



ردمد
٢٢٢٧-٠٣٤٥
ردمد الالكتروني
٢٣١١-٩١٥٢

ملف العدد

مبادراتٌ سَجَّادِيَّةٌ فِي الْفِكْرِ وَالتَّفْسِيرِ وَاللُّغَةِ

الْحَمِيدُ

مَجَلَّةٌ فَصَلِيَّةٌ مُحْكَمَةٌ
تُعْنِي بِالْأُبْحَاثِ وَالدراسَاتِ الْإِنْسَانِيَّةِ

السنة الخامسة عشرة . المجلد الخامس عشر . العدد الثامن والخمسون
محرم ١٤٤٨ هـ . حزيران ٢٠٢٦ م

الْعَمِيدُ

مَجَلَّةُ فَصْلِيَّةٍ مُحْكَمَةٍ

تُعْنَى بِالْأَبْحَاثِ وَالدراسَاتِ الْإِنْسَانِيَّةِ

تَصَدَّرُ عَنْ

الْعَتَبَةِ الْعَبَّاسِيَّةِ الْمُقَدَّسَةِ

مَرْكَزِ الْعَمِيدِ الدَّوْلِيِّ لِلْبَحْثِ وَالدراسَاتِ

مُجَاوِزَةً مِنْ

وَزَارَةِ التَّعْلِيمِ الْعَالِيِّ وَالْبَحْثِ الْعِلْمِيِّ

مُعْتَمَدَةً لِأَغْرَاضِ التَّرْقِيَةِ الْعِلْمِيَّةِ

السَّنةُ الْخَامِسَةُ عَشْرَةَ . الْمَجْلَدُ الْخَامِسُ عَشَرَ . الْعَدَدُ الثَّامِنُ وَالْخَمْسُونَ

مَحْرَمُ ١٤٤٨ هـ . حَزِيرَانُ ٢٠٢٦ م



الترقيم الدولي

Print ISSN: ٢٢٢٧-٠٣٤٥ ردمد:

ردمد الألكتروني: ٩١٥٢ - ٢٣١١ Online ISSN:

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقية ١٦٧٣ لسنة ٢٠١٢م

كربلاء المقدسة - 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



دار العبيد
للطباعة والنشر والتوزيع



العتبة العباسية المقدسة (كربلاء، العراق). 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 : 24 سم

فصلية-السنة 15، المجلد 15، العدد 58 (حزيران 2026)

تتضمن ارجاعات بيبليوجرافية.

النص باللغة العربية ؛ ومستخلصات باللغة العربية والانجليزية.

ISSN : 2227-0345

ISSN : 2311-9152

1. الانسانيات--بحوث-دوريات. 2. القرآن--تفاسير الشيعة. 3. علي زين العابدين، علي بن الحسين بن علي (عليه السلام)، الامام، 95-38 هجري. أ. العنوان.

LCC: AS589.A1 A8365 2026 VOL. 15 NO. 58

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة

الفهرسة أثناء النشر



رئيس التحرير
أ. د. سرحان جفّات سلمان
(كلية التربية/ جامعة القادسيّة)

مدير التحرير
أ. د. شوقي مصطفى الموسوي
(كلية الفنون الجميلة/ جامعة بابل)

هياة التحرير

- أ. د. طارق عبد عون الجنابي (كلية الإمام الكاظم عليه السلام الجامعة للعلوم الإسلامية)
أ. د. كريم حسين ناصح (كلية الإمام الكاظم عليه السلام 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 ييري (كلية العلوم الإسلامية. جامعة وارث الأنبياء عليه السلام)
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. عبد الحميد هيمه (كلية الآداب واللغات. جامعة ورقلة) الجزائر
- أ.د. كريمة نور عيساوي (كلية أصول الدين. جامعة عبد المالك 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 تينديل (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 دهبش العبيدي

ثائر فائق الهنداوي

أحمد علي رحيم الحلو

الموقع الإلكتروني

أ. م. د. محمد محسن العبادي

سامر فلاح الصافي

م. م. علي رزاق خضير

محمد حسن منصور الغانمي

النشر والتوزيع

محمد خليل الأعرجي

علي مهدي الصائغ

الإخراج الطباعي

أحمد محسن حمزة الحسيني

قواعد النشر في المجلة

مثلاً يرحب العميد أبو الفضل العباس عليه السلام بزيائره من أطيايف الإنسانية، تُرحبُ مجلة (العميد) بنشر الأبحاث العلمية الأصيلة، وفقاً للشروط الآتية:

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

٢. يُقدّم الأصل مطبوعاً على ورق (A4) بنسخة واحدة مع قرص مضغوط (CD) بحدود (٥,٠٠٠-١٠,٠٠٠) كلمة، بخط Simplied Arabic على أن ترقّم الصفحات ترقيماً متسلسلاً.

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

٤. أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث اسم الباحث واللقب العلمي، جهة الانتساب (باللغتين العربية والإنكليزية) ورقم الهاتف، والبريد الإلكتروني، 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 تتضمن: اسم الكتاب، ورقم الصفحة.

٦. يزود البحث بقائمة المصادر منفصلة عن الهوامش، وفي حالة وجود مصادر أجنبية تضاف قائمة بها منفصلة عن قائمة المصادر العربية، ويراعى في إعدادها الترتيب الأبجائي 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 لا يعود إلى 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 قَدِّم 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 مقدماً إلى أية وسيلة نشر أخرى، وعلى الباحث تقديم تعهد مستقلّ بذلك.

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

١٢. تخضع الأبحاث المستلمة لبرنامج الاستلال العلمي Turnitin وبان لا يتجاوز الاستلال الـ ١٥٪ للبحث المقدم، وعلى ان لا يتجاوز الـ ٥٪ للمصدر الواحد.

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

(أ) يبلغ الباحث بتسليم المادة المرسلة للنشر خلال مدّة أقصاها أسبوعان من تاريخ التسليم.

ب) يخطر أصحاب الأبحاث المقبولة للنشر موافقة هيئة التحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقع.

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

د) الأبحاث المرفوضة يبلغ 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) تنوع مجالات الأبحاث كلما أمكن ذلك.

١٥. لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة التحرير، إلا لأسباب تقتنع بها هيئة التحرير، على أن يكون خلال مدة أسبوعين من تاريخ تسلم 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 مباشرة 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.ع. ٢١٤٤/٤

التاريخ : ١٢ / ٢ / ٢٠١٤



العتبة العباسية المقدسة / قسم الشؤون الفكرية والثقافية

م/ مجلة العميد

تحية طيبة...

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

...مع التقدير

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

نسخة منه الى :

- البحث والتطوير/ قسم الشؤون العلمية
- الصادرة

الموقع الالكتروني للدائرة) www.rddiraq.com

Email scientificdep@rddiraq.com

Tel : 7194065

الهاتف / ٦٥٠ ٣٠٣ ٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

.. كلمة العدد ..

الحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآل بيته الطيّبين
الطاهرين، صلوات ربّي وسلامه عليهم أجمعين.
أمّا بعد:

فهذا عددٌ جديدٌ من أعداد مجلة العميد تطلّ من خلاله على قرائها
الأحباء من الباحثين الكرام، أو المعنيين بالشأن الثقافي المعرفي البحثي،
إطالة ترجو أن تسلك فيها المسلك نفسه الذي سلكته من أوّل عهدها،
وتواترت واطّردت سيرتها عليه، حتّى أمست تعرف به بين لداتها من
المجالات العلميّة المحكّمة، وهو أن تشجّع البحث العلمي الحر الأصيل،
وأن تكون أعدادها كلّها متّشحة بملفٍّ يعنى بقضيّة من قضايا الدّين
الخفيف، على طريقة مدرسة أهل البيت صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين
اختصّ ملفّ هذا العدد بالإمام السّجّاد (علي بن الحسين بن علي بن
أبي طالب سلام الله عليهم)، هذا الإمام الهام الذي عرفه المسلمون شاهداً
على ما جرى على عترة النّبىّ، وخاصّته، وحامّته، من مآسٍ أوجعت لبّ
كلّ من كان له قلبٌ أو ألقى السّمع وهو شهيد، كما عرفته أجيال الأُمّة
شهيداً لم ينحز إلى زخرف الدُّنيا، وزبرجها، وعرضها القاصد، فكان في
صلواته وسجوده ودعائه ما أوجب له مقاماً روحياً جليلاً لدى المسلمين
كافّة، على اختلاف مشاربهم

إنّ حياة أئمّة آل البيت صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين - ومنهم
الإمام السّجّاد عليه السلام - حياة غنيّة ثرة بمعطيات الثراء والغنى الإياني
الروحي المعرفي، وهذا ما يجعل المشتغلين بالبحث والدرس يسعون إلى أن
يصيبوا من هذه الحياة متاعاً فكريّاً معرفيّاً، استناداً إلى مؤهلات أولئك
الباحثين، وزوايا نظرهم.

يلامس هذا العدد الموسوم بـ (مَدَارَاتُ سَجَادِيَّةٍ فِي الْفِكْرِ وَالتَّفْسِيرِ وَاللُّغَةِ) جملةً من القضايا التي تعنى بها مجلة العميد، وهذه المجلة - وهي تُقسِّمُ البحوث العلميَّة التي تنشرها على قسمين: قسم ملف العدد، وقسم البحوث التي لا تسلك في ملف - إنَّما تصبو إلى إنهاء ضربين من البحث العلمي: أحدهما البحث الجماعي بأن يتعاور مجموعة من الباحثين مادةً معرفيَّة من زوايا مختلفة، وآخرها البحث الفردي الذي تداب أغلب المجالات العلميَّة على أن يؤلَّف عمادها.

اكتنز ملفُّ هذا العدد ثلاثة أبحاث: عنيت بالتفسير، والعلوم التربويَّة والنفسيَّة، وعلوم اللغة العربيَّة، وهي أبحاث تسلك في مجال تخصُّص المجلة في العلوم الإنسانيَّة.

