ردمد
٢٢٢٧-٠٣٤٥
ردمد الالكتروني
٢٣١١-٩١٥٢

ملفُّ العددِ

قراءاتٌ تحليليّةٌ في كلامِ الإمامِ الحسينِ (عليهِ السّلامُ)

العميد

مجلّةٌ فصليّةٌ محكّمةٌ

تُعنى بالأبحاثِ والدّراساتِ الإنسانيّة

السنة الرابعة عشرة . المجلد الرابع عشر . العدد الخامس والخمسون

ربيع الاول ١٤٤٧هـ . ايلول ٢٠٢٥م

العميد

مجلة فصلية محكمة

تعنى بالأبحاث والدراسات الإنسانية

تصدر عن

العتبة العباسية المقدسة

مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات

مجازة من

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

معتمدة لأغراض الترقية العلمية

السنة الرابعة عشرة . المجلد الرابع عشر . العدد الخامس والخمسون

ربيع الأول ١٤٤٧هـ . أيلول ٢٠٢٥م

الترقيم الدولي

ردمد: ٠٣٤٥–٢٢٢٧ :Print ISSN

ردمد الألكتروني: ٩١٥٢ – ٢٣١١ :Online ISSN

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقية ١٦٧٣ لسنة ٢٠١٢م

كربلاء المقدسة ـ جمهورية العراق

الرمز البريدي للعتبة العباسية المقدسة: ٥٦٠٠١

صندوق البريد (ص. ب): ٢٣٢

Mobile:+٩٦٤ ٧٦٠ ٢٣٢ ٣٣٣٧

http: // alameed.alameedcenter.iq

Email: alameed@alkafeel. net

بسم الله الرحمن الرحيم
يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ
وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ
وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ
صدق الله العلي العظيم

المجادلة (١١)

العتبة العباسية المقدسة. قسم الشؤون الفكرية والثقافية. مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات، مؤلف.
العميد : مجلة فصلية محكمة تعنى بالأبحاث والدراسات الانسانية / تصدر عن العتبة العباسية المقدسة مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات.-كربلاء، العراق : العتبة العباسية المقدسة، مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات، 1433 هـ = 2012-
مجلد : ايضاحيات ؛ 24 سم
فصلية.-السنة 14، المجلد 14، العدد 55 (ايلول 2025)
يتضمن ارجاعات ببليوجرافية.
النص باللغة العربية ؛ ومستخلصات باللغة العربية والانجليزية.
ISSN : 2227-0345
1. الانسانيات--بحوث --دوريات. 2. الدوريات العربية--العراق--كربلاء. أ. العنوان.

LCC: AS589.A1 A8365 2025 VOL. 14 NO. 55
مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
الفهرسة أثناء النشر

رئيس التحرير

أ . د . سَرحان جَفات سَلمانْ

(كليَّة التربيَة/ جامعَة القادسِيَّة)

مدير التحرير

أ. د. شوقي مصطفى الموسوي

(كلية الفنون الجميلة/ جامعة بابل)

هيأة التحرير

أ. د. طارق عبد عون الجنابي (كلية الإمام الكاظم﵇ الجامعة للعلوم الإسلامية)

أ. د. كريم حسين ناصح(كلية الإمام الكاظم﵇ الجامعة للعلوم الإسلامية)

أ. د. رياض طارق كاظم العميدي(كلية التربية الأساسية للبنات. جامعة العميد)

أ. د. تقي بن عبد الرضا العبدواني (كلية الخليج) سلطنة عمان

أ. د. عباس رشيد الدده(كلية الشريعة. جامعة الكفيل)

أ. د. مشتاق عباس معن(كلية الشريعة. جامعة الكفيل)

أ. د. عادل نذير بيري (كلية العلوم الإسلامية. جامعة وارث الأنبياء﵇)

أ. د. علي كاظم المصلاوي (كلية التربية للعلوم الإنسانية. جامعة كربلاء)

أ. د. علاء جبر الموسوي (كلية طب الأسنان. جامعة العميد)

أ. د. حيدر غازي الموسوي (كلية التربية للعلوم الإنسانية. جامعة بابل)

أ. د. غلام نبيل حاكي(جامعة كشمير مركز دراسات آسيا الوسطى)

أ. د. أحمد صبيح محسن الكعبي (كلية الصيدلة. جامعة العميد)

أ. د. علي حسن عبد الحسين الدلفي (كلية التربية. جامعة واسط)

أ. م. د. خميس الصباري (كلية الآداب والعلوم. جامعة نزوى) سلطنة عمان

أ.د.عبدالحميد هيمه (كلية الآداب واللغات. جامعة ورقلة) الجزائر

أ.د.كريمة نور عيساوي (كلية أصول الدين. جامعة عبدالمالك السعدي) المغرب

أ.د.محمد المحروقي(جامعة نزوى) سلطنة عمان

أ.د. سليمان الحسيني (جامعة نزوى) سلطنة عمان

أ.د.سعيد جاسم الزبيدي (جامعة نزوى) سلطنة عمان

د.جيسيكا آش (الجامعة الأمريكية لأوروبا. مقدونيا) الولايات المتحدة الأمريكية

أ.د. أوليفر شاربرودت (جامعة لوند) السويد

د. كريستوفر تيندیل(مركز أبحاث الاستدلال والجدال والبلاغة. جامعة وندسور.وندسور. أونتاريو) كندا.

أ. م. د. عمار حسن عبد الزهرة (وزارة التربية/ مديرية تربية كربلاء)

تدقيق اللغة العربية

أ. د. **شعلان عبد علي سلطان**(كلية التربية للعلوم الانسانية/ جامعة بابل)

أ. م. د. **عمار حسن عبد الزهرة** (وزارة التربية/ مديرية تربية كربلاء)

تدقيق اللغة الإنكليزية

أ. د. رياض طارق كاظم العميدي

(كلية التربية الأساسية للبنات / جامعة العميد)

أ. د. **حيدر غازي الموسوي** (كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة بابل)

الإدارة المالية

عقيل عبدالحسين الياسري

م. م. ضياء محمد حسن عودة

حيدر صاحب علي العبيدي

الإدارة الفنية

زين العابدين عادل الوكيل

حسن دهش العبيدي

ثائر فائق الهنداوي

أحمد علي رحيم الحلو

الموقع الإلكتروني

أ.م.د. محمد محسن العبادي

سامر فلاح الصافي

م.م. علي رزاق خضير

النشر والتوزيع

محمد خليل الأعرجي

علي مهدي الصائغ

الإخراج الطباعي

أحمد محسن حمزة الحسيني

قواعد النشر في المجلة

مثلما يرحّب العميد أبو الفضل العباس عليه السلام بزائريه من أطياف الإنسانية، تُرحّبُ مجلة (العميد) بنشر الأبحاث العلمية الأصيلة، وفقا للشروط الآتية:

١. تنشر المجلة الأبحاث العلمية الأصيلة في مجالات العلوم الإنسانية المتنوّعة التي تلتزم بمنهجية البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالميا، ومكتوبة بإحدى اللغتين العربية أو الإنكليزية، التي لم يسبق نشرها.

٢. يقدَّم الأصل مطبوعا على ورق (A4) بنسخة واحدة مع قرص مضغوط (CD) بحدود (٥٠٠٠ – ١٠٠٠٠) كلمة، بخط Simpelied Arabic على أن ترقّم الصفحات ترقيما متسلسلا.

٣. تقديم ملخص للبحث باللغة العربية، وآخر باللغة الإنكليزية، كلّ في حدود صفحة مستقلة على أن يحتوي ذلك عنوان البحث، ويكون الملخّص بحدود (٢٠٠) كلمة، على ان يحوي البحث على الكلمات المفتاحية.

٤. أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث اسم الباحث واللقب العلمي، جهة الانتساب (باللغتين العربية والإنكليزية) ورقم الهاتف، والبريد الألكتروني، مع مراعاة عدم ذكر اسم الباحث في نص البحث، أو أية إشارة إلى ذلك.

٥. يُشار إلى المصادر جميعها بأرقام الهوامش التي تنشر في أواخر البحث، وتراعى الأصول العلمية المتعارفة في التوثيق والإشارة بأن تتضمّن: اسم الكتاب، ورقم الصفحة.

٦. يزوَّد 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 الأبحاث في المجلات، أو أسماء المؤلفين.

٧. ترتيب وتنسيق المصادر يكون بالصيغة العالمية شيكاغو (Chicago Reference Style)، المعتمدة لدى وزارة التعليم العالي والبحث العلمي.

٨. تطبع الجداول والصور واللوحات على أوراق مستقلة، ويُشار في أسفل الشكل إلى مصدره، أو مصادره في حال كونه لايعود الى المؤلف، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن.

٩. 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 أعمالهما، كما يُشار إلى اسم أية جهة علمية، أو غير علمية قامت بتمويل البحث، أو المساعدة في إعداده.

١٠. أن لا يكون البحث قد نشر سابقاً، وليس مقدما إلى أية وسيلة نشر أخرى، وعلى الباحث تقديم تعهّد مستقلّ بذلك.

١١. تعبر جميع الأفكار المنشورة في المجلة عن آراء كاتبيها، ولا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر جهة الإصدار، ويخضع ترتيب الأبحاث المنشورة لموجبات فنية.

١٢. تخضع الأبحاث المستلمة لبرنامج الإستلال العلميTurnitin وبان لايتجاوز الاستلال الـ ١٥٪ للبحث المقدم، وعلى ان لايتجاوز الـ ٥٪ للمصدر الواحد .

١٣. تخضع الأَبحاث للتقويم بواسطة طريق التحكيم من طرفين مجهولين (Double Blind Peer Review) إِذ إِنَّ هوية مقدم البحث (المؤلف/ الباحث) والمحكم (المقوم) غير معروفة للطرفين. لا تعاد النسخ الورقية المسلمة الى المجلة إلى أصحابها سواء قبِلت للنشر أم لم تقبل كونها سوف ترسل الى مقومين (داخل او خارج مدينة كربلاء المقدسة) وعلى وفق الآلية الآتية:

أ) يبلّغ الباحث بتسلّم المادة المرسَلة للنشر خلال مدّة أقصاها أسبوعان من تاريخ التسلّم.

ب) يخطر أصحاب الأبحاث المقبولة للنشر موافقة هيأة التحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقّع.

ج) الأبحاث التي يرى المقوّمون وجوب إجراء تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرها تعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحددة، كي يعملوا على إعدادها نهائيا للنشر.

د) الأبحاث المرفوضة يبلّغ أصحابها .

هـ) يمنح كل باحث نسخة واحدة من العدد الذي نشر فيه بحثه.

١٤. يراعى في أسبقية النشر:

أ) الأبحاث المشاركة في المؤتمرات التي تقيمها جهة الإصدار.

ب) تاريخ تسلم رئيس التحرير للبحث.

ج) تاريخ تقديم الأبحاث التي يتم تعديلها.

د) تنويع مجالات الأبحاث كلما أمكن ذلك.

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

١٦. يحق للمجلة ترجمة البحوث المنشورة في أعداد المجلة الى اللغات الأخرى، من غير الرجوع الى الباحث.

١٧. ترسل البحوث على الموقع الالكتروني لمجلة العميد المحكمة alameed.alameedcenter.iq، أو تُسلم مباشرةً الى مقر المجلة على العنوان التالي: العراق، كربلاء المقدسة، حي الاصلاح، مجمع الكفيل الثقافي.

بسم الله الرحمن الرحيم

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

جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة البحث والتطوير

No :
Date:

العدد : ب ح ع / ٢١٤٤
التاريخ : ١٢ / ٢ / ٢٠١٢

العتبة العباسية المقدسة / قسم الشؤون الفكرية والثقافية

الواردة
العدد /
التاريخ /

م/ مجلة العميد

تحيـــــــة طيبـــــــة...

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

...مع التقديـــــــــر

أ.م.د محمد عبد عطية السراج
المـدير العـام لـدائرة البحث والتطوير
٢٠١٢/٣/١٢

نسخة منه الى :
- البحث والتطوير/ قسم الشؤون العلمية
- الصادرة

Email scientificdep@rddiraq.com
www.rddiraq.com (الموقع الالكتروني للدائرة)
الهاتف / ٦٥٠٠٣١٤
Tel : 7194065

ط

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

.. كلمة العدد ..

الْحَمْدُ لله الَّذِي بَطَنَ خَفِيَّاتِ الأُمُورِ، وَدَلَّتْ عَلَيْهِ أَعْلاَمُ الظُّهُورِ، وَامْتَنَعَ عَلَى عَيْنِ الْبَصِيرِ، فَلاَ عَيْنُ مَنْ لَمْ يَرَهُ تُنْكِرُهُ، وَلاَ قَلْبُ مَنْ أَثْبَتَهُ يُبْصِرُهُ، والصَّلاةُ والسَّلامُ على من لا نبيَّ بعده، محمَّدٍ وعلى آله الطاهرين...

يستمرُّ العطاء فتورق مجلَّةُ العميد، بإضافةٍ علميَّةٍ رائدة، تتجاوز المعتاد؛ لتضيف معرفةً أخرى، ولبنةً في سُلَّم الارتقاء، فتأخذ دورها كاملًا في البناء المعرفي، بخطواتها المعهودة، وعهدها باتِّباع الموضوعيَّة، وثباتها في الانتصار للحقيقة، والتزامها بالمنهج العلميِّ الذي يُنصفُ البحث ويرتقي بالباحث، وبما آلته منذ التأسيس على أن تكون رائدةً في رصد مشكلات المعرفة، والاستجابة الفعليَّة للحاجات المعاصرة، مع توفير مساحةٍ بحثيَّةٍ تُلبِّي الطموح، وتُشذِّب ما ران من زيفٍ فتجعل الطريق سالكًا لمن يبتغي المعرفة وينتهج الموضوعيَّة، على وفق الأسس المنهجيَّة المعاصرة في معالجة الظواهر البحثيَّة، فتجعلها دعوةً للباحثينَ ممَّن يسعى لإشباع رغبة الطموح، وسدِّ الفراغ العلمي، والإجابة عن الأسئلة التي تهدِّد استقرار المعرفة بإجاباتٍ تمثِّل أسئلةً أخرى فلا تمنح المعرفة نفس الاستقرار إلَّا الريادة في الاستمرار نحو الحَراك المتواصل؛ تفاعلًا مع الحدث وتأثيرًا في الأحداث.

وبالنهج نفسه أصدرت مجلَّة العميد فريدتها مزدانةً بأريج الفداء من عبق الكرامة، حيث مرقد أبي الفضل العبَّاس بن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ، فتتنفَّس منه عبق البصيرة من مشرعة صلابة الإيمان؛ فتكتنز الكلمة بحروف العلم ونورانيَّة الإيمان، ليكون الناتج فكرًا وعقيدة.

وفريدة العميد هذه بعددها الخامس والخمسين شقَّت طريقها بمحورين: الأوَّل مثَّل ملفَّ العدد، وقد تألَّف من ثلاثة أبحاث تحت عنوان: (قِرَاءَاتٌ تَحْلِيلِيَّةٌ فِي كَلَامِ الإِمَامِ الحُسَينِ ﷺ)، فكانت هذه الأبحاثُ عتباتٍ مؤسِّسةً على

مستويين: الأوَّل في دعاء عرفة وما فيه من رصدٍ معرفيٍّ لا ينضب، والآخر في تخصُّص المعرفة القرآنيَّة للإمام الحسين ﷺ ببحثين: الأوَّل انطلق من التأسيس لحلِّ الإشكالات التفسيريَّة في ضوء الأسس المعرفيَّة التي اجترحها الإمام الحسين ﷺ في معالجة ما رآه الآخر أنَّه إشكالًا بسبب قصر الباع، وقلَّة البضاعة، وقصور النظر، والآخر ركَّز في توظيف الإمام الحسين ﷺ للشاهد القرآني في خطبه وما يُتبعه من تعقيبٍ تفسيريٍّ لذلك الشاهد.

والمحور الآخر ضمَّ أربعة أبحاثٍ توزَّعت في تخصُّصات معرفيَّة متنوِّعة ما بين السيرة، والإدارة والاقتصاد والجغرافيا؛ لتكون الخاتمة مع بحثٍ في اللغة الإنكليزيَّة، وبذلك تُحقِّق مجلَّة العميد رغبة قُرَّائها في شموليَّة البحث وتنويع المعرفة؛ خدمةً لأكبر عددٍ ممكن من التخصُّصات الفاعلة في المعرفة الإنسانيَّة.

وختامًا لابدَّ من توجيه شكرٍ يرأب صدع الجهد، وامتنانٍ يستمطر غيث الرضا الإلهيِّ لكلِّ من أسهم في انجاز هذا العدد حتَّى استوى متكاملًا للإفادة المعرفيَّة، داعين الله تعالى بالتوفيق للاستمرار بهذا العطاء على نسقٍ يتجاوز الزَّبد، ويتشبَّث بالحقيقة، ويرتقي مع المعرفة.

وآخر دعوانا أنِ الحمدُ لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على محمَّدٍ وآله الطَّاهرين

تداخل الأساليب في دعاء عَرَفَة للإمام الحسين عليه السلام ١

هاشم جعفر حسين

أثر مرويات الإمام الحسين عليه السلام في حلِ الاشكالات التفسيريَّة

دراسة تحليليَّة ٣١

سيروان عبد الزهرة هاشم

التعقيبُ المفسِّرُ لآياتِ القرآنِ في كلامِ الإمامِ الحسينِ بنِ عليّ عليهما السلام قراءةٌ في دلالتِها ٦١

عمّار عبد العبّاس عزيز

الحبّ والبغض في سيرة وأحاديث الإمام الرضا عليه السلام ٨٣

عبد المجيد اعتصامي

رأس المال الاجتماعي ودوره في التنمية المستدامة دراسة ميدانية

مقارنة للجامعات الاهلية والحكومية ١٠٩

أسعد عبد اللطيف تركي ـ سارة صباح حمزة

أثر العوامل المناخية على زراعة محصول الرز في ناحية الكفل ١٣١

مصطفى كاظم خرباط العنزي

خطبة الإمام علي عليه السلام الشقشقية: تحليل نقدي للخطاب ١٥٧

نور ضياء حسين

ملف العدد

قراءات تحليلية في كلام الإمام الحسين (عليه السلام)

مجلة العميد
Journal Homepage: https://alameed.alameedcenter.iq/
ISSN: 2227-0345 (Print) ISSN 2311-9152 (Online)

تداخل الأساليب في دعاء عَرَفَة للإمام الحسين عليه السلام

هاشم جعفر حسين [1]

[1] جامعة بابل/ كليَّة التربية للعلوم الإنسانيَّة/ قسم اللغة العربيَّة، العراق؛
hum.hashim.jaffar@uobabylon.edu.iq
دكتوراه في اللغة والنحو / أستاذ

تاريخ الاستلام:
١/ ٨/ ٢٠٢٥
تاريخ القبول:
١/ ٩/ ٢٠٢٥
تاريخ النشر:
٣٠/ ٩/ ٢٠٢٥

الكلمات المفتاحية:
الإمام الحسين عليه السلام – دعاء عرفة - الأساليب – التداخل– الدَّلالة.

السنة(١٤)–المجلد (١٤)
العدد (٥٥)
ربيع الأول ١٤٤٧هـ .
أيلول ٢٠٢٥ م
DOI:
10.55568/amd.v14i55.1-29

ملخص البحث:

موضوعُ هذا البحث له صلةٌ بمبحثٍ دلاليٍّ يتعلَّقُ بواحدٍ من أهمِّ أساليب النثر العربي، وهو الدعاء، الذي تكتنزُ فيه مباحثُ لغويَّةٌ دلاليَّة كثيرةٌ، وقد درس الباحثُ منها مبحثَ تداخلِ الأساليب اللغويَّة في متنٍ هو الغايةُ في الفصاحة والبيان، فـ (دعاء عَرَفَة) للإمام الحسين عليه السلام هو من أشهر الأدعية المرويَّة عن آل بيت النبوَّة، وأنّ فضلَه يكمنُ في أنَّ الناطق به هو لسان المعصوم مباشرةً، وقد احتجّ به لإقرار أصول العقائد الإسلامية الحقّة، من التوحيد والعدل والنبوَّة والإمامة والمعاد، وتنبيه العباد إلى أنَّ تحصيل هذه العقائد متعلّق بوجوب الافتقار إلى الله سبحانه وتعالى، ودوام الشكر له عزّ وجلّ على ما أنعم وأتمَّ .

وقد عرضتُ لنصوصٍ مختارةٍ من الدعاء تتداخل بين تراكيبها الأساليب، وينضمُّ بعضها إلى بعض، لأداء أغراضٍ قصد إليها المتكلِّم قصدًا، ولائم بين دلالاتها المختلفة، وطوّعها جميعًا لتأدية الغرض المقصود في النصِّ.

وقد قُسِّمتِ المادةُ المستقراةُ على مبحثين: أحدهما: تداخل الأساليب الثنائية، والآخر تداخل الأساليب الثلاثية فأكثر.

Style Interference in Arafah Supplication of Imam Al-Hussein (Peace Be Upon Him)

Hashim Jaafar Hussein [1]

[1] University of Babylon / College of Education for Human Sciences / Department of Arabic Language, Iraq;

hum.hashim.jaffar@uobabylon.edu.iq

PhD in Language and Grammar / Professor

Received:

1/8/2025

Accepted:

1/9/2025

Published:

30/9/2025

Keywords:

Imam al-Husayn, Supplication of 'Arafah, styles, interweaving – semantics

Al-Ameed Journal

Year(**14**)-Volume(**14**) Issue (**55**)

Rabi' Al-Awwal 1447 AH.

September 2025 AD

DOI:
10.55568/amd.v14i55.1-29

CC BY NC

Abstract:

This study is related to a semantic field concerning one of the most significant styles of Arabic prose, supplication, which encompasses a wealth of linguistic and semantic topics. The researcher examined the phenomenon of interweaving linguistic styles within a text that epitomizes eloquence and clarity: Imam al-Husayn's (peace be upon him) Supplication of 'Arafah. This supplication is among the most famous prayers narrated from the progeny of the Prophet (peace be upon them all). Its merit lies in the fact that it is uttered directly by an infallible Imam and stands as an encyclopedic source of evidence affirming the general principles of Islamic creed, and in providing proof of the primary aim of every supplication: the necessity of expressing gratitude for the blessings of the Almighty (Glorified and Exalted be He) .

The study presents examples from the supplication in which styles are intertwined, diverse, and complementary, producing intended meanings from these styles. This is an attempt to establish the intentionality of the author, something no one else could achieve , by employing them together and harnessing their different connotations to fulfill the intended purpose in the text.

توطئة:

الدعاء هو الوسيلة العظمة والطريقة المثلى لإقامة الصلة بين العبد وربِّه، وأنّ هذه الصلة هي الغاية المبتغاة من مجمل العبادات وما تشتمل عليه من الطاعات، لذا يكون الإكثار من الدعاء والاستمرار عليه موجبًا لتقوية تلك الصلة، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿**ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ**﴾ (غافر: ٦٠)، وأنَّ إهمال الدعاء أو تركه مدعاة لانفصام عرى الاتصال بين الخالق والمخلوق، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿**قُلْ مَا يَعْبَؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ**﴾ (الفرقان: ٧٧).

وأدعية آل البيت عليهم السلام – بما اشتملت عليه من عقائد، وبيان لآيات القرآن الكريم، وحكم، ومواعظ، وترغيب، وترهيب، وإرشاد، ونصح، وغير ذلك من الفضائل – هي المستند والمعتمد والملجأ الذي يأوي إليه الداعي ليقوي صلته بربِّه، فيطمئن قلبه إن خاف وارتجف، وتسكن نفسه إن أصابها كدر الذنوب، وتستجيب للنصح إن شانها الكبر، وتستبشر إن سمعت الترغيب في أدعيتهم، ذلك أنَّ الداعي مطمئن إلى أنَّه قد استمسك بالعروة الوثقى وركن إلى أبواب الرحمة والرجاء.

إنّ المتتبِّع لنصوص أدعيتهم عليهم السلام ليجد أنَّ لتراكيب كلامهم مزية فنيَّة فذَّة، وأنَّ هذه التراكيب تُؤدَّى بوسائل في الأداء اللغوي مميَّزة، لا يرقى إليها المتفانون، ولا يقوى عليها المجتهدون؛ إذ قد عجزَ الركبُ وأحجمَ، وأكبّ على إظهار الافتقار إلى مثل كلامِهم فاستسلمَ، وأنَّى يبلغون مَنْ فضّلهم الله تعالى على خلقه بالفصاحة والبيان، فكانوا عِدلَ القرآن، والعالمين بأحكامه وأوامره ونواهيه وتفسيره.

وقد وقع الاختيار في هذا البحث من كنوز أدعية آل البيت الكرام على دعاء عرفة الذي نطقت به أنفاس الإمام الحسين عليه السلام، ليكون ميدانًا لدراسة تداخل الأساليب المتنوعة في نصِّه الشريف، بعد أن استقصى الباحث من هذه الأساليب جملةً صالحة مكرّرة متداخلة في ما بينها، لتنتج معنًى مقصودًا يحاول الباحث الكشف عنه على قدر استطاعته .

ومن الجدير بالذكر الإبانةُ عن أنَّ من أوائل الذين وثَّقوا نصَّ هذا الدعاء الطويل كاملًا ودوَّنه هو السيِّدُ الجليلُ ابنُ طاووس (رضي الدين علي بن موسى ت٦٦٤هـ)، وممَّا زاد في قدسيَّة هذا الدعاء أنَّ الإمام المعصوم قد دعا به في مَشعَر طاهرٍ من مشاعر الحج في مكَّة المكرَّمة عشية اليوم التاسع من المناسك، حيث الحجيجُ بعرفات يقفون ضارعين إلى الله سبحانه أن يُكفِّرَ عنهم سيِّئاتِهم، وأنْ يَعتقَ رقابَهم من النار، فكان اختيارُ الإمام الحسين عليه السلام للمكان والزمان اختيارًا منتقى، لتقديمِ فرضٍ مهمٍّ من فروض العبادة الحقّة التي تُظهِر التواضع والخضوع والتوبة إلى الله تعالى والشكر له سبحانه على نعمائه التي لا تُعدُّ ولا تُحصى[1]، ومنها خلقُ الإنسان ووجودُه ومراحلُ استقامته وتأمُّلاته الفكريَّة والروحيَّة في مسيرة جدِّه واجتهاده في معرفة ربِّه، والتصديقِ به، وتوحيدِه، والإخلاصِ له .

وقد حان الحين لعرض جملة من نماذج الدعاء التي تتداخل الأساليبُ في تراكيبها ويأخذ بعضها بدلالات الأُخَر، لتستبين من خلاصة هذا التداخل معانٍ مرادةٌ، قد طُوِّعت تلك الأساليب لتأديتها، ولنا أن نجمل دراستها في مبحثين: أحدهما: تداخل الأساليب الثنائية، والآخر تداخل الأساليب الثلاثيَّة فأكثر.

١ فرج، مرتضى. شرح دعاء الإمام الحسين عليه السلام يوم عرفة، ط١ (إيران: شبكة الفكر، ١٤٣٣)، ٧.

المبحث الأوَّل: تداخل الأساليب الثنائيَّة:

أ/ الاستفهام والنداء

الثابت أنَّ الاختلاف حاصل بين دلالة الاستفهام ودلالة النداء، فمعنى الاستفهام هو طلبُ الفهم والإخبار عنه، على حين أنَّ معنى النداء هو الطلب من المدعو أنْ يُقبلَ على الداعي، وعلى ذلك يُبنى افتراض أنَّ النداء يسبق الاستفهام، ذلك أنَّ طلبَ الإقبال يسبق طلب الحاجة، غير أنَّ المسوق في نصِّ دعاء الإمام الحسين عليه السلام، وقد تكرَّر، أنَّ الاستفهام قد سبق النداء وتداخل معه، ومنه ما قاله عليه السلام: ((**فأيُّ نِعَمِكَ يا إلهي أُحصي عَدَدًا وذِكرًا! أم أيُّ عطاياكَ أقومُ بها شُكرًا! وَهِيَ يا رَبِّ أَكْثرُ مِنْ أَنْ يُحْصِيَهَا الْعادّوُنَ، أَوْ يَبْلُغَ عِلْمًا بِهَا الْحافِظُونَ، ثمَّ ما صَرَفْتَ وَدَرَأْتَ عَنّي اَللّهُمَّ مِنَ الضُرِّ وَالضَّرّآءِ، أَكْثَرَ مِمّا ظَهَرَ لي مِنَ الْعافِيَةِ وَالسَّرّآءِ**))[٢][٣].

والمتمعّن في الدعاء يتبيَّن له أنَّ غرض الاستفهام الوارد في نصِّه يخرج عن معناه الحقيقي إلى معنى مجازي، ذلك أنَّ الإمام وهو العارف بحقائق الأمور لم يكن في مقام السؤال الحقيقي لطلب الإجابة عن الاستفهام؛ إذ الإجابة لديه مستوسقة؛ بل الاستفهام هنا تقريريّ لغايتين:

إحداهما: إظهار العجز عن إحصاء نِعمِ الله (عزّ وجلّ)، والاستفهام على ذلك خارجٌ لغرض النفي .

والأخرى: بيان كثرة نعم الله تعالى على العباد، وتنوّعها، واختلاف أجناسها، ممّا تتعذَّر معه القدرة على إحصائها، ويستوجب منهم دوام الحال على الشكر والامتنان لاستحصال دوامها ونمائها.

قد تقدّم الاستفهام المجازي هنا في أوَّل النصّ، ثمَّ ردفه الإمام عليه السلام، بنداء (يا إلهي)، وقد اشتملت بنيته على(حرف النداء الظاهر، ومنادى مفخّم – إلهي – بصيغة إضافة الاسم الأعظم إلى ياء المتكلِّم) وفي ذلك كمال العناية باستشعار العَظَمة وتفخيم المنادى، إذ يظهر الداعي العجز عن استيفاء الشكر، ويعترف بقصوره عن إحصاء النعم، فضلًا عن تأدية واجب الشكر لواهبها،

٢ ابن جعفر، ابن طاووس رضي الدين علي بن موسى. إقبال الأعمال، تعليق الشيخ حسين الأعلمي، ط١ (بيروت: مؤسَّسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩٦)، ٦٥٣.

٣ القمي، عباس بن محمد رضا بن أبي القاسم. مفاتيح الجنان، ط١ (بيروت: دار ومكتبة الرسول الأكرم، ١٩٩٧)، ٣٢٩.

لذا هو يرجو أن يلتفتَ إليه المُنعِم سبحانه بعين الرحمة فيسجلَ اعترافَه بالعجز ويجازيه على ذلك الاعتراف، فمن الثابت أنّ إظهار العجز في ساحة الرحمة من أشدِّ النعم المستوجبة لثناء الباري (جلّ جلاله) وعطائه الجزيل، فقد ورد في أدعيتهمﷺ: ((**ولِفَقرِي إليكَ، فإنِّي لم أُصِبْ خيرًا قطُّ إلا مِنكَ، ولم يَصرِفْ عنِّي سوءًا قطُّ أحدٌ سِواكَ**))[٤][٥][٦].

ونلحظ تكرار تداخل هذين الأسلوبين في نصِّ الدعاء بالنسق ذاته؛ إذ يستأنف الإمامﷺ دعاءه، فيقول: ((**أم أيُّ عطاياكَ أقومُ بها شُكرًا**))، فتتساوى العبارتان وتتناسقان في سياق واحد.

ثمَّ يُخبر بخبرٍ متداخل فيه أسلوب النداء (**وَهِيَ يا رَبِّ أَكْثرُ مِنْ أَنْ يُحْصِيَهَا الْعادّوُنَ، أَوْ يَبْلُغَ عِلْمًا بِهَا الْحافِظُون**)، وقد أُدِّي أسلوب النداء بالأداة الأصلية (يا) والمنادى المضاف إلى ياء المتكلِّم (ربِّ)، والإضافة فيهما إلى ياء المتكلِّم إضافة تشريفيَّة، دالَّة على توحيد الباري (عزّ وجلّ) في الخلق والتدبير والمنّ والامتنان بالنعم والعطايا، ذلك أنَّ الناس كلَّهم متَّفقون على توحيد الإله، وإن اختلف مفهومه لديهم، وقد سبق نداؤه في أوَّل نصِّ الدعاء (يا إلهي)، غير أنّهم قد اختلفوا في توحيد الربوبيَّة، وتدبير شؤون الكون، وقبول الأوامر والنواهي منه سبحانه. فكان استعمال (يا ربِّ) في النصِّ؛ لما يشتمل عليه من الإقرار بالعبوديَّة التامَّة والافتقار إليه في التدبير والاعتراف بالعجز عن إحصاء النِعم وبلوغ العلم بها، فضلًا عمّا في النداء بـ (يا ربِّ) من التصريح بنفي الشرك بمفاهيمه ومصاديقه كلِّها، ويعضد ذلك ما ورد من عناية آل البيتﷺ بلفظ (يا ربِّ) وتكراره في أدعيتهم، فقد ورد عن رسول اللهﷺ: ((**إنَّ العبد إذا تخلَّى بسيِّده في جوفِ الليل المُظلِم، وناجاه أثبتَ الله النورَ في قلبه، فإذا قال: (يا ربِّ يا ربِّ)، ناداه الجليلُ (جلَّ جلالُه): لبَّيكَ عبدي، سَلْنِي أعطِكَ، وتَوكَّلْ عليَّ أكفِكَ**))[٧].

ب/ الشرط والنداء

تتكوَّن البنى الشرطيَّة من أداة الشرط التي تربط بين فعل الشرط وجوابه بعد أن لم يكن

٤ الطوسي، محمّد بن الحسن .مصباح المتهجد، صححه حسين الأعلمي، ط١ (بيروت: مؤسَّسة الأعلمي، ١٩٩١)، ١٩٧.
٥ المجلسي، أبو عبد الله محمد تقي بن مقصود علي. بحار الأنوار، ط٢ (بيروت: مؤسَّسة الوفاء، ١٤٠٣)، ٨٦/ ٣٣١.
٦ القمي، مفاتيح الجنان، ٦٢.
٧ المجلسي، بحار الأنوار، ٨٤/ ١٣٧.

بينهما رابط، ومن فعل الشرط وجواب الشرط، والصلة بينهما تقتضي الوجوب حين تترتَّب النتيجة على السبب، وقد يكون اقتضاء النتيجة لسببها على سبيل الاستلزام الذي يتفرَّع إلى واجبٍ وغير واجب، إذ قد تنفكّ النتيجة عن السبب في بنية الشرط.

ونجد التداخل بين هذا الأسلوب وأساليب أُخر كالنداء والاستفهام ظاهرًا في نصّ دعاء عرفة، ممَّا يستوجب إنعام النظر لاستبيان المعنى المتحصّل من مجمل هذا التداخل، وممّا ورد من ذلك ما قاله سيِّد الشهداء: ((**فإنْ تُعذبْنِي يا إلهي فَبِذُنوبي بعدَ حُجّتِكَ عَلَيَّ، وإنْ تَعْفُ عنِّي فَبِحِلْمِكَ وجُودِكَ وكرمِكَ**))[٨][٩].

وقد ورد الشرط في هذا التركيب على أصله (الأداة الشرطيَّة، وفعل الشرط بعدها وتلاهما جواب الشرط)، وليتضح من معناه أن نتيجة الشرط مترتبّة على فعل الشرط اقتضاءً وجوبيًّا إنْ تحقّق السببُ المُستوجِبُ لنتيجة الشرط، فالعذاب كائن إن توافر مقتضيه من اقتراف الذنوب وترك الإذعان للأحكام الإلهيَّة الموجبة للنهي عن ارتكاب المحرّمات.

على أنَّ التدقيق والتمحيص في المعنى المراد من التركيب الشرطي الذي أورده الإمام عليه السلام، يستبطن القول بأنَّ كلامه عليه السلام واردٌ في مقام الرجاء والاستشعار بعظمة الذنوب المرتكبة، وطلب العفو عنها بعد الاعتراف بها، وهذا الغرض أقرب إلى فهم مطلب الداعي وتحقُّق دعواه، وهو أرجح من استخدامه بنية الشرط هنا للإقرار باستحقاق العقوبة، ويعضد هذا الفهم ما نجده من حذف لجزء من جواب الشرط، على تقدير (إنْ تعذبني فبذنوبي تعذبني) فحذفت (تعذبني) الواردة في تقدير الجزاء، للتهوين عن النفس المذنبة والتخفيف عن معاناتها، وللإيذان بأنَّ هذه النفس توّاقّة إلى المغفرة راجية للغفران.

ثمَّ يرد الشرط متداخلًا مع النداء بصيغة (يا إلهي)، الدالّة على الكبرياء والعظمة، فالعذاب أو المغفرة شأنان من شؤون القدرة الإلهيَّة، لذا يورد الداعي النداء بالاسم الشريف المضاف إلى ياء المتكلِّم، استشعارًا باللطف والعفو والمغفرة، فتطمئن نفس العابد وتتوق إلى إنجاز المطلب من الدعاء، ويعضد هذا ما ذكره الإمام عليه السلام بعد ذلك: (**وإنْ تَعْفُ عنِّي**

٨ ابن جعفر، إقبال الأعمال، ٦٥٧.
٩ القمي، مفاتيح الجنان، ٣٣٥.

فَبِحِلْمِكَ وجُودِكَ وكرمِكَ)، إذ كرَّر الداعي صفات الرحمة (حلمك وجودك وكرمك) ليصل باستشفاعه إلى إنجاز قصده.

ت/ النداء والشرط

ومن ذلك قوله ﷺ: ((**فَتَعالَيْتَ يا رَحيمُ يا رَحْمنُ، حتّى إِذَا اسْتَهْلَلْتُ ناطِقًا بِالْكَلامِ، أَتْمَمْتَ عَلَيَّ سَوابِغَ الإِنْعامِ، وَرَبَّيْتَني زائِدًا في كُلِّ عام، حَتّى إِذَا اكْتَمَلَتْ فِطْرَتي، وَاعْتَدَلَتْ سَريرَتي، أَوْجَبْتَ عَلَيَّ حُجَّتَكَ، بِأَنْ أَلْهَمْتَني مَعْرِفَتَكَ، وَرَوَّعْتَني بِعَجائِبِ فِطْرَتِكَ، وَأَنْطقتني لِما ذَرَأتَ في سَمائِكَ وَأَرْضِكَ مِنْ بَدائِعِ خَلْقِكَ، وَنَبَّهْتَني لِشُكْرِكَ، وَذِكْرِكَ، وَأَوجَبْتَ عَلَيَّ طاعَتَكَ وَعِبادَتَكَ، وَفَهَّمْتَني ما جاءَتْ بِهِ رُسُلُكَ، وَيَسَّرْتَ لي تَقَبُّلَ مَرْضاتِكَ، وَمَنَنْتَ عَلَيَّ في جَميعِ ذلِكَ بِعَونِكَ وَلُطْفِكَ**)) [١٠] [١١].

يبدأ الإمام ﷺ الدعاء بتنزيه الله عن كلِّ شَبَه، فهو المتعاظم في علوِّه الذي لا يُجارى ولا يُوصَف، فقد تعاليتَ ((**بجلالِكَ وعظمتِكَ أنْ تُوصَفَ بما لا يَليقَ لك**))[١٢].

وتنزّهتَ بذاتك المنفردة بالألوهيَّة المستتبعة لجميع صفات الكمال ونعوت الجلال والجمال، المقتضية لكون جميع المخلوقات مقهورة تحت قدرتك[١٣].

ويظهر أسلوب النداء مباشرة بعد التنزيه (**يا رَحيمُ يا رَحْمنُ**)، ليستعينَ بأداته الظاهرة (يا) وباسمي الرحمة المطلقة (**رَحيمُ، رَحْمنُ**) على تخصيص ذلك المدعوّ المنزّه عن كلِّ وهم ونقص، وليُبينَ عن واحدٍ من أهمِّ أسباب العُلوِّ والرِّفعة له (الرحمة الرحمانيَّة الرحيمية)، وفي وصف هذين الاسمين الجماليين قيل الكثير، فقد رَوَى أميرُ المؤمنين ﷺ عن رسول الله ﷺ أنَّه قال في تفسير كلمات سورة الفاتحة المباركة، فإذا قال العبد: ((**الرحمن الرحيم**)، **قال الله (عزَّ وجلّ): شَهِدَ لي بأنِّي الرحمنُ الرحيمُ، أُشهِدُكم لأُوفِّرَنّ من رَحمتِي حظَّه، ولأُجزِلَنَّ من عَطائِي نَصيبَه**))[١٤]، ومنه ما بيّنه الإمام الصادق ﷺ في التمايز بين الاسمين، إذ قال:

١٠ ابن جعفر، إقبال الأعمال ٦٥٢.
١١ القمي، مفاتيح الجنان ٣٢٩.
١٢ الطريحي، فخر الدين. مجمع البحرين ومطلع النيرين(معجم لغوي شيعي)، تحقيق أحمد الحسيني، ط٢ (طهران: مكتبة المرتضوي، ١٣٦٥) ٣/ ٢١.
١٣ الآلوسي، محمود بن عبد الله الحسيني. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. تحقيق علي عبد الباري عطية، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥)، ١٠/ ٢١٨.
١٤ المجلسي، بحار الأنوار، ٨٢/ ٦٠.

(((الرحمن) **بجميعِ خلقِه، (الرحيم) بالمؤمنين خاصّة**))[١٥]، ورُوي عنه أيضًا: ((**اَلرَّحْمنُ اسْمٌ خَاصٌّ بِصِفَة عَامَّة، وَالرَّحِيمُ اسْمٌ عَامٌّ بِصِفَة خَاصَّة**))[١٦ ١٧ ١٨]. ومفاد ذلك: أنّ الرحمن اسمٌ خاصٌّ به سبحانه اختصَّ به لنفسه، فكانت صفته الرحمانية عامّة، تشمل الخلق كلَّهم حتّى مَن كفرَ أو أشركَ أو عصا، فألطافُ الله عليه نازلة في الدنيا، أمّا الرحيم فصفة عامّة أصلُ تسميتها له سبحانه، فهو أصل الرحمة ومبدؤها، ثمَّ تُنسب هذه الرحمة إلى خلقه بتوفيقه، فيُسمّى مَن رحم الخلقَ رحيمًا، لذا هو اسمٌ عامّ صفته خاصّة، أي: (الرحيم) عند إطلاقه خاصّ بفئة المؤمنين، قال تعالى: ﴿**بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ**﴾ (التوبة: ٢٨)، وقال (عزّ وجلّ) في قصَّة سفينة النبي نوح عليه السلام: ﴿**بِسْمِ اللهِ مَجْراها وَمُرْساها إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ (هود:٤١). وقال سبحانه في قصة النبي يوسف عليه السلام: ﴿**وَما أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلاَّ مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ (يوسف:٥٣).

ومن هذه الآيات وغيرها يتَّضح أنّ الرحمانية نِعَمٌ وفيوضاتٌ عامّةٌ للمؤمنين وغيرِهم، وأنَّ الرحيمية فيوضاتٌ خاصّة بالمؤمنين، ينمازون بها لتفاضُلِ أعمالِهم على غيرهم، وبهذا الفهم يندفع إشكالُ أنَّ الرحمة الرحيمية قد وردت في دعاء عرفة شاملةً للدنيا والآخرة؛ إذ قال عليه السلام: ((**يا رَحمنَ الدُّنيا والاخِرَةِ وَرحيمُهُما**))[١٩]، فالرحيم صفةٌ خاصّة بالمؤمنين في الدنيا والآخرة.

ثمَّ يتداخل مع أسلوب النداء أسلوبُ الشرط: (**حتّى إِذَا اسْتَهْلَلْتُ ناطِقًا بِالْكَلامِ، أَتْمَمْتَ عَلَيَّ سَوابِغَ الإنْعامِ، وَرَبَّيْتَني زائِدًا في كُلِّ عام، حَتّى إِذَا اكْتَمَلَتْ فِطْرَتي، وَاعْتَدَلَتْ سَريرَتي، أَوْجَبْتَ عَلَيَّ حُجَتَّكَ**).

وقد تكرَّرت الأداة (إذا) مرتين في النص، ووَضْعُها في اللغة أنَّها تستعمل للدلالة على وقوع

١٥ المجلسي، ٨٢/ ٥١.
١٦ الطبرسي، الفضل بن الحسن. مجمع البيان في تفسير القرآن، تقديم محسن الأمين العاملي، ط١ (بيروت: مؤسَّسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩٥) ١/ ٥٧.
١٧ الطباطبائي، محمّد حسين. الميزان في تفسير القرآن، ط١ (بيروت: منشورات مؤسَّسة الأعلميّ للمطبوعات، ١٩٩٧)، ١/ ١١.
١٨ الشيرازي، ناصر مكارم. الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل (قم المقدسة: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ١٤٢٦)، ١/ ٣٣.
١٩ القمي، مفاتيح الجنان ٣٢٩.

الحدث معها في الزَّمان المُسْتَقْبَل الذي فيه معنى الشَّرط[٢٠]، وهي مبنيَّةٌ، لإبهامها في المستقبل، وافتقارِها إلى جملةٍ بعدها تُوضِّحُها وتُبيِّنُها، كما كانت الموصولات كذلك، لذا اقتضى بعدها فعلُ شرط وجوابه[٢١ ٢٢ ٢٣]، وَقد كَثُرَ مَجِيءُ المَاضِي بَعْدَها، مُرادًا به الاستقبال، والماضي بعدها يكونُ زمنُه المستقبل كما كان الأمرُ في الشَّرط[٢٤ ٢٥ ٢٦].

والمتأمِّلُ في التركيب الأول (**حتّى إِذَا اسْتَهْلَلْتُ ناطِقًا بِالْكَلامِ، أَتْمَمْتَ عَلَيَّ سَوابِغَ الإِنْعامِ، وَرَبَّيْتَني زائِدًا في كُلِّ عام**)، لا يجدُ معنى الشرط – النتيجة المترتِّبة على السبب – حاضرًا فيه، وإن كانت أركانُ الشرط متوافرة، ذلك أنّ إتمام سوابغ النِّعَم والتربية المتزايدة بمرور الزمن غير مترتِّبة على الاستهلال بنطق الكلام، وإنّما ينصرف معنى الأداة فيه للخلوص إلى الزمن الماضي خاليًا من معنى الشرط، وهو بهذه السمة يُخالف المتعارف عند النحويين من أنَّ الشرط تترتَّب فيه النتيجة على سببها[٢٧ ٢٨].

أمَّا التركيب الثاني (**حَتّى إِذَا اكْتَمَلَتْ فِطْرَتي، وَاعْتَدَلَتْ سَريرَتي، أَوْجَبْتَ عَلَيَّ حُجَّتَكَ**).

فقد خلصت فيه الأداة إلى معنى الشرط، ذلك أنَّ وجوب الحجّة للتكليف بالعبوديَّة والطاعة المستندة إلى البراهين والحجج الدالّة على وجوب شكر النِّعَم، وتعظيم المُنعِم لمننه التي لا تُحصى مترتِّبة على اكتمال الفطرة السليمة التي تَعِي ذلك الوجوب، وأنّ اعتدال السريرة باكتمال العقل وصفاء النفس للطاعة تستدعي وجوبَ التكليف والتحقُّق من منافعه للعابد المطيع .

٢٠ ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن أبي بكر. أمالي ابن الحاجب. تحقيق د. فخر صالح سليمان قدارة (بيروت: دار عمار الأردن دار الجيل، ١٩٨٩)، ٤/ ١٩٣٤.

٢١ ابن يعيش، ابن علي بن يعيش .شرح المفصل، تحقيق د. إميل بديع يعقوب، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١)، ٣/ ١٢١.

٢٢ ابن الحاجب، أمالي ابن الحاجب١/ ١٣٢.

٢٣ الأزهري، خالد بن عبد الله بن أبي بكر. شرح التصريح على التوضيح. تحقيق محمد باسل عيون السود، ط٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦)، ١/ ٧٠٣.

٢٤ مالك، ابن. شرح الكافية الشافية، تحقيق عبد المنعم أحمد هريدي، ط١ (مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى، ١٩٨٢)، ٢/ ٩٤٣.

٢٥ المرادي، بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن علي .الجنى الداني في حروف المعاني تحقيق د. فخر الدين قباوة؛ والأستاذ محمد نديم فاضل ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣)، ٣٦٧.

٢٦ الزركشي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن بهادر. البرهان في علوم القرآن، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١ (دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٧) ٤/ ١٩٥.

٢٧ المبرد، محمَّد بن يزيد بن عبد الله .المقتضب. تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة (بيروت: دار الكتب العلمية،د.ت) ٢ / ٤٦.

٢٨ السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان. شرح كتاب سيبويه، تحقيق أحمد حسن مهدلي، علي سيد علي، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨)، ٣/ ٢٨٤ .

ومن هذا التداخل يتَّضح أنّ التنزيه الذي بدأ به النصُّ كان هو المقدمة لتلقّي الرحمة الرحمانية والرحمة الرحيميَّة بعامِّها وخاصِّها، استعدادًا للتكليف بالطاعة، والتمهيد لذلك بذكر النعم وبيان أصنافها؛ تطويعًا للنفس والعقل بأنَّ هذه العبادة الواجبة المنعوتة بالحجَّة في قول الإمام عليه السلام إنّما تعود منفعتها إلى العبد نفسه، أمّا باري النِّعم فهو مُنزّه عن الحاجة إلى الشكر، فهو الغني المتعالي.

ث/ النداء والأمر

ورد قول الإمام عليه السلام: ((**اللّهُمَّ اجْعَلْ غِنايَ في نَفْسي، وَالْيَقينَ في قَلْبي، وَالإِخْلاصَ في عَمَلي، وَالنُّورَ في بَصَري، وَالْبَصيرَةَ في ديني، وَمَتِّعْني بِجَوارِحي، وَاجْعَلْ سَمْعي وَبَصَري الْوارِثَيْنِ مِنّي، وَانْصُرْني عَلى مَنْ ظَلَمَني، وَأَرِني فيهِ ثَأْري وَمَأْرَبي، وَأَقِرَّ بِذلِكَ عَيْني**)).[٢٩] [٣٠]

إنَّ المتتبِّع لنصِّ دعاء عرفة يجدُ فيه مزية أسلوبيَّة لغويَّة ظاهرة، وهي استعمال فعل الأمر(اجعلْ) وغيره مباشرة بعد النداء بـ (اللهُمَّ)، من ذلك ما ورد في قوله عليه السلام: ((اَللّهُمَّ اجعَلني اَخشاكَ كَأَنّي اَراكَ))[٣١] [٣٢] [٣٣] [٣٤]، و: ((**اَللّهُمَّ اجعَلنا في هذَا الوَقتِ مِمَّن سَاَلَكَ فَأعطَيتَهُ**))[٣٥] [٣٦]، و: ((**اَللَّهُمَّ اكشِف كُربَتي، وَاستُر عَورَتي، وَاغفِر لي خَطيئَتي، وَاخسَأ شَيطاني، وَفُكَّ رِهاني**))[٣٧] [٣٨]، و: ((**اَللَّهُمَّ فَصَلِّ عَلى مُحَمَّد عَبدِكَ وَرَسُولِكَ وَنَبِيِّكَ، وَعَلى آلِهِ الطَّيِّبينَ الطّاهِرينَ اَجمَعينَ**))[٣٩] [٤٠]، و: ((**اَللَّهُمَّ اقلِبنا في هذَا الوَقتِ مُنجِحينَ مُفلِحينَ مَبرُورينَ غانِمينَ**))[٤١] [٤٢]، و: ((**اَللَّهُمَّ فَاَعطِنا في هذِهِ العَشِيَّةِ ما سَأَلناكَ**))[٤٣] [٤٤] و: ((**اَللَّهُمَّ أَوجِب**

٢٩ ابن جعفر، إقبال الأعمال، ٦٥٤.
٣٠ القمي، مفاتيح الجنان، ٣٣١.
٣١ ابن جعفر، إقبال الأعمال، ٦٥٤.
٣٢ القمي، مفاتيح الجنان، ٢٣١.
٣٣ ابن جعفر، إقبال الأعمال، ٦٥٤.
٣٤ القمي، مفاتيح الجنان، ٢٣١.
٣٥ ابن جعفر، إقبال الأعمال، ٦٥٩.
٣٦ القمي، مفاتيح الجنان، ٣٣٧.
٣٧ ابن جعفر، إقبال الأعمال، ٦٥٤.
٣٨ القمي، مفاتيح الجنان، ٣٢٩.
٣٩ ابن جعفر، إقبال الأعمال، ٦٥٨.
٤٠ القمي، مفاتيح الجنان، ٣٣٧.
٤١ ابن جعفر، إقبال الأعمال، ٦٥٨.
٤٢ القمي، مفاتيح الجنان، ٣٣٧.
٤٣ ابن جعفر، إقبال الأعمال، ٦٥٩.
٤٤ القمي، مفاتيح الجنان، ٣٣٧.

لَنا بِجُودِكَ عَظيمَ الأَجرِ، وَكَريمَ الذُّخرِ، وَدَوامَ اليُسرِ))[٤٥][٤٦]، و: **((اَللّهُمَّ وَفِّقْنا وَسَدِّدنا واعصمنا، واقْبَل تَضَرُّعَنا))**[٤٧][٤٨]، و: **((اَللّهُمَّ أوسِع عَلَيَّ مِن رِزقِكَ الحَلالِ، وَعافِني في بَدَني وَديني، وَآمِن خَوفي، وَاعتِق رَقَبَتي مِنَ النّارِ))**[٤٩][٥٠].

وفي النصِّ الذي اخترتُه للتدليل نلحظ أنّ الإمام يفتتح الدعاء بلفظ النداء (اللّهُمّ)، وهذا اللفظ عند جمهور النحويين في بنيته يوازي النداء (يا اللهُ)، وقد لحقت ميمٌ مشدّدة في آخر لفظ (اللهمّ) للتعويض من (يا) في النداء، وضُمّت في لفظ (اللهُم) الهاء، لتقابل الضمة في (يا اللهُ)[٥١][٥٢][٥٣].

ومن استقراء النصوص القرآنيَّة يتَّضح أنَّ لفظ (اللّهمَّ) يرد في مواضع متفردة، دالّ على التعظيم والتفخيم، من ذلك ما ورد في التنزيل العزيز: ﴿**قُلِ اللهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ، وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ، وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ، وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ، بِيَدِكَ الْخَيْرُ، إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ (آل عمران: ٢٦)، و: ﴿**قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ**﴾ (المائدة:١١٤)، و: ﴿**اللهمَّ إِن كَانَ هذا هُوَ الحق مِنْ عِندِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ السمآء أَوِ ائتنا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ**﴾(الأنفال:٣٢)، و: ﴿**قُلِ اللهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ**﴾(الزمر:٤٦)

لذا استُعمل هذا اللفظ استعمالًا قصديًّا مع طلب أمور اعتقادية عالية تتطلب تفخيمًا كبيرًا للجهة التي توجّه إليها الداعي ليطلب الجعل الإلهي بالتعيين والتخصيص لما يطلبه، فطلبُ الغِنى في النفس، وَالْيَقين في القَلْب، وَالإِخْلاص في العَمَل، وَالنُّور في البَصَر، وَالبَصيرَة

٤٥ ابن جعفر، إقبال الأعمال، ٦٥٩.
٤٦ القمي، مفاتيح الجنان، ٣٣٧.
٤٧ ابن جعفر، إقبال الأعمال، ٦٥٩.
٤٨ القمي، مفاتيح الجنان، ٣٣٧ وفيه: ((اَللّهُمَ ونقِّنا وَسَدِّدنا واقْبَل تَضَرُّعَنا)).
٤٩ ابن جعفر، إقبال الأعمال، ٦٥٩.
٥٠ القمي، مفاتيح الجنان، ٣٣٨.
٥١ السيرافي، شرح كتاب سيبويه، ١/ ٣١٠.
٥٢ المبرد، المقتضب، ٤/ ٢٣٩.
٥٣ الأنباري، عبد الرحمن بن محمد. الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط١ (مصر: المكتبة التجارية الكبرى)، د.ت. المسألة ٤٧) ١/ ٣٤٣-٣٤٧.

في الديـن، وَالتمتُّـع بالجَـوارِح، وَاجْعَـل السَّـمع وَالـبَصَر الْـوارِثَيْنِ، وَالـنُّصرة عَلى الظـالم، وإدراك الثَّأرِ وَالمَأرَب، وَإقرار العيـون بذلـك، هـي مطالـب عظيمـة لا يُنجِـحُ طَلِبَتَهـا إلا المستحقُّ للتعظيم والتنزيـه والتفخيـم .

لقـد تداخـل هـذان الأسـلوبان معًـا، ليتداخـل معـهما مطلـب إقبـال المنـادى المفخّـم على عبـده الداعـي، والنظـر إليـه بـعين الرحمـة، تمهيـدًا لتحقيـق المطالـب التـي أدّاهـا الداعـي بفعـل أمـرٍ خـارجٍ مـن معنـى الأمـر الحقيقـي إلى معنـى الدعـاء الصـادر مـن أقـلِّ رتبـة إلى مقـام أعلى الرُّتـب، ليُنجـزَ بذلـك مفهـوم مفـاده أنَّ المطالـب الجليلـة تسـتدعي صيغًـا في الأداء اللغـوي لا يُتقـن صنعتهـا تامّـة إلَّا مَـن أوتي حظًّـا عظـيمًا في البيـان والبلاغـة، والإمـام الحسـين عليه السلام وآل بيتـه الكـرام قـد فُضِّلـوا على النـاس أجمـعين بالفصاحـة والبيـان، قـال الإمـام زيـن العابديـن علي بـن الحسـين عليه السلام: ((**أيُّهـا النـاسُ أُعطينـا سِـتًّا وفُضِّلنـا بسـبعٍ: أُعطينـا العلـمَ، والحلـمَ، والسماحـةَ، والفصاحـةَ، والشـجاعةَ، والمحبـةَ في قلـوب المؤمـنين**))[٥٤] .

ج/ الأمر والنداء

ورد في دعاء الإمام عليه السلام: ((**وَاجعلْ لي يا إلهي الدَّرَجَةَ العُليا فِي الآخِرَةِ وَالأولى**))[٥٥ ٥٦].

سـبق الذكـرُ في تداخـل أسـلوبي الاسـتفهام والنـداء أنّ المتبـادر إلى الذهـن أنّ الداعـي يبـدأ أوَّلًا بالنـداء لطلـب الإقبـال عليـه، ثـمَّ يسـتفهم عـن حاجتـه، لكـنّ نـصّ دعـاء عرفـة قـد يتقـدَّم فيـه الاسـتفهام على النـداء لأغـراضٍ دلاليـةٍ مخصوصـة، والأمـرُ ينطبـق على التداخـل بين الأمـر والنـداء أيضًـا، فالأمـر تـالٍ لطلـب الإقبـال بالنـداء، وقـد سـبق تحليـل مثـل هـذا التداخـل بين الأسـلوبين آنفًـا، غير أنَّ الغـرض المـراد اقـتضى تقديـم الأمـر على النـداء، ولعـلّ ذلـك يتـبيّن في:

١ .أنَّ الأمـر هنـا ليـس حقيقيًـا؛ بـل هـو أمـر مجـازي خـارج إلى غـرض الدعـاء؛ لأنَّـه صـادر مـن أقـلِّ رتبـة إلى مقـام الإلوهيَّـة بما فيهـا مـن العظمـة والكبريـاء .

٢ . أنَّ تركيـب النـداء تَداخَـلَ بين فعـل الأمر(**اجعـلْ لي**)، ومطلـب الأمر(**الدَّرَجَـةَ العُليـا فِي الآخِـرَةِ وَالأولى**)، ولم يتأخـر النـداء إلى مـا بعـد إتمـام صيغـة الأمـر .

٥٤ المجلسي، بحار الأنوار، ٤٥/ ١٣٨.
٥٥ ابن جعفر، إقبال الأعمال، ٦٥٤.
٥٦ القمي، مفاتيح الجنان، ٣٣١.

٣. اختيار تركيب النداء (يا إلهي)، وفيه ظهرت أداة النداء جليّة، واستعمال أعظم الأسماء الدالّة على الذات المقدَّسة تقديسًا وتنزيهًا وخضوعًا، وإضافة الاسم المعظّم إلى ضمير المتكلّم تشريفًا وإقرارًا بالعبوديَّة واستعدادًا للطلب المراد.

ممَّا تقدَّم ينكشف غرض التقديم لصيغة الأمر الخارجة إلى الدعاء؛ إذ نستبين منه مقامَ التواضع في موضعٍ يَستعملُ فيه الإمامُ فعلَ أمرٍ في الظاهر وإنْ كان خارجًا إلى الدُّعاء، في ساحة القدس الإلهي، فيُظهِرُ نمطًا من التأدُّب في مقام الدعاء يُحتذَى، فما أن ورد ما ظاهرُه الأمرُ حتى خَفي متداخلًا مع تفخيم النداء وهيمنته على النصِّ وقطعه لأوصال الأمر، فظهر اتِّكالُ الداعي في أمره كُلِّه على صاحب الأمر الحقيقي الذي بيده كلّ شيء، وبانَ الاعتقادُ راسخًا بقبول المطلب وإنْ كان عالي الغرض- إذ الداعي يطلب الجعل الإلهي له بالدرجة العُليا في الدنيا والآخرة- إيقانًا من الداعي أنّ مقام التفخيم - لَمن بيده خزائن كلّ شيء، الواسع العطاء، المشفق على المتواضعين له الخاضعين بساحته المتأدبين بعرصته - هو الملاذ لتحقيق المطلب.

المبحث الثاني: تداخل الأساليب الثلاثيَّة فأكثر

أ/ أساليب (النفي والنداء والشرط)

وقد ورد منه قول الإمام: ((**ثُمَّ إِذْ خَلَقْتَني مِنْ حُرِّ الثَّرى، لَمْ تَرْضَ لي يا إِلهي نِعْمَةً دُونَ أُخرى، وَرَزَقْتَني مِنْ أَنواعِ المَعاشِ، وَصُنُوفِ الرِّياشِ بِمَنِّكَ الْعَظيمِ عَلَيَّ، وَإِحْسانِكَ الْقَديمِ إِلَيَّ، حَتّى إِذا أَتْمَمْتَ عَلَيَّ جَميعَ النِّعَمِ، وَصَرَفْتَ عَنّي كُلَّ النِّقَمِ، لَمْ يَمْنَعْكَ جَهْلي وَجُرْأَتي عَلَيْكَ أَنْ دَلَلْتَني إِلى ما يُقَرِّبُني إِلَيْكَ، وَوَفَّقْتَني لِما يُزْلِفُني لَدَيْكَ، فَإِنْ دَعَوْتُكَ أَجَبْتَني، وَإِنْ سَأَلْتُكَ أَعْطَيْتَني، وَإِنْ أَطَعْتُكَ شَكَرْتَني، وَإِنْ شَكَرْتُكَ زِدْتَني، كُلُّ ذلِكَ إِكْمالٌ لأَنْعُمِكَ عَلَيَّ، وَإِحْسانِكَ إِلَيَّ**))[٥٧] [٥٨].

يستأنف الإمامُ تعدادَ جملة من نِعَمِ الله سبحانه، فحين خلقَه من حُرِّ الثرى - أي: من أرضٍ مبلَّلةٍ بالماء رطبةِ الترابِ، صالحةٍ للخلق قد خلُصت من الاختلاط بغيرها، فحسُنت،

٥٧ ابن جعفر، إقبال الأعمال، ٦٥٢-٥٣.
٥٨ القمي، مفاتيح الجنان، ٣٢٩.

وفضُلت على غيرها[٥٩ ٦٠ ٦١] ـــ امتنَّ عليه بأنواع النعم، ولم يقتصر على إحداها، فظهر أسلوب النفي (لم ترضَ لي) المستعمل فيه أداةُ النفي (لم) التي تقلب زمن المضارع إلى الماضي[٦٢]، دلالةً على استمرار الفعل ابتداء من أوَّل نشأته إلى زمن التكلُّم به، ثمَّ يستتبع زمنه المستقبل أيضًا في كلام الإمام عليه السلام، ذلك أنَّه في مقام بيان نعمة الخلق عامّة على امتداد الزمان وتباعد الحقب، تذكيرًا وتنبيهًا للبشريَّة على وجوب شكر المُنشِئ للخلق المُبرئ للنعم.

ونجد أنّ تركيب النفي لم يكتمل تامًّا حتى تداخل بين أجزائه أسلوب النداء (يا إلهي)، وقد استعملت فيه أداة النداء(يا) ظاهرةً، تعظيمًا لاسم الذات المضاف إلى ياء المتكلِّم (إلهي)، تشريفًا وإظهارًا لعظمة الإله وخضوع العابد واستشعاره بعظم هذه الإضافة، وتمهيدًا لتعداد أصناف من النِعم الإلهيَّة الواردة في فقرات النص الشريف: (**رَزَقْتَنِي مِنْ أَنواعِ الْمَعاشِ، وَصُنُوفِ الرِّياشِ بِمَنِّكَ الْعَظِيمِ عَلَيَّ، وَإِحْسانِكَ الْقَدِيمِ إِلَيَّ**)، ثمَّ يرد تمامُ النفي وموضوعُه المراد (**لَمْ تَرْضَ لِي نِعْمَةً دُونَ أُخرى**)، فالمنُّ وافرٌ والعطاء كاملٌ تامٌّ.

وترد – بعد ذلك- جملةٌ من التراكيب الشرطيَّة المتداخلة مع هذين الأسلوبين، على تنوُّع في أدواتها؛ إذ استعملت (إذا) في قوله عليه السلام: (**حَتّى إِذا أَتْمَمْتَ عَلَيَّ جَمِيعَ النِّعَمِ، وَصَرَفْتَ عَنِّي كُلَّ النِّقَمِ، لَمْ يَمْنَعْكَ جَهْلِي وَجُرْأَتِي عَلَيْكَ أَنْ دَلَلْتَنِي إِلى ما يُقَرِّبُنِي إِلَيْكَ، وَوَفَّقْتَنِي لِما يُزْلِفُنِي لَدَيْكَ**).

