصر كلّها منعقِدٌ بين يديه"، " تهذي في حضرة الملك أيُّها الوزير؟!!"، "بل أقول ما أشعر به شعورًا عميقًا حتّى لأكاد أراه"، "أرى أن الكرسي الذي أجلس عليه قد انكسرت قائمة من قوائمه الأربع..". "ثم". "سينكسرُ كله!! (أيمن، 2019)". ويصل الحوار بهما إلى تصريح من الوزير بأن الذي أخبره بهذه النبوءات هو (يوسف) بقوله: "كلا، سيكون جوع، وصراع كهنة المعبد على السلطة والمال، وفساد وزراء الولايات، وتكالب الأعداء من الخارج، واختلال في نسيج الشعب، وسينقسمون إلى سبعين ملة". واهتزّ طرفا كتفي الملك العلويين، وسخر: "عجيب؛ وهل أنبأتك العرّافة بهذا كله؟". "بل نبأني به هذا" وأشار إلى يوسف (أيمن، 2019)" جاء هذا الاستباق التنبؤي ليبيّن مكانة يوسف عند قطفير والملك، فهذا الحوار جعل الملك يقول أخيرا في نفسه بعد أن ظنّ في يوسف الظن السيء لأنه لم يسجد له: " أمعقولٌ أن أهل مصر خُلقوا وهذا الفتى العبراني من طينة واحدة؟!". وقال قطفير: "إنه أعجوبة، لا أدري ماذا أقول أكثر من ذلك (أيمن، 2019)".

هناك استباقٌ آخر في هذا الموضع في حوارٍ بين يوسف وقطفير: "وقال قطفير: "إني أرى". فردّ عليه. يوسف: "أنا أنبئك (أيمن، 2019)". وقد تكرر الاستباق في المعنى نفسه في حوار بينهما: "هل تسمع ما تقوله النجوم؟". "بلي". "فماذا تقول؟". "الأقدار خلف الأستار". "فماذا يعني هذا القول؟" "البلايا مطايا مكرهة، إنه سيصيبنا منها رشاش (أيمن، 2019)". وهذا النوع من الاستباق يأتي لتشويق المتلقي من أجل معرفة ما الذي ينتظرهما من أقدار؟ وإن كان المتلقي عارفًا بالأحداث فهذا تمهيد على ما سيكون من حدثٍ عظيم ومركزي وتبئير لحدث مراودة امرأة العزيز ليوسف.

يوسف في السجن

جاءت المقاطع في هذا الموقع على الترتيب الآتي: (أ) السجن أحب إليّ، (ب) وفعل الأيام في الذاكرة، (ج) السجن مدرسة، (د) من الطين إلى الطين، (هـ) والإيمان أمان، (و) الأحلام تلزم أصحابها، (ز) لولا هيبة الملوك أساء الناس الأدب، (ح) ائتهم بعنب الشام.

نلاحظ أن ثمانية مقاطع تضمنها هذا الموقع، في أكثر من ستين صفحة، بدأت من الصفحة (٢١٢) وانتهت في الصفحة (٢٦٩) وتداعت صور الماضي، تذكّر يوسف أباه، وهو ينزل أولى الدّرجات إلى الجبّ الجديد: "أين أنت يا أبي لترى ما حلّ بابنك؟! وأغمض عينيه، وحلم أنه يرى ليا، أمه الثانية، وأنّها تضحك في وجهه على عادتها، وتمدّ إليه يدها، وتهتف: "هيّا أعددت لك الرغيف الساخن الذي كنتُ أعده لك في الماضي...لماذا تأخرت كلّ هذا الوقت؟!... (أيمن، 2019)".

تكثر الاسترجاعات في هذا الموقع، حيث تَحَرَّك الزمن بالشخصيات إلى أن وصل بها إلى حالة تأزم، فيوسف بعد أن كان في قصر العزيز، أُلقيَ به في السجن، حيث يبين الاسترجاع الحالة الشعورية التي تسيطر على الشخصية، ويبيّن السرد هنا كيف يقف الإنسان في بعض لحظاته ليستعيد ماضيا فقده، ومدى الحزن الذي وصلت إليه الشخصية، ويظهر ذلك أيضا في تأزّم حال العزيز (فوطيفار)، بعد أن أمر الملك بإعفائه من الوزارة ورميه خارج الملك، فها هو يأوي إلى كهف، ويستعيد ذكرياته متحسرا على ما أصابه: "ويأوي إلى كهفه يتذكر لياليه الخالية فتنتشر الهموم في جسده انتشار السمّ فتعلّه...ونام في الكهف على خدر الذكرى البعيدة (أيمن، 2019)".

كانت المقارنة بين الماضي والحاضر فائدة الاسترجاع هنا، فإما أن يكون حاضر الشخصية أحسن من ماضيها، وإما عكس ذلك مثل ما رأينا فيما ذكرناه من حال الشخصيات في هذا المقطع من السرد.

يوسف في قصر الملك

تخلل المقطع الأخير (يوسف في قصر الملك) عشرُ مواقع، بدأ من الصفحة (٢٧٦) إلى نهاية الرواية والمواقع هي: (أ) من أجل مصر لا من أجل الملك، (ب) إن الشفرة الحادة لثغرة بالعنق اللين، (ج) أشواق السنين، (د) بضاعتنا ردت إلينا، (هـ) يسترق من سرق، (و) لو حفظت لسانك لحفظت أخاك، (ز) أنا أحب مصر، (ح) مسّنا وأهلنا الضر، (ط) هل يعود الموتى، (ي) يا مذهب الأحزان.

ما يلفت النظر هنا أن هذا الموقع قد استغرق أكثر من غيره عددا في الصفحات والمقاطع أيضا، وقد يعود الأمر إلى أن الرواية لم تقتصر في هذا الموقع على التركيز على البطل كعادتها في المواقع السابقة، فوضحت حالة بعض الشخصيات وفصلت فيها وما فعل بها الزمن، من أجل وضع الخاتمة المناسبة للسرد، وإنهاء زمن السرد.

لئن قسمنا رواية (أنا يوسف) على هذا النحو عند تحليل الترتيب الزمني، وما يتضمنه من استرجاعات واستباقات، فإنه لا يمكننا فعل ذلك في المسلسل التلفزيوني (لا إله إلا الله)؛ لأن المسلسل لم يركّز على النبي يوسف والأماكن التي تنقل فيها، ولا ينشغل كذلك بالأحداث التي دارت حوله، بقدر ما ركز على شخصية الفرعون والحروب التي خاضها وعلاقته بالشخصيات التي حوله ومن هنا نرى أن "الأمر متروك للمخرج ليحدد كيفية رسم القصة، سواء أكان كشفا أم تشويها أو تقديما للأحداث بالكامل (P.James.)".

يتخلل العرض في مسلسل (لا إله إلا الله) ذكر النبي يوسف بين أحداثه، ويبدو أن عدم إظهار شخصية النبي يوسف لاعتبارات دينية وعقائدية، فقد خضع المسلسل إلى مراجعة من قبل الأزهر الشريف الذي يحرم إظهار شخصية الأنبياء، وقد أدى ذلك إلى وقوع إكراهات أثّرت في الزمن السردي، فنلاحظ أن السرد يضطرّ إلى استرجاع بعض الأحداث على لسان إحدى الشخصيات، أو استباقها؛ كي يذكر حوارًا أو حدثًا كان له علاقة مباشرة مع النبي يوسف. ويمكن أن نسمي هذا النوع من الاسترجاع استرجاع الإكراه؛ وقد صغنا

هذا المصطلح بعد تأملنا لهذه التقنية التي ظهرت جليًا في مسلسل (لا إله إلا الله) فتعيد إحدى الشخصيات ما حدث في الماضي، فعند ذكر الرؤيا التي رآها يوسف في المنام، ذُكرت على إنها استرجاع لما قد حدث في حوار بين إخوة يوسف، بعد إن دخل الممثل الذي يقوم بدور (راوبين) على إخوته وهو غاضب ويصرح لا بد من قتل يوسف، رد الممثل الذي يقوم بدور (شمعون): "لقد ذكر لأبينا أنه رأى في نومه أحد عشر كوكبا والشمس والقمر يسجدون له خاضعين" (الطنطاوي)ويدور الحوار بين الأخوة حول الرؤيا واستعادة ما دار بين يوسف وأبيه، وأن أباهم قد بشره بالنبوة: "سمعته يوصيه ألّا يقصص رؤياه علينا كي لا نحقد عليه ونحيد له".

نجد أن المسلسل يمضي على هذا النحو في جميع حلقاته، تارة على شكل استرجاع كما ذكرنا سابقا، وتارة على هيئة استباق، فيستبق الحدث أيضا على لسان الشخصيات: "سنذهب إليه عشاء نبكي ونقول يا أبانا ذهبنا نستبق وتركنا يوسف عند متاعنا لحراسته فأكله الذئب...وهل يصدقنا أبي؟ لا لن يصدقنا لأنه يعرف يقينا أننا نكره يوسف: "سنبرز له القميص الملوث بالدماء" سنقطع الكلام على أبينا ونقول له وما أنت بمؤمن لنا وإن كنا صادقين (الطنطاوي)".

يتضمن المسلسل استرجاعات أخرى تختلف عن النوع السابق، نذكر على سبيل المثال:

– قول (زيد) صاحب مالك ردًا على سؤال الوزير (راخميراع): "أظن أنك عرفت أن نبي الله إسماعيل قد وافته المنية، وأنه دُفن في الحجر بجوار الكعبة حيث دُفنت أمه هاجر من قبل (الطنطاوي)".

– سؤال الوزير (راخميراع) هو: "ماهي أخبار الأحباب في مكة؟" ولم يظهر هذا النوع كثيرا في المسلسل التلفزيوني؛ لأن العرض على الشاشة عرضٌ آنيٌ للحدث، وإن قام المونتاج بخرق الخطية الزمنية سواء بالاسترجاع والاستباق،" فإن المتفرج قد لا يعبأ بهذه التنويعات الرتيبة ويدرك الحكاية في خطيتها المعيارية (الرزاق، 1997)" (٧٤) فلن ينتبه المتفرج العادي إلى هذه الاستباقات والاسترجاعات، فيتلقى المعلومات والأفكار حسب المشاهد واللقطات التي تعرض عليه متأثرا بها.

ما يُلفت الانتباه في مسلسل (لا إله إلا الله) هو عدم اعتنائه (بالزمن الجسدي) إن جاز لنا تسميته بذلك، ونقصد به؛ التغيير الطبيعي الذي يحدثه الزمن في الجسد، فنجد أنه بعد مرور أعوامٍ حسب زمن السرد في القصة، أي منذ بيع النبي يوسف إلى اعتلائه منصب الوزير، لم يحدث أيّ تغيير في هيئة الشخصيات، فظلت كل شخصية على هيئتها العمرية من بداية المسلسل إلى نهايته.

وقد وضح السرد أن العزيز اشترى يوسف عندما كان غلاما، ثم صار شابا بعد أن راودته امرأة العزيز. ولكن، بطبيعة الحال ستحدث تغيرات بيّنة في الهيئات والوجوه، وقد يكون هذا خطأ من الصعب تجاوزه، ونرجع السبب في ذلك، هو عدم ظهور شخصية البطل التي من المفترض أن يتابع السرد تطورها من جميع النواحي بما فيها الناحية العمرية (السن) فغفل السرد عن التغيير الجسدي للشخصيات بسبب الغياب الإكراهي (تحريم تمثيل شخصيات الأنبياء) لشخصية البطل.

أن آنية المشاهدة سواء أكانت سينمائية أم دراما تلفزيونية، وآنية وقوع الحدث وآنية الزمن، قضية يتعيّن علينا الوقوف عليها، حيث يؤكد النقاد والكتاب السينمائيون، ومنهم على سبيل المثال آلان روب جرييه A. Robbe–Grillet، معلقًا على الفيلم المأخوذ عن روايته: "إن العالم الذي تدور فيه أحداث هذا الفيلم هو عالم الحاضر المستمر، الذي يجعل الاستعانة بالماضي والذاكرة أمرًا مستحيلا((سيزا، 2004)".

ونكشف عن اللبس الذي يحصل هنا؛ فلئن كانت اللقطات تعرِض للمشاهِد الأحداث، ويراها بشكل مباشر وكأنها تحدث الآن، فإنّه مدركٌ أن هذه الأحداث ليست آنية أو حاضرة، وأنها حدثت في زمن ماضٍ، وخاصة إذا دلّ الديكور والأزياء على زمن بعينه، كما حدث في المسلسل فالواضح أنه يعرض قصة حدثت في زمن الفراعنة [1]، وهو زمن ماض، فالمتلقي عندما يسمع قصة أو يشاهد مسرحية أو يقرأ رواية، من معطيات القصة وتقنيات الوسيط ينتقل بذهنه إلى زمن المحكي، فكيف إذا كان السرد يعرض الصور التي تدلّ على زمن بعينه؟

الاستنتاجات

لعلّ من شأن تلكم المقارنة أن تصل بنا إلى محطةٍ نستخلص منها نتائج وملحوظات حول عنصر الزمن، ونتبيّن الكيفية التي استثمرها كلُّ وسيطٍ سردي أعاد سرد القصة نفسها، لخدمة السرد ولخدمة الرسالة التي أراد توصيلها عبر هذا الوسيط، إن التحليل والمقارنة بين النصوص السردية المكتوبة والمرئية أفضى إلى ملاحظة مهمة، وهي عدم وجود اختلافات زمنية كبرى بين الوسائط السردية التي أعادت إنتاج قصة النبي يوسف؛ فقد التزمت خطًا زمنيًا واحدًا وهو الخط الزمني نفسه الذي سارت عليه القصة القرآنية، وإن أبدت بعض

النصوص السردية التي حولت قصة النبي يوسف شكلًا سرديًا آخر اختلف عنها مثل الفيلم الأجنبي (يوسف العفيف ابن يعقوب). أما ما يمكن أن نستنتجه من تحليل الاسترجاع والاستباق والمقارنة بين الوسائط، فلا شك أن الرواية وظفت الاسترجاع والاستباق لخدمة السرد؛ وكان الاسترجاع أكثر حضورًا من الاستباق، ولم يأتِ هذا التوظيف عبثيا، بل كان لكل موضع استرجاع أو استباق دلالته ووظيفته.

من خلال تقنيتي الاسترجاع والاستباق في مسلسل (لا إله إلا الله) اكتشفنا مصطلح (الاسترجاع الإكراهي أو الاستباق الإكراهي) الذي يلجأ إليه السرد في المسلسل مكرهًا لعدم قدرته على تمثيل شخصية الأنبياء، وقد جاء تفصيله في موضعه.

أضافت رواية (أنا يوسف) وكذلك مسلسل (يوسف الصديق) أحداثًا لم ترِد في القصة القرآنية (حياة يوسف مع عمته التي اتهمته بالسرقة). وفي المقابل لم يعالج مسلسل (لا إله إلا الله) هذا الحدث، بل ذكرت في هذه الواقعة حدثا مختلفا تماما (يوسف سرق صنما لخاله فحطمه وألقى بحطامه في الطريق)

لوحظ السكوت عن بعض الأحداث في مسلسل (لا إله إلا الله)، وكذلك عدم قدرة المسلسل على إظهار شخصية بطل القصة، وتتبع حياته العمرية، والاكتفاء بالإضاءة ذات اللون الأزرق التي نراها على وجوه الممثلين في اللقطة التي يضطر فيها المسلسل عرض حوار مع أحد النبيين (يعقوب أو يوسف) وقد أوقع ذلك المسلسل في مآزق وإكراهات منها عدم مراعاة التغيير في ملامح الشخصيات رغم مرور الزمن. وقد غاب الاتفاق بين الوسائط محلّ الدراسة في الفترة الزمنية التي عاش فيها النبي يوسف في مصر، ونجد أيضا تركيز رواية (أنا يوسف) ومسلسل (يوسف الصديق) على المكان الذي يتنقل فيه النبي يوسف أكثر من تركيزها على الحدث الذي يمثل الزمن، وعملت على ربط المكان بالأحداث والزمان، وكانت حركة الزمن فيها متأرجحة بين الماضوية والآنية، وركز السرد فيهما على حركة الشمس والقمر وتناوب الليل والنهار، وهذا ما لا نجده في الدراما التلفزيونية (مسلسل لا إله إلا الله) وإن أشار إليه إشارات بعيدة من غير تركيز في المكان، واعتماد الدراما على المشاهدة الآنية.

إن الزمن في المسلسل كان واضحًا في الأزياء والديكور وهيئة الممثلين، فالصورة قادرة على إظهار الزمن الذي ينتمي إليه النص، وهذا لا نجده في الرواية التي تستخدم الألفاظ الزمنية للدلالة على العصر والزمن وحركته. ورغم أن القصة واحدة، فإننا لاحظنا اختلافًا في جميع الأعمال في الاستهلال والختام وعزونا ذلك إلى تركيز الوسيط على الفكرة والرسالة التي أراد إيصالها للمتلقي.

إن تحليل جوانب المفارقة الزمنية ومقارنتها بين الوسائط التي أعادت سرد قصة النبي يوسف، أفضت بنا إلى إدراك جوانب الخصوصية لكل وسيط، لكنه ليس إدراكًا نهائيا؛ لأن دراسة المفارقة الزمنية ما هي إلا آلية واحدة من الآليات المكونة للسرد.

المصادر والمراجع:

نوفل، أحمد (1998). سلسلة القصص القرآني، سورة يوسف، دراسة تحليلية. (1)، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان. الأردن.

(1998). *سلسلة القصص القرآني، سورة يوسف، دراسة تحليلية*. عمان ، الأردن: دار الفرقان للنشر والتوزيع.

Grishakova. (n.d.). State of the Discipline Towards Comparative Studiese Literary Violence Issue. p. 2.

M. Grishakova .(2012) .State of the Discipline Towwards Comparative Studies Literary avaviolence Issue.

P.James .(المخرج). (بلا تاريخ). *Genett on Film Temporal order and Tense in Non-chronological Cinma* [فيلم سينمائي].

أحمد الطنطاوي (المخرج). (بلا تاريخ). *المسلسل التلفزيوني (لا إله الا الله)* [فيلم سينمائي].

الجامي، عبد الرحمن. (2003). *يوسف وزليخا: رؤية صوفية*. دار المنهل للطباعة والنشر.

الزاهير، عبد الرزاق. (1997). *السرد الفيلمي، دراسة سينمائية*. دار توبقال للنشر.

العتوم، أيمن. (2019). *رواية أنا يوسف*. دار المعرفة للنشر والتوزيع.

الكتاب المقدس. (1919). *الكتاب المقدس*. . مصر: دار الكتاب المقدس بمصر.

إيكو، إمبرتو. (2005). *نزهات في غابة السرد*. الدار البيضاء_ المغرب: المركز الثقافي العربي.

باشلار، غاستون. (1992). *جدلية الزمن*. لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزي.

جينيت، جيرار. (1997). *خطاب الحكاية بحث في المنهج*. المجلس الأعلى للثقافة.

عشاب، آمنة (2014). التهجين السردي بين الرواية والسينما، مجلة الحكمة للدراسات الأدبية واللغوية. (بلا تاريخ). التهجين السردي بين الرواية والسينما. *مجلة الحمة للدراسات الأدبية واللغوية*، صفحة 22.

عشاب، آمنة. (2014). التهجين السردي بين الرواية والسينما. *مجلة الحكمة للدراسات الأدبية واللغوية*، صفحة 22.

فرج الله شحرور (المخرج). (2009). *المسلسل التلفزيوني، (يوسف الصديق)* [فيلم سينمائي].

قاسم، سيزا،. (2004). *بناء الرواية، دراسة في ثلاثية نجيب محفوظ*.

مصطفى، منصوري. (2015). . *سرديات جيرار جينيت في النقد العربي الحديث*. رؤيا للنشر والتوزيع.

مندولا. (1997). *الزمن والرواية*. . دار صادق للطباعة والنشر.

موناكو جيمس. (د.ت). *كيف تقرأ فيلمًا، الأفلام والوسائط وما بعدها*.

نوفل، أحمد. (1998). *سلسلة القصص القرآني، سورة يوسف، دراسة تحليلية*. عمان _ الأردن: ، دار الفرقان للنشر والتوزيع.

يقطين، سعيد. (1997). *تحليل الخطاب الروائي، الزمن، السرد، التبئير*. المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر.

فاعلية ألفاظ الحزن في المرثاة الغزلية – الشعر القديم أنموذجًا

حيدر جبر خواف **أ.د إسراء خليل الجبوري**

hydrjbrkhwaf@gmail.com dr.israaaljuboori@uomustansiriyah.edu.iq

الجامعة المستنصرية، كلية التربية، قسم اللغة العربية

المستخلص

نتحدث في هذا البحث عن فاعلية الفاظ الحزن في المرثاة الغزلية في الشعر العربي القديم، وقد تنوعت ألفاظ الحزن في هذه القصائد الرثائية الغزلية، وقد كانت الفاظ مهيمنة في شعرهم الرثائي الغزلي ولكن بنسب متفاوتة وبتوظيف ينسجم والسياق النصي الذي وضعت فيه، وقد خلصنا إلى إن هناك أربعة ألفاظ شكلت الهيمنة والحضور الأغلب في هذه القصائد من بين الألفاظ الأخرى وهي لفظة الدمع، والبكاء، والموت، والحزن، فوقفنا عندها موضحين لمعناها اللغوي وتوظيفها عند هؤلاء الشعراء بعصورهم الادبية المختلفة. ومن خلال التحليل الفني لهذه النصوص وضحنا الاختلاف في توجيه اللفظة بين هؤلاء الشعراء كلا وفق تجربته الشعورية الوجدانية، وبينا الفرق بين هذه الألفاظ في الدلالة المعجمية فبينما تشير الدمع إلى البكاء الصامت، يتحقق بلفظة البكاء الصوت المنسجم والمعنى الجهري في النصوص التي وقفنا عليها. فضلًا عن مفردة الحزن ودلالتها المستفيضة التي تشير إلى الهم فضلًا عن إشارتها إلى الأرض المقفرة الغير صالحة للزرع، وهذا ما حقق نسقًا شعريًا مضمرًا في بعض النصوص التي وقفنا عليها.

الكلمات المفتاحية: فاعلية ألفاظ الحزن، ألفاظ الحزن، المرثاة الغزلية

The Effectiveness of Sad Words in Elegiac Love Poetry - A Case Study in Ancient Poetry

Haider Jabr Khwaf **Prof. Israa Khalil Al-Jubouri**

Mustansiriyah University, College of Education, Department of Arabic Language

Abstract

In this research, we discuss the effectiveness of sad words in elegiac love poetry in ancient Arabic literature. The expressions of sorrow varied in these elegiac love poems, dominating the poetic mourning with varying degrees and employing them in harmony with the textual context in which they were placed. We concluded that there are four words that formed the dominance and predominant presence in these poems among other words. These words are tear, weeping, death, and sorrow. We focused on clarifying their linguistic meanings and their utilization by these poets in their different literary eras. Through the artistic analysis of these texts, we elucidated the difference in directing the expression among these poets, each according to their emotional and sentimental experience. We also highlighted the distinctions between these words in lexicographical significance. While tears indicate silent weeping, we find the harmony of expression and vocal meaning in the word weeping in the examined texts. Additionally, the word sorrow and its extensive connotations, referring to grief and indicating the barren land unsuitable for cultivation, contributed to a poetic structure in some of the examined texts.

Keywords: Effectiveness of Sad Words, Words of Sorrow, Elegiac Love Poetry

المقدمة:

نتحدث في هذا المقام عن فاعلية الفاظ الحزن في المرثاة الغزلية من العصر الجاهلي وإلى العصر الحديث، والمعجم الشعري هو خزين الألفاظ الذي ينتمي إلى حقول لفظية ودلالية مختلفة في معانيها، فالمعجم الشعري يمثل طائفة لفظية ذات دلالات شعرية، تعكس التجربة الشعرية، من خلال بنية لغوية مجازية تجمع بين إيقاع يمتد أحيانًا على قصيدة كاملة، ممزوج بشبكة من الكلمات التقليدية الموروثة، والكلمات البسيطة الشائعة في أوقات أخرى من حياتنا.

وتشير غلبة كلمات محددة في قصائد الشاعر إلى أن هذه الحالة الذهنية قد تطورت إلى شبكة لفظية ذات دلالات أخلاقية ونفسية، تعبر عن الحالة الانفعالية التي تسيطر على كيان الشاعر. وهذه الشبكة التي تعطي الشعر أساسه الدلالي آخذة في التوسع،

والتكثيف، وهي المادة الرئيسة لبنية الصورة الشعرية، والحقيقة أن الإصرار على هذه الكلمات واستخراجها من الكم الهائل من الألفاظ لا يفرض اعتباطًا، بل إن إصرارها يحمل معه قيود الارتباط الوثيق بوعي الشاعر من أجل خلق حالة مساوية أو شيء يقارب لها. واستخراج القيمة الانفعالية وتحويلها إلى قيمة تعبيرية تتماشى مع اتجاه الحالة المسكونة. ولذلك يصعب إيجاد البدائل مهما كانت متقاربة في المعنى؛ لأن اللغة مرتبطة بنظام ينسق العلاقات القائمة بينها وبين الوحدة اللغوية. (راضي، 1991)

ومن خلال جردنا واستقصائنا وجدنا أن ألفاظ الحزن شكلت حضورًا واسعًا وغالبًا ومهيمنًا على المرثاة الغزلية في الشعر العربي القديم، لذا آثرنا الحديث عنها كونها شكلت ملمحًا لفظيًا مهمًا عند أغلب الشعراء الذين كتبوا المرثاة الغزلية.

إن الحزن ظاهرة وجدانية شعورية مرافقة للإنسان منذ أن خلق، وإن مظاهر الحزن متعددة الأسباب لدى الانسان، وذلك بموت أو فراق، أو شكوى، وغيرها، وأن دوافع الألم يصحبها ألوان من الحزن، فالإنسان الذي يحفل بالمتاعب تجدهُ دائمًا حزينًا، بيد أن الشاعر يترجمُ الحزنَ على شكل أبيات شعرية تجعل المتلقي يشاركه الآمه وأحزانه، وكان الغزل والرثاء، أكثر غرضين يجسدان المعاني الحزينة بألفاظ الحزن والألم، فوجدنا أن الرثاء الغزلي "شاجيَ الأقاويل، مُبكي المعاني، مثيرًا للتباريح" (القرطاجني، 1986)، وللشعراء أدواتهم اللفظية التي يوظفها في سياق يجسد فيه تجربته الشعورية، ويكون مبدعًا، في انتقاء تلك الأدوات اللفظية المنسجمة مع السياق النصي.

وقد برزت طائفة من ألفاظ الحزن تتربع على النسيج الشعري لدى الشعراء، في مراثيهم الغزلية ولكن على الرغم من ذلك تصدر عن نفس لا يخنقها الحزن واليأس، بل نفس تتأثر فتنقل نقلًا صادقًا معبرًا عن حالات إنسانية تتأرجح بين الحب والفقدان، ومن أبرز مفردات الحزن لدى الشعراء هي: (البكاء، المأتم، المآقي، الأوجاع، الصبر، التجلد، الجزع، الرزء، العلل، الممات، العليل، الهموم، فرقة، افتقاد، فقدهم، وفقده، الفراق، الباكيات، ماتت، النأي، الهجر، موتها، موتي، حسرة، أبكي، مكتئب، الوجد، الدمع، البؤس، عوز، المواجد، أمرار، صابرًا، هاجت، البلى، فارقت، استعبار، مفقود، المنايا، انح، بواكيًا، ريب، رزءت، أجل، هلاك، قاسيت، أوجاعًا، البواكي، تشجي، المراثي، سقمًا، مذنب، أنين، يائسًا، فجعت، الحرقة، هجري، مصيبة، المصائب، ييلِ، بليت، فأبلاني، بلاها، بالٍ، البلى، الضر، يأس، حسرتي، عنائي، النعي، فجعت، السخط، مأتمها، دموع، ناحت، تنوح، يوحشن، فرقة، تنزف، المعذب، البين، وفاتها، متحيرًا ،الحتفِ، جفا، النائبات، اسيٍ، هجري، غربة، الكرب، ضنكًا، المفارق، فجعت، دهاني، الكفنان، عبرتي، غصص، العار، مدامعي، قتيلها، عبرتي، قتلتها، يذبحها، انتحاب، أصابهم، الردى، مستبكيًا، عول، نحيب، محزون، كئيب، قتل، فراقها، تفرق، مكرهًا، يندب، شجوه، منية، استعبر، الأحزان، العزاء، المنايا، عبرة، نكبة، التجلد، ظني، وجدي، ثراها، أجزع، فراقك، عبرة، لوعة، النوى، أدمعي، غضبي، العزاء، أفنى، منية، نعشها، غاب، الفناء، قسوته، الهم، التأسي، لطمتها) وغيرها من ألفاظ الحزن. ولقد جاءت هذه المفردات تعبيرًا صادقًا عن كيان الشعراء ورؤياهم وتجاربهم الشعرية، ولا سيما أنها تحمل ما اختلجت به نفسية الشعراء المرهفة الثائرة. وسنقف وقفة تفصيلية عند أكثر الألفاظ ورودًا عندهم، فمن أكثر ألفاظ هذا المعجم ورودًا عند شعراء المرثاة الغزلية هي لفظة (الدمع) إذ تكررت عندهم (105) مرة.

أولًا – الدمع:

الدمع هو: "ماء العين والجمع أدمع ودموع، والقطرة منه دمعة ... ودمعت العين ودمعت تدمع فيهما دمعًا ودمعانًا ودموعًا وقيل دمعت دمعًا وامرأة دمعة ودميع بغير هاء كلتاهما سريعة البكاء، كثيرة دمع العين". (ابن منظور، 1993، صفحة 91/8)

ومن ذلك قول الشاعر أبي المقدام الجرمي (بيهس بن صهيب) مستخدمًا هذه اللفظة في شعره وهو يرثي زوجته، إذ يقول:

هلْ بالديارِ التي بالقاعِ من أحدٍ باقٍ فيسمعُ صوتَ المدلجِ الساري
طَالَ الْوُقُوْفُ بِهَا وَالْعَيْنُ تَسْبِقُنِي فَوْقَ الرِّدَاءِ بَوادِي دَمْعِهَا الْجَارِي

(الأصفهاني، 2008، صفحة 97/22)

في هذا النص يخاطب الشاعر ديار الزوجة الحبيبة المرثية، موظفًا لفظة الدمع المنسوبة إلى عينها واصفًا دمعها بالجريان الذي يدل على كثرة الجريان أي كثرة الدموع، وقد قدم الفاعل العين على الفعل تسبقني ليحقق أن الدموع في عينيه سبقت وقوفه على إطلال الزوجة المرثية، فكان للفظة (دمعها) الأثر الفاعل في تجسيد تلك الدلالة النصية.

وقد وردت لفظة الدمع عند الشاعر يعقوب بن الربيع (ت190هـ)، مع كم الخبرية، لتجسد كثرة الدموع، إذ يقول وهو يرثي جارية أحبها اسمها (مَلك):

يا (ملكُ) نالَ الدهرُ فرصتهُ فرمى فؤاداَ غيرَ محترسِ
كَمْ مِنْ دُمُوعٍ لَا تَجِفُ وَمِنْ نَفْسٌ عَلَيْكِ طَوِيْلَةِ النَّفَسِ

(ابن حمدون، 1996، صفحة 281/4)

في هذا النص يخاطب الشاعر الجارية التي أحبها خطابًا مجازيًا بعد موتها، موظفًا لفظة دموع بصيغتها النكرة، سابقًا هذه اللفظة بكم الخبرية ليحقق كثرة دموعه التي لا تجف على محبوبته الجارية (ملك)، فقد اختار الشاعر وبحذاقة السياق النصي لوضع هذه اللفظة في سياق أخباري يجسد الاخبار عن كثرة دموعه التي يذرفها حزنًا على الحبيبة المرثية.

ووردت اللفظة عند الشاعر محمد بن عبد الملك الزيات (ت 233هـ) وهو يرثي زوجته سلوانة، مكررا اللفظة مرتين: (من الطويل)

يَرِنُّ بِصَوْتٍ مَصَّ قَلْبِي نَشِيجُهُ وَسَحْ دُمُوعٍ شَرَّةِ الْهَمَلان
وَبَاتَ وَحِيداً فِي الْفِرَاشِ تَجُنُّهُ بَلابِلُ قَلْبٍ دَائِمِ الْخَفَقَانِ
ألا إِنَّ سَجْلاً وَاحِداً إِنْ هَرَقْتُهُ مِنَ الدَّمْعِ أَوْ سَجْلَيْنِ قَدْ شَفياني
فَلا تَلْحَيَانِي إِنْ بَكَيْتُ فَإِنَّمَا أَدَاوِي بِهَذا الدَّمْعِ مَا تَرَيَان

(الزيات، 2002، صفحة 264)

يوظف الشاعر لفظة الدموع بصيغتها النكرة بقوله: (دموع) وصيغتها التعريفية (الدمع) ليحقق من هذا التوظيف التكراري للفظة دموعه ودموع ابنه حزنًا على الزوجة المرثية، موظفًا صيغة النكرة الجمع (دموع) وهو يصف دموع ابنه الذي يبكي وهو يفتقد أمه جاهلًا الكثير من الأمور عنها متنكرًا لمعرفتها حق المعرفة، بل تبكيه الغريزة التعلقية بالأم؛ لذلك وظف النكرة بما ينسجم وفطرة وسليقة الطفل، ودموعه التي تنهمل فطرة أكثر مما هي معرفة بصفات المرثية، بينما وظف صيغة المعرفة الجمع (الدمع) ليصف الدمع المنهمل من عينيه بكاء على الزوجة التي يعرفها حق المعرفة، ويعرف صفاتها فالذي يبكيه معرف وهو معرفته لشخصها وحبه لها، لذا جاءت صيغة المعرفة (الدمع) تجسد تلك الدلالة السياقية.

وأيضًا تكررت لفظ الدمع عند الشاعر ديك الجن الحمصي (ت 235 هـ) وهو يرثي زوجته ورداً: (من الكامل)

رويت من دمها الثرى ولطالما روى الهوى شفتي من شفتيها
قَدْ بَاتَ سَيْفِي فِي مَجَالِ وِشَاحِهَا وَمَدَامِعِي تَجْرِي عَلَى خَدَّيْهَا

(ابن خلكان، 1972، صفحة 186/3)

جاءت لفظة مدامعي في هذا السياق النصي مضافة إلى ياء المتكلم لتجسد دموع الشاعر في مشهدية حزينة يلوم بها الشاعر نفسه على قتل حبيبته ورد وندمه على قتلها، فنجده في البيت الثاني يجسد تلك المشهدية حيث السيف الذي يرتكز في وشاحها، ومدامعه التي تجري على خديها، وتلك الصورة بما تحمله من مفارقة موقف جسدت حزن وندم الشاعر على فراق وقتل حبيبته، وقد صور دموعه في تلك المشهدية الواصفة لهذا الحدث مبينًا دلالة دموعه المضافة إلى ياء المتكلم في تجسيد ذلك المشهد السردي التصويري المحقق لغزله ورثائه وحبه لورد في الوقت نفسه.

وأيضًا وردت لفظة (الدمع) عند الشاعر الوَأْوَاءُ الدِّمَشْقِيُّ (ت 385 هـ)، إذ نجده مولعًا بهذه اللفظة، فقد تكررت لفظة الدمع في إحدى قصائده (تسع مرات)، إذ يقول: (من البسيط)

سِلْكَانِ لِلدَّمْعِ مَحْلُوْلٌ وَمَعْقُوْدُ عَلَى الَّتِي لَحْدُهَا فِي القَلْبِ ملْحُود
مَا سَوَّدَ الْحُزْنُ مُبْيَضَّ السُّرُورِ بِهَا إلا وَأَيَّامُ عُمْرِي بَعْدَهَا سُوْدُ
عَنَّتْ يَدُ الدَّمْعِ فِي خَدِّي عِنَانَ دَمٍ كَأَنَّهُ مِنْ أَدِيمِ الْقَلْبِ مَقْدود

....

نامَتْ عُيُونُ عُذَاتِيْ إِذْ زَفَرْتُ وَلِيْ مِنْ مَغْمَدِ الدَّمْعِ فِي عَيْنَيَّ تَجْرِيدُ
لَوْلا عَلَائِقُ بَيْنٍ مِنْكِ تَعْلَقُ بِي لَقُلْتُ إِنَّ اقْتِرَابِي مِنْكِ تَبْعِيْدُ

وَلَيْتَ بَعْدَكِ تَسْوِيدُ البَيَاضِ فَلِيَّ بِالدَّمْعِ فِي صُحُفِ الْأَحْزَانِ تَسْوِيْدُ

....

جَبُنْتُ مِنْ عَسْكَرَيْ دَمْعِي فَشَجَّعَنِي قَلْبٌ لَهُ فِي انْحِدَارِ الدَّمْعِ تَصْعِيدُ
مَتَى يُبالِي تَرَى أَنْ لَا يَرَى مَطَرَاً فَمُسْبَلُ الدَّمعِ مِنِّي وَهُوَ مَوْرُودُ

....

ودَّغْتُها وَبِنَحْرِي مِنْ مَدَامِعِها نَحْرٌ وَفِي جِيْدِهَا مِنْ مَدْمَعِي جِيدُ
فَبَرَّدَتْ حَرَّ أَنْفَاسِي عَلَى بَرَدٍ كَأَنَّهُ مِنْ صَدِيدِ النَّفْسِ مَصْدُوْدُ

(الوأواء الدمشقي، 1993، صفحة 71 وما يليها)

في هذا النص تتكرر لفظة الدمع في سياقات متعددة تجسد المعنى الغزلي الرثائي في هذا النص، لتتخذ لفظة الدمع أشكال تصويرية متعددة من خلال السياق الذي يضمها، إذ يستهل الشاعر نصه بتصوير الدمع وهو ينهمل من أناته الحزينة على الحبيبة المرثية، مشبهًا دموعه بالأسلاك أو بقلادة اللؤلؤ متخذًا من صورة الدمع وشفافيته وجهًا تشبيهيًا بين الصورتين ليحقق الوصف التفصيلي للدمع الجاري والدمع المنقوط؛ ليحقق من ذلك الوصف لأشكال الدمع المتعددة المنحلة بنقاط الدمع والمعقودة بالدمع الجاري حزنه وألمه الشديد على موت الحبيبة، ثم نجده يستمر في هذا الإبداع المجازي ليحقق صور الدمع المتعددة، إذ يجعل للدمع يدًا تنحت في خده؛ ليحقق كثرة دموعه التي طبعت ملامحها على خده، ثم يستعير صفة من صفات السيف ليجعل للدمع مغمدًا يجرد على الخد فيمتلئ بالدموع، ثم تبرز الثنائية اللونية بين البياض والسواد لتجسد سواد صحيفة الأحزان من دمع الشاعر الحزين على حبيبته المرثية، ثم يصور الدمع بصورة تشخيصية تجسد كثرته وغزارته، إذ يأتي بلفظة الدمع مضافة الى كلمة عسكر ليحقق تلك الصورة الدمعية الناطقة حزنًا وألمًا، ثم يشبه دمعه بالمطر وغزارته، ثم يصور الحبيبة ودموعها متخيلًا تلك الدموع والتي تقبل دموعه ألمًا وحزنًا على فراقهما، وبذلك نجد أن التراكم اللفظي للفظة الدمع حقق تلك الغزارة التصويرية الناطقة حزنًا وألمًا وحبًا.

ووردت عند الشاعر الشَّرِيفَ الرَّضِيُّ (ت 406 هـ)، في قوله: (من الطويل)

وَقُلْتُ لِجَفْنِي: رُدَّ دَمْعَاً عَلَى دَم وَلِلْقَلْبِ: عَالِجُ فَرْحَ نَدْبٍ عَلَى نَدْبِ

(الشريف الرضي، 1999، صفحة 237/1)

في هذا النص يوظف الشاعر لفظة (دمعًا) في سياق مجازي، إذ يخاطب الجفن ليزيد بدمعه على دمه كناية عن الألم والحزن الذي يعتري الشاعر بسبب موت حبيبته، فجاءت لفظة دمعًا لتجسيد تلك المعاني الغزلية الرثائية.

وأيضًا كما جاء عند الشاعر الشَّرِيْفُ الْمُرْتَضَى (ت 436 هـ) في قوله: (من الطويل)

ألا هَلْ أَتَاهَا كَيْفَ حُزْنِيَ بَعْدَهَا وَأَنَّ دُمُوْعِي لَسْتُ أَمْلِكُ رَدَّهَا
تَفِيضُ عَلَى عَيْنٍ مَرَى الْوَجْدُ مَاءَهَا وَلَمْ تَسْتَطِعْ أَنْ يَغْلِبَ الصَّبْرُ وَجْدَهَا

....

فَكَمْ كَبِدٍ حَرَّى تَقَطَّعَ حَسْرَةٌ وَكَمْ عَبْرَةٍ قَدْ أَقْرَحَ الدَّمْعُ خَدَّهَا

(الشريف المرتضى، 1958، صفحة 248/1)

في هذا النص يكرر الشاعر لفظة الدمع مرتين ليحقق عمق حزنه على المرثية، متمنيًا أن تعرف المرثية بحزنه وبدموعه المنهملة الغزيرة التي لا يستطع ردها، كي تعرف حبه لها وبقاء هذا الحب حتى بعد الموت مما يجسد خلود الحب الذي هو أقوى من موت الجسد وموته، مما يحقق الحب المعنوي الذي يسمو فوق الماديات. ثم يوظف كم الخبرية ليحقق كثرة الدمع المتحقق من عبراته وحزنه، تلك الدموع التي أقرحت خده.

وجاءت ايضاً عند الشاعر الطُّغْرَائِيُّ (ت 455 هـ) وهو يرثي زوجته التي ماتت وتركت له طفلًا رضيعًا، إذ يقول: (من الطويل)

وَقَدْ دَمِعَتْ أَجْفَانُهَا وَكَأَنَّهَا جَنَى نَرْجِسٍ فِيْهِ النَّدَى يَتَرَقْرَقُ

(الطغرائي، 1986، صفحة 264)

وفي هذا النص يجسد الشاعر حزنه من خلال وصف دموع طفله الرضيع الذي يترقرق الدمع في عينيه لمعانًا شبيهًا بجني النرجس الذي يتقاطر منه الندى، فهو يجسد حزنه وحبه لزوجته من خلال وصفه لطفلته وحزنها وجمالها في الوقت نفسه وذلك التوظيف ينسجم والسياق الغزلي الرثائي.

وجاءت اللفظة أيضًا عند الشاعر الأعْمَى التَّطِيْلِي (ت 525 هـ) في قوله راثيًا زوجته: (من الطويل)

وَنُبِّئْتُ ذاك الوَجْهَ غَيَّرَهُ الْبِلَى عَلَى قُرْبِ عَهْدٍ بِالطَّلَاقَةِ وَالْبِشْرِ
بَكَيْتُ عَلَيْهِ بِالدموعِ وَلَوْ أَبَتْ بَكَيْتُ عَلَيْهِ بِالتَّجَلُّدِ وَالصَّبْرِ

....

وَلَيْتَهُمُ وَارَوْهُ بَيْنَ جَوَانِحِي عَلَى فَيْضِ دَمْعِيْ وَاحْتِدَامِ لَظَى صَدْرِي

....

يَهُونُ وَجْدِي أَنَّ وَجْهَكِ زَهْرَةٌ وأَنَّ تَرَاهَا مِنْ دُمُوْعِي عَلَى ذِكْرِ
وَيَحْزُنُنِي أَنِي شُغِلْتُ وَلَمْ أَكُنْ أَسَائِلُ عَمَّا يَفْعَلُ الدَّمْعُ بِالزَّهْرِ

....

وَلَمْ يَبْقَ إلا ذِكْرَةٌ رُبَّمَا امْتَرَتْ بَقِيَّةَ دَمْعِ الشَّوْقِ فِي أَكْؤُوسِ الْخَتْرِ
وَأُوْدِعُها عَيْنَيَّ لَا لِصَبَابَةٍ وَلَكُنْ لِتَمْرِي دَمْعَ عَيْنِي كَمَا تَمْرِي

....

وَمَنْ لِي بِعَيْنٍ تَحْمِلُ الدَّمْعَ كُلَّهُ فَأَبْكِيْكِ وَحْدِي لَا أَقَرَّ وَلَا أَدْرِي
وَلِي مُقْلَةٌ أَفْضَتْ بِهَا لَحَظَاتُهَا إِلَى عَبَرَاتٍ جَمَّةٍ وَكَرَى نَزْرِ
وَكَانَ حَرَامًا أَنْ تَجُوْدَ بِدَمْعَةٍ وَقَدْ تَرَكَتْهَا الْحَادِثَاتُ بِلا شَفْرِ
وَلَكِنْ حَدَاهَا الْحُزْنُ فَاسْتَوْسَقَتْ بِهِ وَأَكْبَرُ مَا يُعطِي الْبَخِيْلُ عَلَى قَسْرِ

....

وَنُبِّئْتُ ذَاكَ الْجِيدَ أَصْبَحَ عَاطِلاً خُذِي ادْمُعِي إِنْ كُنْتِ غَضْبَى عَلَى الدُّرِ

(التَّطِيلي، 2014، صفحة 100 وما يليها)

يكرر الشاعر لفظة الدمع بصيغها المتعددة لتجسيد آلامه وأحزانه وحبه الشديد لزوجته المرثية، فهو يصرح بأنه بكى على المرثية بالدموع، ثم يضيف لفظة دمعي المضافة إلى ياء المتكلم إلى كلمة فيض ليحقق كثرة دموعه الفياضة الغزيرة التي تجسد حب وألم الشاعر لفراق زوجته المرثية، ثم نجده يتغزل بمرثيته حتى يشبهها بالزهر الذي يؤذى بالدمع، وبذلك فهو يخاف على مرثيته من دمع عينيه؛ لأنها رقيقة وجميلة كالزهر، وقد استطاع الشاعر من خلال التكرار اللفظي لمفردة الدمع أن يجسد السياق الغزلي الرثائي من خلال مزج الدمع بكاسات الشوق، ليختم ذلك المضمون الغزلي الرثائي بصورة غزلية حيث جِيد المرثية الذي أصبح خاليًا من الدر فهو يتمنى أن تتقلد بدموعه كي لا تغضب على درها المفقود.

وأيضًا ذكر ابْنُ حَمْدِيْسٍ (ت 527 هـ) له مراثٍ غزلية عديدة، منها في رثاء جاريته التي غرقت في البحر، ومنها في رثاء زوجته وأم ولديه كتبها على لسان ابنه، ومن ذلك قوله مكررًا لفظة الدمع: (من البسيط)

يَا رَشَاقَةً غُصْنِ الْبَانِ مَا هَصَرَكْ وَيَا تَأَلُّفَ نَظْمِ الشَّمْلِ مَنْ نَثَرَكْ؟
وَيَا شُؤُونِي وَشَانِي كُلُّهُ حَزَنٌ فُنِّي يَوْاقِيْتَ دَمْعِيْ وَاحْبِسَيْ دُرَرَكْ

....

وقَعْتُ فِي الدَّمْعِ إِذْ أُغْرِقْتِ فِي لُجَجٍ قَدْ كَادَ يَغْمِرُنِي مِنْهُ الَّذِي غَمَرَكْ

....

إِنْ كَانَ لِلدَّمْعِ فِي أَرْجَاءِ وَجْنَتِهِ تَبَرُّجُ فَهُوَ يَبْكَيْ بِالْأَسَى خَفَرَكْ
وَمَا نَجْوَتُ بِنَفْسِي عَنْكِ رَاغِبَةٌ وإِنَّمَا مَدَّ عُمْرِي قَاصِرٌ عُمُرَكْ

(ابن حمديس، 1970، صفحة 181)

يستهل الشاعر مرثيته بسياق غزلي يجسد غزل الشاعر بحبيبته وزوجته المرثية شاكيًا حاله إلى مرثيته الغائبة الحاضرة في وجدانه، فهو من كثرة دمعه كاد يغرق في لجج الدمع، ويموت من حزنه، ثم يستمر مازجًا لفظة الدمع بدلالتها اللونية الشفافة مشبهًا شفافيته وتبرجه بخفر وجمال الحبيبة، وبذلك كان لصورة الدمع بتجلياتها اللونية الشفافة الأثر الفاعل في رفد النص بالمضامين الغزلية والرثائية في الوقت نفسه.

ووردت لفظة الدمع في شعر ابْنُ نَبَاتَةِ الْمِصْرِي (ت 768 هـ) وهو يرثي جارية له: (من الطويل)

أَقِيْمَا فُرُوْضَ الْحُزْنِ فَالْوَقْتُ وَقْتُهَا لِشَمْسِ ضُحَى عِنْدَ الزَّوَالِ نَدَبْتُهَا
وَلا تَبْخَلا عَنِّيْ بِإِنْفَاقِ أَدْمُعٍ مُلوَّنَةٍ أُكْوَى بِهَا إِنْ كَنَزْتُهَا

.....

وَقَالَ أُنَاسٌ إِنَّ فِي الدَّمْعِ رَاحَةً وَتِلْكَ لَعَمْرِي رَاحَةٌ قَدْ نَكَرْتُهَا
هَلِ الدَّمْعُ إِلَّا مُقْلَةٌ قَدْ أَذَبْتُهَا عَلَيْكِ وإلا مُهْجَةٌ قَدْ غَسَلْتُهَا

....

وَتَنْمِيقِ أَلْفَاظٍ عَلَيْكِ رَقِيقَةٍ كَأَنِّيَ مِنْ نَشْرِ الدُّمُوعِ نَظَمْتُهَا

(ابن نباتة المصري، 1905، صفحة 73)

في هذا النص يكرر الشاعر لفظة الدمع ليحقق حزنه على جاريته المرثية موظفًا المعاني الرثائية في سياق من الحب والوجد، فالدمع يكاد يذيب مهجته، ودمعه ينظم عقدًا رثائيًا من ألفاظ رقيقة كأنها مصاغة من تلك الدموع وشفافيتها ورقتها، وبذلك اكتسبت لفظة الدموع تلك المعاني الغزلية الشفافة من خلال السياق أو النسيج النصي الذي أكبها تلك الصفة الغزلية الرثائية.

وأيضًا وردت لفظة الدمع (11 مرة) عند الشاعر ابْنُ سَنَاءِ الْمَلِكِ (ت 608 هـ)، إذ يقول في إحدى مرثياته الغزلية:

وَأَنْفَقْتُ مِنْ يَبْرِ الْمَدَامِعِ لِلأَسَى كنوزاً لِهَذَا الْيَوْمِ كُنْتُ ذَخَرْتُهَا
وَسَالَتْ عَلَى خَدَّيَّ مِنْ لَوْعَةِ الْجَوَى سيُولُ دُمُوعٍ خُضْتُهَا ثُمَّ عُمْتُهَا
لآلئ دَمْعَيْ مِنْ لآلِئ تَغْرِهَا فَفِي وَقْتِ لَثْمِي كُنْتُ مِنْهُ سَرَقْتُهَا
قَدِ اعْتَذَرَتْ نَفْسِي بِأَنَّ بَقَاءَ هَا لِتَنْدُبَهَا، لَكِنَّنِي مَا عَذَرْتُهَا
وَجُهْدِي إِمَّا زَفْرَةٌ قَدْ حَبَسْتُهَا عَلَيْهَا وَإِمَّا دَمْعَةٌ قَدْ سَكَبْتُهَا
أَصَارَتْ حَصَاةَ الْقَلْبِ مِنِّي حَقِيقَةٌ حَصَاةً لأَنِّي بَعْدَهَا قَدْ نَبَذْتُهَا

.....

، وَأَمْنَحُهَا نَفْسِي وَرُوْحِيْ وَأَدْمُعِي وَلَوْ طَلَبَتْ مِنِّي الزِّيَادَةَ زِدْتُهَا

.....

غَدَتْ فِي ثَرَاهَا عَاطِلاً وَبِجِيْدِهَا عُقُوْدُ لآلٍ مِنْ دُمُوْعِي نَظَمْتُهَا

(ابن سناء الملك، 1969، صفحة 121/2)

يوظف الشاعر في هذا النص لفظة الدمع مستهلًا النص بصيغتها الجمعية (المدام)؛ ليحقق غزارة الدموع التي أنفقها على فراق مرثيته، مشبهًا هذه الدموع بالبئر من الدموع والسيول من الدموع، ثم ينسج من هذه لفظة الدمع سياقًا غزليًا، إذ يشبه لآلئ دمعه ببريق ثغرها مسترجعًا ذكرياته معها وحبه لها متغزلًا بها ناسجًا رثاءً غزليًا من خلال لفظة الدمع وما تحمله من دلالات لونية شفافة، ثم يستطرد ثانية في تراكم لفظي للفظة الدمع ودلالتها الرثائية الحزينة، ثم يختم النص بمضمون رثائي غزلي ناسجًا من دموعه لآلئ تزين جيد الحبيبة وهي في ثراها محققًا صورة غزلية رثائية فاعلة.

ثانيًا – البكاء:

هي من ألفاظ الحزن أيضًا، والتي شكلت حضورًا مهيمنًا عند الشعراء في مرثياتهم الغزلية، إذ تكررت (129)، وتدل لفظة البكاء على " إذا مدّدت أردت الصوت الذي يكون مع البُكاء، وإذا قصرت أردت الدُّموع وخروجها". (ابن منظور، 1993، صفحة 82/14)

وقد وظفت الشاعرة ليلى الأخيلية (ت 80 هـ) لفظة البكاء بشكل متكرر، وهي ترثي حبيبها توبة بن الحمير الخفاجي، إذ تقول: (من الطويل)

أيا عَيْنُ بْكِي تَوْبَةَ بنَ الْحَمِيرِ ... بسح كَفَيْضِ الْجَدْوَلِ الْمُتَفَجِّرِ
لتبك عليه من خَفَاجَة نسوة ... بِمَاء شُؤُونِ العَبْرَةِ الْمُتَحدِّرِ
ولم يغلب الخَصْمَ الأَلد، ويملأ الـ ... جفانَ سَدِيناً، يوم نكباء صرصر
وآليت أبكي: بَعْدَ تَوْبة هالكاً ... وأَخْفِلُ مَنْ دَارَتْ عَلَيْهِ الدَّوائِرُ
كم هاتف بك من باك وباكية ... يا تَوْبُ لِلضَّيفِ، إِذْ تُدْعَى، وللحارِ
تَبْكِي السُّيوفَ إِذَا فَقَدْنَا أَكْفنا ... جزعاً، وتَلْقَانَا الرِّفَاقُ بُحُور

(الأخيلية، 2003، صفحة 45 وما يليها)

تكررت لفظة البكاء في هذا النص خمس مرات؛ ليحقق حزن ليلى الأخيلية على حبيبها توبة محققة توظيف الفعل (بكى) بصيغته المضارعة أكثر من توظيفه اسمًا؛ لأن الجمل الفعلية تجسد تجدد الحدث واستمراره ودوام البكاء والحزن، وفي هذا النص نجد أن فعل البكاء لم يكن مقرونًا بالحبيبة الباكية فحسب، بل بقبيلة توبة خفاجة بأجمعهم، ثم نجدها تقصر بكاءها على توبة حصرًا دون غيره، ثم توظف كم الخبرية؛ لتحقق كثرة الباكين عليه من نساء ورجال، ثم نجدها تعدد صفاته من كرم، وأخلاق سديدة، وحفظه، ورعيه للجار، ثم تختم النص بصورة استعارية مكنية تشخيصية تجسد بكاء السيوف على توبة، ولا بدَّ من التنويه أن الشاعرة رثت توبة رثاءً غزليًا من خلال الوقوف على شيمه وخصاله السامية.

ومن توظيف لفظة البكاء قول أبي تمام (ت 231 هـ)، وهو يرثي إحدى جواريه:

أُصِبْتُ بِخَوْدٍ سَوْفَ أَغْبُرُ بَعْدَهَا ... حَلِيْفَ أَسَى أَبْكِيْ زَمَانًا زَمَانَهَا
عِنَانٌ مِنَ اللَّذَّاتِ قَدْ كَانَ فِي يَدِي ... فَلَمَّا قَضَى الْإِلْفُ اسْتَرَدَّتْ عِنَانَهَا

...

يَقُوْلُوْنَ: هَلْ يَبْكِي الْفَتَى لِخَرِيدَةٍ ... إِذَا مَا أَرَادَ اعْتَاضَ عَشْرًا مَكَانَهَا؟

(أبو تمام، صفحة 142/4)

وفي هذا النص يوظف الشاعر لفظة البكاء بصيغتها الفعلية المضافة لياء المتكلم في قوله (أبكي)؛ ليحقق ابداعًا نصيًا فاعلًا في نسج سياق رثائي غزلي، فيصفها بالخود، ثم يختم النص بالحوار بينه وبين الآخرين السامعين لبكائه، المتعجبين من بكائه وممكن تعويضها بأخريات، ولا شكَّ أن هذه الخاتمة تجسد حبه للجارية وصدق حزنه عليها؛ لأنه لا يمكن أن يعتاض غيرها كما يقولون له، وبذلك حقق فعل البكاء بصيغته الفعلية الجهرية المضمون الرثائي الغزلي في هذا النص.

ومن الشعراء الذين تكررت عندهم لفظة البكاء كثيرًا في مرثياتهم الغزلية الشاعر ديك الجن (ت 235 هـ)، إذ يقول: (من الخفيف)

سَوْفَ آسَيْ طَوْلَ الْحَيَاةِ وَأَبْكِيْكِ ... عَلَى مَا فَعَلْتِ لا مَا فَعَلْتُ

...

مَا كَانَ قَتْلِيْهَا لأَنِّي لَمْ أَكُنْ ... أَبْكِيْ إِذَا سَقَطَ الذُّبَابُ عَلَيْهَا

...

وَيَعْذِلُنِي السَّفِيْهُ عَلَى بُكَائِي ... كَأَنِّي مُبْتَلَى بِالْحُزْنِ وَحْدِي
يَقُوْلُ: قَتَلْتَهَا سَفَهًا وَجَهْلاً ... وتَبْكِيْهَا بُكَاءً لَيْسَ يُجْدِي

(ديك الجن، 2004، صفحة 97)

يكرر الشاعر في هذا النص لفظة البكاء؛ ليحقق حزنه وألمه العميق على زوجته ورد بعد أن قتلها، فهو يؤكد أنه سوف يبقى باكيًا طوال حياته، ثم يعرج على شخصية العاذل الذي يلومه على شدة بكائه اللائم له؛ لأنه قتلها، والآن يبكي بكاءً لا يجديه نفعًا. لقد أدخل الشاعر شخصية العاذل في هذا النسج الرثائي؛ ليحقق فاعلية لفظة البكاء بمعناها الصوتي الجهري وما حققته من جهر وسماع من قبل المتلقي، مما أدى الى لوم العاذل له حينما سمع بكاءه وشدته الصوتية.

ومن هؤلاء الشعراء ابن الرومي (ت 283 هـ)، إذ يقول في إحدى مرثياته الغزلية: (من مجزوء البسيط)

عَيْنَيَّ شِحَّاً وَلَا تسحا جَلَّ مُصَابِي عَنِ الْبُكَاءِ
إِنَّ الأَسَى وَالْبُكَاءَ قِدْمَاً أَمْرَانِ كَالدَّاءِ وَالدَّوَاءِ

(ابن الرومي، 2003، صفحة 126/1)

في هذا النص يخاطب الشاعر عينيه طالبًا منهما الشح بالدموع والبكاء؛ لأن مصابه جلَّ وسما عن البكاء الذي لم يجدِ نفعًا، ويذهب إلى القول إن الأسى والبكاء قديمًا كانا كالداء والدواء، أما في حالته فالبكاء لا يشفي مصابه؛ لأن مصابه جلَّ عن البكاء. وبذلك وظف الشاعر لفظة البكاء في هذا النص ليبين صغر دلالتها العميقة الجهرية الحزينة أمام مصابه.

ومنه قول الشاعر عبيد الله بن عبد الله بن طاهر (ت 330 هـ)، في رثاء زوجته:

فَأَعْجَبُ مِنْ شَهْدٍ تَحَوَّلَ عَلْقَماً وَمِنْ ضَاحِكٍ لَمْ يَعْدُ أَنْ ظَلَّ بَاكِيَا

(الشابشتي، 1984، صفحة 111)

يوظف الشاعر لفظة باكيًا في تناسق ثنائي مع لفظة ضاحك ليحقق ابداعًا ثنائيًا سياقيًا في موازنة زمنية بين ماضي ضاحك وحاضر باكي، بعد موت الزوجة، فحياته معها كانت شهدًا وبعد فقدها صارت الحياة علقمًا، ولقد حقق من خلال هذه الموازنة الثنائية الزمنية ابداعًا رثائيًا غزليًا في هذا النص.

ومن ذلك قول ابن سناء الملك (ت 608 هـ)، في إحدى مرثياته الغزلية: (من بحر الطويل)

بَكَيْتُكِ بِالْعَيْنِ التِي أَنْتِ أُخْتُهَا وَشَمْسُ الضُّحَى تَبْكِيْكِ إِذْ أَنْتِ بِنْتُهَا

(ابن سناء الملك، 1969، صفحة 121)

في هذا النص يوظف الشاعر لفظة البكاء بصيغتها الفعلية المستقبلية ليجعل فعل البكاء مقسمًا بين عينه وبين الشمس، فهو يبكي المرثية حبًا واشتياقًا، والشمس تبكيها؛ لأنها ابنتها، وبذلك جسَّد فعل البكاء غزل الشاعر بالمرثية التي تشبه الشمس حسنًا ونورًا وجمالًا لا يزول. وبذلك حقق لفظ البكاء المضمون الرثائي الغزلي في النص

أما صلاح الدين الصفدي (ت 764 هـ)، فيقول في رثاء حبيبته:

وَقَدْ صِرْتُ أَبْكِيْ كُلَّ شَيْءٍ بِمِثْلِهِ لأَنِّي فَرْدٌ فِي الصَّبَابَةِ وَالْوَجْدِ
فَثَغْرُكَ أَبْكِيْهِ بَأَبْيَضِ أَدْمُعِي وَأَحْمَرِهَا أَبْكِيْ بِهِ خَدَّكَ الْوَرَدِي

(الصفدي، 2005، صفحة 33)

في هذا النص يوظف الشاعر الابداع اللوني؛ ليحقق صورة رثائية غزلية جديدة من خلال التقسيم اللوني للدمع، فالدمع الأبيض يبكي به ثغرها؛ لأنه منسجم مع لونه، والدمع الأحمر يبكي بها خدها الوردي؛ لأنه ينسجم مع لونه، وبذلك كان لفظ البكاء عاملًا فاعلًا في نسج هذه الصورة الغزلية الرثائية الجديدة.

ومن ذلك قول ابن نباتة (ت 768 هـ) في رثاء جارية له: (من بحر الطويل)

يَقُوْلُوْنَ: كَمْ تُجْرِي لِجَارِيةٍ بُكَى؟ وَمَا عَلِمُوا النُّعْمَى الَّتِي قَدْ فَقَدْتُهَا
بَكَيْتُكِ لِلْحُسْنِ الَّذِي قَدْ شَهِدْتُهُ وللشيمِ الْغُرِّ الَّتِي قَدْ عَهِدْتُهَا

(ابن نباتة المصري، 1905، صفحة 73)

في هذا النص يوظف الشاعر لفظة البكاء مرتين، في الأولى مبينًا لوم الناس له بعد أن سمعوا بكاءه على جاريته المرثية، فيجيبهم أنه يبكي حسنها وشيمها الغر، وبذلك حققت لفظة البكاء سياقًا غزليًا رثائيًا يقنع المتلقي سبب البكاء والحزن على هذه الجارية.

ومن التوظيف الرائع للفظة البكاء قول الشاعر محمد مرتضى الزبيدي (ت 1205 هـ):

يَقُوْلُوْنَ لا تَبْكِ زُبَيْدَةَ وَاتَّئِدْ وَسَلِّ هُمُوْمَ النَّفْسِ بِالذِّكْرِ وَالصَّبْرِ

.....

سَأَبْكِي عَلَيْهَا مَا حُبِبْتَ وَإِنْ أَمُتْ سَتَبْكِي عِظَامِي وَالْأَضَالِعُ فِي الْقَبْرِ

(الزبيدي، 2001، صفحة المقدمة/2)

يوظف الشاعر لفظة البكاء بصيغتها الفعلية المستقبلية سابقًا الفعل المضارع بسين الاستقبال ليحقق استمرارية البكاء على المرثية في الحياة وبعد الموت محققًا من ذلك التوظيف الفعلي المتراكم حبه وشغفه بالمرثية، وخلود ذلك الحزن والحب سواء أكان حيًا أم ميتًا، وقد جسدت الاستعارة المكنية المتحققة ببكاء العظام والأضالع في القبر ذلك المعنى.

ثالثًا – الموت:

تكررت لفظة الموت عندهم (103) مرة، والموت لغة من الفعل مات أي فارق الحياة أو فارقت روحه جسده (ابن منظور، 1993)، وكان لهذه اللفظة الحضور الواسع في المرثيات الغزلية عند أكثر الشعراء، ومن ذلك قول الإمام علي ابن أبي طالب (عليه السلام) (ت 40 هـ) في رثاء زوجته السيدة فاطمة الزهراء البتول (عليها السلام): (من الطويل)

يُرِيدُ الْفَتَى أَنْ لَا يَمُوْتَ حَبِيْبُهُ وَلَيْسَ إِلَى مَا يَبْتَغِيْهِ سَبِيْلُ
فَلا بُدَّ مِنْ مَوْتٍ وَلَا بُدَّ مِنْ بِلَى وَإِنَّ بَقَائِي بَعْدَكُمْ لَقَلِيلُ
لِكُلِّ اجْتِمَاعٍ مِنْ خَلِيْلَيْنِ فُرْقَةٌ وَكُلُّ الَّذِي دُوْنَ الْمَمَاتِ قَلِيلُ

(الإمام علي، 1988، صفحة 149)

في هذا النص تكررت لفظة الموت بصيغها المختلفة؛ لتحقق السياق الرثائي بصيغة من الحكمة والموعظة الماثلة في قول الامام علي (عليه السلام) الذي يرثي زوجته وحبيبته السيدة فاطمة الزهراء (عليها السلام)، ومن خلال تكرار اللفظة تجسد الايمان المطلق بحتمية الموت الذي يفرق بين الاخلاء والأحباب.

أما قيس ابن ذريح (ت 68 هـ)، فيقول في رثاء لبنى: (من بحر المنسرح)

مَاتَتْ لُبَيْنَى فَمَوْتُهَا مَوْتِيْ هَلْ تَنفَعَنْ حَسْرَةٌ عَلَى الْقَوْتِ
وَسَوْفَ أَبْكِيْ بُكَاءَ مُكْتَئِبٍ قَضَيْ حَيَاةٌ وَجْدَا عَلَى مَيْتِ

(ابن ذريح، 2004، صفحة 62)

تتكرر لفظة الموت في هذا النص أربع مرات؛ لتحقق حزن الشاعر على حبيبته التي ماتت وتركته وحيدًا، ليحقق من هذا التكرار موته المعنوي بموتها، فموتها يقابل موته المعنوي، ليؤكد أنه سوف يقضي حياته يبكي على حبيبته الميتة، فهو ميت الأحياء حتمًا.

ومن ذلك قول المعلي الطائي:

يَا مَوْتُ كَيْفَ سَلَبْتَنِي وَصْفَا قَدَّمْتَهَا وَتَرَكْتَنِي خَلْفَا؟

...

فَعَلَيْكَ بِالْبَاقِي بِلا أَجَلِ فَالْمَوْتُ بَعْدَ وَفَاتِهَا أَعْفَى
يَا مَوْتُ مَا بَقِيَتْ لِي أَحَدَاً لَمَّا زَفَفْتَ إِلَى الْبِلَى وَصْفَا

...

يَا مَوْتُ أَنْتَ كَذَا لِكُلِّ أَخِي إِلْفٍ يَصُوْنُ بِبِرِّهِ الإِلْفَا؟

(ابن معتز، 1976، صفحة 333)

يكرر الشاعر لفظة الموت أربع مرات؛ ليحقق بها مخاطبته المجازية للموت مررًا، هذا الخطاب بالصيغة الندائية المتكررة (يا موت) ليحقق بهذا التكرار اللفظي للمنادى حزنه وتأثره بموت حبيبته المرثية.

ومن ذلك قول ابن حمديس (ت527هـ):

أَمَاتَكِ الْبَحْرُ ذُو التَّيَّارِ مِنْ حَسَدٍ لَمَّا دَرَى الدُّرُّ مِنْهُ حَاسِداً تَغَرَكْ

...

هَلْ وَاصِلِي مِنْكِ إلا طَيْفُ مِيتَةً تُهْدِي لِعَيْنِيَ مِنْ ذَاكَ السُّكُوْنِ حَرَكْ

(ابن حمديس، 1970، صفحة 81)

يكرر الشاعر لفظة الموت؛ ليحقق حزنه على مرثيته التي غرقت وماتت، مجسد رثائه الغزلي من خلال الصورة التشخيصية، إذ يرى الشاعر أن البحر حسد حبيبته، فأماتها وأغرقها بتياره؛ لأنه علم أن دره حاسدًا ثغرها، ثم يصف حاله وحزنه الذي لم يحظ من حبيبته إلا بطيف لميتة لا تعود، وبذلك كان للفظة الموت انسجامًا مع السياق الغزلي الرثائي في هذا النص.

ومن ذلك قول صلاح الدين الصفدي (ت764هـ): (من البسيط)

إِنْ كُنْتَ جُرِّعْتَ كَأْسَ الْمَوْتِ وَاحِدَةً فَكُلُّ يَوْمٍ أَذُوقُ الْمَوْتَ الْوَانَا

(الصفدي، 2005، صفحة 43)

وفي هذا النص يوظف الشاعر لفظة الموت مرتين ليحقق ألمه وحزنه بموت الحبيبة في صورة ذوقية، إذ يصور الموت كأسًا مريرًا يتجرعه يوميًا، بعد أن شربه مرة واحدة بموت الحبيبة أصبح يشربه يوميًا بعد أن ماتت وفارقها، وبذلك حقق تكرار اللفظة ذلك الابداع المضموني المنسجم والسياق الرثائي.

ثالثًا – الحزن:

كان للفظة (الحزن) الحضور الواضح والفاعل ضمن ألفاظ الحزن، إذ تكررت عندهم (58) مرة، والحزن لغة: " الحزن ضدُّ السُّرور ... وفلان يقرأ بالتحزين إذا أرَقَ صوتهُ به. والحَزْنُ ما غلظ من الأرض". (الرازي، 1999، صفحة 72)

ومن ذلك قول الشاعر ديك الجن (ت235هـ): (من الطويل)

عَهْدِي بِهِ مَيْتا كَأَحْسَنِ نَائِمٍ وَالْحُزْنُ يَسْفَحُ عَبْرَتِي فِي نَحْرِهِ

(ديك الجن، 2004، صفحة 35)

يوظف الشاعر لفظة الحزن لتكون لفظة فاعلة في سفح عبراته على نحر الحبيبة، وبذلك كانت اللفظة عاملًا فاعلًا في تجسيد السياق النصي الرثائي الغزلي.

ومن ذلك قول ابن نباتة المصري (ت 686 هـ)، إذ يقول: (بحر الطويل)

وَحُزْنِ فَلَاةٍ يَمَّمْتُهُ وَإِنَّمَا دِيَارُ الظِّبَا حُزْنُ الْفَلَاةِ وَمُوَتُّهَا

...

كَفَى حُزْنًا أَنْ لَا مُعِيْنَ عَلَى الأَسَى سِوَى أَنَّنِي تَحْتَ الظَّلَامِ بَعَثْتُهَا

(ابن نباتة المصري، 1905، صفحة 71)

يكرر الشاعر لفظة الحزن في هذا النص ليحقق شدة حزنه وألمه على فراق الحبيبة، حتى أنَّه يشبه حزنه بحزن الفلاة؛ ليحقق من هذا التوظيف المجازي التراكم الدلالي الكامن في اللفظة، فحزنه مقفر لا أمل فيه كالأرض الحزنة التي لا زرع فيها ولا يمكن أن تورق أبدًا، فهو أصبح كهذه الارض صحراء مقفرة لا زرع فيها بعد موت الحبيبة من حزنه وألمه عليها، وحزنه لا يعينه أحد عليه سوى الظلام وشدة سواده. وبذلك كان التكرار اللفظي للفظة والعمق الدلالي لها الأثر الفاعل في رفد النص بالسياق المنسجم مع المضمون النصي.

ومن ذلك قول ابن سناء الملك (ت 608 هـ):

بَكَتْ دُوْرُكِ اللَّاتِي عَلَيْكِ تَسَلَّيَتْ مِنَ الْحُزْنِ لَمَّا عُوْجِلَتْ مِنْكِ بِالسَّلْبِ

...

أَقَامَتْ عَلَيْكِ الْقَفْرُ مَأْتَمَ حُزْنِهَا فَقُوْمِي انْظُرِي وَسْطَ الْفَلَا مَأْتَمَ السِّرْبِ

وَيَا نَاصِحِي مَا أَنْتَ بِاللَّوْمِ نَاصِحِيْ وَدَعْ صُحْبَتِي مَا أَنْتِ فِي الحُزْنِ مِنْ صَحْبِي

(ابن سناء الملك، ديوان ابن سناء الملك، 1958، صفحة 121)

في هذا النص يوظف الشاعر لفظة الحزن ثلاث مرات ليحقق ابداعًا دلاليًا تصويريًا فاعلًا، إذ يجعل سرب الغزلان في الفلاة تحزن على المرثية، وإن أصحابه يلومونه على هذا الحزن، فمن خلال هذا التراكم اللفظي للفظة الحزن حقق الشاعر هذا الابداع التصويري الفاعل المنسجم مع السياق الرثائي الغزلي وتحقيق السياق الغزلي المضمر في تشبيه المرثية بالغزالة وجمالها.

ومنه قول أبو حيان الاندلسي (ت 745 هـ)، إذ يقول: (من بحر الطويل)

أَأَرْجُوْ حَيَاةً بَعْدَ فَقْدِ زُمُرُّدِ؟ وَكَانَتْ بِهَا رُوْحِيْ تَلَذُّ وَتَعْتَذِي
زُمُرُّدُ قَدْ خَلَّفْتِ لِلصَّبِّ لَوعَةً وَحُزْنًا بِقَلْبِيْ آخِذًا كُلَّ مَا خَذِ

...

فَقَلْبِيَ فِي حُزْنٍ وَعَيْنِيَ فِي بُكَا فَيَا لَكَ شَجْوًا بَيْنَ ذَا قَدْ ثَوَى وَذِي

(أبو حيان الأندلسي، 1969، صفحة 59)

يوظف الشاعر لفظة الحزن ليحقق حزنه الشامل لكل جوارحه، فالحزن بقلبه آخذ كل مأخذ، وقد أكد على حزن قلبه بتكراره هذه اللفظة في دلالتها العميقة المستفيضة حزنًا وألمًا، مما أثرى الدلالة الغزلية الرثائية في هذا النص.

ومنه قول محمد مرتضى الزبيدي (ت 1205 هـ):

مَدَى الدَّهْرِ مَا نَاحَتْ حَمَامَةُ أَيْكَةٍ بِشَجْرٍ يُثِيرُ الْحُزْنَ مِنْ كُلِّ نَادِبِ
فَأُخِّرْتُ عَنْهَا فِي الْمَسِيْرِ وَلَيْتَنِي قَدَّمْتُ لَا الْوِي عَلَى حُزْنِ نَادِبِ

(الزبيدي، 2001، صفحة المقدمة/2)

كرر الشاعر لفظة الحزن في هذا النص في سياق سمعي دال، إذ يجعل نوح الحمامة يثير أحزانه وشجونه محققًا التواصل الوجداني بينه وبين الحمامة النائحة في ابداع دلالي يجسد السياق الغزلي الرثائي.

المصادر

ابن الرومي، أبو الحسن علي بن العباس بن جريج. (2003). *ديوان ابن الرومي*. (حسين نصار، المحرر) القاهرة: دار الكتب المصرية.

ابن حمدون، محمد بن الحسن بن محمد بن علي. (1996). *التذكرة الحمدونية* (المجلد 1). بيروت: دار صادر.

ابن حمديس، أبو محمد عبد الجبار بن أبي بكر. (1970). *ديوان ابن حمديس*. (احسان عباس، المحرر) بيروت: دار صادر.

ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد. (1972). *وفيات الأعيان*. (احسان عباس، المحرر) بيروت: دار صادر.

ابن ذريح، قيس. (2004). *ديوان ابن ذريح* (المجلد 2). (عبد الرحمن المصطاوي، المحرر) بيروت: دار المعرفة.

ابن سناء الملك، هبة الله بن جعفر. (1958). *ديوان ابن سناء الملك*. (محمد عبد الحق، المحرر) حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف الهندية.

ابن سناء الملك، هبة الله بن جعفر. (1969). *ديوان ابن سناء الملك*. (محمد ابراهيم نصر، وحسين محمد نصار، المحررون) القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر.

ابن معتز، عبد الله بن محمد المعتز بالله. (1976). *طبقات الشعراء*. (عبد الستار أحمد فراج، المحرر) القاهرة: دار المعارف.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي. (1993). *لسان العرب* (المجلد 3). (اليازجي، المحرر) بيروت: دار صادر.

ابن نباتة المصري، محمد بن محمد بن محمد بن الحسن الجذامي. (1905). *ديوان ابن نباتة المصري*. عابدين: مطبعة التمدن.

أبو تمام، حبيب بن أوس بن الحارث الطائي. (بلا تاريخ). *ديوان أبي تمام حبيب بن أوس الطائي شرح التبريزي* (المجلد 3). (محمد عبده عزام، المحرر) القاهرة: دار المعارف.

أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي. (1969). *ديوان أبي حيان الأندلسي*. (أحمد مطلوب، و خديجة الحديثي، المحررون) بغداد: مطعة العاني.

الأخيلية، ليلى بنت عبد الله بن الرحال. (2003). *ديوان ليلى الأخيلية* (المجلد 2). (واضح الصمد، المحرر) بيروت: دار صادر.

الأصفهاني، أبو الفرج. (2008). *الأغاني*. (احسان عباس، المحرر) بيروت: دار صادر.

الإمام علي، علي بن أبي طالب. (1988). *ديوان الامام علي بن ابي طالب* (عليه السلام) (المجلد 1). (عبد العزيز كرم، المحرر)

التَّطِيلِي، أبو هرير أحمد بن عبد الله. (2014). *ديوان الأعمى التطيلي* (المجلد 1). (محي الدين ديب، المحرر) لبنان: المؤسسة الحديثة للكتاب.

ديك الجن، عبد السلام بن رغبان. (2004). *ديوان ديك الجن*. (مظهر الحجّي، المحرر) دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب.

الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد. (1999). *مختار الصحاح* (المجلد 5). (يوسف الشيخ محمد، المحرر) بيروت: المكتبة العصرية.

راضي، عبد الكريم. (1991). *رماد الشعر*. بغداد: دار الشؤون الثقافية.

الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني. (2001). *تاج العروس من جواهر القاموس*. (ضاحي عبد الباقي، المحرر) الكويت: سلسلة التراث العربي.

الزيات، محمد بن عبد الملك. (2002). *ديوان محمد بن عبد الملك الزيات سيرته وأدبه* (المجلد 1). (يحيى الجبوري، المحرر) عمان: دار البشير.

الشابشتي، أبو الحسن علي بن محمد. (1984). *الديارات*. (كوركيس عواد، المحرر) بيروت: دار الرائد العربي.

الشريف الرضي، أبو الحسن السيد محمد بن الحسين. (1999). *ديوان الشريف الرضي*. (محمود مصطفى حلاوي، المحرر) بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم.

الشريف المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين. (1958). *ديوان الشريف المرتضى*. (رشيد الصفار، المحرر) القاهرة: دار عيسي البابي الحلبي.

الصفدي، صلاح الدين. (2005). *الروض الباسم والعرف الناسم*. (محمد عبد المجيد لاشين، المحرر) القاهرة: دار الافاق العربية.

الطغرائي، أبو إسماعيل الحسين بن علي. (1986). *ديوان الطغرائي* (المجلد 2). (علي جواد الطاهر، و يحيى الجبوري، المحررون) قطر: مطابع الدوحة الحديثة.

القرطاجني، أبو الحسن حازم. (1986). *منهاج البلغاء وسراج الأدباء*. (محمد الحبيب ابن الخوجة، المحرر) بيروت: دار الغرب الإسلامي.

الوأواء الدمشقي، أبو الفرج محمد بن أحمد. (1993). *ديوان الوأواء الدمشقي*. (سامي الدهان، المحرر) بيروت: دار صادر.

References:

Abu Hayyan Al-Andalusi, Muhammad ibn Yusuf ibn Ali. (1969). *Diwan Abu Hayyan Al-Andalusi*. (Ahmed Matalub, and Khadija Al-Hadithi, Eds.) Baghdad: Mata'at Al-Ani.

Abu Tammam, Habbib ibn Aws ibn Al-Harith Al-Ta'i. (Undated). *Diwan Abu Tammam Habbib ibn Aws Al-Ta'i Sharh Al-Tabrizi* (Volume 3). (Mohammed Abdel Azim, Ed.) Cairo: Dar Al-Maaref.

Al-Akhiliyya, Layla bint Abdullah ibn Al-Rahhal. (2003). *Diwan Layla Al-Akhiliyya* (Volume 2). (Wadih Al-Samad, Ed.) Beirut: Dar Sader.

Al-Asfahani, Abu Al-Faraj. (2008). *Al-Aghani*. (Ehsan Abbas, Ed.) Beirut: Dar Sader.

Al-Qurtajanni, Abu Al-Hasan Hazim. (1986). *Minhaj Al-Bulagha wa Siraj Al-Adab*. (Mohammed Al-Habib Ibn Al-Khawaja, Ed.) Beirut: Dar Al-Gharb Al-Islami.

Al-Razi, Zain Al-Din Abu Abdullah Muhammad. (1999). *Mukhtar Al-Sahah* (Volume 5). (Youssef Al-Sheikh Mohammed, Ed.) Beirut: Al-Maktaba Al-Asriya.

Al-Safadi, Salah Al-Din. (2005). *Al-Rawd Al-Basim wa Al-Urf Al-Nasim*. (Mohammed Abdul Majeed Lashin, Ed.) Cairo: Dar Al-Afaq Al-Arabiya.

Al-Shabistari, Abu Al-Hasan Ali ibn Muhammad. (1984). *Al-Diyarat*. (Korkis Awwad, Ed.) Beirut: Dar Al-Raid Al-Arabi.

Al-Sharif Al-Murtada, Abu Al-Qasim Ali ibn Al-Hussein. (1958). *Diwan Al-Sharif Al-Murtada*. (Rashid Al-Saffar, Ed.) Cairo: Dar Issa Al-Babi Al-Halabi.

Al-Sharif Al-Radi, Abu Al-Hasan Sayyid Muhammad ibn Al-Hussein. (1999). *Diwan Al-Sharif Al-Radi*. (Mahmoud Mustafa Halawi, Ed.) Beirut: Dar Al-Arqam Bin Abi Al-Arqam.

Al-Tatili, Abu Hurairah Ahmad ibn Abdullah. (2014). *Diwan Al-A'ma Al-Tatili* (Volume 1). (Muhi Al-Din Dayyab, Ed.) Lebanon: Al-Muassasa Al-Haditha lil-Kitab.

Al-Tughra'i, Abu Ismail Al-Hussein ibn Ali. (1986). *Diwan Al-Tughra'i* (Volume 2). (Ali Jawad Al-Taher, and Yahya Al-Jubouri, Eds.) Qatar: Matbaat Al-Doha Al-Haditha.

Al-Wawwa' Al-Dimashqi, Abu Al-Faraj Muhammad ibn Ahmad. (1993). *Diwan Al-Wawwa' Al-Dimashqi*. (Sami Al-Dahan, Ed.) Beirut: Dar Sader.

Al-Ziyat, Muhammad ibn Abdul Malik. (2002). *Diwan Muhammad ibn Abdul Malik Al-Ziyat Siratah wa Adabuh* (Volume 1). (Yahya Al-Juburi, Ed.) Oman: Dar Al-Bushra.

Al-Zubaidi, Muhammad Murtada Al-Husseini. (2001). *Taj Al-Arus Min Jawahir Al-Qamus*. (Dahi Abdel Baqi, Ed.) Kuwait: Silsilat Al-Turath Al-Arabi.

Dayk Al-Jinn, Abdul Salam ibn Raghban. (2004). *Diwan Dayk Al-Jinn*. (Mazhar Al-Hajji, Ed.) Damascus: Publications of the Arab Writers Union.

Ibn Al-Rumi, Abu Al-Hasan Ali ibn Abbas ibn Jareej. (2003). *Diwan Ibn Al-Rumi*. (Hussein Nasar, Ed.) Cairo: Dar Al-Kutub Al-Masriya.

Ibn Dharih, Qais. (2004). *Diwan Ibn Dharih* (Volume 2). (Abdul Rahman Al-Mastawi, Ed.) Beirut: Dar Al-Maaref.

Ibn Hamdies, Abu Muhammad Abdul Jabbar ibn Abi Bakr. (1970). *Diwan Ibn Hamdies*. (Ehsan Abbas, Ed.) Beirut: Dar Sader.

Ibn Hamdun, Muhammad ibn Al-Hasan ibn Muhammad ibn Ali. (1996). *Al-Tadhkirah Al-Hamduniah* (Volume 1). Beirut: Dar Sader.

Ibn Khallikan, Abu Al-Abbas Shams Al-Din Ahmad. (1972). *Wafayat Al-A'yan*. (Ehsan Abbas, Ed.) Beirut: Dar Sader.

Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukram ibn Ali. (1993). *Lisan Al-Arab* (Volume 3). (Al-Yazji, Ed.) Beirut: Dar Sader.

Ibn Mu'taz, Abdullah ibn Muhammad Al-Mu'taz Billah. (1976). *Tabakat Al-Shu'ara*. (Abdul Sattar Ahmed Farag, Ed.) Cairo: Dar Al-Maaref.

Ibn Nabatah Al-Masri, Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Al-Hasan Al-Judhami. (1905). *Diwan Ibn Nabatah Al-Masri*. Abdeen: Matbaat Al-Tamaddon.

Ibn Sina Al-Malik, Hiba Allah ibn Ja'far. (1958). *Diwan Ibn Sina Al-Malik*. (Mohammed Abdul Haq, Ed.) Hyderabad: Majlis Da'irat Al-Ma'arif Al-Hindiya.

Ibn Sina Al-Malik, Hiba Allah ibn Ja'far. (1969). *Diwan Ibn Sina Al-Malik*. (Mohammed Ibrahim Nasr, and Hussein Mohammed Nasr, Eds.) Cairo: Dar Al-Katib Al-Arabi for Printing and Publishing.

Imam Ali, Ali ibn Abi Talib. (1988). *Diwan Imam Ali ibn Abi Talib* (Volume 1). (Abdul Aziz Karam, Ed.)

Radi, Abdul Karim. (1991). *Ramad Al-Shi'r*. Baghdad: Dar Al-Sha'un Al-Thaqafiya

أفعال الكلام ومتضمّنات القول في حوار نوح –عليه السّلام – وقومه مقاربة تداولية في سورة "الشعراء"

د. خيرة ولد العزازي نعيمة زايدي

ouldlazazika06@gmail.com

كلية الآداب واللّغات/ جامعة يحي فارس بالمدية / الجزائر

المستخلص

تجاوزت المناهج النسقية تلك المناهج السياقية التي تربط النص بخارجياته سواء من خلال ربطه بمؤلفه أو بالظروف الاجتماعية و السياسية و التاريخية المحيطة به ؛ لذا تنطلق المناهج النسقية من داخل النّص و إليه تعود وقد بدأ هذا المنحى مع البنيويين الذين اعتبروا النص بنية مغلقة مع عدم نفيهم لدور خارجيات النص في إنتاجه ولكن مهمة الكشف عن هذه الأخيرة تعود إلى علماء الاجتماع و علماء النفس وعلماء التاريخ أمّا النّاقد الأدبي فمهمته الكشف البنى الصغرى المكونة له و كذا حركية النص و العلاقات التي تربط بين عناصره.

ولأنّ التداولية أحد تلك المناهج النسقية فإنّ ورقتنا البحثية تستقرئ اجراءاتها من خلال أفعال الكلام و متضمنات القول؛ حيث تعد نظرية أفعال الكلام أهم اللبنات التي تأسست عليها الدراسات اللسانية سواء مع مؤسسها "أوستين" أو تلميذه "سيرل" إضافة إلى متضمنات القول التي تنطلق من كوننا نقصد أكثر مما نقول الأمر الذي يدفع المتكلم إلى المضمر الذي يلجأ إليه لأسباب سياسية أو محظورات اجتماعية.....

إنّ ما تسعى إليه هذه المداخلة هو الكشف عن تمظهرات تلك المقولات النظرية في مدونة قرآنية من خلال مقاربة تطبيقية لحوار نوح عليه السّلام مع قومه في سورة " الشعراء".

الكلمات المفتاحية: المناهج النّسقية –التّداولية – أفعال الكلام –متضمنّات القول– سورة الشّعراء.

Speech Acts and the Contents of Speech in the Dialogue of Noah - Peace Be Upon Him - and His People: A Discourse Analysis Approach in Surah "Ash-Shu'ara –

Kheira ould lAzazi Naïma Zaidi

Faculty of Arts and Languages, Yahia Fares University, Medea, Algeria

Abstract

The structural approaches have surpassed contextual approaches that connect the text to its externalities, whether through linking it to its author or to the social, political, and historical circumstances surrounding it. Therefore, structural approaches originate from within the text and return to it. This trend began with structuralists who considered the text a closed structure while not denying the role of external factors in its production. However, the task of uncovering these factors falls to sociologists, psychologists, and historians, while literary critics focus on revealing its smaller components and the dynamics of the text, as well as the relationships between its elements.

Since discourse analysis is one of these structural approaches, our research paper examines its procedures through speech acts and the contents of speech. Speech act theory is considered one of the most important foundations upon which linguistic studies were built, whether with its founder, Austin, or his student, Searle. Additionally, the contents of speech stem from our intention, often implying more than what is explicitly stated, which leads the speaker to implicit meanings, driven by political reasons or societal taboos.

The aim of this intervention is to uncover the manifestations of these theoretical propositions in a Quranic context through an applied approach to the dialogue of Noah (peace be upon him) with his people in Surah "Ash-Shu'ara" (The Poets.(

Keywords: structural approaches, discourse analysis, speech acts, contents of speech, Surah Ash-Shu'ara

المقدمة

شهدت الدّراسات اللّغوية تطورا ملحوظا و منعرجا مفصليا بدءا من " فردينان دوسوسير" f.Desaussure لذا جاءت التّداولية لتنبّه إلى ضرورة النّظر إلى اللّغة من خلال الاستعمال؛ كما أخذت التّداولية مكانتها ضمن المناهج النقدية الحديثة نتيجة الأفق المسدود الذي وصلت إليه التوليدية؛ لأنَّ « الملكة التي يحتاجها متكلّم اللّغة ليست تركيبية نحوية فقط، بل إنّها ملكة موسوعية مركّبة تتشكّل من مختلف المعارف اللّغوية و الثّقافية »(جواد، 2016).

إنَّ أهمية المنهج التّداولي تكمن في قدرته على حلِّ بعض المشكلات التي أفرزها التّحليل اللّغوي الشّكلي من وجهة نظر المتكلّم و المخاطب معا « فمن وجهة نظر المتكلّم المشكلة هي مشكلة تخطيط لأننّا مع ما يؤثّر في المخاطب من خطاب وفقا لمستوى توقّعاته، و من وجهة نظر المخاطب المشكلة هي مشكلة تأويل الملفوظ للوصول إلى المعنى الذي يريده» (المغامسي، 2016) ؛ ولعل من أهمّ إجراءات التداولية ما جاء به " غرايس " و "سيرل " ونظرية أفعال الكلام التي تأسست عليها أغلب الدراسات الحديثة و كذا متضمنات القول التي تبحث في قصدية المتكلم ؛لذا تسعى هذه المقاربة إلى دراسة هذين الإجراءين في مدونة قرآنية نقتصر فيها على سورة " الشعراء".

المبحث الأوّل : تحديدات نظرية

المطلب الأوّل: التداولية : لغة واصطلاحا:

التداولية لغة : جاء في "لسان العرب": « تداولنا الأمر: أخذناه بالدّول و قالوا : دواليك :أي مداولة على الأمر و دالت الأيام أي دارت و الله يداولها بين النّاس و تداوَلَته الأيدي: أخذته هذه مرّة و هذه مرّة »(منظور، د.ت)،فالمعنى لا يخرج عن الانتقال و الدّوران و التّبدل.

و جاء في "أساس البلاغة": « دالت له الدّولة و دالت الأيام بكذا و أدال الله بني فلان من عدوهم: جعل الكرَّة لهم عليه و أُديلَ المؤمنون على المشركين يوم بدر و أُديل المشركون على المسلمين يوم أحد، و الله يداول الأيّام بين النّاس مرّة لهم و مرّة عليهم و تداولوا الشّيء بينهم الماشي يداول بين قدميه: يراوح بينها و يقول: دواليك أي دالت لك الدّولة كرَّة بعد كرَّة »(الزّمخشري، 1998) و هي بهذا تعني التّنقل و الدّوران و الانتقال.

و يشير "طه عبد الرحمن" إلى أنَّ التّنقل و الدّوران يدلاّن في استخدامهما اللّغوي على « النّاطقين أو قل معنى التّواصل، و يدلاّن في استخدامهمـا التّجريبي علـى معنـى الحركة بين الفاعلين أو قلْ معنى التّفاعل فيكون التّداول جامعا بين جانبين اثنين هما التّواصل و التّفاعل» (الرّحمن،، د.ت).

التّداولية اصطلاحا:

يرجع أوّل استعمال لمصطلح "تداولية" للفيلسوف الأمريكي "ويليام شارل موريس"Wiliam Charles Mouris سنة 1938 عندما كتب مقالا في موسوعة علمية، حيث ذكر الاختصاصات التي تعالج اللّغة و منها التّداولية التي تُعنى « بالعلاقات بين العلامات و مستخدميها »(موشلر، 2003) و اقتصر في دراسته على « ضمائر المتكلّم و الخطاب و ظرفي المكان و الزّمان "الآن– هنا" و التّعابير التي تستقصي دلالتها من مقتضيات تكون جزئيا خارج اللّغة نفسها أي في المقام الذي يجري فيه التّواصل» (موشلر، 2003).

و يرى " دومينيك مانغونو" "D. Maingueneau" أنَّ « حصر مفهوم التّداولية أمر صعب جدا نتيجة تشعُّب مصادرها ؛ إضافة إلى أنَّها لم تظهر في العلوم الإنسانية إلاّ في وقت قريب جدا و في الوقت نفسه تعتمد مفاهيم لغوية جدُّ قديمة إذ لوحظ في التّفكير اللّغوي اليوناني الاهتمام الكبير بنجاعة الخطاب في المقام ؛ إضافة إلى أنَّ الاهتمام بالبلاغة و القوّة الإقناعية في الخطاب من اهتمامات التّداولية »(Dominique Maingueneau:، 1997)؛ لذا يعالَج المُكَوِّن التّداولي –حسب "مانغونو"– « وصف معنى الملفوظات في سياقاتها »(مانغونو، 2008)

وهي أيضا كما يُعرِّفها "فرنسيس جاك" "F.jacques" « تتطرّق إلى اللّغة كظاهرة خطابية و تواصلية و اجتماعية معا »(أرمينكو، 1986)[1] .

و هي « دراسة اللّغة في سياقاتها الواقعية لا في حدودها المعجمية أو تراكيبها النّحوية؛ هي دراسة الكلمات و العبارات و الجمل كما نستعملها و نفهمها و نقصدها في ظروف و مواقف معيّنة لا كما نجدها في القواميس و المعاجم، و لا كما تقترح كتب النّحو التّقليدية »(مريد:، 2010).

إنَّ هذه التّعريفات – على كثرتها – تؤكّد صعوبة إعطاء مفهوم موحَّد للتّداولية نتيجة علاقاتها بحقول معرفية متعدّدة فهي تشترك مع علم الاجتماع؛ حيث ترصد العلاقات الاجتماعية بين المتخاطبين، و كذا مراتبهم الاجتماعية لِما لها من دور في تحديد طبيعة الحوار و كذا سياقاته؛ كما لها علاقة بعلم الدّلالة من خلال دراستها للمعنى، و علم النّفس من خلال رصد الكفاءة التّواصلية للمتكلّمين، إضافة إلى علاقتها بتحليل الخطاب من خلال توزُّع الحوار بين الأطراف المتحاورة.

تمتزج العلوم السّابقة الذّكر مع التّداولية ليأخذ كلٌّ منها بطرف تؤسّس به منظومتها النّظرية لتصل في الأخير إلى مفهوم شامل لها؛ فهي ليست علما تقلـــيديا يتوقّـف عـند حدود تفسير الظّاهرة اللّغوية بل هي « علم جديد للتّواصل يدرس الظّواهر اللّغوية في مجال الاستعمال »(صحرواي، 2005)، و هي بهذا تشمل البنية اللّغوية و السّياق بكلّ مكوناته (المتكلّم، المخاطب، سياق التّخاطب) أي دراسة اللّغة في« الطّبقات المقامية المختلفة باعتبارها كلاما صادرا من متكلّم محدّد و موجَّها إلى مخاطب محدَّد في مقام تواصلي محدَّد لتحقيق غرض تواصلي محدَّد» (صحرواي، 2005).

أمّا بالنسبة للمصطلح في النّقد العربي المعاصر فقد تعدّدت التّسميات المقابلة للمصطلح الأجنبي pragmatique منها: البراغماتية، البراغماتيك، البراجماتية، البراجماتيك و ليس بين هذه المصطلحات فرق كبير كونها نقلا حرفيا للمصطلح الأجنبي ؛ و قيل التّداولية، المقامية، السّياقية، الذّرائعية، النّفعية، و بين هذه المصطلحات فروق لا تسمح باستعمالها مترادفة لتكون مقابلا للمصطلح الأجنبي pragmatique و رغم هذا التّعدد المصطلحي إلاّ أنَّ النّقد اللّساني العربي المعاصر قد اعتمد مصطلح التّداولية، و يعود الفضل في ذلك إلى الباحث المغربي "طه عبد الرحمن" الذي أكّد أسباب اختيار هذا المصطلح دون غيره؛ « وقع اختيارنا منذ 1970 على مصطلح التّداوليات مقابلا للمصطلح الغربي "براغماتيغا" لأنّه يوفي المطلوب حقَّه باعتبار دلالته على معنيي الاستعمال و التّفاعل» (الرّحمن ،.، 2000)؛ ليصبح مصطلح "التّداولية" المصطلح المتداول في النّقد اللّساني العربي المعاصر.

المطلب الثّاني : أفعال الكلام من منظور "أوستين" و "سيرل:"

"أوستين" و نظرية أفعال الكلام:

تعدّ نظرية أفعال الكلام Les actes de parole منعرجا حاسما في البحث اللّغوي المعاصر ومنطلقا تأسيسيا للكثير من النّظريات فيما بعد؛ خاصّة أنّها ترتبط بوظيفة اللّغة في عملية التّواصل حيث غيَّرت هذه النّظرية النّظرة التّقليدية للّغة التي كانت محصورة في الوصف و الإخبار إلى كونها فعلا مجسّدا في الواقع.

يعود الفضل في إرساء دعائم هذه النّظرية لــ "جون لونغاشو أوستين" John langshaw Austin" على الرّغم من أنّه لم يؤلف كتابا بل نشر فقط بعض المقالات و قام بترجمة أسس الأرمنتيكا لـ (فريخه) ؛ و بعد وفاته سنة 1960 قام طلبته بجمع محاضراته و صدر له كتاب في ثلاثة أجزاء: الجزء الأوّل: أوراق فلسفية ؛ الجزء الثّاني 1962: المعنى و الإحساس، الجزء الثّالث: كيف نصنع الأشياء بالكلمات How to do thing with words و الذي ترجم إلى الفرنسية تحت عنوان : Quand dire c’est faire (J.L.Austin، 1970) حيث انطلق من مساءلته لوظيفة اللّغة و رأى أنّ وظيفتها تتجاوز الإخبار إلى « وظيفة التّأثير الاجتماعي في الآخرين عبر ما يعُرف بصيغ العقود أو الصّيغ الإنشائية »(يونس، 2004) فالملفوظ يتجاوز كونه ملفوظا لغويا إلى "فعل" على مستوى الواقع فهو إذا أداة لتغيير العالم إنّه « بمثابة عمل حقيقي يضاهي الحدث المادي المنجَز بواسطة اليدّ على سبيل المثال »(بلانشيه، 2007)؛ إذ يخضع الفعل لقصد المتكلّم حيث يكون هذا القصد الفيصل في تحديد غرض الفعل.

لقد انطلق " أوستن " من خلفية معرفية من خلال تأثره بالفيلسوف الألماني"غوتلوب فريجه g. frege و الفيلسوف النّمساوي " لودفيغ فيتجشتاين" l. wittgenstin"خاصّة فلسفته التّحليلية ؛كما أعطى أهمية كبرى لمقصدية المتكلّم.

الفرق بين الفعل الإنجازي و الفعل اللّغوي :للأفعال التي ينتجها المتكلّم جانبان : جانب إنجازي و آخر لغوي:

الفعل الإنجازي: l’ acte performative : في محاضرته الأولى قسّم "أوستين" الملفوظات إلى ملفوظات خبرية énonces constatifsو ملفوظات إنجازية énonces performatifes فالملفوظات الخبرية « هي أخبار تتمثّل مهمّتها في وصف الظّواهر

و المسارات أو حالة الأشياء في الكون »(الحباشة، 2010) أي وصف أحداث العالم الخارجي إذ يمكن الحكم عليها بالصّدق أو الكذب من خلال مطابقتها أو عدم مطابقتها للواقع، فإذا قلت: الجو بارد ؛ فهي جملة تخبرنا عن حال الجو و يمكن الحكم عليها بالصّدق إن كان الجو في الواقع باردا و بالكذب إن لم يكن في الواقع كذلك ؛أمّا الأفعال الإنجازية « هي أقوال لإنجاز ضرب مخصوص من العمل لا يمكن أن ينجز بشكل آخر....» (الحباشة، 2010) أي أنّنا ننجز فعلا حين التّلفظ و لا يمكن الحكم عليها الصّدق أو الكذب ؛ فإذا قال الرّجل لزوجته : أنت طالق فإنّه ينجز فعلا إذ تصبح الزّوجة طالقا حين التّلفظ أي أنّ قول شيء يعني إنجازه ؛ و يمكن الحكم على هذه الأفعال بالنّجاح أو الفشل و ليس بالصّدق أو الكذب .

خصائص الفعل اللّغوي :

عرّف "ديكرو" الفعل اللّغوي بقوله :«كلّ نشاط يقوم به شخص معيّن و يمكن أن نحدّده انطلاقا من التّغيرات المتعلّقة بالوضع الفيزيائي أو الاجتماعي للمتكلّم »(Ducrot, 1972)، و يتميّز الفعل اللّغوي بأنّه ينجز فعلا أي يغيّر واقعا كما أنّه لا يخضع لمقياسَي الصّدق أو الكذب إنّما لمعيارَي النّجاح أو الفشل اللّذان يخضعان بدورهما لشرط المواضعة (convention) فإذا قال شخص ما : الجلسة مفتوحة و لم يكن هذا الشّخص رئيسا للجلسة فإنّ قوله يعتبر فاشلا إذ لا يترتّب عنه إنجاز أي فعل لأنّه لا يملك سلطة افتتاح الجلسة (Ducrot، 1972)؛ و قد قيّد " أوستن" الملفوظات الإنجازية بمجموعة من الشّروط ، إذ يؤدّي الالتزام بها إلى نجاح الفعل بينما يؤدي خرقها إلى الإخفاق (J.L.Austin، 1970) إذ لابدّ من توفّر إجراء عرفي مقبول يقتضي ألفاظا محدّدة يتلفظ بها أشخاص محدّدون في ظروف محدّدة كما يجب على جميع المشاركين تنفيذ الإجراء بطريقة صحيحة و كذا الابتعاد عن استعمال الملفوظات الغامضة كما يجب ان يكون الإجراء كاملا بين المشاركين. إضافة إلى إلزام المشاركين « أنفسهم واقعيا بما ينتج عنه السّلوك من عواقب و نتائج »(أوستين، 1991) أي ما يترتّب و ما يتبع ذلك السّلوك .

غير أنّ " أوستين "– و رغم جهوده المضنية في التّمييز بين الملفوظات الإخبارية و الإنجازية –؛ توصّل إلى استحالة الفصل بينهما وفق الشّروط السّابقة ذلك أنّ بعض الملفوظات الخبرية التي تخضع للصّدق أو الكذب تحكمها شروط أخرى الأمر الذي جعله يدخل الأفعال الضّمنية مقابل الأفعال الإنجازية الصّريحة و التي يلعب السياق فيها دورا مهما في تحديدها .

التّقسيم الثّلاثي لأفعال الكلام عند " أوستن" :

بدأت مرحلة النّضج لنظرية أفعال الكلام عند " أوستن" عندما وضع تقسيمه الثّلاثي فالمتكلّم عندما يتلفظ بقول ما فإنّه ينجز أفعالا كلامية ثلاثة أي « الطّرق العديدة التي يكون فيها قول شيء ما هو فعل شيء ما أو في قول شيء ما نؤدي شيئا ما أو عن طريق قول شيء ما نؤدّي شيئا ما »(الحقّ، د.ت) أي ما الذي نقوله و ما الذي نقصده من فعل القول و ما الذي يمكن أن يحدثه فعل القول في المتلقي؛ أي ما الذي نقوله و ماالذي نقصده و ما الذي يمكن أن يحدثه المتكلّم في المستمع من خلال فعل القول ؛ و هي التي تمثّل أقسام الفعل الكلامي عند "أوستين".

فعل الكلام التّلفظي: acte locutoire:

وهو فعل القول أي (ما الذي نقوله) (الحقّ، د.ت) أي تلك الأصوات التي يصدرها المتكلّم و التي ينتج عنها معنى و دلالة و ينقسم إلى ثلاثة عناصر يستدعي كلّ واحد منها الآخر بشكل تراتبي (الغماري، 2006).

ثانيًا: فعل الكلام الغرضي acte illocutoire: أي أنّ المتكلّم حين يتلفظ فهو ينجز معنى قصديا أي تأثيرا مقصودا و عليه فإنّ عملية إنجاز الفعل و تحقّقه متعلقة بقصد المتكلّم و فهم السّامع لهذا القصد إذ أنّ « القيمة الغرضية الماثلة في فعل القول التّلفظي تخضع للمقام الذي تنجز فيه العملية التّواصلية و المواضعة اللّسانية الاجتماعية و أخيرا لعلاقات المتخاطبين» (الغماري، 2006) ؛و قد وضع " أوستين" ثلاثة معايير يمكن من خلالها تحديد الفعل اللّغوي (J.L.Austin، 1970):

أنّه منجز في القول نفسه و ليس بفعل ناتج عن القول.

أنّه قابل للتّأويل أي حسب السّياق نتيجة خاصّيته اللّسانية الاجتماعية.

يمكن تحديده بواسطة صيغة ما.

فعل الكلام التّأثيري acte perlocutoire: أي ما يحدثه المتكلّم من تأثير على مشاعر و أفكار و سلوكيات المستمع أي «يفعل المرء شيئا ما عن طريق القول» (الحقّ، د.ت) ؛ غير أنّ تحقيق التّأثير ليس شرطا لنجاح الفعل التّأثيري فهذه « التّأثيرات ليست نتيجة

ضرورية و لازمة في كلّ أفعال الكلام فهناك أفعال كلام لا تتبعها تأثيرات كلامية سوى إدراك المخاطب لقصد المتكلّم »(الخليفة، 2007) .

أقسام الأفعال الكلام عند "أوستين":

قسّم " أوستين" الأفعال الكلامية إلى خمسة أقسام هي (J.L.Austin، 1970):

الحكميات Les verdictifs و هي كلّ فعل يدلُّ على إصدار حكم.

القرارات Les éscercitifs و هي كلّ فعل يدلُّ على اتخاذ قرار أو ممارسة في صالح شخص أو ضده مثل الأوامر و النّصائح.

الوعديات promissif كلّ فعل يعبّر به المتكلّم عن تعهّد بفعل مثل التزم، إعطاء ضمانات.

السّلوكيات comportatifs كلّ فعل يعبِّر عن سلوك المتكلّمين مثل شكر، اعتذر، استحسن.

العرضية éscpositifs كلّ فعل يدلّ على الإيضاح أي توضيح وجهة النّظر مثل اعتراف استفهام.

ثانيا :"جون سيرل" و نظرية أفعال الكلام:

يعدّ ما قام به " أوستين " نواة نظرية أفعال الكلام، بل لا يمكن الحديث عن الدّرس اللّغوي المعاصر و عن أفعال الكلام دون التّطرق إلى ما جاء به " أوستين " ؛ غير أنّ نظريته لم تتبلور و لم تكتمل إلى أن جاء تلميذه "جون سيرل" john searle" فيما بعد ليتناول آراء أستاذه بالتّعديل و التّقويم و الإضافة إذ حاول وضع نظرية أكثر دقّة و يمكن إجمال ما جاء به "سيرل" فيما يلي:

أقسام أفعال الكلام عند " سيرل " :

وضع تقسيما رباعيا للأفعال الكلامية بدل ثلاثة حيث أبقى على الفعلين (الإنجازي و التّأثيري) اللّذين أقرّهما أستاذه " أوستين" فنحن حين ننطق بجملة نقوم بأربعة أفعال:

أ: فعل القول acte dénonciation : أي التّلفظ بألفاظ طبقا للقواعد النّحوية و الصّرفية و التّركيبية لتلك اللّغة.

ب: الفعل القضوي acte propositionnel: يقابل الفعل الدّلالي عند " أوستين" و قد قسّمه "سيرل" إلى قسمين: الفعل الإحالي acte de réference و الفعل الحملي acte de prédication أي الإسنادي، أي أن تسند نسبة المحمول إلى الموضوع المحال عليه.

ج: الفعل الإنجازي :acte illocutionnaire: أي مقصد المتكلّم من التّلفظ، فهو في الجمل الثّلاث الماضية يختلف ففي الأولى الإخبار و في الثّانية التّمنى و في الثّالثة الاستفهام.

د: الفعل التّأثيري :acte perlocutionnaire: أي تأثير فعل القول على المستمع غير أنّ "سيرل" لم يعطه أهمية كبيرة لأنّه حسب رأيه « ليس من الضّروري عنده أن يكون لكلّ فعل تأثير في السّامع يدفعه إلى إنجاز فعل ما »(نحلة، 2002) .

جعل "سيرل" شروطا أربعة للفعل الكلامي إذا تحقّقت يتحقّق الفعل و هي شروط الملاءمة: (.Searle، 1972)

أ. **شرط المحتوى القضوي règle du contence propositionnel:** أي أن يكون للكلام معنى قضوى و هو المعنى الأصلي للقضية.

ب. **الشّرط التّمهيدي règle d'introduction:** و يرتبط بثقة المتكلّم من قدرات المستمع على إنجاز ذلك الفعل.

ج. **شرط الإخلاص règle de s'incérité:** و يرتبط بصدق المتكلِم و إخلاصه في أداء الفعل.

د. **الشّرط الجوهري (الأساسي) règle éssentielle:** يتحقّق حين يؤثر المتكلّم في السّامع لانجاز الفعل.

ربط "سيرل" بين الفعل الكلامي و العرف اللّغوي الاجتماعي أي عدم اقتصاره على مقصدية المتكلّم.

ميّز "سيرل" بين الأفعال اللّغوية المباشرة و الأفعال اللّغوية غير المباشرة حيث تُطابق في الأولى قوتها الإنجازية؛ أي قصد المتكلّم فيكون قصده مطابقا مطابقة حرفية لما قال؛ أمّا الأفعال اللّغوية غير المباشرة فهي « التي تخالف فيها قوتها الإنجازية مراد المتكلّم فالفعل الإنجازي يؤدّي على نحو غير مباشر من خلال فعل انجازي آخر» (نحلة، 2002) فلو قلت: هل تناولني الملح ؟؟ فإنّ معناه الحرفي هو الاستفهام بدليل أداة الاستفهام (هل) و في الحقيقة السّائل لا ينتظر جوابا؛ بل المراد هو أنّه يطلب الملح بطريقة مهذّبة؛ لذا فإنّ القوّة الإنجازية لهذا القول تخالف قوّته الحرفية.

لقد وضع "سيرل" ثلاثة فروق يمكن من خلالها التّمييز بين الأفعال اللّغوية المباشرة و الأفعال اللّغوية غير المباشرة : ((نحلة، 2002)

تظلّ القوّة الإنجازية للأفعال المباشرة ملازمة لها في مختلف المقامات أمّا غير المباشرة فهي موكلة إلى المقام الذي يحدّد قوّتها الإنجازية.

يمكن إلغاء القوّة الإنجازية للأفعال غير المباشرة.

يمكن التوصل إلى القوّة الإنجازية غير المباشرة عبر عمليات ذهنية استدلالية قد تكون بسيطة أو معقدة؛ أمّا القوّة الإنجازية للأفعال المباشرة فتُؤخذ من تركيب العبارة مباشرة.

تتمثل هذه الأفعال حسب " سيرل " في :(الخليفة، 2007)

الإخباريات assertives: غرضها بيان اعتقاد المتكلّم بخبر ما أو قضيّة ما.

التّوجيهات Directives: و غرضها جعل المخاطب يقوم بعمل ما و المتكلّم في هذه الحالة يريد أو يرغب في تحقيق وضع في المستقبل يكون فيه العالم الخارجي مطابقا لكلماته.

الإلزاميات commissives: تشترك مع الأفعال التّوجيهية في كونها محاولة لتغيير العالم الخارجي حتّى يُطابق الكلمات ؛ لكن في الأفعال الإلزامية المتكلّم هو نفسه الذي يتعهّد بالقيام بالفعل.

التّعبيريات éscpréssifs: المغزى من هذه المقولات التّعبير عن حالة نفسية يحدّدها شرط صدق النيّة.

الإعلانيات:déclaratifs : و هي التي يتغيّر العالم بعد النّطق بها و تتجلى أهميتها كونها منطلق اكتشاف " أوستين" لنظرية أفعال الكلام إضافة إلى كونها تؤثّر على المستوى الشّخصي و كذا على المستوى الجماعي.

المطلب الثالث : متضمّنات القول تحديدات نظرية

متضمّنات القول: Implicites:

إجراء تداولي مهمّ نظرا لوظيفته الأساسية في العملية التّواصلية؛ إذ كثيرا ما نقصد أكثر مما نقول يقول " فان دايك" :« لقد لاحظنا مرّات عديدة أنّ لغة التّخاطب الطّبيعي ليست صريحة ذلك أنّه توجد قضايا لا يقع التّعبير عنها تعبيرا مباشرا و لكن يمكن استنتاجها من قضايا أخرى قد عبر عنها تعبيرا سليما »(دايك، 2000) فالأمر إذا يتعلّق برصد جملة من الظّواهر المتعلّقة « بجوانب ضمنية وخفية من قوانين الخطاب تحكمها ظروف الخطاب العامّة كسياق الحال و غيره »(عكاشة، 2013) ؛ لقد رفض " ديكرو "حصر وظيفة اللّغة في الإخبار لأنّ التّسليم بذلك يعني أنّ كلّ الأقوال صريحة

؛ذلك أنّ الواقع يؤكّد أنّنا في أحيان كثيرة نقول أكثر ممّا نتكلّم أي أنّنا نُضمِّن أقوالنا أكثر من معناها الحرفي و من هنا تتجلى أهمية "الضّمني" الذي يلجأ إليه المتكلّم لأسباب يحصرها " ديكرو" في ما يلي (Ducrot، 1972):

وجود محظورات لسانية؛ أي ألفاظ محظورة و كذا مواضيع محظورة محاطة بنوع من الصّمت؛ فبعض الأحداث و المشاعر التي لا يمكن الحديث عنها: لذلك نلجأ إلى الضّمني الذي يمنحها فرصة القول مع إمكانية الاحتماء وراء المعنى الحرفي للقول أي دون إرغامنا على تحمّل مسؤولية أقوالنا.

هناك بعض الاتجاهات و التيّارات الفكرية التي تلجأ إلى الضّمني لنشر أفكارها خوفا من المعارضة.

تحوي متضمّنات القول؛ المقتضى و القول المضمر.

المقتضي: présuposition :

يُطلق عليه البعض مصطلح "الافتراض المسبق" (الرّحمن ط.، اللّسان و الميزان،، د.ت) و هو صنف من المضمرات في بنية اللّغة ؛ أي أنّه يحدّد على أساس معطيات لغوية فهو موجود في اللّغة إذ يوجه المتكلّم خطابه إلى المتلقي على اعتبار ما يفترض أنّه معلوم لديه مسبقا؛ فالمتخاطبون ينطلقون من معطيات مسبقة تحدِّدها المعرفة المشتركة بينهما أي « الخلفية التّواصلية الضّرورية لتحقيق النّجاح في عملية التّواصل و هي محتواة ضمن السّياقات و البنى التّركيبية العامّة »(صحرواي، 2005) ؛ فإذا قلنا: مازال جاك يدخّن نستنتج أنّ جاك كان يدخّن فيما سبق (Ducrot، 1972) فهو إذا « ذو طبيعة لسانية بمعنى أنّه يتمّ إدراكه عن طريق

العلامات اللغوية التي يتضمّنها القول» (بلخير، 2008) و من خصائصه أنّنا إذا أدخلنا الاستفهام أو النّفي على الجملة المثبتة لم يتغيّر مقتضى الجملة و يرى "ديكرو" أنّ للاّقتضاء وظيفة تتمثّل في الشّرط الأساسي للتّماسك العضوي للخطاب و أنّها تضمن بأنّ الأقوال تنتمي إلى الحوار و أنّها تمثّل نصّا واحدا و ليس مجموعة من الأحاديث المستقلة و حتّى و إن اعتبرناها حشوا فإنّ دورها لا يُستهان به في إنجاح العملية التّواصلية و في حفاظ الخطاب على تماسكه.

القول المضمر Les sous-entendus :

يُطلِق عليه البعض مصطلح" المفهوم" و هو « جملة من المعلومات التي يحتويها الخطاب و لكن تحقيقها في الواقع يبقى رهن خصوصيات سياق الحديث »(Kerbrat-Orecchioni، 93)، فهو من المضمر الذي يرتبط بوضعية الخطاب و مقامه عكس المقتضي الذي يتحدّد على أساس معطيات لغوية فهو مسجّل في اللغة (Boissinot، 1992) ؛ إذ للقول حمولة دلالية يكشف عنها سياق القول فإذا قلنا: جاك لا يكره التّبغ فإنّ المتكلّم يتفادى التّصريح بحب جاك للتّدخين ليتهرّب من مسؤوليته أمام المستمع (Ducrot، 1972)؛ لذا فالقول المضمر يتميّز بعدم استقراره إذ يمكن للمتكلّم الاحتماء وراء المعنى الحرفي لكلامه و يترك مسؤولية تأويل الملفوظ للمخاطب (Ducrot، 1972) إضافة إلى أنّ قائمة التّأويلات تبقى مفتوحة يحدّدها السّياق؛ كما أنّ القول المضمر لا يخضع للنّفي و الاستفهام لأنّ المعنى الحقيقي للقول سيختفي بإدخالها على الكلمة المثبتة.

المطلب الرابع : الحوار تحديده أهميته ومراحله

الحوار: لغة :

جاء في" لسان العرب" : «الحور : الرّجوع عن الشّيء و إلى الشّيء، حار إلى الشّيء و عنه حورا و محارا و محارة و حوورا ؛ رجع عنه و إليه .

و كلّمته فما رجع إلي حَوارا و حِوارا و مُحاورة و حويرا و محورة بضمّ الحاء بوزن مشورة أي جوابا »(منظور، د.ت).

و جاء في "المقاييس" « الحاء و الواو و الرّاء ثلاثة أصول، أحدها لون و الآخر الرّجوع و الثّالث أن يدور الشّيء دورانا »(فارس، 1989) ؛ إنّ ما يمكن استنتاجه من الدّلالة اللّغوية للحوار أنّه تبادل قولي بين طرفين تقتضي مبادرة الأوّل بالكلام ردّ الثّاني.

الحوار اصطلاحا :

تختلف الدّلالة الاصطلاحية للحوار حسب الحقول المعرفية التي تتناوله و يرى "طه عبد الرحمن" « أنّ الأصل في الكلام هو الحوار... و الأصل في الحوار هو الاختلاف» (الرحمن،، 2006) ؛ لذا فهو يرتبط بالفطرة الإنسانية.

الحوار من منظور تداولي :

الحوار ضرورة إنسانية تضمن للإنسان محافظته على نوعه و بالتّالي بقاءه و هو بهذا « فعل تواصلي بين المتكلّم و المتلقي و يتحقّق في موقف سياقي و فضاء ثقافي و اجتماعي (بودرع، 2006) يتأسّس هذا الفعل التّواصلي على تبادل طرفي الحوار ضمن سياق معيّن قصد التّأثير و التّأثر .

و إذا كان الأصل في الكلام هو الحوار -كما قال "طه عبد الرحمن "- و أنّ الأصل في الحوار الاختلاف ؛فإنّ الحوار بكلّ دلالاته لا يخرج عن كونه « متوالية من الرّسائل أو الأفعـال الكلاميـة يتداولهـا واحد أو أكثر من المشاركين أو قل إنّه فعالية لغوية اجتماعية و عقلانية غايتها إقناع المعترض العاقل بمقبولية رأي من الآراء و ذلك عبر تقديم جملة من القضايا المثبتة أو النّافية لما ورد في هذا الرّأي من قضايا »(الرّاضي، 2010)

أطوار الحوار:

يمرّ الحوار بأربعة أطوار (الرّاضي، 2010):

الطّور التّنازعي: حيث يتمّ بسط الخلاف أي تعيين المسألة التي يدور حولها الحوار.

الطّور الانفتاحي :حيث يتحدّد دور المدّعي العارض للدّعوى و كذا دور المعترض الذي يكون مستعدّا للاعتراض على دعوى المدّعي ، مع الاتفاق على وضع آليات تنظّم سير الحوار .

الطّور الحجاجي : حيث يعتمد كلّ من المدّعي و المعترض على الحجج لإثبات الدّعوى أو نقضها.

الطّور الختامي : حيث يتمّ حلّ الخلاف إمّا بالإعراض عن الرّأي المعروض فيكون النّجاح للمعترض و في هذه الحال على المدّعي تعديل رأيه أو تقليد رأي مخالف لرأيه السّابق ؛ و إن كانت النّهاية الاعتراض عن الاعتراضات الموجّهة للرّأي المعروض كان النّجاح للمدّعي و في هذه الحال على المعترض القبول بدعوى المدّعي.

أهميّة الحوار :

يرى "طه عبد الرّحمن " أنّ للحوار أهميّة آلية و أهميّة داخلية و أهميّة خارجية .(الرحمن، 2013)

–**الأهمية الآلية** : يعطيك الحوار حقوقا ؛ حقّ الاعتقاد و حقّ القول و حقّ الانتقاد؛كما يُوجِب عليك واجبات ؛فمن اعتقد شيئا أو ادّعى دعوى لابدّ من أن يستدلّ عليها كما لابدّ للمنتقد الذي يطالب بالأدلّة أن يستمع أوّلا إلى أدلّة المدّعي قبل الدّخول في الاعتراض عن دعواه و عليه فإنّ الحوار هو المجال الذي يُمارس فيه الإنسان قوّته الاستدلالية و بقدر امتلاكك قوّة الاستدلال فإنّك تمتلك سير الحوار.

– **الأهميّة الدّاخلية** :يعود الحوار بالإنسان إلى الحقيقة الأصلية و هي أنّ الإنسان (جمع) و ليس (فرد) و بالتّالي فمتى ما دخل الإنسان في حوار مع الآخرين نمّى قدرته الاستدلالية و أدّى ذلك إلى معرفة الذّات نفسها

– **الأهمية الخارجية:** تقوم على ضرورة الحوار مع الآخر كيفما كانت آراؤه و معتقداته؛ لأنّ في ذلك معرفة للذّات و معرفة للآخر و زيادة في تنمية القوّة الاستدلالية و تحقيق إنسانية الإنسان. يختلف الخطاب الحجاجي عن باقي الخطابات كونه « نشاط يتضمّن عدّة أساليب و لكن الذي يميّز هذه الأساليب عن خصائص الخطاب الأخرى هو بالضّبط اندراجها ضمن هدف معقلن و أداؤها دور البرهنة الذي يتميّز بمنطق ما و بقاعدة عدم التّناقض ؛ أمّا أساليب الأشكال الأخرى من (وصف و قصّ) فهي تندرج ضمن هدف وصفي حكائي للمدركات الحسّية في العالم و للأحداث الإنسانية »(شارودو، 2009،) خطابا استدلاليا مبنيا على الحجج إذ يتطلّب الدّفاع عن الرّأي باعتماد الحجج التي يسعى من ورائها صاحب الرّأي إلى التّأثير في المتلقي لذا يكتسب الخطاب الحجاجي خصائصه من بنيته و من ظروفه التّداولية التي تحكمه.

المبحث الثاني : مقاربة تطبيقية لأفعال الكلام و متضمنات القول في سورة "الشعراء"

المطلب الأول : بين يدي النص:

يتموضع الحوار في قصّة نوح – عليه السّلام – في سبع سور (الأعراف، يونس، هود، المؤمنون، الشّعراء، القمر، نوح) و كلّها مكيّة و مردُّ ذلك أنّ القرآن المكّي جاء لوضع الحجر الأساس للعقيدة الإسلامية فاتجه إلى التّوحيد ؛ في المقابل كان الشرّك كما تعدّدت أشكال إيذاء الرّسول صلى الله عليه وسلم هو و من آمن بدعوته فكان ضرب المثل بالقصص القرآني لأنّ المرحلة « تستدعي أن يزوّدهم الله بأمثلة مشابهة لحالتهم من أناس سبقوهم ثبتوا على الحقّ و تلقوا في سبيل ثباتهم الضّربات حتّى الموت فلم يضعفوا و جزاهم الله خيرا على ثباتهم بينما أهلك المعارضين لهم »(النمّر، 1983) لذا تأتي قصّة نوح– عليه السّلام – لضرب المثل تسلية للرّسول صلى الله عليه و سلّم و من آمن بدعوته و وعيدا للمكذّبين.

وتأتي سورة الشّعراء حلقة ضمن حلقات دعوة نوح –عليه السّلام – و هي السّورة الثّانية التي تعرض قصّة نوح بعد سورة ا"لأعراف" ؛ ما يلاحظ أنّ الحوار تركّز حول دعوة نوح – عليه السلام – قومَه إلى تقوى الله و طاعة رسوله و عدم طرده للمؤمنين بدعوته– بعد أن اشترط الملأ الذين كفروا من قومه طرد الأراذل كشرط لإيمانهم به غير أنّه رفض طلبهم– لأنّ حسابهم مقصور على الله إن هو إلاّ ندير مبين ؛لذا تختلف سورة "الشّعراء" عن سورة "هود" لأنّه في" الشّعراء "علّل سبب عدم طردهم (وما أنا بطارد المؤمنين (114) إن أنا إلاّ نذير مبين (115))بينما في "هود"علّل سبب عدم طردهم(إنّهم ملاقوا ربهم ولكني أراكم قوما تجهلون(29)). إضافة إلى تأكيده عدم أخذه أجرا ماديّا مقابل دعوته لينتهي الحوار بتهديدهم له بالرّجم إن لم يتوقّف عن دعوته فيلجأ إلى ربّه طالبا النّصرة (قال رب إنّ قومي كذّبون (117) فافتح بيني و بينهم فتحا و نجّني ومن معي من المؤمنين (118))

يقول تعالى: (إذ قال لهم أخوهم نوح ألا تتقون (106) إنّي لكم رسول مبين (107) فاتقوا الله و أطيعون (108) وما أسألكم عليه من أجر إن أجري إلاّ على ربّ العالمين (109) فاتقوا الله و أطيعون (110) قالوا أنؤمن لك و اتبعك الأرذلون (111) قال

وما علمي بما كانوا يعملون (112) إن حسابهم إلاّ على ربي لو تشعرون (113) وما أنا بطارد المؤمنين (114) إن أنا إلاّ نذير مبين (115) قالوا لئن لم تنته يا نوح لتكوننّ من المرجومين (116) قال ربّ إنّ قومي كذّبون (117) فافتح بيني و بينهم فتحا و نجّني ومن معي من المؤمنين (118)[الشعراء: 106_ 118]

يبدأ نوح – عليه السلام–فعل كلام غرضي (ألا تتقون) استفهام تكمن قوّته الإنجازية في الإنكار و التّعجب من عدم تقواهم و ترتبط حقيقة التّقوى بأمور : «أحدها أن يكون على خوف و وجل من تقصير نفسه في تلك الطّاعة فيتقي بأقصى ما يقدر عليه من جهات التّقصير، و ثانيها: أن يكون في غاية الاتقاء من أن يأتي بتلك الطّاعة لغرض سوى طلب مرضاة الله تعالى ، و ثالثها: أن يتقي أن يكون لغير الله فيه شركة »(الرّازي، 2003).

(إنّي لكم رسول أمين) ملفوظ تقريري مؤكّد بـ(إنَّ) مضافا إلى ضمير المتكلّم؛ إضافة إلى تقديم الجار والمجرور(لكم) الذي يقتضي تخصيصهم هم دون غيرهم بالرّسالة، وتأتي (أمين) صفة تحيل على ما عُرف به من أمانة بينهم تقتضي تصديقه فيما آتاهم به؛ لذا تأتي الصّفة (أمين) لاعتبارات خطابية اقتضاها المقام فتكذيبهم له وعدم تقواهم يعني أنهّم يكيلون بمكيالين؛ فهو أمين بينهم يصدِّقونه فيما يقول و يكذبونه –وهو الأمين بينهم– حين يدعوهم لتّوحيد الله و عبادته و تقواه.

(فاتقوا الله و أطيعون) فعل كلام غرضي –أمر– تكمن قوّته الإنجازية في نصحهم و إرشادهم لتقوى الله و طاعة رسوله (و أطيعون) .

(وما أسألكم عليه من أجر إن أجري إلاّ على ربّ العالمين) فعل كلام تقريري تكمن قوّته الإنجازية في نفي طلب الأجر المادي مقابل دعوته و هو التزام منه أمام قومه ،غير أنّه غير زاهد في الأجر و لكنّه يأخذ أجره من صاحب العمل –رب العالمين– و حسب طبيعة العمل –دعوته– (فاتقوا الله وأطيعون) فعل كلام غرضي تكمن قوّته الإنجازية في النّصح و الإرشاد يقول" الرّازي" تعليقا على تكرار الأمر بالتّقوى و طاعته «لأنّه في الأوّل أراد ألا تتقون مخالفين و أنا رسول الله و في الثّاني ألا تتقون مخالفيـن و لستُ آخذا منكم أجرا فهو في المعنى مختلف و لا تكرار فيه [...] و قد قدَّم الأمر بطاعة الله تعالى على الأمر بطاعته لأنَّ تقوى الله علّة لطاعته فقدّم العلّة على المعلول» (الرّازي، 2003)

ويأتي الخطاب القرآني محدّدا المضطلعين بالرّدّ على نوح– عليه السلام– و هم الملأ من قومه و الملأ: «أشراف القوم و رؤساؤهم الذين إذا نُظر إليهم ملؤوا العين و إذا جلسوا ملؤوا المجلس »(الجزائري، 2002)، و هم « الجماعة الذين أمرهم واحد و رأيهم واحد لأنّهم يمالئ بعضهم بعضا أي يعاونه ويوافقه و يطلق الملأ على أشـراف القـوم و قادتهـم لأنّ شأنهم أن يكون رأيهم واحدا عن تشاور» (عاشور، 1984) و في ذلك « إبراز وحدة الجماعة، فكأنّه لا فرق بين متكلّم منهم وآخر» (قسومة، 2009). أما الذين آمنوا بدعوته فهم المستضعفون ؛ و الذين كانت استجابتهم للدّعوة أسرع على مرّ الرّسالات؛ لأنَّهم – كما يقول "سيد قطب"– : «فطرتهم لم يفسدها البطر و التّرف، و لم تعوقها المصالح و المظاهر عن الاستجابة؛ و لأنهّم لا يخافون في العقيدة في الله أن تُضيّع عليهم المكانة »(قطب، 1972).

إنَّ ما قاله نوح – عليه السلام –لا يؤدّي إلاّ إلى نتيجة واحدة على الأقل –تصديقه– لأنّه ينطلق من المعرفة المشتركة بينه و بين قومه؛ فهو أمين بينهم و قد التزم بعدم أخذ الأجر منهم مقابل دعوته.

(أنؤمن لك واتبعك الأرذلون) ً فعل كلام غرضي –استفهام– تكمن قوّته الإنجازية في إنكار و نفي إيمانهم و هم الملأ عِليَّة القوم و كبراؤهم؛ و تأتي (لك) لتحيل على الانتقائية في الإيمان أي نصدقك و ليس (بك) كرسول التي تقتضي الإيمان بالله.

(واتبعك الأرذلون) ملفوظ تقريري وصفي؛ تكمن قوّته الإنجازية في احتقار المؤمنين بدعوة نوح – عليه السلام–و تأتي (الأرذلون) لتقيّم تلك الفئة المؤمنة تقييما سلبيا يستمدّ جذوره من الرّؤية الاجتماعية المهيمنة و التي تقيّم المستضعفين من جانب واحد فقط؛ ليكون سبب إنكارهم تصديقُه وجودهم و المستضعفين (الأراذل) على صعيد واحد ؛لقد لجأ المخاطب إلى الاستعانة بالضّمني« بهدف تمرير خطابه إلى المتلقي كحيلة لبلوغ الغايات المنشودة »(حمو، د.ت) حتى لا يقعوا في صراع و مواجهة مع المؤمنين بدعوة نوح – عليه السلام– ؛و تتمثّل تلك المضامين المضمرة في :

- تصديق نوح – عليه السلام– مشروط بطرد المستضعفين المؤمنين بدعوته (الأراذل).
- طلبهم طردَ المستضعفين المؤمنين بدعوته (الأراذل) دليل على قصور في فهم دعوة نوح – عليه السلام–.

إنَّ إرسال الملأ من القوم الذين كفروا لخطاب مضمر إنَّما كان نتيجة المعرفة المشتركة بين المتحاورين؛ نوح و الملأ من قومه، و كذا المعرفة العملية (الرّحمن ط.، اللّسان و الميزان،، د.ت) فهما اللّتان تحدّدان طبيعة الإضمار الذي يلجأ إليه المرسل بقصد تأويله تأويلا صحيحا من المرسل إليه انطلاقا من سياق التّخاطب و كذا ارتباط المضمر بما يستلزم عنه من سلوك؛ لذا يكون طرد المؤمنين بدعوة نوح كشرط لإيمان الملأ؛ نتيجة اشتراك طرفي الحوار في إدراك ماهية (الأراذل) التي تستلزم مجموعة من السّلوكيات التي لا تتلاءم و المكانة الاجتماعية العالية للملأ الأمر الذي يجعل طردهم شرطا لإيمان الملأ و يأتي ردّ نوح(وما علمي بما كانوا يعملون) فهو ليس مكلّفا بعلم سرائرهم و ما كانوا يفعلون (إن حسابهم إلاّ على ربي لو تشعرون) فعل كلام تقريري؛ تكمن قوّته الإنجازية في قصر الصّفة على الموصوف؛ قصر حسابهم على الله الذي يدعوهم لتوحيده و عبادته؛ إنَّ هذا القصر يعني نفي حسابه لهم لعدم اختصاصه بذلك (وما أنا بطارد المؤمنين) فعل كلام غرضي نفي أن يطرد – هو– المؤمنين بدعوته مؤكّدا ذلك بـ(ما) + أنا و حرف الجر الباء واسم الفاعل (طارد) تجتمع كلُّ هذه المؤكّدات لتُعدِّل من القوّة الإنجازية للفعل إذ تزيد من إقراره نفيه طرد المؤمنين بدعوته(إن أنا إلاّ نذير مبين) فعل كلام تقريري وصفي؛ إذ حصر وظيفته الرّسالية (نذير مبين) ؛ إنَّ مهمّته ليست طرد المؤمنين إنمّا هو نذير مبين؛ إذ لا يمكن فصل الصّفتين عن السّياق ؛إنّ القوّة الإنجازية لهذين الملفوظين تكمن في طمأنة المؤمنين من المستضعفين بدعوته و كذا وعيد للمكذبين بدعوته، و في الحالتين إقرارٌ مضمر بمواصلة دعوته.

ثم يأتي ردّ الملأ الذين كفروا من قومه تهديدا له بالرجم (لئن لم تنته يا نوح لتكوننّ من المرجومين) إنَّ عدم توقف نوح – عليه السّلام – عن دعوته هو الذي أوجد هذا الخطاب المركّب الذي بدأ باللاّم الموطِّئة للقسم توكيدا للخبر(لئن لم تنته) و القسم من أكثر الموجّهات اليقينية توجيها للإثبات يلي القسم (إن) الشّرطية؛ إذ لا يتحقّق المضمون القضوي لمضمون جواب الشّرط(لتكوننّ من المرجومين) إلاّ بتحقيق المضمون القضوي للشّرط، أي عدم الانتهاء عن دعوته و قد جاء الجواب مؤكّدا بـ (لئن) الدّالة على قسم محذوف قبلها و (اللاّم) و نّون التوّكيد الثّقيل(لتكوننّ) لتزيد من تعديل القوّة الإنجازية لهذه الملفوظات التي تكمن في التّهديد و الوعيد (من المرجومين) و الذي يحيلُ إلى فئة (المرجومين) و التي تحيل إلى مجموعة من السّلوكيات و الصّفات لهؤلاء المرجومين و هي أكثر قوّة من قولهم سنرجمــك أو لتكونــن مرجوما؛ لقد «جاء القسم مصحوبا بأن و اللاّم و النّون و هو أعلى درجات التوّكيد في الحوار »(عكاشة م.، 2013) و يأتي دعاء نوح ربّه ليحيل على أزمة التّواصل بينه و بين قومه إذ يُقرُّ بتكذيب قومه لدعوته (ربّ إنّ قومي كذّبون) و كان من المفترض أن يصدقوه فعل كلام تقريري إثباتي (فافتح بيني و بينهم فتحا و نجّني ومن معي من المؤمنين) فعل كلام غرضي –أمر– تكمن قوّتُه الإنجازية في تضرُّع نوح و رجائه و دعائه لربّه بأن يحكم بينه و بينهم بإنزال عقابه على المكذّبين و نجاة المؤمنين بدعوته يقول "الرّازي" : و المراد من هذا الحكم إنزال العقوبة عليهم، لأنّه قال عقِبه (و نجّني) و لولا أنّ المراد إنزالُ العقوبة لما كان لذكر النّجاة بعده معنى» (الرّازي، 2003)، وتأتي (بيني و بينهم) لتزيد من القوّة الإنجازية للملفوظين لتؤكِّد المباعدة بينه و بين قومه، و تــأتي هذه الإضافة في الملفوظات –إذ كان يمكن الاقتصار على (بيننا)– لتؤكّد ذلك اتّباع (و نجّني ومن معي من المؤمنين) فعل كلام غرضي –أمر– تكمن قوّته الإنجازية في الدّعاء و التّضرُّع لله تعالى من أجل نجاة ابنه مع المؤمنين بدعوته.

استنتاجات: ما يمكن أن نخلص إليه:

1.حاولنا استقراء و تطبيق المفاهيم النّظرية الحديثة في حقل التّداولية على خطاب قرآني له قداسته و مميزاته خاصّة و أنّنا بحثنا في الجانب التّأثيري للّغة إذ توصلنا إلى أنّ ما جاء به النّقاد الغربيون لا يتعارض مع ما جاء به مفسّرونا ؛بل إنّنا و جدنا تلك المفاهيم مبثوثة في كتب التّفاسير خاصّة "مفاتيح الغيب ""للرّازي" و "التّحرير و التّنوير" " للطّاهر بن عاشور".

2. ارتكزت دعوة نوح – عليه السلام– على قضيّة التّوحيد وهي القضية الأساس في دعوة كلّ الرّسل و أنّ القصص أحد مرتكزات الخطاب القرآني و الذي جاء لغاية دعوية و أنّ الحوار أحد مرتكزات هذا القصص

3. أنّ الحوار في قصّة نوح – عليه السلام– قد تموضع في السّور المكيّة و جاء متساوقا والدّعوة المحمدية و هنا تتجلّى وظيفته التّأثيرية كونه جاء لضرب المثل تسلية للرّسول صلى الله عليه و سلّم و من آمن بدعوته و وعيدا للمكذّبين ؛كما أنّ طول الحوار وقصره يكون حسب وظيفته داخل السّورة .

4. يمثّل الحوار في قصّة نوح – عليه السلام– حلقة نموذجية من حلقات دعوة الأنبياء كما يمثّل ردّ قومه حلقة نموذجية لردّ الأقوام عن دعوة الرّسل .

5. شكّلت الأفعال الكلامية عماد الحوار إذ يتحكّم المقام في انتقائها من طرف المتحاورين و كذا توجيهها ؛ إذ مازج نوح – عليه السلام –بين الخبر و الإنشاء لأنّه ينطلـق مــن واقع المخاطب الذي تتعدّد معتقداته لأنّ الغاية من الدّعوة توحيد الله تعالى الذي يدعوهم لعبادته و قد ارتبطت الأفعال الكلامية بنوعيها الإنشائي و الخبري بالإقناع ؛ غير أنّها خرجت إلى معاني أخرى قصد التّأثير في المتلقي لإقناعه بالمعتقد الجديد بالنّسبة إلى نوح – عليه السلام– و تكذيب نوح و من آمن بدعوته بالنّسبة إلى الملأ الذين كفروا من قومه.

6. كثرة الأفعال الإلزامية في حوار نوح – عليه السلام – مع قومه لأنّه يتعهّد هو نفسه بالقيام بالفعل لأنّه رسول من ربّ العالمين .

7. حضي الاستفهام بدور هام وهو لا يحتاج إلى جواب إنمّا يعطي للمتلقي الفرصة للإجابة عن نفسه دون إلزام أو إكراه لذا لم يرتبط الاستفهام بأصل الاستفهام بل تعدّدت أغراضه و ارتبط خاصّة بالتّعجب و الإنكار لذا كثُر الاستفهام بالهمزة التي تتلاءم و هذين الغرضين؛ لقد اعتمد نوح على الاستفهام لتحريك آراء المتلقي من أجل تقبُّل أحسن للدّعوة فهو يستفهم ليحرّك حتّى يُؤثّر و بالتّالي يُوجّه لذا فهو يعطي الفرصة للمتلقي للإجابة عن الاستفهامات التّي يطرحها دون إكراه أو إلزام و هو بذلك يأخذ بيد المتلقي إلى نتائج معيّنة تتعاضد كلّها لإثبات مضمون الدّعوة.

8. جاء النّفي فعلا كلاميا ارتجاعيا يتعقّب قولا سبق ادعاؤه أو إثباته خاصّة في خطاب نوح – عليه السلام–

9. .كثرة الأفعال التّوجيهية – الأمر– و ذلك لحمل المتلقي على ما أمر به و لضمان القوّة التّأثيرية لهذا الأمر يربطه بنتائجه الايجابية أو السّلبية و قد خرج الأمر إلى أغراض أخرى فهو التماس في خطاب نوح–عليه السّلام– الموجّه لقومه في مقام الدّعوة إلى التّوحيد و كذا طاعة الرّسول و عبادة الله لأنّها كلّها تقتضي اللّين و التّلطف و النّصح ؛كما ارتبط بالدّعاء في مناجاة نوح –عليه السلام –ربه استنصارا له عندما بلغ تكذيب القوم لدعوته مبلغه و عندما تجاوز أذاهم له حدّه و إن لم يكن الدّعاء نصرة لنفسه بل للرّسالة التّي كلّفه الله بها و للمؤمنين بدعوته ؛بينما ارتبط الأمر بالنّسبة إلى الملأ الذين كفروا من قومه بالتّحدي و التّعجيز ؛ غير أنّه في خطاب الله تعالى لا يخرج عن غرضه الحقيقي من خلال أمر الله تعالى –أي السّلطة الإلهية العليا –نبيه؛ الأمر الذي يعني التّنفيذ الفوري لما أُمِر به و قد توزّع عبر مفاصل القصّة بدءا بالتّكليف مرورا بالأمر بصناعة الفلك و الأمر بحمل من أمره بحملهم في الفلك و كذا الأمر بدعاء الاستواء على الفلك.

10. قلّة النّهي لما يرتبط به من شدّة لذ ا فهو و إن وُجِد يرتبط بغرض النّصح من خلال حوار نوح – عليه السلام– مع قومه

11. لجوء الملأ الذين كفروا من قومه إلى التّلميح مع ما له من تأثير في المتلقي و قد لجأوا إلى ذلك لتّحريك طاقة التّأويل من جهة و نأيًا بالنّفس من جهة ثانية حتّى لا يقعوا في مواجهة مع المؤمنين بدعوة نوح –عليه السلام–

المصادر والمراجع:

ابن عاشور ،محمد الطّاهر. (1984). *تفسير التّحرير و التّنوير* ، . الدار التونسية للنشر: ، تونس ، .

ابن فارس ، أبو الحسن أحمد. (1989). *معجم مقاييس اللّغة*،. دار صادر للطّباعة و النّشر و التوّزيع.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدّين محمد بن مكرم. (د.ت). *لسان العرب* ،. القاهرة: دار المعارف.

أرمينكو ، فرانسواز. (1986). *المقاربة التّداولية* ،. لرّباط: مركز الإنماء القومي.

أوستين. (1991). *نظرية أفعال الكلام العامّة، كيف ننجز الأشياء بالكلمات*. المغرب: إفريقيا الشّرق،.

بلانشيه ، فيليب. (2007). *التّداولية من أوستن إلى غوفمان* ، . للاّذقية، سوريا: دار الحوار للنّشر والتّوزيع.

بلخير ، عمر. (2008). *تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النّظرية التداولية* ، . الجزائر: منشورات الاختلاف .

بودرع ، عبد الرّحمن. (2006). *منهج السّياق في فهم النّص* ،. قطر، : وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية،.

الجزائري ، أبو بكر جابر. (2002). *أيسر التّفاسير لكلام العلي الكبير* ،. مكتبة العلوم والحكم: المملكة العربية السّعودية.لمدينة المنورة.

جواد، ختام (2016). *التداولية أصولها اتجاهاتها*. عمان.

الحباشة ، صابر. (2010). *لسانيات الخطاب الأسلوبية و التّلفظ و التّداولية* ،. ، سوريا ، : دار الحوار.

حمو ، ذهبية الحاج. (د.ت). *لسانيات التلفظ و تداولية الخطاب* ،. الأمل للطباعة و النشر ، : تيزي وزو ، الجزائر.

دايك.، فان (،2000). *النّص والسّياق ،استقصاء البحث في الخطاب الدّلالي التّداولي* ،. لمغرب: إفريقيا الشّرق.

الرّازي ، فخر الدين. (2003). *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب* ، . المكتبة التوفيقية ،: القاهرة.

الرّاضي ، رشيد. (2010). *الحجاج و المغالطة . من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار*،. بيروت ، لبنان : دار الكتاب الجديد المتحدة .

الزّمخشري ،محمود بن عمر. (1998). *أساس البلاغة*. بيروت_ لبنان: دار الكتب العلمية.

سورة "الشّعراء " تسمّى (طسم) و (الجامعة) لأنّها جمعت ذكر الرّسل جميعا وسميت "الشّعراء "لانفرادها بين السّور بذكر كلمة الشّعراء تأتي في الرّتبة السّابعة و الأربعين في ترتيب النّزول نزلت بعد "الواقعة "و قبل "النمل" وقد شملت عدّة أغراض منها التنّويه بالقر. (بلا تاريخ).

شارودو ، باتريك. (،2009). *الحجاج بين النّظرية و الأسلوب* ،. بيروت ، لبنان: دار الكتاب الجديد المتحدة ، .

صحرواي ، مسعود. (2005). *التّداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التّراث اللّساني العربي*، . بيروت، لبنان ،: دار الطّليعة للطّباعة و النّشر ، .

عبد الحقّ ، صلاح إسماعيل. (د.ت). *التّحليل اللّغوي عند مدرسة أكسفورد* ، . ، بيروت : دار التّنوير للطّباعة و النّشر.

عبد الرحمن ، طه. (2013). *الحوار أفقا للفكر* ، . بيروت ، لبنان ، : شّبكة العربية للأبحاث و النّشر ،.

عبد الرّحمن ، طه. (د.ت). *اللّسان و الميزان*،. مصطلح أطلقه الفيلسوف الألماني (غوتلوب فريخه) و يطلق عليه طه عبد الرّحمن (الإضمارات التّداولية) .

عبد الرّحمن، طه. (2000). *في أصول الحوار و تجديد علم الكلام*. الدّار البيضاء، المغرب ،: المركز الثّقافي العربي، .

عبد الرحمن، طه. (2006). *لحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي*،. ،الدّار البيضاء، المغرب: (المركز الثقافي العربي.

عبد الرّحمن، طه. (د.ت). *تجديد المنهج في تقويم التّراث*. الدّار البيضاء، المغرب: المركز الثّقافي العربي .

عكاشة ، محمود علي. (2013). *تحليل الحطاب في ضوء نظرية أحداث اللّغة . دراسة تطبيقية لأساليب التّأثير و الإقناع الحجاجي في الخطاب النّسوي في القرآن الكريم* ، . دار النّشر للجامعات ،.

الغماري ، نصيرة ا. (2006). ظرية أفعال الكلام عند أوستين ،. *مجلة اللّغة و الآداب ،قسم اللّغة العربية و آدابها ، كلية الآداب و اللّغات ،جامعة الجزائر*، صفحة 22.

قسومة ، صادق. (2009). *الحوار:خلفياته وآلياته وقضاياه* ،. مسكيلياني للنّشر و التّوزيع ،: تونس، .

قطب ، سيد. (1972). *في ظلال القرآن* ،. دار الشروق: لبنان _ بيروت.

لخليفة، هشام عبد الله ا. (2007). *نظرية الفعل الكلامي بين علم اللّغة الحديث و المباحث اللّغوية في التّراث العربي و الإسلامي*. لونجمان: مكتبة لبنان ، ناشرون الشّركة المصرية العالمية للنّشر.

مانغونو ، دومينيك. (2008). *المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب*. الجزائر: الدّار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف.

محمود عكاشة. (2013). *النّظرية البراجماتية اللّسانية (التّداولية)، دراسة المفاهيم و النّشأة و المبادئ* ،. القاهرة : مكتبة الأدب،.

مريد ، بهاء الدّين محمد (2010). *من أفعال اللّغة إلى بلاغة الخطاب السّياسي. تبسيط التّداولية*، . القاهرة: شمس للنّشر و التّوزيع.

المغامسي ، آمال يوسف. (2016). *الحجاج في الحديث النّبوي. دراسة تداولية*. الجمهورية التونسية: الدّار المتوسطية للنّشر.

موشلر ، آن روبول، جاك. (2003). *التّداولية اليوم، علم جديد في التواصل* . بيروت، لبنان : دار الطّليعة للطّباعة و النّشر .