كما ضمَّ هذا العدد طائفتين من الأبحاث: أربعة أبحاث عنيت بأدب الدُّعاء، وتأويل الخطاب القرآني، ورد بعض الشُّبهات التي أُثيرت حول القرآن الكريم، والعلوم التربويَّة والنفسيَّة،

أمَّا الطائفة الأخرى التي احتقبها هذا العدد فأبحاث مكتوبة باللغة الانجليزيَّة وعددها أربعة أبحاث، درست شتَّى القضايا المعرفيَّة التي تقع في دائرة تخصُّص المجلة،

إنَّ سبل الراغبين في الدرس مشرعة في هذه المجلة، وهي عون لكلِّ راغبٍ في أن يكون جهده العلمي جزءاً من البناء العلمي للأُمَّة الإسلاميَّة، بلحاظ أن يكون هذا البناء رشيداً ينشد الحقيقة من مصادرها الأصليَّة، ومواردها الموثوقة.

- ١ قاعدة الجري والانطباق وأثرها في التفسير عند الإمام السَّجَّادِ (عليه السلام) دراسة تأصيلية
ميثاق عباس هادي
- ٢٧ اللاعنّف في فكر الإمام زين العابدين (عليه السلام) : دراسة تحليلية في أبعاده الاجتماعية والتربوية
ابتسام صبري يونس
- ٤٩ دلالات الألفاظ والجمال في الصحيفة السَّجَّادية على صورة الشيطان
فاطمة عباس إسماعيل طرابلسي
- ٧٩ الروايات المعروفة بدعاء الفرج دراسة في السند والدلالة
محسن كبرى راد - سيد محسن موسى - حبيب الله حليمي جلودار
- ١٠٥ المنهج الهرمنيوطيقي وتطبيقاته في العالم الإسلامي : مقارنة تأصيلية
حميد بارسانيا - هاشم مرتضى محمد رضا
- ١٣٧ نقد شبهة تاريخية القرآن الكريم عند الحديثين في ضوء قاعدة الجري والانطباق
نصير علي موسى شكر
محمد باقر علي هاشم
- فاعلية إستراتيجية مقترحة قائمة على نظرية الترجيح المنطقي
- ١٦١ في تحصيل قواعد اللغة العربية لدى طلاب الصف الخامس الأدبي وتفكيرهم المسائر
علي ثابت حسان جبر
- ٢٠٧ الثواب والعقاب في آيات قرآنية مختارة: دراسة تداولية
مريم دويح سفاح
فريد حميد الهنداوي

٢٣٣ صورة الإمام الحسين عليه السلام الخالدة في شعر الرثاء المعاصر

عامر علي دحام

٢٥١ تقييم ترجمي لآية تطهير أهل البيت عليه السلام في القرآن المجيد

عاصم مهدي رضوي

٢٦٥ البيئة العميقة لآرني ناي: تأملات في قصيدة جبران «الأرض»

حيدر قاسم الأسدي

ملف العدد

مُؤَارَاتُ سُبْحَانِيَّةٍ فِي الْفِكْرِ وَالتَّفْسِيرِ وَاللُّغَةِ





قاعدة الجري والانطباق وأثرها في التفسير عند الإمام السَّجَّادِ عليه السلام
دراسة تأصيلية

ميثاق عباس هادي^١

^١ جامعة بابل / كلية العلوم الإسلامية / قسم علوم القرآن، العراق؛ mithaqabas485@gmail.com
دكتوراه في علوم القرآن / أستاذ مساعد

ملخص البحث:

وضع أهل البيت عليه السلام قواعد عدّة لتفسير القرآن الكريم في أجوبتهم التفسيرية، ومن أهمها قاعدة الجري والانطباق؛ لأنها تقوم بعملية تحديد المصاديق والجزئيات للمفهوم الكلي في الآيات الكريمة. وقد كان للإمام السَّجَّاد عليه السلام أثره البالغ في كشف معاني القرآن بتحديد المصاديق الواقعية التي تجعل القرآن حيًا خالدًا، مواكبًا للزمن على ضوء الأخبار التفسيرية، والتي كشفت عن ارتباطها بمجموعة من الأصول التفسيرية كحجية الظهور، ونفي التحريف، والظاهر والباطن، والتأويل والتنزيل، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وغيرها من قواعد التفسير.

وقد جاء البحث ليكشف حقيقة العلاقة بين المذكورات على نحو الإيجاز؛ ولإثبات إمكانية الاهتمام بالقاعدة في مجال التفسير المعاصر، على أساس النقد التاريخي والتفسيري؛ وأكد الباحث على أهمية دور الراسخين من آل محمد عليه السلام، ومن تبعهم من أهل المعرفة، من الفقهاء والمفسرين، الذين بلغوا مراتب عليا في دراساتهم للعلوم الإسلامية في التفسير وتطبيق القرآن الكريم على الواقع المعاصر.

تاريخ الاستلام:

٢٠٢٦/٤/١

تاريخ القبول:

٢٠٢٦/٥/٨

تاريخ النشر:

٢٠٢٦/٦/٣٠

الكلمات المفتاحية:

قاعدة الجري والانطباق،
الإمام السَّجَّاد، التفسير،
دراسة تأصيلية

السنة (١٥) - المجلد (١٥)
العدد (٥٨)
محرم ١٤٤٨ هـ
حزيران ٢٠٢٦ م.

DOI:
10.55568/amd.v15i58.1-25



Rule of Textual Extension and Application and Its Impact on Interpretation According to Imam Al-Sajjad (Peace Be Upon Him) (Derivational Study)

Mithaq Abbas Hadi ¹

¹ University of Babylon / College of Islamic Sciences / Department of Quranic Sciences, Iraq;
mithaqabas485@gmail.com
PhD in Quranic Sciences / Assistant Professor

Received:

1/4/2026

Accepted:

8/5/2026

Published:

30/6/2026

Keywords:

Al-Jari Analysis,
Presidential Resigna-
tion Speeches, Con-
trastive Analysis.

Al-Ameed Journal

Year(15)-Volume(15)
Issue (58)

Muharram 1448 AH
June 2026 AD.

DOI:
10.55568/amd.v15i58.1-25



Abstract:

Ahlalbayt (Peace Be Upon Them) establish several rules for interpreting the Glorious Quran in their exegetical responses, foremost among which is the Rule of Textual Extension for it undertakes the process of defining the referents and particulars of the universal concept in the Ayats.

Imam al-Sajjad (Peace Be Upon Him) possesses a profound impact on uncovering the meanings of the Quran by defining the factual referents that render the Quran living, eternal, and concurrent with time in light of exegetical traditions. These traditions reveal their connection to a set of exegetical foundations, such as the authority of the prima facie meaning (Hujjiyyat al-Zuhur), the negation of alteration (Nafi al-Tahrif), the manifest and the latent (al-Zahir wa al-Batin), Tawil and revelation, and that consideration is granted to the generality of the expression rather than the specificity of the cause, among other rules of interpretation.

The research comes to reveal the reality of the relationship between the aforementioned points in a concise manner, and to establish the possibility of focusing on the rule within the field of contemporary interpretation on the basis of historical and exegetical critique. The researcher emphasizes the importance of the role of those firmly grounded in knowledge from the Progeny of Muhammad (Peace Be Upon Him and His Progeny) and those of knowledge, Fiqh, and exegesis who follow them, who have attained high ranks in their studies of Islamic sciences in exegesis and the application of the Glorious Quran to contemporary reality.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين وأشرف الصلاة وأتم التسليم على حبيب إله العالمين نبينا الأكرم الأمين محمد وآله الطيبين الطاهرين، وعلى صحبه المتجيين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. سعى الباحثون من أتباع مدرسة أهل البيت عليه السلام كثيرا إلى اكتشاف قواعد التفسير عند أهل البيت عليه السلام، واستنطاق نصوصهم الشريفة للتأصيل لقواعد التفسير الأصيلة، ومن أهمها قاعدة الجري والانطباق، وهي من الموضوعات المهمة التي سعى الباحثون المختصون في الشأن القرآني في تطبيقها؛ لأنها تركّز على استنطاق القرآن الكريم المعجزة الخالدة والدستور الإلهي الذي يجب العمل به؛ لكونه يسعى لتحقيق العدالة الإلهية على الأرض.

وقد وضع أهل البيت عليه السلام هذه القاعدة بمختلف الطرق والأساليب في أجوبتهم التفسيرية وغيرها؛ ليؤسسوا أصول التفسير، منها قاعدة الجري والانطباق؛ لأنها تقوم بعملية تحديد المصاديق والجزئيات للمفهوم الكلي في الآيات الكريمة.

وقد كان للإمام السَّجَّاد أثره البالغ في كشف معاني القرآن بتحديد المصاديق الواقعية التي تجعل القرآن حيا خالدا مواكبا للزمن على ضوء الاخبار التفسيرية، والتي كشفت عن ارتباطها بمجموعة الأصول التفسيرية كحجية الظهور، ونفي التحريف، والظاهر والباطن والتأويل والتزويل وعموم اللفظ، وغيرها من قواعد التفسير.

وقد جاء البحث تحت عنوان (قاعدة الجري والانطباق وأثرها في التفسير عند الإمام السَّجَّاد عليه السلام دراسة تأصيلية)، وقد جاء البحث في مجموعة من المباحث والمطالب، فكان المبحث الأول بعنوان التفسير الروائي عند الإمام السَّجَّاد عليه السلام، وأثره في التأصيل لقواعد التفسير، والمطلب الأول: اهتمام الإمام السَّجَّاد عليه السلام بالتفسير، التفسير الروائي عند الإمام السَّجَّاد عليه السلام وأثره في التأصيل لقواعد التفسير، وجاء المطلب الثاني لبيان تأسيس الإمام السَّجَّاد عليه السلام لقاعدة الجري والانطباق، وأمّا المبحث الثاني فقد جاء بعنوان: تأصيل الإمام السَّجَّاد عليه السلام لقاعدة الجري والانطباق وتضمّن المطلب الأول: موارد التأصيل لقاعدة الجري والانطباق عند الإمام السَّجَّاد عليه السلام، والمطلب الثاني: أهمية القاعدة

وأثارها في أصول التفسير، وفي المطلب الثالث تحدّثنا عن التطبيق الإجرائي لقاعدة الجري والانطباق عند الإمام السَّجَّاد عليه السلام، ثم خُتم البحث بنتائجه، فالمصادر .