والمفارقةُ ظاهرةٌ بين النتيجة المترتِّبة على الشرط المؤدّاة بجواب شرطٍ منفيّ (لم يمنعك...)، والسبب الذي أنتجها (**أَتْمَمْتَ عَلَيَّ جَمِيعَ النِّعَمِ**...)، فالمفترض أنّه مع تمامِ النعم كلِّها ودفعِ النقم جميعها أن يقرَّ العابدُ بعظم المنّة، ويعلمَ علمَ اليقين بكمال النعمة، وينكشفَ عنه جهلُ الهوى، فيعصمَ نفسَه من ارتكاب ما ينهاه عنه الباري المتفضِّل، ويتضاءل كبرياؤه أمام تلك العظمة، غير أنَّ الدعاء يناغم الحال، ويَبِينُ عن الجهل المستشري بين العباد، وعن خيلاء

٥٩ ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا .مقاييس اللغة. تحقيق عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩)، ٣/ ٦.
٦٠ العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل. التلخيص في علوم البلاغة. تحقيق د. عزة حسن، ط٢ (دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ١٩٩٦)، ١٤٠.
٦١ الطريحي، مجمع البحرين ومطلع النيرين(معجم لغوي شيعي)، ٣/ ٢٦٤.
٦٢ ابن السراج، أبو بكر محمد بن السري بن سهل. الأصول في النحو، تحقيق د.عبد الحسين الفتلي، ط٣ (بيروت: مؤسَّسة الرسالة، ١٩٩٦)، ٢/ ١٥٧.

الضعيف الذي يتجرّأ على صانعه، وعن جُرأة المُفتقر على مُنشِئِه، لذا يسعى الداعي لتحصيل العفو ومحو الذنب بتقديم الاعتراف التامِّ بالتقصير والركون إلى الاستعطاف والرحمة المستدامة على اختلاف أحوال العبد وتقلب مِرّتِه، كلُّ ذلك استعدادًا لتلقي نفحات العطف ونسمات الرحمة، التي سترد في تراكيب شرطيَّة تستعمل في أوَّلها الأداة (إنْ): (**فَإِنْ دَعْوَتُكَ أَجَبْتَنِي، وَإِنْ سَأَلْتُكَ أَعْطَيْتَنِي، وَإِنْ أَطَعْتُكَ شَكَرْتَنِي، وَإِنْ شَكَرْتُكَ زِدْتَنِي**)، فهذه التراكيب المتناسقة – (إنْ، وفعل الشرط الماضي المتصل بضمير الفاعل للمتكلِّم وبضمير المفعول للمخاطب العائد على الباري عزّ وجلّ، وجواب الشرط الماضي المتصل بضمير الفاعل للمخاطب، وقد عاد عليه سبحانه وبضمير المفعول للمتكلّم) –، المتتابعة (إذ بدأت بالغرض الأصلي للنصِّ وهو استعمال الدعاء وسيلة لنجاح المطلوب، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿**وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ**﴾ (غافر:٦٠)، وهو دعاء يُؤدَّى بالسؤال والتذلُّل طلبًا للحاجة، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿**وَسْئَلُوا اللهَ مِنْ فَضْلِهِ**﴾(النساء: ٣٢)، ويُتمّم بالطاعة لتحصيل الشكر، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللهَ غَفُورٌ شَكُورٌ**﴾ (الشورى:٢٣). وبالشكر لتحصيل الزيادة مصداقًا لقوله تعالى: ﴿**وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ**﴾ (الرعد:٧).

ب/ أساليب (الشرط والنداء والاستفهام)

يتَّضح هذا التداخل في نصٍّ قصير يذكره الإمام ﷺ بقوله: ((**وما عسى الجحودُ ولو جَحَدْتُ يا مولايَ يَنفعُني! كيف وأنّى ذلك! وجوارحي كلُّها شاهدةٌ عَلَيّ بِما قَدْ عَمِلْتُ**)) [٦٣] [٦٤].

وفي النصِّ أسلوب شرطٍ مؤدّى بالأداة (لو) الممتنع جوابها في الغالب لامتناع تحقُّق شرطها[٦٥] [٦٦] [٦٧]، والبنية الشرطية المستعملة لم ترد على النمط الأصلي لأسلوب الشرط الذي يتسبّب فيه الجزاء على فعل الشرط، ذلك أنَّ الدلالة المتحقِّقة من الشرط هي (لا ينفعني

٦٣ ابن جعفر، إقبال الأعمال، ٦٥٧.

٦٤ القمي، مفاتيح الجنان، ٣٣٥.

٦٥ ابن مالك، جمال الدين محمد بن عبد الله. شرح التسهيل، تحقيق د. عبد الرحمن السيد؛ د. محمد بدوي المختون، ط١ (مصر: دار هجر للطباعة والنشر، ١٩٩٠)، ١/ ٢٥.

٦٦ ابن مالك، شرح الكافية الشافية، تحقيق عبد المنعم أحمد هريدي، ط١ (مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي في كلية الشريعة والدراسات الإسلاميَّة جامعة أم القرى، ١٩٨٢)، ٣/ ١٦٤٤.

٦٧ أبو حيان النحوي، أثير الدين محمد بن يوسف. التذييل والتكميل. تحقيق د. حسن هنداوي، ط١ (دمشق: دار القلم، ٢٠٠٥)، ٣/ ١٦١.

الجحود ولو جحدتُ)، وفيه يرد الجزاء متقدّمًا في المعنى على السبب؛ إيذانًا بأنَّ الإمام عليه السلام عارف بجواب الشرط، ومعه يخيب رجاء من جحد الحقائق الإلهيَّة وينقطع أمله في الجحود، ويخاف من عاقبته.

وبعد ذلك يتداخل أسلوب الشرط بأسلوب النداء بصيغة (يا مولاي)، وفيه الدلالة على إقامة الشرط والجزاء بين العبد والمولى، ثمَّ يتداخلان بأداتي الاستفهام المكرّر (كيف، وأنّى)؛ قصدًا لتكثيف الاستفهام المجازي الخارج إلى إنكار الفعل والتعجُّب من الجحود ونفيه، إذ دلّت (كيف) على نفي أنواع الجحود في أحوالها كلّها، ودلّت (أنّى) على نفيه في أيِّ مكان وزمان، وبه تثبت حقيقة أنّ الجاحد لا مفرّ له ولا ملجأ إلا أن يقرّ بما جحدَ .

ت/ أساليب (الشرط والنفي والاستفهام)

وردت هذه الأساليب متداخلةً في قول الإمام عليه السلام: ((**أَجَل، وَلو حَرَصتُ أَنَا وَالعادُّونَ مِن أَنامِكَ، أَن نُحصِيَ مَدى إنعامِكَ، سالِفِهِ وَآنِفِهِ ما حَصَرناهُ عَدَدًا، وَلا أَحصَيناهُ أَمَدًا، هَيهاتَ أَنّى ذلِكَ؟ وَأَنتَ المُخبِرُ في كِتابِكَ النّاطِقِ، وَالنَّبَأِ الصّادِقِ: ﴿وَإِن تَعُدُّوا نِعمَةَ اللهِ لا تُحصُوها﴾**)) (الرعد: ٣٤). [٦٨] [٦٩]

يبدأ نصُّ الدعاء بحرف الجواب (أجلْ)، وهو حرف جواب مثل (نَعَمْ)؛ يرد لتصديق المُخبِر، في الخبر المُثبت[٧٠]، فالإمام عليه السلام يُخبر بأنّه لا يستطيع أن يؤدّي شكر واحدة من أنعُم الله عليه، ولَو حاوَل وَاجتَهَدَ في ذلك مَدَى الأعصارِ والأحقابِ، ويُصدِّق ذلك بحرف الجواب المذكور، ثمَّ يزيد في إثبات هذه الفكرة فيوسِّع نطاق الخبر ليشمله ويشمل الأنام كلّهم، فإنّهم يعجزون عن حصر نِعَمِ الله وإحصائها، ويستعمل لإثبات ذلك أسلوبَ الشرط بالأداة (لو)، وهي حَرْفَ امتناعٍ لامتناعٍ، أي امتناعُ الجوابِ غالبًا لامتناعِ الشَّرطِ كما تقدّم، وتركيبها يشتمل على جُملتينِ ماضيتينِ مقيدتينِ بها، الأولى جُملة فعل الشَّرطِ والثَّانية جُملة جواب الشَّرط[٧١].

---

٦٨ ابن جعفر، إقبال الأعمال، ٦٥٣.

٦٩ القمي، مفاتيح الجنان، ٣٣٠.

٧٠ الأنصاري، ابن أبو محمد عبد الله بن يوسف هشام .مغني اللبيب عن كتب الأعاريب. تحقيق د. مازن المبارك ومحمَّد علي حمد الله، راجعه سعيد الأفغاني، ط٦ (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٥)، ١/ ٢٠.

٧١ أبو حيان النحوي، التذييل والتكميل، ٤/ ٩٤.

لقد أدّى معنى الشرط تمامَ المقصود ممَّا أراده غرضُ الدعاء، وهو امتناعُ إحصاء النِّعَم الإلهيَّة لامتناع الإحاطة بأجناسها وأفرادها، وقد ورد جواب الشرط (**ما حَصَرناهُ عَدَدًا، وَلا اَحصَيناهُ اَمَدًا**) بأسلوب النفي الذي استعمل لتأديته حرفان، أحدهما لنفي الماضي (**ما حَصَرناهُ عَدَدًا**)، والآخر لنفي المستقبل (**وَلا اَحصَيناهُ اَمَدًا**)، دلالةً على أنَّ نفي الحصر والإحصاء دائمٌ في الأزمان كلِّها .

ويعضده تداخلُ أسلوب الاستفهام (**أنّى ذلِكَ**) الخارج إلى معنى التقرير، وقد سُبق بـ (هيهاتَ)، وهو اسمُ فعلٍ بمعنى (بَعُدَ ذلك)[٧٢] [٧٣]، وقيل: هو للمبالغة في البُعد ((فإذا قال: (هيهاتَ زيدٌ)، فكأنَّه قال: (بَعُدَ جِدًّا)، أو: (بَعُدَ كُلَّ البُعْدِ)، ولعلّه يخرج في كثيرٍ من الأمر إلى أنْ يُؤيِّسَ منه))[٧٤]، ومن دلالتِه هذه وسبقِه لأداة الاستفهام (أنّى)- التي بمعنى (كيف) [٧٥]، وقد شابهتها في الظّرفيَّة، لأنَّ(كيف) يُستفهم بها عن الحال، والحال تشبه الظّرف؛ من حيث إنَّها الهيأة التي يقع فيها الفعلُ، فكما تقول: (كيف زيدٌ جالسًا)؟ بمعنى: على أيِّ هيأةٍ جلوسُه، تقول: أنَّى ذلك؟ أي: كيف ذلك؟ بمعنى: على أيِّ حالٍ يكونُ ذلك[٧٦] يتَّضح أنَّ حصر النِّعم وإحصاءَها هو من الحال الميؤوس منه، وبرهانُ ذلك ثابتٌ في أصدق المقال وأوفى البيان؛ إذ يقول تعالى: ﴿**وَإِن تَعُدُّوا نِعمَةَ اللهِ لا تُحصُوها**﴾، فقد ورد عن الإمام علي عليه السلام: ((**الحَمْدُ للهِ اَلَّذِي لاَ يَبْلُغُ مِدْحَتَهُ القَائِلُونَ، وَلاَ يُحْصِي نَعْمَاءَهُ العَادُّونَ**))[٧٧]، وكان الإمام زين العابدين عليه السلام إذا قرأ هذه الآية يقول: ((**سبحانَ مَنْ لم يجعلْ في أحدٍ من معرفةِ نِعَمِه إلا المعرفةَ بالتقصير عن معرفتِها، كما لم يجعلْ في أحدٍ من معرفةِ إدراكِه أكثرَ من العلمِ بأنّه لا يُدرِكُه، فشكرَ (عزّ وجلّ) معرفةَ العارفين بالتقصيرِ عن معرفةِ شُكرِه، فجعلَ معرفتَهم بالتقصيرِ شُكرًا، كما**

٧٢ المبارك، مجد الدين ابن الأثير بن محمد بن محمد .البديع في علم العربية، فتحي أحمد علي الدين، ط١ (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٤٢٠)، ١/ ٥٢٩.

٧٣ ابن يعيش، شرح المفصل، ٣/ ٣.

٧٤ ابن يعيش، ٣/ ١٩.

٧٥ الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق .حروف المعاني والصفات، تحقيق د. عليّ توفيق الحمد، ط١ (بيروت: مؤسَّسة الرسالة، ١٩٨٤)، ٦١.

٧٦ ابن الشجري، هبة الله بن علي بن محمد. أمالي ابن الشجري، تحقيق د. محمود أحمد الطناحي، ط١ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩١)، ١/ ٤٠١.

٧٧ جمع الشريف الرضي، نهج البلاغة. تحقيق د. صبحي (قم: مطبعة وفا، ١٤٢٩)، (الخطبة ١) ٣٩.

عَلِمَ عِلْمَ العالمينَ أنَّهم لا يُدرِكُونَه فجعلَه إيمانًا))[٧٨][٧٩]. وقال الإمام الباقر عليه السلام في تفسير الآية الكريمة: ((**لا تعدُّوها، ولا تُطيقوا حصرَ أنواعِها، فضلًا عن إفرادِها**))[٨٠].

فإذا كان هذا قول الحسين عليه السلام في دعائه، وقول الأئمَّة الأطهار قبله وبعده، وتقريرهم وإثباتهم العجز عن العدِّ والإحصاء، وهم حَمَلةُ كتاب الله، العارفون بأسراره، فكيف بنا ونحن القاصرون المقصرون، والحالُ أنّنا غارقون في بحر نعم الله المادية والمعنوية، وقد شملت وجودنا وشؤوننا كلّها، وأنّ ما نعلمه من النِّعم بالنسبة إلى ما نجهله منها كقطرة في ذلك البحر اللجيّ، فلا سبيل إلى إدراكها، فكيف بعدِّها وحصرها وإحصائها!.

ث/ أساليب (النداء والتوكيد والاستفهام)

ورد هذا التداخل في الأساليب في قوله عليه السلام: ((**اللّهُمَّ ما أَخافُ فَاكْفِني، وَما أَحْذَرُ فَقِني، وَفي نَفْسي وَديني فَاحْرُسْني، وَفي سَفَري فَاحْفَظْني، وَفي أَهْلي وَمالي فَاخْلُفْني، وَفي ما رَزَقْتَني فَبارِكْ لي، وَفي نَفْسي فَذلِّلْني، وَفي أَعْيُنِ النّاسِ فَعَظِّمْني، وَمِنْ شَرِّ الْجِنِّ وَالإِنْسِ فَسَلِّمْني، وَبِذُنُوبي فَلا تَفْضَحْني، وَبِسَريرَتي فَلا تُخْزِني، وَبِعَمَلي فَلا تَبْتَلِني، وَنِعَمَكَ فَلا تَسْلُبْني، وَإِلى غَيْرِكَ فَلا تَكِلْني، إِلى مَنْ تَكِلُني! إِلى قَريبٍ فَيَقطَعُني أَمْ إِلى بَعيد فَيَتَجَهَّمُني، أَمْ إِلَى الْمُسْتَضْعِفينَ لي، وَأَنْتَ رَبّي وَمَليكُ أَمْري! أَشْكُو إِلَيْكَ غُرْبَتي وَبُعْدَ داري، وَهَواني عَلى مَنْ مَلَّكْتَهُ أَمْري**))[٨١][٨٢].

بعد افتتاح الدعاء بالنداء المفخّم (**اللّهُمَّ**) ينتظر المتلقي مطالب قمينة بهذا الافتتاح، فيجدُ ضالتَه مباشرةً في أسلوب التوكيد بالتقديم والتأخير وما فيه من إثباتٍ وتقويةٍ للمطلب، وقد تداخل معناه وتناسبَ مع معنى التفخيم في المنادى الذي يستبطن خضوع الداعي واستكانته في ساحة العظمة والكبرياء.

فقوله عليه السلام: (**ما أَخافُ فَاكْفِني، وَما أَحْذَرُ فَقِني**)، تقدّم فيه المعمولان (**ما أَخافُ، ما أَحْذَرُ**) المكوّنان من (اسم موصولٍ وصلته المحذوف فيها المفعول به، إعمامًا لكلِّ خوف

٧٨ الشيخ الكليني، محمَّد بن يعقوب. الكافي، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، ط٣ (طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٨)، ٨/ ٣٩٤.

٧٩ الريشهري، محمَّد. ميزان الحكمة، ط١ (قم المقدسة: مكتب الإعلام الإسلامي، ١٩٨٣)، ٣/ ١١٤.

٨٠ الفيض الكاشاني، محمَّد بن مرتضى أعلمي حسين .التفسير الصافي، ط١ (طهران: دار المرتضى للنشر، ١٩٨٢)، ١/ ٤٠١.

٨١ ابن جعفر، إقبال الأعمال، ٦٥٤–٥٥.

٨٢ القمي، مفاتيح الجنان، ٣٣١.

محتمل) على العامل فيهما (**فَاكْفِني، فَقِني**) وكلٌّ منهما فعلُ أمرٍ مقترنٍ بالفاء الرابطة لأجزاء التركيب المُشعِرة بالإعمام، بتقدير: اكفني كلَّ شيءٍ أخافه، وقِني كلَّ شيءٍ أحذرُه، والفارق بين التركيب الوارد في الدعاء على التقديم والتأخير، والتقدير الأصلي لتركيب الكلام كبيرٌ جدًا من حيث الإيجاز والفصاحة والبيان، فقد أدّى تركيبُ (**ما أَخافُ فَاكْفِني، وَما أَحْذَرُ فَقِني**) أبلغَ المعنى بأقصر الألفاظ، وهو لعَمْري غاية البلاغة ومبتغاها.

ويستمر أسلوب التوكيد - بالتقديم والتأخير- المنسجم مع تفخيم المنادى لأداء المطالب العالية التي يبتغيها الداعي، فقد ابتدَأَتْ بالكفاية من كلِّ خوف، والوقايةِ من كلِّ حذر، لتنتقل إلى طلبِ الحفظ في السفر، والخُلفِ في الأهل والمال، والبركةِ في الرزق، وتذليلِ النفس أمام المعبود، وتعظيمِ الجاه عند العباد، والتسليمِ من شرِّ الجنّ والإنس، والسترِ على الذنوب الظاهرة والباطنة، وإخلاصِ العمل من الابتلاء، ودوامِ النِّعَم، وإيكالِ أمر العبد إليه (عزّ وجلّ) وحده .

وكلُّها مطالب دنيويَّة وأُخرويَّة ظاهريّة وباطنيّة يستقيم معها ميزانُ العبد مع ربّه، وتُستحصَل معها الدرجاتُ الرفيعة في الدنيا والآخرة.

ثمَّ يتداخل هذان الأسلوبان مع أسلوبِ استفهامٍ خارجٍ مجازًا إلى تقرير ما أراده الداعي -قبلُ - من إظهار الخضوع في ساحة العظمة والتوثّق من عرض المطالب وتثبيتها طمعًا في قبولها، فيورد عليه السلام قوله: (**إِلى مَنْ تَكِلُني! إِلى قَريبٍ فَيَقطَعُني أَمْ إِلى بَعيد فَيَتَجَهَّمُني، أَمْ إِلَى المُسْتَضْعِفينَ لي وَأَنْتَ رَبّي وَمَليكُ أَمْري!**).

فهذه التراكيب الاستفهاميَّة - التي تقدّمت فيها متعلِّقات الاستفهام على الفعل المضارع (تكلني) المذكور في أولِّها والمُقدّر مع التوالي، والمُساوَى بين أفرادها بـ (أم) المعادلة، على معنى: (**تَكِلُني إِلى مَنْ! تَكِلُني إِلى قَريبٍ فَيَقطَعُني! أَمْ تَكِلُني إِلى بَعيد فَيَتَجَهَّمُني! أَمْ تَكِلُني إِلَى المُسْتَضْعِفينَ لي وَأَنْتَ رَبّي وَمَليكُ أَمْري!**) - كلّها لا يُراد منها طلب الفهم، والاختيار بينها، وإنَّما الغرض الرئيس لإنشائها هو النفي، فالإمام عليه السلام عالمٌ بحقيقة الأمر، قاصدٌ إلى إثبات مطلب إيكال أمره إلى الله سبحانه وحده، وقد ذكر ذلك صراحةً بقوله قبل الاستفهام مباشرة: (**وَإِلى غَيْرِكَ فَلا تَكِلْني**).

لقد تضافرت هذه الأساليب الثلاثة المتداخلة – بما فيها من معنى متحصَّل من مجموعها، دالّ على تفخيم المدعوّ واستكانة الداعي وانقطاعه إليه، وتوكيد ذلك المعنى وإقراره ظاهرًا وباطنًا– على التيقُّن من تحقُّق نجاح الطلب والظفر به، لتوافر أسبابه المُوجِبة .

ج/ أساليب (النداء والنهي والشرط والنفي)

يقول الإمام عليه السلام: ((**إلهي، فَلا تُحلِلْ عَلَيَّ غَضَبَكَ، فَإِنْ لَمْ تَكُن غَضِبتَ عَلَيَّ فَلا أُبالي**))[٨٣] [٨٤] .

يبدأ النصّ بنداء الاسم الأعظم المضاف إلى ياء المتكلِّم(إلهي) المحذوف معه أداة النداء، طلبًا لمقام القرب الذي يستشعره الداعي حين يستغرق في مناجاته، فيتوسّل ويستعين ويلجأ ويتضرّع، معترفًا بالعبوديَّة والافتقار المطلق، فلا يرى في مَنْ حوله إلَّا مصدر العظمة والكبرياء، فتتوق نفسُه لرضاه وتجنُّب غضبه، فيستعمل أسلوبَ النهي الخارج إلى الدعاء (**فَلا تُحلِلْ عَلَيَّ غَضَبَكَ**)، وفي رصف ألفاظ هذا التركيب ما لا يخفى من الإيجاز في اللفظ والإطناب في الفصاحة والبيان، فقد أدّتْ ألفاظٌ قليلةٌ معنى له أثرُه البالغُ في النفوس؛ إذ صيغة (لا تفعلْ) الخارجة إلى معنى الدعاء المقترنة بالفاء الرابطة بين معنى النداء والدعاء المعقِّبة بينهما بلا فاصل، فيها من الانكسار والخشوع والتوسُّل والخضوع والخشية من إحلال أمرٍ ثقيلٍ يفصم العُرى المُوثّقة بين العبد ومعبوده، فكان طلبُ الامتناع عن أن يُحلل الغضب على الداعي بهذه الصيغة المنتقاة مدعاةً لتوقُّع الاستجابة، التي عزّزها الداعي بأسلوب آخر داخَلَ فيه معنى النهي الذي سبقه، فكان الشرط (**فَإِنْ لَمْ تَكُن غَضِبتَ عَلَيَّ فَلا أُبالي**) مكملًا للدعاء الذي قبله بأسلوبٍ يغلبُ عليه السببُ والنتيجة، ويترتّبُ فيه الجزاءُ على الشرط، ليضمنَ الداعي أنَّ مطلوبه قد تحقّق، فإن لم يكن من غضبٍ عليه من معبوده فتلك هي الغاية المطلوبة والغرض المنشود؛ إذ به يتحقّق قربُ الوصال ونفحاتُ الرضا، ومعه يستعملُ الداعي أسلوبَ النفي في فعل الشرط (لم تكنْ غضبتَ) وجوابه(فلا أبالي) المقترن بالفاء الرابطة بينهما، إيذانًا بترتّب نفي مضمون الجواب على نفي مضمون الشرط .

٨٣ ابن جعفر، إقبال الأعمال، ٦٥٥.
٨٤ القمي، مفاتيح الجنان، ٣٣٢ .

إنَّ هذه الأساليب المتنوِّعة المتداخلة في نصٍّ قصير كهذا لتكشف عن البراعة اللغويّة التي منّ بها الله على آل بيته الكرام؛ إذ لا يستطيع تطويع هذا الأساليب المختلفة الدلالات لتأدية أغراضٍ مقصودة إلا مَنْ امتلك ناصية اللغة فصارت طيِّعة منقادة بين يديه .

ح/ أساليب (النداء والأمر والتوكيد والنهي والنفي)

ورد ذلك في قول الإمام(عليه السلام): ((**اللّهُمَّ اجْعَلْني أَخْشاكَ كَأَنّي أَراكَ، وَأَسْعِدْني بِتَقواكَ، وَلا تُشْقِني بِمَعْصِيَتِكَ، وَخِرْ لي في قَضائِكَ، وَبارِكْ لي في قَدَرِكَ، حَتّى لا أُحِبَّ تَعْجيلَ ما أَخَّرْتَ وَلا تَأخيرَ ما عَجَّلْتَ**))[٨٥] [٨٦] .

تكرّر هذا التداخل بين النداء بـ (اللهُمّ) والأمر بالفعل (جعلَ) الخارج إلى الدعاء في نصِّ كلام الإمام(عليه السلام) كما تقدّم، ولعلّها من السِّمات الأسلوبيّة اللغويّة الظاهرة فيه، ذلك أنّ تداخلَ هذين الأسلوبين ممّا يشي بالمطالب العالية التي سترد في النصّ، ولاسيّما أنّ دعاء عرفة هو موسوعةٌ استدلاليّةٌ لإثبات كليّات مسائل العقيدة الإسلاميَّة ودقائق تفاصيلها، فالإمام فيه يوجهنا لنحاكي قوله ونردده في ما نحتاج إليه في أمور الدين والدنيا، بما يضمن إنجاح الطلبات، والظفر بالحسنات، والفوز بالجنَّات، وتلك أعظم الغايات، ومَن أنعمَ النظرَ في ما ورد بعد هذين الأسلوبين المتداخلين يُدرك عظمَ ما يطلبه الإمام: (أَخْشاكَ كَأَنّي أَراكَ)، (أَسْعِدْني بِتَقواكَ)، (لا تُشْقِني بِمَعْصِيَتِكَ)، (خِرْ لي في قَضائِكَ)، (بارِكْ لي في قَدَرِكَ) .

ويتداخل معهما أسلوبُ التوكيد بالحرف المُشبّه (كأنّ) الدالّ على التشبيه المؤّكد، -ببنيته المكوّنة من (كاف التشبيه وأنّ المشبّهة بالفعل)[٨٧] ـــ واسمه (ياء المتكلِّم) وخبره (الجملة الفعليَّة أراك)، وزيادةُ التوكيد هنا فيه الدلالةُ على طلب شدّة الخشية الموجبة لرؤية القلبِ حقائقَ الإيمان، فقد ورد عن أمير المؤمنين علي(عليه السلام) في رؤية الله سبحانه: ((**لم تَرَه العيونُ بمشاهدةِ الأبصار، ولكنْ رأتْه القلوبُ بحقائقِ الإيمان**))[٨٨].

٨٥ ابن جعفر، إقبال الأعمال، ٦٥٤.
٨٦ القمي، مفاتيح الجنان، ٣٣١.
٨٧ الاسترابادي، رضي الدين محمد بن الحسن. شرح الرضي على الكافية، تحقيق وتعليق د. يوسف حسن عمر، ط٢ (بنغاري: منشورات جامعة قار يونس، ١٩٩٦)، ٤/ ٣٦٩.
٨٨ المجلسي، بحار الأنوار، ٤/ ٥٢.

ثـمَّ يستأنف الإمـام بقيَّـة المطالـب بأفعـال الأمـر والنهـي الخارجـة مجـازًا إلى الدعـاء، لأنَّهـا صـادرة مـن أقـلّ رتبـة (**وَأَسْعِدْني بِتَقـواكَ، وَلا تُشْقِني بِمَعْصِيَتِكَ، وَخِرْ لي في قَضائِكَ، وَبـارِكْ لي في قَـدَرِكَ**)، ويتداخـل معهـا أيضًـا أسـلوب النفـي: (**حَتّى لا أُحِـبَّ تَعْجيـلَ مـا أَخَّـرْتَ، وَلا تَـأخيرَ مـا عَجَّلْـتَ**)، فـكلُّ أدوات الطلـب هـذه على تنوّعهـا منسـجمة مـع الغـرض الرئيـس مـن نـصِّ الدعـاء الـذي ابتـدأه الإمـام بالتفخيـم؛ تمهيـدًا لذكـر المطالـب ذات المضـامين العاليـة .

النتائج:

١ – إنّ مـن السِّـمات اللغويَّـة المميِّـزة في كلام الإمـام الحسين عليه السلام في دعـاء عرفـة تداخـلَ الأسـاليب في النـصِّ الواحـد، وقـد تبيَّن مـن دراسـة هـذا التداخـل قدرتـه الفائقـة عليه السلام في التوليـف بين هـذه الأسـاليب وتوظيـف معانيهـا الدلاليـة وتطويعهـا، لتأديـة الغـرض الـذي يسـعى لتحقيقـه في كلِّ نـصٍّ مـن نصـوص الدعـاء، ولا غرابـة في ذلـك، فالحسين عليه السلام مـن آل البيـت الكـرام الذيـن ألهمهـم الله الفصاحـة والبيـان، فكانـوا عِـدل القـرآن وترجمـان معانيـه الظاهـرة والباطنـة.

٢. اتَّضـح مـن الـنماذج المدروسـة في البحـث أنَّ أسـلوب النـداء كان هـو الأسـلوب المهيمـن في نصـوص دعـاء عرفـة، وأنّـه تداخـلَ مـع الأسـاليب الأُخـر التـي وردت في الدعـاء كلّهـا، وهـي (الشرط، والتوكيـد، والأمـر، والنفـي والنهـي، والاسـتفهام)، والسـبب في ذلـك ظاهـرٌ، ذلـك أنّ مناسـبة الدعـاء اقترنـت بيـوم عرفـة مـن أيـام الحـج، والداعـي قريـبٌ مـن حـرم الله المقـدّس وبيتـه المبـارك، واللسـان هنـاك يلهـج في الأوقـات كلِّهـا بنـداء الله والـتضرُّع إليـه، أملًا في إقبـال المدعـوّ بفيوضـات الرحمـة وألطـاف القبـول للطاعـات والطلبـات الدنيويـة والأُخرويـة، فـكان أسـلوب النـداء خيرَ وسـيلةٍ لتحقيـق المطلـب وإنجـاح القصـد .

٣. تـبيَّن بالبحـث أنَّ أسـلوب الشرط كان مـن المهيمنـات الأسـلوبيّة في دعـاء عرفـة أيضًـا، وقـد تنوَّعـت صيغـه وتراكيبـه في مواطـن متعـددة من النـصّ الشريف، واستُعين بها لتثبيـت المضامين الاعتقاديّـة العاليـة التـي يسـعى الإمـام عليه السلام لإيصالها إلى الأمّـة، وإرشـادنا إلى النهـج الـذي يجـب أن نخاطـب بـه البـاري (جـلّ جلالـه) لنصـل إلى رضـاه ونحظـى بفيوضاتـه، ذلـك بما تضمنتـه بنية الشرط مـن مسـببات ونتائـج تقـود الأذهـان إلى الإذعـان لما يُلقـى إليهـا والتسـليم به.

٤. من استقراء نصوص الدعاء ثبت أنَّ البنية المتداخلة المكوّنة من أسلوب النداء بـ (**اللهُمَّ**)، وما يليه من فعل الأمر (**اجْعَلْ**) وغيره من أفعال الأمر الخارجة إلى معنًى مجازي هو الدعاء، قد تكرّرت متداخلةً في نصٍّ واحد، وهذا التداخل يتكامل، لتأدية معنى مقصود في النصّ، مفاده: الخضوع والخشية والتوسُّل والتضرُّع في ساحة العظمة والكبرياء، يدلُّ على ذلك استعمالُ النداء المفخّم الذي يرد في مواطن طلب الأمور العظيمة الاعتقاديَّة التي يتحقَّق بها نيل المراتب العُليا في الدنيا والآخرة.

وأنّ استعمال فعلٍ صيغته في الظاهر دالّة على الأمر قد يوحي بتنافي معناه مع الغرض المذكور، وإن كانت دلالتُه - في التأويل - الدعاءَ، ذلك أنَّه صادرٌ من أقلّ رتبة إلى أعلى المراتب، غير أنَّ الإمام عليه السلام يراعي حال التأدُّب في مقام استعمال الألفاظ أيضًا، فينزع شوكة هيأة الأمر من الفعل المستعمل بأن يسبق ذلك نداءٌ مفخّم، فكان التّفخيمُ لله ملاذًا لإظهار التواضع.

٥. ثبت بالبحث استعمالُ الإمام عليه السلام ثلاثةَ أساليب متداخلة في نصٍّ واحدٍ، كـ (النفي والنداء والشرط)، و(الشرط والنداء والاستفهام)، و(النداء والتوكيد والاستفهام). وقد تتداخل أربعةُ أساليب، كـ (النداء والنهي والشرط والنفي)، فضلًا عن تداخُلِ خمسةِ أساليب في نصٍّ واحد، كـ (النداء والأمر والتوكيد والنهي والنفي).

وأنّ هذا إنْ دلّ على شيءٍ فإنَّما يدلُّ على أنّ هذه الأساليب المتنوِّعة المتداخلة في نصٍّ قصير؛ لتكشف عن البراعة اللغويّة التي منّ بها الله على الإمام الحسين عليه السلام، إذ لا يستطيع تطويع هذا الأساليب المختلفة الدلالات لتأدية أغراضٍ مقصودة إلا مَنْ امتلك ناصية اللغة فصارت طيِّعةً مُنقادةً بين يديه.

المصادر

القرآن الكريم

أبو حيان النحوي، أثير الدين محمد بن يوسف. التذييل والتكميل. تحقيق د. حسن هنداوي. ط١. دمشق: دار القلم، ٢٠٠٥.

ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن أبي بكر. أمالي ابن الحاجب. تحقيق د. فخر صالح سليمان قدارة. بيروت: دار عمار الأردن دار الجيل، ١٩٨٩.

ابن السراج، أبو بكر محمد بن السري بن سهل. الأصول في النحو. تحقيق د.عبد الحسين الفتلي. ط٣. بيروت: مؤسَّسة الرسالة، ١٩٩٦.

ابن الشجري، هبة الله بن علي بن محمد. أمالي ابن الشجري. تحقيق د. محمود أحمد الطناحي. ط١. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩١.

ابن جعفر، ابن طاووس رضي الدين علي بن موسى. إقبال الأعمال. تعليق الشيخ حسين الأعلمي. ط١. بيروت: مؤسَّسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩٦.

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا. مقاييس اللغة. تحقيق عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩.

ابن مالك. شرح الكافية الشافية. تحقيق عبد المنعم أحمد هريدي. ط١. مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي في كلية الشريعة والدراسات الإسلاميَّة جامعة أم القرى، ١٩٨٢.

ابن مالك، جمال الدين محمد بن عبد الله. شرح التسهيل. تحقيق د. عبد الرحمن السيد ود. محمد بدوي المختون. ط١. مصر: دار هجر للطباعة والنشر، ١٩٩٠.

ابن يعيش، ابن علي بن يعيش. شرح المفصل. تحقيق د. إميل بديع يعقوب. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١.

الآلوسي، محمود بن عبد الله الحسيني. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. تحقيق علي عبد الباري عطية. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥.

الأزهري، خالد ابن عبد الله بن أبي بكر. شرح التصريح على التوضيح. تحقيق محمد باسل عيون السود. ط٢. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦.

الأنباري، عبد الرحمن بن محمد. الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. ط١. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، د.ت.

الاسترابادي، رضي الدين محمد بن الحسن. شرح الرضي على الكافية. تحقيق وتعليق د. يوسف حسن عمر. ط٢. بنغاري: منشورات جامعة قار يونس، ١٩٩٦.

الرضي، جمع الشريف. نهج البلاغة. تحقيق د. صبحي. قم: مطبعة وفا، ١٤٢٩.

الريشهري، محمد. ميزان الحكمة. ط١. قم المقدسة: مكتب الإعلام الإسلامي، ١٩٨٣.

الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق. حروف المعاني والصفات. تحقيق د. عليّ توفيق الحمد. ط١. بيروت: مؤسّسة الرسالة، ١٩٨٤.

الزركشي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن بهادر. البرهان في علوم القرآن. تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم. ط١. دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٧.

السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان. شرح كتاب سيبويه. تحقيق أحمد حسن مهدلي، علي سيد علي. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨.

الشيخ الكليني، محمد بن يعقوب. الكافي. تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري. ط٣. طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٨.

الشيرازي، ناصر مكارم. الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل. قم المقدسة: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب، ١٤٢٦.

الطباطبائي، محمّد حسين. الميزان في تفسير القرآن. ط١. بيروت: منشورات مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ١٩٩٧.

الطبرسي، الفضل بن الحسن. مجمع البيان في تفسير القرآن. تقديم محسن الأمين العاملي. ط١. بيروت: مؤسَّسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩٥.

الطريحي، فخر الدين. مجمع البحرين ومطلع النيرين(معجم لغوي شيعي). تحقيق أحمد الحسيني. ط٢. طهران: مكتبة المرتضوي، ١٣٦٥.

الطوسي، محمّد بن الحسن. مصباح المتهجد. صححه حسين الأعلمي. ط١. بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٩٩١.

العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل. التلخيص في علوم البلاغة. تحقيق د. عزة حسن. ط٢. دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ١٩٩٦.

الفيض الكاشاني، محمَّد بن مرتضى أعلمي حسين. التفسير الصافي. ط١. طهران: دار المرتضى للنشر، ١٩٨٢.

القمي، عباس بن محمَّد رضا بن أبي القاسم. مفاتيح الجنان. ط١. بيروت: دار ومكتبة الرسول الأكرم، ١٩٩٧.

المبارك، مجد الدين ابن الأثير بن محمَّد بن محمَّد. البديع في علم العربية. فتحي أحمد علي الدين. ط١. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٤٢٠.

المبرد، محمَّد بن يزيد بن عبد الله. المقتضب. تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

المجلسي، أبو عبد الله محمد تقي بن مقصود علي. بحار الأنوار. ط٢. بيروت: مؤسَّسة الوفاء، ١٤٠٣.

المرادي، بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن علي. الجنى الداني في حروف المعاني. والأستاذ محمد نديم فاضل تحقيق د. فخر الدين قباوة. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣.

فرج، مرتضى. شرح دعاء الإمام الحسين يوم عرفة. ط١. إيران: شبكة الفكر، ١٤٣٣.

مالك، ابن. شرح الكافية الشافية. تحقيق عبد المنعم أحمد هريدي. ط١. مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى، ١٩٨٢.

هشام، الأنصاري ابن أبو محمد عبد الله بن يوسف. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب. تحقيق د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، راجعه سعيد الأفغاني. ط٦. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٥.

References

Holy Quran

Abn Alshajari, Habat Allah Bin Ealii Bin Muhamadi. ‘Amaliin Abn Alshajari. Tahqiq Du. Mahmud ‘Ahmad Altanahi. Ta1. Alqahirati: Maktabat Alkhanji, 1991.

Abn Faris, ‘Ahmad Bin Faris Bin Zakaria. Maqayis Allughati. Tahqiq Eabd Alsalam Muhamad Harun. Birut: Dar Alfikri, 1979.

Abn Jaefara, Abn Tawus Radi Aldiyn Ealiin Bin Musaa. Aqbal Al’aemali. Taeliq Alshaykh Husayn Al’aelami. Ta1. Bayrut: Muasasat Al’aelami Lilmatbueati, 1996.

Abn Malki. Sharh Alkafiat Alshaafiati. Tahqiq Eabd Almuneim ‘Ahmad Hiridi. Ta1. Makat Almukaramati: Markaz Albahth Aleilmii Wa’iihya’ Alturath Al’iislamii Fi Kuliyat Alsharieat Waldirasat Al’iislamiat Jamieat ‘Umi Alquraa, 1982.

Abn Yaeish, Abn Ealiin Bn Yaeish. Sharh Almufasali. Tahqiq Du. ‘Iimil Badie Yaequba. Ta1. Bayrut: Dar Alkutub Aleilmiati, 2001.

Abu Hayaan Alnahwi, ‘Uthir Aldiyn Muhamad Bin Yusif. Altadhyil Waltakmilu. Tahqiq Du. Hasan Handawi. Ta1. Dimashqa: Dar Alqalama, 2005.

Aibn Alhajibi, Euthman Bin Eumar Bin ‘Abi Bakri. ‘Amaliun Abn Alhajibi. Tahqiq Du. Fakhr Salih Sulayman Qadaaratu. Birut: Dar Eamaar Al’urduni Dar Aljili, 1989.

Aibn Alsaraji, ‘Abu Bakr Muhamad Bin Alsirii Bin Sahla. Alasul Fi Alnuhu. Tahqiq Da.eabd Alhusayn Alfatli. Ta3. Bayrut: Muasasat Alrisalati, 1996.

Aibn Maliki, Jamal Aldiyn Muhamad Bin Eabd Allahi. Sharah Altashili. Tahqiq Du. Eabd Alrahman Alsayid W Da. Muhamad Badawi Almakhtuni. Ta1. Masra: Dar Hajr Liltibaeat Walnashri, 1990.

Al’anbari, Eabd Alrahman Bin Muhamad. Al’iinsaf Fi Masayil Alkhilaf Bayn Alnahwiiyna: Albasariiyn Walkufiiyn. Tahqiq Muhamad Muhyi Aldiyn Eabd Alhumidi. Ta1. Masir: Almaktabat Altijariat Alkubraa, Da.t.

Al’azhari, Khalid Abn Eabd Allah Bin ‘Abi Bakr. Sharah Altasrih Ealaa Altawdihi. Tahqiq Muhamad Basil Euyun Alsuwdi. Ta2. Bayrut: Dar Alkutub Aleilmiati, 2006.

Alalwsi, Mahmud Bin Eabd Allah Alhusayni. Ruh Almaeani Fi Tafsir Alquran Aleazim Walsabe Almathani. Tahqiq Ealii Eabd Albari

Eatia. Ta1. Bayrut: Dar Alkutub Aleilmiati, 1415.

Aleaskari, ‘Abu Hilal Alhasan Bin Eabd Allah Bin Sahla. Altalkhis Fi Eulum Albalaghati. Tahqiq Da. Eizat Hasan. Ta2. Dimashqa: Dar Tilas Lildirasat Waltarjamat Walnashri, 1996.

Alfayd Alkashaniu, Muhamad Bn Murtadaa ‘Aelami Husaynin. Altafsir Alsaafi. Ta1. Tahran: Dar Almurtadaa Lilnashri, 1982.

Aliastirabadi, Radi Aldiyn Muhamad Bin Alhasan. Sharh Alradii Ealaa Alkafiati. Tahqiq Wataeliq Du. Yusif Hasan Eumr. Ta2. Binghari: Manshurat Jamieat Qar Yunis, 1996.

Almajlisay, ‘Abu Eabd Allah Muhamad Taqi Bin Maqsud Ealay. Bahaar Alanwar. Ta2. Bayrut: Muasasat Alwafa’i, 1403.

Almubaraki, Majd Aldiyn Abn Al’uthir Bin Muhamad Bin Muhamadi. Albadie Fi Eilm Alearabiati. Fathi ‘Ahmad Ealiin Aldiyn. Ta1. Makat Almukaramati: Jamieat ‘Umi Alquraa, 1420.

Almubardi, Muhamad Bin Yazid Bin Eabd Allah. Almuqtadabi. Tahqiq Muhamad Eabd Alkhaliq Eudaymatu. Bayrut: Dar Alkutub Aleilmiati, Da.t.

Almuradi, Badr Aldiyn Hasan Bin Qasim Bin Eabd Allah Bin Eulay. Aljinaa Aldaanii Fi Huruf Almaeani. Wal’ustadh Muhamad Nadim Fadil Tahqiq Du. Fakhr Aldiyn Qabawata. Ta1. Bayrut: Dar Alkutub Aleilmiati, 1993.

Alqamiy, Eabaas Bin Muhamad Rida Bin ‘Abi Alqasama. Mafatih Aljanani. Ta1. Bayrut: Dar Wamaktabat Alrasul Al’akram, 1997.

Alradi, Jame Alsharifi. Nahj Albalaghati. Tahqiq Du. Subhi. Qim: Matbaeat Wafa, 1429.

Alriyshihri, Muhamadu. Mizan Alhikmati. Ta1. Qim Almuqadasati: Maktab Al’iielam Al’iislamii, 1983.

Alshiyrazi, Nasir Makarmi. Alamthal Fi Tafsir Kitab Allah Almunzili. Qim Almuqadasati: Madrasat Al’iimam Ealii Bin ‘Abi Talib (Ealayh Alsalami), 1426.

Alsiyrafi, ‘Abu Saeid Alhasan Bin Eabd Allh Bin Almarziban. Sharh Kitab Sibwyhi. Tahqiq ‘Ahmad Hasan Mahdili, Eali Sayid Eulay. Ta1. Bayrut: Dar Alkutub Aleilmiati, 2008.

Altabarsi, Alfadl Bin Alhasani. Majamae Albayan Fi Tafsir Alqurani. Taqdim Muhsin Al’amin Aleamilii. Ta1. Bayrut: Muasasat Al’aelami Lilmatbueati, 1995.

Altabatibayiy, Mhmmd Husayn. Almizan Fi Tafsir Alqurani. Ta1. Bayrut: Manshurat Mwssst Alaelmy Lilmatbueati, 1997.

Altariahi, Fakhr Aldiyn. Majamae Albahrayn Wamatlae Alniyrin(Muejam Lughwy Shieii). Tahqiq Ahmad Alhusayni. Ta2. Tahran: Maktabat Almartadwi, 1365.

Altuwsi, Mhmmd Bin Alhasani. Misbah Almutahajid. Sahahah Husayn Al'aelamiu. Ta1. Bayrut: Muasasat Al'aelami, 1991.

Alzajaji, 'Abu Alqasim Eabd Alrahman Bin 'Iishaq. Huruf Almaeani Walsafati. Tahqiq Da. Ely Twfiq Alhamdu. Ta1. Bayrut: Mwssst Alrisalati, 1984.

Alzarkashi, 'Abu Eabd Allh Muhamad Bin Eabd Allh Bin Bihadiri. Alburhan Fi Eulum Alqurani. Tahqiq , Muhamad 'Abu Alfadl 'Iibrahim. Ta1. Dar 'Iihya' Alkutub Alearabiati, 1957.

Faraj, Murtadaa. Sharh Duea' Al'iimam Alhusayni(Ealayh Alsalami) Yawm Earafata. Ta1. Ayran: Shabakat Alfikri, 1433.

Hishami, Aliainsari Aibn 'Abu Muhamad Eabd Allh Bin Yusif. Mughniy Allabib Ean Kutub Alaearib. Tahqiq Du. Mazin Almubarak Wamuhamad Eali Hamd Allah , Rajaeah Saeid Al'afghani. Ta6. Bayrut: Dar Alfikri, 1985.

Lishaykh Alkilini, Muhamad Bin Yaequba. Alkafi. Tashih Wataeliq Ealiin 'Akbar Alghafari. Ta3. Tahran: Dar Alkutub Al'iislamiati, 1388.

Malka, Abni. Sharh Alkafiat Alshaafiati. Tahqiq Eabd Almuneim 'Ahmad Hiridi. Ta1. Makat Almukaramati: Markaz Albahth Aleilmii Wa'iihya' Alturath Al'iislamii Fi Kuliyat Alsharieat Waldirasat Al'iislamiat Jamieat 'Umi Alquraa, 1982.

مجلة العميد
Journal Homepage: https://alameed.alameedcenter.iq/
ISSN: 2227-0345 (Print) ISSN 2311-9152 (Online)

أثر مرويات الإمام الحسين عليه السلام في حلِ الاشكالات التفسيريَة – دراسة تحليليَة

سيروان عبد الزهرة هاشم [1]

[1] جامعة الكوفة / كليَّة التربية / قسم القرآن الكريم والتربية الإسلامية، العراق؛
Serwan.aljanabi@uokufa.edu.iq
دكتوراه في الدلالة القرآنية / أستاذ

تاريخ الاستلام:
١/ ٨/ ٢٠٢٥
تاريخ القبول:
١/ ٩/ ٢٠٢٥
تاريخ النشر:
٣٠/ ٩/ ٢٠٢٥

الكلمات المفتاحية:
الاختلاف، الحسم، تفسير القرآن بالقران، الإمام الحسين، الاشكالات، ا لمنهج .

السنة(١٤)-المجلد (١٤)
العدد (٥٥)
ربيع الأول ١٤٤٧هـ .
أيلول ٢٠٢٥ م

DOI:
10.55568/amd.v14i55.31-60

CC BY NC

ملخص البحث:

تقوم هذه الدراسة العلميَّة على دراسة الألفاظ القرآنيَّة التي تمثِّل ميدانًا للتباين التفسيري بين علماء البيان القرآني؛ ولكن على الرغم من هذا الاختلاف في النظر الدَّلالي إلى معاني هذه الألفاظ فإنَّه يمكن القول إنَّ الركون إلى مرويات الإمام الحسين عليه السلام يعدُّ حلًّا لهذا الإشكال المضموني وعلاجًا لحسم هذا التردُّد المعنوي المفضي إلى نطاق التضارب التفسيري أحيانًا أو التنافر أحيانًا أخرى، ولذا فإنَّ اللجوء إلى رواية الإمام الحسين تمثِّل نجوعًا تفسيريًّا لا خلاف فيه؛ ولاسيَّما إذا كانت تلك الرواية الصادرة عن الإمام مبنيَّة على منطق استدلالي رصين، من هنا سيخوص هذا العمل البحثي في بيان المختلف في بيانه من اللفظ القرآني اتكاءً على منهج توظيف مرويات الإمام الحسين عليه السلام الحاسمة في هذا المضمار.

Impact of Narrative of Imam Al-Hussein on Resolving Exegetical Problems: Analytical Study

Sirwan Abdul-Zahra Hashim [1]

[1] University of Kufa / College of Education / Department of the Glorious Quran and Islamic Education, Iraq;

Serwan.aljanabi@uokufa.edu.iq

PhD in Qur'anic Semantics / Professor

Received:
1/8/2025
Accepted:
1/9/2025
Published:
30/9/2025

Keywords:
difference, decisiveness, Quran- by- Quran interpretation , Imam Hussein, problems, methodology.

Al-Ameed Journal

Year(**14**)-Volume(**14**)
Issue (**55**)

Rabi' Al-Awwal 1447 AH.
September 2025 AD

DOI:
10.55568/amd.v14i55.31-60

Abstract:

This scientific study is based on studying the Quranic words that represent a field of interpretive discrepancy between the scholars of Quranic rhetoric. However, despite this difference in the semantic view of the meanings of these words, it can be said that relying on the narrations of Imam Hussein (peace be upon him) is a solution to this content problem and a treatment to resolve this moral hesitation that leads to the scope of interpretive conflict sometimes or discord at other times. Accordingly, resorting to the narration of Imam Hussein represents an interpretive effect that is not disputed, especially if that narration issued by the Imam is based on a solid deductive logic. From here, the current paper will focus on clarifying the disagreement in its explanation of "Quranic Word", relying on the method of employing the decisive narrations of Imam Hussein (peace be upon him) in this field.

المقدِّمة:

إذا كان التفسير هو الإجراء الأدائي الذي يُمارَس بلحاظ مجموعةٍ من الضوابط التأسيسيَّة وجملة من الأسس الضابطة لاستحصال المبتغى الدَّلالي الأوفى للنصِّ القرآني؛ فإنَّه يمكن أنْ يقال إنَّ المسار الأدائي الذي يسعى مُقاربةً إلى فهم مَكمنِ الإعجاز المضموني في النصِّ المقدَّس؛ لا يسير – وإنْ كان مُقيَّدًا بمنظومات تنظيريَّة- على خُطىً واحدة لينتهي إلى نتيجة مُوحَّدة بالمحصِّلة النهائيَّة؛ ذلك أنَّ المنطلقات التفسيريَّة للنصِّ الواحد قد تتباين من قارئ للنصِّ إلى آخر يقرأ النص نفسه؛ فقد تتقارب المحصِّلة الدَّلاليَّة لها وقد تتباعد؛ ويحدث أحيانًا أنْ تتباينَ تناقضًا وتقاطعًا؛ من هنا كان لابدَّ من وجود مَخرج توثيقي يُستَندُ إليه ويُركَن له من أجل استظهار المنطق المضموني الأصح من النصِّ موضع النظر والاختلاف أو الخلاف أحيانًا.

من هنا ظهرَ ما يُسمَّى بـ (النقد التفسيري)، وهو عمليَّة قراءة المعطيات التفسيريَّة للنصِّ الواحد بحيثيَّة (التضعيف والترجيح) أو (المناقضة والتأسيس)؛ وذلك على وفق قوَّة المنطق ورجاحة المنطلق ومتانة الدليل وصلابة السند؛ ذلك أنَّ التُّراث التفسيري بلحاظ الوافد والمتراكم لا يسلم من مؤاخذات أو منافذ تسمح للقارئ أو المتلقي بالولوج منها إليه لإغلاقها أو لإحالتها على نطاق الصواب والرؤيا الأوفق أو بتعبير أدق إحالتها على ميدان الأوفق رؤيةً والأجود إدلاءً.

وتأسيسًا على هذا المنطلق شاعت في بطون المدوَّنات التفسيريَّة جملة من الممارسات القرائيَّة غير الصحيحة على المتن القرآني؛ فتارةً يحدث الأمرُ عرضًا، وأخرى يجري تلميحًا، وتارةً ثالثةً يقع صراحةً وتشخيصًا؛ إذ لا نحسب أنَّ ثمَّة مدونًا تفسيريًّا يخلو من نقد سواء أكان النقد له أم عليه.

نقول إذا كان هذا المنظور التمحيصي لدلالة النصِّ أمرًا لا غرابة فيه لشيوعه في نتاجات العقل التفسيري؛ فإنَّه يمكن أنْ نقول إنَّ أئمَّة أهل البيت عليهم السلام قد مارسوا في مروياتهم البيانيَّة للقرآن الكريم عمليَّة النقد التفسيري (حسم المشكل التفسيري للآية القرآنيَّة)، وذلك

بتوجيههم دلالة النصِّ القرآني إلى المنطق التفسيري الأصحِّ على وجه الإطلاق، وكان من بين الأئمَّة الذين أجروا هذا المنطق على النتاجات التفسيريَّة هو الإمام الحسين؛ إذ كانت لديه جملةٌ من التوجيهات التفسيريَّة للآي القرآني بما يمثِّل محصِّلةً عاملًا حسمًا لبيان الدَّلالة المبتغاة من الآي القرآني دون غيرها؛ ذلك أنَّ الإمام الحسين بمرويَّاته التفسيريَّة هذه كان يمارسُ – زيادة على بيانه التفسيري للنصِّ القرآني التي هي الغاية الأصل من مروياته- عمليَّة تصحيح الفهم المخطوء الذي يقع في أيُّ مُفسِّر يحاول استنطاق معنى الآية القرآنيَّة ممَّا يدعو إلى وقوعه أصالةً ووقع المتلقي تباعًا في ضبابيَّة الدَّلالية الموهومة بدلًا من أن يصلا إلى برِّ الأمان المضموني النقي الذي يُنجيهما من البقاء في حيِّز التوهم التفسيري غير السديد.

وعليه يمكن القول إنَّ كلَّ قارئ النصِّ القرآني بغاية تفسيره لَهُ أنْ يخوضَ في نطاقات النصِّ دلاليًا على وفق حاكميَّة المُقرَّرات الضابطة لقراءة النصِّ القرآني فيصل إلى معنى ما يراهُ راجحًا من منظوره؛ إلَّا إنَّ هذا الناتج الدَّلالي مهما كانت قوَّة استدلاله فإنَّه قابلٌ للمناقشة والتَّرجيح عليه اعتمادًا على قوَّة المُستَدَلُّ به؛ إذ يدخلُ الحوارُ التفسيريُّ حيِّزَ الصراعِ الاستدلالي فيتغلَّبَ الرأيُّ الذي هو أحكمُ استدلالًا وأقوى حُجَّة من غيره حتّى يصل المُفسِّر بالنصِّ إلى الدَّلالة الأنقى عمومًا.

من هنا كانت مرويَّات الإمام الحسين عاملَ حسمٍ في قطع الدَّلالة المرادة من النصِّ القرآني دون الركون إلى غيرها توهمًا؛ ذلك أنَّ الحركة التفسيريَّة تدوينًا وإنْ كانتْ قد ظهرت ونضجت بعد وجود الإمام الحسين غير أنَّ تلك المدوَّنات التفسيريَّة كانت معبَّأة بالآراء التفسيريَّة غير السديدة في بعض الأحيان، من هنا فإنَّ عرض هذه الآراء التفسيريَّة على مقولة الإمام البيانية وإجراء عمليَّة التمحيص للرأي التفسيري على وفق مقولة الإمام واستنطاق صحَّة رواية الإمام دون الرأي الآخر؛ يعدُّ نقدًا تفسيرًا وحسمًا بيانيًّا من رواية الإمام تجاه الرأي التفسيري المنقود بها؛ وعليه فكأنَّ رواية الإمام تعملُ على حسم الدَّلالة التفسيريَّة ونقد الرأي الآخر غير السديد بأثر رجوعي، لا بمنطق المعاصرة الزمانيَّة للرأي التفسيري المنقود؛ وكذا الحال للرأي التفسيري الحديث أو المعاصر فكلها خاضعة للقراءة بأثر رجوعي على وفق مرويات الأئمَّة عمومًا والإمام الحسين خصوصًا.

وإذا كانت الحال بهذا المآل فإنَّه يمكن أن نقرر أنَّ رواية الإمام الحسين عليه السلام حينما كانت تنظوي على عامل الحسم الدَّلالي والنقد التفسيري قياسًا بالآراء التفسيريَّة الأُخرى التي قيلت في نطاق آية قرآنيَّة ما، فإنَّه لابدَّ لتلك الرواية الصادرة عن الإمام من أنْ تستند إلى ضابطة معيَّنة أو ركيزة تفسيريَّة ما من أجل بيان قوَّة توجيه الإمام التفسيري وبيانه الدَّلالي في هذه الآية القرآنيَّة.

وعليه سيعمل الباحثُ على بيان هذه المرتكزات الاستدلاليَّة التي بنيت عليها رواية الإمام في حلِّ الإشكال التفسيري التي وقع به قارؤوا النص القرآني دلاليًّا، ومن هنا سيعمد الباحث إلى اتخاذ مجموعةٍ من المرويَّات التفسيريَّة الإمام الحسين عليه السلام من أجل قراءتها قراءةً تحليليَّةً فاحصةً للوقوف على كيفيَّة تقويمها وحلها للإشكاليَّات التفسيريَّة من جهة ولاستنطاق المرتكزات التي اعتمد عليها الإمام في إصداره هذه الرواية البيانيَّة من جهة أخرى؛ وذلك لإيفاء بالإجابة عن فريضة هذا البحث تحقُّقًا.

المبحث الأوَّل: حل إشكاليَّة دلالة الهداية:

لقد تباينت آراء علماء التفسير في تشخيص دلالة الهداية في قوله تعالى: ﴿**وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى**﴾ (طه:٨٢). إذ ذهب بعضهم إلى أنَّ المراد من الهداية في الآية الكريمة هو لزوم الفرائض واجتناب المعاصي، فمعنى (وَعَمِلَ صَالِحًا)... وأدّى فرائضي التي افترضتها عليه، واجتنب معاصي (ثُمَّ اهْتَدَى) ... ثمَّ لزم ذلك فاستقام ولم يضع شيئًا منه))[١].

وذهب آخرون إلى أنَّ ((معناه: لم يُشكِّك في إيمانه))[٢]، أو إنَّه أقام على إيمانه ولم يتركه قط[٣]، وقيل إنَّ المراد هو أنَّه ((لزم الإسلام حتَّى يموت عليه))[٤ ٥]، وذهب رابع إلى أنَّ المعنى هو أنَّه سار على سنَّة نبيِّه[٦]، وبناء على تعدُّد هذه المقولات التفسيريَّة قام ابن عطيَّة الأندلسي بحسم النزاع بين هذه المقولات مصرِّحًا أنَّ المراد بالهداية هي صحَّة العقيدة؛ إذ يقول بيانًا ((وهذه كلها تخصيص واحد منها دون ما هو من نوعه بعيد ليس بالقوي، والذي يقوى في معنى ثمَّ اهْتَدى أن يكون، ثمَّ حفظ معتقداته من أن يخالف الحقّ في شيءٍ من الأشياء فإنَّ الاهتداء على هذا الوجه غير الإيمان وغير العمل، ورب مؤمن عمل صالحا قد أوبقه عدم الاهتداء كالقدريَّة والمرجئة وسائر أهل البدع والخوارج، فمعنى (ثُمَّ اهْتَدى) ثمَّ مشى في عقائد الشرع على طريق قويم جعلنا الله منهم بمنعه، وفي حفظ المعتقدات ينحصر عظم أمر الشرع))[٧].

نقول إنَّ هذا التفرُّع في منح لفظة الهداية دلالتها إنَّما هو نابع من حذف متعلق الفعل (اهتدى)؛ إذ نجد أنَّ متعلِّقه محذوف غير ظاهر، ويبدو أنَّ هذا هو مدعاة تعدد المعنى

١ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، المحقق أحمد محمد شاكر، ط١ (الناشر: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠)، ١٨/ ٣٤٧.

٢ الطبري، ١٨/ ٣٤٧.

٣ الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل. معاني القرآن وإعرابه، المحقق عبد الجليل عبده شلبي، ط١ (بيروت: الناشر: عالم الكتب، ١٩٨٨)، ٣/ ٣٧٠.

٤ الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن١٨/ ٣٤٨.

٥ الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري. الكشف والبيان، تحقيق أبو محمد بن عاشور ومراجعة وتدقيق الأستاذ: نظير الساعدي (بيروت – لبنان: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٢)، ٦/ ٢٥٦.

٦ الأندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣)، ٤/ ٥٧.

٧ الأندلسي، ٤/ ٥٧.

وانقسام الرأي المضموني عند المفسِّرين؛ ولهذا ذهبوا مذاهب شتَّى في بيان معنى الهادية بناءً على خفاء متعلَّقها، ذلك أنَّ حذف المتعلَّق ((في جملة فعليَّة، تتألَّف من الفعل والفاعل -كان الفعل فيها متعدِّيًا بنفسه أو بوسيلة- فإنَّ معنى الجملة يكون مطلقًا؛ إذ يجول ذهن السامع أو القارئ في الشيء المحذوف - ضيقًا واتِّساعًا - بُغيةَ التوصل إلى قرار أو شيء محدَّد يُجلي ما ذهب إليه في مخيَّلته، ويعدُّ هذا النوع من التركيب للجمل تركيبًا مطلقًا، والإطلاق يكون في الاسم المحذوف من الجملة (المفعول به)؛ لأنَّه مظنَّة الإبهام، وفي الوقت نفسه يمكن أن نعدَّ الفعل (مطلقًا) في هذا النوع من التركيب؛ إذ يتأتَّاه الإطلاق من شيوع الحدث للفعل دون تقييده بمتعلِّقٍ يقع عليه الحدث دون غيره، وهذه الحال تُفضي إلى إطلاق الفعل ليشيع في جنسه[٨]؛ حيث يبقى الحدث الذي في الفعل مبهمًا من حيث المتعلِّق))[٩].

من هنا ندرك أنَّ داعي التردُّد والتعدُّد التفسيري، هو حذف المتعلق ممَّا دعا إلى إيجاد الإطلاق في النص، غير أنَّ هذا الإطلاق له ما يُحدِّده فعلًا وإنَّ الذي حدَّده تشخيصًا ومعنى أو الإمام الحسين عليه السلام؛ إذ نقل عن جدِّه رسول الله صلى الله عليه وآله أنَّه خاطب عليًّا عليه السلام بقوله: ((والله - يا علي - ما خلقت إلَّا ليعبد ربَّك، ولتعرف بك معالم الدين، ويصلح بك دراس السبيل، ولقد ضلَّ من ضلَّ عنك، ولن يهتدي إلى الله عزَّ وجلَّ من لم يهتد إليك وإلى ولايتك، وهو قول ربِّي عزَّ وجلَّ: (وإنِّي لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحًا ثمَّ اهتدى) يعني إلى ولايتك))[١٠].

من هنا نفهم أن متعلَّق الهداية هو ولاية الإمام علي عليه السلام، فهي الهداية الأصل التي بها ينجو المرء ويستقيم حاله ويتقبل منه كل عمل صالح، ذلك أنَّ ولاية أمير المؤمنين هي الحق الذي ينجي المرء؛ لأنَّها تمثِّل النهج الصحيح للإسلام والمعتقد السديد له والحكم القويم فيه، ويبدو أنَّ الإمام الحسين قد ارتكز في بيانه هذا المنقول عن الرسول الأعظم على قوله تعالى: ﴿**إِنَّ هَذَا القرآن يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ**﴾ (الاسراء:٩)، فإذا كان القرآن الكريم هو الذي

٨ الطيبي، شرف الدين حسين بن محمد. التبيان في علوم المعاني والبديع والبيان، تحقيق وتقديم: د.هادي عطية مطر الهلالي، ط١ (مطبعة عالم الكتب– مكتبة النهضة العربية، ١٩٨٧)، ١٠٨.

٩ الجنابي، سيروان عبد الزهرة. الإطلاق والتقيد في النص القرآني، ط١ (بغداد ـ العراق: ديوان الوقف الشيعي، ٢٠١٢)، ٨٤-٨٥.

١٠ الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى ابن بابويه .الامالي، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية، ط١ (قم: مؤسسة البعثة، ١٤١٧)، ٥٨٣.

يهدي الناس وكان الإمام أمير المؤمنين﵇ هو مع القرآن، وهو من يمثِّل القرآن بناءً على قول الرسول الأعظم ﷺ: ((علي مع القرآن والقرآن معه، لا يفترقان حتَّى يردا عليَّ الحوض))[١١] [١٢]، فإنَّنا بالجمع بين الآية الكريمة والرواية الشريفة نستنتج أنَّ الإمام علي هو الهداية؛ لأنَّه لما كان هو يمثِّل القرآن وهو مع القرآن، وفي الوقت نفسه كان القرآن هو موطن الهداية ومرتكزها فهو الذي يهدي للتي هي أقوم؛ نفهم من هذا محصِّلة أنَّ ولاية الإمام علي﵇ هي الهداية؛ لأنَّها تمثِّل جوهر القرآن بناءً على سلوك صاحبها ومنهجه وجوهره القويم، وبناءً على توافقه مع القرآن واتفاقه معه واندماجه فيه.