نحلة ، محمود أحمد. (2002). *آفاق جديدة في البحث اللّغوي المعاصر*،. ،الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، .

النمّر، عبد المنعم ا. (1983). *علوم القرآن* ،. لبنان: دار الكتاب اللّبناني ،.

يونس ، محمود. (2004). *مقدمة في علمي الدّلالة و التّخاطب*. دار الكتاب الحديثة المتّحدة ،.

Alain Boissinot *:* .(1992) .*Les textes argumentatifs ,collection Didactiques .,* Bertrand - Lacoste.

Catherine Kerbrat-Orecchioni *:* .(93) .*L 'implicite, Armand Colin . ,*Paris.

Dominique Maingueneau .(1997) .:*Pragmatique pour le discours litteraire* .paris. ,

J.L.Austin*:* .(1970) .*Quand dire c 'est faire.introduction, traduction et commentaire par Giles lane . ,* Paris :، Editon du seuil. ,

J.L.Austin .(1970) .: *Quand dire c 'est faire.introduction, traduction et commentaire par Giles lane . ,* Paris : ، Editon du seuil. ,

Oswald. Ducrot .(1972) .*dire et ne pas dire ,collection Savoir Hermann* , .Paris. ,

Voire J.R .Searle .(1972) .*Les actes de langage, Essai de Philosophie du Langage . ,*Herman, Paris

Sources and references:

Khitam Jawad. (2016). Trading, its origins and trends. Oman.

Taha Abdel Rahman. (2000). On the origins of dialogue and the renewal of theology. Casablanca, Morocco: Arab Cultural Center.

Taha Abdel Rahman,. (d.t.). Renewing the curriculum in heritage assessment. Casablanca, Morocco: Arab Cultural Center.

Taha Abdel Rahman,. (2006). The Arab has the right to philosophical differences. Casablanca, Morocco: (Arab Cultural Center.

Abu Al-Hassan Ahmed bin Faris. (1989). Dictionary of language standards. Dar Sader for printing, publishing and distribution.

Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad bin Makram bin Manzur. (d.t.). Arabes Tong ,. Cairo: Dar Al-Maaref.

Abu Bakr Jaber Al-Jazairi. (2002). The easiest interpretation of the words of the Most High, the Great. Library of Science and Governance: Kingdom of Saudi Arabia. Medina.

Amal Youssef Al-Maghamisi. (2016). Pilgrims in the Prophet's Hadith. Pragmatic study. Republic of Tunisia: Mediterranean Publishing House.

Anne RuPaul, Jack Moschler. (2003). Trading today, a new science in communication. Beirut, Lebanon: Dar Al-Tali'ah for Printing and Publishing.

Austin. (1991). General speech act theory, how we do things with words. Morocco: East Africa.

Patrick Charaudeau. (2009). Al-Hajjaj between theory and method. Beirut, Lebanon: United New Book House.

Bahaa Al-Din Muhammad Murid:. (2010). From the verbs of language to the rhetoric of political discourse. Simplifying trading. Cairo: Shams for Publishing and Distribution.

Dominic Manguno. (2008). Key terms for discourse analysis. Algeria: Arab House of Science Publishers, Difference Publications.

Haj Hammou's gold. (d.t.). Linguistics of pronunciation and pragmatics of discourse. Al-Amal Printing and Publishing, Tizi Ouzou, Algeria.

Rashid Al-Radi. (2010). Pilgrims and fallacy. From dialogue in the mind to reason in dialogue. Beirut, Lebanon: United New Book House.

Surah "Al-Shu'ara" is called "Tasm" and "Al-Jami'ah" because it brings together the mention of all the Messengers, and it is called "Al-Shu'ara" because it is unique among the surahs by mentioning the word "Poets." It comes in the forty-seventh place in the order of revelation. It was revealed after "Al-Waqi'ah" and before "An-Naml." It included several purposes. Including mentioning the Qur'an. (no date).

Sayyed Qutb. (1972). In the shadows of the Qur'an. Dar Al Shorouk: Lebanon _ Beirut.

Saber Al-Habasha. (2010). Linguistics of stylistic discourse, pronunciation, and pragmatics. Syria: Dar Al-Hiwar.

Sadiq Qassouma. (2009). Dialogue: its backgrounds, mechanisms and issues. Maskiliani Publishing and Distribution: Tunisia.

Salah Ismail Abdel Haq. (d.t.). Linguistic analysis according to the Oxford School. Beirut: Dar Al-Tanweer for Printing and Publishing.

Taha Abdel Rahman. (2013). Dialogue is a horizon of thought. Beirut, Lebanon: Al Arabiya Research and Publishing Network.

Taha Abdel Rahman. (no date). Renewing the curriculum in heritage assessment. Casablanca, Morocco: Arab Cultural Center.

Taha Abdel Rahman. (d.t.). Tongue and balance. A term coined by the German philosopher Gottlob Freiche and called by Taha Abd al-Rahman (trading implications).

Abdel Rahman Boudraa. (2006). The context approach to understanding text. Qatar: Ministry of Endowments and Islamic Affairs.

Abdel Moneim Al-Nimr. (1983). Quran Sciences ,. Lebanon: Lebanese Book House.,
Omar Belkheir. (2008). Analysis of theatrical discourse in light of pragmatic theory. Algeria: Difference Publications.
Van Dyke. (2000). Text and context, research investigation into pragmatic semantic discourse. For Morocco: East Africa.
Fakhr al-Din al-Razi. (2003). The great interpretation or the keys to the unseen. Al-Tawfiqiyya Library, Cairo.
Françoise Armenco. (1986). The deliberative approach. Rabat: National Development Center.
Philippe Blanchet. (2007). Trading from Austin to Goffman. Lattakia, Syria: Dar Al-Hiwar for Publishing and Distribution.
Muhammad Al-Taher bin Ashour. (1984). Interpretation of liberation and enlightenment. Tunisian Publishing House: Tunisia.
Mahmoud Ahmed Nahla. (2002). New horizons in contemporary linguistic research. Alexandria: University Knowledge House.
Mahmoud bin Omar Al-Zamakhshari. (1998). The basis of rhetoric. Beirut - Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Mahmoud Okasha. (2013). Pragmatic-linguistic theory (pragmatics), the study of concepts, origins and principles. Cairo: Literary Library.,
Mahmoud Ali Okasha. (2013). Al-Hattab's analysis in light of the theory of language events. An applied study of methods of influence and argumentative persuasion in feminist discourse in the Holy Qur'an. Universities Publishing House.
Mahmoud Younis. (2004). Introduction to the sciences of semantics and communication. United Modern Book House.
Masoud Sahrawi. (2005). Pragmatics according to Arab scholars, a pragmatic study of the phenomenon of speech acts in the Arab linguistic heritage. Beirut, Lebanon: Dar Al-Tali'ah for Printing and Publishing.
Nasira Al-Ghamari. (2006). Austin's theory of speech acts. Journal of Language and Literature, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Arts and Languages, University of Algiers, page 22.
Hisham Abdullah Al-Khalifa. (2007). The theory of speech acts between modern linguistics and linguistic investigations in the Arab and Islamic heritage. Longman: Lebanon Library, publishers of the Egyptian International Publishing Company.
Alain Boissinot. (1992). : Les textes argumentsatifs, collection Didactiques,. Bertrand - Lacoste.
Catherine Kerbrat-Orecchioni. (93). : L'implicite, Armand Colin, . Paris.
Dominique Maingueneau:. (1997). Pragmatique for the discours litteraire. paris. ,
J.L.Austin. (1970). :And this was the fair. Introduction, translation and commentary by Giles Lane, . Paris,: Editon du seuil. ,
J.L.Austin:. (1970). It was this fair. Introduction, translation and commentary by Giles Lane, . Paris,: Editon du seuil. ,
Oswald. Ducrot. (1972). There and none of this, collection

المظاهر اللهجية في شعر العصر الاموي

أ.د. رباب صالح حسن

Drrabab03@gmail.com

الجامعة المستنصرية، كلية التربية

الملخص:

على الرغم من كثرة الدراسات حول الشعر الاموي عموما وشعر الغزل بشقيه الصريح والعذريتحديدا دراسة وتحليلا وعرضا سواء عن الظاهرة او عن اسبابها اوعن اصحابها فنيا واسلوبيا وموضوعيا ؛الا ان هذه المداخلة تؤكد ان مظاهر لهجية سادت لغة شعر هذا العصر وهذه المظاهر لم يتنبه اليها المتخصصون بادب العصر الاموي وقد وسمتلغته بسمات لغوية منها السهولة اللغوية والاقتراب من لغة الحياة اليومية فضلا عن اغناء المعجم اللغوي بمفردات تبدو قليلة الاستعمال في لغة الاغراض الاخرى بما يؤكد ان لكل غرض معجمه وخصائصه ولغته فضلا عن ان هذه القراءة ستوضح ان هذه المظاهر خاصة ببيئة محددة هي البيئة الحجازية ، وعليه سيركز هذا البحث على دراسة المظاهر اللهجية الاتية :

- ما الحجازية
- الوقف على الهاء
- تسهيل الهمزة

وسيخرج البحث بعدة نتائج مهمة ستحاول اضاءة بعض جوانب لغة هذه الظاهرة التي شغلت الدارسين والباحثين.

الكلمات المفتاحيّة :(اللهجات ، الشعر ، العصر الأموي ، المظاهر ، البيئة)

Rhetoric in the language of spinning poetry in the Umayyad era

professor Dr. Rabab Salih Hassan

Al-Mustanairiya Universty

Abstract

Despite the many studies on the poetry of yarn in the Umayyad era, both frank and theological study, analysis and presentation, whether the phenomenon or its causes and Ohn owners of technical and methodological and objective; however, this intervention paper confirms that the manifestations of barbarism prevailed language of hair spinning did not pay attention to specialists in the literature of the Umayyad era The linguistic features will be characterized by linguistic features, including the ease of language and approach to the language of daily life as well as the enrichment of the lexicon of the vocabulary in terms of use in the language of other purposes, which confirms that each purpose and its characteristics and vocabulary and that this reading will show that these aspects specific environment specific This study will focus on studying the following manifestations of violence:

-What is Hijaz
-Endowment on distraction
-Facilitate Hamza

The research will produce several important results that will try to illuminate some aspects of the language of this phenomenon that occupied the scholars and researchers.

Keywords: dialects, poetry, Umayyad era, appearances, environment

المقدمة:

قبل أن نلجّ إلى أهم المظاهر اللهجية التي سادت البيئة الأدبية الحجازية لا بد لنا من أن نتعرف إلى معنى اللهجة ومكانة اللهجة الحجازية بين اللهجات العربية.

واللهجة في الاصطلاح: ((مجموعة من الصفات اللغوية تنتمي إلى بيئة خاصة ويشترك في هذه الصفات جميع افراد هذه البيئة)) (أنيس، 1984)

وإذ تمثل كل لهجة بيئة محددة تسود فيها، فتمتلك كل بيئة لهجتها الخاصة فمن الطبيعي أن تتغاير اللهجات بتغاير البيئات فهناك البيئة السهلية، والبيئة الجبلية، والبيئة الصحراوية، وهناك البيئة الزراعية، والصناعية، والتجارية، والدينية ولكلٍ من هذه البيئات خصائصها اللغوية التي تكوّن لهجتها المتفردة.

ومن ثم يصحُّ أن تسود مظاهر لهجية معينة ضمن بيئة محددة من غير أن تسود تلك المظاهر اللهجية نفسها في بيئات أخرى تتحدث اللغة نفسها. وأصبحت اللهجات غالباً ما ترتبط بالقبائل التي تعيش ضمن بيئة معينة، فهناك اللهجة التميمية، وهناك اللهجة الأسدية، وهناك اللهجة القيسية، واللهجة الحجازية عموماً، والقرشية خصوصاً وغيرها من اللهجات.

وللنحويين واللغويين العرب القدامى آراء في تفضيل بعض اللهجات على غيرها، وكان للهجة القرشية بوصفها الخلاصة النقية للهجات القبائل العربية القدح المعلى في تفضيل العرب القدامى لها، وهذه بعض الآراء فيها.

يقول السيوطي: ((كانت العرب تحضر المواسم في كل عام وتجُّ البيت في الجاهلية وقريش يسمعون لغات العرب فما استحسنوه من لغاتهم تلكموا به.. فصاروا أفصح العرب، وخلت لغتهم من مستبشع اللغات ومستقبح الألفاظ)) (السيوطي، د.ت).

ويقول ابن فارس مبرزاً فصاحة اللهجة القرشية: ((وكانت قريش مع فصاحتها وحسن لغاتها ورقة ألسنتها، إذ أتتهم الوفود من العرب تخيروا من كلامهم وأشعارهم احسن لغاتهم وأصفى كلامهم... فصاروا بذلك أفصح العرب)) (ابن فارس،، 1964)

أما ثعلب فرأيه أن اللهجة القرشية خلت أو كادت تخلو من العيوب التي أصابت اللهجات الأخرى، إذ يقول: ((ارتفعت قريش في الفصاحة عن عنعنة تميم وكشكشة ربيعة، وكسكسة هوزان وتضجع قيس)) (يحيى،، 1980)

وكثيراً ما يلجأ علماء العربية القدامى إلى ذكر اللغة الحجازية، ويريدون بها القرشية ويذكرون القرشية ويريدون بها الحجازية.

ومعنى هذا أن اللهجات تختلف في بعض احكامها ومفرداتها واصوات حروفها عن اللغة الأدبية الفصيحة وإن كانت اللهجات تحمل من الفصاحة الشيء الكثير، ومع محاولات الشعراء الجدية بأن تكون تجاربهم الشعرية تسري بحسب النظام التركيبي والصوتي والدلالي لنظام اللغة الأدبية الموحدة العام، فإن سريان مظاهر لهجية مختلفة وجد له منافذ ليتسرب إلى اللغة الموحدة.

وعلى الرغم من احتفاظ اللهجة الحجازية بالفصاحة وخلوها من العيوب، بحسب آراء اللغويين، وجد العلماء أنها تميزت من غيرها بظواهر لهجية متعددة منها على سبيل المثال لا الحصر، وهو ما سنعرض له:

أ- ما النافية الحجازية	ظاهرة نحوية
ب- ظاهرة تخفيف الهمزة	ظاهرة صوتية
ج- الوقف على الهاء	ظاهرة صوتية

أ- ما الحجازية:

من المظاهر العامة في اختلاف لهجات العرب فيما بينها، بعض المناحي الإعرابية النحوية وقد تضافرت عدة نصوص على عزو ظاهرة نحوية ما إلى قبيلة عربية، وعزو ظاهرة أخرى إلى قبيلة ثانية.

ومهما يكن من أمر، فإن الظواهر النحوية المختلف فيها محدودة، ذلك أن بناء الجملة لا يناله في المبدأ كثير من التغيير (وافي،، د.ت)، أي أنها أقل الظواهر اللغوية كماً وطبيعةً، وقد صرح بذلك ابن جني في الخصائص (جني،، 1990)، ولذا فإن دراسة هذه الظواهر مفصلة تتطلب ذكر آراء العلماء القدماء وذكر تعليلاتهم.

ومن هذه الظواهر المختلف فيها (ما النافية) وإعمالها عند أهل الحجاز وإهمالها عند غيرهم كـ (تميم) مثلاً. وهذه الظاهرة هي من العوامل التي تسهم فأهل التعرف على الملامح المميزة للهجة الحجازية من الناحية الإعرابية (يعيش، د.ت).

فأعلم الحجاز يعملونها عمل ليس، ووجه الشبه بينهما كما يراه العلماء يتمثل في:

أ- إن ما نافية للحال كما أن ليس لنفي الحال.

ب- إن دخول (ما) على المبتدأ والخبر كدخول ليس عليهما.

وقد وردت (ما) عاملة عمل ليس في موضعين من القرآن الكريم[يوسف:28 _ المجادلة : 2]

وأكثر ورود (ما) مقترناً خبرها بحرف الجر المؤكد (الباء)، وقد بحث النحويون القدامى والمحدثون في مسألة إعمال (ما) وإهمالها، إذ أفرد سيبويه في كتابه باباً أسماه ((باب ما أجري مجرى ليس في بعض المواضع بلغة أهل الحجاز ثم يصير إلى أصله)) (سيبويه، د.ت) .

وورد ذكرها عند الأشموني، والرضي، والفرّاء (الفراء، الاشموني، و الرضي) .

ولما كانت ما فرعاً على ليس فإن أهل الحجاز لم يعملوها عملها إلا بشروط هي:

1- أن لا يزاد بعدها إن فإن زيدت بطل عملها.

2- إلا ينتقض نفيها بـ (إلا) فإن انتقض نفيها، بطل عملها، وذلك لأن (ما) إنما عملت لأنها أشبهت (ليس) من جهة المعنى وهو النفي فإن زالت المشابهة وجب ألا تعمل (سيبويه، د.ت)

3- ألاّ يتقدم الخبر على الاسم.

4- ألا يبدل على خبرها موجب فإنْ أبدل بطل عملها، وهذا الشرط لم ينص عليه سيبويه صراحة، وإنما من سياق الكلام.

وهناك شروط أخرى يمكن الرجوع إليها في أكثر من كتب اللغة والنحو السابقة الذكر، وقد تنبه العلماء الأوائل لهذه الفروقات في الاستعمال النحوي عند الحجازيين وعند التميميين مثلاً، ذلك أن أهل الحجاز يعملونها، كما سبق، وأهل تميم يهملونها ويعاملونها معاملة (هل) في إعراب ما بعدها مبتدأ وخبر.

وقد أورد اولئك العلماء صحة الأمثلة المأخوذة من الفريقين على أن يؤخذ بالقياس، وهو اللهجة التميمية إن كانت الرواية أوسع، وفي هذا يقول ابن جني: ((أعلم إنّ سعة القياس تبيح ذلك ولا تحصره عليهم، ألا ترى أن لغة التميميين في ترك إعمال ما يقبلها القياس يؤخذ به، ويخلد إلى مثله، وليس لك أن ترد أحدى اللغتين... فأما أن تقل إحداهما جداً، وتكثر الأخرى جداً فإنك تأخذ بأوسعها رواية وأقواها قياساً)) (جني،، 1990)

وأما فيما يخص الشعر الحجازي فمن الشواهد الشعرية نجد غلبة اقتران خبر (ما) بحرف الجر الزائد (الباء) لغرض التوكيد، ولقبه تنبه لمثل هذه الملاحظة النحويون العرب، فسيبويه يصرح بدخول الجار على خبر (ما) في كلامه على خبر ليس وقد افرد لذلك باباً بعنوان ((ما تجريه على الموضع لا على الاسم الذي قبله)) (سيبويه، د.ت)

والفارسي والزمخشري يجعلان اقتران (الباء) بخبر (ما) ظاهرة لهجية حجازية فهو مقصور عليهم (الجرجاني، 1982)...)) ودخول الباء في الخبر نحو قولك ما زيد بمنطلق، إنما يصح على لغة أهل الحجاز، لأن لا تقول زيد بمنطلق)) (عمر، (د.ت))

ولقد أدلى النحويون المحدثون بدلوهم في مسألة اقتران الخبر بالباء، ورأى بعضهم فيها لوناً من ألوان التطور اللغوي الذي يطرأ على الهيكل التركيبي للجملة في إطار لهجة واحدة (المخزومي و الراجحي، 1955،1966)

ويمكن مراجعة آرائهم في مظانها المعروفة.

وأيا يكن الخلاف، فإننا نجد أمثلة غير قليلة في الشعر الحجازي، لاقتران خبر ما، بالباء، وقد ارتبط بالأذهان إنّ، ما، وإنْ اقترن خبرها بالباء تبقى عاملة ويكون خبرها مجروراً لفظاً منصوباً محلاً.

ومن الأمثلة الواردة في شعر الحجازيين في العصر الأموي قول عروة بن أذينة (أذينة، (د. ت))

وجارٍ منعناهُ فقرّ جنابه ونامَ وما جارُ الذَّليلِ بنَائمِ

ويقول (أذينة، (د. ت)):

فما امرؤ لم يضع ديناً ولا حسباً بفضل مال وقى عرضاً بمغبون

وترد (ما) في شعر المجنون مرتبطاً خبرها بالباء في مثل قوله (ليلى، د.ت):

يقولون تب عن ذكر ليلى وحبَّها وما خلدي عن حبَّ ليلى بتائب

ويقول عمر (الشرح، د.ت):

فما قلب ابنِ عبد الله فيها بصاحٍ في الحياة ولا مفيق

ويقول القتال الكلابي (الكلابي،، 1961):

أعالي ما شمس النَّهار إذا بدت بأحسن مما تحت برديك عاليا

ويقول ابن قيس الرقيات (الرقيات، د.ت):

المانعو الجار أنْ يضام، فما جارٌ وعافيهم بمهتضم
والجابرو كسر من أرادوا وما الـ كسر الّذي أوهنوا بملتئم

ويميل البحث إلى أن زيادة الباء في خبر (ما) يوحي بتوكيد الخبر وترسيخه في ذهن متلقي النص، ولا يؤدي بالضرورة إلى إهمال اعمال (ما) وهذا ما لمسناه في أغلب النصوص التي عرضها البحث وفي نصوص أخرى مشار إليها، كما أن اقتران الخبر بالباء أصبح خصيصة لهجية حجازية، وهو ما أشار إليه الفارسي، والزمخشري.

ومما يلاحظ في الشعر الحجازي توافر الوحدة العضوية والتركيبية في القصيدة من خلال استعمال الشعراء وسائل تساعد على تلك الوحدة، فقد لحظنا أنهم مالوا إلى استخدام أسلوبي القص والحوار وهما مما يحقق للقصيدة وحدتها البنائية، أما على صعيد التركيب النحوي، فقد ساعدت (ما) ومعمولاها على تحقيق نوع من وحدة التركيب من خلال امتداد أثرها بحيث يتجاوز وحدة البيت المستقل بناء، وذلك أن خبر (ما) يأتي بعد ذكر اسمها بعدة أبيات مما يجعل المعنى ممتداً على مدى اوسع.

إذ مال الشعراء الحجازيون إلى شد تماسك أبيات قصائدهم عن طريق نثر (ما) النافية ومعموليها في أبيات القصيدة على النحو الذي ذكرناه، مما يجعل القارئ يفتش عن اسمها وخبرها خلال القصيدة، وبذلك يبقى منشداً إلى القصيدة، بمعنى آخر أن القصيدة الحجازية بفعل وسائل متعددة، سيأتي على ذكرها البحث، قامت على وحدة متكاملة، مما هيأ للبناء الهيكلي المتنامي أن يبدو بارزاً فيها. ومن الامثلة التي وردت فيها (ما) قول كثير عزة (عزة، د.ت):

فما روضةٌ بالحزن طيَّبة الثَّرى يمجُّ النَّدى جثجاثها وعرارها
بمنخرقٍ من بطن وادٍ كأنَّما تلاقت به عطارةٌ وتجارها
أفيد عليها المسك حتَّى كأنَّها لطيمةُ داريّ تفتَّق فارها
باطيب من أردان عزَّة موهنا وقد أوقدت بالمندل الرَّطب نارها

ويقول قيس لبنى (لبنى، الديوان، د.ت):

وما حائماتٌ حمنّ يوماً وليلةً على الماء يخشين العصيَّ حواني
عوافي لا يصدرن عنه لوجهةٍ ولاهنَّ من برد الحياض دواني
يرين حباب الماء والموت دونه فهنَّ لأصوات السقاة رواني
باجهد منّي حرّ شوف ولوعة عليك ولكنَّ العدو عداني

ويقول المجنون (ليلى، د.ت):

فما وجد مغلوبٍ بصنعاء مُوثَقٍ لساقيةٍ من ثقل الحديد كبول
قليل الموالي إلى مستهام مروَّع له بعد نومات العشاء عويل
يقول له الحدَّاد: أنت معذَّب غداة غد، أو مُسَّلمٌ فقتيل
باعظم منّي روعة يوم راعني فراق حبيبٍ ما إليه سبيل

فقارئ هذه الابيات يبقى متابعاً للمعنى الممتد عبر هذا العدد من الأبيات ليعرف قصة هذا المكبل بالأثقال والحديد، وحوار الحداد الذي صنع تلك القيود مع الشاعر، ليعرف إن هذه الاثقال وهذا المصير القاتم (التعذيب، أو القتل) لم يكن باعظم من جزع المجنون يوم فراق الحبيبة.

أي أن الشعراء الحجازيين يصنعون معادلات مواقف، فيعرضون لموقف (ما) يعادله إما موقف حائمات حمى، أو مواقف ظبية، أو موقف ذلك الموثق بالحديد، لتأتي المعادلة الثانية لتترسخ في الأذهان، وهي غالباً ما تكون صورة من صور الحبيبة، أو صورة من صور تعلق الشاعر بالحبيبة، ومن ثم تكون المعادلة الأولى وسيلة تعبيرية للوصول إلى ترجيح كفة المعادلة الثانية.

ويقول القتال الكلابي (الكلابي،، 1961):

وما مغزل ترعى بأرض تبالةٍ	**أراكاً وسدراً ناعماً ما ينالها**
وترعى بها البردين ثمَّ مقيلها	**غياطل ملتجٌّ عليها ظلالها**
كأن سحيق الاثمد الجون أقبلت	**مدامع عنجوجٍ حدرن نوالها**
تتبّع افنان الاراك، مقيلها	**بذي العش يعري جانبيه اختصالها**
ميممةً روض الرَّباب على هوىً	**فمنها مغان: غمرةٌ فسيالها**
بأحسن من ليلى وليلى يشبهها	**إذا اهتكت في يوم عيدٍ حجالها**

فالقتال قدم الصورة الأولى للمغزل التي ترعى في أرض صنعاء، وامتدت هذه الصورة على مدى خمسة أبيات، ليأتي البيت السادس، ليقدم صورة الحبيبة التي أذابت الصورة الاولى، أو شوهتها على لغة أهل الفن، لأن صورة الحبيبة كانت أبدع وما كانت الصورة الأولى لتوازيها، فالشعراء يعمدون إلى تفصيل جزئيات الصورة الأولى وذكر دقائقها، ليقدموا صورة ثانية موجزة لا تتجاوز البيت لكنه كاف لالغاء جمال الصورة الاولى، على الرغم من أن الصورتين قائمتان على الموازنة، أما الصورة الثانية، التي حقق القتال فيها وحدة تركيبية جميلة، فهي في قوله (الكلابي،، 1961):

وما مغزل من وحش عرنان اتلعت	**بسنتها اخلت عليها الاواعس**

فالشاعر هذا لم يذكر المعمول الثاني لـ (ما)، معتمداً على حسن ظنه بالقارئ في تأويل الخبر.

وبعد أن قدم البحث بعض الامثلة الواردة في شعر الشعراء الحجازيين (بثينة، د.ت) من استعمالهم (ما) يتوصل البحث إلى أن (ما) قد وردت في كل الامثلة الواردة مقترناً خبرها بالباء الزائدة، مما يؤكد بأنها ظاهرة خاصة بلهجة أهل الحجاز، والامر الثاني أن الشعراء الحجازيين حققوا لقصائدهم نوعاً من الوحدة العضوية من خلال شدهم لابيات قصائدهم عن طريق التركيب النحوي لما ومعمولها وتوزيعها في ثنايا الابيات الشعرية.

ت- تسهيل الهمزة، وتسهيل حروف أخرى:

من الظواهر اللغوية الصوتية التي شاعت في البيئة الحجازية تسهيل الهمزة ومن المعروف أن الهمز ظاهرة صوتية اشتهرت بها القبائل البدوية مثل تميم وقيس وأسد وغيرها من قبائل وسط الجزيرة وشرقيها، وأن ترك الهمزة ظاهرة حضرية تميزت بها معظم القبائل الحجازية (أنيس، 1984) (يعيش، د.ت).

وقد لفتت هذه الظاهرة انتباه النحويين واللغويين فسيبويه يعلل ظاهرة التخفيف بقوله أن الهمزةَ بعُد مَخرجها، ولأنها نبرة في الصدر تخرج باجتهاد وهي أبعد الحروف مخرجاً فثقل عليهم ذلك، لأنه كالتهوع (سيبويه، د.ت).

وقد اكدت الدراسات اللغوية الحديثة ما ذهب إليه سيبويه، فقد وجد ((إن انحباس الهواء عند المزمار انحباساً تاماً ثم انفراج المزمار فجأة عملية تحتاج إلى جهد عضلي، قد يزيد على ما يحتاج إليه أي صوت آخر مما يجعلنا نعد الهمزة أشد الاصوات)) (انيس، 1971). وهذا الرأي أكده د. صاحب أبو جناح في كتابه (الظواهر اللغوية في قراءة أهل الحجاز) (جناح،، 1988).

وقد فسر المحدثون هذه الظاهرة بـ ((أن القبائل البدوية تميل إلى السرعة في نطق كلامها فكان تحقيق الهمزة في لسانها وسيلة لتخفيف هذا العيب، أما القبائل الحضرية فقد كنت متأنية في نطقها... ولذا لم تكن بهم حاجة إلى التماس المزيد من مظاهر الأناة، فأهملت همز كلماتها، واستعاضت عن ذلك بوسائل عبر عنها النحاة بعبارات مختلفة كالتسهيل والتليين، والابدال، والاسقاط)) (شاهين، 1966).

ومن الباحثين من لم يربطها بلهجة معينة وإنما ربطها بالتطور العام للغة التي تميل في تطورها نحو السهولة واليسر، فتحاول التخلص من الأصوات العسيرة التي تتطلب جهدا عضلياً كبيراً وتستبدل بها أصواتاً أخرى (التواب،، 1983).

وهذا ما حصل للبيئة الحجازية، إذ إن التطور اللغوي لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يتم في ظروف معزولة، أو في بيئة صحراوية، لهذا احتفظت اللهجة التميمية بالهمزة محققة، في حين مالت اللهجة الحجازية إلى تخفيفها لحضرية هذه البيئة وهذه الظاهرة لم تكن مقتصرة على الشعر بل وقعت في النثر، فابن جني يفرد باباً لدراسة هذه الظاهرة واسماه ((باب في حذف الهمز وابداله، قد جاء هذا الموضع في النثر والنظم جميعاً)) (جني،، 1990)

والذي يؤكد وقوعها في النثر ورودها في القراءات وبكثرة وفي قراءة أهل الحجاز بخاصة (جناح،، 1988).

ويمكن تقسيم ما ورد عن شعراء أهل الحجاز في العصر الأموي، من تسهيل الهمزة على نوعين:

أ- **الحذف:** أي حذف الهمزة من دون تعويضها بحرف آخر، وقد شاع هذا في شعر الحجازيين كثيراً، ومنه قول الاحوص (الاحوص، د.ت):

ولكن عطاءٌ من إمامٍ مباركٍ ملا الأرض معروفاً وعدلاً وسؤدداً

فالأصل يجب أن يقول ((ملأ)) ولكنه سهل الهمز على لهجة أهل الحجاز فحذفها دون تعويض، وفي موضع آخر يقول (الاحوص، د.ت):

أصاح ألم تحزنك ريحٌ مريضةٌ وبرقٌ تلألأ بالعقيقين لامع

اراد (تلألأ) فسهل الهمزة، دون تعويضها، ويرد التسهيل من دون تعريض في شعر العرجي كثيراً، ومنه قوله (العرجي، د.ت):

إذا ضربتْ بالبُرد من دون وجهها تلالأ احمُّ المقلتين اسيل

أراد تلألأ، فحذف الهمزة دون أن يعوضها حرفاً اخر، ويقول (العرجي، د.ت)

نسجته صَباً، وصوبُ شمالٍ ليس فيه قذىً بروس اللصاب

أراد (رؤوس)، وهي اعالي الاودية، أما عروة بن أذينة فيرد عنده حذف الهمزة من دون تعويض في قوله (أذينة، (د. ت)):

ولقد عرفت وإنْ حزنت عليهم أن سوف اخفض للحوادث جاشا

أي جأشاً .

ويرد التسهيل في شعر عمر بن أبي ربيعة كثيراً وهو مانح جمله الشعرية انسياباً وتدفقاً، ومن ذلك قوله (الشرح، د.ت):

حريصة أن تكفَّ الدَّمع جاهدةً فما رقا دمع عينيها وما جمدا

اراد رقأ أي سال فحذف الهمزة.

أما شعر أهل الغزل العذري فيحفل بأمثلة غير قليلة، حذف الشعراء فيها الهمزة من دون تعويضها من ذلك قول قيس لبنى (لبنى، الديوان، د.ت):

وإنَّ زماناً شتَّت الشَّمل بيننا وبينكم فيه العدى لمشوم

أراد مشؤوم، ويقول المجنون (ليلى، د.ت):

باكياً ساهياً نحيلاً ذليلاً ليس يهدا وليس يطْعَمُ غمضا

فأراد يهدأ والشواهد الشعرية التي خفف فيها أصحابها الهمزة دون أن يعوضوا كثيرة في شعر الحجازيين يتعذر استقصاؤها (الرقيات، د.ت).

ب- **الابدال أو التعويض:** وهو حذف الهمزة، وتعويضها بحرف من جنس حركة الذي قبلها، فإن ((كان ما قبلها مكسوراً أُبدلت مكانها ياءاً، كما أبدلت مكانها واواً إذا كان ما قبلها مضموما، وألفاً إذا كان ما قبلها مفتوحاً... فغنما تبدل مكان كل همزة ساكنة الحرف الذي منه الحركة التي قبلها)) (سيبويه، د.ت).

ومن أمثلة ما أبدلت فيه الهمزة ياء قول عمر بن أبي ربيعة (الشرح، د.ت):

على العهد سلمى كالبريّ وقد بدا لنا لاهداه الله ما كان سبّبا

فالأصل كالبريء إلا أنه سهل الهمزة بقلبها ياء ثم ادغم الياء في الياء الثانية، ومنه قوله (الشرح، د.ت):

وتذكرت ظبيةً أم ريمٍ صدع القلب ذكرهما فشجاني

أصل الريم (رئم) إلا أنه سهل الهمزة بقلبها ياء مجانسة لحركة ما قبلها، ويقول كثير عزة (عزة، د.ت):

وهو التيس لؤما وهو أن راء غفلة من الجار أو بعض الصحابة ذيب

فالذيب هو الذئب، فحذفها الهمزة وعوض مكانها ياء لأن الذال مكسورة فمجانسة لحركتها أبدلت ياء، ويقول العرجي (العرجي، د.ت)

قد قدته نحو ليلى قبل ذا زمناً فما سلمت وما هنيت بالظفر

هنئت- هنيت، ويقول عروة (أذينة، (د. ت)):

فقلـــــت وأنَّـــــي مـــــن عصـــــيمة فتيـــــةٌ أنـــــا خـــــوا بخـــــرقٍ لغَّبـــــا كالنَّعـــــايم
وقد رجمت شهراً يدور بها الكرى ذوايبهم ميل الطُّلى والعمايم

فالكلمات المسهلة الهمزة (تعليم، وذوايب، وعمايم) وهي في الأصل (نعائم، وذوائب، وعمائم).

ومن الأمثلة التي أبدلت فيها الهمزة الفاً قول عمر (الشرح، د.ت)

لو كفي اليمنى سأتك قطعتها ولذقت بعد رضاك عيس الاجذم

فالأصل (ساءتك) فخفف الهمزة بقلبها ألفاً لكونها مفتوحة فاجتمعت الفان فحذف أحدهما ويقول العرجي (العرجي، د.ت):

عرفـــــت مكـــــة الحـــــرام وقصـــــياً وقصـــــــــيّ قـــــــــريش إذ بواهـــــــــا
انزل النَّاس بالظَّواهر منها وتبوَّا لنفسه بطحاها

أراد (بوأها، وتبوأ) فحذف الهمزة وعوض مكانها ألفاً مجانسة لحركة ما قبلها، ومن الامثلة على ابدال الهمزة، بعد حذفها واواً، قول العرجي (العرجي، د.ت) :

تأوَّبني طيفٌ بعيد التَّأوُّب هدواً ولم يشعر به صاحبي

فالأصل (هدوء) فحذف الهمزة وعوض عنها بواو مجانسة للحرف الذي قبلها وهو الضم فاجتمعت واوان فادغمهما.

وهكذا نلحظ أن الشعراء الحجازيين كتبوا شعرهم بتحقيق الهمزة اتباعاً للغة الفصحى، التي أخذت التحقيق من اللهجات البدوية، غير أنهم لم يسلموا من تأثير البيئة عليهم، فخرج أغلب شعرهم مسهلاً مخففاً من الهمز، وهو ظاهرة لهجية خاصة بالبيئات التي مالت إلى التحضر.

وبعد أن درس البحث ظاهرة تخفيف الهمز وأنواعها، وأورد امثلة منها لحظ أن الشعراء الحجازيين، وفي محاولة منهم لاختصار اكبر عدد ممكن من الحروف والتقليل من الجهد العضلي في الجهاز النطقي للمتكلم والقارئ، عمدوا إلى نوع اخر من التخفيف وهو حذف بعض الحروف من الكلمات لاحسانهم الظن بقارئهم ومتذوق شعرهم وقدرته على إدراك الحرف المحذوف، ومن مظاهر ذلك التخفيف، حذف النون من حرف الجر (من)، وهي ظاهرة لهجية خاصة بالبيئة الحجازية أيضاً، وليس صحيحاً ما ذهب إليه بعض الباحثين من أن حذف (النون) هو لملاءمة الغناء، الذي شاع في البيئة الحجازية (النعيمي، 2020) ' فكثير من القصائد المغناة لم يفكر أصحابها في أنها ستغنى، لأنهم إنما كتبوها للتعبير عن تجاربهم الذاتية لاسيما شعراء الغزل العذري، وأن كان هناك من صنع شعره للغناء، غير أن هؤلاء قلة، كما أن حذف النون لم يكن خاصاً بموضوع شعري معين، إنما كان ظاهرة شائعة في أغلب الشعر الحجازي في مختلف اتجاهاته وموضوعاته.

وظاهرة حذف النون من (من) قديمة، وقد درسها ابن جني في كتابه الخصائص في باب (غلبة الفروع على الأصول)، واعطى الامثلة والشواهد على ذلك (جني،، 1990) ، إلا أننا في العصر الأموي نلحظ إن الظاهرة أصبحت شائعة ولافتة للانتباه، وهي لاشك من دواعي التحضر البيئي اللغوي، أن جاز لنا هذا التعبير، وفي دعوة للتخلص من بعض الحروف، شريطة وضوح العبارة، ما دام القارئ الفطن يستطيع التقدير، ومن الأمثلة على ذلك قول الاحوص (الاحوص، د.ت):

لا يبلغ الناس ما فيهم، إذا ذكروا مل مجد إنْ أجحفوا في المجد أو قصدوا

فالشاعر اراد (من المجد) فحذف النون والملاحظ أن هذا الشعر في المدح، ومن ذلك ايضاً قول قيس لبنى (لبنى، الديوان، د.ت):

وما أنس من الاشياء لا أنسى قولها وأدمعها يذرين حشو المكاحل

وقول كثير (عزة، د.ت):

وما انس م الاشياء لا انسى ردَّها غداة الشبا اجمالها واحتمالها

وقال العرجي (العرجي، د.ت):

حتَّى بدا ساطعٌ ملفجر تحسبه سنا حريقٍ بليلٍ حين يضطرم

وقول ابن قيس الرقيات (الرقيات، د.ت):

أســـــديتها فـــــي النَّـــــوال صـــــالحة إلاّ عطـــــاء مـــــل واحـــــد الصـــــمد

إلى أهوى من الشَّراب ومل مال وحلو الحياة والولد

أراد (من الواحد، ومن المال).

ويقول جميل (بثينة، د.ت):

لها في سواد القلب م الحب ميعة هي الموت أو كادت على الموت تشرف

أما عمر فتتكرر عنده هذه الظاهرة بكثرة، ومن أمثلة ذلك قوله (الشرح، د.ت):

وتعلم أنَّ لها عندنا ذخائر ملحبَّ لا تظهر

وقد يعمد الشاعر الحجازي إلى حذف حرف من حروف الكلمة كحذف حرف التاء من الفعل استطاع وتصريفاته ومن الامثلة على ذلك قول الاحوص (الاحوص، د.ت):

والمانعون فلا يسطاع ما منعوا والمنجزون لما قالوا إذا وعدوا

وقول قيس لبنى (لبنى، الديوان، د.ت):

ولو أنني اسطيع صبراً وسلوة تناسيت لبنى غير ما مضمر حقدا

ويقول عمر (الشرح، د.ت):

أرسلت نحوي الرسول لالقا ها فأرسلتُ عند ذاك: بأن لا

لست اسطيع للرسول وايقنـ ـت يقيناً بلومها حين ولَّى

وقوله (لبنى، الديوان، د.ت):

فلبثت أرقيها بما لو عاقل يرقى به ما اسطاع ألاَّ ينزلا

ففي الامثلة السابقة نجد أن الشاعر الحجازي حذف التاء من الفعل (استطاع) بكل صيغة وأزمنته (استطاع، استطيع، استطاع).

ومن الامثلة الاخرى على حذف بعض الحروف، قول قيس لبنى (لبنى، الديوان، د.ت):

وقال غدا تباعد دار لبنى وتنأى بعد ود واقتراب

أي تتباعد، فحذف الشاعر إحدى التاءين تسهيلا وتخفيفاً، ويقول الاحوص (الاحوص، د.ت):

كأنّي من هواك أخو فراش تجلجل نفسه بين التَّراقي

أي تتجلجل فحذف إحدى التاءين، ويقول العرجي (العرجي، د.ت):

تكفا ويمشين الهوينا تأوُّدا كما أناد غصن بله ضرب هاضب

أي تتكفأ ويقول في موضع اخر (العرجي، د.ت)

يصيح في صفح متنيها له قرش كما تصيح في العذق العصافير

كأنّها إذ تكفَّى في تأوُّدها غصن يراح على علياء ممطور

أراد في البيت الاول (تتصيح) وفي البيت الثاني تتكفى، فحذف إحدى التاءين للتسهيل، وفي شعر عمر أمثلة متعددة لمثل هذا الاختزال في الحروف من مثل قوله (الشرح، د.ت):

قامت تهادى وأترابٍ لها معها هونا تدافع سيل الزل إذا مارا

أي تتهادى، ويقول (الشرح، د.ت):

إذا فقدته ساعة عند مرتع تراها عليه بالبغام تفجَّع

والبحث ينبه على أن الأمثلة التي عرضها ليست على سبيل الاحصائية الدقيقة، وإنما هي على سبيل التمثل لا الحصر، وبالأمكان استخلاص نماذج شعرية أخرى كثيرة ليتأكد أن البيئة الحجازية، هي بيئة حضرية، مالت إلى السهولة والتخفيف في كثير من نواحي حياتها، ولاسيما على صعيد اللغة الشعرية.

3- الوقف على الهاء:

وهو من الموضوعات اللغوية الصوتية التي شاعت عند الحجازيين والوقف يعني أن يصل الشاعر كلامه بهاء تمكنه من الوقوف على متحرك، وقد علل سيبويه هذه الظاهرة في باب أسماه ((باب ما يبنون حركته وما قبله متحرك)) إذ يقول: ((فذلك قولك: هذا

غلامية... كرهوا أن يسكنوها إذ لم تكن حرف الاعراب وكانت خفيفة فيبنوها... وقالوا هية، وهم يريدون هي وشبهوها بياء بعدي، وقالوا هوه، كما كانت الواو لا تصرف لاعراب، كرهوا أن يلزموها الاسكان في الوقف فجعلوها بمنزلة الياء، كما جعلو كيفة بمنزلة مسلمونة)) (سيبويه، د.ت).

وقد ورد الوقف في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿**وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهْ*وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ*يَا لَيْتَهَا كَانَتْ الْقَاضِيَةَ*مَا أَغْنَى عَنِّي مَالِيَهْ*هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَهْ**﴾[الحاقة : 25_ 29].

ومن الباحثين من جعل هذه الظاهرة خصيصة لهجية حجازية، إذ أنها تشيع في الحجاز بخاصة، وقد عللوها بأن العربي يأبى الوقف على المقطع المفتوح في الكلمة ويحاول اغلاقه بأن يمتد النفس فيسمع بعد الفتحة أو بعد ألف المد ما يشبه الهاء (انيس، 1971).

إن الوقف على الهاء يساعد على مد الصوت واطالته، فعند النطق بالهاء المجهورة تندفع من الرئتين كمية كبيرة من الهواء اكبر مما يندفع مع الاصوات الاخرى، فيترتب عليه سماع صوت الحفيف مختلطاً بذبذبة الوترين الصوتيين)) (انيس، 1971)

والذي يميل إليه البحث أن في هذا الوقف ما يقترب من اللغة النسائية الهادئة الساكتة الرقيقة ومن لغة الندب والعويل، فالآيات الكريمات تصوير لحالة إنسان لم يعمل لآخرته، فكان ان اعطى كتابه بشماله، فبدأ بالندب والعويل والتفجع على نفسه، والامثلة التي سيعرضها البحث ربما تقرب من هذه الدلالة أيضاً.

يقول ابن قيس الرقيات (الرقيات، د.ت):

إذ لمتَّـــي ســـوداء لـــيس بهـــا ... وضـــح ولـــم أفجـــع باخوتيـــهْ
كيـــف الرقـــاد وكلَّمـــا هجعـــت ... عينـــي ألـــم خيـــال اخوتيـــهْ
تبكي لهم اسماء معولةً ... وتقول ليلى وارزتيهْ

فهذه القصيدة سياسية في رثاء قتلى الحرة، وتحمل الدعوة إلى الثأر من الأمويين لأنهم كانوا وراء كل ما أصاب أهل الحجاز ما أحزان:

والله ابـــرح فـــي مقدمَّـــة ... أهـــدي الجيـــوش علـــى شـــكتَّيه
حتَّى أفجعهم باخوتهم ... واسوق نسوتهم بنسوتيه

لقد عبرت هذه القصيدة عن جو الحزن والبكاء والندب، مما يصح أن تندب به النساء، وربما أراد الشاعر قصيدته أن تكون حاضرة في كل مجلس غناء باك أو مجلس نواح، فاختار الوقف على الهاء نظاماً صوتياً لها، كما كان وسيلة للوقف على متحرك، وقد يقرب هذا الوقف من لغة النساء بما يمنح القصيدة شعبية الاداء، يقول ابن قيس الرقيات (الرقيات، د.ت):

ولقـــد عصـــيت النَّاهيـــا ... ت الناشـــرات جيوبهنـــه
حتَّـــى ارعويـــت إلـــى الرَّشـــا ... د ومـــا ارعويـــت لنهيهنـــة
وبنـــات كســـرى فـــي الحريـــ ... ـر عوامـــلٌ يخدمنهنَّـــة

ويقول الاحوص (الاحوص، د.ت):

يـــا حســـن منهـــا يـــوم قالـــت تـــدللا ... تبـــدَّل خليلـــي، أنَّنـــي متبدلـــة

فكان الأولى أن يقول (متبدلة) على أنها خبر (أن) إلاّ أنه وقف على الهاء ليعطي دلالة اللهجة النسائية ويقرب موضوعه من شعبية الاداء، وقد يعمد إليه الشاعر لتمكينه من الوقوف على متحرك كما في قول كثير (عزة، د.ت):

إذا المـــرء لـــم يبـــذل مـــن الـــود مثلمـــا ... بـــذلت لـــه فـــاعلم بـــأنّي مفارقـــه
ولا خيـــر فـــي ود إمـــرىء متكـــارهٍ ... عليـــك ولافـــي صـــاحبٍ لا توافقـــه

ويقول (عزة، د.ت):

رأيـــت غرابـــاً ســـاقطاً فـــوق بانـــة ... ينتـــف أعلـــى ريشـــه ويطـــايره
فقلـــت ولـــو أننّـــي أشـــاء زجرتـــه ... بنفســـي للنَّهـــدي هـــل أنـــت زاجـــره

وهكذا كان الوقف على الهاء خصيصة لغوية صوتية ساعدت الشعراء على ابراز موقفهم النفسي والتفنن في ادائهم الشعري.

الخاتمة والنتائج:

بعد هذه الرحلة في شعر شعراء البيئة الحجازية وتدبر الجوانب اللهجية في أشعارهم يتوصل البحث إلى الآتي :

1- إن اللغة الحجازية تعد رديف اللغة العظمى والمثال الذي جمع خصائصها ومع ذلك فإن البحث وجد مظاهر لهجية انبثت في ثنايا أشعار الشعراء.

2- إن ميل الشعراء إلى أعمال (ما) وإيراد الباء الزائدة في حيزها لم يكن القصد منه الجانب النحوي واللغوي فقط وإنما لجأ إليها الشعراء في تحقيق الوحدة الفنية والعضوية لقصائدهم عن طريق نثر معمولي (ما) الحجازية خلال الأبيات .

3- إن الوقف على الهاء ظاهرة لهجية حجازية صوتية ساعدت على إبراز لغة السهولة اليومية ولغة المرآة تحديداً.

4- عمد الشعراء إلى تسهيل الهمزة رغبة منهم في تقليل الجهد العضلي الواقع على الجهاز النطقي والتنفسي عند تحقيق الهمزة .

إن تسهيل ظاهرة ارتبطت بالتطور اللغوي الذي يصاحب

المصادر والمراجع :

ابن أذينة ،عروة. ((د. ت)). ، *الديوان*. ، الكويت،: دار القلم .

ابن جني، (1990). *الخصائص*. بغداد، ، : دار الشؤون الثقافية العامة.

ابن فارس، (1964). *الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها*،. بيروت، لبنان، : مؤسسة بدران، للطباعة والنشر،.

ابن يعيش. (د.ت). ، *المفصل*،. إدارة الطباعة المنيرية لصاحبها محمد منير عبدة أغا الدمشقي .

ابو جناح، صاحب. (1988). *الظواهر اللغوية في قراءة أهل الحجاز* ،. (العراق: ، جامعة البصرة، .

الاحوص. (د.ت). *شعره*.

انيس ، إبراهيم. (1971). ، *الاصوات اللغوية*،. مصر: مكتبة الأنجلو.

أنيس، ابراهيم. (1984). ، *في اللهجات العربية*. مكتبة الانجلو المصرية، : مصر،.

بثينة ، جميل. (د.ت). *الديوان*.

ثعلب، ابو العباس احمد بن يحيى،. (1980). *مجالس ثعلب*. مصر، .

الجرجاني ،عبد القاهر. (1982). *المقتصد في شرح الإيضاح*،. العراق.

الرقيات، ابن قيس. (د.ت). *الديوان*.

الزمخشري، جار الله محمود بن عمر. ((د.ت)). *المفصل في علم العربية ومعه كتاب الفيصل في شرح المفصل*. القاهرة،: مطبعة حجازي .

سيبويه. (د.ت). ، *الكتاب*. ، طبعة دار الكتب .

السيوطي (ت911هـ). (د.ت). *المزهر في علوم اللغة وأنواعها*،. ، صيدا: منشورات المكتبة العصرية.

شاهين ، عبد الصبور. (1966). ، *القراءة القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث*،. مصر: دار القلم.

الشرح، عمر. (د.ت). *الديوان*.

عبد التواب، رمضان. (1983). *التطور اللغوي، مظاهره وعلله وقوانينه*، . مصر: مكتبة الخانجي.

العرجي. (د.ت). *الديوان*.

عزة ، كثير. (د.ت). *الديزان*.

الفراء، الاشموني، و الرضي. (بلا تاريخ). *شرح الأشموني على ألفية ابن مالك المسمى منهج السالك إلى ألفية ابن مالك ، شرح الرضي على كافية ابن الحاجب معاني القراء*. مكتبة النهضة المصري.

الكلابي ، القتال ،. (1961). *الديوان*. (بيروت،: دار الثقافة، .

لبنى ، قيس. (بلا تاريخ). *الديوان*.

ليلى.، مجنون (د.ت). ، *الديوان*.

المخزومي ، مهدي ، و الراجحي، عبده. (1955،1966). *اللهجات العربية في القراءات القرآنية، مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو*. مصر،، بغداد،: دار المعارف، مطبعة دار المعرفة، .

النعيمي، زينب مديح جبارة. (2020). *لغة الغزل في العصر الأموي*. مؤسسة ثامر العصامي.

وافي، علي عبد الواحد. (د.ت). *نشأة اللغة عند الانسان والطفل، .* ، القاهرة: ، دار النهضة، مصر للطباعة والنشر.

Sources and references:

Ibrahim Anis. (1971). Linguistic sounds. Egypt: Anglo Library.

Ibn Jinni. (1990). Properties. Baghdad: House of General Cultural Affairs.

Ibn Faris,. (1064). Al-Sahbi in the jurisprudence of the language and the Sunnahs of the Arabs in their speech,. Beirut, Lebanon: Badran Foundation for Printing and Publishing.

Ibn Qais Al-Ruqayat. (d.t.). The Diwan.

Son lives. (d.t.). , joint,. Al-Muniriya Printing Department, owned by Muhammad Munir Abdo Agha Al-Dimashqi.

Al-Ahwas. (d.t.). hair.

Al-Zamakhshari, Jarallah Mahmoud bin Omar. ((DT)). Al-Mufassal in Arabic Science, along with Al-Faisal's book Sharh Al-Mufassal. Cairo: Hegazy Press.

Al-Suyuti (d. 911 AH). (d.t.). Al-Mizhar in Language Sciences and its Types. Sidon: Modern Library Publications.

Al-Suyuti. (d.t.). Al-Mizhar in linguistics and its types. Beirut-Sidon: Anglo Library.

Al-Araji. (d.t.). The Diwan.

Al-Farra, Al-Ashmouni, and Al-Radi. (no date). Al-Ashmouni's commentary on Ibn Malik's Alfiyyah, called Manhaj al-Salik to Ibn Malik's Alfiyyah, Al-Radi's commentary on Ibn al-Hajib's Kafiya Ma'ani al-Qura'. Egyptian Nahda Library.

Dog fighting,. (1961). The Diwan. (Beirut: House of Culture. ,

Fox Abu Al-Abbas Ahmed bin Yahya,. (1980). Fox boards. Egypt. ,

Beautiful Buthaina. (d.t.). The Diwan.

Dr.. Ibrahim Anis. (1984). , in Arabic dialects. Anglo-Egyptian Library: Egypt.

Dr.. Ramadan Abdel Tawab,. (1983). Linguistic development, its manifestations, causes and laws. Egypt: Al-Khanji Library.

Dr.. The owner of Abu Jannah,. (1988). Linguistic phenomena in the reading of the people of Hijaz. (Iraq: Basra University.

Dr.. Abdel Sabour Shaheen. (1966). Qur'anic reading in light of modern linguistics. Egypt: Dar Al-Qalam.

Dr.. Ali Abdul Wahid Wafi,. (d.t). The emergence of language in humans and children. Cairo: Dar Al-Nahda, Egypt for Printing and Publishing.

Zainab Madih Jabara Al Nuaimi. (2020). The language of spinning in the Umayyad era. Thamer Al-Asami Foundation.

Sibawayh. (d.t.). , the book. Dar Al-Kutub edition.

Abdul Qahir Al-Jarjani. (1982). Al-Muqtasid in explaining the clarification. Iraq.

Urwa bin Uthaina. ((D.T)). , Al-Diwan. Kuwait: Dar Al-Qalam.

Omar explanation. (d.t.). The Diwan.

Qais Lubna. (no date). The Diwan.

Qais Lubna. (d.t.). The Diwan.

Much pride. (d.t.). Al-Dizan.

Layla's crazy. (d.t.). , Al-Diwan.

Mahdi Al-Makhzoumi and Abdo Al-Rajhi. (1966,1955). Arabic dialects in Qur'anic readings, the Kufa school and its approach to studying language and grammar. Egypt, Baghdad: Dar Al-Ma'rif, Dar Al-Ma'rifa Press.

الاستلزام الحواري في رسالة الكتّاب لعبد الحميد الكاتب (132هـ)

أ.د. زينة عبد الجبار محمد

zena75@gmail.com
الجامعة المستنصرية – كلية التربية

المستخلص :

اللغة هي وسيلة التواصل الازلية بين افراد المجتمع ومن هنا أتت أهميتها لدى الدارسين والباحثين قديما وحديثا ، وكانت المنطلق لظهور مجموعة من النظريات في الدرس البلاغي والتداولي حتى انبثق الاستلزام الحواري التداولي من خلال هذا التفاعل الخطابي الذي بني في أساس تخاطبه على مبدأ نظرية التعاون الذي يرتب عملية التاويل اثناء خروج العبارة عن معناها الحرفي الى معناها المجازي الى ظهور استلزامات مقامية قال عنها بول جرايس انها تحدث عندما يتم خرق قاعدة من القواعد التي تندرج ضمن مبدأ التعاون ، من هنا كان هدف البحث هو استنطاق رسالة عبد الحميد الكاتب التي وجهها الى الكتّاب وإظهار الخصائص اللغوية والمقاصد التي كتبت من اجلها .

الكلمات المفتاحية: الاستلزام الحواري، التداولية، عبد الحميد الكاتب

The Dialogical Imperative in the Letter of Writers by Abd al-Hamid al-Kateb (132 AH)

Mr. Dr. Zeina Abdul-Jabbar Muhammad
Al-Mustansiriya University - College of Education

Abstract:

Language is the eternal means of communication between members of society, hence its importance to scholars and researchers, ancient and modern, and it was the starting point for the emergence of a group of theories in the rhetorical and deliberative lesson until the imperative of deliberative dialogue emerged through this rhetorical interaction, which built the basis of its communication on the principle of the theory of cooperation, which arranges the process of communication. Interpretation during the phrase's departure from its literal meaning to its metaphorical meaning leads to the emergence of ritual obligations that Paul Grice said occur when one of the rules that fall within the principle of cooperation is violated. Hence, the aim of the research was to interrogate Abdul Hamid Al-Kateb's message that he addressed to the writers and to show the linguistic characteristics. And the purposes for which it was written.

Keywords: Dialogical imperative - pragmatics - Abdul Hamid Al-Kateb

تعريف الإستلزام الحواري

يعد الاستلزام الحواري من أهم الجوانب التداولية التي اهتمت بتحليل الخطاب ، حيث ترى بشرى البستاني* بأنه: "يولي قصدية المتكلم أو ما يسمى بالدلالة غير الطبيعية اهتماما كبيرا " (البستاني ب.، 1986) ، فالاستلزام يهتم بما يريده المتكلم، أو يسعى إلى تحقيقه من خلال العملية التواصلية.

"ترجع نشأة البحث فيه إلى المحاضرات التي دعا بول جرايس إلى إلقائها في جامعة هارفارد سنة 1967، قدم من خلالها تصوره بإيجاز لهذا الجانب من الدرس، و الأسس المنهجية التي يقوم عليها، طبعت أجزاء مختصرة منها سنة 1975 في بحث بعنوان: "المنطق و الحوار" وسع بعد ذلك في بحثين، الأول سنة 1978 والثاني سنة 1981". (نحلة م.، 1990)

فالخطاب في حقيقته ليس مجموعة ألفاظ وكلمات مرتبة أثناء الفعل اللغوي، و إنما هو تركيب تكون من خلال مجموعة قوانين وضوابط أنشأها المتكلم ليساهم بها في تحقق العملية التواصلية.

" تتمثل الفكرة الأساسية في مفهوم "حكم المحادثة " في أن المتخاطبين عندما يتحاورون إنما يقبلون ويتبعون عددا معينا من القواعد الضمنية اللازمة، لاشتغال التواصل، والمبدأ الأساسي هو: مبدأ التعاون" (بلانشيه،، 2007)

وقد أسس جرايس هذه النظرية من خلال إيضاح:" أن الناس في حواراتهم قد يقولون ما يقصدون، ويقصدون أكثر مما يقولون وقد يقصدون عكس ما يقولون" (نحلة م.، 1990)

فمن خلال هذا القول يتضح لنا أن جرايس اهتم بما يعرف بالقصد وما يعرف بالقول أما القصد فهو ما أ اراد المتكلم إيصاله إلى السامع من خلال تأويله الذهني، بينما القول هو ما أشار إليه تركيب النص حرفيا.

ومن خلال اهتمامه بدراسة المعنى، صنفه إلى صنفين وهما: المعنى الطبيعي، والمعنى غير الطبيعي.

"ويقارن أمثلة من قبيل "يشير منبه الحافلة إلى الانطلاق" " وتدل البثور المنتشرة على جلد زيد على أنه يعاني من مرض جدري الماء " بأمثلة من قبيل أن يقول زيد لعمرو: "إن غرفتك زريبة خنازير"، فإنه يقصد أن غرفة عمرو وسخة وغير مرتبة، وتوافق الأمثلة الأولى الدلالة الطبيعية في ظواهر وضعت في علاقة مع أعراضها أو نتائجها، وتوافق الأمثلة الثانية "الدلالة غير الطبيعية" فهي صلة قائمة بين محتويات يريد القائلون إبلاغها، والجمل التي استعملوها لإبلاغها". (موشلار، 1997)

وقد وضح جرايس مفهوم الدلالة غير الطبيعة بقوله: "أن تقول إن القائل قصد شيئا ما من خلال جملة معينة، فذلك يعني أن هذا القائل كان ينوي وهو يتلفظ بهذه الجملة إيقاع التأثير في مخاطبه، بفضل فهم هذا المخاطب لنيته". (موشلار، 1997)

وبهذا نلاحظ أن جرايس اهتم بموضوع الدلالة غير الطبيعية لكونها ترتبط بمقاصد المتكلمين وما يدور في أذهانهم أثناء كلامهم، سواء ظهر ذلك بشكل صريح أو لم يظهر.

و يمكن تعريف الاستلزام الحواري أو قل إنه: "عمل المعنى أو لزوم شيء عن طريق قول شيء آخر، أو قل أنه شيء يعنيه المتكلم و يوحي به ويقترحه ولا يكون جزءا مما تعنيه الجملة حرفيا". (الحقّ، د.ت)

ويطابق عبد الهادي الشهري تعريف الإستلزام الحواري لدى جرايس والمفهوم لدى الأصوليين حيث قال: "يعبر المرسل بالمفهوم بدلا من اقتصاره على التعبير عن قصده بالمنطوق والأصوليون يفرقون بين منطوق الجملة ومفهومها، و منطوقها هو ما يتبادر إلى ذهن السامع مباشرة من السماع لهذه الجملة، ومفهومها ما تستعمل له هذه العبارة بطريقة غير مباشرة، وقالوا مفهوم المخالفة و مفهوم الموافقة ويفيد تماما ما يقصده جرايس بالاستلزام في أثناء الحوار" (الشهري ع.، 2004)

ومن هنا يمكننا إستنتاج أن الاستلزام الحواري هو المعنى الثاني الذي لا يصرح به المتكلم، ولكنه يظهر من خلال عملية التأويل والفهم.

الاستلازم الحواري عند قدامى البلاغيين:

لم يرد مصطلح الإستلزام الحواري عند القدامى البلاغيين ظاهرا وصريحا، إلا أنهم تعرضوا له من خلال علومهم، و يعد "عبد القاهر الجرجاني" و "أبو يعقوب السكاكي" من هؤلاء الذين تطرقوا له من خلال تحدثهم عن'المعنى'، "فالسكاكي يؤمن بوجود معان أو أغراض فرعية في مقابل المعنى أو المعاني الأصلية، وأن الذي يأطر الإنتقال من المعنى الأصلي إلى المعنى الفرعي هو شروط أداء العبارات الطلبية في مقامات غير مطابقة هو المتحكم الأساسي في ظاهرة الاستلزام الحواري" (العياشي أ.، 2011)

فتحدث السكاكي عن ثنائية الخبر و الإنشاء، إلا أنه إقتصر على الشق الثاني من الثنائية على الطلب الذي يقابل عنده الخبر فيقول: "السابق للاعتبار في كلام العرب شيئان الخبر والطلب، المنحصر بحكم الاستقراء في الأبواب الخمسة التي يأتيك ذكرها، ثم يعمد إلى تفريغ كل قسم إلى أصناف بسط لكل صنف منها شروطا تتحكم في إنجازه وفق مقتضى الحال، وفي حالة إجراء الكلام على خلاف ما يقتضيه المقام،" تتولد أغراض فرعية" تناسب السياق." (العياشي أ.، 2011)

إذا السكاكي أشار إلى أن هناك شروطا يجب مراعاتها، فمتى أدرك الخرق في تلك الشروط ظهرت دلالات جديدة، فيصبح هناك معنى أصلي ومعنى فرعي وهو ما يقابل الاستلزام الحواري، وهذا ما يمكن عده في صميم بحوث جرايس.

أما عند الجرجاني فسنجده تحدث عن المعنى الذي عده المفهوم الظاهر، ومعنى المعنى وهو معرفتك للمعنى الظاهر فيفضي بك إلى معنى آخر.

الإستلازم الحواري عند الأصوليين:

وقف الأصوليون على دلالة النصوص وحللوها، حيث استخلصوا منها قسمين أساسيين:

"أ* أولها: ما نسميه بالمعنى الحرفي (le sens litteral)، ويسميه الأصوليون بـ: دلالة المنظوم أو المنطوق.

ب* ثانيهما: ويشمل الدلالات التابعة التي يستلزمها النص، أو تسبق إلى الفهم من النطق به دون أن تدل عليها الألفاظ بحرفيتها، وكل الدلالات التي تفهم من النص عقلا دون أن تدل عليها عباراته الحرفية" (الشهري ع.، 2004)

وهذا ما يتوافق مع جرايس في حديثه عن الدلالة الوضعية، وهو المعنى الحرفي للجملة من خلال مفرداتها وتراكيبها، أما دلالة المفهوم فهي المعاني الضمنية التي تتجاوز مفردات الجملة وتبقى مرهونة بالسياق، فيقول محمد علي فاتح مقابلة في كتاب دلالة التركيب عند الاصوليين: " وإذا دلت الوحدة الكلامية بحرفيتها على المعنى المقصود فإن الأصوليين يطلقون عليها مصطلح المنطوق الصريح هو" ما وضع اللفظ له، فيدل عليه بالمطابقة والتضمن، أما إذا كان التوصل إلى المعاني المقصودة يتم من خلال ما تتضمنه الألفاظ المباشرة من معان أخرى فذلك المنطوق غير الصريح لديهم"(مقابلة ، ص72) .

وقد عرف الأصوليون المنطوق غير الصريح بأنه: " ما لم يوضع اللفظ له بل يلزم مع وضع دلالة له فيدل عليه بالالتزام" (مقابلة ، ص73) ، قسم لديهم إلى ثلاثة أقسام:" دلالة الاقتضاء، دلالة الإيماء، ودلالة الإشارة." (مقابلة ، ص74) .

وفي هذا يقول طه عبد الرحمن:" دلالة الدلالة هي استلزام القول لمعنى تابع للمعنى العياري مع توسط دليل مشترك تكفي في إدراكه معرفة قواعد التخاطب، ومن غير توقف فائدة القول على هذا المعنى، ويتم ذلك عن طريق اللجوء إلى قواعد التخاطب (الرحمن، 2012)

من خلال ما سبق يمكن القول بأن الأصوليين من خلال تأويلهم للنص القرآني عمدوا إلى تقسيم المعنى إلى: "معنى حرفي" و "معنى تابع" أفضى إلى ثلاثة أنواع من الدلالات وهي دلالة المطابقة، ودلالة التضمن، ودلالة الإلتزام.

فالاقتراحات التي قدمها جرايس شبيهة بالتي قدمها الأصوليون تحت ما يسمى: الاستلزام التخاطبي، حيث يتعلق الأول بدلالة المنطوق، أما الثاني بدلالة المفهوم.

الاستلازم الحواري عند المحدثين:

لقد تعددت الدراسات و اختلفت وجهات النظر بين الباحثين المحدثين نذكر منهم:

1-طه عبد الرحمن : انطلق في أعماله من نظريته التراثية، مختارا لنفسه ركيزة أساسية ألا وهي المعرفة العربية فيقول:" اجتهدنا قدر المستطاع في الأخذ بأسباب اللغة العربية في التعبير والتبليغ، ووظفناها في التنظير هو موضوع هذا البحث."(عبد الرحمن ، ص29)

أما عن تناوله للاستلزام الحواري، فقد اقترح مبدءا مكملا للمبدأ التعاوني سماه : "مبدأ التحقيق واعتبار الصدق و الإخلاص، و صاغه على النحو الآتي:

- لا تقل لغيرك قولا لا يصدقه فعلك .

ينبني هذا المبدأ على عنصرين اثنين أحدهما: "نقل القول" ويتعلق بالجانب التبليغي من المخاطبة.

والثاني: "تطبيق القول" الذي يتعلق بما أسميناه بالجانب التهديبي منها، تتفرع على مبدأ التحقيق في جانبه التبليغي قواعد مظبوطة، نجدها مجتمعة ومفصلة عند الماوردي في كتابه 'أدب الدنيا والدين' وهي:

-ينبغي أن يكون الكلام لداع يدعو إليه إما في اجتلاب نفع أو دفع ضرر.

-ينبغي أن يقتصر من الكلام على قدر حاجته.

-يجب أن يتخير اللفظ الذي به يتكلم.

-ينبغي أن يأتي به المتكلم في موضعه، ويتوخى به إصابة فرصة، كما تتفرع على مبدأ التحقيق في جانبه التهديبي قواعد تتعلق بالقصر والصدق والإخلاص." (العياشي ، ص 122-123)

"فالقاعدة الأولى تقوم مقام مبدأ التعاون، إذ أن تشترط تحديد هدف ... حتى إذا خلت المخاطبة من هذا الهدف المخصوص كانت بإصلاح الماوردي 'هجرا' أو 'هذيانا'.

والقاعدة الثانية تنزل منزلة قاعدة العلاقة، إذ أن تقضي بأن يكون لكل مقام قول يناسبه كما تقضي العلاقة بهذه المناسبة.

والقاعدة الثالثة تقوم مقام قاعدة الكم، إذ أن توجب الإكتفاء بالضروري من الخبر ...

والقاعدة الرابعة تنزل منزلة قاعدة الجهة، إذ أن تشترط مراعاة صحة المعاني وفصاحة الألفاظ ..." (عبد الرحمن ، ص250) .

إذن نستنتج أن طه عبد الرحمن اتفق مع جرايس في مبدأ التعاون وقواعده المتفرعة عليه إلا في قاعدة واحدة وهي قاعدة الكيف.

2- أحمد المتوكل*: لقد اهتم بظاهرة 'الاستلزام الحواري في التراث العربي من خلال الاقتراحات التي توصل إليها السكاكي في هذه المسألة فيقول:" لأنه ينماز عما توصل إليه الآخرون فيها، عن باقي ما ورد في وصف الظاهرة ،بأنها تجاوز ملاحظة الصرف، وتحمل أهم بدور التحليل الملائم للظاهرة ؛ أي التحليل الذي يضبط علاقة المعنى الصريح بالمعنى المستلزم مقاميا، ويصف آلية الانتقال من الأول إلى الثاني، بوضع قواعد إستلزامية واضحة..." (الحموز، 2005)

وتمثلت جهود أحمد المتوكل في هذا الجانب في تقديم تعميمات لوصف ظاهرة الاستلزام الحواري، والتي تدور في فلك اقتراحات السكاكي وهي كالتالي:

"التعميم الأول: 'ينتقل معنى الجملة من المعنى الصريح الظاهر(س: الممكن حصوله), لخرق شرط الحمل عليه (طلب الممكن حصوله)، إلى المعنى المتولد(التمني) لخرقه الشرط السابق الذي يقابل الشرط المخروق (غير ممكن الحصول)، على أنه يمكن صوغ تعميمات جزئية تدور في فلك الانتقال من معنى معين على وفق التعميم الثاني.

التعميم الثاني: 'تنتقل الجملة الاستفهامية من الدلالة على السؤال إلى الدلالة على التمني من خلال خرق يؤدي إلى طلب غير الممكن حصوله، وهو ما ينبني عنه التمني" (الحموز، 583-584) .

ومن هنا يمكن الاستنتاج أن المعنى في نظره ليس واحدا، فتنتقل الجملة من المعنى الأصلي إلى المعنى الآخر، ويحصل نتيجة لخرق إحدى القواعد التي يجري عليها المعنى الأصلي فيسميه بالمعنى المستلزم.

3- مسعود صحراوي : تطرق مسعود صحراوي في كتابه التداولية عند العلماء العرب لظاهرة الاستلزام الحواري ونسبها إلى جرايس، فاهتم بالمعنى والقصد، لأن في اللغات الطبيعية معاني قد تحمل في مدلولاتها معاني أخرى ضمنية. (صحراوي، 2003)

اشتملت مضامين رسالة عبد الحميد الكاتب حوارا ضمنيا دار بين اثنين المرسل والمرسل اليه ، وقد استلزم الحوار الدعوة الأولى الى شروط الالتزام بشروط الكتابة التي يجب ان يلتزم بها الكاتب وقد اتضح ذلك من خلال أفعال الامر التوجيهية التي الزم بها الكتّاب قائلا : ((فنافسوا يا معشر الكتّاب في صنوف الاداب و تفقهوا في الدين ، وابدؤوا بعلم كتاب الله عز وجل ، والفرائض ، ثم العربية ، فانها ثقاف السنتكم ، و اجيدوا الخط ، فانه حلية كتبكم، وارووا الاشعار،.... وارغبوا بانفسكم عن المطامع سنيّها ودنيّها ، ومساوئ الأمور ومحاقرها ، ... ونزهوا صناعتكم عن السعاية والنميمة ، ... وتحابوا في الله عز وجل في صناعتكم ، وتواصلوا عليها)) (الكاتب ، ص 283)

وقد تحققت هذه الالزامات باستعمال صيغة فعل الامر فهو المعوّل عليه لانه يتفق مع سلطة المرسل بشرط ان تتواجد سلطة اعلى من سلطة المرسِل (الشهري ، ص342) ، وشرط المرسل واهميته في الاستلزام الحواري متحقق عند عبد الحميد الكاتب في أوامره لانه امتلك مجموعة من العناصر المكونة لدلالة الامر (قاسم ، ص47) :

1-عنصر العلو ، أي ان تكون مكانة الامر اعلى من مكانة المأمور كمكانة الخالق بالنسبة للمخلوق ، والسيد بالنسبة لخادمه .

2-عنصر الاستعلاء ، وهو عنصر مقامي بمعنى انه يتصل بهيئة النطق وطبيعة الأداء الصوتي للامر .

3-عنصر الإمكان ، ان يكون المامور للقيام بالفعل بمقدرته فعله .

4- عنصر الزمان ، بان لا يكون الفعل المامور حاصلا وقت الطلب بل حاصل في المستقبل .

5-عنصر المصلحة ، لان فعل المصلحة يؤثر في تحديد دلالات صيغة الامر .

6-عنصر التفويض، أي ان يكون تنفيذ الامر موكلا الى المامور .

فالتنافس بين الكتّاب الذي امر به عبد الحميد هو الذي يخلق هذا الجيل من الكتّاب ، يتبعه التفقه في الأمور لتحقيق شروط نجاح الكتابة ، وهذا يستلزم الابتداء بكتاب الله عز وجل والفرائض ،وشروطها العربية ، واجادة الخط ، ورواية الاشعار ومعرفة غريبها ومعانيها ، فاستلزم تلك التوجيهات ما استلزم بين المرسِل والمرسَل اليه اذ انه لو لم يمتلك تلك الموهبة لم ينصح بها من كان يرسل اليه الرسالة وتتيح تلك الأفعال الانجازية التي من المفترض ان يكون لها فعل حاضر بالوقت نفسه شروطا قابلة لوجوب تحقيقها حاليا بمجرد التلفظ بها الا ان تحولها الى استلزام حواري مؤجل الحضور والفعل من قبل الباث والمتلقي جعلها تستلزم ان تكون شروطا صالحة لكل زمان حتى انها استمرت من عبد الحميد الكاتب الى زماننا هذا ، حتى انه استمر بالتحذير للمخاطب مستلزما افعالا تحذيرية اشد عندما اجترأ على أصحابه الكتّاب وذلك انه استعمل سلطته السياسية مع سلطته وموهبته الكتابية قائلا في النصف الثاني

من الرسالة : ((استشعروا ... فامنعوا ... واستعينوا ... ، واحذروا متالف السرف ، وسوء عاقبة الترف ، فانهما يعقبان الفقر ، ويذلان الرقاب ، ... ثم اسلكوا من مسالك التدبير اوضحها محجة ، ... واعلموا ان للتدبير آفة وضدا ، ... وهو الوصف الشاغل لصاحبه عن انفاذ عمله ورويته)) (الكاتب ، ص 286–287) .

اذ عزز عبد الحميد الكاتب شروطه هنا بشروط أخرى عندما قال :

احذروا متالف الشر و سوء العاقبة

ينتجان

الفقر ويذلان الرقاب

ويفضحان أهلها

اسلكوا من مسالك التدبير اوضحها محجة واصدقها

بشرط

الوضوح والصدق

وعدمه يورث

آفة العلم والتلف

وفي مراحل متقدمة من التحذيرات تدخل الصيغة الكتابية الحوارية الإلزامية لعبد الحميد الكاتب مع صيغة (احذروا) الفعل المضارع المقترن بلام الامر قائلا : ((ليكن الرجل منكم على ما اصطنعه واستظهر به ليوم حاجته اليه ، وليحذر السقطة والزلة ، وليؤثر الطاعة ، وليكن على الضعيف رفيقا ، وليكن بالعدل حاكما ، وليكن في مجلسه متواضعا ، فليقصد الرجل منكم في مجلسه مقصدا لكافي في منطقه ، وليوجز في ابتدائه وجوابه ، وليتضرع الى الله في صلة توفيقه)) (الكاتب ، ص 286–287) .

النواهي التي تقدم بها عبد الحميد الكاتب استلزمت أيضا حوارا نهى عنها الكتاب مستلزمة التحذير عندما قرن لا الناهية بالفعل المضارع في قوله (لا تضيعوا النظر في الحساب فانه قوام كتاب الخراج ، ولا يجاوزن الرجل منكم في هيئة مجلسه وملبسه ، ولا يقل احد منكم انه ابصر بالامور)) (الكاتب ، ص 286) .

فالاستلزام الحواري " ان دل على شيء فانه يدل على ادراك واع لعنصر من اهم العناصر التي تؤدي دورا مهما في اظهار المقاصد الخفية التي لم يصرح بها المتكلمون " (عبد العزيز ، ص 130) ، وذلك عندما خرقت قاعدة المعنى المباشر الى المعنى المستلزم حواريا من المعنى الملزم به وهو ما أراده عبد الحميد الكاتب الى المعنى الذي خرج اليه وهو النصح والإرشاد والتحذير من عاقبة الأمور .

الخاتمة :

1–للسياق دور كبير في اظهار تداولية اللغة مراعيا السياقات المختلفة اجتماعيا وسياسيا ونفسيا .

2–تنوعت السياقات التداولية في الاستلزام الحواري لدى عبد الحميد الكاتب بين الامر والنهي ، بينما غاب عنها أسلوب الاستفهام لكون الباث واحدا كان يملي الشروط التي تخرج الى أغراض ضمنية وفق مبدأ التعاون في المقاصد .

3–أدى الاستلزام الحواري دوره من خلال الوسائل اللغوية الأخرى للتواصل غير المباشر بين المتكلم والمخاطب في تاويل الخطاب .

المصادر والمراجع

بلانشيه، فيليب. (2007). التّداولية من أوستن إلى غوفمان، تر: صابر الحباشة، اللاّذقية، سوريا،): ط1(دار الحوار للنّشر والتّوزيع،.

الشهري ، عبد الهادي بن ظافر. (2004). استراتيجيات الخطاب _ مقاربة لغوية تداولية . طرابلس: دار الكتاب الجديد.

صحرواي ، مسعود. (2005). *التّداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التّراث اللّساني العربي، .* بيروت، لبنان ،: دار الطّليعة للطّباعة و النّشر ، .

عبد الحقّ ، صلاح إسماعيل. (د.ت). التّحليل اللّغوي عند مدرسة أكسفورد ،. بيروت): ،ط1(، دار التّنوير للطّباعة و النّشر ،.

عبد الرّحمن ، طه. (د.ت). *اللّسان و الميزان،.* مصطلح أطلقه الفيلسوف الألماني (غوتلوب فريخه) و يطلق عليه طه عبد الرّحمن (الإضمارات التّداولية) .

العياشي ، أدوار (2011). الاستلزام الحواري في التداول اللساني. منشورات الاختلاف.

موشلر ،آن روبول، جاك ،(2003)). التّداولية اليوم، علم جديد في التّواصل، تر: سيف الدّين دغموس ومحمد شيباني، مراجعة: لطيف زيتوني، . بيروت، لبنان ،: ط1 (دار الطّليعة للطّباعة و النّشر.

نحلة ، محمود. (1990). علم المعاني. دار العلوم العربية للطباعة والنشر.

Sources and references

Anne RuPaul, Jack Moschler:. (2003). Trading Today, a New Science in Communication, Translated by: Saif al-Din Daghmous and Muhammad Shaibani, Reviewed by: Latif Zitouni, . Beirut, Lebanon: 1st edition (Dar Al-Tali'ah for Printing and Publishing.,

Adwar Al-Ayashi. (2011). Dialogical imperative in linguistic circulation. Difference publications.

Salah Ismail Abdel Haq. (d.t.). Linguistic analysis according to the Oxford School. Beirut: 1st edition, Dar Al-Tanweer for Printing and Publishing.

Taha Abdel Rahman. (2012). Tongue and balance.

Abdul Hadi bin Dhafer Al Shehri. (2004). Discourse strategies - a pragmatic linguistic approach. Tripoli: New Book House.

Philippe Blanchet,. (2007). Trading from Austin to Goffman, see: Saber Al-Habasha,. Latakia, Syria, 1st edition, Dar Al-Hiwar for Publishing and Distribution.

Mahmoud Nahla. (1990). Semantics. Dar Al-Ulum Al-Arabi for Printing and Publishing.

Masoud Sahrawi. (2003). Pragmatics among Arab scholars.

.

المرجعيات الفكرية والثقافية

م. شيماء جاسم خضير أ. د. زينه عبد الجبار
masshaima11178@gmail.com Dr.zena75@gmail.com
كلية التربية – الجامعة المستنصريّة، قسم اللغة العربيّة

الملخص:

إنَّ المرجعيات الفكرية والثقافية في القصيدة الجاهلية تعتبر طرائق إثبات الشاعر الجاهلي للتعبير عن قدراته في تأكيد ذاته، على أنَّهُ صاحب تفكير وإرادة مكتفية بنفسها دونما حاجة لمن يوجهها في مسالك تفكيرها الشعريّ، الذي تصوغه بما ينسجم مع الرؤى والتطلعات التي يؤمن بها الشاعر الجاهلي، وتبرز ملامح شخصية الشاعر الجاهليّ عبر ما يصدر من الذات المنفعلة، التي تستوي في تكويناتها المعقدة إطارًا موضوعيًّا لها توقيتاتها الخاصة بها؛ لتضع الانبعاث الوجدانيَّ المتواتر في منح الشعر متلازمة الكشف عن أعماق الذات، وفكِّ أسرارها، تلك الذات المؤطرة بنوازع التجربة الإنسانيَّة؛ بوصفها جزءًا لا يتجزأ من تكوين الذات، إذ ترتد لغة الشاعر إلى المعنى الذي تحققه دلالة الانفعال، فتعدُّ الثقافة والافكار هي الجوهر المعنوي الذي يعتقد به الشاعر الجاهلي، ويتمكَّن عبره أن يمارس ابداعه الشعري، كي يكشف عن كينونته النفسيَّة ومضمراته الفكريَّة، وهي محاولة لترصين العلاقة التي تكوِّن النصَّ، إنَّ الشاعر الجاهليَّ قد عاش واقعه بكلِّ انطباعاته وتفاصيله ممَّا جعله متقنًا له؛ ذلك أنَّ الحياة هي تأثر واستجابة، وعلى أساس ذلك، يستطيع الشاعر الجاهلي في مرجعياته الثقافية، أن يبني صورًا حسيَّة، يبدو فيها مُحدِّثًا ناجحًا عن ذاته في دلالة الحضور والغياب.

الكلمات المفتاحيّة : الصور الحسيّة، المرجعية الفكرية، الثقافة ، القصيدة الجاهليّة، الانبعاث الوجدانيّ

Intellectual and cultural references

M. Shaima Jassim Khudair Prof. Dr. Zeina Abdul-Jabbar
College of Education - Al-Mustansiriya University / Department of Arabic Language

Abstract:

The intellectual and cultural references in the pre-Islamic poem are considered ways of proving the pre-Islamic poet to express his abilities to assert himself, that he is the possessor of thought and will that is self-sufficient without the need for anyone to guide her in the paths of her poetic thinking, which she formulates in a way that is consistent with the visions and aspirations in which the pre-Islamic poet believes, and the features of The personality of the pre-Islamic poet is expressed through what comes from the passive self, which in its complex formations has an objective framework that has its own timing. To put the frequent emotional resurgence in giving poetry the syndrome of revealing the depths of the self and unlocking its secrets, that self framed by the tendencies of human experience. As an integral part of the formation of the self, the poet's language returns to the meaning achieved by the connotation of emotion. Culture and ideas are the moral essence that the pre-Islamic poet believed in, and through it he was able to exercise his poetic creativity, in order to reveal his psychological being and his intellectual contents, which is an attempt to consolidate the relationship Which constitutes the text. The pre-Islamic poet lived his reality with all its impressions and details, which made him master of it. This is because life is an effect and a response, and on the basis of that, the pre-Islamic poet, in his cultural references, could build sensory images, in which he appeared to be a successful speaker of himself in the significance of presence and absence.

Keywords: sensory images, intellectual reference, culture, pre-Islamic poem, emotional revival

المرجعيات الفكرية والثقافية

إنَّ المرجعيات الفكرية والثقافية في القصيدة الجاهلية تعتبر طرائق إثبات الشاعر الجاهلي للتعبير عن قدراته في تأكيد ذاتيته، على أنَّهُ صاحب تفكير وإرادة مكتفية بنفسها دونما حاجة لمن يوجهها في مسالك تفكيرها الشعريّ، الذي تصوغه بما ينسجم مع الرؤى والتطلعات التي يؤمن بها الشاعر الجاهلي.

وقد حاول الشاعر الجاهلي تقديم نوع من التجديد، وإضفاء اللمسات على نصوصه الشعريَّة، في محاولة لتكوين حضور ذاتيّ لا يمكن نكرانه أو نقضه، وإذا كان الشاعر الجاهلي في كثير من الحالات، يرنو إلى تحقيق هويته الذاتيَّة، عبر تعبيره عن فرديته والانطواء على نفسه بسمة الاعتلاء، فذلك آت من إحساسه بثقل ضغط الجماعة عليه على نحو خاص (الياس، 1995، صفحة 17)، وفقدانه لحريته وإرادته، وقناعته بزيف الوعي بمختلف أوجهه، وتحوله في كوامن نفسه إلى إنسان تائه تتفاذفه الأوهام، فيلجأ إلى ذاته، باحثًا عن شخصية فرديَّة متأسسة على نظام بعيد من حطام البناءات الزائفة الوهميَّة (الجابلي، 1990، صفحة 84)، فيحاول أن يتخلَّص من هيمنة السيطرة المقيَّدة له، المتمثلة بالأساس الاجتماعيّ الذي يؤول إلى الملاذ الثقافيّ المنتج لوعي أفراد معينين من دون غيرهم، إذ يجد الشاعر كينونته الإبداعيَّة في مديات مشفَّرة في النصّ، يشغل عبرها مساحة من الاهتمام بـ(الأنا)، التي تتشبث بذاتها، وتزداد تمركزًا حول نفسها؛ وذلك نتيجة التعرُّض لضغوط قاهرة في المجتمع (الياس، 1995، صفحة 39).

إذ إنَّ من المنطقي (الاعتقاد بأنَّ رؤية الشاعر لما يستثيره من مشكلات واقعه، وهموم عصره، تتأثر طبيعة فحواها ومدى أفقها، عمقًا واتساعًا بنوع الحصيلة الخاصة لجدل وعي الشاعر وذاته مع واقعه وبيئته الشاملة) (اليوزبكي، 2009، صفحة 141).

فالشاعر الجاهلي مولع بفهم واقعه في مجتمع القبيلة، ولكن من دون جدوى، فهو يحسُّ ويشعر وينفعل ويطيل من وقفته المتأملة أمام إمكانية مستحيلة ومحدودة، فيكون لجوؤه إلى الذات عاملاً اضطراريًا ينتقل عبره إلى الامتلاك الذاتيّ للشخصية، منتقيًا التجسيد المستقل لتكوين الذات، وطبيعة تحولاتها من البؤس نحو قابليَّة المواجهة الذاتيَّة مع النفس (الجابلي، 1990، صفحة 84)، وليس اجتماع هذين الأمرين عنده إلاَّ تاكيدًا لإحساس هذا الشاعر بالتناقض العام الماثل، سواء في العالم الخارجيّ أو في العالم الباطنيّ (إسماعيل، 1972، صفحة 35)، وهذا يعني أنَّ الشاعر الجاهليَّ يكشف عن أبعاد وجوديَّة كانت تنطوي عليها نظرة البيئة الاجتماعيَّة، وهو لم يكن لديه نظريَّة واضحة تفسِّر له العناصر المختلفة، وتشيع في نفسه شيئًا من الراحة والطمأنينة.

وتعدُّ (الذات كينونة إنسانيَّة صغرى تتماهى مع ذات جمعيَّة أكبر منها تتمثّل بـ(الهويَّة Indentity)، فالإنسان إنمَّا يبدأ بإدراك ذاته، ضمن مكوِّن مجتمعيّ ذي ملامح ثقافيَّة خاصة ومميزة) (الخليل، 2000، صفحة 126) ، فيكون الشاعر الجاهلي على وفق ذلك واعيًا ومنتبهًا لمجريات الأمور في عصره، إذ ينتقل للاهتمام بذاته من دون مجتمعه؛ مستوعبًا لمعيطات التجربة الإنسانيَّة، ومُصرًّا على تثبيت قضية انتماء فكره إلى ذاته ومجتمعه معًا، فهو لم يُسلِّم لهيمنة القبيلة وسطوتها، ويبرز نحو مسألة أساسيَّة لا يمكنه التخلي عنها أمام سطوة وهيمنة القبيلة، ألا وهي إمكانية إثبات ذاته وإبرازها بطريقة أو بأخرى، فهو يبدو كأنَّه (يتخبَّط في خيوط غرابته بحثًا عن ذات مستهلكة وعن جذور مقطوعة، إنَّهُ يدافع عن (الداخل الذي غزاه الخارج)، ومجمل تمرداته في شتى مظاهرها الفرديَّة والجماعيَّة) (الجابلي، 1990، صفحة 94)، فقد كان الشاعر الجاهلي يكافح في سبيل امتلاك المكانة الرفيعة، وتحقيق الكيان الذاتيّ، في محاولة منه للانسجام مع المجتمع، فلا تفرُّد أو إثبات ذات له من دون أن يُبقي منطلقات الذات وبواعثها مرتبطة مع الكيان الاجتماعيّ، فهو يدرك الأمور على النحو الدقيق والعميق عن الآخرين حوله؛ لأنَّه لم يكن بمعزل عن الفرضيات القهريَّة التي تفرض سطوتها على كينونة الجمع؛ لذلك ارتأى لنفسه في أن تبحث عن ذاتها بطريقة تضع أسسها وقوانينها على نحو ما تراه متوافقًا مع رغبتها في التحرر والانعتاق ولم يكن _الشاعر الجاهلي_ ليرضى بالالتزام بالتعبير عن الجماعة من دون نفسه، لذا (تسعى رؤيا الذات إلى البوح الفرديّ والجمعيّ من خلال صيرورته رمزًا، وكذلك تتجه إلى فتح آفاق الوعي الإنسانيّ صوب ما تخفيه الأشياء الحسيَّة والماديَّة) (العطواني، 2012، صفحة 30)، لكنَّ الذات الفرديَّة الباحثة عن سمة الإنجلاء لا وجود لها، إلاَّ في الحالات الفرديَّة الاستثنائيَّة، إذ يظلُّ باعث الجماعة والارتباط بها لدى كثير من الافراد أمرًا لا غنى عنه، وهي تشكِّل ظاهرة بارزة وإن ظهر الاستثناء فيها، فتكون جرأة الشاعر بوصفه فردًا يصدر عن نتاج العلاقات السائدة التي تشكِّل البنية الشعريَّة والكون الذي تشمله هذه البنية كينونته؛ تحاول أن تعلي من (الأنا) لديها على الرغم من أنَّ الشعر نشاطٌ اجتماعيٌّ، والشاعر يوضع ضمن دائرة المجتمع متأثرًا ومؤثرًا فيه، إلاَّ أنَّهُ يظل متأرجحًا بين الانتماء أو لا؛ لأنَّ (رؤيا ذات الشاعر تسعى إلى الإحاطة بجوانب السلوك النفسيّ للإنسان، ومدى تأثير الأشياء إيجابًا أو سلبًا على ما يعكسه من أنماط التفكير والسلوك والتصوُّر) (العطواني، 2012، صفحة 29).

وإذا كان لابدَّ من انتماء حضوري للفرد مع الجماعة، يصبح الانتماء المرجعيُّ مؤثرًا فعَّالاً على سلوكيَّة الشاعر الجاهلي، فهو يؤمن بأنَّ العيش على هامشيَّة الحياة، والانشغال بمعوقات الحرية، هو مهدرة للحياة، تلك هي فلسفة الشاعر الجاهلي، الذي يبتعد عن

قيد الانتماء (بوقرورة، 2012، صفحة 106)؛ لكونه بحسب مفهوم هذا الشاعر أثرًا من آثار الاستجابة السلبيَّة لنظام العلاقة القبليَّة، وقد حفل الشعر الجاهليُّ بعدد من الصور والمشاهد التي تشكلها هذه الاستجابة، وهي تنبع دونما وعي؛ لأنَّها تقع مباشرة على الدلالة الشعوريَّة التي تحملها.

وتبرز ملامح شخصية الشاعر الجاهليِّ عبر ما يصدر من الذات المنفعلة، التي تستوي في تكويناتها المعقدة إطارًا موضوعيًّا لها توقيتاتها الخاصة بها؛ لتضع الانبعاث الوجدانيَّ المتواتر في منح الشعر متلازمة الكشف عن أعماق الذات، وفكِّ أسرارها، تلك الذات المؤطرة بنوازع التجربة الإنسانيَّة؛ بوصفها جزءًا لا يتجزأ من تكوين الذات، إذ ترتد لغة الشاعر إلى المعنى الذي تحققه دلالة الانفعال.

ويبدو أنَّ امرأ القيس قد خضع لمنطق الواقعة الثقافيَّة؛ ليُودِعَ عبرها خلاصة نظرة تأمليَّة في الوجود، إذ يمكن عدُّ اللغة الشعريَّة رمزًا لماهيَّة العالم، وتمظهره كما يراه الشاعر، ورمزًا أساسيًا لفهم عالم الشاعر النفسيِّ (الغذامي، 2006، صفحة 142)، إذ يقول:

أُرجِّي منْ صُروفِ الدهرِ لينًا ولمْ تَغْفَلْ عن الصمِ الهضابِ
وأعْلمُ أنَّني عمَّا قليلٌ سأنْشَبُ في شَبا ظُفُرٍ ونابِ

(القيس، 2004، صفحة 44)

تشكِّل موضوعة البحث عن الأمل في هذا النصِّ علاقة حضور وغياب مرتبطة أشد الارتباط بالفكرة القائمة على التزاوج الشعوريِّ بين الشاعر وايحاءات نفسه، فهو على الرغم من شدة معاناته ولواعجه الوجدانيَّة يظلُّ أو يحاول أن يبعث على الأمل الذي تنزع إليه نفسه؛ ليكون أداة للعبور إلى مشهد الوجود والحضور المثاليِّ؛ لاستمراريَّة الحياة، فإذا كان الشاعر (يرِّجي) من الدهر ونوائبه شيئًا من اللين، مستعيناً برجاء تمتلكه ذات الشاعر؛ فذلك أمر يبعث على بقاء الشاعر متأملاً، إذ زوَّد الشاعر امرؤ القيس نصَّه بحضور يحاور فيه ثقافته الشموليَّة؛ معبرًا عنه بتحديه لصروف الزمان من دون أدنى تردد؛ فهو يصرُّ على قدرته وإمكانيته على المضي قدمًا دونما تراجع، مبينًا قوة إرادته وثباته في الوجود بظاهر الأمر، وقد كان حضوره متمثلاً بثباته وقوة إرادته في مواجهة صروف الدهر، وكأنَّهُ بذلك يحاور من يحاور في مسألة إثبات ذاته وإن كانت قد تنازعت في بعض لحظات انفعالاتها الملازمة لصورة الصراع الأزليِّ بين الذات ودواخلها، وهو بذلك يبتعد عن الأمل في حقيقة وجوده، بيد أنَّهُ يصرُّ عليه في جعله مسربًا خارجيًّا لتشكُّل صورة (الشاعر/ الإنسان) الذي يحاول أن يجعل من نفسه رمزًا للثبات والقدم، على الرغم من إحساسه بالهوان من آفاق الوقع النفسيِّ المؤثر في (ظرفه البيئيِّ والاجتماعيِّ والفكريِّ واستشراف طبيعة التجربة الموضوعيَّة التي دفعته إلى القول) (الجادر، 1979، صفحة 5).

ومهما يكن من شيء، فالحديث عن التمظهرات الفكرية والثقافية في المعنى المسكوت عنه، تعين على الكشف عن تلك القيمة الموضوعيَّة، التي يُرجَّح أنَّها تُمثِّل النمط الحقيقيَّ لشخصيَّة امرئ القيس وما يصدر عنها، إذ يمكن القول: إنَّ الأسلوب الشعريَّ الذي ينظم فيه الشاعر الجاهلي، كان منقولاً من واقع البيئة الجاهليَّة، وهي تعيش في فوضى القلق من الذات والكون وتفاصيل الصراع المجتمعي، الذي تفرضه الظروف النفسيَّة والموضوعيَّة آنذاك (محمد، 1984، صفحة 111) وهذا أمر بديهي؛ لأنَّ ليس من المعقول أو المنطقي أن تكون انطلاقة الشاعر من الغياب في البحث عن ذاته المفقودة، فكان لابدَّ من وجود قرائن وإمارات دفعته إلى الحضور والتمرُّد على صرامة حدودها، وتعديها إلى منطلق يؤسس لفكر جديد لم يكن المجتمع الجاهليُّ واعيًا له في ذلك الوقت، ولعلَّ ذلك هو ما جعل الواقع الشعريَّ يتميز بنمطيته عن الواقع الحقيقيِّ ويختلف فيها من شاعر إلى شاعر باختلاف مواقفهم من الحياة وظروفهم، ومن ثمَّ انعكاس هذه الظروف على نفسياتهم، وجميعها تفسح المجال للرؤية؛ كي ترسم نفسها على مساحة القصيدة؛ بوصفها تعبيرًا يُجسِّم ارتداد الشاعر إلى نفسه وخلوه إليها، وهي بذلك تعدُّ الجزء الذاتيَّ وما ينطوي عليه من عناصر خفيَّة أحسَّها الشاعر إحساسًا واعيًا وقدَّر موقفه منها.

إنَّ جدليَّة التحول من الغياب إلى الحضور قضية لا يمكن أن يتجاهلها الشاعر الجاهلي إليها بسهولة، إذ إنَّها تمثِّل مرحلة تأمُّل عميق لديه إذ يقوم بمواجهة فكرة الصراع مع الآخر؛ لإثبات ذاته، عبر الكشف عن لحظات امتلاء النفس بالثقة، وهذا ما يصطلح عليه ثقافيًا بـ(الرهان الإدراكي) الذي يدفع بالشاعر الجاهلي إلى المراهنة على كشف ذاته المتناقضة مع محيطها؛ لأنَّ (الرهان الإدراكيَّ انعكاسيٌّ بامتياز، وتلقائيٌ؛ لأنَّ هذا الإعداد يعطي مالكه قيمة بقاء لا يمكن إنكارها) (سعد، 2012، صفحة 36)، وذلك ما

وجد عند الشاعر الجاهليّ عنترة بن شداد، في إطار تعزيزه من حقيقة كونه (هجينًا)، إذ إنَّ من المعروف عن العرب بأنهم كانوا يفتخرون بالأنساب، وهذا أمرٌ فرديٌّ يخضع لرقابة الجمعيّ، وقد جسَّد عنترة بنية مستقلة في داخل نصِّه، إذ يقول:

إنِّـــي أنـــا عنتـــرةُ الهجـــينْ ... فـــجُّ الأتـــانِ، قَـــدْ عـــلا الأنيـــنْ
تُحْصـــدُ فيـــه الكـــفُّ والـــوتينْ ... مـــن وقـــعِ ســـيْفي سَقـــطَ الجنـــينْ
عِنْـــدكُمُ، مـــن ذلـــكَ اليقـــينْ ... عبلـــةُ قُـــومِي تَـــرَكِ العُـــيونْ
فَيشـــتفي ممَّـــا بـــه الحـــزينْ ... دَارتْ علـــى القـــومِ رَحـــى المنُـــونْ

(شرف الدين، 2008، صفحة 232)

يحاول الشاعر أن يجسَّد بناءً ثقافيًّا معقدًا يطغى على النصّ عبر تجلي (الأنا) الشاعرة الممتلئة الحاضرة، فهو يحاول أن يتعامل مع حقيقة رؤيوية لا تستند الى حسٍّ إنسانيٍّ، إذ طرح في خطابه تجاوزًا لحدود التمظهر القبليّ المتمثل بكيان الآخر (الأبيض)؛ بوصفه عاملاً نفسيًّا انفعاليًّا مؤثرًا على نفسيته.

وقد كان عنترة مدركًا لأنظمة القبيلة الاستعلائية وممارساتها الظالمة، إذ يعي شجاعته من جهة، و يدرك قيم القبيلة السلبيَّة بمنظوره من جهة أخرى، فتبدو خصوصيَّة الثراء الدلاليّ على صعيد موضوعة (الهجنة) التي أصبحت عنده حضوراً، فكان خروج اللاوعي على العرف أو العادات هو محاولة (الأنا) أن ترصد صورًا دالة على صمودها أمام الآخر، وذلك عبر الجهر بصفة (الهجين)، فهو يصور فيها عظمة ذاته التي تظلُّ مرهونة باللون الأسود؛ محاولاً كسر العرف الاجتماعيّ السائد في عصره عبر تأكيده فاعليَّة الذات في إطار الحيِّز الإنسانيّ، ويختصر صورة التلاحم بين الذات الهجينة؛ بوصفها ذاتًا تكامليَّة تسعى إلى تشكيل تقابليٍّ بينها وبين الشجاعة من جهة، وبين مجال النظام المجتمعيّ السائد من جهة أخرى، وهو بذلك يُعلي من ذاته المؤطَّرة بصفة الهجين.

ومن هنا، يمكن فهم النصِّ السابق الذكر، على أنَّه يقوم على حقيقتين متقابلتين: الأولى، إنَّ واقع الشعر يتميز عن واقع الحياة الاجتماعيَّة في العصر الجاهليّ، والأخرى، انَّ الشعر تعبير عن هذا الواقع بكلِّ مسمياته، أو أنَّه رؤية له، وهذا ما يوفره الشاعر الجاهلي في نصِّه من المبالغة والإسراف في وصف الأشياء وتسجيل العواطف في مثل: (فجُّ الأتان) و(من وقع سيفي سقط الجنين) و(يشفي ممَّا به الحزين)، التي راح ينفد عبرها الى قضايا الحياة الأخرى، يمكن أن تفلسفها ثنائية الحضور والغياب، ويكشف عنها التناقض الحياتيُّ، المتمثل بـ(عبلة) وحبِّها الذي يشغل مساحة كبرى في نفسه، وهو ما يمكن عدُّه تواترًا قائمًا بين ذاته والمجتمع، أو بين ذاته والقبيلة.

وقد تبني الذات الشاعرة عالمها الخاص الذي يتولَّد عنه بطريقة غير مباشرة، الإحساس المرتبط بالانفعالات النفسيَّة الداخليَّة التي تُحفِّز الذات، إذ تتجلى موضوعة الصراع عند الشعراء الجاهليين عبر تعالي صوت (الأنا) التي تتوجه نحو أفقها الخاص وعالمها الذي تصنعه بإزاء عالم الآخرين (عليمات، 2004، صفحة 53) ؛ لأنَّ (العالم الشعريَّ هو عالم انثروبولوجيٌّ، فالأشياء ليس لها هنا مجال محدد، إلاَّ عبر العلاقات التي تقيمها، خلافًا لما تتوقع الذات المفردة في تصوراتها المقابلة للتصورات العامة) (كوين، 1999، صفحة 174).

ومادام النتاج الشعريُّ أداة يسعى الشاعر الجاهلي عبرها إلى خلق اللغة الرامزة بصورة بعيدة عن الوضوح، فإنَّه يدفع بحضوره إلى الضمور في أتون هذه الرموز، وقد بدا طرفة بن العبد رسامًا لصورة الذات التي تحاول الإفصاح عن ماهيتها وكيانها العلائقيّ عبر قوله:

أنـــا الرَجُـــلُ الضَّـــرْبُ تَعْرِفُونَـــهُ ... خَشَـــاشٌ كَـــرأْسِ الحيَّـــةِ المُتَوقِّـــدِ
فآليْـــتُ لا يَنْفَـــكُ كَشْـــحي بطانَـــةً ... لِعَضْـــبٍ رقيـــقِ الشَّفْرتيـــنِ مُهَـــنَّدِ
حُسَـــامٌ إذا مـــا قُمْـــتُ مُنْتصِـــرًا بـــهِ ... كَفَـــى العـــودَ مـــنهُ البَـــدْءُ لـــيسَ بمعضـــدِ
أخـــي ثقـــةٍ لا ينثنـــي عـــن ضَـــريبةٍ ... إذا قِيـــلَ مَهْـــلاً قـــالَ حَاجـــزُهُ قَـــدِي
إذا ابْتـــدَرَ القَـــوْمُ السِّـــلاحَ وَجَدتُنـــي ... مَنِيعًـــا إذا بَلَّـــت بعائِمِـــه يـــدِي

(بن العَبْد ، 2002، الصفحات 37-38)

من المُلاحظ أنَّ طرفة قد عارض التأسيس الثقافيَّ؛ عبر توجهه نحو حقيقة جديدة تمثَّلت بثقافة التمرُّد والنزعة نحو التفرُّد؛ لأنَّ الذات تحاول أن تكشف مجالاً أعمق للبحث عن أسس فكريَّة واعية لا يمكن أن تخضع لقوانين محددة، إذ تبدو (الأنا) وكأنَّها تتحاور بجدليَّة مع الآخر.

فالشاعر –هنا– يسعى الى التخفيف من حدَّة التوتر النفسيّ الذي ينتابه من حين لآخر؛ بوصفه حيلة دفاعيَّة يتجاوز عبرها مشاعر الإحباط، أو مسوغًا لإنهاء هذا التوتر بصورة ما، وقد ضمَّن نصَّه بضمير المتكلم المفرد (أنا)، الذي يمكن عده بمثابة (بؤرة تشعُّ منها إرادة فردانيَّة ورغبة بالكمال، وهناك قرينة تلازمها هي العزلة والتوحد) (زامل، 2012، صفحة 129)، إذ سعى طرفة بن العبد إلى استبعاد الـ(هم) وإحلال الـ(أنا) محلَّه؛ تصويرًا لصراع (أنا) الشاعر والمجتمع، فهو ينتج بنية مفتوحة ومنغلقة على نفسها في الوقت نفسه؛ للكشف عن تشكُّل المعنى داخل النصّ عبر النظام الخطابيّ، فكان حضوره التصريح بهويته لا بهويَّة الجماعة أو الانتماء إليها، وذلك ما يمثله تواصل الأنا أمام الآخر بتأكيد ذاته بلفظة (أنا)، فهو يسعى نحو لفت الانتباه في نصِّه؛ لنزع تقديس التواطد القبليّ الذي لا يقبل المساءلة.

وواضح أنَّ محاولات الشاعر الجاهلي في المرجعيات الثقافية، تسير على وتيرة واحدة تسعى إلى غاية بعينها، وهي إنشاد الشعر الجاهليّ إنشادًا ذاتيًّا، ومعنى ذلك كلُّه، إنَّهُ يرى في الذات، التعبير عن تجاربه الشخصية وحدها، إذ يصوِّر فيها مظاهر الحياة من حوله تصويرًا واعيًا بمشكلات عصره الإنسانيَّة والاجتماعيَّة (محمد، 1984، صفحة 120)، وقد أدرك أنَّ العلاقة الأصيلة بين الذات والشاعر، تبدو أكثر وضوحًا في التقديم الحسيّ للمعنى، كما دفعه ذلك الى عقد موازنة بينهما؛ للوصول إلى علاقات دقيقة بين الأشياء المترابطة أو المفتوحة في حياته؛ لأنَّها تخلق عنده أو تشير إلى انفعالات أشد وأعنف. فتعدُّ الثقافة والافكار هي الجوهر المعنوي الذي يعتقد به الشاعر الجاهلي، ويتمكَّن عبره أن يمارس ابداعه الشعري، كي يكشف عن كينونته النفسيَّة ومضمراته الفكريَّة، وهي محاولة لترصين العلاقة التي تكوِّن النصَّ، أو بعبارة أخرى يأتي هذا الترصين من (السمات التي يرتهن بها مقوم من مقومات أدبيَّة النصّ الشعريّ) (رزق، 2002، صفحة 83)، في محاولة لاستكشاف جوانب العلاقة الجدليَّة بين النصّ والشاعر، تلك العلاقة المعقدة المتشابكة التي يبدو كلُّ طرف فيها فاعلاً ومنفعلاً في الوقت نفسه.ومن هنا تكون ثقافة الشاعر حركة تسير في اتجاه معاكس لمعادلة المجتمع، ودلالة مختلفة كل الاختلاف عن صيرورة الوجود الإنسانيّ لذا يحاول الشاعر الجاهلي في هذه الثقافة أن يتواصل مع رغبته الجامحة في انتهاج الاتجاه الذي يعبِّر عن جوهره الروحيّ.

إنَّ الثقافة عند الشاعر الجاهلي ذلك الشكل العميق، الذي يشغله الجانب الحسيُّ أو الجانب المعنويُّ، في أفق الحياة المختلفة وعلاقاتها المتداخلة، هي محاولة تنطلق من الإحساس المستوطن، الذي يجعلها قادرة على جذب الإدراك أو التأثير (صالح، 2023، صفحة 12)، المتفاوت في الفهم؛ من أجل الوصول إلى المبتغى الخاضع لطبيعة الشخصية الشاعرة؛ بوصفها بنية قائمة بنفسها، ولها اشتغالاتها الداخليَّة وخصوصيتها المنبعثة من الواقع ومؤثراته العامة، التي تصطبغ بجو وهميّ يتجاوز ما هو معهود، وجميعها تضيق بالشاعر حتى يصبح طالبًا لطريق الخلاص، التي لا تأتي من العالم نفسه، بل من شعور المواجهة اليائس وسط تساؤلات تتسع لشتى ألوان التأويل، وتنطوي على امتداد شعوريّ يصبُّ إشعاعاته في أفق أغوار الثقافة والافكار وأشكالها المختلفة، وهو ما يشعره بمحدوديته وعجزه أمام الحياة (السمان، 1992، صفحة 92)، فالشاعر يتتبع جزئيات الوجه الحقيقي للواقع ويؤكده، بما هو من سماته المميزة، ولكنَّه في الوقت نفسه يترك الباب مفتوحًا؛ لكي نحدس بالوجه الآخر من الواقع، ونستشف ما أراد أن يومىء إليه، إذ إنَّ (العناصر الحسيَّة الممزوجة بشعور صادق، تبدو في نفس الشاعر الذي يُعبِّر عن موقف معين، أو تجربة واقعيَّة تستمد مضامينها من الحياة الواقعيَّة، وتكون هذه العناصر أساس العمل الفنيّ في النصّ) (المبيضين، 2003، صفحة 223)؛ لأنَّ الشاعر يُجسد بحسه ومشاعره التجربة الصادقة بكلّ ابعادها، على النحو الذي يدفعه للقول.

ومن الواضح، أنَّ الحديث عن الشاعر في العصر الجاهليّ يقتضي حديثًا عن الأنا أو الذات؛ لأنَّهما متلازمان معًا فلا يوجد آخر من دون (أنا) مقارن به، ومن ثمَّ فإنَّ (الأنا مسؤول عن شعور المرء بهويته واستمراريته) (شلتز، 1983، صفحة 11)، أمَّا الذات فأنَّها تُعرَّف بـ(إنَّها الأساليب التي يستجيب بها الفرد لنفسه) (شلتز، 1983، صفحة 4)، إذ يبرز التباين بين الذات والأنا بوضوح تام في الانفعال الشعريّ، وفيهما تكون نقطة التوتر؛ لأنَّ هناك أساليب تدفع نحو الميل الفطريّ للشاعر (بوبعيو، 2001، صفحة 55)، ذلك أنَّ افتراضًا للقيم الفطريَّة يظهر عدم تكيُّف هذا الشاعر ووعيه للعالم من حوله؛ بحكم ارتضائه الانفصال عن هذا العالم؛ لأنَّهُ

متمرد على قيمه ومفاهيمه، وليست القيم هنا أكثر من كونها خلقًا وهميًّا لتجربة نابعة من ذات الجاهلي، وهي تؤثر فيه تاثيرًا كبيرًا؛ ولذلك تبدو الثنائية عن طريق النص الشعري التي تندمج بدورها مع ثنائية الحضور والغياب فيما بعد, المتمثلة في (الصمت والكلام) وما شابه, إذ يبيّن ذلك الشاعر عن طريق إخبارية الضياع الذاتية التي قنّنها شعرياً, برسم صورة أخرى معبرة عن الضياع واللاوجود الواقعي, وهي نتيجة حتميَّة لاضطراب حصل في الواقع الاجتماعيّ وعلى اختلاف تجليَّاته، وكلُّ ذلك يجعل من الشاعر بأنَّه بإزاء قوة تجعله يسلم عفويًّا بما يقدَّمه من نتاج شعريّ، يجد فيه هويته المنبثقة عن موقف واعٍ يتمايز بجدل الحضور والغياب.

لقد استطاع الشاعر الجاهلي أن يعكس جوهر الكينونة الإنسانيَّة وقيمتها الكبرى؛ لأنَّه يستثير في داخله حاجة يشبعها ويعزز قيمتها، إذ إنَّ شعره في الظاهرة الثقافية لم يكن نتاجًا عابرًا، بل كان نتاجًا جادًا ينبغي الوقوف عنده، والإذعان له؛ لأنَّهُ يمثِّل أصداءً لحقيقة واحدة: انشغال الشاعر المفرط بالحياة، وقلقه المضني، فهو يحرص على المتعة بكلّ ضروبها، والمتلقي في هذا الشعر الفكري والعميق يقرأ فيه أكثر من تأويل من دون أن يفكر الشاعر الجاهلي بإسرافه في اللهو، وإقباله النهم على الملذَّات، وهذه هي المحاولة النصيَّة، التي لا تمنح نفسها للوهلة الأولى، بل تقرر أنَّها وحدة ثنائية حضور وغياب، لا تتكشف إلاَّ بالتحليل الذي يتجاوز السطح الى العمق، ويعمد إلى الباطن من دون الظاهر، وهو الأوسع تأثيرًا والأقوى بنًّا (الخطيب، 1996، صفحة 284).

وعلى هذا النحو يكون الشعر له طريقة القول المخصوصة، التي تجري على غير نظام محدد ومقتضيات المنطق؛ ممَّا يولّد نزعة مضطربة والتفاتًا حول الذات؛ من أجل بغية الاحتماء من إرادة مهزوزة، على الرغم من أنَّها تسايره، وتلبي رغباته، وذلك في تناغم روحيّ يسترد للوجدان المتجعِّد حيويته وروحه.

فالحضور بهذه الكيفيَّة عند الشاعر الجاهلي يُؤوَّل إلى صورة الخروج عن النظام الحياتيّ والمغامرات الجريئة، مكونة دائمًا ما يقع خارج إطار التوقُّع، فهو بطبيعته التشكيليَّة كاسرٌ لأفق التلقي؛ لأنَّهُ لا يقيم وزنًا لسلطة القيم السائدة آنذاك، ويبدو أنَّ امرأ القيس قد تجرَّد من سلطة تلك القيم، بل أنَّهُ جعل مغامراته تعزز من حيويَّة تحرره الخلقيّ، إذ يقول:

وهرٌّ تصيدُ قلوبَ الرجـــــالِ

وأفلتِ منْها أبن عمرو حجر (القيس، 2004، صفحة 78)

ويقول:

كَدَأبَكِ مِنْ أُمِّ الحُويرِثِ قبلَها وجارتِها أُمَّ الرَّبابِ بمأسل (القيس، 2004، صفحة 125)

ويقول:

سَمَا بِكَ شَوْق بعَد مَا كانَ قصرًا وَحلَّت سُليمى بطن قو فعرعرا (القيس، 2004، صفحة 66)

ويقول:

أفاطمُ مهلاً بعضَ هذا التدلُلِ وإنْ كُنْتِ قَدْ أزمَعْتِ صَرَمي فأجْمِلي (القيس، 2004، صفحة 128)

ويقول:

تذَكرتُ هِندًا وأترابَها فَأصبَحتُ أزمعتُ مِنهَا صدودًا (القيس، 2004، صفحة 64)

يُشير امرؤ القيس إلى محبوباته، من دون أدنى خوف أو قلق، إذ تستحوذ فكرة التصريح بأسماء محبوباته بقوة تامَّة في قصائده، وقد استنفد طاقته الفنيَّة في إبداء سمة الحبّ الجسديّ، بيد أنَّ هذا الأمر لم يكن مقبولاً في مجتمعه، فهو قد تحرَّر ذاتيًّا من الانقياد إلى الأحكام الاجتماعيَّة، واستولى على مكانته عند النساء، وكأنَّه بهذا الأمر يحاول أن يقدِّم للمجتمع تشكُّلاً حياتيًّا جديدًا يقوم على تتبع ثنائية الحضور والغياب، ومحاولة جعلها بالخروج عن الأعراف والقيم التي يؤمن بها مجتمعه؛ وهذا أمر غير متوقع من شخص كأمرىء القيس يتسيَّد قومه ويقف في الصف الأول من شخصياتهم، (فقد كان شعره خرقًا للقيم وبخاصة فيما يتعلق بالمرأة) (الياس، 1995، صفحة 47)، فهو يتمتع بها، فإذا بالمرأة لا تبدي اعتراضًا، فهي عنده أداة لهو وعبث، فكان ترديد أسماء محبوباته (أمُّ الحويرث، أمُّ الرباب، سُليمى، فاطم، هند) من أجل تحقيق ذاته، إذ يتمحور لديه عائق للواقع القبليّ، الذي يدعوه إلى الاستقرار على حبّ امرأة واحدة، وقد جعل من ذكر حوادث مغامراته العشقيَّة رمزًا سطحيًّا يعبّر عن مديات الانفلات والعشوائيَّة المتجليَّة في عبثيَّته، فهو لم يعشق بالمعنى الصحيح، وإنما توسَّع في دائرة عشقه؛ كي يكشف عن أسرارها أكثر، وقد تمَّ الانتصار الداخليُّ النفسيُّ في أعماق روحه ، وجعل من شعره مركزيَّة نصيَّة كانت بمثابة السلطة الإعلاميَّة له، التي يدِّعم بها من آرائه الفرديَّة، وبذلك فإنَّ من

معاني الحضور في نصّ امرئ القيس هو تحدٍ للقيم والمبادئ الاجتماعيَّة، فهو يذكر اسم عشيقاته لا للتفاخر والتباهي؛ بل ليوحي بعبثيَّته، ويُدلِّس عليها عبر حشو نصِّه بعمليَّة عكسيَّة تقوم على مبدأ الفوز المعنويّ، وبذلك فهو يحطُّ من قيم مجتمعه بعبثه الضائع؛ ليصل إلى نشوة الطاووسيَّة أو النرجسيَّة في القصيد .

وإذا كان من بُدَّ لذكر مجال الحديث عن نزاع الحضور المتميز عنده ، فإنَّ استطراد العيش وتنوعه بحسب مفهوم التمرُّد النفسيّ للشاعر، يماثل رغبة اللجوء إلى صميم التقهقر الداخليّ للإنسان، الذي يتأتَّى من استمرار العبء الجماعيّ على (الفرد/الشاعر)، فيقوم بذلك شخص يكون مصدر الانفراج لديه، وهو الشاعر الجاهلي الباحث عن التحرر بأي شكل من الأشكال، ولذلك يمكن القول: إنَّ الشاعر كثيرًا ما يؤثر في المتلقي ويقنعه بقيم لا تقرُّها الجماعة، وهو أمر لا يستقيم أمام منطق الحياة الإنسانيَّة، والحق أنَّ هذا ينغرس في صميم الايديولوجيا، التي تجعل الشاعر متوجهًا صوب ثيمة بعينها، تدفعه نزواته وتمردُّه على فعلها، بعيدًا عن سلطة المنتقدين، وقد جاء ذلك؛ نتيجة هذا الخلط الذي يجعل الفرد يَظنُّ أنَّ الحضور واقع، والانعكاس هو السلوك الذي ينحت الشاعر معالمه في خط تصاعديّ، تتضاعف به منهجيَّة تنطوي على الغلو النفسيّ، لأغلب الشواهد الشعريَّة، التي تحمل هذا التصوُّر.

إنَّ الشعر الذي يتخذ من ثنائية الحضور والغياب وجهين من وجوه المعاناة، قد يكون انعكاسًا نفسيًّا لعبثيَّة الوجود، بل تحتجب وراءه أشياء وتختفي حقائق، فإذا بالشاعر الجاهلي يمنح شعره طاقة لا تتوافر للكلام العادي، وهذا يحيل إلى حقيقة مهمة، هي ابتعاد هذا الغياب عن الغُلو، حتى كأنَّهُ يتنازعه أمران أو لنقل حركتان متناقضتان، أولهما: تجاوز الواقع المجتمعيّ تجاوُزا كليًّا، والآخر: الانشداد إلى الذات بقرائن دالة، وهو أمر أكده بعض الشعراء في العصر الجاهليّ، ولاسيَّما عند عَبيد بن الأبرص، الذي يؤكِّد كشف صور نمطيَّة تفضي إلى التخيُّل من جهة، وفعل التقابل من جهة أخرى، ومن ثمَّ السير في اتجاه التحقق، الذي يجعل التجلي من أكثر المهيمنات أهمية في النَزعة الإنسانيَّة، إذ يتبدَّل موقف الحياة وما فيها بلحظة غير معروفة، لحظة ينصرف فيها الإنسان إلى عالم آخر، ألا وهو (الموت)، الذي شكَّل موقفًا منفرًا عند الشاعر الجاهلي، إذ إنَّ (مفهوم الموت مرتبط لدى كثيرين بانفعالات عنيفة ومشاعر جيَّاشة واتجاهات سلبيَّة، تتجمَّع معًا مكوِّنة ما ندعوه بإيجاز قلق الموت أو الخوف منه) (عبدالخالق، 1987، صفحة 16)، فكان لعبيد بن الأبرص أن ينبري نحو ثقافة حياتيَّة، مُشكَّلة من تجربة فرديَّة عابرة، يحاكي عبرها مسيرة الخلق ونهايتهم، إذ يقول:

هَبَّتْ تلُومُ وليسَتْ ساعةَ اللاحِي ... هَلا انتَظَرْتِ بِهذا اللَّوْمِ إصْبَاحي
قَاتَلَهَا اللهُ تَلْحَانِي وقَد عَلِمَتْ ... أنَّ لِنَفْسِيَ إفْسَادي وإصْلاحي
كَانَ الشَّبابُ يُلهِّينا ويُعجِبُنا ... فَمَا وَهِنْنَا وَلا بِعْنَا بأربَاحِ
إنْ أشرَبِ الخَمْرَ أو أُرزَأ لها ثَمَنًا ... فَلا مَحالَةَ يَوْمًا أنَّني صَاحي
وَلا مَحَالَةَ مِنْ قَبْرٍ بمَحْنيَةٍ ... وَكَفنٍ كَسَراةِ النَّوْرِ وَضَّاحِ

(بن الأبرص، 1957، صفحة 34)

يستنطق الشاعر في نصِّه سببًا لغيابه المنبث بصلة الخمر وانعدام الافتراض، الذي يحجب البقاء الدائم للإنسان في الوجود، إذ يعترضه تحدٌ يقوم بمثابة الواسطة بين الإنسان والبلاء المتوقَّع جرَّاء تصاريف الزمان، فقد عبَّر الشاعر عن حالة تجميعيَّة، كانت بمثابة الدافع المحفز لتكيُّف الشاعر مع الخمر من دون أدنى شك، إذ صوَّر في نصِّه حالة الموت المرافقة لكلِّ فرد، فهو يحاور نفسه في لحظات يشعر فيها بضعف شديد تجاه الحياة، فهو يماشي تصوره العقليّ الكامن في باطنه ومسميات الحياة التي لا يقوى على مواجهتها، وذلك عندما يعجز الإنسان عن إبداء المراوغة، حين يفقد القوة على إظهار ما لا يخفى لغرض في نفسه، فيبدأ يُمني نفسه في محاولة تحقيق غرض يسعى وراءه (حور، 1984، صفحة 79)، وبذلك فأنَّ جدلية الحضور والغياب تتمثَّل في قلقه وخوفه من الموت، وما شرب الخمر عنده إلاَّ ليكون عبثًا في الحياة، وصولاً إلى نشوة السكر تخلصًا من قلق يرافقه في قالب يتخذ شكلاً منطقيًّا، تحشر فيه المعطيات وتتكيَّف؛ لأنَّ الشاعر يبقى محيرًا تمامًا في ظاهرة منطقيَّة، ولذلك فهو يتحرَّك في منطقة متشحة بالغياب والحضور، وهو أمر شائع متواتر، معتمدًا حجة قوامها عدم الاتفاق بين ما يريده الشاعر وما يحدث له في الحياة، أي بين ما يردد عن الحياة وما خبره من أمرها، وبين الموت؛ بوصفه نهاية حتميَّة، وهذه صورة الشاعر العربيّ الحاضرة ثقافياً وفكرياً، وهي تترجم وجودها في مساحة الخطاب الشعريّ، الذي بدا حضورياً، ومن دون إغفالها للنصّ المسكوت عنه، المفتوح الأبعاد الذي يكون فيه إبداع الإنتاج موازيًا لإبداع تلقيه على النحو الذي يبرز فيه رؤى الشاعر ومتبنياته المتخفيَّة وراء المحك الضبطيّ إلى عوالم الحضور والغياب، أمَّا

بالنسبة له فهي منزاحة ومتغيرة، لا يمكن أن يستقر شأنها على حال بعينه؛ لتتمكن من استيعاب الرؤى، واستقصاء أثرها الباعث لثيمة الموضوع وتفصيلاته.

إنَّ الشاعر الجاهليَّ قد عاش واقعه بكلِّ انطباعاته وتفاصيله ممَّا جعله متقنًا له؛ ذلك أنَّ الحياة هي تأثر واستجابة، وهذه الحقيقة لا يمكن نكرانها أو تجاوزها، بيد أنَّ الشاعر الجاهلي عاش حالة تعارض، تتطلب منه موقفًا أو فعلاً للخروج من دائرة اشتداد الزمن ومعاكسة الظروف، وعلى أساس ذلك، يستطيع الشاعر الجاهلي في مرجعياته الثقافية، أن يبني صورًا حسيَّة، يبدو فيها مُحدِثًا ناجحًا عن ذاته في دلالة الحضور والغياب، التي يمكن أن توضع في الحسبان، بأنَّها بمثابة الخطوط الواضحة المسافة للمعنى المسكوت عنه في تشكيل الخطاب الشعريّ، وتحوله إلى انطلاقة جديدة في مجال التداول الثقافيّ وكشف التراتبات التي تعدُّ العنصر الجوهريَّ؛ لإدامة الحضور ودلالته المضمرة؛ إذ إنَّها تناصر الشاعر وتجعله قادرًا على إضاءة المعنى الكامن في نفسه وتحديد منطلقاته على وفق مقتضيات الـ(أنا) المؤطرة لخطابه الشعريّ في ضوء دائرة الجاهلي المنفلتة من دائرة الثبات.

الخاتمة

من خلال دراستي للمرجعيات الثقافية والفكرية في دواوين شعراء المعلقات توصلت الى مجموعة من الحقائق حول تلك المرجعيات وحول الشعراء الجاهلين انفسهم. حيث ان الشاعر الجاهلي حاول ان يقدم نوع من التجديد واخفاء اللمسات عن نصوصه الشعرية في محاولة لتكوين حضورا ذاتيا لا يمكن نكرانه فقد كان امرؤ القيس رائدا للغزل في العصر الجاهلي وذلك لشذوذه عن سبيل الأعراف العربية في التعامل مع المرأة اذ لم يكن الفحشى شائعا في الغزل ليؤسس بذلك اتجاها سار عليه فريق من الشعراء في محاولة لاثبات الذات وصراع الذات مع المجتمع (الاخر) وبالتالي انتصار الذات (ذات الشاعر) على المجتمع انتصارا عميقا.

فالشاعر الجاهلي يكشف عن ابعاد وجودية كانت تنطوي عليها نظرة البيئة الاجتماعية فكل ذلك أدى بالشاعر الجاهلي الى ان يثبت ذاته ويثبت وجوده من خلال نصوصه الشعرية التي يتحدى بها المجتمع في أحيان كثيرة فنراه يصارع الاخر المتمثل بالمجتمع وبعد هذا الصراع الازلي المستمر ينظر الى نفسه لكي يثبت ذاته ويثبت انتصاره على الاخر (المجتمع).

المصادر

إسماعيل، عز الدين. (1972). *روح العصر، دراسات نقديَّة في الشعر والمسرح والقصة* (المجلد 1). بيروت: دار الرائد العربيّ.

بن الأبرص، عَبيد. (1957). *ديوان عَبيد بن الأبرص* (المجلد 1). (حسين نصَّار، المحرر) مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابيّ الحلبيّ وأولاده.

بن العَبْد، طَرَفَة بن سفيان. (2002). *ديوان طرفة بن العبد* (المجلد 3). دار الكتب العلمية.

بوبعيو، بو جمعة. (2001). *جدليَّة القيم في الشعر الجاهليّ، رؤية نقديَّة معاصرة*. دمشق: منشورات اتحاد الكتَّاب العرب.

بوقرورة، عمر أحمد. (2012). *فوضى الإبدال في النقد العربيّ المعاصر، بحث في الواقع والآفاق* (المجلد 1). الاردن: عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع.

الجابلي، محمد. (1990). *الحنين البدائيُّ (مدخل في تعقيد الذات والحضارة)*. شركة الطباعة والنشر.

الجادر، محمود عبد الله. (1979). قراءة معاصرة في مقدمة القصيدة الجاهليَّة. *مجلة الأقلام*(12).

حور، محمد إبراهيم. (1984). *النزعة الإنسانيَّة في الشعر العربيّ*. مكتبة المكتبة.

الخطيب، حسام. (1996). الأدب والفكر وما بينهما. *مجلة عالم الفكر*(4).

الخليل، سمير. (2000). *فضاءات النقد الثقافيّ من النصّ إلى الخطاب*. دار ومكتبة البصائر للطباعة والنشر والتوزيع.

رزق، صلاح. (2002). *أدبيَّة النصّ، محاولة لتأسيس منهج نقديّ عربيّ* (المجلد 1). القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع.

زامل، صالح. (2012). *الهويَّة والآخر– قراءة في ضفاف النصّ الشعريّ* (المجلد 1). بغداد: مكتبة عدنان للطباعة والنشر والتوزيع.

سعد، سمير محمد. (2012). *بحث في العلامة المرئيَّة (من أجل بلاغة الصورة)* (المجلد 1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيَّة.

السمان، غادة. (1992). *التمرُّد والالتزام في أدب* (المجلد 1). بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.

شرف الدين، خليل. (2008). *ديوان عنترة ومعلقته*. بيروت: دار ومكتبة الهلال.

شلتز، دوان. (1983). *نظريَّات الشخصية*. (حمد علي الكربولي، المحرر) بغداد: مطبعة جامعة بغداد.

صالح، توفيق إبراهيم. (2023). *العبثيَّة في الشعر الجاهليّ، دراسة وتحليل(امرؤ القيس، وطرفة، وعروة أنموذجًا)* (المجلد 1). بغداد: جامعة كركوك.

عبدالخالق، محمد. (1987). *قلق الموت*. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون.

العطواني، قيس. (2012). *أربع قصائد بين المتنبي والجواهري، ظواهر التشكيل ورؤيا الذات والسياسيَّة، دراسة تحليليَّة مكثَّفة على وفق المنهج الأسلوبيّ المعمَّق* (المجلد 1). بغداد: دار الفراهيدي للنشر والتوزيع.

عليمات، يوسف. (2004). *جماليَّات التحليل الثقافيّ– الشعر الجاهليُّ أنموذجا* (المجلد 1). المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

الغذامي، عبد الله محمد. (2006). *تشريح النصّ، مقاربات تشريحيَّة لنصوص شعريَّة معاصرة* (المجلد 2). بيروت: المركز الثقافي العربي.

القيس، أمرئ. (2004). *ديوان أمرئ القيس* (المجلد 2). بيروت: دار المعرفة.

كوين، جون. (1999). *اللغة العليا، النظريَّة الشعريَّة* (المجلد 2). (أحمد درويش، المحرر) المجلس الأعلى للثقافة.

المبيضين، ماهر احمد. (2003). *الاسرة في الشعر الجاهلي دراسة موضوعية وفنية*. وزارة الثقافة.

محمد، ابراهيم عبد الرحمن. (1984). *قضايا الشعر في النقد العربيّ* (المجلد 2). بيروت: دار العودة.

الياس، صميم كريم. (1995). *الشعر العربيُّ قبل الإسلام بين الذات والجماعة*. بغداد: جامعة بغداد– كلية التربية.

اليوزبكي، مؤيد محمد صالح. (2009). *دراسات في الأدب العربيّ قبل الإسلام*. بغداد: دار ابن الأثير للطباعة والنشر.

Arabic Translated References:

Abdul Khaleq, Muhammad. (1987). *Death anxiety. Kuwait:* National Council for Culture and Arts.

Al-Atwani, Qais. (2012). *Four poems between Al-Mutanabbi and Al-Jawahiri, the phenomena of formation and the political and self-vision, an intensive analytical study according to the in-depth stylistic approach* (Volume 1). Baghdad: Dar Al-Farahidi for Publishing and Distribution.

Al-Ghadhami, Abdullah Muhammad. (2006). *Anatomy of the text, anatomical approaches to contemporary poetic texts* (Volume 2). Beirut: Arab Cultural Center.

Alimat, Yusuf. (2004). *Aesthetics of cultural analysis - pre-Islamic poetry as a model* (Volume 1). Arab Foundation for Studies and Publishing.

Al-Jabali, Muhammad. (1990). *Primitive nostalgia* (an introduction to the complexity of the self and civilization). Printing and publishing company.

Al-Jader, Mahmoud Abdullah. (1979). *A contemporary reading of the introduction* to the pre-Islamic poem. Al-Aqlam Magazine (12).

Al-Khalil, Samir. (2000). *Spaces of cultural criticism from text to discourse. Al-Basaer* House and Library for printing, publishing and distribution.

Al-Khatib, Hossam. (1996). *Literature, thought and everything in between*. World of Thought Magazine (4).

Al-Mubaideen, Maher Ahmed. (2003). *The family in pre-Islamic poetry is an objective and artistic study*. Ministry of Culture.

Al-Qais, Imru'. (2004). *Diwan of Imru' al-Qais* (Volume 2). Beirut: Dar Al-Maarifa.

Al-Samman, Ghada. (1992). *Rebellion and Commitment in Literature* (Volume 1). Beirut: Dar Al-Tali'ah for Printing and Publishing.

Al-Yuzbeki, Muayyad Muhammad Salih. (2009). *Studies in pre-Islamic Arabic literature. Baghdad*: Dar Ibn Al-Atheer for Printing and Publishing.

Bin Al-Abd, Tarfa Bin Sufyan. (2002). *Diwan Tarfa bin Al-Abd* (Volume 3). House of Scientific Books.

Bin Al-Abras, Ubaid. (1957). *Diwan of Ubaid bin Al-Abras* (Volume 1). (Hussein Nassar, editor) Egypt: Mustafa Al-Babi Al-Halabi and Sons Library and Press.

Boubayou, Bou Jomaa. (2001). *The dialectic of values in pre-Islamic poetry*, a contemporary critical vision. Damascus: Arab Writers Union Publications.

Bouqroura, Omar Ahmed. (2012). *The Chaos of Substitution in Contemporary Arab Criticism*, A Study of Reality and Prospects (Volume 1). Jordan: Modern World of Books for Publishing and Distribution.

Elias, Samim Karim. (1995). *Arabic poetry before Islam between the self and the group*. Baghdad: University of Baghdad - College of Education.

Hour, Muhammad Ibrahim. (1984). *Humanism in Arabic poetry*. Library library.

Ismail, Ezzedine. (1972). *The Spirit of the Age, Critical Studies in Poetry*, Theater and Story (Volume 1). Beirut: Dar Al-Raed Al-Arabi.

Muhammad, Ibrahim Abdel Rahman. (1984). *Poetry Issues in Arab Criticism* (Volume 2). Beirut: Dar Al Awda.

Quinn, John. (1999). *Higher language, poetic theory* (Volume 2). (Ahmed Darwish, editor) Supreme Council of Culture.

Rizk, Salah. (2002). *Literary text, an attempt to establish an Arab critical approach* (Volume 1). Cairo: Dar Gharib for Printing, Publishing and Distribution.

Saad, Samir Muhammad. (2012). *An Investigation into the Visual Sign* (For the Rhetoric of Image) (Volume 1). Beirut: Center for Arab Unity Studies.

Saleh, Tawfiq Ibrahim. (2023). *Absurdity in pre-Islamic poetry, study and analysis* (Imru' al-Qais, Tarfa, and Urwa as an example) (Volume 1). Baghdad: Kirkuk University.

Schultz, Duane. (1983). *Personality theories.* (Hamad Ali Al-Karbouli, editor) Baghdad: Baghdad University Press.

Sharaf El-Din, Khalil. (2008). *Diwan of Antara and its commentary.* Beirut: Al-Hilal House and Library.

Zamel, Saleh. (2012). *Identity and the Other - A Reading of the Poetic Text* (Volume 1). Baghdad: Adnan Library for printing, publishing and distribution.

بنية المكان في السرد الرحلي رحلة ابن جبير أنموذجًا

د.علي عبد النبي إبراهيم فرحان
alifa2222@gmail.com ahasan@ahlia.edu.bh
الجامعة الأهليّة – مملكة البحرين

الملخّص

تقوم الممارسة النصيّة حين تستحضر المكان على تكوين صور ذهنية وتخييلية غابت عن البعد الحسي للمكان، وتعيد تشكيله في أبعاد تتعلّق بتبئير المبدع لصورة المكان الحسية في بنية إبداعية.

" لذا يعدّ تفاعل الأمكنة في مستواها المتخيّل مكوّنًا أساسيًا من مكونات الممارسة النصّيّة برؤاها الفنّية ومعطياتها الجمالية، وما لها من امتدادات دلالية؛ إذ يقتضي استكناه هذا التفاعل في سياق توظيفه النصّي مراعاة التداخل بين بعديه الواقعي والمتخيّل في دلالة على حركيته، وبخاصة إذا ما تعلّق الأمر بنوع خاصٍ من الكتابة ممثلة في أدب الرحلة التي تعدّ في تعريفٍ من تعاريفها ضربًا من السيرة الذّاتية." (بركة،، 2015)

وتعدّ مدونات أدب الرحلة في التراث العربي القديم إحدى المدونات المشكلة في التجنيس؛ ففي حين رآها بعض من نظر إليها مجرد توثيقات جغرافية لمشاهدات شخصية، رآها آخرون أنها مدونات " ذات معطيات اجتماعية وسياسية حول فترة معينة" (حليفي، 2006م)

وقد خلط بعضهم فلم يفرق بين الرحلة والرسالة والتقييد والتأليف والمذكرة والتصنيف (حليفي، 2006م)

ورغم اختلاف المقاربات لمدونات الرحالة العرب – وهي قليلة – إلا أنّها لم تسبر – إلا ما ندر – بنيتها السّردية، وهي بنية واضحة البروز في تلك النّصوص سواء أكانت مقصودة لذاتها أم غير ذلك.

ورغم انفتاح النص الرحلي على نصوص محايثة في المدونات العربية إلا أنّه يبقى لهذا النّصّ بنيته الخاصة التي تميزه عن سواه من المدونات العربية وتعطيه سمته المميزة.

وفي النصّ الرحلي يعمد الرحالة إلى محاولة إدراك الواقع من وجهة نظره أي من خلال إدراكه للعالم الخارجي لا كما هو في الخارج بل كما تراه عينه هو كونه أديبًا ساردًا إلى جانب كونه رحالة، كما يحاول – في الوقت ذاته – أنْ يبني تصوّرًا منسجمًا حول العالم؛ قادرًا على تفسير الظواهر الطبيعية وغير الطبيعية التي يشاهدها في رحلته الواقعية والتي يسردها – غالبًا – فيما بعد في مدونته التي لا تكون بريئة البتة من التخييل؛ حالها كحال أيّ عمل إبداعي وأدبي.

اشتغل النّصّ الرّحلي على المزاوجة بين الوظيفة الجغرافية والوظيفة الأدبية؛ فلم يكن حضور الجغرافي منفصلا عن حضور الأدبي؛ فالمكان ببنيته الجغرافية يحيل عمل الرحالة إلى دارس للجغرافيا؛ لكنّه كي لا يغرق الأديب الرحالة في الجغرافيا يعمد إلى عمله الأدبي فيندغم عنده الجغرافي بالأدبي سردًا ووصفًا؛ بل لا يخلو الأمر في أحايين كثيرة من مقاربة المسمى الجغرافي بإيحاءات محمولات المعنى الذي يحمله الاسم، ولا أدلّ على ذلك في رحلة ابن جبير من وصفه حرّان ورأس العين.

نحاول في هذه الورقة البحثية أنْ نكشف عن بنية المكان في النص الرحلي من خلال سرد ابن جبير في رحلته الشهيرة، وأدبية هذا التمثّل المكاني سرديًا، والتعالقات الوظيفية بينما هو جغرافي وبين ما هو أدبي.

الكلمات المفتاحية:بنية المكان – السرد الرحلي – إدراك الواقع– المتخيّل – الوظيفة الجغرافية – الوظيفة الأدبية.

The structure of place in travel narratives Ibn Jubayr's journey as an example

Dr. Ali Abdul Nabi Ibrahim Farhan
National University - Kingdom of Bahrain

Abstract

When textual practice evokes a place, it is based on creating mental and imaginative images that are absent from the sensory dimension of the place, and reshaping it in dimensions related to the creator’s focus of the sensory image of the place in a creative structure.

"Therefore, the interaction of places at their imagined level is considered an essential component of textual practice with its artistic visions, aesthetic data, and semantic extensions. Conceiving this interaction in the context of its textual employment requires taking into account the overlap between its real and imagined dimensions in reference to its movement, especially when it comes to the matter. "With a special type of writing represented in travel literature, which by definition is considered a kind of autobiography."

The blogs of travel literature in the ancient Arab heritage are one of the blogs that are problematic in naturalization. While some saw them as mere geographical documentation of personal observations, others saw them as blogs "with social and political data about a specific period."

Some of them were confused and did not differentiate between the journey, the message, the restriction, the composition, the memorandum, and the classification

Despite the different approaches to the blogs of Arab travelers - and they are few - they did not explore - except what is rare - their narrative structure, which is a clearly prominent structure in these texts, whether it was intended for its own sake or otherwise.

Despite the openness of the nomadic text to immanent texts in Arabic blogs, this text retains its own structure that distinguishes it from other Arabic blogs and gives it its distinctive character.

In the travelogue text, the traveler tries to perceive reality from his point of view, that is, through his perception of the external world, not as it is on the outside, but as it sees it with his own eyes, as he is a writer and storyteller in addition to being a traveler. He also tries - at the same time - to build a harmonious perception of the world. He is able to explain the natural and unnatural phenomena that he sees on his real journey and which he often recounts later in his blog, which is not at all free from imagination. Just like any creative and literary work.

The travel text worked on combining the geographical function with the literary function. The presence of the geographer was not separate from the presence of the literary; The place, with its geographical structure, turns the work of the traveler into a student of geography. However, in order for the traveling writer not to become immersed in geography, he resorts to his literary work, and in his view the geography merges with the literary in narrative and description. Indeed, in many cases, the matter is not devoid of approaching the geographical name with suggestions of the predicates of the meaning that the name carries, and there is no clearer evidence of this in Ibn Jubayr's journey than his description of Harran and Ras al-Ain.

In this research paper, we attempt to reveal the structure of place in the travel text through the narration of Ibn Jubayr on his famous journey, the literary nature of this spatial representation narratively, and the functional relationships while it is geographical and what is literary.

Keywords: structure of place - travel narrative - perception of reality - imagined - geographical function - literary function.

مقدّمة:

تعمل الكتابة الإبداعية في جزء كبير منها على تشكيل بنية الأشياء مرتبطة بوعي المبدع وقدرته على استحضار الواقع في بوتقة التخييل التي تحيله إلى واقع آخر هو الواقع المنتج من الكتابة.

وتقوم الممارسة النصيّة حين تستحضر المكان على تكوين صور ذهنية وتخييلية غابت عن البعد الحسي للمكان وتعيد تشكيله في أبعاد تتعلّق بتبئير المبدع لصورة المكان الحسية في بنية إبداعية.

" لذا يعدّ تفاعل الأمكنة في مستواها المتخيّل مكوّنًا أساسيًا من مكونات الممارسة النصّيّة برؤاها الفنّية ومعطياتها الجمالية، وما لها من امتدادات دلالية؛ إذ يقتضي استكناه هذا التفاعل في سياق توظيفه النصّي مراعاة التداخل بين بعديه الواقعي والمتخيّل في دلالة على حركيته، وبخاصة إذا ما تعلّق الأمر بنوع خاصٍّ من الكتابة ممثلة في أدب الرحلة التي تعدّ في تعريفٍ من تعاريفها ضربًا من السيرة الذّاتية.

يقوم راوي الرحلة بمهمتين : الأولى تتقاطع مع مهمة الجغرافي، الذي يعنى بتدون الحقائق الجغرافية المتعلقة بالبلدان والسكان وتوثيقها، والثانية تنحاز إلى صفة الأديب الّذي يعيد ترتيب الأحداث (والأوصاف) وينظمها وفق رؤيته ومنهجه." (بطوطة، 1322هـ)

اشتغل النّصّ الرّحلي على المزاوجة بين الوظيفة الجغرافية والوظيفة الأدبية؛ فلم يكن حضور الجغرافي منفصلا عن حضور الأدبي؛ فالمكان ببنيته الجغرافية يحيل عمل الرحالة إلى دارس للجغرافيا؛ لكنّه كي لا يغرق الأديب الرحالة في الجغرافيا يعمد إلى

عمله الأدبي فيندغم عنده الجغرافي بالأدبي سردًا ووصفًا؛ بل لا يخلو الأمر في أحايين كثيرة من مقاربة المسمى الجغرافي بإيحاءات محمولات المعنى الذي يحمله الاسم، ولا أدلّ على ذلك في رحلة ابن جبير من وصفه حرّان ورأس العين. (أسماء، 1991م)

إنّ النّصّ المكاني هو من أخطر القضايا، إنّه يخلق الذّكرى، ويكون الرؤيا والموقف:

الجغرافيا ليست مكانًا يوصف وحسب؛ بل إنّه يرفد الأديب بما يحكي وبما يحمل من خيالات وآلام وآمال.

المشهد التعبيري الذي تألقت به مخيلة ابن جبير من خلال رسم التوصيف بأدق تفاصيله أصبح النقطة الفاصلة في ثيمة النّصّ أو بمعنى أصح نقطة التحول بين جنسين أولهما جغرافي يصف الأشياء، وثانيهما أدبي يحيل إلى ذاكرة الأديب وثقافته وموقفه.

إنّ الكشف الذي يقوم به ابن جبير عن طبيعة المكان إنّما يحيل إلى حالة الاستمتاع الأدبي الذي ينحو كاتب الرحلة خلقه بجمال لذّة الأدب على حساب معلومة الجغرافيا.

وهنا تبرز ذاتية الأديب على حساب حيادية الجغرافي؛ الأديب يقع في الجمال فينحاز إلى ذاته، ويعبّر عن رؤيته وأحاسيسه، يستحضر ماضيه وخبراته ومواقفه وحاضره وما يستشرفه من مستقبل، والجغرافي عليه أنْ يكون محايدًا، يشاهد فيقيّد؛ يصف البلاد والعباد بموضوعية ودون إسقاطات.

السّرد وتبئير المكان:

إنّ من وظائف الرحالة في حالة السّرد – أي حينما يتلبّس عباءة المبدع – أنْ يعمدُ إلى تبئير المكان بصورة مهيمنة، فيجعل من المكان حافزًا على انفتاح النّصّ الرحلي إلى آفاق من التخييل كبيرة، ودافعًا إلى تعميق المتخيّل؛ وفتح المخيلة لبناء هندسة سردية للمكان في عالم النّصّ تختلف عنه في عالم الواقع الخارجي، وتهدف إلى تشييد العوالم السّردية فيه.

وطالما كان السفر في السرد العربي – بخاصة – محفّزًا للسّرد؛ السفر مرادف للانتقال إلى مكان جديد؛ المكان الجديد قرين المجهول؛ والكشف عن ذلك المجهول يحتاج إلى سارد قدير يحافظ على عنصر الغرابة والدهشة التي تكسب السّرد صفة التشويق.

وظيفة السارد الرحالة لا تنتهي عند حدود الرحلة جغرافيًا، بل إنّها تبدأ من حيث تنتهي الرحلة الفيزيائية لتبدأ الرحلة الأدبية (نصًا مدّونًا) يتسلّح بكلّ ممكنات النّصّ الأدبي بصفة عامّة والنّصّ السردي بصفة خاصّة.

إذن حضور المكان في النص المسرود ليس شرطًا أن يكون انعكاسًا لواقع المكان الفيزيائي بل هو ليس هو حتمًا وإن كان محيلا عليه.

وعمل الرحالة في النص الإبداعي يختلف عن عمله في الرحلة الفيزيائية.

ثمة خيط فاصل بين الأمرين؛ والتدوين سواء أكان تثبيتًا للرحلة عبر المشافهة والنقل أو استعادة لها بعد انقضائها أو محايثًا لها وقت حدوثها، فهو حتمًا نصٌّ تنطبق عليه معايير النصّية من جهة شكلية ودلالية ونفعية. كما تنطبق عليه معايير السّرد والوصف من جهة أخرى.

تقوم الرحلة على عامل السّفر المتعدد في الزمان والمكان؛ هذا العامل يستدعي عنصره الأساس في الرحلة وهو الانتقال من مكان إلى آخر ضمن فضاء الزمان وإطار الهدف من الرحلة.

يصبح المكان مرجعًا مذوّتًا حين يتم تناوله في سرود مباشرة من خلال مشاهدات الراوي، أثناء الانتقال والتوقّف في زمن الرحلة، وتتراوح هذه العلاقة بين مرجع ذاتي أثناء الحديث عن مكان الأنا والانطلاق والأمكنة المقدّسة، وبين مرجع غيري ويتعلّق بالأمكنة التي يعبرها الراوي وتكون أجنبية عن ذاته لأنّها أمكنة الآخر.

وهو لبّ الفعل الذي قام به ابن جبير في رحلته الشهيرة.