مشكلة البحث:

إنَّ موضوع قاعدة الجري والانطباق في روايات أهل البيت عليه السلام، ولاسيَّما عند الإمام السَّجَّاد عليه السلام لم يسلَّط الضوء عليها بما يتناسب وحَقَّها في قواعد التفسير، وبيان علاقتها بالتأويل وقاعدة الالتفات، وتحديد موارد تطبيقها، بحسب اطلاعي والاستقراء الناقص، وجاء البحث ليعالج مشكلة، وكشف العلاقة بين المذكورات على نحو الإيجاز؛ لإثبات إمكانية الاهتمام بالقاعدة في مجال التفسير المعاصر، وتطبيق كُليَّات القرآن على مصاديقه على طول الزَّمان.

وما تميَّز به البحث هو دور الإمام في التأصيل للقاعدة وتطبيقاتها العملية في الواقع المعاصر على نحو القطع واليقين، وكذلك تميَّز ببيان أثر الإمام السَّجَّاد عليه السلام في بيان أهمية القاعدة في إثارة المسلمين عند السؤال التفسيري في تضمين جوابه بأصول القاعدة وبيان علاقتها بقضية سيّد الشهداء عليه السلام؛ على أساس النقد التاريخي والتفسيري؛ ولإثبات كون القرآن حيًّا وله مفسر ومرجع يكشف هذه الحقائق، وليس لكلِّ أحد، وإنَّما يختصُّ بالراسخين بالعلم ومَن تبعهم من أهل المعرفة، من الفقهاء والمفسرين، ومن الذين بلغوا مراتب عُليا في دراساتهم للعلوم الإسلامية .

الباحثُ

المَبْحَثُ الأوَّلُ

التفسير الروائي عند الإمام السَّجَّاد عليه السلام وأثره في التأصيل لقواعد التفسير

المطلب الأوَّل: اهتمام الإمام السَّجَّاد عليه السلام بالتفسير:

إنَّ القرآن الكريم حُجَّةٌ ومعجزة خالدة ومصدر أساس من مصادر التشريع والعقيدة والأخلاق، فهو منظومة معرفية متكاملة لا يستغني عنها المسلم في عباداته ومعاملاته؛ لكونه الدستور الخالد الذي تضمَّن تعاليم الإسلام، فلا يجوز مخالفته ولا يردُّ حكمه أحدٌ ممَّن يلتزم بالإسلام دينًا وبمحمد ﷺ نبيًّا. ولذلك كانت دعوة أهل البيت عليه السلام إلى الالتزام به، والاسترشاد به وقراءته والحفاظ عليه، دعوة صريحة مؤكَّدة^١. وفي الظروف التي عاشها الإمام زين العابدين عليه السلام، كان الحكماء بصدد اجتثاث الحقِّ من جذوره وأصوله ومنها القرآن، بقتل أعمدته وحفظته ومفسِّره^{*}.

وقد كان للإمام السَّجَّاد عليه السلام الأثر البالغ في نشر معارف القرآن تأصيلًا وتأسيسًا وتطبيقًا على صعيد الإجابة عن سؤال أو بيان وتفسير ودرس، ولدفع شبهة أو بيان حقيقة، فقد كان عليه السلام الأعلام في تفسير القرآن الكريم في زمانه، وقد استشهد علماء التفسير بكثير من روائع تفسيره، يقول المؤرِّخون: ((إنَّه كان صاحب مدرسة لتفسير القرآن، وقد أخذ عنه ابنه الشهيد زيد في تفسيره للقرآن))^٢.

وأخذ عنه أيضًا ابنه الإمام أبو جعفر محمد الباقر عليه السلام في تفسيره الذي رواه عنه زياد بن المنذر^٣ الزعيم الروحي للفرقة الجارودية^٤.

١ الجلال، محمد رضا الحسيني. جهاد الإمام السَّجَّاد عليه السلام، ط ١ (قم: مؤسَّسة دار الحديث، ١٤١٨هـ)، ٨٤.

٢ القرشي، باقر بن مهدي بن نصر شريف. موسوعة سيرة أهل البيت عليه السلام: الإمام زين العابدين عليه السلام، ط ١ (قم - إيران: دار المعروف، ١٤٣٠هـ)، ٣٨-٣٣/١٥.

٣ الخوئي، أبو القاسم بن علي أكبر الموسوي. معجم رجال الحديث، ط ١ (النجف: مؤسَّسة الخوئي الإسلامية، ١٤١٣هـ)، ٨ / ٣٣٥.

٤ القرشي، موسوعة سيرة أهل البيت: الإمام زين العابدين عليه السلام، ١٥ / ٣٣٩.

* مثل سعيد بن جبیر، ويحيى بن أم الطويل، وميثم التمار، وغيرهم من شهداء الفضيلة، فلاحظ كتب التاريخ.

** زياد بن المنذر أبو الجارود الهمداني الخوئي الكوفي، تابعي زيدي أعمى، إليه تنسب الجارودية منهم^٥. ومن أصحاب الصادق عليه السلام، قائلًا: "زياد بن المنذر أبو الجارود الهمداني الخارفي الخوئي، مولا هم، كوفي تابعي"

ولاريب أن تصدّي الإمام السَّجَّاد عليه السلام للوقوف في وجه المنع السلطوي، وقيامه بأمر رواية الحديث ونقله، ليس إلّا تحدّيًا صارخًا لأوامر الدولة الأمويّة وسياستها المانعة من تدوين السُّنّة المطهرة ونشرها. وكان يدعو إلى تطبيق السُّنّة المطهّرة، والعمل بها، فقد روي أنّه عليه السلام قال: ((إِنَّ أَفْضَلَ الْأَعْمَالِ مَا عُمِلَ بِالسُّنَّةِ وَإِنْ قَلَّ)).^٥

وكان يشكو من المكذّبين لأحاديث رسول الله صلى الله عليه وآله فيما يرويه عليه السلام عنه صلى الله عليه وآله ويندّد بمن يستهزئ بها أمثال ضمرة بن سمرة*^٦، فقد روى الكليني بسنده عن جابر: قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عليه السلام: ((مَا نَدْرِي كَيْفَ نَصْنَعُ بِالنَّاسِ؟! إِنْ حَدَّثْنَاهُمْ مَا نَدْرِي، كَيْفَ نَصْنَعُ بِالنَّاسِ؟! إِنْ حَدَّثْنَاهُمْ بِمَا سَمِعْنَا مَا سَمِعْنَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله صَحَّحُوا، وَإِنْ سَكْتْنَا لَمْ يَسْعُنَا. قَالَ: فَقَالَ ضَمْرَةُ بْنُ مَعْبِدٍ: حَدَّثْنَا. فَقَالَ: هَلْ تَدْرُونَ مَا يَقُولُ عَدُوُّ اللَّهِ إِذَا حُمِلَ عَلَى سَرِيرِهِ؟ قَالَ: فَقُلْنَا: لَا. قَالَ: فَإِنَّهُ يَقُولُ لِحِمْلَتِهِ: أَلَا تَسْمَعُونَ؟ إِنِّي أَشْكُو إِلَيْكُمْ عَدُوَّ اللَّهِ؛ خَدَعَنِي وَأَوْرَدَنِي ثُمَّ لَمْ يُصْدِرْنِي، وَأَشْكُو إِلَيْكُمْ إِخْوَانًا وَاحْتِيْتُهُمْ فَخَذَلُونِي، وَأَشْكُو إِلَيْكُمْ أَوْلَادًا حَامَيْتُ عَنْهُمْ فَخَذَلُونِي، وَأَشْكُو إِلَيْكُمْ دَارًا أَنْفَقْتُ فِيهَا حَرَبِيَّتِي^٧ فَصَارَ سُكَّانُهَا غَيْرِي، فَارْفُقُوا بِي وَلَا تَسْتَعْجِلُوا! قَالَ: فَقَالَ ضَمْرَةُ: يَا أَبَا الْحَسَنِ، إِنْ كَانَ هَذَا يَتَكَلَّمُ بِهَذَا الْكَلَامِ، يَوْشِكُ أَنْ يَثْبَ عَلَى أَعْنَاقِ الَّذِينَ يَحْمِلُونَهُ! قَالَ: فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عليه السلام: اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ ضَمْرَةُ هَذَا مِنْ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله، فَخُذْهُ أَخَذَةَ أَصْفٍ. قَالَ: فَكَثَّ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ مَاتَ، فَحَضَرَهُ مَوْلَى لَهُ، قَالَ: فَلَمَّا دُفِنَ، أَتَى عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عليه السلام فَجَلَسَ إِلَيْهِ، فَقَالَ لَهُ: مِنْ أَيْنَ جِئْتَ يَا فُلَانُ؟ قَالَ: مِنْ جِنَازَةِ ضَمْرَةَ، فَوَضَعْتُ وَجْهِي عَلَيْهِ حِينَ سَوِّيَ عَلَيْهِ، فَسَمِعْتُ صَوْتَهُ وَاللَّهِ أَعْرِفُهُ كَمَا كُنْتُ أَعْرِفُهُ وَهُوَ حَيٌّ. يَقُولُ: وَيَلَاكَ يَا ضَمْرَةُ بْنُ مَعْبِدٍ، الْيَوْمَ خَذَلْتَ كُلَّ خَلِيلٍ، وَصَارَ مَصِيرُكَ إِلَى الْجَحِيمِ، فِيهَا مَسْكُنُكَ وَمَبِيتُكَ وَالْمَقِيلُ. قَالَ: فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عليه السلام: أَسَأَلَ اللَّهُ الْعَافِيَةَ! هَذَا جَزَاءُ مَنْ يَمِزُّ مِنْ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله)).^٨

٥ البرقي، أحمد بن محمد بن خالد. المحاسن، المحقق جلال الدين (قم: دار الكتب الإسلامية، ١٣٧١ ش)، ٢٢١، ح ١٣٣.

٦ الشاهرودي، علي بن محمد الناهزي المشهدي. مستدرک سفينة البحار، تحقيق الشيخ حسن الشاهرودي، ط ١ (قم: مؤسسه النشر الإسلامي، ١٤١٨ هـ)، ٢ / ٢٢٨.

٧ الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد. الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، تحقيق عطار أحمد عبدالغفور، ط ٤ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٧ هـ)، ١ / ١٠٨.

