



ردمذ ٠٣٤٥ - ٢٢٢٧

الْحَمِيدُ

مَجَلَّةُ فِصْلِيَّةٍ مُحْكَمَةٍ

تُعْنَى بِالْأُبْحَاثِ وَالدراسَاتِ الْإِنْسَانِيَّةِ

العددان . الأول والثاني .. المجلد الأول

شهر رمضان ١٤٣٣هـ / شهر أيلول ٢٠١٢م

العتبة العباسية المقدسة

الحميد : مجلة فصلية محكمة تعنى بالابحاث والدراسات الاسلامية = Al-AMEED Quarterly Adjudicated
for Research and humanist Studies / Journal العتبة العباسية المقدسة. - كربلاء : الامانة العامة للعتبة
العباسية المقدسة، 1433 هـ - / 2012-

مجلد 24 سم.

فصلية - العدد الاول والثاني (2012-)

P-ISSN 2227-0345

E-ISSN 2311-9152

المصادر.

النص باللغة العربية ؛ مستخلصات بالحريرية والانكليزية.

1. الانسانيات - دوريات. 2. الانسانيات - العراق - دوريات. الف. العنوان. ب. العنوان : Al-AMEED

Quarterly Adjudicated journal for research and Humanist studies

AS589.A1 A8 2012.V1



العَمِيدُ

مَجَلَّةُ فَصَلِيَّةٍ مَحْكَمَةٍ

تُعْنَى بِالْأَبْحَاثِ وَالدرَّاسَاتِ الْإِنْسَانِيَّةِ

تَصْدُرُ عَنْ الْعَتَبَةِ الْعَبَّاسِيَّةِ الْمُقَدَّسَةِ

مُجَازَةٌ مِنْ قَبْلِ

وِزَارَةِ التَّعْلِيمِ الْعَالِيِّ وَالبَحْثِ الْعِلْمِيِّ

جَمْهُورِيَّةِ الْعِرَاقِ

مُعْتَمَدَةٌ لِأَغْرَاضِ التَّرْقِيَةِ الْعَالَمِيَّةِ

الْعَدَدَانِ . الأَوَّلُ وَالثَّانِي .. المَجْلَدُ الأَوَّلُ

شَهْرُ رَمَضَانَ ١٤٣٣هـ / شَهْرُ آبِ ٢٠١٢م



سورة المجادلة (الآية ١١)

المشرف العام

السيد أحمد الصافي

الأمين العام للعبة العباسية المقدسة

الهيئة الإستشارية

أ.د. طارق عبد عون الجنابي

أ.د. رياض طارق العميدي

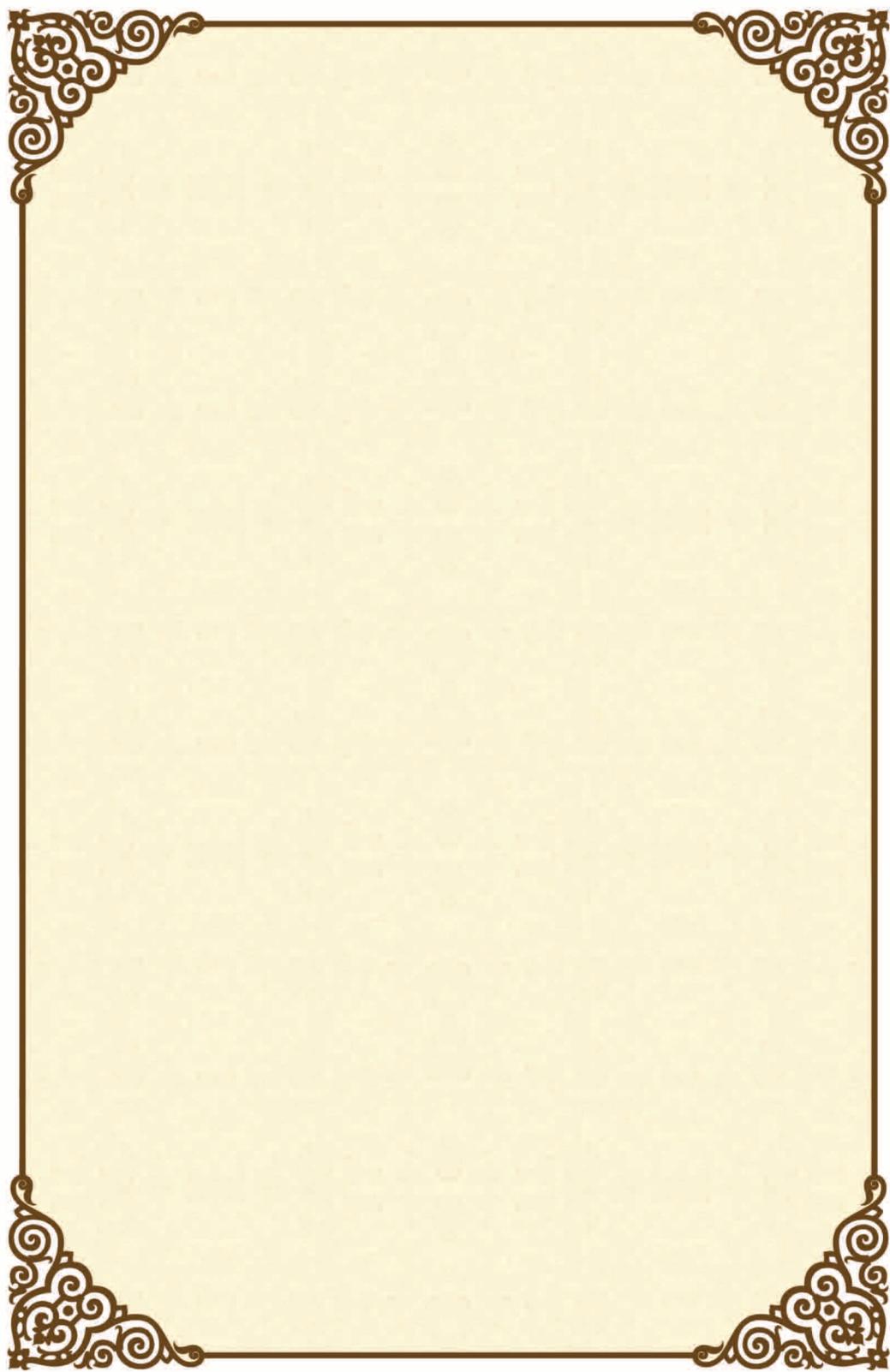
أ.د. كريم حسين ناصح

أ.د. كاظم الجبوري

أ.م.د. علاء جبر الموسوي

أ.م.د. عباس رشيد الددة

أ.م.د. مشتاق عباس معن



رئيس التحرير
السيد ليث الموسوي
رئيس قسم الشؤون الفكرية والثقافية

مدير التحرير
د. سرحان جفّات (جامعة القادسية)

سكرتير التحرير
رضوان عبد الهادي السلامي

هيئة التحرير
أ.م.د. علي كاظم المصلاوي (جامعة كربلاء)
أ.م.د. عادل نذير (جامعة كربلاء)
أ.م.د. شوقي مصطفى الموسوي (جامعة بابل)
د. حيدر غازي الموسوي (جامعة بابل)

التدقيق اللغوي
د. علي كاظم علي المدني د. شعلان عبد علي سلطان

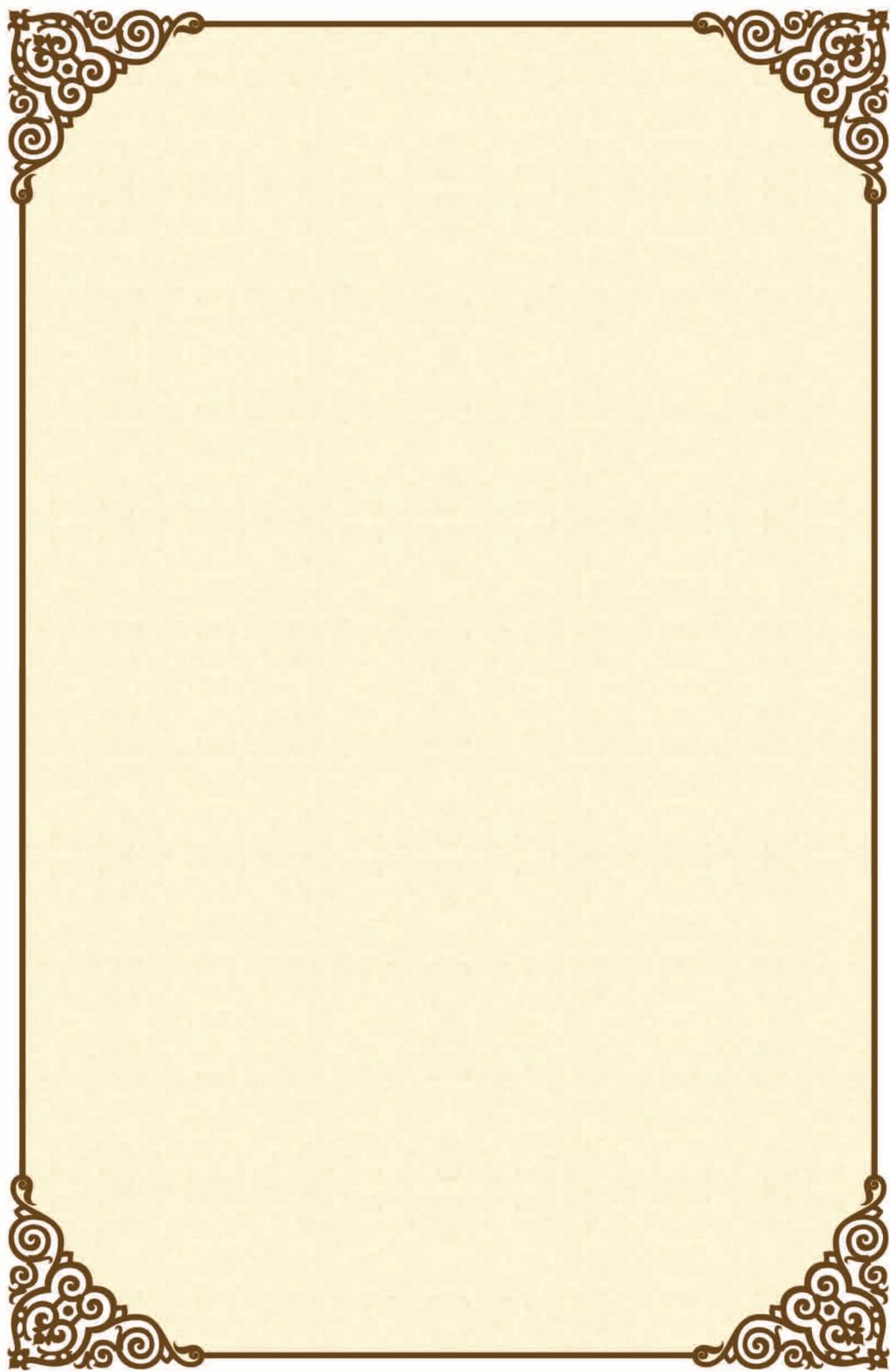
التصميم والإخراج
رائد عبد الأمير رضا الأسدي

الترقيم الدولي: ISSN: 2227 - 0345

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقية ١٦٧٣ لسنة ٢٠١٢م

الأمانة العامة للعتبة العباسية المقدسة
كربلاء المقدسة - جمهورية العراق

Mobile: +964 780 186 3654 / 770 047 9141
<http://alameed.alkafeel.net>
Email : alameed@alkafeel.net



قواعد النشر في المجلة

- مثلما يرحّب العميد أبو الفضل العباس عليه السلام بزائريه من أطياف الإنسانية، تُرحّبُ مجلة (العميد) بنشر الأبحاث العلمية الأصيلة، وفقاً للشروط الآتية:
1. تنشر المجلة الأبحاث العلمية الأصيلة في مجالات العلوم الإنسانية المتنوعة التي تلتزم بمنهجية البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالمياً، ومكتوبة بإحدى اللغتين العربية أو الإنكليزية، التي لم يسبق نشرها.
 2. يُقدّم الأصل مطبوعاً على ورق (A4) بنسخة واحدة مع قرص مدمج (CD) بحدود (١٠,٠٠٠ - ١٥,٠٠٠) كلمة، بخط (Simplified Arabic) على أن ترقيم الصفحات ترقيماً متسلسلاً.
 3. تقديم ملخص للبحث باللغة العربية، وآخر باللغة الإنكليزية، كلّ في حدود صفحة مستقلة على أن يحتوي ذلك عنوان البحث، ويكون الملخص بحدود (٣٥٠٠) كلمة.
 4. أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على عنوان واسم الباحث/ الباحثين، وجهة العمل، والعنوان، ورقم الهاتف، والبريد الإلكتروني، مع مراعاة عدم ذكر اسم الباحث أو الباحثين في صلب البحث، أو أية إشارة إلى ذلك.
 5. يُشار إلى المصادر جميعها بأرقام الهوامش التي تنشر في أواخر البحث، وتراعى الأصول العلمية المتعارفة في التوثيق والإشارة بأن تتضمن: اسم الكتاب، اسم المؤلف، اسم الناشر، مكان النشر، رقم الطبعة، سنة النشر، رقم الصفحة. هذا عند ذكر المصدر أول مرة، ويذكر اسم الكتاب، ورقم الصفحة عند تكرّر استعماله.

٦. يزوّد البحث بقائمة المصادر منفصلة عن الهوامش، وفي حالة وجود مصادر أجنبية تضاف قائمة بها منفصلة عن قائمة المصادر العربية، ويراعى في إعدادها الترتيب الألفبائي لأسماء الكتب أو البحوث في المجلات.
٧. تطبع الجداول والصور واللوحات على أوراق مستقلة، ويُشار في أسفل الشكل إلى مصدره، أو مصدره، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن.
٨. إرفاق نسخة من السيرة العلمية إذا كان الباحث يتعاون مع المجلة للمرة الأولى، وعليه أن يُشير فيما إذا كان البحث قد قدّم إلى مؤتمر أو ندوة، وأنه لم ينشر ضمن أعمالها، كما يُشار إلى اسم أية جهة علمية، أو غير علمية قامت بتمويل البحث، أو المساعدة في إعداده.
٩. أن لا يكون البحث مستلّا من (رسالة أو أطروحة) جامعية، ولم يسبق نشره، وليس مقداً إلى أية وسيلة نشر أخرى، وعلى الباحث تقديم تعهّد مستقلّ بذلك.
١٠. تعبر جميع الأفكار المنشورة في المجلة عن آراء كاتبها، ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر جهة الإصدار، ويخضع ترتيب الأبحاث المنشورة لموجبات فنية.
١١. تخضع البحوث لتقويم سرّي لبيان صلاحيتها للنشر، ولا تعاد البحوث إلى أصحابها سواء أقبِلت للنشر أم لم تقبل، وعلى وفق الآلية الآتية:
(أ) يبلغ الباحث بتسلّم المادة المرسلة للنشر خلال مدّة أقصاها أسبوعان من تاريخ التسلم.
(ب) يخطر أصحاب البحوث المقبولة للنشر بموافقة هيئة التحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقّع.
(ج) البحوث التي يرى المقومون وجوب إجراء تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرها تعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحددة، كي يعملوا على إعدادها

نهائيا للنشر.

(د) البحوث المرفوضة يبلغ أصحابها من دون ضرورة إبداء أسباب الرفض.
(هـ) يمنح كل باحث نسخة واحدة من العدد الذي نشر فيه بحثه مع خمسة مستلآت من المادة المنشورة، ومكافأة مالية.

١٢. يراعي في أسبقية النشر:

- (أ) البحوث المشاركة في المؤتمرات التي تقيمها جهة الإصدار.
- (ب) تاريخ تسلّم رئيس التحرير للبحث.
- (ج) تاريخ تقديم البحوث التي يتم تعديلها.
- (د) تنوع مجالات البحوث كلما أمكن ذلك.

١٣. لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة التحرير، إلا لأسباب تقتنع بها هيئة التحرير، على أن يكون خلال مدة أسبوعين من تاريخ تسلّم بحثه.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Republic Of Iraq
Ministry Of Higher Education &
Scientific Research
Research and Development



جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة البحث والتطوير

No :

العدد : ب-تسع / ٢٤٤

Date:

التاريخ : ٢٠١٢ / ٣ / ١٢



العتبة العباسية المقدسة / قسم الشؤون الفكرية والثقافية

م/ مجلة العميد

تحية طيبة...

أشارة الى رسالتكم الالكترونية الواردة بتاريخ ٢٠١٢/٣/١١ و بكتابنا المرقم ب ت ٤ / ١٢٢٣١
في ٢٠١٢/١٢/٢٠ ، ونظرا لحصول مجلتكم (مجلة العميد) على الترقيم الدولي (ISSN) الخاص بها
، تقرر اعتماد المجلة اعلاه لاغراض الترقية العلمية .

...مع التقدير

أ.م.د محمد عبد عطية السراج
المدير العام لدائرة البحث والتطوير
٢٠١٢/٣/١٢

نسخة منه الى :

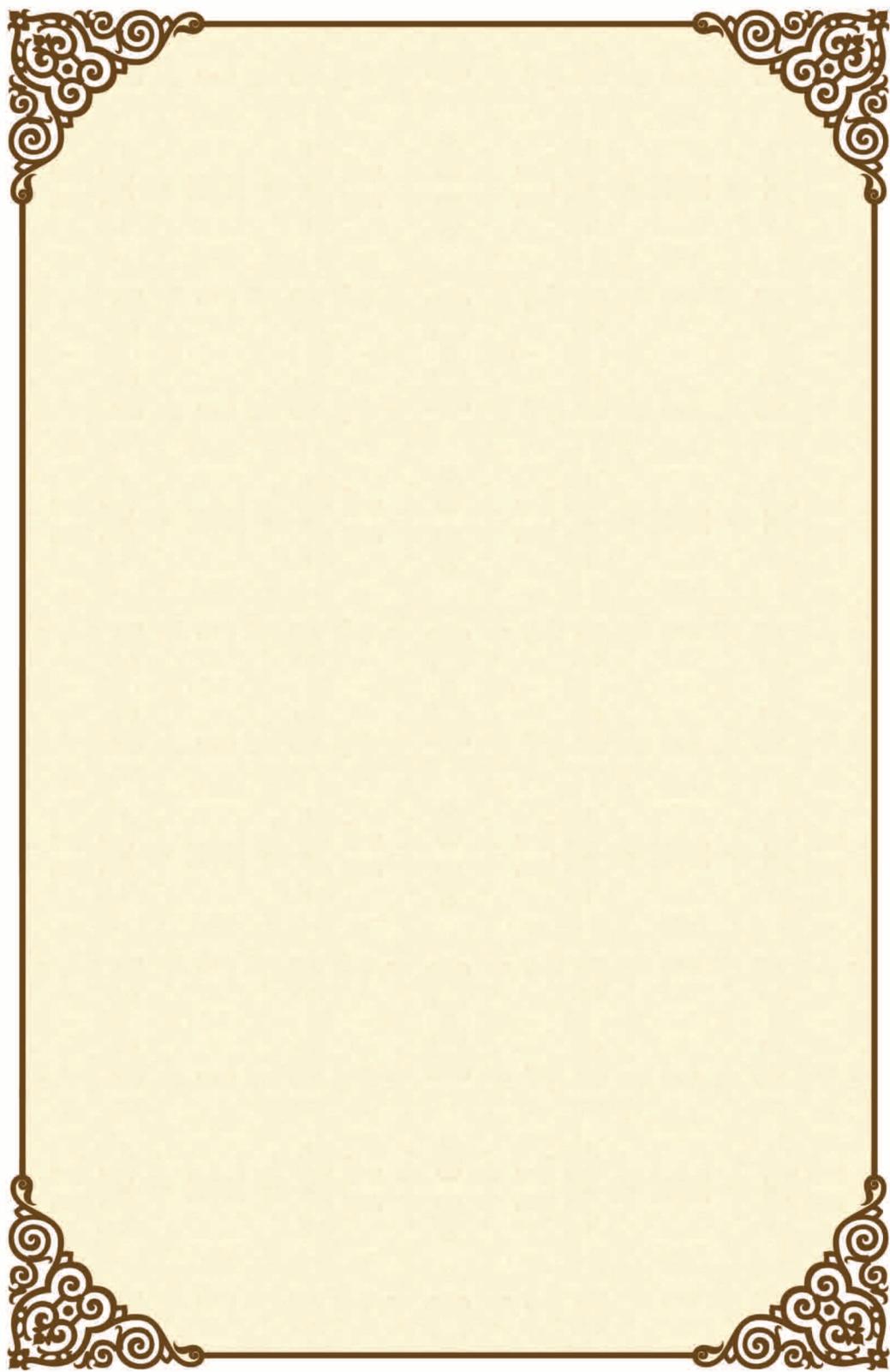
- البحث والتطوير/ قسم الشؤون العلمية
- الصادرة

الموقع الالكتروني للدائرة) www.rddiraq.com

Email scientificdep@rddiraq.com

Tel : 7194065

الهاتف / ٠٦٥٠٦١٦٦٣ / ٣



بِسْمِهِ تَعَالَى

...كَلِمَةٌ لَا بَدَّ مِنْهَا...

لأشكَّ أن الجانبَ المعرفي في حياتنا يمثلُ الركيزةَ الأساسَ في حياةِ الشعوبِ ونماؤها المتواصل، والشعبُ الذي يقرأ هو الشعبُ الذي لا يموت، والشعبُ الجاهلُ هو الشعبُ الميّت، والعراقُ بلدُ القراءةِ والكتابة، وهو شعبٌ حيٌّ وحيوي.

وقد أولت الأمانةُ العامَّةُ للعتبةِ العباسيةِ المقدسةِ من خلال قسمِ الشؤونِ الفكريةِ والثقافيةِ هذه المسألةَ أهميةً كبرى؛ إذ أصبحَ من الواضحِ للعيانِ الاهتمامُ الكبيرُ بالمعرفة، من خلالِ الاصداراتِ المتنوعة، والنشاطاتِ العامَّةِ والخاصة، ومع اختلافِ المستويات.

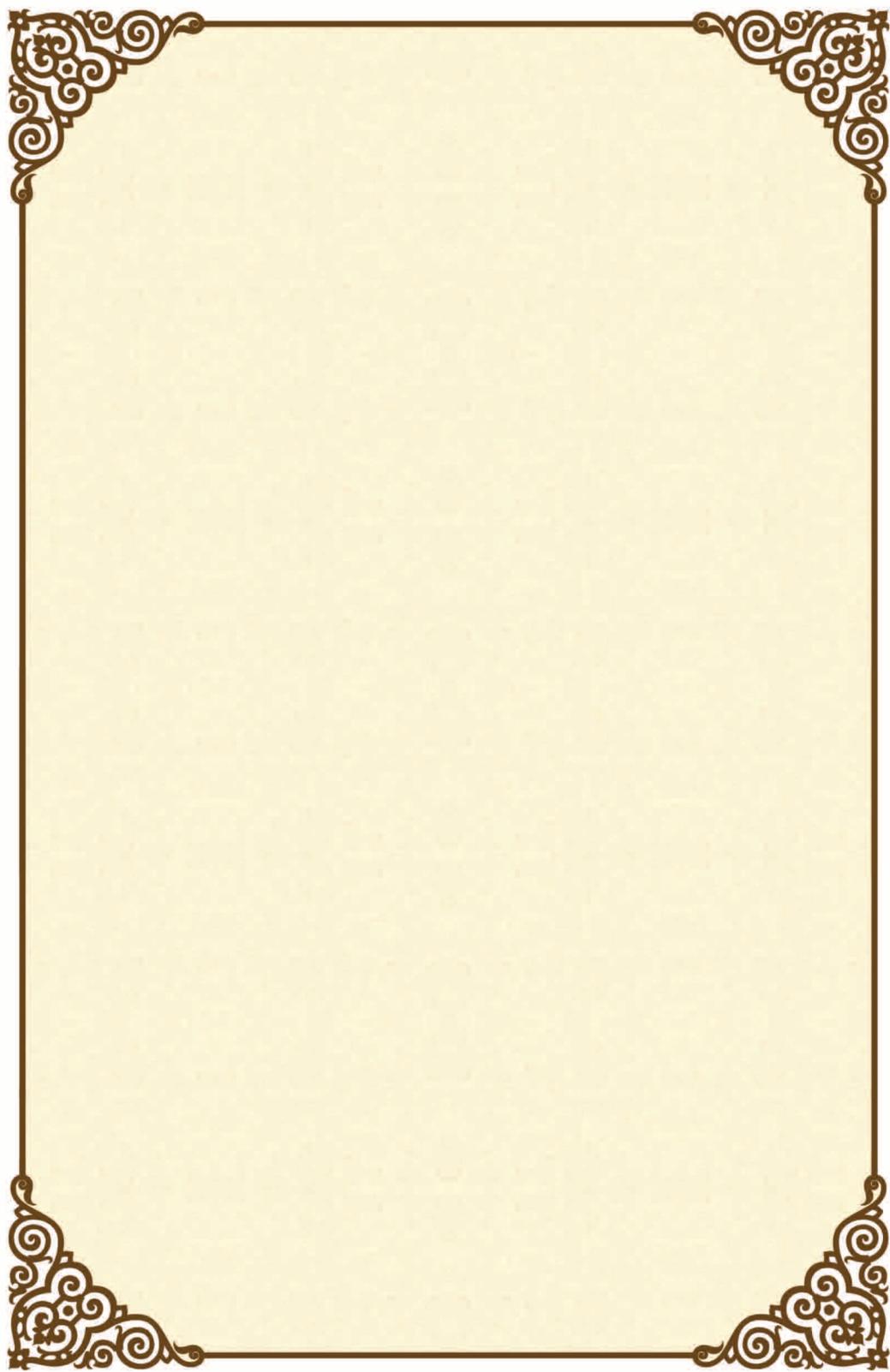
وقد كان نصيبُ الجامعاتِ الأكاديميةِ كبيراً، لما تتمتعُ به من مكانةٍ خاصَّةٍ في البلدِ عموماً، وفي اهتمامِ العتبةِ المقدسةِ على وجهِ الخصوص؛ وجاءتُ فكرةُ (العميد) كي تفسحَ مجالاً، وتحدّدَ أفقاً، وتنضجَ أفكاراً، من خلالِ زوايا بحثيةٍ متنوعة، وثقافةٍ مبرمجةٍ وهادفة، تطلُّ علينا بين الحينِ والآخر، وهي تحملُ مشاعلَ الفكر، كي تضيءَ ظلماتِ الطريق.

أباركُ لقسمِ الشؤونِ الفكريةِ والثقافيةِ في العتبةِ العباسيةِ المقدسةِ هذه الإلتفاتة، وأباركُ (للعَميد) هذا الحضورَ الميمون مع سفرةِ المعرفةِ الرصينة، والحمدُ لله ربِّ العالمين.

الإقتل

أحمدُ الصَّافي

٢٧ رمضان ١٤٣٣ هـ



نبدأ بحمد الله

الحمد لله على ما أنعم، وله الشكر على ما أهدى، والثناء على ما قدّم، فعلم الإنسان ما لم يعلم، وأودع فيه العقل ولطائف الحكم، وميّزه عن سائر خلقه من الأمم... والصلاة والسلام على نبينا الخاتم، المبعوث للعالم، أفضل من تأخر وتقدم، وعلى آله مصابيح الظلم، ومفاتيح الحكم، وسادة الأمم... وأزكى التحايا على من بذل مهجته، وواسى بنفسه ریحانة نبيه، العبد الصالح أبي الفضل العباس (عليه السلام)، والتي أصبحت رياضه مهوى للقلوب على مر الأزمان والدهور، ووعاء معرفياً يُرْتَشَفُ منه ما يُنير العقول ويشفي الصدور، متبنيّة ما يملأ حقول الفكر والمعارف التخصصية بروى جديدة، لتكون أحد أهم روافد الحياة، فإن حياة المجتمعات ورفقها بحياة علمائها وبأحبيها.

ولما كان الاعتقاد بوجود فيض متزاحم من البحوث والدراسات الإنسانية وعظيم نفعها، تبنت الأمانة العامة للعتبة العباسية المقدسة، ومن خلال قسم الشؤون الفكرية والثقافية مشروع إصدار مجلة فصلية محكمة تُعنى بالدراسات والبحوث الإنسانية، وسمت بـ(العميد) تيمناً بلقب صاحب المرقد الشريف، ولمناسبته لأحد ألقاب إدارة مؤسساتنا العلمية.

وهذه الخطوة تتجلى في طرح مشاريع بحثية، ودراسات تخصصية، تركز على الاختزال الدال، مما خفف وزنه، وغلا مضمونه، لتساهم في ربط المشاريع والمنجزات الفكرية، والكشف عن خلفياتها أو تفسيرها، واستكشاف مساراتها الكبرى، لتكون - بحق - عنصر إغناء لرواد العلم والمعرفة، ومن يُريد ارتقاء سلم العلوم التخصصية.

ففي كلِّ مجالٍ من مجالات العلوم الإنسانية نجد كنوزاً من الأبحاث، وعصارات الفكر التي توصل إليها المختصون والباحثون، لا غنى عن ضرورة الاطلاع عليها، واستكناه واقعها إن كانت استكشافيةً وصفيةً أو تفسيرية، أو أنها مُنجزٌ إبداعيٌّ اتكأت على معايير ومبادئ وأصولِ علومِها، لتُضيف نافذةً ورثةً يتنفس من خلالها الدارسون واقعاً علمياً نقياً.

ولا إشكال في أن تعانق جهود السابقين مع اللاحقين هو الأساس الذي تقوم عليه عناصر تطوير قدرات الباحثين في مختلف الجوانب المنهجية والعلمية، ولا يتحقق ذلك بعيداً عن أنماط وموازن الخبرات المشهودة، لهذا وضعت المؤسسات العلمية العليا - وفي إطار تقييم النتائج البحثي - آليات للترقية العلمية تركز على نظر وتحكيم الخبراء العلميين.

ومن هنا حاز التحكيم العلمي أهميةً الكبرى، باعتباره أحد أهم معايير جودة النتاج العلمي، وهو الركيزة الأساس في البحث والإرتقاء الأكاديمي، لإثراء العلم والمعرفة في المجالات النافعة.

ولخطورة هذا الواقع، وكذا من أجل تحقيق الأمانة العلمية، تبنى الكادر التحريري لمجلة (العميد) معايير وضوابط ممنهجة لاختيار المحكمين الخبراء، فلم يكن المعيار الأهم أن يكون المحكم أستاذاً أو مرجعاً في الاختصاص المراد تحكيمه، بل أن شخصية المحكم لا تقل أهمية عن علمه، فلا بد أن يتسم بالحياد وسعة الأفق، والابتعاد عن الجوانب الشخصية.

وكذلك وضع الكادر التحريري بعين الاعتبار معايير للتحكيم، من أهمها معايير تحكيم الجوانب العلمية والمنهجية والتي تشمل تحكيم (عنوان البحث، ومقدمته، وموضوع أو مشكلة البحث في كونها جديدةً ومبتكرة، وأهداف البحث،

وأهميته العلمية والعملية، وحدوده... إلى آخر تلك الجوانب).

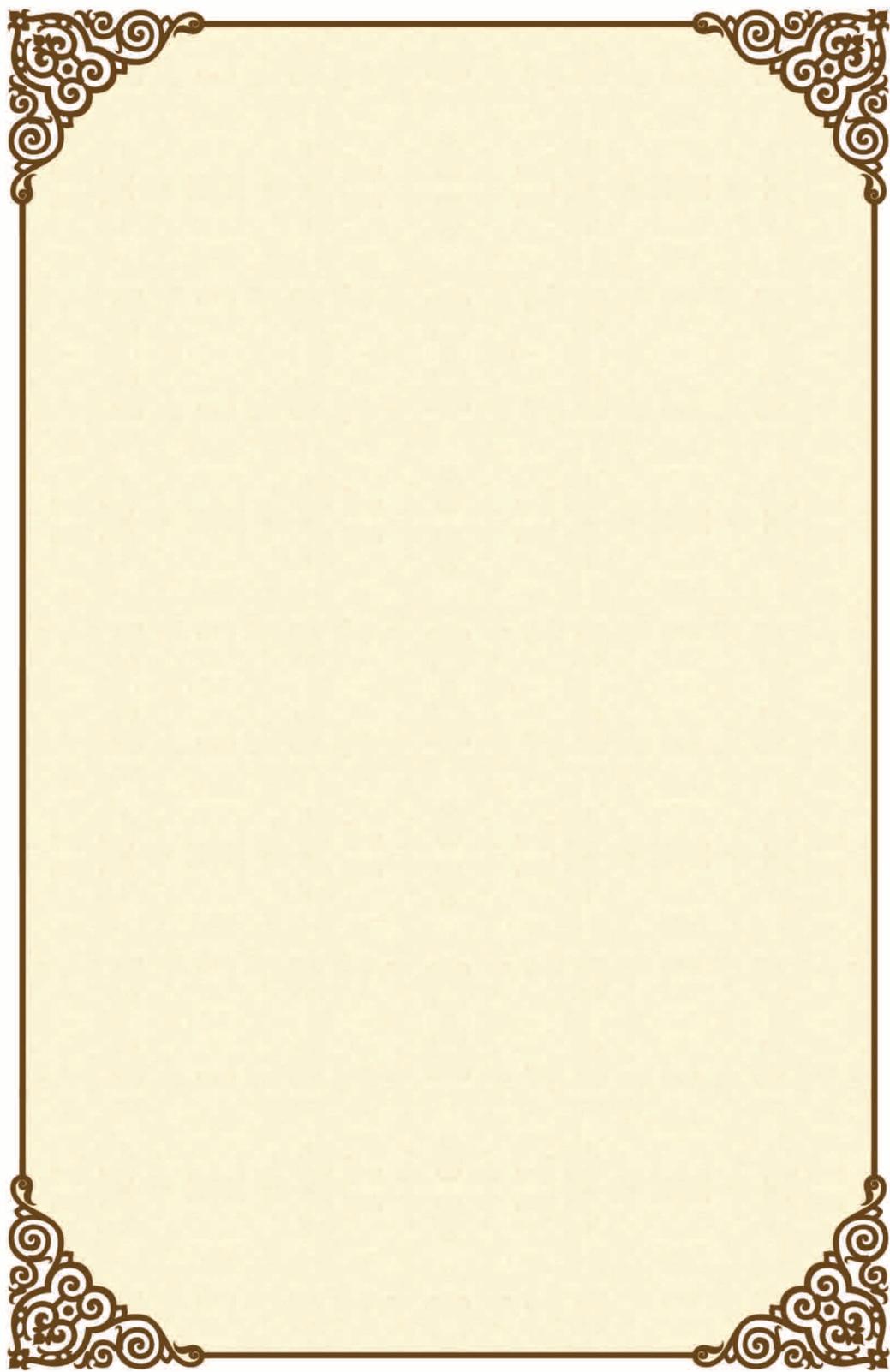
وكذلك من المعايير المهمة التي كانت تحت النظر، هي تحكيم جوانب اللغة والتي تشمل تحكيم (أسلوب الكتابة، ووضوح العرض والتحليل، ومنطقية الأسلوب وحياديته، والموضوعية في العرض والمناقشة، وترتيب الأفكار وتنظيمها، والدقة في التعبير عن محتوى البحث، والابتعاد عن الإفراط في الاقتباس...).

وهناك أيضاً معايير مهمة أخذت بنظر الاعتبار، تخص تحكيم قائمة المصادر والمراجع، والتي شملت تحكيم (وجود قائمة بالمصادر والمراجع التي أفاد منها الباحث، وحدثة المصادر والمراجع، وأصالتها، وتنوعها، ومدى صلتها بالدراسة...). علماً أن تفاصيل معايير التحكيم مباحة لكل باحث، له الاطلاع عليها قبل الشروع بكتابة بحثه، وبطرق ووسائل شتى، أيسرها أنها ستشر على شبكة الانترنت، من خلال صفحة مجلة (العميد) على شبكة الكفيل العالمية.

وقبل الختام... لا يسعنا إلا أن نقف شاكرين وممتنين لكل الجهود المخلصة التي سعت لإصدار هذه النافذة الطيبة، والتي نأمل أن ترتقي أعلى درجات الرضا شكلاً ومضموناً، متوسمين خيراً بالأساتذة الأفاضل، لنشر بحوثهم ورؤاهم على صفحاتها... سائلين المولى تعالى أن يأخذ بأيدي الجميع، ويسددهم ويوفقهم لما فيه الخير والصلاح إنه ولي التوفيق...

السيدة ليث الموسوي

رئيس التحرير



الْعَمِيدُ

قَصِيدَةٌ تُورِخُ صُدُورَ مَجَلَّةِ الْعَمِيدِ الْفَضْلِيَّةِ الْمُحَكَّمَةِ مِنَ الْعَتَبَةِ الْعَبَّاسِيَّةِ
الْمُقَدَّسَةِ، لِلشَّاعِرِ الْأُسْتَاذِ عَلِيِّ عَبْدِ الْحُسَيْنِ الصَّفَّارِ...

هِيَ الْعَمِيدُ أَلَا فَانظُرْ لِمَا فِيهَا
لَقَدْ أَطَلَّتْ عَلَى الدُّنْيَا بَطَلَعَتِهَا
فِي كُلِّ سَطْرٍ عَلَى أَوْرَاقِهَا قَبَسٌ
فَبِالْبِرَاعِ وَنُونِ اللَّوْحِ قَدْ زُبِرَتْ
يَفِيضُ فِيهَا مِدَادُ الْعَارِفِينَ هُدًى
وَلِلَّوَاءِ وَلِلْكَافِّينِ وَقَعُ أَسَى
طَافَتْ عَلَى ذِكْرِيَاتِ الْجُودِ فَانْتَشَرَتْ
فَالسَّبْطُ مِنْهَجُهَا وَالطَّفُّ سَاحَتِهَا
وَمَا يَجِفُّ مِدَادُ مَا جَ فِي صُحُفِ
طُفِّ (بِالْكَفِيلِ) وَأَرَّخَهَا: (مُحَكَّمَةٌ
(١٧٣) + (٥٠٨) + ٤٧٣ + ١٣٠ + ١٢٠ + ٢٩)

= ١٤٣٣ هـ

... فهرست المحتويات ...

اسم الباحث	عنوان البحث	ص
د. طلال خليفة سليمان	علامات الوجوه في المشهد الأخرى في القرآن الكريم	٢٥
م. د. عباس أمير	التفسير الموضوعي للقرآن الكريم بين الظاهرة الموضوعية والبيان النصي	٥٥
م. م. م. هاشم جعفر حسين	ألفاظ النصر والهزيمة في القرآن الكريم (دراسة دلالية)	٩١
أ. د. سعيد جاسم الزبيدي	من إشكاليات المصطلح النحوي	١١٩
أ. د. رحمان غركان	في بواعث التأويل وآلياته	١٦٣
أ. د. إبراهيم جندي	الرواية والتناص	٢٠٩
أ. د. عبود جودي الحلي أ. م. كريمة نوماس المدني	مجلة العلم للسيدة هبة الدين الشهرستاني (دراسة وصفية لنصوصها الأدبية)	٢٥٣

اسم الباحث	عنوان البحث	ص
د. ستار جبار رزيج	التجربة الشعورية في الشعر الأندلسي (غربة ابن حمديس الصقلي أنموذجا)	٣٠٣
م. خالد علي ياس	وعي الكتابة (مقاربة نقدية في الخطاب السردى لزيد الشهيد)	٣٥١
م. د. علي كاظم علي المدني	شعر البطين الحمصي	٣٨١
د. مهدي محمد القصاص	أجور العاملين في مصر بين الواقع والمأمول	٤٠٩
أ. د. محمد كريم ابراهيم الشمري	الحوار العربي الإسلامي مع شرق أوروبا وتأثيراته من خلال رحلة أبي حامد الغرناطي	٤٣٩
أ. م. د. يوسف كاظم جغيل الشمري	فخر المحققين محمد بن الحسن بن يوسف الخلي	٤٦٧
أباذر راهي سعدون الزيدي	حصن الأخيضر (دراسة في ضوء التحريات والتنقيبات والصيانة الأثرية)	٥٣٩

عَلَامَاتُ الْوُجُوهِ
فِي الْمَشْهَدِ الْأَخْرَوِيِّ
فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ

د. طلال خليفة سلمان

كلية التربية للبنات / جامعة بغداد



... المقدمة ...

إنّ الوجه عضو من أهم أعضاء جسم الإنسان التي تُظهر انفعالاته النفسية، وأحاسيسه، فبوساطته، وعبر العلامات التي تظهر عليه، وعبر استكناه هذه العلامات وفك شفراتها، يمكن للناظر أن يعرف أن صاحب هذا الوجه مرتاح أو متعب، مطمئن أو قلق، فرح أو حزين، أو في حالة غضب أو خوف أو ترقب أو إحباط أو غيرها من الانفعالات النفسية، فهو الحاكي الأول لوضع الإنسان النفسي ولانفعالاته الداخلية؛ لأن الوضع النفسي للإنسان، وما يعتمل داخله من انفعالات يظهر أول ما يظهر على وجهه.

لقد تعددت العلامات التي ارتسمت على الوجوه في المشهد الأخرى في القرآن الكريم، وقد ظهرت هذه العلامات عبر ألفاظ خاصة تحققت فيها القوة الأيقونية التي تؤشر إلى علامات الوجوه، التي تبدي الانفعالات النفسية التي يحسّ بها الإنسان يوم القيامة، وقد حكى قسم من هذه العلامات نعيم المؤمنين والراحة النفسية التي يعيشونها، في حين حكى القسم الثاني عذاب الكافرين والتعب النفسي الذي يعانونه. وتبعاً لذلك، فقد احتوى البحث على مهاد نظري كان هدفه التعريف بأهمية الوجه في إظهار انفعالات الإنسان من وجهة نظر علم النفس، وإظهار أهميته في التواصل. وبيئاً في المهاد سبب اختيارنا للمنهج السيميائي وآلياته، وسبب توظيفها له في قراءتنا لعلامات الوجوه في المشهد الأخرى.

انقسم البحث على قسمين رئيسين، تناولنا في القسم الأول دراسة الوحدات السيميائية الدالة على الوجوه المنعمّة في القرآن الكريم، وتناولنا في القسم الثاني دراسة الوحدات السيميائية الدالة على الوجوه المعدّبة، ثم ختمناه بخاتمة ذكرنا فيها أهم النتائج التي توصل إليها البحث، وأهم التوصيات التي يوصي بها.





إنَّ جسم الإنسان هو الكاشف الأول عمّا يعتمل داخل الإنسان من انفعالات نفسية وأحاسيس ومشاعر، فالتعابير الجسمية أو البدنية الخارجية تعدّ من الوسائل التي من الممكن أن نستدل بوساطتها على انفعالات الأفراد ومشاعرهم وأحاسيسهم، (وعلى الرغم من أنّ هناك بعض التعابير الانفعالية يمكن إخفاؤها إلا أن البعض الآخر يصعب إخفاؤه؛ لعدم قدرة الشخص على التحكم في جهازه السمبثاوي وتعتمد قدرة الشخص على التحكم في تعبيراته غير اللفظية على درجة صحته النفسية والجسمية)^(١)، وعلى قدرته على إخفاء انفعالاته.

يعدّ الوجه من أهم أعضاء جسم الإنسان المعبرة عن انفعالاته، وما يعتمل داخل نفسه من أحاسيس، فعن طريقه، وعبر ما يرتسم عليه من علامات يمكن لنا أن نعرف أن هذا الإنسان فرحٌ أو حزينٌ أو في حالة غضب أو خوف أو غيرها من الانفعالات النفسية، فهو أهم منطقة في جسم الإنسان يصدر علامات وتعابير غير لفظية، يمكننا أن نعرف بوساطتها حالة الإنسان ومكونات نفسه. وقد (كشفت بعض الدراسات أن هناك اختلافاً بين الانفعالات من حيث دقة التعرّف على كلّ منها. ومن هذه الدراسات الدراسة التي قام بها كل من ليفيت ودافيتز Levitt and Davitz التي أوضحت تفوّق التعبير عن الخوف من خلال الصوت، كما تبين أن الوجه وحده يجيد نقل التعبير عن الفرح والغضب، كما أن كلاً من الوجه والصوت معاً يتقلان الشعور بالمفاجأة أفضل من كل تعبير على حدة)^(٢).

من جانب آخر فإن الوجه يشغل مكانة مهمة جداً في التواصل، فعن طريقه يمكننا التواصل مع الناس المحيطين بنا، فهو أكثر الأعضاء التي ننظر إليها عندما نتبادل الحديث مع الآخرين، فمن خلال العلامات التي ترتسم عليه، وبوساطة



قراءتها وفك شفراتها، يمكننا معرفة الانفعال الذي يصيب صاحبه؛ وذلك لأن أكثر الأحاسيس دلالة تظهر عليه على نحو جلي^(٣)، فهو من أول أجزاء الإنسان تأثراً وإظهاراً للمشاعر، (فالتأثر الأولي هو في المقام الأول سلوك وجهي كما يقول طومكينس Tomkins)^(٤).

لقد كان دارون من أوائل الباحثين الذين عنوا بالحركات الإيمائية وبنقل الأحاسيس التي تترجمها، (فبعد أن التمس من حوالي عشرين مراسلاً في العالم تحديد ما تعني لهم تعابير الوجه المختلفة وحركاته الأخرى التي وصفها لهم، ترسخ اعتقاده في الطابع الكوني لبعض تعابير الوجه، وشرع في وضع تصنيف أولي للأحاسيس والانفعالات الأساسية عند الإنسان، نعم، لكن يضاف إلى هذه الأحاسيس عدد آخر من التعابير الناتجة عن حركات عضلات الوجه، وليس في وسع أي عضو آخر من أعضاء الجسم بسط وتطوير مثل هذه الشحنة من الأحاسيس والمشاعر)^(٥). وبهذا يظهر أثر الوجه في نقل انفعالات الإنسان وما يعتمل داخل نفسه.

إذا أنعمنا النظر في النصوص القرآنية التي وصفت حال الوجوه يوم القيامة فإننا سنرى أن ثمة علامات متنوعة ومتعددة تظهر على وجوه الناس يوم القيامة، وقد تمظهرت هذه العلامات عبر ألفاظ خاصة تحققت في كل لفظ منها القوة الإيقونية المؤشرة إلى علامات الوجوه التي تحكي الانفعالات والمشاعر والأحاسيس التي يحس بها الناس في ذلك اليوم الموعود، وقد انقسمت هذه العلامات على قسمين، قسم يحكي نعيم المؤمنين وفرحهم والراحة النفسية التي يشعرون بها يوم القيامة، وقسم يحكي شقاء الكافرين وحزنهم وعذابهم وتعبهم النفسي وقلقهم الذي يشعرون به يوم القيامة.





تعددت الألفاظ التي تحققت فيها القوة الإيقونية المؤشرة إلى علامات الوجوه يوم القيامة، فقد وصفت وجوه المؤمنين بأنها بيضاء وناضرة ومسفرة وضاحكة ومستبشرة وناعمة وغيرها، ووصفت وجوه الكافرين بأنها سوداء وباسرة وكالحة وعليها غبرة وغيرها من الصفات، وقد كانت كل صفة بمثابة علامة يمكن عن طريقها معرفة الحالة النفسية والانفعال الذي يحس به صاحب الوجه. ولتعدد هذه العلامات ودقتها في تصوير الوجوه، وبيان الحالات النفسية لأصحابها، وما يعتمل داخل نفسياتهم من فرح أو حزن أو ندم أو غضب أو خوف أو فزع أو ألم، فإننا سوف نوظف المنهج السيميائي في دراستنا هذه؛ وذلك لأن السيميائية لا تقتصر على دراسة اللغة فقط، بل تتجاوزها إلى كافة الأشكال الرمزية والعلامات المتنوعة سواء أكانت علامات بصرية أم صوتية أم حركات إيائية، (ولذلك كان مجال السيميائية واسعا يشمل أنواع العلامات على اختلافها، ذلك أن الإنسان قد حوّل كل شيء من حوله إلى رموز وإشارات في محاولة منه للتحرر من الواقع والتجارب المباشرة وسموياً عن باقي الكائنات التي تتفوق داخل طبيعة جامدة لا تستطيع أن تعيد إنتاج نفسها)^(٦).

تقوم السيميائيات على دراسة العلامات على وفق نسق جديد يمنحها شكلاً جديداً، ويضفي عليها من المعاني ما لم تكن لتكتسبه في أحاديثها المفردة^(٧)، فهي تكتسب معاني مضافة ودلالات جديدة حينما تتعالق مع النصوص، (فالسيميائيات هي كشف واستكشاف لعلاقات دلالية غير مرئية من خلال التجلي المباشر للواقعي. إنها تدريب للعين على التقاط الضمني والمتواري والممتنع، لا مجرد الاكتفاء بتسمية المناطق النصية)^(٨).

يذكر عبد الواحد المرابط أن هناك أكثر من مستوى للتحليل السيميائي، ومن هذه المستويات المستوى التداولي والمستوى النسقي والمستوى الدلالي^(٩)، وسوف نركز في دراستنا هذه على المستوى التداولي والمستوى الدلالي؛ لأنهما الأقرب إلى موضوعنا، والأقدر على قراءة العلامات التي اتسمت بها الوجوه يوم القيامة، والأكثر تخصصاً، ولاسيما المستوى الدلالي، في دراسة التظاهرات اللغوية للدلالة النفسية واستكناه المسارات السيكو - نصية في النصوص المدروسة، فالبحث السيميائي في المستوى التداولي يعنى (بتحليل الشيفرة اللغوية داخل النص الأدبي، لكن من منظور السياق التواصلي الذي يجمع بين الكاتب والقارئ وما يتولد عن ذلك من دلالات اجتماعية أو نفسية أو تاريخية. إن هذا المستوى يجعل النص الأدبي إرسالية تواصلية ذات طابع لغوي خاص، ولذلك تعمل الدراسة السيميائية على تحليل الشيفرة اللغوية المتجلية في النص لاكتشاف القنوات النوعية التي يتحقق عبرها التواصل والتفاعل بين الكاتب والقارئ)^(١٠). أمّا المستوى الدلالي فإنه يتمثل في (التظاهرات اللغوية للدلالة الاجتماعية أو النفسية أو هما معاً داخل النصوص الأدبية... وفي دراسة هذا المستوى يمكن الحديث عن مسارين منهجين سيميائيين، المسار السوسيو - نصي والمسار السيكو - نصي: الأول يرصد آليات توليد الدلالة الاجتماعية داخل النصوص الأدبية، وتمثله تصورات ميخائيل باختين وبيير زيبا وغيرهما ممن طوّروا النقد الاجتماعي في اتجاه المقاربة السيميائية، أمّا الثاني فيرصد آليات توليد الدلالة النفسية داخل النصوص الأدبية، وتمثله بعض تصورات شارل مورون وأعمال مارت روبر وبلمان نويل وجاك لاكان وغيرهم. وتعد نظرية جوليا كرسيفا حول التحليل السيميائي ممثلة للمسارين السوسيو - نصي والسيكو - نصي؛ لأنها تقدم نموذجاً شاملاً لدراسة المستوى الدلالي داخل النصوص)^(١١).



إنّ النظر في العلامات السيميائية التي وصفت الوجوه يوم القيامة في القرآن الكريم، ومحاولة قراءتها قراءة سيميائية، والتركيز على تمفصلاتها النصية والوقوف على أوجهها السيميائية وعلاماتها الدالة المشحونة بشحنات دلالية ونفسية يحتم علينا تقسيمها على تمفصلين رئيسين هما:

١. الوحدات السيميائية الدالة على الوجوه المنعمّة.

٢. الوحدات السيميائية الدالة على الوجوه المعذّبة.

١. الوحدات السيميائية الدالة على الوجوه المنعمّة

بلغ عدد المواضع التي أظهرت علامات الوجوه يوم القيامة ستة عشر موضعاً في القرآن، واللافت للنظر أنّها انقسمت على قسمين على نحو متساوٍ، فقد أشارت ثمانية مواضع إلى الوجوه المنعمّة، وأشارت المواضع الثمانية الأخرى إلى الوجوه المعذّبة.

يذكر الباري جلّ شأنه في سورة آل عمران علامتين من علامات الوجوه المنعمّة يوم القيامة، إذ يقول تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ * وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(١٢). وهنا يظهر نعيم المؤمنين عبر العلامتين الظاهرتين على وجوههم، المتمثلتين بالفعل المضارع (تبيضّ)، والفعل الماضي المتصل بتاء التأنيث (ابيضّت)، واللّتين تشيران إلى ابيضاض وجوه المؤمنين الذين حصلوا على رضوان الله، ودخلوا في رحمته وجنته يوم القيامة.

يظهر اللون الأبيض في هذا المشهد الأخروي على نحو واضح؛ ليشكل علامة واضحة من علامات الوجوه المنعمة يوم القيامة، ومن المفيد أن نشير في هذا الصدد إلى أن اللون الأبيض يحمل سيميائياً أكثر من دلالة، فهو يدل على النقاء والصفاء والنور والسعادة والحبور والبهجة والطهارة والسلام^(١٣). ويقول أبو حيان الأندلسي في تفسير هذه الآية: (إن ابيضاض الوجوه واسودادها على حقيقة اللون)^(١٤). ويقول الزمخشري: (والبياض من النور... فمن كان من أهل نور الحق وسم ببياض اللون وإسفاره وإشراقه وبيضت صحيفته وأشرقت، وسعى النور بين يديه ويمينه)^(١٥).

إنّ الآيتين الكريمتين تشيران على نحو واضح إلى أنّ ثمة نوعين من الوجوه يوم القيامة، وجوه مبيضة نيّرة، ووجوه مسودة مظلمة، أمّا بياض الوجوه فهو - فضلاً عما تقدم -، علامة على الفرح والسرور والبشاشة والنضارة، والبياض يظهر على حقيقته في وجوه المؤمنين؛ لأنّ يوم القيامة يوم ظهور الباطن^(١٦)، فيظهر نور المؤمنين، وصفاء نفسياتهم وطهارة قلوبهم، ونقاء سريرتهم على وجوههم؛ ليراهم الناس يوم القيامة على حقيقتهم وصفائهم، وليجزئهم الله على أعمالهم الصالحة ويدخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار.

تشير العلامتان المتمظهرتان عبر الفعل المضارع (تبيض)، والفعل الماضي (ايضت) إلى أمرين مهمين لا يقلان أهمية عما تقدم - فيما نرى والله أعلم -، فمن خصوصيات الفعل المضارع أنه يشير إلى التجدد والاستمرار، وقد جاء الفعل (تبيض) بهذه الصيغة في الآية الأولى؛ ليشير إلى تجدد البياض واستمراره في وجوه المؤمنين في أثناء حسابهم بين يدي الله تعالى، في حين جاء الفعل (ايضت) بصيغة



الماضي الذي يفيد الثبات؛ ليشير إلى بقاء البياض في وجوههم، وثباتهم على لونهم الأبيض بعدما وقفوا للحساب بين يدي ربهم، وأخذوا جزاءهم العادل ودخلوا في جنان الخلد بيض الوجوه، إذ إنّ هذه الوجوه ستبقى بيضاء، وسيثبت اللون الأبيض عليها، علامة على نعيمها وسعادتها ونقاؤها وخلودها في جنات النعيم.

يصف الحقّ تعالى وجوه المؤمنين يوم القيامة بالنضارة في سورتي القيامة والمطففين. قال تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾^(١٧)، ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ * عَلَىٰ الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ * تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ * يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْمُومٍ﴾^(١٨).

قال الراغب الأصفهاني: (النضرة الحُسن كالنضارة، قال (نضرة النعيم) أي رونقه... ونضر وجهه ينضّر فهو ناضر)^(١٩) وبهذا فإنّ كلمة (ناضرة) سوف تؤشر إيقونياً إلى أكثر من معنى، فهي تأتي بمعنى (ناعمة بهجة حسنة عن ابن عباس والحسن، وقيل مسرورة عن مجاهد، وقيل مضيئة بيض يعلوها النور عن السدي ومقاتل. جعل الله سبحانه وجوه المؤمنين المستحقين للثواب بهذه الصفة علامة للخلق والملائكة على أنهم الفائزون)^(٢٠)، وهي علامة تميزهم من غيرهم من الناس في ذلك اليوم الرهيب الذي يجمع فيه الناس للحساب من كل حذب وصوب.

إنّ هذه الوجوه الناضرة المشرقة المليئة بالحيوية، التي تنتظر رحمة ربها والفوز بجنته في يوم الحساب تحكي عبر نضارتها ورونقها فرح المؤمنين وحبورهم بمصيرهم الذي أصبحوا فيه، كما أنها تظهر من الناحية النفسية مقدار الاطمئنان الروحي الكبير، والراحة النفسية، وهدوء الأعصاب، ورقة المزاج، والرضا بالمصير الذي ينتظرهم. وقد انطبعت هذه الراحة النفسية التي تعيشها نفوسهم المطمئنة على



محيّاهم، وظهرت علاماتها على وجوههم التي امتازت بالنور والبهاء والإشراق والنضارة.

انمازت وجوه المؤمنين في سورة المطففين بأن فيها نضرة النعيم التي تظهر علامات النعمة، وآثار البهجة، ونور السرور ورونقه على وجوههم، ولم يكتف الباري بوصف الوجوه بالنضرة في هذه الآية، كما وصفها في الآية السابقة، بل أراد أن يبيّن لنا سبب نضارة وجوه المؤمنين وإشراقها، فهي نضرة بيضاء يعلوها النور والفرح؛ بسبب النعيم الذي حصل عليه أصحابها يوم القيامة، وبسبب الراحة النفسية التي هم عليها في الجنان. وقد كانت العلامات اللغوية التي تظهر حالهم هذا في غاية الدقة، فإنّ التعبير بالفعل (تعرف) الذي يدل على المعرفة بدلاً من الفعل تنظر أو ترى أو تشاهد مثلاً فيه إشارة دقيقة إلى العلم اليقيني بحالهم الذي تظهره الآية، فالفعل (عرف) يدل على العلم بالشيء علم اليقين.

قال الفيومي في المصباح المنير: (عرفته عرفة بالكسر وعرفانا علمته بحاسة من الحواس الخمس)^(٢١). فالحواس الخمس ومنها الرؤية هي طريق من طرق المعرفة، وليست المعرفة نفسها، في حين أن الآية تريد الإشارة إلى المعرفة بعينها والتي تدل على العلم اليقيني، ولا تريد طريقاً من طرق المعرفة؛ لذلك جاء التعبير بالفعل (تعرف) وبصيغة المضارع؛ للدلالة على هذا المعنى الدقيق، ولا استمرار المعرفة بحالهم وبنعيمهم الذي حصلوا عليه، جزاءً لأعمالهم التي عملوها في دار الدنيا، فقد كانت هذه المعرفة إشارة واضحة إلى العلم بحالهم، وبأثر النعيم الأخرى في وجوههم. (إنّ مجرد النظر إلى هذه الوجوه يفيد علماً ومعرفةً بما يلقي أصحاب هذه الوجوه من تنعمها بألوان النعيم، فتدل سمتهم على السرور والسعة والراحة



والدعة، فإنّ الظاهر هو عنوان الباطن^(٢٢)، وبهذا فإنّ ظاهرهم يدل على باطنهم، ونضارة الوجوه تدل على الراحة النفسية وهدوء البال والطمأنينة التي أصابت هؤلاء المؤمنين وظهرت علاماتها على وجوههم.

يخبرنا الله تعالى في سورة عبس بوجود ثلاث علامات تميّز الوجوه المنعمّة يوم القيامة من غيرها من الوجوه. قال تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ * ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ﴾^(٢٣). فالآية الكريمة تصف وجوه المؤمنين بهذه الصفات الثلاث؛ لتظهر الأثر الكبير للنعيم الأخرى فيها، فهي مسفرة من (أسفر الصبح إسفاراً أضاء، وأسفر الوجه من ذلك، إذ علاه جمال)^(٢٤) وأضاء بنور الإيمان، وانبسط فرحاً، وتهلل لما أصابه من خير، فهي وجوه (متهللة فرحاً وعليها أثر النعيم)^(٢٥)، فضلاً عن أنّها ضاحكة؛ بسبب السرور الذي أصابها، فالضحك من علامات سرور المؤمنين، ولأنّهم سرورون بمصيرهم فإنّ الضحك لا يفارق وجوههم؛ لانعدام الحزن في أنفسهم، فلم يبق من الحزن أي شيء يذكر بعدما عرفوا مصيرهم، وشاهدوا ألوان النعيم الأخرى، كما أنّ في ضحكهم إشارة إلى انبهارهم بالنعمة الكثيرة التي حصلوا عليها. أمّا استبشار وجوههم فإنّه علامة أخرى من علامات فرحهم بمشاهدة ما كانت ترجوه نفوسهم المؤمنة من خير، وزيادة في ألوان الخير الذي أعدّه الله لهم، ثم بعد هذا وذاك فإنّ إسفار وجوه المؤمنين وضحكها واستبشارها دليل على الراحة النفسية التامة والاطمئنان الروحي الذي ينعمون فيه، ودليل على عدم وجود أي أثر نفسي يضرّ بهم ويهارس ضغطاً على أعصابهم، ومن ثمّ على نفسياتهم.

تضيف سورة الغاشية صفات أخرى وعلامات إلى وجوه المؤمنين المنعمين يوم القيامة. قال تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ * لِسَعِيهَا رَاضِيَةٌ * فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ﴾^(٢٦). وهنا

تبرز العلامة اللغوية (ناعمة) لتشير إلى علامتين تميّز وجوه المؤمنين: أو لاهما أنّ هذه الوجوه عليها أثر النعمة وتترف العيش وجمال المنظر؛ بسبب أجواء الفرح والسعادة التي يعيشها أصحابها، وبسبب الراحة النفسية والهدوء الروحي الذي ينعمون فيه، فلا وجود لخوفٍ أو حزنٍ أو كربٍ أو قلقٍ يعكّر صفوهم، ويغيّر ملامح وجوههم، وينال من إشراقها ونورها ونضارتها. وثانيتها أنّ هذه الوجوه ناعمة من النعمة، إذ إنّ أثر النعمة قد ظهر عليها على نحو واضح، فهي وجوه منعمّة، بل غارقة في نعم الله تعالى؛ جزاءً لها على ما قدمت في دار الدنيا.

فضلاً عما تقدم فإنّ هذه الوجوه انمازت بعلامة أخرى، فهي لسعيها راضية، فقد ظهرت ملامح الرضا عليها؛ لأنّ أصحابها المؤمنين الصالحين وجدوا ما عملوه من خير وتقوى وأعمال صالحة في الدنيا، فيما حصلوا عليه يوم القيامة من رضا الله تعالى، فرضوا به كلّ الرضا واطمأنوا له، ومن ثمّ فقد أحسوا بالراحة النفسية التي ظهرت على وجوههم؛ بسبب اطلاعهم على الجزاء الآخروي الذي أرضاهم وأراح نفسياتهم بعد الجهد والعناء الكبير الذي عانوه في الدنيا، وبعد شتى الابتلاءات التي تعرّضوا لها في حياتهم الدنيوية. (٢٧)

تطالعنا سورة يونس بصيغة أخرى لوصف الوجوه المنعمة، تختلف عن الصيغ التي تقدم الكلام عليها، قال تعالى: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (٢٨)، فالآية الكريمة بدلاً من إضفاء الصفات الإيجابية على وجوه المؤمنين، فإنها تنفي بوساطة (لا) النافية أن يرهق وجوههم الصفات السلبية، ومنها القتر والذلة.



وإذا تأملنا معاني الرهق والقتر، فإنَّ الرهق من (رهقه الأمر غشيه بقهر)^(٢٩)، والقتر هو (الدخان الساطع من الشواء والعود... وذلك شبه دخان يغشي الوجه من الكذب)^(٣٠).

وبذلك فإنَّ الله يريد أن يخبرنا بأنَّ وجوه هؤلاء المؤمنين ليست كوجوه الكافرين التي سوف يرهقها القتر والذلة يوم القيامة، وإنما هي على عكس وجوه الكافرين، فلا يغشاها القتر الذي يشير فيما يشير إليه إلى سواد الوجوه؛ بسبب الدخان أو الغبار الذي يعلوها، فهي ليست وجوهاً سوداء كافرة، وإنما هي وجوه بيضاء مؤمنة منورة بنور الإيمان وصفاء الروح واطمئنان النفس، فضلاً عن أنها ليست ذليلة أو مصابة بالهوان والقهر والانكسار كوجوه الكفار، إنما هي عزيمة كريمة منعمة في الجنان؛ لأنها سلكت طريق الإيمان، وأخذت بأسباب الخير والكرامة والعزة التي أبعدتها عن كل ذلة.

٢. الوحدات السيميائية الدالة على الوجوه المعدّبة

بعد أن درسنا الوحدات السيميائية الدالة على الوجوه المنعمة في الجزء الأول من البحث، فإنَّ دراستنا سوف تتمحور حول دراسة الوحدات السيميائية الدالة على الوجوه المعدّبة في القسم الثاني من البحث، واللافت للنظر في هذه الوحدات أنّ أكثر من نصفها أشار إلى اسوداد وجوه الكافرين يوم القيامة.

قال تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ﴾^(٣١) فقد أشارت العلامتان المتمظهرتان عبر الفعل المضارع (تسودّ)، والفعل الماضي المتصل بتاء التأنيث



(اسودّت) إلى اسوداد وجوه الكافرين يوم القيامة؛ لما يلقونه من خزي وفزع وترقب وخوف من العذاب في ذلك اليوم الرهيب.

إنَّ للون قدرة إيجابية كبيرة في النصوص؛ لما يتمتع به من إشارات، ولما له من بعد فكري ونفسي، وللون خارج سياق النص دلالة معينة، أمّا عند وضعه في سياق النص، فإنّه سوف يحمل دلالات مضافة^(٣٢)؛ نتيجة لتفاعله مع مكونات النص الأخرى. وقد كان للون الأسود حضور واضح في الوحدات السيميائية التي أظهرت وجوه الكافرين في المشهد الأخروي، وكان له قدرة إيجابية عالية، فهذا اللون يوحي بالقلق والكآبة والحزن والرفض والسوداوية، علاوة على أنّه يحيل إلى الصمت والموت، وهو لون يستدعي إلى ذهن الإنسان صوراً عديدة منها صور الجنائز وصور القبور، ورايات الحداد السوداء، وصور النساء الحزينات المتشحات بالسواد، يوحي أيضاً بمصير الإنسان المأساوي والفاجع، وعاقبته السيئة.^(٣٣)

لقد ظهر اللون الأسود مرتين في الآية الكريمة؛ ليشكل علامة فارقة وواضحة من علامات الوجوه المعذّبة يوم القيامة، ويشير إلى اسوداد وجوه الكافرين؛ بسبب أجواء الخوف والترقب التي يعيشونها، وبسبب الحالة النفسية التعيسة، والقلق النفسي الكبير الذي يعانونه؛ وذلك لسوء المصير والعاقبة التي وصلوا إليها، كما أن اسوداد وجوههم يكون على نحو الحقيقة (فإنّ الوجه عند الهم الكثير يميل لونه إلى السواد والكدر؛ لتهاجم الدم ونحوه)^(٣٤)، وبهذا يكون اللون الأسود علامة خزي وخوف وحزن لهؤلاء الكافرين طبعت على وجوههم، بعدما كان السواد مطبوعاً في دواخل نفسياتهم المريضة، وقلوبهم الحاقدة.





إنّ الآية الكريمة تشير إلى أنّ هؤلاء الكافرين هم الذين تسببوا بسوء عاقبتهم،
واسوداد وجوههم؛ بسبب كفرهم بعدما كانوا مؤمنين، إذ يقول تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ
اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾، فقد جاءت همزة الاستفهام في هذا السياق
للتوبيخ، وللتعجب من حالهم التي آلوا إليها من الكفر بعدما كانوا مؤمنين، وقد
أشار اللون الأبيض في الآية إلى نور الإيمان وإشراقه في قلوب المؤمنين ووجوههم، في
حين أشار اللون الأسود إلى عتمة الكفر وظلمته في قلوب الكافرين ووجوههم.

من جانب آخر فقد مارس الطباق حضوراً متميزاً في الآية عبر التعابير: (تبيض
وجوه) و (تسود وجوه)، (اسودت وجوههم) و (ابيضت وجوههم)، وكان الهدف
والقصد الإلهي منه - فيما نرى والله أعلم - هو التنبيه على عظم الفرق بين وجوه المؤمنين
ووجوه الكافرين يوم القيامة، ومن ثم الإشارة إلى فرح المؤمنين وسعادتهم ونعيمهم
وعاقبتهم الحسنة، والإشارة إلى حزن الكافرين وشقائهم وعذابهم وعاقبتهم السيئة.
كما أن البياض علامة تميز وجه المؤمن يوم القيامة أمام أهل المحشر، والسواد علامة
تميز وجه الكافر وتخزيه أمام أهل المحشر، يوم لا ينفع مالٌ ولا بنون إلا من أتى الله
بقلب سليم.

ويبقى السواد ملازماً لوجوه الكافرين يوم القيامة، إذ يقول تعالى:
﴿وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى
لِّلْمُتَكَبِّرِينَ﴾^(٣٥)، فقد انمازت وجوه هؤلاء الذين كذبوا على الله، وقالوا بوجود
شريك له، أو باتخاذ ولد، أو غيرها من الأكاذيب، بأنها مسودة، وقد وقعت هذه
العلامة خبراً، وجاءت بصيغة اسم المفعول؛ لتشير إلى سبب اسوداد الوجوه وأثره
وهو فعل الكذب على الله، ولتشير إلى أنّ (اسوداد وجوه الكاذبين يوم القيامة دليل

على ذلتهم وهوانهم وافتضحهم، وكما هو معروف فإن ساحة القيامة هي ساحة ظهور الأسرار والخفايا وتجسيد أعمال الإنسان وأفكاره، فالذين كانت قلوبهم سوداء ومظلمة في الدنيا، وأعمالهم وأفكارهم سوداء ومظلمة أيضاً، يخرج هذا السواد والظلام من أعماقهم إلى خارجهم في يوم القيامة، ليطفح على وجوههم التي تكون في ذلك اليوم مسودة ومظلمة^(٣٦)؛ بسبب الحزن والكآبة والقلق النفسي الذي انتابهم لما يرون من صور العذاب الرهيب الذي سيلقونه جزاءً لأعمالهم، وجزاءً لكذبهم على الله.

في سورة يونس لا يصف الحقّ تعالى وجوه الكافرين بأنّها سوداء، بل يعمد إلى طريقة أخرى لوصف وجوه الذين كسبوا السيئات، وذلك بوصفها بأنّها أغشيت قطعاً من الليل مظلماً. قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَتَزْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطْعًا مِنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(٣٧)، وهنا، وفي هذا السياق، تبرز العلامتان (الليل) و (مظلماً) لتشيران إلى اللون الأسود، فالليل أسود، والظلام أسود، وبذلك يظهر السواد عبر ملفوظين سرديين لا ملفوظ واحد؛ للدلالة على عمق اللون الأسود الظاهر على وجوههم، الذي شكّل علامة واضحة على فعلهم السيئات وكفرهم، ومن ثمّ خزيمهم وافتضحهم في عرصة المحشر الرهيبة.

إنّ التأمل في الوحدات السيميائية التي تشكل الآية الكريمة يظهر لنا أن الله تعالى يشبّه وجوه الذين كسبوا السيئات، وكأنّها قد أغشيت بقطع من الليل المظلم، فكأنّ الليل الأسود صار قطعاً سوداء متعددة ثم أغشيت وجوههم وامتلاّت هذه القطع، حتى تمكّن السواد من كل وجوههم، ولم يبق أي أثر من بياض أو نور فيها



كما أن الله تعالى لم يكتف بأن يقول: (كأنها غشيت وجوههم قطعاً من الليل) بل جاء بكلمة (مظلماً) التي وقعت حالاً من الليل؛ لكي يعمق وجود السواد في هذا المشهد الأخرى، ويعمق أثره في وجوه الكافرين، فقد أصبحت هذه الوجوه شديدة السواد؛ بسبب ما جناه أصحابها في الدنيا، وبسبب العذاب النفسي والحزني والكآبة وعدم الراحة والذلة التي يشعرون بها في ذلك الموقف العصيب.

تطالعنا سورة عبس بعلامة أخرى من العلامات الدالة على اسوداد وجوه الكافرين يوم القيامة. قال تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ * ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ * وَوَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيَّهَا غَبْرَةٌ * تَرَهَقُهَا قَتَرَةٌ * أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُ الْفَجْرَةُ﴾^(٣٨)، فقد انمازت وجوه الكافرين بأن عليها غبرة وترهقها قتر، أما الغبرة فهي (ما يعلق بالشيء من الغبار وما كان على لونه، قال: (ووجوه يومئذ عليها غبرة) كناية عن تغير الوجه للغم)^(٣٩). وأما القتر فقد تقدم الكلام عليه فيما سبق من البحث، وهو يشير فيما يشير إليه، إلى اسوداد وجوه الكافرين بسبب الغبار والدخان الذي انطبع عليها. قال شهاب الدين الألوسي: (ووجوه يومئذ عليها غبرة، أي غبار وكدورة، ترهقها أي تعلقها وتغشاها، قتر أي سواد وظلمة، ولا ترى أوحش من اجتماع الغبرة والسواد في الوجه)^(٤٠)، وهما علامتان فارقتان تميزان وجوه الكافرين. ثم تحبر الآية وتؤكد عبر أسلوب الخبر الذي تمثل في جملة (أولئك هم الكفرة الفجرة) المكوّنة من المبتدأ وضمير الفصل الذي كان غرضه التوكيد والخبر بأن أصحاب هذه الوجوه السوداء هم الكفرة الفجرة، وقد اسودت وجوههم؛ بسبب كفرهم وفجورهم.

إنّ هذا المشهد الأخروي يصوّر نوعين مختلفين من الوجوه، وجوهاً مؤمنة بيضاء منوّرة بنور الإيمان وسيئاته، يعلوها الفرح والاستبشار بما أعدّه الله لها من نعيم، وجوهاً كافرة مغبرة سوداء مظلمة بظلام الكفر وسيئاته يعلوها الحزن والأسى والكرب والخوف، ويعتصرها الألم النفسي والكآبة، وهنا يبرز التضاد في هذه الصورة ليُظهر التناقض بين طرفيها المتقابلين، وليصوّر لمتلقي النص القرآني طريقي الحق والباطل، أمّا الأول فنهايته بياض الوجوه واستبشارها وحسن العاقبة والجنة. وأمّا الثاني فنهايته سواد الوجوه وعبوسها وسوء العاقبة والنار.

ولعلّ من المفيد في هذا الصدد أن نشير إلى أنّ التضاد (مصطلح فلسفي له أبعاد فنية عالية المستوى، ومهمة هذا المصطلح الوظيفية داخل النص إبراز التناقض بين طرفين متقابلين، وهذه الوظيفة لها فائدة في تجلية المعاني؛ لأنّ الحالتين المتضادتين إذا اجتمعتا معاً في نفس المدرك كان شعوره بهما أتمّ وأوضح)^(٤١) وكان تلقيه أفضل وفهمه أكبر، فبضدها تتميز الأشياء.

ترد في سورة (المؤمنون) علامة أخرى من علامات الوجوه المعذّبة يوم القيامة. قال تعالى: ﴿وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ * تَلْفَحُ وُجُوهَهُمُ النَّارُ وَهُمْ فِيهَا كَالِحُونَ﴾^(٤٢)، فالكلوح هو اشتداد عبوس الوجه وتكشيره^(٤٣)؛ بسبب الخوف والفرع والقلق وشدة الأهوال التي تقع عليه، وهو (تقلص الشفتين عن الأسنان حتى تبدو الأسنان)^(٤٤) واضحة للذي يشاهد الإنسان الكالِح؛ وذلك بسبب تقطّب أعصاب الوجه وتقلصها عند شدة الخوف والألم^(٤٥).

فضلاً عمّا تقدم فإنّ هناك تفسيراً آخر لعلامة الكلوح في وجوه الكافرين،

وفي ذلك يقول صاحب تفسير مقتنيات الدرر: (تلفح وجوههم النار، أي تضرب وجوههم وتأكل جلودهم ولحومهم... وهم فيها كالخون، والكلوح تقلص الشفتين عن الأسنان حتى تبدو الأسنان، كما ترى الرؤوس المشوية. وعن النبي ﷺ أنه قال: (تشويه النار فتقلص الشفة العليا حتى تبلغ وسط رأسه وتسترخي شفته السفلى حتى تبلغ سرته)^(٤٦)، وبذلك فإن هذه العلامة تحمل دلالتين وصورتين من صور الوجوه المعذبة يوم القيامة، الأولى تشير إلى كلوح وجوه الكافرين؛ بسبب حزنهم واضطرابهم وقلقهم النفسي، وكآبتهم، وذلمهم وهوانهم في ذلك اليوم، والثانية تصور شدة احتراقهم بالنار، وشدة تأثر وجوههم بلهبها حتى انكشمت جلودها وتقلصت وبان أثر الاحتراق عليها وتكشرت أسنانها وانكشفت، وهما صورتان تمارسان ترهيبا واضحا للإنسان، والهدف والقصد الإلهي منها هو ترهيب الإنسان من المصير الذي ينتظره إذا ما بقي على كفره وجحوده، أما إذا اهتدى إلى سبيل ربه فإن جزاءه الفوز والفلاح في الجنان، وهذا ما صرحت به الآية التي سبقت الآيتين اللتين نحن بصدد الحديث عنها. قال تعالى: ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(٤٧).

يصف الله سبحانه في سورة القيامة وجوه الكافرين بأنها باسرة. قال تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ * وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ * تَنْظُنُّ أَنْ يُفْعَلَٰ بِهَا فَاغْرَةٌ﴾^(٤٨). والبسور من البسر وهو (الاستعجال بالشيء قبل أوانه... وقوله عز وجل: (ثم عبس وبسر) أي أظهر العبوس قبل أوانه وفي غير وقته، فإن قيل: فقوله: (ووجوه يومئذ باسرة) ليس يفعلون ذلك قبل الوقت وقد قلت: إن ذلك يقال فيما كان قبل الوقت قيل: إن ذلك إشارة إلى حالهم قبل الانتهاء بهم إلى النار، فخص لفظ البسر؛ تنبيهاً أن ذلك مع ما ينالهم من بُعد يجري مجرى التكلف ومجرى

ما يُفعل قبل وقته^(٤٩). وبهذا فإنّ كلمة (باسرة) تحمل معنى دقيقاً، وعلامة واضحة هي ظهور الحزن والغم، وآثار القلق والتعب النفسي والخوف من القادم المجهول في وجوههم (معجلاً قبل الإخبار عنه)^(٥٠) وقبل رؤيته، كما أنّ علامة البسور في الوجوه تصور ردّ فعل الكافرين قبل وقوع العذاب عليهم، فإنّهم عندما ينظرون صحائف أعمالهم المليئة بالسيئات، والخالية من الحسنات فإنّهم سوف يتحسسون العذاب القادم إليهم ويستشعرون علاماته، وهذا التحسس والاستشعار سوف يؤدي بهم إلى الخوف والحزن والندم والحسرة، فتعبس وجوههم وتظهر علامات الأسى والحسرة عليها قبل وقوع العذاب عليهم.

لقد حفل هذا المشهد الأخروي بالتضاد المتماثل في صورتيه المتقابلتين فالصورة الأولى تصوّر وجوه المؤمنين المنعمّة، والصورة الثانية تصوّر وجوه الكافرين المعذّبة، وعلى الإنسان أن يتأمل في هاتين الصورتين المتناقضتين، فهي دعوة، عبر مشهدين تصويريين رائعين من مشاهد القيامة، إلى خليفة الله في الأرض، لكي ينعم النظر فيهما ويتأملهما، ويختار طريق الإيمان والصلاح الذي يمثله المشهد الأول، ويتعد عن طريق الكفر والضلال الذي يمثله المشهد الثاني.

تظهر في سورة الغاشية ثلاث علامات للوجوه المعذّبة يوم القيامة. قال تعالى:

﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ * وَجُوهٌُ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ * عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ * تَصَلَّى نَارًا حَامِيَةً﴾^(٥١)، فمن صفات هذه الوجوه أنّها خاشعة ذليلة تعلوها سيئات الهوان والحزني والفضيحة والخسران؛ بسبب الأهوال التي تشاهدها، والعذاب الذي يغشاها، (فأصحابها يشاهدون الويلات والشدائد والأهوال، ويكونون خاضعين لما يراد بهم، أذلة لما يغشاهم)^(٥٢) مكسوري النفوس لما يصيبهم. وقد ظهر هذا

الانكسار النفسي في وجوههم؛ لأنّ الوضع النفسي للإنسان تظهر آثاره في وجهه. ومن صفات هذه الوجوه أنها عاملة من العمل، وناصبة من النصب أي التعب، وقد أشارت هاتان الصفتان إلى مجموعة دلالات ومعانٍ (أحدها: إنّ المعنى عاملة في النار ناصبة فيها عن الحسن وقتادة قالوا: لم يعمل الله سبحانه في الدنيا فأعملها وأنصبها في النار بمعالجة السلاسل والأغلال... وثانيها: أن المراد عاملة في الدنيا بالمعاصي، ناصبة في النار يوم القيامة، عن عكرمة والسدي، وثالثها: عاملة ناصبة في الدنيا يعملون وينصبون ويتعبون على خلاف ما أمرهم الله تعالى به)^(٥٣). إنّ صفة العاملة توحى بالعمل والجهد الذي بذله هؤلاء الكفار في الدنيا، وصفة الناصبة تشير إلى التعب والإرهاق الذي أصابهم فقد عملوا وتعبوا وعاشوا الإرهاق الجسدي بكل أنواعه، إلا أنّهم لم ينالوا نتائج المرضية، لأنّ عملهم لم يكن لله، بل عملوا لإرضاء أنفسهم الأمانة بالسوء، ولإرضاء نزواتهم وغرائزهم، ولهذا (فإنّ ملامح وجوههم في يوم القيامة هي ملامح الوجوه التي أرهقتها العمل وأذواها النصب، فلا تنبض بأية حيوية، ولا توحى بأي إشراق)^(٥٤) بل هي مظلمة خائفة توحى بالانكسار النفسي والتعب الجسدي الذي أصاب أصحابها.

يظهر لنا مما تقدم أن وجوه الكافرين المعذبة يوم القيامة امتازت بعلامات ميزتها من غيرها من الوجوه، فقد امتازت بالسواد والكلوح والعبوس والخشوع والذل والهوان والتعب، وغيرها من الصفات، وقد أشارت علامات الوجوه هذه إلى خوف أصحابها وقلقهم وترقبهم وحزنهم وذلمهم وهوانهم، كما أشارت إلى الحالة النفسية المزرية التي يعيشونها في عرصة المحشر الرهيبة وإلى التعب النفسي الذي أرهقهم. وإلى الإحساس بالخسران المبين الذي ما بعده خسران.

... الخاتمة ...

بعد هذه القراءة السيميائية للعلامات اللغوية الدالة على علامات الوجوه في المشهد الأخروي، كان لا بد لي من خاتمة أذكر فيها نتائج البحث وتوصياته.

ظهرت علامات الوجوه في المشهد الأخروي في القرآن الكريم في ستة عشر موضعاً، وقد انقسمت هذه المواضع على قسمين متساويين، إذ أشارت ثمانية مواضع إلى علامات الوجوه المنعمة، في حين أشارت المواضع الثمانية الأخرى إلى علامات الوجوه المعذبة، وتبعاً لتمظهرات الوحدات السيميائية التي أشارت إلى النوعين من الوجوه، فقد انقسم البحث على قسمين رئيسين هما:

١. الوحدات السيميائية الدالة على الوجوه المنعمة

امتازت هذه الوحدات بأنها حكمت علامات النعيم التي ظهرت على وجوه المؤمنين، ومن هذه العلامات بياض الوجوه ونضارتها وإسفارها وضحكها واستبشارها، وأنها ناعمة ولسعيها راضية، وبعدم معاناتها من أي سوء أو ذلة وهي علامات تظهر الراحة النفسية والاطمئنان الروحي الذي يحسّ به أصحاب هذه الوجوه، وهم المؤمنون الصالحون.



٢. الوحدات السيميائية الدالة على الوجوه المعذبة

أظهرت هذه الوحدات علامات الخوف والقلق والحزن، والغضب والندم والخسران التي بانّت على وجوه الكافرين، ومن هذه العلامات اسوداد الوجوه وتعبها، وكلوحها، وبأتمها باسرة وخاشعة وعاملة وناصبة، وهي علامات تحكي التعب النفسي والقلق الروحي والخوف والندم الذي اعتمل في نفسيات الكافرين، ثم ظهر في وجوههم. كان السواد من أكثر العلامات التي ظهرت على وجوه الكافرين المعذبة؛ وذلك لأنّ اللون الأسود يشير سيميائياً إلى الحزن والقلق والكآبة والرفض والسوداوية والصمت والموت، والمصير المأساوي الفاجع، والعاقبة السيئة، وهذه كلّها إشارات ظهرت في الوجوه المعذبة، أحال إليها اللون الأسود بقدرته الإيحائية التي يتمتع بها.

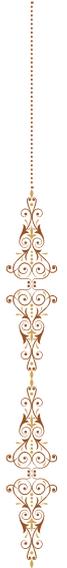
يوصي البحث بانتهاج المناهج النقدية الحديثة في تحليل النصوص ولاسيما المنهج الأسلوبي والمنهج السيميائي، وتطبيق آلياتها المتسمة بالدقة والشمولية والسعة، في تحليل النصّ القرآني، وتطبيقها تطبيقاً واعياً يتماشى مع طبيعة هذا النصّ المعجز، ويحافظ على قداسته.

ويوصي البحث بعملية التلاقح بين العلوم في دراسة النصّ القرآني، ولاسيما العلوم الإنسانيّة، ومنها علم النفس وعلم الاجتماع، فهذان العلمان لهما حضور واسع في القرآن الكريم، ولهما تجليات كثيرة في آياته البينات، وقد منحنا المنهج السيميائي القدرة على دراسة النصوص دراسة لغوية نفسية عبر المسار السيكو- نصّي، ودراستها دراسة لغوية اجتماعية عبر المسار السوسيو- نصّي، فالأول يرصد آليات توليد الدلالة النفسية داخل النصوص، والثاني يرصد آليات توليد الدلالة



الاجتماعية داخل النصوص. وهكذا سوف تتمكن من دراسة النصّ القرآني من وجهة نظر أكثر من علم.

- (١) الدافعية والانفعالات، إدوارد ج موراي، ترجمة أحمد عبد العزيز سلامة ومحمد عثمان، دار الشروق، القاهرة، د.ط، ١٩٨٨، ٩٨.
- (٢) الدافعية والانفعالات، ٩٩.
- (٣) ينظر: بحث: الوجه الكذاب المفضل، جان كلود مارتان، ترجمة حسن الطالب، مجلة علامات، العدد ٢١، ٢٠٠٤، ٢٦.
- (٤) الوجه الكذاب المفضل، ٢٦.
- (٥) الوجه الكذاب المفضل، ٢٦.
- (٦) سيميائية نوازع النفس في القرآن الكريم، سائدة حسين العمري، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية بغزة، كلية الآداب، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، ٢٥ - ٢٦.
- (٧) ينظر: سيميائية نوازع النفس في القرآن الكريم، ٢٧.
- (٨) السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، سعيد بنكراد، دار الحوار للنشر، سوريا، ط٢، ٢٠٠٥، ١٥.
- (٩) ينظر: السيميائية العامة وسيميائية الأدب - من أجل تصوّر شامل، عبد الواحد المرابط، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، ١٠٩ - ١١٢.
- (١٠) السيميائية العامة وسيميائية الأدب، ١١١.
- (١١) السيميائية العامة وسيميائية الأدب، ١١٢.
- (١٢) آل عمران ١٠٦ - ١٠٧.
- (١٣) ينظر: بحث: سيميائية البنى السردية في رواية (نساء العتبات)، د. طلال خليفة سلمان، مجلة كلية التربية للبنات - جامعة بغداد، مجلد ٢١ (٤)، ٢٠١٠، ٨٤٨.
- (١٤) البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، تحقيق صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، د.ط، ١٤٢٠هـ، ٣ / ٢٩٢.
- (١٥) الكشاف عن حقائق التنزيل، جار الله محمود بن عمر الزمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ، ١ / ٣٩٩.
- (١٦) ينظر: بيان السعادة في مقامات العبادة، سلطان محمد الجنازدي، مطبعة جامعة طهران،





- طهران، ط ٢، ١٣٨٥، ١ / ٢٩٠.
- (١٧) القيامة ٢٢-٢٣.
- (١٨) المطففين ٢٢-٢٥.
- (١٩) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ضبط هيثم طعيمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ط ١، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٨م، مادة: نضر، ٥١٩.
- (٢٠) مجمع البيان في تفسير القرآن، أمين الدين الطبرسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، ١٣٧٩هـ / ٥ / ٣٩٦.
- (٢١) المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، دار الحديث، القاهرة، د.ط، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، مادة عرف، ٢٤١.
- (٢٢) تفسير البصائر، يعسوب الدين جويباري، المطبعة الإسلامية، قم، د.ط، ١٤١٣هـ، ٥٣ / ٢٤٠.
- (٢٣) عبس ٣٨-٣٩.
- (٢٤) المصباح المنير، مادة سفر، ١٦٨.
- (٢٥) تفسير التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، مؤسسة التاريخ، د.ط، د.ت، ٣٠ / ١٤١.
- (٢٦) الغاشية ٨-١٠.
- (٢٧) ينظر: من وحي القرآن، محمد حسين فضل الله، دار الزهراء للطباعة والنشر، بيروت، ط ٣، د.ت، ٢٤ / ٢٥٤.
- (٢٨) يونس ٢٦.
- (٢٩) المفردات في غريب القرآن، مادة رهق، ٢١٢.
- (٣٠) المفردات في غريب القرآن، مادة قتر، ٤٠٩.
- (٣١) آل عمران ١٠٦.
- (٣٢) ينظر: سيميائية نوازع النفس في القرآن الكريم، ١٩٨.
- (٣٣) ينظر: الشعر التونسي وأشكال الكتابة، أعمال ندوة محمد البقلوطي، بحث: (الإيقاع والتحديث)، عبد الله البهلول، تونس، د.ط، ٢٠٠٦، ٩٠.
- (٣٤) تقريب القرآن إلى الأذهان، محمد الحسيني الشيرازي، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط ١، ١٤٠٠هـ، ٤ / ٢٠.
- (٣٥) الزمر ٦٠.
- (٣٦) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي، مؤسسة البعثة للطباعة والنشر،



- بيروت، ط ١، ١٤١٣هـ، ١٥ / ١٢٥.
- (٣٧) يونس ٢٧.
- (٣٨) عيس ٣٨-٤٢.
- (٣٩) المفردات في غريب القرآن، مادة غير، ٣٧١.
- (٤٠) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبو الفضل شهاب الدين الألوسي، تحقيق علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ، ١٥ / ٢٥٢.
- (٤١) التضاد في الخطاب القرآني - دراسة أسلوبية، نضال عبد الجبار الخفاجي، أطروحة دكتوراه، كلية التربية للبنات - جامعة بغداد، ١٤٣٢هـ - ٢٠١٠م، ٢.
- (٤٢) المؤمنون ١٠٣-١٠٤.
- (٤٣) ينظر: مختار القاموس، الطاهر أحمد الزاوي، الدار العربية للكتاب، د. ط، ١٩٨٣، مادة كلح، ٥٣٥، وينظر: القاموس المقارن لألفاظ القرآن الكريم، د. خالد اسماعيل علي، مؤسسة البديل للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، مادة كلح ٤٦٠.
- (٤٤) التبيان في تفسير القرآن، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق أحمد حبيب نصير العاملي، مكتب الاعلام الإسلامي، قم، ط ١، ١٤٠٩هـ، ٧ / ٣٩٧.
- (٤٥) ينظر: تفسير التحرير والتنوير، ١٨ / ١٠٣.
- (٤٦) مقتنيات الدرر وملقطات الثمر، مير سيد علي الخائري، دار الكتب الإسلامية، طهران، د. ط، ١٣٧٨هـ، ٧ / ٣٠٢.
- (٤٧) المؤمنون ١٠٢.
- (٤٨) القيامة ٢٢-٢٥.
- (٤٩) المفردات في غريب القرآن، مادة بسر، ٥١.
- (٥٠) التبيان في تفسير القرآن، ١٠ / ١٩٧.
- (٥١) الغاشية ١-٤.
- (٥٢) الجديد في تفسير القرآن، محمد السبزواري النجفي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط ١، ١٤٠٢هـ، ٧ / ٣٥٧.
- (٥٣) مجمع البيان في تفسير القرآن، ٥ / ٤٧٦.
- (٥٤) من وحي القرآن، ٢٤ / ٢٥٢.





... المصادر والمراجع ...

- (١) القرآن الكريم
- (٢) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي، مؤسسة البعثة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.
- (٣) البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، تحقيق صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، د.ط، ١٤٢٠هـ.
- (٤) بيان السعادة في مقامات العبادة، سلطان محمد الجنابذي، مطبعة جامعة طهران، ط٢، ١٣٨٥هـ.
- (٥) التبيان في تفسير القرآن، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق أحمد حبيب قصير العاملي، مكتب الاعلام الإسلامي، قم، ط١، ١٤٠٩هـ.
- (٦) تفسير البصائر، يعسوب الدين جويباري، المطبعة الإسلامية، قم، د.ط، ١٤١٣هـ.
- (٧) تفسير التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، مؤسسة التاريخ، د.ط، د.ت.
- (٨) تقريب القرآن إلى الأذهان، محمد الحسيني الشيرازي، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ.
- (٩) الجديد في تفسير القرآن، محمد السبزواري النجفي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٤٠٢هـ.
- (١٠) الدافعية والانفعالات، إدوارد ج موراي، ترجمة أحمد عبد العزيز سلامة ومحمد عثمان، دار الشروق، القاهرة، د.ط، ١٩٨٨.
- (١١) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبو الفضل شهاب الدين الألويسي، تحقيق علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.
- (١٢) السيمياء العامة وسيمياء الأدب - من أجل تصوّر شامل، عبد الواحد المرابط، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- (١٣) السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، سعيد بنكراد، دار الحوار للنشر، سوريا، ط٢، ٢٠٠٥.
- (١٤) الشعر التونسي وأشكال الكتابة، أعمال ندوة محمد البقلوطي، بحث: (الإيقاع والتحديث)، عبد الله البهلول، تونس، د.ط، ٢٠٠٦.
- (١٥) القاموس المقارن لألفاظ القرآن الكريم، د. خالد اسماعيل علي، مؤسسة البديل للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
- (١٦) الكشاف عن حقائق التنزيل، جار الله محمود بن عمر الزمخشري، دار الكتاب



- العربى، بيروت، ط ٣، ١٤٠٧ هـ.
- (١٧) مجمع البيان في تفسير القرآن، أمين الدين الطبرسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط، ١٣٧٩ هـ.
- (١٨) مختار القاموس، الطاهر أحمد الزاوي، الدار العربية للكتاب، د. ط، ١٩٨٣.
- (١٩) المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، دار الحديث، القاهرة، د. ط، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
- (٢٠) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ضبط هيثم طعيمي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٨ م.
- (٢١) مقتيات الدرر وملقطات الثمر، مير سيد علي الحائري، دار الكتب الإسلامية، طهران، د. ط، ١٣٧٨ هـ.
- (٢٢) ٢١ - من وحي القرآن، محمد حسين فضل الله، دار الزهراء للطباعة والنشر، بيروت، ط ٣، د. ت.
- (٢٣) التضاد في الخطاب القرآني - دراسة أسلوبية، نضال عبد الجبار الخفاجي، أطروحة دكتوراه، كلية التربية للبنات - جامعة بغداد، ١٤٣٢ هـ - ٢٠١٠ م.
- (٢٤) سيميائية نوازع النفس في القرآن الكريم، سائدة حسين العمري، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية بغزة، كلية الآداب، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.
- (٢٥) سيميائية البنى السردية في رواية (نساء



التفسير الموضوعي للقرآن الكريم
بين الظاهرة الموضوعية
والبنیان التصحي

م.د. عباس أمير

كلية التربية / جامعة القادسية

...ملخص البحث...

حاول هذا البحث تقديم مفهوم للتفسير الموضوعي للقرآن بين الظاهرة الموضوعية والبيان النصي، معتمداً على أربع فقرات صبّت في بلورة المفهوم وأبعاده، تمثّلت الأولى بالتفسير الموضوعي نظرة في الخلفيات النصية والتاريخية، والثانية تعرّضت لتعريف التفسير الموضوعي بين الوصفية والتعليلية، أما الفقرة الثالثة فجاءت لبيان الموضوع القرآني بين الوحدة الموضوعية والوحدة العضوية، وتكفّلت الأخيرة بعرض البنيان النصي للموضوع بين البعد الزماني والبعد المكاني.

وتبع هذه الفقرات ملخص للبحث عرض فيه الباحث أهم المرتكزات التي استخلصها من عرضه المتقدم.



التفسير الموضوعي

نظرة في الخلفيات النصية والتاريخية

لا يخفى أن الركيزة المنهجية الكبرى للتفسير الموضوعي للنص الكريم، هي إقامة علاقات ترتيبية أخرى يقرن بموجبها المفسر بين الآية والأخرى على وفق الانسجام المضموني للنص الكريم، وهذا يستدعي أن تتعالق الآيات تعالقا جديدا، مع غض النظر عن ترتيبها المعهود في ضمن السور القرآنية.

ولكن الذي لا بد من التنويه به والالتفات إليه، هو أن ذلك التقارن أو التعالق المنهجي المعتمد على التوافق المضموني، تعالق جديد يستأثر فيه الموضوع القرآني بالنشاط الذهني للمفسر أكثر من استئثار الأعراف اللسانية الكاشفة عن الموضوع، بدليل أن المفسر ها هنا لا يقيم منهجية التعالق والتقارن أو المقارنة استجابة لتماثل الآيات في نسق نحوي أو أسلوب واحد على سبيل المثال، وذلك كما يفعل في التفسير الموضوعي حينما يُعالق بين الآيات المتماثلة في موضوع واحد. ومن هنا، فنظر المفسر الموضوعي في الآية، نظر في ما تشتمل عليه الآية من إبانة عن المحور المركزي للموضوع، وطبيعته المباشرة، وقوانينه ومتعلقاته. فوازن الآية، لدى المفسر الموضوعي، إذاً، هو وازن واقعي ومباشر، يريد من خلاله أن يستجلي ما يمكن أن تهدي إليه الآية في حال ضمّها إلى غيرها من الآيات التي تتفق معها في موضوعها، من إجابات علمية وواقعية ومعاصرة حول موضوع بعينه...

وعليه، فالسالك في طريق التفسير الموضوعي غير معنيّ كثيراً بالمظاهر اللسانية التي تحفّ بجانبها ذلك الطريق، قدر عنايته بمحجّة ذلك الطريق وما أشرف منه. فالذي يجعله المفسّر الموضوعي مواجهاً له، والذي إليه يُصوّب وجهته هو ما حملته أدوات اللسان وأعرافه من مضامين من جهة، وهو ما خفضه التسلسل القرآني للمقاصد، فجعل منه غير بادٍ كلاً إلا ما ظهر منه، وذلك لأن التسلسل القرآني ممثلاً بتراتب السور والآيات، وتتابعها، وهي تسعى إلى مقصدها من السورة الأولى إلى الأخيرة، ومن أول السورة إلى آخرها، يُشبه انحدار السَّيْل من علوِّ الجبل إلى سفله في سَفْحٍ لِينٍ، إذ لا يترتب على ذلك الانحدار أقل من الذهاب ببعض ذلك السفح وحجارتها بوساطة ذلك السيل، ومهمة المفسّر هي اجتراف ما جرفه السيل، اجترافاً منظماً ومصنفاً، بغية تمييزه من غيره، ثم إعادة كل منجرف إلى فصيلته التي إليها يأوي وينتمي. وما السَّيْل هاهنا إلا الكلمة القرآنية وأعرافها، أما الذي حملهُ السَّيْل من سفح الجبل، فهو الموضوع أو المضمون القرآني، وما مهمّة المفسّر إلا التقاط هذا المضمون، ومن ثم أن يأوي به إلى ما يؤيه إلى مثله مرة، وإلى المنفصل منه مرة أخرى. يقول سبحانه وتعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الحشر: ٢١).

إن إيواء الآية إلى الآية، بلحاظ الجامع الموضوعي بينهما، يعني إجراء علاقات رابطة بين الآية والأخرى، والعلاقة الرابطة، هي «عملية صناعة أزواج مرتّبة»^(١)، أما ترتيب تلك الأزواج، فيعني نظمها على وفق نظام واحد يجمعها، بحيث يكون لبعضها نسبة إلى بعض^(٢).

إن هذا السلوك العلمي، وهو يداخل الآية في الأخرى موضوعياً فيشكل

بذلك الركيزة الأولى من ركائز التفسير الموضوعي يستدعي، مما يستدعي، نوعاً من التعضيد العلمي الذي يمنح التفسير الموضوعي شرعية به حاجة إليها، لما لتفسير القرآن من أهمية، ولما يحفّ به من محددات وشرائط تنأى به عن الانزلاق إلى التفسير بالرأي، وهاهنا إضاءتان، نصية وتاريخية، تسهمان كلتاهما في منح التفسير الموضوعي تلك الشرعية.

أولاً: الإضاءة النصية

أ) جاء في القرآن الكريم، قوله تعالى: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (الذاريات: ٤٩). وإذا عرفنا أن (الشيء) هو كل ما خرج إلى الوجود، ولم يكن موجوداً، وأنه لا يفارق معنى الموجود سواء كان ذلك الموجود موجوداً في الأعيان أم في الأذهان^(٣)، خلصنا إلى أن التفسير، بأنواعه كلها، وجود ذو بنية زوجية، ذات شقين؛ ترتيبى، وموضوعى، وأن الشقّ الثاني منه، الذي يسمى؛ التفسير الموضوعى، هو الآخر ذو بنية زوجية من حيث الممارسة الإجرائية في استحصال المعنى القرآنى، وليس من مظهر أتم لتجلية هذه الطبيعة الإجرائية الزوجية من مزوجة الآية بالأخرى وربطها بها بغية استظهار محمولها المعنوي ثم السماح للموضوع المحمول بأن يولد ولادة أخرى غير ولادته الأولى.

ب) والذي لا يقل أهمية عما سبق من إضاءة نصية لمبدأ الزوجية الكونية هو التسمية الرئيسة التي يحملها الوحي الإلهي الممثل بالمصحف الشريف الذي بين أيدينا، ألا وهي (القرآن)، فقد وردت تسمية الوحي كذلك في أثناء المصحف خمساً وستين مرة^(٤). ولأن (المعنى تحت الاسم)^(٥)، على وفق القدماء فإن ضبط الحقيقة

المنهاجية لفهم الكتاب المقدس، تستند إلى فهم تسميته الرئيسة؛ القرآن.

وقد ورد في معنى (القرآن)، لغةً، أنه من (قرأ)، أو من (قرن). وورد أيضاً أن كلا الجذرين اللغويين السابقين، بمعنى الجمع والضمّ والمزاوجة^(٦)، ويترتب على ذلك، أن الذي يدعوننا إليه معنى التسمية ونحن نجهد في فهم النص والفهم به، هو المزاوجة بين نظرتين مترابطتين منهجياً، نظرة تفهم النص وتفهم بالنص، باعتبار المظهر النصّي ممثلاً بالآية أو العلامة المنفصلة عن غيرها، وهذه هي النظرة الأولى، ثمّ نظرة أخرى تتأسس على ما ينتج عن تلك، ألا وهي النظرة التي تجهد في الفهم باعتبار العمق الذي يجمع المظاهر المتفرقة في نظام كلي شمولي موحد، وهذه هي النظرة التي تقرن الشيء بالشيء والآية بالآية، ثم الشيء خارج النصّ بالآية، وبالعكس^(٧).

ثانياً: الإضاءة التاريخية

جاء في كتب القدماء، قولهم: «أحسن طرق التفسير أن يفسّر القرآن بالقرآن»^(٨)، ومن هنا، «نشأ في الدراسات الإسلامية ما يسمى بمنطوق القرآن ومفهومه، وعامه وخاصه، ومطلقه ومقيده، ومجمله ومفصله...»^(٩)، ولكن، وعلى الرغم من ذلك، لم يمارس القدماء هذا النوع من التفسير بشموليته وخصوصياته الراهنة، «أما تبلوره منهجاً وتطبيقه بشكل شامل ومبدئي، فذلك لم يحصل إلا في القرن الأخير»^(١٠).

ولعلنا لا نختلف، بعد الذي اتضح، على أن تفسير القرآن بالقرآن، يشكل الحاضنة التاريخية والمنهاجية الأولى الضابطة والمعصدة لمشروعية التفسير الموضوعي للقرآن.

ولعلنا نتفق، بعد هذا وذاك، على أن تفسير القرآن بالقرآن هو الأساس الوجيه والمشروع الذي لا غنى عنه لمن يريد أن يبني وعياً علمياً بطبيعة التفسير الموضوعي، ولكن، مع الأخذ بنظر الاعتبار، أن ما عرض للفهم البشري المعاصر للقرآن من مستجدات وتحديات وخبرات، قد جعل من كيفية الأصل الممثل بتفسير القرآن بالقرآن، كيفية أخرى تنسجم مع الأصل الأول، وتتجاوزه من حيث بساطته المشروعة في زمانها ومكانها، إلى حالة أخرى أكثر تركيباً تستبطن جوهر الأصل الأول، وتستظهر مظاهر أخرى تزيد على مظاهره السابقة، خاصة ما يتعلق بالأدوات والآلات الضابطة لحراك ذلك الأصل^(١١).

ولكن على الطرف الآخر، ثمة التفسير الترتيبي المعهود، وهذا كسابقه؛ الموضوعي، عرض له ما عرض للأول، ولكنه لم يستبطن تفسير القرآن بالقرآن مثلما استبطنه التفسير الموضوعي، نعم إنه يستعين به بوصفه آلة من آلاته، ولكنه ليس الامتداد الطبيعي لمنهجية تفسير القرآن بالقرآن. ومن هنا نفهم جانباً من جوانب العلل المنهجية التي جعلت التفسير الترتيبي مخلصاً لأدواته المنهجية الأولى ممثلة بأدلته التاريخية في كشف المعنى، أكثر من إخلاصه للنظر في مقاصد تلك الأدلة^(١٢).

الخلفية التاريخية؛ رؤية منهجية، وقراءة بنائية

نظرة أخرى إلى البعد التاريخي للتفسير الموضوعي، تكشف لنا عن حقيقة مفادها؛ أن بساطة الفهم البشري الأول للقرآن الكريم، لا توحى بخطئ ذلك الفهم وزلله، وإن شئت فإنها تشف عن محدوديته، طبعاً لا يندرج فهم الذي لا ينطق عن الهوى ضمن الفهم البشري المحدود، وإنما هو يبيّن للناس على قدر عقولهم، يقول

سبحانه: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (النحل: ٦٤)، ويقول سبحانه في تبيانه الكتاب للرسول: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: ٨٩).

وبناء عليه فإن الأمر في محدودية الفهم الأول للنص ليس أمر مثلبة، وإنما هو الخضوع الطبيعي لقوانين الإدراك ونواميسه تلك التي تتطور به من البسيط إلى المركب عبر الزمان والمكان. فنضج الفهم البشري للأشياء جميعاً يمرّ بمراحل، أولها مرحلة استكمال فهم ظواهر الأشياء، والاندهاش بها، مع الانشغال بها منفصلة بعضها عن بعض، فلا عناية بالتعليل ولا سعي وراء الطبيعة الترابطية للأشياء، فالفهم الأول للشيء أبعد ما يكون عن إدراك الترابط لأنه غير معنيّ كثيراً بالعمق السحيق للأشياء، وبالْحِكْمَة البليغة الكامنة وراء القصد من وجودها وإيجادها. فإذا اكتملت هذه المرحلة واستوفت شروطها التاريخية، صار الفهم يتطلع إلى إدراك العلل المسببة للدهش والاندهاش، ومن ثمّ يصير معنياً بالبحث عن الطبيعة الترابطية التي تجمع الشيء على الشيء وهكذا كان الحال مع فهم القرآن الكريم، ذلك الفهم الذي شكّل حركة ذات بعدين مترابطين عبر الزمان، ألا وهما: البساطة والتركيب، حيث يتزايد التركيب والتعقيد طرداً مع تزايد الابتعاد عن عصر النزول القرآني، وذلك باعتبار أن فهم القرآن؛ «مهمة مطروحة في كل وقت ومطلوبة في كل زمان. وقد يكفي التذكير بأن اقتناعنا بأن القرآن يخاطب أهل كل زمان ومكان يفرض علينا اكتساب فهم متجدد للقرآن يتجدد بتجدد الأحوال في كل عصر»^(١٣)، ومن مظاهر تجدد ذلك الفهم عبر الحقب التاريخية السابقة، أنه صار ينأى بنفسه عن الانغلاق على البعد اللغوي للنص ممثلاً بحامله اللفظي الذي انشغلت به المحاولات البشرية الأولى للفهم، ممثلة، بكتب (معاني القرآن) لدى الفراء (ت ٢٠٧هـ)، والأخفش

الأوسط (ت ٢١٥هـ)، والزجاج (ت ٣١١هـ)... الخ، وكان من نتائج هذا النأي، في حقبة تاريخية لاحقة، النظر في النظم القرآني، أو التركيب الترابطي ممثلاً، بنظرية النظم لدى عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ)، وكذلك ظلّ، حتى أسفرت الحقب التاريخية المتأخرة، بما فيها، هذه الحقبة التاريخية، عن عناية بالتشقيق والتفريع والتدقيق، وهو، ما آذن بمثابات أخرى للفهم، ليس كالتفسير الموضوعي، ما هو أوضح منها دليلاً على ما سبق.

فالتفسير الموضوعي هو الجانب المركب لتفسير القرآن بالقرآن الذي شهد الطور الأول للفهم جانبه البسيط قبل مئات من السنين. فهو إذاً، انعكاس لصيرورة الفهم البشري وحراكه من البسيط إلى المركب، ومن الانفصال إلى الترابط، ومن الحامل اللفظي إلى المحمول المضموني، وهو الآخر إن نظرنا إليه نظرة أخرى في ضوء ما سبق، سيشهد اكتمالاً وتنضيجاً، علينا أن ننوه به، ونلتفت إلى أهميته، بما يعمل على أن يمنع بعضاً من المتحمسين من ممارسة نوع من الإعجال غير المشروع في تنضيجه، وإلا فإن حالنا المنهاجي، إن لم نراع هذا الأمر، كحال من يمارس طلب الحاجة غير مبالٍ بنواميسها ولا آخذاً بنظر الاعتبار أن يطلبها في أوانها وموضعها، وبما ينسجم مع الصيرورة التاريخية والطبيعية للفهم البشري للأشياء في ضمن المكان والزمان والمستجدات الاجتماعية والثقافية التي يحفل بها ذاك المكان والزمان.

ومن هنا فإن الطبيعة البنائية للتفسير الموضوعي، وفي ضمن المنظور السابق لتلك الطبيعة، تستدعي أن ننظر إلى التفسير الموضوعي في ضمن الممارسة التفسيرية برمتها ثم ننظر إلى تاريخ تلك الممارسة التفسيرية كلها، بوصفها خلفية تاريخية تأصيلية للتفسير الموضوعي، بكل ما تتميز به من بساطة وتجزيئية واختلاف في

المقاصد، ولهذا فإن القول بأن (س) من المفسرين في العصر الحديث هو الذي أسس لهذا النوع من التفسير، نوع جنائية علمية على حق تلك الأصول في امتلاك شرعية الريادة والتأسيس^(١٤).

التفسير الموضوعي، تعريفه، بين الوصفية والتعليلية

يجمع الدارسون المعنيون بالتفسير الموضوعي، على أن المرتكز الرئيس الذي ينهض عليه هذا النوع من التفسير، هو البحث عن موضوع ما أو محور بعينه يعرض له القرآن، ثم جمع الآيات المتفرقة في القرآن كله أو بعضه، المتعلقة بذلك الموضوع، لفظاً أو حكماً، وإخضاعها للدراسة حسب المقاصد القرآنية بعد ربط بعضها ببعض يرباط مخصوص، يجعل منها بناء متكاملًا، يقرر موقف القرآن من ذلك الموضوع^(١٥). وهناك مرتكز آخر يرى دارسون آخرون أنه غاية الأول، ومنطلقه في وقت واحد، ألا وهو، إن النظرة التفسيرية الموضوعية، هي التي تنطلق من الحياة العقدية أو الاجتماعية أو الكونية، لتنتهي في القرآن، فالمفسر يأخذ الموضوع من الحياة، ويتدبر ما قاله فيه العقل البشري، ثم يخلص به عارضاً له على القرآن لغرض تقييمه قرآنيًا^(١٦).

والتساؤل المنهجي القائم الآن؛ هو الآتي: كيف نجعل من هذه المقدمة المفهومية وسائل وأدوات إجرائية، تحقق لنا مجمل تلك الحقيقة تفصيلياً ومنهجياً؟ بتعبير آخر، ما الذي ينحل إليه ذلك التعريف أو تلك الحقيقة الكلية من عناصر جزئية تسهم في نقل التعريف من حالته السكونية إلى حالته الحركية الفاعلة؟

ابتداءً، لنسمح لأنفسنا بتقرير قضية مفادها، أن أولئك الدارسين، لم يتوقفوا

عند السؤال الذي أثرناه قبل قليل، ثم إنهم، وتحصيل حاصل، لم يجيبوا عنه، إجابة منهجية وافية تجعل التعريف السابق منسجماً انسجماً تاماً مع طبيعة المادة البحثية التي شكّلت معالم ذلك التعريف. نعم ثمة إشارات هاهنا وهناك إلى الخطوات التي على الباحث أن يلتزم بها وهو يمارس عملية التفسير الموضوعي^(١٧)، ولكن تلك الخطوات أو الطرق ليست ما ينحل إليه ذلك التعريف منهجياً، إنما هي ما يستوحي من التعريف بحثياً، أما رَصَّ الأدوات الداعمة للأدبيات العامة، وبنائها ضمن المنظومة المفاهيمية التي يقدمها النص القرآني، فهذا ما لم يحصل - على حد علمنا المحدود -، فهم كمثل الكثيرين غيرهم يبنون رؤيتهم المفاهيمية بمعزل عن المنظومة القرآنية غافلين عن أنه لا يمكن الحديث عن المفهوم باعتباره مفردة منقطعة الصلة بسياقها المعرفي والإطار العام الذي يفصل المفهوم من الشيء بعيداً عن الحقيقة التي استدعته، بكل ما لتلك الحقيقة من أطر معرفية، ومحددات منهجية، وسياقات معرفية، تشكّل منظومة مفهومية تركز أصالة على نظام الظاهرة موئل الدرس، ثم تعمل على إجرائه علمياً ومنهجياً في الموارد البحثية التي يُعنى بها الباحث.

لعلّ، الحديث عن منهجية التفسير الموضوعي في ضمن تلك المثابة، يمنحنا الفرصة لاستجلاء الكثير من اللبس والغموض الذي يحيط بإجاباتنا عن تساؤلات من مثل؛ هل كل ترتيب لآيات القرآن بلحاظ الموضوع الواحد، تفسير موضوعي؟ وما الفرق بين التفسير الموضوعي والبحث العلمي الأكاديمي المتوجّه صوب الموضوعات القرآنية على مستوى الدراسات العليا، للماجستير والدكتوراه مثلاً؟ وهل يجوز لنا أن نتبع الخطوات المشار إليها سابقاً، تلك التي يرى فيها الدارسون منهج التفسير الموضوعي، هل لنا أن نتبعها في غير القرآن مثلاً، كأن نتحدث مثلاً عن (المدينة) في الشعر الحديث، على وفق الخطوات السابقة؟ وما نقول حينها في

هذا النوع من البحث، وما نسميه، هل نسميه، تفسيراً موضوعياً؟ وبالمحصلة، ما الذي يجعل من التفسير الموضوعي خاصة النظر في النص القرآني دون غيره من النصوص، وما الذي يجعل منه مصطلحاً جامعاً لطريقة بعينها من طرق فهم النص القرآني، وليس فهم نص آخر غير القرآن؟

إن التعريف الذي درج عليه الدارسون يلقي مزيداً من الضوء على واقعة التفسير الموضوعي، كاشفاً عن ماهيته ومبيناً ما يميزها من غيرها من الوقائع التفسيرية، وخاصة، الواقعة التفسيرية الترتيبية، ولكنه يلقي شحيح الضوء على العلل النصية الكامنة وراء التعريف، إلا إضاءته للعلل الخارجية المتمثلة بالمستجدات الاجتماعية والثقافية وعدم كفاءة التفسير الترتيبي في الإجابة عنها. وهذه إضاءة مختزلة للتفسير الموضوعي في بعد من أبعاده دون أبعاده جميعاً، ومنها، بل أهمها؛ صلته بالذي يقع عليه التفسير، أي؛ النص القرآني، وما مدى بعده أو قربه منه، وما مدى إضاءته لقدر المعرفة القرآنية الذي حصل للمفسر وللكيفية التي تعرف بها المفسر من القرآن.

يؤكد الفكر العلمي الجديد، أن ثمة تلازماً موضوعياً بين طريقة ملاحظة الشيء وبين الشيء الملاحظ، فهناك، إذاً، تداخل رئيس بين الطريقة والشيء^(١٨). ومن هنا فإن طريقة الملاحظة الجديدة إلى القرآن، تلك القائمة على أساس المؤلفات بين المتباعدات بلحاظ الوحدة، تتلازم تلازماً تاماً مع طبيعة القرآن نفسه، فالقرآن أصلاً يؤلف بين المتباعدات بلحاظ الوحدة موضوعية كانت أم عضوية. يقول التوحيدى: «قد يوصف الشيء بأنه واحد بالمعنى وكثير بالأسماء، ويوصف بأنه واحد بالاسم وكثير بالمعنى»^(١٩)، ويستطرد قائلاً فيقول: «وقد نقول في شيء: إنه واحد بالموضوع وهو كثير بالحدود كالتفاحة الواحدة التي يوجد فيها اللون والطعم

والرائحة، وقد يكون واحداً في الحد وكثيراً في الموضوع، كالبياض الذي يوجد في الثلج والقطن...»^(٢٠)، ولقد نظر أصحاب التفسير الترتيبي في كثرة الأسماء، وكثرة الحدود، على حين ينظر التفسير الموضوعي في وحدة المعنى وكثرة الموضوع، والذي شكّل للفريقين نظريتهما المختلفتين، هو؛ النص نفسه، بلحاظ الظروف التاريخية المسهمة في بروز هذه الطريقة في الملاحظة أو تلك، مما اشرنا إليه في مباحث سابقة.

فالنص الكريم، هو الذي أثر في طريقة الملاحظة، وهو الذي حملها على هذه الوجهة أو تلك، ولهذا وغيره، جاء في الحديث الشريف؛ «القرآن ذلول ذو وجوه محتلمة، فاحملوه على أحسن وجوهه»^(٢١). وعليه، فإن التفسير الموضوعي معطى مهم من معطيات النص نفسه، وأثر واضح من آثاره، بلحاظ توفر الشروط المناسبة لظهور ذلك الأثر، وهذا هو أثر النص في توجيه الملاحظة البشرية هذه الوجهة، أما أثر الملاحظة البشرية المتمثلة بالتفسير الموضوعي، في النص، فيتضح من خلال جعله النص يكشف عن معناه بهذه الطريقة بعد كشفه لمعناه بطريقة سابقة. وليس مردّ القصور في المنجز المعرفي لهذه الطريقة أو تلك لقصور في المؤثر، وإنما هو عدم قدرة الوسط المتأثر في استنبات الأثر استنباتاً ذهنياً صحيحاً.

وتأسيساً على ما سبق، سنجهد في النظر إلى العلاقة البنائية الكائنة بين النص والتفسير الموضوعي، نظرة أخرى تجعل من التفسير الموضوعي منهجاً وإجراءات خاصة النص القرآني وأثره الخاص به دون غيره من النصوص التي تشترك معه في الأداة الكاشفة عن المعنى، وهي الأداة اللغوية. وذلك لأن ارتباط التفسير الموضوعي بالقرآن، هو ارتباط المعلول بعلة، و لا علة له غيرها، بلحاظ أصالة العلة وأوليتها منهاجياً.

بيان الموضوع القرآني

بين الوحدة الموضوعية والوحدة العضوية

لعلنا لا نختلف، على أن المقصد العقائدي والعلمي من وراء اللجوء إلى التفسير الموضوعي للقرآن الكريم هو استحصال رؤية قرآنية واضحة بصدد موضوع ما أو قضية بعينها عرض لها القرآن الكريم في أكثر من موضع من مواضعه. وكذلك لا نختلف على أن التفسير التجزيئي الذي يتوقف فيه المفسر عند السورة متبعا آياتها آية بعد آية، لا يحقق ذلك الموضوع المقصد، وذلك لأن تبيان موضوع ما في سورة بعينها ليس هو التبيان الوحيد غالبا، وإنما هو مورد بيان من موارد أخرى توزعتها المواضع القرآنية في النص القرآني كاملاً. ولكن الذي لا بد من التنويه به هو أن ذلك الاستيضاح الكلي المقصود بوساطة جمع الآيات المباركات التي تتحدث في موضوع بعينه، من القرآن كله، ليس مبرراً من الخضوع لحتمية القصور البشري في الاستيضاح، وليس أخطر على هذا النوع من الاستيضاح، كمثل مجافاة اللبث عند المظهر البياني للموضوع القرآني.

إن مما تسفر عنه تلك المجافاة، هو عدم الوعي بأن تقصي الموضوع القرآني كذلك، يعني شدّ الموضوع القرآني إلى الخلف تماماً، وبما يعمل على تضبيب صفته القرآنية المائزة. بتعبير آخر، إن الموضوع، أي موضوع، بما في ذلك، جُلّ الموضوعات القرآنية، من حيث هو مفهوم أو قضية عقائدية أو اجتماعية أو اقتصادية أو علمية...

الخ، موضوع مشترك في حقول المعرفة ومصادرها جميعاً، سواء كانت هذه المصادر سماوية أم أرضية، وحيماً أم عقلاً، دينية أم مادية... الخ، وما سحب الموضوع إلى مضامينه بطريقة واحدة، وكيفية دون غيرها، إلا تضحية بفرديّة الموضوع وشخصيته ومنطقه المعرفي وبيانه العلمي الذي يتولى البيان القرآني الكشف عنه. نعم، إن العلم الإجمالي بالموضوع متحقق هاهنا وهناك، ولكن المفترض بالقصد من وراء التفسير الموضوعي هو استحصال العلم التفصيلي، أي استحصال نوع من التعمق العلمي بالموضوع، وهذا ما لا يتحقق بجدارة دونما أخذ بنظر الاعتبار السمات البيانية الظاهرة للموضوع، والمميّزة لبيانه من بين أنواع البيان الأخرى، وذلك لأن «محتوى المعلومات المعبر عنها أكبر مما في حالة التعبير عنها بصيغ لها نفس المضمون، ولكن قوة تعبيرها قليلة»^(٢٢)...

إن الظاهر البياني القرآني للموضوع، هو الحامل الأداتي له، إنه إجراء الموضوع إجراء علمياً رصيناً ودقيقاً ودالاً، أي مُعْجِزاً، على وفق المصطلح القرآني لتلك الدقة في الإبانة، ومن هنا، فإن النظر إلى الموضوع القرآني دون عناية كبيرة بتلك الحقيقة يعني النظر إلى الموضوع القرآني بوصفه محمولاً ليس غير، وهذا ما تتولى المعجميات القرآنية الإبانة عنه. وعليه، فالواجب الالتفات إليه هو أن المحمول أو الموضوع لا يبدو بذاته، بل بغيره.

نعم إن إبداء الموضوع بالسورة (أ) من خلال قرنه بوروده في سورة (ب)، فعل علمي ومنهجي في جانب من جوانبه، ولكنه ليس الفعل المنهجيّ الأقوم، وإنما تمام قوامه هذا المنهج يتحقق من خلال إبداء الموضوع بوساطة مظهره الموضوعي الذي انكشف من خلاله أول الأمر.

إن الحامل العلمي والمنهجي للموضوع القرآني هو البيان، أي هو (اللسان العربي المبين)، على وفق المصطلح القرآني. ويترتب عليه، أن انكشاف الموضوع ابتداءً انكشاف لساني جاء ترتيب المصحف الذي بين أيدينا للتدليل عليه، فضلاً عن التنويه بلزوم اتباعه والالتزام بمنهاجته... ومن هنا، فإن التوقف عند الظاهرة البيانية للموضوع، بوصفها مجموع الدلائل اللسانية القرآنية، يعني؛ تحصيل علم أعمق وأكثر تفصيلاً في موضوع بعينه من الموضوعات القرآنية، ولمفسر يسعى إلى النظر إلى القرآن بلحاظ موضوعه.

نعم، إن الظاهر البياني للموضوع القرآني، ليس شرطاً رئيساً لاستحصال علم ما بموضوع ما، هذا إذا اكتفينا من العلم بظاهرة؛ ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ (الروم: ٧)، ولكن ذلك الظاهر يفصل بين موقف القرآن وموقف غيره، من مصادر المعرفة إزاء موضوع بعينه...

ومن هنا، نفهم لماذا اختلفت المظاهر اللسانية للموضوعات القرآنية عبر المواقع القرآنية المتعددة للموضوع الواحد... إن اختلاف المظاهر البيانية لموضوع قرآني بعينه يعني تبيان نوع من التفصيل والتدقيق العلمي حول قضية أو مفهوم قرآني بعينه، فاختلاف البيان علامة إرشادية توجب على المفسر تغيير زاوية نظره إلى الموضوع، ومن بعد، فاختلاف الظاهرة الموضوعية تلويح باختلاف طبيعة الموضوع أو كلفيته أو شروطه أو آثاره أو علائقه بغيره... الخ، وهذا ما يفترض بطموح المفسر أن يمسك به ويستوضحه. فمقصد المفسر، إذاً، - وهذا هو الطموح العلمي المفترض الذي يضمه العدول من التفسير الكلاسيكي إلى التفسير الموضوعي - ليس إعادة القول فيما قيل مجملاً، وإنما استكشاف مساحة أخرى للقول بهدي من

شرائط الوعاء البياني القرآني للموضوع.

وبناء على ما سبق، فإن الإبانة عن الموضوع ليست إبانة أجنبية عنه، وإنما هي إبانته هو عن نفسه، وبنفسه، فالموضوع القرآني من الغنى بحيث إنه لا يعوزه أن يبين عن نفسه، ومهمتنا معه بوصفنا مفسرين، هي عدم ترك إبانته القرآنية عنه وراء ظهورنا، وإنما الالتفات إلى تلك الإبانة بوصفها طريقاً بيناً ومدخلاً صادقاً إليه، ثم الاستدلال بما بان عنه للوصول إلى ما لا يبين دونها طلب الاستبانة من قبل المفسر، ذلك الطلب الذي يحقق شرعة القرآن ومنهاجتيه البحثية الخاصة، بدليل قوله، سبحانه: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة: ٤٨).

فالنص القرآني هو الدليل على موضوعه، ودلالته تلك مشروطة ببيانه، فهو منهاج إلى مضامينه، وهو منهاج بأسلوبه في تبيانها، والذي يحصل عند إغفال ذلك المدخل البياني للموضوع، هو إكراه الموضوع على الإبانة عن تلك التفاصيل بوساطة مدخل غير مدخله، أو الاكتفاء من الموضوع بما يخطر للذهن، وما يبدو للحس، دونها ضابطة تضبط ذلك الخاطر الذهني أو البادي الحسي، وإن كان ثمة ضابطة فهي أجنبية عن النص أو هي تكتفي من المنهاج بجانب واحد منه، على حين أن المنهاج كلُّ متكامل لا يقبل القسمة والتوفيق والتلفيق^(٢٣). وهذا ما يفسر إخضاع الموضوع القرآني إلى الكثير من الإسقاطات البيانية البشرية، خاصة تلك التي تتعلق بموضوعات توقف عندها العقل الغربي، باحثاً، من مثل؛ نشأة الكون أو نهايته أو

ما يتعلق بالخلق وأصالته، أو ما يتعلق بحقوق الإنسان وكرامته، أو ذاك المتعلق بالتصور الاقتصادي أو الاجتماعي أو السياسي للفرد والمجتمع... الخ.

ولكن ما سبق من قول لا يعني دعوة ضمنية إلى عدم الاعتبار بالمحاولات السابقة للاستبيان، أيًا كان مصدرها، بما في ذلك المصادر البشرية الأجنبية عن المصدر القرآني للمعرفة، وإنما يعني إعلاء شأن البيان القرآني للموضوع، بوصفه قيمًا ومهيمنًا على غيره من محاولات الاستبيان، وأيضًا، بوصفه دعوة إلى الاستدلال العقلي على الموضوع من خلال الوسط المعرفي الذي أبان عن الموضوع. وهكذا يجد المستدل نفسه بين جنتين؛ أما الجنبه الأولى، فتتمثل بالملاح العامة للموضوع، تلك، التي تبدي الموضوع بوصفه حقيقة قرآنية كائنة وموجودة، وإن بشكل مجمل، وهذه جنبه لا يختلف المستدلون على حدودها وفضاءاتها ومسالكها العامة، أما الجنبه الثانية، فهي تلك التي تلوح بتفاصيل الموضوع من خلال بعض العلامات والأمارات الإرشادية البادية من على سطح النص، بوصفها أدوات تحليلية ضابطة تتخذ من الأعراف اللغوية وسيلة رئيسة من وسائل انتظامها المنهجي الدال عليها، وبوساطتها.

إن إيماننا بالسموِّ البلاغي للنص الكريم، بل إيماننا ببلاغته المعجزة، يعني أن الوجهة البلاغية المحكمة صناعةً والحكيمة دلالةً، هي الوجهة الرئيسة التي يعرض فيها الموضوع ذاته وتفصيلاته، ومن هنا، فإن استواء الموضوع معرفيًا بالنسبة إلى طالب المعرفة به، يستلزم خبرة ظاهرة بتلك الصناعة يحقق المفسر مهدي منها وعون، ما يحتاج به من الانزلاق في تقويل الموضوع ما لم يقله أو ما لا يريد قوله مما هو محكوم بمحدودية المكان والزمان. فإذا امتلك المفسر تلك الخبرة صار قادرًا على تحطّي ذلك

البعد المحدود والأحادي الجانب، الذي ينظر إلى الموضوع بعيداً عن طريقة عرضه قرآنياً، بكل ما لتلك الطريقة من قدرة على جعل التفصيلات الخاصة بالموضوع تتدفق دائماً، وبما يتناسب مع مكان التدفق وزمانه، دونما خضوع لمحدوديته. ومن هنا، فما يبين من الموضوعات القرآنية قابل للزيادة والتكامل والنمو كلما كانت الخبرة بصناعة الموضوع قرآنياً، أكثر عدة واستعداداً، وأثرى علماً واعتقاداً، وأحفل بمكونات جديدة تُسهّم بمجملها في ترسيم حدود تلك الخبرة، وفي تمييزها من غيرها من الخبرات.

إن للنص الكريم سياسته الخاصة في استدراج المفسر إلى خزائنه العلمية والمعرفية، وإن لذلك الاستدراج شروطه الرئيسة التي يتضح أهمها في الطبيعة البيانية العامة للقرآن كله مرة، وفي الطبيعة البيانية الخاصة بكل سورة مرة أخرى. فالقرآن الكريم كله (تبيان لكل شيء)، ولكل سورة من سورهِ، طبيعتها التبيانية الخاصة المرتبطة بموضوعها المركزي وبأجوائها ومناخاتها الشخصية المرتبطة بقضيتها التي تريد طرحها. وما ذلك على القرآن بمستنكر أو مستبعد، «فكل الكلمات، وبلا استثناء، تتلون قليلاً أو كثيراً بطابع مميز خاص يتأتى من البنية الخاصة للوسط الذي توجد فيه»^(٢٤)، وعليه، فإن استلال أي موضوع من موضوعات السورة بغية جمعه وضمه إلى الموضوع نفسه في سورة أو سور أخرى، ثم استجلاء معانيه، مع غض النظر عن بيان السورة التي ورد فيها ذلك الموضوع، يعني تجريد الموضوع من شخصيته البيانية.

إن العلة الرئيسة الكامنة وراء التنويه بما سبق ولزوم عدم الغفلة عنه، مردّها إلى أن الظاهر البياني لكل سورة من سور القرآن، ظاهر متعدد موضوعياً وإن كان واحداً

عضوياً. فالوحدة العضوية كائنة في السورة، ولكن تلك الوحدة العضوية قائمة على أرضية التعدد الموضوعي، ومن هنا، فإن موضوعاً بعينه، وليكن موضوع؛ (الكيل، والميزان)، موضوع ذو طبيعة بيانية تختلف باختلاف السورة موضع البيان، فبيان (الكيل، والميزان) في سورة هود مثلاً؛ بدليل قوله تعالى على لسان هود عَلَيْهِمُ السَّلَامُ لقومه: ﴿وَالِى مَدِينٍ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أَرَاكُمْ بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُحِيطٍ * وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخُسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ * بَقِيَّةُ اللَّهِ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ﴾ (هود: ٨٤-٨٦)، غير بيانه في سورة المطففين، إذ تقول: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ * الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ * وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ * أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ * لِيَوْمٍ عَظِيمٍ * يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (المطففين: ١-٦)، وذلك لأن بيان (الكيل) في سورة هود ليس بياناً مركزياً، كما هو الحال في سورة المطففين التي جاء بيان (الكيل)، مركزياً فيها، بل إن موضوعات السورة جميعاً، تختلف عضوياً عن سورة هود، بلحاظ مركزية موضوع (الكيل) ومحوريته فيها، أما مجيؤه في سورة هود، فقد جاء بوصفه مكوناً من مكونات السرد القصصي والتاريخي الذي تركز عليه السورة، فأيات الكيل في سورة هود، إذاً، إبانة من إبانات الآيات الأخر في السورة أكثر مما هي إبانة رئيسة لغيرها من الآيات، كما هو الحال مع سورة المطففين.

ويترتب على ما سبق جميعاً، أن محاولة التفسير الموضوعي رصد الموضوع الواحد الذي توالى بيانه في مواضع متعددة من القرآن الكريم، ثم استلال ذلك الموضوع من المواضع كلها، ومن بعد توحيد الآيات التي أبانت عن الموضوع، مع غض النظر عن المناخ النصي لتلك الآيات في سورها التي استلّت منها، يعني، مما

يعني، استبدال الوحدة الموضوعية بالوحدة العضوية للنص القرآني، وهذا مطلب يستلزم المزيد من التفكير بهذه الطريقة، أو تلك من طرائق القرآن الكريم في الإبانة عن الموضوع الواحد لسانياً. وذلك لأن الاختلاف في البيان القرآني، ليس اختلافاً عن عجز أو غفلة أو قصور في الحكمة والإعجاز، فتمرّ عليه مرور الكرام، وإنما اختلافه البياني مظهر تنوّع دالّ على امتلاك الموضوع القرآني أبعاداً مختلفة، تدعوننا، مما تدعوننا إليه، إلى الحكم للمفسّر، أو عليه، في ضوء قدرته على رصد أكثر ما يمكن من زوايا الموضوع وأبعاده، رسداً يستوفي الموضوع وضوحاً وانكشافاً، وبها يحقق الإحاطة بلازم رئيس ومهم من لوازم إقامة الموضوع واستقامته منهجياً، بوصفه مؤثلاً للبحث والدرس والاستدلال.