وتقوم بنية المكان في الرحلة عمومًا وفي رحلة ابن جبير على خريطة من الأمكنة المتنوعة؛ يمكننا أنْ نقسّمها إلى ثلاثة أقسام:

مكان الانطلاق (المكان الوطن):

وهو يمثل حركة البداية التي ترتبط بحافز التحرّك للانتقال والسفر والارتحال؛ وعادة ما يكون موطن الراوي؛ ولا يكون هذا المكان – في السرد العربي القديم – مكانًا مهمّشًا، بل هو مكان أثير مهم له شهرته وفعله في حاضر الناس وحضارتهم، في رحلة ابن جبير غرناطة بداية الانطلاق، ويحدّثنا التاريخ عن أديب من غرناطة – هو أبو الحسين محمد بن أحمد بن جبير – كان كاتم سرّ ملك

الموحدين أبي سعيد بن عبد المؤمن أمير غرناطة، وقد استدعاه ذات يوم ليكتب له كتابا وهو على شرابه، " فمد يده إليه بقدح من نبيذٍ، فاعتذر ابن جبير وأبى واسترجع، فأقسم عليه الأمير مغلظا ليشرب منها سبعًا، فشربها صاغرًا، ثمّ ردها عليه أبو سعيد سبع أقداح من الدنانير. لذلك أزمع ابن جبير الحج بتلك الدنانير تكفيرا عن خطيئته، وأقام في سفره سنتين ودوّن مشاهداته وملاحظاته"

أمكنة العبور:

أمكنة العبور: وهي الأمكنة التي يعبر بها ومن خلالها الراوي إلى المكان الغاية وإلى المكان الوطن؛ و" هو فضاء السير والعبور والمواجهة مع الآخر؛ لأنّه بداية السفر خارج مكان الألفة."

وتمثّل كثرة الأمكنة في طريق العبور ثراءً للنص الرحلي.

ففي رحلة ابن جبير خرج ابن جبير مع صديقه أحمد بن حسان من غرناطه وقصد الإسكندرية ثمّ القاهرة، ثمّ إلى قوص وصعيد مصر، ثمّ فصل إلى عيذاب، ومنها عبر البحر الأحمر إلى جدة، ومن جدة إلى مكة (الغاية) حيث أدى مناسك الحج، فأقام فيها ستة أشهر قمرية، ثمّ رحل إلى المدينة المنورة.

(هذا طريق الذهاب)، ثمّ بدأ العودة لا من حيث أتى، بل سلك إلى العراق؛ فمرّ بالقادسية، ثمّ نزل الكوفة، ثمّ الحلة، ثمّ المدائن ومن المدائن ألفى بغداد فأقام بها ثلاثة عشر يومًا، ثمّ توجّه إلى الموصل فأقام بها أربعة أيام، ثمّ رحل إلى نصيبين، ومنها إلى دارا ، فمادرين، فدنيسر، (حليفي د.، 2006) فرأعين (التي سميت بهذا الاسم لنبع نهر الخابور من عيون بقربها)، ثمّ وصل إلى حرّان، ومنها إلى سروج، وعبر ابن جبير الفرات عند سروج إلى قلعة نجم التي عرفت باسم جسر منبج، ثمّ إلى حلب عن طريق الرحبة ومنبج والبزاغة الباب، ثمّ ألفى دمشق فأقام فيها ما زاد عن الشهرين، بعد أن مرّ بقنسرين، وتل تاجر، وباقدين، وتمنى، والمعرة، وجبل لبنان، وحماة، والرستن، وحمص، ثمّ رحل إلى عكا ليركب البحر منها إلى بلاده، ثمّ علم أنّ مركبا إفرنجيا على وشك الإبحار من مدينة صور إلى بجاية بتونس، غير أنه استصغر المركب فرجع إلى عكا، ومنه خرج إلى مسينة بصقلية، ومن صقليّة اتّجه إلى الأندلس فوصل قرطاجنة يوم الخميس 15 محرم سنة 581هـ، ومنها إلى مرسية ثمّ برالة، ثمّ ورقة، ثمّ المنصورة، ثمّ قنالش، حتى وصل إلى منزله بغرناطة في 22 محرم سنة 581هـ. .إذنْ نحن أمام حركة دائرية بدأت بغرناطة وانتهت بها.

المكان الغاية:

وهو المحرّك الظاهر للرحلة والذي يعدّ الهدف الّذي يسعى الراوي الرحالة بلوغه ليخبرنا عنه ويسرد لنا منه وفيه مشاهداته ورؤاه ومواقفه وذاتيته التي تتشكّل من خلال السرد والوصف والتدوين. وهو " الّذي يحدد نوعية الرحلة ويشير إلى المكان الّذي انطلقت نحوه منذ خروجها." (الأندلسي)، د.ت)

كان المقصد والغاية الرئيسة لرحلة ابن جبير أن يصل إلى الديار المقدسة، (مكة المكرمة، والمدينة المنورة) ذات المشاعر الإيمانية والتاريخ الروحي الممتد إلى فترة بعيدة، ولتلك الديار المباركة قدسية متميزة في الذهنية الإسلامية عبر العصور والأزمان.

وكانت وقفته الأطول والأوفى عند وصفه المسجد الحرام وصفا دقيقا استقصائيا ضافيا في أكثر من ثمانين صفحة من كتابه ، فجاءت وثيقة أثرية ومدونة وافية للديار المقدسة وأحوالها في ذلك العصر . ومن فضائل البيت العتيق (باب الكعبة والملتزم) (محمد، 2013)

ابن جبير ووصف المكان:

السمات الرئيسة لأدب الرحلات أن يحسن الكاتب والأديب وصف الحدث والمكان وصفا واقعيا حيا ، يقدم صورته الخارجية كاملة، ويسعى لإظهار صورته الداخلية وما فيها من دلالات تثري البناء الفني للنص . لذا فإن للوصف عند ابن جبير أبعادا جمالية إذ لم يقتصر على الشكل الخارجي للمدن والمشاهد التي زارها وشاهدها فحسب .

بل نراه يتعمق في وصف ملامح شكلها الداخلي، فيصف سكانها ومعالمها وآثارها ومجالسها ومعتقداتها وتقاليدها، أضف إلى ذلك أنه يمتلك ملكة نقدية بارعة تدعوه إلى أن يحقق ويدقق في كل ما يشك فيه من معتقدات وعادات غريبة وشاذة.

ويلاحظ في وصف ابن جبير التوسع والإسهاب وإبراز الملامح الجمالية للمكان والمشاهد العمرانية ، كما هو الحال في وصف البيت الحرام والمسجد النبوي ، وأحيانا يميل إلى الاختصار والإيجاز ، مثل وصف الكعبة حيث يقول (فألفينا الكعبة الحرام عروسا

مجلوة مزفوفة) إلى جنة الرضوان محفوفة بوفود الرحمن . (وتتنوع أساليب تشكيل المكان في رحلة ابن جبير بتنوع وظائف الوصف المختلفة، كالوظيفة الزخرفية، والتفسيرية، والاستقصائية، وغيرها

الخاتمة

إنّ النّصّ المكاني هو من أخطر القضايا، إنّه يخلق الذّكرى، ويكون الرؤيا والموقف. الجغرافيا ليست مكانًا يوصف وحسب؛ بل إنّه يرفد الأديب بما يحكي وبما يحمل من خيالات وآلام وآمال.

المشهد التعبيري الذي تألقت به مخيلة ابن جبير من خلال رسم التوصيف بأدق تفاصيله ليصبح النقطة الفاصلة في ثيمة النّصّ أو بمعنى أصح نقطة التحول بين جنسين أولهما جغرافي يصف الأشياء، وثانيهما أدبي يحيل إلى ذاكرة الأديب وثقافته وموقفه.

إنّ الكشف الذي يقوم به ابن جبير عن طبيعة المكان إنّما يحيل إلى حالة الاستمتاع الأدبي الذي ينحو كاتب الرحلة خلقه بجمال لذّة الأدب على حساب معلومة الجغرافيا.

وهنا تبرز ذاتية الأديب على حساب حيادية الجغرافي؛ الأديب يقع في الجمال فينحاز إلى ذته، ويعبّر عن رؤيته وأحاسيسه، يستحضر ماضيه وخبراته ومواقفه وحاضره وما يستشرفه من مستقبل، والجغرافي عليه أنْ يكون محايدًا، يشاهد فيقيّد؛ يصف البلاد والعباد بموضوعية ودون إسقاطات.

المصادر والمراجع :

ابن بطوطة. (1322هـ). *رحلة ابن بطوطة، المسماة تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار*. ، المطبعة الخيرية، ط1، .

أبو بكر محمّد (أسماء. (1991م). *ابن بطوطة الرجل والرحلة*، .)،بيروت،: دار الكتب العلمية، ط1، .

بركة ، ناصر . (ديسمبر / كانون الأوّل, 2015). جمالية توظيف المكان في أدب الرحلة: في " مدينة الضباب ومدن أخرى ". *مجلة دراسات وأبحاث، المجلد 7، العدد 12، م، جامعة زيان عاشور الجلفة، الجزائر*.

البلنسي، أبو الحسين محمد بن أحمد بن جبير الكناني الأندلسي . (د.ت). *رحلة ابن جبير، ضبطه ووضع فهارسه: دكتور محمد زينهم محمد عزب*،. لقاهرة: دار المعارف.

حسن، زكي محمد. (2013). ، *الرحالة المسلمون في العصور الوسطى*،، . القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

حليفي، شعيب. (2006). ، *الرحلة في الأدب العربي*. القاهرة ، ط1: رؤية للنشر والتوزيع.

Sources and references:

Ibn Battuta. (1322 AH). The Journey of Ibn Battuta, called “The Masterpiece of Landscapes and the Wonders of Travels.” Charity Press, 1st edition.

Abu Bakr Muhammad (Asmaa. (1991 AD). Ibn Battuta, The Man and the Journey, .), Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1st edition.

Al-Balansi (Abu Al-Hussein Muhammad bin Ahmed bin Jubair Al-Kinani Al-Andalusi). (d.t.). The Journey of Ibn Jubayr, its compilation and indexing: Dr. Muhammad Zainhum Muhammad Azab,. Cairo: Dar Al-Maaref.

Hassan (Zaki Muhammad. (2013). Muslim Travelers in the Middle Ages. Cairo: Hindawi Foundation for Education and Culture.

Dr.. Shoaib is my ally. (2006). The Journey in Arabic Literature. Cairo, 1st edition: Vision for Publishing and Distribution.

Abdullah Al-Rukaibi has a model, Nasser Baraka,. (December, 2015). The aesthetic use of place in travel literature: In “The City of Fog and Other Cities.” Journal of Studies and Research, Volume 7, Issue 12, Zian Achour University of Djelfa, Algeria.

اللُّغة والكذب قراءة في فضاءات التزوير الثقافي

أ.د. فراس صلاح عبدالله العتَّابي

salahroad@yahoo.com

الجامعة المستنصرية / كلية التربية / قسم اللغة العربية

الملخص:

اللغة الإنسانيةُ مائِزُ الكائن البشري وهي متقدمة على كل الوسائل التعبيرية الأخرى، ما جعل الكلام سلطة إنسانية حتى توسلت هذه اللغة بالكذب لترسيخ سلطتها في أحايين متكررة، ومع كل هذه الأهمية لم يحظَ الكذب بالانتباه اللساني في الساحة العربية، ثم إن البحث قد نبه إلى أنَّ الحقيقة ليست نقيضا للكذب بالضرورة، إذ أشَّرَ لغةَ الكاذب وجسده، وسَلَّطَ الضوءَ على الكذب الإبداعي أو النافع الذي توافق الشرق والغرب على تبريره عند كلامهم عن كذب نبيل، عرَّجت هذه الدراسة على أعلام معرفيين وفلاسفة وشعراء كبار أثروا الكلام في الكذب ولم يحلُّوا إشكاليته التي حلَّ معضلتها الكتاب الأسمى القرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية: اللغة– الكذب– التزوير – الثقافي

Language and lying reading in spaces of cultural falsification

Professor.Dr. Firas Salah Abdullah Al – Atabi
Al-Mustansiriya University/ College of Education/ Department of Arabic Language

Summary :

The human language is the advantage of the human being and is ahead of all other expressive means, which made speech a human authority until this language begged for lying to consolidate its authority. Despite all this importance, lying did not receive linguistic attention in the Arabic field. then, the research pointed out that truth is not the nemisis of lying. By highlighting the language and body of the liar, and shedding light on the creative or beneficial lie that the East and West agreed to justify when they spoke of a noble lie. this study focused on prominent scholars, philosophers, and great poets who influenced. the discussion of lying and did not solve its problem of which was solved by the Supreme Book, al-Qur'an al-kareem.

Key words : Language – lying – forgery – cultural

المقدمة:

للوقوف من ظاهرة الكذب موقفا إبستيمولوجيا لابد لنا من مراجعة أبرز المواقف اللسانية والفلسفية منه، فالكذب بوصفه ظاهرة إنسانية قد تُعومِلَ معه أخلاقيا ودينيا بشكل كبير، وجاءت الفلسفة في المرتبة الوسطى في التعامل معه ومراجعته، ثم حلَّت بالمرتبة الأخيرة النظرة اللسانية لمفهوم الكذب من ناحية الدرس والمراجعة العلمية، وعليه فإننا سنقف في هذا البحث على المرتبتين اللتين استخدمتا اللغة لتبرير الكذب أو استعماله، وهما المرتبتان الألسنية والفلسفية واللتان هما مرتبتان متداخلتان، وسنحاول تجاوز البحث العَقَدي قدر المستطاع كونه أَشبَعَ هذه الظاهرة بالدرس والتحليل إلا ما كان من ضروريات المُلازمة البحثية واشتراطات الربط المنهجي، وعند التحقيق في الكذب يطالعنا الوجه الإنساني الدائب في السؤال عن الحقيقة والذي هو سؤال المعنى إذ انشغلت به الدراسات الحديثة بدء من (سوسير) وما انبثق عنه من المناهج البنيوية إلى (دريدا) وما ظهر من اتجاهات ما بعد حداثية مرورا بـ (فيتجنشتاين) و (باختين)، فالبنيوية تعنى بأنظمة العلاقات النحوية والعلامات المولدة للمعاني، بينما قوض (دريدا) البنيات القارة للغة رافضا فكرة وجود المعنى في جملة أو نص أو نصوص معينة وإنما جعل المعاني لا متناهية ومتعالقة في بعد تناصي يجعل المعاني طروسا مملوءة بالمحو والإثبات وبالضياء والظِلال فالمعنى مُستَكمَل على الدوام بكلمات أخرى، وأما (فيتجنشتاين) فقد رأى أن المعنى ليس مجرد مرآة للمواضيع بل هو حصيلة اللعبة اللغوية الناتجة عن استخدام الكلمات المدفوعة براجماتيا (باركر،، 2018) ، ولقد انطلقنا في بحثنا هذا من المعاني المعجمية للعرب الجاهليين والمعاني الفلسفية لليونانيين وصولا إلى النهاية الفلسفية المعاصرة لعالمنا

الإنساني في جردة للتاريخ المادي الإنساني الذي يطرد التصورات الوحيانية؛ فإذا بحقيقته متعددة وغير قارَّة وغير ثابتة فهي تصورات مدفوعة بكلمات القوة المسيطرة والسلطة المتغلبة والتي بررت للكذب حتى شرعنته أحيانا، ومن ثم فإننا لم نعثر على دراسات ألسنية عربية مخرت عباب هذا البحر اللجي للكذب ما دفعنا للحفر أكثر في تساؤلاتنا عن الكذب والحقيقة من نواح ثقافية/لغوية/فلسفية ذات وظائف تواصلية أو جمالية أو إفهامية أو تعليلية وفي حدود التعبير اللفظي أو الجسدي المؤدي إلى إيصال المعنى، منبهين ومنتبهين للأردية الجمالية التي تكتسيها التعبيرات الكذبية، فالجمال في منهجنا الثقافي حامل كبير من الحوامل النسقية التي تسمح بتمرير الأنساق وإكساب المقدسات قيمها الترجيحية حتى تحتل النفوس من البوابات العاطفية مخترقة بذلك ومتجاوزة في الوقت نفسه القدرات العقلية الناقدة، فالأنساق تتكئ على الجوانب غير الواعية في عقلنا الباطن، وتتجاوز العقل الواعي من خلال الألوان العاطفية التي يعشو أمامها الوعي البشري الجمعي ما يسمح بمرورها مباشرة إلى اللاوعي النسقي الذي سيتعهد الرواية الأسطورية بالتصديق والإيمان والممارسة دون جرأته على تكذيبها أو تحليلها عقليا.

الإنسان كائن لغوي، ولغته نتاج فكره فهي غنية الدلالات ومتطورة المعاني تطورَ هذا الإنسان في جوانب حياته المختلفة على عكس الحيوان غير العاقل الذي ترتبط عنده اللغة بالغريزة فقط وعليه عُدَّ هذا الإنسان ((بتعبير إرنست كاسيرر حيوانا رامزا، ذلك أنه يستخدم شبكة من الرموز اللغوية أو العلامات اللسانية، من أجل أن يعبر عن ذاته وعن تصوره لظواهر الحياة والوجود)) (الشبة،، 2018) ، وقد أشار(روني ديكارت) إلى هذه المقدرة اللغوية التي تستطيع تأليف الكلمات في جمل تعبيرية والتي يتمتع بها كل البشر عدا البلهاء منهم، فمعرفة الكلام عند الكائن البشري لا تحتاج إلا إلى قدر قليل جدا من العقل على عكس الحيوان الذي لا يستطيع ذلك مهما بلغ من التطور والكمال بالقياس على أفراد نوعه (الشبة،، 2018) ، هذا من جهة مقارنة اللغة البشرية باللغات الحيوانية، وأما من جهة مقارنة اللغة بوسائل التعبير البشري الأخرى فإن ملكة الترميز عند الإنسان كما يشير (إميل بنفنست): ((تبلغ أقصى تحققها في اللغة، التي هي التعبير الرمزي بامتياز، وكل أنظمة التواصل الأخرى، الخطية والحركية والبصرية...الخ، تتفرع عنها وتفترضها مسبقا...وأخيرا إن اللغة هي النظام الرمزي الأكثر اقتصادا، فهي خلافا لأنظمة تمثيلية أخرى لا تتطلب أي مجهود عضلي، ولا ينتج عنها تنقل بدني ولا تفرض استعمالا فيه عناء...)) (الشبة،، 2018) ، وبما أن هذه اللغة لا تستدعي من البشريين من الجهد إلَّا أقله فما توصيف الكذب المرتدي لكلماتها هل هو كذلك سهل يسير؟ أم إنه صعب عسير؟

إن الإجابة عن الاستفهام المتقدم تستدعي استفهامات أخرى سنأتي عليها بعد أن نعلن أن النفي والإيجاب يتقاسمان إجابة ما قدمنا من سؤال فالكذب نسق ثقافي وظاهرة ارتبطت مع التاريخ البشري ارتباطا وثيقا إذ نادرا ما نلحظ مجتمعا يخلو أفراده من الممارسة الكذبية على الرغم من كون كل الأديان تنبذ هذه الثقافة المشينة والسلوك المنهي عنه، وفي النقود الثقافية والفلسفات البشرية والعلوم الحديثة توجهات متعددة صوب مصطلح الكذب سنعمل على رصدها قدر تعلق الأمر بالتواشج اللساني/الثقافي في هذه الورقة البحثية من أجل كشف هذه الأنساق الثقافية وتسليط الضوء على تمظهراتها المتنوعة والمتداخلة، بل والمتضاربة بشكل متناشز أحيانا،

– فمتى يُعدُّ الكذب ظاهرة مَرَضيَّة، وسلوكا اجتماعيا منبوذا، وطبيعة لغوية صعبة؟

يكون الكذب كذلك عندما يكون سلوكا متكررا وحين يستخدم دون الحاجة إليه أو عندما يكون كثير الشدة فحين ذلك يصبح عاملا مؤثرا تأثيرا سلبيا على مصلحة الفرد والمجتمع ما يوجب التشخيص والعلاج لأنه سيتحول إلى ثقافة بشرية وظاهرة لسانية ذات حمولات كاذبة فتكون اللغة غلافا يؤطر فيه النسق الكاذب تمويهاته وعدم صدقه، وانطلاقا من هذه الإحاطة اللغوية رأى (فيتغنشتاين): إن اللغة ليست لِبَاس الأفكار بل لَبْسها (فاينرش، 2015) ،وهنا يجب مناقشة هذه الفكرة التي تربط اللغة والكذب بعلائق متواشجة وإدارة الاستفهام حول:

1- ما حقيقة ربط الكذب باللغة؟

2- ما صدق ربط الكذب باللغة؟

3- هل يُعدُّ ربط الكذب باللغة إعماما صائبا؟

في الحقل المعرفي يُعدُّ كل إعمام خاطئا من الناحية العلمية لأن المعرفة نسبية، وهذه إجابة موجزة لتساؤلنا الثالث وسنعمل في مطاوي هذه الورقة البحثية على معاودة إغناء هذا الاستفهام كلما سمح المقام بذلك من أجل ربط الإجابة بمصطلح الكذب الذي نعمل على الحفر الثقافي في هيكله، وأما فيما يتعلق بالاستفهامين الأول والثاني فإننا سنبدأ بالإجابة النفسية/المرضيَّة بوصفها باعثا مهما

على الكذب ومن ثم نطرق بشكل تفصيلي أبواب التعالق الفلسفي/الألسني لموضوع الكذب، فمن الناحية السايكولوجية عرّف كيرتس وهارت الكذب المرضي بأنه "نمط مستمر ومنتشر وقهري في كثير من الأحيان من سلوك الكذب المفرط الذي يؤدي إلى ضعف كبير سريريًا في الأداء في المجالات الاجتماعية أو المهنية أو غيرها، ويسبب ضائقة ملحوظة؛ ويشكل خطرًا على النفس أو الآخرين، عندما يحدث لمدة أطول من 6 أشهر" (Curtis، 2020)

وتتحدد دوافع الكذب المرضي بما يلي:

– لا يمكن تمييز الدافع الداخلي للسلوك بسهولة سريريًا: على سبيل المثال، الابتزاز طويل الأمد أو الضرب الزوجي المعتاد قد يتسبب في كذب الشخص بشكل متكرر، دون أن يكون الكذب من الأعراض المرضية.

– يتم عرض القصص بطريقة يتم من خلالها تصوير الكاذب بطريقة إيجابية. الكاذب "يزين شخصيته" من خلال سرد القصص التي تظهره كبطل أو ضحية. على سبيل المثال، قد يتم تقديم الشخص على أنه شجاع بشكل خيالي، أو أنه يعرف العديد من المشاهير أو يرتبط بهم، أو أنه يتمتع بسلطة أو منصب أو ثروة كبيرة.

ويفرق بعض الأطباء النفسيين بين الكذب القهري والكذب المرضي، بينما يعدهم آخرون متساويين؛ والبعض الآخر ينفي وجود الكذب القهري جملةً وتفصيلاً؛ فلا يزال هذا مجالًا للجدل الكبير.

وأما فيما يتعلق بالكذب وبداياته عند الإنسان فإن الأطفال يظهرون درجات متفاوتة من السلوك الخادع في المواقف الاجتماعية. إذ لوحظ أن الأطفال يكذبون في وقت مبكر من عمر الثانية وتزداد مهاراتهم الخادعة بشكل حاد مع نضوجهم في مرحلة المراهقة.

أما الأطفال الذين لديهم مهارات معرفية متقدمة بالنسبة لأعمارهم فإن لديهم ميلا متزايدا لبدء الكذب في سن مبكرة. وقد يكذب الأطفال لأسباب مختلفة، بما في ذلك، على سبيل المثال لا الحصر، الهروب من العقاب لعدم إطاعة مهمة ما (مثل تناول كعكة عندما يُطلب منهم عدم القيام بذلك)، أو من خلال مراقبة والديهم وأقرانهم، أو الافتقار إلى فهم شامل للأخلاق الأساسية.

وقد أولى علماء النفس المشهورون مثل (جان بياجيه) و(لورانس كولبرج) أهمية خاصة للنمو المعرفي للأطفال، ويعد التفكير الأخلاقي وظيفة لزيادة القدرات المعرفية في الدماغ بالتزامن مع التنشئة الاجتماعية داخل الفرد، وذلك من خلال تعزيز القواعد الأخلاقية الراسخة للثقافة والمجتمع، وتزداد القدرات المعرفية لدى الأطفال مع تطور الدماغ ونضجه واكتسابه المزيد من الخبرة في التفاعل مع البيئة المحيطة به، فقد أثبت البحث والتجريب صحة فرضية الأداء المعرفي وتوسعت فيه، مع الحفاظ على دور قيادي بوصفه الآلية التي تحرك نسيج السلوك البشري، (Sigelman، 2012.) ولكن السلوك البشري يقابلنا بتوجهات فنية وأدبية ولسانية وفلسفية وسياسية واقتصادية وهلم جرا... تتوسل الكذبَ على الرغم من كونها قدوات في مجالاتها المختلفة فإذا ما عدنا إلى القرن الثالث الهجري وإلى عَلَم بارز من أعلام ذلك العصر التأسيسي معرفيا وهو (الجاحظ ت255هـ) سنراه وقد اعترف بكذبه فقال عندما نَسَبَ بعض رسائله إلى غيره مبررا ذلك بخوفه من الحسد أو العداوة؛ إذ أشار إلى هذا الامر بقوله: ((و ربما ألّفت الكتاب ... فأترجمه باسم غيري، و أحيله على من تقدّمني عصره مثل ابن المقفع و الخليل و سلم صاحب بيت الحكمة، و يحيى بن خالد، و العتّابي، و من أشبه هؤلاء من مؤلفي الكتب)) (الجاحظ:، 1987) وبرر كذبه هذا بأنه كان دفعا لحسد مناوئيه ولكن ضامرا يظهر لاحقا في كلامه يكشف عن سبب أقوى لفعلته هذه وهو أن الآخرين كانوا يُقبِلون على ما ينسبه لغيره من مؤلفاته بالنسخ والإشهار والتعهد بالحفظ والرعاية على عكس فعلهم مع مؤلفاته المنسوبة إليه (الجاحظ:، 1987) فنحله مؤلفاته لغيره كان برغبة الشهرة ولو جاءت باللغة التي ألبست الفكرة الممنوعة أردية التلقي المقبولة عند محاكاتها هاجسا إنسانيا مخوفا منه وهو هجاس الحسد والغيرة الشائع في كل الثقافات الإنسانية، ونحن هنا أمام اعتراف صريح لمؤلف عربي مرموق وقدوة معرفية واضحة بمغادرة الحقيقة لغايات الشيوع والشهرة تحت ذريعة لغوية تسمح بتمرير القبحيات بأردية مقبولة أو جمالية، وهذا أمر حاضر بشكل قوي في القديم والحديث من أزمنتنا الثقافية نحن البشر، وقد انتبه النقاد العرب القدامى لأمر مغادرة الحقيقة والوضع أو النحل في الابداع الأدبي لتبريرات ثقافية **أهمها:**

1– رغبة القبائل في الاستزادة من الأشعار التي تمجدها، ومن ذلك ما فعلته قريش في وضع أشعار كثيرة على لسان (حسان بن ثابت) على نحو ما ذكره (ابن سلام) في طبقاته. (الأسد،، 1969)

2– صناعة الشواهد الشعرية لغرض البرهنة والاستدلال، ومنها الشواهد الفقهية والنحوية والكلامية والقصصية (الأسد،، 1969)

3- الرغبة في الذيوع والانتشار وأبرز نموذجين ثقافيين قديمين هما (حماد الراوية) و(خلف الأحمر) فقد كان هذان ومن ماثلهما ((يضعون على فحول الشعراء قصائد لم يقولوها، ويزيدون في قصائدهم التي تعرف لهم، ويدخلون من شعر الرجل في شعر غيره...)) (العريان، 1940م)

فالكذب آباؤه كثيرون بمعنى أن مبرراته لا تنتهي؛ إذ بينما تحاول الحقيقة كشف وجهها تعمل فرشاة الكذب على تلوين ذلك الوجه وتغييره بذرائع التجميل والتزيين الثقافيتين فلسان حال الحقيقة يناظر لسان الشاعر الجاهلي (عبد يغوث الحارثي) حين قال:

أَقولُ وَقَد شَـدّوا لِساني بِنِسعَةٍ أَمَـعشَرَ تَـيمٍ أَطلِقوا عَن لِسانِيا

فَإِن تَقتُلوني تَقتُلوا بِيَ سَـيِّداً وَإِن تُطلِقوني تَحرُبوني بِمالِـيا

فيا عاصِ فكَّ القَيد عنّي فإنني صَبور على مرّ الحوادثِ ناكِيا (الحارثي، 2023)

وفي هذه الأبيات يصور الشاعر كيف شُدَّ لسانه بقطعة من نعله خشية إفصاحه وتكلمه؛ فالحقيقة أقل جمهورا وأكثر انعزالا وهكذا صورها الفنان العالمي (جان ليون جيروم) في لوحته التي رسمها سنة 1896م والموسومة بـ(الحقيقة العارية) أو (الحقيقة تخرج من البئر) حيث جعلها عارية ومختبئة بعد أن حاكى في لوحته هذه الأسطورةَ التي يروي فيها (جبران خليل جبران) كيف مارس الكذب احتياله على الحقيقة حتى سرق ثيابها وكيف لفَّ الكذب العالم مرتديا ثوب الحقيقة والناس تتقبله وفي الوقت نفسه يرفضون رؤية الحقيقة العارية، وعند هذه الحكاية الأسطورية التي شاعت كثيرا في القرن التاسع عشر في أوربا نعود لسؤالنا الذي افتتحنا به البحث والمتضمن استفهامنا عن مدى حقيقة رأي (فيتغنشتاين) في أن اللغة تُلْبِس الحقيقة في إشارات نتأولها بأن اللغة وسيلة من وسائل التلبيس لما لها من قدرات تأويلية منبثقة من رغبات متلقيها ومرسلها والسياق المحيط بهما وهنا أنبه المتلقي الحصيف بأن الحقيقة ليست نقيض الكذب فقد تستعمل الحقيقة للكذب أيضا فتكون وسيلة بارزة من وسائله التدليسية ولبيان هذه الفكرة التي تبين استخدام الحقيقة لغرض الكذب أعرض النكتة التي يذكرها (سيجموند فرويد) في معرض كلامه عن محادثة جرت بين يهوديين في إحدى محطات القطار في إسبانيا إذ سأل أحدهما الآخر ((إلى أين أنت ذاهب؟ فأجابه الثاني: إلى بلدة كراكوف فانفجر الأول فيه مشككا ومتعجبا: يالك من كذاب! أتقول إنك ذاهب إلى كراكوف لكي تجعلني أعتقد إنك ذاهب إلى لمبرج، ولكني أعرف أنك ذاهب فعلا إلى كراكوف. فلماذا تكذب عليَّ إذن!)) (الشريف،، 2019) وهنا استعمال الحقيقة من أجل التضليل والكذب فقد يتكلم الإنسان بالحقيقة وهو هادف إلى الكذب، وهذا باب بلاغي حاضر في أدبنا العربي تحت عنوان التورية البلاغية ومنها قول الشاعر (ابن نباتة):

أقول وقد شنوا إلى الحرب غارة دعوني فإني آكل الخبز بالجبن (المصري، 2023)

وهنا تحضر الحقيقة وهي مُورَّاةٌ بمعنى قريب غير مقصود وهو انشغال الشاعر بالطعام بينما يتلألأ تحت هذا المعنى المُلبِس القصد الحق وهو أن جبن الشاعر من حافظ على بقائه على قيد الحياة فكانت الكلمة المُورَّاة وسيلة اللبس مع كونها حاملةَ الحقيقة في الوقت نفسه فللكلمة القابلية على حمل المعاني المتناقضة والدلالات المتضادة في بعدها الأولي من ناحية الاستعمال في وظيفتها الخبرية، وكذلك في بعدها الأعلى في استعمالها الأدبي في وظيفتها الجمالية، وقد أشرنا إلى التورية البلاغية التي هي فرع الاستعمال الأدبي للكلمة المُلْبِسَةِ كما نشير إلى التورية الثقافية التي هي شجرة الاستعمال الجمالي للنسق المخاتل بوساطة الكلمات المتشابكة الفروع في الدلالات المعنوية؛ فالحقيقة ليست نقيض الكذب بل نقيضه ((الصدق (Truthfulness) مثلما أن نقيض الباطل هو الحق (True) ونقيض الزيف(Falsity) هو الشيء الحقيقي(Fact)...)) (الشريف،، 2019) ، إن الكذب محايث للغة مثلما الصدق محايث لها كذلك، وعليه فإن الكذب ليس عدم مطابقة الواقع من حيث قول القائل بل يشترط حضور نيَّة الكذب (فاينرش، 2015) لدى المتكلم فقد يكون القائل مغايرا للواقع في كلامه من باب التوهم إذا لم يتوافر لديه قصد الكذب ولذلك وجب حضور الركيزة المهمة في هذا الشأن كي يوصَّف القول بأنه كاذب وهذه الركيزة هي النيّة والقصد، ويعد (هرالد فاينرش) أول لساني غربي تطرق لموضوع الكذب من وجهة لسانية، وأما ساحتنا العربية اللسانية فلم تتناول هذا الموضوع فقد ظل هذا الأمر شأنا فقهيا وأخلاقيا ما خلا التصريف اللغوي لمفردة الكذب إذ انزوى هذا الموضوع بعيدا عن حلقاتنا اللسانية على الرغم من أهميته الكبيرة وشديد خطورته وتمثلاته التراثية والتداولية في مدونتنا الثقافية، وقد أشار الدكتور (عبدالرزاق بنور) إلى إضفاء المعجم العربي حمولات إيجابية على دلالات الكذب اللسانية ومنها مادة (زور) التي تصرف إلى التزوير الذي يعني إصلاح الكلام وتهيئته وتزويقه وتحسينه فزوَّرتُ الشيء حسنته وقومته وزوير القوم سيدهم ورأسهم، وأما مادة (لَمَعَ) التي تشير إلى اليلمع وهو البرق الخُلَّب الذي يشبه به الكذَّاب فتتصرف

دلاليا إلى الألمعي واليلمعي اللتين تعنيان الذكي المتوقد، وكذلك كلمة الخُزَعبَل التي تعني الباطل فإنها تنصرف إلى معنى مستملح حين توصف الأحاديث المستظرفة بـ (الخَزَعبَل) وأما مادة (بطل) فتتقاسمها دلالتا البطولة والبطلان (فاينرش، 2015)، وهذه عينات تمثل حالات مرصودة لظواهر كامنة في مدونتنا الثقافية تنتظر الرصد والتحليل اللساني والثقافي لهذا الازدواج الدلالي الذي يؤشر حاجات ثقافية وممارسات إنسانية تتوسد الكلمات كي تغفو الحقائق على فرشها الوثيرة، وهذه المدونة الثقافية ذات الجذور اللسانية الممتدة إلى أعماق ضاربة في التاريخ اللساني العربي والتي أشرنا إلى ازدواجها بحسب الحاجات والممارسات السلطوية تلتقي في زمننا المعاصر مع الفلسفات الغربية التي تنظر الى الحقيقة ليست بوصفها ذات بعد كوني أو ميتافيزيقي أو مطلق بل بوصفها لغة تعلي أحقيتها السلطات المنتصرة وليس الحق المجرد هو سبب علوها أو لأنها مطابقة للواقع، فالحقيقة بحسب (كريس باركر) وبحسب الحس المشترك المعاصر وفلسفة التنوير هي ((وصف مطابق أو مصور للواقع داخل لغة محايدة للملاحظة...هذا يسمح لنا بأن لا نتمسك بأوصافنا للعالم ورؤيتها كأوصاف صحيحة أو خاطئة داخل معنى المطابقة للواقع، بل إن كلمة الحقيقة من الأفضل فهمها كاستحسان اجتماعي بدلا من كونها صورة دقيقة للواقع... واللغة بمثابة أداة لإنجاز الفعل بدلا من كونها مرآة لتمثيل العالم)) (باركر، 2018) وعليه فالحقيقة بحسب هذه التصورات الفلسفية وبحسب فلسفة اللغة التي يعتمدها (فيتجنشتاين) دائرة في لعبة كلامية مدفوعة براجماتيا ((فمعنى الكلمات، كما يرى مستمد من استخداماتها في شبكة معقدة من العلاقات بين العلامات، وليس من الخصائص الماهوية أو الإحالية. ومن ثم، فالمعنى علائقي وسياقي)) (باركر،، 2018) والحقيقة التي رأيناها مقدمة بلعبة اللغة كما صدرها (فيتجنشتاين) نفسها تتراوح في هذه اللعبة في كونها لغات إنسانية وليست لغة واحدة وهذا ما بينه الفيلسوف ما بعد الحداثي (رورتي) إذ بين أن اللغات غير قابلة للقياس مثلما أنها غير قابلة للترجمة ومن هنا تم الاحتفاء بأنظمة المعرفة المحلية وبالمغايرة التي تمنح لكل لغة سلطتها وأحقيتها، ولقد تشابهت اراء (دريدا) مع كتابات (فيتجنشتاين) في اتفاقهما على الطابع السياقي للحقيقة وعلى اعتباطية العلاقة بين العلامة ومرجعيتها، فاللغة ليست وسطا صفريا في نقل القيم والحقيقة وأشكال المعرفة بل هي الوسيط المانح للأشياء معانيها ودلالاتها المسورة بحدود اللغة (باركر، 2018) ،وقد قام الفيلسوف الفرنسي (جاك دريدا) في الموسم الجامعي (1994-1995) بإلقاء محاضرة في مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية بباريس متتبعا تاريخ الكذب وقد نُشرت هذه المحاضرة سنة 2004 في (دفتر ليرن جاك دريدا) إذ تساءل في هذه المحاضرة عن إمكانية تشكيل تاريخ خاص بالكذب، وقد خرج بثلاث فرضيات شكلت المحاور الرئيسة لتحليلاته؛ **وهي:**

1- وجود علاقة جوهرية بين الكذب والقصدية.
2- استحالة البرهنة الصارمة بأن أحدا ما قد كذب.
3- استحالة الكذب على الذات. (دريدا، ، 2018م)

إن (دريدا) هو صاحب مفهوم (الأبوريا) (المسيري و التريكي، 2003م)، والذي يعني الهاوية التي تسقط فيها المعاني فلا تصل إلى قرار ولا تستقر على قاعدة أو مركز؛ فهو ضد تمركز المعاني وضد القواعد القارّة كلها، ولكنه ومع هذه الضدية الصارمة وقع في النسق.

فهل حاول الكذب على نفسه؟! وهو القائل باستحالة الكذب على الذات، وقد تمثَّلَ وقوعه النسقي هذا حين قَبِلَ الدكتوراه الفخرية من جامعة (كمبريدج) البريطانية هذه الجامعة التي تشكل متنا ثقافيا، وتشكل مركزية معرفية؛ فأين كانت مواقفه من المركز ولزوم كسره؟ إنه النسق، وهو أي النسق ما وقعت فيه هذه الجامعة العريقة أيضا حين احتارت أين تُصنِف (دريدا) أتصنفه مستحقا لهذه الشهادة من قسم فلسفتها؟ الذي رفض الاعتراف بـ (دريدا) فيلسوفا أم من أقسامها اللغوية؟ التي لم تعترف بالرجل ألسُنِيًّا يأتي تكريمه من عنوانها الألسني ما دفع هذه الجامعة ولأول مرة في تاريخها ذي الثمانية قرون أن تطرح موضوع منح هذه الشهادة للتصويت في مجلس الجامعة الذي وافق على منح (دريدا) هذه الشهادة بفارق صوت واحد فقط،

- فهل تمأسس (دريدا) ورضخ للمركز واستقر المعنى لديه فلم يبق في الهاوية (الأبوريا) التي تبناها؟
- أم أنه كذب بقبوله بها؟ بينما هناك من رفضها قَبلَهُ ثباتا على الموقف مثل (سارتر) الذي كان ضد الرأسمالية (الغذامي،، 2012) ومراكز الهيمنة.

لن يجيبنا عن استفهامنا المتقدم غير قصد (دريدا) ونيته في هل كان كاذبا في مدعاه؟ أم أنه سقط في حبائل النسق؟

أي إن (دريدا) وحده من يملك مفاتيح الإجابة فالمرء كما لاحظ هو لا يكذب على نفسه، وعليه لا يمكننا البرهنة الصارمة على كذبه؛ فلقد كان بوسعنا الانتباه إلى عدم التزامه الحقيقة في رفض التمركز، ولكن يستحيل علينا إثبات كذبه لارتباط ذلك بقصده هو الذي لا يمكننا البرهنة عليه كما تقدم.

وأما (نيتشة) فقد افترض وجود علاقة متصلة بين الكذب والخطأ وبالشكل الذي يصبح فيه الكذب محايدا وبعيدا عن الاعتبارات الأخلاقية، وعند مراجعة الفلاسفة الغربيين للكذب فإنهم يعيدونه إلى المفردة اليونانية (Pseudos) أي (البسودولوجيا) وهذه المفردة ذات ظِلال معنوية ملتبسة فمداليلها تحيل فضلا عن إحالتها إلى معنى (الكذب) إلى (الزور) و(الخطأ) و(الحيلة) و(الإبداع الشعري) و(التدليس) و(الخداع) (دريدا، ، 2018م)،وقد كتب أفلاطون (في الكذب) مشترطا وجود ملكة الكذب في الكاذب وهذا ما رفضه أرسطو حين لم يجد أن شرط أفلاطون في وجود القدرة على الكذب مستوفيا لحدود هذا التعريف بل أضاف إليه ضرورة الرغبة والميل إلى الكذب وأن يُأتى به عن قصد، وأما (هايدغر) فقد أشار إلى أن كينونة الكلام حاملة لإمكانية الخداع في داخلها (دريدا، ، 2018م) ، وقد وافقت (حنة أرندت) (أفلاطون) في الكذب النبيل الذي يُمارَس لخداع العدو السياسي ومعالجة الحمقى حتى رأت أنه ((مفيد لهم كما الدواء الذي يصفه الطبيب وحده)) (الشريف،، 2019)، وهي بذلك تشير إلى كون الحقيقة غير مقنعة في حد ذاتها لذلك فإنها تجعل من هذه الحقيقة في حيازة النخبة (الأقلية) التي تحاول على الدوام ممارسة الإقناع على الكثرة ((لكن بما أن (الكثرة) تندفع دوما إلى تصديق أي شيء غير موثوق فيه تقريبا، فإنه يمكن إقناعها بتصديق الحكايات الزائفة التي يرويها الشعراء والتي تحمل دلالات مهمة لحقيقة معينة تعرفها (القلة) وحدها)) (الشريف،، 2019) ، وقد مال (روسو) قبل ذلك إلى هذا الرأي فالشخص الذي لا يسرد ((حكاية خيالية إلا من أجل الحكاية نفسها، ليس بكاذب بأيّ حال من الأحوال)) (روسو،، د.ت) بل إن (روسو) يشير إلى أن إخفاءنا لحقيقة لسنا ملزمين بها لا يعد كذبا ويضرب لذلك المثل الذي يقول: إن إعطاءنا العملة المزيفة لمن ليس له في ذمتنا شيء لا يعد كذبا ((فنحن بالتأكيد نخدعه ولكن لا نختلس منه شيئا)) (دريدا، ، 2018م) وبناء على هذا وجد (روسو) في كذبة (أفلاطون) الأسطورية والتي سنحللها ليست كذبة بالمرة بل هي مثل القصص الخيالية التي تستهدف العبرة والأخلاق فوجد في تلك الأسطورة ضرورة عدم توصيفها بالكذب أو إخفاء الحقيقة بل هي حقائق نافعة في قوالب جمالية، والجمال في منهجنا الثقافي حامل كبير من الحوامل النسقية التي تسمح بتمرير الأنساق وإكساب المقدسات قيمها الترجيحية حتى تحتل النفوس من البوابات العاطفية مخترقة بذلك ومتجاوزة في الوقت نفسه القدرات العقلية الناقدة فالأنساق تتكئ على الجوانب غير الواعية في عقلنا الباطن وتتجاوز العقل الواعي من خلال الألوان العاطفية التي يعشو أمامها الوعي البشري الجمعي ما يسمح بمرورها مباشرة إلى اللاوعي النسقي الذي سيتعهد الرواية الأسطورية بالتصديق والإيمان والممارسة دون جرأته على تكذيبها أو تحليلها عقليا وهذا ما انتبه إليه (أفلاطون) حينما مرر أفكاره السياسية التي أراد إشاعتها في المجتمع بعد أن غلفها بالسرد الأسطوري الذي يحتل القدسية في نفوس المتلقين ذلك السرد الذي يستجلب شيئا قد تداولته الذاكرة البشرية بالحفظ والرعاية فأخذ ما يكتبه الشعراء ويتداوله الفنانون من أسطورة فينيقية قديمة تشير إلى كون الناس من معادن مختلفة كي ينشر فكرته في العدالة على سطور هذه الكذبة المتداولة فهي قد اكتسبت في أذهان الناس القيمة التداولية المستقرة بفعل قطعها شوطا زمنيا طويلا من حيث تعهدها بالحفظ والمراجعة والتكرار ما سيدفع عنها المحاكمات الواعية لدى الأكثرية حين سيصدرها (أفلاطون) بقوله: ((إن الناس أخوة؛ لأنهم خرجوا جميعا من الأرض. غير أن الله، الذي فطرهم ، خلقهم من معادن مختلفة؛ فمزج تكوين أولئك الذين يستطيعون الحكم بالذهب، ثم مزج تكوين الجنود والمحاربين بالفضة، وتكوين الفلاحين والصنّاع بالحديد والنحاس)) (أفلاطون، 1947م) وقد أوضح (أفلاطون) بأن هذه الأسطورة معروفة لدى اليونانيين بل إن الشاعر اليوناني (هزيود) ذكرها في كتاب (الأعمال والأيام) والذي أراده (أفلاطون) من هذه (الكذبة النبيلة) أو (الكذبة الكبرى) كما سمّاها (إريك فويجيلين) من غير أن ينفي عنها دلالات النبل (الشريف،، 2019) هو أن طبقات البشر المفطورين منها هي مَن تؤهلهم كي يكونوا حكاما، أو حراسا، أو عمالا وحرفيين، وبرر ذلك إنه من أجل تحقيق الانسجام والتلاحم الاجتماعي والسياسي بين الطبقات المجتمعية ثم إن ((تسويغ أفلاطون للأكذوبة هو تسويغ سياسي بالدرجة الأولى، وليس تسويغا أخلاقيا؛ الأمر الذي جعله يعلق أهمية كبيرة على الأكاذيب لأهداف سياسية وتربوية خالصة، ومن ثَمَّ فإن أهمية هذه الأسطورة في هذه الناحية نابع من كونها بمنزلة عنصر من عناصر الضبط الاجتماعي)) (الشريف،، 2019) وعليه فإن (أفلاطون) في كذبته هذه أشار إلى ضرورة اللّا مساواة في دولته الفاضلة وإلى وجوب المحافظة على الفوارق الطبقية بين البشر فالعدالة وفق نظرته هذه لا تعني المساواة كما يتوهم البعض وعليه فقد

نقض وهم هذا البعض بأسطورة وهمية تمرر أفكاره الفلسفية وهذه هي الوسيلة الثقافية الأبرز للشيوع والانتشار وهي تمرير النسقي بعباءة الجمالي فـ((لكي تخرج المدينة الفاضلة إلى الوجود، لابد من إقناع الحكام، والجنود، ثم بقية المواطنين... بأنهم في الواقع لم يولدوا ويتعلموا إلا في باطن الأرض، وأن أمهم الأرض بعد أن صاغتهم وكونتهم، قد بعثت بهم إلى النور، وأن عليهم الان أن ينظروا إلى الأرض التي يسكنوها وكأنها مربّيتهم، وأن يذودوا عنها إذا هاجمها أحد، ويعُدُّوا بقية المواطنين أخوة، خرجوا من بطن الأرض نفسها)) (أفلاطون، 1947م) فكل فرد بحسب (أفلاطون) له دور فطري محدد، وإن العدالة نتاج للاعتدال والتوازن بين الطبقات التي لكل طبقة منها فضيلة تميزها عن غيرها ففضيلة طبقة الحكام والفلاسفة هي (الحكمة)، وفضيلة طبقة المحاربين هي (الشجاعة)، وفضيلة طبقة الصناع والحرفيين هي (الاعتدال) (الشريف،، 2019) وقد وجد (سقراط) بأن هناك ضرورة ملحة لترويج هذه الكذبة وإقناع الناس كلهم بها بما في ذلك الحكام أنفسهم، وذلك عندما وجه التساؤل التالي لـ(جلوكون): ((هل يعرف أي وسيلة يمكن من خلالها بث الإيمان بهذه الأسطورة –فأجابه جلوكون– لست أعرف أية طريقة لترويجها للجيل التالي سوى أن يقوم الاباء والحكام على السواء بدفع المواطنين الحاليين إلى تصديقها، ومن بعدهم ذريتهم في المستقبل –فقال سقراط إن– هذه وسيلة فعالة، وستساعد على تحقيق العدالة، بل وخلاص المدينة بأكملها)) (الشريف،، 2019) ، وهنا نتساءل هل توافرت هنا قصدية الكذب والتي كانت معيارا للكثيرين في تمييز الكذب عن غيره أم أنها النيَّة الصالحة مَن دفعت الذين ذكرناهم من المفكرين أن يَصِفوا كذبة (أفلاطون) بأنها (نبيلة) بعدما لم يستطيعوا أن ينفوا عنها اصطلاح الكذب المُرتَهَن بالوعي والقصد المتوافرين في كذبة (أفلاطون) الأسطورية.

والسؤال المتقدم متناسل عن أسئلة لا نهائية سابقة له ولاحقة عليه في علاقة اللغة/الإنسان والكذب فـ((في اللغة الألمانية، كلما كان المرء مهذبا، كان كاذبا)) (فاينرش، 2015) وهذا القول للكاتب المسرحي الألماني(يوهان فولفغانغ فون غوته) في مسرحيته التراجيدية (فاوست)، وأما الكاتب والفيلسوف الفرنسي (فرانسوا ماري آروويه) المعروف بـ(فولتير) فإنه يرى النقص متأصلا ((في كل اللغات كما أن النقص متأصل في كل البشر)) (فاينرش، 2015) ، وقد استغاث الكاتب والمؤلف المسرحي البريطاني (وليم شكسبير) الربَّ حين قال: ((إلهي، كم ألسنة البشر ملأى خداعا)) (فاينرش، 2015)

ويتقاسم الكذبَ معيارا الجمال والقبح الفلسفيان وقد مررنا على بعض من جانبي هذا المقسوم عليه بالمعياريين المتضادين فمرة يكون الكذب علاجا ناجعا للحمقى وللاعتدال السياسي وللبلاغة الأدبية ومرة أخرى تظهر عليه خصائص القبح الأدبي والفلسفي الذي ((يستثمر في كل ما هو هزلي، مقزز، مشوه، غير طبيعي، عبثي، مسرف في الخيال والوهم، جامع بين الهزلي والمرعب فيما يتعلق بالوجود الإنساني ... فالقبح يهدف إلى تصوير العالم في غرابته أو غربته)) (الرويلي و البارعي، 2002) وأبرز السمات التي يتمحور حولها القبح هي: (الرويلي و البارعي، 2002)

1- الهزلي والمرعب بشكل متلازم بين هاتين الصفتين.
2- النشاز وعدم التناسق.
3- الإسراف والمغالاة.
4- التشويه الخارج عن المألوف.

وبإسقاط السمات المتقدمة للقبح يستطيع القارئ الثقافي تمييز التلقي العام لمفردة الكذب من حيث التحيز النسقي الواصف لها والمتعامل معها انطلاقا من رؤيتها جميلة أو قبيحة من حيث جماهيرية الكذب أو عكس ذلك، وبما اننا في الزمن الفلسفي الغربي – بمعنى أن الرعاة الفلسفيين هم الغربيون– فإننا نرصد في ورقتنا البحثية المتناولة للكذب مصطلحَ (ثقافة الجسد) الذي شاع في الدراسات الثقافية المعاصرة والاشتغال المتسارع لتمويه الجسد باللباس المختلط من حيث اشتراك الجنسين البشريين في هويته، والتمويه الراسم بفرشاة الكذب على وجوه الإناث والذكور، وشيوع الهندسة الجينية، والجراحة التجميلية، والتغييرات الهرمونية والدوائية، والتكنولوجيا الدقيقة، والجراحة الترقيعية (الخليل،، 2022) وغيرها الكثير مما يقف الرصد دون إدراكه لتسارعه وتنوعه في ثقافة جسدية تعتمد الجمالي الكاذب أو المتحول في الجسد الإنساني فلسفة تعلي صفات على حساب صفات أخرى حتى لنرى صفات كانت في ثقافات سالفة قبحية تتحول إلى صفات جمالية وأخرى كانت جمالية وقد تحولت إلى قبحية فالسلطة التي تعطي الكلمة أحقيتها هي السلطة المنتصرة وهي كما أشرنا غربية لانتصار الفلسفة الحداثية والما بعد حداثية على غيرها فبينما نبحث عن الصدق يجول الكذب ويصول في العالم كله تحت أردية الجمالي والمتحضر والمقدس الفلسفي أو العلمي، وبما اننا في صفحة الجسد الإنساني فلا بد من

الإشارة إلى كون جسدنا البشري في أصل فطرته صادق يظهر مؤشرات الكذب إن مارسها صاحبه كما إنه جسد شخصي نعم ولكنه في الوقت نفسه جسد اجتماعي مُتَنَمِط بصورة متناسبة مع القيم المجتمعية، وقد وضع المنظرون السوسيولوجيون المعاصرون نظريات وأفكارا مؤداها أن الجسد مستقبل للدلالات الاجتماعية، عوضا أن يكون منتجا لها، وقد أشار ما بعد البنيويين من علماء الاجتماع إلى أن التصنيفات اللغوية هي التي تحدد خبرتنا الجسدية (شلنج، 2009)وسبب مرورنا على الجسد وكيفية تشكله وعلاماته الإشارية هو عنوان الكذب وكيف يتعامل هذا الجسد الإنساني سوسيولوجيا و سايكولوجيا مع موضوع الكذب ولقد بين (فوكو) بأن الجسد محكوم باللغة المستخدمة أو الخطاب السائد وعليه فإن كان جسدنا في صورته الفطرية يظهر العلامات على الصفحات الجسدية للكاذب فإن الخطاب السائد يكيف هذا الجسد بحيث يتعامل مع الكذب ليس بوصفه شيئا خاطئا بل بوصفه طبيعيا ما يمنع ظهور سيميائيات التنبيه الدالة على الكذب عند محترفي الكذب، وقد طورت (ماري دوجلاس) مفهوما أنثروبولوجيا في ((الجسد يرى فيه مستقبلا للدلالات الاجتماعية ورمزا للمجتمع)) (شلنج، 2009) وإذا كانت الأجساد قبل عصرنا الحالي متنوعة ثقافيا تبعا لبيئاتها الثقافية ما يجعل لغتها الجسدية متنوعة كذلك بحسب تلكم الثقافات فإننا في هذا العصر متجهون إلى أحادية تعبيرية وتنميطية واحدة للجسد الإنساني وذلك لأنه في مثل هذه الظروف التي نعيشها ((ثمة نزوع شطر الانشغال بعولمة الجسد... وعلى رؤى قيمة في علاقة الجسد الاجتماعي بالجسد الفردي– إلى درجة– تقوم أحيانا بدمج هذين الجسدين عبر اختزال فينومونولوجيا الجسد الفردي–سبل عيش الناس، واختبارهم وإدراكهم أجسادهم– في أوضاع وتصنيفات يقوم الجسد الاجتماعي بتوفيرها)) (شلنج، 2009) ويرى (فوكو) أن الجسد ليس مستقبلا فقط للدلالات الاجتماعية عبر الخطاب بل إنه مشكل كلية عبر هذا الخطاب فالخطاب هو المفهوم الأكثر أهمية في أعمال (فوكو) وهو معني أساسا باللغة (شلنج، 2009) ، وأما (موريس ميرلو بونتي) فقد غايرت كتاباته الفلسفية تراث الثقافة الديكارتية التي تفصل العقل عن الجسد؛ الذات عن الموضوع إذ دافع عن أهمية الوصول إلى فهم حسي، وأكد على أننا نوجد في العالم عبر أجسادنا (توماس و أحمد، 2010) ، وبما أن وجودنا في النظرة المعولمة فلسفيا عبر هذا الجسد فإنه وجود متكلم بلسان واحد هو لغة الجسد للمنتصر الفلسفي من الناحية المادية فالمهمشون غير موجودين في المتن الفلسفي العالمي أو كما تقول الفيلسوفة الرسولية (سيمون فايل): ((المعذبون لا ينصت إليهم أحد. إنهم أشبه بمن قطع لسانه، لكنه ينسى هذه الحقيقة أحيانا. وعندما يحركون شفاههم فإن الآذان لا تميز أي صوت. وهم أنفسهم سرعان ما يغرقون في العجز عن استخدام اللغة، ليقينهم بأنهم لا يُسمعون.)) (توماس و أحمد، 2010) ، وعلى الرغم من كون العولمة الجسدية في اتساع وانتشار ضارب ويستلزم هذا التوسع والانتشار ارتباط المعنى الفلسفي الغربي بالجسد الحسي المُعولَم، وآفة هذا المعنى العولمي كونه لا يتعامل مع الكذب والصدق من معيارنا الأخلاقي أو الديني ولكنه متعامل معه انطلاقا من فلسفات رأسمالية براجماتية؛ ولكننا وعلى الرغم من ذلك سنشير إلى أبرز سيميائيات الكذب الجسدية للأجساد الفطرية غير المتكيفة مع الكذب بوصفه فلسفة متبناة؛ فالأجساد الفطرية تُؤَشِرُ عليها علامات الكذب إذ إن الجسد البشري يعمل بصورة مضاعفة في حالة الكذب فيتوتر ويقوم الجسد الكاذب بإفراز مادة الكورتيزول وهي مادة محفزة بشكل كبير، وإذا كانت الكذبة كبيرة فيفرز دفعة كبيرة من الأدرينالين، نظرا لكون الحقيقة في الجزء المنطقي من الدماغ البشري والكذبة في النصف الآخر من الدماغ وهو النصف المسؤول عن الخلق والإبداع والتأليف؛ وهنا يحاول العقل الموازنة بين الجهتين ما يدفع الجسد للعمل بشكل مضاعف كي تظهر الكذبة مقنعة للمتلقي وهنا يقوم الجسد الكاذب بزيادة عدد نبضات القلب لمواكبة هذا الجهد بينما تتوسع العينان والمَسام تتعرق في حالة دفاعية لهذا الجسم الذي ترتفع فيه طبقة الصوت واستعمال الكاذب عبارات غير توكيدية مثل (على الأغلب، على الأرجح، من الممكن، تقريبا...ألخ) ما يدل على عدم ثقة الكاذب بما سيقول، كما أن الكاذب يتخلى في كثير من الأحيان عن استعمال ضمير الأنا في الاشارة إلى نفسه مستعيضا عنه بضمير الجمع مثل (نحن أكملنا الواجب) كما أن جمل الكاذب أطول من جمل الصادق فالكاذب يعمل على استطالة جمله من أجل أن يصدقه المتلقي، هذا فيما يتعلق بالأبعاد اللفظية، وأما الأبعاد الجسدية الأخرى فإن الكاذب يغير نمط النظرة الطبيعية مع متلقيه إما بتثبيت نظره بشكل مبالغ فيه نحو المتلقي أو بزيادة حركة جفنيه مع عظ الشفاه أو ترطيبها وهذا نتيجة الزيادة في الأدرينالين التي تسبب الجفاف في بعض مناطق الجسد ما يدفع الكاذب إلى شرب كميات كبيرة من الماء في محاولة لدفع الجفاف عن جسده كما أن أطراف الكاذب كفيه وقدميه تعيشان حالة من التوتر فيمارسان انقباضات أو يحاولان الاتكاء بشكل بارز أو استعمال السبابة بصورة هجومية صوب المتلقي وفي الوقت نفسه يحاول الكذابون المحترفون إخفاء أيديهم أو أرجلهم كي لا تظهر عليهم هذه العلامات ويقوم الكاذب بلمس الرقبة أو الأذن أو الأنف كما أنه يحاول أن يحمي صدره ممن يكذب

عليه بالالتفات، وعدم المواجهة، أو بالتكتف، أو بوضع حاجز بينه وبين الآخر وهذه أبرز سيميائيات الجسد الكاذب (ميسنجر، 2014).

أما أكثر أنماط الشخصية الميالة للكذب فهي الشخصية غير الاجتماعية وهذه الشخصية تشيع بين الرجال أكثر من شيوعها بين النساء لكثرة الالتزامات التي يمارسها الرجال، بينما أشارت دراسات أخرى إلى تساوي الجنسين في الممارسة الكذبية، وقد أشار عالم النفس المعرفي (بياجيه) إلى تطور مفهوم الكذب مع تطور الأطفال معرفيا وأخلاقيا فميز بين ثلاث مراحل الأولى هي اعتقاد الأطفال بأن الكذب هو شيء خاطئ يوجب معاقبته عليه من الكبار ومعنى ذلك إمكانية الكذب إذا غاب المعاقِب، وأما في المرحلة الثانية فينتقل الطفل إلى الحكم على الكذب بكونه خاطئا في حدِّ ذاته، وأما في المرحلة الثالثة فيعد الكذب سلوكا خاطئا لتعارضه مع قواعد المجتمع ومبادئ الاحترام ومع المثل العليا والضمير وبناء على ذلك يكون الكذاب ميالا إلى لوم الآخرين والاعتداء ومخصوصا بقلة الجاذبية والتقلب المزاجي،

كما إن الكذب لكونه ظاهرة اجتماعية فبالإمكان تعليم الطفل الكذب عن طريق المحيطين به فوجهة النظر هذه تشير إلى كون الإنسان مفطور في أصل خلقته على الصدق وعليه يكون الكذب مرتبطا بأساليب التنشئة الاجتماعية القائمة على العنف والقسوة والسخرية وعدم احترام الآخر هذه الأساليب التي تولد نوعا من الميل نحو الكذب وعليه فأنماط التنشئة الاجتماعية التسلطية تعمل على تخليق الشخصية الكاذبة كما إن الكذب يعد وسيلة دفاعية لحماية الأشخاص من المواقف المحرجة أو لجذب الانتباه وهناك من يرى أن نسبة الكذب تكون أكبر في المستويات الاجتماعية الدنيا منها في الطبقات العليا أو الوسطى كما يشير الاتجاه النفسي إلى ثلاثة أنواع للكذب:

1- سلبي: عند إرادة إيقاع الأذى بالآخرين ويقوم هذا النوع بإشباع حاجات ونزعات داخلية للفرد كأن يكون أنانيا أو مغرورا أو عدوانيا.
2- محايد: وهو الذي لا يوقع الأذى على الآخرين.
3- إيجابي: وهو نوع نادر في الكذب والذي يستطيع الكاذب من خلاله جلب المنفعة للذات أو للآخرين من غير أي ضرر لاحق بالمجتمع أو الفرد. (سكر، 2023)

أما المبدعون فمنهم المتميزون بصفات وخصائص تتعلق بتقلب المزاج أو الميل للغرابة والابداع وعليه يكون الكذب انطلاقا من الرغبة في الاقتدار على اجتراح الابداع وكونه وسيلة دفاعية للتعبير عن فنهم، ففي الشعر يحضر الميل للمبالغة، وفي الرسم تتمظهر الاسقاطات الداخلية، وفي الموسيقى يبرز الهيام الصوتي، ومن ذلك ما قاله الشاعر الموصوف بالحكمة حتى قيل عنه (فيلسوف الشعراء وشاعر الفلاسفة)، وكلنا يعلم أنَّ الحكمة هي أن تضع الشيء موضعه، فهل الكذب الموسوم بالمبالغة الشعرية غير متعارض مع الحكمة الفلسفية في بيت نسقي يطرب له معظمنا ويردده جُلُّنا وهو قول أبي العلاء المعري:

وإنّي وإنْ كُنْتُ الأخِيرَ زَمانُهُ لَآتٍ بِما لَمْ تَسْتَطِعْهُ الأوائِلُ(المعري، 2023)

وهذا الغلو لم يتفرد به هذا الشاعر بل هو سمة فنية ثابتة فالكذب الإبداعي/المبالغة يُعدُّ مذهبا جماليا مرعيا بالحفظ والمداولة وقد أسند كبار النقاد وقدماؤهم هيكله بالتبريرات المُعلية من شأنه فقد قال (قدامة بن جعفر): ((إن الغلو عندي أجود المذهبين –ويقصد بالمذهبين الغلو في المعنى و الاقتصار على الحقيقة– وهو ما ذهب إليه أهل الفهم بالشعر والشعراء قديما، وقد بلغني عن بعضهم أنه قال أحسن الشعر أكذبه، وكذا ترى فلاسفة اليونانيين في الشعر على مذهب لغتهم)) (جعفر، د.ت:) ، وسنأتي فيما بعد على الرأي الغربي الذي أشار إليه (قدامة) في هذا القول بعد أن نكمل مرورنا على الساحة النقدية العربية القديمة وبعد أن نبين أن (قدامة) لم يعلل مذهبه في الغلو فنيا أو علميا ما عدا الإشارة إلى أن القدماء قالوا بذلك في إشارة نسقية واضحة لتمرير هذا النسق تحت عباءة القدسية الأبوية والإلفاء السلفي، هذه الألفة التي تدفع بالرفض أيَّ مُحاجَّة عقلية للمتبنيات النسقية حتى وإن كانت تلكم المتبنيات جاهلية المورد ومتعارضة مع القيم الدينية لصاحب الرأي نفسه فقد أجاب (النابغة الذبياني) حين سُئِلَ: ((من أشعر الناس؟ فقال: من استجيد كذبه وأضحك رديه)) (الحاتمي، 2000) ، وقد بيَّن (قدامة) و(الحاتمي) وغيرهما من نقدنا القدماء أن الهيكل الشعري لا يقوم إلَّا على أساسات المبالغة بل إنهم استعاضوا عن مصطلح الكذب بمصطلح آخر يستساغ سماعه ويستعذب تداوله وهو مصطلح (الصدق الفني) فقد جعلوا الصدق صدقين:

1- صدق واقعي يكون الشاعر فيه ذاكرا تجربة حقيقية وواقعية وهو صدق غير مندوب إليه عند هؤلاء النقاد الذين لم يؤيدوا الوقوف عند الحد الأوسط في التجربة الشعرية ووجدوا هذا الوقوف والتوسط غير راق لما تفعله المبالغة والكذب في البناء الشعري.

2- صدق فني لا يشترط فيه صدق الحكاية بل جمال البناية اللغوية وإن كان بناؤها من لبنات الكذب وخيالات الأحلام، قال قدامة: ((ووصف الشاعر لذلك هو الذي يستجاد لا اعتقاده، إذ كان الشعر إنما هو قول، وإذا أجاد فيه القائل لم يطالب بالاعتقاد، لأنه قد يجوز أن يكون معتقد لأضعاف ما في نفس هذا الشاعر من الوجد، بحيث لم ينكروه وإنما اعتقدوه فقط، ولم يدخلوا في باب من يوصف بالشعر)) (جعفر، د.ت:) و(قدامة) وفريقه هنا يرون أن صدق التجربة لا تجعل المرء شاعرا بل من له قدرة المبالغة الوصفية في تضخيم التجربة الشعورية هو الشاعر، وهذه المبالغة التي روج لها النقاد والفنانون ليست نسقا عربيا محضا بل هي نسق بشري عام فالأصول التنظيرية لها يونانية كما أشار (قدامة) في بعض النصوص المتقدمة وهي من المصطلحات الغربية الحديثة كذلك فـ ((المبالغة أو التضخيم أو التهويل (بالإنجليزية: Exaggeration) أو الكارثية (بالإنجليزية: catastrophization) هي الإفراط في تمثيل شيء ما، وقد اعتبر المبالغ أو المهول شخصيةً مألوفةً في الحضارة الغربية تقريبًا منذ حديث أرسطو عن شخصية ألازون: يعتبر الشخص المتباهي أن لديه ميزات واضحة في حين أن لا يمتلك هذه الميزات على الإطلاق، أو يمتلكها بشكل أقل مما يدعي)) (ارسطو، 2023) ،وهذا التوافق البشري على نسق المبالغة متأتٍ من كون هذه المفردة الخارجة من معطف الكذب ذات استجابات ثقافية عالية للرغبات الإنسانية والحاجات البشرية فالثقافة أطراس وهي تمثل انكتابا مستمرا بمعنى حضور الضوء والظل بشكل مستمر ومتواز على المتن الثقافي حتى اصطلح النقاد على ذلك بمصطلح التناص بعد أن كان ذلك موسوما بالسرقة والانتحال، وقد كتب قدماؤنا والمحدثون في هذا الباب ما لا يحصى، ابتداء من رفضهم لمن يكذب على الآخرين بنسبة ما لغيره إلى نفسه مرورا بتقسيمهم لهذه السرقة والكذب على أنواع (الجاحظ:، 1987) ثم تسامحهم مع هذه السرقات الفنية التي يعنونها الكذب بالنسبة إلى الذات شيئا ليس لها فلقد أشار (الآمدي) إلى هذا الموقف المتسامح من هذا النوع من الكذب معللا موقفه هذا بأنه ليس بدعا بين آراء النقاد؛ لأن من أدركه من أهل العلم بالشعر لم يكونوا يرون سرقات المعاني من كبير مساوئ الشعراء إذ كان هذا بابا ما تعرى منه متقدم ولا متأخر (العريان، 1940م) بحسب رأيه حتى وصلنا في عصرنا إلى عنوان التناص الذي شابه المقولة التراثية سقوط الحافر على الحافر في إجازات تبيح الكذب ونسبة الشيء لغير قائله تحت مسوغات متنوعة ولكنها تعود في أصلها إلى رحم الكذب فالأفكار قد تم تأويل سرقتها بأردية لغوية متعددة؛ فهي تعاود الحياة تحت عنوانات متعددة وأسماء تدعي نسبتها لها، يقول (شوبنهاور) إن: ((الأفكار تموت لحظة تجسيدها في كلمات)) (الشبة،، 2018) وهنا لن نناقش هذه المقولة فلسفيا بقدر ما سنسلط الضوء على بقاء فكرتها حية في لباس لغوي عربي وفي جنس أدبي عدل بها من النثر إلى الشعر ومن قائل إلى قائل آخر إذ قال لاحقا نزار قباني:

كَلِماتُنا في الحُبِّ .. تقتلُ حُبَّنَا

إن الحروف تموت حين تقال..

لم تمت فكرة (شوبنهاور) حين جسدتها الكلمات بل تداولها الفلسفيون والشعراء والمحبون وها نحن نتداولها الآن في بحث عن الكذب ويمتعنا بقاؤها حيَّة على لسان شاعرنا العربي الذي طلب في مطلع قصيدته الشاهِدة على التناص والكذب من حبيبته:

قُلْ لي – ولو كذباً – كلاماً ناعماً

قد كادَ يقتُلُني بك التمثالُ

إنه يطلب الكذب الذي يسدُّ حاجته، فالصمت بحسبه –وهو ليس فردا بل انكتاب لنسق بشري كامل– موت وعدم الحضور فناء، بينما اللغة بكذبها وصدقها حياة، لأنها حضور فيزياوي، وتمثل ذهني، وتجسد فكري.

إنها لعبة اللغة وغواية الكلمات؛ فالكلام ليس بعدا تواصليا فحسب بل هو بعد تسلطي يحاول من خلاله طرفا التحاور فرض السلطة والانتصار في اللعبة اللغوية بل الأكثر والأشد من ذلك إن هذه السلطة اللغوية ليست منحصرة بين طرفين متحاورين أو أكثر، إنها تدور بين الإنسان نفسه وذاته كما يوضح ذلك (رولان بارت) حين يقول: ((ونحن لا نرى السلطة القائمة في اللسان، لأننا ننسى أن كل لسان هو تصنيف قمعي...–بل إن داخل هذا اللسان سلطتان–:سلطة الإثبات والتوكيد القطعي، ثم الطابع القطيعي للتكرار...فأنا سيد وعبد في الوقت ذاته: إنني لا أقتنع بتكرار ما قيل، ولا بالخلود إلى الراحة وعبودية العلامات، إنني أقول ما أكرره

وأؤكده، وأنقده.)) (الشبة،، 2018) ورأي (بارت) يقاربه السوسيولوجي الفرنسي (بيير بورديو) ويغايره في الوقت نفسه فهو يتفق مع (بارت) في كون اللغة سلطة ولكنه يراها سلطة مرتبطة بمتكلمها وبالمؤسسات والسياقات الاجتماعية التي تتداول هذا الخطاب اللغوي مستبعدا أن تكون للكلمات سلطة في حدِّ ذاتها (الشبة،، 2018) ، وعند مناقشة هذين الرأيين نذكِّر أنفسنا وقارئنا الحصيف إننا إزاء سلطتين لغويتين هنا، يحاول كل طرف منهما حيازة الإجابة لكلماته ومعتقده وعليه فإننا لن نفصل بينهما وسنبقي على اشتباكهما اللغوي هذا مستخلصين منهما أن الكلام سلطة، وهذه السلطة تمزج بين الصدق والكذب وصولا لانتصارها المأمول، وقد أشار (إدوارد سعيد) إلى هذا الاشتباك الذي يُلبِس الحقيقة بالكذب لتسيير السلطة مراداتها تحت أردية مُوهِمَة في كتابه (المثقف والسلطة) إذ ابتدأ أحد فصول كتابه (سعيد،، 2006) هذا بواقعة حدثت له مع أحد طلبته في (جامعة كولومبيا) حيث قدم الطالب نفسه لـ(إدوارد سعيد) بفخر كونه طيارا محترفا وهو مشارك في الحرب ضد (فيتنام) وحين ألح (سعيد) على معرفة تخصص هذا الطالب/العسكري الدقيق أخبره الأخير بأنه **محدد أهداف** وهنا استعمل الطالب لغة السلطة المواربة التي تُلبِس الحقيقة دون أن يقول إنه يقصد بهذا التعبير **قاذف قنابل** وقد أشار (سعيد) معلقا بأن طالبه ((غلَّف وصفه لهذا العمل...بلغة الحرفة التي كانت ترمي، بمعنى من المعاني، إلى استبعاد **الدخلاء** وتقليل محاولات التحري والتقصي المباشرة من جانب **الغرباء** عن الحرفة فهم فضوليون حقراء...)) (سعيد،، 2006)، و(سعيد) علق بشكل جمع بين السخرية والحقيقة عن تصور السلطة للباحثين عن الحقيقة بكونهم فضوليين حقراء؛ ولذلك يشير إلى ضرورة التزام المثقفين من أجل الحفاظ على واجبهم الأخلاقي اتخاذ مواقف الهواة لا المحترفين في الأبعاد الثقافية قاصدا بذلك عدم تحول المثقف إلى استشاري توظفه السلطة عندها فتكون حرفته الثقافة ما يغري بتعطيل الحاسَّة الأخلاقية لدية نتيجة براجماتيته التي ستدفعه إلى تدليس الحقيقة؛ وعليه فهو يحرض إلى التزام الهواية الثقافية على حساب الاحتراف الثقافي (سعيد،، 2006) ليقول: ((لا أرى أن دراستي المهنية للأدب تلزمني بالاقتصار عليها والابتعاد، من ثم، عن شئون السياسات العامة، أي لمجرد أن الشهادات العلمية التي أحملها لا تؤهلني إلَّا لتدريس الآداب الأوربية والأمريكية الحديثة. إنني أكتب وأتحدث عن أمور أوسع نطاقا من هذا لأنني من الهواة المتواضعين...))(سعيد،، 2006) ومن هذا المنطلق يطرح(سعيد) سؤالا مهما يواجهه المثقف، وهو: كيف يقول المرء الحق؟ وأي حق تراه؟ ولمن وفي أي مكان؟

إنه سؤال المنهج، المنهج الذي يجب أن يسير عليه المثقف عند استعماله مطرقة الحقيقة، ويجيب (سعيد) بأن ((الوحي والإلهام...وسائل أو طرائق لها جدواها التي لا شك فيها لفهم ما يجري في الحياة الخاصة، ولكنها قد تأتي بالكوارث...إذا استخدمها ذوو التفكير النظري من الرجال والنساء...)) (سعيد،، 2006) ، فاستدراك (سعيد) كان معللا بأن ((الأوصياء على الرؤية المقدسة أو النص المقدس، ضروب عدوانهم لا يحصيها العدُّ، وهراواتهم الغليظة لا تقبل أي خلاف ولا تسمح قطعا بأي تنويع أو تعددية)) (سعيد،، 2006) ، وإن عاب (سعيد) على الوحيانيين تسلطهم على الحقيقة، فالأمر نفسه لاحق بالرؤى المُعَلمَنَة التي تدعي الحياد والموضوعية إذ إن الموضوعية (حُلُمٌ نبيل) كما أسماها المؤرخ الأمريكي (بيتر نوفيك) في مُؤَلَفِه (الحلم النبيل، مسألة الموضوعية) والذي صَّور الحيرة أو المأزق الذي نواجهه عند بحثنا عن الموضوعية، نعم إنها مسألة غير قابلة للتحقق كوننا كائنات ثقافية متأثرة بالسياق بمعنى الزمان والمكان والإنسان فهذه العوامل متداخلة فنحن كما أشار (الغذامي) شبيهون بالبرمجيات الحاسوبية (الغذامي، 2012) فمخرجاتنا النسقية متأثرة بالمدخلات السياقية التي نعيشها.

أما الحلم الذي دعا إليه ذوو التوجه البارتي– نسبة إلى رولان بارت– في التفكير في درجة الصفر وإزاحة المسبقات الحكمية فهو ضرب من الخيال وحكاية خرافية يتوهمها الحالمون وهذه ليست فكرة سوداوية بقدر ما هي فكرة تشخيصية تَشِمُ أحكامنا بالريبة والظنية كي لا نقع تحت التقديس الاحتكاري للحقيقة، بل إن مجموعة من الفلاسفة ربما أبرزهم (فوكو) ((يقولون إن مجرد الحديث عن وجود مؤلف لأي عمل كقولك مؤلف قصائد جون ملتون يعتبر مبالغة مغرضة إلى حد بعيد، إن لم تكن أيديولوجية أيضا)) (سعيد،، 2006) ، وهذا الظن المشكك في الحقيقة هو **أول** خطوات تمحيص الحقيقة؛ لتلحقه بعد ذلك خطوةٌ **ثانية** هي ضرورة عدم إخضاع المسائل أو الأفراد أو المجتمعات لقيم تفضيلية أو مراتب هرمية ظاهرية أو خفية عند الحكم عليهم، وأما الخطوة **الثالثة** فهي ضرورة الاتساق وعدم التناقض عند العبير عن قضية معينة ((فالغرض من الكتابة أو الكلام لا يتمثل في تبيان أن المرء على حق أو إثبات أنه مصيب، بل في محاولة إحداث تغيير في المناخ الخلقي يكفل لنا أن نرى العدوان عدوانا)) (سعيد،، 2006) وقد اصطلح الفيلسوف الأمريكي البراجماتي (سي إس بيرس)على هذا المنهج بـ(الاختطاف) وقد نجح (نعوم تشومسكي) بانتهاجه هذا المنهج وتعريته زيف

السلطات الغاشمة وأكاذيبها فاختطف الحقيقة من احتكار السلطة لها إلى ساحة المثقف المختَطِف للحقيقة بوصفه طبقة قادرة على رفع التلقي العام إلى المتن المتنور وإن كانت هذه الرافعة الطبقية تعاني من التلقي العام المدفوع إلى تصديق ما تنتجه السلطة بوصف الأخيرة تعمل على احتكار الحقيقة على الدوام، وكما يقول (أفلاطون): ((إذا كان الصدق شيئا جليلا ورائعا وخالدا فإنه ليس من السهل إقناع الناس به)) (أفلاطون، 1986)، وعليه يشبه (أفلاطون) الادراك الإنساني للحقيقة بسجن داخل كهف في (أسطورة الكهف) التي تكلم عنها في بداية الكتاب السابع من (محاورة الجمهورية) والتي تظهر الإنسان محبوسا من ناحية تصوراته للحقيقة داخل كهف ((يرمز إلى أن النفس الإنسانية في حالتها الحاضرة، أي خلال اتصالها بالبدن، أشبه شيء بسجين مقيد بالسلاسل، وضع في كهف، وخلفه نار ملتهبة تضيء الأشياء وتطرح ظلالها على جدار أقيم أمامه، فهو لا يرى الأشياء الحقيقية بل يرى ظلالها المتحركة، ويظن بها حقائق.)) (صليبا، 1982)، فالعالم المحسوس الذي يعيشه الإنسان في هذه الأسطورة هو الكهف، ((والظلال هي المعرفة الحسية، والأشياء الحقيقية التي تحدث هذه الظلال هي المُثُل.)) (بكري، ،د.ت) أو القيم الصادقة، وقد بيَّن (ستانلي روزن) إن هذه الأسطورة ذات دلالات نفسية لأنها تتعامل مع الإنسان في تصور تصاعدي من عالم الصور والظلال إلى عالم الأفكار الخالصة والمثل العليا أي الحقائق في ذاتها (الشريف،، 2019) ، في حين كانت أسطورة المعادن الثلاثة ذات دلالات سياسية، ونلاحظ في أسطورة الكهف الأفلاطونية أمرين:

– الأول: إن الحقيقة تتراتب على ثلاث مستويات، وهي:

أ/ مستوى العقل أو الفهم.

ب/ مستوى الاعتقاد.

ت/ مستوى التخيل.

– الثاني: إن بين أسطورتي (المعادن الثلاثة) و(أسطورة الكهف) تواشجا قصديا متوجها صوب جوهر الحقيقة أو الترويج لطبيعتها وقد بيَّن (جونثان لير) هذا التواشج حين رأى ((أن أسطورة الكهف مجرد إعادة صياغة للأكذوبة النبيلة التي تحويها أسطورة المعادن، ولكن بصورة أخرى؛ فإن كانت أسطورة المعادن موجهة إلى الأطفال، فإن أسطورة الكهف موجهة إلى الأفراد البالغين)) (الشريف،، 2019).

إن الموقف الفلسفي من الكذب كان على الدوام قريبا من التوجهات الأفلاطونية التي تراه مُبَرَّرا في سبيل رفع التلقي العام إلى النافع والمفيد وفي نظرته إلى صعوبة فهم التلقي العام للحقائق الجوهرية إلى الحد الذي لا نعثر فيه إلا على اسمين فلسفيين شهيرين عارضا هذا التوجه السائر مع الكذب النبيل أو الكذب غير الضار وهما (أوغسطين) و (كانت)، وهذا ما أيدته (ليزا.ج.ليرمان) حين قالت: إنَّ ((أوغسطين وكانط هما أكبر من تبنى الموقف الفلسفي الذي يقضي بأن الإنسان يجب عليه قول الحقيقة والتزام الصدق دائما)) (الشريف،، 2019)، ولقد كانت أبرز مسوغات (أوغسطين) الرافضة للكذب بكل أنواعه محصورة بحسب قوله في أنَّ:

– الكذب آفة ذات قدرات شريرة متنامية فـ((إذا ما بررنا الكذب في بعض الأحيان، فسوف ينمو هذا الشر، ويتزايد شيئا فشيئا، حتى يتحول إلى مجموعة ضخمة من الأكاذيب، وسيكون من الصعوبة مقاومة هذه الآفة بهذه الدرجة العالية من الخطورة)) (الشريف،، 2019).

– الكذب بكل أنواعه رذيلة أخلاقية والكاذب مرذول فمن الخطأ الظن ((أن هناك من الكذب ما لا يُعَدُّ رذيلة؛ لأنه يخدع نفسه عندما يعتقد أنه إنسان فاضل، وهو مضلِّل للآخرين)). (الشريف،، 2019)

– الكذب عَتَبَةٌ لشرور أخرى؛ لأنه ((يفتح الباب على مصراعيه لكل أنواع الشرور والجرائم كالقتل، وتدنيس المقدسات، وغيرها)) (الشريف،، 2019).

ولكن (أوغسطين) وبعد أن بَيَّنَ مسوغاته المنطقية الرافضة للكذب بكل أنواعه يستدرك سامحا بنوع من أنواع الكذب الذي يَسِمُهُ تحت عنوان (الخطيئة التعويضية) والذي يقدم له متسائلا عن موقفك من لاجئ احتمى في بيتك من سفاح يريد قتله وقد سألك السفاح عن وجوده في بيتك، فهل يجوز لك الكذب من أجل إنقاذ حياة الشخص البريء؟

إن أجبت صادقا سيفقد الشخص البريء حياته، وإن لم تجب بصدق فأنت كاذب، ويجيب (أوغسطين) عن هذا التساؤل بحكايتين واردتين في الكتاب المقدس وهاتان الحكايتان تثنيان على الكذب من منطلق إنساني ((وهما حالة القابلات العبرانيات اللاتي كذبن على فرعون من أجل إنقاذ الأطفال العبرانيين من الهلاك، وحالة (راحاب) التي كذبت على ملك أريحا بإنكارها أنها خبأت جاسوسين من

بني إسرائيل على سطح منزلها)) (الشريف،، 2019) وهنا يشير (أوغسطين) إلى كون هذا الكذب خطيئة ولكنها تعويضية لأنها ترتكب من أجل خير أكبر، وإن هذا الكذب يمكن اغتفاره، على الرغم من أنه ليس مشروعا من المنظور الأخلاقي، وأما (كانت) في أخلاق الواجب فقد وسع رفضه المطلق لمفهوم الكذب بكل أنواعه حتى وإن كان الكاذب لا يضمر نيَّةَ الخداع، أو إن هذا الكذب كان من أجل إنقاذ حياة الآخرين من المعتدين، فالكذب عنده رذيلة يرتكبها الإنسان ضد نفسه وضد الآخرين فهو يراه فعلا معدوم القيمة، و(كانت) يستمد موقفه هذا من العقل الإنساني المشترك بين الجميع بينما استمد (أوغسطين) موقفه من الكتاب المقدس، ويستنتج (كانت) أن المرء إذا كان صادقا في أقواله فهو أمين، وإن صدق في الوعد فهو مخلص، وأما الصدق بشكل عام فهو استقامة (الشريف،، 2019) ((وهكذا تفرض نظرية الواجب عند كانط أن لا يكذب الإنسان مهما كانت المسوغات وأيًّا كانت الظروف القهرية التي يجد الإنسان نفسه واقعا فيها، وبغض النظر كذلك عن النتائج الإيجابية المحتملة من ورائه، ومن ثم فلا وجود لما يُسمى بالكذب النافع، والنبيل، حتى كذب الطبيب على المريض غير مباح من هذا المنظور الكانطي...والكذب يمثل في حد ذاته نفيا لكرامة الإنسان)) (الشريف،، 2019)، وقد رأى (دريدا) أن (كانت) لم يحل بمثاليته وصرامته وأخلاق الواجب إشكالية الكذب بشكل وافٍ، وإن(أوغسطين) لم يحل إشكالية الكذب كذلك عند تقديسه للصدق ما دعا (دريدا) إلى تجاوز الثنائية القائمة على الصدق والكذب وأن يضع الناظر في الكذب الفرص المتاحة، والضرورات الافتراضية، والنتائج المحتملة وغير ذلك (الشريف،، 2019) ، وكذلك توقف (كونستان) من (كانت) موقفا رافضا لصرامته المثالية ونافيا أخلاق الواجب إذا تعارضت مع الحق، بمعنى أعطني حقي أعطك واجبك ((فإنه حيث لا توجد حقوق، فلا توجد واجبات. ومن ثم، فإن قول الحقيقة ليس واجبا إلا تجاه أولئك الذين لهم الحق في الحقيقة. ولكن ليس لأحد الحق في قول الحقيقة التي تؤدي إلى وقوع الضرر بالآخرين)) (الشريف،، 2019) ، وهكذا يتقلب الكذب في وجوه مختلفة حتى عند تأويله أو تفسيره أو البحث في مساربه المتعددة بل من الصعوبة أن يُجمِع الباحثون في شأن الكذب على تعريف جامع مانع له حتى قال (مونتاني): ((لو كان للكذب، كما هو الشأن بالنسبة إلى الحقيقة، وجه واحد لكانت العلاقات بيننا أحسن ممَّا هي عليه، فيكفي أن نحمل على محمل صدق نقيض ما ينطق به الكاذب منًّا، إلَّا أن نقيض الحقيقة له مائة ألف وجه ولا يمكن الإلمام كليا بالحقل الذي يشغله)) (دريدا، ، 2018م)، ووجوه الكذب التي تتمرد على الإحصاء شهدت حالة تطورية ففي السابق كان الكذب يحاول أن يمثل دور الحقيقة وأما في عصرنا الحالي فقد تطور ليأخذ دوره في كونه بديلا للحقيقة وذلك من خلال صناعة جديدة للحدث أو الوقائع المرصودة فقد تسلَّحَ الكذب المعاصر بالتقانة ولا سيما الإعلامية بوجوهها الفنية والأدبية المختلفة فالمعرفة العالمية التي شهدت تطورا هائلا في عصرنا الحالي أسهمت في ظهور الكذب بشكل مكتمل ونهائي بصورة لم يبلغها في العصور السالفة ففي عصرنا الحالي اكتملت تقانات التلاعب بالوقائع إلى درجة أسطورية يمتزج فيها الواقع بالخيال فأنت ترى وتسمع وتقرأ ولكنك على الرغم من كل وسائلك الإدراكية هذه تقع فريسة يَسوغُها الكذب بتقاناته المتطورة وغير المتناهية والتي كلما كشفتَ إحدى وسائلها أنشبت في تَلقيكَ وسائلُه الأخرى مخالب لا تُحصى ولا تعد، فعصرنا الذي نعيشه ذو طبيعة إعلامية تلقينية، وهذه الوسائل الإعلامية ليست بريئة أبدا إذ لا يوجد إعلام سائب أبدا فكل إعلام هو ذو طبيعة براجماتية تتوسل الكذب ابتداء من مواقع التصوير الديكورية إلى الأزياء المبالغ فيها والأجسام غير النمطية وصولا إلى الوجوه المُجمَّلة صناعيا أو طبيا لمغادرة الوجه الحقيقي كل ذلك من أجل أن يحل الكذب نبيلا أو رذيلا بديلا للحقيقة المهدورة، إذ ((لم يسبق للإنسان أن مارس الكذب بهذا الحجم وبهذه الطريقة المستمرة والمنسقة والوقحة التي يتخذها الكذب أيامنا هذه)) (دريدا، ، 2018م) ، وهذا لا يعني تبرئة الكذب في العصور السالفة فقد طرقنا أقوال اليونان في ذلك ونتوه إلى استساغة الشعراء والأدباء العرب له في السالف من العصور فقد قال ربُّ العزة جلَّ من قائل: ((وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ ۝ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ۝ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لا يَفْعَلُونَ))[الشعراء : 224_226]، وإذا كان التواطؤ معروفا في الشعر على الكذب من المتلقين فإن هذا النسق الشعري الكاذب سار في الذوات المتشعرنة حتى رأى بعض الأدباء فضائل للكذب، وهذا ما عقد عليه (أبو حيان التوحيدي) القول في الليلة السابعة والثلاثين من كتابه (الإمتاع والمؤانسة) حين قال: ((وأما الكذب ففيه أيضا مصالح، كما أن الصدق ربَّما أفضى إلى كثير من المفاسد– وإن كان الصدق قد فاز بالوصف الأحسن، والكذب قد وُصِفَ بالنعت الأقبح– فكم كَذِبٍ نجَّى من شر، وكم صدقٍ أوقَعَ هُوَّة، وبقي الآن أن نعرفَ الصدقَ معَ أوانه ومكانه، فيُؤتى بِهِ أو يُنهى عنه، وكذلكَ الكَذِبُ على حَذوِهِ ومِثالِه)) (التوحيدي،، 2023)، وهكذا نرى للكذب مبرريه على اختلاف السياقات الثقافية زمانا ومكانا وإنسانا ما يجعل من تعريف الكذب متغيرا بحسب تلكم التغيرات الثقافية والمُنمازَة بعدم ثباتها وأما الحقيقة فلها وجه واحد وهو تصوير أو مطابقة الواقع بوساطة لغة

محايدة تعتمد الملاحظة (باركر، 2018) ، ولكن العقبة التي تبعد هذا التعريف عن حيز التحقق المُمَنهج عَولَمِيا كوننا كائنات غير صفرية كما بينَّا سابقا ما يجعل من الحياد حلما بعيد المنال وهذا ما دفع (ريتشارد رورتي) إلى الإشارة أن ((المعرفة ليست مرآة للواقع، بل هي بشكل طبيعي محصورة في الثقافة بطابعها. كما يرى عدم وجود موقع أرشميدي جيد يمكن للمرء من خلاله أن يتحقق من أي مطابقة مزعومة بين اللغة والواقع... بل إن كلمة الحقيقة من الأفضل فهمها كاستحسان اجتماعي بدلا من كونها صورة دقيقة للواقع.)) (باركر، 2018) ، وهنا استعملنا قول (رورتي) مرة ثانية في بحثنا هذا لنلاحظ كيف التفَّ الكذب على وجه الحقيقة حين استحالت مطابقة الواقع واكتفي بكونها استحسانا اجتماعيا مع كل ما يحمله الاستحسان الاجتماعي من تذبذبات ذوقية متأثرة بطبيعة الذائقة البشرية التي تستمرئ ما اعتادت عليه وإن كان ضارا وغير نافع فالاستحسان ربما يتعلق بالكذب وينفي الحقيقة كما في بعض الآراء المتقدمة إذ تعد الحقيقة تعريَة لأنساق مُؤلِمة للثقافة البشرية ولذلك تعمل تلكم الأنساق على تقييد الحقيقة وربط لسانها أو سرقة لباسها فالحقيقة ترفضها الأنساق الثقافية الموشومة بالرذائل الأخلاقية بينما يحثنا ديننا الإسلامي على قول الحقيقة وأن نكون مع الصادقين قال الله جلَّ وعلا: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ))[التوبة:119]، وذلك لأن الكذب هو رأس الخطايا وبدايتها، وهو من أقصر الطرق إلى التعاسة في الدنيا والآخرة، وهذا ما بينه النبي المصطفى(ص) حين قال: ((إيّاكم والكذِبَ، فإنّ الكَذِبَ يَهْدِي إلَى الفُجُورِ، وإنّ الفُجُورَ يَهْدِي إلَى النّارِ وَمَا يزَالُ العبْدُ يَكْذِبُ وَيَتَحَرّى الكَذِبَ حَتّى يُكْتَبَ عِنْدَ الله كَذّابا))[رواه البخاري ومسلم]، وقد أكد الإمام علي (ع) على التزام الصدق منهجا بانيا للحياة السعيدة إذ قال: ((جانبوا الكذب ، فإنه مجانب للإيمان ، الصادق على شفا منجاة وكرامة ، والكاذب على شرف مهواة ومهانة)) (الحديد، د.ت) ، وهكذا رأينا الكذب في فضاءاته المُتلبِدة ذا ألسنةٍ نافثة بالتمويه ومغيرة للمطابقة الواقعية على حساب الحقيقة التي لم يدركها غير القول الفصل لمُنشِئ هذا الإنسان، والإنسان إن أراد الحقيقة التمسها في كتابنا الأكرم القرآن الكريم فـ((لو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض))[المؤمنون: 71] ، والحمد لله الذي علَّمنا ما لم نَكُ نعلم وهدانا للتي هي أقوم شرعته التي أنارها بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم.

النتائج والتوصيات:

– لا يحتاج الكائن البشري إلَّا إلى قدر قليل جدا من العقل لمعرفة الكلام على عكس الحيوان الذي لا يستطيع ذلك مهما بلغ من التطور والكمال بالقياس على أفراد نوعه، هذا من جهة مقارنة اللغة البشرية باللغات الحيوانية، وأما من جهة مقارنة اللغة بوسائل التعبير البشري الأخرى فإن ملكة الترميز عند الإنسان تبلغ أقصى تحققها في اللغة، التي هي التعبير الرمزي بامتياز، وكل أنظمة التواصل الأخرى، الخطية والحركية والبصرية...الخ، تتفرع عنها وتفترضها مسبقا، فاللغة هي النظام الرمزي الأكثر اقتصادا.

– الحقيقة ليست نقيض الكذب فقد تستعمل الحقيقة للكذب أيضا فتكون وسيلة بارزة من وسائله التدليسية، فنقيض الكذب هو الصدق، وليست الحقيقة بالضرورة.

– لم تتناول دراساتنا العربية اللسانية موضوع الكذب إذ ظل هذا الأمر شأنا فقهيا وأخلاقيا ما خلا التصريف اللغوي لمفردة الكذب، فقد انزوى هذا الموضوع بعيدا عن حلقاتنا اللسانية على الرغم من أهميته الكبيرة وشديد خطورته وتمثلاته التراثية والتداولية في مدونتنا الثقافية ما يستدعي رصده وتحليله لسانيا وثقافيا والحفر في ظواهر الازدواج الدلالي.

– يتقاسم الكذبَ معيارا الاستحسان والقبح العقليان، فمرة يكون الكذب علاجا ناجعا للحمقى، وللاعتدال السياسي، وللبلاغة الأدبية، ومرات أخرى تظهر عليه خصائص القبح الأدبي، والفلسفي، والأخلاقي، وإن كان معيار القبح متفوق بنسبة كبيرة على معيار الاستحسان فإن الكذب ينقسم نفسيا على سلبي، ومحايد، وايجابي.

– يُوشِر الكذبُ علاماتِه على الأجساد البشرية، فالأجساد الفطرية محكومة باللغة المستخدمة أو الخطاب السائد وذلك لأن الجسد ليس مستقبلا فقط للدلالات الاجتماعية عبر الخطاب بل إنه مشكل كلية عبر هذا الخطاب، وعليه يجب الحفاظ على الفطرة السوية، تلكم الفطرة التي يوترها الكذب.

– يُعدُّ الكذب الإبداعي/المبالغة مذهبا جماليا مرعيا بالحفظ والمداولة النسقيين وقد أسند كبار النقاد وقدماؤهم هيكله بالتبريرات المُعلية له، إذ استعاض نقادنا القدامى عن مصطلح الكذب الأدبي بمصطلح آخر يستساغ سماعه ويستعذب تداوله وهو مصطلح (الصدق الفني)، وأما الغربيون فقد اجترحوا مصطلحات رديفة للكذب منها المبالغة أو التضخيم أو التهويل (بالإنجليزية: Exaggeration) أو

الكارثية (بالإنجليزية: catastrophization) وهي الإفراط في تمثيل شيء ما، وقد عُدَّ المبالِغ أو المهول شخصيةً مألوفةً في الحضارة الغربية تقريبًا منذ حديث أرسطو عنه حتى عصرنا الحالي.

– إنَّ التفكير في درجة الصفر، وإزاحة المُسبَّقات الحُكمية هو ضرب من الخيال، وحكاية خرافية يتوهمها الحالمون، وهذه ليست فكرة سوداوية بقدر ما هي فكرة تشخيصية تَشِمُ أحكامنا بالريبة والظنية كي لا نقع تحت التقديس الاحتكاري للحقيقة، والذي نكون عند الوقوع تحت طائلته من الكاذبين على الأغلب، ولا سيما في المسائل التي يصعب البتُّ في نتائجها.

– لقد التف الكذب على وجه الحقيقة حين اكتُفِيَ غربيا بأنَّ الحقيقة استحسان اجتماعي مع كل ما يحمله الاستحسان الاجتماعي من تذبذبات ذوقية متأثرة بطبيعة الذائقة البشرية التي تستمرئ ما اعتادت عليه، وإن كان ما اعتادته ضارا وغير نافع، فالاستحسان ربما يتعلق بالكذب وينفي الحقيقة، وهذا ما حذرنا منه ديننا الإسلامي حين نبهنا إلى عدم الركون إلى ما ألفينا عليه آباءنا، وضرورة إعمال المنطق القرآني في معرفة الحقيقة.

المصادر والمراجع:

Carol K., and Elizabeth A. Rider. Sigelman .(.2012) .*Life Span Human Development* .

D Curtis) 22) .June, 2020" .(Pathological Lying: Theoretical and Empirical Support for a Diagnostic Entity ."*Psychiatric Research and Clinical Practice*.

ارسطو. (29 11, 2023). *ويكيبيديا*. تم الاسترداد من https://ar.wikipedia.org/wiki .

الأسد ،د.ناصر الدين ،. (1969). *مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية*. ،القاهرة–مصر: دار المعارف.

أفلاطون. (1947م). *محاورة أفلاطون*. ،القاهرة–مصر،: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

أفلاطون. (1986). *محاورة القوانين*،. ،القاهرة: ،الهيئة المصرية العامة للكتاب،.

باركر ، كريس. (2018). *معجم الدراسات الثقافية*،. ،القاهرة–مصر،: ،رؤية للنشر والتوزيع.

بكري ،علاء الدين. (،د.ت). *أفلاطون،الموسوعة العربية*. دمشق–سوريا: ،هيئة الموسوعة العربية،.

بن جعفر ، قدامة. (د.ت:). *نقد الشعر*،. لبنان: دار الكتب العلمية،.

التوحيدي، أبو حيان. (2023). *الإمتاع والمؤانسة*،. القاهرة_ مصر: آفاق للنشر والتوزيع.

توماس ،هيلين ، و أحمد، جميلة. (2010). *الأجساد الثقافية الإثنوغرافيا والنظرية*،. القاهرة–مصر،: المركز القومي للترجمة.

الجاحظ:. (1987). *المحاسن والاضداد*،. بيروت، : طبعة دار و مكتبة الهلال.

الحاتمي. (2000). *من حلية المحاضرة*،. دمشق _ سوريا: منشورات وزارة الثقافة السورية،.

الحارثي، عبد يغوث . (12 12, 2023). *الديوان*. تم الاسترداد من https://www.aldiwan.net/poem89309.html

الخليل، د.سمير. (2022). *دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي*،. بغداد–العراق: منشورات الاتحاد العام للأدباء والكتاب في العراق.

دريدا ، جاك. (، 2018م). *تاريخ الكذب*. الدار البيضاء–المغرب: ،المركز الثقافي العربي.

روسو ،جان جاك ،. (د.ت). *أحلام يقظة جوال منفرد*. القاهرة–مصر،: المركز القومي للترجمة،.

الرويلي ، ميحان ، و البارعي ، سعد. (2002). *دليل الناقد الأدبي*،. ،الدار البيضاء–المغرب: المركز الثقافي العربي.

سعيد، إدوارد. (2006). *المثقف والسلطة*،. ،القاهرة–مصر: ،رؤية للنشر والتوزيع.

سكر ، أ.د.حيدر كريم. (/2023). *لقاء مع الأستاذ*. بغداد–العراق: كلية التربية الجامعة المستنصرية.

الشبة ،محمد ،. (2018). *اللغة،سلسلة تحليل النص الفلسفي*. ،الدار البيضاء–المغرب،: الناشر الأطلسي.

الشريف،حمدي. (2019). *فلسفة الكذب والخداع السياسي*،. القاهرة–مصر،: رؤية للنشر والتوزيع،.

شلنج ، كرس. (2009). *الجسد والنظرية الاجتماعية*،. أبو ظبي–الإمارات العربية المتحدة: دار العين للنشر،.

صليبا ،جميل. (1982). *المعجم الفلسفي*. بيروت–لبنان، : ،دار الكتاب اللبناني، .

العريان، محمد سعيد. (1940م). *تاريخ اداب العرب*،.
الغذامي ، عبدالله محمد. (2012). *النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية*،. ،الدار البيضاء–المغرب: المركز الثقافي العربي.
الغذامي،عبدالله. (2012). *اليد واللسان القراءة والأمية ورأسمالية الثقافة*،. ،الدار البيضاء–المغرب: ،المركز الثقافي العربي.
فاينرش ،هرالد. (2015). *اللغة والكذب*. عمان–الأردن.
لابن أبي الحديد. (د.ت). ، *شرح نهج البلاغة*.
المسيري ،عبد الوهاب ، والتريكي فتحي . (2003م). *الحداثة ومابعد الحداثة*. ،دمشق–سوريا: ،دار الفكر.
المصري، ابن نباتة. (12 12, 2023). *المعراج*. تم الاسترداد من
. idm=12698&id=556&ida=573&https://almerja.com/reading.php?i=4
المعري. أبي العلاء (12 12, 2023). *الديوان*. تم الاسترداد من https://www.aldiwan.net/poem101679.html
المعري، أبي العلاء . (12 12, 2023). *الديوان*. تم الاسترداد من https://www.aldiwan.net/poem101679.html
ميسنجر ،جوزيف. (2014). *لغة الجسد النفسية*. دمشق–سورية،: ،دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة،.

Sources and references:

Plato. (1947 AD). Plato's dialogue. Cairo-Egypt: Egyptian General Book Authority.
,Jacques Derrida. (2018 AD). History of lying. Casablanca - Morocco: Arab Cultural Center.
Jean-Jacques Rousseau. (d.t.). Solo mobile daydream. Cairo-Egypt: National Center for Translation.
Jamil Saliba. (1982). Philosophical dictionary. Beirut-Lebanon: Dar Al-Kitab Al-Lubani.
Joseph Messinger. (2014). Psychological body language. Damascus-Syria: Dar Aladdin for Publishing, Distribution and Translation.
Dr. Nasser Al-Din Al-Assad,. (1969). Sources of pre-Islamic poetry and their historical value. Cairo, Egypt: Dar Al Maaref.
Aladdin Bakri. (, d.t.). Plato, the Arabic Encyclopedia. Damascus-Syria: Arab Encyclopedia Authority.
Mohamed Al-Shibah,. (2018). Language, philosophical text analysis series. Casablanca, Morocco: Atlantic Publisher.
Harald Weinrich. (2015). Language and lies. Ammaan Jordan.
Carol K., and Elizabeth A. Rider. Sigelman. (2012.). Life Span Human Development.
D Curtis. (22 (June, 2020). "Pathological Lying: Theoretical and Empirical Support for a Diagnostic Entity." Psychiatric Research and Clinical Practice.
Prof. Dr. Haider Karim Sukkar. (/2023). Meeting with the professor. Baghdad-Iraq: College of Education, Al-Mustansiriya University.
Ibn Nabata Al-Masry. (12 12, 2023). Al-Miraj. Retrieved from https://almerja.com/reading.php?i=4&ida=573&id=556&idm=12698.
Abu Hayyan Al-Tawhidi,. (2023). Enjoyment and sociability. Cairo_Egypt: Afaq for Publishing and Distribution.
Abi Al-Alaa Al-Maarri. (12 12, 2023). The Diwan. Retrieved from https://www.aldiwan.net/poem101679.html
Edward Said,. (2006). The intellectual and the authority. Cairo-Egypt: Vision for Publishing and Distribution.
Aristotle. (11 29, 2023). Wikipedia. Retrieved from https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%A8%D8%A7%D9%84%D8%BA%D8%A9.
Plato. (1986). Laws dialogue. Cairo: Egyptian General Book Authority.
Al-Jahiz:. (1987). Advantages and opposites. Beirut: Al-Hilal House and Library Edition.

Al-Hatemi. (2000). From the ornament of the lecture,. Damascus - Syria: Publications of the Syrian Ministry of Culture.

Hamdi Al-Sharif,. (2019). The philosophy of lying and political deception. Cairo-Egypt: Vision for Publishing and Distribution.

Dr. Samir Khalil,. (2022). A guide to terminology for cultural studies and cultural criticism. Baghdad-Iraq: Publications of the General Union of Writers and Authors in Iraq.

The collection of Abu Al-Ala Al-Maarri. (12 12, 2023). The Diwan. Retrieved from https://www.aldiwan.net/poem101679.html

Diwan Abd Yaghouth Al-Harithi. (12 12, 2023). The Diwan. Retrieved from https://www.aldiwan.net/poem89309.html

Abdel Wahab Al-Mesiri, and Fathi Al-Triki. (2003AD). Modernism and postmodernism. Damascus - Syria: Dar Al-Fikr.

Abdullah Al-Ghadhami,. (2012). Hand, tongue, reading, illiteracy, and cultural capitalism. Casablanca - Morocco: Arab Cultural Center.

Abdullah Muhammad Al-Ghadhami. (2012). Cultural criticism is a reading of Arab cultural patterns. Casablanca, Morocco: Arab Cultural Center.

Qudamah bin Jaafar. (DT:). Poetry criticism. Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.,

Chris Shilling. (2009). The body and social theory. Abu Dhabi - United Arab Emirates: Al Ain Publishing House.

Chris Parker. (2018). Dictionary of Cultural Studies,. Cairo-Egypt: Vision for Publishing and Distribution.

Chris Parker,. (2018). Dictionary of Cultural Studies,. Cairo - Egypt: Vision for Publishing and Distribution.

By Ibn Abi Al-Hadid. (d.t.). Explanation of Nahj al-Balagha.

Muhammad Saeed Al-Erian. (1940 AD). History of Arab literature.

Mehan Al-Ruwaili, and Saad Al-Barai. (2002). The Literary Critic's Guide. Casablanca, Morocco: Arab Cultural Center.

Helen Thomas, and Jamila Ahmed. (2010). Cultural Bodies, Ethnography and Theory. Cairo-Egypt: National Center for Translation.

مستويات اللغة والمعنى عند الناقدة وديعة طه النجم

م.م رباح حاتم ابراهيم
rabahhatim@uomustansiriyah.edu.iq

أ.د سمير عباس كاظم
dr.sameer.ab@uomustansiriyah.edu.iq

كلية التربية ، الجامعة المستنصرية

المستخلص:

تُعد الدراسات النقدية الحديثة من أهم الدراسات التي كانت ولا زالت محط اهتمام الكثير من النقاد والباحثين، ولعل اللغة والمعنى أبرز مصطلحين ظهرا في الساحة النقدية، وهناك الكثير من العلماء قد تناولوا هذه الظاهرة بالحديث عنها والكشف عن مضمونها، ومن هذا المنطلق بدأ بحثنا هذا بالحديث عن اهم مصطلحين نقديين هما اللغة والمعنى ودراستهما عند الناقدة الاكاديمية وديعة طه النجم التي أشارت في هذا الى كتابات الجاحظ (255هـ)، والسبب الذي دعا لهذه الدراسة هو الوقوف على ثقافة المجتمع العباسي من أصحاب المهن والحرف واللغة المتداولة في ذلك العصر من خلال الاسلوب الذي وصفه الجاحظ في مروياته ونصوصه آنذاك، ويترتب على ذلك الخروج بفكرة عامة تتلخص في كيفية استخدام واداء اللغة العربية من قبل عامة الناس وخاصتهم والكشف عن اساليبهم في الكلام والألفاظ التي يعبرون من خلالها عن المعنى الموجود في نفوسهم.

الكلمات المفتاحية: الجاحظ، المجتمع العباسي، اللغة والمعنى

Levels of language and meaning according to critic Wadih Taha Al-Najm

M.M. Rabah Hatem Ibrahim Prof. Dr. Samir Abbas Kazem

College of Education / Al-Mustansiriya University

Abstract:

Modern critical studies are considered one of the most important studies that have been and continue to be the focus of attention of many critics and researchers. Language and meaning are perhaps the two most prominent terms that have appeared in the critical arena. There are many scholars who have addressed this phenomenon by talking about it and revealing its content. From this standpoint, our research began by talking about The two most important critical terms are language and meaning and their study by the academic critic Wadih Taha Al-Najm, who referred in this to the writings of Al-Jahiz (255 AH). The reason that called for this study was to examine the culture of the Abbasid society of those who had professions, crafts, and the language circulating in that era through the style that Al-Jahiz described. In his narratives and texts at that time, This results in coming up with a general idea that boils down to how the Arabic language is used and performed by the general public and those in particular, and revealing their methods of speech and the words through which they express the meaning that exists in their souls.

Keywords: Al-Jahiz, Abbasid society, language and meaning.

المقدمة

في هذا المبحث تناولت الدكتورة اللغة وتأثيرها في كتابات (الجاحظ) من خلال عدة بحوث ومدى تأثيرها على اصحاب الحرف أو المهن على اللغة من حيث الاستعمال وكذلك الاستعمال الكلامي بين أهل الحاضرة العباسية وأهل البادية، وهي ترصد كتابات (الجاحظ) في عامة الناس وخاصتهم، و(الجاحظ) يعمد في كتاباته إلى قربه من الحياة والواقع، اي اسلوب الحياة بكل ما فيها من حسنات وسَيِّئات حتى إنّ لغته جاءت في مقامٍ سامٍ وفي مقام آخر مقام بذيء. (والجاحظ) من اكثر الكُتّاب الذين صور المجتمع العباسي بكل اتجاهاته وعناصره، لا يمكن أن نتغافل عن اهتماماته في مسألة وجه إليها اهتمامه بصورة خاصة، فهو يحاول أن يكون مقلداً في أغلب الأحيان أمّا التوليد، فهو يحاول أنْ يطور مفاهيمه الأدبية؛ وذلك لأن أدبه حي لا يموت بموت صاحبه لأن مذهب

(الجاحظ) كما يقول (أبو حيان): ((مدبّر بأشياء لا تلتقي عند كلّ إنسان ولا تجتمع في صدر كلّ أحد: بالطبع والمنشأ والعلم والأصول والعادة والفراغ والعشق والمنافة والبلوغ وهذه مفاتح قلما يملكها واحد وسواها مغالق قلما ينفك منها واحد)). (التوحيدي ، 1424)

أولاً: الجاحظ والكتابة للعامة:

ويعد (الجاحظ) من أوائل الكتّاب العرب الذين اهتموا بجميع طبقات ومكونات المجتمع، فهو يكتب حكايات عن أحوال الناس عامة، ويسمع كلامهم ويجلس معهم، ويرى فيهم البعد عن الكذب والمراوغة والنفاق، وهذا الشيء بعيد من وجهة نظر بعض الكُتّاب والأدباء في عصره، أو بعد عصره (والجاحظ) يكتب ليُمثل الأدب في الحياة الواقعية في الصورتين الجلية وغير الواضحة.

تناولت الدكتورة في هذا البحث حكاية يرويها القاضي (المحسن التنوخي) (الزركلي، 1976)، وهو من كتاب القرن الرابع الهجري في حديث له في كتاب (الفرج بعد الشدة). ضمن حكايات بعض من تعرضن لقطاع الطريق أو امتُحن بسرقة ماله من اللصوص، ثم جاء الفرج بسبب من الأسباب قال: ((حدثني عبدالله بن عمر الحارث الواسطي السراج المعروف بأبي أحمد الحارث قال: كنت مسافراً في بعض، الجبال فخرج علينا ابن سيّار الكردي فقطع علينا، وكان بزي الأمراء لا بزي القُطّاع، فقربت منه أنظر إليه وأسمع كلامه فوجدته يدل عل فهم وأدب، فداخلته فإذا برجل فاضل يروي الشعر ويفهم النحو فطمعتُ فيه، وعلمت في الحال ابياتاً مدحته بها. فقال لست اعلم أنّ هذا من شعرك ولكن اعمل لي على قافية هذا البيت ووزنه شعراً الساعة لأعلم أنّك قلته وانشدني ببيتاً. قال: فعملتُ في الحال إجازة له ثلاثة ابيات فقال لي: اي شيء أُخذ منك لأرده عليك؟ قال: فذكرت ما أُخذ مني واستضفت إليه قماش رفيقين كانا لي فرد جميع ذلك. ثم أخذ من اكياس التجار التي نهبها كيساً فيه ألف درهم فوهبه لي، قال؛ فجزيته خيراً ورددته عليه. فقال لي: لَمِ لَمْ تأخذه؟ فواريت في كلامي. قال: أحب أنْ تصدقني فقلت: وأنا آمن قال نعم قلت: لأنّك لا تملكه، وهو من أموال الناس أخذته منهم الساعة ظلماً، فكيف يحل لي أخذه؟ فقال لي: أما قرأت ما ذكره (الجاحظ) في (كتاب اللصوص) عن بعضهم، قال، إنّ هؤلاء التجار لم تسقط عنهم زكاة الناس لأنّهم منعوها وتجردوا فتُركت عليهم فصارت أموالهم بذلك مستهلكة واللصوص فقراء إليها، فإذا اخذوا أموالهم وأن كره التجار اخذها كان ذلك لهم مباحاً، لأن عين المال مستهلكة بالزكاة، وهم يستحقون أخذ الزكاة شاء أرباب الأموال أو كرهوا.

الكره	فقلت: بلى قد ذكر ذلك (الجاحظ)، ولكن من أين يعلم أن هؤلاء استهلكت الزكاة أموالهم؟
استباحة مال التجار	فقال: لا عليك، أنا احضر هؤلاء التجار الساعة وأريك بالدليل الصحيح أن أموالهم لنا حلال،
احضار التجار	ثم قال لأصحابه هاتوا التجار، فجاءوا. فقال لأحدهم، منذ كم تتّجر في هذا المال الذي قطعناه عليه؟
العلم بإخراج الزكاة	قال: منذ كذا وكذا سنة. قال: فكيف كنت تخرج زكاته؟ فتلجلج وتكلم بكلام منه لا يعرف الزكاة على حقيقتها فضلا عن أن يخرجها. ثم دعا أخر فقال له:
المعرفة ومقدارها	إذا كان معك ثلاثمائة درهم وعشرة دنانير، وحالت عليك السنة؛ فكم تخرج منها للزكاة؟ فما أحسن أن يجيبه. قال للآخر:

الانتهاء إلى السرقة

إذا كان معك متاع ولك دين على نفسين
أحدهما مليء والآخر معسر، ومعك دراهم وقد
حال – الحول على الجميع، كيف تخرج زكاة ذلك؟
قال: فما فهم السؤال، فضلاً عن أنْ يتعاطى
الجواب، فصرفهم، ثم قال لي:
خذ الآن الكيس.

قال: فأخذته وساق القافلة ليتصرف فيها فقلت: إنّ رأيت أيها الأمير إنّ تنفذ معي من يبلغني الأمن كان ذلك الفضل. ففعل ذلك ونجوت من أذاه)) (التنوخي، 1978). وقد تأخذ القصص آراء نقدية؛ وذلك لأنّ القصص جزء من الأدب.

شخصية اللص المنقذ:

إنّ هذا اللص الظريف المتزين بزي الأمراء لا بزي قطاع الطرق، لم يكن قاطع طريق اعتيادي، بل هو قريب واشبه بشخصية (روبن هود) الذي كان يأخذ حق الفقراء بيده من الأغنياء، وهو يعتقد أنّ هؤلاء الأغنياء لم يزكوا أموالهم ولم يعرفوا حق الفقراء فيها، وهو شخص ذو فهم وأدب، متعلم ومثقف يفهم الشعراء ويقرأ كتب الأدب، وفوق هذا يستشهد بكتب السلف لإقرار حقه الذي يأخذه بالقوة. تقول الدكتورة إنّه ظريفٌ وأديبٌ وصاحب فهم وعلم فتلك قضية، لكن يتخذ من الكتب (الجاحظ) مصدراً لعلمه ووسيلة للاستشهاد وعلى ما يذهب إليه من طلب الحق فتلك قضية تستحق الوقوف عندها (النجم، 1984).

هذه اشارة إلى رجل من اللصوص يقرأ كتب (الجاحظ) ويتخذها شاهد على المواقف التي يمر بها. وهي حاله ليست فريدة، فقد ذكر في روايات أخرى (للتنوخي) بأن امر من عامة الناس استشهدت ذات مرة بشاهد من كتب (الجاحظ) وكأنّها على معرفة من اطلاع على ما جاء فيها (النجم، 1984).

أود الاشارة إلى أنّ هذه الحادثة يرويها القاضي (التنوخي) وهو من كُتّاب القرن الرابع الهجري في كتابة (الفرج بعد الشدة) أمّا (روبن هود) الإنكليزي، فهو عاش في القرون الوسطى (الرابع والسادس) وكان الاجدر بالدكتورة أنْ تشير إلى أنّ العرب حدثت لهم هذه الحادثة قبل الإنكليز، فالحادثة وقعت عند العرب في القرن الرابع ثم بعد ذلك أخذ الغرب يسيرون على احداث العرب. ورأي الدكتورة أنّ هؤلاء من عامة الناس لم يقرأوا كتب (الجاحظ) قراءة عابرة، ولكن يبدو أنّهم امعنوا النظر فيها واطلعوا على محتواها واتخذوا منها شواهد على ما يذهبون إليه (النجم، 1984). وهذا يدل على معرفة عامة الناس (الطبقة العاملة) بكتابات (الجاحظ) واطلاعهم عليها والأخذ بها وحتى خاصة الناس (حاشية الملك) مما يدل على علو كعبه وانتشار كتبة بين اوساط الحاضرة العباسية. وقد تأخذ الحكايات القصصية آراء نقدية؛ وذلك لأنها جزء من الأدب القصصي.

كتاب اللصوص

ما السر عن العلاقة بين أديب متكلم معتزلي وعامة طبقات الناس، هذا أديب له شهرته ومنزلته في الحياة الفكرية والأدبية في مدة طويلة من الزمن في القرن الثاني والثالث الهجري (النجم، 1984).

ويعد (الجاحظ) من الكتّاب الذين كان لهم اهتمام بحياة عامة الناس وبجميع مكونات وطبقات المجتمع، يهتم بتفكيرهم واتجاهات حياتهم، وقد كتب رسائل وكُتب كثيرة، تناول فيها اصحاب المهن والحرف بجميع انماطها، واصحاب التجارة والصناعة، تناول اللصوص والمكدين واصحاب الحيل والارتزاق بكل طريقة ووسيلة، والذي ساعد (الجاحظ) على ذلك هو عصر المجتمع العباسي الذي عاش فيه بوصفه زاخراً بكل هذا او غيره، وقد شاء (الجاحظ) أنْ يكتب عن كل ما فيه، وأنّ هناك كتاباً بعنوان (كتاب اللصوص) وهذا الكتاب وإنّ لم يصل إلينا كاملاً، فإن مقتطفات منه أو إشارات إليه قد جاءت في أماكن مختلفة من كتب (الجاحظ) أو من كتب غيرة من الكتاب ومن خلال هذا المقطع يمكننا أنْ نستدل على طبيعة الموضوع وأنْ نعرف شيئاً منه، ويسمى الكتاب احياناً (حيل اللصوص) (والجاحظ) يقول عنه إنّه ألف كتاب في (حيل لصوص النهار) و(حيل سراق الليل) وقد جمع فيه بعض اللطائف (النجم، 1984).

(كتاب اللصوص) الذي ألفه (الجاحظ) يبدو أنّه كان يهتم بموضوعات اللصوص ويهتم بنواحي كثيرة من خلق العامة الناس وطباعهم وقصصهم ونوادرهم بشكل عام.

ولكن يبدو أنّ (الجاحظ) في (كتابة الحيوان) الذي يعيد موسوعة مشهورة بروايته الأدبية وبمعارفه العامة، أورد وصية قال عنها إنّها وصية (عثمان الخياط) (الاصفهاني، 1420) (للشطار) وللصوص ينصح فيها هؤلاء بنصائح خلقية تخص طبقتهم الاجتماعية، وهذه الوظيفة وإنّ لم تكن منقولة عن (كتاب اللصوص) نفسه، فهي داله على طبيعة عناية الجاحظ نفسه في هذه الطبقة من المجتمع، ونقل كلامهم وتصوير شخصياتهم ومفاهيمهم التي لم تعد ملتزمة بالمفاهيم السائدة في المجتمع بل هي أقرب إلى تقاليد (الصعاليك) و(أهل الفتوّة) (النيسابوري، 2002) والى (الشطار) وهذه الجماعات احتلت حيزاً في الحياة الاجتماعية فإنّ وجودها كان لابد أنْ يلفت نظر (الجاحظ) واهتمامه راح ينقل الصور من حياته في كتابته (النجم، 1984).

بين المؤيدين والمعارضين

ترى الدكتورة أنّ (الجاحظ) من كُتّاب العرب الأوائل الذين اتخذوا موقفاً جريئاً في الاهتمام بجميع طبقات المجتمع والناس، وهذا الاهتمام لا يقتصر على طبقة من دون أخرى، وقد كان لموقف (الجاحظ) هذا ردود فعل متباينة من الكُتّاب المعاصرين بعده، إذ انقسموا إلى فريقين في اتجاهات كتاباتهم (النجم، 1984).

الفريق المعارض:

فريق رأى في كتابات (الجاحظ) خروجًا عن المألوف وهدرًا لمفاهيم الأدب والأخلاق، اتهموه بأنّه قد أفسد بكتاباته أخلاق الناس، وأنّه راح يعلم الفساق وجوه السرقة والحيل، وأنّه اتهم بأنّه أفسد على التجار تجارتهم بالكتابة عن (غش الصناعات)؛ لأنه يكشف عن غش البضاعة والحيل في إخفائها، وهذه أوصاف وصفت بها رسائله وكتبه المتنوعة الموضوعات التي تناول فيها (الجاحظ) حياة المجتمع من حوله، بمحاسنه ومساوئه والكُتّاب في عصرة لم يتعود على جعلها بمستوى الموضوعات الأدبية التي تناولها الأديب أو الكاتب. (النجم، 1984) ولقد انتُقد (كتاب اللصوص) وهوجم من بعض الكُتّاب وعدّه مفسدة لأخلاق الناس وقد علّم بها الفسقة بوجوه السرقة. ومن هؤلاء الكُتّاب (البغدادي) صاحب كتاب (الفَرق بين الفِرق) و(طاهر الإسفراييني) صاحب كتاب (التبصير في الدين). أمّا مفهوم الأدب في عصر (الجاحظ) فهو في اغلبه تحت تأثير الأدب التهذيبي الذي يكتب للخاصة (حاشية الملك)، إذ تجمع فيه الشواهد الشعرية والحكم والأمثال من أجل أنْ يتأدب به المتأدبون من أبناء الخاصة وسيطرت عليه شخصيات من الكُتّاب أمثال عبدالحميد الكاتب وابن المقفع والأدب الذي ورثه الكُتّاب الديوانيون عن تقاليد فارسية قديمة لم يكن من الأدب فيه إلا للخاصة، أمّا عامة الناس فلم يكن لهم اعتبار في أدب هذه الطبقة (النجم، 1984) و(الجاحظ) له رأي آخر في مفهوم الأدب وفي كل ما يكتب فهو للخاصة كما هو للعامة، ولعله الكاتب الذي أعاد للأدب العربي نظرة الشمولية التي تحتضن جميع فئات الناس، من دون تمييز، فالأدب يكتب عنها ويوجه إليها (النجم، 1984).

فالأدب على وفق ما ارتأته لا يعرف بطبيعته الاحتكار أو الانكفاء على طبقة دون أخرى فهو أدب موسوم بالشمول.

الفريق المؤيد.

أمّا الفريق الآخر فيمثله كُتّاب القرن الرابع والخامس الهجري ومنهم (التوخي) و(الثعالبي) و(التوحيدي) و(الراغب الأصفهاني) الذي يعتقد بأنّه تأثر بكتابات (الجاحظ) في هذا المجال عندما كتب الفصل الخاص بالسرقة واللصوص وأنواعهم. وكذلك أصحاب المقامات كـ(بديع الزمان الهمداني) و(الحريري) وقد أصبحت شخصية (المكدي) الأديب البارع المحتال بكل حيله من أجل العيش، هي شخصية بطل المقامة وهي شخصية تستمد أكبر مقوماتها من كتابات (الجاحظ) عن هذه الطبقة في عصرة، أمثال (خالد بن يزيد المكدي) (الجاحظ، 1119) في كتابه (البخلاء) (وأبي فاتك قاضي الفتيان) (الجاحظ، 1119) من شخصيات المكدين والقصّاص والمحتالين التي ابرزها (الجاحظ) في كتاباته وجعلها مدار لحكايته (الجاحظ، 1119) وهناك فرق بين المكدي عند (الجاحظ) وبين المكدي عند أصحاب المقامات مثل (الهمداني والحريري)، فكتاب (البخلاء) (للجاحظ) عنوانه فاضح ويدل على خُلق غير محمود، أمّا المقامات بعنواناتها فهو غير فاضح. وقد عرضت الدكتورة آراء الفريقين بين معارض ومؤيد من خلال الاستقراء والتتبع في المصادر القدمية.

نقد السلطة بمشروعية اللصوصية:

ترى الدكتورة أنّ (الجاحظ) هو أول من وجه النظر إلى وجود هذه الفئات في مجتمع الحاضرة العباسية فتميزه كما ألفه المجتمع من تقليد ومفاهيم في الخلق والعادات، بينما تعد الحاجة والكدية (التسول) أمور يداريها الناس ولا يصرحون بها. صارت هذه الأمور شيئاً آخر في نظر هذه الفئات والجماعات والشطار أو الفتيان. فالفقر والبؤس أصبحا من الأمور التي تواجه بشجاعة وعزم.

إنّ ممارسة سرقة أموال الأغنياء لم تعد في نظر هؤلاء جريمة، بل صارت فريضة، والأموال المستلبة غنائم تقارن بغنائم الجهاد والحروب في سبيل الله فـ(عثمان الخياط) الذي ورد ذكرة عند (الجاحظ) يوصي أصحابه اللصوص في وصايا، تعود شخصية للظهور في كتابات (الراغب الأصفهاني) يوصي أصحابه بوصايا تبدو غريبة في نظر المجتمع، ولكنها تنسجم مع مفاهيم طبقته (النجم، 1984). يقول لهم: ((لم تزل الأمم، يسبي بعضها البعض ويسمون ذلك غزواً وما يأخذونه غنيمه وذلك من أطيب الكسب وأنتم في أخذ مال الغدرة والفجرة أعذر، فسموا أنفسكم غزاة كما سمى الخوارج انفسهم شراة)) (الاصفهاني، 1420). وكذلك اللص في نظر هؤلاء أحسن حالاً من الحاكم المرتشي والقاضي الذي يأكل أموال اليتامى (الاصفهاني، 1420). وكان لهؤلاء مقايس من الفتوة والمروءة بحيث أنّهم كانوا يقولون: كما يروي (ابن الجوزي) (ابن خلكان، 1900) الفقيه في القرن السادس يقول: (الفتى لا يزني ولا يكذب ويحفظ الحرم ولا يهتك ستر امرأة) وعثمان الخياط نفسه كان يقول: إنّه لم يعتد قط على جار له مهما كان، فالجوار له حق في نظر هؤلاء. وترى الدكتورة أنّ هذه الأقوال التي تردد في كتب (الجاحظ) هي التي استشهد بها لص التنوخي المذكور، وبقيت شخصية عثمان الخياط وأمثاله من حكماء واللصوص وهو قدوة يقتدي به هؤلاء وشاهد على هذه الطبقة عبر العصور (النجم، 1984). إنّ التنوخي يصف لصًا كان يطلع قريباً من بغداد بأنه كانت ((فيه فتوه وظرف وأنّه إذا قطع لم يعرض لأصحاب البضائع القليلة التي تكون دون الألف. واذا أخذ ممن حاله ضعيفة شيئاً قاسمه عليها فترك شطر ماله في يديه وانّه لا يفتش امرأة ولا يسلبها)). (النجم، 1984)

الموقف عند العلماء.

إنّ هذا الاتجاه في أدب (الجاحظ) يُعد بادرة أولى نحو أدب واقعي يتناول حياة الناس اليومية ويقدمها إلى المتلقي بصورة مشتركة أو مقنعه، فهو ينطق بلسانها ويصور أحوالها وطبيعة تفكيرها وينقل كل ما يدور من احاديث أو حكايات (التنوخي، 1978). إنّ هذا الاتجاه في نقل كل ما يخص بعامة الناس لا يعني أنّ (الجاحظ) أو هؤلاء الأدباء كانوا يجعلون من طبقة العامة قدوة يقتدون بها أو ينصحون الناس باتباعها، لأنّ من هؤلاء قد يتردى بعضهم في حياتهم وفي ضيق أفقهم إلى مستوى لا يليق بالإنسان أنْ يقتدي به، وإنّ موقف (الجاحظ) واضح في أنّ الخاصة من العلماء لا سيما المتكلمين من المعتزلة الذين كان (الجاحظ) نفسه من اتباعهم يجب أنْ يكون في أيديهم قيادة العامة وإرشادهم، فالخاصة من العلماء أشبه بالعقل المدبر الموجه لوظائف الحواس (التي يشبه بها العامة) وليس للحواس قدرة على التصرف بدون العقل. إنّ أدب (الجاحظ) سوف يبقى أدباً ثراً معنياً لمعرفة خفايا مجتمع ازدهر بشتى الأنماط والفئات من الناس، عاشه (الجاحظ) بكل قدراته وتوثبه العقلي، وقدمه لنا في كتاباته طوال مدة من الزمن نحو منتصف القرن الثاني إلى منتصف القرن الثالث وهي المدة التي عاشها (الجاحظ) (النجم، 1984) اتبعت الدكتورة في طريقة عرض المادة من مصادرها القديمة من خلال التدقيق والأخذ من مصادر قديمة وعرض الأفكار وتحليلها وكذلك كان لها موقف من العلماء الذين جاءوا بعد (أبي عثمان) وأخذوا منه وأفادوا من كتاباته سواء كانت هذه الكتابات للعامة الناس أو للخاصة، (الجاحظ) لا يريد أن يترك عامة الناس بغير واع أو رادع فهو يقف مع عامة الناس موقف إيجابي ويرغب في أنْ يعطي زمام الأمور في الأيدي الخاصة و(الجاحظ) حين ينظر إلى عامة الناس وخاصتهم نظرة أديب متكلم ويتخذ من العلم والمعرفة عوامل مهمة تساعد على رفع شأن المجتمع.

ثانياً:- أدب الجاحظ بين التقليد والتوليد:

إنّ (الجاحظ) يتسلسل تسلسلاً منطقياً فيقودك إلى النتائج التي يتوصل إليها، فيولد ما شاء له عقله وقلمه أنْ يولد (النجم، ادب الجاحظ بين التقليد والتوليد، 1972) يقول: ((كنتُ أتعجب من كل فعل خرج من العادة فلما خرجت الأفعال بأسرها من العادة صارت بأسرها عجب فبدخولها كلها في باب العجب خرجت بأجمعها من باب العجب، وقد ذكر الله تعالى التعجب في كتابه ﷻ، وقد تعجب

الرسول الكريم (صلى الله عليه واله وسلم) في زمانه، وفي الناس يومئذ الناقص والوفر والمشوب والخالص، والمستقيم والعوج)). (الجاحظ، رسائل الجاحظ، 1982).

قال الله تعالى لرسوله الكريم (صلى الله عليه وآله وسلم): ((بل عجبت ويسخرون واذا ذكرو لا يذكرون واذا رأوا اية يستسخرون قالوا إن هذا الا سحر مبين)) (القران الكريم الصافات)

وترى الدكتورة أنّ الشاذ على القاعدة، حينما يزيد عن حدّ معتاد، يصبح هو القاعدة، فينبغي عندئذ وجودها، وهذا منطق سليم محض، إذا ما سلمنا بعدم وجود قاعدة مطلقة مجردة يقاس عليها. ومن ثمّ فمعنى ذلك أنّ الشر والخير هما بالغلبة، وليس هناك مقياس عام لهما، ويصبح أنْ يكون احدهما هو القاعدة من دون الآخرة (النجم، ادب الجاحظ بين التقليد والتوليد، 1972).

(والجاحظ) لا يترك هذا المعنى عند هذا الحد من دون أن يولد منه أفكاراً فرعية هي الغاية التي يهدف إليها، بل يمضي قائلاً: ((أعلم أنّ الله تعالى قد مسح الدنيا بحذافيرها وسلخها من جميع معانيها. ولو مسخها كما مسخ بعض المشركين قردة، أو كما مسخ بعض الأمم خنازير، لكان قد بقى بعض أمورها، وحبس عليها بعض أعراضها، كبقية ما مع للقرد في ظاهرة من شبه الآدمي، وبقية ما مع الخنزير في باطنه من شبه البشري. لكنه جل ذكره مسخ الدنيا مسخاً متتبعاً، ومستقصاً مستفرغاً، فبين حاليها جميع التضاد، وبين معنييها غاية الخلاف)) (الجاحظ، رسائل الجاحظ، 1982).

ولعل المجتمع لا يسير سيرة سوية في نظر الجاحظ، ولعل المقاييس ما عادت فالحق ضائع، لأن الدنيا تجري على خلاف ما هي في الآصل وأنّ (الجاحظ) يشكو ضياع المفاهيم وفقدانها، ولذلك فالمصيب هو المخطئ؛ لأن القاعدة التي اصبح يقاس عليها هي (الشاذ الذي عم فأصبح قاعدة) وهذا تخريج جميل (فالجاحظ) يفرعه بقابليته الجدلية البارعة (النجم، ادب الجاحظ بين التقليد والتوليد، 1972)، ويفهم من كلام الدكتورة أنّ الشاذ إذا كثر أصبح له قاعدة وهي الشذوذ وقاعدة الشذوذ، لا تلغي القاعدة الأصلية وذلك لأن المصيب مصيب، والمخطئ مخطئ، أي أنّ الحق حق والباطل باطل.

يقول (الجاحظ): ((فالصواب اليوم غريب، وصاحبه مجهول، والعجب ممن يصيب وهو مخمور، ويقول وهو ممنوع، فإن صرت عليه عوناً مع الزمن قتلته، وإن أمسكت عنه فقد وفرته ولسنا نريد منك النصرة ولا المعونة، ولا التأنيس ولا التعزية، وكيف أطلب منك ما قد انقطع سببه، واجتث أصله. وقد كان يقال: من طلب عيباً وجده. هذا في الدهر الصالح دون الفاسد. فإن أنصفت فقد أغربت وإنّ جرت فلم نُعد ما عليه الزمان)) (الجاحظ، رسائل الجاحظ، 1982). وقد وجدت إصداءً فيما أوردته الدكتورة عن التقاطاتها مما كتب (الجاحظ) فيما طرحه المعتزلة الذين عدوا (الجاحظ) معيناً لا ينضب فجعلته المتكلم والناطق باسمها. وذلك لأن (الجاحظ) يُعد من أحسن الناس إقامة للحجة ونقضها في نفس واحد، ولذلك فهو أشبه أنْ يكون (جدار الصين) أمام خصوم المعتزلة، لا يعرفون من أين يأتونه، لأنه قتل الحقائق نظراً وتلاعباً فلم تعد هذه الحقائق تخيفه أو تقف أمام ذهنه المتوقد (النجم، ادب الجاحظ بين التقليد والتوليد، 1972).

يبدو أنّ المعتزلة وجدوا في لغة (الجاحظ) لغة مؤاربة أي تحتمل فكرة وقابلية الإثبات والنفي في الوقت نفسه، لذلك شبهه (المعتزلة) بحصن منيع أمام خصومهم.

والسبب هو أنّ (الجاحظ) لم يكن فيلسوفاً ولا متكلماً مختصاً تماماً على الرغم من ولعه بالفلسفة اليونانية وبالاعتزال، فلم تفسد المباحث الفلسفة البحتة براعته الأدبية وقابلياته الفنية، بل هو أشبه بصاحب الهواية دون الاحتراف، فهو ينقل تذوقه الفني إلى مباحثه العلمية والكلامية فيخلط بين منهج العلوم الذي يقوم على الموضوعية البحتة والتذوق الفني الذي يدخل فيه العنصر الذاتي والعواطف الفردية.

والدكتورة تأخذ أمثلة (للجاحظ) على ذلك فهو يصف فرخ الدجاج باللؤم، لأنّه لا ينسجم مع مجموعة الفراخ التي فقس بينها، هذا و(الجاحظ) هنا في معرض بحث علمي! وكيف يتهيأ لذهنه أنْ يولد من المعاني الشاملة ما يجعله يقول في صدد بحث علمي في كتاب (الحيوان)، بأن ليس كل ما يطير من الكائنات فهو من الطير وهذا حق، لأنّ الحشرات تطير وهي ليست من الطير (الجاحظ، الحيوان، 1924). و(الجاحظ) لا يكفي بهذا فهو يقول: ((إنّ جعفر بن أبي طالب عليه السلام وهو جعفر الطيار يطير في الجنة وهو ليس بطائر)) (الجاحظ، الحيوان، 1924).

وترى الدكتورة أنّ القابلية على التوليد وسيلة من (وسائل الجاحظ) للخروج على النظرة التقليدية البحتة للأشياء وهي طريقته لبحث الجزئيات، التي هي تشمل أو لا تشمل عليها الفكرة العامة (النجم، ادب الجاحظ بين التقليد والتوليد، 1972)، (الجاحظ) يفرّع من النظرة القائلة: ((إنّ الإنسان عالم صغير وهو سليل العالم الكبير)) (الجاحظ، الحيوان، 1924) وهذه جزئيات توشك أنْ تصبح مذهباً نقدياً ولغوياً، إنّ هذه الجزئيات من اللطف والدقة ما يجعلها غير ظاهرة للعين المجردة.

والإنسان عند (الجاحظ) يجتمع فيه كل ما في العالم الكبير من عناصره وقابليات لا تجتمع في كائن آخر، ففي تكوينه شيء من العناصر الطبيعة الموجودة في الكون وفي قابلياته شيء من قابليات الموجودات الأخرى (النجم، ادب الجاحظ بين التقليد والتوليد، 1972).

إن مسألة التوليد والتقليد ترتكز عند الجاحظ على المحاكاة، فهو يرتبط بغيره من المخلوقات، لكنه يفتقر فيها إلى قدرته على (تطوير اللغة وقابليته على الكلام) (النجم، ادب الجاحظ بين التقليد والتوليد، 1972)من خلال تمييزه (المنطق، العقل، الاستطاعة) (النجم، ادب الجاحظ بين التقليد والتوليد، 1972)، من خلال المرنة والدربة ، والجاحظ طبق مبدأ المحاكاة على التمييز بين لغة الحاضرة والبادية، وحاول أن يفيد من هذا المبدأ في تصوير الحياة الواقعية على محاكاة لغة الحياة اليومية بوصفها مظهراً من مظاهر الحياة الواقعية في الأدب، وبذلك تكون قابلية الجاحظ على التوليد وسيلة للخروج على النظرة التقليدية (النجم، ادب الجاحظ بين التقليد والتوليد، 1972)

يقول الجاحظ: ((وسموه بالعالم الصغير لأنهم وجدوه يصور كل شيء بيده ويحكي كل صوت بفمه... وفيه الصفراء وهي من نتاج النار، وفيه السوداء من نتاج الأرض، وفيه الدم وهو من نتاج الهواء وفيه البلغم وهو من نتاج الماء)) (الجاحظ، الحيوان، 1924).

إنّ الإنسان بين الموجودات كلها له قابلية الاشتراك معها في بعض خواصها لأنّ عناصره المكونة له هي عناصر الطبيعة الأولى: وهو بين الموجودات جميعاً يستطيع أنْ يحكيها لا في أفعالها وحركاتها بل في أصواتها أيضاً، (الجاحظ) كان يخلط بين الجدل والهزل في هذا المقام، يصل بنا الى نتيجة مهمة (النجم، ادب الجاحظ بين التقليد والتوليد، 1972).

ولم تتوسع الدكتورة في مفهوم المحاكاة، فقد كان لزامًا الوقوف على الرؤية المهمة للجاحظ في هذا الشأن.

يقول (الجاحظ) في المهارة في المحاكاة: ((ولقد كان أبو دبوبة الزنجي مولى آل زياد، يقف بباب الكرخ بحضرة المكارين، فينهق، فلا يبقى حمار مريض ولا هرم حسير، ولا متعب بهير إلا نهق، وقبل ذلك تسمع نهيق الحمار على الحقيقة، فلا تنبعث لذلك، ولا يتحرك منها متحرك حتى كان أبو دبوبة يحركه، وقد كان جمع جميع الصور التي تجمع نهيق الحمار فجعلها في نهيق واحد وكذلك في نباح الكلاب)) (الجاحظ، البيان والتبيين).

إنّ قابلية الإنسان على المحاكاة عند (الجاحظ) ترتبط بقدرة الإنسان على تطوير اللغة وقابليته على الكلام، وهذا لا يتأتى بترك الشمائل على سجيتها، بل يأتي بالمراس والمران (النجم، ادب الجاحظ بين التقليد والتوليد، 1972)، يبدو إنَ المحاكاة عند (الجاحظ) هي التي تقوم على أساس المشابهة أو المماثلة في الأصوات والكلام وهي تعني تصوير الأصوات كما يسمعها الناس أي أنّها تقليد الأصوات بهدف إنتاج أصوات مماثلة.

ويحلو لبعضهم أن يضع هذا المنطق من البحث تحت التنغيم الساخر في اختصار لمجمل أصوات الحمار بصوت واحد عند الشخصية المذكورة في النص (البوجديدي، 2018)، والنهيق يعبر عن (عن قلة الأدب وفساد الأخلاق ويخرج به صاحبه عما ألفه الناس ودرجوا عليه في عادي أيامهم، وإلى هذا الحد استطاعت السخرية أنت تبعث في أصول الود والمؤانسة حين تحولت ملفوظات النهيق وما يتصل بها إلى معلنات لافتة تنبّه السامعين إلى مواضع السخرية وتحولهم من مقام الجد إلى مقام الهزل) (البوجديدي، 2018)

ويبدو من خلال ذلك أن الدكتورة لم تع مرامي الجاحظ وأبعاده الفكرية من خلال ما ينطوي عليه النص من سخرية فضلا عن أن بعض عنواناتها تفتقر إلى الدقة لأن التوليد لغة من كلام الآدميين، وكان ينبغي عليها، أن تضع تقليد الحيوان واستعارة أصواتها؛ لأن النهيق صوت يخلو من المعنى والاصطلاح الذي نوهت عليه يعطي تصورًا على ما ذهبت.

إنّ (الجاحظ) معجب بالحاكية الذي يستطيع أنْ يحكي ألفاظ الأمم المختلفة حتى نجده كأنّه أصبح منهم، و(الجاحظ) ظل يدير هذه الفكرة في نفسه حتى انتهى به الأمر الى نتيجة ذات خطورة في أدبه، وهي فكرة المحاكاة التي تبرز من جديد حينما يميز (الجاحظ) بين لغة الحاضرة ولغة البادية.

وفي رأي الدكتورة إنّ البارع هو الذي يدرك قيمة هذا الفرق لتطوير لغة الأدب فيخضع هذه الظاهرة اللغوية، والحضارية لفنه الأدبي، فإذا حكى أهل البادية جاءك بالفصحى في أحسن صورها ومخارج حروفها، ولكنه إذا نقل نوادر أهل الحاضرة لحن فيها كما يلحنون، وهذا ما فعله (الجاحظ) الأديب بلغة الأدب، ولاسيما أدب الحكاية وهو يحاول عرض قابليته على نقل الطبيعة بإتقان (النجم، ادب الجاحظ بين التقليد والتوليد، 1972).

والأدب عند (الجاحظ) هو أدب واقعي أو طبيعي و(الجاحظ) يصور الحقائق كما يراها هو بعينه، و(الجاحظ) بفضل التصريح على التلميح، وهو يرى في ذلك السبيل الأقوم ويدعو إلى ذلك ويعيب من يرغب عن ذلك.

وتشير الدكتورة إلى أنّ أدباء القرن الرابع الهجري الذين اقتبسوا مذهب (الجاحظ) الواقعي في تصوير الحياة يصبون اهتمامهم الخاص على هذه القابلية في محاكاة لغة الكلام اليومية، كمظهر من مظاهر الواقعية في الأدب، ومن أبرز هؤلاء كاتب يظهر لنا في أثر أدبي واحد يصل إلينا عنه، هو (حكاية أبو القاسم البغدادي) التي سمى كاتبها نفسه باسم (المطهر الأزدي) (التنوخي، 1978) يرجع أنّها لأديب بارز في هذا القرن يقول في مقولة حكايته أنّه سلك في نقلها مسلكاً واقعياً فلم يدع جانباً مستحسناً أو منهجنا في أخلاق (البغداديين) أو لغتهم إلا صورة في شخصية (أبي القاسم) هذا والكاتب يستشهد على مذهبه (بالجاحظ) وبكل ما جاء عنه من أقوال في التقليد والمحاكاة، منتهياً إلى إنّ الإنسان (عالم صغير هو سليل العالم الكبير)، وهذا جانب مهم من ما لعبه التوليد في تطوير المفاهيم الأدبية على يد (الجاحظ) (النجم، ادب الجاحظ بين التقليد والتوليد، 1972).

و(الجاحظ) قصد إلى المعنى ويعني الألفاظ حوامل للمعنى أمّا المعاني محمولات فكان يقصد من العامل معموله.

أمّا الفكرة الأساسية فهي أنّ الإنسان عالم صغير، تعني قدرة الإنسان على المحاكات الحيوان ونقصد به قدرة الإنسان على تطوير لغته وقابليته على الكلام وهذا يتطلب تدريب وطول مدة زمنية.

ثالثاً: المعرفة واللغة من وجهة نظر الجاحظ

تناولت الدكتورة في هذا الجانب المعرفة وهو ما نسميه اليوم الثقافة الشخصية وليس فلسفة الثقافة وهذه الثقافة المرتبطة في لغة عامة الناس في الحاضرة العباسية أو البادية، وأسلوب التحدث والكلامي عند أهل الحاضرة أو عند أهل البادية.

إنّ الهدف من هذا المقال هو التحدث عن أثر الثقافة في لغة الناس والأسلوب الكلامي من وجهة نظر (الجاحظ) و(الجاحظ) من خيرة من صور المجتمع العباسي في عصره بكافة اتجاهات وعناصره، فليس من السهل أنْ تتجاهل رأيه في مسألة ما، وقد يكون (الجاحظ) هو نفسه قد وجه إليها اهتمامه بصورة خاصة سواء كان ذلك بطريقة هزلية أو ساخرة (النجم، المعرفة واللغة وجه نظر الجاحظ فيها، 1962).

ويبدو أنّ الدكتورة ترى في رأي (الجاحظ) أنّ المهارة في المعرفة أو المهنة أمر لازم وهو مهم، إلا أنّه أيضاً يرى أنّ تلك المهارة يجب أنْ لا تكون على حساب المهارة الشخصية ويضرب على ذلك مثال، فالمعلم الذي يخلو من الإبداع يكون حالة حال النجار الذي يُدعى لكي يعلق باباً فإذا انتهى من عمله يقال له (انصرف) على أنّ المبدع يحتاج المعرفة في كل زمان وفي كل مكان.

إنّ ظاهرة التخصص في الحرف في الحاضرة العباسية أصبحت في عصر (الجاحظ) على درجة من الرقي لا يمكن تجاهلها، وقد يكون هذا من الدواعي التي جعلت (الجاحظ) يؤكد على الاتساع في المعرفة، وعدم الاقتصار على اختصاص معين فيها.

إنّ ظاهرة التخصص تتداخل في ثقافة الأفراد وفي لغتهم وأسلوبهم الكلامي أو الكتابي و(الجاحظ) في رسالة الى الخليفة (المعتصم) المسمات (في صناعات القواد) ينصحه فيها بإنّ يؤدب أولاده، وهو يرتأي على الخليفة أن يؤدب أولاده بكل أنواع الادب والعرفة (النجم، المعرفة واللغة وجه نظر الجاحظ فيها، 1962) يقول فيها: ((فإنّك إنْ أفردتهم بشيء واحد ثم سئلوا عن غيره لم يحسنوه)) (الجاحظ، رسائل الجاحظ، 1982).

ومن ثم يؤكد (الجاحظ) على تأييد وجهة نظره ويمعن في الوصف في اصناف الكلام الذي يبدعه خاطره لكي يحسن للخليفة مايراه، ولكي يوجه نظرة أنْ من يكون ادراكه ضمن حدود حرفته لا تخرج لغته نفسها عن تلك الحدود بل قد يصبح عاجز عن التعبير بلغة التي يمارسها.