٨ الكليني، محمد بن يعقوب. الكافي، تحقيق: مركز أحياء التراث في دار الحديث، ط ١ (قم: دار الحديث، ١٣٨٧ ش)، ٣ / ٢٣٤. ح ٤.
* اختلف في اسم والده بين ابن سعيد أو ابن معبد، ولكن "ابن سعيد" مات بعد سنة ١٢٠ هـ ولكن الرواية صرّحت بأنّه مات بعد أربعين يومًا من دعاء الإمام عليه السلام، واحتمل بعضهم أنّه ضمرة بن سمرة لورود هذه الرواية مع تفاوت في المتن في بعض النصوص الروائيّة، وفيها "ضمرة بن سمرة" ولكنّه أيضًا مجهول. واحتمل المحقّق التستريّ كونه "ضمرة بن سمرة بن جندب"، وهو أيضًا اقتدى بأبيه في اللثامة. وعلى أيّ حال هذا الرجل مجهول.

وفي الحديث دلالة أن الميَّت سيري جزاء اعتقاده؛ لإنكاره أحاديث رسول الله ﷺ، ولذلك نجد العلماء الأتقياء يحاولون عدم تضعيف الحديث، والبحث عن قرائن تساعد على العمل بمضمونه، جزاهم الله خيراً.

وروى الزَّهْرِيُّ قال: سمعت علي بن الحسين عليه السلام يقول: ((آيات القرآن خزائن العلم، فكلَّمَا فتحت خزانة ينبغي لك أن تنظر ما فيها))^٩، وقال عليه السلام: ((من ختم القرآن بمكَّة لم يمت حتَّى يرى رسول الله ﷺ، ويرى منزله في الجنة))^{١٠}.

ويؤكد الإمام عليه السلام أن مجالسة القرآن الكريم مجالسة لله تعالى، وهي تغني عن غيره من البشر، يقول عليه السلام: ((لومات مَنْ ما بين المشرق والمغرب ما استوحشتُ بعد أن يكون القرآن معي))^{١١}؛ لأنَّ في القرآن من المواعظ ما إذا اتَّعظ به استغنى عن غير الله في كلِّ ما يحتاج إليه، وإن لم يستغن بالقرآن فما يغنيه شيء.

وفي حديث الإمام السَّجَّاد عليه السلام دلالة على أنَّ التعلُّق بالله تعالى، هو أساس الكمال الروحي للإنسان، ولا يكون إلا بالتربية النفسية الصَّالحة والتجرُّد عن الدُّنيا الفانية بما فيها من متعلَّقات تقيد كمال الإنسان الحقيقي.

وأما سلوك الإمام السَّجَّاد عليه السلام فقد كان كسلوك جدِّه رسول الله محمد ﷺ؛ إذ جعل القرآن أمامه حتَّى كأنَّه قرآن يمشي على الأرض، فكان سلوكه عليه السلام نباشاً يضيء للبشريَّة، فقد كشفت السَّيرة العملية على تجلِّي القرآن الكريم في حياته اليوميَّة، فكان عليه السلام مرجعاً في علوم القرآن ومعارفه، يسأله كبار قراء القرآن: قال الزهري: سألت علي بن الحسين عليه السلام: عن القرآن؟ فقال: ((كتاب الله، وكلامه))^{١٢}.

٩ الكليني، ٢/ ٦٠٩.

١٠ الكاشاني، محمد بن مرتضى. المحجة البيضاء، تحقيق: الشيخ علي أكبر الغفاري، ط ١ (طهران: مكتبة الصدوق، ١٣٣٩ش)، ٢/ ٢١٥.

١١ الكاشاني، ٢/ ٦٠٢.

١٢ ابن منظور، تاريخ دمشق ومختصره، المحقق: روحية النحاس ورياض عبد الحميد، ط ١ (دمشق: دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، ١٤٠٢ هـ)، ١٧/ ٢٤٠.

ومحور حركة الإمام السَّجَّاد عليه السلام القرآن الكريم في مختلف المتغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية؛ لأنَّ القرآن الكريم هو الدستور الذي ينظِّم حركة الإنسان ويعالج مشاكله. ولو أردنا التَّعرُّف على مرويات الإمام السَّجَّاد عليه السلام في التفسير؛ لاسيَّما تطبيقه لقاعدة الجري والانطباق، فلا ينبغي للباحث أن يكتفي بما رواه الإمام السَّجَّاد عليه السلام مباشرة؛ بل لابدَّ من الاهتمام بجميع ما رُوي عن الإمام الباقر عليه السلام، وبقية الأئمة عليهم السلام أيضًا، بدلالة أنَّ أحاديث كلِّ واحد منهم هي أحاديث أبيه عن جدِّه عليه السلام، هذا لو التزمنا بطريقة الإسناد. وفي هذه الدراسة سنكتفي بما رواه الإمام السَّجَّاد عليه السلام بطرقه الخاصَّة مباشرة، وقد ذكرت بعض الأبحاث مؤخرًا أنَّ مرويات الإمام عليه السلام قد بلغت أكثر من ١٧٠٠ حديثًا في مختلف المعارف الإسلامية^{١٣}.

ومن أهمَّ قواعد التفسير عند الإمام السَّجَّاد عليه السلام التي اعتمدها في بيان دلالات القرآن الكريم الكلية واسقاطها على الواقع المعاصر وبيان مقاصد كلية في الشريعة والعقيدة قاعدة الجري والانطباق.

المطلب الثاني: تأسيس الإمام السَّجَّاد عليه السلام لقاعدة الجري والانطباق

أولًا: تعريف الجري والانطباق:

١- الجري لغة: قال ابن منظور (ت ٧١١هـ): ((جَرَيْتُ جَرِيًّا وَاسْتَجَرَيْتُ جَرِيًّا أَيِ اتَّخَذْتُ وَكَيْلًا، سُمِّيَ الْوَكِيلُ جَرِيًّا؛ لِأَنَّهُ يَجْرِي مَجْرَى مُوَكَّلٍ))^{١٤}. ومعنى الجري اصطلاحًا: عن ((انطباق ألفاظ القرآن وآياته على غير ما نزل فيه))^{١٥}.

٢- تعريف التطبيق اصطلاحًا هو: ((العناية بإمكان الوصول إلى ما خفي من المعاني أو ما خفي من المصاديق بعد التوجُّه إلى المعاني الظاهرة الحاصلة من الألفاظ المفردة وتراكيبها، ومن ثمَّ بيان بعض التأويلات ورفض بعضها))^{١٦}.

١٣ الأعرابي، علي عباس. النصُّ القرآني في التراث الحديثي للإمام السَّجَّاد عليه السلام، ط ١ (كربلاء: دار الوارث للطباعة، العتبة الحسينية المقدسة، ١٤٤٦ هـ)، ٢٤٩.

١٤ ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي. لسان العرب، ط ٣ (بيروت: دار صادر، ١٤١٤ هـ)، ١٤ / ١٤٣.

١٥ المبيدي، محمد فاك. قواعد التفسير لدى الشيعة والسُّنة، ط ١ (قم: المجمع العلمي للتقريب بين المذاهب، ١٤٢٨ هـ)، ٣٠١.

١٦ التميمي، مازن شاكر. أصول وقواعد التفسير الموضوعي للقرآن، ط ١ (العتبة الحسينية المقدسة، قسم الشؤون الفكرية والثقافية، ١٤٣٦ هـ)، ٢٧٧.

ثانياً: أدلة القاعدة:

١ - القرآن الكريم: وهي مجموعة من الآيات الكريمة منها قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ (آل عمران: ٨)، وهي صريحة في أن القرآن له مرتبة من الفهم غير مرتبته الظاهرية، وهي الباطنية التي تنطبق على كل فرد من الأفراد، ومصاديق الزمان الطولية. ومنها قوله تعالى: ﴿تَنْزِيلُ الْمَلَكَةِ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾ (القدر: ٤).

فنزول الملائكة في كل ليلة قدر، لابد من نزولها على معين محدد، وذو شأن كبير ليس كبقية الناس، والآية لم تحدده؛ ولكن الروايات الشريفة دلت على أنه إمام لكل زمان تنزل عليه الملائكة بالأحكام والتقديرات الإلهية فيما يتعلق بطلبات المؤمنين ليلة القدر، فهي دليل على انطباق الآية على أفراد طولية في كل زمان لهم شأن عظيم، ولا يكون إلا المعصوم.

ويجد القارئ كثيراً من الآيات الكريمة المحذرة والمرشدة على أهمية التدبر في القرآن الكريم كسورة الفاتحة التي تجعل المؤمن يسأل عن مصاديق الضالين والمغضوب عليهم في كل زمان وعصر، فلا شك يكون الجواب أن المصداق الأكمل اليهود مغضوب عليهم في كل زمان لهم فئة تظهر كالكيان الغاصب لفلسطين، والضالين النصاري الذين يؤيدون هذا الكيان الغاصب كالشيطان الأكبر أمريكا.

ويرى السيد الشهيد محمد باقر الحكيم (ت ١٤٢٤ هـ) أن من أدلة القرآن على قاعدة الجري الاعتبار بالقصص القرآني كقول تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (يوسف: ١١١) ^{١٧}، قال الحكيم: ((ومن هنا نجد القرآن الكريم يحاول أن يعالج من خلال القصة الواقعة الذي كان يعيشه المسلمون في زمن النبي، فيذكر ما يتطابق من الأحداث مع هذا الواقع من ناحية، كما يعالج الواقع الذي تعيشه الأجيال والعصور الإنسانية المستقبلية من ناحية أخرى)) ^{١٨}.

ويؤكد الحكيم أنَّ أحاديث الجري والانطباق ينطبق ((على القصص والأحداث ذات العلاقة بالأنبياء وأقوالهم أو بالتاريخ الماضي، إنَّما هو بلحاظ هذا البعد والصفة في القصة القرآنيَّة. ولعلَّ قوله تعالى في الآية السابقة من سورة يوسف: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾... إشارة إلى هذه الصفة في القصص القرآني))^{١٩}.

٢- السُّنَّةُ المطهرة:

جاء استعمال مادَّة الجري في النصوص الشريفة عن أهل البيت عليهم السلام، كقول الإمام الباقر عليه السلام: ((ولكن القرآن يجري أوَّله على آخره ما دامت السماوات والأرض))^{٢٠}، وقوله عليه السلام: ((ظهره تنزيله وبطنه تأويله، منه ما مضى ومنه ما لم يكن بعدُ، يجري كما يجري الشمس والقمر، كُلُّ ما جاء منه شيءٌ وقع))^{٢١}.