نعم، إن استقصاء مواضع ورود الموضوع الواحد في القرآن الكريم، ثم جمع الآيات المتعلقة به في حيز واحد، يحقق للباحث نوعاً من النأي عن الانشغال بالجزئيات المتعلقة بالموضوع الواحد، وأيضاً، يحقق له شيئاً من النشاط الذهني التركيبي الذي يستلزم تحقّقه بوصفه أرضية أو مقدمة منهجية سابقة للنشاط التحليلي اللاحق المتمثل بالتفسير الموضوعي، ولكن الذي يجب الالتفات إليه، هو أن الطبيعة البيانية للنص القرآني هي طبيعة تركيبية بدليل قوله سبحانه؛ ﴿الرِّكَابُ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ﴾ (هود: ١)، ومن هنا، فإن الركون إلى الوحدة الموضوعية في التفسير، ركون مشروع من الناحية الجوهرية، أي من الناحية المضمونية للقرآن الكريم، ولكن بشرط مراعاة القوانين المنطقية الضابطة لسانياً لذلك المضمون، من حيث أن تلك القوانين هي أحوال الموضوع وصفاته المقومة لقرآنيته التي تتسلسل به من الأحكام إلى التفصيل، وبها يعمل على جعل العلاقة بين المضمون الموضوعي والشكل البياني علاقة تكاملية، أو هي علاقة مرآوية تماماً،

ينكشف بموجها الشكل في مرآة المضمون، وبالعكس، هذا إلى جانب حقيقة أخرى مفادها أن لا استقلال للوحدة الموضوعية عن الوحدة العضوية، وبالعكس. وهكذا، يصير التوفيق بين الجانبين ممكناً، بل لازماً، وواجباً لمن يريد أن يتبع منهاجية القرآن في المعرفة.

البيان النصي للموضوع، بين البعد الزماني والبعد المكاني

في معرض حديثه عن نفي الاختلاف والتعارض في آي القرآن الكريم، يعقد الزركشي فصلاً برأسه يتحدث فيه عن مرجحات التعارض، بعد تعدد الترتيب والجمع، ومن ذلك، إلزامه المفسر، في النقطة الأولى من تلك المرجحات، بـ «تقديم المكّي على المدني»^(٢٥).

ومن هنا، نقول، لا بد لمن يتبع طريق التفسير الموضوعي، من التخلّق بخلق النصّ الكريم، والانتظام بنظامه في ترتيب الآيات القرآنية، التي هي شرائح بحثية لدى المفسر. ولأننا نعلم، أن للقرآن الكريم ترتيبين، ترتيب النزول وترتيب المصحف، فالواجب أن يجعل المفسر، بعد جمعه للآيات المتعلقة بموضوعه، من الآية الأولى على وفق ترتيب النزول، أصلاً وأساساً، أو علقه يُنشبهها برحم الموضوع المراد، ثم يكسو تلك الآية غيرها من الآيات تبعاً كما ورد في ترتيب النزول، فإذا فرغ من التبيين الأول لموضوعه في ضوء ما سبق، صار إلى أن يجعل لجأه ذاك إلى ترتيب النزول منيعاً من خلال عرض ما سبق على البيان المرصوص للقرآن ممثلاً بترتيب المصحف، فيكون لدى المفسر نظامان للاستبانة التفسيرية الموضوعية؛ نظام الصفّ الزماني المتمثل بترتيب النزول الذي يتولى الإجابة عن توالي ظهور الموضوع

أطواراً، وبما يكشف عن حالة النمو القرآني أو التنمية القرآنية للموضوع وبيانه، على حين يتولى النظام الثاني، وهو نظام الصفّ المكاني المتمثل بترتيب المصحف، تبيان أثر الموضوع القرآني موئل البحث في غيره من الموضوعات، وبالعكس، بلحاظ الجانبيين المضموني واللفظي للتأثير والتأثر والإبانة والتبيين.

وهكذا تمتدّ الصفة النصّية للقرآن متمثلة بطبيعته الترابطية الاقترانية الزوجية التي توقفنا عندها في مباحث سابقة، تمتد هذه الصفة إلى المفسر الذي سيبرس منهجية الفهم الترابطي، منتقلاً بين تبيان أحوال الصفات الكامنة للموضوع، وأحوال الصفات الظاهرة، ومتحركاً من الوحدة إلى التعدد مرة ومن التعدد إلى الوحدة مرة أخرى، ويبقى اللجأ إلى الصفّ الترتيبي للآيات بقرائنها المكانية المائتة، نوعاً من تحصيل الموضوع القرآني من أن ينشأ نشأة أخرى غير التي يريد النصّ الكريم، فهو، إذاً، نوع من تدبير قرآني للموضوع، علينا تمثله، لنرتفع به على قصورنا في التدبر، الذي قد يزلقنا إلى التفسير بالرأي^(٢٦).

وهاهنا، ينكشف لنا، أن التفسير الموضوعي، يعني مما يعني، إبرام معاهدة أخرى للآيات المتعلقة بموضوع بعينه، أو هو إجراء مؤالفة أخرى بوساطة رباط موضوعي جامع، فضلاً عما هو عليه أصلاً من مؤالفة، مع مراعاة التبيان الزماني والتبيان المكاني للآيات، فهو إذن يعمل على حلّ ما عُقد مكانياً بعد تمام الوعي بعلة العقد وكيفيته وآثاره، ثم إعادة عقده وبرمه زمانياً، على أن فعل الحل والعقد ذلك، لا لعبث أو فساد فهم، وإنما لأجل استظهار ببيان نصّي آخر، يكته النصّ داخلياً ومتداخلياً، فهو طابع نصّي، ليس للمفسر يد في إيجاده من عدم، وإنما الذي له هو اكتشافه واستظهاره من خلال النصّ نفسه، أي من خلال الصفّ الضمني نفسه، فهو، إذاً، حلّ لما

جدله النصّ، ولكن لأجل إعادة جدله ثانية بما ينسجم مع الطموحات العلمية التي تزيد على الطموحات العبادية رتبةً، وإن كانت تليها ضمناً، وبما يحقق بنيانا آخر للعقل المسلم، يرتفع به على محدودية المكان والزمان، ويحقق له إضاءة قرآنية فاعلة لموقفه الشخصي من مستجدات العصر وتحديات الواقع الجديد الذي يكتنف النص المقدّس و الناظر في ذلك النص على سواء.

بناء على ما اصطح عليه القدماء؛ (علم المناسبة)، قاصدين به وجود ترابط معنوي في ضمن ترتيب المصحف، بين الآية والآية والسورة والسورة، وآخر السورة وأول السورة التي تليها، وأول السورة وآخرها... الخ^(٢٧)، يذهب عبد الله دراز إلى أن المعاني تتسق في السورة كما تتسق الحجرات في البنيان، بل إنها لتلتحم كما تلتحم الأعضاء في جسم الإنسان، حتى إن القارئ الجاهل يقرأ السورة الطويلة المنجمة فيحسبها أضغاثاً من المعاني حُشيت حشواً، «فإذا هي لو تدبّرت بنية متماسكة قد بُنيت من المقاصد الكلّية على أسس وأصول، وأقيم على كل أصل منها شُعبٌ وفصول...»^(٢٨)، ولكن تقصّي ارتباط الكلام، على الرغم من تعدد المواضيع، نوع فهم يراه نفر من القدماء أنفسهم، ركيكا ومتكلفاً. فالمناسبة عنده؛ «علم حسن، ولكن يشترط في حسن ارتباط الكلام أن يقع في أمر متحد مرتبط أوله بآخره، فإن وقع على أسباب مختلفة لم يشترط فيه ارتباط أحدهما بالآخر... ومن ربط ذلك فهو متكلف بما لا يقدر عليه...»^(٢٩). ومع غض النظر عن مدى وجهة الرأي الذي لا يقر بإمكان تبيّن المناسبة بين الآيات المختلفات في الموضوع، خاصة، وهو يطلق هذا الرأي ويعممه قياساً على إمكاناته هو وبعض ممن يماثلونه في هذا الإمكان، نستطيع القول: إن اكتشاف التلاحم البنيوي بين آي القرآن على الرغم من تعدد الموضوعات أمر ليس بالهين وإن كان ممكناً، ولكن اكتشاف هذا الترابط - من باب أولى - بين

الآيات التي تتحد في أمر واحد، أمر أقل صعوبة وأدنى قُطوفاً، مقارنةً بسابقه.

ويتأسس على ما سبق، أن من مهات التفسير الموضوعي، إضاءة هذا الترابط، على أن هذه الإضاءة ليست نزفاً علمياً، وإنما ضرورة تعضد الطابع المنهجي للتفسير الموضوعي، وتكشف عن صلته النصية بالقرآن الكريم بوصفه مترابطاً ومتناسباً. ولكي يحقق ذلك على التفسير الموضوعي أن يتتبع موضوعه على مهل، بما ينسجم مع نمو المعنى القرآني في تربة النصّ وبيئته المكانية، فالموضوع القرآني يبدو بسيطاً أول ظهوره في المكان، ثم إذا توالى ظهوره خلال الزمان ربا وامتدّ فرعه في سماء النص، حتى يكون ظهوره الزماني الأخير تمام استوائه على عوده، وما تمام استوائه إلا بلوغه أشده، ثم إذا تمّ له ذلك، استوفى زيادة في البيان لم تكن كذلك في الظهور الأول له على وفق الترتيب المكاني للآي.

فالواجب في ترتيب الآيات وبنائها نصياً، بعد استبدال بنائها المضموني ببنائها اللساني - اللفظي، على وفق ترتيب المصحف، هو تسلسلها الزماني بالتساوق مع الناموس الكوني والنصي للظهور الذي يبدأ بسيطاً ثم يشتدّ في آيات الله في الآفاق والأنفس وبين الدفتين في المصحف، وهكذا يتحرك النص من المتشابه إلى المحكم، ومن المجمل إلى المفصل، ومن المطلق إلى المقيد... الخ.

ومن ثم، وبناء على ما سبق، فإن النظرة العامة إلى مجمل المواضع القرآنية للموضوع الواحد، أساس سابق للنظرة الخاصة والتدقيقية، وهكذا يصير واضحاً جانب من جوانب الفرق بين التفسير الموضوعي الحق وغيره من أنواع التفسير الأخرى بما في ذلك ما ينظر إليه بعضهم على أنه تفسير موضوعي، وما هو كذلك علمياً. فالانحدار بالآية من مكانها الذي فيه نبتت وثبت أصلها، ومنه ظهرت وعلا

فرعها، إلى موضع آخر غير الأول، ليس فعلاً عابثاً، غير ذي جدوى، ومن هنا، فإن تقطع الآية من سياق القطع المتجاورات في النص الكريم ثم يؤتى بها إلى مجاورة جديدة ينشئها المفسر، فالهدف من ذلك هو توجيهها وجهة أخرى لينكشف وجه آخر من وجوه المعنى. ففعل المفسر، إذاً، استظهار للشق الثاني من البنية الزوجية للمعنى، يتحقق به للآية أن تبين بيانا جديداً، وأن تقوم هي نفسها، من ثم، بتبيان آية أخرى في الوقت نفسه، فإن لم يتحقق هذا القصد وبقيت إبانة الآية هي هي دونها زيادة تلاحظ، في الآية ومجاورتها، فهذا يعني أن التفسير ليس موضوعياً وإنما هو نوع من إجراء علاقات تجاورية تفتقر إلى البعد التركيبي الذي يولج الآية في مجاورتها ويولج مجاورتها فيها كما تولج آية الليل في آية النهار وتولج آية النهار في آية الليل، وحينها يكشف ذلك الفعل التجاوري البسيط عن روابط ذهنية مفككة وعاجزة عن إجراء نوع من التساعد والتساند المعنوي بين الآيات، بحيث تنكشف علة أن تجيء الآية مكنوفة من جانبها، بما يكشف عنها مزيد كشف، ويبين عنها بيانا آخر يُظهر التمام شعب الموضوع الواحد بعضها على بعض.

وكمثل الضابطة المنهجية السابقة في التعامل مع الآية والأخرى بلحاظ رباط الموضوع الواحد، هناك الضابطة المنهجية عينها في إجراء المزاوجة بين التفسير الترتيبي والتفسير الموضوعي، ثم هي الضابطة نفسها التي نقرأ بموجبها منهاجية المزاوجة بين النص الكريم والمفسر معنوياً، وهي عينها التي لا بد أن نتبعها في إجراء المزاوجة بين الموضوع موئل البحث في المصحف، والموضوع نفسه في الآفاق والأنفس، فهذا هنا آية وهناك آية يربطهما موضوع واحد، مع فارق قيمومية آية المصحف على آية الآفاق والأنفس.

...ملخص البحث...

أولاً: لا بد من الاتفاق ابتداءً على أن الموضوع القرآني لا يكشف عن مضامينه كما يكشف غيره من الموضوعات، وذلك لأن هذا الموضوع، أصالة، ذو مظهر بياني معجز، ومن هنا تتضح فردية الموضوع القرآني وتتكشف خصوصيته المائزة التي تستلزم مراعاتها قبل أي قصد آخر، بما في ذلك، قصد انكشاف المعنى القرآني.

ثانياً: ويرتّب على النقطة السابقة، أن المظهر البياني للموضوع القرآني، ليس مظهرًا غفلاً، ولا محايداً، ككل المظاهر الأخرى التي للموضوعات الأخرى، وإنما هو مدخل منهاجي صارم ودقيق، يختصر للباحث الكثير من العناء، ويجنبه غير قليل من الزلل والزلق الذي يتهدده وهو يأمل بمزيد من انكشاف المعنى، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، يسهم الانضباط المنهجي بمظهر الموضوع القرآني في جَوَازِ المماسّة السطحية والبسيطة لمضمون الموضوع إلى حيث تحقيق المزيد من الكشف لجوانب المضمون، وأيضاً إلى حيث الاطلاع على ما استودع عليه ذلك الموضوع أو ما يكتنزه من المعاني، ما يسهم في ترسيم الكثير من المعالم والملاح التي يتولى البيان القرآني الإبانة عنها.

ثالثاً: لاشك أن القرآن الكريم، متماسك تماسك بنيان مرصوص لحمّة وسديّ، ويرتّب على تماسكه البديهي هذا، أنّ طلب تحقّق العلم بوساطته بوصفه شرعة ومنهاجاً، يوجب على الطالب أن يلتزم بمنهاجيته، وأن يخضع لمنطقه، أقصد منطق

البيان المرصوص. ولعل من أساسيات ذينك الالتزام والإخلاص، عدم جعل القرآن عِضِينَ، أي عدم تقطيع أوصاله البيانية، طمعا بالحصول على بعض علم من طريق موضوعاته، خاصة حينما يستلزم ذلك العلم المطلوب بوساطة الموضوع المنقطع من سده، عدم النظر إلى الموضوع في ضمن سياقه القرآني، ومن ثم عدم مراعاة المناخ البياني للموضوع الذي يرد بيان ما في سورة، ويرد بيان آخر في سورة أخرى أو سورتين أو أكثر، وهذا ما يدعوننا إلى التلبّث مرات ومرات قبل الخوض في التفسير الموضوعي للقرآن دونما أخذ بنظر الاعتبار، الطبيعة النصية لورود الموضوع في أكثر من موضع من مواضع التبيان القرآني الكريم.

رابعاً: لعلنا لا نجانب الصواب حينما نقول إن الضابط المنهجي للتفسير الموضوعي للقرآن يكمن في:

أ. إجراء علاقات رابطة بين الآية والآية، تعمل على صناعة أزواج مرتّبة، غايتها استظهار المحمول المعنوي وليد الملاقاة بين الآيات موضوعياً، تسننا بقوله تعالى: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (الذاريات: ٤٩)، وانسجاماً مع التسمية الرئيسة للنص الكريم؛ (القرآن) التي تستند أصالة إلى معنى الجمع والضم.

ب. إجراء النشاط الذهني في النص الكريم، على وفق حركة ذات بعدين متراتين، عبر الترتيب المكاني للنص، ممثلاً بترتيب المصحف، ثم عبر الترتيب الزماني له، ممثلاً بترتيب النزول، مع مراعاة الشروع بتلك الحركة، بما يحقق الصيرورة التاريخية والذهنية للفهم البشري، وهي تتشكّل، على التوالي؛ بسيطة ثم مركبة، وانفصالية ثم ترابطية، ومعنية بالحامل اللفظي للموضوع، ثم معنية بالمحمول الموضوعي،

ومندھشة أولاً ثم متدبرة ومتأملة ثانياً. وكل ذلك، انسجاماً مع البنية التطورية لظهور الموضوع، بلحاظ الترتيبين؛ الزماني والمكاني للنص.

ج. مراعاة التلازم العلمي بين طريقة ملاحظة النص الكريم والطبيعة النصية للنص، تلك القائمة على أساس الجمع بين المتباعدات وتوحيدها، عضويًا مرة، وموضوعيًا مرة أخرى، فيترتب على تلك المراعاة، لزوم تحلي المفسر بالطبيعة الترابطية في الفهم والتفهم.

د. اتباع إرادة القرآن الكريم، خاصة تلك المتمثلة بطبيعته البيانية وبنائه النصي، وأجوائه المعنوية الخاصة بالموضوع نفسه في هذه السورة أو سواها، وإلا فإن أي تهاون أو تغاض عن هذه الحقيقة، يعني أن السعي إلى العلم والتعلم بوساطة النص سعي قاصر وغير مؤثّر أكله.

هـ. لزوم أن يكون البحث عن المضامين الموضوعية للقرآن، ملتزماً مدخل الصدق المتمثل هذه المرة، بأن لا يُصار إلى إسقاط مفاهيم ومضامين غير قرآنية على الموضوعات القرآنية، فإن كان ولا بد، فيجب عرض تلك المضامين على الموضوع القرآني لا إسقاطها عليه، ولا يحقق هذا الغرض حق تحقيقه إلا بأن لا يشرع التفسير الموضوعي بعمله دونما دخول إلى الموضوع القرآني من مدخله، مدخل الصدق، أقصد بيانه الموضوعي، وهذا ما يسهل تحقيقه حينما يصير عمل الساعين إلى هذا النوع من التفسير عملاً جماعياً يلتقي فيه أصحاب الاختصاص الدقيق بالموضوع مع رجل اللغة والبلاغة والتلاوة، وبحيث يكون عمل أصحاب البيان مشرفاً ومهيمناً على عمل أصحاب الاختصاص الدقيق وليس العكس.

- (١) ابستمولوجيا المعنى والوجود: نقد التطورية، سامي أدهم: ٣٧.
- (٢) المعجم الفلسفي، الدكتور جميل صليبا: ١/٢٦٧.
- (٣) ظ: نفسه: ١/٧١٢.
- (٤) ظ: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي؛ مادة (قرأ): ٥٣٩ - ٥٤٠، والمعنى القرآني بين التفسير والتأويل: دراسة تحليلية معرفية في النص القرآني، عباس أمير: ٢٣٣.
- (٥) لسان العرب، ابن منظور: مادة (سا).
- (٦) نفسه: مادة (قرأ) ومادة (قرن)، وظ: مفردات ألفاظ القرآن الكريم، الراغب الأصفهاني: ٦٦٧ - ٦٦٨، والبرهان في علوم القرآن، الزركشي: ١/٣٤٧-٣٤٩، ومباحث في علوم القرآن، الدكتور صبحي الصالح: ١٧ - ١٩. والإعجاز القرآني: التبيان - التكوّن - القراءة، عباس أمير: ٨٠ وما بعدها.
- (٧) ظ: الإعجاز القرآني: ٢٦٤.
- (٨) البرهان في علوم القرآن: ٢/١٩٢، و ظ: الإتيان في علوم القرآن، السيوطي: ٤/٤٦٧.
- (٩) مباحث في علوم القرآن: ٢٩٩.
- (١٠) قراءات معاصرة في النص القرآني، مجموعة من الباحثين: ١٥٥، و ظ: التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق، الدكتور صلاح عبد الفتاح الخالدي: ص ٣٢ وما بعدها، ودراسات في تفسير النص القرآني، مجموعة من الباحثين: ١/١٧١ وما بعدها.
- (١١) ظ: دراسات في تفسير النص القرآني: ١٦٧-١٦٨، والتفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق: ٤٦ وما بعدها.
- (١٢) ظ: قراءات معاصرة في النص القرآني: ١٥٤.
- (١٣) فهم القرآن الكريم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، الدكتور محمد عابد الجابري: ١/٩، و ظ: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، د. طيب تيزيني: ١١٦.
- (١٤) ظ: دراسات في تفسير النص القرآني: ١/١٦٨.
- (١٥) ظ: مباحث في التفسير الموضوعي؛ الدكتور مصطفى مسلم: ١٦، والتفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق: ٤٩، ودراسات في تفسير النص القرآني: ١٦٩، وقراءات معاصرة في النص القرآني: ١٥٢.
- (١٦) ظ: المدرسة القرآنية، محمد باقر الصدر: ١٢، ١٧، والتفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق: ٤١.

- (١٧) ظ: التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق: ٦٠ وما بعدها.
- (١٨) ظ: الفكر العلمي الجديد، باشلار: ١٢٣.
- (١٩) الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي: ٨٨ / ١.
- (٢٠) نفسه: ٨٩ / ١.
- (٢١) ظ: البرهان في علوم القرآن: ١٨٠ / ٢.
- (٢٢) بلاغة النور: جماليات النص القرآني، نفيذ كرماني: ٢٠٢.
- (٢٣) انظر؛ نحو منهجية معرفية قرآنية: محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة، د. طه جابر العلواني: ١٠٨.
- (٢٤) الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، توشيهيكو إيزوتسو: ٥٠.
- (٢٥) ظ: البرهان في علوم القرآن: ٥٧ / ٢.
- (٢٦) لمزيد من تبيان هذه العلاقة النصية بين ترتيب النزول وترتيب المصحف، انظر كتابنا؛ المعنى القرآني بين التفسير والتأويل: ١٩٣ وما بعدها، و ٣٠٩ وما بعدها. وانظر في تبني ترتيب النزول وما يترتب على ذلك من آثار، فهم القرآن الحكيم؛ التفسير الواضح حسب ترتيب النزول: ١٢ / ١ وما بعدها، وانظر، في الدفاع عن المصحف واستبعاد ترتيب النزول، كتاب؛ الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم للدكتور محمد عابد الجابري، رؤية نقدية، عبد السلام البكاري، والصديق بوعلام: ٤٢ وما بعدها.
- (٢٧) ظ: البرهان في علوم القرآن: ٦١ / ١ وما بعدها.
- (٢٨) النبأ العظيم: نظرات جديدة في القرآن، د. محمد عبد الله دراز: ١٥٥.
- (٢٩) البرهان في علوم القرآن: ٦٣ / ١.

... المصادر والمراجع ...

- (١) القرآن الكريم. عبد الله الزركشي، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٨ هـ ١٩٨٨ م.
- (٢) الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، توشيهيكو إيزوتسو، ترجمة وتقديم؛ د. هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٧ م.
- (٣) ابستمولوجيا المعنى والوجود: نقد التطورية، د. سامي أدهم، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، (د.ط.تا).
- (٤) بلاغة النور: جماليات النص القرآني، نفيذ كرماني، ترجمة فريق من الباحثين، مراجعة؛ سعيد الغانمي، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٨ م.
- (٥) الإتيان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي الشافعي، مراجعة وتحقيق سعيد المنده، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م.
- (٦) الإعجاز القرآني: التبيان التكوّن - القراءة؛ مدخل إلى نظرية معرفية في نشوء الكون ونظام الكائنات، عباس أمير، دار أسامة، عمان، ٢٠٠٢ م.
- (٧) الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة العصرية، بيروت، صيدا، (د.ط.تا).
- (٨) البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد عبد الله الزركشي، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٨ هـ ١٩٨٨ م.
- (٩) التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق، الدكتور صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار النفائس، الأردن، ط٢، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
- (١٠) دراسات في تفسير النص القرآني، الجزء الأول؛ أبحاث في مناهج التفسير، مجموعة من الباحثين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠٠٧ م.
- (١١) قراءات معاصرة في النص القرآني، مجموعة من المؤلفين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠٠٨ م.
- (١٢) فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم الأول، الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٩ م.
- (١٣) الشبه الاستشراقية: مدخل إلى القرآن الكريم للدكتور محمد عابد الجابري - رؤية نقدية -، عبد السلام البكاري، والصديق بوعلام، دار الأمان، الرباط، ط١، ١٤٣٠ هـ ٢٠٠٩ م.



- (٢٣) النبأ العظيم، د. محمد عبد الله دراز، دار القلم، الكويت، ط٢، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.
- (٢٤) نحو منهجية معرفية قرآنية: محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة، د. طه جابر العلواني، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- (٢٥) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، د. طيب تيزيني، دار الينابيع، ط٢، ٢٠٠٨م.
- (١٤) الفكر العلمي الجديد، غاستون باشلار، ترجمة الدكتور عادل العوا، مراجعة الدكتور عبد الله الدائم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط٤، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- (١٥) لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، (د. ط. تا).
- (١٦) مباحث في التفسير الموضوعي، الدكتور مصطفى مسلم، دار القلم، دمشق، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.
- (١٧) مباحث في علوم القرآن، الدكتور صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٩م.
- (١٨) المدرسة القرآنية، محمد باقر الصدر، دار التعارف، بيروت، (د. ط. تا).
- (١٩) مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، ١٤٢٤هـ.
- (٢٠) المعنى القرآني بين التفسير والتأويل: دراسة تحليلية معرفية في النص القرآني، عباس أمير، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م.
- (٢١) المعجم الفلسفي، الدكتور جميل صليبا، منشورات ذوي القربى، ط١، ١٣٨٥هـ.
- (٢٢) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، دار الجليل، بيروت، ط٢، ١٩٨٤م.

أَلْفَاظُ النَّصْرِ وَالْهَزِيمَةِ

فِي

الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ

دِرَاسَةٌ دَلَالِيَّةٌ

م.م.د. هاشم جعفر حسين

كلية التربية / جامعة بابل

...ملخص البحث...

الإسلام دين السلام، واسمه مشتق منه، والقرآن الكريم هو كتاب الله الخالد، الذي نزل بلسان عربي مبين، لينشر مبادئ ذلك الدين الحنيف، وقد اصطفى الباري عز وجل النبي العربي محمد بن عبد الله ﷺ رسولا بهذا الدين وناطقاً بالقرآن الكريم ليكون رحمة للعالمين.

وقد واجهت الدعوة الإسلامية منذ بزوغ فجرها تحديات مختلفة نهض بها أقوام وجدوا في الرسالة الإسلامية تعارضا وميولهم الشخصية ورغباتهم، فقاوموا تلك الدعوة بإعلان مقاطعة المسلمين الأوائل وإيذائهم وإخراجهم من مكة المكرمة ومن ثم شن الحرب عليهم.

وقد وصف القرآن الكريم كثيرا من حوادث الحرب التي دارت بين المسلمين والمشركين، وكثرت ألفاظ القتال في التنزيل العزيز وتعددت معانيها، فمنها ما كان دالاً على الأسباب الموجبة للحرب، ومنها ما دلَّ على عُدَّة المقاتلين في الحرب، وكثير منها دلَّ على نتائج القتال من (نصر وهزيمة).

...المقدمة...

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وآله وأصحابه المنتجبين، وبعد، فالإسلام دين السلام، واسمه مشتق منه، والقرآن الكريم هو كتاب الله الخالد، الذي نزل بلسان عربي مبين، لينشر مبادئ ذلك الدين الحنيف، وقد اصطفى الباري عز وجل النبي العربي محمد بن عبد الله ﷺ رسولا بهذا الدين وناطقاً بالقرآن الكريم ليكون رحمة للعالمين. وقد واجهت الدعوة الإسلامية منذ بزوغ فجرها تحديات مختلفة نهض بها أقوام وجدوا في الرسالة الإسلامية تعارضا وميولهم الشخصية ورغباتهم، فقاوموا تلك الدعوة بإعلان مقاطعة المسلمين الأوائل وإيذائهم وإخراجهم من مكة المكرمة ومن ثم شن الحرب عليهم.

وقد وصف القرآن الكريم كثيرا من حوادث الحرب التي دارت بين المسلمين والمشركين، وكثرت ألفاظ القتال في التنزيل العزيز وتعددت معانيها، فمنها ما كان دالاً على الأسباب الموجبة للحرب، ومنها ما دلَّ على عُدَّة المقاتلين في الحرب، وكثير منها دلَّ على نتائج القتال من (نصر وهزيمة)

وقد حاولت في هذا البحث أن أدرس طائفة من ألفاظ النصر وألفاظ الهزيمة في القرآن الكريم، وقد ضممتها في مبحثين:



...المبحث الأول...

ألفاظ النصر

وقد استقصى البحث منها ستة ألفاظ، هي: (الأخذ، والأمر، والبشرى، والغلبة، والفتح، والنصر)، وقد لوحظ عند دراستها ملامح دلالية من خلال استقصاء السياقات القرآنية الواردة فيها، وما ذكره أصحاب الوجوه والنظائر من تقليبات لمعاني اللفظة بحسب سياقاتها، ثم محاولة البحث في صلوات التقارب ونقاط التواصل الدلالية بين سياقات كل لفظة، وقد درست هذه الألفاظ مرتبة بحسب الترتيب الألف بائي، على النحو الآتي:

١. **الأخذ:** الأخذ في اللغة: حوز الشيء وجبيه وجمعه، وهو خلاف العطاء، يقال: أخذتُ الشيءَ آخذه أخذا: تناولته^(١) وقد جاء لفظ (الأخذ) وما اشتق منه في (٢٧١) موضعاً من القرآن الكريم^(٢). وللاخذ خمسة أوجه ذكرها أصحاب الوجوه والنظائر^(٣) وهي:

١. الحبس: في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ﴾ (يوسف ٧٦).
٢. القبول: في قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾ (الأعراف ١٩٩).
٣. العذاب: في قوله تعالى: ﴿فَأَخَذْتَهُمُ الصَّاعِقَةَ بظلمهم﴾ (النساء ١٥٣).

٤. القتل: في قوله تعالى: ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ﴾ (غافر ٥).

٥. الأسر: في قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ﴾ (التوبة ٥).

وقد استعملت هذه المادة من ألفاظ النصر مقرونة بالقتل، دالة على هزيمة المنافقين في أغلب مواضعها، قال تعالى: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فُحِّدُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ (النساء ٥)، وقال تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيَلْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ وَيَكْفُرُوا أَيْدِيَهُمْ فُحِّدُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ نَفَقْتُمُوهُمْ﴾ (النساء ٩١).

وقد يكون الفرق بين الآيتين أن (الثقف) هو الوجود على وجه الغلبة، أي: إذا قدرتم على المشركين، وتمكنتم من الظفر بهم فاقتلوهم، واحتاطوا لهذا الشرط في قتلهم، لأنكم عند المسجد الحرام، الذي لا يحل القتال فيه إلا برخصة من الله، أما (الوجدان) فأعم من ذلك، أي: فاقتلوهم في أي مكان وجدتموهم فيه وفي أي وقت، فالفرق بينهما بلحاظ الحل والحرم.

ولا يخفى ما في دلالة الفعل (خذوهم) من تجسيد للصورة العنيفة لأخذ المشركين، إذ توحى بأن لا تأخذ المسلمين رحمة ولا رافة بأعداء الله. وهذا ما لخصته الآية الكريمة: ﴿مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا نَفِقُوا أُوْحِدُوا وَقُتِلُوا تَقْتِيلًا﴾ (الأحزاب ٦١). وفي سياق الآية ما يغني عن وصف سوء حال أصحابها، واستحقاقهم غضب الله تعالى في الدنيا، وإظهار خبث سرائرهم ونفاقهم ولعنهم في الآخرة بما أعده الله لهم من عذاب أليم. و(التقتيل): تفعيل من القتل بمعنى كثرة القتل أو شدته^(٤)، ويدل على ذلك المصدر المشتق من لفظ فعله المنصوب على المفعولية المطلقة (تقتيلاً).

٢. الأمر: (الأمر) بالفتح: نقيض النهي، وأما الإمر بالكسر فهو العجب، وأما الأمر بالضم: فجمع أمور، من قولهم: فلان أمورٌ بالمعروف^(٥) والأمر أيضاً: الحادثة، وتأمروا على الأمر واثمروا: أجمعوا آراءهم وتشاوروا^(٦).

وقد ذكرت لفظة الأمر في القرآن الكريم في مواضع كثيرة، وتوسع معناها كثيراً عما عرفت به سابقاً. وقد فسرت على وجوه متعددة منها: (الدين، والقول، والعذاب، وعيسى، والقتل ببدر، وفتح مكة، والقيامة، والقضاء، والوحي، والنصر، والدين، والموت، والشدة، والمشورة، والحذر، والخصب)^(٧).

ومما ورد منها دالاً على النصر، قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ جَاءَ الْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَارِهُونَ﴾ (التوبة ٤٨). أي: غلب شره^(٨) ومن إضافة (الأمر) إلى (الله) يستفاد أن النصر وإعلاء كلمة الدين وظهور الإسلام على الأديان الأخرى معقود بإرادته سبحانه وتعالى، لا دخل لأحد غيره فيه. وقد ورد هذا المعنى أيضاً في قوله تعالى مخاطباً المسلمين يوم أحد: ﴿وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾ (آل عمران ١٥٤)، وفي توجيه الخطاب للرسول الكريم، بيان لهم بأنه واسطة الفيض والمبلغ الوحيد عن ربه وأنه موضع ثقته وتشريفه. والاستفهام بـ (هل) في الآية استنكاري، بمعنى النفي بقريظة زيادة (من) قبل النكرة، وهي من خصائص النفي. وهو تبرئة لأنفسهم من أن يكونوا سبباً في مقابلة العدو، وتعريض بأن الخروج للقتال يوم أحد كان خطأ كبيراً، فهم يظنون أن محمداً ﷺ ليس برسول، إذ لو كان رسولاً لكان مؤيداً بالنصر^(٩).

ويبدو أن السر في جمال أسلوب الاستفهام هنا والعدول إليه عن أسلوب النفي هو أن الاستفهام في أصل وضعه يتطلب جواباً يحتاج إلى تفكير، يقع به هذا الجواب في موضعه، وكما أن المسؤول يجيب بعد تفكير وروية عن هذه الأسئلة بالنفي، كان في توجيه السؤال إليه حملٌ له على الإقرار بهذا النفي، وهو أفضل من النفي ابتداءً^(١١).

٣. البشري: قال ابن فارس (٣٩٥هـ): (الباء والشين والراء: أصلٌ صحيح يدلُّ على ظهور الشيء مع حسنٍ وجمال، فالبشرة: ظاهرُ جلد الإنسان، وُسمي البشرُ بشراً، لظهورهم. والبشيرُ: الحسن الوجه. والبشارة: الجمال. ويقال: بشرت فلانا أبشره تبشيراً وذلك يكون في الخير، وربما حمل عليه غيره من الشر، وقد يراد به التبكيك)^(١١).

والبشارة عند الراغب (٥٠٢هـ): (أول ما يصلُّ إليك من الخبر السارِّ، فإذا وصل إليك ثانياً لم يسمَّ بشارة)^(١٢). وذكر الزمخشري (٥٣٨هـ): (أنَّ استعارة البشير للعذاب، الذي يُقصد به: الاستهزاء الزائد في غيظ المستهزئ به وتألمه واغتمامه)^(١٣) وقد ذكرت هذه المادة في القرآن الكريم في (٨٣) موضعاً^(١٤). واستعملت دالة على النصر، كاشفة عما ناله المؤمنون من جزاء ذنوبي في ساحة الحرب في آيتين من أي القرآن الكريم، بشرتا المؤمنين بإمدادهم بالملائكة، ليكونوا سنداً لهم في حربهم ضد أعدائهم قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَى لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ (آل عمران ١٢٦)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَى وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (الأففال ١٠).

وثمة ملمح دلالي في الآيتين الكريمتين^(١٥)؛ إذ ورد لفظ (القلوب) متقدماً على الجار والمجرور في الآية الأولى، ومتأخراً عنه في الثانية، والضمير في (به) يعود على الإمداد بالملائكة.

والكلام في الآيتين يصور معركة بدر، لكن الموقف مختلف، ففي الأولى ذكر معركة بدر تمهيداً لذكر معركة أحد وما أصاب المسلمين فيها من حزن وفرح، لذا اقتضى المقام أن يكون مؤخراً عن القلوب،طمأنة لها ومواساة للمسلمين، فجاء لفظ (البشرى) مخصصاً بهم بطريقتين، الأولى: الحصر بـ (إلا)، والأخرى: الإتيان بالجار والمجرور (لكم)، ولما كان المقام في هذه الآية هو الطمأنة وتسكين القلوب تقدمت (البشرى) على الإمداد بالملائكة، زيادة في المواساة والمسح على القلوب.

أما في الآية الثانية، فالحديث فيها معقود لتصوير معركة بدر وحدها وانتصار المسلمين فيها وأثر الملائكة المنزلين للقتال في صف المسلمين، لذا جاء التعبير فيها مخالفاً للأولى، إذ قدم الجار والمجرور (به) على (القلوب)، لأن المقام مقام انتصار، وإبراز الإمداد الرباني بالملائكة.

ومن هنا ورد اللفظ في فاصلة الآية الأولى (العزير الحكيم) معرفاً وفي فاصلة الثانية (عزير حكيم) منكرأ، مراعاة لطبيعة التعبير القرآني، فلفظ التنكير يفيد العموم ولفظ التعريف يفيد التخصيص والتعيين، والنصر في الأولى حاصل بالطمأنة والمسح على القلوب، فقال جلّ وعلا: ﴿وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾، وأما في الثانية، فعام يشمل أنواع النصر وهيأته جميعها، لذا قال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾.

٤. **الغَلَبَةُ**: الغلب في أصل اللغة يدل على: قوة وقهر وشدة، يقال: غَلَبَ الرجل غَلَبًا وغلبةً، وغلب عليه كذا، أي: استولى، قيل: وأصل غلبت: أن تتناول غَلَبَ رقبته، والأغلب: الغليظ الرقبة^(١٦).

وقد وردت هذه المادة في (٣١) موضعاً في القرآن الكريم^(١٧)، واستعملت اللفظة من ألفاظ النصر بهياتها المختلفة، فورد منها بصيغة الماضي في قوله تعالى: ﴿كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (البقرة ٢٤٩)، ويستفاد من الآية الكريمة أن كثرة الجنود ليست هي منشأ الغلبة، بل الله سبحانه يمتنُّ على عباده المؤمنين فيحقق نصرهم وغلبتهم، وفي الكلام احتجاج على الخصم، لإقناعه ببعض المصاديق^(١٨)، وهي حقيقة واقعية طالما ذكَّر الله بها عباده الراجين النصر في القتال، وذكَّر بها من هذه المادة أيضاً بصيغة المضارع المشروط بالصبر، قال تعالى: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (الأنفال ٦٥).

ولعل في تقديم خبر (كان) وهو (منكم) على اسمها (عشرون) إشعاراً بكمال العناية بشأن المؤمنين الصابرين، إذ هم يعدلون جيشاً كثير العدد. وإنما لم يذكر المميز بالنسبة إلى المشركين في قوله تعالى: ﴿يَغْلِبُوا مِائَتِينَ﴾ لقلة العدد وذكَّره سبحانه في: ﴿يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ لكثرة العدد.

ووردت هذه المادة بصيغة المضارع المسبوق بـ (سين الاستقبال) في قوله تعالى: ﴿الْم * غَلَبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾ (الروم ١-٣). وفي قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَى جَهَنَّمَ﴾ (آل عمران ١٢).

ويستفاد من قوله تعالى: ﴿سَيَغْلِبُونَ﴾ و ﴿سَتُعْلَبُونَ﴾ تحقق هذا الوعد الإلهي مستقبلاً تحذيراً للكفار بأن لا يغتروا بقوتهم الظاهرية، إذ إن إرادة الله غالبه لا محالة^(١٩).

واستعملت مادة (غلب) بصيغة اسم الفاعل الدال على الاستمرار في قوله تعالى: ﴿إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ﴾ (آل عمران ١٦٠)، بيان لنفي الجنس بنفي أفراده جميعاً، ذاتاً وصفة، وهو أبلغ من قول (لا يغلبكم أحد)، لأنه يدل على نفي الصفة فقط^(٢٠) وقد أكد القرآن هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ (المائدة ٥٦)، أي: ثبات الغلبة لهم في عاقبة أمورهم في الدنيا والآخرة^(٢١).

٥. الفتح: الفتح: خلاف الغلق، أو هو: إزالة الإشكال والإغلاق، يقال: فتحتُ الباب وغيره فتحاً، وفتحت الأبواب - شُدد للكثرة - ففتحت، والاستفتاح: الاستنصار، والفتح أيضاً: النصر والظفر^(٢٢).

وورد لفظ الفتح في (٣٨) موضعاً في القرآن الكريم^(٢٣). واستعمل (الفتح) من ألفاظ النصر في التنزيل العزيز علماً على فتح مكة، قال تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلْ﴾ (الحديد ١٠)، وقال تعالى: ﴿وَأُخْرَى تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ﴾ (الصف ١٣)، وقال تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ (النصر ١)، وقد عبّر عن هذا النصر العظيم بصيغة (الفعل ومصدره) في قوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا﴾ (الفتح ١)، يقول الزمخشري في الآية الكريمة: وجيء بالفعل ماضياً (على عادة رب العزة سبحانه في أخباره، لأنها في تحققها وتيقنها بمنزلة الكائنة الموجودة، وفي ذلك من الضخامة والدلالة على علو شأن المخبر ما لا يخفى)^(٢٤).

وذكر هذا الفتح بصيغة الترجي في قوله تعالى: ﴿فَعَسَىٰ اللَّهُ أَن يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِنْدِهِ﴾ (المائدة ٥٢)، وفي سياق الآية تتضح حقيقة واقعية هي ظهور الحق وغلبته على الباطل، وأن كل ظلم وباطل لا بد أن تظهر فضيحتها، فينقطع رجاء كل طامع بالباطل، متوسل إليه بوسائل صورها بصورة الحق، وفي المقام بين سبحانه وتعالى وعده للمؤمنين بالفتح والغلبة على الكافرين، فالآية وعد محتوم منه سبحانه من جهة أن (عسى) منه تعالى جزم وحتم^(٢٥).

وورد (الفتح) مسنداً إلى المشركين تهكماً في قوله تعالى: ﴿إِن تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمُ الْفَتْحُ﴾ (الانفال ١٩)، أي: إن تطلبوا أيها المشركون النصر لأعلى الجندين وأهدى الفتتين فقد جاءكم النصر، إذ نصر الله الأعلى والأهدى، وفي قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَاءَكُمُ الْفَتْحُ﴾ تأكيد لمجيء هذا النصر، ولم يرد مثلاً (جاء لكم النصر) إشعاراً بأن هذا النصر سيكون بغتة عليهم يفاجئهم من حيث لا ينجشون، وأنه واقع عليهم قريباً^(٢٦).

٦. النصر: النصر في اللغة يدل على: إتيان خير وإيتائه أو هو إعانة المظلوم، ونصر الله المسلمين: آتاهم الظفر على أعدائهم، والنصر أيضاً: العطاء، والاسم: النُصرة وهي حسن المعونة، واستنصره على عدوه: سأله أن ينصره عليه، وتناصروا نصر بعضهم بعضاً^(٢٧).

وقد ارتبط معنى النصر في الإسلام بمفهوم الجهاد في سبيل الله تعالى، وذكر القرآن الكريم هذه المادة وما إليها في (١٤) موضعاً^(٢٨)، وفسرت على أوجه تمثلت في المنع، والعون، والظفر، والانتقام^(٢٩). وقد تحدد معنى النصر في الإسلام بالنتيجة المباشرة للجهاد في سبيل الله، وتقييد بهذا المفهوم الديني لاتباعه الفتح بإذن العزيز

الجبار من أجل نشر الإسلام وجعل كلمة الله هي العليا فالذي ينصره الله لا أحد يغلبه، قال عز وجل: ﴿إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ﴾ (آل عمران ١٦٠).

وثمة ملمح دلالي يلحظ في آيتين كريمتين ورد فيهما لفظ النصر، هما قوله تعالى: ﴿أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ (الحج ٣٩)، وقوله تعالى: ﴿وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحديد ٢٥)، ففي الآية الكريمة الأولى ورد لفظ النصر مؤكداً بـ (إِنَّ) و (اللام)، وفي الآية الثانية ورد لفظ النصر من دون توكيد. وإنما أكد اللفظ في الأولى؛ لأن الكلام هو في سياق الإذن للمؤمنين في الجهاد وقاتل الأعداء بعدما أخرجوا من ديارهم وقوتلوا ظلماً، وقد ذكر أن الله قادر على نصرهم، وقد وعدهم بالنصر، فقال مؤكداً ذلك: ﴿وَلِيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ﴾ (الحديد ٢٥). ولا شك في أن النصر يحتاج إلى قوة فأكد قوته وعزته بـ (إِنَّ واللام)، وقد ناسب تأكيد النصر تأكيد القوة، وليس السياق كذلك في الآية الثانية، لأنها ليست في سياق الجهاد والقتال، ولا في سياق نصر الله المؤمنين، بل في سياق نصر المؤمنين لدعوة الله^(٣٠).

ووردت لفظة النصر في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الروم ٤٧)، وإنما قدم المسند إليه، ليفيد التوكيد، فمن التعجيل بذكر لفظ (حقاً) يشعر السامع بمبالغة في تكريم المؤمنين الذين يُظهرون سابقة الفضيلة والإيمان والجهاد في سبيل الله، فجعلهم مستحقين للظفر والنصر^(٣١)، أي: إن تقديم الخبر (حقاً) على الاسم (نصر) جاء منبئاً بالامتنان على المؤمنين، مشجعاً لهم، مشعراً بالتوكيد والاطمئنان في نفوسهم.

...المبحث الثاني...

ألفاظ الهزيمة

وقد حوى البحث منها خمسة ألفاظ، هي: (الأذى، والتشريد، والتولية، والذل، والغيط)، وقد دُرست هذه الألفاظ على وفق المنهج المعتمد في بحث ألفاظ النصر، وعلى النحو الآتي:

١. الأذى: هو الشيء تتكرّره ، ولا تقرّ عليه، أو هو: ما يعرض للإنسان من مكروه في نفسه ، أو جسمه، أو تبعاته ، تقول: آذيت فلاناً أو ذيه إيذاء، وهو أذى وأداة وأذية^(٣٢).

ولهذه اللفظة استعمالات كثيرة في القرآن الكريم بلغت (٢٤) موضعاً^(٣٣)، وقد ورد استعمالها مسندة إلى الله تعالى ورسله أيضاً، قال عز وجل: ﴿لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى فَبَرَّأَهُ اللَّهُ﴾ (الأحزاب ٦٩). وأكثر ما استعملت دالة على الضرر الذي يصيب المؤمنين من المشركين، قال تعالى: ﴿لَنْ يَضُرَّكُمْ إِلَّا أذى﴾ (آل عمران ١١١)، ويتضح من سياق الاستثناء وتنوين الأذى أنه أذى قليل لا يعتد به وليس له أثر في نتيجة المعركة، بل هو من طبائع الحرب ومستلزماتها، وهو أذى بالقول، كالكذب والبهتان وقبيح الكلام، أو بالفعل، كالتهيج والتجمع للحرب، أو ما يجرح قلوب المؤمنين بإظهار الكفر والمجاهرة بالضلال، لإفساد القلوب الضعيفة^(٣٤).

وورد الأذى بلفظ الماضي المسند إلى جماعة الفاعلين في قوله تعالى: ﴿فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي﴾ (آل عمران ١٩٥). ولعل في التعبير بصيغة الماضي هنا، حثاً للمؤمنين على الالتزام بخط هؤلاء المجاهدين الذين استحقوا المقامات العالية عند الله تعالى، لأنهم تحملوا الأذى في سبيل إقامة دين الله وجعلوا أنفسهم على وفق مرضاته سبحانه وهجروا أوطانهم، ولم يذكر سبحانه عنوان هؤلاء وهويتهم واقتصر على ذكر حالاتهم وصفاتهم، لأجل أنهم القدوة والأسوة الحسنة بعملهم وسيرتهم، وإشعاراً بأن عملهم هو السبيل إلى مرضاته تعالى.

٢- التشريد: (التشريد) في أصل اللغة: الطرد والتبديد والتفريق والتفجير، يقال: شرّد البعير يشرّده شروداً وشراداً، إذا نفر، فهو شارّد وشرود، والجمع: شرّد، وشرّدت فلاناً وشرّدت به، أي: فعلتُ به فعلةً تشرد غيره أن يفعل فعله (٣٥).

وقد وردت هذه المادة دالة على الهزيمة في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَثَقَّفْنَهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِمْ مَنْ خَلَفَهُمْ﴾ (الأنفال ٥٧). ويتبين من هذه الآية الكريمة بلاغة السياق الذي استعملت فيه هذه اللفظة، من حيث التناسب بين اللفظ والمعنى، إذ وردت الكلمة في الموضع المناسب لها، فلا شك في أن بث الرعب في الجماعات المساندة للمشركين في الحرب وتخويفهم لقاء رسول الله والمؤمنين يتطلب أن يفعل المؤمنون فعلاً، من قتلهم والتنكيل بهم وقلعهم عن موضعهم وتفريق جمعهم وجعلهم عظة لمن وراءهم، وكل هذه المعاني متوفرة في لفظ (شرّد بهم) بمعناه وهياة التضعيف فيه (٣٦). وقيل: (شرّد بهم) بمعنى: (سمّع بهم) في لغة قريش (٣٧)، وهذا المعنى يرجع إلى سابقه من دون إشكال.

ونلاحظ في سياق الآية أيضاً أن الظرف (خلفهم) أعطى دلالة مكانية واسعة لمتعلقها الفعل (شرد)، وذلك أن ما يصيب الذين هم في المقدمة يثير الرعب في من هو في الخلف، وفي اتساع دلالة هذا الفعل استمرار للظفر بالعدو ودوام على هذه الحال، مما يصور نصر الرسول والمؤمنين خير تصوير ويوضح هزيمة الكافرين، بتذكيرهم بها في قابل الأيام، إذ ربّما نسوها لو كانت هزيمة خاطفة زالت وطأتها عليهم سريعاً^(٣٨).

وقد أضفى صوت الفاء المكرر خمس مرات على هذا النص القرآني المتتابع الأحداث ذي التركيب الدقيق نوعاً من الترابط بين حادثة وأخرى، ولما في هذا الصوت من رخاوة يسهل معها جريان النفس والصوت معا^(٣٩).

٣. التولية: قال ابن فارس: الواو واللام والياء: أصل واحد صحيح، ليدل على قرب، من ذلك: الوَلِيُّ: القُرْبُ، يقال: تباعدَ بعدَ وُلِّي، وجلسَ مما يليني. والمولى: المُعتق، والصاحب، والحليف، وابن العم، والناصر، والجار، كل هؤلاء من التولي، وهو القرب^(٤٠).

وقد ذكرت هذه اللفظة في (٢٥٠) موضعاً في القرآن الكريم^(٤١). بمعانٍ أربعة، هي: الانحراف، والإباء، والإعراض، والهزيمة^(٤٢). وأكثر ما استعملت دالة على الهزيمة على سبيل الكناية، مقرونة بلفظ (الأدبار) من ذلك قوله تعالى في الكافرين والمنافقين: ﴿وَلَوْ قَاتَلَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوَلَّوْا الْأَدْبَارَ﴾ (الفتح ٢٢)، وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَلَئِنْ نَصَرُوهُمْ لَيُولُنَّ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ﴾ (الحشر ١٢). وقوله سبحانه: ﴿وَإِنْ يُقَاتِلوكُمْ يُولُوكُمْ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ﴾ (آل عمران ١١١)، وقوله جلّ وعلا: ﴿وَلَقَدْ كَانُوا عَاهَدُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ لَا يُولُونَ الْأَدْبَارَ﴾ (الأحزاب ١٥)، ولعل في هذه

الاستعمالات القرآنية ما يدل دلالة أكيدة على أن الفشل والهزيمة ستكون من نصيب المشركين في لقاءاتهم مع المؤمنين.

ولقد عدل السياق إلى طريقة الكناية عن الانهزام إمعاناً في إذلال المشركين، لأن تولية الأدبار هي فعل من خارت عزيمته وجبن ولم يقوَ على المواجهة في الحرب لأن المنهزم يحول ظهره إلى جهة الطالب، هرباً إلى ملجأ وموئل يؤول إليه منه خوفاً على نفسه، والطالب في إثره، فدبر المطلوب حينئذ يكون محاذياً وجه الطالب.

وفي السياق إشعار بأن المشركين مهما جمعوا أمرهم لإيقاع الضرر بالمؤمنين فإنهم منهزمون من غير أن يظفروا بشيء، يقول الزمخشري في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ يُقَاتِلُوكُمْ يُؤَلُّوكُمْ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنْصَرُونَ﴾: (فإن قلت: هلا جزم المعطوف في قوله (ثم لا ينصرون)... قلت: لو جزم لكان نفي النصر مقيداً بمقاتلتهم كتولية الأدبار، وحين رفع كان النفي وعداً مطلقاً، كأنه قال: ثم شأنهم وقصتهم التي أخبركم عنها وأبشركم بها بعد التولية أنهم مخذولون منتفٍ عنهم النصر والقوة، ولا ينهضون بجناح، ولا يستقيم لهم أمر) (٤٣)، أي: إن (ينصرون) في الآية الكريمة إنما لم يجزم، لأنه ليس معطوفاً على الجواب، بل هو إخبار جديد، ليس مشروطاً بالمقاتلة، فكأن المعنى: ثم أخبركم أنهم لا ينصرون أو أن يكون على إرادة الحال (٤٤).

وذكر هذا الاستعمال في شأن المسلمين أيضاً، قال تعالى: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعَجَبْتُمْكُمْ كَثْرَتَكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئاً وَضَاقَتْ عَلَيْكُمْ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ﴾ (التوبة ٢٥)، وإنما خص سبحانه (يوم حنين) بالذكر من بين أيام الحرب، لأن المسلمين انهزموا في أثناء القتال، ثم عاد إليهم النصر، فتخصيصه بالذكر، لما فيه من العبرة بعد التولية عن رسول الله ﷺ، لأن النصر معقود بامثال أوامره التي هي

أو امر الله سبحانه (٤٥).

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُولُوهُمْ
الْأَدْبَارَ﴾ (الأنفال ١٥)، وقد ورد الحال (زحفاً) مصدراً جامداً، وقد كثر في السماع
الصحيح ورود الحال مصدراً، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَا بُنَيَّ سَعِيًّا﴾ (البقرة
٢٦٠)، وقوله: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً﴾ (البقرة ٢٧٤)،
وغير ذلك كثير، وعلى الرغم من هذه الكثرة لم يعد النحويون مجيء الحال بهذه
الصورة حقيقياً وحملوا ذلك على الاتساع إلا المبرد جعل الحال المصدر حقيقياً، إن
كان فيه نوع من عامله نحو: (أقبل ركضاً)، لأن الركض نوع من الإقبال، وتابع
النحويين فيما عدا ذلك (٤٦) ولا مسوغ لإنكار النحويين قياس الحال المصدر، لكثرت
في السماع، كثرة تعضد قياسه.

ومن استعمال هذه المادة أيضاً في شأن المسلمين قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُوْهُمُ يَوْمَئِذٍ
دُبْرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ﴾ (الأنفال ١٦).

ونستشف من سياق الآية وجهاً بلاغياً مميزاً؛ إذ حذفت الجملة المضافة بأكملها
في قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ﴾ أي: يومئذ لقيتم الكفار، اكتفاء بما قبلها، وهو قوله تعالى:
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُولُوهُمْ الْأَدْبَارَ﴾ والغرض من
ذلك التهويل.

٤. الذلّ: يدل (الذلّ) في أصل اللغة على: الخضوع والاستكانة واللين، فالذلّ:
ضد العزّ، ورجل ذليل بينّ الذل والمذلة من قوم أذلاء وأذلة، ويقال منه: أذله
واستذله وتذلل له، أي: خضع (٤٧).

والذليل: هو الذي يغلب عليه كل شيء سواء أكان بالقهر، كقوله تعالى: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ﴾ (البقرة ٦١)، أم بالاختيار، قال تعالى: ﴿وَإِخْفُضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذِّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ (الإسراء ٢٤).

وفرق أبو هلال العسكري (٣٩٥هـ) بين الذل والخزي بقوله: (الخزي: ذل مع افتضاح، وقيل: هو الانقماع، لقبح الفعل، والخزية: الاستحياء، لأنه انقماع عن الشيء لما فيه من العيب)^(٤٨) وفرق بين الذل والضعة بـ (أن الضعة لا تكون إلا بفعل الإنسان بنفسه، ولا يكون بفعل غيره وضعياً كما يكون بفعل غيره ذليلاً)^(٤٩).

وقد ذكرت هذه المادة في (٢٤) موضعاً من القرآن الكريم^(٥٠)، وثمة ملمح دلالي يلحظ في آيتين من آي الذكر الحكيم، ورد فيهما لفظ (الذلة)، هما: قوله تعالى: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاؤُاْ بَعْضُ مِمَّنْ كَانَ يَكْفُرُونَ﴾ (البقرة ٦١)، وقوله تعالى: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا تَقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ وَبَاؤُاْ بَعْضُ مِمَّنْ كَانَ يَكْفُرُونَ﴾ (البقرة ٦١)، وقوله تعالى: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا تَقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ وَبَاؤُاْ بَعْضُ مِمَّنْ كَانَ يَكْفُرُونَ﴾ (البقرة ٦١)، وقوله تعالى: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا تَقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ وَبَاؤُاْ بَعْضُ مِمَّنْ كَانَ يَكْفُرُونَ﴾ (البقرة ٦١).

ففي الآية الأولى ورد لفظ (الحق) معرفاً، وفي الثانية منكرأً، والذي يظهر أن تنكير الحق في هذه الآية جاء في مقام الزيادة في الذم والمبالغة في التشنيع. واستدل بعض العلماء على أن موطن الذم والتشنيع في الآية الثانية التي ورد فيها لفظ (الحق) منكرأً أكبر منه في الآية الأولى التي ورد فيها معرفاً بأدلة منها: أنه في الآية الأولى جمعت (الذلة والمسكنة) في موضع واحد معاً من دون تأكيد، وفي الثانية أكد وكرّر وعمم فقال: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا تَقِفُوا﴾ فجعلها عامة، ثم قال:

﴿ وَضَرَبْتَ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةَ ﴾ فالفعل وحرف الجر زيادة في التوكيد.

ورود لفظ (النينين) مجموعاً جمع قلة في الآية الأولى، ومجموعاً جمع كثرة في الثانية، فالتشنيع عليهم والعيب على فعلهم وذمهم في سورة آل عمران أشد، ومن هنا يتبين أن التعريف في آية البقرة أليق، والتنكير في آية آل عمران أليق^(٥١).

ونلاحظ في سياق الآيتين أسلوباً بلاغياً متميزاً هو (الاستعارة)، ف(ضرب الذلة وضرب المسكنة) فيها دلالة على ملازمة الذلة والمسكنة لليهود، وظهور أثرهما فيهم، فلا خلاص لهم منهما، فهما محيطتان بهم، كما تضرب الخيام والقباب^(٥٢).

ولما كان المنافقون أشد عداوة للمسلمين وخطراً على الإسلام، عبّر القرآن الكريم عن ذمهم بقوله: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُجَادُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ فِي الْأَذْذِينَ ﴾ (المجادلة ٢٠)، ومن استعمال صيغة التفضيل (الأذنين)، وسبقها بحرف الجر (في) الدال على التمكن في الشيء، مع اسم الإشارة (أولئك) يستفاد أن الذلة قد تركزت في هؤلاء وجبلوا عليها، فلا ترى أحداً أذل منهم في الدنيا بإظهار الله أضغانهم وإطلاع المسلمين على حقيقة نواياهم الخبيثة وانكسار شوكة نفاقهم بانتصار الإسلام وعلو شأنه، كما أنهم أذلاء في الآخرة، لأنهم في الدرك الأسفل من النار.

ووصف المؤمنون بالذلة أيضاً، قال تعالى في شأن غزوة بدر: ﴿ وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ ﴾ (آل عمران ١٢٣)، ومن سياق الآية يفهم أن المراد بالذلة: الذلة الظاهرية، كقلة عددهم في المعركة فقد كانوا ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلاً ليس معهم من المنعة ما يقيهم بأس عدوهم، أو: أن المراد بها استدلال المشركين لهم قبل المعركة، ونظرتهم إليهم بأنهم قليلون أذلة^(٥٣).

هـ. الغيظ: قال ابن فارس: (الغين والياء والطاء أصل واحد يدل على كرب يلحق بالإنسان من غيره يقال: غاظني يغيظني ورجل غائظ وغياظ)^(٥٤)، وقال الجوهري (في حدود ٤٠٠هـ): (الغيظ: غضب كامن للعاجز)^(٥٥)، والغيظ عند الراغب: شدة الغضب وفوران الدم للانتقام^(٥٦)، وفرق أبو هلال العسكري بين (الغضب والغيظ) بأن: (الغضب: إرادة الضرر للمغضوب عليه، وأما الغيظ: فيقرب من باب الغم، لذلك يجوز أن يغتاظ الإنسان من نفسه ولا يجوز أن يغضب عليها، إذ ليس من المعقول أن يريد الإنسان الضرر لنفسه)^(٥٧).

وقد ذكرت هذه اللفظة في (١١) موضعاً في القرآن الكريم^(٥٨)، واستعملت في شأن المؤمنين وفي شأن المشركين؛ قال تعالى في غزوة الخندق: ﴿وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ﴾ (الأحزاب ٢٥)، أي: ردهم سبحانه متلبسين بغيظهم الذي كانوا عليه من أول دعوته ﷺ إلى زمان هزيمتهم في هذه المعركة الفاصلة^(٥٩).

وفي استعمال (الباء) وإضافة (الغيظ) إلى (ضميرهم) دلالة على أن الغيظ قد لابس قلوبهم ونفوسهم وكيانهم كله واستقر فيه فلا خلاص لهم منه.

وعبر سبحانه عن (غيظ) فرعون على موسى ﷺ وصحبه، فقال: ﴿إِنَّ هَؤُلَاءِ لَشَرِّ ذِمَّةٍ قَلِيلُونَ * وَإِنَّهُمْ لَنَا لَغَائِظُونَ﴾ (الشعراء ٥٤-٥٥)، والتعبير بـ (اسم الفاعل من فرعون مع تأكيده باللام) فيه دلالة على استقرار المؤمنين في إغاطة فرعون، بفعل أعمال تؤذيه وتكدر صفوه، فله العذر إذن في محاولة استئصالهم والقضاء على دعوتهم، كما أن فيه إشارة إلى أن هذه الفئة القليلة كانوا طائفة صادقة الإيثار، ثابتة الجنان، لا تعبأ بجبروت فرعون وطغيانه، بل يصدر عنها عمل يغيظ صدره، ويسلب راحته^(٦٠)، وفي إسناد (الغيظ) إلى ضمير الواحد المعظم نفسه (غائظون)

إشعار بأن الغيظ قد استولى على المغتاض، وتمكن من كيانه كله.

وأما (غيظ المؤمنين) فقال سبحانه وتعالى فيه: ﴿وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ﴾
(التوبة ١٥).

وفي إسناد (الغيظ) هنا إلى (القلوب) إشعار بأن الغضب لم يستولِ عليهم،
ويتمكن منهم، ويستقر فيهم، لأن في الغضب المستمر تعطيلًا للملكات الإنسانية
الأخرى، بل غضب المؤمنين زائل برحمة الله ولطفه بهم، ومَنَّهُ عليهم بالنصر، وإعلاء
كلمة الدين، وإنجاز مواعيده سبحانه لهم.



...نتائج البحث...

توصل البحث إلى نتائج مثمرة منها:

١. كشف البحث عن طائفة من الألفاظ التي استعملها القرآن الكريم، للدلالة على النصر في ساحة المعركة، وهي: (الأخذ، والأمر، والبشرى، والغلبة، والفتح، والنصر). وطائفة أخرى استعملت للدلالة على الهزيمة في القتال، وهي (الأذى، والتشريد، والتولية، والذل، والغیظ).
٢. حاول البحث التفريق بين معاني بعض من المفردات الدالة على النصر أو الهزيمة ومقابلاتها من المفردات اللغوية، اعتماداً على سياق الآيات التي وردت فيها الألفاظ، مثل الفرق بين (الثقف والوجدان)، وبين (الذل والخزي) وبين، (الغیظ والغضب).
٣. استعمل التنزيل العزيز (التضعيف)، للدلالة على المبالغة في حصول الفعل وليكتسب اللفظ معنى قوياً، لا يكون من دون تضعيف، كما في قوله تعالى: ﴿فَشَرَّدْ بِهِمْ مَن خَلْفَهُمْ﴾ (الأنفال: ٥٧).
٤. انماز التعبير القرآني برقة التخاطب الموجه إلى المسلمين، وشدته على الكافرين، ففي قوله تعالى: ﴿وَيَذْهَبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ﴾ (التوبة: ١٥)، وجه الخطاب إلى المسلمين والغیظ فيه مقصور على قلوب المؤمنين دون أجسادهم كلها، وفي



هذا دلالة على أن هذا الغيظ طارئ غير متمكن منهم، أما في قوله تعالى: ﴿وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ﴾ (الأحزاب ٢٥)؛ فإسناد (الغيظ) إلى الضمير (هم) فيه الدلالة على أنه غيظ كبير قد أتى على كيانهم كله، وتمكّن في نفوسهم، فلم يقتصر أثره على القلب وحده، بل قرّ قراره فيهم فلا خلاص لهم منه.

- (١) ينظر: مقاييس اللغة ١/ ٦٨ (ابن فارس، أحمد بن زكريا ت ٣٩٥هـ، تح عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩م). وينظر: الصحاح ٢/ ٥٥٩ (الجوهري، إسماعيل بن حماد، ت في حدود ٤٠٠هـ، تح أحمد عبد الغفور عطار، دار الكتاب العربي، مصر).
- (٢) ينظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (أخذ)، (محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٤٥م).
- (٣) ينظر: الأشباه والنظائر في القرآن الكريم ٢٥٠ (مقاتل بن سليمان، ت ١٥٠هـ، تح عبد الله محمود شحاته، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥م). وينظر: الوجوه والنظائر في القرآن الكريم ٢٦٤ (هارون بن موسى، ت ١٧٠هـ، تح د. حاتم صالح الضامن، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٩م).
- (٤) ينظر: الكشاف ٣/ ٥٦١ (الزمخشري، محمود بن عمر، ت ٥٣٨هـ، دار الكتاب العربي، بيروت).
- (٥) المثلث ١/ ٣١٢-٣١٤ (البطليوسي، عبد الله بن محمد، ت ٥٢١هـ، تح د. صلاح الفرطوسي، دار الحرية، بغداد، ١٩٨٢م).
- (٦) ينظر: لسان العرب ١/ ١٢٧ (ابن منظور، محمد بن مكرم، ت ٧١١هـ، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨م).
- (٧) ينظر: الأشباه والنظائر ١٩٢-١٩٥.
- (٨) ينظر: الكشاف ٢/ ١٩٤.
- (٩) ينظر: التحرير والتنوير ٤/ ٢٦ (محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر).
- (١٠) من بلاغة القرآن ١٦٤ (د. أحمد بدوي، مطبعة نهضة مصر، القاهرة، ط ٣، ١٩٥٠م).
- (١١) مقاييس اللغة ١/ ٢٥١-٢٥٢.
- (١٢) المفردات في غريب القرآن ٤٧-٤٨ (الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، ت ٥٠٢هـ، تح

- محمد سيد كيلاني، دار المعرفة للطباعة، بيروت).
 (١٣) الكشف ١/ ١٠٤.
 (١٤) ينظر: المعجم المفهرس (بشر).
 (١٥) ينظر: ملاك التأويل ١/ ١٧٠، (الغرناطي، أحمد بن الزبير، تح محمود فاضل أحمد، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٥م). وينظر: التعبير القرآني ٦٨ (د. فاضل صالح السامرائي، جامعة بغداد، بيت الحكمة ١٩٨٦-١٩٦٧م).
 (١٦) ينظر: مقاييس اللغة ٤/ ٢٨٨، والمفردات ٣٦٣.
 (١٧) ينظر: المعجم المفهرس (غلب).
 (١٨) ينظر: تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل) ١/ ١٢٦ (النسفي، عبد الله بن أحمد، ت ٧١٠هـ، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٨م).
 (١٩) ينظر: معاني القرآن للفراء ٢/ ٣١٩ (الفراء، يحيى بن زياد ت ٢٠٧هـ، تح محمد علي النجار وإسماعيل شلبي وعلي النجدي، القاهرة، ١٩٥٥-١٩٧٢م).
 (٢٠) صفوة البيان لمعاني القرآن ٥٠٨ (الشيخ حسنين محمد مخلوف، دار الفكر، ١٩٨١م).
 (٢١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٤/ ٢٦٥ (القرطبي، محمد بن أحمد، ت ٦٧١هـ، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، ١٩٨٨م).
 (٢٢) ينظر: مقاييس اللغة ٤/ ٤٦٩، والصحاح ١/ ٣٨٩.
 (٢٣) ينظر: المعجم المفهرس (فتح).
 (٢٤) الكشف ٤/ ٣٣٢.
 (٢٥) ينظر: تفسير النسفي ١/ ٤٠٤.
 (٢٦) ينظر: صفوة البيان ٢٩٨.
 (٢٧) ينظر: مقاييس اللغة ٤/ ٥٠٨، ولسان العرب ١١/ ٥٢٤.
 (٢٨) ينظر: المعجم المفهرس (نصر).
 (٢٩) ينظر: الأشباه والنظائر ٢٣٩-٢٤١، والوجوه والنظائر ٢٥٠-٢٥١.
 (٣٠) ينظر: التعبير القرآني ١٥٥.
 (٣١) البحر المحيط ٧/ ١٧٨ (أبو حيان، محمد بن يوسف، ت ٧٤٥هـ، مطابع النصر الحديثة، الرياض).
 (٣٢) ينظر: مقاييس اللغة ١/ ٧٨، والصحاح ٦/ ١٢٦.
 (٣٣) ينظر: المعجم المفهرس (أذى).



- (٣٤) ينظر: الكشاف ١/٤٠١ .
- (٣٥) ينظر: الصحاح ١/٤٩، ولسان العرب ٣/٢٣٦-٢٣٧ .
- (٣٦) ينظر: تفسير غريب القرآن ١٧٩ (ابن قتيبة عبد الله بن مسلم، ت ٢٧٦هـ، تح السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨م).
- (٣٧) ينظر: الأصول دراسة أستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب ٩٠ (د. تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ٢٠٠٤م).
- (٣٨) ينظر: الكشاف ٢/٢٣١، والتحرير والتنوير ١٠/٥٠ .
- (٣٩) ينظر: الأصوات اللغوية ٤٨ (د. إبراهيم أنيس مكتبة الأنجلو المصرية، ط ١٩٨٤م).
وينظر: المدارس الصوتية عند العرب ٤١ (د. علاء جبر، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٦م).
- (٤٠) ينظر: مقاييس اللغة ٦/٤١ .
- (٤١) ينظر: المعجم المفهرس (ولي).
- (٤٢) ينظر: المفردات ٥٣٣ .
- (٤٣) الكشاف ١/٤٥٥ .
- (٤٤) ينظر معاني النحو ٣/٣٨٠ (د. فاضل السامرائي، مطابع دار الحكمة، بغداد، ١٩٩١م).
- (٤٥) ينظر: التحرير والتنوير ١/١٥٥ .
- (٤٦) ينظر: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ٣/٣-٤ (ابن هشام، عبد الله بن هشام، ت ٧٦١هـ، دار الفكر للطباعة، ط ١٩٧٤).
- (٤٧) ينظر: مقاييس اللغة ٢/٣٤٥، والصحاح ٤/١٧٠١ .
- (٤٨) الفروق اللغوية ٢٠٧ (أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله، ت ٣٩٥هـ، تح حسام الدين القدسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨١م).
- (٤٩) المصدر نفسه ٢٠٨ .
- (٥٠) ينظر: المعجم المفهرس (ذلل).
- (٥١) التعبير القرآني ١٧١ .
- (٥٢) ينظر: الكشاف ١/١٤٥، والتفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ٣/١٠٢ (الفخر الرازي، محمد بن عمر، ت ٦٠٦هـ، المطبعة البهية المصرية، ١٩٣٨م).
- (٥٣) ينظر: الكشاف ١/٤١١ .
- (٥٤) ينظر: مقاييس اللغة ٣/٥٦ .

- ٥٥) الصحاح ٣/١١٧٦ .
٥٦) ينظر: المفردات ٣٦٨ .
٥٧) الفروق اللغوية ١٠٦ .
٥٨) المعجم المفهرس (غيظ) .
٥٩) ينظر: تفسير النسفي ٣/٣١٠ .
٦٠) ينظر: الكشاف ٢/٢٥٢ .



مِنْ إِشْكَالِيَّاتِ الْمَوْضِعِ الْمَصْطَلَحِ
النَّحْوِيِّ

تأليف

أ. د. سعيد جاسم الزبيدي
قسم اللغة العربية / جامعة نزوي
سلطنة عمان

...ملخصُ البحث...

حاول هذا البحث أن يقوم بدراسة اشكاليات المصطلح النحوي، بعد أن تتبّع مجموعة كبيرة من المعاجم والكتب التي اهتمت بتجويد المصطلح بوجه عام والمصطلح النحوي بوجه خاص، وقد قُسمَ البحث على ثلاثة محاور: تكفّل الأول ببيان بعض اشكالات المصطلح كتعدد المصطلح النحوي في الموضوع الواحد، والخلاف النحوي بين البصريين والكوفيين، وبعض المصطلحات المشتركة في أكثر من كلمة، أما الثاني فخصّ المصطلح الكوفي موازناً ومستدركاً عليه مجموعة من المصطلحات، أما الثالث فعرض لمجموعة من المصطلحات ليست كوفية كالتفسير، والجدد والخفض، وغيرها.

وكان من وراء طرح هذه الاشكاليات، هو تحفيز الباحثين للعمل على دراسات مستقلة لاستقراء المصطلحات كافة، والنظر فيها وتقديم حلول ناجعة لها.

...القسم الأول...

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

لعلّ في عبارة الجاحظ (ت ٢٥٥هـ): «لكلّ صناعة ألفاظ»^(١) ما يدفع إلى استقراء هذه (الألفاظ) على وفق أيّ علم من علوم تراثنا، وما أكثرها! لأنها منطلق صالح للوقوف على (مفاتيح)^(٢) تلك العلوم، و(كلياتها)^(٣)، و(مواضعاتها)^(٤) و(اصطلاحاتها)^(٥) التي لا بدّ من فهمها فهماً صحيحاً؛ لينبى عليها ما يُبنى، وصولاً إلى تقويمها.

ومن هذا المنطلق نهضت دراسات عدة^(٦) تناولت المصطلح النحوي: نشأة، وتطوراً، ونسبة، وتوثيقاً، ونقداً، وحاولت - وما زالت - تقديم صورة واضحة له في توحيده، وشيوع استعماله بما لا يثير لبساً، ويسبب اختلافاً. وترجحت تلك الدراسات بين مقارنة التوفيق في مهمتها، والقصور فيها، ومنها:

- المصطلحات النحوية نشأتها وتطورها للباحث السيد أبو العزم إبراهيم، رسالة ماجستير غير منشورة قدمت إلى كلية دار العلوم / القاهرة، سنة ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م. قال فيها أحد الباحثين: «كانت مبتسرة، وقفت عند اللمحة، واكتفت بالإشارة»^(٧). ووصفها بـ (الاستعجال) لأن المدة التي أرّخ لها تمتد

أربعة عشر قرناً! وأرى هذا صحيحاً.

- المصطلح النحوي نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري، للباحث عوض حمد القوزي، وهي رسالة ماجستير مطبوعة، نشرتها عمادة شؤون المكتبات، جامعة الرياض، سنة ١٤٠١هـ / ١٩٨١م. وحسناً فعل حين وقف على أواخر القرن الثالث الهجري، تابع فيها إرهابات النشأة، وعدم استقرار المصطلح، لكنه لم ينبج مما وقع فيه القدماء من تخليط، وعصبية مذهبية، وخطأ في نسبة هذا المصطلح، أو ذاك لأهل البصرة، أو أهل الكوفة.

وهناك أمر ينبغي لمن يتصدى لدراسة (المصطلح النحوي) أن واضعيه لم يلتفتوا إلى دلالة لفظ (مصطلح) فقد نجد مصطلحاً بصرياً لم يتفق عليه البصريون جميعاً، ومصطلحاً كوفياً لم يأخذ به جميع الكوفيين، وقد نسبت كتب القدماء، وسارت عليه كتب من نقل عنهم هذا المصطلح إلى نحوي بعينه، مما فتح باب الخلاف عليه مفتوحاً، فضلاً عما يجب الاتفاق عليه أن يكون المصطلح جامعاً مانعاً كشرط (الحد: التعريف) عند أهل المنطق، وهذا غير ملحوظ في قسم مما وصل إلينا من المصطلحات! وأشار مصطفى جواد في كتابه (المباحث اللغوية ومشكلة العربية العصرية - الدار العربية للموسوعات / بيروت، ط ١، سنة ٢٠١٢م، ص ٨) فقال: «أثبتت بذلك مثلاً لتقصير اللغويين في تقييد الاصطلاحات على اختلاف ضروبها وأصولها حتى العربية الأصل منها». ويُجدد مصطفى جواد مسؤولية اللغويين في أنهم لم يُعنوا بالمصطلحات ويُضيف: «كان عليهم أن يجمعوا عامة ما ورد منها في كتب العلوم والفنون والآداب».

ومما نشر من الدراسات التي عنيت بالمصطلح النحوي:

- المصطلح الكوفي، محيي الدين توفيق إبراهيم، بحث منشور في مجلة التربية والعلوم، كلية التربية، جامعة الموصل، العدد الأول، سنة ١٩٧٩ م.
- معجم المصطلحات العربية في اللغة والنحو، مجدي وهبي كامل، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٧٩ م.
- المصطلح النحوي نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري، عوض حمد القوزي، نشر عمادة شؤون المكتبات، جامعة الرياض، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م.
- معجم الشامل في علوم العربية ومصطلحاتها، محمد سعيد أسبر وبلال الجندي، دار العودة، بيروت، سنة ١٩٨١ م.
- معجم النحو، عبد الغني الدقر، الشركة المتحدة، بيروت، ط: ٢، سنة ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م. والعنوان يترجح بين موضوعات النحو وعنواناتها، والمصطلحات النحوية.
- في المصطلح الكوفي موازنة واستدراك، سعيد جاسم الزبيدي، بحث منشور في وقائع المؤتمر الثالث لكلية الفقه، النجف الأشرف، ١٩٨٨ م.
- المصطلح النحوي دراسة نقدية تحليلية، أحمد عبد العظيم عبد الغني، دار الثقافة، القاهرة، سنة ١٩٩٠ م.
- مصطلحات النحو الكوفي، دراستها وتحليل مدلولاتها، عبد الله بن حمد الخثران، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، سنة ١٩٩٠ م.
- المصطلح النحوي واللغوي في كتاب العين، صاحب أبو جناح، بحث مقدم



إلى مؤتمر النقد الأدبي الخامس، كلية الآداب، جامعة اليرموك، الأردن، سنة ١٩٩٤م.

• مصطلحات ليست كوفية، سعيد جاسم الزبيدي، دار أسامة، الأردن، ١٩٩٤م.

• مصطلحات علم أصول النحو - دراسة وكشاف معجمي - أشرف ماهر النواجي، دار غريب القاهرة، سنة ٢٠٠١م.

• معجم المصطلحات النحوية والصرفية، محمد سمير نجيب اللبدي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ودار الفرقان، الأردن، د.ت.

• المصطلح النحوي الكوفي وأثره على النحاة المحدثين، تمام حسان، ومهدي المخزومي، نموذجين، حدوارة عمر، دار الإتقان، سنة ٢٠٠٤م.

• تطور المصطلح النحوي البصري من سيبويه حتى الزمخشري، يحيى عطية عابنة، عالم الكتب الحديث، نشر جدارا للكتاب العالمي، الأردن، سنة ٢٠٠٦م.

• أوراق الندوة الدولية التي عقدتها وحدة الدراسات العمانية بجامعة آل البيت، الأردن في ٢٧-٢٩ / جمادى الآخرة سنة ١٤٢٧هـ / ٢٣-٢٥ تموز سنة ٢٠٠٦م وفيها:

١. جهود الخليل بن أحمد في صناعة المصطلحات النحوية، عوض حمد القوزي، من ص ٧٥٥ - ٧٧٤.

٢. مساهمة الخليل بن أحمد الفراهيدي في وضع المصطلح، محمد زرمان، من





ص ٧٧٧-٨٢٠.

٣. المصطلح النحوي في كتاب العين، خالد عبد الكريم بسندي، من ص ٨٢٣-٨٦٦.

• وقفت على موقع www.dhfaaf في الانترنت فوجدت ما يأتي:

١. الأسس النظرية في دراسة المصطلح النحوي، محمد ذنون يونس فتحي.

٢. المصطلح النحوي وتفكير النحاة، توفيق قريرة.

٣. بعض مصطلحات النحو الكوفي في معاني القرآن للفراء، سلطان بن محمد المطرفي.

٤. التعدد المصطلحي وأثره في الدرس النحوي، خالد هدنة.

٥. المصطلح النحوي بين البصريين والكوفيين، للباحثين: باسل فيصل سعد الزعبي، وموفق عبد الله القصيري، وحاجة سلمى بنت سلمى أحمد، ورمزي عارفين.

وربما فاتنا كتاب أو بحث تناول (المصطلح النحوي) ولم نقف عليه، إنما حاولنا أن نشير إلى ما وقع بأيدينا، هذا فضلاً عما تناوله الباحثون الذين درسوا شخصية نحوية منذ (الخليل بن أحمد الفراهيدي) حتى (مهدي المخزومي وتمام حسان) فقد وقفوا على المصطلحات النحوية التي استعملها هؤلاء النحاة، ورصدوا تأثيرهم في معاصريهم ولاحقيهم، مما تصعب هنا الإشارة إلى تلك الجهود المخلصة.

حاولنا في هذه الدراسة بمباحثها الثلاثة أن نقدم للقارئ، ودارس العربية،



ومتعلمها، فضلاً عن باحثيها دراسة في أهم إشكاليات المصطلح النحوي من خلال تجربتنا المتواضعة في تدريس العربية، وقراءتنا المتواصلة التي امتدت أربعين عاماً ونيّفاً، لعلنا نسهم في خدمة العربية لغة التنزيل، والله الموفق للصواب.





... المبحث الأول ... من إشكاليات المصطلح

أولاً: تعدد المصطلح النحوي في الموضوع الواحد

إنّ توحيد (المصطلح)^(٨) في كل علم مطمح ما زال بعيد المنال، ومهمة علمية تضامنية ينبغي لها تضافر الجهود: أفراداً، ومؤسسات، على الرغم مما بُذِل حتى الآن من جهد، به حاجة إلى التواصل لاستكمال ما أنجز، ولا نغفل ما قام به علماء أفاضل، ومؤسسات علمية رصينة كمجامع اللغة، وغيرها.

ومن حسن الطالع أن حظينا بتأسيس معهد الدراسات المصطلحية بجامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بظهر المهراس بفاس / المملكة المغربية الذي يصدر مجلة حولية محكمة (دراسات مصطلحية)، وما زال دور المعهد، والمجلة محدوداً، فضلاً عن صدور معجمات عنيت بتتبع (المصطلحات)، وقدمت خدمة فائقة للعربية ودارسيها مثلاً:

- معجم المصطلحات العربية في اللغة والآداب، مجدي وهبي كامل، مكتبة لبنان، سنة ١٩٧٩ م.
- معجم الشامل في علوم العربية ومصطلحاتها، محمد سعيد أسبر، وبلال



الجندي، دار العودة، بيروت، سنة ١٩٨١ م.

- معجم النحو، عبد الغني الدقر، الشركة المتحدة، بيروت، سنة ١٩٨٢ م.
- معجم مصطلحات علم اللغة، محمد حسن باكلا ورفاقه، سنة ١٩٨٣ م.
- معجم المصطلحات النحوية والصرفية، محمد سمير نجيب اللبدي، دار الفرقان، الأردن، سنة ١٩٨٥ م.
- معجم المصطلحات اللغوية، رمزي بعلبكي، سنة ١٩٩٠ م.
- مصطلحات ليست كوفية، سعيد جاسم الزبيدي، دار أسامة، الأردن، سنة ١٩٩٨ م.

وغير هذا كثير لا مجال لاستقصائه هنا بل نمثل للإفادة، والاطلاع.

لقد هالني تعدد المصطلح النحوي وأنا أتصدى لتدريس (النحو) في المراحل الجامعية والدراسات العليا، فأقدمت على طرح هذه الإشكالية منبهاً عليها، وداعياً الباحثين إلى استقرارها، والوقوف عليها، ودراسة أسبابها، وتقديم حلول مناسبة:

(أ) الممنوع من الصرف = ما لا ينصرف (غير المجري) = متمكن غير أمكن = الممنوع من التنوين (المنعي).

جرت هذه المصطلحات في كتب النحو منذ (الكتاب) حتى يومنا، على اختلاف في استعمال هذا المصطلح، أو ذاك، وبتصرف في ألفاظه، وورد عند الخليل بلفظ (الممنوع من الصرف) ينظر كتاب العين ١١٩/٧ و(لا يجري) ينظر نفسه ١٢٣/٧، وجرت ألفاظ أخرى بعده وعلى الوجه الآتي:

أفرد سيبويه باباً بعنوان (هذا باب ما ينصرف، وما لا ينصرف)^٩، واستعمل أيضاً عبارات تدل على هذا المصطلح: (ومما يترك صرفه)^{١٠}، و(منعه ذلك من الانصراف)^{١١}، وذكر مصطلح (الأسماء غير المتمكنة)^{١٢}، واستعمل الفراء (ت ٢٠٧هـ) مصطلح (لا ينصرف)^{١٣}، و(ترك الإجراء)^{١٤}، وتابعه المبرد (ت ٢٨٥هـ) فعقد له باباً في المقتضب فقال: «هذا باب ما يجري وما لا يجري»^{١٥}، وابن السراج (ت ٣١٦هـ) في كتابه: الأصول في النحو^{١٦}، وابن جني (ت ٣٩٢هـ) في كتابه: اللمع في العربية^{١٧}. وذكر غيرهم مصطلح (المنوع من التنوين)^{١٨}، وسماه السيوطي (المسلوب من التنوين)^{١٩}، وورد عند التهانوي مصطلح (المنعي)^{٢٠}.

وكتب لمصطلح (المنوع من الصرف) الشهرة والسيادة حتى اتخذه القدامى والمعاصرون عنواناً لمؤلفات تجردوا فيها لدراسة هذا من القدماء:

ينظر الزجاج (ت ٣١٠هـ): ما ينصرف وما لا ينصرف، تحقيق هدى قراة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، سنة ١٣٩١هـ / ١٩٧١م.

ومن المعاصرين ينظر:

- أميل بديع يعقوب: المنوع من الصرف بين مذاهب النحاة والواقع اللغوي، دار الجيل، بيروت، ط: ١، سنة ١٩٩٢م.
- عبد العزيز علي سفر: المنوع من الصرف في اللغة العربية، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، ط: ١، سنة ٢٠٠٠م.
- أدما طربية: المنوع من الصرف معجم ودراسة، مكتبة لبنان، ناشرون، ط: ١، سنة ٢٠٠١م.

ولست أرى ضرورة للتفصيل في دراسة (الممنوع من الصرف) بهذا الشكل المبسوط في الكتب القديمة والمعاصرة؛ لأنه فسحة صوتية تشكل جزءاً من (الضرورات) يتصرف بها المتكلم: شاعراً أم خطيباً على وفق ما يحقق له الانسجام الصوتي، ولنا في القراءات القرآنية ما يؤيد هذا.

**(ب) الحروف الهوائية = الحروف الجوف = حروف المد = حروف العلة =
المصوتات = الحروف الصائتة.**

وردت هذه المصطلحات في كتب النحو والصرف على تفاوت فيها، وباختلاف مذاهبها، وما زال الباحثون يتناقلونها تقليداً، أو اختياراً. فقد أطلق الخليل مصطلح (الحروف الهوائية) على الألف والواو والياء^{٢١}، واستعمل لها مصطلح (الحروف الجوف)^{٢٢} أيضاً. في حين نجد سيبويه اتخذ مصطلح (حروف المد واللين)^{٢٣}، وربما اقتصر عليها بـ (حروف المد)^{٢٤}، وجرى عند سيبويه أيضاً مصطلح (حروف العلة)^{٢٥} وتابعه فيه آخرون^{٢٦}، وأفرد لها ابن عصفور (ت ٦٦٩هـ) باباً سماه (باب أحكام حروف العلة والزوائد)^{٢٧}، وكتب لهذا المصطلح الذبوع، ولا سيما في كتب الصرف وحلقات التعليم إلا بعض المعاصرين^{٢٨}، فقد اختار مصطلح (أصوات المد)^{٢٩} عنواناً لرسالته، وعد أحدهم في أحد كتبه مصطلح (الأصوات الصائتة) الأكثر استعمالاً، ولا أدري علام اعتمد في مسألة الكثرة^{٣٠}!

وذكر ابن النديم (ت ٣٨٥هـ) مصطلح (المصوتات)^{٣١} وتابعه الفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ)^{٣٢}. واستقر مصطلح (أصوات المد) عند علماء التجويد^{٣٣}. هذه صورة أخرى من ظاهرة تعدد المصطلح توضح إشكالية سائدة في استعمال المصطلح قد ترجع إلى أسباب عدة، نأمل أن يتصدى لها باحث ليوسعها استقراءً ونقداً وتحليلاً.



ج) البديل = الترجمة = التكرير = المردود = التفسير = التبيين.

استقر مصطلح (البديل) عند سيويه في عامة كتابه، فقال: «هذا باب بدل المعرفة من النكرة، والمعرفة من المعرفة»^{٣٤}، وربما سماه (عطف البيان)^{٣٥}، على مذهب «كل ما جاز أن يكون عطف بيان جاز أن يكون بدلاً»^{٣٦}، إلا في مسألتين استثناهما ابن مالك^{٣٧}.

وتابعه في استعمال مصطلح البديل: الأخفش الأوسط (ت ٢١٥هـ) في معاني القرآن (تحقيق فائز فارس)، ينظر الصفحات: ١٧، ١٨، ٢٩، ١٣٩، ١٤١. والمبرد (ت ٢٨٥هـ) في المقتضب، ينظر: ١/٢٧، ٢٨، ٢٤، ٢/٦٣، ٣/١١١، ٤/٢٩٧، ٢١١، ٣٩٩، ٤٠٠. وابن السراج (ت ٣١٦هـ) في كتابه الأصول في النحو، ينظر: ١/٣٤٤، ٢/٤٨-٤٧. وأبو جعفر النحاس (ت ٣٣٨هـ) في إعراب القرآن، ينظر: ١/٢١١، ٢٥٨. والفارسي (ت ٣٧٧هـ) في الحجة ١/١٠٦، وابن جني (ت ٣٩٢هـ) في الخصائص، ينظر: ٢/٤٢٩، ٤٥٠، ٣/٢٦٦، واللمع في العربية، ص ٨٧، والزنجشيري (ت ٥٣٨هـ) في المفصل، تنظر: ص ١٢١، حتى استقر مصطلحاً في كتب النحو البصرية، وكتب النحو التعليمي حتى الآن. واستعمل نحاة الكوفة مصطلحات أخرى في هذا الباب:

- الترجمة: ورد عند الفراء (ت ٢٠٧هـ) في معاني القرآن، ينظر: ١/١٦٨، ٢/١٧٨، وتابعه ثعلب (ت ٢٩١هـ) في مجالسه، ينظر: ١/٢٨.
- التكرير: استعمله الفراء في معاني القرآن، ينظر: ١/٢٠٧، ٤٢٨، ٢/١٤٠.
- المردود: استعمله الفراء كثيراً في معانيه، ينظر: ١/٥٦، ٧١، ٨٧، ٨٨، ١٧٩، ٢٩٢، ٣٠٢.

• التفسير: ذكره الفراء في معانيه مراداً به البدل في أكثر من موضع، ينظر معاني القرآن: ١/١٩٣، ١٩٣/٢، ٧٧، ١١٣، ١٧٨، ١٩٨، ٢٣٠، ٢٧٣، ٣٥٨/٣، ٥٨.

• التبيين: ذكر الأشموني (ت نحو ٩٠٠هـ) أن الكوفيين سموا (البدل) ب (التبيين)^{٣٨}، ولم نقف على مصدر كوفي وصل إلينا ذكر ذلك، وتابعه خالد الأزهري (ت ٩٠٥هـ) في هذا^{٣٩}.

ولم يجد المبرد (ت ٢٨٥هـ) غضاضة في أن يستعمل مصطلح (التبيين) هذا في المقتضب^{٤٠}. وعلّق شوقي ضيف على استعمال الكوفيين - ولا سيما الفراء - تعدد هذه المصطلحات مقابل (البدل) فقال: «وأكثر - أي الفراء - من تسمية (البدل) تكريراً، وتبييناً، وتفسيراً، وترجمة، وكأنه بكل ذلك يريد أن يشرح معناه»^{٤١} فلم يستقر لديه مصطلح واحد.

هذه مصطلحات منتخبة اخترتها لبيان تعدد المصطلح النحوي في الموضوع الواحد مما يستدعي الباحثين للنظر في هذه الإشكالية، ومثل هذا يقال في:

- ضمير الشأن = ضمير القصة = ضمير الحكاية = الأمر = المجهول.
- المفعول المطلق = الحدث = الحدثان = المصدر = الفعل.
- التمييز = التبيين = التفسير = المفسّر = البيان = المفعول فيه.
- العطف = النسق = الإشراف (التشريك).
- النعت = الصفة = الوصف.
- التوكيد = الصفة = التكرير = (التكرار) = الشديد = الثنية.



ومثل هذا كثير به حاجة إلى استقراء يستقصي هذه المصطلحات وتعددتها باختلاف ألفاظها.

ثانياً: الخلاف النحوي بين البصريين والكوفيين

تجلى الخلاف النحوي بين البصريين والكوفيين بعد (المسألة الزنبوية)^{٤٢}، ثم اتخذ نهج العصبية المذهبية زمن المبرد (ت ٢٨٥هـ)، وثلعب (ت ٢٩٥هـ) حتى تشكلت مسائله، وأفرد لها القدماء كتباً وصل منها إلينا:

• الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين: لأبي البركات الأنباري (ت ٥٧٧هـ).

• التبيين عن مذاهب النحويين: لأبي البقاء العكبري (ت ٦١٦هـ).

• ائتلاف النصر في اختلاف نحاة الكوفة والبصرة: لعبد اللطيف بن أبي بكر الشرجي الزبيدي (ت ٨٠٢هـ).

ولسنا هنا بصدد البحث في أسباب الخلاف، فقد نهضت دراسات جادة بذلك، وإنما نذكر هنا أثر الخلاف في المصطلح النحوي، مما يشكل على الدارس والباحث تحديد المصطلح الذي ينبغي له استعماله، والموضوع الذي يتناوله ذلك المصطلح.

وهذا جدول يبين المصطلحات البصرية وما يقف بإزائها من المصطلحات الكوفية يكفي لبيان أثر الخلاف في صياغة المصطلح النحوي:



المصطلح الكوفي	المصطلح البصري
العماد	ضمير الفصل
الصلة	الحشو
الإقرار	الإثبات
التشديد	التوكيد
لا التبرئة	لا النافية للجنس
الاسم الثابت	الجامد
التكرير / الترجمة / التبيين	البدل
المجهول	ضمير الشأن
حروف الصفات	حروف الجر = حروف الإضافة
المستقبل	المضارع
الأنيان	القسم
الدعاء	النداء
الموقت	الاسم الخاص العلم
غير الموقت	النكرة
الفعل الدائم	اسم الفاعل
الفعل الواقع	المتعدي
الألف	همزة القطع
الألف الخفيفة	همزة الوصل





القطع	الحال
يجري ولا يجري	ينصرف ولا ينصرف
المردود	العطف

ولا بدّ لنا من التنبيه على أن آراء الكوفيين قد شوّهت، بدافع العصبية المذهبية، أو ما وراءها، وقد أكدت الدراسات الحديثة ذلك:

• ينظر: محمد خير الحلواني، الخلاف النحوي بين البصريين والكوفيين، وكتاب الإنصاف.

• حسن منديل العكيلى، الخلاف النحوي في ضوء محاولات التيسير الحديثة.

إذ كشفت الأوهام التي وقعت في كتب الخلاف، وعدم الدقة في نسبة هذا الرأي أو ذلك إلى الكوفيين على وجه الخصوص.

إن هذه طائفة مختارة من مصطلحات المذهبيين أوردناها للتمثيل بها على إشكالية أخرى من إشكاليات المصطلح النحوي التي تناقلتها كتب النحاة، وكتب المصطلح النحوي المعاصرة، وقد وهمت في نسبتها، ودلالاتها أحياناً. وقد انفرد الكوفيون بمصطلحات نحوية ليس لها ما يقابلها عند البصريين:

أ. فقد استعمل الفراء مصطلح (التقريب) فقال في قوله تعالى: ﴿هَا أَنْتُمْ أَوْلَاءُ﴾

آل عمران/ الآية ١١٩: «وذلك في جهة التقريب، لا في غيرها، فيقولون: أين أنت؟ فيقول: ها أنا ذا، ولا يكادون يقولون هذا أنا، وكذلك التثنية والجمع... فإذا الكلام على غير تقريب، أو كان مع اسم ظاهر جعلوا (ها) موصولة



بدا، فيقولون: هذا هو، وهذان هما»^{٤٣}. والمراد هنا عمل اسم الإشارة، وعلّق السيوطي (٩١١هـ) على (التقريب) فقال: «وذهب الكوفيون إلى أن هذا وهذه إذا أريد بهما التقريب كانا من أخوات (كان) في احتياجهما اسماً مرفوعاً وخبراً منصوباً...»^{٤٤}، ورد الباحث حدوارة عمر^{٤٥} على ما ذهب إليه عوض حمد القوزي أن المصطلح للفراء لا لسيبويه.

ب. ومصطلح ثان هو (الخروج) قال الفراء: «وقوله قادرين نصبت على الخروج من نجم»^{٤٦}، وهذا مصطلح لم يستعمله البصريون.

ج. ومصطلح ثالث هو (الصرف) يوضحه الفراء في أنه إذا اجتمع فعلان بالواو أو الفاء أو ثم أو «أو» في أوله جحد أو استفهام ثم ترى ذلك الجحد أو الاستفهام لا يستقيم ويكون ممتنعاً من أن يكرّر في العطف فذلك هو الصرف، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ البقرة / ٤٢، قال الفراء: «إن شئت جعلت وتكتموا في موضع جزم تريد به: ولا تلبسوا الحق بالباطل ولا تكتموا الحق، فتلغي (لا) لمجيئها أول الكلام»^{٤٧}، وقال: «إن شئت جعلت هذه الأحرف المعطوفة بالواو نصباً على ما يقوله النحويون من الصرف»^{٤٨}.

د. شبه المفعول: استعمل الكوفيون هذا المصطلح للدلالة على (المفعول المطلق، والمفعول فيه، والمفعول لأجله، والمفعول معه) إذ ليس عندهم مفعول حقيقي إلا المفعول به^{٤٩}، وفي هذا كلام طويل في خلافهم، وغير هذا كثير.





ثالثاً: مصطلحات مشتركة في أكثر من علم

أ. الخبر: مصطلح مشترك في أكثر من علم، ففي النحو: «إنه الجزء المنتظم منه مع المبتدأ جملة»^{٥٠}، وفي البلاغة له تعريفات عدة^{٥١}، واخترت ما ذكره الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ) قال: «هو الكلام المحتمل للصدق والكذب»^{٥٢}، وفي الحديث: الخبر ما جاء عن غير النبي عليه الصلاة والسلام^{٥٣}، وقيل: الخبر أعم من الحديث مطلقاً^{٥٤}. والخبر مصطلح في التاريخ معروف. فاستعمال مصطلح (الخبر) على هذه الوجوه يشكل إرباكاً في الدرس والبحث.

ب. الإسناد: في عرف النحاة: «ضم إحدى الكلمتين إلى الأخرى على وجه الإفادة التامة، أي على وجه يحسن السكوت عليه»^{٥٥}، وعند أهل اللغة: «إضافة الشيء إلى الشيء»^{٥٦}، وعند أهل الحديث: «هو رفع الحديث إلى قائله»^{٥٧}.

ج. القطع: لم يستعمل سبويه هذا المصطلح^{٥٨}، واستعمله الفراء في الدلالة على الحال^{٥٩}، واستعمله في الدلالة على النصب بفعل محذوف^{٦٠}، ثم استقر لدى الكوفيين بمعنى الحال^{٦١}، واستعمله النحاة المعاصرون للصفة المقطوعة للمدح والذم والترحم^{٦٢}. ويرد عند أهل المعاني (في البلاغة) بمعنى الفصل^{٦٣}، واستعمله العروضيون مصطلحاً للدلالة على حذف ساكن الوجد المجموع ثم إسكان متحركة^{٦٤}، والقطع علة لازمة.



رابعاً: مصطلحات قلقة:

مصطلحات قلقة، مضطربة الدلالة والاستعمال:

واجهت الدارسين والباحثين - وأنا منهم - مصطلحات ترددت في أكثر من باب نحوي بلفظ واحد مما سببت إشكالاً، وإرباكاً، ومن هذه المصطلحات:

(أ) الصفة: يراد بهذا المصطلح:

- النعت: استعمله البصريون والكوفيون يريدون به النعت، وقد يستعملون (النعت) ويريدون به (الصفة)، ينظر السيوطي: همع الهوامع، ١١٦/٢.
 - حروف الجر: يريد الكوفيون بمصطلح (الصفة) حرف الجرّ، ينظر معاني القرآن للفراء، ٣٢/١.
 - الحال: ويريد به سبويه الدلالة على (الحال)، ينظر الكتاب ١/٤٤، ٣٤٠، ٣٤٦، ٣٧٠، ٣٧٧، وتابعه المبرد في هذه الدلالة، ينظر المقتضب، ٤/١٦٦.
 - الخبر: ويريد سبويه بـ (الصفة) الخبر، ينظر الكتاب ٢/١٢١،
 - التوكيد: وعنى به سبويه أحياناً التوكيد، ينظر الكتاب، ١/١٠٣، وتابعه المبرد في هذه الدلالة، ينظر المقتضب، ٤/١٠٥.
- إن اختلاف دلالة مصطلح (الصفة) بالذي ذكرناه يفقد المصطلح خصوصيته، ويطرح إشكالاً واضحاً لا بد من تصدّ له والتنبيه عليه.

(ب) الصلة: استعمل هذا المصطلح الخليل بمعنى (الزيادة)^{٦٥}، واستعمل



الكوفيون مصطلح الصلة ويريدون به ما أراه الخليل والبصريون بعده (الزيادة أو الحشو أو اللغو) ينظر الفراء: معاني القرآن، ١/٥٨، ١٧٦، ٢٤٤-٢٤٥، وينظر كتاب سيبويه، ١/٢٦٩-٢٧٠. قال الرضي: «وإنما سميت حروف الصلة لأنها يتوصل بها إلى زيادة الفصاحة أو إلى إقامة وزن أو سجع أو غير ذلك»، شرح الكافية، ٢/٣٥٧.

والمعنى الثاني: أطلقه سيبويه ويريد به صلة الموصول^{٦٦}.

وأطلق الفراء مصطلح (الصلة) على الجملة المتصلة بالاسم الموصول، ينظر معاني القرآن، ١/٢٢، وهو ما ساد بعدئذ في الدرس النحوي (صلة الموصول).

والمعنى الثالث: يريد الفراء به الجملة الواقعة صفة للنكرة، ينظر معاني القرآن، ١/١٥٧.

فأي دارس أو باحث يستطيع أن يرصد هذه المعاني، ويدرك المقصود بها ما لم ينبّه عليها.

ج) الفعل: استعمله النحاة للدلالة على معان عدة منها: عند الخليل وسيبويه بمعنى:

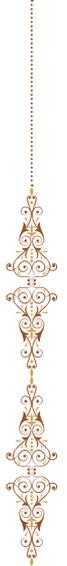
- المصدر^{٦٧}: ينظر الكتاب، ٢/١٢٠، وورد في كتاب العين كثيراً، ينظر كتاب العين ١/٢٤١، مادة (جمع) ٤/٢٧، ٧/٤٦٥، واستعمله الفراء بهذا المعنى، ينظر معاني القرآن، ٢/٩٧.
- اسم الفاعل: استعمله الفراء للدلالة على اسم الفاعل، ينظر معاني القرآن ١/١٢، ٣٣، ١٨٥، ٣١٦.



- الخبر: يريد به الفراء هذا المعنى، ينظر معاني القرآن ١/٣٦٢، ٤٠٩، ١٧٨/٢.
- النصب على الحال: ذكره الفراء بهذا المعنى، ينظر معاني القرآن، ١/٥٥.
- أسماء الأفعال: سمى الكوفيون أسماء الأفعال فعلاً، ينظر السيوطي: همع الهوامع، ٥/١٢١، وحاشية الصبان على الأشموني، ٣/٣٣٦.
- الفعل: أحد أقسام الكلمة، ويراد بمصطلح (الفعل) عند جميع النحاة قديماً وحديثاً أحد تقسيمات الكلمة. وهذا مما يربك الدارس والباحث فضلاً عن المتعلم.

(د) التفسير: وأريد به:

- المفعول لأجله: ينظر الكتاب، ١/٣٦٧، ومعاني القرآن للفراء ١/١٧، وابن السراج: الأصول في النحو، ١/
- المفعول معه: ينظر معاني القرآن للفراء ١/٤١٧.
- البديل: ينظر معاني القرآن للفراء ٣/٥٨، وكرره كثيراً، وتابعه الطبري: ينظر جامع البيان ٢٣/٣٤، والرماني: ينظر منازل الحروف، ص ٥٣، والطوسي: ينظر التبيان في تفسير القرآن، ٨/٤٩٥، وأبو حيان الأندلسي: ينظر البحر المحيط ٧/٣٦٩.
- التمييز: ينظر الكتاب ٢/١٥٧، والمقتضب ٣/٣٤، والأصول في النحو ١/٢٧٢، واستقر بهذا المعنى عند الكوفيين: ينظر معاني القرآن للفراء ١/٣١٤،





وإصلاح المنطق لابن السكيت، ص ٢٩٩، ومجالس ثعلب، ص ٢٦٥، ٢٧٣،
٤٣٢، والمذكر والمؤنث لابن الأنباري، ص ٦٤٣، وغيرهم من اللاحقين.

خامساً: مصطلحات متعددة من جذر واحد

استعمال أكثر من لفظ من جذر واحد:

- المصطلح: (الجمع^{٦٨}، الجميع^{٦٩}، الجماعة^{٧٠}). استعمل الخليل هذه الألفاظ للتعبير عن (الجمع)، ويدل هذا على عدم الاستقرار في مرحلة التنظير التي نهض بها الخليل على ما تجلّى ذلك في (كتاب العين) و(الكتاب)، وكتبت السيادة لمصطلح (الجمع).
- المصطلح: (القطع^{٧١}، الانقطاع^{٧٢}، منقطعة^{٧٣}). استعمل الفراء هذه الألفاظ للتعبير عن (الحال).
- وعبر عن (العطف): الرّدّ، المرود، وتردّه، ولا تردّه^{٧٤}.

سادساً: مصطلحات غريبة

استعمل القاسم بن محمد بن سعيد المؤدّب (ت ٣٣٨هـ) في كتابه (دقائق التصريف) مصطلحات غريبة لم يستعملها غيره:

أ. النصّ، والممثل، والراهن: للدلالة على الماضي بأنواع ثلاثة: فالنصّ ما دلّ على الماضي، والممثل ما دلّ على الاستقبال، والراهن المقيم على حالة واحدة. ينظر دقائق التصريف، تحقيق أحمد ناجي القيسي، وحاتم الضامن، وحسين تورال،

- طبعة المجمع العلمي العراقي، سنة ١٩٨٧م، ص ١٧-١٩.
- ب. العائر والغابر: فالعائر عنده الماضي، والغابر المضارع، ينظر نفسه، ص ١٨٥.
- ج. الأفعال المنشعبة: يعني بها الأفعال المزيدة، ينظر نفسه، ص ٤٥.
- د. الأفعال السقيمة: يعني بها الأفعال المعتلة، ينظر نفسه، ص ١٢٢ وغيرها.
- هـ. الملتوي: يعني به اللفيف المفروق، ينظر نفسه، ص ١٢٦.
- و. الموائى: ما كانت حروفه الثلاثة من أحرف العلة، ص ٣٥٤-٣٥٥.

وغير هذا كثير تتبعه الباحث محمد موعد في بحثه (المصطلحات النحوية الكوفية في كتاب دقائق التصريف للقاسم بن محمد بن سعيد المؤدب) المنشور في مجلة جامعة دمشق، المجلد (١٢) العددان: الأول والثاني، سنة ١٩٩٦م.

إنّ الوقوف على هذه المصطلحات الغريبة تدفع إليه الحقيقة التاريخية وإلا فإن تُقبر هذه المصطلحات أولى من أن تنشر.



...المبحث الثاني...

في المصطلح الكوفي (موازنة واستدراك)

النحو العربي في أصوله وفروعه يعتمد على مذهبين رئيسين: هما المذهب البصري، والمذهب الكوفي، وقد قدر للمذهب الأول الغلبة والذيع - لعدة أسباب - في القرون الأخيرة، وانحسر المذهب الثاني، ولم تصل إلينا صورة كاملة عنه لولا جهود مخلص في عصرنا هذا نهضت بدراسته، والتعريف به، وبأعلامه، ورسمت خطوطاً واضحة لمنهجه وأصوله، استلقتها من بطون المخطوطات، وما نقل عنها، وبعض ما طبع من كتب. ولعل أهم ما وصل إلينا من تراث الكوفيين كتاب (معاني القرآن) للفراء الذي يفتقر إلى طبعة علمية جديدة تيسر للدارس الوقوف على مسائله النحوية واللغوية والصوتية والبلاغية، وشواهد، وغير ذلك كثير، ولم تزل به حاجة إلى دراسات تكشف عما به من نظرات صائبة ومصطلحات، لا أشك في أنها ستقدم للدرس اللغوي الحديث منهجاً ومادة هما «إلى روح الأساليب اللغوية أقرب منه إلى التفكير النظري المجرد»^{٧٥}.

و حين نعرض هنا لـ (معاني القرآن) «لأن نحو الكوفيين في جملته هو نحو الفراء»^{٧٦}، ولأنه «ثروة من المصطلحات المبتكرة التي اصطنعها الفراء وتأثر بها الكوفيون... من بعده»^{٧٧}، ولأن المصطلح النحوي - بصرياً كان أم كوفياً - لم يحظ بعناية الدارسين إلا قليلاً^{٧٨}؛ لصعوبة تاريخية منهجية تدفع الباحثين إلى معاودة النظر

فيه تصحيحاً، واستدراكاً. وكنت وقفت على بحث بعنوان (المصطلح الكوفي)^{٧٩} للدكتور محيي الدين توفيق نعى فيه على الذين كتبوا في النحو الكوفي: صدر الدين الكنغراوي، والدكتور مهدي المخزومي، والدكتور أحمد مكي الأنصاري، أنهم لم يجرّدوا مصطلحات الكوفيين من كتبهم وإن اعترف لهم بفضل السبق، وظننت أنه «لآت بما لم تستطعه الأوائل»^{٨٠} فقرأت البحث متأنياً فوجدته لم يزد على ما ذكره الأستاذان الفاضلان المخزومي والأنصاري إلا قليلاً، وأن ميزة بحثه تكمن في أنه بوب المصطلحات - على أن لنا ملحظاً على تبويبه - فكانت على الوجه الآتي:

- أ. مصطلحات الاسم^{٨١}.
- ب. مصطلحات الفعل^{٨٢}.
- ج. مصطلحات الحرف^{٨٣}.
- د. مصطلحات أخرى^{٨٤}.

وقد كان موضوعياً في قوله: «وتبقى هذه المصطلحات اليسيرة التي أوردناها قاصرة عن توضيح المصطلح الكوفي ومذهبه النحوي توضيحاً كاملاً»^{٨٥}.

ولكي يكون القارئ الكريم على بينة مما وصل إليه الباحثون في المصطلح الكوفي أضع هذا الجدول المفصل بين يديه:

د. المخزومي	د. الأنصاري	د. عوض حمد القوزي ^(٨٦)	د. محيي الدين توفيق
الخلاف	الخلاف أو الصرف أو الخروج.	شبه المفعول	أ - مصطلحات الاسم:
أحرف الصرف	العماد	المحل	١. الاسم الموقت



الجحد	الصلة والحشو	الترجمة والتبيين	٢. الترجمة أو المترجم
المحل أو الصفة	الجحد والإقرار	التكرير والمردود	٣. التفسير أو المفسر
الترجمة والتبيين	التشديد	التفسير	٤. التقريب
الفعل الدائم	الاسم الثابت	النعته	٥. الرفع أو النصب على المدح.
الأدوات	التكرير أو الترجمة أو التبيين.	ما يجري وما لا يجري.	٦. الرفع أو النصب على الذم.
الخفض	لم يسم فاعله	الاسم المهم	٧. الصرف
المجهول	الأداة	الاسم الموضوع	٨. العماد
العماد	الصفة	الفعل	٩. القطع والمقطوع
حروف الصفة أو الإضافة.	المحل	الموقت وغير الموقت.	١٠. ما يجري وما لا يجري.
النعته	الموقت وغير الموقت	النسق	١١. المجهول أو ضمير المجهول.
الإدغام	المفسر	التشديد	١٢. المحل
المكني	المكني والكناية	القطع	١٣. المكني
حروف الصلة أو الحشو.	الفعل الدائم	الجحد والإقرار	١٤. الوقت
النسق	الفعل	لا التبرئة	
الرفع والنصب والجزم.	الفعل الواقع	المرافع	ب - مصطلحات الفعل:



شبه المفعول	الألف	الأسماء المضافة	١ . الفعل الدائم
الفعل	الألف الخفيفة	الاسم الموضوع	٢ . الفعل الواقع وغير الواقع .
المجرى وغير المجرى .	القطع	الأدوات	٣ . ما لم يسم فاعله أو الفعل الذي لم يسم فاعله .
الواقع وغير الواقع	الماء	المكني	
	يجري ولا يجري	العماد	ج مصطلحات الحرف:
	مرود أو نسق	الصفة	١ . الأداة
	الخالفة	الصلة	٢ . إلا المخففة
	التقريب	الضمير المجهول	٣ . الصفة
		الفعل الواقع	٤ . الصلة
		الألف الخفيفة	
			د- مصطلحات الحرف:
			١ . الإدغام
			٢ . الإضمار والإلقاء
			٣ . التثقيب والتخفيف
			٤ . التكرير
			٥ . الجحد





٦. النسق			
٧. التبرئة أو لا التبرئة			

ولنا على ما أورده الباحثون الأفاضل ملاحظ عامة وخاصة، منها:

أ. كان ينبغي أن يتجرد الباحثون في النحو الكوفي أو في مصطلحه لكتاب (معاني القرآن) للفراء مخطوطاً ومطبوعاً؛ ليكشفوا عما ضمّه هذا السفر من جوانب مختلفة في علوم القرآن والعربية لا سيما الجانب النحوي، فلم نجد الانصراف إليه كاملاً مما دعانا إلى فتح باب الاستدراك، حتى يتهيأ له من يغلقه استقصاء.

ب. لقد نظر الذين درسوا (معاني القرآن) إليه من خلال مؤلفه (الفراء) وفاتهم النظر إلى عنوانه أولاً وسبب تأليفه^{٨٧}، ثم ما اشتمل عليه، حتى تكون دراستهم للمصطلح فيه دراسة واعية ليفرقوا بين ما كان تفسيراً للفظ، وما يصلح أن يكون مصطلحاً نحوياً، يمتاز به نحو الكوفة من غيره. ومما يمكن التعويل عليه في هذا الباب ترداده في أكثر من موضوع من الكتاب، وفي الباب النحوي أو اللغوي نفسه، فمثلاً لم يفسر الباحثون إطلاق الفراء مصطلحاً واحداً على أكثر من باب نحوي، مثل: التفسير ويريد به التمييز، والمفعول لأجله، أو إطلاق عدة مصطلحات على باب واحد، مثل: الترجمة، والتبيين، والتكرير، والمردود، ويريد بها من التوابع (البدل في الأغلب) ويذكر المحل والصفة ويقصد بهما الظرف، وغير هذا كثير.



ج. لم يكن بعضهم دقيقاً في الوقوف على مصطلح الفراء، مما يحمل على الوهم واللبس، مثال ما أورده الأنصاري^{٨٨}، والقوزي^{٨٩}، ومحبي الدين^{٩٠}، في مصطلح (الصفة) وكان حرياً بهم أن يعودوا إلى ما كتبه المخزومي فقد كان أكثر دقة حين نصّ عليه بـ (حروف الصفة) أو (حروف الإضافة)^{٩١}.

د. لم يعتمد الباحثون منهجاً معيناً في سرد المصطلحات إلا محيي الدين توفيق على ما أشرنا إليه سابقاً، ولكنه خلط في باب (مصطلحات أخرى) ما حقه أن يكون في أحد الأبواب الثلاثة، فمثلاً: ما ينبغي له أن يدرج في مصطلحات الاسم: التكرير^{٩٢} والنسق^{٩٣}، وما يذكر في مصطلحات الحرف: لا التبرئة. وقد غفل عن مصطلح (الفعل) فلم يورده مع مصطلحات الاسم، وكرر القوزي مصطلح (الاسم الموضوع) مرتين^{٩٤} في موضعين مختلفين لأنه قصد به معنيين: الأول أطلقه على اسم الجنس، والثاني على اسم العلم، وكان ينبغي له أن يذكرهما في موضع واحد ويشير إلى مقصد الفراء به.

هـ. ساق الفراء (المصطلح) بصيغ متعددة من مادة واحدة، أو بعبارات مختلفة والباب واحد، وهذا مما تنبغي الإشارة إليه، والوقوف عليه لبيان هدف الفراء أمصطلاحاً أراد أم تفسيراً وإيضاحاً للنص القرآني أم تعريفاً بأسلوب؟ ومن ذلك: (القطع، والانقطاع، منقطعة^{٩٥})، (الردّ، وردّ، وترده، ورددته، ومردود^{٩٦}، وغيرها)، (لا تنصرف، ولم تنوّن، وترك الإجراء^{٩٧}... التشديد، والتضعيف^{٩٨}).

فلم أجد باحثاً ساق الألفاظ، ووازن بينها، أو عمل إحصاء لها، وأخذ بأكثرها دوراناً عند الفراء، واختار منها أدقها تعبيراً، وأوجزها، وكيف ذكرها أول



مرة؟ وهل تقدم تيسيراً للناشئة؟ وما أهميتها في تاريخ النحو العربي؟ وما مدى صلاحيتها للموازنة ومصطلحات نحاة البصرة؟

و. ذكر الباحثون أن مصطلح (الموقت وغير الموقت)^{٩٩} عند الفراء يعني (المعرفة والنكرة) وكلما مر بي نص في (معاني القرآن) وأعدت قراءته رأيتُه يقصد شيئاً آخر، ولكي نتبين مقصوده أضع هذين النصين لنحتكم إليهما، قال الفراء: «وقوله: والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما مرفوعان بما عاد من ذكرهما، وإنما تختار العرب الرفع في السارق والسارقة لأنهما غير موقتين»^{١٠٠}.

وقال: «ولا يجوز أن تقول مررت بعبد الله غير الظريف إلا على التكرير؛ لأن عبد الله موقت، وغير في مذهب نكرة غير موقته، ولا تكون نعتاً إلا لمعرفة غير موقته»^{١٠١}، وغير هذا كثير^{١٠٢}.

وأجد أنه يعني بالموقت المحدد والمعلوم، وبغير الموقت غير المحدد، أو غير المعلوم أي المبهم الذي لا حدّ يحصره معرفة كان أم نكرة. وأنه يستعمل (المعرفة والنكرة) استعمالاً كثيراً مقرونين بالموقت وغير الموقت، فلو كان يعني بهما مؤدى واحداً لاستعمل أحدهما محل الآخر. إن هذه النصوص تستدعي أن يعاد النظر فيما كتبه الباحثون في المصطلح الكوفي ولا سيما الفراء، والنظر إليه نظرة ثاقبة للفصل بين ما جاء مصطلحاً وما جاء للتفسير والقراءة.

ز. سلّم الباحثون جميعاً بأن مصطلح (الفعل الدائم) مصطلح كوفي، وبنوا على هذا جملة أمور خاطئة، منها: أنه لم يرد عند البصريين، فلما ثبت بالبحث^{١٠٣} أن سيبويه قال به تلجلجوا، وترددوا في قبول هذا، وما زالوا. وقد وفق الباحث د. محمد كاظم البكاء في نظريته الدقيقة، فقال: «ساد الرأي القائل إن الكوفيين



يطلقون على اسم الفاعل تسمية (الفعل الدائم) في جميع أحواله، وقد أشار الباحث إلى أن اسم الفاعل إنما يكون بمعنى (الفعل الدائم) في واحد من أحواله لا مطلقاً، وذلك حين يعمل عمل الفعل ويكون في زمان الحال المستمر أو الماضي المستمر»^{١٠٤}.

وصحة نظرتة هذه جاءت من معاودته التدقيق في نصوص لم يحسن تفسيرها والانطلاق منها بحكم صحيح، قال ثعلب: «فقلت: الفراء يقول قائم فعل دائم لفظه لفظ الأسماء لدخول دلائل الأسماء عليه، ومعناه معنى الفعل؛ لأنه ينصب فيقال قائم قياماً وضارب زيدا، فالجهة التي هو فيها اسم ليس هو فعلاً، والجهة التي هو فيها فعل ليس فيها اسماً»^{١٠٥}.

وإذن: فإن (الفعل الدائم) ليس مصطلحاً كوفياً، وأنه كالفعل على قول سيبويه (كائن لم ينقطع)^{١٠٦}، وكالاسم في موضع آخر، فسيبويه والفراء متفقان على إجرائه اسماً، أو فعلاً، بلحاظ موقعه في التركيب.

ح. اتفق الباحثون على أن مصطلح (الفعل) عند الفراء يراد به المصدر، وحين عدت إلى كل المواضع التي ورد فيها هذا المصطلح في (معاني القرآن) وجدته يطلقه على المصدر وغيره من المشتقات كاسم الفاعل واسم المفعول واسم المكان والصفة المشبهة وصيغة المبالغة.

قال: «وإذا قدمت الفعل قبل الاسم رفعت الفعل واسمه، فقل: ما سامعٌ هذا وما قائم أخوك»^{١٠٧}، وقال: «وقد أدخلت العرب الباء في الفعل التي تليها فقالوا: لا بالحصور ولا فيها بسوار»^{١٠٨}، وقال: «ربُّ السجن، السجن: المحبس وهو كالفعل، وكل موضع مشتق من فعل فهو يقوم مقام الفعل»^{١٠٩}. ويرد مصطلح





(المصدر) أكثر مما يرد مصطلح (الفعل) في معاني القرآن، فتأمل.

ط. أشار الباحثون إلى أن مصطلح (التفسير) عند الفراء يراد به: التمييز (في الأغلب) وورد مرتين للدلالة على المفعول لأجله^{١١٠}، ووجدت نصوصاً وردت عند الفراء يريد بالتفسير (البدل) قال: «وقوله: وأسروا النجوى إنما قيل وأسروا لأنها للناس الذين وصفوا باللهو واللعب، و(الذين) تابعة للناس مخفوضة، كأنك قلت: اقترب للناس الذين هذه حالهم، وإن جعلت الذين مستأنفة مرفوعة، كأنك جعلتها تفسيراً للأسماء التي في أسروا»^{١١١}، وقال: «وقوله: فإذا هي شاخصة أبصار الذين كفروا، وإن شئت جعلت هي للأبصار كنيته عنها ثم أظهرت الأبصار لتفسيرها»^{١١٢}، وقال: «قوله: قل فأنبئكم بشر من ذلكم النار وعدها الله الذين كفروا، ترفعها لأنها معرفة فسرت الشر وهو نكرة»^{١١٣}.

فكان ينبغي أن يرصد الباحثون الأفاضل ظاهرة تعدد دلالة المصطلح الواحد عند الفراء، ورصده عند الكوفيين الذين تلوه، فقد ورد عند ثعلب بمعنى التمييز^{١١٤}، وعند ابن الأنباري بمعنى المفعول لأجله مرتين^{١١٥}، وأكثر من ذلك بمعنى التمييز^{١١٦}، فأني لنا أن نقطع بلا استقراء كاف؟!

بعد هذه النظرات التي وضحت قصوراً في دراسة المصطلح الكوفي وما أصابه من خلط وعدم دقة، ندعو إلى دراسته مجدداً وإلى فتح باب الاستدراك، ومن ذلك ما ندرجه:

١. الائتناف: يعني به الفراء الابتداء^{١١٧}.

٢. الاسم الصحيح: ويعني لديه المصدر الصريح^{١١٨}، والاسم غير الصحيح:



١. وهو المصدر المؤول^{١١٩}.
٢. التبيان: وهو ضد الإدغام^{١٢٠}.
٣. بطل الفعل: معناه الإلغاء والتعليق^{١٢١}.
٤. السقوط: ومعناه الزيادة أو الحذف^{١٢٢}.
٥. الفعل المكتفي: ويريد به اللازم. فيضاف إلى مصطلحه (غير الواقع) الذي أكثر في استعماله^{١٢٣}.
٦. القطع: يقصد به أيضاً الوقف^{١٢٤}.
٧. اللغو: الزيادة^{١٢٥}.
٨. المصروف: المعدول^{١٢٦}.
٩. المقصور: ويعني به السكون والحبس عن الحركة^{١٢٧}.
١٠. المواقيت: ظروف الزمان^{١٢٨}.
١١. التبية: التضمين^{١٢٩}.

هذا غيض من فيض تهيأ لي الوقوف عليه في (معاني القرآن) وهو يحمل بإصرار الدعوة إلى درس المصطلح النحوي دراسة جديدة تقوم على التسلسل الهجائي لتذكر كل مادة وما استعمل من مشتقاتها وموازنتها بما ذكر في معانيها باختلاف المذهبيين البصري والكوفي، واختيار ما له سيرورة ودقة، وطرح ما عدها لندفع بالدرس النحوي إلى الأمام.

انتهى القسم الأول، وستنشر المجلة القسم الثاني من هذه الدراسة، في عددها المقبل ٨٦* لم يضع عوض جدولاً وإنما رتبناه في ضوء عرضه المصطلحات.



- (١) الحيوان، طبعة عبد السلام هارون، ٣/ ٣٦٨.
- (٢) ينظر الخوارزمي: مفاتيح العلوم، تحقيق نبى النجار، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط: ١، سنة ١٩٩٣ م.
- (٣) ينظر أبو البقاء الكفوي: الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م.
- (٤) ينظر ابن فارس: الصحاحي في فقه اللغة، تحقيق السيد أحمد صقر، طبع عيسى البابي الحلبي، ص ٣٣.
- (٥) ينظر التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق لطفي عبد البديع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- (٦) ينظر مقدمة المصطلح النحوي نشأته وتطوره، عوض حمد القوزي.
- (٧) نفسه المقدمة.
- (٨) ينظر في هذا:
- عبد الصبور شاهين: العربية لغة العلوم والتقنية، دار الاعتصام، القاهرة، ط: ٢، سنة ١٩٨٦ م، ص ١٢٢.
- علي القاسمي: المصطلح الموحد ومكانته، بحث منشور في مجلة اللسان العربي، المجلد ٢٧، ص ٨١.
- محمود فهمي حجازي: الأسس اللغوية لعلم المصطلح، دار غريب، القاهرة، سنة ١٩٩٣ م، ص ٢٢٨-٢٢٩.
- مصطفى طاهر الحيادة: من قضايا المصطلح اللغوي العربي نظرة في توحيد المصطلح، واستخدام التقنيات الحديثة لتطويره، عالم الكتب الحديث، إربد / الأردن، سنة ٢٠٠٣ م، ص ٦٣، ٢٣.
- الشاهد البوشيخي: نظرات في قضية المصطلح العلمي في التراث، دراسات مصطلحية (٦)، مطبعة أنفو - برانت، المغرب.
- (٩) ينظر الكتاب (طبعة هارون) ٣/ ١٩٣. وأفرد له الزجاج (ت ٣١٠ هـ) كتاباً بهذا العنوان سنشير إليه لاحقاً.
- (١٠) ينظر نفسه ٣/ ٢١٩، ١٩٦، ٢٢٠.
- (١١) ينظر نفسه ٣/ ٢١٠.

- (١٢) ينظر نفسه ١/١٥-١٦، وأغلب كتب النحو التي وقفت على المعرب قسمته على قسمين: متمكن أمكن، ومتمكن غير أمكن، ينظر ابن يعيش: شرح المفصل، عالم الكتب، بيروت، ١/٥٧-٥٨، ٣/٨٠، وشرح ابن عقيل، طبعة محيي الدين عبد الحميد، ١/٣٨، وحاشية الخضري، الطبعة الأخيرة، سنة ١٣٥٩هـ / ١٩٤٠م، ٢/٩٦.
- (١٣) ينظر معاني القرآن، ١/٤٢.
- (١٤) ينظر نفسه، ١/٤٣، ٢/١٩، ١٧٥.
- (١٥) ينظر المقتضب، ٣/٣٣٨، ٣٠٩.
- (١٦) ينظر الأصول في النحو، ٢/٩٤.
- (١٧) ينظر اللمع في العربية، طبعة فائز فارس، ص ١٥٠.
- (١٨) ينظر ابن يعيش: شرح المفصل، ١/٥٧.
- (١٩) ينظر همع الهوامع، طبعة عبد العال سالم مكرم، ١/٧٦.
- (٢٠) ينظر التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، تقديم رفيق العجم، مكتبة لبنان، ط: ١، سنة ١٩٩٦م، ص ١٤٧٢.
- (٢١) ينظر كتاب العين (طبعة المخزومي والسامرائي) ١/٥٧.
- (٢٢) ينظر نفسه، ١/٥٧.
- (٢٣) ينظر الكتاب (طبعة هارون) ٢/٤٢١، ٤/١٧٦، ١٩٢، ٤٣٥.
- (٢٤) ينظر نفسه والجزء والصفحة.
- (٢٥) ينظر نفسه، ٤/٣٣٩، ٤٣١.
- (٢٦) ينظر الرضي الاسترابادي: شرح شافية ابن الحاجب، تحقيق محمد نور الحسن، ومحمد الزفاف، ومحمد محيي الدين عبد الحميد، المجلد الثاني، الجزء الثالث ص ٦٧-٦٨، وغيره كثير.
- (٢٧) ينظر الممتع الكبير في التصريف، تحقيق فخر الدين قباوة، مكتبة لبنان، ناشرون، ط: ١، سنة ١٩٩٦م، ص ٣٧٩.
- (٢٨) ينظر غالب فاضل المطلبي وعنوان رسالته: في الأصوات اللغوية - دراسة في أصوات المد العربية - دائرة الشؤون الثقافية، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، سنة ١٩٨٤م، ص ١٧-١٨.
- (٢٩) ينظر عبد القادر عبد الجليل: علم الصرف الصوتي، منشورات أزمنا للنشر والتوزيع، الأردن، سنة ١٩٩٨م، ص ٩٢.



- ٣٠) ينظر الفهرست (طبعة محمد عوني عبد الرؤوف، وإيهان السعيد جلال)، ص ١٦.
- ٣١) ينظر التفسير الكبير (المطبعة البهية المصرية، القاهرة، ١٩٣٥م)، ١/ ٢٩-٣٠.
- ٣٢) ينظر مثلاً: عطية قابل نصر: غاية المرید في علم التجويد، القاهرة، ط: ٤، سنة ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م، ص ٩٢.
- ٣٣) الكتاب ٢/ ١٥-١٤.
- ٣٤) ينظر نفسه، ٢/ ١٨٦.
- ٣٥) شرح ابن عقيل (طبعة محمد محيي الدين عبد الحميد) ٢/ ٢٠٣.
- ٣٦) ينظر نفسه، ٢/ ٢٠٤.
- ٣٧) ينظر شرح الأشموني، ٢/ ٢٨٩.
- ٣٨) ينظر التصريح على التوضيح، ٢/ ١٥٥.
- ٣٩) ينظر المقتضب، ٣/ ٢٧٢، وينظر محمد عبد الخالق عزيمة: أبو العباس المبرد وأثره في علوم العربية، ص ٤٨، و عوض حمد القوزي: المصطلح النحوي نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري، ص ١٦٤.
- ٤٠) المدارس النحوية، دار المعارف، القاهرة، ص ٢٠١-٢٠٢.
- ٤١) ينظر أبو البركات الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف، طبعة محيي الدين عبد الحميد، المسألة التاسعة والتسعون، ٢/ ٧٠٢.
- ٤٢) معاني القرآن، ١/ ٢٣٢، وينظر نفسه، ١/ ١٢.
- ٤٣) همع الهوامع (طبعة عبد العال سالم مكرم)، ١/ ١٣.
- ٤٤) ينظر المصطلح الكوفي وأثره على النحاة المحدثين - تمام حسان، ومهدي المخزومي - نموذجين، دار الإقتان، ص ١٠٠.
- ٤٥) ينظر المصطلح النحوي نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري، ص ١٣٣.
- ٤٦) معاني القرآن، ٣/ ٢٠٨، وينظر نفسه، ١/ ٣٦٥، ١٠٥.
- ٤٧) ينظر نفسه، ١/ ٣٤.
- ٤٨) ينظر السيوطي: همع الهوامع (طبعة عبد العال سالم مكرم)، ٣/ ٨.
- ٤٩) شرح ابن عقيل (طبعة محيي الدين عبد الحميد) ١/ ١٨٩.
- ٥٠) ينظر أحمد مطلوب: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ٢/ ٤٦٥.
- ٥١) التعريفات (طبعة محمد عبد الرحمن مرعشلي، دار الفنائس / بيروت، ط: ١، سنة ٢٠٠٣م، ص ١٦٠).

- ٥٢) نفسه، ص ١٦٠.
- ٥٣) نفسه، ص ١٦٠.
- ٥٤) نفسه، ص ٨٠.
- ٥٥) نفسه، ص ٨٠.
- ٥٦) نفسه، ص ٨٠.
- ٥٧) ينظر الكتاب (طبعة عبد السلام هارون) الجزء الخامس، فهرس، وينظر عوض حمد القوزي: المصطلح النحوي نشأته وتطوره، ص ١٧١.
- ٥٨) ينظر معاني القرآن، ١/٧، ١١، ١٢، ٣١٩، ٣/١١، ٢٠٨.
- ٥٩) ينظر معاني القرآن، ١/١٩٣، ٢/٤٢٥.
- ٦٠) ينظر تفسير الطبري، ١/٥، ٣٣٠، ٢٣٠/١٣٧.
- ٦١) ينظر فاضل السامرائي: معاني النحو، دار الفكر، الأردن، ١/٦٩-٧٠.
- ٦٢) ينظر أحمد مطلوب: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ١/٣٣٨، ٣/١٣٨.
- ٦٣) ينظر الشريف الجرجاني: التعريفات، ص ٢٥٨، وصفاء خلوصي: فن التقطيع الشعري والقافية، ص ٧١.
- ٦٤) ينظر كتاب العين (طبعة المخزومي والسامرائي) ٨/٣٤٩، ٤٣٤، ٤٤٠.
- ٦٥) ينظر الكتاب (طبعة هارون) ١/٢٧٠.
- ٦٦) ينظر كتاب العين (طبعة المخزومي والسامرائي) ٨/٣٤٩، ٤٣٤، ٤٤٠.
- ٦٧) ينظر كتاب العين (طبعة المخزومي والسامرائي) ٨/٣١٠.
- ٦٨) ينظر نفسه، ٧/١٤٢.
- ٦٩) ينظر نفسه، ٤/٤٢٦.
- ٧٠) ينظر معاني القرآن، ١/٢٠٧، ٢٠٠.
- ٧١) ينظر نفسه، ١/٢٤٧.
- ٧٢) ينظر نفسه، ٢/٧٠-٧١.
- ٧٣) ينظر نفسه، ١/٥٦، ٧١، ٨٧، ٨٨، ١٧٩، ٢٩٢، ٣٠٢.
- ٧٤) د. مهدي المخزومي: مدرسة الكوفة، ص ١٣٩.
- ٧٥) نفسه، ص ١٣٥.
- ٧٦) د. أحمد مكّي الأنصاري: أبو زكريا الفراء، ص ٢٧٨.