إنّ (الجاحظ) يأخذ على ذلك أمثلة، فيأتي بأحد عشر مثالاً لجماعة من أصحاب المهن والحرف الذين أدخلت حرفتهم الضيم على لغتهم ويصورهم وكأنه بهم، فسألهم عن معركة دارت في بلاد الروم وذلك بعد قدوم (المعتصم) منها، فيعطي كل واحد من هؤلاء وصف خاص بأسلوبه، المتأثر بصنعته أو مهنته وقصيده ولكي يؤكد إلى أي مدى تأثر هؤلاء بمهنتهم وسوء أثر الحرفة في أساليبهم جميعاً.

وهؤلاء كانوا بين حزام، وطبيب، وخياط، وزراع وصاحب حمام وكناس، وخمار وطباخ، وفراش، وخباز (النجم، المعرفة واللغة وجه نظر الجاحظ فيها، 1962).

ويقول (الجاحظ) على لسان (الحزام) في وصف المعركة ((لقيناهم في مقدار صحن الاصطبل فما كان الا بمقدار ما يحس الرجل دابّته حتّى تركناهم في أضيق من ممرغه، فقتلناهم كأنّهم أنابير سرجين فلو طُرحتْ روثه ما سقطتْ إلا على ذنب دابّة)) (الجاحظ، رسائل الجاحظ، 1982)، وعمل أبياتاً في الغزل فكانت:

إنّ يهدم الصدُّ من جسمي معالفه فإنَّ قلبي بقِتّ الوجد معمور
إنّي امرؤ في وثاقِ الحبِّ يكبحهُ لجام هجرٍ على الأسقام معذور

الى أنْ يقول:

لبست برقع هجرٍ بعد ذلك في إصطبل وُدٍ فروث الحُبّ منثور

(الجاحظ، رسائل الجاحظ، 1982).

وترى الدكتورة أنّ (الجاحظ) يبالغ في تجسيدها هذا الخطر المداهم الذي بدأ التخصص في الحرفة يهدد به الإبداع في التفكير من جهة، ثم اللغة من جهة اخرى ألا أننا ندرك بداهة ما قصد إليه (الجاحظ) من توجيه نظرنا إلى هذه الظاهرة، والأمر وإنّ بدأ ساخر ومسلياً في رسالته، ألا أنّنا نجد في غير واحد من كتبه حول هذا الأمر (النجم، المعرفة واللغة وجه نظر الجاحظ فيها، 1962).

يقول في كتابه (البيان والتبيين) ((وقلت لملاح لي وذلك بعد العصر في رمضان: أنظر بين عين الشمس وبين موضع غروبها من الأرض؟ قال: أكثر من مردين ونصف)) (الجاحظ، البيان والتبيين).

ويقول في الملاحين أيضاً: ((وقال آخر: وقع علينا اللصوص، فأول رجل دخل علينا السفينة كأن في طول هذا المردي وكانت فخذه أغلظ عن هذا السكان، وأسود وجه صاحب السفينة حتى صار أشد سواداً من هذا القير)) (الجاحظ، البيان والتبيين).

وأظن أنّ هذه الأقوال جاءت على الفطرة أو بداهة الطبع، فلم يكن فيها تكلف من قبل القائل. هو يروي هذا الكلام بأسلوبه الخاص به.

وبعد اكثر من قرن نجد (الثعالبي) ينهج النهج نفسه، ويسير على الخط نفسه حين يحدثنا عن اصحاب الحرف والصناعات ويفرد لكل جماعة من اصحاب الحرف باباً من كتابه (خاص الخاص) وبعد ذلك ينتقل (الثعالبي) إلى الكلام عن لغة اصحاب الصناعات هؤلاء، فينسب إليهم أوصاف وأمور معينة ينقلها كلّ بأسلوبه الخاص الذي يظهر فيه سواء أثر مهنته (النجم، المعرفة واللغة وجه نظر الجاحظ فيها، 1962)، ويقول (الثعالبي): ((حدثنا أبو محمد العلى بن احمد الكردي قال: اجتمع في محلة ناكل وهي محلة الاكراد، فيما بين الشامات ورستاق بست، صائغ وكردي ومعلم ومتفقه يدعي العشق، وديلمي صاحب تشبيب، فأصحروا عيشة يتماشون ويتحادثون وطلع البدر لتمه فاستحسنوه، وقالوا لابد لنا من تشبيهه، فلنشبه كل واحد منا بما يحضره، فبدأ الصائغ وقال: كأنّه سبيله جرجت من البوتقة، وقال الكردي كأنه حين خرج من القلب وقال المتفقة العاشق: كأنّه حين وجه المعشوق طلع على العاشق، وقال المعلم: كأنّه رغيف حوارى خبز في دار غني واسع الرحل، وقال الديلمي: كأنّه ترس ذهب يعمل بين يدي ملك)) (الثعالبي).

إنّ هؤلاء النفر الأربعة شبه كل منهم البدر فيما رأوه وأعربوا به عن صناعاتهم واحوالهم في تشبيه القمر كلّ حسب ما يرى له في مهنته أو صنعته.

تقول الدكتورة أنّ (الثعالبي) يستمر في نقل رواياته هذا النوع وينقل عن (الجاحظ) ما قاله في أصحاب الصناعات باختصار وبدون أنْ يذكر مصدرها، كما أنّ نظرة (الجاحظ) في هذا الموضوع لها أهميتها في مسألة مهمة وهي مسألة (البيان) وبماذا يتحدث المتحدث الى طبقات الناس المختلفة.

إنّ (الجاحظ) يؤكد على أنّ لغة العامة هي غير لغة المتكلمين، ولا ينبغي للمتكلم إذا تحدث مخاطباً العامة أنْ يضطر إلى استعمال الفاظ المتكلمين التي هي ألفاظ اختصاص وعمل، والكلام علم كبقية العلوم والنحو والصرف (النجم، المعرفة واللغة وجه نظر الجاحظ فيها، 1962)، ويقول (الجاحظ): كما ((سمى النحويون ذكروا الحال والظرف وما اشبه ذلك: لأنّهم لو لم يصنعوا هذه العلامات لم يستطيعوا تعريف القرويين وابناء البلديين علم العروض والنحو وكذلك اصحاب الحساب قد اجتلبوا اسماء وجعلوها علامات للتفاهم)) (الجاحظ، البيان والتبيين).

إنّ (الجاحظ) ينصح المتكلم أنْ يستعمل الفاظ الصناعة في غير بابها، ويأتي بأمثلة فيها من السخرية والفكاهة عن افراد دخلوا الفاظاً كالعروض والجواهر في لغة الحديث اليومية فجاءت مضحكة غريبة في مكانها.

ولأنهما لا يتناسبان مع لغة الحديث اليومية بوصفهما لفظتين فلسفيتين لا يتسنى لهذه الطبقة من الناس إدراكهما لأنهما لا يتطابقان مع مدركتهم ولا يتناسبان مع مفرداتهم في الحديث بمعنى أن المتحدثين يتفلسفون وهم لا يدركون في الفلسفة شيء.

وربما أتى بها المتكلم لجعل كلامه يتحدث عن (الجاحظ) في (البخلاء) (النجم، المعرفة واللغة وجه نظر الجاحظ فيها، 1962)، إذ قال يصف أحد البخلاء: ((وأتانا بأرزة ولو شاء إنسان أنْ يعد حبها لعده لتفرقه ولقلته، قال فنثروا عليها لبكة من دبس مقدار نصف اسيكرة فوقعت ليلتئذ في فمي قطعة، وكنت إلى جنبه فسمع صوتها حين مضغتها، فضرب يده على جنبي ثم قال: اجرش يا أبا كعب، اجرش، قلت: ويلك أما تتقي الله كيف اجرش جزءاً لا يتجزأ)) (الجاحظ، البخلاء، 1119). وهذا دليل على السخرية في البخل وهي الفكاهة.

ويبدو أنّ الدكتورة ترى أنّ (الجاحظ) أورد هذه الرواية في موضع النادرة ألا أنّها تعلق على هذا الأمر أهمية كبيرة حين يردف قوله المتقدم بمقولته المشهورة (النجم، المعرفة واللغة وجه نظر الجاحظ فيها، 1962): ((ولكل ضرب من الحديث ضرب من اللفظ، ولكل نوع من المعاني نوع من الأسماء فالسخيف للسخيف والخفيف للخفيف والجزل للجزل)) (الجاحظ، الحيوان، 1924)، وكذلك قوله في موضع آخر: ((ولكل صناعة ألفاظ قد حصلت لأهلها بعد امتحان سواها لم تلزق بصناعاتهم إلا بعد أنْ كانت مشاكلاً بينهما وبين تلك الصناعة)) (الجاحظ، الحيوان، 1924). وهذا يُعد نوعاً من تناسب في الألفاظ مع القصد والغرض المراد له. وهنا وصف اللغة مع تناسب الألفاظ مع القصد المراد منه.

وتدرك الدكتورة أنّ (الجاحظ) على جانب كبير من الواقعية في تصوير هذه الناحية من تأثير المعرفة والاختصاص على مدارك الناس بلغتهم، وذلك حين تقرأ في كتب الأدب تلك النوادر التي ربما اختلفت اختلافاً في كثير من الأحيان، الا أنّ لها دلالتها على شيء من الواقع، وأعني بذلك ما روي من النوادر، عن النحويين وكانوا يعانون بين عامة الناس، الذين لم ترق لهم لغتهم الفصيحة فسخروا منهم، وذلك للاختلاف البين بين لغة العامة، ولاسيما اصحاب الحرب، ولغة الخاصة، سواء أكانوا متكلمين، أم نحويين أم سواهم (النجم، المعرفة واللغة وجه نظر الجاحظ فيها، 1962).

قيل عن الكسائي إنّه قال: ((حلفت إلا اكلم عامياً إلا بما يوافقه ويشبه كلامه، وقفت على نجار فقلت: بكم هذا البابان: فقال بسلحتان يامصقعان فحلفت إلا أكلم عامياً إلا بما يصلح)) (الجوزي، 1997). إذ إنّ التواصل مع الاخرين بإيجاد لغة مشتركة يقضي بأن يطرحَ الفصيح في مخاطبته أصحاب الحرف ومبدأ ذلك إيجاد التوافق اللغوي حديثاً وحواراً ومشاركته بمقتضى الكلام بين (الجاحظ) وسامعهِ.

يبدو أنّ (الجاحظ) أظهر اهتماماً عظيماً في أصحاب الحرف في المجتمع والحاضرة العباسية عامة، وهذا الاهتمام قاده إلى التخصص في الحرفة أو المهنة أو تُقررها عوامل أخرى، وكذلك (ظاهرة التخصص) في العلم والمعرفة يتخذ منها موقفاً مختلفاً تبعاً لطبيعة التخصص وجمال التخصص. وكذلك يريد أنْ يعطي (الجاحظ) لكل مقام مقال خاص به في جميع مناحي الحياة وحتى في كل صناعة أو حرفة أو مهنة لها شكلها أو منظرها الخاص به.

أمّا ما يخص الألفاظ، فيعد (الجاحظ) أنْ لكل لفظ معنى خاصًا به يتناسب معه من المعاني أو القصد والغرض المراد له ويمكن أنْ ندخل هذا في باب التناسب بين الألفاظ والمعاني وهي أحد اهم شروط بلاغة الكلمة وفصاحتها عند العرب، (والجاحظ) من أهم أعلام البلاغة العربية، فكان لابّد أنْ تناسب ألفاظه معانيه، وأنْ تناسب معانيه مقاصده.

نتائج البحث

1 – العودة الى التراث النقدي القديم، وربط الثقافة القديمة في الحاضر والمستقبل بشكل مستدام.

2– الجاحظ في كتاباته يمثل ثقافة عصره وهو من افضل العصور التي شهدها الادب العربي.

3– تمثل كتابات الجاحظ صورة حية لذلك العصر، وبكل سلبياته وايجابياته.

4– ترى الدكتورة وديعة طه النجم ان النقد الادبي ليس سجالاً وتتبع زلات الآخرين، بل هو علم الأدب ويجب على الناقد ان يتمتع بنظر حيادية ويبتعد عن الاهواء والميول.

5– إن اللغة والمعنى تختلف من فئة الى اخرى بين اصحاب الحرف والمهن وعامة الناس والخاصة، حسب طبيعة الاستخدام.

6– الاعتماد في الدراسة على المنهج التاريخي والتحليلي، وذلك من خلال التتبع والاستقراء.

المصادر والمراجع

ابن خلكان ، محمد بن ابراهيم. (1900). *وفيات الاعيان*. (احسان عباس، المحرر) بيروت: دار صادر.

الاصفهاني ، الراغب. (1420). *محاضرات الادباء محاوّلات الشعراء* (المجلد 1). بيروت: الارقم بن الارقم.

البوجديدي، علي. (2018). *السخرية في ادب الجاحظ*.

التنوخي، المحسن بن علي. (1978). *الفرج بعد الشدة* (المجلد 6). بيروت: دار صادر.

التوحيدي، ابو حيان . (1424). *الامتاع والمؤانسة* (المجلد 1). بيروت: المكتبة العصرية.

الثعالبي ، عبد الملك بن محمد. (بلا تاريخ). *خاص الخاص*. (حسن الامير، المحرر) بيروت: مكتبة الحياة.

الجاحظ ، عمرو بن بحر. (1119). *البخلاء* (المجلد 5). (طه الحاجري، المترجمون) مصر: دار المعارف.

الجاحظ ، عمرو بن بحر. (1924). *الحيوان*. (عبد السلام هارون، المحرر) بيروت: دار الكتب العلمية.

الجاحظ ،عمرو بن بحر. (1982). *رسائل الجاحظ*. (محمد طه الحاجري، المحرر) بيروت: دار النهضة العربية.

الجوزي ، جمال الدين ابو الفرج. (1997). *اخبار الضراف والمتماجنين*. (بسام عبد الوهاب الجاني، المترجمون) لبنان: دار ابن حزم.

الزركلي ، خير الدين. (1976). *الاعلام*. بيروت: دار العلم.

عمرو بن بحر الجاحظ. (بلا تاريخ). *البيان والتبيين*. (محمد عبد السلام هارون، المحرر) مصر: مكتبة الخانجي.

القران الكريم الصافات. (بلا تاريخ).

النجم ، وديعة طه. (1962). *المعرفة واللغة وجه نظر الجاحظ فيها*. دمشق: المجلة الثقافة.

النجم ، وديعة طه. (1972). *ادب الجاحظ بين التقليد والتوليد*. الكويت: مجلة البيان الكويتية.

النجم ، وديعة طه. (1984). *الجاحظ والكتابة للعامة*. الكويت: مجلة البيان العربي.

النيسابوري ، محمد بن الحسين. (2002). *الفتوة* (المجلد 1). الاردن: دار الرازي.

Sources and references

Abu Hayyan Al-Tawhidi. (1424). Enjoyment and sociability (Volume 1). Beirut: Modern Library.

Ragheb Al-Isfahani. (1420). Lectures of writers, attempts by poets (Volume 1). Beirut: Al-Arqam bin Al-Arqam.

The Holy Quran Al-Saffat. (no date).

Al-Mohsen bin Ali Al-Tanukhi. (1978). Relief after distress (Vol. 6). Beirut: Dar Sader.

Jamal al-Din Abu al-Faraj al-Jawzi. (1997). News of Al-Dharaf and Al-Tamajanin. (Bassam Abdel Wahab Al-Jani, the translators) Lebanon: Dar Ibn Hazm.

Khairuddin Al-Zirkli. (1976). media. Beirut: Dar Al-Ilm.
Abdul Malik bin Muhammad Al-Thaalabi. (no date). Private private. (Hassan Al-Amir, editor) Beirut: Al-Hayat Library.
Ali Al-Bujaidi. (2018). Sarcasm in Al-Jahiz's literature.
Amr bin Bahr Al-Jahiz. (1119). Misers (Vol. 5). (Taha Al-Hajri, The Translators) Egypt: Dar Al-Maaref.
Amr bin Bahr Al-Jahiz. (1924). Animal. (Abdul Salam Haroun, editor) Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Amr bin Bahr Al-Jahiz. (1982). Al-Jahiz messages. (Muhammad Taha Al-Hajri, editor) Beirut: Dar Al-Nahda Al-Arabi.
Amr bin Bahr Al-Jahiz. (no date). Statement and clarification. (Mohamed Abdel Salam Haroun, editor) Egypt: Al-Khanji Library.
Muhammad bin Ibrahim bin Khalkan. (1900). Deaths of notables. (Ihsan Abbas, editor) Beirut: Dar Sader.
Muhammad bin Al-Hussein Al-Naysaburi. (2002). Bully (Volume 1). Jordan: Dar Al-Razi.
Wadih Taha Al-Najm. (1962). Knowledge and language, Al-Jahiz’s point of view. Damascus: Al-Thaqafah Magazine.
Wadih Taha Al-Najm. (1972). Al-Jahiz’s literature between tradition and generation. Kuwait: Al-Bayan Kuwaiti Magazine.
Wadih Taha Al-Najm. (1984). Al-Jahiz and writing for the public. Kuwait: Al-Bayan Al-Arabi Magazine.

نسق التأليف في الهوامش في التراث العربي

م.م رحمة الله رهيف حسن
rahmaqaaid@gmail.com

أ.د رباب صالح حسن
Drrabab03@gmail.com

الملخص

الهامش من المصطلحات التي شاعت في الدراسات النقدية ما بعد الحداثة ومن مصطلحات الدراسات الثقافية . في هذه المداخلة تحاول الباحثتان ربط المصطلح ما بعد الحداثة بالتراث العربي القديم من خلال تتبع المصادر التراثية التي عرجت على الكتابة في الهامش وقد أسفرت هذه المداخلة على تعريف الهامش في اللغة والاصطلاح وتتبعه في الدراسات الثقافية ومن ثم التعريج على المؤلفات وقد تنوعت مادة الهامش بتنوع المصادر؛ فوجدت الباحثتان التأليف في الهامش الاجتماعي الطبقي، ووجدتا التأليف عن الصعاليك، واللصوص، والمغنيين، والبخلاء، والطفيليين، والحمقى، والمكدين وغيرهم كثيروالهامش الديني فوقفنا عند الخوارج وكذا بالنسبة لأنواع الهوامش من الطبقات الأخرى وستصل الباحثتان إلى نتائج تعرضانها في خاتمة الدراسة.وأهم نقطة يمكن أن تُقال هنا أن هذه التآليف قد حفظت لنا أخباراً مثيرة وقدمت معلومات مهمة وحفظتْ لنا نصوصاً أدبية إبداعية لم نكن لنتمكن من رصدها لولا تلك التآليف في منطقة بعيدة عن دائرة اهتمام السلطة السياسية وبالتالي هي بعيدة عن مركزية الاهتمام النقدية والاختيارات الأدبية والاستشهادات اللغوية وغير ذلك.

الكلمات المفتاحية : الهامش– التراث– البخلاء، نسق التأليف، النقد الثقافي

The format of writing in the footnotes in the Arab heritage

M.M. Rahmat allah, Hassan Prof. Dr. Rabab Saleh Hassan

Summary

Margin is one of the terms that have become common in postmodern critical studies and among the terms of cultural studies. In this intervention, the two researchers attempt to link the term postmodernism to the ancient Arab heritage by tracing the traditional sources that included writing in the margin. This intervention resulted in defining the margin in language and terminology and tracing it in cultural studies, and then tracing the literature. The subject of the margin has varied according to the diversity of the sources. The two researchers found writing in the social class margin, and they found writing about tramps, thieves, singers, stingy people, parasites, fools, scumbags and many others, and the religious margin, so we stopped at the Kharijites, as well as with regard to the types of margins from other classes. The two researchers will arrive at results that they will present in Conclusion of the study. The most important point that can be said here is that these compositions have preserved for us exciting news, provided important information, and preserved for us creative literary texts that we would not have been able to monitor had it not been for those compositions in an area far from the sphere of attention of political authority and therefore far from the centrality of critical interest and literary choices. Linguistic citations, etc.

Keywords :margin - heritage - stingy people, writing style, cultural criticism

المبحث الأول: متون التأليف ونظامها:

إن مصطلح ثنائية (المركز والهامش) هو مصطلح مابعد حداثي وتتداخل هذه الثنائية في مجالات مختلفة منها المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية ولا يمكن أن يكون هناك هامش بدون مركز ففي المجال السياسي يمثل المركز السلطة، والهامش هو الطبقة المعارضة وفي المجال الاقتصادي يمثل المركز طبقة الأغنياء، والهامش طبقة الفقراء أما في الدراسات الأدبية فإن كل أدب يتمرد على ماهو مألوف وسائد هو أدب هامشي؛ ففي العصر الجاهلي كان الأدب الذي يتصف بالجزالة والفخامة والفصاحة هو المركز والأدب اللين والسهل هو الأدب الهامشي لذلك ظهر سوق عكاظ وهو سوق كان يمثل منبراً تُلقى فيه القصائد ويجري التحكيم

وكذلك في العصر الاموي ظهرت القصائد الإسلامية التي اتسمت بألفاظ الصلاة والزهد وأما العصر العباسي فقد ظهر فيه الكثير من مظاهر التجديد وأبرزها ظهور اتجاهين هما مدرسة الطبع ومدرسة الصنعة (سمير خليل، بيروت، صفحة 279).

والمركز والهامش من أكثر المصطلحات تناولاً في النقد الثقافي والدراسات الثقافية وإثارة للجدل في الخطاب مابعد الكولونيالي، ومع ذلك فهو يتخذ موضعه في مركز أية محاولة لتعريف ما حدث بالنسبة لتمثيل الشعوب وعلاقتها كنتيجة للفترة الاستعمارية، وقد اعتمد التأسيس المتدرج للإمبراطورية على العلاقة الهرمية الثابتة بوجود المُستعمِر بوصفه الآخر بالنسبة للثقافة المُستعمَرة؛ فوجود فكرة الهمجي كان ممكناً فقط إذا كان هناك وجود لمفهوم المتحضر ليعارضها، وعلى هذا صارت أوروبا الإمبريالية تعرف بوصفها (المركز) داخل جغرافياً كانت على الأقل رمزية بقدر ما كانت حسيّة، وكل شيء وقع خارج ذلك المركز كان بالبداهة يقف عند هامش أو حافة الثقافة والسلطان والحضارة. والفكرة مثيرة للجدل لان افتراض المحاولات الرامية إلى وضع تعريف لنموذج (المركز/الهامش) تخلّد هذا النموذج عادة يستخدمون النموذج للإيحاء بأن تفكيك مثل هذه الثنائيات يؤدي وظائف أكثر من مجرد التأكيد على استقلالية الهامش.

ومابعد الحداثة تقوم على إلغاء المركزية والمركز دفاعاً عن التشتت والفوضى والتشعب والمصالحة بين المتخيل والواقع، وإعادة إدماج الوهم في الصيرورة وإحلال الاختلاف محل الهوية، والسطوح والثنيات مكان الأعماق والخنثوي محل الذكورة والمهمش محل المركز لذلك مابعد الحداثة هو جملة من الاستراتيجيات المتشابكة إذ هي تعميق لمسار الحداثة.

(لقد حظيت الفئات المهمشة في المجتمع العربي الإسلامي كالنساء والرقيق والمعارضين وأصحاب الحرف والباعة والشطار والعيارين والمتطفلين والمتسولين والبخلاء وغيرهم بحضور بارز ولافت في السرد العربي القديم ويبدو أن ذلك يعود لأسباب:

أولها: إن معظم مؤلفي السرد العربي القديم كانوا من العلماء الحاذقين، المهتمين بالظواهر الاجتماعية المختلفة وطبيعة تشكلها، كالجاحظ، والتوحيدي، والثعالبي، والتنوخي، والخطيب البغدادي وغيرهم فتناولوا أخبار الفئات الدنيا في مؤلفاتهم.

ثانياً: انفتاح لغة السرد مقارنة بالشعر وقيوده أكسب المؤلفين مقدرة أكبر على التعبير عن قضايا المجتمع المختلفة ومناقشتها وإبداء الآراء حولها (رحاب خضير ، عمان، الصفحات 26-27).

ثالثاً: أن السرد كان وسيلة للمفاكهة والتسلي لدى العامة الأمر الذي مكنه من رصد القضايا المسكوت عنها والمهملة في المجتمع، والعناية بالفئات الهامشية المنسية وتمثيل صوتها المقموع، بمعزل عن الرقابة المباشرة للسلطات)

وظهرت العديد من المؤلفات التي اهتمت بمجموعة من الهوامش ليكونوا مادة تأليفية في المصادر العربية التراثية مثل الإماء، والغرباء، والفقراء والذين امتهنوا الكدية، والصعاليك، وغيرهم. ومن هذه المؤلفات:

أولا:- طبقة البخلاء والطفيليين. (فلاح حسن شاكر، صفحة 25)

1- كتاب البخلاء للجاحظ (255هـ)

يعد كتاب البخلاء للجاحظ من أوائل المؤلفات التي اهتمت بالهوامش وهم فئة البخلاء في المجتمع التي يُنظر لها بعين الازدراء والاحتقار لأن العرب منذ الجاهلية يفتخرون بالكرم وإكرام الضيف حتى أنهم عندما يمدحون كانوا يصفون الممدوح بالكرم سواء كان هذا المدح بقصد التكسب أم بقصد التفاخر بهذه الصفة أم لإظهار امتلاك الممدوح لصفة الكرم. (شمس الدين بن خلكان، بيروت، الصفحات 470-471)

وفي البدء لابد من التعريف بالجاحظ:

(الجاحظ: ابو عثمان عَمْرو بن بحر بن محبوب الكناني الليثي المعروف بالجاحظ، البصري العالم المشهور صاحب التصانيف في كل فن، له مقالة في أصول الدين وإليه تُنسب الفرقة المعروفة بالجاحظية من المعتزلة)

وفي الحديث عن هذه الفرقة يقولُ عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت 249هـ) في كتابه الفَرقُ بين الفِرَقِ:-

(هؤلاء أتباع عمرو بن بحر الجاحظ وهم الذين اغتروا بحسن بيان الجاحظ في كتبه التي لها ترجمة تروق بل معنى واسم يهول، ولو عرفوا جهالاته في ضلالاته لاستغفروا الله تعالى من تسميْتهم إياه انساناً، فضلاً عن أن ينسبوا إليه إحساناً) (عبد القاهر بن طاهر، صفحة 116)

الذي يُهمنا هو تأليف الجاحظ في الهوامش. للجاحظ الكثير من المؤلفات في الهوامش مثل كتاب (حيل اللصوص) وكتاب (حيل المكدين) وكتاب (البخلاء) وكتاب (البُرصان والعرجان والعُميان والحُولان) والجاحظ بتأليفهِ لهذا العدد من الهوامش لاحساسه بأنه هامشي كأنه أراد أن ينصف هذه الطبقة فمن جملة أخباره التي تنقلها المصادر: (بن خلكان، مج 3، صفحة 471)

كان من فضائلهِ مُشوَّه الخَلق، وإنما قيل له الجاحظ لأن عينيه كانتا جاحظتين، والجحوظ: النتوء، وكان يقال له أيضاً(الحدقي)،ويذكر أنه قال: ذُكرتُ للمتوكل لتأديب بعض ولده، فلما رآني استبشع منظري فأمر لي بعشرة الآف درهم وصرفني، فخرجت من عندهِ فلقيت محمد بن إبراهيم وهو يريد الإنصراف إلى مدينة السلام، فعَرَضَ عليَّ الخروج معه والانحدار في حرّاقتهِ زكنا بسُرَّ من رأى، فركبنا في الحراقة فلما انتهينا إلى فم نهر القاطول نصب ستارة وامر بالغناء، فاندفعت عَوَّادة فغنت

نفهم من هذا الخبر وغيرها من الأخبار عن الجاحظ وعن جحوظ عينيه، وبشاعة منظرهِ، ورفض السلطة له بسبب منظره؛ وإنما تأليفه لهذه المؤلفات من هوامش المجتمع آنذاك كان ردة فعل لهذا الرفض أو هذه النظرة من المجتمع له فأراد تعويض النقص الذي كان يعتريه ويشعر به.

ونظراً لكثرة تأليف الجاحظ في الهوامش وسعة هذا النسق من التأليف لديه. سأقف عند كتاب (البخلاء)

البخلاء حقق نصه وعلق عليه (طه الحاجري) الأستاذ بكلية الآداب بجامعة الاسكندرية، الطبعة السابعة، دار المعارف– مصر، سلسلة ذخائر العرب

يقدم المحقق مقدمة عن الجاحظ بأنه كان إماماً من أئمة الكلام، وصاحب نجلة من نحلهم، وكان عالماً محيطاً بمعارف عصره، لايكاد يفوتهُ شيء، سواء في ذلك أصيلها ودخيلها، وماكان إلى الأخبار والأساطير، وكان راوية من رواة اللغة وآدابها وأخبارها، غابرها ومعاصرها، واسع الرواية، دقيق المعرفة. وكان فوق كل هذا كاتباً أديباً.

كان سبب تأليف الجاحظ للبخلاء للدفاع عن العرب الموصوفين بالكرم بإزاء الفرس الموصوفين بالبخل وأيضاً هناك دواعي أخرى للتأليف وهر أننا خرجنا من دائرة الاختيار اللغوي والتأليف الذي كان يمثل ذوق السلطة والتوجه إلى طبقة العامة واصبحت هي الطبقة المقدمة على اعتبار تطور نسق التأليف وانتقاله من الطبقة الحاكمة إلى الطبقة العامة. وكانت نزعة الجاحظ في كتاب البخلاء نزعة قومية والطبقة التي اختارها (طبقة البخلاء) هي طبقة جمعت بين السياسة والمجتمع. (الجاحظ، صفحة 116)

ويلاحظ في آثار الجاحظ سماحة في الكلام، واسترسالاً فيه، وبساطة في التعبير، وتصرفاً في المحاجة على حين إن طبيعته هذه البحوث الكلامية مما يبعث على التعسر والتكلف والالتواء، كما يلاحظ السيطرة الأدبية واضحة في الناحية العلمية فمثلاً كتاب الحيوان حشد الجاحظ فيه شتى المعارف والنظريات العلمية السائدة في عصرهِ، وناقش فيه مناقشة سديدة. (مصدر سابق، صفحة 21)

وهناك ظاهرة مهمة تَصَدر المصدر في روايته الأدبية، وهي عدم وقوفه عند فحول الشعراء المعترف لهم والمجمع عليهم، إنما هناك دائماً النزعة الفنية الطليقة التي لا تكاد تعبأ بتلك الرسوم التقليدية، فهي تقف عند مواطن الفن اينما وجدت سواء كانت لشاعر فحل أم لشاعر مغمور وسواء كانت لشاعرٍ قديم أم لشاعرٍ معاصر وهو بهذا لم يكتف بتبريز الصفة الأدبية في مجالها، بل سيطرت على تلك النواحي الأخرى فوجهتها وطبعتها بطابعها. من هنا تتبين قيمة كتاب البخلاء بوصفه أعظم الآثار الصادرة من هذه النزعة القوية، وممثلة لهذه الصفة الغلّابة. (مصدر سابق، الصفحات 24–25)

يظهر من ذلك أن الجاحظ لديه حس الانتصار والإنصاف للهامش والمظلوم حتى بوقوفهِ مع الشاعر المغمور لكنه لم يغفل مواطن الفن التي كان يبحث عنها على عكس النقاد واللغويين الذي كان همهم أن يكون الشاهد هو لشاعر فحل معروف مع إغفال الجانب الفني في بعض الأحيان .الجاحظ بامتلاكه هذه الصفة الكلامية والبراعة في اصطناع الكلام وهو متأثّر بـ (ايفانوس الباروسي)الذي كان موهوباً في ابتداعه للمدائح والأهاجي غير المباشرة وهما صورتان من السخرية التي تقوم على الهجاء الذي يشبه أن يكون مديحاً، والمدح الذي يشبه أن يكون هجاء. واثبات تأثره بهؤلاء أمر عسير كل العسر لأنه لايمكن أن نقطع بأنهم كانوا مطلعين على البيان اليوناني. لكن لاشك أن تفكيرهم الفلسفي قد أعدهم لأن يتصوروا صناعة البيان كما كان يتصورها اليونانيون. وتفسير مابين الجاحظ ومعلمي البيان اليونانيين من تشابه هو تفسير قائم على حقائق الأشياء الثابتة لا على فروض يعسر اثباتها ومرده الصفة الكلامية عند الجاحظ(وإذا كانت هذه الصفة الكلامية بكل ما تتضمنه من معنى، هي صاحبة التأثير الأول في هذا التوجيه الأدبي، كما يتمثل في الأدب الجاحظيّ، فأن من الطبيعي أن يكون لهذه الصفة مظاهرها في الأسلوب الذي يؤدي ذلك

الأدب. فمن ذلك إنه أدب عقلي يعتمد– إلى حد ما على الترتيب العقلي والتقسيم المنطقي وهذه الظاهرة بينة في كثير من كتابات الجاحظ الأدبية). (عقيلة بعيره، 2012، صفحة 3)

إن المتتبع لنسق العلاقات الاجتماعية في المجتمع العربي، ستصادفه قيمة الكرم، وبالمقابل تقابلها قيمة البخل، بما تحمله من دلالات نفسية، واجتماعية، وأخلاقية، واختلاف النظر إليها حسب البيئة والتوجه الفكري والثقافي. فلا يمكن إهمال صورة البخل التي حاول الأدباء منذ القدم توظيفها كأداة للوقوف على معالم بعض الظواهر الفردية والجماعية. (حامد طاهر، 2009، صفحة 201)

ظهرت موضوعة البخل في الحضارة الإسلامية في وقت كانت أملاك الدولة الإسلامية قد اتسعت وثروات أهلها قد تزايدت، وتسابق الأمراء وشخصيات المجتمع الراقي على إقامة الولائم وفي مثل هذه البيئة لاحظ الجاحظ تلك الظاهرة. وكانت أفضل طريقة لتناول هذه الظاهرة هي تلك التي استخدمها الجاحظ، وذلك لأن التصرفات العجيبة التي يقوم بها البخلاء لا يمكن تصور تناولها إلا في إطار ساخر قد يثير الضحك، ولكنه في الوقت نفسه يولد في نفوسهم شعور الاشمئزاز من البخل: دافعاً وسلوكاً.

الجاحظ لم يكن مبتدعاً للكتابة في موضوع البخلاء فابن النديم في الفهرست والجاحظ نفسه في كتاب البخلاء يشيران إلى أن له في هذا الموضوع اسلافاً مثل الأصمعي وأبي الحسن المدائني وأبي عبيدة. لكن الأمر مختلف بين الجاحظ وغيره. (الجاحظ، الصفحات 28–29)

وكانت أحاديث البخل والبخلاء تسير في طريقين، وفي أحد الطريقين يقوم دعاة الشعوبية فيردون على العرب فخرهم التقليدي بالكرم، ويقولون أكثر هذا الفخر كلام لا يفي به الفعل.

الطريق الثاني: يقوم دعاة الدولة القائمة، ومن وضعوا أنفسهم في خدمةِ السلطان، ومسايرتهِ في سبيله من العلماء وأهل الأدب. ومن هؤلاء من ينصر الدعوة العربية ويتعصب لها كالأصمعي، ومنهم من هو أميل إلى الشعوبية كالمدائني. وليست الدعوة للدولة ببعيدة عن الدعوة للشعوبية، فبينهما وشائج واصلة، وإن كانت قد اتخذت لوناً خاصاً بها. (مصدر سابق، صفحة 29)

وكانت الدولة العباسية تشعر منذ أن قامت على أنقاض الأمويين بالحاجة إلى التمكين لنفسها والتخلص من هذه الأشباح الأموية، ببث الدعوة ضد هؤلاء الذين كانوا ما يزالون يمثلون في كثير من الأذهان طائفة من المزايا، لابد للدولة من محاولة محقها واصطناع ضروب مختلفة من الدعاية إلى جانب ما كانت تصطنعه من اخذ الأمويين، وتحريم الإشادة بذكرهم، والإشادة بمآثر الدولة القائمة، وتمجيد العباس بن عبد المطلب وتفضيل هاشم على عبد شمس وغيرها من القضايا السياسية التي كانت لها الأثر الواضح في هذه الأخبار وتوجيه هذه الأخبار توجيهاً سياسياً.

من هنا يتبين أن قضية الكتابة عن البخلاء هي قضية سياسية قبل كل شيء فهي كانت لمصالح سياسية قبل أن تكون دعوة إلى الاهتمام بالبخلاء كهامش في المجتمع.

(ومهما يكن من أمر فأن أسلاف الجاحظ في الكتابة عن البخل والبخلاء وهاهو ذا أسلوبهم في تناول ذلك الموضوع. ومهما تكن حقيقة الحوافز إليه فقد كانت كتابتهم فيه أخبارية لا فنية، تعرض صوراً من الحياة الماضية دون الحياة الحاضرة ولكنها مع ذلك كانت مما لفت الجاحظ إلى هذا الموضوع، ونبّه نزعته الفنية إلى اقتحامهِ والإبداعِ فيه، فكان هذا الكتاب : كتاب البخلاء).

ونرى في كتاب البخلاء مظهراً من مظاهر النزعة الأدبية القوية الحس السريعة الاستجابة التي يمتاز الجاحظ بها والتي كانت تطبع شخصيته بطابعها. فقد كانت الغاية من إثارة موضوع البخل والتحدث في نوادر البخلاء غاية قومية لا تمت إلى الأدب، أو غاية من غايات المعرفة المجردة لذلك كانت بعيدة عن تصوير الحياة الاجتماعية وتحليل البخل والحركات النفسية التي تداخله، وأخذ الجاحظ هذا الموضوع الذي كان أكبر مثارهُ الشهوات السياسية والعنصرية والذي كان جديراً أن يثير المشاقة والخصومة، فجعله موضوعاً أدبياً خالصاً، ومتعة فنية رائعة، فصار خالداً خلود النفس الإنسانية (مصدر سابق، صفحة 33).

لكننا نرى عدم خلو طرح موضوع البخلاء من الجانب الاجتماعي فهو فضلاً عن أنه كان لدواعٍ سياسية لكن هو اجتماعياً في الوقت ذاته فالجاحظ هو ابن المجتمع وهو طرح موضوع البخلاء بأسلوب السخرية مع الاسهاب الذي عُرِفَ به الجاحظ وجمع بين الأسلوب الاخباري والفني.

وكانت هناك ظاهرة اجتماعية مهمة وهي نشوء طبقة التجار الأثرياء في البصرة وبغداد وهي تقابل الطبقة البورجوازية وكانت تلك الطبقة في البصرة أعظم وهذه الطبقة هي أكثر الناس تقديراً للمال وأشدهم مغالاة به وحرصاً عليه والناظر في كتاب البخلاء يرى أن معظم الشخصيات التي رسمها الجاحظ فيه هم من هذه الطبقة.

ويلعب العامل النفسي دوراً مهماً في تصوير المهمّش ولقد اهتم الأدباء بتصوير الحالة النفسية وذكر تفاصيلها واقعاً أو تخيَيلا في مختلف النصوص نثراً وشعراً ويظهر ذلك على وجه الخصوص عند التركيز على الشخصيات وسماتها، ودوافعها ، وانفعالاتها، وافكارها، وهكذا كان صنيع الجاحظ الذي تعمّق في رسم شخصية البخيل في كتابهِ البخلاء حيث عالج نفسيتهِ وما يجول بها (علياء هنيدة، 2018، صفحة 24).

أما الأسلوب التأليفي لكتاب البخلاء فيتلخص فيما وصفه به مؤلفهِ:

(نوادر البخلاء واحتجاج الاشحاء، وما يجوز من ذلك في باب الهزل، وما يجوز منه في باب الجد لأجعل الهزل مستراحاً والراحة جماماً)

لم تكن سخرية الجاحظ في طرحه للصورة الهامشية للبخلاء هي سخرية عارية فاقعة ولم يبالغ مبالغة صارخة كما هو الشأن في أكثر سخرية العامة فلم يلجأ الجاحظ إلى هذا الاسلوب وكيف لا؟ وهو رجل الفن الصناع الدقيق الذهن الجيد السبك وإنما هي السخرية التي تقصد إلى الأذواق المترفة والمدارك المرهفة.

يقول الجاحظ في مفتتح كتابه: (الجاظ ، صفحة 1)

(تولاك الله بحفظهِ وأعانك على شكرهِ ووفقك لطاعتهِ وجعلك من الفائزين برحمتهِ. ذكرتَ– حفظك الله– أنك قرأت كتابي في تصنيف حيل لصوص النهار وفي تفصيل حيل سراق الليل، وأنك سردت بل كل خلل وحصنت به كل عوّرة، وتقدمتَ– بما أفادك من لطائف الخُدع– ونبَّهك عليه من غرائب الحيل)

في هذا النص إشارة إلى إنه كتبَ مؤلفاً في الهوامش قبل كتاب البخلاء وهو كتاب حيل اللصوص. أيضاً يذكر الجانب الساخر في كتاب البخلاء ويذكر مُلح بعض الشخصيات ويشير إلى أن الهزل هو مستراحاً من كَدِّ الجد: (مصدر سابق، صفحة 56)

(لأجعل الهزلَ مستراحاً والراحة جماماً، فإن للجدّ كدّاً يمنع من معاودتهِ ولابدَّ لمن التمس نفعه من مراجعتهِ وذكرتُ ملح الحرامي واحتجاج الكندي، ورسالة سهل بن هارون، وكلام ابن غزوان، وخطبة الحارثي، وكل ما حضرني من أعاجيبهم وأعاجيب غيرهم)

إن الجاحظ سجل لنا في كتابهِ ظاهرة البخل بمعظم جوانبها، وأن هذه الجوانب قد وردت في صور نابضة بالحياة والحركة فنحن أمام حوادث تقع، وشخصيات رئيسة تفعل وتتكلم، وشخصيات ثانوية ترصد وتعلق كذلك لا نفتقد المكان ولا الزمان ولا حتى الديكور الذي تجري فيه الحوادث ... والأسماء التي توحى إلينا بوثاقة الروايات وتضفي عليها مسحة تاريخية تشدنا إلى الواقع وتقربنا من أحداثه وشخصياته.

تُعرف حكاية البخلاء على أنها وحدة سردية مستقلة بذاتها تُجسم فعلاً أو حادثاً ما يبين أن شخصاً أو أشخاصاً أو جماعة أو طبقة من الناس سواء لهم صفة الصفة التاريخية أم لا، يتصفون بصفة البخل. ولقد تم وضع الحكايات بناءً معايير أدبية محضة وليست في حاجة إلى أن تتطابق مع كل التقسيمات أو العلامات التي وردت في النص فكانت الوحدات السردية تختلف في أطوالها.

لذلك فأن حكايات البخلاء هي مجموعة من الوحدات الأدبية التي برغم اختلافها من حيث الشكل أو التنظيم إلا أنها جميعاً تعتمد على الأحداث التي تنوعت إلا أنها تمثل صفة البخل أو طبيعة الشخص البخيل.

وبعدها يبدأ بسرد صفات البخل والبخلاء وافتتح كتابه برسالة سهل بن هارون إلى محمد بن زياد وإلى بني عمه من آل زياد حين ذموا مذهبه في البخل، بعدها ينقل أخبار أهل خراسان يقول:

(نبدأ باهل خُراسان لإكثار الناس في أهل خُراسان، ونخص أهل مرو بقدر ماخصوا به)

وينقل خبراً ساخراً بأسلوب طريف لمروزي من أهل خُراسان :

(قال أصحابنا: يقول المروزي للزائر إذا أتاه، وللجليس طال جلوسُه: تغديتَ اليوم؟ فإن قال: نعم، قال: لولا أنك تغّديتَ لغدّيتك بغداء طيّب، وإن قال: لا قال: لو كنتَ تغدّيت لسقيتُك خمسة أقداح. فلا يصيرُ في يدهِ على الوجهين قليل ولا كثير) (حامد طاهر ، صفحة 202)

وينقل حكاية أخرى من أعاجيب أهل مرو وذلك:

(أن رجلاً من أهل كان لايزال يحجُّ ويتَّجر، وينزل على رجلٍ من أهل العراق فيكرِمهُ ويكفيه مؤنته. ثم كان كثيراً ما يقول لذلك العراقيّ: ليتَ أني قد رأيتك بمرو حتى أكافئك، لقديم إحسانك، وما تجدّد لي من البِرّ في كل قَدمة قال :فعرضت لذلك العراقي بعد دهر طويل حاجةٌ في تلك الناحية، فكان مما هوَّن عليه مكابدة السفر ووحشة الاغتراب، مكان المرْزوَيّ هنالك فلمَّا قَدِمَ مضى نحوه في ثياب سفره وفي عمامته وقَلَنسُوته وكسائه، ليحطَّ رحله عنده، كما يصنع الرجل بثقته وموضع أُنسه. فلمَّا وجده قاعداً في أصحابهِ، أكبَّ عليه وعانقه، فلم يره أثبته، ولا سأل به سؤال من رآه قط. قال العراقيُّ في نفسهِ: لعل إنكاره إياي لمكان القناع، فرمى بقناعهِ، وابتدأ مُساءَلته، فكان له أنكر. فقال: لعلّه أن يكون إنما أتيَ من قِبَل العمامة، فنزعها ثم انتسب، وجدَّد مُساءَلته، فوجده أشدَّ ماكان إنكاراً. قال: فلعله إنما أتى من قبل القلنسُوة. وعَلِمَ المرزويُّ أنه لم يبقَ شيء يتعلق به المتغافل والمتجاهل، فقال: لو خرجتَ من جِلدك لم أعرفْك. ترجمة هذا الكلام بالفارسية: (أكراز بوست بارون بيائي نشناستم). (فدوى مالطي، الصفحات 20-21)

إن الشيء الجوهري فيها هو أن الرجل العراقيّ يدخل إلى منزل المروزي، ولا يهم ما يفعله المروزي لا يتعرف عليه ومن الواضح أن المروزي لديه التزام اجتماعي بدعوة من صديقه إلى منزلهِ واعطائهِ ما يستطيع لكن المروزي بفشله في التعرف على صديقهِ، ينكر عليه عملية الضيافة وإن كان الشيء الاكثر هنا هو أنه لا يرفض الضيافة صراحة بل ويلجأ إلى الخداع والحيلة. والكرم هو من أهم صفات العربي وكان يتفاخر بهذه الصفة. (الجاحظ، صفحة 17)

وبعدها ينقل قصة أهل البصرة من المسجديين قصة زبيدة بن حميدة وقصة ليلى الناعطية، وقصة وليد القرشي، وقصة أبي مازن، قصة أحمد بن خلف، حديث خالد بن يزيد، قصة خالد بن عبد الله القسري واحتجاجه لخالد المهزول، وقصة الحارثي وقصة الكندي، وقصة تمام بن جعفر، وقصة ابن العقدي، وقصة الأصمعي، ورسالة أبي العاص بن عبد الوهاب وبعدها ينقل أطراف من علم العرب في الطعام ومن حديث القِرى عند العرب ومن دلائل الكرم عند العرب.

وهذه الموضوعات الثلاثة ختم الجاحظ بها كتابه البخلاء وكأنه ردة فعل وتثبيتاً للغاية السياسية والقومية وبيان فضائل العرب وكرمهم والنبل من الشعوبية وبخلهم. وفي جانب أخر تسليط الضوء على شريحة البخلاء هذا العنصر الهامشي في المجتمع آنذاك.

وحكايات الجاحظ تدور حول حيل أو وسائل معينة ويمكن أن تُقسم هذه الحيل إلى قسمين ففي الحكايات التي تدور حول الشيء تظهر الحيل في الاستخدام غير العادي للشيء بينما في الحكايات الخاصة بالضيافة، يضطر المضيف للجوء إلى حيلة ما لكي يكسر السلسلة دون إبداء الرفض التام. وإن وجود الحكايات الخاصة بالشيء وكثرة عددها يبدو موحياً بأن مفهوم (البخل) لا يجب أن يُفهم على أنه مجرد أنانية بل يجب أن يتسع ليشمل مايسمى (المبالغة في عملية الاقتصاد) (الجاحظ، صفحة 17).

لم يلتزم الجاحظ في كتابه منهج الفصول وإنما رُتب على أبواب تحمل عنوان الرسائل.

إن المتتبع لنسق العلاقات الاجتماعية في المجتمع العربي، ستصادفه قيمة الكرم، وبالمقابل وتقابلها قيمة البخل، بما تحمله من دلالات نفسية واجتماعية وأخلاقية واختلاف النظر إليها حسب البيئة والتوجه الفكري والثقافي. فلا يمكن إهمال صورة البخل التي حاول الأدباء منذ القدم توظيفها كأداة للوقوف على معالم بعض الظاهر الفردية والجماعية.

2- كتاب البخلاء للخطيب البغدادي (ت 463هـ):

الكتاب الثاني الذي يحمل عنوان البخلاء هو (البخلاء) للخطيب البغدادي وهو مُؤلفٌ وقف ايضاً عند هذه الفئة؛ فئة البخلاء ونقل أخبارهم ونوادرهم. (فدوى مالطي، صفحة 26)

الخطيب البغدادي:(الإمام الأوحد، العلامة المُفتي، الحافظ الناقد، مُحدّث الوقت أبو بكر؛ أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي البغداديّ، صاحب التصانيف، وخاتمةُ الحُفّاظ. ولد سنة اثنتين وتسعين وثلاثِ مئةٍ. وكان أبوه أبو الحسن خطيباً بقرية درزيجان... ارتحل إلى البصرة وهو ابنُ عشرين سنة وإلى نيسابور وهو ابنُ ثلاث وعشرين سنة، وإلى الشام وهو كهل وإلى مكة وغير ذلك)

وكان الخطيب البغدادي يمتلك خلفية دينية وعلمية واسعة فكان آخر الحُفّاظ كما ينقل أكثر من يترجمون له:(قال الحافظ أبو سعيد السمعاني: كان الخطيب مَهيباً وقوراً، ثقة مُتحرياً حُجة، حَسَنَ الخط، كثير الضبطِ، فصيحاً، خُتِمَ به الحُفّاظ، رحل إلى الشام حاجّاً، ولقي بصور أبا عبد الله القُضاعي، وقرأ (الصحيح) في خمسة أيام على كريمة المروزية). (فدوى مالطي 28-29)

(وللخطيب البغدادي الكثير من المؤلفات حتى إنه أُختلفَ في عددها: قال أبو سعد السمعاني: للخطيب ستةٌ وخمسون مصنفاً: (التاريخ) مئة جزء وستة أجزاء، (شرف اصحاب الحديث) ثلاثة أجزاء، (الجامع) خمسة عشر جزءاً، (الكفاية) ثلاثة عشر جزءاً، (السابق واللاحق) عشرة أجزاء، (المتفق والمفترق) ثمانية عشر جزءاً، (المكمل في المهمل) ستة أجزاء، (غنية المقتبس في تمييز الملتبس)، (من وافقت كُنيته اسم أبيه)، (الاسماء المبهمة) مجلد، ...) وغيرها وكتاب تاريخ بغداد من أهم مؤلفات الخطيب البغدادي وأشهرها ومن أهم الكتب التي تناولت مدينة بغداد وتاريخها وعُلامها وفي تأليفه رواية ينقلها الذهبي:

(قال الحافظ بن عساكر: سمعتُ الحسينَ بن محمد يحكي، عن ابن خيرون أو غيره، أن الخطيبَ ذكرَ أنه لما حجَ شَرِبَ من ماء زمزم ثلاث شَرْبات، وسأل الله ثلاث حاجات، أن يُحَدَّث بـ(تاريخ بغداد) بها، وأن يُمْلِيَ الحديث بجامع المنصور، وأن يُدْفَنَ عند بشر الحافي. فقضيت له الثلاث). (عقيلة بعيره، صفحة 3)

أما كتاب البخلاء فهو كتاب في أخبار البخلاء ونوادرهم لكنه اختلف عن بخلاء الجاحظ بأمورٍ ذكرها د.أحمد مطلوب في المقدمة التي قدمها لكتاب البخلاء : إن الخطيب البغدادي نحا في كتابه نحواً جديداً يختلف عن بخلاء الجاحظ فبينما كانت النزعة الفنية تسيطر على بخلاء الجاحظ نجد النزعة التاريخية وطريقة الرواية تسود كتاب الخطيب؛ وعلة ذلك أن الجاحظ كان أديباً موهوباً، وكان الخطيب البغدادي مؤرخاً ومحدثاً فطغى أسلوب المؤرخين والمحدثين على بخلائهِ. (محمد نعيم العرسوسي ، 1405-1984، الصفحات 370-371)

واختلف أيضاً عن بخلاء الجاحظ وهو أن الجاحظ لم يقسم كتابه إلى أجزاء وإنما عرض القصص والأخبار عرضاً أدبياً فيه المتعة الفنية وإثارة الشعور الأدبي، ولكن البغدادي يقسم كتابه إلى ستة أجزاء حسب التجزئة القديمة المتعارفة بين رجال الحديث وخص كل جزء بأخبار معينة وهو من هنا يبوب كتابه ويضم الأشباه والنظائر وهذه خطوة جديدة في العرض والتأليف.

ويذكر أحمد مطلوب الاختلاف في عدد أجزاء بخلاء البغدادي إذ بعض الباحثين إنه ثلاثة أجزاء يقول الأستاذ يوسف العش: (البخلاء في ثلاثة أجزاء كما عده المالكي، وفي أربعة كما عده شبهة، وفي مجلد كما عده تذكرة) ولا يتفق هذا مع حقيقة الكتاب ويذكر د. أحمد مطلوب في المقدمة إن الكتاب محفوظ في المتحف البريطاني بلندن في ستة أجزاء صغيرة ضمت إلى بعضها فكونت مجلداً واحداً ويبدأ الجزء الاول بعبارة : الجزء الأول من كتاب البخلاء، تأليف الحافظ أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي. رواية أبي منصور محمد بن عبد الملك بن الحسن بن خيرون إجازة عنه .

وتأليف البخلاء للخطيب البغدادي لا يخلو من دوافع سياسية واجتماعية وردة فعل على الشعوبية كما كانت دوافع تأليف بخلاء الجاحظ وإن هذه العوامل هي التي أدت إلى ظهور هكذا نوع من التأليف في طبقات هامشية من المجتمع.

– كتاب البخلاء للخطيب البغدادي بتحقيق الدكتور أحمد مطلوب والدكتورة خديجة الحديثي وأحمد ناجي القيسي. ساعد المجمع العلمي العراقي على نشرهِ وطبع بمطبعة العاني ببغداد، الطبعة الأولى، عام 1384هـ- 1964م. (مصدر سابق، الصفحات 289-290)

الكتاب عبارة عن ستة أجزاء:

بدأ الجزء الأول :بعبارة (الجزء الأول من كتاب البخلاء تأليف الحافظ أبي بكر أحمد بن علي لن ثابت الخطيب البغدادي رواية أبي منصور محمد بن عبد الملك بن الحسن بن خيرون، إجازة عنه. رواية أبي حفص عمر بن محمد بن معمر بن طبرزد الدارقَزْيَ، سماعاً عنه).

وبعدها يبدأ بسرد الروايات عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في البخل ووصفه وعيبه وذمه والتحذير منه والاستعاذة بالله منه. وكذلك وصف رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) السخاء والبخل، وضَرَبَ النبي مثل البخيل، وإن طعام البخيل داء،....

أما الجزء الثاني: افتتح بـ (البخل والشح) وبعدها يذكر المأثور عن المتقدمين في ذم البخل والباخلين، وحكمة لشيخ أدرك الناس، حكمة لأعرابي، وبيتان في الجود والبخل، واسحاق الموصلي، وأبيات في السؤال، وذم البخيل وإسقاط شهادته. (الخطيب البغدادي، 1384-1964، صفحة 10)

أما الجزء الثالث: بدأ الجزء الثالث بخبر الحارثي والمنصور، الحارثي وأشعب، جار الأعمش، صحن القديد، الجن والخبز، مطبخه قفر، البخيل والحمال. وغيرها من الاخبار.

أما الجزء الرابع: بدأ الخطيب البغدادي هذا الجزء بـ الثراء يبيد، ودجاج أبي عثمان، ابن مارية والكبش، جود أبي الصقر، أبيات لأبي العتاهية. وغيرها

أما الجزء الخامس: فقد بدأ هذا الجزء بـ فداء الأكلة، ذبح الفراريج، الهجاء بالبخل على الطعام، رغيف سعيد، خبر الباهلي، النوح على الفلس،... وغيرها من الأخبار التي ترسم صورة البخيل في ذلك العصر. (البغدادي، صفحة 10)

أما الجزء السادس: الذي خُتِمَ به هذا المجلد فبدأ بأقوال في البخل، أبخل أهل خُراسان أهل طوس، دلوه على الخان، أهل واسط، أهل القسامل، الصبي والشاة، ... وغيرها من الأخبار.

وأسلوب البغدادي في بخلائه كان يهتم بالسند أيما اهتمام ويعود ذلك إلى أنه كان محدثاً وراوية للحديث، وكذلك يستشهد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأيضاً هذا يَرْجِعُ إلى خلفيته الدينية فهو حافظ للقرآن. وأسلوبه بعيد عن الفنية والأدبية بل هو أقرب إلى التاريخية وهذا مرده إلى أنه مؤرخ. (المصدر السابق، الصفحات 110-111)

ورتب الدكتور أحمد مطلوب والدكتورة خديجة الحديثي وأحمد ناجي القيسي الفهارس وجعلوا فهرساً للموضوعات، وفهرساً للآيات القرآنية، وفهرساً للأحاديث النبوية، وفهرساً للأعلام، وفهرس الأماكن، وفهرس القوافي، لذلك خرج الكتاب بحلةٍ جميلة متكاملة.

3- كتاب التطفيل وحكايات الطفيليين وأخبارهم ونوادر كلامهم وأشعارهم ، للخطيب البغدادي (ت 463هـ)

بعناية بسام عبد الوهاب الجابي، دار ابن حزم، الجَفّان والجابي للطباعة والنشر.

بعد أن تناول الخطيب البغدادي البخلاء ألف كتاباً أخر في الهوامش وهو كتاب التطفيل وحكايات الطفيليين وأخبارهم وقد ساق في هذا الكتاب الكثير من الأخبار عن هذه الطبقة المهمشة يقول:

(شغلنا الله وإياك بطاعَتِهِ، وتولّاك بحفظهِ وحياطتِهِ؛ كُنْتَ ذكرتَ لي أَنَّهُ انْتَهَى إليْكَ حكايةُ خبَر طُفيْلي جَرَتْ له محاورةٌ مع نصر بن علي الجَهْضَمِيّ وأنَّك احبَبْتَ الوقوفَ عليه بلفظهِ، وآثرتَ النظر فيه على وجههِ؛ فأعلمْتُكَ وقوعَ الخبر اليَّ بإسنادهِ، ولم يتَّسعِ الوقتُ لسياقِهِ وايرادِهِ، من حكايات الطُّفَيْلِيّين وأخبارهم، ونوادر كلامهم وأشعارهم ...)

في هذه المقدمة يبين الدافع إلى جمع أخبار الطفيليين وهو خبر الطفيلي مع نصر بن علي الجهضمي وايضاً يبين منهجه في نقل الخبر.

وكتاب التطفيل هو واحد من أهم النصوص التراثية العربية، فهو يمثل جزءاً مما خلفه السلف من آثار علمية وأدبية وفنية وهو أحد مؤلفات الخطيب البغدادي التي تتسم بالجودة والنفاسة وتستحق أن يطلق عليها أعمالاً أو آثاراً. إنّ عناية الباحثين القدامى بهذه الظاهرة الاجتماعية على هذا النحو متأت من إحساسهم بأهمية دراستها، إذ أسهمت في نشوء مادة أدبية شغلت مساحة واسعة من كتب الأدب ووضعت تحت عنوانات كثيرة ولكنها تدور على محور واحد هو التطفيل.

(وقد جمعتُ لك في هذا الكتاب مِنْ ذِكْر التطفيل ومعناه، وأوَّل مَنْ نُسِبَ إليه وعُرِفَ به، وبيانَ حُكْمِه، وحمدهِ وذمّه، وأخبار أهله المَوْسومين به؛ مايَسْتَرْوحُ قلب العالم إليه من ثِقَلِ الجِدّ، ويتروّح خاطره بالنظر فيه من الدَّرسِ) . (ابوبكر احمد، صفحة 43)

في هذا النص يبين منهجه في التأليف حيث جمع أخبار الطفيليين ومن عُرِفَ به والموسومين به وبيان حكمه وحمده وذمه وهنا تظهر شخصية الخطيب البغدادي الدينية فهو راوية للحديث النبوي هذا من جهة ومن جهة أخرى يبين إنه ألف هذا الكتاب من باب الترويح لذهن القرئ من كد الدرس والجد وفي هذا ينقل قول الإمام علي (عليه السلام)

(إنّ هذه القلوبَ تملّ كما تَمَلُّ الأبدانُ، فابتغوا لها طُرَفَ الحِكْمة)

وبدأ الكتاب في معنى التطفّل في اللغة وأوَّل من نُسِبَ إليه:

(قرأتُ على الحسن ابن أبي القاسم، عن أبي الفَرَج علي بن الحسين بن محمد الاصبهاني ... أخبرنا الأصمعيُّ قال: الطُّفَيْليُّ الداخل على القوم من غير أن يُدْعَى، مأخوذٌ من الطَّفَلِ، وهو إقبال اللَّيلْ على النَّهار بظلمتهِ. وأرادوا أنَّ أمْرَه يُظْلِم على القوم، فلا يدرون من دَعاهُ، ولا كيف دخل إليهم) . (محمد عبد الكاظم، 2014، صفحة 16)

والطُّفَيْليَ كما يتبين هو الذي يدخل وليمة لم يُدعَ إليها وهو منسوب إلى طفيل، وهو رجل من أهل الكوفة كان يأتي إلى الولائم من غير أن يُدْعى إليها وكان يسمى طُفَيْلُ الأعراس والعرائس وكان يُسمى أيضاً الرَّائِش والوَارِشَ الذي يدخل على القوم في شرابهم ولم يُدْعَ إليه :الواغل.

ثم تكلم عن ذكرِ ما كان يُسمى به الطُّفَيْليُّ في الجاهلية (هذا آخر حديث علي بن حرب، وزاد سَعْدَان: ... قال عبدالله : كنا ندعو الإمّعَةَ في الجاهلية الرجل يُدعى إلى الطَّعام فيذهب بالآخر معه لم يُدْعَ)

وقد فصّل في التطفيل في الجاهلية وعهد الرسول ومابعدها فجعل:

باب فيمن دُعي إلى الطعام فأرادَ أن يَسْتَصْحِبَ معه غيره وأن السُنَّة استئذان الداعي له في ذلك.

ذكر مَنْ طَفَلَ على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) من الصحابة.

باب في التغليظ على مَنْ أتى طَعَاماً لَمْ يَدْعَ إليه .

وباب في مَنْ ذَمَ التَّطفيلَ وأصحابه وهجا به غيره وأعابَه.

وفي هذا الباب استشهد بكثير من الأبيات الشعرية التي تذم التطفيل.

وباب فيمن حَمِدَ التَّطفيلَ وأصبحَّ لأهله وذَكرهُم بالجميلِ، وباب في ذِكْرِ مَن طَفَلَ من الأكابر والأَشْرافِ واهلِ العلم والأدبِ. وأيضاً يذكر مَنْ عَرّضَ بالتطفيلِ وَلم يُصرِّحْ. وكذلك تكلم عن صنِف من الطفيليين تحت عنوان مَنْ أحَبَّ تطفيل غيْرِه عَليْه فَسَهَّلَ له السبيل إليْه.

وأخبار مَنْ صَرَفَ إلى التَّطفيل هِمَّتهَ وُجَعَلَ ذلك صِناعَتَه وحرْفَتَه.

وكذلك ينقلُ أخبارُ من مُنِعَ عَن الدُّخول فاحتالَ وتَسبَّب إلى الوُصُولِ.

وينقل أيضاً وَصَايا الطُّفَيليين.

وينقل من أشعار الطفيليين.

ثانياً: طبقة الحمقى والمجانين:-

1- كتاب عقلاء المجانين لأبي القاسم الحسن بن محمد بن حبيب النيسابوري (406هـ) :

والكتاب الرابع في أخبار الهوامش هو مؤلف عقلاء المجانين للنيسابوري والنسخة التي رجعتُ لها بتحقيق الدكتور عمر الأسعد.

والنيسابوري هو(أبو القاسم الحسن بن محمد بن الحسن بن حبيب النيسابوري من رجال القرن الرابع الهجري، ومصنف هذا الكتاب مفسّر وإمام في القراءات؛ والقراءات تعتدّ باللغة ذاتها وسيلة إلى التفسير، كما تعتد بالرواية وطرقها، وبالمعاني ووجوهها، وبعلوم اللغة الأخرى. فهو بهذه الصفة قد قوّم كتابه وليس للمفسر ان يتصدى لذلك بغير هذا كله مما يقتضيه الإسناد والرواية من علم تاريخ الرجال والسّير وطرق الجرح والتعديل والحفظ والرواية وابو القاسم كان مضطلعاً بهذا كله) (الخطيب البغدادي، صفحة 44)

من هنا فأن النيسابوري هو من أوائل المفسرين ويقول السيوطي في ترجمته للنيسابوريّ:

(الحسن بن محمد بن حبيب بن ايوب أبو القاسم النَّيسابُوري الواعظ المفسر، إمام عصره في معاني القرآن وعلومهِ، مصنف (التفسير) المشهور، وكان أديباً نحوياً، عارفاً بالمغازي والقصص والسير، انتشر عنه بنَيْسَابور العلمُ الكثير، وسارت تصانيفه الحِسان في الآفاق، وكان استاذ الجماعة قال السَّمْعَاني: كان أولاً كرَّاميَّ المذهب، ثم تحول شافعياً ... وصنف في القراءات، والتفسير، والآداب، و(عقلاء المجانين)).

من هم الكرامية؟

(الكرامية بخراسان ثلاثة أصناف: حقائقية، وطرائقية، وإسحاقية) وهذه الفرق الثلاث لا يكفر بعضها بعضاً وإن كفرها سائر الفرق؛ وزعيمها المعروف محمد بن كرَّام كان مطروداً من سجستان إلى غرجستان، وكان أتباعه في وقته أوغاد شورمين، وأفشين وورد نيسابور في زمان ولاية محمد بن طاهر ابن عبد الله بن طاهر وتبعه على بدعته من أهل سوادج نيسابور...ومن ضلالاتهم :أن ابن كرَّام دعا أتباعه إلى تجسيم معبوده، وزعم أنه جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التي منها يلاقي عرشه، وهذا شبيه بقول الثنوية: إن معبودهم الذي سموه نوراً يتناهى من الجهة التي تلاقى الظلام وإن لم يتناه من خمس جهات... وغيرها من الضلالات). (المصدر السابق، صفحة 46)

من ترجمة السيوطي للنيسابوري يتبين أنه يمتلك خلفية دينية فهو مفسر ولغوي ونحوي وأديب في الوقت ذاته فهو موسوعي إلا أن الصفة الدينية تغلب عليه لا سيما وإنه ترك تفسيراً مشهوراً للقرآن الكريم.

كتاب (عُقلاء المجانين) كتاب يحمل موضوعاً طريفاً، والكتب في تراثنا في هذا الجانب قليلة، وهي تكون لمؤلفين معدودين مثل الجاحظ المعروف بالدعابة وإثارة السخرية وإيراد الطرفة وإما أبو القاسم مصنف العقلاء فهو زاهد صوفي ألف في هذا الموضوع للإتعاظ والاعتبار والتدبر.

والكتاب فيه أشياء تجعله متفرداً، منها أخباره وآثاره ، رواها المؤلف بسندهِ، وإن فيه أشعاراً جياداً متخيرة بذوق المؤلف الشعري، وأن فيه لغة عالية كان للمؤلف عناية بها في اشتغاله بالتفسير وعلوم القرآن. ويمتاز الكتاب أيضاً بحسن اختيار مضمونه الأدبي، وعالج الموضوع على نحو منهجي أصيل يخبر به النظر في عناوين أبواب الكتاب وفصوله. (المصدر السابق، الصفحات 46-47)

من هنا يتبين إن أخبار الهوامش مثل المجانين واللصوص والغرباء والحمقى كانت محط اهتمام اللغويين أمثال ابن الجوزي، والنيسابوري، والمبّرد وغيرهم من علماء اللغة والمفسرين فانيسابوري صاحب تفسير مشهور وذلك لان اللغويين كانوا يبحثون عن الشاهد اللغوي ومحل الشاهد وجد عند هؤلاء الهوامش.

في مقدمة الكتاب ينقل النيسابوري بعد إن حَمِدَ الله وأثنى عليه جملة من الأخبار عن السلامة والعافية حتى يصل إلى غرضهِ المنشود وهو الجنون. وكيف أن كفار قريش نعتوا رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بالجنون والسحر.

ويقول النيسابوري في سبب تصنيف هذا الكتاب:

(ولقد سألني بعض أصحابي عوداً عن بدء أن أصنف كتاباً في ذكر عقلاء المجانين وأوصافهم وأخبارهم، وكنت أتعامس عنه إلى أن تمادى به السؤال، فلم أجد بداً من إسعافهِ بطَلِبَتهِ، وإجابتهِ إلى بغيتهِ، تحرياً لرضاه وتوخياً لهواه. وكنت في حداثة سني سمعت كتباً في هذا الباب مثل كتاب الجاحظ، وكتاب ابن أبي الدنيا... فوقع كل كتاب منها في جزءٍ أو ما يقارب جزءاً، فتتبعتها وتعقبتها وضممت إليها قرائنها وعزوتها إلى أصحابها وألفت هذا الكتاب على غير سمت تلك الكتب وهو كتاب يكفي الناظر فيه التردادَ وتصفح الكتب، وأرجو أني لم أُسبق إلى مثله والله المُوفق). (الخطيب البغدادي، صفحة 49)

يريد أنه ألف في هذا الجانب بعد طلب من أصحابه ويبين أن كتابه تميز عن الكتب التي ألفت بهذا الجانب بوحدة الموضوع وهذا الأمر لم يكن موجوداً عند المؤلفين أمثال الجاحظ وكذلك أن مُؤلفه يكفي القارئ التردد وتصفح الكتب الأخرى.

وبدأ بتعريف أصل الجنون في اللغة:

(الجنون في اللغة الاستتار؛ تقول العرب: جنّ الشّيء يجن جنوناً إذا استتر، وأجنّه غيره إجناناً إذا ستره، قال لبيد:

حتى إذا ألقت يداً في كافرٍ وأجنَّ عوراتِ الثغور ظلامها

يعني الشمس ألقت يداً في ليل مظلم وستر الظلامُ الفجاج والطرق)

ويفصل كثيراً في الجنون والمجنون وينتهي إلى أنه يعني الاستتار يقول:

(وكل هذا يؤول إلى معنى الاستتار. المجنون المستور العقل، والفعل منه جُنَّ يُجَنّ جنوناً فهو مجنون. وأجنّه الله فهو مجنون) .

ويذكر النيسابوري للمجنون أسماء كثيرة ويبين الفروق اللغوية الدقيقة لكل معنى منها (الأحمق، والمعتوه، والأخرق، والمائق، والممسوس) وغيرها ويفصل في الأمثال المضروبة في الحمق والحمقى، وما يوصف بالحمق من غير الناس مثل الضبع والعقعق، وأسماء جنون الدوابّ، وضروب المجانين ومن ضروب المجانين العاشق الذي تيّمه الحب وأجنهُ. وبعدها فصل القول في حروف الجد والعقل ودولة الحمق والجهل،(أخبرنا محمد قال: أخبرنا الحسن قال: سمعت أبا جعفر محمد بن أحمد بن سعيد الرازي يقول... سمعت أبا يوسف القاضي يقول: الناس ثلاثة : مجنون ونصف مجنون وعاقل. فأما المجنون فانت منه في راحة، وأما نصف المجنون فأنت منه في تعب، وأما العاقل فقد كفيت مؤنته)وبعدها تكلم عن اجتناب الأحمق وصحبته، ويسوق في هذا الباب الكثير من الأخبار التي تنهى عن صحبة الأحمق، ويقف طويلاً عند أخبار عقلاء المجانين وأوصافهم ومنهم (أويس القرني رحمه الله، مجنون بني عامر، أبو عطاء سعيد المجنون، أبو وهيب بهلول بن عمرو بن المغيرة المجنون وغيرهم كثيرون، وبعدها تحدث عن مجانين الأعراب، المجانين من النساء، مجانين لا يبينون ولا تُعرف أسماؤهم.

وهذا الباب يمثل صلب موضوع الكتاب وقد فصل فيه كثيراً وإن إحاطة المؤلف بموضوعه وإيراد الأخبار والاستشهاد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية والأشعار أغنت الكتاب وأعطت لهذا الكتاب مكانة مهمة في تدوين أخبار هذه الشريحة التي مثلت مكوناً

مهماً من مكونات المجتمع العباسي آنذاك ولعبت دوراً مهماً في الحياة السياسية والاجتماعية حيث إن عقلاء المجانين اتخذوا من الجنون مهنة وحرفة للحماية من السلطة ولتضليل السلطة في ذلك الوقت. (لابي قاسم الحسن، صفحة 5)

وفي باب أخبار عقلاء المجانين وأوصافهم يذكر خبراً عن أويس القرني رحمه الله:-

وهو أويس بن أبي أويس وهو أول من نسب إلى الجنون في الإسلام والمعروف من حديثه ما وجدته في كتاب جدّي الحسن بن جعفر أن السريّ بن الفضيل بن عياض. أخبرنا محمد قال:... نادى عمر بن الخطاب وهو على المنبر بمنى: يا أهل قَرَنَ. فقام مشايخ فقالوا: ها نحن يا أمير المؤمنين، ليس فينا من اسمه أويس إلا مجنون يسكن القفار والرمال لا يألف ولا يؤلف. فقال: ذلك الذي أعنيه، إذا قدمتم إلى قَرَن فاطلبوه وبلّغوه سلامي وقولوا له غن رسول الله صلى الله عليه وسلم بشّرني بك وأمرني ان أقرأ عليك سلامه. قال: فعادوا إلى قرن وطلبوه فوجدوه في الرمال، فأبلغوه سلام عمر وسلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال: عرَّفني أمير المؤمنين وشهَّر باسمي، السلام على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اللهم صل عليه وعلى آله. وهام على وجهه فلم يوقف له بعد ذلك على أثر دهراً، ثم عاد في أيام علي بن أبي طالب (عليه السلام) مقاتلاً بين يديه فاستشهد في صفين أمامه فنظروا فإذا نيف وأربعون جراحةً من طعنة وضربة ورمية. (جلال الدين، 1396-1976، الصفحات 45-46)

2- كتاب أخبار الحمقى والمغفلين لابن الجوزي (597هـ):

أبو الفرج ابن الجوزي(الشيخُ الإمام العلامةُ، الحافظُ المُفسّر، شيخ الإسلام، مفخرُ العراقِ، جمالُ الدِّين، أبو الفرج عبد الرحمن بنُ عليّ بنِ محمدِ بنِ عليّ ابنِ عُبيدِ الله بن عبد الله بن حماديّ بن أحمد بن محمد بن جعفر بن عبد الله بن القاسم... القُرشيُّ التَّيْمِيُّ، البكريُ، البغداديُّ، الحنبليُّ، الواعظُ، صاحب التصانيف ... لم يرحل في الحديث، لكنه عنده (مسند الإمام أحمد)و(الطبقات) لابن سعد، و(تاريخ الخطيب) وأشياء عالية، و(الصحيحان)، والسنن الأربعة، و(الحِلْية)وعدة تواليف وأجزاء يُخَرِّج منها).

من ترجمة ابن الجوزي يتبين أنه عالمَ دينٍ وراويةَ حديثٍ وحافظ ومفسر أي إنه من طبقات المفسرين المشهورين ويصفه الذهبي بصفاتٍ عديدة تتعلق بالشكل والعلم والاسلوب يقول:

(وكان رأساً في التذكيرِ بلا مُدَافعةٍ، يقولُ النظمَ الرائقَ، والنثرَ الفائقَ بديهاً، ويُسهبُ، ويُعجِبُ، ويُطرِبُ، ويُطنِبُ، لم يأتِ قبلَهُ ولا بعدهُ مثلهُ، فهو حاملُ لواءِ الوعظِ، والقَيِّم بفنونهِ، مع الشكلِ الحسنِ، والصوتِ الطيّب، والوقع في النفوسِ، وحُسنِ السيرةِ، وكان بحراً في التفسير، علَّامةً في السِّيَرِ والتاريخ، موصوفاً بحسنِ الحديثِ، ومعرفةِ فنونهِ، فقيهاً، عليماً بالإجماعِ والاختلافِ، جيد المشاركة في الطبِ، ذا تفنُّنٍ وفهمٍ وذكاءٍ وحفظٍ واستحضارٍ، واكبابٍ على الجمعِ والتصنيفِ...). (البغدادي، صفحة 145)

وعالمٌ وفقيه ومحدثٌ مثل ابن الجوزي كتب في مختلف الفنون والعلوم لا بد أن يخوض في التأليف في الجانب الهامشي من المجتمع في ذلك العصر فهو بعد أن جمع (أخبار الأذكياء) ألف كتاب جمع فيه أخبار الحمقى والمغفلين ويذكر ابن الجوزي إنه جمع أخبار الحمقى والمغفلين لثلاثة أسباب:

الأول: أن العاقل إذا سمع أخبارهم عرف قدر ما وهِبَ له مما حرموه، فشكر.

الثاني: إن ذِكرْ المغفلين يحث المتيقظ على اتقاء أسباب الغفلة.

الثالث: أن يرّوح الإنسان قلبه بالنظر في سير هؤلاء المبخوسين حظوظاً يوم القسمة، فأن النفس تمل من الدؤوب في الجد، وترتاح إلى بعض المباح من اللهو.

ومن هذا يتضح التمييز بين المركز والهامش. إذ فرّقَ ابن الجوزي بين المركز والهامش تفريقاً واضحاً بقولهِ(المغفل، المتيقظ) (الجد، اللهو) (الملل، الراحة) إذ تتسم حياة علية القوم بالجد والملل أما المبخوسين حظوظاً كما عبر عنهم تتسم حياتهم باللهو والراحة سواء كان ابن الجوزي واعياً لهذه القضية أم لا.

وتحدث ابن الجوزي في مقدمة الكتاب عن المُلح واللهو وفائدتها للقلوب وإن القلوب تَمْلُ كما تَمْلُ الأبدان. (النيسابوري، الصفحات 8-9)

قسم ابن الجوزي الكتاب إلى أربعة وعشرين باباً فعرّف الحماقةَ وشرح معناها وذكرَ أسماء الحمقى وبين صفاتهم والأبواب هي كالآتي:

الباب الأول: في ذكر الحماقةِ ومعناها.

الباب الثاني: في بيان الحمق غريزة.

الباب الثالث: في ذكرِ اختلاف الناس في الحمق.

الباب الرابع: في ذكر أسماء الأحمق.

إلى الباب التاسع هو في الحمقى ومن الباب العاشر إلى الباب الرابع والعشرون في ذكر المغفلين وأخبارهم.

وقد قال في :(معنى الحمق والتغفيل: هو الغلط في الوسيلة والطريق إلى المطلوب مع صحة المقصود جميعاً، فالأحمق مقصوده صحيح، ولكن سلوكه الطريق فاسد ورؤيته في الوصال إلى الغرض غير صحيحة)

وقف ابن الجوزي عند هذه الطبقة الهامشية وقوفاً طويلاً وقد نعتهم بصفاتٍ شتى وبيّنَ أن الحمقَ غريزة يقول:

(عن أبي يوسف القاضي قال: ثلاث؛ صدِّق باثنتين ولا تصدِّق بواحدة: إن قيل لك إن رجلاً كان معك فتوارى خلف حائط فمات فصدِّق، وإن قيل لك إنّ رجلاً فقيراً خرجَ إلى بلدٍ فاستفاد مالاً فصدِّق، وإن قيل لك إنَّ أحمق خرج إلى بلدٍ فاستفاد عقلاً فلا تصدِّق) (ديوان لبيد، 1414-1993، صفحة 231)

عند النظر إلى هذا الخبر بما فيه من العجائبية والغرائبية يبين صفة مهمة للأحمق وهو إنه لا يملكُ عقلاً وإن المتلقي يصدق كل شيء مثل شخص يتوارى خلف جدار فيموت. إلا أن شخصاً أحمق خرج إلى بلدٍ ليستفيد عقلاً هذا أمرٌ لا يمكن تصديقهُ وإن الأحمق ليس له دواء.

وبعدها يفصل في صفات الأحمق ويرى إنها تنقسم إلى قسمين:

(أحدهما من حيث الصورة، والثاني من حيث الخصال والأفعال قال الحكماء: إذا كان الرأس صغيراً رديء الشكل دلَّ على رداءة في هيئة الدماغ.

قال جالينوس: لا يخلو صغر الرأس ابتة من دلالة على رداءة هيئة الدماغ. وإذا قصرت الرقبة دلت على ضعف الدماغ وقلتهُ) (النيسابوري، صفحة 39)

القسم الثاني: وهو المتعلق بالخصال والأفعال:

(قال عمر بن عبد العزيز: ما عدمت من الأحمق فلن تعدم خلتين، سرعة الجواب، وكثرة الالتفات)

ويذكر ابن الجوزي أهمية العلم لحماية العقل من الحمق واكتساب المعرفة له دور كبير في ابتعاد الانسان عن الحمق (أن من علامات الأحمق هي خلّوه من العلم أصلاً فأن العقل لابد أن يحرك إلى اكتساب شيء من العمل وإن قَلَّ، فإذا غلب السن ولم يحصل شيئاً من العلم دلَّ على الحمق)

ويقول ابن الجوزي في الحديث عن خصال الأحمق:

(ومن خصال الأحمق فرحه بالكذب من مدحه، وتأثره بتعظيمهِ، وإن كان غير مستحق لذلك)

وفي الباب التاسع جعله في ذكر أخبار جماعة من العقلاء صدرت عنهم أفعال الحمقى واصّروا عليها مستصوبين لها، فصاروا بذلك الإصرار حمقى ومغفلين.

ويذكر أن أول القوم هو ابليس فقد كان متعبداً مؤذناً للملائكة فظهر منه الحمق والغفلة ما يزيد على كل مغفل، فأنه لما رأى آدم مخلوقاً من طين أضمر في نفسهِ، لئن فضلت عليه لأهلكنه، ولئن فضل عليَّ لأعصينه. (المصدر السابق، الصفحات 94-95)

أما الباب العاشر من الكتاب في ذكر المغفلين من القراء والمصحفين وينقل ابن الجوزي خبراً عن القاضي المقدمي يقول:

(قرأ علينا عثمان بن أبي شيبة: ((جعل السقاية في رجل أخيه)) فقيل له ((في رحل أخيه)) فقال: تحت الجيم واحدة))

وينقل في هذا الباب الكثير من الأخبار لأولئك القراء المصحفين المغفلين وعلى الرغم من الخطأ الذي هم عليه قد وقف عندهم وقفة طويلة وبيّن أن لهم الكثير من الأخبار والنصوص التي وردت عنهم.

أما الباب الحادي عشر فجعله في ذكر المغفلين من رواة الحديث والمصحفين وفي هذا الباب ينقل الكثير من الأخبار التي في ذكر المغفلين الذين حرفوا أحاديث رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)

أما الباب الثاني عشر في ذكر المغفلين من الأمراء والولاة وكذلك الأبواب الأخرى فقد ذكر المغفلين القضاة، والمغفلين من الكتَّاب والحجَّاب، والمغفلين من المؤذنين. (بشار عواد معروف، الصفحات 365-366)

من الطريف في ذكر المغفلين من المؤذنين ينقل خبراً عن مؤذن يقول:

(قال بعضهم: رأيتُ مؤذناً يؤذن ثم عدا، فقات: إلى أين؟ فقال: أحب أن أعرف إلى أين يبلغ صوتي)

وكذلك ينقل أخبار المغفلين من الأئمة، والمغفلين من الأعراب، والمغفلين من المتحذلقين فيمن قصد الفصاحة والإعراب في كلامهِ، وذكر من قال شعراً من المغفلين، والمغفلين من القصاص وغيرهم.

2- كتاب أخبار الاذكياء لابن الجوزي:

ابن الجوزي بعد كتابه (أخبار الحمقى والمغفلين) وضع باباً في ذكر طِرْف من فطن المتطفلين في كتاب (أخبار الأذكياء) وهذا يدل على شيوع ظاهرة الطفيليين في ذلك الوقت وتدل ايضاً على اهتمام الكتاب والمؤلفين في هذه الطبقة الهامشية. (المصدر السابق، صفحة 367)

وافتتح ابن الجوزي هذا الباب بذكر أقوال في الطفيليين لعلماءٍ مثل الأَصمعيُّ، وأبو عبيدة، وعبد الله بن مسعود، وابن قتيبة، وغيرهم.

(قال الأصمعيُّ: الطفيليُّ الداخلُ على القوم من غير أن يُدْعَى، مأخَوذٌ من الطَّفَل، وهو إقبال اللَّيل على النَّهار بظلمَتهِ وأرادوا ان أَمْرَه يُظْلِمُ على القومِ، فلا يدرُون من دعاه)

وكتاب أخبار الاذكياء وهو كتاب يحتوي على مجموعة من النوادر والأخبار للعرب والأمم السابقة وغيرها من التصنيفات التي وضعها ابن الجوزي في كتابهِ وجمع ابن الجوزي هذه الطرائف القائمة على روح الدعابة والفكاهة وايضاً على مخاطبة العقل. (الحافظ جمال الدين، 1410-1990، الصفحات 13-14)

قام ابن الجوزي بتقسيم كتاب الأذكياء إلى ثلاثة وثلاثين باباً، كل باب يحتوي على فئة قد حددها مثل، ذكر العقل وماهية العقل، بيان معنى الذهن والفهم والذكاء، أخبار النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، والصحابة، والخلفاء، القضاة، والنساء، عقلاء المجانين، والمتطفليين... وغيرها من التقسيمات. (المصدر السابق، صفحة 23)

ويقول ابن الجوزي في بيان الغرض من وضع الكتاب:-

(أحببتُ أَن أجمعَ كتاباً في أخبار الأذكياء الذين قويت فطنتُهم، وتوقَّد ذكاؤهم، لقُوَّة جوهريّة عقولهم وفي ذلك ثلاثة أغراض:

الأول: معرفةُ أقدارهمْ بذكر أَحوالهم.

الثاني: تلقيحُ أَلْباب السَّامعينَ إذا كان فيهم نوعُ استعداد لنيل تلك المرتبة...

والثالث: تأْديبُ المُعْجَبِ برأيهِ إذا سَمِعَ أخبارَ من يَعْسرُ عليه لَحَاقُه؛ والله الموفق)

وكذلك في حديثهِ عن الطفيليين ينقل قولاً لابن قتيبة :

(الضَّيْفَن الذي يَجِيءُ مع الضَّيْف ولم يُدْعَ)

والأخبار التي نقلها ابن الجوزي عن الطفيليين فيها من الفكاهة والتندر الشيء الكثير فضلاً عن اتصافهم بالحيلة والفطنة والذكاء أيضاً:

(قال: وجاءَ بُنَانُ إلى وليمة، فأُغلق الباب دونه، فاكترى سُلَّماً فوضعه على حائط الرجل، فأشرفَ على عيال الرجل وبناتهِ، فقال له الرجل: يا هذا: أما تخاف الله؟ رأيتَ أهلي وبناتي؛ فقال: يا شيخُ! (لقد علِمْتَ مَالَنَا في بناتِكَ مِنْ حقٍّ وإنك لَتَعْلَمُ ما نُرِيد). (ابن الجوزي، صفحة 24)

وأيضاً ينقل ابن الجوزي أقوالاً للجاحظ والمبرد وغيرهم وهذا يدل على أن هذه الطبقة قد ظهرت في وقت سابق لكنها انتشرت وأصبحت تُوضع لها المؤلفات وأصبح لها شأن في التأليف عندما شاعت وانتشرت في العصر العباسي وانتقل الخطاب من السلطة إلى العامة ومن المركز إلى الهامش وإلى العناية بطبقات المجتمع الدنيا الهامشية.

3- التذكرة الحَمدُونيَّة ابن حمدون:

ومن النصوص التراثية التي تناولت موضوع الطفيليين هو كتاب التذكرة الحمدونية لابن حمدون؛ وضع ابن حمدون باباً للحديث عن الطفيليين بعنوان (في المؤاكلة والنَهم والتطفل وأخبار الأكلة والمآكل)

(ابن حمدون : ابو المعالي محمد بن أبي سعد الحسن بن علي بن حمدون الكاتب الملقب كافي الكفاة بهاء الدين البغدادي؛ كان فاضلاً ذا معرفة تامة بالأدب والكتابة، ومن بيت مشهور بالرياسة والفضل هو وأبوه وأخواه أبو نصر وأبو المظفر، وسمع أبو المعالي من أبي القاسم إسماعيل بن الفضل الجرجاني، وصنف (التذكرة) وهو من أحسن المجاميع، يشتمل على التاريخ والأدب والنوادر والأشعار، لم يجمع أحد من المتأخرين مثله) (المصدر السابق، صفحة 30)

لقد تحدث المصنف عن منهجه في تأليف كتابه في المقدمة فقال:

(هذا كتاب جمعته من نتائج الأفكار، وطرف الأخبار والآثار، ونظمت فيه فريد النثر ودرره، وضمنته مختار الشعر ومحبَّره، وأودعته غُرَرَ البلاغةِ وعيونَها، وأبكار القرائحِ وَعُونَها، وبدائع الحِكَمِ وفنونَها، وغرائبَ الأحاديثِ وشجونَها، حين بُذِّل الصفو بالكدر، وغيرت الأيام الغِيَرَ، وفَسدَ الزمانُ، وخان الإخوان، وأوحش الأنيس، وخيف الجليس، وصار مكروه العزلَةِ مندوباً، ومأثورُ الخلطة محظوراً...)

ويستمر في تبيان منهجه قائلاً:

(وشرَّفت كلَّ بابٍ بان بدأته بآيٍ من كتاب الله سبحانه وتعالى، واثر من رسولهِ (صلى الله عليه وآله وسلم) وقدَّمتُ أمامه تحميداً يكون مشيراً إلى معناه، وطليعةً لمقصدهِ ومغزاه، وختمه بطرفٍ من نوادرهِ، ومُلح من غرائبهِ، ليستريح لها اللغِبُ الطليح من كَلال الحَدّ)

ويتخذ ابن حمدون منهجاً وسطاً دون الاسهاب الممل وبعيد عن الاختصار المُخِلّ:

(وهو مَصروفٌ عن الإسهاب المملّ إذا كان مطيّة العثار والإرداء، ومصدوفٌ عن الاختصار المُخِلّ فإنه مَظِنّة الخيبة والإكداء، وهما طرفان مذمومٌ بهما الإفراط، وخير الأمور الأوساط)

ورتب ابن حمدون تذكرته في خمسين باباً في كل باب فصول:

(ورتبته في خمسين باباً؛ يجمع كل باب فيها فصول متقاربة، ومعاني متناسبة، ليقربَ على متصفّحهِ ما يريد انتزاعه بمعرفةِ مكانه، ويسرعَ إلى ملتمسهِ بعلم مظانّه، وابتدأته بالمواعظ والآداب الدينية، وختمته بالأدعية المستحبّة المروية)والذي يهمنا من هذا الكتاب والمؤلف الواسع هو الباب السادس والأربعون والذي يدخل في دراستنا عن التهميش والمهمشين.

طرح ابن خلدون هذه الحكايات عن الطفيليين بأسلوب فكاهي يحاكي الواقع:-

(إن الحكاية الفكاهية هي التي تحاكي الواقع، ولكن بطريقةٍ فكاهية هدفها الإمتاع والتسلية. وقد تناثرت هذه الحكايات في كتب التراث العربي القديم، ومن بينها كتاب التذكرة كونه أحد الكتب الأدبية التي تشكل مدونة موسوعية) (جمال الدين ابو فرج ، 1424-2003، صفحة 238)

قسم ابن خلدون الباب السادس والأربعون إلى ستة فصول:

الفصل الأول: آداب الأكل والمُؤاكلةِ:

افتتح الباب بآي من القرآن الكريم كما بيّن في منهجهِ والآيات تكون قريبة من عنوان الباب كما في أول الباب

قال تعالى ((ياأيها الذين آمنوا كُلوا من طيباتِ ما رزقناكم واشكروا الله إن كنتم إيَّاه تعبدون))

وبعدها ينقل أحاديث للرسول والأنبياء والأئمة والصحابة.

الفصل الثاني: الاقتصاد في المطاعمِ والعفةُ عنها كذلك يفتتح الفصل بآي من الذكر الحكيم وقصص وأخبار للرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وأصحابه. (المصدر السابق ، صفحة 118)

الفصل الثالث: في النُّهْمةِ والجَشعَ وأخبار الأَكَلَةِ.

الفصل الرابع: في التطفُّلِ وأَخبار الطَّفَيْليين.

بدأ الفصل ببيان معنى لفظ الطفيلي وأشهر من نُسب إليه هذا الاسم وينقل أَخباراً وقصص لشخصياتٍ مشهورة بالتطفل وهو (بَنان الطفيليُّ)

ومن الأخبار التي يسردها ابن حمدون عن الطفيليين يقول:

(نظر طفيليٌ إلى قَوْمٍ ذاهبين في وَجْهٍ، فلم يشك أَنَّهم يذهبون إلى وليمةٍ. فقام وتَبِعَهُم، فإذا هُم شُعراءُ قد قصدوا بابَ السلطانِ بمدائحَ لهم. فلما أَنْشَدَ كل واحد منهم شِعْرَهُ وأخذ جائزتَه، ولم يبقَ إلا الطفيليُ وهو جالسٌ ساكتٌ، قيل: أَنْشِد، قال: لستُ بشاعرٍ. قالوا: فَمنْ أَنْتَ؟ قال: من الغاوين الذين قال الله تعالى فيهم ((والشُّعراءُ يَتَّبعُهم الغاوون)) فضحك الممدوح وأمرَ له بمِثْلِ جائزةِ الشعراء)

يتضح من هذا الخبر عن الطفيلي إن الطفيليين كانوا يتمتعون بالحيلة والاحتيال وايضاً بمعرفةٍ بالقرآن الكريم وكانوا يستعملون النصوص القرآنية بأسلوب فكاهي لا يخلو من دهاء وذكاء. (سورة هود، صفحة اية79)

(أما ابن خلدون فقد منح حكاياتهِ الفكاهية أهمية لا تقل عن تلك التي منحها للأنواع الأخرى، لكن ما يميز هذا النوع من الحكايات هو الأسلوب العفوي أو الطريقة العفوية التي ذكر بها تلك الحكايات. ولكننا قد وجدنا أن تلك العفوية لم تكن اعتباطية أبداً، فقد كان على يقين تام بأن هذه العفوية هي التي تجذب المتلقي الذي يحاول ايقاظه ولو بطريقة فكاهية، كي لا ينفر منه ويتخذ موقفاً عدائياً تجاهه قد يذهب ضحيته)

الفصل الخامس: في أَوصافِ الأَطعمةِ وفُنونها وهنا يذكر الأصناف ويستشهد بأبياتٍ شعرية.

والفصل السادس: وهو الفصل الذي ختم به هذا الباب وهو (نوادر هذا الباب) وفيه ينقل نوادر لطفيليين ويختم هذا الفصل بأسماء هزلية وضعها الطفيليون والصوفية للأَطعمة وآلتها وما يتبعها. (ابن الجوزي، صفحة 29)

النتائج :

١- إن التأليف في نسق الهامش أخذ أبعاداً كثيرة ومساحة كبيرة في التراث العربي دللت عليه هذه الدراسة. فوجدنا هناك دراسة في البعد الاجتماعي والبعد العقدي.

٢- نتيجة لتطورات العصور ظهرت لنا مجموعة من هوامش المجتمع وعليه تنوع التأليف في هذه الأنواع المجتمعية.

٣-بمتابعة التآليف التي تناولت الهامش في التراث العربي وجدنا أن التأليف في طبقة البخلاء والطفيليين كانت هي الأكثر شيوعاً ولهذا أسبابها فالظاهرة نشأت في العصر العباسي وتناولها الكتاب في العصر نفسه لتوفر دواعي التأليف من جهة ولأنها شكلت ظاهرة اجتماعية مهيمنة في ذلك ومثل هذا الكلام ينطبق على الطفيليين.

٤- الخوارج يمثلون هامشاً تناولته التآليف بوصفهم يمثلون تقاطعاً مع السلطة السياسية من جهة والسلطة الدينية والعقدية من جهة ثانية لكنهم في الوقت نفسه يمثلون هيمنة على صعيد الاستشهاد اللغوي ولهذا وجدنا أن كتب اللغة تترجم لهم وتستشهد بنصوصهم وبالتالي تحولوا من هامش طبقي إلى مركز في التلقي.

٥- لم نتناول الصعاليك في هذه الدراسة بوصفهم هامش لأن هذا البحث جزء من اطروحة دكتوراه تعكف الباحثة على الخوض في أخبارهم وسيكون مدار الحديث في موضع آخر .

المصادر والمراجع:

ابن عربي،. (1998). *لوازم الحب الالهي، تحقيق موفق فوزي الجبر،، الطبعة الاولى،*. سورية ،دمشق: دار معبد للطباعة والنشر، دار النمير.

الأسد ،د.ناصر الدين ،. (1969). *مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية*. ،القاهرة–مصر: دار المعارف.

اسماعيل, د. عز الدين. (د.ت). *الشعر العربي المعاصر،*. , القاهرة – مصر, ط3: دار الفكر العربي.

التهانوي. (د.ت). *كشاف اصطلاحات الفنون*. القاهرة: مكتبة الخانجي.

التوحيدي، أبو حيان التوحيدي،. (2023). *الإمتاع والمؤانسة،*. القاهرة_ مصر: آفاق للنشر والتوزيع.

الجاحظ،. (1987). *المحاسن والاضداد،*. بيروت، : طبعة دار و مكتبة الهلال.

جواد ، ختام. (2016). *التداولية أصولها اتجاهاتها*. عمان.

الجوزي ، ابن القيم. (2013). *زاد المسير في علم التفسير*. المكتب الإسلامي، دار ابن حزم.

الذويخ ، أسعد فهد. (2009). *صورة الآخر في الشعر العربي من العصر الأموي حتى حماية العصر العباسي*. ،عالم الكتب الحديث.

عباس، إحسان . (د.ت). *ديوان الخوارج، تحقيق إحسان عباس،.* ، بيروت – لبنان: دار الثقافة للنشر ..

عسّاف ، ساسين ،. (1982). *الصورة الشعرية ونماذجها في إبداع أبي نواس* . والنشر ، بيروت ، ط1 ، : المؤسسة الجامعية للدراسات.

العسكري، أبو هلال . (2005). *الفروق اللغوية.* بيروت: دار الكتب العلمية.

نصار ، ابتسام مرهون ، و حلاوي، ناصر . (2014). *محاضرات في تاريخ النقد عند العرب ،.* ، منشورات العطار، ط1،.

Sources and references:

-Abu Hilal Al-Askari. (2005). Linguistic differences. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

Khitam Jawad. (2016). Trading, its origins and trends. Oman.

,Dr. Ezzedine Ismail. (d.t.). Contemporary Arabic poetry. , Cairo - Egypt, 3rd edition: Dar Al-Fikr Al-Arabi.

Sassine Assaf,. (1982). The poetic image and its models in Abu Nawas's creativity. Publishing, Beirut, 1st edition: University Foundation for Studies.

Dr. Nasser Al-Din Al-Assad,. (1969). Sources of pre-Islamic poetry and their historical value. Cairo, Egypt: Dar Al Maaref.

Ibtisam Marhoon Nassar and Nasser Halawi. (2014). Lectures on the history of Arab criticism. Al-Attar Publications, 1st edition.

Ibn al-Qayyim al-Jawzi. (2013). Increased progress in the science of interpretation. Islamic Office, Dar Ibn Hazm.

Ibn Arabi,. (1998). Supplies of Divine Love, edited by Muwaffaq Fawzi Al-Jabr, first edition. Syria, Damascus: Maabad Printing and Publishing House, Dar Al-Numair.

Abu Hayyan Al-Tawhidi,. (2023). Enjoyment and sociability. Cairo_Egypt: Afaq for Publishing and Distribution.

Ihsan Abbas,. (d.t.). Diwan al-Khawarij, edited by Ihsan Abbas. Beirut - Lebanon: House of Culture for Publishing.

Asaad Fahd Al-Dhuwaikh. (2009). The image of the other in Arabic poetry from the Umayyad era until the protection of the Abbasid era. The modern world of books.

Ismail Abdel Haq.(1997) .

Thanoi. (d.t.). Arts terminology explorer. Cairo: Al-Khanji Library.

Al-Jahiz:. (1987). Advantages and opposites. Beirut: Al-Hilal House and Library Edition.

الأنا والآخر في الشعر الصوفي الأندلسي

أ.د. أناهيد عبد الأمير عباس سارة فريد محمد

anaheedanaheed73@uomustansiriyah.edu.iq sarah9888@uomustansiriyah.edu.iq

الجامعة المستنصرية _ كلية التربية

الملخص :

تروم الباحثتان في هذا البحث تسليط الضوء على الأنا والآخر في التجربة الصوفية، فقد عُرفت الأندلس عبر قرونها الطويلة بالعديد من الظواهر الفنية التي أسهمت بلاشك في تحديد مضامينه وإثرائه، ومن هذه الظواهر التصوف . فالشعر والتصوف حقلان متقاربان في عالم واحد هو عالم الروح المتخفي وراء عالم الواقع، التصوف هو أحد منجزات الفكر البشري التي تربطه بمختلف المعارف معرفة وافية ، فالتجربة الصوفية والتجربة الشعرية على حد سواء هما في حقيقتهما تجربة حياتية ونفسية شعورية تكشف عن اقع الحياة.

اليومية وما تبلور عنها من مشاعر في وجدان الشاعر وبيان مدى فاعلية الأنا والآخر في هذا الشعر وأتر ذلك على التجربة الشعرية والكشف عما نتج من مظاهر مصاحبة أعانت على تحقيق هذه الأنا وأثرها على الآخر من خلال العشق الألهي والخمرة الصوفية والطبيعة والمجتمع والرمز وفاعليته في التعبير عن هذا الآخر .

الكلمات المفتاحية : الأنا ، الآخر ، الشعر ، التصوف ، الأندلس

The self and the other in Andalusian Sufi poetry

Akaheed Abdalameer Abbas Sara Fareed Mouhammed

Al-Mustansiriya University - College of Education

Summary:

In this research, the researchers aim to shed light on the self and the other in the Sufi experience. Andalusia has been known throughout its long centuries for many artistic phenomena that undoubtedly contributed to defining and enriching its contents, and one of these phenomena is Sufism. Poetry and Sufism are two close fields in one world, which is the world of the spirit hidden behind the world of reality. Sufism is one of the achievements of human thought that links it to various knowledge in a comprehensive manner. The Sufi experience and the poetic experience alike are in reality a life and emotional psychological experience that reveals the reality of life.

The daily life and the feelings that crystallized from it in the poet's conscience and a statement of the extent of the effectiveness of the ego and the other in this poetry. I attribute this to the poetic experience and the revelation of the accompanying manifestations that resulted that helped to realize this ego and its impact on the other through divine love, Sufi wine, nature, society, symbol and its effectiveness in expressing this. The other.

Keywords: ego, other, poetry, Sufism, Andalusia

المقدمة :

يتضمن هذا البحث محورين :في المحور الأول بحثنا في التصوف عند أهل الأندلس ثم بحثنا في الأنا والآخر مقاربة في المفهوم ، والمحور الثاني بحثنا فيه عن تمثلات صورة الأنا والآخر ويتضمن الخمرة والعشق الإلهي والطبيعة رمزاً ثم الخاتمة التي تضمنت أبرز النتائج التي توصل أليها البحث ، ثم مظان البحث ومراجعه .

المحور الأول : لمحة عن التصوف في الأندلس ومقاربة مفهومي الأنا والآخر لايوجد في الاندلس طريقة محددة مميزة لها اصولها ونظامها واتباعها، في التصوف ولا يمكننا ان ننكر محاولة ابن عربي إقامة طريقة منظمة سميت بالطريقة الأكبرية الا أنه لم يكتب لها النجاح والانتشار، كما لم يكتب للطريقة السبعينية من بعده لكونها طريقة فلسفية أكثر منها صوفية (البلداوي، 2000)، وللوضع الاجتماعي الذي كان سائداً أكبر الأثر في عدم تبلور مثل هذه النظم فقدهم الاستقرار على بقعة مكانية آمنة لزمن طويل، يحول بين التجمع الصوفي والأرتباط الثابت بالأرض التي ينشأ عليها، فكان الترحال سبباً مقنعاً للأخذ عن موارد عديدة ، ومن مشايخ مشاربهم مختلفة (البلداوي، 2000).

(وهذا هو الذي اغنى التجربة الصوفية في الاندلس ووسع. نطاقها ومنحها ميزة الانفتاح والأخذ والعطاء بدل الانقطاع إلى الزوايا والتمسك بمظاهر العبادة وحلقات الذكر وغيرها من الشعائر المعروفة وهذا من وجهة نظر الدكتورة حميد البلداوي وتضيف كذلك (ومن هنا جاء ذم الأندلسيين لمن يلزم الخوانق والرباطات أيضاً (البلداوي، 2000).

ومن التي عرفت ايضاً في الأندلس(الطريقة المدينية نسبة إلى الشيخ أبي مدين شعيب بن الحسين الأندلسي المولد (ت ٥٩٤هـ) ويقال أن طريقته شعبة عن الطريقة القادرية (البلداوي، 2000).

(وعرفت كذلك الطريقة الشاذلية نسبة إلى ابي حسن الشاذلي (ت 707هـ) واتبعها الصوفي الأندلسي ابن عباد الرندي (البلداوي، 2000).

أما عن الطريقة الأكبرية فتقول الدكتورة حميدة بلداوي :" فهي ثمرة المحاولة التي قام بها متصوف الأندلس ابن عربي، إثر ارتحاله إلى المشرق في سبيل تكوين مذهب منظم لهُ قواعدهُ وأصولهُ وهناك من يجعل منها فرعاً عن (القادرية) إلا أننا في هذا مع الدكتور الغنيمي الذي استبعد الأمر مستدلاً بقول الشيخ أحمد بن سليمان النقشبندي وهو أكثر أتباع الطريقة من المتأخرين عناية بأسانيدهم إذ تقول ما نصّه : "واعلم أن الشيخ – قدس سره – صاحب طريقة بالأستقلال لدى أهل الحقائق كبقية الطرق (البلداوي، 2000) ".

أما المذاهب التي ظهرت نتيجة تأثر التصوف بالفلسفة فهي:

1. وحدة الوجود :وهو مذهب يقول : إن الله والعالم حقيقة واحدة وقد تغلب في هذه الوحدة فكرة الالوهية ويرد كل شي إلى الله فهو الموجود الحق ولا موجود سواه ، وكل ما عناه .و مظاهر لوجوده ، أو مجرد تجليات وفيوضات مستمدة منه، و هنا كان الله في هذا المذهب مرادف للطبيعة أو سروح العالم عند الرواقيين . أو الواحد المطلق عند أفلوطين (ويرجع هذا المذهب إلى الفكر القديم شرقياً كان أم غربيا ، كالرواقيين و أفلوطين من اليونان وعند ابن عربي بين المسلمين، وقد تطرق لها ابن عربي في كتابيه) الفتوحات المكية ونصوص الحكم (البلداوي، 2000) .

2-الوصول إلى الله:

الوصول إلى الله هو كل ما يشغل الصوفي فهو غايته والطريق إلى ذلك هو الحب الالهي حيث يصل السالك درجة تتوارى فيها آثار الارادة الشخصية، والشعور بالذات، وكل ما سوى الحق فلا يُرى في الوجود غير الله سبحانه وتعالى فهو الفناء المطلق والفناء عند ابن عربي يتحقق فيها الصوفي من اتحاد موجود بالفعل، كان قد حجبهُ عنه اشتغاله بآنيتهِ ، فليس في الأمر تحول في الصفات ولا الصيرورة ولا حلول وأما مجاهدات الوصول فتكون بالرياضة الروحية ومنها الخلوة (الحفني، د.ت). التي هي أعلى المقامات. وهي الانقطاع الحقيقي عن الخلق (البلداوي، 2000) ويتم الوصول عند ابن سبعين لتحقيق الوحدة المطلقة ، بالتأمل الذاتي اعتماداً على الحديث (من عرف نفسه عرف ربه) اذ يضيف "بل تشبه بربه"، ويتأمل الكون بحيث يرى الوجود "يسيل تشبه بربه" ويتامل المون بحيث يرى الوجود "يسيل ولا يقف، ويستمر ولانها المجاهدة هنا تكون بالابتعاد عن العالم المادي للوصول إلى الأحسان بالإحاطة بالكل وإحاطة الكل به (البلداوي، 2000).

دراستنا عن الآخر في الشعر الصوفي فلابد لنا من معرفة (الآخر) و(الآنا) لأنها مرتبطة معها.

تتكون الشخصية الأنسانية من : الأنا / الذات ، فالنفس البشرية هي الأنا والأنا هي الذات **subject** , وما تحمله من الكون بحيث يرى الوجود "يسيل ولا يقف، ويستمر ولا يختلف " بالإحاطة بالكل وإحاطة الكل به (البلداوي، 2000) .

مظاهر وخصائص ثقافية أو نفسية أو ايديولوجية، وما تشتمل عليه من أفكار وآمال وطموحات و صراعات، وتوترات وبالتالي فإن الذات تشكل مركز الشعور عند الانسان (الذويخ، 2009).

ويشير مفهوم الذات إلى أنّه (ذلك التيار من التفكير الذي يكوّن إحساس المرء بهويته و ذاته الشخصية وتتحقق الذات، من خلال التواصل والتداخل في علاقاتها المتشابكة مع الآخر فطبيعة (الأنا) خبرة شعورية تتجسَّد فيها وظيفة توحيد اشكال وضروب. نشاط الأنسان وتشكل الذات الأفكار الواعية وغير الواعية والعواطف التي تشكل معنى (النحن) (الذويخ، 2009).

. (مفهوم الآخر (other) أو الآخرية (otherness) في منظور ، علم النفس فيشير إلى : مجموعة من السمات / السلوكات الاجتماعية والنفسية، والفكرية التي ينسبها فرد/ ذات أو جماعة ما إلى الآخرين مما يحيل إلى أن الآخر حاضر في المجال العام للهوية (الذويخ، 2009)

(والاخر قد يكون قريباً أو بعيداً ، كما أنه قدْ يكون فرداً ، أو جماعة من الجماعات، أو شعباً من الشعوب بحيث تنتفي علاقة القرب المكاني او البعد في تحديده، او علاقات الصداقة والعداء (الذويخ، 2009).

وتخضع صورة الآخر لمؤثرات ايديولوجية وسياسية وفكرية وتاريخية؛ فهي متغيرة لا تتسم بالثبات أو النمطية بل تتبدل حسب تلك المتغيرات ويمكن الاستدلال على الآخر عبر مستويات متعددة كالجنس / العرق، أو عبر مستوى الدين مسلم / غير مسلم ، أو الطبقة الواحدة في المجتمع سيد / عبد أو حتى في المكانة السياسية حاكم / محكوم (فهمي، د.ت)

(وتتكون صورة الآخر تبعا لأوضاع التفاعل والنشاط المشترك المباشر وغير المباشر بين الجماعات ، فالآخر من خلال القبيلة والأمة – مروراً باللغة والثقافة – هو من وجهة مثالية نموذجية طرفا نزاع أو نفي (فهمي، د.ت).

(إن ما يتشكل لدينا من صورة لذواتنا أو الآخرين لا تكون دائماً في جميع الحالات – محددة ونقيّة ، فإذا كانت صورتنا عن الآخر قواماً مكوناً للأنا / النحن، فإن صورة (النحن) هي النقطة التي عندها نستدرج الصورة التي لنا عن الآخر أو الآخرين والصورة التي للآخرين عنّا نحن (فهمي، د.ت).

(إن صورة الآخر لا تظهر بشكل نمطي واحد بل تبدو بأنماط متعددة لا تحتمل نسقاً محدداً او ثابتاً، بل تلازمهُ سمة التبدل والتغيّر وفقاً لطبيعة الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفكرية وتحكم علاقة الذات بالآخر علاقة تأثر وتأثير متبادل ، ويؤثر كل منهما في الآخر ويتأثر به . دون أن يتماهى أحدهما في الآخر تماماً (فهمي، د.ت).عرف العرب الآخر من خلال الاحتكاك بالأمم المجاورة عن طريق الحروب أو التجارة أو المعاهدات والمواثيق، فكانت بعض القبائل العربية تقيم علاقات جوار مع الآخر الفارسي أو البيزنطي، أو الحبشي كما كانت وفود العرب تذهب إلى كسرى وتحاورهُ ، وقصة النعمان بن المنذر مع كسرى معروفة (فهمي، د.ت).

أما تصوير الصوفي للاخر/ الأنا فالصوفي لا يصور الظواهر والسلوكات المادية فحسب وإنما يصور البواطن بفضائلها ومثالبها. وما يتم تصويره من هذه الأحوال يعكس صوراً تتفاوت فيها حقيقة الإنسان ما بين الرقي الروحي والانحطاط البهيمي (المسعودي، 2007،).

تعددت أشكال تصوير المتصوفة للآخر ولحقيقة النماذج الانسانية التي يرمي إلى تشكيل ملامحها ، فهي :

1. تصوير صاحب المعاصي الغافل عن الطريق.
2. تصوير المقصر في العمل المنكر الفضائل النعم.
٣ – تصوير المتكبر عن الحقيقة.
٤ – تصوير رغبة الآخر في الكمال.
هـ – تصوير الصاحب الملتمس للحكمة.
6. تصوير الصاحب الناصح.
7. تصوير الإنسان العابد / المحب للصوفية (المسعودي، 2007،)

حضرت (الآنا) بكثرة في الدراسات التي تخص الشعر العربي باعتبارها ظاهرة أدبية خالصة، استرعت اهتمام النقاد والدارسين فهي ظاهرة لاتنتمي لعصر محدد ولا يمكن تحديدها بفترة معينة.

تعددت تعريفات (الأنا)واختلفت بإختلاف وتنوع العلوم والدراسات كالفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس والعلوم السياسية لذا من الصعب تحديد تعريف واحد وشامل لمصطلح (الأنا).

حيث سيقتصر بحثنا عن مفهوم (الأنا) في الشعر الصوفي يمكن القول: (إن الحلاج(ت309هـ)هو أول شاعر صوفي احتفى بالأنا كمفهوم شعري صوفي. محاولاً تأسيسه في الشعر الصوفي معتمداً على ضمير المتكلم (أنا)وعلاقتهُ بضمير المخاطب (أنت) ... أطلق عليها مصطلح أو مفهوم (الحلول) (الحفني، د.ت).أي حلول اللاهوت في الناسوت) (الحداد، 2009)

اعتمد الصوفي على الضمائر المتصلة والمنفصلة، فالضمير المتصل نعبر عن قربهم ومحبتهم الخالصة للذات الآلهية وتوحدهم معها حتى يصبحوا كأنهم ذاتٌ واحدة من شدة العشق الخالص لله وحدهُ وأعتمدوا كذلك على الضمير المنفصل (أنا) المتكلم التي مرآة للذات الأخر.

المحور الثاني :تمثلات صورة الأنا والأخر في شعر التصوف الأندلسي :

تجلت تمثلات الأنا والآخر في صور متعددة من جهة علاقتها بعضها ببعض فنجد الأنا العاشقة التي تتماهى مع الآخر إلى أن تصل إلى الفناء الروحي وهي في معراجها العرفاني فيتحول الأنا إلى آخر والآخر إلى أنا مثال ذلك:

يقول أبو البقاء الرندي (الرندي، 2009)

يا سالبَ القَلبِ مِنّي عِندَما رَمَقا

لَم يُبقِ حُبُّكَ لِي صَبراً وَلا رَمَقا

لا تَسألِ اليَومَ عَمّا كابدت كَبدي

لَيتَ الفِراقَ وَلَيتَ الحُبَّ ما خُلِقا

ما بِاختياريَ ذُقتُ الحبَّ ثانيةً

وَإنّما جارَتِ الأَقدارُ فاتّفَقا

وَكنتُ في كَلَفي الداعي إلى تَلَفي

مِثلَ الفراشِ أَحَبَّ النارَ فَاحتَرَقا

يا مَن تَجَلّى إلى سرّي فَصيّرني

دَكّاً وَهزَّ فُؤادي عِندَما صعقا

اِنظُر إليَّ فَإنَّ النَفس قَد تَلِفت

وَارفُق عَليَّ فإنَّ الرُوحَ قَد زهِقا

في هذا النص تتجلى صورة الآخر(المعشوق أو الذات الالهية) في سياق خطابي يتجسد من خلال المناداة وتوظيف (يا) النداء ,لمخاطبة الآخر المعشوق من قبل الأنا العاشقة بكل مضمونها ومحتواها وجزئياتها ,التي تعد آخرا ضمنيا توظفه الأنا العاشقة لتجسيد حالتها الشعورية المنصهرة بالآخر المعشوق ,حتى يغدو الجسد بتفصيلاته العضوية المتعددة آخرا جزئيا ضمنيا ,لتشكل تلك الجزئيات آخرا منصهرا بالأنا يجسد عشق الأنا للآخر الاساس(الذات الالهية),وكان لأسلوب النفي المتكرر في النص الأثر الفاعل في رفد النص بالايحاءات الدلالية التي تجسد لأنصهار وتماهي الأنا بجزئياتها بالاخر الأساس (المعشوق),فحب الاخر لم يبق عندي الانا لاقلبا ,ولاكبدا ,ولاصبرا ولارمقا ,كل تلك الجزئيات تشكل آخرا معنويا أوجسديا يجسد انصهار أنا الشاعر بالاخر المعشوق ,وتبرز الطبيعة بمعطياتها الثرة المنسجمة مع شفافية العشق الالهي لتكون آخرا موازيا لأنا الشاعر والاخر المعشوق في سياق تشبيهي حيث يشبه الشاعر أناه التي ترغب في الكلف بالاخر مثل الفراش الذي يقترب من النار ويحبها رغم احتراقه بنارها ,فتكون النار مقابلة للاخر الاساس ,والفراش مقابلا لأنا الشاعر العاشقة ,فضلا عن ذلك يعرج الشاعر الى النص القراني ليقتبس قوله تعالى (فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا) الاعراف143, فالشاعر مضمون الاية وبعض الفاظها ليختم نصه بوصف لحظة التجلي التي تنصهر الأنا انصهارا تاما مع الاخر الاساس (الذات الالهية),وكلن الشاعر حاذقا في الاقتباس القراني الذي يشكل معادلا موضوعيا يجسد تلك اللحظات الانكشافية التي تجسد التجلي والتماهي والانصهار اي انصهار الانا مع الاخر تماما .وقد حقق الاسلوب الامري المتحقق بصيغة الامر المتكررة في الفعلين انظر وأرفق في تجسيد تلك

المعاني .,وكان لفونيم الراء المتكرر الاثر الواضح في رفد النص بالتردد الصوتي او رفد النص بالتكرار الايقاعي المتجانس مع الدلالة النصية حيث صورة الاخر الاساس المنعكس اثره في الانا مما يولد نوعا من السياق التصويري المتكرر فحينما تنعكس صورة الاخر الاساس في الانا مما يحقق السياق النصي التكراري ,بما ينسجم وفونيم الراء المتصف بالتردد الصوتي .

ويؤكد ذلك ابن خلصون في أكثر من مرة فيقول (الخطيب، 1901):

مشاهدتي مغناك، يا غايتي، وقت

فما أشتكي بعدا وحبّك لي نعت

مقامي بقائي عاكفا بجمالكم

فكلّ مقام في الحقيقة لي تحت

لئن حالت الأحوال دون لقائكم

فإنّي على حكم المحبّة ما حلت

وإن كان غيري في الهوى خان عهده

فإني وأيم الله عهدي ما خنت

وما لي رجاء غير نيل وصالكم

ولا خوف إلّا أن يكون له فوت

نعم إن بدا من جانب الأنس بارق

يحرّكني بسط به نحوكم طرت

ومهما تذكّرت العتاب يهزّني

لهيبتكم قبض يغيب به النّعت

تواجدت حتى صار لي الوجد مشربا

ولاح وجود للحقيقة إذ غبت

يقوم النص على مخاطبة أنا الشاعر للآخر المعشوق الذات الالهية خطابا أخباريا يجسد تأثير الآخر على الأنا في حالة المشاهدة او التجلي ,ناعتا الاخر المعشوق ب(يا غايتي), فأنا الشاعر لاتشتكي بعد الاخر في لحظة الانكشاف او المشاهدة ,ويبرز المكان في صورته المجازية النسبية ليحقق مكان الشاعر الاليف الحقيقي وهو مقامه عاكفا بجمال الآخر ,اما مادون ذلك المقام فيشكل مقاما او مكانا انعزاليا موحشا للانا المنصهرة زمانا ومكانا مع الاخر فلازمان او وقت الا مع الاخر ولامكان يذكر او يحبب الا مع الآخر .ثم يبرز الأسلوب الشؤرطي المتراكم في النص ليحقق تماهي الأنا بالاخر سواء في حالة القرب او البعد ,فأن حالت الاحوال دون لقيا الآخر المعشوق فالانا على العهد والوصال لاتتغيير ,ثم يبرز الآخر الضمني في قوله (وأن كان غيري في الهوى خان عهده)ليكون عنصرا موازنا لأنا الشاعرالتي لاتخون العهد ,وبذلك تتفوق أنا الشاعر على الاخر الضمني في حفظ العهد للاخر الاساس(الذات الالهية المعشوقة),ويعرج الشاعر الى الفاظ الطبيعة (بارق),ليكون في صورته الكنائية آخرا ضمنيا مشيرا الى التجلي او النور الالهي الذي يجسد لحظة الانكشاف او التجلي للأنا العاشقة للآخر الاساس (الذات الالهية). .وقد اسهم الطباق بين (خان ,وما خنت و الوصل والغياب)في ابراز تلك الدلالة النصية التي جسدت تلك المعاني المحققة لصورة الانا والاخر وجدلية الوصل والغياب .

وفي نص ابن عربي (عربي، 2010) يوضح لنا ما يكابده ويقاسيه بسبب تعلقه بالمحبوب فيقول

سلام على سَلمى وَمَن حَلَّ بِالحِمى

وَحُقَّ لِمِثلي رِقَّةً أَن يُسَلِّما

وَماذا عَلَيها أَن تَرُدُّ تَحِيَّةً

عَلَينا وَلكِن لا اِحتِكامَ عَلى الدُمى

سَروا وَظَلامُ اللَيلِ أَرخى سُدولَهُ

فَقُلتُ لَها صَبّاً غَريباً مُتَيَّما

أَحاطَت بِهِ الأَشواقُ صَوتاً وَأُرصِدَت

لَهُ راشِقاتُ النَبلِ أَيّانُ يَمَّما

فَأَبدَت ثَناياها وَأَومَضَ بارِقٌ

فَلَم أَدرِ مَن شَقَّ الحَنادِسَ مِنهُما

وَقالَت أَما يَكفيهِ أَنّي بِقَلبِهِ

يُشاهِدُني في كُلِّ وَقتٍ أَما أَما

في هذا النص تبرز صورة المرأة بسياق سردي لتحقق معادلا موضوعيا يرمز الى الأخر المعشوق (الذات الالهية) وبذلك كانت المرأة برمزيتها آخرا لرمزيا ضمنيا يجسد الآخر الاساس في ابداع سردي ,يتولد من خلاله الآخر الزمكاني عنصرا سرديا فاعلا مكملا لرمزية المرأة المصاحبة للمكان وقدسيته ,بقوله (سلام على سلمى ومن حل بالحمى),وتظهر أنا الشاعر من خلال مخاطبتها للآخر المرأة في رد السلام او التحية ,ثم يبرز الليل والذي يشير بعتمته الى العتمة او القتامة الكامنة في ذات الأنا المشوقة للتجلي او الانكشاف ليبرز النور داخلها ,محققا تلك المعاني الكامنة في أنا الشاعر القلقة الحائرة الباحثة عن التجلي ,واصفا تلك الحيرة بالرحلة الليلية اذ سرت قافلة الحبيبة (سلمى)ونأت ,ثم تبرز فس وسط تلك العتمة لحظة الانكشاف او التجلي من خلال الآخر الضمني (البارق) ليشير الشاعر من خلال ذلك الاخر الطبيعي الضمني الى الأنا المنصهرة والمتماهية مع الاخر في لحظة التجلي بعد ان عانت لحظات العتمة والغياب,ثم يختم نصه بحديث الاخر عن الانا والذي يدل على الحضور الدائمي للآخر في مكامن الأنا دوما سواء في الحضور او الغياب . .ولاشك ان للتكرار الصوتي ,ولاسيما الجناس بين (سلام وسلمى ,وحل والحمى) الاثر الفاعل في رفد النص بالشحنات الايقاعية المنسجمة التي تجسد الانسجام الموسيقي والايقاعي في النص .

ومن أمثلة تمثلات الأنا بالآخر تجلي الأنا بهيأة الساقي مثلما تحلت بهيأة المسقي بصورة الأمر ، يقول ابن الجياب (النفراط، 2003):

هاتها اسقني صِرفاً بغير مزاجِ

راحي التي هي راحتي وعلاجي

إن صبّ منها في الزجاجة قطرة

شفَّ الزجاجُ عن السنا الوهاجِ

وإذا الخليعُ أصاب منها شربةً

حاجاه بالسرّ المصون محاجي

وإذا المريد أصاب منها جُرعةً

ناجاه بالحقّ المُبين مُناجي

تاهَت به في مهمه لا يهتدي

فيه لتأويب ولا إدلاج

تتمظهر في هذا النص ثنائية الأنا والآخر من خلال تعدد الآخر فالانا تخاطب الاخر الاساس بقوله) اسقني (لتشير الى الآخر الضمني) الخمرة (والذي يشير الى انصهار الانا بالاخر الاساس والذي يتجسد بذلك الاخر الضمني واثره الفاعل في الانا حيث النشوة والسكر الألهي وتستفيض الأنا العاشقة في وصف ذلك الآخر الضمني بأوصافة الخمرية السامية التي فيها راحته وعلاجه وهي نور بقطرتها التي لاتنطفئ, فالجرعة منها والشربة للمريد اي الأنا العاشقة تجعل الأنا تتيه وتطرب وتمتزج وتذوب بالآخر الاساس) الذات الألهية المعشوقة,.(ومما يسهم من تعزيز الوصف الخمري تكرار الاسلوب الشرطي الذي اعطى ذلك الاخر الخمري الخصوصية الخكرية الفاعلة.. ولاشك ان تكرار الفونيمات الصوتية الصاخبة والجهرية واجتماعها مع بعضها كالقاف والجيم أسهم في رفد النص بالايقاع المنسجم والصورة الخمرية الفاعلة في النص الصوفي.

يقول ابن خاتمة (الخاتمة، 1994) في شعر الطبيعة وهو يكشف تجليات الله سبحانه:

الأرضُ بينَ مُذَبَّجٍ ومُحَلَّلِ

والرَّوضُ بينَ مُتَوَّجٍ ومُكَلَّلِ

والزَّهرُ بينَ مورَّدٍ ومُوَرَّسٍ

والنَّشرُ بينَ مُمَسَّكٍ ومُصَنْدَلِ

والماءُ قد صقَل النسيمُ فِرَنْدَهُ

فتوشَّحتْ منهُ الرياضُ بمُنْصلِ

لُوِيَتْ مَذانِبهُ على أدواحِها

فاختلْنَ بينَ مُنَطَّقٍ ومُخَلْخَلِ

ما ذاكَ سجعُ نسيبهِ في ظِلّها

لكنَّهُ وَسواسُ هاتيكَ الحُلي

أهلاً بأيَّامِ الرَّبيع وطِيبِها

أُنسِ الخليعِ ونُزهةِ المُتَبتِّلِ

تضمن النص وصف الانا الشاعرة للآخر الجزئي المتعدد (الطبيعة وتمظهراتها التصويرة المختلفة)ليحقق تجسيد جمالية الاخر الاساس(الذات الالهية)المنكشفة للانا الشاعرة في تجلياتها الصوفية ,فيعدد الشاعر الاخر الجزئي الطبيعي موظفا اسلوب الوصل في وصف تلك الجماليات الطبيعية فالارض ,والروض والنشر انشأت جوا ربيعيا مسجعا بصوت الحمائم التي طربت لذلك الجمال الثر ,ولاشك ان انا الشاعر اختارت فصل الربيع وجماليته كي يكون آخرا ضمنيا معادلا موضوعيا يرمز لجمالية وعطاء الاخر الاساس .

أما الششتري فيقول (الششتري، 1960) :

طابَ شربُ المدامِ في الخَلَوَاتْ

أَسْقني يانديمُ بالآنياتْ

خمرةً تَرَكُهَا عَلينَا حَرامٌ

ليس فِيها إثْمٌ ولا شُبُهاتْ

عُتِّقت في الدِّنانِ من قَبل آدم

أصلها طيبٌ من الطيباتْ

أفْتِني أيُّها الفقيهُ وقلْ لي

هل يجُوزُ شربها على عَرفَاتْ

أو يجوزُ الطَّوافُ والسَّعْيُ بها

وَيَلَبَّى ويُرْمى بالخْمرَاتْ

أو يجوزُ القرآنُ والذكرُ بها

أو يجوزُ التسْبيحُ في الصَّلوَاتْ

فأجابَ الْفقِيهُ إنْ كانَ خمرَ

عنب فيه شيْ من المُسْكراتْ

شُربه عندنا حرامٌ يَقِيناً

زائدٌ فيهِ شيْ من الشبهاتْ

يوظف الشاعر الخمرة بأدواتها المختلفة من شراب وساق ونديم ,وشارب ليحقق بتلك الجزئيات المتفاعلة آخرا رمزيا (الخمرة)التي ترمز الى النشوة او السكر الالهي الصوفي المتحقق بالأنا العاشقة للاخر المعشوق (الذات الألهية), ويحقق الشاعر المفارقات الكامنة في الصور الكنائية التي تفصل في صورة الخمرة ,فهي خمرة نادرة تشرب في الخلوات ,وتركها حرام ,وليس فيه

آثام ,وعتقت من قبل آدم ,واصلها طيب من الطيبات ,ثم يستحضر الشاعر آخرا ضمنيا ليحاوره (وهو الفقيه),ليستشرع هل يجوز شربها في الاماكن الحجازية المقدسة ليجيب الاخر الضمني ان المحرم من الخمرة هي خمرة العنب فقط ,وبذلك يكشف هذا الاخر الضمني النقاب عن الاخر الرمزي الذي يجسد السكر او النشوة بالاخر الاساس (الذات الالهية),وكان لاسلوب الامر ,.والاستفهام فضلا عن الحوار الاثر الفاعل في رفد النص بتلك الدلالات النصية المستفيضة ,وكان لتكرار فونيم الفاء في النص الاثر الفاعل في رفد النص بدلالات تراتبية ,تجسد فاعلية السياق النصي والحوار, فكان ايقاعا فونيما فاعلا في رفد النص بما ينسجم ودلالته الصوفية

وقد نجد الآخر يسير جنباً إلى جنب مع أنا الشاعر .يقول الششتري أيضاً (الششتري، 1960):

اتيناك بالفقر لا بالغنى.

وأنتَ الذي لم تزل محسنا

وعودتنا كل فضل عسى

يدوم الذي منك عودتنا

مساكينك الفنا قد موهوا

بحبك ان هو أقصى المنى

فما في الغنى واحد مثلكم

وفي الفقد لا يحصيه مثلنا

رأيناك في كل أمرٍ بدا

وليس من الأمر شيء لنا.

يركز الشاعر في هذه الأبيات على الآخر وهو الذات الالهية التي قصدتها الذات الفانية تاركاً الدنيا وملذاتها طمعاً في ما عند هذا الآخر(الذات الألهية) من نعيم وخير وسعادة أبدية حال الشاعر هنا حال المتصوف الذي يؤثر الحياة الباقية مكتفيا بالعيش البسيط فنجده يركز على الآخر بقوله أنه في غنى عن أي زاد طالما أن الآخر (الله)، معه مما يدل على اتحاد الذات الفانية بالآخر الألهي ففي حضور هذا الآخر يغيب كل عوزٍ أو فقر.

ويمكن ان نلخص خطوات المريد نحو الطريق في (خطوات ثلاث تبدأ بالتوبة "وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون" [النور : 31]

والخطوة الثانية هي أخذ العهد من الشيخ بطاعة الله ورسوله والسير في الطريق.

والخطوة الثالثة، هي التلقين وهو تعليم الشيخ للمريد كيفية الذكر، نطقا وبدءاً، أي مرحلته الأولى . ويتجدد التلقين كلما قطع المريد مرحلة من مراحل القرب من الله سبحانه وتعالى. (سليم، 1999)

و يقول الششتري كذلك (الششتري، 1960):

وقلتُ فنيت أن الحال يا حبا

وقلت بقيت أن الحال خاب

رأيت الحق فيك وانت فيه.

فصار العبد حراً في أمان

يبين لنا (أنا) الشاعر في هذه الأبيات حضور الآخر وتداخله من الأنا فيشكلان قيمة متداخلة فالشاعر مخاطباً الذات الالهية ويؤكد على حضورها. (والوصول إلى معرفة الحق في المنهج الصوفي ، قائم على سلوك معين يبدأ بالإرادة الذاتية للمريد مروراً بتقنية معينة على مستوى الارادة (تحرير الارادة من النفس وسلطانها. بتسليمها إلى الغير – المجاهدات والرياضات)، وصولاً إلى أدب الحضرة الألهية، ويصبح المريد مؤهلاًً للتلقي (سليم، 1999).

ومن ضمن الآداب التي يجب على المريد أن يتأدب بها مع شيخهِ ((اذا اردت أيها المريد امراً، وبدا لك أن تسأله عن شيء فلا يمنعك اجلاله والتأدب معه في طلبه منك وسؤاله عنه وتسأله المرة والمرتين والثلاث، فليس السكوت عن السؤال والطلب من حسن الأدب (سليم، 1999)

يقول ابن عربي (عربي،، 1998) في كتابه لوازم الحب الألهي عن المحب (المريد) :

ما الهوى أخذ الهوى بدمي

تحكم الحب في روحي وفي بدني

ماحل للحب أن الحب أعدمني

صبري وحرم إجفاني عن الوسن

نظم أنا الشاعر هذه الأبيات في (الاتحاد) وهي من أهم درجات العشق الألهي عند المريد والحب يسري في.

عروف المريد ويتحكم بجسده (اي لا أرادة لهُ) ، ولا يطيق المحب الابتعاد عن الحبيب وحرم عليه غمض أجفائه. ويقول ابن عربي ت (١٣٨هـ) ((كان شيخنا أبو العباس يسأل الله أن يرزقه شهوة الحب لا الحب، وذلك أن شهوة الحب قرب الحبيب من المحب (عربي،، 1998)

يقول عفيف الدين التلمساني. ت (٦٩٠ هـ) : (الكامل)

لو كنت فيه هائما وحدي

لعذرتُ عُذالي على وجدي

اما وكل الكون يعشقهُ

فعلام أخفي فيه ما عندي (التلمساني، د.ت)

يتحدث أنا الشاعر عن الآخر (الله) المعشوق فهو أهل لهذا العشق ويشاركهُ في هذا العشق جميع الناس فلماذا يلومهُ عذاله عن الحب والعشق الظاهر على الشاعر.

((وبعد وصول المريد إلى الغاية ونهاية الطريق ، عليه ان يتخلى من آثار النفس ، خصوصاً الأمّارة بالسوء لانها الخطر الكامن والمخفي على البقاء الالهي الذي يُنشد، بعد الطريق الشائك المنهك الذي سلكه للوصول إلى الحق (سليم، 1999). وقال الله تعالى عن النفس الأمارة بالسوء:.

. "وما أصابك من سيئة فمن نفسك"[النساء : 79]

. " ما ابرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء"[يوسف : 54]

" ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم"[الرعد : 11]

و يقول ابن عربي (الدين، 1420هـ . 1999م) في الفتوحات المكية : (مجزوء والرمل)

وعن الحب صدرنا

وعلى الحب جبلنا

فلذ جئناه قصداً

ولهذا قد قَبلنا.

فالحب الألهي هو غاية المريد واساس طريقة فالعشق الألهي هو منطلقهم وإليهِ يعودون ، وبسبب العشق اتخذ الصوفي طريق التصوف .فالشاعر لاينظر إلى المرأة الجميلة وإنما ينظر إلى مصدر الجمال أو الجمال المطلق فكل إمراة يحبها الشاعر الصوفي قصده بذلك الحب الالهي والذات الإلهية .

ويقول الششتري (الششتري، 1960) كذلك :

كشفنا غطاءٍ عن تداخل سرها

فأصبح ظهراً ما رأيتم لهُ بطنا

هدانا لدين الحق ما قد تولهنا

لعز به البابنا ولهُ هُدنا

الشاعر هنا قد وعز حقيقة الوجود من خلال كشفه لذاته للاخر فقد استطاع ان يغوص في اعماق الأشياء ولُبِها بينما الانسان العادي مهتم بقشورها وسطحها. فالشاعر أراد أن يوضح لنا حقيقة الفناء الصوفي عند العارف بالله تعالى معرفة حقيقية وجودية فالله سبحانه وتعالى موجود في عالم الوجود الكوني ما علم منه وما لم يعلم وهذا ما جعل الشاعر يبحث الدين الحق الذي جعله يبحث عن سر الإجمال في التفصيل وعن الكلي في المفرد حتى يصل إلى فكرة التجلي الإلهي الذي يكسب الذات الغارقة إشراقة ربانية .

ويقول الششتري (ت 668)هـ (الششتري، 1960):

الق عصاك امسافر ببابِ شيخ الحقائق
تقبل منك الاراده ان كنت بالظفري فايق
حل النطاق الممنطق وخلع نعالك واقبل
بنعت عاشق مشوق الى الحبيب عسى يقبل
وحط راسك وحقق ان الوجود ثم ينزل
وفي السجود هي الضمائر تسري كسير السوابق

في هذا النص تتجلى صورة الآخر(المعشوق أو الذات الالهية) في سياق أمري مجازي من خلال أمر الآخر (المعشوق) ,لأنا العاشقة في مضمون من الرحلة الصوفية المتضمنة للحوار بين الأنا والآخر ,ويتولد من هذا التوجيه الأمري للأنا آخرا ضمنيا يشكل جزءا من تفاصيل الأنا السائحة الراحلة في ملكوت الاخر (الذات الألهية المعشوقة)فتبرز(العصا ,والنعل), آخرا جزئيا مقتبسا من صور القرآن الكريم في قصة نبي الله موسى (عليه السلام)'في قوله تعالى (**وأوحينا الى موسى أن ألق عصاك فأذا هي تلقف مايأفكون)الاعراف 117 ,فضلا عن اقتباسه قوله تعالى (فاخلع نعليك أنك بالواد المقدس طوى) سورة طه آية 12** ,ولاشك ان الشاعر أتى بتلك الجزئيات الشيئية لتمثل آخرا مقتبسا يشير الى الأنا والاخر الاساس ,وذلك كله يتجسد من خلال توظيف اسلوب الأمر ,,ثم يبرز اسلوب التقديم والتأخير ليحقق تلك المشهديات الصوفية المجسدة لرحلة الأنا العاشقة في الملكوت الألهي لتحقق لحظة سجود الأنا في حضرة المعشوق مبرزا هذه اللحظة من خلال تقديم شبه الجملة (وفي السجود)لتجسيد التخصيص الدلالي للمقدم وأهمية السجود في حضرة الآخر لتحقيق العشق والعبادة من قبل الأنا في رحلتها الصوفية هذه ,ثم يختتم النص ببروز الآخر الضمني (الخمرة)كونها آخرا يجسد سكر الأنا وهي في حضرة الآخر المعشوق ,والسر يكمن في كأس المحبة حيث نشوة الأنا وانصهارها بالآخر المعشوق في لحظة التجلي.,وكان لفونيم الراء المتكرر الاثر الواضح في رفد النص بالتردد الصوتي او رفد النص بالتكرار الايقاعي المتجانس مع الدلالة النصية حيث صورة الاخر الاساس المنعكس اثره في الانا مما يولد نوعا من السياق النصي المتكرر ,بما ينسجم وفونيم الراء المتصف بالتردد الصوتي .

ويقول الششتري (ت 668)هـ: كذلك (الششتري، 1960):

نشرب بالكاس الحميا ومني نقبل عليا ولِيا نعشق بنيا
لاني هو ذاتي وروحي حقيقة
تملأ وتسقيني خمرة رقيقة
ولانبالـــــي بقول الخليقة
فطلب عليا لديا وأشرب هنيا مريا خمرا قديما جليا

يقوم النص على مخاطبة أنا الشاعر للآخر الضمني الذي يعيش نفس حالة الأنا وهو السكر والتجلي والعشق الألهي والفناء بالآخر الذي هو المعشوق الذات الالهية ,خطابا أخباريا يجسد تأثير الآخر على الأنا المتعددة في حالة المشاهدة او التجلي ,ويستمر خطاب الأنا للآخر الضمني بدعوته لشرب الخمرة الالهيو التي تفصلهم عن اي آخر ماعدا الآخر الأساس (المعشوق او الذات الألهية , التي تنصهر فيها الأنا المتعددة في حالة فناء وتماهي .. .ولاشك ان للتكرار الصوتي ,ولاسيما تكرار فونيم الميم والنون الاثر الفاعل في رفد النص بالشحنات الايقاعية المنسجمة التي تجسد الانسجام الموسيقي والايقاعي في النص .

ويقول الششتري (ت 668)هـ: كذلك (الششتري، 1960):

تادب بباب الدير واخلع به النعلا وسلم على الرهبان واحطط بهم رحلا
وعظم به القسيس ان شئت حظوة وكبر به الشماس ان شات ان تعلا
ودونك اصوات الشماميس فاستمع لالحانهم وحذرك ان يسلبوا العقلا
بددت فيه اقمارا شموس طوالع يطوفون بالصلابان فاحذرك ان تبلى
فاياك ان تسمع لهن بحكمة واياك ان تجمع لهن بك الشملا

في هذا النص تبرز القصة الشعرية في تجسيد الرحلة الصوفية ,متخذا من عناصر القصة الشعرية رموزا وأدوات فاعلة تجسد آخر ضمنيا جزئيا في الوصول الى الفناء الألهي والتجلي الألهي ,متخذا من الأسلوب الأمري عاملا فاعلا في تجسيد تلك الاحداث المتحققة في رحلة أنا العاشق في ملكوت المعشوق (الذات الألهية)يبرز الآخر الغائب الموجه للأنا وهي في حذرة الآخر الأساس وتحيطها الثيمات الأخرى التي تشكل آخرا ضمنيا وهو جزء لايتجزأ من هذا الفضاء المكاني الملكوتي الذي تتحقق رؤيته للأنا في حال الفناء والتجلي فتبرز تلك العناصر الرمزية لتكون معادلا موضوعيا يجسد شعور الأنا وهي في حضرة المحبوب (المعشوق الذات الألهية), فيبرز الدير المقدس,وتبرز شخصية الراهب والقسيس ,والكنيسة ,والصلبان ,وشخصية السيدة مريم ونبي الله عيسى ,لتحقق ثيمات وعناصر فاعلة تشطل آخر ضمنيا يمثل فناء الانا بالاخر لحظة المشاهدة والتجلي والفناء ,فضلا عن ذلك تبرز الصورة السمعية لتحقق النشوة الطربية فضلا عن نشوة الخمرة الالهية المتحققة في هذه الاجواء المقدسة ...ولاشك ان تكرار الفونيمات الصوتية الصاخبة والجهرية واجتماعها مع بعضها كالقاف والجيم.والسين ,والخاء والصاد والطاء أسهم في رفد النص بالايقاع المنسجم مع تلك الاجواء الصوفية المجسدة للحظة التجلي .

ويقول الششتري (ت 668)هـ: في الحقيقة المحمدية (الششتري، 1960):

ياصاح هل هذه شموس تلوح للحي ام كؤوس
مدامه كلما تجلت بانوارها تسجد الشموس
لقد زوجت وهي للندامى تجلى كما تتجلي العروس
وعصرها كان في زمان لاكرم فيه ولا غروس
وتوجت والزمان طفل من قبل ان توجد الطروس

في هذا النص تصف أنا الشاعر الخمرة كونها آخرا رمزيا يرمز الى النور الالهي او الاخر الاساس المعشوق الذات الالهية ,ذلك النور الذي وجد قبل كل موجود ,وتتجلى صفات هذه الخمرة النورانية المقدسة في تراصف تصويري يحمل مفارقة تصويرية ,تجسد تفرد تلك الخمرة كونها آخرا ضمنيا متفردا بصفاته لأنه يحقق تماهي او تجلي الآخر للانا العاشقة ,فالشموس تسجد لذلك النور الخمري الازلي ,وهي عصرت في زمن لايوجد فيه كروم ,وتوجت قبل ان يأتي الزمان ,وكان لتكرار فونيم الحاء والراء,في الجناس بين الراح والروح فضلا عن الجناس بين الانفاس والنفوس فكان لهذا التكرار الفونيمي المتكرر لفونيمات متعددة متجانسة في النص الاثر الفاعل في رفد النص بدلالات ,تجسد فاعلية السياق النصي بما ينسجم ودلالته الصوفية .

ويقول الششتري (ت 668)هـ (الششتري، 1960):

لاتلتفت بالله ياناظري لاهيف كالغصن الناضر
ما السرب و البان وما لعلع ما الخيف ما ظبي بني عامر
ياقلب واصرف عنك وهم البقا وخل عن سرب حمى حاجر
جمال من سميته داثر ماحاجة العاقل بالداثر
وانما مطلبة في الذي هام الورى في حسنه الباهر
فالشعت والغبر وكمثلي انا افنا من اجل الاول الاخر

في هذا النص يتجلى للمتلقي الجمال الألهي والفيوضات النورانية الباهرة للآخر المعشوق والمشاهدة من قبل الأنا العاشقة في لحظة التجلي والانكشاف والفناء ,يقوم النص على مخاطبة آخر ضمني من قبل الأنا العاشقة ,وهذا الآخر الضمني يتجول في الأماكن

الحجازية ذلك المكان الذي يشكل آخرا ضمنيا أليفا يشير الى الآخر الأساس المعشوق (الذات الألهية),فتخاطبه أنا الشاعر الا يلتفت الى الجمال العادي في هذه الاماكن ولايطلبه لأنه جمال فانٍ,بل يطلب الحسن الباهر الذي لايفنى وهذا اشارة الى جمال الاخر الاساس المعشوق (الذات الألهية),ذلك الجمال الذي فنى به الأنا وهو الاول والآخر .وكرر الشاعر فونيم الراء في هذا النص كثيرا لينسجم مع فونيم القافية ليحقق نوعا من المضمون الأيقاعي المتكرر المنسجم مع الدلالة التكرارية لحالات التجلي للأنا المنصهرة مع الاخر المعشوق الاساس .

ويقول الششتري (ت 668)هـ (الششتري، 1960):

انخ الركائب في فناء الدار وانزل بساحتها نزول الجار
يا صاح روحهن من نصب السرى واعلم بانك ما بقيت لسار
وانظر الى المغنى الذي يبدو لنا بالرقمتين عن يمين النار
هاتيك دراهمو واما نارهم فقد اضرمت بالقصيد للخطار
يهدى لها من تاه في جنح الدجى فهي الهدى للهائم المحتار
يهنيك ياسعد الوصول اليهم فلقد بلغت منازل الابرار
فاضرب عن الاسفار قد نلت المنى وبلغت دير القس بالاسفار

تتجلى لنا الرؤية المكانية للآخر الأساس ,من خلال الرحلة الصوفية التخييلية التي تجسد لحظة فناء وتماهي الأنا بالآخر المعشوق ,موظفا عناصر الرحلة ,من ركاب ومغنى ,والنار التي تضيء للخطار دربهم ,كل تلك العناصر شطلت آخرا جزئيا وضمنيا يجسد تجليات الحضرة الالهية والفيوضات الالهية التي تشعر بها أنا الصوفي العاشقة ,ويوظف الشاعر ايضا آخرا ضمنيا موجها الخطاب للأنا العاشقة الراحلة في ذلك الملكوت النوراني ,وكان لفعل الأمر أو اسلوب الأمر الأثر الفاعل في رفد النص بتلك الأبداعات الدلالية الصوفية حيث يستهل النص بالفعل (انخ),ليحقق ان هناك رحلة وركائب اشارة الى رحلة الآنا العاشق في ملكوت الآخر المعشوق ,ثم تتوالى الأفعال الامرية انزل بساحتها وأرح الركاب ,وانظر لتسعد نظرك في ذلك المغنى الالهي الذي يمتلء جمالا ونورا ساطعا ,ويرمز لذلك النور الالهي بالنار التي ترشد السارين او الضيوف الى المكان الحقيقي للكرم والفيوضات والعطاء الالهي في الحضرة الالهية التي هي المنى وفي وصوا الأنا اليها قد بلغ المنى ,ويستفيض الاخر الضمني في توجيه الأنا الى الشرب من الراح في تلك الحضرة ليحقق من الخمرة الالهية آخرا جزئيا يشكل حالة النشوة للأنا العاشقة وهي في حضرة المعشوق ,ثم تتجلى أمامه الالحان والاوتار التي لاتسمعها الا الانا المنتشية بالخمرة الصوفية والسكر الصوفي ,لتتجلى الأنا المتعددة للعاشقين للآخر المعشو الذات الالهية .وكان لأسلوب الوصل المتكرر الاثر الفاعل في ترتيب تلك الاحداث والمواجدات الصوفية .

وللششتري (ت 668)هـ: قصيدة يقول فيها (الششتري، 1960) :

وقل له لى على مغناك حق هوى لان دمعي روى ربعه الصادي
وقفت مما جرى لي في معاهده ابكى الى ان جرى من دمعي الوادي
ولم اناد سوى باسم التي سفرت ليلا فاشرق من انوارها النادي
خذ يانسيم بقايا الميت فاسر به للحي تجمع ارواحا باجساد

تتجلى في هذا النص صورة المرأة مع جمال الطبيعة ,وفي هذا النص تخاطب الأنا الآخر الضمني والذي يشكل الرسول الموصل الرسالة للآخر الرمزي المعشوق المرأة الذي يرمز الى الآخر الأساس المعشوق (الذات الألهية),وقد استهل النص يوصف المغنى الذي يضم الحبيبة مبينا حزنه ودموعه في حالة غياب الحبيبة عن عالمه أي لحظة رجوع الأنا للعالم الفاني وانفصاله عن الفناء بالذات الألهية او لحظة الأنكشاف أ و التجلي , اذ يصف انفصاله عن الآخر الاساس او لحظة الفناء والتجلي الألهي ,وقد اسبغ على الآخر الضمني الذي يمثل صورة المرآة صفات جمالية مثالية ,واختار اسم سعاد لما يحمله هذا الاسم من دلالات للسعادة العميقة التي تكمن في ذات الانا في لحظة التجلي او الفناء بالذات الالهية ,وتتراكم الصفات المثالية الماثلة في الحبيبة ,ويختمها بالاشارة النورية للبرق الذي يشبه ثغر الحبيبة نورا ولمعانا ,وتلك اشارة صوفية للحظة التجلي وانبثاق النور الألهي .وكان لأسلوبية الامر والنفي الاثر الفاعل

في رفد النص بالدلالات النصية المنسجمة مع المضمون الصوفي وتجليات الأنا والآخر فيه .فضلا عن التجانس اللفظي بين الالفاظ مثل سعاد واسعادي الاثر الفاعل في الانسجام الفونيمي النابض بالانسجام الايقاعي المنسجم مع الدلالة النصية .