وقد ورد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إنَّ القرآن حيٌّ لم يمت، وإنَّه يجري كما يجري الليل والنَّهار، وكما تجري الشمس والقمر، ويجري على آخرنا كما يجري على أولنا))^{٢٢}، وعن أبي جعفر عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ قال عليه السلام: "عليَّ الهادي، ومنا الهادي"، فقلت: فأنت جعلت فداك الهادي؟ قال عليه السلام: ((صدقت إنَّ القرآن حيٌّ لا يموت، والآية حيَّة لا تموت، فلو كانت الآية إذا نزلت في الأقوام وماتوا ماتت الآية لمات القرآن؛ ولكن هي جارية في الباقيين كما جرت في الماضيين))^{٢٣}.

وعن أبي جعفر عليه السلام: ((ولو أنَّ الآية إذا نزلت في قوم، ثمَّ مات أولئك ماتت الآية لما بقي من القرآن شيءٌ؛ ولكنَّ القرآن يجري أوَّله على آخره ما دامت السماوات والأرض، ولكلِّ قومٍ يتلوها هم منها من خيرٍ أو شرٍّ))^{٢٤}.

ولذلك نجد أنَّ أهل البيت عليهم السلام قد وضعوا هذه القاعدة الكليَّة للتفسير التي تتناسب مع طبيعة خلود القرآن الكريم وصلاحه لجميع الأجيال؛ ولكن تطبيقه على مصاديقه الحقيقيَّة

١٩ الحكيم، ٣٥.

٢٠ الكليني، الكافي، ٤ / ٦٦٠.

٢١ الفيض الكاشاني، محمد بن مرتضى. التفسير الصافي، تحقيق الشيخ حسين الأعلمي، ط ٢ (قم: مؤسسة الهادي، ١٤١٦ هـ)، ١ / ٢٩.

٢٢ العياشي، محمد بن مسعود. تفسير العياشي، تحقيق: رسول محلاتي، سيد هاشم، ط ١ (طهران: المطبعة العلمية، ١٣٨٠ ش)، ٢ / ٢٠٤ ح ٦.

٢٣ الكليني، الكافي، ١ / ٤٧٢.

٢٤ الكليني، ١ / ١٠.

على طول الزَّمان يحتاج بيانها إلى المعصوم، يقول العلامة السيّد الطباطبائي (ت ١٤٠٢ هـ): ((واعلم أنَّ الجري وكثيراً ما نستعمله في هذا الكتاب اصطلاح مأخوذ من قول أئمة أهل البيت عليه السلام... وهذه سليقة أئمة أهل البيت عليه السلام، فإنهم عليه السلام يطبقون الآية من القرآن على ما يقبل أن ينطبق عليه من الموارد، وإن كان خارجاً عن مورد النزول، والاعتبار يساعده...))^{٢٥}. ولذلك يمكن تفسير قاعدة الجري والانطباق بأنّها: ((جريان تأويل الآيات القرآنيّة ببيان الأئمة المعصومين عليه السلام بما يتناسب والواقع المعاصر على نحو القطع واليقين))، ويؤيّد قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ (آل عمران: ٧) وهو الأقرب للأخبار الشريفة ومتصيّد منها.

المبحث الثاني

تأصيل الإمام السَّجَّاد عليه السلام لقاعدة الجري والانطباق

المطلب الأوّل: موارد التأصيل لقاعدة الجري والانطباق عند الإمام السَّجَّاد عليه السلام

لقاعدة الجري والتطبيق في التفسير موارد ذكرها الإمام السَّجَّاد في أخباره التفسيرية بحسب الاستقراء، يمكن الإفادة منها في التفسير وتطبيقاته الواقعيّة وهي:

المورد الأوّل: القصص القرآني: تمثّل القصص القرآني مورد أساس، والمادّة الأولى لقاعدة الجري والانطباق عند أهل الإمام السَّجَّاد عليه السلام، وقد كان عليه السلام يستشهد بالقصص القرآني؛ لإثبات حقيقة مستقبلية أو حدث تاريخي؛ ليكشف العلاقة الترابطية بين الماضي والحاضر والمستقبل على أساس أنّ القصّة تمثّل قانوناً حاكماً على مجريات الأحداث، ويؤكد على كونه سُنّة تاريخيّة تنطبق على أفراد وأمم على مرّ التاريخ، فالمجتمعات الإنسانيّة تنطبق عليها القوانين الإلهيّة الثابتة .

فتفسير القصص القرآنيّة عند الإمام عليه السلام كان يستشهد ويستدلّ بها، وعندما يجد مناسبة يعرّج على تطبيقها على الواقع المعاصر والحالة الاجتماعيّة المتردّية التي كان يعيشها المسلمون^{٢٦}.

٢٥ الطباطبائي، محمّد حسين. الميزان في تفسير القرآن، ط ٣ (قم: منشورات إسماعيليان، ١٣٩٣ ش)، ١ / ٤١.

٢٦ الجلال، جهاد الإمام السَّجَّاد عليه السلام، ٨٧.

وكأنه يريد أن يؤسس إلى جواز الاستدلال بآيات القصص لإثبات أحكام كليّة عقديّة أو شرعيّة، وإن كانت من قصص الأنبياء التي تتضمن بعض شريعة الأنبياء، وشرع من قبلنا التي هي محلّ خلاف بين الأصوليين^{٢٧}. ويضع منهجاً نقدياً للأحداث التاريخية التي مرّ بها أهل البيت (عليهم السلام) من قتل الإمام الحسين (عليه السلام)، واغتصاب الخلافة الإلهيّة وإضلال الناس عن المنهج الإسلاميّ الأصيل؛ ولا سيّما في مجال العقيدة.

ومثال على ذلك تفسيره (عليه السلام) لقصة مَنْ مسخهم الله تعالى قرده من بني إسرائيل، ومعللاً سبب المسخ والاستصال قال (عليه السلام): ((إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَسَخَ أَوْلَئِكَ الْقَوْمَ، لِاصْطِيادِهِمُ السَّمَكَ. فَكَيْفَ تَرَى عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى يَكُونُ حَالُ مَنْ قَتَلَ أَوْلَادَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهَتَكَ حَرِيمَهُ؟ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى، وَإِنْ لَمْ يَمَسْخَهُمْ فِي الدُّنْيَا، فَإِنَّ الْمَعْدَلَ لَهُمْ مِنْ عَذَابِ الْآخِرَةِ أَضْعَافٌ أَضْعَافُ عَذَابِ الْمَسْخِ))^{٢٨}. ليبين أنّ قتل الحسين (عليه السلام) وأهل بيته مخالفة لله تعالى بعدم مودة أهل البيت (عليهم السلام) وقتلهم، وهو أعظم من مخالفة بني إسرائيل لله تعالى في اصيادهم للسّمك بالحيلة.

إنّ تصدّي الإمام زين العابدين (عليه السلام) لهذه القضايا، لاشكّ أنّه أكثر من مجرد تعليم وتفسير للقرآن الكريم؛ بل هو تطبيق له على الحياة المعاصرة، وتحريك للأفكار ضدّ الوضع الفاسد الذي تعيشه الأمّة، ولا ريب أنّ الحكّام يعتبرونه تحديّاً سياسياً لخلافتهم^{٢٩}.

المورد الثاني: المفاهيم الكليّة للمفردة القرآنيّة:

اهتمام الإمام السّجّاد بدلالة المفردة القرآنيّة، ويظهر ذلك في تطبيق قاعدة الجري والانطباق فيما تتضمنه المفردة من دلالة عامّة وكليّة، ومثاله تفسير (الصراط المستقيم) برسول الله ﷺ، أو أحد الأئمّة (عليهم السلام)، فهذا من التّفسير بالجري والانطباق لبيان أكمل المصاديق لحقيقة الصراط المستقيم، وهو رسول الله ﷺ، فهي تعدّ قرينة صارفة عن التخصيص والتقييد للآية الكريمة في مورد محدّد، وهنا يظهر أثر الإمام السّجّاد (عليه السلام) في مواجهة التيارات الفكرية المنحرفة التي تحاول تقييد القرآن بالتاريخيّة والزمكانيّة من طريق لأسباب النزول أو غيرها.

٢٧ الحكيم، محمد تقي بن محمد سعيد الطباطبائي. الأصول العامّة للفقه المقارن، ط ٢ (قم: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) للطباعة والنشر، ١٤٠٠هـ)، ٤١٥-٤٢١.

٢٨ الطبرسي، أحمد بن علي. الاحتجاج، تحقيق: محمّد باقر الخرسان، ط ١ (مشهد: دار المرتضى، ١٤٠٣هـ)، ٢/ ٣١٢.

٢٩ الجلال، جهاد الإمام السّجّاد (عليه السلام)، ٨٧.

ومثله في تفسير مفردة (الفرقان) في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ (الأنفال: ٢٩)، فقد ذكر الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) الأقوال في معاني (الفرقان)، وهي: (الهداية، والمخرج والنَّجاة، والفتح، والنَّصر)^{٣٠}، وهذه الأقوال كلها محتملة وداخلية في معنى الفرقان، فذكرها الطوسي ولم يُرجِّح واحدةً منها لعدم وجود ميزة في التَّرجيح عنده. ومثله اختلاف القراءة التي لا تضرُّ بمعنى الآية الكريمة؛ بل تعطي معنى واحداً^{٣١}.

وفي هذا الصَّدِّد يؤكِّد السيّد السبزواري (ت ١٤١٣ هـ) في البحث الروائي: أن الأخبار التفسيرية هي من باب التطبيق^{٣٢}، ولا يمنع انطباق الآية على غيرها من المصاديق مع وجود الصفات التي تنطبق عليها دلالة الآية الكريمة.

والظاهر أن أكثر المرويَّات التفسيرية ليست في مقام التفسير، وإنما هي لتطبيق الآية على بعض مصاديقها فهي تكشف عن العلاقة بين المفاهيم الكلية في القرآن وأفراده الطولية على مرِّ التاريخ؛ لأنَّ التفسير هو بمعنى بيان معاني الألفاظ والجمل القرآنية، والدليل على ذلك أن مثل هذه الروايات تطبيقية ومفاهيم عامة لها مصاديق كثيرة، وذكر مصداق واحد لا يعني أبداً عدم انطباق المفهوم الجامع على سائر المصاديق، إلَّا أن يكون هناك دليل على الانحصار^{٣٣}.