- (٧٧) لم يحظ المصطلح النحوي إلا بثلاث دراسات هي:
- (٧٨) أ) المصطلحات النحوية نشأتها وتطورها لسعيد أبو العزم إبراهيم، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية دار العلوم / القاهرة، ١٩٧٧ م.
- ب) المصطلح النحوي نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري لعوض حمد القوزي، رسالة ماجستير في جامعة الرياض، ١٩٧٩ م، وبحث منشور في مجلة عنوانه (المصطلح الكوفي) للدكتور محيي الدين توفيق إبراهيم، كلية الآداب، الموصل. مجلة التربية والعلم، العدد الأول، شباط ١٩٧٩ م.
- (٧٩) عجز بيت للمعري وصدرة: وإني وإن كنت الأخير زمانه. ينظر ديوان سقط الزند، ص ١٩٣
- (٨٠) د. محيي الدين توفيق إبراهيم: المصطلح الكوفي، ص ١٧-٣٦.
- (٨١) نفسه، ص ٣٦-٣٩.
- (٨٢) نفسه، ص ٣٩-٤٦.
- (٨٣) نفسه، ص ٤٦-٥٣.
- (٨٤) نفسه، ص ٤٥.
- جدول المخزومي: مدرسة الكوفة، ص ٣٠٦-٣١٦.
- جدول الأنصاري: أبو زكريا الفراء، ص ٤٤١-٤٥٤.
- (٨٥) جدول محيي الدين: المصطلح الكوفي، ص ١٧-٥٣.
- (٨٦) لم يضع عوض جدولاً وإثماً رتبناه في ضوء عرضه المصطلحات.
- (٨٧) ابن النديم: الفهرست، ص ٧٣، وتنظر مقدمة معاني القرآن للفراء، ١/ ١٢.
- (٨٨) ينظر أبو زكريا الفراء ومذهبه في النحو واللغة، ص ٤٤٥.
- (٨٩) ينظر المصطلح النحوي نشأته وتطوره، ص ١١٧.
- (٩٠) ينظر المصطلح الكوفي، ص ٤٠.
- (٩١) تنظر مدرسة الكوفة، ص ٣١٤.
- (٩٢) تنظر مدرسة الكوفة، ص ٥٠.
- (٩٣) ينظر نفسه، ص ٥٢.
- (٩٤) ينظر المصطلح النحوي نشأته وتطوره، ص ١٦٧، ١٧٤.
- (٩٥) ينظر معاني القرآن، مثلاً: ١/ ٢٠٠، ٢٠٧، ٢١٩، ٢٤٧، ٢/ ٧٠-٧١.

- (٩٦) نفسه، ١/٥٦، ٧١، ٨٧-٨٨، ١٧٩، ٢٩٢، ٣٠٢.
- (٩٧) نفسه، ١/٤٢-٤٣، ٤٣.
- (٩٨) نفسه، ١/٤١، ٤٣، ٧٨، ١١٧، ٢٠٦، ٢١٢.
- (٩٩) ينظر الجدول.
- (١٠٠) الفراء: معاني القرآن، ١/٣٠٦.
- (١٠١) نفسه، ١/٧.
- (١٠٢) نفسه، ١/١٨٥، ٢٤٣-٢٤٤، ٢/٢٥٠. وقد وهمت الباحثة خديجة أحمد فقي حين عدّت الموقت هو العلم فقط، ينظر كتابها: نحو القراء الكوفيين، رسالة ماجستير مطبوعة، ٢/٣٤٤.
- (١٠٣) ينظر محمد كاظم البكاء: التقويم النحوي للأساليب في كتاب سيبويه، ص ١٧٣.
- (١٠٤) نفسه، ص ٢٢٩.
- (١٠٥) الزجاجي: مجالس العلماء، ص ٢٦٥، وينظر المخزومي: مدرسة الكوفة، ص ٢٣٩.
- (١٠٦) سيبويه: الكتاب، ١/١٢.
- (١٠٧) الفراء: معاني القرآن، ٢/٤٣.
- (١٠٨) نفسه، ٢/٤٣.
- (١٠٩) نفسه، ص ٢/٤٤.
- (١١٠) ينظر معاني القرآن، ١/١٧، ٧٣. ورد مصطلح (التفسير) عند سيبويه ويراد به المفعول لأجله أيضاً، قال في (الكتاب) ١/٣٦٧: ”هذا باب ما ينتصب من المصادر لأنه عذر لوقوع الأمر فانتصب لأنه موقوع له ولأنه تفسير لما قبله لما كان“. وما ورد عند الفراء متأثر بها ورد عند سيبويه لأن أصلها واحد هو الخليل عليه السلام.
- (١١١) معاني القرآن، ٢/١٩٨.
- (١١٢) نفسه، ٢/٢١٢.
- (١١٣) نفسه، ٢/٢٣٠.
- (١١٤) ينظر مجالس ثعلب، ١/١٤، ٢/٤٩٣، ٦٥٢.
- (١١٥) ينظر إيضاح الوقف والابتداء، ١/٥٠١، ٥٢٨.
- (١١٦) ينظر نفسه، ٢١/١٣١، ١٧١.
- (١١٧) معاني القرآن، ٢/٧٧، ٧٧ وغير هذا كثير.

- (١١٨) نفسه، ١/١٦٥ .
(١١٩) نفسه، ١/١٦٥ .
(١٢٠) نفسه، ١/١٨، ويرد مرة أخرى بلفظ (البيان) ٢/٥٦ .
(١٢١) نفسه، ١/١٤٢، ٢/٥ .
(١٢٢) نفسه، ١/٢٣٨، ٢/٨ .
(١٢٣) نفسه، ١/٤٧، ١٨٦، ٢/٨٣ .
(١٢٤) نفسه، ٢/٢٧ .
(١٢٥) نفسه، ١/١٧٦ .
(١٢٦) نفسه، ١/٢٥٤_٢٥٥ .
(١٢٧) نفسه، ٢/٢٤ .
(١٢٨) نفسه، ١/١٣٨ .
(١٢٩) نفسه، ١/١٣٩، ١٦٩، ٢/٧٧ .

فِي بَوَائِعِ التَّأْوِيلِ وَالشَّائِبَةِ

أ. د. رحمان غركان

كلية التربية / جامعة القادسية



...ملخص البحث...

يدع التأويل النص يقول معنى ما، بالصدور عن مكونات بنائه، وليس عن قصد مسبق عند المؤول؛ غير أن التحوار بين الذات المؤولة وتلك المكونات يفتح للتأويل نافذة الفهم عبر المشترك بينهما وبين من سيتوجه إليه الخطاب أو كان قد توجه له، وهنا يكون المعنى كسفا عن فهم الذات للمضمرة في المكونات واستدعاء غير مباشر للمتلقي بعد ذلك، ليكون لاستقباله أثر في الموافقة أو في الاختلاف؛ ولو تحدد النص لوقف، ولو لم يتعدد المتلقي لمات النص.

الكلام يؤول الحقيقة في تعبيره، ويُعنى بترميز الواقع عند تصويره، ومن هنا فإن تأويله يصبح شأنًا بديهيًا للتوافق على المعنى - لأن الرموز تتيح للفهم أن يتعدد أحيانًا، كما أن التأويل يتضمن الحقيقة في أكثر من صورة وعبر أكثر من منحى تعبيرى، لأن الكلام إذ يفتح القصد للمتكلم فإنه يفتح التأويل للمتلقي، حتى كانت اللغة سياقات عالم، والكلام اتجاهات ذات، والتأويل قراءات في معان.

إن التعدد في فهم الرمز، والتأمل في كيفية تعبيره عن الحقيقة، بوصفه لغة، هو أجل معاني التعبير عن الذات في اشتغالها على فك الرموز. لأنها بصدد التعبير عن الواقع، فالكلام رمز والواقع وجود والذات تأويل، وإن إيجاء الرمز في التعبير عن الواقع، شكل من أشكال الإيجاد لأن النص الفني خلق جمالي يكتشف كاتبه نفسه فيه، وهو يحاول اكتشاف الواقع الذي يعبر عنه، في اللحظة نفسها، ومن هنا يأتي



التأويل عند التلقي تعبيراً عن كشف المعنى الصادر عن تلك (العلاقة اللحظية) بين الذات والواقع، وهو متصل بالتأويل لا بالواقع، وبالنزعة الفنية لا بالحقيقة.



...تقديم...

التأويل نزوع الوعي الإنساني إلى التحقق والنمو، وتجلي الوعي الفني لدى المبدع في محاولات الإنجاز الفني، وإظهار لمقدرة الإنسان في الأداء والبناء، وفي التعامل مع الأشياء والتعاطي بها، هو وعي خالص أول مسافته القراءة وغايته المتوخاة الكشف عن معنى، وقد يكشف عن معنى، ولا أقول عن المعنى، وإن أمكن ذلك. فالتأويل وجود إنساني واعٍ في مواجهة الأشياء: المادية والمعنوية، وسعي دائم إلى الإيجاد، ولذا فهو وجود وإيجاد، إذ يصعب أن نتخيل وجوداً إنسانياً فاعلاً في هذه الحياة من دون إيجاد تأويلي. لأن التأويل إدراك.

والتأويل أداة معرفية في كل محاولات الإدراك، أما موضوعات تلك الأداة فهي كل ما في الوجود الإنساني، مما يحيط به حسه أو يتأمله خياله أو تحاوله بصيرته، فقد يكون موضوع أدوات المعرفة التأويلية، منصبا على الأفعال التي يقوم بها الإنسان أو يقترفها سلوكه، بوعي أو من دون وعي، أو منصبا على رؤياه في منامه، أو على أضغاث أحلامه، أو على أعمال فنية أبدعها الإنسان بوسائل من لغات شتى، بلغة من الكلام الذي ينطقه، أو بلغة من اللون الذي يرسمه، أو بلغة من الحجر الذي ينحته، أو بلغة من النغم الذي يعزفه، أو بلغة من الجسد الذي يرقصه فناً أو يترىض به لعباً من رياضات شتى، أو بلغة من هندسة معمارية يشيدها. أو في كل منجز أو شيء متشكل في سلسلة، علامات انتظمت في نسق علاقات خاص، يؤدي بالضرورة إلى

إمكانية قراءته وتأويله، على نحو معين، في محاولة استشرف معنى ما، إذ لا شيء في الوجود إلا ومعناه مضمّر فيه ومحتقّب في مكوناته، ولما كان الإنسان وعيا بالوجود وبصيرة بالإيجاد، فإن أول أدواته المعرفية وأثرها في إدراك المعنى هو التأويل. إن حركية الذات الإنسانية ذات الأبعاد المتعددة، هي حركة بحث عن معنى أو حركية البحث عن المعنى، ولما لم تكن مستقرة على معنى دائم في الأشياء من حولها، بسبب من حركية الأشياء ذاتها، بما تضمّره أو تعنيه أو تشير إليه أو يفهم منها، فإن جدلية العلاقة بين الذات الفاعلة والأشياء غير المتناهية في أبعادها وتأويلاتها، قد ذهبت بالتأويل من كونه وسيلة إدراك إلى أن صار أداة معرفية، إلى أن صار وعيا إنسانيا ثاقبا، وهنا صار المعنى الصادر عن التأويل، إنجازا وحياسة وامتلاكًا.

والذي عدّ التأويل امتلاكًا ذهب به إلى الثبات، أما الذي عدّه أداة معرفية فقد ذهب به إلى حرية الوعي وفنية الأسلوب، وأما الذي عدّه وسيلة فقد ذهب به إلى أنماط من النزوع الوظيفي.

المعنى في الشيء أو العمل الفني أو النص ماضٍ، أما القراءة والتأويل فمستقبل وهذا يعني، أن الانفتاح على مجهولية المستقبل بأضواء التأويل أو أدلته يشير إلى سعة في الأفق، وآليات في الاستكشاف، وبصائر في الإشارة إلى المعنى. وحينئذٍ فالمعنى الصادر عن التأويل إبداع واجتهاد. وربما أتاحت بصيرة التعامل الواعي مع أنساق المبادئ الكاشفة عن المعطيات الاجتماعية والدلالية للتأويل أن يثري المتلقي باللذة الفنية في الأعمال الفنية وبالإمتاع الجمالي في الأعمال الأدبية، وبالإقناع والدفق الروحي في الوقائع والمظاهر أو الطقوس الدينية، وبالتأمل والتدبر في المشاهد الحياتية العامة وهكذا، تتفرع شجرة التأويل إلى آفاق معرفية أكثر ثراءً، وإلى مسافات المجهول،

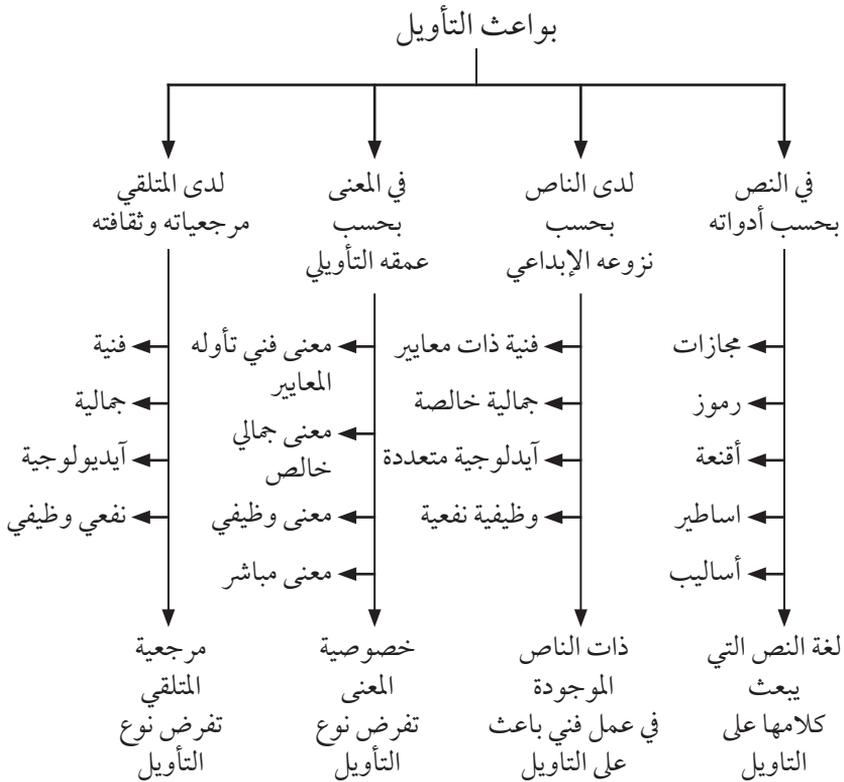
ربما لم تكن مستكشفة من قبل. وكل ذلك يجعل التأويل علما منفتحا على المستقبل بصفاته المعرفية، من دون أن يكون النص الخاضع للتأويل منفتحا على تأويلات لانهائية خطيرة المعطيات.

أولا: في بواعث التأويل

يرد التأويل دائما منفعلا ببواعثه، إذ هي تسهم بشكل أو بآخر في توجيه المؤول كما أسهمت في توجيه مبدع المتن التأويلي، ومن ثمة فقد اتصفت لغة المتن بوصفها كلاما إبداعيا فرديا بخصائص تركيبية باعثة على التأويل هي الأخرى؛ وفي هذا الاتجاه فإن باعث الناص / المبدع إلى التأويل لحظة الإنجاز؛ حاجة إبداعية، وإن اتصلت بدوافع وظيفية أو أيديولوجية، إلا أن التوظيف الفني يضيف عليها ملامح إبداعية خاصة.

أما باعث النص إلى التأويل عند القراءة أو التأمل بين المتلقين (فحاجة أدائية) لاتصالها بنزوع الأداة في الصياغة إلى التأويل عند تلقي النص أو العمل الفني، فالمجاز أداة والرمز كذلك والقناع أيضا، وسائر أساليب أداء المعنى الفني إنما هي أدوات إبداع فني، سواء تمّ توظيفها فنيا أم موضوعيا. أما باعث المعنى إلى التأويل فنزوع تأويلي في المعنى نفسه، إذ من صفاته المستقرة التجدد والنزوع إلى التأويل ويندر، وربما يندعم أن تقرأ أو تلحظ معنى فنيا، يصل إليك من دون طرائق في التأويل، إذ هو إنجاز الناص في تأويل الواقع ثم إنجاز المتلقي في تأويل كيفية التعبير عن الواقع فنيا، وتلك الكيفية، طريقة وأسلوب ومعنى وحينئذ فإن التأويل عند المتلقي ضرورة.

أما باعث المتلقي إلى التأويل فهو ثقافة ومرجعية ثقافية، لأن حاجته ثقافية مرجعية، سواء كانت جمالية خالصة أم فنية موجهة أم إيديولوجية أم وظيفية مباشرة، فهو إن أخذ يؤول بالوساطة على نحو ما عليه التأويل القديم عامة فباعثه مرجعيته في هذا التأويل. وإن أخذ يؤول بالحيازة الذي يقترح فيه لنفسه حرية بالتأمل والقراءة تتيح له التفرد والاجتهاد أحيانا فباعثه ثقافي، تهيمن عليه الذاتية، والنزوع إلى امتلاك المنجز الفني الذي يؤوله. ويمكن إيضاح ما سبق إيجازه هنا، في خلال خطاطة البواعث التأويلية، بقصد إيضاح ما تذهب إليه هذه القراءة، على نحو موجز.



خطاطة البواعث التأويلية

يتصل الجهد التأويلي في محصلته الأخيرة بالمتلقي، إذ هو هدف الرسالة الرئيس مع تعدد الأماكن واختلاف الأزمنة، ولذا هيمن المتلقي على البواعث وأفاض في تحديدها القديم عبر النصوص، المقدسة أكثر من سواها، وتفنن معطياتها عبر النصوص الأدبية والأعمال الفنية عامة، برغم أن النزوع التقعيدي المتعدد بحسب الأديان ومذاهبها، انعكس سلبيا على تأويل المعنى الفني أو الأدبي، لكن المنجزات الخيالية والذهنية والرياضية في العصر الحديث انفتحت ببواعث التأويل من القاعدة والمعيار إلى اللافقاعة والمعيار النسبي ولانهائية التأويل التي هي سلبية خيالية مفرطة في التضييع.

١. بواعث التأويل في النص

لما كان النص إبداعا فنيا خالصا، على وفق طريقة في الأداء، وبآليات في الإبداع والإنجاز، فإن حركية الآلية أو الأداء في بنية النص هي التي تتحكم بإمكانيات تأويله ولهذا غني النقد القديم والحديث، بالأساليب الفنية أو الجمالية، عناية عالية وهي باعث النص إلى التأويل؛ وقد قال ابن قتيبة: (وللعرب المجازات في الكلام، ومعناها طرق القول ومآخذه، ففيها الاستعارة والتمثيل والقلب، والتقديم والتأخير والإخفاء والتعريض والإفصاح والكناية والإيضاح ومخاطبة الواحد مخاطبة الجمع، والجميع مخاطبة الواحد، والواحد للجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، ولفظ العموم لمعنى الخصوص...) (١) إذ العلاقة التي يرجع فيها البناء المجازي إلى المعنى الحقيقي، إنما هي علاقة تأويلية تستمد

من لغة النص أبعادها، وهو ما أفضى إلى أن يكون المجاز عند الجرجاني في أسرار البلاغة - مثلا - مقولة تصنيفية تتحدد على وفقها الفروق القائمة بين الأساليب البيانية؛ (فالفارق بين الاستعارة التحقيقية والاستعارة التخيلية - مثلا - فارق في درجة التأويل المطلوبة في كل منهما، للوصول إلى الدلالة والنفاز إليها)^(٢) وفي كل البنيات المجازية في البيان أو اللغوية ذات الأداء الدلالي في المعاني أو الصرفية ذات الأداء الصوتي في الإيحاء بالمعنى، تكون ثنائية (المألوف - الجديد) أو الحقيقية. المجاز هي الفاعل في توجيه التأويل، ولما كان الأدب في أغلب فنونه يصدر غالبا عن ثراء الوجدان بالأحاسيس أو استغراق الروح في تجلياتها، فإن ثنائية (الألفة - الغرابة) ثنائية فاعلة في إبداع المعنى الفني التأويلي لأن (كل أحوال العواطف الدقيقة تحتاج مجازا للتعبير عنها)^(٣) وقد يبالغ الأدباء ولاسيما الشعراء في النزوع المجازي وحينئذ يكون التأويل (استراتيجية شاملة وجذرية، لصيانة إيما نص قديم يعتقد أنه، أثنى من أن يترك سدى ويتنكر له)^(٤) وكأن التأويل يعيد إنجاز النص الإبداعي القديم، يعيد الحياة إلى لغته ويبيث الروح في مجازاتها بالقراءة وبالتأويل إبداعا للمعنى.

ولعل لغة النصوص المقدسة أكثر عرضة للتأويل من سواها، ولاسيما وإن المعرفة التأويلية ارتبطت منذ بداياتها بالكتب المقدسة، ولاسيما تفسير التوراة^(٥). لأن النزوع الوظيفي، الديني منه والسياسي وغيرهما، يذهب بتأويل كلام النص بحسب أدواته المجازية مذاهب شتى، حتى يوجّه النص ومعناه لما يقصده، وقد قال إيكو إنه (بمجرد أن يتحول نص ما إلى نص مقدس، داخل ثقافة ما، فإنه سيصبح مرتعا لسلسلة من القراءات المتشككة، محدثا بذلك ترفا وتأويليا. لقد حدث هذا مع المجاز الكلاسيكي في حالة نصوص هوميروس، وهو أيضا ما كان يستحيل عدم حدوثه مع الكتابات في زمن النبالة والسكولائية، ومع الثقافة اليهودية في تأويلها



التوراة^(٦) وربما كان تأويل بنيات النص المجازية بدوافع، دينية أو سياسية أو فكرية وغيرها شكلا من أشكال القراءة المغرضة التي لم تجد قبولا في النصوص المقدسة إلا عند القائلين بها، لأنها عندهم تأويل مبالغ فيه يهدف إلى استدراج المعنى لغايات مخصوصة. لأن النص المقدس عند المتلقي الأول ذو دلالة واحدة محددة، أو هكذا فهمه، مَنْ لم يسأل عن معانيه إدراكا منه لها، وبالتالي فمشايعو المتلقي الأول رأوا أن النص الذي به حاجة إلى تأويل هو الذي يثير إشكالا في وعي المتلقي، أو تكون دلالاته الإيحائية لا تتأتى من قريب فهي محتاجة للتأويل لكشف معناها، ولهذا رأى بعض علماء المسلمين مثلا؛ أن النص القرآني، لا لبس فيه ولا إشكال من جهة مكوناته اللغوية والمجازية، وحينئذ فهو غير محتاج إلى التأويل، وهو رأي لا إجماع عليه.

أما النصوص الأدبية من غير القرآن، تلك التي صدرت لغتها عن أساليب الاستعارة والمجاز والكناية فهي لا تستغني عن التأويل، ليتبين السامع المقاصد والغايات^(٧).

ولكن النزوع إلى التحديد والالتزام هو الذي دفع القائلين بعدم التأويل في لغة النص القرآني، كما أن الأخذ بالمجازات في لغة الشعراء والخطباء الأوائل قبل الإسلام، كونها بنيات تخيلية دالة على المعنى ومؤدية إلى فاعليته وتأثيره ذلك الأخذ هو الذي بعثهم على القول بالتأويل في الآداب والفنون مع حاجة المعنى القرآني وكذا الأدبي والفني إلى التأويل ليتحقق وصوله إلى المتلقي.

ولما صارت المجازات والرموز والأقنعة والأساطير والخرافات والأحلام والرؤى والموروثات والتراث الشعبي المحلي للأمم والشعوب وغيرها كثير، كلها

بنيات داخلية في لغة النص الأدبي أو الفني الحديث فقد صار المعنى فيه محتاجاً إلى التأويل بالضرورة، حتى رأى بعض النقاد أن التأويل بالحيازة يشير إلى امتلاك النص من المتلقي، ولما صار اللاشعور يتحكم في بعض السياقات بالوعي الفني الموجه للغة النص، فقد بدأ اتصافه بالغموض لافتاً للنظر، وحاجته إلى التأويل ضرورة إبداعية، لأن (من العوامل التي تتحكم في التأويل ما يمكننا تسميته بـ (أثر لا شعور المبدع في تشكيل نصه الشعري)، إذ لا يمكن من السيطرة الواعية على مفردات تجربته وعناصرها، ولكنها تتحقق بسبب عناصر لاشعورية، ربما لا يدركها إدراكاً حقيقياً، هذه العناصر تتداعى بتأثير اللاشعور، فتسهم في تشكيل لغة النص وصوره وعلاماته، فتشكل مناطق عمى أخرى لأنها تبدو - ظاهرياً - غير منسجمة والتجربة التي تحتويها^(٨) إن اللغة في كلام النصوص الأدبية والفنية، والألوان في كلام اللوحات والرسوم، والأنغام في المعزوفات الموسيقية، والأزميل وكيفيات توجيهه في النحت، والحجر وكيفيات تشكيله في البناء وكيفيات هندسة البناء في العمارة، وكيفيات حركة الجسد في الرقص وهكذا في كل إنجاز فني، يؤديه الإنسان بوعي إبداعي استثنائي، إنما هو تأويل من المبدع للواقع بأن خلق واقعا مجاورا وليس مستنسخا ومن ثمة فهو عند التلقي تأويل من المتلقي للواقع الجديد المجاور المتصف بالغرابة والندرة والانزياح على المباشرة والتجدد في النظر وغير ذلك، وهذه كلها مكونات لا يتحصل معناها عند التلقي إلا بالتأويل الذي نصل به إلى المعنى بوصفه الفني، فيكون جزءاً منها الوصول من إبداع المتلقي وفي كل هذا يكون التأويل ضرورة في الكشف عن أدوات النص وهي تنفعل بأداء المعنى أو إبداعه.



٢. بواعث التأويل لدى الناص

يضمّر الناص لحظة الكتابة أو عند عملية الإبداع الفني معنى ما، فهو يهجسه بين هدى البصر ورؤى البصيرة، ويحث الأداة التعبيرية عند الصياغة لتكون جسرا يشف عن معنى، يسكنه، فهو به مأخوذ، وبالتعبير عنه مسكون، والصلة بين الوعي وأداة التعبير أو لغة الأداء، صلة إبداع يتوخى الإنجاز ويقصد الإيجاد والحضور، فهي صلة روحية وجدانية، تجادل الأداء، جدلا مجازيا، حين تفارق دلالتها المألوفة مكتسبة بوعي الناص وسياق النص، دلالة مجازية ذات ثراء فني، ومن ثمة فإن المعنى الصادر عنه، لا يتحصل عليه المتلقي من دون وعي تأويلي.

يوجه الناص لغة النص بحسب طبيعة نزوعه الإبداعي، فإذا كان مأخوذا بالأداء الفني الخالص، فإن تلك اللغة وأساليبها البيانية ستكون متصفا بعمق فني باعث على التأويل، وغالبا ما تكون عرضة لقراءات متعددة، لأن خلوصها لما هو فني، جعلها من حيث طبيعتها فنية، منفتحة على التأمل والقراءات التأويلية العديدة.

أما إذا كان النزوع الإبداعي عند الأداء مأخوذا بتطبيق المعايير الفنية في إنتاج المعنى، فإن القراءات وأداتها المعرفية أعني التأويل مستغنية غالبا لأنها تعنى بالالتزام بمعايير التأويل المستقرة وآلياته المألوفة. أما إذا كان النزوع الإبداعي مأخوذا بهجوم إيديولوجية أو مذهبية أو فكرية فتكون آليات التأويل في الغالب مستمدة من أهم ذاته، لأنها ستبحث عن إقناع المتلقي بما كانت عليه وماهي بصده عند الخطاب.

أما إذا كان النزوع نفعيا وظيفيا فإن أهم الباحث عن تطبيقات المعنى، وفاعلية المألوف في قصده سيكون هو المهيمن على فهم المعنى وحدود قراءته، وسيكون حينئذ

مستغنيا عن التأويلات العديدة، إذ سيهيمن عليه فهم واحد، وقراءة وظيفية بعينها ولكن إبداع الناص فيه سيكون في الحد الوظيفي والدعوة إلى الأخذ به والالتزام بمحدداته، وبصره الواقعي المباشر.

ولعل أبلغ ما وصل إليه فهم التأويل بحسب النزوع الإبداعي للناصر، هو القول: (بأن البديل الوحيد لنظرية خاصة بالتأويل الجذري الموجه نحو القارئ هو ما يدعو إليه القائلون، بأن التأويل الوحيد الصحيح، هو ذلك الذي يروم الإمساك بالمقاصد الأصلية للمؤلف)^(٩) ولعل هذا الطرح لا يستقيم للقراءة المتأنية وإن دلت عليه شواهد كثيرة، لأن مكونات لغة النصوص الإبداعية عامة تثرى بطبيعتها التكوينية، بالبنى المجازية والرمزية، وكثير من الانزياحات التي لا يصل معها المعنى الفني والمباشر أحيانا إلا بعد التأويل الذي قد يتعدد بحسب المؤول ومنهجيته، أو طبيعة فهمه، وشكل قراءته لتلك اللغة.

ثم إن عوامل كثيرة تتحكم، بوعي الناص لحظة الإبداع، فأنواع السياق الذي هو بين تداعياتها، تسهم في توجيهه إلى نمط من الأداء في إبداع المعنى، وكذلك طبيعة المتلقي (الداخلي أو الضمني) الذي يسكن الناص بشكل أو بآخر، فقد يكون متلقيا ضمنيا وقد يكون شكلا آخر يضمه ويتوجه إليه بخطابه، وكذلك الطبيعة المتغيرة لمكونات التجربة الفنية التي يصدر عنها، فضلا عن البنية المركبة الحافلة بالانزياحات للغة التعبير، كلها تجعل الناص منفتحا في أساليب إبداع المعنى على التأويل.

ولما كان الناص إنسانا في النظريات وفي الظنيات، فقد كان إبداعه عرضة لقراءات كثيرة، ومسرحا لعلماء المعرفة التأويلية، أما في النصوص التي يكون

الناصر عليها هو الله سبحانه فقد رأى بعض العلماء ارتفاعها على التأويل، واستغناء المتلقي معها إلى تعدد القراءات، في الشريعة الصادرة عن السماء ذات الأحكام التي مصدرها الله سبحانه، يتعذر التأويل، فهي تحلل وتحرم وتضع الحدود، وتقيم الأحكام، وكلها مستغنية عن التأويل لوضوح القصد فيها من الناصر، أما الفنيات والأدبيات التي لا تتوفر على أحكام شرعية تكلفية فالتأويل فيها جائز، لأن الناصر عليها هو الإنسان ذو النوازع والأهواء^(١٠)...

إن القول بالتأويل الكاشف عن قصدية الناصر، لا يتحقق معه المعنى الفني، ولا سيما أن الناصر الموجّه معنيّ بقصديات إيديولوجية، والمتلقي المختلف عنه معنيّ بالقراءة المعارضة، ومن ثمة فإن قصد المؤلف قد يقع بين نيتين متعارضتين داخليا، وهو ما ينفي بدءاً، الإمكانية القاطعة بتأويل قصد المؤلف كشفاً لما ذهب إليه.

ولعل القراءات المتعددة في النصوص المنفتحة على التأويل تكشف ضمناً عن صعوبة الاحتكام إلى كشف قصد الناصر، لأنه فيها معبر عن معنى ما، ولكن أدواته وأسلوبها فتحاب باب التأويل للمتلقي، أما هو فقد شغله المعنى أو هاجسه، ولم تملكه معان متعارضة.

وربما كان مغزى الناصر شيئاً ما وقصده شيئاً آخر، فالمغزى شخصي نفسي تشف عنه بنية النص، عند التأويل النفسي، أما القصد الذي يذهب إليه النص فهو ما يدركه المتلقي وتتفق على أدائه مكونات النص عامة، وتشير إليه على نحو شبه مباشر. فالمغزى للناصر نفسي والقصد لبنية النص فني، والقراءة التي تحاورهما جدلية، ولكن المهم فيها، أن كل ذلك يسهم في تعذر القول بالتأويل الكاشف عن

قصد المؤلف دائما.

إن فكرة القول بمؤلف، مهيمن على تجليات كلامه وفيوضاته، بالشكل الذي يجعله مسيطرا على قصد أحادي لكل المتلقين، بما يجعل اللغة أو أي أداة في إبداعه تعني فنيا ما يقصد قوله، إنها هي فكرة عصية على التحقق وإن بدا لبعض دارسي المعرفة التأويلية أن ذلك ممكن. ولما كان الشاعر مثلا (يعيش في فنه، على رموز أساسية، تعطي في اتجاهاتها المختلفة، الكل المركب الذي يعني الشاعر من وراء تأليفه، فقراء الرموز الأساسية، بمعزل عن القصد يعني أن نوليها كل طاقاتها)^(١١) وهو ما يجعل النص بوصفه الفني أو الإبداعي فضاءً تأويلات، قد تحاول استشراق قصد الناص، في محاولة إبداع المعنى ولكنها لاتزعم أن ما تذهب إليه صحيح تماما.

٣. بواعث التأويل في المعنى

يكشف الإنسان لحظة إبداع المعنى عن نفسه، قبل المعنى الذي يهتم بالتعبير عنه فهو يشير إلى شيء ما، أو مفهوم ما، أو أخيلة ما، ولكنه في كل ما يشير إنما يعكس كيفية كشفه عن الأشياء الكامنة فيه، فالمعنى ذات إنسانية، ولذا فقد كان صعبا قياده والدعاية إلى القول؛ بأنه يمكن إمساكه من المبدع في النص أو من المتلقي في القراءة. ولذا صار التأويل بوصفه أداة معرفية، وعيا يصدر عنه الإنسان في إنجاز معانيه أو في قراءة معاني الآخر؛ وفي كلا الاتجاهين، فالمعنى الفني تؤديه الأساليب عند مبدعه، وتكشف عنه المعايير عند متلقيه. أما المعنى الجمالي الخالص، فإن النزوع الذاتي المتجلي في بعض مكوناته، تجعل الأسلوب أقل من النزوع الجمالي للمبدع، كما تجعل الأداء الجمالي فوق المعيار النقدي لدى المتلقي، لأن الذات المبدعة تنتج

لحظة الأداء أساليب المعنى، ومن ثمة يلزم التلقي استشراف معايير جديدة بين يدي القراءة حتى في تلك الحالات التي عمل فيها الكثيرون على تقعيد الجمال بأساليب أو قواعد أو معايير؛ ظل مفهوم الأداء الجمالي و الوعي الكامن فيه والبث الجمالي الصادر عنه، أوسع من الطريقة وأعمق من المعيار، فظل الجمالي نسبيًا في المكونات والحدود، ومن الطبيعي أن يكون المعنى الجمالي متعدد القراءات والمعايير، بحسب الأذواق والأمم والشعوب.

أما المعنى الأيدلوجي فهو ملتزم بالأساليب عند منتجها بالتزامه بالنزوع المؤدلج نحو جهة ما، لأن نزعة الالتزام بدأت من الفكر والرأي ووظفت الأسلوب والمعيار، إنتاجًا وقراءة، ولهذا تحتفظ المعاني المؤدلجة غالبًا بأشكال فهم معينة وأساليب توجيه معلومة؛ أما المعنى الوظيفي فهو أدعى إلى الأخذ بالحدود، وتطبيق مواضع الأساليب لأن المنتج فيه يتوجه إلى المتلقي بالقصد المتواضع عليه، والفهم الذي تصل له بقراءة الحد وتطبيقه، فالباعث على تأويله هو الدعوة إلى القراءة الواحدة في ضوء المواضع الثابتة.

وقد عني المفسرون المسلمون بالمعنى القرآني الذي كان الباعث إليه الاقتراب من المعنى الحقيقي من ذلك أن المفسرين قرؤوا قوله تعالى: ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾ (الأنبياء ٣٧) أكثر من قراءة، في أكثر من معنى، أشهرها أنهم أولوا (عجل) في معنى (الطين) مستشهدين بقول الشاعر:

والنبع في الصخرة الصماء منبته والنخل ينبت بين الماء والعجل

تحقيقًا للمعنى الثابت في كون الإنسان قد خلق من طين. أما الشريف الرضي، فقد أول (العجل) في معنى (السرعة) وهذه عنده استعارة والمراد أن الإنسان خلق

مستعجلاً بطلب ما يريده، والانصراف عما يجذره، بل يذهب إلى حد القول: (فأما مَنْ قال من أصحاب التفسير، إن العجل هنا اسم من أسماء الطين، وأورد عليه شاهداً من الشعر، فلا اعتبار بقوله ولا التفات إلى شاهده، فإنه شعر مؤلّد وقول فاسد)^(١٢).

إن مجازية الخطاب القرآني منفتحة على التأويل: من دون أن يكون المعنى فيها متناقضاً أو متصفاً بالتعارض، إنما هي انفتاح للوعي البشري الثاقب على أسلوبية النص المقدس وأبعاد مجازاته، انفتاحاً يحتفي بالمعنى القرآني، ويكشف عن نبض الهيبة الإلهية في خصوصية المعنى (فالطين) في القراءة الأولى والسرعة على الاستعارة في قراءة الشريف لا تتعارضان بل تتكاملان (وليس من حق الفقه المجازي أن يحوّل النص المقدس عن طبيعته، وأن يجعله نصاً دنيوياً، فالبشرية سوف تظل محتاجة إلى المقدس، لا تستغني عنه، في المقدس، لا ينفصل الحدث عن المعنى، هذا الانفصال الذي يشتمه الدنيويون، والمعتزلة، وأرباب الأهواء، وصناع الذكاء المتحيز، والذكاء غير المسؤول)^(١٣) اتصال المعنى بالحدث في النص المقدس، هو ما يقرأ (السرعة) ويقدمها على (الطين) كما قد قرأ الغزالي قول الرسول محمد ﷺ: (الإيمان بضع وسبعون باباً، أداها إمطة الأذى عن الطريق) إذ قال هي: إمطة عن النفس^(١٤).

المعنى في النص المقدس يستبطن الحدث ويشرف عليه مستوعباً فيض دقائقه حقيقةً من حيث الوقع، مجازاً من حيث التعبير، أما المعنى في النص البشري فهو عاجز عن الإحاطة بالحدث، فيلجأ إلى مجازية اللغة حيناً وإلى مباشرتها التصويرية أحياناً أخرى، ولهذا يفتح على التأويلات المتناقضة أحياناً.

لما كان الإنسان كائناً تأويلياً بامتياز، يأخذه الظاهر كما يستغرقه الباطن، فيذهب عميقاً في توظيف الإشارات، من كلام ونغم وحجارة وجسد وغيره، فإن روحه التأويلية تسعد كثيراً بفاعلية تلك الإشارة في الحقيقة والمجاز، لأن ذلك الجدل معبر عن وجودها، كاشف عن إنجازاتها، إن كان إنجازها معنى عقلياً أو كان معنىً خيالياً. حتى أتاح الإنسان لنفسه في الشعر مثلاً أن يعد وفرة التأويلات مقوماً أساسياً له.^(١٥) (لأن اللغة الرمزية التي تقص منها الأعمال الأدبية، إنها هي - بالنظر لبنيتها نفسها - لغة متعددة الدلالة، لا تكف عن توليد المعاني المختلفة في كل استعمال خاص)^(١٦).

إن المسكوت عنه في النص الفني الرفيع يتيح للمتلقي أن يتأول المعنى باحثاً عن نفسه في محاولة لاكتشافها عبر ذلك النص. وقد ذكر شولز في (السيمياء والتأويل) أن مناطق العمى أو المسكوت عنه، تصدر عن افتراض المتلقي القائل بأن النص لا يقول معناه تماماً ومن ثمة فإن تأويل المتلقي هو الذي يكمل النص عبر المعنى؛ فكأن الخطاب الفني العميق يشتغل على شيء من الاحتجاب والغموض أو التلاعب بالظاهر المباشر إعلاءً لأشكال الغموض الفني المقصود.^(١٧)

الباعث على تأويل المعنى عمقه الفني الذي يصدر عن أساليب أدائه ولاسيما المجازات والاستعارات والرموز والكنيات وغيرها وعن طرائق في الأداء تستدعي التخيل في تعبير معنى متخيل، كالأساطير والخرافات والرؤى والأحلام والموروثات المحلية العامة، وعن ظواهر يلحظها المتلقي كالغموض أو الإبهام، وما يمكن تسميته بالمسكوت عنه أو مناطق العمى بحسب شولز.

في المعنى الفني يخلق النص عالمه مستدعيا واقعا فنيا جديدا له، وهنا يعيش المتلقي لحظة القراءة، جدلا انطباعيا و خياليا تأويليا بين رؤى الواقع ورؤى النص، بما يكون فيه التأويل الأداة المعرفية الأجدى، للكشف عن المعنى، أو لاستكشاف ابعاد تجربة الفنان أو الأديب مع ذلك العمل الفني أو هذا، وحينئذ يجد المتلقي بصيرته الإبداعية في القراءة؛ منافسا فيها المبدع السابق عليه.

٤. بواعث التأويل لدى المتلقي

بواعث تأويل المعنى لدى المتلقي مقدمة على نظيرتها في الكاتب، ومشاركة مع مثلتها التي يتوفر عليها النص أو العمل الفني؛ لأن المعنى صادر عن الناص لحظة الأداء ولكنه منفصل عنه بعد ذلك، فهو قارئ له بعد حين، إذ هو كامن في مكونات التعبير عنه، تلك التي ستكون من نصيب المتلقي دائما، وربما كان مبدعه متلقيا له ناقدا بعد حين، ولهذا حفلت قراءة المعنى بالعناية بالمتلقي وبواعث التأويل لديه. إذ تعددت صور ذلك المتلقي في العصر الحديث، فهو القارئ الضمني عند (وولفغانغ إيزر)، وهو شكل من أفق التوقع المدهش عند (هانز روبرت ياوس)، وهو فكرة النزوع الجماعي للتأويل عند (ستانلي فيش)، وهو القارئ المثالي عند (رفاتير)^(١٨).

و حين تكون بواعث التأويل صادرة عن المتلقي، فإن مرجعياته الثقافية هي التي تهيمن عليها، فإذا كانت فنية فسيكون معنيا بأساليب الأداء، وإذا كانت جمالية فسيعنى بمعطيات الأداء في الوجدان الإنساني، وبإخلاص العناصر الفنية لطبيعتها الإبداعية الخالصة. أما إذا كانت إيديولوجية فسيكون مأخوذا بالتعبير عن الأفكار والمذاهب فيما يؤول. وإذا كان وظيفيا نفعيا فسيكون تطبيقيا حرفيا.

وإذا اشتغل المؤول على كشف المعنى بالوساطة؛ كما هي تأويلات القدماء، أو على استشراف المعنى بالحيازة أو الامتلاك، كما هي تأويلات المحدثين في العصر الحديث بخاصة، فإن بواعث التأويل معنية لدى المؤول بتوجيه النص نحو معنى معين، وبإقناع القارئ الآخر بعد ذلك المعنى الذي كشف عنه التأويل. وانطلاقاً من نفعية التأويل فإن امبرتو إيكو، يرى شكلين عرفهما التأويل، يتصف نزوعهما النفعي بالعمق والمحدودية من حيث التأثير في المتلقي، وبالسعة في التداول بعد ذلك؛ وهما:

١. صورة المتلقي المحكوم بمرجعياته وحدوده وبقوانين التأويل وضوابطه الذاتية وهنا يرى إيكو أن التأويل خارطة تتحكم فيها فرضيات القراءة الصادرة عن معطيات النص كونها سلسلة عناصر تأويلية يستجيب لها المتلقي الآخر.
٢. صورة المتلقي المفتوح على سلسلة من الإحالات على التأويل، التي تبدو استغراقاً متمعا لإثبات فاعلية التلقي، ولكنها متسعة وممتدة، ويقول إيكو هنا: إن البحث عن عمق تأويلي يشكل وحدة كلية تنتهي إليها كل الدلالات، حلم جميل تستمر لأجله مغامرة التأويل، ولو كان الوصول إلى هذه الوحدة محالاً^(١٩). إن صورة التأويل الأولى موضوعية أما الثانية فذاتية، وقد كان التأويل الموضوعي سمة القدماء ولاسيما في قراءة النص المقدس.

في تأويل المعاني القرآنية ارتفع الموضوعي على الذاتي إلا عند الصوفية خاصة ومن نهج طريقتهم في التفسير الإشاري الصادر عن الاستغراق الروحي المدهش في النص المقدس. وقد كان الموضوعيون معينين، بعدم الانجرار إلى تأويلات المتلقي على نحو مفتوح لأن القصد في النص، لا يتوقعون له أن يتعدد، وإن كان ثريا في

إيجاءاته وطبيعته التأثيرية. كما كانوا معنيين بقواعد السلف الأول وطروحاتهم في هذا الاتجاه، بسبب من اتصلمهم الزموني بنزول الوحي، وكونهم قد عاشوا عصره أو أظلمتهم نفحاته في أول العصر منه.

ومن علماء المسلمين الذين بدا المتلقي الإسلامي شاخصاً أمام بصائرهم، الشاطبي في كتابيه الكبيرين: الموافقات في أصول الشريعة، والاعتصام. إذ رأى أن المتلقي المسلم يدرك أن في القرآن ظاهراً وباطناً، بمعنى ما يؤول وما لا يمكن تأويله، وقد قال: (لأن من فهم باطن ما خوطب به، لم يحتل على أحكام الله، حتى ينال منها بالتبديل والتغيير، ومن وقع مع مجرد الظاهر، غير ملتفت إلى المعنى المقصود اقتحم هذه المتاهات البعيدة... وعلى الجملة، فكل من زاغ ومال عن الصراط المستقيم، فبمقدار ما فاته من باطن القرآن فهما وعلمها، وكل من أصاب الحق وصادف الصواب، فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه)^(٢٠) فمن كلام الله ما لا يحتاج إلى تأويل لأن النصوص المتواترة دلت على حقيقته الشرعية عند المسلمين، وإن تعددت تأثيراته، ومن الكلام ما يحتاج معه المتلقي إلى تأويل ولا سيما ما كان قد صدر عن أساليب البيان.

ومن يتأمل في طروحات الشاطبي، ولا سيما في؛ الموافقات في أصول الشريعة والاعتصام، يلحظ أنه إلى دعوة المتلقي للأخذ بالتأويل أقرب منه إلى أي فهم آخر، إلا أنه عني بسن قوانين للتأويل تحتكم في مكوناتها الفاعلة إلى معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها و مجاري أصولها وحالة التنزيل، ثم ينسحب ذلك عنده إلى: معرفة لسان العرب؛ لفظاً ومعاني وتراكيب، ومعرفة أسباب التنزيل ومقتضيات الأحوال، وكذلك الإحاطة بالناسخ والمنسوخ وأصول الفقه وقواعده، والإمام بعلم



القراءات، وما يخص المحكم والمتشابه والمقيد والمؤول، والظاهر والعام والمطلق، ويرى أن لخصوصية الخطاب القرآني من التناسب والاتساق والأحكام، ما ليس لسواه من كلام بني البشر^(٢١). إذ يعد المؤول في هذه محاطا بما يجعله متلقيا مأمون القراءة، مقبول التأويل، قادرا على عدم تغييب النص باتجاهات وأهواء.

بواعث التأويل لدى المتلقي الإسلامي موصولة بالقوانين ومحكومة بمكوناتها ومحدداتها، فلا يزيغ تأويل بهوى، بقدر الاتقاد بالاجتهاد الاستنباطي، ولا يرتفع تأويل لنصرة مذهب لإلغاء الآخر، بقدر الاقتراب من الهدى القرآني شاهدا، والدليل القرآني مبشرا، والآيات فيه، هاديا ونذيرا.

احتفل تأويل الخطاب المقدس بشيء من قدسية قوانين التأويل، واشترطات القارئ في النص القرآني، حتى صار بعض الناس يقرأ المقدس متبركا به أكثر منه باحثا عن المعنى، لأنه يضمم قدسية قوانين التأويل التي لا يحيط بها علما.

وقد أتاحت الكشوفات العلمية في كثير من الحقول المعرفية لبعض علماء المسلمين أن يتأولوا بعض خطاب القرآن، في ضوء ما صارت إليه مكتشفات تلك العلوم، مثل علم الفلك وعلم الفيزياء وعلم الرياضيات وعلم النفس والاجتماع وغيرها مما فتح الله به على بني آدم بعد عصر الثورة الصناعية، غير أن اللافت للنظر أن تلك التأويلات التي صدر بعضها عن غير المشتغلين بعلوم الفقه والشريعة وعلوم الدين، إنما جاءت في عمومها الغالب كاشفة عن عمق المعنى القرآني وخصوصيته في الخلود والدوام والتجدد كلما تقدم المتلقي المسلم في وعيه المعرفي.

أما في سائر النصوص الإبداعية في الفنون والآداب فقد أولت نظريات القراءة والتلقي البواعث في كشف المعنى وتوجيهه من لدن المتلقي عناية استثنائية، وقد

غلب عليها اتجاهان رئيسان الأول هو: ماكان فيه باعث المتلقي الكشف عن السمات العقلية للمبدع فكانت العناية بمعنى الناص أو المعنى الفردي، وفيه تحددت الخصائص المائزة للغة المبدع كما يكشف عنها أدأؤه. أما الثاني فهو تأمل المتلقي الناقد في استغراقات الكاتب أو الناص، تلك التي أفاضت فيها الذاتية على غيرها من السمات، حتى بدأ الانشغال بالذاتية هاجسا والتمركز حول الذات منطلقا فصار المعنى متمركزا في الذات المتعالية للمؤلف في الوقت الذي يمكن أن يتمركز في ذات أخرى هي المتلقي^(٢٢).

كأن تعددية مكونات الثقافة وعناصرها، وما يطرأ عليها من تجديد، بفعل وعي الزمان وحركية المكان، وعدم خمول الذاتية، كلما جعلت المتلقي ساكنا في معنى ما، قد يكشف عنه النص، وقد يكشفه هو في النص، حتى رأى أصحاب التفكيكية (أن عناصر الثقافة المختلفة تلعب دورا مهما في تشكيل النص الأدبي، وهي عناصر في حالة تغير مستمر، وفي الوقت نفسه؛ فإن نفس العناصر المتغيرة، للنص، تدخل في تشكيل المزاج الفردي للمتلقي، وكأنما نتحدث عن تغيير يقوم به متغير لمتغير آخر)^(٢٣) وهذا الأمر لا ينسحب على لانهاية المعنى، بقدر انسحابه على لانهاية إحياءات المعنى الفني في المتلقين، لأن فاعلية المعنى تجعل تأثيره متدفق الإحياءات متصل التأثير.

أما بُعد المعنى فيه فواحد أو شبه واحد، لأن المتلقي بين يدي النص المدهش العظيم، سواء المقدس منه أم ماكان منجزا بشريا، يذهب بعيدا في الاستجابة لتأثيراته في الذات، ولما تفيض به قوة إحياءاته من أبعاد روحية، فتذهب ذات المتلقي في التحليق بها ومعها وفيها، وقد تستغرق في فيوضات روحية خاصة، كما

في النصوص المقدسة، ولكن المعنى الفني، لا سبيل إلى لانهايته بل إنها تضعف فنية النص أو تحوها، ولكن لا بد من التفريق بين المعنى لدى المتلقي وما يشته المعنى نفسه فيه من فيوضات روحية وتجليات ذاتية، كونها باعثا للمتلقي في تأمل المعنى والاستغراق في معطياته أو إيجاءه وليس لانهايته.

ثانيا: في آليات التأويل

لما كان الأصل في الخطابات أو الأشياء، هو عدم التأويل ؛ فإنه أصل يضمم جمود الأشياء بسبب انكشافها أو ضعف فاعليتها الإيجابية في إثارة المتلقي أو المتأمل، أو فرع يضمم جمود الآخر المتلقي أو المتعامل بالشيء أو فيه أو معه؛ ومن هنا فإن أصلا كهذا هو أصل افتراضي، أما الأصل الحقيقي الواقعي في آنٍ معا، فهو التأويل لأن جوهر الأشياء الحية فاعل متجدد (متنوع وربما متغير، وحينئذ فهو باعث على التأويل مستدرج له، وليس من شيء يقرؤه الوعي البشري النافذ إلا وهو قابل للتأويل، وحينئذٍ فالتأويل سنة الوعي البشري في التعامل مع نفسه أو مع الأشياء الأخرى ؛ أيا كانت، لأنه محاولة في الإيجاد، وشكل في الإنجاز، سواء أتصل الأمر بالفاعل في التأويل أم بالمفعول به تأويليا ؛ أي بالمؤول أو بما تم تأويله، سواء كان التأويل بالوساطة التي يقوم فيها المؤول بتقريب النص بين يدي التأويل إلى واقع معطياته الأولى؛ تقريبا للمعنى أو استشرافا له، لأجل أن يكون المتلقي في صورة واقع يمكن له فيه، من فهم المعنى أو قراءته. أم كان التأويل بالحيازة التي يكون المؤول فيها صادرا عن فاعلية ذاته في قراءة النص أو الشيء، قراءة متأملة، تسفر عن إصدار رؤية فردية، دالة على فرادة في الرؤية وفرادة في الوعي في آن معا. ولعل

هذا النمط من التأويل هو الذي يؤسس غالبا لآليات تأويلية جديدة، وهو ما يثري صورا من القراءات المختلف فيها أو عليها، لأن مجال الاجتهاد فيه ؛ أعمق رؤية وأنفذ بصيرة من التأويل بالوساطة، فكأن آليات التأويل تتصف بالثبات النسبي في حال التأويل بالوساطة، ولكنها تثري كثيرا عند التأويل بالحيازة.

وإذ نقرأ آليات التأويل في الاتجاهين المذكورين نلاحظ أنها لدى الناص في حال التأويل بالحيازة تتصف بالشراء، أما في حالها بين يدي النص فإنها تخضع لأسس وقواعد وقوانين، تكون أقرب إلى الأخذ باتجاه التأويل بالوساطة، لأن المؤول سيكون مأخوذا بإظهار المعنى بالصدور عن تلك الآليات الكامنة في أسس أو قواعد كانت بنية النص قد تشكلت في أضواء منها، وقد شاعت في تأويل النصوص الدينية كثيرا، كما في النصوص الأدبية في مناهج النقد الأدبي ذات النزوع التقليدي، وكذا في المؤلفات ذات النهج التعليمي.

أما في حال آليات التأويل لدى المتلقي، فإن الأمر مرهون بفاعلية الوعي عند القراءة، فإذا كانت الذات المتلقية تعنى بالتأويل ذاتيا كشافا عن المعنى، أو دلالة عليه من دون انحياز مؤدج، فإنها ستنتقل من الوساطة بالآليات المعلومة للتأويل إلى الحيازة الذاتية الفاعلة في وعي المتلقي، بما يجيئ المعنى إثرها، أو كيفية إظهاره مجدية للمتلقي غير المنحاز.

أما إذا كانت الذات المتلقية تعنى بالتأويل آليا، فإن تجميد الذات الفاعلة سيظهر عبر تفعيل حيوية آليات التأويل التي قد تخضع لشيء من الانتقاء أحيانا، بما يكون فيه المؤول كاشفا عن معنى يضمه قبل القراءة، لأن غاية ما في توجهاته تريد لذلك المعنى أن يصل إلى المتلقي دون سواه. أما آليات التأويل بحسب المعنى فهي في

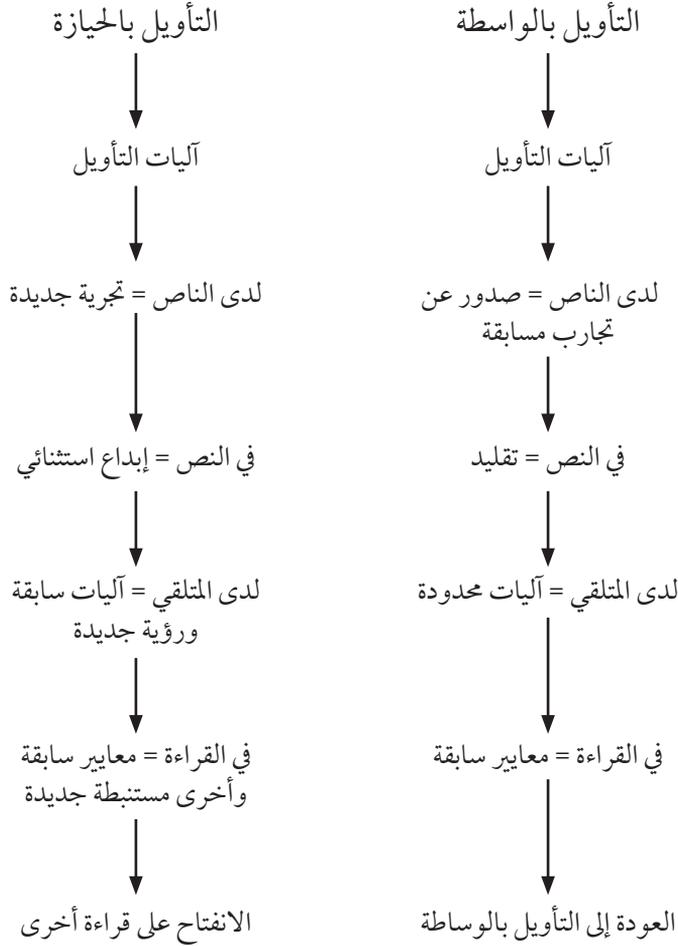
حال الوساطة غالباً ما تظل موصولة بالآليات أو الأساليب، وفي حال الحيازة، فإن الذات المتلقية هي الموجهة لنبض المعنى وهي التي تشير إلى نبض الحياة فيه، غير أن نمطها في القراءة يتصف بالنزوع الذاتي الباحث عن شيء من إنجاز متفرد.

ولما كان التأويل أجلى آثار البحث عن المعنى، وصولاً إلى إظهاره، ولما كانت آليات الإدراك الإنساني ذات نزوع مجازي منفعل أحياناً بأشكال الاستبدال الهائلة، وذات نزوع استعاري موصول أحياناً بأشكال من المشابهة هائلة هي الأخرى، فإن التأويل أقرب طرائق الإشارة إلى المعنى، وسواء أكان بالوساطة أم بالحيازة فهو ضرورة في إنتاج المعنى، وغاية في إبداعه. وقد عمل هذا المبحث على قراءة آليات التأويل عبر محورين: التأويل بالوساطة والتأويل بالحيازة. وفي خلال أربعة اتجاهات هي: آليات التأويل لدى الناص وآليات التأويل في النص. وآليات التأويل لدى المتلقي، وآليات التأويل بحسب المعنى. ولا شك في أن أبعاده الرئيسة لدى الناص تقارب حدودها الفاعلة لدى المتلقي، وأن معطياتها في النص تجاور تجلياتها في المعنى. ثم أنها عند القراءة النقدية تتكامل وتتفاعل باتجاه إظهار المعنى. وهو ما يمكن إيجاز الإشارة إليه بالخطاطة الآتية.

وقبل رسم الخطاطة لابد من الإشارة إلى حقيقة رئيسة مفادها: أن آليات التأويل بالوساطة المؤشرة هنا، إنها هي مفترضة في حال النص التقليدي أما التأويل أعني آليات التأويل بالحيازة فمفترضة في حال النص الاستثنائي، مع ملاحظة أن المؤول هو الفاعل في توجيه استخدام هذا النمط أو ذلك، كما أن النص الاستثنائي، لا يصل معه المؤول إلى المعنى الفني إلا عند التأويل بالحيازة لأن مبدعه لم يصدر بدءاً عن وعي تقليدي، فكأن النص التقليدي يستدعي قراءة تقليدية أحياناً، أما



الاستثنائي فيستدعي قراءة تتصف بالفرادة.



خطاظة آليات التأويل

إن آليات التأويل تصدر عن فاعلية النص الحاملة للمعنى، وعن وعي المتلقي الباحث عن إبداع المعنى عبر الاتصال بالنص في اللحظة نفسها؛ ولذلك لا تتصف

تلك الآليات بالثبات إلا عند اتصاف النص ووعي المتلقي بالسكون. ذلك أن النص التقليدي في بعض القراءات التأويلية، يفتح على رؤى جديدة، ومعان فنية استثنائية جاءت عن الوعي الاستشراقي للمتلقي، أما إذا كان النص استثنائياً والتلقي تقليدياً، فإن التأويل لا يستجيب للكشف عن أبعاد النص وربما يظل النص غريباً بين يدي القراء ولإيضاح ما سبق إيجازه، سأقرأ آليات التأويل موزعة على المحاور الأربعة السابقة.

١. آليات التأويل لدى الناص

لا شك في أن آليات التأويل لدى الناص تتصل بالواقع من جهة الباعث فتظهر عند الإنجاز في صورة عمل فني مخصوص، قد يحاكي الواقع، وقد يعيد إنتاجه ولكن الناص يعيد اكتشاف الواقع، ومن خلاله يعيد اكتشاف نفسه عبر ذلك الإنجاز، لأنه لا يصنع أفكاراً عن الواقع، بل يعيد اكتشافه، وهو ما يجعله لدى المتلقي موحياً باعثاً على التأويل، على أن ما يوحيه لمتلقيه، ليس هو المعنى بل فاعلية النص الفنية، كما أن النص لا يصور الواقع بل يعيد اكتشافه.

أما الناص فيعيد اكتشاف نفسه؛ كما قلت؛ وهنا أريد الإشارة إلى أن آليات التأويل لدى الناص تنكشف على جهتين: جهة مضمرة وجهة ظاهرة فالمضمرة تغيب عن ظاهر النص ليكشف المتلقي من خلالها مديات عبقرية الناص، وما يوحى به عن ذاته، أو ما يتبدى من النص عنها، وقد أفاضت مناهج تعنى بالمضمرة في النص مما هو كاشف عن نفسية الناص، أو عن ذاته، كما في المنهج النفسي والمنهج النفسي، وغيرهما مما عنيت بتأويل النص بحثاً عن الناص، أكثر من البحث عن المعنى الكامن

في النص، وهو ما يشير إلى نسبية الحالة في هذا الاتجاه، لأنها هنا لا تتحدد بآليات معينة قدر استجابة مناهج معينة للكشف عنها، بمعنى إنها تكون صوراً كاشفة عن ذات الناص المتعالية أو الاستثنائية أو عن نفسيته المريضة أو المبتهجة المتفائلة أو المتشائمة؛ فالمضمر تكشف عن ملامح صورة الناص ومن خلالها عن المعنى أو بعض خصائصه، إن قراءة آليات التأويل المضمر في ذات النص تعني تأويل الكامن في الذات المبدعة لحظة القول أو الأداء، مما رغب في الكشف عنه، أو مما رغب في إخفائه، وهي آليات منهج من حيث الوعي عند القراءة. أما الجهة الظاهرة من آليات التأويل لدى الناص فذات تشعبات وتكوينات متعددة جداً، فمنها الدلالية المتصلة بالمعجم اللساني ومعطياته السياقية عند الكتابة؛ إذ تتحول اللغة إلى كلام، ودلالة المفردة إلى قصد فني تحدده الجملة وعناصرها الفنية، ومنها التصويرية المتصلة بأساليب إبداع المعنى من بيانية ورمزية وأسطورية وغيرها، بما يكون الناص فيها معنياً بالفردة أكثر من التقليد، وبالتأسيس أكثر من الاتباع، وهنا يكون في آلياته مبدعاً.

ومنها الإيقاعية المتصلة بانتظام الأصوات أو انتظام الرؤى أو الأفكار أو انسجام المعطيات، على وفق نسق أدائي خاص، لاسبيل إلى الفوضى أو الارتباك فيه، بما يكون المعنى صادراً عنه بقوة، والتأويل صادراً عنه بإيحائية خاصة ومنها التركيبية التي يكون التأويل في ضوء أشكال انتظامها كاشفاً عن خصائص في المعنى الفني، ما كانت لتكون لولا قصد الناص إلى ذلك النمط من التركيب، وتلك الخصوصية فيه؛ على صعيد البنيات الدالة عامة، أو في خلال الوحدات الفنية، ضمن سياقاتها الخاصة. ومنها البنائية التي يكون انتظام العمل كله في ضوء تشكلها العام دالاً على خصائص في المعنى قصد الناص، على نحو ما التعبير عنها. ومنها الأيديولوجية

السابقة التي يكون الناص معناها قبل فنية العمل، وهي آليات موضوع، الفني موظفاً أو مسخراً للتعبير عنها، ونادراً ما تحفل بالفردة الفنية.

إن آليات التأويل لدى الناص، أقرب إلى الحدس منها إلى الحس، وأدنى إلى المهوبة منها إلى الصنعة، وأقرب إلى الفطرة منها إلى التطبع، وإلى التخمين منها إلى القطع؛ لأننا نقرؤها في ضوء ما صارت عليه لدى المتلقي بزعم أن صورتها لدى الناص مرسومة في النص؛ ولكن الأمر ليس كذلك، بدلالة أننا لا نفتح معها في الكتب السماوية المقدسة إلا مرسومة في النص!

معنى ذلك، على نحو ما؛ أن الناص يجعل من كل المدركات تقريباً أشكالاً تأويلية لأن آليات التأويل لديه؛ هي الأشياء كل الأشياء تقريباً، ولكن بوصفها ألفاظاً، ولعل أوضح إيقاع لهذا التصور الصوفي الذي يرى: أن كل ما في عالم الشهادة لفظ أو كالألفاظ، وكل ما في عالم الغيب معنى أو كالمعنى... وإذ يصير بحسب تجربة ابن عربي؛ عالم الشهادة هو اللفظ؛ فإن عالم الغيب يصبح هو المعنى^(٢٤) فكأن الأشياء في الناص أو من حوله هي آليات التأويل وفطرته الإبداعية هي الفاعل في تحريك تلك الآليات، ليس من خلال تصويرها أو تكوين أفكار عنها، إنما من خلال اكتشافها بما يكون ذلك دالاً على اكتشاف الناص لنفسه، وهنا تكون الآليات مضمرة من حيث هي ذات مبدعة، وظاهرة من حيث هي أشياء في هذا الوجود، ولكننا حين عيننا بلغة التعبير عنها فقد جعلنا مكونات اللغة هي آليات التعبير، ولكن في النص كما سيأتي وليس في الناص.

حين يتكلم الشيء أو المدرك على لسان مبدع ما، فإن حاله ذاك إنما هو آليات تأويلية صادرة عن الوعي الفني للناصر، وكلما أوغل الناص في إعادة اكتشافها دل

ذلك على فاعلية فنية في تأويل معنى ما، ودل أيضا على تغير الأشكال والأشياء في الواقع وتجدها وتعددتها في الإدراك وعند التأويل؛ إن الناص هو جوهر آليات التأويل، لأن المدركات تصبح كلها عند وعيه الجديد بها، وبين يدي بصيرته الفنية آليات تأويل، لأنه عندها يسعى كاشفا عما وراءها كونه وراء ذاته؛ إن إيجاء المبدع بها وراء الأشياء حين يجعلها آليات تأويل ومدار تأويل في آن معا، إنما هو إفصاح عما وراء نفسه، وعن مغيبات ذاته، ولذا كانت المدركات عنده آليات تأويل.

٢. آليات التأويل في النص

عند التأويل يبحث المتلقي في النص عن ممكناته التي تضمير فاعلية التأويل، تتضمن الأساليب والعناصر الرئيسة التي يبتدئ المؤول منها، منفتحا على فضاءات المعنى، ولما كان التأويل بحثا في ممكنات لغة النص من جهة، وتأملا في الأوليات والأعراف، في ثقافات الأفراد والجماعات من جهة أخرى فإن آليات التأويل تنقسم في النص على قسمين؛ الأول هو ممكنات لغة النص والثاني هو الأوليات المتحكمة بالنص مما تقع خارج سياقاته المباشرة.

وبحسب مفتاح فإنه؛ (مهما اختلفت التأويلات باختلاف الأديان والأجناس والأمم والجماعات والأفراد، فإن أصل نشأته وسيرورته وإجرائه، يرجع إلى مقولتين؛ أولاهما غرابة المعنى عن القيم السائدة؛ القيم الثقافية والسياسية والفكرية، وثانيهما: بث قيم جديدة، بتأويل جديد، أي إرجاع الغرابة إلى الألفة، ودس الغرابة في الألفة) ^(٢٥) ومن ثمة فإن آليات التأويل في تحقيق المقولتين، تلك الكاشفة عن المعنى، وعن القيم الجديدة فيه، وعن ألفة المعنى، فكأن تلك الآليات هي التي ترجع الغرابة

للالفة، هي عناصر ألفة تأخذ بوعي المتلقي كاشفة له عن أبعاد غربة النص عنه، ومن ثمة عن تحقيق نمط من الآليات في الإيحاء بالمعنى أو كشفه.

وآليات التأويل في النص بنوعيتها: الممكنات والأوليات، تتعدد بحسب جنس الخطاب ونوعه الإبداعي، وهي في النصوص المقدسة تأخذ بالأوليات كثيرا وبالممكنات على نحو أقل؛ من ذلك أنها عند مفسري النص القرآني العظيم أخذت بالأوليات فكانت أسباب النزول والناسخ والمنسوخ ودلالات العموم والخصوص والمطلق والمبين، وهذه من الأوليات أما ممكنات لغة النص فتكمن في الأساليب وهي مما أخذ به المفسرون لأن المفسرين معنيون بوضع المحددات والقوانين في كل آليات التأويل للضبط وعدم الزيغ والزلل، لأن تأويل المقدس من دون محددات تضبطه خطر داهم.

ولهذا كان حرصهم عند تأويل النص المقدس بالغا، وتحرجهم منه ظاهرا؛ وقد (عرف تاريخ التأويل التحرج من التأويل نفسه، فقد استقر في الأنفس التيقية؛ أن التأويل قد يصرف عن النص، وما ينبغي أن يصرف عن النص ذكاء ولا استنباط ولا رأي، النص ينبغي أن يظل في أنفسنا أكبر من كل تأويل. نحن نقرأ التأويل الشري ونقبل على النص.

إننا إذن نأخذ حق النص، ونأخذ حق التأويل، ولا نسمح للتأويل أن ينافس النص، التأويل يتواضع ليرفع النص الكريم^(٢٦) فكان الأخذ بالآليات التأويل الصادرة عن مواصفات السلف في تلقي النص المقدس وقراءته متأت من خصوصية ذلك النص ذات المغزى العالمي الشامل من جهة ومن النزوع التطهيري للمعنى الصادر عن التأويل من جهة أخرى، ولاسيما في السياقات التي يعنى النص فيها بتصوير

الغيب صوراً يجد المتلقي وعيه معها محتاجاً إلى التأويل، وهنا لاتصدر آلياته عن
ممكنات لغة النص، قدر صدورهما عما يشبه المنطق التاريخي المتصل منه بنهج السلف
ومأثورهم وبآليات منطقتهم إلى جانب المنطق النحوي والمجازي وما إليهما.

وكل هذا يفسر كيف أن التأويل بآليات هي من ممكنات اللغة كالمجاز والرمز
وغيرها من أساليب البيان، كان عرضة للرفض القاطع عند من قالوا بعدم وجود
المجاز، ومن ثمة فإن الصدور عن ممكنات اللغة المجازية كان عرضة للشك، ومدارا
للتساؤل أما ممكناتها النحوية والصرفية فإن انضباطها المنطقي كان مدعاة الأخذ بها
في قراءة المعنى وتأويله. لأن المجاز عندهم من الظنيات التي يمكن الاختلاف في
فروعها. وأن النظريات الصادرة عنه غالباً ما تكون مدعاة اختلاف.

ولهذا كان التأويل الناتج عن القياس المنطقي أصح عندهم - بحسب ابن رشد
- من ذلك الصادر عن ممكنات اللغة المجازية، فالقياس المنطقي أتم آلية في تأويل
المعنى؛ ولاسيما عند معرفة مقدماته وأجزائه كلها. (٢٧) ثم إن الأخذ بالثوابت التي
صارت علوماً مستقلة يشترط على المؤول الأخذ بها عند تفسير النص المقدس أو
تأويله.

ولما كان الوعي التأويلي إبداعاً عند قراءة النص، فقد انصب الجهد النقدي على
ممكنات لغة النص، وكان لسياقها أثر فاعل في التأويل، لأنه يحيل المتلقي إلى الانتباه
لتجدد الكلمات باستمرار، ولاسيما إذا كان الخطاب شعرياً، لأن (تاريخ الشعر، في
صورة من صورته، إنما هو تاريخ متعاقب الأدوار من ولادة ألفاظ الشعر ونضجها
وفنائها) (٢٨) ذلك أن ممكنات اللغة تثري عند الأداء الفني، وتنتفح على التجديد عند
ما نلاحظ أن وعي المتلقي يسهم في هذا المنحى، كونه فاعلاً وتأويلياً، وكذلك السياق

وعمره وخصوصية النص الأدبي وهويته الفنية كونها جزءا من الآليات في عملية التأويل.

عني المتلقي الفائق بممكّنات لغة النص الاستثنائي عناية فائقة، ولاسيما في الكشف عن الدلالة الصوتية والدلالة الإيحائية والدلالة الهامشية والدلالة الاجتماعية، فعلى صعيد الصوتية كانت آلية التأويل منصبة على ما تضيفه أحرف مخصوصة في الكلمة على الذائقة السمعية من تأثيرات، تميّز الكلمة مما يرادفها، بتكثيف المعنى في وعي المتلقي، عاطفيا أو فنيا أو إيحائيا، فيتجه التأويل إثرها إلى معان أكثر ثراء.

وعلى الصعيد الاجتماعي يكون لسياق الحال عند الهيئة الاجتماعية أثر في تأويل لغة الخطاب بما يكون فيه المحيط المحلي والبيئي والأخلاقي والاجتماعي عامة، موجهها تعبيريا كاشفا عن المعنى الصادر عن إعادة إبداع ذلك المحيط بصورة أخرى.

وعلى الصعيد الإيحائي تتكشف عبقرية الناص في نصه الإبداعي؛ عبر احتفال النص بخلق إيحائية فنية خاصة، تكشف دائما عن حضور روح المبدع في النص، واحتفاله بالتأسيس لمعطيات جديدة. وعلى صعيد الهامشية اتسع التأويل منفتحا على استنتاجات هائلة، حتى عدها الدالليون (مسؤولة عن روائع الأدب، وهي التي خلقت، علما يسمى بالنقد الأدبي)^(٢٩) إن ممكّنات اللغة لا حصر لها، ثم أن الوعي الفني لحدود تقيده، وأن تجدد الذائقة الفنية الجمالية مع تعاقب الأجيال، كل ذلك؛ أتاح لآليات التأويل في النص أن تتعدد بالحياة، وأن تتحدد عند الوساطة.

٣. آليات التأويل لدى المتلقي

يبدو أن مصدر آليات التأويل بدءاً، هو العبقرية الفنية المضمرة في فطرة الناص، تلك التي صار النص بعد الإنجاز أو الأداء مجلى ظهورها الذي تتبدى فيه إلى المتلقي، ليكون الحلقة الثالثة، في استقبال آليات التأويل في الإضافة إليها؛ غير أن الجوهرى الجديد لدى المتلقي الفائق هو قدرته الواعية على استقبال معانٍ إضافية لم يكن الناص يقصدها مباشرة إنما جاءت عن فنية الأداء اللغوي المعبر عن المضمير مما لم يرغب الناص في البوح به ولكنه يتبدى إلى المتلقي من أساليب الأداء، ومما وراء السطور، وهنا تكون الآليات الكاشفة، صادرة عن المتلقي.

وهذا جانب إيجابي في هذا الاتجاه، غير أن السلبي هو نزعة التوظيف لدى بعض المتلقين حين يأخذون بتوجيه النص، على وفق بعض آليات التلقي غير الفنية، غالباً، إلى وجهات أو معان، يرغب المتلقي فيها، فهو يجهد في توظيف النص لتحقيق ذلك، وقد تكون رغباته؛ سياسية أو مذهبية أو إيديولوجية أو غير ذلك، مما هو جاهد في توظيف النص للتعبير عنها، وقد تكون انطباعات متلقٍ، تهدف إلى النيل من فنية النص بمعنى التعبير عن ضعف الناص؛ فإذا كان الانفتاح على تعدد القراءات أو على (تعدد المعنى) جهة دالة إبداعياً على آليات التأويل لدى المتلقي، فإن نزعة التوظيف لغايات بعيدة، أو أغراض خاصة، إنما هي جهة دالة موضوعياً على تهافت آليات التأويل لدى المتلقي، وقد برزت بوضوح لافت للنظر في قراءة النصوص المقدسة، فكان ذلك مداراً لمذاهب وتيارات وغالباً نزاعات وصراعات، ربما كانت حقيقة النص بعيدة عنها.

غير أن هناك جهات للإضاءة، يتوفر عليها النص الإبداعي، بالضرورة الفنية تتيح للمتلقي أن يجتهد في القول بآليات تأويله، وتلك الجهات هي أبرز الخصائص الفنية الجمالية في النصوص الإبداعية الرفيعة.

ومنها، أن المبدع في الأعمال الاستثنائية قد ينسى القصد الباعث على القول، والمعنى الذي أضمره في نصه، فيأتيه لاحقا بوصفه متلقيا، كأنه ليس هو منتج، كما في فن الشعر بخاصة، وبحسب ت.س. إليوت (فإن ما تعنيه القصيدة، هو في الحقيقة ما تعنيه بالنسبة للآخرين، على قدم المساواة، مع ما تعنيه بالنسبة للمؤلف، ويجب أن لا يغيب عنا أنه بمرور الزمن، يصبح الشاعر مجرد قارئ لأعماله الخاصة، بعد أن يكون قد نسي المعاني الحقيقية لقصائده.

ولربما تصبح القصيدة شيئا آخر بالنسبة إليه، بسبب تغير أفكاره^(٣٠) وهذا يعني من جهة أخرى؛ أن وعي الناقد متجدد متغير، وفنية النص منفتحة على التأويل، ومن ثمة فإن المتلقي قد يمد كل ذلك بآليات في القراءة والتأويل، استدعاها المعنى.

ولعل مما يميز النص الكبير ثراءه الفني الباعث على الإثارة، إذ يتسع معه وعي المتلقي متأملا آفاقا جديدة، ومستدرجا معاني أخرى، بما يكون فيه معنى النص منتجا لدى المتلقي معاني جديدة، ومحفزا إياه على ثراء رؤاه، حتى أمكن القول بأن الثراء الفني الاستثنائي، ربما كان محفزا غير مباشر على إبداع معرفي من جنس آخر، لأن الثراء الكلي الذي تحفل به بنية العمل مثمر في وعي المتلقي، ومحفز على استنباط آليات تأويل جديدة، في محاولات استقبال المعنى، وهذا ظاهر حتى في التراث لأن الأجزاء الثرية التي ألهمت أجدادنا في تفسير النصوص الأدبية كانت مثار إعجابهم،

أما المحدثون فإن ثراء المجال الكلي الذي يجعل شكل العمل الإبداعي مرنا منفتحا على التأويل؛ هو مثار إعجابهم^(٣١)، ومقصد عملية التلقي بوعي آليات تأويلية.

تبدو السمة الرمزية، التي تحفل بها الأعمال الإبداعية، بوصفها خصيصة مائزة، محفزة للمتلقي، لاستنباط آليات تأويل بين يدي قراءة المعنى الفني، لأن العمق الرمزي في لغة الخطاب لا يفتأ يحث المتلقي على تأمل رؤى جديدة واستشراق آليات أخرى، (إن اللغة الرمزية التي تقصص منها الأعمال الأدبية، إنما هي - نظرا لبنيتها نفسها - لغة جمعية متعددة الدلالة، لا تكف عن توليد المعاني المختلفة في كل استعمال خاص)^(٣٢) ذلك أن المتلقي الفائق مطالب بوعي الضرورة بالإتيان بسلمات النزوع الجمالي في النص وبانفتاح الأداء على تعددية المعنى المستدعية لآليات جديدة في التأويل، ولا سيما أن عمله؛ (ليس هو الوصول إلى (شرح) النص بنتيجة إيجابية، تصل إلى دلالة أخيرة يمكن اعتبارها حقيقة العمل، وإنما المهم - على العكس من ذلك - هو الدخول من خلال التحليل الدائب في لعبة الدلالة نفسها، بحيث تترأى له أساسا في اكتشاف تعدد وجوه النص وجماعيته)^(٣٣).

إن تعددية المعنى صفة لافتة في الأعمال الفنية متأتية من خصوصية اللغة التعبيرية في كل فن، فللحجر سمات وللون خصائص، وللجسد صفات، وللنغم إيقاعات، وهكذا في كل لغات التعبير عن المعنى بعمومها؛ ولكن الأمر اللافت (أن اللغة هي أشد مقتنيات الوجود الإنساني خطرا)^(٣٤). لأنها في واقعها الوظيفي المباشر قبل الفني التأويلي أجلى أبعاد الوجود، وأكثر المظاهر حضورا في التعبير عن الممكن والمحال، أو عن الظاهر والمغيب. فإذا كانت طريقة الرؤى الفنية في إيصال المعنى إلى المتلقي، فإن فاعلية الزمان والمكان والأبعاد الحضارية والتقنيات المجددة

وغيرها وغيرها... كلها تبعث المتلقي عبر سفينة الزمان وبحر المكان إلى القول
بآليات تأويل تصدر عنه في استشراف المعنى، ولاسيما إذا كان معناها بما يصل إليه من
رؤى وهو يحاور ببصيرة متأملة فنيا إبداعيا غير تقليدي.

٤. آليات التأويل بحسب المعنى

تختلف طبيعة التفكير الأدبي، عن خصوصية التفكير الشعري، في هيمنة النزعة
الموضوعية على الأولى، وغلبة فنية الأداء وغاياته الجمالية على الثانية، وأن قراءة
المعنى الفني بحسب الأولى لا تصلح دائما ولاسيما في الشعر، كما أن مطالبة الشاعر
بالنزعة الموضوعية، لا تتصف بالصواب إلا من وجهة نظر من لا يرى الشعر إلا
مسخرا لغايات بعينها تخصه، ولا يعنى بالشعرية إلا عند توظيفها غائيا لأغراض
تخدمه واقعا، وهنا أقول (واقعا) ولا أعني الحقيقة، لما بينها من بون شاسع يلفت
النظر.

ومن هنا فإن آليات التأويل بحسب المعنى، يمكن أن نقرأها موزعة على اتجاهين
رئيسيين، على نحو غالب، هما اتجاه المعنى الموضوعي، واتجاه المعنى الفني. والأول:
مستقر، محدد، ذو أفق واحد، ومن ثمة، فإن آلياته مستمدة من القواعد الثابتة في بنية
الكلام، فهي أقرب إلى كونها قواعد قياسية ثابتة منها إلى المعايير الفنية، التي قد تؤثر
في تنمية الذوق، عبر العناية بإبراز الجمالي من الأداء الفني.

وأما الثاني، فهو: فني، متعدد متجدد، متصف بالثراء، منفتح على التأويل. ولعل
الجوهري في المعنى هنا هو: صدور الأول عن الثابت الاقناعي، وغالبا ما يكون



القائل أو المنتج وسيلة تتخذ من الأدب وسيلة لشيء، لا أدبية فيه بالمعنى الجمالي. وصدور الثاني عن الروح في تجليات صفائه، واتقاده؛ بالشكل الذي تؤسس الفطرة الفنية للمبدع أسس إبداع، وتوحي للمتلقي باستنتاج آليات تأويل، لاستشراق المعنى.

فالنص الموضوعي ذو المعنى الساكن الثابت، الموصول بماض ثابت في زمانه ومكانه، وبنزعة إيديولوجية مهيمنة، يعني أن المعنى فيه يستدعي قراءة سطحية، يشيع آليات تأويل جامدة، وقراءته بالمعيار النقدي، بحسب: أودنيس قراءة طامسة، (لا تطمس نصية النص فحسب، وإنما تطمس كذلك إمكانية التساؤل وإعادة النظر، والحركية الإبداعية، إنها باختصار تطمس الشعر)^(٣٥) وهو يقصد هنا مفهوم الشعر المنظور إليها من خلاله. في النص المقيد بأفق موضوعي أحادي النظر لا يستطيع المتلقي الانفتاح على آليات تأويل جديدة، حتى في الرجوع إلى النص، لقراءة الأسباب الباعثة على تأطير الفني بعناصر تفكير تفتقر إلى الخصائص الفنية المائزة.

أما النص الفني الخالص، فهو بحسب أودنيس أيضاً (يتجدد معناه في كل قراءة، مع كل قارئ، بشكل جديد، وغير منتظر أن للنص دلالات، بعدد قراءته)^(٣٦) لأن دلالة العلاقة بين النص والمتلقي، تعني نزعة فنية في النص بدءاً، واستقبالا متغيرا بتنوع المتلقين، فالفنية توصي بثناء الدلالة، وتعدد المتلقين يكشف عن تنوع في أبعاد تأثير النص.

ولعل أجلى معطيات التوافق بين ثراء الدلالة وتعدد المتلقين تلك النظريات الأسلوبية الباحثة عن قراءة المعنى وفيه بالشكل الذي كانت فيه تؤسس لآليات في التأويل من جهة، ولاستجابة الذائقة لكثير من ذلك من جهة أخرى. أما أجلى





معطيات الاختلاف بين ثراء الدلالة من جهة واختلاف المتلقين فيها من جهة أخرى، فهو اتساع الفضاء الدلالي وإمكانيات تأويله، لأن النص بوصفه أداءً كلامياً في حيز من المقال إنما، (يتعدد معناه، وتتفاضل دلالاته، وتتفرع مقاماته، وتختلف سياقاته وتتعارض بياناته، فهو حيز ينطوي على بياضات وفراغات وتخرقه شقوق وفجوات)^(٣٧). لأن قراءة المعنى حين لا تنتهي مع النص، فقد تنزع إلى بناء شكل من الاختلاف (الإيجابي) مع النص يفضي إلى الخروج بآليات تأويل جديدة في معطياتها لقراءة المعنى. وهذه نظرة في استقبال المعنى الفني شائعة في الطروحات النقدية المعاصرة.

ولعل أخطر حلقة سلبية انفتحت عليها آليات التأويل بحسب المعنى، هي مقال لـ (جاك دريدا) في مقولته بـ (الاختلاف) الصادر عن مبدأ الشك بالآخر، ورفض الأنظمة والمرجعيات، والقول بعدم تناهي الدلالات، لأن المعاني عنده (تتحقق من خلال الاختلاف المتواصل في عملية الكتابة والقراءة، وتبدأ مستويات الحضور والغياب بالجدل ضمن أفق الاختلاف، يصبح الاختلاف، هدفاً أكبر مما هو أصل في ذاته)^(٣٨) فلا نهائية الدلالة عند دريدا تجعل المعنى مؤجلاً، لتواصل التأويلات من دون القول (بحضور المعنى) ثم أضاف لـ (الاختلاف) القول بـ (عدم التمرکز حول العقل) وهو قول يستند إلى مبدأ (الشك المطلق) وهو فعل يعني تغييب الإحالة أو المرجع، أي كان ذلك المرجع؛ سواء أكان الله أم العقل أم الإنسان ومنه ذات الكاتب أو مبدع النص، بمعنى أن الاشتغال الحر للمدلولات ضمن أنساقها اللغوية هو المنفتح على لانهاية المعنى (فليست هناك بؤرة مركزية يتمحور حولها هذا المعنى، ولكن هناك دائماً لعب للدوال، وانزياح للمعنى نتيجة لذلك، إلى غير نهاية وبلا حدود، ومن ثمة تنتفي قابلية [اللعب الحر للمدلولات داخل نسق اللغة] للتفسير

النهائي^(٣٩) وهذا الطرح التفكيكي، يغيب فاعلية العناصر الثقافية في تشكيل النص الأدبي، وتوجيهه، وإثرائها النص بسبب كونها في حالة تغير، بما ينسجم مع الذات الإبداعية أو ذائقة التلقي، وهذه الجدلية بين المتغيرات تدعو لفنية التحديد ومنهجية العرض والقراءة ولا تبعث على التفكيك السلبي.

ثم أن ذلك الطرح يغيب المصور الإبداعي للناص، ويمحو توجهه الأول، وباعث هواجسه وقصدية رؤاه، وهو تضييع للجهد الإبداعي للناص في علاقته مع العابر أو النسبي، وهو تغييب لمفهوم النظام وآلياته، ولا سيما التأويلية منها، لأن وعي المتلقي لا يذهب عند التأويل إلى التفكيك السلبي، بقدر إعادة الألفة إلى الغرابة والمعلوم إلى المجهول والتوافق إلى الاختلاف وأي ذات إبداعية تجهد في تضييع إنجازها وهي معنية به قبل كل شيء إن الشك بالمعنى أو تغريبه أو الجهل بمرجعياته، تدعو المتلقي إلى التأويل؛ محاولة من الذات في إبداع المعنى في حده الممكن، وليس تفكيكه في حده المحال.

- (١) تأويل مشكل القرآن: ابن قتيبة، ص ١٦
- (٢) النص، السلطة، الحقيقة، نصر حامد أبو زيد ص ١٨٣
- (٣) مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق: ديفيد ديتش، ترجمة، محمد نجم، ص ٢٥٤
- (٤) ضد التأويل: سوزان سونتاغ، ترجمة: باقر جاسم، مجلة الموقف الثقافي، بغداد، ع ٣، ١٩٩٢
- (٥) نظرية الاستقبال: هول (روبرت سي)، ترجمة رعد عبد الجليل، ص ٥٤
- (٦) التأويل بين السيميائية والتفكيكية، أمبرتو إيكو، ترجمة سعيد بنكراد، ص ٦٣.
- (٧) الموافقات في أصول الأحكام: الشاطبي، ٦٠/٣
- (٨) إشكالية التلقي والتأويل: د. سامع الرواشده ص ٢٨

- ٩) التأويل بين السيميائيات والتفكيكية: أومبرتو إيكو، ص ٢٣
- ١٠) الاعتصام: الشاطبي، ٢ / ١٦٨
- ١١) مشكلة المعنى في النقد الحديث: مصطفى ناصف، ص ١٦٢
- ١٢) تلخيص البيان في مجازات القرآن: الشريف الرضي، ١٤٣، وتنظر مادة (عجل) في اللسان
- ١٣) مسؤولية التأويل: مصطفى ناصف، ص ٢٥٢
- ١٤) مذاهب التفسير الإسلامي: جولد تسهير، ترجمة عبد الحليم النجار، ص ٢٢٨
- ١٥) مشكلة المعنى في النقد الحديث: د. مصطفى ناصف، ص ٨٣
- ١٦) النظرية البنائية في النقد الأدبي: د. صلاح فضل، ص ٢٩٧
- ١٧) السيمياء والتأويل: شولز، ترجمة سعيد الغانمي، ص
- ١٨) عرض روبرت هو لب في (نظرية التلقي) لهذه الاتجاهات على نحو موسع، وقد ترجمه بعناية، عز الدين إسماعيل
- ١٩) التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، أومبرتو إيكو، ص ١١ - ١٢
- ٢٠) الموافقات: الشاطبي ٣ / ٣٩٠
- ٢١) المصدر نفسه، ٣ / ٢٦٤ + ٣ / ٣٤٧ + ٣ / ٨٥
- ٢٢) النظرية الأدبية المعاصرة: رمان سلدن، ترجمة سعيد الغانمي، ص ١٦٣
- ٢٣) المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك، د. عبد العزيز حمودة، ص ٣١٩
- ٢٤) ينظر؛ تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية أمين يوسف، ص ١٠٧
- ٢٥) التلقي والتأويل: محمد مفتاح، ص ٢١٨
- ٢٦) مسؤولية التأويل: مصطفى ناصف، ص ١٢
- ٢٧) فصل المقال: ابن رشد، ص ٣٤
- ٢٨) الشعر، كيف نفهمه ونتذوقه، اليزابيث درو، ترجمة احمد إبراهيم، ص ٨٤
- ٢٩) دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، ص ١١٧
- ٣٠) فائدة الشعر وفائدة النقد: إليوت، ت، يوسف نور، ص ١٢٦
- ٣١) مشكلة المعنى في النقد الحديث: مصطفى ناصف، ص ٨٠
- ٣٢) النظرية البنائية في النقد الأدبي: صلاح فضل، ٢٩٧
- ٣٣) المصدر نفسه: ص ٢٩٨
- ٣٤) في الفلسفة والشعر: مارتن هيدجر، ت، عثمان أمين / ص ٨٥



٣٥) سياسة الشعر: أودنيس ص ٥٢

٣٦) المصدر نفسه: ص ٥٩

٣٧) قراءة ما لم يقرأ - نقد القراءة، مجلة الفكر العربي المعاصر - اللبنانية العددان، ٦٠ - ٦١ لسنة ١٩٨٩، ص ٤٧. (علي حرب)

٣٨) التفكيك، فاعلية المقولات الاستراتيجية، ضمن كتاب معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية، عبد الله إبراهيم، ص ١٢٠

٣٩) المرايا المحدبة؛ من البنيوية إلى التفكيك، عبد العزيز حمودة، ص ٣٣٤.





... المصادر والمراجع ...

- (١) إشكالية التلقي والتأويل، د. سامي الرواشدة، طبعة جامعة مؤتة، الأردن، عمان، ٢٠٠١.
- (٢) الاعتصام، الشاطبي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- (٣) التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، أومبرتو إيكو، ترجمة سعيد بنكراد.
- (٤) تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، أمين يوسف عودة، رابطة الكتاب الأردنيين، عمان، ١٩٩٥.
- (٥) تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، ت. احمد صقر، دار أحياء الكتب العربية.
- (٦) التفكيك الأصول والمقولات، عبد الله إبراهيم، الدار البيضاء، ١٩٩٠.
- (٧) تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضي، المعارف، بغداد، ١٩٥٥.
- (٨) التلقي والتأويل، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، ط١، المغرب، ١٩٩٠.
- (٩) دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، المطبعة الفنية، ط٣، ١٩٧٦.
- (١٠) السيمياء والتأويل، شلوزر، ت. سعيد الغانمي.
- (١١) سياسة الشعر ادونيس، دار الاداب، بيروت، ط١، ١٩٨٥.
- (١٢) الشعر كيف نفهمه ونتذوقه، اليزابث درو، مكتبة منيمنة، بيروت، ١٩٦١.
- (١٣) فائدة الشعر وفائدة النقد، البيوت، ت. يوسف نور، دار القلم، بيروت.
- (١٤) فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، ابو عبيد البكري، ت. أحسان عباس، مؤسسة الرسالة، لبنان-بيروت، ط١، ١٩٧١.
- (١٥) في الفلسفة والشعر، هيدجر، ت. عثمان أمين دار الثقافة، القاهرة، ١٩٦٣.
- (١٦) لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨.
- (١٧) مذاهب التفسير الإسلامي، جولدتسهر، ت. عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي - مكتبة المثني، ١٩٥٥.
- (١٨) المرايا المحدبة، عبد العزيز حمودة، إصدارات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٨.
- (١٩) الموافقات في أصول الحكام، الشاطبي، دراز، ط٢، ١٩٧٥.
- (٢٠) مسؤولية التأويل، مصطفى ناصف، دار السلام، ط١، القاهرة، ٢٠٠٤.
- (٢١) مشكلة المعنى في النقد الحديث، مصطفى ناصف، مكتبة الشباب، ط١، القاهرة، ١٩٦٥.



- (٢٢) مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق،
ديتش، ت. محمد نجم.
- (٢٣) النص السلطة الحقيقية، د. نصر حامد أبو
زيد، ط٢، الرباط، ٢٠٠٧
- (٢٤) النظرية الأدبية المعاصرة، رمان سلدن،
ت. سعيد الغانمي، المؤسسة العربية
للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٦
- (٢٥) نظرية الاستقبال سوزان سوتناغ، ت.
رعد عبد الجليل، دار الحوار، سورية،
١٩٩٢
- (٢٦) نظرية البنائية في النقد، د. صلاح فضل،
دار الشؤون الثقافية، بغداد ١٩٨٧



السُّرُورُ الْبَيْتُ وَالنَّاصِ

أ. د. ابراهيم جنداري
كلية التربية / جامعة الموصل



...ملخص البحث...

إن للرواية القدرة على تشرب الأجناس الأدبية واللا أدبية ففضاء الجنس الروائي فضاء تتعش فوق أرضيته كل الأجناس ومختلف الحقول المعرفية - الفكرية.

وقد جسدت الرواية لعبة التناص بأعلى درجاتها، فهي تنبثق من امتزاج كل الأجناس التي سبقتها بل هي النوع الذي توج النثر والذي يتوافر على خصوصية تناصية. وليس هناك ملفوظ روائي مجرد من البعد التناصي، ذلك أن الخطاب الحاضر يلتقي مع خطاب الغير في كل الاتجاهات التي تتجه نحو موضوعه، ولا يستطيع إلا أن يدخل معه في تفاعلية حية وقوية مما يؤدي إلى تفاعلية حوارية بين الخطابات كيفما كانت خصائصها اللسانية.

تناول البحث التناص في المقاربات النقدية الحديثة على يد أبرز دارسيه مقسماً على: التناص الخارجي واستدعاء النصوص المختلفة إلى داخل النص الروائي عبر الأشكال المتداولة من الأجناس التعبيرية كالرسائل والاعترافات والسيرة الذاتية والشعارات والنصوص الموازية للأدب. وتناول البحث التناص الداخلي من خلال التأثيرية وعلاقة السخرية ووعي الآخر عبر إدماج كلامه وتعرف الذات المتلفظة والدفاع عن وعيها. وقد مال البحث إلى منحى تطبيقي موجز دار حول روايات جبرا إبراهيم جبرا الثلاث (البحث عن وليد مسعود) و(السفينة) و(صيادون في شارع ضيق).



...التناص في المقاربات النقدية الحديثة...

إن الدراسات النقدية القديمة تناولت دلالة (التناص) لكنها حصرت في مفاهيم ضيقة كالتأثيرات والمعارضة والسرقة الأدبية، وهي مفاهيم لم تخضع للتحليل والكشف إذ لم تحاول هذه الدراسات النظر إلى التحولات التي تعرفها العملية التناصية.

أما في مجال الدراسات النقدية الحديثة فإن مفهوم التناص ما فتى يعرف رواجاً واسعاً نظراً لما يحظى به من حضور مستمر في النصوص (الأعمال) الأدبية عامة والروائية خاصة.

ويعود اهتمام المقاربات النقدية الحديثة بالتناص إلى اهتمامها بالنص الأدبي من خلال البحث عن الآليات الإجرائية التي تشغل داخله، وإلى القوانين الأدبية التي عرفت مع ظاهرة التناص دعوة إلى قراءة متعددة المعاني، إذ إن النص الأدبي أو النمط يمكن أن يتجسم في أكثر من مثال واحد، لذا فهو يمتلك إمكانية سحرية في احتواء أجزاء من ذاته وتوليدها لا يحتويها على نص صريح، وكذلك فإن سمة المعنى الكامل أنه يحتفظ بتكامله و كليته حتى وإن لم ينطق بجميع تضمّناته^(١).

ولقد كانت عبارة (دي سوسور) القائلة "إن الكلمة لا تكون وحدها أبداً"^(٢)، باعثاً لاهتمام كثير من النقاد بها حول الكلمة أو ما توحى به في السياق الذي وضعت

فيه، الأمر الذي يعني: أن الكلمة في النص إشارة تخفي وراءها إشارات وهذه الدلالات تنتمي إلى ما وراء النص، الغائبة التي تحيل إليها الكلمات الحاضرة، وهذا ما يؤكد بارت في تعليقه على قراءة النص التي تصبح فناً لكشف ما لا يكشف في النص نفسه الذي نقرأ والعلاقة مع نص حاضر بغياب ضروري في الأول^(٣).

وفي هذه الحالة على وجه التحديد أصبح النص الغائب يدرج في الدراسات النقدية التي تتناول موضوع (التناص) على أساس أن استحضار النصوص الغائبة هو جزء من عملية التناص في الخطاب الأدبي^(٤).

ولأن التناص لا يقتصر على الحقل الأدبي فحسب، وإنما يتواجد باستمرار في حقول مختلفة فإنه ينحو منحى الشمولية، ونظراً لشموليته فإنه يتملص من كل تحديد ويحتوي مفاهيم السرقة والاستشهاد والمرجعية والمحاكاة والباروديا (المحاكاة الساخرة) ويتجاوزها في الوقت ذاته مما جعله يأخذ طابع الانفتاحية أمام الاجتهادات في ميدانه، ونظراً لطبيعة الخطاب الأدبي الجديد وبنياته وأساليبه الحديثة التي تعتمد على التركيز والتكثيف والإيجاء أكثر من اعتمادها على المباشرة والخطابية والتقريبية، فالنص الأدبي اليوم اختزل وكثف وصيغ صياغة عميقة معقدة، حيث يحتاج إلى قراءة متخصصة وإلى نظرة نقدية واعية لاكتشاف فحواه واستبطان ملامحه وأبعاده^(٥).

ولعل هذا التكثيف والاختزال في النص المعاصر هو الذي دفع كثيراً من النقاد المحدثين إلى التعامل مع النص على أساس أنه (شفرة) أو برقية مركبة مركزة تصدر من مرسل إلى مرسل إليه، وهذا المرسل إليه - وهو القارئ - لا بد أن يفك رموز هذه الشفرات في النص من أجل استيعابه وفهمه، ومن هذا المنطلق فإن القارئ

يتحول إلى (منتج) كما يرى بارت، وتفيد هذه العملية في إيجاد قراء إيجابيين يشعرون بأن القراءة عمل إبداعي وهي عملية تثري النص إثراءً دائماً باجتلاب دلالات لا تحصى إليه^(٦).

وسواء تعاملنا مع التناص بوصفه مفهوماً إجرائياً، يشتغل داخل النص من خلال تفكيك بنياته أم نظرنا إليه من حيث كونه ذا علاقة بالأنساق الفكرية - المعرفية، أو باعتباره أحد مكونات كلامنا اليومي فإن الأمر يتعلق بحضور خطاب الآخر بكل أشكاله داخل خطابنا إذ "إن كل نص أو خطاب يرجع بصراحة إلى خطاب سابق"^(٧).

إن (كرستيفا) رائدة التناص في الدراسات النقدية الحديثة تحدده في الحقل الروائي ضمن منطلق أن كل نص يتشكل كفسيفساء من الاستشهادات، وامتصاص وتحويل لنص آخر^(٨)، لأن العمل الأدبي لا يتم إبداعه من نظرة الفنان ولكن انطلاقاً من أعمال أخرى. أي إن العمل الفني تتم ولادته عبر أعمال فنية سابقة مما يجعل لغة التناص تشكل من مجموع استدعاءات نصوص خارج نصية يتم إدماجها وفق شروط بنيوية خاضعة للنص الجديد على أن لا يفهم من عملية الاستدعاء هذه مجرد الانعكاس البسيط أو التعبير عن نصوص موجودة من قبل.

إن إبداع الكاتب وإن تم انطلاقاً من شيء معطى فإن الكاتب يبدع دائماً شيئاً لم يكن موجوداً من قبل وهذا يعني أن النص المدمج يخضع لعملية تحويلية ذلك لأن التناص ليس مجرد تجميع مبهم وعجيب للتأثيرات، ولكنه عمل تحويل واستيعاب لعدد من النصوص الخاضعة لنص مركزي يحافظ على سيادة المعنى.

فداخل الكتابة تقوم عملية معقدة في صهر وإذابة مختلف النصوص والحقول المدمجة مع النص الكبير (حالة الرواية)، لأن المؤلف (قد) يدخل دلالة معارضة لدلالة كلام غيره^(٩) مما يجعل الكلمة المقحمة تأخذ توجيهاً مزدوجاً: توجيهاً دلاليّاً أولاً منبثقاً من الأصل، وتوجيهاً دلاليّاً ثانياً يستمد أفقه من الصنعة والمظهر الجديدين اللذين أدمج فيهما وبهما مما ينتج عن هذه الحمولة الدلالية للكلمة نفسها حوارية داخلية، ذلك أن الكلمات الغيرية التي يتشرب بها كلامنا ينبغي أن تحمل فهمنا الجديد وموقفنا الجديد، بمعنى أن تصبح مزدوجة الصوت^(١٠)، فالخطاب الغيري يؤسس مع النص الذي تضمنه خليطاً (مزيجاً) كيميائياً وليس تواصلاً ميكانيكياً لأن درجة التأثير المتبادل عن طريق الحوار بين النصين تكون كبيرة لهذا تعد عمليتا الاستيعاب والتحويل ميزة عمل التناص.

إن رؤية رائدة هذا المصطلح (جوليا كرسيفا) أن التناص "هو النقل لتعبيرات سابقة أو متزامنة وهو (اقتطاع) أو (تحويل). وهو عينة تركيبية تجمع لتنظيم نصي معطى بالتعبير المتضمن فيه أو الذي يحيل إليه"^(١١)، وتضيف: "أن كل نص يتشكل من تركيبية فسيفسائية من الاستشهادات، وكل نص هو امتصاص وتحويل لنصوص أخرى"^(١٢)، وتوضح: "إن التناص يندرج في إشكالية الإنتاجية النصية التي تتبلور لـ (عمل النص)"^(١٣) وهو (نص منتج).

إن تحديد (كرستيفا) للتناص عبر مفهومي (الاستدعاء والتحويل) يأتي من نظرتها إلى النص كإنتاجية وليس (كمنتج) من خلال مرجعية السيمياء التحليلية وذلك باعتبار النص جهازاً عبر - لساني يعيد توزيع ترتيب اللغة مع جعل الكلام التواصلي في علاقة مع مختلف الملفوظات السابقة أو المتزامنة.

وتحديد (كرستيفا) للنص كإنتاجية يعني:

١. أن علاقته مع اللغة التي يتموضع فيها هي إعادة التوزيع.
٢. أنه استبدال أي تناص بمعنى أن تتقاطع في فضاء النص نصوص عدة^(٤).

لذا أصبح النص في مفهوم (كرستيفا) مرادفاً لـ (نظام الرموز) سواء تعلق الأمر بالأعمال الأدبية، أم اللغات الشفوية أم الأنظمة الرمزية الاجتماعية أو اللاواعية، حيث يصبح النص مجمعاً للأنظمة والعلامات، من هنا لا ينبغي النظر إلى لغة العمل الأدبي كلغة تواصل، وإنما كلغة إنتاجية منفتحة على مراجع خارج - نصية بما فيها من نصوص أدبية وفكرية وممارسات إيديولوجية ودينية وغيرها.

وهذه الإنتاجية لا يمكن إدراكها إلا في مستوى التناص، يعني في تقاطع التغيير المتبادل للوحدات المتمية لنصوص مختلفة.

تأسيساً على هذين المفهومين (الاستدعاء والتحويل) فإن النصوص المتناصّة تدخل في نوع خاص من العلاقات السيميائية التي نسميها الحوارية كما يرى ذلك (تودوروف) لأن أهمية العلاقات بين النصوص (الملفوظات) ترجع إلى كونها علاقات حوارية.

وقد طور (رولان بارت) هذا المصطلح وعمقه فهو يرى "أن كل نص هو نسيج من الاقتباسات والمرجعيات والأصداء وهذه لغات ثقافية قديمة وحديثة، وكل نص (الذي هو تناص مع نص آخر) ينتمي إلى التناص وهذا يجب ألا يختلط مع أصول النص، فالبحث عن مصادر النص أو مصادر تأثره هي محاولة لتحقيق أسطورة بنوة النص، فالأقتباسات التي يتكون منها النص مجهولة (المصدر) ولكنها

مقروءة، فهي اقتباسات دون علامات تنصيص^(١٥)، والذي ركز عليه (بارت) إنه إلى جانب التناص الذي يستخدمه أو يستحضره المؤلف هنالك تناص آخر يستحضره القارئ.

أما (ميشيل فوكو) فيتوسع في هذه المسألة مشيراً إلى أن الكتابة أو النص يمر في ثلاث حالات أو مراحل تتفاعل معاً لإثراء النص وإعادة إنتاجه، فالخطاب "ليس سوى لعبة: لعبة كتابة في الحالة الأولى، ولعبة قراءة في الحالة الثانية، ولعبة تبادل في الحالة الثالثة، وهذا التبادل، وهذه القراءة وهذه الكتابة لا تستعمل أبداً إلا العلامات"^(١٦).

إن التناص ذو قيمة فعالة كيفما كان المرجع الأيديولوجي الذي يستند إليه، لأنه ينحو منحى نقدياً، ذلك أن الدلالة التوظيفية لهذه النصوص المعاد تكرراها (إنتاجها) داخل نص روائي تتم وفق إنتاجية جديدة تأخذ دلالتها من السياق الفكري الذي يندرج تحته هذا النص.

إن فعل الاعتماد على أساليب / لغات الغير، سواء السابقة أم المترامنة مع لغة الكاتب يحيل على مسألة استمرارية البحث المشترك عند الإنسان (المبدع) في كل مكان وزمان، والمتعلق بالبحث عن تحديد العلاقة بينه كإنسان وبين الواقع الذي ينتمي إليه، إلى ما يتفرع عن هذه الإشكالية (علاقة الإنسان بالواقع) من علائق صغرى، فضلاً عن كون مزج نصوص متفاوتة الأساليب واللغات داخل ملفوظ واحد من شأنه أن ينسب الحقيقة.

بناءً على هذا الطرح للتناص، فإن فعالية اشتغاله داخل العمل الأدبي تؤدي إلى تفكيك السرد والخطاب معاً، كما يتلاشى الحكي وينفجر التركيب ويتصدع الدال.



التناقض إذن صيغة لإدراك النص باعتباره الآلية الخاصة للقراءة الأدبية فهو وحده ينتج الدال في حين القراءة الخطية لا تنتج إلا المعنى الذي ليس مرجعياً.

الرواية والتناص

إن للرواية القدرة على تشرب الأجناس الأدبية واللا أدبية ففضاء الجنس الروائي فضاء تنتعش فوق أرضيته كل الأجناس ومختلف الحقول المعرفية - الفكرية.

وقد جسدت الرواية لعبة التناص بأعلى درجاتها، فهي تنبثق من امتزاج كل الأجناس التي سبقتها بل هي النوع الذي توج النثر والذي يتوافر على خصوصية تناصية^(١٧).

وليس هناك ملفوظ روائي مجرد من البعد التناصي، ذلك أن الخطاب الحاضر يلتقي مع خطاب الغير في كل الاتجاهات التي تتجه نحو موضوعه، ولا يستطيع إلا أن يدخل معه في تفاعلية حية وقوية مما يؤدي إلى تفاعلية حوارية بين الخطابات كيفما كانت خصائصها اللسانية.

وتتيح الرواية للروائي أن يعيد بناء وقولبة ما يتراكم في ذاكرته من نصوص والعمل على إعطائها تراتبية جديدة تخضع لمنطق النص الأدبي (الروائي)، وقد تبرز هذه النصوص في الكتابة، أو تخضع للاختفاء وراء إشارات / علامات تبعاً لمقصدية الكاتب والقارئ الضمني، أو تماشياً والمراقبة التاريخية المتمثلة في اشتراطات إنتاج الذاكرة للنصوص، إلا أن النص الأصل يظل موجوداً - في هذه الوضعية - بالقوة (ضمنياً) حاملاً معناه^(١٨).

وتعد الرواية - انطلاقاً من مشروعية التناص - نظاماً حوارياً لصور اللغات والأساليب والأصوات وهذه ميزة تنفرد بها الرواية عن بقية الأجناس الأخرى، ونظراً لهذه الاعتبارات يرى باختين^(١٩): أن الرواية هي الجنس الوحيد الذي يمكن أن يتكيف عضوياً مع الأشكال الجديدة، فإذا كان كل جنس يتوفر على طريقه ووسائله التي يرى ويفهم الحقيقة بها، وهي طرق تميزه فإن التعدد الأسلوبي واللغوي والصوتي الناتج عن ظاهرة التناص يشكل البنيات التكوينية التي تميز الرواية والتي عبرها تؤسس تصوراً نحو العالم، والحقيقة الأدبية لا تشكل إلا داخل تعددية النصوص والكتابات - أي داخل التناص - وتقيم هذه النصوص الدخيلة مع النص حوارية داخلية تعد من الصيغ الأكثر أهمية في الأسلوب النثري.

وتعد الرواية قالباً نصياً مفتوحاً^(٢٠) على الأشكال المعرفية والاجتماعية وبانفتاحها تعلن استمرارية البحث عن تأسيسها، وهذا الطرح يتجاوز الرواية كتقنية إلى إدراك الدلالات الإيديولوجية الموجودة وراء الخطابات اللغوية للمتكلمين حيث يقرب هذا التصور علاقة العمل الأدبي بالواقع الاجتماعي وهي علاقة تتأسس وفق هذا الطرح من خلال كشف تقاطع هذه اللغات داخل النص الروائي عن طبيعة الإيديولوجيا المتجاورة في الواقع والإفصاح عن التوجهات الحقيقية للخطابات التعميمية داخل المجتمع.

ومن أجل التركيز على المكون المميز لنسيج الخطاب الروائي، فقد تعرض (باختين) لمسألة تعدد الملفوظات داخل النص وذلك من خلال طرحين منهجيين متفاوتين زمنياً: ينطلق الطرح الأول في تحديده للملفوظ من ملاحظة تجعل المادة اللسانية للملفوظ لا تشكل إلا جزءاً منه، نظراً لوجود جزء آخر غير لفظي يمثله



السياق خارج لفظي والذي يرجعه (باختين) إلى ثلاثة مظاهر:

١. الأفق الفضائي بين المتكلمين.
٢. معرفة الوضعية المشتركة بين المتكلمين وفهمها.
٣. التقسيم الذي يشتركان فيه أيضاً لهذه الوضعية^(٢١).

وهذا يعني أن الملفوظ يكون - دائماً - محددًا بالشروط الواقعية لهذا التلفظ، قبل كل شيء من خلال الوضعية الاجتماعية التي تندمج في الملفوظ كعنصر ضروري لتركيبها الدلالي.

إن التواصل اللفظي لا يمكن أن يدرك خارج هذه العلاقات مع الوضع الملموس، أي بمعنى تبعية الملفوظ للوضعية الاجتماعية أو التوجه الاجتماعي للملفوظ الذي يعد إحدى القوى الحية التكوينية التي لها في الوقت ذاته أن تنظم نسق الملفوظ، وتحدد أيضاً شكله الأسلوبي وبنيته النحوية.

أما الطرح المنهجي الثاني فقد اعتمد على (مرجعية) رأي (باختين) مشروعيتها وفعاليتها الكبيرة في تدارك حوارية الملفوظات وهو ما سماه (تودوروف) بالعبر - لسانيات التي بانطلاقها من حوارية اللغة فإنها تلامس العلاقات التناسية.

أي أن الوحدات العبر - لسانية مختلفة نوعياً عن نظيرتها اللسانية، ولذا فإننا سنقع كما يقول (باختين) في خطر كبير إذا أدركنا الملفوظ كوحدة لها الطبيعة نفسها التي للوحدات اللسانية، فالملفوظ يدخل في عالم علاقات أخرى (حوارية) متعارضة مع العلاقات اللسانية.

في هذا المعنى فإن نقطة النهاية عند اللسانيات تشكل فقط إحدى نقط البداية عند العبر - لسانيات^(٢٢)، فما كان غاية صار هنا وسيلة، ومن بين العناصر التي تميز الملفوظ عن الجملة (موضوع اللسانيات) هو علاقة الملفوظ بمتكلم وبموضوع، كما أنه يدخل في حوار مع الملفوظات المنتجة سابقاً في حين أن العلاقات اللسانية الخالصة هي علاقات بين علامة (علامات) وأخرى.

هكذا يحدد (باختين) الخاصيات المكونة للملفوظ في:

١. أن حدود كل ملفوظ ملموس من حيث هو وحدة للتواصل اللفظي، محددة بتغير ذوات الخطاب أي المتكلمين.
٢. يتوافر كل ملفوظ على إنجاز داخلي نوعي.
٣. لا يكتفي الملفوظ بتعيين موضوعه كما تفعل العبارة، بل يعبر عن ذاته.
٤. يدخل الملفوظ في علاقة مع ملفوظات الماضي التي لها الموضوع نفسه، ومع ملفوظات المستقبل التي يتوقع أجوبتها.
٥. أن الملفوظ موجه دائماً نحو شخص^(٢٣).

نفهم من هذا أن باختين يريد أن يوضح أن اللغة ليست شيئاً ثابتاً، ومعطى مرة واحدة، ومحدداً بصرامة في قواعده وقوانينه النحوية، وإنما هي إنتاج للحياة الاجتماعية، إنها تلاحق تطور الحياة الاجتماعية - الثقافية، لذلك فإن أي ملفوظ لا يمكن إدراكه في غياب عن تأمله في مجرى التواصل الشفوي^(٢٤)، مع الأخذ بنظر الاعتبار الشروط الاجتماعية والواقعية التي تحدد بدورها نبرة الصوت والحركة وتعمل على إنجاز الملفوظات.

إن اللغة التي تهم (باختين) هي اللغة: المفوظ، اللغة المشبعة بقصدية المتكلم ووعيه، واللغة التي تصبو نحو النسبية وتحمل موقف متلفظها داخل النص الأدبي (الروائي) فتكشف من ثم عن نوعية العلاقات القائمة بين شخصيات النص، هكذا نجد داخل ملفوظ كل متكلم حضور ملفوظات أخرى يتم استدعاؤها داخل حلبة قول المتلفظ، إما لمجادلتها (محاورتها) أو لمعارضتها، أو لتشخيص أفق وعيها.

إن التناص - كوحدة تركيبية تسهم في ملء النص الروائي بلغات وأصول وأساليب عدة - كان بؤرة للتحليل والنظر من عند كثير من الباحثين، والتناص على اختلاف التعاريف التي أعطيت له، يعني دخول نصوص داخل النص الكبير / الرواية، وذلك عن طريق تقنيات مختلفة حيث تذوب داخل الفضاء الجديد تصير إحدى عناصره البنائية.

إلا أن هذا الاندماج لا يعني اندماجاً سلبياً، وإنما هو اندماج علائقي، وهذه العلاقة تتخذ لها صوراً عدة تبعاً لنية توظيفها.

التناص الخارجي

لما كان التناص يعني في أبسط صورته أن يتضمن نص أدبي ما نصاً أو أفكاراً أخرى سابقة عليه، اقتباساً أو تضميناً أو تلميحاً أو إشارة، بحيث تندمج هذه النصوص أو الأفكار مع النص الأصلي وتندغم فيه ليتشكل نص جديد^(٢٥)، فإن التناص يعني العلاقة التي تربط بين النص وغيره من النصوص^(٢٦)، بل غداً التناص توظيفاً معقداً يولد تفاعلاً خصباً بين النصوص يثري مناخاً مغايراً للأصل تتداخل فيه عناصر هذا النص وتترامن في عمق الطبقات النصية^(٢٧).

إن عملية استدعاء نصوص خارج نصية / أدبية إلى داخل النص الروائي قد تأخذ أشكالاً عديدة ومختلفة منها:

الأشكال المتداولة وتتفرع إلى فرعين كبيرين

الأول: الأجناس التعبيرية المتخللة كالرسائل والمذكرات والاعترافات والسيرة الذاتية وغيرها، وتدخل هذه الأجناس في ملفوظات غير المدججة في لغة الكتابة وذلك في إطار تصنيف ملفوظات الحكيم التي أرجعها (باختين) إلى ثلاثة أصناف، فهناك إلى جانب هذه الأجناس المتخللة (الملفوظ المباشر)، وهو ملفوظ الكاتب، الذي ينبغي أن يؤدي إلى فهم موضوعي مباشر، ثم (ملفوظ غيري) ويعني الخطاب المباشر للشخصيات، وهو كملفوظ له دلالة مباشرة ولكن لا يتموضع في مستوى خطاب المؤلف نفسه، إذ يوجد في مسافة منظوريه إزاءه^(٢٨).

تشمل هذه الأجناس المتخللة كلاً من الرسائل والاعترافات واليوميات، والسيرة الذاتية والشعارات وغير ذلك، وتمتص هذه الأشكال الكلام الغيري الضمني أو المباشر، كما تتشرب الأجوبة المتوقعة للمرسل إليه (المتلقي)، فكلمات الغير وردود فعله هي التي تحدد الشكل التعبيري المنتمي لهذه الأجناس المتخللة.

تأسيساً على دمج كلام الآخر الضمني الذي يعد أساساً، فإن الأشكال التعبيرية ياقحامها في نص روائي فإنها تسمح بإدخال وتنوع الملفوظات داخل النص، كما تجعل خطاب الآخر ماثلاً باستمرار، والأجناس التعبيرية المتخللة خطابات ثنائية الصوت (كما يرى باختين)^(٢٩) وذات صيغة حوارية داخلية، كما توجد فيها بذرة حوار كامن، حوار صورتين ومفهومين للعالم وحوار لغتين.

ولذلك فإن وجودها يقوي من التعددية اللغوية والأسلوبية، فالخاصية المشتركة بين هذه الأجناس المركبة في إطار مشروعيتها داخل النص الروائي تعود إلى طبيعتها الحوارية، ولقد عرفت روايات (جبرا) حضور بعض هذه الأجناس وهي على النحو الآتي:

أ) الرسائل: تعد الرسالة شكلاً تعبيرياً ذاتياً، وهي خطاب مرسل من طرف إلى طرف آخر يتوقع منه ردود أفعال، ويفترض في التراسل الإحساس القوي بالمرسل إليه، لهذا فالقالب الرسائلي على حد تعبير - باختين - مزدوج الصوت نظراً لحضور الطرف المقابل في الرسالة، وحضور المرسل إليه في منظور المرسل.

فالرسالة شأنها شأن الردود في الحوار موجهة إلى إنسان محدد، ومن ثمة فإن توقعات ردوده المحتملة تكون حاضرة في خطاب الرسالة، وتعد لغة الرسالة غير رسمية بين الواقع والأدب^(٣٠).

ولما كان توظيف القالب الرسائلي في الفن الروائي يدخل في إطار استغلال الشكل الكتابي التقريري الذي يتم في الإخبار دون الوقوع في لعبة الصنعة البلاغية فقد شملت نصوص (جبرا) عدة رسائل منها: ثلاث رسائل في رواية (صيادون في شارع ضيق)^(٣١): رسالة من يعقوب / القدس إلى أخيه جميل فران / بغداد، ويتضح البعد التراسلي فيها من خلال العلامات الآتية: تاريخ الرسالة (بيت لحم ١٠ نيسان ١٩٤٩) والمرسل إليه (أخي الحبيب) والمرسل (واسلم لأخيك المحب يعقوب) الذي يقول في رسالته: "ظهر في هذه المدينة عدد كبير من البعثات التبشيرية، بعثات أمريكية، غنية، ماهرة تتحدث عن حب عيسى المسيح للمسيحيين والمسلمين على السواء... تقول لهم إن المسيح هو ابن الله مما يجعل حتى الميتين جوعاً يضحكون،

ويدخلون في مناقشات لاهوتية مع المتدينين، يقول الناس إنهم صهاينة مقنعون يتجسسون على أحوالنا ويدعون بطريق غير مباشر لجمع شتات اليهود في أرض الميعاد^(٣٢)، تنتمي الجملة الأولى إلى المرسل (يعقوب) وهي عبارة عن خبر البعثات التبشيرية التي ظهرت في (هذه المدينة) ومن خلالها نشعر بحضور المرسل إليه بشكل ضمنى في المدينة غير المعلن عنها اسماً وإنما اكتفى المرسل بالقول (هذه المدينة) باعتبارها عنصراً داخلياً في وعي المرسل إليه، بعد هذه الجملة يفهم ملفوظ آخر جاء بشكل غير مباشر ينتمي إلى هذه البعثات التبشيرية التي تتحدث عن حب عيسى.. وهو ملفوظ يشير إلى الوعي المزيف الذي تحاول هذه البعثات بثه بين سكان هذه المدينة لأنه يخفي حقيقة وعيه.

يتضح هذا من تدخل المرسل بشكل ساخر «مما يجعل حتى الميتين جوعاً يضحكون» كما يحضر داخل ملفوظ الرسالة كلام الناس أي صوت الخطاب الاجتماعي. ويكشف وعي الناس بالقناع الديني الذي يخبئ وراءه الصهاينة، يتصارع داخل خطاب الرسالة ملفوظان متناقضان: ملفوظ البعثات الذي يحاول أن يسرب وعياً مزيفاً، ويدخل وعي المرسل ضمن ملفوظ الناس باعتباره يتكلم في هذا الشكل التعبيري الذاتي من خلال صوت الجماعة وذلك باستعماله ضمير الجماعة مثل: «لم نشهد في الماضي ربيعاً أجمل من هذا الربيع».

ويتابع (جبرا) استشار هذا الشكل داخل هذه الرواية لتأكيد حضور كلام الآخر عبر رسالة (سلافة) إلى (جميل فران). وقد صيغت هذه الرسالة بطريقة حوارية. إنه حوار بين لغات ومواقف حاضرة بواسطة التهجين اللغوي من خلال ملفوظ واحد هو ملفوظ (سلافة النفوي).

إن محاولة الكتابة تطرح إمكانية الانفصال عن الذات الأولى الأدبية الذات المسلوقة التي نلمس صفاتها عبر السياق السردى للنص (الصمت الأدبية الغياب) واللجوء إلى الكتابة يعني انطلاق وعي جديد تتحكم فيه الذات المتلفظة التي تصطدم بأصوات أخرى.

"لقد حرمتنا حرية الاختيار الأدبية الحرية الأدبية الحرية الكل يتحدث عنها (حتى أبي) ولكن بأي احتقار فهو يقول إن الرجل (الحر) هو من يخالف المعتقدات الأدبية لذا فهو عدو للمجتمع، والمرأة (الحرّة) بطبيعة الحال هي امرأة (فاسقة) هذا كل ما في الأمر" (٣٣).

يطرح هذا الملفوظ وعين متناقضين: وعي سلافة (الابنة) التي تصرح علانية بحرمانها من الحرية، ووعي (عماد الدين النفوي) (الأب) الذي يرى أن من صالحه أن يبقى الوضع القائم على ما هو عليه، ولذا فإن خطابه اللغوي ينسجم ووضعيته الإيديولوجية في المجتمع البغدادي، وبالتالي فإن كلامه المدمج في هذه الرسالة يقرب إلينا جانباً من جوانب المشكلة للسلطة، كما نلتقي أيضاً داخل هذا الخطاب بحضور كلام (سلمى الريضي) (خاله الأب) عبر الأسلوب غير المباشر، نلتقي داخل هذه الرسالة بتشخيص لغات تتوارى وراءها مواقف ورؤى حول العالم (الواقع المادي)، إذ يشكل (النفوي) (الأب) الوعي المتصالح مع الواقع، لأنه مستفيد من مكتسبات الوضع، وموقف (سلمى الريضي) المنتمية أصلاً إلى الطبقة الأرستقراطية والرعب الذي بدأ يتسرب إليها بفعل حدة التناقضات التي عرفتها المدينة (بغداد)، ثم الوعي الذي بدأ يتلمس طريقه نحو الخروج من الحصار، وإعلان قرار الاختيار، وهو وعي (سلافة)، غير أن هذا الوعي لا زال (جنيناً) نظراً لكونه لم يصل بعد إلى

مستوى طرح البديل أو حتى طريق الخلاص من ذلك الوضع (سلافة) توجد بين موقفين: موقف طبقتها التي تثقلها بآلياتها، وتفرض عليها القيد والحصار، وموقف ذاتي ينطلق منها توقفاً إلى الحرية والانطلاق.

وتضمنت رواية (السفينة) ثلاث رسائل من مرسل واحد هو (فالح) واحدة إلى زوجته (لمى)، وثانية إلى ربان السفينة، وثالثة إلى عشيقته (اميليا فرينزي) ولم تحضر هذه الرسائل بلغتها وإنما تصرف فيها السارد (عصام السلطان) مما أبعدا عن كل حوارية قد تحدث ولو على صعيد الذات المرسله.

وشملت رواية (البحث عن وليد مسعود) عدة رسائل غير أن أغلبيتها لم تحضر لغة وأسلوباً وإنما حضرت فقط من خلال الإشارة إليها، إلا رسالة واحدة تشخصت عبر لغتها وهي رسالة (وليد) إلى المرسل إليه (مجهول)، ويحضر في أثنائها المخاطب (المرسل إليه) عبر جمل تنتمي أصلاً إلى المرسل (وليد مسعود) وتفصح طريقة صياغة هذه الجمل عن كونها جاءت رداً على سؤال أو اتهام ضماني صادر من المرسل إليه.

(ب) الاعترافات (المذكرات): وتشكل إحدى الأنواع التي تهتم بملاحظة اليومي قصد تأريخه، وهي خطاب يتوجه إلى الذات المتكلمة (حوار مغلق) عكس الرسالة الموجهة إلى طرف خارج - ذاتي، وتشتمل الاعترافات والمذكرات على ردود أفعال وأجوبة متوقعة، لذا فإنها تسهم بدورها في العلاقات الحوارية ذلك أن إدراك المستمع (حالة الاعترافات) أو القارئ (حالة المذكرات) من المتلفظ مهم جداً في هذا الشكل التعبيري الذاتي، وذلك لأن هذا الآخر (المستمع / القارئ) يعد مشاركاً محلياً في التعبير الفني لهذا الشكل الذي يحدده من الداخل، ويتم - في هذا الشكل



- اكتشاف الإنسان الداخلي وذلك عبر المحاور الباطنية التي يعقدها المعترف مع نفسه.

لقد تضمنت رواية (صيادون في شارع ضيق)^(٣٤) قطعتين مقتطعتين من يوميات (عدنان طالب) وقد جاءت عبارة عن كلام مقطوع يؤشر حضور المحاور الضمنية مما يشعر بحضور الجواب الغيري من خلال تركيبة هذه الاعترافات.

أما رواية السفينة فقد تضمنت مذكرة / اعتراف (فالح) بعدما قرر الانتحار، وقد جاءت هذه المذكرة على شكل حوار داخلي وتصل فيها الذات المنتحرة إلى الأسباب الممهدة للانتحار، حيث تحقق تصوراً عاماً حول الواقع.

وامتصت هذه المذكرة من جهة نظرة (كافكا) في كتابة المذكرات، وهي نظرة ترى أن كل تجربة لها عدة أوجه، ومن جهة ثانية تشربت كلام (وديع) و (محمود) الأول عن أزمة التاريخ وعلاقتها بقضية الأرض، والثاني عن الثورات قيد التخطيط، كما يحضر داخل هذه المذكرة كلام الناس (العامة) وهو كلام يتدخل باستمرار في أية وضعية اجتماعية.

إن استدعاء (فالح) لكلام الآخر المتعدد المصدر، ومن هذا التعدد يحاول أن ينظر - على غرار تجربة كافكا - إلى قرار الانتحار من عدة زوايا، ثم العمل على كتابة المذكرة بالإضافة إلى الوقوف على حقيقة الذات الراضية للعيش في زمن الاحتلال والظلام، إن كل هذا جعله يصوب وينظم تجربته في هذا المجتمع ويكشف عن بعد المسافة الحاصلة بينه كإنسان يملك تصوراً معيناً تجاه الواقع، وبين الواقع الذي نخرت بنيانه التناقضات، إن هذه الوضعية أدت بـ (فالح) إلى الإحساس بالعدمية واللاجدوى ومن ثم إلى التفكير في الانتحار، وهذا يعني أن التجربة التي يعيشها

الإنسان لا تتخذ شكلها المنظم إلا في الكلمة، فليست "التجربة هي التي تنظم التعبير ولكن على العكس إن التعبير هو الذي ينظم التجربة"^(٣٥) ويعطيها شكلاً ويحدد اتجاهها.

وتنحو رواية (البحث عن وليد مسعود) كنص منحى الاعترافات، وذلك لأن طبيعة الثيمة التي تشغل وحدات النص للإحاطة بها تتمحور حول سؤال (اختفاء وليد مسعود) ومن أجل تجميع عناصر متفرقة حول طبيعة تفكير (وليد) لتكوين تصور تقريبي لهذه الشخصية التي مارست هيمنتها في زمن حضورها واختفائها، نجد أن كل متكلم في حديثه عن وليد مسعود قد وضع في موقف اعترافي جاء متشرباً بكلام الآخرين الذي بإقحامه داخل الاعترافات يدخل بوعيه وموقفه.

وثمة بعض الاعترافات والمذكرات الواضحة كاعتراف (وصال) ومذكرات (مريم الصفار) التي جاءت عبارة عن وحدات إخبارية.

ج) السيرة الذاتية: تقوم السيرة الذاتية على الاعتراف من أحداث ماضية ناجزة ومنتهية عن طريق استرجاعها وإعادة إنتاجها نصياً، وبعبارة أخرى فإنها تعمل على نقل التجربة الإنسانية من المعانى إلى المحكي، وذلك وفق خطة سردية استرجاعية تعيد للماضي حضوره النصي بعد افتقاده الحضور الفعلي المتحقق^(٣٦).

تشكل السيرة الذاتية لحظة تقف فيها الذات على ماضيها محاولة بذلك استعادته قصد محاورته ومجادلته وفق شروط الذات الحاضرة (المتلفظة) التي تنشطر إلى شطرين كل شطر تحدده شروط زمكانية معينة، ومعطيات معرفية، أي أن كتابة السيرة الذاتية لا يمكن أن تكون إعادة أمينة لمجمل تفاصيل حياة صاحبها، إنها تعبر عن توق دائم للاحتفاظ بوجود مستمر، إنها تجديد ودفع آخر لمراحل الحياة

الماضية^(٣٧). وقد ظهرت بوضوح بعض أشكال السيرة الذاتية في نصوص (جبرا)^(٣٨)، لا سيما في رواية (البحث عن وليد مسعود) فالفصل السادس منها معنون بـ "وليد مسعود يكتب الصفحات الأولى من سيرته"، وبينه وبين العالم والآخرين (حوار موضوعي): "منذ أن وعيت كانت المعركة أبداً هي نفسها، بيني وبين نفسي، بيني وبين الآخرين، بيني وبين العالم، معركة حب أردته كل شيء لكل إنسان، فإذا أردت تغيير العالم بالحب (يا للغرور) وجب علي أن أغير نفسي"^(٣٩).

لقد توزعت الذات المتكلمة بين وعيين مختلفين / متناقضين: وعي أولي مثل الذات المتلفظة التي توجد (زمن التلفظ) في زمان مختلف عن مكان الذات الأولى، ونظراً لهذا الشرط الزمكاني الجديد فإنها تعيد مناقشة وعي الذات الأولى، فتسخر من وعيها الساذج: "أردت أن أغير العالم على هواي، وأنا أنظر إلى الغادين والرائحين، من على شجرة تطل على الطريق من ورائه على الوادي، أردت للعالم أن يتغير وأنا جاثم بين أغصان شجرة"^(٤٠).