ويقول الششتري (ت 668)هـ (الششتري، 1960):

محياك تهواه الحميا اما ترى حشا الكاس فيه جذوة تتوقد
ولولا بكاها مابدا فوق خدها دموع حكاها اللؤلؤ المتبدد
وما كنت ادرى فتنة العشق قبلها الى ان رائت عيني جمالك يعبد
اذا ما ارتشفت الراح من ثغر كاسها الست تراها نحو وجهك تسجد
ولو لم يكن معناك في الكون مطلقا يدل عليه منك حسن مقيد

في هذا النص تخاطب الأنا العاشقة الآخر المعشوق (الذات الألهية) خطابا اخباريا تتجسد فيه معاني الغزل الصوفي ممتزجا بالخمرة الصوفية مجسدا تلك المعني بصيغ مجازية عزلية ليجعل من محيا الآخر المعشوق تعشقه حميا الكأس لأنه يبعث النور قي كأسها المتوقد ثم يستقيض في ذكر جمال هذه الحبيبة التي لم يعشق قبل ألآن يرى جمالها الذي يعبد ,والكأس لايشرب الامن ثغرها فالشاعر يذلك المزج بين عناصر الآخر الضمني او الجزئي انما يجسد لحظة تماهي الأن بالآخر المعشوق من خلال تجسيد ذلك الجمال المسكر للحضرة الالهية المعشوقة .

الخاتمة:

ختاما و بعد فراغنا من دراسة الأنا والآخر في الشعر الصوفي الأندلسيوتمثلاتهما وقفنا عند أهم النتائج التي توصلتُ إليها خلال دراستي وهي على النحو الآتي:

. الأنا الصوفية تتأثر بأوضاع داخلية مصدرها الذات والتعلق بالماضي أو قلق وخوف من الله فهي مؤثرة ومتأثرة بذلك الآخر الذي ظهر عند الشاعر الصوفي الأندلسي بتمثيلات شتى مختلفة لذلك فهي عندما لاتجد أخر يواجهها ويتماهى معها تنزع من ذاتها آخر تشكو إليه معاناتها واحزانها فلا وجود للآخر دون وجود الأنا.

. يتمثلُ الآخر ويتمايز باقنعة مختلفة ورمون مختلفة فتتغير صفة هذا الآخر وهيأته حسب الخطاب الصوفي .

. ازدواجية الآخر رمزاً في الشعر الصوفي من خلال رمز الخمرة التي لا تعني الخمرة المعهودة والشكر المعهود.

. اضحت الطبيعة بنوعيها الجامدة والحية إشارة الى الآخر الصوفي ومحتواها الحسي.

. العشق الألهي والفناء بالذات الألهية تشكل أهم موضوعات وقضايا التصوف ، فهو ما يبغيه المريد فالعشق هو أساس الرحلة للمريد.

– استعار المتصوفة مصطلحات وطريقة شعراء الحب العذري لملائمته وجو العفة الذي يتحلى به المتصوف فأتخذ من (الليلى العامرية)، رمزاً له .فأخذوا لغتهم وأكسوها رموزاً تحمل دلالات معينة لتعبر عما بداخلهم خوفاً إن يعرف الأجانب أو السلاطين عقائدهم وأفكارهم فاتخذوا من الخمرة رمزاً للعشق الألهي والمرأة والطبيعة رمزاً للجمال الألهي.

المصادر والمراجع :

ابن عربي. (2010). *ترجمان الأشواق*. بيروت: دار صادر.

ابن عربي،. (1998). *لوازم الحب الالهي، تحقيق موفق فوزي الجبر،، ،الطبعة الاولى،*. سورية ،دمشق: دار معبد للطباعة والنشر، دار النمير.

البلداوي ، د. حميدة صالح. (2000). ، *فلسفة التصوف* .

بن الخاتمة ، أحمد بن علي. (1994). *ديوان ابن الخاتمة الأنصاري*. بيروت: دار الفكر المعاصر.

بن الخطيب ، لسان الدين. (1901). *الإحاطة في أخبار غرناطة*. بيروت: دار الكتب العلمية.

التلمساني، عفيف الدين. (د.ت). ، *الديوان ، تحقيق يوسف زيدان، امام* . دار الشروق.

الحداد ، عباس يوسف. (2009). *. الأنا في الشعر الصوفي ابن الفارض انموذجاً* . سورية –اللاذقية،: ، دار الحوار الحوار للنشر والتوزيع،.

الحفني ، عبد المنعم. (د.ت). ، *معجم مصطلحات الصوفية:* .

الذويخ ، أسعد فهد. (2009). *صورة الآخر في الشعر العربي من العصر الأموي حتى حماية العصر العباسي.* ،عالم الكتب الحديث.

الرندي ، ابو بقاء. (2009). *. الأنا في الشعر الصوفي ابن الفارض انموذجاً* ،. سورية –اللاذقية، : دار الحوار للنشر والتوزيع، .

سليم ، سليمان. (1999). *التصوف الإسلامي* . بيروت: دار نوفل.

الششتري ، أبو الحسن. (1960). *الديوان.* القاهرة: دار المعارف.

شمس الدين ، احمد. (،1420هـ . 1999م). – *ابن عربي، الفتوحات المكية* ، . بيروت ، الطبعة الأولى: دار الكتب العلمية ،.

فهمي ، سعد. (د.ت). *صورة الآخر.*

المسعودي ، محمد. (،2007). *:اشتعال الذات سمات التصوير الصوفي في كتاب الاشارات الالهية لأبي حيان التوحيدي* . ،بيروت ،لبنان: ، مؤسسة الانتشار العربي.

النفراط. علي محمد (2003). *ابن الجياب الغرناطي حياته وشعره.* دار الجماهيريّة للنشر والتوزيع والإعلان.

Sources and references:

Ibn Arabi. (2010). Interpreter of longings. Beirut: Dar Sader.

Ibn Arabi,. (1998). Supplies of Divine Love, edited by Muwaffaq Fawzi Al-Jabr, first edition. Syria, Damascus: Maabad Printing and Publishing House, Dar Al-Numair.

Abu Al-Hassan Al-Shashtari. (1960). The Diwan. Cairo: Dar Al-Maaref.

Abu Baqa Al-Randi. (2009). . The ego in the Sufi poetry of Ibn Al-Farid as a model. Syria - Latakia: Dar Al-Hiwar for Publishing and Distribution.

Ahmed bin Ali bin Al Khatma. (1994). Diwan of Ibn Al Khatima Al Ansari. Beirut: House of Contemporary Thought.

Ahmed Shams El-Din. (1420 AH - 1999 AD). - Ibn Arabi, The Meccan Conquests,. Beirut, first edition: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.,

Asaad Fahd Al-Dhuwaikh. (2009). The image of the other in Arabic poetry from the Umayyad era until the protection of the Abbasid era. The modern world of books.

Dr.. Hamida Saleh Al-Baldawi. (2000). The philosophy of Sufism.

Saad Fahmy. (d.t.). Image of the other.

Suleiman Slim. (1999). Islamic Sufism. Beirut: Dar Nofal.

Abbas Youssef Al-Haddad. (2009). . The ego in the Sufi poetry of Ibn Al-Farid as a model. Syria - Latakia: Dar Al-Hiwar Al-Hiwar for Publishing and Distribution.

Abdel Moneim Al-Hafni. (d.t.). Dictionary of Sufi Terms. :

Afif al-Din al-Tilmisani. (d.t.). Al-Diwan, edited by Youssef Zidan, Imam. Dar Al-Shorouk.

Ali Muhammad Al-Nafrat. (2003). Ibn al-Jayyab al-Gharnati, his life and poetry. Dar Al Jamahiriya for Publishing, Distribution and Advertising.

Lisan al-Din ibn al-Khatib. (1901). Briefing in Granada News. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

Muhammad Al-Masoudi. (2007). Self-ignition: Characteristics of Sufi imagery in the Book of Divine Signs by Abu Hayyan al-Tawhidi. Beirut, Lebanon: Arab Diffusion Foundation.

المرجعية الدينية لقصيدة الغزل الأموية

م.م سارة جعفر علاوي أ.د. رباب صالح حسن
ssoogh@gmail.com Drrabab03@gmail.com
الجامعة المستنصرية , كلية التربية

المستخلص :

تعد المرجعيات من مصطلحات ما بعد الحداثة وتعنى بالكشف عن التراكم الثقافي لاصحاب النصوص الابداعية والمرجعيات الدينية واحدة من تلك المستويات الثقافية التي تشكل بمجملها ثقافة المبدعين بمختلف توجهاتهم , وهذا البحث محاولة متواضعة للكشف عن المرجعيات الدينية لقصيدة الغزل الأموية , والكشف عن المخزون الديني للشاعر وهو يوظف الاقتباس الديني في شعره للتعبير وعن تجربته الشعرية

وكما اعتادت الدراسة في تقديم المفاهيم للمصطلحات التي ترد في البحث , وعليه ستقوم الباحثتان بتقديم تأطير مفاهيمي لمصطلح المرجع والمرجعية بوصفها مصطلحات تنفتح على ميادين معرفية واسعة بجميع مسمياتها الدينية والأدبية والاجتماعية ,فسعى الشعراء إلى توظيف الرموز الدينية بوصفها الأكثر تأثيراً في النص الأدبي , لتمارس حضورها بأشكالها المختلفة .

الكلمات المفتاحية :المرجعية ، شاعر الغزل ، بنية العنف

The religious reference to the Umayyad ghazal poem

Sarah Jafar Alwie Mr.Dr. Rabab Saleh Hassn
AI_Mustansiriya University\ College of Education

Abstract:

References are considered a post-modernist term that is concerned with revealing the cultural accumulation of the authors of creative texts and religious references, one of those cultural levels that constitute, as a whole, the culture of creative people with their various orientations. This research is a modest attempt to reveal the religious references of the Umayyad ghazal poem, and to reveal the religious stock of the poet as he employs quotation. Religious in his poetry to express his poetic experience

As the study used to present concepts for the terms that appear in the research, the two researchers will therefore provide a conceptual framework for the term reference and reference as terms that open up to broad fields of knowledge with all their religious, literary and social names. The poets sought to employ religious symbols as the most influential in the literary text, to exercise their presence in all their forms. different.

Keywords: reference, poetry poet, structure of violence

أولا :المرجعيات تأطير مفاهيمي:

تنفتح النصوص على بعضها لتشكيل بنية نصية مترابطة من ناحية ومنفصلة من ناحية أخرى، فالترابط قوامه الأدبية، والطريق الخاص بالنتاج الأدبي الطويل، لتصبح ضمن مقاييس خاصة بالأدب، أما الانفصال فيكون في لحظة بناء نص مغاير عن الآخر من ناحية الموضوع، أو استعمال الألفاظ الخاصة بالنص والشاعر، لذلك هناك مرجعيات لكل نص، يأخذ من تلك المرجعيات على أساس التجربة الإنسانية، وينفلت عنها بتجربة الشاعر الخاصة

والمرجعيات من المصطلحات التي تنفتح على عوالم معرفية فسيحة، منبثقة من الموروث بجميع مسمياته (الديني، الأدبي، الاجتماعي)، بذلك يكون مصطلح المرجع والمرجعية منفتحًا على مساحة معرفية واسعة، فهو لا يرد على صورة دلاليه واحدة بل متعدد الدلالة؛ وذلك لأنهما ينتميان إلى خطابات معرفية متنوعة إذ "تعد محورية المرجع في تحديد ماهية النص والخطاب مدخلا مهما لأثارة معضلات معرفية بصدده؛ لأن المرجع ينفتح على الساحة المعرفية ويطرح حوله اختلافات نظرية ويفرض اقترانه بخلفية محدودة المجال" (التمارة،، 2013)

أما على صعيد الدلالة المعجمية عُرّفت المرجعية بتعريفات عدة، ففي المعجم نجد مصطلح المرجعية يتجذر من الفعل الثلاثي (رجع) وما يحمله من صورة الرجوع "رجع : رَجَع يَرْجِع رَجْعاً ورُجُوعاً ورُجْعَى ورُجْعاناً ومَرْجِعاً ومَرْجِعةً: انْصَرَفَ .وَفِي التَّنْزِيلِ :إِنَّ إِلى رَبِّكَ الرُّجْعى، أَي الرُّجوعَ والمَرجِعَ، مَصْدَرٌ عَلَى فُعْلى؛ وَفِيهِ : إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً" (منظور، د.ت)، فالرجوع يتم على أساس وجود أصل يرجع إليه الإنسان، أي وجود المركز، لكن الحضور الخاص بالشيء لا يكون على أساس الحضور الكامل للأصل، فالمرجع يحوي مفهوماً مزدوج الدلالة، اعتماداً على سياقات التخاطب، فتتصل دلالته بمعنى التحول والامتداد، مع وجود الأصل. (التمارة،، 2013)

ففي المعنى اللغوي يحمل المصطلح دلالة العودة والرجوع "عَنِ ابْنِ جِنِّي، ورَجَعْته أَرْجِعه رَجْعاً ومَرْجِعاً ومَرْجَعاً وأَرْجَعْتُه، فِي لُغَةِ هُذَيْلٍ، قَالَ :وَحَكَى أَبو زَيْدٍ عَنِ الضَّبِّيين أَنهم قرؤُوا :أَفلا يرون أَن لا يُرْجِع إِليهم قَوْلًا، وَقَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ :قالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صالِحاً" (منظور، د.ت)، لتكون عملية الرجوع لغاية محددة، قد يعلنها الإنسان، أو أنَّ الرجوع للشيء يكون بطريقة لا واعية، مع وجود المكان الأصل الذي يعود إليه الإنسان.

أما في الدرس اللساني الحديث، فقد ورد مصطلح المرجع على أساس الصورة والصوت، والمرجع الذي يكون الدال والمدلول كعلامة، وهذا العلم أرسى قواعده الأساسية فردنان دي سوسير فنجد مصطلح (المرجع) كبعد من أبعاد العلامة اللسانية، مع الاختلاف في المفهوم عن المرجع الثقافي (مومن،، 2005)، فدلالته تختلف وتبتعد نسبياً عن مفهوم المرجعية.

فإذا كانت المرجعية تعتمد على تصورات ذهنية فهي خارج اللسانية "المرجع حقيقة غير لسانية، تستدعيها العلامة ... والمرجعية عالقة بين العلامة وما تشير إليه... والوظيفة المرجعية للغة، هي الوظيفة التي تحيل على ما تتكلم عنه وعلى موضوعات خارجية، عن اللغة" (علوش، 1985)، تصبح بذلك المرجعية مفهوم خارج إطار اللغة، لتنفتح على عوالم متعددة تتصل بالثقافة.

وبما أنها ممثلة للجانب الثقافي، فلا بد من تحديد مستويات المرجعية، التي تقوم في الأصل على وجود شيء يُرجع إليه، فالمستوى الأول: يراد بالمرجعية الإطار الكلي والأساسي المنهجي والركيزة الجوهرية في أيّ خطاب أو ملة أو مذهب أو دستور أو نظام.

أما المستوى الثاني: وفيه المصادر والمستندات والأدلة التي يعتمد عليها أيّ نوع من أنواع المعرفة، والمستوى الثالث: نجد فيه ممثلو المرجعية وهم الأشخاص الذين يعاد إليهم في الشؤون العلمية والعملية (الغامدي، د.ت)، وعليه فالمرجعية تمثل " الفكرة الجوهرية التي تشكّل قاعدة لكل الأفكار والمعتقدات في اتجاه ما أو مذهب ما وتبرز أهميتها من كونها الركيزة الثابتة التي لا يمكن أن يقوم أيُّ خطاب أو معرفة أو رؤية بدونها" (فرحات، 2014)

إنَّ ما يحمله مفهوم المرجعية من مطاوعة وتعددية في المعنى، جعل النقاد يستعملونه بحسب منطلقاتهم، فالمصطلح (المرجعية) يبني عليه رومان ياكبسون بحوثه في حديثه عن وظائف اللغة التي استوحى فكرته المركزية من نظرية التواصل إذ أن "المرجعية عنده وظيفة من الوظائف الستة للغة وهي وظيفة تقع أساس كل تواصل" (الطبال، 1993)، وهذا منطلق لساني يقوم على أساس المفهوم المتفق عليه ليكون المرجع بالنسبة للوظيفة، وهي من أكثر الوظائف أهمية في إطار كل عملية تواصلية؛ وذلك لأنها تحدد العلاقة بين المرسل والشيء والغرض الذي ترجع عليه.

واستعمال المصطلح (المرجعية) لم يقتصر على الحقول اللغوية والتواصلية، وإنما أصبحت المرجعيات أساساً ومصدراً ما يعود إليه القارئ والمتلقي، لفهم النص الأدبي، سواءً أكان هذا النص شعريا أم نثرياً، فإن المرجعيات التي يعود إليها الأديب على درجة عالية من التنوع والتعدد، فهناك مرجعيات دينية وفنية وأسطورية وأخرى تاريخية جميعها تعد روافد ينهل منها الأديب وأن بلغت نصوصه أعلى درجة من الأهمية (وهبة، 1984)

نصل في مفهوم المرجعية إلى كونه بؤرة ثقافية يستقي منها الشاعر مفاهيمه الشعرية والفكرية، ويكون حضور تلك المرجعيات أما بطريقة واعية، أو غير واعية، نتيجة تسرب الثقافة إلى اللاوعي، فتكون من المسلمات لدى الشاعر، أي أنَّ الحضور الثقافي يمارس وجود باستمرار داخل النص، ليكون ضمن فئة النصوصية، وقد حددت الدراسات الحديثة مفهوم التناص ضمن أسس وجود النص، فبدون الارتباط مع النص السابق يصبح النص خارج اطار النصية (ديبوجراند، 1998) ، ولا يعني هذا أن المرجعية التي نتحدث عنها نصية فحسب، بل تخرج إلى اطار ثقافي كلي، تمارس الثقافة على أشكالها المتعددة الحضور داخل النص.

وبما أننا نتحدث عن العنف، فلا بد من حضور المؤثرات الثقافية المنتجة للنص، لتصبح بمثابة المرجعيات للشاعر ونصه، وما سنحاول تحديده في هذا الفصل التركيز على ثلاثة مرجعيات (الدينية، الأدبية، الاجتماعية) لما لهما من حضور مؤثر في النص الشعري وبالتحديد نص الغزل العذري.

ثانيا: المرجعية الدينية:

تُعد المرجعيات الدينية من أهم وأكثر المرجعيات تأثيرًا في النص الأدبي، بل في الحياة عمومًا، لذلك تمارس المرجعية الدينية حضورها بأشكال مختلفة، أي بحسب الشاعر والمفاهيم التي يعتمدها في مفهومه للدين، فمن المتعارف عليه أن مرجعية الأديب شاعراً كان أم ناثراً يأتي في ضوء تفاعل خطابه مع خطاب آخر ديني أو أدبي أو ثقافي تاريخي أو أسطوري وما إلى ذلك، والحضور الديني على المستوى الشعري لا يكون بالصورة الاستنساخية، أو بطريقة مباشرة، بل يعمل على توظيف وتكيف المفاهيم الدينية، لتناسب الحركة الشعرية والمفاهيم المراد طرحها.

وقد حضر التأثير الديني في النصوص العربية القديمة، وأشار إليه النقاد العرب، ضمن مصطلحات ومفاهيم خاصة بمرحلتهم النقدية، فإذا كان الارتباط مع النصوص السابقة يطلق عليه التناص في النقد الحديث، فإن القدماء أطلقوا عليه مصطلحات مختلفة مثل (الاقتباس، التضمين) وقد تنبه ابن الأثير في كتابه المثل السائر وهو يرسم معالم الاقتباس وصوره فيرى أن الأديب إذا أراد أن يقتبس من القرآن فعليه "أن يضمن كلامه بالآيات في أماكنها اللائقة بها، ومواضعها المناسبة لها، لا شبهة فيما يصير للكلام بذلك من الفخامة والجزالة والرونق" (الأثير، 1998)، أي أنَّ العرب عملوا على تقنين عملية التوظيف للنص الديني، سواء أكان نصًا قرآنيًا أم حديثًا نبويًا، أم ما يتعلق بالمفاهيم الدينية الفكرية.

هذا التقنين جعل الشعراء يوظفون المفاهيم ويتكؤون عليها لنسج النص، فالشاعر يعتمد على مرجعيات عدة يستقي منها مادته الثقافية والفكرية والدينية، إذ تعد المرجعيات الدينية أحد الوسائل التي ينهل منها مادته الإبداعية لتمكين خطابة الشعري، فالشاعر في ضوء استذكاره لجملة من الرموز الدينية، أو حادثة معينة، بوصفها حلقة من حلقات التأثر والتأثير، يكون الغرض منها النجاح في تنويع المضامين الشعرية، وإغناء نصوصه، فقد سعى الشعراء دائمًا إلى توظيف الرموز الدينية ابتداء من الجاهلية وصولاً إلى العصر الأموي، إذ نجد الشعراء الأمويين ومنهم الغزليين على وجه الخصوص قد وظفوا معجماً معروفاً لإسقاط تشبيهاتهم على المرأة، واظهار مدى الحب ولواعج الشوق للمحبوبة والتذمر من الفراق والهجر، وبما أنّ النص الديني قد حاول بناء الإنسانية بطريقة أخلاقية مميزة، فإن حضور الجانب الديني في شعر الغزل لا يتسم بالوفرة، إلا في شعر الغزل العذري، لما يتصف به من جوانب روحية مؤثرة في النفس.

والقرآن الكريم كان وما يزال القوة المركزية الفاعلة والمؤثرة في الثقافة العربية الإسلامية والخطاب المتعالي بنسيجه الدلالي والأسلوبي وباستيعابه النصوص السابقة حتى صار النص القرآني في ساحة التيار الاجتماعي والسياسي والفكري بمناحيه المختلفة يهدف المتبارون في تأويله إلى إعطاء مدركاتهم العقلية والفكرية ورؤاهم المنبثقة للوجود (زيد، 1995)، فالقرآن الكريم وما يتجلى عنه من سياقات ثقافية اقتبسها الشعراء في بناء نصوصهم الإبداعية وتشكيلها يعد "الرابط المتين الذي يربط الشعر العربي ببعضه البعض قديمه وحديثه على مر العصور" (العاني، ، 2002)

وعلى الرغم من الحياة المترفة التي عاشها أهل المدينة في العصر الأموي، وتوفر مظاهر التحضر والترف التي أدت إلى شيوع مظاهر اللهو والغناء الذي كان على رأس تلك الفنون (ضيف، د.ت)، ومع هذا الشغف بالغناء وانصراف الناس له، إلَّا أنَّ ذلك لا يمنع شعراء هذا العصر بأن ينظموا قصائد الغزل متضمنة معانٍ إسلامية، فكان التناص حاضرًا بين الأمويين ومرجعايتهم الدينية والأدبية، مما جعل الأمويين يتكؤون على الشعر والثقافة الجاهلية، إلَّا أن الدين الإسلامي كان الحد الفاصل والعامل على بناء منظومة أخلاقية متأثرة بالإسلام.

فما دار من مسائل حول ضعف لغة الشعر وما شابه ذلك يعكس تأثير الإسلام على النص الشعري وتوجيهه وجهة بناءة "الإسلام كان له الأثر البعيد في سيطرة هذا الجيل الجديد على غرائزه وتساميه بها واستمساكه قدر الطاقة بالعفة والتقوى" (القط، 1987م)، فكان شعراء الغزل العذري خير مثال في تضمين الروح الدينية في شعرهم إذ نشأ هذا الغزل "بدافع من التقوى الإسلامية وبتأثير من مفهوم الحب في الإسلام وارتباطه بالعفة" (فيصل، د.ت)، فشعراء البادية الغزليون قد تأثروا بالإسلام والقرآن فنشأ في نفوسهم شيء

من التقوى فظهر في شعرهم الزهد الديني الذي في حقيقته مرآة صادقة لطموح شعراء البادية إلى المثل الأعلى في الحب من جهة ولبراءة هذا الغزل من ألوان الفساد التي كانت تغمر أهل مكة والمدينة من جهة أخرى (القط، 1987م).

ومن الأفكار التي نلمسها فكرة الإيمان بالقضاء والقدر، التي تمثل المفاهيم الدينية التي جاءت في النص القرآني، فوظفها الشعراء ضمن نصوصهم الشعرية، والقضاء والقدر من المفاهيم العاملة على المصالحة الداخلية بين الإنسان وما يرغب به، فجاء الحب في نصوصهم وكأن هذه المعاني جاءت لتخلق جوًا من القناعة بما سيحصل لهم نتيجة الحب، سواء أكان التوظيف بوعي أم من دون وعي، لتخفف وطأة والم هذا الحب ،فهذا قيس بن ذريح يبكي لبنى بقوله: (المصطاوي، 2005)

فليس لأمرٍ حاولَ الله جمعهُ مُشِتٌّ ولا ما فرق الله جامعُ
تبكي على لُبنى وأنتَ تركتها وكُنت كآتِ حتفهُ وهو طائعُ
فلا تبكين في أثرٍ شيء ندامةً إذا نزعتها من يديك النوازعُ

فنجد الشاعر العذري هنا يؤمن بالقدر المحتوم الذي أصابه فما يريده الله هو مكتوب ومقدر ولا دخل للإنسان فيه، وهذه الصورة من المفهوم الخاص بالقدر نجدها في النص القرآني وفي آيات عدة "**اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الآخِرَةِ إِلاَّ مَتَاعٌ**"**[الرعد : 26]**، هذه الصورة من القدرة الإلهية في التحكم في أقدار الناس، جعلت الفكر يتجه إلى أنَّ الحب وما يتعلق بالحياة يقع ضمن القدر، مما يشعر الإنسان بقبول ما يحدث له، والتسليم لأمر الخالق.

أما صورة العنف الواردة في النص، فقد قامت على وجود اللفظ الدال عليه، في جملة (وكنت كآتِ حتفه وهو طائع)، فالعنف الموجود في النص كان لغرض التصوير الشعري، ونهاية العاشق عل يد المعشوق، مما شكل بنية من التعنيف، قوامها الموت للإنسان، ليصبح التعنيف بنية جمالية داخل النص الشعري، فالمرجعية الدينية على ما أصدرته من وجوب تقبل الأمر، جعلت الثقافة تصدر العنف ضمن القدر المحتوم، وتقبل هذا القدر.

والقدر من المفاهيم التي يوظفها الشاعر قيس بن الملوح، لكن ضمن الحب، على أنَّ المفهوم يأخذ طابع الحضور في نصوص خارج الغزل، لكن المفهوم اكتسب الحضور الذهني عند الشعراء، وأصبح توظيفه لأعراض بيان الألم وتقبله، فهو يؤكد على رضائه بقضاء الله وقدره:

آمن أجل هذا الحبَّ صرت كما أرى فقلتُ نعم والحبَّ مرَّ المذائق
سأقضي إلى سبلُ الهلاك وأنني لمحتسبٍ راضٍ مشيئة خالقي

بهذه الصورة يصبح العنف الذاتي بتقبل الألم، ليس بالصورة السيئة، بل يحمل صورة جمالية تصويرية، فمن ناحية يرتبط بالخالق، ومن ناحية نفسية يكون من المحبوب، فيكون التعنيف جاء على صورة بيان الألم النفسي. فيربط الألم الداخلي بفكرة القدر المحتوم وهو مسلّم بكل ما يحدث له من هلاك بسبب مرارة الحب وعذابه وهذا المعنى وأن كان فيه بعدًا عنفيًا لجلد ذاته، بوصفه هو من يريد الهلاك لنفسه، فإنه يخالف قول الله سبحانه تعالى بقوله "ولا ترموا بأيدكم في التهلكة" فالله سبحانه وتعالى ما يريد بالإنسان إلا خيرًا وأن تعرض لأذى، فيدخل ضمن إطار الابتلاء والمصيبة، وهذا بحث آخر، لكن الشاعر عمل على توظيف جانب القدر كي يرضي نفسه بتقبل الأمر، مما جعل التعنيف النفسي حاضرًا داخل النص، ويشكل لوحة فنية يتعاطف معها المتلقي.

إنَّ عملية الارتباط النفسي بين الحبيبين، والاتجاه الغزلي الذي يركز على الجوانب الروحية والنفسية، بعيدًا عن الجانب الحسي، جعل الشعراء يوظفون المفاهيم الدينية، بوصف الدين الغذاء الروحي للإنسان، ليكون هناك ارتباطًا روحيًا في العلاقة بين الطرفين، فهذه المعاني تعكس تأثر أصحاب الغزل العذري بالقيم الإسلامية، وهو ما يراه جميل بثينة بوصف القدر قد رسم عليه مصيره في الحبَّ، وهو بذلك يرد على من يوجه اللوم والعتاب له إذ يقول:

لقد لامني فيها أخٌ ذو قرابةٍ حبيبٌ إليه في نصحيته رشدي
فقال: أفقْ حتى متى أنت هائمٌ ببثنةَ فيها لا تُعيد ولا تبدي
فقلت له: فيها قضى الله ما ترى عليَّ، وهل فيما قضى الله من رَّد
فإن يكُ رشداً حُبها أو غوايةٌ فقد جئته ما كان مني على عمدِ (بثينة، . د.ت)

يربط جميل الحب بالقدر، ليكون تعليل اللائمة مبنياً على أساس ديني، ومن ثمَّ يخرج الجوانب العاملة على الحب، ليكون الحب بشكليه (الغواية/ الرشد) قد دخله الشاعر متعمدًا، ليكون الحب وما يشكله من لوعة عند المحبوب مقبولًا عند الشاعر، بل يسعى إليه، وهو ما يبني لدى المتلقي سلطة الحب على العقل، فيكون التأثير حاضرًا على سلوك الفرد، فيكون هائمًا بحبه.

ويوظف الشاعر قيس بن ذريح بنية التعنيف، ضمن مفهوم القدر، لكنه يورد فكرة الصراع النفسي الداخلي، بين ما يسمعه من الناس، وبين ما تريده نفسه، وقد دل على التعنيف بتوظيفه للدال (صبرًا) الذي يحمل صورة الألم، والتحمل، بانتظار الفرج، أو انتظار المحبوبة قوله (المصطاوي، 2005):

قد كنت أنهاك عنها لو تطاوعني فصبراً على ما شاء الله لي صبرا

فما بين الصبر والقضاء يصارع الشعراء أثر ذلك الحب، وهم يعنفون ذواتهم من أجل الوصول إلى أسمى درجة من التضحية الذاتية من أجل الحب، فيرسمون صورة الهلاك النفسي، والصبر على أذى المحبوبة، فتكون بنية التعنيف مع التوظيف الديني لمفهوم الصبر قد جعل من البناء حاملًا للجمال التصويري.

ويتخذ الشاعر قيس بن ذريح من التعنيف النفسي بنية توظيفية، فيتخذ من الهجر وما يصنعه من النفس ليصور السلوك الصادر منه في معاملة المحبوبة، فهو مكره على الابتعاد عنها كقوله (المصطاوي، 2005):

وأهجركم هجر البغيض وحبكم على كبدي منه كلوم صوادع

فوا كبدي من شدة الشوق والأسى وما كبدي أني إلى الله راجع

فيكون سلاح الشاعر البناء الديني، ليصبر نفسه على ما يحدث معه من ألم، وما يتضمنه البيت الشعري من فكرة الرجوع إلى الله، والرجوع حتما يكون بالموت، وفكرة الموت بحد ذاتها تحمل طابع التعنيف، فالإنسان لا يحب الموت بسبب الحب، ولا يرغب أن يموت، لكن الشاعر العذري يعارض المنظومة الفكرية والوعي الجمعي بأن ما أصاب كبده من شدة الشوق والأسى بغياب من يحب، بعد أن هجرها، قد يصل به الأمر إلى الموت، لكن الجانب الديني قد جعل من الموت مقربة من الله، لكن في حقيقة الأمر إنّ الله لا يريد للإنسان العذاب، وهو ما جعل الشعراء يوظفون الجانب الديني بحسب ما يرونه مقربا من الخالق أو من المحبوبة، فالصراع النفسي حاضر وبقوة في بيت الشاعر، الممثل للتعنيف.

كذلك تأخذ العفة طريقها للنص الشعري عند العذريين، فيكون الشاعر في حالة جهاد نفسي، فهو يصارع رغباته، بوجود البنية الدينية التي حرمت وجود التقارب إلا في حال وجود الارتباط (الزواج)، فيصور لحظة اللقاء، بطريقة تكشف عن ارتباطه النفسي بالمحبوبة، ورغبته بها فيقول جميل: (بثينة، . د.ت).

وكأن التفرق عند الصباح عن مثل رائحة العنبر

خليلان لم يقربا ريبةً ولم يستخفا إلى منكر

فالمنظومة الأخلاقية الاجتماعية حرمت عليه الارتباط بها في غفلة عن الناس، وهنا يكون التعنيف في عدم حصول الرغبة بسبب المجتمع والدين، ليشكل صورة عن أثر البناء الديني والاجتماعي في علاقة المحبوبين.

ويوظف جميل مفهوم الجهاد الإسلامي في الغزوات، ليرسم صورة الجهاد في غزوته الغرائزية، ليكون الحب والغاية منه هو أهم ما يبتغيه الشاعر، والغزو بما يحمله من دلالة العنف يوظفه الشاعر غزليًا، ليبين قوة الرغبة في الوصول للمحبوبة، فيكون التعنيف متوجهًا من الذات نحو الآخر في قوله (بثينة، . د.ت):

يموت الهوى مني إذا ما لقيتها ويحيى إذا فارقتها فيعود

يقولون جاهد يا جميل بغزوةٍ وأي جهادٍ غيرهن أريدُ

فالغزوة بما تحمله من مرجعية دينية ترتبط بالعقيدة، في لحظات مواجهة العدو، جعلت النص يحمل صفة التعنيف، ليكون الدال استعاريًا من بنية مغيرة، أعطت للنص البعد التعنيفي، لكنه بعد لا يمثل العداء في المفهوم الثقافي، بل جاء ليرسم اللوحة الجمالية، في تحقيق الرغبة

ويظهر التعنيف المعنوي في شعر كثير، فيرسم حالة الجفاء المنافية للبعد الإنساني، فيضع الشاعر الأبعاد الإنسانية التي وضعها الله في الخلق، فيصور الحال بقوله (عزة، 1993):

أتقي الله فيه أم عمرو ونوليّ مودته لا يطلبنك طالبُ

فهذه الصورة من الدعوة الصادرة من الشاعر، تعكس المفاهيم الدينية التي حددت الارتباط الديني، في التمسك بما جاء به الخالق عز وجل، " **وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ"[الأحزاب : 37]** ، ليكون النص بمثابة البناء الثقافي، فهو مرجعه في بناء الفكرة داخل النص، وهذه الصورة تغلب على الشعراء، عندما يشعرون بالظلم، لتكون فكرة التعنيف موجودة في النص من جانبين، الأولى صادرة من المحبوبة في جفائها، والثانية صادرة من الشاعر برسمه للمحبوبة بأنها بعيدة عن الدين والمفاهيم الإنسانية، فكانت الدعوة الارتباط بالخالق ومفاهيمه الإنسانية التي صدرها في النص القرآني. والجانب الديني يحمل تأثيرًا كبيرًا في نفوس الشعراء الغزليين أصحاب الغزل الحسي أيضًا، بل تأثروا به بحكم انتمائهم الديني إليه، وبفضل نشأتهم الإسلامية، فشاعر مثل عمر بن أبي ربيعة، وبما كون عن نفسه من صورة حسية وتغزل النساء به، إلَّا أنه يعلن خضوعه للحب بأنه قضاء وقدر، ويتقبل ذلك بنفس راضية، لتعود فكرة القضاء والقدر حاضرة في الشعر الغزلي، وهنا عند شعراء يبدون كأنهم بعيدين عن المفاهيم الدينية، لكن السلطة الدينية والثقافية كانت فاعلة في بناء النص كقوله (ابن أبي ربيعة، 1996):

قضى منشر الموتى على قضية بُحبك ولم أملكْ ولم آتها عمداً
فليس لقرب بعد قربكِ لذةٌ ولست أرى نأياً سوى نأيكم بُعداً

فالحب مقدر عليه، ليعمل على استعارة القدر في الموت إلى القدر في الحب، فالقدر المحتوم وفكرة الموت تجسد المفاهيم لدى الشعراء، وتقبلهم للقدر، وأن السلطة للخالق الواحد، فنأي الحبيبة وابتعادها تعنيف نفسي للعاشق لأنه يجد في قربها لذة فمبدأ اللذة والألم كان مصدره المعشوق لا العاشق، وصورة النشر مرتبطة بالنص القرآني الذي حدد قدرة الخالق "**وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنْ الأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ (51) قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ"[يس : 51_ 52]**، فعودة الموتى يوم الحساب قد تمَّ استثمارها على مستوى النص، لبيان حالة القدر المحتوم على الإنسان، فكان القدر هو من جعل الحب في قلب الشاعر.

والنص القرآني بما يحمله من حكايات وقصص واشارات قد وظفها الشعراء في نصوصهم، لتكون هناك مشابهة في جزيئة محددة، فقد وظف الشاعر عمر بن أبي ربيعة قصة النبي يوسف ليعبر الشاعر عن حسنه وجماله الذي بهر النساء متغزلاً بنفسه فيقول (ابن أبي ربيعة، 1996):

مرحبا ثم مرحبا بالتي قا لت غداة الوداع يوم الرحيل
للثريا: قولي له أنت همي ومنى النفس خاليا والجليل
فالتقيا فرحبت ثم قالت عمرك الله إتينا في المقيل
في خلاء كيما يرينك عندي فيصدقن فداك قبيلي
لم يرعهن عند ذاك وقد جئت لميعادهن إلا دخولي
قلن هذا الذي نلومك فيه لا تحجي من قولنا بفتيل
فصليه فلن تلامي عليه وهو أهل الصفا والتنويل
قالت انصتن واستمعن مقالي لست أرضى من خلتي بقليل

وهذا الحوار القصصي ما بين المرأة وصديقتها التي أسرت لها مدى حبها لعمر بن أبي ربيعة، وكانت امنيتها أن تدعوه إلى خدرها، فأخرجته على صويحباتها اللواتي لمنها في حب عمر، ليظهر لهن مقدار الجمال الذي يتمتع به، فصدمن بذلك الجمال، وأن عاشقة عمر كانت على حق في ذلك، ووصينها على أن لا تفرط به وهذه الحوارية عكست مدى تأثر عمر بحادثة زليخة مع نبي الله يوسف (ع) فهذه الأبيات تتضمن قوله تعالى "**وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبّاً إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلالٍ مُبِينٍ (30) فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِكِّيناً وَقَالَتْ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَراً إِنْ هَذَا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ (31) قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدتُّهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونَ مِنَ الصَّاغِرِينَ"**[يوسف : 30 _ 32]، فيكون الارتباط على طريقة اقتباس الفكرة من النص القرآني ضمن الدوال التي استعملها النص مثل مفهوم(اللوم) الحاضر في النصين.

ليكون التعنيف حاضرًا في اتجاهات عدة، مرة من المحبوبة اتجاه الحبيب، ومرة من النسوة اتجاه المرأة، ومرة من الشاعر في رسم الحسرة في قلوب النسوة، لكن التعنيف هنا جماليًا، فكل هذه الأحداث التي اوردها عمر في قصديته كانت على لسان العاشقة وصاحبتها، فجاءت أحداث قصيدة عمر مرتبطة بفكرة النسوة، الحدث الذي كان مشابهاً في البداية ثم لحظة الخروج والانبهار التي قلبت موازين الحكم والتحول إلى الاستمرار للإيقاع به، وقد وجد أبن ربيعة في قصة سورة يوسف مقصدية عميقة ذات بعد تعنيفي تعكس الاعتداد النفسي للشاعر واظهار نرجسيته الغزلية، بأنه معشوق ومطلوب من النساء وهذا ما عيب عليه النقاد فلم يحسن التغزل بالمرأة ولم يرق لها واكثر أوصافه لنفسه وتشبيبه بها (نصار و حلاوي، 2014).

ومن المؤشرات المرجعية التي لوحظت في شعر عمر ابن أبي ربيعة كان يعود في اقتباساته إلى قصص الأنبياء، والحكم الموجودة في النص القرآني، ليوظف الجانب الديني ضمن تشبيهات بين ما يحصل له وما جرى في السابق والواردة في النص القرآني ومنها قوله (ابن أبي ربيعة، 1996):

أمسى شبابك عنا الغضُّ قد رحلا ولاح في الرأس شيبٌ حلَّ فاشتعلا

فالشاعر عندما أبدع نظم بيته كان مستحضراً قوله تعالى "**قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً**"[مريم : 4]، والشيب له دلالات عدة، منها الهرم، وقرب الموت، والوصول إلى عمر دون تحقيق ما يرجوه، وهذه الدلالات تحمل جانب تعنيفي، يضم في طياته الحالة النفسية التي يمر بها الشاعر، وهو بذلك لم يبتعد عن الدلالة القرآنية على لسان سيدنا زكريا عندما توسل لله بأنه يرزقه طفلًا، بعد أن وهن العظم منه واشتعل الرأس شيباً، للدلالة على المبالغة في الكبر، والشاعر هنا أشار إلى حزنه لرحيل الشباب واقتراب المشيب، فأقام علاقة ضدية ما بين الشباب والمشيب الذي سرعان ما يقيم في الرأس.

فالتعنيف صادر من المحبوبة تجاه العاشق، الأمر الذي أوصله إلى هذه المرحلة، ووهن العظم يكشف عن التقدم في العمر بسبب الأحداث، أي أنه ليس حقيقيًا، بل بما أصاب الإنسان من أحداث تتعلق بالحب، بينما في حقيقة الوهن والضعف هو التقدم في السن، بينما نجد عند عمر تعطي معنىً اخراً بأن سبب الضعف والوهن كان بسبب هجران محبوبته هند له.

فيقول:

ولقد قلتُ إذ تطاول هجري ربَّ لا صبر لي على هجر هندِ
ربَّ، قد شفَّني وأوهن عظمي وبراني وزادني فوق جهدِي

فيكون النص بأبعاد تعنيفية نفسيه من الهجر، ليعبر الشاعر عن مدى الضرر النفسي والجسدي الذي وقع عليه، فعمر أقتبس من السياق القرآني واضاف دلالة جديدة لوهن العظم وانزاح الشاعر من كبر السن إلى وهن الحب، ليكون النص مرجعه الثقافي في رسم صورة التعنيف.

كذلك يوظف الشاعر عمر بن أبي ربيعة النص القرآني في قوله تعالى " **وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ**"[الفلق : 4]، فالنص يشير إلى التعنيف الصادر من النساء، بإلقائهن السحر والعداوة بين الناس، لكن النفث عمل الشاعر على قلب مفهومه في النص الشعري، ليحمل البعد الجمالي في اقتباس النص، والاعتماد على المرجعية الدينية:

حدثونا أنها لي نفثث عقداً يا حبذا تلك العقد

فالشاعر هنا ضمّن نصه من النص القرآني، لكن خالف بما جاء في النص المقدس، باستعمال لفظة حبذا، وهو يمدح محبوبته لممارستها طقوس السحر والنفث في العقد، فهي سحرته بجمالها، ليعبر عن ذلك الجمال بالسحر، فيكون السحر عاملًا جماليًا، فتصبح السعادة حاضرة، وقصدية تعكس الصورة الإيحائية لنرجسيته الغزلية، وهو يعنف الأخر المحب له بأنها سحرته، لأن هدف النساء وغايتهن هي غاية شر، لكن هنا كانت غاية جميلة، لكنها مكسوة بطابع التعنيف، فعمر أبن أبي ربيعة يستعمل العنف اللفظي بقوله إنها ساحرة "ثمة روابط وثيقة نربط بين تجربته وتجربة الأنبياء فكل من النبي والشاعر الأصيل يحمل رسالة إلى أمته" (زايد، 1997)

والصورة المرتبطة بالنساء في الثقافة العربية، بوصفهن عاملات على السحر، قد وظفها الشعراء في نصوصهم، فابن الرقيات يعمل على توظيف المفهوم السابق بما فعلته محبوبته به، فيقول (الرقيات، د.ت):

لم تسلبيني عقلي وجدكِ عن ضعفٍ ولكن بالنفثِ في العقد

فالشاعر يرمي سبب التعلق بما تحمله المرأة من سحر، جعله أسيرًا لها، ولو كان الأمر عقليًا ما أصابه من ذلك شيئًا، فحبيبة ابن الرقيات لم تكتف لأن تسلب عقله بل سحرته بجمالها الأخاذ، فلفظة السلب توحي لمفهوم عنفي، وهو يوحي لها بالعنف المعنوي، في ضوء السلب العقلي، فيصبح التعنيف صادرًا من المحبوبة، أما العنف اللفظي فقد تجسد في لفظته (النفث في العقد)، ليكون الحب بمثابة السحر الملقى في جسد الإنسان، وهذا السحر يحمل الجانب التعنيفي، وتأثيره بالإنسان، وإن كان السحر معنونيًا لا حقيقيًا، إلَّا أنَّ المفردة في أصلها تحمل دلالة العنف، فهناك كان العنف ماديًا حمل أبعاد الشر، لكن الشعراء لا يرون في السحر الصادر من النساء المحبوبات شرًا، بل هو الجمال.

تظهر صورة الشكوى من القوم، في ضوء النتائج الاجتماعية من الحب الموجود بين جميل وبثينة، فكانت الصورة التي رسمها جميل بالاعتماد على حدث له، من اقصاء اجتماعي، فيعلل السبب على الحسن الموجود في بثينة، فيعمل مشابهة في التفضيل قوامها ليلة القدر وبما تحمله من منزلة، لتكون بثينة لديه بتلك المنزلة ويتجلى في ما قاله جميل بثينة قوله (بثينة، . د.ت)

لقد فضلت حسناً على الناس مثلما على ألف شهر فُضلت ليلة القدر

فاستحضار الشاعر هنا سورة القدر المباركة ما هي إلا ليبعث القيمة المعنوية للقائه بمحبوبته، وكأن لقائها كلقاء المؤمن وقربه من الله في ليلة القدر التي هي " خير من ألف شهر"[القدر : 3] ، فالمتشابه هو الفضل لتلك الليلة على سائر الأيام لما أنها مفضلة لديه على سائر النساء، ليكون الجانب الديني مرجعه في رسم صورة العشق، ويعطي التبرير لذلك الحب.

وفكرة الهدر لدمه، بما تحمله من تعنيف مادي جسدي، عمل الشاعر على توظيفها داخل النص، باللجوء إلى الله، فهو يشكو حزنه إلى الله سبحانه وتعالى، بعد أن أهدر دمه قبيلة بثينة ومنعوه من اللقاء بها فيقول :(بثينة، . د.ت)

إلى الله أشكو ما ألاقي من الهوى ومن حُرقٍ تعتادُني وزفيرُ

فالحالة النفسية التي مر بها الشاعر جعلته يوظف الآية القرآنية من سورة يوسف بوعي أو غير وعي ، لما تكتنزه السورة القرآنية من صور مؤلمة ابتداءً من فراق النبي يعقوب وحزنه الشديد على فراق ولده يوسف (ع) فكان النبي يعقوب يردد هذا القول " **قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ**"[يوسف: 86]، فهذا الحزن كان مصدره تعنيفي بسبب حقدهم وحسدهم لأخيهم يوسف ورميه في البئر، كذلك الشاعر يرسم صورته الحزينة التي تكشف عن آهات عميقة متولدة من عنف المجتمع الذي تنتمي إليه الحبيبة.

فتشكيل الثقافة الدينية في ذات المبدع والصور العنفية التي تجلت في نصوصه تكمن في مدى اطلاعه على تلك المرجعيات التي تلقاها أو اكتسبها ، فالشاعر بذائقته الشعرية يصهر تلك المرجعيات في طيات نتاجه الأدبي ويستثمر تلك المعرفة الدينية في توظيف نصوصه الغزلية .

الخاتمة:

في ضوء ما تقدم يصل البحث إلى نتائج عدة منها:

1. أن أثر المرجعيات الدينية في نصوص الشعراء، ومدى تأثرهم بالمفاهيم الإسلامية كانت حاضرة ، فيكون الدين الإسلامي خلاصهم من العذاب في بعض الأحيان، ويكون الواعز لتحديد سلوك الفرد في أحيان أخرى، ومن ثمَّ توظيف المفاهيم الخاصة بالدوال الدالة على العنف داخل النص.
2. يعد الجانب الديني من أهم آليات التواصل الثقافي لدى الشاعر في تكوين مخزونه الثقافي.
3. أدرك الشعراء الغزلين على اختلاف أنواعهم أهمية الواعز الديني وأثره في نتاجهم الشعري، ومدى فاعليته في تأطير نصوصهم الغزلية .
4. عمد الشعراء إلى الاقتباس من القرآن الكريم لفظاً وأفكاراً وقيماً ومعان ورموز وقصص أنبياء وعقائد

المصادر والمراجع :

ابن أبي ربيعة ، عمر . (1996). *ديوان عمر بن أبي ربيعة , تحقيق : فايز محمد.* , بيروت , لبنان , ط2 ,: , دار الكتاب العربي.

ابن الأثير. (1998). *المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر،تحقيق: الشيخ كامل محمد محمد عويضة،*. بيروت، لبنان، ط1،: دار الكتب العلمية،.

ابن الرقيات. (د.ت). *الديوان*.

ابن منظور. (د.ت). *لسان العرب ,.* , بيروت , لبنان: , دار لسان العرب.

أبو زيد ، نصر حامد. (1995). *النص، السلطة، الحقيقة،: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة،*. ، الدار البيضاء، ط1 ،: المركز الثقافي العربي .

بن فرحات ، إدريس. (30 6, 2014). المرجعية المحددة للأراء النقدية في القضايا المتعلقة بالنقد عند عبد السلام المسدي في كتاب الأدب وخطاب النقد. *جامعة قاصدي رباح، الجزائر، مجلة مفاليد*، ، صفحة العدد6،.

التمارة، عبد الرحمن (2013). *مرجعيات بناء النص الروائي*،. عمان، الأردن، ط1، : دار ورد، .

جراند، ديبو. (1998). *النص والخطاب والاجراء: ترجمة : تمام حسان*. القاهرة، ط1، : ، عالم الكتب، .

جميل بثينة. (. د.ت). *ديوان جميل بثينة،تحقيق: حسين نصار*. القاهرة : ، مكتبة مصر.

زايد، علي عشري. (1997). *استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر*،. ، القاهرة ، مصر : ، دار الفكر العربي .

ضيف ، شوقي. (د.ت). *الشعر والغناء في المدينة ومكة لعصر بني أمية*،. القاهرة، مصر، ط3: ، دار المعارف،.

الطبال، فاطمة. (1993). *النظرية الألسنية عند رومان ياكبسون*،. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط.

العاني، محمد شهاب. (، 2002). *أثر القران في الشعر الأندلسي من الفتح الى سقوط الخلافة 92 هـ _ 422 هـ*، . بغداد، العراق : ،دار الشؤون الثقافية. ط1،.

علوش ، سعيد. (1985). *معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة*،. ,بروت , ط1, : دار الكتاب اللبناني.

الغامدي ، سعيد ناصر. (د.ت). *المرجعية معناها وأهميتها*. السعودية:: جامعة الملك عبد العزيز ,.

فيصل ، شكري. (د.ت). *تطور الغزل بين الجاهلية والإسلام*. ,بيروت ,لبنان: ,دار الملايين.

القط، عبد القادر . (1987م). *في الشعر الإسلامي والأموي*،. القاهرة، ط1، : دار النهضة المصرية،.

كثير عزة. (1993). *ديوان كثير عزة، قدم له وشرحه مجيد طراد*،. ، بيروت، لبنان، ط1، : دار الكتاب اللبناني.

المصطاوي ، عبد الرحمن. (2005). *ديوان قيس بن ذريح*،. ، بيروت، لبنان، ط2، : ، دار المعرفة.

مومن، أحمد (2005). *اللسانيات النشأة والتطور*،. ، الجزائر، ط2، : ديوان المطبوعات الجامعية.

نصار، ابتسام مرهون ، و حلاوي، ناصر. (2014). *محاضرات في تاريخ النقد عند العرب ،*. ، منشورات العطار، ط1،.

وهبة ، مجدي. (1984). *معجم المصطلحات الأدبية*، . بيروت، لبنان ط2 , : ، مكتبة لبنان،.

Sources and references:

Ibtisam Marhoon Nassar and Nasser Halawi. (2014). Lectures on the history of Arab criticism. Al-Attar Publications, 1st edition.

Ibn Al-Atheer. (1998). The common proverb in the literature of the writer and poet, investigated by: Sheikh Kamel Muhammad Muhammad Awaida,. Beirut, Lebanon, 1st edition: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

Ibn Al-Ruqayat. (d.t.). The Diwan.

Ibn Manzur. (d.t.). Arabes Tong ,. Beirut, Lebanon: Dar Lisan Al-Arab.

Ahmed Momen,. (2005). Linguistics origins and development. Algeria, 2nd edition: Office of University Publications.

Idris bin Farhat. (30 June 2014). The specific reference for critical opinions on issues related to criticism according to Abdul Salam Al-Masadi in the book Literature and the Discourse of Criticism. Kasdi Rabah University, Algeria, Mafalid Magazine, issue 6, page.

It was taken care of and explained by Abdul Rahman Al-Mustawi. (2005). Diwan of Qais bin Dharih,. , Beirut, Lebanon, 2nd edition, Dar Al-Ma'rifa.

Beautiful Buthaina. (.d.t). Diwan Jamil Buthaina, edited by: Hussein Nassar. Cairo: Misr Library.

Dibogrand. (1998). Text, discourse, and procedure: Translated by: Tamam Hassan. Cairo, 1st edition: Alam al-Kutub.

Saeed Alloush. (1985). Dictionary of contemporary literary terms. Brut, 1st edition: Lebanese Book House.

Saeed Nasser Al-Ghamdi. (d.t.). Reference its meaning and importance. Saudi Arabia:: King Abdulaziz University.,

Thank you Faisal. (d.t.). The development of spinning between pre-Islamic times and Islam. ,Beirut, Lebanon:,Dar Al-Millain.

Shawqi is a guest. (d.t.). Poetry and singing in Medina and Mecca during the Umayyad era. Cairo, Egypt, 3rd edition: Dar Al-Maaref.

Abdul Rahman Al-Tamara,. (2013). References for constructing a narrative text. Amman, Jordan, 1st edition: Dar Ward.

Abdul Qadir Al-Qat. (1987AD). In Islamic and Umayyad poetry,. Cairo, 1st edition: Dar Al-Nahda Al-Misriyah.

Ali Ashry Zayed. (1997). Calling traditional figures in contemporary Arabic poetry. Cairo, Egypt: Dar Al-Fikr Al-Arabi.

Omar Ibn Abi Rabeaa. (1996). Diwan of Omar bin Abi Rabia, edited by: Fayez Muhammad. , Beirut, Lebanon, 2nd edition,: Dar Al-Kitab Al-Arabi.

Fatima Al-Tabball. (1993). The linguistic theory according to Roman Jakobson. University Foundation for Studies, Publishing and Distribution, ed.

Much pride. (1993). The collection of Katheer Azza, presented and explained by Majeed Trad. Beirut, Lebanon, 1st edition: Dar Al-Kitab Al-Lubani.

Magdy Wahba. (1984). Dictionary of literary terms. Beirut, Lebanon, 2nd edition,:, Lebanon Library.,

Muhammad Shihab Al-Ani. (, 2002). The impact of the Qur'an on Andalusian poetry from the conquest to the fall of the Caliphate 92 AH - 422 AH,. Baghdad, Iraq: House of Cultural Affairs. 1st edition.

Nasr Hamed Abu Zeid. (1995). Text, Authority, Truth: Religious Thought between the Will to Knowledge and the Will to Dominate. Casablanca, 1st edition: Arab Cultural Center.

فاعليّةُ استراتيجيةٍ مُقترحةٍ قائمةٍ على النّقدِ المعرفيّ في تنميةِ مهاراتِ تحليلِ النّصوصِ الأدبيّةِ لدى طلبةِ قسمِ اللّغة العربيّةِ في كلّيّات التّربيةِ

أ. د عبد الجبار عدنان حسن العبيدي
dr.jabbar1974@uomustansiriyah.edu.iq
كلية التربية ،الجامعة المستنصرية

أ.م صادق عباس هادي الطريحي
sadiq.hadi@qu.edu.iq
كلية التربية ، جامعة القادسية

ملخص البحث:

أُجري هذا البحث في قسم اللغة العربية/ كلية التربية/ جامعة القادسية، ورمى الى تعرّف فاعليّةُ استراتيجيةٍ مُقترحةٍ قائمةٍ على النّقدِ المعرفيّ في تنميةِ مهاراتِ تحليلِ النّصوصِ الأدبيّةِ لدى طلبةِ قسمِ اللّغة العربيّةِ في كلّيّات التّربيةِ اتبع البحث المنهج التجريبي، واعتمد فيه على تصميم تجريبي ذي ضبط جزئي، وهو تصميم المجموعتين التجريبية والضابطة مع اختبار بعدي. اختار الباحثان عشوائيا شعبتين من القسم بوصفهما المجموعة التجريبية عيّنة للطلبة بلغت (١١٠) طالبا، والشعبتين الأخريتين بوصفهما المجموعة الضابطة من طلبة الصف الرابع، كافأ الباحثان بين طلبة مجموعتي البحث في بعض المتغيرات، وأعدّا أداة استراتيجية، النقد المعرفي، وهي اختبار يقيس قدرة الطلبة في تحليل النصوص الادبية، إذ اشتمل على (٢٠) فقرة من نوع الاختيار من متعدد وأربع فقرات من اسئلة المقال. وبعد تحليل البيانات توصل الباحثان إلى ما يأتي: هناك فرق ذو دلالة إحصائية بين متوسط درجات طلاب مجموعتي البحث في النقد المعرفي في الاختبار البعدي لمصلحة المجموعة التجريبية عند مستوى دلالة (٠,٠٥).

الكلمات المفتاحية: استراتيجية مقترحة، نظرية النقد المعرفي، تحليل النص الأدبي.

The effectiveness of a proposed strategy based on cognitive criticism in developing the skills of analyzing literary texts among students of the Arabic Language Department in colleges of education

A. Dr. Abdul-Jabbar Adnan Hassan Al-Obaidi
College of Education / Al-Mustansiriya University
A. M. Sadiq Abbas Hadi Al-Tarihi
College of Education / Al-Qadisiyah University

Research Summary

This research was conducted in the Arabic Language Department/College of Education/Al-Qadisiyah University, and aimed to identify the effectiveness of a proposed strategy based on cognitive criticism in developing the skills of analyzing literary texts among students of the Arabic Language Department in the Colleges of Education. The research followed the experimental method and relied on a controlled experimental design partial. It is an experimental and control group design with a post-test. The researchers randomly selected two divisions of the department as the experimental group, a sample of (110) students, and the other two divisions as the control group of fourth-grade students. The researchers rewarded the students of the two research groups on some variables, and prepared a strategic tool, cognitive criticism, which is a test that measures the students' ability to analyze literary texts, as it included (20) multiple-choice items and four essay questions. After analyzing the data, the researchers concluded the following: There is a statistically significant difference between the average scores of the students of the two research groups in cognitive criticism in the post-test in favor of the experimental group at a significance level (.(0.05

Keywords: proposed strategy, cognitive criticism theory, literary text analysis.

الفصل الأول/ التعريف بالبحث

أولا: مشكلة البحث

ليستِ العربيّةُ مجزأة إلى فروع منفصلةٍ متباعدةٍ، بلْ هي كلّ متكاملٌ، وعندما نتحدثُ عن الضّعفِ في تحليل النّصوص الأدبيّة، فإننا نتحدثُ في الوقتِ نفسهِ عن الأدبِ والنّقدِ والقراءةِ، والنّحو، والإملاءِ أو رسْمِ الكلمةِ. فمثلًا، يرى الأكاديميّ المغربيّ سعيد يقطين، أنّ الضّعفَ في النّقدِ مرتبطٌ بالقراءةِ، فيقول: "يقودنا واقع تدريس الأدب والنّقد الأدبيّ وتحليل الخطاب في المدارس والجامعات العربيّة إلى استنتاج واحد هو: الفشل والعجز عن تطوير القراءة لدى المتعلّم والباحث معًا " ويضيف " إن عدم طرح الأسئلة ذات الطبيعة التربوية والتعليمية، المتعلقة بالمتعلم، إذا لم تتصل بالإنسان . المواطن الذي نعده من أجل المستقبل قد تجعلنا أمام فرد ناجح، لكنها قد لا تخلق لنا المواطن الصالح. فالطالب الذي ندرسه النّقد الأدبي ولا يستطيع قراءة النص التاريخي أو السياسي على سبيل المثال، هذا إذا افترضنا أنه ناجح في تحليل الأدب، هو قارئ ناقص. " (يقطين، 2019) ومن الواضح لدينا أنّ مفهوم القراءة اليوم ليس هو مجرد القدرة على الأداء الصوتي الصحيح للكلمات، والتعرف إلى معانيها، بل القراءة هي المعرفة.

ولعلّ مشكلة مناهج الدراسة الجامعية، ما زالت تثير الباحثين؛ فيدعون إلى مراجعتها والنّظر في تقويمها، "أما الجامعات، فما زالت أقسام اللّغة العربيّة تشكو من تخلّف مناهج التدريس فيها، وما زالت الكتب القديمة تقرّر ولا يُعرف غيرها إلاّ نادراً شرحاً ودرساً وقراءة، على الرغم من شيوع منهج علم اللّغة التطبيقي بكل فروعه وإمكانية الإفادة منه في كل مراحل الدراسة." (زاهد، 2013)

لذلك يرى الباحثان أنّ مشكلة بحثهم تتحدد في: ضعف الطّلبة في تحليل النّصوص الأدبيّة التي أرجعها العيساوي إلى عدّة محاور، أو مشكلات تتصل بالمدرّس، والمتعلّم، والمحتوى، وطريقة التدريس (العيساوي، 2021)). فضلًا عن افتقار الطّلبة إلى العمليات المعرفيّة التي تمكّنهم من تنمية الفِكَر والبناء عليها في سياق منطقي متتابع، وهذا الترتيب له وظيفة في معالجة المعلومات المتناثرة في ثنايا الذاكرة، والقراءات وربطها بالخبرات الجديدة، مع إعادة تنظيمها على وفق أطر وأبنية كليّة تفيد معنى جديداً. (سلمان، 2013: 438) و (سمو، 2015: 193) ويضيف الباحثان أسبابا أخرى لتفسير ظاهرة ضعف الطّلبة في تحليل النصوص الأدبية، منها:

1. ارتباط تدريس الأدب ونقده بالخطط الدّراسية الرّوتينية، وكثرة عدد مفردات المنهج التي لا تعطي المجال الأوسع للمدرس في توزيع المفردات، وتدريسها بطريقة منتجة للمعرفة، ولا شكّ في أنّ "طول المناهج الدراسية، كثيرا ما يرافقه جمود واضح في طرق المعالجة" (بدران، 1985: 174).

2. شيوع الطّرائق التقليدية في التّدريس، وغياب طريقة الحوار، أو المناقشة، فلا نسمح للطالب بإبداء رأيه إذا كان مخالفًا لرأي المدرس، ونمط الطّرائق التي تعتمد على التّلقين والحفظ هو الأسلوب الشّائع في الجامعات العربيّة. (السورطي، 2009)

3. الكتاب الجامعي: لقد ألزم الكتاب الجامعيّ المدرس بمجموعة من المقررات والنصوص، ربما لا يستوعب المادة الدراسية، أو تكون النصوص فضفاضة أكثر من اللازم، وظنّ الطّلبة أنهم لا يحتاجون كتابا آخر، وربما لم يعرفوا عنوانات الكتب المناسبة لموضوعهم، فصاروا اتكاليين على الكتاب المدرسيّ فقط. ولا شكّ في تراجع الثروة اللغوية والأدبية عند الطّلبة، وربما تخفف بحوث التخرج من هذه النقطة نظريا، لكنّ بحوث التخرج هي مشكلة بحدّ ذاتها، ولا شك في أنها تحتاج بحثا خاصا لتشخيص مشكلاتها وصعوباتها.

4. نظام الامتحانات: وكلنا نعرف الضغوط النفسية التي يسببها نظام الامتحانات على الطّلبة؛ لأنّ معظم الأسئلة تعتمد على أدنى درجة من مستويات (بلوم) وهي الذّاكرة أو الحفظ، وتكاد أنْ تغيب مستويات الفهم أو التحليل، أو التطبيق. وربما نجد بعض المغالاة في قول أحد الباحثين "رعبُ الامتحانات لا يقل ترويعا عن الرعب السياسي والعسكري والغذائي والنووي والوجودي، هذا إذا علمنا أنّ أكثر من عشرة ملايين طالب عربي يتعرضون لهذا الرعب سنويًا" (السورطي، 2009: 28)

5. ضعف التحصيل اللغوي والأدبي للطلبة للمرحلة ما قبل الجامعية، ولدينا الكثير من الدراسات التي تشير إلى ضعف الطّلبة في الإملاء، أو قواعد اللغة العربيّة، أو البلاغة، فضلا عن التّعبير، وغير ذلك من الموضوعات.

ولعلّ طغيان المناهج النصية في درس بعض الجامعات وغياب المناهج السياقية جعل الطالب في دوامة من الأسماء، والمصطلحات الأجنبية، والرسوم الهندسية، والرموز الرياضية، فنسي النص الأدبي أولًا، بل نسي أنّ النص مكتوب باللغة العربيّة!! لذلك كتب الدكتور عبد العزيز حمودة، موضحا بعض هذه المناهج النصية: " فالقول بأن البنيويين والتفكيكيين بالغوا في حجم

إنجازاتهم قول يتفق عليه كل من نقضوا الاتجاهين في الغرب ... وأنّ النقل عن الحداثة الغربية يفتح الطريق أمام التبعية الثقافية، ثم يكرسها، ثمّ أننا نرتكب إثما لا يغتفر حينما ننقل المصطلح النقدي الغربي وهو مصطلح فلسفي بالدرجة الأولى بكل عوالقه المعرفية إلى ثقافة مختلفة هي الثقافة العربيّة، دون إدراك للاختلاف." (حمودة، 2001)

وممّا تقدم يستطيع الباحثان أنْ يحدّدا مشكلة بحثهما بالأسئلة الأتية:

1. هل يمكن أن يمثل النّقد المعرفيّ إبْدَالا منهجيا جديدا لقراءة النص الإبداعي بعيدًا عن مقولات الإلغاء والموت التي هيمنت على الرؤية النّقدية؟
2. هل يمكن أن نبني استراتيجية مقترحة على وفق منهج النّقد المعرفيّ؟
3. ما مدى فاعلية هذه الاستراتيجية المقترحة في تقديم درس نقدي جديد والتغلب على المشكلات التي سبق ذكرها؟

ثانيًا: أهميّةُ البحثِ

تعدّ اللّغة إحدى القوى الفاعلة التي ميزت الكائنات البشرية، ومنحتها القدرة على التّواصل والتّفكير، وفي القرآن الكريم تُعدّ اللّغةُ إحدى آياتِ الله سبحانه وتعالى؛ لأنّهُ ربط بينها وبين عملية خلق السّماوات والأرض، فلولا وجود اللّغة، واختلاف ألسنتها بين بني البشر، لما كان للخلق من معنى، ولن يكتمل المعنى إلا بالتّواصل، فقال في كتابهِ الكريم {وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ} (سورة الروم 22) وتعدّ اللّغة ظاهرة طبيعية للتّواصل والتّعبير عن الأغراض في تعريف ابن جني (392 هـ) فقد عرّفها بأنها: " أصوات يعبّر بها كلّ قوم عن أغراضهم " (جني، د.ت) ويتضمّن هذا التّعريف، عدّة أبعاد للغة، هي بعدها العلاماتي، وبعدها الاجتماعي، ولا شكّ في أنّ المعرفة أحد الأغراض التي تتداولها الأقوام.

أمّا دي سوسير فقد عرّف اللّغة بأنها " متواليةٌ من الدلائل اللغوية التي وضعها الهيكل الاجتماعي، ولها قوانينها المضبوطة" (محمدالحناش، د.ت). ويلحظ على تعريف دي سوسير الإشارة إلى البعد الاجتماعي للغة، فضلًا عن منظومة القوانين التي تحكمها، أمّا في تعريف تشومسكي للغة بأنها " مجموعة متناهية أو غير متناهية من الجُمل، كلّ منها متناهٍ في الطول، ومكونة من مجموعة من العناصر المتناهية". (جومسكي، 1987: 23) فنلحظ العناية بلانهائية الجمل والأصوات والحروف والكلمات، ولا شكّ في أنّ للشكل والتعدّد (المبنى) أثرٌ في المعنى وتعدّده، وتأويله، وبمعنى آخر زيادة المعرفة، وتعدد أشكالها.

ويربط الدكتور عبد السلام المسدي بين اللّغة والوجود الإنساني أيضًا، فليست اللّغة هي أداة التواصل الرّاهن بيننا الآن فقط، بل هي أداة التواصل مذ نشأ الوجود الإنساني، بوصفه فكرة فلسفية " واللّغة هي العامل الجوهري في إخراج الفرد من عزلته الوجودية، وهي العنصر الفعال في تلطيف حدة انقطاع تجربة الانسان عن تجربة أخيه الإنسان إذ كأنما تغدو اللّغة نقطة تقاطع الوقائع المعيشة وبالتالي مركز التقاء الفرد بالفرد، وليس شيء من هذا ممكنا بغير الإنجاز الوظيفي للغة" (المسدي، 1986)

ولن يأتي الباحث بشيء جديد وهو يقرّر أهمية اللّغة العربيّة بوصفها الهُوية الحضارية والدّينية للعرب؛ إذ يرتبط وجودهم بوجودها، فقد نزل القرآن الكريم بحروفها، ولسانها، وتعهد بحفظه، فقال في كتابه الكريم: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} (سورة الحجر، 9) وهل من حافظٍ للذكر غير اللّغة نفسها! بوصفها سببًا طبيعيًا يمثلُ إرادة الله سبحانه وتعالى؛ لذلك كان قرّاءُ القرآن الكريم أوّلَ من بدأ البحث في اللّغة. ومستقبل اللّغة العربيّة مرتبط دون شكّ بتكوين وعي لغوي جديد، بوصف اللّغة من أكثر سمات الانتماء أهمية؛ ولأنها الأداة الأولى للتّعبير والتّفكير، والسّمة المحددة لإنسانية الانسان، وتكامل شخصيته، إنّ الوعي بأهمية اللّغة وتنميتها وتطويرها من الضروريات لاستمرارها. (حجازي، 1997: 94 . 95)

ومما لا شكّ فيه أنّ الدّراسات اللّغوية والنّقدية لها قابلية التّطور والتّحديث في مناهجها ونظرياتها، مثلها مثل العلوم والظّواهر الطّبيعية التي تتحدث بحسب التّغيرات التي تحدث في المجتمع أو الطّبيعة، فضلا عن تغير القدرات الفكرية للباحثين في بحثهم عن تنظيرات جديدة للظّواهر العلمية أو الأدبية،

ومن الواضح أنّ إحدى الخاصيّات المحددة للنّوع البشري هي القدرة المعرفية التي لا نظير لها، إذ نحن نسكن عالمًا زاخرا بالمجرّدات، والمحسوسات، والقيم، فضلًا عن عواطف النّفس الإنسانية وانفعالاتها؛ لذلك يقول الفيلسوف غادامير " ليست اللّغة مجرد وسيلة داخل فضاء الأشكال الرمزية، بل هي تقيم علاقة مع الوحدة الكامنة للعقل وتنجز بشكل تواصلي، وليست اللّغة مجرد حدث، بل

كل المعارف الإنسانية تكون اللّغة وسيطا لها، والتوجه الأول نحو العالم يمر عبر التمرن والتدريب على اللّغة، بل ليس هذا كل شيء؛ لأن لغوية وجودنا في العالم تعم في نهاية الأمر كل ميدان التجربة." (غادامير، 2006: 91)

واللّغة هي وسيلة الأدب، والأدب هو المظهر الجمالي للغة، ولا يمكن لأيّ أديب أن يدّعي أنّه غنيّ عن العلم باللّغة، وعن الالمام بنواح شتى من المعرفة، ولا شكّ في أنّ اللّغة هي المحلّ الأول في النتاج الأدبي، والعمل النّقدي. (الطاهر، 1979: 33) ولا شكّ في أنّ جوهر النّقد الأدبي هو الكشف عن جوانب النضج الفني في النتاج الأدبي، وهو الذي يأخذ بيد صاحبه نحو اللفظ الأجمل، والأكثر إيحاء، لتوليد صورة فنية جديدة، وعلى الرغم من أهمية اللّغة في مدارس النّقد الأدبي جميعًا، إلا أنّ منظري النّقد عبر العصور قد اختلفوا في غاياته ووظائفه بحسب المنهج النّقدي وفلسفته التي يؤمنون بها، ويمكننا تلخيص غاية النّقد الأدبي ووظيفته في بضع نقاط، هي:

أولا: تقويم العمل الأدبي من الناحية الفنية، وبيان قيمته الموضوعية على قدر الإمكان.

ثانيا: تعيين مكان العمل الأدبي في خط سير الأدب وأن نحدد مدى ما أضافه إلى التراث الأدبي في لغته وفي العالم الأدبي كله.

ثالثًا: تحديد مدى تأثر العمل الأدبي بمحيطه ومدي تأثيره فيه، وتحديد هذا المدى مستطاع في كل وقت متى اجتمعت لدينا المعلومات والدراسات للظروف التي سبقت وأحاطت عملا أدبيا ما. (قطب، 2003: 129)

رابعا: الإفادة من التجارب الإنسانية، وما أفرزه العقل من تقدم في تفسير الحياة.

خامسا: تمكين الطّلبة من تحليل النص الأدبي والحكم عليه.

سادسا: الكشف عن طبيعة الانسان في ذاته، وسبيله في مواجهة مصيره إزاء الطبيعة أو المجتمع. (محمدعطا، 2006)

ولعلّ من أولويات أهداف كليّات التّربية في الجامعات العراقية تأهيل الطّلبة علميًا وفنيًا للتّدريس في المدارس الرّسمية والخاصة، من المرحلة الابتدائية حتّى الإعدادية؛ لكنّ هذه الأهداف ما عادت تلبّي النّظريات التّربوية والأدبيّة الحديثة التي ترى أنّ على الطّالب أنْ يكون منتجًا للمعرفة، وموظّفا لها في مجالات أخرى جديدة، وليس مستهلِكًا لها فقط؛ لذلك ظهرت لدينا فروعٌ واختصاصات علمية تسعى إلى ملاحظة الرّوابط الجديدة بين العلوم، مثل: البرمجة اللغوية العصبية، علم النّفس المعرفيّ، علم اللّغة العصبيّ، اللسانيات العصبية، اللسانيات المعرفيّة، علم اللّغة المعرفيّ، والنّقد المعرفيّ الذي هو جزء من العلوم المعرفيّة sciences cognitives التي ظهرت في نهايات الالفية الثانية، وتستهدف وصف مقدرات الذّهن البشريّ وقدراته من لغة وإدراك وربط وتخطيط. (الحباشة، 2008) يعنى بموضوع تجربة الوعي في ضوء علاقاته بميكانيزمات الذاكرة، ومجمل معارفنا من والتاريخ والثقافة وأثر كل ذلك في طريقة التصور التي نمارسها في فهم الوجود والتّعبير عنه معرفيا جامعا بين الحقول النفسية واللغوية والتجربة الانسانية المتعالقة مع واقعها المعيش فتكون اللّغة هنا العلقة ما بين الذاكرة والتجربة متضمنة اشتغالات العقل في وصوله إلى المعرفة والتّعبير عنها. (حسن، 2018)

ويرصد النقد المعرفي الظواهر العقلية واللغوية والأسلوبية، إذ يستند الأدب من وجهة نظر النقد المعرفيّ إلى التجربة الإنسانية. فضلا عن ذلك يسهم النقد المعرفيّ في إضاءة الوعي الإنساني وتعزيز الخطاطات المعرفية التي تشكلت في العقل تراكميّا، وتعديلها. (الخياط، 2019)

ومما لا شكّ فيه أنّ الأدب، أو النّصوص الأدبيّة، هي المادة الخام للنقد الأدبي، إذ يعدّ النص الأدبي وحدة تركيبية لغوية تعرض في شكل كامل، ليتمركز حولها المعنى أو ما يوحيه النص من معنى في النهاية. وتمثّل النّصوص الأدبيّة تراث الأمّة وعصرها الحاضر من شعر ونثر، وما يشتمل عليه النّثر من قصّةٍ أو مقالةٍ، أو مَثلٍ، أو خطبةٍ، أو رسالةٍ، وغيرها من الفنون النّثرية، إذ ينبغي للنّصوص أن تكون ممثّلة لأجناس الأدب وأنواعه كافةً. ويرى الباحث أنّ ثمّةَ نصوص أدبية أخرى، مبثوثة في بعض الكتب النحوية، أو الأدبيّة مثل (الكتاب) لسيبويه، وكتابي عبد القاهر الجرجاني (دلائل الإعجاز) و (أسرار البلاغة) وكتاب (منهاج البلغاء وسراج الأدباء) لحازم القرطاجني، فمن الممكن أن تشكّل هذه الكتب مادة مناسبة للتحليل؛ لأنّها كتبت بصورة فنية عالية، باعثة للتّأمل والنّقد والتّحليل. فضلًا عن ذاك يمكننا تطبيق منهج النّقد المعرفيّ على النّصوص المترجمة من اللغات الأخرى ترجمة إبداعية؛ وذلك لسعة مجالاته.

وإذا علمنا أيضًا أنّ منهج النّقد المعرفيّ لم يطبق مسبقًا لبناء برنامج تعليميّ ما، أو استراتيجية، أو طريقة للتدريس (بحسب علم الباحثان) أدركنا الحاجة لبناء استراتيجية مقترحة على وفق النّقد المعرفيّ، واختبار فاعليتها. واستنادًا إلى ذلك يمكننا تلخيص أهمية البحث الحالي بالنقاط الآتية:

. أهمية اللّغة على العموم، واللّغة العربيّة على الخصوص؛ لصلتها المتداخلة مع علوم أخرى، ولوظائفها في الافهام والمعرفة والتّعبير.

. أهمية الأدب ونقده، والنّصوص الأدبيّة وتحليلها، لأنّها تنمي روح المعرفة والجمال عند الطّلبة، فضلًا عن تمكين الطالب للتعبير عن وجوده ومصيره.

. أهمية المرحلة الجامعية بوصفها مؤسسة علمية تساعد الطّلبة على انتاج المعرفة، وليس استهلاكها فقط.

. أهمية كليات التّربية، وأقسام اللّغة العربيّة؛ لأنّ من مهام مخرجاتها تعليم اللّغة العربيّة تعليمًا حديثًا، والحفاظ على اللّغة، وآدابها.

. أهمية استراتيجية التّدريس، بوصفها الميدان الأوسع للمعلّم باختيار الطريقة المناسبة للتدريس فضلًا عن الأنشطة التعليمية السّاندة.

. لا توجد دراسة سابقة، سواء في العراق أم الوطن العربي . بحسب علم الباحثان . تناولت بناء استراتيجية على وفق النّقد المعرفيّ لتحليل النّصوص الأدبيّة لدى طلبة أقسام اللّغة لعربية في كليات التّربية في الجامعات العراقية.

أهداف البحث

يرمي البحث الحالي إلى:

1. بناء استراتيجية مقترحة قائمة على النّقد المعرفيّ.
2. تنمية مهارات تحليل النّصوص الأدبيّة لدى طلبة قسم اللغة العربية في كليات التّربية.
3. الكشف عن فاعلية الاستراتيجية المقترحة القائمة على النّقد المعرفيّ في تحليل النّصوص الأدبية، لدى طلبة قسم اللغة العربية في كليات التربية.

فرضية البحث

(لا يوجد فرق دال احصائياً عند مستوى (0،05) بين متوسط درجات المجموعة التجريبية التي درست على وفق استراتيجية النقد المعرفي، والمجموعة الضابطة التي درست بالطريقة التقليدية في اختبار تحليل النصوص الأدبية).

حدود البحث:

يتحدد هذا البحث بالآتي:

الحدود المكانية: كلية التربية/ جامعة القادسية.

الحدود الزمانية: الفصل الدراسي الأول للعام الدراسي 2023 . 2024.

الحدود البشرية: طلبة المرحلة الرابعة، قسم اللغة العربية في كليات التربية في الجامعات العراقية.

الحدود المعرفية: النقد المعرفي، تنمية مهارات تحليل النصوص الأدبية.

تحديد المصطلحات

الفاعلية: الفاعلية في اللغة: والفاعلية من مادة (فِعل)، جاء في لسان العرب: الفعل: كنايةٌ عن كلّ عملٍ مُتعدّ أو غيرِ مُتعدّ، (منظور، د.ت). والفاعلية مصدر صناعي، وصف في كل ما هو فاعل، وهو لفظ أقره مجمع اللغة العربية (المعجم الوسيط، 2004 : 695)

في المصطلح: (قطامي ونايفة، 1998) القابلية على إحداث نمو وتطور إيجابي في مستوى تحصيل الطّلبة وفقا لأي جانب من جوانب النواتج التعليمية سواء أكانت معرفية أم نفسحركية، أم عاطفية. (قطامي ونايفة، 1998: 117)

وعرفها (أبو عودة،2010) " قدرة البرنامج على تحقيق نتائج ذات دلالة إحصائية ". (أبو عودة،2010 :6)

ويعرف الباحثان الفاعلية نظريا: هي القوة الكامنة التي من المتوقع أن تحدث أثرا في تنمية مهارات الطّلبة عن طريق التفاعل مع الباحث في الدرس، ضمن مفهوم النقد المعرفي.

ويعرفها إجرائيا: قدرة الاستراتيجية المقترحة على وفق نظرية النقد المعرفي في إحداث أثر واضح في المجموعة التجريبية لتنمية مهارات تحليل النصوص الأدبية.

الاستراتيجية: كلمة استراتيجية: كلمة مشتقة من الكلمة اليونانية استراتيجيوس وتعني: فن القيادةً ولذا كانت الاستراتيجية لفترة طويلة أقرب ما تكون إلى المهارة " المغلقة " التي يمارسها كبار القادة، واقتصر استعمالاتها على الميادين العسكرية، وتعرف " فن وعلم وضع خُطط الحرب وإدارة العمليَّات الحربيَّة. (شاهين، 2010)

في المصطلح عرّفها كل من:

(إبراهيم، 2009) " تسلسل من الخطوات المنطقية المتتالية التي تستخدم في تعليم تعميم أو مفهوم أو اكتساب مهارة"

(الحيلة 1999:) " مجموعة الأساليب والأنشطة والطّرائق والوسائل التعليمية التي يؤدي استعمالها إلى حدوث التعلم"

(زيتون 2003: 265) "خطة من أجل تحقيق الأهداف التعليمية تضع الطرق والإجراءات التي من المؤكد أن يتبعها المتعلم لتحقيق الأهداف".

ويعرف الباحثان الاستراتيجية نظريًا بـ: فنّ اختيار الطّرائق والأنشطة والإجراءات التعليمية التي يعتقد أنها تحقق الأهداف التي وضعها للتدريس.

التعريف الإجرائي للاستراتيجية: مجموعة الإجراءات التعليمية المتتالية التي وضعها الباحث لوضع استراتيجية جديدة على وفق نظرية النقد المعرفي.

النّقد المعرفيّ:

عرفه (الحياني 2018) هو العملية العقلية المستوحاة مفاهيمها من فروع علم النفس، والاجتماع المعرفيّ ونظرية المعرفة، والمنطق، والرياضيات، واللسانيات، والسيميائيات، ونظرية التلقي، وفلسفة الذهن وعلوم العصر، والتي يتم عن طريقها التّعرف على الموضوع المدرك لتفهم التّشكيل المعرفيّ المتجلّي في النّص الإبداعي من قبل الذات العارفة للوصول إلى حقيقة الشيء أو المحكي المحرر من كل عرضية أو ظرفية أو واقعية (الحياني، 2018 : 32)

وعرفه (سعد الله 2020) "دعوة لحوار النقود المتنوعة في مساحة معرفية اشتغالية واحدة دون الجنوح إلى تصدير مقولات بموت هذا الميدان من النقد أو ذاك"

ويعرفه الباحثان: منهج نقديّ يوظف مُخرجات علم النفس المعرفيّ، واللسانيات، والانثروبولجيا، لمحاورة النص الأدبي وتحليله بوصفه عملية ذهنية لها علاقة بالواقع الطبيعي للإنسان والبيئة.

النّصوص الأدبيّة: مختارات من الشعر والنثر تقرأ إنشادًا أو إلقاءً وتفهم وتتذوق وتحفظ رعاية لجمال سبكها وبهاء أفكارها لحاجة إليها في الحياة واحتفاظا بها على أنها من التراث الخالد. (الطاهر، 1984: 67)

ويتبنى الباحثان تعريف علي جواد الطاهر للنصوص الأدبية.

الفصل الثاني، المدخل النظري والدراسات السابقة

أولا: مفهوم الاستراتيجية وتعريفاتها:

1. **الاستراتيجية** :Strategy كلمة معرّبة لاتينية الأصل، لم ترد في المعجمات العربية القديمة، لكنها وردت في (معجم اللغة العربية المعاصرة) بهمزة قطع (إستراتيجيَّة) في مادة إ س، بهذه المعاني: 1. "فن وعلم وضع خُطط الحرب وإدارة العمليَّات الحربيَّة "إستراتيجيَّة القوَّات المسلَّحة". 2. خُطَّة شاملة في أيّ مجال من المجالات "وضعت الحكومة إستراتيجيَّة مستقبليَّة للنهوض بالاقتصاد القوميّ". 3- براعة التَّخطيط "لهذا الحاكم إستراتيجيَّة سياسيَّة واضحة". (عمر، 2008) وقد أضحت هذه الكلمة الآن مصطلحا شائعا في عدد من العلوم الأخرى، منها: التربية والتعليم. وفي هذا المجالُ لها عدة تعريفات، منها: "مجموعة من الإجراءات والممارسات التي يتبعها المعلم داخل الفصل للوصول إلى مخرجات في ضوء الأهداف التي وضعها وتتضمن مجموعة من الأساليب والوسائل والأنشطة وأساليب التقويم التي تساعد على تحقيق الأهداف." (شحاته، 1993)

وفي تعريف آخر " مجموعة متجانسة من الخطوات المتتابعة يمكن للمعلم تحويلها إلى طرائق ومهارات تدريسية تلائم طبيعة المعلم والمتعلم والمقرر الدراسي وظروف الموقف التعليمي والامكانيات المتاحة لتحقيق هدف أو أهداف محددة مسبقا" (الوكيل، 2005)

أما عطية فيعرف الاستراتيجية بـ " خطة منظمة لتحقيق أهداف التعليم تتضمن الطّرائق وأساليبها والتقنيات التي تستخدم وجميع الإجراءات التي يتخذها المعلم لتحقيق الأهداف المحددة في ضوء الإمكانيات المتاحة" (عطية، 2009)(فيعرّف الاستراتيجية بأنها: طرق محددة لمعالجة مشكلة أو لمباشرة مَهمّة ما، وهي أساليب عملية لتحقيق هدف معين، وهي أيضا تدابير مرسومة للتحكم في معلومات محددة، والتّعرف إليها.٠ (Brown, 1985, p. 79).

ولعلّ هذا التّعريف هو الأساس الذي استندت إليه تعريفات الاستراتيجية عند الباحثين العرب.

2. مكونات الاستراتيجية وخصائصها

يستطيع الباحث استنادًا إلى التعريفات الآنفة الذكر، والأدبيات التي درست مفهوم الاستراتيجية أنْ يحدّد على العموم مكوّنات الاستراتيجية، وخصائها، كما يأتي:

مكونات الاستراتيجية

1. الأهداف التدريسية. 2. الإجراءات التي يتخذها المعلم مسبقا ليسير الدرس على وفقها. 3. الأمثلة والتدريبات والوسائل والمثيرات، والتقنيات المستخدمة للوصول إلى تحقيق الأهداف المحددة مسبقا. 4. البيئة التعليمية لغرفة الصف وما يتصل بها من أثاث وتنظيم مقاعد الدراسة، والأجهزة التقنية. 5. استجابات المتعلمين للتدريس، وكيفية التعامل معها.

وعلى الاستراتيجية أنْ تمتلك بعض الخصائص، منها:

. أنْ تبتكر أنشطة تعليمية تنافس بها المنظومات التعليمية الأخرى، ومن المفترض أنْ تتفوق عليها.

. أن تقدّم عدة طرائق تدريسية ملائمة لأهدافها، فضلًا عن بدائل فعالة لتحقيق أهدافها

. لها القدرة على توفير حماية خاصة لأجزائها، وعملياتها التعليمية وأنشطتها المساعدة.

ويمكن القول إنّ الاستراتيجيات الجيدة للتدريس يجب أن يكون الطّلبة فيها هم: 1. محور العملية التعليمية. 2. فاعلين في اكتساب المعلومات، وليس مستقبلين لها فحسب. 3. يمارسون الأنشطة الصفية واللاصفية. (شاهين، 2010: 27)

3. مبادئ الاستراتيجية

. واقعيّة الأهداف، ووضوحها، ولا بدّ من وجود تكافؤ بين القدرات والموارد المتاحة والأهداف المراد تحقيقها.

. العقلانيّة والتّخصص في اختيار الطّرائق التّدريسية ووسائل الايضاح ومدى فاعلية البدائل المتاحة.

. المرونة في مواجهة الظروف غير المواتية للتجربة التدريسية. (طلاس، 2011)

ثانيا: النقد المعرفي

1. تأصيل مصطلح النّقد المعرفي

لعلّ من أولى المشكلات التي تواجه الباحثين اليوم، وقبل اليوم ايضًا، في الثقافة العربية على العموم، وفي النقد الأدبيّ العربيّ خاصةً، هي ترجمة المصطلح؛ لأننا نتعامل مع نظريات أدبية ونقدية وافدةٍ إلينا من لغات أخرى، لها خصائصها الفنية والمعجمية التي تختلف عن اللغة العربية حتمًا. ومن يطّلع على الدّرس المصطلحيّ العربيّ يجد أن الشكوى من تعدّد المصطلحات موجودة في العلوم النّقنية والإنسانية، " ويكفي أن نمثل بالدرس اللساني الذي يعيش فوضى مصطلحية، تعددت الرّوافد التي تغذيها إذ منها ما يرتد إلى عدم التقيد بمبادئ وضوابط مطردة في توليد الالفاظ الاصطلاحية ومنها ما يرتبط بالتعدد اللفظي للدلالة على المفهوم الواحد" (بن عيسى، 2005: 25)

2. ترجمات المصطلح:

ثمّة خلاف قد يكون واسعًا بين الباحثين والمترجمين العرب في ترجمة المصطلح Cognitive أو Cognition إلى اللغة العربية، ولعل الدكتور أزهر الزناد من جامعة منوبة في تونس هو أوّل من نظر لهذا المصطلح في كتابيه (نظريات لسانية عرفنية) و (النص والخطاب، مباحث لسانية عرفنية) وكذلك في كتابه المترجم (مدخل في النحو العرفني لـ رونالد رانقاتر) فترجم المصطلح إلى (العرفنة). (الزناد، 2009)

أمّا د. سلوى سليمان نقلي فقد ترجمت المصطلح إلى (المعرفي) وذلك في ترجمتها لكتاب بيتر ستوكويل (مقدمة في النقد الشعري المعرفي) (ستوكويل، 2010). لكنّ الباحث عبد الجبار بن غربية من جامعة منوبة من تونس، وفي السنة نفسها، استعمل مصطلح (العرفاني) في كتابه (مدخل إلى النحو العرفاني) وأيده في ذلك الباحث محمد صلاح الدين شريف في المقدمة التي قدم بها الكتاب بعنوان (نحو معرفة العرفان) واستعمل الدكتور آزاد حسّان شيخو من جامعة الموصل، مصطلح (النقد المعرفي) في كتابه (النقد المعرفي في الدرس البلاغي، نسقية البيان) (شيخو، 2011). أمّا الدكتور تحسين رزاق عزيز من العراق فقد ترجم المصطلح في كتابه المترجم من اللغة الروسية (اللسانيات الإدراكية) إلى (الإدراكية) و (الإدراك). (عزيز، 2012)

أمّا الدكتور محمد سالم سعد الله من جامعة الموصل، فاستعمل مصطلح (النقد المعرفي) في كتابه (مدخل إلى نظرية النقد الأدبي المعاصر) (سعد الله، 2013)

أما مجلة (فصول) المصرية المحكمة فقد اختارت مصطلح (الإدراكيات) عنوانًا لعددها المخصص لهذا النقد (العدد 100، 2017) وقد ضمّ العدد بحوثًا مترجمة، وأخرى مكتوبة باللغة العربية. ويلحظ في هذا العدد تعارضًا، وتفاوتًا في ترجمة المصطلح، فقد ترجمته بعض الدراسات بـ (النقد المعرفي) وأخرى بـ (العرفاني) أو (العرفني) وبعض الدراسات فضّلت مصطلح (النقد الإدراكي) أمّا أسرة تحرير المجلة فقد اختارت مصطلح (الإدراكيات) في غلاف المجلة الأول، واختارت مصطلح (العلوم الإدراكية) Cognitive Sciences على غلافها الأخير. (فصول، ع 100، 2017)

أمّا الدكتورة وحيدة صاحب حسن من كلية التربية، جامعة القادسية فقد اختارت مصطلح (النقد المعرفي) في دراستها الموسومة (النقد الأدبي المعرفي المعاصر: الأصول، المرجعيات، المفهوم) (حسن، 2018)

واستعمل الدكتور محمود خلف الحياني من الجامعة التقنية الشّمالية في الموصل مصطلح (النقد المعرفي) في كتابه (النقد المعرفي للنص الأدبي، مقاربة في النظرية والأصول والمفاهيم) (الحياني، 2018). وفي العام 2018 عاد الدّكتور الأزهر الزناد ليستعمل المصطلح (العرفنة) في ترجمته لكتاب (مدخل في النحو العرفني) لـ رونالد رانقاتر.

النقد المعرفي، النشأة والمفهوم:

يستند النقد المعرفي إلى تفسير تجربة الوعي الانساني في ضوء علاقته بالانتباه والذاكرة والخبرات السابقة فضلا عن المشاعر المرتبطة بوجودنا المادي، وهو ما يعرف في الدراسات المعرفية الحديثة بعلاقة العقل مع الجسد، أو (نظرية الجسدنة) empodiment theory إذ يفهم العقل أو الذهن أو الدماغ في سياق علاقته بالتجربة المادية مع العالم وينتج عنها التمثيلات الداخلية التي تشكل المحتوى الذهني. وهذه عملية مركبة تتحول فيها التجربة الحسية إلى تجربة ذاتيه لها معنى جديد. ويستفيد النقد المعرفي من نتائج دراسات علم النفس المعرفي، واللسانيات المعرفية، والعلوم المعرفية عامة التي ترى أنّ المعاني من عمل الذهن البشريّ الذي يؤدي عمليات متعددة على التجربة الحسية، مثل الإسقاط، والربط والوصل والدمج والتكامل ليقيم الترابطات المنتجة للمعرفة، وقد شكلت هذه العمليات شبكة مفاهيم جديدة اشتغل عليها النقد المعرفي على وفق نظريات متعددة، منها نظرية الأطر frame theory ونظرية الاستعارة المفهومية ونظرية النماذج الأولية ونظرية المخططات الذهنية mental schemata theory ونظرية عالم النص text world theory والنظرية الأمامية foregrounding theory ونظرية الدمج splending theory ونظرية التكامل المفهومي) . conceptual integralion theoryشفارتز، 2015: 30 . 31)

وهذه النظريات مرتبطة بالأصل باللسانيات المعرفية في بحثها المعرفي المركز على اللغة اليومية، وطورها اللسانيون لتشمل اللغة الأدبية استناداً إلى المبدأ المعرفي الذي يستندون إليه في انعدام التمايز بين الاثنين فيما يتعلق بالتصور أو النسق التصوري الذي تتبنى عليه اللغة في مستوياتها كلها فاللغة الأدبية تحمل على وفق هذا التصور سمات مضافة إلى اللغة اليومية ولا تفترق عنها من حيث أصل الاستعمال فالأمر إذن، يتعلق بالإضافة لا الاختلاف.

وسيركز الباحثان هنا على نظرية الأطر المعرفية، وكيفية ارتباطها بمفهوم الاستعارة التصورية من حيث طبيعتها اللسانية المعرفية، وكيفية توظيفها في ضوء اشتغالات النقد المعرفي. يستند مفهوم نظرية الأطر إلى كيفية تنظيم المعرفة في ذاكرة الانسان وكيفية تنشيطها في عمليتي الانتاج والتلقي، ويتحقق الفهم بها بوساطة اقتران المعنى بمعان أو مفاهيم تنضوي في منظومة كلية مترابطة على وفق المفهوم الجشطالتي، قد تحصلها الذهن معرفياً. إن أصل النظرية منتمٍ إلى اللسانيات المعرفية التي ترى أن الوحدات

المعجمية والأبنية النحوية لا تعمل إلا مرتبطة بإطار من المفاهيم المترابطة والإطار بهذا المعنى منتزع من التجربة مع العالم، ويتميز هذا المفهوم بطابع النظام الموجه لعمل المعاني والتمثلات والصور في ضوء المرجعية الكلية التي تعتمد على الخصائص الجوهرية مضاف إليها أبعادها الإجرائية المستقاة من التجربة الحياتية ببعديها المعيشي والثقافي الخاص والعام فيتسع التمثيل للأحياء والأشياء والأحداث المادية والعمليات الذهنية الرمزية (الحمداني، 2004: 112)

وتوفر هذه النظرية " شبكة علاقات إذا لا تتكون المفاهيم و المقولات إلا بها و لا يتحقق الفهم إلا بمقتضى توفر الإطار القبلي في الذهن ؛ لأنه يمثل المرجعية المعرفية التي تتضمن تقارب بعدين أحدهما يتمثل بالتجربة الآنية، والآخر السابق عليها المتوافر في الذهن، وتتحقق عملية التعرف في الحيز الواقع بينهما، وإذا ما انتفى هذا الوسط غاب الفهم أو تعطلت أدواته وأكثر ما توظف النظرية لغوياً في إسباغ معنى على وحدة معجمية ما بإرجاعها إلى إطارها المفهومي العام الموجود في الذهن قبلا؛ ليتسع هذا الاستعمال إلى الميدانين الأدبي والنقدي في توجيه استراتيجية الوصول إلى المعنى المنفتح اصلا على مرجعيات مختلفة تتجاوز حدود النص التشكيلية فحسب. وهذا التصور يشمل الأجناس الأدبية وخصائصها في ضوء السمات النوعية التي تصاحب استعمالات أدبية معينة، ويتحقق هذا المبدأ التصنيفي التنظيمي استناداً إلى مبدأ المشابهة similarity المرتكز على الذاكرة لوجود ارتباط وثيق natural mechanism بينهما ويظهر ارتباط هذه النظرية بعلم النفس المعرفي عبر مفهوم الذاكرة الدلالية semantic memory الذي يعنى بكيفية تنظيم المعلومات وترميزها في الذاكرة، وأثرها في فهم التجربة الحاضرة، وما يميز هذه الذاكرة لغويتها إذ تقترن الخبرة المخزونة فيها باللغة في نماذج شبكية تساعد في معالجة المعلومات الجديدة في ضوء ما يتوفر فيها؛ لأنّ خبرة الإنسان تتألف من طيف واسع للغاية من العوالم المختلفة، والأحداث المتباينة والانطباعات جميعاً تتمايز بعضها من بعض، وهي تساعد في عملية الربط التي تحدث في العقل بقصد الفهم والمعرفة وترتبط هذه النظرية الذاكرة الدلالية، بما يسمى بـ (الاقتصاد المعرفي) economy cognitive والذي يحتفظ بالمفاهيم العامة عبر التجريد مضافا إليه مبدأ الإفادة informativeness الذي يدعم مبدأ التجريد المفاهيمي ببعض التفصيلات الداخلية ضمن إطار العموم. (م. ن: 120)

ثالثا: النصوص الأدبية وتحليلها

لا شكّ في أنّ مَهمة الأدب ليست تقريرية تصور الواقع كما هو، وإنما هي فكرة تتجاوز مرحلة الكشف عن الواقع، إلى مرحلة تمهد وتبشر بالتغيير، وتكشف عن الصعاب، ومستقبلها (عطا، 2005، ص330).

إنّ تحليل النصوص الأدبية هي عملية فحص لعناصر النص ودراسته فنيا وموضوعيا مثل الثّيمة، والرّموز الأسطورية أو الدينية، والشّخصيات الأساسية والثانوية، والسّياق، والزمن المستغرق للنصّ، والزمن الذي تجري به أحداث النص، والمكان الذي تجري به الأحداث، سواء أكان حقيقيا أو متخيلا، فضلا عن الأسلوب الأدبي، والرؤية الفنية للكاتب. ويهدف تحليل النصوص الأدبية إلى فهم المعاني العميقة، وطبقات النص الظاهرة أو العميقة، وكشف الرسائل أو الشفرات الي يبثها النص بصورة مباشرة أو غير مباشرة. ويمكننا أنْ نقسم تحليل النصوص الأدبية إلى عدة جوانب، مثل:

. **تحليل القصة:** ويشمل دراسة العناصر المكونة لها مثل الصراع النفسي للأشخاص، أو البيئة والنزاع بين إرادة الشخصية والواقع المفروض، ثمّ التوتر والنهاية، وهل هي نهاية مفتوحة أو مغلقة.

. **تحليل الشخصيات:** ويتضمن دراسة الشخصيات الموجودة في النص الأدبي، ومعرفة أشكالها الخارجية، مثل لون البشرة، والبنية الجسدية، وصحتها العامة، وهل ثمة علاقة بين الأحداث وطبيعة التشكيل الجسدي للشخصية، فضلا عن طبيعتها النفسية، وما تعتمل فيها من عواطف وانفعالات.

. **تحليل السّياق:** وهو الخلفية التاريخية والاجتماعية والثقافية والدينية التي تحيط بالنص الأدبي. ويمكننا تحديد زمان أو مكان القصة عن طريق السياق الذي تجري بها الأحداث،

. **تحليل الأسلوب الأدبي:** يركز على دراسة الأساليب والتقنيات الأدبية، مثل العتبات النصية، أو المخطوطة، أو الرسائل، كما يشمل تحليل الأسلوب: البنية التركيبية، والنحوية والصوتية، للنص.

ومهارة تحليل النصوص الأدبية تساعد الطلبة على:

•تطوير مهارات القراءة النقدية: مثل كشف رسالة النص، والقدرة على تحليل الواقع بعمق والتعرف إلى العناصر المختلفة في النص الأدبي، وتعزز قدرتهم على التفكير النقدي وإبداع الأفكار.

•تعزيز الفهم الثقافي: من طريق تحليل النصوص الأدبية من مختلف الثقافات والتوجهات الأدبية، يستطيع الطلبة أن يكتسبوا فهمًا أعمق للتنوع الثقافي والتراث الأدبي والانساني. يمكنهم دراسة المجتمع عن طريق قراءة القصص والروايات والشعر وتحليلها نقديا والتعرف إلى مختلف الثقافات والقضايا الاجتماعية والثقافية التي تحاكيها هذه النصوص.

•تطوير المهارات الكتابية: يساعد تحليل النصوص الأدبية الطلبة بشكل عام، على تطوير مهاراتهم الكتابية الوظيفية والابداعية، ومن الممكن تعزيز قدراتهم على كتابة القصص وتطوير أساليب كتابية فريدة. (طعيمة، 2000: 354)

الدراسات السابقة

دراسة العيساوي (2005) (مستوى طلبة قسم اللغة العربية في كلية التربية الأساسية في تحليل النصوص الأدبية) أجريت هذه الدراسة في العراق، جامعة بابل، كلية التربية الاساسية ورمت إلى معرفة مستوى طلبة اقسام اللغة العربية في تحليل النصوص الأدبية، وقد بلغت عينة الدراسة (٥٤) طالباً وطالبة، واستعمل الباحث اختباراً تحصيليا أداة للبحث واعتمد الاختبار التحصيلي أداة لبحثه، وكان الاختبار نصاً شعرياً يحلله الطلبة، استعمل الباحث الوسائل الإحصائية الآتية:

. معامل ارتباط بيرسون. . الوسط الحسابي. . النسبة المئوية. وقد أظهرت النتائج ضعف مستوى طلبة قسم اللغة العربية في كلية التربية الأساسية في تحليل النصوص الأدبية، إذ بلغ متوسط درجات الطلبة في الاختبار التحصيلي (33.76%) وقدم الباحث عدة **توصيات منها:**

. ضرورة اهتمام التدريسيين بتحليل النصوص الأدبية، على وفق أسس التحليل الأدبي وقواعده

. ضرورة أن يطلع التدريسيون على الأساليب الحديثة في تدريس النصوص الأدبية.

. التأكيد على القدرات العقلية العليا في التحليل والتركيب والتقويم في التدريس وفي صياغة الأسئلة.

. الإكثار من التدريبات التي تخص تحليل النصوص الأدبية، لتكون حافزاً للطلبة على التزود بالثقافة الأدبية.

وقدم الباحث عدة مقترحات منها:

. دراسة مماثلة تشمل كليات التربية الأساسية في عموم القطر.

. دراسة أسباب ضعف طلبة قسم اللغة العربية في كليات التربية الأساسية في تحليل النصوص الأدبية. (العيساوي، 2005: 17)

2. دراسة الكندي (2023) فاعلية استراتيجية مقترحة قائمة على الانزياح في تنمية مهارات تحليل النصوص الأدبية والتعبير الإبداعي لدى طلاب الصف الخامس الأدبي.

رمت الدراسة إلى: 1. بناء استراتيجية مقترحة قائمة على الانزياح.

٢. تعرف فاعلية الاستراتيجية المقترحة قائمة على الانزياح في تنمية مهارات تحليل النصوص الأدبية لدى طلاب الصف الخامس الأدبي.

اتبع الباحث المنهج التجريبي في تحقيق هدف بحثه، واعتمد تصميما تجريبياً ذا ضبط جزئي يعرف بتصميم المجموعتين المتكافئتين التجريبية والضابطة، ذات الاختبار القبلي والبعدي لملاءمته ظروف الدراسة، واختار الباحث عينة البحث بالطريقة العشوائية. إذ تكونت من (٦٣) طالبا من طلاب إعدادية الثقلين للبنين موزعين على مجموعتين إذ تكونت المجموعة التجريبية من (٣٢) طالبا في حين تكونت المجموعة الضابطة من (٣١) طالباً. وكافأ الباحث بين المجموعتين قبل الشروع بالتجربة في عدة متغيرات، هي العمر الزمني محسوباً بالشهور، ودرجات العام السابق، والتحصيل السابق، واختبار القدرة اللغوية، واختبار الذكاء، واختبار مهارات تحليل النصوص الأدبية القبلي، واختبار مهارات التعبير الإبداعي القبلي، وتطلب البحث بناء استراتيجية مقترحة على وفق نظرية الانزياح وأداتين لقياس المتغيرات التابعة للبحث تمثلت الأداة الأولى ببناء اختبار لمهارات تحليل النصوص الأدبية مؤلف من (٢٠) فقرة من نوع الاختبار من متعدد بأربعة بدائل، و(١٠) فقرات من نوع الاختبار المقالي، أما الأداة الثانية فتمثلت باختبار التعبير الإبداعي إذ حدد الباحث بيتين من الشعر موضوعا لهذا الاختبار، وتحقق الباحث من صدق أدواته وثباتها. واستخراج الخصائص السايكومترية،

واستعمل الباحث أدوات إحصائية متنوعة بحسب إجراءات الباحث منها: معامل ارتباط بيرسون. معادلة جوجيان، والاختبار التّائي لعينتين مستقلتين ولعينتين مترابطين فضلاً عن استعمال معادلة الصعوبة والتمييز وفاعلية البدائل.

وأظهرت نتائج البحث: . وجود فروق بين مجموعتي البحث التجريبية والضابطة في اختبار مهارات تحليل النصوص الأدبية البعدي ولصالح المجموعة التجريبية.

. وجود فروق بين مجموعتي البحث التجريبية والضابطة في اختبار مهارات التعبير الإبداعي البعدي لصالح المجموعة التجريبية. (الكندي، 2023)

موازنة الدراستين والإفادة منهما.

1. الدراستين تجريبيتن، رمت الأولى إلى معرفة مستوى الطلبة في تحليل النصوص الأدبية، ورمت الثانية إلى تنمية مهارات تحليل النصوص الأدبية,

2. استعملت الدراسة الأولى اختبارا تحصيليا أداة لبحثه، فيما بنت الثانية استراتيجية مقترحة في ضوء نظرية الانزياح، مع عدة اختبارات خاصة، قبلية وبعدية.

3. اختلفت عينة الدراستين ومكانهما، فدراسة العيساوي كانت في كلية التربية الأساسية في جامعة بابل، فيما كانت دراسة الكندي في إعدادية الميثاق في محافظة القادسية.

4. توصلت دراسة العيساوي إلى ضعف مهارات تحليل النصوص الأدبية عند الطلبة، فيما توصلت دراسة الكندي إلى فاعلية الاستراتيجية المقترحة في تنمية مهارات تحليل النصوص الأدبية.

أفاد الباحث من الدراستين السابقتين في:

. الإطلاع على مصادر الدراستين فيما يخص هذه الدراسة.

. اختيار التصميم التجريبي للبحث، وحجم العينة.

. الاطلاع على اختبارات الدراستين.

. تحديد مشكلة ضعف الطلبة في تحليل النصوص الأدبية، لغرض تنميتها في هذه الدراسة.

الفصل الثالث/ منهج البحث وإجراءاته.

أولاً منهج البحث: اتبع الباحثان المنهج التجريبي؛ لملاءمته طبيعة البحث، وتضمن المنهج الإجراءات الآتية: ١-التصميم التجريبي ذو الضبط الجزئي، لأنه ملائم لطبيعة البحث، إذ تمثل الاستراتيجية المقترحة (المتغير المستقل) في حين يمثل تحليل النصوص الأدبية (المتغير التابع) جدول (1)

المجموعة	الاختبار القبلي	المتغير المستقل	الاختبار البعدي	
التجريبية	مهارات تحليل النصوص الأدبية	منهج النقد المعرفي	اختبار تحليل النصوص الأدبية	الفرق بين درجات المجموعتين
الضابطة	مهارات تحليل النصوص الأدبية	منهج النقد المعرفي	اختبار تحليل النصوص الأدبية	الفرق بين درجات المجموعتين

جدول (1) التصميم التجريبي

مجتمع البحث وعينته

اختار الباحثان بصورة قصدية المرحلة الرابعة في قسم اللغة العربية في كلية التربية، جامعة القادسية، لأنّ الباحث صادق عباس هادي تدريسيا فيها واختيرت منها بصورة عشوائية شعبة (ج) بوصفها مجموعة تجريبية، وشعبة (أ) بوصفها مجموعة ضابطة، وبالاتفاق مع رئاسة القسم، لغرض تسهيل مهمة الباحث، ساوى القسم في عدد الطلبة للشعبتين بواقع (34) طالبا وطالبة، وذلك بعد استبعاد الطلبة المخفقين في أحدى المراحل، وقد دخلوا ضمن التجربة ثم استبعدت درجاتهم من العمليات الإحصائية. درس الباحث

بنفسه المجموعتين بعد الاتفاق مع القسم على جدول ملائم للتجربة وكان عدد الطلبة المخفقين في الشعبة (ج) طالبين وعدد الطلبة المخفقين في الشعبة (د) طالباً واحداً

وكافأ الباحثان بين طلاب المجموعتين في عدد من المتغيرات، منها العمر الزمني للطلبة، والتحصيل الدراسي للوالدين، ودرجات الصف الثالث، واختبار القدرة اللغوية، وكانت مدّة التجربة متساوية لطلبة المجموعتين، إذ بدأت في 2023/11/1 باختبار القدرة اللغوية، وانتهت في2023/12/27. بالاختبار البعدي لتحليل النصوص الأدبية، وذلك في الفصل الدراسي الأول للسنة الدراسية (2024 . 2023)

مستلزمات البحث:

. مراحل بناء الاستراتيجية

راجع الباحثان عددا من الدّراسات والأدبيات الخاصة ببناء الاستراتيجيات، سواء في مجال التّعليم أم في مجال الإدارة الاستراتيجية، ووجدا بعض الاختلافات في مراحل بناء الاستراتيجية، تراوحت بين ثلاث خطوات إلى سبع أو ثماني خطوات؛ لذلك ارتأى الباحثان أن يختارا هذه الخطوات العامة، ومن ثمّ تحشيتها بما يلائم استراتيجيتهم المقترحة:

المرحلة الأولى: تحليل البيئة التعليمية

المرحلة الثانية: مرحلة صياغة الاستراتيجية، وتصميمها

المرحلة الثالثة: التنفيذ داخل غرفة الصف.

المرحلة الرابعة: مراجعة وتقييم الاستراتيجية.

. تحليل البيئة التعليمية: بعد اطلاعنا على مفردات الصف الرابع لمادة النقد الأدبي اختار الباحث عدة موضوعات منها، لتغطية ثمان محاضرات خلال مدة التجربة. اختيرت بالتعاون مع أ. د وحيدة صاحب حسين، بوصفها مدرسة المادة لخمس سنوات سابقة، ولأنّ لديها بحثا علميا حول النقد المعرفي.

صياغة الأهداف السلوكية: يعرف الهدف السلوكي بأنه وصف لما ينتظر من المتعلم أن يقوم به نتيجة للأنشطة التي يمارسها في الدرس (ابو الهيجاء، 2001: 40) وقد أعد الباحث مجموعة من الأهداف السلوكية تغطي المادة معتمدا على أهداف تدريس مادة النقد الأدبي ومهارات تحليل النصوص الأدبية في ضوء نظرية النقد المعرفي، بعد اطلاعه على عدد من الأدبيات والدراسات حول نظرية النقد المعرفي، وعلم النفس المعرفي، وبعد عرضها على الخبراء، استبعد الباحثان الأهداف لتي لم تحصل على تقييم (80%) من آراء الخبراء.

أعداد الخطط الدراسية: تعد الخطة الدراسية الركن الأساس في عملية التعليم، وتسهل عملية تنفيذ الاستراتيجية، وتخلص المدرس من الارتجال والعشوائية في انتقاء المفردات، واستنادا إلى مبادئ الاستراتيجية في المرونة، والانتقال من طريقة إلى أخرى بحسب الواقع الفعلي في الصف (عطية، 2008: 83) فقد راعت الخطط الدراسية هذا الجانب، وبعد عرضها على الخبراء، عدلت واستبعدت الموضوعات التي تحتاج إلى وقت أطول، او ليست لها صلة بالنقد المعرفي.

أدوات البحث: تعد أدوات البحث من الاختبارات من أكثر أدوات القياس والتقويم أهمية: لأنها تشير إلى مدى امتلاك الطالب لسمة معينة (الخياط، 2010: 186) وقد استند الباحثان إلى اختبار القدرة اللغوية الذي أعده الهاشمي (1985) لأنه الاختبار الأفضل والأكثر استعمالا عند الباحثين بحسب آراء الخبراء، ولغرض إعداد اختبار تحليل النصوص الأدبية في ضوء نظرية النقد المعرفي، أعد الباحثان أولا قائمة بمهارات النقد المعرفي استنادا إلى الأدبيات المتعلقة بالموضوع، وهي أول قائمة تعد لمهارات النقد المعرفي بحسب علم الباحثين، تكونت القائمة من (70) مهارة، وبعد عرضها على الخبراء، استبعدت خمس مهارات، لتصبح القائمة بـ (65) مهارة، وأعد الباحثان اختبارا تحصيليا ملائما لمهارات النقد المعرفي، وبحسب الوقت للمتاح للخطط التدريسية، تكون الاختبار من (20) فقرة من اختيار من متعدد (أربعة خيارات) و(4) فقرات موضوعية بناءً على الأهداف السلوكية والمحتوى العلمي للمادة وما تتطلبه نظرية النقد المعرفي.

صدق الاختبار: يعد الاختبار صادقا من طريق كفاءة الأداة في قياس ما وضعت لقياسه (سمارة، 1989 :110) وللتحقق من صدق الاختبار، أعد الباحثان فقرات الاختبار ثم عرضه على مجموعة من الخبراء والمتخصصين في طرائق تدريس اللغة العربية والقياس والتقويم والنقد الأدبي وفي ضوء آرائهم حذفت بعض الفقرات وعدل بعضها الآخر.

تحليل فقرات الاختبار: لغرض تحليل فقرات الاختبار طبق الباحثان الاختبار على عينة مكونة من (50) طالب وطالبة من طلبة المرحلة الرابعة في قسم اللغة العربية في كلية التربية/ جامعة بابل وفي ضوء تطبيق الاختبار على العينة الاستطلاعية، اتضح للباحثان أنّ (60) دقيقة كانت كافية للإجابة عن الاختبار وإن الغرض من تحليل فقرات الاختبار؛ هو كشف عن نقاط القوة والضعف في فقراته من أجل إعادة بنائها، أو استبعاد الفقرات غير الصالحة منه ، ويتم ذلك من خلال فحص استجابات الطلاب على كل فقرة .(الزوبعي، 1981: 74) ومن خلال العينة حسب الباحثان صعوبة كل فقرة من فقرات الاختبار وقوة تمييزها.

مستوى الصعوبة: يشير مستوى صعوبة الفقرة إلى النسبة المئوية لعدد المفحوصين الذين أجابوا عن الفقرة إجابة صحيحة، وقد حسب الباحث مستوى الصعوبة لكل فقرة من فقرات الاختبار، فوجد مستوى الصعوبة قد تراوح بين (0.40 – 0.75) ويعد الاختبار جيداً إذا كان معدل صعوبته يتراوح بين (0.20 – 0.80) (فرج، 1980، ص77) .

مستوى التمييز: يشير مستوى التمييز إلى قدرة الفقرة على تمييز الفروق الفردية بين الأفراد الذين يملكون الصفة أو يعرفون الإجابة والذين لا يملكون الصفة المقاسة أو لا يعرفون الإجابة الصحيحة. وقد حسب الباحث مستوى التمييز لكل فقرة بتطبيق القانون الخاص بمعامل التمييز، فوجد أنَّ القوة التمييزية تراوحت بين (0.35 – 0.65) وتشير الأدبيات إلى أنَّ الفقرة التي يقل معامل قوتها التمييزية عن (20 %) يستحسن حذفها أو تعديلها (أمطانيوس ، 1997 ، ص100)

فعالية البدائل الخاطئة: تعتمد الاختبارات الموضوعية من نوع الاختيار من متعدد على قوة بدائلها في التمويه وتجنب التخمين في الاجابة لدى بعض الطلبة وبخاصة الطلبة الضعاف، ويعد البديل فعالا إذا كان عدد الطلبة المجيبين عليه في المجموعة العليا أكبر من عدد الطلبة المجيبين عليه في المجموعة الدنيا. وفي ضوء الاجراءات الاحصائية عدل الباحث في بعض فقرات الاختبار.

ثبات الاختبار: اعتمد الباحث في حساب معدل ثبات الاختبار معادلة (سبيرمان . براون) باستعمال درجات عينة التحليل الإحصائي نفسها ، فبلغ معامل الثبات (0.79) وهو معامل ثبات جيد بالنسبة إلى الاختبارات عير المقننة.

ثبات تصحيح الفقرات المقالية: كما قلنا سابقا إنّ اختبار تحليل النصوص الادبية يحتوي على فقرات مقالية التي تحتاج إلى معيار لتصحيحها، ولذلك اعتمد الباحثان على ثبات التصحيح؛ لأنه يناسب الاختبارات المقالية، فسحبا (٤٠) ورقة من أوراق عينة التحليل الاحصائي، واستخرجا نوعين من الاتفاق، هما: الاتفاق الزمني، والاتفاق مع مصحح آخر دربه الباحثان على التصحيح على وفق معايير التصحيح المعتمدة لديهما، وباستعمال معامل ارتباط بيرسون بلغ معامل الارتباط بين محاولتينا عبر الزمن (٨٣,٠)، وكانت المدة بين المحاولتين أربعة عشر يومًا، وهي ملائمة، أما معامل الارتباط بيننا وبين المصحح الآخر؛ فكان (٨١,٠) ويُعدُّ معامل الارتباط عالياً، إذا كان يتراوح بين (٨٠,٠–٩٥,٠). (أمطانيوس ، 1997: 100)

تطبيق الاختبار: طبق الباحثان الاختبار على طلبة مجموعتي البحث التجريبية والضابطة يوم الأربعاء 12/27/ 2023) في الساعة التاسعة صباحاً في وقت واحد، وفي قاعتين متجاورتين، بإشراف الباحثين وبمساعدة من القسم.

الوسائل الاحصائية: استعمل الباحثان الحقيبة الاحصائية spss في إيجاد دلالة الفروق الاحصائية بين مجموعتي البحث، والتكافؤ بين مجموعتي البحث في بعض المتغيرات، و كذلك في حساب ثبات الاختبار(امانطنيوس ،252،1997).

الفصل الرابع: عرض النتيجة وتفسيرها

يتضمن هذا الفصل عرض النتيجة التي توصل لها الباحثان في ضوء أهداف البحث وفرضيته وتفسير هذه النتيجة بعد أن صحح الباحثان إجابات الطلبة في الاختبار كافة. وتحققا من ثبات التصحيح واستخراجا المتوسط الحسابي، والانحراف المعياري لدرجات الطلبة.

أولا: عرض نتيجة البحث:

فرضية البحث: (لا يوجد فرق دال احصائياً عند مستوى (0،05) بين متوسط درجات المجموعة التجريبية التي درست على وفق استراتيجية النقد المعرفي، والمجموعة الضابطة التي درست بالطريقة التقليدية في اختبار تحليل النصوص الأدبية).

تأكد الباحثان من صحة الفرضية من طريق استخراج متوسط حسابي وانحراف معياري لدرجات طلبة مجموعتي البحث (التجريبيّة، والضابطة) في الاختبار البعدي تحليل النصوص الأدبية، باستعمال اختبار تائي لعينتين مستقلتين لمعرفة دلالة الفرق بين متوسطي المجموعتين، فكانت نتائج الاختبار كما مبينة في جدول (2)

جدول (2)

القيمة التائية لدرجات طلاب مجموعتي بحثنا في اختبارهم النهائي.

مجموعة	عدد	متوسط حسابي	انحراف معياري	قيمة (تائية)		درجة الحرية	الدلالة
				محسوبة	جدولية		
تجريبية	34	78,112	3,068	4,033	2	68	دالة إحصائياً عند مستوى دلالة 0,05
ضابطة	34	69,027	3,622				

يتضح من جدول (3) أنَّ متوسط درجات طلبة المجموعة التجريبيّة الذين دُرِّسُوا على وفق نظرية النقد المعرفي (112، 78) وبانحراف معياري (3,068) وأن ومتوسط درجات طلبة المجموعة الضابطة الذين دُرِّسُوا بالطريقة الاعتيادية (69,027) وبانحراف معياري (3,622)، وأن قيمة (ت) المحسوبة (4,033) هي أعلى من قيمة (ت) الجدولية البالغة (2) لدلالة (0,05) ولدرجة حرية (68) وبذلك ترفض فرضيّتنا الصفرية وتقبل فرضيتنا البديلة.

تفسير النتيجة: في ضوء النتيجة التي عُرِضَتْ سابقاً ظهر التفوق لصالح المجموعة التجريبيّة التي درست في ضوء نظرية النقد المعرفي على المجموعة الضابطة التي درست المحتوى نفسه بالطريقة الاعتيادية في تحليل النصوص الأدبية، ويرى الباحثان أنَّ سبب ذلك يعود إلى إنَّ التدريس في ضوء نظرية النقد المعرفي يمنح الطلبة قدرة أفضل على اكتشاف عناصر النص وربطها بخبراتهم العلمية السابقة، فضلا عن إدراك شبكة العلاقات المعرفية بين هذه العناصر.

الفصل الخامس: الاستنتاجات والتوصيات والمقترحات

يتضمن هذا الفصل عرض الاستنتاجات والتوصيات والمقترحات.

أولاً: الاستنتاجات

في ضوء النتائج التي أسفر عنها البحث الحالي يمكن استنتاج ما يأتي:

1. إنِّ التدريس في ضوء نظرية النقد المعرفي يساعد الطلبة على تنشيط ذاكرتهم الأدبية، وزيادة الثروة اللفظية، ويجعلهم يبحثون عن نصوص أدبية أخرى، مرتبطة بمشكلاتهم أو بيئتهم.
2. إنِّ التدريس في ضوء نظرية النقد المعرفي يساعد الطلبة على معينة النص الأدبي من أكثر من جهة واحدة، فليس هو تركيب لغوي جمالي خالص، بل هو يحمل رسالة ما لها صلة بأدراكهم لما يحيط بهم.
3. إنِّ التدريس في ضوء نظرية النقد المعرفي ينمي قدرة الطلبة على خلق رؤية جديدة للنص، رؤية ترتبط بمخيلتهم، وبقدراتهم العقلية، فضلا عن تنمية قدرة الانتباه عندهم.

ثانياً: التوصيات:

بحسب نتيجة البحث نوصي بالآتي:

1. أهمية التدريس في ضوء نظرية النقد المعرفي عند تدريس مادة النقد الأدبي، وتحليل النصوص، لطلبة المرحلة الرابعة
2. أهمية البحث عن مناهج نقدية جديدة لها صلة بواقع الطلبة وقدراتهم العقلية.
3. توجيه أنظار الطلبة إلى الاستعارات المبثوثة في لغتهم ومخاطباتهم اليومية.

4. توجيه أنظار الطلبة إلى الرسائل والشفرات الأدبية التي يحملها الإعلام، وكيفية صياغته للخبر، أو الثيمات التي تحملها الأعمال التلفزيونية أو السينمائية

ثالثاً: المقترحات:

1. إجراء دراسة مشابهة في مادة البلاغة أو النحو أو التعبير، لأن مهارات النقد المعرفي تتسع لكل هذه الدروس.
2. إجراء دراسة موازنة بين الاستراتيجية المقترحة في ضوء النقد المعرفي واستراتيجية أخرى لنتعرف على أيهما أفضل نتائجا.
3. إعداد برنامج تدريبي لمدرسي المراحل المتوسطة والاعدادية لتعريفهم بأهمية النقد المعرفي ومزاياه.
4. إجراء دراسة مشابهة في درس اللغة العربية في المراحل المتوسطة أو الإعدادية.

المصادر والمراجع:

إبراهيم. أ. د. مجدي عزيز (2009). *معجم مصطلحات ومفاهيم التعليم والتعلم*. ، القاهرة.: عالم الكتب.

ابن جني، أبو الفتح عثمان ابن جني. (د.ت). *الخصائص. تح: محمد علي النجار*. بغداد. العراق.: ط2. دار الشؤون الثقافية العامة.

ابن منظور. (د.ت). *لسان العرب*. ، القاهرة.: ط دار المعارف.

الحباشة ، صابر. (2008). *. اللغة والمعرفة . رؤية جديدة*. دمشق،: صفحات للدراسات والنشر.

حسن ، وحيدة صاحب. (2018). لنقد الأدبي المعرفي المعاصر: الأصول، المرجعيات، المفهوم. *مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية*.

حمودة ، عبد العزيز. (2001). *المرايا المقعرة*. الكويت.: ، عالم المعرفة، .

الحناش، محمد. (د.ت). *. البنيوية في اللسانيات*. . الدار البيضاء. المغرب.

الخياط ، د. كريم محسن. (2019). *النّقد المعرفيّ، روايات علي*. دمشق،: تموز للطباعو النشر.

زاهد ، زهير غازي. (2013). *العربيّة والأمن اللغوي*. بغداد.: دار الشؤون الثقافية،.

الزناد، د. الأزهر الزناد. (2009). *نظريات لسانية عرفنية*. ، بيروت، لبنان.: الدار العربية للعلوم ناشرون.

السورطي ، د. يزيد عيسى. (2009). *السّلطوية في التربية العربيّة*. . الكويت.: عالم المعرفة 362،.

شاهين، عبد الحميد حسن شاهين. (2010). *استراتيجيات التدريس المتقدمة*. مصر: ، مكتبة الإسكندرية.

شحاته ، حسن. (1993). *تعليم اللغة العربية بين النظرية والتطبيق*. القاهرة. مصر.: الدار المصرية اللبنانية.

طلاس، مصطفى طلاس. (2011). *الاستراتيجية السياسية العسكرية*. . دمشق: دار مصطفى طلاس.

عطا، إبراهيم محمدعطا. (2006). *المرجع في تدريس اللغة العربية*. القاهرة. مصر.: مركز الكتاب للنشر.

عطية ، الدكتور محسن علي. (2009). *الجودة الشاملة والجديد في التدريس*. عمان: دار صفاء للطباعة والنشر.

عمر، أحمد مختار عمر. (2008). *معجم اللغة العربية المعاصرة*. القاهرة.: ، دار الكتب،.

العيساوي، سيف طارق حسين. (2021). *فاعلية استراتيجية مقترحة على وفق البرمجة اللغوية العصبية في التفاعل الأدبي لدى طلبة أقسام اللغة العربية في كليات التّربية الأساسية*. بغداد: جامعة بغداد، كلية التّربية، ابن رشد.

المسدي ، الدكتور عبد السلام. (1986). *السياسة وسلطة اللغة*. ، تونس.: ، الدار التونسية للنشر.

الوكيل، حلمي الوكيل. (2005). *أسس بناء المناهج وتنظيمها*. عمان.: دار المسيرة، .

Sources and references:

a. Dr.. Magdy Aziz Ibrahim. (2009). A dictionary of teaching and learning terms and concepts. Cairo: World of Books.

Ibn Jinni, Abu Al-Fath Othman Ibn Jinni. (d.t.). Properties. Edited by: Muhammad Ali Al-Najjar. Baghdad. Iraq: 2nd edition. House of General Cultural Affairs.

Ibn Manzur. (d.t.). Arabes Tong. Cairo: Dar Al-Maaref Edition.

Dr. Abdul Salam Al-Masadi. (1986). Politics and the power of language. Tunisia: Tunisian Publishing House.

Dr. Mohsen Ali Attia. (2009). Comprehensive quality and what is new in teaching. Amman: Dar Safaa for Printing and Publishing.

Trigger, Dr. Al-Azhar trigger. (2009). Customary linguistic theories. Beirut, Lebanon: Arab House of Science Publishers.

The agent, my dream is the agent. (2005). Fundamentals of building and organizing curricula. Amman: Dar Al Masirah.

Hassan Shehata. (1993). Teaching the Arabic language between theory and practice. Cairo. Egypt.: Egyptian Lebanese House.

Dr.. Karim Mohsen Al-Khayyat. (2019). Cognitive criticism, Ali's novels. Damascus: Tammuz Printing and Publishing.

Dr.. Yazid Issa Al-Sorti. (2009). Authoritarianism in Arab education. Kuwait.: World of Knowledge 362.,

Zuhair Ghazi Zahid. (2013). Arabic and linguistic security. Baghdad: House of Cultural Affairs.,

Saif Tariq Hussein Al-Issawi. (2021). The effectiveness of a proposed strategy based on neuro-linguistic programming in literary interaction among students of Arabic language departments in basic education colleges. Baghdad: University of Baghdad, College of Education, Ibn Rushd.

Shaheen, Abdel Hamid Hassan Shaheen. (2010). Advanced teaching strategies. Egypt: Alexandria Library.

Saber Al-Habasha. (2008). . Language and knowledge - a new vision. Damascus: Pages for Studies and Publishing.

Tlass, Mustafa Tlass. (2011). Political-military strategy. Damascus: Dar Mustafa Tlass.

Abdel Aziz Hamouda. (2001). Concave mirrors. Kuwait: The World of Knowledge.

Atta, Ibrahim Muhammad Atta. (2006). Reference in teaching the Arabic language. Cairo. Egypt: Al-Kitab Publishing Center.

Omar, Ahmed Mukhtar Omar. (2008). Dictionary of contemporary Arabic language. Cairo: Dar Al-Kutub.

Muhammad Al-Hanash. (d.t.). . Structuralism in linguistics. . White House. Morocco.

Wahida is a good friend. (2018). Contemporary cognitive literary criticism: origins, references, concept,. Al-Qadisiyah Journal of Arts and Educational Sciences.

أسلبة التنوع الثقافي والنماذج البدئية في مجموعة " أعراق" للقاص " عبد الأمير المجر"

أ.م.د عالية خليل إبراهيم

DR.aliah@uomstansiriyah.edu.iq

كلية التربية ، الجامعة المستنصرية

المستخلص:

يدرس البحث المجموعة القصصية "اعراق" يشير عنوانها مباشرة إلى مصطلح " العرق" أو الأثنولوجيا" العلم الذي اسسه المفكرون الغربيون لدراسة تراث وثقافات وطبائع الشعوب البدائية أو الحضارات القديمة وفي تحليلي القصصي أتلمس فكرة أن الاثار الاجتماعية والثقافية لا تنعكس في مرآة الاداب ومنها نظرية الحكاية انعكاسا مباشرا وإنما تدخل الأسلبة " مفارقة التشكيل السردي" وسيطا بينهما ما يستلزم تفضبلا رمزيا وجماليا لتلك الاثار وبذلك تكون العلاقة القصص وبين المعنى الثقافي علاقة تراكم تأويلات بين التخصصين.

الكلمات المفتاحية : التنوع الثقافي، الأسلبة ، البدئية، القصة

Stylization of cultural diversity and archetypes in group “races” By the storyteller “Abdul Amir Al-Majjar”

Prof. Dr. Alia Khalil Ibrahim
College of Education / Al-Mustansiriya University

Abstract:

The research studies the short story collection “Races,” the title of which refers directly to the term “race” or “ethnology,” the science founded by Western thinkers to study the heritage, cultures, and natures of primitive peoples or ancient civilizations. In my narrative analysis, I sense the idea that social and cultural effects are not reflected in the mirror of literature, including the story theory. Directly, stylization enters the “paradox of narrative formation” as a mediator between them, which requires a symbolic and aesthetic appreciation of those effects. Thus, the relationship between stories and cultural meaning is one of accumulation of interpretations between the two specializations.

Keywords: cultural diversity, style, primitiveness, story

توطئة: الدراسات العرقية في مرآة الأسلبة القصصية:

يحيل عنوان المجموعة القارئ مباشرة ومن دون موارية الى مصطلح العرق العلم الذي اسسه الباحثون الغربيون للبحث في تراث وثقافات الشعوب البدائية من هذه البداية بالإمكان وصف المجموعة بأنها محاولة من القاص "عبد الأمير المجر" في تداول الأفكار الاجتماعية والثقافية والعرقية في حدود جنس القصة ولم تكن قصص المجر السابقة ببعيدة عن تناول الموروث الشعبي المادي منه والفكري وجاءت معبرة عن معاناة انسان الجنوب في منتصف القرن العشرين وما سبقه وتلاه والذي يرزح تحت وطأة الأنساق الثقافية البدائية ذلك ما جعل نتاج المجر تفاعليا مع الدراسات الأنثروبولوجية. وإذ نتأمل العلاقة بين نظرية القصة أو الخطاب الأدبي بشكل عام وبين علم الأناسة وفروعه المختلفة لا أجد ذلك البون الشاسع في الوسائل والاجراءات يصرح " ليفي شتراوس" كبير علماء الانثروبولوجيا العرقية " إن الانسان حيوان عالق في شبكات رمزية نسجها بنفسه حول نفسه وبالتالي أنا أنظر إلى الثقافة على أنها هذه الشبكات" (غيرتر، 2009،).

ذكر "كافوليس" إن شكل الفن "ييسر تطور العلاقة الانفعالية لدى البشر تجاه البيئة الاجتماعية عن طريق خلق بؤر رمزية للتكامل الثقافي الاجتماعي" (فوج، 2005) لا تنعكس الرموز الثقافية والاجتماعية مباشرة وبشكل محدد في تعبيرات الفن، تصوغ الثقافة تنظيم الشخصية وبنائها المعرفي الذي يستلزم تفضيلا جماليا للأشكال وللأساليب المتسقة نفسيا مع البناء القيمي للشخصية ما يمنح الادب بشكل عام والقصة على وجه الخصوص شكلا تعبيرا رامزا للبيئة الاجتماعية، ثمة دراسات عرقية اقتفت اثر المنهج البنيوي السيميائي مثلما فعل "شتراوس" الذي حدد عمل عالم الاعراق بأنه يصف الأنماط السطحية للسلوك والمعتقدات ثم اعادة تكوين البنى العميقة التي تبنى منها تلك الانماط تدرج بعدها تلك البنى داخل مخطط تحليلي يشبه جداول العناصر الكيميائية (غيرتر،

،2009)،ذهبت دراسات أخرى نحو ظاهراتية القراءة التأويلية مثلما فعل "غيرتز" الذي أكد أن الدراسات العرقية ما هي إلا تأويل من الدرجة الثانية أو الثالثة لمحتوى ثقافات الشعوب.

أما التأويل من الدرجة الأولى فينفرد به ابن الثقافة الأصلية ذاتها وأغلب التأويلات ما هي قصص متخيلة (غيرتر، ،2009)، نستشف مما ورد ذكره أن دراسة الأعراق تتداخل مع فضاءات القصص فالباحث في القضايا الاثنية والقاص كليهما بحاجة للتمثيل والترميز لوصف طبائع الشعوب لإبلاغ رسالتهما لكنهما يفترقان في الغاية والهدف" ذلك أن القصص تتمتع بوجود ذاتي مستقل عن عالم المعرفة فهي تفرض شكلها الخاص في الاتصال وهي تصوغ الدور الضمني للقارئ.

عد مجموعة" اعراق" تأويلا من الدرجة الأولى للثقافة العراقية مثلما وصف "غيرتز" قدرة ابناء البيئة على تأويل ثقافتهم ولجنس القصص بيئته الخاصة هو الاخر وحين يلعب الشكل مقابل المضمون مباراة حاسمة في مواجهة بعضهما " تمثيل الطبيعة بطريقة فردية تعبر عن مزاج الفنان أكثر ما تعبر عن مثال أعلى في الفن "(سونتاغ، 2008)، تحقق الاسلبة فكرة التغريب بين الحكاية بوصفها قيمة فنية وبين المعنى بوصفه اثرا للتلقي .

أولا: التمثيل القصصي للطفرة الجينية والانتخاب الثقافي

تروي القصة الافتتاحية وعنوانها "ولادات غريبة" حكاية طفرة جينية حصلت للمواليد في مطلع القرن الواحد والعشرين لبلدة لم يذكر القاص مكانها على الخارطة كما في أغلب القصص التي احتفى فيها بأزمنة العولمة التقنية والمعلوماتية وتغاضى عن ذكر اسم البلد أو المدينة وفي ذلك أول مخالفة صريحة بين القصة وبين الدراسات العرقية التي تركز اهتمامها على المكان والجغرافيا ثم يلحقهما الاهتمام بالتاريخ والزمن، لكنَّ القرائن الدلالية سرعان ما تكشف إن المكان المومأ إليه هو العراق أريافه وهوامشه تحديدا.

حدثت القصة في بلدة تفاقم فيها العقم بسبب ضعف الرجال الجنسي وعدم وجود علاج طبي شاف لهذه الحالة أخذن المتزوجات باللجوء إلى طب العرافين للظفر بالحمل وتجاوز حالة العقم الذي، بالرغم من ايمان الشخصية الريفية بالرب الواحد الأحد الذي يضع المقادير لكل شيء ومنها أنه يقر في الأرحام ما يشاء من ذكور أو أناث ويجعل من يشاء من الأزواج عقيما بارادته إلا أن الانساق في وعي البدائي تتجاور ولا تتقاطع فالشخصية الريفية تؤمن بالله بذات الطريقة التي تعتقد فيها بالسحر والتنجيم وقراءة الطالع وقد أشار علماء الاجتماع ان الايمان بالسحر لا يتقاطع مع التدين فالسحر بوصفه عاطفة تجاه استبصار المجهول وقوة تأثير في الاخر كان قد سبق الدين بحسب" فريزر" ثم رافقه بعد ظهور الاديان التوحيدية منها والتعددية وتعايشا معا(طومسون، 2022). يؤسلب السارد في ملفوظ ساخر تضامن انساق الدين والسحر وعبادة الاسلاف في وعي الشخصية الريفية وأثر ذلك التضامن في الركود الفكري والحضاري الذي تعانيه الامة العراقية. ينتشر في المجتمعات الرعوية الفلاحية علاج عقم الرجال والنساء من قبل العرافين يفعلون ذلك بوساطة سقاية ماء منقوع بآيات أو تعاويذ أو رقى أو بقايا عظام أو شعر أو اظافر انسان أو حيوان يطلق العراقيون على ذلك الاستشفاء" دوة الحبل" وهنالك العديد من القصص الشعبي المتوارث عن العرافين والعرافات وعلاجهم للعقم. الشيخ العراف شخصية محورية في هذه القصة وبالمجموعة بشكل عام ليست هي بالشخصية الواحدة وإنما تتعدد بتعدد المكانة الاجتماعية والوظيفة التي يضطلع بها الشيوخ وقد يكون هذا الاختلاف تعدد اقنعة لرمز بدئي ثاو في لاوعي القاص. يشترك الدين والسحر في اضفائهما طابع القداسة لكل من التاريخ والتراث تمثل شخصيات وأدوار الشيوخ بداية من الشيخ العراف أو الساحر إلى الشيوخ الرضع إلى الشيخ الذي يتلبسه الشيطان نمط التفكير البدائي الذي يقدس السلف الصالح ويرفض سنة التطور.

ينجح الشيخ العراف في خلط اعشاب لمعالجة الضعف الجنسي عند الرجال لكنَّ الولادات الجديدة اثمرت عن طفرة خطيرة " إمرأة تلد شيخا بحجم طفل وبلحية بيضاء وأسنان كاملة، ولم يصرخ عند خروجه من بطن أمه كعادة كل وليد بل أطلق ضحكة خفيفة أصابت الطبيبة والممرضات بالفزع" (المجر،، 2021)،القارئ بازاء تصوير كاريكاتوري لشيوخ في لقطات أو مشاهد مختلفة ساخرة وصادمة في الوقت ذاته،شيخ يسقي النساء دوة الحبل، طفل رضيع على هيئة شيخ،شيوخ اقزام يعطلون حركة السير والمرو ويقرأون الايات والتعاويذ ،بقرة تلد شيخا طاعنا في السن، أصف البناء بأنه مونتاج معاصر لقصة شعبية تراثية بصوت قاص يسردها لنا على سبيل التسلية والترويح والاضحاك، لا تخلو التسلية من موعظة وعبرة للقارئ وهو يتأمل هذا الخليط من القصص الشعبي والفانتازيا فيما يتحرك مؤشر الدلالة على حواف المفاهيم العلمية جاءت الطفرة الوراثية التي أحدثها الشيوخ نقيض ما جاء به "داروين" في نظرية

أصل الأنواع " تنطوي عبارة داروين الانتخاب الطبيعي على نزعة حتمية ان ما كان طبيعيا هو أيضا ما كان نافعا ومرغوبا ،يذهب الداروينيون الاجتماعيون في نظرتهم إلى العالم إلى إن البشر والعالم كانوا جزءا من الطبيعة" (فوج، 2005) بالضد من النظرية التي تؤمن أن الطبيعة تأخذ الانسانية نحو البقاء للأصلح يأخذ علاج العرافين البلدة وناسها نحو المسخية وما تثيره من رعب ودهشة في " شباب بلحى قصيرة وملابس موحدة يتوسط كل مجموعة منهم واحد من الشيوخ الاطفال يحمونه ويحتمون به، إذ كان يردد بينهم الآيات والتعاويذ وهم يرددون وراءه" (المجر،، 2021). قد نكون أمام محاكاة تهكمية لأسطورة يأجوج ومأجوج هؤلاء الذين سيهدمون سدود الفضاء الفاصل بين فساد المدن وصلاحها ويسعون في فناء البشر؟ يبرز القاص شخصيته فهو من الأرياف وقد سمع كثيرا من قصص من هذا القبيل" رددت أمي جنبنا الله شر الشيطان وأفعاله، ومن ذلك الحديث الذي سمعته من أمي وأنا صغير صرت أرى الشيطان بصورة رجل عجوز عار وملتح" يستشف من المقطع الانف إن صورة الشيخ الملتح التي ظلت ثاوية في وعي القاص منذ الطفولة وحتى الكهولة هي المهيمنة الدلالية في القصة.

سأحاول تأويل حكاية الشيوخ السحرة في ضوء نظرية النماذج البدئية أو الأصلية لعالم النفس " كارل يونغ:" النماذج الأصلية صور ورموز متوارثة عن مراحل تطورية سابقة في تاريخ البشرية وتمثل ميلا غريزيا لصوغ تمثيلات للدوافع اللاشعورية والتي تتغير وتتباين دون أن تفقد نمطها الرئيسي (فوج، 2005)، تشكل الغرائز ممثلة لترسبات النفس القائمة بدور كافة السلالات المتوارثة والخبرات المتراكمة للحياة العضوية اضافة للنماذج الأصل اللاشعور الجمعي والذي يختلف عن اللاشعور الشخصي عند "فرويد" والذي يتلخص في طاقة اللبيدو الجنسية بينما اللاشعور الجمعي تمثيل رمزي ثقافي (مكاريك، 2014)، بمعنى أن وظيفته أسطورية وأدبية أبعد وأعمق من كونها نفسية.

شخصية الشيخ هي النموذج الأصلي الكامن في وعي الثقافة المؤسسة للقومية والعرق العراقيين سواء أكان الشيخ سلفا صالحا أو مهرجا مشعوذا أو شيطانا قد تختلف من شخصية لأخرى في المكانة والدور والوظيفة المناطة بها لكنها بالمحصلة تمثل الزمن الديني المقدس الدائري الذي ينتهي من حيث يبدأ والعكس صحيح ،تستوعب قصص المجموعة النموذج البدئي بوصفه طاقة تخييل سردي وأسلبة شكلية تنوعت من الدستوبيا في تصوير خراب القرية إلى الغرابة والفانتازيا في تصوير المخلوقات المشوهة وأفعالها ومن ثم إلى اليوتوبيا في نهاية القصة.

أعاق الاختلال الجيني والولادات المشوهة تقدم البلاد فقد تعطلت المواصلات والمؤسسات والمدارس والجامعات وانهارات البنايات وحل الجدب والقحط والفاقة وعادت الحياة بدائية وفقيرة فكيف جاءت النهاية " حاول الشيخ أن يمد يده للشاب كي يصافحه لكن الشاب عاجله بعبارة أعوذ بالله من الشيطان الرجيم..أطلق الشيخ صرخة شقت سماء المدينة وأثارت الرعب في النفوس ثم صار يرتجف ويتمرغ على الأرض كالذبيح" (المجر،، 2021) ينهي الشاب صحيح البنيان خرافة الشيوخ الأقزام الذين أثاروا الهلع في قلوب الشعب والضوضاء في الشوارع وحولوا سلام القرى الآمنة الى قبح وخراب لكن ماذا قال الشاب" أعوذ بالله من الشيطان الرجيم" لا يختلف وعي الشاب عن ابناء بيئته فهو قرينهم مع اختلاف الزمن يؤمن بأن الآيات والتعاويذ تغير واقع الحال ؟!! لم ينهض الشباب بفعل ملموس ومؤثر للانعتاق من خرافة المشعوذين وعندها يبقى الوعي بدائيا مرتهنا للأسلاف بمن فيهم وعي الشباب الكتاب المستمعون والقراء.

في قصة "صرائر" يتعرض سكان بلدة لم يشر القاص لاسمها لطفرة جينية ارتدادية أسوأ من تلك التي قرأناها في قصة " ولادات غريبة" تمثلت تلك الطفرة بأنبات ذيول في مؤخرات بعض السكان نساء ورجالا خاصة اولئك الذين تجاوزا منتصف العمر ولم يكن هنالك توسط لسحر المشعوذين في حدوث الاختلال الجيني وإنما وقع بسبب سياسات دول المركز وهيمنتها على قرار دول الاطراف ودفع انظمة وشعوب تلك الدول للاقتتال فيما بينها مما تسبب بطفرات جينية غير متوقعة.

تقع تبعات الحروب على من بلغوا منتصف العمر ولم يعد جهازهم العصبي وتركيبتهم الجسمية الفسيولوجية قادرة على تحمل الضغوط النفسية المستمرة فحصلت لديهم طفرة نحو الخلف اذ ارتد بعضهم الى المرحلة البهيمية فأضحت هيئتهم اشبه بالكائنات الغريبة في الأساطير القديمة أو في افلام الخيال العلمي والرسوم المتحركة في السينما الاميركية المعاصرة" ذيول برؤوس متفاوتة الحجوم بعضها ما زال مدببا وبعضها الآخر بات أكبر وبألوان مختلفة أسمر، حنطي، أسود حسب لون صاحبه لكنها متشابهة بالشكل" (المجر،، 2021)جذب نظام الأسلبة القارئ من اقصى الأسلوب الواقعي ممثلا بالكلام عن تبعات الحروب النفسية والاجتماعية إلى تخوم الفانتازيا حيث الاشتغال على مونتاج صورة كرافيك لذلك المخلوق الغريب الذي خلفته عقود من الحروب والنزاعات لا وجود

لحبكة قصصية أو احداث ما عدا حكاية الذيول التي المت ببلدة عاشت عقودا من الحروب المتواصلة وقد نبت للقاص ذيل في ختام القصة عندما بلغ منتصف العمر. هل خلت قصة "صرائر"من شيخ؟ لم تخل وبالإمكان العودة إلى النماذج البدئية في تأويل القصة مرة أخرى، رأى شيخ وقور في منامه "اعدادا من الراديوات والتلفزيونات تحلق في الفضاء قادمة من اتجاهات مختلفة ترتفع كالطيور السود الكبيرة ثم تصطدم ببعضها فتتناثر مع احشائها اشلاء بشرية تتساقط على الأرض ومن ثم تشتبك الاشلاء مع بعضها فتتشكل منها كائنات غريبة تطلق اصواتا مرعبة" (المجر،، 2021) .

نقرأ سردية الحلم في أغلب قصص المجموعة فعندما لا يتمكن القاص من ادماج عنصر سردي أو دلالي في خيوط الحكاية يستثمر المنامة في الاشارة اليهما، ولا ننسى أن "يونغ" قد استفاض في دراسة الأحلام في كتابه (الانسان ورموزه) وعدها مجازا بلاغيا للنفس البشرية في تمثيلها اللاوعي الفردي والجمعي في صور ورموز (يونغ، د.ت). تومئ سردية الحلم إلى التهكم من مقولة البقاء للأصلح وإنما البقاء للأشنع والأبشع والأقوى في ظل التطور التقني والسبراني فقد اضحت المقتنيات التكنولوجية الحضارية مثل الراديوات والتلفزيونات والانترنت لاحقا وبالا على شعوب الأطراف ومنها بلدان الشرق الأوسط .