المورد الثالث: تفسير المتشابهات القرآنية (التأويل):

إنَّ معرفة المتشابه القرآني يحتاج إلى تأويله، وهو عند الإمام السَّجَّاد عليه السلام يرجع إلى أمرين: الأول: من قبيل التأويل المقابل للتنزيل؛ الذي لا علاقة له بالألفاظ؛ بل من تفسير المعنى الباطني، وهو من خصائص الراسخين في العلم من آل البيت عليه السلام.

الثاني: وهو من مصاديق الألفاظ القرآنية وجري المضمون الكلِّي المستفاد من الآية على مصاديقه الطولية الحادثة في عموذ الزَّمان طي القرون وخلال الأعصار، وهو من قبيل

٣٠ الطوسي، محمَّد بن الحسن. التبيان في تفسير القرآن (بيروت: إحياء التراث العربي، ١٢٠٩ هـ)، ١/ ١٠٧-٢٤٢.
٣١ ابن الجزري، محمَّد بن محمَّد بن يوسف. النشر في القراءات العشر، تحقيق: علي محمَّد الضباع، ط ٢ (بيروت: المطبعة التجارية الكبرى، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢)، ١/ ٥٠.
٣٢ السبزواري، عبد الأعلى بن علي أكبر. مواهب الرحمن في تفسير القرآن، ط ١ (بيروت: مؤسَّسة أهل البيت، ١٤١٠ هـ)، ١/ ٤٨-٥١.
٣٣ آملي، جواد عبدالله. تفسير تسنيم، تحقيق الشيخ محمَّد عبد المنعم الحاقاني، ط ١ (بيروت: دار الإسرائ، ١٤٣٣ هـ)، ١/ ٢١٠-٢١١.

الجري بمعناه الخاص^{٣٤}. كما في لفظ (القلم)، فإنه لكشف المستور، و(الملائكة) مصداق له، وما يكتب به من آلة مصداق أيضاً، وهكذا الكرسي، واليد، والميزان وغير ذلك.

المورد الرابع: آيات الأحكام:

تمثل آيات الأحكام القوانين الكلية لأحكام الشريعة الإسلامية، وقد استنطق الإمام السَّجَّاد عليه السلام بعض آياتها لإثبات أحكام كلية تنطبق على الواقع المعاصر؛ مستشهداً بها على ظلامة الإمام الحسين عليه السلام كما في آية القصاص من قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٧٩)، فقد انتقل الإمام عليه السلام من بيان الحكم الظاهري إلى حكم آخر يتناسب مع الواقع بطريقة مفهوم الموافقة الذي يثبت حكماً كلياً موافقاً لمنطوق الحكم، وهو إثبات القصاص لمن كان سبباً في إضلال الناس عن مقاصد الإسلام العظمى كالنبوة والإمامة، فهو أشدُّ حالاً من قتل الناس؛ لأنَّه أظلمهم عن الصراط المستقيم بإخراجهم من نور النبوة والإمامة إلى ولاية الشيطان.

قَالَ الإمام عليه السلام بعد بيان حكم القصاص في القتل: ((عِبَادَ اللَّهِ، هَذَا قِصَاصُ قَتْلِكُمْ لِمَنْ تَقْتُلُونَهُ فِي الدُّنْيَا وَتُقْتَلُونَ رُوحَهُ، أَوْ لَا أُبَيِّنُكُمْ بِأَعْظَمَ مِنْ هَذَا الْقَتْلِ، وَمَا يُوجِبُ اللَّهُ عَلَى قَاتِلِهِ مِمَّا هُوَ أَعْظَمُ مِنْ هَذَا الْقِصَاصِ؟ قَالُوا: بَلَى، يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ. قَالَ: أَعْظَمُ مِنْ هَذَا الْقَتْلِ أَنْ يَقْتُلَهُ قَتْلًا لَا يَنْجَبِرُ وَلَا يَحْيَا بَعْدَهُ أَبَدًا. قَالُوا: مَا هُوَ؟ قَالَ: أَنْ يُضِلَّهُ عَنْ نُبُوَّةِ مُحَمَّدٍ، وَعَنْ وَلَايَةِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِمَا)، وَيَسْلُكَ بِهِ غَيْرَ سَبِيلِ اللَّهِ، وَيُغْرِيه أَتْبَاعَ طَرِيقِ أَعْدَاءِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْقَوْلِ بِإِمَامَتِهِمْ، وَرَفَعَ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ حَقِّهِ، وَجَحَدَ فَضْلِهِ، وَأَنْ لَا يُبَالِيَ بِإِعْطَائِهِ وَاجِبَ تَعْظِيمِهِ، فَهَذَا هُوَ الْقَتْلُ الَّذِي هُوَ تَحْلِيدُ الْمُقْتُولِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ، خَالِدًا مُخْلَدًا أَبَدًا، فَجَزَاءُ هَذَا الْقَتْلِ مِثْلُ ذَلِكَ الْخُلُودِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ))^{٣٥}.

وهو أسلوب في الانتقال والالتفات من الغيبة إلى الحضور، ومن التنزيل إلى تنزيل حكم آخر؛ ليكشف إمكان إيجاد العلاقة التفسيرية بين الأصول والفروع، العقيدة والشريعة. فكما ((أَنَّ نَفْسَ الْقِصَاصِ سَبَبُ الْحَيَاةِ، وَذَلِكَ لِأَنَّ سَافِكَ الدَّمِ إِذَا أُقِيدَ مِنْهُ ارْتَدَعَ مَنْ كَانَ يَهُمُّ

٣٤ التميمي، أصول وقواعد التفسير الموضوعي للقرآن، ٢٨٣.

٣٥ البحراني، هاشم الحسيني. البرهان في تفسير القرآن، ط ١ (بيروت: مؤسسة البعثة، ١٤١٢هـ)، ١ / ٣٧٩.

بِالْقَتْلِ فَلَمْ يَقْتُلْ، فَكَانَ الْقِصَاصُ نَفْسَهُ سَبَبًا لِلْحَيَاةِ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ))^{٣٦}، فكذلك التمسك بالنبوة والإمامة نفسه حياة للإنسان وبقاء نور الهداية على وجه الأرض.

وهذا الجري والانطباق لوجود العلاقة والعلّة المسوغة، وهي القصاص فكما أنّ نفس تشريع القصاص مانع عن التجري في القتل كذلك منع الناس عن سبل الهداية إلى النبوة والإمامة، فهو نوع قتل معنويّة للشخصيّة المسلمة، وإبقائها في حيّز الظلمات وإخراجها من النور.

والظاهر أنّ الإمام أراد بهذه الانتقال والالتفات في التفسير من الغيبة إلى الحضور لبيان مقصدين من مقاصد الإسلام:

المقصد الأوّل: بيان أهميّة المقاصد الكلّيّة في الإسلام، وهما معرفة النبوة والإمامة؛ لأنّهما يمثّلان الأصلان الأساس لمعرفة الله تعالى لنقل شريعته إلى البشريّة وتطبيقها.

المقصد الآخر: حفظ النفس المحترمة، وتحقيق الامن الاجتماعي من طريق تطبيق حكم القصاص لتأمين النفوس وتستقر الحياة. واجتثاث مادّة الفساد من نفوس البشريّة، وهي القتل.

المطلب الثاني: أهميّة القاعدة وآثارها في أصول التفسير:

تظهر أهميّة القاعدة في عالم التفسير على ما يترتّب عليها من إثبات أصول تفسيرية منها:

الأوّل: إثبات حجّية القرآن الكريم: ويعدّ هذا الأصل من أهمّ الأصول التفسيرية، وهي مسألة حساسة؛ لأنّها تدلّ على إثبات حجّية القرآن الكريم في كلّ زمان ومكان، يقول الشيخ محمّد السند: ((أعني أعظم شيء في معنى حجّية القرآن الكريم أنّه كتاب غير معطل، يعني مفعّل؛ لأنّه الميزان بين ربّ الأرباب وبين المخلوقين المربوبين))^{٣٧}.

الثاني: اثبات عدم تحريف القرآن مطلقاً: إنّ تطبيق المعصوم عليه السلام لدلالة الآية على معنى معيّن في الواقع الخارجي يكشف على عصمة القرآن من التحريف، وهو يثبت الملازمة بينهما، فكلّ ما كان صالحاً لكلّ زمان دلّ على حجّيته لكلّ زمان؛ لكونه غير محرّف، وكلّ

٣٦ الرازي، الفخر محمّد بن عمر. التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، ط ٣ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ)، ٥ / ٢٢٩.
٣٧ السند، محمّد بن حميد منصور. تفسير أمومة الولاية والمحكمات للقرآن الكريم، ط ١ (طهران: مؤسّسة الصادق للطباعة والنشر، ١٤٣٤هـ)، ٦٧ / ١.

ما كان غير محرّف كان حجةً، وجب الاستدلال به، وصالح أحكامه لكل الأجيال، وهي تستلزم حرمة تعطيل القرآن الكريم على صعيد التلاوة والاستدلال والاستنباط منه .

الثالث: اثبات حاجة القرآن إلى مفسّر في كلّ زمان، على أن لا يتعارض مع التفسير الروائي؛ لكون كلّ منهما يأخذ دوراً أساساً في مجال التفسير؛ فلا يعد جموداً على التفسير الروائي. ويؤكد الشهيد السيّد محمد باقر الحكيم أن للعلماء من المفسرين دوراً في تحديد دلالة الآية، وبيان مصداقها لها مستندلاً بقاعدة الجري والانطباق عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٤٣)، ونفي اختصاصها بأهل البيت (عليه السلام) قال: ((وقد وقع بعض المفسرين في الاشتباه؛ إذ جعلوا مصداق الآية الأوحدهم أهل البيت (عليه السلام)، في حين أن معنى اللفظ هو: (أهل الخبرة بالدين والكتب والرسالات)، وأن لهذا المفهوم مصاديق متعدّدة، وإن صحّ أن أبرز مصاديق هذا المفهوم هم أهل البيت (عليه السلام)؛ ولكن هذا من باب الجري والتطبيق عليهم (عليه السلام) لا من باب اختصاصهم به دون غيرها، من خلال فهمنا للتمييز بين تفسير اللفظ وتفسير المعنى، يبقى القرآن حيّاً وتبقى مفاهيمه ممتدة ما دامت هناك حياة على وجه الأرض إلى آخر الزمان))^{٣٨}.