من هنا يمكن القول إنَّ قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ اهْتَدَى**﴾ تعني الهداية إلى ولاية أمير المؤمنين لا محالة، فهذا القول الذي أدلى به الإمام يعد أصدق الأقوال وأجداها وأجدرها بالقبول والتقبل مطلقًا؛ إذ ((حسب أئمَّة العترة الطاهرة أن يكونوا عند الله ورسوله بمنزلة الكتاب، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وكفى بذلك حجَّة تأخذ بالأعناق إلى التعبُّد بمذهبهم، فإنَّ المسلم لا يرتضي بكتابٍ الله بدلًا، فكيف يبتغي عن أعداله حولًا))[١٣]، ولأنَّهم يُهتَدى بهم ويُقتَدى بهم كالقرآن الكريم - وبلحاظ هذه الالتزاميَّة التي لا تنفكُّ بينهما أبدًا- قال الرسول الكريم مُقرِّرًا: ((**إنِّي تارك فيكم الثقلين: كتاب الله (عزَّ وجلَّ) وعترتي أهل بيتي، ألا وهما الخليفتان من بعدي، ولن يفترقا حتَّى يردا عليَّ الحوض**))[١٤] [١٥].

ولو عدنا إلى الآية الكريمة – موضع البحث- وعاودنا النظر إلى ترتيب جملها لوجدنا ما يدلُّ على صحَّة ما ذهب إليه الإمام الحسين من دلالة للفعل (اهتدى)، ذلك أنَّ الله تعالى يقول: ﴿**وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى**﴾؛ إذ عند تحقيق النظر نجد أنَّ الله تعالى قد رتَّب طبيعة تكامل رضاه عن الإنسان وصولًا إلى حدٍّ لا يحتاج معه الإنسان إلى شيءٍ كي يستنطق به مرضاته سبحانه؛ إذ قدَّم أوَّلًا قوله تعالى: ﴿لِّمَن تَابَ﴾،

---

١١ المجلسي، محمد باقر .بحار الانوار، تحقيق : السيد إبراهيم الميانجي، ط٢ (بيروت – لبنان: دار إحياء التراث العربي- مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣)، ٢٢/ ٢٢٣.

١٢ الصدوق، الامالي، ٤٦٠.

١٣ شرف الدين، عبد الحسين .المراجعات، تحقيق وتعليق: حسين راضي، ط١ (بغداد، ١٣٩٩)، ٧٥.

١٤ الصدوق، الأمالي، ٥٠٠.

١٥ الحر محمد بن الحسن العاملي، وسائل الشيعة. تحقيق مؤسَّسة آل البيت ﵈ لإحياء التراث (قم، ١٣٧٢)، ١/ ٧٦.

وهـذا يـدلُّ على أنَّ الخطـاب ابتـداءً للكافريـن ذلـك أنَّ مـن الواجـب بمـكان أن يتـوب أوَّلًا عـن كفـره وإنـكاره الحقيقـة الإلهيَّـة، ومـن ثـمَّ يمكنُـهُ بعـد هـذا التطـهير مـن الدَّنـس الـذي كان متلبسًـا بـه أن يتهيَّـأ ويقيـض نفسـه للدخـول بما هـو صـادق وصحيـح ونقـي وجديـر بالاعتنـاق ألا وهـو (الإسلام)، فلـو لم يؤمـن المـرء ابتـداءً أنَّـه على ضلالـة وأنَّ الـذي كان فيـه هـو المسـار الخاطـئ والتوجُّـه المنحـرف؛ فإنَّـه لا يمكنـه – والحال هـذه- مطلقًـا أن ينتقـل إلى تغـيير جديـد أو سـلوك مغايـر أو منحـى سـديد في حياتـه قـط؛ لـذا جـاء قولـه تعـالى: ﴿**لِّـمَن تَـابَ**﴾ أوَّلًا ليـبيِّن أولى الخطـوات لـرضى الله تعـالى على الإنسـان.

ومـن ثـمَّ قـال سـبحانه ترتيبًـا وتواليًـا ﴿**وَآمَنَ**﴾ ذلك أنَّ بعـد المرحلة التـي تلي مرحلة الاعتراف بالخطـأ وتشـخيص المشـكلة ومحاولـة معالجتهـا بالإقـرار أنَّهـا مشـكلة، وأنَّـه لابـدَّ مـن أن يتراجـع عنهـا المـرء ويلملـم نفسـه دونهـا ولا يتحقـق ذلـك إلَّا بالتوبـة ابتـداءً؛ فإنَّـه تـرد – ههنـا- زمنًـا المرحلـة الثانيـة ألا وهـي الإيمان بـالله تعـالى؛ التـي يمثِّلهـا الدخـول إلى الديـن الإسلامـي القويـم الـذي أنزلـه الله تعـالى لعبـاده مغفـرة ورحمـة، لـذا فـإنَّ قولـه تعـالى: ﴿**وَآمَنَ**﴾ تعنـي أسـلم- وأقـرَّ بـالإيمان بـكلِّ مـا أراده الله تعـالى منـه حقًّـا ومنطقًـا- مـن بعـد إقـراره أنَّ الكفـر الـذي كان يعتنقـه خطـأ كـبيرًا وحوبًـا عظـيمًا، فـالإيمان لا يـرد إلَّا بعـد الإسلام ابتـداءً لهـذا عبر سـبحانه بـالإيمان؛ ليشـمل الإسلام أوَّلًا واليـقين بـالله تعـالى وبـكلِّ مـا يريـده مـن الإنسـان ثانيًـا؛ وعليـه فـإنَّ المـرء بعد إسلامـه وإيمانـه بخالقـه، وبـكلِّ مـا ينبغـي الإيمان بـه تجاهـه تـرد هنـا مرحلـة العمـل الصالـح؛ إذ لا يتـمُّ الإيمان العقائـدي القلبـي والنفسـي إلَّا بالعمـل الـدؤوب والسـعي نحـو الخـير ومنافـذ التقـرُّب إلى الله تعـالى سـواء أكان بـأداء الفرائـض التـي أوجبهـا الله على الإنسـان أم بالمتنـدبـات الصالحـة التـي يعمـل بهـا الإنسـان وصـولًا إلى غايـة الـرضى منـه سـبحانه؛ إذ لا إيمان بلا عمـل قـط، مـن هنـا قـال سـبحانه ترتيبًـا: ﴿**وَعَمِـلَ صَـالِحًا**﴾؛ إذ نحسـب أنَّ العمـل الصالـح هنـا هـو السـنة الشريفـة التـي اختطهـا الله تعـالى على يـد الرسـول الأكـرم؛ ليعلـم النـاس العمـل الصالـح والحكـم الشرعـي السـليم والسـلوك الإنسـاني – الإسلامـي- المطلـوب والمنشـود منـه سـبحانه.

من هنا نجد أنَّ التوبة تمثِّل الرجوع عن الكفر، وأنَّ الإيمان يدلُّ على الإسلام وصولًا إلى اليقين القلبي بما أراد الله تعالى، ومن ثمَّ فإنَّ العمل الصالح يمثِّل السنة التي تعلم الإنسان أصول دينه، وما ينبغي القيام به من الفروضات والكف عن المحرمات، والسعي وراء المستحبَّات والمندوبات عمومًا، نقول إذا تمَّ للمرء ذلك فإنَّه وصلَ إلى مرحلة الهداية القصوى فقد رجع عن الكفر ودخل الإسلام وشغفه اليقين، ومن ثمَّ دأب على العمل الصالح وتطبيق السنة؛ إذن لم يحتاج إلى الهداية بناء على قوله تعالى في المرحلة الرابعة: ﴿**ثُمَّ اهْتَدَى**﴾ ألا يعدُّ مهتديًا بناءً على كلِّ ما تقدَّم والحال هذه نقول إنَّ الإيمان والعمل الصالح لا يمكن أن يعدَّان من باب الهداية بمكان ما لم يتم الدوام عليهما والاستمرار فيهما، فالعاقبة تكون للمتَّقين الذي دأبوا على هاتين، من هنا جاء قوله تعالى:﴿**ثُمَّ اهْتَدَى**﴾ للدلالة على أنَّ الإمام أمير المؤمنين ﷺ هو الموكل بعد الرسول الأكرم بديمومة مسيرة الإيمان والعمل الصالح، فقد يضل المرء بعد ذهاب الرسول تأسيسًا على قوله تعالى: ﴿**وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللهَ شَيْئًا**﴾ (آل عمران: ١٤٤)؛ وعليه فقد يخرج من الإيمان والعمل الصالح؛ من هنا احتيج تمامُ الهداية وإكمالُها إلى من يُكملُ المسيرةَ، ويتمُّ المهمةَ السماويةَ على اكمل وجه فكانت ولاية الإمام علي بن أبي طالب ﷺ؛ فهي الامتداد الأمثل لـ﴿**وَآمَنَ**﴾ أي الدخول إلى الإسلام والإيمان بالله تعالى والرجوع إلى القرآن، وهي الديمومة الأصيلة والأصلية والحقة لمن ﴿**وَعَمِلَ صَالِحًا**﴾ أي سار على سنَّة الرسول الأكرمﷺ، ولهذا عطف سبحانه الجمل جميعًا بـ (الواو) باستثناء جملة الهداية فقد عطفها على كلِّ الجمل السابقة بـ (ثم)؛ ذلك أنَّ (ثمَّ) حرف يفيد الترتيب والتراخي بالزمن، وأنَّ هذا التراخي في الزمن حاصل واقعًا؛ لأنَّ خلافة الإمام علي وولايته إنَّما جاءت بعد رحيل الرسول الأكرم زمنًا*، وعليه فإنَّ الولاية أي الهداية لا

* وبغض النظر عن الترتيب الزمني لخلافة الإمام علي ﷺ ودورها بعد نزول القرآن عهدًا، وبعد إقرار سنة الرسول الأكرم وجودًا وزمنًا، فإنَّه يمكن القول إنَّ هذا الترتيب جار في كلِّ زمان ومكان لكلِّ مسلم، ذلك إنَّ الإنسان إذا لابدَّ أوَّلًا أن يدخل الإسلام ويؤمن بالله تعالى وبكلِّ متطلبات ذلك الإيمان عقديًّا أوَّلًا، ومن ثمَّ يسير على نهج الرسول فرائضًا وعملًا وأداءً، ومن ثمَّ يصار إلى ولاية الإمام علي ﷺ، فهذا هو الترتيب المنطقي لسير الأمور لمن يدخل الإسلام مطلقا؛ فهو يؤمن بالله تعالى أوَّلًا، ومن ثمَّ يعمل بسنَّة نبيِّه ثانيًا، ومن ثمَّ يهتدي بولاية أمير المؤمنين ثالثًا؛ فيكتمل لديه الدين إيمانًا وتطبيقًا بإيمانه بالله تعالى والعمل بسنَّة نبيِّه من جهة، ولتتم له الهداية في الدين باستيفاء نصابها من ولاية أمير المؤمنين من جهة أخرى محصلةً.

ترد إلَّا بعد الإسلام والإيمان بالله تعالى، وبعد العمل بأركان الإسلام ومقتضياته التي تتمثِّل بسنَّة رسوله الأعظم، من هنا كانت الولاية هي الأساس التي يستمر بها الإيمان بالله وأداء العمل الصالح، ومن دونها لا تتم الهداية قط، ذلك أنَّ الإمام علي عليه السلام يمثِّل الرسول الأعظم بعد رحيله، فهو المرجع الموكل من الله تعالى لأداء مهام الدين بعد الرسول، وأنَّ أي شيء يختلف فيه أو يتوقف عنده أو يستفسر عنه أو يشكل أمره عليهم وأنَّ أي حكم لا يفهمونه أو عقيدة لم يُزال عنها التردُّد في نفوسهم، أو مسألة اعتاصت في داخلهم حلًّا واحتارت فيها عقولهم منفذًا ولم يهتدوا إليها فإنَّه لابدَّ فيهنَّ -جميعًا- من الرجوع إليه عليه السلام بهن؛ إذن هو المتمم للدين بعد الرسول، ولا تتحقَّق الهدية ما لم يتم الدين حقًّا؛ إذ يقول سبحانه: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإسلام دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾ (المائدة:٣) فلفظة ﴿**الْيَوْمَ**﴾ التي في بداية النص الكريم لابدَّ من أن يكون لها دلالةٌ قطعيةٌ على أنَّ هذا اليومَ هو يومٌ زمنيٌّ محدَّدٌ؛ إذ لم ييأس الكافرون إلَّا بعد أنْ أثبتَ الرسول صلى الله عليه وآله ركائز الإسلام ووثَّقها بولاية الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، وعليه فإنَّ ﴿**الْيَوْمَ**﴾ في الآية هو يوم غدير خم في الثامن عشر من ذي الحجَّة؛ إذ بويع الإمام علي وليًا للمسلمين كافَّة ويسندُ ذلك تمامية النص؛ فيومُ يأسِ الكافرينَ هو ذات اليوم الذي اكتملَ فيه الدينُ وتمَّتْ فيه النعمةُ التي هي ولايةُ أمير المؤمنين عليه السلام [١٦] [١٧]، فكأنَّه سبحانه قد ذكرَ إكمال الدين وإتمام النعمة في النصِّ لبيان إبهام لفظة ﴿**الْيَوْمَ**﴾ الذي يأسَ فيه الكافرونَ، فكأنَّه سبحانه أجملَ لفظة ﴿**الْيَوْمَ**﴾ في بادئ الأمر ولم يصفْهُ إلَّا بقوله إنَّه يومٌ يأسَ فيه الكافرونَ من الدين الإسلامي، ثمَّ فصَّلَ القولَ في إيضاح هذا اليوم بقوله: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي**﴾، وتعضدُ هذا مقولةُ الطباطبائي؛ إذ يقول: ((إنَّ هاتينِ الجملتينِ أعني قوله: ﴿**الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ**﴾، وقوله: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**﴾ متقاربتانِ مضمونًا، مُرتبطتانِ مفهومًا بلا ريب، لظهور ما بين يأس الكفار من

١٦ الشيرازي، ناصر مكارم الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ط١ (قم المقدسة: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ١٤٢١)، ٣/ ٥٩٠-٥٩٣.

١٧ الكاشاني، الفيض المولى محسن. تفسير الصافي، صححه وقدم له وعلق عليه: الشيخ حسين الاعلمي، ط٢ (قم: مطبعة الهادي، ١٤١٦)، ٢/ ١٠.

دين المسلمين وبين إكمال دين المسلمين من الارتباط القريب، وقبول المضمونين لأنْ يمتزجا فيتركَّبا مضمونًا واحدًا مرتبطَ الأجزاءِ، مُتَّصلَ الأطرافِ بعضها ببعض، مضافًا إلى ما بين الجملتين من الاتحاد في السياق))[١٨].

ولابدَّ من القول إنَّ ثمَّة فارقًا ما بين الإكمال والإتمام؛ فالكمال هو ما كان قابل للتجزؤ[١٩]، على حين أنَّ التمام هو ما كان غير قابل للتجزؤ؛ ذلك أنَّ ((تتمَّةَ كلِّ شيء ما يكونُ تمامًا لغايته))[٢٠]؛ بهذا نجدُ أنَّ كمالَ الشيءِ هو حصولُ الغرض منه[٢١]، أمَّا تمامُ الشيء فهو انتهاؤه إلى حدٍّ لا يحتاجُ معه إلى شيءٍ خارج عنه، أو هو تأديةُ الشيءِ بكلِّ ما فيه من تفاصيل وأجزاء جُملةً واحدةً من دون مُغادرة جزء منه[٢٢]، بهذا نفهمُ أنَّ الكمال في الدين – المتمثِّل بـ ﴿**وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا**﴾– يَتَجَسَّدُ باحتوائه على نُظُم العقائد السماوية وفي الأحكام الشرعية كاملةً، فالغرض منه – والحال هذه– مُكْتَمِلٌ، على حين أنَّ التمام – المتمثِّل بـ ﴿**ثُمَّ اهْتَدَى**﴾– يكمنُ في النعمة المتمثِّلة بولاية علي بن أبي طالب عليه السلام، فبها لا يحتاجُ المرءُ إلى شيء آخر؛ لأنَّه خليفةُ الرسول ووارثُ علمِهِ في الكتاب المقدَّس، فما مِنْ موضعٍ يقعُ فيه الناسُ في اختلافٍ أو يداخلُهم تباينٌ وتحيرٌ إلا وهو منقذهم منه مرشدهم إليه؛ من هنا كان الإمام هو نعمةَ الله التي أتمَّ بها غايةَ الدين؛ وذلك من حيث تحقيق غايته بتطبيق تفاصيله بكلِّ أجزائها من دون تفرقة هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنَّ وجود الإمام يُغني الناس بعدم احتياجهم في دينهم إلى شيء آخر غير الإمام؛ لأنَّه صنو القرآن وثقلُهُ الأمثلُ؛ وعليه فإنَّ الهداية تتحقَّق بولايته ومن بعده الأئمَّة الأطهار عليهم السلام.

فالمُتَتَبِّعَ له واللاحقَ به مَنهجًا وعملًا يُعدُّ مُتِمًّا لدينه بامتلاكه الغاية المثلى يقينًا التي لايركنُ بعدها إلى غاية، وبعدم اتباعه يعدُّ المرء مُكمِّلًا لفروض دينه أداءً من دون أنْ يكونَ مُتَمِّمًا لها بمعرفة الحق الأمثل لها أو امتلاكه الغاية التي لا غاية بعدها استحصالًا؛ أي يُعدُّ

١٨ الطباطبائي، محمَّد حسين. الميزان، ط٤ (قم: مطبعة جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم، ١٤١٧)، ٥/ ١٦٨.
١٩ الفراهيدي، الخليل بن أحمد. العين، تحقيق: د.مهدي المخزومي ؛ د. إبراهيم السامرائي(مطبعة دار الهلال، د.ت.)، ١/ ٥٨٦.
٢٠ الفراهيدي، ٨/ ١١١.
٢١ الزبيدي، أبو الفيض محمَّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني. تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين (دار الهداية، د.ت.) ٣١/ ٣٣٢.
٢٢ الزبيدي، ٣١/ ٣٣٢.

المرء بالولاية والسير على منهجها مُحقِّقًا لغاية دينه ومُنجِزًا لكلِّ نواحي كتابه السماوي؛ إيمانًا وتأديةً وبالغًا مرحلة الهداية حقًّا ومستوفيًا لرضى الله تعالى كاملًا ومكملًا[٢٣].

وعليه يثبت أنَّ ولايته هي الهداية التي لا يكتمل الدين - الإيمان بالله تعالى والعمل الصالح على وفق سنة نبيه -إلَّا بها.

المبحث الثاني: حل اشكالية دلالة لفظتي (شاهد ومشهود):

لقد وقع الخلاف بين مُفسَّري النصِّ في دائر بيان (الشاهد والمشهود) من قوله تعالى: ﴿**وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ * وَالْيَوْمِ الْمَوْعُودِ * وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ**﴾ (البروج: ١-٣) فمنهم من ذهب إلى أنَّ دلالة (الشاهد والمشهود) إنَّما تجري في مقام يوم القيامة، فالشاهد هو الإنسان عمومًا في يوم القيامة، والمشهود هو المنظر الذي يشاهده في ذلك اليوم، يقول الشوكاني معربًا عن هذا الرأي التفسيري: ((المراد بالشاهد مَنْ يشهدُ في ذلك اليوم من الخلائق: أي يحضر فيه، والمراد بالمشهود ما يُشاهدُ في ذلك اليوم من العجائب))[٢٤ ٢٥ ٢٦]، وبهذا ((فيكون الله عز وجل قد أقسم سبحانه بيوم القيامة وما فيه؛ تعظيمًا لذلك اليوم وإرهابًا لمنكريه))[٢٧]، ويبدو أنَّ الذي قال بهذا قد أسَّس مقاله على أنَّ الشهادة ههنا مُشتقة من المشاهدة العينيَّة لا الشهادة على أفعال العباد حينما تُطلب من غيرهم، وذهب آخرون إلى أنَّ الشاهد هو (يوم الجمعة) والمشهود هو (يوم عرفة)[٢٨ ٢٩ ٣٠]، وعقب الواحدي على هذا التوجيه التفسيري بقوله: ((وهذا قول الأكثر))[٣١].

---

٢٣ الجنابي، سيروان عبد الزهرة. مباحث قرآنية، قراءة بمنطق تحليل النص (النجف الأشرف: مطبعة دار الأمير عليه السلام د.ت.)، ٢١٤-٢١٥.
٢٤ الشوكاني، محمد بن علي. فتح القدير، ط١ (دمشق - بيروت: مطبعة دار الكلم الطيب، ١٤١٤)، ٥/ ٥٨٢.
٢٥ الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن. التبيان في تفسير القرآن، تحقيق : أحمد حبيب قصير العاملي، ط١ (مطبعة قم – مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٣٧٩)، ١٠/ ٣٦١.
٢٦ النسفي، أبو حفص نجم الدين محمد. مدارك التنزيل، تحقيق:د. عزيز الله جويني، ط٣ (طهران: منشورات سروش، ١٤٠٨)، ٤/ ٣٢٨.
٢٧ الحسيني الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله .روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، المحقق: علي عبد الباري عطية، ط١ (بيروت: الناشر دار الكتب العلمية، ١٤١٥)، ٣٠/ ٨٦.
٢٨ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ١٠/ ٣٦١.
٢٩ الطبرسي، امين الدين أبو علي الفضل بن الحسن. مجمع البيان (بيروت - لبنان: مطبعة دار احياء التراث العربي، ١٣٧٩)، ١٠/ ٣٥١.
٣٠ الشوكاني، فتح القدير، ٥/ ٥٨٢.
٣١ الشوكاني، ٥/ ٥٨٢.

ومال آخرون إلى أنَّ الشاهد (يوم عرفة) والمشهود (يوم النحر) فحصر دلالة (الشاهد والمشهود) والحال هذه بفريضة الحج وأداء مناسكها فحسب[٣٢ ٣٣]، وقيل: الشاهد هو الله تعالى، والمشهود نحن بنو البشر[٣٤]، ومال آخرون إلى أنَّهما ((الحجر الأسود والحجيج، وقيل: الأيام والليالي وبنو آدم))[٣٥].

والظاهر أنَّ ابن الجوزي حسمَ الأمر في بيان شدَّة الاختلاف بين المفسِّرين في تحديد دلالة (الشاهد والمشهود) حينما قال: ((وشاهد ومشهود فيه أربعة وعشرون قولًا))[٣٦] تفسيريًا.

والأظهر أنَّ عامل الاختلاف هذا وسمة التباين تلك لم تكن وليدة المفسِّرين المأخرين؛ بل كانت ماثلةً في عهد قريب من نزول النصِّ القرآني؛ إذ سئل الإمام الحسين عليه السلام عن دلالتي (الشاهد والمشهود) فقال مجيبًا: ((الشّاهِدُ جَدّي رَسُولُ الله صلى الله عليه وآله، وَالْمَشْهُودُ يَوْمُ الْقِيامَةِ، ثمَّ تلا هذه الآية: ﴿**إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا**﴾ (الاحزاب: ٤٥)، وتلا: ﴿**ذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَّهُ النَّاسُ وَذَلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ**﴾ (هود: ١٠٣)))[٣٧ ٣٨].

عند النظر في النصِّ نلحظ أنَّ تعدُّد الدَّلالات بادٍ لكلِّ ذي نظر؛ بيد أنَّ الإمام الحسين عليه السلام قد أجرى نقدًا تفسيريًا على المقولات الاستكشافيَّة التي قدَّمها المُتَصَدُّون قبله لتفسير لفظتي (الشاهد) و(المشهود)، وصحَّحَ فهم مضمون المراد منهما للسائل، بتوظيفه منهج تفسير النص بالنص؛ إذ عرض كلَّ لفظة على موضعها التي سيقت فيه في التعبير القرآني واستنتج دلالتها بالسند الأرصن على وجه الإطلاق؛ إذ لا أصدق من منهج تفسير القرآن لنفسه البتة.

ويبدو أنَّ ما أوقع الغموض في اللفظتين (شاهد ومشهود) لدى السائل والمجيبين قبل الإمام الحسين عليه السلام هو تنكير هاتين اللفظتين؛ ذلك أنَّهما نكرة في سياق إثبات، وهذه الكيفيَّة الخطابيَّة توحي بالدَّلالة على الإطلاق؛ يقول البيضاوي: ((وتنكيرهما للإبهام في الوصف أي ﴿**وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ**﴾

---

٣٢ الطبرسي، مجمع البيان، ١٠/ ٣٥١.
٣٣ الشوكاني، فتح القدير، ٥/ ٥٨٢.
٣٤ البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء .معالم التنزيل (تفسير البغوي)، د.ت ١/ ٣٨١.
٣٥ العمادي، أبو السعود محمد بن محمد. إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم(بيروت: دار إحياء التراث العربي،د.ت.) ٩/ ١٣٥.
٣٦ الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد .زاد المسير في علم التفسير، ط٣ (بيروت: مطبعة المكتب الإسلامي، ١٤٠٤)، ٩/ ٧٠.
٣٧ الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحرير الحافظين الجليلين العراقي وابن جحر (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨)، ٧/ ١٣٦.
٣٨ موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام، لجنة حديث في معهد باقر العلوم عليه السلام، ط٣ (دار المعارف للطباعة والنشر، ١٩٩٥)، ٦٧٩.

لا يكتنه وصفها))[٣٩] [٤٠] [٤١]؛ إذ لا قيد يحدد دلالة المراد فأيُّ شاهدٍ هو وأيُّ مشهودٍ يراد، غير أنَّ الإجابة التفسيريَّة للأولين بتقييد اللفظتين بالدَّلالات التي عرضاها لم تكن مبنية على سند استدلالي مقنع؛ لهذا تعرض نتاجهم التفسيري إلى النقد من قبل الإمام الحسين عليه السلام فكان ناتجه هو الأصح وقيده الدَّلالي هو الأولى بالإتباع؛ لأنَّه (صلوات الله عليه) قد قرنه بالسَّند النصي من القرآن نفسه، فعُلم – والحال هذه- صحة المنطق الاستدلالي له وصدق المنطلق الدَّلالي لمحصلته النقدية، فقوله تعالى: (شاهدا) حال ثابتة عائدة على الرسول في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا**﴾.

فضلًا عن أنَّ ثمَّة مستندات نصيَّة من التعبير القرآني تثبت ما رجحه الإمام الحسين عليه السلام بيد أنَّه عليه السلام قد اكتفى بذكر أحدها فقط؛ إذ من جنس ذلك قوله تعالى: ﴿**فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا**﴾ (النساء: ٤١). بهذا نلحظ أنَّ شهادة الرسول على أمَّته تكون في الآخرة، وهو يوم القيامة بدلالة الآية الكريمة، وهذا يعضد كون دلالة (المشهود) هو يوم القيامة تحديدًا؛ لأنَّ شهادة الرسول تقع فيه مطلقًا، ومن ذلك كذلك قوله سبحانه: ﴿**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا**﴾ (البقرة :١٤٣)؛ بهذا نقف على أنَّ الشاهد هو الرسول الكريم لا غير.

أمَّا (المشهود) فهو يوم القيامة بدلالة مقولة الإمام واستشهاده النصي على ذلك من جهة وبلحظ قوله تعالى أيضًا: ﴿**فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا**﴾ من جهة أخرى؛ إذ إنَّ هذا النصِّ المعجز دالٌّ على أنَّ وقوع الشهادة يجري يوم القيامة تحديدًا؛ بهذا نجد أنَّ الإمام أسَّس معنى الشهادة ههنا على مضمون شهادة الرسول على الناس بما فعلوا في الدنيا من أعمال وليس المبتغى هي المشاهدة البصريَّة أو العينيَّة كما حَسَبَ بعضُ المفسِّرينَ، فالمراد من قوله: (مشهود) هو ما وقعت فيه شهادة الرسول صلى الله عليه وآله نفسه على الناس لا أنَّ الناس أنفسهم يشاهدون ذلك اليوم، إذ المبتغى هو اليوم الذي تجري فيه الشهادة، وعليه يكون تفسير الإمام هو الأوفق لمقام القسم في قوله: ﴿**وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ**﴾؛ إذ لا أعظم من الرسول ولا أشد عظمة وهولًا من يوم القيامة التي يشهد فيه الرسول على الناس جميعًا.

٣٩ البيضاوي، انوار التنزيل (بيروت: مطبعة دار الفكر، د.ت.)، ١/ ٤٧٢.
٤٠ العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، ٩/ ١٣٥.
٤١ النسفي، مدارك التنزيل، ٤/ ٣٢٨.

ومن الغريب أنْ نقف على مقولة للطباطبائي التي يقول فيها: ((يظهر أنَّ الشهادة في ﴿وَشَاهِدٍ﴾ و﴿وَمَشْهُودٍ﴾ بمعنى واحد وهو المعاينة بالحضور، على أنَّها لو كانت بمعنى تأدية الشهادة لكان حق التعبير (ومشهود عليه)؛ لأنَّها بهذا المعنى إنَّما تتعدَّى بـ (على)، وعلى هذا يقبل ﴿شَاهِدٍ﴾ الانطباق على النبي ﷺ؛ لشهادته أعمال أمَّته، ثمَّ يشهد عليها يوم القيامة))[٤٢]، فعند التأمُّل نجد أنَّ هذا التوجيه للسيِّد الطباطبائي لا يتَّفق والمبتغى الأصل من دلالة (الشاهد والمشهود)؛ ذلك أنَّ المراد من الشهادة هي حدوثها في الآخرة وليس في الدنيا، فليس المراد معنى المعاينة في الدنيا؛ لأنَّ الشاهد إنَّما يشهد على أمرٍ أو حدثٍ قد عاينه ومضى، ومن ثَمَّة فهو الآن – في لحظة أداء الشهادة– بصدد تأييد حدوث هذا الحدث بشهادته عليه كونه صدقًا أم كذبًا؛ من هنا لا مجال إلى القول إنَّ الشهادة من الرسول تعني المعاينة في الدنيا؛ لأنَّ هذه (مشاهدة) وليست (شهادة)؛ فضلًا عن أنَّ تتمَّةَ مقولةِ الطباطبائي، وهي قوله: (لشهادته أعمال أمَّته ثمَّ يشهد عليها يوم القيامة) تناقضُ أوَّلَها؛ فهنا يعترف أنَّ الشهادة في الآخرة وأنَّ الرسولَ شاهدٌ على أعمال أمَّته في يوم القيامة، ثمَّ يقدِّم قوله إنَّ الشهادة هي عينيَّة بصريَّة حادثة في الدنيا، وعليه يمكن القول إنَّ الشهادة إنَّما واقعة في الآخرة بعد نهاية الحدث في الدنيا، وبهذا لا حاجة للتقييد بـ (على) حتّى نعدَّ (المشهود) مشتقةً من الشهادة ليكون الحدث مشهودًا عليه؛ لأنَّ قرينة (وشاهد) أغنت عن ذكر لفظة (على) مع لفظة (مشهود)، فالمعنى واضح من قوله: (وشاهد)؛ ذلك أنَّ الشاهد لابدَّ له من مشهود عليه، ثمَّ أنَّ حذف القيد (على) أدى إلى توسُّع المعنى؛ فلو قال تعالى: (وشاهد ومشهود عليه) لفهم أنَّ المراد أنَّ الرسول هو الشاهد، وأنَّ الناس هم المشهود على إعمالهم بينما بحذف القيد (على) يتوسَّعُ المعنى؛ ليشمل دلالة (على) فيفيد الشهادة على أعمال الناس المشهود عليهم من جهة، ويفيد دلالة (في) ليُفهمَ منه الوقت الذي تجري فيه الشهادة إلا هو يوم القيامة بهذا لا مناص من الرضوخ إلى الله تعالى –والحال هذه–؛ لأنَّ موضع الشهادة قد وقع في اليوم الذي لا ينفع فيه مال ولا بنون؛ فيكون القسم بـ (المشهود) مع حذف المتعلق (على) أبلغ في ردع المتلقي من اقتراب المحظور؛ لأنَّ الشهادة ستتم على إعماله من الرسول الأمين من جهة، وأنَّ هذه الشهادة ستقع حينما لا عمل يُقبَلُ ولا رجاء يُرتَضى؛ إذ فات الأوان وانتهى الوقت المتاح

٤٢ الطباطبائي، الميزان، ٢٠/ ٢٤٩.

لتصحيح الخطايا؛ لذا فليرتدع المرء ولا يَضَعَنَّ نفسَهُ هذا الموضع الذي لا يُحسدُ عليه البتة، فكان القسم مع الحذف أولى في ردع المتلقي مع وجوده ليتسع المضمون وتتحقق غير دلالة؛ إذ بالحذف تتحقَّق ثلاث دلالات لا اثنتين وهي:

١-يمكن أنْ يكون (وشاهد ومشهود) فتكون لفظة ﴿وَمَشْهُودٍ﴾ دالةً على حدث الشهادة المحضة؛ أي قسمًا بالشاهد وشهادته في يوم القيامة، فالمراد هنا القسم بحدث الشهادة نفسها التي تجري في يوم القيامة مطلقًا، فيكون التركيز ههنا على حدث الشهادة نفسه.

٢- يمكن أن يكون (وشاهد ومشهود فيه) فتكون لفظة ﴿وَمَشْهُودٍ﴾ – والحال هذه- دالةً على زمن وقوع الشهادة؛ أي قسمًا بالشاهد وشهادته الواقعة في يوم القيامة، فيكون المراد هنا التركيز على وقت حدوث الشهادة، وهو وقوعها في الآخرة لا في الدنيا، حيث لا مفر.

٣-يمكن أن يكون (وشاهد ومشهود على الناس فيه) فتكون لفظة ﴿وَمَشْهُودٍ﴾ – والحال هذه- دالةً على ما وقعت عليه الشهادة من أعمال الناس المشهود عليهم؛ أي قسمًا بالشاهد وشهادته على أعمال الناس من خير أو شر في يوم القيامة، فيكون المراد هنا التركيز على المشهود عليه من عمل الناس في يوم القيامة.

وبهذا يبدو أنَّ تسمية يوم القيامة بـ (المشهود) هو من باب الجمع ما بين دلالة المصدر واسم المفعول وزمن حدوث الحدث في وقت معًا، فهي تعني حدث الشهادة نفسها والمشهود عليه فيها (إعمال الناس كافة)، ووقت حدوث الشهادة وكل هذا جارٍ يوم القيامة؛ لذا سمي يوم القيامة بالمشهود لجريان كل ذلك فيه.

والظاهر أنَّ هذا الاختزال المضموني في لفظة (مشهود) هو الذي دعا الإمام إلى القول إنَّها تعني (يوم القيامة)؛ إذ لما كانت الشهادة نفسها ووقت حدوثها وما يُشهَدُ به على الناس واقعًا يوم القيامة اسند الإمام الحسين عليه السلام دلالةَ (مشهود) إلى يوم القيامة؛ ليَفهَمَ المتلقي كلَّ تلك الإحداث من ذلك اليوم العظيم وفي ذلك اليوم العظيم في وقت معًا.

فضلًا عن أنَّ حذف المتعلق (على) مُسوغ ههنا؛ لأنَّ ثمَّة مستندًا نصيًّا قرآنيًّا يدلُّ على معرفة المشهود ما هو كما بيَّن ذلك الإمام الحسين عليه السلام، زيادة على أنَّ القاعدة اللغوية تنصُّ على

أنَّه يجوز الحذف في الكلام إذا كان ثمَّة ما يدلُّ على المحذوف مطلقًا، وهذا ما يسمَّى في المنطق البياني بـ (إيجاز الحذف)[٤٣]، وهو أمر سائغ وكثير الوقوع في التعبير القرآني عمومًا؛ بل يعدُّ وجهًا من وجوه البلاغة الفنيَّة والإبداع الصياغي في الكلام سواء أكان ذلك الكلام إلهيًا معجزًا أم الكلام فنيًّا إبداعيًّا من صنع البشر.

المبحث الثالث: حلُّ إشكاليَّة دلالة الظلمات الثلاثة:

عند النظر في قوله تعالى: ﴿**يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ**﴾ (الزمر: ٦) نجده ينصُّ على وجد ظلمات ثلاثة للإنسان؛ ولكن ما دلالة هذه الظلمات، وإذا ما شئنا معرفة مضمون هذه الظلمات فإنَّه لابدَّ لنا من الخوض في المقولات التفسيريَّة التي حدَّدتها وبيَّنت معناها؛ فمن المفسِّرين من رأى أنَّ المراد بها هي الأصلاب والرحم والبطن[٤٤ ٤٥]، فالمراد ((ظلمة صلب الرجل، وظلمة بطن المرأة، وظلمة الرحم))[٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠]، فـ ((جملة ﴿**فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ**﴾؛ تعني ظلمة صلب الرجل حيث تكون النطفة أوَّلا ثمَّ ظلمة رحم المرأة حيث تنمو النطفة ثمَّ ظلمة المشيمة التي تلف الجنين في الرحم))[٥١].

وذهب آخر إلى أنَّها ((ظلمة عتمة الليل))[٥٢ ٥٣]، وقيل: ((ظلمة المشيمة وظلمة الرحم وظلمة الليل))[٥٤ ٥٥]، على حين قطع القرطبي النزاع بقوله: ((والقول الأول أصح. وقيل: ظلمة صلب الرجل وظلمة بطن المرأة وظلمة الرحم، وهذا مذهب أبي عبيدة))[٥٦].

٤٣ القزويني، جلال الدين أبو عبد الله محمد بن سعد الدين .الإيضاح في علوم البلاغة، ط٤ (بيروت – لبنان: مطبعة إحياء العلوم، ١٩٩٨)، ١٧٧، وما بعدها.
٤٤ الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ٤/ ٣٤٥.
٤٥ الشوكاني، فتح القدير، ٤/ ٥١٧.
٤٦ الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي .النكت والعيون، تحقيق: ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم (بيروت – لبنان: الناشر: دار الكتب العلمية، د.ت.)، ٥/ ١١٥.
٤٧ الماوردي، ٥/ ١١٥.
٤٨ الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ٤/ ٥٢٠.
٤٩ الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ٤/ ٩.
٥٠ الشوكاني، فتح القدير، ٤/ ٥١٧.
٥١ دروزة محمَّد عزت، التفسير الحديث (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨٣)، ٤/ ٣٠١.
٥٢ الماوردي، النكت والعيون، ٥/ ١١٦.
٥٣ الشوكاني، فتح القدير، ٤/ ٥١٧.
٥٤ القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر. الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني وإبراهيم أطفيش، ط٢ (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٤)، ١٥/ ٢٣٦.
٥٥ الشوكاني، فتح القدير، ٤/ ٥١٧.
٥٦ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٥/ ٢٣٦.

بهذا نجد أنَّ من المفسِّرين من جعل بعضًا من هذه الظلمات خارج بطن الأم، فذهبوا إلى أنَّها من الظلمات ما هو منحصر في ظلمة الليل وعتمته، ومنهم من ذهب إلى أنَّ إحدى الظلمات هي ظلمة صلب الأب، ورأى أنَّ هذا القول هو الأرجح والأصح على الإطلاق.

ويبدو أنَّ الذين ذهبوا إلى القول إنَّ المعنى هو ظلمة صلب الأب وبطن الأم والرحم قد اعتمدوا على عبارة ﴿**خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ**﴾ لهذا مالوا إلى القول إنَّ المخلوق - أي الجنين- كان في ظلمة صلب الأب أوَّلا فكان نطفة صغيرة، من ثمَّ انتقل إلى خلق آخر فأصبح في ظلمة بطن الأم، وذلك بعد أن امتزجت النطفة مع بيضة الأم فتحوَّلت إلى خلقًا آخر- أي أصبحت علقة- ومن ثمَّ انتقل إلى شكل آخر من الخلق فغدا في ظلمة الرحم شكلًا آخر – أي أصبحت مضغة* - ثمَّ تطور خلقها بأشكالٍ متعدِّدة حتَّى يخرج الجنين طفلًا متكاملًا في المحصِّلة.

نقول إنَّ هذا التوجيه التفسيري يمكن أن يعدَّ وجهًا من الوجوه المقبولة، ابتداءً لبيان دلالة الظلمات الثلاثة في الآية الكريمة، غير أنَّنا نتساءل عن الذين يقولون إنَّ (ظلمة الليل) هي إحدى الظلمات الثلاثة على أي معتمد منطقي قد اعتمدوا؟!؛ إذ لا يوجد في الآية ما يمكن الركون إليه ليستقيم هذا المعنى قط.

نقول إنَّ عمليَّة جعل دلالة إحدى الظلمات خارج نطاق جسد الأم هي محلُّ نظر، ذلك إنَّه قد روي عن الإمام الحسين عليه السلام أنَّه قال: ((ثمَّ أسكنتني في ظلمات ثلاث بين :لحم وجلد ودم، لم تشهدني خلقي ولم تجعل إليَّ شيئًا من أمري، ثمَّ أخرجتني إلى الدُّنيا تامًّا سويًّا))[٥٧].

عند التأمُّل في مقولة الإمام نجد أنَّ قوله عليه السلام : ((ثمَّ أسكنتني في ظلمات ثلاث بين: لحم وجلد ودم)) تدلُّ بما لا يقبل الشك أنَّ الظلمات الثلاثة إنَّما هي – واقعًا- في داخل جسد الأم وليس خارجها، فاستعماله عليه السلام للظرف المكاني (بين) قطع الأمر وكشف الدَّلالة وأبان مضمونًا أنَّ (الظلمات) هي كلُّها في بطن الأم، فالجنين يسكن في (الظلمات) التي هي بين (لحم وجلد ودم)، وبذا فإنَّ مناط الظلمات يكون داخل بطن الأم وليس خارجها – كما حسب ذلك بعض

٥٧ المجلسي، بحار الأنوار، ٥٧/ ٣٧٢.

* وذلك بناء على قوله تعالى: ﴿فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ﴾، (الحج:٥).

المفسرين- وأدل ما يدلُّ على أنَّ الظلمات كلَّها واقعة في بطن الأم، هو تتمَّة كلام الإمام عليه السلام في السياق نفسه؛ إذ يقول متمِّمًا: ((لم تشهدني بخلقي، ولم تجعل إليَّ شيئًا من أمري، ثمَّ أخرجتني من الدُّنيا تامًّا سويًّا، وحفظتني في المهد طفلًا صبيًّا، ورزقتني من الغذاء لبنًا مريئًا، وعطفت عليَّ قلوب الحواضن، وكفَّلتني الأمَّهات الرحائم، وكلأتني من طوارق الجان، وسلَّمتني من الزيادة والنقصان، فتعاليت يا رحيم يا رحمن))[٥٨]، فقوله عليه السلام: (ثمَّ أخرجتني إلى الدُّنيا تامًّا سويًّا)، يدلُّ فيه حرف العطف (ثمَّ) دلالة قطعيَّة على أنَّ الإخراج إنَّما كان بعد السكن في الظلمات الثلاثة، وأنَّ هذا الإخراج لا يكون إلَّا من البطن؛ لأنَّه قد خرج إلى الدنيا تامًّا سويًّا، من هنا نفهم أنَّ البطن هو موضع الظلمات الثلاثة لا محالة.

والأظهر أنَّ في مقولة الإمام هذه إشارة إلى حقيقة علميَّة غائبة عن الأذهان إلَّا وهي وجود ثلاثة أغشية محيطة بالجنين في بطن أمِّه؛ إذ أثبت الطبُّ الحديث وجود هذه الأغشية فعلًا في بطن الأم؛ إذ تحيط بالجنين لتغذيته وحمايته حتَّى ولادته[٥٩]؛ إنَّ هذا الاكتشاف الطبي يتَّفق ومقولة الإمام الحسين عليه السلام التي تنصُّ على أنَّ هناك ظلمات ثلاث تحيط بالجنين، وأنَّ الجنين واقع بين لحم وجلد ودم بين هذه الظلمات الثلاث*، فما هذه الظلمات إلَّا الأغشية المحيطة بالجنين؛ ذلك أنَّ ((علم الأجنَّة قد كَشَفَ ثلاث أغشية صمَّاء تحيطُ بالجنين في بطن أُمِّه لا ينفذ منها الماء أو الضوء أو الحرارة فهي ظلمات ثلاث))[٦٠] بحقٍّ للجنين.

وهذه الأغشية الثلاث هي: غشاء السلى أو ما يسمَّى بـ (الأمنيون)، ويحيط بالجنين مباشرةً، وغشاء الكريوت أو ما يسمَّى بـ (الغشاء المشيمي)، والغشاء الساقط[٦١ ٦٢]، وأنَّ ((هذه الأغشية لا تظهر إلَّا بالتشريح الدقيق حيث تظهر كغشاء واحد بالعين المجردة))[٦٣] لا أكثر.

---

٥٨ المجلسي، ٥٧/ ٣٧٢.

٥٩ الجنابي، مباحث قرآنية، قراءة بمنطق تحليل النص، ٢٠٢ وما بعدها.

٦٠ الدباغ، مصطفى. وجوه من الإعجاز القرآني، ط١ (الزرقاء - الاردن: مكتبة المنار، ١٩٨٢)، ٧٨.

٦١ البار، محمد رضا .خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ط٨ (جدة - السعودية: الدار السعودية للنشر، ١٩٩١)، ٤٢٣.

٦٢ دياب، عبد الحميد ؛ قرقوز، أحمد .مع الطب في القرآن الكريم. تحقيق وتقديم: الدكتور محمود ناظم نسيمي، ط٢ (دمشق: مؤسسة علوم القرآن، ١٩٨٢)، ٨٧.

٦٣ الدباغ، وجوه من الإعجاز القرآني، ٧٨.

* وهي التي عبَّرَتْ عنها الآية الكريمة بـ ﴿ظُلُماتٍ ثَلاثٍ﴾.

وقد أثبتَ العلم الحديث أنَّ غشاء (الأمنيون) هذا هو عبارة عن كيس رقيق مُغلق يعملُ على تغذية الجنين وحمايته من الصدمات المفاجئة، والسقطات التي تتعرضُ لها الأُم؛ فضلًا عن أنَّه يسمح للجنين بالتحرك الحرِّ داخل فضاء الرحم*؛ كما يعملُ على تكييف الحرارة للجنين داخل الرحم؛ إذ يحفظُ الجنين بدرجة حرارة ثابتة لا تتغيرُ إلا في حدود ضئيلة**؛ فضلًا عن أنَّ هذا الغشاء يحتوي على سائل يمنعُ التصاق الجنين بالغشاء نفسه تلافيًا لحدوث تشوّهات للجنين في حال التصاقه بجدار الغشاء[٦٤] [٦٥].

أمَّا الغشاء الثاني للجنين – الظلمة الثانية - فقد أطلق عليه الطب الحديث اسم (الغشاء المشيمي)***، وهو يعمل على نقل الغذاء والأوكسجين من الأم إلى الجنين؛ فضلًا عن أنَّه يقومُ بمهمة نقل غاز ثاني أوكسيد الكربون والبولينا من الجنين إلى دم الأم للتخلص من الفضلات[٦٦] [٦٧].

أمَّا الغشاء الثالث (الغشاء الساقط) فهو الذي ((يحيطُ بالجنين من جميع جوانبه، وهو مكوَّن من الغشاء المخاطي المبطن للرحم، وهو رقيق وينمو هذا الغشاء نموًا هائلًا بتأثير هرمون الحمل (البروجستون) ... فإذا ما تمَّ الحمل زاد تثخانته أضعافًا مضاعفةً، وتزداد فيه الغدد والأوعية الدموية زيادة عظيمة، ويتغيَّر تركيبه حتَّى يصبح إسفنجيَ القوامِ))[٦٨] [٦٩]؛ وبهذا فهو يعملُ على حماية الجنين من الأذى أو الضربات الخارجيَّة أيضًا.

من هنا يمكنُ القولُ إنَّه ((استنادًا إلى المعطيات العلميَّة التي ذكرناها حول الأغشية الثلاثة،

---

٦٤ البار، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ٤٢٣-٤٢٤.

٦٥ مصطفى مسلم، مباحث في إعجاز القرآن، ط٢ (الرياض: دار المسلم للنشر والتوزيع، ١٩٩٦)، ٢٣١.

٦٦ البار، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ٤٢٥.

٦٧ مسلم، مباحث في إعجاز القرآن، ٢٣١.

٦٨ البار، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ٤٢٧.

٦٩ مسلم، مباحث في إعجاز القرآن، ٢٣٢.

* ويبدو أنَّ هذه الوظيفة من وظائف هذا الغشاء – وهو السماح للجنين بالتحرك الحر داخله- قد أشارَ اليها الإمام أميرُ المؤمنين عليه السلام بقوله: ((تمور في بطن أمِّك جنينًا لا تحير دعاء ولا تسمع نداء))، نهج البلاغة:٢/ ٦٧؛ إذ عَبَّرَ بلفظة (تمور) عن هذه الحركة الحرة للجنين التي يسمح بها هذا الغشاء، ويعضد ذلك المعطى المعجمي لهذه اللفظة؛ إذ ينصُّ على أنَّ ((المور: مصدر مار يمور، وهو الشّيء يَتَرَدَّدُ في عَرض كالدّاغِصة في الرَّكْبة، والبَعير يَمُورُ عَضُداه، إذا تردّدا في عَرْض جنبيه))، الفراهيدي: العين: ٨/ ٢٩٢، وعليه فكل ما يتردد حركةً بين جانبين يعد ذلك مورًا، وهو عين ما يفعله الجنين في داخل الغشاء (الأمنيون)؛ وبذا يثبت لدينا أنَّ في كلام الإمام هذا لمحة إعجازية تشيرُ إلى حركة الجنين داخل بطن أُمه بحرية واتزان وتؤودة، وهذا ما أثبته الطبُ الحديثُ فعلًا وتشخيصًا على وجه الحقيقة.

**وقد ألمع الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أيضًا إلى هذه الوظيفة لهذا الغشاء، وهي حفظ الجنين بدرجة حرارة متساوية دون زيادة أو نقصان؛ وذلك في قوله تنصيصًا: ((فإنَّه كان في رحم أمه يرزقه هناك في قرار مكين حيث لا يؤذيه حر ولا برد))، الصدوق: الخصال: ١٢٢، فعبارته الأخيرة (حيث لا يؤذيه حر ولا برد) دليل قاطع وشهادة ثابتة على أنَّ ثمة ما يحافظُ على الجنين بدرجة حرارة ثابتة لا تتغير لكيلا يُفضي ذلك التغيير في الحرارة إلى ضرر فيه في أثناء مدَّة الحمل.

*** وهم بهذا لم يبتعدوا عن تسمية الإمام إياه.

نجدُ أنفسنا مرةً أخرى أمام إعجاز قرآني جديد؛ إذ أشارَتْ الآية الكريمة لأغشية الجنين الثلاثة بتصوير واقعي لجو الظلمة المحيطة بالجنين، فما أسميناهُ بالغشاء أسماهُ القرآن بالظلمة))[٧٠]، وهو الذي أشار إليه الإمام في كلامه من أنَّ الظلمات الثلاثة هي داخل بطن الأم لا غير؛ وعليه فهي التي تمثِّل الأغشية الثلاث، وإنَّما سُمِّيت هذه الأغشية بـ (الظلمات)؛ لأنَّه ((لامجال للنور ولا الهواء أنْ يخرقا تلك الحُجُبَ الكثيفةَ أو أنْ يَلِجا وسطَ تلكَ الظلماتِ))[٧١] البتة.

من هنا نجدُ أنَّ الإمام قد فَسَّرَ هذه الظلمات بالأغشية الثلاث وفَصَّلَها تفصيلًا تشخيصيًا دقيقًا؛ وبهذا فهو عليه السلام قد أشارَ إلى هذه الحقيقة العلميَّة التي لم تكن مُدرَكةً بتفصيلاتها وبياناتها المُشَخَّصَة كما هي في العصر الحديث؛ ذلك أنَّ الإمام قد فَصَّلَ القول فيها منذ قرون مضت؛ ولكن لم يكن المتلقي ملتفتًا لها علميًا يومذاك، ولكن لما جاء العلم وتقدم الطب واتَّسعت القاعدة المعرفيَّة فيه استطاع أنْ يكتشفَ هذا الأمر بوضوح وجلاء فتجلَّى بذلك إعجاز القرآن العلمي، وبانَ لكلِّ ذي نظرٍ وتأمُّل[٧٢].

الخاتمة

من التنقيب الفكري والتأمُّل الاستكشافي في عمليَّة الحسم التفسيري التي وردت في مرويات الإمام الحسين عليه السلام والتي اعتمد فيها أساس منهج تفسير النصِّ بأخيه؛ توصَّل الباحث إلى جملة من الثمرات العلميَّة والنتاجات المعرفيَّة، وهي إيجازًا على النحو الآتي:

١- اكتشف الباحث أنَّ من مرتكزات عمليَّة حلِّ إشكاليَّة الدَّلالة التفسيريَّة التي قام به الإمام عليه السلام في مروياته البيانيَّة هو اعتماده على منحى تفسير القرآن بالقرآن؛ ذلك أنَّ هذا المنحى البياني يعدُّ وجهًا من وجوه استنباط الدَّلالة التفسيريَّة الأرجح والأنقى على وجه الإطلاق؛ فاعتماد مسار تفسير المفردة من النصِّ القرآني نفسه يعمل -بما لا يقبل الشك- على قطع موضع التردد التفسيري لدى المتلقي وإحالته إلى منطلق اليقين حسمًا؛ ويبدو أنَّ غلبة هذا الأساس المنهجي لدى الإمام في نطاق حسمه الدَّلالي أو التفسيري يعود إلى داعيين:

٧٠ دياب ؛ قرقوز، مع الطب في القرآن الكريم، ٨٧.
٧١ محمد الخليلي، القرآن والطب الحديث (النجف الأشرف: مطبعة النعمان، ١٩٦١)، ٣٩.
٧٢ الجنابي، مباحث قرآنية، قراءة بمنطق تحليل النص، ١٢٣ وما بعدها.

الأول: إيمانًا منه أنَّ هذا المنهج أجلى المناهج بيانًا للدلالة القرآنيَّة دون سائر المناهج الأُخر؛ لأنَّ الله تعالى (المتكلم) هو الذي يبيِّن كلامه ولا أحد أدرى بكلامه سبحانه منهُ البتة.

الآخر: هو أنَّ الدَّلالة الموصول إليها بهذا المنهج لا يُقْدَحُ بها البتة؛ لأنَّها مُستقاة من عمق النصِّ القرآني نفسه، ومن لُب النسيج المعجز ذاته، وعليه فإنَّ ما فَسَّرَهُ اللهُ تعالى بنفسه أوْلى بالقبول والقناعة مطلقًا ممَّا فَسَّرَهُ العقلُ البشري باجتهاده وقدرته على فهم النص، فالعقلُ قاصرٌ ومُقَيَّدٌ بإزاء منشئ النص ومُنزلِهِ لا محالة.

٢- اتَّضح لدى الباحث من استقراء المقولات الحاسمة للإمام الحسين عليه السلام أنَّ الإمام في اعتماده على منهج تفسير النصِّ لأخيه لبيان مدار الدَّلالة الحقيقية أو المبتغاة من الآية الكريمة بوصفه الأساس الحسمي الأوَّل لمعرفة الدَّلالة القرآنيَّة؛ أنَّه لم يكن دائمًا ليشير إلى ذلك النصِّ المعتمَد في بيانه لدلالة هذه المفردة القرآنيَّة أو دلالة النص الكريم عمومًا؛ بل كان يعمدُ أحيانًا إلى بيان الدَّلالة الحقة للمفردة أو النص من دون أنْ يذكر النص القرآني الذي اعتمدَ عليه في بيانه لهاتي الدَّلالة أو ذلك المضمون، - كما هي الحال لبيانه لدلالة الهداية من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اهْتَدَى﴾- وعليه فإنَّ الإمام عليه السلام كان يترك للمتلقي فسحة التفكير والبحث من أجل انتزاع الدليل النصي القرآني الذي عَوَّلَ عليه في استنطاقه لهذه المعنى أو ذاك، وهذا يعدُّ تحفيزًا من قبل الإمام للعقل البشري واستثارةً له من أجل البحث والتدبر في الآيات القرآنيَّة بحثًا عن المستند الدَّلالي الذي استنطقه به هذا المنجز المضموني؛ فكأنَّ الإمام بتركه لذكر المستند النصي تعمُّدًا يُطَبِّقُ قوله تعالى: ﴿**أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ القرآن وَلَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا**﴾ على العقل البشري المتلقي عمليًا ويدفعه فعليًا لأداء هذا المطلب الإلهي الكريم لبني البشر عمومًا، فالتدبر هو أصل الوصول إلى بيانات الآي الكريم على وجه أحقيتها وعلى مستوى حقيقتها المرادة منه سبحانه.

٣- أنَّ اعتمادَ هذا النمط (حل المشكل التفسيري) في قراءة النصوص القرآنيَّة من الإمام الحسين عليه السلام له من الأهميَّة بمكان ما يدعو المُفسِّر إلى طول النظر والتأمُّل وإعادة القراءة المرةَ تلو الأخرى حتّى يَقِفَ على المنجز الدَّلالي الأمثل من النصِّ القرآني؛ وذلك بحيثية تمحيصه

المقولات التفسيريَّة التي قيلَتْ في حَقِّ النص وسبره لغور النتاجات البيانية التي أُدليت في الموضع المراد نقده تفسيرًا؛ وبهذا ستُغربَل دلالة النص ويُمحَّصُ معناه وصولًا للجوهر المضموني الأصل من النص؛ وهذا هو المسعى الأمثل الذي يجري المُفسِّر وراءه ويُلاحِقُهُ إداركًا أو يروم الالتحاق به على أقل تقدير؛ إذ إنَّ غاية المُفسِّر – جزمًا- هي مقاربة الدَّلالة الأصدق في النص؛ فإذا ما كانت غايته هذه فانَّه لا يقرُّ لها تحقيقًا ما لم يمارس عمليَّة الحسم الدَّلالي على المتن التفسيري أصالةً.

٤-ثبت لدى الباحث من خلال رواية بيان (الظلمات الثلاثة) أنَّ في بعض روايات الإمام الحسين عليه السلام تفسيرًا علميًّا للقرآن الكريم، وهذا ينصُّ على أمرين:

الأول: أنَّ التفسير العلمي ليس من بنيات العصر الحديث؛ بل يمتد عمقًا تاريخيًا إلى عهد نزول النص الكريم، وعليه فإنَّ هذا المنحى ردٌّ على مَنْ يرى من الباحثين المحدثين بان التفسير العلمي هو وليد العصر الحالي لا غير، وذلك بداعي تطور العلم واتِّساع قاعدة العقل المعرفيَّة محصلة بفعل تقدم الزمن.

الآخر: هو أنَّ التفسير العلمي ليس أمرًا مرفوضًا في بيان بعض آيات القرآن الكريم التي تنطوي على حقيقة علميَّة؛ إذ مال بعض الباحثين في نطاق التفسير إلى أنَّ التفسير العلمي محظور التطبيق على القرآن؛ لأنَّ القرآن كتاب هداية لا علم، وأنَّه من المحال أن ينطوي على حقيقة علميَّة؛ لأنَّه كتاب أحكام وعقيدة لا حقائق علميَّة، على حين أنَّ رواية الإمام التي تنطوي على تفسير علمي تثبت أنَّ القرآن الكريم يحتوي على حقائق علميَّة لا محالة، وأنَّه بالإمكان تفسير القرآن بتلك الحقائق واقعًا؛ بل إنَّ اتباع هذا المنحى البياني من التفسير بأصول صارمة وضوابط مشدَّدة ينتج قناعة تنصُّ على صحَّة إعجاز القرآن الكريم وديمومة ذلك الإعجاز أبدًا؛ لأنَّ العقل الذي استغرق ١٤ قرنًا للوصول إلى حقيقة علميَّة وجدها ماثلةً فيما بعد في القرآن الكريم؛ لحريٌّ أن يقاله فيه إنَّه دون القرآن فِهمًا وإدراكًا، فكيف يمكنه أن يُصيغ نظيرًا للقرآن وجودًا وكلامًا إذا كانت له حاجة إلى قرون زمنًا لفهم دلالةٍ علميَّة فيه تشخيصًا وادراكًا، فهذا أقرب إلى المحال منه إلى الحقيقة؛ بل هو عين المحال لا مَحالةَ.

المصادر

القرآن الكريم

الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. المحقق: علي عبد الباري عطية. ط١. بيروت: الناشر دار الكتب العلمية، ١٤١٥.

الأندلسي، أبو محمَّد عبد الحق بن غالب. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمَّد. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣.

البار، محمَّد رضا. خلق الإنسان بين الطب والقرآن. ط٨. جدة - السعودية: الدار السعودية للنشر، ١٩٩١.

البغوي، أبو محمَّد الحسين بن مسعود الفراء. معالم التنزيل (تفسير البغوي)، د.ت.

البيضاوي. أنوار التنزيل. بيروت: مطبعة دار الفكر، د.ت.

الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمَّد بن إبراهيم النيسابوري. الكشف والبيان. تحقيق أبو محمَّد بن عاشور ومراجعة وتدقيق الأستاذ: نظير الساعدي. بيروت -لبنان: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٢.

الجنابي، سيروان عبد الزهرة. الإطلاق والتقييد في النصِّ القرآني. ط١. بغداد ـ العراق: ديوان الوقف الشيعي، ٢٠١٢.

الجنابي، سيروان عبد الزهرة. مباحث قرآنيَّة، قراءة بمنطق تحليل النص. النجف الأشرف: مطبعة دار الأمير عليه السلام، د.ت.

الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمَّد. زاد المسير في علم التفسير. ط٣. بيروت: مطبعة المكتب الإسلامي، ١٤٠٤.

الخليلي، محمَّد. القرآن والطب الحديث. النجف الأشرف: مطبعة النعمان، ١٩٦١.

الدباغ، مصطفى. وجوه من الأعجاز القرآني. ط١. الزرقاء - الأردن: مكتبة المنار، ١٩٨٢.

الزبيدي، أبو الفيض محمَّد بن محمَّد بن عبد الرزَّاق الحسيني. تاج العروس من جواهر القاموس. تحقيق مجموعة من المحقِّقين. دار الهداية، د.ت.

الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل. معاني القرآن وإعرابه. المحقق عبد الجليل عبده شلبي. ط١. بيروت: الناشر: عالم الكتب، ١٩٨٨.

الشوكاني، محمَّد بن علي. فتح القدير. ط١. دمشق- بيروت: مطبعة دار الكلم الطيب، ١٤١٤.

الشيرازي، ناصر مكارم. الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل. ط١. قم المقدسة: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب، ١٤٢١.

الصدوق، أبو جعفر محمَّد بن علي بن الحسين بن موسى ابن بابويه. الأمالي. تحقيق: قسم الدراسات الإسلاميَّة. ط١. قم: مؤسَّسة البعثة، ١٤١٧.

الطباطبائي، محمَّد حسين. الميزان. ط٤. قم: مطبعة جماعة المدرسين في الحوزة العلميَّة في قم، ١٤١٧.

الطبرسي، أمين الدين أبو علي الفضل بن الحسن. مجمع البيان. بيروت - لبنان: مطبعة دار إحياء التراث العربي، ١٣٧٩.

الطبري، أبو جعفر محمَّد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. المحقق أحمد محمَّد شاكر. ط١. الناشر: مؤسَّسة الرسالة، ٢٠٠٠.

الطوسي، أبو جعفر محمَّد بن الحسن. التبيان في تفسير القرآن. تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي. ط١. مطبعة قم - مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٣٧٩.

الطيبي، شرف الدين حسين بن محمَّد. التبيان في علوم المعاني والبديع والبيان. تحقيق وتقديم: د.هادي عطية مطر الهلالي. ط١. مطبعة عالم الكتب- مكتبة النهضة العربية، ١٩٨٧.

العاملي، الحر محمَّد بن الحسن. وسائل الشيعة. تحقيق مؤسَّسة آل البيت لإحياء التراث. قم، ١٣٧٢.

العمادي، أبو السعود محمَّد بن محمَّد. إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد. العين. تحقيق: د.مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي. مطبعة دار الهلال، ت.د.

القرطبي، محمَّد بن أحمد بن أبي بكر. الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني وإبراهيم أطفيش. ط٢. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٤.

القزويني، جلال الدين أبو عبد الله محمَّد بن سعد الدين. الإيضاح في علوم البلاغة. ط٤. بيروت - لبنان: مطبعة إحياء العلوم، ١٩٩٨.

الكاشاني، الفيض المولى محسن. تفسير الصافي. صححه وقدم له وعلق عليه: الشيخ حسين الأعلمي. ط٢. قم: مطبعة الهادي، ١٤١٦.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمَّد بن محمَّد بن حبيب البصري البغدادي. النكت والعيون. تحقيق: ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم. بيروت – لبنان: الناشر: دار الكتب العلمية، د.ت.

المجلسي، محمَّد باقر. بحار الأنوار. تحقيق : السيد إبراهيم الميانجي. ط٢. بيروت – لبنان: دار إحياء التراث العربي- مؤسَّسة الوفاء، ١٩٨٣.

النسفي، أبو حفص نجم الدين محمَّد. مدارك التنزيل. التحقيق:الدكتور عزيز الله جويني. ط٣. طهران: منشورات سروش، ١٤٠٨.

الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. تحرير الحافظين الجليلين العراقي وابن جحر. بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨.

دياب، عبد الحميد،؛ أحمد قرقوز. مع الطب في القرآن الكريم. تحقيق وتقديم: الدكتور محمود ناظم نسيمي. ط٢. دمشق: مؤسَّسة علوم القرآن، ١٩٨٢.

شرف الدين، عبد الحسين. المراجعات. تحقيق وتعليق: حسين راضي. ط١. بغداد، ١٣٩٩.

عزت، دروزة محمَّد. التفسير الحديث. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨٣.

مسلم، مصطفى. مباحث في إعجاز القرآن. ط٢. الرياض: دار المسلم للنشر والتوزيع، ١٩٩٦.

موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام، لجنة حديث في معهد باقر العلوم عليه السلام. ط٣. دار المعارف للطباعة والنشر، ١٩٩٥.

References

Holy Quran

Al'alusi, Shihab Aldiyn Mahmud Bin Eabd Allah Alhusayni. Ruh Almaeani Fi Tafsir Alquran Aleazim Walsabe Almathani. Almuhaqaqa: Eali Eabd Albari Eatia. Ta1. Bayrut: Alnaashir Dar Alkutub Aleilmiati, 1415.

Al'andalsi, 'Abu Muhamad Eabd Alhaqi Bin Ghalib. Almuharir Alwajiz Fi Tafsir Alkitab Aleaziza. Tahqiqu: Eabd Alsalam Eabd Alshaafi Muhamad. Ta1. Bayrut: Dar Alkutub Aleilmiati, 1993.

Albari, Muhamad Rida. Khalaq Al'iinsan Bayn Altibi Walqurani. Ta8. Jidat - Alsueudiati: Aldaar Alsueudiat Lilnashri, 1991.

Albaydawi. Anwar Altanzili. Bayrut: Matbaeat Dar Alfikri, Da.t.

Albughui, 'Abu Muhamad Alhusayn Bin Maseud Alfara'. Maealim Altanzil (Tafsir Albaghui), Da.t.

Aldabaghu, Mustafaa. Wujuh Min Al'aejaz Alqurani. Ta1. Alzarqa' - Alardana: Maktabat Almanar, 1982.

Aleamadiu, Abu Alsueud Muhamad Bin Muhamadi. 'Iirshad Aleaql Alsalim 'Ila Mazaya Alquran Alkarim. Bayrut: Dar 'Iihya' Alturath Alearabii, Da.t.

Aleamili, Alhuru Muhamad Bin Alhasani. Wasayil Alshiyeati. Tahqiq Muasasat Al Albayt (E) Liahya' Altarathi. Qim, 1372.

Alfarahidi, Alkhalil Abn Ahmad. Aleayni. Tahqiqu: Da.mahdi Almakhzumiu Wadu. 'Iibrahim Alsaamaraayiy. Matbaeat Dar Alhilali, Ta.du.

Alhaythami, Nur Aldiyn Eali Bin 'Abi Bakr. Majmae Alzawayid Wamanbae Alfawayidi. Tahrir Alhafizin Aljalilayn Aleiraqii Wabn Jihra. Bayrut - Lubnan: Dar Alkutub Aleilmiati, Bayrut, 1988.

Aljanabi, Sirwan Eabd Alzuhrati. Al'iitlaq Waltaqayud Fi Alnasi Alqurani. Ta1. Baghdad Aleiraqi: Diwan Alwaqf Alshiyeii, 2012.

Aljanabi, Sirwan Eabd Alzuhrati. Mabahith Quraaniatin, Qira'at Bimantiq Tahlil Alnas. Alnajaf Al'ashrafi: Matbaeat Dar Al'amir (E), Da.t.

Aljuzi, Eabd Alrahman Bin Ealii Bin Muhamadi. Zad Almasir Fi Eilm Altafsiri. Ta3. Bayrut: Matbaeat Almaktab Al'iislamii, 1404.

Alkashanii, Alfayd Almawlaa Muhsin. Tafsir Alsaafi. Sahhah Waqadam Lah Waealaq Ealayhi: Alshaykh Husayn Alaelami. Ta2. Qim: Matbaeat Alhadi, 1416.

Alkhalili, Muhamadu. Alquran Waltibu Alhadithi. Alnajaf Al'ashrafu: Matbaeat Alnueman, 1961.

Almajlisay, Muhamad Baqar. Bahaar Alanwar. Tahqiqu : Alsayid 'Iibrahim Almianji. Ta2. Bayrut - Lubnan: Dar 'Iihya' Alturath Alearabii- Muasasat Alwafa'i, 1983.

Almawirdi, 'Abu Alhasan Ealiin Bin Muhamad Bin Muhamad Bin Habib Albasariu Albaghdadiu. Alnukt Waleuyuna. Tahqiqu: Abn Eabd Almaqsud Bin Eabd Alrahimi. Bayrut - Lubnan: Alnaashir: Dar Alkutub Aleilmiati, Da.t.

Alnasafi, Abu Hafs Najm Aldiyn Muhamad. Madarik Altanzili. Altahqiqu:alduktur Eaziz Allah Juini. Ta3. Tahran: Manshurat Srush, 1408.

Alqazwini, Jalal Aldiyn Abu Eabd Allah Muhamad Bin Saed Aldiyn. Alayadah Fi Eulum Albalaghati. Ta4. Bayrut - Lubnan: Matbaeat Ahya' Aleulumi, 1998.

Alqurtubi, Muhamad Bin Ahmad Bin Abi Bakr. Aljamie Liahkam Alquarani. Tahqiqa: Ahmad Eabd Alealim Albarduni Wa'iibrahim 'Atfish. Ta2. Alqahirata: Dar Alkutub Almisriati, 1964.

Alsaduq, 'Abu Jaefar Muhamad Bin Ealii Bin Alhusayn Bin Musaa Abn Babuihi. Alamali. Tahqiqu: Qism Aldirasat Al'iislamiati. Ta1. Qim: Muasasat Albaethati, 1417.

Alshiyrazi, Nasir Makarmi. Alamthal Fi Tafsir Kitab Allah Almunzili. Ta1. Qim Almuqadasati: Madrasat Al'iimam Ealii Bn 'Abi Talib (Ealayh Alsalamu), 1421.

Alshuwkani, Muhamad Bn Eulay. Fath Alqudiri. Ta1. Dimashq - Bayrut: Matbaeat Dar Alkalm Altayib, 1414.

Altabari, 'Abu Jaefar Muhamad Bin Jarir Bin Yazid Bin Kathir Bin Ghalib Alamli. Jamie Albayan Ean Tawil Ay Alqurani. Almuhaqaq 'Ahmad Muhamad Shakir. Ta1. Alnaashir: Muasasat Alrisalati, 2000.

Altabarsi, Amin Aldiyn Abu Eali Alfadl Bin Alhasani. Majamae Albayan. Bayrut - Lubnan: Matbaeat Dar Ahya' Alturath Alearabii, 1379.

Altabatibayiy, Muhamad Husayn. Almizani. Ta4. Qim: Matbaeat Jamaeat Almudarisin Fi Alhawzat Aleilmiat Fi Qim, 1417.

Althaelabi, 'Abu 'Iishaq 'Ahmad Bin Muhamad Bin 'Iibrahim Alniysaburi. Alkashf Walbayan. Tahqiq 'Abu Muhamad Bin Eashur Wamura-

jaeat Watadqiq Al'ustadh: Nazir Alsaaeidi. Bayrut - Lubnan: Dar 'Iihya' Alturath Alearabii, 2002.

Alttyby, Sharaf Aldiyn Husayn Bin Muhamad. Altibyan Fi Eulum Almaeani Walbadie Walbayani. Tahqiq Wataqdimu: Di.hadi Eatiat Matar Alhalali. Ta1. Matbaeat Ealam Alkutab- Maktabat Alnahdat Alearabiati, 1987.

Altuwsi, Abu Jaefar Muhamad Bin Alhasani. Altibyan Fi Tafsir Alqurani. Tahqiqu : Aihmad Habib Qasir Aleamili. Ta1. Matbaeat Qum - Maktabat Al'iielam Al'iislamii, 1379.

Alzibaydi, 'Abu Alfayd Mhmmd Bin Mhmmd Bin Eabd Alrzzaq Alhusayni. Taj Alearus Min Jawahir Alqamusa. Tahqiq Majmueat Min Almuhaqiqina. Dar Alhidayati, Da.t.

Alzujaju, 'Abu 'Iishaq 'Iibrahim Bin Alsiriyi Bin Sahla. Maeani Alquran Wa'iierabuhu. Almuhaqiq Eabd Aljalil Eabduh Shalbi. Ta1. Bayrut: Alnaashir: Ealim Alkatub, 1988.

Diab, Eabd Alhamidi,; 'Ahmad Qarquza. Mae Altibi Fi Alquran Alkarim. Tahqiq Wataqdimu: Alduktur Mahmud Nazim Nisimi. Ta2. Dimashqa: Muasasat Eulum Alqurani, 1982.

Eizat, Diruzat Muhamad. Altafsir Alhadithi. Alqahirata: Dar 'Iihya' Alkutub Alearabiati, 1383.

Mawsueat Kalimat Al'iimam Alhusayn(Ea), Lajnat Hadith Fi Maehad Baqir Aleulum (Ea). Ta3. Dar Almaearif Liltibaeat Walnashri, 1995.

Muslima, Mustafaa. Mabahith Fi 'Iiejaz Alqurani. Ta2. Alrayad: Dar Almuslim Lilnashr Waltawziei, 1996.

Sharaf Aldiyn, Eabd Alhusayni. Almurajaeati. Tahqiq Wataeliqu: Husayn Radi. Ta1. Baghdad, 1399.

مجلة العميد

Journal Homepage: https://alameed.alameedcenter.iq/
ISSN: 2227-0345 (Print) ISSN 2311-9152 (Online)

التعقيبُ المفسرُ لآياتِ القرآنِ في كلامِ الإمامِ الحسينِ بنِ عليّ عليهما السلام قراءةٌ في دلالَتِها

عمّار عبد العبّاس عزيز [1]

[1] العراق/ المديرية العامة للتربية/ محافظة كربلاء المقدّسة، العراق؛
alshmarymarbdalbaszyz@gmial.com
دكتوراه في اللغة العربية / مدرس

تاريخ الاستلام:
١/ ٨/ ٢٠٢٥
تاريخ القبول:
١/ ٩/ ٢٠٢٥
تاريخ النشر:
٣٠/ ٩/ ٢٠٢٥

الكلمات المفتاحية:
التعقيبُ المفسِّرُ، كلام الإمام الحسين عليه السلام، الدلالة.

السنة(١٤)-المجلد (١٤)
العدد (٥٥)
ربيع الأول ١٤٤٧هـ .
أيلول ٢٠٢٥ م

DOI:
10.55568/amd.v14i55.61-82

CC BY NC

ملخص البحث:

يكشفُ هذا البحثُ عن آليّةٍ تفسيريّةٍ فريدةٍ رصدناها في كلامِ الإمامِ الحسينِ عليه السلام؛ إذ يقومُ الإمامُ بذكرِ آيةٍ قرآنيّةٍ لا تَكشفُ ألفاظُها عمَّا وراءها من مقاصدَ بشكلٍ جليٍّ يُشكِّلُ فهمًا تامًّا عندَ المتلقّي، ثُمّ يُعقّبُ الإمامُ بلفظةٍ أو جملةٍ تُعطي بيانًا يكشفُ علّةً أو مآلًا أو توجيهًا للفظِ الآيةِ، هذا التعقيبُ يكونُ بلا تراخٍ عن الآيةِ ومنسجمًا مع ألفاظِها، وكأنَّ الآيةَ فيها حذفٌ وقد أكملَها هذا التعقيبُ.

يقفُ البحثُ على وظيفةِ هذا التعقيبِ والدلالةِ المستفادةِ منها في سياقِ الآيةِ التي سبقَتها، ويُقارنُ بينَ دلالتِها وأقوالِ المفسِّرينَ في الآيةِ، وقد تقسَّم البحثُ في ضوءِ المعاني التي أفادها التعقيبُ على مواضع، وقد اعتمدنا على كتابِ (موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام)، وهو كتابٌ جُمعَت فيه أحاديثُ الإمامِ وسيرتُه المباركةُ.

Exegetical Commentary on Qur'anic Ayats in Discourse of Imam Hussein (Peace Be Upon Him): Study on Their Semantic Implications

Ammar Abdul-Abbas Aziz [1]

[1] General Directorate of Education / Holy Karbala Governorate, Iraq;
alshmarymarbdalbaszyz@gmial.com
PhD in Arabic Language / Lecturer

Received:
1/8/2025
Accepted:
1/9/2025
Published:
30/9/2025

Keywords:
Interpreted obstacles, Imam Hussein's (peace be upon him) words, Significance.

Al-Ameed Journal
Year(**14**)-Volume(**14**) Issue (**55**)
Rabi' Al-Awwal 1447 AH.
September 2025 AD

DOI:
10.55568/amd.v14i55.61-82

Abstract:

This research reveals a unique interpretive mechanism that we have observed in the words of Imam Hussein (peace be upon him), in which the Imam mentions a Quranic ayat whose words do not clearly reveal its underlying intentions in a way that constitutes a full understanding for the recipient. The Imam then comments with a word or a sentence that gives a statement manifesting a reason, outcome, or direction for the ayat . This commentary exposes the content behind the ayat and in harmony with its words, as if the ayat holds an omission and seems completed by this commentary.

The research examines the function of these commentaries and the significance derived from them in the context of the ayat that preceded them, and compares their significance with the sayings of the commentators on the ayat . The research was divided in light of the meanings of these commentaries into axes, and the paper relied on the " Encyclopedia of Imam Hussein's Words" , a book in which the Imam's hadiths and his blessed biography were compiled.

المقدِّمةُ:

بسم الله الرحمنِ الرحيمِ

الحمدُ لله الواحدِ، الفردِ الصمدِ، الذي لم يلد ولم يُولد، والصلاةُ والسلامُ على النبيِّ الخاتمِ أفضلِ خلقِ الله محمّدٍ وآله الطاهرينَ المعصومينَ، واللعنُ الدائمُ على أعدائهم إلى قيامِ يومِ الدينِ، وبعدُ

فعلى الرغمِ من أنّ القرآنَ نصٌّ لغويٌّ تشكّلَ في أثناءِ نزولِه بلغةِ العربِ، إلّا أنَّ فهمَ كثيرٍ من آياتِه ليسَ متاحًا للناسِ؛ بسببِ معانيه المتعاليةِ عن دلالةِ ظاهرِ الألفاظِ، مِن هنا لزِمَ أن يكونَ للقرآن قيّمونَ يُبيّنوا المقاصدَ وما خَفِيَ عنِ الناسِ منه، وهذا الأمرُ ألحَّ على طائفةٍ منَ المسلمينَ أن يتمسّكوا بعترةِ النبيِّ صلى الله عليه وآله؛ بوصفِهم أقربَ المسلمينَ للقرآنِ، فَهُم والقرآنَ لا يفترقان .

وفي أثناءِ مطالعتِنا لأحاديثِ أحدِ العترةِ الطاهرةِ، وهو الإمامُ الحسينُ عليه السلام وسيرتِه المباركةِ وجدنا أسلوبًا تفسيريًّا فريدًا يجري في بعض كلامِه، وهو أن يذكرَ آيةً مباركةً في دعائه أو خطابِه، ثُمّ يعقِبُها مباشرةً بعبارةٍ ذاتِ صلةٍ بالآيةِ يُوظّفُها لبيانِ ما خفيَ من معنى الآيةِ، هذا الأسلوبُ لم يكن واسعًا في استعمالِ الإمامِ عليه السلام، إلَّا أنَّه شكَّلَ قيمةً تفسيريَّةً مهمَّةً ستتَّضحُ في البحثِ، لذا اخترنا هذا الأسلوبَ لنبحثَ في قيمتِه التفسيريَّةِ وسمَّينا البحثَ (التعقيبُ المفسِّرُ لآياتِ القرآنِ في كلامِ الإمامِ الحسينِ بنِ عليّ عليهما السلام قراءةٌ في دلالتِها) . فقد أطلقنا على هذه الجملِ اللاحقةِ للآيةِ في كلامِ الإمامِ اسمَ (التعقيب)، ونعتقدُ أنَّ هذه التسميةَ بكرٌ لم يسبقنا أحدٌ في دراستِها.

كانَت طريقةُ البحثِ أنَّه يُمهّد له بتقديمِ تصوّرٍ عن مصطلحاتِ العنوانِ، ثُمّ يُقسَّمُ على محاورَ سُمّيت باسم الدلالةِ التي أشارَ إليها التعقيب، ثُمّ نذكرُ كلامَ الإمامِ ونقومُ ببيانِ معنى الآيةِ وما قالَه المفسِّرونَ فيها، ونربطُ به معنى العُقبةِ لاستخلاصِ دلالتِها وما يترتّبُ عليها من معنًى الذي بيّنَه الإمامُ عليه السلام، في منهجٍ تحليليٍّ وصفيٍّ.

إنَّ من الفخرِ والاعتزازِ أن يكونَ هذا البحثُ في خدمةِ كلامِ أبي الأحرارِ وسيِّدِ الشهداءِ، الإمامِ الحسينِ بنِ عليِّ بنِ أبي طالبٍ عليه السلام، نرجو من الله أن يوفِّقنا فيه ويعصمَنا من الزللِ؛ لتقديمِ عملٍ متواضعٍ بينَ يدي اللهِ جلّ جلالُه وأهلِ بيتِه المطهّرينَ، وآخر دعوانا أنِ الحمدُ للهِ ربِّ العالمينَ.

الباحث

التمهيدُ: مفهومُ التعقيبِ المفسِّرِ في ضوءِ الوظيفةِ الدلاليّةِ

نعتقدُ أنّ مصطلحَ (التعقيب المفسِّر) لم يستعمله أحدٌ اصطلاحًا، فلا تأصيلَ له في غيرِ هذا البحثِ، من هنا يجبُ أن نقفَ عندَه موضّحينَ مفهومَه؛ لتأسيسِه، بوصفِه مصطلحًا يُعبّرُ عن آليّةٍ تفسيريّةٍ وجدناها في كلامِ الإمامِ الحسينِ بنِ عليٍّ عليه السلام، ولعلَّنا في قادمِ الزمانِ نُوفَّقُ إلى أن نبحثَ هذه الآليّةَ في كلامِ غيرِه من الأئمّةِ المعصومينَ أو النبيِّ صلى الله عليه وآله، أو يتناولَ هذا الأمرَ باحثٌ قد اطّلعَ على بحثِنا المتواضعِ هذا، وفيما يلي بيانٌ مختصرٌ يجعلُ القارئَ يفهمُ طبيعةَ عملِنا في هذا البحثِ.

أوّلًا: التعقيبُ:

هذهِ اللفظةُ مصدرٌ على وزنِ (تفعيل) للفعلِ (عقّبَ)، يعودُ هذا البناءُ إلى الجذر اللغويّ (عقب)، وقد ذكرَ له ابنُ فارسَ (٣٩٥هـ) أصلينِ: ((أحدُهما يدلُّ على تأخيرِ شيءٍ وإتيانُه بعدَ غيرِه... قالَ الخليلُ: عاقبةُ كلِّ شيءٍ آخرُه، وكذلكَ العُقَبُ، جمعُ عُقبة))[1]، ومنه العاقبةُ والعِقابُ والتعقيبُ، كلُّها تدلُّ على آخرِ الشيءِ أو ما يأتي في آخرِه، وقد وردَت تصاريفُ متعدِّدةٌ لهذا الجذرِ في كتابِ الله، منها قوله تعالى: ﴿**سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ**﴾(الرعد:٢٤)، والعُقبى هنا هي جزاءُ عملِهم الذي يكونُ في الآخرةِ[2]، وقوله تعالى: ﴿**وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللهُ الشَّاكِرِينَ**﴾(آل عمران:١٤٤)، ((والانقلابُ الرجوعُ إلى المكانِ الذي جاءَ منه، يُقال: انقلبَ إلى الدارِ، وقولُه: "على عقِبَيه" زيادةُ تأكيدٍ في

١ ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، ط١ (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩)، (عقب) : ٤/ ٧٧-٧٩ .
٢ الفارابيّ، أبو نصر. تاج اللغة وصحاح العربيّة. تحقيق أحمد عبد الغفور عطّار، ط٤ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧)، (عقب): ١/ ١٨٦ .

الرجوعِ إلى ما كانَ وراءَه؛ لأنَّ العَقِبينِ هما خلفُ الساقينِ، أي انقلبَ على طريقِ عَقِبيه، وهو هنا استعارةٌ تمثيليَّةٌ للارتدادِ عنِ الإسلامِ رجوعًا إلى الكفرِ السابقِ))[٣]، نخلصُ ممَّا مرَّ آنفًا إلى أنَّ معنى الجذرِ يُفيدُ تعيينَ ما يأتي في آخرِ الشيءِ، وهو ما سمّيناه بـ (التعقيب)، أي سنجدُ بعدَ الآيةِ التي ذكرَها الإمامُ مباشرةً تعقيبٌ بكلامٍ له صلةٌ بالآيةِ.

ثانيًا: التفسيرُ:

التفسيرُ (تفعيل) من (فسر)، ولهذا الجذرِ أصلٌ يدلُّ ((على بيانِ شيءٍ وإيضاحِه، ومن ذلكَ الفَسْرُ، يُقال: فَسَرْتُ الشيءِ وفسَّرتُه. والفَسْرُ والتفسِرةُ: نظرُ الطبيبِ إلى الماءِ وحكمُه فيه))[٤]، ولا يبتعدُ المعنى الاصطلاحيُّ عن هذا المعنى اللغويِّ، ولكنَّك قد تجدُ من يُرادف بينه وبينَ (التأويل)، وهذا الأخيرُ مرتبطٌ بالقرآنِ الكريمِ أيضًا، خذ مثلًا قولَ الراغبِ الإصفهانيِّ (ت٥٠٢هـ): ((والتفسيرُ قد يُقالُ فيما يختصُّ بمفرداتِ الألفاظِ وغريبِها، وفيما يختصُّ بالتأويلِ، ولهذا يُقالُ: تفسيرُ الرؤيا وتأويلُها))[٥].

ولدى المتأخّرينَ كلامٌ طويلٌ في التفريقِ بينَ المصطلحَينِ، نَقْلُه هنا ليسَ من شأنِ البحثِ[٦]؛ لذا سنقتصرُ على بعضِ أقوالِهم حتّى يتّضحَ المسارُ الذي عليه بحثُنا، لقد وجدَ بعضُ المفسّرينَ أنّ التأويلَ أخصُّ منَ التفسيرِ، فهو ((إشارةٌ قدسيَّةٌ ومعارفُ سبحانيَّةٌ تنكشفُ من سجفِ العباراتِ للسالكينَ، وتُنهلُ مَن حُجُبِ الغيبِ على قلوبِ العارفينَ))[٧]، أي إنَّ وظيفةَ التفسيرِ الكشفُ عن المعاني التي تظهرُ منَ الألفاظِ بعدَ أن توضعَ في سياقِها وتُبيَّنُ معانيها المستعملةُ عندَ العربِ، والتأويلُ عملٌ وراءَ ذلكَ، لذلكَ قالَ السيّدُ الطباطبائيُّ بعدَ بحثٍ مفصَّلٍ إنّ التأويل: ((ليسَ من قبيلِ المفاهيمِ المدلولِ عليها بالألفاظِ؛ بل هيَ منَ الأمورِ العينيَّةِ المتعاليَّةِ من أن يُحيطَ بها شبكاتُ الألفاظِ))[٨]، لذا فإنَّ التفسيرَ ((هو بيان معاني

---

٣ ابن عاشور، محمّد الطاهر. التحرير والتنوير (الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤)، ٢/ ٢٣-٢٤ .

٤ ابن فارس، مقاييس اللغة، (فسر): ٤/ ٥٠٤ .

٥ الأصفهانيّ، الراغب .المفردات في غريب القرآن. تحقيق صفوان عدنان الداودي، ط١ (دمشق: دار القلم، ١٤١٢)، (فسر) : ٦٣٦

٦ الطباطبائي، محمّد حسين .الميزان في تفسير القرآن. صحّحه حسين الأعلميّ، ط١ (بيروت: منشورات مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ١٩٩٧)، ٣/ ٥١-٥٥ .

٧ الآلوسيّ، أبو الفضل شهاب الدين. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، د.ت.)، ١/ ٥ .

٨ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٣/ ٥٧ .

الآياتِ القرآنيَّةِ والكشفُ عن مقاصدِها ومداليلِها))[٩]، وقيمةُ هذا التفسيرِ أو المعاني المُبيَّنةِ تختلِفُ من مفسِّرٍ إلى آخرَ، فهي تبعٌ للمكنةِ التي ينمازُ بها المفسِّرُ، وممّا لا شكَّ فيه أنّ أعلى قيمةٍ نحصلُ عليها إذا كانَ التفسيرُ من أهلِ بيتِ النبيِّ؛ لأنّهم أقربُ الناسِ إلى الوحيِ، وقد وردَنا تفسيرُهم بمناهجَ متعدِّدةٍ ووسائلَ متعدِّدة، فقد يكونُ التفسيرُ ناتجٌ عن سؤالِ أحدِ الناسِ عن معنى الآيةِ، فيجيبونَه، وقد يكونُ تفسيرُهم لا عن سؤالٍ؛ بل بثّوه في خطبِهم وأدعيتِهم، ورصدُنا التفسيريُّ في هذا البحثِ لم يكن في كتابٍ تفسيريٍّ للإمامِ الحسينِ عليه السلام، بل رصدناه في كلماتِه المجموعةِ .

ثالثًا: الدلالة:

تُصنّف بنيةُ هذه اللفظةِ على أنّها مصدرٌ فعلُه (دلَّ)، و((الدال واللام أصلانِ: أحدُهما إبانةُ الشيءِ بأمارةٍ تتعلَّمُها، والآخرُ اضطرابٌ في الشيءِ، فالأوّلُ قولُهم: دلَلْتُ فلانًا على الطريقِ، والدليلُ: الأمارةُ في الشيءِ))[١٠]، والدلالةُ في الاصطلاحِ ((هي كونُ الشيءِ بحالةٍ يلزمُ منَ العلمِ به العلمُ بشيءٍ آخرَ، والشيءُ الأوّلُ هو الدّالُ، والثاني هو المدلولُ))[١١]، وفي قراءةِ هذا التعريفِ الاصطلاحيِّ يظهرُ أنّ الدلالةَ لا تنحصرُ بالألفاظِ؛ بل هي أعمُّ من ذلكَ، إذ تُمثِّلُ دليلًا يصلُ بآخذِه إلى ما يدلُّ عليه الدليلُ، فالدخانُ مثلًا عندَ رؤيتِه يولِّدُ دلالةً على أنَّ ثمّةَ احتراقٌ سبقَه، وهذا الكونُ العظيمُ في دلالةٌ على صانعٍ عظيمٍ.

وفي اللغةِ هناكَ كثيرٌ منَ الدلالاتِ تتوزّعُ على مستوياتِ اللغةِ وما يُرافقُها من سياقِ الحالِ[١٢]، تأخذُ بصاحبِها إلى المعنى والمقاصدِ التي يرومُها المتكلِّمُ، وهذا يعني أنّ الدلالةَ ليسَتِ المعنى بل هي تُفضي إليه، ولو تتبّعنا اهتمامَ العربِ لدلالةِ الألفاظِ وما يعتريها وجدناهم أبدعوا فيه بخاصّةٍ في تناولِهم قضايا التفسيرِ والبلاغةِ؛ لأنّ وكدَهم انصبَّ على استكناه كلامِ اللهِ جلّ جلالَه، ولم يُفردوا له علمًا خاصًّا كما فعلَ الغربيّونَ[١٣]، ومهما يكن

٩ الطباطبائي، ١/ ٧ .

١٠ ابن فارس، مقاييس اللغة، (دلّ) : ٢/ ٢٥٩ .

١١ علي بن محمّد الجرجانيّ، التعريفات. تحقيق جماعة من العلماء بإشراف الناشر، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ٩١.

١٢ الداية، فايز. علم الدلالة العربيّ النظريّة والتطبيق، ط٢ (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٦)، ٢٠.

١٣ بوزوادة، حبيب . علم الدلالة التأصيل والتفصيل، مراجعة عبد القادر سلامي وأحمد عزوز، ط١ (منشورات المركز الجامعيّ مصطفى اسطنبولي، ٢٠٠٨)، ١٩.

فإنّ الدراسةَ الدلاليّةَ تُعنى بفكّ شفراتِ الكلامِ بألفاظِه وسياقِها ومسلتزماتِها* من أجلِ الوصولِ إلى المعنى المراد منه سواءٌ تطابقَ هذا المعنى معَ مرادِ المتكلِّمِ أم لا .

وفي ضوءِ ما تقدَّمَ يُمكنُ أن نضعَ بينَ يدَي القارئِ مفهومَ (التعقيب المفسِّر) الذي نتعقّبُه في كلامِ الإمامِ الحسينِ عليه السلام، فهي جُملٌ تأتي بعدَ الآيةِ التي يتمثَّلُ بها المخاطِبُ مباشرةً، وظيفتُها بيانُ ما سكتَت عنه ألفاظُ الآيةِ أو ما يكشفُ فهم الآيةِ، أي إنَّ هذا التعقيبَ يُفسِّرُ الآيةَ التي عقّبَها، تفسيرًا مكثَّفًا فيه إشاراتٌ عظيمةٌ وبليغةٌ، فهو مؤشِّرٌ دلاليٌّ يقودُنا إلى فهمِ النصِّ القرآنيِّ. وفيما يأتي نذكر هذا التعقيبَ ونبحثُ عن دلالتِه ومناسبتِه معَ الآيةِ الكريمةِ التي لحقَ بها، وسنقسِّم البحثَ على الدلالاتِ التي أشارَ إليها التعقيبُ:

الموضِعُ الأوّلُ: في أفضليَّةِ النبيِّ وأهلِ البيتِ على جميعِ الخلقِ:

قالَ الإمامُ الحسينُ عليه السلام في محاورةٍ معَ النبيِّ صلى الله عليه وآله وأبيه عليِّ بنِ أبي طالبٍ عليه السلام: ((**الحمدُ للهِ الذي فضَّلَنا على كثيرٍ مِن عبادِه المؤمنينَ وعلى جميعِ المخلوقينَ**))[١٤].

التعقيبُ المفسِّرُ في كلامِ الإمامِ هي (وعلى جميعِ المخلوقينَ)، وقد عقّبَ به الإمامُ عليه السلام قولَه تعالى: ﴿**وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ**﴾(النّمل:١٥)، أداءُ الشكرِ الواردُ في الآيةِ على لسانِ النبيِّ داودَ وسليمانَ عليهما السلام، وهو على نعمةِ العلمِ وما له من قيمةٍ تجعلُه معيارًا للمفاضلةِ بينَ الناسِ، وقد احتملَ السيّدُ الطباطبائيُّ احتمالَين للتفضيلِ الواردِ في الآيةِ، قالَ: ((المرادُ بالتفضيلِ إمّا التفضيلُ بالعلمِ على ما ربّما يؤيِّدُه سياقُ الآيةِ، وإمّا التفضيلُ بمطلقِ ما خصَّهُما اللهُ به منَ المواهبِ، كتسخيرِ الجبالِ والطيرِ لداودَ وتليينِ الحديدِ له وإيتائِه الملكَ، وتسخيرِ الجنِّ والوحشِ والطيرِ وكذا الريحُ لسليمانَ، وتعليمُه منطقَ الطيرِ وإيتائِه الملكَ على ما يستدعيه إطلاقُ التفضيلِ))[١٥] .

من بعدِ هذا التقديمِ نأتي إلى النقطةِ الرئيسةِ التي سِيقَ التعقيبُ من أجلِها، وهي أنّ دلالةَ التفضيلِ في الآيةِ ليسَت على كلِّ المؤمنينَ؛ بل يستلزم من دلالةِ المفهومِ[١٦] منَ ألفاظِ

١٤ مدني، محمود؛ شريفي، محمود؛ زينالي، حسين؛ أحمديان، محمود. موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام، ط٣ (قم المقدسة: دار المعروف للطباعة والنشر، ١٩٩٥)، ٣٩ .

١٥ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٥/ ٣٥٠ .

١٦ المظفّر، محمّد رضا .أصول الفقه، ط٢ (بيروت: منشورات مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ١٩٩٠)، ١/ ٩٥ .

* نعني هنا ما يستلزمه الكلام عقلًا وتشمل دلالة المفهوم والمضمون .

الآيةِ أنّ هناكَ منَ المؤمنينَ مَن لم يُفضَّل عليهم داودُ وسليمانُ، وهذا يتجلّى بلفظةِ (على كثير)، فلو كانَتِ الآيةُ (فضّلنا على المؤمنين) لكانَ ظاهرُ النصِّ يُفيدُ أنَّ لا أحدَ مِنَ المؤمنينَ أفضلُ منهم، وقد قلنا (ظاهر النصّ)؛ لأنّ الظاهرَ هذا قد يتغيّرُ معناه بلحاظِ أمورٍ نصّيّةٍ أو خارجيَّةٍ تُقيّدُه بعدَ إطلاقٍ، أو تُخصّصُه بعدَ تعميمٍ[١٧]، وقد قيلَ في توجيه هذا التفضيلِ ((إمّا لأنّها أرادا بالعبادِ المؤمنينَ كلَّ مَن ثبتَ له هذا الوصفُ مِنَ الماضينَ وفيهم موسى وهارون، وكثيرٌ من الأفضلِ والمساوي، وإمّا لأنّها اقتصدا في العبارةِ إذ لم يُحيطا بمَن نالَه التفضيلُ، وإمّا لأنّها أرادا بالعبادِ أهلَ عصرِهما، فعبّرا بـ ﴿كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ﴾ تواضعًا لله))[١٨] .

فهذهِ احتمالاتٌ ثلاثةٌ كلُّها ممكنةٌ، إلّا أنّنا نُرجِّحُ أنّ داودَ وسليمانَ عليهما السلام قصدا بالتفضيلِ على كثيرٍ منَ العبادِ المؤمنينَ بلحاظِ كلِّ الأزمنةِ لا في زمنِهما أو الزمانِ الماضي، إذ إنَّ في غيرِ زمانِهما مَن هو أفضلُ منهما، ((ونعرفُ أنَّ على مدى التاريخِ يوجدُ أنبياءُ كانوا أفضلَ منهما))[١٩]، وسببُ ترجيحِنا هذا المعنى هو التعقيبُ المفسِّرُ الذي جعلَها الإمامُ الحسينُ بعدَ الآيةِ، قالَ (وعلى جميع المخلوقين)، وهو يعني أنَّ اللهَ فضّلَ النبيَّ وأهلَ البيتِ عليهم السلام على الجميعِ، فالتعقيبُ رفعَ التفضيلَ المقيّدَ ليكونَ مطلقًا في أهلِ البيتِ على الخلقِ أجمعينَ.

نستخلص ممَّا مرَّ أنّ أهل البيت عليهم السلام هم أفضل خلق الله بما فيهم الأنبياء، وقد روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله قوله: ((أنا وأهل بيتي صفوة الله، وخيرته من خلقه))[٢٠]، ونحنُ نعرفُ بطريقِ العقلِ أنَّ الأفضلَ يمتلكُ ما عندَ المفضّلِ عليه وزيادةً، ومن ثَمَّ فالنبيُّ محمّدٌ صلى الله عليه وآله وآلُ بيتِه الأطهارُ لديهم منَ العلمِ ما عندَ داودَ وسليمانَ وأكثرُ، ومِنَ الحوادثِ التي تؤكِّدُ ذلكَ انتقالُ الإمامِ الحسينِ عليه السلام معَ الأصبغِ بنِ نباتةَ مِنَ المدينةِ المنوَّرةِ إلى الكوفةِ بطرفةِ عينٍ، فلمَّا تعجّبَ من ذلكَ الأصبغُ قالَ له الحسينُ عليه السلام: ((يا أصبغُ، إنَّ سليمانَ بنَ داودَ أُعطِيَ الريحَ غُدوُّها شهرٌ ورواحُها شهرٌ، وأنا أُعطِيتُ أكثرَ ممَّا أُعطِيَ سليمانُ... نحنُ الذينَ عندنا علمُ الكتابِ

١٧ حموده، طاهر سليمان .دراسة المعنى عند الأصوليّين (الاسكندرية، مصر: الدار الجامعيّة للطباعة والنشر والتوزيع، الاسكندريّة، د.ت.)، ٥٧ .

١٨ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٩/ ٢٣٥ .

١٩ الشيرازي، ناصر مكارم .الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ط١ (قم المقدسة: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ١٤٢٦)، ٩/ ٤١٣ .

٢٠ الريشهري، محمد .أهل البيت عليهم السلام في الكتاب والسنة، ط٢ (قم المقدسة: دار الحديث الثقافية، د.ت.)، ١٤٧ .

وبيانُ ما فيه، وليسَ عندَ أحدٍ مِن خلقِه ما عندَنا؛ لأنّا أهلُ سرِّ الله))[٢١]، وهنا يتّضحُ شيءٌ من أسبابِ التفضيلِ وهو العلمُ، فعلمُهم أكبرُ ممّا أُعطيَ لَمن سبقَهم مِنَ الأنبياءِ.

ومن هذا البابِ تنفتحُ أمامَنا مسألةُ أفضليّةِ النبيِّ صلى الله عليه وآله على ما سواه منَ الأنبياءِ، وهيَ مِن الأمورِ التي تسالَمت عليها الأمّةُ بمذاهبِها، إلّا أنَّ حفنةً منَ الأصواتِ المتأخّرةِ التي يُنتسبُ أصحابُها إلى شرائعَ غيرِ الإسلامِ أو إلى ما يُسمّى بالقرآنيّينَ[٢٢] طرحوا إشكاليّةَ أنَّ نبيَّنا ليسَ أفضلَ الأنبياءِ، بزعمِ أنَّ القرآنَ لم يذكر ذلكَ؛ بل ذكرَ ﴿**لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ**﴾(البقرة:٢٨٥)، رافضينَ الأحاديثَ التي تصرِّحُ بأفضليّتِه، ويبدو أنَّ المسألةَ انطلقَت قديمًا منَ النصارى أي من غيرِ المسلمينَ، وبقيَت تتردّدُ اليومَ بشكلٍ منهجيٍّ مدروسٍ، فقد رُوي عن أبي حُبيشٍ الكوفيِّ قالَ: ((حضرتُ مجلسَ الصادقَ عليه السلام وعندَه جماعةٌ منَ النصارى فقالوا: فضلُ موسى وعيسى ومحمّد سواءٌ؛ لأنّهم أصحابُ الشرائعِ والكتبِ، فقالَ الصادقُ عليه السلام إنَّ محمّدًا أفضلُ منهما وأعلَمُ، ولقد أعطاه اللهُ تعالى منَ العلمِ ما لم يُعطِ غيرَه، فقالوا: آيةٌ من كتابِ الله نزلَت في هذا، قالَ: نعم، قوله تعالى: ﴿**وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ**﴾ (الأعراف:١٤٥)، وقولُه لعيسى: ﴿**وَلِأُبَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ**﴾ (الزخرف:٦٣)، وقولُه للسيّدِ المصطفى: ﴿**وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ**﴾(النحل:٨٩)، وقولُه: ﴿**لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا**﴾(الجن:٢٨)، فهو واللهِ أعلمُ منهم، ولو حضرَ موسى وعيسى بحضرتي وسألاني لأجبتُهما، وسألتُهما ما أجابا))[٢٣].

ولا يُمكنُ للمسلمِ أن يتغافلَ عن أمثلةِ هذه النصوصِ التي وردَت عنِ النبيِّ وأهلِ بيتِه، وهي كثيرةٌ توكِّدُ أنّ النبيَّ محمّدًا صلى الله عليه وآله أفضلُ الأنبياءِ قاطبةً، فليسَ القرآنُ الكريمُ بمعزلٍ عن مبيّنِه، ﴿**وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾ (النحل:٦٤). ثُمَّ إنّ نبيَّنا هو خاتَمُ النبيّينَ ورسالتُه الخاتمةُ أيضًا، وهذا يستلزمُ أن يكونَ الأفضلَ والأكملَ؛ لأنّ به تُختمُ رسالةُ السماءِ العالميّةُ للناسِ.

٢١ شريفي محمود، زينالي حسين، أحمديان محمود، موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام، ٦٣٤ .

٢٢ السلطانيّ، حيكم سلمان "القراءة الحداثيّة للنصّ القرآنيّ في ضوء تحليل الخطاب" (جامعة الكوفة، كلّيّة التربيّة للبنات، ٢٠١٦)، ١٢.

٢٣ المازندرانيّ، ابن شهر آشوب. مناقب آل أبي طالب. تحقيق لجنة من أساتذة النجف الأشرف (النجف الأشرف: المطبعة الحيدريّة، د.ت.)، ٣/ ٣٨٥ .

الموضعُ الثاني: في اتّخاذِ الله الولدَ:

قالَ الإمامُ الحسينُ عليه السلام في دعاءِ عرفةَ: ((**الحمدُ لله الذي لم يتّخذ ولدًا فيكونُ موروثًا**))[٢٤].

التعقيبُ في كلامِ الإمامِ عليه السلام هي قولـه: (فيكـون موروثًـا)، وقـد عقّـب بـه قولَـه تعـالى: ﴿**وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ**﴾(الإسراء:١١١)، والـذي نلاحظُـه في الآيـةِ أنَّهـا بيَّنَـت حقيقـةَ أنَّ اللهَ لم يتَّخـذ ولـدًا سـبحانَه؛ ولكنَّهـا لم تُـبيّن علّـةَ عـدمِ اتّخـاذِ الولـدِ؛ بـل انتقلَـت مبـاشرةً لبيـانِ حقيقـةٍ أخـرى عنـه جـلّ جلالَـه، أمّـا الإمـامُ الحسينُ عليه السلام فقـد ذكـرَ في تعقيبِـه أنَّ عـدمَ اتّخـاذِه ولـدًا لئلّا يُـورثَ، إذ إنّ الولـد يـرثُ أبـاه.

ومن أجلِ الوقوفِ أكثرَ على دلالةِ الآيةِ المبارَكةِ ننقلُ بعضَ أقوالِ المفسّرينَ فيها، فقد ذُكِرَ أنَّ نفيَ الولدِ منَ الله سبحانَه وتعالى هو ردٌّ على اعتقادِ اليهودِ والنصارى في الله[٢٥]، وهذا وردَ في آياتٍ كثيرةٍ منها قولُه تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ﴾(البقرة:١١٦)، قالَ أبو حيّانَ: ((وجاءَ الوصفُ الأوّلُ بقولِه "الذي لم يتّخذ ولدًا"، والمعنى: أنَّه لم يُسمِّ ولم يَعُدَّ أحدًا ولدًا، ولم ينفِه بجهةِ التوالدِ؛ لاستحالةِ ذلكَ في بدائِهِ العقولِ، فلا يتعرَّضُ لنفيه بالمنقولِ))[٢٦]، ويعني هنا أنَّه لم يقل: (الذي لم يلد ولدًا) بل قالَ: (يتّخذ)، ولكنّ المنقولَ الذي نفاه أبو حيّانَ واردٌ في قولِه تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾(الإخلاص: ٣)، ففي الآيةِ نفيٌ لأن يكونَ اللهُ والدًا أو مولودًا سبحانه.

وهـذا التنزيـهُ مؤكَّـدٌ بأكثـرَ مـن آيـةٍ وطريقـةِ إخبـارٍ، ((لأنَّ امـتلاكَ الولـدَ دليـلٌ على الحاجـةِ، وأنَّـه جسمانيٌّ، ولـه شـبيهٌ ونـظيرٌ، والخالـقُ جـلَّ وعلا ليـسَ بجسـمٍ ولا يحتـاجُ لولـدٍ، وليـسَ لـه شـبيهٌ ونـظيرٌ))[٢٧]، ولا يخفـى هـذا الحالُ على مَـن يتدبّـرُ في شـؤونِ الحيـاةِ، إذ إنَّ الولـدَ امتـدادٌ لوالـدِه ومصـدرٌ يُلبّـي حاجتَـه، واللهُ بـاقٍ وغنـيٌّ وقـويٌّ. ولـو جئنـا إلى كلامِ الإمـامِ الحسينِ عليه السلام لوجدنـا غايـةَ البلاغـةِ والدقّـةِ في اختيـارِ تعليلِـه بالتعقيـبِ الـذي بيّنَ بـه نفـيَ اتّخـاذِ الولـدِ، وهـو أنَّ الولـدَ يكـونُ وارثًـا لأبيـه، فما معنـى ذلـكَ؟

---

٢٤ شريفي محمود، زينالي حسين، أحمديان محمود، موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام، ٧٩٥ .

٢٥ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن. تحقيق لجنة من العلماء والمحقّقين الأخصائيّين، ط١ (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩٥)، ٦/ ٣٠٥ .

٢٦ الاندلسي، أبو حيان. البحر المحيط، دراسة وتحقيق د.عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣)، ٦/ ٨٨ .

٢٧ الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ٧/ ٤٤٠ .

إنَّ أوّلَ ما يُقالُ في معنى أن يكونَ الوالدُ موروثًا هو أنّ يتحوَّلَ ما تحتَ يديه من مُلكٍ إلى ورثتِه قهرًا، وهو ما يدلُّ على ضعفٍ في الموروثِ وعدمِ حيازتِه المطلقةِ على ما يملكُ، ومن دلائلِه أنَّ سلبَ الملكِ منه سببُه انتهاءُ وجودِه بالموتِ، فمِن أجلِ الانتفاعِ بالمواردِ وتفعيلِها في ديمومةِ الحياةِ يتمُّ نقلُها بالوراثةِ، وهو فرضٌ واجبٌ لا مناصَ منه في الشريعةِ الإسلاميّةِ وعلى وفقِ شروطٍ حدّدَها الفقهاءُ، قالَ تعالى: ﴿**يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ**﴾(النساء:١١).

إنَّ تعقيبَ الإمامِ ﷺ اشتملَت على مفاهيمَ متعدِّدةٍ بعبارةٍ واحدةٍ، وهذا نمطٌ بلاغيٌّ يدلُّنا بالتأمّلِ على أنَّ اتّخاذَ الولدِ معَ وجوبِ توريثِه بالمفهومِ الذي ذكرناه يستدعي أن يكونَ اللهُ جلَّ جلالُه ضعيفًا، ملكُه غيرُ مطلقٍ، محتاجًا، مقهورًا، فانيًا، والعياذُ بالله، وهذه صفاتٌ تستحيلُ على الله جلَّ في علاه؛ لذلكَ استحالَ أن يكونَ له ولدٌ. وقد بحثنا فوجدنا أنّ هذهِ العُقبةَ وردَت عندَ الإمامِ عليّ ﷺ، فهم كلّهم على خطّ واحدٍ منَ العلمِ، قالَ ﷺ: ((لم يُولَد سُبحانَه فيكونَ في العزِّ مُشارَكًا، ولم يلِد فيكونَ مَوروثًا هالِكًا))[٢٨].

وللوراثةِ معنًى أوسعُ ممّا ذُكرَ آنفًا أو ممّا يتبادرُ إلى الذهنِ أوّلًا، فهو لا يعني انتقالَ الملكيَّةِ الماديَّةِ من شخصٍ عندَ موتِه إلى آخرَ؛ بل انتقالُ العلمِ والمعرفةِ وما يُهتدى به، وهو ما وردَ في آياتٍ متعدِّدةٍ منها قولُه تعالى: ﴿**ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ**﴾(فاطر:٣٢)، فالكتابُ ليسَ موردًا ماديًا وإنّما هو العلمُ الذي أودعَه اللهُ فيه، ويُعبَّرُ عنه بالوراثةِ؛ لأنَّه ينتقلُ من سابقٍ إلى لاحقٍ، ((يُقالُ: أورثَه مالًا كذا، أي: تركَه فيهم يقومونَ بأمرِه بعدَه، وقد كانَ هو القائمُ بأمرِه المتصرِّفُ فيه، وكذا إيراثُ العلمِ والجاهِ ونحوِهما، تركَه عندَ الغيرِ يقومُ بأمرِه بعدَما كانَ عندَ غيرِه يُنتفَعُ به، فإيراثُ القومِ الكتابَ تركُه عندَهم يتناولونَه خَلَفًا عن سلفٍ وينتفعونَ به))[٢٩].

٢٨ المعتزلي، ابن أبي الحديد .شرح نهج البلاغة (قم المقدسة: مكتبة آية الله المرعشيّ النجفيّ، د.ت.)، ١٠/ ٨١ .
٢٩ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٧/ ٤٤ .

وهذا المعنى مرادٌ هنا أيضًا، فلو أنَّ اللهَ كانَ اتَّخذَ ولدًا فيلزمُ منه أن يورثَه العلمَ، وعلمُ اللهِ المطلقُ لا يكونُ عندَ أحدٍ سواه، إذ يقولُ العلماءُ إنَّ علمَ اللهِ عينُ ذاتِه وليسَ علمُه بمنفصلٍ عنه[٣٠]، وإلّا لاستلزمَ أن يكونَ العلمُ محدودًا، فلمّا كانَت الذاتُ الإلهيَّةُ لاحدَّ لها ولا نهايةَ كانَ علمُ اللهِ مثلُ الذاتِ لا حدَّ له ولا نهايةَ، وهذا يصطدمُ معَ فكرةِ توريثِ علمِه لأحدٍ، والتوريثُ هنا بمعنى انتقالِ العلمِ كلِّه كما تنتقلُ التركةُ كلُّها، أمّا بعضُ العلمِ فيُطلِعُ عليه بعضَ عبادِه فضلًا منه ورحمةً، يُطلعُهم لا يورِّثُهم.

ويُمكنُ أيضًا أن نفهمَ التوريثَ في كلامِ الإمامِ بالمعنى البايولوجيِّ، أي انتقالُ الصفاتِ بالوراثةِ منَ الوالدِ إلى ابنِه، وهذا يدرسُه علمٌ خاصٌّ يُسمّى علمُ الوراثةِ (Genetics) الذي يُعدُّ أحدَ فروعِ علمِ الأحياءِ، لقد توصَّلَ علماءُ الأحياءِ بعدَ بحثٍ مستمرٍّ إلى وجودِ حمضٍ منقوصِ الأوكسجينِ يوجدُ داخلَ نواةِ خلايا الكائنِ الحيِّ، والاسمُ العلميُّ المختصرُ لهذا الحمضِ هو (DNA)، يحتوي على المعلوماتِ الوراثيَّةِ التي يُمكنُ أن تُنتِجَ مكوّناتٍ الخلايا التي تحملُ صفاتٍ بيولوجيَّةٍ لها خاصّيَّةُ الانتقالِ الوراثيِّ[٣١].

إنَّ قانونَ الوراثةِ وانتقالَ الخصائصِ الجسمانيَّةِ للذرّيَّةِ أمرٌ سلَّمَ به جميعُ العلماءِ بما فيهم علماءُ الدينِ، وقد تأكّدَ ذلكَ بأحاديثَ نبويَّةٍ تُبيِّنُ هذا الانتقالَ القريبَ والبعيدَ، فقد رُويَ عنِ الإمامِ الصادقِ عليه السلام قالَ: ((أتى رجلٌ منَ الأَنصارِ رسولَ اللهِ صلى الله عليه وآله فقالَ: هذه ابنةُ عمّي وامرأتي لا أَعلمُ إلَّا خيرًا، وقد أَتَتْني بولَدٍ شديدِ السَّوادِ منتشرِ المنخرَينِ جعْدٍ قَطَطٍ أَفطَسِ الأَنْفِ لا أَعرفُ شبْهَهُ في أَخوالي ولا في أَجدادي، فقال لامْرأَته: ما تَقُولين؟ قالَت لا والذي بعثكَ بالحقِّ نبيًّا ما أَقعدتُّ مَقعدَه منّي منذُ ملكني أَحدًا غيرَه، قالَ: فنكسَ رسولُ اللهِ صلى الله عليه وآله برأسِه مليًّا، ثُمَّ رفعَ بصرَه إلى السَّماءِ، ثُمَّ أَقبلَ على الرَّجلِ فقالَ: يا هذا، إنَّه ليسَ من أَحدٍ إلّا بينَه وبينَ آدمَ تسعةٌ وتسعونَ عرقًا كلُّها تضرِبُ في النّسبِ، فإذا وقعَتِ النّطفةُ في الرّحمِ اضطربَت تلكَ العروقُ تسألُ اللهَ الشّبْهَةَ لها، فهذا من تلكَ العروقِ التي لم يُدرِكها أجدادُك ولا أجدادُ أجدادِك، خذ إليك ابنَكَ، فقالتِ المرأةُ: فرّجتَ عنّي يا رسولَ اللهِ))[٣٢].

٣٠ الحسّون، علاء. التوحيد عند مذهب أهل البيت عليهم السلام (شبكة الرافد للتنمية الثقافيّة، د.ت.)، ١٧٦ .
٣١ الربيعيّ، عبّاس حسين. مدخل إلى علم الوراثة، ٢٠١٦، ٧١ .
٣٢ الكليني، الكافي، تحقيق علي أكبر غفاري، ط٤ (طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧)، ٥/ ٥٦١-٥٦٢ .

إنَّ هذا المعنى ممّا لا يجوزُ على الله جلَّ جلالُه؛ لذلكَ امتنعَ أن يكونَ له ولدٌ؛ إذ يترتَّبُ على ذلكَ أن يكونَ مادّةً متكوِّنةً من خلايا كالأحياءِ المخلوقةِ، وهذا يستتبعُه أن يكون ضعيفًا؛ لأنَّ المادّةَ مآلُها الهلاكُ والزوالُ، واللهُ تعالى أن يكونَ كذلكَ و﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾(الشورى:١١)، وممّا ذُكرَ آنفًا نفهمُ عمقَ التعقيبِ الذي ألحقَه الإمامُ بقولِه تعالى، فقد اشتغلَ على بيانِ سببِ عدمِ اتّخاذِ اللهِ ولدًا، وقد نقلنا مقالةَ المفسّرينَ التي طالَت وشرحَت سببَ ذلكَ، مِن أنَّه يترتَّبُ عليه الضعفُ والجسميَّةُ والحاجةُ وغيرُ ذلكَ، إلّا أنَّ الإمامَ الحسينَ عليه السلام اختصرَ هذا الكلامَ بتعقيبِه البليغِ التي اشتملَت على هذه المعاني وأكثرَ.

الموضعُ الثالثُ: في نفيِ الشركةِ عن الله:

منَ المواضعِ التي وردَت فيها عُقبةٌ تفسيريَّةٌ ما جاءَ في قولِه عليه السلام: ((ولم يكن له شريكٌ في الملكِ فيُضادَّه فيما ابتدعَ))[٣٣].

التعقيبُ المفسِّرُ هنا هي قولُه (فيُضادَّه فيما ابتدع)، وقد عقّبَ به قولَه تعالى: ﴿**وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ**﴾ (الإسراء:١١١)، والآيةُ نفَت أن يكونَ لله شريكٌ في ملكِه على جميعِ الخلقِ أي في ألوهيّتِه، من دونِ أن تُبيّنَ العلّةَ من أن يُشاركَ اللهَ في ملكِه أحدٌ، إلّا أنَّ الإمامَ الحسينَ عليه السلام ذكرَ العلّةَ بتعقيبِه الذي سنبيّنُ فحواه بعدَ أن نذكرَ أقوالَ المفسّرينَ في الآيةِ المباركةِ.

الشريكُ (فعيل) من (شرك)، ولهذا الجذرِ أصلانِ: أحدُهما يدلُّ على مقارنةٍ وخِلافِ الانفرادِ، وهو أن يكونَ الشيءُ بينَ اثنينِ أو أكثرَ لا ينفردُ أحدُهم به[٣٤]، وهذا الشريكُ الذي قصدَته الآيةُ يشملُ الأصنامَ التي عبدَها المشركونَ، ويشملُ غيرَهم ممّا هو ليسَ بصنمٍ كالجنِّ مثلًا، قال تعالى: ﴿**وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ**﴾(الأنعام:١٠٠)، أي إنَّ الآيةَ نفَتِ الشريكَ مطلقًا، ((حيثُ إنَّ وجودَ الشريكِ دليلُ محدوديَّةِ القدرةِ والحكومةِ والسلطةِ، وهو دليلُ العجزِ والضعفِ، ويقتضي وجودَ الشبيهِ والنظيرِ، والخالقُ جلَّ وعلا مُنزَّهٌ عن هذه الصفاتِ، فقدرتُه كما هي حكومتُه غيرُ محدودةٍ، وليسَ له أيُّ شبيهٍ))[٣٥].

---

٣٣ شريفي محمود، زينالي حسين، أحمديان محمود، موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام، ٧٩٥.

٣٤ ابن فارس، مقاييس اللغة، (شرك): ٣/ ٢٦٥.

٣٥ الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ٧/ ٤٤٠.

وقد لمحَ المفسِّرونَ نوعينِ منَ الشركِ وردا في القرآنِ الكريمِ، الأوّلُ: الشركُ العظيمُ، إذ يُثبتُ الدائنُ به أنَّ لله شريكًا، وصاحبُه كافرٌ لا يُغفرُ له إلّا أن يتوبَ، قال تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا**﴾ (النساء:٤٨)، والآخرُ: الشركُ الصغيرُ، وهو مراعاةُ غيرِ الله معَه في بعضِ الأمورِ، كما يحصلُ في الرياءِ والنفاقِ، وإليهِ أشارَ قولُه تعالى: ﴿**فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ**﴾(الأعراف:١٩٠)[٣٦].

من بعدِ هذا نأتي إلى تعقيبِ الإمامِ﵀ الذي قالَ فيه: (فيُضادّه فيما ابتدع) لنفهمَ دلالتَه معَ الآيةِ، ففي هذا التعقيبِ لفظتانِ مهمَّتانِ هما (يُضادّه) و(ابتدع)، ينبغي الوقوفُ عليهما من جهةِ الدلالةِ في المعجمِ. اللفظةُ الأولى فعلٌ مضارعٌ من (ضادَّ) التي على وزنِ (فاعَل)، والجذرُ في المعجمِ هو (ضدَد) أو (ضدّ) وهو عندَ ابنِ فارسَ له أصلانِ، أحدهما: أنَّ الشيئينِ لا يجوزُ اجتماعُهما في وقتٍ واحدٍ كالليلِ والنهارِ[٣٧]، وقد حاولَ بعضُ المعجميّينَ أن يُبيّنوا أنَّ هذا الجذرَ منَ المشتركِ اللفظيِّ، أي إنَّ له أكثرَ من دلالةٍ، وأظهرُ تلكَ الدلالاتِ تعتمدُ على التضادِّ بينَ اللفظينِ، إذ يدلُّ أحدُهما على خلافِ الآخرَ، فالضدُّ مثْلُ الشيءِ ويكونُ لخلافِه، أي إذا تشابَه شيآنِ فهما ضدّانِ وكذا إذا اختلفا، لذا نُقِلَ أنَّ قولَهم: لا ضِدَّ له ولا ضديدَ أي لا نظيرَ له ولا كفءَ وهوَ منَ المشابهةِ[٣٨]، وهذا مضادٌّ للاختلافِ كما في الليلِ والنهارِ والسوادِ والبياضِ، وقد حاولَ بعضُهم رفضَ هذه الدلالةِ المبنيّةِ على التضادِّ، إذ نُقِلَ عنِ ابنِ الأعرابيِّ أنَّ الضدَّ خلافُ الشيءِ، ومثلُ الشيءِ هوَ الندُّ وليسَ الضدُّ.

أمّا لفظةُ (ابتدع) فهيَ فعلٌ ماضٍ جذرُه المعجميُّ (بدع)، وفي المعطياتِ المعجميَّةِ نجدُ أنَّ ابتداعَ الشيءِ هوَ اختراعُه وصنعُه لا عن مثالٍ، وبدعَ الشيءَ وابتدعَه أنشأه أوّلًا ولم يكن من قبلُ[٣٩،٤٠]، قالَ تعالى: ﴿**بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾ (البقرة:١١٧)، والسماواتُ والأرضُ لم يكونا قبلُ، وقال: ﴿**قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ وَمَا**

٣٦ الراغب الأصفهانيّ، المفردات في غريب القرآن، ٤٥٢ .
٣٧ ابن فارس، مقاييس اللغة، (ضدد) : ٣/ ٣٦٠ .
٣٨ الفارابيّ، تاج اللغة وصحاح العربيّة، (ضدد) : ٢/ ٥٠١ .
٣٩ ابن فارس، مقاييس اللغة، (بدع) : ١/ ٢٠٩.
٤٠ الفارابيّ، تاج اللغة وصحاح العربيّة، (بدع) : ٣/ ١١٨٣ .

أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾(الأحقاف:٩)، أي ما كنتُ أوّلَ رسولٍ، فقد كانَ قبلي رسلٌ آخرونَ[٤١].

وفي النظرِ إلى التعقيبِ نجد أنَّ الإمامَ عليه السلام علَّلَ عدمَ وجودِ الشريكِ معَ الله بأنَّ هذا الشريكَ سيضادُّ اللهَ في ما ابتدعَه، ونلحظُ هنا دقَّةَ استعمالِ لفظةِ (يضادّ) التي يُمكنُ أن تكونَ بمعنى المشابهِ لله فيما يُبدعُ من خَلْقٍ، وهذا ممتنعٌ لأنَّ اللهَ لا يُشبهُه أحدٌ وهوَ القائلُ: ﴿**وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ**﴾ (الإخلاص:٤)، وعندَنا أنَّ المعنى الثاني هوَ الأقوى، أي المضادّةُ بمعنى المخالفةِ، يُساعدُ على فهمِه والذهابِ إليه صيغةُ الفعلِ (ضادّ) (فاعَلَ) الدالّةُ على المشاركةِ[٤٢]، فلم يكن له شريكٌ حتّى لا يُخالفُه فيما يُريدُ أن يُبدعَه؛ لأنَّ الشريكَ الذي يُخالفُ شريكَه لا بدَّ أن يكونَ قادرًا مثلَه على الإبداعِ، وهذا يستلزمُ وجودَ ربٍّ ثانٍ معَ الله، حاشاه، ونحنُ نعرفُ أنَّ أبسطَ تكوينٍ اجتماعيٍّ وهوَ (الأسرة) إذا كانَ فيها أكثرُ من ربٍّ فسدَت ولا تقومُ لها قائمةٌ؛ بسببِ الشدِّ والجذبِ والخصومةِ والمخالَفةِ، فكيفَ إذا كانَ الأمرُ في ربٍّ هذا الكونِ العجيبِ والمخلوقاتِ الرهيبةِ، لذلكَ قالَ اللهُ جلَّ جلالُه: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ**﴾ (الأنبياء:٢٢).

إذًا اتّصفَ تعقيبُ الإمامِ عليه السلام بالتكثيفِ الدلاليِّ المختزلِ في عبارةٍ رشيقةٍ بليغةٍ أجملَت ما يترتَّبُ على أن يكونَ لله شريكٌ، فالعبارةُ فيها كثيرٌ منَ المضامينِ التي يُمكنُ أن نفهَمَ منها، أهمُّها أنّه ينتجُ عن وجودِ الشريكِ خرابُ الخلقِ وضياعُ المصلحةِ، فضلًا على الصفاتِ التي لا تليقُ بالله تعالى كالحاجةِ والضعفِ ومحدوديّةِ المُلْكِ وغيرِ ذلكَ، وهذا الحالُ الذي لم يكن حاصلًا يستحقُّ أن يُحمدَ عليه اللهُ ويُسبّحُ.

الموضعُ الرابعُ: في نفيِ الوليِّ لله:

يُطالعُنا تعقيبٌ آخر وظيفتُه تفسيرُ كلامِ الله سبحانَه وتعالى، وذلكَ في قولِ الإمامِ الحسينِ عليه السلام: **((ولا وليٌّ من الذلِّ فَيُرفِدَه فيما صنعَ سبحانه))**[٤٣].

---

٤١ الأندلسي، البحر المحيط، ٩/ ٤٣٤.

٤٢ الاستربادي، رضي الدين. شرح شافية ابن الحاجب. تحقيق محمّد نور الحسن وآخرين (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٧٥)، ١/ ١٠٠.

٤٣ شريفي محمود، زينالي حسين، أحمديان محمود، موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام، ٧٩٥.

التعقيبُ المفسِّرُ هنا هيَ قولُه: (فَيُرفِدَه فيما صنع)، وقد عقّبَ به قولَه تعالى: ﴿**وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا**﴾(الإسراء:١١١)، والآيةُ نفَت أن يكونَ لله تعالى وليٌّ من دونِ بيانِ علّةِ هذا النفي كما حصلَ فيما قبلَ هذا النفي في الآيةِ، وهو نوعٌ منَ الإيجازِ في ذكرِ الأسبابِ يردُ كثيرًا في آياتِ الله، وذلكَ يفتحُ أمامَ المفسّرينَ آفاقًا في المعنى، وقبل نقلِ كلامِ المفسّرينَ في الآيةِ نبحثُ في المعنى المعجميِّ للفظةِ (الوليّ)، وهيَ (فعيل) من (ولى)، قالَ ابنُ فارسَ: ((الواوُ واللامُ والياءُ أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على قربٍ... ومنَ البابِ المولَى: المُعْتِقُ والمُعْتَقُ، والصاحبُ، والحليفُ، وابنُ العمِّ، والناصرُ والجارُ؛ كلُّ هؤلاءِ مِنَ الوِلْيِ وهوَ القربُ، وكلُّ مَن وَلِيَ أمرَ آخرَ فهوَ وليُّه))[٤٤]، فهذا اللفظُ مِنَ المشتركِ اللفظيِّ، أي إنَّ له أكثرَ من معنًى ومنها ما يتّسمُ بالتضادِّ، قالَ الراغبُ: ((والوالِيُّ والمولى يُستعملانِ في ذلكَ، كلُّ واحدٍ منهما يُقالُ في معنى الفاعلِ، أي: المُوالي، وفي معنى المفعولِ، أي: المُوالى، يُقالُ للمؤمنِ: هو وَلِيُّ اللهِ عزَّ وجلَّ ولم يَرِد مولاه، وقد يُقالُ: اللهُ تعالى وَلِيُّ المؤمنينَ ومولاهم))[٤٥]، والمشهورُ في اللفظِ هوَ أخذُ زمامِ الأمرِ ورعايتِه.