ثمة حوارية داخلية بين وعيين مختلفين زمنياً للمتكلم نفسه، بل نجد أن الذات الحاضرة من أجل إثبات الوعي (المثالي) للذات الماضية قد أقحمت كلام الآخر الذي يلتبس في هويته. لكن بالنظر إلى السياق السردي لهذه السيرة الذاتية، فيمكن إرجاعه إلى كلام الناس، يتمثل ذلك في (يا للغرور) وهو وعي رأت الذات المتلفظة منبعه في الاعتقاد المسيحي: "عندما كبرت وجدت الكثير أرادوا تغيير العالم، وتغيير التاريخ، وأدركت أن تصوراتي الطفولية كان هناك من جعل لها منطقاً وهياً لها نظريات وثورات وأنا ما زلت مأخوذاً بكلمات المسيح من أن المساكين الفقراء سوف يرثون الأرض"^(٤١).

إن هذه المجادلة بين الذاتين تجعل الإنسان يقف على حقيقة تصوره الأول الذي أسسته شروط معينة، ومن ثم يعمل إما على أساس تصويبه أو يقوم بخرقه ورفضه.

"إن كتابة السيرة الذاتية إذن لا يمكنها على الإطلاق أن تكون إعادة أمينة لمجمل تفاصيل حياة صاحبها، إنها تعبر عن توق دائم للاحتفاظ بوجود مستمر، إنها تجديد مستمر ودفع آخر لمراحل الحياة الماضية"^(٤٢).

وهكذا نجد أن (وليد مسعود) من خلال هذه السيرة الذاتية دخل في حوار داخلي مع الوعي الذي ميز ذاته الماضية (الذات المشخصة) وعمل على تشریحها من خلال كشف منابعها، مما أدى إلى مسافة وعي بين التصور الأولي (الطفولي) والتصور الثاني (زمن التلفظ) حيث تجمعت الأفكار في ذهن المتلفظ، وامتلك وعياً جديداً جعله يبتعد عن زمن الروح والتأمل والسقوط في عالم الحس / عالم الزمن "فالسقوط إلى الزمن إنما هو الدخول إلى دنيا الفعل"^(٤٣).

(د) الشعارات: ويختلف هذا الشكل عن الرسائل والاعترافات / المذكرات من جهتين: من جهة المتكلم، حيث لا يملك الشعار قائلاً فردياً وإنما هو التعبير عن صوت جماعي، ولذلك فهو شفوي من جهة ثانية. يعد الشعار مطلباً احتجاجياً، لذا ينتشر بسرعة فائقة، ونظراً للطابع الصراعي بين السلطة والشعب الذي تعرضت له رواية (صيادون في شارع ضيق) فإننا نجد بعض الشعارات التي تندد بالوضع، وتعيين مواطن الخلل مثل (تحيا الجماعة) و (يسقط الإقطاع)، ومثل هذه الشعارات تعكس الوعي الجماعي بغياب الحرية وهيمنة الإقطاع، وهي لغة شفوية تمثل صوت الرأي العام في البلد، إنه صوت ينادي بطلب الحرية وإسقاط الإقطاع.

أما الشعر في رواية (البحث عن وليد مسعود) فقد جاء بالعامية "وين اللد، وين الرملة بدنا سلاح"^(٤٤)، وذلك في السياق السردى عن المظاهرات التي قامت بعد نكبة ١٩٤٨ فهو شعار يطالب باسترجاع اللد والرملة والمطالبة بالسلاح لاسترجاعها كاختيار للمواجهة الحربية. إنه وعي جماهيري يصر على ضرورة المواجهة بالسلاح.

وهكذا فإن التعامل مع الشعارات على المستوى الأدبي (الروائي) هو تعامل مع صوت اجتماعي خارج - أدبي يسهم في إقحام مستوى تعبيرى جماعى يحاور مستويات أخرى. وتكمن حوارية الشعر في كونه يولد - دائماً - نقيضه الضمنى.

الثاني: النصوص الموازية للأدب: يتعلق الأمر بنصوص خارج - نصية تعمل كعناصر تكوينية في تشكيل النص الروائي، ويدخل في هذه النصوص: الصحف، والمجلات، والجرائد، والأغاني... إن طريقة صياغة لغة الجرائد و المجلات والأخبار والأغاني، إلى جانب لغة السرد يقصد من ورائها جعل الرواية والواقع في علاقة تجاذب، إذ يتعلق الأمر هذا بحقيقة مباشرة وهي ما يسميها (كريز فسكى) بالإيهام المرجعي.

لقد وظفت بعض هذه الأجناس الموازية للأدب داخل روايات (جبرا) كالجرائد والمجلات. إلا أن إدماج مثل هذه النصوص يعطينا مشروعية التساؤل عن الوظيفة الأساسية لهذه الأشكال، وكيف تمت طريقة إدماجها، وهل كان لحضورها المساهمة في خلق تعدد الوعي؟ إن أول ما يلاحظ على طبيعة إدخال هذه المجلات والجرائد هو ورودها بدون الإشارة لا إلى اسمها^(٤٥) ولا إلى انتمائها السياسى مع العلم أن المرجعية الإيديولوجية للجريدة أو للمجلة من شأنها أن تخلق وعياً يحاور

وعى الواقع الحدّثي مما يسهم في تعددية الوعي. كما إنّ التعرض لهذه النصوص جاء على شكل إشارات مثل "لم أستطع الذهاب معهم لأنّ عليّ أن أنتزع ثلاث أو أربع مقالات من هذه المجلات لجريدتي"^(٤٦) و "يقرأ بعض المجلات العربية التي جاء بكومة منها من بيروت"^(٤٧).

وإذا ما حضرت بعض المجلات: الجرائد بثقلها اللغوي (الأسلوبي) فإنّ ذلك الحضور لا يتعدى محتوى بسيطاً وساذجاً كخبر تعيين^(٤٨)، أو لقراءة الحظ^(٤٩)، ويتم أحياناً التصرف في المقال الصحفي بالتركيز على مضمون المقال وحده دون أن يحدد الصحيفة المتضمنة للمقال واتجاهها السياسي مما يجعل صوتها لا يخلق أي وعي صحفي ولا يسهم في تعدد الوعي^(٥٠).

إنّ الحضور الصحفي (الجرائد والمجلات) في روايات (جبرا) ليس حضوراً لغوياً وأسلوبياً وإيديولوجياً يخلق وعياً يحمل وعي الواقع الفعلي يوضع إلى جانب وعي الواقع الحدّثي ليخلق بذلك علاقة حوارية، وإنّما انعدمت هذه الحوارية بين الحدّثي والفعلي نتيجة لانعدام التواجد الإيديولوجي واللغوي لهذا الخطاب الصحفي.

وتقيم روايات (جبرا إبراهيم جبرا) علاقة الاندماج مع بعض التيارات والمدارس الأدبية كالرومانسية والواقعية وإنّ اختلطت ملامحها وهذا طبيعي لأنّ «الأرضية العامة التي أوجدت الواقعية كانت امتداداً للخلفية التي انطلقت منها الرومانسية»^(٥١) ويرى (آرنست فيشر): أن "الموقف في التيارين معاً الرومانسي والواقعي لا يعرف تغييراً جوهرياً، وإنّما الذي يتغير هو الأسلوب إذ يصبح أكثر بروداً وموضوعية وينظر للأمر من مسافة أبعد"^(٥٢).

التناسخ الداخلي

ويعني "ارتباط الأجزاء المختلفة بعضها ببعض الآخر" (٥٣) أو ما يسمى بالدوال المولدة، أي أن يظهر دال في موضع ما من النص ويتولد عنه كوكبة من الدوال الأخرى وبآليات متعددة. والتناسخ الداخلي يعني حضور ملفوظات أخرى داخل ملفوظ كل متكلم يتم استدعاؤها داخل حلبة قول المتلفظ إما لمجادلتها (محاورتها)، أو لمعارضتها، أو لتشخيص أفق وعيها، أي اعتماد المتكلم داخل النص الروائي على أقوال باقي الشخصيات في النص.

تدخل ملفوظات (لغات) المتكلمين داخل نصوص (جبرا إبراهيم جبرا) الروائية في علاقة تناسخية مع أقوال الغير، وهو ما يسمى بالتفاعل الملفوظي بين المتكلمين، الذي يشكل الجوهر الضروري لحياة اللغة، فداخل كل ملفوظ نلتقي بملفوظات المتكلمين الآخرين تختلف درجة توظيفها وإدماجها من ملفوظ إلى آخر وتلاحم هذه الملفوظات في مجموع الإنتاج الروائي.

وتبعاً لطبيعة العلاقة التناسخية التي تقوم بين ملفوظ المتكلم والملفوظات المقحمة يمكن إنجازها في العلاقات الآتية:

أ) التأثيرية: وتمتلك العلاقة التناسخية التأثيرية حضوراً مكثفاً خاصة في نصي (السفينة) و (البحث عن وليد مسعود) حيث غمرت ملفوظات الشخصيات المتكلمة كلام (وديع عساف) / السفينة وكلام (ليد مسعود) / البحث عن وليد مسعود وهذه الهيمنة يمكن أن تقرأ من واجهتين: واجهة تأثيرية وواجهة منبثقة عنها تسعى إلى تأكيد الذات الفلسطينية ويظهر هذا التأكيد للذات الفلسطينية من خلال (وديع عساف) الذي حينما يتولى عملية الحكيم فإن ملفوظه ينصب أساساً

على كلامه ووعيه وتصوراته وقلما نجد ملفوظات الآخرين مدججة في كلامه في حين أن ملفوظات المتكلمين الآخرين تأتي لتتم عن طريق (وديع)، كعصام السلطان إذ أنه بمجرد بداية مقولة يدمج كلام (وديع) الذي يصير هو الحاكي الثاني المهيمن لغة وصوتاً.

إن معظم شخصيات النص قد تأثرت بوديع عساف يقول (عصام): "لم يدهشني أن تتعلق به جاكلين تعلق الكلب بصاحبه حتى أميليا كانت قد بدأت ترفرف حوله كطير يلذ له الوقوع في الفخ، ويوسف حداد، ومحمود الراشد، وفرندو، وحتى الخدم والملاحين لم يكونوا في منجى من شخصيته"^(٥٤).

إن (عصام السلطان) يغيب ويترك الكلام (لوديع) بل يتعلق به متأثراً فيدمج بشكل مكثف ويحلل آراءه: "أصبحنا متلازمين، أصغي إلى حديثه، وهو دائماً ينهمر كالطر - في زوبعة لا تنتهي.. ما عرفته قبل يومين وما تعرفه اليوم ليس واحداً الحياة تسيل، تجري، تسابق البشر، وهي كل يوم تغيرك، تأكل منك، تقضمك من حواشيك، توسع رقعة الحذر في قلبك، وكل يوم تضيف إليك وتضخمك وتدق في قلبك مسامير المتعة والألم ولكنك متغير أبداً.."^(٥٥) هذا ملفوظ (عصام) المدمج في بنيته كلام (وديع عساف) عن طريق الأسلبة. وذلك لأن لغة (وديع) جاءت ضمنية عبر لغة (عصام) المباشرة.

"بمثل هذه اللغة يحاول إقناعي أحياناً، مع أنه يعلم أن تفكيري ولا سيما في السنوات الأخيرة يضيق بالمصطلح الصوفي ويؤثر ما أتصور أنه موضوعية علمية ولكنني ما عدت بحاجة إلى إقناع. لو قال لي احمل بندقيتك واتبعني لتبعته"^(٥٦).

إن هناك ملفوظين (واحدًا ضمناً وآخر مباشراً) متعارضين على مستوى المعتقد الفكري من جهة: ملفوظ عصام السلطان المباشر كأن يؤمن بالموضوعية العلمية، وملفوظ (وديع) الضمني يؤمن بالتصوف والتوحد مع المسيح والصخرة (نظرة صوفية).

ولقد بلور هذا الصراع لغة اتباعية جعلت (عصام السلطان) يصير خاضعاً في المعتقد والتصوير إلى (وديع عساف) ولهذا تصبح لغة وديع الصوفية هي اللغة المهيمنة في ملفوظ (عصام) وهذا يجعل العلاقة الاتباعية (التأثيرية) تسهم في تغيير إيقاف أسلوب الحاكي الأول.

وقد يتأثر صاحب الملفوظ الأصلي بكلام الآخر إلى درجة التعامل معه كحكمة، "تمنيت لو أن للذاكرة إكسيراً يعيد إليها كل ما حدث في تسلسله الزمني واقعة واقعة، ويجسدها ألفاظاً تنهال على الورق لعل من حقي الآن أن أُلجأ إلى عبارة وليد مسعود هذه التي كثيراً ما كررها في أشهره الأخيرة، نحن ألعوبة ذكرياتنا مهما قاومنا"^(٥٧).

إن المتلفظ هنا هو (جواد حسني) وقد تشرب كلامه - بشكل ملحوظ - كلام (وليد مسعود) مما يبرهن على تأثير الأخير، إن (وليد مسعود) قد امتلك هيمنة مكثفة سواء في زمن وجوده ضمن جماعته، أم زمن اختفائه حيث كان للزمن الثاني فعالية في بلورة تصور الجماعة حول شخصية (وليد مسعود) من خلال البحث عن مقومات تفكيره، وخصائص سلوكه عبر حديث الشخصيات عنه، مما يسهم - التصور - في سبب الاختفاء.

وانطلاقاً من مشروعية البحث عن هذا التصور، وجدنا أن كل شخصيات النص قد امتلأ كلامها إما بكلام (وليد) الذي تنوع وفق القضايا التي تناولها، أو

بكلام الشخصيات حوله مما أسس حوارية داخلية بين المتكلمين فيما بينهم من جهة، ومن جهة أخرى بينهم وبين (وليد) عبر خطابه اللغوي الذي يبدو أن (جواد حسني) قد تشربه بشكل كبير.

كما إن الذات الفلسطينية تعلن هيمنتها بشكل صريح في رواية (صيادون في شارع ضيق) وإن اختلفت هذه الرواية عن الروايات الأخرى، لأن كلام المتكلمين لم يتشرب كثيراً خطاب الفلسطيني (جميل فران)، وقد يعود هذا إلى أن الرواية اعتمدت - أساساً - على الحوارات الموضوعية (المباشرة) ولم تنح منحى الاعتراف والسيرة والمذكرات، وهي أشكال تجعل حضور كلام الآخر ضرورياً ومؤكداً نظراً للحوارية الضمنية التي تخلقها هذه الأجناس المتخللة، ولكن مع ذلك فإن هيمنة (جميل فران) ومقدراته الكبيرة، وتأثيرها البالغ في شخصيات النص جاء عبر السرد الحدثي.

إن شخصيات النصوص الروائية لجبرا ما هي إلا عناصر تخدم الشخصية الفلسطينية وهذا يعني أن تحويل الآخرين إلى ظلال معناه ألا ترى إلا ذاتك، وهي نظرة انبهارية بالإنسان الفلسطيني، حجبت الرؤية العميقة والموضوعية لهذا الإنسان، كما أعاقت النظر إليه في إطار الحركة الاجتماعية - التاريخية.

(ب) علاقة السخرية: أي استحضر ملفوظ الغير للسخرية منه كما في هذا القول (جميل فران): "يحمل عصا ثقيلة ويمضي مشاوير طويلة وحده دون رفيق، وكان يشعر الأميين بلغة قديمة تتخللها المقتبسات اللاهوتية - ويتحدث عن المبادئ الأولى والثانوية، وعند تقييد الشيطان بالسلاسل ومناجاة الأرواح من العالم الآخر، وكان لديه" كتاباً"يراجعه ولا يسمح لأحد برؤيته، حسبها قيل، وقد

تنبأ أنه" في الساعة التاسعة من اليوم العاشر من الشهر السابع ستفتح القدس ثانية" ومن لم يصدقه؟ كل من يشك به في حضرته يحتفظ بشكه لنفسه.

وعندما حلت ساعة النبوءة دون الخلاص الموعود كان أبو هلال قد جاء بنبوءة غيرها، فهو قد أخطأ في حساب الأرقام سيأتي الحدث السعيد في الواقع في الساعة السابعة من اليوم العاشر من الشهر التاسع^(٥٨).

إن هذا الملفوظ (لجميل فران) ولكنه أدمج في بنيته كلام الشيخ (أبو هلال) إما عن طريق الأسلوب غير المباشر من خلال تصرفات المتلفظ (جميل فران) في نقل الكلام المقحم "يتحدث عن المبادئ" الذي أخضع لانتقائية مقصودة من طرف المشخص للغة الآخر، أو بواسطة الأسلوب المباشر "في الساعة التاسعة" وهو شكل يضعنا مباشرة أمام وعيين مباشرين: وعي اللغة المشخصة (وعى الشيخ) وذلك عن طريق التهجين مما أدى إلى تصادم وعيين متعارضين، وعى (أبو هلال) الذي يمتلك رصيذاً غيبياً خرافياً يؤثر في جميع الناس بدليل استفهام صاحب الملفوظ الأصلي "ومن لم يصدقه؟".

ووعى ساخر هو وعى الشخص الذي تجسدت سخريته بوعى الشيخ من خلال طريقة تقديمه لكلامه "وعندما حلت ساعة النبوءة دون الخلاص الموعود كان أبو هلال قد جاء بنبوءة غيرها".

وثمة قول يلتبس فيه الأمر، أمر متلفظه "سيأتي الحدث السعيد في الواقع" هل هو لصاحب اللغة المشخصة أو للمشخص لأن هذا القول لم يوضع بين مزدوجتين، وليس هناك إشارات تدل على انتمائه إلى أبي هلال؟ في هذه الحالة يحدد سياق الملفوظ هوية الكلام إذ ينسب إلى المتلفظ (جميل فران) الذي وإن تكلم بلغة الشيخ فإنه

أعطى لتلك اللغة بعداً دلاليّاً مناقضاً للاتجاه الدلالي الذي يتضمنه كلام أبي هلال، وهنا نلتقي بمحاكاة ساخرة في مستوى التعامل مع كلام الغير، وهو مستوى جعلنا داخل حلبة ملفوظ واحد أمام تصادم وعين لنكبة ١٩٤٨: وعي الشيخ الذي يفسر النكبة تفسيراً خرافياً باتكائه على تنبؤات غيبية تفصلها عن الواقع مسافات بعيدة، ووعي يعارض (بسخرية) هذا التصور.

وفي ملفوظ (جواد حسني) الحاكي في الفصل الثاني من رواية (البحث عن وليد مسعود) تتراكب ملفوظات عدة داخل قول واحد، فإلى جانب لغة الحاكي في هذا الملفوظ (جواد حسني) الذي يعمل على توزيع خطابات الآخرين وفق قصدية ذاتية تجعله إلى جانب (وليد مسعود) يلتقي بلغة (كاظم إسماعيل) المضمنة - بدورها لكلام (وليد مسعود) بهدف الطعن فيه والسخرية منه وذلك يجعل وليد (سليل) ارستقراطية منقرضة، والتي يصل مستوى انحطاطها إلى تبني البرجوازية لأفرادها الذين يعملون لأغراضها، وتبلغ حدة سخرية (كاظم) من (وليد) في جعل هذا الأخير يخدم الطبقة البرجوازية بدون علم منه من جهة، وفي تبني (وليد) لقضية الأرض (الوطن) من خلال تصور رومانسي من جهة ثانية، إلا أن مبرمج هذا التراكب الملفوظي (جواد حسني) يستدعي كلام (وليد) (المختفي) الذي يسعى إلى أن يثبت وجوده من خلال كونه "يريد أن يكون جزءاً مهماً في زمانه"، يدخل (كاظم) في صراع خفي مع وعي (وليد مسعود) وهو صراع يكشف عن المسافة التصويرية القائمة بين (كاظم) الذي يوجه خطابه من موقع المعتقد الشيوعي والرافض لسلوك (وليد مسعود) وتفكيره الذي حاول - قبل اختفائه - أن يدافع عن قضية الوطن عبرة ثيمات عدة كالثورة والتغيير، والتوحد مع الأرض، وهي مواضيع ستصبح معالمها في تفكير (وليد) مع كل شخصيات النص واعترافاتهم.

(ج) وعي الآخر عبر إدماج كلامه: ثمة ملفوظات تستدعي كلام الآخر للدخول معه في اصطدام، ولكن من أجل توضيح وعي تلك اللغة، ففي رواية (صيادون في شارع ضيق) نجد أنموذجاً يهدف إلى تشخيص وعي الآخر المسجد - هنا - في وعي (عدنان طالب) المدمج عبر ملفوظ (جميل فران) بواسطة أسلوب مباشر "موت عمي حادث هام، إنه نهاية عهد بأكمله، تصور أنا ساعدت في وضع حد لعهد طويل"^(٥٩)، وذلك للتعريف بصورة الوعي عند (عدنان) بعد موت (النفوي) الموالي للسلطة والذي ساهم (عدنان) في نهايته، كما أن عدنان واع أيضاً بعدم الانتهاء النهائي لهذا العهد (النفوي كرمز له) الذي يعمل بجهازه السلطوي لسد الأفق أمام جيل الشباب وضرب الحريات وقمع الطموحات، ولكن مع ذلك فهناك إيمان لدى (عدنان) وأتباعه بحياة جديدة تنشق من هذا الوضع العام للمدينة (بغداد).

وتشخص لنا بعض النماذج في رواية (السفينة) ترايب الملفوظات من أجل تقديم أفق الآخر وتصوره حول العالم، إذ نجد أن الجملة المشكلة لهذا الملفوظ تنتمي إلى (وديع عساف) وتخضع للخطاب المسرد "أنه يريد للعرب عودة إلى الأرض"^(٦٠)، وقد تم تشخيصها من طرف الحاكي (عصام السلمان) الذي يقدم هنا وعي (وديع) الممثل في الإيمان بالصخر الذي يعني بكل دلالاته الأرض - الوطن.

ويدمج (وديع عساف) داخل مقول كلام (فالح الخطيب) بشكل مباشر وفيه تعرفنا التوجه الفكري لصاحب اللغة المتلفظة حيث يمثل قوله "أني أرفض العالم الذي لا يتيح لي أن أرفع صوتي محتجاً، أو مطالباً أو مصراً على إنسانيتي، دون أن يضريني على رأسي"^(٦١)، الذي جاء بين مزدوجتين وجهة نظره وتصوره العام حول الواقع الذي يعيشه، ونجد أنفسنا مباشرة - من خلال الأسلوب المباشر - أمام وعي

يرى واقع مدينته بغداد(العراق) الذي يعمد إلى خنق أصوات الاحتجاج، أنه واقع يعرف تناقضات اجتماعية - اقتصادية، ويعيش تناحراً سياسياً تمثل في الاضطرابات التي عرفتها المدينة.

وتشخص بعض النماذج من رواية (البحث عن وليد مسعود) بالإضافة إلى تقديم وعي الآخر تقييماً له ففي أحد هذه النصوص^(٦٢)، تم إدماج كلام (وليد مسعود) ضمن ملفوظ (جواد حسني) على طريق الخطاب المسرد والأسلوب غير المباشر مما يدل على أن (جواد حسني) قد تشرب - بشكل كبير - خطاب (وليد مسعود) الذي يريد للمجتمع العربي أن يحقق ذاته عن طريق العقل والحرية، غير أن المتلفظ / المشخص لهذا الخطاب ينظر إلى هذا التوجه الفكري لدى (وليد) على أنه مثالية عنيدة ويؤكد رأيه هذا بواسطة تتضمن رأي أغلبية المحيطين به "الكثيرين كانوا يجدون أن هذه المثالية نفسها هي أضعف ما في شخصيته" وكأنه - هنا - يضمن صوتاً جماعياً لا سبيل إلى مجادلته باعتباره يحمل - تقريباً - الرأي العام حول مثالية (وليد مسعود) وعلاقتها بضعف شخصيته، فهذا النموذج وإن كان يعمد إلى تقديم الأفق التصوري لـ (وليد) إلا أنه يقحمه (الأفق) بنوع من التقييم.

ويقدم لنا أنموذجاً آخر بشكل أكثر وضوحاً للتعامل مع الغير من خلال تقييمه وتبيان مواطن الخلل، هكذا نلتقي بتداخل خطابين: "كان يقول إن جميع أنواع التصنيع مثلاً أشبه بثورات فرضت على هذه المجتمعات من فوق وإنها كانت غير أن هذه العلانية من فوق تقلقه"^(٦٣).

تنتمي المقولة الأولى إلى وليد "كان يقول" بعدها يتدخل كلام المتلفظ (جواد) «غير أن هذه العقلانية»، أما المقولة التي جاءت عبارة عن تساؤلات فإنها



تنتمي بالأصل إلى وليد، ولكنها صيغت بشكل يجعلها تنسب إلى (جواد حسني) مما يدل على أن المتلفظ / الحاكي يتكلم لغة (وليد مسعود)، وفي هذا النموذج لم يكتف (جواد حسني) بتشخيص موقف (وليد) المؤمن بالحل التكنولوجي بديل للمجتمع المتخلف (المجتمع العربي) وإنما يعارض هذا الموقف لأنه - في نظر (جواد حسني) - حل لا يساوق مجتمعاً تنخر بنيانه الأفكار الغيبية.

ويستحضر (إبراهيم الحاج نوفل) كلام (وليد مسعود) بشكل يخضع لعملية تحليلية من المشخص للغة (وليد) - أي إبراهيم - وقد نتج عن هذا تصادم ملفوظين أبان عن فارق الهوة الموجودة في مستوى البعد التصوري بين (وليد) و (إبراهيم).

ففيما يخلق (وليد) في أجواء المذاهب والنظريات مبتعداً عن الانحسار داخل مذهب فكري واحد، نجد أن (إبراهيم) يؤمن بالتشبه بمذهب واحد كالمذهب الماركسي الذي يعتنقه، إن هذا الصراع بين هذين التوجهين جعل (إبراهيم نوفل) يرجع مأساة (وليد مسعود) إلى اندفاعه النظري وبعد اعتناقه مذهباً فكرياً، كالماركسية مثلاً، يعينه في تسيير اندفاعه وفي وجهات متصاعدة متكاملة، أما هو فكان يرى غير ذلك، كما يرى أن انتماءه الفكري لا تحده حدود موضوعية، وأن اعتناق المذهبية مسبقاً هو الانقضاظ في قاعدة كبيرة، عوضاً عن التحليق في الأجواء التي لا تخوم لها، وهذا في التحليل الأخير هو سرد المأساة في حياة وليد مسعود^(٦٤).

د) تعرف على الذات المتلفظة والدفاع عن وعيها: تقدم بعض النماذج إحدى وظائف الكلام الغيري داخل ملفوظ المتكلم، ويتعلق الأمر بفهم المتكلم لوعيه وسلوكه من خلال خطاب الآخر حوله من جهة، والدفاع عن مواقفه أمام اتهامات الآخرين من جهة أخرى: "فيقولون عني انحطاطي ماكر، يناقض نفسه، يعبد

القرش، ما عادت أرضه تعني له شيئاً، كأنهم يريدونني أن أحمل حفنة من ترابها في كيس من ورق في جيبي دليلاً على ألي، وأنا أحمل صخورها البركانية الزرقاء كلها في دمي" (٦٥).

إن المتكلم في هذا النص (وديع عساف) يستدعي كلام الناس الذين يهتمونه بالخيانة الوطنية نظراً لانجرافه وراء جمع المال، وذلك ليرد على تصورهم واتهامهم له بشكل استهزائي، أنه يدافع عن نفسه.

ويعود (جواد حسني) داخل ملفوظ كلام (وليد) (الغير) حوله: "كانت علاقاته تحتم وتبرد بتلقائية فطر عليها، وأبقى أنا أداري تلك العلاقات بما كان يسميه عبقرיתי الخاصة في منع التناقضات من الاصطدام، بل حتى في دمج التناقضات دون أذى لأحد أو على الآخرين" (٦٦).

وكانه هنا يعيد سلوكه الذي ميزه في فترة ما، وانطلاقاً من هذا الاستدعاء لكلام الآخر يناقش ذاته المتلفظة.

لقد تمت عملية إدماج الكلام الغيري داخل الكلام المتلفظ بشكل أسلوب مباشر حيث نوضع وجهاً لوجه أمام وعي اللغة المدججة، ذلك أن الخصائص الذاتية للمتكلم تظل قائمة مع الأسلوب المباشر، وقد لا حظنا أن المتكلم - المشخص يحافظ على هذا الوعي المباشر عندما يتعلق الأمر بتقديم صورة وعي الآخر حول العالم لأن الكلام الموضوع بين مزدوجتين يشكل الموقف الذي اتخذته صاحبه بعد إرهابات فكرية تصورية، كما تم إدماج خطاب الآخر عبر الأسلوب غير المباشر والخطاب المسرد، وهما الشكلان المهيمنان على مستوى هذه النماذج، حيث تغيب معها خصائص الخطاب المباشر من انفعالات وعواطف، ولذا فإن هذين الشكلين

يتطلبان نوعاً من الحذر في القراءة، لأن الخطاب المحول كامل التصرف مما يجعل لغته (صوته) الضمنية حاضرة عبر هذين الشكلين، وهذا يوضح مسألة التعامل القصدي مع كلام الغير، لهذا فإن الأسلوب المباشر والخطاب المسرد يساهمان في تعدد اللغة وتعدد الوعي.

- (١) المعنى الأدبي من الظاهرية إلى التفكيكية - وليم راى - ترجمة: د. يوثيل يوسف عزيز، ص ٦٤ و ص ١٠٦.
- (٢) في أصول الخطاب النقدي الجديد - ترجمة: أحمد المديني / ١٠٣.
- (٣) م. ن: ١٠٥.
- (٤) النص الغائب - دراسة جدلية العلاقة بين النص الحاضر والنص الغائب - أحمد الزعبي - أبحاث اليرموك، مج ١٢، ع ١ / ١٩٨٤، ص ٢٢٦.
- (٥) المصدر السابق.
- (٦) الخطيئة والتفكير - د. عبد الله الغدامي / ٨٢.
- (٧) النقد الأدبي والعلوم الإنسانية - جان لوى كوباس، ترجمة: د. فهد العكام / ١١٤.
- (٨) الخطيئة والتكفير - د. عبد الله الغدامي / ٣٢٢، وظاهرة الشعر المعاصر فسي المغرب - محمد بنيس / ٢٥١.

(٩) KRISTEVA:»LeTexe du Roman.P.10 .

- (١٠) قضايا الفن الإبداعي عند ديوستوفسكي . م. ب. باختين - ترجمة: د. جميل نصيف التكريتي / ٢٨٤.
- (١١) في أصول الخطاب النقدي الجديد / ١٠٢.
- (١٢) نقلاً عن: أحمد الزعبي، التناص التاريخي والديني، أبحاث اليرموك، مج ١٣، ع ١ - ١٩٩٥، ص ١٧٠.
- (١٣) الخطيئة والتفكير - عبد الله الغدامي / ٣٢٢.
- (١٤) في أصول الخطاب النقدي الجديد / ١٠٢.
- (١٥) نقلاً عن: أحمد الزعبي، التناص التاريخي والديني، أبحاث اليرموك، مج ١٣، ع ١ - ١٩٩٥،

- ص ١٧١.
- (١٦) نظام الخطاب - ميشيل فوكو - ترجمة: محمد سبيلا / ٣٣.
- (١٧) المبدأ الحوارى - تودوروف - ترجمة: فخري صالح / ٨٧.
- (١٨) «P: 266. JENNY:»Lastrategie de Laforme
- (١٩) المبدأ الحوارى - - تودوروف - ترجمة: فخري صالح / ٨٨.
- (٢٠) م. ن / ١١٤.
- (٢١) م. ن / ٦٢.
- (٢٢) م. ن.
- (٢٣) م. ن / ٧٤.
- (٢٤) م. ن.
- (٢٥) التناص التاريخى والدينى - أحمد الزعبي - أبحاث اليرموك، مج ١٣، ع ١ - ١٩٩٥، ص ١٦٩.
- (٢٦) حول بويطيقا العمل المفتوح، سيزا قاسم - فصول، مج ٤، ع ٣ / ١٩٨٤.
- (٢٧) النص الغائب فى الشعر العربى الحديث - د. إبراهيم زمانى - مجلة الوحدة، ع ٤٩، تشرين ١ / ١٩٨٨.
- (٢٨) KRISTEVA: LeTEXTE du Roman. P: 93 - 95
- (٢٩) المبدأ الحوارى - تودوروف / ٨٧.
- (٣٠) TADIE (J. Y):»Proustet LeRoman»Ed.Gallimard. 1971. P: 382
- (٣١) تنظر: الصفحات ١٤٠ و ١٦٠.
- (٣٢) الرواية / ١٤٠ - ١٤١.
- (٣٣) صيادون فى شارع ضيق / ١٦٥.
- (٣٤) الرواية / ٧٥.
- (٣٥) المبدأ الحوارى - تودوروف / ٣٢.
- (٣٦) أنساق الميثاق الاطوبيوغرافى - السيرة الذاتية بالمغرب نموذجاً - حسن بحراوى، مجلة آفاق، العدد ٣ و ٤ لسنة ١٩٨٤، ص ٣٩.
- (٣٧) طبيعة السيرة الذاتية وعلاقتها بالرواية - حميد حمدانى، مجلة آفاق، العدد ٣ و ٤ لسنة

- ١٩٨٤، ص ٣٤.
- (٣٨) ينظر: سيرة جبرا إبراهيم جبرا الذاتية وتجلياتها في أعماله الروائية والقصصية - خليل محمد الشيخ - أبحاث اليرموك، مج ٧، ع ١ لسنة ١٩٨٩، ص ٧١.
- (٣٩) الرواية / ١٧٧.
- (٤٠) م. ن / ١٧٧.
- (٤١) م. ن / ١٨٦.
- (٤٢) طبيعة السيرة الذاتية وعلاقتها بالرواية - حميد حمداني - مجلة افاق ع ٣ و ٤، لسنة ١٩٨٤، ص ٣٥.
- (٤٣) الرواية / ١٩٣.
- (٤٤) م. ن / ١٠٩.
- (٤٥) ما عدا جريدة (تلغراف الصباح) في رواية (صيادون في شارع ضيق).
- (٤٦) صيادون في شارع ضيق / .
- (٤٧) السفينة / ١٩٦.
- (٤٨) م. ن / ٣٧٠.
- (٤٩) م. ن / ١٥٦.
- (٥٠) م. ن / ٧٧ - ٧٨.
- (٥١) الرواية في الأدب الفلسطيني - أحمد أبو مطر / ١٦٨.
- (٥٢) الاشتراكية والفن / ١٦٧.
- (٥٣) حول بويطيقا العمل المفتوح، سيزا قاسم - مجلة الفصول، مج ٣، ع ٣، يناير/ مارس ١٩٨٤.
- (٥٤) السفينة / ١٠١.
- (٥٥) م. ن / ١٥ - ١٦.
- (٥٦) م. ن / ١٠٢.
- (٥٧) البحث عن وليد مسعود / ١١.
- (٥٨) صيادون في شارع ضيق / ٢٢.
- (٥٩) م. ن / ٢٥٦.
- (٦٠) السفينة / ١٠١.

- (٦١) م.ن / ١٢٥ .
(٦٢) البحث عن وليد مسعود / ٤٣ .
(٦٣) م.ن / ٤٣ .
(٦٤) م.ن / ٣١٤ - ٣١٥ .
(٦٥) السفينة / ٢٤ .
(٦٦) البحث عن وليد مسعود / ١٢ .





... المصادر والمراجع ...

الروايات

م. ب. باختين، ترجمة: د. جميل نصيف
التكريتي، مراجعة: د. حياة شرارة -
دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد -
١٩٨٧.

(١) البحث عن وليد مسعود - جبرا إبراهيم
جبرا - دار الآداب د بيروت، ط ٢،
١٩٨١.

(٦) المبدأ الحواري، دراسة في فكر ميخائيل
باختين، تزفيتان تودوروف، ترجمة:
فخري صالح، دار الشؤون الثقافية
العامة / بغداد - ١٩٩٢.

(٢) السفينة - جبرا إبراهيم جبرا - دار
الآداب - بيروت، ط ٢، ١٩٨٣.

(٧) المعنى الأدبي من الظاهرية إلى التفكيكية
- وليم راي - ترجمة: د. يوثيل يوسف
عزیز - دار المأمون - بغداد - ١٩٨٧.

(٣) صيادون في شارع ضيق - جبرا إبراهيم
جبرا - منشورات وتوزيع مكتبة الشرق
الأوسط، مطبعة الديواني - بغداد - ط
٢، ١٩٨٥.

العربية والمترجمة

(٨) نظام الخطاب، ميشيل فوكو، ترجمة:
محمد سييلا - دار التنوير - بيروت -
١٩٨٤.

(١) الاشتراكية والفن - أرنست فيشر -
ترجمة: أسعد حلیم - دار القلم، بيروت
- ١٩٧٣.

(٩) النقد الأدبي والعلوم الإنسانية - جان
لوي كوباس، ترجمة: د. فهد العكام -
دار الفكر - دمشق - ١٩٨٢.

(٢) الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى
التشريحية - عبد الله الغدامي - النادي
الأدبي والثقافي - جدة - ١٩٨٥.

الأجنبية

1) "Lastrategie du Laforme"-
JEENY (LAURENT).

(٣) الرواية في الأدب الفلسطيني - د. أحمد
أبو مطر - المؤسسة العربية للدراسات
والنشر - بيروت - ١٩٨٠.

2) "Le Texte du Roman"-
KRTSTEVA (Julia) - Ed. Seuil
1964.

(٤) في أصول الخطاب النقدي الجديد -
تودوروف وآخرون، ترجمة: أحمد المديني
- دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد -
١٩٨٧.

3) "Proust et LeRoman" TADIE
(J. Y) Ed. Gallimard 1971.

(٥) قضايا الفن الإبداعي عند دستوفيفسكي.

Summary

الدوريات

- 1) "The Novel and the Intertextuality"
 - 2) Prof: D. Ibrahim Jindary.
 - 3) College of Education/
University of Al- Mosul
 - 4) The Novel has the ability to absorb the literary and non-literary genres. Different fields of knowledge and intellectual rebound in the space of the novelistic genre.
 - 5) The Novel embodied the highest degrees of intertextuality. It arises from the mingling of all genres that preceded it and is the best kind of artistic prose in its ability to intertextuality.
 - 6) There is no novel free of intertextuality because of the strong and active interaction between the linguistic discourses.
 - 7) The research dealt with intertextuality in modern critical studies by the most prominent researchers. It is divided into:
 - 8) External intertextuality and making use of the text by current forms such as: letters, confessions, autobiographies
- (١) أنساق الميثاق الاطوبيوغرافي - السيرة الذاتية بالمغرب نموذجاً - حسن بحراوي - مجلة آفاق، العددان ٣ و ٤، لسنة ١٩٨٤.
 - (٢) التناص التاريخي والديني: مقدمة نظرية عن دراسة تطبيقية للتناص في رواية رؤيا لهاشم غرايبة - مجلة أبحاث اليرموك - المجلد الثالث عشر، العدد الأول / ١٩٩٥.
 - (٣) حول بويطيقا العمل المفتوح: قراءة في (اختناقات العشق والصبح) - سيزا قاسم - مجلة فصول - المجلد الثالث - العدد الثالث - ١٩٨٤.
 - (٤) سيرة جبرا إبراهيم جبرا الذاتية وتجلياتها في أعماله الروائية والقصصية - خليل محمد الشيخ - أبحاث اليرموك - المجلد السابع - العدد الأول - لسنة ١٩٨٩.
 - (٥) طبيعة السيرة الذاتية وعلاقتها بالرواية - حميد حمداني - مجلة آفاق، العددان ٣ و ٤، لسنة ١٩٨٤.
 - (٦) النص الغائب - دراسة جدلية العلاقة بين النص الحاضر والنص الغائب - أحمد الزعبي - أبحاث اليرموك، مج ١٢، ع ١، لسنة ١٩٨٤.
 - (٧) النص الغائب في الشعر العربي الحديث - د. إبراهيم رماني - مجلة الوحدة، عدد ٤٩، تشرين الأول، ١٩٨٨.

and slogans.

- 9) The research also dealt with the internal intertextuality through the "Impressionism" and the Irony relationship in order to understand and defend other's awareness.
- 10) The research turned to a brief applied study about Three of Jabra Ibrahim Jabra's novels: "Al-bahth An Walid Masoud", "Al-Safina", and: "Sayadon Fi Shara Dhaiq"

مَجَلَّةُ الْعِلْمِ

لِلسِّيْدَةِ هَبَّةِ الدِّيْنِ الشَّهْرِسْتَانِيَّةِ

دِرَاسَاتُهُ وَصَفِيَّةُ لِنُصُوصِهَا الْاَدَبِيَّةِ

إعداد

أ. د. عبود جودي الحلبي

أ. م. كريمة نوماس المدني

كلية التربية / قسم اللغة العربية / جامعة كربلاء

...ملخص البحث...

مجلة (العلم) للسيدة هبة الدين الشهرستاني: دراسة وصفية لنصوصها الأدبية. جاء هذا البحث ليسلط الضوء على مجلة العلم ودورها في تعهّد الشعراء والأدباء بالعناية والرعاية، ونشر نتاجهم الأدبي بما خدم واقع النهضة العلمية العراقية والإسلامية بوجه عام.

وعمد البحث إلى استقراء النتاجات الأدبية المتوزعة في أعداد المجلة وعرضها ودراستها. وتوزعت خطة البحث تبعاً لذلك إلى توطئة، تناولنا فيها الظروف السياسية والثقافية التي صدرت فيها المجلة، وفصلين، جاء الفصل الأول في مبحثين، ضمّ المبحث الأول التعريف بالمجلة، وفي المبحث الثاني التعريف بمنشئها السيدة هبة الدين الشهرستاني. أما الفصل الثاني، فقسم على مبحثين، تضمن المبحث الأول دراسة النتاجات الشعرية التي تضمنتها المجلة. وأما المبحث الثاني فقد كان دراسة للنتاجات الثرية المتنوعة كالمقالات والخطب والروايات، وختمت هذه الدراسة بخاتمة أبرزت النتائج التي توصل لها البحث.

...المقدمة...

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين
الطاهرين، وأصحابه الغر المتجيين وبعد...

لقد مرَّ العرب والمسلمون بوجه عام بحقب من التخلف والتدهور الحضاري
على مختلف الأصعدة السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية، وما رافقه من
غزو ثقافي استعماري هدف إلى مسخ هوية الأمة العربية الإسلامية، وكان للطباعة
والصحافة دور مهم وفاعل في حركة النهضة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل
القرن العشرين؛ إذ أدت الصحافة العربيَّة دوراً رئيساً في نشر الوعي الوطني والقومي
والفكري، ومن أبرز تلك الصحف في هذه الحقبة مجلة (العلم) لصاحبها السيد هبة
الدين الشهرستاني، فقد شكَّلت هذه المجلة منبراً تنويرياً أسهم في تكوين النخب
الثقافية والدينيَّة، وقادة الرأي والسياسة البارزين، ولم يقتصر دور هذه المجلة على
حدود واجبها السياسي والنضالي، بل تعهَّدت الشعراء والأدباء بالعناية والرعاية،
ونشر نتائجهم الأدبي بما يخدم واقع النهضة العلمية العراقيَّة والإسلامية بوجه عام.

وجاء هذا البحث ليسلط الضوء على أدبيَّة المجلة، كاشفاً عن دورها في الوعي
الأدبي، وتطوير واقع الأدب العربي عموماً، والعراقي بشكل خاص، بما حوت من



نتائج شعريّة متنوعة، ومقالات نثرية متعددة الاتجاهات والرؤى، صبّت كلها في خدمة هدف المجلة الأساسي، المتمثل في تغيير الواقع المعاش، والنهوض بالهمم لبناء الإنسان العربي، وبناء الأمة الإسلامية جمعاء.

وعمد البحث إلى استقراء النتاجات الأدبية المتوزعة في أعداد المجلة وعرضها ودراستها.

توزعت خطة البحث تبعاً لذلك إلى توطئة، تناولنا فيها الظروف السياسية والثقافية التي صدرت فيها المجلة، وفصلين، جاء الفصل الأول في مبحثين، ضمّ المبحث الأول التعريف بالمجلة، وفي المبحث الثاني التعريف بمنشئها السيدة هبة الدين الشهرستاني.

أما الفصل الثاني، فقسم على مبحثين أيضاً، تضمن المبحث الأول دراسة النتاجات الشعريّة التي تضمنتها المجلة.

وأما المبحث الثاني فقد كان دراسة للنتاجات النثرية المتنوعة كالمقالات والخطب والروايات، وختمت هذه الدراسة بخاتمة أبرزت النتائج التي توصل إليها البحث.

أخيراً نحمد الله جل وعلا على إتمام هذا البحث الذي نرجو به التوفيق والسداد.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين...

...توطئة...

عصر مجلة العلم

شهدت الدولة العثمانية في أعقاب الثورة الدستورية عام ١٩٠٨م انعطافة كبيرة وخطيرة، أثرت إلى حد ما في أوضاع المجتمع العراقي بشكل عام، وبصورة اختلفت نسبياً من مجال إلى آخر، ومن جهة إلى أخرى، تبعاً لعوامل الترقى في هذا المجال، أو وسائل النهوض والاستجابة في تلك الجهة^(١).

ونجد أن مدن العراق قد تنسّمت أنسام الحرية والدستور، فلأول مرة عرفت في تاريخها الحديث الانتخابات البرلمانية، والتعددية، وحرية الصحافة، ملامح حياة جديدة برزت نتائجها بصورة أعمق في حقبة ما بعد الحرب العالمية الأولى أي بعد عام ١٩١٨م.

وما يعيننا من هذا الأمر المناخ الجديد الذي طرأ على حرية الصحافة، وحركة النشر، التي لم يشهد العراق مثيلاً لها في السابق فقد صدر في أقل من عقد حوالي تسعة وثمانين إصداراً، ما بين جريدة ومجلة^(٢)، كان من أبرزها مجلة (العلم) لمؤسسها السيد هبة الدين الحسيني الشهرستاني.



الفصل الأول مجلة العلم وصاحبها

المبحث الأول التعريف بمجلة (العلم)

مجلة العلم أول مجلة عراقية - عربية صدرت في النجف الأشرف في التاسع والعشرين من آذار عام ١٩١٠م، بعد الثورة الدستورية العثمانية، لتكون لسان حال الطبقة الإسلامية الواعية، وكان رئيس تحريرها السيد هبة الدين الشهرستاني^(٣)، ومديرها عبد الحسين الأزري^(*).

وقد كتب السيد الشهرستاني على صدر المجلة: «إنها مجلة شهرية دينية فلسفية علمية صناعية»^(٤). ويُنسب إصدارها بقوله: «مجلة العلم تخدم العلم والدين، وتبحث عن أصول الترقى مادياً وأدبياً»^(٥).

وانطلاقاً من هذه المفاهيم، اتخذ هبة الدين لمجلته عنواناً ذا مغزى واضح بدلالة (العلم)، إلى جانب تزيينه غلاف المجلة ببعض الأحاديث النبوية الشريفة، والآيات الشعرية حثت بمجملها على العلم؛ حباً، وغاية، وسعياً، مثل استشهاده بقول النبي ﷺ: «طلب العلم فريضة على كل مسلمة ومسلمة»، أو قوله^(٦):

العلم أنفس شيء أنت ذاخره من يدرس العلم لم تدرس مفاخره
أقبل على العلم واستقبل مباحثه فأول العلم إقبال وآخره

وقد حدّد السيد هبة الدين أهدافها بموضوعيّة تتلخص بمحاور جوهرية أهمها: السعي إلى تخليص مجتمعه من رواسب الجمود والعادات البالية، وتأكيد الإصلاح من خلال بث التجديد في أبناء مجتمعه، والتنبيه على عوامل التغلغل الاستعماري في العالمين العربي والإسلامي، والحث على مواجهته بجميع الوسائل العلمية كال مقاومة المسلحة (الجهاد)، أو الفكرية كتأسيس الجمعيات الثقافية، أو إصدار دوريات ومؤلفات لها صلة بالموضوع^(٧).

وقد كتب في العدد الأول من المجلة نصاً بيّن ذلك الهدف المتوخى من المجلة، إذ قال فيه: «والأمل من حملة العلم وحماة الدين، ومن يشاركنا في الغاية والغرض أن يسعى في نشر هذه الصحيفة، ويساعدنا بفيض يراعه، ويجد ما يتمناه من غرس أصول الدين والعلم في أراضي القلوب وتكميل الأفكار وإصلاح الشعوب، وفك مقالات المضرة من عقولهم»^(٨)، وقد كشف هذا النص عن منهج المجلة وأهدافها العلمية، بما يتناسب وخطّة الإصلاح التي حملتها حركة الدستور في النجف الأشرف.

استقت مجلة (العلم) معلوماتها وأخبارها من مصادر شتى، كان من بينها الإنصات إلى أخبار وكالات الأنباء العالميّة كوكالة (رويتر)، فقد نقلت عنها مختلف المعلومات والأخبار، ومن محطات متعددة لها في آسيا وأوروبا، مثل مدينة (محراس) الهندية، وكبرى العواصم الأوروبية مثل (لندن، وباريس، وبرلين)^(٩).

واقترنت الأخبار - أيضاً - من مختلف الصحف والمجلات العربية والأجنبية، بما فيها تلك الصادرة في المهجر (أمريكا الشمالية والجنوبية). وكتب في المجلة عدد من ألمع كتّاب العراق وأدبائه، من أمثال: جميل صدقي الزهاوي، ومحمد حسن الشيبلي، وعلي الشرقي، وعبد الرحمن البناء، فكانت مقالاتهم وقصائدهم بموضوعاتها الرائعة صفحات أغنت المجلة فكراً وأسلوباً^(١٠).

وبلغت مجلة العلم من النضج والرصانة درجة لا يستهان بها^(١١)، فقد اتسم أسلوبها برشاقة الألفاظ وجزالة المعاني، لتخترق بذلك أفئدة قرائها وعقولهم، مبتعدة عن غريب اللغة وشاردها، متخذة من الجمل القصيرة، والبسيطة أقصر الطرق لإيضاح أفكارها.

ويبدو أنّ المجلة قد اشتهرت وعرفت في العالم الإسلامي، وبين المسلمين في ديار أوروبا، فصاروا يبادلون صحفهم بها، فقد جاء في المجلة تحت عنوان (مبادلات الصحف مع مجلة العلم) ذكر الصحف المشهورة من الأمصار المتقدمة التي وصلت من الإستانة: الحضارة والعدل وشمس، ومن بيروت: الاتحاد العثماني اليومي والرأي العام وإقبال والبشير والحقيقة، ومن دمشق: المقتبس والعصر الجديد والحقائق، ومن العراق صحفه جميعاً، ومن القاهرة: المؤيد والمنار والشمس، ومن إيران أكثر جرائدها، ومن الهند: الأخبار اليومية وحبل المتين، ومن أمريكا: الزمان، ومن اليابان: الاتحاد الإسلامي، ومن فرنسا: نهضة العرب، ومن إيطاليا: السياسة المصورة، ومن سنغافورة: الوطن والإصلاح، ومن تونس: مرشد الأمة، ومن الجزائر: كوكب إفريقيا^(١٢).

ويبدو أنَّ الشباب الواعي وطلبة الحوزة العلمية وجماعة الإصلاح كانوا وراء السيد الشهرستاني في آرائه وأفكاره، فقد كانوا يتلقفون المجلة عند صدورها في الوقت الذي كان طلبة العلم في الحوزة النجفية يطالبون بالدروس المألوفة من فقه وأصول الحديث وتفسير وأدب وفلسفة، ولم تكن المجلات وإن كانت علمية محببة لهم، لئلا ينصرف الطالب الحوزوي عن دراسته الأساسية، لكن مجلة العلم فرضت وجودها على الجميع، وأرادت الطبقة الواعية من طلاب العلم الاطلاع على المستجدات الحديثة، وما يظهره العلم من مخترعات في الوقت الذي كانت فيه المجلات السورية والمصرية واللبنانية تباع خفية لئلا يتهم رجل الدين والعلم بالانحراف^(١٣).

وينقل الأستاذ مير بصري عن جعفر الخليلي ما سببته الصحافة للشهرستاني، فقال: «كان الشهرستاني أول من غامر وخاطر وضحى بمستقبله الروحاني؛ الذي لو حافظ عليه لكان اليوم أحد المراجع الكبرى إن لم يكن المرجع الذي ينفرد بالمرجعية»^(١٤).

أما السيد هبة الدين الشهرستاني فيذكر بنفسه أنَّ بعض الناس كانوا ينظرون إليه نظرة ريبة بعد إصداره المجلة؛ إذ قال: «إنَّ من مضار المجلة لشخص منشئها سقوطه في أنظار العوام وأكثر المثقفين وقلة من رجال الدين سيما المستبدين»^(١٥).

وعلى الرغم من ذلك استمرت المجلة بالصدور عامين تقريباً، توقفت بعدها في السابع عشر من شهر شباط عام ١٩١٢م، بعد أن أصدرت عشرين عدداً؛ إذ أثرت في وجدان قرائها لا في العراق فحسب، بل على مساحة واسعة من الوطن العربي والعالم^(١٦).



ونشير في هذا الصدد إلى ما كتبه (سلمان الصفواني)^(١٧) في أثر مجلة العلم في نفوس قرائها، جاء فيه: «فلها الفضل الأكبر في بث الأفكار السامية، ونشر دعوة العلم بين طبقات أفراد الأمة في وقت كان الجهل ضارباً أطنابه في جميع الأنحاء العراقية... كانت تضاهي المجالات الراقية بمواضيعها وحسن عباراتها التي نالت استحسان أمهات الصحف العربية»^(١٨).

وتعد مجلة العلم علامة مضيئة في تأريخ الصحافة العراقية لما فيها من آثار في أنواع المعارف جميعاً، فكانت بحق «عاملاً من عوامل النهضة الحديثة والانتقال إلى العصر الحديث الذي وضعت المجلة لبنة في أساسه»^(١٩).



المبحث الثاني

التعريف بالسيد هبة الدين الشهرستاني

أولاً: نشأته

هو السيد محمد علي الشهير بـ (هبة الدين الشهرستاني)، ابن السيد حسين العابد الحسيني بن السيد محسن الصراف بن العلامة السيد مرتضى بن السيد محمد الفقيه العلامة السيد علي الكبير الحسيني^(٢٠).

كانت ولادته بمدينة سامراء، ظهيرة يوم الثلاثاء الرابع والعشرين من رجب سنة ١٣١٠ هـ الموافق للعشرين من شهر مايس سنة ١٨٨٤ م^(٢١)، في بيت علم وشرف رفيع.

يرجع نسبه من جهة الأب والأم إلى جده الإمام الحسين بن الإمام علي بن أبي طالب (عليهما السلام)، فترعرع في كنف أبوين عُرفا بحب العلم، والتمسك بعري الدين القويم.

بدأ يتعلم القراءة والكتابة وله من العمر خمس سنوات، وفي الثامنة من عمره بدأ بدراسة المقدمات من البلاغة والمنطق وعلوم العربية، ثم شرع بدراسة الفقه والأصول^(٢٢).

وفي السابعة عشرة من عمره انتقل مع أبيه إلى مدينة كربلاء المقدسة بعد وفاة المرجع الديني الكبير السيد محمد حسن الشيرازي^(*)(٢٣).

وفي التاسعة عشرة من عمره توفي والده، فانتقل إلى مدينة النجف الأشرف لإكمال دراسته العلمية، وبقي فيها حوالي خمس عشرة سنة، ولاسيما أن المدينة شهدت بروز كثير من العلماء الأفاضل أمثال الشيخ محمد كاظم الأخوند^(٢٤)، وتلمذ أيضاً على يد الشيخ محمد حسن النائيني النجفي^(٢٥) صاحب كتاب (تنزيه الملة في وجوب المشروطة).

وأخذ هبة الدين في هذه المرحلة أيضاً عن الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء^(٢٦) صاحب كتاب (الدين والإسلام)، وتلمذ على يد شيخ الشريعة الأصفهاني^(٢٧)؛ إذ درّسه الفقه وعلوم الحديث والمنطق والفلسفة، فضلاً عن العربية والتاريخ، وبذل جهوداً متميزة للاطلاع على العلوم الطبيعية والرياضية لإدراكه ما تعنيه من أثر فاعل في تحديث مجتمعه وتجديده.

درّس بعد نيله درجة الاجتهاد في حلقة درسه التي كان يعقدها في جامع الطوسي في النجف الأشرف، وألقى محاضرات في الفلسفة والمنطق والرياضيات والفلك والجغرافية والهندسة إلى جانب العلوم الدينية الفقه والأصول والعقائد، وكان أسلوبه سلساً واضحاً، ينسجم مع حقائق العلم وواقع الحياة، والبعد عن التقليد والانغلاق، مؤثراً التجديد، داعماً آراءه بالدليل والبرهان^(٢٨).

وسادت في محاضراته نزعة تجديدية إصلاحية، حاول من خلالها بث أفكاره المتطلعة نحو اختراق الجمود والتخلف، فتوافد عليه طلاب العلم والمعرفة لحضور حلقات درسه، فترك أسلوبه الجديد أثره في نفوس الطلبة وتوافدوا عليه من كل

مكان، فجعل هذا الأمر حلقة درسه من أوسع الحلقات، سواءً في النجف أو كربلاء أو في الكاظمية، وتعدى حدود العراق ليشمل طلاباً من الهند وإيران وسوريا والأردن والخليج العربي^(٢٩).

وأسس السيد هبة الدين مكتبة عامة ضخمة في الصحن الشريف بالكاظمية يرتادها الناس سماًها (مكتبة الجوادين).

يقول عنه الدكتور حسين علي محفوظ: «السيد هبة الدين من أعلام الأمة الكبار في القرن الرابع عشر الهجري، ومن رجال الفكر والإصلاح أتيح له أن يلاقي أفاضل العلماء، وهو من مشايخ مدينة العلم، ولازم العديد من الفحول في تلك الأيام واستفاد منهم»^(٣٠).

ثانياً: مؤلفاته

ألف السيد هبة الدين عدداً كبيراً في شتى مجالات العلوم والمعارف الفقهية والأدبية والتاريخية والسياسية والجهادية، فضلاً عن علوم العربية والفلسفة والمنطق، وكان شاعراً وخطيباً لامعاً تشهد له تلك الخطب المدوية التي كان يرتجلها أمام الجماهير المحتشدة الثائرة على المحتل الأجنبي، وفي النشاط الاجتماعي كان شعلة متقدة في إصلاحه وتجديده وجهوده في سبيل التحرر ضد الاحتلال الأجنبي.

وقد أحصى بعض المعاصرين مؤلفاته بثلاثة وخمسين مخطوطاً وأكثر من خمسة وعشرين مطبوعاً، من أهمها:



١. الانتقاد والاعتقاد.
٢. تفسير آية الكرسي.
٣. توحيد أهل التوحيد.
٤. الجامعة في تفسير سورة الواقعة.
٥. الدلائل والمسائل.
٦. الدين في ضوء العلم.
٧. رواشح الفيوض في علم العروض.
٨. فيض الباري في إصلاح منظومة السبزواري.
٩. المحيط في تفسير القرآن العظيم.
١٠. المعارف العالية.
١١. المعجزة الخالدة.
١٢. نهضة الحسين عليه السلام.
١٣. الهيئة والإسلام.
١٤. وجوب صلاة الجمعة.
١٥. وقاية المحصول في شرح كفاية الأصول.
١٦. مواقع النجوم.



وفضلاً عن ذلك فقد أنشأ كثيراً من الجمعيات الإسلامية التي عملت على نشر الثقافة الإسلامية في أوساط الشباب، وأصدر مجلة (العلم) التي شكلت منبراً تنويرياً يسهم في بث الوعي الديني في المجتمع، وتكوين النخب الثقافية والدينية وقادة الرأي، وأصدر كتابه الشهير (الهيئة والإسلام) الذي نقض فيه مبادئ الهيئة القديمة وعالج موضوع الفلك على خلاف ما كان شائعاً ومتداولاً في مجتمعه من

أساطير وخرافات بالية، «ولقد ترك هذا الكتاب أثراً محموداً في نفوس قرائه»^(٣١)، ولعلّ من أهم آثاره كتابه الخالد (نهضة الحسين)، وهو كتاب جديد بأسلوبه في زمانه، وأوجد في الأذهان صورة تقديمية رائعة عن قضية الطف واستشهاد الإمام الحسين عليه السلام بأسلوب معاصر وحديث.

أما على الصعيد الجهادي فإنّ السيد الشهرستاني هبة الدين كان في طليعة العلماء الكبار الذين قادوا الجهاد في وجه المحتل الإنكليزي عام ١٩٢٠م عندما اندلعت ثورة العشرين، وتصدّى السيد هبة الدين لقتالهم وجهادهم، وقد كتب في ذكرياته عن الثورة ودوره الجهادي في كراس سماه (الخيبة في الشعبية) إذ قبض عليه الغزاة الإنكليز وأودعوه السجن، ثم أخلوا سبيله عند استقلال العراق، وعاد إلى كربلاء ليمارس دوره الثقافي والعلمي^(٣٢).

وقد شغل السيد الشهرستاني مناصب حكومية متعددة، منها: وزير المعارف سنة ١٩٢١م، وقاضي قضاة الفقه الجعفري، ورئيس مجلس التمييز الشرعي الجعفري لمدة اثنتي عشرة سنة^(٣٣).

أما على مستوى الأدب والشعر، فالمرحوم السيد هبة الدين كان شاعراً وخطيباً، شارك في معظم المهرجانات الأدبية. وهذا مقطع من قصيدة له في العراق وأوضاعه:

وطني الأرض وقومي البشر
نحن في النوع جميعاً واحد
نحن إخوان لأم وأب
أينما كانوا وممن ظهروا
شكلنا يجمعنا والصور
ليس في الأزياء علينا ضرر



وأخيراً أنتقل هذا العالم الكبير إلى جوار ربه بعد أن قضى هذه الأطوار من حياته في القلم والنظم والجهاد، وفقد بصره في السنين الأخيرة من حياته حتى وافاه الأجل في السادس من شباط عام ١٩٦٧م ليدفن بحسب وصيته في مؤسسته الثقافية (مكتبة الجوادين العامة) في الكاظمية^(٣٤).



الفصل الثاني

النصوص الأدبية في مجلة العلم

دراسة وصفية

المبحث الأول

النص الشعري - دراسة وصفية

أولت مجلة العلم الشعر عناية خاصة؛ إذ قلما يخلو عدد من أعدادها من مجموعة من القصائد ذات هدف معين، وهي في أغلبها الدعوة إلى العلم وضرورة التحلي به، وحث الناس على الثورة على أوضاعهم المزرية، لذا نجد ظهور مفاهيم جديدة في بابها كالغني بالحرية، والدستور، والإصلاح، وحب العلم، فكانت صفحات المجلة رياضاً غنّاء صدحت فيها حناجر الشعراء المجددين من أمثال: محمد رضا الشبيبي، وعلي الشرقي، وخيري الهنداوي، وعبد العزيز الجواهري، وعبد الرحمن البناء، وغيرهم^(٣٥).

وبهذا أسهمت مجلة (العلم) بدفع عجلة التجديد الشعري التي كانت مرحلة مهمة من مراحل صراعها المحموم ضد القوالب القديمة^(٣٦).



وبعد استقراء القصائد الواردة في المجلة أمكننا أن نصنفها إلى الأغراض
والموضوعات الآتية:

- ١ . شعر الإصلاح وحب العلم.
- ٢ . الشعر التمثيلي والقصصي.
- ٣ . الشعر الوجداني.

١ . شعر الإصلاح وحب العلم

نجد للشاعر (علي الشريقي)^(٣٧) قصيدة بعنوان (العلم وحده)^(٣٨)، يبدوها
بقوله: (البيسط)

فآية العلم إنجيل وقرآن	آمنتُ فيك وحبُّ العلمِ إيمانُ
المرشدان له عقل ووجدانُ	العلم للمجد والعلواء مرشدنا
نعم المدلّ وضوء الشمس برهانُ	صبحُ تبلّج والتبيان آيته
بشرى الرعية إنَّ العلم سلطانُ	ياسلطة الجهل طي العاصف اندرجي
قسطاً وعدلاً فإنَّ العلم ميزانُ	زن فيه رهطك إن خفوا وإن رجعوا
عجبت إن قيل فوق الأرض ظمآنُ	المنهل العذب إذ عبَّت جداوله
لا خير في القوم إن عزّوا وإن هانوا	هون عليك أناساً لا علوم لهم
كالشمس ليس لها أهل وأوطانُ	ما اختصَّ بالعلم قوم دون غيرهم
فالبعض مضمضمة والبعض نهرانُ	كالبحر تغرف منه الناس منهلهم
جهلاً ولكن فقد العلم حرمانُ	ما فقدك المال حرمان وإن زعموا



لقد عبر الشاعر في شعره عن أفكار ذات اتجاهات مختلفة منها القومية والوطنية، وهو قد عرف بحسه القومي، فهو يخاطب أبناء العروبة لينهضوا بأوطانهم، فنراه يبتدئ قصيدته بالإيمان، ويجعل حب العلم و الإيمان به من حيث الوجوب كإيمان المسلم بقرآنه وإيمان المسيحي بإنجيله لذلك راح يدعو الشباب إلى حب العلم، والتعلم لبناء الأمة، وتقدمها وقد انماز الشاعر بحسه الدقيق، وسهولة لغته، وعباراته البليغة، والتقاط حاذق للأمثال، حتى أنّ كثيراً من أشعاره ذهب مثلاً، فنراه يستعمل لفظة (العلم) بدلالات مختلفة تصب جميعها في هدف واحد فيجعل العلم إيماناً واجباً على الفرد تعلمه، ثم يجعل العلم في أبيات أخرى من القصيدة كالسلطان، وفي بيت آخر يجعله الميزان الذي يفرق بين الجهّال والعلماء، ونرى الشاعر يوظف الفن البلاغي (التشبيه) ليرسم صورة جميلة للعلم، فنراه يشبهه بالماء العذب الذي تروي جداوله كل ظمآن، إذ يقول:

المنهل العذب إذ عبّت جداوله عجمت إن قيل فوق الأرض ظمآن

ونرى الشاعر لا يكتفي بهذه الصورة التشبيهية التي رسمها، وإنما لجأ إلى صورة تشبيهية أوسع من تلك الصورة السابقة؛ إذ يجعل العلم كالشمس التي تشرق على العالم، ولا يختص بنورها وطن دون آخر، فيقول:

ما اختصّ بالعلم قوم دون غيرهم كالشمس ليس لها أهل وأوطان

ف نجد الشاعر اختار لعرض أفكاره أسلوباً شعرياً هادئاً بعيداً عن العصبية والقلق والثورة، فهو يلاحظ تفكك الوحدة الوطنية في المجتمع العراقي، ولا وسيلة لإصلاحه سوى العلم ومواكبة الحضارة لذلك حققت هذه القصيدة غرض المجلة (مجلة العلم) وهدفها النبيل.

ونجد في عدد آخر من المجلة نوعاً من الشعر الإصلاحى يتميز في بث روح الحماسة وإيقاظ الهمم والعزائم، ويدفع أهل الشرق إلى التغيير والإصلاح الاجتماعى والسياسى، وذلك في قصيدة للشاعر محمد حسن الشيبى^(٣٩) تحت عنوان (انفض يا شرق نهضة)^(٤٠)، فالشاعر يعقد موازنة بين حال أهل الشرق وما وصل إليه الغرب من حضارة ورقى، ويشير إلى مسألة مهمة، وهى أن ما وصل إليه أهل الغرب هو فى الأصل متحصّل من الحضارة العربية الإسلامية، والشاعر يوضح ذلك بأسلوب استعارى، فىقول: (الطويل)

فإنّ بني الغرب ارتدوا ثوب مجدكم وحازوا العمري دونكم قصب السبقِ

وكذلك يشير إلى تقاعس العرب عن الهمم العربية للنهوض لاسترداد ذلك المجد الذى سلبه منهم أهل الغرب، وبات من المحتم أن يهبوا لاسترداد مجدهم عن طريق العلم والتعلم، فهو يوظف أفعال الأمر المسندة إلى واو الجماعة مثل قوله (هَبُّوا - اتبعوا - جدوا)، إذ يقول:

لنيل المعالي جدّوا يا بني الشرق وهبّوا عجالاً واتبعوا منهج الحقِّ

٢. الشعر التمثيلى (القصصى)

ونجد فى مجلة العلم مختارات شعرية تمثل جانباً من بؤادر التجديد فى الشعر، من ذلك قصيدة للشاعر عبد الرحمن البناء^(٤١)، تقوم هذه القصيدة على عدة محاور قصصية، تمثل حكاية لفتاة اسمها (لبنى).

والشاعر يقسم تلك القصيدة على محاور متنوعة، فكان المحور الأول بعنوان
(أيها الليل)^(٤٢)، إذ يقول فيها: (الخفيف)

من بتاليك أيها الليل أتأ أحمامٌ أم ذا نشيخٍ معنى
فتّ مني الحشى وقرّح جفني برنين صدر الدجى رنّا
يملاً الأفق بالعويل ويخفى وأواناً يمرّ كالطيف وهنا
وأراه يفري الظلام وطوراً يتمادى وتارة يتأنسى
وأرى الجو شاحباً مكفهرًا لبلاد والنجم يهتز حزنا

الشاعر يفتتح شعره التمثيلي بعنوان (الليل) ويبدو أن الشاعر رمز به إلى
الظلام، وقد فسرت ألفاظ القصيدة ذلك المعنى بوضوح، فكانت ألفاظها (فت
مني الحشى - قرح جفني - يملأ الأفق بالعويل)، وهذا يعني امتداد سعة ذلك
الحزن ليشمل الأفق الرحيب الواسع، ونجد الشاعر أيضاً يلجأ إلى توظيف الطبيعة
التي بدأها بعنوان المقطع الأول، وختم بها القصيدة بعنوان (النجم)، وربما كان هذا
ديدن بعض الشعراء الذين يقصدون من هذا الأسلوب رمزاً يشيرون به إلى دلالات
ومعانٍ أخرى.

وفي القصيدة نفسها ينتقل الشاعر إلى مشهد آخر بعنوان (أيها النجم)، إذ جعل
من النجم شخصاً يخاطبه ويحاوره ويطلب منه أن يجيب على تساؤله، فهو يتساءل
بأسلوب استفهامي إنكاري أنه لم يجبه على لهفة سؤاله المشوق بقوله^(٤٣):

أنت إن لم تجب سؤال مشوقٍ فلماذا يا نجم عينك وسنا



وسرعان ما يجيب الشاعر على تساؤله فيقول^(٤٤):

فأتاني من العراقيين صوت مثل صوت الإنسان لفظاً ومعنى
وتدنى نحوي رويداً رويداً بعدما صرّح الكلام وكُنّي

فالشاعر عبر عن إجابة تساؤله بأساليب بلاغية موحية، فجاء التشبيه ليبين مصدر ذلك النسيج بقوله: (مثل صوت الإنسان) والتكرار في لفظة (رويداً).

أما في المقطع الثالث، فنرى أن الشاعر أبدع في رسم صورة الحدث الذي كان بعنوان (ذا مصاب) ليبدأ بعرض تلك الأحداث التي يجريها على شكل قصيدة تتمثل بأشخاص وحوار وأحداث وسرد لتلك الأحداث، ويتجلى هذا المشهد في قوله:

ضاق فيها الخناق واتسع الخرق فقالت في نفسها ويك حسنى
اقتليها ولا تخافي عقابا واجعلي الخوف بالمعيشة أمنا
واتركيها فريسة للمنايا واجعليها في طبقة اللحد رهنا

ويتصاعد ذلك الغلو في قلب تلك المرأة، فلم تجد وسيلة لإطفاء ذلك الحقد سوى قتل تلك الفتاة (لبنى)، ونلاحظ استعمال الشاعر الكلمات المتضمنة حرف الخاء الذي تكرر في أبيات القصيدة ثماني مرات، وربما يتناسب هذا مع الحدث الذي ستقوم به المرأة، وقد فسّرت ألفاظ القصيدة بقوله (اقتليها ولا تخافي عقابا - اتركها فريسة للمنايا) ونجد أيضاً رسم الشاعر صورة جميلة لموت تلك الفتاة بالصورة المجازية في قوله (سقتها من خمرة الموت)، وقوله أيضاً (بركت فوقها بقوة قلب).

ثم ينتقل الشاعر إلى مشهد آخر بعد أن أدرك والد لبنى أن هذا الفعل من

زوجته الخبيثة؛ إذ جعله الشاعر بعنوان آية قرآنية مقتبسة من سورة يوسف (إن هذا من كيدكن) (٤٥)؛ إذ عبر الشاعر في هذا المقطع:

قام قيس من نومه مضمحلاً ومشى واهناً ليوقظ لبنى
فراها مخنوقة بفراش وعليها الموت المحتم أخنى
قال هذا من كيدكن وقدمنا قبلك العاهرات في الناس كدنا

ويختتم الشاعر هذا الشعر التمثيلي بمشهد ختامي تحت عنوان (ربّ إنا إليك) على لسان والد لبني، فقال (٤٦):

صد عنها وأطرق الرأس ذلاً وبكى خشية فحضبت ذقنا
فتفاضى وقد طوى الكشح عنها وعليها بكامل الفعل أثنى
ثم نادى علي بالنفس حتى تدفن الميت في المقابر دفنا
فأتوه بالنعش سراً وفيه ليس يدري أقصى الأنام وأدنى
هاك عبد الرحمن مني حديثاً فارع سمعاً وصخّ لمعناه أذنا
ذا مصاب تشيب منه الليالي وقعهُ أمرض القلوب وأخنى
أنت إن لم تبك عليه بشعر سوف يبكي بالدمع إنساً وجناً (٤٧)

فالشاعر يؤكد بالفاظ موحية ومعبرة أنّ تلك القصة تشيب منها الليالي، والشاعر لجأ إلى هذا التعبير الاستعاري، فجعل من الليالي كأنها شخص لسماع تلك الأحداث يشيب منها، بل أنه لا يكتفي بذلك التعبير فجعل الشيخ العليل يقوس ظهره وينحني لسماعه تلك القصة.

وبهذا الأسلوب مهد الشاعر لسرد تلك الأحداث بهذه المقاطع المشوقة المؤلمة التي رسمها في المقطع السابق، ثم ينتقل إلى مقطع آخر بعنوان (موت أمها)^(٤٨) ومن هذا المشهد إلى مشهد آخر بعنوان (زواج أبيها) ثم ينتقل الشاعر إلى المشهد الذي يمثل ذروة الحدث المتمثل بحقد زوجة أب لبني على لبني، وتتصاعد ذروة ذلك الحقد على لبني بمشهد جسده الشاعر بعنوان (خنق لبني)^(٤٩)، فقال:

ضاق فيها الخناق واتسع الخرق فقلت في نفسها ويك حسنى
اقتليها ولا تخافي عقابا واجعلي الخوف بالمعيشة أمنا
واتركيها فريسة للمنايا واجعليها في طبقة اللحد رهنا
قعدت نحوها بشدة بأس وهي تهذي بقولها ويك لخنا
بركت فوقها بقوة قلب رب قلب بالحقد كان المحنا
خنقتها في حندس الليل ظلما وسقتها من خمرة الموت دنا
وضعوها بالنعش من غير غسل ثم ساروا ولا مسير الهوينا
رجعوا للديار من بعد ما قد تركوها في ظلمة القبر وسنا
ثم قالوا من مكرهم حين عادوا ربّ إنّنا إليك نرجع إنّنا

ولاريب في أن احتفاء مجلة العلم بمثل هذه النصوص له قيمته ودلالته من حيث عرض النتائج الشعري ذي القيمة الأخلاقية التربوية الهادفة إلى معالجة القضايا الاجتماعية، والنهوض بالفرد ومحاولة إثارة وعيه لتحسين رؤاه والتفكير الجيد في أحواله الاجتماعية، وإذا ما طرح هذا الأمر بأسلوب الشعر كان أكثر وأكبر تأثيرا في متلقيه، على أن المجلة حققت أمرا آخر عن طريق نشر هذه النتاجات التي حملت بوادر التجديد فقد عدت ظاهرة الشعر التمثيلي من الظواهر التي «لم يسبق

إليه في العراق، وربما سبقت شعر شوقي في مسرحه الشعري^(٥٠) وهذا ما يعد إنجازاً واضحاً لهذه المجلة.

٣. الشعر الوجداني

ورد في مجلة العلم في باب الأدبيات قصيدة بعنوان (حول لندن)، يدور موضوعها حول صديق يعيش في لندن، فيرسل له صديقه الذي يعيش في العراق قصيدة اشتياق له، توحى ألفاظها بالحنين والشوق لصديقه، إلا أنها تشير في الوقت نفسه إلى الضياع في بلاد الغربة، تلك البلاد المتقدمة بمظاهر الحياة الغربية، التي تتنافى مع مفهوم الإسلام ومبادئه وقيمه العليا، وهذا الذي اضطرَّ الشاعر إلى أن يتساءل في قصيدته عن الإنسان التقي الذي يعيش في تلك البلاد، فقال: (طويل)

أحنُّ وهل تجدي العراقي حنة إذا حجبت عنه الأحبَّة لندن
ولي زفرة وحشيَّة لا أردھا إذا ذكرتك النفس يا متمدن
أرى لندن تاهت وحق لمثلھا فباريز صفر من سناك وبرلن
إذا كان حب الذات أول خلَّة فأين تُقى الأبرار أين التدين^(٥١)

ونلاحظ خلال أبيات القصيدة أنَّ الشاعر يمعن في توظيف قصص الأنبياء الواردة في القرآن الكريم، لتأكيد ما يقوله:

تحوَّن موسى قوم موسى وشرَّدت أخوا مدين عمَّا يحاول مدين^(٥٢)

والشاعر ينتقد ذلك العالم المتمدن، أنه يسوده ألوان الخداع والمكر والكذب

والقسوة والظلم، وقد كانت ألفاظ القصيدة تدعو أبناء وطنه إلى عدم التطبّع بطباع الغرب وتقاليدهم لأنها متنافية مع الواقع الحضاري الإسلامي العربي.

وحاول الشاعر أن يمزج بين عاطفته الوجدانية الخاصة وعاطفته القومية تجاه وطنه، فهو يشعرنا بمعاناة حقيقية تجاه أبناء الوطن، ولاسيما خارج العراق، ممن تطبّع بطباع الغرب، وخلال تلك الأبيات يدعوهم إلى طلب العلم، وعدم الانجراف وراء موجات الغرب العاتية.

وهناك قصيدة أخرى بعنوان (الدمع)^(٥٣) للشاعر علي الشرقي، وهي قصيدة يعبر فيها الشاعر عن معاناته النفسية الخاصة، التي تهدف إلى التنفيس عن ضيقه وآلامه أكثر مما تهدف إلى التعبير عن قضايا أخرى، فنجد عواطف الشاعر فيها نابعة من مشاعر صادقة، عبر من خلالها عن الآلام وضنك العيش الذي لاقاه في نشأته الأولى، فقد أبكته تلك الظروف من أعماقه، وانهمرت جراً ذلك منه العبرات الساخنة التي أبردت حرارتها الدموع المسفوكة من عينيه، حيث ينفضها البكاء الشديد، مع تعلق الأهداب حرصاً على الكتان، وعدم كشفه للناس. يقول الشاعر:

(الكامل)

مال الشؤون نزفهنّ جروحاً	نضحت دموعاً بل نضحن قروحا
أفكلما تغلى الصبابة مرجلاً	تتصبب الأجنان منه رشيحا
ما هذه العبرات إلا زفرة	بردت فعادت مدمعاً مسفوحا
سقطت من الأجنان تفحص في الثرى	حمراً فخلت سوادهنّ جريحا
ما رام من بالعين سمى مقلتي	إلا لتصبح جدولاً وتسيحا
الدمع عاطفة يجيء بها الأسى	لتراوح الأشجان أو لتريحا

درس الصبابة كم قرأت بلوحيه
در يغوص عليه في أمواجه
ولربما بخل الكريم بذله
فصح الشعور به ولم أك شاكيا
عبراً ووحياً للعواطف يوحى
إنسان عيني سابحاً وطفوحاً
أو ما ترى جفن الأبى شحيحاً
إلا لكوني شاعراً وفصيحاً
في النفس أشياء فهل من موضع
حر الفضاء لأشتكي وأبوها
لو كان شرحاً واحداً لذكرته
لكنما طوت الضلوع شروحا
ما أكثر الشوك المؤلم للحشى
في ذا البلاد وما أقل الشيجا

ونجد في القصيدة نفسها توظيفا للآيات القرآنية المباركة، وقصص الأنبياء بما يجلب انتباه المتلقي؛ إذ كانت الاقتباسات القرآنية مهيمنة على أبيات القصيدة، مستغلاً إياها في تشكيل الصورة الشعرية، وتحريكها بفعالية كبيرة، فالشاعر يربط بين النصوص القرآنية أحداثاً وشخصاً وقصصاً، وما يجري في مجتمعه من تردٍ وتأخر في الأوضاع.

فيقول في القصيدة^(٥٤):

ما أكثر الشوك المؤلم للحشى
عم البلاد فلو أن طوفاناً أتى
في ذا البلاد وما أقل الشيجا
هذا الورى لم يبق منهم نوحا

فهو يشبه ظاهرة التخلف والركود المتفشية في بلاده بالطوفان الذي حلَّ بقوم نوح، إلا أن الشاعر بالغ في ذلك الوصف؛ إذ إنه لم يبق منهم من ينجو من ذلك الطوفان بقوله: (لم يبق منهم نوحا).



وأشار الشاعر في الأبيات الأخرى إلى الآية القرآنية من سورة يوسف،
فيقول^(٥٥):

وتسلفوا بشراً برجعة يوسف أن يصدقوا فلينشقوني الرياحا

وهذه الصورة الجميلة القرآنية وظفها الشاعر في قصيدته، إذ شبه حزنه بحزن
النبي يعقوب على يوسف (عليه السلام)، فالجامع بين الصورتين هو (الحزن)، فيشبه الشاعر
حزنه وبأسه من عودة الحرية وتحسن الأوضاع التي يعيشها الشاعر في مجتمعه أو ما
يعيشه الشاعر في حياته الخاصة، وهو يرمز إلى أمور أخرى قصدها الشاعر.

ويذكر الشاعر أيضاً المسيح في قصيدته، فيقول^(٥٦):

قالوا سيحيى الشعب قلت بشارة فلعلما بعث الإله مسيحا

ثم ختم الشاعر قصيدته بتعبير مجازي رائع، رمز به إلى الإصلاح والنهوض
بواقع الأمة المتخلف؛ إذ قال^(٥٧):

يا ديمة الإصلاح رشي موطني فعساه ينبت مصلحاً ونصيحا

فتعبيره (يا ديمة الإصلاح) أسلوب مجازي قصد الشاعر من خلاله استنهاض
الهمم، والإصلاح والتخلص من التخلف والركود الفكري الذي تعيشه الأمة
العربية، ونجد الشاعر يزرع الأمل في نفسه وفي المتلقي حينما قال (ينبت) إذ دلّت
هذه اللفظة على غرس بذور الإصلاح والسعي إلى تخليص الأمة من ذلك الواقع
المريّر.



ويبدو مما تقدّم اعتماد الشاعر في بناء قصيدته على أسلوب توظيف القصص القرآني، وقصص الأنبياء ﷺ؛ إذ ينبئ عن وعي وقصدية هذه البنائية، فضلاً عن تنوع استثماره النص القرآني، فوجدنا النص المعاكس له، ووجدنا الرمز، والمجاز، وهذه الآليات التي اعتمد عليها الشاعر في القصيدة دلت على محاولته الإتيان بأشياء فيها نوع من الجدة.

٤. شعر التشطير

الشطرن: نصف الشيء، والجمع أشطر وشطور، وشطرتة: جعلته نصفين، والتشطير: أن يأخذ الشاعر شطر بيت ويكمله، ويأخذ الشطر الثاني ويضع له صدرًا، وقد كثر التشطير في العصور المتأخرة^(٥٨).

وحديثاً أخذ الشاعر بيتاً لغيره، فيحصل لصدره عجزاً، ولعجزه صدرًا، مراعيًا تناسب اللفظ والمعنى بين الفرع والأصل، ويشترط في التشطير أن لا يكون في تركيبه كلفة ولا حشو، بل أن يزيد في الأصل جلاء ومعنى، ويسمى أيضاً التسميط^(٥٩).

وقد عد أحد الباحثين هذه الظاهرة الفنية في الشعر العربي بأنها «ظاهرة تشكل وجهاً من أوجه العقم في هذا القرن... بسبب تحويلها الشعر من قالب وشكل إلى غرض من أغراضه، فالشاعر يتجه إلى التخميس والتشطير باعتبارهما موضوعاً»^(٦٠).

وقد ورد في مجلة العلم في بعض أعدادها باب بعنوان (التشطير)^(٦١)؛ إذ أورد السيد الشهرستاني بيتين من الشعر للإمام زين العابدين ع، ودعا الشعراء إلى



تشطير هذين البيتين في أعداد المجلة القادمة، فلبّي الشعراء ما دعا إليه الشهرستاني، بعد أن قام بنفسه بتشطير هذين البيتين، فجاء التشطير الأول لفضيلة صاحب الإمضاء^(٦٢)، فقال: (البيسط)

يا رب جوهر علم لو أبوح به للناس ضاع ولم تعرف له ثمننا
ورب مكتوب سر إن جهرت به لقليل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال المسلمين دمي (م) الحرام واشتركوا في سفكه علنا

أما التشطير الثاني فجاء للسيدة هبة الدين الشهرستاني^(٦٣)، فقال:

يا رب جوهر علم لو أبوح به نصرت ديني وطوقت الورى مننا
لكنني صنته إذ لو نطقت به لقليل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال المسلمين دمي كما استحلوا على أجدادي المحنا

أما التشطير الثالث فكان لأحد الأدباء، فقال^(٦٤):

يا رب جوهر علم لو أبوح به وقتاً لطوقت أرباب النهى مننا
لكن كتمت لأنني لو جهرت به لقليل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال المسلمين دمي كما استحلوا بوادي كربلا دمننا



أما التشطير الرابع فكان للشاعر أحمد علي الطباخ^(٦٥):

يا رب جوهر علم لو أبوح به لا هتتر منه ابتهاجاً صفوة الفطنا
ولو لغيري ذوي الأنوار أنثره لقليل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال المسلمين دمي جهلاً وقالوا إلى الإلحاد قد سكنا

ولعل غاية هذا اللون من الشعر أن ينشط القريحة، ويبعث على القول، فضلاً
عن التواصل بين الشعراء ومباراتهم في هذا المضمار، وهذا ما يحسب لمجلة العلم
وصاحبها.



المبحث الثاني

النص الثري ... دراسة وصفية

أولاً: المقالات

أما ما يتعلق بفنون النثر العربي، فقد ضُمَّت مجلة العلم في أثناء أعدادها عدداً من المقالات والخطب والمراسلات التي قامت بين أصحاب الصحف والمجلات، إلا أنها غالباً ما يدور موضوعها حول الدين والاهتمام بطلب العلم والمعارف، وشملت أيضاً موضوعات في الفلسفة والمنطق واللغة والسياسة والأخلاق والعقائد.

وتصنّف المقالات في مجلة العلم إلى الأغراض الآتية:

١. المقالة ذات الغرض الديني الإصلاحي

أولت مجلة العلم الدينَ عنايتها القصوى؛ لأنها كانت تريد أن تلفت إليها أنظار القراء، ولهذا راحت تنشر الأحاديث النبوية الشريفة والآيات القرآنية المتضمنة في تلك المقالات، والتي تزيل من خلالها كثيراً من العادات والتقاليد الطارئة، والشائعة بين كثير من الناس، فتتخذ من المصادر الدينية سنداً لها، حتى تبلغ مداها من التعبير.

فمن ذلك مقال بعنوان (إلى نوابغ المسلمين)^(٦٦)، ومقال آخر بعنوان (فتوى

العلماء بوجوب اتحاد الإسلام^(٦٧)، ومقالات أخرى كثيرة، منها ما يحمل عنواناً باسم آية قرآنية؛ إذ ورد مقال بعنوان (القلم وما يسطرون)^(٦٨).

ونجد أيضاً مقالاً يتضمن معنى السياسة إلى جانب الإصلاح والدين، تحت عنوان (الإنسانية والوطنية)^(٦٩)، جاء فيه: «الإنسانية هي العاطفة العظمى الضامنة بقاء البشر بحالة اجتماعية مع احترام بعضهم بعضاً دون تفريق... وهي من الفضائل التي تقوي الاتحاد، وتمنع الثورات، والحروب، والاستبداد، وأظن أن كل إنسان عاقل وحكيم يريد الإنسانية ويفضلها»^(٧٠).

وللسيد هبة الدين الشهرستاني مقالٌ في العدد الأول من السنة الثانية بعنوان (لزوم الإصلاح الأدبي)^(٧١)، فقد أدرك السيد الشهرستاني بثاقب بصيرته ما استحکم في مجتمعه من اعتقادات وعادات بالية أصبحت معها الخرافة والأسطورة مفهوماً وسلوكاً أموراً شائعة، وأول ما كانت هذه هي مهمة الأنبياء والرسول، فهو يحدّر وينبه كل إنسان سواء أكان أميراً أم كاتباً أم فقيهاً أم شاعراً، أم حكياً، أم واعظاً أم خطيباً على الحفاظ على روح الإسلام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونبذ العادات والتقاليد التي تتنافى وتعاليم الإسلام. ثمّ يختم مقاله ببيتين من الشعر:

ما عذر من ترك الإصلاح مقتدرًا عليه وهو إلى الإسلام ينتحل
يرى الخرافات حول الدين محدقة به ويمنعه من محوها الكسل

ونجد في مجلة العلم مقالات أخرى كثيرة، تؤكد إلى أهمية العلم والنهوض بواقع الأمة العربية، ويلجأ في أغلب الأحيان إلى الاستشهاد بالآيات القرآنية، والأحاديث النبوية الشريفة، والآيات الشعرية^(٧٢).



٢. المقالة ذات الغرض الاجتماعي

وتتضمن المجلة أيضاً مقالات عديدة ذات أهداف اجتماعية عاجلت قضايا اجتماعية سائدة. ومن تلك المقالات التي وردت في مجلة العلم مقالٌ بعنوان (منع التزين للزواج)^(٧٣)، و(النوم صباحاً)^(٧٤)، و(تعدد الزوجات)^(٧٥)، و(الرق والعتق)^(٧٦)، و(انتشار الطلاق بين المسيحيين)^(٧٧).

فورد مقال بعنوان (النوم صباحاً) جاء فيه: «نرى الناس كثيرين ممن عرفوا بالسرف والترف أو التطرف في المدينة الغربية، يسهرون الليالي حتى الأسحار في المسارح التمثيلية، أو في حجور المومسات، وعندما يطرب نسيم الأسحار دماغه يقع من تعبهِ وملال سهره كالمغشى عليه مثلما يقع في هوة الرذيلة ولا يفوز بسياحة جمال العالم المتلألئ في كل صبيحة، ولا يقف بين يدي باريه (عز شأنه) أداءً لما فرض عليه من الصلوات، أخيراً يبشر بالحرمان من فوز دنيوي وفيض أخروي...»^(٧٨).

والملاحظ على هذا المقال أن لغته تميزت بوضوح الألفاظ وسهولة العبارة؛ إذ وظف بعضاً من الفنون البلاغية، ومنها الجناس في قوله (السرف، الترف) وأيضاً عمد إلى التشبيه، فشبّه ذلك الإنسان الذي تعود على السهر في نوادي الشيطان بالمغشى عليه الذي وقع في هوة الرذيلة والعصيان، وبالمقابل رسم صورة أخرى من نسج خياله لذلك الإنسان الذي يستيقظ صباحاً بأنه يفوز بسياحة جمال العالم المتلألئ في كل صبيحة.



٣. المقالة ذات الغرض السياسي

اتخذت الرؤى الإصلاحية - التجديدية عند هبة الدين الشهرستاني بعداً سياسياً - فكراً ومواقف - طوال حياته، فقد عالج في كتاباته مفاهيم وقضايا أساسية، شكلت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين هاجساً ملحاً من هواجس النخبة العراقية المثقفة^(٧٨).

ونجد في مجلة العلم كثيراً من المقالات والخطب ذات الأهداف الإصلاحية - السياسية للسيد الشهرستاني ولكتاب غيره، فله مقالٌ يحمل عنواناً لآية قرآنية كريمة ﴿إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ﴾ نجد فيها حماس الشهرستاني لحمل لواء الجهاد ومقارعة الغزاة المحتلين، ساعياً وبهمة لم تعرف الفتور طوال سنوات الحرب العالمية الأولى، فيرى أن كل إنسان عربي مسلم عليه واجبات عليه أن يعرفها في مقدمتها الذود عن حياض الوطن، ولا سيما مواجهة أشكال النفوذ والتغلغل الاستعماري الأوربي، سواء أكان غير مباشر مثل الامتيازات الاقتصادية، أم مباشراً يستهدف احتلال البلاد بقوة السلاح^(٧٩).

وثمة مقالة في المجلة تشير إلى (الحرية)^(٨٠) التي سعى السيد الشهرستاني إلى شرحها وبيان مضمونها، فهي عنده لا تختص بمجتمع دون آخر، ولا بموضوع دون سواه، فهي تشكل عنده أحد الأركان الأساسية لبناء شخصية الإنسان العصري لما لها من صلة وثيقة بطلاقة الفكر التي تبيح لعقله سبر أغوار الأمور فتمكنه من الوصول إلى الحقيقة.

وقد تميزت هذه المقالات بأغراضها المختلفة بسهولة الألفاظ، والوضوح في الأفكار، ومن حيث الموضوع نزعت تلك المقالات إلى السعي إلى توعية الشعب

وتوجيهه، وحب الاستقلال، والحرية، والعمل، ولذا نجدها مالت من حيث الأسلوب إلى السهولة، والألفاظ السلسة ليفهمها الجميع.

ثانياً: الخطب

وورد في مجلة العلم بعض من الخطب التي تؤكد قيمة الإسلام وأسرار تعاليمه، من ذلك خطبة المسيو مسمر^(٨١)، وهي خطبة طويلة تكاد تبلغ الثلاث صفحات من المجلة، تحدث فيها عن كيفية انتشار الدين الإسلامي انتشاراً سريعاً، ويرجع سبب ذلك إلى قوة النبي محمد ﷺ وإصراره واعتقاده وخلفائه الراشدين، ويرى أن الإصلاح الديني إنما كان دينياً محضاً، فقد استطاع النبي محمد ﷺ أن يستأصل جذور الوثنية وإخراجها من عقول العرب، والدخول بهم إلى حالة أدبية وتمدين أرقى من تمدنهم الماضي...

وللسيدة هبة الدين خطبة بعنوان (هذا بلاغ للناس)^(٨٢) إذ يقول فيها: «أقوم اليوم بين قومي نذيراً، وألقي عليهم نبأً خطيراً نيابة عن كافة العلماء والأحرار... إن لكل أمة رؤساء، ولكل جهال علماء أدلاء يعرفونهم الخير والشر، ويحثونهم على اكتساب النفع واجتناب الضرر، فعلى ذمة هؤلاء إرشاد الجهلة وتنبيه الغفلة...». ثم يقول: «لا يقاوم الشر إلا مثله، ولا تدفع القوة بقوة فاضلة، (فأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم)».

ف نجد في هذه الخطبة وضوح اللغة وسلامتها، مع جزالة العبارة وقوتها لتتلاءم مع مناسبة الخطبة، وهي الحث واستنهاض همم الشعب، وتميز بناؤها الفني بمقدمة واستهلال لغرض الخطبة ثم نجده يستشهد بالنصوص القرآنية في نص الخطبة.

ثالثاً: الروايات

حرصت مجلة العلم على لفت أذهان قرائها لقلم المرأة العربية وإبداعها الفكري، وهي مسألة بحد ذاتها تمثل خطوة إضافية للسيدة هبة الدين الشهرستاني في مضمار الإصلاح والتحديث، فقد قرّضت مجلته دفعة واحدة أربع من مؤلفات (السيدة الفاضلة زينب فواز) الكاتبة المصرية في روايتها (الملك كورش أول ملوك الفرس) بما نصه: «رواية أدبية غرامية تاريخية تجسم فيه بفوتوغراف بيانها قبائح الظلم والاستبداد ومحاسن العدالة والحرية»^(٨٣).

وأشار في العدد نفسه إلى رواية بعنوان (الهوى والوفا) وهي رواية ذات أربعة فصول قام بتصورها بين الأدباء والأديبات يراعها المشع بين العرفان المستمد من شمس علم تسترت بالحجاب^(٨٤).

كما أنها نوهت في متون أعدادها بعدد غير قليل من رواد الفكر والإصلاح على مختلف مشاربهم وانتفاءاتهم، كان منهم على سبيل المثال لا الحصر المفكر الفرنسي (جان جاك روسو) صاحب كتاب (العقد الاجتماعي) والروائي الروسي (ليو تولستوي) مبدع الرائعة الإنسانية (الحرب والسلام)، والكاتب النرويجي المعروف (هنري آيسن) الذي شدد على تأثير الظروف الاجتماعية في إبداع الفرد، ومنهم أيضاً المؤرخ الاسكتلندي (توماس كارليل) مؤلف كتاب (الأبطال)، و(عبادة البطولة)^(٨٥).



...الخاتمة...

ومن خلال ما تقدم نقطف أهم الثمار التي أنضجها البحث وهي:

١. أن مجلة (العلم) على الرغم من قصر المدة التي صدرت فيها كانت غنية جوهراً ومحتوى، وهي مجلة علمية إصلاحية كانت تهدف إلى إصلاح المجتمع العربي بكل وسائل الإصلاح، ومواصلة مسيرة العلم الحديث والقضاء على العادات والتقاليد التي تتنافى مع عادات الدين الإسلامي ومبادئه، وقد بيّنت هذه المجلة أهمية الصحافة بعدها رسالة ووسيلة نبيلة في كشف الحقائق وتنوير الأفكار إلى جانب إيقاظ الأمة من سباتها العميق.
٢. ناقشت هذه المجلة مختلف القضايا الاجتماعية والدينية والاقتصادية والسياسية، بموضوعات عاجلت فيها التخلف والجهل وتحديث التعليم، وتدهور الصحة العامة، ومعاناة المجتمع، وتغلغل النفوذ الاستعماري.
٣. كما أنها سلطت الضوء على موضوعات فكرية وسياسية مهمة، مثل التبشير بالاستشراق، والجمود الديني والإصلاح والحرية وغيرها من الموضوعات التي شكلت بمجموعها هاجساً من هواجس النخبة المثقفة العراقية.
٤. أولت مجلة العلم الشعر عناية خاصة؛ إذ قلما يخلو عدد من أعدادها من مجموعة من القصائد ذات هدف معين هو في أغلبها الدعوة إلى العلم وضرورة التحلي



به، وحث الناس على الثورة على أوضاعهم المزرية، لذا نجد ظهور مفاهيم جديدة في بابها كالغني بالحرية، والدستور، والإصلاح، وحب العلم، فكانت صفحات المجلة رياضاً غنّاء صدحت فيها حناجر الشعراء المجددين.

٥. أسهمت مجلة (العلم) بدفع عجلة التجديد الشعري التي كانت مرحلة مهمة من مراحل صراعها المحموم ضد القوالب القديمة.

٦. توزعت الأغراض الشعرية التي أوردتها المجلة على الأغراض والموضوعات الآتية: شعر الإصلاح وحب العلم، الشعر التمثيلي والقصصي، والشعر الوجداني، وورد في بعض أعدادها التشطير وغاية هذا اللون من الشعر أن ينشط القريحة، ويبعث على القول، فضلاً عن التواصل بين الشعراء ومباراتهم في هذا المضمار.

٧. عرضت المجلة مجموعة من المقالات ذات الأهداف الدينية والاجتماعية والسياسية، وقد تميزت بتعدد أغراضها، وبالسهولة في الألفاظ، والوضوح في الأفكار، ومن حيث الموضوع نزعت تلك المقالات إلى السعي إلى توعية الشعب وتوجيهه، وحب الاستقلال، والحرية، والعمل، ولذلك نجدها مالت من حيث الأسلوب إلى السهولة، والألفاظ السلسة ليفهمها عامة الشعب.

٨. ورد في مجلة العلم بعض من الخطب التي تؤكد قيمة الإسلام وأسرار تعاليمه، وامتازت فنياً بوضوح اللغة وسلامتها، مع جزالة العبارة وقوتها لتتلاءم مع مناسبة الخطبة، وهي الحث واستنهاض همم الشعب.

٩. حرصت مجلة العلم على لفت أذهان قرائها لقلم المرأة العربية وإبداعها الفكري،



وهي مسألة بحد ذاتها تمثل خطوة إضافية للسيدة هبة الدين الشهرستاني على مضمار الإصلاح والتحديث.

١٠. نوهت مجلة العلم في متون أعدادها لعدد غير قليل من رواد الفكر والإصلاح على مختلف مشاربهم وانتباهاتهم، وهذا يعد انفتاحاً على العالم والتواصل معه ثقافياً ومعرفياً، فضلاً عن تزويد المثقف العربي بوجه عام و العراقي بوجه خاص بثقافة الآخر وتجاربه المعرفية.

١١. وأخيراً يمكن القول إن مجلة العلم أولت الجانب الأدبي اهتماماً كبيراً؛ فنشرت العديد من القصائد ذات المغزى الاجتماعي والإصلاحي، واحتضنت الإبداعات الشعرية المجددة، ونشرت أيضاً المقالات والخطب، وأشارت إلى الروايات المبدعة في ذلك الوقت، فكان لها دور الريادة في نشر نتاجات الأدباء وتشجيعهم، وخلق واقع نهضوي يجابه التحديات وما يعانيه الشعب العربي والإسلامي من تخلف واستعمار.



(١) ينظر: مجلة العلم النجفية - مرحلة الريادة والتأسيس: ٧، ودراسات في الصحافة العراقية: ١٧.

(٢) ينظر: تاريخ الصحافة العراقية: ٥٠، ٥١، وتاريخ الصحافة الإسلامية: ٥٤.

(٣) الاتجاه الوطني والقومي للصحافة النجفية: ٦٦ - ٦٨، وينظر: الموسوعة الصحفية العراقية: ٣٦، والأدب العربي في كربلاء: ٣٤-٣٥.

(*) عبد الحسين الأزري (١٨٨٠ - ١٩٥٤) انضم بعد الثورة الدستورية ١٩٠٨ إلى حزب الحرية والائتلاف المعارض للاتحاديين، أصدر عام ١٩١١ م صحفاً عدة منها (المصباح)، و(مصباح الشرق)، و (المصباح الأغر)، تعلم التركية والفرنسية، ساهم في ثورة ١٩٢٠ م. تنظر ترجمته في: معجم الشعراء العراقيين: ٢١٠.

- ٤) مجلة العلم، س ١، ع ١: ٦ - ٧.
- ٥) م. ن: ٦ - ٧.
- ٦) م. ن: ٦.
- ٧) ينظر: هبة الدين الشهرستاني ومنهجه في الإصلاح والتجديد: ٥٠.
- ٨) مجلة العلم، س ١،
- ٩) مجلة العلم، س ١، ع ٦، شعبان: ٢٦٤ - ٢٦٥.
- ١٠) مجلة العلم، س ٢، ع ٣: ١٢٥، وع ٧: ٣٣٠.
- ١١) مجلة العلم النجفية - مرحلة الريادة والتأسيس: ٢٠.
- ١٢) ينظر: مجلة العلم، س ٢، ع ٣، ع ٤: ١٤٦، ع ٥: ١٩٧ - ١٩٨، ع ٦: ٢٤٦، ع ٧: ٣٢٩ - ٣٨٤، ع ٨: ٣٣٠.
- ١٣) ينظر مقال بعنوان (مجلة العلم وبداية التطور الصحفي في العراق): ١ - ٢.
- ١٤) من أعلام الحداثة في الأدب والصحافة: ٢٠٣.
- ١٥) الشهرستاني ومنهجه في الإصلاح والتجديد وكتابة التاريخ: ٥١.
- ١٦) ينظر في أسباب توقف صدور المجلة: تأريخ الصحافة العراقية: ٣٠.
- ١٧) هو سلمان آل إبراهيم الصفواني، ولد في مدينة المشخاب، ودرس في مدارس النجف الدينية، ثم انتقل إلى بغداد ليلتحق بمدرسة الخالصي لمواصلة دراسته العلمية، يعد رائداً في حركة القومية العربية، ومن أبرز صحفيي العراق في النصف الأول من القرن العشرين. تنظر ترجمته في: موسوعة أعلام العراق في القرن العشرين: ١ / ٢٢٣.
- ١٨) ينظر المقال في مجلة (المعارف)، ع ١٧، ١٩٢٦ م.
- ١٩) من أعلام الحداثة في الأدب والصحافة: ٢١٦.
- ٢٠) معارف الرجال في تراجم العلماء والأدباء: ٢ / ٣١٩.
- ٢١) ينظر: هبة الدين الشهرستاني ومنهجه في الإصلاح والتجديد: ٢٢.
- ٢٢) ينظر مقال بعنوان: مجلة العلم وبداية التطور الصحفي: ١.
- (*) محمد حسن الشيرازي من كبار علماء الدين الذين تزعموا المؤسسة الدينية للإمامية في عصره، له مؤلفات عدة، منها طبقات علماء الشيعة، وقد أعجب الشيرازي بالسيد هبة الدين الشهرستاني، وبعلمه، وخصص له ليرة ذهبية شهرياً لنفقات تعليمه. تنظر ترجمته في: هبة الدين الشهرستاني منهجه في الإصلاح والتجديد: ٢٣.
- ٢٣) ينظر مقال بعنوان: هبة الدين الشهرستاني: ١ - ٢، و هبة الدين الشهرستاني رائد التحديث



في العراق: ١.

(٢٤) محمد كاظم الخراساني المعروف بالأخوند: ولد سنة ١٨٣٩ م في أفغانستان، درس في النجف حتى نال مرتبة الاجتهاد، ألف عدداً من الكتب أشهرها كفاية الأصول، وهو من مؤيدي الثورة الدستورية الإيرانية، توفي في أثناء جمعه المتطوعين لمواجهة الاحتلال الروسي لشمال إيران عام ١٩١١ م. تنظر ترجمته في معارف الرجال: ٢/٣٢٦. وهبة الدين الشهرستاني منهجه في الإصلاح والتجديد: ٢٧. والسيد هبة الدين الشهرستاني آثاره الفكرية ومواقفه السياسية: ٣٩.

(٢٥) محمد حسن النائيني النجفي: درس الفقه والأصول وعلوم العربية في سامراء والنجف، وتلمذ على يد جملة من العلماء البارزين، كان لهم الفضل الأكبر في تكوين إمكاناته العلمية والفكرية، فكان من أبرز فقهاء عصره. توفي سنة ١٩٢٦ م. تنظر ترجمته في: هبة الدين الشهرستاني منهجه في الإصلاح والتجديد: ٣٢.

(٢٦) محمد حسين كاشف الغطاء: ولد في النجف الأشرف سنة ١٨٧٧ م، وأكمل تحصيله العلمي فيها ونال مرتبة الاجتهاد، دعا إلى الإصلاح العام للمجتمع الإسلامي والإصلاح الخاص للمؤسسة الدينية. تنظر ترجمته في: هبة الدين الشهرستاني منهجه في الإصلاح والتجديد: ٣٣.

(٢٧) شيخ الشريعة الأصفهاني: ولد سنة ١٨٥٠ م، درس في النجف الأشرف خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وأصبح من المجتهدين البارزين، أيد الثورة الدستورية، وكان من قادة ثورة العشرين في العراق، توفي سنة ١٩٢٠ م. تنظر ترجمته في: هبة الدين الشهرستاني منهجه في الإصلاح والتجديد: ٣٤.

(٢٨) ينظر: جريدة الهاتف، النجف، ع ٧٠، نيسان ١٩٣٧ م. وهبة الدين الشهرستاني ومنهجه في الإصلاح والتجديد وكتابة التاريخ: ٣٩.

(٢٩) ينظر: هبة الدين الشهرستاني ومنهجه في الإصلاح والتجديد وكتابة التاريخ: ٣٩ - ٤٠.

(٣٠) ينظر: مقال بعنوان: هبة الدين الشهرستاني، صلاح الدين سلمان جعفر: ١، وينظر: مقال بعنوان: ذكرى الإمام المجدد المصلح السيد هبة الدين الشهرستاني، خالد خلف داخل: ١.

(٣١) ينظر: مقال بعنوان: هبة الدين الشهرستاني رائد التحديث في العراق: ٢.

(٣٢) ينظر: هبة الدين الشهرستاني ومنهجه في الإصلاح والتجديد وكتابة التاريخ: ٨٦ - ٨٧، وينظر: مقال بعنوان: هبة الدين الشهرستاني: ٣.

(٣٣) ينظر: تاريخ الوزارات العراقية: ١/٧٥، و ١٠/٢٩٤-٢٩٥. وهبة الدين الشهرستاني ومنهجه في الإصلاح والتجديد وكتابة التاريخ: ٨٨، ٩٥.



(٣٤) هبة الدين الشهرستاني ومنهجه في الإصلاح والتجديد وكتابة التاريخ: ١٠٣، وينظر مقال بعنوان: هبة الدين الشهرستاني رائد التحديث في العراق: ٣.

(٣٥) ينظر: مجلة العلم، س ٢.

(٣٦) ينظر: الاتجاهات الوطنية في الشعر العراقي الحديث: ٣٣٥.

(٣٧) علي الشرقي: أبو الإحسان علي بن الشيخ جعفر بن الشيخ محمد حسن الشرقي، ولد في النجف الأشرف عام ١٨٩٠م، ونشأ فيها، شاعر وكاتب بارع، عين في مجلس التمييز الجعفري عام ١٩٢٧م، ثم مارس القضاء الشرعي في البصرة عام ١٩٣٣م، ثم صار وزيراً للدولة إلى عام ١٩٥٨م، تقاعد بعدها حتى توفي سنة ١٩٦٤م. تنظر ترجمته في: الشيخ علي الشرقي حياته وأدبه: ١١ - ١٥.

(٣٨) مجلة العلم، س ٢، ع ٣: ١٢٥.

(٣٩) محمد حسن الشيبيني: هو محمد حسن بن محمد رضا بن محمد بن شبيب المعروف بالشيبيني، كاتب ضليع وشاعر أديب، ولد في النجف الأشرف ونشأ بها نشأة مترفة، وانصرف إلى قراءة المطبوعات الحديثة من كتب ومجلات، وبشر بفتح المدارس، ونادى بالتعليم المنظم، نشر مقالات عدة في مجلة العلم، له شعر جيد، نشر في المجلد الثاني من مجلة الفرقان، توفي وهو شاب في النجف ودفن فيها سنة ١٩١٤. تنظر ترجمته في: معجم الأدباء من العصر الجاهلي حتى سنة ٢٠٠٢م: ٥/ ٢٣١.

(٤٠) مجلة العلم، س ٢، ع ٣: ١٢٥.

(٤١) عبد الرحمن البناء: ولد في بغداد سنة ١٨٨٢م، ونشأ فيها وترعرع، عمل في البناء، دخل في النادي الوطني الذي أسسه مزاحم الباججي، ساهم في ثورة العشرين بقصائد كثيرة، عمل في الصحافة، أصدر جريدة النور، توفي في بغداد سنة ١٩٥٥م، له ديوان شعر مطبوع. تنظر ترجمته في: معجم الشعراء العراقيين: ٢٢٧، والشعر العراقي الحديث مرحلة وتطور، جلال الخياط.

(٤٢) مجلة العلم، س ٢، ع ٧: ٣٣٠.

(٤٣) مجلة العلم، س ٢، ع ٩: ٣٣١.

(٤٤) م. ن: ٣٣١.

(٤٥) مجلة العلم، س ٢، ع ٩: ٣٣١.

(٤٦) م. ن: ٣٣١.

(٤٧) مجلة العلم، س ٢، ع ٩: ٣٣٠.

(٤٨) م. ن: ٣٣٠.



- (٤٩) م. ن: ٣٣١.
- (٥٠) من أعلام الحدائثة في الأدب و الصحافة: ٢١٢.
- (٥١) مجلة العلم، س ٢، ع ٨: ٣٧٨.
- (٥٢) م. ن: ٣٧٨.
- (٥٣) مجلة العلم، س ٢، ع ٩: ٤٣٠.
- (٥٤) مجلة العلم، س ٢، ع ٩: ٤٣٠.
- (٥٥) م. ن: ٤٣٠.
- (٥٦) م. ن: ٤٣١.
- (٥٧) مجلة العلم، س ٢، ع ٩: ٤٣١.
- (٥٨) معجم النقد العربي القديم: ١ / ٣٤٠.
- (٥٩) المعجم الأدبي: ٦٨.
- (٦٠) تطور الشعر العربي الحديث في العراق: ٦٥.
- (٦١) ينظر: مجلة العلم، س ٢، ع ٦: ٢٨١.
- (٦٢) م. ن: ٢٨١.
- (٦٣) مجلة العلم، س ٢، ع ٧: ٣٢٤.
- (٦٤) مجلة العلم، س ٢، ع ٧: ٣٢٤.
- (٦٥) مجلة العلم، س ٢، ع ٨: ٣٧٨.
- (٦٦) ينظر: مجلة العلم، س ٢، ع ٢: ٨٦.
- (٦٧) مجلة العلم، س ٢، ع ٥: ٢٠٨.
- (٦٨) مجلة العلم، س ٢، ع ٣: ١٠٤.
- (٦٩) مجلة العلم، س ٢، ع ٥: ٢٠٣.
- (٧٠) م. ن: ٢٠٣.
- (٧١) مجلة العلم، س ٢، ع ١: ٢٢.
- (٧٢) م. ن: ١، و ع ٤: ٤٩.
- (٧٣) مجلة العلم، س ٢: ٢٩، ٣٠، - ١٤٧.
- (٧٤) م. ن: ٤٩.
- (٧٥) مجلة العلم، س ٢، ع ١: ٣٠.



(٧٦) م. ن: ٢٩.

(٧٧) م. ن.

(٧٨) م. ن.

(٧٩) ينظر: هبة الدين الشهرستاني ومنهجه في الإصلاح والتجديد وكتابة التاريخ: ٧٦.

(٨٠) مجلة العلم، المجلد الثاني: ٦٠-٦١.

(٨١) م. ن: ٦٠.

(٨٢) مجلة العلم، س ٢، ع ١: ١٢.

(٨٣) مجلة العلم، س ٢، ع ٩: ٤٠٠.

(٨٤) مجلة العلم، س ٢، ع ٣: ١٤٤.

(٨٥) م. ن.

(٨٦) مجلة العلم، س ٢، ع ٧: ٢٩٩ - ٣١٣، وع ٨: ٣٥٧، ٣٦١، ٣٨٢ - ٣٨٣.



... المصادر والمراجع ...

- (١) القرآن الكريم.
- (٢) الأدب العربي في كربلاء من إعلان الدستور العثماني إلى ثورة تموز ١٩٥٨م - اتجاهاته وخصائصه الفنية، د. عبود جودي الحلي، منشورات مكتبة أهل البيت كربلاء المقدسة، ٢٠٠٥م.
- (٣) تأريخ الصحافة الإسلامية، يونس إبراهيم السامرائي، مطبعة الأمة، بغداد، ١٩٨٥م.
- (٤) تأريخ الصحافة العراقية، عبد الرزاق الحسني، ط٣، بيروت، صيدا، ١٩١٨م.
- (٥) تاريخ الوزارات العراقية، للسيد عبد الرزاق الحسني، ط٧، بغداد، ١٩٨٨م.
- (٦) تطور الشعر العربي الحديث في العراق - اتجاهات الرؤيا وجماليات النسيج، د. علي عباس علوان، منشورات وزارة الإعلام، سلسلة الكتب الحديثة، ١٩٧٥م.
- (٧) دراسات في الصحافة العراقية، د. سنان سعيد، بغداد، ١٩٧٢م.
- (٨) السيد هبة الدين الشهرستاني آثاره الفكرية ومواقفه السياسية، محمد باقر احمد البهادلي، ط١، شركة الحسام للطباعة الفنية المحدودة، بغداد، ٢٠٠٢م.
- (٩) الشعر العراقي الحديث مرحلة وتطور، د. جلال الخياط، ط٢، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٨٧م.
- (١٠) الشيخ علي الشرقي حياته وأدبه، عبد الحسين مهدي عواد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، ١٩٨١م.
- (١١) مجلة العلم النجفية من المجلات العراقية في مرحلة الريادة والتأسيس، د. علاء حسين الرهيمي، مطبعة الاعتدال، قم، د.ت.
- (١٢) معارف الرجال في تراجم العلماء والأدباء، محمد حرز الدين، النجف، ١٩٦٤م.
- (١٣) معجم الأدباء من العصر الجاهلي حتى سنة ٢٠٠٢ م، كامل سلمان الجبوري، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣م.
- (١٤) المعجم الأدبي، جبور عبد النور، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩م.
- (١٥) معجم الشعراء العراقيين المتوفين في العصر الحديث ولهم ديوان مطبوع، جعفر صادق حمودي التميمي، شركة المعرفة للنشر والتوزيع، ط١، بغداد، ١٩٩١م.
- (١٦) معجم النقد العربي القديم، د. أحمد مطلوب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٩م.
- (١٧) من أعلام الحداثة في الأدب والصحافة،



- العراق، د. حسن الحكيم، ٢ / ٣ / م. ٢٠١١
- (٤) هبة الدين الشهرستاني رائد التحديث في العراق، إبراهيم العاتي.
- (٥) هبة الدين الشهرستاني، صلاح الدين سلمان جعفر.
- (٦) هبة الدين الشهرستاني السامرائي، مجهول، ٣١ / ٣ / م. ٢٠٠٧. موضوع خاص ببرنامج الإذاعة.

د. عناد إسماعيل الكبيسي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، ٢٠٠٧م.

(١٨) من موضوعات الحداثة في الأدب والصحافة، د. عناد إسماعيل الكبيسي، سلسلة دراسات، ط١، بغداد، م. ٢٠١٠.

(١٩) الموسوعة الصحفية العراقية، فائق بطي، ط بغداد، ١٩٧٦.

(٢٠) هبة الدين الشهرستاني منهجه في الإصلاح والتجديد وكتابة التاريخ دراسة تحليلية، إسماعيل طه الحاجري، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، م. ٢٠٠٨.

المجلات والجرائد:

(١) جريدة الهاتف، النجف، ع ٧٠، نيسان م. ١٩٣٧.

(٢) مجلة العلم، هبة الدين الشهرستاني، سلسلة صحافة النجف الأشرف، ١٩١٠ - ١٩١٢، دار التعارف للمطبوعات، م. ٢٠٠٩.

(٣) مجلة المعارف، ع ١٧، م. ١٩٢٦.

المقالات المنشورة على الانترنت

(١) مجلة العلم النجفية - مرحلة الريادة والتأسيس، مجهول.

(٢) ذكرى الإمام المجدد المصلح السيد هبة الدين الشهرستاني، خالد خلف داخل.

(٣) مجلة العلم وبداية التطور الصحفي في

التجربة الشعرية
في الشعر الأندلسي

عزبة ابن حمديس الصقلي المودجاني

إعداد

د. ستار جبار رزيق

كلية التربية / قسم اللغة العربية

جامعة المثنى



...ملخص البحث...

سلط هذا البحث الضوء على تجربة شعورية مهمة لدى شاعر أندلسي هو ابن حمديس الصقلي الذي وضحت في شعره ظاهرة الغربة الشعورية، فرصدها الباحث جاعلاً لها خطةً قوامها تمهيد، ومبحث أساس، وخاتمة، تولى التمهيد عرض المفهوم النظري لمصطلح (التجربة الشعورية) كما تناوله النقاد المعاصرون، ومن ثم علاقته بالنص الشعري وأثره الفني، أما المبحث الأساس فضم دراسة للغربة لدى ابن حمديس الصقلي تجربةً شعوريةً عبر محورين متلازمين: تناول الأول حقيقة الغربة لدى الشاعر الأندلسي خطأً واقعياً، في حين تولى الثاني درس التجربة الشعورية متجسدةً في شعره بتنوعاته الحضورية ومحفزاتها وأثرها الفني، وجاءت الخاتمة لبيان النتائج التي توصل إليها البحث..



...المقدمة...

لم يتيسر لنقاد العرب القدامى بمحاولاتهم المختلفة أن يستوعبوا بوعي نظري كامل معالم التجربة الشعورية - مصطلحاً نقدياً وأدبياً - وإن لم تغفل أحكامهم شيئاً من التلميح لهذا الجانب أو ذلك مما هو شديد الصلة بذلك المفهوم كقضية (الصدق الفني) أو القرب الواقعي للشاعر من الحدث أو الظاهرة التي يتولى التعبير عنها إبداعياً، وفي محاولات نقدية معاصرة حاول أكثر من ناقد أو منظر أن يستوعب هذا المصطلح وأن يحدد بوعي نظري كامل مكانه في صميم العمل الأدبي عامة، والشعري بصورة خاصة، فكان أن جعلوا التجربة الشعورية روح النتاج الشعري وقوامه الأساس الذي تضطلع أدوات الفن على اختلافها بإبرازه ونقله من مستوى الإحساس الداخلي الخاص إلى حيز التلقي والحكم أيضاً.

ولأهمية التجربة الشعورية بالنسبة للعمل الأدبي أولاً، ولصعوبة الحديث عنها في إطارها النظري المجرد ثانياً؛ فقد توجهت بالدراسة إلى الغربة أنموذجاً للتجربة الشعورية لدى شاعر أندلسي ولد في صقلية، وعاش بعيداً عن وطنه، ولم يقيض له الدهر أن يدفن في أرضه فمات غريباً في إفريقيا وهو ابن حمديس الصقلي (ت ٥٢٧هـ) الذي امتلأ ديوانه بشعر الغربة في تنوعات مضمونية متعددة وآليات فنية كثيرة، فشاعرنا امتلكته الغربة واحتواه النأي عن (الوطن) فتلَوَّنَ شعره - على تنوعه وتعدد أغراضه - بأنين الحنين ولوعة الندم ومرارة الصبر، ولئن عاش شعراء كثيرون محنة

البعد عن الأرض بما تستبطنه من مضامين مختلفة، فلقد كان لابن حمديس خصوصيته المتمثلة في تواصل محتته نأياً بعد نأياً، وحيناً بعد آخر حتى توجت مسيرته بوفاته بعيداً عن صقلية التي نظم فيها شعره مستذكراً مرابعها، راثياً أهلها، مستعرضاً بلغة المراقب صراعها مع أعدائها وبروح تفاوتت أملاً وتشاؤماً حتى أذعنت أخيراً للنهائية الأليمة التي أصابت الوطن المغيب، ولا تقف خصوصية تجربة الغربة عن الوطن لدى ابن حمديس الصقلي في حدود النأي المستمر عن الأرض - حسب - بل يضاف إلى ذلك بعد آخر يتمثل في تكرار التجربة لديه، فهو إذ فقد (صقلية) وطناً أصيلاً تعاطى مع (إشبيلية) حاضرة المعتمد بن عباد وطناً بديلاً ولكنه عاد ليفجع بالوطن الجديد بعد أن عاش محنة صراعه مع أعدائه حتى سقوطه وتهاويه، وإذا كان لابد من منهج لدراسة القضية السابقة؛ فقد توزع البحث في تمهيد ومبحث أساس وخاتمة؛ إذ تولى التمهيد عرض المفهوم النظري لمصطلح (التجربة الشعورية) كما تناوله النقاد المعاصرون، ومن ثم علاقته بالنص الشعري وأثره الفني بإيجاز يمكن القارئ من الإلمام بهذا المصطلح وخطوطه العامة وأما المبحث الأساس فيتضمن دراسة للغربة لدى ابن حمديس الصقلي تجربة شعورية عبر محورين متلازمين، يتناول الأول منها حقيقة الغربة لدى الشاعر الأندلسي خطأً واقعيًا في حين يتولى الثاني درس التجربة الشعورية متجسدة في شعره بتنوعاتها الحضورية ومحفزاتها وأثرها الفني، ولم تكن الخاتمة إلا تلخيصاً بنتائج البحث، وإيجازاً تتابعياً لما سجلته من نقاط على مستوى الطرح النظري لمصطلح التجربة الشعورية أو على مستوى حضوره العملي في شعر ابن حمديس الصقلي واحداً من شعراء كثيرين عاشوا الغربة واقعيًا وتناولوها نتاجاً، وأياً كانت الصورة التي تنقلها الدراسة عن القضية المطروحة فما يمكن الإشارة إليه كمعلم أساس - أنها تشبه الخطوة الصحيحة المرتجلة نحو بناء



تصور متماسك عن الشعر الأندلسي وظواهره الموضوعية والفنية عبر اعتماد المقولات النقدية النظرية وتطبيقها على التراث الشعري الأندلسي في عصوره المختلفة وهي المهمة التي أنجزتها الكثير من الدراسات وإن بقي الكثير من تفاصيلها قابلاً للدرس من جديد والله الموفق.

الباحث





...التمهيد...

في المفهوم النقدي للتجربة الشعرية

بتوالي المسيرة الطويلة للنقد العربي بمنحاه التنظيري تكامل الفهم النقدي لمفهوم الإبداع الشعري ليصبح أكثر نضجاً وشموليه ودقة من مجرد الوصف الشكلي لتلك الظاهرة الإنسانية المعقدة فبعد أن كان للشعر - بحسب قدامة بن جعفر (ت ٣٢٧هـ) أحد كبار النقاد العرب القدامى - تعريف منطقي محدد هو (قول موزون مقفى يدل على معنى)^(١)، أصبح لدى ناقد معاصر تعبيراً (عن تجربة شعورية في صورة موحية)^(٢)، ومع سعة التباين بين التعريفين لاختلافهما في الخلفية السياسية والاجتماعية والفكرية بل والنفسية التي نبع منها فإن من أهم معالم هذا التباين أن أولهما بدا وكأنه يتعامل مع الشعر بوصفه واقعاً فنياً قائماً تحكمه علاقات لغوية وعروضية محددة بغض النظر عما يستبطنه ذلك الواقع من صلة حقيقية أو غير حقيقية بمشاعر صاحبه ومعاناته الفكرية والنفسية للحياة وقضاياها فسواء أحس الشاعر بما عبر عنه في شعره أم لم يحس بما يجعل نتاجه شعراً هو صورته الأخيرة واقعاً فنياً قائماً وعلى خلاف من هذه الوجهة النقدية يأتي التعريف الثاني ليوثق الصلة بين الشاعر وشعره حين يجعل دلالة الشعر قصراً على ما كان واقعاً فنياً نتج عن تجربة شعورية تأثر الشاعر بها معاشته لها أو ارتباطاً بها على نحو من الأنحاء إذ إن مجال





الشعر هو (الشعور سواء أثار الشاعر هذا الشعور في تجربة ذاتية محضة كشف فيها عن جانب من جوانب النفس أو نفذ من خلال تجربته الذاتية إلى مسائل الكون أو مشكلة من مشكلات المجتمع تتراءى من ثنايا شعوره وإحساسه)^(٣)، والتجربة الشعورية التي جعلها التعريف الثاني محوراً أساسياً للشعر هي (العنصر الذي يدفع إلى التعبير ولكنها ليست هي العمل الأدبي لأنها مادامت مضمرة في النفس لم تظهر في صورة لفظية معينة فهي إحساس أو انفعال لا يتحقق به وجود العمل الأدبي)^(٤)، وبصياغة شمولية يرى الدكتور محمد غنيمي هلال أن مفهوم التجربة الشعورية يتسع ليشمل الصورة الكاملة النفسية أو الكونية (التي يصورها الشاعر حين يفكر في أمر من الأمور تفكيراً عن عميق شعوره وإحساسه وفيها يرجع الشاعر إلى اقتناع ذاتي وإخلاص فني لا إلى مجرد مهارته في صياغة القول ليعبث بالحقائق أو يجاري شعور الآخرين لينال رضاهم)^(٥)، والذي يمكن قوله إن اشتراط وجود التجربة الشعورية لكي يكون الشعر شعراً يترك أثره في اعتبار الصدق الفني معياراً أساسياً للحكم على تميّز النتاج الشعري من عدمه فإذا كان الشاعر يمر في حياته بتجارب نفسية واجتماعية عديدة (تغاير تجارب غيره من سائر الناس لأنه يحس بالموقف ويتفاعل معه نفسياً وفكرياً ثم يصوغ ذلك في قوالب لفظية وفي صور موحية يشاركه قارئ شعره أو سامعه أحاسيسه ومشاعره وبمقدار هذه المشاركة من القارئ يتحدد نجاح الشاعر أو إخفاقه)^(٦)، فإن هذا الأخير يكون له طابع خاص (ولن يستطيع أن يصلنا بالكون الكبير إلا إذا كان صادقاً ولكن أي صدق: لسنا نعني الصدق الواقعي فذلك مبحث يهم الأخلاق إنما نعني الصدق الشعور بالحياة والصدق التأثر بالمشاعر أي الصدق الفني)^(٧)، ومن هنا كان من المنطقي القول إنه ليس كل ما يقع تحت إطار التعريف الخارجي للشعور يمكن أن يعد شعراً بل أن المفهوم الدقيق لهذا النمط من الإبداع

سوف لا يشمل شعر المناسبات أو تلك القصائد والمقطوعات التي ينظمها الشاعر فيها حضوره الشكلي إزاء حدث من الأحداث فكل هذا الشعر يعد من التجارب الصادقة لأنه (يعتمد على صدق الشاعر) خوفاً من سطوة أو طمعاً في عطاء أو تلك التي تخرج إلى النور لمجرد أن يثبت الشاعر ولأنه يجعل من الشعر مهنة أو دعابة عمادها خلق مشاعر لمجاراة شعور الآخرين^(٨)، والذي يمكن الإشارة إليه في مقام الحديث عن الصدق الفني أن المطالبة بوجود تجربة شعورية لدى الشاعر مقدمة لسمو منجزه إذا عبر عنها بصدق ونقلها إلى متلقيه لا تعني أن يكون الشاعر قد عاش التجربة بنفسه حتى يحسن وصفها بل (يكفي أن يكون لاحظها وعرف بفكره عناصرها وآمن بها ودبت في نفسه حمياها ولا بد أن تعينه دقة الملاحظة وقوة الذاكرة وسعة الخيال وعمق التفكير حتى يخلق هذه التجربة الشعرية التي تصورها عن قرب على حين لم يخض غمارها بنفسه)^(٩) وإذا ما عدنا إلى التعريف الذي صاغه سيد قطب - ناقدًا متأخرًا - للشعر وللعمل الإبداعي عموماً فسنجد أننا إزاء مرحلتين منفصلتين تحليلاً ولكنها متزامتان وجوداً واقعيًا^(١٠)، وهما التجربة الشعورية التي ينفي أن يمر بها الشاعر بنفسه معايشة أو تأثراً والتعبير عنها في صورة موحية فإذا كانت الخصوصية في الشعور ومدى العمق والشمول في الاتصال بالكون والحياة وصحة الشعور وصدق الاتصال هي أخص القيم الشعورية في العمل الأدبي ومنه الشعر فإن التقييم الكامل لذلك العمل لا يكون ممكناً أو مقبولاً إلا حين تبحث القيم التعبيرية التي تتبدى من خلالها تلك القيم الشعورية^(١١)، فالمهم أولاً أن تحضر التجربة الشعورية لدى الشاعر أيّاً كان شكلها وثانياً أن يعبر عنها بأسلوب وآليات فنية متعددة تخرج تلك التجربة من إطارها العام الذي يشترك فيه المبدع مع غيره إلى إطارها الخاص الذي يمتاز به عن سواه بالقدرة على صياغة التجربة وإبرازها



فنياً^(١٢)، والشعر لأنه (تعبير عن الحالات الفائقة في الحياة يحتاج أكثر من (أي فن آخر من الفنون الأدبية إلى شدة التطابق والتناسق بين التعبير والحالة الشعورية التي يعبر عنها)^(١٣)، ومن هنا جاء اللفظ في القصيدة الشعرية ليعبر عن (الحالات الشعورية وبعده دلالات كامنة فيه وهي دلالاته اللغوية ودلالته الإيقاعية ودلالته التصويرية ونقص أي من هذه الدلالات الثلاث في الشعر يؤثر في مدى تعبيره عن التجربة الشعورية الفائقة التي يتصدى لتصويرها ويفيض من قوة الإيحاء إلى نفوس الآخرين)^(١٤)، والشاعر هو الذي يعيد إلى الكلمات قوتها الفطرية بما يهيء لها من نسق ونظام وجو تشع فيه أكبر شحنة من الصور والظلال والإيقاع حتى تتناسق ظلها وإيقاعاتها مع الجو الشعوري الذي يريد أن يرسمه وعليه ألا يقف بها عند الدلالة المعنوية الذهنية وألا يقيم اختياره للألفاظ على هذا الأساس وحده وأن يرد إلى اللفظ تلك الحياة التي كانت له وهو يطلق أول مرة ليصور حالة حية قبل أن يصير له معنى ذهني مجرد فوصول اللفظ إلى الحالة التجريدية معناه أنه مات وأصبح رمزاً فحسب والأديب الموهوب هو الذي يرد عليه حياته فيجعله يشع صوراً وظلالاً ويرسم حالاً ومشهداً وإذا كان التعبير عن التجربة الشعرية ضرورياً ليكون الشعور شعراً قابلاً للحكم الفني فإن وظيفته (لا تنتهي عند الدلالة المعنوية للألفاظ والعبارات بل تضاف إلى هذه الدلالة مؤثرات أخرى يكمل بها الأداء الفني وهي جزء أصيل من التعبير الأدبي هذه المؤثرات هي الإيقاع الموسيقي للكلمات والعبارات والصور والظلال التي يشعها اللفظ وتشعها العبارات زائدة على المعنى الذهني ثم طريقة تناول الموضوع والسير فيه أي الأسلوب الذي تعرض به التجارب وتنسق على أساسه الكلمات والعبارات)^(١٥)، وإذ يبحث الدكتور محمد غنيمي هلال أهمية الشعور في الإبداع الشعري نجده أميل إلى الفصل بين التجربة

الشعورية والتجربة الشعرية فالأولى - كما سبقت الإشارة - تختص بمعاناة الشاعر لمحيطه وإدراكه لأحداثه وتأثره بها نفسياً وفكرياً بالمشاركة فيها أو التفاعل من بعيد معها وأما التجربة الشعرية فمفهوم أوسع إذ هي إفضاء بذات النفس بالحقيقة كما هي في خواطر الشاعر وتفكيره. ذلك الإفضاء الذي يتطلب عناصر مختلفة من فكرية وخيالية وعاطفية وهذه العناصر في ذاتها منفصلة لا يكون منها شعراً أبداً إذ إنها بطبيعتها نثرية ولكنها مع ذلك المواد الأولية في بناء الصورة الشعرية وهي جزء من بناء القصيدة أيضاً إذ يستعين الشاعر بهذه المواد الأولية على جلاء صور تتوافر لها قوة الإيحاء والتعبير بحيث لا يقوى النثر على أدائها ولهذا (كان لكل تجربة شعرية ناحيتان: الأفكار والخواطر المجردة وهذه في طبيعتها لا شعرية ثم العملية الشعرية نفسها التي تقوم على وضع هذه الأفكار في قوالب خاصة معتمدة على تكرار الوزن والنغمة والقافية والحركة الموسيقية مع مزاجتها تلك الأفكار والخيالات والعواطف)^(١٦)، ويبقى من اللازم القول إن الشاعر الحق هو الذي تتضح في نفسه تجربته ويقف على أجزائها بفكره ويستغرق فيها لينقلها لغيره في أدق ما يحيط بها من أحداث العالم الخارجي فتمثل فيها الحياة وألوان الصراع التي تتمثل في النفس أو في الفرد تجاه الأحداث التي تحيط بها^(١٧)، وثمة ناحية أخرى وهي أن الموضوع لا يحدد جودة القصيدة ولكن صدق الانفعال بالتجربة الشعورية وحسن التعبير عنها فنياً هو الذي يحدد ذلك والصدق في التجربة لا يعني أن الشاعر قد رأى رؤية بصرية شيئاً معيناً يحفز مشاعره ووجدانه ليعبر عن التجربة تعبيراً صادقاً^(١٨)، ذلك أن محفزات الإبداع الشعري متعددة وبالإمكان حصرها في ثلاثة محفزات أساسية قلما وجد شاعر لم ينظم شعره كله أو بعضه على أساسها وهي:



الأول: أن يعيش الشاعر نفسه تجربة فكرية أو نفسية محددة كأن يكون عاشقاً دنفاً أو أن يقضي شطراً من حياته سجيناً مقيداً فتكون تجربته الفعلية هذه الجو الشعوري العام الذي تظهر من خلاله موهبته عبر التعبير فنياً وبآليات لغوية محددة عما يحسه في تجربته أو يشعر به حقيقةً.