ويمكن القول إن قاعدة الجري هي تأسيس لتعدّد القراءات للنص القرآني؛ ولكن على ضوء أسس وضوابط التأويل النصّي من طريق أهل البيت (عليه السلام)، فهي قراءات واقعية قطعية متعدّدة، أو ظنيّة معتبرة؛ لدلالة الدليل المعتمد عليها؛ لكونها تكشف عن مصاديق المفهوم الكلّي المندرجة تحت عموم اللفظ على طول الزمان .

المطلب الثالث: التطبيق الإجرائي لقاعدة الجري عند الإمام السّجّاد (عليه السلام)

يظهر تطبيقات القاعدة في تفسير الإمام السّجّاد (عليه السلام) لبعض النصوص القرآنيّة، التي تكشف عن دلالات ضمنيّة كشف عنها التفسير الروائي للإمام (عليه السلام)؛ إذ أعطت حركيّة في ذهن السامع للتدبر في القرآن الكريم، وتحفيزاً لكشف العلاقات الضمنيّة بين القاعدة والمعاني الباطنيّة في النصّ القرآني. ومن هذه المعاني الخفيّة للنصوص القرآنيّة التي كشفتها قاعدة الجري والتطبيق:

٣٨ الحكيم، محمد باقر. علوم القرآن، ط ٣ (قم: مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ)، ١١٣.

١- تطبيق قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾ (الحديد: ٢٢) .

روى علي بن إبراهيم القمي، عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: ((لَمَّا أَدْخَلَ رَأْسَ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عليه السلام عَلَى يَزِيدَ لَعَنَهُ اللَّهُ، وَأَدْخَلَ عَلَيْهِ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ عليه السلام وَبَنَاتِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام، وَكَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عليه السلام مُقَيَّدًا مَغْلُورًا، فَقَالَ يَزِيدُ: يَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي قَتَلَ أَبَاكَ، فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عليه السلام: لَعَنَ اللَّهُ مَنْ قَتَلَ أَبِي، قَالَ: فَغَضِبَ يَزِيدُ وَأَمَرَ بِضَرْبِ عُنُقِهِ، فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عليه السلام: فَإِذَا قَتَلْتَنِي فَبَنَاتِ رَسُولَ اللَّهِ مَنْ يَرُدُّهُنَّ إِلَى مَنَازِلِهِنَّ وَلَيْسَ لَهُنَّ مُحَرَّمٌ غَيْرِي.

فَقَالَ أَنْتَ تَرُدُّهُنَّ إِلَى مَنَازِلِهِنَّ، ثُمَّ دَعَا بِمُحَمَّدٍ فَأَقْبَلَ يَبْرُدُ الْجَامِعَةَ مِنْ عُنُقِهِ بِيَدِهِ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: يَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ أَتَدْرِي مَا الَّذِي أُرِيدُ بِذَلِكَ؟ قَالَ: بَلَى تَرِيدُ أَنْ لَا يَكُونَ لِأَحَدٍ عَلَيَّ مِنْهُ غَيْرُكَ، فَقَالَ يَزِيدُ: هَذَا وَاللَّهِ مَا أَرَدْتُ أَفْعَلَهُ، ثُمَّ قَالَ يَزِيدُ: يَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ ﴿مَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾، فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عليه السلام: كَلَّا مَا هَذِهِ فِينَا نَزَلَتْ، إِنَّمَا نَزَلَتْ فِينَا: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ﴾ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿لَا تَقْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾ (البقرة: ٦٥-٦٦) فَنَحْنُ الَّذِينَ لَا نَأْسَى عَلَى مَا فَاتَنَا، وَلَا نَفْرَحُ بِمَا آتَانَا))^{٣٩}.

وهذا التطبيق التفسيري من الإمام عليه السلام لمفهوم الآية على أكمل مصاديقها في كون ما أصابهم لا يدخل في مفهوم ما استدلل به يزيد بن معاوية من الآية بنسبة الظلم للحسين وأهل بيته عليه السلام، والإمام السَّجَّاد عليه السلام يؤكّد عدم قدرة يزيد بن معاوية على فهم مصاديق الآيات ولا يستطيع التفسير؛ لأنّه ليس من أهل القرآن حتّى يستطيع تحديد المصداق الحقيقي للآية، وإسقاطها على الإمام الحسين عليه السلام وأهل بيته عليه السلام هو من تفسير بالرأي؛ لأنّ تطبيق كليات القرآن الكريم على مصاديقه من مختصات المعصوم عليه السلام، وقد يكون يعلم بمصاديقها؛ ولكنّه كذب محرّفًا لمعناها ومصادقها. ويؤكّد الإمام السَّجَّاد عليه السلام أنّ العقول القاصرة مثل شخصيّة يزيد بن معاوية لا يفهم ظواهر القرآن فضلًا عن حقائقه وأسراره، يقول عليه السلام في توبيخ أمثال يزيد من أهل الدنيا: ((وَهَذَا الْإِسْنَادُ قَالَ: قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عليه السلام إِنَّ دِينَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ النَّاقِصَةِ وَالْأَرْءِ الْبَاطِلَةِ، وَالْمَقَائِيسِ

الْفَاسِدَةِ وَلَا يَصَابُ إِلَّا بِالتَّسْلِيمِ، فَمَنْ سَلَّمَ لَنَا سَلِمَ، وَمَنْ اقْتَدَى بِنَا هُدَى، وَمَنْ كَانَ يَعْمَلُ بِالْقِيَاسِ وَالرَّأْيِ هَلَكَ، وَمَنْ وَجَدَ فِي نَفْسِهِ شَيْئًا مِمَّا نَقُولُهُ أَوْ نَقْضِي بِهِ حَرَجًا كَفَرَ بِالَّذِي أَنْزَلَ السَّبْعَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ))^{٤٠}.

والحديث صريح بأن النفوس الظالمة الملوثة بالخمور لا تصلح لفهم كتاب الله تعالى لاسيما من خبث طيبتهم أمثال يزيد لعنه الله تعالى.

٢- تطبيق قوله تعالى: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ﴾. (البقرة: ١٢٦)

روى الكوفي بسنده عن علي بن الحسين (عليه السلام) في بيان تطبيق الآية الكريمة من قول النبي إبراهيم (عليه السلام): ((﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ﴾ إِيَّانَا عَنْكَ بِذَلِكَ وَأَوْلِيَاءَهُ وَشِيعَةَ وَصِيَّهِ. قَالَ: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَأُمْتَعَهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَصْطَرَّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ﴾ قَالَ: عَنْكَ بِذَلِكَ مَنْ جَحَدَ وَصِيَّهِ، وَلَمْ يَتَّبِعْهُ مِنْ أُمَّتِهِ، وَكَذَلِكَ وَاللَّهِ حَالُ هَذِهِ الْأُمَّةِ))^{٤١}.

هذا الالتفات من الإمام السَّجَّاد (عليه السلام) لبيان العلاقة بين مكة بدالاتها الظاهرية التنزيلية وأهل البيت (عليهم السلام) هو نزول البركات بسبب دعوة نبي الله إبراهيم (عليه السلام)، فمكة هي دعوة ظاهرية، وأهل البيت هم الدعوة الباطنية، وهو نوع من التطبيق على كعبة العلم أهل البيت (عليهم السلام)، فهم أمان للناس بطاعتهم وأخذهم عنهم (عليهم السلام)، ومن دخل مدينتهم كان آمنا.

ويساعد هذا المعنى ما أشار إليه الإمام الصادق (عليه السلام) في حديث ((وَنَحْنُ الْبَلَدُ الْحَرَامُ))^{٤٢}، ويوافقه أيضًا في التطبيق ما روي عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، حينما قال في تشبيه نفسه بمدينة العلم وعلي (عليه السلام) بابها قال (عليه السلام): ((أنا مدينة العلم وعلي بابها، ولا تؤتى البيوت إلا من أبوابها))^{٤٣}. فتفسير الإمام السَّجَّاد (عليه السلام) هو من التطبيق والجري على كعبة العلم الذين، هم أمان للأرض من انحراف أهلها إلى غيرهم.

٤٠ الصدوق، علي بن بابويه. إكمال الدين وإتمام النعمة، تحقيق: علي أكبر غفاري، ط ٥ (طهران: المكتبة الإسلامية، ١٣٩٥ ش)، ١ / ٣٢٤.

٤١ البحراني، البرهان في تفسير القرآن. ١ / ١ : ٣٣٣.

٤٢ الاستربادي، علي النجفي، شرف الدين. تأويل الآيات. تحقيق: استاد ولي، حسين، ط ١ (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٩ هـ)، ١٩ / ١ : ٢.

٤٣ ابن المغازلي، أبو الحسن محمد بن علي. مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام)، تحقيق محمد باقر البهبودي، ط ٢ (بيروت، ١٤١٢ هـ)، ١١٧ / ١.

ومثله في الجري صدق إطلاق لفظ (البلد) على الأئمة عليه السلام فيما رواه ابن آشوب (ت ٥٨٨هـ) عن البرقي (ت ٢٧٢هـ) حينما سأل عمرو بن العاصٍ بمحضر معاوية الحُسين عليه السلام مجموعة من الأسئلة منها قوله: مَا بَالُ حَاكِمٍ أَوْفَرَ مِنْ لِحَانَا؟ فَقَالَ عليه السلام: ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرِجُ إِلَّا نَكِدًا﴾ (الأعراف: ٥٨) فَقَالَ معاوية بن أبي سفيان: بِحَقِّي عَلَيْكَ إِلَّا سَكَتَ، فَإِنَّهُ ابْنُ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، فَقَالَ عليه السلام:

إِنْ عَادَتِ الْعُقْرُبُ عُدْنَا هَا وَكَانَتِ النَّعْلُ لَهَا حَاضِرَةً
قَدْ عَلِمَ الْعُقْرُبُ وَاسْتَيْقَنَتْ أَنْ لَا هَا دُنْيَا وَلَا آخِرَةٌ؛

وفي تطبيق الآية على الأصول الخبيثة لابن العاص حقيقة تاريخية يلتفت إليها الإمام عليه السلام في الآية الشريفة، فأصله خبيث؛ لأن والده الذي نزل في ذمّه قرآنًا من سورة الكوثر، وهو الشانئ الذي وصف الرسول ﷺ بالأبتر، ومنبته غير صالح فلا تخرج صفاته البشرية مستقيمة، ولعل الإمام أراد التنكيل والتوبيخ وليست علة حقيقة .