أمّا في ما يخصُّ الآيةَ المباركةَ التي تلاها التعقيبُ ففي حرفِ الجرِّ (مِن) ثلاثةُ أقولٍ: ((أحدُها: أنَّها صفةٌ لـ "وليّ"، والتقديرُ: وليٌّ مِن أهلِ الذلِّ، والمُرادُ بهم: اليهودُ والنصارى؛ لأنَّهم أذلُّ الناسِ، والثاني: أنَّها تبعيضيّةٌ، والثالثُ: أنَّها للتعليلِ، أي: مِن أجلِ الذلِّ))[٤٦]، أمّا الوليُّ فمعناه ((ناصرٌ ومانعٌ منه [الذل] لاعتزازِه به، أو لم يوالِ أحدًا من أجلِ مذلّةٍ ليدفعَها به))[٤٧]، والآيةُ أخذَت بالتدرّجِ في تنزيهِ اللهِ تعالى؛ إذ ((لا يُجانسُه شيءٌ حتّى يكونَ ولدًا إن كانَ دونَه، أو شريكًا له إن كانَ مساويًا له في مرتبتِه، أو وليًّا له إن كانَ فائقًا عليه في الملك))[٤٨]، فالوليُّ هنا فوقَ الربِّ في القدرةِ، وهيَ صفةٌ منتفيةٌ بداهةً[٤٩].

---

٤٤ ابن فارس، مقاييس اللغة، (ولي) : ٦/ ١٤١ .
٤٥ الراغب الأصفهانيّ، المفردات في غريب القرآن، (ولي) : ٨٨٥ .
٤٦ الحلبيّ، أحمد بن يوسف. الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق أحمد محمّد الخرّاط (دمشق: دار القلم، د.ت.)، ٧/ ٤٣٠-٤٣١ .
٤٧ العمادي، أبو السعود محمد بن محمد .إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، ٥/ ٢٠١ .
٤٨ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٣/ ٢٢٦ .
٤٩ الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ٧/ ٤٤٠ .

بعدَ هذهِ النقولاتِ لكلماتِ المفسِّرينَ في دلالةِ ألفاظِ الآيةِ ومعناها نأتي إلى التعقيبِ المفسِّرِ الذي ألحقَه الإمامُ الحسينُ عليه السلام، قالَ: (فيُرْفِدَه في ما صنع)، والرفدُ هوَ العونُ، قالَ ابنُ فارسَ: ((الراءُ والفاءُ والدالُ أصلٌ واحدٌ مطَّرِدٌ منقاسٌ، وهوَ المعاونةُ والمظاهرةُ بالعطاءِ وغيرِه))[٥٠]، فيكونُ المعنى منَ التعقيبِ أنّ هذا الوليَّ يُعاضدُ من كانَ له وليًّا فيُعينُه وينتصرُ له ويُساعدُه على صنعِه، وهذا محالٌ أيضًا على الله سبحانَه، فالتعقيبُ فسّرَت سببَ عدمِ وجودِ وليٍّ لله؛ لأنّه سيكونُ محتاجًا والربُّ المحتاجُ لا يستحقُّ أن يُطلقَ عليه وصفُ الربِّ، ومن أجلِ نفي هذه الصفاتِ عنِ اللهِ وتنزّهِه عنها بدأتِ الآيةُ بحمدِ اللهِ على اتّصافِه بهذهِ الصفاتِ.

الخاتمة:

بعدَ انتهاءِ رحلتِنا في البحثِ عن التعقيبِ المفسِّرِ في كلامِ الإمامِ الحسينِ عليه السلام، نقفُ هنا لنُسجّلَ أهمَّ النتائجِ التي توصّلَ إليها البحثُ هذا، وهي:

١ – على الرغمِ من قلّةِ التعقيبِ المفسِّرِ في كلامِ الإمامِ الحسينِ عليه السلام إلّا أنّه كانَ حاضرًا وفاعلًا وذا تسييقٍ سلسٍ في آخرِ الآيةِ، إذ لا يشعرُ القارئُ به وكأنّه منَ الآيةِ، وهذا دليلُ بلاغةِ أهلِ البيتِ واتّباعِهم أساليبَ البيانِ المحفوفةِ بالعلمِ الغزيرِ.

٢ – استعملَ الإمامُ الحسينُ عليه السلام أسلوبَ التكثيفِ الدلاليّ، فقد ذكرَ في تعقيبِه جملةً واحدةً إلّا أنّها تشتملُ على دلالاتٍ واسعةٍ قد جاءَت على ما قالَه المفسِّرونَ وزيادةٍ، وقد لحظنا ذلكَ في أكثرَ مِن موضعٍ ولا سيما تعقيبه (فيرثُه) التي ألحقَها قولَه تعالى: ﴿**لم يتّخذ ولدًا**﴾.

٣ – استعملَ الإمامُ الحسينُ عليه السلام أكثرَ من تعقيبٍ في آيةٍ واحدةٍ وهي آيةُ سورةِ الإسراءِ التي ذكرناها في ثلاثةِ مواضعٍ، وهذا الأمرُ بداعي الإيضاحِ الضروريّ حينما تكونُ الآيةُ تحملُ مضامينَ متعدِّدةً ينبغي بيانُها.

٤ – أثبتَ البحثُ أنّ تعقيبَ الإمامِ جاوزَ زمنَه الذي قيلَ فيه، إذ حملَ في دلالاتِه أمورًا لم تكن معروفةً إذّاكَ، فهو حينَما يذهبُ إلى أنّ اللهَ لم يتّخذ ولدًا لئلّا يرثُه هذا الولدُ فقد دخلَ في مفهومِ الوراثةِ ما أطلقَ حديثًا على العلمِ الذي يدرسُ انتقالَ الجيناتِ الوراثيّةِ عبرَ الآباءِ إلى الأبناءِ.

٥٠ ابن فارس، مقاييس اللغة، (رفد) : ٢/ ٤٢١ .

٥ – انماز التعقيبُ المفسِّر بالعموميّة في المفهومِ، فهو لم يأتِ مخصّصًا بأمرٍ ما أو شخوصٍ معيّنةٍ كما فعلَ بعضُ المفسِّرينَ ذلكَ، نعم، الآيةُ تدلُّ على أمرٍ معيّنٍ ولكنّ قاعدةَ الجريّ أو الانطباقِ حاضرةٌ حتّى في تعقيبِ الإمامِ؛ ممّا أضفى عليها طابعًا بيانيًّا يُسايرُ التعبيرَ القرآنيَّ المعجز.

٦ – توصّلُ البحثُ إلى حقيقةٍ قد يغفلُ عنها كثيرٌ منَ المسلمينَ أو يتغافلونَ، هذه الحقيقةُ هي كفايةُ الأنموذجُ التفسيريُّ الذي يخرجُ من لسانِ أهلِ البيتِ بوصفِهم عِدْلُ القرآنِ؛ بل هم القرآن الناطقُ كما عبّرَت عنهم بعضُ الأحاديثِ النبويّة، فمَن أرادَ أن يعرفَ المقاصدَ الإلهيّةَ بمظهرِها المثاليِّ فعليه أن يأخذَ منهم؛ لأنّهم وكتابَ اللهِ لن يفترقا أبدًا .

المصادر

القرآن الكريم

ابن عاشور، محمّد الطاهر. التحرير والتنوير. الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤.

ابن فارس. مقاييس اللغة. تحقيق عبد السلام هارون. ط١. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩.

الآلوسيّ، أبو الفضل شهاب الدين. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، د.ت.

الاستربادي، رضي الدين. شرح شافية ابن الحاجب. تحقيق محمّد نور الحسن وآخرين. بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٧٥.

الأندلسي، أبو حيان. البحر المحيط. دراسة وتحقيق د.عادل احمد عبد الموجود وآخرون. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣.

الجرجانيّ، علي بن محمّد. التعريفات. تحقيق جماعة من العلماء بإشراف الناشر. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.

الحسّون، علاء. التوحيد عند مذهب أهل البيت ﷺ. شبكة الرافد للتنمية الثقافيّة، د.ت.

الحلبيّ، أحمد بن يوسف. الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون. تحقيق أحمد محمّد الخرّاط. دمشق: دار القلم،د.ت.

الداية، فايز. علم الدلالة العربيّ النظريّة والتطبيق. ط٢. دمشق: دار الفكر، ١٩٩٦.

الراغب الأصفهانيّ. المفردات في غريب القرآن. تحقيق صفوان عدنان الداودي. ط١. دمشق: دار القلم، ١٤١٢.

الربيعيّ، عبّاس حسين. مدخل إلى علم الوراثة، ٢٠١٦.

الريشهري، محمد. أهل البيت ﷺ في الكتاب والسنة. ط٢. قم المقدسة: دار الحديث الثقافية، د.ت.

السلطانيّ، حيكم سلمان. "القراءة الحداثيّة للنصّ القرآنيّ في ضوء تحليل الخطاب." جامعة الكوفة، كلّيّة التربيّة للبنات، ٢٠١٦.

الشيرازي، ناصر مكارم. الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل. ط١. قم المقدسة: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب ﷺ، ١٤٢٦.

الطباطبائي، محمّد حسين. الميزان في تفسير القرآن. صحّحه حسين الأعلميّ. ط١. بيروت: منشورات مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ١٩٩٧.

الطبرسي. مجمع البيان في تفسير القرآن. تحقيق لجنة من العلماء والمحقّقين الأخصائيّين. ط١. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩٥.

العمادي، أبو السعود محمد بن محمد. إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

الفارابيّ، أبو نصر. تاج اللغة وصحاح العربيّة. تحقيق أحمد عبد الغفور عطّار. ط٤. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧.

الكليني. الكافي. تحقيق علي أكبر غفاري. ط٤. طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧.

المازندرانيّ، ابن شهر آشوب. مناقب آل أبي طالب. تحقيق لجنة من أساتذة النجف الأشرف. النجف الأشرف: المطبعة الحيدريّة، د.ت.

المظفّر، محمّد رضا. أصول الفقه. ط٢. بيروت: منشورات مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ١٩٩٠.

المعتزلي، ابن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة. قم المقدسة: مكتبة آية الله المرعشيّ النجفيّ، د.ت.

بوزوادة، حبيب. علم الدلالة التأصيل والتفصيل. مراجعة عبد القادر سلامي وأحمد عزوز. ط١. منشورات المركز الجامعيّ مصطفى اسطنبولي، ٢٠٠٨.

حموده، طاهر سليمان. دراسة المعنى عند الأصوليّين. الاسكندرية، مصر: الدار الجامعيّة للطباعة والنشر والتوزيع، الاسكندريّة، د.ت.

شريفي محمود، زينالي حسين، أحمديان محمود، مدني محمود. موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام. ط٣. قم المقدسة: دار المعروف للطباعة والنشر، ١٩٩٥.

References

Holy Quran

Abn Eashur, Mhmmd Altaahiri. Altahrir Waltanwiru. Aldaar Altuwnusiat Lilnashri, 1984.

Abn Faris. Maqayis Allughati. Tahqiq Eabd Alsalam Harun. Ta1. Birut: Dar Alfikri, 1979.

Alalwsy, 'Abu Alfadl Shihab Aldiyn. Ruh Almaeani Fi Tafsir Alquran Aleazim Walsabe Almathani. Bayrut: Dar 'Iihya' Alturath Alerby, Da.t.

Alastrbady, Radi Aldiyn. Sharh Shafiat Abn Alhajibi. Tahqiq Mhmmd Nur Alhasan Wa'akhrina. Bayrut: Dar Alkutub Alelmyt, 1975.

Alandilsi, Abu Hayan. Albahr Almuhita. Dirasat Watahqiq Da.eadil Ahmad Eabd Almawjud Wakhrun. Ta1. Bayrut: Dar Alkutub Aleilmiati, 1993.

Aljrjany, Ealiun Bin Mhmmd. Altaerifati. Tahaqiiq Jamaeat Min Aleulama' Bi'iishraf Alnaashiri. Ta1. Bayrut: Dar Alkutub Aleilmiati, 1983.

Alhsswn, Eala'. Altawhid Eind Madhhab 'Ahl Albayt. Shabakat Alraafid Liltanmiat Althqafyt, Da.t.

Alhlby, 'Ahmad Bin Yusif. Aldr Almasuwn Fi Eulum Alkitaab Almaknuna. Tahqiq 'Ahmad Mhmmd Alkhrrat. Dimashqa: Dar Alqilma,Di.t.

Aldaayati, Fayizi. Ealm Aldilalat Alerby Alnzryt Waltatbiqi. Ta2. Dimashqa: Dar Alfikri, 1996.

Alraaghib Alasfhany. Almufradat Fi Gharayb Alqurani. Tahqiq Safwan Eadnan Aldaawudii. Ta1. Dimashqa: Dar Alqalama, 1412.

Alrbyey, Ebbas Husayn. Madkhal 'Iilaa Eilam Alwirathati, 2016.

Alriyshihri, Muhamadu. 'Ahl Albayt Fi Alkitaab Walsunati. Ta2. Qim Almuqadasati: Dar Alhadith Althaqafiati, Da.ta.

Alsltany, Hayukum Salman. "Alqira'at Alhdathyt Llns Alqrany Fi Daw' Tahlil Alkhatabi." Jamieat Alkufati, Kllyt Altrbyt Lilbanati, 2016.

Alshiyrazi, Nasir Makarmi. Al'amthal Fi Tafsir Kitab Allah Almunzili. Ta1. Qim Almuqadasati: Madrasat Al'iimam Ealii Bn 'Abi Talib (Ealayh Alsalamu), 1426.

Altabatibayiy, Mhmmd Husayn. Almizan Fi Tafsir Alqurani. Shhhh Husayn Alaelmy. Ta1. Bayrut: Manshurat Mwssst Alaelmy Lilmatbueati, 1997.

Altabarsi. Majamae Albayan Fi Tafsir Alqurani. Tahqiq Lajnat Min Aleulama' Walmhqqqyn Alakhsayyyn. Ta1. Bayrut: Muasasat Al'aelami Lilmatbueati, 1995.

Aleamadiu, Abu Alsueud Muhamad Bin Muhamadi. ‘Iirshad Aleaql Alsalim ‘Ila Mazaya Alquran Alkarim. Bayrut: Dar ‘Iihya’ Alturath Alearabii, Da.t.

Alfaraby, ‘Abu Nasr. Taj Allughat Wasihah Alerby. Tahqiq ‘Ahmad Eabd Alghafur Ettar. Ta4. Bayrut: Dar Aleilm Lilmalayini, 1987.

Alklini. Alkafi. Tahqiq Ealiin ‘Akbar Ghifari. Ta4. Tahran: Dar Alkutub Al’iislamiati, 1407.

Almazndrany, Abn Shahr Ashuba. Munaqib Al ‘Abi Talib. Tahqiq Lajnat Min ‘Asatidhat Alnajaf Al’ashrafi. Alnajaf Alashraf: Almatbaeat Alhydryt, Da.t.

Almzffr, Mhmmd Rida. ‘Usul Alfiqahi. Ta2. Bayrut: Manshurat Mwssst Alaelmy Lilmatbueati, 1990.

Almuetazili, Abn Abi Alhadidi. Sharah Nahj Albalaghati. Qim Almuqadasati: Maktabat Ayat Allah Almreshy Alnjfy, Da.t.

bwzwadti, habib. eilm aldilalat altaasil waltafsili. murajaeat eabd alqadir salami wa’ahmad eazuwza. ta1. manshurat almarkaz aljamey mustafaa astanbuli, 2008.

hamuwdahu, tahir sulayman. dirasat almaenaa eind alaswlyyn. aliaiskandiriati, masr: aldaar aljameyt liltibaeat walnashr waltawziei, alaskndryt, di.t.

sharifi mahmud, zinali husayn, aihmadyan mahmud, madaniun mahmud. mawsueat kalimat al’iimam alhusayn ealayh alsalamu. ta3. qim almuqadasati: dar almaeruf liltibaeat walnashri, 1995.

مجلة العميد
Journal Homepage: https://alameed.alameedcenter.iq/
ISSN: 2227-0345 (Print) ISSN 2311-9152 (Online)

الحبّ والبغض في سيرة وأحاديث الإمام الرضا عليه السلام

عبد المجيد اعتصامي [1]

[1] المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية/ معهد تاريخ وسيرة اهل البيت عليهم السلام، ايران؛
Ame1359@yahoo.com
دكتوراه في دراسة الشريعة / أستاذ مساعد

تاريخ الاستلام:
١٢/ ٥/ ٢٠٢٥
تاريخ القبول:
١٠/ ٧/ ٢٠٢٥
تاريخ النشر:
٣٠/ ٩/ ٢٠٢٥

الكلمات المفتاحية:
الامام الرضا عليه السلام، الحبّ والبغض، التولّي، التبرّي، الولاية، العداوة

السنة(١٤)-المجلد (١٤)
العدد (٥٥)
ربيع الأول ١٤٤٧هـ .
أيلول ٢٠٢٥ م

DOI:
10.55568/amd.v14i55.83-108

CC BY NC

ملخص البحث:

إنَّ الحبّ والبغض أو الولاية والبراءة ركنان أساسيان في الإسلام ولا سيما في الفكر الشيعي، وتشير الروايات في المصادر الشيعية الصحيحة إلى أن الإمام الرضا عليه السلام كآبائه الصالحين، في قوله و عمله عليهم السلام، شدد على مسألة الحبّ والبغض. إن اتباع نهج اهل البيت عليهم السلام ـ في التبري من اعدائهم كان دائمًا موضع تساؤل المجتمع الشيعي، وقد نهى الإمام الرضا عليه السلام عن التطرف في هذا المجال بمبادئه الأساسية. فالإمام نفسه عليه السلام على رغم من قبوله ولاية العهد في عهد المأمون كان يتبرأ من الحكومة في ذلك الوقت. إن دراسة سيرة الإمام عليه السلام دراسة تحليلية وتاريخية تساعدنا على تبيين أفكار الإمام عليه السلام ومواقفه من الحبّ والبغض وتقديم شرح أوضح لهذه المسألة.

Love and Hate in Chronicle and Hadiths of Imam Al-Ridha (Peace Be Upon Him)

Abdul Majeed Itisami [1]

[1] Higher Institute for Islamic Sciences and Culture / Institute of History and Biography of Ahl al-Bayt (Peace Be Upon Them), Iran;

Ame1359@yahoo.com

PhD in Sharia Studies / Assistant Professor

Received:
12/5/2025
Accepted:
10/7/2025
Published:
30/9/2025

Keywords:
Imam al-Ridha (peace be upon him), Love and Hate, Tawalli, Tabarri, Al-Walayah, Enmity

Al-Ameed Journal
Year(**14**)-Volume(**14**) Issue (**55**)
Rabi' Al-Awwal 1447 AH.
September 2025 AD

DOI:
10.55568/amd.v14i55.83-108

CC BY NC

Abstract:

Love and hate, or al-Walāya (allegiance/love) and al-Barā'a (disassociation/hatred), are two fundamental pillars of Islam, especially in Shiaa thought. Narratives found in authentic Shīʿī sources that Imām al-Riḍhā (peace be upon him), adhering to the example of his righteous forefathers, emphasized the issue of love and hate in both his words and deeds .

Loyalty to Ahl al-Bayt (peace be upon them) – specifically their disassociation from their enemies – has always been a point of inquiry in the Shīʿī community. Imām al-Riḍhā (peace be upon him) discouraged extremism in this matter through his foundational principles. The Imām himself, despite accepting the successorship (wilāyat al-ʿahd) during the era of al-Ma'mūn, nonetheless disassociated himself from the government of that time. A historical and analytical study of the chronicle(sīrah) of the Imām helps us clarify his ideas and stances on love and hate, and provides a clearer exposition of this matter.

المقدمة

تعد مدة إمامة الإمام الرضاﷺ مليئة بالأحداث المهمة في تاريخ الشيعة الإمامية. وبالنظر إلى أنَّ جزءًا من حياتهﷺ كان في المدينة، والجزء الآخر في خراسان، فقد كان له ارتباط مباشر مع شيعته والمسلمين من مختلف الفرق، مما جعل أفكاره وسيرته الكريمة محل اهتمام واسع. هذه العلاقة والاحتكاك ساعد على تعزيز وضوح العقيدة الشيعية وخصوصًا في تلك الظروف الملتهبة. ومن أبرز المسائل التي برزت في سيرة الإمام الرضاﷺ وسيرته لتكون من المبادئ الأساسية للدين والمذهب الشيعي هي مسألة الحبّ والبغض أو الولاية و البراءة.

ومع الأخذ في الاعتبار أن الشيعة الإمامية، حتى عهد الإمام الرضاﷺ، كانوا قد تمايزوا عن باقي الفرق الإسلامية والشيعية الأخرى، فإن التولي وبراءة شكّلا أحد أبرز الخصائص المميزة لهم.[١] ومن هنا، صار من الطبيعي أن تكون سيرة الإمام الرضاﷺ وسلوكه محل اهتمام خاص وعام في هذا الإطار. ولهذا يصبح من الضروري للباحثين التعمق في دراسة تصريحاته وأفعاله وتحليلها لفهم مكانة الحبّ والبغض و الموضوعات المرتبطة بهما كالولاية، العداوة و أمثالهما في نهجه وسيرته الكريمة بصورة أكثر وضوحًا.

يزيد من أهمية هذا البحث ما عاشه الإمام الرضاﷺ في ولاية العهد التي فرضها المأمون. كيف استطاع الإمامﷺ أن يُظهر التمسك بمبدأ الحبّ في الله، والبغض في الله بجانب العداوة مع أعداء الدين، مع الحفاظ على استقلاله العقائدي والدفاع عن المبادئ الإلهية؟ هذا السؤال يُبرز أهمية فهم السير والسلوك الذي قدّمه الإمامﷺ درسًا للبشرية.

ولا يُخفى أنَّ هناك أسئلة أخرى تتولد ضمن إطار هذا البحث، وأهمها: كيف أوضح الإمام الرضاﷺ مكانة الحبّ والبغض في الدين أو التولّي والتبرّي في خطاباته وأحاديثه؟ مع هذه الخلفية، يمكن النظر بشكل أعمق إلى الفكر والسيرة النبوية المستوحاة من أئمة أهل البيتﷺ. ونظرًا لعدم وجود دراسات علمية كافية في هذا المجال، دفعني هذا النقص إلى إجراء هذا البحث للتعمق في الروايات المنسوبة للإمام الرضاﷺ، واستعراض نماذج من

١ إعتصامي، عبدالمجيد .فصلية دراسات الإمامة (امامت پژوهشی)، "البرائة في عصر الإمام السجادﷺ؛ من الفكر حتى التيار(مسئله برائت درعصر إمام سجادﷺ از انديشه تا جريان)" (قم: مركز الثقافة للإمامة (بنياد فرهنگی امامت)، ١٣٩٣)، ١٣و ١٤ ١٩٤.

أفكاره وسيرته حول موضوع الحبّ والبغض والمقولات المرتبطة به، ولو بصورة موجزة، لتقديم فهم عام لهذا الجانب المهم.

١. الدراسة اللغوية حول بعض المفردات

١. ١. حُبّ

الحُبّ، نَقيض ُالبغْض[٢]، وقد فسر أيضا بـ "المودة". وقد قسم بعضهم المحبة إلى ثلاثة اقسام: أحدها بمعنى اللذة والسرور؛ كالعلاقة بالطعام: ﴿**وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا**﴾ (الإنسان: ٨). الثاني بمعنى اللذة المعنوية؛ كالأشياء النافعة: ﴿**وَأُخْرَى تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِنَ اللهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ**﴾ (الصف :١٣). والثالث بمعنى العلاقة بفضيلة وعظمة؛ كعلاقة العالم بالعلم.﴿**فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا**﴾(التوبه:١٠٨). وإذا أُضيفت محبة الله التي فُسِّرت بإعطاء النعمة والهداية إلى هذه الأقسام الثلاثة، يمكن ادعاء قسمٍ رابع.[٣] أما في القرآن الكريم، فهذا التمايز واضح، إذ تُستخدم المحبة في مقابل الكراهة.(البقرة:٢١٦) (الحجرات: ٧ و ١٢) لذلك، فالمحبة، مثل الكراهة أو البغض الذي هو نقيضها، حالة داخلية، وعادة ما تتكون عندما لا يكون هناك بغض، أو كدورة، أو ضغينة، أو كراهية داخلية.

سنرى في سيرة الإمام الرضاﷺ وأقوالة أن الحب أو المحبة قد استعملت بالمعنى القرآني نفسه .

١. ٢. بغض و عداوت

"بُغْض": هو نقيضُ "حُبٍّ".[٤،٥،٦،٧] و كما الحب أنه أمر قلبي داخلي، فالبغض الذي هو نقيض الحب، يرجع إلى المشاعر الداخلية للإنسان، وهو نوع من الكراهية الداخلية نحو شيء تكرهه النفس.[٨،٩،١٠]

---

٢ الزبيدي، محمد المرتضى . تاج العروس من جواهر القاموس (بيروت: دار الفكر، ١٤١٤)، ج١، ٣٩١.
٣ الإصفهاني، الراغب الحسين ابن محمد مفردات الفاظ القرآن (بيروت: دار القلم، د.ت.)، ٢١٤.
٤ الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج١، ٣٩١.
٥ ابن منظور، محمد ابن مكرم .لسان العرب (قم: ادب الحوزه، ١٤٠٥)، ج ٧، ١٢١.
٦ ابن فارس، أحمد .معجم مقاييس اللغة (قم: مكتب الاعلام الاسلامي، ١٤٠٤)، ج١، ٢٧٣.
٧ الطريحي، فخر الدين ابن محمد .مجمع البحرين (طهران: مرتضوي، ١٣٧٥)، ج ٤، ١٩٧.
٨ الأصفهاني، الحسين بن محمد الراغب .معجم مفردات ألفاظ القرآن، ط٢ (د.م.: دار نشر الكتب، ١٤٠٤).
٩ الإصفهاني، مفردات الفاظ القرآن، ١٣٦.
١٠ المصطفوي، الحسن .التحقيق في كلمات القرآن الكريم (قم: مركز نشر آثار العلامة المصطفوي، ١٣٨٥)، ج ١، ٣٠٦.

إذا تحقق البغض في السلوك عُبَّر عنه بِـ"عَدَاوَةٍ". [١١] وقد ذكرت كلمتا "عداوة" و"بغضاء" معا في عدة مواضع من القرآن الكريم، وعادة ما تأتي في مواضع تصل فيها الكراهية والعداوة بين الطرفين إلى أقصى درجاتها. (المائدة: ٦٤) (المائده: ٩١) (الممتحنة:٤) وبحسب المعاني اللغوية وسياق الآيات الإلهية، فإذا صدرت العداوة من الإنسان، فهذا يعني أنه تجاوز حد نفسه ودخل في حق الآخرين؛ كما فعل المشركون الذين قال الله عنهم: ﴿**لَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ فَيَسُبُّوا اللهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ**﴾ (الأنعام:١٠٨). أي إن أولئك الأعداء دخلوا فيما حرم الله وفعلوا ما لا يليق به. [١٢] [١٣] [١٤] وقد فسر ابن منظور هذا النوع من العداوة التي تؤدي إلى التجاوز في حق الآخر بالظلم، وفي تفسيره لهذه الآية. ﴿**فَيَسُبُّوا اللهَ عَدْوًا**﴾، قال: هذا هو الظلم الذي يعني التجاوز على حق الآخر. [١٥] لذلك، ففي العداوة، إضافةً إلى البغض، يظهر نوعٌ من السلوك العملي؛ وقد يكون هذا السلوك في الكلام أو في القتال والخصام.

و في بعض الآيات، أمر المسلمين أن يفعلوا مثل ما فعل المشركون إذا تجاوزوا في حقوقهم. ﴿**فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ**﴾ (البقرة: ١٩٤) و في بعض الآيات الأخرى، نسبت العداوة إلى الله تعالى؛ كما في قوله:﴿**إِنَّ اللهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ**﴾ (البقرة:٩٨). و في هذه الآية و غيرها من الآيات المماثلة، يُرادُ بعَداوة الله العذاب و العقوبة و البعد عن رحمته. [١٦] [١٧] [١٨]، فالعداوة ليست فعلًا قبيحًا بذاتها، وإنما تكون حسنة أو قبيحة بحسب من يقوم بها والسبب الذي دفع إليها. ومن هنا يتبين الفرق بين العداوة والظلم؛ فالظلم هو التجاوز بغير حق، ولا يُستخدم في حق الله.(النساء:٤٠) وقد قيل إن المؤمنين لايظلمون حتى أعداءهم؛ [١٩] أما العداوة فقد تكون بحق أو بغير حق.

والخلاصة أن معنى العداوة هو البغض الذي يصحبه سلوك عملي. وهنا تمّ بيان معنى

١١ المصطفوي، ج ١، ٣٠٦.
١٢ الفراهيدي، الخليل .العين (قم: دار الهجرة، ١٤٠٩)، ج ٢، ٢١٣.
١٣ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج٤، ٢١٩.
١٤ ابن منظور، لسان العرب، ج ١٥، ٣٢.
١٥ ابن منظور، ج ١٥، ٣٢.
١٦ الطيب، عبد الحسين. أطيب البيان (قم: مؤسسة السبطين، ١٣٨٦)، ٢:١٢.
١٧ البحراني، هاشم . البرهان في تفسير القرأن، ط٢ (بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٤٢٧)، ج١٥، ٣٢.
١٨ الرازي، فخر الدين. مفاتيح الغيب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠)، ج ٦، ٦١٣.
١٩ الكليني، محمد ابن يعقوب الكافي. تحقيق علي اكبر غفاري ؛ محمد آخوندي، ط٤ (طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧)، ج٢، ٤٧.

البغض والعداوة بالتفصيل، وتعرج الان على البغض والعداوة في سيرة الإمام الرضا﵇، ليتضح تحديدا أيّ معنى ومفهوم كانت في فكر الإمام﵇ .

٣. ١. التولّي والولاية

كلمة التولّي والكلمات المشتقة من الجذر نفسه مثل: الموالاة، الولاية، الولاء، والأولياء كلّها تعود إلى الجذر "ولي". هذه المفردات تحمل في الغالب معاني قريبة ومترابطة مثل: الخضوع، والنصرة، والقرب، والمحبة، وقبول الولاية. ومعنى "الولاء" يشير إلى علاقة القرب بين طرفين، سواء كان هذا القرب مكانيًا، أو نسبًا، أو دينًا، أو اعتقادًا، أو حتى دعمًا ومناصرة. ويمكن استخدام الكلمة بمعنى الملكية، ولهذا يُطلق على السيد الذي يملك عبدًا "مولاه"، ويُطلق على العبد "مولى".

أما لفظ "ولي" (الجمع: أولياء)، فيُستخدم بمعنيين رئيسين: الأول الإشراف أو الإدارة (الرئاسة)، والثاني القرب والنصرة. ومن هنا جاء مصطلح "وَلاية" (بفتح الواو) بمعنى النصرة، و"وِلاية" (بكسر الواو) بمعنى رئاسة الأمر أو الإشراف عليه. وقد صرح بعض العلماء بأن المعنى الحقيقي لكلا المصطلحين هو الإشراف والقيادة.[٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣]

تكررت كلمتا التولّي والولاية في كلام الإمام الرضا﵇ مرات عديدة، وهما ترتبطان ارتباطًا مباشرًا بموضوع الحب والبغض في سيرة الإمام﵇ وكلامه.

٤. ١. التبرّي

التبرّي أو البراءة مشتقة من الجذر "ب ر أ"، وتُستخدم صيغتا الماضي والمضارع منها "بَرِئَ يبرَأُ"، ويتعدى الفعل بـ "من" أو "إلى".[٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧]

تبرّي أو "براءة" في اللغة تعني الابتعاد أو المفارقة عن شيء يُكره. وقد يكون متعلق البراءة

٢٠ الإصفهاني، مفردات الفاظ القرآن، ٨٨٥.
٢١ ابن منظور، لسان العرب، ج١٥، ٤٠٧.
٢٢ الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج٢٠، ٣١٢.
٢٣ الفيومي، أحمد ابن محمد مصباح المنير (قم: دار الهجرة، ١٤١٤)، ج٢، ٦٧٢.
٢٤ الفراهيدي، العين، ج٨، ٢٨٩.
٢٥ إسماعيل، صاحب ابن عباد. المحيط في اللغة (بيروت: عالم الكتاب، ١٤١٤)، ج١٠، ٢٧٤.
٢٦ ابن منظور، لسان العرب، ج١، ٣٢.
٢٧ الزمخشري، محمد ابن عمر. اساس البلاغة (بيروت: دار صادر، ١٩٧٩)، ٣٤.

إنسانًا، أو عملًا، أو نقصًا معينًا.[٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢]

يعدّ الراغب الأصفهاني التبرّي مرادفًا للبراءة ويستشهد بذلك بآيات[٣٣] مثل: ﴿**إذ تبرأ الذين اتُّبِعوا من الذين اتَّبعوا**﴾ (البقرة: ١٦٦) و﴿**يوم تُقلَّب وجوههم في النار يقولون يا ليتنا أطعنا الله وأطعنا الرسول**﴾.(الأحزاب: ٦٩)

تبرّي النبي إبراهيم عليه السلام الوارد في(آية ١١٣) من سورة التوبة، يُفسَّر حسب الآيات الأولى من السورة بالبراءة الكاملة وعدم الولاء.

واستخدمت كلمة البراءة ومشتقاتها في العديد من الآيات القرآنية والروايات. تشير هذه النصوص إلى أن البراءة من شخص أو أي أمر آخر تتخذ صيغة الابتعاد الكامل عن هذا الشخص أو هذا الأمر، ويصحب ذلك نوع من الموقف السلبي أو العدائي.[٣٤]

تُفيد الآيات والأحاديث أنّ نقيض الحبّ والتولى هو البغض والبراءة. وتبيّن هذه الشواهد أنّ محور الحبّ والولاية هو الإيمان، ولذا جاز أن يكون للمؤمنين وحدهم ولاية على بعضهم، ولا يجوز لهم تولّي أيّ كافر.(آل عمران:٢٨) (النساء : ٨٩، ١٣٩، ١٤٤) (المائدة: ٥١، ٨١) (التوبه: ٢٣) (الزمر: ٣) (الشورى:٦) (الممتحنه: ١) وفي أكثر الأحاديث التي تذكر البراءة من الأعداء، يُذكر جانب البراءة جانب الولية أو التولي لأهل البيت عليهم السلام.[٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨] وسنرى في سيرة الإمام الرضا عليه السلام وأقواله أنّ هذه الأصول القرآنية مراعاة في موضوع المحبة والولاية، وفي موضوع البغض والبراءة أيضًا.

٢. الحبّ والبغض في بيان الإمام الرضا عليه السلام مسألة الحبّ، والمودّة، والموالاة لأهل

٢٨ الفراهيدي، العين، ج٨، ٢٨٩.
٢٩ إسماعيل، المحيط في اللغة، ج١٠، ٢٧٤.
٣٠ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج١، ٢٣٦.
٣١ ابن منظور، لسان العرب، ج١، ٣٢.
٣٢ العسكري، حسن ابن عبدالله .الفروق في اللغة (بيروت: دارالآفاق الجديدة، ١٤٠٠)، ١٣١.
٣٣ الإصفهاني، مفردات الفاظ القرآن، ١٢١.
٣٤ إعتصامي، عبدالمجيد. فصلية دراسات الإمامة(امامت پژوهشى)، "مفهوم البرائة و موضعها في الكتاب والسنة(مفهوم‌شناسى برائت و جايگاه آن در كتاب و سنت) (قم: مركز الثقافة للإمامة (بنياد فرهنگى امامت)، ١٣٩٧)، رقم٢٤، ٣٨.
٣٥ المحاسن، احمد ابن محمد البرقي (طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٧٠)، ج١، ١٣.
٣٦ الصفار، محمد ابن الحسن. بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صلوات الله عليهم،. مصحح: محسن كوچه باغي (قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٤)، ج١، ٤٠١.
٣٧ الكليني، الكافي، ج ٢، ٢٢، ٢٣.
٣٨ الصدوق، محمد ابن علي. الامالي (طهران: كتابچي، ١٣٧٦)، ١٣٨.

البيت عليهم السلام تُعَدّ من مصاديق التولّي، وكذلك مسألة البُغض، والمُحاربة، والعداوة لأعداء أهل البيت عليهم السلام التي تنتمي إلى مصاديق البراءة، تُنقل كثيرًا في كلمات أُكّدت المعصومين عليهم السلام وتُعدّ من المواضيع التي تمّ أُكّدت بصورة كبيرة.

وقد ورد في رواية نُقلت عن الإمام الرضا عليه السلام أنّ الحبّ في الله وضع في مقابل البغض في الله، وأنّ هاتين المسألتين تعدان من أركان الإسلام الأساسية ومن أهم معالم التشيّع. صرّح بهذا الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في كلامه الشريف: "هَلِ الدّينُ إلاَّ الحُبُّ وَالبُغضُ ؟ قالَ اللهُ عز و جل: ﴿إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ اللهُ﴾"[٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢]

وبيَّن الإمام الرضا عليه السلام أنّ المعرفة العظيمة والقرب التام من الله يوم الآخرة مرهونان بقبول ولاية أهل البيت عليهم السلام وحبّهم و بغض أعدائهم والتبرّي منهم. الامام عليه السلام قال:"مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى اللهِ بِغَيْرِ حِجَابٍ وَ يَنْظُرَ اللهُ إِلَيْهِ بِغَيْرِ حِجَابٍ فَلْيَتَوَلَّ آلَ مُحَمَّدٍ وَلْيَتَبَرَّأْ مِنْ عَدُوِّهِمْ وَ لْيَأْتَمَّ بِإِمَامِ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُمْ فَإِنَّهُ إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ نَظَرَ اللهُ إِلَيْهِ بِغَيْرِ حِجَابٍ وَ نَظَرَ إِلَى اللهِ بِغَيْرِ حِجَابٍ."[٤٣]

النظر الى الله بغير حجاب يشير إلى أعلى درجات القرب من الله تعالى والرضا الإلهي، إذ لا يوجد حاجز يحجب الرؤية المتبادلة بين العبد وربّه. فمن أراد أن يصل الى هذا المقام فليتولَّ آلَ محمّد؛ التولي يعني المحبة والنصرة والاتباع لآل بيت النبي صلى الله عليه وآله، وهذا يشمل الإقرار بفضلهم ومكانتهم الرفيعة. وفي كلامه الشريف "ولْيَتَبَرَّأْ مِنْ عَدُوِّهِمْ":، التبرؤ يعني الابتعاد عن أعداء آل البيت عليهم السلام وبغضهم وكره أفعالهم ومعتقداتهم المخالفة للحق. ومن مصاديق الحبّ والبغض أو التولّي والتبرّي الإئتمام بإمام المؤمنين كما صرح به الامام الرضا عليه السلام في هذا الحديث. ما نتيجة هذا الإئتمام؟ النظر من الله تعالى اليه بغير حجاب والنظر الى الله بغير حجاب. هذا الجزء الأخير في كلامه الشريف يبين الجزاء العظيم لمن يلتزم بهذه الأمور، وهو الوصول إلى درجة القرب الإلهي التي تجعل الرؤية المتبادلة بين العبد وربه ممكنة بلا حواجز.

٣٩ النيشابوري، محمد بن عبدالله. المستدرك على الصحيحين، ط١ (بيروت: درالكتب العلمية، ١٤١١)، ج٢، ص ٣١٩.
٤٠ المتقي الهندي، علي بن حسام. كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال (دمشق: مؤسسة الرسالة، ١٤٠١)، ج ٤٧٦٣.
٤١ الصدوق، محمد بن علي ابن بابوية. الخصال (قم: جامعة المدرسين، ١٣٦٢)، ٢١.
٤٢ العياشي، محمد بن مسعود. تفسير العياشي، ط١ (طهران: المطبعة العلمية، ١٣٨٠)، ج ١، ١٦٧.
٤٣ البرقي، المحاسن، ج١، ٦٠.

يـرى الإمـام ﷺ أنّ أعظـم مراتـب الضلالـة والانحـراف عـن الحـقّ تتمثّـل عندمـا يميـل الإنسـان، حتـى لـو كان مـن الشـيعة، إلى حـبّ أعـداء أهـل البيـت ﷺ وإظهـار البغـض والعـداوة لأوليائهـم.[٤٤]

ونقـل الإمـام الرضـا ﷺ العديـد مـن الروايـات عـن آبائه وأجـداده حول مسـألة الحـبّ والغض والأمـور المرتبطـة بهما، ممّـا يكشـف عـن اهتمامـه البالـغ بتوضيـح أهميّـة الحـبّ والبغـض في الدين.

ويبـدو أنّ ذكـر الأجـداد والآبـاء بوصفهـم لهـذه الروايـات كان هدفـه التنبيـه على أهميّـة هـذه المسـائل وإبـراز تأكيـد جميـع الأئمّـة ﷺ عليهـا. وخصوصًـا عندمـا تنتهـي الروايـة بـكلام الله تعالى أو رسـول الله ﷺ، فإنّه يُراد بذلك تنبيه سـائر المسـلمين، وخصوصًـا غير الشـيعة، على أنّ كلمات الإمام الرضـا ﷺ مسـتندة إلى النصـوص الإلهيـة والنبويـة، وأنّ مكانـة أهـل البيـت ﷺ ليسـت ادّعـاءً جديـدًا بـل أمرٌ إلهـي ثابـت نشـأ من القـرآن الكريـم وسـنة النبـى الأكرم ﷺ.

وفـيما يلي بعـض الروايـات التـي نقلهـا الإمـام الرضـا ﷺ عـن آبائـه ﷺ، والتـي توضّـح أهميـة الحـبّ والبغـض والمقـولات المرتبطـة بهما .

١. ٢. قبول الأعمال مشروط بالحبّ والتولّي

في حديـث قـدسي ينقـل الإمـام الرضـا ﷺ أنّ مسـألة التـولّي بمعنـى قبـول ولايـة أهـل البيـت ﷺ، أو بمعنـى المحبّـة، وكذلـك مسـألة البغـض والعـداوة تجـاه أعدائهـم، تُعـدّ معيـارًا لقبـول الأعمال وطريقًـا للـخلاص مـن عـذاب النـار. يقـول الله تعـالى في حديـث قـدسي تأكيـد بعـد أنّـه لا يقبـل عمـل أيّ عامـل إلا بالإقـرار بولايـة أمير المؤمنين ﷺ إلى جانـب الإقـرار بنبـوّة محمـد ﷺ:

"مَـن أحـبّ أمير المؤمنين وتـولّاه عرّفتـه ولايتـه ومعرفتـه، ومَـن أبغضـه أبغضتـه وعدلـتُ بـه عـن معرفتـي وولايتـي"[٤٥]

يـبين هـذا الحديـث القـدسي، المـروي عـن الامـام الرضـا ﷺ، الأهميـة الفائقـة لمحبـة أمير المؤمنين علي ﷺ وولايـة. في هـذا الحديـث، يـشير الله إلى فئـتين مـن النـاس، مبينًـا نتائـج المحبـة والبغـض تجـاه الإمـام علي ﷺ:

٤٤ الصدوق، محمد ابن علي .صفات الشيعة (طهران: الاعلمي، ١٣٦٢)، ٨.
٤٥ الصدوق، محمد ابن علي. عيون أخبار الرضا ﷺ (طهران: نشر جهان، ١٣٧٨)، ج٢، ٤٩.

أ ــ الذين يحبون أمير المؤمنين ويتولونه؛ يقول سبحانه : من أحب أمير المؤمنين ﷺ وتولاه، هديته إلى ولايتي ومعرفتي [الحقيقية]. هذا الجزء يظهر أن محبة وولاية الإمام علي ﷺ ليست مجرد عمل عاطفي أو اجتماعي، بل هي طريق ووسيلة للوصول إلى معرفة الله وولايته. بعبارة أخرى، من يحب الإمام علي ﷺ بإخلاص ويقبله وليًا، فإن الله يعينه على طريق معرفته وقبول ولايته. هذه المعرفة، هي معرفة عميقة وحقيقية تجعل الإنسان يصل إلى فهم صحيح لمكانة الله، والدين الإسلامي، وهدف الحياة.

ب) الذين يبغضون أمير المؤمنين ﷺ؛ يقول فيهم : من أبغض أمير المؤمنين ﷺ، أبغضته أنا (الله)، وأبعدته عن معرفتي وولايتي. هذا الجزء يظهر أن عداوة الإمام علي ﷺ ليست مجرد فعل أخلاقي سيئ، بل لها عواقب وخيمة. الله يبغض من يعادي الإمام علي ﷺ، ويحرمه من معرفته وولايته. هذا الحرمان يجعل الإنسان يبقى في ضلال وغواية وينحرف عن طريق الحق.

نقطة أخرى مهمة بشأن نقل هذه الرواية من طريق الإمام الرضا ﷺ هي أن يعرف المخاطبون أن الإمام الرضا نفسه، بصفته وصيًا من نسل أمير المؤمنين ﷺ، يتمتع بهذه المكانة.

باختصار، هذا الحديث القدسي المروي من الامام الرضا ﷺ يبين أن محبة وولاية أمير المؤمنين ﷺ وولايته هي مفتاح الوصول إلى معرفة الله وولايته، وأن العداوة معه تؤدي إلى البعد عن الله والحرمان من الهداية وهذا أصل أساسي في مسألة الحبّ والبغض في الدين التي وضحها الامام الرضا ﷺ .

٢ . ٢ . إعلان الحرب على الله بمُعاداة أهل البيت ﷺ

في حديث قدسي آخر ينقل الإمام الرضا ﷺ أنّ عداوة أهل البيت تعادل إعلان حرب على الله تعالى، وأنّ محاربة أهل البيت تستوجب نزول العذاب الإلهي. كذلك، فإنّ الموالاة لغيرهم واستبدال مكانتهم لدى المسلمين تعني غضب الله عزّ وجلّ ودخول النار.[٤٦] [٤٧]

يشير الحديث إلى أن من يعادي أهل البيت ﷺ يعلن الحرب على الله تعالى. فمحبة أهل البيت ﷺ وولاؤهم هو من الواجبات الدينية، ومن ثم فإن العداوة لهم تعني التمرد على

٤٦ الصدوق، ج٢، ٦٨.

٤٧ العاملي، محمد ابن الحسن الحر. إثبات الهداة (بيروت: الاعلمي، ١٤٢٥)، ج٢، ٥٨.

إرادة الله و أضافة على هذا إنّ محاربة أهل البيت تستوجب نزول العذاب الإلهي، فهذا يعني أن الله لايرضى عن من يتجاوز حقوق أهل البيت، وقد يعاقبهم بما يستحقون. العذاب هنا قد يكون دنيويًا أو أخرويًا، وهو تحذير للمسلمين من التهاون في حق أهل البيت وفي هذا المجال، الحبّ والبغض بالنسبة الى أهل البيت عليهم السلام يكون محورا أساسيا.

النقطة التالية في هذا الكلام الإلهي المروي من لسان الامام الرضا عليه السلام إن موالاة غير أهل البيت واستبدال مكانتهم يوجب غضبًا من الله، ودخول النار هو عاقبة هذا الغضب. هذا يشير إلى أهمية الولاية والموالاة لأهل البيت عليهم السلام، وأن التفريط في هذا الأمر يعدَّ خروجًا عن خط الإسلام الصحيح.

باختصار، يُظهر هذا الحديث القدسي مكانة أهل البيت عليهم السلام العظيمة وأهمية محبتهم وولائهم، وينبه على عواقب العداوة لهم، مما يعكس تأثير هذه العلاقة على الفهم الديني والسلوك الإسلامي. تحذير الله في هذا الحديث هو دعوة للمسلمين لولاء لأهل البيت عليهم السلام ورفض أي عداوة أو تهميش لمكانتهم.

٣. ٢. الحبّ والبغض من أجل الله شرط الطعم الإيماني

في حديث نبوي شريف ينقله الإمام الرضا عليه السلام عن آبائه عليهم السلام، يقول النبي صلى الله عليه وآله :"لا يَجِدُ أحد طعم الإيمان حتى يحبّ في الله ويبغض في الله". ثمّ أوصى الصحابة بحبّ الإمام علي عليه السلام ومَن يحبّه، وببغض مَن يبغضه.[٤٨] [٤٩]

هذا الحديث الشريف يدلل على عمق مفهوم الإيمان في الإسلام وأهمية التعلق بالمبادئ والقيم التي دعا إليها النبي محمد صلى الله عليه وآله. يشير النبي صلى الله عليه وآله إلى أن الإيمان ليس مجرد شعائر أو أقوال، بل هو شعور وجدان يرتبط بالحب والبغض في الله. فالحب في الله يعني تكوين علاقات قائمة على القيم الإيمانية والفضائل، بينما البغض في الله يعني رفض كل ما يتعارض مع هذه القيم.

إن وصية النبي صلى الله عليه وآله بحبّ الإمام علي عليه السلام تعكس مكانته الكبرى في الإسلام، إذ يعدَّ الإمام علي رمزًا للعدل والإيمان. ذلك الحب ليس مجرد مشاعر، بل يجب أن يُترجم إلى أفعال

٤٨ الصدوق، محمد ابن علي .علل الشرايع (نجف الاشرف: المكتبة الحيدرية، ١٣٨٥)، ج١، ١٤١.
٤٩ العاملي، محمد ابن الحسن الحر وسائل الشيعة (قم: آل البيت عليهم السلام، ١٤٠٩)، ج١٦، ١٧٨.

وتجسيد للقيم التي جسدها الإمام علي في حياته والامام الرضا﵇ نقل هذا الحديث ومثل هذا الحديث لكي يؤكد هذا الرمز.

الحديث يوضح أيضًا أهمية البغض لأعداء أهل البيت. هذا البغض ليس بمثابة كراهية شخصية، بل هو موقف من مبادئ الإيمان التي يدعونا القرآن والنبي إلى العمل بها

ومتلقّو هذا النوع من الحديث يدركون تجاه الإمام الرضا﵇ أنه من المصاديق البارزة لأهل البيت و الأوصياء الإلهيين و أنّ الاهتمام بولايته و محبته يقع ذيل هذه الروايات القدسية.

يتضح من الحديث أن حب الله وحب النبي وأهل بيته هو معيار أساسي لقياس الإيمان، وأن قلوب المؤمنين يجب أن تكون مملوءة بالحب والود لمن يتبع طريق الحق.

بناءً على ذلك، يمكن القول إن هذا الحديث الشريف فيه دلالة قوية على أن الإيمان الراسخ يتمثل في تصرفاتنا وولائنا للحق وأهله، وأن ارتباط المؤمن بأهل البيت هو جزء لا يتجزأ من إيمانه.

٤. ٢. حديث الغدير ودلالته الواضحة على الولاية والعداوة

في رواية ينقلها الإمام الرضا﵇ عن الغدير، يُبيّن ما قاله رسول الله ﷺ :"مَن كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه، اللهمّ والِ مَن والاه وعادِ مَن عاداه".[٥٠] [٥١]

ويظهر من هذه الرواية أنّ التولّي لولاية علي﵇ والبراءة من أعدائه، هما الركنان الأساسيان للولاية الإلهية.

وفي حديث نبوي شريف، يروى عن طريق الأئمة حتى الإمام الرضا﵇، النص المشهور لغدير خم: " مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ اللهُمَّ وَالِ مَنْ وَالاهُ وَ عَادِ مَنْ عَادَاهُ وَ أَعِنْ مَنْ أَعَانَهُ وَ انْصُرْ مَنْ نَصَرَهُ وَ اخْذُلْ مَنْ خَذَلَهُ وَ اخْذُلْ عَدُوَّهُ"[٥٢] [٥٣]. يتبين من مضمون هذه الأحاديث والدعاء أنّ العداوة لأمير المؤمنين وأهل البيت﵈ تعادل العداوة لله، ولهذا السبب، يجب اتخاذ موقف ضد أعداء أهل البيت﵈، والعداوة لهم والبراءة منهم. ويتبين في هذا الدعاء أنّ مسألة

٥٠ الصدوق، عيون أخبار الرضا﵇، ج٢، ٥٩.
٥١ الحر العاملي، إثبات الهداة، ج٢، ٥٧.
٥٢ الصدوق، عيون أخبار الرضا ﵇، ج٢، ٥٩.
٥٣ الحر العاملي، إثبات الهداة، ج٢، ٥٧.

الحبّ والبغض أو الموالاة والعداوة، جانبان رائدان، يشكلان ركنًا أساسيًا لقبول الولاية.

٢. ٥. معيار الإيمان والنفاق

وفي رواية أخرى عن الإمام الرضا ﷺ، يُشير إلى أنّ الميزان الحقيقي للإيمان والنفاق يكون في الحبّ لعلي ﷺ وبُغض أعدائه.[٥٤] [٥٥]

يشير هذا الحديث إلى أن المعيار الحقيقي للإيمان والنفاق يكمن في محبة علي ﷺ وكراهية أعدائه. وفي نقل هذه الاحاديث من الامام الرضا ﷺ رمز و قصد خفيّ و هوالعلاقة بين المحبة والإيمان. أساسا في الإسلام، تعتبر محبة الله وأوليائه من الأركان الأساسية للإيمان. تجعل المحبة الإنسان يسعى إلى اتباع النماذج الإلهية ويسير في طريق الله. لذلك، يمكن أن تكون محبة علي ﷺ، رمز الإسلام الحق، دليلًا على إيمان الفرد الحقيقي.

من جانب آخر، النفاق يعني الازدواجية والتظاهر بالإيمان. المنافقون يدعون الإسلام ظاهريًا، لكنهم في الباطن يعادون الإسلام وقيمه. يمكن أن تكون بغض أعداء علي ﷺ دليلًا على أن الفرد قد ابتعد عن النفاق والتزم بالإسلام الحق.

وبالنظر إلى هذه النقاط، يمكن القول إن هذا الحديث يقدم معيارًا مهمًا للتمييز بين الإيمان الحقيقي والنفاق. بالطبع، يجب الانتباه إلى أن مجرد ادعاء محبة علي ﷺ والبراءة من أعدائه لا يكفي، بل يجب أن تنعكس هذه المحبة والبراءة في فعل الفرد وسلوكه أيضًا.

وردت رواية أخرى شبيهة بالرواية السابقة عن رسول الله ﷺ عن طريق الإمام الرضا ﷺ في أهمية التولّي والمحبّة لأهل البيت ﷺ والعداوة لأعدائهم. في هذه الرواية، يعد الطريق الوحيد للنجاة والتمسك بحبل الهداية الإلهية هو قبول ولاية أمير المؤمنين علي ﷺ بعد النبي ﷺ، والعداوة لأعدائهم، والائتمام بالأئمة اللاحقين من ذرية أمير المؤمنين ﷺ.[٥٦] [٥٧] [٥٨] وفي حديث علوي عن الإمام الرضا ﷺ، يعد معيار الإيمان والنفاق في الحب والبغض لأمير المؤمنين ﷺ.[٥٩] [٦٠]

---

٥٤ الصدوق، عيون أخبار الرضا ﷺ، ج٢، ٦٠.
٥٥ الثقفي، إبراهيم ابن محمد الغارات. تحقيق السيد جلال الدين الحسيني (طهران: نشر بهمن، د.ت.)، ج٢، ٩٤٦.
٥٦ الصدوق، محمد ابن علي كمال الدين وتمام النعمة (طهران: نشر الإسلامية، ١٣٩٥)، ج١، ٢٦٠.
٥٧ الحسكاني، عبيدالله بن عبدالله. شواهد التنزيل لقواعد التفضيل (طهران: مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، ١٤١١)، ج١، ١٦٨.
٥٨ الصدوق، عيون أخبار الرضا ﷺ، ج٢، ٥٧ ؛ ج٢، ٥٨.
٥٩ الصدوق، ج٢، ٦٠.
٦٠ الثقفي، الغارات ج ٢، ٩٤٦.

تُظهر هذه المجموعة من الروايات أن الإمام الرضاﷺ يسعى لإظهار المكانة الخاصة لأهل البيتﷺ في الدين، وأن الإيمان بالله تعالى يعتمد على التولي لأهل البيتﷺ والتبرؤ من أعدائهم.

ومع ذلك، ما هو مهم هو تطبيق هذه الروايات على سيرة وسلوك الإمامﷺ، ويجب أن نرى كيف تعامل في المجتمع مع مختلف فئات الناس ومع الحكومة، بالنظر إلى النظرة التي كان يحملها نحو أمر التولي والتبرؤ. إذ إن فهم سيرة الإمام في هذا السياق يساعد على تجسيد القيم الدينية في الحياة اليومية، ويعكس كيف كان يجسد المبادئ الإيمانية في تعامله مع الآخرين.

٣. البغض والعداوة في السلوك العملي من الإمام الرضاﷺ

وبما أن البغض كالحبّ يمكن أن يكون في القلب واللسان والعمل، يجب أن نرى أيًّا من هذه المراتب، وكيف كانت جارية في سيرة الإمام الرضاﷺ أيضًا. من الواضح أنه عندما يثبت الحبّ في مرحلة الإظهار اللساني فإنه ثابت أيضًا في رتبته القلبية. تشير الشواهد الروائية إلى أن الإمامﷺ كان يصرح بالبغض من أعداء الله وأعداء أهل البيتﷺ. في إحدى زيارات الإمام موسى الكاظمﷺ التي نقلت عن الإمام الرضاﷺ يشير الإمام في السلام الأول للزيارة إلى أن العداء لأهل البيتﷺ هو علامة العداء لله. وفي تتمة هذه الزيارة نقرأ: "إني سلم لمن سالمكم وحرب لمن حاربكم"، وهي جملة استخدمت في كثير من زيارات أهل البيتﷺ وهي نوع من إعلان وإعلام المودة لأهل البيتﷺ والعداء لأعدائهم. وفي هذه الزيارة يلعن الإمام الرضاﷺ أعداء أهل البيتﷺ صراحة ويتبرأ منهم بتعبير: "أبرأ إلى الله منهم"، ويوصي علي بن حسان راوي هذه الزيارة بأن يكثر الزائرون بعد الزيارات من الصلاة على محمد وآل محمد صلوات الله عليهم وأن يتبرأوا من أعدائهم.[٦١ ٦٢ ٦٣]

النقطة الجديرة بالذكر في بحث البغض والعداوة هي معرفة أعداء كل عصر وزمان، فالإمامﷺ أحسن معرفة الأعداء وقدمهم للمجتمع الشيعي أو أصحابه. ظاهر روايات أهل البيتﷺ يدل على أن العداوة لا تحصل بمجرد الحرب والمحاربة، كما أن المفهوم القرآني

٦١ الكليني، الكافي، ج٤، ٥٧٩.
٦٢ الصدوق، عيون أخبار الرضا ﷺ، ج٢، ٢٧١.
٦٣ ابن قولويه، جعفر ابن محمد. كامل الزيارات (نجف: دارالمرتضويه، ١٣٥٦)، ٣٠٣.

للعداوة لا يختزل في الحرب والنزاع، بل كل تجاوز وظلم يقع فعليًا في حق شخص ما ويؤدي إلى ضياع حقّه يسمى عداوة .[٦٤]

وقد تم بيان بعض المصاديق والموارد في روايات أهل البيتﷺ نفسها. أحد هذه الموارد هو الكذب على أهل البيتﷺ، وقد صرح به الإمام الرضاﷺ . إن تكذيب كلام صدر عن الإمامﷺ عمدًا، أو نسبة كلام لم ينقل عن الإمام، يدل على نوع من العداوة مع أهل البيتﷺ . لقد لعن الإمام الرضاﷺ محمد بن فرات، وبعد ذلك قال: "أذاقه الله حر الحديد كما أذاق من كان قبله ممن كذب علينا"، وأمر أصحابه أيضًا بلعنه والتبرؤ منه كما تبرأ الله منه.[٦٥]

من الأهمية بمكان أن الإمام، بالإضافة إلى تبرئه من مثل هذا الشخص، يربي أصحابه أيضًا في هذا المجال، وأنه في مثل هذه الحالات، فإن الواجب هو التبرؤ، ويجب إعلان اللعن واللعنة والبراءة.

إن الكذب على الإمامﷺ أو نسبة شيء غير لائق إلى أهل البيتﷺ في فكر الإمام الرضاﷺ مهم إلى درجة أنه يتبرأ من هؤلاء الأشخاص في دعواته أيضًا. في دعاء يدعو الإمامﷺ بما يلي:

"اللهُمَّ إِنِّي أَبْرَأُ إِلَيْكَ مِنَ الَّذِينَ ادَّعَوْا لَنَا مَا لَيْسَ لَنَا بِحَقٍّ...اللهُمَّ إِنِّي أَبْرَأُ إِلَيْكَ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا فِينَا مَا لَمْ نَقُلْهُ فِي أَنْفُسِنَا"[٦٦]

ويظهر من أقوال الإمام ودعواته أن أحد جوانب خطاب الإمام الرضاﷺ في مسألة البغض والبراءة من أهل الكذب هم الغلاة، الذين كانوا يُعتبرون في نظر الإمام من الغلاة القائلين بالتناسخ، وكان الإمام يلعنهم ويقول لا تجالسوهم وتبرأوا منهم كما يتبرأ الله منهم: "مَنْ قَالَ بِالتَّنَاسُخ فَهُوَ كَافِرٌ ثُمَّ قَالَ ع لَعَنَ اللهُ الْغُلَاةَ... ثُمَّ قَالَﷺ لَا تُقَاعِدُوهُمْ وَ لَا تُصَادِقُوهُمْ وَ ابْرَءُوا مِنْهُمْ بَرِئَ اللهُ مِنْهُمْ"[٦٧] .

إن الأسلوب الذي اتبعه الإمامﷺ في إظهار البغض والعداوة جدير بالاهتمام. وفي العديد من أقوال الإمام أو الأدعية والزيارات المروية عنه، نلاحظ أن الإمام يتبرأ بشكل عام من

٦٤ ابن منظور، لسان العرب، ج١٥، ٣٢.
٦٥ الطوسي، محمد بن الحسن. اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي). تحقيق حسن مصطفوي (مشهد: جامعة مشهد المقدس، ١٤٠٩)، ج٢، ٨٢٩.
٦٦ الصدوق، محمد ابن علي. إعتقادات الامامية (قم: مؤتمر الشيخ المفيد، ١٤١٤)، ٩٩.
٦٧ الصدوق، عيون أخبار الرضاﷺ، ج٢، ٢٠٢.

الأعداء. وفي مواضع أخرى، يقتضي الزمان أن يتبرأ الإمام صراحةً من فرقة أو جماعة معينة كالغلاة، أو في حق أشخاص مثل محمد بن فرات، يلعنه الإمام ويتبرأ منه ويأمر بالبراءة منه بتصريح اسمه. لذلك، من الأهمية بمكان أن يكون البغض من الأعداء جاريًا حسب مقتضيات الزمان والظروف السائدة. في أحد الأقوال، نهى الإمام ابن أبي محمود بشدة عن ذكر مثالب وعيوب أعداء أهل البيت بذكر أسمائهم، ونسب هذا الفعل إلى معارضي أهل البيت. وسبب هذا الانتساب إلى المعارضين هو أنهم بهذا الفعل يجعلون الأعداء يهينون الأئمة بذكر أسمائهم أيضًا. يستند الإمام في هذا القول إلى هذه الآية الشريفة: "وَلا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ فَيَسُبُّوا اللهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ"(الأنعام:١٠٨) .

في الواقع، بهذه الإشارة والتوضيحات، يريد الإمام من أصحابه وأتباعه أن يكفوا عن إظهار أسماء الأعداء بالبراءة منهم والسبّ عليهم علنًا أو بطريقة تصل إلى مسامع الأعداء، وأن لا يقدموا العون للمعارضين بهذا الفعل.

النقطة المهمة في نهاية هذا القول هي أن الإمام يقدم طريقة أهل البيت على أنها غير طريقة هؤلاء الأشخاص الذين يريدون ظاهريًا تحقير أعداء أهل البيت، ولكنهم في الواقع يتسببون في إهانة هؤلاء العظماء. يطلب الإمام من ابن أبي محمود ألا يتبع الناس أينما ذهبوا، وأن يسلك طريق أهل البيت فقط، وأن يجالس كل من يلازم أهل البيت، وأن ينفصل عن كل من يفارق أهل البيت .[٦٨]

١ . ٣. البغض من الحاكم الجائر

إن الإمامة الإلهية لأهل البيت والخلافة الحقّة لهم، والتي اغتصبت منذ المدة التي تلت استشهاد النبي وحتى عصر الإمام الرضا، استمرت على هذا المنوال. ولكن في سيرة كل إمام من الأئمة قبل الإمام الرضا، نرى أن كل إمام يتخذ موقفًا خاصًا وسلوكًا مختلفًا تجاه السلطة الحاكمة. قبل الإمام الرضا، لم يقبل أي من الأئمة منصبًا حكوميًا من الحاكم الغاصب في عصره، وكان تعامل كل واحد من هؤلاء العظماء بطريقة أدت إلى استشهادهم. السؤال الذي يطرح نفسه في عصر الإمام الرضا هو كيف يمكن الجمع

٦٨ الصدوق، ج١، ٣٠٤.

بين هذه السيرة والفكر مع قبول ولاية العهد من الحاكم في ذلك الوقت، مع الأخذ في الاعتبار تأكيد أهل البيت ﷺ، وخاصة الإمام الرضا ﷺ نفسه، على التبرؤ من الأعداء والبغض للظالمين في حق أهل البيت ﷺ؟ قد يبدو البغض والعداوة في الظاهر الأولي غير متوافق مع قبول ولاية العهد، ولكن بالنظر إلى الظروف السائدة في المجتمع والقيود التي وُضع فيها الإمام ﷺ، يمكن فهم حقيقة الأمر.