الثاني: أن يرى الشاعر رؤية حسية إحدى التجارب الفكرية أو النفسية التي يعيشها غيره أو يشهد بصرياً منظرًا من مناظر الكون والحياة فتفاعل له نفسه ويمتلئ به حسه ووجدانه فيعبر عنه تعبيراً فنياً قد يبلغ في مستواه قمة الفن التعبيري في الشعور.

الثالث: أن لا يعيش الشاعر تجربة ما بنفسه أو يشهدها عياناً لدى غيره ولكنه يسمع بها إجمالاً أو تفصيلاً فينقل لها وكأنها تجربته هو ويصوغ فيها شعراً مفعماً بعاطفته أياً كان ما يسمعه فكرة أم موضوعاً أم خبراً وبشيء من التأمل البسيط ندرك أن المحفز الأول يمثل تجربة شعورية كاملة لأنها تدور في محيط ذات الشاعر نفسه بينما يدور المحفز الثاني الآخران بعيدين عن أن يكونا تجربة شعورية كالأول لأنها يدوران خارج ذلك المحيط ولكن الذي يعطيها الطابع الشعوري مستوى تأثيرهما في الشاعر ومقدار تفاعله نفسياً وفكرياً معها إذ (أن الموضوع لا يحدد طبيعة العمل ولكن طريقة الانفعال بالموضوع هي التي تحدد فمجرد وصف حقيقة طبيعية مثلاً وصفاً علمياً بحثاً ليس عملاً أدبياً مهما تكن صيغة التعبير فصيحة مستكملة لشروط التعبير أما التعبير عن الانفعال الوجداني بهذه الحقيقة فهو عمل أدبي فهو تصوير لتجربة شعورية)^(١٩)، والذي ينبغي الإشارة إليه أنه إذا كان بعض النقاد يتوخون النظر إلى التجربة الشعورية كمقدمة مهمة للإبداع والإجادة الفنية فإن ناقدًا بارزاً

كشوقي ضيف يرى أن لوجود تلك التجربة لدى الشاعر أو عدمها معياراً فنياً قوامه عدد مضامين القصيدة فإذا كانت بمضمون واحد ارتبطت بتجربة كاملة وإن (اشتملت على مضامين وموضوعات متعددة لم تكن تجربة كاملة)^(٢٠)، ومثل هذا الراي قائم على أساس أن الشاعر حين ينفعل بحدث أو فكرة فإنه يتوجه إليها بكامل حسه وعقله متناسياً سائر الأحداث أو الأفكار الأخرى فإن تنقل خلال القصيدة بين أكثر من مضمون لم يكن منفعلاً بالحدث أو الفكرة الأساس وهو اتجاه نقدي يملك درجة كبيرة من الرجحان ولكنها لا تصل حد اليقين بخطأ العكس لأن الشاعر أحياناً ينتقل بين مضامين متعددة دون أن يخرج عن إطار المضمون الأساس المرتبط بها جميعاً وأياً كان الحال فإن من المهم القول إن التجربة الشعورية التي هي مادة التعبير الأدبي في الشعر والقصة كذلك وإن كانت العنصر الذي يدفع الشاعر إلى التعبير لكنها ليست هي العمل الأدبي حتى يعبر عنها بصورة لفظية جميلة مثيرة للانفعال في نفوس الآخرين فالشاعر إنسان يمر في حياته بتجارب عديدة غير أن تجاربه تغاير تجارب الناس لأن الشاعر تفاعل حيوي مع الوجود وإحساس مطلق مفرط بالمحسوس وانطلاق لانهائي في العالم المترامي البعيد.



... التجربة الشعورية في الشعر الأندلسي ... غربة ابن حمديس الصقلي أنموذجاً

لم يكن ابن حمديس الصقلي (ت ٥٢٧هـ) شاعراً أندلسياً عادياً بالنسبة لناقديه فما شهدته حياته الطويلة من تجارب مؤلمة كان في مقدمتها شعوره المستمر بالغربة والنأي عن الوطن جعلته في مصاف الشعراء البارزين الذين أثروا التراث الشعري الأندلسي بنتاج أدبي صادق جسد ضرورياً مختلفة من الأحاسيس الإنسانية المتباينة تباين المواقف النفسية التي تطرأ على المرء في حياته ولعل تجربة الغربة لديه تشكل المعلم الأساس لمسيرته ولتتاجه الشعري أيضاً فعلى الرغم من أن موضوع الحنين و التفتج على ضياع الوطن والشكوى من الغربة وتبعاتها يبدو أكبر موضوع شعري عاجله شعراء صقلية والقيروان و الأندلس فإن ابن حمديس فاق كل هؤلاء وتميز عليهم بأن (إحساسه بالوطن قوي الجذور راسخ لا يموت وإن احتجبت صورته بين الحين والحين فيما يعالجه الشاعر من شؤون الحياة وليس بين شعراء الأندلس والقيروان من عاش على ذكرى وطنه كما عاش ابن حمديس لأن لوعة الفراق المباشر عند أولئك هي التي أذكت نار الشعر ثم خمدت النار وسارت الحياة بهم سيرها العادي، أما ابن حمديس فظل غريباً حيث حل لا لُنْبُو في طبعه وإنما لتجسم الوطن خلال مشاعره)^(٢١)، ويرى ناقد آخر ان لا شيء كالغربة ترك أثره في نفس الشاعر الصقلي فهو حيث حل شاعر بها لا يفارقه الحنين إلى بلاده وأهله وناسه إذ (لم ينس

وطنه بل لازمه طول حياته في مخيلته وظلت ذكرياته تؤرقه فهو موطنه وموطن آبائه وأجداده ومراح طفولته وصباه ومطلع شبابه ومسارح ملامه وصبواته وظلت هذه الذكريات ذخيرة تمدّه بشحنة من الوقدات الفنية والقبسات الإبداعية التي يستمد منها الظلال في تصوير لوحاته الفنية^(٢٢)، فتربة الصبا - كما يقول الجاحظ - (تغرس في القلب حرمة وحلاوة كما تغرس الولادة في القلب رقة وحلاوة)^(٢٣)، وإذا كانت الغربة في تأريخ أكثر من شاعر تجربة نفسية مؤقتة تخاض لحين من الزمن سرعان ما تنتهي ليتحول بعدها القلق هدوءاً والأمل في المآب عودة حقيقية فإنها لدى ابن حمديس (مخاض مستمر دخلته نفس مرهفة الحس غادرت أرضها وأهلها طلباً للمجد أو النجاة وحاولت جاهدة أن تضع ذاتها في إطار مجتمعات بعيدة عن روحها دون جدوى فقد لازمتها مشاعر الرغبة في الرجوع وأتعبها وخز الضمير على مغادرة الوطن وصادرت الظروف القاسية منها كل أمل جديد فلم تعرف في قاموسها غير الألم والشكوى وترقب الآتي دون أن يكون بإمكانها أن تقطع الطريق على الحزن فتعود إلى الأرض)^(٢٤)، والغربة قبل أن تكون موضوعاً شعرياً أو إطاراً مضمونياً عاماً لدى ابن حمديس فإنها كانت خطأ واقعياً عنده ومن هنا يبدو من الضروري بمكان تقييم الحديث عن الغربة لدى الشاعر الصقلي - تجربة شعورية - في محورين أساسيين هما:

الأول: الغربة لدى ابن حمديس: خطأ واقعياً.

الثاني: الغربة لديه موضوعاً شعرياً ليكون ممكناً الخروج بتصور مبدئي عن التجربة الشعورية لديه وأثرها في شعره من خلال الحقائق النظرية التي تولى التمهيد عرضها أولاً وتجربة الغربة أنموذجاً للتطبيق ثانياً.



...المحور الأول...

الغربة لدى ابن حمديس.. خطأ واقعياً

اقتربت ولادة الشاعر الأندلسي أبي بكر عبد الجبار بن أبي بكر محمد بن حمديس الأزدي بمدينة سرقوسة أشهر مدن جزيرة صقلية حوالي عام (٤٤٥هـ / ١٠٥٣ م)^(٢٥)، واستدل أحد الباحثين من إغفال مؤرخي الأندلس أو أغلبهم لذكر أخبار طفولته وصباه على أنه (من أسرة متوسطة الحال لا تملك في الدنيا غنى ولا جاهاً)^(٢٦)، بينما استنتج آخر في تأمل بسيط لشعره أن له جداً متديناً توفي في الثمانين من عمره في سرقوسة وهو (من عائلة محافظة فيها وتر قوي من التدين وتر آخر من الثقافة الدينية والحكومية ونحن لا نملك صورة واضحة عن الحالة العلمية والأدبية بسرقوسة ولكننا نتصور أن عبد الجبار وجد فيها - من غير ريب - ثقافته الأدبية الأولى التي مكنته من قول الشعر في صباه وأن روح المحافظة غلب عليه كما غلب عليه شيء من الثقافة الحكيمة الطبية جعله يتحدث عن الصحة والمرض وطبيعة الهواء والغذاء وعن تصارع العنصرين ويكثر من ذكر الجوهر والعرض ولا ريب في أن هذه الثقافة زادت مع الأيام وشملت فروعاً أخرى من المعرفة)^(٢٧)، وعندما صار شاباً يافعاً وهب شبابه للحب والتمتع بالحياة فكان يخرج مع صحبه إلى الحانات أو الأديرة ليشرب الخمر ويسمع الغناء وينعم إلى جانب هذين بالتمتع برؤية الراقصات على نغمات الموسيقى وفي هذه الفترة من حياته توفي جده عن ثمانين عاماً قضاها في

النسك والعبادة وكان هو الشخص الوحيد من أقربائه الذي ودعه قبل أن يغيبه
القبر تحت ثراه فرثاه بقوله: (من الطويل)

تنسك في بر ثمانين حجةً فيا طول عمر فيه فرَّ إلى الرب
ضممت إلى صدري بكفي صدره وأسندت مخضر الجنب إلى الجنب
تبركت الأيدي بتسوية الثرى على جبل راسي الأناة على هضب^(٢٨)

وبعد حياة مطمئنة لم تكتمل غادر ابن حمديس سر قوسة سنة (٤٧١ هـ)^(٢٩)،
وهو في عنفوان شبابه وكمال نضجه فكانت محطة اغترابه الأولى الصحراء الإفريقية
في طريقه إلى الأندلس ويبدو أن الذي دفعه إلى ترك وطنه والهجرة عنه (مهاجمة الروم
للجزيرة - أي صقلية - حتى أصبحت بلدته وشيكة الوقوع في قبضتهم ففر ناجياً
بنفسه قبل أن يدركه العدو فينال على يديه مالا محمد عقباه من شر وأذى)^(٣٠)،
وكان للمعارك الحربية التي شاهدها أو سمع عنها بجزيرته والجمال الذي تمتاز به
بلدته سواء جمال الطبيعة أم جمال بنات جنسه الأثر الكبير في تدفق شاعريته وفي
تفوقه في فن الوصف وإذ يختار الشاعر الصقلي أن يغادر وطنه إلى حيث ينعم بالمجد
أو الأمان فإنه يترك أرضه تقارع الروم وقومه يكسبون نصراً فأخر وكان هذا النصر
يبعث في نفسه شعوراً بقرب الخلاص يترجمه مرحاً وهواً ولكنه سرعان ما يفيق على
الحقيقة المرة فقد فجعته أبناء الوطن بمستقبل أهله وأعرائه وفي غمرة حياته تلك
وصلته رسالة تحمل إليه نبأ مفجعاً وهو وفاة والده وقد كتب له رسالة قبل وفاته
يوصيه فيها بالبر والتقوى ففزع وارتاع لهول الصدمة التي كان وقعها شديداً على
نفسه فقد أعز الناس عنده فتفجرت شاعريته ورثاه بقصيدة كانت أول القطر
الذي أتبعه بالغيث إذ أثمرت موهبته عن أشعار كتبها بالدموع بل بالدماء يبكي



فيها وطنه وأهله^(٣١)، وقبل سقوط صقلية بسنوات كانت غربة ابن حمديس تقطع شوطها الثاني في بلاط (المعتمد بن عباد) أحد ملوك الطوائف في إشبيلية الأندلسية وهناك بدأ الشاعر الغريب الطريق الذي رسمته له الظروف السياسية فمدح بعض الأمراء أملاً في العطاء وتدفقت شاعريته (ودبح غرر قصائده في المديح والوصف والغزل والرثاء وبديبي أن يكون مدحه في المعتمد ووصفه حدائقه وغلماؤه وجواريه وقصوره وعاش في كنف المعتمد عيشة رغدة هنيئة مستقرة يلهو ويمجن مع لداته ويشرب الخمر ويرتاد الأديرة ليشرب ويتمتع بالغناء والرقص والموسيقى)^(٣٢)، وعلى الرغم من متع الحياة الجديدة لم يكن لابن حمديس أن ينسى ما هو فيه من تشرد وفقد الوطن والأهل فهو سجين آلامه وأحزانه وهمومه وأشجانه ومع تمتعه بلذائذ الحياة لدى ابن عباد فإنه لم ينسَ الغربة والحنين إلى الأهل والوطن وظلت ذكريات وفاة والده تؤرقه وتسيطر على فكره وشعره فيقول مسبغاً ما هو استثنائي من الصفات على فقيده (من البسيط):

وكم حوى الترب دوني من ذوي رحمي ومماقلت لبعدي منهم أحداً
ولم يسرني من مثواك موت أبي وقد يقلقل موت الوالد الولدا
وما سدت سبيلي عن لقائهم لكن جعلت صفادي عنهم الصفدا
وحسن بر إذا فاضت حلاوته على فؤادي من حر الأسى برداً^(٣٣)

وأخذت دورة التراجع تجر ابن حمديس إلى حضيض اليأس بحادثة إثر أخرى إذ سقطت مدن صقلية وغرق ابن عباد الصقلي القائد الذي يجارب الروم دفاعاً عن صقلية وهو ينتقل في إحدى المعارك الحربية من سفينة إلى أخرى ومات والد الشاعر وجاءه نعيه في دار الغربة وهلك أقرباؤه وأصدقاؤه في الحروب واحداً بعد آخر^(٣٤)، وأخذ يعلل نفسه بأنه في كنف رجل عظيم جاعلاً من أشبيلية موطناً له ولكن

دورة التراجع أطاحت بالمعتمد بن عباد إذ كانت قمة النصر في الزلافة بدء انحدار لمجده وأقول لعزه إذ أطاح به أمير المرابطين يوسف بن تاشفين وسجنه بأغمات في إفريقيا^(٣٥)، وتلفت ابن حمديس حوله كأنه لا يصدق ما حدث إذ سقطت صقلية الثانية وضاع وطنه الجديد الذي ارتضاه وكل ذلك لم يفت في عضد وفائه للمعتمد فجعل يتردد عليه في محبسه ويرثيه حياً^(٣٦)، وأقام ب (أغمات) قريباً من صديقه وقال مصوراً حالتيهما بشعر حزين يعبر عن قسوة الحياة وهول المصيبة التي ألمت به وفي بعضه يقول: (من الطويل):

أباد حياتي الموتُ أن كنت سالياً	وأنت مقيم في قيودك عانيا
تعريت من قلبي الذي كان ضاحكاً	فما ألبس الأجنان إلا بواكيا
وما فرحي يوم المسرة طائعاً	ولا حزني يوم المساء عاصيا
وهل أنا إلا سائل عنك سامع	أحاديث تبكي بالنجيع المعاليا ^(٣٧)

وفي أفريقيا حيث قضى ابن حمديس شوط الغربة الأخير بعد سقوط أشيلية ونكبة المعتمد لم يكن أمام الشاعر الصقلي إلا أن يعتاش على مديح الأمراء إذ عاد إلى المهديّة التي قصدها أول خروجه إلى الأندلس وعليها الأمير (تميم) فمدحه ومدح ابنه يحيى ثم مدح (علي بن يحيى) والحسين بن علي وطال به المقام في ظل بني باديس وغيرهم وظل يتردد ما بقي من عمره المديد بين المهديّة وبونة وبجاية وميورقة^(٣٨)، ومع الغربة الطويلة جاء فقدان البصر ليضيف على ابن حمديس شعوراً مضاعفاً بالأسى والرغبة غير المجدية في بلوغ الوطن ولقاء الأحبة على ثراه^(٣٩)، وفي خضم شعور كهذا تواترت رسائل الأهل تطالبه بالرجوع فلا يجد أمامه غير أن يرد



الطلب ملقياً اللوم على الزمان الذي حكم أمثاله بامتداد الرحيل^(٤٠)، وفي الثمانين من عمره وعلى أديم الغربة الطويلة وقف ابن حمديس يرثي ابنته الفقيده فيقول:
(من الطويل)

أراني غريباً قد بكيت غريبة كلانا مشوق للمواطن والأهل
بكتني وظنت أنني مت قبلها فعشت وماتت وهي محزونة قبلي^(٤١)

وكان رثاؤه لابنته وللناس تمهيداً للبكاء على نفسه إذ قدر لغربته في الحياة أن تنتهي في عام ٥٢٧ هـ إذ توفي في أفريقيا ودفن في بجاية على أرجح الأقوال بعد أن تناقصت لديه في أعوامه الأخيرة شعلتان: شعلة الشاعرية التي أصبح يحاول تقويتها بالحيل اللفظية وشعلة الحنين إلى صقلية فإنه لم يرثها إلا مرة واحدة مذ بلغ الستين^(٤٢)، وأياً كان الأمر فما يبدو واضحاً مما تقدم هو أن ابن حمديس لم يعيش الغربة تجربة شعورية هامشية شغلت حيزاً صغيراً من حياته في خضم مسيرة طويلة من الأحداث التي لم تخل من الهدوء في الوطن هنا أو استقرار بين أهل هناك بل كانت حياته - على امتدادها الطويل وتعدد محطاتها المكانية - غربة مستمرة غير منقطعة اختارها بنفسه أو فرضت عليه قهراً فمن غربة عن الوطن الأم - صقلية وسرقوسة - في ظل صراع يستهدف وجود الوطن والأحبة والأهل إلى غربة جديدة عن وطن آخر كان الشاعر الصقلي يراه وكأنه البديل عن أرضه التي استباحها الأعداء ومن وحدة قاتلة بعيداً عن الناس المتمين إليه إلى نهاية أخيرة لشاعر غريب لم يوثق صلته بها.

وهكذا كانت تجربة الغربة لدى ابن حمديس ليست مجرد محطة في حياة إنسان بل عنواناً لتلك الحياة بتجربتها الشعورية المتباينة.



...المحور الثاني... الغربة موضوعاً شعرياً

كما كانت الغربة لدى ابن حمديس الصقلي خطأ راسخاً مستمر الحضور في حياته الطويلة كانت لديه أيضاً موضوعاً شعرياً واضح المعالم فرض حضوره على ديوانه عبر قصائد مختلفة الاتجاهات وتنوعات فنية ساعدت الشاعر على إبراز محتوى التجربة الشعورية ومضمون ذاته وهو يكابد البعد عن الوطن شعوراً واقعياً وتجربة مأساوية مستمرة ولكي يكون تصورنا المفترض عن هذه القضية واضحاً، سنجعل الحديث عن الغربة تجربة شعورية في ثلاثة محاور أساسية استناداً إلى ما تقدم من تمهيد نظري سابق وهي:

أولاً: التجربة الشعورية.. مساحة الحضور

لم تكن الغربة لدى ابن حمديس موضوعاً شعرياً هامشياً اتخذ مكانه في حيز بسيط من ديوانه وإنما كان هاجساً حياً لم تختف صورته لديه ولذا نراه وقد تجلى في اتجاهات مضمونية متعددة في مقدمتها شكوى الشاعر الصريحة من غربته عن بلاده وغيابه عنها (من الخفيف):



كم غريب حنت إليه غريبه وكئيب شجاه شجو كئيبه
سلطت كربة التلاقي علينا فعسى فرحة التداي قريبه
فمتى نلتقي فتصبح منا كل نفس لكل نفس طيبة^(٤٣)

وتتجسم الغربة لديه مصدراً أساسياً للشيب الذي اعتراه رغم كونه في عنفوان
شبابه فيقول: (من الطويل)

لشيبني في عنفوان شيبتي لقائي من الأيام دهياء فادحة
وقطعي غول القفر في متن سالجٍ وخوضي هول البحر في بطن سابحة^(٤٤)

ويتكرر هذا المعنى في خطابه لأهله الذين ألحوا عليه في أن يعود إلى دياره فكان
أن وضع لهم تصوراً لحاله في الغربة وعجزه عن أن ينهي فصول حياته المؤلمة بآباب
يعيد إلى روحه استقرارها فيقول: (من الطويل)

وكيف أرى لي قصد وجهي إليكم إذا كان في كف القضاء زمامي
وما هي إلا غربة مستمرة أرى الشيخ فيها بعد سن غلام
وما شيب الإنسان مثل تغربٍ يمرُّ عليه اليوم منه كعام^(٤٥)

والغربة لدى ابن حمديس ليست إحساساً داخلياً مبهماً يميل الشاعر إلى
وصف تجلياته دون تصريح وإنما هي معضلة إنسانية قائمة يعيها وعياً نظرياً كاملاً
فيشخصها بلغة التصريح الواضحة في إطار الحنين الذي سيطر على ذات الشاعر
تجاه وطنه وأهله ودياره التي تركها فريسة الأعداء المتربصين: (من الطويل)

أحن إلى أرضي التي في تراها مفاصل من أهلي بليّن وأعظم
كما حن في قيد الدجى بمضلةٍ إلى وطن عود من الشوق يرزُم^(٤٦)

ويعد بكاء النفس من الأغراض الواضحة في شعر شعراء الغربية، وهو (وسيلة فنية للتعبير عن أحوالهم وهم يعيشون ظروفاً صعبة لا يعلمون في أي لحظة ستمزقهم سيوف المنية)^(٤٧)، وفي مكان آخر من ديوانه نجده قد خرج بغربته عن حدود كونها معضلته النفسية إلى جعلها محور الشبه الذي يربطه بنبات غريب عن أرض الأندلس هو النيلوفر فوقف ليعي مفهوماً لغربته في إطار ذلك الشبه قائلاً: (من الطويل):

هو ابن بلادي كاغترابي اغترابه كلانا عن الأوطان أزعجه الدهر^(٤٨)

وإذ يشكو ابن حمديس من زمانه يجعل بعده عن أرضه وتنقله بين البلدان الغربية في مقدمة ما أصابه من عطاء ذلك الزمان الذي جعل وطنه وربعه وأهله في عداد المحرمات عليه فقال: (من الطويل):

بحكم زمانٍ ياله كيف يحكم يحرم أوطاناً علينا فتحرم
لقد أدركتني غربة البين غربتُ إلى اليوم عن رسم الحمى بي ترسم^(٤٩)

وفي مقابل شكوى صريحة لدى ابن حمديس تحيء تلميحاته إلى عظم محتته النفسية وهو يكابد ألم فراقه للوطن وأهمها في هذا المجال حنينه لأرضه وخطابه المؤلم لاهله مؤكداً على قيام الدهر والأعداء عائقين يمنعانه من تحقيق رغبته في العودة إلى حيث الامان والنعمة التي لا يعوضها كل نَعَم الحياة بعيداً عن الوطن: (من الطويل):



بقية أحبابي الذين حوتهم
أخذت ذمامي من زماني عليكم
مضاجع لم يضيع بها المنام
فما كان إلا غادراً بذمامي
تفرقتم في البين في كل وجهة
نشير جمان في انقطاع نظام
فحزب يكف الدهر عنه عزيزتي
وحزب ترد الروم عنه مرامي^(٥٠)

وإذا كانت وطأة الغربة تزداد على الشاعر الصقلي حيثما حلت أقدامه وكيفما
كان حاله طالما نأى عنه (الوطن) بصوره وشخصه وذكرياته فإن مثل تلك الوطأة
تثقل على الشاعر فتقيده بقيود العجز حين يكون الأمل في العودة إلى الديار بعيداً إن
لم يكن مستحيلاً وهنا لا يجد الشاعر بداً من أن يقول يائساً: (من الطويل):

لقدرت أرضي أن تعود لقومها
وعزيت فيها النفس لما رأيتها
فساءت ظنوني ثم أصبحت يائسا
تكابد داء قاتل السم ناحسا
وكيف وقد سيمت هواناً وصيرت
مساجدها أيدي النصارى كنائسا^(٥١)

ويتوالى شعر الحنين لدى ابن حمديس حاكياً ذات مغتربة لا غنى لها عن وطنها
الذي نأت عنه فيقول: (من الطويل):

أحن حنين النيب للموطن الذي
ومن سارعن أرضٍ ثوى قلبه بها
مغاني غوانيه إليه جواذي
تمنى له بالجسم أوبة آيب^(٥٢)

ويجعل الشاعر (عبودية أرضه) حائلاً دون قطعه السبيل على غربته دون أن
يفرد لنفسه دوراً في خلاص تلك الأرض مما هي فيه من محن ومصائب عارضاً ذلك

بلغة يائسة حزينة ومنها قوله: (من الطويل):

ولو أن أرضي حرة لأتيتها بعزم يعد السير ضربة لازب
ولكن أرضي كيف لي بفكاكها من الأسر في أيدي العلوج الغواصب^(٥٣)
وإذا كانت الغربية معضلة شخصية يكثر الشاعر الصقلي الشكوى منها دون
كل من ذلك أو ملل كقوله: (من البسيط):

قرأت وحدي على دهري غرائبه فما أعاشر قوماً غير مغترب
ماقرّ بي السير في سهل ولا جبل كأن عزمي من صمصامتي الذرب
أحلت عزمي على همي فقطعه إلا كما قر جاري الماء في صب^(٥٤)
فإنها تدرج في وعي ابن حمديس في إطار التجارب العامة التي ينبغي أن
يستوعبها الناس ومنهم أهله فلا يتركون وطنهم إلى حيث يكون الاغتراب محنة
مستمرة وسماً قاتلاً تتجرعه نفس الغريب جرعةً فأخرى ولذا وجدناه يخاطب قومه
في صقلية وسرقوسة بلسان المشفق عليهم المحذر لهم من مغبة الاغتراب فيقول: (من
الطويل):

ولله أرض ان عدتم هواءها فأهواؤكم في الأرض متثورة النظم
وعزكم يفضي إلى الذل والنوى من البين ترمي الشمل منكم بما ترمي
فإن بلاد الناس ليست بلادكم ولا جارها والحلم كالجار والحلم
وإياك يوماً أن تجرب غربةً وكم خالة جداء لم تغن عن أم
أحلى الذي ودي بود وصلته لدي كما نيظ الولي إلى الوسمي
تقيد من القطر العزيز بموطن ومت عند ربع من ربوعك أو رسم
أعن أرضكم تغنيكم أرض غيركم فلن يستجيز العقل تجربة السم^(٥٥)



وفضلاً عن الحضور الكمي - إن صح التعبير- لمفهوم الغربة في شعر ابن حمديس فإن ثمة حضوراً من نوع آخر يفرض نفسه أيضاً وأعني به حضور المفهوم والتجربة الشعورية التي تكمن وراءه في أثناء مواضيع أخرى مستقلة وما ذاك إلا لعمق الوعي الفكري والنفسي لدى الشاعر الصقلي بمحتته جراء اغترابه فهو يستحضر مفرداتها حتى في المقامات التي تبدو بعيدة عنها فحيث يرثي ابنته التي توفيت في صقلية لا يجد غير (الغريبة) و (الغريب) مفردات لكشف المحتوى الحقيقي لتلك التجربة القاسية فنجده يقول: (من الطويل):

أراني غريباً قد بكيت غريبةً كلانا مشوق للمواطن والأهل^(٥٦)

وتحضر بعض مفردات الغربة لترسم صورة الأب المتوفى الذي توسده القبر أكف غريبة لا أكف أهله المقربين: (من الطويل):

فيا ليتني شاهدت نعشك إذ مشى	حواليه لا أهلي حفاة ولا صحبي
ودفك بالأيدي الغريبة والتقت	مع الموت في إخفاء شخصك في حذب
فأبسط خدي فوق لحدك رحمةً	وتسفي عليه التراب عيناى بالهدب
أرى جسمك المرموس من روحه عفا	وأصبح معموراً به جدث التراب ^(٥٧)

وخارج إطار (الأهل) يستدعي ابن حمديس تجربته الشعورية في مقام مدحه أو رثائه للمعتمد بن عباد الذي ارتبط به طوراً من الزمان فجعل منه بديلاً عن الأهل والأحبة وبلده إشبيلية. أو حمص كما تسمى - بديلاً عن وطنه المسلوب، فقال بما يشبه التنبيه منه على نهاية طريق الغربة التي ارتسمها مسلماً حياة: (من البسيط)

لا نأى لي بتنائي البعد عن بلدي فقد رضيت بحمص بعده بلدا
بُدلت من معشري الأذنين معشرها لا فرق الله فيما بيننا أبدا^(٥٨)

فهو إذ يمدح المعتمد - باعتباره الرمز الإسلامي الذي ارتبط به بعد رموز وطنه
- يندفع إلى ذكر الغربة فيقول: (من الكامل):

إني دفعت إلى هواك وغربة هتفت بها العزمات والأسفار
وغرست عمري في الزماع فمررت لقمي جناه نجائب وقفار^(٥٩)

وإذ يقف أمام ابن عباد في محنته بعد أن أسره ملك المرابطين لا يرى أمامه إلا
غربته بعيداً عن ملكه ووطنه وبلادته فيصوغ له صورة بلغة تسودها الحكمة المستوحاة
من صور حياته المختلفة فيعمل على الموازنة بين الماضي والحاضر، إذ إن (للماضي
نكهة خاصة عند الإنسان لاسيما ذلك الذي أثقلت أحزان الحاضر كاهله، وأخذ
الاعتراب بخناقته، فالماضي على وفق هذا التصوير مرفأ يرتاده بلدته الشاعر فراراً من
الأمم والتماساً للراحة وإن كانت في الحلم والخيال)^(٦٠) فيقول (من الطويل):

وقد تنتخي السادات بعد خموها وتخرج من بعد الكسوف بدور
أغر الأسارى أن يقال محمد فقد يقصر الضرغام وهو هصور
لئن كنت مقصوراً بدارٍ عمرتها غريب بأرض المغربين أسير^(٦١)

ولا غرابة في هذا الاستحضار الذي نراه عند ابن حمديس فالغربة لديه تجربة
نفسية شمولية عاشها في إطارها العام كغريب عن بلده صقلية واستمرت لديه حتى
وفاته ثم عاشها في إطار أضيق حين ربط نفسه بالمعتمد بن عباد وجعل أشبيلية



وطناً جديداً حتى إذا هوى ذلك الوطن وأسر صاحبه عاد الشاعر ليدور في فلك الغربة الكلية من جديد، وما أهله الذين قتلوا أو هلكوا في صقلية فهم أيضاً غريبون عنها في نظر ابن حمديس طالما كانت أرواحهم أسيرة أعدائهم الذين لا يرحمون وطالما مات منهم الكثير فلم يبقَ إلا بعض منهم يدورون في فلك الغربة ذاته وإن كانوا يسكنون أوطانهم في الظاهر والذي يمكن قوله إن اغتراب ابن حمديس تجربة شعورية كان من قوة الحضور وعظم التأثير ما ترك أثره في سعة المساحة التي شغلها في ديوانه والتنوعات المضمونية أو الموضوعية التي ظهر في أثنائها من حنين لوطن إلى شكوى من زمان ومن رثاء لأهل صرعى إلى مديح لشخص بارزين وكل ذلك لأن الاغتراب لم يكن في حقيقته النفسية خطأ هامشياً وإنما كان تياراً راسخ الحضور قوي التدفق. (٦٢)

ثانياً: التجربة الشعورية.. المحفزات

تبدو الغربة تجربة شعورية لدى ابن حمديس وكأنها مفهوم كلي تجسدت مصاديقه في تنوعات مضمونية متعددة وطبقاً لما أورده النقاد المعاصرون من محفزات حدودها للتجربة الشعورية عامة فإنه يمكن القول إن اغتراب الشاعر الصقلي جاء ليشكل معاناة حقيقية كابدها بنفسه ولم يسمع عنها أو يراها في غيره - وإن كان ما وقع للمعتمد بن عباد يوحى بذلك ومن ثم كانت المعاشة الفعلية المحفز الأساس لتجربة الغربة لدى ابن حمديس فهو إذ يشكو نأيه عن وطنه (صقلية) باكياً أرضه وأهله لا ينطلق من فراغ وإنما يقع بتأثير شعوره الفعلي بذلك فيقول: (من المتقارب):



ذكرت صقلية والأسى يهيج للنفس تذكّارها
ومنزلة للتصايي خلّت وكانوا بنو الظرف عمارها
فإن كنت أخرجت من جنةٍ فإني أحدث أحبّارها^(٦٣)

فالغربة كمفهوم عام نتاج معناة حقيقية لشاعر غريب ترك وطنه مختاراً الرحيل عنه آملاً في العيش الهانئ أو المآب فلم يكن له هذا ولا ذاك إذ ظل في دائرة الحزن على الوطن والأهل المغيين بيد أن تنوعات ذلك المفهوم وتجلياته المضمونية لم تكن وليدة ذلك المحفز الوحيد بل لقد تنوعت المقدمات التي ساقها ابن حمديس إلى أن يتناول هذه الصور أو تلك غير خارج عن إطار تجربته الشعورية الأكبر: غربته عن وطنه وأهله فهو إذ ينطلق من شعوره النفسي الخاص بوطأة الغربة يقول شاكياً حاله لربه. (من الطويل):

على قرب عدالي وبعده حبائبي علي ومالي من معين فكن معي
فيارب إن البين أضحت صروفه وأمواء أجفاني ونيران أضلعي^(٦٤)

وإذ يستمد من طفولته وصباه ما يمكنه من رسم صورة لعمر هانئ مرّ به في وطنه حيث يقول: (من الطويل):

فله عمرٌ مرّ بي فكأنني به في جنان الخلد قد كنت أحلم
ليالي روض العيش غض وماؤه نمير، ومنقوض الشبية مبرم^(٦٥)

فإنه يستمد من مشاهداته الحسية لصراع المعتمد بن عباد مع الروم مدخلاً للتفاعل النفسي مع قومه وهم يجاربون الروم في صقلية وهو بعيد عنهم لم يخض



تجربة القتال فعلياً ولا شاهد أحداثها عياناً فنراه يصف قومه بلغة الاعتزاز بالوطن
ورموزه تأكيداً منه على هويته الوطنية التي مسختها الغربية فيقول: (من المتقارب):

زبانية خلقوا للحروب يشبون نيرانها بالوقود
مساعرهـم مرهفات بنين لهـد الجـاهـم من عهد هـود
هم المخرجون خبايا الجسوم إذا ضربوا بخبايا الغمود^(٦٦)

وإذا كان للمشاهدة الحسية دورها في تحفيز تنوعات المضمون في تجربة الغربية
لدى ابن حمديس فإن للسمع دوره الأبرز فثمة مواضع تدرج في إطار الجو الشعوري
للغربة لم يقدر لابن حمديس أن يعيش غمارها أو يشاهد تفاصيلها متجسدة في
شخص آخريـن وإنما كان طريقه إليها تلقيه أخبارها ولو بطريق الكتب والرسائل
التي تصله، فتجربته مع ضياع الوطن على يد الروم نكسة نفسية أحالت حياته في
الغربة جحيماً لم يقف الشاعر عليه بل وصلته أخباره وهو في إشبيلية فتاثر بها مازجاً
ذكرياته بتخيلاته في صورة صاغها بإيقاع رتيب عكس بصدق عظم المحنة النفسية
التي بدأ يكابدها فقال: (من الطويل)

ومن عجب أن الشياطين صيرت بروج النجوم المحرقات مجالسا
وأضحت لهم سرقوسة دار منعة يزورون بالديرين فيها النواوسا
مشوا في بلاد أهلها تحت أرضها وما مارسوا منهم أياً ممارسا^(٦٧)

وفي مكان آخر نجده يفسح المجال لخياله أن يرسم لوطنه صورة استثنائية بعد
ما سمعه عنه من أنباء: (من المتقارب)

ديارٌ تمشت إليها الخطوب وزرت بها في الكناس الطباء
 صحبت بها في الغياض الأسود كما تتمشى الذئاب الضراء
 وراءك با بحر لي جنة لبست النعيم بها لا الشقاء
 إذا أنا حاولت منها صباحاً تعرضت من دونها لي مساء
 فلو انني كنت أعطى المنى إذا منع البحر منها اللقاء
 ركبت الهلال به زورقاً إلى أن أعانق فيها ذكاء^(٦٨)

وإذ يتجلى (الخبر الآتي) محفزاً لتجربة الشاعر الغريب مع وطنه المستباح يقف يمارس الدور ذاته في قصائده عن أهله وأحبته الذين تركهم في بلاده فوصلته أنباؤهم بين ميت أو قريب من ذلك فهو يتلقى نبأ وفاة والده ويقراً سطوره التي كتبها وصيةً له فيستعيد ذاكرته مصوراً يوم الفراق في إشارة واضحة إلى محورية (الغربة) في تجربته النفسية مع ذلك الأب الفقيد ومما قاله في هذا المجال: (من المتقارب)

وما أنس لا أنس يوم الفراق وأسرار أعيننا فاشيه
 ومدت لتوديعنا ساعة بلؤلؤ أدمعنا خاليه
 ولي بالوقوف على جمرها وإنضاجه قدم حافيه
 ورحت إلى غربة مرة وراح إلى غربة ساجيه^(٦٩)

ويتكرر الحال في تجربته مع موت ابنته حين يترك لخياله أن يستوعب وصفها الجميل بعد أن بلغه نبأ رحيلها عن الحياة غريبة تفصله عنها البحار وأمل ضعيف في الوصول إلى الوطن المستباح فنجده يقول: (من الطويل)



بكتك قوافي الشعر من غزر أدمع بكاء الحمام الورق في قضب الأثل
وكل مهاة حول قبرك بالفلا لما بين عينها وعينيك من شكل
فروى ضريحاً من كفاح عن الثرى له وابل بالخصب ما خط بالمحل^(٧٠)

والذي يمكن الاطمئنان إليه أن الغربية عن الديار كتجربة شعورية كلية لدى ابن حمديس استندت في إطارها العام بمساحته الشعرية الواسعة إلى ما شهدته حياة الشاعر الأندلسي من غربة حقيقية عن وطن سليب وغياب طويل الأمد عن الأهل والبلاد في خضم صراع الأعداء انتهاء بالسقوط ولكنه بالنسبة للتفاصيل والمضامين الجزئية توزعت بين محفزات عدة لم تقتصر على المعيشة الحية بل تعدت ذلك إلى الرؤية الحسية لتجارب غيره أو سماع أنباء الأحداث البعيدة والتأثر بها انفعالاً أو لا وإبداعاً ثانياً.

ثالثاً: التجربة الشعورية.. الأثر الفني

إذا كان الشعر في - ضوء النقد - الحديث تعبيراً عن تجربة شعورية بلغة موحية^(٧١)، فإن تلك التجربة إن حضرت حضوراً فاعلاً في ذات المبدع تركت أثرها في التكوين الفني لقصائده إذ إن ثمة تناسقاً نسبياً بين الجو الشعوري العام الذي يحيط بالتجارب الشعورية والآليات الفنية التي يوظفها لتصوير تجربته وإظهارها إلى حيز التلقي وما قد يستصعبه من أحكام وإذا كان لا بد من إيجاز لما تركته الغربية تجربة شعورية كاملة في الأداء الفني لابن حمديس الصقلي فما يمكن درجه هنا نقاط عدة أهمها في رأيي:

أولاً: نفسياً تركت التجربة الشعرية لدى ابن حمديس أثرها في قيام شعره على أرضية صلبة من الصدق الفني والصدق الواقعي أيضاً فثمة تناسق وارتباط قائم بين الحالة الشعرية التي كان يعيشها الشاعر في غربته وتناجيه الدائر حولها إذ لم يكن كاذباً في أحاسيسه ولا انفعالاته فقد كان يعيش جوها الخاص بلا مبالغة أو تهويل، وفضلاً عن ذلك توافر شعر ابن حمديس على درجة كبيرة من الصدق الواقعي - مطلباً نقدياً- إذ طالما كان الشاعر في خضم تفاصيل تجربته فلا حاجة لديه إلى تحطي الوقائع إلا ما كانت روح الفن تتطلبه وأياً كان الحال فابن حمديس معتدلاً في صورته حين حاول عكس تجربة الغربة لديه^(٧٢).

ثانياً: لغوياً أملت تجربة الغربة على الشاعر الصقلي أن يحشد في شعره الاغترابي كما وافراً من المفردات اللغوية ذات الدلالة المعجمية أو الإيحائية على الغربة تجربة كلية والحنين إلى الوطن والشوق والوقوف على ذكريات مفردات مضمونية لتلك التجربة الثرة فابن حمديس في تجربته الأندلسية يعاني الاغتراب شعوراً طاعياً شديداً الحضور ينعكس على شعره فنراه غاصاً بمشتقات الغربة من ألفاظ وهو دليل قوي على ملازمة الشاعر، لذلك الشعور فالغرب ليس واقعاً خارجياً يعيشه الشاعر وإنما هو قبل ذلك واقع نفسي يدفع صاحبه إلى أن يلوم نفسه على اختياره لذلك الواقع المرّ بملايساته: (من الكامل)

مالي أطيل عن الديار تغرباً أفا لتغرب كان طالع مولدي^(٧٣)

ثالثاً: موسيقياً فرض الجو الشعوري الحزين الذي انغمس فيه الشاعر الأندلسي على قصائده منحى إيقاعياً طويلاً في الأغلب وإن تفاوتت شدته بتفاوت المواقف النفسية التي وقفها ابن حمديس في مسيرته كشاعر غريب لم يكن في قاموس حياته



غير مفردات الحزن والبكاء والحنين ومن هنا جاءت معظم قصائد الغربة لديه ببحور شعرية طويلة مكنه انسياب تفعيلاتها من أن يناقش حاله بهدوء أو يصف معضلته النفسية وصفاً ذاتياً ويكفي استقراء ديوانه الشعري دليلاً على صحة هذا الرأي إذ لا مكان للبحور الشعرية القصيرة لديه وما ذاك إلا لأن الأوزان القصيرة لا تناسب الجو الشعوري العام الذي كان ابن حمديس الصقلي يتحرك ضمنه وسط انفعالات مختلفة من الحزن والحنين واليأس ممزوجاً بأمل العودة الضعيف.

رابعاً: بنائياً كان للغربة تجربة شعرية أثرها في قصائد ابن حمديس إذ جعلها مصداقاً واضح الدلالة على المقولة النقدية التي ترى أن التجربة الشعورية الصادقة تجعل القصيدة تعبر عنها بمضمون واحد فإن (اشتملت على مضامين وموضوعات متعددة لم تكن تجربة كاملة)^(٧٤)، فسترى القليل من القصائد التي وردت مفردات الغربة في إطار المديح أو الرثاء إطاراً عاماً^(٧٥)، جاءت قصائد الغربة لدى الشاعر الأندلسي لتدور حول محور مضموني أساس هو الكشف عن التجربة الشعورية التي عاشها ابن حمديس في غربته وتنوعاتها المضمونية المختلفة فانقطاع الكتب الواردة إليه من أحبته يشكل موضوعاً مستقلاً لقصيدة كاملة يبدو النفس الحزين الثائر على الزمان واضحاً في أثنائه عبر خطاب للأهل والأحبة يقول فيه: (من الطويل):

إذا كان في الكتب اتصال لقائنا فكل فراقٍ موجد في انقطاعها
وإن كانت الأيام مطبوعة على خلافي فقل من لي بنقل طباعها
فلا تقطعوا عنا سطور رسالة تمثل لي أشخاصكم في سماعها^(٧٦)

وأسلوب الخطاب يبدو أقرب الأساليب إلى ذات ابن حمديس وبالأخص حين ينوي الرد على اتهام قومه له بالنكوص (٧٧)، والهرب عن الوطن في وقت عصيب يمر به وهو يخاطب ابن عمته بنص شعري غير متعدد المضامين وإنما يصدر عن نفس تأثرت بأبناء الأرض والأهل فجعلته تخاطب قريباً لها بالقول: (من الوافر)

خطاب عن لقاءكم يعوق ومثلي لا يناط به العقوقُ
أأقدر أن يقدر لي زمان له خلق بالفتنا خليق
فيقبض بعدنا ليل عدو ويبسط قربنا يوم صديقُ
لقد حنت إلى مثواك نفسي كمرزمة إلى وطن تتوقُ^(٧٨)

ويتكرر الإطار المضموني الموحد في قصائد الرثاء التي سجلها ابن حمديس فكما دارت قصيدته في رثاء أبيه حول موضوع واحد^(٧٩)، جاءت قصيدته في رثاء ابنته لتسلك ذات المنحى وفيها يقول: (من الطويل)

ننام من الأيام في غرض النبل ونغذي بمر الصاب منها فنستحلي
وقد فرغت للقوم في غفلاتهم حتوف بهم تمسي وتصيح في شغل
أرى العالم العلوي يفنى جميعه إذا خلت الدنيا من العالم السفلي
ويبقى على ما كان من قبل خلقه إله هدى أهل الظلالة بالرسول^(٨٠)

وإذ يخاطب الشاعر قومه في خضم غربته وإحساسه المتنامي بقرب النهاية لذلك الوطن الذي تركه وراءه فإنه يفرغ نفسه لقضية واحدة فرضها جو شعوري



واحد لا مكان للهزل فيه ومن هنا وجدناه يقول: (من الطويل):

بني الثغر لستم في الوغى من بني أمي إذا لم أصُل بالعرب منكم على العجم
دعوا النوم إني خائف أن تدوسكم دواهٍ وأنتم في الأماني مع الحلم
وكأس بأم الموت يسعى مديرها إلى أهل كأس حثها بابنة الكرم
فردوا وجوه الخيل نحو كريمةٍ مصرحة في الروم بالثكل واليتم^(٨١)

ولا تتخلف عن هذا الإطار أشعار الحنين إلى الوطن عند الشاعر الصقلي
فمضامينه التي تقع في الإطار الموضوعي العام لقضية الغربة تندرج في ناهج شعرية
مستقلة لا تداخل فيها مع مضامين أخرى لا صلة لها بالغربة من قريب أو بعيد ومن
الأمثلة على ذلك قصيدته التي يصور فيها نكبة وطنه فيقول: (من الطويل)

لأمر طويل الهم نزجي العرامسا وتطوي بنا أخفافهن السباسبا
وتذعر بالبيداء عيناً شوارداً تذكر بالأحداق عيناً أو انسا
عذارى ترى الحسن البديع مطابقاً لأنواعها في خلقه ومجانسا
أعاذل دعني أطلق العبرة التي عدمت لها من أجهل الصبر حابسا
فإني امرؤ آوى إلى الشجن الذي وجدت له في حبة القلب ناخسا^(٨٢)

الذي يمكن الركون إليه أخيراً هو أن التجربة الشعورية الني عاشها ابن
حمديس الصقلي في نأيه عن وطنه وغيابه المستمر عن أهله مع تواصل أخبارهم في
الوصول إليه أن تلك التجربة منحته ميزة أساسية تمثلت في أنه فاق غيره من شعراء

المواقف الوطنية أو شعراء محن الغربية في الأندلس بأن إحساسه بالوطن كان قوي
الجدور راسخاً لا يموت وإن احتجبت صورته بين الحين والحين فيما يعالجه الشاعر
من شؤون الحياة إذ ليس بين الشعراء من عاش على ذكرى وطنه كما عاش هو لأن
لوعة الفراق المباشر عند أولئك هي التي أذكت نار الشعر ثم خمدت النار وسارت
الحياة بهم سيرها العادي أما ابن حمديس فقد ظل غريباً حيث حل ولم تقدر له الحياة
أن يخرج عن إطار البعد عن الأرض حتى رحل بعيداً عنها.





...الخاتمة...

إذا كان ثمة إيجاز للنتائج التي ترشحت عن البحث فما يمكن وصفه في هذا الإطار نقاط عدة أهمها:

أولاً: إن التجربة الشعرية مصطلح نقدي أشار إليه نقاد العرب القدامى لماً وإن لم يستوعبوا بوعي نظري كامل معالمة بينها اتخذه النقد مدخلاً أساسياً لتعريف الشعر حين قال بعضهم الإبداع الشعري ليس قولاً بمعنى جاء على وزن وقافية كما نطق بذلك قدامة بن جعفر وإنما هو تعبير عن تجربة شعورية بلغة موحية وإذ يكون لمثل تلك التجربة دورها الحيوي في بناء القصيدة فإن ثمة محفزات متعددة تقف وراءها متباينة بين شاعر وآخر كالمعايشة الحسية للتجربة أو مشاهدتها عياناً أو تلقي الأبناء عنها وأياً كان حال تلك المحفزات فالمهم في هذا المجال درجة تأثير الشاعر بها لأنها هي التي تحدد قدرته على صياغة الأجل فناً والأقدر موضوعاً على التعبير عن هذه القضية أو تلك.

ثانياً: تاريخياً يمكن القول إن ابن حمديس الصقلي كان واحداً من الشعراء القلائل الذين عاشوا غربة حقيقية امتدت لتشمل الجزء الأهم من حياته فقد ولد في صقلية فنسب إليها ولكنه غادرها إبان صراعها مع الروم ناجياً بنفسه أو يائساً من النصر فتوجه إلى إفريقية ومنها إلى الأندلس حيث ارتبط بالمعتمد بن عباد أمير اشبيلية وواصب على مدحه حتى سقط حكمه على يد المرابطين فكان ذلك الحدث

وما جرى فيه على الشاعر بداية لسلسلة من الانتقالات المضطربة التي أفضت بابن حمديس إلى أن يكون شاعراً مغترباً لم يكن ليثبت في مكان حتى يغادره إلى آخر وسط أجواء من الأمل في العودة إلى الوطن لم يستطع الشاعر أن يترجمها واقعاً ملموساً فكان أن توفي في إفريقية وقد جاوز الثمانين عاماً غريباً عن أهله وأرضه ووطنه ومن هنا يمكن القول إنه لم يعيش الغربية تجربة شعورية هامشية شغلت حيزاً صغيراً من حياته في خضم مسيرة طويلة من الأحداث التي لم تخل من هدوء في وطن هنا أو استقرار بين أهله هناك بل كانت حياته غربة مستمرة غير منقطعة اختارها بنفسه أو فرضت عليه قهراً فواكبته حتى نهاية عمره الطويل.

ثالثاً: كما كانت الغربية لدى ابن حمديس الصقلي خطأً واقعياً راسخاً مستمر الحضور في حياته الطويلة كانت لديه أيضاً موضوعاً شعرياً واضح المعالم فرض حضوره على ديوانه عبر قصائد مختلفة توجه بعضها بالشكوى والتذمر من النأي عن الأرض والوطن وصور بعضها الآخر ما جرت به التجربة المرة على الشاعر من شيب نقض شبابه ومن مكابدة نقضت سير حياته والغربة في كل ذلك ليست إحساساً داخلياً مبهماً يميل الشاعر إلى وصف تجلياته دون تصريح وإنما هي معضلة إنسانية قائمة يعيها وعياً نظرياً كاملاً فيشخصها بلغة صريحة لا لبس فيها بل إنها بسعة مساحة حضورها لتتعدى محلها الخاص في تكوين القصيدة الموظفة لها لتتداخل مع مضامين أخرى تبدو بعيدة عنها كالممدح أو الرثاء.

رابعاً: تنوعت محفزات التجربة الشعرية لدى ابن حمديس وهو يصف غربته بتنوع المفردات المضمونية التي تدخل في إطار تلك التجربة فبينما كانت المعاشة الحسية أو المكابدة الحقيقية المحفز الأساس للجو الشعوري العام الذي رافق قصائد



الغربة لدى الشاعر الصقلي جاءت المحفزات الأخرى كالمشاهدة الحسية للحدث متجسدة في الموجودات الخارجية عن ذات الشاعر أو سماع تفاصيله لتقف وراء المضامين التفصيلية لمشروع الغربة لديه لتصور حال الوطن وهو يقارع عدوه أو بكاء أحبته المفقودين هناك وكلها مضامين امتزج في صفها الخيال بالبناء المجمل في صياغة صور لا أقل من أنها كانت معبرة إلى حد بعيد.

خامساً: تركت الغربة تجربة شعورية أثرها على الصياغة الفنية لشعر ابن حمديس إذ ازدحمت لغة القصيدة لديه بمفردات ترتبط مباشرة بتجربته الاغترابية التي توزعت عبر مسارات البكاء على الأرض والتعبير عن الشوق ومتابعة الحدث الوطني والدفاع عن الذات وفي إطار إحساس الشاعر اليقظ بتجربته لم يكن أمامه إلا أن يتجاوز حاجز المقدمات التقليدية التي توجه إليها غيره من الشعراء فنجدته وقد مال إلى بناء فني تغلب عليه روح المباشرة في معالجة الموضوع والتماسك في عرضه والتأثير في الخلوص منه وعلى المستوى الموسيقي جاء الوطن في شعر ابن حمديس بإطار إيقاعي رتيب لم يتوشح برداء البحور القصيرة أو المجزوءة ولأن الجو الشعوري كان مسيطراً على الشاعر في غربته لذا جاءت معظم قصائده الاغترابية بموضوع واحد على مدى الحضور الفني للتجربة الشعورية لدى ابن حمديس الصقلي باعتبارها - وفق النظرة النقدية الحديثة - المقدمة الأهم لصياغة قصيدة متكاملة من الناحيتين الموضوعية والفنية معاً.

(١) نقد الشعر\٦٤.

(٢) النقد الأدبي / أصوله ومناهجه / ٧.

- (٣) النقد الأدبي الحديث / ٣٧٦ .
- (٤) النقد الأدبي أصوله ومناهجه / ١ .
- (٥) النقد الأدبي الحديث / ٣٨٣ .
- (٦) الأدب العربي في الأندلس / ٣٥٩ .
- (٧) النقد الأدبي أصوله ومناهجه / ٣٠، ويرى د. جابر عصفور أنّ (الصدق خاصة أساسية من خصائص الشعر العربي القديم، لأن ذلك الشعر بني على القصد، إلا ما احتل فيه الكذب في حكم الشعر مثل الإغراق في الوصف والإفراط في التشبيه) مفهوم الشعر، دراسة في التراث النقدي / ٦٣ .
- (٨) النقد الأدبي الحديث / ٣٨٤ .
- (٩) نفسه / ٣٨٥، ويرى د. محمد خلف الله أحمد أن الشاعر يتميز عن بقية الناس بسرعة تفكيره وإحساسه بلا تبيين عاجل مباشر وبقدرة أكبر على التعبير عن الأفكار والأحاسيس العامة عند الناس. ينظر: من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده / ٤٥ .
- (١٠) النقد الأدبي أصوله ومناهجه / ١٩ .
- (١١) نفسه / ٣٢ .
- (١٢) الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة / ١٢٥ .
- (١٣) النقد الأدبي أصوله ومناهجه / ٦٨ .
- (١٤) نفسه / ٦٨ .
- (١٥) النقد الأدبي، أصوله ومناهجه / ٣٢ .
- (١٦) النقد الأدبي الحديث / ٣٩١ .
- (١٧) النقد الأدبي، أصوله ومناهجه / ٣٧ .
- (١٨) النقد الأدبي الحديث / ٣٨٥ .
- (١٩) النقد الأدبي، أصوله ومناهجه / ٨ .
- (٢٠) في النقد الأدبي / ١٦٧ .
- (٢١) ديوان ابن حمديس (مقدمة الدكتور إحسان عباس) / ١٨ .
- (٢٢) الأدب العربي في الأندلس / ٣٢٥ .
- (٢٣) رسالته في الحنين إلى الأوطان مع ١، ج ٢ / ٣٨٦ .
- (٢٤) ابن حمديس الصقلي / ٤٢ .



- (٢٥) التكملة، الترجمة رقم ١٧٨٣ وفيات الأعيان ١ / ٣٠٢ والخريدة ١١ / ١٩٤١، رايات المبرزين / ١١٢، مسالك الأبصار / ٢٨٨.
- (٢٦) الأدب العربي في الأندلس / ٣١١.
- (٢٧) ديوان ابن حمديس مقدمة الدكتور إحسان عباس / ٣.
- (٢٨) نفسه / ٣٦.
- (٢٩) الأعلام ٣ / ٢٧٤ وينظر الذخيرة ٤ / ١ / ٣٢٠ والعرب في صقلية / ٢٣٥.
- (٣٠) الأدب العربي في الأندلس / ٣١٢.
- (٣١) ينظر على سبيل المثال: ديوان ابن حمديس / ٣٤٤.
- (٣٢) الأدب العربي في الأندلس ٣١٤.
- (٣٣) ديوان ابن حمديس / ١٧١.
- (٣٤) نفسه / ق ١٠١.
- (٣٥) ينظر: تاريخ الأدب الأندلسي (عصر الطوائف والمرابطين) / ٤٥.
- (٣٦) ينظر: ديوان ابن حمديس / ١٥٢، ١٥٣، ٣٣٥.
- (٣٧) الديوان / ٥٣٠ - ٥٣١.
- (٣٨) الأدب العربي في الأندلس / ٣١٨.
- (٣٩) العرب في صقلية / ٢٣٩.
- (٤٠) نفسه / ٣٦٦.
- (٤١) نفسه / ق رقم ١١٠ وينظر ما كتبه عنها الدكتور إحسان عباس في مقدمة تحقيقه لديوان ابن حمديس ١٦.
- (٤٢) ديوان ابن حمديس / ٢٦.
- (٤٣) نفسه / ٨١.
- (٤٤) نفسه ٤٣٢.
- (٤٥) نفسه ٤١٦.
- (٤٦) شعر الحرب في عصر ما قبل الإسلام / ١٤٣.
- (٤٧) ديوان ابن حمديس / ١٨٥، جاء في المعجم الوسيط ان (اللينوفر والنينوفر: جنس نباتات مائية من الفصيلة النيلوفرية فيه أنواع تنبت في الأنهار والمنافع، وأنواع تزرع في الأحواض لورقها وزهرها / المعجم الوسيط ١٢١ / ٩٦٧).

- (٤٨) ديوان ابن حمديس ٤٠٨١ .
 (٤٩) نفسه / ٢٩٩ .
 (٥٠) نفسه ٤٣٤ .
 (٥١) نفسه ٢٧٤ .
 (٥٢) نفسه / ٣٣ .
 (٥٣) نفسه / ٣١ .
 (٥٤) نفسه / ١٧ .
 (٥٥) نفسه / ٤١٧ .
 (٥٦) نفسه / ٣٦٦ .
 (٥٧) نفسه / ٣٦ - ٣٧ .
 (٥٨) نفسه / ١٧ .
 (٥٩) نفسه / ٢٦٠ .
 (٦٠) الاغتراب في الشعر العراقي الحديث / مرحلة الرواد / ٥٢ .
 (٦١) الديوان / ٢٦٨ .
 (٦٢) ينظر في هذا المجال: ديوان ابن حمديس (مقدمة الدكتور إحسان عباس) / ١٧ - ١٨
 والأدب العربي في الأندلس ٣٢٦١ .
 (٦٣) الديوان / ١٨٣ .
 (٦٤) نفسه / ٣٠٤ .
 (٦٥) الديوان / ٤٢٠ .
 (٦٦) نفسه / ١١٥ .
 (٦٧) نفسه / ٢٧٦ .
 (٦٨) نفسه / ٤ .
 (٦٩) نفسه / ٥٢٣ .
 (٧٠) نفسه / ٣٦٧ .
 (٧١) النقد الأدبي أصوله ومناهجه / ٧ - قريب إلى هذا الرأي ما يراه الدكتور إسمايل الصيفي
 من أن الشعر تعبير عن تجربة شعورية عاطفية لا عن موقف عقلي فكري وهذا الأصل في
 الشعر. ينظر: بيئات نقد الشعر عند العرب من الجاهلية إلى العصر الحديث / ١٧ .



(٧٢) ينظر في هذا الباب الأدب العربي في الأندلس / ٣٢٩ - ٣٣٠.

(٧٣) ديوان ابن حمديس / ١٦٨.

(٧٤) في النقد الأدبي / ١٦٧.

(٧٥) ينظر ديوان ابن حمديس / ق رقم ١١٠، ١٤٤.

(٧٦) نفسه / ٢٩٩.

(٧٧) النكوص: بوصفه مصطلحاً نفسياً يعني (عودة الفرد إلى أساليب كان يمارسها في طفولته خاصة عندما يواجه مشكلة تؤدي إلى إحباطه فيتبدل أساليب غير معقولة بأساليب معقولة منطقية، وبذلك يرجع إلى ما كان قد نبذه من العادات.. ومن الأمثلة على ذلك ما يلجأ إليه بعض الفاشلين في مواجهة المواقف بأسلوب علمي منطقي بالعودة إلى المعتقدات الخرافية والأساطير السخيفة. ينظر: علم النفس العام / ٤٠٢.

(٧٨) الديوان / ٣٣٣.

(٧٩) نفسه / ٣٦٤.

(٨٠) نفسه ٣٦٤.

(٨١) نفسه / ق رقم ٢٠٧.

(٨٢) نفسه / ٢٧٤.





... المصادر والمراجع ...

- (١) ابن حمديس الصقلي / علي مصطفى المصراي / ط دار مكتبة الفكر / ليبيا.
- (٢) الأدب العربي في الأندلس / د. علي محمد سلامة / الدار العربية للموسوعات / الطبعة الاولى / ١٩٨٩ م.
- (٣) الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة / د. مصطفى سويف / ط المعارف مصر / ١٩٥٩ م.
- (٤) الأعلام / خير الدين الزركلي / دار العلم للملايين / الطبعة الثالثة / بيروت
- (٥) بينات نقد الشعر عند العرب من الجاهلية إلى العصر الحديث / د. إسماعيل الصيفي / ط / دار القلم الكويت ١٩٧٤ م.
- (٦) تاريخ الأدب الأندلسي (عصر الطوائف والمرابطين) / د. إحسان عباس / ط الخامسة / دار الثقافة ١٩٧٨ م.
- (٧) التكملة / ابن الأبار، الجزء الذي نشره كوديرا ط مدريد ١٨٨٧ - ١٨٩٠ م.
- (٨) خريدة القصر (قسم المغرب والأندلس) / العماد الأصفهاني / ت. اذرناس ط تونس ١٩٦٦ - ١٩٧٢ م.
- (٩) ديوان ابن حمديس الصقلي / ت: إحسان عباس / دار صادر - بيروت / ١٩٦٠
- (١٠) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة / ابن
- بسام الشنتريني / ت. إحسان عباس / دار العربية للكتاب / ليبيا - تونس.
- (١١) رايات المرزبن وغايات المميزين / ابن سعيد الأندلسي (٥٦٨٥ هـ): ت. د. النعمان عبد المتعال القاضي / ط المجلس الأعلى للشؤون الإعلامية - القاهرة ١٩٧٣
- (١٢) العرب في صقلية (دراسة في التاريخ والأدب) / د. إحسان عباس / ط دار المعارف بمصر.
- (١٣) علم النفس العام: جمال حسين الألوسي، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة بغداد، كلية التربية (د،ت).
- (١٤) في النقد الأدبي / شوقي ضيف / ط / دار الكتاب العربية / مصر / ١٩٦٥
- (١٥) مسالك الأبصار في ممالك الأمصار لابن فضل الله العمري نشر منه ديمومبين الجزء الخاص بالمغرب، باريس ١٩٧٢
- (١٦) المعجم الوسيط قام بإخراج هذه الطبعة د. إبراهيم راتب وآخرون، دار الدعوة، استنبول، تركيا، ١٩٨٩ م
- (١٧) مفهوم الشعر، دراسة في التراث النقدي: جابر أحمد عصفور، المركز العربي للثقافة والعلوم، القاهرة ١٩٨٢ م.
- (١٨) من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده: د. محمد خلف الله أحمد، القاهرة مطبعة لجنة التأليف والنشر ١٩٧٤ م.





١٩) النقد الأدبي / أصوله ومناهجه / سيد قطب / دار الشروق / بيروت / لبنان.

٢٠) النقد الأدبي الحديث / د. محمد غنيمي هلال / دار الثقافة - دار العودة / ١٩٧٣.

٢١) نقد الشعر / قدامة بن جعفر / ت. د. محمد عبد المنعم خفاجي / دار الكتب العلمية / بيروت. لبنان.

٢٢) وفيات الأعيان في أبناء الزمان / ابن خلكان / ت: محي الدين عبد الحميد / ط النهضة / القاهرة.



وعج الكنبات

مقاربتة نقدية

في الخطاب السردى لزيد الشهيد

م. خالد علي ياس

كلية التربية / الأصمعي / جامعة ديالى

...ملخص البحث...

يسعى هذا البحث إلى رصد أبعاد الوعي المعرفي المُتَّج للكتابة الأدبية عند القاص والروائي العراقي (زيد الشهيد)، وهو وعي يجمع بين الفضاء الثقافي والإنجاز السردي له، لأن الكتابة لديه لم تتولد من فراغ معرفي وثقافي بل ثمة عوامل تفاعلت مع بعضها لتدفع بهذا الإنجاز، منها ما هو ذاتي ومنها ما هو موضوعي.

لذلك كان حراك الواقع الثقافي المتمثل نصيًا في أعمال الشهيد بمثابة محرك مهم يتناوب مع هم الإنتاج الفني انبثاقًا من رؤية خاصة للعالم، هي في حقيقتها تجربة الانفتاح على الذات؛ الذات التي تعمق النسق الكتابي وترسخه في الوعي من خلال التأمل الدقيق.

وبهذا اندرجت لديه ضروب كتابية مختلفة تحت مفهوم (وعي الكتابة)، انبثقت من فهمه وبنيته المعرفية للعالم، وقد تحددت هذه الضروب (بالكتابة المنهزمة) التي تأملت الواقع كثيراً، و(الكتابة المحايدة) التي اختطت لنفسها مكاناً بعيداً عن الأيديولوجية والواقع، فكانت بحق كتابة بيضاء لا تتفاعل إلا مع ذات المؤلف ووعيه الخاص.

...مدخل...

الكتابة تواصل مضاد

تمتاز الكتابة الأدبية عن غيرها من أصناف الكتابات المعرفية بقدرتها العالية على تحويل الخيال المجرد والرؤى المنظورة إلى واقع مادي مسطور أفقياً للدلالة على وعي إنساني معين، لذلك نجد أنّ النظرية النقدية الحديثة ولا سيما النقد الفرنسي منها أولت الكتابة الأدبية اهتماماً خاصاً كونها تمثل البؤرة المركزية في التحليل والتأمل والتصنيف؛ مما جعل ناقداً بنويماً بارزاً مثل (رولان بارت) أن يصفها بأنها «متجذرة دائماً في» ما وراء «لغة، إنها تنمو مثل بذرة، وليس مثل خط. إنها تبدي جوهرًا وتهدد بإفشاء سر. إنها تواصل مضاد»^(١)، بمعنى أنّ هناك وعياً ذاتياً يتوارى خلف الدعامة المادية للكتابة والمثلة برموزها التعبيرية (الحرف، الكلمة، الجملة)، أي أنها شفرة تعبيرية عن الأسلوب والاختيار الذاتي وهي محكومة بالتاريخ والفئة الاجتماعية والأيدولوجية بوصفها دلالة على انتهاء العمل الأدبي إلى لحظة تاريخية خاصة^(٢).

إنّ وعي الكتابة الذي وصفه بارت (بالتواصل المضاد) لماله من قدرة على تكوين ذاته النصية، هو في حقيقة الأمر مخاض أفكار كثيرة تصارعت فلسفياً ومعرفياً وثقافياً للوصول إلى هذه النتائج، فمنذ نظرية (أفلاطون) المثالية التي تجد المعاني هي محاكاة لمحاكاة عالم المثل وهي عنده في سياقها الشعري أقاويل تخيلية^(٣)، وهو نسق يخلو من

الكتابة لكنه بدلالة المعنى يعبر عن الوجود بعدد رابع يتمثل بالكتابة كما يذهب إلى ذلك الفيلسوف الإسلامى أبو حامد الغزالي^(٤)، وهذا ما اتضح بشكل أوسع عند (أرسطو) في أثناء حديثه عن المحاكاة من خلال ما سماه (طريقة المحاكاة) في الفنون التي تتم فيها المحاكاة بالوزن والقول والإيقاع، إما بواحد منها على الانفراد أو بها جميعاً^(٥)، فالقول شفاهياً في الفلسفة الغربية القديمة هو الكتابة النصية التي احتفت بها الفنون في العصر الحديث، وهذا ما أكده أرسطو منذ إشارته الدالة على أهمية الوعي الكتابي بقوله: «أما الصنعة التي تحاكي باللغة وحدها منشورة أو منظومة، ومن النظم ما يكون في جملة أعاريض مجتمعة، ومنه ما يكون في جنس واحد من الأعاريض»^(٦)، غير أن الفيلسوف اللغوي (جاك دريدا) يجد أن تاريخ الفلسفة الغربية قد تجاهل الكتابة منذ أفلاطون، لذا فهو يعارض بين اللوغوس (الكلام) والكتابة ويحدد مفهومه عنها بفهم خاص للعلامة، ولغة بوصفها دالاً ومدلولاً، لذلك ينطلق من فهم (فرديناند دي سوسير) الذي يعتمد الكتابة النصية^(٧). لكنه في الوقت نفسه يفكك خطابه الذي يؤكد فيه أن الإشارة شيء اعتباري، ويجد أن هناك تناقضاً بين الكتابة والكلام أي لا يجوز اعتماد الكتابة على وحدة الفكر - الصوت وأنها مجرد صورة تعتمد على وحدة الفكر - الصوت^(٨)، ولهذا تغدو الكتابة عنده وسيلة لتحقيق التناهي والانفصال عما هو موجود، فيتحقق فعل الكتابة بوصفه كياناً ذا خصوصية لا يعيد الواقع ولا يحتزله بل هو قادرٌ على إنتاج واقع جديد إلى الوجود^(٩)، ومن هنا تتحقق في الكتابة سمة الاختلاف التي كثيراً ما دافع عنها (جاك دريدا) في أعماله النقدية^(١٠)، بينما يجد الناقد البنيوي (تزيطان تودوروف) أن الكتابة تتحدد معرفياً بتجاهين عام وخاص، فأما العام فيتحدد في كل نسق سيميائي مرئي ومكاني، وأما الخاص فيتحدد بالنسق الخطي لتدوين اللغة^(١١)، وإلى رأي قريب من

ذلك يذهب الناقد (جوناثان كلر) حينها أكد أن الكتابة تقدم اللغة بوصفها مجموعة متواصلة من العلامات المرئية التي تعمل في غياب المتكلم^(١٢).

وعليه فقد حدد الفكر الحديث نظامين لتوضيح طبيعة الكتابة، الأول هو نظام من الأصوات، أما الثاني فهو نظام من الرموز الدالة على هذه الأصوات^(١٣)، ونحن نؤكد هنا نظاماً ثالثاً يتصل بوعي الكاتب المبدع الذي من خلاله تستطيع الكتابة أن تكون ذاتها، وهي ذات نصية مفارقة لذات كاتبها باستثناء الحالات الواعية التي يتوجه فيها (المعنى الأدبي) في النص نحو قضايا واقعية ومعرفية يتقصدها الكاتب، بحيث تغدو (الكتابة) منظومة اجتماعية تتحدد في ضوئها علاقة الكاتب بنصه، وبهذا يتواءم الأسلوب واللغة مع رؤية الكاتب وبحثه الدؤوب عن دلالات جمالية ضمن هذه المنظومة المكونة أصلاً من ذاته ووعي الفئة التي يمثلها.

فصيغة الكتابة، هنا، تتحدد خارج ذاتية المؤلف / الكاتب لهذا أكد رولان بارت أن الكتابة منحدره من ذات مغايرة للذات الفردية تتأكد صيرورتها من تشابكها مع التاريخ، لأنها تمثل العلاقة بين الإبداع والمجتمع مما يجعلها (مجالاً لرصد تطورات الوعي وتحليل تجليات الأيديولوجيا لأنها، في خصوصيتها وحريتها تلامس التاريخ وتتفاعل معه)^(١٤).

الخطاب السردى وأنماط الكتابة

في ضوء النتائج السابقة يبدو تعاملنا مع (وعي الكتابة) في الخطاب السردى للكاتب العراقي زيد الشهيد، منطلقاً من رصد أبعاد الوعي الفكري له والمتمثل نصياً بإدراك خاضع لمقاييس متداخلة ومترابطة بالرؤية الواقعية المعبرة عن

فعل مأزوم هو في حقيقته فعل مرتبط بوعي اجتماعي ينوب عن الفئة المثقفة في مجتمعنا الحديث، لأن (الوعي) إدراك يخضع لمقاييس متداخلة لأنه تجاوز للإحباطات والحواجز في الواقع، لذا فهو نسبي ومشروط باللحظة التاريخية التي يجتازها^(١٥)، لذلك يفرض هذا الوعي في خطاب الشهيد أسلوباً كتابياً ناقداً يتمظهر في المكونات البنائية لهذا الخطاب ويرتبط، بالضرورة، مع رؤيته للعالم كونها تمثل تأويلاً دلاليّاً يفهم من خلاله العلامات السيميائية في أدبه السردى (رواية، قصة قصيرة، قصة قصيرة جداً، نص مفتوح) وبهذا تكون الكتابة عند الشهيد، بوصفها فعلاً إنتاجياً، مفهوماً معرفياً يتبنى اللغة الواعية لأنها تمثل أساساً يتداخل فيه الذاتي (سرد مثال من التجربة) والموضوعي (سرد مثال من المعاينة) لما تحويه من دلالات، فالعلاقة بين الكتابة والسياق المرجعي ليست علاقة مباشرة بل هي علاقة تعتمد الوسائط والسياقات المعرفية والثقافية مثل اللغة والمتلقي ومستويات القراءة وأبعادها؛ وأنّ ذلك لا يتم بأسلوب صحيح إلا بما هو متعلق بمكونات النص والواقع المترسخ فيه^(١٦)، انبثاقاً من رؤية خاصة هي في حقيقتها تجربة الانفتاح على الذات؛ الذات التي تعمق النسق الكتابي وترسخه في الوعي من خلال التأمل الدقيق.

وبهذا يندرج تحت مفهوم هذه التجربة أنواع كتابية مختلفة في عالم الشهيد تفعلها لديه الطبيعة الاجتماعية للغة التي تحتفي بهذه الأنواع من الكتابة، ولكل واحد منها أعرافه وشفراته الخاصة^(١٧)، لذلك فقد انبثق هذا العالم بوعي ورؤية ارتبطت مع هذه الأنواع بدرجتين من الكتابة:

الأولى: تتمثل بدرجة الكتابة المنهزمة وهي تمثل الكتابة السائدة لديه ويمكن ملاحظتها في نتاجه القصصي.

أما الثانية: وهي ما يدهشنا حقاً، فتتمثل بدرجة الكتابة المحايدة أو البيضاء (الدرجة الصفر كما يسميها بارت) ويمكن ملاحظتها في النصوص المفتوحة وبعض قصصه القصيرة والقصيرة جداً.

الكتابة المنهزمة

يتحدد مفهوم هذا النوع من الكتابة بارتباط المنظومة السردية وانطلاقها من رؤية مأساوية للعالم، فرضت عليها بنية خاصة تتمثل بأنساق جمالية استقت وعيها من واقع ثقافي ومعرفي مرير، فكانت أدباً مستلباً، وأنتجت بطلاً مهزوماً مسلوب الإرادة يتحطم أمام شرطه الميتافيزيقي، وهذا يفرض سؤالين متداخلين لا بد منهما: كيف تتشكل الكتابة في ضوء واقع مفكك يمثل الهدم المركز فيه؟ كيف يتحدد وعي الكاتب في ظل منظومة سلطوية تحو الأنساق الفكرية المعارضة لها؟ فهذان السؤالان يمثلان بؤرة معرفية لفهم الوعي الذي أنتج روايتي (سبت يا ثلاثاء) و (فراسخ لآهات تنتظر)، اللتين تُعدّان بمثابة عمل روائي واحد، تتخلله أحداث تصب في بوتقة واحدة يتم جزء منها داخل العراق وآخر يتممها خارج العراق، ليمثلا معا كتابة في زمن الحرب والعنف والسلطة، وهي نوع من الكتابة - كما ترى د. يمنى العيد - تستبطن النقد لما هو في التاريخ حركة، وما هو في المجتمع وجهة، وتعيد النظر في مجموعة القيم التي تخص الإنسان في حرите وسيادته على زمنه وفاعليته في إمكانية خيار حياته^(١٨)، ففي رواية (سبت يا ثلاثاء)^(١٩) يتمظهر

العنوان بوصفه دالاً على وعيها النصي الذي يحدد مسار السرد ووجهته نحو نهاية محتومة، حيث يغدو الزمن (السبت)، (الثلاثاء) محركاً للصراع الخفي ليس في نفوس الشخصيات بل في نفس السارد، السبت الذي تُغتصب فيه (نجاة) بفعل وحشي ذي دلالة رمزية تتهدد بخفاء عنف السلطة: «كان سبتاً مشهوداً، غاص بترسبات دقائقه مأخوذة بلذاذة غير مجربة إثر حركات يدين دافعة أعضاء جسد متوتر دلالة الرفض، إشارة عدم الرغبة في تلويث صحائف طهر ناصعة لكن المتعاطف القادم على إسداء معروف يقدم وجه غوريلا، ومخالب ضبع، وجثامة ديناصور، يقبض على اليدين، يكم الفم، يارس إزالة العوائق من ملابس خارجية وداخلية مصحوباً بالرفس والضرب والتخديش وكلمات تهديد مدافعة بالقتل حتى الموت / بالفضيحة / بحرق الموجودات...»^(٢٠)، ولعل هذا المشهد الصادم لمتلقي الرواية يمتد بخيوط خفية للمشهد الذي يمثل حادثة الثلاثاء، الحادثة التي ارتبطت بفعل الحرب في بلادنا، «هي الآن فاقدة لكل شيء إلا ذاكرتها المشتعلة تجسد وليدها ساعة أبصرته مفرقاً على قارعة الطريق بعد حلول كارثة الثلاثاء الجسر»^(٢١)، فالمشهدان السابقان يؤكدان ما زعمناه بأن وعى الكتابة يتبنى لغة يتداخل فيها الذاتي من خلال رؤيته الرمزية الممثلة بالاغتصاب إلى جنب الموضوعي من خلال استلهام ومحاكاة الواقعي ممثلاً بالحرب، أي أنه لكي يصل إلى حل مرضٍ لنزاعاته الداخلية والوصول إلى فهم وإدراك معين؛ يبحث عن معانٍ دالة في الواقع، يحاول الروائي تطويعها بأسلوب جمالي لتوصيل هذا الفهم إلى المتلقي، لأن الكتابة في حقيقتها استجابة response، نظرة شخصية ذاتية يعبر عنها الكاتب من خلال موضوعاته وآرائه وأفكاره وتذكراته، مستعملاً مخزونه من الكلمات ليحاول أن يستحضر، أو يستثير، استجابة لدى قارئه^(٢٢)، فالكتابة الأدبية نمط خيالي واع ذاتياً ويكون شكلاً فنياً، وهي

استجابة للحياة^(٢٣)، وهذا يتأكد القول الذي أصبح بديهية نقدية بأن الكاتب يجب أن لا يقف عند حدود الواقع بوصفه إحصائية ثابتة لا يمكن تجاوزها بل عليه أن يضيف على عالمه من ذاته بما يتجاوز حدود المرئي من دون الاستغناء عنه، فالأدب في ظل الكتابة يكون كينونة قائمة بنفسها وهو تجربة معاشة^(٢٤).

فالكتابة الروائية عند الشهيد تنهل كثيراً من ذاته لكنها في الوقت نفسه لا تتوانى أن تمتص رؤيتها من واقع يتقصده، ولعل حادثة الثلاثاء المروعة في الرواية، ما هي إلا معادل موضوعي لما يحدث من صراع في وعي الكاتب؛ جاءت كلماته معبرة عنه ودالة على واقع مرير يعبر عنه بأسلوب خفي مسكوت عنه، حيث (عريان) المُغتصب رمز السلطة (ونجاة) رمز للحرية المكبوتة بفعل الحروب والسلطة، ليتج عن اجتماعهما معاً (حادثة الاغتصاب) مولود مسخ هو حرية مكبلة لا تصلح للحياة الكريمة، لذا انتهت حياة نجاة بفعل رمزي (الانتحار غرقاً) محاولة للحصول على الطهر والنقاء، مما يعيد إلى الأذهان نهاية رواية (بداية ونهاية) لنجيب محفوظ حينما يبدو (الموت غرقاً) أو الانتحار هو محاولة للرفض والتطهير.

إنّ ما يبدو عنيفاً ومعقداً في زمن مختصر في رواية سبت يا ثلاثاء، يبدو مخيفاً وصریحاً في تعاطيه للكلمات الدالة على الوعي المأزوم في رواية (فراسخ لآهات تنتظر) التي تحاك حبكةها في ظل الظروف نفسها التي أحاطت سبت يا ثلاثاء وكأنها الجزء الثاني المكمل لها، حيث ينتقل فيها الصراع مع السلطة إلى خارج العراق، وهذا يبدو العراق مركزاً لذاكرة الراوي والبطل (مبدر داغر) ومما يدل على وعي الكاتب في معارضته للسلطة هو (الأسلوب السردى) في الروايتين، ففي سبت يا ثلاثاء التي تنحصر أحداثها داخل العراق في زمن قصير محدد يسود السرد سارد خارجي يهيمن

على الشخصيات ويصادر حريتها في الكلام والتفكير، وهو بهذا دال على السلطة الجاثمة على الصدور، السلطة التي تمنع ليس الكلام وحده بل حتى التفكير، بينما في فراسخ لأهات تنتظر نجد أن زاوية السرد تتغير ويتغير معها الصوت السارد، من سارد خارجي يصف عن بعد إلى راوٍ من داخل الحدث ممثلاً بشخصية (مبدر داغر) الشخصية المثقفة التي يتعرف من خلالها المتلقي على أزمة الفئة المثقفة في ظل واقع قسري مهيم ممثلاً بالحروب والسلطة العنيفة والحصار الاقتصادي، «ها أنا أخرج من جديد. أبرح مواطن الدفء، مخلفاً ورائي جبلاً متراحمة من التهاكات، حاملاً على كاهل الروح رغاوي متناسلة من الكوارث المتهافنة والحروب الخاسرة والأسى المهول.. أخرج ولا أدري كيف خرجت!!» (٢٥).

فالكاتب يميل إلى البوح الذاتي في روايته ليحيل جزءاً كبيراً منها إلى مفهوم السيرة الذاتية، فهي سيرة تتعلق بوعي الذات لكنها لا تبارح واقعها، فبقدر ما تعلنه كتابات السيرة ((عن معتقدات كتابها ومساعيهم لتبرير جهودهم الخاصة لتحقيق تحولات شخصية أو عامة، فإنها غالباً ما تفصح أيضاً عن مزاج ما لمرحلة قلقة ما بين عالين، أحدهما يحتضر والآخر يعجز عن الولادة))^(٢٦)، فرواية سبت يا ثلاثاء تعلن صراحة عن تداخل وعى الكاتب مع وعى السارد فيها، بحيث تأتي الكتابة دالة على ما يرومه من أفكار ((تقول مناهي هامسة لي أنا الكاتب))، ((لم أهدأ أنا الذي أكتب رواية تدور أحداثها في مدى زمني لا يتعدى الساعات))، ((وأكرر أنا الروائي)) وهو ما نلاحظه أيضاً في رواية فراسخ لأهات تنتظر من خلال التداخلات الصريحة بين حياة بطل الرواية وحياة الكاتب من تعرض للسلطة والسفر والعمل في مجال الكتابة الأدبية وغيرها، فنحن لا نقرأ بذلك أحداثاً سردية متلاحقة بل نشاهدها أمامنا، وهذا يؤكد القصدية الواعية للكاتب بالتعبير من خلال الكتابة عن أحداث

خاصة وعامة يريد لها أن تشاهد علانية، وهو أسلوب يذكر بنصيحة الروائي (فورد مادوكس) التي جعلها الروائي الإنكليزي (جون برين) أساساً مهماً في كتابه (كتابة الرواية) الذي هو خلاصة تجربته في كتابة الرواية، وهو يؤكد على الكتاب: «اكتب دوماً وكأن أحداث روايتك تجري أمام عينيك على خشبة مسرح باهر الإنارة»^(٢٧)، حيث تتجلى بذلك أهمية قراءة التجربة الذاتية للكاتب التي لا بد له أن يعود إليها دائماً وبصدق^(٢٨)، وهكذا تتكون بتأثير هذا الأسلوب الواعي لغة خاصة هي ((لغة مكتفية بذاتها لا تغوص إلا في الميثولوجيا الشخصية والسرية للكاتب))^(٢٩)، لذلك نجد أن الكتابة عند الشهيد تنفتح على جماليات ما وراء السرد الروائي حيث العناية الصريحة بالنسق البنائي وموقع السارد / الروائي وحضور المؤلف داخل النص، مما يخفف نسبة أيديولوجية الخطاب الواقعي داخل النص - أحياناً - فاسحاً المجال أمام التجريب كي ينافس على موضع قدم داخل العمل المكتوب، وهو ما وجدنا مثله في أعمال روائية سابقة لأعمال الشهيد في الأدبين الغربي والعربي على حد سواء مثل روايات (تريسترام شاندي) للورنس ستيرن و(مزيفو النقود) لأندرية جيد و(الهولاء) لمجيد طوبيا و(لعبة النسيان) لمحمد برادة^(٣٠).

ويتمثل الوعي نفسه في كتابة (القصة القصيرة) التي تبدو من خلال بنائها المكثف مسرحاً لأحداث منفصلة يجمعها هم واحد يتمثل بضغوطات الواقع والسلطة والانتهاكات السياسية، كما في مجموعة (فضاءات التيه)^(٣١) التي ترسخ وعياً كتابياً يأخذ طابع الذاتية لكنه يتوجه إلى السياسي والتاريخي في مجتمعنا، ومن خلال استثمار ما هو أسطوري ومقدس يهجو الحاضر والواقع المعلن ويبدو من خلاله ثمة صراع شديد يحتدم في النفس التي توجهها ذكريات الكتابة نحو الألم والحزن ((أنا جمره تحيش بالثلج... الصقيع دثاري، وريشة الكتابة: قناديل /

أرصفة / غمامات / دخان وقنابل وذكريات حروب متلاحقة / تعثرٌ يليه تعثر، وتوجسات متبوعة بتهجسات.. ضجيج متناسل لمحطات عقيمة أو مرائب قفر)) فالكاتب لا يكتفي في هذه المجموعة بما هو ذاتي وحزين جراء تجارب خاصة، بل يتوجه بأسلوب ميثالوجي نحو توليد شعرية خاصة في سرده القصصي من دمج الأسطوري والتاريخي المستقر في ذاكرة الأرض مع ما هو يومي يؤرق ذاته ويحفز وعيه على رصد الأحداث وتوهمها رفضاً للحاضر المفروض قسراً في لغته، فالإرث السومري يهيمن على السرد بكل مكوناته الأسطورية من آلهة وطقوس وفعل تدنيس، ويتباهى معه اليومي الذي تتحول فيه الفتاة الاعتيادية إلى قرينة ل (أنا) الإلهة السومرية، ويغدو حدث سرقة الآثار وانتهاكها أيديولوجية تحيل النصوص إلى الواقعي المدنس بتراب الاحتلال، وهو بهذا يذكر بتجربة القاص الستيني عندما أخذ كتاب مثل (جليل القيسي ومحمود جنداري وفرج ياسين وناجح المعموري) على عاتقهم محاولة تدنيس المقدس بما هو واقعي يومي للوصول إلى رؤية واقعية تتحدد كتابياً بما يسمى (الأسطورة المدنسة).

إن هذا الوعي الانتقادي الرافض هو ما يهيمن أيضاً على شكل (القصة القصيرة جداً) ولا سيما في مجموعة (حكايات عن الغرف المعلقة) حيث نلاحظ عليها حزناً رومانسياً عميقاً تشرب به عناصر القصص، وعلى الرغم من أن قصص المجموعة لا تحيل إلى الواقع بأسلوب مباشر، كما رأينا في الأعمال السابقة، إلا أننا يمكن أن نؤول ذلك من خلال الشعور بالعمته والغموض الذي يتناسب مع موضوعات مثل الموت والعزلة، حيث يؤكد القاص في مقدمة المجموعة بأنه يكتب القصة القصيرة جداً بوصفها حاجة ملحة يتطلبها اليومي وهي تنفيس لهم وهي لذلك عنده متعلقة بأجواء واحدة تجمع شتات نفوس مبعثرة آلمها الهجر والفقد

والذكرى^(٣٢)، وهو كلام دقيق يرتبط بوعي واضح مع مكونات البناء السردي لقصص هذه المجموعة حيث يتخذ القاص فيها موضوعاً واحداً ذا دلالة أدبية معينة تنطوي تحتها مجموعة حكايات متصلة مع بعضها ببنية كلية دالة على رؤية رافضة للعالم، وهو أسلوب تأطيري يقترب كثيراً من الشكل السردي الموروث من الحكايات والخرافات القديمة، كما في قصة (مراثي الوجدان بين الشواهد) التي ينطوي تحتها أربع حكايات هي (وصية، وفاء، مراثي الحزن، زيارة أخيرة) ففي قصة (مراثي الحزن) نتلقى سرداً واضحاً بلغة دالة مقتصدة على أفعال متتالية من سارد خارجي يرصد عن بعد بأسلوب سينمي دقيق، ويتدخل في تركيب الشخصية لينقل للقارئ مزاجها النفسي في ظل ظروف حزينة يخيم عليها الموت، متخذاً من ذلك كله مثلاً يبدو مألوفاً في واقعنا اليومي هو الزوجة الشابة التي فقدت زوجها ((لهت الأيام وتوارت مثل شمس الأحلام. واضطت العجوز في المجيء لكنها كانت تفاجأ عند كل زيارة بحجارة القبر يستويها الجفاف، وبقايا ورود تجاور القبر يابسة متكسرة تبعثرها ذبول الرياح))^(٣٣).

ثمة قاعدة أساسية تؤكد أن الأديب في علاقته بمحيطه إذا ما فرض صلة معينة معه، فإنه إما أن يتكيف معه أو يرتد عليه بأسلوب رافض عنيف، مما يجعله أساساً في تركيب أفكاره وإدراكه المعرفي، وهذا ما يمكننا أن نلاحظه في أدب الشهيد الكتابي ولاسيما ما سميناه (الكتابة المنهزمة)^(٣٤) منه، لأن النص لديه يبنى على أساس جمالي متكامل ومتناغم مع ذاتية التأليف، والخيال الذي يؤطر اللغة والوحدات السردية وهو لا يحيل صراحة إلى واقع معين، لكننا في الوقت نفسه لا يمكننا أن نفهم رؤية النص بشكل دقيق ما لم نؤوله سوسولوجياً مع المرحلة الثقافية التي أنتج فيها، لذلك نجد شخصياته تتحرك ديناميكياً من خلال مؤثر خارج عن إرادتها ومرتبطة

بفعل ادراكي يمتد إلى الواقع بصلة أكيدة، ولعل استخدام شخصية المرأة العجوز في هذه القصة ما هو إلا معادل موضوعي لوعي الكاتب نفسه في نقل ما يريد أن يذكره عن موضوع خطير ومهم في مجتمعا المعاصر مثل الموت، وهنا يكمن نجاح هذه القصص التي تفرض نفسها من خلال البناء السردى الدقيق المعبر عن نوع القصة القصيرة جداً واللغة الشعرية الدالة^(٣٥)، وهو ما لاحظناه من خلال التعبير عن الواقعي واليومي الأليم ممثلاً بالموت بأسلوب سردي سرىالي كما في قصة (زيارة أخيرة) التي يصف فيها السارد زيارة إحدى المنكوبات لقبر حبيبها على هذه الشاكلة: ((وإذا تطلعت ترمق القبر وجدت كفاً من عظام صفر وجلداً أعجف متيساً، بدا كما لو كان قد شق الأرض للتو.. وفي نقطة خضراء وسط القلب تفرست. اكتشفت ثمة حرفاً محفورة جمعتها وقرأت: «أحبك» لحظتها انكفأت وانطفأت وهمد فيها كل شيء إلا من نقطة شقت صدرها وخرجت. طافت حول القلب ثلاث مرات قبل أن تهوي وتتحدد مع النقطة الخضراء))^(٣٦)، فالوعي الكتابي للشهيد يتشكل معرفياً من تجاور الذاتي والموضوعي أي أن أعماله السردية تحفي برؤية للعالم يتداخل فيها المثالي والمادي معاً، فإذا كان (الوعي المثالي) كما يحده (هوسرل) في فلسفته الظاهرية يكون صورة للعالم من وعي الإنسان نفسه، وهو ينفي فكرة النظر إلى العالم بوصفه كياناً مستقلاً عن الوعي البشري وهو يسعى إلى الوصول لواقع مجسد من خلال خبرته به^(٣٧)، وهو وعي مائل في كتابات الشهيد السردية ولاسيما في الفانتاسيا والتغريب والغموض وانفتاح النصوص على شعرية مغايرة للواقعي والمباشر، فإن (الوعي المادي) مائل أيضاً بشكل مساوٍ بحيث يتولد الصراع في أعماله من التناقض بين الوعيين لخلق صورة متكاملة تجمع بين الذات والواقع، الواقع الذي يمكن ملاحظته من خلال إحالات مباشرة لأحداث حقيقية أو إحالة خفية لمعلن في المجتمع أو

مسكوت عنه وهو ما يمثل بتعبير (جاك دريدا) مركزاً أو حضوراً خارجياً للنص، وهذا إدراك يتجلى في قصته الشيقة (غواية أمي) التي هي جزء من مجموعة حكايات تدور في معنى أدبي واحد تحت عنوان (غوايات)، وغواية أمي قصة حزينة تتوسل لغتها الغموض والإيحاء والدلالة المرتبطة بواقع اجتماعي قاسٍ، إنها كتابة تقوم على الحضور والغياب، إذ يبدأ سردها الذاتي على لسان (الابن) وهو ينقل لنا حادثة (غياب والده) لسبب غير معلوم يمكن فهمه من خلال السياق الثقافي لمجتمعنا بالحرب، لكن مقابل هذا يكون (حضور الأم) رمزاً للانحراف والضياع في ظل الحروب المستمرة والحاجة الاقتصادية والجسدية، وهي تذكر باللوحات السردية التي خطها (محمد خضير) في المملكة السوداء بما احتوته من مشاعر إنسانية، ((تبرح أمي المنزل / تغيب لساعات ثم تعود محطمة.. شعرها الذي مشطته وسرحته وعقدته قبل مغادرتها نراه أشعث، كدمات سود منبثة على زنديها تحاول إخفاءها بارتداء ثوب غير الذي غادرت به .. مع الأيام تبدل تعامل أمنا معنا - قل اهتمامها بنا - دعتنا لملازمة جدتنا.. وفي يوم تركت الدار ولم نسمع - إثر ساعات - صرير الباب دلالة عودتها..))^(٣٨)، إن لغة القصة تدل على وعي إنساني مطلع يتكون في أثره الأيديولوجي الذي يشحذ القدرة ويصقلها ويختبرها ليدرك الواقع كما هو حتى في أصغر تفصيلاته^(٣٩)، لكنه ليس إيديولوجية معلنة بل هي مسكوت عنها تتواصل مع النص من خلال الحضور والغياب وتحوّل الشخصيات إلى علامات دالة، كما وجدناه في شخصية (الأب) التي تمثل السلطة المهزومة (والأم) التي تدنس جسدها علامة على انعدام الانتماء (والجدة) التي هي التأريخ الذي يراقب من دون أن يحرك ساكناً، فالعلامة هنا هي الشكل الرمزي الأمثل الذي يقوم بدور الوسيط بين الإنسان وعالمه الخارجي، فإذا كان الدال والمدلول هنا يرتبطان بمرجع معين

- كما يرى دي سوسير - فإن المرجع هنا هو الواقع السياسي والاجتماعي المنهار، وهو ما يسميه (إمبرتو إيكو) بالمظاهر الثقافية للحياة الاجتماعية التي تندرج ضمن أقسام العلامات في التيارات الحديثة للسميائيات^(٤٠)، وعلى الرغم من أنّ القصة تخرج شكلياً عن الأنساق البنائية المعروفة عن القصة القصيرة جداً لأنها تحتوي على عناصر مثل الحدث والشخصية والتأزم ولحظة التنوير مثل أية قصة قصيرة مكتملة البناء، لكنها مع ذلك التزمت التكثيف الشديد واللغة الشعرية اللذين يعيها القاص جيداً ويتقن استعمالهما في مثل هذا النوع من الكتابة.

وهذا تحدد اللغة السردية في كتابات الشهيد الأدبية ذات الدرجة المنهزمة، بأنها لغة سيميائية تنج من الإنسان إلى العالم أو بالعكس إذ لا يثبت المعنى إلا من خلال نسبة أحدهما إلى الآخر، بحيث يكون (الإدراك) الخارج نصي مساوياً لـ (الإحساس) الذي هو قرين لذاتية النص^(٤١)، وهي كتابة مشابهة للكتابة العربية لأنها أحيطت بظروف إنتاجية واحدة، فهي كتابة تتم ببنية منهزمة تبحث في واقع مرير، وتمثل الإنسان ببطل مسلوب الإرادة لا قدرة له على التغيير، كتابة تؤكد مبدأ الأدب المستلب ولا تنزاح نحو درجة قريبة من الحياد لأنها تعيش أزمة التأريخ والأيدولوجية وتحمل وعى فئتها البرجوازية المهزوم^(٤٢).

الكتابة المحايدة

لاحظنا فيما سبق من قراءة لمكونات الخطاب السردى لزيد الشهيد، أنه حينما يتعلق وعيه بالواقع والمؤثر الثقافى اللذين أنتج في ظلها النص، فإنه يتوجه نحو كتابة منهزمة تعبر عن هذا الواقع وترتبط بنيوياً معه بأسلوب متناغم، يبحث في

الأصول الجدلية لتوظيف الخارجي وفي الوقت نفسه لا يتوانى عن ترسيخ ذاتيته وعوالمه الداخلية، أما حينها يقل تأثير هذا الواقع موازنة مع نياته الذاتية؛ فإنه يعمل على إنتاج كتابي محايد يقل فيه تأثير النيات الواعية، أي كتابة بدرجة صفر يصفها رولان بارت بأنها قد اجتازت جميع حالات الترسخ التدريجي بوصفها موضوعاً لنظرة أو رؤية معينة أو محاولة لصنع معين فهي موضوع للغياب، غياب الواقعي والأسطوري، ففي هذه الكتابة يمكن التمييز بين حركة النفي والعجز عن إنجازها داخل ديمومة ما تعمل على إنتاج شكل غير موروث (غياب الكلاسيكية) حيث تتبع بشغف تمزق الوعي لأنها تنشأ بأسلوب ينفي ذلك^(٤٣)، أي جعل الأدب في ظل هذه الكتابة قريباً من الحياد والصمت على حافة الزوال من دون زوائد عقائدية تحمله إلى أكاذيب وفي الوقت نفسه لا يشير إلى حالة المتحدث مفرداً أو جمعاً ولا إلى زمن الفعل في الماضي أو الحاضر، إنها نوع من الكتابة الأدبية التي تتوسل لغة المحايدة لتكون شكلها الخاص^(٤٤).

لذلك يبدو الشهيد في هذا النوع من النتاج الأدبي مخلصاً للكتابة نفسها بوصفها شكلاً فنياً خالصاً ومنه يتمرد حتى على رؤيته للواقع التي ارتبطت من خلالها بالفئة المثقفة على أساس ارتباط هذه الفئة بأيدولوجية معينة تبلور مفاهيمها للحياة وهو تمرد يتبين فعلياً من خلال التمرد على مؤسسة الجنس الأدبي لارتباطها بفئة اجتماعية محددة مثل ارتباط الرواية بالفئة الوسطى مثلاً^(٤٥)، وبهذا يتخلص من تبعات الوعي المأزوم المرتبط بالضرورة ارتباطاً مؤسسياً، ولعل كتاباته المفتوحة في (الرؤى والأمكنة) مثال جيد على هذا النوع من الكتابة المحايدة، إذ يتحول فيها إلى مؤرخ للمكان الليبي وتكون ذاكرته منطلقاً للتعبير عن نمط حياة يحياه ((يكاد يكون من المؤكد، بل الجزم أن النص - أي نص - يبقى هلاماً بلا أبعاد ولا مقاسات إن هو

خلا من، أو تخلى عن أبجدية المكان.. ولا يمكن تصور عالم بملامح وسحنات إن لم يكن للمكان وجود في تشكله^(٤٦)، حيث تفتتح لغة الكاتب وذاكرته على أماكن مخالفة للأماكن التي ألفتها ذاكرته السردية التي ارتبطت بالمكان العراقي المأزوم بفعل السياسة والتأريخ، لذلك يبدو التاريخ ومعه الزمن في هذه الكتابة مُذابين في المكان، لأن الأسلوب هنا يتعد عن وعي ليقرب من خيال ذاتي يحفره مكان الغربية حتى في اللحظات التي يعود فيها إلى التاريخ فهو لا يؤدلج الحادثة إنما ينقلها فقط بوصفها جزءاً من هذا المكان، أو إذا انتقل إلى وصف كرنفالي كما فعل في نص (البحر حبر الطبيعة... فضاء اللازورد) عند وصفه لفعل ديني مسيحي، نجده وصفاً يخلو من دلالة واقعية أو أسطورية لأن اللغة هنا تكتفي بأديتها فقط كونها كتابة معبرة عن حالة محaide ترتبط بلحظة إنتاجها فقط، يقول السارد: « هناك أشعلنا الشموع وارتقيننا سلماً أوصلنا إلى محفّات انتصاب الأم / التمثال؛ مريم ووليدها السيد المسيح، على قاعدة أسطوانية تمارس العوم اليومي في كرنفال هواء فضفاض / قدسي / مهيب... على الجدار ومثلما يؤدي المرتقون - معظمهم سياح - فعل الكتابة حفرنا أسماءنا على الطلاء الأبيض، ودوّنا تاريخ دخولنا الدير^(٤٧)، فهذا الوعي الآني المرتبط بالمكان الملاحظ سردياً يبدو من خلال فعل الكتابة مخالفاً تماماً لوعيه التذكري للمكان المسترجع من الوطن، وعي يدل على صمت لأن الكلمات تتوجه نحو شعرية خاصة مركزها النص وليس شيئاً آخر غيره، ولعل هذا الأسلوب هو ما يجده بارت لغة استكفائية بذاتها لأنها تغوص في الميثولوجيا الشخصية والسردية للكاتب^(٤٨)، لغة مرتبطة بوضعية جديدة له، وهي طريقة وجود صمت^(٤٩)، وبهذا تتأكد أسلوبية الحضور والغياب في كتابات الشهيد، (الحضور) الممثل بالنص ومكوناته البنائية؛ و (الغياب) الممثل باختفاء الواقعي والأيدولوجي أو المرجعي، وهو ما يضمن صيغة

كتابية لا تشير إلى حالة المفرد أو الجمع ولا إلى زمن الفعل حاضراً أو ماضياً كونها صيغة محايدة بيضاء^(٥٠)، فالأساس في هذا النوع من الكتابة عند الشهيد الرغبة في الكتابة نفسها وهي لديه، هنا، وعي بالمكان وشروط تأثيثه على وفق رؤيته المرتبطة بعمق بأسلوب إشاري أو سردي أو وصفي للأماكن التي يتجول فيها عينياً أو من خلال الذاكرة كي ينقل للقارئ (المعنى الأدبي) الذي يبتغيه، وبهذا تتعاقب عنده الكتابتان اللتان أقرهما بارت، حيث (الكتابة البيضاء) التي ترتبط بفعل الممارسة الإبداعية، و(الكتابة في درجة الصفر) التي تحيل إلى سياق تنظير كتابي^(٥١)، وفضلنا أن ندعوها معاً في هذه القراءة النقدية بـ (الكتابة المحايدة)، ففي نص (زلّة - القلعة والنصب) يروي سارده بأسلوب يقترب من الشفاهية إلى مروى له هو بالضرورة القارئ ناقلاً له مشاعره اتجاه إنسان بدوي هائم في صحراء هذا المكان كان قد سمع به ((كنت سمعت به، فقررت الكتابة عنه. كتبت مفكراً أن أجد له مخرجاً ينقذه من حومة البحث المضني، وتجميع الجمال المبعثرة. بيد أن ذلك يتطلب مرافقته أو متابعته عن كثب))^(٥٢)، فالكاتب هنا يعيش مغامرة خيالية على الورق يستحضر من خلالها أسماء مشهورة في هذا المضمار الذي يدور في مجاهل الصحراء والحياة البدوية فذاكرته متعلقة بـ (ابن ماجة) و (المتنبي) و (ابن بطوطة) وهو يكتب عن ذلك كله بأسلوب يعيد إلى الذهن أسلوب (إبراهيم الكوني) بتبحره الروحي بالصحراء والبدو، ويؤكد رغبته المستمرة في الكتابة ((بعدما أزاحتني رغبة القراءة والكتابة نحو اهتمامات كتبتُ خلالها نص « المكائد »، وقرأت ما وجدت في كتيبات صغيرة احتواها رفّ ضئيل عملته تنظيمياً لعدد من الكتب المضمومة بحوزتي حتى إذا توالى الأيام وفرغت مما لدي من خزين القراءة عدتُ لمتابعته))^(٥٣)، فالسارد يقدم للقارئ همّة الأول (القراءة - الكتابة) الذي هو أساس كتابة النص لديه، أما رؤيته والمعنى

الأدبي الذي يقدمه فهما جزء من هذا الهم وليس أساساً يتحكم به، لذلك جاء النص هنا وباقي النصوص في الرؤى والأمكنة، خالياً من الأيديولوجية المؤسسية لأنها ببساطة تبحث في اللغة نفسها وليس غير ذلك.

أما إذا عدنا إلى غياب النيات الواعية للكاتب لإتمام مفهوم الكتابة المحايدة في الخطاب السردى للشهيد، فسندجها تتماثل مع القانون البيوي الذي سنه (لوسيان غولدمان) وهو يتحدث عن المقولات بوصفها بنى مرتبطة بالوعي الكتابي، فالعمل الأدبي لديه ((تعبير عن رؤية للعالم، وعن طريقة للنظر والإحساس بكون ملموس مشتمل على كائنات وأشياء، والكاتب إنسان يعثر على شكل ملائم ليخلق ويعبر عن هذا الكون (العالم) إلا أن من الممكن أن يحدث تفاوت كبير أو صغير، بين النوايا الواعية أو الأفكار الفلسفية والأدبية والسياسية للكاتب، وبين الطريقة التي يرى بها ويحس العالم الذي يخلقه))^(٥٤)، ولعل هذا ما جعل رؤية زيد الشهيد للعالم تتغير نحو إحساس مغاير في بعض قصصه القصيرة والقصيرة جداً خلافاً لما وجدناه راسخاً في عالمه الروائي، ففي مجموعة (إش لبيه دس) يتحدد شكل القصة القصيرة للتعبير عن شعوره للعالم وهو يخترق أجواءً جديدة، يتلقى فيها من المكان اليميني موضوعاته مستثمراً الأفراد والأشياء لتغذية هذا الشعور^(٥٥)، ففي قصة (أبو طير) يواجه القارئ بأسلوب (الرؤية مع) سرداً يدمج الشكل الذاتي والموضوعي معاً حيث يشترك السارد والشخصية في توضيح رحلة الأستاذ زكي المدرس العراقي إلى اليمن في منطقة (ذيين)، وعلى الرغم من أن القصة / الحكاية تنطلق من واقع عراقي معين يشي به المتن الحكائي ويرتبط مع الطرف السياسي والاقتصادي الذي أرغم الفئة المتوسطة في مجتمعنا على الهجرة بحثاً عن أمل مفقود، إلا أننا مع ذلك نجد أن الفعل السردى غائب بوصفه علامة كاشفة للشخصيات من خلال علاقتها

بهذا الظرف، لينصرف نحو مفاهيم تخص ثقافة المكان اليمني نفسه وهموم شخصياته ومكوناته كونها عالماً جديداً ينطلق من وعيه الكتابي الذي فارق نواياه الواعية حول الواقع العراقي المأزوم ((ها أنت ترى ذيبين قرية تنأى عن طريق العابرين؛ وقليلًا ما يطاء أرضها غريب. وإن حدث ذلك فلأيام معدودات ثم يكون مآله الرحيل))^(٥٦)، فالرؤية للعالم هنا وإن ارتبطت بميثولوجيا فإنها ليست ميثولوجيا المجتمع الذي ينتمي إليه، بل هي ميثولوجيا نابعة من أسلوب ولغة مكتفية بذاتها لأنها لا تتوغل بعيداً في الميثولوجيا الشخصية والسرية للكاتب، وبهذا تغدو شخصية الرجل الغريب في القصة رمزاً أو دالاً نصياً لنسق ثقافي معين ليس من نتاج الواقع الأيديولوجي المحرض للغة زيد الشهيد، إنما هي تنتمي إلى ثقافة أخرى تعد محايدة بالنسبة لوعيه الكتابي، كونه هنا راصداً وناقلاً لما يراه بأسلوب درامي شيق يتعامل مع فكرة أسطورة الحكايات التي يمكن تغذيتها من التراث الشفوي لأي مجتمع.

وفي قصة ICH IEBE DICH^(٥٧) التي تتحدد فيها نوايا الكاتب بنقل حكاية ذات دلالة ثقافية مرتبطة بالتداخل الثقافي بين الشرق والغرب واستحالة التواصل بينهما، ولهذا يتأكد ما ذهبنا إليه سابقاً من أن هذا النوع من الكتابة تسيطر عليه نية إنتاج جمالي أكثر من نية البحث في واقع معين، حيث تقود كتابة العمل إلى تشكيل بنية شاملة ورؤية مغايرة ومعارضة لفكر الكاتب ومعتقداته ونواياه^(٥٨).

وتحت تأثير الرؤية نفسها تتحدد درجة الكتابة في قصصه القصيرة جداً في مجموعة (فم الصحراء الناده)^(٥٩) التي يوافق فيها بين مكانين في ذاكرته صحراء السهارة وصحراء ليبيا، فهو يتعد عن شعرنة الواقع ومماهاته بالكتابة بحيث يقدم نفسه إلى القارئ من خلال الاشتغال والانهمام بالكتابة نفسها، وهو ما تظهر أيضاً

في كثير من اللوحات السردية الجميلة ذات الأصول الوجودية في مجموعة (سحر المسنجر)^(٦٠)، وبهذا الحياد والوعي الفني تتحدد درجة كتابته بعيداً عن كل فعل مؤسستي مأزوم بالواقع، فأضحت لغته موجهة نحو أسلوب من الإشارية والحياد الذي يلمح إلى المعنى لكنّه في الوقت نفسه لا يحدده مطلقاً.



...الخاتمة...

في ضوء ما سبق من قراءة نقدية للأعمال السردية في خطاب الكاتب العراقي زيد الشهيد آن لنا أن نتساءل حول ضرورة الكتابة الأدبية، وهل هي لحظة وعي خالصة أو هي مرتبطة بالوظيفة الأيديولوجية بشكل حتمي؟ ولعل ذلك ما توضح ملياً من خلال درجتي الكتابة اللتين يمكن ملاحظتهما في عالمه انطلاقاً من رؤيتين متناقضتين لهذا العالم، إحداهما مثالية ترتبط بذاتيته والأخرى مادية تعبر عن فهم خارجي للواقع داخل النسق البنائي، ومن خلال هذا التناقض تتفجر في الكتابة الأدبية للشهيد أبعاد خاصة تميزه أسلوبياً عن غيره من الكتّاب، فالكتابة، هنا، تبدو تحدياً كبيراً لأنها أخذت على عاتقها أن تكون فعلاً واعياً، يستقي مرةً من الواقع فيتمظهر بنائياً على شكل (فعل مأزوم)، ويستقي مرةً أخرى من الذات فيتمظهر بنائياً على شكل (فعل مستقر)، وكلا الفعلين في حقيقتها هما تأويل واحد خاص يمثل الكاتب وفهمه الخاص للحياة وفلسفتها فنياً بأسلوب لغوي رصين، مما حتم علينا بالضرورة فهم المعنى الأدبي على وفق هذه المعطيات جميعاً.

لقد بدا الكاتب من خلال مختلف الأنواع السردية التي أنتجها مسكوناً بالأسئلة التي تبحث عن إجابات لما خلف اللغة، لذا بدت لغته شعرية موهبة تنهل من المعرفة وتصطاد اللحظات المتفردة في حياته وحياة الآخرين، لذلك كثيراً ما لاحظنا سمات أسلوبية تحكم عالمه لا يكاد يفارقها في أيٍّ من أعماله، فالقصص القصيرة كأنها بذور

لأعمال روائية أكبر، والأعمال الروائية ما هي إلا مراهة في أجزاء كثيرة منها لسيرته وحياته الخاصة فضلاً عن تكرار المعنى مع تغير الدلالة في أكثر من عمل، كأنه يكتب الحدث الواحد كتابات مختلفة ذوات دلالات متباينة بحسب درجة تلك الكتابة وطبيعتها الأدبية.

ولعل هذه الأسئلة لا تبحث بالضرورة عن إجابات جاهزة أو حاضرة في الواقع المعيش بقدر ما ترمي إليه من طرح واعٍ للأساق الجامدة التي هيمنت على ثقافتنا وحددت فكرنا المعاصر، لذلك هي تبحث فيما تبحث عنه من سعي دؤوب نحو درجة كتابية لم تألفها كتابتنا الحالية، درجة تنطلق من التفاؤل لتصل حدّها الأكبر مع الانتصار، لكن هذا يحتاج مرحلة ثقافية جديدة من تاريخ الكتابة الأدبية لدينا لم تتوفر حتى الآن، نتوقع تظهرها في خطاب زيد الشهيد إذا ما توفرت لها الظروف الملائمة؛ لإنتاج كتابة مضادة فكرياً للساند تنطلق من الذات لتأخذ مداها عند آخر نقطة من العالم، وهنا تكمن جمالية الوعي الكتابي عند هذا الأديب.

- (١) درجة الصفر للكتابة، رولان بارت: ترجمة: محمد برادة، دار الطليعة - بيروت، ط ١، ١٩٨١، ص ٤٠.
- (٢) ينظر: معجم المصطلحات الأدبية، د. سعيد علوش، دار الكتاب اللبناني - بيروت، ط ١، ١٩٨٥، ص ١٨٥.
- (٣) ينظر: نظرية النص - من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، د. حسين خمري، منشورات الاختلاف، ط ١، ٢٠٠٧، ص ٣٠٣.
- (٤) ينظر: المصدر نفسه.
- (٥) ينظر: فن الشعر، أرسطو طاليس، نقل أبي بشير القنائي، ترجمة وتحقيق: د. شكري محمد عياد، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة - ١٩٦٧، ص ٢٨ - ص ٣٠.

- (٦) ينظر: المصدر نفسه.
- (٧) ينظر: نظرية النص، ص ٣٨. معجم المصطلحات الأدبية، ص ١٨٥.
- (٨) ينظر: الكتابة من وجهة نظر التفكيكية، لوسيان فاسيل باجيو، ترجمة: د. عبد الحميد ناصر سعد، مجلة الثقافة الأجنبية، العدد (١) ٢٠١٠، ص ٢٢.
- (٩) ينظر: التفكيك: الأصول والمقولات، عبد الله إبراهيم، عيون المقالات، ط ١، ١٩٩٠، ص ٧٩.
- (١٠) ينظر: الكتابة والاختلاف، جاك دريدا، ترجمة: كاظم جهاد، تقديم: محمد هلال سينا، دار توبقال للنشر، ط ١، ١٩٨٨، ص ٧٥ وما بعدها.
- (١١) ينظر: مفاهيم سردية، تزيطان تودوروف، ترجمة: عبد الرحمان مزيان، منشورات الاختلاف، ط ١، ٢٠٠٥، ص ١١.
- (١٢) ينظر: التفكيك: الأصول والمقولات، ص ٧٥.
- (١٣) ينظر: نظرية النص، ص ٣٠٣.
- (١٤) مقدمة درجة الصفر للكتابة (رولان بارت: البحث عن معرفة ممكنة للكتابة)، محمد برادة، ص ١٣.
- (١٥) ينظر: معجم المصطلحات الأدبية، ص ٢٣٤.
- (١٦) ينظر: الكتابة تحوّل في التحوّل، د. يمني العيد، دار الآداب - بيروت، ط ١، ١٩٩٣، ص ٩.
- (١٧) ينظر: دليل الناقد الأدبي، د. ميجان الرويلي، د. سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، ط ٢، ٢٠٠٠، ص ١٧٢.
- (١٨) ينظر: الكتابة تحوّل في التحوّل، ص ٤١.
- (١٩) صدرت بطبعتها الأولى عن دار أزمته - عمان - ٢٠٠٦ ثم أعيد طبعها عن دار الينابيع - ٢٠١٠ وسنعمد في هذه الدراسة على الطبعة الثانية.
- (٢٠) سبت يا ثلاثاء، ص ١٠٥-١٠٦.
- (٢١) المصدر نفسه، ص ٣٣.
- (٢٢) الكتابة الأدبية، جون اولد كاسل، ترجمة عادل العامل، مجلة الثقافة الأجنبية، العدد (١)، ٢٠١٠، ص ٥٧.
- (٢٣) المصدر نفسه: ٥١.
- (٢٤) ينظر: درس في تاريخ الكتابة الابداعية، دي. جي. سيرز، ترجمة: سمير الشيخ، مجلة الثقافة

- الأجنبية، العدد (١)، ٢٠١٠، ص ٥١.
- (٢٥) فراسخ لأهات تنتظر، زيد الشهيد، دار الينابيع، ط ١، ٢٠١٠، ص ١١.
- (٢٦) النظرية والنقد الثقافي، محسن جاسم الموسوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ٢٠٠٥، ص ٧٩.
- (٢٧) كتابة الرواية، جون برين، ترجمة: مجيد ياسين، مراجعة: د. مدحي الدوري، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٣، ص ٤٠.
- (٢٨) المصدر نفسه: ٢٧.
- (٢٩) درجة الصفر للكتابة، ص ٣٣.
- (٣٠) للتفاصيل في هذا الموضوع ينظر الدراسة المهمة للروائي والناقد عباس عبد جاسم (ما وراء السرد ما وراء الرواية)، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ٢٠٠٥.
- (٣١) فضاءات التيه، زيد الشهيد، دار ألواح، اسبانيا، ٢٠٠٤.
- (٣٢) ينظر: حكايات عن الغرف المعلقة، زيد الشهيد، دار أزمنة، ط ١، ٢٠٠٣، ص ١١-١٢.
- (٣٣) نفسه، ص ١٨.
- (٣٤) وضحت مفهوم هذه الكتابة في مقال لنا سابق لهذه الدراسة. ينظر: درجة الكتابة المنهزمة (قراءة نقدية في قصص (الحلم بوزيرة) لمحمد الأحمد)، جريدة الزمان، السنة الثالثة عشرة، العدد (٣٨٥٤)، ٢٠١١.
- (٣٥) لقد بينت رأيي في البناء السردى للقصة القصيرة جداً في دراستي الموسومة: الشكل القصصي (مقارنة نقدية في أنساق بناء القصة القصيرة جداً)، مجلة تراسيم، العدد (٤) شتاء-٢٠١٠، ص ١٥ وما بعدها.
- (٣٦) حكايات عن الغرف المعلقة، ص ١٩.
- (٣٧) ينظر: المصطلحات الأدبية الحديثة، د. محمد عناني، بيروت، ١٩٩٦، ص ٧٠.
- (٣٨) حكايات عن الغرف المعلقة، ص ٢٧.
- (٣٩) ينظر: الأيديولوجيا (نحو نظرة تكاملية)، د. محمد سييلا، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٢، ص ٧٦.
- (٤٠) ينظر: العلامة (تحليل المفهوم وتاريخه)، امبرتو ايكو، ترجمة: سعيد بنكراد، راجع النص: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٧، ص ٧٠ وما بعدها.
- (٤١) ينظر: سيميائية اللغة، جوزف كورتس، ترجمة: د. جمال حضري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠١٠، ص ٣٣.

- (٤٢) ينظر: درجة الكتابة المنهزمة.
- (٤٣) ينظر: درجة الصفر للكتابة، ص ٣٠ وما بعدها.
- (٤٤) ينظر في ذلك: مقدمة درجة الصفر للكتابة، ص ٥ وما بعدها، نظرية النص، ص ٣١٤ وما بعدها. درجة الكتابة المنهزمة.
- (٤٥) ينظر: نظرية النص، ص ٣١٤.
- (٤٦) الرؤى والأمكنة - نصوص مفتوحة مستلة من ذاكرة المكان، زيد الشهيد، دار الينابيع، ط ١، ٢٠١٠، ص ١١.
- (٤٧) نفسه، ص ١٧.
- (٤٨) ينظر: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، ص ١١٤.
- (٤٩) ينظر: درجة الصفر للكتابة، ص ٨٧.
- (٥٠) ينظر: نظرية النص، ص ٣١٤-٣١٥.
- (٥١) نفسه، ص ٣١٦.
- (٥٢) الرؤى والأمكنة، ص ٩٦.
- (٥٣) نفسه، ص ٩٨.
- (٥٤) المادية الجدلية وتاريخ الأدب، لوسيان غولدمان وهي منشورة في: البنيوية والنقد الأدبي، لوسيان غولدمان وآخرون، راجع الترجمة: محمد سبيلا، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١، ١٩٨٤، ص ١٧.
- (٥٥) ينظر: مقدمة (اش ليبة دش)، زيد الشهيد، دار تراسيم للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٨، ص ٥ وما بعدها.
- (٥٦) نفسه، ص ١٥.
- (٥٧) نفسه، ص ٣٣ وما بعدها.
- (٥٨) ينظر: المنهجية في علم الاجتماع الأدبي، لوسيان غولدمان، ترجمة: مصطفى المسناوي، دار الحداثة، ط ١، ١٩٨١، ص ١٣.
- (٥٩) فم الصحراء الناده، زيد الشهيد، رند للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠١١.
- (٦٠) سحر المسنجر، زيد الشهيد، رند للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠١٠.

شعر البطين الحمصي

جمع ودراسة

م. د. علي كاظم علي المدني

كلية التربية / جامعة القادسية

...ملخص البحث...

حاول هذا البحث استقصاء ما وصل إلينا من شعر البطين الحمصي، ذلك الشاعر المقل الذي كان معاصراً لأبي نواس، وتوفي في أوائل القرن الثالث الهجري. فعرفَّ البحث بالشاعر، ثم بين أهم ما يمتاز به ما وصلنا من شعره. ثم تضمن ما جمعناه من شعره معززاً بتخريجه من المصادر، مبيناً اختلاف الرواية من مصدر إلى آخر.

أولاً: الشاعر

إن المتأمل في المصادر القديمة التي ذكرت الشاعر يجد أنها لا تكاد تنبؤنا بشيء ذي بال حوله؛ فلا نَسَب ولا سنة وفاة ولا ترجمة، بمعنى الترجمة الحقيقي. ولعل أوفى ما جاءنا عنه نجده في مصدرين هما: طبقات الشعراء لابن المعتز والورقة لابن الجراح. وأوفى الترجمتين ما جاء عند ابن المعتز؛ إذ ذكر شيئاً من علاقاته، ومن صفاته الجسدية والخلقية. ولكن لم يورد هذان المصدران إلا بعض الأخبار المتباعدة التي تحتاج إلى من يعيد ترتيبها، ويزيل اللبس الذي قد يعلق بها، من خلال الاستناد إلى الأحداث التي ارتبطت بها، والشخصيات التي كانت طرفاً في تلك الأحداث.

والبطينُ اسمه سعيد بن الوليد^(١) وقيل: ابن أمية^(٢)، الحمصي^(٣) البجلي^(٤) وكنيته أبو الوليد^(٥). والبطين أو البطين^(٦) لقب غلب عليه، لم تذكر المصادر شيئاً حول سببه. ولكن المتأمل فيها يجد أن السبب في ذلك يعود لعظم بطنه وضخامة جثته؛ قال ابن المعتز^(٧): «كان طول البطين اثني عشر شبراً بآتم ما يكون من أشبار الناس، ولم يُرَ في زمانه أحدٌ أطولَ منه، وكان يُرعب مَنْ رآه. وكان مع ذلك قبيح الوجه، فكان إذا أقبل لا يشكُّ مَنْ يراه أنه شيطان...». وقال ابن الجراح^(٨): «قال أبو هفان: وكان الفيءُ دونَ البطين في العظم». ولضخامته هذه هجاه أبو خالد الغنوي بقوله^(٩):

وإنَّ حِرّاً أَدَى البَطِينِ بَزْحَرَةٍ ولم تنفتقْ أقطارُهُ لرحيبُ
وإنَّ زماناً أنطقَ الشعرَ مثلهُ وأدخله في عَدْنَا لعجيبُ
ويُحشِرُ يومَ البعثِ، أمّا لسانُهُ فعَيٌّ وأمّا دُبْرُهُ فخطيبُ

وربما تكون ضخامة الجثة ملائمة لضخامة بطنه، ولذا لُقِّبَ بالبَطِينِ. والبَطِينُ في اللغة هو عظيم البطن. وكيسُ بَطِينٌ: ملآنٌ، على المثل، وشأُو بَطِينٌ: بعيد^(١٠). وما نقلناه قبل قليل يؤكدُ أمراً آخرَ - أيضاً - وهو إنَّ لقبه هو (البَطِين) وليس (البُطِين)؛ لأنَّ هذه الصيغة لا تلائم صفات الشاعر؛ فهي صيغة تصغير؛ قال ابن منظور^(١١): «وتصغيرُ البطن بُطِين». كما إنَّ البُطِينُ جاء عن العرب مصعراً «وهو ثلاثة كواكب صغار مستوية التلثيت كأنها أثافي، وهو بطن الحمل، وصُعْرٌ لأنَّ الحمل نجومٌ كثيرةٌ على صورة الحمل، والسرطان قرناه والبُطِينُ بطنه، والثريا أليته...»^(١٢). والبُطِينُ - أيضاً - اسمُ فرسٍ معروف من خيل العرب، سُمِّيَ بذلك لضمور بطنه^(١٣). ولذا فمن الملائم أن يكون (البَطِين) لقباً لشاعرنا كما نصَّ على ذلك بعض مَنْ تمثَّل بشيء من شعره. وشاعرنا ليس البَطِينَ الخارجي الذي ذكره عتبان بن أصيلة الشيباني في قوله^(١٤):

فمنا سُويِدٌ والبَطِينُ وَقَعَبٌ ومنا أميرُ المؤمنين شبيبٌ

فصاحبنا ليس أموياً بل هو شاعر عباسي، عاصر أبا نواس والتقى به في حمص لما أراد أبو نواس الخروج إلى مصر لمدح الخنصيب^(١٥).

لم تذكر لنا المصادر شيئاً عن ولادته أو وفاته بالتحديد. وما نجده فيها قد يحدِّد لنا سنة وفاته فقط. وهو من معاصري أبي نواس، والتقى به كما ذكرنا. وإذا علمنا أن أبا نواس قد قصد مصر بعد نكبة البرامكة^(١٦) سنة (١٨٧هـ) تبين لنا أنه التقى به بعد هذا التاريخ. ويتضح من خبر لقائه به أنه كان معروفاً عند أبي نواس، وإن كانا لم يلتقيا؛ ذكر ابن داود روايةً عن البَطِينِ أنه قال^(١٧): «لما خرج أبو نواس إلى مصر يريد الخنصيب كتب إلينا بخبره فلم نزل نتوقعه حتى قيل: قد وصل حمص، فأتيَتْ

الخان أسأل عنه، ومعني ابن لي حسن الوجه، إذا أنا في الخان بإنسانٍ قاعدٍ على درَجَةٍ
مَشَّحٍ بخلوقيةٍ يَسْتَاكُ، فقلتُ: يا فتى، تعرف أبا نواس؟ قال: ما تجعل لمن ذلك
عليه؟ قلتُ: حكمه. قال: قبله من هذا الغزال. قلتُ: أنت والله أبو نواس. قال:
أنا هو. ألا نظرت إلي بظلمة الكفر؟. قال: فلم أفرقه مقامه حتى ارتحل وشيعته
أميالاً». وقال ابن المعتز بعد أن ذكر الخبر^(١٨): «فمضيتُ به إلى منزلي، فأقام عندي
أياماً ثم شيعته أميالاً».

وفيما ذُكر عنه من أخبار ارتبطت بأحداث معينة خبران فقط: الأول خبره مع
أبي نواس. والثاني خبره مع عبد الله بن طاهر^(١٩)؛ إذ استقبله بين سلمية وحمص في
طريقه إلى مصر ومدحه بقصيدته النونية، ورافقه إلى مصر والإسكندرية وتوفي فيها؛
قال ابن طيفور^(٢٠): «ثم لم يزل معه حتى دخلوا مصر والإسكندرية، حتى انخسف
به وبدابته مخرَجٌ، فمات فيه بالإسكندرية». وعبد الله بن طاهر أصبح والياً على مصر
بعد عزل عبد الله بن السري، ودخل الإسكندرية بحسب ما ينقل اليعقوبي^(٢١)
سنة ٢١٢هـ في حين نجد الطبري يحدد سنة ٢١٠ أو ٢١١هـ تاريخاً لدخول
الإسكندرية^(٢٢). ويحدد ابن خلكان أواخر سنة ٢١١هـ تاريخاً لذلك^(٢٣). في حين
يقول صاحب النجوم الزاهرة^(٢٤): «ودخل مصر في يوم الثلاثاء لليلتين خلتا من
شهر ربيع الأول سنة إحدى عشرة ومائتين... ثم تهيأ للخروج منها إلى الإسكندرية
فخرج إليها عن مصر في مستهل صفر سنة اثنتي عشرة ومائتين...». ومن خلال
الجمع بين هذه الروايات يمكن لنا أن نرجح أنّ وفاة البطين كانت في أواخر سنة
(٢١١هـ) أو أوائل سنة (٢١٢هـ)؛ لأن أغلب المصادر التي ذكرت لقاءه بعبد الله بن
طاهر، ذكرت أنه سار معه إلى مصر والإسكندرية وأنه مات فيها كما نقلنا.

ولكنّ ثمة رواية قد تقف حائلاً أمام هذا الترجيح؛ إذ قال ابن داود^(٢٥): «قال أبو هفان: حدّثني يوسف بن الداية قال: حدّثني البطين بن أمية الحمصي قال: لما خرج أبو نواس إلى مصر يريد الخصيب كتب إلينا...». مما يؤكد أن البطين قد التقى بيوسف بن الداية. ويوسف هذا هو يوسف بن إبراهيم، ولّد داية إبراهيم بن المهدي؛ قال ياقوت الحموي^(٢٦): «ويكنى أبا الحسن، وكان من جلة الكتاب بمصر، ولا أدري كيف كان انتقاله إليها عن بغداد... قدم دمشق سنة خمس وعشرين ومائتين...».

وإذا كان البطين قد توفي سنة (٢١١ هـ) أو (٢١٢ هـ)، فكيف يكون قد التقى بابن الداية؟ هل التقى به في العراق بعد لقائه بأبي نواس؟ أو التقى به في دمشق أو حمص بعد ذلك؟ أو أن تحديد وفاته غير صحيح؟. وأظنّ أن لقاءه به في العراق أمر مستبعد؛ لأن المصادر التي ذكرت أخباره لم تشر إلى مجيئه إلى العراق. أما لقاءه به في الشام فهو الأقرب إلى الترجيح؛ لأن ابن الداية كان مرتبطاً بإبراهيم بن المهدي، وهو الذي أثار العباسيين على المأمون سنة (٢٠٢ هـ) وحاول أن يغتصب الخلافة. وتخبّرنا المصادر أنه اختفى ولم يظهر إلا سنة (٢١٠ هـ) إذ قبضَ عليه، فعفا عنه المأمون بعد ذلك^(٢٧). ومن ثم فإنّ من المحتمل أن يكون ابن الداية قد توجّه إلى بلاد الشام في أثناء اختفاء مولاة، ومن ثم يكون لقاءه بالبطين أمراً مرجحاً وقريباً من القبول.

وثمة رواية أخرى تحتاج منا أن نقف عندها ونزيل اللبس الذي قد يعلق بها؛ قال ياقوت الحموي في معجم البلدان^(٢٨): «دَيْرٌ مِيَّاسٌ: بين دمشق وحمص على نهر يقال له ميّاس، وإليه نسب، وهو في موضع نزه، وبه شاهدٌ على زعمهم من حواربي عيسى عليه السلام، زعم رهبانه أنه يشفي المرضى، وكان البطين الشاعر قد مرض فجاؤوا

به إليه يستشفي فيه فقيل: إن أهله غفلوا عنه فبال قدّام قبر الشهيد، واتفق أن مات عقيب ذلك، فشاع بين أهل حمص أن الشهيد قتله وقصدوا الدير ليهدموه وقالوا: نصرانيٌّ يقتل مسلماً لا نرضى! أو تسلّموا إلينا عظامَ الشهيد حتى نحرقها، فرشا النصراني أمير حمص حتى رفع عنهم العامة؛ فقال شاعر يذكر ذلك:

يا رحمتا لبطين الشعر إذ لعبت به شياطينه في دير ميماس
وافاه وهو عليل يرتجي فرجاً، فردّه ذاك في ظلمات أرماس
وقيل: شاهد هذا الدير أتلّفه حقاً مقالة وسواسٍ وخناسٍ
أعظم باليات ذات مقدرة على مضرة ذي بطش وذي باس!
لكنهم أهل حمص لا عقول لهم، بهائم غير معدودين في الناس

وياقوت هنا ينفرد بهذه الرواية، بما يخالف رواية المصادر الأخرى. وأظن أنه في هذه الرواية إما كان واحماً. أو أن هذه الحادثة التي ذكرها (أعني حادثة مرض البطين) كانت قبل ذهابه إلى مصر. ويؤكد ذلك قوله (عقيب ذلك) الذي يوحي بأن ثمة فاصلاً زمنياً بين الحادثتين، ومن ثم يكون موته في الإسكندرية قد حصل بعد ذلك لا في أثناءه. وربما يكون خبر موته المفاجئ - على أثر الخسف الذي حصل به - دافعاً قوياً لهذا الفعل الذي أثار أهل حمص فأرادوا إحراق عظام الشهيد من جهة. وأثار حفيظة هذا الشاعر فسفه عقولهم التي تؤمن بمثل هذه الإشاعة من جهة أخرى. ومن ثم يمكن تسويغ هذه الرواية ووضعها في سياق واحد مع رواية المصادر الأخرى. والله أعلم!.