طرح العديد من الباحثين الاجتماعيين أفكارا عن علاقة الانتخاب الطبيعي بالانتخاب الثقافي تحدث عالم النفس الاجتماعي "وليم ماكدوجال" عن الانتخاب بين السكان على أساس الدين والقوة العسكرية أو المنافسة الاقتصادية وذهب إلى أن هذه الخصائص ترتكز على استعدادت طبيعية في الاعراق المختلفة:" (فوج، 2005)نحت القصة في اتجاه أن الحروب تسهم في الانتخاب الطبيعي والثقافي للشعوب تتطور الاعراق المنتصرة بينما تتراجع الأمم المغلوبة على أمرها نحو البهيمية.

رفض الانثربولوجيون المحدثون وجود انتخاب ثقافي قائم على اساس طبيعي بمعنى تفوق اعراق على أخرى بفعل الحروب والمنافسة الاقتصادية ذهب "تشايلد" إلى أن التطور الثقافي سار في نفس اتجاه التطور البيولوجي واضحى بديلا عنه فقد أصبح تطور جنس البشر معتمدا كلية على التراكم الثقافي وقد اكتملت صورة الانسان الجينية واعتدلت ذلك ما يخص الدراسات العرقية أما نظام الأسلبة القصصية بإمكانه طرح العلاقة بين السياسي والثقافي وبين الجيني مرة أخرى بما تحمله من اضحاك أو كوميديا سوداء من تردي وضع الشعوب في عصر الهيمنة السبرانية وحروب التكنولوجيا" عرفت أن ذيول العابرين التي صارت تصطدم أو تلتف ببعضها فيتساقط أصحابها بعضهم على البعض الاخر وتندلع مشاجرات يتوقف بسببها السير وبفعل كثرة الذيول والرؤوس الكبيرة المشتبكة يتحول المكان إلى تل بشري يضرب بعضه بعضا" (المجر،، 2021)، يعبر المشهد الكاريكاتوري المضحك الوارد عن حجم الدمار النفسي الذي تخلفه الحروب وتراجع ثقافة مجتمعات الصراع والأزمات من خلال التصوير الاستعاري للهموم بكونها ذيولا تثقل الكاهل وبعد لماذ كان الحلم السابق للشيخ الذي لم يكن له دور في القصة فقد ظهر في مشهد الحلم فقط لماذا لم يحلم القاص كما ابان عن ذاته في قصة "ولادات غريبة"؟ جواب السؤال نجده مجددا في النموذج البدئي بوصفها ادراكا وذاكرة جمعية للعراقيين مرتبطة بكل ماهو ماض مقدس ونابذة للتطور فقد كان القاص في اللاوعي منجذبا نحو رمزية الشيخ اللابث في نقطة البدء غير القابلة للتقدم وبعكس الشيوخ الأقزام في قصة " ولادات غريبة" فإن القاص في هذه القصة لا يتخيل وإنما يتماهى مع الشيخ الذي يرى كوابيسا عن عالم الإعلام والميديا تلك التي تزعج البشرية وتهدد آمنها بدلا من أن تمنحها طوق نجاة أو أملا في الغد، أما في الوعي القصصي فقد قارب القاص موضوعة الطفرة الجينية من منظور السياسة الدولية لقوى الهيمنة العالمية وما فرضته من حروب وحشية على الشعوب.

ثانيا: رومانسية التراث العراقي في قصة " عباءة بلاسخارت":

تعيد قصة" عباءة بلاسخارت" حكاية علاقة الشرق بالغرب أو الأنا والاخر من منظور آخر يختلف عن القصتين السابقتين، أصفه بأنه منظور فلكلوري رومانسي، تقدم سيرة متخيلة لحياة السيدة "جنين بلاسخارت" ممثلة الأمم المتحدة في العراق في العقد الثاني من القرن الواحد والعشرين ولما تزل تمار مهام وظيفتها 2024 يتبين من صوت السارد الرجل أنه عراقي معجب بهذه السيدة ويريد تقديم سيرة متخيلة لبعض من محطات حياتها في بلدها هولندا وأثناء مهمتها الأممية ، تستعيد السيرة صورة سردية راسخة في ذاكرة ومخيلة الشخصية الغربية عن أساطير بلدان الشرق ومنها اسطورة الحريم أو الستر التي تقدم صورة فانتازية عن النساء وهن يتمرغن في الدعة والكسل والدلال يشبهن اللؤلؤ المكنون الذي لا يراه سوى الصياد في الستر والحجاب ولا ينقص الحريم الذكاء والمكر والكيد استوطنت تلك الصورة التي قدمتها قصص الف ليلة وليلة وعي "جنين" المرأة الغربية العصرية وأرادت أن تتماهى مع تلك الصورة اثناء عملها في بغداد فهي الأوربية التي تغزو الشرق برداء الدبلوماسية ولتنصب بقرار من المنظمة الدولية رئيسة شرفية للبلد الشرق أوسطي الضارب

في القدم وقبلها كانت" المس بيل" في بداية القرن العشرين الآنسة التي مهدت لحقبة الاستقلال واختيار نظام الحكم ، تلك مفارقة تتكرر في تاريخ العراق الحديث حيث تحضر امرأة شقراء من عرق آخر توجه مسار نظام الحكم في بلد البشرة السمراء والتقاليد الأبوية الصارمة !.

ما الذي ارادت "بلاسخارت" تحقيقه في العراق واي الأدوار قد لعبتها في زعزعة أو تثبيت نظام الحكم فيه؟ لم تتناول القصة الجانب السياسي من عمل مبعوثة الأمم المتحدة وركزت على الجانب الانساني من شخصيتها وهواجسها وذكرياتها بعد أن مضى بها قطار العمر وبلغت سن الثمانين. تجري أحداث القصة في المستقبل سنة 2060 في العاصمة الهولندية امستردام موطن "جنين" والذي عادت إليه بعد مهمة سياسية شاقة أوكلتها إليها الأمم المتحدة في تقريب وجهات النظر بين الفرقاء السياسيين في الأزمات المتفاقمة التي يعيشها العراق داخليا وخارجيا.

رجعت الشقراء الخمسينية إلى بلدها تصطحب قصصا وذكريات من ذلك البلد الشرق أوسطي ومن تلك الذكريات أو المقتنيات الحميمة العباءة العراقية الشعبية التي كانت ترتديها عند لقائها بالمرجع الشيعي الأعلى في النجف ، تحب "بلاسخارت" تلك العباءة فهي تمثل على مستوى وعيها الشعور بالاندماج بأبناء ذلك البلد واحترامها لتقاليده واعرافه أما في اللاوعي فهي تمثل حنينها إلى روح الشرق وتقاليده "حين خرجت من المقابلة كانت ترتدي العباءة ،وبعد اللقاء انتشرت الصورة في مختلف وسائل الاعلام العراقية والعالمية فكانت مناسبة للظرفاء العراقيين ممن استغلوا تلك الصورة وعالجوها فنيا لتصاحب أغنية عراقية شهيرة .. يم العباية حلوة عباتج" (المجر،، 2021)، شاهد العراقيون السيدة على شاشات التلفزة وهي ترتدي العباءة الشعبية وتتجول في اسواق النجف وأزقتها أحبها الشعب لتصرفها هذا وعدوها واحدة منهم. ثمة شيخ في سيرة " بلاسخرت" هو المرجع الديني الذي قابلته " جنين" مرات عدة للتباحث في شؤون السياسة وفي تردد" جنين" الدائم على بيته المتواضع في النجف دلالة سياسية وأخرى عاطفية فقد رأت فيه الشيخ الوقور والحكمة البالغة والتواضع رأت في الشيخ صورة الأب وهي ابنة حضارة تقدس الفرد وتنبذ السلطات باشكالها. تنقسم أحداث القصة (السيرة) بين ما آلت إليه العباءة بعد وفاة "جنين" وفي مشاهد أخرى يرصد القاص تأملاتها وهي عجوز وقد بلغت الثمانين من عمرها وبعضا من ذكرياتها عندما كانت صبية حسناء برفقة والدتها.

بعد وفاة جنين بفترة وجيزة، نشاهد العباءة في بيت صديقتها المقربة" سارة" والأحفاد يرون العباءة الشعبية العراقية مادة للتسلية وتسجية لأوقات الفراغ " ترتديها مارغريت وتلف جسدها وسط ضحكات أبناء عمها واصدقائها ممن يحضرون من أجل التمتع بلبس العباءة والتقاط الصور بها" (المجر،، 2021) صورة المرأة الشرقية في جلبابها الأسود صورة نمطية عن المرأة المحرمة مفاتنها إلا على زوجها وبعض اقربائها، المرأة المعزولة عن الفضاء العام والمشاركة السياسية صورة تداعب خيال المرأة والرجل الغربيين وترغب أحيانا في تمثيلها أو تقمصها لما فيها من دهشة واختلاف عن واقع حياة المرأة الغربية منكشفة الستر.

تتأمل "بلاسخارت" حياتها وماضيها بعد تقاعدها عن العمل مثل شريط سينمائي وترنو في تلك الأثناء إلى خزانة ملابسها التي تحتفظ فيها بالعباءة التي تحرص على العناية بها تريها لأصدقائها وصديقاتها المقربين ثم تعيدها للخزانة. تتذكر حلما كان يراودها أثناء عملها بعد عمل يوم مجهد واجتماعات مع الفرقاء السياسيين " وجدت نفسها أشبه بطائر كبير يسبح في الفضاء وراحت تحلق بين الغمام الأبيض بعباءتها التي كان بيضاء وواسعة كثيرا فكانت بمثابة جناحين عملاقين يحملانها للأعالي" (المجر،، 2021) هل تطير العباءة بالمرأة العراقية أم تقيدها وتجعل صورتها من بعيد وكأنها دابة سوداء؟ السيدة "بلاسخارت" ليست عراقية فهي لا ترتدي العباءة مكرهة من قبل العرف والتقاليد الاجتماعية وإنما تلبسها طقسا تراثيا تعيش تفاصيله مع ابناء الوطن الأصليين لذلك تشعر بالطيران حين ترتديها، يتضح من الحلم أن لاوعي جنين يتمثل الشرق نموذجا للأبوية أو الروحانية وعلاقات القربى الوثيقة فيه ولصفاء ذهن الانثى الشرقية وبساطتها من تلك الأعباء والهواجس التي تعيشها المرأة الغربية بخاصة العاملة في مجال السياسة الخارجية.

انشأت بلدية امستردام متحفا لأشياء ومقتنيات الشخصيات البارزة من أبناء المدينة ومن ضمن تلك الشخصيات " جنين" ولم تتردد "سارة" بعد وفاة صديقتها في التوجه كل يوم ثلاثاء لعرض العباءة لأوسع جمهور من رواد المتحف من ابناء المدينة والسياح ليشترك الأوروبيون نساء ورجالا في لحظة الحنين والاستغراق في تمثل حضارة الشرق وأساطيره وتقاليده تلك اللحظات التي عاشتها صاحبة السيرة سنوات مكللة بالجهد الدبلوماسي والود للعراق وابنائه .

لا احسب أن سياسيا عربيا أو عالميا رجلا كان أو امرأة سوف يحظى بهذه السيرة الرومانسية بما فيها من شاعرية الأسلوب وايجابية الأحداث والشخصيات فلكلورية الوصف السردي للفضاء بين هولندا والعراق مثل ما كتبه " عبد الأمير المجر" عن ممثلة الأمم المتحدة في العراق التي لا اشك أنه لم يعرفها على المستوى الشخصي أو الدبلوماسي وإنما طار بعباءة حلمه أو خياله نحو الكتابة عنها.

رابعا: يوتوبيا " الأرض الخضراء" في قصة " اعراق"

تأخذنا قصة " اعراق" وجهة أخرى مختلفة عن القصص السابقة تحاول الكشف عن حقيقة الأعراق وصراع القوميات في الشرق والعالم، ينتهج البناء السردي اسلوب الصحافة الاستقصائية في بحثها عن المعلومات والوثائق، تكلف أحدى الصحف صحفيا ومصورا بمهمة اعداد تقارير خبرية عن دولة يطلق عليها "الأرض الخضراء" لها عمقها التاريخي والحضاري وحاضرها أجمل من ماضيها هي بلدة آمنة ومستقرة متطورة تكنولوجيا وانثروبولوجيا حيث جودة التعليم والاهتمام بالثقافة والرياضة والصروح العامرة والسياحة والاثار.

يبدأ الصحفي بالكشف عن تاريخ نشوء المدينة والاعراق التي استوطنتها والديانة التي يعتنقونها نقلا عن مراجع وأطاريح جامعية " قافلة كبيرة مرت في أحد الأعوام بضمنها رجل فاضل كان من دعاة ديانة تمازج بين التوحيد وتعاليم أرضية وقبل أن تنهي الصحراء أو على طرفها الأخير وتحديدا قرب واحة صغيرة حصلت معركة كبيرة بين قطاع الطرق وأصحاب القافلة وحماتها لم تنته فقط بانتصار أصحاب القافلة بل سيطروا أيضا على ما بحوزة الطرق من منهوبات كبيرة استولوا عليها من قوافل أخرى وأن الرجل الفاضل قاد المواجهة وكان السبب الرئيسي في الانتصار" (المجر،، 2021)،تقع هذه المدينة وسط صحراء شاسعة يطلق عليها " الذلول" وهنالك قافلة تجارية وفيها شيخ يعتنق ديانة تمازج بين التوحيد وتعاليم أرضية، عندما أقرأ هذه التفاصيل ينصرف الذهن مباشرة نحو تاريخ الجزيرة العربية وحركة القوافل التجارية التي تخترقها وصولا الأراضي المجاورة لها والأصقاع البعيدة، حضور الرجل الوقور وحادثة الاعتداء على القافلة تعيدنا إلى قافلة قريش التي اعترض طريقها المسلمون وحدثت عند ذلك المكان معركة "بدر الكبرى" التي آذنت بانتصار المسلمين على عبدة الأوثان ونهوض الحضارة الاسلامية وسيادتها على الأمم المجاورة ، القارئ بازاء قراءة جديدة للمنطقة العربية وأعراقها وديانتها قراءة تمزج بين وقائع التاريخ ويوتوبيا "الواحة الخضراء" التي تسكن خيال القاص فيتمثلها بلادا مستقرة لا تناحر داخل حدودها بين الفرقاء ولا صراعات عرقية بين مواطنيها لكونهم خليط من الدماء المتباينة التقوا في بقعة محددة وأرادوا العيش المشترك والمضي قدما نحو المستقبل ونبذ صراعات الماضي، قاوم ابناء الواحة قسوة الجغرافيا وصمدوا أمام الامم الغازية ولم يتناحروا فيما بينهم لذلك ربحوا معركة الانتخاب الثقافي وشيدوا اسطورتهم الخاصة بهم " لغتنا القومية دليل على أننا أمة واحدة وإن جدنا الأكبر أمير الرياح والضياء أوقف أكثر من عشرين غزوة للأعداء حين حاربهم في واقعة المرة والحمراء والسنبلة" (المجر،، 2021) يرجع القاص للتأكيد على العنف ودوره في بقاء اعراق واندثار أخرى ، ذلك ما تحاوله الحضارة الغربية حاليا ممثلة بزعيمتها أمريكا التي تبقي العالم فيما حولها في حالة حروب متواصلة من أجل تسود العالم وتستأثر لوحدها بالتطور والتحكم في زمام المستقبل.

ومن الركائز المهمة التي تنهض على أساسها الأمم والقوميات هي التاريخ والأرض المشتركة يؤكد القاص على أهمية اللغة وأثرها في نشوء حضارات وزوال أخرى فاللغة لا تقل دورا عن البيئة في نشوء العرق تجمع اللغة الوعي والذاكرة والمتخيل ضمن فضاء الخطاب الذي يضمن حوارا مفتوحا لإبناء التاريخ المشترك، الاعراق قصة تروى عبر الزمن ولا حكاية من دون ابجدية.

يشير الصحفي إلى سحنة أبناء الواحة الخضراء " وجوه سمر بعيون زرق أو خضر وجوه بيض بشعر مجعد كشعر الزنوج ..طوال القامة بسحنات تتداخل بين الاسمر والحنطي. قصار القامة مع تركيبة وجوه تحيلك إلى الجنس الاسيوي الأصفر" (المجر،، 2021) ينتصر القاص للقومية على حساب العرق فيؤكد أن الاعراق تتداخل مع بعضها وتلتبس في لون البشرة والعيون والشعر ومتانة الاجساد وفي الطبائع والسلوكيات بينما القومية هي من تمنح العرق وحدة وانسجاما من خلال اللغة أولا ثم التراث المرئي والمسموع ثانيا فالانتخاب الثقافي له الأولوية أما الجينات والحمض النووي فهي مسألة ثانوية في نشوء القوميات والدول الناهضة وكذلك هم سكان " الأرض الخضراء.

تخالف وجهة النظر هذه اخر ما توصل اليه علماء الحمض النووي والانساب الجيني الذين تمكنوا من دراسة الطفرات الوراثية ضمن تسلسل الزمن الممتد إلى الاسلاف المشتركين للسكان القدامى وإلى القبائل والشعوب تأخذ دراسة السلاسل بنظر الاعتبار المواقع الجغرافية للسكان من خلال الحفريات الاثرية مع الحمض النووي (كليوسف، د.ت) ، وقد توصل العلماء الى نتائج ملموسة في

الكشف عن أصل وشكل الجد الأكبر للسلالات العرقية حول العالم، ومن باب الاستطراد المفيد يذكر من النتائج التي توصل إليها علماء الحمض النووي أن الشعوب السامية ومن ضمنهم العرب واليهود النسبة الأكبر لسلالتهم تنتشر في جنوب العراق تصل النسبة الى 81% هنالك حيث تقع مدينة أور القديمة التي ولد فيها الجد الأكبر للسلالة السامية النبي ابراهيم الخليل (كليوسف، د.ت) نأت قصة " اعراق" عن النظرية العرقية ومن ضمنها كشوفات الحمض النووي وعلم السلالات الجيني نحو بناء المتخيل أو تشييد يوتوبيا الأرض الخضراء يتضح ذلك من تركيز القاص على اللغة والديانة السمحاء والآثار والمتاحف لكي يتوازن القياس الرمزي والفكري للمجموعة التي بدأت بالقبح والتشوهات (الدوستوبيا) في قصتي " ولادات غريبة" و " صرائر" لترجع إلى الأمل بمستقبل أفضل لهذه البقعة من الأرض والاعراق التي تستوطنها.

لم يصرح القاص إذا كان الجد الأكبر للقوم والذي يطلقون عليه امير الريح والضياء هو ذاته الشيخ صاحب القافلة الذي ذكر في بداية التقرير الصحفي عن نشوء الدولة أم انهما رجلان؟ أما الشيخ الثالث فهو العالم اللغوي الذي حاوره الصحفي اثناء زيارة المدينة سواء أكان في القصة شيخان أو ثلاثة فإن شخصيات الشيوخ ليست واقعية أو مرجعية وإنما هي شخصيات واصلة أو تكرارية تمثل اثرا للشخصية " سنن ثقافي عام يتم داخله خلق عالم تخييلي يشابه العالم الواقعي يطلق عليها الشخصيات الناطقة باسم المؤلف مثل الانبياء والاولياء والشعراء والفنانين (بنكراد، 2003)، يجثم النموذج الأصل ثقيلا على خارطة الخطاب وإن احتفل البعد التداولي للقصة برسم صورة أجمل للمستقبل .

خاتمة ونتائج:

1- تعد مجموعة أعراق تأويلا من الدرجة الأولى للموروث والثقافة العراقيين كما وصف المفكر " كليفورد غيرتز" قدرة ابناء البيئة على تأويل ثقافتهم، في كتابه " تأويل الثقافات" وقد تناول القاص " عبد الأمير المجر" تكرارا في مجاميعه القصصية السابقة معاناة الإنسان العراقي الريفي والمهمش وصراعه المستمر مع القدر والبيئة والسلطات الحاكمة.

2- ولجنس القصص بيئته الخاصة هو الاخر فحيث يلعب الشكل مقابل المضمون مباراة حاسمة كما تصرح بذلك " سوزان سونتاغ" في كتابها " ضد التأويل يحدث التكامل بين الحكاية بوصفها قيمة فنية وبين المعنى الاجتماعي بوصفه اثرا للتلقي.

3- استثمر النص طرائق متعددة لأسلبة المضمون القصصي منها الفانتازيا أو العجائبية في قصتي" ولادات غريبة" وصرائر" واستثمر الحكاية الشعبية بما فيها حكايا السحرة والمشعوذين واستثمر المحاكاة الساخرة للقصص الديني.

4- تظهر شخصية الشيخ في أغلب قصص المجموعة مع تعدد الأقنعة والدلالة والذي يبدو للباحث أن الشيخ تمثيل للنموذج البدئي المستوطن في لاوعي سارد القصص كما ورد في نظرية العالم النفسي " كارل يونغ" عن اللاوعي الجمعي للأعراق والأمم الذي يعيد تمثيل رموز وصور وهيئات من الماضي.

5- في قصة " عباءة بلاسخرت" هنالك استعادة تصويرية رومانسية للموروث العراقي المتمثل في العباءة الشعبية التي يرتديها النساء وقد كانت العباءة مهيمنة أسلوبية ووظيفية في كتابة القاص لسيرة من وحي خيال القاص لممثلة الأمم المتحدة أما قصة " الأرض الخضراء" فيوكد فيها القاص على أهمية اللغة وأثرها الفاعل في نشوء الأعراق والحضارات كونها تآخي بين الوعي والذاكرة والمتخيل ضمن فضاء الخطاب التمثيلي المؤثر في المتلقي،فالأعراق بالنتيجة ما هي إلا قصة تروى عبر الزمن بوساطة اللغة.

المراجع:

بنكراد ، سعيد. (2003). *سيميولوجية الشخصيات السردية رواية الشراع والعاصفة لحنا مينا انموذجا* . الاردن، عمان، ط1 : ، دار مجدلاوي،.

سونتاغ ، سوزان. (2008). *ضد التأويل ومقالات أخرى* ، تر: نهلة بيضون. ، بيروت، ط1،: ،مركز دراسات الوحدة العربية.

طومسون ، سي جي اس. (2022). *خفايا السحر واسراره*،، ت محمد حسن علاوي، منذر كاظم حسين. بغداد ،ط1 : ، دار المأمون للترجمة والنشر،.

غيرتز ، كليفورد. (2009،). *تأويل الثقافات، تر: محمد بدوي*. بيروت، ط: ، مركز دراسات الوحدة العربية.

فوج ، اجنر . (2005). *الانتخاب الثقافي،،تر: شوقي جلال، .* مصر ،ط1، : المشروع القومي للترجمة،.

كليوسف ، انتونلي. (د.ت). *الانسان بين العلم والاسطورة، شجرة النسب والتاريخ الجيني للانسان،، تر: عبد الله أحمد، .* دمشق، ط1،: منشورات دار كنعان ،.

المجر، عبد الأمير (2021). *مجموعة أعراق ، .* العراق: منشورات الاتحاد العام للأدباء والكتاب في العراق،ط1 .

مكاريك ، ايرنار . (2014). *موسوعة نظرية الأدب،،تر: حسن البنا عز الدين. .* ، القاهرة،: المشروع القومي للترجمة.

يونغ ، كارل. (د.ت). *الانسان ورموزه، ،تر: سمير علي.* ، بغداد: ، دار الشؤون الثقافية العامة.

the reviewer:

Aigner Fogg. (2005). Cultural Selection, Trans: Shawqi Jalal. Egypt, 1st edition: The National Translation Project.

Anthony Cleosif. (d.t.). Man between science and myth, the genealogical tree and the genetic history of man, see: Abdullah Ahmed. Damascus, 1st edition: Dar Kanaan Publications.

Ernar McCarrick. (2014). Encyclopedia of Literary Theory, see: Hassan al-Banna Ezz al-Din. . Cairo: The National Translation Project.

Said Benkrad. (2003). The semiology of narrative characters in Hanna Mina's novel The Sail and the Storm is an example. Jordan, Amman, 1st edition: Majdalawi Publishing House.

Susan Sontag. (2008). Against Interpretation and Other Essays, by: Nahla Baydoun. Beirut, 1st edition: Center for Arab Unity Studies.

CGS Thompson. (2022). The Mysteries and Secrets of Magic, by Muhammad Hassan Allawi, Munther Kazem Hussein. Baghdad, 1st edition: Dar Al-Ma'mun for Translation and Publishing.

Abdul Amir Hungary,. (2021). Race group. Iraq: Publications of the General Union of Writers and Authors in Iraq, 1st edition.

Carl Jung. (d.t.). Man and his symbols, see: Samir Ai. Baghdad: House of General Cultural Affairs.

Clifford Gerter. (2009). Interpretation of Cultures, see: Muhammad Badawi,. Beirut, ed.: Center for Arab Unity Studies.

المدائح النبوية في شعر عبد الرحيم البرعي (ت803هـ)

أ.د. عبد الجبار عدنان حسن

dr.jabbar1974@gmail.com

الجامعة المستنصرية، كلية التربية

المستخلص :

المديح النبوي هو فن من فنون الشعر التي اذاعها التصوف وهو لون من التعبير عن العواطف الدينية ، وباب من الادب الرفيع لا يصدر الا عن قلوب مفعمة بالصدق والإخلاص ، والبرعي احد اهم شعراء اليمن الذين عاشوا في القرن الثمن الهجري وقدم لنا اشعارا تنم عن مقدرته الشعرية في شتى الموضوعات ، لكن الاتجاه الصوفي هو الذي ساد على في قصائده ، متمثلا بالمدائح النبوية التي نظمها في ابرز شخصية إنسانية هو الرسول محمد (ﷺ) ، لذلك ارتأينا ان ندرس هذا الغرض الشعري المهم في ديوانه ومعرفة المعاني والأفكار التي ضمنها في قصائده، وقد اعتمد شعراء المدائح النبويّة على السيرة النبويّة في بيان الفضائل التي كان يختص بها الرسول محمد (ﷺ)، ولم يكن البرعي هو الشاعر الوحيد أو الأسبق في مدح شخص الرسول محمد (ﷺ) بل سبقه لذلك كعب بن زهير وحسان بن ثابت وغيرهم من شعراء العصر الإسلاميّ، لكن تسليطنا على مدائح البرعي كون الشاعر من شعراء اليمن المتصوفين، بقي أن ننوه إلى أنّ المدائح النبويّة لم تقف عند حدود ذلك العصر بل استمرت إلى يومنا هذا رغم غياب الممدوح.

الكلمات المفتاحية : البرعي ، المدائح النبوية ، العصر الوسيط، الشعر، السيرة النبوية

Prophetic praises in the poetry of Abd al-Rahim al-Borai (d. 803 AH)

pr. Dr. Abdul Jabbar Adnan Hassan
Al-Mustansiriya University / College of Education

Abstract:

Prophetic praise is an art of poetry propagated by Sufism. It is a form of expression of religious emotions, and a chapter of high literature that can only come from hearts full of honesty and sincerity. Al-Burai is one of the most important poets of Yemen who lived in the eighth century AH, and he presented to us poems that reflect his poetic ability in Various topics, but the Sufi trend was the one that prevailed in his poems, represented by the prophetic praises that he composed for the most prominent human figure, the Prophet Muhammad (peace and blessings be upon him). Therefore, we decided to study this important poetic purpose in his collections and find out the meanings and ideas that he included in his poems. Poets have relied on Prophetic praise for the Prophet's biography in explaining the virtues that were specific to the Messenger Muhammad (peace and blessings be upon him). Al-Bura'i was not the only poet or the first to praise the person of the Messenger Muhammad (peace and blessings be upon him). Rather, Ka'b ibn Zuhair, Hassan ibn Thabit, and other poets of the Islamic era preceded him, but Focusing on the praises of Al-Burai because the poet is one of the Sufi poets of Yemen, it remains to note that the prophetic praises did not stop at the borders of that era, but rather continued to this day despite the absence of the one praised.

Keywords: Al-Burai, prophetic praises, the Middle Ages, poetry, the Prophet's biography

اسمه ونسبه :

هو عبد الرحيم بن احمد بن علي البرعي اليماني (مرتضى، 1969 .) ، المهاجري نسبة الى مهاجر نسبة الى مهاجر التي كانت تسكن بلدة النيابتين في جبل بُرع بناحية زبيد باليمن (البريهي، د.ت .) ، هذا النسب ذكره البرعي في شعره قائلا (البرعي، 2003 .):

أزح محن الدارين بالعطف منك عن مؤلفها عبد الرحيم المُهاجري

ويقع مسجده في بلدته (النيابتين) المسمى باسمه ، وقبره الذي يزوره الناس الى اليوم ، " اذ يعد اول خميس من شهر رجب موسماً لتوافد الزوار الى ضريحه من بُرع وحراز وريمة لقراءة المولد وتلاوة القران والاستغفار " (البريهي، د.ت .)

مولده ونشاته :

على الرغم من شهرة الشيخ البرعي في زمانه الا ان كتب التراجم لم تذكر لنا سنة ولادته ، اما وفاته فكانت بالاتفاق سنة 803هـ. **(البريهي، د.ت .)**

حياته واخباره :

البرعي شاعر بليغ ومتصوف مشهور ، درس وقرا الفقه والنحو على جماعة من علماء عصره مثل الشيخ عمر العرابي (ت827هـ) والذي ينتهي سند سلسلته الى الشيخ عبد القادر الجيلاني .

اشتهر البرعي بالعلم واشتغل في التدريس والفتوى وقد اتته الطلبة من أماكن شتى كما كان صاحب باع طويل في اللغة العربية وادابها فالى جانب ما قاله المترجمون فان ديوانه يؤكد ذلك اذ لايوجد فيه خطا لغوي واحد كما ان دقة وسلامة الاوزان الشعرية توجب بادراكه لعلم العروض ، وقد المح الى ذلك محقق الديوان عندما قال انه استبعد بعض القصائد المنسوبة للبرعي في بعض المخطوطات لركاكتها البادية ولكثرة الزحافات والاخطاء النحوية مما عزز الاعتقاد لديه بانها دخيلة على الديوان **(البرعي، 2003 .)**.

حج الشيخ البرعي الى بيت الله الحرام مرات عدة سيرا على الاقدام ، وعاش زاهدا متصوفا لا، وكان عالما من العلماء ، وشاعرا من الشعراء ، وفقيها عميق التفكير ومصلحا داب على الإصلاح . **(المرابط، 1978 .)**.

المدائح النبوية :

بقيت شخصية النبي محمد(ﷺ) محل اعجاب الناس عامة، والشعراء خاصة، لما يحمل شخصه (عليه الصلاة والسلام) من مميزات تؤهله لنيل هذا الاعجاب.

فنظموا قصائد في مدحه في حياته وبعد موته(ﷺ)، ولا اريد في هذا البحث ان اتقصى المدائح النبوية تاريخياً، بل يهمني منها ذلك الفن الذي استقل بذاته في هذا العصر، وهو "من فنون الشعر التي اذاعها التصوف" **(مبارك، 1935 .)**، حيث يجد فيها متصفحها بعض المفاهيم الصوفية، وفي تسميتها نلاحظ شيئاً مهماً فأكثر هذه القصائد قيلت في مدح النبي(ﷺ) بعد وفاته بقرون عدة، فلماذا تسمى مدحاً نبوياً وليس رثاء نبوياً؟

الجواب هو ان النبي(ﷺ) شفيع هذه الامة يوم الحساب، ولمكانته السامية التي يحتلها لدى ربه، اتجه الشعراء الى مدحه بقصائد وكأنه مازال حياً بينهم، هذا من ناحية، اما الناحية الثانية فهي اختلاف الاغراض، فالرثاء يقصد به "اعلان التحزن والتفجع، على حين لايراد بالمدائح النبوية الا التقرب الى الله بنشر محاسن الدين، والثناء على شمائل الرسول" **(مبارك، 1935 .)**

لم يجد المسلمون من يحميهم ويدفع الضيم والعدوان عنهم، وعجزت وسائلهم المادية الضعيفة عن دفع عوادي الدهر وغوائله، فالتجؤوا الى الرسول(ﷺ) جاعلين التضرع والتوسل سبيلين الى النجاة والخلاص ، فهو المثل الأعلى، والإنسان الكامل، وأفضل الخلق، وسر الكون، وعلة الوجود، وعماده الرئيس، وقوته المدبرة، والوساطة بينه وبين الحق وسبب الهداية (الخطيب، 1989 .) ، ولقد دفع ذلك شعراءهم لينظموا القصائد في مدحه وتعظيمه وحبه، والتشوق لزيارته ولمرابعه، والاستغاثة به، وغير ذلك، معتمدين على ما ورثوه من قصائد في مدحه (ﷺ) في أثناء حياته، مثل قصائد حسان بن ثابت وكعب بن زهير ثم البوصيري وغيرهم. كما تأثر الشعراء أيضاً بما رأوه من تعظيم النصارى للسيد المسيح وميلاده، وبانتشار عادة استشفاع الناس بالرسول (ﷺ) في الدولة الفاطمية، وعناية المماليك بموسم الحج ومحمله وقوافله واحتفالهم بذلك احتفالاً كبيراً، وما فعله وزير الملك الظاهر بيبرس تاج الدين بن بهاء الدين بن حِنَّا من جمع الآثار النبوية وإيداعها في مكان واحد يليق بها بالقاهرة. كل ذلك أجج الشوق في قلوب الناس عامة ولاسيّما المتصوّفة منهم، فاندفع كثير منهم إلى المدينة المنورة مهاجراً ليكون جاراً للرسول، يروي بذلك ظمأ قلبه المحب المشتاق (الهيب، 1986 .) . ونضيف إلى ما تقدم فكرة أن الرسول (ﷺ) حي في قبره غير ميت، التي شاعت لدى كثير من المسلمين، وبخاصة المتصوفة، وهي آتية من حديث نبوي رواه أبو هريرة، ووصف النووي سنده بأنه صحيح في رياض الصالحين (النووي، ، 1976 .)، وهو: ((ما من أحد يسلّم علي إلا رد الله عليَّ روحي، حتى أرد عليه السلام)) وقد شرحه صاحب ((فيض القدير)) المناوي بقوله: يعني ردَّ علي نطقي، لأنه حي على الدوام، وروحه لا تفارقه أبداً، لما صح أن الأنبياء أحياء في قبورهم، وهذا ظاهر في استمرار حياته لاستحالة أن يخلو الوجود

كله من أحد يسلَّم عليه (المناوي، 1938 .). ومن حديث شريف آخر ((إن الله حرّم على الأرض أجساد الأنبياء))، وصف النووي أسانيده بالصحيحة (النووي ، ص 97) .

مما تقدم نستطيع أن ندرك الأسباب المباشرة وغير المباشرة لازدهار فن المديح النبوي، وإكثار الشعراء من قصائده وتباريهم في ذلك. ولعل أسبقهم في ذلك الحسن بن أبي الحسن ملك النحاة المتوفى عام (568هـ) **(السوداني، 1980 .)** الذي من الممكن أن يكون أحد ملهمي البوصيري في (بردته) التي فاقت غيرها بجودتها وسيرورتها وإيحائها كثيراً من الشعراء (الهيب ، ص103) .

من اهم الملاحظات في المدائح النبوية هي المقدمة الغزلية، هذه المقدمة هي شرط من شروط الابتداء بالمديح النبوي، جرياً في طريق كعب بن زهير في بردته.

يقول ابن حجة الحموي "ان الغزل الذي يصدر به المديح النبوي، يتعين على الناظم ان يحتشم فيه ويتأدب ويتضاءل ويتشبب، مطرباً بذكر سلع ورامة وسفح العقيق والعذيب والغوير ولعل واكناف حاجر، ويطرح ذكر محاسن المرد، والتغزل في ثقل الردف، ودقة الخصر، وبياض الساق، وحمرة الخد وخضرة العذار، وما اشبه ذلك" **(حجة،الحموي،، 1987م.).**

المديح النبوي هو فن من فنون الشعر التي اذاعها التصوف وهو لون من التعبير عن العواطف الدينية ، وباب من الادب الرفيع لا يصدر الا عن قلوب مفعمة بالصدق والإخلاص (مبارك ، ص 17–18) ، واهتمام الصوفية بمدح الرسول (ﷺ) كان له الاثر البالغ في الادب العربي ، اذ ان شخصية الرسول (ﷺ) قد اثرت في مسار الادب الصوفي واحتلت مساحة كبيرة في تفكير الصوفيين .

ومن خلال الاشعار التي مُدح بها الرسول (ﷺ) ظهرت تباشير ما يُعرف بالمدائح النبوية لشخصية الرسول (ﷺ) في اشعار الاعشى والذي تعد قصيدته اقدم قصيدة ورد فيها مدح الرسول (ﷺ) ومطلعها (الأعشى، د.ت):

الم تغتمض عيناك ليلة ارمدا وبتَّ كما بات السليم مسهدا

وهناك لامية كعب بن زهير المشهورة ومطلعها (زهير، ، 1997 .):

بانت سعاد فقلبي اليوم متبول متيم اثرها لم يفد مكبولُ

وقد توارث المسلمون احترام قصيدة كعب حتى قال أبو جعفر الالبيري " حدثنا بعض اشياخنا بالإسكندرية باسناده ان بعض العلماء كان لا يستفتح مجلسه الا بقصيدة كعب ، ولم يزل الشعراء من ذلك الوقت الى الان ينسجون على منوالها ، ويقتدون باقوالها تبركا بمن أنشئت بين يديه ونسب مدحها اليه " (مبارك ، ص 28) .

ونستطيع ان نلمس اثر هذه القصيدة في وجدان المتصوفين وفي اشعارهم حينما نجد ان البوصيري اطلق على قصيدته التي انشاها في مدح الرسول (ﷺ) البردة ، تاسيا بقصيدة كعب بن زهير وبالتالي فقد كانت هذه البذرة الأولى في هذا الحقل الروحي الخصب.

اما شاعر الرسول (ﷺ) حسان بن ثابت فله قصائد كان يرد فيها مدح الرسول (ﷺ) ولكنها لم تنل شهرة واسعة برغم ما عبرت عنه من عاطفة دينية بحي الرسول والإسلام.

اما في المراحل اللاحقة بعد وفاة الرسول (ﷺ) ظهرت قصائد مديح في آل البيت كان يأتي فيها مدح الرسول عرضا ، واشتهر من هؤلاء الفرزدق والكميت ودعبل والشريف الرضي ومهيار الديلمي .00

وشاعرنا الشيخ عبد الرحيم البرعي من اكثر من مدح الرسول (ﷺ) اذ بلغت مدائحه عشرين قصيدة ، ولكن مدائحه ومحبته لم تصل لحد الشطح والخروج عن المحبة المشروعة وان كانت لا تخلو من الاعتقادات الصوفية ، وهو يفتخر بمدحه للرسول (ﷺ) ويعتز بذلك مخالفا نهج شعراء عصره فيقول (البرعي ، ص 53) :

اذا مدح الشعراء ارباب عصرهم مدحت الذي من نوره الكون ابهج
وان ذكروا ليلى ولبنى فانني بذك الحبيب الطيب الذكر انهج

ويقول في موضع اخر واصفا سعادته بمدح الرسول (ﷺ) (البرعي ، ص 93) :

ومدح رسول الله فأل سعادتي افوز به يوم السماء تمور

والناظر في قصيدة المديح النبوي عن الشيخ البرعي يجد ان اخلاق الرسول (ﷺ) وصفاته ومعجزاته واحداث سيرته كانت محور اهتمام مدائحه ، فقد تضمنت تصويرا لفضائله (ﷺ) وصفاته الشريفة ، وشجاعته وبطولاته ومعاركه ومعجزاته فيبدأ عادة بذكر اسمه (ﷺ) وقداسته جاعلا ذلك منفذا لتصوير فضائله . يقول (البرعي ، ص169) :

بمحمد خطر المحامد يعظم وعقود تيجان القبول تنظَّمُ
وله الشفاعة والمقام الأعظم يوم القلوب لدى الحناجر كُظَّمُ

ويحصر المدح في كثير من الأحيان في شخصه الكريم (ﷺ) وكثيرا ما يتبع ذكر اسمه (ﷺ) بسرد مكانته العظيمة ومن شواهد ذلك قوله (البرعي ، ص163) :

محمد سيد السادات من مضر سر النبيين محيي الدين مكرمه
فرد الجلالة فرد الجود مكرمة فرد الوجود ابر القلب ارحمه
ومودع السر في ذات النبوة من علم وحسن واحسان يقسمه
فذاك من ثمرات الكون اطيب ما جاد الوجود به أعلاه اعلمه
فما رات مثله عين ولا سمعت اذن كاحمد اين الاين تعلمه

ويكرر هذه البداية في الغالب الاعم في مطالع أغراض قصائد المديح النبوي عنده ، ويشمل المديح النبوي موضوعات جزئية تتكرر في جميع قصائده ، مع اختلاف في ترتيبها وتفصيلاتها من قصيدة الى أخرى .

ومن تلك الموضوعات الجزئية ذكر صفات الرسول (ﷺ) الخَلقية ، وشاهد ذلك قوله (البرعي ، ص 53) :

نبي تغار الشمس من نور وجهه بهي نقي الثغر احور ادعج
تزيد به الأيام حسنا ويزدهي به الدين والدنيا به تتبرج

فالنص يتوقف عند صفات النور والبهاء والدعج والحسن وما شابه ذلك من الصفات الخلقية للنبي (ﷺ) الا ان هذه الصفات تعد قليلة ، قياسا بالصفات المعنوية (الخلقية) للنبي الكريم (ﷺ) التي يتوقف عندها الشعراء ، بل كثيرا ما تتداخل الصفات بنوعيها، ليس على مستوى المقطع الواحد فحسب ، بل على مستوى البيت الواحد أحيانا كمزج البرعي بين صفات الجود والفصاحة مقترنتين ببعض الصفات الأخرى كالرحمة ، والعطف والشجاعة والبهاء والاشراق ، وغيرها من الصفات التي لا يقدر على التحلي بها او الجمع بينها احد سوى رسول الله (ﷺ) ومن شواهد ذلك قول البرعي (البرعي ، ص 41) :

تندي الغمام اذا ستمطرتها مطرا وابن العواتك تندي كفه ذهبا
وتسلب الشمس ثوب النور آفلة ونور احمد شق الترب والشهبا
ان ابن عبد مناف شمس ابتهجت لما رآها سنا اهل الضلال خبا

فالبرعي في الابيات السابقة يجمع بين صفات الكرم والنور والبهاء في ممدوحه ، وعبر التشبيه البليغ يصور الرسول (ﷺ) بانه الشمس المضيئة التي بددت ضلالات اهل الكفر والشرك .

وقد ذكر البرعي بطولات الرسول (ﷺ) ومعاركه وغزواته ، من ذلك قوله (البرعي ،ص 94) :

ويوم حنين اذ رمى القوم بالحصى فولوا وهم عمي العيون وعور
وجند في بدر ملائكة السما فجبريل تحت الرايتين امير
ومن فوقه في البئر سبعون سيدا قتيلا ومثل الهالكين اسير
ومن عزمه تخريب خيبر مثل ما قريظة قرض والنظير نضير

وفي ذلك إشارة الى غزوات الرسول (ﷺ) غزوة حنين (8هـ) ، وغزوة بدر الكبرى (2هـ) ، وغزوة خيبر التي وقعت بعد صلح الحديبية (7هـ) وكذلك الإشارة الى شهداء بئر معونة وكان ذلك سنة (4هـ) (المباركفوري ، 2007 .)

وتعد معجزات الرسول (ﷺ) احد الموضوعات التي قدمتها قصيدة المديح عند البرعي وبذلك تكون عنصرا أساسيا في بناء قصيدته المدحية ، وهي غالبا ما تاتي بعد الحديث عن صفات النبي (ﷺ) وفضائله .

ومما لا شك فيه ان المعجزات التي اجراها الله سبحانه وتعالى على يدي رسوله (ﷺ) متعددة ومنوعة ، وجميعها جاءت تاييدا للرسول (ﷺ) وبرهانا على صدق نبوته ، فمنها ما هو سماوي كحادثة الاسراء والمعراج ، او ارضي كحنين الجذع ، ومنها ما يتعلق بالإنسان او الحيوان او النبات او الجماد ، على ان معجزة القران الكريم هي اعظم معجزاته الخالدة الى ان يشاء الله سبحانه وتعالى .

ولم ترد لفظة القران الكريم بعينها عنده ، وانما يذكرها بمسميات أخرى ، كالوحي ومن ذلك قوله (البرعي ، ص 48) :

لما تلوت الوحي معجزة لهم سمعوا فبين مصدق ومكذب
واقمت فيهم منذرا ومبشرا بتعطف وتلطف وتأدب
فعموا وصموا واعتدوا فوعظتهم بالسيف يرعف والعتاق الشزب
فأجاب دعوتك الذي في سمعه ومر إجابة فائف مترقب

فالبرعي يوضح حال كفار قريش عند سماعهم للقران الكريم ، فهم بين التصديق والتكذيب لما سمعوا من كلام لم يسبق لاذانهم سماع مثله .

ويعيد البرعي ذكر معجزة القران في موضع آخر بلفظ (التنزيل) قائلا (البرعي ، ص 97) :

وقام يتلو من التنزيل معجزة تمحو الاناجيل والتوراة والزبرا
دينا قويما احل الطيبات لنا لا دين من سيب الانعام او بحرا

يؤكد البرعي ان معجزة القران قد محت الكتب السماوية التي سبقته كالانجيل كتاب عيسى (عليه السلام) ، والتوراة كتاب موسى (عليه السلام) ، والزبور كتاب داوود (عليه السلام) ، وفي الشطر الثاني من البيت الثاني إشارة الى قوله تعالى : **سمحمَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٖ وَلَا سَآئِبَةٖ وَلَا وَصِيلَةٖ وَلَا حَامٖ وَلَٰكِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَفۡتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَۖ وَأَكۡثَرُهُمۡ لَا سجى سجحسورة المَائِدَة : الاية تحمتجمتحجسحج)** .

وتاتي اكثر المعجزات ورودا في قصائد المدح عنده معجزة (الاسراء والمعراج) ، فلم تكد تخلو منها قصيدة من القصائد لما فيها من تكريم للرسول (ﷺ) على جميع الأنبياء السابقين بصلاته بهم اماما في المسجد الأقصى ، وبلوغه منزلة مقربة من ربه لم يبلغها نبي مرسل ولا ملك مقرب قبله ولا بعده ، ومن قوله ذلك (البرعي ، ص 12) :

كفته كرامة المعراج فضلا بها في القرب ساد الأنبياء
يرى من مكة ببراق عز لاقصى مسجد وعلا السماء
مفتحة له الأبواب منها يجاوزها الى العرش ارتقاء
فسر به الملائكة ابتهاجا وصلى خلفه الرسل اقتداء
وكلم ربه من قاب قوس والهم في تحيته الثناء

وقد يحشد البرعي في بعض الأحيان كثيرا من معجزات الرسول (ﷺ) في بيتين ، من ذلك قوله (البرعي ، ص 51) :

البدر شق والغيم ظلله والجذع حن وسبحن الحصيات
وشاة جابر يوم الجيش معجزة نعم النبي ونعم الجيش والشاة

ففي هذين البيتين يذكر البرعي معجزات انشقاق القمر ، وتظليل الغمام له (ﷺ) وحنين الجذع ، وتسبيح الحصى بين يديه ، ومعجزة شاة الصحابي الجليل جابر (رضي الله عنه) (البخاري، ، 2002 .)، وقد وفق البرعي في ذكر هذه المعجزات كلها في بيتين فقط.

ومما تقدم يمكننا القول : ان موضوع المعجزات يعد من الموضوعات المهمة في المدائح النبوية عند البرعي ، لما لها من مدلول ديني وعاطفي لدى شعراء ذلك العصر ، فضلا عن انها تحمل قدرا كبيرا من الاثارة للمتلقي ، لما فيها من خوارق العادات ، واختصاص الرسول الكريم محمد (ﷺ) بها بوصفها معجزات تاييدية لدعوته ، وتحفيزا للمترددين والجاهلين بحقيقة دعوته ، ليقبلوا اليها وينضووا تحت لوائها .

الخاتمة :

1-تضمنت قصيدة المديح النبوي لدى البرعي تصويرا لفضائل النبي محمد (ﷺ) وصفاته الشريفة ، وشجاعته وبطولاته ومعاركه ومعجزاته فيبدأ عادة بذكر اسمه (ﷺ) وقداسته جاعلا ذلك منفذا لتصوير فضائله .

2- ويشمل المديح النبوي موضوعات جزئية تتكرر في جميع قصائده ، مع اختلاف في ترتيبها وتفصيلاتها من قصيدة الى أخرى ، ومن تلك الموضوعات الجزئية ذكر صفات الرسول (ﷺ) الخَلقية .

3- وقد ذكر البرعي بطولات الرسول (ﷺ) ومعاركه وغزواته .

4- وتعد معجزات الرسول (ﷺ) احد الموضوعات التي قدمتها قصيدة المديح عند البرعي وبذلك تكون عنصرا أساسيا في بناء قصيدته المدحية ، وهي غالبا ما تاتي بعد الحديث عن صفات النبي (ﷺ) وفضائله .

5- وتاتي اكثر المعجزات ورودا في قصائد المدح عنده معجزة (الاسراء والمعراج) ، فلم تكد تخلو منها قصيدة من القصائد لما فيها من تكريم للرسول (ﷺ) على جميع الأنبياء السابقين بصلاته بهم اماما في المسجد الأقصى ، وبلوغه منزلة مقربة من ربه لم يبلغها نبي مرسل ولا ملك مقرب قبله ولا بعده .

المصادر والمراجع:

ابن الخطيب ، لسان الدين. (1989 .). ، *نفاضة الجراب وعلالة الاغتراب ، تح: السعدية فاغية* . المغرب ،: ، مطبعة النجاح الجديدة ،.

ابن زهير ، كعب. (، 1997 .). ، *ديوان كعب بن زهير ، حققه وشرحه : علي فاعور*. ، بيروت : ، دار الكتب العلمية .

الأعشى ، ميمون بن قيس. (د.ت). ، *ديوان الاعشى الكبير ، شرح وتعليق : محمد حسين* . ، مكتبة الاداب بالجماميز ، المطبعة النموذجية ، ط1،.

البخاري ، محمد بن إسماعيل. (، 2002 .). ، *صحيح البخاري*. بيروت ، ط1 : ، دار ابن كثير ، دمشق ، .

البرعي.عبد الرحيم بن احمد (2003 .). ، *ديوان البرعي ، تحقيق : نواف الجراح*. ، بيروت ،: دار صادر ، ط1 ، .

البريهي. عبد الوهاب بن عبد الرحمن (د.ت .). ، *طبقات صلحاء اليمن ، تحقيق: عبد الله محمد الحبشي* . ، صنعاء ، د.ط،: ، مركز البحوث والدراسات اليمني .

الحموي.ابن حجة، (، 1987م.). *خزانة الادب وغاية الأرب، شرح: عصام شعيتو*. بيروت: – دار ومكتبة الهلال، ط1.

الزبيدي ، محمد مرتضى. (1969 .). ، *تاج العروس من جواهر القاموس ، تحقيق : مصطفى حجازي* ،. الكويت: ، مطبعة حكومة الكويت .

السوداني ، مزهر عبيد. (1980 .). ، *الشعر العراقي في القرن السادس الهجري* . ، بغداد ، : ، دار الرشيد.

مبارك. زكي (، 1935 .). ، *المدائح النبوية في الادب العربي*. ، مصر : ، مطبعة البابي الحلبي.

المباركافوري ، صفي الرحمن. (، 2007 .). ، *الرحيق المختوم بحث في السيرة النبوية على صاحبها افضل الصلاة والسلام* ،. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ،.

المرابط.جواد (1978 .). ، *البرعي اليمني الشاعر والفقيه*. ، بيروت ، ط1 ، : ، مؤسسة الرسالة .

المناوي. (1938 .). ، *فيض القدير شرح الجامع الصغير*. ، مصر : ، المكتبة التجارية الكبرى ، .

النووي. (، 1976 .). ، *رياض الصالحين ، تح: رباح والدقاق*. ، دمشق: ، دار المامون .

الهيب.احمد فوزي (1986 .). ، *الحركة الشعرية زمن المماليك في حلب الشهباء*. ، بيروت ، : ، مؤسسة الرسالة.

Sources and references:

Ibn Hajjah, Al-Hamawi. (, 1987 AD.). The Treasury of Literature and the Purpose of Education, Explanation: Issam Shaito,. Beirut: Al-Hilal House and Library, 1st edition.

Ahmed Fawzi Al-Hib. (1986). The poetic movement during the time of the Mamluks in Aleppo, Al-Shahba. Beirut: Al-Resala Foundation.

Al-Zubaidi, Muhammad Mortada. (1969). The Bride’s Crown is one of the jewels of the dictionary, edited by: Mustafa Hegazy. Kuwait: Kuwait Government Press.

Al-Minawi. (1938.). Fayd Al-Qadeer, Explanation of Al-Jami' Al-Saghir. Egypt: The Great Commercial Library.

Al-Nawawi. (, 1976.). Riyadh Al-Salehin, ed.: Rabah and Al-Daqqaq. Damascus: Dar Al-Mamoun.

Jawad Al-Murabit. (1978). Al-Burai, the Yemeni poet and jurist. Beirut, 1st edition: Al-Resala Foundation.

Zaki Mubarak. (, 1935.). Prophetic praises in Arabic literature. Egypt: Al-Babi Al-Halabi Press.

Safiur Rahman Al-Mubarakafouri,. (, 2007.). Al-Raheeq Al-Makhtum, a study of the biography of the Prophet, may the best prayers and peace be upon its owner. Qatar: Ministry of Endowments and Islamic Affairs.,

Abdul Rahim bin Ahmed Al-Borai. (2003). Diwan Al-Borai, investigated by: Nawaf Al-Jarrah. Beirut: Dar Sader, 1st edition.

Abdul Wahab bin Abdul Rahman Al Burahi. (d.t.). Classes of the Salahs of Yemen, edited by: Abdullah Muhammad al-Habashi. , Sana'a, D. I.:, Yemeni Research and Studies Center.

Ka'b Ibn Zuhair. (, 1997.). The Diwan of Ka'b bin Zuhair, edited and explained by: Ali Faour. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

Lisan al-Din Ibn al-Khatib. (1989). Nafada al-Jarabah and the Cause of Alienation, ed.: Al-Saadia Faghiyya. Morocco,:, Al-Najah New Press.,

Muhammad bin Ismail Al-Bukhari. (, 2002.). , Sahih Bukhari. Beirut, 1st edition: Dar Ibn Katheer, Damascus.

Mazhar Obaid Al-Sudani. (1980.). Iraqi poetry in the sixth century AH. Baghdad: Dar Al-Rasheed.

Maymun bin Qais Al-A'sha. (d.t.). Diwan Al-A'sha Al-Kabir, Explanation and Commentary: Muhammad Hussein. Library of Arts in Jammiz, Model Printing Press, 1st edition.

تغيُّر المعنى عند الشيخ سليمان الأحمد (ت 1363هـ) في ديوان المكزون السنجاري (ت 638هـ)

علي رشيد صالح moth1997r@gmail.com
أ.د موسى جعفر الحركاني dr.moussa.j@uomustansiriyah.edu.iq
الجامعة المستنصرية، كلية التربية، قسم اللغة العربية

المستخلص

إنَّ لتغيَّر المعنى صور كثيرة، فمنها تغيُّر المعنى بتخصيصه، وتغيَّر المعنى بتوسيعه، وتغيُّر المعنى بانتقاله إلى معنى آخر لا علاقة له بالمعنى الأول. والتغيُّر الأول يمكن أن يُعتبر نوع من التطور الدلالي، والثاني كذلك، أمَّا الثالث فهو لا يحمل في طيَّاته من اللفظة المأخوذ منه شيء إلا القليل البعيد، وسيأتي بيان كلّ منهما على حِدى. ولم نأخذ في هذا البحث انتقال المعنى في العرف أو الشرع وما شابه ذلك، وإنَّما اخترنا تقسيمًا ذكرناه آنفًا، وسبب اختيار هذا التقسيم لكونه أقرب إلى اللغة في غيره من التقسيمات، فنُعرِض فيه عن المسميات، كالاصطلاح الإسلامي والصوفي وبقية اصطلاحات أهل العِلم، ونأخذه من حيث تغير المعنى في ذاته بتخصيصه أو توسيعه أو انتقاله لمعنى آخر قريب منه. وتجدر الإشارة إلى أننا في هذا البحث سنتبع التقسيم الذي اختاره اللغوي الفرنسي جوزيف فندريس، واللغوي ستيفن أولمان في كتابه دور الكلمة في اللغة، وكذلك ما اختاره أحمد مختار عمر في أشكال تغير المعنى.

الكلمات المفتاحية: تغيُّر المعنى، الشيخ سليمان الأحمد، تغير المعنى عند الشيخ سليمان الأحمد

Change of Meaning in the explanation of Sheikh Sulaiman Al-Ahmad (d. 1363 AH) in the Diwan of Al-Makzun Al-Sinjari (d. 638 AH)

Ali Rasheed Saleh **Prof. Musa Jaafar Al-Harkani**
Mustansiriyah University, College of Education, Department of Arabic Language

Abstract

The change of meaning takes various forms, including the alteration of meaning through specification, the transformation of meaning through expansion, and the shift of meaning to another unrelated concept. The first type of change can be considered a form of semantic evolution, as is the second. However, the third type carries little resemblance to the original meaning derived from it, and each will be explained separately. In this study, we do not delve into the shifts in meaning in customs, religious contexts, and similar areas. Instead, we have opted for a division we mentioned earlier. The reason for choosing this division is its closer alignment with language compared to other classifications. We present it with regards to terms such as Islamic terminology, Sufism, and other expressions used by scholars. We will explore how meaning changes in these terms through specification, expansion, or transitioning to a closely related concept. It is worth noting that in this study, we will follow the classification chosen by the French linguist Joseph Vendryes, and the linguist Stephen Ullmann in his book 'Words and Their Use' as well as the one selected by Ahmed Mukhtar Omar in his work on the forms of semantic change.

Keywords: Change of Meaning, Sheikh Sulaiman Al-Ahmad, Change of Meaning in Sheikh Sulaiman Al-Ahmad's Works

التمهيد (التعريف بالشيخ):

هو العلَّامة والمصلح، وأحد أئمة اللغة في عصره الشيخ سليمان الأحمد بن حسن إبراهيم عبود. كان مولده في قرية تُدعى (الجبيلية) تقع ضمن قضاء (جبلة) في محافظة اللاذقية، واللاذقِيَّة: بالذال معجمة مكسورة، وقاف مكسورة، وياء مشددة: مدينة في ساحل بحر الشام تعدّ في أعمال حمص وهي غربي جبلة بينهما ستة فراسخ (الحموي، معجم البلدان، 1995، صفحة 5/5)، سوريا

عام 1287هـ الموافق 1869م، من عائلة مسلمة جعفرية علوية متوسطة. حفظ القرآن الكريم، ودرس الفقه الإسلامي – الجعفري خاصة – كما درس مصادر النحو الأساسية، وأمهات المعاجم اللغوية (الأحمد ع.، 2010).

ويذكر علي سليمان الأحمد نجل الشيخ سليمان الأحمد أن الطفولة التي عاشها الشيخ لم تكن مختلفة عن بقية الأطفال في صغرهم بل كانت مثلهم مغمورة برتابة الحياة وجمودها، ولكي نتعرف على الأجواء التي عاشها الشيخ في طفولته لابدَّ من الاستعانة بالصورة والبيئة التي عاش فيهما. فالشيخ سليمان الأحمد يقوم بما كان يقوم به كل أقرانه من في عمره من رعي مشترك لقطعان القرية، كذلك قيامه بمعاونة أهله في الأعمال المختلفة في الحقول من زراعة وحصاد وغيرها (الأحمد ع.، 2010).

ضَلَّ سليمان الأحمد في قريته حتى بلغ من العمر خمس عشرة سنة، فهاجر منها وذلك بسبب الفقر الذي كان يعيشه والده، فذهب إلى قرية تُدعى (المرّان) من قُرى (القرداحة)، وكانت في هذه القرية العائلات الكبيرة من بيوت الشرف، وكانت هذه البيوت ترتبط مع الشيخ برابطة نسب. بقي هناك وعمل في تلك القرية معلمًا للأطفال، يعلمهم ما تعلمه من كتب اللغة وما شابه ذلك، واستمر في هذا العلم لمدة سنتين، عمل فيها بجدٍ وإخلاص مما جعل الطَلَبَة يكنُّون له كُل التقدير والحب. وكما يقول المَثل السائر على ألسنة العرب: (دَوَام اَلحَالِ مِنَ اَلمُحَالِ)، لم يستمر الشيخ بعمله في تعليم الأطفال، وذلك بعد سنتين من عمله نزلت بالشيخ مصيبة فادحة وهي خبر وفاة أبيه، وهو في تلك الأثناء لم يكن يبلغ من العمر الثامنة عشر، وقد كان لوقع هذا الخبر الأثر الكبير على الشيخ مما تسبب له بصدمة كبيرة، فضاقت عليه الدنيا وانطلق خارج محيطه. وعند بلوغه الأربعين أصبح الشيخ سليمان الأحمد المرجع العلمي الأول لكل أبناء طائفته، الجواب الذي يأتي للرد على كل سؤال ينطلق منهم عند اختلاف الآراء بينهم، وكان هو المعتمد المتبع، وبالتالي فإن مثل هذه الأمور لها تبعات كبيرة تتمثل بمسؤوليات جسام لكنه نهض بأعبائها خير نهوض. وقد وجد الشيخ نفسه في موقف الدفاع على جبهتين متضادتين: الأولى ما كان يلقاه من عنت الجامدين والجهّال والثانية ما طرأ من نفور ما نسميه الأجيال الصاعدة التي بدأت تفتح أعينها على أنواع جديدة وتغذي أفكارها وعقائدها بالهجمة الإلحادية المادية التي أطلّت مع القرن العشرين واحتكاك طلائع المثقفين في الأقطار العربية بالحضارة الأوروبية واتباعهم وتقليدهم لهم تقليدًا أعمى أحالهم إلى الصنف الأول، أي؛ الجامدين يُضاف إلى سيئات الجمود عند هؤلاء زهو وعنجهية المدَّعي المغرور (الإبراهيم، 1995م، صفحة 309).

وقد سلك الشيخ مع أهل الجمود طريق الرفق واللين، إذ يقول (الإبراهيم، 1995م، صفحة 310):

أُناشدكم الله أن تتعطفوا سماعاً لنصحي بالقبول بلا عجب
طرقت بابكم والبرّ شيمتكم بطارق وافد للخير معتام
جداً إلى طلب العلم الذي درست آثاره ثمّ إلى رسم أعلام

****

هلمّوا إلى ما يُقصر الطرف دونه من الشَّرق السامي على هامة الشُّهبِ
هلموا إلى العلم الرفيع مكانه وموردِه الصافي ومنهله العذبِ
إلى الغاية القصوى التي أصبح الورى يسير إليها الركب في أثر الركب
إلى العزّ في الأولى والفوز في غد إلى نعمة الدارين والأمن والخصب

وقد خلَّف الشيخ سليمان الأحمد عدّة أولاد منهم العلماء ومنهم الشعراء وهم: الشاعر محمد سليمان الأحمد المسمّى بدوي الجبل، والدكتور علي سليمان الأحمد، والدكتور أحمد سليمان الأحمد الأستاذ في جامعة دمشق، والدكتورة جمانة الأحمد التي شغلت عدة مناصب في وزارة الصحة، أما ابنته الشاعرة فاطمة سليمان الأحمد فقد ذاع صيتها بين الأدباء والشعراء باسم فتاة غسان. ومع وفاة الشيخ سليمان الأحمد عام 1943م – 1363هـ فقدت جبال العلويين في اللاذقية عالمًا كبيرًا من علمائها وشاعرًا فذًّا من شعرائها. (الأحمد ا.، 2009، الصفحات 52 – 53).

أسباب تغيُّر المعنى:

اختلفت تقسيمات اللغويون لأسباب تغيُّر المعنى، فكلٍ قد وضع أسباب مختلفة وأرجى التغيُّر لتلك الأسباب. فقد اختار إبراهيم أنيس سببين رئيسين في تغيَّر المعنى، وهما: السبب الأول هو الاستعمال، ويريد به أن الاستعمال اللغوي بين الناس هو ما يؤدي إلى إنشاء دلالات جديدة تختلف عن سابقتها، ومن عوامله سوء الفهم الذي يحصل للإنسان عند سماعه للفظة جديد يُخطئ في تحديد

دلالتها ولا تأتي له الفرصة لسماعها من جديد وتصحيح خطأه، ومن العوامل الأخرى في الاستعمال هو (بَلِي الألفاظ) وينشأ هذا عن طريق الالتباس الحاصل بين صورتين متقاربتين للألفاظ فتختلط الدلالتان فينشأ ما يُسمى بالمشترك اللفظي، والعديد من العوامل الناشئة من هذا السبب. أمَّا السبب الثاني فهو الحاجة ويرتبط هذا السبب بعوامل عديدة وواسعة منها ما يأتي به الموهوبون من أصحاب المهارة في الكلام كالشعراء والأدباء، وكذلك ما يسترعيه التطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الحاصل في المجتمع اللغوي وغيرها. (أنيس، 1976، صفحة 134).

أمَّا أحمد عمر مختار فلم يخرج عمَّا ذكره إبراهيم أنيس بشكل كبير ولكنَّه قسَّم الأسباب إلى ستة بدل من اثنين، وهي: ظهور الحاجة، والتطور الاجتماعي والثقافي، والمشاعر العاطفية والنفسية، والانحراف اللغوي، والانتقال المجازي، والابتداع (عمر، 1998، صفحة 237)، وجميع ما تقدَّم ذكره إبراهيم أنيس.

ويرى الباحث أن التغيُّر في المعنى أمر حاصل لا محالة، وإن أهم الأسباب التي غفل عن ذكرها اللغويون في سياق حديثهم عن تغيُّر المعنى أو التطور الدلالي هو السبب النابع من إعطاء القيمة عند البشر. أيها القارئ لابدَّ وأنك خلال حياتك تملك بعض الأشياء التي قد لا تكون ذات قيمة عند بقية البشر، ولكنها تملك قيمة كبيرة عندك تحديدًا، كذلك هو الأمر مع الكلمات، فالمعاني وكما يرى الباحث لا تكون داخل الكلمة بل هي عند الإنسان في عقله، يعطيها أي دلالة يُريد، وسلطة الإنسان على الكلمة فوق سلطة الكلمة عليه، فالإنسان هو من يتحكم بها وليست هي من تتحكم به، بالتالي خرجت هذه الكلمات التي كانت تحمل في ذاتها معنًا واحدًا في وقتٍ ما إلى عشرات المعاني الجديدة، لأنها في وقتٍ من الأوقات كانت مُلكًا لأشخاص أقل، وحينما زاد الأشخاص المستعملين لها ارتبطت بمفاهيمهم وتجاربهم فارتدت حُلَّة جديدة. بالتالي يمكن القول أنَّ زيادة معاني اللفظة الواحدة تتناسب طرديًا مع ازدياد المستخدمين للكلمة. ولا ننكر في هذا الصدد عدم وجود معنًا أصليًا للكلمة، لكن تبقى صعوبة تحديد هذا المعنى أمرًا أقرب للمستحيل، فأنت عندما تدَّعي أن المعنى لكلمة معينة معنًا أصليًا، وأنت لا تملك مصادرًا أو نصوصًا تؤيِّد ظهور هذا المعنى لأول مرة في حياته مع الكلمة، تكون أقرب إلى العبث منك إلى البحث المنطقي، فكيف يمكن أن ندَّعي أن هذا المعنى هو الأصلي ونحن لا نعرف كيف ومتى وأين بدأ هذا المعنى بالارتباط مع الكلمة المقصودة. لكن يمكن أن نؤكد حقيقة واحدة مفادها: إنَّ الكلمة والمعنى كانا قد ارتبطا معًا في عصرٍ معين، كما في كلمة (الأذان) الذي أصبح يدل على الشعيرة الإسلامية في ذلك العصر تحديدًا، بعد أن كان يقصدون به (الإعلام) مطلقًا، أصبح يعني الإعلام للصلاة، والتصق المعنى مع الكلمة بإعطاء الناس قيمة له جعلته فوق معنى (الإعلام).

إن ظاهرة تغيُّر المعنى كانت حاضرة منذ القِدم، من ذلك طرق الاستعارة والمجاز في اللغة الذي يمكن أن تجدها في جميع اللغات، وفي أقدم النصوص، وقد حاول علماء البلاغة منذ أرسطو أن يخضعوا تغيرات المعنى للتنظيم، لكنهم وكما يرى أولمان كانت جهودهم محصورة في تصنيف (المجازات)، أو ما يُعرف بأنماط انتقال المعاني لأسباب جمالية أو أسلوبية. وقد اختار اللغويون خطتين مختلفتين لتحديد أشكال تغيُّر المعنى، خطة منطقية وأخرى نفسية. (أولمان، 1962، صفحة 161)، وما سنأخذ به في هذا البحث هو الخطة المنطقية التي وضعوها، والتي ترى أن المعنى يتغيَّر بثلاثة اتجاهات، وهي: تخصيص المعنى، وتوسيع المعنى، وانتقال المعنى. (فندريس، 1950، صفحة 256)

أولًا – تخصيص المعنى:

اشتُقت لفظة التخصيص من (خَصَّ)، ويُراد بها الإفراد بالشيء دون غيره، ويُقال: اختصَّ فلان وتخصَّصَ لهُ إذا انفرد به (ابن منظور، 1993، صفحة 24/7). ومفهوم التخصيص كما هو واضح قريب من الحصر، فأنت تخصُّ الشيء، أي: تحصره وتميزه عن غيره، وبالتالي فإنَّ الشيء المخصوص يفقد ما كان عليه من العموم، ويختص بشيء محدد، وجاء في العين: "خصصت الشيء خصوصًا، واختصصته. والخاصَة الذي اختصصته لنفسك" (الفراهيدي، 1980، صفحة 134/4)، وجاء في المقاييس: "خصصتُ فُلانًا بشيء خَصوصيَّةً، بفتح الخاء، وهو القياس لأنَّه إذا أفرد واحد فقد أوقع فرجةً بينه وبين غيره، والعُمُوم بخلاف ذلك" (ابن فارس، 1979، صفحة 153/2).

أمَّا المفهوم الاصطلاحي للتخصيص، فقد عرَّفه الشريف الجرجاني بأنَّه: "قصر العلم على بعض منه، بدليل مستقل مقترن به" (الجرجاني، 1983، صفحة 53)، وعقد السيوطي فصلًا كاملًا في تخصيص العام أسماه (في العام المخصوص)، ويذكر مطلعه:

"هو ما وُضع في الأصل عامًا ثم خُصَّ في الاستعمال ببعض أفراد" (السيوطي، 1998، صفحة 332/1)، ويريد السيوطي بكلامه هذا الألفاظ، فالألفاظ قد تكون عامة بمعانيها، ثم تجعل جماعات المعنى العام خاصًا بهم، فيختصَّ المعنى.

ولم يكن علماء العربية بمغفلٍ عن هذه الظاهرة، فقد كانت معجماتهم وكتبهم حافلة بذكر المعاني العامة والخاصة، إذ استطرد السيوطي بعدها بنقل الأمثلة عن المعاني المختصَّة عمَّن سبقه، فينقل عن ابن دريد: "ثمت الشَّيْء أثمه ثمَّة وثما إذا جمعته وَأكثر مَا يسْتَعمل فِي الحَشِيش" (ابن دريد، 1987، صفحة 84/1)، فكما هو واضح فإنَّ لفظة (ثمم) تدلُّ على الجمع بصور عامة، ثم تخصَّصت بجمع الحشيش فقط. وعن أبو عبيد أنَّه قال: "السِّبتُ كلُّ جلدٍ مدبوغ. الأصمعي: هو المدبوغ بالقَرَظ خاصَّةً" (أبو عبيد، 1996، صفحة 185/1).

وممَّا سبق نرى أنَّه لا يوجد مفهوم اصطلاحي لتخصيص الألفاظ، بل هو نفسه المعنى اللغوي، حتى ما ذكره الشريف الجرجاني فهو نقلًا عن المفهوم اللُّغوي بتغييره للألفاظ فيه لا غير. لم تكن فكرة التخصيص معقدة تحتاج إلى الإطالة في شرحها، بل هي سهلة يسيرة، ذكرها القدماء بجِلةٍ سهلة لا تعقيد فيها، يفهمها المُختَص وغير المُختَص، لكنَّها تبقى غير مُحدَّدة، إذ أن المفهوم لا تعريف له عند القدماء، وإنَّما فقط وقوف على أمثلته.

لم يذكر إبراهيم أنيس في أن تخصيص الدَّلالة تعريفًا لها، بل اكتفى بذكر أمثلة، من ذلك: "قولنا (شجرة البرتقال) يستبعد آلافا أو ملايين من أنواع الأشجار الأخرى، فهي لذلك أخص في دلالتها من كلمة (شجرة). وقولنا (شجرة البرتقال المصرية) أخص في الدلالة من (شجرة البرتقال). ولا تزال الدلالة تتخصص حتَّى تصل إلى العامية أو ما يشبهها فقولنا (شجرة البرتقال في حديقتنا) يصل بالدلالة إلى أضيق الحدود، وتكاد تكون الدلالة هنا كالدلالة في الأعلام وأسماء الأشخاص، كمحمد وعليٍّ وأحمد ونحو ذلك" (أنيس، 1976، صفحة 152)، ولا أعلم لماذا ذكر هذا المثال في تخصيص الدلالة، فهو مربك للقارئ الغير مختَّص، وبعيد كُلَّ البُعد عن تخصيص الدلالة، فالتخصيص يكون باللَّفظة نفسها، وليس بألفاظ أخرى تخصص المعنى. في حين جاء أحمد مختار بتعريف لتخصيص المعنى، ولم يسمه بذلك، بل اسماه (تضييق المعنى)، يقول فيه: "يعني ذلك تحويل الدلالة من المعنى الكُلي إلى المعنى الجزئي أو تضييق مجالها ... كلمة (حرامي) هي في الحقيقة نسبة إلى الحرام، ثُمَّ تخصصت دلالتها واستعملت بمعنى اللص في القرن السابع الهجري في بعض النصوص المروية" (عمر، 1998، صفحة 245 وما يليها)، وما ذكره أدق في تحديد المفهوم ومطابق لما جاء به القدماء، وبالتالي لم يخرج عمَّا ذُكِرَ قديمًا.

كان تخصيص الدَّلالة عند الشيخ في مسائل مختلفة، منها ما خصَّه الإسلام، ومنه ما خصَّته الصوفية، وغير ذلك. وما وقف عليه الشيخ في هذا الصدد كثير، من ذلك قول الشاعر:

فَذَلِكَ الحَجُّ الَّذي إن نِلتَهُ نِلتَ حَجّاً لَم تَنَلهُ بِالإِبِل

(الأحمد ا.، 2009، صفحة 44)

فذكر الشيخ أنَّ قوله: "الحج" لغةً القصد إلى مُعظم، وشرعًا إلى البيت الحرام بمكة (الأحمد ا.، 2009، صفحة 44). وهو تخصيص لمعنى (الحج)، ففي اللغة هو قصد إلى مُعظم، فتقول: حججت بيت صديقي، وحججت بيت أخي، ولا اشكال فيه، (الجوهري، 1987، صفحة 303/1) ولكنَّ الشرع خصَّص الحج إلى القصد لبيت الله وحده.

وقوله:

وَاجهَد عَلى مَرضاتِها النَفسَ وَكُن مُجاهِداً بِالسَيفِ فيها مِن عَدَل

(الأحمد ا.، 2009، صفحة 45)

وذهب الشيخ أنَّ (الجهاد) لغةً هو القتال وبذل الجهد فيه، وقد خُصَّصه هذا المعنى إلى قتال كفار (الأحمد ا.، 2009، صفحة 45). فالجهاد في أصل اللغة عامة تشمل كل قتال بشرط بذل الجهد فيه (ابن منظور، 1993، صفحة 135/3)، ثُمَّ جاء الإسلام فخصَّص هذه اللفظة في قتال الكفَّار، وليس غيرهم.

ومن تخصيص الصوفية قول الشاعر:

وَبِمَحوي المَحوِيَّ عِندَ عِيانِهِ إِثباتُ شاهِدِهِ لِقَومٍ يَشهَدُ

(الأحمد ا.، 2009، صفحة 112)

فذهب الشيخ إلى أن (المحو) لغةً إزالة الشيء وإذهاب أثره، أمَّا عند الصوفيين فهو رفع أوصاف العادة ومحو العبودية، ومحو عين العبد إسقاط إضافة الوجود إلى الأعيان، ومحو الجمع والمحو الحقيقي هو فناء الكثرة في الوحدة (الأحمد ا.، 2009، صفحة 112). فالأصل في المحو الذَّهاب بالشَّيء، تقول: مَحَت الرِّيح السَّحاب: ذهبت بهِ (ابن فارس، 1979، صفحة 302/5)، ثُمَّ جاء المتصوفين فخصَّصوا اللَّفظة بمعاني مختلفة كمحو العبودية وما ذكره الشيخ من معاني مختلفة.

أمَّا بقية ما ورد من تخصيص المعنى فسنذكر بإيجاز في الجدول الآتي:

1	العاكف	عكف على الأمر أقبل عليه مواظبًا له ولزمه لغَة، وشرعًا الذي يحبس نفسه في المسجد بنية الإقامة قصدًا للعبادة. (الأحمد ا.، 2009، صفحة 48). فالمعنى قد تخصص في الإقبال والمواظبة على العبادة دون سائر الأفعال، وجاء في الصحاح: " الاعتكاف في المسجد وهو الاحتباس. وعكس على الشيء يعكف ويعكف عكوفًا، أي أقبل عليه مواظبًا" (الجوهري، 1987، صفحة 1406/4).
2	الشيعة	الأعوان والأنصار، وغُلِّبَ هذا الاسم على موالي علي (ع) وأهل بيته (الأحمد ا.، 2009، صفحة 68). فقولك: "شيعة زيد" يعني أنصاره وأعوانه، وقد خُصِص هذا المعنى في أنصار الإمام علي (ع)، وجاء هذا التخصيص في اللسان: "وأصل الشيعة الفرقة من النَّاس، ويقع على الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمؤنث بلفظٍ واحدٍ ومعنًى واحدٍ، وقد غلَب هذا الاسم على من يتوالى عَلِيًّا وأهل بيته رضوان الله عليهم أجمعين، حتَّى صار لهم اسمًا خاصًّا فإذا قيل: فُلان من الشيعة عُرِف أنه منهم" (ابن منظور، 1993، صفحة 189/8).
3	الأنصار	الأعوان والأتباع، وغُلِّبَ هذا الاسم على الأوس والخزرج أنصار النبي عليه أفضل الصلاة والسلام (الأحمد ا.، 2009، صفحة 109). وجاء في المحكم والمحيط الأعظم: "الأنصارُ: أنصار النبي (ص) غَلبت عليهم الصِّفة فجرى مجرى الأسماء كأنَّه اسمُ الحيِّ" (ابن سيده، 2000، صفحة 300/8)، وعِلَّة التخصيص واضحة.
4	المُكلَّف	لغةً من يتحمل الأمر على عسر ومشقة، وعرفًا العاقل البالغ يتحمل التكليف، أي: الأمور الشرعية كالصلاة والصيام وغيرهما (الأحمد ا.، 2009، صفحة 111). وهي في اللغة مشتقة من الفعل (كَلَف) وتحمل فيها العديد من المعاني، لكن المعجمات لم يذكروا المعنى العرفي، والمعنى المتخصص جاء في كتب العقيدة فقط. (الآمدي، 1971، صفحة 69)
5	الحجاب	لغةً الستر، وعرفًا أحد المظاهر (الأحمد ا.، 2009، صفحة 114). أي: تخصص الحجاب بعد أن كان عامًا يشمل كل سِتر، بستر الرأس فقط، والأصل فيه كما ذكر الشيخ، وجاء في المصباح المنير: "قِيل للستر حجاب لأنَّه يمنع المشاهدة ... والأصل في الحجاب جسم حائل بين جسدين" (الفيومي، 1994، صفحة 121/1).
6	التأويل	لغةً التفسير على قدر أصل الشيء، وغُلِّب استعماله في الكتب الإلهية (الأحمد ا.، 2009، صفحة 127). والأصل فيه كما تقدم، فعندما تقول (أوَّل الكلام تأويلًا) أي: دبَّره وقدَّره وفسَّره، بشكل عام لا يرتبط بكتاب معين (الزَّبيدي، 2001، صفحة 32/28).
7	الأُنس	لغةً الأُلفة، وهو عند الصوفيين التذاذُ الروح بكمال جمال الحق (الأحمد ا.، 2009، صفحة 136)، أي: حصر الأنس بالله وحده دون غيره.
8	الوقت	هي الحال الحاضرة التي يتصف بها السالك. وقولهم: الصوفي ابن الوقت يريدون به أنه لا يشتغل في كل وقت إلا بمقتضياته من غير التفات إلى ماض أو مستقبل (الأحمد ا.، 2009، صفحة 154). أي: إن الوقت لديهم متخصص بالحال فقط، لا يمثل الماضي أو

		المستقبل.
9	اللطائف	الكلام ما غمض معناه وخفي، وفي اصطلاح الصوفية كل إشارة دقيقة المعنى تلوح للفهم لا تسعها العبارة كالعلوم الذوقية (الأحمد ا.، 2009، صفحة 229). وهي مفرد لطيف، إذ جاء في القاموس المحيط: "اللَّطيفُ: البَرُّ بعباده ... أو العالم بخفايا الأمور ودقائقها، ومن الكلام: ما غَمُضَ معناه، وخفي" (الفيروزآبادي، ٢٠٠٥، صفحة 853)، وتخصص المعنى بعد أن كان يشمل كل مخفي وغامض من الكلام إلى الغامض منه في مجالات العلوم الذوقية.
10	الأذان	لغةً الإعلام، وعرفًا النداء إلى الصلاة، ويُطلق على الألفاظ التي يقولها المؤذن (الأحمد ا.، 2009، صفحة 239).
11	الكسب	في اللغة مطلق التحصيل، وفي اصطلاح أهل المعقول منقول إلى تحصيل العلم بالنظر (الأحمد ا.، 2009، صفحة 297). يريد بأهل المعقول المناطقة، ويُطلق على اللغويين والأصوليين أهل المنقول، لأنهم لا يخرجون عن النصوص التي نقلوا عنها.
12	الزفير	أصله من الصعود في الجبل، واستعمل لإصعاد الزفير من الحشا ومنه الصعداء للتنفس الطويل من هَمٍّ أو تعبٍ (الأحمد ا.، 2009، صفحة 329). والأصل فيه ليس كما ذكر الشيخ مرتبط بالصعود، بل (زَفَرَ) يرتبط بالحِمْلِ، جاء في المقاييس: "زَفَرَ الزاء والفاء والراء أصلان: أحدهما يدلُّ على حِملٍ، والآخر على صوتٍ من الأصوات" (ابن فارس، 1979، صفحة 14/3)، والمراد ممَّا تقدَّم أن أصل (زفر) الحِمل مطلقًا، والإنسان عندما يخرج النَفَس من داخله فهو بذلك يُخرج الحِمل من داخله، ولهذا أطلق عليه (زفير).
13	الصدق	لغةً مطابقة الحكم للواقع، وفي اصطلاح أهل الحقيقة قول الحق في مواطن الهلاك (الأحمد ا.، 2009، صفحة 354)، أي: إنَّ الصدق تخصص لديهم في مواضع الهلاك فقط، بعد أن كان عامًا في جميع المواضع.
14	الجنة	هي الحديقة ذات الشجر وتطلق الجنة على الفردوس السماوي والأرضي، ولكن هذا اللفظ غُلِّب على مسكن المؤمنين في الدار الآخر (الأحمد ا.، 2009، صفحة 381)، إذ جاء في المحيط في اللغة: "الجَنَّة: الحديقة ذات الشَّجر، والجميع الجِنَان" (الصاحب، 1994، صفحة 410/6).
15	العُمرَة	لغةً الزيارة، وشرعًا أفعال مخصوصة وهي أربعة الإحرام والطواف والسعي بين الصفا والمروة والحلق، وتسمى الحج الأصغر (الأحمد ا.، 2009، صفحة 426)، والأصل كما تقدَّم إذ جاء في مختار الصحاح: "العُمْرَة: في الحج وأصلها من الزِّيارة" (الرازي، 1999، صفحة 218).
16	الزُبُر	بمعنى الكتاب، وغُلِّب هذا الاسم على كتاب داوود عليه السلام (الأحمد ا.، 2009، صفحة 461)، وإن (الزُبُر) جمع زبور، والأصل كما ذكر الشيخ، فقد جاء في تهذيب اللغة: "الزَّبُور: الكتاب، وكل كتاب زَبور ... الزَّبور: ما أُنزِل على داوُد" (الأزهري، 2001، صفحة 135/13)، إذ ذكر المعنيين معًا.
17	الوجوب والإمكان	الوجوب لغةً الثبوت واللزوم، والإمكان خلاف. والوجوب عند الحكماء ضرورة اقتضاء الذات عينها وتحققها في الخارج، والإمكان عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم (الأحمد ا.، 2009، صفحة 528)، أي: إنَّ الواجب والممكن بعد أن كانا عامَّين تخصصا بوجوب اقتضاء الذات عينها وتحققها في الخارج، والإمكان عدم اقتضاء الذات. وهي من التعريفات التي تخص

		أصحاب العرفان، ويريد بضرورة اقتضاء الذات عينها وتحققها في الخارج أن الوجوب إذا كان الوجود مقتضى ذات الشيء، أي: أن الوجود بحد ذاته يقتضي وجوبه وهو الله سبحان وتعالى، أمَّا الإمكان والذي يقول فيه عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم يريد به سائر المخلوقات دون الله التي لا يكون وجودها وجود وجوب إنما وجود إمكان لا يرتبط بالوجود والعدم فهما ليسا من ذاتها (الحيدري، 2018).
17	العرض والجوهر	العرض: المتاع وحطام الدنيا، وخلافه الجوهر الذي هو الأصل، وعند الأصوليين الجوهر الذات أي: الجسم، والعرض ما يعرض له كصفرة الوجل وحمرة الخجل (الأحمد ا.، 2009، صفحة 559). العرض في أصله كل شيءٍ عارض، في حين خصَّصه الأصوليين بما يعرض على الجسم من أمراض، في حين أن الجوهر هو في اللغة أصل كل شيء جوهره، وخصَّصَه الأصوليين بالجسم (ابن منظور، 1993، صفحة 589/2).
18	الموسم	المجتمع في وقت معلوم كاجتماع الحجاج، ويُطلق في الاصطلاح العام على الأعياد (الأحمد ا.، 2009، صفحة 560)، والأصل كما تقدم إذ جاء في اللسان: "كلُّ مجمع من النَّاس كثير هو موسمٌ" (ابن منظور، 1993، صفحة 636/12)، ثم تخصص في الحج، إذ جاء في المقاييس: "وسُمِّي موسمُ الحاجِّ موسمًا لأنَّه معلمٌ يجتمعُ إليه النَّاس" (ابن فارس، 1979، صفحة 110/6).
19	المراقبة	هي الملاحظة الدائمة خوفًا من فوت المطلوب لغةً، والمراقبة في اصطلاحهم (الصوفية) أن يعلم العبد أن الرب مطلع عليه في جميع أحواله فلا يفقده حيث أمره ولا يراه حيث نهاه (الأحمد ا.، 2009، صفحة 723)، أي: إنَّها المراقبة خوفًا من الجميع، وعند الصوفية خوفًا من الله وحده.
20	الوجود	يطلق على هذه الكائنات الموجود، وعند الصوفية فقدان العبد بمحاق أوصاف البشرية ووجود الحق؛ لأنه لا بقاء للبشرية عند ظهور سلطان الحقيقة (الأحمد ا.، 2009، صفحة 621). إنَّ المقصد من قول الشيخ أن الصوفية تعتبر الوجود لله وحده، ووجود البشرية من باب المجاز، ويذكر في موضع آخر: " لا وجود للبشرية عند سلطان الحقيقة والموجودات أشعة ضياء الوجود الحق وفي الحقيقة لا وجود لها بذاتها إلا وجوده ولكنها تنسب إليه وينسب إليها الوجود مجازًا فإذا تجلت الحقيقة غربت الظلال" (الأحمد ا.، 2009، صفحة 621)، وأرى أنَّه تخصيص للدلالة، على الرغم من أنَّهم لم يقصدوا به التخصيص؛ لأنَّه في اعتقادهم الوجود منذ الأزل لله وحده، فلم يتخصص بهِ، وإنَّما أُطلقَ من باب المجاز على بقية الموجودات، ولا نريد الخوض في هذا المسألة البعيدة عن محور اللغة، وكما تقدم فإنَّ سحب صفة الوجود من جميع الموجودات وجعلها لله وحده، هو من باب التخصيص في المعنى.
21	الشاهد	معلوم من شاهد شيئًا بعينه، وعند الصوفية رؤية الحق بالحق (الأحمد ا.، 2009، صفحة 755)، والمراد ممَّا تقدَّم يرتبط بالتوحيد لديهم، إذ شرح بعضهم هذه الحالة بكونها: "التوحيد الحاصل بالإدراك الذوقي في التجربة الصوفية ... التوحيد الناشئ عن إدراك مباشر لما يتجلى في قلب الصوفي من معاني الوحدة الإلهية في حال تجل عن الوصف وتستعصي على العبارة، وهي الحال التي يستغرق فيها الصوفي ويفنى فيها عن نفسه وعن كل ما سوى الحق، فلا يشاهد غيره لاستهلاكه فيه بالكلية" (عفيفي، صفحة 151).

إنَّ ما تقدَّم من المفردات جميعها في تدخل تحت مسمى تخصيص المعنى، ولا يخفى على القارئ أن هنالك تخصيص من جهات مختلفة كالشرع والصوفية وغيرهم، ولكنَّ الغرض واحد والأسلوب المستخدم من قِبَل الجميع نفسه لا يتغير بتغير مذاهبهم وتوجهاتهم، فحكم اللغة أقوى من المسميات المختلفة، بدليل أنَّها الطريقة التي اختارها الله عز وجل للتواصل مع البشر في كتابه الكريم، ووجودها سبق جميع المسميات.

ثانيًا – توسيع المعنى:

إنَّ فكرة توسيع المعنى هي معاكسة لتخصيص المعنى، فذكرنا سابقًا أن التخصيص تحويل الدلالة من المعنى الكُلي إلى المعنى الجزئي، في حين أن توسيع المعنى يكون من الجزئي إلى الكُلي.

أطلق إبراهيم أنيس على هذه الظاهرة لفظة التعميم وليس التوسيع، والتوسيع ما ذكرناه سابقًا تقسيم مأخوذ من أحمد مختار عمر. يرى إبراهيم أنيس أنَّ ظاهرة تعميم الدلالات أو توسيعها أقل شيوعًا، على العكس من التخصيص، وتتجلى هذه الظاهرة في الخصوص عند الأطفال، فالطفل حينما يميِّز شيئًا من لونه، فكل ما شابهه في اللَّون أطلق عليه نفس التسمية، وبالتالي فإنَّ اللفظة عنده دلَّت على معانٍ أكثر ممَّا كانت عليه في الأصل. (أنيس، 1976، صفحة 154)

ويُعرِّف أحمد مختار عمر توسيع المعنى: "هو أن يصبح ما تشير إليه الكلمة أكثر من السابق، أو مجال استعمالها أوسع من قبل" (عمر، 1998، صفحة 243)، ويقصد بالإشارة إلى أكثر من السابق أنَّ الكلمة قد تُشير إلى شيء معين في الأصل كأن يكون هذا الشيء حركة معيَّنة، ثم يتوسع معناه ليدلّ على الحركة الأصل بالإضافة إلى حركات أخرى، وبالتالي فإنَّ مجال استعمالها يكون أوسع، من ذلك ما ذكرناه في الأطفال، فالطفل يطلق لفظة تفاحة على كل شيء شكله مستدير مثلها كالبرتقالة والكرة وما شابه ذلك.

إنَّ ما وقف عليه الشيخ في توسيع المعنى مقارنة بالتخصيص فهو قليل، وهذا يميل إلى رأي إبراهيم أنيس في كون هذه الظاهرة الأقل شيوعًا، وممَّا جاء في توسيع الشاعر قول الشاعر:

وَكَعبَتُهُ ميمٌ بِنارِ بَياضِها استَعَدَّت لِإبصارِ الجَمالِ بَصيرَتي

(الأحمد ا.، 2009، صفحة 85)

ذهب الشيخ إلى البصيرة عقيدة القلب أو هي من القلب كالبصر من العين، في حين الصوفية يذهبون إلى أنه قوة القلب منوَّرة بنور القدس ترى بها حقائق الأشياء وبواطنها بمثابة البصر للنفس الذي ترى به صور الأشياء وظواهرها. (الأحمد ا.، 2009، صفحة 85) والبصيرة في اللغة: "اسم لما اعتقد في القلب من الدِّين وتحقيق الأمر، وقيل: البصيرة الفِطنَة" (ابن منظور، 1993، صفحة 65/4)، والتعريف الذي ذكره الشيخ للبصيرة منقول عن كتاب التعريفات (الجرجاني، 1983، صفحة 46)، والأصل في المعنى الاعتقاد في القلب، ثُمَّ وسعته الصوفية فشمل الاعتقاد في القلب وقوته، والتنوير بنور القدس، وبها تعرف حقائق الأشياء وبواطنها، وهذا توسيع واضح في المعنى، بعد أن كان يرتبط بالاعتقاد القلبي فقط أصبح يرتبط بقضايا مختلفة.

وممَّا ورد في توسيع المعنى أيضًا قول الشاعر:

وَصِرتُ فيها أُمَّةً يَأتَمُّ بي كُلُّ مُحِبٍّ راحَ فيها وَغَدا

(الأحمد ا.، 2009، صفحة 94)

وقال الشيخ في (غدا): "غدا من الغدو وهو في الأصل المسير من أول الصباح إلى الليل، والمُراد منها هنا (يقصد في البيت الشعري) مجرد الزمان مطلقًا: الماضي والآتي ... وهو من اصطلاح أهل التصوف" (الأحمد ا.، 2009، صفحة 94). إنَّ الغدو في اللغة وقت معلوم ما بين صلاة الغداة وطلوع الشمس (الجوهري، 1987، صفحة 2444/6)، في حين جاء توسُّع المعنى لدى الصوفية من زمن محدد، إلى زمن مطلق يشمل الماضي والآتي.

وقال الشاعر:

وَفي اِمتِحانِكَ لي أَخلَصتُ مُتَّبِعًا أَهلَ اِختِصاصِكَ في نَفسي لِإنعاشي

(الأحمد ا.، 2009، صفحة 137)

وذهب الشيخ إلى أن (الامتحان) في الأصل الاختبار بالمِحَن، وأطلقت على عموم الاختبار (الأحمد ا.، 2009، صفحة 137). إنَّ الأصل في الامتحان مشتق من (مَحَنَ)، وذكر الأزهري: "امتحنته بمنزلة خَبَرتُه واختبرته وبلوته وابتليته، وأصل المَحن الضربُ بالسَّوط ... والمحنة: واحدةُ المِحَنِ الَّتي يُمتَحَن بها الإنسان من بَلِيَّةٍ" (الأزهري، 2001، صفحة 78/5)، فكما ذكر الأزهري من ارتباط الامتحان في البلوى، ثُمَّ توسَّع المعنى فأصبح يفيد الاختبار مطلقًا سواء كان الاختبار في مشقة أو رغد وما إلى ذلك.

وقال الشاعر:

مَرابِعُ سُعدى لِلعُيونِ مَراتِعُ وَفيها لِآسادِ العَرينِ مَصارِعُ

(الأحمد ا.، 2009، صفحة 155)

وقال الشيخ أنَّ: "المراتع الإقامة في رغد والخصب ومكانها، وأصلها للماشية وتستعمل للإنسان" (الأحمد ا.، 2009، صفحة 155). إنَّ المراتع جمع مرتع، وهو اسم مكان مشتق من (رَتَعَ)، وذكر الخليل: "الرَّتْعُ: الأكل والشَّرب في الربيع رغدا، رَتَعَتِ الإبلُ رَتعاً، وأَرتَعتُها: ألقيتها في الخصب" (الفراهيدي، 1980، صفحة 68/2)، وجاء في اللسان: "الرَّتعُ: الأكل والشرب رغدًا في الرَّيف" (ابن منظور، 1993، صفحة 112/8)، فالمعنى عند الخليل لم يخرج عن الماشية، عكس ابن منظور الذي أراد به مطلق الأكل والشرب لأي جنس، وليس للماشية وحدها، إذ ذكر في موضع آخر: "خرجنا نرتع ونلعب أي: ننعم ونلهو" (ابن منظور، 1993، صفحة 112/8)، في حين ينقل ابن الأعرابي اللغوي: " فازجر حمارك لا يرتع بروضتنا" (ابن الأعرابي، 2009، صفحة 34)، فالمعنى مرتبط بالماشية أيضًا، وإنَّ الأصل ما ذكره الخليل، وما ذكره ابن منظور ليس المعنى الأصلي، بل ما توسَّع فيما بعد.

ثالثًا – انتقال المعنى:

إنَّ انتقال المعنى هنا لا يخضع لمبدأ العموم والخصوص، إذ يذكر فندريس أنَّ: "هناك انتقال عندما يتعادل المعنيان أو إذا كانا لا يختلفان من جهة العموم والخصوص (كما في حالة انتقال الكلمة من المحل إلى الحال، أو من السبب إلى المُسبب، أو من العلامة الدَّالة إلى الشيء المدلول عليه ...إلخ، أو العكس) ... وأن انتقال المعنى يضمِّن طرائق شتى يطلق عليها النحاة أسماء اصطلاحية (الاستعارة، إطلاق البعض على الكل، أو المجاز المرسل بوجه عام)" (فندريس، 1950، صفحة 256)، فكما هو واضح ممَّا ذكره فإنَّ الانتقال هنا يكون مخالف للفظة الأصلية في المعنى، ولكن يحكمهم تقارب في المعنى عادةً، لكن مجال الاستعمال ينتقل إلى شيء آخر.

ويرى أحمد مختار عمر أنَّ هذا النوع يدخل فيه جمع أنواع المجاز الذي يتساوى فيها الطرفان، من ذلك أن تُعبر عن أحد أعضاء البدن باسم عضو آخر، كالصدر بدلًا من الثدي (عمر، 1998، صفحة 247). ويرى أيضًا أنَّ هذا التغيُّر في المعنى من أهم أشكال التغيُّر لسببين، هما: الأول لتنوعه فالتغيُّر في هذا النوع يكون مختلف الاتجاهات غير محصور بالتخصيص والتعميم كانحطاط الدلالة ورقيها وغيرها من الأغراض، والسبب الثاني اشتماله على المجازات القائمة على التخيلات كالكناية والمجاز والتشبيه وغير ذلك. (عمر، 1998، صفحة 249)

أرى أن أفضل إشارة توضِّح هذا المفهوم ما وقف عليه الشيخ في قول الشاعر:

وَما الصَومُ في شَرعِ الهَوى غَيرُ صَونِ ما تَحَمَّلَ الحُبِّ عَن كُلَّ مَيِّتِ

(الأحمد ا.، 2009، صفحة 64)

أن أصل الصوم في اللغة العربية الإمساك عن الكلام، ونقله الشرع من ذلك إلى الامتناع عن الطعام والشراب ومباشرة النساء ظاهرًا (الأحمد ا.، 2009، صفحة 65). فاحترز الشيخ بقوله: (نقله الشرع) وليس خصَّصه أو عمَّمه، فانتقال المعنى من الكلام إلى الطعام ومباشرة النساء هو انتقال بعيد عن الأول مساويًا له.

تتجلى ظاهرة نقل المعنى بشكل خاص عند أصحاب العلوم المختلفة، فينقل النحويُّ معنى لفظة إلى معنى آخر مختلف عن الأول تحت ما يسموه بالاصطلاح، فالاصطلاح بعمومه نقل بالمعنى، كذلك الصوفية الذين كان لهم الأثر الأكثر في الديوان؛ لكون الشاعر متصوفًا، والشيخ كذلك. وممَّا نقله الشرع قول الشاعر:

وَما الحَقُّ إِلّا ما أَقولُ فَإِن تُرِد زَوالَ الصَدى رُدْ في الغَرامِ شَريعَتي

(الأحمد ا.، 2009، صفحة 77)

فذهب الشيخ إلى أن (الشريعة) مورد الشاربة من النهر، وما شرَّعه الله لعباده من السُنن والأحكام (الأحمد ا.، 2009، صفحة 77). ينقل الأزهري عن اللَّيث: "شرعت الواردة الشَّريعة، إذا تناولت الماء بِفيها. والشريعة: المشرعة. قال: وبها سُمِّي ما شرع الله للعبادِ شريعة، من الصَّلاة والصَّوم والنكاح والحجِّ وغيره" (الأزهري، 2001، صفحة 271/1)، فالنقل واضح ذكره اللغويون سابقًا، من شرب الماء، إلى اتباع شرائع الله من عبادات مختلفة، ويمكن تأويل النقل من خلال الاستعارة أو المجاز، ولكن بمفهومه العام انتقل المعنى إلى معنى آخر بعيدًا عنه.

وممَّا نقله الصوفية قول الشاعر:

مُتَفَلسِفٌ مُتَصَوِّفٌ مُتَسَنِّنٌ مُتَشَيِّعٌ ذو رَغبَةٍ مُتَزَهِّدُ

(الأحمد ا.، 2009، صفحة 111)

وذهب الشيخ إلى قوله: "متفلسف" أي: متعاطي الفلسفة، وهي كلمة يونانية معناها محبة الحكمة، وهي في اصطلاح الصوفية التشبه بالإله حسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية (الأحمد ا.، 2009، صفحة 111). وذكر ابن منظور أن الفلسفة تأتي بمعنى الحكمة، وهي أعجمية (ابن منظور، 1993، صفحة 273/9)، كما ذهب الشيخ، لكنَّ المعنى الصوفي منتقل إلى معنى آخر، والمعنى الصوفي الذي ذكره الشيخ (التشبه بالإله) فيه نوع من التقارب بين المعنيين، فادِّعاء الحكمة أو التوصل إليها، وهو التوصل إلى الله تعالى، وإنَّ الله في المفهوم الإسلامي هو الحكيم، وبالتالي فإنَّ المعنيين متقاربين، ولكنَّه منتقل.

وممَّا نقله الأصوليون قول الشاعر:

لِمَغيبِ قَلبي في هَواكُم مَشهَدُ كُلُّ البَرِيَّةِ مُطلَقٌ وَمُقَيَّدُ

(الأحمد ا.، 2009، صفحة 98)

وذهب الشيخ إلى أن (المطلق) لغةً ما دلَّ على غير معيَّن وضدَّه المقيَّد، وهما بمعنى: الخاص والعام والمطلق عند الأصوليين الدال على الماهية بلا قيد وخلافه المقيد (الأحمد ا.، 2009، صفحة 99). جاء في الصحاح عن القيد: "قيَّدتُ الدابَّة، وقيَّدتُ الكتاب: شكلتُهُ" (الجوهري، 1987، صفحة 529/2)، وفي المطلق جاء في اللسان: "الطالِق من الإبل: الَّتي طُلِقت في المرعى، وقيل: هل الَّتي لا قَيد عليها" (ابن منظور، 1993، صفحة 226/10)، والمعنى لغةً واضح كما تقدم، كالحبس وعدمه، والمطلق ليس خلاف المقيد فقط، بل هو ضدَّه، فالفعلين متضادين يتدافعان ليحل أحدهما محل الآخر. أمَّا مفهوم الماهية فهو مفهوم واسع يريدون به الأمر المتعقل، كالمتعقل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي (الجرجاني، 1983، صفحة 195). والربط بين المعنى اللغوي والاصطلاحي عند الأصوليين بالنظر إلى ما تقدم بعيد غير متحصل.

وممَّا نقله أهل الحساب قول الشاعر:

وَصارَ مالاً وَهوَ فَردٌ بِلا جَذرٍ وَلا مالٍ لَهُ كَعبُ

(الأحمد ا.، 2009، صفحة 323)

فذهب الشيخ إلى أن (الجذر) لغةً بمعنى الأصل، في حين أن الجذر في اصطلاح أهل الحساب عبارة عن العدد الذي يُضرب في نفسه، مثاله: اثنان في اثنين يساوي أربعة، فالاثنان هي الجذر (الأحمد ا.، 2009، صفحة 323). والجذر كما ذهب هي الأصل، جاء في العين: "الجَذرُ أصل اللِّسان وأصل الذِّكر، وأصل كل شيء، وأصل الحِساب الذي يقال: عشرة في عشرة أو كذا في كذا، نقول: ما جذره؟ أي ما مبلغ تمام فتقول: عشرة في عشرة مائة" (الفراهيدي، 1980، صفحة 93/6)، والذي ذكره الخليل يوضِّح ما نقله الشيخ، وخروج أهل الحساب عن المعنى الأصلي إلى معنى آخر فيه نوع من الترابط، فأنت عندما تقول: أصل الشجرة جذرها، والجذر هو ما أتته منه الشجر، فالجذر في الحساب قريب من هذا المعنى، فقولك: خمسة في خمسة يساوي خمسة وعشرين، وجذر الخمسة والعشرين يساوي خمسة، فإنَّ أصل الخمسة والعشرين هو الخمسة، وبالتالي فإنَّ الجذر ما يُعد بمثابة الأصل للرقم كم يُعد الجذر أصل للشجرة، وهذا ما أراده أهل الحساب بالجذر.

أمَّا بقية ما ورد من انتقال المعنى فكان أكثر من التخصيص والتوسيع، وسيأتي ذكره بإيجاز في الجدول الآتي:

1	الصَّلاة	لغةً بمعنى: الدين والدعاء والاستغفار والرحمة، وشرعًا هي الحدُّ الأكبر من الحدود الخمسة وهي هذه العبادة ذات الركوع والسجود (الأحمد ا.، 2009، صفحة 43). والأصل كما تقدَّم إذ جاء في المفردات في غريب القرآن: "الصَّلاة التي هي العبادة المخصوصة، أصلها: الدُّعاء، وسمِّيت هذه العبادة بها كتسمية الشيء باسم بعض ما يتضمنه" (الراغب الأصفهاني، 1991، صفحة 491)، ولم يقصد الأصفهاني في هذا الموضع تسمية الجزء بالكل وإلَّا لوضعنا هذه المفردة في (توسيع المعنى) وليس انتقاله، بل يريد أن ما بين مفهوم الصلاة عند العرب والإسلام تشابه من حيث الدُّعاء فقط، وهو بعض ما يتضمنه من معنى.
2	الزَّكاة	لغةً النمو والطهارة، وشرعًا ما يخرجه المرء من ماله في رأس كل سنة ليطهِّره (الأحمد ا.، 2009، صفحة 44)، والأصل كما تقدَّم، إذ جاء في النهاية: "أصل الزَّكاة في اللغة الطهارة والنماء والبركة والمدح" (ابن الأثير، ١٩٧٩م، صفحة 307/2)، وقد يذهب القارئ إلى أن الزكاة هنا أخذت معنًا جزئيًا من اللغة فهي بالتالي تخصيص وهذا ليس صحيحًا، فالزكاة لغة الطهارة والنمو كصفة واردة وليس كفعل يقوم به المرء كما هو الحال بالمفهوم الإسلام.
3	الفصل والوصل	الفرق والجمع، ومن اصطلاحات الصوفية بمعنى حقيقة الشهادة هي هو ولا هو هي (الأحمد ا.، 2009، صفحة 74)، والمراد من (هي هو ولا هو هي) أن (هو) يشير به إلى الذات الإلهية، و (هي) يشير بها إلى صفات المعاني الإلهية. (ابن عربي، 1988، صفحة 295/4).
4	التوحيد	الإيمان بالله وحده، والتوحيد عند أهله معرفة العين وولايته والشرك إشراك أحد معه بالخلافة (الأحمد ا.، 2009، صفحة 74)، ويُريد بقوله: "عند اهله" أي: العلوية النصيرية، وهو المذهب الذي ينتمي له، أما (معرفة العين) فهو يقصد به الإمام علي (ع).
5	الهوية	الحقيقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة، وبلفظ الصوفيين من أهل التوحيد أن للسيد الميم هو العقل في هويته (الأحمد ا.، 2009، صفحة 75)، يريد بـ (السيد الميم) النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم.
6	الميم	معلوم أحد حروف الهجاء، ويذكر الشيخ أنَّه أراد به العقل الأول (الأحمد ا.، 2009، صفحة 85). العقل الأول يريدون به الله عز وجل. يذكر الفارابي نقلًا عن أرسطو في تقسيمه للعقول ومراتبها حتَّى ينتهي إلى آخرها: "فأمَّا مبدأه الذي هو مبدأ ما يتجوهر به محرك السماء الأولى فهو واحد من كل الجهات اضطرارًا وليس يمكن أن يكون موجود أكمل منه ولا أن يكون له مبدأ هو إذاً مبدأ المبادئ كلها ومبدأ أول للموجودات ... إلَّا إن ذلك هو العقل الأول والموجود الأول والواحد الأول والحق الأول" (الفارابي، 1938، صفحة 35 وما يليها).
7	الدائرة	ما أحاط بالشيء كالحلقة المستديرة، وعند المهندسين شكل يحيط به خط واحد وفي داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها إليها متساوية وتلك النقطة تسمى مركز الدائرة والخط محيطها (الأحمد ا.، 2009، صفحة 97)، وهو من اصطلاحات أهل الحساب.
8	الضلالة	الحيرة، وعند الصوفية عين الهداية (الأحمد ا.، 2009، صفحة 159). وقد جاء في الفتوحات المكية في باب (سبب الحيرة في المعرفة الإلهية): "أن سبب الحيرة في علمنا بالله طلبنا معرفة ذاته – جل وتعالى – بأحد الطريقين: إما بطريق الأدلة العقلية، وإما بطريق تسمى المشاهدة. فالدليل العقلي يمنع من المشاهدة، والدليل السمعي قد أومأ إليها وما صرح. و الدليل العقلي قد منع من إدراك حقيقة ذاته، من طريق الصفة الثبوتية النفسية، التي هو – سبحانه – في نفسه عليها وما أدرك العقل بنظره إلا صفات لا غير. وسَمَّى هذا معرفة ...

		فرجال الحيرة هم الذين نظروا في هذه الدلائل، واستقصوها غاية الاستقصاء ... قال (ص): "اللهم زدني فيك تحيرًا" فإنه كلما زاده الحق علمًا به زاده ذلك العلم حيرة" (ابن عربي، 1988، صفحة 215/4 وما يليها)، وهذا ما تريده الصوفية من (الضلالة أو الحيرة) والمعنى معاكس للمعنى الأصلي، وقد أخذنا تعريف الحيرة عندهم بدل الضَّلال لأنهم يعتبرون لفظة (الحيرة) مرادفة للضَّلال. (الحكيم، 1981، صفحة 713)
9	التهتك	كشف السر، وفي اصطلاحهم هذا الكشف عِلة للإخفاء (الأحمد ا.، 2009، صفحة 176)، يريد به اصطلاح الصوفية، وهو معاكس للمعنى الأصلي أيضًا.
10	الذِكر	الحفظ، وفي اصطلاح المشايخ هو التوحيد، وعند السالكين هو الخروج عن حدّ الغفلة إلى فضاء المشاهدة لكثرة الحب أو على غلبة الخوف (الأحمد ا.، 2009، صفحة 236). يريد بالمشايخ الصوفية، من ذلك ما ذكره الشريف الجرجاني: " مشايخ الصوفية" (الجرجاني، 1983، صفحة 85)، فيشيرون إلى الصوفية بالمشايخ، أي: كبارهم بالتحديد. أمَّا السالكين، فالصوفية يريدون بهم السالكين إلى مرضاة الله، ويقسموهم إلى: العابدين، والمريدين والعارفين، ولكل منهم درجته.
11	العشق	إفراط الحب، وهو عند أهل السلوك بذلُ مالك وتحمل ما عليك (الأحمد ا.، 2009، صفحة 291). أشارنا إلى أصحاب السلوك أعلاه.
12	الدَّلالة	الهداية والإرشاد إلى الشيء، والدلالة عند المنطقيين كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر (الأحمد ا.، 2009، صفحة 296). المعنى اللغوي والاصطلاحي مشهوران لا يحتاجان إلى الإطالة، وتعريف الدلالة منقول بالنص من التعريفات. (الجرجاني، 1983، صفحة 104)
13	المثال	المقدار وصفه الشيء، ويطلق في اصطلاح العلماء على الجزئي الذي يُذكر لإيضاح القاعدة وايصالها إلى فهم المستفيد (الأحمد ا.، 2009، صفحة 297). يريد بالعلماء جميعهم في مختلف العلوم، فهم يستعملون هذا المصطلح لإيضاح القواعد المختلفة، ويستعمل العرب لفظة (نحو) غالبًا بدلًا من (مثال).
14	الأين	لغة الحين، وعند الحكماء قسم من المقولات النسبية وهو حصول الجسم في المكان أي: في الحيز الذي يخصه، ويكون مملوءًا به ويسمى هذا أينًا حقيقًا (الأحمد ا.، 2009، صفحة 304). لم أقف على المعنى اللغوي الذي ذكره: (الأين: الحين) بل وردت بمعانٍ أخرى كالإعياء، والحيَّة، وللسؤال عن مكان، أمَّا ما جاء بمعنى (حين) فتلك لفظة (الآن) (الجوهري، 1987، صفحة 2076/5)، أمَّا قوله: (الحكماء) فيريد بهم الفلاسفة.
15	القياس	لغةً تقدير الشيء على مثال آخر، واصطلاحًا هو قول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر، كقولنا: العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث (الأحمد ا.، 2009، صفحة 307). يريد بذلك القاعدة المستنبطة من الاستقراء، كالاستقراء الذي قام به سيبويه لكلام العرب، وصاغ منه القواعد النحوية المعروفة.
16	الخلاء	لغةً المكان الفارغ، وعند المتكلمين امتداد موهوم مفروض من الجسم أو في نفسه صالح لأن يشغله الجسم، وعند بعض الحكماء هو البُعد المجرد الموجود في الخارج القائم بنفسه (الأحمد ا.، 2009، صفحة 315). يريد بالمتكلمين علماء الكلام أي (العقائد)، وينقسمون إلى طائفتين مشهورتين: المعتزلة، والأشاعرة، وكذلك الشيعة لهم علم كلام خاص بهم غير ما تقدَّم من الطائفتين. أمَّا هذه التعريفات والتسميات فهي منقولة عن الشريف الجرجاني، وهما

		تعريفان متناقضان، الأول يذهب إلى أن الخلاء وَهَمٌ قبل أن يشغله جسم، فهو عند عدم انشغاله بجسم غير موجود في الخارج، وتعريف الحكماء يذهب إلى أنَّه يوجد خلاء حتى إذا لم يشغله جسم. (الجرجاني، 1983، صفحة 100)
17	البداية	أول الحال والنشأة وأول ما يبدو من الأمر، وهي عند الصوفية التحقق بالأسماء والصفات وهو البرزخ الأول من برازخ الإنسان (الأحمد ا.، 2009، صفحة 324)، فحياة الإنسان عند الصوفية ثلاثة برازخ وبعدها الختام، فالبرزخ الأول ما تقدَّم ذكره من الشيخ، والبرزخ الثاني يسموه التوسط وفيه يعلم المتصوف منهم بالغيب وما إلى ذلك، وفي البرزخ الثالث على حدِّ تعبيرها يصير له خرق العوائد عادة، أي: ما يسمَّى بالمعجزات، والختام وهو الأخير عندهم يصل فيه إلى مراتب يقولون فيها عنه كامل وأكمل. (الكسنزان، 2005، صفحة 123/2)
18	اللَّيل والنَّهار	لغةً معلومان، ويُعبَّر بهما عن الكفر والإيمان في بعض البواطن عند علماء هذا الشأن (الأحمد ا.، 2009، صفحة 333)، الانتقال في المعنى هنا من باب المجاز.
19	العجب	لغةً الزهو والكبر وأن تظن بنفسك ما ليس عندك، وعند السالكين نظر السالك إلى علمه وعمله أي: تعظيم (الأحمد ا.، 2009، صفحة 339)، والعجب مذموم عند الأغلبية، من ذلك قول الإمام الصادق (ع): "العجب كل العجب ممن يعجب بعمله وهو لا يدري بم يختم له. فمن أعجب بنفسه وفعله فقد ضل عن منهج الرشاد وادعى ما ليس له" (الصادق، 1980، صفحة 81/1).
20	البيضاء	الأرض التي لا نبات فيها، والبيضاء عند الصوفية العقل الأول (الأحمد ا.، 2009، صفحة 349). العقل الأول تقدَّم ذكره وهو الله عز وجل.
21	البرق	معلوم ضوء السحاب، وعند الصوفية: أول ما يبدو للسالك من اللوامع النورية فيدعوه إلى الوقوف في حضرة القرب من الرب للسير في الله (الأحمد ا.، 2009، صفحة 350). الانتقال هنا مجازي للعلاقة بين الضوء واتحاته للرؤية البصرية، وما ربطه الصوفيين بنور الله.
22	الوجدان	إدراك المطلوب وإصابته والظفر به بعد ذهابه، وعند الصوفية هو مصادقة الحق تعالى (الأحمد ا.، 2009، صفحة 404)، اشتقت المسألة من مفهوم الوجود، فالواجد هو (الله) الغني والذي لا يفتقر إلى شيء (الزجاج، 1979، صفحة 57)، والموجود هو الإنسان، بالتالي فإنَّ الوجدان أي: أن تجد الله. والوجد بطبيعته على نوعين: جسماني ويرتبط بالنفسية كالرياء والسمعة والشهوة وهو باطل عندهم، وأمَّا المراد فهو الوجدان الروحاني وفيه يتقوى المرء بقراءة القرآن بصوت حسن أو شعر موزون أو ذكر (الكسنزان، 2005، صفحة 183/20). وللمسألة لديهم تفصيل يطول سنكتفي بما ورد.
23	التيمم	لغةً القصد، وشرعًا مسح الوجه واليدين بالتراب للصلاة عند عدم الماء (الأحمد ا.، 2009، صفحة 429). وقد ورد هذا الانتقال في المعنى في المقاييس (ابن فارس، 1979، صفحة 30/1).
24	الوِتْرُ	الفرد، والوتر في الشرع اسم لصلاة مخصوصة (الأحمد ا.، 2009، صفحة 430)، وهي الصلاة المعلومة التي تلي النوافل والشفع، وذكرها الإمام علي (ع) بقوله: "الوترُ ليس بحتمٍ كهيئة المكتوبة، ولكنَّه سنَّةٌ سنَّها رسول الله" (النسائي، 1986، صفحة 229/3)، وهي لغة: الفرد، كما تقدم (الرازي، 1999، صفحة 236).
25	تجرَّدت	تعرَّت، وفي اصطلاح الصوفية: تجردها عبارة عن استغراقها في بحار الحال بلذة الشهود

		والعيان فلا يرى في الوجود إلا الموجود (الأحمد ا.، 2009، صفحة 484). أطال الشيخ في شرحه للتجريد بالمفهوم الصوفي، ويمكن الاختصار والقول بأنَّه: إلى الزهد في الدنيا أقرب، وليس هذا المقصود بتمامه لكنَّه على وجه التقريب. واعلم أن المعنى اللُّغوي قريب من اصطلاح الصوفية، فالتجرد بعد أن كان التعري من الأشياء المادية كالثياب وما شابه ذلك، أصبح عندهم تعري من الأشياء المادية والمعنوية معًا، وبالتالي يمكن ضمَّهُ مع توسيع المعنى وليس انتقاله، ولكننا اخترنا انتقاله لعلل ذكرتها الصوفية في التجرد ومفهومه المتشعب، وسنكتفي بما ورد طلبًا للإيجاز.
26	السكر والصحو	السكر عند المتصوفة دهش يلحق سر السالك عند مشاهدة جمال الحبيب الحق فجأة، والصحو الإفاقة من هذا السكر (الأحمد ا.، 2009، صفحة 607). لم يذكر الشيخ المعنى لغةً وهو واضح، فالسكر ذهاب العقل نتيجة شرب الخمرة، والصحو الإفاقة منه، ونقلته الصوفية إلى معنى آخر قريب منه. (ابن السكيت، ١٩٩٨، صفحة 275)
27	الظِّلُّ	لغةً ما نسخته الشمس، للظِّلُّ معانٍ عند الصوفية معانٍ عديدة، منها: الظِّلُّ الأول: العقل الأول، وظِلُّ الإله: هو الإنسان الكامل (الأحمد ا.، 2009، صفحة 621)، والأمر كما تقدم فله معانٍ كثيرة عند الصوفية، فالعقل الأول قد أشرنا إليه سابقًا وهو الله – عز وجل – أمَّا (ظُّل الإله) فهو نقل عن طريق الاستعارة، فالوجود واحد باعتقادهم وما الإنسان إلَّا الظلال الواقفة أمام نور الله. (الحكيم، 1981، صفحة 746)

الاستنتاجات:

1 – تخصيص المعنى: وهو انتقال المعنى من العام إلى الخاص، ووقف الشيخ في هذا الموضع على العديد من الألفاظ التي تخصص معناها بحكم الشرع، أو العرف، أو ما خصصته الصوفية.

2 – توسيع المعنى: وهو انتقال المعنى من الخاص إلى العام، وهذا النوع كما ذهب إبراهيم أنيس هو الأقل حضورًا، كذلك الأمثلة التي وقف عليها الشيخ في هذا الموضع قليلة.

3 – انتقال المعنى: وهو انتقال في المعنى لا يخضع لمبدأ العموم والخصوص، وإنما يتعادل فيه المعنيين بدون اختلاف من جهة العموم والخصوص. كان لهذا المحور الشق الأكبر من المبحث؛ بسبب مفهومه الواسع الذي يشمل انتقال الكلمة من المحل إلى الحال، أو من السبب إلى المسبب، والمجاز المرسل، والعديد من أشكال انتقال المعنى. كما وقف الشيخ على انتقالات المعنى من جهات متعدد منها: انتقاله من جهة الشرع، والعرف، والصوفية، والأصوليين، وأهل الحساب، والمتكلمين. كما جاء الانتقال من باب المجاز، والانتقال بلا رابط بين المعنى الأصلي والمشتق منه، وانتقال مجازي.

المصادر

أنيس، إبراهيم. (1976). *دلالة الألفاظ* (المجلد 3). القاهرة: مكتبة الأنجلو.

الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل. (1979). *تفسير أسماء الله الحسنى* (المجلد 2). (أحمد يوسف الدَّقاق، المحرر) دمشق: دار المأمون للتراث.

الآمدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي. (1971). *غاية المرام في علم الكلام*. (حسن محمود عبد اللطيف، المحرر) القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل. (2000). *المحكم والمحيط الأعظم* (المجلد 1). (عبد الحميد هنداوي، المحرر) بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد. (1979). *مقاييس اللغة*. (عبد السلام هارون، المحرر) بغداد: دار الفكر.

عفيفي، أبو العلا. (بلا تاريخ). *التصوف الثورة الروحية في الإسلام*. بيروت: دار الشعب.

الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. (1991). *المفردات في غريب القرآن* (المجلد 1). (صفوان عدنان الداودي، المحرر) دمشق: دار القلم.

ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن. (1987). *جمهرة اللغة* (المجلد 1). (رمزي منير بعلبكي، المحرر) بيروت: دار العلم للملايين.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. (1986). *سنن النسائي* (المجلد 2). حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية.

الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل. (1980). *العين*. (مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، المحرر) بيروت: دار ومكتبة الهلال.

ابن الأعرابي، أبو عبد الله محمد بن زياد. (2009). *أسماء الخيل العرب وفرسانها* (المجلد 2). (حاتم صالح الضَّمان، المحرر) دمشق: دار البشائر.

الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد. (2001). *تهذيب اللغة* (المجلد 1). (محمد عوض مرعب، المحرر) بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد. (1987). *تاج اللغة وصحاح العربية* (المجلد 4). (أحمد عبد الغفور عطار، المحرر) بيروت: دار العلم للملايين.

ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق. (١٩٩٨). *كتاب الألفاظ* (المجلد 1). (فخر الدين قباوة، المحرر) بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.

الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. (1994). *المصباح المنير*. بيروت: المكتبة العلمية.

أحمد مختار عمر. (1998). *علم الدلالة* (المجلد 5). القاهرة: عالم الكتب.

الصاحب، إسماعيل بن عباد. (1994). *المحيط في اللغة* (المجلد 1). (محمد حسن آل ياسين، المحرر) بيروت: عالم الكتب.

الصادق، الإمام جعفر بن محمد. (1980). *مصباح الشريعة* (المجلد 1). بيروت: مؤسسة الأعلمي.

الحيدري، السيد كمال. (5 1, 2018). *https://alhaydari.com*. تم الاسترداد من نظرية وحدة الوجود العرفانية: /https://alhaydari.com/ar/2018/01/62112

الأحمد، الشيخ سليمان. (2009). *ديوان المكزون السنجاري* (المجلد 1). بيروت: مؤسسة البلاغ.

أبو عبيد، القاسم بن سلَّام. (1996). *الغريب المصنف* (المجلد 1). (محمد المختار العبيدي، المحرر) تونس: دار سحنون.

السيوطي، جلال الدين. (1998). *المزهر في علوم اللغة* (المجلد 1). (فؤاد علي منصور، المحرر) بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن منظور، جمال الدين. (1993). *لسان العرب* (المجلد 3). (اليازجي، المحرر) بيروت: دار صادر.

فندريس، جوزيف. (1950). *اللغة*. (عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، المحرر) القاهرة: مكتبة الأنجلو.

الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. (1999). *مختار الصحاح* (المجلد 5). (يوسف الشيخ محمد، المحرر) بيروت: المكتبة العصرية.

أولمان، ستيفن. (1962). *دور الكلمة في اللغة* (المجلد 1). (كمال محمد بشر، المحرر) القاهرة: مكتبة الشباب.

الحكيم، سعاد. (1981). *المعجم الصوفي* (المجلد 1). بيروت: دندرة للطباعة والنشر.

الشريف الجرجاني، علي بن محمد. (1983). *التعريفات* (المجلد 1). بيروت: دار الكتب العلمية.

الأحمد، علي سليمان. (2010). *الإمام الشيخ سليمان الأحمد* (المجلد 2). دمشق: دار الفرقد.

الإبراهيم، علي عزيز. (1995م). *العلويون بين الغلو والفلسفة والتصوّف والتشيّع* (المجلد ط1). بيروت: منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد. (١٩٧٩م). *النهاية في غريب الحديث والأثر*. (طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المحرر) بيروت: المكتبة العلمية.

الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب. (٢٠٠٥). *القاموس المحيط* (المجلد 8). (محمد نعيم العرقسوسي، المحرر) بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.

الكسنزان، محمد بن الشيخ عبد الكريم. (2005). *موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان*. دمشق: مكتبة دار المحبة.

الفارابي، محمد بن محمد بن طرخان أبو نصر. (1938). *رسالة في العقل*. (موريس بويج، المحرر) بيروت: المطبعة الكاثوليكية.

الزَّبيدي، محمّد مرتضى الحسيني. (2001). *تاج العروس من جواهر القاموس*. الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء.

ابن عربي، محيي الدين. (1988). *الفتوحات المكية*. (عمان يحيى، و إبراهيم مدكور، المحررون) القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

الحموي، ياقوت. (1995). معجم *البلدان* (المجلد 2). بيروت: دار صادر.

References:

Abu Ubayd, Al-Qasim bin Salam. (1996). *Al-Gharib al-Musannaf* (Volume 1). (Muhammad Al-Mukhtar Al-Ubaidi, Editor). Tunis: Dar Sahnoun.

Afifi, Abu al-A'la. (No date). *Al-Tasawwuf al-Thawra al-Ruhaniyya fi al-Islam*. Beirut: Dar al-Sha'b.

Ahmed Mukhtar Omar. (1998). *The Science of Semantics* (Volume 5). Cairo: Alam al-Kutub.

Al-Ahmad, Ali Sulaiman. (2010). *Al-Imam Sheikh Sulaiman Al-Ahmad* (Volume 2). Damascus: Dar al-Farqad.

Al-Ahmad, Sheikh Sulaiman. (2009). *Diwan al-Makzun al-Sinjari* (Volume 1). Beirut: Muassasat al-Balagh.

Al-Amidi, Abu al-Hasan Sayyid al-Din Ali bin Abi Ali. (1971). *Ghayat al-Muram fi 'Ilm al-Kalam*. (Hasan Mahmoud Abdul Latif, Editor). Cairo: Al-Majlis al-A'la li al-Shu'un al-Islamiyya.

Al-Azhari, Abu Mansur Muhammad bin Ahmed. (2001). *Tahdhib al-Lughah* (Volume 1). (Muhammad Awad Murab, Editor). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.

Al-Farabi, Muhammad bin Muhammad bin Tarqan Abu Nasr. (1938). *Risalah fi al-Aql*. (Maurice Bouyj, Editor). Beirut: Al-Matba'ah al-Kathulikiyya.

Al-Farhidi, Abu Abdul Rahman al-Khalil. (1980). *Al-Ain*. (Mahdi al-Makhzumi and Ibrahim al-Samarrai, Editors). Beirut: Dar wa Maktabat al-Hilal.

Al-Fayruzabadi, Majd al-Din Abu Tahir Muhammad bin Ya'qub. (2005). *Al-Qamus al-Muhit* (Volume 8). (Muhammad Naim al-Arqusi, Editor). Beirut: Muassasat al-Risalah li al-Taba'a wal-Nashr wal-Tawzi'.

Al-Fayyumi, Ahmed bin Muhammad bin Ali. (1994). *Al-Misbah al-Munir*. Beirut: Al-Maktaba al-Ilmiyya.

Al-Haidari, Sayyid Kamal. (January 5, 2018). Retrieved from the *theory of the unity of existence*: https://alhaydari.com/ar/2018/01/62112/

Al-Hamwi, Yaqut. (1995). *Mu'jam al-Buldan* (Volume 2). Beirut: Dar Sader.

Al-Ibrahim, Ali Aziz. (1995). *Al-Alawiyun Bayna al-Ghulu wa al-Falsafah wa al-Tasawwuf wa al-Tashayyu'* (Volume 1). Beirut: Manshurat Muassasat al-A'lami lil-Matbu'at.

Al-Jawhari, Abu Nasr Isma'il bin Hammad. (1987). *Taj al-Lughah wa Sihah al-Arabia* (Volume 4). (Ahmad Abdul Ghaffur Attar, Editor). Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin.

Al-Jurjani, Ali bin Muhammad. (1983). *Al-Ta'rifat* (Volume 1). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.

Al-Kasnazan, Muhammad bin al-Sheikh Abdul Karim. (2005). *Mawsu'at al-Kasnazan fi ma Ishtuhir 'Alayhi Ahl al-Tasawwuf wa al-Irfan*. Damascus: Maktabat Dar al-Mahabba.

Al-Nasa'i, Abu Abdul Rahman Ahmed bin Shu'aib. (1986). *Sunan al-Nasa'i* (Volume 2). Aleppo: Maktab al-Matbou'at al-Islamiyya.

Al-Raghib al-Isfahani, Abu al-Qasim al-Hussein bin Muhammad. (1991). *Al-Mufradat fi Ghareeb al-Qur'an* (Volume 1). (Safwan Adnan al-Dawudi, Editor). Damascus: Dar al-Qalam.

Al-Razi, Zain al-Din Abu Abdullah Muhammad bin Abi Bakr. (1999). *Mukhtar al-Sahah* (Volume 5). (Youssef Al-Sheikh Muhammad, Editor). Beirut: Al-Maktaba al-Asriyya.

Al-Sadiq, Imam Jafar bin Muhammad. (1980). *Masbah al-Shari'ah* (Volume 1). Beirut: Muassasat al-A'lami.
Al-Sahib, Isma'il bin Ibad. (1994). *Al-Muhit fi al-Lughah* (Volume 1). (Muhammad Hasan Al-Yasin, Editor). Beirut: Alam al-Kutub.
Al-Suyuti, Jalal al-Din. (1998). *Al-Mizan fi 'Ulum al-Lughah* (Volume 1). (Fuad Ali Mansour, Editor). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
Al-Zubaidi, Muhammad Murtada al-Husseini. (2001). *Taj al-Urus min Jawahir al-Qamus*. Kuwait: Wizarat al-Irshad wal-Anba'.
Al-Zujaj, Ibrahim bin al-Sari bin Sahl. (1979). *Tafsir Asma' Allah al-Husna* (Volume 2). (Ahmad Yusuf al-Daqqaq, Editor). Damascus: Dar al-Ma'mun li al-Turath.
Anis, Ibrahim. (1976). *Dalalat al-Alfaz* (Volume 3). Cairo: Maktabat al-Anglo.
Hakim, Suad. (1981). *Al-Mu'jam al-Sufi* (Volume 1). Beirut: Dandara lil-Taba'a wal-Nashr.
Ibn al-A'rab, Abu Abdullah Muhammad bin Ziyad. (2009). *Asma' al-Khayl al-Arab wa Fursanaha* (Volume 2). (Hatim Saleh al-Damman, Editor). Damascus: Dar al-Bashair.
Ibn al-Athir, Mujahid al-Din Abu al-Sa'adat al-Mubarak bin Muhammad. (1979). *Al-Nihaya fi Ghareeb al-Hadith wa al-Athar*. (Taher Ahmed al-Zawi and Mahmoud Muhammad al-Tanahi, Editors). Beirut: Al-Maktaba al-Ilmiyya.
Ibn al-Sikkit, Abu Yusuf Ya'qub bin Ishaq. (1998). *Kitab al-Alfaz* (Volume 1). (Fakhr al-Din Qabawa, Editor). Beirut: Maktabat Lubnan Nashirun.
Ibn Arabi, Muhyi al-Din. (1988). *Al-Futuhat al-Makkiyya*. (Uman Yahya and Ibrahim Madkur, Editors). Cairo: Al-Hay'a al-Masriyya al-Aama li al-Kitab.
Ibn Duraid, Abu Bakr Muhammad bin al-Hasan. (1987). *Jumharat al-Lughah* (Volume 1). (Ramzi Muneer Baalbaki, Editor). Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin.
Ibn Fares, Abu al-Hussein Ahmed. (1979). *Muqayyis al-Lughah*. (Abd al-Salam Harun, Editor). Baghdad: Dar al-Fikr.
Ibn Manzur, Jamal al-Din. (1993). *Lisan al-Arab* (Volume 3). (Al-Yaziji, Editor). Beirut: Dar Sader.
Ibn Sayyid, Abu al-Hasan Ali bin Ismail. (2000). *Al-Muhkam wa al-Muhit al-Azam* (Volume 1). (Abd al-Hamid Hindawi, Editor). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
Ullmann, Stephen. (1962). The Principles of Semantics (Volume 1). (Kamal Muhammad Bashir, Editor). Cairo: Maktabat al-Shabab.
Vendryes, Joseph. (1950). The Language. (Abdul Hamid al-Dawakhili and Muhammad al-Qasas, Editors). Cairo: Maktabat al-Anglo.

مختارات من آراء الفرّاء في "إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم" لابن خالويه

م. م. مُحَمَّد مُحْسِن خَلَف

mohammed.mohsin@uomustansiriyah.edu.iq

الجامعة المستنصريّة، كلية الآداب ،قسم اللغة العربيّة

المستخلص:

الفرّاء أحد أبرز علماء النحو، والتفسير، واللغة، وكثير من الكتب تحوي آراءه، و"إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم" أحد هذه الكتب، وفي هذا الكتاب ظهر جليًا تأثر المؤلف بالفرّاء، فهو أكثر العلماء ذكرًا في هذه الكتاب من بين العلماء الآخرين، وقد تنوعت أراء الفراء في مختلف العلوم اللغويّة، منها: القراءات القرآنية، والمسائل المعجميّة، ولغات العرب، والمسائل الصرفيّة، والمسائل النحويّة، والمسائل الصوتيّة، وكان هناك أراء ذكرها ابن خالويه للفرّاء لم تكن لغويّة، كانت في الأخبار والسيَر، وهي خارج إطار هذه الدراسة؛ لذلك لم أتناولها. ومن الجدير بالذكر أنّ العالم ابن خالويه صاحب الكتاب آنف الذكر له مصنفات عدّة تناولت إعراب القرآن منها ما أعرب فيه ابن خالويه القراءات السبع معللًا لها وبيان سبب وقوعها وتأثيرها في الإعراب، إذ لا يخفى على دارس اللغة العربيّة والقرآن الكريم خاصة أنّ القراءات قد تتأثر باللهجات وهذا التأثير سبب مهم في تغير الإعراب فلا يخفى على الدارسين أن لهجة الحجاز وموقفهم من (ما) وكيف يتعاملون معها يؤثر بشكل كبير على إعرابها في القرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية: الفرّاء، ابن خالويه، آراء، روى، حدثني ، إعراب ، القرآن الكريم

Selections from Al-Farra’s opinions on “The parsing of thirty Surah from the Holy Quran” by Ibn Khalawayh

asst. lnst. Mohammed Mohsin Khalaf

Al-Mustansiriya University\College of Arts\Department of Arabic Language

Abstract:

Al-Farra’ is one of the most prominent scholars of grammar, interpretation, and language, and many books contain his opinions, and “The Parsing of Thirty Surahs from the Holy Qur’an” is one of these books, and in this book the author’s influence by Al-Farra’ is clearly evident, as he is the scholar most mentioned in this book among the other scholars. Al-Farra’s opinions varied in various linguistic sciences, including: Qur’anic readings, lexical issues, Arabic languages, morphological issues, grammatical issues, and phonetic issues. There were opinions mentioned by Ibn Khalawayh to Al-Farra’ that were not linguistic, but were in news and biographies, and they are outside the framework of this study. ; So I didn't take it. It is worth noting that the scholar Ibn Khalawayh, the author of the aforementioned book, has several works that dealt with the parsing of the Qur’an, including the one in which Ibn Khalawayh expressed the seven readings, explaining them and explaining the reason for their occurrence and effect on parsing, as it is no secret to the student of the Arabic language and the Holy Qur’an, especially that the readings may be affected by dialects and this. Influence is an important reason for the change in parsing. It is no secret to scholars that the Hijaz dialect and their position on (ma) and how they deal with it greatly affect its parsing in the Holy Qur’an.

Keywords: Al-Farra, Ibn Khalawayh, opinions, narrated, told me, parsing, the Holy Quran

المقدمة:

الحمد لله حمد الشاكرين، والصلاة أتمّ التسليم على المبعوث رحمة للعالمين، سيّد الأولين والآخرين إلى يوم الدين محمّد الأمين وآله الطيبين الطاهرين، خير آل، وبعد:

الفرّاء(ت207هـ) أحد أبرز علماء النحو، والتفسير، واللغة، وكثير من الكتب المعنية بعلوم العربيّة وما يتعلّق بهذه العلوم تحوي آراءه، و"إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم" أحد هذه الكتب، إنّ ذِكْر آراء العلماء عند من يأتي بعدهم من المؤلفين، أو الجامعين أمرٌ شائع في التأليف العربي، وفي مختلف العلوم المتعلقة بهذه اللغة، وفي هذا الكتاب ظهر جليًا تأثر المؤلف بالفرّاء، فهو أكثر

العلماء ذكرًا في هذه الكتاب من بين العلماء الآخرين، فقد كان ابن خالويه من المتأثرين بالفرّاء والمعظمين لشأنه، وقد اخترت الفراء لانتقاء آراءه لأنّه إمام مدرسة الكوفة الثاني بعد شيخه الكسائي(ت189هـ)، فتتبع آراءه، ومدى تأثر من جاء بعده بها أمر مفيد لفهم كيفيّة سير العملية العلمية من السلف إلى الخلف، واخترت هذا الكتاب للبحث فيه لأنّ مؤلفه بدى متأثرًا بالفرّاء بشكل جليّ.

جاء ترتيب البحث بمقدمة مقتضبة تناولت فيها توطئة للموضوع، وسبب اختياره، ثم شرعت ببحث آراء الفراء اللغويّة في هذا الكتاب على تنوعها وتنوع العلوم التي تناولتها، وجعلت هذا البحث على ثلاثة جوانب، الأول: هو الجانب الصوتي، وهو أقلّ الجوانب وجودًا في الكتاب موضع البحث، يليه في الترتيب والقلّة الجانبي الثاني: وهو الجانب اللغوي، والثالث: هو الجانب النحوي، وهو الجانب الأغزر بالشواهد، ثم ختمت البحث بالنتائج، فثبت المظان.

آراء الفرّاء:

الفرّاء(ت207هـ) الرأس الثاني لمدرسة الكوفة بعد شيخه الكسائيّ(ت189هـ)، وكثير من كتب النحو، والتفسير تحوي آراءه؛ فهو إمام من أئمّة هذه اللغة الكريمة لغة خير كتب الله القرآن، وابن خالويه(ت370هـ) في كتابه هذا كان كثير الذكر للفرّاء حتى صار أكثر من نقل عنه من العلماء في هذا الكتاب، فقد ذكره في ستٍ وعشرين موضعًا، ولقد تبنّى كثيرًا من آراءه وأخذ عنه، إنّ ذكر قول الفرّاء إنّما يعني أنّك تذكر رأي الكوفيين، فإنْ قلت: قال الفرّاء، فإنّك قلت –بطريقة أخرى–: قال الكوفيّون.

انتشرت أراء الفراء(ت207هـ) في هذا التفسير بمختلف المسائل، منها القراءات القرآنيّة، والمسائل المعجميّة، ولغات العرب، والمسائل الصرفيّة، والمسائل النحويّة، والمسائل الصوتيّة، ومنها:

أولًا–الجانب الصوتيّ

1–قال ابن خالويه(ت370هـ) عند تفسير الآية الأولى من سورة الفاتحة في قوله تعالى: ﴿**ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ**﴾[الفاتحة:1]: "وشدّدت الراء فيهما لأنّك قلبت من اللام راء وأدغمت الراء في الراء" (ابن خالويه، 1985، صفحة 12) وكان ابن خالويه لا يجيز إدغام الراء في اللام في نحو ﴿**ٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ**﴾؛ واستند في ذلك على رأي سيبويه، وغيره من البصريين الذين لا يجيزون إدغام الراء في اللام؛ لأنّ الراء حرف فيه تكرير، فكأنّه إذا أدغمه فقد أدغم حرفًا مشددًا وهو يقول –أي ابن خالويه–: إدغام المشدد فيما بعده خطأ بإجماع، فأمّا ما رواه اليزيدي عن أبي عمرو: ﴿**ٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ**﴾، ﴿**وَٱصۡطَبِرۡ لِعِبَادَتِهِۦ**﴾ ونحو ذلك، فكان ابن مجاهد يضعفه لرداءته في العربيّة، ولأنّ الرواية الصحيحة عن أبي عمرو الإظهار لأنّه رأس البصريّين، فلم يك ليجتمع أهل البصرة على شيء وسيّدهم على ضدّه (ابن خالويه، 1985، الصفحات 12–13).

ثم نقل رأي الفرّاء(ت207هـ) الذي خالفه، إذ يقول ابن خالويه: "وكان الفرّاء يجيز إدغام الراء في اللام كما يجيز إدغام اللام في الراء" (ابن خالويه، 1985، صفحة 13)، وهنا ينقل ابن خالويه رأيًا يخالف ما يذهب إليه، فهو ناقل أمين.

يمكن أن نناقش أمر هذا الإدغام الذي أجازه الفرّاء ومنعه ابن خالويه من وجهة نظر صوتية، فجمهور القرّاء على عدم جواز إدغام الراء في اللام، لكن الإدغام لا يضرّ، جاء في التبيان في إعراب القرآن، لأبي البقاء العكبري: والجمهور على إظهار الراء عند اللام، وقد أدغمها قوم، وهو ضعيف، لأنّ الراء مكرّرة، فهي في تقدير حرفين، فإذا أدغمت ذهب أحدهما، واللام المشددة لا تكرير فيها، فعند ذلك يذهب التكرير القائم مقام حرف (العكبري، 1976، صفحة 66/1).

أما النحويون فقد اختلفوا في ادغام الراء في اللام (ابن يعيش، 2001، صفحة 544/5):

–رأي سيبويه(ت180هـ) أنّه لا تدغم الراء في اللام، ولا في النون، وإن كنّ متقارباتٍ؛ لما في الراء من التكرير؛ ولتكريرها تُشبَّه بحرفين، فقال: "والراء لا تدغم في اللام ولا في النون، لأنها مكررة، وهي تفشى إذا كان معها غيرها، فكرهوا أن يجحفوا بها فتدغم مع ما ليس يتفشى في الفم مثلها ولا يكرر... فهذه أجدر أنْ لا تدغم إذ كانت مكررة. وذلك قولك: اجبر لبطة" (سيبويه، 1988، صفحة 488/4)

–أما النحاس(ت338هـ) فقد قال: "وأدغمت اللّام في الراء لقربها منها وكثرة لام التعريف" (النحاس، 1985، صفحة 11).

–وابن جني(ت392هـ) الذي قال: "واعلم أن الراء لما فيها من التكرير لا يجوز إدغامها فيما يليها من الحروف، لأن إدغامها في غيرها يسلبها ما فيها من الوفور بالتكرير" (جني، 1985، صفحة 193/1).

-رُوِي عن يعقوب الحضرمي(ت205هـ) أنّه كان يدغم الراء في اللام في قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿**يَغْفِرْ لَكُمْ**﴾ (ابن يعيش، 2001، صفحة 544/5).

-نقل أبو بكر بن مجاهِد(ت324هـ) عن أبي عمرو(ت154هـ) أنّه كان يدغم الراء في اللام ساكنةً كانت الراء، أو متحركةً، فالساكنةُ نحو قوله تعالى: ﴿**فَاغْفِرْ لَنَا**﴾، و﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾، وما كان مثله. والمتحركةُ قوله: ﴿**سَخَّرَ لَكُمْ**﴾، و﴿**هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ**﴾ (ابن يعيش، 2001، صفحة 544/5).

-وأجاز الكسائيّ(ت189هـ)، والفرّاء(ت207هـ) ادغامَ الراء في اللام. والحجّة في ذلك أنّ الراء إذا ادُّغمت في اللام، صارت لامًا. ولفظُ اللام أسهلُ وأخفُّ من أن تأتي براءٍ فيها تكريرٌ وبعدها لام، وهي مقاربةٌ للفظ الراء، فيصير كالنطق بثلاثة أحرف من موضع واحد (ابن يعيش، 2001، صفحة 544/5).

-قال أبو بكر بن مجاهد(ت324هـ) لم يقرأ بذلك أحدٌ عَلِمْناه بعد أبي عمرو سواه، فاعرفه (ابن يعيش، 2001، صفحة 544/5).

-وقال ابن الجزري(ت833هـ) في النشر: "والراء تُدغم إذا تحركت في اللام بأيّ حركة تحركت هي نحو **أَطْهَرُ لَكُمْ**، **لِيَغْفِرَ لَكَ** فإن سُكِّنَ ما قبلها وتحركت هي بضمة أو كسرة أُدغم مَا جاء من ذلك نحو: "**الْمَصِيرُ لَا يُكَلِّفُ** "، **وَالنَّهَارِ لِآيَاتٍ**، وجملة المدغم منها أربعة وثمانون حرفًا، وأجمعوا على إظهارها إذا فُتحت وسُكِّن ما قبلها نحو: **وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا؛ وَالْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا، وَالْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ، إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ**" (ابن الجزري، صفحة 292/1).

"ويلاحظ أن مفهوم الكسائي والفرّاء يميل إلى تسهيل النطق وتيسيره غير أن سيبويه وابن جني يخالفانهما في هذا المفهوم ويريان أن الحفاظ على التكرار هو أساس لعدم الإدغام" (بهلول، وعزيز، 2019، صفحة 175).

ثانيًا-الجانب اللغويّ

1-قال ابن خالويه(ت370هـ) عند حديثه عن معنى إنسان في سورة الطارق في قوله تعالى: ﴿**فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ**﴾ [الطارق:5]: الأصلُ الإنسيان، فحُذفت الياء اختصارًا، وجمعه أناسين مثل بساتين، وتصغيره أنيسيان، ثم روى عن الفرّاء بسند متّصل، فقال: "وحدثني ابن مجاهد عن السمري عن الفرّاء قال: من العرب من يقول في إنسان إيسان بالياء، ويجمعه أياسين" (ابن خالويه، 1985، صفحة 43).

قال المبرّد: "أناسِيَة جمع إنسِيَّة، والهاء عوض من الياء المحذوفة، لأنّه كان يجب أناسي بوزن زناديق وفرازين، وأن الهاء في زَنادِقة وفَرازِنَة إنّما هي بدل من الياء، وأنها لمّا حذفت للتخفيف عوضت منها الهاء، فالياء الأولى من أناسي بمنزلة الياءِ من فَرَازِين وزَنَادِيق، والياء الأخيرة منه بمنزلَة القاف والنون منهما" (ابن منظور، 1414هـ، صفحة 12/6).

وتكون الياء الأولى من الياءين عوضًا منقلبة من النون... ويجوز أنْ تحذف الألف والنون في إنسان تقديرًا وتأْتي بالياء التي تَكون في تصغيره إذ قالوا أُنَيْسِيان، فكأنّهم زادوا في الجمع الياء التي يريدونها في التصغير فَيصير أَناسِيَ، فيدخلون الهاء لتحقيق التأنيث" (ابن منظور، 1414هـ، صفحة 12/6).

إلّا أنّ الرضي يرى أن زيادة الياء في تصغيره أمر شاذ؛ جاء في شرح الشافية: "قياس إنْسَان أُنَيْسِيْن كسُرَيْحِيْن في سِرْحَان، فزادوا الياء في التصغير شاذا فصار كعُقَيْرِبَان" (الاستراباذي، 1982، صفحة 274/1).

ويرى سيبويه أنّ من العرب من يجمع إنسانًا أناسية (ابن خالويه، 1985، صفحة 43). وأصل الإنسان: إنسيان، ويمكن الاتسدلال على ذلك من التصغير؛ ففيه ترجع الأشياء إلى أصولها، فتقول في تصغير إنسان: أنيسيان، وتجمع: أناسي، وأصل المدّ الذي حُذف هو الياء.

ومن العرب من يقول في إنسان: إيسان، بالياء، ويجمعه: أياسين. وقد جمعوا إنساناً: أناسية. ومنهم من يجمع الإنسان: أناسين مثل: بستان وبساتين، والعرب توقع الإنسان على المذكر والمؤنث والواحد والجميع. ومنهم من يقول في المؤنث: إنسانة (ابن خالويه، 1985، صفحة 43).

"والانسان أصله إنسيان، لانّ العرب قاطبة قالوا في تصغيره: أنيسيان، فدلت الياء الأخيرة على الياء في تكبيره، إلا أنّهم حذفوها لما كثر الناس في كلامهم" (ابن منظور، 1414هـ، صفحة 10/6).

والرأي الذي نقله ابن خالويه عن الفرّاء، نسبه الفرّاء إلى طي، فقد جاء في لسان العرب عنه قوله: "العرب جميعا يقولون الإنسان إلّا طيئا فإنهم يجعلون مكان النون ياء" (ابن منظور، 1414هـ، صفحة 13)، والذي أره أنّ الفراء يتحدث فيه عن لغة خاصة بطي، بمعزل عن أصل الكلمة سواء مع الياء المُبدلة من النون، أم بغيرها، وأن أصل الإنسان فيه ياء، والظاهر عندي أنّ طيًا أخذوا بأصله فنطقوا به.

2–قال ابن خالويه(ت370هـ) في تفسيره سورة التين الآية الأولى في معنى التين والزيتون واختلاف أهل العلم فيهما، فنقل بعضًا من هذه الأقوال، فقال (ابن خالويه، 1985، صفحة 128):

–قال قوم: هما جبلان بالشأم.