ما تشير إليه التقارير هو أن الإمام الرضا ﷺ عارض في البداية الذهاب إلى خراسان، وأبطل الرسائل التي أرسلها المأمون مرارًا وتكرارًا، وكانت هذه المعارضة إلى حد أن المأمون أرسل رجاء بن أبي الضحاك لإجبار الإمام على الذهاب إلى خراسان.[٦٩]

كان وداع الإمام ﷺ صعبًا للغاية عليه لدرجة أنه ابتعد عن قبر النبي ﷺ وهو يبكي بصوت عال.[٧٠]

وبالنظر إلى الظروف التي كان يعرفها عن المستقبل، لم يأخذ الإمام عائلته معه إلى خراسان، وأمرهم بالبكاء في وداعه وعدم انتظار عودته.[٧١]

باستخدام حيلة ماكرة لكسب تأييد العلويين والشيعة، عرض المأمون على الإمام ﷺ منصب الخلافة عند وصوله إلى خراسان، وهو عرض قوبل برفض قاطع من الإمام. هذا العرض، الذي لم يكن في الواقع سوى تظاهر زائف، وسرعان ما كُشف زيفه بتهديد المأمون للإمام بالقتل، مما أدى في النهاية إلى فرض ولاية العهد عليه، واضطر الإمام ﷺ إلى قبولها.[٧٢ ٧٣ ٧٤]

كان موقف الإمام ﷺ من السلطة الحاكمة ذا أهمية بالغة بالنسبة للمجتمع الإسلامي. فعدم الاعتراف بشرعية الحاكم في المجتمع الإسلامي يعكس نفس النهج والفكر الذي تبناه أمير المؤمنين علي ﷺ وباقي الأئمة ﷺ. ونظرًا لمعرفته التامة بالمأمون، رفض الإمام ﷺ حتى الخلافة التي كانت من حقه عندما عرضها عليه. وفي رد فعله على عرض الخلافة من قبل

٦٩ الكليني، الكافي، ج١، ٤٤٨.
٧٠ الصدوق، عيون أخبار الرضا ﷺ، ج ٢، ٢١٨.
٧١ الصدوق، ج ٢، ٢١٨.
٧٢ المرتضى، جعفر. الحياة السياسيه للإمام الرضا ﷺ (بيروت: دار التبليغ الإسلامي، ١٣٩٩)، ٢٨٥.
٧٣ الصدوق، محمد بن علي علل الشرايع، ج١، ٢٦٦.
٧٤ الصدوق، عيون أخبار الرضا ﷺ ج ٢، ١٣٩.

المأمون وحاشيته، أوضح الإمام عليه السلام أنه إذا كانت الخلافة من حق المأمون، فلا ينبغي له أن يعرضها على شخص آخر، وإذا لم تكن من حقه، فليس له الحق في التدخل أو اقتراحها على أي شخص.[٧٥]

إن هذا الإعلان عن الحق الإلهي في الإمامة والخلافة في مواجهة سلطة العصر هو نفس الأسلوب الذي اتبعه أمير المؤمنين علي عليه السلام. وبهذا الأصل الأساسي بالذات، تشكلت حدود فاصلة تمامًا بين أهل البيت عليهم السلام ومغتصبي الخلافة، ولم تعد مسائل مثل فرض ولاية العهد أو اقتراح الخلافة قادرة على نقض هذا الأصل. والنقطة اللافتة والمؤيدة لهذا الأمر، وهي أن سيرة الإمام عليه السلام كانت امتدادًا لسيرة جده أمير المؤمنين علي عليه السلام، تكمن في جواب الإمام على سؤال: لماذا قبلتم بولاية العهد؟ فأجاب عليه السلام: "للسبب نفسه الذي دخل جدي علي عليه السلام في الشورى".[٧٦]

في بيان آخر، يقسم الإمام عليه السلام بأنه اضطر لقبول ولاية العهد، وأنه كان مجبورًا بشكلٍ قهري بين الاختيار بين قبولها أو القتل.[٧٧]

الإمام عليه السلام كان يحذر أصحابه ليتجنبوا الانخداع بالأساليب الماكرة للمأمون، مشيرًا إلى أن المأمون سيقوم بشرِّه ويدبر مكائده، فهو الشخص الذي سيتقتل على يده.[٧٨]

عندما علم لمأمون أن الإمام عليه السلام قد جمع شيعته وأنه عقد مجالس للحديث، أصدر أمرًا بتفريق هذا الاجتماع. في تلك اللحظة، دعا الإمام عليه السلام عليه ونشر دعاءً ضده، قائلًا: "يا بديع يا قويّ يا منيع يا عليّ يا رفيع... وانتقم لي ممّن ظلمني واستخفّ بي وطرد الشيعة عن بابي."[٧٩]

بالنظر إلى هذه المظالم التي ارتكبها المأمون في حق الإمام عليه السلام، ومن جهة أخرى الروايات التي نقلت عن الإمام عليه السلام بشأن العداوة مع الظالمين، فإنه لا يمكن أن يكون هناك شك أو

٧٥ الصدوق، ج٢، ١٣٨.
٧٦ الصدوق، ج٢، ١٤٠.
٧٧ الصدوق، ج٢، ١٣٩.
٧٨ الصدوق، ج٢، ١٨٣.
٧٩ الصدوق، ج٢، ١٧١.

تـردد في بغـض الإمـام عليه السلام مـن للمأمـون.

نتيجة البحث

إن تأكيد على أصلي التشيع الأساسيين، وهما الحب والبغض في الدين، اللذان لهما جذور في القرآن الكريم وسنة أهل البيت عليهم السلام، كان منهجًا اتخذه الإمام الرضا عليه السلام. فبالإضافة إلى تثبيت المكانة الرفيعة للتولي والتبري، كان الإمام عليه السلام يعلم أصحابه كيف يحافظون على علاقة الولاء بأهل البيت عليهم السلام، وفي الوقت نفسه يتعرفون الأعداء في الوقت المناسب، ويعلنون العداوة بذكاء وبصيرة، وأينما لزم الأمر، يبرأون من شخص معين أو من فرقة أو جماعة، وكذلك يبرأون في الوقت المناسب من الأعداء الذين قد يضر ذكر أسمائهم بأركان التشيع. بمعنى آخر، كما يجب أن يكون أصل التولي والولاية ساريًا في جسد الشيعة الإمامية، يجب أن يكون أصل الحب والبغض ساريًا وجاريًا في معتقد الشيعة وسلوكهم. هذه هي سياسة أهل البيت عليهم السلام التي أشار إليها أهل البيت عليهم السلام مرارًا وتكرارًا. وبتفسير آخر، فإن الطريق الوحيد للوصول إلى المعارف النقية والأصيلة للإسلام والتشيع هو من خلال أهل البيت عليهم السلام، إذ تؤدي الولاية والبراءة دور خريطة الطريق في هذا المسار. لذلك، يجدر بنا أن ندرس ونراجع ملف الحبّ والبغض في سيرة وكلام كل واحد من هؤلاء العظماء في طريق معرفة أهل البيت عليهم السلام بشكل أفضل.

المصادر

القرآن الكريم

ابن فارس، أحمد. معجم مقاييس اللغة. قم: مكتب الاعلام الاسلامي، ١٤٠٤.

ابن منظور، محمد ابن مكرم. لسان العرب. قم: ادب الحوزه، ١٤٠٥.

إسماعيل، صاحب ابن عباد. المحيط في اللغة. بيروت: عالم الكتاب، ١٤١٤.

إعتصامي، عبدالمجيد. فصلية دراسات الإمامة(امامت پژوهشى)، "البرائة في عصر الإمام السجاد عليه السلام؛ من الفكر حتى التيار(مسئله برائت درعصر إمام سجاد عليه السلام از انديشه تا جريان)". قم: مركز الثقافة للإمامة(بنياد فرهنگى امامت)، ١٣٩٣.

إعتصامي، عبدالمجيد فصلية دراسات الإمامة(امامت پژوهشى)، "مفهوم البرائة و موضعها في الكتاب والسنة(مفهوم‌شناسى برائت و جايگاه آن در كتاب و سنت). قم: مركز الثقافة للإمامة(بنيادفرهنگى‌امامت)،١٣٩٧.

ابن قولويه، جعفر ابن محمد. كامل الزيارات. نجف: دارالمرتضويه، ١٣٥٦.

الإصفهاني، الراغب الحسين ابن محمد. مفردات الفاظ القرآن. بيروت: دار القلم، د.ت.

البحراني، هاشم. البرهان في تفسير القرأن. ط٢. بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٤٢٧.

البرقي، احمد ابن محمد. المحاسن. طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٧٠.

الثقفي، ابراهيم ابن محمد. الغارات. تحقيق السيد جلال الدين الحسيني. طهران: نشر بهمن، د.ت.

الحر العاملي، محمد ابن الحسن. إثبات الهداة. بيروت: الاعلمي، ١٤٢٥.

الحر العاملي وسائل الشيعة. قم: آل البيت عليهم السلام، ١٤٠٩.

الحسكاني، عبيدالله بن عبدالله. شواهد التنزيل لقواعد التفضيل. طهران: مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، ١٤١١.

الرازي، فخر الدين. مفاتيح الغيب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠.

الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد. معجم مفردات ألفاظ القرآن. ط٢. د.م.: دار نشر الكتب، ١٤٠٤.

الزبيدي، محمد المرتضى. تاج العروس من جواهر القاموس. بيروت: دار الفكر، ١٤١٤.
الزمخشري، محمد بن عمر. أساس البلاغة. بيروت: دار صادر، ١٩٧٩.
الصدوق، محمد بن علي. علل الشرايع. نجف الاشرف: المكتبة الحيدرية، ١٣٨٥.
الصدوق، محمد بن علي. إعتقادات الإمامية. قم: مؤتمر الشيخ المفيد، ١٤١٤.
الصدوق الأمالي. طهران: كتابچي، ١٣٧٦.
الصدوق صفات الشيعة. طهران: الأعلمي، ١٣٦٢.
الصدوق كمال الدين وتمام النعمة. طهران: نشر الاسلامية، ١٣٩٥.
الصدوق، محمد بن علي. عيون أخبار الرضا عليه السلام. طهران: نشر جهان، ١٣٧٨.
الصدوق، محمد بن علي بن بابوية. الخصال. قم: جامعة المدرسين، ١٣٦٢.
الصفار، محمد بن الحسن. بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صلوات الله عليهم. مصحح: محسن كوچه باغي. قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٤.
الطريحي، فخر الدين ابن محمد. مجمع البحرين. طهران: مرتضوي، ١٣٧٥.
الطوسي، محمد بن الحسن. اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي). تحقيق حسن مصطفوي. مشهد: جامعة مشهد المقدس، ١٤٠٩.
الطيب، عبد الحسين. أطيب البيان. قم: مؤسسة السبطين، ١٣٨٦.
العسكري، حسن بن عبدالله. الفروق في اللغة. بيروت: دارالآفاق الجديدة، ١٤٠٠.
العياشي، محمد بن مسعود. تفسير العياشي. ط١. طهران: المطبعة العلمية، ١٣٨٠.
الفراهيدي، الخليل. العين. قم: دار الهجرة، ١٤٠٩.
الفيومي، أحمد بن محمد. مصباح المنير. قم: دار الهجرة، ١٤١٤.
الكليني، محمد بن يعقوب. الكافي. تحقيق علي اكبر غفاري ؛ محمد آخوندي. ط٤. طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧.
المتقي الهندي، علي بن حسام. كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال. دمشق: مؤسسة الرسالة، ١٤٠١.

المرتضى، جعفر. الحياة السياسيه للإمام الرضا عليه السلام. بيروت: دارالتبليغ الإسلامي، ١٣٩٩.

المصطفوي، الحسن. التحقيق في كلمات القرآن الكريم. قم: مركز نشر آثار العلامة المصطفوي، ١٣٨٥.

النيشابوري، محمد بن عبدالله. المستدرك على الصحيحين. ط١. بيروت: درالكتب العلمية، ١٤١١.

References

Holy Quran

'Iietisami, Eabdalmjydu. Faslyt Dirasat Al'iimamati(Amamat Pzhwhishy), <<Albarayat Fi Easr Al'iimam Alsajaad Ealayh Alsalamu; Min Alfakr Hatty Altayar(Msyilh Barayat Duraesar Amam Sajaad Ealayh Alsalam Az Aindiyshah Ta Jiryan)>>. Qim: Murkz Althaqafat Lil'iimamati(Binyad Firhingy Amamt), 1393.

Abn Qawlawayhi, Jaefar Abn Muhamadi. Kamil Alziyarati. Najif: Daralmurtaduyhi, 1356.

Al'iisfihani, Alraaghib Alhasayn Abn Muhamadu. Mufradat Alfaz Alquarani. Bayrut: Dar Alqalami, Da.t.

Albahrani, Hashim. Alburhan Fi Tafsir Alqar'an. Ta2. Bayrut: Muasasat Al'aelami, 1427.

Albarqi, Ahmad Abn Muhamadi. Almahasini. Tahran: Dar Alkutub Al'iislamiati, 1370.

Aleaskri, Hasan Abn Eabdallah. Alfuruq Fi Allughati. Bayrut: Darialafaq Aljadydati, 1400.

Aleayashi, Muhamad Bin Maseudi. Tafsir Aleayashi. Ta1. Tahran: Almatbaeat Aleilmiati, 1380.

Alfarahidi, Alkhalil. Aleaynu. Qim: Dar Alhijrati, 1409.

Alfayuwmi, 'Ahmad Abn Muhamad. Misbah Almuniri. Qim: Dar Alhijrati, 1414.

Alhiskani, Eabydallh Bin Eabdallah. Shawahid Altanzil Liqawaeid Altafdiyli. Tahran: Mujamae 'Iihya' Althaqafat Al'iislamiyti, 1411.

Alhuru Aleamili, Muhamad Abn Alhasani. 'Iithbat Alhudati. Bayrut: Alaelami, 1425.

Alhuru Aleamiliu Wasayil Alshiyeati. Qim: Al Albiti(Elayhim Alsalamu), 1409.

Alkilini, Muhamad Abn Yaequba. Alkafi. Tahaqyq Eali Akbar Ghifari ; Muhamad Akhundi. Ta4. Tahran: Dar Alkutub Al'iislamiati, 1407.

Almurtadiy, Jaefara. Alhayat Alsiyasiah Lilamam Alrida Ealayh Alsalamu. Bayrut: Daraltibilygh Al'iislamii, 1399.

Almustafawi, Alhasani. Altahqiq Fi Kalimat Alquran Alkarimi. Qim: Murkz Nashr Athar Alealamat Almustafawi, 1385.

Almutaqi Alhindiu, Ealiu Bin Husami,. Knz Alemmal Fi Sunan Al'aqwal Wal'afeali. Dimashqa: Muasasat Alrisalati, 1401.

Alnayshaburi, Muhamad Bin Eabdallah. Almustadrik Ealay Alsahayhayn.

Ta1. Bayrut: Diralktib Aleilmiyta, 1411.

Alraaghib Al'asfahani, Alhusayn Bin Muhamadi. Muejam Mufradat 'Alfaz Alqurani. Ta2. Di.mi.: Dar Nashr Alkutub, 1404.

Alraazi, Fakhr Aldiyn. Mafatih Alghib. Bayrut: Dar 'Iihya' Alturath Alearabii, 1420.

Alsaduq Alamali. Tahran: Ktabchy, 1376.

Alsaduq Kamal Aldiyn Watamaam Alniemati. Tahran: Nashr Aliaslamiati, 1395.

Alsaduq Sifat Alshiyeati. Tahran: Alaelami, 1362

Alsaduq, Muhamad Bin Eulay. Euyun Akhbar Alrida (Ealiat Alsalami). Tahran: Nashr Jhan, 1378.

Alsaduq, Muhamad Bn Ealiin Abn Babawiati. Alkhisali. Qum: Jamieat Almudarsiyn, 1362.

Alsaduwq, Muhamad Abn Ealay. 'Iietiqadat Alamamiyti. Qim: Mutamar Alshaykh Almufydi, 1414.

Alsaduwq, Muhamad Abn Eulay. Ealal Alsharayei. Najaf Alashraf: Almaktabat Alhaydariati, 1385.

Alsafari, Muhamad Abn Alhasana. Basayir Aldarajat Fi Fadayil Al Muhamad Salawat Allah Ealayhum. Musahaha: Muhsin Kwchh Baghi. Qim: Muktabat Ayt Allah Almareashii Alnajafi, 1404.

Altaybu, Eabd Alhasayn. 'Atyb Albayan. Qim: Muasasat Alsabtin, 1386.

Althaqafi, Abrahym Abn Muhamadi. Algharat. Tahaqayq Alsayd Jalal Alduyn Alhasyni. Tahran: Nushir Bihimin,Di.t.

Altiryhi, Fakhr Alduyn Abn Muhamadi. Majamae Albahrini. Tahran: Murtadwi, 1375.

Altuwsi, Muhamad Bn Alhasani. Akhtiar Maerifat Alrijal (Rijal Alkashi). Tahaqayq Hasan Mustafawi. Mashhadi: Jamieat Mashhad Almaqdasi, 1409.

Alzamakhshari, Muhamad Abn Eumra. Asas Albalaghati. Bayrut: Dar Sadir, 1979.

Alzibydi, Muhamad Almurtadiy. Taj Alearus Min Jawahir Alqamus. Bayrut: Dar Alfikri, 1414.

'Iibin Fars, 'Ahmadu. Muejam Maqayis Allughati. Qim: Maktab Alaelam Aliaslamii, 1404.

'Iibn Manzuri, Muhamad Abn Mukrama. Lisan Alearibi. Qim: Adab Alhawzah, 1405.

'Iietisami, Eabdalmjydu. Faslyt Dirasat Al'iimamati (Emamet Pajooshi),

'Iismaeili, Sahib Abn Eabadi. Almuhit Fi Allughati. Bayrut: Ealim Alkitabi, 1414.

"Mafaoom Albaraat Ve Mozeya Fey Elektab Valesne(Mafaoomshenasi Baraet Ve Jayegah An Dar Ketab Ve Sent). Gham: Markz Elesqafat Llạmạmṭ (Bonyad Fareangi Emamet), 1397.

مجلة العميد
Journal Homepage: https://alameed.alameedcenter.iq/
ISSN: 2227-0345 (Print) ISSN 2311-9152 (Online)

رأس المال الاجتماعي ودوره في التنمية المستدامة
دراسة ميدانية مقارنة للجامعات الأهلية والحكومية

أسعد عبد اللطيف تركي [١]

سارة صباح حمزة [٢]

[١] جامعة واسط / كلية الآداب / قسم علم الاجتماع، العراق؛ asaad101@uowasit.edu.iq
ماجستير في علم الاجتماع / مدرس مساعد

[٢] جامعة القادسية / كلية التربية للبنات/ قسم الإرشاد النفسي والتوجيه التربوي، العراق؛
sarah.sabah@qu.edu.iq
دكتوراه في علم الاجتماع / مدرس

تاريخ الاستلام:
٢٠٢٥/٥/٢٩
تاريخ القبول:
٢٠٢٥/٧/١
تاريخ النشر:
٢٠٢٥/٩/٣٠

الكلمات المفتاحية:
رأس المال، رأس المال الاجتماعي، التنمية، التنمية المستدامة.

السنة(١٤)-المجلد (١٤)
العدد (٥٥)
ربيع الأول ١٤٤٧هـ .
أيلول ٢٠٢٥ م

DOI:
10.55568/amd.v14i55.109-130

CC BY NC

ملخص البحث:

إنَّ عيش الإنسان بمعزل عن باقي أفراد المجتمع دون تفاعل أو تواصل يعد ضربًا من الخيال. والتطور والتكنولوجيا عززت عملية التفاعل والتواصل من خلال الهواتف الذكية ووسائل التواصل الاجتماعي وان هذه العلاقات الاجتماعية منتشرة في جميع تنظيمات، المجتمع وبصورة رسمية، وغير رسمية، وهذا يعد الأساس لرأس المال الاجتماعي الذي يؤثر وجوده في تحقيق تنمية بشرية مستدامة، ونظرًا لحداثة مفهوم رأس المال الاجتماعي وقلة تناول هذا المفهوم في الدراسات والأدبيات فإنَّ البحث الحالي يحاول تحليل رأس المال الاجتماعي لمعرفة ما يسهم به في تحقيق التنمية المستدامة .

يمثل رأس المال الاجتماعي القدرات والمهارات والمعارف التي تجعل العنصر البشري قادرًا على أداء واجباته بكل فعالية، وهو من أفضل أنواع رأس المال وأكثرها قيمة إذ حيث يسهم في تحقيق التنمية الاجتماعية والاقتصادية باعتباره متغيرًا رئيسًا ومؤثرًا في عملية الانتاج وتزداد أهميته بشكل مستمر مع ما يمر به المجتمع من تغيرات متلاحقة، ومن ثم يعد رأس المال الاجتماعي أحد العوامل التي تسهم في نجاح المجتمعات بصورة عامة .

Social Capital and Its Role in Sustainable Development: Comparative Field Study of Public and Private Universities

Asaad Abdul Latif Turki [1]
Sarah Sabah Hamza [2]

[1] University of Wasit / College of Arts / Department of Sociology, Iraq;
asaad101@uowasit.edu.iq
M.A in Sociology / Assistant Lecturer

[2] Al-Qadisiyah University / College of Education for Women / Department of Psychological Counseling and Educational Guidance, Iraq;
sarah.sabah@qu.edu.iq
PhD in Sociology / Lecturer

Received:
29/5/2025
Accepted:
1/7/2025
Published:
30/9/2025

Keywords:
Capital, social capital, development, sustainable development

Al-Ameed Journal
Year(**14**)-Volume(**14**) Issue (**55**)
Rabi' Al-Awwal 1447 AH.
September 2025 AD

DOI:
10.55568/amd.v14i55.109-130

Abstract:

The notion of a human being living in isolation from the rest of society, without interaction or communication, is considered a figment of the imagination. Development and technology enhance the process of interaction and communication through smartphones and social media. These social relations are prevalent in all organizations of society, both formally and informally, and this constitutes the foundation for social capital, the existence of which is pivotal in achieving sustainable human development. Given the relative recency of the concept of social capital and the limited discussion of it in studies and literature, the current research attempts to analyze social capital to ascertain its contribution to achieving sustainable development.

Social capital represents the capabilities, skills, and knowledge that enable the human element to perform its duties effectively. It is considered one of the best and most valuable forms of capital, as it contributes to achieving social and economic development, being a key and influential variable in the production process. Its importance continuously increases with the successive changes that society undergoes. Consequently, social capital is one of the factors that contribute to the success of societies in general.

المقدمة

ظهر مفهوم رأس المال الاجتماعي مع كتابات كل من جيمس كولمان واليكسيس دي توكفيل و ليدا هانيفان، وتبنى البنك الدولي والهيئات الدولية مصطلح رأس المال الاجتماعي وراس المال المؤسسي لما لهما من دور في مكافحة الفقر وتعزيز الانتاجية والثقة والاحترام في المجتمع، وان تراكمهما يؤدي إلى خلق نواة للتنمية المستدامة في المجتمع.

يعد الإنسان محور كل نشاط، وعليه يتوقف النمو والكفاءة والتقدم، فالعنصر البشري يمثل جميع العاملين على اختلاف تخصصاتهم وتتشكل الأهمية البالغة للعنصر البشري مما يملكه من طاقات خلاقة جعلت الاقتصاديين يعتبروه العنصر الانتاجي الاول في عملية التنمية الاجتماعية والاقتصادية، ويعد الاستثمار في العنصر البشري إحدى الاستراتيجيات الادارية الحديثة في تحقيق التنمية المستدامة، وان التنمية المستدامة تعد أنموذجًا ونمطًا جديدًا يتميز بالرشد والعقلانية في استثمار الموارد والطاقات ويتعامل مع النشاطات الاقتصادية التي تهدف إلى تحقيق معدلات النمو الاقتصادي المنشود والمستدام من أجل خلق طبيعة حياة جيدة للبشرية في الحاضر والمستقبل ويتم ذلك من خلال حماية البيئة والمحافظة على الموارد الطبيعية، فهذا المنهج يعد الإنسان وسيلة وهدفًا في الوقت نفسه، فالتنمية في هذا الأنموذج عملية لتغير المجالات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية والبيئية وغيرها.

المبحث الأول

أولًا : عناصر البحث

١- مشكلة البحث

يفرض مفهوم التنمية المستدامة نفسه على جميع الكيانات والأوساط الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها وانتشارًا كبيرًا في جميع دول العالم المتقدمة والنامية، وتبنت هذا المفهوم هيئات رسمية وغير رسمية وإن قلة الدراسات عن رأس المال الاجتماعي وما يلعبه من دور مهم في عملية التنمية المستدامة لا يعطي صورة واضحة للمستقبل؛ لذلك يسعى الباحثان إلى الاجابة عن مجموعة من الأسئلة : ما هو رأس المال الاجتماعي، وما أهميته من أجل تنمية مستدامة؟، ما أهم تنظيمات رأس المال الاجتماعي؟، ما التنمية المستدامة وعلاقتها برأس المال الاجتماعي؟، هل يؤدي رأس المال الاجتماعي دورًا في تنمية الجامعات الأهلية والحكومية؟.

٢- أهمية البحث

تنبع أهمية البحث من أهمية رأس المال الاجتماعي وخصوصًا في ما يتعلق في خلق تنمية مستدامة تنهض بالمجتمع كله، فالفهم السليم لرأس المال الاجتماعي يمكننا من تحقيق الاهداف العامة والخاصة للمجتمع، إذ يمكن من خلال هذا الفهم التغلب على المشكلات الاجتماعية والاقتصادية وتطوير المجتمع والوصول به إلى ما يحلم به كل موطن من عيش كريم وخدمات متوفرة.

٣- أهداف البحث

يهدف البحث إلى ما يأتي:

١-تعريف رأس المال الاجتماعي وأهميته من أجل التنمية المستدامة.

٢-ايضاح تنظيمات رأس المال الاجتماعي.

٣-تعريف التنمية المستدامة وعلاقتها برأس المال الاجتماعي.

٤-مقارنة الدور الذي يؤديه رأس المال الاجتماعي في تنمية الجامعات الأهلية والحكومية.

ثانيًا: المفاهيم الأساسية للبحث

راس المال : يعرف لغة على أنه رأس يرأس ورئاسة، وهو مجموعة الاموال التي يمتلكها الإنسان في وقت معين أو مال مستثمر في عمل من الأعمال. [١]

إن الاهتمام برأس المال في بادئ الامر كان منصبًا بشكل اساسي على رأس المال التمويلي الذي يشمل الأصول الملموسة والتي هي الاشياء ذات القيمة التي يمكن تحويلها بسهولة إلى نقد، واما في ما يتعلق بالتعليم والخبرات والقدرات التي يتمتع بها الافراد فينظر لها على أنها خصائص لقوة العمل ولكن مع ثورة المعرفة والتطور بدأ العلماء يتعاملون مع هذه القدرات باعتبارها راس مال يمكن أن ينمى ويقاس [٢]، وبشكل عام يشير رأس المال إلى الموارد والاصول الكلية التي قد تكون بعضها ملموسة اجتماعيًا وبعضها يكون متوقفًا على العلاقات الشخصية وتوجد أنواع عديدة من رأس المال مثل رأس المال البشري، ورأس المال الديني، ورأس المال الثقافي، ورأس المال الاجتماعي[٣].ويمكن تعريف رأس المال إجرائيًا بأنه مجموعة من العوامل المترابطة في ما بينها من اجل النهوض بالمجمع بصورة عامة بغض النظر عن الاطار أو المؤسسة التي تندرج تحتها هذه العوامل حيث تتضافر رؤوس الاموال المتفرقة جميعها (الديني والبشري والاجتماعي والاقتصادي وغيرها) من اجل تحقيق أهداف الدولة في تكوين تنمية مستدامة تمكن المجتمع من عيش حاضر أو مستقبل مزدهرا.

راس المال الاجتماعي: عند النظر إلى مفهوم رأس المال الاجتماعي لدى الفلاسفة نجد أن العالم جون ديوي تحدث عن رأس المال الاجتماعي بصورة مبطنة من خلال "الاتصال الدائم بين الناس والافراد أو المجتمع فعملية الاتصال هذه تقوم على الاعتماد المتبادل أو التأثر والتأثير بين افراد المجتمع"[٤]. إن أصل رأس المال الاجتماعي مرتبط بثلاثة أكاديميين أساسيين هم :(بيير بورديو، روبرت بوتنام، جيمس كولمان)، فيرى بورديو ان رأس المال الاجتماعي هو الموارد التي تنشأ من العلاقات، هذه الموارد تؤدي إلى عدم المساواة بين الطبقات الاجتماعية اذ انه ينتج من الطبقة العليا

١ أبن منظور، لسان العرب (الاردن: دار صادر، ٢٠٠٠)، ٣٤.
٢ جرادات، ناصر محمد سعود. واخرون، ادارة المعرفة (عمان: اثراء للنشر والتوزيع، ٢٠١١)، ٢٤٠.
٣ زايد، احمد. واخرون، رأس المال الاجتماعي لدى الشرائح المهنية من الطبقة الوسطى، (مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ٢٠٠٦)، ٥٧.
٤ نصر، سامي. واخرون، تاريخ التعليم ثورة صامته مستمرة من فجر الحضارة إلى ما بعد الحداثة (القاهرة: مركز المحروسة، ٢٠١٠)، ٢٣٩.

ولأجلها، ليديم وجودها المنتخب أو هو اتصال الأفراد بعضهم ببعض بوعي ومشاركتهم في الحياة العامة لبناء أشكال مختلفة من رأس المال أو القوة الاجتماعية ثم محاولة استخدامها للاستفادة منها[٥]، اما بالنسبة لبوتنام فالفكرة الرئيسية لراس المال الاجتماعي هي قيمة الشبكات الاجتماعية لان هذه الشبكات تحفز انتاجية الافراد والجماعات اذ يساعد الافراد كل منهم الاخر دون البحث عن عائد معين، ويشير رأس المال الاجتماعي إلى معالم التنظيم الاجتماعي مثل الثقة والمعايير والشبكات الاجتماعية[٦]. بينما يرى كولمان رأس المال الاجتماعي موردًا اجتماعيًا لا يقتصر على طبقة اجتماعية معينة ولكنه ينتج بشكل متساوي بين جميع اعضاء المجتمع ويركز على التركيبة الاجتماعية والعلاقات[٧] ويتبنى الباحثان التعريف السابق تعريفًا اجرائيًا.

التنمية: من الناحية اللغوية هي اشتقاق لكلمة النمو والتي تعني التطور والرقي والزيادة وقد جاءت من الفعل "نما" أي زاد ومن النماء أي الخير والاصلاح، وتعد التنمية العنصر الاساسي للاستقرار والتطور الإنساني والاجتماعي لأنها عملية تطور شامل أو جزئي مستمر يأخذ اشكالًا مختلفة تسعى إلى الرقي بالوضع الإنساني نحو الرفاه والاستقرار والتطور بما يتوافق مع امكانياته الاقتصادية والاجتماعية والفكرية[٨]، وتعرف كذلك على انها عملية اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية شاملة تستهدف التحسين الدائم للسكان جميعًا، وتقوم على اساس المشاركة في الانشطة الهادفة للتوزيع العادل للموارد على مر الأجيال[٩].

التنمية المستدامة: يعد مفهوم التنمية المستدامة مفهومًا حديثًا ظهر نتيجة لتطور الوعي الدولي للتواصل القائم بين السكان والتنمية والبيئة فقد ورد مفهوم التنمية المستدامة في اللجنة العلمية للبيئة والتنمية عام ١٩٨٧ وعرفت بانها تلك التنمية التي تلبي احتياجات الحاضر من دون التعرض إلى قدرة الاجيال المقبلة في تلبية حاجاتهم[١٠].

٥ Julie Doughty, Hannah; Allan, "Social Capital and the Evaluation of Inclusiveness in Scottish Further Education Colleges, " *Journal of Futher and Higher Education*, *V*.32, *N*.3.2008. 32, no. 3 (2008): Pp275-284.

٦ بلحنافي، امينة مختار فيصل. اشكالية رأس المال الاجتماعي بين المفهوم والقياس (الجزائر: جامعة معسكر، ٢٠١٧)، ١٣–١٤.

٧ أبو زاهر، نادية. "محاولة لفهم رأس المال الاجتماعي، " مجلة علوم انسانية المجلد٨، العدد٤٦. ٣٢ (٢٠١٠):.

٨ أبو النصر، مدحت. و محمد، ياسمين مدحت. التنمية المستدامة مفهومها ابعادها مؤشراتها (القاهرة، مصر: المجموعة العربية للتدريب والنشر، ٢٠١٧)، ٥٦.

٩ الجمعية العامة للأمم المتحدة، "إعلان الحق في التنمية اعتمد ونشر على الملأ بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة ٤١/ ١٢٨، " جامعة منيسوتا، مكتبة حقوق الإنسان، ١٩٨٦، http://hrlibrary.umn.edu/arabic/subdoc.html .

١٠ مخول، مطانيوس. غانم، عدنان. "نظم البيئة ودورها في التنمية المستدامة، " جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، العدد٢٥. المجلد الثاني (٢٠٠٩): ٣٨.

يمكن تعريف التنمية المستدامة بانها تلك العملية التي تقر بضرورة تحقيق نمو اقتصادي يتلاءم مع القدرات البيئية، لان تحقيق التنمية الاقتصادية والمحافظة على البيئة يتم في اطار عملية متكاملة وليست متناقصة[١١]. ويعرف البنك الدولي التنمية المستدامة بأنها عملية تسعى لتحقيق التكافؤ الذي يضمن اتاحة فرص لتنمية الجيل القادم وذلك بضمان ثبات رأس المال الشامل أو زيادته المستمرة عبر الزمن[١٢] .

المبحث الثاني

دور رأس المال الاجتماعي في التنمية المستدامة

إن تراكم رأس المال الاجتماعي يعد نمطًا جديدًا ومفتاحًا لتنمية أكثر انسانية واستدامة، إذ إن الثروة يمكن أن تعتبر غاية بذاتها ويتضح ذلك من خلال الفوارق بين المجتمعات المتطورة والتي يكون فيها رأس المال الاجتماعي مزدهرًا والمجتمعات النامية التي تعاني من ضعف في رأس المال الاجتماعي، إذ يخلق وجود رأس المال الاجتماعي المتطور بيئة صالحة للنمو الاقتصادي، ويمكن ان نوضح دور رأس المال الاجتماعي في تحقيق تنمية مستدامة من خلال ما يأتي:

١-تعزيز دالة الانتاج والنمو الاقتصادي المستدام

ان انتاج السلع والخدمات يحتاج بنسب متفاوتة إلى جميع أنواع راس المال؛ لذلك علينا أن نتجاوز دالة الانتاج التقليدية التي تعتبر رأس المال المادي والعمل عنصرين أساسيين في الانتاج، ويجب التوصل إلى مفهوم جديد لدالة الانتاج المركبة أو المتكونة من مجموعة عناصر تضاف إلى رأس المال المادي والعمل، وحتى اذا كانت الاستدامة الاقتصادية تعتمد على رأس المال المادي بشكل اساسي فان التنمية المستدامة لا تحتاج اليه وحده وانما تحتاج إلى أنواع أخرى من رأس المال تخلق وتحفز وتحافظ على بيئة صالحة ومناسبة للتنمية[١٣]، وعبر مراجعة التاريخ التنموي يتضح بما لا يقبل الشك أن توفر رأس المال المادي دون توفر الانواع الاخرى من

١١ غنيم، عثمان محمد. أبو زنط، ماجد. التنمية المستدامة فلسفتها واساليب تخطيطها وادوات قياسها (عمان، الاردن: دار صفاء للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠)، ٣١.

١٢ بوتلجة، عبد الناصر، بورحلة، ميلود. دور الدولة في تحقيق التنمية المستدامة في ظل اقتصاد اسلامي(التجربة المغربية)، مداخلة ضمن فعاليات الملتقى الدولي حول مقومات التنمية المستدامة في الاقتصاد الإسلامي٢٢٤، ٢٠١٢.

١٣ المغربل، نهال؛ فؤاد، ياسمين. المسؤولية الاجتماعية لراس المال في مصر بعض التجارب الدولية (المركز المصري للدراسات الاقتصادية، ٢٠٠٨)، ٧-٨.

رأس المال بما فيها رأس المال الاجتماعي لا يحقق تنمية مستدامة ويثبت ذلك تحليلات النظرية الاقتصادية النيو كلاسيكية التي تستند إلى التنافس محركًا أساسيًا للتنمية، اما التحليلات الحديثة المتمحورة التي تدور حول رأس المال الاجتماعي فأنها تستند إلى التعاون باعتباره عاملًا فعالًا في التنمية، وان لكل من التنافس والتعاون دورًا لا يمكن إنكاره في الوصول إلى تنمية مستدامة تسهم في ازهار المجتمع[١٤].

٢- تعزيز الاحترام والثقة في المجتمع

بحسب روبرت بوتنام "فان الجماعات التي يكون أعضاؤها جديرين بالثقة ويضعون ثقة بالغة ببعضهم البعض فأنها سوف تكون اكثر قدرة على الانجاز بالمقارنة مع الجماعات الاخرى التي تفتقر إلى الثقة بين افرادها ومثال ذلك مؤسسات الادخار غير الرسمية التي يطلق عليها جمعية القروض الدوارة" وتتكون هذه الجمعيات من افراد يقومون بالاتفاق في ما بينهم على المساهمة بمبلغ من المال بشكل منتظم في صندوق نقدي يكون فيه المشاركون مدركين لمخاطر التخلف عن الدفع ويكون الاختيار للأعضاء حسب السمعة الطيبة والتي تتبين نت خلال التاريخ السابق للفرد ومن ذلك يتضح أن الثقة و السمعة الطيبة يؤثران بصورة ايجابية ويقودان إلى عدم الارتياب لمخاطر التخلف عن الدفع، ويمكن تقسيم رأس المال الاجتماعي وفقًا لمعيار الثقة الناتجة عن استخدامه إلى قسمين[١٥]:

أ- راس مال اجتماع عابر. ب- راس مال اجتماع رابط.

٣- تدعيم الديمقراطية وتكوين مجتمع مدني

هناك جدل بين علاقة رأس المال الاجتماعي بالديمقراطية والمجتمع المدني فقد ذكر فوكاياما ان " المجتمع المدني ارتبط براس المال الاجتماعي وينهض نتيجة له لكنه لا يشكل رأس المال الاجتماعي نفسه ومن المفترض أن تنتج وفرة رأس المال الاجتماعي مجتمعًا مدنيًا كثيفًا وذلك بالمقابل يعد شرطًا ضروريًا للديمقراطية التحررية الحديثة"[١٦]، ومن ثم فان التوازن بين

١٤ حجازي، عزت، "راس المال الاجتماعي كأداة تحليلية في العلوم الاجتماعية القومية، " المجلة الاجتماعية القومية المجلد٤٣، العدد١. ٥ (٢٠٠٦):.

١٥ بوتنام، روبرت، كيف تنجح الديمقراطية تقاليد المجتمع المدني في ايطاليا الحديثة، . ترجمة ايناس غفت (القاهرة: النشر المعرفة والثقافة العالمية، ٢٠٠٦)، ٢١٥.

١٦ نادية أبو زاهر، "راس المال الاجتماعي والجدل حول علاقته بالمجتمع المدن، الحوار المتمدن، " د.ت.، https://www.oudnad.net/spip.php?article2593.

المساواة والفردية يعود إلى حجم التأييد الذي تمتلكه الحكومات الديمقراطية فلكي تتمكن أيٌّ من هذه القيادات من تحقيق اهدافها لا بد لها من الحصول على عدد كبير من المؤيدين فكلما امتلكت عددًا اكثر من الاعضاء ازدادت قوة ونفوذًا، وان الحكومات الديمقراطية لا يمكن ان تعمل بالكفاءة نفسها والفعالية في اي المجتمع فلا بد ان يحتوي المجتمع الذي تعمل به على قدر كافٍ من الوعي بأهميتها وهو ما تم تحقيقه في المجتمع الأمريكي[١٧].

٤- إسهامه في الوصول إلى تنمية مستدامة

هناك اعتقاد سائد بأن رأس المال الاجتماعي منصف اكثر من بقية أنواع رأس المال الأخرى، فإن رأس المال المادي ورأس المال الانتاجي تمتلكه عادة أفراد ودول وهو ما يوجب وجود علاقة تفاعلية عمودية بين المالك ومن يعملون تحت امرته، اما رأس المال الاجتماعي فهو متوزع على الجميع ويفيد الضعفاء أكثر من فائدته لذوي السلطة ويمكن تحديد ذلك على مجموعة من المستويات :

أ- **على مستوى الفرد** : عادة ما يكون الفرد في سعي متواصل من اجل توسيع دائرة علاقته بالآخرين من اجل خلق رأس مال اجتماعي يمكنه في المستقبل من سد حاجاته ويكون ذلك في ضوء الالتزامات والتوقعات المتبادلة بين الافراد وأيضًا ما يتوفر من مناخ الثقة والتضامن والرغبة في المساعدة المتبادلة[١٨].

ب- **على مستوى الجماعة**: إن الجماعة هي أساس حصول الفرد على اي مزايا اجتماعية أو اقتصادية فانتماء الفرد للجماعة الاجتماعية هو الطريق للحصول على الموارد والمهارات المتوفرة عند الاخرين من أعضاء الجماعة وقد يتحدد وضع الفرد داخل المجتمع نتيجة لما تتمتع به الجماعة الاجتماعية من قوة ونفوذ فكلما كانت الجماعة قوية وذات نفوذ استطاع أعضاؤها كسب أمور مادية وأدبية أكثر، ويتجسد رأس المال الاجتماعي في العلاقات والروابط الاجتماعية والمبادئ والقيم التي تحكم العلاقة بين أعضاء المجموعة[١٩].

---

١٧ عبد الحميد، انجي محمد. دور المجتمع المدني في تكوين رأس المال الاجتماعي دراسة حالة للجمعيات الأهلية في مصر (القاهرة: المركز المصري للحقوق الاقتصادية والاجتماعية، ٢٠١٠)، ٦٢.

١٨ بوتنام، روبرت، كيف تنجح الديمقراطية تقاليد المجتمع المدني في ايطاليا الحديثة، ٢١١.

١٩ عبد الحميد، دور المجتمع المدني في تكوين رأس المال الاجتماعي دراسة حالة للجمعيات الأهلية في مصر، ٣٢.

ج-**على المستوى السياسي**: على الرغم من أهمية رأس المال الاجتماعي إلا أن هذه الاهمية لا يمكن أن تلغي اهمية العامل السياسي، فوجود مجتمع مدني قوي يحقق التوازن بين سلطات الدولة وحقوق المواطنين ويحميهم من التعسف الذي قد يستخدمه بعض السياسيين؛ لأنه في حالة غياب المجتمع المدني سيضطرب النظام السياسي وتظهر المظاهرات والمطالبات التي لا يمكن الاستجابة لها، وهنا يكون مفهوم رأس المال الاجتماعي مهمًا وحيويًا في قضايا التحول الديمقراطي والمشاركة السياسية والشرعية[٢٠].

د-**على المستوى الاقتصادي**: تتمثل الوظيفة الاقتصادية في مساعدة رأس المال الاجتماعي على خفض تكلفة نقل السلع والخدمات التي تنتج عادة من الاجراءات المعقدة لصيغ العقود التي يتم إبرامها بصورة غير رسمية اي التي تعتمد على حجم الثقة المتوفرة بين الطرفين، وان العلاقة القائمة على التعاون غير الرسمي بين الطرفين سيبقى جزءًا مهمًا من الاقتصاد الحديث وستزداد أهميته كلما تعقد النشاط الاقتصادي[٢١].

٢٠ حجازي، عزت. "رأس المال الاجتماعي كأداة تحليلية في العلوم الاجتماعية القومية، " ٢٢.
٢١ موفق، سهام احمد ضيف. "راس المال الاجتماعي ودوره في تحقيق ابعاد التنمية المستدامة، " مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية. العدد١١ ٣٩-٤٠ (٢٠١٨).

المبحث الثالث

نوع البحث ومنهجه ومجالاته وعينة البحث

أولًا: نوع البحث

يعد البحث الحالي (رأس المال الاجتماعي ودوره في التنمية المستدامة دراسة ميدانية مقارنة للجامعات الأهلية والحكومية) وصفيًا تحليليًا يعتمد على جمع الحقائق وتحليلها لغرض الوصول إلى تعميمات تخص الظاهرة قيد البحث .

ثانيًا: مجالات البحث

١-**المجال البشري**: نقصد به مجتمع البحث الذي تشكل من التدريسين والنخب الاكاديمية في الجامعات الأهلية والحكومية الذين ستجرى عليهم الدراسة.

٢-**المجال المكاني**: نقصد به المنطقة الجغرافية التي تجرى فيها الدراسة، وقد حددت من الجامعات الحكومية جامعة القادسية ومن الجامعات الأهلية جامعة الكوت .

٣-**المجال الزماني**: نقصد به الوقت الذي استغرقه البحث بجانبه الميداني، وامتد من ١٥/ ٣/ ٢٠٢٥ إلى ١٥/ ٥/ ٢٠٢٥.

ثالثًا: تحديد مجتمع البحث والعينة

تكون مجتمع البحث الحالي من النخب الأكاديمية من الأساتذة الجامعين الموجودين في كل من جامعة القادسية وجامعة الكوت، وبلغ العدد الكلي لتدريسي جامعة القادسية (١٤٩٤) تدريسيًا، بينما بلغ العدد الكلي لتدريسي جامعة الكوت (٨٥٨) تدريسيًا، وكان التدريسيون بمختلف الاختصاصات والدرجات العلمية، وهو مجتمع معلوم شبه متجانس وقد اختار الباحث العينة عشوائية قصدية بنسبة ٥٪ من كل جامعة، فبلغ حجم مجتمع البحث المأخوذ من تدريسي جامعة القادسية (٧٥) تدريسي، بينما بلغ حجم مجتمع البحث المأخوذ من تدريسي جامعة الكوت (٤٣) تدريسيًا عن طريق اعتماد قانون النسبة المئوية.

رابعًا: أداة جمع المعلومات

لغرض تحقيق أهداف البحث والأجابة عن تساؤلاته استخدم الاستبيان أداة لجمع البيانات، ويعد الاستبيان من الادوات الشائعة في الدراسات الاجتماعية وتتألف من مجموعة من الاسئلة صيغت بطريقة هادفة وموجهة للحصول على البيانات والمعلومات[٢٢].

خامسًا: الوسائل الإحصائية

نفذت المعالجات الإحصائية في البحث الحالي بطريقة آليه باعتماد البرنامج الإحصائي (SPSS) .

٢٢ عمر، معن خليل.الموضوعية والتحليل في البحث الاجتماعي، (بيروت: دار الافق، ١٩٨٣)، ٢١٥.

المبحث الرابع

النتائج ومناقشتها

أولًا: نتائج البيانات الأولية للمبحوثين ومناقشتها

جدول(١): يبين توزيع وحدات العينة بحسب متغير الجنس والفئات العمرية

الجنس / الفئات	جامعة القادسية				جامعة الكوت				المجموع	
	الذكور		الاناث		الذكور		الاناث			
	التكرار	٪	التكرار	٪	التكرار	٪	التكرار	٪	التكرار	٪
(٢٦ – ٣٠)	٥	٤,٢٣	٤	٣,٣٨	٠	٠	٠	٠	٩	٧,٦٢
(٣١ – ٣٥)	١٥	١٢,٧١	١٢	١٠,١٦	٢	١,٦٩	٣	٢,٥٤	٣٢	٢٧,١١
(٣٦ – ٤٠)	٨	٦,٧٧	٨	٦,٧٧	٣	٢,٥٤	٣	٢,٥٤	٢٢	١٨,٦٤
(٤١ – ٤٥)	٣	٢,٥٤	٦	٥,٠٨	٣	٢,٥٤	٤	٣,٣٨	١٦	١٣,٥٥
(٤٦ – ٥٠)	٤	٣,٣٨	٣	٢,٥٤	٢	١,٦٩	٤	٣,٣٨	١٦	١٣,٥٥
(٥١ – ٥٥)	٢	١,٦٩	٣	٢,٥٤	٣	٢,٥٤	٢	١,٦٩	١٠	٨,٤٧
(٥٦ – ٦٠)	٢	١,٦٩	٠	٠	٢	١,٦٩	٣	٢,٥٤	٧	٥,٩٣
(٦١ – ٦٥)	٠	٠	٠	٠	٥	٤,٢٣	٤	٣,٣٨	٦	٥,٠٨
	٣٩	٣٣,٠١	٣٦	٣٠,٤٧	٢٠	١٦,٩٢	٢٣	١٩,٤٥		
المجموع	٧٥		٪٦٣,٤٨		٤٣		٪٣٦,٣٧		١١٨	٪١٠٠

توضح بيانات الجدول(١) توزيع أفراد العينة حسب الجنس والفئات العمرية لكل من الجامعتين، فقد بلغت نسبة الذكور في جامعة القادسية (٣٣,٠١) بينما بلغت نسبة الاناث لجامعة نفسها (٣٠,٤٧)، اما جامعة الكوت فقد بلغت نسبة الذكور(١٦,٩٢) ونسبة الاناث (١٩,٤٥) إذ تبين أن نسبة الذكور في جامعة القادسية أعلى من نسبة الاناث، على عكس جامعة الكوت التي كانت فيها نسبة الاناث أعلى من نسبة الذكور، اما توزيع افراد العينة حسب الفئات العمرية فقد توزعت ضمن ثماني فئات عمرية احتلت الفئة العمرية (٣١-٣٥) المرتبة الأولى بالنسبة لجامعة القادسية، اما الفئة العمرية(٦١-٦٥) فقد احتلت

المرتبة الأولى في جامعة الكوت وكما موضح في الجدول السابق، إن سبب احتلال الفئة العمرية (٣١-٣٥) في جامعة القادسية هي الدماء الجديدة التي بثتها وزارة العليم العالي والبحث العلمي من خلال تعيناتها لأعداد كبيرة من حملة الشهادات العليا والتي أسهمت بصورة كبيرة في خلق نوع من الحراك والتطور داخل الجامعات، اما سبب احتلال الفئة العمرية (٦١- ٦٥) في جامعة الكوت بسبب استقطاب الجامعة للخبرات العلمية معتمدين على ما يحمله الأساتذة من خبرة جامعية اضافة إلى عدم ارتباطهم بعمل آخر نتيجة إحالتهم للتقاعد حسب قانون الخدمة الجامعية.

جدول (٢) يوضح توزيع وحدات العينة حسب متغير التخصص والدرجة العلمية

الجنس / الفئات	جامعة القادسية				جامعة الكوت				المجموع	
	انساني		علمي		انساني		علمي			
	التكرار	٪	التكرار	٪	التكرار	٪	التكرار	٪	التكرار	٪
أستاذ	٤	٣,٣٨	٢	١,٦٩	٥	٤,٢٣	١٦	١٣,٥٥	٢٧	٢٢,٨٨
أستاذ مساعد	١٤	١١,٨٦	٢	١,٦٩	٢	١,٦٩	٥	٤,٢٣	٢٣	١٩,٤٩
مدرس	١٦	١٣,٥٥	٨	٦,٧٧	٢	١,٦٩	٦	٥,٠٨	٣٢	٢٧,١١
مدرس مساعد	٢٢	١٨,٦٤	٧	٥,٩٣	٣	٢,٥٤	٤	٣,٣٨	٣٦	٣٠,٥٠
المجموع	٥٦	٤٧,٤٣	١٩	١٦,٠٨	١٢	١٠,١٥	٣١	٢٦,٢٤	١١٨	٪١٠٠
	٧٥		٪٦٣,٥١		٤٣		٪٣٦,٣٩			

توضح بيانات الجدول(٢) نوع التخصص الاكاديمي للمبحوثين في كلتا الجامعتين، فقد بلغ التخصص الإنساني أعلى نسبة في جامعة القادسية، بينما بلغ التخصص العملي أعلى نسبة في جامعة الكوت، ويعود ذلك إلى اختصاصات وفروع كل جامعة حيث تمتاز جامعة الكوت

بالكليات والاقسام العلمية اكثر من التخصصات الإنسانية، اما جامعة القادسية فعلى الرغم من تساوي التخصصات الإنسانية والعلمية لكن قرب التخصصات الإنسانية من موضوع البحث جعل الأساتذة من هذه التخصصات أكثر اقبالًا ومساهمة في ملء استبانه البحث، اما بالنسبة للألقاب العلمية فقد احتل لقب (مدرس مساعد) في جامعة القادسية أعلى نسبة، في حين احتل لقب (أستاذ) أعلى نسبة في جامعة الكوت، ويعود سبب احتلال لقب مدرس مساعد أعلى نسبة في جامعة القادسية إلى زيادة اعداد الاكاديمين المعينين حديثًا بمثل هذا اللقب العلمي اضافة إلى صعوبة الحصول على الترقية العلمية وطول مدتها، بينما سبب احتلال لقب أستاذ في جامعة الكوت النسبة الأعلى فيعود لاستقطاب هذه الجامعة للخبرات العلمية من ذوي الالقاب المترقين علميًا.

ثانيًا: نتائج تأثير رأس المال الاجتماعي في التنمية المستدامة للجامعات الحكومية والأهلية

جدول (٣): يبين مدى اسهام المناهج والمقررات الدراسية التي تدرس في الجامعة في تكوين رأس المال الاجتماعي

الإجابات	جامعة القادسية		جامعة الكوت		المجموع	
	التكرارات	٪	التكرارات	٪	التكرارات	٪
تسهم المناهج والمقررات إلى حدٍّ كبير	٢٠	١٦,٩٤	٨	٦,٧٧	٢٨	٢٣,٧٢
تسهم المناهج والمقررات إلى حدٍّ ما	٤٥	٣٨,١٣	٣٠	٢٥,٤٢	٧٥	٦٣,٥٥
لا تسهم المناهج والمقررات	١٠	٨,٤٧	٥	٤,٢٣	١٥	١٢,٧١
المجموع	٧٥	٦٣,٥٤	٤٣	٣٦,٤٢	١١٨	٪١٠٠

يوضح الجدول(٣) مدى اسهام المناهج والمقررات الدراسية التي تدرس في الجامعات في تكوين رأس المال الاجتماعي، ويتضح أن كلًا من الجامعات الأهلية والحكومية تتفق على أن المناهج والمقررات الدراسية تسهم إلى حد ما في تكوين رأس المال الاجتماعي، ويعود ذلك إلى ما تقوم به وزارة التعليم العالي والبحث العلمي من دراسات وتخطيط يساعد على

تطوير المناهج والمقررات، إذ يتم طرح استمارات تطوير المقررات والمناهج في كل سنة على السادة التدريسين ويقوم من يحمل مقترحًا أو منهجًا معينًا للتطوير بتقديمه وفق السياقات والضوابط، اما الاجابة بعدم إسهام المناهج فقد احتلت المرتبة الاخيرة في كلتا الجامعتين.

جدول (٤): يبين مدى ممارسة اساتذة الجامعة لدور اجتماعي يسهم في تكوين رأس المال الاجتماعي إضافة إلى دورهم التعليمي

الإجابات	جامعة القادسية		جامعة الكوت		المجموع	
	التكرارات	٪	التكرارات	٪	التكرارات	٪
جميع الأساتذة يتفاعلون مع الطلبة وتربطهم علاقات صداقة اجتماعية	١٠	٨,٤٧	٣٠	٢٥,٤٢	٤٠	٣٣,٨٩
بعض الأساتذة يتفاعلون مع الطلبة وتربطهم علاقات صداقة اجتماعية	٢٥	٢١,١٨	١٠	٨,٤٧	٣٥	٢٩,٦٦
لا يتفاعل الأساتذة مع الطلبة باي شكل من الاشكال خارج دورهم التعليمي	٤٠	٣٣,٨٩	٣	٢,٥٤	٤٣	٣٦,٤٤
المجموع	٧٥	٦٣,٥٤	٤٣	٣٦,٤٣	١١٨	٪١٠٠

يوضح الجدول(٤) مدى ممارسة أساتذة الجامعة لدور اجتماعي يسهم في تكوين رأس المال الاجتماعي بالإضافة لدورهم التعليمي، ويتضح أن هناك اختلافًا بين الجامعات الحكومية والأهلية في ممارسة الدور الاجتماعي من لدن الأساتذة بالإضافة إلى دورهم التعليمي، إذ ترى جامعة القادسية ان الأساتذة لا يتفاعلون باي شكل من الاشكال خارج دورهم التعليمي ويعود ذلك إلى ان المؤسسات الحكومية تميل إلى التعامل الرسمي وفق للضوابط والقوانين دون وجود مساحات وامكانية لممارسة دور اجتماعي، اما في ما يخص الجامعات الأهلية فهي على العكس من ذلك فترى ان جميع الأساتذة يتفاعلون مع الطلبة وتربطهم علاقات صداقة اجتماعية ويعود ذلك لكون جامعة الكوت جامعة أهلية على الرغم من انضوائها تحت وزارة التعليم العالي والبحث العلمي فتبقى اهدافها الربحية مسيطرة بصورة كبيرة، وهذا يفسر شعور الأساتذة بأهمية الطالب ويسهم في زيادة العلاقات والتفاعلات الاجتماعية بين الأستاذ والطالب.

جدول (٥): يبين مدى اعتماد الجامعات على رأس المال الاجتماعي في مخططاتها التنموية

الإجابات	جامعة القادسية		جامعة الكوت		المجموع	
	التكرارات	التسلسل المرتبي	التكرارات	التسلسل المرتبي	التكرارات	التسلسل المرتبي
تعتمد بدرجة كبيرة	٧٥	١	٤٣	١	١١٨	١
تعتمد بدرجة متوسطة	٦٠	٢	٣٠	٢	٩٠	٢
تعتمد بدرجة ضعيفة	٢٠	٣	١٢	٣	٣٢	٣
لا تعتمد كليًا	٧	٤	٣	٤	١٠	٤
المجموع	١٦٢		٨٨		٢٥٠	

يوضح الجدول(٥) وهو جدول تسلسل مرتبي مدى اعتماد الجامعات على رأس المال الاجتماعي في مخططاتها التنموية، ويتضح أن كلًا من الجامعات الأهلية والحكومية تتفق على الاعتماد بدرجة كبيرة على رأس المال من اجل تطوير مخططاتهم التنموية، فقد احتل (تعتمد بدرجة كبيرة) على المرتبة الاولى في كلتا من الجامعات الحكومية والأهلية، بينما احتلت الاجابة (تعتمد بدرجة متوسطة) على المرتبة الثانية في كلا الجامعتين، اما الاجابة (تعتمد بدرجة ضعيفة) فقد احتلت المرتبة الثالثة في الجامعات الحكومية والأهلية، في حين احتلت الاجابة (لا تعتمد كليًا) على المرتبة الاخيرة في كلتا الجامعتين، ولان رأس المال الاجتماعي هو قيمة الشبكات الاجتماعية ومدى تحفيزها لإنتاجية الافراد والجماعات ونتيجة للتفاعلات والعلاقات التي يقوم الأستاذ بغرسها داخل الطلاب والتي تتمثل بمنحهم صفات التميز والابداع وهي من اهم مقومات نجاح الجامعة في اعداد رأس المال الاجتماعي المبدع الخلاق، إذ تقوم الجامعات الحكومية والأهلية بالمشاركة في النشاطات الخاصة بخدمة المجتمع وتنميته اضافة إلى أن كل جامعة لديها رؤية ووسائل واهداف واضحة ضمن خطة استراتيجية معلنة تحفز أعضاء هيئتها التدريسية وتدفعهم للمشاركة في الانشطة المجتمعية والبحثية، الامر الذي ينمي الثقة المتبادلة بين الجامعة والمجتمع الخارجي من خلال توفير البيانات والمعلومات

والاحصائيات ناهيك عن مشاريعها ببناء شراكات استراتيجية داخل المجتمع وخارجه وهو ما يسهم بدرجة كبيرة في اعتماد رأس المال الاجتماعي ضمن خططها التنموية.

المبحث الرابع

أولا: الاستنتاجات

١-إن كلًا من الجامعات الأهلية والحكومية تتفق على أن المناهج والمقررات الدراسية تسهم إلى حد ما في تكوين رأس المال الاجتماعي.

٢-هناك اختلاف بين الجامعات الحكومية والأهلية في ممارسة الدور الاجتماعي من لدى الأساتذة بالإضافة إلى دورهم التعليمي.

٣-ان كلًا من الجامعات الأهلية والحكومية تتفق على الاعتماد بدرجة كبيرة على رأس المال من اجل تطوير مخططاتهم التنموية.

ثانيًا : التوصيات

١-جعل الباحثين يهتمون بخدمة المجتمع اكثر من اهتمامهم في الحصول على الدرجة العلمية في بحوثهم ودراساتهم.

٢-القيام بعمل دورات تدريبية لأعضاء هيئة التدريس فيما يخص مجالات تنمية رأس المال الاجتماعي.

٣- دراسة المعوقات التي تواجه تنمية رأس المال الاجتماعي في الجامعات.

المصادر

ابـن منظـور. لسـان العـرب. الاردن: دار صـادر، ٢٠٠٠.

أبو النصر، مدحت وياسمين مدحت محمد. التنمية المستدامة مفهومها ابعادها مؤشراتها. القاهرة، مصر: المجموعة العربية للتدريب والنشر، ٢٠١٧.

أبـو زاهـر، ناديـة. "راس المال الاجتماعـي والجـدل حـول علاقتـه بالمجتمـع المـدن، الحـوار المتمـدن، " د.ت. .https://www.oudnad.net/spip .php?article2593

أبـو زاهـر، ناديـة. "محاولـة لفهـم رأس المال الاجتماعـي." مجلـة علـوم انسـانية، العـدد ٤٦ .المجلـد٨. (٢٠١٠).

الجمعيـة العامـة للأمـم المتحـدة. "إعلان الحـق في التنميـة اعتمـد ونشر علي الملأ بموجـب قـرار الجمعيـة العامـة للأمـم المتحـدة ١٢٨/٤١." جامعة منيسوتا، مكتبة حقوق الإنسان، ١٩٨٦. http: / /hrlibrary.umn.edu /arabic / .subdoc.html

المغربـل، نهـال، ياسـمين فـؤاد. المسـؤولية الاجتماعيـة لـراس المال في مصر بعـض التجـارب الدوليـة. المركـز المصري للدراسـات الاقتصاديـة، ٢٠٠٨.

بلحنـافي، امينـة مختـار فيصـل. اشـكالية رأس المال الاجتماعي بين المفهـوم والقيـاس. الجزائـر: جامعـة معسـكر، ٢٠١٧.

بوتلجـة، عبـد النـاصر، بورحلـة ميلـود. دور الدولـة في تحقيـق التنميـة المسـتدامة في ظـل اقتصـاد إسلامي(التجربـة المغربيـة)، مداخلـة ضمـن فعاليـات الملتقـى الـدولي حـول مقومـات التنميـة المسـتدامة في الاقتصـاد الإسلامـي، ٢٠١٢.

بوتنـام، روبـرت. كيـف تنجـح الديمقراطيـة تقاليـد المجتمـع المـدني في ايطاليـا الحديثـة. ترجمـة ايناس غفـت. القاهـرة: الـنشر المعرفـة والثقافـة العالميـة، ٢٠٠٦.

جرادات، ناصر محمد سعود واخرون. ادارة المعرفة. عمان: اثراء للنشر والتوزيع، ٢٠١١.

زايـد، احمـد واخـرون. رأس المال الاجتماعـي لـدى الشرائـح المهنيـة مـن الطبقـة الوسـطى،. مركـز البحـوث والدراسـات الاجتماعيـة، كليـة الآداب، جامعـة القاهـرة، ٢٠٠٦.

حجازي، عزت. "رأس المال الاجتماعي كأداة تحليلية في العلـوم الاجتماعيـة القوميـة." المجلـة الاجتماعيـة القوميـة مجلد٤٣ العـدد١ (٢٠٠٦).

عبـد الحميـد، انجـي محمـد. دور المجتمـع المـدني في تكويـن رأس المال الاجتماعـي دراسـة حالـة للجمعيـات الأهليـة في مصر. القاهـرة: المركـز المصري للحقـوق الاقتصاديـة والاجتماعيـة، ٢٠١٠.

عمـر، معـن خليـل. الموضوعيـة والتحليـل في البحـث الاجتماعـي،. بيروت: دار الافـق، ١٩٨٣.

غنيـم، عـثمان محمـد، وماجـد أبـو زنـط. التنميـة المسـتدامة فلسـفتها واسـاليب تخطيطهـا وادوات قياسـها. عمان، الاردن: دار صفـاء للـنشر والتوزيـع، ٢٠٠٠.

مخـول، مطانيـوس و عدنـان غانـم. "نظـم البيئـة ودورهـا في التنميـة المسـتدامة." جامعـة دمشـق للعلـوم الاقتصاديـة والقانونيـة مجلـد٢٥، العـدد٢ (٢٠٠٩).

موفـق، سـهام أحمـد ضيـف. "رأس المال الاجتماعـي ودوره في تحقيـق ابعـاد التنميـة المسـتدامة." مجلـة الحقـوق والعلـوم الإنسـانية،العـدد١١.(٢٠١٨).

نصر، سامي واخرون. تاريخ التعليم ثورة صامته مستمرة من فجر الحضارة إلى ما بعد الحداثة. القاهرة: مركز المحروسة، ٢٠١٠.

Doughty, Hannah; Allan, Julie. "Social Capital and the Evaluation of Inclusiveness in Scottish Further Education Colleges." Journal of Futher and Higher Education, V.32, .(N.3.2008. 32, no. 3 (2008

References

Abn Manzurin. Lisan Alearabi. Alardan: Dar Sadir, 2000.

Abu Zahir, Nadiatun. "Muhawalat Lifahm Ras Almal Aliajtimaeii." Majalat Eulum Ansaniati, Aleudadi46 .Almujalada8. (2010).

Abw Alnasar, Midahat Wayasmin Midhat Muhamad. Altanmiat Almustadamat Mafhumuha Abeadaha Muashiratiha. Alqahirat, Masr: Almajmueat Alearabiat Liltadrib Walnashri, 2017.

Abw Zahir, Nadia. "Ras Almal Alaijtimaeii Waljadal Hawl Ealaqatih Bialmujtamae Almuduni, Alhiwar Almutamadini," Da.ta. Https://Www.oudnad.net/Spip.php?Article2593.

Aljameiat Aleamat Lil'umam Almutahidati. "'Iielan Alhaqi Fi Altanmiat Aietumid Wanashir Eali Almala Bimujib Qarar Aljameiat Aleamat Lil'umam Almutahidat 41/128." Jamieat Munisuta, Maktabat Huquq Alansan, 1986. Http://Hrlibrary.umn.edu/Arabic/Subdoc.html .

Almaghrbil, Nahal, Yasmin Fuad. Almaswuwliat Alaijtimaeiat Liras Almal Fi Misr Baed Altajarib Alduwliati. Almarkaz Almisria Lildirasat Alaiqtisadiati, 2008.