ذكر ابن المعتز أنه كان طويلاً قبيحَ الوجه، لا يشك من يراه أنه شيطان «حتى يحاوره فيصيب منه أدبَ الناس وأفصحهم، وكان مع ذلك فاسقاً معلناً بفسقه، وكان أحقَّ خلق الله مع ذلك الأدب والفصاحة»^(٢٩).

وكان ضعيفَ الدين؛ قال ابن المعتز^(٣٠): «عشق البطينُ جاريةً من أهل الرملة يهوديةً، فرام تزوجها، فأبى قومها أن يزوجه لإسلامه، فلما رأى امتناعهم بذلك السبب تهوّد، ومكث على اليهودية سنين حتى تزوجها، ثم عاد إلى الإسلام».

أما علاقته الأسرية فلا نكاد نجد شيئاً غير ما ذكرناه قبل قليل من أمر زواجه. وما ذكرناه أنه اصطحب ابناً له للقاء أبي نواس.

أما علاقته بالشعراء المعاصرين له فهي مشوبة بالسوء - باستثناء علاقته بأبي نواس - فقد هجاه أكثر من شاعر^(٣١) ولا نكاد نجد له رداً أو نقضاً لذلك الهجاء، سواء أورد أم لم يرد. بل أكثر من ذلك؛ إذ نجد خبراً يذكره ابن داود عقب ذكره لقاء البطين بعبد الله بن طاهر ومدحه إياه، قال^(٣٢): «فأمر له عبد الله بن طاهر بعشرة آلاف درهم، فجاء أبو عمران السلمى فقاومه إياها»، مما يؤكد أن البطين لم يكن قادراً على مواجهة الشعراء الذين يهاجونه ليرد عليهم.

أما آراؤه في الشعراء فلا نكاد نجد له إلا رواية واحدة تتعلق بذى الرمة. نقل المرزباني بسنده خبراً عنه قال^(٣٣): «قيل للبطين: أكان ذو الرمة شاعراً متقدماً؟ فقال: أجمع العلماء بالشعر على أن الشعر وُضع على أربعة أركان: مدح رافع، أو هجاء واضح، أو تشبيه مصيب، أو فخر سامق؛ وهذا كله مجموع في جرير والفرزدق والأخطل؛ فأما ذو الرمة فما أحسن قط أن يمدح، ولا أحسن أن يهجو، ولا أحسن أن يفخر؛ يقع في هذا كله دوناً؛ وإنما يحسن التشبيه، فهو ربيع شاعر».

وصف ابن داود البطين بأنه «جيد الشعر»^(٣٤). وقال ابن المعتز^(٣٥): «كان جيد الشعر مُحْكَمَه، يشبه نمطه نمط الأعراب». ونجد ذلك واضحاً في لغته وفي أسلوبه على حد سواء. من مثل قوله:

وَحُسَامٌ لَا يُطِيقُ صَدًّا كَأَنْصَابِ الْكُوكَبِ الْكُفَتِ
وَوَصَلْتُ بِالْمَوْتِ هَبَّتُهُ كَأَتْصَالِ السَّمِّ بِالْحُمَةِ
أَوْ قَوْلِهِ:

مَا هَبَّتِ الرِّيحُ مِنْ بِلَادِكُمْ إِلَّا تَقَطَّعْتُ إِثْرَكُمْ قِطْعَا
وَلَا اسْتَقَلَّتْ مِنْ نَحْوِ بِلَدَتِنَا إِلَّا تَمَنَّيْتُ أَنْ نَكُونَ مَعَا
وَعَقَّبَ ابْنُ الْمُعْتَزِّ عَلَى قَوْلِ الْبَطِينِ:

أَحْبَبْتُ قَلْبِي لَمَّا أَحْبَبَكُمُ وَصَارَ أَمْرِي لِأَمْرِهِ تَبَعَا

بقوله^(٣٦): «وهذا معنى بديع قلما يُرْزَقُ الشاعِرُ مثله».

والبطين من المقلين. قال ابن النديم^(٣٧): «البطين بن أمية الحمصي، مُقِلٌّ». وفي كل ما وصلنا من شعره لا نجد له إلا نصاً واحداً في أحد عشر بيتاً ونصين آخرين في ثمانية أبيات، وآخر في خمسة أبيات، وآخر في أربعة، وآخر في ثلاثة، وآخر في بيتين، وأربعة أبيات مفردة.

ينقسم ما بقي من شعره من حيث الغرض على نصين في الفخر وآخرين في المديح ونص واحد في كل من الغزل، والحماسة، والرياء. والأبيات المفردة كلها في الوصف، وإن كان منها بيتان يُلمَحُ عليهما الهجاء.

يغلب على لغته الرقة والعدوبة، وخاصة في الغزل. مع الميل إلى اللغة البدوية. ولا نجد في شعره ميلاً إلى الفحش أو الغزل المادي الصريح، على العكس مما نقلناه عن ابن المعتز قبل قليل؛ إذ قال إنه كان فاسقاً معلناً بفسقه. فلا نكاد نجد له من هذا الإعلان شيئاً. وربما يكون قد ضاع ولم يصل إلينا مع ما وصل من شعره على قلته.

ويغلب على موسيقاه العدوبة والهدوء؛ إذ نجد لديه في أطول نصوصه (التائية، والعينية الغزلية، والنونية في مدح عبد الله بن طاهر) ميلاً إلى الأوزان ذات الإيقاع الهادئ السلس؛ فهي على التوالي من (المديد والمنسرح والخفيف) ولا يخفى على الدارس ما في هذه الأوزان من سكونية وانسيابية في هدوء. ولا نجد له إيقاعاً يخالف ذلك إلا في النونية الحماسية. وهي كما سنرى مشتركة النسبة بينه وبين غيره، ومن ثم لا يمكن الاطمئنان إلى النتيجة المترتبة عليها.

وأما الرائية التي يروي فيها حلماً، فهي وإن كانت من البسيط، إلا أنك تحس فيها بشيء من الرتابة والهدوء، وربما يكون لموضوعها أثر مهم في ذلك. وأثر الصنعة واضح فيها بخلاف ما نجده في النصوص الأخرى التي لا نكاد نجد فيها تكلفاً. والرائية، مع ذلك أيضاً، مشتركة النسبة كما سنرى إن شاء الله.

أما الصورة الشعرية لديه، فقوامها البلاغي فن التشبيه. ويسم صورَه ميسمُ الغرابة والجدّة من مثل قوله يصف السيف:

وُصِلَتْ بِالْمَوْتِ هَبَّتُهُ كَاتِّصَالِ السَّمِّ بِالْحَمَةِ

أو مثل قوله:

أَحْبَبْتُ قَلْبِي لِمَا أَحْبَبْتُمْ وَصَارَ أَمْرِي لِأَمْرِهِ تَبَعًا

هذه الصورة التي وقف عندها ابن المعتز وأشار إلى جدتها وقرابتهما كما ذكرنا ذلك قبل قليل. ونجد لديه ميلاً لتشبيه الشيء بغير جنسه، مثل تشبيه المسموع بالمرئي. مثل قوله يصف كلام رجل:

مَوْقَعُ الْوَجْهِ قَلِيلُ الصَّفْحِ لَهُ كَلَامٌ كَعْصِيِّ الطَّلْحِ

فقد صور اعوجاج كلامه وإخراجه إياه على غير استقامة وشبّهه بعصي الطلح. أو قوله:

وَطُولُ حَدِيثِ كَظْلِ الشَّرْقِ تَقْضَى الدَّهْرُ وَمَا يَنْقُضِي

ونجد لديه بعض الكنايات اللطيفة من مثل قوله يفتخر بشجاعته:

لَمْ أَقُلْ عِنْدَ الْكَرْهَةِ يَا لَيْتَنِي فِي الْخَفْضِ وَالِدَعَةِ
بَلْ تَسْرَبَلْتُ الْحِفَازَ عَلَى مَيْتٍ، فِي الصِّدْرِ لَمْ يَمِتْ

وما أروع هذا الاستدراك منه عندما قال: (لم يميت) ! لئلا يتوهم السامع أن قلبه قاس لا يحسّ، فهو، مع كونه رقيقاً في غاية الرقة، قاس إلى أقصى حد. ولا أظن أن ثمة وسيلة لتوضيح هذا المعنى أكثر جمالاً من طباق السلب الذي وضعه فيه: (ميت/ لم يميت).

ونجد لديه أيضاً بعض الشغف بالفنون البديعية. لكن ذلك الشغف ظلّ معتدلاً لم يسرف فيه فيمّل. وإنما جاء عفواً؛ فأضفى جمالاً ورونقاً على النص. مثل الطباق الذي ذكرناه قبل قليل، أو مثل قوله:

شَيَّعْتُ قَلْبِي إِلَى مَشِيئَتِهِ مُتَّبِعاً فِي الْهَوَى وَمُتَّبِعاً

أو مثل قوله في القصيدة نفسها:

يا مَنْ تَعَرَّيْتُ مِنْ تَعَطُّفِهِ وَمَنْ كَسَاهُ تَعَطُّفِي خَلَعَا

أما عملنا في جمع شعره فقد حاولنا فيه تقصي كل ما قاله أو قيل عنه من أخبار. ولا ندعي الكمال في هذا العمل، لكننا بذلنا فيه جهداً عسى أن يكون ذا جدوى. والمصادر التي اعتمدناها تنقسم على أربعة أقسام: الأول وهو الذي ترجم له، ونجد مصدرين فقط هما (الورقة، لابن داود) و (طبقات الشعراء، لابن المعتز). والثاني وهو الذي استشهد بشيء من شعره، سواء ذكر حادثه ترتبط به أم لا. والثالث وهو الذي يلقي بالضوء على اسمه. والرابع وهو الذي استشهد بشعره دون أن ينسبه إليه، فتركه غفلاً من العزو حيناً أو نسبه لغيره حيناً آخر.

وبعد أن خرّجنا النصوص أتبعناها بالاختلاف في الرواية واخترنا الرواية الأقدم معياراً أولاً، ثم رواية مصادر الأدب معياراً آخر، ثم مناسبة الرواية لسياق النص معياراً أخيراً قلماً لجأنا إليه. ثم ذكرنا الاختلاف في نسبة النصوص إن وجد، وأشرنا إلى ذلك عقب ذكر مصدر التخريج مباشرة. أما المصدر الذي لا يُذكر بعده شيء فهذا يعني أنه نسبه للبطين. ونسبنا كل نص إلى بحره، ثم أتبعنا ذلك بتوضيح بعض الألفاظ. وذكر المناسبة التي قيل فيها النص.

ثانياً: شعره

(أ) ما صحت نسبته له.

١. قال: [من الطويل]

ذروني وكَلْباً إِنَّني اليَوْمَ إِلْبها كما هِيَ لي في كُلِّ نائِبَةِ إِلْب^(٣٨)
ألا لا أبا لي عَتَبَ مَنْ كان عاتِباً يَمُرُّ برأسي دون ما رَضِيَتْ كَلْب^(٣٩)

التخريج: طبقات الشعراء: ٢٤٩. والورقة: ٩.

٢. وقال مادحاً لعبد الله بن طاهر، ومفتخراً بشجاعته: [من المديد]

لم أَقْلُ عند الكريمة يا ليتني في الخَفْضِ والدَّعَةِ
بل تسربلتُ الحفاظَ على ميَّتِ، في الصدرِ لم يَمُتِ
وحُسام لا يُطيقُ صَداً كأنصاب الكوكبِ الكُفَتِ^(٤٠)
وَصِلْتُ بالموتِ هَبَّتُهُ كاتِّصالِ السُّمِّ بالحَمَةِ^(٤١)
فهو ما أَحَبَّتْ من وَزَرَ مُطْرِقٍ - ما لم يَهْجُ - حَفَتِ^(٤٢)
يا أبا العباس ليس على جَمَجَماتِ البَيْنِ من صَلَتِ^(٤٣)
مُنِّيَتْ نفسي بواحدةٍ منك لم تُدْرِكْ ولم تَفُتِ
رِغِيَةَ العَهدِ التي وُصِلْتُ بقواها قِوَّةُ المِقَّةِ
فأَعِذْني من إضاعتها إنَّ هَذاكَ من الضَّعَةِ
لم يزلْ شُكْرِيكَ مُتَّصِلاً بلساني لك والشَّفَةِ
فإذا قابلتُ مُعْضِلَةً كُنْتُ مَصْغاتي ومُلْتَفَتِي^(٤٤)



التخريج: طبقات الشعراء: ٢٤٨-٢٤٩. والأشباه والنظائر: ٢/ ٢٩٥ الأبيات
(٣، ٤، ١١).

٣. قال لرجل من بني تغلب كان مُعَوِّجَ الكلام، مُخْرِجَه على غير الاستقامة:
[من الرجز]

مُوقَّع الوجه قليل الصَّفْحِ له كلامٌ كعصِي الطَّلْحِ^(٤٥)

التخريج: البرصان والعرجان: ٣٦٨. ومحاضرات الأدباء: ١/ ٤٧٠ بدون
عزو.

٤. وقال: [من الطويل]

أناسٌ ترى الأفخاذَ منهم بسوقها مرادِي سفينٍ في البطائحِ تمهَرُ^(٤٦)

التخريج: البرصان والعرجان: ٣٧١.

٥. وقال: [من المقارب]

وطولٌ حديثٌ كظُلِّ الشروقِ تقضى الدهورُ وما ينقضي^(٤٧)

التخريج: البرصان والعرجان: ١٣٥.

٦. وقال متغزلاً: [من المنسرح]

للهِ قلبٌ سما بحبِّكم لم يألُ في مُرتقاه مُرتفعا^(٤٨)

لم يَضَعِ الحُبَّ غيرَ موضِعِهِ ولا سعى في السُّلُوِّ حين سعى

أحببتُ قلبي لما أحببكم وصار أمرِي لأمره تَبعا^(٤٩)

شَيَّعْتُ قَلْبِي إِلَى مَشِيئَتِهِ مُتَّبِعاً فِي الْهَوَى وَمُتَّبِعاً
وَرُبَّ قَلْبٍ يَقُولُ صَاحِبُهُ تَعَسّاً لِقَلْبِي فَبُئْسَ مَا صَنَعَا^(٥٠)
يَا مَنْ تَعَرَّيْتُ مِنْ تَعَطُّفِهِ وَمَنْ كَسَاهُ تَعَطُّفِي خَلَعَا
مَا هَبَّتِ الرِّيحُ مِنْ بِلَادِكُمْ إِلَّا تَقَطَّعْتُ إِثْرَكُمْ قَطَعَا
وَلَا اسْتَقَلَّتْ مِنْ نَحْوِ بِلَدْتَنَا إِلَّا تَمَنَّيْتُ أَنْ نَكُونَ مَعَا

التخريج: طبقات الشعراء: ٢٤٩-٢٥٠، والزهرة: ١/٦٩ البيتان (٣، ٥) دون
عزو، وكتاب الصناعتين: ١١٨ البيتان (٣، ٥) دون عزو.

٧. وقال: [من الطويل]

وَكُلُّ شَيْءٍ مُصِيبٌ فِي تَعْيُشِهِ الضَّبُّ كَالثُّونِ، وَالْإِنْسَانُ كَالسَّبْعِ^(٥١)

التخريج: الحيوان: ٦/٥٧.

٨. اعترض البطينُ طريقَ عبد الله بن طاهر بين سلمية وحمص حين كان متوجهاً

إلى مصر، فالإسكندرية؛ فقال يمدحه: [من الخفيف]

مَرِحِباً مَرِحِباً وَأَهْلاً وَسَهْلاً بَابَن ذِي الْجُودِ طَاهِرِ بْنِ الْحُسَيْنِ
مَرِحِباً مَرِحِباً وَأَهْلاً وَسَهْلاً بَابَن ذِي الْغُرَّتَيْنِ فِي الدَّعْوَتَيْنِ^(٥٢)
مَرِحِباً مَرِحِباً وَأَهْلاً وَسَهْلاً بَابَن ذِي الْمَحْتَدَيْنِ فِي الْمِصْرَيْنِ
مَرِحِباً مَرِحِباً بِمَنْ كَفُّهُ الْبَحْرُ رُ إِذَا فَاضَ مُزِيدَ الرَّجْوَيْنِ^(٥٣)
مَا يَبَالِي الْمَأْمُونَ، أَيَّدَهُ الدُّ هُ، إِذَا كُنْتُمْ لَهُ بِأَقْيَيْنِ
أَنْتَ غَرْبٌ وَذَاكَ شَرْقٌ مُقِيمًا أَيُّ فَتَقٍ أَتَى مِنَ الْجَانِبَيْنِ^(٥٤)
وَحَقِيقٌ إِذْ كُنْتُمْ فِي قَدِيمٍ لَزْرِيْقٍ وَمُضْعَبٍ وَحُسَيْنِ^(٥٥)

أَنْ تَنَالَا مَا نَلْتَاهُ مِنَ الْمَجْدِ وَأَنْ تَعْلُوا عَلَى الثَّقَلَيْنِ

التخريج: الأبيات ماعدا الثالث في كتاب بغداد: ٨٨، والورقة: ١١-١٢،
وتاريخ الطبري: ٨/٦١٢، وتاريخ مدينة دمشق: ٦٨/٥٤، والنجوم الزاهرة:
٢/٢٤١. والأبيات: (١-٤) في ديوان المعاني: ٢/١٠٣٣. وكل المصادر أكدت أن
البطين اعترض طريق عبد الله بن طاهر ومدحه بها. وهي سبعة أبيات أثابه عليها
بسبعة آلاف أو بسبعمائة دينار (أو عشرة آلاف درهم كما عند صاحب الورقة).
وانفرد العسكري بذكر البيت الثالث.

ب) ما نسب له وغيره.

٩. قال البطين: قدمتُ على علي بن يحيى الأرمني^(٥٦) فكتبْتُ إليه: [من

البيسط]

رأيتُ في النومُ أني راکبُ فرساً ولي وصيفٌ وفي كفي دنانيرٌ^(٥٧)
فقال قومٌ لهم حذِّقْ ومعرفةٌ رأيتَ خيراً ولالأحلام تعبيرٌ^(٥٨)
رؤياك فسّرُ غداً عند الأمير تجدُ تعبيرَ ذاك وفي القائلِ التّبشيرُ^(٥٩)
فجئتُ مُسْتَبْشِراً مُسْتَشِعِراً فَرِحاً وعند مثلك لي بالفعل تبشيرٌ

قال: فوقع لي في أسفل كتابي: ﴿أَصْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ

بِعَالِمِينَ﴾ (يوسف ٤٤)، ثم أمر لي بكل شيء ذكرته في أبياتي ورأيته في منامي.

التخريج: العقد الفريد: ١ / ٢٧١-٢٧٢ للبطين، و ٤ / ٢١٣ الأبيات (١-٣) دون عزو مع اختلاف يسير في رواية الثالث. ومحاضرات الأدباء: ٢ / ٣٩١ الأبيات (١-٣) دون عزو، وسفط الملح: ١٥٥ الأبيات (١-٣) لأبي صاعد الشاعر مع أبي القاسم الغنوي^(٦١). وكتاب الأذكياء: ٩٢ الأبيات (١-٣) لأبي صاعد. وشرح مقامات الحريري: ١ / ٢٧١ البيتان (١، ٤) للبطين، وغرر الخصاص الواضحة: ٣٨٠ الأبيات (١-٣) لأبي صاعد مع الغنوي.

١٠. وقال يرثي أحبة له: [من الطويل]

طوى الموت ما بيني وبين أحبةٍ بهم كنتُ أُعطي ما أشاء وأمنع^(٦١)
فلا يحسب الواشون أنّ قناتنا تليّن، ولا أنا من الموتِ نجزُع
ولكنّ للألاف - لا بُدَّ - لوعةٌ إذا جعلت أقرانها تتطلع^(٦٢)

التخريج: سرقات أبي نواس: ٥٦ البيت الأول للبطين، وزهر الآداب: ٣ / ٨٢٩ للبطين، والوساطة بين المتنبى وخصومه: ١٨٣ البيت الأول للبطين. والتذكرة الحمدونية: ٤ / ٢٦٢ لامرأة من العرب، ومثله في مجموعة المعاني: ١٢٠.

١١. وقال: [من الوافر]

رَمِينَا خَمْسَةً وَرَمَوْنَا نَعِيمًا وَكَانَ الْمَوْتُ لِلْفَتَيَانِ زَيْنًا^(٦٣)
فَلَمَّا لَمْ نَدْعُ نَدْبًا وَرُحْمًا بَرَكْنَا لِلْكَلاَئِلِ فَارْتَمَيْنَا
فَإِنَّكَ لَو رَأَيْتَ بَنِي أَبِينَا وَشِدَّتْهُمْ وَعَكَرَتْهُمْ عَلِينَا^(٦٤)
لَعَمْرُ الْبَاكِيَاتِ عَلَى نَعِيمٍ لَقَدْ عَزَّتْ رَزِيَّتُهُ عَلِينَا^(٦٥)
فَلَا تَبْعَدُنْ نَعِيمٌ فَكُلُّ حَيٍّ سَيَلْقَى مِنْ صُرُوفِ الدَّهْرِ حَيْنًا

التخريج: طبقات الشعراء: ٢٥٠ للبطين. والأغاني: ٨/١٤ الأبيات (١، ٤،
٥) للحصين بن الحمام المري^(٦٦)، وشعر الحصين بن الحمام المري (بحث): ١١٧
الأبيات (١، ٤، ٥). وتشترك قصيدة لعبد الشارق الجهني مع القصيدتين في الوزن
والقافية والموضوع وبعض المعاني. مثل قوله:

فلما أن تواقفنا قليلاً أنخنا للكلاكل فارتمينا
فلما لم ندع قوساً وسهماً مشينا نحوهم ومشوا إلينا
... وكان أخي جُوئِنٌ ذا حفاظٍ وكان القتل للفتيان زِينَا

ينظر: كتاب الحماسة: ١/٢٨٥، والأشباه والنظائر: ١/١٥٢، والحماسة
البصرية: ١/١٨٤.

(١) ينظر: ديوان المعاني: ٢/١٠٣٣.

(٢) ينظر: الورقة: ٩، والفهرست: ١/٥١٨.

(٣) ينظر: كتاب بغداد: ٨٨، وطبقات الشعراء: ٢٤٨، والورقة: ٩، وتاريخ الطبري: ٨/٦١٢،
والفهرست: ١/٥١٨، وتاريخ مدينة دمشق: ٦٨/٥٤، ولسان العرب: ١٣/٥٨ (بطن)
وهو فيه مصحّف إلى (الحمضي). والنجوم الزاهرة: ٢/٢٤١، وتاج العروس: ٣٤/٢٦٧
(بطن).

(٤) ينظر: الورقة: ٩، والوساطة: ٢١١، وزهر الآداب: ٣/٨٢٩.

(٥) ينظر: الورقة: ٩.

(٦) ورد لقبه بالفتح (البطين) في كل من: البرصان والعرجان: ١٣٤، والحيوان: ٦/٥٧، وطبقات
الشعراء: ٢٤٧، والورقة: ٩، والفهرست: ١/٥١٨، والأشباه والنظائر: ٢/٢٩٥، وزهر
الآداب: ٣/٨٢٩. وورد بالضم (البطين) في كل من: كتاب بغداد: ٨٨، وتاريخ الطبري:
٨/٦١٢، والوساطة: ٢١١، والعقد الفريد: ١/٢٧١، وتاريخ مدينة دمشق: ٦٨/٥٤،

- ومعجم البلدان: ٥٣٨/٢، ولسان العرب: ٥٨/١٣ (بطن)، والنجوم الزاهرة: ٢٤١/٢،
وتاج العروس: ٢٦٧/٣٤ (بطن).
- (٧) طبقات الشعراء: ٢٤٧.
- (٨) الورقة: ١٠.
- (٩) طبقات الشعراء: ٢٤٨، والورقة: ١٠، والبيت الأخير فقط في عيون الأخبار: ٩٦/٤ دون
عزو، وفيه: (وأما أيره فخطيب). وأبو خالد الغنوي شاعر ذكره المرزباني فيمن غلبت كنيته
على اسمه؛ ينظر: معجم الشعراء: ٤٤٩.
- (١٠) ينظر: لسان العرب: (بطن) ١٣/٦٢، ٦٧.
- (١١) المصدر نفسه: ١٣/٦٢.
- (١٢) المصدر نفسه: ١٣/٦٧.
- (١٣) ينظر: المصدر نفسه: ١٣/٦٢.
- (١٤) ديوان شعر الخوارج: ٢٠١. وقال المرزباني: «أراد شبيب بن يزيد الشيباني وسويد بن سليم
بن خالد الشيباني، والبطين بن عمرو بن محلم، وقعنّب منهم أيضاً» معجم الشعراء: ١٠٩.
- (١٥) ينظر: طبقات الشعراء: ٢٤٨، والورقة: ١٠-١١.
- (١٦) ينظر: تاريخ الطبري: ٨/٢٨٧، والكامل في التاريخ: ٥/٢١٧.
- (١٧) الورقة: ١٠-١١.
- (١٨) طبقات الشعراء: ٢٤٨.
- (١٩) عبد الله بن طاهر بن الحسين بن مصعب بن زريق الخزاعي، أبو العباس؛ أمير شاعر. من
أبرز رجال المأمون، ولي الشام، ومصر، ثم خلف أباه طاهر بن الحسين على ولاية خراسان،
وتوفي فيها سنة ٢٣٠هـ؛ ينظر: الأغاني: ١٢/١٠١، ووفيات الأعيان: ٣/٨٣، والوفائي
بالوفيات: ١٧/٢١٩.
- (٢٠) كتاب بغداد: ٨٨، وينظر الخبر نفسه في: الورقة: ٩، وتاريخ الطبري: ٨/٦١٢، وتاريخ
مدينة دمشق: ٦٨/٥٤، والنجوم الزاهرة: ٢/٢٤١.
- (٢١) ينظر: تاريخ يعقوبي: ٢/٣٢٤.
- (٢٢) ينظر: تاريخ الطبري: ٨/٦١٣، والكامل في التاريخ: ٥/٣٦٠.
- (٢٣) ينظر: وفيات الأعيان: ٣/٧١.
- (٢٤) النجوم الزاهرة: ٢/٢٣٨.
- (٢٥) الورقة: ١٠.



- (٢٦) معجم الأدباء: ٢/ ٥٥٧-٥٥٨.
- (٢٧) ينظر: تاريخ الطبري: ٨/ ٦٠٤.
- (٢٨) معجم البلدان: ٢/ ٥٣٨، والخبر نفسه في الخزل والدأل: ٢/ ٢٢٣-٢٢٤ باختلاف يسير في الألفاظ.
- (٢٩) طبقات الشعراء: ٢٤٧.
- (٣٠) المصدر نفسه: ٢٤٨.
- (٣١) ينظر: المصدر نفسه: ٢٤٨. فمن ذلك قول أبي عمران السلمي:
- إِنَّمَا شَعْرُ الْبَطِينِ مِثْلَ سَلْحٍ وَسَطِ طِينِ
لَيْسَ إِنْ فَكَّرتَ فِيهِ لِعَرِيْقٍ أَوْ قَطِينِ
- الورقة: ١٠. وأبو عمران السلمي هو (موسى بن محمد السلمي أبو عمران بصري مسجدي متوكلي) معجم الشعراء: ٢٦٠.
- (٣٢) الورقة: ١٢.
- (٣٣) الموشح: ١٧٢.
- (٣٤) الورقة: ٩.
- (٣٥) طبقات الشعراء: ٢٤٨.
- (٣٦) المصدر نفسه: ٢٥٠.
- (٣٧) الفهرست: ١/ ٥١٨.
- (٣٨) في الورقة: (دعوني وكلباً...).
- (٣٩) في الورقة: (يهزُّ عليَّ الرأسُ ما رضيت كلب).
- (٤٠) في الأشباه والنظائر: (وحسام لا يُعاد به ضربةٌ كالكوكب الكفت). وكَفَّتْ: سريع. وهو ساكن الوسط وحركه للضرورة.
- (٤١) الحُمة: السَّمُّ؛ وقيل: هي الإبرة التي تَضْرِبُ بها الحيةُ والعقرب والزُّبور أو تَلْدَغُ بها.
- (٤٢) حَفَّتْ: مُهْلِك.
- (٤٣) الجمجمات: واحدها جَمِمةٌ: وهي الإهلاك.
- (٤٤) في الأشباه والنظائر: (... كان مصغاتي وملفتي).
- (٤٥) في محاضرات الأدباء: (كلامه مثل عصيِّ الطلح). والطلح: شجر الموز.



٤٦) قال الجاحظ عقب هذا البيت: «وصف اعوجاج سوق هؤلاء العرجان بالمرادي إذا رأيتها، فإنك لا ترى المرادي إلا وهي معوجة في العين أو منكسرة، وقوله «تمهر» يريد تسبح، لأن الماهر هو السابح». البرصان والعرجان: ٣٧١. والمرادي: واحد لها مُرَدِّي وهو المجذاف.

٤٧) قال الجاحظ عقب هذا البيت: «لأنهم يزعمون أن ظل الشخص مع طلوع الشمس ليس له غاية ينتهي البصر إليه» البرصان والعرجان: ١٣٥.

٤٨) الألو من الأضداد، يقال: أَلُو إِذَا فَتَرَ وَضَعُفَ، وكذلك إِذَا اجْتَهَدَ وَاسْتَطَاعَ؛ ينظر: لسان العرب: ٤١/١٤ (ألا).

٤٩) في الزهرة والصناعتين: (وصار رأيي لرأيه).

٥٠) في الصناعتين: (تباً لقلبي).

٥١) النون: الحوت؛ ينظر: لسان العرب: ٤٢٧/١٣ (نون).

٥٢) في الورقة والنجوم الزاهرة: (بابن ذي العزتين). وفي ديوان المعاني: (الغرتين في الدولتين).

٥٣) في ديوان المعاني: (العبرين) وفي النجوم الزاهرة: (الرجوتين) والرجا: الناحية؛ ينظر لسان العرب: ٣١٠/١٤ (رجا).

٥٤) في تاريخ مدينة دمشق: (يأتي من الجانيين).

٥٥) في كتاب بغداد: (و حقيقاً). وزريق ومصعب من أجداد الممدوح.

٥٦) أبو الحسن علي بن يحيى الأرمني، قائد من الأمراء في العصر العباسي. أرمني استعرب أبوه فنشأ في بيئة عربية. ولي الثغور الشامية، ثم أرمنية، فأذربيجان، فمصر. كان شديداً على الروم، وله فيهم غزوات وفتوح. قتل في إحدى وقائعه معهم سنة ٢٤٩هـ. ينظر: تاريخ الطبري: ٢٦١/٩، والوافي بالوفيات: ٣٠٧/٢٢، والأعلام: ٣١/٥.

٥٧) في محاضرات الأدباء: (مالك فرساً.. وفي كمي) وفي الأذكياء: (مالك فرساً ولي نصيف) وفي غرر الخصاص: (مالك فرساً).

٥٨) في محاضرات الأدباء: (لهم فهم ومعرفة خيراً رأيت وللمال التياسير). وفي سفظ الملح: (فقال قَمِّ لِمَهُمْ فَهْمٌ وَتَجْرِبَةٌ خَيْرٌ رَأَيْتُ وَأَلْفَتْكَ التَّبَاشِيرُ) وفي الأذكياء و غرر الخصاص: (لهم علم ومعرفة.. و كلاً حلام تفسير).

٥٩) في محاضرات الأدباء: (فاقصص منامك في دار الأمير تجد تفسير ذلك وللأحلام تفسير) ومثله في سفظ الملح ولكن أثبتت (عند) بدل (في دار). وفي الأذكياء و غرر الخصاص: (اقصص منامك في دار الأمير تجد تحقيق ذلك وللفال التباشير).

٦٠) أبو صاعد الشاعر لم أفق له على ذكر فيما عدت إليه من المصادر. أما أبو القاسم الهيثم بن عثمان الغنوي، فهو من أهل الجزيرة، كان من قواد المعتصم ذكره الطبري في خبر مسير





الأفشين لحرب بابك الخرمي سنة ٢٢٠هـ. ينظر: تاريخ الطبري: ١١/٩، ومعجم الشعراء: ٢٥٧ وقد ورد اسمه فيه عثمان بن الهيثم ومثله أيضاً في سفظ الملح: ١٥٥. وقد مدحه دعبل الخزاعي وهجاه، ومدحه البحترى؛ ينظر: الموازنة: ١١١/٣، وزهر الآداب: ٥٧٣/٢، وتاريخ دمشق: ٢٦٩/١٧، وبغية الطلب: ٣٥١٦/٧، ومختصر تاريخ دمشق: ١٨٨/٨، وشعر دعبل: ١٣٦ و ٣٧٩، وديوان البحترى: ٤/٢٠٨٠ و ٢٠٨٧، وقد أشار المحقق إلى أن لقاءه به كان في سنة ٢٥٥هـ. وقد نقل أبو الفرج الأصبهاني خبراً عنه في أخبار أبي العتاهية؛ ينظر: الأغاني: ٤/٧٤-٧٥. ومن هنا يمكن القول: إن أبا صاعد الشاعر من رجال القرن الثالث الهجري، وإن كنا لا نعرف عنه شيئاً؛ بسبب إغفال المصادر لذكره. وقد ورد اسمه في سفظ الملح (أبو صامد) بالميم خطأً.

(٦١) في التذكرة الحمدونية ومجموعة المعاني: (طوى الدهر..).

(٦٢) في التذكرة الحمدونية ومجموعة المعاني: (أقرانها تتقطع).

(٦٣) في الأغاني وشعر الحصين: (قتلنا خمسة... وكان القتل).

(٦٤) العكرة: الكرة، ورجل عكار: عطاف كرار؛ ينظر: لسان العرب: ٤/٥٩٩ (عكر).

(٦٥) في الأغاني وشعر الحصين: (لقد جلت رزيتة علينا).

(٦٦) الحصين بن الحمام المري شاعر جاهلي، والنص يرثي به نعيم بن الحارث بن عباد الذي قتله بنو صرمة في يوم دارة موضوع، وكانت بينهما مودة؛ ينظر: الأغاني: ٨/١٤.



... المصادر والمراجع ...

- (١) القرآن الكريم.
- (٢) الأعلام. خير الدين الزركلي. دار العلم للملايين. بيروت. لبنان. ط٤/١٩٧٩م.
- (٣) الأغاني. أبو الفرج الأصبهاني (ت٣٥٦هـ). دار الكتب المصرية. ١٩٩٣-١٩٩٤م.
- (٤) البرصان والعرجان والعميان والحولان. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت٢٥٥هـ). تحقيق: عبد السلام محمد هارون. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت. ١٩٨٢م.
- (٥) بغية الطلب في تاريخ حلب. عمر بن أحمد بن أبي جرادة بن العديم (ت٦٦٠هـ). تحقيق: د. سهيل زكار. دار الفكر للطباعة والنشر. بيروت. ١٩٨٨-١٤٠٨م.
- (٦) تاج العروس من جواهر القاموس. السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (ت١٢٠٥هـ). تحقيق: عبد الستار أحمد فراج وآخرين. مطبعة حكومة الكويت. ١٩٦٥ - ٢٠٠١م.
- (٧) تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت٣١٠هـ). تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. دار المعارف. مصر. ط٢/١٩٦٨م.
- (٨) تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها. أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر (ت٥٧١هـ). دراسة وتحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي. دار الفكر للطباعة والنشر. بيروت. ط١ / ١٩٩٥ - ٢٠٠٠م.
- (٩) تاريخ اليعقوبي. أحمد بن أبي يعقوب إسحاق الكاتب العباسي اليعقوبي (ت٢٨٤هـ). دار صادر. دار بيروت. بيروت. لبنان. ١٩٦٠م.
- (١٠) التذكرة الحمدونية. أبو المعالي محمد بن الحسن بن حمدون البغدادي (ت٥٦٢هـ). تحقيق: د. إحسان عباس، وبكر عباس. دار صادر. بيروت. ط١ / ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- (١١) الحماسة البصرية. صدر الدين بن أبي الفرج بن الحسين البصري (ت٦٥٩هـ). تحقيق: د. عادل سليمان جمال. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية. القاهرة. ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.
- (١٢) الحيوان. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت٢٥٥هـ). تحقيق وشرح: عبد السلام



- محمد هارون. مكتبة ومطبعة مصطفى
الباي الحلبي. القاهرة. ط ٢/ ١٣٨٤هـ -
١٩٦٥م.
- (١٣) الخزل والدأل بين الدور والدارات
والديرة. أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله
الحموي (ت ٦٢٦هـ). تحقيق: يحيى زكريا
عبارة ومحمد أديب جهران. منشورات
وزارة الثقافة. دمشق. ١٩٩٨م.
- (١٤) ديوان البحترى. تحقيق: حسن كامل
الصيرفي. دار المعارف. القاهرة.
١٩٦٣م.
- (١٥) ديوان شعر الخوارج. جمع وتحقيق: د.
إحسان عباس. دار الشروق. بيروت.
لبنان. ط ٤/ ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- (١٦) ديوان المعاني. أبو هلال عبد الله بن
سهل العسكري (ت ٣٩٥هـ). تحقيق:
أحمد سليم غانم. دار الغرب الإسلامي.
بيروت. ط ١/ ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- (١٧) زهر الآداب وثمر الألباب. أبو
إسحاق إبراهيم بن علي الحصري
القيرواني (ت ٤٥٣هـ). ضبطه وفصله
وشرحه: د. زكي مبارك. حققه وزاد
في تفصيله وضبطه وشرحه: محمد محيي
الدين عبد الحميد. دار الجليل. بيروت.
لبنان. ط ٤/ ١٩٧٢م.
- (١٨) الزهرة. أبو بكر محمد بن داود
الأصبهاني (ت ٢٩٧هـ). تحقيق: د.
إبراهيم السامرائي و د. نوري حمودي
القيسي. مكتبة المنار. الزرقاء. الأردن.
- ط ٢/ ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م.
- (١٩) سرقات أبي نواس. مهلهل بن يموت
بن المزرع (ت ٣٠٤هـ). تحقيق: د. محمد
مصطفى هدارة. دار الفكر العربي.
القاهرة. ١٩٥٧م.
- (٢٠) سفت الملح وزوح الترح. سعد الله بن
نصر الدجاجي (ت ٥٦٤هـ). تحقيق:
د. خالد أحمد الملا السويدي. مؤسسة
بين النهرين. دمشق. ط ١/ ١٤٢٦هـ -
٢٠٠٥م.
- (٢١) شرح مقامات الحريري. أبو العباس أحمد
بن عبد المؤمن الشريشي (ت ٦٢٠هـ).
تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. المكتبة
العصرية. بيروت. ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- (٢٢) شعر دعبل بن علي الخزاعي. صنعة: د.
عبد الكريم الأشر. مطبوعات مجمع
اللغة العربية. دمشق. ط ٢/ ١٤٠٣هـ -
١٩٨٣م.
- (٢٣) طبقات الشعراء. عبد الله بن المعتز
(ت ٢٩٦هـ). تحقيق: عبد الستار أحمد
فراج. دار المعارف بمصر. ط ٤ /
١٩٨١م.
- (٢٤) العقد الفريد. أبو عمر أحمد بن محمد بن
عبد ربه الأندلسي (ت ٣٢٨هـ). شرحه
وضبطه وصححه: أحمد أمين، وأحمد
الزين، وإبراهيم الأبياري. مطبعة لجنة
التأليف والترجمة والنشر. القاهرة.
ط ٢/ ١٩٥٦م.
- (٢٥) عيون الأخبار. أبو محمد عبد الله بن

يوسف. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. مصر. ١٩٦٥م.

(٣١) كتاب بغداد. أبو الفضل أحمد بن طاهر الكاتب بن طيفور (ت ٢٨٠هـ). عني بنشره: عزت العطار الحسيني. مطبعة الخانجي. القاهرة. ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

(٣٢) كتاب الحماسة. أبو تمام. ترتيب أبي الحجاج يوسف بن سليمان بن عيسى الأعلم الشتمري (ت ٤٧٦هـ). دراسة وتحقيق: د. مصطفى عليان. مطبوعات جامعة أم القرى. مكة المكرمة. المملكة العربية السعودية. ١/ ١٤٢٣هـ.

(٣٣) كتاب الصناعتين. أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري (ت ٣٩٥هـ). تحقيق: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم. المكتبة العصرية. بيروت. ١٤١٩هـ.

(٣٤) لسان العرب. جمال الدين بن منظور (ت ٧١١هـ). دار صادر. بيروت. ١٩٥٥م.

(٣٥) مجموعة المعاني. مؤلف مجهول. مطبعة الجوائب. قسطنطينية. ط ١/ ١٣٠١هـ.

(٣٦) محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء. أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ). تحقيق: د. رياض عبد الحميد مراد. دار صادر. بيروت. ط ١/ ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

(٣٧) مختصر تاريخ دمشق. جمال الدين بن منظور (ت ٧١١هـ). حققه مجموعة من

مسلم بن قتيبة (ت ٢٧٦هـ). دار الكتاب اللبناني. بيروت. طبعة مصورة عن دار الكتب المصرية لسنة ١٣٤٣هـ - ١٩٢٥م.

(٢٦) غرر الخصاص الواضحة وعرر النقائص الفاضحة. أبو إسحق برهان الدين محمد بن إبراهيم الوطواط (ت ٧١٨هـ). ضبطه وصححه وعلق حواشيه ووضع فهارسه: إبراهيم شمس الدين. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ط ١/ ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

(٢٧) الفهرست. أبو الفرج محمد بن إسحاق الوراق بن النديم (ت ٣٨٠هـ). تحقيق: أيمن فؤاد سيد. مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي. لندن. ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

(٢٨) الكامل في التاريخ. أبو الحسن علي بن أبي الكرم الشيباني بن الأثير (ت ٦٣٠هـ). تحقيق: د. علي شيري. دار إحياء التراث العربي. بيروت. ط ١ / ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

(٢٩) كتاب الأذكياء. أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي (ت ٥٩٧هـ). وضع حواشيه: محمد عبد الكريم النمري. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ٢٠٠٣م.

(٣٠) كتاب الأشباه والنظائر من أشعار المتقدمين والجاهلية والمخضرمين. أبو بكر محمد بن هاشم الخالدي (ت ٣٨٠هـ)، وأبو عثمان سعيد بن هاشم الخالدي (ت ٣٩١هـ). تحقيق: د. السيد محمد



محمد حسين شمس الدين. دار الكتب العلمية. بيروت. ط ١/ ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

(٤٤) الوافي بالوفيات. صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (ت ٧٦٤هـ).
تح: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى.
دار إحياء التراث. بيروت. ١٤٢٠ - ٢٠٠٠م.

(٤٥) الورقة. أبو عبد الله محمد بن داود بن الجراح (ت ٢٩٧هـ). تحقيق: عبد الوهاب عزام و عبد الستار أحمد فراج.
دار المعارف بمصر. ط ٣/ ١٩٨٦م.

(٤٦) الوساطة بين المتنبئ وخصومه. أبو الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني (ت ٣٩٢هـ). تحقيق وشرح: محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي.
المطبعة العصرية. صيدا. بيروت. لبنان. ط ١/ ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

(٤٧) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (ت ٦٨١هـ). تحقيق: د. إحسان عباس. دار صادر. بيروت. ١٩٧٧م.

البحوث والدوريات:

(٤٨) شعر الحصين بن الحمام المري. جمع وتحقيق: د. مهدي عبيد جاسم. مجلة المورد. مج ١٧. العدد (٣) بغداد. ١٩٨٨.

الأستاذة. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. دمشق. ط ١/ ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

(٣٨) معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب). ياقوت بن عبد الله الحموي (ت ٦٢٦هـ). تحقيق: د. إحسان عباس. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ط ١/ ١٩٩٣م.

(٣٩) معجم البلدان. ياقوت بن عبد الله الحموي (ت ٦٢٦هـ). دار صادر. بيروت. ١٩٧٧م.

(٤٠) معجم الشعراء. أبو عبد الله محمد بن عمران المرزباني (ت ٣٨٤هـ). تصحيح وتعليق: ف. كرنكو. مكتبة القدسي. القاهرة. ١٣٥٤هـ.

(٤١) الموازنة بين أبي تمام والبحري. أبو القاسم الحسن بن بشر الأمدي (ت ٣٧٠هـ). المجلد الأول والثاني. تحقيق: السيد أحمد صقر. دار المعارف. مصر. ط ٤/ ١٩٩٢م. والمجلد الثالث. تحقيق: د. عبد الله المحارب. مكتبة الخانجي. القاهرة. ط ١/ ١٩٩٤م.

(٤٢) الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء. أبو عبد الله محمد بن عمران المرزباني (ت ٣٨٤هـ). تحقيق: علي محمد البجاوي. دار نهضة مصر. القاهرة. ١٩٦٥م.

(٤٣) النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. جمال الدين يوسف بن تغري بردي الأتابكي (ت ٨٤٧هـ). تقديم وتعليق:

أَجْرُ الْعَامِلِينَ فِي مِصْرَ
بَيْنَ الْوَاقِعِ وَالْمَأْمُولِ

د. مهدي محمد القصاص
أستاذ علم الاجتماع المشارك
كلية الآداب / جامعة المنصورة
مصر / يونيو ٢٠١٢



...فكرة الدراسة...

اتجهت مصر نحو تطبيق سياسة الإصلاح الاقتصادي منذ بداية التسعينات من القرن الماضي، فقد سمحت بدور أكبر لقوى السوق الأمر الذي أدى إلى تزايد دور القطاع الخاص، وتراجع دور الدولة في النشاط الاقتصادي. وقد نتج عن تطبيق هذه السياسة مجموعة من الآثار السلبية التي انعكست على كل من الاقتصاد والأفراد. فبالرغم من النجاح في تحقيق معدل نمو مرتفع خلال السنوات الأخيرة، إلا أن ذلك لم يعن القضاء على مشكلات اقتصادية أساسية (كالتضخم، والبطالة، والفقر، ...)، أو تحسين الأحوال المعيشية للأفراد بصفة عامة.

ويرى بعض أن وصول عملية التنمية في ظل الخصخصة إلى ألقها المسدود وعجزها عن حل المشكلات المرافقة لها، كإشكالية العمالة، وبخاصة زيادة ظاهرة الاستغناء عن العمالة الزائدة (المعاش المبكر) برزت إشكالية الإفقار المعمم كإحدى العلامات البارزة لهذه السياسات التنموية، وأن هذه الأنماط بدأت تُعيد إنتاج نفسها اعتماداً على إبقاء هامش من السكان بلا عمل وزيادة حدة التناقض بين الفئات الاجتماعية، حيث يزداد الفقير فقراً، مما يبرز أن السبيل الوحيد لمناقشة قضية العدالة الاجتماعية تبدأ من عملية اللامساواة الاجتماعية في هذه المجتمعات.

و يؤكد ذلك أن السياسات الاجتماعية السائدة في معظم الدول النامية ومن بينها مصر تعكس في الأساس واقع التفاوت أو عدم المساواة الاجتماعية بين الفئات

الاجتماعية المختلفة داخل المجتمع، كما أن السياسات الاجتماعية Social Policies بمعناها الواسع لا تستهدف بطبيعتها مكافحة الظلم (عدم العدالة) وبالتالي الفقر، وإنما تستهدف التعايش معه، وذلك عن طريق مجموعة من الإجراءات التي تكتفي ببعض العلاجات الإصلاحية الجزئية، التي يكون من شأنها إطالة أمد النظام الاجتماعي القائم.^(١) لذا فقد انطلقت خلال هذه الفترة الكثير من النداءات لإعادة صياغة دور الدولة، والدعوة لبناء عقد اجتماعي جديد، بالإضافة إلى إعادة طرح مفهوم العدالة الاجتماعية مطلباً مجتمعياً وهدفاً محدداً (لصانع القرار).

ويتنامى الجدل الآن في مصر حول كيفية تحقيق العدالة الاجتماعية، وذلك سعياً منهم وراء إيجاد إطار عادل من شأنه تنمية الاقتصاد ورفع مستوى معيشة المواطنين وزيادة رفاهيتهم. وقد دخلت في هذا الجدل مجموعات اجتماعية مختلفة مثل رجال السياسة والأحزاب السياسية وكذلك القائمين على الدولة ومؤسسات المجتمع المدني ورجال الدين وغيرهم من الأكاديميين والصحفيين.

غير أن الحوار الدائر بين جل تلك المجموعات ظل حتى الآن حواراً عاماً ليس من شأنه أن يثمر عن خطة لوضع إطار عام وعملي يمكن من خلاله تحقيق العدالة الاجتماعية. والسبب وراء ذلك لا يرجع فقط إلى كون العدالة مفهوماً فضفاضاً ولكنه يرجع أيضاً إلى عدم وجود اتفاق كاف حول تعريف عملي لمفهوم العدالة يتناسب والواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والديني في مصر أو كيفية ربط مفهوم العدالة الاجتماعية بعملية التنمية أو الأدوات الأساسية التي يمكن من خلالها ربط مفهومي الإنصاف والعدالة بالتنمية الاقتصادية والاجتماعية.^(٢)



ومن الحقائق المسلم بها أنه ليس بالإمكان أن تستقيم الأمور في دولة ما إلا إذا كان هناك عدالة اجتماعية في توزيع الأجور (تحديد الحد الأدنى - الأقصى للأجور) بين العاملين في القطاعات المختلفة، بحيث يكون الأجر مساوياً للجهد المبذول، ويغطي أيضاً الحد الأدنى من الاحتياجات الضرورية للعامل وأسرته؛ على أن يتم ذلك وفقاً لدراسات محسوبة حول غلاء المعيشة في البلد المستهدف. ولقد تزايد الاهتمام بهذه القضية بعد ثورة ٢٥ يناير، حيث تزايد الجدل حول ضرورة وضع سياسة للحد الأدنى للأجور وتطبيقها بفاعلية لحماية ما يحصل عليه العامل من الأجر. فمرور الوقت أضحت السياسة الحالية للحد الأدنى للأجور عاجزة عن تحقيق التوازن بين خلق فرص العمل الرسمية وتأمين مستوى معيشى كريم للمواطنين.

وتمثل قضية الأجور جوهر سياسات توزيع الدخل وتحقيق العدالة الاجتماعية، والتي عادة ما تركز في نهاية المطاف على تحديد الحد الأدنى للأجور. وينطوى الجدل المجتمعي في الأوساط العلمية والسياسية في مصر على خلط واضح لمفهومى الحد الأدنى للأجور ومستويات الأجور.

فبينما يشير المفهوم الأول: إلى حد الكفاف الذى يحتاجه العامل لكى يلبي احتياجاته الأساسية وهو لذلك أقرب ما يكون إلى خط الفقر، فإن مستويات الأجور: تشير إلى هيكل الأجور المرتبط بوظائف مختلفة وسلم وظيفى متدرج بما يتناسب مع المؤهلات وطبيعة العمل والأداء والخبرة. ويُعرف الحد الأدنى للأجور، وفقاً لمنظمة العمل الدولية، بأنه الحد الأدنى الواجب إعطاؤه للمشتغلين في دولة ما بحيث يكفل الاحتياجات الدنيا للمشتغل ولأسرته في ظل الظروف

الاقتصادية والاجتماعية السائدة. وتستهدف تشريعات الحد الأدنى للأجور بالأساس حماية العمال ذوى الأجور المنخفضة، وحماية فئات العمال ذوى القدرة التفاوضية الضعيفة.^(٣)

لكل ما سبق وغيره، تحتل مشكلة الأجور مركز الصدارة في الحوار الدائر الآن حول العدالة الاجتماعية، وضرورة إيجاد الآليات التى تحقق التوزيع العادل لثمار النمو المرتفع، الذى حققته مصر منذ عام ٢٠٠٤. ولقد ظلت الدولة على مدار سنوات طويلة تضع لهذه المشكلة حلولاً ومسكنات مؤقتة سرعان ما يزول أثرها، وتعاود المشكلة للظهور على السطح من جديد. ففى حين ركز الإصلاح الاقتصادى فى مصر على سياسات الاقتصاد الكلى، بقيت سياسات الأجور على حالها دون أن تواكب هذا الإصلاح، حتى أصبحت عائقاً بات يهدده، وقد اشتد الجدل بشكل ملحوظ فى الآونة الأخيرة حول موضوع الحد الأدنى للأجور فى مصر، وتعددت الآراء بين من يرى ضرورة زيادة الحد الأدنى للأجور، بما يتلاءم مع التغيرات فى نفقات المعيشة، ومعدلات التضخم المتزايدة، خاصة فى ظل ضعف القوة التفاوضية نسبياً للعاملين فى مقابل أصحاب الأعمال، وبين من يشير إلى عدم وجود مسوغ لتلك الزيادة من وجهة النظر الاقتصادية، نظراً لانخفاض إنتاجية العامل المصرى بصفة عامة؛ مما يجعل زيادة الحد الأدنى للأجور سبباً فى ارتفاع تكاليف العمل بالقطاع الرسمى، ومن ثم تقليص قدرته التنافسية، وانتقال جزء كبير من العمالة إلى القطاع غير الرسمى، فضلاً عن تغذية مصادر التضخم، وما يترتب على ذلك كله من تهديد لمستقبل النمو ذاته.^(٤)



بناء على ذلك تنطلق هذه الدراسة من قضية أساسية تتعلق بتوضيح العلاقة بين سياسات الأجور في مصر ودورها في تحقيق العدالة الاجتماعية. بمعنى مدى نجاح أو فشل تلك السياسات في تحقيق العدالة الاجتماعية. ويأتي تركيزنا على سياسات الأجور بصفة خاصة لأنها تمثل مصدراً أساسياً من مصادر الدخل للعديد من الأسر المصرية، حيث تشير الإحصاءات إلى أن عدد المشتغلين بأجر في القوى العاملة في الربع الثالث لعام ٢٠١١ قد بلغ ٣٨٦, ١٤ مليون مشتغل بنسبة ٦١, ٢٪ من إجمالي عدد المشتغلين.^(٥) إضافة إلى أن سياسات الأجور تعد آلية أو أداة موضوعية يمكن الاعتماد عليها في تحليل سبل تحقيق العدالة الاجتماعية في المجتمع المصري.



...أهداف الدراسة وتساؤلاتها...

تسعى الدراسة إلى فهم طبيعة العلاقة بين سياسات الأجور في مصر بوصفها مصدراً أساسياً من مصادر الدخل ودورها في تحقيق العدالة الاجتماعية. وذلك من خلال الإجابة على التساؤل الرئيس الآتي: ما سياسات الأجور في مصر وإلى أى مدى تحقق العدالة بين العاملين في المجتمع؟

ويندرج تحت هذا التساؤل عدد من التساؤلات الفرعية:

١. ما واقع سياسات الأجور في مصر؟
٢. إلى أى مدى يؤثر تطبيق الحد الأدنى والأقصى للأجور في تحقيق العدالة الاجتماعية؟
٣. هل التفاوت بين الأجور الأساسية والمكافآت والبدلات والحوافز يؤدي إلى الفساد وغياب العدالة والمساواة في الدخل؟
٤. ما مدى وعى أفراد المجتمع بالمبادئ التي ترتبط بفكرة تحقيق العدالة الاجتماعية وعلاقة ذلك بالمطالب الفئوية؟



... منهجية الدراسة ...

من الطرق المهمة لاستخدام الخيال السوسيوولوجي هي تعزيز فهمنا للقضايا الاجتماعية الراهنة في المجتمع مثل الدعم الحكومي وسياسات الأجور والعمل ... إلخ. وهذه المجالات للسياسة الاجتماعية توضح كيف أن المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع يمكن أن تدعم مهارات التفكير النقدي لدينا، وتساعد في أن نفهم على نحو أفضل الجدل الدائر حول السياسة العامة الحالية، يضاف إلى ذلك أن علم الاجتماع يستخدم في تقييم نجاح تلك السياسات أو تأثير التغيرات التي تحدث نتيجة السياسة العامة والعمل السياسى. وهذا يؤكد التطبيقات العملية العديدة للنظرية والبحث في علم الاجتماع.^(٦)

لذا يشير مفهوم (المجال العام) Public Sphere إلى أن ثمة قطاعاً في الحياة مفتوحاً لتفاعل الكلام والآراء، والتداول الفكرى والمناظرات السياسية، والاتصال ما بين الأفراد. إنه تلك الساحة التي يخرج إليها أفراد المجتمع بهدف الحوار والنقاش مع غيرهم فيما يتصل بالمسائل العامة. ويعتمد هذا الحوار على عدد من المبادئ العامة، تتمثل في عقلانية التفكير، وقبول الآخر، والتسامح، والإيمان بالتعددية، وحرية الرأى والتعبير. ويهدف الجميع من هذا الحوار النقدي البناء إلى التوصل إلى الاتفاق الجمعى، أو تكوين الرأى العام الموضوعي، الذى يبتعد عن أية مصالح خاصة فيما يتصل بالمسائل العامة التى كانت تشكل جوهر الحوار ومادته الكلامية.^(٧) وهناك

من يذهب إلى أن المجال العام هو حيز حقيقي أو افتراضي حيث يلتقى الأفراد الذين لديهم اهتماماتهم الشخصية لمناقشة القضايا المشتركة بغرض تبادل الآراء المختلفة للوصول إلى موقف مشترك وغالباً ما يستلزم الأمر توليد ضغط لتحقيق تغيير سياسي أو قانوني بقوة الحجة أو عدد الأفراد.^(٨) ويرى (هابرماس) أن المجال العام لا يمكن النظر إليه على أنه مؤسسة أو منظمة، وأنه ليس إطاراً من المعايير تحوطه كفاءات أو أدوار أو قواعد منظمة للعضوية فيه، وهو أيضاً ليس نظاماً، وإن كان من الممكن رسم حدود داخلية فيه، إلا أنه من الخارج يفتح على آفاق دائمة التحول. لذلك يعرفه بأنه شبكة لإيصال المعلومات والتواصل بين وجهات النظر (آراء تعبر عن اتجاهات ومواقف إيجابية أو سلبية تجاه أمر ما)، ومن خلال هذا التواصل يتم ترشيح وتركيب تيارات الاتصال والتواصل لتندمج في الرأي العام بخصوص الموضوعات محل الاهتمام.^(٩)

ويؤكد (هابرماس) أن تطوير مجال عام مستقل خارج إطار الدولة يعتبر بمثابة شرط مسبق لمشاركة المواطن Citizen Engagement، والتي لا تتقدم في إضفاء الشرعية على النظام السياسي فحسب، وإنما أيضاً في إدراك أن المجال العام كموقع خطط له لا يقل أهمية عن الشبكة المنتشرة من المؤسسات التي تقدم مجالات للعامة ليعبروا عن أصواتهم، ويتقاسموا الرأي ويتحاوروا، ويتوصلوا إلى موقف مشترك من خلال النقاش الرشيد. ويعتقد هابرماس أن الأفراد يصبحون جزءاً من تجمع سياسي أوسع من خلال عمليات مثل التشاور التي أصبحت في حد ذاتها وسائل لتحقيق المواطنة الفعالة Active Citizenship. وإذا كان هناك إمكانية لتحقيق الإجماع من خلال الممارسة العقلانية في التشاور العام، استناداً إلى قواعد اللعبة التي يمكن أن تدعم بناء الإجماع، فإن تأكيد التوسع في المناهج التي تقوم على المشاركة يساعد على



تغيير هذه القواعد، من خلال إنشاء أنواع جديدة من المجالات، وكذلك السعي نحو استدعاء أشكال أخرى جديدة من التفاعل داخلها.^(١٠) يذهب (كالهون) إلى أن أهم سمات المجال العام هي: عملية احتوائه على عدد كبير من الأفراد في إطار عملية نقاش وحوار واحد. يدور حول موضوع أو قضية واحدة تهتم جميع الأفراد، سواء المشاركين في الحوار، أم الأفراد غير المشاركين في هذا الحوار.^(١١) من هنا يأتي تبنى مفهوم المجال العام في فهم سياسات الأجور في مصر وتفسيرها، بوصفها أداة لتحقيق العدالة الاجتماعية.

واعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي في فهم طبيعة سياسات الأجور في المجتمع المصري وتفسيره، وذلك من خلال تحليل بيانات جاهزة تمثلت في نتائج أبحاث ودراسات وتقارير وإحصائيات رسمية، من أجل توضيح مواطن الخلل التي تتعلق بتلك السياسات.

وفيما يلي نتناول محاور البحث التي تجيب على تساؤلاته وتمثل في عرض نتائج الأدبيات العلمية ذات الصلة بسياسات الأجور، طبيعة سياسات الأجور في مصر، وسياسات الأجور كآلية لتحقيق العدالة الاجتماعية.

أولاً: الأدبيات العلمية وسياسات الأجور

يشكل الاستخدام مدفوع الأجر والأجور مسألتين أساسيتين في عالم العمل. حيث تتوقف مستويات معيشة العاملين بأجر على مستوى الأجور، وعلى مدة تكيف هذه الأجور ودفعها. والأجور من المواضيع الرئيسة للمفاوضة الجماعية بين الشركاء الاجتماعيين وفي عام ٢٠٠٨، أقر مؤتمر العمل الدولي وأعلن ذلك من خلال

إعلان منظمة العمل الدولية بشأن «العدالة الاجتماعية من أجل عوامة عادلة»، التزام الدول الأعضاء والمنظمة بتحقيق هدف تعزيز «سياسات أجور ومكاسب وساعات عمل وغير ذلك من ظروف عمل تمكن الجميع من الحصول على قسط عادل من ثمار التقدم، وتوفير أجر يضمن حداً أدنى من مستوى المعيشة لجميع المستخدمين والمحتاجين إلى مثل هذه الحماية».

وفي عام ٢٠٠٩، اعتمد مؤتمر العمل الدولي الذي يضم وفوداً ثلاثية مؤلفة من ممثلين عن الحكومات ومنظمات أصحاب العمل ومنظمات العمال من كافة أنحاء العالم، الميثاق العالمي لفرص العمل، الذي يتضمن مبدأ تجنب «العواقب الوخيمة الناجمة عن دوامات الأجور الانكماشية وتدهور ظروف العمل»، واعتبر الحوار الاجتماعي والمفاوضة الجماعية والحد الأدنى القانوني أو المتفاوض بشأنه للأجور بمثابة خيارات سياسية مرشدة. (١٢)

وقد أعدت منظمة العمل الدولية دراسة حول أهم العناصر والمتطلبات الإحصائية اللازمة لتحديد الحد الأدنى للأجور. وتنبع أهمية هذا الأمر من أن تحديد حد أدنى للأجر من شأنه إعطاء العامل الحماية الاجتماعية الضرورية (كما حدده ميثاق الحد الأدنى للأجر لمنظمة العمل الدولية رقم ١٣١ سنة ١٩٧٠). ويجب أن يتم تحديد الحد الأدنى للأجر عند مستوى لا يقل عن المستوى الذي يكفل المعيشة الكريمة للعامل وأسرته. وأشارت الدراسة إلى أن تحديد الحد الأدنى للأجر يعتمد على مجموعة من العناصر أو العوامل التي تتعلق بمستويات الأجور وتكاليف المعيشة والضمان الاجتماعي وغيرها خصوصاً التي تتلقاها العمالة غير المدربة باعتبارها الفئة المستهدفة من كل هذه الجهود.



وتتمثل هذه العناصر في ست نقاط هي: (١٣)

١. الاحتياجات الأساسية للعامل وأسرته.
٢. المستوى العام للأجور بالدولة.
٣. تكاليف المعيشة والتغيرات فيها.
٤. مزايا الضمان الاجتماعي.
٥. مستوى معيشة فئات اجتماعية معينة.
٦. عوامل اقتصادية على سبيل المثال (التنمية الاقتصادية - الإنتاجية - التشغيل -)

وتعتمد العناصر السابقة على مجموعة من الإحصاءات والمؤشرات التي يمكن الحصول عليها إما من المسوح أو من البيانات المكتبية. وقد تم نشر هذه المعايير بالإضافة إلى طريقة تطبيقها خاصة في الدول النامية التي تعاني من وجود نظم بدائية لإحصاءات العمل في دراسة لمنظمة العمل الدولية.

وقد نصت المادة الثالثة والعشرون من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه «لكل شخص حق في العمل، وفي اختيار عمله، وفي شروط عمل عادلة ومرضية، وفي الحماية من البطالة»، وعلى هذا الأساس فإن «لجميع الأفراد، دون أي تمييز، الحق في أجر متساو على العمل المتساوي»، كما أنه «لكل فرد يعمل حق في مكافأة عادلة ومرضية تكفل له ولأسرته عيشة لائقة بالكرامة البشرية، وتستكمل، عند الاقتضاء، بوسائل أخرى للحماية الاجتماعية». وبناء على ذلك فإنه يصبح «لكل شخص حق إنشاء النقابات مع آخرين والانضمام إليها من أجل حماية مصالحه»، أما المادة الرابعة والعشرون فإنها نصت على أنه «لكل شخص حق في الراحة، وفي



أوقات الفراغ، وخصوصاً في تحديد معقول لساعات العمل وفي إجازات دورية مأجورة»^(١٤).

وقدم مكتب العمل الدولي International Labor Office تقريراً عام ٢٠٠٦، حول سياسات الحد الأدنى للأجر المطبقة في الدول الأعضاء بالمنظمة، ويعرض هذا التقرير نتائج إجمالية حول أوضاع تلك السياسات في مختلف الدول أهمها ما يلي:

- ٩٠٪ من الدول الأعضاء لديها تشريع يحدد الحد الأدنى للأجر.
- ٦١٪ من الدول الأعضاء تم تحديد الحد الأدنى للأجور بالنسبة للدولة ككل (أو المنطقة)، وقد صممتها الدولة أو هيئة ثلاثية، أو في حالات نادرة جداً، عن طريق المفاوضات الجماعية.
- ٤٨٪ من الدول تقوم الحكومة فيها باستشارة جهة ثنائية أو ثلاثية الأطراف بشأن تحديد الحد الأدنى للأجر، في حين أن حوالي ١٠٪ من الدول تحدد الحكومة وحدها الحد الأدنى للأجر.
- ٨٠٪ من الدول يحدد فيها التشريع المعايير التي يعتمد عليها تحديد الحد الأدنى للأجر، إما معايير اجتماعية أو اقتصادية. وقد اعتمدت حوالي ٦١٪ من الدول على تكلفة المعيشة (التضخم) عنصر التحديد الحد الأدنى للأجر، يليها العناصر الاقتصادية (الأداء الاقتصادي) وذلك بنسبة ٥١٪ من الدول.
- ٦٠٪ من الدول لا يحدد فيها التشريع دورية تعديل أو رفع الحد الأدنى للأجر. كما أن أقل من ربع الدول حددت دورية تعديل الحد الأدنى للأجر لتكون





سنوية. ولكن في واقع الأمر يتم تعديل الحد الأدنى للأجر وفقاً للارتفاع في الأسعار ويتم ذلك على مدى فترات زمنية غير منتظمة وفي أغلب الأحيان لا يقدم التعويض الكافي للعامل عن ارتفاع الأسعار وهو ما يعنى انخفاض كمية السلع والخدمات التي يشتريها العامل.^(١٥)

نخلص من ذلك أنه عند تحديد الحد الأدنى للأجور المناسب للأوضاع الاقتصادية والاجتماعية السائدة في دولة ما، هناك مجموعة من المعايير التي يجب الاستناد إليها. ومن أهم هذه المعايير: ألا يقل الحد الأدنى للأجور عن خط الفقر القومي لضمان حصول العامل وأفراد أسرته على احتياجاتهم الأساسية (الغذائية وغير الغذائية). ويمكن ربط مستوى الحد الأدنى للأجور بتحقيق أهداف اقتصادية واجتماعية محددة، وهو الاتجاه السائد حالياً بين كثير من الدول، ومن أهم هذه الأهداف: تشجيع عمالة الشباب، ورفع الإنتاجية، وتخفيف حدة الفقر وتقليل التفاوت في الدخل.

ثانياً: طبيعة سياسات الأجر في مصر: يلاحظ أن سياسات الأجور في مصر خلال العقود الستة الماضية، قد مرت بأربع مراحل تاريخية مختلفة^(١٦):

المرحلة الأولى: امتدت من قبل الحرب العالمية الثانية واستمرت حتى الخمسينيات من القرن العشرين، كانت الأجور في تلك المرحلة متروكة لقوى السوق، وكان قطاع الزراعة هو المحدد الأساسي للأجور في الاقتصاد القومي. وقد اتسم مستوى الأجور الحقيقية في تلك الفترة بالركود المطلق، إلا في حالات ارتفاع أسعار محصول القطن، وهي نادرة، مما حدا بالمحللين إلى القول بأن عملية

تحديد الأجور في تلك الحقبة ينطبق عليها نظرية مستوى الكفاف، التي ترى أن الأجور تميل إلى الاقتراب من مستوى الكفاف في الاقتصاديات التي تتسم بعرض غير محدد من قوة العمل.

المرحلة الثانية: استمرت في الستينيات والسبعينات من القرن العشرين، شهدت هذه المدة تعاظم دور الدولة كأكبر مشغل في الاقتصاد القومي، ومن ثم فقد حلت الأجور الحكومية محل الأجر الزراعي كمحدد أساسي للأجر بصفة عامة، ويتبعها في ذلك القطاع الخاص. ويمكن القول بأن تحديد الأجور في تلك المرحلة اتسق مع نظرية الأجور المرجعية Reserve Wage، حيث تتحدد الأجور في القطاعات المختلفة بالرجوع للأجر الحكومي، واستمر الثبات الملحوظ في الأجور الحقيقية في هذه المرحلة أيضاً، ولكن بسبب أن الحكومة كانت تحدد الأجور والأسعار في آن واحد.

المرحلة الثالثة: استمرت في الثمانينيات والتسعينات حتى أوائل القرن الحادي والعشرين، شهدت هذه المدة سياسة الانفتاح الاقتصادي، وتنامت الهجرة لأسواق العمل العربية والخارجية خلالها، فأصبح هناك سلم للاختيار أمام الملتحقين بسوق العمل، تأتي الهجرة في مقدمته، يليها العمل بالقطاع الأجنبي / المشترك، ثم القطاع الخاص الوطني، الذي كان ما يزال ناشئاً في تلك الآونة، وانتهاءً بالقطاع العام. وبقيت الحكومة تمثل الملاذ الأخير للدخول في سوق العمل. ويمكن القول بأن هذه المرحلة شهدت العودة إلى حرية سوق العمل، وحرية تحديد الأجور إلى حد كبير، ومن هنا، فإن الحراك في سوق العمل قد أدى إلى تباين كبير في الأجور والمرتبات، بما يعكس زيادة الاستجابة لظروف العرض والطلب.



المرحلة الرابعة: وبدأت منذ عام ٢٠٠٤ حتى الآن، أصبح تحديد الأجر مرتبطاً أكثر بالتضخم، وتكلفة قوة العمل، ويمكن القول بأن عملية تحديد الأجور في هذه الفترة كانت أقرب ما يكون إلى نظرية كفاءة الأجور Efficiency Wage Theory؛ بمعنى أن الأجر لابد أن يغطي تكاليف معيشة العامل على الأقل، كما أن صاحب العمل يقدم هذا الأجر المجزى لأنه سوف يؤدي في النهاية إلى زيادة الإنتاجية، ويمثل الاختلال في الموازنة بين ما يراه العمال أجراً عادلاً، وما يحسبه أصحاب العمل أجراً كافياً، جوهر الحوار الدائر الآن في مصر.

ويُلخص الجدول رقم (١) تطور سياسات الأجور في مصر منذ عام ١٩٤٢

- ٢٠١١.

جدول رقم (١) تطور سياسات الأجور في مصر

الإجراءات المتبعة	سنة	قانون
إصدار أمر عسكري بإلزام أصحاب الأعمال بصرف علاوة غلاء معيشة للعمال لا تقل عن الحدود التي قررتها الحكومة لموظفيها وعمالها وفقاً للجدول المرافق للأمر.	١٩٤٢	٣٥٨
تحديد الحد الأدنى للأجر الزراعي بـ ١٨ قرشاً في اليوم للرجال.	١٩٥٢	١٧٨
تشكيل لجان خاصة ذات اختصاص إقليمي لتحديد الأجور الدنيا، إلا أن هذه اللجان لم تعقد أي اجتماعات لذلك، وبالتالي لم تطبق نصوص هذا القانون.	١٩٥٩	٩١

تحديد الحد الأدنى لأجور العاملين بالحكومة والقطاع العام، على التوالي بـ ٩ جنيهاً شهرياً.	١٩٧١	٦١ و ٥٨
رفع الحد الأدنى لأجور العاملين بالحكومة والقطاع العام، على التوالي إلى ١٢ جنيهاً شهرياً.	١٩٧٤	٤٧ و ٤٨
تحديد الحد الأدنى لأجور العاملين بالقطاع الخاص بـ ٤٠ قرشاً في اليوم، إذا كان سن العمل لا يقل عن ١٨ سنة، إما إذا كان سنه يقل عن ذلك، فلا يجوز أن يقل الحد الأدنى للأجر عن ٣٠ قرشاً يومياً.	١٩٧٤	٦٤
رفع الحد الأدنى لأجور العاملين بالحكومة والقطاع العام، على التوالي إلى ١٦ جنيهاً شهرياً.	١٩٧٨	٤٧ و ٤٨
رفع الحد الأدنى لأجور العاملين بالحكومة والقطاع العام إلى ٢٠ جنيهاً شهرياً.	١٩٨٠	١٣٦
تحديد الحد الأدنى لأجور العاملين بالقطاع الخاص بـ ٢٠ جنيهاً شهرياً، بالنسبة للبالغين ١٨ سنة فما فوق، وألا يقل عن ١٥ جنيهاً شهرياً بالنسبة للبالغين أقل من ١٨ سنة.	١٩٨٠	١٢٥
رفع الحد الأدنى لأجور العاملين بالحكومة والقطاع العام إلى ٢٥ جنيهاً شهرياً.	١٩٨١	١١٤
تحديد الحد الأدنى لأجور العاملين بالقطاع الخاص بـ ٢٥ جنيهاً شهرياً للعامل الذين لا يقل سنهم عن ١٨ سنة، ١٩ جنيهاً شهرياً لمن تقل سنهم عن ١٨ سنة.	١٩٨١	١١٩





تحديد الحد الأدنى للأجور وفقاً للتشريعات العامة للدولة الصادرة بهذا الشأن، وبالمساواة بين العاملين في القطاعات المختلفة.	١٩٨١	١٣٧
رفع الحد الأدنى لأجور العاملين بالدولة والقطاع العام إلى ٣٥ جنيهاً شهرياً.	١٩٨٤	٥٣
إنشاء المجلس القومي للأجور للقيام بمهام عديدة من أهمها، وضع الحد الأدنى للأجور على المستوى القومي بمراعاة نفقات المعيشة وإيجاد الوسائل والتدابير التي تكفل تحقيق التوازن بين الأجور والأسعار، وأن يعاد النظر فيه بصفة دورية لا تتجاوز ثلاث سنوات على الأكثر.	٢٠٠٣	١٢
لا يجوز أن يزيد مجموع الدخل الذي يتقاضاه من المال العام سنوياً أى شخص من العاملين في الدولة على خمسة وثلاثين مثل الحد الأدنى لمجموع أقل دخل في ذات الجهة التي يعمل بها.*	٢٠١١	٢٤٢

المصدر: أمنية حلمي، نحو تطوير سياسة الحد الأدنى للأجور في مصر، آراء في السياسة الاقتصادية، العدد ١٨، المركز المصري للدراسات الاقتصادية، يونيو ٢٠٠٦، ص ٢.

(*) مرسوم بقانون رقم ٢٤٢ لسنة ٢٠١١ بشأن الحد الأقصى للدخول وربطه بالحد الأدنى، الجريدة الرسمية، العدد ٥٢ تابع (أ) في ٢٩ ديسمبر سنة ٢٠١١.

والملاحظ أن المجلس القومي للأجور الذي أنشئ عام ٢٠٠٣ لم يحرك ساكناً، رغم غلاء المعيشة مما حدا ببعضهم اللجوء إلى المحاكم المختلفة، ففي ديسمبر ٢٠٠٩ صدر حكم المحكمة الدستورية رقم ٢٠٢ لسنة ٢٨ قضائية (دستورية) الذي قضى بعدم دستورية نصوص المواد المنظمة لطريقة وضع الحد الأقصى لأنها تجاهلت وضع الضوابط والأسس العامة التي يجب على مجلس الوزراء اتباعها من أجل وضع الحد الأقصى للأجور. وفي مارس ٢٠١٠ صدر حكم محكمة القضاء الإداري في الدعوى رقم ٢١٦٠٦ لسنة ٦٣ قضائية بشأن ضرورة تحديد الحد الأدنى للأجور. مما دفع حكومة الجنزوري في مارس ٢٠١٢ إلى تحديد الحد الأدنى والأقصى للأجور على أن يكون الحد الأقصى للأجور ٣٥ ضعف من الحد الأدنى، وهو ٧٠٠ جنيه ليكون (الأقصى) نحو ٢٥ ألف جنيه.

والملاحظ أيضاً على سياسات الأجور في مصر أنها تعكس خللاً واضحاً، فالأجور الأساسية لا تمثل سوى نحو ٢٠٪، بينما باقى الأجور توضع تحت بنود مكافآت وبدلات وحوافز. وهذه البنود الأخرى، بخلاف الأجر الأساسي تعد باباً واسعاً للفساد، ووجود تفاوت كبير بين العاملين بالدولة؛ حيث تتفاوت الأجور من جهة لأخرى بشكل كبير. وتشير إحدى الدراسات إلى طبيعة هذا التفاوت في الأجور داخل القطاعات المختلفة للدولة، فتبين أنه في وزارة الأوقاف ٢٣٥ جنيهاً، وفي وزارة القوى العاملة ٤٠٨ جنيهاً، وفي وزارة الري ٤٣٢ جنيهاً، وفي المجلس القومي للمرأة ٥٢٨٣ جنيهاً، وفي وزارة الخارجية ٦٠٥٩ جنيهاً، وفي وزارة قطاع الأعمال العام ٧١٥٦ جنيهاً، وفي الجامعات ٩١٦ جنيهاً، وفي مؤسسات البحث العلمي ٩٣٠ جنيهاً، وفي قطاع المال والاقتصاد ١٥٢٢ جنيهاً، وبذلك يمثل الفارق بين أقل وأعلى أجر متوسط نحو ٣٠ ضعفاً.^(١٧)



وعلى الرغم من أن البيانات الرسمية الخاصة بتطور الإنفاق على الأجور بالموازنة العامة للدولة في المدة من ٢٠٠٣ - ٢٠٠٩ تعكس تزايد حجم الإنفاق الحكومي على الأجور، إلا أن ذلك لا يقابله عدالة في التوزيع. وتعكس بيانات تلك المدة ما يلي:

• وجود زيادة مطردة في حجم الأجور بالموازنة العامة خلال المدة من ٢٠٠٣ / ٢٠٠٤: ٢٠٠٨ / ٢٠٠٩، فبمقارنة حجم الإنفاق على الأجور في عام ٢٠٠٨ / ٢٠٠٩ والذي تم تقديره بنحو ١, ٧٦ مليار جنيه، نجد أنه يمثل أكثر من ضعف حجم الأجور في عام ٢٠٠٣ / ٢٠٠٤ والذي كان قد تم تقديره بنحو ٢, ٣٧ مليار جنيه.

• أن نسبة الإنفاق على الأجور مقارنة بحجم الإنفاق العام بالموازنة قد تراوحت بين ٢٢٪ و ٢٥٪، وهي تعد نسبة مرتفعة في ظل طبيعة هيكل الموازنة العامة للدولة، من حيث كونها موازنة يغلب عليها الإنفاق الجارى، ولا يساعد ذلك صانع السياسات المالية على توجيه الإيرادات المتاحة نحو تحسين جودة التنمية البشرية، والإنفاق على مجالات هامة كالصحة والتعليم، بالقدر الذى يساعد بالقضاء على المشكلات التى ترتبط بهذين القطاعين ويسهم بالتالى فى تحسين مؤشر التنمية البشرية لمصر على مستوى الترتيب العالمى. وتظهر الأرقام الخاصة بنسبة الإنفاق على الأجور إلى إجمالى الإنفاق العام، أن النسبة فى مصر مرتفعة مقارنة بها عليه الوضع فى دول أخرى مثل الصين وألمانيا؛ حيث لا تزيد هذه النسبة بهما عن ٥٪، وفى الهند تصل إلى ٧٪، وفى كوريا ١٦٪، وجنوب أفريقيا ١٤٪.^(١٨)

ويلاحظ على جداول الأجور والمرتبات في مصر، عدم وجود هيكل واحد متسق لها، فهناك جدول للأجور والمرتبات في الحكومة، وقطاع الأعمال العام موروث من الخمسينيات والستينيات مع تعديلات بسيطة. وفي الوقت نفسه، يوجد هيكل مواز للأجور والمرتبات في القطاعين الخاص والانفتاحي، إذ تصل الفروق عند الدرجة نفسها، أو المستوى من التأهيل العلمي والخبرة إلى نحو ١: ١٠.

وتم استخدام المنح والصناديق الخاصة لبناء هيكل ثالث للمرتبات لا علاقة له بمستويات الدخل في الاقتصاد المصري، ويقترّب من (أجور الظل) في السوق العالمية، حيث المرتبات لا علاقة لها بالإنتاجية الاجتماعية، وإنما بالحصول على ريع الموقع (أو المنصب). وهذا النوع من المرتبات والمكافآت يتم تمويله من المنح الأجنبية والصناديق الخاصة (خارج الموازنة العامة للدولة)، حيث تصل المرتبات ومستويات الدخل إلى مستويات خيالية. وقد أدى هذا الوضع إلى تشويه كبير في مستويات الدخل، وتأثيرات سلبية على نظام الحوافز، وعلى درجة العدالة والمساواة في الدخل والقوى الشرائية.^(١٩)

نخلص من ذلك، إلى أن هناك خللاً واضحاً في توزيع الأجور بين مختلف القطاعات داخل الاقتصاد المصري وهو ما عكسته نتائج البحوث والدراسات التي تناولها الباحثون بهذا الشأن، الأمر الذي انعكس على تزايد حدة التفاوت بين مستويات الأجور وبالتالي عدم تحقيق العدالة الاجتماعية.



ثالثاً: سياسات الأجور كآلية لتحقيق العدالة الاجتماعية

تتطلب دولة العدل الاجتماعى التى يتطلع إليها جموع الشعب المصرى، تحقيق عدد من المبادئ التى ترتبط بفكرة تحقيق العدالة فى المجتمع بشكل عام؛ وتشمل: (٢٠)

١. مبدأ المساواة: يُنظر من خلاله إلى المواطنين على أنهم متساوون فى الحقوق والواجبات، ولا يتميز أحد منهم عن نظرائه فى ضوء أى اعتبار آخر يتعلق بالنوع أو اللون أو الدين أو العرق أو الثروة أو أى اعتبار آخر. فالعدالة هى شكل من أشكال إتاحة الفرص أمام الجميع على نحو متساو، وإتاحة الحريات على نحو متساو لا تُميّز فيه ولا هوى.

٢. مبدأ الاستحقاق: فللمواطنين حقوق - بل استحقاقات - فى التعليم والصحة والسكن الملائم والأمن الجسدى والاجتماعى، ويحصل المواطنون على هذه الاستحقاقات فى ضوء مبادئ العدالة الاجتماعية.

٣. تعظيم الرفاهية: وهو مبدأ هام من مبادئ العدالة يقوم على العمل الدائم من أجل تحسين رفاهية الأفراد والمجتمع. فالعدالة فى توزيع الخير العام - كبيراً كان أم صغيراً - هى مبدأ أساسى فى الحياة الكريمة لكافة المواطنين.

٤. الالتزام الأخلاقى: وهو مبدأ يوفر الأساس العام لتحقيق العدالة، فالعدالة تزدهر عندما يكون الفرد الساعى إلى الحصول على حقوقه ملتزماً بأداء واجباته، وعندما تكون مؤسسات الدولة المختلفة ملتزمة بمبادئ العدالة، وعندما تكون التجمعات المدنية ملتزمة بالدفاع عن مبادئ العدالة ومساندتها.



٥. العدالة الناجزة والعقاب الناجز: إذ يستوجب تحقيق العدالة عقاب كل الخارجين عن مبادئها، والضارين عرض الحائط بمتطلباتها. فالعدالة لا تتحقق في مجتمع يقوم على الفوضى، وفقدان هيبة الدولة.

٦. الإرادة العامة للأمة: وهو مبدأ يتعلق بعملية تأسيس العقد الاجتماعي للأمة. فهو تجسيد لإرادة فئات الأمة جميعاً، ولا يعبر بحال عن إرادة فردية. والهدف منه هو مصلحة الأمة، تلك المصلحة التي لا تحقق إلا بالعدالة الكاملة بين كل المواطنين.

وقد بلورت ثورة ٢٥ يناير تلك المبادئ في مجموعة من الأهداف الأساسية، كان على رأس تلك المبادئ تحقيق العدالة الاجتماعية وبصفة خاصة في سياسات الأجور. حيث جاءت الوقفات الاحتجاجية، والاعتصامات، والتوقف عن الإنتاج التي تنبع جميعها - في المقام الأول - من الشعور بالظلم وعدم العدالة، إذ توجد قيادات قليلة العدد تحصل على دخول ومزايا مغالى فيها، في حين أن الأغلبية التي يقوم على أكتافها العمل والإنتاج لا تنال إلا القليل. ومن ثم نحتاج إلى إصلاح الخلل في توزيع الدخل والأجور. وسوف يستغرق الإصلاح الشامل وقتاً، غير أننا لا نملك رفاهية الانتظار إلى أن يتم الدراسة الكاملة لهذا الإصلاح؛ لذا يتعين إصدار قرارات فورية لمعالجة الوضع الراهن مع تعديل المسار كلما دعت الحاجة. وتشتمل المقترحات العاجلة لإعمال العدالة في المجتمع على إجراءين أساسيين هما: إقلال التفاوت في الدخل والأجور، وتصاعدية الضرائب.

في ضوء ذلك، يمكن النظر في مسألة التوزيع العادل للأجور من خلال إعادة هيكلتها، بوضع حد أقصى لأجور العاملين بالحكومة والقطاع العام، بحيث يكون





إجمالي ما يحصل عليه الموظف العام في القطاع الخدمي لا يزيد على ٢٥ ألف جنيه شهرياً، ولا يزيد هذا المعدل في القطاعات الإنتاجية على ٣٥ ألف جنيه شهرياً. مع وضع حدود قصوى لتمثيل الموظف العام في مجالس الإدارة - سواء بالعضوية أم الرئاسة - وأن تكون بدلات هذا التمثيل في إطار الحد الأقصى للأجور. فلقد أشارت وسائل الإعلام في أكثر من موضع إلى المرتبات الخيالية التي يحصل عليها بعض موظفي المصالح الحكومية، مثل رئيس مصلحة الضرائب الذي كان يتقاضى راتباً شهرياً يقدر بنحو ٢, ١ مليون جنيه، ويماثله كذلك العديد من رؤساء بنوك القطاع العام، وشركات التأمين العامة. بل الأكثر فداحة من ذلك ما قد ذكره بيان رئيس الجهاز المركزي للمحاسبات عن العام المالي ٢٠٠٩ / ٢٠١٠ أن رئيس مجلس إدارة إحدى الشركات المشتركة كان يحصل على ما بين ٥, ١ : ٤ مليون جنيه شهرياً. وفي شركة مشتركة أخرى يحصل أعضاء مجلس الإدارة على ٥ آلاف جنيه بدل انتقال عن كل جلسة من جلسات مجلس الإدارة.^(٢١)

فالملاحظ في بند الأجور أن الرواتب الأساسية لا تزيد على نسبة الـ ٢٠٪ من إجمالي مخصصات الأجور والـ ٨٠٪ هي ما تمثل الحوافز والبدلات. وهو وضع كرس العديد من السلبيات داخل الجهاز الإداري للدولة، من حيث الاعتماد على المجاملات والمحسوبية، وليس الكفاءة والخبرة، فضلاً عن أنه جعل ثقافة العاملين بالجهاز الحكومي تجاه الحافز على أنه حق مكتسب بغض النظر عن أنهم أجادوا في عملهم أم لا.



...الخاتمة...

في ضوء الإطار النظري للدراسة، الذي يستند إلى مفهوم المجال العام، وكذلك أهداف الدراسة وتساؤلاتها نخلص إلى الآتي:

١. أن واقع سياسات الأجور في مصر يتمثل في تصاعد معدل الأجور. فمثلا في عام ١٩٧١ كان الحد الأدنى للأجور (٩) جنيهات شهرياً، وفي عام ١٩٧٨ ارتفع إلى (١٦) جنيهها، ثم في عام ١٩٨١ أصبح (٢٠) جنيهها، وفي عام ١٩٨٤ أصبح (٣٥) جنيهها، وبداية من عام ٢٠٠٣ أصبح يعاد النظر في الدخل بصفة دورية لا تتجاوز ثلاث سنوات على الأكثر، وإزاء فشل تلك السياسة لجأ بعضهم إلى المحاكم المختلفة للمطالبة بتحديد الحد الأدنى والأقصى للأجور، مما دفع ذلك بالحكومة في مارس ٢٠١٢ إلى تحديد الحد الأدنى والأقصى للأجور.

٢. كثر الحديث عن امكانية تطبيق الحد الأدنى والأقصى للأجور خاصة بعد ثورة ٢٥ يناير بوصفها محاولة لتحقيق العدالة الاجتماعية (أحد أهداف الثورة) حيث يوجد تفاوت كبير في الأجور بين الأفراد الذين يعملون في المجال نفسه على سبيل المثال قطاع مصلحة الضرائب والبنوك وغيرها من القطاعات.

٣. أما التفاوت بين الأجور الأساسية والمكافآت والبدالات والحوافز، فذلك يعد باباً أساسياً للفساد في المجتمع، ويؤدي غياب العدالة والمساواة حيث نجد





تفاوتاً في الأجور داخل القطاعات المختلفة للدولة. فمثلاً في وزارة الأوقاف ٢٣٥ جنيهاً، ووزارة القوى العاملة ٤٠٨، وفي المجلس القومي للمرأة ٥٢٨٣، قطاع الأعمال ٧١٥٦، وفي الجامعات ٩١٦، وفي مؤسسات البحث العلمي ٩٣٠. مما سبق نلاحظ التفاوت الكبير بشأن الحد الأدنى في القطاعات المختلفة.

٤. أكا وعي أفراد المجتمع بمبادئ ومعايير العدالة الاجتماعية المتمثلة في مبدأ (المساواة - الاستحقاق - تعظيم الرفاهية - الالتزام الأخلاقي - العدالة الناجزة والعقاب الناجز - الإرادة العامة للأمة). ونتيجة لهذا الوعي المرتبط بالثورة ظهرت العديد من الوقفات الاحتجاجية والمطالب الفئوية التي تطالب بزيادة الأجور وكانت عشوائية في أغلبها، أوقفت الطرق وعطلت مصالح المواطنين، وكان من الممكن أن تقوم النقابات بهذا الدور بأسلوب حضارى ويحقق الكثير من الحقوق.



...التوصيات...

١. تقليص الفوارق بين أدنى مرتب يحصل عليه العامل في قطاعات العمل المختلفة وأعلىها، وربط الأجر بتحقيق الحد المعقول لتلبية الحاجات الأساسية للمواطنين.
٢. أن تُضم كافة الحوافز والبدلات والعلاوات إلى الرواتب الأساسية، لتكون الرواتب الأساسية هي الأصل، وأن يكون الحافز مرتبطاً بتطوير الأداء وزيادة الإنتاجية.
٣. ربط الأجور بمعدل الكفاءة والخبرة، وليس الاعتماد على المجاملات والمحسوبية التي كرسها العديد من السلبيات داخل الجهاز الإداري للدولة.
٤. العمل على زيادة وعي أفراد المجتمع بأهمية القيام بواجباتهم قبل المطالبة بحقوقهم، وذلك تحقيقاً لمبادئ العدالة الاجتماعية.



- (١) محمد ياسر شبل الخواجة، الفئات الهامشية والتنمية الحضرية المستدامة في مصر: دراسة اجتماعية تحليلية، مجلة شؤون اجتماعية، الإمارات العربية المتحدة، السنة ٢٦، العدد ١٠١، ربيع ٢٠٠٩، ص ص ١٤١:١٤٦.
- (٢) طارق عبد الفتاح مرسى، زيادة فعالية سياسات العدالة الاجتماعية في مصر: تعديل دعم السلع الاستهلاكية أم تعديل الضرائب المباشرة؟، مركز المعلومات ودعم اتخاذ القرار



- بمجلس الوزراء، القاهرة، ابريل ٢٠٠٨، ص ١.
- (٣) مركز المعلومات ودعم اتخاذ القرار، نحو سياسة متكاملة للأجور في مصر: آراء في السياسة العامة، العدد رقم (١)، مركز المعلومات ودعم اتخاذ القرار بمجلس الوزراء، القاهرة، مايو ٢٠١١، ص ١.
- (٤) سمير رضوان وآخرون، سياسات الأجور والإصلاح الاقتصادي في مصر، سلسلة الأوراق البحثية رقم (٨)، مركز المعلومات ودعم اتخاذ القرار، مجلس الوزراء المصري، القاهرة، ٢٠١٠، ص ١.
- (٥) الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء، نتائج بحث القوى العاملة للربع الثالث لعام ٢٠١١ (بيان صحفي)، بتاريخ ١٠ / ١١ / ٢٠١١ متاح عبر الموقع الإلكتروني للجهاز: <http://www.capmas.gov.eg>
- (٦) مصطفى خلف عبد الجواد (مترجم)، قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب - جامعة القاهرة، ٢٠٠٢، ص ص ٢٤٩: ٢٥٠.
- (٧) خالد كاظم أبو دوح، مفهوم المجال العام: الأبعاد النظرية والتطبيقات، المجلة العربية لعلم الاجتماع (إضافات)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد الخامس عشر، صيف ٢٠١١، ص ١٣٩.
- (٨) هاني خميس، المجال العام، في: على جليبي وآخرون، القاموس العصري في العلم الاجتماعي، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية، ٢٠٠٩، ص ٢٨٠.
- (٩) محمد كمال محمد، المجال العام في صعيد مصر: فقر المواطنة أم مواطنة الفقر، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، السنة الرابعة والثلاثون، العدد ٣٩٢، أكتوبر ٢٠١١، ص ص ١٠١: ١٠٢.
- (١٠) على جليبي، المواطنة والمشاركة وانعكاساتها في حياتنا اليومية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المؤتمر السنوي الحادي عشر (المسؤولية الاجتماعية والمواطنة)، ١٦: ١٩ مايو ٢٠٠٩، المجلد الأول، القاهرة، ٢٠١٠، ص ٣٩٠.
- (١١) خالد كاظم أبو دوح، مصدر سابق ذكره، ص ١٤١.
- (١٢) مكتب العمل الدولي، البند الثالث من جدول الأعمال (اتجاهات الأجور في العالم وتطورات سياسات الأجور في بلدان مختارة): سياسات الأجور ونمو الإنتاجية والعمالة، الوثيقة: GB. 310 / ESP / 3، الدورة ٣١٠، جنيف، مارس ٢٠١١، ص ١.

١٣) أحمد حلمى وآخرون، سياسات تحديد الحد الأدنى للأجور في دول العالم بالمقارنة مع السياسة المصرية ومقترحات التطوير، مركز المعلومات ودعم اتخاذ القرار بمجلس الوزراء، القاهرة، فبراير ٢٠٠٨، ص ص ٨: ٩.

١٤) صالح بن عبد الله الراجحي، حقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية: دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية (حالة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان)، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، المجلد ٣٣، العدد ١، ٢٠٠٥، ص ص ١٠٤: ١٠٥.

١٥) أحمد حلمى وآخرون، مصدر سابق، ص ١٦: ١٧.

١٦) سمير رضوان وآخرون، مصدر سابق، ص ص ٢: ٣.

١٧) عبد الحافظ الصاوى، مصدر سابق، ص ص ٣٩: ٤٠.

١٨) المصدر السابق، ص ص ٤٠: ٤١.

١٩) محمود عبد الفضيل، رأسالية المحاسب: دراسة في الاقتصاد الاجتماعى، دار العين للنشر، القاهرة، ٢٠١١، ص ص ١١٠: ١١١.

٢٠) أحمد زايد، دولة العدل الاجتماعى: مركزية القيمة ولا مركزية الحكم، مركز المعلومات ودعم اتخاذ القرار بمجلس الوزراء، القاهرة، أبريل ٢٠١١، ص ص ٨: ٩.

٢١) عبد الحافظ الصاوى، مصدر سابق، ص ص ٦٧: ٦٨.



الحجرات العزيمى الإسلامى

مع شرق أوربا وتأثيراته

مترجم خلال

رحلة أدي حامد الغزناطى

أ. د. محمد كريم إبراهيم الشمري
كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة بابل

...ملخص البحث...

أوضح البحث أثر بلاد البلغار الواقعة على نهر الفولجا في نشر الإسلام والحضارة العربية الإسلامية، وكان للرحلات العربية الإسلامية أثرها المتميز في نقل المؤثرات العربية الإسلامية إلى تلك الأصقاع النائية، فضلاً عن دور التجار العرب والمسلمين. وتعد رحلة ابن فضلان التي قام بها سنة ٣٠٩ هـ إلى بلاد البلغار رسولاً من قبل الخليفة العباسي المقتدر بالله، مرجعاً لا نظير له في الأهمية ألقت أضواءً على المرحلة التي زار فيها تلك البلاد، استجابة لطلب ملك البلغار، وكان إسلام البلغار الذي سبق هذه الرحلة حدثاً عظيماً في تاريخ المنطقة، لأن حوض الفولجا الأوسط تحول إلى قطر إسلامي بعدها.

انتشر الإسلام في بلاد البلغار على المذهب الحنفي، وهو مذهب الخلافة العباسية ومذهب معظم أترك آسيا الوسطى، ودخلت دولة البلغار في حوزة الحضارة العربية الإسلامية مطلع القرن الرابع الهجري. ولما كان الإسلام يحمل نظماً حضارية راقية، فإن اعتناق البلغار له جعل منهم أكثر شعوب أوروبا الشرقية حضارة، مما أدى إلى زيادة الصلات بين البلغار والعالم الإسلامي في شتى المجالات، وصارت بلغار ممثلة للإسلام في شرق أوروبا، فأنشئت المساجد وأسس القضاء وانتشرت الأسماء والكلمات العربية انتشاراً واسعاً.



وبعد أكثر من قرنين على رحلة ابن فضلان زار شرق أوروبا ومنها بلاد البلغار، الرحالة العربي أبو حامد الغرناطي منطلقاً من بغداد، ووصل إلى بلغار سنة ٥٣٠ هـ، وكان دوره متميزاً في تعميق مبادئ الإسلام، وتصحيح كثير من الأمور المتعلقة بالدين خلال رحلته التي شملت بلاد الخزر والصقالبة (الروس) والباشغرد، والتقى بآلاف العرب المسلمين في تلك الأضقاع من أبناء المغاربة وأهل بغداد ومكة، فكان يُعلمهم أصول الدين والشرائع والمواريث، وبذلك استمرت الصلوات بين بلاد البلغار والدولة العربية الإسلامية، وأدى ذلك إلى امتداد الإسلام في مناطق نائية ونقل الكثير من المؤثرات العربية الإسلامية إليها في القرون المتأخرة.

وهكذا نستنتج الدور الكبير والتميز لمدينة بغداد بصورة خاصة والعراق بصورة عامة في المجال الحضاري والرقي العلمي والفكري، وذلك يعكس هبة الخلافة العباسية وقوتها في الخارج، فالتطور الحضاري الهائل للمجتمع العراقي تمثل في بعثة ابن فضلان ومن تبعه، في حين كانت المجتمعات التي زارها أدنى درجة في التطور والرقي، وبذلك نجحت محاولات العراقيين في تلك البلدان في إيصال معالم الفكر والتربية العربية الإسلامية إليها، والتي هذبت وغيّرت الكثير من الطبائع والتقاليد البالية السائدة في تلك المجتمعات، وحلّت محلها قيم ومبادئ العرب والمسلمين الحضارية، مما كان لها تأثيراتها وبصماتها الواضحة على تلك المجتمعات في المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والحضارية، المتمثلة بتأسيس المساجد والكتاتيب والحصون ونظام القضاء وسك العملة وانتشار الأسماء العربية الإسلامية بين السكان اعتزازاً بالدين الإسلامي الحنيف.





...مقدمة...

تدرس هذه الورقة مثلاً حوار الحضارات الإنسانية، يتمثل في الحوار العربي الإسلامي مع شرق أوروبا وتأثيراته المختلفة، مؤكدين حقيقة واقعية ماثلة حتى وقتنا الحاضر، هي عالمية الإسلام وانتشاره في كل أرجاء المعمورة. ويفسر لنا ذلك تسامح مبادئ الإسلام وقيمه الإنسانية التي تصلح لكل زمان.

انتشر الإسلام في أنحاء العالم عبر طرق ووسائل عديدة، بواسطة التجار الذين كانوا يؤدون دوراً مزدوجاً في ممارسة التجارة والدعوة إلى الإسلام. وكان معظم هؤلاء التجار الدعاة متطوعين لنشر الإسلام، فكانت تصرفاتهم وسلوكهم مثلاً وقدوة حسنة للمسلم الملتزم، فضلاً عن دور الاستقرار العربي الإسلامي، نتيجة ممارسة التجارة التي تستدعي الاستقرار ومتابعة النشاط التجاري بفعالياته المختلفة، فكان الزواج (المصاهرة) بين المسلمين الوافدين للعمل في التجارة وسكان المناطق التي يتاجرون معها عاملاً آخر من عوامل انتشار الإسلام، وهذا يعد أنموذجاً للحوار الحضاري وما ينجم عنه من تأثير وتأثر في اللغة والعادات والقيم والتقاليد... الخ. وأخيراً كان للحملات العسكرية والفتوحات العربية الإسلامية دورها في نشر الإسلام ضمن المناطق التي ضمتها الدولة العربية الإسلامية في مختلف العصور التاريخية تحت سيادتها، وانتقال مظاهر الحضارة العربية الإسلامية بعد فتحها.

سنوضح في دراستنا هذه إحدى الرحلات العربية الإسلامية وتأثيرها العربي الإسلامي على شرق أوروبا، وهي رحلة أبي حامد الغرناطي الأندلسي، الذي انطلق من بغداد عام ٥٢٤هـ/ ١١٢٩م، وترك لنا رحلته المسماة (تحفة الألباب ونخبة الإعجاب) وهي غنية جداً وغزيرة بمعلومات نادرة وفريدة. فقد زار جنوب روسيا وحوض الفولجا وشرق أوروبا المتمثلة حالياً بكل من: بلغاريا، هنغاريا (المجر) وبولونيا. وكانت تلك بلاد الخزر والصقالبة والروس والبلغار المستقرين على نهر تال (الفولجا)، وسجل لنا ملاحظاته عن السكان والوجود العربي الإسلامي المتمثل بأعداد كبيرة جداً من المسلمين المستقرين في تلك البلدان من المغاربة والعراقيين وأهل مكة المكرمة وغيرهم، وكانت لهم مساجد ومقابر وفقهاء وأئمة وعلماء دين، وكان الغرناطي بمثابة المرشد الروحي لهم، حيث علمهم صلاة الجمعة وأحكام شريعة الإسلام والمواثيق والفقه... إلخ. وكان تأثير العرب والمسلمين كبيراً على مجتمعات شرق أوروبا، إذ انتقلت اللغة العربية وانتشرت الأسماء العربية الإسلامية بين السكان، وكانت معلومات هذه الرحلة ووقائعها أنموذجاً مثالياً للحوار العربي الإسلامي مع سكان شرق أوروبا خلال القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي، وما زالت مساجد المسلمين وماذنهم شاخصة للعيان في تلك الربوع التي كانت مثلاً لعزة العرب والمسلمين وقوتهم.

أ) شخصية الغرناطي

زار بلاد البلغار بعد ابن فضالان رحالة وعلماء مسلمون، لكن معظمهم لم يدون عنها شيئاً كثيراً، ومن هؤلاء الرحالة العربي أبو حامد الغرناطي الذي خلف



لنا رواية شاهد عيان في القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي، إذ زار بلاد البلغار سنة ٥٣٠ هـ، وترك لنا بعض القصص التي نشرها المستشرق (دورن)، وتجدر الإشارة إلى أن الغرناطي وصف لقاءه بالقاضي يعقوب بن النعمان، وذكر أن هذا القاضي ألف تاريخاً أسطورياً لقومه عنوانه: (تاريخ بلغار)، لكننا لا نعرف عن هذا الكتاب شيئاً^(١).

وقبل التحدث عن رحلة الغرناطي لا بد لنا من التعريف بشخصيته، فهو أبو حامد^(٢) محمد بن عبد الرحيم بن سليمان بن ربيع المازني القيسي الغرناطي الأندلسي الأفليشي القيرواني، ويرد اسمه في المراجع الأدبية بصيغ مختلفة لهذه الأسماء العديدة. ولد أبو حامد سنة ٤٧٣ هـ في مدينة غرناطة، فهو الغرناطي لأنه ولد في إحدى مدن الأندلس الشهيرة.

أما نسبه القيسي فليست نسبة إلى قبيلة قيس عيلان بن الياس بن مضر بن نزار، بل إلى قرية قريبة من غرناطة تسمى: قيس، ونسبه الأخرى (الاقليشي) إلى بلدة اقليش أو اقليم، وربما قضى فيها سنوات من صباه وشبابه المبكر فنسب إليها^(٣).

وبخصوص حياة أبي حامد الأولى حتى مغادرته الأندلس إلى غير رجعة حوالي سنة ٥٠٠ هـ في الغالب، أي في سن السابعة والعشرين، فهي مجهولة لدينا تماماً، ولا بد أنه درس في شبابه على شيوخ عصره وفق النظام الذي كان سائداً ومطبّقاً على أبناء عصره ووطنه، لكنه لم يكن متعمقاً في دراسة الفقه أو الأدب وما إليهما من فروع العلم الإسلامي، لأننا لا نلمح في كتبه ما يدل على عمق أو استبحار، بل نلاحظ قصوراً واضحاً عنده في الزاد الفكري والعلمي، ونستنتج من كتاباته أنه كان حاد الذكاء شديد التطلع دقيق الملاحظة حسن الحديث خفيف الروح.



وليس في كتابات أبي حامد ما يشير إلى عودته إلى وطنه، ولعل سبب ذلك يرجع إلى تدهور أحواله السياسية، فطاف بعد مغادرته الأندلس بنواحي المغرب الأقصى، ووصل إلى سجلماسة المركز التجاري العظيم على الحدود الشمالية للصحراء الكبرى، ومن هناك انتقل أبو حامد إلى إفريقية (تونس الحالية). ومما يلفت النظر أنه يخلط بين مدينتي تونس والقيروان، وأغلب الظن أن أبا حامد غادر تونس إلى الإسكندرية بطريق البحر سنة ٥١١ هـ^(٤)، ووصف مشاهداته وملاحظاته عنها^(٥).

وفي سنة ٥١٢ هـ انتقل أبو حامد من الإسكندرية إلى القاهرة، وتعرّف أيضاً بـ «الفسطاط» التي بناها عمرو بن العاص، ووصف الأهرامات وجامع عمرو بن العاص، ووصف أيضاً الكثير من آثار مصر وعجائبها. وظل في مصر حتى سنة ٥١٥ هـ ثم نزل في دمشق ودرس الحديث فيها، وربما زار في أثناء ذلك بعلبك وتدمر، ووصل بغداد سنة ٥١٦ هـ وأقام فيها ثماني سنوات تقريباً، وفي بغداد تعرّف على شخصية مهمة أصبح لها شأن فيما بعد هو يحيى بن محمد بن هبيرة قبل أن يصبح وزيراً، إذ كان من عليّة الناس وكان وقتذاك شاباً، لأنه تولى الوزارة بعد ذلك للخليفة المقتفي لأمر الله في ربيع الأول سنة ٥٤٤ هـ، وظل في الوزارة أيام المستنجد بالله إلى شهر جمادى الثانية سنة ٥٦٠ هـ، وعظم أمره ولقب بـ (سلطان العراق).

لقي أبو حامد من يحيى بن هبيرة في بغداد كل إكرام وتقدير، إذ أنزله في داره وفتح له أبواب مكتبته الزاخرة، وظل إلى وفاته راعياً لهذا الرحالة الجغرافي مشجعاً له على الرحلة والتأليف مستمعاً بشوق إلى أحاديثه، مما كان له أبعث الأثر في حياته وعمله فيما بعد. وبفضل هذه الرعاية أتيح له أن يحقق حلمه العظيم في الرحلة ومشاهدة البلاد الغربية البعيدة التي دَوَّنَهَا في مؤلفاته، والملاحظ عليها أنه لا يصف



رحلة متصلة الحلقات بل ينتقل من عجيبة في ناحية إلى عجيبة مشابهة لها في نواحٍ أخرى، ولحسن الحظ ثبت تواريخ زيارته لبعض المواقع ورؤيته لبعض العجائب، مما كان لها أثرها في تتبع بعض خطواته.

اتخذ الغرناطي بغداد قاعدة لرحلاته ومعظمها في هضبة بلاد فارس، حيث وصل إلى أقصاها شرقاً، وفي بلاد التركستان ثم في جنوبي روسيا وحوض الفولجا وشرق أوروبا، وبلغ في رحلاته إلى المجر (هنغاريا) ووصفها، وقد حددت زيارته هذه مكانته كجغرافي أصيل زار بلاداً لم يزرها إلا القلائل قبله، ووصلتنا تفاصيل غاية في المتعة والفائدة والدقة، فضلاً عن أن حديثه لا يخلو من الخرافة والعجائب.

في سنة ٥٢٤ هـ أي بعد ثماني سنوات من نزوله بغداد كان في (أبهر) ببلاد فارس، وقد أشار الغرناطي^(٦) إلى أن السيوف كانت تحمل من هذه المدينة ومدن أخرى من بلاد فارس إلى بلاد البلغار، إذ يقول: «فالناس يحملون من بلاد الإسلام سيوفاً تُتخذ في زنجان وأبهر وتبريز وأصفهان نُصولاً ولا يتخذون لها آلة ولا حلية، إلا حديداً كما يخرج من النار...»، ثم انتقل الغرناطي إلى أردبيل، وحديثه عن تلك النواحي النائية في شرق وشمال شرق هضبة بلاد فارس طويلاً حافلاً بالفائدة فيه تفاصيل متنوعة عن حياة الناس وعاداتهم ووسائل عيشهم، وقد بقي هناك ثلاث سنوات، إذ يذكر أنه التقى سنة ٥٢٨ هـ رجلاً من أهل جيلان على ساحل طبرستان اسمه عبد الواحد بن علي، وبعد سنتين أي في سنة ٥٣٠ هـ / ١١٣٥م نجده في مدينة بلغار^(٧)، كما سنوضح.

قضى أبو حامد الأعوام الأخيرة من حياته في مركز الخلافة، فكان ببغداد سنة ٥٥٥ هـ، وفي سنة ٥٥٦ هـ ذهب إلى الموصل فبقي فيها عاماً استجابة لرجاء الشيخ

معين الدين أبي حفص عمر بن محمد بن خضر الأردبيلي، وهو مؤلف معروف نُسب إليه كتاب (وسيلة المتعبدين)، الذي كتب له أبو حامد كتابه: (تحفة الألباب) و فرغ منه في ٣ ربيع الثاني سنة ٥٥٧ هـ كما تدل على ذلك عبارة الختام، وفي ٢٠ رمضان من السنة نفسها نُسخت نسخ كثيرة من التحفة دفعة واحدة، وبعد الفراغ من ذلك خرج أبو حامد إلى حلب فأقام فيها سنة ٥٦٠ هـ ثم انتقل إلى دمشق حيث وافته المنية سنة ٥٦٥ هـ / ١١٧٠ م في الثانية والتسعين من عمره^(٨).

ب) رحلة الغرناطي وأثرها

دوّن أبو حامد الغرناطي رحلته إلى بلاد الخزر والبلغار والصقالبة في كتابه المعنون: (تحفة الألباب ونخبة الإعجاب)، وقد فرغ منه في ٣ ربيع الثاني سنة ٥٥٧ هـ / ٢٢ مارس ١١٦٢ م، بعد خروجه من بغداد واستقراره في الموصل في كنف صديقه الشيخ معين الدين أبي حفص عمر بن محمد بن خضر الأردبيلي مؤلف كتاب (وسيلة المتعبدين)، الذي يثني عليه أبو حامد ثناءً طويلاً في فاتحة كتابه^(٩).

رتب الغرناطي كتابه على مقدمة وأربعة أبواب، فالمقدمة للبيان والتمهيد، والأبواب لتتمة المقصود:

الباب الأول: في صفة الدنيا وسكانها، من إنسها وجانها.

الباب الثاني: في صفة عجائب البلدان، وغرائب البنين.

الباب الثالث: في صفة البحار وعجائب حيواناتها، وما يخرج منها من العنبر والقار وما في جزائرها من أنواع النفط والنار.



الباب الرابع: في صفة الحفائر والقبور، وما تضمنت من القفار إلى يوم
النشور^(١٠).

وبخصوص مصادر كتابه يورد أبو حامد أسماء رواته بدقة ويتحدث عن نفسه بضمير المتكلم، لذا يمكن التفريق بسهولة بين مصادر مادته. وكثير مما يورده على لسان الآخرين لا يمثل في الواقع أهمية ما، وذلك لسهولة تصديقه للعجائب واعتقاده فيها، لكنه على أية حال يبذل دائماً قصارى جهده لتوسيع نطاق معلوماته، ويسوق لنا تفاصيل وافية عن شعوب القوقاز، وهو الوحيد الذي تكلم عن طقوس الدفن عندهم، ويورد الكثير من التفاصيل حول بعض الأساطير، فكان أحد المؤلفين الذين تظفر رواياتهم بأهمية خاصة بالنسبة لشعوب شرق أوروبا^(١١).

يُعدّ الغرناطي أشهر الرحالة المسلمين الذين زاروا شرق أوروبا في القرن السادس الهجري / ١٢ م، فوصل إلى بلغار الفولجا بعد مروره ببلاد الخزر. ورأى الغرناطي في بغداد - وهو رجل أندلسي - أن تكون محطته التي ينطلق منها إلى شرق أوروبا، نظراً لما تمثله من أهمية دينية وحضارية في نفوس المسلمين آنذاك خصوصاً القاصين منهم، فوصلها قادماً من دمشق سنة ٥١٦ هـ، وأقام فيها ثماني سنوات، تعرف فيها على شخصية من عليّة الناس، هو عون الدين يحيى بن محمد بن هبيرة قبل أن يصبح وزيراً، لقي على يديه كل إكرام وتقدير. مشجعاً له على الرحلة والتأليف.

بدأ الغرناطي رحلته إلى شرق أوروبا سنة ٥٢٤ هـ من بغداد، حيث وصل إلى مدن أبهر وأردبيل وأقام في هذه النواحي المتطرفة النائية في شرق هضبة بلاد فارس وشمالها الشرقي فترات متقطعة، وتردّد عليها المرة بعد المرة، حتى ذكر أنه دخل خوارزم ثلاث مرات، ومن الطريف أنه دخل خوارزم عن طريق بلاد البلغار

وجنوب روسيا، أي أنه عبر البحر الأسود من آسيا الصغرى إلى القرم، ثم عبر بحر آزوف واتجه شرقاً حتى وصل إلى مصب نهر الفولجا (يصب في بحر قزوين) ثم انحدر إلى شرق فارس وحوارزم ماراً ببحر الخزر (قزوين)، ويبدو أنه ارتاح في تلك النواحي فأكثر الكلام عنها وعن عجائبها في مؤلفاته^(١٢).

مما سبق يمكننا أن نتساءل لماذا يكون الغرناطي في المناطق الواقعة أقصى شرق بلاد فارس ويبقى فيها فترات، ثم ينتقل بعد سنة واحدة فقط إلى مصب نهر الفولجا الذي يبعد كثيراً عن شرق بلاد فارس؟ لعل ذلك يعود إلى رغبته في زيارة تلك المناطق والاطلاع عليها، أو أن سبب ذلك يعود إلى الاضطراب وعدم الدقة في عرض رحلته، أو ربما وقع خطأ في تحديد السنوات التي حددها لزيارته تلك النواحي.

تشير بعض التواريخ إلى إقامة الغرناطي في هذه النواحي أو مروره ببعض بلادها، ففي سنة ٥٢٥ هـ كان في سجسين (سقسين أو سخسين) الخزرية الواقعة عند مصب نهر أتل، ويُعد وصف الغرناطي لناحية سجسين هذه اليوم مرجعاً مهماً يُعتمد عليه في تاريخ روسيا الوسيط، بسبب ما تضمنه من معلومات اتصفت بالدقة التي لا تصدر إلا عن مُعينة، إذ يقول^(١٣): «وَدَخَلْتُ الْبَحْرَ إِلَى بِلَادِ الْخَزَرِ، فَوَصَلْتُ إِلَى نَهْرِ عَظِيمٍ، أَكْثَرَ مِنَ الدَّجَلَةِ مَرَاتٍ أَضْعَافاً مَضَاعِفَةً، كَأَنَّهُ بَحْرٌ تَخْرُجُ مِنْهُ أَنْهَارٌ عَظِيمَةٌ. وَعَلَيْهِ مَدِينَةٌ يُقَالُ لَهَا سَجْسِينُ، فِيهَا مِنَ الْغُزْرِ أَرْبَعُونَ قَبِيلَةً، لِكُلِّ قَبِيلَةٍ أَمِيرٌ عَلَى حِدَةٍ، وَلَهُمْ دُورٌ كِبَارٌ.. وَفِي الْمَدِينَةِ مِنْ أُمَّمِ التَّجَارِ وَالْغُرَبَاءِ وَأَوْلَادِ الْعَرَبِ مِنَ الْمَغْرِبِ آلَافٌ لَا يُحْصَى عَدْدُهُمْ، وَفِيهَا جَوَامِعٌ يُصَلِّي فِيهَا الْجُمُعَةَ فِي الْخَزَرِ، وَهُمْ أُمَّمٌ أَيْضاً، وَفِي وَسْطِ الْبَلَدَةِ أَمِيرٌ مِنْ أَهْلِ بَلْغَارِ، لَهُمْ جَامِعٌ كَبِيرٌ يُصَلِّي فِيهِ الْجُمُعَةَ وَحَوْلَهُ



أمم من البلغاريين، وجامع أيضاً آخر، فيه أمة يقال لهم أهل صوار، وهم أيضاً كثيرون، ويوم العيد يخرجون بمنابر كثيرة، يُصلي كل أمير بأمم كثيرة، ولكل أمة قضاة وفقهاء وخطباء، والجميع على مذهب أبي حنيفة، إلا أولاد المغاربة فإنهم على مذهب مالك، والغرباء على مذهب الشافعي، وداري الآن فيهم، وأمهات الأولاد وأولادي وبناتي».

تضمن هذا النص معلومات غاية في الأهمية توضح انتشار الإسلام في مدينة سجسين ببلاد الخزر التي كانت تعج بالتجار والغرباء من أمم شتى، ولا بد أن لموقعها أهمية خاصة كونها مدينة تجارية وملتقى التجار والعاملين في الوسط التجاري، ويشير الغرناطي في النص إلى أن العرب كانوا يشكلون أكثرية بين سكانها لا سيما أبناء المغرب العربي الذين قدرهم بالآلاف مما يتعذر عليه تحديد عددهم، واحتوت المدينة جوامع عديدة يصلي فيها الخزر صلاة الجمعة، فضلاً عن وجود أمير مقيم من أهل بلغار اتخذ مكانه في وسط المدينة. ولعل ذلك يوحي بأن البلغار المسلمين في هذه المدينة كانوا يشكلون عدداً كبيراً من السكان، بحيث استدعى وجود أمير خاص للإشراف على أحوالهم وحل مشاكلهم، ولهُؤلاء البلغار جامع كبير يؤدون فيه صلاة الجمعة، وكان البلغار من أصول متنوعة يقيمون حول ذلك الجامع، وهناك جامع آخر لقوم سهاهم أهل صوار وكانوا كثيرين، ووصف لنا وصفاً رائعاً ذلك الحشد الكبير من المسلمين الذين كانوا يؤدون صلاة العيد ولهم منابر كثيرة يصلي كل أمير منهم بقومه، ولكل قوم قضاة وفقهاء وخطباء، مما يدل بشكل واضح على انتشار الإسلام والقيمين عليه من القضاة والفقهاء والخطباء في هذه المدينة، وكان الغالب على الجميع المذهب الحنفي الذي انتشر بشكل واسع في آسيا الصغرى وشرق أوروبا وفي بلاد الخزر والبلغار خاصة، في حين كان المذهب



المالكي - وهو مذهب الإمام مالك بن أنس إمام دار الهجرة (المدينة المنورة) المتوفى سنة ١٧٩ هـ - هو المذهب الذي انتشر بشكل واسع في بلاد المغرب العربي والأندلس، وكان مذهب العرب من أبناء تلك البلاد المقيمين بمدينة سجسين، وهناك الغرباء الآخرون الذين كانوا يدينون بالمذهب الشافعي، وذكر الغرناطي مسألة مهمة جداً هي أنه كان مستقراً منذ وقت في هذه النواحي، إذ اتخذ أمهات أولاد وأنجب بنين وبنات في هذه المدينة، وقد راق له الإقامة هناك، على الرغم من أنه ما يزال يشكو من شدة البرد فيها^(١٤).

بقي أبو حامد هناك ثلاث سنوات، إذ ذكر أنه التقى في الخزر سنة ٥٢٨ هـ رجلاً من أهل جيلان على ساحل طبرستان اسمه عبد الواحد بن علي، وبعد سنتين أي في سنة ٥٣٠ هـ / ١١٣٥ م وصل مدينة بلغار، ويصفها بأنها مدينة عظيمة، جميعها مبنية بخشب الصنوبر، وحوها أمم كثيرة، ووصف طول النهار فيها إذ يصل إلى عشرين ساعة والليل أربع ساعات في الصيف، وفي الشتاء يطول الليل إلى عشرين ساعة والنهار أربع ساعات، بسبب موقعها إذ إنها خارجة عن الأقاليم السبعة، والحرُّ في الصيف عندهم شديد خاصة وسط النهار ويبرد الهواء في العشاء والليل، وذكر الغرناطي أنه صامَ فيها شهر رمضان في فصل الصيف، ويصف معاناته خصوصاً من شدة البرد في الشتاء، وذكر أن ملك البلغار كان يخرج لمحاربة الكفار، على الرغم من شدة البرد، فيسبي نساءهم وأولادهم وبناتهم وخيلهم، ووصف أهل بلغار بأنهم أصبر الناس على البرد، ويعلل تحملهم له لأن طعامهم وشرابهم أكثره من العسل الذي كان متوفراً ورخيصاً عندهم^(١٥).





ويتضح لنا مما ذكره الغرناطي أن مدينة بلغار هي عاصمة بلاد البلغار، وهي إحدى مدن نهر الفولجا التي تقع عند دوائر العرض بين ٤٥ - ٥٠ شمالاً، من خلال إشارته إلى كثرة أشجار الصنوبر وطول النهار في فصل الصيف، مع الأخذ في الاعتبار أن شدة الحر في الصيف مسألة فيها مبالغة واضحة جداً، وهذه الملاحظة تنطبق على توابع مدينة بلغار - الآتي ذكرها - التي تشتهر بحيوانات الفراء الثمينة حيث تصطاد وتصدر جلودها، مثل القندز والقاقم والسنجاب الجيد، فضلاً عن طول ساعات النهار صيفاً في مدن (ويسوا، آرو، يورا) وقصر ساعات الليل، وشدة البرد وطول ساعات الليل وقصرها إلى أربع ساعات في النهار شتاءً.

أشار الغرناطي إلى أثر البلغار في انتشار الإسلام وسيطرة ملكهم على الأمم المجاورة لهم، وهي أمم كثيرة العدد كانوا يؤدون الجزية لملك البلغار، ويضيف أن معنى بلغار، رجل عالم، ويروي لنا قصة طريفة قرأها في كتاب مفقود (الآن) عنوانه: (تاريخ بلغار) بخط القاضي البلغاري^(١٦) ملخصها أن رجلاً صالحاً، كان عالماً من التجار المسلمين دخل إليهم، وكان فقيهاً له معرفة وتجربة في الطب استطاع معالجة ملك بلغار وزوجته، وكانا مريضين يائسين من الحياة، تداووا بأدويتهم فزادت علتها، فقال لها هذا الرجل المسلم: «إن داويتكما ووجدتما الراحة، تدخلان في ديني؟ قالوا: نعم»، فداووهما حتى شفيا واستراحا فأسلما، وأسلم أهل المدينة معهما، ولما عرف ملك الخزر بذلك جهز جيوشه لمحاربتهم، ويضيف الغرناطي أن هذا الرجل المسلم قال لهم: «لا تخافوا، كبروا فكانوا يرددون: الله أكبر، ويحمدون الله ويصلون على الرسول محمد ﷺ وعلى آله، ويقاتلون مع ملكهم المسلم، فانتصروا على ملك الخزر حتى صالحهم ودخل في دينهم فكان ذلك الرجل المسلم يسمى: بلار أي العالم، فسُميت تلك الأرض: بلار، ومعناه: رجل عالم، ثم عُربت إلى بلغار»^(١٧).



والواقع أن ما ورد في رواية الغرناطي يحمل كثيراً من المبالغة والمغالة التي نقلها من الكتاب المفقود (تاريخ بلغار) للقاضي البلغاري، والقصة تفسر دخول الإسلام إلى بلاد البلغار، ولا تذكر أن ذلك كان في أيام الغرناطي، بل تشير إلى مسألة سبقت رحلته، إذ أن الإسلام كان معروفاً ومنتشراً بشكل واسع في بلاد الخزر وبلاد البلغار، وازداد انتشاره أكثر أيام رحلة الغرناطي من خلال وجود آلاف العرب والمسلمين من أبناء بلاد المغرب العربي وغيرهم، كما أوضحنا ذلك.

ذكر أبو حامد توابع مدينة بلغار التي انتشر فيها الإسلام، فهناك ويسوا، التي تبعد عن بلغار مسيرة شهر، كان أهلها يؤدون لملك بلغار ضريبة الخراج، ولعلها ضريبة عن الأراضي الزراعية كما كان معمولاً بها في مؤسسات الدولة العربية الإسلامية، أو إنها ضريبة عن النشاط الاقتصادي بها فيها التجارة بشكل عام، وهناك ولاية أخرى تسمى: آرو، اشتهرت بحيواناتها الثمينة التي كانت تُصطاد وتُصدر جلودها تجارياً مثل: القندز والقاقم والسنجاب الجيد، ووصف النهار في الصيف بطوله إذ يصل إلى اثنتين وعشرين ساعة.

ووراء ويسوا ولاية اسمها: يورا، يكون النهار فيها طويلاً جداً في الصيف، كما أسهب في وصف تجارة السيوف التي كان يحملها التجار من بلاد الإسلام من مدن زنجان وأبهر وتبريز وأصفهان، والمرجح مقايضتها بجلود الحيوانات الثمينة التي ذكرناها، وكان الناس يعلقون تلك السيوف الجميلة بخيط أو بشيء من حديد أو خشب ليُسمع لها صوت دائم في أثناء سيرهم، وكانت تلك السيوف تشكل نشاطاً تجارياً واسعاً، بحيث كان أهل بلغار يحملونها إلى أهل ويسوا وهؤلاء بدورهم يوصلونها إلى يورا، ويبادلونها بجلود السمور وبالجواري والغلمان^(١٨).





ذكر د. مؤنس^(١٩) أن أبا حامد الغرناطي كان يعيش من التجارة في أثناء مقامه في هذه النواحي، ويتضح ذلك من خلال اهتمامه ووصفه أنواع المتاجر وأسعارها بشكل دقيق، وعلى الرغم من أنه لا يُصرِّح بعمله هذا في التجارة، إلا أننا لا نتصور أنه يقيم ويؤسس له أسرة وله أمهات أولاد معتمداً على ما كان يقدمه له صديقه عون الدين يحيى بن هبيرة من بغداد، ويتضح لنا أنه كان يخلط كثيراً في معلوماته التجارية التي يقدمها بحديث العجائب والأساطير الكثيرة التي ترد في كتب الرحلات. وعملية اشتغال أبي حامد في التجارة ذات أهمية له، فهي تؤلِّد لديه المزيد من المعلومات عن أقوام شرق أوروبا، فضلاً عن أنها فرصة مناسبة له للقيام بتعريف الناس بمبادئ الإسلام ومحاوله نشرها بينهم.

وصف أبو حامد رحلته في شرق أوروبا موضعاً العلاقات بين البلغار والأمم الأخرى، ومما يستدعي النظر أن أبا حامد يخبرنا بوفاة ولد له (لم يذكر اسمه) في بلغار لم يستطع دفنه، بسبب اشتداد البرد فيها، فإذا مات لأحد ميت لا يستطيع أن يدفنه ستة شهور، لأن الأرض تكون كالحديد، لا يمكن أن يُحفر فيها قبر، وكانت وفاة ولده آخر الشتاء، ولم يستطع دفنه فبقي في البيت ثلاثة أشهر كأنه الحجر حتى دفنه^(٢٠).

غادر الغرناطي بلغار وركب سفينة في نهر الصقالبة، ووصف ماءه بأنه أسود كأنه الحبر، ومع ذلك كان حُلواً طيباً صافياً يعيش فيه حيوان مثل السنور الصغير، له جلد أسود، يسميه: سمور الماء، كانت جلوده تُحمل إلى بلغار وسجسين. ووصف بلاد الصقالبة بسعتها، وانتشار الأمن بها فإذا عامل المسلم منهم أحداً وأفلس الصقلابي، يُباع هو وأولاده وداره لتسديد الدين وتسليم المال للتاجر المسلم، كما



وصف الصقالبة بالشجاعة ويذكر أنه زار إحدى مدنهم المسماة (غور كومان) وفيها من أبناء المغاربة الألو، يشبهون الأتراك ويتكلمون لغتهم ويرمون النشاب مثل الترك، ويضيف أنه التقى فيها برجل من أهل بغداد اسمه عبد الكريم بن فيروز الجوهري قد تزوج من هؤلاء المسلمين، ويخبرنا الغرناطي أنه أقام لهؤلاء المسلمين صلاة الجمعة وعلمهم الخطبة لأنهم لم يعرفوا صلاة الجمعة وخطبتها، ويضيف أن بعض أصحابه المتعلمين من المسلمين نزلوا بين هؤلاء المغاربة المسلمين^(٢١).

واصل الغرناطي وصف رحلاته في شرق أوروبا فزار بلاد الباشغرد (المجر - هنكاريا الحالية)، وذكر استقرار آلاف المسلمين من أبناء المغاربة وأولاد الخوارزميين الذين كانوا يخدمون ملكها ويتظاهرون بالنصرانية ويكتمون الإسلام، بينما كان أولاد المغاربة لا يخدمون النصارى إلا في الحروب، ويعلنون إسلامهم، وكان له دور بين هؤلاء المسلمين من المغاربة الذين أكرموه لأنه علمهم شيئاً من العلم وأطلق ألسنة بعضهم بالعربية، يبذل الجهد معهم في الإعادة والتكرار بخصوص فرائض الصلاة وسائر العبادات واختصر لهم الحج وعلم الموارث حتى تعلموا تقسيم الموارث، وكانوا لا يعرفون الجمعة فعلمهم (صلاة) الجمعة وخطبتها، وأقام بينهم ثلاث سنين^(٢٢).

كانت لأبي حامد مكانة رفيعة في بلاد الباشغرد، فكان أشبه بالرئيس الروحي للمسلمين، يتصدى للدفاع عنهم والوساطة بينهم وبين ملك الباشغرد. ومما يدل على المركز الكبير الذي وصل إليه عند هذا الملك، أنه لما استأذنه لمغادرة بلاده إلى بلاد المسلمين (إلى سجسين)، التي ترك فيها أولاده وأهله وأخبره الغرناطي أنه سيعود إليه إن شاء الله، طلب منه الملك أن يترك ابنه حامد عنده، وصحب الغرناطي رجلاً





يسمى إسماعيل بن حسن (كان تلميذاً له)، وهو من أولاد أمراء المسلمين الشجعان الذين كانوا يظهرون دينهم في بلاد الباشغرد، وقد سلمه الملك كتاب توصية إلى ملك الصقالبة ختمه بالذهب الأحمر الذي فيه صورة الملك، وطلب الملك فيه أن يرسل له ملك الصقالبة عدداً من ضعفاء فقراء المسلمين والأتراك الذين يُحسنون رمي النشاب وفَعَلَ ذلك أبو حامد إذ وصل إلى بلاد الصقالبة وأكرمه ملكها، وبقي فيها فصل الشتاء ثم خرج إلى بلاد الأتراك متوجهاً إلى سجسين، (وخرج معه رجلٌ اسمه عبد الكريم بن فيروز الجوهري، الذي سبق أن ذكر أنه التقاه ببلاد الصقالبة في مدينة غوركومان، وأنه من أهل بغداد) وقد خرجت معه زوجته وولدها من بلاد الصقالبة وتركها في سجسين ثم رجع إلى بلاد الصقالبة، وجمع الغرناطي لذلك الرسول جماعة من المسلمين الذين يُحسنون رمي النشاب، وأرسل معهم تلميذاً من أصحابه ممن يحفظ الشريعة، وأخبرهم بأنه سيذهب إلى الحج ويعود إليهم إن شاء الله على طريق قونية. ولما غادر هؤلاء بلاد الصقالبة متجهين إلى بلاد باشغرد، ركب الغرناطي البحر الأسود في شهر ودخل أرض خوارزم التي وصلها أواخر سنة ٥٤٥ هـ (٢٣).

ونستنتج من خلال ما ذكره الغرناطي أنه سلك طرقاً مختلفة عند زيارته مدينة سجسين بعد وصوله مدينة غوركومان ببلاد الصقالبة، وترك أسرته في سجسين، ثم رجع إلى بلاد الصقالبة، وهذا يعني أن طريق الذهاب والعودة كانت من بلاد الصقالبة وإليها، وقد ركب هذه المرة البحر الأسود متوجهاً إلى أرض خوارزم، ولعل هذه إحدى زيارته خوارزم. إذ سبق أن ذكر أنه زارها عن طريق بحر الخزر (قزوین)، وأكد في رحلته أنه زار بلاد خوارزم ثلاث مرات - كما ذكرنا - وذكر أن سجسين كانت تابعة تارة إلى بلاد البلغار وأخرى إلى بلاد خوارزم، ولعل ذلك يعود



إلى تغير السيطرة عليها بين تلك القوى.

وصل أبو حامد خوارزم ووصف أهلها بأنهم فضلاء شعراء نبلاء؛ وكان خطيبها الموفق بن أحمد المكي، الذي أخبر الغرناطي أنه اجتمع بالمولى الوزير عون الدين يحيى بن هبيرة، ووصفه له بقوله: «ما رأيت في الوزراء والمحتمسين أفضل ولا أدين ولا أكرم من الوزير عون الدين»^(٢٤).

وذكر الغرناطي أنه كان يتردد عليه في خوارزم رجل من خدم الوزير اسمه عبد الواحد بن فيروز الجوهري - لعله أخو عبد الكريم الذي التقى به ببلاد الصقالبة وغادرها معه إلى سجسين ببلاد خوارزم - والتقى الغرناطي أيضا في بلاد خوارزم والمرجح في سجسين بالذات بالشيخ الفقيه محمود الشافعي إمام أهل السنة^(٢٥).