–وقال آخرون: التين جبل ينبت التين، والزيتون جبل ينبت الزيتون.

–ثم روى عن الفرّاء(ت207هـ) بسند متّصل، فقال: "وحدثني ابن مجاهد قال حدثنا محمد بن هارون عن الفرّاء، قال: والتين والزيتون جبلان ما بين همذان إلى حلوان" (ابن خالويه، 1985، صفحة 128).

–قال عمرو بن بحر الجاحظ(ت255هـ): والتين والزيتون دمشق وفلسطين.

–قال آخرون: هما مسجدان.

–وقال آخرون: هو تينكم هذا وزيتونكم هذا.

الرأي الذي نقله ابن خالويه(ت370هـ) عن الفراء(ت207هـ) نقله الفرّاء عن مفسر من أهل الشام كان الفرّاء قد سمعه منه (الطوسي، صفحة 375/10)، وهذا القول ليس أحد الوجوه المشهورة لتفسير التين والزيتون، والمشهور هو عِدّة أقوال:

أ–الحسن(ت110هـ) ومجاهد(ت104هـ) وعكرمة(ت105هـ) وقتادة(ت118هـ)، قالوا: هو التين الذي يُؤكل، والزيتون الذي يُعصر (الطوسي، صفحة 375/10).

ب–ابن زيد(ت51هـ)، قال: التين مسجد دمشق، والزيتون بيت المقدس (الطوسي، صفحة 375/10).

ج–الزمخشري(ت538هـ)، قال عنهما: من بين أصناف الأشجار المثمرة (الزمخشري، 1998، صفحة 400/6).

د–أبو حيان(ت414هـ)، قال: التين هو الفاكهة المعروفة واسم جبل (أبا حيان، 1993، صفحة 485/8).

والقول الذي نقله الفرّاء(ت207هـ) هو إضافة حسنة للبحث التفسيريّ، إلّا أنّه وجه لم يكن مشهورًا عند أقرانه من المفسرين، فضلا عن أنّه لم يلق انتشارًا في كتب التفسير التي كثيرًا ما تنقل عن الفرّاء.

3–قال ابن خالويه(ت370هـ) عند تفسيره الآية التاسعة من سورة القارعة الآية التاسعة في قوله تعالى: ﴿**فأمّه هاوية**﴾ [القارعة:9] بعد أن فسر معنى الآية، تحدث عن طرق جمع أم، وقال: فجمع الأم في البهائم أمّات، وفي الناس أمّها، ثم بعد هذا ذكر رأي الفراء، فقال: "وقال الفراء: العرب تقول هذه أمّي، وهذه أمّ وأُمّه، فمن أثبت الهاء في الواحد جمعه على أمهات" (ابن خالويه، 1985، صفحة 18).

جاء في لسان العرب: "قال الجوهري: أصل الأُمِّ أُمّهةٌ، ولذلك تُجمع على أُمَّهات. ويقال: يا أُمَّةُ لا تفعلي ويا أَبَةُ افعل، يجعلون علامة التأنيث عوضَ ياء الإضافة، وتقف عليها بالهاء" (ابن منظور، 1414هـ، صفحة 29/12)

قيل في تفسير قوله تعالى: ﴿فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾ عدّة أقوال، منها:

–قال الطوسي(ت460هـ): أي مأواه هاويه يعني جهنم، وإنما سماها: أمّه، لأنّه يأوي إليها كما يأوي الولد إلى أمّه (الطوسي، صفحة 400/10).

–قال الزمخشري(ت538هـ): من قولهم إذا دعوا على الرجل بالهلكة: هوت أمّه، لأنّه إذا هوى أيْ سقط وهلك، فقد هوت أمّه ثكلا وحزنًا (الزمخشري، 1998، صفحة 422/6).

–قال أبو حيّان(ت414هـ): معناه مأواه (أبا حيان، 1993، صفحة 504/8).

الأُمَّهات جمع أمّ، وأمّ في الأصل أُمَّهَة، وقد يُجمع الأم: أمات، بغير هاء، وأكثر ما يُستعمل في الحيوان غير الآدمي، وأجاز أبو بكر أن تكون الهاء أصلية، وتكون أمَّهة وزنها فُعَّلَة (الواحدي، 1430هـ، الصفحات 412/6–413)، أما قول الفراء: : العرب تقول هذه أمّي، وهذه أمّ وأُمّه، فمن أثبت الهاء في الواحد جمعه على أمهات (ابن خالويه، 1985، صفحة 18)، فيه نظر؛ لأنّه بحسب

قوله: من قال: أمّ في المفرد، يجمعها على: أمّات بغير الهاء، وهذا الجمع أكثر ما يُستعمل لجمع غير العاقل، فتقول: أمّات الكتب، أمات الطير، وما إلى ذلك، ويدل على أن الهاء أصلية في الكلمة المصدر –الذي هو الأصل– أمومة يقوي زيادة الهاء؛ لأنّ العرب تقول: أمّ بينة الأمومة، فهذا يقوي أن وزنها فُعْلَهَة، إلا أنّ غالب الأمر يقال فيمن يَعقل بالهاء، وفيمن لا يعقل بغير هاء، أرادوا الفرق بينهما، والقول بزيادة الهاء أولى من اعتقاد حذفها؛ لأنّ الهاء أحد الحروف العشرة التي تُسمى حروف الزيادة، لا حروف النقص، فلا ينبغي أنْ يُعتقد أنّ الهاء هي الأصل، وأنّ أُمًّا محذوف من أُمَّهَة (الواحدي، 1430هـ، الصفحات 413/6-414).

ثالثًا–الجانب النحويّ

1–قال ابن خالويه(ت370هـ) عند عرضه للقراءات الواردة في الآية الأولى من سورة الماعون في: "أرأيت": ﴿**بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يُكَذِّبُ بِٱلدِّينِ**﴾ [الماعون:1].

قال فيها أربع قراءات هي (ابن خالويه، 1985، الصفحات 201–202):

أ–أرَأَيْت: على الأصل بالهمز.

ب–أرَايْتَ: بتليين الهمزة قرأ بها نافع.

ج–وأرَيْتَ بحذف الهمزة تخفيفا قرأ بها الكسائي.

د–أرأيتك: قراءة ابن مسعود، وفي الكاف التي بعد التاء ثلاثة أقوال:

–فتكون في موضع نصب في قول الكسائي، التقدير: أرأيت نفسك،

–تكون في موضع رفع في قول الفرّاء، والتقدير: أرأيت أنت نفسك (ابن خالويه، 1985، صفحة 202).

–لا موضع الكاف في قول البصريين، إنّما دخلت تأكيدًا للخطاب، كما قيل ذاك، وذلك.

وقراءة ابن مسعود: أرأيتك، معناها: هل عرفت الذي يكذب بالجزاء من هو؟ إنْ لم تعرفه ﴿ **فَذَلِكَ ٱلَّذِي**﴾ يكذب بالجزاء (الزمخشري، 1998، صفحة 440/6).

وذكر الزمخشري(ت538هـ) قراءة خامسة هي: أريت، بحذف الهمزة، وليس بالاختيار، لأنّ حذفها مختص بالمضارع، ولم يصح عن العرب: ريت، ولكن الذي سهل من أمرها وقوع حرف الاستفهام في أوّل الكلام (الزمخشري، 1998، صفحة 439/6).

و"**أَرَأَيْتَ**"، خطاب للنبي(صلى الله عليه وآله وسلّم) على وجه التعجب له من الكافر﴿**الذي يكذب بالدين**﴾ وذهابه عن الإيمان به (الطوسي، صفحة 415/10)، والظاهر أنّ: **أرأيت**، هنا هي التي بمعنى: أخبرني، فتتعدى لاثنين، أحدهما: **الذِي**، والثاني محذوف، وقدره الحوفي(ت430هـ): أليس مستحقًا عذاب الله، وقدره الزمخشري(ت538هـ): من هو (الزمخشري، 1998، صفحة 440/6)، ويدل على أنّها بمعنى: أخبرني، قراءة عبد الله: أرأيتك، بكاف الخطاب، لأنّ كاف الخطاب لا تلحق البصرية، والتي قدر الفراء الكاف فيها في موضع رفع وتقدير النص يكون: أرأيت أنت نفسك. قال الحوفي: ويجوز أن تكون من رؤية البصر فلا يكون في الكلام حذف. وهمزة الاستفهام تدل على التقدير والتفهم ليتذكّر السامع من يعرفه بهذه الصفة (أبا حيان، 1993، صفحة 517/8).

2–قال ابن خالويه(ت370هـ) عند تفسيره لـ "هل" في سورة الدهر الآية الأولى، ثم تبيين معاني هل وما تخرج إليه: "«هل» لفظه لفظ الاستفهام وهو بمعنى «قد». وكل ما في القرآن من «هل أتاك» فهو بمعنى قد أتاك... وقد تكون «هل» بمعنى الأمر كقوله: ﴿**فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ**﴾ [الدهر:1] معناه انتهوا. حدثني بذلك ابن مجاهد عن السمري عن الفرّاء، وقال: هذا كما تقول أين أين! أي لا تبرح. وتكون «هل» بمعنى «ما» جحدا؛ كقولك: هل أنت إلا جالسٌ، أي: ما أنت إلا جالس" (ابن خالويه، 1985، الصفحات 64–65).

هناك أقوالًا عِدّة في معنى: هل، هي (أبا حيان، 1993، صفحة 385/8) (الطوسي، صفحة 257/1) (الزمخشري، 1998، صفحة 274/6) (العكبري، 1976، صفحة 257/1):

–قال الزجّاج(ت310هـ): معنى: هَلْ أَتَى: ألم يأت على الإنسان.

–قال أبو حيان(ت414هـ): هل، إنْ دخلت على الفعل فالأكثر أنْ تأتي للاستفهام المحض، فالمعنى: أقد أتى، على التقدير والتقريب جميعًا.

–قال الطوسي(ت460هـ): الأغلب عليها الاستفهام، والأصل فيها معنى: قد.

–قال الزمخشري(ت538هـ) هي بمعنى: قد، في الاستفهام خاصة، والأصل: أهل، وتقدير المعنى في الآية: أقد أتى؟ على التقرير والتقريب جميعا، أي: أتى على الإنسان.

–قال العكبري(ت616هـ): في: هَلْ، وجهان: أحدها–هي بمعنى: قد، والثاني– هي استفهام على بابها، والاستفهام هنا للتقرير، أو التوبيخ.

–وقال قوم يحتمل معناه أمرين: أحدهما– أنْ يكون بمعنى: قد أتى، والثاني أن يكون معناها: أتى على الإنسان.

الرأي الذي نقله ابن خالويه عن الفرّاء يبدو أنّ الفراء قد تفرد به، أو على الأقل هو ليس الرأي الشائع بين أقرانه من المفسرين، وتوجيه الفرّاء توجيه حسن، فـ﴿**فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُوْنَ**﴾ أقرب إلى الأمر بالنهي منه إلى الاستفهام، لكون القائل هو الله عزّ وجلّ، فهو يأمرهم بالانتهاء لما يرونه من قدرته وآياته التي لا يستطيعون معها نكرانًا، فهذه أحد معاني هل الذي يبدو أنّ الفرّاء قد تفرّد به.

3–قال ابن خالويه(ت370هـ) عند تفسيره لـ(لا) في سورة القيامة الآية الأولى قوله تعالى: ﴿**لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ**﴾ [القيامة:1]: "﴿لَا﴾ صلة زائدة. و«أقسم» فعل مضارع، ومعناه أحلف... وقال الفرّاء: «لا» لا تكون صلة في أول الكلام، ولكنها ردّ لقوم كفروا بالبعث بعد الموت وبالحشر؛ فقيل لهم: لا ليس كما قلتم أقسم بهذا البلد" (ابن خالويه، 1985، صفحة 87).

اختلف المفسرون في معنى: لا هاهنا (أبا حيان، 1993، صفحة 375/8) (الطوسي، صفحة 190/10):

–قال أبو حيان(ت414هـ): قيل معناه: أقسم بيوم القيامة، نصّ على هذا الحسن، والجمهور.

–قال الطوسي(ت460هـ): لا اقسم، التقدير بنفي اليمين باللفظ، ومعناه: أقسم.

–قال أبو عُبيدة والكسائي(ت189هـ): لا، صلة، والتقدير: أقسم.

–قال آخرون: لا، تزيدها العرب لا ابتداء.

–لا، هنا ردّ لقوم أنكروا البعث، وكفروا بالتنزيل، فقال الله: لا، أيْ: ليس كما تقولون، ثم قال: أقسم بيوم القيامة.

إنّ إدخال لا النافية على فعل القسم كثير منتشر في كلام العرب، وأشعارهم، وهو يأتي لتوكيد القسم (الزمخشري، 1998، الصفحات 266/6–265).

أما قول الكسائي(ت189هـ) أبي عبيدة(ت209هـ) فهو يُرد بقول الفرّاء إنّ: لا، لا تكون صلة في أوّل الكلام، والذي يؤيّد قول الفرّاء هو أنّ الصلة إنّما تُزاد في وسط الكلام لا في أوّله، والوجه الأكثر حسنًا أنْ يُقال: هي للنفي، والمعنى في ذلك، أنّه تعالى لا يقسم بالشيء إلّا إعظاما له، فكأنه بإدخال حرف النفي يقول: إنّ إعظامي له بإقسامي به كلا إعظام، يعنى أنّه يستأهل فوق ذلك (الزمخشري، 1998، الصفحات 266/6–265).

4–قال ابن خالويه(ت370هـ) عند حديثه عن الحمد في سورة الفاتحة ومعانيه، والفرق بينه وبين الشكر، ثم روى عن الفرّاء(ت207هـ) بسند متصل فقال: "وحدثني ابن مجاهد عن السمري عن الفرّاء، قال: يقال: شكرت لك وشكرتك، وشكرت بك بالباء، كما يقال كفرت بك (الفرّاء، 1983، صفحة 20/2)؛ وهذا الأخير نادرٌ، والأولى هي اللغة الفصحى" (ابن خالويه، 1985، الصفحات 19–20).

الأفعال نوعان من حيث استيفاء المفعول، الأوّل اللازم، والثاني المتعدي، ويُعدّى اللازم بإضافة الحرف إليه، يقال: شكرتُ لزيد، والمعنى شكرت لزيد فضلَه، والمفعول المباشر هنا محذوف، ويحذف المفعول من الفعل المتعدّي _سواءً أكان بنفسه، أم بالحرف– كثيرًا في كلام العرب ويدلّ عليه السياق، أو القرائن، أو لعلم المتلقي به، إلا أنّ الأصل يبقى؛ وهو أنّ من حق الفعل استيفاء مفعوله، قال السهيلي: "قد يحذف المفعول لعلم السامع به ويبقى المجرور... نحو: (نصحت لزيد). و(شكرت له)، و(كِلتُ له): المفعول في هذا كله محذوف" (السهيلي، 1992، صفحة 271).

وقول الفرّاء يعني به تعدية الفعل بالباء لبيان موضع الشكر، والذي نقله ابن خالويه عن الفرّاء موجود في معاني القرآن له، إذ قال: "والعرب تقول: كفرتك، وكفرت بك، وشكرتك، وشكرت بك، وشكرت لك. وقال الكسائي: سمعت العرب تقول: شكرتُ بالله كقولِهم: كفرت بالله" (الفرّاء، 1983، صفحة 20/2).

الخاتمة والنتائج:

-الفراء كان أكثر العلماء ذكرًا في هذا الكتاب، من بين جميع علماء العربيّة.

-تنوعت أراء الفراء في مختلف العلوم اللغويّة، منها القراءات القرآنية، والمسائل المعجميّة، ولغات العرب، والمسائل الصرفيّة، والمسائل النحويّة، والمسائل الصوتيّة.

-أكثر ما ذُكر من أرائه كان لغويًا وبعدها المعجميّة ثم النحويّة ثم الصوتيّة ثم الصرفيّة.

-كان ابن خالويه في أحيان ينقل رئيًا للفراء دون الأخذ به، وفي أحيان أخرى يأخذ.

-كان ابن خالويه في أحيان يناقش الرأي الذي ينقله عن الفرّاء، وفي أحيان أخرى لا يناقش.

-روى ابن خالويه عن الفرّاء بسند متّصل كثيرًا، وفي أحيان أخرى يكون النقل مُرسلًا إليه.

-هناك أراء ذكرها ابن خالويه للفرّاء لم تكن لغويّة، كانت في الأخبار والسيَر، وهي خارج إطار هذه الدراسة؛ لذلك لم أتناولها.

المصادر والمراجع :

ابن الجزري، محمد بن محمد الدمشقي. (بلا تاريخ). *النشر في القراءات العشر*. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن جني ، أبو الفتح عثمان. (1985). *سر صناعة الإعراب*. دمشق: دار القلم.

ابن خالويه، أبو عبد الله الحسن بن أحمد. (1985). *إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم*. بيروت: دار ومكتبة الهلال.

ابن منظور ، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. (1414ه). *لسان العرب*. بيروت: دار صادر.

ابن يعيش، أبي البقاء يعيش بن علي ابن يعيش. (2001). *شرح المفصل للزمخشري*. بيروت: دار الكتب العلمية.

أبو حيان، محمد بن يوسف. (1993). *البحر المحيط*. بيروت: دار الكتب العلمية.

الاستراباذي، رضي الدين محمد بن الحسن. (1982). *شرح شافية ابن الحاجب*. بيروت: دار الكتب العلمية.

بهلول، نافع علوان ، و بهلول،عزيز عبد الحميد. (2019). *المتشابهات والمتغيرات في الإدغام عند سيبويه(بحث)*. تكريت: مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية.

الزمخشري، جار الله محمود بن عمر. (1998). *الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل*. الرياض: مكتبة العكبيان.

السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله. (1992). *نتائج الفكر في النحو*. بيروت: دار ا لكتب العلمية.

سيبويه ، عمر بن عثمان بن قنبر. (1988). *الكتاب*. القاهرة: مكتبة الخانجي.

الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن. (بلا تاريخ). *التبيان في تفسير القرآن*. بيروت: دار إحياء التراث.

العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله. (1976). *التبيان في إعراب القرآن(يعرض لأهم وجوه القراءات، ويعرب جميع أي القرآن)*. بيروت: مطبعة عيسى البابيّ الحلبيّ وشركاه.

الفرّاء، أبو زكريا يحيى بن زياد. (1983). *معاني القرآن*. بيروت: عالم الكتب.

النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل. (1985). *إعراب القرآن*. بيروت: عالم الكتب.

الواحدي، أبو الحسن عليّ بن محمّد بن أحمد. (1430ه). *التفسير البسيط*. الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية.

Sources and references:

Ibn Yaish, my father stays Yaish Ben Ali Ibn Yaish. (2001). Al-Zamakhshari's detailed explanation. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

Abu Al-Fath Othman bin Jinni. (1985). The secret of the parsing industry. Damascus: Dar Al-Qalam.

Abu Jaafar Ahmed bin Muhammad bin Ismail Al-Nahhas. (1985). Parsing the Qur'an. Beirut: World of Books.

Abu Abdullah Al-Hassan bin Ahmed Ibn Khalawayh. (1985). Parsing thirty surahs from the Holy Quran. Beirut: Al-Hilal House and Library.

My father is Abdullah bin Al-Hussein bin Abdullah Al-Akbari. (1976). Al-Tibyan fi parsing the Qur'an (presents the most important aspects of the recitations, and parses all of the Qur'an). Beirut: Issa Al-Babi Al-Halabi and Partners Press.

Abu Zakaria Yahya bin Ziyad Al-Farra. (1983). Meanings of the Qur'an. Beirut: World of Books.
Radhi al-Din Muhammad bin al-Hasan al-Istarabadi. (1982). Explanation of Shafiya Ibn Al-Hajib. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Omar bin Othman bin Qanbar Sibawayh. (1988). the book. Cairo: Al-Khanji Library.
By Abu Al-Hassan Ali bin Muhammad bin Ahmed Al-Wahidi. (1430 AH). Simple explanation. Riyadh: King Fahd National Library.
By Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad ibn Makram ibn Manzur. (1414 AH). Arabes Tong. Beirut: Dar Sader.
By Abu Al-Qasim Abdul Rahman bin Abdullah Al-Suhaili. (1992). The results of thought in grammar. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
By Abu Jaafar Muhammad bin Al-Hasan Al-Tusi. (no date). Clarification in the interpretation of the Qur'an. Beirut: Heritage Revival House.
Jarallah Mahmoud bin Omar Al-Zamakhshari. (1998). Revealing the truths of the mysteries of revelation and the sources of hearsay. Riyadh: Al-Akbayan Library.
By Muhammad bin Yusuf Aba Hayyan. (1993). ocean sea. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Muhammad bin Muhammad al-Dimashqi Ibn al-Jazari. (no date). Publishing in the ten readings. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
Nafi Alwan Bahloul, Aziz Abdel Hamid Bahloul, and Aziz. (2019). Similarities and variables in assimilation according to Sibawayh (research). Tikrit: Tikrit University Journal for Human Sciences.

المنحى الدلالـي في شـعر منـذر عبـد الحـر

م.م محمود علي كاظم
Mahmood.a.k@gmail.com

أ.م.د فيصل سلمان مناحي
dr.faisal.s@uomustansiriyah.edu.iq

مستخلص البحث

شغلت قصائد النثر مساحة واسعة من اهتمام الباحثين والنقاد لا سيما في الآونة الاخيرة من القرن العشرين، إذ برزت أكثر من دراسة تتناول قضايا ومواضيع تتعلق بتحليل قصيدة النثر وكشف دلالاتها، الأمر الذي دعا الى أهمية النظر في قصائد النص النثري وبيانها، وقد اختير الشاعر منذر عبد الحر ليكون المثال الحي في بحثنا هذا للوقوف على مثل هكذا نوع من القصائد وتحليلها وفق معايير دلالية وبيانية قائمة على فني الاستعارة والتشبيه واركانهما. مع رسم جداول توضيحية تظهر مدى تكرار هذه الفنون في قصائد الشاعر وكيف تعامل مع تركيب الصورة الدلالية للمعنى، والخروج بمحصلة نهائية نتائجها بيان أسلوب صياغة القصيدة النثرية التي كتبها الشاعر منذر عبد الحر، وكيفية تأثير الفنون البلاغية والدلالية على متلقي القصيدة النثرية من خلال تحليل أبيات القصائد بأسلوب يعتمد على بيان معنى الجمل الشعرية التي ترد فيها الصورة التشبيهية او الاستعارية.

الكلمات المفتاحية: الدلالة، الأسلوب، الاستعارة

The semantic approach in the poetry of Munther Abdelhur

m.m Mahmoud ali kadhim Asst. Prof. Dr. Feisal Salman Mnahi

Research Summary

Prose poems occupied a wide area of interest among researchers and critics, especially in the recent times of the twentieth century, when more than one study appeared that dealt with issues and topics related to analyzing the prose poem and revealing its meanings, which called for the importance of considering and explaining the poems of the prose text. The poet Munther Abdel-Harr was chosen. To be the living example in our research to identify these types of poems and analyze them according to semantic and pictorial criteria that rely on the art of metaphor and simile and their pillars. Drawing illustrative tables showing the frequency of these arts in the poet's poems and how he deals with building the semantic image of meaning. And to come up with a final result, the results of which are an explanation of the method of drafting the prose poem written by the poet Munther Abdel-Harr, and how the rhetorical and semantic arts influence the recipient of the prose poem through analyzing the verses of the poems in a manner that depends on explaining the meaning of the poetic sentences in which the simile or metaphorical image appears.

Keywords: connotation, style, metaphor

المقدمة

إن الدراسات البلاغية الجديدة قد اخذت قسطًا كبيرًا من اهتمام المشتغلين في النقد والتحليل الأدبي، وظهرت عدة ظواهر وآليات مختلفة في النظر الى القصائد الشعرية، إذ التنوع الحاصل في تناول هذه القصائد قد جعلها محط أنظار الدارسين والباحثين في شأن القصيدة العربية الحديثة، حتى ازدهرت هذه الدراسات وتطورت لتلامس المستويات التي من خلالها يتم تحليل هذه القصائد، منها: المستوى الدلالي والمستوى التركيبي والمستوى الصوتي والمستوى المعجمي، هذه المستويات في مجملها ساهمت في إعطاء الهوية الحقيقة للنص، حيث أن من الصعب الدخول الى اعماق الشاعر ما لم تتسلح بهذه الآليات، فاصبح من الضروري الاعتماد على منهج له أدواته وآلياته الخاصة لفك شفرات القصيدة الشعرية.

والقصيدة النثرية باتت تحتاج الى مناهج تحليلية نقدية تختلف بعض الشيء عن المناهج القديمة؛ لأن الجملة الشعرية في قصيدة النثر تختلف عن البيت الشعري في قصيدة العمود، إذ هناك فروق كثيرة فيما بينهما، حتى الخيال الذي يحلق به شاعر القصيدة النثرية يختلف عن الشاعر التقليدي، حيث الفضاء الكامن في وجدان الشاعر النثري فضاء واسع وحر ويستطيع من خلاله التعبير عن حالته بأكثر من أسلوب وطريقة لعدم تقييده بالقافية الشعرية عكس الشاعر التقليدي.

ولأن الدلالة المعنوية تختلف في قصيدة النثر، أصبح من الضروري اتباع طريقة حديثة نوعاً ما لتفادي الخلط بين القالبين الشعريين، فالدال والمدلول الذي جاء به سوسير يحمل علاقات ثنائية مزدوجة المعنى في الجمل الشعرية، حتى تراها تقترب كثيرًا من الاسلوب المتبع في كتابة قصيدة النثر، وتستطيع من خلال علاقة سوسير أن تحلل المعنى بالوجهة التي تراها تنسجم مع الرؤية العامة للقصيدة النثرية، وفي بحثنا هذا سلطنا الضوء على العلاقة التي تربط المعنى الدلالي بقصدية الشاعر منذر عبد الحر، وذلك بتوظيف فني الاستعارة والتشبيه في أغلب قصائده، وسار بحثنا في الكشف عن هذه الفنون وبيان تأثيرها على الفكرة الرئيسة للقصيدة والرسالة العميقة التي يريد الشاعر إيصالها للمتلقي.

وقد اشتمل بحثنا هذا على مقدمة بسيطة يسبقها ملخص عملية البحث، وتوطئة او مدخل الى علم الدلالة مع المرور على الصورة الشعرية المرتبطة بالدلالة والحديث عنها، ثم الشروع بتحليل قصائد الشاعر منذر عبد الحر دلالياً وبلاغياً عبر الاستعارة والتشبيه مع تحديد نتائج البحث وتدوينها.

المستوى الدلالـــي

توطئة:

يُعد علم الدلالة أحد أهم العلوم اللغوية الحديثة المُتبعة في التحليل الأسلوبي، وهو فرع من فروع علم اللغة العام الذي يُعنى بدراسة معاني الألفاظ والمعاني اللغوية التي تتحقق من خلال اتحاد عنصري (الدال والمدلول) مع بعضهما بوصفهما ورقة ذات وجهين كما شبههما دي سوسير، إذ لا يُمكن فصل أحدهما عن الآخر (الضامن، 2009). وقد نظر أولمان إلى علم الدلالة من جهة افتراضية وقال بأنه : " قطاع متكامل من المادة اللغوية يُعبر عن مجالٍ معين من الخبرة " (عمر ، 1985) التي تتكون من الصور البلاغية.

ولعلم الدلالة ارتباط وثيق الصلة باللسانيات والدرس الأسلوبي الحديث الذي جاء به دي سوسير وزملاؤه. والمستوى الدلالي يتمتع بأفضلية وأهمية مطلقة تختلف عن سائر المستويات الأخرى كونه يجمع بين المستويين التركيبي والصوتي ويسخرهما في خدمتهِ من أجلِ إبراز المعنى وإظهاره، لأن " الدلالة هي الغاية التي ما بعدها غاية حيث ينتهي عندها أي مستوى من مستويات الدرس اللساني إذ تمكننا من معرفة البنية الدلالية للغة العربية " (مطهري، 2008). والحق أنَّ كل الممارسات التي يجريها النقاد الأسلوبيين على النصوص الأدبية هي ذا صبغة دلالية محضة، إذ إن الكل يبحث عن المعنى الدلالي للجمل الشعرية المتمخضة في الأسلوب الذي يسلكه الأديب في كتابة النص، وكما قلنا سابقاً إن الجملة الشعرية تتكون من ثلاثة محاور رئيسة أولها التركيب، وثانيها الدلالة، وآخرها الصوت وكل من هذه العناصر الثلاثة له أبعاده الخاصة في النظر إلى الجملة الشعرية، إذ إن العنصر الدلالي منها يتفرد في رؤيته المستقلة للنص؛ لأن الأسلوب المُتبع في تشكيل الدلالة النصيّة يختلف عن الأساليب الأخرى، وبهذا فإن أي عملٍ أدبي لابد من أن يكونَ له (دال ومدلول) ينطلق من " الوحدة الدلالية التي تعد أقل من مورفيم فمثل دلالة الضمة على المتكلم والفتحة على المخاطب والكسرة على المخاطبة في الضمائر: كتبتُ– كتبتَ– كتبتِ " (عمر ، 1985)، من ثم يتطور الأمر ليشمل الكلمة والجملة والعبارة ثم النص بأكملهِ، فالمبدع يكون على اتصال دائم وتام بالحدث الأسلوبي ليبرز الطريقة التي يستعملها في بيان دلالة اللفظ والمعنى للنص، لأن المنشئ حينما يستعمل الألفاظ حتماً سيكون هناك تأثير في خواص الأسلوب المُتبع، وبذلك يكون عمل المحلل الأسلوبي الوقوف على الحقول الدلالية للألفاظ المُستخدمة ودراستها ومعرفة أي منها غالب على الآخر، من ثم ينتقل لطبيعتها وما تمثله من انزياحات في المعنى وألفاظ غريبة وحشية قد تكون فيه أو مألوفة ودارجة (بشير، 2009).

وبهذا نستطيع القول إن الدلالة هي: " كون الشيَّء بحالةٍ يلزم من العلم به العلم بشيءٍ آخر، والشيء الأوّل هو الدَّال والثاني هوَ المَدْلول. وكيفية دلالة اللَّفظ على المعنى باصطلاح عُلماء الأصول محصورة في عبارة النص، وإشارة النص، ودلالة النص، واقتضاء النص " (الجرجاني ا.، 1357).فمن هذه العناصر الأربعة تتشكل الدلالة المعنوية الفعلية للنص الأدبي، وبذلك فإن الصورة التكوينية لأي نص أدبي لا تتحقق إلا بوجود لفظ ومعنى يقترن بمفهوم (الدال والمدلول) عند النُقاد المحدثين.

أما أبرز الظواهر التي يمكن دراستها وتسليط الضوء عليها في المستوى الدلالي – البلاغي – فهي : الكلمات المفتاحية، مبدأ الاختيار، المصاحبات اللغوية، الصيغ الاشتقاقية، الإنشاء الطلبي وغير الطلبي، كأساليب الاستفهام، والأمر، والنداء، والتعجب، والمعاني البلاغية التي تشمل الاستعارة بفرعيها، المجاز العقلي والمرسل، البديع الذي يشمل الطباق والتضاد (ابو العدوس، 2007). كل هذه الظواهر تدخل ضمن التحليل الأسلوبي للنص الأدبي، ويتم من خلالِها النظر إلى النص وفك شفراته حسب الظاهرة الموجودة.

الصّورة الشّعرية الدلالية

تُعد الصورة الشعرية واحدة من أهم العناصر التي يبحث عنها الشاعر في رسم الإبداع الذي بداخلهِ منطلقاً من موروثٍ شعري قديم قائم على الاستعارة والتشبيه وسائر الأساليب البلاغية الأخرى، إذ إن النقد القديم قد وقف كثيرا في معالجة الصورة الشعرية واهتم كل الاهتمام بالتحليل البلاغي لها، وركز على دراسة الصور الشعرية عند كِبار الشعراء أمثال أبي تمام والبحتري وابن المعتز، وانتبه إلى الإثارة الحسيّة التي تحدثها الصورة في المتلقي (عصفور، 1992). لذا حرصَ الأديبُ أشدَّ الحرصِ على أن يولي الصورةَ اهتماماً بالغاً أثناء تأليفه النص. ولأن قضية الصورة الشعرية باتتْ مهمة إلى هذا الحد أصبحَ من الضروري على الشاعر أن يتقنها ويتفنن في رسمها، لأن الشعرَ كما يرى الجاحظ هو صياغةٌ وضربٌ من التصوير، وأن الصورة إنما هي تمثيل وقياس لما نعلمه بعقولنا على ما نراه بأبصارنا (الجرجاني ع.، 1321) . وعلى الشاعر أن يبذل كل ما بوسعهِ من أجلِ تشكيل الصورة الشعرية اللاَّمعة لكي يبهر المتلقي بأسلوبهِ الخاص الذي يُميزه عن الآخرين.

والصورة بمعناها الجمالي هي تعبيرٌ عن الذات بخيالٍ تصويري وإبداعٍ لغوي متمرس، لأن " كل لغة – كائنة ما كانتْ أداتها (أو واسطتها) تتضمنُ مادةً وصورة، أعني أنها تنطوي على عنصرين: ما يُقال، وكيف يُقال " (ديوي، 2011)، وبهذين العنصرين قادرة على أن تكون القلب النابض للقصيدة الشعرية، لأن أبرز ما يميز القصيدة هو صورتها الشعرية ولغتها الإبداعية التي تنطلق من الوصف والمجاز المُستعمل فيها، إذ يقول السيد هربرت ريد : يجب علينا أن نتهيأ دائماً للحكم على الشاعر بقوة المجاز الموجود في شعره وأصالتهِ، ويقول درايدن : سمو وحياة القصيدة هي الصورة الشعرية (لويس، 1982).

أما أبرز عناصر الصورة الشعرية الدلالية التي نحن بصدد توظيفها في دراستنا هذه فهي:

أولاً: أسلوب التشبيه

يُعد التشبيه أحد أهم خواص التمثيل البياني لعلم البلاغة في التعبير، وهو من الأساليب المهمة التي ترفد القصائد الشعرية بمستويات عالية من المعاني الدقيقة والدلالات المكثّفة التي من شأنها تقريب البعيد وتجسيد الشيء البسيط بشيء مألوف أكثر منه وقعاً وتأثيراً على المتلقي، والتشبيه كما قال ابن رشيق (ت 456هـ) : " صفة الشيء بما قاربهُ وشاكله، من جهةٍ واحدة أو جهات كثيرة لا من جميع جهاته؛ لأنه لو ناسبه مناسبة كلية لكان إياه " (القيرواني، 1981).

وقال صاحبُ سر الفصاحةِ (ت 466هـ) في شأن التشبيه وهو مقارب لما قاله ابن رشيق القيرواني : " ومن الصحة صحة التشبيه، وهو أن يُقال أحد الشيئين مثلُ الآخر في بعض المعاني والصفات، ولن يجوز أن يكون أحد الشيئين مثل الآخر من جميع الوجوه حتى لا يعقل بينهما تغاير البتّة " (الخفاجي، 1932). وبذلك يكون من الصعب على الشاعر أن يُشبه شيء بشيء بجميع صفاتهِ، إذ لابد أن يختارَ صفة أو صفتين تُميّز المشبه عن المشبه به لكي لا يحصل لبس واضطراب بين الاثنين من ثم تنعدم فائدة التشبيه.

وهناك علاقة تربط التشبيه بالاستعارة إذ لا يُمكن النظر إلى أحدهما دون الآخر وينبغي " عدم فصل دراسة التشبيهات عن دراسة الاستعارات لأنهما معاً، مظهران لنفس الأداة، ألا وهي: الصورة، وأن الحضور المستمر لنفس الموضوع، تحت هذا الشكل الاستعاري أو ذاك التشبيهي" (مورو، 2003)، يُمكن أن يؤسس رؤية صورية شاملة للمعاني الشعرية في القصيدة، لذا لا يُمكن وضع كل أسلوب في طرف؛ لأنهما طرفان في معادلة واحدة، وكذا الحال فإن أي صورة شعرية يرسمها الشاعر في القصيدة لا تخلو من أن تكون داخل حدود المجاز الذي يشمل التشبيه والاستعارة، من ثم هذا النسيج المزدوج يعكس الترابط الذي يسير عليه أسلوب التشبيه داخل النص.

كما " ويقوم التشبيه على أربعة عناصر: المشبّه والمشبّه به وأداة التشبيه ووجه الشبه " (الطرابلسي، 1981). وحينما يُحذف المشبه أو المشبه به، يتحول التشبيه حينئذٍ إلى استعارة وكلاهما يحمل السمة نفسها في أداء الوظيفة الدلالية؛ لأن بعض نُقاد الأدب " يُلاحظون أن الصورة الأدبية تؤدي وظيفتين: تقريب المعنوي من المحسوس، والجمع بين معنيين متباعدين " (محمد، 2011)، أما الأولى فتتم عن طريق رسم ملامح الصورة الشعرية بمرسمٍ قادر على الدخول إلى حواس المتلقي وذلك عن طريق أحد الفنين – التشبيه أو الاستعارة – والوظيفة الثانية تكون بمثابة عقد الصلة بين معنيين متباعدين تربطهما علاقة دلالية مشتركة، فتحاول التقريب بينهما وفق مبدأ التشابه الحاصل فيما بينهم.

والتشبيه " هو أبرز أنواع التصوير اطراداً في كلام البشر عامة، المسموع والمقروء على حدٍ سواء وما هذا بغريب ... " (الطرابلسي، 1981)، إذ كل الصور الشعرية التي يوردها الشعراء تكون في قالب المسموع للسامع وقالب المقروء للقارئ. كما ويُعد التشبيه أنزياحاً

كما قُلنا إذ " تقوم معظم مباحث البلاغة على أساس الانزياح بمعناه الواسع، فالاستعارة والمجاز والكناية ما هي إلا أنواع من الانزياح، لأنها جاءت على غير المعاني التي وضعتْ لها أصلاً " (ابو العدوس، 2007). وقد وظّف الشاعر منذر عبد الحر أسلوب التشبيه في أغلب قصائدِهِ إذ لم تكن كُلها وذلك لإثراء الجانب الوجداني والحسّي للمتلقي من جهة وإبراز المعنى الدلالي للصورة الشعرية من جهةٍ أخرى، من ذلك قوله في قصيدته (**على حصان خشبي**) التي أهداها إلى صديقهِ الشاعر سعد جاسم قائلاً:

في مساءات البريق
نصبحُ كلّنا **طيور جنةٍ**
وفي الظهيرات
نسيرُ كالسلاحف
إلى مصائر مجهولة
يعرفنا...
الباعة المتجولون
والكراجات
وعابر الأيام
والبنايات المهجورة
وكلّ يومٍ
كعائدين من حروب طروادة
ننفضُ الغبار
ونطلق بلابل أملنا
على الرصيف (عبد الحر، على حصان خشبي ، مجموعة شعرية، 2010).

إلى آخر القصيدة تلاحظ في النص الشعري أعلاه أن هناك أكثر من انزياحٍ مجازي دلالي قائم على التشبيه والكناية قد وظّفه الشاعر في قصيدته، فأسلوب التشبيه الذي نبحثُ عنه جاء في محورين **الأول** بحذف أداة التشبيه وهو قولهُ : نصبحُ كلنّا طيور جنة، و**الثاني** بذكرها وذلك من خلال الأداة (الكاف) التي ظهرت في الجملتين الشعريتين الأولى قولهُ : نسيرُ كالسلاحف ... والثانية كعائدين من حروبِ طروادة...، فالشاعر في الجملة الأولى قد جعل من يومهِ نصفين: الأول اختار له المساء وشبه مسير لحظاته مع صديقه (سعد جاسم) كطيور الجنة التي تكون جميلةً وبهية في مساءه البارق، وبطيئة راكدة كـ (سير السلحفاة) في الظهيرات التي عادةً ما تكون لا تعرف أين تود الذهاب فقط تسير، وفي الجملة الثانية (كعائدين...) صرحَ الشاعر بأداة التشبيه مع ذكر المشبه به وهو (حروب طروادة) مع الإبقاء على الهيئة نفسها التي استخدمها في التشبيه الذي قبله وهي: الأداة + المشبه + المشبه به = جملة شعرية انزياحية. فضلاً عن الكناية المتحققة في الجملة التي وظّفها (ونطلق بلابل أملنا) التي أراد بها التعبير عن الآمال المكبوتة في داخلهِ، فتجد أن الشاعر في النصين السابقين قد أظهر الخفي إلى الجلي بأسلوبهِ هذا وأدنى البعيد من القريب بطريقة الانزياح التي استعملها محاولاً إظهار الصورة الشعرية الفنية بأبهى حلية يراها المتلقي ويتفاعل معها، فالانزياح الأسلوبي الذي تمظهر بالعنصر الدلالي للتشبيه قد أدى الصورة الجمالية للنص الشعري وحقق المعنى الافتراضي بصورتهِ التامة، وبذلك استطاع الشاعر النهوض بالنص من وجه النظر التي شكلها. وهناك نماذج شعرية أخرى تُجسّد الدلالة ذاتها في شأن التشبيه، إذ يقول في قصيدةٍ له عنوانها (**أصدقائي الأثرياء**):

أصدقائي الفقراء
لا يضحكون كذباً
ولا يرون في العالمِ
إلاّ الحبّ..
عائماً كسفينةٍ من عطرٍ

نهرها عذابٌ مقدّسٌ
وشراعُها.. لوعةٌ تبثُّ قصائد
يهدونها مع الوردِ
لحبيباتهم (عبد الحر، أنا سيزيف السعيد، مجموعة شعرية، 2019).

ترى ههنا أن الشاعر أوحى للمتلقي بمدى صدق مشاعر الفقراء تجاه العالم، إذ يرونه عائماً كسفينةٍ من عطر باطنها فقر وحرمان مقدّس وظاهرها لوعاتٌ وويلاتٌ تبثُّ الحياة والأمل، وهو بأسلوبه هذا قد زاد من حِدة الاختلاف بين أصدقائه الأغنياء وأصدقائه الفقراء بالتشبيه هذا جاعلاً منه الوسيلة التي يتفوق فيها فكر الفقير على فكر الغني بالنظر إلى الحياة، كما وأنه صرح بمعاناة الفقير من خلال توظيفه للسفينة وتشبيهه بها والتي عادةً ما تحتاج إلى نهر تُبحر فيه وشراع تسير بواسطته، وهذان العنصران تمظهر تشكلهما تبعاً للمقام الذي تطلبَ ذلك وهو معاناة الفقراء ضمن النهر والشراع، وبذلك فإن القيم الجمالية المتحققة من سلسلة الانزياحات المرسومة في النص قد أظهرت الدلالة اللازمة التي تعين القارئ على فهم النص وفك شفراته. ومن التشبيه ما هو بغير الأداة والذي يكون مقتصراً على لفظتي (يماثل ، يشابه) من ذلك قول الشاعر في قصيدتهِ **(عن البحرِ وأنثاه)** التي يقول فيها:

أنا...
أيّها البحرُ
لستُ صبوراً مثلك
ولا غامضاً بما يكفي
لأكون صنوكَ
فأنا أشبهك بحنيني للمرافئ
وشغفي بأنثاي (عبد الحر، مطرٌ صاعد الى السماء، مجموعة شعرية، 2020).

لو أمعنا النظر في جملتي (لستُ صبوراً مثلك..، فأنا أشبهك بحنيني للمرافئ) لتبيّن أن الانزياح المعقود في التشبيه هذا قد وظّفه الشاعر ليقف على صورتين مهمتين: الأولى إخبارهُ للبحر بأنه ليس صبوراً وغامضاً مثله، والثانية إخبارهُ له بأنه يشبهه ولكن بحنينهِ للمرافئ – وهي محطات السُفن ومرساها – وشغفه بأنثاه لا ما ذكره في الجملة الأولى، فالمعنى الدلالي للمقطع الشعري قلده الشاعر وربطهُ بعنوان القصيدة الذي يوحي إلى أن للبحر أنثى، وله أنثى مثلما للبحر وهذا ما أشار إليه في ختام قصيدته قائلاً : وشغفي بأنثاي، فمن ذلك تتضح أمامنا الوظيفة الافهامية التي أراد الشاعر بثها في النص والتصريح بها عن طريق أسلوب التشبيه الذي استعمله لإثارة انتباه المتلقي وتمرير الوظيفة الدلالية عبر الأساليب الانزياحية المُتبعة في النص واستحضار محبوبته التي لمحَ إليها، فهو ليس صبوراً مثله بأمور وفي الوقت نفسه يشبهه في أمور أخرى عبر عنها في القصيدة، وبذلك تحققت الرؤية التفاعلية للصورة الشعرية عن طريق " إخراج اللغة من دائرة المعاني المعجمية الضيّقة، إلى دائرة النشاط الإنساني الحي " (ابو العدوس، 2007).

كما وقد تناول الشاعر انموذجاً شعرياً مشابها لهذا الأسلوب وذلك في قصيدته **(صديقي الأمل)** التي يقول فيها:

أيتُها الكذبة البيضاء
مثل ندم
أيها الأملُ
يا سوراً
خلفه نامتْ خيباتنا
ثم يقول مخاطباً الأمل:
لا ترفعْ ضمادك عن رقابِنا
لا تؤجج سياط أرواحنا
وعُدْ إلى كوخك
على الشاطئ

إننا مثلك

نعدُّ طيّات البحر

لنصطاد وهم حورياتنا (عبد الحر، صديقي الأمل، مجموعة شعرية، 2015).

لو تُلاحظ الأسلوب التشبيهي الذي نهجه الشاعر في رسم الصورة الشعرية داخل القصيدة لترى أنه مشابه أو مقارب للأسلوب الذي استعمله في قصائدهِ السابقة، وهذا دليل على مسايرة الشاعر للمنوال العام للاسترسال الذي اتخذه في التعبير عن صوره الشعرية إلا أن في كل أسلوبٍ انزياحي هناك تفاوت واضح بين القفزة الدلالية للمعنى، ففي هذا النص الشعري استعان الشاعر بما يراه متوازناً وقريبا من العنوان العام للقصيدة وهو صديقهُ الأمل، فجاء بالكذبة البيضاء وألصق إليها صفة الندم، ثم جاء بالأمل وهو المحور الرئيس والأساس الذي تدور حوله أحداث القصيدة وقاس عليه النفس البشرية قائلاً: إننا مثلك نبحث في دواخل البحار لنحظى، أو نصطاد وهم حورية لا تأتي في الذهن مطلقاً، مثلما أنت حينما يبحث عنك أحد لا يجد سوى الانتظار وتوقع حصول الأشياء، فالمقاربة الدلالية بين التشبيهين حققتْ بُعداً علائقياً بين المضمون العام للنص الذي تدور حوله مجمل أفكار القصيدة المبنية على كلمة الأمل والمعنى الكلي للهيكل البنائي في القصيدة، وإن الملمح الذي استرعى نظرنا هو قضية امتداد الحوار الحاصلة بين الشاعر والأمل على طول القصيدة، إذ أخذ المعنى على عاتقها يشكل ثيمةً دراميةً صوريّة حيّة وكأننا أمام مشهدٍ سينمائي يعرض لنا حوادث القصيدة الجارية التي أخرجها الشاعر عِبر فضاء صوري من التشبيه القائم على الانزياح الخارق للغة الطبيعية والمألوفة في كلام الناس، فترى الشاعر لا يبرح عن مغادرة استعمال الخطاب الموجه لصديقه الأمل من خلال اسم الاشارة (أيها) والضمير الغائب للمخاطَب، إذ يقول: (أيها الأمل يا سوراً..، لا ترفع ضمادك عن رقابنا... لا تؤجج سياط أرواحنا... وعُد إلى كوخك..) فلو تأملت ترتيب الجمل جيداً ووقفتْ على الصورة الإيحائية التي يحاول الشاعر إظهارها من خلال مخاطبة الأمل وجعله إنساناً حيّاً لاتضح أن التشبيه الموظّف لم يكن انزياحاً فرضياً فحسب إنما هناك دائرة عامة تربط السابق باللاحق، فجملة (نحن مثلك..) جاءت منسجمة مع الواقع التصويري لجمل القصيدة الأخرى التي ذكرناها، وبهذا القدر من الترتيب التشبيهي لمفردات النص استطاع الشاعر إظهار المعنى بصورٍ أسلوبية جميلة تجذب السامعُ والناظر. وللشاعر قصيدة أخرى عنوانها (**شهداؤنا**) يتحدث فيها عن الحرب وما آلت إليه يقول فيها:

فالحربُ

رقعةُ شطرنج بين مُقْعَدَين

لا وردَ فيها ولا نساء

الملوك فيها مختبئون

خلفَ أصابعٍ ترتعش

قلاعهم باردة

وهي تتحطمُ من صهيل الحصان.. (عبد الحر، شط العرب، مجموعة شعرية، 2021).

تلاحظ في هذا المقطع الشعري كيف يتلاعب الشاعر بالجمل الشعرية ويصيغها كيفما يُريد، وهذا دليل على حرفة الشاعر وتمكنه من فن التعبير، إذ تلحظ ههنا كيف شبه الشاعر (الحرب) برقعة الشطرنج – وهي لعبة يتنافس فيها لاعبان – وقرّب لنا المعنى الافتراضي والدلالي لها، إذ في الاثنين هناك جيوش وقادة وملوك ويحاول أحدهما الانتصار على الآخر، وهذه إشارة من الشاعر بأن الحرب الواقعة ليس فيها سوى الإبادة والحقد والدمار الذي تخلفه، إذ لا ورد فيها ولا نساء، كما و وصف الشاعر حال الملوك بأنهم مختبئون خلف أصابعَ ترتعش وهذا تشبيه ثانٍ، إذ شبه الشاعر أصابع اليد التي يلعب بها لاعبو الشطرنج كالجنود الذين سيُهزمون في المعركة، فالانزياح الذي أورده الشاعر في هذا النص يحمل دلالات صورية كثيرة ما أن تخلص دلالة حتى تأتي واحدة أخرى تزيد من معناها وتضفي عليها أبعاداً تمثيلية أخرى. ومما لا ينبغي أن نفوته هو أن أعم الصور التشبيهية في قصائد الشاعر جاءت على وفق سياقات معينة، بمعنى أننا لا نجد هناك أدوات تشبيهية حاضرة إلا القليل في بعض قصائده، وهذا الأسلوب يزيد من تقوية الدلالة والمعنى.

ومما سبق نستطيع القول: إن التشبيه الذي وظّفه الشاعر في قصائده قد أضفى عليها دلالات أسلوبية عميقة ترتكز على فرضيات انزياحية يراها الشاعر الأقرب من بين كل التأثيرات المحيطة بمتلقي النص، فحرص على أن يوليها اهتماماً بالغاً ويزجها في النص

بمدلولات وهيئات مختلفة وهذا التشبيه " يُعد من أقدر سمات الصور الوجدانية المليئة بالحيوية لتعبيرها عن انفعال الشاعر قصد التأثير على المتلقي " (محمد، 2011). وجذبه نحو تأمل النص بصورهِ الشعرية التي يوظفها من تشبيهٍ واستعارة، وجدير بالذكر أن أغلب التشبيهات التي استخدمها الشاعر هي تشبيهات من نوع حذف وجه الشبه منها والإبقاء على المشبه والأداة والمشبه به، وحينما يبقي الشاعر على هذه الثلاثة فهو بذلك يرمز إلى نوع من التشبيه وهو التشبيه المجمل الذي يكون بحذف وجه الشبه منه (مطلوب، 1975)، وتكرر هذا الأسلوب عند الشاعر في أكثر من مناسبة شعرية، ولكي لا ننسى أن الدال والمدلول في الصور الشعرية الواردة في قصائد الشاعر قد أخذا منحى واضحاً من حيث تأثيرهما على بنية النص، إذ كل صورة تشبيهية فيها دال ومدلول تتمظهر في الجمل الشعرية التي أوردها الشاعر في قصائده. وسنرى مدى تكرار الأسلوب التشبيهي في قصائد الشاعر عبد الحر من خلال إيراد الجدول الآتي:

جدول رقم (1) التشبيه

ت	الأمثلة الشعرية	المشبه	المشبه بهِ	المجموعة الشعرية	الصفحة
1	والمدن المخدوشة.. كأنها أوانٍ زجاجية	المدن المخدوشة	أوانٍ زجاجية	شط العرب	72
2	أيتها المحروثة بالنسيان وكأيّة أنثى	الأرض	أيّة أنثى	–	93
3	لماذا المسافات ما بيننا كالتمني..	المسافات	التمني	على حصان خشبي	5
4	جهاتُنا تتشابَهُ	جهتي	جهتكِ	قرابين	83
5	أنت أسدٌ حائر	أنتَ	أسدٌ	أعمل الآن قرب مقبرة	89
6	الموُت يطرقُ الأبواب	الموت	الشخص	أنا سيزيف السعيد	63
7	تشبهينَ النسيمَ	أنتي	النسيم	شجن	23
8	الناسُ.. مثل قطع الدومينو	الناس	قطع الدومينو	صديقي الأمل	87-86
9	لا تكنْ شبيهي تماماً	الشاعر	ولدهُ	مطرٌ صاعد إلى السماء	22
10	أعمارنا. ورقٌ ذابل	أعمارنا	ورق...	تمرين في نسيان	26

ترى في الجدول رقم (1) أن أغلب التشبيه الموجود فيه هو تشبيهٌ مؤكد خالٍ من الأداة، وتشبيه بليغ خالٍ من وجه الشبه، وهذا يوحي إلى خلو شعر منذر عبد الحر من أنواع التشبيهات الأخرى إلا القليل منها التي بالكاد تُوجد في مجاميعه الشعرية، فضلاً عن أن أكثر الأمثلة التشبيهية جاءت متداخلة مع الاستعارة بسبب الحذف الموجود في أركان التشبيه، وهذا ما يحاول الشاعر إيصاله الى المتلقي وهو صياغة الجملة الشعرية بأسلوب تشبيهي قادر على جعل متلقي النص يتفاعل مع الجو العام للقصيدة، وذلك من خلال استحضار الشاعر للجمل الكلامية التشبيهية التي تسهم في إعطاء جرعة تحفيزية للمتلقي.

ثانياً: الاستعارة

مرَّ سابقاً إن الذي يميزُ شاعراً عن آخر هو كمية الدلالات الموظّفة في الصورة الشعرية التي ينسجُها في القصيدة، فكلما كانتْ الدلالات مكثّفة ومُكرَّسة في القصيدة كلما كانَ السبيل لتفوق الشاعر فيها أيسر وأسرع، والاستعارة بوصفها فن من الفنون البلاغية فهي تعني " نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره لغرض، وذلك الغرض إما أن يكونَ شَرْح المعنى وفضل الابانه عنه، أو تأكيده والمبالغة فيه، أو الإشارة إليه بالقليل من اللفظ، أو تحسين المعرض الذي يبرز فيه " (العسكري، 1952). ونفهم من هذا أن الشاعرَ حينما يستعمل الاستعارة، فلا يخلو استعماله من أن هُناك غرضاً وحجةٌ من ورائه، والسبيل لمعرفته يتعلق بالأغراض

التي أشار إليها العسكري، والاستعارة كما قيل هي " مأخوذة من العارية التي هي ضرْب من المعاملة، وهي أنْ يستعيرَ بعضُ الناسِ شيئاً من الأشياء ولا يقع ذلك إلا من شخصين بينهما سبَبُ معرفةٍ ما يقتضي استعارة أحدهما من الآخر شيئاً " (عز الدين ، 1993).

ويرى جان كوهين إن الاستعارة التي تنطوي تحت مفهوم المجاز هي صورة من صور الانزياح الاستبدالي أو الخرق الذي يمارسه الشاعر لقانون اللغة، فحينئذٍ يكون الغرض الأساس من الاستعارة مرتبطاً بالمعنى الصوري العام لها (كوهين، بنية اللغة الشعرية، 1986). ولعل التفاوت الحاصل في الأساليب المُتبعة عند الشعراء والتنويع بين الاستعارات والانزياحات جعلتْ من الصورة الشعرية بأن تكونَ في تميزٍ مستمر ومتجدد لا تكاد تنفك عن الرؤية المنهجية المتكاملة للنص الإبداعي الذي يروم الشاعر إيصاله لمتلقيه.

وكانتْ " الاستعارة عند العرب أسلوب من الكلام يكون في اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في الأصل لعلاقة المشابهة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي. وهي لا تزيد عن التشبيه إلاّ بحذف المستعار له " (الطرابلسي، 1981).وقد تناول الجرجاني (ت 826هـ) الاستعارة في معجمه ناظراً إليها بأنها " ادِّعاءُ معنى الحقيقة في الشيء للمبالغة في التشبيه مع طرْح ذكر المشبه من البَيْن كقولك : لقيتُ أسداً " (الجرجاني ا.، 1357) أي شخصاً كالأسد في قوته وشجاعته، أما المعنى العام للاستعارة اليوم فهو قائم على الانزياح في الدراسات الأسلوبية الحديثة والتي نعني بها " أن نسند إلى الدال مدلولاً ثانوياً تربطهُ بالمدلول الأول المشابهة " (مورو، 2003). التي قد تكون حسيّة أو بصرية أو سمعية يستطيع المتلقي فهمها والتأثر بها، والاستعارة بشكلٍ عام هي " مجاز لغوي عند أكثر البلاغيين وإن كان عبد القاهر قد تردد فيها فجعلها مجازاً عقلياً مرة ومجازاً لغوياً تارة أخرى، ففي دلائل الإعجاز يميل الى أنها مجاز عقلي أو هي من أبوابه " (بن ابراهيم، 2018).

وقد تشكلت الصور الاستعارية في شعر منذر عبد الحر من خيالٍ ورؤيةٍ للأحداث على أنها نسيج من الجمال تعمل على استثارة القارئ وتحفيز ذهنه، وذلك من خلال وجوده الاجتماعي والنفسي الذي يحيط به وبما ينسجم مع أحاسيسه ورغباته وارادته. وحرص الشاعر على أن يستعين بصورٍ شعرية يكون فيها الخيال واسع المدارك حتى يستوعبها، لذا جاءت أغلب استعاراتهِ الدلالية فيها نوع من الفلسفة والتبحر في الأفكار وتحتاج إلى قارئ فذ وحذق حتى يدخل مغاراتها ويكشف دلالاتها. ومن هذا التعقيد انطلق الشاعر ليعبر عن مشاعره ورغباته، إذ يقول في إحدى قصائده عنوانها (**أيها الغد.. قفْ بعيداً**) معاتباً الغد:

ألستَ الشاهدَ

على ذبح الأقمار؟

ألستَ المتطفّلَ على لياليا؟

لا تجعلْ يدَ القدرِ

تسحبُ بإصبعِ القسوة

حبّةً جديدةً

من مسبحةِ حياتنا.. (عبد الحر، أنا سيزيف السعيد، 2019).

في المقطع الشعري الذي أمامنا هناك توظيف انزياحي قد وظّفه الشاعر في القصيدة، تجسّد في أسلوب الاستعارة الموجود بين ثنايا الأسطر الشعرية المتمثل بقولهِ: ألستْ الشاهد على ذبح الأقمار؟ ، لا تجعل يدَ القدرِ تسحبُ بإصبع القسوة... ترى في الجملتين الشعريتين ههنا أن الشاعر استعار شيء لشيء، إذ استعار لفظ (الأقمار) للذبح وهذا أسلوبٌ انزياحي بحت، إذ إن الشاعرَ قرّب كثيراً من عملية الوصف التي تملكته مع حوار الغد؛ لأن الذبح لا يستعمل إلا للأشياء المادية الحيّة والتي تكون فيها روح، لكن الشاعر مع ذلك استغنى عن الأرواح وذهب باتجاه الأقمار وصيّر لها أرواحاً لتُذبح وكأن تكون هذه الأقمار التي استعان بها هي إشارة إلى الأطفال التي قُتلتْ آنذاك أو الأولاد في الحروب والمجازر التي ارتكبت بحق الشعب في تلك الحقبة، فهذا الأسلوب من التعبير عن الصورة يقودنا إلى مدى سأم وضجر الشاعر من الحياة والأيام التي توالتْ فيها المصائب وأفعال الظلم والاضطهاد. إلى جانب التشبيه الذي استعمله الشاعر في شأن (الأقمار) حيث شبهها بالأرواح التي تُزهق أثناء الذبح وأكسبها صفة من صفات الأرواح وجعلها أشبه بالحيوانات أو الأرواح التي تُنحر ولكن بطريقة مجازية بحذف الأرواح وذكر لازمة من لوازمها وهي عملية الذبح على سبيل الاستعارة المكنية.

أما الانزياح الآخر الذي وظّفهُ الشاعر فهو على مقربة من الانزياح الأول، وهو في جملة: (لا تجعل يدَ القدر .. تسحبُ بإصبع القسوة) إذ فعل الشاعر كما فعل بالجملة الأولى، حيث شبه (القدر) بالإنسان وحذف المشبه به وهو الإنسان وذكر جزءً من أجزاءه وهو اليد على سبيل الاستعارة المكنية أيضاً، وقال: (لا تجعل يدَ القدر.. تسحبُ بإصبع القسوة) إشارةً منه بأن لا يجعل الأقدار تفعل فعلتها بنا وتأخذ من حياتنا بأسلوبها القاسي أعمارنا وسنوات عيشنا واحدة تلو الأخرى مثل مسبحة اليد، بل إرفق بنا وارحمنا. كما لو أردنا التوسع من المعنى الدلالي والمجازي أكثر سنلحظ عبارة: (إصبع القسوة، مسبحة حياتنا) هما أيضاً ممكن أن يدرجان تحت دلالة الانزياح الاستعاري، إذ استعار الشاعر القسوة وألصق إليها الإصبع واستعار الحياة وألصق إليها المسبحة على سبيل الاستعارة المكنية، وذلك من خلال حذف المشبه به وهو اليد والتقدير ربما يكون: (لا تجعل يدَ القدرِ.. تسحبُ بإصبع اليد القاسية.. حبةً جديدة.. من مسبحة حياتنا) وذكر جزء من أجزاءه وهو (الإصبع) في الجملة الأولى. أما **الثانية** فيكون تقديرها كالأولى، حيث كرر الشاعر فعلته في النص مرةً أخرى بحذف المشبه به وهو اليد – والتقدير: مسبحة اليد – وذكر لازمة من لوازمهِ وهي المسبحة التي عادةً ما يكون مسكها في اليد. فالشاعر بهذا الأسلوب التكتيكي قد أثرى الجانب الدلالي للصورة الشعرية وأضفى عليها نكهةً خاصة وعلامة بارزة تجملها وتميزها عن الانزياحات المجازية الأخرى.

وللشاعرِ قصيدةٌ أخرى عنوانها **(دموع القمر)** يجسّد فيها حواراً افتراضياً دار بينه وبين محبوبته، يرد فيها نفس ما ورد في القصيدة السابقة من انزيحات استعارية وإشارات دلالية عميقة يقول في مطلعها:

من أجلِ أنْ لا أخاف
جمعتُ لكِ
باقةً من المطر
الذي خبّأتُهُ تحتَ الوسادةِ...
ثم يقول...
ومن أجلِ أن أعثرَ عليكِ أكثر
أقودُ قطيعَ رغباتي
لمراعٍ..
عشبُها الانتظار
ومياهُها الحرائق!
ثم يقول...
سأجمعُ لكِ باقةً أُخرى
من الدموع
التي خبأتُها في سماءٍ صغيرة
أخذتُها من عينيكِ
ذاتَ شتاءٍ... (عبد الحر ، قرابين، مجموعة شعرية، 2000).

تلاحظ في هذه القصيدة هناك أكثر من بُعد مختلف قائمة عليها، وألمع هذه الأبعاد حضوراً هو أسلوب المجاز الاستعاري الذي كوّنه الشاعر في قصيدته هذه، فترى الانسجام الصوري الذي خلقه الشاعر متماثل تماماً مع الفكرة التي يتماشى عليها النص، فأسلوب خرق الكلام المألوف وصياغته بقالبٍ غير مألوف عادةً ما يُشكل ردةَ فعلٍ إنفعالية عند المتلقي، لا سيّما إذا كان هذا الكلام يمس الواقع الحسّي والشعوري من المتلقي، فالشاعر في هذا النص قد وظّف أكثر من إنزياحٍ شعري في الصورة المرئية والحسّية أبرزها تجسّد في قوله: (جمعتُ لكِ **باقةً من المطر**...، أقود قطيعَ رغباتي...، سأجمعُ لكِ باقةً أخرى من الدموع.. التي خبأتها...) لو تأملنا هذه الجمل الشعرية جيداً ونظرنا في بواطنها لرأينا أن هناك أكثر من مجازٍ قائم على الاستعارة فيها، إذ ترى في جملة (جمعتُ لكِ باقةً من المطر) هناك تشبيه حُذف أحد طرفيه وهو المشبه به المتمثل بكلمة (الزهور أو الورد) وذُكرتْ خصيصة من خصائصهِ وهي (باقة) وهذا على سبيل الاستعارة المكنية، ولكن الشاعر لم يكتفِ بهذا القدر من الخروج عن القاعدة البلاغية، بل راح يبرهن عن العلاقة

التجاورية الموجودة بين جملتي (باقة المطر) و (وخبأتها تحت الوسادة) إذ كرّس الشاعر كل مجهوده للتعبير عن الحالة الوجدانية التي يعيشها تجاه محبوبته بخلقِ جو رومانسي قائم على جمع باقة من المطر وتخباتها تحت الوسادة بنوع من التفاني والإخلاص والحب. كما وأن الشاعر لم يتوقف عند هذا الحد من المجاز، بل استمر بتوظيف الانزياحات الاستعارية في القصيدة وقال: (من أجلِ أن أعثرَ عليكِ أكثر.. أقودُ قطيعَ رغباتي) إشارة منه إلى الإصرار والعزيمة في العثور على محبوبته، ومن أجل ذلك تكبّد عناء قيادة قطيع من رغباته لمراعٍ عشبها الانتظار...، فترى الأسلوب الإبداعي الذي خلقه الشاعر بخروجه عن أصل اللغة قد ساهم بشكلٍ كبير بإيصال المعاناة والمثابرات للمتلقي في شأن محبوبته إذ وظّف جملة (أقود قطيع رغباتي..) للإطاحة بالأساليب التقليدية التي ينسج على منوالها الآخرين، لأن الشاعر في هذه الجملة أظهر لنا مدى صدق نواياه في الحُب وأنه صنع المستحيل من أجل حبه، فهو قادَ قطيع من الرغبات والرغبات ليستْ تعبير حقيقي، بل تعبير مجازي استعاري يقع في خانة الانزياحات، وهو تشبيه حُذف منه المشبه به (الأغنام أو المواشي) واستعار لازمة من لوازمهِ وهو لفظ (قطيع) ووظفها مع رغباتهِ مكوّن بذلك جملة صورية استعارية خاضعة للانزياح الدلالي والمعنوي.

فضلاً عن التكميل الاستعاري المتمثل بجملتي (لمراعٍ.. عشبُها الانتظار.. ومياهُها الحرائق) حيث تجد في كلا الجملتين هناك انزياح على مستوى المضاف إليه، لأن العشب لا ينبتُ إلا بالأرض والمياه لا تكون إلا في الأنهار مع ذلك استعار الشاعر هذين المفهومين وأضاف إليهما لفظتين إشاريتين هما (الانتظار، الحرائق). أما الفقرة الاخيرة من التعبير المجازي في النص فقد تجسدتْ في قولهِ: (سأجمعُ لكِ باقةً أخرى من الدموع.. التي خبأتها في سماءٍ صغيرة..) تلاحظ في هذا التجميع المعنوي أن الشاعر أعاد الأسلوب مرةً أخرى وكرره بنفس الطريقة الأولى وهي: (جمعتُ لكِ باقةً من المطر) لكن بأسلوب مستقبلي (سأجمع..) وليس بأسلوب ماضٍ، مع التركيز على الآلية ذاتها في عملية التعبير، وفي هذه الجملة هناك أسلوب مجازي مثلما في الجملة التي سبقتها، حيث جاء بلفظ (باقة) وهي لازمة من لوازم (الورد) وسخرها في لفظ (الدموع..) وبذلك تصبح الآلية تشبيه محذوف منه المشبه به وهو أسلوب استعاري مكني قد تحدث به عبد القاهر الجرجاني قائلاً: " أن يؤخذ الاسم على حقيقته ويوضع موضعاً لا يبين فيه شيء يُشارُ إليه فيُقال: هذا هو المراد بالاسم والذي استعير له، وجعل خليفةً لاسمهِ الأصلي ونائباً منابه " (الجرجاني ع.، 1983). وجملة (خبأتها..) تنطبق عليها
معايير جملة (باقة المطر..).

وهناك قصيدة للشاعر عنوانها : (**أنا.. مثلك.. أيضاً**) يتكلم فيها الشاعر مع صديقه (علي السوداني) عن الأيام الجميلة التي عاشاها معاً بحلاوتها ومرّها فيقول فيــها:

أنا أيضاً
تركتُ حقيبتي على الجرف الآخر
خائفاً
عبرتُ النهر
بزورقٍ من أملٍ
وصلتُ إلى شاطئٍ باردٍ
عيناي حمراوان
وقلبي أبيض
وروحي هائمةً
وأيّامي عرباتٌ ثقيلةٌ
مثلُكَ..

مثلُك تماماً.. (عبد الحر، على حصان خشبي ، مجموعة شعرية، 2010).

تلاحظ من القراءة الأولى للنص يقع انتباهك على الجمل الآتية: (بزورقٍ من أملٍ، قلبي أبيض، أيّامي عرباتٌ ثقيلةٌ)، والسبب الانزياح الاستعاري والمجاز المُستعمل في بعضهم، ولو أكملت قراءة القصيدة حتى نهايتها ستجد أغلب الأسطر الشعرية محملة

بالانزياحات الصورية المجازية التي تعبر عن العلاقة التبادلية بين الشاعر وصديقه. ولو أعدنا النظر في هذه الجمل التي أمامنا سننتهي إلى قراءة قوامها التعبير المجازي الموجود في المقطع الشعري والمتمثل بالجمل الشعرية التي مثلنا بها، إذ إن الجملة الأولى هي جملة تشبيهية، حُذف منها المشبه به وهو (الخشب) باعتبار أن الزوارق تُصنع من الخشب، فحذف المشبه به وذكر صفة من صفاتهِ ليكوّن استعارة مكنية، والجملة الثانية كذلك حيث جاء بالقلب وألصق إليه صفة البياض **كنايةً** عن المحبة والألفة، أما الجملة الثالثة فقد أطلق الشاعر روحهِ وجعلها هائمة إشارة منه إلى أنها تائهة ضائعة، بحذف المشبه به وهو الإنسان أو الشخص الذي يتيه ويضيع واستعار صفة من صفاته وهي (الروح)، والجملة الاخيرة انزاحت بعرباتها الثقيلة التي جعل منها الشاعر صفةً لأيامه وهو إشارة إلى الحياة المُتعبة والمُثقلة التي يعيشها الشاعر، وهناك شيء مهم مثير في النص وهو أسلوب التشبيه الذي ما إن خلص الشاعر من جملةٍ تشبيهية حتى دخل في مغارة الأخرى، بل القصيدة مجملها مبنية على التشبيه والتمثيل والاستعارة والدليل عنوان القصيدة وشعارها الذي يقودنا إلى هذا التصور، فضلاً عن اللفظة التي غالباً ما يرددها الشاعر في القصيدة وهي (مثلك..)، فتوالي الانزيحات الاستعارية في القصيدة قد أثرت الجانب الدلالي فيها وكرّست الصور الشعرية لدى المتلقي، وأخذ النص يسمو نحو الفهم والمعرفة. وهناك قصيدة أخرى للشاعر عنوانها **(أعمل الآن قرب مقبرة)** وهي عنوان لإحدى مجاميعهِ الشعرية يقول فيها:

دائماً أقول:
علّمنا الفقر
أن نضحك من شدة الصبر
وأن نتعلم من الألم غناءنا
دائماً أمضي إلى سحبٍ ادخرتها
إلى جمرٍ ينغزني
كي لا تهدأ أحلامي
ثم يقول...
أعمل الآن قرب مقبرة
أروض حياتي
عند الغروب ألوّح للقبرات
وفي الصباح
أركبُ دراجةَ يأسٍ
وأذوبُ في الناس
ثم يقول مسترسلاً...
أعمل عتالاً
احمل يومياً عشرات الشموس
ومئات الأقمار
آكل رغيفاً مرا بين الجثث
وآخذ لأهلي سلالاً من غضب
هم أيضاً عتالون
يحملون أكداساً من الفقر
ينقلونها من حلمٍ إلى حلم
شتاؤهم ميّت
وصيفهم مشنوق... (عبد الحر، أعمل الآن قرب مقبرة، مجموعة شعرية، 2013).

في هذه القصيدة وجدتُ أن أغلب الأسطر الشعرية قد بُنيت على الاستعارة المكنية التي كانت السبب الرئيس في إطالتها، والشاعر في هذه القصيدة قد عمل كل ما بوسعه من أجل التعبير عن ذاته بأساليبٍ انزياحيةٍ صرفة، فلو تلاحظ الجمل الشعرية الموظّفة من بداية القصيدة حتى نهايتها جاءت منزاحة عن الصورة الطبيعية والاعتيادية المألوفة للمتلقي، إذ أغلب ما تضمنته القصيدة هو أساليب استعارية واضحة، فترى مثلاً حينما يقول: علّمنا الفقر أن نضحك.. دائماً أمضي إلى جمرٍ ينغزني.. كي لا تهدأ أحلامي.. أو يقول مثلاً: أركب دراجةَ يأسٍ، وأذوب في الناس، أحمل يومياً عشرات الشموس ومئات الأقمار، آخذ لأهلي سلالاً من غضب، يحملون أكداساً من الفقر، شتاؤهم ميّت وصيفهم مشنوق..، تلاحظ في هذه الجمل الشعرية هُناك عتمة في الحياة التي يرويها لنا الشاعر في رسم المعاناة التي يمر بها بأسلوب قوي ومحكم خال من التقليدية والسهولة من حيث الالفاظ المُستعملة والجمل المنسجم بعضها مع الآخر، فلو عدنا بالجمل الشعرية إلى وضعها الطبيعي فإنها ستختلف كثيراً عمّا وضعت له، فجملة: علّمنا الفقر أن نضحك.. هذا التعبير ليس حقيقياً بل مجازياً، لأن الفقر شيء غير مادي ووظّفه الشاعر ليعبر عن المعنى البعيد، فالأصل أن الفقر لا يُعلم بل المعلم أو الشخص هو الذي نتعلم منه الضحك، فحذف الشاعر المشبه به وشبهه بالفقر. كذلك جملة: اركب دراجة يأس .. تعبير خارج عن الروتين العام للمعنى الطبيعي، لأن اليأس شيء غير مادي والدراجة شيء مادي قابل للنظر واللمس، فشبه الشاعر دراجته باليأس مع حذف المشبه به (هوائية أو نارية)، وقوله مثلاً: أحمل يومياً عشرات الشموس والأقمار.. هذا تعبير مجازي خرج ليبين الشاعر به مدى أعداد الجثث الشبيهة بالشموس والأقمار التي يحملها يومياً، فهذا تشكيل صوري مؤلم وقاسي يُريَّه لنا الشاعر، فتشبيه الشمس والقمر بالجثث التي تُدفن يومياً أمرٌ فضيع وصورة دلالية تحمل كم كبير من المعاني والخيالات التي رسمها الشاعر في المقبرة. وجملة: شتاؤهم ميّت وصيفهم مشنوق.. هذا كلام فيه من التفسير الكثير، إذ من غير الطبيعي أن يموت الشتاء ويُشنق الصيف، لكنه تعبير على سبيل المجاز والانزياح، حيث شبه الشتاء والصيف بالأشخاص الذين يُفارقون الحياة ويموتون شنقاً أو بلا سبب مع حذف المشبه به على سبيل الاستعارة المكنية. وبعد هذا التحليل الأسلوبي توصلنا إلى نتيجة أن أغلب الاستعارات التي وظّفها الشاعر منذر عبد الحر في قصائدهِ هي استعارات مكنية وليست تصريحية، فحذف كثيراً المشبه به وذكر صفة من صفاتهِ وبنى عليها جمله الشعرية في القصائد كما رأينا مسبقاً، فأهم الانزياحات التي ينبغي الوقوف عليها والاهتمام بها هي تلك التي يكون لها تأثير واضح في القصيدة ؛ لأن النقاد البنائيون يجمعون " على أن أهم العناصر الخاصة بالقول الجمالي هو أن يكسر نظام الإمكانات اللغوية الذي يهدف إلى نقل المعاني العادية، ويهدف هذا الكسر بالذات إلى زيادة عدد الدلالات الممكنة " (فضل، 1998). التي من خلالها نستطيع الكشف عن أسلوب الكاتب الذي كلما كان خروجه عن النظام المألوف للصورة الشعرية كبير كلما كان الجمال الصوري في القصيدة أوسع وأكبر. وسنجري مثلما أجرينا في التشبيه برسمِ جدولٍ توضيحي نرى من خلاله طريقة الاستعارات الموظّفة في قصائد الشاعر عبد الحر:

جدول رقم (2) الاستعارة

ت	الأمثلة الشعرية	المستعار له	المستعار منه	المجموعة الشعرية	الصفحة
1	عيناي تصعدانِ السُلَّمِ	عيناي	المحذوف (الأقدام)	قرابين	46
2	إلى صباحٍ أخرس	الصباح	المحذوف (الإنسان)	على حصان خشبي	22
3	بالعينين يسيلُ منهما بحرٌ	المحذوف (الدمع)	بحرٌ	أعمل الآن قرب مقبرة	27
4	المطر المشنوق	المطر	م/ شخص	ـــــ	76
5	وتسلقتُ الفضاءَ	الفضاء	م/ الشجرة	تمرين في نسيان	28
6	..أضمّد الخوفَ	الخوف	م/ الجرح	شجن	18
7	الضوءُ يغسل خطواتنا	الضوء	م/ الماء	مطرٌ صاعدٌ إلى السماء	52
8	تشتعلُ الصباحات	الصباحات	م/ النار	صديقي الأمل	39
9	يشتعلُ رأسي شغفاً	رأسي	م/ النار	شط العرب	6
10	الشمسُ تضحكُ لقمرٍ ...	الشمسُ	م/ شخص	أنا سزيف السعيد	90

ترى الجمل الاستعارية المتسلسلة في الجدول أعلاه جاءت أغلبها استعارات مكنيّة بحذف المشبه به منها، وشكلّت الجمل الاستعارية نسبة كبيرة جداً في قصائد الشاعر منذر عبد الحر حتى تكاد لا تخلو قصيدة إلا والتشكيلات الانزياحية حاضرة فيها، وهذا لا شك له دلالة بالرسالة التي يريد بلوغها الشاعر، إذ الاكثار من توظيف الاستعارات لا سيما المكنية، يوحي الى تعلق الشاعر في المعنى، فتراه مصرًا على تقريب الحقائق وتأكيدها بوجهة تنسجم مع ثقافة المتلقي، فالألم الذي تسبب له من جراء (المطر المشنوق وتضميد الخوف واشتعال الرأس) يعكس تجربة عميقة في وجدان الشاعر يريد أن يحققها في صورة جمالية تبعث الروح الى تأملات وتخيلات كثيرة حتى تصل الى المعنى المقصود وهذا ما يبحث عنه الشاعر منذر عبد الحر.

أبرز نتائج البحث

هناك جملةً من النتائج توصل إليها بحثنا هذا أهمها:

1- إن المنهج التحليلي الدلالي يصلح كثيرًا في النظر الى القصائد النثرية.

2- تمتاز الجملة الشعرية النثرية بمميزات تساعدها في البقاء على حيوية دائمة في بيانها وتفسيرها.

3- كثرة استخدام الشاعر منذر عبد الحر الصور الدلالية المبنية على التشبيه والاستعارة، ولا تكاد تخلو قصيدة من هذا الاسلوب.

4- اعطت الصورة الشعرية التي رسمها الشاعر منذر عبد الحر تصوراً واضحًا للمتلقي فيما يخص تحديات الحياة التي واجهته.

5- غلبتْ سمة الخطاب والحوار المفترض على أغلب قصائد الشاعر.

6- التشبيه الذي استخدمه الشاعر أغلبه بذكر أداة التشبيه (الكاف) واسماءه نحو : (مثل، مثلك، يشبه، يشبهك...).

7- استخدام الشاعر الجمل الاستعارة ذات المعنى العميق والمعبر عن الحالة والمثير من مثل: (ذبح الاقمار، باقة مطر ودموع، ايامي عربات ثقيلة...).

8- الهيكل العام لقصائد الشاعر يمكن أن يُدرس في أكثر من دراسة متنوعة، وبطرق وآليات مختلفة.

المصادر والمراجع

ابن ابراهيم، صالح بن عبد الله. (2018). شعر ابراهيم مفتاح دراسة أسلوبية، رسالة ماجستير. 146. السعودية، السعودية: كلية التربية العربية والدراسات الاجتماعية، جامعة القصيم.

ابن الاثير، عز الدين . (1993). *المثل السائر*. (محمد محي الدين، المحرر) مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده.

ابن عزة، محمد. (2011). البنيات الاسلوبية والدلالية في ديوان أطلس المعجزات للشاعر صالح خرفي. *رسالة ماجستير، جامعة ابي بكر بلقايد*، 116-117. الجزائر.

ابو العدوس، يوسف. (2007). *الأسلوبية الرؤية والتطبيق* (المجلد الاولى). عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة.

بشير، د. تاوريريت. (2009). مستويات وآليات التحليل الأسلوبي للنص الشعري. *كلية الآداب للعلوم الانسانية والاجتماعية*(5).

الجرجاني. الشريف (1357). معجم *التعريفات*،القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع.

الجرجاني، عبد القاهر. (1321). *دلائل الاعجاز*. (محمود محمد شاكر، المحرر) القاهرة: مكتبة الخانجي.

الجرجاني، عبد القاهر. (1983). *اسرار البلاغة*. (محمود محمد شاكر، المحرر) جدة: دار المدني.

الخفاجي، ابن سنان. (1932). *سر الفصاحة* (المجلد 1). (علي فودة، المحرر) مصر: مكتبة الخانجي.

دي لويس، سيسل. (1982). *الصورة الشعرية*. (د. احمد نصيف الجنابي، مالك ميري، و سلمان حسن ابراهيم، المترجمون) العراق: دار الرشيد للنشر منشورات وزارة الثقافة جمهورية العراق.

ديوي، جون. (2011). *الفن والخبرة*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

الضامن ، حاتم صالح. (2009). *علم اللغة*. بغداد: بيت الحكمة للنشر والترجمة والتوزيع.

الطرابلسي، محمد هادي. (1981). *خصائص الاسلوب في الشوقيات*. تونس: منشورات الجامعة التونسية، مطبعة الجمهورية التونسية.

عبد الحر، منذر. (2000). *قرابين، مجموعة شعرية*. بغداد: دار الشؤون الثقافية.

عبد الحر، منذر. (2010). *على حصان خشبي ، مجموعة شعرية*. العراق: دار الشؤون الثقافية.

عبد الحر، منذر. (2013). *أعمل الآن قرب مقبرة، مجموعة شعرية*. بغداد: دار الشؤون الثقافية.

عبد الحر، منذر. (2015). *صديقي الأمل، مجموعة شعرية*. بغداد: دار الجواهري.

عبد الحر، منذر. (2019). *أنا سيزيف السعيد*. بغداد: دار المثقف.

عبد الحر، منذر. (2019). *أنا سيزيف السعيد، مجموعة شعرية*. بغداد: دار المثقف.

عبد الحر، منذر. (2020). *مطرٌ صاعد الى السماء، مجموعة شعرية*. بغداد: منشورات احمد المالكي.

عبد الحر، منذر. (2021). *شط العرب، مجموعة شعرية*. بغداد: دار السامر.

العسكري، ابو هلال. (1952). *الصناعتين* (المجلد 1). (علي محمد البجاوي، و محمد ابو الفضل ابراهيم، المحررون) مصر: دار احياء الكتب العربية.

عصفور ، د. جابر. (1992). *الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب* (المجلد 3). بيروت: المركز الثقافي.

عمر، د. احمد مختار . (1985). *علم الدلالة*. القاهرة: عالم الكتب للنشر والتوزيع.

فضل ، د. صلاح. (1998). *نظرية البنائية في النقد الادبي* (المجلد 1). القاهرة: دار الشروق.

القيرواني، ابن رشيق. (1981). *العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده* (المجلد 5). (محمد محي الدين عبد الحميد، المحرر) سوريا: دار الجيل للنشر والتوزيع.

كوهين ، جان. (1986). *بنية اللغة الشعرية* (المجلد 1). (محمد الولي، و محمد العمري، المترجمون) المغرب: دار توبقال للنشر.

مطلوب ، د. احمد. (1983). *معجم المصطلحات البلاغية وتطورها*. العراق: مطبعة المجمع العلمي العراقي.

مطلوب، د. احمد. (1975). *فنون بلاغية* (المجلد 1). الكويت: دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع.

مطهري ، د. صفية. (2008). التفاعل الدلالي بين المستويات اللسانية. *مجلة التراث العربي*، صفحة 271.

مورو، فرانسوا. (2003). *البلاغة المدخل لدراسة الصور البيانية* (المجلد 2). (محمد الولي ، و عائشة جرير، المترجمون) بيروت: افريقيا الشرق – المغرب.

Sources and references

Ibn al-Atheer Izz al-Din. (1993). The walking proverb. (Muhammad Mohieddin, editor) Egypt: Mustafa Al-Babi Al-Halabi and Sons Library and Press.

Ibn Rashiq Al-Qayrawani. (1981). Al-Umda fi the virtues of poetry, its etiquette, and its criticism (Volume 5). (Muhammad Mohieddin Abdel Hamid, editor) Syria: Dar Al-Jeel for Publishing and Distribution.

Ibn Sinan Al-Khafaji. (1932). The Secret of Eloquence (Volume 1). (Ali Fouda, editor) Egypt: Al-Khanji Library.

Abu Hilal Al-Askari. (1952). The two industries (Volume 1). (Ali Muhammad al-Bajawi, and Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, editors) Egypt: Dar Revival of Arabic Books.

Sharif Al-Jarjani. (1357). Dictionary of definitions. (Muhammad Siddiq Al-Minshawi, editor) Cairo: Dar Al-Fadila for Publishing and Distribution.

Bin Azza Muhammad. (2011). Stylistic and semantic structures in the collection Atlas of Miracles by the poet Saleh Kharfi. Master's thesis, Abu Bakr Belkaid University, 116-117. Algeria.

Jan Cohen. (1986). The structure of poetic language (Vol. 1). (Mohamed Al-Wali, and Mohamed Al-Omari, translators) Morocco: Toubkal Publishing House.

Jan Cohen. (no date). Structure of poetic language.

John Dewey. (2011). Art and experience. Cairo: Egyptian General Book Authority.

Hatem Saleh Al-Daman. (2009). linguistics. Baghdad: House of Wisdom for Publishing, Translation and Distribution.

Dr.. Ahmed Mukhtar Omar. (1985). Semantics. Cairo: World of Books for Publishing and Distribution.

Dr.. Ahmed is wanted. (1975). Rhetorical Arts (Volume 1). Kuwait: Scientific Research House for Publishing and Distribution.
Dr.. Ahmed is wanted. (1983). A dictionary of rhetorical terms and their development. Iraq: Iraqi Scientific Academy Press.
Dr.. Taouririt Bashir. (2009). Levels and mechanisms of stylistic analysis of poetic text. College of Arts for Humanities and Social Sciences.(5)
Dr.. Jaber Asfour. (1992). The artistic image in the critical and rhetorical heritage of the Arabs (Volume 3). Beirut: Cultural Center.
Dr.. Safia Motahhari. (2008). Semantic interaction between linguistic levels. Arab Heritage Magazine, page 271.
Dr.. Salah Fadl. (1998). Constructivism theory in literary criticism (Volume 1). Cairo: Dar Al Shorouk.
Cecil Day-Lewis. (1982). Poetic image. (Dr. Ahmed Nassif Al-Janabi, Malik Miri, and Salman Hassan Ibrahim, translators) Iraq: Dar Al-Rasheed for Publishing, publications of the Ministry of Culture, Republic of Iraq.
Saleh bin Abdullah bin Ibrahim. (2018). The poetry of Ibrahim Muftah, a stylistic study, Master's thesis. 146. Saudi Arabia, Saudi Arabia: College of Arab Education and Social Studies, Qassim University.
Abdul Qahir Al-Jarjani. (1321). Evidence of miracle. (Mahmoud Muhammad Shaker, editor) Cairo: Al-Khanji Library.
Abdul Qahir Al-Jarjani. (1983). Secrets of rhetoric. (Mahmoud Muhammad Shaker, editor) Jeddah: Dar Al-Madani.
François Moreau. (2003). Rhetoric is an introduction to the study of graphic images (Volume 2). (Muhammad Al-Wali, and Aisha Jarir, translators) Beirut: East Africa - Morocco.
Muhammad Hadi Trabelsi. (1981). Characteristics of style in Shawqiyyat. Tunisia: Tunisian University Publications, Tunisian Republic Press.
Munther Abdel Harr. (2000). Offerings, a poetry collection. Baghdad: House of Cultural Affairs.
Munther Abdel Harr. (2010). On a wooden horse, poetry collection. Iraq: House of Cultural Affairs.
Munther Abdel Harr. (2013). I am currently working near a cemetery, a poetry collection. Baghdad: House of Cultural Affairs.
Munther Abdel Harr. (2015). My Friend of Hope, a poetry collection. Baghdad: Dar Al-Jawahiri.
Munther Abdel Harr. (2019). I am happy Sisyphus. Baghdad: Dar Al-Muthaqaf.
Munther Abdel Harr. (2019). I Am Sisyphus the Happy, a collection of poems. Baghdad: Dar Al-Muthaqaf.
Munther Abdel Harr. (2020). Rain rising to the sky, a collection of poetry. Baghdad: Ahmed Al-Maliki Publications.
Munther Abdel Harr. (2021). Shatt al-Arab, a poetry collection. Baghdad: Dar Al-Samer.
Youssef Abu Al-Adous. (2007). Stylistic vision and practice (Volume I). Amman: Dar Al Masirah for Publishing, Distribution and Printing.

نسق الاستدعاء في كتاب الفصوص لصاعد البغدادي الأندلسي

أ.د.م. مرتضى كمال حريجه الياسري
murtadha1000@uomustansiriyah.edu.iq
كلية التربية،الجامعة المستنصرية

ا.د.محمود شاكر محمود
smoothfort1974@uomustansiriyah.edu.iq
كلية الآداب، الجامعة المستنصرية

المستخلص:

ان الظروف القهرية التي يمر بها الاديب وتغير المكان والزمان تجعله يتخذ طرقاً لتجاوز هذه الظروف, فيكون نتاجه في منحيين (النتاج الظاهر – النتاج المضمر) فيعمد الى اللجوء الى الاستدعاءات من الموروث الماضي سواء كان هذا الاستدعاء لشخصيات دينية او تاريخية او سياسية فيكون استدعاؤه وفق مبدأين (الاستدعاء الجبري/ القهري) عندما يكون واقعاً تحت طاولة التهديد سواء كان تهديداً جسدياً ام مادياً او (استدعاء عفوي/ اختياري) فيكون استدعاؤه في نتاجه من تلقاء نفسه.

من ناحية الاستدعاءات التأريخية التي عمد صاعد الى استقطابها, فقد كان يباشر بالاسم والغاية من هذه الاستدعاءات هو الوصول الى التقرب من السلطة ونيل المكاسب.

كانت هنالك اشارات الى نمطين من الاستدعاءات (الديني – التأريخي) من ناحية الاستدعاء الديني, فقد عزف صاعد على وتر الخليفة كون جذوره عربية. اذن هنالك مشتركات بينه وبين الخليفة مما سهل الطريق عليه في نيل قلب الخليفة.

الكلمات المفتاحية : الاستدعاء ،النتاج الظاهر ، الصاعد البغدادي ، النسق

Summoning format in the book Al-Fusus by Sa'id Al-Baghdadi Al-Andalusi

Prof. Dr. Murtada Kamal Harijah Al-Yasiri, College of Education / Al-Mustansiriya University
Prof. Mahmoud Shaker Mahmoud, College of Arts, Al-Mustansiriya University

Abstract:

The coercive circumstances that the writer goes through and the change of place and time make him take ways to overcome these circumstances, so his production is in two directions (the apparent production - the implicit production), so he resorts to summonings from the past heritage, whether this summoning is of religious, historical or political figures, so his summoning is according to two principles. (Forcible/compulsive summons) when he is under threat, whether it is a physical or material threat or (spontaneous/voluntary summons), then his summons will be of its own accord.

In terms of the historical summons that Saed sought to attract, he was initiated by name and the purpose of these summons was to reach closeness to the authority and gain gains.

There were references to two types of summons (religious and historical). In terms of religious summons, Sa'id played the string of the Caliph because his roots were Arab. So there are commonalities between him and the Caliph, which made it easier for him to win the heart of the Caliph.

Keywords: recall, apparent production, Al-Baghdadi's ascendant, pattern

المقدمة:

عندما يتغير المكان والزمان على الاديب/ الشاعر نتيجةً لظروف قهرية كأن تكون هروباً من غزو كما هو الحال مع ابي العلاء صاعد البغدادي او ظروف طبيعية كما هو الحال مع ابي علي القالي, فالمتغيرات تستدعي الاديب على اتخاذ طرق تساعده على تجاوز هذه المتغيرات, وان هذه المتغيرات تكونت نتيجة التعامل مع ابناء جنسه المختلفين عنه ثقافيا و اقتصاديا و اجتماعياً ومتمايزين معرفياً. وقد يولد ذلك لدى الاديب نتاجاً خاصاً يكون ذا حدين:

أ– النتاج الظاهر: وهذا النتاج يكون واضحاً ليس فيه من الغموض او الايهام ولا يحتاج الى تأويل فيكون ظاهراً امام بني جنسه.

ب– المضمر او المستتر: وهذا النتاج الذي يكون مخفياً تحت طيات النصوص والذي يحتاج الى من يقوم بتأويله, ويكون مشابهاً الى مستودع التخزين. وهذا المستودع خاص بالأفكار والابداع والآراء .

نرى الاديب تارة يعمد الى ان يصور ظاهره دون الحاجة للجوء الى الباطن حتى يعطي صورة واضحة المعالم عن نفسه ونتاجه وهذا ما اطلق عليه الفلاسفة القدماء اسم " النفس الناطقة" وعرفوها بأنها" **الجوهر المجرد عن المادة في ذواتها مقارنة لها في افعالها**" (علي بن محمد الجرجاني، 1985م). وتارة اخرى يستخدم المضمرات من النصوص, ويتقنع بها اما خوفاً من سلطة او تعرضه لخطر خارجي, فهذه المستورات التي تقبع خلف النصوص تحتمل لأكثر من تفسير وتأويل.

لذا فإن المتغيرات الحياتية وتعدد ألوانها وما يندرج تحت طياتها تنعكس على النتاج الادبي, فهي تجبر الاديب/ الشاعر على الانصياع لها وكما اشار الدكتور حسين القاصد" يقنن العرب حياتهم وفق نسق سائد, وهذا النسق يشيع بين الناس فيصبح أشبه بالحجة الساندة او الدليل المعزز للقول(...) ولابد من سياحة تأريخية لنشأة هذه القوالب المقننة للحياة" (القاص، 2021م).

ففي هذا البحث سوف نعرج على نسق الاستدعاء الذي جاء به صاعد البغدادي في آدابه واشعاره اخباره, وسنعرج على ابرز النصوص التي اوردها صاعد في فصوصه لتتضح لنا طبيعة استدعائه للشخصيات العربية من الخزين الثقافي لديه سواءاً كانت شخصيات تأريخيه ام دينية وتحقيق الهدف الذي من اجله تم استحضارها.

ان حاجة الاديب الى استخدامه لنسق الاستدعاء من الموروث القديم سواء كان دينياً او تأريخياً او سياسياً او اجتماعياً كان ذا بعدين :

أ- الاستدعاء الاختياري/ العفوي: فهذا الاستدعاء تكون صناعته من الاديب صناعة طوعية بدون مؤثرات خارجية على نتاج الاديب او دون ضغط فهو وسيلة الاديب الى الوصول لغاية مبتغاة, ويكون هذا الاستدعاء متزامناً مع الطبيعة النفسية للأديب.

الاستدعاء القهري / الاجباري: فهنا يكون الاستدعاء صناعة عبر طائلة التهديد اي بمعنى تعرض الاديب و نتاجه الى سوء مسه سواء كان جسديا او ماليا او ثقافيا .

إن معظم الآليات التي استخدمها صاعد للاستدعاء هي آلية استدعاء الشخصيات التاريخية المباشرة بالاسم فقد كانت تعبر مرة عن عربيته وتارة عن وطنه وما دارت عليها من احداث وكان الهدف من الاستدعاءات الوصول الى السلطة واغراء الخليفة واشادته بنفسه لما يحمله من ذاكرة قوية للحفظ ومنهجية العرض للأخبار والشعر.

وقد اورد صاعد خبر وقال: "وانشدني الاصمعي لعُبيدٍ في سليمان بنِ سَعِيد زَبِر :

أَيَا ابْنَ سَعِيد زَبْرٍ بَادَ لَحْمِي
وَقَدْ أَوْدَى حِذَارُكَ بِالْفُؤَادِ
وَمِتُ هَرِيئَةً وَهَلَكْتُ جُوعاً
وَحَرَقَ مَعِدَتِي شَوْكُ الْقَتَادِ
فَأَمْسَى الذِيبُ يَرْقُبُنِي مِخَشاً
لِخِفَةِ ضَرْبَتِي وَ ضَعِيفِ آدِي
وَضَبْعُ أُمِ أَرْبَعَةٍ وَنِمْرٌ
طَوِيلُ الْبَاعِ ذُو نَاتٍ حِدَادِ
أَتَتْرُكُهُنَ يَا ابْنَ سَعِيدِ زَبْرٍ
وَلَحْمِي لَيْسَ ذَاكَ مِنَ السَدَادِ
وَلَمْ أَظْلِمْ وَلَمْ أَقْطَعْ طَرِيقاً
وَتَسْمَعُ بِي أَقَاوِيلَ الْأَعَادِي
فَلَوْ كُنْتُ الْأَمِيرَ وَكُنْتَ مِثْلِي
طَرِيداً مَا طَرَدْتُكَ فِي الْبِلَادِ
أَجِزْنِي لاَ يَزَلْ لَكَ مِنْ ثَنَاءٍ
ثَنَاءٌ مِثْلُ سَابِقَةِ الْعِهَادِ
فَمَا لَيثٌ بِأَجْرَى مِنْكَ عَادٍ

وَلاَ أَسَـدٌ مـنَ الْأَجَمـاتِ غَـادِي (البغدادي، د.ت)"

في هذا الخبر دلالات ظاهرة واخرى مضمرة فأما الظاهر منها انه الاصمعي انشد لعبيد كان يتوسل بابن سعيد فكان يخبره عن ضعف بدنه وان لحمه قد ذاب وان حذرك مني وعدم التكرم علي قد اذاب لحمي واراد اخباره انه كان مثل الملبس الذي يتغطى به فإن لم ترني وتصفح عني فأني هالك لا محالة فيخبره بموته من شدة البرودة, وهالك من الجوع, وكنت انت سبيل عيشي وطعامي فبدنوك احترقت معدتي من شوك الصحراء النبات الذي تعجز حتى الحيوانات عن أكله وأصبحت بحالة يُرزى لها وضربتي غير موجعة, فكأن الذئب يراقبني لينهشني, وكانت يدي ضعيفة ولا املك حيلة للخلاص منه, واصبحت الحيوانات تتكالب علي الضباع والنمر صاحب الاسنان الطويلة كأنهن حديد في بروزهن فمال الى ابن سعيد يتوسم به (أتتركهن) وانت تعلم ان لحمي لا يسد رمقهن وجوعهن وانت تعلم ان لا لجريمة ارتكبتها (لم اظلم) و(لم اقطع طريقاً) وانت تسمع اقوال الاعداء الذين كانوا يتصيدون بي فلو كنت انا الامير وكنت في موقفي وكانت الاعداء تترصد بك ما طردتك من البلاد على الرغم ما تفعل بي اني لم انسَ كرمك وعطفك علي, واني اكن لك الثناء الذي لم يثني علي اي سابق فلا يوجد من هو اقوى منك جرأة ولا اسد في الغابات قادم.

المضمر في النص ان عطف المنصور على صاعد بعد تعرضه للهجوم من قبل حاشية المنصور, وبدأ الاستجواب واصبح المنصور مشككاً بصاعد, فهنالك تطابق في الخبر مع واقع صاعد فكان بناء هذا الخطاب على وفق نسق ذهني اراد توعية المنصور به "لا يمكن للخطابات او النص الا على انساق معينة ذهنية أو نسقية, فالنسق شرط ضروري لإخراج فعل الانساق الثقافية الى حيز الوجود" (يوسف، 2010).

ان صاعداً اصبح في دور توضيحي للوضعية حيث جعل رابطاً بين واقعه الذي يعيشه وواقع الشخصية المستدعية, فكان يهرب الى الماضي ويستدعي شخصيات متوافقة مع واقعه بسبب الحاجة الشديدة لإقناع المنصور, واصبح يعوض عما يعانيه في الواقع المعيشي " ان الاضطرار الثقافي و الاحتياج الاجتماعي يجعل المعنى متغيراً حسب سياق تواجده, ولا يستوجب ان تبقى الفكرة حبيسة لمعنى واحد" (القاصد، 2017)

ومثله صاعد يستنجد بالمنصور, وقد امسى يبين موقفه امام المنصور (ضعف الحال) و(تعرضه للمطاردة من قبل الاعداء) و (الاصغاء من قبل المنصور الى الاعداء) و (عدم اقتراف صاعد جناية) على الرغم من هذه المواصفات بدأ يقر بأنه لم ينكر الكرم و الاحتضان, وان العمل الوحيد الذي حنيت له هو الثناء لخدمتك.

وهنالك كثير من الاستدعاءات التي عمد صاعد على توظيفها في فصوصه بل ان كتابه مبني على جمع الاخبار والاشعار وابرز في مقدرته على التفاسير للآيات القرآنية فقام باستدعاء شخصيات دينية وتأريخيه وكذلك محاورة الحيوانات التي ألبسها ثوب الانسنة وجعلها ناطقة بلغته و يمكننا الاشارة الى نمطين من الاستدعاء:

1- الاستدعاء الديني

ان الدين هو رافد رئيسي من روافد بناء الحياة الاجتماعية وبالخصوص ما تمثله في بناء المجتمعات المشرقية العربية وله دور اساسي في بنائها سواء كان هذا الدور على مستوى البعد الروحي, وهذا يكمن في تكوين العلاقة بين الفرد وربه من ناحية, او البعد المادي او المعنوي ويكون ضمن علاقة الفرد مع المجتمع الذي ينتمي اليه من ناحية اخرى, وان هذا الفرد هو من يتحكم بدينه ومعتقده ويفسره وفق هواه وحسب حاجته تارة يميل الى جانب قريب منه يحقق له رغبته وتارة اخرى يعطي تفسيرات ويشذب لها معاني تناسب حاجته ورغبته وهذا ما" اكدت عليه نترو ولوجيا الاديان ان المعتقد الديني هم من بين اكثر مكونات الثقافة تمظهراً في حياة الكائن الانساني واقدرها على فعل الهيمنة والتأثير" (الطيب بو عزة، 2007/6/19).

فالدين بحد ذاته يمثل الركيزة الاساسية المكونة للوعي الاجتماعي منذ خلق الانسان وحتى يومنا هذا وبه تزداد المجتمعات تماسكاً وصلابة ويعزز على تجاوز المصاعب والتحديات التي تواجهها المجتمعات, ويمكننا القول إنه نظام او نسق يضم بين طياته مجموعة من العقائد والاعمال يدين بها كل مجتمع من المجتمعات وهنالك تفاوت بين الناس بالاعتقاد والميول الديني " قد يختلف الناس في الدين الذي يمثل عمقا ما في حركة الحياة فهنالك من يحسب وجوده داخل المعبد, ويشير اليه بخوره الروحي في افاق المطلق, وهنالك من يجعل المعبد مطهراً يعيش الانسان من خلاله؛ ليسري في الحياة, من اجل ان يتحمل مسؤوليته عن الحياة بكل تحدياتها ومفرداتها وصداماتها من خلال حركة الدين في الحياة" (الله، د.ت)

لقد عزف صاعد على وتر الدين حتى يصل الى قلب الخليفة, لأن الخليفة كان عربي الهوية من جهة الاب و الام حيث كان والده من اهل الدين والزهد, وكذلك ابتعاده عن السياسة, وكرس حياته للعلم والعبادة ولقد كان " المنصور ابو عامر محمد بن ابي عامر معافري النسب من حمير, وأمه تميمية وهي بريهة بنت يحيى بن زكريا التميمي المعروف بابن برطال" (الضبي و القضاعي، د.ت).

ان القيم الانسانية والمبادئ العربية الاسلامية التي عرف بها كلٌ من صاعد والمنصور كانت مشتركة , فعمد صاعد الى توظيف نصوصه من اشعار و اخبار العرب, وكانت هذه الطريقة السهلة لسلوكه لمخاطبة المنصور والتعويل على مبدأ الهوية العربية التي كانت الرابط بينهما لينال الحظوة لدى الخليفة وينال فصوصه المرتبة الرفيعة بين منافسيه, فمن ناحية الخطابات التي يأتي بها الاديب تكون في الاغلب مضمنة بمختارات متعددة وكثيرة, فوجب عليه ان يحدد الهدف المراد ومراعاة ثقافة المتلقي حتى يتمكن من استدراجه للقراءة ولا يكن له اي امتعاض لينال مراده وتحقيق النجاح .

ان صاعداً افتتح فصوصه بتفسير آي من القران الكريم و انتهائه بحديث نبوي شريف, لقد استدعى صاعد الشخصيات الاسلامية ابتداء من شخص الرسول الاكرم, وانه استطاع ان يعمق تجربته الادبية من خلال استدعائه للشخصيات في اشعاره و اخباره من الموروث القديم وتعامل مع هذه الرموز وقام بتوظيفها في كتابه خدمة لأفكاره و معتقداته, وسعى الى ايصال صوته الى المنصور وكذلك تحمسه للمناظرة مع خصومه/ حاشية المنصور اثباتاً لبراعته وتفوقه على خصيمه استاذهم القالي.

ان صاعداً استطاع من خلال استدعائه للشخصيات التأريخية و الدينية ان يثبت قدرته الكبيرة وسعه ثقافته حين تعامل مع النصوص وطرق توظيفها للوصول الى مناله "هنالك مجموعة من العوامل الثقافية و الفنية و الاجتماعية وراء شيوع ظاهرة الاستدعاء للشخصيات التراثية في شعرنا العربي المعاصر(...) هذه العوامل ذاتها تتبادل فيما بينها للتأثير والتأثر بحيث يقوي عامل معين تأثير عامل آخر او يضعفه" (علي عشري زايد، د.ت).

لقد استدعى صاعد شخصية النبي محمد(صلى الله عليه واله وسلم) في عدة نصوص وكان يتكئ على هذه الشخصية بما تملكه من قيم عربية اصيلة حيث اورد: **"قال العتبي: وقف اعرابي بإزاء قبر النبي (صلى الله عليه واله وسلم) فقال: بأبي انت وأمي من نبي خُتِمت بِكَ الدنيا, وَ فُتِحَت بِكَ الاخرة"** (البغدادي، د.ت).

لقد كانت ادوات صاعد رهفه في اختياراته و استدعائه لشخصية النبي الاكرم كونه السمة الاكثر بروزاً في العدل والاحسان والحكم وماله من صفات عكست على ثقافة المجتمع العربي الاصيل " فالدين عادة, يؤكد لنفسه سلطان التصرف في كل شؤون الانسان وذلك حين يؤكد صدوره عن الوحي و الارادة الالهية" (الصبور، د.ت)

وان صاعداً كان في استدعائه للشخصيات سواءاً كانت هذه الشخصيات من الموروث القديم ام شخصيات كانت في عصره متنوعاً ما بين مصادر تأريخية و ادبية و دينية, وكان لها الاثر الكبير في تعميق التجربة امام المنصور.

وكذلك اورد: "**روي عن الحسن البصري انه قال: قال رسول الله (صلى الله عليه واله وسلم) لعبد الله بن عمرو: كيف بك اذا بقيت في حُفَالةٍ من الناس قد مرجَت عهودهم وأماناتهم, وصاروا كذا, وشبك بين أصابعه. قال: فما تأمرني يا رسول الله؟ قال: عليك بخاصة نفسك, ودع عنك عوامهم. قال الحسن: فو الله لو لم يسأله لقلنا ليته سأله, فسأله فخرج والله بسيفن يخطر بين الصفين**" (البغدادي، د.ت).

في هذا الخبر الذي استدعاه صاعد ملامح محددة ومعروفة لشخص النبي التي ميزت شخصيته بين ابناء المجتمع حيث كان رمزاً وقدوة لهم في افعالهم وحركاتهم وان شخص النبي الاكرم كان يقوم بدور الراعي والموجه والناصح الذي يقوم بتوضيح الوضعية الحياتية للمجتمع بكافة اطيافه و قومياته اي عمل على تنظيم الواقع الحياتي والمؤسساتي للدولة.

في هذا النص دلالتان ظاهرة ومضمرة, فالدلالة الظاهرة التوجيه الرسالي من النبي الى عبد الله ابن عمرو وفيها رسالة تحذيرية, الخبر؛ فكيف يكون حالك لو اصبحت في مجتمع ضاعت فيه المواثيق واختلطت الامانات وبنفس وقت السؤال كان المترقبون ينظرون لعبد الله بن عمرو ليخبره النبي عن الحل , فجاء السؤال المتبادر الى ذهن العامة على لسان عبد الله وكان الرد من النبي لحل هذه المعضلة فأخبره بالابتداء بخواص نفسك اي اهلك و ارحامك و اترك عوام الناس, فكانوا قد اقسموا بالله لو لم يسأله وتهرب لبادرنا نحن, فكانت النصيحة لبعد الله من المنظور الفردي اما تطبيقها فكانت الرسالة موجهه الى المنظور الجمعي للناس وحتى شمل شخص النبي بهذا النص في مواجهة التحديات والصعاب.

اما المضمر من النص ففيه تحريك لذهن المتلقي/ المنصور بأن لا يستمع الى كل ما يقال له اي اراد بذلك قوله اني اقرب اليك من غيري, فإنك عربي وانا عربي, فالرسالة تحفيز لوجدان المنصور على الاهتمام بمن يمتون بصله اليه, لقد كانت وصايا النبي واجبة ليست على الناس فقط بل بدأ بها من اهل بيته وخاصته, لأنها تمثل حكماً شرعياً منزلاً من قبل الله تبارك وتعالى واجبة التنفيذ.

وقد اورد صاعد خبر : **"حدثني ابو يعقوب الاهوازي الضرير بواسط قال: أخبرنا علي بن سليمان الأخفش (...) أن الحسن بن علي أراد أن يكتبَ الى معاوية كتاباً يستمنحه فيه, فغلبته عيناه, فرأى في النوم النبي (صلى الله عليه واله وسلم) يقول له: أتكتب إلى مخلوق تسأله حاجتك وتدع أن تسأل ربك؟ قال: فما أصنع يا رسول الله ؟ قال: قل: اللهم إني أسألك في كل أمر ضعفت عنه حيلتي, ولم تنته إليه رغبتي, ولم يخطر ببالي, ولم تبلغه آمالي, ولم يجر على لساني, أن تعطيني من اليقين مالم تعطه أحداً من العالمين, انك على كل شيء قدير. فلم يلبث بعد ذلك إلا قليلاً, حتى بعث إليه معاوية بمائةٍ وخمسين ألف درهمٍ"** (البغدادي، د.ت)

في هذا الخبر استدعى صاعد شخصيتين متضادتين الحسن بن علي "ع" و معاوية بن ابي سفيان, فكان معاوية الخليفة والحسن بن علي من اهل بيت النبوة حفيد الرسول, كان المضمون الظاهري للخبر بين من هو مالك لزمام الخلافة على الناس وممثل للسلطة العليا في البلاد والتصرف بأعمالهم(معاوية), وبين الحسن بن علي من ال هاشم الذي يمثل السلطة الدينية الذي لم يبادر بالطلب, فبمجرد أنْ دارت الفكرة في ذهن الحسن بن علي طلب المعونة كان توجيه النبي بالنفي القطعي والتأييد الالهي, لا تطلب المعونة الا من الله فهو الذي يغنيك عن الناس فعمد صاعد الى نسق المخاتلة لتعزيز و ارضاء ما يذهب اليه المنصور, اما المضمر فقد سعى صاعد الى اسلوب اشغال ذهن المنصور عن طريق التوجيه الديني ليحنن قلب الخليفة والقاء عليه ما كان قريباً من مخيلته وبالخصوص كونه خليفة على الناس, وكان صاعد يسعى لنيل المكاسب منه .

وقد استدعى ايضا في فصوصه خبراً "عن ابن عباس المؤذن قال:

إنَ أبنَ عَبَاس الصَغِيرَ الَذِي
أَلْحَانُهُ مِثْلُ الْمَسَامِيرِ
لَيْسَ, يُنَادِينَا إلَى رَبَنَا
إلاَ بِأَلْحَانِ النَوَافِيرِ
إنَكَ لَوْ أَصْغَيْتَ يَوْماً إلَى
أَلْحَانِهِ تِلْكَ الْمَقَادِيرِ
لَخِلْتَ فِي الْحَلْقِ امْرَءاً جالِساً
يَعْرِكُ آذَانَ السَنَانِيرِ" (البغدادي، د.ت)

لقد استدعى صاعد شخصية المؤذن في فصوصه بأكثر من خبر وشعر, لأن بغية توظيفه في بنية النص بما يحمله من دلالات و اشارات تنمي القدرة الايحائية للقصيدة , وانها محمولة بدلالات فكرية وعاطفية وهي ثقافة متوارثة في المجتمعات الاسلامية ولا تخفى على المتلقي/ المنصور, وهي حاضرة في ذهنه و وجدانه ولها ايحاءات عاطفية و دلالية, تفرض على المنصور نوعاً من التماهي ولها حضورها في الذاكرة الجمعية (محمد، 2011)، ولها تأثيرها القوي وقد عكف صاعد على المورث الديني واستمد من مصادره المختلفة عناصر و معطيات متنوعة سعت في زخر ابداعه , لقد اشار الى صوت المؤذن وماله من وقع في اذن السامع فكان صوته ملحناً مثل نعومة صوت طرق المسامير, وان بندائه الى الصلاة مثل الاستماع الى صوت النوافير التي يسترخي الانسان لسماعها ومن شدة جمال صوته كأنه يستخرجه بمقادير متساوية لو امعنت السمع اليه في قابل الايام لوجدتها بمقادير متساوية من الجمال والايقاع الموسيقي, وكأنك تشعر بأن امرأ قد جلس في حلقه وبدء يخرج الحروف والنوتات, وهنا ابلغ التوصيف والدقة في الاشارة الى صوته ونعومته وجماله.

ولم يقصر صاعد الاستدعاء على الشخصيات الانسانية, فقد كان يستعمل الحيلة والدهاء الذي كان يمتلكه لا يصال الخبر الى المنصور حيث كانت الاخبار مبطنة تحمل في طياتها الكثير من التأويلات, وقد استدعى الحيوانات وجعلها بصفات انسانية او اخذ من صفات الحيوان تمثلا للإنسان كمكر الذئب وشجاعة الاسد ونظر النسر بل وحتى المحاورات بين الحيوانات, فقد رصدها وبث فيها صفة الحديث الانسان مع الاخر.

وقد اورد صاعد خبراً عن ابي عبيدة في شرح كلمة الارجل يقول: " الأرجل من الخيل: الذي يكون البياض بإحدى رجليه, قال المرقش:

أَسِيلٌ نَبِيلٌ لَيْسَ فِيهِ مَعَابَــةٌ

كُمَيْتٌ كَلَوْنِ الصَرْفِ أَرْجَل أَقْرَحُ

وقُتل الحسين" (الزركلي، د.ت) رحمه الله على فرسٍ أرجَل, فالشيعة تتشاءم بركوبه. ويقال أَرجَلت الفصيل إرجالا: تركته مع امه يرضعها متى شاء." (البغدادي، د.ت).

لقد استدعى صاعد في هذا الخبر شخصية دينية ثائرة الا وهي شخصية الامام الحسين " عليه السلام" فبدأ بسرد الخبر عن الارجل, وهذه الطريقة التي اعتمدها في فصوصه في التدرج في نقل الفكرة فيبدأ بمقدمات, الهدف منها التمهيد للوصول الى الفكرة الرئيسية, فعند ذكر ارجل الخيل تناقل ما في خزين العرب من الذاكرة الخيول الأعوجية (الجوهري، د.ت), التي قامت بسحق صدر الحسين بن علي "ع" بعد قتله ويشير الى ذكر صفات الحسين **(اسيل – نبيل)** ليس فيه من العيوب شيء نسباً وديناً خلقاً, و خُلقاً فقد اتكأ صاعد على شخصية الحسين "ع" لكي يشير الى الازدواجية الدينية بينه وبين المنصور وما كان يعني الحسين لهما فهو رمز ديني له المكانة العالية بين العرب المسلمين, وقد استدعى هذه الشخصية للاحتياج الشديد, فكانت جسراً ليصل من خلاله الى السلطة ونيل المكاسب.

في هذا النص دلالتان ظاهرة و مضمرة:

فالدلالة الظاهرة: وضف صاعد شخصية الامام الحسين "ع" وقدمها في صورة ادبية واسنادية لشروحه واستدعائه للخبر من الموروث الماضي الى الحاضر, لأن هذه الشخصية حاضرة في الثقافة العربية والخزين المتراكم لدى المنصور.

اما الدلالة المضمرة: فقد اخذ صاعد ينمي الشخصيات ويستدعيها ليحرك ذهن المنصور والتلاعب في وجدانه , ان هذه الشخصية في طياتها محمولات ثقافية مضمرة كثيرة منها (الظلم – الانتصار – الفردانية – المواجهة – العدالة) وهي لشخصية شديدة الثراء الثقافي, وهذا ما دعا صاعداً الى استغلالها لإسناد فصوصه. وقد اكسبت الشخصيات الدينية عمله أصالة وتفرداً واصبحت رافداً من روافد الممكنة لإملاء الفصوص والوصول الى السلطة.

لربما ان تكون وحدانية الامام الحسين " ع" في معسكر الاعداء مشابهةً لوجود صاعد بين حاشية المنصور الذين ارادوا الكيد لصاعد.

ومن ايرادات صاعد لأخبار الخلفاء فقد ازمع على ورود خبر عن الخليفة عمر بن الخطاب(رض) الذي كان له دور بارز في تنظيم امور الدولة و الناس والاشراف المباشر على احوالهم المعيشية وحرصه على تفقدهم في الليل والنهار, لأنه كان يمثل سلطتين (السلطة السياسية والدينية) وقد اورد خبراً: "قال ابن الكَلْبِي: ذكر عمرُ بنُ الخطابِ رضي الله عنه الفقراءَ فقال: إن سعيدَ بنَ عامرِ بنِ حذيم (الزركلي، د.ت) لمِنهُم, فأرسل إليه بألف دينارٍ فأخذها, وقال لامرأته: هل لك أن نضعها في وضع إذا احتجنا اليها وجدناها؟ قالت: نعم فصرها صُرَراً, وكتب عليها: كلوا هنيئاً. فجعل يأتي أهل البيتِ الذي يرى أَنهم فقراء, فيلقيها إليهم, حتى أنفدها. قال: فلما احتاجوا قالت امرأته : لو جئتنا من تلك الدنانير فأنفقناها. فجعل يسوفها. قالت: اراك والله قد فعلت. قال: أجل, لقد فعلت, وقد بلغني أن فقراء المؤمنين يدعون قبل أغنيائهم بخمسمائة عامٍ, وما أُحب أن لي الدنيا وما عليها, وانا في الزمرة الآخرة. وقد بلغني أن المرأة من الحور العين لو أشرقت على اهل الدنيا لملأت الدنيا ريح المسكِ, ولأن أدَعَكُن لهُنَ اَحبُ إليَ من أَدَعَهُنَ لَكُنَ" (البغدادي، د.ت)

في هذا الخبر دلالتان ظاهرة ومضمرة:

فالدلالة الظاهرة من الطبيعي اذا كان الخليفة مسلماً مكلفاً بتولي زمام امور الناس فلا بد له من إعانة الفقراء ونصرة المظلوم والوقوف على احوالهم. وإن الخليفة عمر بن الخطاب قد سطر اروع الصور و ابهاها في الزهد ومد يد العون للفقراء وسهر على تفقد احوالهم, ويعد هذا الخبر شاهداً من شواهد تأريخه المعطاء في نصرة فقراء المؤمنين, فكان يصورهم بأحب الاشياء اليه في الدنيا وكان يشير الى وعيد الاخرة, فلو اشرقت قبل ان تحط رحالها على الارض امتلأت الدنيا ريح مسك وهو من اطيب انواع الروائح, وهذا التصور العالي لنيل الاخرة الذي كان على بينة من امره لنيله.

فكان الخليفة/ عمر مجروح الضمير تجاه رعيته فحرص على ان لا تحصل فجوة بين السلطة والافراد" ولا ريب ان شر ما تبتلى به امة من الامم ان يكون لها ضميران: ضمير لحاكمها وضمير لأفراد شعبها. فهذا الانشقاق في الضمير الاجتماعي يجعل الحكام يظلمون الشعب من حيث يظنون انهم يعدلون, ويجعل الشعب متمرداً من حيث يظن انه طائعاً" (د. علي الوردي، د.ت).

اما مضمر الخبر فقد عمد صاعد الى ذكر خبر عمر بن الخطاب (رض) وقضية الوقوف على رعيته من المؤمنين, فقد عمد الى نسق المخاتلة من خلال استحضاره هذه الشخصية الدينية الممتلئة من فيض العطاء واصبح يتقنع خلفها, وكان الغرض منه التلاعب في وجدان المنصور او لتعزيز الاواصر بينه وبين المنصور وبالمقابل يحصل على مراده وهو الحصول على قيمة التكسب منه, فقد استحضر خبر عمر ودعمه للفقراء قبل الاغنياء, فكان صاعد متملكاً لزمام المبادرة في فصوصه, وشعور المنصور وفطنته العالية كانت سبباً في طلب المعونة و الاحتضان لنيل الوجاهة وتكسب المال.

2- الاستدعاء التأريخي:

من ناحية الاستدعاء التأريخي فقد ازمع صاعد على استدعاء النصوص من الخزين المعرفي الذي كان لديه واقتبس النصوص من الموروث الماضي من اخبار و اشعار العرب, واثبت من خلال ذلك براعته وقدرته الثقافية على توظيف هذه النصوص, فكانت غايته الوصول الى المراتب الرفيعة, وقد عمل على احياء الموروث التأريخي في فصوصه , وكذلك احاطته بموروثات اغلب الشعراء و اخبار العرب القدماء بتجربته في تأليف فصوصه لان التراث تميز " بالجدية والرمزية والشمول, والخيال الواسع والعاطفة الصادقة والصورة الحية المتحركة, وهو الى جانب هذا يتمتع بلغة ذات طابع سحري عجيب وقداسة كبيرة" (د. كاملي بلحاج، د.ت).

ألقى من خلال تجربته كل ما يعتمر بداخله من مشاعر ورؤى و افكار, ومن العوامل التي ساعدت صاعداً على استدعاء الشخصيات التأريخية هي الذاكرة القوية التي كان يمتلكها في حفظ الكثير من الكتب والمخطوطات بل و اقل تفاصيل الكتب كان يستنسخها عن ظهر قلب , وكذلك نشأته في احضان كبار العلماء امثال(ابو الحسن الرماني – الآمدي – ابوالفرج الاصفهاني – التنوخي – ابو عثمان الخالدي ...الخ), وتوليه لخزانة الوزير ابي القاسم عبد العزيز بن يوسف التي ساعدته على الاطلاع الواسع على الكتب المشهورة والنادرة منها بخطوط العلماء بل انه قد قام بحفظ حتى الخطوط وطريقة نقش الكتابة.

وقد فسر صاعد الاستدعاء من الموروث القديم بسبب ارتداده الى اصله وتوثيق العلاقة بين المنصور والموروث العربي بشكل خاص. فقد كان يستدعي الشخصيات التأريخية لأنه يعرف مدى غنى التراث وثرائه بالإمكانات الفنية والثقافية, وان النماذج التي يأتي بها في فصوصه تمنح الكتاب طاقات تعبيرية كبيرة لا حدود لها, وكان يدرك انه لو استغل هذه النماذج فقد يصل الى تجربة فريدة زاخرة لا ينضب معينها من الايحاء والقدرة الواسعة على التأثير في المتلقي/ المنصور بصورة خاصة والقراء بصور عامة.

فهذه الشخصيات تمنح الفصوص لوناً رتيباً وبريقاً خاصاً من القداسة خصوصاً في قلب المنصور وتمثل نوعاً من الالتصاق بوجدانه, ان اصوات هذه الشخصيات كان لها رنين في وجدان المنصور , وهي بذاكرته منذ نعومة اضفاره ولها في سمعه صدى خاص لا يخطئ في التقاطه, وقد كان صاعد يكسب هذه الشخصيات لوناً من الكلية و الشمولية لربما تتخطى الحاجز الزمني بينها وبين عصره, فتكون متمازجة في اطارها الحاضر مع الماضي في كيان شمولي.

فالأدباء و الشعراء لا ينفكون من مفارقة هذه الاستدعاءات حتى في وقتنا الحالي كما اورد عبد الوهاب البياتي " انني عندما اختار هذه الشخصية او تلك لا توجد معها, إنما احاول ان اعبر عما عبرت هي عنه, وأن أمنحها قدرة على تخطي الزمن التأريخي بإعطائها نوعاً من المعاصرة "(المبارك، 1995).

لقد ابدع صاعد في اختياراته للأخبار والاشعار واستدعائه الشخصيات التأريخية, نراه يأخذ بيد القارئ في جولة سياحية حول اخبار ايام الجاهلية والاسلامية والاموية والعباسية, تعمد التنويع فيها لكي لا يشعر القارئ بالضجر هذا يدل على الامكانية العالية لصاعد فنراه عندما يوظف النص الجاهلي يعتمد على ما يروى له من الرواة الثقات او من الاخبار التي تناقلتها العرب .

يورد صاعد:" يُروى أَن علقمةَ بنَ صفوان بنِ أُمية بنِ حربٍ الكناني, وهو جدُ مروانَ بنِ الحَكَمِ خرج في الجاهلية يُريدُ مالاً له بمكة, وهو على حمار, وعليه إزارٌ ورِداءٌ, ومعه مِقرعةٌ في ليلة إضحيانةٍ" (الازهري، د.ت), حتى انتهى على موضعٍ يقال له حائطُ خُرمانَ", فإذا هو بشقٍ له يدٌ ورجلٌ وعَينٌ, وفي يده سيف, وهو يقول:

عَلْقَـمُ إنَـــي مَقْتُـــولْ
وَإن لَحْـــمِـــي مـأْكُـولْ
أَضْرِبُـهُـمْ بِالْهُذْلُـــولْ
ضَـرْبَ غُـلاَمٍ مَشْمُـولْ
رَحْـبِ الذِّرَاعِ بَهْلُـــوْل

فقال علقمة:

يَـا شِـقُ مَالِـيَ وَلَـكْ
أُغْمُـدْ عَني مِنْصَـلَكْ
تَقْتـلُ مَنْ لاَ يَقْتُلُـكْ

فضرب كل واحد منهما صاحبه , فخرا ميّتين. "(البغدادي، د.ت).

في هذا النص الذي استدعاه صاعد نرى تدرج الخبر منذ الوهلة الاولى وطريقة العرض الدقيقة للتفاصيل(الشخصية – الزمان – المكان), فقد استدعى شخصية (علقمة) واوضح الزمن الذي عاشت به هذه الشخصية(الجاهلية), سبب الخروج(طلب المال) والمكان (مكة),والوضع الذي كان يعتريه ولباسه وحمولته, فقد صورها تصويراً حياً, وكأن الحدث الان هنا.

فقد اصبح صاعد كلي العلم حتى بأدق التفاصيل للخبر, وقد تكون هنالك علاقة محددة بين ايراد النص والاديب, وهذا ما اشارت اليه الدكتورة سيزا قاسم واتفاقها مع اوزبنسكي (د.سيزا قاسم، د.ت)" عندما نتحدث عن المنظور الايدلوجي لا نعني منظور الكاتب بصفة عامة منفصلا عن عمله, ولكن نعني المنظور الذي يتبناه في صياغة عمل محدد, وبالإضافة الى هذه الحقيقة يجب ان نذكر ان الكاتب قد يختار ان يتحدث بصوت مخالف لصوته, وقد يغير منظوره– في عمل واحد– اكثر من مرة, وقد يقيم من خلال اكثر من منظور" (د.سيزا قاسم، د.ت).

فصاعد قام بدور جوهري في تقديم اخبار دائمية الحضور للتراث العربي في ذهن المتخيل العربي بشكل عام وذاكرة المنصور بشكل خاص وهي حاضرة في وجدانه وكانت هذه الادوات موجودة الوجدان قبل ان يستدعيها صاعد, ولكن من خلال توظيفاته للأخبار والنصوص اصبح لزاماً عليه ان يتجاوز المرحلة التي بدأها ابو علي القالي, وكانت مهمته ليست تسجيل حوادث تأريخية وانما اراد التعامل مع التراث من خلال المنظور التفسيري والكشف عن الروح المتسترة خلف هذا التراث, وانه لم يقتصر على استرقاد التراث الشعري فقط وانما لجأ الى كل مصادر التراث المختلفة فكان الفصوص حافلاً بالإشارات الدينية والتأريخية الى جانب الشعر.

وقد استدعى صاعد جميل بن معمر الملقب (جميل بثينة) قال: "حدثنا ابو علي قال: حدثنا (...) المفضل الضبي قال: كان جميل يختلف إلى بثينة ويتحدث إليها, فقيل لأخيها شَبِيب: اِرتَصدهُ, فإنك ستُصيبه كَامِناً في ذنَابةِ الوادي: حتى إذا ابهَار الليلُ, وعمدَ الحِس, وأمنَ العائنةَ, أتاها يَسيبُ انسيابَ الأيمِ, فَنَاجاهَا وانصرف. فارتصده شَبيبٌ, فأخذه فأوجعه ضرباً, واراد قتله, فأفلت جميلٌ. فلما حَضَرَ الحَجُ, حَج شبيبٌ أخو بثينةَ, فأتى المخبر جميلاً يُخبره أن شبيباً قد حج, فإن تستقيدَ منه فَدونك إياهُ, فأنشأ جميل يقول:

فَلاَ أَنْسَى عَجَائِبَ ذَاتِ نَفْسِي
بِمَكَـةَ إِذْ دُعِيـتُ إِلَـى شَبِيـبِ
وَقَالُوا يَـا جَمِـيلُ أَتَى أَخُوهَا
فَقُلْتُ أَتَى الْحَبِيبُ أَخو الْحَبِيبِ
أُحِبُكَ أَنْ سَكَنْتَ جِبَالَ حِسْمَى
وَأَنْ نَاسَبْـتَ بَثْنَـةَ مِـنْ قَرِيـبِ "(البغدادي، د.ت)

لقد كان صاعد في استدعائه للشخصيات التأريخية مستنداً على قاعدة صلبة رصينة, وهي ما خزنه في مستودعه المعرفي, واستطاع ان يستغل كل امكانياته لأجل الوصول الى قلب المنصور ووجدانه. وهذه النصوص المتداولة عند العرب لها وقع خاص في حياتهم, وقد صور صاعد شخصية جميل دون ان يحاول ان يضيف عليها دلالات معاصرة ولم يفسرها تفسيراً معاصراً .

ان استدعاءاته كأنها امتداد لصنيع جميل بثينة, وان هذه القصة قد تبناها الكثير من الادباء والمفكرون قبل صاعد, ولكن الاختلاف كان في طريقة التوظيف والاستدعاء فإن ما ميز صاعداً انه تناولها من جميع ابعادها في خبر واحد لا يستغرق الا بضعة اسطر, وكأنه اوعز الى نفسه بعدم التبذير اللغوي وما يحمله من طاقات تعبيرية رصينة جعلته محيطاً بها في هذه الابيات القليلة فبمجرد وصولها الى المتلقي تشعره بالإحاطة الكاملة لجميل ومحبوبته بثينة وما آلت اليه قضية حبه لها, ولا يمكن القول ان قصة جميل بثينة انها" فجرت أية طاقة روحية او فكرية في التراث الشعر العربي, وانما هي قد أعادت النص الى هذا التراث في نفوس الناس, ومن ثم فان ارتباطها بالتراث كان ارتباطاً سطحياً او شكلياً, لأنها لم تنبه الضمائر الى هذا التراث من اي منظور تفسيري" (د. عز الدين اسماعيل، د.ت).

نرى صاعداً دائماً يحن الى الاخبار العرب السابقين حيث كانت الاحاسيس بكراً ولم تزل بالتعقيد والتزيين وان اللغة الشعرية لم تزل تمتلك طاقات عالية ولم تفقد قوتها على التأثير في المتلقي, لأنه اراد ان يحقق اصالته العربية, ولا يمكن ان تتحقق الا اذا وقف موقفاً صلباً امام المنصور وحاشيته من طلاب القالي الذين كانوا يكنون له العداوة وتمسكه بتراثه و ارتباطه بماضيه الذي كان مشاركاً معه المنصور. وان صاعداً في استدعاءاته فقد احيا الديباجة العربية لدى المنصور في ازهى نتاجها ورفض البهرج اللفظي الذي كان يمارسه القالي.

ان صاعداً قد اقر بنفسه بقدرته على الجمع والشرح فقال: " **قد تقدم في صدر الكتاب الى حيث انتهينا و من ابيات المعاني ما لو أُفرِدَ عَنهُ, لكان كتاباً في المعاني كبيراً, غير انها متفرقة. فأحببت ان امتعك منها بقطعة مجموعة في آخر الكتاب, ليكون طلبُك لها من كَثَبٍ, وابتغاؤك عن أممٍ, وفي الشعر ما يُسأل عن تفسيره, وفيه ما يُسأل عن معناه, وفيه ما يسأل عن إعرابه, جمعتُ لك من كل ذلك نُتَفاً, إذا وعيتَها طال نَفَسُك, وجلّ خطرُك, وبعد سمعُك**" (البغدادي، د.ت)

ان صاعداً قد اشار في خبره هذا الى استعماله الى فن المراوغة الثقافية في التصنيف والمنهجية التي اعتمدها في فصوصه, وقد اقر بعدم افراده لتحرير معاني الابيات, فلو شاء لجعله كتاباً في المعاني كبيراً, هذا يدل على قدرة صاعد في النتاج الادبي وكان يريد بذلك استقطاب ذهن المنصور وليس هدفه انتاج كتاب معاني يقرأه العامة, فقد ازمع لنيل رضا المنصور واثبات براعته الادبية على الانتاج, فصرح بقيامه بجمع نتف عن ما كان يسأل عن تفسير للشعر ومعناه وعن الاعراب فكانت الانطلاقة للنقد الثقافي واضحة بقوله (**إذا وعيتَها طال نَفَسُك**) اذ وجب عليه ان يرى المضمر من النصوص, وهذا صميم عمل النقد الثقافي.

وقد اورد صاعد" قال : **وقوله:**

كَبَرْديَـةِ الْغِيلِ وَسْطَ الْغَرِيـفِ

إِذَا خَالَطَ المَاءُ مِنْهَا السُـرُورَا

السرور: واحد, وهو باطن البردية وسرها. وسر الوادي: باطنه. قال: وقد يكون السرور جمع سر. ويروى(السريرا) وهو جوف البردية ايضاً. ويروى (إذا ما علا الماءُ منه السريرا) يعني جمع النبات الذي معها. وقال السرير: النهر, وقال ايضاً: مستنقع الماء. وقيل السرور جمع سر, يريد منتهاه. وحكي عن ابي عبيدة انه قال: (السريرا) أَراد السرِي فحول الياء راء" (البغدادي، د.ت).

قد استدعى صاعد شخصية الاعشى الذي يعد شاعراً فحلاً من شعراء العرب الفحول الذي له ثقله بين الشعراء. وكانت طريقة صاعد في شرح البيت التركيز على مركزية البيت وهي (السرورا) .

وقد ابرز مقدرته اللغوية في ايراد معاني ودلالات السرور, كأنك دخلت الى معجم ومن ثم يقوم بنقلك الى شروح هذه المعاني ثم الى النحو كأنه يأخذك بجولة سياحية حول ايرادات هذا البيت " يلجأ الشاعر/الاديب لمجاورة المعنى بصورة قريبة منه, لكي يتمكن الشاعر من ايصال رسالته الى المرسل اليه من دون مباشرة في البوح. ويحقق بهذا ما يميز بوجه عن الكلام المباشر ويجعله ينماز بالشعرية بحكم وجه الشبه بين الصورتين, احدهما حقيقية والثانية مستدعاة لغاية في نفس الشاعر, وبهذا يحقق غايتين, الاولى تكمن في ايصال رسالته مغلفة والثانية تفوقه على غيره في الصنعه لتحقيق اقصى غايات الجودة والتميز" (القاصد د.، د.ت). فمن خلال هذه الاستدعاءات للشخصيات سواء كانت دينية او تأريخية حقق صاعد غاية الجودة وتفوقه على القالي بدليل تقريبه للخليفة المنصور بعد عرض نتاجاته عليه .

الخاتمة:

لقد كان التعويل على الهوية العربية للاستدعاء, ومن خلال هذه الاستدعاءات بين قدرته وثقافته الواسعة ومقدرته على حفظ الاشعار لا بل حتى رسم خطوط العلماء, فقد استدعى شخص النبي الاكرم عليه افضل الصلاة و اتم السلام لما لها من مؤثرات على نفس العربي, وكانت ادواته في الاستدعاء مرهفة وكانت نصوصه ذات دلالات ظاهرة ومضمرة وفي مضمراتها الكثير من المحمولات التأويلية, فعند توظيفه لوصية النبي في حث الناس على ارحامهم فإن احدى تأويلاتها: ايها الخليفة انظر الي انا عربي و انت عربي واني من رحمك .

لقد كان يطابق الشخصيات المستدعاة من الموروث مع الواقع الذي كان يعيشه في بعض النصوص, وقد شبه حاشية المنصور بالذئاب المفترسة التي تريد ان تنهش لحمه وابعاده عن المنصور, فكانت خطاباته على وفق النسق الذهني الذي اراد من خلاله توعية المنصور.

اما الاستدعاء التأريخي: فإن مجمل الاستدعاءات كانت مشرعة بداية بالاسم الصريح وكانت اقتباساً من الموروث الماضي, وكان يريد بذلك ترسيخ الموروث التأريخي في وجدان المنصور, فكانت ذاكرته القوية السبب وراء هذه الصياغة والبناء الرصين للنصوص و استقدامها, وان جل ميله الى النصوص التراثية العربية لان التراث العربي غني بالإمكانات الفنية و الثقافية, وهي بدورها قد منحت الفصوص الطاقات التعبيرية الكبيرة التي لا حدود لها. وهذه الشخصيات المستدعاة كان لها رنين في وجدان وذاكرة المنصور منذ نعومة اظفاره.

ان مهمة صاعد لاستدعاء الشخصيات التأريخية هي ليست لتسجيل حوادث تأريخية وانما اراد بذلك التعامل مع التراث من خلال المنظور التفسيري والكشف عن الروح المستترة خلف هذا التراث0

لقد عمد صاعد في فصوصه من خلال استدعائه للنصوص الى استعمال المراوغة الثقافية في التصنيف والترتيب وقد كان قادراً على افراد فصوصه وجعله كتاباً خاصاً بالمعاني حاله كحال المعجمات, ولكنه لن ينال شيئاً من مراده سوى الترحيل والطرد من مكانة السلطة, ولكنه وبدهائه قال (أحببت ان امتعك منها بقطعة مجموعة في آخر الكتاب ليكون طلبك لها من كثب, فقد جمعت لك نتفاً من الشعر ما يتم السؤال عن تفسيره وما يسأل عن معناه و اعرابه), وكل هذا تصل اليه اذا وعيتها فإنك تطال نفسك و يجل خاطرك ويبعد سمعك, فهذا هو صميم النقد الثقافي أي البحث عن المضمر في النصوص حتى تصل مرادك منه.

المصادر والمراجع :

الازهري ، ابو المنصور . (د.ت). *تهذيب اللغة,*. القاهرة: دار المعارف.

اسماعيل, د. عز الدين. (د.ت). *الشعر العربي المعاصر,*. , القاهرة – مصر , ط3: دار الفكر العربي.

البغدادي، صاعد. (د.ت). *الفصوص, , تح: عبد الوهاب التازي سعود.* – المحمدية, المغرب : , مطبعة فضالة.

بلحاج، د. كاملي. (د.ت). *اثر التراث الشعبي في تشكيل القصيدة العربية المعاصرة- قراءة في المكونات و الاصول,*. , دمشق – سوريا, : مكتبة لسان العرب .

الجرجاني، علي بن محمد. (1985م). *التعريفات,*. بيروت – لبنان: مكتبة لبنان للنشر, .

الجوهري. (د.ت). *الصحاح, , تح: احمد الغفور العطار.* بيروت – لبنان, ط4: , دار العلم للملايين ,.

زايد، علي عشري. (د.ت). *استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر, .* , القاهرة – مصر: دار الفكر العربي.

الزركلي، خير الدين. (د.ت). *الاعلام,*. , بيروت – لبنان: , دار العم للملايين.

السموري, محمد. (2011). الذاكرة الجمعية ومفهوم التراث الحيوي. *مجلة الثقافة الشعبية, سوريا,*، الصفحات العدد 14,

الضبي، أحمد بن عميرة ، و القضاعي. أبو عبد الله ابن الأبار (د.ت). *الحلة السيراء ، بغية الملتمس في تأريخ رجال الاندلس.* القاهرة – مصر,: دار الكتاب المصري,دار المعراف للنشر.

الطيب، بو عزة. (2007/6/19). *مقالات فكر اسلامي في الحاجة الى الاصلاح الديني,*.

عبد الصبور، صلاح. (د.ت). *حياتي في الشعر, .* بيروت – لبنان : دار العودة للنشر, .

فضل الله، محمد حسين. (د.ت). *الحركة الاسلامية مالها وما عليها* , . , بيروت – لبنان: , دار الملاك.

قاسم ، د.سيزا. (د.ت). *بناء الرواية*,. القاهرة – مصر: مكتبة الاسرة,.

القاص، حسين. (2021م). *النقد الثقافي- رؤية جديدة* ,. , بابل- العراق, ط1, : د, مؤسسة الصادق الثقافية.

القاصد، د. حسين علي جبار. (2017). المعنى التداولي و الانساق الثقافية للخطاب. *الجامعة المستنصرية, مجلة كلية التربية* ، صفحة العدد 4.

القاصد، د.حسين. (د.ت). *النقد الثقافي- رؤية جديدة*,. بابل – العراق: , مؤسسة الصادق الثقافية,.

المبارك، محمد. (1995). مقابلة اجراها محمد المبارك مع عبد الوهاب البياتي. , *افلام*، الصفحات العدد 11 السنة السابعة, , .

الوردي، د. علي. (د.ت). *خوارق اللاشعور او اسرار الشخصية الناجحة*, . لندن, ط: دار الوراق للنشر,.

يوسف، د. عبد الفتاح احمد. (2010). *لسانيات الخطاب و انساق الثقافة*. الجزائر العاصمة- الجزائر, ط1,: , منشورات الاختلاف,.

Sources and references:

,Dr. Ezzedine Ismail. (d.t.). Contemporary Arabic poetry. , Cairo - Egypt, 3rd edition: Dar Al-Fikr Al-Arabi.

Abu Al-Mansur Al-Azhari. (d.t.). Language refinement. Cairo: Dar Al-Maaref.

Ahmed bin Amira Al-Dhabi, and Abu Abdullah Ibn Al-Abar Al-Qada'i. (d.t.). Al-Hillah Al-Siraa, with a view to the petitioner in the history of the men of Andalusia. Cairo - Egypt,: Dar Al-Kitab Al-Masry, Dar Al-Ma'araf for Publishing.

The essential. (d.t.). Al-Sahhah, ed.: Ahmad Al-Ghafoor Al-Attar. Beirut - Lebanon, 4th edition: Dar Al-Ilm Lil-Millain.

Tayeb Bou Azza. (6/19/2007). Articles of Islamic thought on the need for religious reform.

Hussein Al-Qas. (2021 AD). Cultural criticism - a new vision. , Babylon - Iraq, 1st edition,: Dr. Al-Sadiq Cultural Foundation.

Khairuddin Al-Zirkli. (d.t.). media,. , Beirut - Lebanon: Dar Al-Am Lil Al-Millain.

Dr.. Hussein Ali Jabbar Al-Qasid. (2017). The pragmatic meaning and cultural patterns of discourse. Al-Mustansiriya University, College of Education Journal, issue page 4.

Dr.. Abdel Fattah Ahmed Youssef. (2010). Linguistics of discourse and cultural patterns. Algiers - Algiers, 1st edition: Difference Publications.

Dr.. Ali Al-Wardi. (d.t.). The paranormal of the subconscious or the secrets of a successful personality. London, ed.: Al-Warraq Publishing House.

Dr.. Kamli Belhaj. (d.t.). The impact of popular heritage on the formation of contemporary Arabic poetry - a reading of its components and origins. Damascus - Syria: Lisan Al-Arab Library.

Dr. Hussein Al-Qasid. (d.t.). Cultural criticism - a new vision. Babylon - Iraq: Al-Sadiq Cultural Foundation.

Dr. Siza Qassem. (d.t.). Building the novel. Cairo - Egypt: Family Library.,

Rising Al-Baghdadi. (d.t.). Al-Fusus, ed.: Abdul Wahab Al-Tazi Saud. - Mohammedia, Morocco: Fadala Press.

Salah Abdel Sabour. (d.t.). My life in poetry. Beirut - Lebanon: Al Awda Publishing House.

Ali bin Muhammad Al-Jarjani. (1985AD). Definitions,. Beirut - Lebanon: Lebanon Publishing Library.

Ali Ashry Zayed. (d.t.). Calling traditional figures in contemporary Arabic poetry. , Cairo - Egypt: Dar Al-Fikr Al-Arabi.

Muhammad Al-Samouri,. (2011). Collective memory and the concept of vital heritage. Popular Culture Magazine, Syria, pages, issue 14.

Muhammad Al-Mubarak. (1995). An interview conducted by Muhammad Al-Mubarak with Abdul Wahab Al-Bayati. , Movies, Pages Issue 11, Seventh Year. ,

Muhammad Hussein Fadlallah. (d.t.). The Islamic movement has its advantages and disadvantages. Beirut - Lebanon: Dar Al-Malak.

الصورة الاستعارية في الرواية النسائية العراقي

م.م مروة شاكر منصور Marwa23@gmail.com
أ.م.د أحمد ناهم جهاد ahmed.nahim@uomustansiriyah.edu.iq
كلية التربية ، الجامعة المستنصرية

المستخلص:

تمخضت الدراسات الحديثة عن مجموعة من المصطلحات النقدية التي عملت على توظيفها الرواية ضمن البنية السردية، فكان وجود الاستعارة عاملًا رئيسًا لتشكيل الصورة السردية القائمة على التشكيل البلاغي، ضمن حدوده المفتوحة على النتاج القديم للبلاغة والنتاج الحديث، فعملية التشكيل الصوري على بنية التشبيه العربية أفضت إلى تصوير في ذهن المتلقي، لكن المفاهيم الحديثة لبنية المشابهة من مفارقة وايقونات عاملة على التشكيل الصوري المغاير الذي قوامه المفارقة ضمن البنية الكلية للبناء اللغوي السردي.

وعندما نتحدث عن ايقونات السرد لابد من تحديد نتاج الجانب النسوي في مضان السرد وتبلور الفكر الحديث ضمن الهندسة الداخلية للنص، فبعضها أخذ النظام السائد في البناء التصويري وتحولات السرد، وبعضها أخذ عامل الاستثمار للبناء الحديث من انتقالات زمنية ومكانية وظفت على أساس تمحورها على شخصياتها الرئيسة والثانوية، لكن البناء السردي الداخلي تمَّ تصويره على أساس المفارقات البلاغية اللغوية، وبعضها اعتمد على التصورات الثقافية القائمة على مفارقة الواقع والبناء الاجتماعي والثقافي، وبعضها أخذ من الوطن والغربة المجال الطبيعي لهندسة المفارقة.

والمنطقة قيد الدراسة هي زمنية محددة من (2003–2020) للبحث في مرحلة التحول في البناء السردي ضمن التحول الفكري العراقي الخاضع للأنظمة السياسية، فكانت الرواية النسوية منذ مرحلة تغير النظام تسير نحو الانفتاح العالمي للرواية، وتغير في البناء السردي والتوظيف للآليات المشكله له، وبالتحديد بعد سنة 2007 كانت مرحلة الانفجار الكتابي النسوي مع بروز الحركة النسوية عند العرب وتأثرها بوسائل التواصل الاجتماعي، وبحثنا يهدف للبحث عن الصورة التشخيصية في الرواية النسوية العراقية.

الكلمات المفتاحية : الصورة ، الرواية ، التشخيص ، الاستعارة

The metaphorical image in the Iraqi women's novel

M.M. Marwa Shaker Mansour Prof. Dr. Ahmed Nahem Jihad

Al-Mustansiriya University,College of Education

Abstract

A group of critical terms were introduced by modern studies. They were used in the novel within the narrative structure. Personifications have been major elements in forming the narrative images that were based on the figurative formations, within their boundaries that were open to the old as well as the new production of rhetoric. The image formation in an Arabic simile leads to the creation of an image in the recipient's mind. The modern concepts of the simile structure, such as paradox and icons, work on the different figurative formation that is based on paradox within the whole formation of the linguistic narrative construction.

When talking about the narrative icons, it is necessary to identify the work of the women novelists in the field of narration and the crystallization of modern ideology within the internal engineering of the text. Some of them followed the common system in the figurative structure and narrative transformations, whereas others used the investment factor of a modern structure, such as the temporal and spatial shifts that were employed according to their relations to the major or secondary characters. The internal narrative structure, however, was depicted on the basis of linguistic figurative paradoxes. Others relied on cultural perceptions based on the paradox between reality and the social and cultural structure. Other ones, however, took from the homeland and alienation, the natural field for engineering paradox.