Bilhanafi, Aminat Mukhtar Fayusalu. Ashkaliat Ras Almal Aliajtimaeia Bayn Almafhum Walqiasi. Aljazayar: Jamieat Mueaskar, 2017.

Butljata, Eabd Alnaasir, Burihlat Milud. Dawr Aldawlat Fi Tahqiq Altanmiat Almustadamat Fi Zili Aiqtisad Aslami(Altajribat Almaghribiati), Mudakhalatan Dimn Faealiaat Almultaqaa Alduwalii Hawl Muqawimat Altanmiat Almustadamat Fi Alaiqtisad Al'iislamii, 2012.

Butnam, Rubirti. Kayf Tanjah Aldiymuqratiat Taqalid Almujtamae Almadanii Fi Aytalya Alhadithati. Tarjamat Aynas Ghift. Alqahirata: Alnashr Almaerifat Walthaqafat Alealamiatu, 2006.

Eabd Alhamid, Ainji Muhamad. Dawr Almujtamae Almadanii Fi Takwin Ras Almal Alaijtimaeiu Dirasat Halat Liljameiaat Alahiliat Fi Masar. Alqahirat: Almarkaz Almisria Lilhuquq Alaiqtisadiat Walaijtimaeiati, 2010.

Eumru, Maen Khalil. Almawdueiat Waltahlil Fi Albahth Aliajtimaeii,. Bayrut: Dar Alafaqi, 1983.

Ghanim, Euthman Muhamadu, Wamajid Abu Zanta. Altanmiat Almustadamat Falsafatuha Wasalib Takhtitiha Waduat Qiasiha. Eaman, Alardin:

Dar Safa' Lilnashr Waltawziei, 2000.

Hijazi, Eazat. "Ras Almal Aliajtimaeii Ka'adat Tahliliat Fi Aleulum Aliajtimaeiat Alqawmiati." Almajalat Aliajtimaeiat Alqawmiat Mujaladi43 Aleadad1 (2006).

Jaradatu, Nasir Muhamad Sueud Wakharuna. Adarat Almaerifati. Eaman: Athara' Lilnashr Waltawziei, 2011.

Muafaq, Siham Aihmad Dayf. "Ras Almal Alaijtimaeia Wadawruh Fi Tahqiq Abead Altanmiat Almustadamatu." Majalat Alhuquq Waleulum Alansaniati, Aleudadi11. (2018).

Mukhula, Matanyus W Eadnan Ghanim. "Nuzam Albiyat Wadawruha Fi Altanmiat Almustadamati." Jamieat Dimashq Lileulum Alaqtisadiat Walqanuniat Mujaladi25,Aleadad2 (2009).

Nasra, Sami Wakharuna. Tarikh Altaelim Thawrat Samatih Mustamirat Min Fajr Alhadarat Alaa Ma Baed Alhadathati. Alqahiratu: Markaz Almahrusati, 2010.

Zayid, Aihmad Wakharuna. Ras Almal Alaijtimaeia Ladaa Alsharayih Almihniat Min Altabaqat Alwustaa,. Markaz Albuhuth Waldirasat Alajtimaeiati, Kuliyat Aladab, Jamieat Alqahirati, 2006.

مجلة العميد

Journal Homepage: https://alameed.alameedcenter.iq/
ISSN: 2227-0345 (Print) ISSN 2311-9152 (Online)

أثر العوامل المناخية على زراعة محصول الرز في ناحية الكفل

مصطفى كاظم خرباط العنزي [1]

[1]جامعة بابل / كلية التربية للعلوم الإنسانية / قسم الجغرافية، العراق؛

hum346.ameer.abdullah@student.uobabylon.edu.iq

ماجستير في الجغرافية / مدرس مساعد

تاريخ الاستلام:

٢٥/ ٧/ ٢٠٢٥

تاريخ القبول:

٢/ ٩/ ٢٠٢٤

تاريخ النشر:

٣٠/ ٩/ ٢٠٢٥

الكلمات المفتاحية:

المناخ، محصول الرز، الكفل، التحليل، زراعة

السنة(١٤)-المجلد (١٤)
العدد (٥٥)
ربيع الأول ١٤٤٧هـ .
أيلول ٢٠٢٥ م

DOI:
10.55568/amd.v14i55.131-156

CC BY NC

ملخص البحث:

يعد الرز من محاصيل الحبوب الصيفية المهمة في العراق؛ وذلك لقيمته الغذائية ولتعدد استعمالاته البشرية والحيوانية، وهو يأتي بالمرتبة الثانية بعد محصول القمح، وتعد ايضًا زراعة الرز في ناحية الكفل من النشاطات الزراعية التي تشغل مواقع متقدمة على مستوى محافظة بابل، إذ شكل هذا النشاط الزراعي إقليما متخصصا في زراعة محصول الرز الصيفي بوجه عام. جاءت محافظة بابل في المركز الثالث بمساحة قدرها (١٣,٧٠٠) دونم. وبلغت اجمالي المساحة المزروعة في ناحية الكفل نسبة (٥,٦٢٪)، ودراسة التحليل الجغرافي لعناصر المناخ لمعرفة مدى تأثيرها في زراعة الرز وإنتاجة، تعرف طبيعة العلاقة بين عناصر المناخ وإنتاجية محصول الرز في ناحية الكفل، وأجريت الدراسة على أربعة مباحث، فالمبحث الأول تناول المتطلبات المناخية (ضوء الشمس و حدود الحرارة والرطوبة وسرعة الرياح) في حين تناول المبحث الثاني الخصائص المناخية لمنطقة الدراسة مبينة بالجداول والاشكال البيانية، وتطرق المبحث الثالث إلى واقع إنتاجية محصول الرز متمثلة بتعرف نوعية الترب ومواعيد الزراعة للمحصول وأساليب الإرواء مع باقي مدخلات عملية زراعة المحصول وبيان كميات الإنتاج والمساحة المزروعة في المدة الزمنية (٢٠١٩-٢٠٢٤)، وأخيرًا تناول المبحث الرابع نماذج للتحليل الاحصائي معامل الارتباط بيرسون (R) وقد اظهر علاقة طردية للعناصر (الإشعاع الشمسي، درجات الحرارة، سرع الرياح) عدا (الرطوبة النسبية، الأمطار) ظهرت لها علاقة عكسية مع إنتاجية الرز. اما معامل الانحدار المتعدد فأظهر اختلاف قوة تأثير العناصر المناخية بنسب متفاوتة عالية على إنتاجية الرز في ناحية الكفل.

Effect of Climate Factors on Cultivation of Rice in Al-kifil District

Mustafa Kadhim Kharbat AL-A`anazi [1]

1- Babylon University / College of Education for Human Sciences / Department of Geography, Iraq;

hum346.ameer.abdullah@student.uobabylon.edu.iq

M.A in Geography / Assistant Lecturer

Received:
25/7/2025
Accepted:
2/9/2025
Published:
30/9/2025

Keywords:
Climate, Rice crop, Al-kifl, Analysis, Agriculture.

Al-Ameed Journal
Year(**14**)-Volume(**14**) Issue (**55**)
Rabi' Al-Awwal 1447 AH.
September 2025 AD

DOI:
10.55568/amd.v14i55.131-156

Abstract:

Rice is one of the important summer cereal crops in Iraq because of its nutritional value and its multiple human and animal uses. It ranks second after wheat, and the cultivation of rice in Al-Kifl district is an agricultural activity that occupies advanced positions at the level of Babylon Governorate, as it formed a region specialized in the cultivation of the summer rice crop in general. Babylon governorate came in third place with an area of (13,700) dunums. The total cultivated area in Al-Kifl district reached (62.5%). The study came to geographically analyse the climate elements and the extent of their impact on rice cultivation and production, and to identify the nature of the relationship between climate elements and the productivity of the rice crop Al-Kifl district, the study was conducted in four sections, the first section dealt with climatic requirements (sunlight, temperature limits, humidity and wind speed), while the second section dealt with climatic characteristics. The second one addressed the climatic characteristics of the study area, showing tables and graphs, the third did the reality of

the productivity of the rice crop, represented by identifying the quality of the soil, planting dates for the crop and irrigation methods with the rest of the inputs of the crop cultivation process and indicating the quantities of production and the cultivated area during a period of time (2019 - 2024). Finally, the fourth section dealt with statistical analysis models. Pearson's correlation coefficient (R) showed a positive relationship for the elements (solar radiation, temperature, wind speed) except (relative humidity, rainfall), which showed an inverse relationship with rice productivity. The multiple regression coefficient showed that the strength of the influence of climatic elements varied greatly on the productivity of rice in Al-Kifl district.

المقدمة:

يعد تقييم العلاقة بين المناخ والزراعة من أهم دراسات الجغرافية التطبيقية، واعتمادًا على النتائج المستخلصة من هذه العلاقة يمكن تحديد المسار الأنسب لخطط التنمية الزراعية، التي تعد جانبًا مهمًا وأساسيًا من التنمية الاقتصادية، وتحظى أهمية دراسة تأثير الخصائص المناخية على زراعة محصول الرز منذ العقود الماضية وحتى الوقت الحاضر، لأنه من المحاصيل الصيفية ذات الأهمية الغذائية التي تتجلى بكونه سهل الهضم ويحتوي على كربوهيدرات بنسبة (٧٦,٧٪) و بروتينات(٧,٥٪)، وماء(١٣,٣٪)، وزيت (١٠٪) واملاح(٩٪) ومعادن وفيتامينات (A,B) فضلًا عن تزويد الإنسان بسعرات حرارية تقدر(٣٤٦سعرة)، اما الاهمية الاقتصادية لمحصول الرز فتكمن في كونه مفيدًا في عمليات استصلاح الترب الملحية المستصلحة حديثًا؛ وذلك لقدرة المحصول الكبيرة على تحمل نسبة الأملاح العالية عن طريق استهلاك كميات كبيرة من المياه مما تساعد على صرف نسبة الأملاح الذائبة في الماء بشكل سريع مختلف عن باقي المحاصيل الحقلية الأخرى.

ويعد المناخ من العوامل الرئيسة التي يجب الاهتمام بها عند تحديد صلاحية المكان للزراعة ؛ لذا اهتمت هذه الدراسة بمعرفة أثر الخصائص المناخية كالإشعاع الشمسي والحرارة والرطوبة والرياح على نمو المحصول في مراحل نموه المختلفة، ولغرض معرفة مدى ملاءمتها للإنتاج الزراعي في منطقة الدراسة.

١. **مشكلة الدراسة**: تذهب مشكلة الدراسة إلى الكشف عن دور المناخ ومدى تأثيره في زراعة الرز في ناحية الكفل ويمكن صياغة هذه المشكلة بالتساؤلات الآتية:

* هل للخصائص المناخية أثر في زراعة محصول الرز في ناحية الكفل؟
* ما مدى تأثير عناصر المناخ في انتاجية محصول الرز في منطقة الدراسة؟

٢. **فرضية الدراسة**: تذهب فرضية الدراسة إلى وجود علاقة قوية بين المناخ وزراعة الرز ناحية الكفل، فالباحث يفترض ان للمناخ دورًا كبيرًا ومهمًا في توطن زراعة محصول الرز في هذه المنطقة.

٣. **هدف الدراسة:** يهدف إلى معرفة المتطلبات المناخية لمحصول الرز، الكشف عن أثر للمناخ في واقع زراعة محصول الرز في منطقة الدراسة. وتحديد نوع العلاقة بين خصائص المناخ وانتاجية الرز في ناحية الكفل.

٤. **حدود الدراسة:** تتحدد الدراسة بناحية الكفل في محافظة بابل التي تقع بين دائرتي عرض (٣٥"٦ـ٣٢°) (٣٨"٨ـ٣٢°) شمالًا وخطي طول (١١٦"١٨ـ٤٤°) (١١١"٣٤ـ٤٤°) شرقًا، تحدها من الشمال ناحية أبي غرق ومن الشمال الشرقي قضاء الحلة، ومن الشمال الغربي محافظة كربلاء، ومن الشرق قضاء الهاشمية والجنوبي الغربي محافظة النجف. خريطة (١)، أما مساحة منطقة الدراسة فتبلغ (٥٢٦) كم٢ وتشكل نسبة تصل إلى (٥٩,٩٪) من مجموع مساحة قضاء الحلة البالغة (٨٧٨ كم ٢) وتجد (١٠,٢٪) من إجمالي مساحة محافظة بابل البالغة(٥١١٩ ك م٢)، وتضم منطقة الدراسة ٦٠مقاطعة. كما موضح بخريطة (١) موضح.

٥. منهجية الدراسة: اعتمد الباحث في إعداد الدراسة على مناهج عدة لتوفير البيانات الخاصة بموضوع الدراسة وهي طريقة المنهج الوصفي والكمي لتحليل البيانات والوصول للنتائج. وجمع البيانات من المؤسسات الرسمية. واتباع طريقة المنهج المحصولي لدراسة معرفة واقع زراعة محصول الرز الصيفي في الكفل، واستخدام وسائل إحصائية بواسطة تطبيق Spss، ونموذج الارتباط والانحدار لمعرفة نوع العلاقة بين المناخ وزراعة الرز في الكفل.

شكل (١): خريطة منطقة الدراسة من العراق*

المبحث الأول: المتطلبات المناخية لزراعة محصول الرز في منطقة الدراسة:

يختلف تأثير المناخ من محصول إلى آخر؛ اذ تكون كمية الأمطار هي أحد هذه العناصر لغلة معينة، ودرجة الحرارة هي العنصر الفعال لغلة اخرى، وبعضها يتطلب رطوبة عالية وبعضها يقاوم ظروف الجفاف، وبذلك تتباين تأثيرات متطلبات المناخ على نوع المحصول.

١. المتطلبات الضوئية (ضوء الشمس):

هو عبارة عن طاقة تدخل في عملية تكوين الكربوهيدرات التي تَكون نسبة كبيرة من جسم النبات، وهذه العملية تنبعث عن طريق التركيب الضوئي، وتختلف نوعية النبات تبعًا

* المصدر: جمهورية العراق، وزارة الموارد المائية، المديرية العامة للمساحة، قسم انتاج الخرائط، الخريطة الادارية لمحافظة بابل، بمقياس ١/٥٠٠٠٠٠

لاختلاف كثافة الضوء، التوزيع الجغرافي يلعب دورًا مهمًا في تحديد نوعية المحاصيل، وتعتبر العروض شبه المدارية أكثر ملاءمة لزراعة الرز وخاصة منطقة الدراسة التي يسودها مناخ (المتوسطي – الصحراوي) وذلك لأن مدة التركيب الضوئي تشجع على زيادة الإنتاج، وهذه العروض تطول فترة النهار فيها خلال فصل الصيف القصير ولشدة كثافة الضوء، مما يساعد على نمو المحصول ونضجه بصورة سريعة. ولا تقتصر أهمية ضوء الشمس على مقدار الإنتاج بل على نوعيته ايضًا.

- **شدة الإضاءة:** يعبر عنها الكمية الكلية للضوء التي يتسلمها النبات وتقاس بالشمعة (Lux) أي شمعة لكل قدم. ويقصد بالشمعة مقدار الضوء الساقط من شمعة قياسية على سطح يبعد عن مصدر الضوء مسافة قدمًا واحدًا. وان شدة الإضاءة المثلى لمحاصيل الرز تتراوح بين (٣٠٠٠-٢٠٠٠ شمعة/ قدم).
- **مدة الإضاءة:** هي المدة التي يتعرض فيها النبات للإضاءة وتختلف حسب الفصول والمواقع. ويحتاج محصول الرز (١٠-١٢) ساعة ضوء يوميًا.

٢. المتطلبات الحرارية:

تعد أحد مصادر الطاقة التي يعتمد عليها النبات في اغلب عملياته الفسيولوجية، وهي التي تحدد مواعيد زراعة المحصول وبداية النمو، من خلال توفر حدود حرارية دنيا وعليا ملائمة لزراعة محاصيل الرز، فاذا انخفضت الحرارة عن الحد الأدنى أو ارتفعت عن الحد الأعلى سوف تسبب أضرارًا بالمحصول. وفي حال توفر الحدود الحرارية المثلى سوف يعطي نتائج أفضل لنمو محاصيل الرز الصيفية. وتتمثل المتطلبات الحرارية بما يلي:

* **حدود الحرارة العليا:** - وهي أعلى درجة يحتاجها محصول الرز في مراحل نموه المختلفة (٣٦-٣٨ مْ) والرز من حيث الظروف الملائمة لزراعته يتحمل درجات حرارة تصل إلى (٤٠مْ)، وإذا ارتفعت الحدود الحرارية (٦٠مْ) سوف تؤدي إلى أضرارًا بليغة، وفشل عملية الاخصاب وإيقاف التزهير، وتكون من نتائج ذلك قلة كمية الإنتاج.

* **حدود الحرارة الدنيا**: - انها الدرجات الحرارية الصغرى التي يطلبها نبات الرز للنمو وتتراوح قيمتها (١٢-١٧مْ) وإذا انخفضت الحدود الحرارية الدنيا إلى (١٠مْ) فستؤدي إلى عدم نمو باردات الرز، اما إذا انخفضت ما بين (١٢-١٥مْ) فسوف توقف عملية النمو ومن ثم تردي النوعية وخفض مقدار الإنتاجية.
* **حدود الحرارة المثلى**: يقصد بها درجة الحرارة المطلوبة لتسير العمليات الحيوية بأقصى سرعتها وبأحسن ما يكون في مدة معينة من مراحل نمو المحصول، اذ تقدر درجة الحرارة المثلى (٣٢-٣٠مْ). وهي ليست ثابتة بل تتباين باختلاف مراحل النمو، لذلك فان نجاح المحصول يتوقف على درجة الحرارة خلال مدة النمو ومدى وملاءمتها. ابتداءً من مرحلة الانبات إلى مرحلة التزهير والنضج.
* **حدود الحرارة المتجمعة**: تعني المدة التي تتجمع فيها الوحدات الحرارية المطلوبة لإتمام عمليات النمو المختلفة. وتبلغ حدود الحرارة المتجمعة لمحاصيل الرز (٣٩٩٠مْ).

٣. **متطلبات الرطوبة** : يقصد بها الاحتياجات المائية للمحصول، وقد يحتاج نسبة رطوبة تصل (٧٠-٨٠٪) بسبب تركيبته الفسلجية والمورفولوجية، و اذا انخفضت الرطوبة دون (٤٠٪) أو زادت عن (٩٥٪) فقد تتوقف عملية التزهير للمحصول فتختلف كميات المياه التي يحتاجها محصول الرز وتتوقف هذه الحاجة على مناطق الزراعة ودرجة الحرارة ومعدلات التبخر والتربة التي يزرع فيها المحصول لذا تنتشر زراعة الرز في المناطق السهلية التي تستلم كميات أمطار تتراوح بين (١٠٠٠-١٥٠٠ملم)، أما المناطق المروية فيكون فيها المحصول مغمورًا خلال في مراحل نموهِ بالمياه مع ملاحظة أن هذه المياه يكون تجددها باستمرار في مزارع الرز ذلك ؛لأن المياه الراكدة تفسد نمو النبات و تعيقهُ إذا بقيت مدة طويلة دون تغيير .وان انخفاض الرطوبة في فصل الصيف نتج عنه زيادة عدد الريات لمحصول الرز . كما هو موضح في الجدول (٣) كميات المياه التي يحتاجها محصول الرز.

٤. **متطلبات الرياح**: تعد حركة الرياح الخفيفة ذات تأثيرًا إيجابي في زراعة محصول الرز؛ لأنها تساعد على حدوث عملية التنح، اذ تحتاج معظم المحاصيل إلى جوٍ هادئً خالِ من الرياح الشديدة وخاصة في مرحلة التزهير والنضج، وذلك لأنها تسبب اضرارًا فسيولوجية وميكانيكية. عندما تهب الرياح الشديدة بسرعة (٥ – ١٠ كم / الساعة) في مرحلة التزهير تسبب تتطاير حبوب اللقاح اما هبوب الرياح بسرعة (١٠ – ١٥كم / الساعة) في مرحلة النمو الخضري للمحصول فتسبب تكسير الاغصان واضطجاع سيقانها. ويوضح في جدول (١) سرعة الرياح المناسبة التي يحتاجها محصول الرز تقدر (٢ كم/ الساعة).

جدول (١): المتطلبات المناخية لزراعة محصول الرز*

المتطلبات الضوئية	شدة الإضاءة شمعة / قدم	٢٠٠٠–٣٠٠٠
	مدة الإضاءة ساعة / يوم	١٠–١٢
المتطلبات الحرارية	حدود الحرارة العليا(مْ)	٣٦–٣٨
	حدود الحرارة الدنيا (م)	١٢–١٧
	حدود الحرارة المثلى(مْ)	٣٠–٣٢
	حدود الحرارة المجتمعة (م)	٣٩٩٠
متطلبات الرطوبة	الأمطار (ملم)	١١٠٠–١٩٠٠
	الرطوبة (٪)	٧٠–٨٠
متطلبات الرياح	سرعة الرياح (كم / ساعة)	٢

* المصدر: جمهورية العراق، وزارة الزراعة، مديرية زراعة محافظة بابل، قسم البيانات المناخية، بيانات غيرة منشورة، ٢٠٢٤.

المبحث الثاني: الخصائص المناخية وتأثيراتها في محصول الرز في ناحية الكفل

إنَّ أبرز الصفات المناخية لمنطقة الدراسة هي قلة الأمطار وعدم انتظام سقوطها وتذبذب كمياتها بين سنة وأخرى وارتفاع نسبة التبخر حيث تزداد عن مقدار كمية الأمطار الساقطة، وزيادة المدى الحراري اليومي والسنوي. ولكي نرسم صورة واضحة لخصائص المناخ وعناصره، لآبد من بيان عناصر خصائصها في المنطقة وهي فيما يلي:

١. **الإشعاع الشمسي**: يقصد به الطاقة التي تنطلق من الشمس بشكل إشعاع مرئي وغير مرئي إلى جميع الاتجاهات. وتكون على مجموعة كبيرة ومتباينة من الأمواج الضوئية المتنقلة عبر الفضاء بسرعة (٣٠٠,٠٠٠ كم/ ثانية) وهو ما يعرف بسرعة الضوء الذي يقطع المسافة بين الشمس والأرض البالغة بمتوسط حوالي (١٤٩,٥ مليون كم) في (٨ دقائق) لوصول الاشعة إلى الأرض[١]. تتباين زاوية سقوط أشعة الشمس زمانيًا ومكانيًا على منطقة الدراسة اذ تقع بين دائرتي عرض (٣٢,٠٦,٣٥) (٣٢,٠٨,٣٨) شمالا، وهذا الموقع يؤثر في شدة مقدار الإشعاع الشمسي الواصل لسطح الأرض فضلًا عن مدة الإشعاع وعدد ساعات النهار، وكلاهما يتأثر بالموقع الفلكي. وينقسم السطوع الشمسي إلى قسمين:(**السطوع الفعلي للشمس**): تعني تلك الساعات الفعلية لسطوع الشمس الذي يتأثر بعوامل كالغيوم والغبار وغيرها، التي تقاس بأجهزة خاصة أمثال (كامبل- ستوكس)، (**السطوع النظري للشمس**): يقصد معدل ساعات النهار تبدأ من شروق الشمس إلى وقت غروبها. ولا تتأثر بعوامل كالعواصف الغبارية والغيوم والى ما دون ذلك[٢].

١ الموسوي، علي صاحب ؛طالب أبو رحيل، عبد الحسن مدفون، مناخ العراق، ط١ (النجف: جامعة الكوفة، كلية الآداب مطبعة الميزان، ٢٠١٢)، ٧١.

٢ كربل، ماجد السخي. عبد الاله رزوقي ولي، علم الطقس والمناخ (جامعة البصرة مطبعة الجامعة، ١٩٨٦)، ٤٢.

جدول (٢): معدلات الإشعاع الشمسي في محطة الحلة المناخية لعام (٢٠١٩-٢٠٢٣)*.

الشهر	قيم الإشعاع ملي واط/ سم^{٢}	معدل زاوية سقوط الإشعاع	السطوع الفعلي ساعة/ يوم	السطوع النظري ساعة/ يوم
اذار	٤٤٥,٦	٥٦:٨٠	٨,٠	١٢,٠
نيسان	٥٤٦,١	٦٨:٨٠	٩,٥	١٢,٥
أيار	٦٢٣,٢	٧٦:٨٠	١٠,٤	١٣,٤
حزيران	٧٠٠,٢	٨٠:٦٠	.٥١١	١٤,١٠
تموز	٦٩٢,٧	٧٨:٦١	١,١١	١٣,٦١
اب	٦٤٠,١	٧١:٦٨	١٠,٧	١٣,١٨
ايلول	٥٤٣,٢	٦٠:٤٣	١٠,٢	١٢,٢١
تشرين الاول	٤٠٨,٩	٤٨:٥٧	٨,٠	١١,٢٣
المعدل	٥٧٥,٠	٥٨:٠٥	٩,٩	٨١٢.

ومن جدول (٢) يبلغ المعدل السنوي لقيم الإشعاع الشمسي (٥٧٥,٠ ملي واط/ سم٢) إذ تصل أقصى قيم الإشعاع في الأشهر (حزيران، تموز، آب) على التوالي (٧٠٠,٢، ٦٩٢,٧، ٦٤٠,١ ملي واط / سم٢) ويعود ذلك لارتفاع معدل زاوية سقوط الاشعة الشمسية خلال أشهر(حزيران، تموز، آب) اذ يصل (٨٠:٦٠، ٧٨:٦١، ٧١:٦٨) يرجع ذلك لكون الشمس بموقع شمال دائرة الاستواء وتتجه بحركتها اتجاه مدار السرطان وبهذه المدة تكون أعلى زاوية ارتفاع الشمس بمقدار (٨٠:٦٠) في شهر حزيران، فالنتيجة تأخذ اشعة الشمس شكلًا شبه عمودي على منطقة الدراسة مما يجعلها تستلم كمية كبيرة من الإشعاع الشمسي. وتأخذ معدلات قيم الإشعاع الشمسي تدريجيًا بالإنخفاض في أشهر (أيلول، تشرين الأول، اذار) وتسجل اقل قيمة لها في تشرين الأول (٤٠٨,٩ ملي واط / سم٢) نتيجة انخفاض معدل زاوية سقوط الاشعة الشمسية في هذه الأشهر وزيادة نسبة الغيوم في السماء في أشهر السنة الباردة. بينما يبلغ المعدل السنوي لساعات السطوع الفعلي والنظري الشمسي (٩,٩،

* المصدر: جمهورية العراق، وزارة الزراعة، مديرية زراعة محافظة بابل، قسم البيانات المناخية، بيانات غير منشورة، ٢٠٢٤.

٨, ١٢ساعة/ يوم)، أما في الأشهر حزيران وتموز وآب فترتفع؛ إذ سجل السطوع الفعلي (٥, ١١، ١, ١١، ٧, ١٠ساعة / يوم) والسطوع النظري (١٠, ١٤، ٦١, ١٣، ١٨, ١٣ ساعة / يوم) وذلك لتعامد الشمس على ناحية الكفل وتكون زاوية سقوط الإشعاع الشمسي عموديًا أو شبه عمودي، ثم تتراجع معدلات السطوع إلى الإنخفاض التدريجي لتسجل اقل ساعات للسطوعين في تشرين الأول (٠, ٨، ٢٣, ١١ ساعة / يوم) بسبب ميل حركة الشمس وابتعادها عن مدار السرطان مما يجعل زاوية سقوط الاشعة الشمسية بشكل مائل.

٢. **درجات الحرارة:** تعد درجات الحرارة من أهم عناصر المناخ و لها تأثير مباشر وغير مباشر في العناصر المناخية الأخرى كالضغط الجوي والرياح والرطوبة النسبية والتبخر والتكاثف[٣]. ويعتمد توزيع درجات الحرارة السنوي والفصلي على عدة عوامل جغرافية منها، الموقع الفلكي بالنسبة لدوائر العرض لما لها أثر في منطقة الدراسة (ناحية الكفل) عمومًا ودرجات الحرارة خصوصا؛ إذ يظهر تحديد زاوية سقوط الإشعاع الشمسي في تحديد كمية الحرارة الواصلة إلى سطح الأرض وما يترتب عليها من فقدان أو اكتساب للحرارة وفقًا لطول ساعات النهار والليل. وكذلك الموقع الجغرافي فيما يخص بعد المنطقة أو قربها من المسطحات المائية، ونوعية التضاريس ومقدار الإرتفاع أو الإنخفاض عن مستوى سطح البحر. فضلا عن عوامل محلية تتأثر بها الحرارة مثل طبيعة السطح (اليابس والماء) والكتل الهوائية ونوعية الضغط والرياح السائدة ونسبة التغييم وكثافة الغطاء النباتي.[٤] تتفاوت درجات الحرارة في منطقة الدارسة اذ يبدو هذا التفاوت واضحًا في جدول (٣) فقد سجلت محطة الحلة المناخية معدل السنوي للحرارة الاعتيادية (٤, ٢٩مْ) والعظمى (٣٥مْ) والصغرى (١, ١٩مْ)، كما يشمل التفاوت المعدلات الشهرية حيث سجلت أعلى متوسطات الشهرية للحرارة في تموز وآب على التوالي، وفقد بلغت درجة الحرارة الاعتيادية (٥, ٣٥مْ، ٠, ٣٥مْ) والعظمى (٤٨مْ، ٥, ٤٥مْ) والصغرى (٢, ٣٠مْ، ٢٩مْ)، ويرجع ذلك إلى كون الشمس لاتزال قريبة من الوضع العمودي فيحدث توازن بين كمية الإشعاع الشمسي الواصل إلى

٣ الموسوي، علي صاحب طالب. جغرافية الطقس والمناخ (النجف: مطبعة دار الضياء، ٢٠٠٩) ١٦٣.
٤ شرف، عبد العزيز طريح. الجغرافيا المناخية والنباتية (الإسكندرية: دار المعرفة، ١٩٩٦) ص٥٠٩-٥١٠.

الأرض والإشعاع الأرضي وكلاهما عند أعلى حد، بالإضافة لوجود تراكم حراري وذلك لزيادة عدد ساعات السطوع الفعلي للشمس، بعدها تأخذ درجات الحرارة بالإنخفاض التدريجي، ويعد شهر آذار اقل معدل للحرارة اذ سجلت متوسط الحرارة الاعتيادية (١٨,٠مْ) والعظمى (٢٥,٧مْ) والصغرى (١١,٨مْ) ويعود السبب في هذا الإنخفاض إلى قصر النهار وقلة معدلات ساعات السطوع الفعلية وميلان اشعة الشمس مما يساعد في انخفاض مقدار الإشعاع الشمسي الواصل وانخفاض كمية الحرارة المكتسبة.[٥]

جدول (٣): معدلات العناصر المناخية في محطة الحلة المناخية لعام لعام (٢٠١٩-٢٠٢٣).

الاشهر	درجة الحرارة الاعتيادية	درجة الحرارة العظمى	درجة الحرارة الصغرى	الرطوبة النسبية ٪	مجموع الأمطار (ملم)	سرعة الرياح (م/ ثا)
اذار	١٨,٠	٢٥,٧	١١,٨	٥٢	١٥,١	٣
نيسان	٢٣,٩	٣١,٣	١٦,٥	٤٦	١٢,٩	٣,١
ايار	٢٩,٦	٣٩,٤	٢٤,٢	٣٨	٢,١	٢,٨
حزيران	٣٣,٦	٤٤,٢	٢٨,٣	٣٤	٠	٣,٧
تموز	٣٥,٥	٤٨	٣٠,٢	٢٥	٠	٣,٤
أب	٣٥,٠	٤٥,٥	٢٩	٣١	٠	٢,٦
ايلول	٣١,٢	٤٣,٧	٢٧,٣	٣١	٠,١	٢,٣
تشرين الاول	٢٥,٥	٣٦,٧	٢١,٣	٤٠	٤,٥	٢
المعدل السنوي	٢٩,٤	٣٥	١٩,١	٣٣,٢	٤,٢٩	٢,٨

٥ الوائلي، علي عبد الزهرة. أسس مبادئ علم الطقس والمناخ (جامعة بغداد، كلية التربية ابن رشد، ٢٠٠٥) ٨٧٢.
* المصدر: جمهورية العراق، وزارة النقل، الهيئة العامة للأنواء الجوية والرصد الزلزالي، قسم المناخ، بيانات غير منشورة، ٢٠٢٤.

٣-الرطوبة النسبية: هي مقدار بخار الماء الموجود فعلًا في وحدة حجم معينة من الهواء، ومقدار ما يمكن يتحمله هذا الحجم من درجة التشبع في درجة الحرارة نفسها وعند مقدار ضغطه نفسه.[٦] تتأثر الرطوبة بعوامل مناخية أهمها درجة الحرارة اذ تكون العلاقة عكسية بين الحرارة وضغط بخار الماء في الجو والرطوبة النسبية، لذا تختلف نسبة الرطوبة خلال اليوم والشهر والسنة، اذ تزداد في الأشهر الباردة وتقل في الأشهر الحارة، بينما تتناسب علاقة الرياح والضغط الجوي طرديًا مع الرطوبة النسبية، كلما كانت الرياح رطبة ارتفعت من قيم الرطوبة النسبية والعكس صحيح. نلاحظ جدول (٣) تبدأ الرطوبة بالارتفاع، فقد سجلت أعلى معدل للرطوبة النسبية في شهر اذار (٥٢ ٪)، ويرجع ذلك إلى انخفاض معدلات درجات الحرارة وتعرض منطقة الدراسة إلى كتل هوائية باردة ورطبة في هذه الأشهر من الفصل البارد.[٧] وتنخفض تدريجيًا لتصل أدنى معدل للرطوبة في شهر تموز (٢٥٪)، ويعود سبب انخفاضها إلى ارتفاع معدلات درجات الحرارة وصفاء السماء وخلوها من الغيوم بالإضافة إلى توقف المنخفضات الجوية البحر المتوسط والخليج العربي وسيطرة الكتل الهوائية القارية السائدة مع هبوب الرياح الجافة مما تسهم في انعدام سقوط الأمطار وخفض معدلات الرطوبة في الجو.[٨]

٤ - **الأمطار**: تعد أهم صور التكاثف التي تتكون في طبقات الجو العليا والتي تعتمد على كمية بخار الماء الموجود فيه والمرتفع عن مستوى سطح البحر، وبعدما يصل إلى درجة التشبع يتعرض الهواء الصاعد إلى عمليات التكاثف المختلفة مكونًا الأمطار الساقطة، ويقتصر سقوط الأمطار في الفصل البارد ويقل أو يعدم سقوطها في الفصل الحار من السنة على منطقة الدارسة، لأنها تقع ضمن المناطق الجافة وشبه الجافة في تحديد كمية الأمطار الساقطة فيها والتي تتبع في سقوطها نظام المنخفضات الجوية للبحر المتوسط من حيث قلتها أو تذبذبها وموسم سقوطها وما يتخللها من سنوات جافة[٩] ؛ لذلك تتفق المدة التي تسقط فيها الأمطار

٦ هلال، أبو العطا فهمي .الطقس والمناخ ودراسة طبيعة الجو وجغرافية المناخ (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية ١٩٨٥) ١٨٨.
٧ الشلش، علي حسين .مناخ العراق. ترجمة محمد ماجد السيد ولي؛ وعبدالاله رزوقي كربل (البصرة: مطبعة جامعة البصرة، ١٩٨٨)، ٢١-٢٢.
٨ شريف، إبراهيم. جغرافية الطقس، الكتاب الأول (بغداد: جامعة بغداد، كلية الآداب، دار الكتب والوثائق، ١٩٩١)، ١٧٠-١٧٥.
٩ الموسوي، علي صاحب طالب أبو رحيل، مناخ العراق، ١٨١.

مع وقت وصول المنخفضات الجوية الجبهوية المتوسطية والتي تدخل العراق ابتداء من تشرين الأول وتكون بكميات قليلة ثم تزداد في أشهر الشتاء، وبعدها تتناقص كميتها في شهري آذار ونيسان، ولتنقطع في شهر أيار. ويظهر جدول (٣) انعدام سقوطها في موسم زراعة محصول الرز في ناحية الكفل خلال أشهر حزيران وتموز وآب وأيلول. باستثناء بداية الموسم في أشهر (اذار، نيسان، ايار) تكون تأثير سقوط الأمطار إيجابيًا. إذ تعمل على ترطيب التربة وتسهيل عملية الحراثة وسقي البذور وري الشتلات اما في نهاية الموسم في تشرين الأول فان تأثير الأمطار سلبي على المحصول اذ يكسر سيقان المحصول ويفرغ السنابل من حبوب الرز ويتعفن المحصول لزيادة محتوى الرطوبة.

٥-الرياح : المقصود بها الحركة الطبيعية للهواء سواء كانت بطيئة أو سريعة[١٠] . وللرياح دور مهم في تحديد طبيعة الخصائص المناخية لأية منطقة فهي تعمل في أثناء حركتها على نقل الرطوبة والحرارة للمناطق التي تهب منها والى المناطق الهابة اليها، وتعد الرياح من العوامل المناخية التي تؤثر في نمو النبات وتوزيعه بصورة غير مباشرة، وتتأثر منطقة الدراسة بالمنظومات الضغطية العالية المتمركزة فوق هضبة الأناضول والهضبة الإيرانية فضلًا عن الضغط الجوي الموسمي فوق جنوب السودان، إذ يتحرك نحو الشمال الشرقي عابرًا البحر الاحمر باتجاه المنطقة الوسطى والجنوبية من العراق[١١]. مما يؤدي إلى اختلاف سرعة الرياح، كما مبين في الجدول (٣) تتباين سرعة رياح في ناحية الكفل فقد سجلت أعلى معدل لها في شهر حزيران وتموز (٣,٧، ٤ ,٣ م / ثا) واقل معدل لها في شهر تشرين الأول (٢ م / ثا) وتكون سرعتها مناسبة أيجابيةً تساعد على انتاج محصول الرز ذات الجودة العالية.

المبحث الثالث: واقع إنتاج محصول الرز في منطقة الدراسة

إن الظروف الطبيعية لمنطقة الدراسة تعد ملائمة لزراعة هذا المحصول صيفًا، لذا فان هذه المنطقة تعد من اهم المناطق الانتاجية للرز ويتضح من خلال الاتي:

أ- **أصناف التربة**: يزرع الرز في منطقة الدراسة وأفضل الترب ملاءمةً لزراعة هذا

١٠ العكيلي، محمد حبيب. جغرافية الزراعة ط١ (بغداد: دار الوفاء، ٢٠٢١) ٩٤.
١١ شريف، جغرافية الطقس، الكتاب الأول ١٦٨-١٧٥.

المحصول هي التربة الطينية الخصبة الغنية بالمادة العضوية المتوسطة النسجة والشديدة الاحتفاظ بالماء بنسبة (٣٠-٤٥ ٪) ولا تزيد نسبة الأملاح فيها عن (٠،٣ ٪) و(٣٧) ذات الحموضة المنخفضة.

ب - **مواعيد زراعة المحصول**: يزرع هذا المحصول في المنطقة الوسطى في العراق بما فيها (منطقة الدراسة) بالنسبة للأصناف المبكرة (الياسمين) الذي يكون موعد زراعته (١٥ آذار-١٥ آيار) وهو الأكثر شهرة في ناحية الكفل كونه يتحمل الظروف وفيه وفرة بالإنتاج. اما الأصناف الزراعية المتأخرة متل (العنبر المحلي) فيزرع في بداية شهر حزيران ومن الضروري الالتزام بمواعيد الزراعة، لان أي تبكير أو تأخير في مواعيدها المقررة يؤدي إلى خفض الانتاجية.

ث- **الاحتياجات المائية**: فيما يتعلق باحتياجات المحصول من الماء فان مياه الأمطار تقل في أواخر الربيع وتنعدم في فصل الصيف، وبذلك تم تخصيص ٥ آلاف دونم في ناحية الكفل للأراضي الزراعية التي تقع على ضفاف نهر الفرات، مع ضمان تدوير المياه والإفادة منها مرة أخرى. اذ يحتاج محصول الرز إلى كميات كبيرة من المياه ولاسيما في اثناء مرحلتي التفرعات والاستطالة اذ يستهلك كميات كبيرة من المياه بأساليب الري السيحي والري بالواسطة ومقارنة بالمراحل الاخرى وبذلك يحتاج الدونم الواحد من الرز في مدة نموه من الماء أكثر من (٦٠٠٠ ملم٣) مع ضرورة تجفيفه وتعطيش المحصول بعد النضج لمدة (١٥-٢٠) يومًا قبل الحصاد*.

ح- **مدخلات عملية إنتاج المحصول**: تتمثل بالبذور والاسمدة الكيمياوية واستعمال الآلات والمكائن الزراعية، إذ توزع شعبة الزراعة في قضاء الكفل على المزارعين كميات من البذور للأصناف (الياسمين والعنبر) بكمية ٥٠ كغم / دونم الواحد وبكلفة شرائية حوالي ٧٥ الف دينار، اما الأسمدة مثل سماد اليوريا والسماد المركب(DAB) يوزع على المزارعين بكميات ٧٥ كغم / دونم بمنحة مجانية من مديرية الزراعة في محافظة بابل ولجميع الشعب

* جمهورية العراق، وزارة الزراعة، دائرة الإرشاد والتدريب الزراعي، المركز الارشادي التدريبي الزراعي/ في بابل، المزرعة الارشادية في الكفل، زيارة ميدانية بتأريخ ٢ / ٩ / ٢٠٢٤.

الزراعية بصورة عامة، ولشعبة زراعة الكفل بالأخص، في حين مبيدات الادغال يتم توزيع كمية ١ لتر/ دونم وبكلفة مالية تقدر ٥٠ الف دينار، ويتم استعمال آلالات الزراعية بأعداد معينة في المساحات المزروعة بالمحصول مثال على ذلك(الساحبة عدد ٢٥، والباذرة عدد ٥، وآلية التسوية الليزرية لتنظيف الأراضي من الادغال عدد ٥، وهولدر محمول عدد ١٥، وسيارات الحمل عدد ٥٠)*

جدول (٤): المساحة المزروعة وإنتاج محصول الرز في ناحية الكفل لعام (٢٠١٩-٢٠٢٤)**.

السنة	المساحة المزروعة / دونم	انتاج المحصول / طن	اصناف المحصول	الإنتاجية كغم / دونم
٢٠١٩	٩٩٥٠	١٣٠٠٠	ياسمين +عنبر	ياسمين ١٥٠٠ عنبر ١١٠٠
٢٠٢٠	١٢٠٠٠	١٥٥٠٠	ياسمين +عنبر	ياسمين ١٥٠٠ عنبر ١١٠٠
٢٠٢١	١٢٠٠٠	١٦٠٠٠	ياسمين +عنبر	ياسمين ١٥٠٠ عنبر ١١٥٠
٢٠٢٢-٢٠٢٣	--	--	--	--
٢٠٢٤	٥٧٦٥	٧٢٥٠	ياسمين +عنبر	ياسمين ١٥٠٠ عنبر ١١٥٠

* جمهورية العراق،، مديرية زراعة محافظة بابل، قسم التخطيط والمتابعة، زيارة ميدانية، بتأريخ ١٢/ ١٢/ ٢٠٢٤.
** المصدر: جمهورية العراق، وزارة الزراعة، مديرية زراعة محافظة بابل، قسم التخطيط والمتابعة، بيانات غير منشورة،٢٠٢٤.

يظهر من الجدول (٤) أن معدل المساحة المزروعة بمحصول الرز بلغت (٩٩٥٠) دونمًا لعام (٢٠١٩)، واخذت تزداد المساحات المزروعة بمعدل (١٢٠٠٠) دونم لعام (٢٠٢٠-٢٠٢١)، في حين عام (٢٠٢٢-٢٠٢٣) لم تسجل أي معدل للمساحات المزروعة لمحصول الرز في قضاء الكفل، في حين تراجع معدل المساحات المزروعة لهذا المحصول إلى (٥٧٦٥) دونمًا لعام (٢٠٢٤). كما يظهر الجدول معدل إنتاج محصول الرز لعام (٢٠١٩) بمستوى جيد يقدر معدل الانتاج (١٣٠٠٠) طن، وارتفع معدل انتاج المحصول ليصل إلى (١٥٥٠٠) طن لعام (٢٠٢٠)، واخذ معدل الإنتاج بالارتفاع ليصل إلى أعلى مستوى بلغ(١٦٠٠٠) طن لعام (٢٠٢١)، في حين توقف معدل الإنتاج في عام (٢٠٢٢-٢٠٢٣) وذلك نتيجة مشكلة الشحة المائية التي تتعرض لها منطقة الدراسة بصورة خاصة ومناطق العراق بصورة عامة، بسبب التغيرات المناخية وسياسات الدول المجاورة للعراق التي تعمدت تقليل كميات مياه نهر الفرات الذي يمر بمنطقة الدراسة عبر شط الكوفة وجداول فرعية أخرى، ومن ثم انخفضت نسبة معدل الإنتاج إلى (٧٢٥٠) طن لعام (٢٠٢٤)، كما يوضح الجدول إنتاجية المحصول بأصنافه (ياسمين +عنبر) إذ يظهر صنف الياسمين بمعدل (١٥٠٠) كغم / دونم طوال مدة الدراسة من مدة (٢٠١٩-٢٠٢٤)، اما صنف العنبر فبلغت إنتاجية المحصول (١١٠٠) كغم / دونم في (٢٠١٩-٢٠٢٠)، في حين ارتفعت بنسبة بلغت (١١٥٠) كغم / دونم في (٢٠٢١-٢٠٢٤).

المبحث الرابع: التحليل الاحصائي للعلاقة بين المناخ وزراعة محصول الرز في ناحية الكفل

يعد الأسلوب الكمي من أهم الأساليب في الدراسات الجغرافية من أجل الوصول إلى اظهار التأثير المتبادل بين المتغيرات المستقلة والمتغير التابع، ولفهم التأثير المتبادل لابد من قياس التأثير في إنتاجية المحصول والمتمثل بالمتغير التابع، واختلاف نسبة تأثير المتغيرات حسب كل نوع متغير مستقل والمدة الزمنية التي أثرت فيها، ولإضافة دقة عالية لمشكلة الدراسة اعتمدت على معامل الارتباط Correlation Analysis ومعامل الانحدار Regression Analysis. لبيان العلاقة بين العناصر المناخية وانتاجية محصول الرز. وبيان الاسبال ضمن حدود المنطق العلمي معتمدًا على احصائيات مأخوذة من دوائر حكومية ذات الصلة بالدارسة.

١- معامل الارتباط الخطي البسيط **Simple Correlation Coefficient**: هو عبارة عن قياس قوة العلاقة بين متغيرين، وتحديد طبيعة العلاقة بعضهما ببعض، ويرمز له بالرمز (R). ومن أهم خواص معامل الارتباط البسيط (معامل بيرسون): إذا كانت العلاقة الخطية منعدمة بين المتغيرين فأن معامل الارتباط = ٠، بينما إذا كانت طبيعة العلاقة بين المتغيرين طردية تامة فأن معامل الارتباط = ١، في حين تكون العلاقة عكسية تامة إذا كان معامل الارتباط =١-، كما ان معامل الارتباط ١ يدل على قوة العلاقة بين المتغيرين، في حال كون معامل الارتباط ٠ فإنه على ضعف العلاقة بين المتغيرين.

جدول (٥): معامل الارتباط الخطي البسيط(R) بيرسون بين المتغير التابع محصول الرز (Y) والمتغيرات المستقلة (X) وفقًا للدراسة الميدانية للمدة من عام (٢٠١٩-٢٠٢٤)

المتغير التابع	المتغيرات المستقلة	الرمز	قيم معامل الارتباط البسيط (R)	المعنوية	نوع الارتباط
	الإشعاع الشمسي	x	١	معنوي	طردي تام
	درجة الحرارة	X١	٠,٨٣*	معنوي	قوي جدًا بمستوى دلالة ٠,٠٥
محصول الرز	درجة الحرارة العظمى	X٢	٠,٧٨	معنوي	قوي.
(Y)	درجة الحرارة الصغرى	X٣	٠,٨٣*	معنوي	قوي جدًا بمستوى دلالة ٠,٠٥
	سرعة الرياح	X٤	٠,٥٦	معنوي	متوسط
	الرطوبة النسبية	X٥	-٠,٨٣*	معنوي	قوي جدًا بمستوى دلالة ٠,٠٥
	الأمطار	X٦	-٠,٨٥*	معنوي	قوي جدًا بمستوى دلالة ٠,٠٥

* Correlation is significant at the 0.05 level(2-tailed)
** Correlation is significant at the 0.01 level(2-tailed)

يوضح الجدول (٥) معاملات الارتباط بيرسون (R) بين المتغير التابع (Y) والمتغيرات المستقلة (X١, X٢, X٣, X٤, X٥, X٦)، تظهر نتيجة ذلك وجود علاقة بين المتغير المستقل الإشعاع الشمسي (X) بقيمة معامل الارتباط أعلى نسبة وهو (١) بدلالة معنوية عالية جدا تبين نوع العلاقة طردية تامة موجبة اتجاه المتغير التابع محصول الرز (Y) ؛ لان زيادة ضوء الإشعاع الشمسي تأثيرًا إيجابيًا بشكل إيجابي في زيادة كمية انتاج محصول الرز وخاصة في مرحلتي النمو الخضري والنضج .

بينما المتغيرات المستقلة (درجة الحرارةX1، ودرجة الحرارة الصغرىX3) تكون قيم معاملات الارتباط فيها (٠,٨٣*) وتبين أن نوع العلاقة طردية قوية جدًا، موجبة وذات دلالة إحصائية معنوية بنسبة عالية وبمستوى (٠,٠٥). بينما المتغير المستقل (درجة الحرارة العظمى X2) ظهرت قيمتها الإحصائية معنوية وموجبة بلغت (٠,٧٨) أي نوع الارتباط فيها قوي، ونستنتج من ذلك أن توفر درجات الحرارة المناسبة تساعد في نمو إنتاجية محصول الرز. وزيادته في حين المتغير المستقل (سرعة الرياح X4) ظهرت لديه قيمة معامل الارتباط بنسبة (٠,٥٦) تكون متوسطة العلاقة طردية، إذ أظهرت نتائج تحليل الارتباط أن سرعة الرياح ذات تأثير إيجابي على محصول الرز في جميع مراحل زراعته.

أما المتغيرات المستقلة (الرطوبة النسبية X5، الأمطار X6) فظهرت قيم معاملات الارتباط بيرسون بنسبة (٠,٨٣-*، ٠,٨٥-*) وهذا يدل على علاقة عكسية وسالبة وذات دلالة إحصائية معنوية مستوى (٠,٠٥). نتيجة ذلك تقليل أثر الرطوبة النسبية بسبب انعدام سقوط الأمطار في فصل الصيف في منطقة الدراسة مما يؤثر سلبيًا في قلة إنتاجية محصول الرز، مما يضطرنا إلى الاعتماد على موارد مائية أخرى كالأنهار في عملية سقي محصول الرز.

٢- **نموذج الانحدار المتعدد Multiple Regression Model**: - يقصد به نموذج يتكون من متغير تابع وأكثر من متغير مستقل، ويمكن افتراض معالم نموذج الانحدار الخطي المتعدد بالمعادلة التالية:

Y = (X1+X2+X3..... Xi)

جدول (٦): نموذج الانحدار للعلاقة بين المتغير التابع (Y) محصول الرز والمتغيرات المستقلة (Xi) للمدة (٢٠١٩-٢٠٢٤)

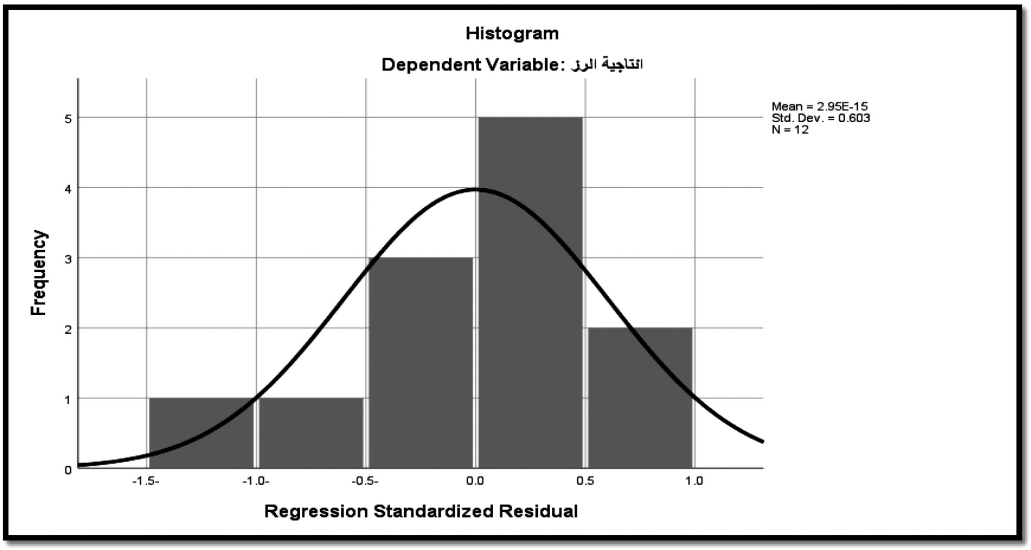
In Dependent Variable	t	Sig	F	.Sig	R	R Square	Adjusted R Square
X الإشعاع الشمسي	١,١٩٧	٢٩٧.					
X١درجة الحرارة	-٧٤٦.-	٤٩٧.					
X٢درجة الحرارة العظمى	١,٦٧١	١٧٠.					
X٣درجة الحرارة الصغرى	-٩٧٦.-	٣٨٥.	٣,١٦٧	١٤١b.	٩٢٠a.	٨٤٧.	.٥٨٠
X٤ سرعة الرياح	٧٩٧.	٤٧٠.					
X٥الرطوبة النسبية	-١,٣١٦-	٢٥٩.					
X٦الأمطار	-٠٤٨.-	٩٦٤.					

a. Dependent Variable:محصول الرز

- يتضح من جدول (٦) أن معاملات نموذج الانحدار تشير إلى أثر المتغيرات المستقلة (Xi) في المتغير التابع (Y)، ويلاحظ من إشارات معلمات النموذج أنها تتفق مع المنطق الجغرافي لأثر تلك المتغيرات المستقلة في المتغير التابع، فقد أثبت اختبار (t-test) لهذه المتغيرات (الإشعاع الشمسي X، درجة الحرارة العظمى X2، سرعة الرياح X4، الرطوبة النسبية X5) أنها قيمة سالبة ذات دلالة معنوية، وظهرت وجود علاقة عكسية بين هذه المتغيرات المستقلة والمتغير التابع (Y) محصول الرز، كما ان اختبار (t-test) اثبت معنوية لهذه المتغيرات (درجة الحرارةX1، درجة الحرارة الصغرى X3، الأمطارX6) واظهرت قيمة موجبة لها، وتبين وجود علاقة طردية بين هذه المتغيرات المستقلة والمتغير التابع (Y) لمحصول الرز.

– أما اختبار نموذج (ANOVA) فاظهر القيمة الجدولية (F-test) المحسوبة والتي بلغت ٣,١٦٧ وبمعنوية ذات دلالة إحصائية ٠,١٤١ فقد أظهرت مدى قوة تأثير هذه المتغيرات المستقلة في المتغير التابع.

– ويوضح الجدول(١٣) معامل ارتباط بيرسون (R) بين المتغير التابع والمتغيرات المستقلة فقد بلغ العمود الثاني (٠,٩٢٠) أي هناك تأثير للمتغيرات المستقلة(العناصر المناخية) بنسبة ٩٢٪ في إنتاجية وزراعة محصول الرز في منطقة الدراسة، وأن النسبة المتبقية هي ٨٪ فقط يعزا تأثيرها إلى متغيرات أخرى لم يتمكن حصرها في نموذج Model Summary, و كذلك مربع معامل الارتباط R Square المعدل في العمود الثالث فقد بلغ (٠,٨٤٧) يلاحظ منها أن المتغيرات المستقلة تؤثر بنسبة ٨٤٪ من التباين الحاصل في إنتاجية الرز في قضاء الكفل في حين أن النسبة الباقية ١٦٪ فقط يعود تأثير بعض المتغيرات الأخرى التي لم يمكن حصرها بالنموذج نفسه، اما قيمة مربع معامل الارتباط Adjusted R Square في العمود الرابع فبلغت (٠,٥٨٠) يتبين أن هناك تأثيرًا للعناصر المناخية بنسبة ٥٨٪ على محصول الرز وانتاجيته في منطقة الدراسة بينما ما تبقى من نسبة ٤٢٪ يعود تأثيرها لمتغيرات أخرى .



شكل (٢): الرسم البياني لنموذج الانحدار الخطي المتعدد للعلاقة بين المتغيرات المستقلة (العناصر المناخية) والمتغير التابع (إنتاجية محصول الرز) في ناحية الكفل

يوضح الشكل البياني السابق اعتدالية توزيع البواقي وتجمع البيانات حول الخط المستقيم ومن ثم فأن البواقي تتبع التوزيع الطبيعي وهو من شروط صحة اجراء تحليل الانحدار، اذ يمثل المحور العمودي التكرارات والمحور الافقي نسب الاعمدة البيانية مع خط المنحني، إذ يظهر خط المنحني ارتفاع إنتاجية محصول الرز في بداية مدة الدراسة بنسبة مرتفعة قليلًا عن الخط، وأخذت إنتاجية الرز ترتفع بشكل عالٍ إلى قمة الخط المنحني بشكل طردي و بنتيجة موجبة، ثم تراجعت بشكل عكسي وذات قيمة سالبة داخل خط المنحني، ثم ارتفعت إنتاجية الرز بنسبة ضئيلة مرة أخرى وظهور العمود البياني خارج خط المنحني.

الاستنتاجات:

١- أظهرت الدراسة تأثير زيادة ضوء الإشعاع الشمسي تأثيرًا إيجابيًا في زيادة كمية انتاج محصول الرز وخاصة في مرحلتي النمو الخضري والنضج.

٢- ساعدت درجات الحرارة المناسبة في زيادة إنتاجية محصول الرز بجودة عالية.

٣-سرعة الرياح بهذا المستوى (٢ كم / ساعة) لها تأثير إيجابي على محصول الرز في جميع مراحل زراعته.

٤- أظهر معامل الارتباط بيرسون (R) علاقة طردية للعناصر (الإشعاع الشمسي X، درجة الحرارة X1، درجة الحرارة العظمى X2، درجة الحرارة الصغرى X3، سرعة الرياحX4) عدا (الرطوبة النسبية X5، الأمطار X6) ظهرت لها علاقة عكسية مع إنتاجية الرز.

٥-معامل الانحدار المتعدد أظهر اختلاف قوة تأثير العناصر المناخية بنسب متفاوتة عالية في إنتاجية الرز في ناحية الكفل.

المقترحات:

١-الالتزام بالوقت المحدد لزراعة .

٢- العناية بالترب الخصبة بشكل دوري ومستمر.

٣-استعمال التقنيات الحديثة والآلات المتطورة في عملية زراعة المحصول وحصاده.

٤-استعمال أساليب الري الحديثة والاقتصادية لمواجهة مشاكل شحة المياه في مواسم فصل الصيف الحار.

٥- يجب اتخاذ قرارات دولية مع دول الجوارالمتشاطئة لتزويد العراق الحصص المائية بشكل كامل من دون أي تناقصات لمواجهة التغير المناخي والجفاف.

المصادر

الشلش، علي حسين. مناخ العراق. ترجمة ماجد السيد ولي محمد وعبدالاله رزوقي كربل. البصرة: مطبعة جامعة البصرة، ١٩٨٨.

العكيلي، محمد حبيب. جغرافية الزراعة. ط١. بغداد: دار الوفاء، ٢٠٢١.

الموسوي، علي صاحب طالب أبو رحيل، عبد الحسن مدفون. مناخ العراق. ط١. النجف: جامعة الكوفة، كلية الآداب مطبعة الميزان، ٢٠١٢.

الموسوي، علي صاحب طالب. جغرافية الطقس والمناخ. النجف: مطبعة دار الضياء، ٢٠٠٩.

الوائلي، علي عبد الزهرة. أسس مبادئ علم الطقس والمناخ. جامعة بغداد، كلية التربية ابن رشد، ٢٠٠٥.

شرف، عبد العزيز طريح. الجغرافيا المناخية والنباتية. الإسكندرية: دار المعرفة، ١٩٩٦.

شريف، إبراهيم. جغرافية الطقس، الكتاب الأول. بغداد: جامعة بغداد، كلية الآداب، دار الكتب والوثائق، ١٩٩١.

كربل، عبد الاله رزوقي ولي، ماجد السخي. علم الطقس والمناخ. جامعة البصرة مطبعة الجامعة، ١٩٨٦.

هلال، أبو العطا، فهمي. الطقس والمناخ ودراسة طبيعة الجو وجغرافية المناخ. الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥.

References

Aleakili, Muhamad Habib. Jughrafiat Alziraeati. Ta1. Baghdada: Dar Al-wafa'i, 2021.

Almuswi, Eali Sahib Talib 'Abu Rahil, Eabd Alhasan Madfuni. Munakh Aleiraqi. Ta1. Alnajafa: Jamieat Alkufati, Kuliyat Aladab Matbaeat Almizani, 2012.

Almuswi, Ealiin Sahib Talibun. Jughrafiat Altaqs Walmunakhi. Alnajafa: Matbaeat Dar Aldiya'i, 2009.

Alshilshi, Eali Husayn. Munakh Aleiraqi. Tarjamat Majid Alsayid Wali Muhamad Waeabdalalah Razuwqi Kirbil. Albasrat: Matbaeat Jamieat Albasrat, 1988.

Alwayili, Eali Eabd Alzuhrat. 'Asas Mabadi Eilm Altaqs Walmunakhi. Jamieat Baghdad, Kuliyat Altarbiat Abn Rishd, 2005.

Hilali, 'Abu Aleataa, Fahami. Altaqs Walmunakh Wadirasat Tabieat Aljawi Wajughrafiat Almanakhi. Aliaskandariati: Dar Almaerifat Al-jamieiati, 1985.

Kirbil, Eabd Alalih Razuwqi Wali, Majid Alsakhi. Ealm Altaqs Walmunakhi. Jamieat Albasrat Matbaeat Aljamieati, 1986.

Sharifi, 'Iibrahim. Jughrafiat Altaqsi, Alkutaab Al'awala. Baghdadu: Jamieat Baghdad, Kuliyat Aladab, Dar Alkutub Walwathayiqi, 1991.

Shuraf, Eabd Aleaziz Turayhi. Aljughrafya Almunakhiat Walnabatiatu. Al'iiskandariata: Dar Almaerifati, 1996.

مجلة العميد

Journal Homepage: https://alameed.alameedcenter.iq/
ISSN: 2227-0345 (Print) ISSN 2311-9152 (Online)

خطبة الإمام علي عليه السلام الشقشقية: تحليل نقدي للخطاب

نور ضياء حسين [1]

[1] المديرية العامة للتربية/ محافظة بابل، العراق؛ noordhyia@gmail.com
دكتوراه في فلسفة اللغة الإنكليزية/ مدرس

تاريخ الاستلام:
٢٠٢٥/٨/٤
تاريخ القبول:
٢٠٢٥/٩/١١
تاريخ النشر:
٢٠٢٥/٩/٣٠

الكلمات المفتاحية:
الإمام علي عليه السلام، تحليل الخطاب النقدي، خطبة الشقشقية، الخلافة، الصبر.

السنة(١٤)-المجلد (١٤)
العدد (٥٥)
ربيع الأول ١٤٤٧هـ.
أيلول ٢٠٢٥ م

DOI:
10.55568/amd.v14i55.157-183

CC BY NC

ملخص البحث:

تُعدّ خطبة الشقشقية خطابًا سياسيًا وأخلاقيًا وتاريخيًا وعقائديًا. تتضمن هذه الخطبة مظالم الخلافة، ثم تأكيد الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام على تحملها، ثم بيعة الناس له. يُنظر إلى هذا البحث على أنه تحليل نقدي لخطبة الإمام علي الشقشقية، اذ يدرس عناصر كالنحو والمفردات والأساليب البلاغية المختلفة في هذه الخطبة للكشف عن أيديولوجيتها الكامنة، ويسعى إلى معالجة الأسئلة الآتية: ما هي الآليات النحوية والمعجمية والبلاغية المستخدمة في خطبة الإمام؟ وكيفية استخدام الأساليب المذكورة سابقًا في هذه الخطبة للكشف عن أيديولوجيتها الخفية؟. لذا تهدف هذه الدراسة إلى بحث الأدوات اللغوية وكشف الأيديولوجية الخفية. تنقسم هذه الدراسة على قسمين: يقدم القسم الأول لمحة عامة عن تحليل الخطاب النقدي، بينما يركز القسم الثاني بشكل أساس على التحليل اللغوي لخطبة الإمام علي عليه السلام لكشف الأيديولوجية الكامنة وراءها.

Imam Ali's (PBUH) Al-Shaqshqiyya Sermon: A Critical Discourse Analysis

Noor Dhiaa Hussien [1]

[1] General Directorate of Education / Babil Governorate, Iraq;
noordhyia@gmail.com
PhD in English Language Philosophy / Lecturer

Received:
4/8/2025
Accepted:
11/9/2025
Published:
30/9/2025

Keywords:
Imam Ali (PBUH), critical discourse analysis, Al- Shaqshqiyya sermon, caliphate, patience.

Al-Ameed Journal
Year(**14**)-Volume(**14**) Issue (**55**)
Rabi' Al-Awwal 1447 AH.
September 2025 AD

DOI:
10.55568/amd.v14i55.157-183

Abstract:

Al- Shaqshqiyya sermon represents a political, ethical, historical, and ideological address. It encompasses the complaint about the caliphate, then highlights Imam Ali Bin Abi Talib (PBUH) stressing the importance of enduring it, followed by the people's oath of loyalty to him. This study is regarded as a critical discourse analysis (CDA) of Imam Ali's Al- Shaqshqiyya sermon, exploring particular aspects like grammar, vocabulary, and different rhetorical techniques in this sermon to uncover its core ideology and aims to tackle the following questions: what grammatical, lexical, and rhetorical strategies are employed in Al-Imam's sermon? Secondly, how the previously discussed devices are employed in this sermon to uncover its hidden ideology? Therefore, this research aims to analyze the language techniques and reveal the hidden ideology present in the sermon. The procedure of the study is divided into two sections: the initial section offers a summary of CDA, whereas the subsequent section primarily extracts the critical linguistic devices that the sermon of Imam Ali utilizes to uncover the hidden ideology.