لم يطل مقام الغرناطي هذه المرة في خوارزم، إذ خرج سنة ٥٤٦ هـ لأداء فريضة الحج، ماراً ببخارى ومرو ونيسابور والري وأصفهان والبصرة في الغالب، وبعد أداء فريضة الحج اتجه إلى بغداد حيث استقبله الوزير عون الدين بن هبيرة وأنزله في داره، ولم يستقر أبو حامد في بغداد طويلاً، لأنه كان يريد اللحاق بأسرته وابنه حامد في باشغرد، فطلب من الوزير عون الدين أن يتوسط له لدى مسعود الأول سلطان سلاجقة الروم في آسيا الصغرى، ليأذن له في اجتياز بلاده إلى قونية، ويظهر أنه لم يقم بهذه الرحلة بعدما سأل بعض الناس عن طريق قونية، ولعل سبب ذلك يرجع إلى كبر سنّه، فبقى في بغداد^(٢٦). وهذا يعني أنه لم يعد إلى بغداد في الطريق التي سلكها في بداية رحلته منها، أي أن طريق عودته لم يكن من شرق وشمال شرق بلاد فارس كما بدأ أولاً.



أشاد الغرناطي بموقف الوزير ابن هبيرة ومساعدته السخية له، وأطلق عليه الألقاب والكنى المعظمة، إذ يقول^(٢٧): «وقد أعانني المولى الوزير عون الدين، جلال الإسلام، صفى الإمام، شرف الأنام، معز الدولة، مجير الأمة، تاج الملوك والسلاطين، سيد الوزراء، صدر الشرق والغرب، مصطفى الخلافة، ظهير أمير المؤمنين - أدام الله نعمته كبت أعادي دولته - وأوصل إلي من خلعه الشريفة وماله وأفضاله ما عجز عن عدّه وحضره».

ونستدل مما ذكره الغرناطي عن الوزير ابن هبيرة ما يُعبّر عن عظيم فضله وكبير إحسانه له، ويواصل الغرناطي بعد ذلك ذكر موقف الوزير بخصوص سفره من بغداد إلى قونية في طريقه إلى خوارزم، فقد حصل له على كتاب من حضرة الخلافة إلى صاحب قونية ابن الملك مسعود رحمته الله ليكون مروره فيها في طريقه إلى باشغرد، وليُسَهّل الله عليه طريق عودته، لكنه لا يوضح لنا هل سافر فعلاً أو تردّد وأجلّ هذا الموضوع كما ذكر د. مؤنس^(٢٨)، بسبب كبر سنّه الذي أقعده عن السفر.

ذكر الغرناطي^(٢٩) في ختام التحفة خلاصة رحلاته ومشاهداته، وأشار إلى أنه ذكر بعض مشاهداته على طريق الاختصار، ولو شرح لأطال الكتاب، والاختصار فيه كفاية، وأنه لولا هؤلاء الأئمة الفضلاء الذين سألوا ورغبوا في جمع هذه المادة، لما تصدى لهذا (المجموع) إذ إنه رأى نفسه غير مؤهل للتأليف، أي أنه لم يكن معنياً بالتأليف لرحلته هذه، ثم اختتمها بحمد الله تعالى والصلاة على سيدنا محمد رحمته الله خاتم النبيين وعلى آله وأصحابه وأزواجه وذرياته أجمعين.

وألف الغرناطي مؤلّفاً آخر هو: (المعرب عن بعض عجائب المغرب)، دَوّن فيه رحلاته ومشاهداته، وقد كتبه سنة ٥٤٦ هـ وأهداه إلى الوزير عون الدين يحيى



بن هبيرة، ويبدو من نص الكتاب أنه أول مؤلفاته، فليس فيه إشارة إلى كتاب سابق له^(٣٠).

أما كتابه الثاني (تحفة الألباب ونخبة الإعجاب) فقد فرغ من تأليفه سنة ٥٥٧ هـ^(٣١)، ثم خرج إلى حلب فأقام فيها سنة ٥٦٠ هـ، ثم انتقل إلى دمشق حيث أدركته المنية فيها سنة ٥٦٥ هـ، عن عمر يناهز الثانية والتسعين.

تلك هي حياة هذا الرحالة الطلعة الذي قضى عمره يجوب الآفاق ويرمي بنفسه في المخاطر، فغامر في بلاد خارج دار الإسلام باحثاً عن الجماعات الإسلامية المتناثرة في مساحات شاسعة، مُتخذاً لنفسه داراً وأهلاً في سجسين، ثم صعد نهر الفولجا حتى وصل إلى مدينة بلغار عاصمة أمة البلغار، ثم يوغل في بلاد الصقالبة (الروس) فيزور عاصمتهم (كييف) ويخترق الأرض إلى سهل المجر (هنكارييا)^(٣٢)، وهناك يتخذ بيتاً وأهلاً وينشر العربية بين جماعات المسلمين ويُعلمهم شرائع الإسلام، ثم يعود خلال هذا الطريق الطويل حتى يصل بغداد ماراً ببخارى ومرو والري، ولم يقعه كبر السن عن الحج إلى بيت الله الحرام، ويفكر بعد ذلك في العودة إلى المجر، لكن السن تقعد به فيستقر في الموصل، ثم يمضي إلى دمشق حيث وافته المنية^(٣٣).



(١) بارتولد. بلغار ص ٥٩٦، حسن. الرحالة المسلمون ص ٣١، الداقوقي. دولة البلغار ص ١٩٣، ٢١٠.

(٢) كناه كراتشكوفسكي: أبا حامد وأبا عبد الله، وكان اسمه الطويل بما يصحبه من كنى وأنساب مدعاة إلى الخلط الذي حدث أكثر من مرة. تاريخ الأدب الجغرافي العربي ق ١ / ٢٩٤ - ٢٩٥، وسماه الداقوقي أبا حامد، وأبا عبد الله. دولة البلغار ص ١٩٦.

(٣) كراتشكوفسكي. تاريخ الأدب الجغرافي العربي ق ١ / ٢٩٤ - ٢٩٥، مؤنس، تاريخ



- الجغرافية والجغرافيين في الأندلس، ص ٣٠٣، ٣٠٥ - ٣٠٦، الداوقوي. دولة البلغار، ص، ١٩٦، ٢١٠، العبادي. العلاقات ص ١٢٥.
- (٤) ذكر كراتشكوفسكي أنه قام بأولى رحلاته إلى مصر سنة ٥٠٨هـ. تاريخ الأدب الجغرافي العربي ق ١/ ٢٩٥.
- (٥) مؤنس. تاريخ الجغرافية ص ٣٠٦ - ٣٠٨.
- (٦) تحفة الألباب ص ١٥ - ١٦، مؤنس. تاريخ الجغرافية ص ٣١٢.
- (٧) المصدر نفسه ص ٩، اعتمدنا في هذه الدراسة المختصرة والسريعة عن حياة الغرناطي: مؤنس تاريخ الجغرافية ص ٣٠٩ - ٣١٦، العبادي. العلاقات ص ١٢٥.
- (٨) انظر: مؤنس. تاريخ الجغرافية ص ٣٢٣ - ٣٢٤، كراتشكوفسكي. تاريخ الأدب الجغرافي ق ١/ ٢٩٥، الداوقوي. دولة البلغار ص ١٩٣، ١٩٦، وحدد حياة الغرناطي بين ٤٧٣ - ٥٦٤ هـ / ١٠٨٠ - ١١٦٩ م، أي جعل وفاته سنة ٥٦٤ هـ، ثم عاد فأكد وفاته بدمشق سنة ٥٦٥ هـ. نفسه ص ١٩٦.
- (٩) مؤنس. تاريخ الجغرافية ص ٣٣٨.
- (١٠) كراتشكوفسكي. تاريخ الأدب الجغرافي ق ١ / ٢٩٥، مؤنس. تاريخ الجغرافية ص ٣٣٨.
- (١١) المرجع نفسه ق ١ / ٢٩٦ - ٢٩٧، العبادي. العلاقات ص ١٢٥.
- (١٢) مؤنس. تاريخ الجغرافية ص ٣١٠ - ٣١٤، العبادي. العلاقات ص ١٢٦ - ١٢٥.
- (١٣) تحفة الألباب ص ٥ - ٦، انظر أيضاً: مؤنس. تاريخ الجغرافية ص ٣١٤ - ٣١٥. ذكر الحموي عن نهر (اتل) أنه اسم نهر عظيم شبيه بدجلة في بلاد الخزر، ويمر ببلاد الروس والبلغار، وقيل: اتل قسبة بلاد الخزر، والنهر مسمى بها. معجم البلدان مجلد ١ ص ١١١.
- (١٤) انظر أيضاً: الغرناطي. تحفة الألباب ص ٧، مؤنس. تاريخ الجغرافية ص ٣١٤ - ٣١٥، الداوقوي. دولة البلغار المسلمين ص ٢١٨، العبادي. العلاقات ص ١٢٦.
- (١٥) تحفة الألباب ص ٩، مؤنس. تاريخ الجغرافية ص ٣١٦. وذكر الإصطخري أن بلغار اسم المدينة وأهلها مسلمون، فيها مسجد جامع. مسالك المالك ص ٢٢٥.
- (١٦) الكتاب مفقود والمرجح أن مؤلفه هو القاضي يعقوب بن النعمان، وكان من أصحاب إمام الحرمين أبي المعالي الجويني. تحفة الألباب ص ١٢، حسن. الرحالة المسلمون ص ٣١، الداوقوي. دولة البلغار المسلمين ص ٢١٠. راجع عنه هامش رقم: (١).
- (١٧) تحفة الألباب ص ١١ - ١٢. الداوقوي. دولة البلغار المسلمين ص ٢١٠.
- (١٨) تحفة الألباب ص ١٣ - ١٩.



- (١٩) تاريخ الجغرافية والجغرافيين ص ٣١٧، العبادي. العلاقات ص ١٢٧.
- (٢٠) مؤنس. تاريخ الجغرافية والجغرافيين ص ٣١٨.
- (٢١) تحفة الألباب ونخبة الإعجاب ص ٢٢ - ٢٦.
- (٢٢) المصدر نفسه ص ٢٦-٣٠، وأفاض الغرناطي بالكلام عن ملك باشغرد ولقائه مع أسرى التركمان وأسرى المسلمين لدى الروم، كما أجرى حواراً مع ملك باشغرد حول تحريم شرب الخمر على المسلمين. انظر: التحفة ص ٣١-٣٣، ويضيف أنه ترك ابنه الأكبر حامد في باشغرد، وكان عمره يزيد على ثلاثين سنة، وتزوج بامرأتين من بنات المسلمين المحتشمين ورزق أولاداً، ووصفه بالشجاعة والفضل والذكاء في العلم. التحفة ص ٣٤، انظر أيضاً: مؤنس. تاريخ الجغرافية والجغرافيين ص ٣٢٠ - ٣٢٢، العبادي. العلاقات ص ١٢٧.
- (٢٣) تحفة الألباب ونخبة الإعجاب ص ٢٦، ٣٨ - ٣٩، كراتشكوفسكي. تاريخ الأدب الجغرافي ق ١/ ٢٩٥، مؤنس. تاريخ الجغرافية والجغرافيين ص ٣٢٢ - ٣٢٣.
- (٢٤) تحفة الألباب ص ٤٠.
- (٢٥) المصدر نفسه ص ٢٦، ٢٩، ٤١.
- (٢٦) مؤنس. تاريخ الجغرافية والجغرافيين ص ٣٢٣، وهذا يناقض ما ذكره الغرناطي عندما أشار باختصار إلى رحلاته بقوله: ” وخرجتُ من باشغرد سنة ثلاث وخمسين [وخمسة]، وخرجتُ من سجسين إلى خوارزم سنة أربع وخمسين، وخرجتُ من خوارزم طالباً للحج في ربيع الأول سنة خمس وخمسين في شوال [!؟]... وحججتُ وعدت إلى بغداد ”. التحفة ص ٤٤، انظر أيضاً: مؤنس. تاريخ الجغرافية والجغرافيين ص ٣٣٦.
- (٢٧) تحفة الألباب ص ٤٤ - ٤٥، انظر أيضاً: مؤنس. تاريخ الجغرافية والجغرافيين ص ٣٣٦.
- (٢٨) تاريخ الجغرافية والجغرافيين ص ٣٢٣.
- (٢٩) تحفة الألباب ص ٤٤-٤٥، انظر أيضاً: مؤنس. تاريخ الجغرافية والجغرافيين ص ٣٣٥-٣٣٦.
- (٣٠) مؤنس. تاريخ الجغرافية والجغرافيين ص ٣١١، ٣٢٣، ٣٢٦، انظر الدراسة المستفيضة عنه: المرجع نفسه ص ٣٢٦ - ٣٣٧. والمرجح تأليفه بعد سنة ٥٤٤ هـ.
- (٣١) انظر الدراسة المستفيضة عنه في: مؤنس. تاريخ الجغرافية والجغرافيين ص ٣٣٨ - ٣٥٧، انظر أيضاً: كراتشكوفسكي. تاريخ الأدب الجغرافي العربي ق ١/ ٢٩٥ - ٢٩٧.
- (٣٢) ذكر الحموي أنه التقى بمدينة حلب بطائفة كبيرة يقال لهم: الباشغردية، وصفهم بأنهم شقر الشعور والوجوه جدا، كانوا على مذهب الإمام أبي حنيفة، وأخبره أحدهم أن بلادهم تقع وراء القسطنطينية في مملكة أمة من الإفرنج يقال لهم (الهنكر) - وتعني بلاد هنكاريا اليوم



- وأنهم مسلمون يقاتلون أعداء الإسلام في تلك الديار، وأن الإسلام دخل بلادهم منذ زمن طويل بواسطة سبعة أنفار من المسلمين من بلاد بلغار دخلوا بلادهم وسكنوا بينهم. معجم البلدان مجلد ١ ص ٣٢٣.

(٣٣) انظر: مؤنس. تاريخ الجغرافية والجغرافيين ص ٣٢٣ - ٣٢٤، كراتشكوفسكي. تاريخ الأدب الجغرافي العربي ق ١ / ٢٩٥. راجع هامش رقم (٨).





... المصادر والمراجع ...

- (١) الإصطخري، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد، (ت: ٣٤١ هـ). مسالك الممالك، مطبعة بريل، ليدن، ١٩٣٧.
- (٢) بارتولد، و. بلغار. دائرة المعارف الإسلامية، مجلد ٧، إعداد وتحرير: إبراهيم زكي خورشيد وأحمد الشنتناوي ود. عبد الحميد يونس، كتاب الشعب، القاهرة، د. ت
- (٣) حسن، د. زكي محمد. الرحالة المسلمون في العصور الوسطى، دار الرائد العربي، بيروت، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م.
- (٤) الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله، (ت: ٦٢٦ هـ) معجم البلدان، مجلد ١، بيروت، ١٩٥٥ م.
- (٥) الداوقني، د. حسين علي، دولة البلغار المسلمين في حوض الفولغا، مجلة المؤرخ العربي، العدد ٢١، بغداد، ١٩٨٢ م.
- (٦) العبادي، فاضل كاظم صادق، العلاقات التجارية والثقافية العربية الإسلامية بشرق أوربية، رسالة ماجستير في التاريخ الإسلامي مقدمة إلى كلية الآداب / جامعة بغداد، ١٤١٢ هـ / ١٩٩١ م.
- (٧) الغرناطي، أبو حامد محمد بن عبد الرحيم، (ت: ٥٦٥ هـ)، تحفة الألباب ونخبة الإعجاب، باعثناء: سيزار، أي،
- دويلر، مدريد، ١٩٥٣ م
- (٨) كراتشكوفسكي، أغناطيوس، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، القسم الأول، ترجمة: صلاح الدين عثمان هاشم، القاهرة، ١٩٦٣ م.
- (٩) مؤنس، د. حسين، أطلس تاريخ الإسلام، منشورات الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م.
- (١٠) تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس، مطبعة معهد الدراسات الإسلامية، مدريد ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٧ م.





المصدر: د. حسن مؤنس، أطلس تاريخ الإسلام، في عهد خوارزم شاه ١١١٧هـ/ ١١١٧م
خريطة ١١٤، ص ٢٢١.



المصدر: د. حسن مؤنس، أطلس تاريخ الإسلام، خريطة ١١٣، ص ٢٢٠

فجر المحققين

محمد بن الحسن بن يوسف الجلي

(٦٨٢ - ٥٧٧١هـ)

أ.م.د. يوسف كاظم جفيل الشمري
كلية التربية للعلوم الإنسانية
جامعة بابل

...المقدمة...

الحمد لله على جميع النعم، والصلاة على خير خلقه محمد ﷺ المبعوث إلى خير الأمم وعلى آله وصحبه أعلام الهدى ومصابيح الدجى، أما بعد...

فهذه الدراسة تسلط الضوء على شخصية مهمة من شخصيات الفكر الإسلامي ممثلة بـ: (فخر المحققين محمد بن الحسن الحلي)؛ لتتواصل مع الدراسات التاريخية الأخرى التي تناولت شخصيات إسلامية.

لازم فخر المحققين والده العلامة الحلي ورافقه في معظم رحلاته فاكسب الكثير من صفاته المعروفة، وأضحى له مكانة عالية بين أبناء مدينته خاصة، وبين أبناء مجتمعه عامة، فقد عرف ببلاغته، واشتهر بكثرة علمه وجودة تصانيفه، واستعان بهما السلطان محمد خدابنده في تأسيس المدرسة السيارة، كذلك قام بمنح الأجازات إلى عددٍ من العلماء والفقهاء.

تم تقسيم البحث على فصلين عالجانواحي متعددة من شخصية فخر المحققين وخاتمة، تناولنا في الفصل الأول: (الحياة السياسية والاقتصادية والفكرية في الحلة خلال عصر فخر المحققين)، قدمنا فيه نبذة موجزة عن مدينة الحلة والعوامل التي ساعدت على ازدهارها الفكري، وتناولنا فيه أيضاً الخلفية العلمية لأسرة فخر المحققين، وأشهر رجالها من الفقهاء وفي مقدمتهم العلامة الحلي، ثم تطرقنا لولادة



فخر المحققين ونشأته، وتناولنا نبذة عن صفاته وأخلاقه بحسب شهادات عددٍ ممن ترجم له.

أما الفصل الثاني فقد وسم بعنوان: (الشخصية العلمية لفخر المحققين)، تناولنا فيه شيوخ فخر المحققين، مبينين سبب قلة شيوخه الذين نهل العلم عنهم، وترجمنا لنخبة من طلابه، وسبب عدم الترجمة لجميع طلابه هو كثرة عددهم؛ لذلك وجدنا ان نترجم لعينة منهم، كما تناولنا الإجازات التي منحها فخر المحققين لأولئك الطلبة، وعرّجنا على رحلاته العلمية أيام والده العلامة الحلي وبعد وفاة والده، وكان لتناجه الفكري حيزاً من البحث إذ عرّجنا على مجموعة من مؤلفاته ومؤلفات والده التي عمل على إكمالها، ثم تناولنا وفاته حيث تمت مواراته في النجف الأشرف، وختمنا البحث بخاتمة تضمنت اهم النتائج التي توصل إليها هذا البحث.

تم اعتماد منهجية تقصي الحقائق لإتمام ملزمة أطراف البحث وتغطية مفرداته بالصورة التي ثبتت في البحث، واعتمدنا التسلسل الزمني للحوادث التاريخية التي لها علاقة بالموضوع، وتثبيت سني وفيات من تُرجم لهم خلال البحث، وفي حال تعذر الحصول على تاريخ وفاة أحدهم فيتم الاعتماد على آخر نشاط مثبت له في المصادر التي ترجمت له لتحديد العصر الذي عاش فيه.

اعتمدنا على مجموعة من المصادر التي ترجمت لفخر المحققين وتلامذته التي تناولت في طياتها معلومات عن موضوع البحث، ولعل من المصادر المهمة التي اعتمدت كتاب: (أمل الأمل) للحر العاملي، بالخصوص الجزء الثاني منه؛ اما الجزء الثاني فقد ترجم لعدد كبير من علماء المدن الإسلامية الأخرى خلا علماء جبل عامل الذين خصص لهم الجزء الأول، أما المصدر الثاني فهو: (رياض العلماء) ل: عبد



الله أفندي الأصبهاني، باجزائه الخمسة تناول خلالها تراجم لعلماء المدن الإسلامية من مختلف الطوائف، قسمها بحسب الحروف الهجائية حمل بصفحاته تراجم لطلبة فخر المحققين وعلاقته العلمية بأولئك الطلبة، وكان لكتاب: (روضات الجنات) للخوانساري، الدور بتزويد بحثنا بمعلومات قيمة لا يمكن الاستغناء عنها، فهو يتكون من ثمانية أجزاء ركز به على تراجم فقهاء الطائفة الإمامية، وكتاب: (الحقائق الراهنة في المائة الثامنة) لمؤلفه آغا بزرك الطهراني، وهو واحد من اثني عشر جزءاً قسمها بحسب مئات كل قرن وسمى كل جزء منها بعنوان مسجوع على غرار مؤلفات علماء العصور الإسلامية الأولى، والكتاب بكامله تحت عنوان: (طبقات أعلام الشيعة)، اعتمدنا الجزء الثامن منه، وكتاب: (موسوعة طبقات الفقهاء)، المتكون من أربعة عشر جزءاً بحسب القرون، أُلّف بإشراف الفقيه جعفر السبحاني ترجم لآلاف الفقهاء المسلمين من مختلف طوائفهم خلال أربعة عشر قرناً، تم اعتماد الجزء الثامن خلال البحث، وغيرها من المصادر والمراجع الأخرى.

ولابد لنا من القول إن من المشاكل التي واجهت البحث ضرورة الرجوع إلى كثير من المراجع التي لا يمكن الاستغناء عنها؛ ربما يعود ذلك إلى المدة الزمنية المتأخرة التي عاش بها المترجم له في البحث، وواجهت الباحث مشكلة أخرى يصعب التخلص منها وهي مشكلة ثقل الهوامش وكثرتها حيث وجدنا أن الاختصار في الهوامش قد يولد إرباكاً للبحث لذلك آثرنا إبقائها مع كثرتها.

وأخيراً نتمنى أن نكون قد وفقنا في دراستنا لهذه الشخصية التي كان لها الحظ الأوفر بتزعم الطائفة الإمامية بعد وفاة والده العلامة الحلي، وما التوفيق إلا من عند الله العلي العظيم.



...الفصل الأول...

البيئة التي عاش فيها فخر المحققين^(١)

أولاً: الحياة السياسية والاقتصادية والفكرية في الحلة خلال عصر فخر المحققين.

تُعدُّ مدينة الحلة واحدة من مدن العراق المهمة، وصفها (الحموي)^(٢) بأنها: «مدينة كبيرة بين الكوفة وبغداد... أفخر بلاد العراق وأحسنها». وتميّزت عن غيرها من مدن العراق بأنها أنشأها الأمير سيف الدولة صدقة بن منصور^(٣)، أحد الأمراء المحليين، دون توجيه الخلفاء وإشرافهم، خلاف ما حصل للبصرة والكوفة وواسط وبغداد^(٤). شرع ببناء مدينة الحلة في منطقة^(٥) الجامعين^(٦)، سنة ٤٩٣هـ، وتم بناؤها سنة ٤٩٥هـ، وسكنها سيف الدولة بعد أن كان مع أهله في النيل^(٧)، وسميت بـ: الكوفة الصغرى لكثرة ما فيها من الشيعة^(٨).

والحلة بكسر الحاء وتشديد اللام المهملة^(٩)، «وتعني القوم النزول وفيهم كثرة»^(١٠)، وهذه التسمية أطلقت على أكثر من موضع^(١١) إلا أن أشهرها حلة بني مزيد^(١٢)، وعرفت الحلة باسم: (الحلة السيفية) نسبة إلى مؤسسها الأمير سيف الدولة صدقة بن منصور^(١٣).



كانت مدينة الحلة مستطيلة الشكل تقع على الجهة اليمنى لنهر الفرات، وتمتد مستطيلة مع النهر^(١٤)، وفي سنة ٥٠٠هـ، سوّرها الأمير صدقة ووضع حولها خندقاً^(١٥)، ويبدو أن هذا الإجراء ناجم من الأخطار التي تتمثل بالقبائل المحيطة بها مثل خفاجة^(١٦) وعبادة^(١٧) وربيعة^(١٨) وغيرها.

مرت مدينة الحلة بعصور تاريخية متعددة^(١٩) منذ تأسيسها حتى العصر الذي عاش فيه فخر المحققين محمد بن الحسن بن المطهر الحلي، كان لتلك العصور التاريخية انعكاسٌ كبيرٌ على جميع نواحي الحياة في المدينة وبالخصوص الناحية الفكرية، التي ازدهرت بتأثير عوامل متعددة لعل أهمها:

١. الدور الذي قام به الأمراء المزيديون في الاهتمام بالعلم، فاحتضنوا العلماء والأدباء وقربوهم وأجزلوا لهم العطايا والهبات، حتى أصبحوا مقصداً للعلماء والفضلاء^(٢٠)، وكان لسيف الدولة صدقة بن مزيد مكتبة ضخمة تضم الوف المجلدات^(٢١)، وعُرفَ بحبه للشعر وسماحه وكان: «يهتز للشعراء اهتزاز الإعزاز،... يُقبل على الشعراء، ويمدهم بحسن الإصغاء، وجزيل العطاء...»^(٢٢).

٢. الموقع الجغرافي لمدينة الحلة بين مدرستين في الفقه الجعفري لهما تأريخ علمي زاخر، هما مدرسة بغداد (مدرسة الشيخ المفيد)^(٢٣)، ومدرسة النجف^(٢٤) (مدرسة الشيخ الطوسي)، كذلك موقعها الوسط بالنسبة للمراقد المقدسة في النجف وكربلاء والكاظمية، كان له الأثر الكبير في نشاط الحياة الفكرية فيها ورواج الرحلة العلمية مروراً بها^(٢٥).

٣. سلامة المدينة من الخراب الذي عم المدن الأخرى أيام دخول المغول لبغداد،



وكان لذلك الدور المهم في حماية الخزين العلمي الموجود أصلاً بها والذي نُقِلَ من بغداد إليها للمحافظة عليه من التلف والضياع^(٢٦).

٤. اتخذ بعض السلاطين المغول مثل: محمود غازان^(٢٧)، ومحمد خدابنده^(٢٨) التشييع الإمامي مذهباً^(٢٩)، أسهم ذلك في استقرار الحلة نهاية القرن السابع الهجري وبداية القرن الثامن، مما أدى إلى انتعاش المدينة خاصة أيام حكم السلطان محمد خدابنده، الذي قَرَّبَ له العلماء خصوصاً العلامة الحلي^(٣٠)، وولده فخر المحققين.

٥. بروز عدد من العلماء الذين أصبحوا عوامل استقطاب لطلبة العلم فكان لهم الأثر الواضح في تنشيط الرحلة العلمية إلى المدينة مثل محمد بن إدريس الحلي، والمحقق الحلي^(٣١)، والسيد رضي الدين علي بن موسى بن طاووس^(٣٢) وغيرهم.

هذه العوامل مجتمعة ساعدت على وصول الحلة إلى أعلى مراحل ازدهارها الفكري في القرن السابع الهجري بشكل خاص، والقرن الثامن الهجري أيضاً مع أنه لم يكن بالمستوى الذي وصلت إليه المدينة خلال القرن السابق له، ساعد ذلك الازدهار على بروز عدد من الأسر العلمية الحلية، التي أصبحت تمثل الجانب الفكري في المدينة ومن تلك الأسر: أسرة آل البطريق الحلي، وآل نما الحلي، وآل طاووس، وآل السوراوي (السيوري)، وآل سعيد، وآل المطهر^(٣٣) التي اعتلت مركز الصدارة العلمية في القرن الثامن الهجري، ومن مفكريها المشهورين العلامة الحلي الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، ومن بعده ولده فخر المحققين محمد بن الحسن.



ثانياً: المكانة العلمية لأسرة فخر المحققين

كانت الحلقة مركزاً كبيراً من مراكز العلم والحركة العقلية في الأوساط الإسلامية الشيعية، تؤمها البعثات العلمية من مختلف أجزاء العالم الإسلامي، وكانت تحفل برجال كبار من علماء الشيعة أمثال العلامة الحلي، وولده فخر المحققين، وابن أبي الفوارس وغيرهم، وتوسعت الحلقة وازدادت أهميتها واتجهت الأنظار إليها أكثر من ذي قبل بعدما أصيبت بغداد بنكبة المغول وشرّد أهلها وأمعنوا في التدمير والخراب^(٣٤)، فهاجر العلماء من بغداد إلى الحلقة وانتقلوا إليها وألقوا فيها رحالهم، فكثرت فيها دور ومجالس الدرس وحفلات بالعلماء، وأصبحت مركزاً مرموقاً من مراكز الحركة الفكرية، كان للأسر العلمية الحليّة الدور في المحافظة على ما تبقى من الثقافة الإسلامية ولولا مدينة الحلقة وعلماؤها لاندثر الكثير من هذا التراث الفكري الضخم الذي تتداوله اليوم من كتب الفقه والحديث والتفسير والعلوم العقلية والأدبية^(٣٥).

ينتمي فخر المحققين إلى أسرة ذات علم وشرف ونبل، وهي أسرة آل المطهر اشتغل معظم رجالها بالعلوم والمعارف فنبغ منهم رجال في العديد من مجالات المعرفة، وخدموا العلم بتصانيفهم القيّمة، ومن علماء أسرة آل المطهر:

الشيخ سديد الدين أبو يعقوب ويقال أبو المظفر يوسف بن زين الدين علي بن المطهر الحلي (كان حياً: ٦٦٥هـ)، والد العلامة الحلي المشهور^(٣٦)، قال فيه الحر العاملي^(٣٧): «هو عالم فاضل فقيه متبحر، نقل ولده أقواله في كتبه»، وذكره الخوانساري^(٣٨) بالقول: «والد إمامنا العلامة على الإطلاق وأستاذه الأقدم في الفقه والأدب والأصول والأخلاق»، كان له بالإضافة إلى الدور الفكري دورٌ

سياسي مميز، إذ إنه عندما زحف المغول^(٣٩) باتجاه المشرق الإسلامي وقصدوا بغداد لاحتلالها، ومع محاولات ابن العلقمي^(٤٠) الفاشلة لتخليص بغداد دار الخلافة من المغول^(٤١)، إلا أن الخليفة أثرت فيه آراء قائد جيشه الدويدار، الأمر الذي أدى إلى توسع المغول على حساب أملاك الخلافة العباسية، وكانوا يستبيحون المدن التي تمتنع عن الاستسلام لهم ويقتلون معظم سكانها لتصبح عبءاً لغيرها من المدن^(٤٢)، وبعد أن شعر أهالي الحلة بالخطر المغولي، نزحوا إلى البطائح مصطحبين أبناءهم وأموالهم خوفاً من القوات المغولية الغازية، خصوصاً بعد ما عرفوه من الأعمال الوحشية التي قامت بها تلك القوات في المناطق التي سيطرت عليها^(٤٣).

قام وجهاء وفقهاء الحلة - خاصة بعد أن عرفوا عجز الخليفة عن مواجهة المغول - بمراسلة قوات المغول، فأرسلوا وفداً^(٤٤) لمقابلة هولاكو، الذي أعطاهم الأمان، فعاد أهل المدينة النازحين إليها، وسَلَمَت من الخراب والدمار الذي عمَّ بغداد، وأرسل هولاكو قوة إلى الحلة لتعرف نوايا أهلها، وغادرها عندما تعرَّف صدق نواياهم^(٤٥).

وروى العلامة الخلي^(٤٦) عن والده سديد الدين قصة نزوح أهالي الحلة والمهمة التي قام بها الوفد الذي قابل هولاكو بقوله: «ومن ذلك: إخباره بعمارة بغداد وملك بني العباس وذكر أحوالهم وأخذ المغول الملك منهم». رواه والدي رحمته الله وكان ذلك سبب سلامة أهل الحلة والكوفة والمشهدين الشريفين من القتل. لأنه لما وصل هولاكو إلى بغداد وقبل أن يفتحها هرب أكثر أهل الحلة إلى البطائح إلا القليل. فكان من جملة القليل والدي رحمته الله والسيد مجد الدين بن طاووس والفقير ابن أبي العز. فأجمع رأيهم على مكاتبة السلطان بأنهم مطيعون داخلون تحت الايلية. وأنفذوا

به شخصا أعجميا. فأنفذ السلطان إليهم فرمانا مع شخصين. وقال لهما: إن كانت قلوبهم كما وردت به كتبهم فيحضرون إلينا. فجاء الأميران فخافوا لعدم معرفتهم بما ينتهي الحال إليه. فقال والدى عليه السلام: إن جئت وحدي كفى؟ فقالا: نعم. فأصعد معها. فلما حضر بين يديه وكان ذلك قبل فتح بغداد وقبل قتل الخليفة قال له: كيف أقدمتم مكاتبتني والحضور عندي قبل أن تعلموا ما ينتهي إليه أمرى وأمر صاحبكم وكيف تأمنون إن صالحني ورحلت عنه. فقال له والدى: إنها اقدمنا على ذلك لأننا روينا عن إمامنا علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال في بعض خطبه: الزوراء^(٤٧) «وما أدراك ما الزوراء أرض ذات أثل يشتد فيها البنيان ويكثر فيها السكان ويكون فيها قهازم وخزان يتخذها ولد العباس موطنا ولزخرفهم مسكنا تكون لهم دار هو ولعب يكون بها الجور الجائر والخوف المخيف والأئمة الفجرة والقراء الفسقة والوزراء الخونة يخدمهم أبناء فارس والروم لا يأترون بمعروف إذا عرفوه ولا يتناهون عن منكر إذا أنكروه يكتفى الرجال منهم بالرجال والنساء بالنساء فعند ذلك الغم الغميم والبكاء الطويل والويل والعويل لأهل الزوراء من سطوات الترك وما هم الترك قوم صغار الحدق وجوههم كالمجان المطرقة لباسهم الحديد جرد مرد يقدمهم ملك يأتي من حيث بدا ملكهم جهورى الصوت قوى الصولة عالي الهمة لا يمر بمدينة إلا فتحها ولا ترفع له راية إلا نكسها الويل الويل لمن ناوأه فلا يزال كذلك حتى يظفر، فلما وصف لنا ذلك ووجدنا الصفات فيكم رجوناك فقصدناك. فطيب قلوبهم وكتب لهم فرمانا باسم والدى عليه السلام يطيب فيه قلوب أهل الحلة وأعمالها».

وهكذا نجح علماء الحلة في المحافظة على مدينتهم والمدن المقدسة في النجف وكربلاء، بفعل الدور الشجاع الذي قام به الشيخ سديد الدين في إنضاج مسألة اللقاء مع هولاكو، وهو مجهل لما سيحل به على يد ذلك المتجبر، إلا أنه فضل

المصلحة العامة على المصلحة الشخصية، وبذلك يكون الإيثار قد حقق نتائجه.

أما دوره الفكري، فإنه تتلمذ على مجموعة من العلماء الأفاضل في الحلة، كان لهم الأثر الكبير في صقل الجانب الفكري بشخصيته، ومن أهم شيوخه الذين نهل عنهم العلوم الدينية هم: السيد أحمد بن يوسف بن أحمد العريضي (ت: ٦٢٠هـ)^(٤٨)، ويحيى بن محمد بن الفرغ السوراوي (ت: ٦٢٠هـ)^(٤٩)، وسالم بن محفوظ بن وشاح (كان حيا: ٦٣٠هـ)^(٥٠)، والسيد فخار بن معد الموسوي (ت: ٦٣٠هـ)^(٥١)، علي بن ثابت بن عصيدة السوراوي (ت: ٦٣٣هـ)، ومهذب الدين الحسين بن أبي الفرغ بن ردة النيلي (ت: ٦٤٤هـ)^(٥٢)، والسيد علي بن موسى بن طاووس (ت: ٦٦٤هـ)^(٥٣)، والخواجة نصير الدين الطوسي (ت: ٦٧٢هـ)^(٥٤)، والشيخ معمر بن هبة الله بن نافع الوراق^(٥٥)، وغيرهم.

إن تلقيه العلوم على يد العلماء بحسب قول الحر العاملي^(٥٦): فقيهاً أصولياً، عالماً فاضلاً متبحراً في مجالات علمية متعددة، الأمر الذي مكنه من تدريس عدد من الطلبة الذين تتلمذوا عليه منهم: ولده: علي بن يوسف بن علي بن محمد بن المطهر (ت: ٧١٠هـ)^(٥٧)، والعلامة الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي الملقب ب: العلامة الحلي (ت: ٧٢٦هـ)، الذي سيأتي ذكره في البحث وغيرهما، وكانت له مجموعة من المصنفات في الفقه والأصول والحديث^(٥٨)، ونسخ مجموعة من الكتب التي ربما قد أجزى عليها مثل: كتاب الأربعين، للشيخ منتجب الدين صاحب الفهرست^(٥٩).

ولعل من أشهر وأبرز علماء أسرة آل المطهر ومن علماء الإمامية البارزين في زمانه الذي مثل الطائفة آنذاك وتزعمها هو: جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي الحلي (ت: ٧٢٦هـ)^(٦٠) أبو منصور المعروف بالعلامة الحلي، صنف في

مجالات علمية متعددة، ولقب بألقاب عديدة منها شيخ الإسلام، والمجتهد الإمامي الكبير، وآية الله^(٦١)، وابن المطهر^(٦٢)، فهو من أسرة آل المطهر والده وَجَدُهُ كانا من مشاهير العلماء والفقهاء، ولد في شهر رمضان سنة ٦٤٨هـ^(٦٣)، أخذ عن والده الفقيه المتكلم سديد الدين يوسف^(٦٤) الذي كانت عليه عماد تربيته، وأساسات دراساته في العلوم العربية والشرعية^(٦٥)، وعن خاله شيخ الإمامية المحقق الحلي الذي كان له بمنزلة الأب الشفيق، فحظي باهتمامه ورعايته، وأخذ عنه الفقه والأصول وسائر علوم الشريعة، وقد فرغ من تصنيفاته الحكمية والكلامية، وأخذ في تحرير الفقه قبل أن يكمل له ٢٦ سنة^(٦٦).

درس على يده العديد من العلماء من أبرزهم مهنا بن سنان المدني^(٦٧)، الذي بدأ دراسته عند العلامة الحلي بتوجيه مجموعة من الأسئلة عرفت بالأسئلة المهنية^(٦٨)، وقد أجازته العلامة رواية مؤلفاته فقال: «وأجزت له جميع مصنفاتي ورواياتي وإجازاتي ومنقولاتي وما رويته من كتب أصحابنا السالفين رضوان الله عليهم أجمعين بإسنادي المتصل إليهم»^(٦٩)، ويبدو أنه قد قرأ على العلامة كل مصنفاته ومروياته التي سمعها من الشيوخ^(٧٠).

له تصانيف كثيرة، يقال إنها تزيد على مائة وعشرين مجلداً، ومن مؤلفات العلامة الحلي كتاب: (قواعد الأحكام في مسائل الحلال والحرام)، وقد لخص فيه فتاواه، وبين قواعد الأحكام^(٧١)، كذلك كتاب: (الألفين الفارق بين الصدق والمين)، وقد كتبه بالتماس ولده فخر المحققين، وأورد فيه ألفي دليل من الأدلة المتواترة على إمامة علي بن أبي طالب عليه السلام، وألف دليل على إبطال خلافة الغاصبين ورتبه على مقدمة ومقاتلين^(٧٢)، وتعد الموسوعة الفقهية للعلامة الحلي المسماة: (التذكرة)، أول

موسوعة فقهية من نوعها في تاريخ تطوير الفقه الإمامي من حيث السعة والمقارنة والشمول وتطوير مناهج البحث^(٧٣).

على الرغم من أنه قد ترك قصيده تتكون من ١١٨ بيتاً، إلا أنه لم يكن شاعراً^(٧٤)، اشتملت أبياتها على وعظ العلامة لولده فخر المحققين في الترغيب على العلم والصبر على مصائب الدنيا وتهذيب الأخلاق والترهيب من الآخرة.

دَرَسَ، وأفْتَى، وتفرد بالزعامة، وأحدثت تصانيفه ومناظراته هزةً، كان من أثرها تشييع السلطان الأيلخاني اولجايتو محمد خدابنده (٧٠٣ - ٧١٦هـ) وعدد كبير من أمراء جيشه، وقد مثل العلامة الحلي الطائفة الإمامية تمثيلاً موفقاً في مناقشة مع علماء المذاهب الإسلامية الأخرى، خلال مناظرة جرت في بلاط السلطان محمد خدابنده، فتأثر السلطان بحججه تأثيراً كبيراً حداً به إلى اعتناق المذهب الإمامي^(٧٥)، وحظي ابن المطهر عند السلطان بمكانة متميزة إذ جعله من المقربين إليه ومن مستشاريه^(٧٦)، ومن حبه الشديد للعلم والعلماء لم يرض بمفارقة العلامة وبقية العلماء عنه، لذا أسس مدرسة عرفت بـ: المدرسة السيارة، في معسكره لتجوب البلاد الإسلامية التابعة لنفوذه وذلك لنشر العلم، وكانت تستقي هذه المدرسة من الحلة التي عادت إلى مكانتها العلمية القديمة، وهذه المدرسة عبارة عن خيمة كبيرة تُنصب للدرس والمذاكرة؛ ليدرس فيها العلامة الحلي أو ولده فخر المحققين، وتخرج من هذه المدرسة عدد كبير من العلماء، واستمر العلامة الحلي وولده فخر المحققين بالتردد بين الحلة والمدرسة السيارة مدة خمسة عشر عاماً، ثم استقرا في الحلة، وهكذا فقد ازدهرت الحركة العلمية فيها واستقطبت العلماء من شتى النواحي^(٧٧)، توفي العلامة الحلي بالحلة سنة ٧٢٦هـ، وحمل جثمانه إلى مشهد أمير المؤمنين علي بن أبي

طالب عليه السلام في النجف حيث دفن هناك^(٧٨)، ولا يزال قبره موجودا إلى يومنا هذا في النجف الأشرف بالقرب من قبر أمير المؤمنين عليه السلام.

ومن الذين برزوا من أسرة آل المطهر الحلي ابن أخت العلامة الحلي وتلميذه عبد المطلب بن محمد بن علي بن محمد بن الأعرج الحسيني الحلي البغدادي، ولد ليلة النصف من شعبان سنة (٦٨١هـ)^(٧٩)، وتعلم على خاله العلامة الحسن بن المطهر، وتفقه به، وروى عنه مصنفاته، وشرح بعضها، وروى عن: جدّه فخر الدين علي (ت: ٧٠٢هـ)، وأبيه مجد الدين أبي الفوارس محمد، وابن خاله فخر الدين محمد بن العلامة^(٨٠)، وبرع وتميّز عن أقرانه، وصار من كبار العلماء في الفقه والأصول والكلام، وبلغ درجة الاجتهاد وروى عنه: الشهيد الأوّل محمد بن مكي العاملي (ت: ٧٨٦هـ)، وتاج الدين محمد بن القاسم بن معيّة الحسني (ت: ٧٧٦هـ)، وصنّف كتاب: (المباحث العليّة في القواعد المنطقية)، وله شروح على بعض كتب أستاذه العلامة، منها: (كنز الفوائد في حل مشكلات القواعد) في الفقه، (غاية السؤل في شرح مبادئ الأصول) في أصول الفقه، (التقول في شرح تهذيب الوصول إلى علم الأصول) في أصول الفقه، (تبصرة الطالبين في شرح نهج المسترشدين) في أصول الدين، وشرح (أنوار الملكوت في شرح كتاب الياقوت) في الكلام وكتاب: (الياقوت) هو من تأليف أبي إسحاق إبراهيم النوبختي توفي ببغداد في سنة ٧٥٤هـ ودفن بالنجف الأشرف^(٨١)، وبرز كذلك من هذه الأسرة عبد المطلب العميدي ابن اخت العلامة الحلي المعاصر لفخر المحققين والمتوفّي في سنة ٧٥٤هـ مؤلف كتاب: (كنز الفوائد في حل مشكلات القواعد)^(٨٢).

ومن الذين برزوا من هذه الأسرة الشيخ نجيب الدين يحيى، ابن عم والده فخر

المحققين، من مؤلفاته كتاب: الجامع، قال فيه البحراني^(٨٣): «كان هذا الشيخ وحيد عصره وفريد دهره الذي لم تكتحل حدقة الزمان بمثله ولا نظيره كما لا يخفى على من أحاط خبراً بما بلغ إليه من عظيم الشأن في هذه الطائفة ولا ينبئك مثل خبير».

ومنهم الشيخ قوام الدين محمد بن علي بن المطهر الحلي ابن عم العلامة الحلي، فقيه إمامي، من مشايخ ابن مَعِيَّة الحلي (ت: ٧٧٦هـ)، وصفه ابن مَعِيَّة بالشيخ الفقيه، وقال إنه يروي عن والده رضي الدين علي بن المطهر الحلي، وغيره^(٨٤).

ثالثاً: ولادته ونشأته

هو محمد بن الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي الأسدي^(٨٥)، لقب بـ: فخر المحققين وذلك لأنه أول من شمر لشرح كتاب: إشكالات القواعد، فكأنه أوضح الطريق لمن تأخر عنه، لذلك لقبه والده العلامة الحلي فخر المحققين تارة وفخر الدين تارة أخرى^(٨٦)، ولد في مدينة الحلة في الثاني والعشرين من جمادى الآخرة سنة ٦٨٢هـ^(٨٧)، ينسب لأسرة ذات علم وأدب، فكان والده الحسن بن يوسف من أهل الورع والدين كما ذكرنا سابقاً، فهو مؤسس المدرسة السيارة^(٨٨).

ولفخر المحققين ولدان عالمان فاضلان، وهما: الشيخ ظهير الدين محمد بن فخر الدين محمد، تتلمذ على يد والده، ويعتبر من مشايخ تاج الدين بن معية، وصف بأنه: كان فاضلاً فقيهاً يروي عنه ابن معية، روى عن أبيه عن جده العلامة الحلي^(٨٩)، والشيخ أبو المظفر يحيى بن فخر الدين محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، يوصف بالعلم والفضل والكمال^(٩٠)، نسخ جملة من تصانيف جده منها: (خلاصة الأقوال)، فكتب أبيه عليها إجازة، وكلاهما من مشايخ الإجازات.

نشأ فخر المحققين على يد والده الذي انتهت إليه زعامة الإمامية في عصره، ودرس عليه في شتى العلوم العقلية منها والنقلية، حتى برع في أكثرها، ومنح درجة الاجتهاد في سن مبكر^(٩١)، وقد أثنى عليه مجموعة من المشايخ بأبلغ المدح والثناء، قال الشهيد الأول عنه: «الشيخ الإمام سلطان العلماء، ومنتهى الفضلاء والنبلاء، خاتمة المجتهدين، فخر الملة والدين أبو طالب ابن الشيخ الإمام السعيد»^(٩٢).

تربى فخر المحققين برعاية أبيه، واشتغل عنده بالعلوم العقلية والنقلية كما صرح به في شرح خطبة القواعد بقوله: «إني اشتغلت عند أبي بتحصيل العلوم من المعقول والمنقول وقرأت عليه كتباً كثيرة من كتب أصحابنا»^(٩٣)، تتلمذ في الفقه على خاله المحقق الحلي، وقرأ كتب الشيخ الطوسي في الفلسفة والرياضيات، فنشأ كما أراد له والده، وتفوق على أقرانه وزملائه.

روى عن والده العلامة الحلي^(٩٤)، وروى عنه الشهيد الأول محمد بن مكي، وفخر الدين أحمد بن عبد الله بن سعيد بن المتوج البحراني، وظهير الدين علي بن يوسف بن عبد جليل النيلي، والشيخ شهاب الدين أحمد بن فهد بن إدريس الأحسائي، وبهاء الدين علي بن عبد الكريم النيلي وهو من أواخر تلاميذه^(٩٥)، ستتعرف تراجمهم خلال البحث.

زاول التدريس والتأليف في حياة أبيه، ثم خلفه في مجلس درسه بعد وفاته في سنة ٧٢٦هـ، وأفتى وأجاب عن مختلف المسائل^(٩٦)، واشتهر بكثرة علمه وجودة تصانيفه وجلالة قدره، وإذا أردنا أن نشير إلى ابرز أربعة من رجال الفكر في الحلقة في القرن الثامن لا يمكن أن نتجاوز فخر المحققين الحلي، الذي وصفه أحد تلامذته بقوله: «شيخني ومولاي علامة الدنيا بحر العلوم وطود العلي»^(٩٧).

رابعاً: صفاته وأخلاقه وأقوال العلماء فيه

مدح فخر المحققين علماء الطائفة وفي مقدمهم أبوه العلامة الحلي^(٩٨) الذي قال في أول كتاب: (الألفين): «أما بعد فإن أضعف عباد الله تعالى الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي يقول: أجبت سؤال ولدي العزيز علي محمد أصلح الله أمر داريه كما هو بر بوالديه، ورزقه أسباب السعادات الدنيوية، والأخرية كما أطاعني في استعمال قواه العقلية والحسية، وأسعفه ببلوغ آماله كما أرضاني بأقواله وأفعاله، وجمع له بين الرئاستين كما لم يعصني طرفة عين من إملأ هذا الكتاب الموسوم بكتاب الألفين الفارق بين الصدق والمين... وجعلت ثوابه لولدي محمد وقاه الله تعالى عليه كل محذور وصرف عنه جميع الشرور وبلغه جميع أمانيه وكفاه الله أمر معاديه وشأنيته».

وهذا الكلام إن دل على شيء فإنه يدل على شدة حرص فخر المحققين على طاعة والده في جميع أموره، وهذا ما عكسه لنا والده العلامة الحلي من خلال أقوال المدح بحق فخر المحققين التي كان يشتمها في كتبه.

وذكره ابن الفوطي^(٩٩) بقوله: «فخر الدين أبو الفضائل محمد بن جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي الحلي الفقيه الحكيم الأصولي. اشتغل على والده بالفقه والأصول، وبحث المنطق، وقرأ أكثر تصانيفه، ولما توجه إلى الحضرة السلطانية على عزم الإمامة كان في خدمته من سنة (٧١٠)، وهو كريم الأخلاق، فصيح العبارة، مليح الإشارة، رأيته في حضرة والده وله ذهن حاد، وخاطر نقاد، وفخر الدين ذو الفخر الفخيم، والعلم الجهم، والنفس الأبية، والهمة العلية، وحصل بيني وبينه أنس».

قال عنه الشيخ الأردبيلي^(١٠٠): «وجه من وجوه هذه الطائفة وثقاتها وفقهائها

جليل القدر عظيم المنزلة رفيع الشأن حاله في علو قدره وسمو رتبته وكثرة علومه أشهر من أن يذكر».

أما الحر العاملي^(١٠١) فقد قال فيه: «كان فاضلا محققا فقيها ثقة جليلا... من وجوه هذه الطائفة وثقاتها وفقهائها جليل القدر عظيم المنزلة رفيع الشأن، حاله في علو قدره وسمو رتبته وكثرة علومه أشهر من أن يذكر».

وذكره المجلسي^(١٠٢) بالقول: «فخر الملة والدين أبو طالب محمد بن آية الله العلامة الملقب في الكتب الفقهية بفخر الدين، وفخر الإسلام، وفخر المحققين، والفخر، كان عالما محققا نقادا مجتهدا فقيها من وجوه هذه الطائفة وثقاتها صاحب التصانيف الرائقة والتحقيقات الشافية، أثنى عليه علماءنا في تراجمهم وإجازاتهم وبالغوا في المدح عليه، وأطروه بكل جميل وتبجيل».

وقال فيه البحراني^(١٠٣) إنه: «سلطان العلماء، ومنتهى الفضلاء والنبلاء، خاتمة المجتهدين، فخر الملة والدين أبو طالب ابن الشيخ الإمام السعيد جمال الدين بن المطهر».

أما الخوانساري^(١٠٤) فقد أطل مدحه بالقول: «زين المجتهدين وسيد المجتهدين شيخنا الغالب أبو طالب محمد بن العلامة المطلق جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر الحلي الملقب عند والده بفخر الدين، وفي سائر مراصده وموارده بفخر المحققين، ورأس المدققين حسب الدلالة على غاية نباهته في العلوم الحققة، ونهاية جلالته في هذه الطائفة المحققة شدة عناية والده المسلم عند جميع علماء أهل الإسلام، وقيامه مع أنه أبوه وقوامه بحق احترامه وثنائه به ودعاؤه الصميم له في كثير من مؤلفاته ومصنفاته والتماسه الدعاء منه والقرآن له في حياته وبعد مماته،

وسرعة الإجابة له بإجاءة ما كان يلتمسه من التأليف والتصنيف، وتوشيح ما رقمه له بصريح اسمه الشريف على رسمه المنيف، وإهداء تحفة الدعاء والتحية إليه، في كثير مما قد حقق به مناه بمثل قوله جعلني الله فداه، ومن كل سوء وقاه، مضافا إلى ما رفع في وصفه شيخنا الشهيد، وتلميذه الرشيد، من القصر المشيد، والقول السديد، مع عدم معهودية المبالغة منه والتأكيد في مقام التزكية والتمجيد، فمن جملة ما ذكره من قبيل ألفاظ الترقية والتبجيل».

وقال النوري^(١٠٥) فيه: «العالم المحقق النقاد الفقيه فخر الملة والدين أبو طالب محمد بن آية الله العلامة المعبر عنه في الكتب الفقهية بفخر الدين وفخر الإسلام وفخر المحققين والفخر... صاحب التحقيقات الشائعة والتصانيف الرائعة».

وذكره القمي فقال^(١٠٦): «فخر الدين وفخر المحققين هو الشيخ الأجل العالم وحيد عصره وفريد دهره أبو طالب محمد بن الحسن بن يوسف بن مطهر الحلي وجه من وجوه هذه الطائفة جليل القدر عظيم المنزلة رفيع الشأن كثير العلم جيد التصانيف وكان والده العلامة يعظمه ويشني عليه ويعتني بشأنه كثيرا حتى أنه ذكره في صدر جملة من مصنفاته الشريفة وأمره في وصيته التي ختم بها القواعد بإتمام ما بقي ناقصا من كتبه بعد حلول الأجل وإصلاح ما وجد فيها من الخلل».

ووصفه التفرشي^(١٠٧) بأنه: «وجه من وجوه هذه الطائفة وثقاتها وفقهائها جليل القدر، عظيم المنزلة، رفيع الحال، وحاله في علو قدره وسمو مرتبته وكثرة علومه أشهر من أن يذكر».

أما الكرمي^(١٠٨) فذكره بالقول: «بأنه كريم الأخلاق، فصيح العبارة، مليح الإشارة، رأيته في حضرة والده وله ذهن حاد، وخاطر نقاد، وفخر الدين ذو الفخر الفخم والعلم الجرم والنفس الأبيّة والهمة العلمية، وحصل بيني وبينه أنس».

وأثنى عليه تلميذه الشهيد الأول مع أنه قلما يثني على أحد في بعض إجازاته ثناء بليغاً فقال: «الشيخ الإمام سلطان العلماء ومنتهى الفضلاء والنبلاء خاتمة المجتهدين فخر الملة والدين»^(١٠٩).

ووصفه تلميذه الفيروزآبادي مؤلف (القاموس المحيط) في اللغة وهو يفتخر بتلمذه عليه، فوصفه في إجازة كتبها بخطه على ظهر كتاب: (التكملة والذيل والصلة لكتاب تاج اللغة) لأحد طلابه قائلاً: «عن شيخي ومولاي علامة الدنيا، بحر العلوم وطود العلى، فخر الدين أبي طالب محمد بن الشيخ الإمام الأعظم، برهان علماء الأمم جمال الدين ابي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، بحق روايته عن والده، بحق روايته عن مؤلفه الإمام الحجة»^(١١٠).



...الفصل الثاني... الحياة العلمية لفخر المحققين

أولاً: شيوخه

تتلمذ فخر المحققين على يد والده العلامة، ونلاحظ أن المصادر لم تذكر لفخر المحققين إلا عدداً قليلاً من الأساتذة الذين تتلمذ عليهم، وهذا دليل على أن فخر المحققين قد أخذ معظم علومه عن والده العلامة الذي يعد من أبرز علماء الإمامية في عصره وكان مقصداً للكثير من رجال الفكر، ومن أبرز أساتذة فخر المحققين من بعد والده هم:

عمه الشيخ رضي الدين علي بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي (ت: ٧١٠هـ)، وهو العالم العلم الفاضل الجليل أخو العلامة الحلي^(١١١)، تتلمذ على مجموعة من الفقهاء أشهرهم والده سديد الدين يوسف بن المطهر (ت: ٦٦٥هـ)^(١١٢)، وأبو القاسم جعفر بن الحسن المعروف ب: المحقق الحلي (ت: ٦٧٦هـ)^(١١٣)، وبهاء الدين علي بن عيسى الأربلي (ت: ٦٩٢هـ)^(١١٤)، وغيرهم.

وروى عنه وتلمذ عليه جماعة من الفقهاء ومنهم: ابن أخيه فخر المحققين محمد بن الحسن^(١١٥)، وابن أخته السيد عميد الدين عبد المطلب بن محمد بن

الأعرج الحسيني (ت: ٧٥٤هـ)، وولده قوام الدين محمد بن علي، من أسرة آل المطهر الحلي^(١١٦)، له مجموعة من المؤلفات لعل أهمها كتاب: العدد القوية لدفع المخاوف اليومية في الأدعية والوظائف^(١١٧)، وهو كتاب في الأدعية اليومية، مشتملاً على ولادات ووفيات الأئمة الاثني عشر^(١١٨).

ثانياً: طلابه وإجازاته

قبل الترجمة لطلاب فخر المحققين لا بد لنا من معرفة الإجازة في اللغة والاصطلاح خصوصاً عند الإمامية الاثني عشرية لا سيما في مدينة الحلة ذات العلاقة بموضوع الدراسة، فالإجازة لغة إعطاء الإذن^(١١٩)، وأجاز له سَوَّغ له^(١٢٠)، والجواز هو: «الماء الذي يسقاه المال من الماشية والحراث»^(١٢١)، وقال (الزبيدي)^(١٢٢): «واستجاز رجل رجلاً [طلب الإجازة أي الإذن] في رواياته ومسموعاته وأجازه فهو مجاز والمجازات المرويات».

وقال التستري^(١٢٣): «وقيل استجزته فأجازني أي طلبت ماءً لأسقى به فأجازني أي أعطاني ذلك، فالطالب للحديث يستجيز العالم علمه».

والإجازة في الأصل مصدر (أجاز) وأصله (جواز)، حذفت الواو فعوضت عنها بالتاء، كما في نظائره من المصادر المعتلة العين من هذا الباب مثل: إجابة وإقالة، وتعليل ذلك انه: «تحركت الواو [في جواز] فتوهم انفتاح ما قبلها فانقلبت ألفاً، فلقيت الألف الزائدة التي بعدها فحذفت أحدهما لالتقاء الساكنين»^(١٢٤)، فأصبحت إجازة.

وعُرِّفَت الإجازة العلمية بأنها - بحسب مصطلح أهل الحديث والرواية - :
«الكلام الصادر عن المميز المشتمل على إنشائه الإذن في رواية الحديث عنه بعد إخباره إجمالاً بمرويّاته ويطلق شايعاً على كتابة هذا الإذن المشتملة على ذكر الكتب والمصنفات التي تصدر الإذن في روايتها عن المجيز إجمالاً وتفصيلاً، وعلى ذكر المشايخ الذي صدر للمجيز الرواية عنهم، طبقة بعد طبقة إلى أن تنتهي الأسانيد إلى المعصومين (عليه السلام)»^(١٢٥).

وهي أيضاً أن يجيز الشيخ لتلميذه التحديث عنه بعد أن يصبح قادراً على ذلك، وقد سميت بعض الشهادات التي مُنِحَتْ للعلماء بالإجازة^(١٢٦)، وقال (النوري)^(١٢٧): «وقد جرت عادت السلف ان الشيخ بعد القراءة عليه يجيزه رواية ما قرأه عليه يُمنأ وبركة».

في حين عرّف (عيسى)^(١٢٨) الإجازة بقوله: «هي التي يمنحها الأستاذ [الشيخ] إلى الطالب بعد انتهائه من دراسة مادة من المواد وإتقانها والتي تحوّل [الطالب] حق تدريس تلك المادة».

والإجازة نوعان شفوية أو تحريرية، أما الأولى فقد كانت تمنح في العصور الإسلامية الأولى أيام الصحابة والتابعين، وهي أقدم من الثانية، قال الترمذي^(١٢٩): «أجاز بعض أهل العلم إذا أجاز العالم أن يروي عنه لأحد شيئاً من حديثه»، وقال ابن أبي شيبه^(١٣٠) قال: «أخبرنا قتادة عن سعيد بن المسيب قال... [الحديث] قلت أرويها عنك؟ قال: نعم»، وقول الإمام الصادق (عليه السلام) لأحد أصحابه في جواب على سؤاله: «من يرجع إليه إذا احتاج أو سُئل عن مسألة فقال له: «فما يمنعك عن الثقفي [أحد أصحاب أبيه الإمام الباقر (عليه السلام)] فإنه سمع من أحاديث أبي وكان عنده

وجيها»^(١٣١)، وقوله عليه السلام لأبان بن عثمان أحد أصحابه: «أن أبان بن تغلب [أحد أصحاب الإمامين السجاد والباقر عليهما السلام] قد روى عني رواية كثيرة، فما رواه لك فأروه عني»^(١٣٢)، وقوله عليه السلام لأحد أصحابه: «ما سمعته عني فأروه عن أبي»^(١٣٣).

أما الإجازة التحريرية فتقسم إلى ثمانية أقسام، نتناول منها بقدر ما يتعلق الأمر بموضوع بحثنا، حيث سنتناول أربعة أقسام منها والتي توفرت نماذج منها للدراسة خلال موضوع البحث.

وتقسم الإجازة إلى ثلاثة أقسام هي: (الكبيرة أو المبسوطة، والمتوسطة، والمختصرة)، وربما يكون منشأ هذا التقسيم من حجم نص الإجازة أو التوسع في ذكر الأسانيد، والإجازة المتوسطة هي التي يقتصر بها الشيخ على ذكر بعض الطرق في الإجازة والمشاخ، والإجازات بحسب حجمها ثلاثة أقسام هي:

١. الإجازة الكبيرة: أو يطلق عليها اسم (المبسوطة): هذه الإجازة عبارة عن كتاب كبير ومستقل، وقد يكون لمثل هذه الإجازات عنوان مستقل بحد ذاته^(١٣٤).

٢. الإجازة المتوسطة: وهذا النوع من الإجازات يقتصر به الشيخ على ذكر بعض الطرق بالإجازة وليس كلها وبعض مشايخه فيها بعد رسالة مختصرة أو متوسطة^(١٣٥).

٣. الإجازة المختصرة: هي الإجازة التي لا تعد كتابا ولا رسالة. فيجد لأول وهلة أن في ذكرها خروجاً عن موضوع الكتاب لعدم صدق التصنيف عليها^(١٣٦).



ومثلها تعددت أقسام الإجازة فإن أنواعها هي الأخرى عديدة، وقد قسّمت الإجازة إلى عدة أنواع هي:

١. أن يجيز معيّنًا لمعيّن^(١٣٧): كأن يقول المجيز لطالب الإجازة: «أجزت لك الكتاب الفلاني، أو ما اشتملت عليه فهرستي هذه»^(١٣٨) وهذه أفضل أنواع الإجازة وأعلاها^(١٣٩).

٢. الإجازة لمعيّن بغير معيّن: كقولك أجزتك مسموعاتي أو مروياتي أو ما أشبهه^(١٤٠).

٣. أن يجيز معينا لغير معيّن: كأن يقول أجزت هذا الحديث أو الكتاب لكل أحد أو لأهل زماني أو لمن أدرك جزءاً من حياتي^(١٤١)، وهناك أنواع أخرى للإجازة العلمية في مدينة الحلة^(١٤٢).

تخرج من مجلس درس فخر المحققين عدد من الفقهاء الذين قصدوه من مدن عديدة، ومنح في مجلس درسه وفي أثناء رحلاته العلمية الإجازة لعدد كبير من طلابه. ومن أبرز الطلاب الذين درسوا عليه وأجازهم:

١. إبراهيم بن الحسين الأملي^(١٤٣) (ت: ٧٠٩هـ): فاضل فقيه من تلامذة العلامة وولده فخر المحققين^(١٤٤)، أثنى عليه فخر المحققين في إجازته له على كتاب: إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، سنة ٧٠٩هـ، فقال: «قرأ عليّ الشيخ الأجل الأوحد العالم الفاضل الفقيه الورع المحقق رئيس الأصحاب تقي الدين إبراهيم بن الحسن الأملي أدام فضله وأمتع ببقائه الدين وأهله كتاب إرشاد الأذهان إلى أحكام الحلال والإيمان تصنيف والدي أدام الله أيامه من أوله إلى



آخره... وكتب العبد الفقير إلى الله الغني به عمن سواه محمد بن الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي في ثاني عشر شهر رمضان المبارك سنة ست وسبعمائة...»^(١٤٥).

٢. محمد بن هلال بن أبي طالب بن الحاج محمد الطيب بن أبي يوسف الآوي (ت: ٧١٠هـ): فقيه، إمامي، محقق، متكلم^(١٤٦)، واحدٌ من تلامذة فخر المحققين، أجازته سنة ٧٠٥هـ، ومعه أبو الفتوح أحمد بن بلكو (ت: ٧٢٣هـ)، وصفه في تلك الإجازة بقوله: «المولى المعظم الكبير المحقق المدقق ملك العلماء رئيس الفضلاء لسان المتكلمين والحكام أفضل المحققين المؤيد بالنفس القدسية والأخلاق المرضية، شمس الدين أبو يوسف محمد بن هلال...»^(١٤٧)، وأجاز له إجازة أخرى سنة ٧١٠هـ في مدينة السلطانية^(١٤٨)، ويبدو أن الإجازة الأخيرة في المدرسة السيارة التي ذكرنا بأنها أسسها العلامة الحلي وبتأييد من السلطان المغولي محمد خدابنده.

٣. أبو سعيد الحسن بن الحسين الشيعي السبزواري (كان حياً: ٧١٨هـ): هو الحسن بن الحسين السبزواري، وسمى نفسه في مؤلفاته الحسن الشيعي السبزواري أيضاً^(١٤٩)، نسخ كتاب: إرشاد الأذهان للعلامة الحلي، في مجلدين وانتهى منها سنة ٧١٨هـ، وربما أجازه عليها فخر المحققين باعتباره أحد تلامذته^(١٥٠).

٤. أحمد بن بلكو أبو عبد الله بن طالب بن علي الآوي (ت: ٧٢٣هـ): وصفه أستاذه العلامة الحلي بالقول: «الشيخ الأجل الأواحد الفقيه، العلم العالم، المحقق المدقق، ملك العلماء، قدوة الفضلاء فخر الأئمة جمال الملة والحق والدين نجم الإسلام والمسلمين»^(١٥١)، تفقه بالفقه الإمامي وقرأ الأصولين (أصول الفقه



وأصول الدين) ومهر في الأدب^(١٥٢).

كان في كربلاء سنة ٧٠٥هـ بدليل حصوله هناك على إجازة من العلامة الحلي على كتابه: نهج المسترشدين في أصول الدين^(١٥٣)، وفي السنة نفسها أجازته فخر المحققين على الكتاب المذكور سابقا في السلطانية^(١٥٤).

وأجيز أيضاً على كتاب: مبادئ الوصول إلى علم الأصول سنة ٧٠٥هـ من العلامة الحلي وولده فخر المحققين، ولا ندري إذا كانت هذه الإجازة في كربلاء أم في السلطانية، إذ إنه كان في كربلاء في شهر رجب من السنة نفسها، وكان في بغداد سنة ٧٠٢هـ، إذ نسخ كتاب: نهج المسترشدين في أصول الدين^(١٥٥)، وفي كربلاء سنة ٧٠٥هـ، وفي السلطانية سنة ٧٠٥هـ، وسنة ٧١٧هـ، وفي أصفهان سنة ٧٢٧هـ^(١٥٦)، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على حرصه على طلب العلم، وكان كثير الرحلة في طلب العلم للتفقه بالدين وأصوله والوصول إلى مراحل علمية أكثر.

٥. إبراهيم بن علي بن الحسين الطريحي (ت: ٧٢٤هـ): أحد تلامذة فخر المحققين، أجازته على نسخة كتاب: تحرير الأحكام في معرفة الحلال والحرام، من مؤلفات العلامة الحلي، نسخها المترجم له وأجازته عليها فخر المحققين في ٢٠ جمادى الأولى سنة ٧١٧هـ^(١٥٧).

٦. عز الدين حسن بن قاسم بن بلبل (كان حيا: ٧٣٠هـ): أحد تلامذة فخر المحققين أجازته على كتاب: تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، ذكر في تلك الإجازة قوله: «أجزت للشيخ الفقيه الفاضل الزاهد الورع الدين حسن بن قاسم بن بلبل كتاب التحرير بتمامه...»^(١٥٨).

٧. حمزة بن حمزة بن محمد الحسيني (ت: ٧٣٦هـ): قال عنه الافندي^(١٥٩): «كان من أكابر سادات تلامذة الشيخ فخر الدين ولد العلامة الحلبي»، النص السابق يوضح مدى المكانة التي كان فيها المترجم له من شيخه فخر المحققين، وقد ألف لأجله كتاباً في أصول الدين بعنوان: تحصيل النجاة^(١٦٠)، وظهر من خلال ماتقدم العلاقة الوثيقة والحميمة بين التلميذ وشيخه الذي أجازه على الكتاب المذكور سنة ٧٣٦هـ^(١٦١)، وكتب فخر المحققين الإجازة على ظهر الكتاب المشار إليه قائلاً: «قرأ علي مولانا السيد المعظم ملك السادة ناصر الملة والدين حمزة بن حمزة بن محمد العلوي الحسيني المصنّف له هذا الكتاب من أوله إلى آخره قراءة بحث وتدقيق وقد أجزت له رواية جميع ما صنفته وألفته ورويته وأجيز لي روايته»^(١٦٢).

وأجاز له أيضاً جميع مصنفات والده العلامة الحلبي^(١٦٣)، والمحقق الحلبي، وأجازه رواية مؤلفات كل الفقهاء المتقدمين الذين حصل منهم شيخه على إجازة^(١٦٤).

وصدّر فخر المحققين كتابه: تحصيل النجاة باسم صاحب الترجمة بقوله: «صنفته خدمة للسيد المعظم الشريف المكرم سلالة الأئمة المعصومين، خلف أجداده الطاهرين، ناصر الملة والحق والدين حمزة بن حمزة العلوي المتوطن بقرية شريف آباد... من أعمال قم»^(١٦٥).

وكان للمترجم له مجموعة من مسائل سأل بها شيخه فخر المحققين، الذي كتب جواباته على كل مسألة منها وأجاز له روايتها عنه، والإفتاء بالأحكام الشرعية، وكانت تلك الإجازة في مشهد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام

في النجف^(١٦٦)، ذكر الافندي^(١٦٧) نص الإجازة بقوله: «أجزت رواية أجوبة هذه المسائل عني للسيد المعظم العالم الزاهد ناصر الدين حمزة بن حمزة بن محمد العلوي الحسيني أدام الله أيامه، فليروني ذلك لمن شاء واحب، وليفتي بذلك لجماعة المؤمنين، وينبغي أن يقبلوا قوله فيما ينقله عنا من الأحكام الشرعية، وكتب محمد بن المطهر في سابع عشر من رجب لسنة ست وثلاثين وسبعمائة بالحضرة المقدسة الغروية صلوات الله على مشرفها حامداً مصلياً».

٨. عبد الله بن الأعرج^(١٦٨) الحسيني (كان حيا: ٧٤٠هـ): الفقيه الجليل الأعظم الأكمل الأعلم الأفضل الفاضل العالم الكامل^(١٦٩)، قال عنه الحر العاملي^(١٧٠) بأنه: «عالم فاضل جليل القدر»، وهو الأخ الأصغر ل: عميد الدين عبد المطلب محمد بن علي، وهما ابنا أخت العلامة الحلي^(١٧١)، ولد في أسرة علمية، إذ كان والده وجده لأبيه من العلماء^(١٧٢)، وكان يروي عن ابن خاله فخر المحققين^(١٧٣).

٩. الحسن بن محمد بن إبراهيم بن الحسام العاملي الدمشقي (كان حيا ٧٥٣هـ): كان فاضلاً فقيهاً جليلاً^(١٧٤)، تتلمذ على فخر المحققين بن العلامة الحلي^(١٧٥)، ذكر الافندي^(١٧٦) بأنه رأى إجازة بخط فخر المحققين على ظهر كتاب: (قواعد الأحكام)، للعلامة الحلي، تاريخها سنة ٧٥٣هـ، أثنى عليه بقوله: «قرأ علي مولانا الشيخ الأعظم الإمام المعظم شيخ الطائفة مولانا الحاج عز الحق والدين ابن الشيخ الإمام السعيد محمد بن إبراهيم بن الحسام الدمشقي». من خلال النص السابق يبدو إن والد المترجم له كان من العلماء إذ ذكر بالقول: «الشيخ الإمام السعيد».

١٠. عميد الدين عبد المطلب بن الأعرج الحسيني (ت: ٥٤٧٥هـ): هو الفاضل العالم الفقيه الجليل المعروف^(١٧٧)، وقيل فيه: «المولى السعيد الإمام المرتضى علم الهدى شيخ أهل البيت في زمانه... درة الفخر وخريدة الدهر مولانا الإمام الرباني...»^(١٧٨)، له رحلة علمية إلى بغداد أَلَّفَ خلالها رسالة مختصرة في مناسخات الميراث، يبدو أنه أبدع فيها إلى درجة أن خاله العلامة الحلي كتب له على ظهرها: «أحسنت أيها الولد العزيز...»^(١٧٩).

روى المترجم له عن ابن خاله فخر المحققين^(١٨٠)، ويبدو أن فخر المحققين أثرَ به تأثيرا كبيرا إلى درجة أنه أَلَّفَ كتابا سماه: (كنز الفوائد في حل مشكلات القواعد)، وهو عبارة عن شرح لكتاب القواعد من تأليف خاله العلامة الحلي، وهذا الكتاب صنّف على غرار شرح القواعد لفخر المحققين، إلا أن فخر المحققين صنّف كتابه خلال حياة والده العلامة الحلي، وعميد الدين صنّف كتابه بعد وفاة خاله العلامة الحلي^(١٨١).

١١. نجم الدين مهنا بن سنان بن عبد الوهاب (ت: ٥٤٧٥هـ): أحد الفقهاء الإمامية القاطنين في المدينة المنورة، شغل منصب قاضي المدينة المنورة، كان فقيها شاعرا، اعتمد على فتياه أمراء المدينة المنورة الذين كانوا يكونون له الاحترام، توفي سنة ٧٥٤هـ^(١٨٢).

وقد بعث مسائل إلى العلامة الحليّ يستفهمه فيها، فأجاب عنها العلامة ووصفه في صدر الرسالة بقوله: «السيد الكبير، النقيب، الحسيب، النسيب، المعظم المرتضى، عز السادة، زين السيادة، معدن المجد والفخار، والحكم والآثار، الجامع للقصد الأوفى من فضائل الأخلاق، والفائز بالسهم المعلى



من طيب الأعراق، مزين ديوان القضاء بإظهار الحق على الحجّة البيضاء عند ترافع الخصم، نجم الحق والملة والدين مهنا بن سنان الحسيني، القاطن بمدينة جدة»^(١٨٣).

١٢. محمد بن العلاء بن الحسن الملقب بنظام الدين (ت: ٧٥٧هـ): فقيه إمامي جامع للمعقول والمنقول^(١٨٤)، وأحد تلامذة فخر المحققين، قرأ عليه كتاب: إرشاد الأذهان، من مؤلفات العلامة الحلي^(١٨٥)، من أوله إلى آخره وكتب له فخر المحققين إجازة بخطه على الكتاب ذكر فيها: «قرأ عليّ مولانا السيد الفقيه الطاهر الأعظم^(١٨٦)... صاحب النفس القدسية والأخلاق المرضية جامع المعقول والمنقول نظام الحق والدين... قراءة بحث وتحقيق وأجزت له روايته عني عن والدي المصنف قدس الله سره، وأجزت له أيضاً رواية مصنفات والدي في المعقول والمنقول وجميع ما صنفته انا ايضاً فليرو ذلك... وكتب محمد بن الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر في ١٤ ذي الحجة ٧٥٧هـ الهلالية بالحلّة، والحمد لله وحده وصلى الله على نبينا محمد وآله الطاهرين»^(١٨٧).

١٣. محمد بن يحيى بن إبراهيم بن الحسن البابلي (كان حياً: ٧٦٠هـ): تتلمذ في الحلّة على فخر المحققين، الذي أجازته على كتاب: (تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية)، للعلامة الحلي، تاريخ الإجازة في ٥ ذي القعدة سنة ٧٦٠هـ^(١٨٨).

١٤. علي بن الحسن السرابشنوي^(١٨٩) الحلي (ت: ٧٦٣هـ): عالم كامل فقيه^(١٩٠)، ترجم الافندي^(١٩١) لأكثر من شخصية بهذا الاسم واحتمل أن تكون هذه الاسماء لشخصية واحدة، إلا أن المنطق يحتمل التعدد لحصوله على إجازة^(١٩٢)

من والده وربما له ولد باللقب نفسه ومن العائلة نفسها.

ويعد علي السرابشوي أحد تلامذة العلامة الحلي وولده فخر المحققين، كتب المترجم له نسخة من كتاب: (مبادئ الأصول إلى علم الأصول)، من مؤلفات العلامة الحلي، فرغ من نسخه أواخر رجب سنة ٧١٥هـ، وعليها تعليقات لعلها بخطه، ثم قرأها على فخر المحققين بن المصنف، فكتب له إجازة بخطه أولها: «قرأ علي المولى السيد المعظم الحسيب النسيب شرف آل أبي طالب العالم الفاضل الزاهد العابد الورع زين الدين علي بن الحسن بن الرضي العلوي الحسيني السرابشوي كتاب مبادئ الوصول إلى علم الأصول قراءة تشهد بفضلته وتدل على علمه وقد أجزت له رواية هذا الكتاب عني عن والدي المصنف أدام الله أيامه وكذلك أجزت له رواية جميع ما قرأها ورويته وأجزت له روايته فليرو ذلك على الشرائط المقررة. وكتب محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر في غرة جمادى الأولى سنة ٧١٥...»^(١٩٣).

ثم قابلها وصححها هو أو غيره وكتب في آخرها: «بلغت المقابلة مع نسخة قرئت على الإمام العالم فخر الملة والدين ابن الإمام العالم الكامل مصنف الكتاب الحسن بن يوسف [بن] المطهر أدام الله ظلها»^(١٩٤).

١٥. محمد بن محمد (فخر المحققين) بن الحسن بن المطهر الحلي (كان حياً قبل: ٧٧١هـ):

كان فاضلاً فقيهاً وجيهاً، يروي عن أبيه عن جده العلامة الحلي، توفي في حياة أبيه^(١٩٥)، علماً أنه ذكر في كتاب: (موسوعة طبقات الفقهاء)^(١٩٦)، أنه توفي قبل عام ٧٧٧هـ، وفي الكتاب المذكور نفسه، ذكر أنه توفي في حياة أبيه، وإذا ما عرفنا أن أباه توفي سنة ٧٧١هـ، إذن فمن المفترض أن يثبت في الكتاب المذكور



بأن وفاته قبل سنة ٧٧١هـ، وليس سنة ٧٧٧هـ، خاصة وأن الكتاب المذكور عند ترجمة فخر المحققين أكد وفاته سنة ٧٧١هـ، إذن فمن الممكن القول إن خطأ مطبعياً قد حصل للتاريخ المذكور.

١٦. السيد تاج الدين محمد بن القاسم بن معية الحلي (ت: ٧٧٦هـ): من العلماء المشهورين في الحلة، ومن تلامذة فخر المحققين^(١٩٧)، ومن مشائخ الشهيد الأول محمد بن مكي العاملي، قال عنه تلميذه النسابة ابن عنبه^(١٩٨): «شيخي المولى السيد العالم الفاضل الفقيه الحاسب النسابة المصنف، إليه انتهى علم النسب في زمانه، وله الأسناد العالية، والسماعات الشريفة أدركته قدس الله روحه شيخنا، وخدمته قريباً من اثنتي عشرة سنة. قرأت عليه ما أمكن حديثاً ونسباً، وفقها وحساباً، وأدباً وتاريخاً وشعراً، وغير ذلك من تصانيفه كتاب في معرفة الرجال خرج في مجلدين ضخمين، وكتاب نهاية الطالب في نسب آل أبي طالب في اثني عشر مجلداً ضخماً قرأت عليه أكثره. وكتاب الثمر الظاهر من الشجرة الطاهرة أربعة مجلدات في أنساب الطالبين. وكذلك كتاب الفلك المشحون في أنساب القبائل والبطون... وكتاب أخبار الأمم، وكتاب منهاج العمال في ضبط الأعمال إلى غير ذلك من كتب الفقه والحساب والعروض».

ومن خلال مؤلفاته يمكن القول إن ابن معية كان موسوعياً، تلقى العلم عن العلامة الحلي وولده فخر المحققين وغيرهما، وتوسع هو بعد ذلك واشتغل بالتدريس والكتابة والتقى به الشهيد الأول في الحلة فوجده عالماً واسع المعرفة فاغتنم مجالسه، واستفاد منه واستجازه، ولا نجد نصاً تاريخياً يدل على شكل الصلة القائمة بين الشهيد وابن معية، هل الصلة هي صلة التلميذ والتدريس،



أو شيء آخر من الصلوة؟ إلا إنه من خلال اطلاعنا على كتب التراجم نستبعد أن يفوت الشهيد الأول في المراحل الأولية من حياته الدراسية في الحلة الاستفادة من شخصية علمية كابن مُعَيَّة وما نعرف من حب الشهيد الأول للعلم، وربما تكون العلاقة بين الشهيد وابن مُعَيَّة هي علاقة التلمذة والتدريس^(١٩٩).

١٧. السيد حيدر الأملي (ت: ٧٨٢هـ): هو السيد حيدر بن علي بن حيدر العلوي الحسيني الأملي المازندراني الصوفي^(٢٠٠)، كان يعد من أفاضل علماء الصوفية وكان على مذهب الإمامية الاثني عشرية، وصف بالعارف المحقق الأوحد وكان فقيهاً، محدثاً، عالماً بالتفسير والكلام، مصنفاً، ولد بآمل في سنة ٧١٩هـ، وتعلّم بها. وخرج إلى بلاد خراسان وأستراباد وأصفهان^(٢٠١)، ثم عاد إلى بلدته بعد عشرين سنة، فولي الوزارة لفخر الدولة بن شاه كتخدا، ثم حُجِّب إليه التصوف، فاعتزل الوزارة، وتزهد، ولبس خرقة التصوف، وتوجّه إلى مكة حاجاً، فدخلها سنة (٧٥١هـ)، ثم سار إلى النجف، فسكنها، قرأ على فخر المحققين، وكتب له جملة من المسائل الفقهية والكلامية، فأجاب عنها شيخه الحلبي، وأجاز له في سنة (٧٥١هـ) روايتها، كما أجاز له رواية المسائل المدنيات^(٢٠٢) وأخذ السيد حيدر الأملي أيضاً عن نصير الدين علي بن محمد الكاشي الحلبي (ت: ٧٥٥هـ)، وعن الحسن بن حمزة الهاشمي. وصنّف كتباً، منها: المحيط الأعظم، البحر الخضم، تأويل الآيات، المنتخب من التأويل، وكلّها في تفسير القرآن الكريم، نص النصوص في شرح الفصوص لابن عربي، الأركان في فروع شرائع أهل الإيمان، قال: إنها مشتملة على الأركان الخمسة التي هي الصلاة والصيام والزكاة والحج والجهاد. مدارج السالكين في مراتب العارفين، جامع الأسرار ومنبع الأنوار في التوحيد، أمثلة التوحيد،



ولبّ الاصطلاحات الصوفية، جرّده من كتاب عبد الرزاق الكاشي. ونسب إليه بعضهم كتاب الكشكول فيما جرى على آل الرسول، وقد ألفه صاحبه في سنة ٧٣٥هـ، لم تذكر المصادر تاريخ وفاته، لكنه فرغ من شرحه للفصوص في بغداد سنة ٧٨٢هـ^(٢٠٣).

وهو أحد المع تلامذة فخر المحققين، وقد قرأ عليه في آخر شهر رجب سنة ٧٥٩هـ، مجموعة من الأسئلة فأجاب عنها فخر الدين وكتب له: «قرأ علي أطال الله عمره ورزقنا بركته وشفاعته عند أجداده الطاهرين وأجزت له رواية الأجوبة عني»^(٢٠٤).

وقد كتب حيدر الأملي أجوبة المسائل المهنية وقرأها مع الأسئلة على فخر الدين محمد فأجابه عنها في أواخر ربيع الثاني سنة ٧٦١هـ وكتب له: «أجزت لمولانا السيد... أدام الله فضائله وأسبغ فواضله أن يروي ذلك عني عن والدي قدس سره وأن يعمل بذلك ويفتي»^(٢٠٥).

١٨. الشهيد الأول محمد بن مكي العاملي (ت: ٧٨٦هـ): محمد بن حامد بن أحمد المطلبي، المجتهد الإمامي العَلَم، شمس الدين أبو عبد الله العاملي المعروف بالشهيد الأوّل، ولد في جزين (من قرى جبل عامل بלבnan) سنة ٧٣٤هـ^(٢٠٦)، نشأ وتعلّم ببلدته، وارتحل إلى العراق، فكان في مدينة الحلة سنة (٧٥١هـ)، وأخذ الفقه والأصول والحديث عن كبار المشائخ، كان من أجلّهم: فخر المحققين محمد بن العلامة الحلّي، ولازمه وانتفع به كثيراً، ويبدو أن اتصال الشهيد به كانت قبل أن يبلغ السابعة عشرة من عمره، والحلة كانت يومها مركزاً كبيراً من مراكز الحركة الفكرية، وكانت تزخر بكبار العلماء منهم



العلامة الحلي وولده فخر المحققين، وعميد الدين عبد المطلب بن محمد بن الأعرج الحسيني، وأخوه ضياء الدين عبد الله بن الأعرج، وتاج الدين محمد بن القاسم بن مُعيّة الحسني^(٢٠٧).

ويظهر أنه أقام بالحلّة إلى سنة ٧٥٧هـ، وأتقن الفقه وغيره، ودرّس وصنّف فيها بعض تصانيفه، وسمع ببغداد سنة ٧٥٨هـ، وقد زار خلال تواجده بالحلّة، كربلاء والمدينة المنورة، وعاد إلى بلدته جزّين، وأسس فيها مدرسة، ونشر علمه هناك، واستفاد بدمشق من قطب الدين محمد بن محمد الرازي، المتكلّم تلميذ العلامة الحليّ، وأجازته على جميع مصنفاته سنة ٧٦٦هـ.

وقيل أنه: «علامة في الفقه، محيطاً بدقائقه، عالماً بالأصول، محدّثاً، أديباً، شاعراً، ذا ذهن سيّال، وعقلية متفتحة، ونظر ثاقب، وهو ممن ترك آثاراً واضحة على الفقه الشيعي تجديداً وتطويراً وتنقيحاً^(٢٠٨). فقد ذكر الشهيد الأول محمد بن مكي أنه قرأ على فخر المحققين في داره بالحلّة ونال منه عدة إجازات في اوقات مختلفة فاولها كانت في شهر شعبان من سنة ٧٥١هـ، إذ أخذ عنه عدد من الأحاديث النبوية^(٢٠٩).

وقرأ عليه الحديث بداره مرة أخرى يوم الجمعة ثالث جمادى الأولى^(٢١٠)، والقراءة الثالثة كانت في سادس شوال سنة ٧٥٦هـ^(٢١١)، وبالتاريخ نفسه قرأ عليه فضلاً عن الحديث كتاب: إيضاح الفوائد، وكتبت له الإجازة بنهاية القراءة^(٢١٢)، وكتب له الإجازة بما قرأه عليه في الخامس عشر من ذي القعدة سنة ٧٥٨هـ، جاء فيها: «أجزت له جميع ما صنفته في العلوم العقلية والكلامية والأصولية وغيرها من سائر العلوم العقلية، وأجزت له جميع ما صنفه



والدي»^(٢١٣)، كما أجازته عن الشيوخ الذين أجازوه وأجازوا والده العلامة^(٢١٤) ومن خلال نص الإجازة يتبين لنا أنه قد لازمه مدة طويلة حتى قرأ عليه كل مؤلفاته ومؤلفات والده العلامة.

امتازت العلاقة بين الأستاذ والتلميذ بالقوة والوفاء، وتقدير الأستاذ لتلميذه وحفاوته به، إذ يمكن ان نتلمس ذلك فيما قاله فخر المحققين بحق تلميذه الشهيد الأول: «الإمام العلامة الأعظم، أفضل علماء العالم»، تصدى للتأليف والتدريس والاجتهاد في سن مبكر^(٢١٥).

ويبدو أن كلمات الإطراء والإعجاب هي اللغة السائدة في التعبير عن احترام التلاميذ لشيوخهم وإجلالهم، وهي لغة تشجيع الشيوخ بحق تلامذتهم لذلك نجد على الأعم الأغلب في الإجازات كلمات المدح والتمجيد والثناء في كثير من الأحيان حتى تصل حد المبالغة.

١٩. الشيخ نظام الدين علي بن عبد الحميد النيلي (كان حيا: ٨٠١هـ): هو علي بن محمد بن عبد الحميد، نظام الدين أبو القاسم الحلّي، المعروف بالنيلي^(٢١٦)، وبعلي بن عبد الحميد - نسبة إلى جدّه^(٢١٧) فاضل جليل القدر، أحد تلامذة فخر المحققين، وأخذ عن جماعة من كبار الفقهاء، منهم: فخر المحققين ورضي الدين علي بن أحمد بن يحيى المزيدي (ت: ٧٥٧هـ)، وشمس الدين محمد بن أحمد بن أبي المعالي الموسوي (ت: ٧٦٩هـ) كان من علماء الإمامية، فقيهاً، وقال السيد محسن العاملي: إنّه كان مصنفاً، أديباً، شاعراً. روى عنه السيد حسن بن أيوب المعروف بابن نجم الدين وقرأ عليه الفقيه الكبير أحمد بن محمد بن فهد الحلّي (ت: ٨٤١هـ) كتاب: (شرائع الإسلام في معرفة الحلال والحرام)



للمحقق الحلّي، وله منه إجازة بروايته ورواية غيره من مصنفات المحقق، وغير ذلك، أجازته في جمادى الآخرة سنة ٧٧١هـ^(٢١٨)، لم تذكر المصادر تاريخ وفاته لكن الطهراني ترجم له في القرن الثامن من طبقاته، واستظهر بقاءه إلى القرن التاسع^(٢١٩).

ثالثاً: رحلات فخر المحققين العلمية

عدّ كثير من العلماء (الحديث): بأنه السماع لرواية الشيخ مباشرة وهو أرفع رتبة من القراءة عليه^(٢٢٠)، وكانت للرغبة في حفظ سلسلة الإسناد لدى العلماء أثرها في إباحة سماع الحديث حتى من الصبي في أول زمانه لمجرد إدراكه للأموال^(٢٢١)، وأكد الإمامية على أن الحديث الذي يُسمَع من الإمام المعصوم عليه السلام لا يمكن أن يرتقي الشك إليه لما يمتنع به الإمام المعصوم عليه السلام من الثقة، وكانت الرحلة العلمية لدى الإمامية يتحقق خلالها عاملان مهمان هما: ديني، وعلمي. أما الديني: فيتمثل باللقاء بالإمام المعصوم عليه السلام خلال مدة حياة الأئمة المعصومين عليهم السلام^(٢٢٢)، حتى غيبة الإمام الثاني عشر عليه السلام^(٢٢٣) في حدود سنة (٢٦٠هـ)، ذلك لان الحديث عن الأئمة المعصومين لدى الإمامية كأنها هو مروى عن النبي محمد صلى الله عليه وآله.

أما بالنسبة إلى الهدف العلمي الذي عمل الطلبة الإمامية لتحقيقه عن طريق الرحلة العلمية فضلاً عما ذكر سابقاً، فإنهم كانوا يجدون في العلم الذي يسمع مشافهة من الشيخ أجدراً بالاعتماد من العلم الذي يؤخذ من باطن الكتب، وأكدت الأحاديث النبوية المباركة على طلب العلم والرحلة لتحصيله، ولو في المناطق البعيدة النائية عن مركز الدولة الإسلامية فقال عليه السلام: ((اطلبوا العلم ولو بالصين))^(٢٢٤).

كان لفخر المحققين - باعتباره واحدا من العلماء البارزين في مدينة الحلة - رحلات علمية إلى مدن إسلامية متعددة، كان بعضها أيام أبيه العلامة الحلبي، واستمرت رحلاته العلمية بعد وفاة أبيه، ومن اللافت للنظر في هذه الشخصية بأنه في أثناء رحلاته العلمية كان يدرّس ويمنح الإجازة ولم نجد نصاً يشير إلى كونه سمع من أحد أو تتلمذ على أحد ما عدا أباه العلامة الحلبي وعمّه.

ومن رحلاته برفقة والده العلامة إلى بغداد التي كان فيها سنة ٧٠٢هـ، إذ نسخ في بغداد كتاب: نهج المسترشدين في أصول الدين، لوالده العلامة الحلبي^(٢٢٥)، وكانت له رحلة إلى كربلاء سنة ٧٠٥هـ^(٢٢٦).

وله رحلة بصحبة والده إلى مدينة السلطانية حيث المدرسة السيارة إذ كانت له إجازة هناك لاثنين من تلامذته هما: محمد بن هلال بن ابي طالب بن الحاج محمد الطيب بن أبي يوسف الآوي (ت: ٧١٠هـ)، فقيه، إمامي، محقق، متكلم^(٢٢٧)، أحد تلامذة فخر المحققين، أجازته سنة ٧٠٥هـ، ومعه ابو الفتوح أحمد بن بلكو (ت: ٧٢٣هـ)، وصفه في تلك الإجازة بقوله: «المولى المعظم الكبير المحقق المدقق ملك العلماء رئيس الفضلاء لسان المتكلمين والحكماء أفضل المحققين المؤيد بالنفس القدسية والأخلاق المرضية، شمس الدين أبو يوسف محمد بن هلال...»، وأجاز له إجازة أخرى سنة ٧١٠هـ في مدينة السلطانية^(٢٢٨).

ويبدو أن الإجازة الأخيرة في المدرسة السيارة التي ذكرنا بأن العلامة الحلبي أسسها وبتأييد من السلطان المغولي محمد خدابنده، وفي سنة ٧١٧هـ، كان فخر المحققين في السلطانية، ويبدو أن لموسم الحج الدور الكبير في الحياة الفكرية لدى كل المسلمين فكان الموسم عبارة عن مدرسة فكرية كبرى تجمع معظم علماء المسلمين

في مكان واحد ويسمع الواحد من الآخر ويجاز عدد من العلماء على آخرين، كذلك طريق الذهاب والإياب إلى موسم الحج كان فرصة دراسة وتعارف ومنح إجازات، وكان نصيب فخر المحققين من موسم الحج أن قرأ على والده العلامة الحلي كتاب: (التهذيب) للشيخ الطوسي من أوله إلى آخره مرتين: مرة في طريق الحج كما يظهر من الإيضاح له في شرح القواعد، وقد فرغ من قراءته وإتمامه في المسجد الحرام، ومرة أخرى في المشهد المقدس الغروي، كما أفاد الشيخ البهائي في بعض فوائده^(٢٢٩).

واتضح أن لفخر المحققين بعد وفاة والده العلامة الحلي رحلات علمية إلى مدن عديدة ففي سنة ٧٢٦هـ، توجه إلى أذربيجان، وكان وقتئذٍ يرتب كتاب: (دليل الواحد والخمسين بعد المائة)، خطر له أن هذا الدليل خطابي لا يصلح في المسائل البرهانية فتوقف في كتابته، فقال فخر المحققين: «رأيت والدي عليه الرحمة تلك الليلة وقد سلاني السلوان، وصالحتني الأحزان فبكيته بكاء شديداً وشكوت إليه قلة المساعدة، وكثرة المعاند، وهجرة الإخوان وكثرة العدوان وتواتر الكذب والبهتان، حتى أوجب لي ذلك جلاء الأوطان والهرب إلى أرض أذربيجان».

ويبدو أن فخر الدين كان يعاني من أزمات كثيرة أضطر على أثرها إلى الرحيل لكنه قد شد عزمه وخاصة بعد أن رأى والده في المنام وقال له: «اقطع خطابك فقد قطعت نياط قلبي، قد سلمتك إلى الله فهو سند من لا سند له... ألا ترضى بوصول أغراض لم تتعب فيها أعضائك وتكمل بها قواك. والله لو علم الظالم والمظلوم بخسارة النجاة وربحها لكان الظلم عند المظلوم مترجى، وعند الظالم متوفى. دع المبالغة في الحزن علي، فإني قد بلغت من المنازل أقصاها ومن الدرجات أعلاها ومن الغرفات ذراها، فاقبل من البكاء فانا مبالغ لك في الدعاء فقلت يا سيدي: الدليل



والده فخر المحققين محمد بن الحسن بن المطهر الحلي^(٢٣٦)، وفي سنة ٧٥٩هـ أجاز فخر المحققين في النجف الأشرف لتلميذه السيد حيدر بن علي بن الأعرج الحسيني (كان حياً: ٧٨٢هـ)^(٢٣٧).

رابعاً: نتاجه الفكري

عرف عن فخر الدين بأنه كان في السنة الحادية عشرة من عمره جامعاً للمعقول والمنقول وأنه قرأ على والده كتباً كثيرة من الأصحاب، فاز بدرجة الاجتهاد في سن مبكرة من عمره، والدليل على ذلك ما ذكر في كتاب: (كشف اللثام)^(٢٣٨) الذي صرح في مقدمته: «وقد فرغت من تحصيل العلوم معقوها ومنقولها ولم أكمل ثلاث عشرة سنة وشرعت في التصنيف ولم أكمل إحدى عشرة وصنفت (الحريص على فهم شرح التلخيص)، ولم أكمل خمس عشرة سنة وقد كتبت قبله من كتبي ما ينيف على عشرين من متون وشروح».

النص السابق يدل دلالة واضحة على أن فخر المحققين قد وصل إلى الإمامه بعلم عديده في عمر مبكر، حتى وإن كان في النص نوع من المبالغة فهو دلالة واضحة على النبوغ الفكري الذي تمتع به فخر المحققين.

تميزت مؤلفات فخر المحققين بقوة آرائه الفقهية ورسالتها، وتمتعت بالتحقيق والتدقيق البارع، مما أدى إلى تفوقه على أقرانه ومعاصريه واعتراف الجميع بأعلميته، حتى نقل الحافظ من الشافعية في مدحه بالقول: «إنه رآه مع أبيه في مجلس السلطان محمد الشهير ب: (خدابنده) فوجده شاباً عالماً فطنا مستعداً للعلوم ذا أخلاق مرضية ربي في حجر تربية أبيه العلامة وفي السنة العاشرة من عمره الشريف فاز بدرجة

الاجتهاد»^(٢٣٩)، وهذا ما أكده القمي^(٢٤٠) عندما قال: «كفى في ذلك أنه فاز بدرجة الاجتهاد في السنة العاشرة من عمره الشريف».

تميز فخر المحققين بتعمقه في علوم الفقه والأصول وتفوقه فيها، ومن أبرز مؤلفاته (إيضاح الفوائد)^(٢٤١):

ذكر محقق كتاب إيضاح الفوائد^(٢٤٢) - طبع الطبعة الأولى سنة ١٣٨٧هـ، في المطبعة العلمية بقم المقدسة - عدداً من نسخ مخطوطة للكتاب المذكور وجدنا أن نذكرها لما فيها من فائدة للقاريء الكريم والمطلع على التراث الإسلامي، وقال المحقق إنه اعتمد على تلك النسخ في تحقيق الكتاب ومنها: نسخة عتيقة ثمينة من الإيضاح لآية الله المرعشي النجفي فيها من أول الكتاب إلى آخر الوصية، ومن خصوصياتها اشتغالها على شرح خطبة القواعد التي شرحها (فخر المحققين) بعد ارتحال والده، وبعد تأليفه الإيضاح، الذي صنف الجزء الأول منه حال حياته وفي آخر الجزء الأول منها قول للناسخ هذا نصه: «اتفق الفراغ منه وقت العصر من يوم الأربعاء لسبع ليال مضين من شهر ربيع الأول من شهر سنة ثمانى وأربعين وثمانمأة هجرية على مشرفها السلام»، ونسخة عتيقة له أيضا من أول كتاب النكاح إلى آخر كتاب الديات تاريخ نسخها (١٣ رجب ٨٥٥) وفي ظهرها صورة إجازة فخر المحققين للشهيد الأول قدس سرهما وتاريخ الإجازة (٧٥٦)^(٢٤٣) وعلى حواشيتها علائم التصحيح والمقابلة، ونسخة أخرى له أيضا جيدة الخط من أول كتاب النكاح إلى آخر كتاب الديات تاريخ نسخها (١١٩١) وعلى حواشيتها أيضا علائم التصحيح، ونسخة عتيقة له أيضا من أول كتاب الطلاق إلى آخر الديات تاريخ نسخها (١٢٤٦)، ونسخة جيدة الخط له أيضا من أول الطهارة إلى آخر

الوصية تاريخ كتابتها (١٠٤١)، ونسخة عتيقة ثمينة جدا مشتملة على جميع المتن والشرح لنجله الفاضل الألمي (الحاج آقا محمود المرعشي) من أول كتاب الطهارة إلى آخر كتاب الوصية وهذه النسخة أحسنها خطأ وأصحها تصحيحاً وقراءة وفي آخرها ما هذا لفظه: «تم توسيد الجزء الأول من القواعد مع شرح الإشكالات في أحسن ساعة من الساعات... ثامن شهر الله الأصم ختم بالخير والنعم في تاريخ سنة تسع وخمسين وثمانمأة (٨٥٩) على يدي أضعف البرية... علي بن عبد العزيز الاسترآبادي غفر الله له ولوالديه»، ونسخة أخرى له دام توفيقه أيضاً من أول كتاب الطهارة إلى أواخر العتق وعلى حواشيتها علائم التصحيح كثيراً، ونسخة عتيقة ثمينة من أول الطهارة إلى آخر الديات، في مكتبة حجة الاسلام والمسلمين (الحاج سيد علي التبريزي) المشتهر بـ: (مولانا) وعلى حواشيتها إلى أواسطها علائم التصحيح والمقابلة تاريخ نسخها (٩٢٠) بخط محمد بن علي بن بهمن^(٢٤٤)، (شرح خطبة القواعد) المسمى أيضاً بـ: (جامع الفوائد)، ألفه بعد الايضاح، نسختان مطبوعتان من مكتبة (آية الله النجفي المرعشي) تاريخ طبع إحداهما (١٢٧٢هـ) والأخرى (١٣١٥هـ)، ونسخة مخطوطة جيدة لسيد العلماء (الحاج سيد عيسى الجزائري) نزيل بلدة خرم آباد لرستان، وهي من أول كتاب الطهارة إلى آخر الوصية وعلى حواشيتها علائم التصحيح والمقابلة وفي آخرها ما لفظه: «هو الموفق والمعين بلغ قبالا وصحح بقدر الإمكان إلا ما زاغ عنه البصر خامس عشر شعبان المعظم سنة ثمانين بعد الألف في أيام إقامتي بدار السرور بيجاپور»^(٢٤٥)، و(رسالة الفخرية في النية)^(٢٤٦)، و (حاشية الإرشاد)^(٢٤٧) تصنيف والده العلامة، و (الكافية الوافية في الكلام)، و(شرح كتاب نهج المسترشدين) تصنيف والده العلامة، و (شرح كتاب مبادئ الأصول) لوالده أيضاً، و (شرح كتاب تهذيب الأصول) لوالده أيضاً المسمى بـ:

(غاية السؤال)، و(المسائل الحيدرية)، ألفها لأحد تلاميذه السيد حيدر الآملي^(٢٤٨)، وذكر السيد الطباطبائي^(٢٤٩) أنها موجودة عنده الأسئلة بخط السيد والأجوبة بخط الشيخ فخر المحققين.

ويشير العلامة الحلي إلى أن تأليفه كان بالتماس من ابنه علي ما صرح في شرح خطبة القواعد بقوله: «إني لما اشغلت علي والدي قدس الله سره في المعقول والمنقول وقرأت عليه كثيرا من كتب أصحابنا فالتهمت منه أن يعمل لي كتابا في الفقه جامعا لقواعده حاويا لفرائده»، وصرح والده الشريف أيضاً في خطبة القواعد بقوله: «فهذا كتاب: (قواعد الاحكام في معرفة الحلال والحرام) إجابة للتماس أحب الناس إلي وأعزهم علي وهو الولد العزيز (محمد) الذي أرجو من الله طول عمره بعدي»^(٢٥٠). وهذا الكلام إن دل على شيء فإنه يدل على أن فخر المحققين كان منذ الصغر نبياً محبا للعلم بتشجيع والده إليه حتى أبدع وألف كتباً كثيرة.

اهتم العلامة الحلي بولده كثيراً واعتنى به حتى أنه ذكره في جملة من مصنفاته، وأمره في وصيته التي ختم بها كتاب: القواعد، بإتمام ما لم يكتمل من مؤلفات والده^(٢٥١)، عمل فخر المحققين على تحقيق رغبة والده في إكمال مصنفاته، وهذا ما ذكره القمي^(٢٥٢) عندما قال: «أمر في وصيته التي ختم بها القواعد بإتمام ما بقي ناقصاً من كتبه بعد حلول الأجل، وإصلاح ما وجد فيها من الخلل، وله غير ما أتم من كتب والده».

توفي فخر المحققين ليلة ٢٥ جمادى الثانية سنة ٧٧١ هـ عن عمر قارب (٨٩) سنة تقريباً^(٢٥٣)، وذكر القمي^(٢٥٤) أن قبر فخر المحققين على ما يظهر في النجف الأشرف ولعله قرب قبر والده العلامة الذي يقع في إيوان الصحن العلوي الشريف.

...الخاتمة...

إن الآثار المعنوية والمادية المتبقية من العظماء والشخصيات الكبيرة لها الأثر البالغ في إحياء الشخصيات والحقائق في النفوس والأذهان وبقاء فكرهم وأهدافهم، وهذا ما دأب عليه العقلاء والأمم، هو الاهتمام بالآثار القديمة والشخصيات العلمية والدينية.

١. نشأ فخر المحققين في أسرة علمية ذات جذور عريقة أسهمت في رفق الحياة الفكرية في الحلة بعلماء عديدين وبتنتاج فكري ثرّ، وبالإضافة إلى الدور الفكري كان لهذه الأسرة دورٌ سياسيٌ أبان اجتياح المغول لبغداد سنة ٦٥٦هـ.

٢. تبين من خلال الدراسة أن لفخر المحققين ووالده العلامة الحلبي الدور الكبير في رفق الحركة الفكرية في مدينة الحلة خلال القرن الثامن الهجري.

٣. تزعم فخر المحققين الطائفة الإمامية بعد وفاة والده العلامة الحلبي، حتى أصبح مقصدا لطلاب العلم من مختلف مدن العالم الإسلامي.

٤. عمل فخر المحققين على إكمال مصنفات والده التي لم تكتمل في حياته فأوصى لولده بان يكمل ذلك، وربما كان ذلك سببا في قلة مؤلفات فخر المحققين إذا ما قورنت بمؤلفات والده، لأنه انشغل بإكمال مؤلفات والده.

٥. تتلمذ على فخر المحققين عدداً من الفقهاء الذين أجازهم على كتب عديدة لعل أغلبها مؤلفات والده العلامة الحلي، بالإضافة لمصنفات علماء آخرين.
 ٦. كان لفخر المحققين رحلات علمية إلى مدن عديدة بعضها برفقة أبيه الذي اصطحبه معه ابان رحلته برفقة السلطان المغولي محمد خدا بنده عند تأسيس المدرسة السيارة، ورحلات أخرى بعد وفاة أبيه تردد بين مدن العالم الإسلامي والحلة.
 ٧. كانت له مصنفات عديدة شملت علوماً مختلفة كالفقه والأصول وعلم الكلام وغيرها من المجالات الأخرى ناهيك عما أكمله من مصنفات والده العلامة الحلي.
 ٨. كان له الفضل الكبير في تطوير مناهج الفقه والأصول الإمامي، وتجديد صياغة عملية الاجتهاد وتنظيم أبواب الفقه.
- وأخيراً الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وأسأله سبحانه أن يوفقنا لما يحب ويرضى وما كان من توفيق في هذا البحث فمن الله وحده وما كان من خطأ فمن نفسي ومن الشيطان وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

(١) للتفاصيل راجع: الشوشترى، نور الله، مجالس المؤمنين، مطبعة كتابقروشي الإسلامية، (طهران- ١٣٦٥ ش)، ١ / ٥٧٦؛ الاربيلي، محمد بن علي الغروي الحائري، جامع الرواة، مكتبة المرعشي، (قم- ١٤٠٣ هـ)، ٢ / ٩٦؛ الحر الايلي، محمد بن الحسن، أمل الآمل في علماء جبل عامل، الجزء الأول، تحقيق: أحمد الحسيني، مطبعة الآداب، (النجف- ١٣٨٥ هـ)، ٢ / ٢٦٠ برقم ٧٦٨؛ الافندي، عبد الله الاصفهاني، رياض العلماء وحياض الفضلاء، تحقيق:

أحمد الحسيني، مكتبة المرعشي، (قم- ١٤٠٣هـ)، ٥/ ٧٧؛ الخوانساري، محمد باقر، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإسلامية، (بيروت- ١٤١١هـ/ ١٩٩١م)، ٦/ ٣٣٠ برقم ٥٩١؛ البغدادي، إسماعيل باشا، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي، (بيروت- د.ت)، ٢/ ١٣٩، ١٨٠، ٢٥٨، ٣٢٢؛ هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار إحياء التراث العربي، (بيروت- ١٩٥١م)، ٢/ ١٦٥، ٢٠٤؛ البروجردي، علي أصغر الجالبقي، طرائف المقال، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، ط ٢، مطبعة بهمن، (قم- ١٤١٠هـ)، ٣/ ١٠٦ برقم ١٠٥٨١؛ القمي، الشيخ عباس، فوائد الرضوية في أحوال علماء المذهب الجعفري، مطبعة مركزي، (طهران- ١٣٥٧هـ)، ٤٨٦؛ الكنى والألقاب، مؤسسة النشر الإسلامي، (قم- ١٤٢٥هـ)، ٣/ ١٦؛ الطهراني، آغا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ط ٣، دار الأضواء، (بيروت- ١٤٠٣هـ)، ٢/ ٤٩٦ برقم ١٩٥٠؛ الحقائق الراهنة في المائة الثامنة، تحقيق: علي نقي منزوي، ط ٢، مطبعة اسماعيليان، (قم- ١٩٧٢م)، ٣/ ١٥٨؛ الخوي، السيد ابو القاسم الموسوي، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، تحقيق: لجنة المحققين، (النجف- ١٤١٣هـ)، ١٥/ ٢٥٣ برقم ١٠٥١٥؛ كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين (تراجم مصنفي الكتب العربية)، دار إحياء التراث العربي، (بيروت- د.ت)، ٩/ ٢٢٨.

(٢) ياقوت الحموي، أبو عبد الله شهاب الدين (ت: ٦٢٦هـ)، معجم البلدان، ط ٢، دار صادر، (بيروت- ١٩٩٥م)، ٢/ ٢٩٤.

(٣) صدقة بن منصور: أبو الحسن صدقة بن منصور الأسدي، جليل القدر، جميل الذكر، كان يلجأ إليه الجاني العظيم الشأن، على الخليفة والسلطان، فلا تطرقه طوارق الحداثان، شديد المحافظة على من يستجير به. العماد الاصبهاني، محمد بن محمد بن حامد (ت: ٥٩٧هـ)، خريدة القصر وجريدة العصر (قسم العراق)، تحقيق: محمد بهجه الأثري، المجمع العلمي العراقي، وزارة الإعلام، (بغداد- د.ت)، ٤/ ١٦٣- ١٦٤؛ للزيادة في الاطلاع راجع: الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت: ٧٤٨هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الارنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، ط ٩، مؤسسة الرسالة، (بيروت- ١٤١٣هـ)، ١٩/ ٢١٨، ٤٠٧، ٦١٣؛ ناجي، عبد الجبار، الإمارة المزيدية في الحلة ٣٨٧- ٥٥٨هـ، دار الطباعة الحديثة، (البصرة- ١٩٧٠م)، ٩٦- ١٢٨.

(٤) خليل، عماد الدين، ملاحظات في خطط الحلة حتى الحكم الجلائري، مجلة كلية آداب الرافيدين، جامعة الموصل، العدد/ ٤، (الموصل- ١٩٧٢م)، ٣٦.

(٥) العلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر (ت: ٧٢٦هـ)، العدد القوية لدفع المخاوف اليومية، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مطبعة سيد الشهداء، (قم- ١٤٠٨م)، ٢٥٩، ٢٦٠.

- (٦) الجامعين: حلة بني مزيد التي بأرض بابل على الفرات بين بغداد والكوفة، وهي مدينة كبيرة. ياقوت الحموي، معجم البلدان، ٩٦/٢.
- (٧) النيل: بكسر أوله، في سواد الكوفة قرب حلة بني مزيد. ياقوت الحموي، معجم البلدان، ٣٣٤/٥؛ للتفاصيل يراجع: حميد، عامر عجاج، النيل ومنطقتها دراسة في الأحوال الجغرافية والإدارية والفكرية حتى نهاية القرن السابع الهجري، رسالة ماجستير مقدمة إلى مجلس كلية التربية، جامعة بابل، ٢٠٠٤م، ٨ - ٢٨.
- (٨) شيخ الربوة، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي طالب الأنصاري الدمشقي (ت: ٧٢٧هـ)، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، دار إحياء التراث العربي، (بيروت - د.ت)، ٢٥٠.
- (٩) ياقوت الحموي، ياقوت بن عبد الله (ت: ٦٢٦هـ)، المشترك وضعاً والمفترق صقعا، نشره وستنفلد، (جوتنجن - ١٨٤٦م)، ١٤٣؛ للتفاصيل عن التسمية راجع: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ٢/٢٩٣؛ ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم (ت: ٧١١هـ)، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، (قم - ١٤٠٥هـ)، ١/٧٠٦.
- (١٠) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ٢/٢٩٢؛ البستاني، الشيخ عبد الله، المطبعة الاميركانية، (بيروت - ١٩٧٢م)، ١/٥٧٣.
- (١١) الموضوع الأول هو الحلة التي بناها سيف الدولة غربي الفرات في الجامعين، والثاني الحلة التي قرب الحوية بناها ديبس بن عفيف، والثالث حلة بني قيلة بشارع ميسان بين واسط والبصرة، والرابعة حلة بني المراق بالقرب من الموصل وهي لقوم من التركمان يسمون بهذا الاسم. ياقوت الحموي، المشترك وضعاً، ١٤٣؛ ابن عبد الحق، صفي الدين عبد المؤمن البغدادي، مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، (القاهرة - ١٩٥٤م)، ١/٤١٩؛ الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب الشيرازي (ت: ٨١٤هـ)، القاموس المحيط، دار العلم للملايين، (بيروت - د.ت)، ٣/٣٥٩.
- (١٢) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ٢/٢٩٤.
- (١٣) أبو البقاء الخلي، هبة الله بن ناه (ت: ٦٥٦هـ)، المناقب المزيديّة في الملوك الأسديّة، تحقيق: صالح موسى درادكة ومحمد عبد القادر خريسات، مطبعة الشروق، (عمان - ١٩٨٤م)، ١/٣٦٢.
- (١٤) ابن جبير، محمد بن أحمد الكتاني (ت: ٦١٤هـ)، رحلة ابن جبير، دار الكتب اللبناني، (بيروت - د.ت)، ١٥٤.
- (١٥) العلامة الخلي، العدد القوية، ٢٥٩ - ٢٦٠.
- (١٦) قبيلة خفاجة: من القبائل العراقية القديمة، وهم من بني عقيل يرجعون إلى القبائل العدنانية

ظهر شأنهم أيام الدولة العباسية، تفرقت منها جماعات كثيرة بين النجف والحلة وكربلاء وبغداد. العزاوي، عباس، تاريخ العراق بين احتلالين، مطبعة بغداد الحديثة، (بغداد - ١١٤٥هـ/١٩٣٦م)، ٣/٦٤ - ٦٥. وتسكن هذه القبيلة في ناحيتي الكفل والقاسم على الجانب الأيمن من شط الحلة، وفي نهر الشاه (المجرية). كحالة، عمر رضا، معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، ط٢، دار العلم للملايين، (بيروت - ١٣٨٨هـ)، ١/٣٥٠.

(١٧) قبيلة عبادة: من العشائر القديمة السكنى في العراق، التي انتشرت في أماكن عديدة منه وتنازعت السلطة مع عشائر عبودة وخفاجة وربيعة. العزاوي، عباس، عشائر العراق، المكتبة الحيدرية، مطبعة شريعت، (قم - ١٤٢٥هـ)، ٤/٥٢. لمعرفة دورهم في العراق راجع: ناجي، الإمارة المزيديّة، ٤٢ - ٤٦.

(١٨) قبيلة ربيعة: من القبائل التي سكنت العراق قديماً، منازلهم من البطائح والسيب إلى الكوفة وماتزال ربيعة تسكن العراق، بين لواء الكوت وصدر العراق. العزاوي، تأريخ العراق، ٣/٦٥. ونطاقها ما بين الحلة والبرس وأنحاء عديدة. العزاوي، عباس، عشائر العراق، ٤/١٦٢. وللتفصيل عن هذه القبيلة راجع: كحالة، معجم قبائل العرب، ٢/٢١٦ - ٢٢٦.

(١٩) العصور التاريخية التي مرت بها مدينة الحلة هي: عصر الإمارة المزيديّة، ٤٩٥ - ٥٤٥هـ، الحلة في آخر أيام الدولة العباسية، ٥٤٥ - ٦٥٦هـ، لمعرفة تاريخ هذه المدة راجع: كركوش، يوسف، تاريخ الحلة، منشورات الشريف الرضي، المكتبة الحيدرية، (النجف - ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م)، ١/٢٢ - ٦٦، العصر المغولي الأيلخاني، ٦٥٦ - ٧٣٦هـ، العصر الجلائري، ٧٣٦ - ٨١٣هـ، راجع: الغياثي، عبد الله بن فتح الله البغدادي (ت: ٩٠٧هـ)، التاريخ الغياثي (الفصل الخامس من سنة ٦٥٦ - ٨٩١هـ / ١٢٥٨ - ١٤٨٦م)، دراسة وتحقيق: طارق نافع الحمداني، مطبعة اسعد، (بغداد - ١٩٧٥م)، ٨١ - ١٣٦.

(٢٠) للتفصيل، راجع: العماد الأصفهاني، خريدة القصر (قسم العراق)، ٤/١٩٥، ٢٠٩، ٢٦٣، ٢٧٩.

(٢١) حسون، د. محمد ضايح، الأمير صدقة بن منصور المزيدي مؤسس الحلة، مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية، المجلد الأول/ العدد ١، (بابل - ١٩٩٦م)، ٦٦.

(٢٢) العماد الاصفهاني، خريدة القصر (قسم العراق)، ٤/١٦٦.

(٢٣) الشيخ المفيد: محمد بن النعمان يكنى بأبي عبد الله، ويلقب بالمفيد، من أجلّ مشايخ الشيعة ورئيسهم، له قرابة مائتي مؤلف، توفي سنة ٤١٣هـ/ ١٠٢٢م. العلامة الحلي، ترتيب خلاصة الأقوال في معرفة علم الرجال، تحقيق: قسم الحديث في مجمع البحوث الإسلامية، مطبعة مجمع البحوث، (مشهد - ١٤٢٣هـ)، ٣٩٨.

- (٢٤) حول هذه المدرسة، راجع: الفضلي، د. عبد الهادي، تاريخ التشريع الإسلامي، مطبعة ستارة، (قم - ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م)، ٣٣٣ - ٣٣٧.
- (٢٥) العلامة الخلي، منتهى المطلب، تحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، (مشهد - ١٤١٣هـ)، ٣/١٤ - ١٥، مقدمة المحقق.
- (٢٦) مؤلف مجهول، كتاب الحوادث، المسمى وهماً بالحوادث الجامعة والتجارب النافعة، المنسوب لابن الفوطي، تحقيق: د. بشار عواد معروف وعماد عبد السلام رؤوف، دار الغرب الاسلامي، (بيروت - ١٩٩٧م)، ٣٣١؛ كركوش، تأريخ الحلة، ١/٧٥.
- (٢٧) محمود غازان بن اراغون بن هولاکو بن طلو جنکيزخان تولى الحكم خلال المدة (٦٩٤ - ٧٠٣هـ / ١٢٩٤ - ١٣٠٣م)، اعتنق الإسلام على المذهب الإمامي. أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل بن محمد بن عمر (ت: ٧٣٢هـ)، المختصر في أخبار البشر، المطبعة الحسينية المصرية، (القاهرة - د.ت)، ٤/٥٠؛ المستوفي القزويني، حمد الله بن ابي بكر (ت: ٧٥٠هـ / ١٣٤٩م)، تاريخ كزيدة، باهتام: عبد الحسن نوائي، (طهران - ١٣٣٦هـ)، ٦٠٢.
- (٢٨) محمد خدا بنده: ابن أسفها بن اراغون وسمي بـ: أليجايتو أو خربندا تولى الحكم خلال المدة (٧٠٣ - ٧١٦هـ / ١٣٠٣ - ١٣١٦م)، حيث خلف محمود غازان، اعتنق المذهب الحنفي لمدة سنة واحدة ثم اعتنق المذهب الإمامي. أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، ٤/٨١؛ ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحلي (ت: ١٠٨٩هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار إحياء التراث العربي، (بيروت - د.ت)، ٦/٤٠.
- (٢٩) ذكر أن سبب اعتناقه المذهب الإمامي على أثر مسألة حضرها العلامة الخلي بطلب من السلطان نفسه، وتمكن العلامة الخلي من إلقاء الحجة على العلماء الموجودين من المذاهب الأخرى فاعتنق السلطان محمد خدا بنده المذهب الإمامي، حيث أهدى العلامة الخلي للسلطان المغولي كتاب: «كشف الحق ونهج الصدق». البياضي، علي بن يوسف العاملي (ت: ٨٧٧هـ)، الصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم، تحقيق: عبد الباقر البهبودي، المكتبة المرتضوية لإحياء التراث، المطبعة الحيدرية، (قم - ١٣٨٤هـ)، ٣/١٢٢؛ الحسن، عبد الله، مناظرات في الإمامة، عبد الله محسن، مطبعة مهر، (قم - ١٤١٥هـ)، ٣٣١.
- (٣٠) العلامة الخلي: جمال الدين أبو الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الخلي، فاضل عالم فقيه، له كتب عديدة تربو على مائة مصنف منها كتاب منتهى المطلب، توفي سنة ٧٢٦هـ. الزنوري، الميرزا محمد حسن الحسيني (ت: ١٢١٨هـ)، رياض الجنة، ج٣، تحقيق: علي رفيعي، مطبعة ستارة، (قم - ١٤١٢هـ)، ٣/٥٩٧ - ٥٩٩.
- (٣١) المحقق الخلي: نجم الدين أبو القاسم جعفر بن يحيى بن الحسن بن سعيد الهذلي الخلي، وهو من أعظم أعلام الفقه الإمامي، أوجد عصره، كان ألسن أهل زمانه، توفي في شهر

ربيع الآخر سنة ٦٧٦هـ، وله تصانيف حسنة محققة أهمها كتاب شرائع الإسلام وغيرها. المحقق الكركي، الشيخ علي بن الحسين (ت: ٩٤٠هـ)، رسائل المحقق الكركي، تحقيق: محمد الحسون، مؤسسة النشر الإسلامي، (قم - ١٤١٢هـ)، ٤٥ / ٣.

(٣٢) علي بن طاووس: أبو الحسن علي بن سعد الدين أبي إبراهيم موسى بن جعفر بن محمد بن أحمد بن حمد بن أحمد بن محمد الملقب بطاووس. الأفيدي، عبد الله الأصفهاني، (ت: ١٢٣٠هـ)، رياض العلماء وحياض الفضلاء، تحقيق: احمد الحسيني، مكتبة المرعشي، (قم - ١٤٠٣هـ)، ٤ / ١٠٩. توفي سنة ٦٦٤هـ / ١٢٦٥م، ومُحِلَّ إلى النجف ودفن عند قبر جده علي بن أبي طالب عليه السلام. الطهراني، الأنوار الساطعة في المائة السابعة، ١١٦ - ١١٨، واليوم في الحلة يوجد قبر في باب المشهد، قرب السجن القديم تزوره الناس وتبرك به، على أساس أنه قبر السيد علي بن طاووس.

(٣٣) معرفة أبرز الشخصيات العلمية التي أنجبتها الأسر المذكورة، راجع: كركوش، تاريخ الحلة، ١٣ / ٢ - ٤٦؛ وناس، إيمان عبيد، الصلات الثقافية بين الحلة ومدن الشرق الإسلامي من خلال الرحلات العلمية من القرن السابع حتى نهاية القرن التاسع الهجري، منشورات مركز وثائق ودراسات الحلة، دار الصادق، (الحلة - د.ت)، ٢٤ - ٤٤.

(٣٤) ذكر أنه في أثناء حصار بغداد أتى نفر من وجهاء الحلة وعلمائها فالتمسوا أمانا من هولاء فأرسل إليهم وكيله ليمتحن إخلاص أهل الحلة والكوفة له، وعندما أمن جانبهم رحل الوكيل. العزاوي، تاريخ العراق بين احتلالين، ١ / ٢٠٥.

(٣٥) الحر العاملي، محمد بن الحسن، الدروس، دار الكتب العلمية، (قم - ١٤٠٤هـ)، ١ / ١٣.

(٣٦) الأفيدي، رياض العلماء، ٥ / ٣٩٥.

(٣٧) أمل الأمل، ٢ / ٣٥٠.

(٣٨) محمد باقر الموسوي الأصبهاني (ت: ١٣١٣هـ)، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإسلامية، (بيروت - ١٤١١هـ / ١٩٩١م)، ٨ / ٢٠٠.

(٣٩) المغول: جنس من الأتراك سكنوا جبال طغماج في الصين. ابن الأثير، عز الدين علي بن أبي الكرم الشيباني (ت: ٦٣٠هـ)، الكامل في التاريخ، ط ٢، دار الكتاب العربي، (بيروت - ١٩٦٧م)، ٩ / ٣٣٠؛ الغساني، الأشرف إسماعيل بن العباس (ت: ٨٠٣هـ)، العسجد المسبوك والجوهر المحكوك في طبقات الخلفاء والملوك، تحقيق: شاكر محمود عبد المنعم، دار إحياء التراث الإسلامي، (بيروت - ١٩٧٥م)، ٢ / ٣٧٠. وأطلق على جميع القبائل المغولية تسمية: (التتار). العريني، ألباز، المغول، دار النهضة، (بيروت - ١٩٦٧م)، ٣٤.

(٤٠) ابن العلقمي: علم الدين أبو جعفر أحمد بن محمد بن علي بن المحسن الحاجب المعروف والده بالعلقمي الحاجب. ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب، ٤ / ٣٣٢. للتعرف على

- تفاصيل أكثر، راجع: الساعدي، محمد الشيخ حسين، مؤيد الدين بن العلقمي وأسرار سقوط الدولة العباسية، مطبعة النعمان، (النجف الاشرف - ١٩٧٢م)، ١١ - ٣٥.
- (٤١) عن محاولات ابن العلقمي لتخليص الخلافة من الغزو المغولي، راجع: ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية؛ القمي، عباس، تنمة المنتهى في تاريخ الخلفاء، ترجمة: نادر التقي، ٢ط، مطبعة السرور، (قم - ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م)؛ الساعدي، ابن العلقمي، ٨٦ - ٩٤.
- (٤٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٩/ ٣٣٣؛ الغساني، العسجد المسبوك، ٢/ ٣٧٣.
- (٤٣) العلامة الحلي، كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين، دار الكتب التجارية، (النجف - د.ت)، ٤٢٨؛ العزاوي، رنا سليم شاكر، الحلة في العصر المغولي الايلخاني، ٦٥٦ - ٧٣٦هـ / ١٢٥٨ - ١٣٣٥م، رسالة ماجستير مقدمة إلى مجلس كلية التربية، جامعة بابل، ٢٠٠٥م، ٣٥.
- (٤٤) ترأس الوفد المذكور السيد محمد الدين محمد بن طاووس الحسيني (ت: ٦٥٦هـ)، حيث عينه هولاء - بعد أن أعطاه الأمان للحلة والنجف وكربلاء - نقيباً للبلاد الفراتية. ابن عنبه، جمال الدين أحمد بن علي الحسيني (ت: ٨٢٨هـ)، عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، تحقيق: محمد حسن الطالقاني، ٣ط، المطبعة الحيدرية، (النجف - ١٣٨٠هـ / ١٩٦١م)، ١٩٠-١٩١.
- (٤٥) ابن العبري، غريغورس المطي (ت: ٦٨٥هـ)، تاريخ مختصر الدول، المطبعة الكاثوليكية، (بيروت - ١٩٥٨م)، ٢٧٢.
- (٤٦) كشف اليقين، ٨٠ - ٨١.
- (٤٧) لمعرفة نص خطبة الزوراء، راجع: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، (بيروت - ١٩٦٠م)، ٨ / ٢١٥ - ٢١٦.
- (٤٨) الخوانساري، روضات الجنات، ٨ / ٢٠٠.
- (٤٩) الطهراني، الأنوار الساطعة في المائة السابعة، ٢٠٦.
- (٥٠) الأفندي، رياض العلماء، ٥ / ٣٩٥؛ اللجنة العلمية في مدرسة الإمام الصادق (ع)، موسوعة طبقات الفقهاء، إشراف: جعفر السبحاني، دار الأضواء، (بيروت - ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م)، ٧ / ٨٣، ٣١٤.
- (٥١) الإحصائي، ابن أبي جمهور (٨٩٨هـ)، غوالي اللثالي العزيزية في الأحاديث الدينية، تحقيق: السيد المرعشي ومجتبى العراقي، مطبعة سيد الشهداء، (قم - ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م)، ١ / ٢١.
- (٥٢) اللجنة العلمية، موسوعة طبقات الفقهاء، ٧ / ٤١، ٣١٤.

- ٥٣) الطهراني، الأنوار الساطعة في المائة السابعة، ١١٧.
- ٥٤) الخوانساري، روضات الجنات، ٨ / ٢٠٠.
- ٥٥) المجلسي، محمد باقر (ت: ١١١١هـ)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، دار إحياء التراث العربي، (بيروت - د.ت)، ١٠٤ / ٢٢٣، ٢٢٥.
- ٥٦) أمل الآمل، ٢ / ٢٥٠.
- ٥٧) الافندي، رياض العلماء، ٤ / ٢٩٥؛ اللجنة العلمية، موسوعة طبقات الفقهاء، ٨ / ١٦٥.
- ٥٨) العلامة الحلي، ترتيب خلاصة الأقوال في معرفة علم الرجال، تحقيق: قسم الحديث في مجمع البحوث الإسلامية، نشر مجمع البحوث الإسلامية، (مشهد - ١٤٢٣هـ)، ١٥٥ - ١٥٨.
- ٥٩) الافندي، رياض العلماء، ٥ / ٣٩٦ - ٣٩٧.
- ٦٠) البروجدي، السيد علي أصغر الجابلقلي (١٣١٣هـ)، طرائف المقال، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مطبعة بهمن، (قم - ١٤١٠هـ)، ٢ / ٤٣٤.
- ٦١) يعد العلامة الحلي أول من تلقب بـ: آية الله، فخر المحققين، محمد بن الحسن بن يوسف: إيضاح الفوائد، تحقيق: الكرمانى وآخرون، ج ١، المطبعة العلمية، (قم - ١٣٧٨هـ)، ٨ مقدمة المحقق.
- ٦٢) البحراني، يوسف بن أحمد، لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث، تحقيق: محمد صادق بحر العلوم، (النجف - د.ت)، ١٩٢.
- ٦٣) الكركي، رسائل المحقق الكركي، ٣ / ٤٤ مقدمة المحقق؛ اللجنة العلمية في مدرسة الإمام الصادق عليه السلام، معجم طبقات المتكلمين، إشراف: جعفر السبحاني، دار الأضواء، (بيروت - ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م)، ٣ / ١٤١.
- ٦٤) البحراني، لؤلؤة لبحرين، ١٩٢.
- ٦٥) التفريشي، مصطفى حسين، نقد الرجال، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، مطبعة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، (قم - ١٣٧٦هـ)، ٢ / ٣٠٢.
- ٦٦) خورشيد، إبراهيم زكي وآخرون: دائرة المعارف الإسلامية، مج ٧، مراجعة: محمد مهدي علام، ٤٠٨.
- ٦٧) نجم الدين مهنا بن سنان بن عبد الوهاب الحسيني المدني، فقيه فاضل حسيب نسيب، وصف بمفخرة السادة، إجازة العلامة الحلي في شهر ذي الحجة سنة ٧١٩هـ / ١٣١٩م، له كتاب المعجزات، الحر العاملي، أمل الآمل، ٢ / ٣٢٨؛ البحراني، لؤلؤة البحرين، ٢٠٨.
- ٦٨) الطهراني، محمد محسن. المعروف بـ: آغا بزرگ، الحقائق الراهنة في المائة الثامنة، تحقيق: علي نقي منزوي، ط ٢، مطبعة اسماعيليان، (قم - ١٩٧٢م)، ١٨٥.

- (٦٩) المرجع نفسه، ١٨٥.
- (٧٠) فخر المحققين، إيضاح الفوائد، ١١ مقدمة المحقق.
- (٧١) المجلسي، بحار الأنوار، ١٠٤/١٤٣.
- (٧٢) ابن كثير، ابو الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، (بيروت - ١٩٨٤م)، ١٣/١٢٣.
- (٧٣) إعجاز حسين، النيسابوري الكنتوري، كشف الحجب والأستار في أسماء الكتب والأسفار، ط ٢، مطبعة بهمن، (قم - ١٤٠٩هـ)، ٤١٧.
- (٧٤) الشهيد الثاني، زين الدين الجبعي العاملي، شرح اللمعة الدمشقية، مطبعة أمير، (قم - ١٤١٠هـ)، ٧٣١.
- (٧٥) العلامة الخلي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، (قم - ١٤٠٤هـ)، ١٤ مقدمة المحقق؛ الخوانساري، روضات الجنات، ٦/٢٢١.
- (٧٦) ابن كثير، البداية والنهاية، ١٣/١٢٣؛ خورشيد، دائرة المعارف الإسلامية، ٧/٤٠٨.
- (٧٧) البحراني، لؤلؤة البحرين، ١٩١.
- (٧٨) خورشيد، دائرة المعارف الإسلامية، ٤/٤٠٨.
- (٧٩) المجلسي، بحار الأنوار، ١٠٤/١٨٨.
- (٨٠) الطهراني، آغا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، (بيروت - ١٤٠٣هـ)، ٢٢/٢٥٢.
- (٨١) الطهراني، الحقائق الراهنة في المائة الثامنة، ١٦٩.
- (٨٢) إعجاز حسين، كشف الحجب والأستار، ٤٧٦؛ الطهراني، الذريعة، ١٨/١٦٢؛ كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، تراجم مصنفي الكتب العربية، دار إحياء التراث العربي، ج ٤، (بيروت - د.ت)، ٦/١٧٦.
- (٨٣) ابن الفوطي، كمال الدين أبو الفضل عبد الرزاق البغدادي (ت: ٧٢٣هـ)، تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب، تحقيق: د. مصطفى جواد، المطبعة الهاشمية، (دمشق - ١٩٦٧م)، ٤/٣١٨.
- (٨٤) الطهراني، الحقائق الراهنة في المائة الثامنة، ١٩٦.
- (٨٥) الأفندي، رياض العلماء، ٤/٢٩٥، ٥/١٤٥؛ الطهراني، آغا بزرك، مصفى المقال في مصنفى علم الرجال، ط ٢، دار العلوم، (بيروت - ١٤٠٨هـ)، ٤٠١.