The limitation of the study is temporal and it is limited between the years 2003-2020. The study investigates the period of transformation in the narrative structure within the Iraqi ideological

transformation which was subjected to the political regimes. Since the change of the regime, therefore, the women novels have moved towards global openness of the novel. As a result, the narrative structure and employment of the mechanisms that constitute it have changed. Specifically, after 2007, there has been a period of women writing explosion with the emergence of the feminist movement among the Arabs, which has been influenced by social media. This research paper aims at investigating personification in Iraqi women novels.
Keywords: image, novel, diagnosis, metaphor

المقدمة :

مرّت (الصورة الشعرية) كمصطلح نقدي بمأزق مع ظهور الشكلانية الروسية، التي رفضت المصطلح بوصفه لا ينتمي لحقل الشعر أو البناء اللغوي، فهو مصطلح مستمورد من حقل (الرسم)، لكن الانفتاح الحديث ضمن الدراسات النقدية والسردية عملت على استعمال المصطلح بوصفه يمثل ركيزة في تشكيل الرؤية الكلية للبناء اللغوي السردي، فظهر مصطلح الصورة السردية ضمن مفاهيم الرؤيا فعنصر الرؤيا بالنسبة للمبدع وللمتلقي يتم الحصول عليه من النص، ضمن عمليات التكامل في الخطاطة التواصلية من دون اقصاء عنصر والابقاء على آخر، فكانت الصورة ممثلة للبناء السردي مع الاختلاف في وسائل صناعتها، فالصورة السردية يكون اشتغالها في السرد بأجناسه المتنوعة (رواية، و قصة، وقصة قصيرة إلخ..)، تُكشف عبر اللغة والتخييل والتشكيل الفني والجمالي، لتصبح وسيطًا في نقل الواقع المرئي وتحويله إلى عوالم تخييلية ممكنة أو افتراضية، وتبيّن الرؤية الإنسانية للروائية في عرضها، فصعوبة مقاربة الصورة السردية بآليات الصورة الشعرية؛ وثمّة فارق بين الجنسين، بوصف السرد مرتبط بنسقه الزمكاني الطبيعي المتمثّل بالامتداد والتوالي، أمّا الشعر فذو كثافة شعورية تتلاشى فيه القيود الزمكانية (عسّاف، 1982)، ومن هنا نبين سبب اختيار الدراسة وأهميتها.

جاءت الدراسة في تمهيد نظري لمفهوم الصورة، ثم تبعها محور تحليلي لبيين دور الاستعارة في رسم الصورة بفنية، فاللغة محددة لرسمة الصورة السردية، ضمن طرائقها الخاصة وبأنماطها المتعددة. وبها يمكن للروائية أن تكشف عن معان خفية، يمتزج فيها التفكير مع العاطفة لتشكل نصٍ تتجلى فيه القدرة الابداعية الروائية، وتظهر مهارتها في بناءالصورة بفنية عالية في كيان النص السردي. ولاسيما وأَن الصورة لم تكن بدعًا خارجًا عن النسق المتوارث، فالحياة الجديدة التي انفتحت في أرض الواقع داخل العراق إنعكست على الواقع السردي، مما شكل بناءً حديثًا يتماهى مع الوجود السلطوي للتراث.

وقد تبدى في مضامين البحث وجود مشتركات لمرجعيات الصورة، بحكم التعايش مع الواقع الاجتماعي، الخاضع للموروث فكانت المواضيع الاجتماعية الأساس العام الذي تتشكل منها الصور، فالغربة، والحنين، والتهجير، ونقد الواقع المعاش، والعاطفة، هي المنطلقات الأساسية التي اعتمدها الروائيات العاقيات.

أما أشكال الصورة فقد تنوعت بين الصورة التشبيهية، والاستعارية، والكنائية، والرمزية وغيرها، إلّا ان الاستعارة من أهم الفنون التي ظهرت ضمن بناء الرواية الحديثة، فجماله داخل النص الروائي يشد المتلقي إلى الأحداث والتماهي معها. فتتّخذ الاستعارة المعالم الحياتية لبلورتها ضمن السرد، فيكون منطقة الانطلاق للمتلقي لرسم الرؤية الكلية، وذلك بالاستناد الى مجموعة العناصر السردية التي تساعد على رسم الصورة، ومن هنا تتبين أهمية الاستعارة للكشف عن الصورة ومعانيها الضمنية في الروايات النسائية العراقية.

مفهوم الصورة:

يحضر مفهوم الصورة ضمن مقولة "**الإنسانَ يعيشُ بالصور**" (باشلار، 1984) (يونغ، 1992)، وهي مقولة مستمدة من حقول دراسية مختلفة، لكن أساسها الحقل النفسي الذي ركز على وجود الصورة ضمن البناء النفسي العميق (يونغ، 1992)، فتكون الصورة الحالية متماهية مع الصور النفسية القديمة، وهي متماشية مع مفهوم سوسير بتشكيل العلامة اللغوية القائمة على النفس؛ لأنّها الشيء الأول الذي لجأ إليه الإنسان البدائي قبل اختراع الكتابة من تطابق دوال العلامات مع ما تشير إليه، أي: التوحّد بين الشكل والمضمون (سوسير، 1958).

وقد حُددت الصورة ضمن الاشتغالات المختلفة، وكلٍ منطلق من مجال اشتغاله، فكانت "استعادة ذهنيّة لإحساس أنتجه إدراك فيزيقي، فإذا أدركت عينَ واحدٍ منّا لونًا ما، فإنّه يسجّل صورة لذلك اللون في ذهنه" (فريدمان، 1976)، إذن هي صور متخيلة تعتمد الذهن في استرجاعها، ضمن الواقع والمفاهيم السابقة، لكنها صور تحضر ضمن وجودها الطبيعي لما يسمى باللاوعي الجمعي، فالصورة تتماهى مع الماضي وتُخلق ضمن الحاضر، لذلك عُرّف بأنّها " شكل من أشكال الفنون الذي ينقل واقعا ما، أو يبتكر مشهدا

ما من نسيج الخيال، انطلاقا من واقع ملموسٍ" (أومون، 2013)، هذا الواقع يمثل الارتباط بين المبدع ومتلقيه، فهي تمثيل تصويري بصريّ لموضوع ما هدفه التشكيل الكلي للنص (علوش، 1985)، أو هي " كلّ تفكير ... يقدّم للذهن رسما بطريقة ما" (مورو، 2003) هذه الطريقة هي المنطقة التي يجب اكتشافها وبيان الأساليب المعتمدة في بناء السرد.

فاللغة هي الوسية الأساس لبناء الصورة، واللغة بالمفهوم الحديث لا تتحدد في ضوء الاستعمال فحسب، بل متشظية ضمن مفاهيم التفكيك (قصاب، 2009) ، مما يصنع صور سردية عدة ضمن وجودها الطبيعي والبيئي، لأنّها ذات أبعادٍ ومقاصد لا يمكن تحديدها ضمن المعنى الأحادي، فتكون الصورة خاضعة للأنظمة الثقافية التي أنتجتها وتقرأها، إذ يعتقد (باختين) بأنّ لغة الرواية أغنى من حيث الأبعاد والمقاصد من اللغة الشعريّة؛ بسبب اختلاف الشخوص وطبائعهم، واهتماماتهم، تجعلهم يضفون على اللغة قيمة مميّزة مفعمة بالخصب والعطاء (باختين، 1982)، كذلك بوصفها مكوّنًا رئيسًا في بنية النصّ الروائيّ، مع المكوّنات المعماريّة الأخرى للرواية (لحمداني، 1989)؛ فالمكونات الأخرى هي من تعمل على نسج النص بحسب دي بوكراند (ديبوجراند، 1998)، لأنّها "**لا تكتسب دلالاتها، إلّا بالعلاقات التي تجمعها مع مكونات البناء الروائي**" (الزكري، 2016).

وتعدّ الصورة السرديّة الكاشف الفنيّ للتركيبة النفسيّة للشخصيات في الرواية وكاتبها، بوصفها جزءًا مهمًا، يُراد الكشف عنه في الرواية؛ لبيان الخلفيّة المعرفيّة للروائيّ، والرواية في آن واحد(الزكري، 2016) ، وكذلك امتزاج الصورة واستيعابها لمكونات العمل السردي؛ لأنّها "**ليست تكوينا متحققا خارج بنية النصّ ومكوناته، بما فيه البنية الذهنيّة، بل هي وجود ممتزج عضويا بالفقرة، والمشهد، والمقطوعة، والحوار ، والحوادث ، والفضاء ، والشخصيّة، والموضوع ، وكذا بالانطباعين الذهني والنفسي اللذين يثيرهما ذلك المجموع في المتلقي**" (أنقار، 1994) ، وإنّ ما يميّزها من الصورة الشعريّة في البلاغة التزينيّة هو كشفها عن السياق الكلي ، فضلًا عن أنّ الألفاظ في الصورة الشعرية تمثّل أشياءَ متباعدة (زمكانيًا)، أمّا الألفاظ في الصورة السرديّة؛ فتمثّل أشياءَ من الواقع أو صورة عنه (عسّاف، 1982).

وهناك اسهامات نقديّة في مجال دراسة الصورة السردية أنمازت هذه الدراسات باتجاهين، الأول: من ركز في هيمنة الصورة الشعرية وسلطتها ، وأسقط آليات اشتغال الصورة الشعريّة على الصورة في النثر مع وضوح الاختلاف الجنسيّ بينهما، والآخر : حاول أن يجد له منهجية في دراسة الصورة السردية، ومثال الأول (ستيفن أولمان / الصورة في الرواية) حاول أن يجد له منهجية في دراسة الصورة في النثر ، فقد درس الصورة لأربعة روائيين ، متتبعًا بنيّاتهم الأسلوبيّة ، وتعامل معها من جهة هي مجازات شعريّة ، مستشرفًا بذلك الحدود البلاغيّة ، يقول : "**تبنّى الكتاب تتبع الصورة من خلال الأعمال السرديّة لكلّ كاتب حيث اقتضت بعض هذه الأعمال كثافة النسيج الاستعاري وتعقيده ... ويحدث في الغالب أن يعمد كاتب ما على التشبيهات ، والاستعارات لتشكيل الموضوعات الرئيسة لعمله**" (أولمان، 2016)، فتعدّ دراسته رصدًا للصورة من جهة الجودة وعدمها أي:المزايا والعيوب, فهي دراسة بلاغيّة .

أمّا الاتجاه الآخر؛ فدرس الصورة السردية على أساس أنّها صورة اللقطة، والمشهد، والومضة ، والمونتاج، أو الكتابة بالكاميرا الثابتة أو المتحولة ، التي تُسمّى الصورة الساكنة والصورة المتحركة (بدر، 2010)، لكن لم تُظهر تلك الدراسات منهجيّة واضحة، ومحدّدة للصورة السرديّة مفهومًا ومنهجًا .

ويرى الدكتور محمد أنقار أن الصورة تخرج عن كونها تشبيه شيء بشيء ، وإنّما هي أيّة صورة حسيّة تستدعي استجابة الحواس ، أو لشرح فكرة وتوضيحها ، أو حجة ما ، فالصورة لا تتوقف على تصنيفات البلاغة العربية من كناية، واستعارة، وتشبيه، ومجاز ، بل الصورة أوسع وأشمل؛ لأنّ النقل الاستعاري وما شابهه امكانية تصويرية واحدة من بين امكانات هائلة تتيحها اللغة، فالمفهوم الضيق للصورة يعد: البلاغيّ، والمفهوم الواسع للصورة هو:البلاغيّ، والحسيّ، والخياليّ، وذهن المتلقي (أنقار، 1994)، وهذا ما سنتبناه في بحثنا.

1- مفهوم الاستعارة :

تُبنى الاستعارة في ضوء وجود البنية التشبيهية، لكنها تأخذ الأبعاد المغايرة عن التشبيه، نتيجة خرق القاعدة في التشبيه، إذا ما تمَّ حذف ركنين أو ثلاث، فتخرج البنية من التشبيه إلى استعارة الأشياء من منطقة أخرى، وتأخذ الاستعارة على عاتقها تصوير الموجودات، واعطائها التجسيد في بعض الأحيان، أو التشخيص في أحيان أخرى، وغيرها من الصور التي تتشكل في ذهن المتلقي،

فتكون أما لغرض جمالي، أو لتقريب الصورة، وهذه الطريقة من التوظيف الاستعاري تعطي للروائية الخصوصية الكتابية، ومن ثمَّ صناعة نمط من الكتابة التي تنتمي في ضوئها إلى الكتابات النسوية.

وتعمل الاستعارة على التعبير عن الماهية والأفكار العامة والعواطف، في رسوم وهيئات محسوسة، فهي في واقعها رموز معبرة عنها. أو عملية توظيف الموجود في خاصية لا تمثله، وبذلك تعمل الاستعارة على الانتقال من الأمور المعنوية إلى الأمور المادية، أو العكس (قوقزة، 2000) "فهو إضفاء الماديات على ما هو مجرد" (وهبة و المهندس، 1984)، أي عملية تحويل الصور الذهنية المجردة في قالب مادي، كي يؤثر في القارئ، لأنَّ الشيء المحسوس أقرب إلى الفهم من المعقول، فيعمل المبدع على تجسيد الألم والغضب على شكل أنين ولهب، فتكون الانتقالة من المعنوي إلى المحسوس، من رؤية، أو سمع، أو شم، أو تذوق، أو لمس بما يضفي لوناً من الحيوية على المعاني، وهذا ما يتم في ضوء البنية الاستعارية داخل النص.

فالاستعارة تؤدي الوظيفة الجمالية، وهو ما يعطي البناء الاستعاري في النص الأدبي هو من يوجه "الصُّورة الأدبية إلى مزيد من الإبداع اللغوي الجمالي في إطار أسلوبية مغايرة موسومة بالإدهاش، والطرافة وبث الحياة في الجماد، والمعاني، والحيوانات غير العاقلة، وهو فضلا عن ذلك مظهر من مظاهر شحذ العقل، وتأكيد إبداعه" (التميمي، 2007)

إنَّ ما يعيشه الإنسان من تجارب مختلفة يعمل على تصويرها ضمن تجربته الذاتية، أي انتقال التصوير الذهني للمبدع إلى المتلقي عبر البنية اللغوية، والاستعارة واحدة من الآليات التي يعتمدها الروائي للكشف عن تلك التصورات، لكن عملية نقل التجربة إلى ميدان الأدب، تتطلب من المبدع التمكن من الرسم الصوري بوساطة اللغة، فتكون البنية الاستعارية ضمن النص قائمة على ما يمتلكه المبدع من قدرة على النسج والبناء، والروائيات العراقيات قد برزن في العصر الحديث في كتابة الرواية، والسؤال المركزي هل وظفت الروائية العراقية اللغة الاستعارية في تقريب وتوصيف الأشياء؟ ونقلها من مكان إلى آخر؟ هل كانت للتجارب الذاتية أثرها في بناء الصورة ؟ هذا ما نحاول تحديده في البحث.

وهذه الآلية مكنت الروائيات العراقيات من بناء النص السردي الحديث ضمن مفاهيم التطور في السرد، لتتمكن الروائية من التعبير عن المعنويات في قالب مادي، فتعتمد على ثقافة المجتمع ونظرته اتجاه التشخيص كصورة جزئية تعتمد تبادل الإدراك بين المعنوي والمحسوس. للتعبير عن عمق استجابات الاحساس للكاتبات، والتعبير عن تجاربهن الذاتية.

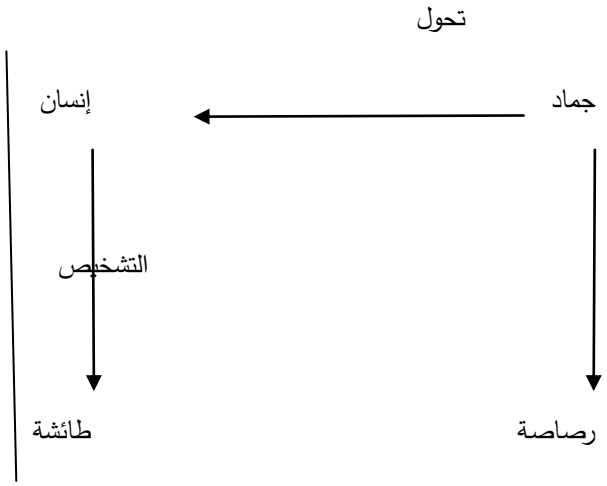
ثالثاً: تمظهرات صورة التشخيص في الرواية النسائية العراقية:

يُعد الواقع المأساوي العراقي من أخصب المناطق لتشكيل الصورة السردية ومنطقة مركزية لبناء الصورة الفنية التشخيصية، والتشخيص يعمل ضمن وظيفه مركزية تحيل إلى معنى غير ظاهر وهو معنى رمزيًا، فنجد توظيف الرمزية كهدف للتشخيص لوصف الدمار الذي حل بالبلد في رواية (إحساس مختلف) للروائية (هدية حسين) فقد حددت صورتها: "فامرأة مثلي كان يمكن أن تُقتل برصاصة طائشة، أو يتشظى جسدها بفعل انفجار أعمى، أو تُختطف وتصبح وليمة لغرائز اللصوص، وفي أوقات أخرى يسكن الحزن قلبي على كثير من الفقد.." (حسين، د.ت) . لقد أضفت الروائية التشخيص على مجموعة من الأشياء المنزوعة منها، سواء أكانت مادية أم ذهنية، فكانت المرة الأولى حينما خلقت نظيرًا لها، وعملت على تشبيهه بمجموعة من الصفات، فأعطت الصفات البشرية على ما هو جماد فمرةً وصفت الرصاصة بالطيش، والطيش لغويًا يحمل معنىً معنويًا "طيش :الطَّيْش: خفَّة الْعَقْلِ، وَفِي الصِّحَاحِ :النَّزَقُ والخفَّة، وَقَدْ طاشَ يَطِيش طَيْشاً، وَطَاشَ الرجلُ بَعْدَ رَزانتِهِ .قَالَ شَمِرٌ :طَيْشُ الْعَقْلِ ذهابُه حَتَّى يَجْهَلَ صاحبُه مَا يُحاوِلُ، وطَيْشُ الحِلْم خفَّته، وطَيْشُ السَّهْمِ جَوْرُه عَنْ سَنَنِه" (منظور، د.ت)، وهي خاصية إنسانية، العقل الذي حددته المعاجم العربية عمل على تكوّن صورة الإنسان الذاهب عقله ضمن عملية التشخيص للرصاصة، التي هي من الجمادات.

والمرة الثانية التي ظهرت صورة التشخيص عندما استعملت مفردة (تتشظى) الخاصة بالأشياء القابلة للإنشطارمع أنّ الإنسان غير القابل للإنشطار (منظور، د.ت) ، لتعمل على توظيف المفردة لتشكيل صورة الموت، فتشخصيه –الموت– جاء عن طريق استعمال ما ليس حقه، وهو ما وظفته مرة أخرى في جملة (بفعل انفجار أعمى)، فالتشخيص ماديًا، تم سلب الصفات المادية وخلعها على المعنوية، و تم خلق الشخص (المماثل)، والمماثل قد يصبح وليمة، وهي صفة للطعام، مأخوذة من طبخ الحيوان، إي إلصاق صفات حيوانية على إنسانية، ومن ثمَّ ابراز الرابط بينهم (الغرائز)، فكون الرابط عامل مساعد في تشكيل صورة التشخيص، والتي بدورها قائمة على البناء اللغوي.

ومن ثمَّ خلعت صورة (السكن) على الأشياء المعنوية (الحزن) التي لا يمكن لها السكن إلا من الناحية المجازية، فيكون المجاز مع الاستعارة (البلاغة) عاملة على رسم التشخيص، ولو نركز على صورة الأعمى مرتبطة بالإنسان، بينما الانفجار مرتبط بالحال الخارجي المؤدي إلى خطر، بوصف الانفجار لا يعرف شخص ما، فهو بإمكانه قتل أي شخص، إي لا يحمل خاصية الإدراك، والإدراك خاصية عقلية، فترسم التشخيص بطرق مختلفة، مرة كانت الرصاصة طائشة، وأخرى كان الموت أعمى، ومرة صفات الحيوان على الإنسان، ومرة سكون ما لا يسكن، راسمةً الواقع الذي كان يحيط بالإنسان العراقي بشكل عام، والمرأة بشكل خاص، أمّا الدال اللساني (تصبح) يعمل على تحويل (الوطن) من أليف إلى معادٍ فدلّ البعد الرمزي لتحول المكان المفترض الألفة إلى فضاء موحش، وسجن أبدي لا يرأف مطلقاً بقاطنيه، إنَّ التحول في دلالة المكان من الألفة إلى العداء، لم يكن بوساطة التقنيات الروائية التقليدية فحسب، بل استعملت البناء اللغوي التصويري للخروج بصورة فنية تدخل إلى قلب المتلقي، لتشكل صورة عن ما يعيشه البلد من الليالي المأساوية بأجوائها الكابوسية، بخلع الصفات الإنسانية على ما لا يستحقها، لتشخص لنا الحال، ويكون مركز الاهتمام من المتلقي، وبذلك بدت الصُّورة عبارة عن فضاء مظلم لا يضيئه الَّا الحزن.

والصورة السابقة للتشخيص واردة عند العرب ضمن بنية الاستعارة، قامت بأخذ الصفات المعنوية وربطها بالمادية (الطلقة، الإنسان)، والعكس صحيح، ثم تندفع بالحدث إلى إكمال المشهد المتردي للبلد والضياع الذي يثير الشفقة للقارئ، إذ تعبّر الروائية عن السأم والإعياء من ضغط الواقع المرّ، الذي فرضته الحرب عليها، حوّل دلالة المكان من الألفة إلى العداوة، حتى أمست الحياة جحيمًا، إذ خروج المرأة من البيت قد يؤدي إلى خطفها أو انتهاكها من قبل اللصوص فتكون صورة التشخيص ضمن مفهوم التحول من الجماد إلى الأنسنة في المخطط الآتي:



هذا يعني استعمال الصورة البلاغية العربية القديمة والتي قال بها الجرجاني ضمن عملية التحول من المحسوس إلى العقلي (؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟).

وتعمل الروائية (ميسلون هادي) على بناء التشخيص ضمن البناء الاستعاري والمجازي في رواية (العرش والجدول) تقول واصفةً حالها الانشطاري ما بين الأمس واليوم "**أتظاهر بأني نسيت تلك الأيام وسحر تلك الأيام .. وكنت أقول لنفسي بأن الزمن كفيل بمسحها من بالي، ولكني عندما انام لا أحلم بغير حلم يتكرر لجميل، وهو يمشي معي بلا نهاية .. لا يمر يوم إلا وأنا أفكر به قبل أن أنام .. وأعرف أن الزمن لن يمسحه من بالي ، فأبذل أمام محمد الرحال جهداً حقيقياً أكبر لكي أنساه**" (هادي، د.ت).

تعمل الروائية على تشخيص الحال ضمن التشبيهات الخارجة لصورٍ مجازيةٍ عاملة على تشكيل صوري في الذهن، فحددت (السحر) ضمن الزمن (الأيام) والسحر لا يحمل الأشياء المعنوية فحسب، بل يخرج من أصول ملموسة، على اعتبار أنه استعمل ضمن توظيف الحيوانات والنباتات لعمل السحر، فتعمل الروائية على ربطه بالمعنوي (الزمن) بوصفه غير محسوس، فيصبح الزمن عندها حامل للقدرات المادية، وهي ما ستضفيه على باقي العناصر المعنوية، (فالزمن) تعطيه القدرة على المسح، وهي صفة مادية،

والزمن لا يمكن أن يكون ماديًا، وهو ما ستعمل على تكراره مرة أخرى **(وأعرف أن الزمن لن يمسحه)**، لتؤكد على تشخيص الزمن، والتكرار يعمل على تثبيت الصورة في الذهن، والصورة هنا تحولية من الذهنية إلى المادية، ضمن قابليات اللغة على التشخيص.

والطريقة التي عملت عليها الروائية في التشخيص عاملة على رسم الصورة التي تعيشها، في فكرة الإنشطار النفسي، ليكون التشخيص وسيلة من وسائل صناعة الصورة البلاغية ضمن الاستعارات والمجازات المستعملة داخل النص، ضمن خلق صورة الشخصية التي تتظاهر بها، الدالة على وجود شخصيتين منقسمتين ما بين الماضي والحاضر، والتشخيص عامل على تصوير الإنقسام الداخلي الذي تشعر به، فأوصلت الصورة التي تريدها، كما تقبلها المتلقي الذي انطلق من البناء اللغوي لتشكيل الصورة في الذهن، ومن ثمَّ الانفعال معها سواء أكان بالسلب أو بالايجاب.

فالبناء اللغوي يوضح كيفية رسم ملامح شخصية المحب التي لا تمتلك وجودها الحقيقي، فتوظف الكاتبة الدال (الزمن) ضمن الحوار الداخلي ما بين (الأنا / والذات)، فيصبح الزمن يحمل الصفات الخاصة (بالمسح) وهي صفة خاصة بالممحاة أي الأداة ذات البعد المادي، ينما لا يحمل (الزمن) ذلك الوجود، فتصبح المفارقة مشكلة للصورة المتخيلة في ذهن المتلقي، مما يولد تفاعل بين المتلقي والنص، لأنَّ الأشياء تصبح أمامه مشخصة بحسب البناء الجملي، وما زاد من جمال الصُورة تكرار الدوال (الأيام الزمن، بالي، أحلم) فيهي تضف حركة وايقاعاً داخليًا على النص.

ويكشف الحدث بجزئياته صورًا تثير فينا مجالات الإدراك الحسيّ في رواية (بنات آل سلطان)، فتصور الروائية (إيناس البدران) حال الشخصية فوز بعد موت زوجها: "**كان حزنها في كل مرة يفتح باب العزاء رغما عنها مستحضرا هياكل الصواوين وملامح المعزّين في أتون عقل اوهن حد العجز، مع حاضر أدمن الانتظار وماض سجنته الذكريات ومستقبل غلفه المجهول. أعلم إذن أن المصائب كالرياح يمكن ان تهز ذؤابات الشجر لكنها لا تقتلع الا الضعيف منها، والبدايات وإن كانت صعبة، تظل للنفوس الكبيرة غايات ولسواها رغبات ... فالنفوس الصغيرة تروضها المصائب وتخضعها اما الكبيرة فهي تعلو فوقها وتسمو ... والصبر هو الذي يكسب الشوط في النهاية**" (البدران : د.ت).

يأخذُ النص السابق مجالين مختلفين في التشخيص، مرةً يقوم بإضفاء الفاعلية المادية على الأشياء المعنوية غير الفاعلة، ومرةً يعمل النص على تشكيل الصورة ضمن بنية المجاز لخلق تشخيص مغاير عن النصوص السابقة، فالصورة التي أضفتها على الحزن عملت على تشخيصه ضمن الفاعلية المادية بوصفه قادرًا على فتح الباب، ومن ثم القدرة على الاستحضار وهي صفات ترتبط بالإنسان أكثر من أي مخلوق آخر، كونه مدركًا لأفعاله، ومن ثمَّ عملت على إعطاء الزمن الخاصية الإنسانية بوصفه قادرًا على سجن الذكريات في جملة **(وماض سجنته الذكريات)**، وهي الطريقة ذاتها التي أستعملتها مع المجهول، ومن ثم تشخيص (المصائب) لتحول النص الى بناء تجسيدي عملت على تشكيل صوة مجازية ضمن البنية الأستعارية الكلية لجملة **(أن المصائب كالرياح يمكن ان تهز ذؤابات الشجر لكنها لا تقتلع الا الضعيف منها)**، وهي الصورة المجازية فتشبيه المصائب بالرياح عمل على تشكيل تشبيه آخر خرج لتشكيل صورة مجازية على الإنسان الذي يكون كالأشجار. الضعيف والقوي ليس القصد منه الإشجار إنما الإنسان، ليعمل التشخيص على بناء صورة ذهنية داخلية متسمة بالجمال البلاغي الذي عمل على إيصال الرسالة بطريقة أكثر جمالية، وهي المنطقة التي يبحث عنها المتلقي داخل النص.

فالكاتبة رسمتها من البيئة العربية بأوصاف دقيقة، وهي تُعبر عن حركة نفسية وفكرية معاً، فالصُورة متشكلة بوساطة الخيال (تشخص الحزن)، فتجعل للحزن سمة يتحرك في ضوئها النص، ليتسيد تشخيص (الصبر) في نهاية النص الدلالة الكلية، والغاية من وصف الحال، ليكون التشخيص الأخير هو المركز الذي أقامت عليه بنيتها اللغوية، فالتشخيص السابق كان من أجل بيان صورة الصبر الذي تم تشخيصه في النهاية، ضمن قابليات لا يمتلكها فعليًا، لكنه فاعلًا معنويًا.

وبالانتقال إلى نمط آخر من رواية (صمت الشوارع وضجيج الذكريات) للروائية (ابتسام يوسف الطاهر)، نجد الصورة تجسد مآسٍ عراقية بعد الاحتلال: "الشوارع مرهقة غير حافلة بالتخريب الذي طالها والإهمال الذي عانته، ما عادت تحفل بالأوساخ والمزابل. الأسواق مهجورة تركت جدرانها وزجاجها لينطق بما حل بها أثر القصف والتخريب والفرهود الذي سموه الحواسم" (الطاهر، د.ت)

تعمل الروائية على توظيف التشخيص للكشف عن المراحل المتعاقبة التي حلّت بالعراق، بدا في منطقتين تشخيصيتين، حملت القارئ على تشكيل صورة في الذهن عن النوع المأساوي، وهي مؤثرة في النفس، إذ تبدأ الروائية برسم مجموعة من الأشياء المعنوية (التشخيصية) الى ما لايعقل، فأعطت الصفة الإنسانية (الارهاق) إلى الشارع (الشوارع مرهقة) المُنبِئَة بماهية الحدث التخريبي بشكل صريح، كاشفةً عن مشاعر البوح المختلطة ما بين الحسرة والرفض، وما بين التردد والتشتت الذاتي، فعملية انطاق الجماد أو ارتباطه بصور تشخيصية يمثل حال الروائية اتجاه المكان المألوف الذي عُرف بمجموعة من الخصال التي أصبحت مسلوبة، لتكون حال التشخيص معبرة عن الروح أو البناء التاريخي والثقافي الذي امتلكه المكان، فظهرت بذلك خبايا المكان المقصود (العراق) بعد الحرب والاختلاف عن الشكل المتعارف عليه والانهيار التام لشوارعه، أما المرة الثانية التي ظهرت صورة التشخيص عندما استعملت مفردة (تنطق) الخاصة بالإنسان على (الجدران) ذات البعد المادي (الجامد)، لتشكيل صورة الدمار في جملة (جدرانها وزجاجها لينطق) فالتشخيص معنوي لتمثيل ذلك الصراع الذي حل بالشوارع دليلاً قاطعاً على الانهيار التام والقضاء على كل شيء، إنَّ هذا المقطع الوصفي يصور سرعة الحرب في دورانها في البلاد، والصورة التشخيصية قامت بأخذ الصفات المعنوية وربطها بالمادية، لتشخيص ما يعيشه البلد من مآسي ومدى التحول للمكان المعروف بألفة إلى العداء، هذا التحول تمت شكلنته ضمن العملية الكلية للدال المتواضع عليه من قبل الناس (الحواسم)، وهو دال يحمل الكثير من المعاني الدالة على الوحشية والأنوية البعيدة عن المنطق العام الشامل للوطنية.

وتعمل الروائية(ميسلون هادي) على توظيف التشخيص لرسم صورة النفس كيف تصبح لحظة اللقاء، لترسم الجمادات من حولها إلى صورة مؤنسنة ضمن فاعلية التشخيص القادرة على ايصال الرسالة "ثم ألمح جميل ينتظرني هناك، فيختفي الضجيج، ويصبح الباب أكثر صمتاً في اللحظة التالية. كنت أريد لهذه اللحظة أن تبدأ ولا تنتهي .. وهي فعلاً كانت، بعد أن تنتهي، تبدأ من جديد، تائهة بعد كل لقاء، انا والريح سواء .. لا أرى ولا أسمع ولا أتكلم .. وأبتسم مع نفسي بلا سبب، وانتظر أن أدخل إلى الكلية ولا أخرج منها ابداً" (هادي، د.ت).

تظهر فاعلية التشخيص في جملة (ويصبح الباب أكثر صمتاً في اللحظة التالية)، فالباب الصامت أصلًا تصبح صورته ناطقة بالاعتماد على كثرة الصمت، كأنه كان يتكلم فأصبح ناطقًا، فتصبح الصُورة مشهداً درامياً معبراً بسلاسة ووضوح عن حضور حقيقي للتشخيص، فتتخذ الروائية من (الجامعة) الفضاء المحتضن لتلك الصورة، فقد أرتكز النص لتشكيل صورته الممشهدة على ثنائية (الحضور والغياب) في التعبير عن الحدث، فحضور الصمت كما ذكرنا أفضى لحضور الكلام في الذهن، ليكون الباب ضمن التجلي للفاعلية الإنسانية، فيكون مشاركًا في الحدث، وهي صورة نفسية مرتبطة بقابلية الإنسان على تشخيص الموجودات، وجعلها ضمن نطاق الحوار الظاهري والداخلي، ومن ثمَّ تعمل على توظيق الأسلوب البلاغي فترصم صورة مجازية عاملة على رسم صورة ذهنية عند المتلقي، إذ تشبه حالها بالريح (انا والريح سواء)، فيكون الريح مشخصًا ضمن وجود الإنسان نفسه، لترسم صورتها النفسية المملوءة بمشاعر الحب، وهي حقيقة نفسية باتت تُوسم بالأزلية لمشاعر كل المحبين لهذا التلاشي بالمشاعر مع رؤية المحبوب، وطريقة رسم الصورة التشخيصة لحالة الإنشطار النفسي التي تعيشها الشخصية ضمن وصف الحالة الآنية في جملة (لا أرى ولا أسمع ولا أتكلم)، فيصبح الحضور يؤدي الى الاضطراب و التلاشي أمام المحبوب، فتوقف الحواس بعكس صورة الاندماج مع المحبوب،

فتصبح الذات ممثلة في الآخر، وهي صورة معبرة عن الذات النسوية عمومًا والعربية خصوصًا التي تجد ذاتها بوجود الآخر الذي تشعر بالانتماء إليه كليًا.

مما سبق يتبين أثر الصور الاستعارية المستعملة من الروائيات في تشكيل البناء الداخلي للرواية، وفي بناء جسر التواصل ما بين المبدعة والمتلقي، فالتشخيص آلية تعتمدها الكاتبة لبيان الحال الذي تعيشه، ومن ثَمَّ تعمل على نسج مفارقات ضمن البناء اللغوي في تشكيل الصور التشخيصية كانت بعيدة عن ذهن المتلقي، لكنها أصبحت ضمن بناءه الذهني، لتعطي جمالية خاصة للنص، قوامه التشخيص للجماد بانطاقه مرة، أو باصباغها بنوع من الأنسة المتقبلة للقارئ

الخاتمة :

– بدت ظاهرة التشخيص ركيزة أساسية واضحة في السرد النسائي العراقي، فلم تخلو رواية منها، وقد أبدعت الروائية في استعمالها لهذه الظاهرة ، في حسن التصوير والوصف عن طريق استعارة سمات وصفات إنسانية . أضفت صفة الحيوية والنشاط على نصها السردي، تلك الظاهرة بأساليب بلاغية ونحوية زادت من جمالية الصورة السردية وتأثيرها

– إن اللغة السردية تتجاوز مستوى الإخبار الذي تحققه الألفاظ الحقيقية ، إلى مستوى آخر هو التعجب ، والمتعة ، والدهشة ، وبما أن التشخيص هو خروج اللغة عن المألوف لمعانٍ جديدة ، فقد عمدت الروائية إلى التشخيص كأحد ركائز الصورة السردية لديها ، فألبست المعاني صوراً آدمية ، تسمع وتحس ، وتتكلم ، فبدت المعاني الحسية بجميع مظاهرها ناطقة حية ، يستطيع المتلقي أن يحس ويشعر بها.

المصادر والمراجع :

ابن منظور . (د.ت). *لسان العرب*. القاهرة: دار المعارف.

أنقار، د . محمّد. (1994). *بناء الصورة في الرواية الاستعمارية / صورة المغرب في الرواية الإسبانية* . المغرب: مكتبة الإدريسي.

أولمان. ستيفن (2016). *الصورة في الرواية* ، ، *ترجمة : رضوان العيادي ، ومحمّد مشبال* ، . القاهرة ، ط1 ، : دار رؤية للنشر والتوزيع ، .

أومون، جاك. (2013). *الصورة* ، ، *ترجمة : ريتا الخوري* . بيروت، ط1، : ، مركز دراسات الوحدة العربية ،.

باختين، ميخائيل. (1982). *الملحمة والرواية : دراسة الرواية ، مسائل في المنهجيّة* ، ، *ترجمة : جمال شحيد* . ، بيروت ، ط1 ،: ، نشر معهد الإنماء العربي.

باشلار، جاستون. (1984). *جماليات المكان* ،، *ترجمة : غالب هلسا* ،. ، بيروت ، ط2 ، : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.

بدر، د. فاطمة. (2010). الصورة في السرد الروائي والسرد السينمائي. *مجلة الأقلام*.

البدران، إيناس. (بلا تاريخ). *بنات آل السلطان*.

التميمي، أ.م.د فاضل عبود. (2007). التَّجسيد في الدَّرس البلاغي والنَّقدي عند العرب. *مجلة الفتح*.

جراند، ديبو. (1998). ، *النص والخطاب والاجراء*،، *ترجمة تمام حسان*. ، القاهرة ، ط1، : :عالم الكتب.

حسين، هدية. (د.ت). *إحساس مختلف*.

الحمداني، حميد. (1989). *أسلوبية الرواية (مدخل نظري)* ،. ، الدار البيضاء ، ط1 ، : ، منشورات سال .

دي سوسير، فرديناند. (1958). *علم اللغة العام* ، ، *ترجمة يوئيل يوسف*، . ، بغداد : : سلسلة كتب شهرية تصدر عن دار افاق عربية .

الزكري، د . عبد اللطيف. (2016). *وظيفة الصورة في الرواية النظريّة والممارسة* ،. ، عمان ، ط1 ، : ، دار كنوز المعرفة .

الطاهر، ابتسام يوسف. (د.ت). *صمت الشوارع وضجيج الذكريات*:.

عسّاف ، ساسين. (1982). *الصورة الشعرية ونماذجها في إبداع أبي نواس* . والنشر ، بيروت ، ط1 ، : المؤسسة الجامعية للدراسات.

عسّاف، ساسين. (1982). *الصورة الشعرية ونماذجها في إبداع أبي نواس* ، . بيروت ، ط1 ، : ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ،.

علوش، د . سعيد. (1985). *معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة : .* ، بيروت ، ط1 ، : ، دار الكتاب اللبناني .

فريدمان، نورمان. (1976). ،, الصّورة الفنية ،، ترجمة : د . جابر عصفور ،. ، *مجلة الأديب المعاصر*.

قصاب، وليد. (2009). *مناهج النقد الأدبي الحديث*،. دمشق ، ط2 ، : دار الفكر ، .

قوقزة ، نواف. (2000). *نظرية التشكيل الاستعاري في البلاغة والنقد دراسة تطبيقية في شعر عمر النص: .* ،عمان،: ، وزارة الثقافة.

مورو. فرانسوا (2003). *البلاغة ، المدخل لدراسة الصورة البيانيّة* ، ، ترجمة : *محمّد الولي ، وعائشة جرير*. ، بيروت ، ط2 ، : ، أفريقيا الشرق.

هادي، ميسلون. (د.ت). *العرش والجدول*.

وهبة ، مجدي ، و المهندس، كامل. (1984). *معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب:*. لبنان: مكتبة لبنان، ط2،.

يونغ ، كارل غوستاف. (1992). *دور اللاشعور ومعنى علم النفس للإنسان الحديث، ترجمة نهاد خياطة*،. ، بيروت ، ط1 ، : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر .

Sources and references:

Sassine Assaf,. (1982). The poetic image and its models in Abu Nawas's creativity. Publishing, Beirut, 1st edition: University Foundation for Studies.

Prof. Dr. Fadel Abboud Al-Tamimi. (2007). Embodiment in the rhetorical and critical lesson of the Arabs. Al-Fath Magazine.

Ibtisam Youssef Al-Taher. (d.t.). The silence of the streets and the noise of memories.:

Ibn Manzur. (d.t.). Arabes Tong. Cairo: Dar Al-Maaref.

Enas Al-Badran. (no date). Daughters of the Sultan family.

Gaston Bachelard. (1984). Aesthetics of Place, Translated by: Ghalib Hilsa. Beirut, 2nd edition: University Foundation for Studies and Publishing.

Jack Aumon. (2013). The photo, translated by: Rita Al-Khoury. Beirut, 1st edition: Center for Arab Unity Studies.

Hamid Lahmdani. (1989). The stylistics of the novel (a theoretical introduction). Casablanca, 1st edition: Sal Publications.

Dr . Saeed Alloush. (1985). Dictionary of contemporary literary terms: . Beirut, 1st edition: Dar Al-Kitab Al-Lubnabi.

Dr . Abdul Latif Al-Zakri. (2016). The function of the image in the novel, theory and practice. Amman, 1st edition: Dar Treasures of Knowledge.

Dr . Muhammad Anqar. (1994). Building the image in the colonial novel / The image of Morocco in the Spanish novel. Morocco: Al-Idrisi Library.

Dr.. Fatima Badr. (2010). The image in novelistic narratives and cinematic narratives. Pens Magazine.

Dibogrand. (1998). Text, Discourse, and Procedure, translated by Tamam Hassan. , Cairo, 1st edition, :: World of Books.

Sassine Assaf. (1982). The poetic image and its models in the creativity of Abu Nawas. Beirut, 1st edition: University Foundation for Studies and Publishing.

Stephen Ullman. (2016). The Image in the Novel, Translated by: Radwan Al-Ayadi and Muhammad Meshbal. Cairo, 1st edition: Dar Roya for Publishing and Distribution.

François Moreau. (2003). Rhetoric, the introduction to the study of the graphic image, translated by: Muhammad Al-Wali and Aisha Jarir. Beirut, 2nd edition: East Africa.

Ferdinand de Saussure. (1958). General linguistics, translated by Yoel Joseph. Baghdad:: A monthly book series issued by Afaq Arabia House.

Carl Gustav Jung. (1992). The role of the subconscious and the meaning of psychology for modern humans, translated by Nihad Khayatah. Beirut, 1st edition: University Foundation for Studies and Publishing.

Magdy Wahba, and Kamel Al-Muhandis. (1984). Dictionary of Arabic terms in language and literature:. Lebanon: Lebanon Library, 2nd edition.

Mikhail Bakhtin. (1982). The epic and the novel: a study of the novel, issues in methodology, translated by: Jamal Shaheed. Beirut, 1st edition: published by the Arab Development Institute.

Maysaloun Hadi. (d.t.). Throne and table.

Nawaf Qaqza. (2000). The theory of metaphorical formation in rhetoric and criticism, an applied study in the poetry of Omar Al-Nast:. Amman: Ministry of Culture.

Norman Friedman. (1976). The artistic image, translated by: Dr. Jaber Asfour,. Contemporary Literary Magazine.

Hussein's gift. (d.t.). Different feeling.

Walid Qassab. (2009). Methods of modern literary criticism. Damascus, 2nd edition: Dar Al-Fikr.

اثر استراتيجية الابعاد السداسية في التحصيل الأدبي عند طالبات الصف الرابع الأدبي

م.م مريم احمد صالح

Mariamfarok4@gmail.com

كلية التربية، الجامعة المستنصرية، قسم اللغة العربية

الملخص

يرمي البحث الى التعرف على(اثر استراتيجية الابعاد السداسية في التحصيل الأدبي عند طالبات الصف الرابع الأبي)ولتحقيق مرمى البحث وضعت الباحثة الفرضية الصفرية الآتية " لا يوجد فرق ذو دلالة إحصائية بين متوسط درجات تحصيل طالبات المجموعة التجريبية اللواتي يدرسن مادة الأدب والنصوص باستعمال استراتيجية(الأبعاد السداسية), ومتوسط درجات تحصيل طالبات المجموعة الضابطة اللواتي يدرسن المادة نفسها بالطريقة التقليدية في الأختبار التحصيلي. وكافأت الباحثة مجموعتي البحث في المتغيرات الآتية: (العمر الزمني محسوباً بالشهور، ودرجات العام السابق للغة العربية(الصف الثالث متوسط)، التحصيل الدراسي للأبوين، واختبار الذكاء(رافن)،وحددت الباحثة موضوعات المادة العلمية وهي موضوعات مادة الأدب والنصوص للفصل الدراسي الأول للعام الدراسي(2024/2023) حيث بلغت سبع موضوعات . وفي ضوء نتائج البحث توصلت الباحثة الى استنتاجات عدة ومنها ان التدريس باستراتيجية الأبعاد السداسية له اثر في التحصيل الأدبي عند طالبات الصف الرابع الأدبي. استراتيجية الأبعاد السداسية تجعل الطالب محور العملية التعليمية وهذا ما تنادي به الاتجاهات الحديثة في التدريس.

الكلمات المفتاحية: الأثر، الأستراتيجية، الأبعاد السداسية، الرابع الأدبي

The impact of the hexagonal dimensions strategy on literary achievement among fourth-grade female students

Asst. Lect. Mariam Ahmed Salih

Al-Mustansiriyah University, College of Education, Department of Arabic Language

Abstract

The research aims to investigate the impact of the hexagonal dimensions strategy on literary achievement among fourth-grade female students. To achieve this goal, the researcher formulated the null hypothesis as follows: "There is no statistically significant difference in the mean scores of academic achievement between the experimental group students studying literature and texts using the hexagonal dimensions strategy, and the control group students studying the same material using the conventional method in the achievement test." The researcher considers several variables to reward the research groups, including chronological age in months, previous academic grades in Arabic (third-grade average), parental educational attainment, and Raven's intelligence test. The researcher identifies the scientific topics related to the literary material for the first semester of the academic year 2023/2024, totaling seven topics. Based on the research results, the researcher draws several conclusions, one of which is that teaching using the hexagonal dimensions strategy has an impact on literary achievement among fourth-grade female students. The hexagonal dimensions strategy places the student at the center of the educational process, aligning with modern teaching trends.

Keywords: the impact, the strategy, the hexagonal dimensions, the fourth grade

المقدمة

اولا:- مشكلة البحث

لم تعد الطريقة الاعتيادية قادرة على تأدية دورها في ايصال المعلومات والمعارف والمهارات والميول والقدرات لدى الطلاب، وعلى الرغم من تشديد الاتجاهات الحديثة في التربية على تفعيل الدور الايجابي للطُلاب وعَدهم محوراً اساسياً من محاور العملية التعليمية من خِلال استعمال الطرائق الحديثة والاساليب المبتكرة في عملية التدريس إلا أنّ الواقع يُشير إلى سيطرة الطرائق الاعتيادية القديمة التي تعد الطلاب مشاركين سلبيين في العملية التعليمية ولا تعمل على زيادة تحصيلهم الأدبي ومهاراتهم (عطية ،2015).

ومن خلال المقابلات التي أجرتها الباحثة مع مدرسات اللغة العربية في المرحلة الإعدادية، وجدت أن هناك قصوراً في الطرائق والأساليب التقليدية المتبعة في تدريس مادة الأدب والنصوص ، والتي تقوم على الحفظ و الإستذكار وأن الطلاب لا يتذوقون الأدب العربي ،و أنما يعمدون إلى حفظ مقاطع منه من دون أي فهم أو إهتمام بما يحفظون أي أنهم يبقون مجرد متلقين للمعلومات والذين ينسوها بمجرد خروجهم من قاعة الإمتحان مما يؤدي إلى الملل والضجر، لذا عمدت الباحثة تطبيق استراتيجية الابعاد السداسية في تدريس مادة الادب والنصوص لعله يسهم في تحسين مستوى تحصيل الطالبات و يتلاءم معهم كمحاولة بسيطة في تطوير طرائق تدريس مادة الأدب والنصوص.

ثانيا: أهمية البحث

الأدب العربي بفروعه كالكائن الحي ينمو ويشيخ ولكنه لا يموت إذ يبعث من الشيخوخة إلى الشباب إذا ما توافرت العناصر والمتغيرات المحدثة لإعادة النمو، وتأتي أهميته من مكانته في اللغة العربية أذ يعمل على تنمية ثقافة الفرد ويوسع أدراكه للحياة من خلال تطور مستواه الثقافي والأدبي ويرشد الى تطوير المجتمع أذ ان للأدب القدرة في التأثير في شخصية الطالب فيؤدي الى تقوية النطق وتطوير مهارات الألقاء ويعمل على تنمية الذوق الأدبي .

وتتفق الباحثة مع ما أورده الهاشمي من آراء تؤكد ان للأدب العربي قيمة جمالية عالية من حيث جمال الفكرة و الخيال و الأسلوب والدقة في التعبير وعمق التفكير وجمال العرض ،فضلاً عما فيه من أمكانية للترويح عن مكنونات النفس الإنسانية فيصف فيه الأديب مشاعره من حزن أو غضب أو يبعث في النفوس الأمل أو يصف حكماً يصلح لكل زمان وكل مكان ، ومما لاشك فيه أنّ اطلاع المتلقي على الأدب العربي يفيد في زيادة الثروة اللغوية من حيث الحديث والكتابة ،وللأدب العربي الوقع في نفس المتلقي ، فعن طريق قراءته يتدرب المتعلم على سلامة النطق وجودة التمثيل وتدوير المعاني ومهارة الإلقاء ولا سيما الشعر الذي يمرن المتعلمين بما يحويه من موسيقى وتنغيم على أجادة الإلقاء وتمثيل المعاني ، وهذه الجوانب كُلها مهارات لا بُدّ منها في القراءة الأدبية، فضلاً عن أثر ألأدب العربي في التحصيل الأدبي (الحيلة،2001).

فالغاية من تدريس الادب هو إعداد جيل من المتعلمين المنتجين والمفكرين يتصفون بالتعلم الذاتي المستمر مدى الحياة وذلك بدمج مجموعة من المهارات ، والعمليات والعادات العقلية بطريقة طبيعية في تدريس مختلف المواد التعليمية على وفق استراتيجيات وأدوات وتقنيات ذهنية أو عقلية وإجراءات واضحة وعملية تمكن الإستراتيجية من تحقيق الكثير من الأهداف التي يبحث التربويون على اختلاف مستوياتهم سبل الوصول إليها وهي أهداف سامية وغايات نبيلة لأي نظام تعليمي وأن تحقيق الاهداف المنشودة من تدريس الادب يتطلب توظيف نماذج و أستراتيجيات وطرائق تدريس حديثة تكون بمنزلة الجسر الرابط بين المعلم والمتعلم.

ان استراتجية الابعاد السداسية هو طريقة مبسطة توضح وتلخص طبيعة التدريس وعناصرهُ والعلاقات التي تربط بين تلك العناصر وعمليات بناء وتصميم وتنفيذ التدريس وفقاً لخطوات متسلسلة ومتتابعة لتحقيق الاهداف المرغوبة و تعد (استراتيجية الابعاد السداسية)من الأستراتيجيات الحديثة في التدريس ومدخلا لتنظيم المحتوى اللغوي وطريقة في التحصيل يهدف إلى إبراز العلاقات بين المحتوى اللغوي وإكساب المتعلم إدراكاً ووعياً شاملاً بإبعاد الموقف التعليمي الذي يواجههُ المتعلم فينطلق من منظور كُلي ، ومن علاقة الكل بالجزء وعلاقة الأجزاء بعضها ببعض وعلاقة كُل منها بالموقف التعليمي لمادة موضوع التعلم (الطيطي،2002) .

أن السعي في التحصيل الادبي عند طلاب المرحلة الإعدادية يتطلب مزيداً من الدراسات والبحوث والبرامج داخل المشروع التعليمي ،وغايته تعزيز المتعلمين على معرفة المفهوم العلمي وتحفيزهم على المشاركة بأنفسهم ،وبشكل نشط وفاعل داخل الصف، وعلى هذا اقترحت استراتيجية الابعاد السداسية ،ومن خلال هذه الأستراتيجية يكون المتعلم نشطاً وحيوياً واكثر تفاعلاً نظراً للدور الايجابي الذي يتحلى به في تحصيل معرفته بنفسه من خلال مراحل الأستراتيجية (الحريري،2010).

ومما تقدم يمكن أن نلخص أهمية البحث الحالي بما يأتي :

1- تتمتع اللغة العربية بخصوصية لغوية تجعلها تتميز عن اللغات العالمية الاخرى والتي تظهر في بنيانها ووضوح مفرداتها وكلماتها .

2- أهمية اللغة العربية ،إذ خصها الله (تبارك وتعالى) بحمل كتابه الكريم ،ويكفينا فخراً ان يكون البيان العربي هو المعجزة الالهية التي تحدى بها الله سبحانه

3- اهمية مادة الادب ، فمن خلالهِ يمكن للمتعلم أن ينمي مستواه من جانب ، ويزيد من رصيدهُ الثقافي من الأطلاع على تجارب من سبقهُ وينمي الثروة اللغوية للمتعلم

4- أهمية التحصيل ،مواكبة التطورات العلمية السريعة التي تحدث في مجالات الحياة في دول العالم المتقدمة ، لذا أصبحت الحاجة ملحة للأنفتاح على العالم علمياً و أستعمال نماذج حديثة في مجال التعليم

5- اهمية النماذج والطرائق الحديثة ،وهي التي تعد القناة التي تنقل بها المعرفة من المدرس الى الطالب

6- أهمية استراتجية الابعاد السداسية ،بأنه احد الأستراتيجيات الحديثة والتي يمكن أن تؤدي الى رفع مستوى التحصيل لدى الطلاب

ثالثاً: هدف البحث وفرضيته:

❖ **هدف البحث:** يهدف البحث الحالي إلى التعرف على:

-اثر استراتيجية الأبعاد السداسية في التحصيل الأدبي عند طالبات الصف الرابع الأدبي.

❖ **فرضيته:** ولتحقيق هدف البحث صاغت الباحثة الفرضية الصفرية الآتية :-

_ ليس هناك فرق ذو دلالة إحصائية عند مستوى (0,05) بين متوسط درجات تلميذات المجموعة التجريبية اللواتي يدرسن مادة الأدب والنصوص بإستراتيجية الأبعاد السداسية ومتوسط درجات طالبات المجموعة الضابطة اللواتي يدرسن المادة نفسها بالطريقة الاعتيادية في مادة الاختبار التحصيلي .

رابعاً: حدود البحث: طالبات الصف الرابع الأدبي في المدارس الاعدادية الحكومية النهارية التابعة للمديرية العامة لتربية بغداد/الرصافة الثانية،الفصل الدراسي الأول من العام الدراسي (2023_2024)،الموضوعات السبع من الأدب والنصوص المقرر تعليمها في كتاب اللغة العربية للصف الرابع الأدبي.

خامساً: مصطلحات البحث

اولا: ألأثر أ- لغةً: عرفهُ:-**ابن منظور** بأنه :-" بقية الشيء و الجمع آثار و أَثوار و خرجت في إثره أُي بعده . وأَتَثَّرتهُ و تأثرته وتبعت أثره , والأَثر : بالتحريك ما بقي من رسم الشيء و التأثير إبقاء الأَثر في الشيء , و أُثَّر في الشيء ترك فيه أُثراً"(ابن منظور, 2004).

ب- اصطلاحا: عرَّفهُ **داوود:** هو كل التغيرات المرغوبة وغير المرغوبة التي تحدث في بنية المتعلم من خلال مروره بخبرة تعليمية او نتيجة نهائية لعملية التعليم في الميدان التربوي"(داود،2008).

التعريف الاجرائي: النتيجة التي تتركها استراتيجية الأبعاد السداسية في تحصيل طلاب الصف الرابع الأدبي(عينة البحث) بمادة الأدب والنصوص بعد انتهاء التجربة.

ثانيا: استراتيجية الأبعاد السداسية عرفها عطية: وهي من الأستراتيجيات الحديثة في التدريس تقوم على طرح المدرس سؤالا او مشكلة او حدثا او ظاهرة معينة تقع ضمن دائرة اهتمام المتعلمين فتثير تفكيرهم فيعملون على طرح تنبؤاتهم ومعتقداتهم ومايبررها ويناقشونها في مجموعات.(عطية،2016).

التعريف الأجرائي:- وهي اجراءات تدريسية تفاعلية تتابعية، تتمثل في التنبؤ ثم المناقشة ثم التفسير ثم الملاحظة ثم المناقشة ثم التفسير.

ثالثا: التحصيل :اصطلاحا فعرفه كل من زاير وسماء: بأنه "القدرات التي يمتلكها المتعلم من الخبرات والمعلومات التي يمكن أن يوظفها في حل أكبر عدد من الأسئلة التي توجه له"(زاير وسماء، 2016).

التعريف الإجرائي: هو مقدار ما يحصل عليه طلاب الصف الرابع الأدبي(عينة البحث) من معلومات في مادة الأدب والنصوص مقاساً بالدرجة التي حصلوا عليها في الاختبار التحصيلي الذي أعدته الباحثة لأغراض البحث .

رابعا: الأدب والنصوص:

الأدب اصطلاحا: عرف بعدة تعريفات منها: حسين: بأنه مأثور الكلام نظما ونثرا وما يتصل به من هذه العلوم والفنون التي تعين على فهمه من ناحية وتذوقه من ناحية اخرى.(حسين,2005)

خامسا:النصوص:

اصطلاحا: مقطوعات ادبية ممتازة تمكن المتعلم من فهم التعبير الأدبي والتعبير الأدبي والتفاعل معه والأستجابة لما فيه من فكر وشعور. (الدليمي وطه،1999).

سادسا: الصف الرابع الأدبي: هو من صفوف المرحلة الأعدادية التي تكون مدة الدراسة فيها ثلاث سنوات تأتي بعد المرحلة المتوسطة وتسبق المرحلة الجامعية(جمهورية العراق ، وزارة التربية ،2020).

استراتيجية الأبعاد السداسية

تستند هذه الأستراتيجية الى النظرية البنائية، والتي تهيء المتعلمين الى مواجهة مواقف او مشكلات حقيقية يسعى الى حلها بالمناقشة والملاحظة والتفسير والبحث، ويكون دور المتعلم في هذه الأستراتيجية مكتشفا وباحثا عن المعرفة ومسؤولا عن تعلمه، ويكون دور المدرس منظما ومرشدا لبيئة التعلم ومشاركا في ادارة التعلم وتقويمه(قطامي،2016)، كما تعتمد استراتيجية الأبعاد السداسية على التعلم التعاوني,، وذلك بتقسيم الطلبة الى مجموعات صغيرة ، بحيث يعمل جميع افراد المجموعة كفريق متكامل للوصول للمعرفة الصحيحة، كما ان اثارة الجدل والتعارض فيما بينهم وتحدي افكار بعضهم البعض، يؤدي الى افضل للطلبه اثناء جمعهم للمعلومات واجراء التجارب وتفسيرها حتى الوصول الى حل للمشكلات (العمراني والكروي،2014). ولقد اقترح استراتيجية الأبعاد السداسية سفاندر رانيه وكولاري (2003)،، وتم استخدامها لأول مرة من قبل كولاري وفيسكاري وسافاندر، عام 2005 في مجال تعليم الهندسة. وهي استراتيجية مهمة، توفر مناخا يدعم النقاشوتنوع الأراء وتساعد في فهم المواقف اليومية. وقد كانت البداية عندما اقترح وايت وجونسون (1992)استراتيجية(تنبأ- لاحظ- فسر)باعتبارها الخطوة الأولى لاستراتيجية الأبعاد السداسية(عيسى32:2013). ثم عدل كولاري وأخرون، الأستراتيجية بأضافة ثلاث خطوات عليها, وقد اطلقوا عليها استراتيجية الأبعاد السداسية, حيث تبدأ بالتنبؤ، ثم المناقشة, ثم التفسير، فالملاحظة والمناقشة، لتصبح سداسية الأبعاد <وتهيء استراتيجية الأبعاد السداسية، الطلبة على مواجهة مواقف او مشكلات حقيقية يسعى على حلها بالمناقشة والملاحظة والتفسير والبحث، ويكون دور الطالب في هذه الاستراتيجية مكتشفا وباحثا عن المعرفة مسؤولا عن تعلمه، ويكون المدرس منظما ومرشدا لبيئة التعلم، ومشاركا في ادارة التعلم وتقويمه، كونها تفيد في مساعدة الطلاب ليصبحوا واعين لمعتقداتهم وتحفزهم على تحديها، وتنمي فيهم روح حل المشكلات ووضع افتراضات لحلها، والتنبؤ بها، كما تعطيهم فرصة للتعبير عن ارائهم وتشجيع التفاعل بين المتعلمين كمفاوضات اجتماعية تعاونية، كما انها تراعي الفروق الفردية بين المتعلمين(قطامي،2016)

ثانيا: خطوات استراتيجية الأبعاد السداسية

تشير استراتيجية الأبعاد السداسية، وفق ست خطوات: (تنبأ، ناقش، فسر، لاحظ، فسر)، اذ يمكن تطبيق ذلك عند التعامل مع الظواهر والبراهين والتجارب العملية، وغيرها من المشكلات، ويمكن توضيح خطوات الأستراتيجية فيما يأتي:

1-التنبؤ: يقيم المدرس في هذه الخطوة ظاهرة معينة، ثم يتيح للطلبة المجال للتنبؤ بنتيجة هذه الظاهرة او تلك المشكلة بشكل فردي، ثم تبرير ذلك التنبؤات قبل البدء بأية فعاليات او انشطة تعليمية.

2-المناقشة: يقوم افراد المجموعات بتعديل تنبؤاتهم في ضوء نتائج تجاربهم وانشطتهم قي خطوة الملاحظة، عن طريق مهارات التحليل، والمقارنة، والنقد.

3- التفسير: بعد تبادل الأراء بين طلبة المجموعة الواحدة في الخطوة السابقة ، تقوم كل مجموعة بالبحث عن تفسير الظاهرة، وتبادل الأراء مع المجموعات الأخرى فعملية التفسير جميع الطلبة في المجموعات بمناقشة جماعية يقودها على ان تتاح لكل طالب الفرصة في ابداء الرأي والدفاع عنه.

4- **الملاحظة:** في هذه الخطوة يقوم الطلبة باختبار افكارهم، وحلولهم للمشكلة، وتفسيرات للظاهرة، حيث تقوم المجموعات بعرض هذه الأفكار على زملائهم عن طريق مناقشة جماعية امام (الصف)

5- المناقشة: بقوم افراد المجموعات بتعديل تنبؤاتهم في ضوء نتائج التجارب وانشطتهم في خطوة الملاحظة، عن طريق مهارات التحليل، والمقارنة, والنقد.

6- **التفسير:** يحاول الطلبة في هذه الخطوة حل التناقضات بين نتائج الملاحظات والتنبؤات، زمن ثم التعديل على معتقداتهم في ضوء استنتاجاتهم التي توصلوا اليها(امبو سعيدي،2018)

ثالثا: دور المدرس في استراتيجية الأبعاد السداسية:

1- تنظيم المهمات الأكاديمية المتعلقة بالمفهوم المراد تعليمها

2- تهيئة جو اجتماعي في الصف، بحيث يصبح الصف بيئة امنه للتعلم، ولكل فرد دوره في المجموعة.

3- متابعة فهم الطلبة عن طريق سلوكياتهم وافعالهم التي تدل على ذلك، ومساعدتهم على فهم اخطائهم والتحول بالطلبة الى الفهم السليم.

4- تزويد الطلبة بالمعلومات والتوجيهات، غير ان المدرس احد مصادر المعلومات للطالب وليس المصدر الوحيد.

5- يضيع الطلبة في مواقف تتحدى معرفتهم القبلية.

6- يعطى الطلبة وقتا كافيا للتفكير بعد طرح الأسئلة، ويسمح لأستجابات الطلبة بأن تقود الدرس.

7- يركز على الفهم الدقيق لدى المتعلمين، فعندما يستطيع المتعلمون النقاش بالمعلومات التي لديهم نعلم انهم قد فهموا هذه المعلومات جدا(السرد واخرون،2021:189)

رابعا: دور الطالب وفقا لأستراتيجية الأبعاد السداسية:

يتمثل دور الطالب في استراتيجية الأبعاد السداسية بما يأتي:

1- يكتسب المعرفة والفهم بنشاط ، فهو يناقش ويحاور، ويفسر ويقارن، ويتنبأ ويقرأ، ويقوم بالأعمال الروتينية.

2- يقوم ببناء المعرفة والفهم اجتماعيا، فهو لا يبدأ ببناء المعرفة بشكل فردي، وانما بشكل اجتماعي، عن طريق الحوار مع الأخرين.

3- يحاول ان يجيب عن الاسئلة المطروحة من قبل المدرس في بداية التدريس.

4- يقدم وجهة نظره ويبررها.

5- يقارن الأجازة والملاحظة عن طريق اجراء الأنشطة المكلف بها (الكبيسي وعبد العزيز،2016).

خامسا: مميزات استراتيجية الأبعاد السداسية: ان اهم مايميز هذه الأستراتيجية هو:

1-تعطي الفرصة للطلبة للتعبير عن ارائهم عن طريق النقاش والحوار مع زملائهم، وتشجيع التفاعل بينهم عن طريق التفاوض والتعاون في اطار اجتماعي, مما يساعد على تنمية لغة الحوار والأتصال لديهم، وفهم مواقف الحياة اليومية

2- تتيح الفرصة امام الطالب للتفكير بطرق منهجية وعلمية مما يسهم في تنمية مهارات التفكير لديه، وتعديل التصورات البديلة للمفاهيم.

3- تسهم في احداث التغير المفاهيمي لدى المتعلمين، وتعديل التصورات البديلة للمفاهيم.

4- تزيد من فهم المتعلمين للمفاهيم، وفهم مدلولاتها، والأحتفاظ بها,وتزيد التحصيل المعرفي بشكل عام.

5- تعطي الطالب الفرصة لتمثيل دور العلماء، مما ينمي اتجاها ايجابيا لديه نحو العلم والعلماء ونحو المجتمع ومشكلاته(السر واخرون:2021)

سادسا: اهداف استراتيجية الأبعاد السداسية:

1- تجعل الطالب محور العملية التعليمية عن طريق تفعيل دوره الأيجابي.

2- تجعل الطلبة يفكرون بطريقةعلمية، وهذا ما يؤدي الى تنمية التفكير العلمي لديهم.

3- تمنح الطلبة الفرصة للتفكير في اكبر عدد ممكن من الحلول للمشكلة الواحدة مما يؤدي الى المرونة في التفكير.

4- تشجيع الطلبةعلى العمل في مجموعات والتعلم التعاوني مما يؤدي الى تنمية روح التعاون بين الطلبة والعمل على شكل فريق واحد.

5- ينمي قدرات الطلاب في ممارسة عمليات الملاحظة والتنبؤ والتفسير وتكسب الطالب مهارات المناقشة والحوار

6-تساعد الطالب بالقدرة على التقويم الذاتي(قطامي،2016)

سابعا: الدراسات التي اعتمدت على استراتيجية الأبعاد السداسية:

اولا– دراسة العميري(2018):

"اثر استراتيجية الأبعاد السداسية في التحصيل وتنمية التفكير الناقد لدى طلبة كلية التربية الأساسية في مادة منهج البحث التربوي""

اجريت هذه الدراسة في العراق/ محافظة ميسان/ كلية التربية الأساسية جامعة ميسان/ كلية التربية الأساسية/ جامعة ميسان/ وتكونت عينة البحث من(60) طالبا وطالبة، بواقع(30) طالبا وطالبة للمجموعة التجريبية(30) طالبا وطالبة للمجموعة الضابطة .

وكافأت الباحثة بين مجموعتي البحث في بعض المتغيرات، وللتحقق من هدف البحث صاغت الباحثة الفرضيات الصفريةالأتية:

1–. لا توجد فروق ذو دلالة احصائية عند مستوى(0,05) بين متوسط درجات طلبة المجموعة التجريبية الذين درسوا على وفق استراتيجية الأبعاد السداسية ومتوسط درجات طلبة المجموعة الضابطة الذين درسوا على وفق الطريقة التقليدية في التحصيل.

2– لا توجد فروق ذو دلالة احصائية عند مستوى(0,05) بين متوسط درجات طلبة المجموعة التجريبية الذين درسوا على وفق استراتيجية الأبعاد السداسية ومتوسط درجات طلبة المجموعة الضابطة الذين درسوا على وفق الطريقة التقليدية في اختبار تنمية التفكير الناقد البعدي.

3–لا توجد فرق ذو دلالة احصائية عند مستوى(0,05) بين متوسط الفروق بين درجات الأختبارين القبلي والبعدي في تنمية التفكير الناقد لدى طلبة المجموعة التجريبية الذين درسوا وفقا لأستراتيجية الأبعاد السداسية (العميري,2018).

ثانيا– دراسة حسين(2020):

"اثر توضيف استراتيجيتي الأبعاد السداسية والهدف الحر في الأداء التعبيري وتنمية التفكير المنتج لدى طالبات المرحلة الأعدادية"

اجريت هذه الدراسة في العراق/ محافظة ديالى/ قضاء بعقوبة/ مديرية تربية ديالى / وتكونت عينة البحث من(102) طالبة موزعة وكافأت الباحثة بين مجموعات البحث في بعض المتغيرات، وصاغت الباحثة الفرضيات الصفرية الأتية:

1–. لا توجد فروق ذو دلالة احصائية عند مستوى(0,05) بين متوسط درجات طالبات المجموعة التجريبية الأولى اللواتي يدرسن بدوي وبين متوسط درجات طالبات المجموعة التجريبية الثانية اللواتي يدرسن التعبير باستراتيجية الهدف الحر ،ومتوسط درجات طالبات المجموعة الضابطة الذين درسوا على وفق الطريقة التقليدية في الاختبارات المتسلسلة.

2– لا توجد فروق ذو دلالة احصائية عند مستوى(0,05) بين متوسط درجات طالبات المجموعة التجريبية الاولى في الأختبار القبلي والبعدي في التفكير المنتج.

3–لا توجد فرق ذو دلالة احصائية عند مستوى(0,05) بين متوسط الفروق بين متوسط درجات طالبات المجموعة التجريبة الأولى اللواتي يدرسن التعبير باستراتيجية بيوي وبين متوسط درجات طالبات المجموعة االثانية اللواتي يدرسن التعبير باستراتيجية الهدف الحر ومتوسط درجات طالبات المجموعة الضابطة اللواتي يدرسن التعبير بالطريقة الأعتيادية في الأختبار البعدي للتفكير المنتج(حسين,2020)

المبحث الثالث

منهجية البحث وإجراءاته

هذا الفصل يتضمن وصفاً لإجراءات البحث من اعتماد المنهج الذي يتناسب مع طبيعة البحث، وكذلك التصميم التجريبي المناسب، وتحديد مجتمع البحث وعينته، واجراء التكافؤ بين مجموعتي البحث، والتأكد من السلامة الداخلية والخارجية للتصميم، وتحديد المادة العلمية التي تُدرَس في التجربة، وكذلك صياغة الأهداف السلوكية، واعداد الخطط التدريسية، و بناء أداة البحث مع إجراءات تطبيق التجربة.

أولاً: منهج البحث: اختارت الباحثة الباحثة المنهج التجريبيّ لأتمام إجراءات بحثها

ثانياً: التصميم التجريبي: اعتمدت الباحثة في بحثها التصميم التجريبي ذي الضبط الجزئي المناسب لظروف هذا البحث وهو تصميم المجموعتين المتكافئتين المجموعة التجريبية، والمجموعة الضابطة ذات الاختبار التحصيلي البعدي, ويُعدّ التصميم التجريبيّ أولى الخطوات التي تنفذها الباحثة.

ثانيا: مجتمع البحث وعينته: مجتمع البحث:

يتألف مجتمع البحث الحالي من طالبات الصف الرابع الأدبي في المدارس الثانوية الحكومية النهارية للبنات والتابعة للمديرية العامة لتربية بغداد/الرصافة الثانية للعام الدراسي (2024/2023).

ثالثا: عينة البحث: بالأختيار القصديّ حددت الباحثة (مدرسة ام القرى الأعدادية للبنات) التابعة لمديرية تربية الرصافة ؛ لتكون عينه لبحثها؛ وذلك لعدة أمور اهمها قرب المدرسة من محل سكن الباحثة، الأمر الذي سهل عليها تطبيق التجربة وإبداء التعاون والرغبة من قبل إدارة المدرسة وكادرها؛ ممَّا يسهل عمل الباحثة, وان طالبات هذه المدرسة من بيئة متقاربة اجتماعياً, واقتصادياً, اذ ان معظمهن من سكنة حي واحد وهذا ما يسهل للباحثة اجراء تجربتهاحيث وجدت المدرسة تضم شعب كثيرة فأختارت الباحثة شعبتين هما: (أ ـ ب)، وبطريقة السحب العشوائية البسيطة أصبحتْ شعبة (ب) تمثل المجموعة التجريبية، وشعبة (أ) تمثل المجموعة الضابطة، حيث كان عدد طالبات الشعبتين (71) طالبة بواقع (36) شعبة (أ)، و(35) شعبة (ب)، وبعد ذلك ,عمدت الباحثة على استبعاد الطالبات الراسبات احصائياً, إذ كان عدد الطالبات الراسبات(اربعة طالبات) في المجموعة التجريبية , و(ستة طالبات) في المجموعة الضابطة, وبهذا أصبح العدد الكلي لمجموعتي البحث بعد استبعاد الراسبات (61) طالبة بواقع (32) تلميذة في المجموعة التجريبية و (29) طالبة في المجموعة الضابطة.

رابعا: التكافؤ الأحصائي بين مجموعتي البحث: كافأت الباحثة بين المجموعتين قدر المستطاع في المتغيرات الآتية:العمر الزمني لتلميذات مجموعتي البحث محسوباً بالشهور،ودرجات مادة اللغة العربيَّة النهائية للطالبات في العام السابق للعام الدراسيّ (2022_2023)،التحصيل الدراسي للاباء، التحصيل الدراسي للأمهات، اختبار رافن للذكاء.

أ- العمر الزمني للطالبات محسوباً بالشهور: أجرت الباحثة تكافؤاً للمجموعتين التجريبية والضابطة في متغير العمر الزمني محسوباً بالشهور, من خلال استمارة المعلومات للمجموعتين يوضح اعمار طالبات المجموعتين محسوباً بالشهور , وبعد تحليل كل مجموعة احصائياً وجدت ان متوسط الرتب لطالبات المجموعة التجريبية (184,29) , في حين بلغ متوسط الرتب لطالبات المجموعة الضابطة (187,52) ,وعند استعمال اختبار(t.test) لمعرفة دلالة الفرق الأحصائي بين اعمار طالبات المجموعتين , تبين ان الفرق لم يكن ذا دلالة احصائية عند مستوى دلالة (0.05) اذ كانت القيمة المحسوبة (1.87) أكبر من القيمة الجدولية (2) عند درجة حرية(59) وهذا يدل على أنَّ طالبات مجموعتي البحث التجريبية والضابطة متكافئتان في العمر الزمني.

ب . درجات اللغة العربيَّة للعام السابق (2023/2022):بعد ان حصلت الباحثة على درجات اللغة العربيَّة لطالبات مجموعتي البحث للعام الدراسي السابق (2022 ـ 2023) من البطاقات المدرسية كما ذكرت انفاً, عملت الباحثة على تحليل البيانات المتعلقة بهذا المتغير احصائياً وجدت ان متوسط الرتب لطالبات المجموعة التجريبية (77.49)درجة, في حين بلغ متوسط الرتب لتلميذات المجموعة الضابطة (77.88.)درجة يبين درجات المجموعتين، ولمعرفة دلالة الفرق بين درجات المجموعتين استعملت الباحثة اختبار (t–test) فتبين ان الفرق لم يكن ذا دلالة احصائية عند مستوى دلالة (0.05) اذ كانت القيمة المحسوبة (0.17) أكبر من القيمة الجدولية (2) عند درجة حرية (59) .

ب . التحصيل الدراسيّ للآباء: استعملت الباحثة مربع كاي كوسيلة احصائية , لمعرفة دلالة الفرق الأحصائي بين المجموعتين, وتبين ان المجموعتان متكافئتان احصائيا اذ كانت (كا^2) قيمة المحسوبة (0.35) اصغر من قيمة (كا^2) جدولية (7.82) عند مستوى دلالة (0.05) ودرجة حرية (2)

ث . التحصيل الدراسيّ للأمّهات: استعملت الباحثة مربع كاي كوسيلة احصائية , لمعرفة دلالة الفرق الأحصائي بين المجموعتين, وتبين ان المجموعتان متكافئتان احصائيا اذ كانت (كا^2) قيمة المحسوبة (0.75) اصغر من قيمة (كا^2) جدولية (7.82) عند مستوى دلالة (0.05) ودرجة حرية(2).

د . اختبار الذكاء رافن: وجدت الباحثة ان متوسط الرتب لطالبات المجموعة التجريبية (10,59) , في حين بلغ متوسط الرتب لطالبات المجموعة الضابطة(11,01) وعند استعمال اختبار(t.test) لمعرفة دلالة الفرق الاحصائي بين طالبات المجموعتين , تبين ان الفرق لم يكن ذا دلالة احصائية عند مستوى دلالة (0.05) اذ كانت القيمة المحسوبة (0.67) أكبر من القيمة الجدولية (2) عند درجة حرية(59).

ساساً: ضبط المتغيرات الدخيلة (غير التجريبية):عملت الباحثة جاهدة على التأكد من تفادي أثر عدد من المتغيرات الدخيلة، التي قد تُؤثر في التجربة وسلامتها، وصدق نتائجها و فيما يأتي عرض لها وكيفية ضبطها:

أ. **الحوادث المصاحبة:**

ب . **الإندثار التجريبي:**

ت . **الفروق في اختبار العينة:**

ث . **العمليات المتعلقة بالنضج:**

سابعاً: اثر الاجراءات التجريبي: من أجل حماية التجربة من بعض الإجراءات التي يمكن أن تؤثر في المتغير التابع عملت الباحثة – قدر المستطاع– على الحد من أثر هذا العامل في سير التجربة، وتمثل ذلك في الآتي :

أ. **بناية المدرسة:**طبقت الباحثُ تجربته في مدرسة واحدة صفوفها كُلّها تشابهتْ من حيث المساحة، وعدد الشبابيك والإنارة، وعدد المقاعد، والموقع والبيئة لتفادي تأثير هذه العامل في النتائج قدر المستطاع.

ب . **سرية التجربة:** حرصت الباحثُ على سرية البحث وإجراءته بالإتفاق مع إدارة المدرسة، ومدرسة اللغة العربيَّة، والكادر التعليمي على عدم أخبار الطالبات بطبيعة البحث وهدفه، وأخبرت معلمة المادة الطالبات بأنَّ الباحثة هي معلمةٌ جديدةٌ على ملاك المدرسة لكي لا يتغير نشاطهن او تعاملهن مع التجربة مما يؤثر في سلامة النتائج.

ث . **الوسائل التعليميَّة:**حرصت الباحثة على أن تقدم الوسائل التعليمية نفسها لمجموعتي البحث التجريبيَّة والضابطة، وهي: السبورة ، والأقلام الملونة.

ج . **المادة الدراسية:** سيطرت الباحثة على اثر هذا العامل بتساوي مجموعتي البحث في موضوعات الأدب والنصوص من حيث عددها ونوعها, اذ اعتمدت الموضوعات الأولى للفصل الدراسي الاول المقرر تدريسها في كتاب اللغة العربية للصف الرابع الأعدادي , للعام الدراسي 2024/2023.

خ . مدة التجربة: كانتْ مدة التجربة موحدة ومتساوية لطالبات مجموعتي البحث يوم الأربعاء 2023/10/8 وانتهتْ في يوم الأربعاء الموافق: 7/ 2024/1 .

سادساً: مستلزمات البحث: من متطلبات البحث الحالي ما يأتي:

أ . المادة العلمية: حددت الباحثة المادة الدراسيَّة بالموضوعات التي ستدرسها طالبات الصف الرابع الاعدادي في مادة الأدب والنصوص للكورس الدراسي الاول وبحسب منهج وزارة التربية وهي : (امرؤ القيس، عنترة بن شداد، الأعشى، الأفوه اودي، زرقاء اليمامة، حاتم الطائي, الأمثال والحكم) لعام (2023-2024)

ب . الاهداف التعليمية : من متطلبات البحث الحالي الاهداف السلوكية لغرض تدريس مادة الأدب والنصوص, لذلك اعدت الباحثة اهدافاً تعليمية لكل موضوع بعد ان تحددت بالمستويات السته (معرفة , فهم , تطبيق, تحليل, تركيب, تقويم) للمجال المعرفي في تصنيف (بلوم) .

وقد اشتقت الباحثة (75) هدفاً تعليمياً لست مستويات وللتثبت من دقة اشتقاق الاهداف التعلمية وتصنيفها الى مستوياتها السته عرضتها الباحثة على الخبراء والمتخصصين في طرائق تدريس اللغة العربية والقياس والتقويم وطلبت منهم تقدير مدى صلاحية اشتقاق كل هدف من الاهداف التعليمية والمستوى الذي ينتمي اليه , وفي ضوء ملاحضاتهم عدلت صياغة بعض الاهداف فحذفت (6) لكونها لم تبلغ نسبة الأتفاق عليها

وبذلك اصبح عدد الأهداف السلوكية(69)هدفا سلوكيا بموافقة (80%) فأكثر وبذلك اصبحت الاهداف جاهزة بشكلها النهائي وعلى الموضوعات السبع موزعة بين الموضوعات والمستويات.

ت . إعداد الخطط التدريسيَّة:عَدَّت الباحثة خططاً تدريسيَّة لتدريس موضوعات قواعد اللغه العربيَّة لتلميذات مجموعتي البحث على وفق (إستراتيجيةالأبعاد السداسية) للمجموعة التجريبية، وعلى وفق (الطريقة الإعتيادية) للمجموعة الضابطة، وقد عرضت هذه الخطط على مجموعة من الخبراء والمتخصصين في اللغة العربية وطرائق تدريسها لأستطلاع ارائهم وملاحظاتهم ومقترحاتهم لتحسين صياغة

تلك الخطط, وجعلها سليمة تضمن نجاح التجربة , وفي ضوء ما ابداه الخبراء اجريت بعض التعديلات اللازمة عليها واصبحت جاهزة للتنفيذ

تاسعاً:اداة البحث:ويقصد بالاختبار ألتحصيلي :"هو مجموعة من بنود الاختبار أو فقراته يتم ترتيبها في سياق معين بحسب صعوبتها وتطبق على التلامذة لتحديد مستوى أدائهم التدريسي" (القيسي,2006).

أ. تحديد الهدف من الاختبار: يرمي الأختبار قياس أثر إستراتيجية الأبعاد السداسية في تحصيل الأدب والنصوص عند طالبات الصف الرابع الأدبي.

ب . أبعاد الاختبار: التزمت الباحثة في قياس المستويات السته من تصنيف بلوم للمجال المعرفي: (معرفة , فهم , تطبيق, تحليل, تركيب, تقويم) لملائمتها لمستوى تلميذات هذه المرحلة الدراسية.

ت . إعداد جدول المواصفات (الخارطة الاختيارية): عَدَّت الباحثُة جدول مواصفات (خارطة اختيارية) شملت الموضوعات في ضوء الأهداف السلوكيَّة للمستويات الست الأولى من تصنيف بلوم (Bloom) (معرفة , فهم , تطبيق, تحليل, تركيب, تقويم) ثُمَّ حددت الباحثة الأهمية النسبية للموضوعات السبع لمادة الأدب والنصوص وهي(امرؤ القيس، عنترة بن شداد، الأعشى، الأفوه اودي، زرقاء اليمامة، حاتم الطائي, الأمثال والحكم) في ضوء عدد الصفحات لكُلِّ موضوعٍ، أمَّا نسبة أهمية مستويات الأهداف، فقد حُدِدتْ في ضوء الأهداف السلوكية في كُلِّ مستوى من المستويات الست، كما حددت الباحثُة فقرات الاختبار التحصيلي النهائي بـ (30) فقرةً، واستخرج عدد فقرات كُلّ مستوى من مجموع فقرات الاختبار التحصيلي في ضوء الوزن الـ (المئوي) لكُلِّ مستوى في جدول المواصفات، وحددت فقرات الاختبار التحصيلي لكُلِّ موضوعٍ في ضوء نسبة أهمية الموضوعات، وعدد الفقرات الكلي والجدول ادناه يوضح ما عرضناه.

جدول المواصفات (الخارطة الأختباريَّة)

ت	الموضوعات	عدد الاهداف	الأهمية النسبية	معرفة	فهم	تطبيق	تحليل	تركيب	تقويم	مجموع الأسئلة
1	أمرؤ القيس	9	%13	1	1	1	1	–	–	4
2	عنترة بن شداد	9	%13	1	1	–	1	1	–	4
3	الأعشى	9	%13	1	2	–	1	–	–	4
4	الأفوه اودي	9	%13	1	1	–	1	–	1	4
5	زرقاء اليمامة	12	%17	1	2	1	–	–	1	5
6	حاتم الطائي	11	%16	1	2	–	–	–	1	5
7	الامثال والحكم	10	%14	1	1	1	–	1	–	4
المجموع		69	%10	7	10	3	4	3	3	30

المصدر :عمل الباحث

ث . ترتيب فقرات الاختبار قامت الباحثة ببناء اختبار تحصيلي يتكون من (30) فقرةً من نوع اختيار من المتعدد، وتكون درجة تصحيح كل هذهِ الأنواع من الفقرات (1) للإجابة الصحيحة.

ج . اعداد تعليمات الاختبار:اعدت الباحثة التعليمات الخاصة بالأجابة عن فقرات الأختبار التحصيلي وقد راعت ان تكون واضحة ، وطلبت من الطالبات قراءة فقرات الأختبار جميعها بدقة قبل الأجابة عنها بما تراه صحيحا، وكان من تعليمات ان تكون الأجابة على ورقة الأختبار.

1. تعليمات الأجابة: وضعت الباحثة تعليمات للأجابة عن فقرات الأختبار وتضمنت كيفية الأجابة عنه, وتكون الأجابة الصحيحة واحدة وعدم اختيار اكثر من اجابة للفقرة الواحدة , عدم ترك اي فقرة بدون حل, وتكون الأجابة عن فقرات الأختبار في ورقة الأختبار نفسها.

2. تعليمات التصحيح: عند فحص اجابات التلميذات عن اسئلة الأختبار فقد اعتمدت الباحثة على اساس اعطاء (درجة واحدة) للفقرة الصحيحة وصفراً للأجابة الخاطئة عن الفقرة، أمَّا الفقرات المتروكة أو الفقرات التي لم تكن الإشارة على بدائلها واضحة أو الفقرات التي تحمل أكثر من اجابة، فقد عاملتها الباحثة معاملة الاجابة الخاطئة فكانت الدرجة العليا للأختبار (30) درجة, والدرجة الدنيا (صفراً) وعلى هذا الاساس ستصحح اجابات التلميذات في اختبار مادة الأدب والنصوص.

ح . صدق الاختبار: لجأت الباحثة إلى التحقق من صدق الاختبار فأعتمدت في ذلك:

1.الصدق الظاهريّ: ويقصد ايضا بالصدق الظاهري أنّ الاختبار يبدو صادقاً في صورته الظاهرية (علاوي و محمد،2000).

2. صدق المحتوى:عرضت الباحثة الاختبار التحصيلي على نخبة الخبراء والمتخصصين في طرائق تدريس اللغة العربية والقياس والتقويم , لغرض معرفة ارائهم وملحوظاتهم في مدى ملائمة فقرات الاختبار لمستويات طالبات الصف الرابع الأدبي(عينة البحث), ومدى صلاحيتها وسلامة صياغتها وكذلك المستويات التي تقيسها الأهداف السلوكية, وبعد استشارة السادة الخبراء والأطلاع على عدد من الدراسات السابقة اعتمدت الباحثة نسبة موافقة (80%) فأكثر من اراء الخبراء والمحكمين بشأن صلاحية الفقرة *وفي ضوء ذلك اجريت التعديلات على بعض الفقرات, وبذلك تمكنت الباحثة من التثبت من صدق المحتوى لفقرات الأختبار وصلاحيتها.

خ . التطبيق الاستطلاعي للاختبار: عمدت الباحثة الى تطبيق الأختبار على عينة استطلاعية على النحو الاتي:

1. التطبيق الاستطلاعي الاول للأختبار: طبقت الباحثة الاختبار في يوم (الثلاثاء) الموافق (2024/1/2) على عينة مؤلفة من (100) طالبة من مجتمع البحث نفسه في مدرسة (ثانوية الاسكندرونة للبنات) , وهي من مجتمع البحث , بالتعاون مع مدرسة المادة وبحضور الباحثة , وبذلك سجلت الباحثة الوقت الذي استغرقته كل تلميذة في حل أسئلة الاختبار , ثم استخرجت المتوسط فبلغ متوسط الاجابة عن اسئلة الاختبار (45) دقيقة .

$$\text{متوسط زمن الاجابة} = \frac{\text{زمن الطالبة ألأوَّلى + زمن الطالبة الثَّانية + زمن الطالبة الثلاثين}}{20}$$

2. التطبيق الأستطلاعي الثاني: طبقت الباحثة الاختبار على عينة استطلاعية ثانية مكونة من (150) طالبة من طالبات الصف الرابع الاعدادي في يوم الخميس المصادف 2024/1/4 في مدرسة (الصمود للبنات) , وبعد تصحيح الاجابات رتبت الباحثة درجاتهم تنازلياً، ثُمّ اخذ (27%) من الاجابات العليا و(27%) من الاجابات الدنيا بوصفها أفضل نسبة للموازنة بين مجموعتين متباينتين من المجموعة الكلية لدراسة خصائص فقرات الاختبار**(فرج، 1980: 149)**، اذ بلغ عدد الطالبات في المجموعة العليا (27) طالبة والدنيا (27) طالبة.

1. صعوبة فقرات الاختبار: يقصد بصعوبة الفقرة نسبة الطلبة الذين يجيبون اجابة غير صحيحة عن الفقرة, والهدف من إيجاد صعوبة الفقرة هو اختيار الفقرات ذات الصعوبة الملائمة، وحذف الفقرات السهلة جداً، و الصعبة جداً، فمن الواضح أنَّه إذا لم يتمكن أحد من الإجابة عن الفقرة بنحو صحيح فليس من المنطق إبقاؤها في الاختبار، وكذلك الأمر فيما يخصُّ الفقرات السهلة جداً التي لا يفشل في الإجابة عنها أحد، وأنَّ كلًّ من هذين النوعين من الفقرات، أي الصعبة جداً والسهلة جداً، لا تساعدنا على معرفة الفروق بين الطالبات ولا تؤثر في التباين في درجات الاختبار، ولذلك لا تسهم في ثباته أو صدقه (الزوبعي وآخرون،1981).

2. تمييز فقرات الأختبار:وقدرة الفقرة على التمييز تعني قدرتها على أن تميز بين الإفراد الحاصلين على درجات مرتفعة وبين الحاصلين على درجات منخفضة يعد معامل التمييز من أهم الخصائص السايكومترية للفقرات (الدليمي ،وعدنان، 2005).

وعليه فأن القوة التمييزية للفقرة هي قدرة الفقرة على تمييز الفروق الفردية بين الأفراد الذين يملكون الصفة اويعرفون الأجابة الصحيحة لكل فقرة من فقرات الأختبار(كوافحة،2010)

3. فاعلية البدائل (المخطوءة): يقصد بالبديل الجيد بها قدرة البدائل على جذب انتباه التلميذات ذوي المستوى الأدنى لأختيار بديل يمثل الأجابة الصحيحة, اما البديل الذي لا يختاره اي من طالبات الفئة العليا او الدنيا فهو بديل غير فعال يفترض حذفه من الأختبار, عندما يكون الاختبار من نوع الاختيار من متعدد يفترض أن تكون البدائل الخاطئة جذابة للتثبت من أنها تؤدي الدور

الموكل إليها في تشتيت انتباه الطالبات الذين لا يعرفون الإجابة الصحيحة،وعدم الاتكال على المصادفة بحيث يسعى ان يكون تمييز البدائل الخاطئة سالباً(عودة،1993) .

4. ثبات الاختبار: لغرض الحصول على معامل ثبات الأختبار التحصيلي بطريقة استعملت الباحثة (معادلة الفاكرونباخ) وتعد من اكثر المعادلات شيوعاً في معامل ثبات الأختبارات, ويمثل معامل الثبات المحسوب بهذه الطريقة معامل الأتساق الداخلي بين فقرات المقياس (العجيلي و آخرون ،2001: 80). وقد اعتمدت الباحثة في حساب ثبات الأختبار على درجات عينة من عينة التحليل الأحصائي البالغ عددها (100) تلميذة فبلغ معامل الثبات للفقرات الموضوعية(0.87) وهو معامل ثبات جيد,يمكن من خلاله الأعتماد على اختبار التحصيل لتحقيق اغراض هذا البحث الذي اكدته اغلب الدراسات السابقة. وبذلك بعد تأكيد الباحثة من صدق الأختبار وثباته ودرجة صعوبته وسهولته والتمييز وفعالية البدائل اصبح الأختبار جاهزاً للتطبيق بصيغته النهائية .

عاشراً:اجراءات تنفيذ التجربة:

اتبعت الباحثة اثناء تطبيق التجربة الاجراءات الاتية :

- قبل البدأ بتطبيق التجربة تحديد المادة العلمية للموضوعات السبع (امرؤ القيس، عنترة بن شداد، الأعشى، الأفوه اودي، زرقاء اليمامة، حاتم الطائي, الأمثال والحكم) ووضعت الباحثة اهدافاً سلوكية وخططاً تدريسية لتدريس مادة الأدب والنصوص بحسب الموضوعات المحددة خلال مدة التجربة, واجرت تكافؤاً لمجموعتي البحث التي اختيرت بصورة عشوائية للتأكد من تكافؤ المجموعتين بعدد من المتغيرات.
- باشرت الباحثة بتطبيق التجربة يوم الأربعاء الموافق 8 /2023/10 , وانتهت التجربة يوم الأربعاء الموافق 2024/1/7 .
- درست الباحثة بنفسها مجموعتي البحث (التجريبية والضابطة) على وفق الخطط التدريسية التي اعدتها .
- طبقت الباحثة الأختبار التحصيلي البعدي يوم الأربعاء الموافق 2024/1/4 على مجموعتي البحث واشرفت الباحثة بنفسها على التطبيق
- **إحدى عشرة:الوسائل الاحصائية:**

استعملت الباحثة في اجراءات بحثها الوسائل الأحصائية الأتية:

1. إلأختبار التائي(T-Test) لعينتين مستقلتين: استعملت الباحثة اختبار هذه الوسيلة في تكافؤ درجات الذكاء، درجات مادة اللغة العربية للعام السابق (2020/2019)،العمر الزمني بالشهور، درجات الأدب والنصوص بعد الانتهاء من التجربة.

$$T = \frac{\text{س}1 - \text{س}2}{\sqrt{\left[\frac{(\text{ن}1-1)\text{ع}_1^2 + (\text{ن}2-1)\text{ع}_2^2}{\text{ن}1 + \text{ن}2 - 2}\right]\left(\frac{1}{\text{ن}1} + \frac{1}{\text{ن}2}\right)}}$$

أذ يمثل :

س1 :الوسط الحسابي للمجموعة التجريبية، س2:الوسط الحسابي للمجموعة الضابطة

ن1 :عدد أفراد المجموعة التجريبية، ن2 :عدد أفراد المجموعة الضابطة

ع2 :تباين المجموعة التجريبية، ع2 :تباين المجموعة الضابطة (عطية ،2001)

1- مربع (كا2) (Chi Squre-X2) :أستعملت الباحثة لمعرفة دلالة الفروق بين مجموعتي البحث في التحصيل الدراسي للأباء والامهات :

$$\text{كا}^2 = \frac{(\text{ل} - \text{ق})^2}{\text{ق}}$$

أذ يمثل :ل: التكرار الملاحظ ، ق: التكرار المتوقع

3-**معامل صعوبة الفقرات الموضوعية:** أستعملت الباحثة لحساب صعوبة كل فقرة في أختبار التحصيلي البعدي :

$$ص = \frac{ص_{ع} + ص_{د}}{ك}$$

أذ تمثل :

ص: معامل صعوبة الفقرة ص ع: مجموع الاجابات الصحيحة في المجموعة العليا ، ص د: مجموع الاجابات الصحيحة في المجموعة الدنيا ، ك: عدد الافراد في المجموعتين العليا والدنيا (ملحم ،2000)

4- معامل تمييز الفقرة :أستعملت الباحثة لحساب قوة تمييز كل فقرة من فقرات اختبار التحصيلي البعدي

$$ت = \frac{ص_{ع} - ص_{د}}{2/1\ ك}$$

أذ تمثل : ت: قوة تمييز الفقرة ، ص ع: مجموع الاجابات الصحيحة في المجموعة العليا

2/1 ك: عدد أفراد أحدى المجموعتين العليا او الدنيا (الكبيسي ،2007)

5- فاعلية البدائل الخاطئة :

أستعملت الباحثة لأيجاد فاعلية البدائل الخاطئة لفقرات أختبار التحصيلي البعدي :

$$\text{فاعلية البديل الخاطئ} = \frac{\text{ن ع م} - \text{ن د م}}{\text{ن}}$$

أذ يمثل :ن ع م :عدد الطلاب الذين أختاروا البديل الخاطئ من المجموعة العليا ، ن د م :عدد الطلاب الذين أختاروا البديل الخاطئ من المجموعة الدنيا ، ن :عدد أفراد أحدى المجموعتين العليا أو الدنيا (الظاهر وأخرون ،1999).

6-**معامل أرتباط بيرسون:** أستعملت الباحثة لحساب ثبات ألاختبار التحصيلي البعدي:

$$ر = \frac{\text{ن مج س ص} - (\text{مج س})(\text{مج ص})}{\sqrt{[\text{ن مج س}^2 - (\text{مج س})^2][\text{ن مج ص}^2 - (\text{مج ص})^2]}}$$

إذ إنّ :

ر= معامل أرتباط بيرسون ، ن= عدد أفراد العينة ، س= قيم المتغير الاول ،ص= قيم المتغير الثاني .(عطية،2001)

7- معادلة سبيرمان – براون:

أستعملت الباحثة لتصحيح معامل الارتباط في ألاختبار التحصيلي البعدي بعد أستخراج معامل أرتباط بيرسون :

$$\text{ر ث ث} = \frac{2\ ر}{1+ر}$$

إذ إن : ر ث ث :معامل الثبات الكلي للأختبار ، ر= معامل الثبات النصفي للأختبار (أبو صالح ،2000)

نتائج البحث وتفسيرها

ستعرض الباحثة في هذا الفصل النتائج التي توصلت إليها مع تفسيرها, ومن ثم ابرز الأستنتاجات التي توصل اليها البحث الحالي من طريق نتائجه والتوصيات والمقترحات لدراسات لاحقة او مكملة ومطورة للبحث الحالي:

أوّلاً: عرض النتائج:

تبين ان المجموعة التجريبية التي درست من (21.03) في حين بين بلغ متوسط تحصيل المجموعة الضابطة التي درست من بالطرقة الأعتيادية (13.97)، وباستعمال الأختبار التائي لعينتين مستقلتين للمقارنة بين هذين المتوسطين، ظهر ان القيمة التائية المحسوبة اذ كانت القيمة المحسوبة (6.89) أصغر من القيمة الجدولية (2) عند مستوى دلالة (0.05) عند درجة حرية (59), وهذا يدل على وجود فرق ذي دلالة احصائية بين متوسط درجات تلميذات مجموعتي البحث في الأختبار التحصيلي لمصلحة المجموعة التجريبية وبذلك ترفض الفرضية الصفرية وتقبل الفرضية البديلة(لا يوجد فرق ذو دلالة احصائية عند مستوى(0.05) بين متوسط تحصيل الطلاب الذين يدرسون باستعمال استراتيجية الأبعاد السداسية ومتوسط تحصيل الطلاب الذين يدرسون باطريقة الأعتيادية)

ثانيًا: تفسير النتائج:

ترى الباحثة ان سبب ذلك قد يعود الى ما يأتي :

1- إن استراتيجية الأبعاد السداسية استراتيجية جديدة في التدريس يشجع على زيادة دافعية الطلاب مما زاد من تفاعلهم ودافعيتهم نحو المشاركة في الدرس وهذا مازاد في تحصيلهم في مادة الادب والنصوص.

2- ان أستعمال استراتيجية الأبعاد السداسية وضع الطالبات في تفاعل مع الموقف التعليمي اذ أمتاز هذا الاسلوب بتقليل مستوى التردد والحرج لدى أغلب الطالبات في تفاعلهم وشعورهم وبهذا فأنها تجعل الطالب نشطا وفاعلا أثناء الدرس في جو مليء بالحماس والمناقشة مما أدى الى زيادة تركيزهم وعدم تشتت أفكارهم ومن ثم اقبالهم على المادة ورفع مستوى تحصيلهم .

3- الطالب في (استراتيجية الأبعاد السداسية) هو محور العملية التعليمية والمدرس هو الموجه والمرشد ومثبت الافكار الصحيحة ،لأن النجاح الذي يحققه الطالب في أدائه ببعض الاعمال والمهمات بالانتقال من خطوة الى خطوة أخرى يقود الى تكوين أتجاه ايجابي نحو تلك الاهداف والمهمات ليصبح الطالب هنا محور النشاط.

4- الحرية واطلاق الحلول والافكار والبحث والتأمل في الشاعر والنص الادبي وزيادة قدرتهم على تنظيم المعلومات والافكار التي تتضمنها (استراتيجية الأبعاد السداسية)مما اسهم في تفوق المجموعة التجريبية على المجموعة الضابطة في الاختبار التحصيلي في مادة الادب والنصوص.

5- تتفق خطوات (استراتيجية الأبعاد السداسية) مع ما ترتكز عليه التربية الحديثة أذ تؤدي الى التفاعل الايجابي والمشاركة الايجابية بين الطالب والمدرس وبين الطلاب انفسهم .

6- ان (استراتيجية الأبعاد السداسية) رفعت قدرة الطلاب على ضبط عمليات تفكيرهم فيما يقومون به من مهام من خلاله يتأملون أداءهم ويفكرون به ثم يحكم عليه وصولا الى تحقيق الهدف المنشود.

ثالثا: الاستنتاجات :

في ضوء نتيجة البحث التي توصل اليها الباحث استنتج ما يأتي :

1- ان أستعمال (استراتيجية الأبعاد السداسية) في أثناء عرض مادة الادب والنصوص لطالبت الصف الرابع الادبي ساعد في توضيح موضوعات الدروس بصورة تكاملية شاملة فكان كأداة ربط وتأكيد المعلومات.

2- ان أستعمال (ستراتيجية الأبعاد السداسية) قد أسهم في زيادة فاعلية التدريس ورفع كفايته عند تجربته في المرحلة الاعدادية في الصف الرابع الادبي.

3- صحة ما تذهب اليه معظم الدراسات والادبيات في تأكيدها على جعل الطالب محور العملية التعليمية به يبدأ الدرس ومنه ينتهي مؤكداً مشاركة الطلاب داخل القاعة الدراسية وهذا مانجده في (استراتيجية الأبعاد السداسية) عند أستعمالها في التدريس.

4- أن (استراتيجية الأبعاد السداسية) توسع في مشاركة الطلاب في الدرس وتزيد نشاطهم وتفاعلهم مع مدرس المادة والطلاب من جهة آخرى مما يزيد من نشاطهم وتفاعلهم داخل الصف.

رابعاً : التوصيات :

في ضوء نتيجة البحث والاستنتاجات التي توصل اليها الباحث فأنه يوصي بما يأتي :

1- اعتماد (استراتيجية الأبعاد السداسية)في تدريس مادة الادب والنصوص ولاسيما عند طلاب المرحلة الاعدادية والثانوية.

2- الاهتمام بالاستراتيجيات والطرائق والاساليب الحديثة والعمل على تدريب مدرسي اللغة العربية ومدرساتها على الاستراتيجيات والطرائق والنماذج الحديثة ومنها (استراتيجية الأبعاد السداسية) ا قبل الشروع في التدريس او أثناء التدريس.

3- حث وحدة التدريب المديريات العامة للتربية على تدريب مدرسي اللغة العربية ومدرساتها على استخدام (استراتيجية الأبعاد السداسية) في تدريس مادة الادب والنصوص .

4- اعداد كتاب خاص بالاستراتيجيات والطرائق والنماذج الحديثة (استراتيجية الأبعاد السداسية)ويوزع على المدارس والاطلاع على خطواته لأستعمالها في تدريس مادة الادب والنصوص وفروع اللغة العربية بما يتلاءم مع الموضوعات المدرجة ضمن المنهج المقرر.

خامساً : المقترحات :

أستكمالاً للبحث الحالي يقترح الباحث الأفادة من (استراتيجية الأبعاد السداسية) في إجراء عدد من الدراسات منها :

1- إجراء دراسة مماثلة لمعرفة أثر (استراتيجية الأبعاد السداسية) في فروع اللغة العربية ومتغيرات أخرى كـ (قواعد اللغة العربية) ،النقد الأدبي ،التعبير البلاغة ،إلخ.

2- إجراء دراسة مماثلة لمعرفة أثر (استراتيجية الأبعاد السداسية) في مراحل دراسية مختلفة كالمرحلة المتوسطة والمرحلة الجامعية .

3- إجراء دراسة مماثلة لمعرفة أثر(استراتيجية الأبعاد السداسية) في تنمية التحصيل ومهارات التفكير في مواد دراسية أخرى .

4- اجراء دراسة مماثلة وبحسب متغير الجنس لمعرفة الفرق بين الجنسين .

المصادر

امبو سعيدي، عبد الله بن خميس(2018). *التدريس مداخله- نماذجه- استراتيجياته*. عمان : دار المسيره للنشر والتوزيع.

جامع، حسن (2010). *تصميم التعليم*. عمان : دار الفكر.

خميس، محمد عطية،(2003). *عمليات تكنولوجيا التعليم*، جامعة القاهرة: مكتبة ناني للطباعة والنشر والكومبيوتر، رسالة ماجستير غير منشورة. .

الحريري، رافدة. (2010). *التخطيط الأستراتيجي في المنظومة المدرسية*. عمان : ،دار الفكر ناشرون وموزعون.

الحيلة ، محمد محمود (2001). *طرائق تدريس وأستراتيجياتهُ* .الأمارات : دار الكتاب الجامعي.

الحيلة, محمد محمود (2009). *تكنولوجيا التعليم من اجل تنمية التفكير" بين القول والممارسة*. عمان: دار المسيرة للنشر.

الدليمي ،احسان عليوي، وعدنان محمود، (2005) . *القياس والتقويم في العملية التعليمية. ط2*. بغداد: مكتبة احمد الدباغ.

الدليمي ,طه علي حسين (2009). *تدريس اللغة العربية بين الطرائق التقليدية والاستراتيجيات الحديثة*. اربد : عالم المكتب الحديث للنشر والتوزيع.

زاير ,سعد علي وايمان اسماعيل عايز (2016). *مناهج اللغة العربية وطرائق تدريسها* . بغداد : شارع المتنبي.

الزوبعي, عبد الجليل ابراهيم وآخرون(1981). *الأختبارات المقاييس النفسية*. وزارة التعليم العالي والبحث العلمي. جامعة الموصل: دار الكتب للطباعة والنشر,

السر ، خالد خميس، واخرون(2021). *استراتيجيات معاصرة في التدريس وتطبيقاتها العملية*. كلية التربية، غزة: جامعة الأقصى.

ابو صالح, محمد صبحي واخرون (2000). *القياس والتقويم*. صنعاء: مطابع المدرسي

العمراني، عبد الكريم جاسم، وحيدر عمار الكروي(2014). *فاعلية التدريس باستراتيجية (pdeode) في اكتساب المفاهيم الفيزيائية لدى طلاب الصف الثاني متوسط*. مركز دراسات الكوفة: الدراسات الميدانية والتطبيقية.

العجيلي, صباح حسين, واخرون(2001). *مبادئ القياس والتقويم التربوي*. بغداد: دار احمد الدباغ,.

عطية ، محسن علي (2001). *التربية العملية وتطبيقاتها في إعداد معلم المستقبل ط1*. عمان: دار المناهج للنشر والتوزيع.

عطية ، محسن علي (2016). *البنائية وتطبيقاتها ,استراتيجيات تدريس حديثة*. عمان: الدار المنهجية للنشر والتوزيع .

علاوي ،محمد حسن،ومحمد نصر الدين رضوان ،(2000). *القياس في التربية الرياضية وعلم النفس الرياضي ط 2*. القاهرة :دار الفكر العربي.

عودة 1993 عودة، أحمد. *القياس والتقويم في العملية التدريسية*. ط1, عمان: المطابخ الوطنية.

الطيطي ,محمد حمد (2002). *الدراسات الاجتماعية طبيعتها ,اهدافها ,طرق تدريسها* . عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع .

قطامي، يوسف(2013). *اسراتيجيات التعلم والتعليم المعرفية*. عمان: دار المسيرة.

قطامي، يوسف(2016). *النظرية المعرفية في التعليم*. عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع.

القيسي, مروان ابراهيم,(2006). *النمو الأنساني من منظور اسلامي*. اربد : ابحاث جامعة اليرموك.

الكبيسي ، عبد الواحد (2007). *القياس والتقويم تجديدات ومناقشات*. عمان: دار جليد للنشر والتوزيع

الكبيسي ، عبد الواحد حميد, ومحمد فخري عبد العزيز ،(2016). *اثر استراتيجية الأبعاد السداسية (pdeode) في التحصيل والدافعية العقلية في الرياضيات لدى طلاب الرابع الأدبي*. المجلة الدولية للتربية المتخصصة.

كوافحة, تيسير مفلح,(2010). *القياس والتقييم واساليب القياس والتشخيص في التربية الخاصة*. ط3. عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة.

مرعي، توفيق احمد، ومحمد محمود الحيلة،(2012). *المناهج التربوية الحديثة، مفاهيمها وعناصرها واسسها وعملياتها*، ط1. عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع.

ملحم2000 ملحم , سامي محمد , مناهج البحث في التربية و علم النفس. عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة.

ابن منظور , (1968)*لسان العرب* ج1 ,4, بيروت : دار بصالح.

جموهرية العراق(2020) وزارة التربية: *التعليم الأعدادي في العراق*

References

Mbo Saidi, Abdullah bin Khamis (2018). *Teaching interventions - models* - strategies. Amman: Dar Al- Masirah for Publishing and Distribution.

Jamea, Hassan (2010). *Educational design*. Amman: Dar Al-Fikr.

Khamis, Muhammad Attia, (2003). *Educational Technology Processes, Cairo University*: Nani Library for Printing, Publishing and Computers, unpublished master's thesis.

Hariri, Rafidah. (2010). *Strategic planning in the school system*. Amman: Dar Al-Fikr, publishers and distributors.

Al-Hila, Muhammad Mahmoud (2001). *Teaching methods and strategies. Emirates*: University Book House.

Al-Hila, Muhammad Mahmoud (2009). *Educational technology for developing thinking" between words and practice*. Amman: Dar Al Masirah Publishing House.

Al-Dulaimi, Ihsan Aliwi, and Adnan Mahmoud, (2005). *Measurement and evaluation in the educational process*. 2nd ed. Baghdad: Ahmed Al-Dabbagh Library.

Al-Dulaimi, Taha Ali Hussein (2009). *Teaching the Arabic language between traditional methods and modern strategies*. Irbid: Modern World Office for Publishing and Distribution.

Zayer, Saad Ali and Iman Ismail Ayez (2016). *Arabic language curricula and teaching methods*. Baghdad: Al-Mutanabbi Street.

Al-Zubaie, Abdul Jalil Ibrahim and others (1981). *Psychometric tests. Ministry of Higher Education and Scientific Research*. University of Mosul: Dar Al-Kutub for Printing and Publishing,

Al-Sir, Khaled Khamis, and others (2021). *Contemporary strategies in teaching and their practical applications*. College of Education, Gaza: Al-Aqsa University.

Abu Saleh, Muhammad Sobhi and others (2000). *Measurement and evaluation*. Sanaa: School Press

Al-Omrani, Abdul Karim Jassim, and Haider Ammar Al-Karawi (2014). T*he effectiveness of teaching using the (pdeode) strategy in acquiring physics concepts among second-year intermediate students*. Kufa Studies Center: Field and Applied Studies.

Al-Ajili, Sabah Hussein, and others (2001). *Principles of educational measurement and evaluation*. Baghdad: Dar Ahmed Al-Dabbagh,.

Attia, Mohsen Ali (2001). P*ractical education and its applications in preparing the future teacher, 1st edition*. Amman: Dar Al-Manhaj for Publishing and Distribution.

Attia, Mohsen Ali (2016). *Constructivism and its applications, modern teaching strategies*. Amman: Dar Al-Muhajimiyya for Publishing and Distribution.

Allawi, Muhammad Hassan, and Muhammad Nasr al-Din Radwan, (2000). *Measurement in physical education and sports psychology*, 2nd edition. Cairo: Dar Al-Fikr Al-Arabi.

Odeh 1993 Odeh, Ahmed. *Measurement and evaluation in the teaching process*. 1st edition, Amman: National Kitchens.

Al-Titi, Muhammad Hamad (2002). *Social studies, its nature, goals, and teaching methods*. Amman: Dar Al Masirah for Publishing and Distribution.

Qatami, Youssef (2013). *Cognitive learning and teaching strategies*. Amman: Dar Al Masirah.

Qatami, Youssef (2016). *Cognitive outlook in education*. Amman: Dar Al Masirah for Publishing and Distribution.

Al-Qaisi, Marwan Ibrahim, (2006). *Human development from an Islamic perspective*. Irbid: Yarmouk University Research.

Al-Kubaisi, Abdul Wahed (2007). *Measurement and evaluation, innovations and discussions*. Amman: Dar Jalid for Publishing an

Kawafha, Tayseer Mufleh, (2010). *Measurement, evaluation, and methods of measurement and diagnosis in special education*. 3rd edition. Amman: Dar Al Masirah for Publishing, Distribution and Printing.

Marai, Tawfiq Ahmed, and Muhammad Mahmoud Al-Haila, (2012). *Modern educational curricula, their concepts, elements, foundations and processes*, 1st edition. Amman: Dar Al Masirah for Publishing and Distribution.

Melhem 2000 Melhem, Sami Muhammad, *research methods in education and psychology*. Amman: Dar Al Masirah for Publishing, Distribution and Printing.

Ibn Manzur, (1968): *Lisan al-Arab*, vol. 1, 4, Beirut: Dar Basaleh.

Republic of Iraq (2020) *Ministry of Education: Preparatory Education in Iraq*
d Distribution

Al-Kubaisi, Abdul Wahed Hamid, and Muhammad Fakhri Abdul Aziz, (2016). *The effect of the six-dimensional strategy (pdeode) on achievement and mental motivation in mathematics among fourth-grader students*. International Journal of Specialized Education.

ثنائيّةُ الصّبرِ والجزعِ في شعرِ رثاءِ العصرِ الأمويّ

نهى غانم صخي أ.د رباب صالح حسن
nuhanuha97333@gmail.com Drrabab03@gmail.com
الجامعة المستنصريّة ، كلّيّة التّربية

المستخلص:

شاع الرثاء في شعر العصر الأموي نتيجة للظروف السياسية المضطربة آنذاك ومحاولة الاستحواذ على السلطة، واضطرابات الصراعات القبلية مما أدى إلى نشوب حروب ومعارك بين المسلمين أنفسهم، وهذا أدى إلى بروز القصيدة الرثائية في هذا العصر، وبقراءة النصوص الشعرية الرثائية الأموية تبين أنها تحمل بين دفتيها ثنائيات ضدية. ومن هذه الثنائيات ثنائية (الصبر والجزع)، وحاولت الباحثة في هذا البحث الوقوف عندها وتحليل النصوص الشعرية المناسبة.

وتوصلت الباحثة في ختام البحث إلى أن مثيرات هذه الثنائية تراوحت بين القيم الاجتماعية والروح الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: الرثاء – الصبر – الجزع – العصر الأموي

The duality of patience and anxiety in the elegiac poetry of the Umayyad era

Noha Ghanem Sakhi, Prof. Dr. Rabab Saleh Hassan
Al-Mustansiriya University , College of Education

Abstract:

Elegy was widespread in the poetry of the Umayyad era as a result of the turbulent political conditions at the time, the attempt to seize power, and the turmoil of tribal conflicts, which led to the outbreak of wars and battles between the Muslims themselves. This led to the emergence of the elegiac poem in this era, and by reading the Umayyad elegiac poetic texts it was clear that they contained dualities between them. Antithesis. Among these dualities is the duality (patience and alarm), and in this research the researcher tried to examine them and analyze the appropriate poetic texts.

At the conclusion of the research, the researcher concluded that the stimuli for this duality ranged between social values and the Islamic spirit.

Keywords: lamentation - patience - anxiety - the Umayyad era

الصبر لغة:

الصبر ضد الجزع، صبر يصبر صبراً، فهو صابر وصَّبار وصبُر وصبْر، والأنثى صبور أيضاً بغير هاء، وجمعه صبر (منظور، د.ت).

وهذه اللفظة في اللغة لها اشتقاقات كثيرة، تتعلق فيما نحن صدده من بيان معنى الصبر، فمن اشتقاقاتها مثلاً صبر وتصبَّر، واصطبر وصابر وغيرها من الاشتقاقات، والفرق بين هذه الاشتقاقات يتضح من معاني كل لفظة، فـ(صبر): يقال إذا أتى بفعل الصبر، وتصبَّر إذا تكلَّف الصبر استدعاء وتكلف حضوره، وهو المعنى الوارد في قوله تعالى: "الصَّابِرِيْنَ فِيْ الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ"[البقرة : 177] أي الذي يصبر ويتكلف الصبر وهو يعيش في جو البأس وحرارة الحاجة، أما اصطبر في اللغة فيعني تعلم الصبر، فكون الإنسان يجلس ويتعلم الصبر ويحاول أن يكتسب الصبر فإنه يسمى (مصطبراً). ومن الاشتقاقات الأخرى للفظة الصبر هي كلمة (صابر) فهي تفيد وقوف الإنسان مع خصمة في عملية الصبر، لأنها على وزن فاعل فلا بد من وقوعها بين اثنين في الأقل (المنجد،، 2002). وقد وردت لفظة الصبر في القران الكريم في مواضع عديدة منها قوله تعالى: "وَاسْتَعِيْنُوْا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيْرَةٌ إلا عَلَى الْخَاشِعِيْنَ"[البقرة : 45]، وكذلك قوله تعالى: "وَاتَّبِعْ مَا يُوْحَى إِلَيْكَ وَاصْبِرْ حَتَّى يَحْكُمَ اللهُ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِيْنَ"[يوسف: 109] . إلى جانب ورود ثواب الصبر وأجره في قوله تعالى: "إِنَّما يُوَفَّى الصَّابِرُوْنَ أَجَرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ"[الزمر: 10]، وقوله

تعالى: "وَلَنَجْزِيَنَّ الَّذِيْنَ صَبَرُوْا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ"[النحل : 96] وقوله: "وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لا نَسْأَلُكَ رِزْقاً نَحْنُ نَرْزُقُكَ وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى"[طه:132].

فجميعها يدل على ثواب الصبر وجزاء من اتصف وعمل به.

الجزع لغة:

هو نقيض الصبر، والجزوع ضد الصبور على الشر، وجزع –بالكسر– ويجزع، جزوعاً فهو جازع وجزع وجزع. وقيل: إذا كثر من جزع فهو جَزُوع وجزَّاع، وتجزَّع الشيء تقطع وتفرق (منظور، د.ت).

والصبر والجزع ضدان يقابل أحدهما الآخر، قال الله تعالى في محكم كتابة عن أهل النار: "سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجَزِعْنَا أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَحِيْصٍ" [إبراهيم: 21] فأهل النار عندما يضيق عليهم العذاب من كل جانب يقول بعضهم لبعض (سواء علينا أجزعنا) أي فقدنا الصبر عن هذا العذاب (أم صبرنا) على هذا العذاب ليس هناك مفر أو هروب (المنجد،، 2002).

الجزع اصطلاحاً:

هو سلوك يتميز بالسلبية وعدم المقدرة على كبح جماح العواطف السلبية، فيسبب حالة من الانهزام والرفض للحدث رفضاً يعود بالأذى على الفرد حتى يغدو كائناً من دون قدرة على التحمل، مما يؤدي إلى سلوك عدواني تجاه نفسه والآخرين (عطية و مجيد، 2010).

وقد يجزع الرجل وهو يتجلَّد، أي ليس الصبر بالتجلد وإنما هو حبس القلب عن السخط على المقدور، وردّ اللسان عن الشكوى فمن تجلد وقلبه ساخط على ما أصابه لا يعد صبراً، والإنسان في حالة صبره أو جزعه يعتمد على بناء شخصيته وطبيعة الظروف المحيطة به، فالإنسان بفطرته هو للجزع أقرب منه للصبر، وذلك ما يذكره لنا القران الكريم في قوله تعالى: "إِنَّ الإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوْعَاً، إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوْعَاً، وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوْعَاً"[المعراج: 19_21]

أي إن الأصل فيه ضعف القوة وسرعة الجزع، ولا يقوي ضعفه إلا الإيمان الذي يحول به المؤمن المصيبة إلى مكافأة والهزيمة إلى نصر، فلا يجمع ألم المصاب، وخسران الأجر والثواب.

هذا فيما يخص الإنسان بصفة عامة، أما الشاعر العربي فقد أدرك تنازع الصبر والجزع في نفسه وعرف أثر كل واحد منهما، فكان ترجيح أحدهما على الآخر مرتبطاً بتكوينه النفسي والاجتماعي، لا سيما شاعر العصر الأموي، فقد ارتبط الصبر والجزع بحياته، وصور من خلال شعره ما تعرض له هذا العصر من فتن مظلمة ومحن مهلكة، فكانت حالة الشاعر جازعاً ساخطاً متبرماً مما يلاقيه تارة، ومتصبراً ومتأسياً مسلماً أمره لله قانعاً بما أصابه تارة أخرى. وإن استقرار الشاعر على إحدى الحالتين يعود إلى مدى تأثره بمبادئ الإسلام والتعاليم الدينية، فيكون ذلك أقرب إلى التحلي بالصبر وإما العكس متمسكاً بالجزع والهلع.

وعرضنا في هذا البحث أبياتاً شعرية لشعراء هذا العصر تبين من خلالها ميول كل شاعر تجاه هذه الثنائية وكيفية تقديمها.

وغرض الرثاء أكثر الأغراض الشعرية تجلت فيها هذه الثنائية؛ لارتباطها بمشاعر الحزن والفقد.

ونجد الفرزدق في رثاء أولاده يتمثل بالقوة والصبر والتحمل والآخر يتمثل بالضعف والجزع بقوله (الفرزدق، د.ت): [البحر الطويل]

لا تَحْسَبَا أَنِّيْ تَضَعْضَعَ جَانِبِيْ

لِفَقْدِ امْرِئٍ، لَوْ كَانَ غَيْرِيْ تَضَعْضَعَا

يقابل الفرزدق بين صورتين متضادتين، الصورة الأولى صورته التي تتمثل بالقوة والصلابة والذي دلَّنا عليها قوله (لا تحسبا أني تضعضع جانبي)، فمن خلال أداة النفي (لا) أبعد الضعف والانكسار عنه وحوله إلى الآخر الذي لربما يكون يوماً ما في موقف الفرزدق، والذي وصفه بأنه سيكون ضعيفاً جازعاً متضعضعاً، وهذه الصورة الضدية التي رسمها الشاعر ما هي إلا وسيلة ليبعد عنه الحزن والألم الذي يشعر به تجاه فقد أبنائه.

في حين إن ليلى الأخيلية تعطي صورة أخرى للجزع، فمن خلال أبياتها يتضح ذلك فتقول (الأخيلية، 1967) : [البحر الطويل]

وَمَنْ كَانَ مِمَّا يُحْدِثُ الدَّهْرُ جَازِعَاً

فَلا بُدَّ يَوْمَاً أَنْ يُرَى وَهُوَ صَابِرُ

تدل الشاعرة في قولها أن لكثرة ما يمر بالإنسان من مصاعب ومصائب وأحداث لا يستطيع معها صبراً في وهلتها الأولى فيكون في أغلبها جزوعاً، لكن بمرور الأيام والأحدث ولما يمر به من مصائب فيكون أكثر صبراً منه جزعاً، واتضح ذلك من تقديم الجزع في صدر البيت وتأخير الصبر.

وكذلك تتجلى هذه الثنائية في شعر الخوارج، ففي رثاء الأصم الضبي لزوجته أم العلاء نقرأ قوله (عباس،، د.ت): [البحر الطويل]

امْرُرْ عَلَى الْجَدَثِ الَّذِيْ حَلَّتْ بِهِ أُمُّ الْعَلاءِ فَنَادِهَا لَوْ تَسْمَعُ
أَنَّى حَلَلْتِ وَكُنْتِ جَدَّ فَرُوْقَةٍ بَلَداً يَمُرُّ بِهِ الشُّجَاعُ فَيَفْزَعُ
صَلَّى الإِلَهُ عَلَيْكِ مِنْ مَفْقُوْدَةٍ إِذْ لا يُلائِمُكِ الْمَكَانُ الْبَلْقَعُ
فَلَقَدْ تَرَكْتِ صَبِيَّةً مَحْرُوْمَةً لَمْ تَدْرِ مَا جَزَعٌ عَلَيْكِ فَتَجْزَعُ

الشاعر في تقلبات نصه الشعري يبرز لنا صورتين متضادتين في (الصبر والجزع)، وإن لم يكشف لنا بصورة مباشرة عنها، إلا إنه حين قال (لم تدر ما جزع عليك)، فالجملة الاستفهامية أشارت إلى الثنائية المخفية، أي إنها كانت تتمتع بالصبر والهدوء والاستقرار لدرجة لم تعرف كيف يكون الجزع إلا إنها بعد وفاة والدتها وصلت إلى الهلع، فالطرف الأول من الثنائية لا يبدو ظاهراً لكن الطرف الثاني المكرر مرتين، وفي هذا دلالة وتأكيد على وجود الطرف الأول (الصبر) وهذا معتمد على حسن تأويل المتلقي.

ويدعو الفرزدق الآخرين بأن يتحلوا بالصبر، في رثائه لوكيع بن أبي سود الغذامي، قال (الفرزدق، د.ت) :

لَقَدْ رُزِئَتْ حَزْماً وَحِلْماً وَنَائِلاً تَمِيْمُ بْنُ مُرٍّ يَوْمَ مَاتَ وَكِيْعُ
وَمَا كَانَ وَقَّافاً وَكِيْعٌ، إِذْ أَبْرَقَتْ نَجَائِبُ مَوْتٍ وَبلُهُنَّ نَجِيْعُ
إِذَا الْتَقَتِ الأَبْطَالُ أَبْصَرْتَ وَجْهَهُ مُضِيْئاً، وَأَعْنَاقُ الْكُمَاةِ خُضُوْعُ
فَصَبْراً تَمِيْمٌ، إِنَّمَا الْمَوْتُ مَنْهَلٌ يَصِيْرُ إِلَيْهِ صَابِرٌ وَجَزُوْعُ

يكشف النص الشعري عن وجود علاقة تربط بين الثنائيات المضادة (الصبر ضد الجزع) فقول الشاعر (فصبراً) فعل الصبر يستوجب نقيض له وهو (الجزع)، إلا إن إثبات الصبر ونفي الجزع دلالة على أنهم كانوا في حالة جزع ويدعوهم للتحلي بالصبر؛ لأن الموت مصير الصابر والجازع. اللفظتان الواردتان في البيت الشعري أكدتا تلك الثنائية.

ويعبر عن الثنائية بألفاظ مباشرة في رثائه لمحمد بن موسى بن طلحة بن عبد الله التميمي:

أَعَيْنَيَّ مَا بَعْدَ مُوْسَى ذَخِيْرَةٌ فَجُوْدَا إِذَا أَنْفَدْتُمَا الْمَاءَ بِالدَّمِ (الفرزدق، د.ت)
وَهَيْجَا إِذَا نَامَ الْخَلِيُّ وَأَبْعِدَا عَلَيَّ بِنَوْحٍ مِنْكُمَا كُلَّ مَأْتَمِ
وَمَا لَكُمَا لا تَبْكِيَانِ، وَقَدْ بَكَتْ لَهُ كُلُّ عَيْنٍ مِنْ فَصِيْحٍ وَأَعْجَمِ

يبدو التضاد واضحاً بألفاظه المنتشرة في خلايا النص الشعري (ذخيرة وجود) وما لكما (لا تبكيان) (وقد بكيت) بالأسماء والأفعال والإثبات والنفي، وجاءت ثنائية (الصبر والجزع) بصور شتى وتختلف اقترانات تلك الصورة باختلاف الحال، والسبب الذي كان دافعاً للإفصاح عنها، ونص الفرزدق يترشح عنه تضاد حول بؤرتين فعليتين (لا تبكيان) (قد بكيت)؛ البؤرة الأولى يتساءل عن عدم البكاء هل للجزع أم للصبر، ويجيب نفسه من خلال البؤرة الثانية (قد بكت) عليه كل عين من فصيح وأعجم، فالصورتان تشير إلى (الصبر والجزع). ويؤكد ذلك بقوله (أعيني بعد موسى ذخيرة فجودا) إذا انقدتما الماء بالدم، فكأنه يوحي بالبكاء عليه حتى الجزع ونفاد الدمع واستبداله بالدم. والشاعر يتكئ على المنظور الإسلامي والإيمان المطلق بأن الموت سيلاحق جميع الناس بعربهم وأعاجمهم.

وكذلك في رثائه محمد بن موسى يقول (الفرزدق، د.ت): [البحر الكامل]

نَامَ الْخَلِيُّ وَمَا أُغَمِّضُ سَاعَةً أَرَقاً وَهَاجَ الشَّوْقُ لِيْ أَحْزَانِيْ
وَإِذَا ذَكَرْتُكَ يَا ابْنَ مُوْسَى أَسْبَلَتْ عَيْنِيْ بِدَمْعٍ دَائِمِ الْهَمَلانِ
مَا كُنْتُ أَبْكِيْ الْهَالِكِيْنَ لِفَقْدِهِمْ وَلَقَدْ بَكَيْتُ وَعَزَّ مَا أَبْكَانِيْ

يعتمد الشاعر على إشاعة الثنائيات الضدية في النص ليؤكد معنى من المعاني عن طريق خلق حالة من التضاد، فلذلك حصل التضاد في البيت الأول (نام الخلي وما أغمض ساعة) وكذلك في البيت الثالث (ما كنت أبكي، لقد بكيت)، وجميعها جمل فعلية تدل على العدم الاستقرار والثبات، فالشاعر لم يجد الراحة والاستقرار بعد وفاة المرثي، وكذلك كان صابراً قوياً إلا إن صورته تحولت لعز

المرثي ومكانته، فقد استسلم للبكاء والجزع. (لقد بكيت) تشير إلى اعترافات قولية من ذات الشاعر. والشاعر في هذا البيت لم يُشر إلى الثنائية بألفاظها المباشرة وإنما عمد إلى ما سيشير إليها اعتماداً على تلقي المتلقى، فعدم النوم والبكاء، وتكرارها من البيت الثاني وانتهاء بنهاية البيت الثالث تدل على مقدار جزع الشاعر وعدم تصبره.

وكذلك نجد لفاطمة بنت الحسين بن علي (عليها السلام) نصاً شعرياً يظهر ثنائية (الصبر والجزع) بطريقة غير مباشرة فعندما قتل الحسين بن علي جاء غراب فوقع في دمه، وتمّرغ ثم طار. فتوقع في المدينة على جدار فاطمة وهي الصغرى، ونعب فرقعت رأسها إليه فنظرت إليه وانشأت تقول (الناشر، 1990):-

نَعِقَ الغُرابُ فَقُلتُ مَن
تَنعَاهُ وَيحَكَ يا غُراب
قال الإمام فقلت : من
قالَ الموفقَ للصواب
قُلت: الحُسينَ؟ فقال لي:
حقاً لقد سكن التراب
إنَّ الحسينَ بكربلا
بَين الأسنَّة والحِراب
أبكي الحُسينَ بِعَبرَةٍ
تُرضي الآلهَ مع الثواب
ثمَّ استقلَّ بهِ الجَنَا
فَلم يُطق رَدَّ الجَواب
فبكيتُ مِمَّا حَلّ بِي
بَعدَ الرَّضِيّ المستجاب

تظهر ثنائية الصبر والجزع في الابيات السابقة من خلال الحوار مع الغراب والمعلوم أن الغراب في التراث العربي هو رمز للشؤم، ومع ذلك فالحوار قد يُبدي بعض تصبر الشاعر مع أن ورود لفظة الغراب في أول الابيات الشعرية يعطي نتيجة مقدمة وهي الجزع وعدم الصبر، لكن استمرار الحوار مع الغراب محاولة من الشاعرة في التصبر وعدم الجزع، فخلال البيتين الاول والثاني تحاول عدم الركون إلى حزنها وارادت التأكد تماماً من أن النعي هو للحسين (عليه السلام)، لكن لم تستمر ففي البيت الخامس يطلب الغراب البكاء بعين حرقى وإن هذا البكاء ثوابه جزيل عند الاله.

من المعلوم أن حضور ما لا يعقل في النصوص الشعرية تؤدي وظيفة مهمة هي وظيفة المعادل الموضوعي وعليه فوجودالغراب هو وجود غير حقيقي وإنما عمدت إليه الشاعرة لاستفراغ مشاعرها ورثائها لأبيها، وكانت النتيجة النهائية ختامها الابيات بالبكاء مما حلّ بها وبهذا تحققت الثنائية وإن كان الطرف الأول (الصبر) ضعيف الحضور عكس الطرف الثاني الذي مثل حظوراً طاغياً ومهيمنا من خلال الالفاظ (نعى الغراب والنعي، بين الأسنة، والحراب، فابك الحسين...) فهذه دلالات لغوية على طرف الثنائية وهو الجزع.

ويطالعنا عمرو بن الحصين العنبري في رثائه لأبي حمزة وغيره من الشراة يقدم حواراً يكشف فيه تغير حاله من الصبر إلى الجزع بقوله (عباس،، د.ت):-

هَبَّت قُبيلَ تَبلّجِ الفَجرِ
هِندٌ تَقولُ وَدَمعُها يَجري
إذ أَبصَرَت عَيني وَأَدمُعُها
يَنهَلُّ وَاكِفُها عَلى النَّحرِ
أَنّى اِعتَراكَ وَكُنتَ عَهدِيَ لا
سربَ الدُّموع وَكُنتَ ذا صَبرِ

أَقذى بِعَينِكَ ما يُفارِقُها

أَم عائِرٌ أَم ما لَها تذري

أَم ذِكرُ إِخوانٍ فجعتَ بِهِم

سَلَكوا سَبيلَهُمُ عَلى قَدرِ

فَأَجَبتُها بَل ذكرُ مَصرَعِهِم

لا غَيرهُ عَبراتُها يمري

فالحوار بين الشاعر و(هند) يضعنا أمام الحزن والألم الذي كان يغمر الشاعر ازاء فقد المرثي ومن معه فمتد أن أبصرته هند عين الشاعر وكيف ينهل منها الدمع بكت لبكائها وادركت مدى حزن الشاعر وجزعه لفقده المرثي مع علمه بإنه يتمتع بالصبر والقوة، إلا إنه يبدو في وضع البكاء والضعف الذي اضهرته الدموع والشاعر لجأ إلى العين بوسائلها المعبرة لبيان جزعه فالعلاقة وطيدة في الرثاء بين العين والدمع لإن العين التي تبكي المرثي اليوم هي نفسها التي تنظر إليه في كل لحظة وتشتاق إلى رؤيته من جديد (أحمد و فليفل، 2013)؛ لذلك من خلالها ومن كثرة دموع الشاعر وتعجب هند ببكائه وتغير حاله من الصبر إلى كثرة الدموع تبين لنا إن الثنائية المركزية هي ثنائية الصبر عبر الوسيلة اللغوية الحوارية (لا سربَ الدُّموع وَكُنتَ ذا صَبرِ) وثنائية الجزع عبر وسائل تعبيرية مذكورة على سطح النص ومنها (التفجع، ذكر مصرع، العبرات،...) وهذه الثنائية قادة إلى ثنائية فرعية مرتبطة بالثنائية الأولى وهي ثنائية (القوة والضعف) وبذلك تستنتج الباحثة أن الثنائية الأم أو المركزية هي ثنائية فاعلة تنتج منها مجموعة من الثنائيات ترتبط بها.

ولأن البكاء من أبرز مظاهر الحزن فقد عبر به الشعراء عن الأمهم وجزعهم لفقد الاصدقاء والاحبة.

فالمرار يرثي اخاه بدراً ويدعوا إلى الصبر لكن يجد نفسه جازعاً بقوله (القيسي،، د.ت):-

أَلا يا لَقَومي لِلتَّجَلُّدِ وَالصَّبرِ

وَلِلقَدرِ الساري إِلَيكَ وَما تَدْري

وَلِلشَّيءِ تَنساهُ وَتَذكُرُ غَيرَهُ

وَلِلشَّيءِ لا تَنساهُ إِلَّا عَلى ذِكْرِ

وبندها يذكر صفات المرثي إلى ابيات يبين جزعه:-

وَما كُنتُ بَكّاءً وَلَكِنْ يَهيجُني

عَلى ذِكرِهِ طيبُ الخَلائِقِ وَالذِّكْرِ

أَعَينَيَّ إِنّي شاكِرٌ ما فَعَلتُما

وَحُقَّ لِما أَبلَيتُماني بِالشُّكْرِ

سَأَلتُكُما أَن تُسعِداني فَجُدْتُما

عَرانينَ بِالتِّسجامِ باقِيَتي قطْرِ

فَلَمّا شَفاني اليَأسُ عَنهُ بِسَلْوَةٍ

وَأَعذَرْتُما لا بَل أَجَلَّ مِنَ العُذْرِ

نَهَيتُكُما أَن تَشمِتا بي فَكُنتُما

صَبورَينِ بَعدَ اليَأسِ طاوِيَتيْ غُبْرِ

ففي مطلع القصيدة يدعوا الشاعر قومه إلى التحلي بالصبر والقوة لفقد المرثي لإنه الموت قدر محتوم يصيب الناس جميعاً، وبعدها يبين كيف ذكر المرثي لا يغيب عنه ولا ينساه ويتدرج في ذكر صفات المرثي التي تميز بها من كرم وشجاعة إلى إن ينتقل به الحال ليصل إلى الجزع وعدم تحمله الصبر مع إنه كان صابراً قوياً قبل وفاة المرثي ففي قوله:- (ما كُنتُ بَكّاءً وَلَكِنْ يَهيجُني عَلى ذِكرِهِ) دلالة على ذلك الاضراب بين الصبر وفضله وبين مكانة المرثي والوفاء له بالبكاء والجزع على مصابه ويؤكد ذلك في حديثه مع العين وكيف يدعوها بإن تجود بالدمع والبكاء وإلا تشمت به وهذه جميعها دلالات على جزع الشاعر لفقد اخيه مع ادعاءه للصبر والقوة.

فالثنائية كانت مهيمنة جداً على سطح النص بتفصيلاتها المباشرة من خلال ذكر الفاظ الصبر والتجلد فيما ينص طرف الثنائية الأول (الصبر) والفاظ (البكاء بصيغة التشديد للدلالة على المبالغة) وكثرة البكاء والتوجه بالشكر للعين لكرمها في اثارة حزنه وجزعه بما حقق مفارقة في النص.

وفي شعر الشمردل حين يرثي اخاه ويبين حاله بعده بقوله (القيسي،، د.ت):- (الوافر)

يقولون احتسِب حكماً وراحوا
بأبيضَ لا أراهُ ولا يَراني
وقبلَ فراقهِ أيقنتُ أنّي
وكلَّ ابني أبٍ متفارقانِ
أخٌ لي لو دَعوتُ أجابَ صوتي
وكنتُ مجيبَه أنّي دعاني
فقد أفنى البكاء عليه دمعي
ولو أنّي الفقيدُ إذاً بكاني

يقدم الشاعر صورتين متضادتين بما يخدم ثنائية الصبر والجزع فهو يقدم صورة العلاقة بينه وبين أخيه فقد فهو يتعامل مع الفقد طالما هو بعيد عنه وعن أخيه على صعيد التقبل ولكنه يقدم الصورة الثانية وهي صورة فقد لأخيه ليظهر لنا الجزع وعدم التصبر فالشاعر أحسن عندما قدم الثنائية من خلال صورته واخيه في حالين مختلفين لتبرز لنا الثنائية من خلال تلك الصورتين وساعدت الألفاظ على ايضاح تلك الثنائية (قبل فراقه صبر)، (فقد أفنى البكاء عليه دمعي جزع).

وفي شعر محمد بن بشر الخارجي في رثائه لـ أبيه يفضح الدمع جزعه وضعفه بقوله (القيسي،، د.ت):-

أَعَينَيَّ لا تَستَعجلا الدَمعَ وَانظُرا
شَبيهَ اِبنِ أُمِّ المُؤمِنينَ المُوَدِّعِ
وَلا تَأيَسا أَن يَشعَبَ الصَدعَ بَعدَهُ
أَريبٌ كَفَرعِ النَبعَةِ المُتَزَعزِعِ
–
–
فَلَمّا تَبَيَّنتُ النَعِيَّ تَبادَرَت
دُموعي كَسَكبِ الواكِفِ المُتَسَرِّعِ
بِمَكحولَةٍ بِالصابِ طَلَّت كَأَنَّها
كُلى الغَربِ أَتآهُ طِبابُ المُرَقَّعِ

فالشاعر مع ما يحمله من الحزن والألم في رثائه لـ أبيه إلا إنه في مطلع القصيدة يدعوا نفسه للتحلي بالصبر من خلال الحوار مع عينه وطلبه منها بإن لا تستعجل في سكب الدمع ولا تيأس لوفاته وبعد ذلك يعدد جملة من الصفات الخلقية التي امتاز بها المرثي ليصبر نفسه إلى إنه يصل بقوله:- (فَلَمّا تَبَيَّنتُ النَعِيَّ تَبادَرَت دُموعي كَسَكبِ الواكِفِ المُتَسَرِّعِ) فالشاعر بهذا البيت يظهر جزعه عندما بدأ الناعي تبادرت دموعه واحس بعدم مقدرته على الصبر وبهذا برزت الثنائية (الصبر والجزع).

وفي شعر رثاء الشمردل يقول (القيسي،، د.ت):-

والموت يُولعُ كلّ يوم وقيعة
منّا بأهلِ سماحةٍ وذِيَادِ
أَمثالِ عقُبةَ والعلاءِ وعامرٍ
والسّجفِ غير مُغمرَّ وزياد
كانوا إذا انهل القَنَا بأكُفّهم

سلبُوا السيوفَ أغالي الأغمادِ

فتيان مكرُمَةٍ وشيبٌ سَادة

مُثرُنَ ليس بحوُرهم بثمَادِ

وهُم الحماةُ إذا النساءُ استعبرت

والمطعمونُ عشّية الصُّرادِ

ولقد عَلمتُ ولو مّضوا لسبيلهم

وأطالَ ذكرهمُ ضميرُ فؤادي

أن المُصابَ وإنْ تليّثَ بَعَده

كروح مُرتحلٍ وآخرَ غَادي

تقوم هذه الأبيات على ثنائية (الصبر والجزع) لكنها قدمت بشكل أقرب إلى المدح والحكمة فالبيت الأول يشير إلى إن الموت لا يترك أحداً وإنه يفجعهم في كل يوم بأحد من أهل السماحة والكرم والبيت الأخير تتمثل الثنائية فيه عبر لفظة المصائب التي تحيل بالضرورة إلى الجزع من هذه المصائب فهي في استمرارية دائمة عليهم بعد فقد اولئك الاشخاص وشبه تلك المصائب التي تقود إلى الجزع بالغاد والرائح دلالة عدم توقف تلك المصائب وجزعه منها.

وهناك من الشعراء مع معرفتهم بالصبر وذكره وأهميته إلا إنهم اعترفوا بحزنهم اعترافاً صريحاً، فالحارث بن بدر الغذاني يرثي زياد بقوله (القيسي،، د.ت):-

الصب أجمل والدنيا مفجّعةٌ

من ذا الذي لا يخزع مرة حُزنًا

يقوم البيت الشعري على الثنائية (الصبر والجزع) بالالفاظ المباشرة وقد قدمها الشاعر عن طريقة تقسيم البيت الشعري (الصبر اجمل، الصبر) و(الدنيا مفجعة، جزع)، ليؤكد في الشطر الثاني إن الجزع والحزن يصيب الإنسان في مراحل حياته فالدنيا ليست على حال واحدة، وعلى الرغم إنه بدأه بالصبر بما يشبه تقديمه للحكمة إلا إنه أنهاه بالحزن ليؤكد كما ترى الباحثة أن الحزن والجزع دائم قي الإنسان.

الشمردل يرثي أخاه وائلا بقول ايضا (القيسي،، د.ت) :-

إلى الله أشكُو لا إلى الناس فقدَه

ولوعةَ حُزنٍ أوجَعَ القلبَ داخِلُه

–

أبى الصبرُ أن العينَ بعدك لم يزل

يُخالط جفنَيها قذىً ما تُزَايلُه

تبرَّضَ بَعدَ الجهد من عَبَراتِها

بقية دَمعٍ شجوُها لكَ باذِله

وكنتُ أُعيرُ الدمعَ قبلك مَن بكى

فأنتَ على من مات بعدك شاغله

–

–

فَعيني إذ أبكاكُما الدهرُ فابكيا

لِمَن نَصرُهُ قد بانَ منّا ونائله

وإن ما نَحَت عَينا حَزينٍ فما نحا

عليه لبَذلٍ أو لِخَصمٍ يُجاوله

أخى لا بَخيلٌ في الحياةِ بمالِهِ

عليَّ ولا مستبطأ النصر خاذِله

تبدو الثنائية واضحة وظاهرة في النص من خلال تيقن الشاعر لجؤه إلى الله سبحانه وتعالى وهذا اللجوء بطبيعته االحال يقين الشاعر بأمر الله وطاعته لأوامره فهو يبث شكواه لله سبحانه وتعالى وهذا يعطي دلالة الصبر والتجلد لكنه في قوله (أبى الصبرُ) يظهر حزنه وتفجعه بعد المرثي والملاحظ أن شعراء الرثاء عامة يلجأون في الاشارة إلى كثرة الدموع إلى مسألة القذى وهو مرض يصيب العين فتحمر ويسيل ماؤها وهذه اشارة عادة تكون من الشعراء لأن التجلد يجب أن يكون من صفاتهم لكنه في الابيات التالية أشار إلى الدمع والشميو صرامة في أشارة إلى الطرف الثاني من الثنائية الجزع ويصل قمة الجزع عندما يذكر إنه كان يعير من كان يبكي فقيداًإلا إنه أصبح مشغولاً بنعي فقيده ورثائه وبكائه، وقال الوليد بن عقبه يرثي عثمان ويعرض اخاه عمار بقوله (القيسي،، د.ت):-

وما لي لا ابكى وتبكى قرابتي

وقد احجبت عنا فضول ابي عمرة

فإن يكن ظني يا ابن أمي صادقي

عمارة لا يدرك بذحلٍ ولا وتر

تضاحك أقتال ابن عفان لاهياً

كأنك لم تسمع بموت ابي عمرو

تظهر لنا الثنائية (الصبر والجزع) من خلال صورتين قدمها الشاعر ليوصل إلى المتلقي ما يريد ايصاله، فالشاعر فيه من الحزن والألم مما يجعله (يبكي ويبكي قرابته معه) لفقد المرثي ومكانته لديه فقد مثل الطرف الثاني من الثنائية في حين الاخر مثل الطرف الأول الذي يبدو صابراً لفقد المرثي يقول الشاعر (تضاحك أقتال ابن عفان لاهياً) وكأنه لم يسمع بموته ولم يتأثر به ومن خلال الصورتين المتقابلتين بالفاظها الغير مباشرة ظهرت الثنائية الضدية.

نتائج البحث:

بعد عرض مجموعة من الأبيات لشعراء العصر الأموي تبين لنا أن ثنائية (الصبر والجزع) موجودة في ظواهر الحياة ومجالاتها؛ لذلك كان وجودها في شعر الرثاء انعكاساً لتأثّر الشعراء بها، وقد لازمت هذه الثنائية الشاعر الأموي في جميع أغراضه، وكما تعددت مثيرات الصبر بين الذاتية والاجتماعية، فإن التأثير الديني حاضر في نفوس الشعراء فقد تصبروا على فراق الأحبة ورحيلهم ومثلت الأعراف والتقاليد باعثاً قوياً على الصبر في المثيرات الاجتماعية، ثم كان للجزع حضور واضح عبر ألفاظه المباشرة وغير المباشرة مثل البكاء والضعف والانكسار، وهذا نتيجة طبيعية لشدة الإحساس بالألم والحزن ولا سيما عند فقد الأحبة، وقد استعمل الشاعر أساليب خطاب عدة لبلورة إحساسه بالصبر والجزع، وأبرزها الأمر والاستفهام لتكون المتنفس الذي يطلق من خلاله مشاعره، وفي ضوء تحليل مثيرات الصبر والجزع في مجال بناء شخصية الإنسان العقلية والاجتماعية والروحية، يمكن تحويل هذا الشعر إلى أنماط سلوكية تغرس الإيجابية منها في النفوس.

المصادر والمراجع:

ابن منظور. (د.ت). *لسان العرب*. القاهرة: دار المعارف.

أحمد، منال موسى، و فليفل، حسن. (2013). *رثاء الأبناء والاباء في الشعر الأندلسي*. فلسطين: كلية اللغة العربية–قسم الدراسات العليا– في جامعة الخليل،.

الأخيلية، ليلى. (1967). *ديوان ليلى الأخيلية، عُني بجمعه وتحقيقه خليل إبراهيم عطية وجليل عظيمة،*. بغداد –العراق– : دار الجمهورية للنشر،.

عباس، إحسان. (د.ت). *ديوان الخوارج، تحقيق إحسان عباس،*. ، بيروت – لبنان: دار الثقافة للنشر.

عطية، بشرى عبد ، و مجيد، سعد محمد. (2010). *ثنائية الصبر والجزع في الشعر الأندلسي (دراسة أسلوبية)، اطروحة*. بغداد-: كلية الآداب، الجامعة الإسلامية –.

الفرزدق. (د.ت). *الديوان*. القاهرة: دار الكتب .

القيسي، نوري حمودي. (د.ت). ، *شعراء أمويون :*. العراق: مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر ، جامعة الموصل.

المنجد، محمد صالح. (2002). *الصبر في طاعة الله*. الإسكندرية، : دار الإيمان للطبع والنشر.

الناشر، عبد مهنا،. (1990). *معجم النساء الشاعرات في الجاهلية والاسلام*. بيروت لبنان، ط1، : دار الكتب العلمية،.

Sources and references:

Ibn Manzur. (d.t.). Arabes Tong. Cairo: Dar Al-Maaref.

Ihsan Abbas,. (d.t.). Diwan al-Khawarij, edited by Ihsan Abbas. Beirut - Lebanon: House of Culture for Publishing.

Al-Farazdaq. (d.t.). The Diwan. Cairo: Dar Al-Kutub.

Bushra Abdel Attia, and Saad Mohammed Majeed. (2010). The duality of patience and anxiety in Andalusian poetry (a stylistic study), a thesis. Baghdad: College of Arts, Islamic University.

Abdel Muhanna, publisher. (1990). Dictionary of women poets in pre-Islamic times and Islam. Beirut Lebanon, 1st edition, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

Laila Al-Akhiliya. (1967). The collection of Laila al-Akhiliya, compiled and edited by Khalil Ibrahim, was a great and great gift. Baghdad - Iraq -: Al-Jumhuriya Publishing House.

Muhammad Saleh Al-Munajjid,. (2002). Patience in obedience to God. Alexandria: Dar Al-Iman for Printing and Publishing.

Manal Musa Ahmed and Hassan Fleifel. (2013). Elegy for children and fathers in Andalusian poetry. Palestine: College of Arabic Language - Department of Postgraduate Studies - at Hebron University.

Nouri Hamoudi Al-Qaisi,. (d.t.). Umayyad poets:. Iraq: Dar Al-Kutub Foundation for Printing and Publishing, University of Mosul.