1. Introduction

Al- Shaqshqiyya sermon is a clear and undeniable statement regarding a critical historical period that altered the lives of Muslims, particularly concerning the usurpation of the caliphate from Imam Ali (PBUH), contrary to the wishes of Prophet Mohamad (PBUT). This sermon serves as a factual political account of the events that transpired following the death of Prophet Mohamed (PBUT).

A linguistic and ideological analysis of this type of discourse shows that Imam Ali's rhetoric aims to expose the underlying conspiracy-taking place. To achieve this, he employs a range of lexical and grammatical with varying semantic meanings. That is why, this research seeks to elucidate the political backdrop, the essence of authority, and the developing ideology while also emphasizing the linguistic features used in Imam Al- Shaqshqiyya's sermon.

2. Critical Discourse Analysis

Critical discourse analysis (henceforth, CDA) is a scientific method or approach intending to examine and analyze precise societal practice in discourses with their contextual setting to scrutinize the socio-political values and norms[1]. The core idea of CDA is based on how discourses sustain and authorize inequalities, prejudice and harassment where diverse discourse analytical approaches are used to underpin such unfairness[2].

Before that Fairclough (1989)[3] concentrates on the word 'critical' within CDA which is specially linked with showing up the connections which are hidden from people like the connection between language, ideology and power. In this case, discourse is a prevailing way of influencing people's minds.

1 Mahdi, S. and Noor D.H., "A Critical Discourse Analysis of Extremist Language toward Iran in Tramp's Discourses," Turkish Online Journal of Qualitative Inquiry 12, no. 8 (2021): 5129, https://openurl.ebsco.com/EPDB%3Agcd%3A2%3A22094434/detailv2?sid=ebsco%3Aplink%3Ascholar&id=ebsco%3Agcd%3A160601206&crl=c&link_origin=scholar.google.com. .

2 Van Leeuwen, T. "Critical Discourse Analysis". In Renkema J.," An Overview of Research in Discourse Studies, 2006, 277.

3 Fairclough, Norman. Language and Power, N.D (London: Longman, 1989), 5.

Paltridge (2012)[4] summarizes the use of CDA in exploring the networks between the use of language and the societal and governmental contexts in which it occurs. It also investigates ways in which language constructs and is constructed by social relationships.

Kress (1989) cited in Wodak and Mayer (2001)[5] mentions the basic tents that all CDA analyses work on:

1. Language is a societal instrument.
2. It is not only persons, hence, institutions express language and social groupings which constitutes specific meanings and values in in systematic ways.
3. Texts or discourses are the applicable units of language in communiqué.
4. In their relation to texts, Readers/hearers are active recipients.
5. Similarities exist between scientific languages, institutional languages, and so on.

According to the above tenets, discourse analysis discusses the meanings within texts where the utterer, the hearer, and many societal and cultural features can be clarified. Criticality within CDA pursues to underpin the importance of the discursive practices in sustaining and preserving the public, including those societal networks that are entangled with unequal power dynamics[6]. The discourse analyst enlightens the text's reader to the societal, racial, and governmental factors found in the production of the text, to excerpt the ideology implanted within it, and to weaken the dominant meaning systems.

To underpin such ideological manifestations through linguistic gears, many theorists advocate approaches to CDA. One of which is that of Fairclough (1989)[7] in his book *Language and Power*. Socio-cultural approach focuses upon social conflict taking the linguistic manifestations as a way of deducting ideology within an emphasis on the role of cultural diversity. His model is of three stages application depending on linguistic analysis. He classifies those stages into: description

4 Paltridge, B. Discourse Analysis: An Introduction, 2nd ed. (London: Bloomsbury Academic, 2012), 186.

5 Fairclough, N. "Critical Discourse Analysis as a Method in Social Scientific Research." In Wodak, R., & Meyer, M. (Eds.). Methods of Critical Discourse Analysis (London: Sage Publications, 2001), 184.

6 Mohseni, M. J. "An Essay on Fairclough's Critical Discourse Analysis Theory and Method," Cultural and Social Knowledge Journal, no. 3 (2012): 68.

7 Fairclough, Language and Power.

of text, interpretation of the relationship between text and interaction, and explanation of the relationship between interaction and social context.

2. Critical Discourse Analysis of the Sermon

2.1 Description Stage

According to Fairclough's theory, the initial level of CDA is the descriptive level[8]. At this level, the discourse analyst looks upon the formal features of the discourse such as lexical devices, grammar, and textual structure. S/he explores the relationship between form, meaning, grammar, and lexical collocations. Jorgensen and Phillips (2002)[9] contend that political and social circumstances, along with discourse, influence one another and are interrelated.

2.1.1 Lexical Analysis

Within CDA, Talmy (1985)[10] denotes that particular morpheme components are associated with specific meaning that is linked to word choice intention. According to van Dijk (1995), the ideological meaning is expressed within specific lexical choice that denotes the speaker's opinion as well as ideological persuasion. Imam Ali (PUBH) in his sermon with chosen words carry weight that is more convincing and aims at guiding and changing the ideology of his audience.

2.1.1.1 Parallelism

Berlin (1992)[11] defines parallelism as "the pairing of line with one or more lines that are in some way linguistically equivalent." Its importance which lies in emphasizing leads to persuasion, provides rhythm and memorability, creates clarity and cohesion, and may generates emotional impact. As a part of his eloquence, Imam Ali (PBUH) scrutinizes such mechanism in an attempt to reinforce his arguments of caliphate. In essence, parallelism is not just a stylistic flourish in the Shaqshaqiyya Sermon; it is an integral part of its communicative power,

8 Fairclough, "Critical Discourse Analysis as a Method in Social Scientific Research." In Wodak, R., & Meyer, M. (Eds.). Methods of Critical Discourse Analysis, 109–10.

9 Jørgensen, M. W. and Phillips, L. J. Discourse Analysis as Theory and Method (London: SAGE Publications, 2002), 66.

10 Talmy, L "Lexicalization Patterns: Semantic Structure in Lexical Forms". In T. Shopen," Language Typology and Syntactic Description 3: Grammatical Categories and the Lexicon, 1985, 59.

11 Berlin, Adele. "'Parallelism.' In D. N. Freedman (Ed.)," The Anchor Yale Bible Dictionary 5 (1992): 155.

reflecting the unparalleled eloquence attributed to Imam Ali and making it one of the most studied and revered texts in Arabic literature. He does so with two types of parallelism: synonymous and antithetic.

2.1.1.2 Synonymous Parallelism

In parallel lines, a similar sense is expressed in dissimilar but equivalent terms. In showing his own abstention from caliphate, Imam Ali ((PUBH) uses sythe expressions like "فَسَدَلْتُ دُونَهَا ثَوْبًا وَطَوَيْتُ عَنْهَا كَشْحًا " (I put a garment upon her and I bended it up). He refers to caliphate where he forgets it and covers it with a robe metaphorically. At the same time, he does not think about it more than it deserves so that he assimilates this process with "كَشْحًا " (light clothes) which designates something easy to be done or returning the sword to its place (scabbard) or كَشْحً that is place between flank and rib in the soldier's body. This consistent structure highlights the chain of events and his consistent principled stance.

In his description of Othman period, Imam Ali (PBUH) utilizes parallel negative expressions to illustrate the consequences of each caliphate, building a sense of escalating discontent and instability. The parallel structure of adjectives and associated nouns emphasizes the difficulty and hardship (see 3.1.2.3)as in:

"فَصَيَّرَهَا فِي حَوْزَةٍ خَشْنَاءَ، يَغْلُظُ كَلْمُهَا، وَيَخْشُنُ مَسُّهَا، وَيَكْثُرُ الْعِثَار والاعتذار منها".

"Placing her in a rough pasture where her wounds are severe, her touch is harsh, and stumbling and apologizing are frequent."

To express his patience, Imam Ali (PBUH) uses other negative connotations in synonymous parallelism as in:

"فَرَأَيْتُ أَنَّ الصَّبْرَ عَلَى هَاتَا أَحْجَى، فَصَبَرْتُ وَفِي الْعَيْنِ قَذًى، وَفِي الْحَلْقِ شَجًا أَرَى تُرَاثِي نَهْبًا".

I see that being patient is better. I was patient with a mote in the eye and a bone in the throat. I have seen my heritage is plundered.

Here, the word "قَذًى" refers to something inter the eye and causes irritation like dust or leads to redness in sclera called a pink eye or conjunctivitis[12]. The word "شَجًا" designates narrowing or something found in the mouth leads to difficulty in swallowing like a bone[13]. The word " نَهْبًا " means something is taken

12 Ibn Al-Manzoor, M. Lisan Al-Arab (the Tongue of Arab) (Beirut: Dar Sadir, 2000), 432.
13 Abadi, F. Al- Muheet (The Ocean) (Beirut: Dar Ma'rrefa, 2003), 342.

by force, robbed or stolen without the owner's permission[14].Those negative connotations express the worries as well as the sorrow that weighed heavily in the heart. In spite of such challenges, Imam Ali (PBUH) stands against them with preservation that bleeds his heart while he sees his right taken from him and more importantly, the will of Prophet Mohamed (PBUT) is broken. He admits again that caliphate is his own by using the word " تُرَاثِي" through the use of "ياء المتكلم " (my).

Another instance of synonymous parallelism is used to describe Abu-Baker caliphate. Imam Ali (PBUH) uses strong, memorable structure, utilizing elements akin to anaphora for cohesion, and building towards a climax that deepens its meaning with synonyms not equivalent expressions as a type of numeration for the characteristics of this period as in:

"يَهْرَمُ فِيهَا الْكَبِيرُ، وَيَشِيبُ فِيهَا الصَّغِيرُ، وَيَكْدَحُ فِيهَا مُؤْمِنٌ، حَتَّى يَلْقَى رَبَّهُ".

"The elder grows old in it, the young one turns gray in it, and the believer toils in it until he meets his Lord".

2.1.1.3 Antithetic Parallelism

Antithetic type occurs within two lines resemble with one another by an opposition of terminologies and opinions. The antithesis varies from 'exact contraposition of word to word' to 'a general disparity[15]. Imam Ali (PUBH) thinks of frightening the hypocrites, usurper, and oppressors with a strong hand. In so doing, he alludes to antithetic parallelism that heights the drama and emphasize the contrasts between different states or actions inside himself as in:

"طَفِقْتُ أَرْتَئِي بَيْنَ أَنْ أَصُولَ بِيَدٍ جَذَّاءَ أَوْ أَصْبِرَ عَلَى طَخْيَةٍ عَمْيَاءَ"

-I think of either fighting with a cutting hand or be patient upon such blind darkness.

In the above instance, Imam (PUBH) describes fighting his opponents with negative connotations as " بِيَدٍ جَذَّاءَ" which literary means cold hand or a cutting one that cannot carry a sword. It reflects his inability to fight with strong hand. In contrast, the negative implication "طَخْيَةٍ عَمْيَاءَ" refers to the stumbling environment or confusion as well as the political anarchy or disarrangement at this

14 Abadi, 1033.
15 Berlin, "'Parallelism.' In D. N. Freedman (Ed.)," 165.

period. Thus, he uses such expressions to express his pain and sorrowful atmosphere. It designates the scarcity of supporters to fight. This leads to the idea that caliphate is a war and struggle between different parties not taken through real council. At the same time, he describes the period of the three caliphates before him as a difficult[16].

To manage something difficult requires a delicate balance to avoid either excessive rigidity or uncontrolled freedom. Imam Ali (PBUH) expresses such stance using antithetic parallelism using two contrasted ideas (see 3.1.2.6) as in:

"فَصَاحِبُهَا كَرَاكِبِ الصَّعْبَةِ، إِنْ أَشْنَقَ لَهَا خَرَمَ، وَإِنْ أَسْلَسَ لَهَا تَقَحَّمَ"

-Its owner is like ridding camel. If he pulls it rein tight, he injures it and if he loosens it, it plunges forward.

2.1.2 The Use of Vows (Qassam)

Vow is used to mean an oath, and is often accompanied by the mention of the name of Allah or something sacred. A vow is used to reinforce a statement and show the seriousness of a statement or promise. Imam Ali (PUBH) scrutinizes such words to emphasize and solidify the truths. They add weight, gravitas to his elucidation, and strengthen his argument to be more persuasive. Additionally, it indicates that the matter he is discussing is not trivial but profound. It applies to both the expression of his sorrow or the calamities that befell Muslims' community after Prophet Mohamed (PBUT) as in:

"أَمَا وَاللَّهِ لَقَدْ تَقَمَّصَهَا فلان".

""By Allah, so-and-so has impersonated it (Caliphate)."

"أَمَا وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ"

"In the name of the One who split the seed and created the soul"

2.1.3 The Use of Exophora

Exophora is a situational reference that does not name anything but points that reference must be constructed in the context of the situation[17]. In the phrase "أَمَا وَاللَّهِ لَقَدْ تَقَمَّصَهَا فُلَانٌ " is mentioned without using the word caliphate in order

16 Ibn Abi Al-hadia. Al-Mutazily, Sharih Nahig Al-Balaga (Explanation of Nahji Al-Balaga), 1st ed. (Beirut: Dar Ihya Al-kutoob Al-Arabia, 1998), 122.

17 Yule, G. "Pragmatically Controlled Anaphora," Lingua 49, no. 2 (1979): 33, http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/0024384179900196.

to stress the influential religious and rhetorical effect. At this time, the focus is on the action and if this were phrased like "لقد قمِصت الخلافة" (Caliphate has been taken), the focus will be on the caliphate so the doer of the action should be mentioned which is not his intention as he does not mention this word in all his sermon. At the same time, he nominates the doer of the action as "fulan" which means someone who both the speaker and the listener know. Instead, he wants to express his feeling toward what has happened. To do so, he uses the conjugated pronoun "ها" attached to the verb to be impersonated and embodied in that the phrase be more concise and clear. This leads us to the use of exophora where the referent is not mentioned before in the discourse but relying on the shared knowledge or immediate context for understanding. This has been repeated in mentioning the second Calipha as in:

"فَيَا عَجَبًا! بَيْنَا هُوَ يَسْتَقِيلُها فِي حَيَاتِهِ؛ إِذْ عَقَدَهَا لآخَرَ بَعْدَ وَفَاتِهِ".

"Oh, how strange that he was resigning from it during his life and he contracting it was with another after his death".

This mechanism is very common in the spoken language where the environment and interaction provide ample context and this is a part of discourse cohesion. The phrase "إِلَى أَنْ قَامَ ثَالِثُ القَوْمِ" (Until the third of the people receives it) is also an example of exophora from the sermon. It stresses the outcome of the third Calipha after Prophet Mohamed (PBUT) without the need to mention the Calipha's name which adds more clarity and conciseness through focusing on the political events during this period. Here, an annexation or being definite through the relation to a neighboring noun (idafa construction) is utilized.

2.1.4 Metaphor

Metaphor is figure of speech where the terminology or phrase is utilized to something to which it is not exactly applicable in order to create a resemblance. Imam Ali (PUBH) uses the personification and metaphor in the expression:

"إِنَّهُ لَيَعْلَمُ أَنَّ مَحَلِّي مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَىٰ" (he knew very well that my position from it is as the axis is to the hand mill). The word "الرَّحَى" means the machine that is used to grind seeds like wheat that composed of two circled stones: one above

the other where the first is stable and the other is moveable around it[18]. In the middle, there is "الْقُطْبِ" which is the center of the machine from which one can put seeds to be grinded through movement of the second circled stone[19]. Thus, Imam Ali (PUBH) assimilates himself to "الْقُطْبِ". That is, بْنُ أَبِي قُحَافَةَ (Ibn abi Qhafa or Abu-Baker) knows his degree and preference from nation state or succession (caliphate (خلافة for Imam Ali (PUBH). Ideologically, Imam Ali (PUBH) wants to (dis-)qualify the political developments in this area as well as the social groups who deny his right of succession. Consequently, no one can be in caliphate but him.

Caliphate is metaphorically compared to she-camel or female camel that has two udders. This means that Caliphate itself can cause deep, which are divided or be apart between the two Caliphates: Abu baker who gives it to Omar. The use of the word " تَشَطَّرَا" carries the meaning of dividing, change as well as separation in compatible manner[20]. This means that they both nearly have the same features as leaders like-minded, and each one takes a part from this Calipha which is something wrong as in:

"لَشَدَّ مَا تَشَطَّرَا ضَرْعَيْهَا، فَصَيَّرَهَا فِي حَوْزَةٍ خَشْنَاءَ، يَغْلُظُ كَلْمُهَا، وَيَخْشُنُ مَسُّهَا، وَيَكْثُرُ الْعِثَارُ فِيهَا وَالِاعْتِذَارُ مِنْهَا."

"Certainly, they have forcefully divided her udders, placing her in a rough pasture where her wounds are severe, her touch is harsh, and stumbling and apologizing are frequent."

After he explains the idea, Imam Ali (PBUH) goes to describe Calipha at that time using imagery with words like "حَوْزَةٍ خَشْنَاءَ" which means dealing with people in a rude, rough and harsh way where he refers to Al-Calipha at that time[21]. Sharif Al-Radi (1987)[22] designates that the negative significance of words " يَغْلُظُ كَلْمُهَا " refers to deep wound that comes from Calipha for its roughness and it is not an easy task to be part of. According to him, the word " الْعِثَارُ" refers to falling down or failure (setbacks). This means being in such an important place like Ca-

18 Ibn Al-Manzoor, Lisan Al-Arab (the Tongue of Arab).
19 Ibn Al-Manzoor, 682.
20 Ibn Al-Manzoor, Lisan Al-Arab.
21 Al-Mutazily, Sharih Nahig Al-Balaga (Explanation of Nahji Al-Balaga), 132.
22 Sharif Al-Radi, Nahj Al-Balaga (Qum: Muassast Al-Nashir Al-Eslamy, 1987), 5.

liphate inevitably exposes too many difficulties and problems.

In his description of Othman Caliphate, a criticism is being presented to the behavior of some of Othman relatives who took advantage of government resources and power. To illustrate the depth of their corruption and avarice, the language is full of powerful metaphors and striking imagery. He refers to some of his relative by the use of "بَنُو أَبِيهِ" who, either with him or throughout his and his successors' reigns, occupied influential positions. They are probably members of the Umayyad clan. "Stood with him" suggests that they were connected to him in terms of administration and governance as in:

"قَامَ مَعَهُ بَنُو أَبِيهِ، يَخْضَمُونَ مَالَ اللَّهِ، خِضْمَةَ الْإِبِلِ نِبْتَةَ الرَّبِيعِ"

"The sons of his father ascended alongside him, consuming Allah's money akin to camels consuming the verdure of spring."

According to Ibn Al-Manzoor (2000)[23], the word " يَخْضَمُونَ " is a plural form of "" خضم which means eating with full mouth or with molars. The word " مَالَ اللَّهِ " (Allah's money) refers to money without any owner from citizens but it is related to Almighty Allah. That is, such money is spent on the all-purpose welfare of Muslims like a charity (it is called Bayt al-Mal) which is the public treasury of Islamic state. The words " نِبْتَةَ الرَّبِيعِ" designate the fresh, tender, and abundant spring vegetation. Camels find springtime vegetables to be lush and bountiful, and they eat them nonstop and ravenously, filling their bellies with the tenderness and abundance. This comparison highlights the idea that like camels eat with extreme gluttony, these individuals plundered money with insatiable greed[24]. Powerfully and bitterly, the phrase depicts financial corruption. It is a scathing critique of the deviation from principles of justice in the distribution and utilization of public wealth.

23 Ibn Al-Manzoor, Lisan Al-Arab (the Tongue of Arab), 184.
24 Al-Mutazily, Sharih Nahig Al-Balaga (Explanation of Nahji Al-Balaga), 197.

2.1.5 Rhetorical Question

Ilie (1994) defines the rhetorical question as: a inquires that used as a stimulating account to carry out commitment to the addresser's implicit answer, in order to persuade the addressee's mental acknowledgement of its clearness and the acceptance, articulated or non- articulated, of its validity[25]. For instance:

"فَيَا لَلَّهِ وَلِلشُّورَى، مَتَى اعْتَرَضَ الرَّيْبُ فِيَّ مَعَ الْأَوَّلِ مِنْهُمْ حَتَّى صِرْتُ أُقْرَنُ إِلَى هَذِهِ النَّظَائِرِ فَصَغَا رَجُلٌ مِنْهُمْ لِضِغْنِهِ، وَمَالَ الْآخَرُ لِصِهْرِهِ "

"Oh Allah, Oh shura? When did doubt arises in me with the first of them as compared to these peers? One of them gave in to his resentment, while the other yields to his son-in-law"

Here, Imam Ali (PBUH) shows his dissatisfaction upon the comparison that Abu Baker made. That is, he is compared to other people like Saad ibin Abi Waqqas and Abdul Rahman ibin Awf and the like[26]. Calipha's issues are decided according to preferences of one upon another because of tribes, personal relations not for their own merits as Sharif Al-Radi (1987) and Al-Mutazily (1998)[27]. Thus, he expresses his dissatisfaction upon Calipha taken when he precedes this speech using painful expressions ''Oh Allah and Shura" where shura is a name designates asking for an opinion and advice. In other words, shura means displacing an issue to a group of people characterized by their wisdom to reach a fine solution[28]. However, they do not apply such rule. Caliphas listen to own relatives or the own who hates Imam Ali (PBUH).

2.1.6 Symbolism

Symbolism is the use of a symbol, which can be a word or an image, to communicate a distinct idea that works visually as pieces of imagery that create a picture in the reader's mind[29]. In the phrase "يَنْحَدِرُ عَنِّي السَّيْلُ، وَلَا يَرْقَى إِلَيَّ الطَّيْرُ" (the torrent falls away from me and the birds cannot reach me up), Imam Ali (PUBH) symbolizes himself as a mountain. That is why he alludes to the word "

25 Ilie, C. "What Else Can I Tell You? A Pragmatic Study of English Rhetorical Questions as Discursive and Argumentative Acts," Stockholm Studies in English 72 (1994): 93.

26 Al-Mutazily, Sharih Nahig Al-Balaga (Explanation of Nahji Al-Balaga), 93.

27 Sharif Al-Radi, Nahj Al-Balaga, 11.

28 Ibn Al-Manzoor, Lisan Al-Arab (the Tongue of Arab), 471.

29 Cohen, R. "Symboloism," The Journal of Aesthetic and Art Criticism, no. 33 (1974): 183.

السَّيْلُ"(torrent) as it designates water falls from a high place similar to the troubles or problems that he can solve immediately[30]. At the same time, the birds cannot reach this high position. Ideologically, he wants to say that no one can reach his status, rank, skills, abilities, and achievements.

2.1.7 Simile

Rhaseq Al-Kwrani (1064)[31] elucidates the meaning of simile as a similarity between two entities or objects in one thing or more. Al-Sakaki (1933)[32] illustrates that the idea of assimilation is based on something in which the described thing does not have such characteristics by its own done for specific purpose found in the description itself. Its tools varies between الكاف"" (as) and "مثل" (like). Here, Imam Ali (PUBH) scrutinizes hyena's mane that is the hair on its neck. It is thick, used as an example of abundance, and crowding people where they followed one another and crowded together in which this crowding is because of the pledge of allegiance to the caliphate [33]as in:

"فَمَا رَاعَنِي إِلَّا وَالنَّاسُ كَعُرْفِ الضَّبُعِ إِلَيَّ يَنْثَالُونَ عَلَيَّ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ"

"I was not startled by the people, who were as a hyena's mane, flocking to me from every side."

Imam Ali (PBUH) assimilates the one who is Calipha to a person who ride a camel or any wild horse as Ibn Al-Manzoor[34] explains. Imam Ali (PBUH) wants to say that if one forces the wild horse or camel to pull the reins while struggling with it over its head, he will pierce its nose, and if he loosens something for it despite its difficulty, it pushes against and he will not have a control over it[35]. This is a connotative simile where two entities as compared to each other using the

30 Al-Rawandi, G.S. Minhaj Al-Bara'ah in Sharh Nahji Al-Balaga (Rhetoric Curriculum in the Explanation of Nahj Al-Balaga) (Najaf: Al-Marashili public library, 2016), 122.

31 Rhaseq Al-Kwrani, I. H. Al-Umda Fi Mahasin Al-Shi'r, ed. Abd al-Hamid M. D (Cairo: Hijazi Press, 1934), 256."title":"Al-Umda fi Mahasin al-Shi'r","type":"book"},"locator":"256","uris":["http://www.mendeley.com/documents/?uuid=a15c9f2d-74f7-4ba5-bd6f-c1bce8a1d0af"]}],"mendeley":{"formattedCitation":"I. H. Rhaseq Al-Kwrani, Al-Umda Fi Mahasin Al-Shi'r, ed. Abd al-Hamid M. D (Cairo: Hijazi Press, 1934

32 Al-Sakaki. Y. B.M., Miftah Al-Uloom (Key of Science), ed. A.S. Ali (Cairo: Mustafa Al-Halabi and his Sons Press, 1933), 439.

33 Abdo, M. Explaination of Nahj Al-Balaga (Beirut: Dar Al-Ma'rifa, 2018), 36.

34 Ibn Al-Manzoor, Lisan Al-Arab (the Tongue of Arab), 1241.

35 Al-Mutazily, Sharih Nahig Al-Balaga (Explanation of Nahji Al-Balaga), 204.

simile device " ك " as in " فَصَاحِبُهَا كَرَاكِبِ الصَّعْبَةِ ". This is an affirmation to what has been mentioned before in that Calipha is a difficult and a challenging position that needs exertion and struggle and one has to face such tasks as in:

"فَصَاحِبُهَا كَرَاكِبِ الصَّعْبَةِ إِنْ أَشْنَقَ لَهَا خَرَمَ وَإِنْ أَسْلَسَ لَهَا تَقَحَّم"

"Its owner is like ridding camel. If he pulls it rein tight, he injures it and if he loosens it, it plunges forward."

In another instance, Imam Ali (PUBH) describes people around him pledging allegiance to him for the caliphate with sheepfolds designating their huge like a flock of sheep gathered around each other as in: "مُجْتَمِعِينَ حَوْلِي كَرَبِيضَةِ الْغَنَمِ" gathering around me like sheepfolds".

Additionally, Imam Ali (PUBH) portrays people who deny his Caliphate as ones who do not read or listen to Quran verses. They seek for prosperous life as it deceives. He uses simile with the letter "ك" making a powerful comparison to describe person's complete disregard for Allah commands and teachings. They are not literary deaf or ignorant of the message. Instead, it highlights that their behaviors as well as actions are in contrast to divine laws as in: "كَأَنَّهُمْ لَمْ يَسْمَعُوا اللَّهَ سُبْحَانَهُ" As if they do not hear Almighty Allah's words".

2.1.8 Understatement

Understatement means downplay the significance or intensity of something. Imam Ali (PBUH) indirectly assimilates life to "goat's sneeze". It means that the world, with all its pleasures and desires, is worth nothing in the speaker's eyes. It is less valuable to him as a goat which spits out through its nose or sneeze. It expresses his asceticism in this world and his desire for the afterlife. He refers to his remoteness from life's material possession, pleasure power and status. Life, here, is something that is naturally expelled, considered unclean, and utterly worthless. It emphasizes the lowliness of the comparison by choosing goat sneeze.

"لَأَلْفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَزْهَدَ عِنْدِي مِنْ عفطة عنزٍ"

"To me, your world is more worthless than a goat's sneeze."

The above statement is not merely a figure of speech; it is a declaration of a way of life, a philosophy, and a profound spiritual stance that prioritizes the di-

vine and the eternal over the fleeting and the material. It continues to resonate as a powerful reminder of the ephemeral nature of this world and the importance of focusing on what truly matters.

2.1.2 Grammatical Analysis

Grammatical analysis in CDA entails investigating how grammatical forms(-such as sentence type like nominal, verbal, active and passive, as well as the use of exophora) shape the overarching meaning and ideological message of a text. It is grasping how grammatical decisions influence text interpretation and how they mirror and strengthen social power relations.

2.2.2.1 Nominal and Verbal Sentences

Two sentence types are scrutinized in this sermon: verbal, and nominal. The verbal one starts with a verb where the action is its focus. It does not only convey temporality but also implies dynamism and motion. This is why Imam Ali (PBUH) predominantly employs verbal sentences when discussing his own patience regarding the events in the caliphate prior to him and in his remarks about the Caliphs themselves as in:

"فَرَأَيْتُ أَنَّ الصَّبْرَ عَلَى هَاتَا أَحْجَى، فَصَبَرتُ وَفِي الْعَيْنِ قَذًى، وَفِي الحَلْقِ شَجًا"

(I saw that patience with these two matters was wiser, so I was patient, even though there was a speck in my eye and a pain in my throat.)

However, nominal sentences start with nouns and convey permanence and stability. They describe a state of affairs as in "كِظَّةِ ظَالِمٍ وَلَا سَغَبِ مَظْلُومٍ"(There is no greater hunger than the oppressor's thirst and no greater hunger than the oppressed). Here, "كضه" is verbal noun (masdar) of the verb "كضَّ" which means extreme fullness or satiety. "سَّغبٍ" is also masdar of the verb "سغب" which means huger associated with fatigue. They refer to facts or characteristics not a specified occurring at specified time that is a feature of verbal sentence. In this context, Imam illustrates this construction to represent the seizure and control of rights and resources along with the denial of rights, starvation, and destitution. In other words, this serves as a powerful reason that drove him to embrace the caliphate despite his renunciation of material concerns.

2.1.2.2 Passive and Active Voice

According to Quirk et al. (1972), a voice as a grammatical category makes it possible to view the action of a sentence in two ways, deprived of change in the facts stated[36]. Typically, the active voice is used to highlight the performer of the action, while the passive voice is utilized to focus on the action itself instead of the performer, or when the performer is insignificant or unknown. Imam Ali (PBUH) seldom employs passive verbs in this sermon. However, he aims at delicately allocates responsibility and evades indirect criticism that would change to the outcome (the time being fulfilled) as in "أَرَى تُرَاثِي نَهْبًا" (My heritage is plundered). In this case, the passive voice shifts the focus from the person being enforced under the injustice to the broader concept of justice itself. The emphasis is not who is plundering it, now, but on the state of his inheritance being plundered.

Imam Ali (PBUH) scrutinizes the active voice more to highlight the doer, making it an effective instrument for attributing accountability, enhancing clarity, straightforwardness and frequently corresponds with authoritative communication. It contributes to the sermon's powerful impact and its core message of persuasion. This mechanism is used for different purposes like direct accusation and criticism, creates vivid imagery, increase the emotional impact, and off course emphasis on the agency (whether himself or caliphs) as in:

"...لَكِنِّي أَسْفَفْتُ إِذْ أَسَفُّوا، وَ طِرْتُ إِذْ طَارُوا، فَصَغَا رَجُلٌ مِنْهُمْ لِضِغْنِهِ، وَ مَالَ الْآخَرُ لِصِهْرِهِ"

"But I laid low when they laid low, and I flew high when they flew. A man from them inclined away due to his grudge, and the other one inclined away due to his in-law relationship"

2.2 Interpretation Stage

The Interpretation Stage emphasizes grasping how the characteristics of the text (language, structure, etc.) connect to the larger context of social interactions and power relations. It examines how selections of language and discursive tactics influence the text's significance and effect, uncovering possible ideologies and dynamics of power like situational context, intertextuality, and schema.

36 Quirk, R. et al., A Grammar of Contemporary English (Longman Ltd, 1972), 801.

2.2.1 Situational Context

Situational context encompasses the broader circumstances surrounding the sermon. This includes the time, location, and relevant events. That is, the precise settings, or circumstances in which an event, interaction, or communication occurs. It is the replying on "who, what, where, when, and why" that surrounds a certain moment and has a big impact on how others see, comprehend, and interpret it. Al- Shaqshqiyya sermon's situational context is as follows:

The Setting: Imam Ali (PBUH) delivers the sermon during his caliphate at the end of 38 or the beginning of 39 after Higra (658-659 AD), specifically when he was in Kufa, which served as his capital. He became the Caliph at last, yet his rule was marked by internal strife, uprisings, and civil war (the First Fitna). He encountered the Battle of the Camel and was involved in the struggle with Mu'awiya, followed by the Battle of Siffin.

The Purpose: This sermon is an intense, emotional outburst from a leader who Imam after decades of endurance suffering from political exclusion, finally had the platform to articulate his long-held grievances and historical interpretations regarding the caliphate, while simultaneously grappling with the immediate challenges of his own rule.

The term Shaqshqiyya: Al- Shaqshqiyya is a component of the camel's vocal system that extends from its mouth like a lung when it gets stirred up and enthusiastic, then calms down. Ali ibn Abi Talib (PBUH) compared the condition of the camel to the verse of the shashqa, which rises and then calms down, stating: "It resembles a loud noise that eventually subsides." It suggests that his intense feelings are spilling out like the froth of a camel, and the disruption made them calm down before he could complete. This aspect is crucial for grasping the natural, emotionally intense character of the sermon.

2.2.2 Intertextuality

Intertextuality is a literary device that creates an interrelationship between texts and consequently generates related indulgence in various works[37]. Intertextuality encompasses direct quotations, paraphrasing, or allusions to another text, character, or event. Imam Ali (PUBH) scrutinizes a Quranic verse giving his speech vitality and significance and produces the drive he needs to persuade his listeners. For instance: the following verse from Al-Qasas Surat is an example of intertextuality as in:

﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُها لِلَّذِينَ لا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلا فَسادًا وَالْعاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾

(Al-Qasas: 83)

"We assign it to those who have no desire to exalt themselves in the earth or to make mischief and the good end is for those who guard (against evil)"[38].

In another instance, Imam Ali (PUBH) uses Al-Asha Qayes (A popular Pre-Islamic poet) trying to recall the days that he spends during the era of the Messenger of Allah (PBUT) and the days they live in. It expresses the diversity between the two situations and experiences. That is so since the word " كُورِهَا " is rendered into riding an animal like camel or horse which is explicated as situation or journey or experience [39]as in:

شتان ما يومي على كورها ويوم حيان أخي جابر

"My days are various, passing upon a camel's back, and a day of Hayyan, brother of Jabir (ease)

2.2.3 Schematic Analysis

Schematic analysis is a technique for categorizing and linking schemas into their component elements while also examining the implications of those divisions. Schemata can be viewed as a metacognitive concept that is used to determine how knowledge is arranged[40]. They serve as mental models or structures that aid in the interpretation of data and experiences, enabling us to forecast

37 Ying, Xu "Intertextuality and Translation of Poetry: A Case Study," Canadian Social Science 1 (2005): 117.

38 Shakir, M. The Holy Quran (New York: Tahrik Tarsile Quran, 1999), 354.

39 Al-Mutazily, Sharih Nahig Al-Balaga (Explanation of Nahji Al-Balaga), 167.

40 Rumelhart, D. E. "'Schemata: The Building Blocks of Cognition'. In R. J. Spiro, B. C. Bruce, & W. E. Brewer," Theoretical Issues in Reading Comprehension, 1980, 33–58, https://doi.org/10.4324/9781315107493-4.

outcomes and comprehend novel circumstances.

This sermon is divided into three components: the introduction, the body, and the conclusion. They are arranged in this manner on purpose. The preface embraces Imam Ali's (PBUH) complaining about Caliphate Abu Baker, which is supposed to be to Imam Ali but he prefers patience (PBUH) as in:

"أَمَا وَاللهِ لَقَدْ تَقَمَّصَهَا فُلانٌ، وَإِنَّهُ لِيَعْلَمُ أَنَّ مَحَلِّي مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَا ... فَصَبَرْتُ وَفِي الْعَيْنِ قَذًى، وَفِي الْحَلْقِ شَجًا"

"By Allah, so-and-so has taken possession of it, and he knows that my place in it is the place of the pole in the millstone... So I was patient, even though there was a speck in my eye and a pain in my throat."

The body consists of three major themes, namely; complaining about Omar and his Shura Council of Omar, Complaint about Othman, and description of the Day of his Pledge. Firstly, he criticizes Omar leadership style, and highlighting the difficulties of such era. It entails that leading Muslim community is not an easy task as it expands rapidly. He portrays Omar's Caliphate under as a challenging ride on an unruly camel. However, Imam Ali (PBUH) prefers patience during this era which is not a symbol of weakness. Instead, it was a strategic and wise decision to preserve the integrity of the Islamic Community from disintegration and strife, despite his personal bitterness and pain over what he considered his usurped right as in:

"فَصَيَّرَهَا فِي حَوْزَةِ خَشْنَاءَ يَغْلُظُ كَلْمُهَا (كلامها)، وَيَخْشُنُ مَسُّهَا، وَيَكْثُرُ الْعِثَارُ فِيهَا... فَصَاحِبُهَا كَرَاكِبِ الصَّعْبَةِ إِنْ أَشْنَقَ لَهَا خَرَمَ، وَإِنْ أَسْلَسَ لَهَا تَقَحَّمَ ... فَصَبَرْتُ عَلَى طُولِ الْمُدَّةِ، وَشِدَّةِ الْمِحْنَةِ"

"So he made it live in a rough house, where its speech is harsh, its touch is rough, and stumbling is common…Its owner is like the rider of a difficult mount: if he pulls its head up, he wounds its nose, and if he loosens the reins for it, it plunges headlong... So I was patient throughout the long period and the severity of the ordeal."

Secondly, Othman's caliphate is marked by financial maladministration, preferential treatment, and a departure from good governance norms, all of which further exacerbated the instability and divides that existed within the early Islamic state.

"إِلَى أَنْ قَامَ ثَالِثُ الْقَوْمِ نَافِجًا حِضْنَيْهِ، بَيْنَ نَثِيلِهِ وَمُعْتَلَفِهِ".

Until the third of the people stood up, his arms stretched out, between his grazing ground and his fodder.

Thirdly, Imam Ali (PBUH) describes the day of his pledge with an opening which sets a tone of surprise and shock, indicating an unexpected and alarming awareness. He is realizing that many people, whom they are perceived as predatory or opportunistic (like hyenas), are collectively and relentlessly attacking, exploiting, or overwhelming from all directions. It's a feeling of being cornered and outnumbered by those with malicious intent. It is deducted obviously in the forthcoming words as those people intended to violate the pledge only after Imam Ali (PBUH) stands up. This indicates the short period of time of their changing mood as in:

"فَمَا رَاعَنِي إِلَّا وَالنَّاسُ كَعُرْفِ الضَّبُعِ إِلَيَّ يَنْثَالُونَ عَلَيَّ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ"..."فَلَمَّا نَهَضْتُ بِالْأَمْرِ نَكَثَتْ طَائِفَةٌ، وَمَرَقَتْ أُخْرَى، وَقَسَطَ آخَرُونَ"

" I was not startled by the people, who were as a hyena's mane, flocking to me from every side … A group broke their covenant, another went astray, and others were act unjustly."

In the above description of the allegiance day, according to Al-Mutazily(1988)[41], Imam Ali (PBUH) differentiates three groups of people who deny his Calipha: people of Jamal (camel), Khawarij, and companions of Siffin. Firstly, people of camel are Talhah and Zubay who initially show their pledge and then break it raised an army against him in the battle called Al-Jamal. Second, Khawarij are another apostatized who left the religion and struggle for political leadership over the Muslim community (umma). Finally, companions of Siffin are the others who acted unjustly and oppressively

The aforementioned remark is regarded as one of the most important challenging quotation in the Shaqshaqiyya sermon because it encapsulates in a few words the main points of the seditions that are prevalent at that time and explains the causes of the strife and division among Muslims.

The third section of this sermon is the finale where the moral lesson lies. It provides the audience with the idea that material world with all its temptations,

41 Al-Mutazily, Sharih Nahig Al-Balaga (Explanation of Nahji Al-Balaga), 200.

riches, and fleeting pleasures often strive people. Imam Ali (PBUH) draws a line of demarcation between such temptations of life and himself using the pronoun yours "yours" implies a distinction, highlighting that he does not value it in the same way using the word "zahad" which conveys an extreme degree of disdain or unimportance to life that expresses his humility and selflessness as in:

"لَأَلْفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَزْهَدَ عِنْدِي مِنْ عَفْطَةِ عَنْزٍ".

"You would surely find this world of yours to be more despised by me than the snot of a goat."

2.3 Explanation Stage

The explanation stage emphasizes comprehending how the text's characteristics (uncovered during the description phase) and its interpretation connect to the wider social context. This stage investigates the social, political, and ideological influences that shape the discourse and how it subsequently affects those influences by providing ideological and hegemonic analysis to the sermon.

2.3.1 Ideological analysis

Ideologies are archetypal for groups, and may govern group conflict as well as struggle, values have an even more general, more basic, cultural function, and in principle are valid for most competent members of the same culture. Al- Shaqshqiyya is a political, moral, historical, and more specifically ideological sermon. It advocates the idea where the caliphate (the system of government in Islamic law, which is based on appointing a Muslim leader as a successor to the Islamic state to rule it according to Islamic law) is taken from Imam Ali (PBUH). Prophet Mohamed (PBUT) assigns that caliphate should be given to Imam Ali (PBUH) who is his uncle's son. However, after the Prophet's death, a group of people meet to give the caliphate to Abu Baker. This sermon is delivered by Imam Ali (PBUH) to show his refusal to their decision and showing no compliment to such a highly important issue that is captured without paying any attention to Prophet Mohamed's (PBUT) will. Additionally, he wants to make people aware of what is happening to such momentousness issue that it is a revolutionary project.

In this sermon, Imam Ali (PBUH) always repeats the idea of patience in different slots. That is not a sign of weakness but an aim for various reasons as in:

1. Preservation of Islamic unity: The primer motivation for Imam patience was to avoid discord and division among the Muslim community. The period right after the Prophet's (PBUT) death was delicate, and any direct challenge to the current leadership might have thrown the Muslims into civil conflict than his own right to lead, recognizing that internal strife would undermine Islam's position and could even result in its downfall.
2. Concerns of regarding apostasy and outside dangers: The possibility of widespread apostasy and increasing external threats as numerous tribes had recently converted to Islam, their faith remained delicate. That is, a struggle for power within the Islamic state can possibly prompt these tribes to return to their pre-Islamic practices or render the Muslim community susceptible to invasions from nearby empires. Therefore, his patience was a calculated move to protect the fledgling Islamic state from both internal erosion and external threats.
3. Fulfilling Prophetic guidance (Implied): Although the term "prophetic guidance" is not directly referenced in this sermon, Imam Ali's behavior throughout his lifetime clearly reflected his dedication to the teachings and essence of the Prophet. It can be deduced that his patience also aligned with the wider Islamic principle of avoiding fitna (conflict) and preserving social harmony, which the Prophet emphasized.

This sermon encapsulates core moral lessons not only for his followers but to all humanity as well, as in:

1. Warning against world affection: For his followers and indeed all humanity, it is a stark warning against becoming enslaved by wealth, power, status, or any material pursuit. He suggests that such attachments are not only trivial but are also spiritually degrading.
2. Prioritization of the afterlife: By devaluing life so completely, he implicitly elevates the importance of the Aakhira (afterlife) and spiritual endeavors. His focus was entirely on earning divine pleasure and preparing for eternal life.
3. Ethical compass: This sermon encourages people to reconsider their priorities by acting examining their own desires and attachments. It focuses on rejecting the injustice and deviation from the path of truth even if it needs personal sacrifice and painful silence.

In conclusion, this sermon is not just a reflection of individual discontent; it is a profound humanitarian plea from a leader perceiving the rights of the nation at risk. It starkly illustrates unmatched altruism in his relinquishment of personal ease and rights for the greater good of faith and community. It serves as a tangible representation of responsible leadership principles that prioritize the nation's welfare over all other factors.

2.3.2 Hegemonic analysis

Any discourse that attempts to represent dominant ideologies as natural or commonsensical is hegemonical[42]. That is, the conversation that seeks to depict prevailing ideologies as innate or sensible is hegemonic. According to Wodak and Meyer[43], hegemony in discourse indicates how powerful groups sustain their influence not by coercion, but by constructing social realities and reinforcing power systems via language and cultural practices. It entails creating prevailing ideologies as accepted knowledge, rendering them hard to challenge and establishing unstated assumptions.

The hegemony is illustrated by Imam Ali's (PBUH) analysis of the succession after the Prophet Mohamed (PBUT) and the caliphates of Abu Bakr, Omar, and Othman without explicit mentioning to their proper names as in "لَشَدَّ مَا تَشَطَّرَا ضَرْعَيْهَا." (they have forcefully divided her udders). Imam Ali (PBUH) clearly contests the dominant narrative of his era regarding the validity of the caliphate and his own legitimate position within it. That is, he grieves that his legitimate claim was overlooked, and he was regarded as if his advice and expertise were unnecessary, despite his extensive knowledge and closeness to the Prophet. This underscores the dominant process of sidelining a strong alternative perspective as in "إِنَّهُ لَيَعْلَمُ أَنَّ مَحَلِّي مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى" (he knew very well that my position from it is the position of the axis to the hand of mill).

Imam Ali (PBUH) portrays his challenging decision between claiming his right through violence or enduring the "blinding darkness of hardships" with patience. His choice to persevere, although arduous, demonstrates the significant strain

42 D. Manchin and A. Mayr, How to Do Critical Discourse Analysis (New York: Sage, 2012), 24.

43 Wodak R. and Meyer, M. "Critical Discourse Studies: History, Agenda, Theory and Methodology". In Wodak, R. and Meyer, M.," Methods of Critical Discourse Studies, 2016, 9.

imposed by the prevailing dominant system. Moreover, he sees the caliphate wrongfully seized. This emphasizes the physical and spiritual damages sustained when a dominant system supersedes traditional norms or divine commands where hegemonic system overrides. In this case, Al- Shaqshqiyya sermon is more than just a grievance; it offers a deep examination of how political authority was created and upheld through methods that strayed from the authentic essence of Islam and the succession of the Prophet.

Conclusion

The examination of the ideological framework of Imam Ali's (PBUH) sermon about the Caliphate, using Fairclough's model of CDA, operates on several levels. Alongside linguistic investigation within the realm of description, engaging in interpretation and explanation allows for an analysis of the connection between the text and its social, historical and political contexts, thereby uncovering the intent of such discourse. Through such analysis, different ideas of Imam Ali's (PBUH) sermon emerged in the following:

1. Different lexical and grammatical components are employed in the Imam's sermon to emphasize the events preceding his pledge of allegiance to the caliphate, easing his impatience to prevent disunity and maintain the community's coherence and unity.
2. The core of Imam Ali's sermon focuses on the occurrence of his Caliphate. In this sermon, while explaining the events preceding his Caliphate, he aims at emphasizing the diverging and emerging ideologies of the Jamal people, Khawarij, and the companions of Siffin. He employs all methods and approaches to convey his message to the intended audience in order to steer people's beliefs towards safeguarding the foundations of Islam.
3. Imam (PBUH) employed diverse verbal expressions to depict the essence of Caliphate, the eras of previous Caliphs, culminating in the existence within the social and political framework of the Muslim community during that era, characterized as challenging, unjust, and insignificant respectively.
4. By utilizing parallelism and rhetorical techniques, along with various grammatical structures and linguistic traits, the Imam's (PBUH) words depict the

societal contradictions and ideological conflicts in a manner that enhances the audience's comprehension of this era.

Imam Ali (PBUH), by referencing truths from the period following the Prophet (PBUT) and engaging mental frameworks through intertextual connections with Quranic verses and pre-Islamic poetry, sought to affect a change in beliefs that had already taken root in the minds of Muslims. This position leads to the dismissal of false beliefs and the solidification of Imam Ali's ideology.

Fairclough's model of CDA proves its fruitfulness in underpinning the ideological manifestations of Imam (PBUH) through its three levels of analysis: description, explanation and interpretation represented by different linguistic and social mechanisms.

The importance of CDA paves the way for hegemony and authority to be established to narrate occurrences that took place before Imam (PBUH) outlining the impact and beliefs prevalent in the society he lives in.

References

Abadi, F. *Al- Muheet (The Ocean)*. Beirut: Dar Ma'rrefa, 2003.

Abdo, M. *Explaination of Nahj Al-Balaga*. Beirut: Dar Al-Ma'rifa, 2018.

Al-Mutazily, Ibn Abi Al-hadia. *Sharih Nahig Al-Balaga (Explanation of Nahji Al-Balaga)*. 1st ed. Beirut: Dar Ihya Al-kutoob Al-Arabia, 1998.

Al-Rawandi, G.S. *Minhaj Al-Bara'ah in Sharh Nahji Al-Balaga (Rhetoric Curriculum in the Explanation of Nahj Al-Balaga)*. Najaf: Al-Marashili public library, 2016.

B.M., Al-Sakaki. Y. *Miftah Al-Uloom (Key of Science)*. Edited by A.S. Ali. Cairo: Mustafa Al-Halabi and his Sons Press, 1933.

Berlin, Adele. "'Parallelism.' In D. N. Freedman (Ed.)." *The Anchor Yale Bible Dictionary* 5 (1992): 154–62.

Cohen, R. "Symboloism." *The Journal of Aesthetic and Art Criticism*, no. 33 (1974).

Fairclough, N. "*Critical Discourse Analysis as a Method in Social Scientific Research.*" *In Wodak, R., & Meyer, M. (Eds.). Methods of Critical Discourse Analysis*. London: Sage Publications, 2001.

Fairclough, Norman. *Language and Power*. N.D. London: Longman, 1989.

Ibn Al-Manzoor, M. *Lisan Al-Arab (the Tongue of Arab)*. Beirut: Dar Sadir, 2000.

Ilie, C. "What Else Can I Tell You? A Pragmatic Study of English Rhetorical Questions as Discursive and Argumentative Acts." *Stockholm Studies in English* 72 (1994).

Jørgensen, M. W., and L. J. Phillips. *Discourse Analysis as Theory and Method*. London: SAGE Publications, 2002.

Leeuwen, T. Van. "Critical Discourse Analysis". In Renkema J." *An Overview of Research in Discourse Studies*, 2006.

Mahdi, S., and Noor D.H. "A Critical Discourse Analysis of Extremist Language toward Iran in Tramp's Discourses." *Turkish Online Journal of Qualitative Inquiry* 12, no. 8 (2021). https://openurl.ebsco.com/EPDB%3Agcd%3A2%3A22094434/detailv2?sid=ebsco%3Aplink%3Ascholar&id=ebsco%3Agcd%3A160601206&crl=c&link_origin=scholar.google.com.

Manchin, D., and A. Mayr. *How to Do Critical Discourse Analysis*. New York: Sage, 2012.

Mohseni, M. J. "An Essay on Fairclough's Critical Discourse Analysis Theory and Method." *Cultural and Social Knowledge Journal*, no. 3 (2012): 63–86.

Paltridge, B. *Discourse Analysis: An Introduction*. 2nd ed. London: Bloomsbury Academic, 2012.

Quirk, R., S. Greenbaum, G. Leech, and J. Svartvik. *A Grammar of Contemporary English*. Longman Ltd, 1972.

Rhaseq Al-Kwrani, I. H. *Al-Umda Fi Mahasin Al-Shi'r*. Edited by Abd al-Hamid M. D. Cairo: Hijazi Press, 1934.

Rumelhart, D. E. "'Schemata: The Building Blocks of Cognition'. In R. J. Spiro, B. C. Bruce, & W. E. Brewer." *Theoretical Issues in Reading Comprehension*, 1980, 33–58. https://doi.org/10.4324/9781315107493-4.

Shakir, M. *The Holy Quran*. New York: Tahrik Tarsile Quran, 1999.

Sharif Al-Radi. *Nahj Al-Balaga*. Qum: Muassast Al-Nashir Al-Eslamy, 1987.

Talmy, L. "Lexicalization Patterns: Semantic Structure in Lexical Forms". In T. Shopen." *Language Typology and Syntactic Description 3: Grammatical Categories and the Lexicon*, 1985, 57–149.

Wodak, R., and M. Meyer. "Critical Discourse Studies: History, Agenda, Theory and Methodology". In Wodak, R. and Meyer, M." *Methods of Critical Discourse Studies*, 2016, 1–22.

Ying, Xu. "Intertextuality and Translation of Poetry: A Case Study." *Canadian Social Science* 1 (2005).

Yule, G. "Pragmatically Controlled Anaphora." *Lingua* 49, no. 2 (1979): 127–35. http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/0024384179900196.

PRINT ISSN
2227-0345
ONLINE ISSN
2311-9152

Al-Ameed International Center
for Research and Studies

AL-ABBAS HOLY SHRINE

AL-AMEED

Quarterly Peer-Reviewed Journal
for
Humanist Research and Studies

Analytic Readings on Speeches of Imam Al-Hussein

Fourteenth Year, Fourteenth Volume, 55th Edition,
Rabi' Al-Awwal 1447 AH. September 2025 AD

Mobile: +964 7602323337
http: //alameed.alameedcenter.iq
Email: alameed@alkafeel.net

AL-AMEED

Quarterly Peer-Reviewed Journal
for
Humanist Research and Studies

Issued by
Al-Abass Holy Shrine
Al-Ameed International Centre
for Research and Studies

Licensed by
Ministry of Higher Education
and Scientific Research

Reliable for Scientific Promotion

Fourteenth Year, Fourteenth Volume, 55th Edition,
Rabi' Al-Awwal 1447 AH. September 2025 AD

Secretariat General
of Al-Abass Holy Shrine

Al-Ameed Journal

Al-Ameed International Centre
for Research and Studies

Print ISSN: 2227-0345
Online ISSN: 2311 - 9152
Consignment Number in the Housebook
and Iraqi Documents: 1673, 2012.

Iraq - Holy Karbala

Mobile: +964 760 232 3337
http: // alameed.alameedcenter.iq
Email: alameed@alkafeel. net

DARALKAFEEL

In the Name of Allah,
Most Gracious, Most Merciful
Allah will
Raise up to suitable ranks
And degrees, those of you
Who believe and who have
Been granted knowledge
And Allah is well acquainted
With all ye do*.

(*) Abdullah Yussif Ali, The Holy Quran, Text Translation and Comment, (Kuwait : That El-Salasil, 1989)1509, Iyat 11, Sura, Mujadila, or The Woman Who Pleads.

Al-Abass Holy Shrine. Al-Ameed International Centre for Research and Studies، Author.
AL-AMEED : Quarterly Peer-Reviewed Journal for Humanist Research and Studies / Issued by Al-Abass Holy Shrine Al-Ameed International Centre for Research and Studies.-Karbala, Iraq : Al-Abass Holy Shrine, Al-Ameed International Centre for Research and Studies, 1433 hijri = 2012-
Volume : illustrations ; 24 cm
Quarterly.-Year No. 14, Volume No. 14, Issue No. 55 (September 2025)-
Includes bibliographical references.
Text in Arabic ; Abstracts in English and Arabic.
ISSN : 2227-0345
1. Humanities--research--Periodicals. 2. Arabic periodicals--Iraq--Karbala.A. Title.

LCC: AS589.A1 A8365 2025 VOL. 14 NO. 55

Center of Cataloging and Information Systems - Library and House of Manuscripts Al-Abbas Holy Shrine

Cataloging in Publication

Editor Chief

Prof. Dr. Sarhan Jaffat

(University of Al-Qadesiya)

Edition Manager

Prof Dr. Shawqi Mustafa Al-Moosawi

(University of Babylon)

Editorial Board

Prof. Dr. Tariq Abid aun Al-Janabi
(University College of Imam Al-Kadhim for Islamic Sciences)

Prof. Dr. Karem Husein Nasah
(University College of Imam Al-Kadhim for Islamic Sciences)

Prof. Dr. Riyadh Tariq Kadhim Al-Ameedi

(College of Basic Education for Women / University of Al-Ameed)

Prof. Dr. Taqi Al-Abduwani(Gulf College – Oman)

Prof. Dr. Abbas Rashed Al-Dada
(University of Al kafeel/Al Shareeah)

Prof. Dr. Mushtaq Abas Maan
(University of Al kafeel/Al Shareeah)

Prof Dr. Adil Natheer AL. Hassani
(University of Warith Alanbiyaa)

Prof Dr. Ali Kadhim Al-Maslawi (University of Karbala)

Prof. Dr. Ala Jabir Al-Moosawi (University of Al-ameed)

Prof. Dr. Haider Ghazi Al-Moosawi (University of Babylon)

Prof. Dr. Gholam N. Khaki(University of Kishmir)

Prof. Dr. Ahmad Sabih AL-Kaabi (University of Al-Ameed)

Prof. Dr. Ali H. AL. Dalfi (University of Wasit)

Asst. Prof. Dr. Khamees AL-Sabbari
(University of Nazwa) Oman

Prof. Dr. Abid Alhamid Hima (Faculty of Arts and Languages. University of Ouargla) Algeria

Prof. Dr. Karima Nour Issawi (Faculty of Reliogion Fundamentals. University of Abdel Malek Essaadsi) Morocco

Prof.Dr. Mohammed Al-Mahroqi (University of Nizwa) Sultanate of Oman

Prof. Dr. Suleiman Al-Husseini (University of Nizwa) Sultanate of Oman

Prof. Dr. Saeed Jassim Al-Zubaidi (University of Nizwa) Sultanate of Oman

Dr.Jessica Ashe (Faculty American University Europe. Macedonia) USA

Prof.Dr.Oliver Sharbrodt (University Of Lund) Sweden

Dr. Christopher Tindale (Centre for Research in Reasoning. Argumentation and Rhetoric. University of Windsor. Windsor. Ontario) Canada

Asst. Prof. Dr. Ammar Hassan Abdulzahra (Ministry of Education / Karbala Education Directorate)

Copy Editors (Arabic)

Prof Dr. Shaalan Abid Ali Saltan (University of Babylon)
Asst. Prof. Dr. Ammar Hassan Abdulzahra (Ministry of Education / Karbala Education Directorate)

Copy Editors (English)

Prof. Dr. Riyadh Tariq Kadhim Al-Ameedi
(College of Basic Education for Women. University of Al-Ameed)
Prof. Dr. Haider Ghazi Al-Moosawi (University of Babylon)

Adminstration Finance

Akeel Abid Alhussan Al-Yassiri
Asst. lecturer. Dhiyaa M. H. Uoda
Haider Sahib Ali Al-Obeidi

Technical Management

Zain Alabdeen Aadil Alwakeel
Hassan Dahash AL-Obeidi
Thaeir F. H. Al-Hendawi
Ahmed Ali Rahim Al-Hilu

Electronic Web Site

Asst.Prof.Dr. Mohammed M Hassoun Al-Ebady
Samir Falah Al-Saffi
Asst. Lectur. Ali Razzaq Khudair

Publishing and Follow-up

Muhammed K. AL. Aaraji
Ali M. AL. Saeigh

Layout

Ahmed Mohsen Hamza Al-Husseini

Publication Conditions

Inasmuch as Al-Ameed [Pillar] Abualfadhal Al-Abass cradles his adherents from all humankind, verily Al-Ameed journal does all the original scientific research under the provisos below:

1. Publishing the original scientific research in the various humanist sciences keeping pace with the scientific research procedures and the global common standards; they should be written either in Arabic or English and have never been published before.

2. Being printed on A4, delivering a copy and CD having, approximately, 5, 000 - 10, 000 words under simplified Arabic or times new Roman font and being in pagination.

3. Delivering the abstracts, Arabic or English, not exceeding a page, 200 words, with the research title.

For the study the should be Key words more few words.

4. The front page should have; the name of the researcher/ researchers, address, occupation, (Inglish & Arabic), telephone number and email, and taking cognizance of averting a mention of the researcher / researchers in the context.

5. Making an allusion to all sources in the endnotes, and taking cognizance of the common scientific procedures in documentation; the title of the book and page number.

6. Submitting all the attached sources for the marginal notes, in the case of having foreign sources, there should be a References apart from the Arabic one, and such books and research should be arranged alphabetically.

7. The documentation should observe the (Chicago Reference Style) Accredited by the Ministry of Higher Education and Scientific Research

8. Printing all tables, pictures and portraits on attached papers, and making an allusion to their sources at the bottom of the caption, in time there should be a reference to them in the context.

9. Attaching the curriculum vitae, if the researcher cooperates with the journal for the first time, so it is to manifest whether the actual research submitted to a conference or a symposium for publication or not. There should be an indication to the sponsor of the project, scientific or nonscientific, if any.

10. For the research should never have been published previously, or submitted to any means of publication; in part, the researcher is to make a covenant certifying the abovementioned cases.

11. In the journal do all the published ideas manifest the viewpoints of the researcher himself; it is not necessary to come in line with the issuing vicinity, in time, the research stratification is subject to technical priorities.

12. All the research studies are to be subject to Turnitin.

13. All research exposed to confidential revision**(Double Blind Peer Review)** to state their reliability for publication. No research retrieved to researchers; whether they are approved or not; it takes the procedures below:

a: A researcher should be notified to deliver the meant research for publication in a two-week period maximally from the time of submission.

b: A researcher whose paper approved is to be apprised

of the edition chief approval and the eminent date of publication.

c: With the rectifiers reconnoiters some renovations or depth, before publishing, the research are to be retrieved

to the researchers to accomplish them for publication.

d: Notifying the researchers whose research papers are not approved.

e: A researcher destowed a version in which the meant research published, and a financial reward.

14. Taking into consideration some points for the publication priorities, as follows:

a: Research participated in conferences and adjudicated by the issuing vicinity.

b: The date of research delivery to the edition chief.

c: The date of the research that has been renovated.

d: Ramifying the scope of the research when possible.

15. With the researcher is not consented to abort the

process of publication for his research after being submitted to the edition board, there should be reasons the edition board convinced of with proviso it is to be of two-week period from the submission date.

16. It is the right of the journal to translate a research papre into other languges without giving notice to the researcher.

17. You can deliver your research paper to us either via Al. Ameed Journal website (alameed.alameedcenter.iq), or Al-Ameed Journal building (Al-Kafeel Cultural Association)

behind Al- Hussein Amusement City, Al-Hussein quarter, Holy Karbala, Iraq.

...Edition Word...

Praise be to Allah, Who conceals the mysterious, fathoms all the signs, goes unseen ; thus, no eye that never sees Him denies Him, and nor a heart that contains Him sees. Blessings and peace be upon the one after whom there is no prophet, Muhammad, and upon his pure Progeny.

The stream of Al-Ameed Journal contribution flows to give life to Al-Ameed Journal : as there are pioneering contributions beyond expectation to be a new threshold to the advancement. It assumes its full role in establishing knowledge through its established steps, its pledge to hold objectivity, its steadfastness in championing the truth, and its commitment to the scientific method—a method that does justice to the research and elevates the researcher. Such aligns with the foundational vow of the journal to be prominent in monitoring knowledge-based problems and responding effectively to contemporary needs. By providing a research space that meets high aspirations and obliterates the dross of falsehood, the journal paves the way for the knowledge-seekers and objectivity- researcher, in accordance with contemporary methodological foundations for addressing research phenomena. Thus, it serves as an invitation to researchers to achieve their ambitious desires, bridge scholarly gaps, and answer questions that threaten the stability of knowledge—questions that, if left unanswered, merely breed further uncertainties. Indeed, knowledge grants stability only through a continuous unwavering movement, interacting with events.

By the same token , Al-Ameed Journal releases such a unique volume, wreathed with the fragrance of sacrifice from the essence of dignity: at the shrine of Abu al-Fadl al-Abbas, son of the Commander of the Faithful, Ali bin Abi Talib (peace be upon them), where the journal takes a breath of insight from the place of steadfast faith, enriching the word with the letters of science and the luminosity of faith, yielding a product of both intellect and doctrine.

The current issue , fifty-fifth , heaves into view in two main axes: First Axis represents the exclusive file of the issue and comprises three papers : “Analytical Readings in Discourse of Imam Hussein, "Peace be upon him". These papers serve as foundational thresholds on two levels: the first addresses the Supplication of Arafah, exploring its inexhaustible epistemological observations and the second one does the Quranic knowledge of Imam Hussein (PBUH) through two studies: establishing a framework for resolving exegetical (interpretive) problematics in light of the epistemological foundations by Imam Hussein (PBUH), addressing issues that others deemed problematic due to limited scope, insufficient resources, or shortsightedness. Then the second focuses on the employment of Imam Hussein for the Quranic citations in his sermons and the exegetical commentary that followed such citations. Here comes the Second Axis to cover four research papers from diverse epistemological specializations, chronicle , administration, and economics to Geography. The issue concludes with a study in the English language. In doing so, Al-Ameed Journal meets the desire of its readers for comprehensive research and the diversification of knowledge, serving the largest possible number of active disciplines in the humanities.

Last but not least , we are to extend our profound gratitude, acknowledge all the efforts and express thankfulness to everyone who contributed to the issue to be a comprehensive source of scholarly interest . We pray to Allah the Almighty for success in continuing such a bless for us to serve both truth and ascends with knowledge.

Our final prayer is that all praise belongs to Allah, Lord of the Worlds, and may blessings and peace be upon Muhammad and his pure Progeny.

Contents

Style Interference in Arafah Supplication of Imam Al-Hussein (Peace Be Upon Him) 2

Hashim Jaafar Hussein

Impact of Narrative of Imam Al-Hussein on Resolving Exegetical Problems: Analytical Study 32

Sirwan Abdul-Zahra Hashim

Exegetical Commentary on Qur'anic Ayats in Discourse of Imam Hussein (Peace Be Upon Him): Study on Their Semantic Implications 62

Ammar Abdul-Abbas Aziz

Love and Hate in Chronicle and Hadiths of Imam Al-Ridha (Peace Be Upon Him) 84

Abdul Majeed Itisami

Social Capital and Its Role in Sustainable Development: Comparative Field Study of Public and Private Universities 110

Asaad Abdul Latif Turki - Sarah Sabah Hamza

Effect of Climate Factors on Cultivation of Rice in Al-kifil District 132

Mustafa Kadhim Kharbat AL-A`anazi

Imam Ali's (PBUH) Al-Shaqshqiyya Sermon: A Critical Discourse Analysis 158

Noor Dhiaa Hussien

Analytic Readings on Speeches of Imam Al-Hussein