٨٦) القمي، عباس، هدية الأحباب في ذكر المعروفين بالكنى والألقاب والأنساب، مؤسسة النشر الإسلامية، (قم - ١٤٢٠هـ)، ٢٨٣؛ فخر المحققين، إيضاح الفوائد، ١٠/١ مقدمة المحقق.

٨٧) الافندي، رياض العلماء ٧٧/٥؛ اللجنة العلمية، معجم طبقات المتكلمين، ٣/١٤١.

٨٨) الكرمي، ناصر، البدر الزاهر في تراجم أعلام كتاب الجواهر، ط ١، مطبعة محمد، (قم - ١٤٢٤هـ)، ٢٧٧.

٨٩) الحر العاملي، أمل الآمل، ٢/ ٢٦٠؛ كركوش، تاريخ الحلة، ١/ ٣٦.

٩٠) الافندي، رياض العلماء، ٥/ ١٠٤.

٩١) القمي، الكنى والألقاب، ٢/ ٤٩٩؛ الحداد، سعد، موسوعة أعلام الحلة (منذ التأسيس حتى نهاية ٢٠٠٠)، دار الكتب والوثائق، ج ١، (بغداد - ٢٠٠١م)، ٥٨.

٩٢) الكرمي، البدر الزاهر، ٢٧٦.

٩٣) الحر العاملي، أمل الآمل، ٢/ ٢٦١.

٩٤) الطهراني: الحقائق الراهنة في المائة الثامنة، ١٨٥.

٩٥) التبريزي، علي بن موسى بن محمد بن شفيق، مرآة الكتب، تحقيق محمد علي الحائري، مطبعة صدر، (قم - ١٤١٤هـ)، ٢٧٧؛ آل ياسين، محمد مفيد، الحركة الفكرية في الحلة خلال القرن السابع الهجري، (بغداد - ١٤٢٥هـ)، ٤٦.

٩٦) اللجنة العلمية، معجم طبقات المتكلمين، ٣/ ١٤٢.

٩٧) آل ياسين، الحركة الفكرية بالحلة، ٥٠.

٩٨) الحسن بن يوسف بن المطهر، الألفين في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، مكتبة الألفين، (الكويت - ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥)، ٢٢.

٩٩) تلخيص مجمع الآداب، ٤/ ٤/ ٣١٨.

١٠٠) جامع الرواة، ٢/ ٩٦؛ يراجع أيضا: التفريشي، نقد الرجال، ٣٥٢.

١٠١) أمل الآمل، ٢/ ٢٦٠.

١٠٢) بحار الأنوار، ١/ ٢٢٢.

١٠٣) لؤلؤة البحرين، ١٩١.

١٠٤) روضات الجنات، ٦/ ٣٣٠.

١٠٥) مستدرک الوسائل، ٣/ ٤٥٩.

١٠٦) هدية الأحباب، ٢٠٨.

- (١٠٧) التفريشي، نقد الرجال، ٣٠٢.
- (١٠٨) الكرمي، البدر الزاهر، ٢٧٨.
- (١٠٩) النوري، خاتمة المستدرک، ٣٧٣/٢.
- (١١٠) آل ياسين، الحركة الفكرية بالحلة، ٥٠.
- (١١١) الافندي، رياض العلماء، ٢٩٤/٤.
- (١١٢) العلامة الحلي، خلاصة الأقوال، ط٢، المطبعة الحيدرية، (النجف - ١٣٨١هـ)، ٨؛ المجلسي، محمد باقر (ت: ١١١١هـ)، إجازات الحديث، تحقيق: أحمد الحسيني، مطبعة الخيام، (قم - ١٤١٠هـ)، ١٤١.
- (١١٣) الخوانساري، روضات الجنات، ١٨٦/٢.
- (١١٤) اللجنة العلمية، موسوعة طبقات الفقهاء، ١٦٥/٧.
- (١١٥) الحر العاملي، أمل الآمل، ٢١١/٢.
- (١١٦) المجلسي، بحار الأنوار، ١٠٤/١٧٦، ١٠٦/١٠؛ الميرزا النوري، خاتمة المستدرک، ٤٠٠/٢.
- (١١٧) الطهراني، الحقائق الراهنة في المائة الثامنة، ١٥٤.
- (١١٨) الحر العاملي، أمل الآمل، ٢/٣٠٠؛ الطهراني، الذريعة، ١٥/٢٣٢؛ آل ياسين، د. محمد مفيد، متابعات تاريخية لحركة الفكر في الحلة منذ تأسيسها ولأربعة قرون، المكتبة العصرية، (بغداد - ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م)، ٤٤.
- (١١٩) الفياض، الإجازات العلمية، ٢١.
- (١٢٠) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ٢/١٧٠؛ الطريحي، مجمع البحرين، ٢/٤٥٥.
- (١٢١) الجوهري، الصحاح، ٣/٨٧١.
- (١٢٢) تاج العروس، ٤/٢١.
- (١٢٣) الإجازة الكبيرة، ٥ - ٦.
- (١٢٤) المرجع نفسه، ٥.
- (١٢٥) المجلسي، بحار الأنوار، ١٠٢/١٦٦ - ١٦٧؛ الطهراني، الذريعة، ١/٢٦٤.
- (١٢٦) الشريف الرضي، المجازات النبوية، ١٢.
- (١٢٧) خاتمة المستدرک، ٢/٦ - ٧.
- (١٢٨) عيسى، الدراسة في النجف، ١٠٩.

- ١٢٩) سنن الترمذي، ٥/ ٤٠٨ .
- ١٣٠) المصنّف، ٥/ ٤٣٤ .
- ١٣١) الحر العاملي، وسائل الشيعة، (آل البيت)، ١٨/ ١٠٤ .
- ١٣٢) الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ٤/ ٤٣٥ .
- ١٣٣) الكليني، الكافي، ١/ ٥١ .
- ١٣٤) الطهراني، الذريعة، ١/ ٢٦٤ .
- ١٣٥) الأنصاري، الموسوعة الفقهية الميسرة، ١/ ٢٦٤ .
- ١٣٦) المجلسي، بحار الأنوار، ١٠٢/ ١٦٦؛ الطهراني، الذريعة، ١/ ١٣١ .
- ١٣٧) الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الدراية، ٣٦٣؛ ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح، ١٠٦ .
- ١٣٨) الفياض، الإجازات العلمية، ٣٠ .
- ١٣٩) الحائري، محقق كتاب الإجازة الكبيرة للتستري، ٧ هامش (١) .
- ١٤٠) النووي، روضة الطالبين، ٨/ ١٤٢؛ الفياض، تأريخ التربية عند الإمامية، ٢٣٨؛ الحجاج، الإجازة الكبيرة، ٥٣ .
- ١٤١) الفياض، تأريخ التربية، ٢٣٩ .
- ١٤٢) معرفة تفاصيل الإجازة وأقسامها وأنواعها في مدينة الحلة يراجع: الشمري، الحياة الفكرية في مدينة الحلة، ١٥٧-١٧١ .
- ١٤٣) أمّل: بضم الميم واللام: اسم أكبر مدينة بطبرستان في السهل، وهي في الإقليم الرابع. ياقوت الحموي، معجم البلدان، ١/ ٥٧ .
- ١٤٤) الافندي، رياض العلماء، ١/ ١٣ .
- ١٤٥) البحراني، الشيخ يوسف بن إبراهيم بن أحمد (ت: ١١٨٦هـ)، الكشكول، منشورات الشريف الرضي، مطبعة أمير، (قم - ١٣٧٤م)، ١/ ٢٨٨ .
- ١٤٦) اللجنة العلمية، موسوعة طبقات الفقهاء، ٨/ ٢٧٠ .
- ١٤٧) الطهراني، الحقائق الراهنة في المائة الثامنة، ٢٠٨ .
- ١٤٨) مدينة السلطانية: وتسمى تنغرلان، مدينة بناها السلطان ألباتيو محمد خدابنده، تقع بين أهر ورنجان وهي من قواعد أذربيجان اتخذت حاضرة للمغول أيام حكم السلطان محمد خدابنده. القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي (٨٢١هـ)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، نسخة مصورة عن الطبعة الأميرية، د.ت، ٤/ ٥٨؛ لسترنج، كي، بلدان الخلافة الشرقية،

- ترجمة: بشير فرنسيس وكوركيس عواد، مطبعة الرابطة، (بغداد - ١٩٥٤م)، ٢٥٧.
- ١٤٩) الافندي، رياض العلماء، ١/ ١٧٦.
- ١٥٠) الطباطبائي، السيد عبد العزيز، مكتبة العلامة الحلي، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، مطبعة ستارة، (قم - ١٤١٦هـ)، ٣٥ / ٢.
- ١٥١) الطباطبائي، مكتبة العلامة الحلي، ٢ / ٣٥.
- ١٥٢) اللجنة العلمية، موسوعة طبقات الفقهاء، ٨ / ٢٠.
- ١٥٣) الطهراني، الذريعة، ١/ ١٧٦؛ الطباطبائي، مكتبة العلامة الحلي، ٢ / ٢١٤.
- ١٥٤) الطهراني، الحقائق الراهنة في المائة الثامنة، ٢٠٨.
- ١٥٥) الطهراني، الذريعة، ١/ ١٧٦؛ الطباطبائي، مكتبة العلامة الحلي، ٢ / ١٦٨ - ١٦٩، ٢١٤ - ٢١٥.
- ١٥٦) الطهراني، الحقائق الراهنة في المائة الثامنة، ٥.
- ١٥٧) الطباطبائي، مكتبة العلامة الحلي، ٢ / ٧٩.
- ١٥٨) المرجع نفسه، ٢ / ٧٩.
- ١٥٩) رياض العلماء، ١/ ١٧٦.
- ١٦٠) الطهراني، الحقائق الراهنة في المائة الثامنة، ٦٥؛ الذريعة، ١ / ٢٣٥.
- ١٦١) اللجنة العلمية، موسوعة طبقات الفقهاء، ٨ / ٨٧.
- ١٦٢) الافندي، رياض العلماء، ٢ / ١٩٩.
- ١٦٣) للتعرف على مصنفات العلامة الحلي راجع: العلامة الحلي، ترتيب خلاصة الأقوال، ١٥٥ - ١٥٩؛ البحراني، لؤلؤة البحرين، ٢١٠ - ٢١٩.
- ١٦٤) الافندي، رياض العلماء، ٢ / ١٩٩؛ اللجنة العلمية، موسوعة طبقات الفقهاء، ٨ / ٨٧.
- ١٦٥) الطهراني، الحقائق الراهنة في المائة الثامنة، ٦٥.
- ١٦٦) الطهراني، الذريعة، ٢ / ٧٤؛ اللجنة العلمية، موسوعة طبقات الفقهاء، ٨ / ٨٨.
- ١٦٧) رياض العلماء، ٢ / ٢٠٠.
- ١٦٨) الأعرج: نسبة ل: عبيد الله الأعرج بن الحسين الأصغر بن زين العابدين بن الحسين السبط ابن علي بن أبي طالب عليه السلام. الافندي، رياض العلماء، ٣ / ٢٤٢.
- ١٦٩) الافندي، رياض العلماء، ٣ / ٢٤٠.
- ١٧٠) أمل الآمل، ٢ / ١٦٤.

- ١٧١) الطهراني، الحقائق الراهنة في المائة الثامنة، ١٢٤.
- ١٧٢) الافندي، رياض العلماء، ٣/ ٢٤٠.
- ١٧٣) الطهراني، الحقائق الراهنة في المائة الثامنة، ١٢٤.
- ١٧٤) الحر العاملي، أمل الآمل، ١/ ٦٦.
- ١٧٥) الطهراني، الحقائق الراهنة في المائة الثامنة، ٤٥.
- ١٧٦) رياض العلماء، ١/ ٣٠٣.
- ١٧٧) الافندي، رياض العلماء، ٣/ ٢٨٥.
- ١٧٨) الحر العاملي، أمل الآمل، ٢/ ١٦٤.
- ١٧٩) الأفندي، رياض العلماء، ٣/ ٢٦٠.
- ١٨٠) اللجنة العلمية، موسوعة طبقات الفقهاء، ٨/ ١١٩.
- ١٨١) الافندي، رياض العلماء، ٣/ ١٦١.
- ١٨٢) النوري، خاتمة المستدرک، ٢/ ٣٤٣.
- ١٨٣) اللجنة العلمية، موسوعة طبقات الفقهاء، ٨/ ٢٤٣-٢٤٤.
- ١٨٤) الافندي، رياض العلماء، ٣/ ٣٩٣.
- ١٨٥) الطباطبائي، مكتبة العلامة الحلي، ٢/ ٣٦.
- ١٨٦) القطع غير مقروء بالنسخة المخطوطة بحسب ماذكر، الطهراني في الحقائق الراهنة في المائة الثامنة، ١٩٢.
- ١٨٧) الطهراني، الحقائق الراهنة في المائة الثامنة، ١٩٢.
- ١٨٨) الطباطبائي، مكتبة العلامة الحلي، ٢/ ٨٤.
- ١٨٩) السرايشنوي: بضم السين المهملة وفتح الراء المهملة ثم الألف الساكنة وفتح الباء وسكون الشين المعجمة وفتح النون وآخرها واو، نسبة إلى سرايشنو من قرى العراق. الافندي، رياض العلماء، ٣/ ٣٩٩. لم نجد لها تعريفا في كتب البلدانيات.
- ١٩٠) الأحسائي، غوالي اللثالي، ١/ ١٠.
- ١٩١) الافندي، رياض العلماء، ٣/ ٣٩٧، ٣٩٩.
- ١٩٢) حول الإجازة راجع: الافندي، رياض العلماء، ٣/ ٣٩٨.
- ١٩٣) الطباطبائي، مكتبة العلامة الحلي، ٢/ ١٧٠.
- ١٩٤) المرجع نفسه، ٢/ ١٧٠.

- ١٩٥) الحر العاملي، أمل الآمل، ٢/ ٣٠٠.
- ١٩٦) اللجنة العلمية، ٨/ ٢٦٩.
- ١٩٧) الحر العاملي، أمل الآمل، ٢/ ٣٠٠.
- ١٩٨) عمدة الطالب، ١٧٠.
- ١٩٩) الشهيد الثاني، شرح اللمعة، ١/ ٧٥.
- ٢٠٠) الافندي، رياض العلماء، ٤/ ٩٢.
- ٢٠١) الخوئي، السيد أبو القاسم الموسوي، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، تحقيق: لجنة المحققين، (النجف - ١٤١٣هـ)، ١٢/ ٧٠.
- ٢٠٢) الخوانساري، روضات الجنات، ٢/ ٣٧٧.
- ٢٠٣) كحالة، معجم المؤلفين، ٩١؛ الزركلي، خير الدين، الأعلام، قاموس تراجم، ط ٥، دار العلم للملايين، (بيروت - ١٩٨٠م)، ٢/ ٢٩٠.
- ٢٠٤) الطباطبائي، مكتبة العلامة الحلي، ٢/ ٣٦.
- ٢٠٥) الطهراني، الذريعة، ٢/ ٧٣.
- ٢٠٦) المرجع نفسه، ١/ ٤٢.
- ٢٠٧) الكرمي، البدر الزاهر، ٢٨٣.
- ٢٠٨) النمازي، علي الشاهرودي، مستدرک سفينة البحار، تحقيق: حسن بن علي النمازي، مؤسسة النشر الإسلامي، (قم - ١٤١٩هـ)، ٦/ ٨٧.
- ٢٠٩) الشهيد الأول، الأربعون حديثاً، ٢١، ٣٧، ٣٨، ٤٠، ٤٢.
- ٢١٠) الشهيد الأول، محمد بن مكي العاملي (ت: ٧٨٦هـ)، القواعد والفوائد، تحقيق: د. عبد الهادي الحكيم، مكتبة المفيد، (قم - د.ت)، ٦٠ - ٦١.
- ٢١١) الشهيد الأول، الأربعون حديثاً، ٤٩.
- ٢١٢) الطهراني، الذريعة، ١/ ٢٣٦.
- ٢١٣) المجلسي، بحار الأنوار، ١٠٥/ ٩٧.
- ٢١٤) المجلسي، بحار الأنوار، ١٠٥/ ٩٨.
- ٢١٥) القمي، الكنى والألقاب، ٤٩٩.
- ٢١٦) الكرمي، المصدر السابق، ٧٦.
- ٢١٧) النمازي، مستدرک سفينة البحار، ٥/ ٢٥٢.

- ٢١٨) الحر العاملي، أمل الآمل، ٢/ ١٩٢؛ الطهراني، الحقائق الراهنة في المائة الثامنة.
- ٢١٩) الطهراني، الحقائق الراهنة في المائة الثامنة.
- ٢٢٠) ابن جماعة، أبو إسحاق إبراهيم (ت: ٧٣٣هـ)، تذكرة السامع والمتكلم في آداب العالم والمتعلم، دائرة المعارف العثمانية، (استانبول - ١٣٥٣هـ)، ٨٧.
- ٢٢١) ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن (ت: ٦٢٣هـ)، مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث، تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح بن عويضة، دار الكتب العلمية، (بيروت - ١٤١٦م)، ٩٧.
- ٢٢٢) فياض، الإجازات العلمية، ١٠٥.
- ٢٢٣) حول غيبة الإمام الثاني عشر راجع: النعماني، محمد بن إبراهيم، (٣٨٠هـ)، الغيبة، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مكتبة الصدوف، (طهران - ١٠ د.ت)، ١٨-٣٢٢؛ المفيد، محمد بن محمد النعمان، (ت: ٤١٣هـ)، الرسائل في الغيبة، تحقيق: علاء آل جعفر، دار المفيد، ط ٢، (بيروت - ١٩٩٣م)، ١/ ١٦-١١، ٤/ ١٦-١١.
- ٢٢٤) البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (ت: ٤٦٣هـ)، الرحلة في طلب الحديث، تحقيق: نور الدين عتر، دار الكتب العلمية، (بيروت - ١٣٩٥هـ)، ٧٢، ٧٥، ٨٢.
- ٢٢٥) الطباطبائي، مكتبة العلامة الحلي، ٢/ ٢١٥.
- ٢٢٦) الطهراني، الحقائق الراهنة في المائة الثامنة، ٥.
- ٢٢٧) اللجنة العلمية، موسوعة طبقات الفقهاء، ٨/ ٢٧٠.
- ٢٢٨) الطهراني، الحقائق الراهنة في المائة الثامنة، ٢٠٨.
- ٢٢٩) المرجع نفسه، ٥، ١٥٤.
- ٢٣٠) آل ياسين، الحياة الفكرية في الحلة، ٤٦.
- ٢٣١) الطهراني، الحقائق الراهنة في المائة الثامنة، ٥.
- ٢٣٢) اللجنة العلمية، موسوعة طبقات الفقهاء، ٨/ ٨٨.
- ٢٣٣) الافندي، رياض العلماء، ٥/ ٣٧٢.
- ٢٣٤) القمي، هدية الأحاب، ٢٨٣.
- ٢٣٥) الطباطبائي، مكتبة العلامة الحلي، ٢/ ٥٥.
- ٢٣٦) الطهراني، الحقائق الراهنة في المائة الثامنة، ٥.
- ٢٣٧) الطباطبائي، مكتبة العلامة الحلي، ٢/ ٥٥.
- ٢٣٨) الهندي، الفاضل بهاء الدين محمد بن الحسن، كشف اللثام، تحقيق: لجنة التحقيق بمؤسسة

- النشر الإسلامي، جامعة المدرسين، (قم - ١٤١٦هـ)، ١ / ٢٦ مقدمة المحقق.
- ٢٣٩) فخر المحققين، إيضاح الفوائد، ١ / ١٠.
- ٢٤٠) الكنى والألقاب، ٤٩٩.
- ٢٤١) الطهراني، الذريعة، ٢ / ٢٩٦، ٥ / ٦٧، ١٣٩.
- ٢٤٢) فخر المحققين، محمد بن الحسن بن يوسف الحلي، إيضاح الفوائد، تحقيق، السيد حسين الموسوي الكرمانى، وآخرون، المطبعة العلمية، (قم - ١٣٨٧)، ١٦ - ١٧ مقدمة الحق.
- ٢٤٣) فخر المحققين، إيضاح الفوائد، ١٦ - ١٧. مقدمة المحقق؛ الطهراني، الذريعة، ١ / ٢٣٦.
- ٢٤٤) فخر المحققين، إيضاح الفوائد، ١٦ - ١٧ مقدمة الحق.
- ٢٤٥) المصدر نفسه، ١٦ - ١٧ مقدمة الحق.
- ٢٤٦) الطباطبائي، السيد علي (١٢٣١هـ)، رياض المسائل، مؤسسة النشر الإسلامي، (قم - ١٤١٢هـ)، ٢ / ٨٨؛ إعجاز حسين، كشف الحجب والاسرار، ٣٩٧؛ البغدادي، إيضاح المكنون، ٢ / ١٨٠؛ هدية العارفين، ٢ / ١٦٠.
- ٢٤٧) النراقي، أحمد محمد مهدي (ت: ١٢٥٤هـ)، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، (قم - ١٤١٥هـ)، ١٤ / ٣٦٦.
- ٢٤٨) إعجاز حسين، كشف الحجب والاسرار، ٣٩٧، ٤٢٠؛ الطهراني، الذريعة، ٥ / ٦٧، ١٤ / ٦٣، ٢٠ / ٢٤٥؛ الحداد، موسوعة أعلام الحلة، ١ / ٥٨.
- ٢٤٩) الطباطبائي، رياض المسائل، ٣ / ٤٩٥.
- ٢٥٠) فخر المحققين، إيضاح الفوائد، ١ / ١٠.
- ٢٥١) القمي، هدية الأحياء، ٢٨٣.
- ٢٥٢) المصدر نفسه، ٢٨٤.
- ٢٥٣) الكرمانى، المصدر السابق، ٢٧٩.
- ٢٥٤) هدية الأحياء، ٢٨٣.



... المصادر والمراجع ...

- (١) ابن الأثير، عز الدين علي بن أبي الكرم الشيباني (ت: ٦٣٠هـ). الكامل في التاريخ، ط ٢، دار الكتاب العربي، (بيروت - ١٩٦٧م).
- (٢) الاحسائي، ابن أبي جمهور (٨٩٨هـ). غوالي اللثالي العزيزية في الأحاديث الدينية، تحقيق: السيد المرعشي ومجتبى العراقي، مطبعة سيد الشهداء، (قم - ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م).
- (٣) إعجاز حسين، النيسابوري الكنتوري. كشف الحجب والأستار في أسماء الكتب والأسفار، ط ٢، مطبعة بهمن، (قم - ١٤٠٩هـ).
- (٤) الأفندي، عبد الله الأصفهاني، (ت: ١٢٣٠هـ)، رياض العلماء وحياض الفضلاء، تحقيق: أحمد الحسيني، مكتبة المرعشي، (قم - ١٤٠٣هـ).
- (٥) الأنصاري، الشيخ مرتضى (ت: ١٢٨١هـ / ١٦٨٠م). الموسوعة الفقهية الميسرة، مطبعة باقري، (قم - ١٤١٥هـ).
- (٦) البحراني، الشيخ يوسف بن إبراهيم بن احمد (ت: ١١٨٦هـ). الكشكول، منشورات الشريف الرضي، مطبعة أمير، (قم - ١٣٧٤م).
- (٧) لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث، تحقيق: محمد صادق بحر العلوم، (النجف - د.ت).
- (٨) البروجردي، السيد علي أصغر الجابلق (١٣١٣هـ). طرائف المقال، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مطبعة بهمن، (قم - ١٤١٠هـ).
- (٩) البستاني، الشيخ عبد الله - البستان، المطبعة الاميركانية، (بيروت - ١٩٧٢م).
- (١٠) البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (ت: ٤٦٣هـ). الرحلة في طلب الحديث، تحقيق: نور الدين عتر، دار الكتب العلمية، (بيروت - ١٣٩٥هـ).
- الخطيب البغدادي، أبو بكر احمد بن علي (ت: ٤٦٣هـ / ١٠٧٠م). - الكفاية في علم الدراية، تحقيق: احمد عمر هاشم، دار الكتاب العربي، (بيروت - ١٤١٧م).
- (١١) أبو البقاء الحلبي، هبة الله بن نما (ت: ٦٥٦هـ) - المناقب الزيدية في الملوك الأسدية، تحقيق: صالح موسى درادكة ومحمد عبد القادر خريسات، مطبعة الشروق، (عمان - ١٩٨٤م).
- (١٢) البياضي، علي بن يوسف العمالي (ت: ٨٧٧هـ) - الصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم، تحقيق: عبد الباقر البهوذى، المكتبة المرتضوية لإحياء

- التراث، المطبعة الحيدرية، (قم - ١٣٨٤هـ).
- (٢٠) الحداد، سعد. - موسوعة أعلام الحلة (منذ التأسيس حتى نهاية ٢٠٠٠)، دار الكتب والوثائق، ج١، (بغداد- ٢٠٠١م).
- (٢١) ابن أبي الحديد - شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، (بيروت - ١٩٦٠م).
- (٢٢) الحسن، عبد الله - مناظرات في الإمامة، عبد الله محسن، مطبعة مهر، (قم - ١٤١٥هـ).
- (٢٣) حسون، د. محمد ضايغ - الأمير صدقة ابن منصور المزيدي مؤسس الحلة، مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية، المجلد الأول/ العدد ١، (بابل - ١٩٩٦م).
- (٢٤) الحر العاملي، محمد بن الحسن (ت: ١١٠٤هـ/ ١٥٩٥م). - أمل الآمل في علماء جبل عامل، الجزء الثاني، تحقيق: أحمد الحسيني، مطبعة دار الكتاب الإسلامي، (قم - ١٩٦٢م).
- (٢٥) الدروس، دار الكتب العلمية، (قم - ١٤٠٤هـ). - وسائل الشيعة في تحقيق الشريعة، (آل البيت)، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط٢، مطبعة مهر، (قم - ١٤١٤هـ).
- (٢٦) حميد، عامر عجاج - النيل ومنطقها دراسة في الأحوال الجغرافية والإدارية والفكرية حتى نهاية القرن السابع
- (١٣) التبريزي، علي بن موسى بن محمد بن شفيع. - مرآة الكتب، تحقيق محمد علي الحائري، مطبعة صدر، (قم - ١٤١٤هـ).
- (١٤) الترمذي، محمد بن عيسى (ت: ٢٧٩هـ/ ٨٨٣م). - سنن الترمذي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر، (بيروت - ١٤٠٣م).
- (١٥) التفريشي، مصطفى حسين. - نقد الرجال، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، مطبعة آل البيت لإحياء التراث، (قم - ١٣٧٦هـ).
- (١٦) ابن جبير، محمد بن أحمد الكتاني (ت: ٦١٤هـ) - رحلة ابن جبير، دار الكتب اللبناني، (بيروت - د.ت).
- (١٧) ابن جماعة، أبو إسحاق إبراهيم (ت: ٧٣٣هـ). - تذكرة السامع والمتكلم في آداب العالم والمتعلم، دائرة المعارف العثمانية، (استانبول - ١٣٥٣هـ).
- (١٨) الجوهري، إسماعيل بن حماد (ت: ٣٩٣هـ). - الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ط٤، دار العلم للملايين، (بيروت - ١٤٠٧هـ).
- (١٩) الحجاج، توفيق دواي موسى. - الإجازة الكبيرة للشيخ حسن بن زين الدين العاملي ٩٥٩-١٠١١هـ/ دراسة وتحقيق، أطروحة دكتوراه مقدمة إلى مجلس معهد التاريخ العربي والتراث

- (بيروت - ١٩٨٠م).
- (٣٤) الزنوري، الميرزا محمد حسن الحسيني (ت: ١٢١٨هـ) - رياض الجنة، ج ٣، تحقيق: علي رفيعي، مطبعة ستارة، (قم - ١٤١٢هـ).
- (٣٥) الساعدي، محمد الشيخ حسين - مؤيد الدين بن العلقمي وأسرار سقوط الدولة العباسية، مطبعة النعمان، (النجف الاشرف - ١٩٧٢م).
- (٣٦) الشريف الرضي، علي بن الحسين (ت: ٤٠٦هـ / ١٠١٥م). - المجازات النبوية، تحقيق: طه محمد الزيني، مكتبة بصيرتي، (قم - د.ت).
- (٣٧) الشهيد الأول، محمد بن مكي العاملي (ت: ٧٨٦هـ). - القواعد والفوائد، تحقيق: د. عبد الهادي الحكيم، مكتبة المفيد، (قم - د.ت).
- (٣٨) الشهيد الثاني، زين الدين الجبعي العاملي. - شرح اللمعة الدمشقية، مطبعة أمير، (قم - ١٤١٠هـ).
- (٣٩) شيخ الربوة، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي طالب الأنصاري الدمشقي (ت: ٧٢٧هـ) - نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، دار إحياء التراث العربي، (بيروت - د.ت).
- (٤٠) الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي (ت: ٣٨١هـ / ٩٩٠م) - من لا يحضره الفقيه، تحقيق: علي أكبر غفاري، ط ٥، مؤسسة النشر الإسلامي، (قم -
- الهجري، رسالة ماجستير مقدمة إلى مجلس كلية التربية، جامعة بابل، ٢٠٠٤م.
- (٢٧) خليل، عماد الدين. - ملاحظات في خطط الحلة حتى الحكم الجلائري، مجلة آداب الرافدين، جامعة الموصل، العدد ٤، (الموصل - ١٩٧٢م).
- (٢٨) الخوانساري، محمد باقر الموسوي الأصبهاني (ت: ١٣١٣هـ) - روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإسلامية، (بيروت - ١٤١١هـ / ١٩٩١م).
- (٢٩) الخوئي، السيد أبو القاسم الموسوي. - معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، تحقيق: لجنة المحققين، (النجف - ١٤١٣هـ).
- (٣٠) خورشيد، إبراهيم زكي وآخرون. - دائرة المعارف الإسلامية، مج ٧، مراجعة: محمد مهدي علام.
- (٣١) الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت: ٧٤٨هـ). - سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، ط ٩، مؤسسة الرسالة، (بيروت - ١٤١٣هـ).
- (٣٢) الزبيدي، محمد مرتضى (ت: ١٢٠٥هـ). - تاج العروس من جواهر القاموس، مكتبة الحياة، (بيروت - د.ت).
- (٣٣) الزركلي، خير الدين. - الأعلام، قاموس تراجع، ط ٥، دار العلم للملايين،

- (١٤٠٤م). بين احتلالين، مطبعة بغداد الحديثة، (بغداد - ١١٤٥هـ/١٩٣٦م). -
عشائر العراق، المكتبة الحيدرية، مطبعة
شريعة، (قم - ١٤٢٥هـ).
- (٤٩) العزاوي، رنا سليم شاكِر - الحلة
في العصر المغولي الايلخاني، ٦٥٦ -
١٧٣٦هـ/١٢٥٨ - ١٣٣٥م، رسالة
ماجستير مقدمة إلى مجلس كلية التربية،
جامعة بابل، ٢٠٠٥م.
- (٥٠) العلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن
علي بن المطهر (ت: ٧٢٦هـ) - ترتيب
خلاصة الأقوال في معرفة علم الرجال،
تحقيق: قسم الحديث في مجمع البحوث
الإسلامية، مطبعة مجمع البحوث، (مشهد
- ١٤٢٣هـ). - خلاصة الأقوال، ط ٢،
المطبعة الحيدرية، (النجف - ١٣٨١هـ).
- العدد القوي لدفع المخاوف اليومية،
تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مطبعة
سيد الشهداء (قم - ١٤٠٨م).
- كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين،
دار الكتب التجارية، (النجف - د.ت).
- مبادئ الوصول إلى علم الأصول،
تحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال،
مطبعة مكتب الاعلام الاسلامي، (قم
- ١٤٠٤هـ). - منتهى المطلب، تحقيق:
قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية،
نشر مجمع البحوث الإسلامية، (مشهد
- ١٤١٣هـ).
- (٥١) العماد الأصهباني، محمد بن محمد بن
حامد (ت: ٥٩٧هـ). - خريدة القصر
- (٤١) ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد
الرحمن (ت: ٦٢٣هـ). - مقدمة ابن
الصلاح في علوم الحديث، تحقيق: أبو
عبد الرحمن صلاح بن عويضة، دار
الكتب العلمية، (بيروت - ١٤١٦م).
- (٤٢) الطباطبائي، السيد عبد العزيز. - مكتبة
العلامة الحلي، مؤسسة آل البيت (عليه
السلام) لإحياء التراث، مطبعة ستارة، (قم -
١٤١٦هـ).
- (٤٣) الطريحي، محمد بن علي (ت: ١٠٨٥هـ).
- مجمع البحرين، تحقيق: أحمد الحسيني،
ط ٢، مكتبة نشر التفاهم الإسلامي، (قم
- ١٤٠٨هـ).
- (٤٤) الطهراني، محمد محسن. المعروف ب: آغا
بزرگ. - الحقائق الراهنة في المائة الثامنة،
تحقيق: علي نقى منزوي، ط ٢، مطبعة
إسماعيليان، (قم - ١٩٧٢م).
- (٤٥) - الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ط ٣،
دار الأضواء، (بيروت - ١٤٠٣هـ). -
مصنفى المقال في مصنفي علم الرجال،
ط ٢، دار العلوم، (بيروت - ١٤٠٨هـ).
- (٤٦) ابن العربي، غريغورس الملطبي
(ت: ٦٨٥هـ) - تاريخ مختصر الدول،
المطبعة الكاثوليكية، (بيروت -
١٩٥٨م).
- (٤٧) العريني، ألباز - المغول، دار النهضة،
(بيروت - ١٩٦٧م).
- (٤٨) العزاوي، عباس - تاريخ العراق

بن عمر (ت: ٧٣٢هـ) - المختصر في أخبار البشر، المطبعة الحسينية المصرية، (القاهرة - د.ت).

٥٨) فخر المحققين، محمد بن الحسن بن يوسف (٧٧١هـ). - إيضاح الفوائد، تحقيق: الكرمانى وآخرون، ج ١، المطبعة العلمية، (قم - ١٣٧٨هـ).

٥٩) الفضلي، د. عبد الهادي. - تاريخ التشريع الإسلامي، مطبعة ستارة، (قم - ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م).

٦٠) ابن الفوطي، كمال الدين أبو الفضل عبد الرزاق البغدادي (ت: ٧٢٣هـ). - تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب، تحقيق: د. مصطفى جواد، المطبعة الهاشمية، (دمشق - ١٩٦٧م).

٦١) الفياض، عبد الله. - الإجازات العلمية عند المسلمين، مطبعة الإرشاد، (بغداد - ١٩٦٧م). - تاريخ التربية عند الإمامية وأسلافهم بين عهدي الصادق والطوسي، مطبعة أسعد، (بغداد - ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م).

٦٢) الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب الشيرازي (ت: ٨١٤هـ). - القاموس المحيط، دار العلم للملايين، (بيروت - د.ت).

٦٣) القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي (٨٢١هـ). - صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، نسخة مصورة عن الطبعة الأميرية، (بيروت - د.ت).

وجريدة العصر (قسم العراق)، تحقيق: محمد بهجه الأثري، المجمع العلمي العراقي، وزارة الإعلام، (بغداد - د.ت).

٥٢) ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحلي (ت: ١٠٨٩هـ) - شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار إحياء التراث العربي، (بيروت - د.ت).

٥٣) ابن عنبه، جمال الدين أحمد بن علي الحسيني (ت: ٨٢٨هـ) - عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، تحقيق: محمد حسن الطالقاني، ط ٣، المطبعة الحيدرية، (النجف - ١٣٨٠هـ / ١٩٦١م).

٥٤) عيسى، أحمد مجيد. - الدراسة في النجف، مجلة آفاق نجفية، العدد/ ١، (النجف - ٢٠٠٦م).

٥٥) الغساني، الأشرف إسماعيل بن العباس (ت: ٨٠٣هـ) - العسجد المسبوك والجواهر المحكوك في طبقات الخلفاء والملوك، تحقيق: شاكر محمود عبد المنعم، دار إحياء التراث الإسلامي، (بيروت - ١٩٧٥م).

٥٦) الغياثي، عبد الله بن فتح الله البغدادي (ت: ٩٠٧هـ) - التاريخ الغياثي (الفصل الخامس من سنة ٦٥٦ - ٨٩١هـ / ١٢٥٨ - ١٤٨٦م)، دراسة وتحقيق: طارق نافع الحمداني، مطبعة أسعد، (بغداد - ١٩٧٥م).

٥٧) أبو الفدا، عماد الدين إسماعيل بن محمد

- (٦٤) القمّي، عباس. - تمة المنتهى في تاريخ الخلفاء، ترجمة: نادر التقي، ط٢، مطبعة السرور، (قم - ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م).
- (٦٥) - الكنى والألقاب، مؤسسة النشر الإسلامية، ج٢، (قم - ١٤٢٠هـ) - هدية الأحباب في ذكر المعروفين بالكنى والألقاب والأنساب، مؤسسة النشر الإسلامية، (قم - ١٤٢٠هـ).
- (٦٦) ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر. - البداية والنهاية، (بيروت - ١٩٨٤م).
- (٦٧) كحالة، عمر رضا. - معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، ط٢، دار العلم للملايين، (بيروت - ١٣٨٨هـ).
- (٦٨) - معجم المؤلفين، تراجم مصنفى الكتب العربية، دار إحياء التراث العربي، ج٤، (بيروت - د.ت).
- (٦٩) كركوش، يوسف. - تاريخ الحلة، منشورات الشريف الرضي، المكتبة الحيدرية، (النجف - ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م).
- (٧٠) الكركي، الشيخ علي بن الحسين (٩٤٠هـ). - رسائل المحقق الكركي، تحقيق: محمد الحسون، مؤسسة النشر الإسلامي، (قم - ١٤١٢هـ).
- (٧١) الكرمي، ناصر. - البدر الزاهر في تراجم أعلام كتاب الجواهر، ط١، مطبعة محمد، (قم - ١٤٢٤هـ).
- (٧٢) الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق (ت: ٣٢٩هـ / ٩٤٠م). - الكافي، تحقيق: علي أكبر غفاري، ط٤، دار الكتب الإسلامية، (طهران - ١٣٦٥هـ).
- (٧٣) لسترنج، كي. - بلدان الخلافة الشرقية، ترجمة: بشير فرنسيس وكوركيس عواد، مطبعة الرابطة، (بغداد - ١٩٥٤م).
- (٧٤) اللجنة العلمية في مدرسة الإمام الصادق عليه السلام. - معجم طبقات المتكلمين، إشراف: جعفر السبحاني، دار الأضواء، (بيروت - ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م).
- (٧٥) موسوعة طبقات الفقهاء، إشراف: جعفر السبحاني، دار الأضواء، (بيروت - ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م).
- (٧٦) المجلسي، محمد باقر (ت: ١١١١هـ). - إجازات الحديث، تحقيق: أحمد الحسيني، مطبعة الخيام، (قم - ١٤١٠هـ). - بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، دار إحياء التراث العربي، (بيروت - د.ت).
- (٧٧) المستوفي القزويني، حمد الله بن أبي بكر (ت: ٧٥٠هـ / ١٣٤٩م). - تاريخ كزيدة، باهتمام: عبد الحسن نوائي، (طهران - ١٣٣٦هـ).
- (٧٨) المفيد، محمد بن محمد النعمان، (ت: ٤١٣هـ). - الرسائل في الغيبة، تحقيق: علاء آل جعفر، دار المفيد، ط٢، (بيروت - ١٩٩٣م).
- (٧٩) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم

- (ت: ٥٧١١هـ)، - لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، (قم - ١٤٠٥هـ)
- (٨٠) مؤلف مجهول - كتاب الحوادث، المسمى وهماً بالحوادث الجامعة والتجارب النافعة، المنسوب لابن الفوطي، تحقيق: د. بشار عواد معروف وعماد عبد السلام رؤوف، دار الغرب الاسلامي، (بيروت - ١٩٩٧م).
- (٨١) ناجي، عبد الجبار - الإمارة الزيدية في الحلقة ٣٨٧ - ٥٥٨هـ، دار الطباعة الحديثة، (البصرة - ١٩٧٠م)
- (٨٢) النمازي، علي الشاهرودي. - مستدرك سفينة البحار، تحقيق: حسن بن علي النمازي، مؤسسة النشر الإسلامي، (قم - ١٤١٩هـ).
- (٨٣) النعماني، محمد بن إبراهيم، (٣٨٠هـ) - الغيبة، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مكتبة الصدوف، (طهران - د.ت).
- (٨٤) النوري، الميرزا الشيخ حسين الطبرسي. - خاتمة مستدرك الوسائل، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، مطبعة ستارة، (قم - ١٤١٥هـ).
- (٨٥) النووي، يحيى بن شريف (ت: ٦٧٦هـ / ١٢٧٧م). - روضة الطالبين، تحقيق: عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، (بيروت - د.ت).
- (٨٦) الهندي، الفاضل بهاء الدين محمد بن الحسن (١١٣٧هـ). - كشف اللثام، تحقيق: لجنة التحقيق بمؤسسة النشر
- الإسلامي، جامعة المدرسين، (قم - ١٤١٦هـ)
- (٨٧) وناس، إيهان عبيد - الصلوات الثقافية بين الحلة ومدن الشرق الإسلامي من خلال الرحلات العلمية من القرن السابع حتى نهاية القرن التاسع الهجري، منشورات مركز وثائق ودراسات الحلة، دار الصادق، (الحلة - د.ت)
- (٨٨) آل ياسين، محمد مفيد. - الحركة الفكرية في الحلة خلال القرن السابع الهجري، (بغداد - ١٤٢٥هـ). - متابعات تاريخية لحركة الفكر في الحلة منذ تأسيسها ولأربعة قرون، المكتبة العصرية، (بغداد - ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م).
- (٨٩) ياقوت الحموي، ياقوت بن عبد الله (ت: ٦٢٦هـ). - المشترك وضعاً والمفترق صقعا، نشره وستنفلد، (جوتنجن - ١٨٤٦م)، - معجم البلدان، ط ٢، دار صادر، (بيروت - ١٩٩٥م).

حصن الاخضر

دراسة في ضوء التحريات
والتنقيبات والصيانة الأثرية

أبا ذر راهي سعدون الزيدي
م. آثار

...ملخص البحث...

يعتبر حصن الأخيضر من المواقع الأثرية الشاخصة ضمن الحدود الإدارية لمحافظة كربلاء المقدسة التي تحظى باهتمام عالمي كبير ولوقوعه وسط البادية أهمية تاريخية كبيرة، إذ إنه ملتقى الكثير من الطرق التجارية، فالطريق الذي يربط جنوب العراق بأعالي الفرات وسوريا يمر فيه وهو يقع على الطريق الذي يربط بين الكوفة وسوريا، وهو مركز على طريق البحر الأبيض المتوسط - حلب - البصرة من جهة والبحر العربي من جهة أخرى فلموقعه الفريد وشخوص معالمة العمارة وبروزها الأثر العظيم في إقبال الزوار والسياح عليه من داخل القطر وخارجه.

أجريت عليه صيانات متعاقبة قامت بها فرق أوفدتها مؤسسة الآثار العراقية والتي امتدت للمدة من ١٩٣٤ - ١٩٨٦م ورغم كل هذه الصيانات لا يزال موقع (حصن الأخيضر) يعاني من الإهمال ويحتاج إلى صيانة إنفاذية مستعجلة ومشروع كبير برعاية وزارة الآثار العراقية والهيئة العامة للآثار والتراث وذلك للمحافظة على معالم القصر للحيلولة دون تأثرها بسبب الظروف الجوية التي بدت آثارها بالظهور في معظم أجزاء القصر وخصوصاً الكتابات على جدران القصر وأسواره.

وذهب الباحثون في تاريخه وتسميته مذاهب كبيرة ذلك أن مصادرنا القديمة لم تشر إليه إشارة واضحة فبعضهم ذهب إلى أن لفظة الأخيضر محرفة عن (الأكيدر)

وهو اسم أحد أمراء كندة، أسلم في صدر الإسلام ولكن الأكيدر بن عبد الملك منع الجزية بعد وفاة الرسول ﷺ فضرب خالد بن الوليد عنقه.

وبناء على نتائج فحص الإشعاع الذري للكاربون ١٤ لقطع خشبية كانت تستعمل كرباطات داخل الجدران وذلك لمعرفة العمر ومنه يمكن الاستدلال والإفادة بتحديد تاريخ إنشاء القصر وبموجب الفحص يتحدد بعام ٥٨٠ ميلادي مضافاً إليه أو مطروحاً منه ٩٠ عاماً لذلك فإن دراسة عصر بناء قصر الأخيضر تتطلب فترة زمنية مقدارها ١٨٠ عاماً تبدأ من عام ٤٩٠م ولغاية ٦٧٠م وإن هذه المدة تتحدد قبل الفتح الإسلامي للعراق بأكثر من ١٤٠ عاماً وتمتد إلى العهد الأموي أي أن أقرب تاريخ يتحدد به قصر الأخيضر هو العهد الأموي واستناداً لذلك يستبعد أن يكون قصر الأخيضر ضمن العهد العباسي (القرن الثاني الهجري).

خلال أعمال الصيانة الأثرية تم العثور على نقوش كتابية تعود إلى ألف باء الصفائية التي تحدد تاريخ العرب القاطنين بتلك المنطقة إلى ما قبل الإسلام وتعود النصوص الصفائية إلى القرن الأول قبل الميلاد وقد استمر النص الصفائي حتى القرن الثالث بعد الميلاد ومن المحتمل استمرار استعمال النصوص الصفائية حتى القرن الخامس والسادس للميلاد ولكن بنطاق ضيق.

وأخيراً يرى الآثاريون أنه لا بد من إجراء المزيد من الحفائر في هذه المنطقة للبت في تاريخ القصر على الوجهة الدقيقة.

...المقدمة...

حصن الأخيضر بناء شامخ منيع عظيم بهندسته، وبنائه وفنونه العمارية والزخرفية، وسعة مرافقه، وضخامة هيكله. يقع على بعد (٥٠ كم) تقريباً إلى الجنوب الغربي من مدينة كربلاء وحوالي (١٥٢ كم) إلى الجنوب الغربي من مدينة بغداد (شكل رقم ١) ولوقوعه وسط البادية أهمية تاريخية كبيرة، إذ إنه ملتقى الكثير من الطرق التجارية، فالطريق الذي يربط جنوب العراق بأعالي الفرات وسوريا يمر فيه وهو أنه يقع على الطريق الذي يربط بين الكوفة وسوريا، وهو مركز على طريق (البحر الأبيض المتوسط - حلب - البصرة) من جهة والبحر العربي من جهة أخرى فلموقعه الفريد وشخص معالمة العمارية وبروزها الأثر العظيم في إقبال الزوار والسياح عليه من داخل القطر وخارجه.

ويعتبر حصن الأخيضر من المواقع الأثرية الشاخصة ضمن الحدود الإدارية لمحافظة كربلاء المقدسة والتي تحظى باهتمام عالمي كبير فقد أجرت عليه صيانات متعاقبة فرق أوفدتها مؤسسة الآثار العراقية والتي امتدت للمدة من ١٩٣٤ - ١٩٨٦ م ورغم كل هذه الصيانات لا يزال موقع (حصن الأخيضر) يعاني من الإهمال ويحتاج إلى صيانة إنقاذية مستعجلة ومشروع كبير برعاية وزارة الآثار العراقية والهيئة العامة للآثار والتراث وذلك للمحافظة على معالم القصر للحيلولة دون تأثرها بسبب الظروف الجوية التي بدت آثارها بالظهور في معظم أجزاء القصر

وخصوصاً الكتابات على جدران القصر وأسواره.

ارتأينا تقسيم الدراسة إلى ثلاثة مباحث خصص المبحث الأول للحديث عن تاريخ قصر الأخيضر والتسمية وقد تطرقنا إلى آراء الباحثين حول بناء قصر الأخيضر، أما المبحث الثاني فقد تناولنا فيه التنقيبات والصيانة الأثرية التي عملت في قصر الأخيضر، أما المبحث الثالث فقد عرجنا فيه على معالم حصن الأخيضر ومكوناته البنائية.

وأخيراً نتمنى أن نكون قد سلطنا بعض الأضواء حول هذا المعلم الأثري

المهم^(١).

...المبحث الأول...

تاريخ القصر

إن المصادر التاريخية التي تتحدث عنه لم تشر إلى تاريخ بنائه ولذلك اختلف المؤرخون في تحديد زمن بنائه فمنهم من نسبه إلى اللخمين في النصف الأول من القرن السادس الميلادي ومنهم من نسبه إلى الساسانيين في الربع الأخير من القرن السادس الميلادي وهناك من نسبه إلى أحد أمراء كنده في النصف الأول من القرن السابع الميلادي أما من نسبه إلى العصر الإسلامي فقد اختلفوا في تعيين المدة الزمنية التي يعود إليها القصر فهناك من يرى أنه يرجع إلى العصر الأموي ومنهم من أشار إلى أنه يعود إلى العصر العباسي وأرجح الآراء في الوقت الحاضر أن هذا البناء يعود إلى النصف الثاني من القرن الثاني الهجري (٨م) وأنه بني ليكون دار إمارة كما يظهر ذلك من تخطيطه الذي يشير إلى مرافق سكن وإدارة ودواوين أشبه ما يكون بتخطيط دار إمارة الكوفة.

ومن أجل الوقوف على تاريخ القصر الدقيق فقد أرسلت قطع من الرباطات الخشبية داخل الجدران والتي كان استخدامها للضرورات الإنشائية إلى جامعة (كوكوشيكان - طوكيو) وأجرى الفحص البروفسور (كوينهيكو كيكوشي) على هذه القطع الخشبية وتم تكليف الأستاذ (كاتسو هيكو اونيا) عضو البعثة اليابانية الأثرية العاملة في العراق حينذاك لغرض إجراء فحص الإشعاع الذري للكربون

١٤ على الأنموذج الخشبي لمعرفة العمر ومنه يمكن الاستدلال والإفادة بتحديد تاريخ إنشاء القصر وكانت نتيجة الفحص الذي يحمل الرقم الإشاري [14257- GAK] بأن التاريخ بموجب الفحص يتحدد بعام ٥٨٠ ميلادي مضافاً إليه أو مطروحاً منه ٩٠ عاماً لذلك فإن دراسة عصر بناء قصر الأخيضر تتطلب مدة زمنية مقدارها ١٨٠ عاماً تبدأ من عام ٤٩٠ م ولغاية ٦٧٠ م وأن هذه الفترة تتحدد قبل الفتح الإسلامي للعراق بأكثر من ١٤٠ عاماً وتمتد إلى العهد الأموي أي أن أقرب تاريخ يتحدد به قصر الأخيضر هو العهد الأموي واستناداً لذلك يستبعد أن يكون قصر الأخيضر ضمن العهد العباسي (القرن الثاني الهجري)^(٢).

وقد أثبتت الصور الجوية أن القصر محاط بمنطقة سكنية واسعة كشفت عن بعضها بعثة ألمانية عام ١٩٧٣-١٩٧٤ وعثرت على مسجد وبقايا محراب وكشفت دائرة الآثار مجموعة من بيوت السكن أمام القصر ويرى الآثاريون أنه لا بد من إجراء المزيد من الحفائر في هذه المنطقة للبت في تاريخ القصر على الوجهة الدقيقة. ويحيط ببنية القصر وسوره الداخلي سور من اللبن أضلاعه متفاوتة في أطوالها وذات أبراج نصف أسطوانية وهو مهدم. آثاره ظاهرة على الأرض أما السور الداخلي فهو مستطيل الشكل مدعم بأبراج، في وسط كل ضلع من أضلاعه باب وتقع بنية القصر داخل السور باتجاه الضلع الشمالي الذي تتصل به وتحيطه جدران ضخمة من الشرق والغرب والجنوب محصنة بأبراج نصف أسطوانية، أما الباب الرئيسي لهذا القصر فيقع في الضلع الشمالي من السور الداخلي.

بني هذا القصر بالحجارة والجص بالإضافة إلى قليل من الآجر وجذوع الأشجار التي استعين بها للتقوية بين طبقات البناء ولا تزال آثارها باقية في الجدران

على الرغم من تلفها بسبب العوامل الطبيعية أو باقتلاع البدو بعضها لاستخدامها وقوداً وهناك بناء من طابق واحد في الجهة الشرقية بين القصر والسور الداخلي أضيف بعد الانتهاء من بناء القصر وهناك ملحق آخر للقصر خارج أسواره الرئيسة في الجهة الشمالية الغربية (صورة رقم ١، شكل رقم ٢)^(٣).

تسمية الحصن

ذهب الباحثون في تاريخه وتسميته مذاهب كثيرة؛ ذلك أن مصادرنا القديمة لم تشر إليه إشارة واضحة، ولم يجد المنقبون والعاملون فيه إشارة بارزة تحت ذلك وكان زواره من المستشرقين كثيرين فمنذ أواسط القرن الثاني عشر للميلاد، زاره نيبور، وزاره بترود لافاله أوائل القرن السابع عشر، ولويس ماسينيون سنة ١٩٠٨ م، والمس بل سنة ١٩٠٩ م، وموزيل وأوسكار وفيوليت ١٩١٠ م - ١٩١٢ م. وقد كتب هؤلاء وغيرهم من المهتمين كثيراً عن هذا الحصن وقد انقسم المعنيون في هذه المسألة؛ فبيترود لافاله وماسينيون يذهبان إلى أن الحصن ذو أصول ساسانية وقد ذهب مذهبهما عام ١٩٤٧ م الدكتور مصطفى جواد، أما المرحوم السيد محمود شكري الألوسي فذهب إلى أن لفظة الأخيضر محرفة عن (الأكيدر) وهو اسم أحد أمراء كندة أسلم في صدر الإسلام ولكن الأكيدر بن عبد الملك منع الجزية بعد وفاة الرسول ﷺ فضرب خالد بن الوليد عنقه. ومن قالوا بأن المبنى إسلامي أيضاً المس بيل التي ذهبت إلى أنه بني في العصر الأموي، وكذلك ذهب هذا المذهب كل من أوسكار رويتر وهرتسفلد وموزيل وكريسويل ولكنهم نسبوا بناءه إلى العصور العباسية. فهرتسفلد ذهب إلى أنه بني في القرن الثالث الهجري لأنه وجد تشابهاً

بين رياضة عمارته وأبنية سامراء، وأما موزيل فنسب بناءه إلى إسماعيل بن يوسف الأخيضر حاكم اليمامة والكوفة من قبل القرامطة^(٤).

وذهب كريسويل إلى أنه شيد في العصر العباسي الأول (القرن الثاني الهجري) وأن بانيه قد يكون الأمير عيسى بن موسى ابن أخ السفاح والمنصور الذي كان أولاً ولياً لعهد المنصور ثم ذهب إليه على الكوفة من قبله^(٥).

ويذكر الدكتور عبد العزيز حميد «أن هذا القصر شيد على أنقاض دومة الحيرة التي أقامها الأمير عبد العربي أكيدر بن عبد الملك وأن اسمه حرف عن اسم هذا الأمير»^(٦).

إن الدلائل العمارية تقطع بادئ ذي بدء بإسلامية البناء إذ لوحظ من خلال التنقيبات والتحريات التي جرت فيه أن أسس بنائه من أصل واحد، وأن المسجد فيه أصلي شيد مع البناء، ويعود إلى دور تأسيس الحصن، كما أن محراب المسجد في جداره الجنوبي (القبلي)، كان من أصل البناء، ومميزات هذا المسجد هي الخصائص نفسها التي تميزت بها المساجد الإسلامية. ولم يعثر فيه على كسرة واحدة من الفخار الذي يرجع إلى الدور الساساني أو عصور ما قبل الإسلام وما عثر عليه فيه من المسكوكات تعود إلى العصر العباسي، فضلاً عن أن عناصر عمارية وزخرفية كثيرة لم تكن معروفة قبل الإسلام ميزت بناءه كالأقواس المدببة والحنايا القوقعية، والعقود المترابطة والأقبية المتقاطعة وغيرها. والرأي الراجح اليوم أنه من مباني منتصف القرن الثاني الهجري، لأن نمط عمارته شاع في أواخر العصر الأموي وأوائل العصر العباسي، فضلاً عن أن طرزاً عمارية محددة فيه لم تعرف إلا في عهد أبي جعفر المنصور، وقبل بناء مدينة سامراء، وأخيراً فقد عثر على (التبان) أرضية الحصن المباشرة على

مسكوكة ضربت في أيام المنصور وتحمل اسمه، وهي بعد هذا سليمة الحواشي ولأن بناءً ضخماً كبناء الأخيضر، يحتاج إلى جهود كبيرة ومال وفير، وأن يتولى مثل هذا البناء شخصية كبيرة، فإن الأمير عيسى بن موسى هو الشخصية الأكثر ترجيحاً لمثل هذا العمل العظيم، خاصة أنه تولى الكوفة مدة ثلاث عشرة سنة.

وأخيراً وهناك أمر جدير بالإشارة، فقد ذكر الدكتور أحمد صالح العلي أن عيسى بن موسى صار إليه قصر بني مقاتل بن حسان بن ثعلبة، وهو القصر الذي صار إليه الإمام الحسين بن علي عليه السلام وكان فيه عبد الله بن الحر الجعفي. وقد ذهب المؤرخون إلى أن هذا القصر كان في منطقة الأخيضر وأن عيسى خرب هذا القصر وجدد عمارته ويعزز هذا الرأي أن الهيئة الأثرية العاملة في هذا الحصن استظهرت من موسم عام ١٩٧٥ معالم خمس غرف متكاملة مربعة الشكل خارج الحصن تعود لمبنى إسلامي واسع كان قائماً قبل بناء حصن الأخيضر الكبير^(٧).

وقد ذكر الرحالة الإيطالي بترو دلافاله أن هذا الحصن كان يعرف قبل القرن السابع عشر للميلاد بـ (قصر الخفاجي) وقد ورد ذكر الخفاجي مكتوباً على أحد الجدران الملحقة الكائن في الساحة الشرقية من الحصن. أما تسمية الأخيضر فهي تصغير للأخضر، اللون الذي يتراءى لعين الرائي عن بعد في أجواء انكسار الضوء عليه في ظلال البادية.

...المبحث الثاني...

التنقيب والصيانة

نظراً للأهمية التاريخية والحضارية التي يتمتع بها هذا الحصن، فإن مديرية الآثار أولته اهتماماً مبكراً، إذ قامت في ١١ / ١٠ / ١٩٣٤ بإجراء الكشف عليه ومن ثم دراسة الأمور المتعلقة بأعمال التنقيب والترميم فيه حفاظاً عليه. وفي عام ١٩٣٨ تم رفع الأنقاض المتراكمة في مدخله، وأمام باب الساحة الجنوبية، ومن القسم الجنوبي للمسجد، ومن باب الغرف في الطابق الثاني، ومن على سطوح الغرف (١١٣، ١١٤، ١١٣، و ١١٦) في الطابق الثالث. بدأت عملية ترميم وتقوية خمس دعائم في الإيوان، مع الجانب الأيمن من المدخل الشمالي. إضافة إلى تعمير السلم الكائن في الزوايا الجنوبية الغربية في الإيوان، وكذلك السلم الكائن في الطابق الثاني. وتواصل في عام ١٩٣٩ رفع الأنقاض من المسجد، استعداداً لأعمال الصيانة، وكذلك رفعها من غرف الطابق الثالث وتمت المباشرة بإعادة بناء الجبهة الجنوبية المتهدمة من الديوان الرئيسي (البهو) وتم في أواسط عام ١٩٤٠، رفع الأنقاض من المدخل الشمالي، وتنظيف المدخل المطل على الساحة الشرقية الشمالية من الممر ٦، وتنظيف القسم الشمالي من الدار ذات العلامة (H) ورفع الأنقاض المتراكمة على الممر الشمالي (ب) بين جدارين في الطابق الثالث. كما بوشر بتعمير القوس والمدخل المطل على الساحة الغربية من الممر (٥)، وتعمير الركن الجنوبي الشرقي من المسجد،

مع إعادة الأقواس والزخارف، وأعمال تقوية من الركن الجنوبي الغربي منه، وترميم مدخله وإصلاح الأقواس والطوف الكائنة في الجبهة الشرقية من الضلع الشمالية وتعمير مدخل السرداب في الساحة الكبيرة، وجرى ترميم الإيوانين (٣٣، ٤٠) المتقابلين وإعادة الزخارف الجبسية في سطح الغرفتين (٣١، ٣٢).

وبدأت المديرية العامة حملة جديدة واسعة سنة (١٩٦٠)، بعد وضعها خلال السنوات السابقة منهاجاً لتفاصيل هذه الحملة، وقد تركز عمل الهيئة في الموسم الجديد الأول هذا، على رفع الأنقاض والأتربة المتراكمة في مرافق القصر الكبير، استعداداً لإجراء الحفريات وأعمال الترميم فيه، كما أن حملة التنظيف والتحري هذه امتدت لموسم ثان، وفي ١٠/٢/١٩٦٢ أوفدت هيئة برئاسة الدكتور محمد باقر الحسيني وعضوية السيدين حازم عبد الكريم الموسوي وقاسم خليل محمود، لتولي أعمال الموسم الثالث، وأوفدت في ٣١/٧/١٩٦٢ لغاية ٢٧/١٠/١٩٩٢ هيئة أخرى برئاسة الدكتور محمد باقر الحسيني أيضاً وعضوية السيدين حازم عبد الكريم وحسين عزام لتولي أعمال الموسم الرابع. وقد تم خلال هذين الموسمين رفع الأتربة من الطابقين الأول والثاني وأقسام من الطابق الأرضي والسرداب، وتنظيف المجاز المحيط بالقصر المركزي من الجهات الأربع، وبعض أقسام مبنى الخدم ودار الضيافة في القسم الشمالي والقسم الجنوبي.

وجرت أعمال جس داخل الحصن خاصة في المسجد وخارجه من الجهة الشمالية الغربية للتأكد من أصالة بناء المسجد، وقد حفر خندق إزاء الجدار الغربي وخندق آخر إزاء الجدار الجنوبي مجاوراً للمحراب وخندق ثالث في رواق الجدار الشرقي، ولم تشر هذه المجسات إلى وجود بناء أقدم من المسجد، أو أحدث منه وتم خلال ذلك

العثور على مجموعة كبيرة من الفخار والخزف والزجاج وجدت في الحنية الملاصقة للجدار الغربي من الخارج تعود للقرنين الثاني والثالث الهجريين وجرت أعمال حفر خارج الحصن، إذ حفر خندق في الجهة الشمالية الشرقية فظهر باب مبني بالآجر، كما عثر في الجهة الشمالية الشرقية من الباب على جدران مبنية باللبن مفصولة عنها كما حفر خندق آخر داخل السور الخارجي المبني باللبن وعلى مسافة من برج الزاوية الشمالية الغربية للحصن، فظهر باب مبني بالآجر أيضاً مع برجين، ثم حفر خندق ثالث من أقصى الناحية الشمالية الشرقية من الحصن (خارج السور المبني باللبن)، فظهرت وحدات بنائية كاملة من الغرف والمرافق مبنية باللبن وعددها سبع غرف مختلفة المساحة وقد عثر على مجموعة من الكسر الفخارية والزجاجية تعود للقرنين المذكورين، وحفر خندق في القسم الشرقي من السور الخارجي فظهرت فيه أربعة أبراج وحفر خندق في شمال الزاوية الشمالية الغربية للسور الخارجي، فظهرت غرفتان، وقد عثر في هذا الخندق على مجموعة من كسر الزجاج بعضها يتميز بدقة الصنع تعود للقرنين المذكورين، إضافة إلى مسكوكة نحاسية تعود للخليفة المستنصر بالله (٦٢٣ - ٦٤٠هـ).

وكشفت التحريات خارج الحصن، عن بعض أسس جدران مبنية بالطابوق المحروق في الجهة الشمالية عبر وادي الأبيض وكان من أبرز نتائج تنقيبات الموسم الثالث، اكتشاف الحمام في القسم الجنوبي الشرقي من بيت الخدم، وكان هذا الحمام مطموراً تحت الأنقاض إلى عمق ٣ أو ٤ أمتار تقريباً. وكانت نقاط الصيانة كثيرة إذ تمت صيانة الواجهة الجنوبية المطلة على الحصن المكشوف من بيت الخدم فأعيد بناء القسم العلوي من القوس الكبير الوسطية من الأعمدة والجدران، وتمت تقوية مدخل الغرفة وقوسها المرقمة (٦٢) في الواجهة الشرقية من الصحن إلى جانب صيانة أقسام

أخرى من هذا المكان. وفي الرحبة الكبرى في القسم المركزي، تمت صيانة الواجهة الجنوبية المطلة على هذه الرحبة بارتفاع (٣م)، وبناء العمودين اللذين ظهرا في الجهة الجنوبية في الصحن المكشوف، وأعيد بناء وتقوية سلم السرداب الواقع في الزاوية الجنوبية الشرقية من الرحبة وبناء الجدار الجنوبي للقسم المركزي وتم بناء أحد بيوت الحریم في الجهة الجنوبية الشرقية من الحصن، وتقوية جميع جدرانها ومرافقه المتصلة به إلى جانب صيانة الواجهتين الشمالية والجنوبية المطلتين على الصحن المكشوف، وجرت أعمال ترميم أخرى في الممر المحيط بالقسم المركزي والقسم الأسفل من الواجهة الشرقية أما اللقى، فإضافة إلى ما ذكر سابقاً، فقد تم العثور على مجموعة من حجر الصوان وكسر من مقابض لأوانٍ وأباريق فخارية عليها زخارف حلزونية وأخرى تشبه الضفائر، وعثر على كسرتين من الخزف المزجج، ومجموعة من أختام الخزافين وثلاث مسارج فخارية وكسر فخارية أخرى^(٨).

وفي ١١/٦/١٩٦٤ استأنفت المديرية أعمال التحري والصيانة في هذا الحصن، فأوفدت هيئة برئاسة السيد (علي محمد مهدي) وقد تم استظهار المدخل الشرقي وملحقاته ومرافق أحد البيوت الأربعة الكائنة داخل الحصن، وتم لأول مرة استظهار قسم الحراسة والحاشية وبذلك يكون قد تم استظهار جميع مرافق هذا المبنى كما استظهر الضلعان الجنوبية والغربية، وقسم من الضلع الشرقية في البيت الشمالي الشرقي إضافة إلى أعمال واسعة تمت في سلم البيت الشمالي الشرقي وفي الواجهة الأمامية والمدخل الشرقي والبرج الشمالي للواجهة الخارجية وجرى ترميم البيتين الجنوبي الشرقي والشمالي الشرقي وقسم من بيت الحاشية، وأعيد بناء هذا القسم بطوابقه الثلاثة إلى ارتفاع أكثر من (١٩م) وجرت صيانة القسم المركزي للحصن، وإعادة جميع الزخارف الخاصة بالغرفتين (٣٠، ٣١) كما أعيد بناء الواجهة الجنوبية

لرحبة القصر، وصيانة البرج الشمالي الشرقي، وانتهى العمل في ٣٠ / ١ / ١٩٦٥ وفي عام ١٩٦٥ تواصل العمل لصيانة ما تبقى من الضلع الشمالية والشرقية والجنوبية وتم لأول مرة استعمال طريقة المسامير الكونكريتية في البناء الذي شيد داخل الضلع للمحافظة على سلامة البناء فضلاً عن رسم مخططات تفصيلية وفنية كاملة للحصن.

وتم في عام ١٩٦٦ ترميم واجهة القصر والجدار الشرقي له مع البوابات، كما استمر العمل في صيانة الأبراج والدعامات المحصورة بينها وتقوية الجدران الغربي والجنوبي من سور القصر من الداخل بارتفاع (٤م)، إلى جانب العمل في الواجهة الغربية، إذ أعيد بناء بعض الأبراج والجدران الخارجية.

وباشرت الهيئة الفنية عام ١٩٦٧ أعمالها في أسس الضلع الغربية من داخل سور القصر وتقوية أجزاء من أسس جدران الممر المحيط بالدور الأربعة من الداخل، إلى جانب بعض الترميمات الضرورية في أبنية أخرى والسور من الداخل.

وفي ١٥ / ١٢ / ١٩٦٨ بدأت العمل هيئة برئاسة الدكتور طارق جواد حمودي وعضوية السادة عبد الهادي البياتي وداخل مجهول وعبد الجبار الخواص وغيرهم وقامت الهيئة بتنظيف واجهة الضلع الجنوبي وفي القسم الجنوبي الغربي داخل الحصن وإجراء التحري عن سلم الجانب الأيمن من المدخل وأزيلت الأنقاض من الزاوية الجنوبية للحصن. وتم ترميم وصيانة الأجزاء المتصدعة من الجدران التي تسند سور الحصن من الداخل والضلع الجنوبية من الداخل وطولها (١٥٤م) وثلاثة عقود، وإحدى عشرة دعامة تقع في الجهة الشرقية من واجهة السور الجنوبية من الداخل والأجزاء السفلى من السور من جهته الشرقية، وصيانة إحدى عشرة دعامة

في الجانب الغربي كما تمت صيانة الجهة اليمنى من مدخل الزاوية الجنوبية الشرقية من السور ارتفاع (٣, ١٠ م)، والجهة اليسرى كذلك وإلى ارتفاع الجهة اليمنى نفسه وأعيد بناء العقد الذي يعلو المدخل كما تمت صيانة برج الزاوية الجنوبية الشرقية وجدار الجانب الأيمن منه والسلام كافة التي ترتقي إلى أعلى السور والقنوات التي تحملها والصحون كما تم تنظيف البوابتين الجنوبية والغربية - وكلتاهما تتكون من طابقين - وتعرف تفاصيل بنائهما العماري.

وتم خلال موسم عام ١٩٦٨ - ١٩٦٩ الذي قاد العمل فيه الدكتور طارق الجنابي رفع الأنقاض من شرق البوابة الجنوبية من الداخل، والتأكد من تفاصيلها العمارية وقياس هذه البوابة (١٩, ٢٠ م) طولاً وعمقها (٧٥, ١٠ م) وعرض مدخلها (٤, ٨٠ م) وصيانة عقدتين قرب الزاوية الجنوبية الشرقية، وإحدى وعشرين دعامة وبعض العقود.

وفي مطلع عام ١٩٧٤ بُدئ بصيانة المدخل الجنوبي لسور الحصن ابتداء من أسس الجدران. والارتفاع بالبناء إلى مستوى قوس المدخل التي كانت مهدمة فأعيد تركيبها، وصيانة العقادة. كما شملت الصيانة صيانة السلم الغربي في هذا المدخل المؤدي إلى الممر الكائن في سور الحصن، كما تم تنظيف مرافق هذا المدخل وأزيلت الأنقاض المتراكمة في الطابق الثاني.

أما موسم العام ١٩٧٤ - ١٩٧٥ الذي ابتدأ في شهر أيلول، فقد تم استظهار معالم خمس غرف متكاملة مربعة الشكل خارج الحصن، وهي مشيدة باللبن، تعود لمبنى إسلامي واسع يرجع إلى ما قبل تشييد حصن الأخيضر كما بدأت حملة ثانية لإكمال صيانة المدخل الجنوبي وأقسام من سور الحصن وصيانة الملحق الشرقي

الواقع في الساحة الشرقية، وهو ملحق يتكون من ثلاثة عشر مرفقاً يتوسطه إيوان كبير تحته سرداب واسع، كما تمت صيانة البيت الجنوبي الغربي وثبتت أسسه خوف الانهدام. وقد عثر على كسر فخار مزججه باللون الأزرق الفاتح وكسر زجاج تعود للعصر الأموي وقد كان الدكتور كاظم الجنابي رئيساً للهيئة خلال هذا الموسم^(٩).

وقامت الهيئة التي ترأسها السيد داخل مجهول خلال موسم ١٩٧٦- ١٩٧٧ بصيانة عقادة بيت الصلاة، وتم ربط وتقوية العقادات المتهدمة التي تقع في الطابقين الثاني والثالث إلى الشمال من المسجد. وتمت صيانة البابين المطلين على المسجد من الجهة الشمالية، وإعادةهما إلى ما كانا عليه. واستظهرت بئر في صحن المسجد، إضافة إلى أعمال صيانة أخرى^(١٠).

وأجرت الهيئة خلال موسم العام ١٩٧٨ تنقيبات في السلم العريض الذي يصعد فيه من الإيوان الشمالي للحصن، واستظهرت أسس الجدار الغربي للملحق الغربي لتهيئته لأغراض الصيانة. كما استمرت أعمال الصيانة في الأبراج المتصلة بالسور الداخلي من الجهة الغربية ابتداء من المسجد إلى الركن الجنوبي الغربي، وصيانة الدعامات الداخلية للسور الخارجي من الجهة الشرقية، خاصة الزاوية الشمالية الشرقية، إضافة إلى أقواس هذه الدعامات. وتم ترميم السلم الكائن في الزاوية الشمالية الشرقية، وجميع أجزاء السور المحيط بالبيوت الأربعة. والزاوية الشمالية الشرقية الداخلية ضمن السور الخارجي. كما تم تبييط جميع الممرات الواقعة في مقدمة الحصن بطبقة من الجص، وترميم أجزاء كبيرة من أسس الجدران المتآكلة، والممر الواقع جنوب الإيوان الرئيسي الشمالي لمسافة ستة أمتار. واستمر العمل في صيانة مرافق بناية الملحق الشمالي. إلى جانب صيانة ثمانية عقود في السور الخارجي

من الداخل جنوب الزاوية الشمالية الشرقية للحصن، واستظهار أرضية البهو الرئيس وملحقاته. وجرى خلال العام ١٩٧٩ تنظيف جميع غرف مرافق الملحق الخارجي وتمت صيانة أغلب أقسام البيت الشمالي الغربي، وعقادات الممر المحيط بالرحبة الكبرى وتبليط جميع غرف ومرافق وممرات القسم المركزي في الحصن، وترميم الشقوق في عقادة البوابة الغربية، فضلاً عن رفع الأنقاض وعمل مجسات أمام المدخل الشرقي للحصن، أكدت أنه مبني على الأرض مباشرة، وليست هناك مصطبة أمامه.

وفي موسم العام ١٩٨٠ أجريت تنقيبات في البناية المواجهة للجهة الشرقية للحصن، لتتبع الأسس والجدران. وكشف عن وجود امتداد للجدار الشمالي من جهة الشرق والغرب. وأجريت تنقيبات في نقطة تقع إلى الشمال الشرقي من الحصن، لتتبع بناء مجموعة من الغرف في هذه النقطة. وتمت صيانة تسعة أفواس في الواجهة الجنوبية من السور الداخلي وبعض الجدران. وكشف عن مبانٍ في النقطة الشمالية الشرقية من الحصن وعن قلعة في الجانب الشمالي الغربي له.. فضلاً عن أعمال صيانة في الجهة الجنوبية من الداخل. وقد تم العثور على مجموعة مسكوكات تحمل كتابة بالخط الكوفي، ولقى زجاجية وفخاريات مزججة. وقامت الهيئة التي ترأسها عام ١٩٨١ الدكتور داخل مجهول بأعمال صيانة في الباب الغربي للحصن من الداخل، في الإيوان الرئيسي للملحق الخارجي والغرف المحيطة به. كما استمر التنقيب في نقطة شمال غرب الحصن، وتم استظهار بعض الوحدات البنائية وعثر على أسس خارجية لوحدة بنائية تمثل حصناً صغيراً مدعماً بالأبراج، ويبعد البناء مسافة (٣٠٠ م) إلى الشمال الغربي من الحصن.

وقد عثر في أثناء التنقيب على مجاميع من المسكوكات العباسية نحاسية وفضية، ومجموعة من الفخار والزجاج وجرار ومسارج. وأجرت الهيئة في موسم ١٩٨٢ - ١٩٨٣ تنقيبات في المنطقة الشمالية الغربية وتم استظهار أجزاء من السور الخارجي، كما كشف عن ممرات ضيقة بين السور الخارجي لبناية من الداخل، وكشف عن باب في السور الشرقي لهذه البناية، واكتملت صيانة الباب الغربي والممر العلوي من السور الخارجي، وترميم الملحق الشمالي، واستمر العمل في البناية المستطيلة ذات الأبراج في شمال غرب الحصن. وجرت كذلك أعمال صيانة في الباب الغربي للحصن من الداخل، وتم نصب الأقواس لغرفتين في الواجهة الأمامية على اليمين واليسار. وصيانة سردابين داخل القصر أحدهما تحت القسم المركزي والآخر تحت الملحق الشرقي وإعادة طلاء الجدران للممر الأمامي للقصر وبياض جدران البيت الشمالي الشرقي. وقد تم العثور على مجموعة كسر فخارية محززة.

وتم خلال موسم عام ١٩٨٤ عمل صيانة لعقادة البرج الجنوبي الغربي بطول مترين وعرض ٦٠ سم وسمك (٤٠ سم) إضافة إلى ترميم السقوف الموجودة عند بوابة البرج. كما أعيد بناء جدار وعقادة الممر الداخلي للبيوت الأربعة عن طريق الدعامات الساندة. وسدت الفتحات الكبيرة التي حصلت نتيجة الهدم في القسم الشمالي الشرقي من الضلع للقصر، مع بناء ستة أقواس خارجية كبيرة. وإعادة بناء الحنايا التي تزين الجدار من جهة الممر، فضلاً عن أعمال صيانة أخرى متفرقة. وقد ترأس هيئة التنقيب لهذا الموسم السيد شاكر عبد الزهرة. وتركز عمل الهيئة التي ترأسها السيد محسن كاظم في موسم عام ١٩٨٥ في الواجهة الشمالية الغربية، فتمت صيانة القوسين اللتين تقعان على يمين المدخل الشمالي من الجهة الغربية، وبُدئ بصيانة عقدين آخرين مجاورين للعقدين المشار إليهما. وتم هدم الجدار الشرقي

المعرض للانهدار والذي يطل على الرحبة الكبرى، وهيئت مستلزمات إعادة بناء هذا الجدار، إضافة إلى إكمال صيانة الدعائم الجانبية والوسطية والجدار، الخاصة بالعقدين التاسع والعاشر في الركن الشمالي. فضلاً عن هدم بعض الجدران والدعائم المتساقطة تمهيداً لإعادة بنائها، والبدء بصيانة أقواس عديدة أخرى^(١١).

وتركز عمل الهيئة التي ترأسها السيد محسن كاظم لعام ١٩٨٦ على تكملة صيانة العقدين التاسع والعاشر اللذين يقعان في نهاية الواجهة الشمالية الغربية، مع رفع الجدار والدعامات إلى ارتفاع حوالي المتر فوق أرضية الممر العلوي لهذه الواجهة وتمت صيانة الواجهة الشرقية المطلة على الرحبة الكبرى والتي تتكون من تسعة عقود، وترتكز هذه العقود على دعامات أسطوانية الشكل، تعلوها التيجان وهذه التيجان والعقود مبنية بالطابوق الفرشي المربع الشكل، ويبلغ طول هذه الواجهة حوالي (٣٣م)، أما الدعامات والجدار فمبنية بالحجر غير المهندم والجص وكانت هذه الواجهة قبل الصيانة من أكثر المناطق خطورة، لأن مستوى الدفع فيها من (٢٠-٥٠ سم) من أعلى الجدار من الخارج عن أسس كما تمت صيانة المجاز الكبير وبطول (١٧ م). وصيانة البيت الشمالي الغربي حيث تمت صيانة الأجزاء المتهدمة من الواجهة الشرقية المتكونة من خمسة عقود والتي تطل على صحن البيت من الشرق، مع صيانة الأجزاء الساقطة والدافعة من الواجهتين الشمالية والجنوبية اللتين تطلان على صحن الدار، كما تم رفع الجدار للواجهة الغربية وصيانة الغرف والأواوين مع الأقبية الضيقة التي تؤدي إلى الإيوانين الشمالي والجنوبي، وصيانة الدرج (السلم) الذي يقع في الزاوية القريبة للبيت مع القبو الذي يعلوه، ورفع الأنقاض الموجودة في السطح وداخل الأواوين.

أما في البيت الجنوبي الغربي، فقد تركز عمل الهيأة على رفع الأتربة والانقاض المتراكمة نتيجة سقوط الواجهة الغربية والأجزاء العليا لكلتا الواجهتين الشمالية والشرقية، وإظهار الأرضية الأصلية لصحن البيت مع إظهار القواعد الأربع التي تركز عليها الدعامات وقد تمت إعادة بناء هذه الدعامات ووضع تيجان عليها ووضع الأقواس الجصية وعقدها، كما تمت صيانة الواجهة الشرقية للبيت^(١٢).



...المبحث الثالث...

معالم الحصن

بناء دفاعي ضخم حصين في وسط البادية مبني بالحجر والجص. وبالأجر والجص كذلك في أقسام منه. وهو مستطيل الشكل يحيط به سور طوله من الشمال إلى الجنوب (١٧٥م) تقريباً، وعرضه من الشرق إلى الغرب (١٦٩م) تقريباً ويبلغ ارتفاعه حوالي (٢١م) يضم السور أربعة أبراج رئيسة تقع في الأركان الأربعة وقطرها (٥م)، ويوجد في منتصف كل ضلع برج كبير. يتوسطه مدخل. وتوجد عشرة أبراج في كل ضلع، خمسة عن يمين الداخل وخمسة أخرى عن يساره. وبذلك يكون مجموع الأبراج (٤٨) برجاً، وقطر هذه الأبراج (٣, ٥م). وتوجد بين برج وآخر حنايا ارتفاعها حوالي (١٠, ٥م) إلى مستوى المجاز الذي يقسم السور بعد هذا الارتفاع إلى جدارين، أحدهما داخلي يطل على ساحات الحصن، وآخر خارجي فيه حنايا داخلية ومزاغل لرمي السهام وما إلى ذلك من أمور القتال. وهذا المجاز بعرض مترين. ويوجد في كل زاوية من زوايا الحصن الداخلية سلم يتصل بالمجاز والأبراج الرئيسية فيضمن الصعود والنزول بكل سهولة إضافة إلى سلمين متقابلين على جانبي المدخل. أما القصر فقد بني ملاصقاً للضلع الشمالية من السور الخارجي، وله سور خاص من الجهات الثلاث الأخرى. هذا القصر مدعم بأبراج تقوم مقام سور داخلي، وفيما يلي مكونات القصر:

الأسوار

يحيط بالقصر وسوره الداخلي سور من اللبن أضلاعه مختلفة الأطوال ذو أبراج نصف أسطوانية وقد تهدم معظمه. أما السور الداخلي فمبني بالحجر وأبعاده (١٧٥ × ١٦٩ م) وارتفاعه حوالي (١٨ م) وسمكه حوالي (٤, ٥ م) في كل ركن من أركانه الأربعة برج أسطواني كبير قطره حوالي (٥ م) وباستثناء الأبراج التي على جانب أبواب هذا السور، هناك عشرة أبراج في كل ضلع من أضلاعه الأربعة وبين هذه الأبراج عقود نصف دائرية برزت عن الجدار عقدان بين كل برجين تحترق هذه العقود من الخلف فتحات (مزاغل أفقية) عرضها (١٧ سم) لرمي السوائل القاتلة على المهاجمين وقت الحرب أما الواجهة الداخلية لهذا السور فمزينة بأقواس متشابهة إلا أنها غير متناظرة مع الأقواس الخارجية.

والسور كله صلد حتى قمة الأقواس ثم مجوف بعدها على شكل ممر عرضه حوالي المترين وارتفاعه حتى القبو الذي كان يغطيه حوالي الخمسة أمتار ويدور حول القصر من جميع الجهات (صورة رقم ٢) وفي الجدار المطل على الخارج من هذا الممر حنايا بيضوية الشكل كل حنية خامسة فيها باب يؤدي إلى غرفة صغيرة داخل كل برج من أبراج السور أما الحنايا الأربعة الباقية ففي كل منها مزغل شكله الخارجي يشبه السهم ومثل هذه المزاغل موزعة في الغرف الصغيرة المبنية في الأبراج أما الجدار الداخلي لهذا الممر ففيه فتحات ذات عقود للإضاءة والراجح أن ارتفاع الأبراج بارتفاع الجدران نفسه باستثناء أبراج الأركان التي كانت أكثر ارتفاعاً على الأغلب^(١٣).

والجدار الشمالي للسور وصلنا بحالة أحسن حفظاً من باقي الجدران يزين الجزء العلوي منه حنايا صغيرة ذات عقود على هيئة حدوة الفرس تستند إلى أعمدة صغيرة يرجح أنها كانت تدور حول القسم العلوي من السور من جميع الجهات.

وفي كل زاوية من زوايا السور من الداخل سلم يؤدي إلى الممر العلوي من السور وكل سلم مغطى بأقبية ترتفع بشكل مدرج. والملاحظ أن الأقبية الطولية المائلة غير موجودة في بناء هذا القصر.

وفتحت في وسط الجدران الأربعة للسور الداخلي مداخل متشابهة عدا المدخل الشمالي الذي يتصل بالبناء الرئيس للقصر أما المداخل الأخرى فكلها تؤدي إلى الساحة المكشوفة والمحيطة بالقصر من جهاته الثلاث: الشرقية والغربية والجنوبية ومزودة ببعض التحصينات الدفاعية كالأبواب المنزقة والمزاغل الأفقية وغيرها.

المدخل الرئيس

يقع هذا المدخل في الجهة الشمالية من السور وعلى جزأيه كليهما برج ضخيم مستطيل الشكل يفتح بابه على ممر مغطى بقبو على شكل سبعة عقود بينها فتحات تستعمل مزاعل لرمي السوائل على المهاجمين وعلى كل من جانبي هذا الممر غرفة صغيرة مظلمة وفي بداية هذا الممر فراغ في الجدار يمتد من الأعلى إلى الأسفل على الجانبين يؤشر مكان جانبي الباب المنزلق الذي يغلق هذا المدخل ويزيد من حصانته ونجد قبل نهاية هذا الممر حفرة على كل من جانبيه لعلها بقايا المزلاق الذي كان يوضع خلف الباب ويؤدي هذا الممر إلى ساحة مستطيلة حول سقفها بواسطة قوس منبسط إلى مربع أقيم فوقه قبة مضلعة من الداخل وعلى يمين الساحة المستطيلة

ويسارها دهليز يفصل بناية القصر عن السور الداخلي. ويؤدي القسم الأيمن من هذا الدهليز إلى مسجد القصر أما القسم الأيسر فيؤدي إلى ما يسمى بالمضيف. أما جنوبي هذه الساحة فيؤدي إلى القاعة الكبرى (البهو الكبير).

البهو الكبير (القاعة الكبرى)

وهو أكبر قاعات القصر؛ طولها حوالي (١٦م) وعرضها (٧م) وارتفاعها بارتفاع طابق البناء وعلى كل من جوانبه الخمسة تجويف ذو عقود مدببة قلقلة في التجويف الشمالي الشرقي منها سلم يؤدي إلى الطابق العلوي كما يوجد سلم آخر في التجويف الجنوبي الغربي يؤدي إلى الطابق نفسه (شكل ١٠-١١) وكذلك الباب في هذا التجويف يؤدي إلى مسجد القصر أما بقية التجويفات في بعض المداخل فتؤدي إلى غرف مظلمة وقبو البهو يبدأ ب بروز بسيط ويحدد بدايته حيث تبدأ عدة صفوف من حجر ترتفع عمودياً حوالي (٨٠ سم) ثم تأتي بعد ذلك الصفوف من الطابوق بوضع أفقي ويعقبه حلقات أخرى من الطابوق صفت بصورة عمودية ويبلغ الارتفاع الكلي لهذا القبو حوالي (١٠, ٥م) مدخل البهو يقع في الجدار الشمالي وتعلوه ثلاث نوافذ، والجدار الجنوبي لهذا البهو مشابه لجداره الشمالي مع بعض الاختلاف فيه، والباب يؤدي إلى دهليز كبير حيث يسقفه في هذا المكان قبو ذو قنوات تشبه القبو الأول الذي في شمال البهو.

الدهلين الكبير

وعلى يمين أو يسار الخارج من القاعة الكبيرة دهليز كبير عريض مسقف يحيط بما يسمى (ساحة الشرف) وقاعة العرش وملحقاتها حيث يكون من هاتين الوحدتين مجموعة منفصلة تماماً عن بقية أجزاء القصر هذا الدهليز مغطى بقبو نصف أسطواني مدبب قليلاً مبني بالواح من الحجر مصفوفة على شكل حلقات عمودية مائلة إلى جهة واحدة وضياء يغمر هذا الدهليز من خلال أربع فتحات في القبو إضافة إلى الفتحات الأخرى من ساحة الشرف مع بعض الأبواب المحيطة بها.

المسجد

وفي القسم الغربي من الدهليز الذي يفصل القصر من الجدار الشمالي للسور الداخلي بابان شكل كل منهما بسيط من الخارج وعلى شكل قوس ذي سبعة فصوص من الداخل (شكل ٤) ويؤديان إلى مسجد القصر الذي يتكون من صحن مكشوف تحيطه أروقة من الجهة الجنوبية والشرقية والغربية وأكبر هذه الأروقة الجنوبية التي تفتح على الصحن بخمسة عقود كما تمتد بين الجدران الشرقية والغربية، أما الأروقة الجانبية فيفتح كل منها على صحن بثلاثة عقود وكلها تتصل بالجدران بواسطة روابط خشبية لا تزال آثارها ظاهرة.

ويغطي الأروقة الجنوبية قبو بسيط خالٍ من الزخارف أما الأروقة الجنوبية ففي قبوها زخارف جصية جميلة إذ قسم هذا القبو إلى عشرة أقسام بواسطة أشربة مزينة بشكل معينات غائرة في وسط كل منها ثلاث دوائر صغيرة ذات مركز واحد. القبو المحصور بين كل شريطين مزخرف بشكل مربع (شكل ٥) وفي محل التقاء

هذا القبو بكل من الجدارين الشرقي والغربي شبه قبة ذات قنوات قائمة على حنايا مضلعة صغيرة مخروطية الشكل تعتبر أول أشكال الحنايا الركنية في العمارة العربية الإسلامية (شكل ٦) وفي منتصف الضلع الجنوبي تقريباً محراب مجوف مغطى بحنية عليها بقايا جصية لا تدل على وجود زخارف سابقة.

المضيف

وفي القسم الشرقي من الدهليز الذي يفصل القصر من السور الداخلي الشمالي يوجد باب يؤدي إلى الدائرة الكبرى نسبياً أطلق عليه اسم المضيف ويتكون من صحن وغرفة من ثلاثة طوابق.

الرحبة العظمى (ساحة الشرف)

وهي ساحة مكشوفة مستطيلة الشكل جدرانها الداخلية مزينة بحنايا ذات عقود مدببة ترتكز عقودها على دعائم مندوجة سبع حنايا في كل من الواجهتين الشمالية والجنوبية وتسع في كل من الواجهتين الشرقية والغربية والدعائم والجدران كلها مبنية بالحجر، أما تيجان الدعائم والقسم العلوي من هذه الحنايا فقد بنيت بالآجر وفتحت فيها نوافذ ضيقة لإنارة الدهليز الأعظم المحيط بالمنطقة المركزية من القصر وتزين الفراغات بين بعض العقود زخارف حصيرية ناتجة عن التفنن في اختلاف وضع قوالب الآجر وهو ابتكار عربي جسد نضوجه وإبداعه في منارة الجامع النوري في الموصل وفي أبنية أخرى كثيرة. أما الواجهة الجنوبية من هذه الرحبة فتتميز برشاقة دعائمها وارتفاع عقودها المدببة وقلة عمق حناياها ويتوسطها

إيوان ذو واجهة ترتفع عن مستوى الجدار في كل من جهتيه وهذه أول ظاهرة عمارة عرفت في العمارة العربية الإسلامية باسم (بشتاك).

قاعة العرش وملحقاتها

يكون الإيوان الكبير وملحقاته في الواجهة الجنوبية للرحبة العظمى قاعة العرش في هذا القصر (شكل ٧) فالإيوان مستطيل الشكل يغطيه قبة من الآجر تتصل به غرف عديدة اثنتان منها على كل من جانبيه سقفها قبة منخفضة عن قبة الإيوان. وفي الجهة الجنوبية من الإيوان باب آخر يؤدي إلى قاعات أخرى ملحقة بهذا الجزء من القصر. والظاهر أن غرفتي الجهة الغربية من الإيوان تفوقان بقية غرف القصر أهمية لجمال أبنيتها ولزخارفها الجصية الرائعة، والزخارف هذه عبارة عن مربعات ودوائر وزهرات وزخارف تشبه أسنان المنشار وحنايا مزدوجة في كل منها (زخرفة السهم).

الحمام

تم الكشف عن وجود حمام كبير في الطرف الجنوبي الشرقي لسور القصر أبعاده (٩, ٩٠م × ٣٩م)، وهو مستطيل الشكل وله باب مستطيل يفتح على الدهليز الكبير وله جدران خاصة مبنية بالآجر والنورة ويتكون من أربع غرف وحوضين للماء وموقد (شكل ٨). يقع بين البيت الجنوبي من دور السكنى وبين قسم الخدم ويقع مدخله في الركن الجنوبي الشرقي من الرواق الكبير. يحيط بالحمام جدار داخلي إضافة إلى الجدران الأساسية التي هي من أصل القصر، فهذا الحمام خاص بالقصر.

وجدرانه الداخلية مشيدة من الطابوق والنورة. وله مدخل رئيس داخلي يقع في الزاوية الجنوبية الشرقية للرواق الكبير، وله مداخل فرعية أخرى. وقسم الاستحمام يتكون من ثلاث قاعات متداخلة، يؤدي إليه مدخل في الضلع الغربية من المتنوع، والتصميم العام للحمام يشبه تصميم الحمامات التي شيدت في العصور الإسلامية.

ملحقا القصر

لهذا القصر ملحقان أولهما داخل سور القصر في الساحة الداخلية الشرقية ويطلق عليه أحياناً اسم (دار الأمير) وثانيهما يقع قرب الزوايا الشمالية الغربية من القصر خارج سوره الرئيس ويبعد عنه حوالي (١٣م).

الملحق الداخلي (دار الأمير)

يقع هذا الملحق في الساحة الداخلية الشرقية بين بناية القصر وسوره الداخلي ولا يتصل بجدرانه إلا أن واجهته الشمالية تمتد شرقاً وغرباً بحيث تلامس السور الداخلي من جهة وجدار القصر من جهة أخرى.

وتخطيط هذه الزيادة يشبه إلى حد كبير تخطيط قاعة العرش المطلة على الرحبة العظمى (ساحة الشرف) وواجهتها الشمالية مزينة بأشكال مثمثة وبصفيين من الحنايا الصماء، وسط هذا الملحق مستو على الرغم من أن سقوف جميع الغرف فيه مقببة بأقبية نصف أسطوانية (شكل ٩).

الملحق الشمالي الغربي

يقع هذا الملحق خارج سور القصر إلى يمين الداخل من مدخله الشمالي ويتكون من صحن كبير إلى شرقيه ست غرف مسقفة بأقبية نصف أسطوانية وإلى غربيه جدار على امتداد الجدار الغربي لسور القصر ومدعم بأربعة أبراج شمالية منها مجوف داخله سلم حلزوني يؤدي إلى قمة البرج. وإلى شمالي الغرف السابقة ثماني غرف أخرى متصلة بها شباك فوق كل من أبواب الجهة الغربية ولعل هذا الملحق كان مخصصاً للحرس زيادة في تحصين مدخل القصر (شكل ٣).

وبعد هذه النظرة على تخطيط القصر ومرافقه المختلفة نعود فنبرز بعض العناصر المعمارية والزخرفية فيه. وأهم العناصر المعمارية التي استخدمت العقد المدبب الذي يدعى (العربي) والذي اعتمد البناء سواء في بنائه لعقود المداخل والحنايا أم في بنائه للأقبية المختلفة التي غطى بها سقوفه كما عالج المعمار تقاطع الأقبية في الأركان بطريقة تدل على براعة وإتقان كبيرين.

ومن العناصر التي اعتمدت بكثرة في هذا القصر المزاغل العمودية وعددها (٣٢٨) والمزاغل الأفقية وعددها (١٨٨) إضافة إلى استخدام الأبواب المنزلقة والمزلاج وهي ما تلائم ذلك في السور الخارجي وفي الغرف والقاعات وزين بعضها بزخرفة السهام. ومن الظواهر المعمارية المهمة في هذا القصر ظاهرة (البشتاك) التي تعتبر أقدم ظاهرة من نوعها في العمارة العربية الإسلامية ومن العناصر ذات الأهمية البالغة التي نجدها في هذا القصر هي الحنايا الركنية نجدها على جانب قبو بيت الصلاة في المسجد والتي تطورت بعد ذلك وصار لها دور كبير في بناء القباب لتحويل القاعة المربعة التي تقام عليها إلى شكل أقرب إلى الدائرة ليلائم القبة ورقبتها^(١٤).

ولم يخلُ هذا القصر من الزخارف التي نفذها الفنان على جدرانه المختلفة بطريقة التنفن بأوضاع الأجر ليخرج بزخارف حصيرية جميلة تعتبر أقدم أنموذج قائم من نوعه في العمارة الإسلامية كما نفذ الفنان زخارفه على الجص بأشكال متعددة من بينها استعمال العناصر المعمارية بصيغة زخرفية.

المرافق

تنحصر المرافق ضمن مستطيل ملاصق للصور الخارجي من الجهة الشمالية وأبعاده (١١٢م × ٨٠م) وضمن الديوان الرسمي والمسجد وغرف الاستقبال ومجموعة الدور وغرف الحرس وما إليها. وهذه كلها تجتمع في القسم الشمالي الذي يتكون من ثلاثة طوابق في جزأين: الأوسط والشرقي في حين يقع المسجد في الجزء الغربي منه، وهو مكون من طابق واحد.

القسم المركزي

يحيط بهذا القسم رواق معقود يفصله عن باقي أقسام القصر، ويكون الوصول إليه من خلال مدخل في منتصف الضلع الجنوبية للديوان الكبير، ويقابله مدخل آخر يؤدي إلى الرحبة الكبرى. وهذه الرحبة مستطيلة الشكل. ذات أبعاد قدرها (٣٣م × ٢٧م)، تفتح عليها أربعة أبواب بواسطة الرواق الكبير. فالمدخل الشمالي يتصل بالإيوان الكبير، والمدخلان الشرقي والغربي يؤديان إلى المجاز المحيط بهذا القسم، ومنها إلى قسم الحريم^(١٥)، أما المدخل الجنوبي فيتصل مباشرة بما يعرف بـ (المابين)، والضلع الشمالية للرحبة أكثر ارتفاعاً من بقية الأضلاع. وتتألف الضلعان

الشرقية والغربية من تجاوزيف أو طوق، بنمط واحد، أما الضلع الجنوبية فتتألف من فتحة كبيرة تعد واجهة للإيوان الكبير.

الإيوان الكبير

قاعدة مستطيلة (١٠، ٧٥ م × ٦ م)، تعلوها عقادة نصف أسطوانية مشيدة من الآجر يحيط بها عدد من القاعات المخصصة للاستقبال ومنظر واجهتها يدل على عظمتها وجمال تصميمها وكأنها صممت على غرار قاعات العرش، وتتصل بهذا الإيوان قاعتان على جهته الشرقية وقاعتان أخريان على الجهة الغربية. وهذه القاعات مستطيلة مساحة كل واحدة منها (١٠ × ٤، ٦٥ م) وتتميز هذه القاعات بسلسلة من العقود والزخارف الجصية المختلفة وأمام الإيوان ساحة مستطيلة تحف بها عدد من القاعات المخصصة للاستقبال ومنظر واجهتها يدل على عظمتها وجمال تصميمها وكأنها صممت على غرار قاعات العرش. وتتصل بهذا الإيوان قاعتان على الجهة الشرقية، وقاعتان أخريان على جهته الغربية وهاتان القاعتان مستطيلتا المساحة كل واحدة منهما (١٠ × ٤، ٦٥ م). وتتميز هذه القاعات بسلسلة من العقود والزخارف الجصية المختلفة وأمام الإيوان ساحة مستطيلة يحف بها عدد من القاعات، وفي منتصف الضلع الجنوبية لهذه الساحة، يوجد مدخل يؤدي إلى الرواق الكبير الذي يحيط بالقسم المركزي وتفتح في هذا الرواق عدة أبواب.

دور السكنى

وهي أربعة بيوت مستقل بعضها عن بعض يقع اثنان إلى الشرق من القسم المركزي والاثنان الآخران يقعان إلى الغرب من هذا القسم وفي كل بيت منها مدخل يقع في الرواق الكبير. وتكاد هذه البيوت تكون متشابهة من حيث التصميم والتناظر في الموقع. ويتكون كل بيت من صحن مستطيل، وأضلاعه ذات حنايا وتعلو هذه الحنايا أقواس تستند إلى دعامات، ويكون مدخل البيت في الحنية الوسطية، وغالباً ما تتشابه الواجهتان الشمالية والجنوبية في التصميم وعدد القاعات والمرافق التي تضمها وتتميز هذه البيوت بنظام الأواوين وهو طراز عربي أصيل شبيه بالطراز الحيري ولا نجد له مثيلاً في العمارة الساسانية^(١٦).

بنيت بين الأضلاع الطويلة للدهليز الكبير وجدران القصر أربعة بيوت مستقلة ويؤدي إلى كل منها باب واحد من هذا الدهليز ماعدا البيت الجنوبي الشرقي الذي فيه باب ثانٍ يؤدي إلى خارج القصر داخل السور الداخلي وكل بيتين متقابلين من هذه البيوت متشابهان.

يتكون كل من البيت الشمالي الشرقي والبيت الشمالي الغربي (شكل رقم ١٠) من صحن مربع الشكل تقريباً على كل من جهتيه الشمالية والجنوبية مجموعة من الغرف تتكون من إيوان أوسط وغرفتين جانبيتين وأمامها رواق وخلفها غرفة مستطيلة قد تكون مطبخاً لوجود أنابيب فخارية عشر عليها استخدمت مداخن على الأغلب (شكل ١١، ١٢).

والراجع أن الإيوان الأوسط في هاتين المجموعتين كليهما استخدم للاستقبال والغرفتان الجانبيتان للسكن ومجموعة غرف الجهة الشمالية للسكن شتاءً أما مجموعة

غرف الجهة الجنوبية فللسكن الصيفي وبين أقبية هذه الغرف والإيوانين في كلا المجموعتين فراغات مسقوفة على طول القبو ومفتوحة عند الواجهة على شكل نافذة جميلة لتخفيف ثقل البناء على الجدران والاقتماد في مواد البناء إضافة إلى كونها عازلاً حرارياً يساعد على ثبات الحرارة داخل الغرف.

أما البيت الواقع في كل من الجهتين الجنوبية الشرقية والجنوبية الغربية فيختلف عن البيتين السابقين في أنه يتكون من ثلاث غرف على كل من جهتي الصحن وخالية من الرواق الذي يتقدمها (شكل ١١) وبذلك أصبحت أوسع مساحة من غرف البيتين أما الزخارف الجصية التي كانت تزين هذه البيوت فقد اندثرت ولم يبق منها أثر، والظاهر أن تصميم هذه البيوت أثر في بيوت مصر الإسلامية في عهد أحمد بن طولون إذ كشفت أطلال الفسطاط عن بقايا بيوت طولونية كان تصميمها لا يخرج في أساسه عن التصميم المشار إليه في هذا القصر (شكل ١٣).

بيت الخدم

وهو بيت كبير يتألف من صحن مستطيل الشكل، مع ثماني قاعات، سقوفها معقودة وبأقبية وبساطة التصميم ووقوع المبنى خلف القسم المركزي وغرف الاستقبال، وعزلته عن دور السكنى الخاصة بالعوائل، هي التي حملت على الاعتقاد بأنه بيت خدم القصر.

الأبنية الخارجية

هناك أبنية تقع خارج الحصن، فهناك بناية تقع على يمين الداخل من المدخل الشمالي (الرئيس) مستطيلة (٧٦م × ١٢م)، تتألف من سلسلة غرف ذات عقود، وهناك جدار على امتداد الضلع الغربية للحصن، معزز بأربعة أبراج كأبراج الحصن، وتوجد ساحة مستطيلة (٣٣, ٢٠م × ٢٤, ٧٠م) تقع بين البناية المستطيلة القائمة على الضلع الشمالية، وسور ممتد على الضلع الغربية، وتوجد بناية صغيرة في الجهة الشمالية الشرقية للحصن ويشبه تصميمها تصميم الحمام^(١٧).

قصر بني مقاتل (تلول الأخيضر)

يصب وادي الأبيض الآتي من العربية السعودية في الطرف الجنوبي من بحر الملح على الحدود الشرقية للصحراء العربية وتحت صفة الوادي الشمالي بعض التضاريس الترابية المتموجة في محيط قصر الأخيضر العباسي يسميها العرب (تلول الأخيضر) (شكل ١٤) وترسم في هذا التكوين الجيولوجي معالم حقل أثري لا تكاد تلاحظ وهو ذو أبعاد تبلغ حوالي (٢٢٠ × ١٧٠م) ترتفع في وسط هضبة مربعة الشكل (شكل ١٥).

ينظر إلى تلول الأخيضر، الواقعة على بعد ستة كيلو مترات شمال قصر الأخيضر، على أنها صلة وصل هامة من الناحيتين التاريخية والعمارية بين فترتي ما قبل الإسلام والإسلام المبكر. وقد نجح التعرف على هذه الخبرة وأمكنت مطابقتها مع قصر مقاتل (شكل ١٦). وينسب هذا القصر إلى مقاتل بن حسان حسب رواية ياقوت. وكان مقاتل من عشيرة الشاعر المشهور عدي بن زيد، وكلاهما من قبيلة

العباديين المسيحية في الحيرة. وتشير لوحتان صغيرتان وجدتا في الخربة وعليهما إشارة الصليب وبقايا كتابات باللغة السريانية إلى معتنق صاحب القصر وعائلته. ويتوارد ذكر قصر بني مقاتل مراراً منذ منتصف القرن السادس للميلاد، ويبدو أنه كان يؤدي دوراً هاماً في تلك المنطقة فعقمة بن عدي وعمرو بن هند كانا يذهبان معاً إلى الصيد، ومرة أتى حاكم الحيرة النعمان الثالث إلى قصر مقاتل ومعه الشاعر الحارث بن سالم، والتقى سيد الحيرة قيس بن قبيصة مع ملك الساسانيين كسرى الثاني قبيل معركة ذي قار. وكل هذه الروايات تجعلنا نستنتج أن مدة إنشاء قصر مقاتل يمكن تحديدها على الأغلب بحوالي منتصف القرن السادس للميلاد.

تبدأ الكتابات الإسلامية بالظهور على جدران القصر بعد زمن معين. وتم أيضاً بعد عام ٧١٥ للميلاد بناء مسجدين صغيرين خارج المبنى الرئيس (شكل ١٧). وتقول الروايات إن خالد بن عبد الله القسري قد مر بقصر بني مقاتل في سنة ٢١هـ / ٧٣٩ م. بطريقه إلى هيت والرصافة في سوريا. ويبدو أن الزخارف الجصية الموجودة في القسم الرسمي الاحتفالي تعود مع غيرها إلى هذه المدة (شكل ١٨)، ومن الملاحظ أن النماذج الزخرفية المستخدمة متطابقة مع بعض تشكيلات العصر الأموي. كذلك تم تحديد ما وجد من زخارف وزجاج في الحقبة الأموية، وتعود النقود المعثور عليها إلى حقبة مطلع الإسلام (شكل ١٩).

ويقول خبر تاريخي آخر أن عيسى بن علي عم أول خليفة عباسي أبي العباس السفاح أمر بهدم قصر مقاتل بغرض إعادة إعماره من جديد في السهل الواقع إلى الجنوب منه: قصر الأخضر العباسي.

ويشبه ما كشف عنه حتى الآن من هضبة تلول الأخيضر المركزية في بنيانه الحصون والقصر الصحراوي التي سمحت أعمال المسح الأثري المختلفة بمعرفتها. ونرى فيها البناء الرئيس مؤلفاً من سور خارجي تحصنه الأبراج نصف الدائرية في وسطه ثلاثة أرباع دائرية في زوايا المبنى. واستند إلى الأسوار في الداخل صفوف مزدوجة من الغرف المتحلقة حول فراغ مركزي نجد على امتداد محوره جناحاً رسمياً مميزاً يتألف من صالة الأعمدة التي يتلوها فراغ آخر ذو توجيه عرضي ولا يمكن في هذه المرحلة من البحث بعد الحديث عما إذا كان هناك صالات مشابهة لهذه في جهات الباحة الأخرى (شكل ٢٠).

أما صالة الأعمدة الدائرية فتمتيزة ليست فقط بتشكيلها المعماري، بل أيضاً بزيتها الزخرفية. وتقوم صفوف الأعمدة بتقسيم الفراغ إلى ثلاثة مجازاتها الأقواس ويدعم طرفها نصفاً عمودين دائريين يبرزان من الجدار الخلفي للصالة ويقومان بدوريهما على بروزين جدارين ويبلغ مجاز القسم الأوسط من الصالة (٤, ٦٠م) بينما يبدو بالمقارنة عرض مجازي الجناحين الجانبيين البالغ (١, ٥٠م) ضيقاً نسبياً. أما العمودان الأولان فيتوضعان على حدود الباحة تماماً ذات المنسوب المنخفض قليلاً. كانت الجدران الطويلة للصالة المزينة برسومات جدارية، تلتها لاحقاً زخارف جصية. أما الجدار الخلفي للصالة فكان غنياً بتشكيله المتميز من التراتب في عمق وبروز العناصر، كما أن الأقواس الرابطة بين الأعمدة كانت أيضاً ذات أشرطة من الزخرفة الجصية. وأغلب الظن أن الأجنحة الجانبية والوسطى كانت مسقوفة بقبوات أسطوانية جعلت الجناح المركزي يرتفع سقفه (٨م) عن سطح الأرض تقريباً.

يؤدي باب موضوع في محور تناظر الصالة إلى غرفة خلفية توجد فيها باكية قليلة العمق محفورة في الجدار الخلفي. وفيما عدا الجانب الداخلي للباب والذي توجد عليه زخارف جصية، فإن ما تبقى من الغرفة خال من الزينة النافرة ولا يحتوي سوى رسومات بالأبيض والأسود.

أسفرت الحفريات أيضاً عن كشف جناح خدمي خارج نطاق البناء الرئيس وتظهر صلته بالقصر من خلال الزخارف الهندسية الملونة والبارزة^(١٨).

تعرض المبنى الرئيس المربع على مر الأيام لعدة تغييرات ففي مرحلة بناء أولى تم تشييد المبنى واستخدامه وذلك تنفيذاً لتصور موحد للمسقط والتشكيل. وبعد تغيير في الملكية ظل المبنى على وظيفته واقتصرت التعديلات المعمارية المنفذة على مظهره الخارجي فحسب. لكن الإكساء الداخلي أظهر تحولاً في الذوق نحو نمط جديد حيث أضيفت زخارف جصية على الأجنحة الرسمية وأعيد تلبس القصر بأكمله وتلبس الأعمدة بشكل أملس ورفع مستوى أرضية الصالة قليلاً. ويبدو أن القصر قد هجر في نهاية مرحلة الاستخدام هذه وبقي فارغاً لمدة من الزمن أما بعد ذلك فقد طرأ تحريف على وظيفة البناء ودخلته وظائف غريبة، فقسمت الفراغات الكبيرة إلى سكنية صغيرة تحتوي على مواقع للطبخ وأفران للتدفئة وحفر في الأرض للمؤونة وبعد هذه المدة هجر الموقع كلية وهدم بشكل كامل عن سابق قصد وتصميم.

من المنطقي والمرجح أن تنسب مرحلتا التشييد وإعادة تشكيل الداخل للشخصية التاريخية التي سبق ذكرها نفسها، أي مقاتل بن حسان، أو بشكل أعم لأهل فجر الإسلام. أما تحويل القصر إلى مأوى سكني مؤقت فربما يكون قد تم

لايواء العمال الذين كانوا يعملون على تشييد قصر الأخيضر. وبعد الانتهاء من أعمال بناء القصر الجديد فقط أصبح وجود قصر مقاتل على مقربة منه وضمن مجال نظره مصدر إزعاج فتم هدمه عندئذ^(١٩).

النقوش الكتابية

خلال أعمال الصيانة الأثرية التي جرت على حصن الأخيضر تم العثور على نقوش كتابية في جدران إحدى الغرف وهذه النقوش الكتابية تعود إلى ألف باء الصفائية (شكل ٢١) والتي تحدد تاريخ العرب القاطنين بتلك المنطقة إلى ما قبل الإسلام وتعود النصوص الصفائية إلى القرن الأول قبل الميلاد وقد استمر النص الصفائي حتى القرن الثالث بعد الميلاد ومن المحتمل استمرار استعمال النصوص الصفائية حتى القرن الخامس والسادس للميلاد ولكن بنطاق ضيق.

ويتبين مما تقدم أن العرب الصفائيين استخدموا الخط العربي القديم بدلاً من النص الآرامي التدمري في حين أن الأنباط لم يتأثروا بذلك على الرغم من أنهم يعيشون في موطن هي أقرب إلى المناطق الجنوبية^(٢٠).

(١) إن الباحث في أثناء بعثته البحثية إلى جامعة (هايدلبرك) الألمانية للتحضير لنيل شهادة الماجستير زار معهد الآثار الألماني في برلين وقد جلب معه آخر البحوث التي تناولت منطقة الأخيضر بشكل كامل (Barbara Finster-J rgen Schmidt, Sasanidische und fr hisla-mische Ruinen im Iraq - Tulul el-Uhadir, Baghdader Mittelungen 8,1976).

(٢) الكفلاوي، سامي عبد الحميد، "إيضاحات جديدة عن عمارة قصر الأخيضر"، مجلة سومر،

- مج ٥٣، مطبوعات الهيئة العامة للآثار والتراث، بغداد، ٢٠٠٦، ص ٣٥٩.
- (٣) كاظم الجنابي، تحريات أثرية قرب الأخيضر، مجلة سومر، مج ١٩٧٧، ٣٣، ص ١١٩-١٢٥.
- (٤) 366-Masil,A,the middle Euphrats,New Yourk, 1927,p.346.
- (٥) .Creswell,E.M,Vol,II,p.200.
- (٦) عبد العزيز حميد، أضواء جديدة على حصن الأخيضر، مجلة كلية الآداب، مج ٣٣، ١٩٨٢، ص ١٤١.
- (٧) أحمد صالح العلي، "منطقة الكوفة"، مجلة سومر، مج ٢١، ١٩٦٥، ص ٢٤٥.
- (٨) محمد باقر الحسيني، "التحري والصيانة ورفع الأنقاض للموسمين الثالث والرابع"، سومر، مج ٢٢، ١٩٦٦، ص ٧٩-٩٤.
- (٩) كاظم الجنابي، "تحريات أثرية قرب الأخيضر"، مجلة سومر، مج ١٩٧٧، ٣٣، ص ١١٩-١٢٥.
- (١٠) وليامز، ريس "بئر في أرض الأخيضر"، مجلة سومر، مج ٨، ١٩٥٢، ص ٣٠٦-٣٠٧.
- (١١) داخل مجهول مسنسل، "المكتشفات الجديدة في قصر الأخيضر"، مجلة سومر، مج ٢٠٠٢، ٥١، ص ٢٩٥-٣٠٠.
- (١٢) قنحطان رشيد صالح، الكشاف الأثري في العراق، بغداد، ١٩٧٧، ص ٢١٥-٢٢٢.
- (١٣) صبيح محمد رؤوف وصلاح حسين العبيدي، "المظاهر العسكرية لحصن الأخيضر"، سومر، مج ٣٢، ١٩٧٦، ص ١٣٥-١٤٤.
- (١٤) العمارات المدنية، حضارة العراق، ج ٤، بغداد، ١٩٨٤.
- (١٥) 219-Rees,W,"Ukhaidir Area",Sumer,Vol.8,1952,pp.218.
- (١٦) Baqir,T,"Al-Ukhaidir:its dating re-excamind and clarified", sumer, (١٦) 121-Vol.18,1962,pp.116.
- (١٧) فيرنر كاسل، الأخيضر، مجلة سومر، مج ٢٥، ١٩٦٩، ص ٣٥-٤٤.
- (١٨) Barbara Finster-J rgen Schmidt, Sasanidische und fr hisla-mische Ruinen im Iraq - Tulul el-Uhadir,Baghdader Mittelungen 8, 1976, 50 -150.
- (١٩) Deutsches Archäologisches Institut Orient-AuBenstelle Baghdad, 50

.79-p.77,2005-Jahar Forschungen im Irak 1955

٢٠) الكفلاوي، سامي عبد الحميد، "نقوش كتابية على جدران قصر الأخيضر"، مجلة
سومر، مج ٤٦، ١٩٩٠، ص ٢١٣.





... المصادر والمراجع ...

- (١) أحمد صالح العلي، "منطقة الكوفة"، مجلة سومر، مج ٢١، مطبوعات الهيئة العامة للآثار والتراث، بغداد.
- (٢) داخل مجهول مسنسل، "المكتشفات الجديدة في قصر الأخيضر"، مجلة سومر، مج ٥١، ٢٠٠٢.
- (٣) صبيح محمد رؤوف وصلاح حسين العبيدي، "المظاهر العسكرية لحصن الأخيضر"، مجلة سومر، مج ٣٢، مطبوعات الهيئة العامة للآثار والتراث، بغداد، ١٩٧٦.
- (٤) عبد العزيز حميد، "أضواء جديدة على حصن الأخيضر"، مجلة كلية الآداب، مج ٣٣.
- (٥) فيرنر كاسل، "الأخيضر"، مجلة سومر، مج ٢٥، مطبوعات الهيئة العامة للآثار والتراث، بغداد، ١٩٦٩.
- (٦) قحطان رشيد صالح، الكشاف الأثري في العراق، مطبوعات الهيئة العامة للآثار والتراث، بغداد، ١٩٧٧.
- (٧) الكفلاوي، سامي عبد الحميد، "نقوش كتابية على جدران قصر الأخيضر"، مجلة سومر، مج ٤٦، ٥٣، مطبوعات الهيئة العامة للآثار والتراث، بغداد.
- (٨)
"إيضاحات جديدة عن عمارة قصر
- (٩) كاظم الجنابي، تحريات أثرية قرب الأخيضر، مجلة سومر، مج ٣٣، مطبوعات الهيئة العامة للآثار والتراث، بغداد، ١٩٧٧.
- (١٠) محمد باقر الحسيني، "التحري والصيانة ورفع الأنقاض للموسمين الثالث والرابع"، مجلة سومر، مج ٢٢، مطبوعات الهيئة العامة للآثار والتراث، بغداد، ١٩٦٦.
- (١١) وليامز، ريس "بتر في أرض الأخيضر"، مجلة سومر، مج ٨، مطبوعات الهيئة العامة للآثار والتراث، بغداد، ١٩٥٢.
- (١٢) العمارات المدنية، حضارة العراق، ج ٤، بغداد، ١٩٨٤.
- (١٣) Baqir,T,"Al-Ukhaidir:its dating re-excamind and clarified", sumer,Vol.18,1962.
- (١٤) Barbara Finster-Jrgen Schmidt, Sasanidische und frhisla-mische Ruinen im Iraq - Tulul el-Uhadir,Baghdader .Mittelungen 8, 1976
- (١٥) Creswell,E.M,Vol,II,p.200

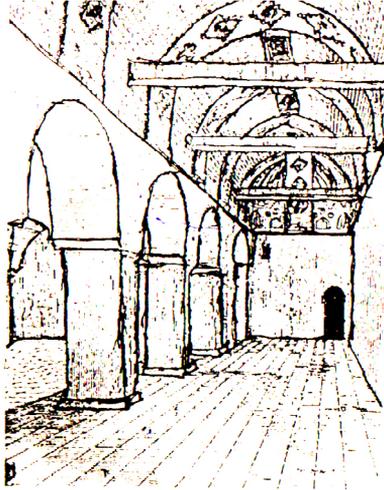
Deutsches Archäologisches (١٦
Institut Orient-Außenstelle
Baghdad, 50 Jahar
-Forschungen im Irak 1955
.2005

Masil, A, the middle (١٧
E u p h r a t s , N e w
.366-Yourk,1927,p.346

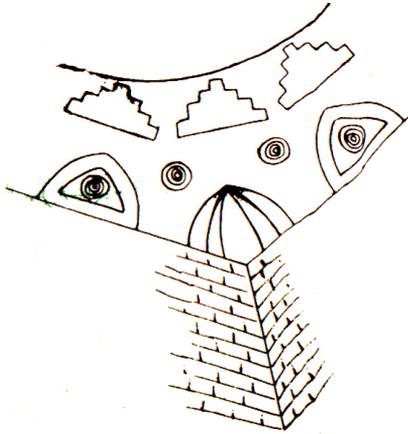
R e e s , W , " U k h a i d i r (١٨
.Area",Sumer,Vol.8,1952







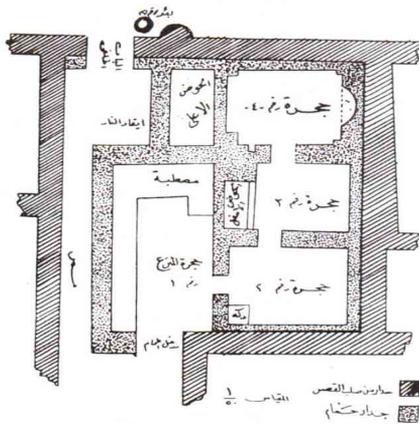
(شكل رقم ٥) قصر الأخيضر بيت الصلاة في المسجد



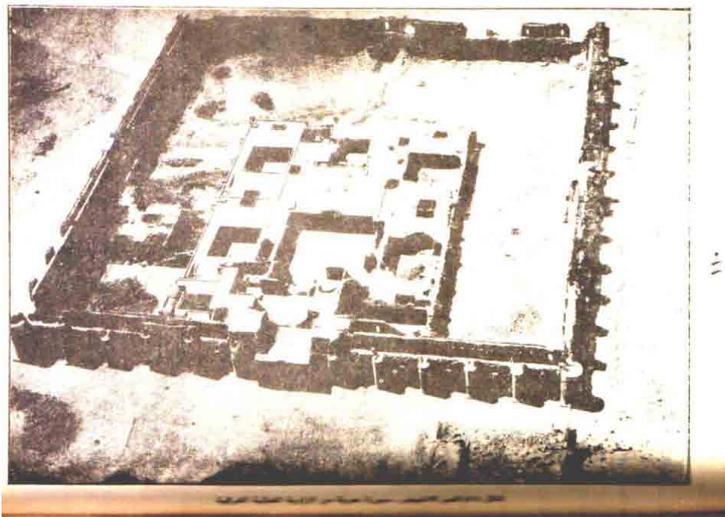
(شكل ٦) قصر الأخيضر - مقرنص لإحدى أنصاف القباب في بيت الصلاة (الأعظمي)



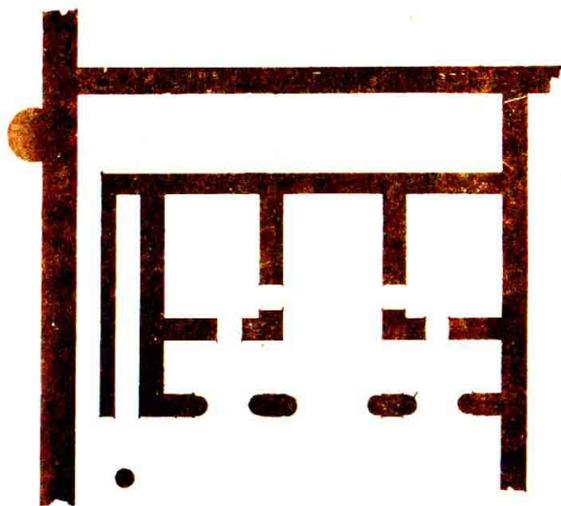
(شكل رقم ٧) قصر الأخيضر - ساحة الشرف وقاعة العرش وملحقاتها والدهليز الكبير



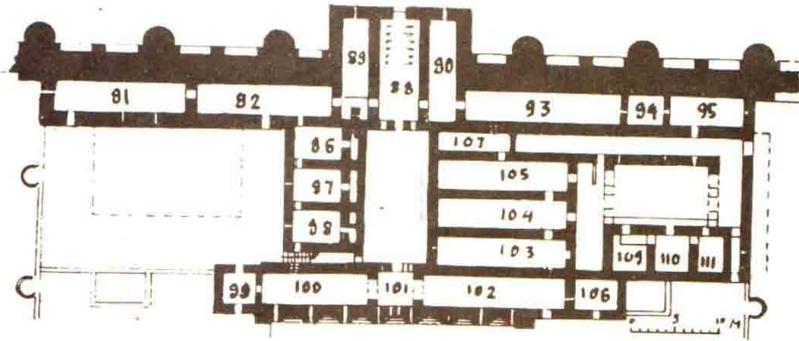
(شكل ٨) مخطط حمام القصر؛ عن: علي مهدي



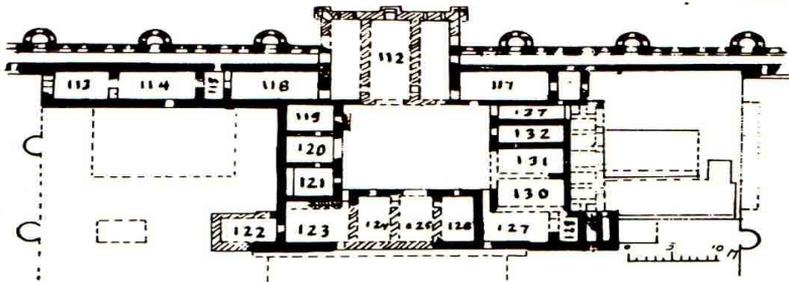
(شكل ٩) حصن الأخضر - صورة جوية من الجهة الشمالية الشرقية



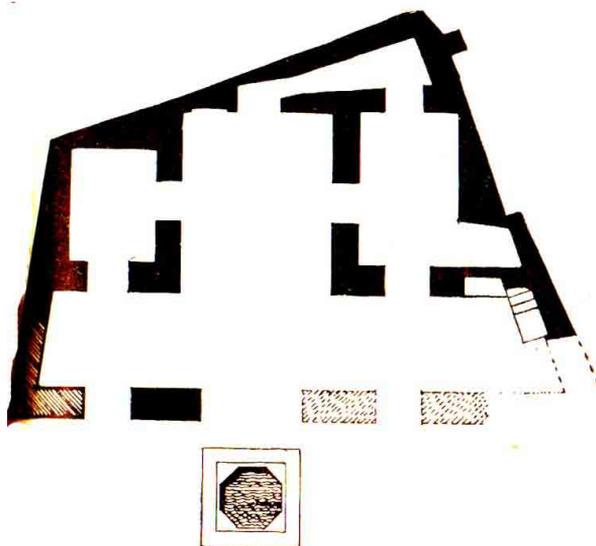
(شكل ١٠) قصر الأخضر - البيت الشمالي الغربي مخطط



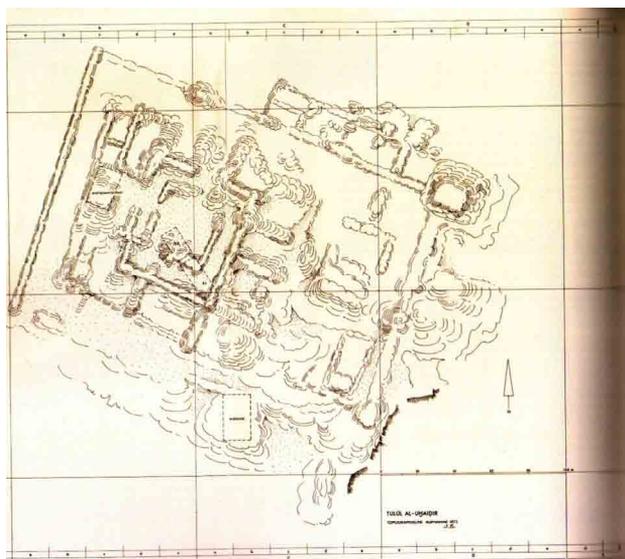
شكل ١١ قصر الأخيضر مخطط الطابق الأول (مس بل)



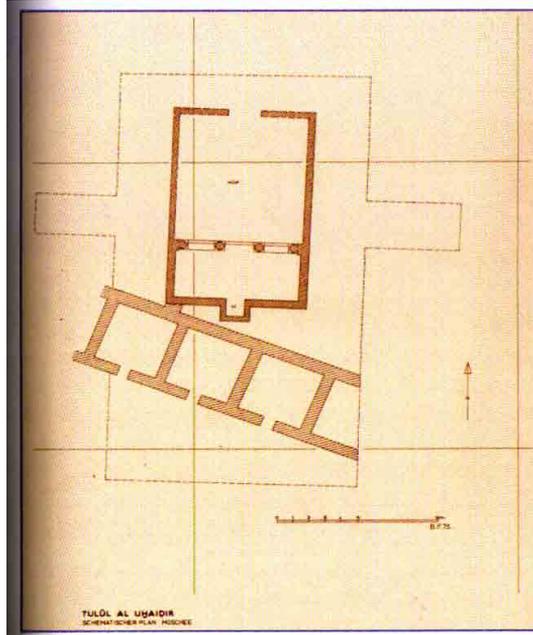
شكل رقم (١٢) قصر الأخيضر مخطط الطابق الأول (مس بل)



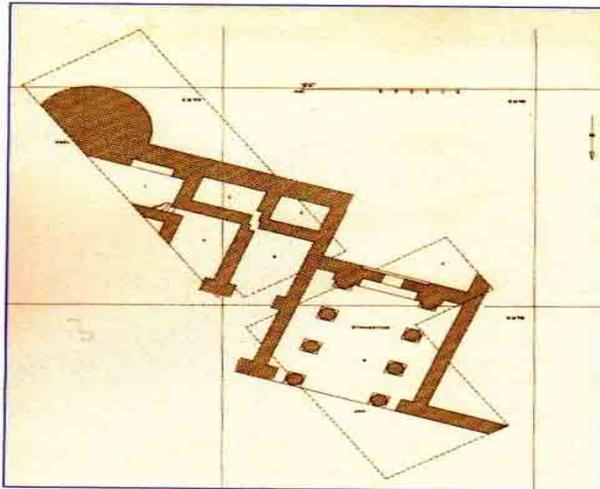
(شكل ١٣) العسكر - البيت الطولوني الأول



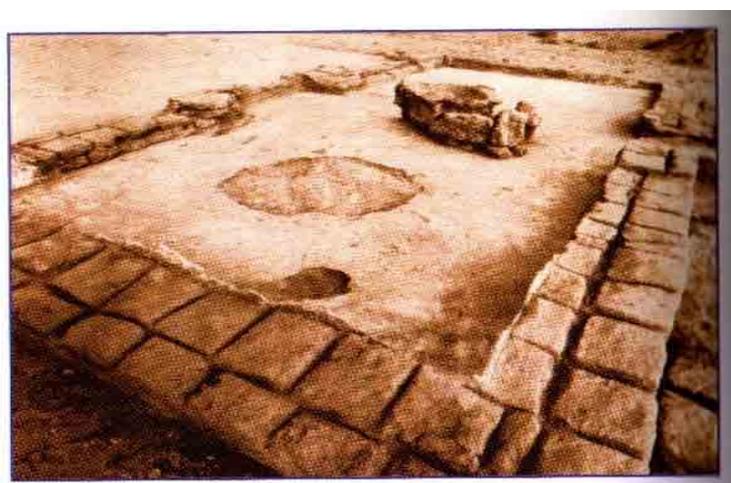
(شكل ١٤) تلول الأخيضر



(شكل ١٥) مخطط بيين نلول الأخيضر

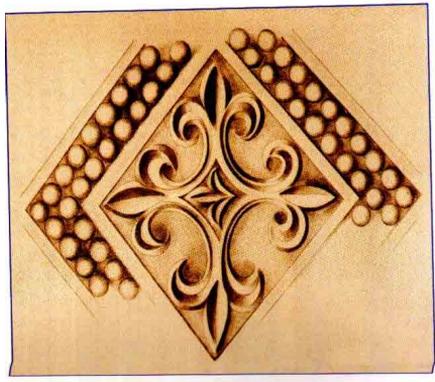


(شكل ١٦) قصر بني مقاتل - مخطط مبسط للمبنى الرئيسي



« قصر بني مقاتل، مسجد / Qasr Bani Muqatil, Moschee / قصر بني مقاتل، المسجد »

(شكل ١٧)



(شكل ١٨) نماذج من الزخارف الجصية المكتشفة في قصر بني مقاتل

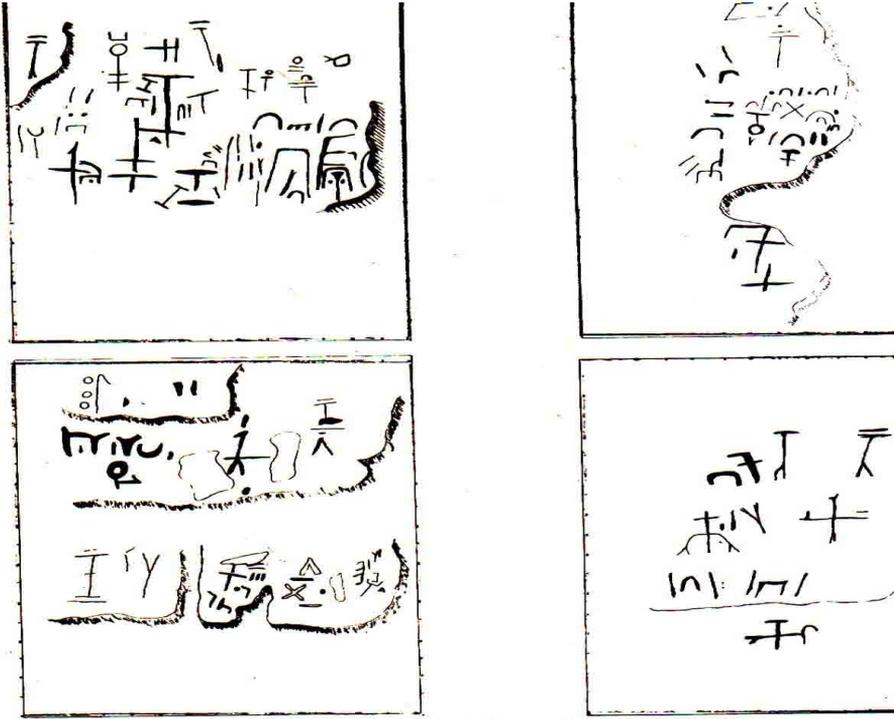


قصر بني مقاتل، كسارات من الزجاج /
Qasr Bani Muqatil, fragments of glass / Qasr Bani Muqatil, Glasfragmente

(شكل ١٩)



(شكل ٢٠) قصر بني مقاتل - صالة الأعمدة



(مخططات لنماذج من النقوش الكتابية في السور الخارجي)

(شكل ٢١)