٣- تطبيق قوله تعالى: ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ (الأعراف: ٦٥) .

روى فُرات الكوفي بسنده عن يَحْيَى بْنِ مُسَاوِرٍ قَالَ: ((أَتَى رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ إِلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عليه السلام، فَقَالَ لَهُ: أَنْتَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: أَبُوكَ قَتَلَ الْمُؤْمِنِينَ فَبَكَى عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ، قَالَ: ثُمَّ مَسَحَ وَجْهَهُ وَقَالَ: وَيْلَكَ وَبِمَا قَطَعْتَ عَلَى أَبِي أَنَّهُ قَتَلَ الْمُؤْمِنِينَ؟ قَالَ: بِقَوْلِهِ: إِخْوَانُنَا بَعَّوْا عَلَيْنَا فَقَاتَلْنَاهُمْ عَلَىٰ بَغْيِهِمْ . قَالَ عليه السلام: أَمَا تَقْرَأُ الْقُرْآنَ؟ قَالَ: إِنِّي أَقْرَأُ . قَالَ عليه السلام: أَمَا سَمِعْتَ قَوْلَ اللَّهِ: وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا، وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا؟ قَالَ بَلَى . قَالَ: كَانَ أَخَاهُمْ فِي عَشِيرَتِهِمْ أَوْ فِي دِينِهِمْ؟ قَالَ فِي عَشِيرَتِهِمْ. ثُمَّ قَالَ: فَرَجَّتْ عَنِّي فَرَجَ اللَّهِ عَنْكَ))^{٤٤} . وهنا يطبق الإمام السَّجَّاد عليه السلام الآية على الخلاف

٤٤ المازندراني، ابن شهر آشوب محمد علي. مناقب آل أبي طالب، تحقيق محمد حسين الاشتياني، ط ١ (قم: مكتبة العلامة، ١٤١٢هـ)، ٤ / ٦٧.

٤٥ الكوفي، فرات بن إبراهيم. تفسير فرات الكوفي، تحقيق كاظم محمد، ط ١ (طهران: مؤسسة الطبع والنشر في وزارة الإرشاد الإسلامي، ١٤١٠هـ)، ١٩٢.

بين الإمام علي عليه السلام وأهل الشام، وأنهم معتدون، وقد رفع الله الإمام علي عليه السلام، وأذل أعدائه . ومن هذه الأمثلة التطبيقية يظهر دور الإمام السَّجَّاد عليه السلام في التأصيل والتطبيق لقاعدة الجري والتطبيق في مختلف صورهِ؛ ليعطي دلالة على قدرة المعصوم في تحديد المصاديق الحقيقية للمفهوم الكلي للنص القرآني أو لمفرداته المقدسة، ويعطي حركية للنص وفاعلية من المتلقّي ليحصل التدبر في معانيه .

نتائج البحث

- ١- أن قاعدة الجري والانطباق تساعد على معرفة مقاصد القرآن الكلية كالنبوة والإمامة وحفظ النفس .
 - ٢- الاهتمام بالأخبار التفسيرية سواء أكانت أسباب نزول؛ أم شأن النزول؛ لأنها قد تكون من باب الجري والانطباق وليس تفسيراً.
 - ٣- أن القاعدة تساعد على ديمومة حفظ القرآن والتدبر فيه؛ فهي تثبت حيوية القرآن، وكأنه كائن بشري يتطور مع الزمان؛ ليحدّد مسيرة تكامل الإنسان في الدنيا والآخرة مع التدبر فيه .
 - ٤- أن القاعدة تكشف العلاقة بين تنزيل القرآن وتأويله عند تطبيق القاعدة، فهو من قواعد التفسير الكلية والعامة وليست الخاصة .
 - ٥- تُثبت القاعدة عدم تحريف القرآن وإثبات حجّة ظهوره حتّى فيما لا نصّ تفسيري فيه لتطبيق القاعدة على مصداقها؛ لكون العبرة بعموم اللفظ في التفسير لاسيّما في الأحكام وحتّى في غيرها من آيات القصص .
 - ٦- كشفت الأخبار التفسيرية عن الأثر النقدي للإحداث التاريخية عند تطبيق قاعدة الجري من قبل الإمام عليه السلام.
 - ٧- توجد علاقة بين قاعدة مناسبات الحكم والموضوع وقاعدة الجري والانطباق .
- والحمد لله ربّ العالمين والصلاة على محمّد وآله الطاهرين

المصادر

القرآن الكريم

- آملي، جواد عبدالله. تفسير تسنيم. تحقيق: الشيخ محمد عبد المنعم الخاقاني. ط ١. بيروت: دار الإسرائاء، ١٤٣٣هـ.
- ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف. النشر في القراءات العشر. تحقيق: علي محمد الضباع. ط ٢. بيروت: المطبعة التجارية الكبرى، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ.
- ابن المغازلي، أبو الحسن محمد بن علي. مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام. تحقيق محمد باقر البهبودي. ط ٢. بيروت، ١٤١٢هـ.
- ابن منظور. تاريخ دمشق ومختصره، تحقيق: روحية النحاس ورياض عبد الحميد. ط ١. دمشق: دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، ١٤٠٢هـ.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي. لسان العرب. ط ٣. بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ.
- الاستربادي، علي النجفي، شرف الدين. تأويل الآيات. تحقيق: استادولى، حسين. ط ١. قم: مؤسسه النشر الإسلامى، ١٤٠٩هـ.
- الأعرجي، علي عباس. النص القرآني في التراث الحديثي للإمام السَّجَّاد عليه السلام. ط ١. كربلاء: دار الوارث للطباعة، العتبة الحسينية المقدسة، ١٤٤٦هـ.
- البحراني، هاشم الحسيني. البرهان في تفسير القرآن. ط ١. بيروت: مؤسسه البعثة، ١٤١٢هـ.
- البرقي، أحمد بن محمد بن خالد. المحاسن. تحقيق: جلال الدين. قم: دار الكتب الإسلامية، ١٣٧١ش.
- التميمي، مازن شاكر. أصول وقواعد التفسير الموضوعي للقرآن. ط ١. العتبة الحسينية المقدسة، قسم الشؤون الفكرية والثقافية، ١٤٣٦هـ.
- الجلالي، محمد رضا الحسيني. جهاد الإمام السَّجَّاد عليه السلام. ط ١. قم: مؤسسه دار الحديث، ١٤١٨هـ.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق عطار أحمد عبدالغفور. ط ٤. بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ.
- الحكيم، محمد باقر. علوم القرآن. ط ٣. قم: مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ.
- الحكيم، محمد باقر بن محسن الطباطبائي. القصص القرآني. ط ٢. قم: المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ١٣٧٤ش.
- الحكيم، محمد تقى بن محمد سعيد الطباطبائي. الأصول العامة للفقه المقارن. ط ٢. قم: مؤسسه آل البيت للطباعة والنشر، ١٤٠٠هـ.
- الخوئي، أبو القاسم بن علي أكبر الموسوي. معجم رجال الحديث. ط ١. النجف: مؤسسه الخوئي الإسلامية، ١٤١٣هـ.
- الرازي، الفخر محمد بن عمر. التفسير الكبير (مفاتيح الغيب). ط ٣. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ.
- السبزواري، عبد الأعلى بن علي أكبر. مواهب الرحمن في تفسير القرآن. ط ١. بيروت: مؤسسه أهل البيت، ١٤١٠هـ.
- السند، محمد بن حميد منصور. تفسير أمومة الولاية والمحكمات للقرآن الكريم. ط ١. طهران: مؤسسه الصادق للطباعة والنشر، ١٤٣٤هـ.
- الشاهرودي، علي بن محمد النازي المشهدي. مستدرک سفینه البحار. تحقيق الشيخ حسن الشاهرودي. ط ١. قم: مؤسسه النشر الإسلامى، ١٤١٨هـ.

الكاشاني، محمد بن مرتضى. المحجة البيضاء. تحقيق: الشيخ علي أكبر الغفاري. ط ١. طهران: مكتبة الصدوق، ١٣٣٩ ش.

الكليني، محمد بن يعقوب. الكافي. تحقيق: مركز إحياء التراث في دار الحديث. ط ١. قم: دار الحديث، ١٣٨٧ ش.

الكوفي، فرات بن إبراهيم. تفسير فرات الكوفي. تحقيق كاظم محمد. ط ١. طهران: مؤسسه الطبع والنشر في وزارة الإرشاد الإسلامي، ١٤١٠ هـ.

المازندراني، ابن شهر آشوب محمد علي. مناقب آل أبي طالب. تحقيق محمد حسين الاشتياني. ط ١. قم: مكتبة العلامة، ١٤١٢ هـ.

المبيدي، محمد فاكراً. قواعد التفسير لدى الشيعة والسنة. ط ١. قم: المجمع العلمي للتقريب بين المذاهب، ١٤٢٨ هـ.

الصدوق، علي بن بابويه. إكمال الدين وإتمام النعمة. تحقيق: علي أكبر غفاري. ط ٥. طهران: المكتبة الإسلامية، ١٣٩٥ ش.

الطباطبائي، محمد حسين. الميزان في تفسير القرآن. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة، د.ت.

الطبرسي، أحمد بن علي. الاحتجاج. تحقيق: محمد باقر الخراسان. ط ١. مشهد: دار المرتضى، ١٤٠٣ هـ.

الطوسي، محمد بن الحسن. التبيان في تفسير القرآن. بيروت: إحياء التراث العربي، ١٢٠٩ هـ.

العياشي، محمد بن مسعود. تفسير العياشي. طهران: المكتبة العمية الإسلامية، د.ت.

الفيض الكاشاني، محمد بن مرتضى. التفسير الصافي. تحقيق الشيخ حسين الأعلمي. ط ٢. قم: مؤسسه الهادي، ١٤١٦ هـ.

القرشي، باقر بن مهدي بن نصر شريف. موسوعة سيرة أهل البيت: الإمام زين العابدين. ط ١. قم - إيران: دار المعروف، ١٤٣٠ هـ.

القرطبي، ابن عبد ربّه، عمر شهاب الدين أحمد الأندلسي. العقد الفريد. ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤ هـ.

References

Holy Quran

- Aqli, Jawad Eabdallah. Tafsir Tasnima. Tahqiqi :Alshaykh Muhammad Eabd Almuneim Alkhaqani. Ta1. Bayrut: Dar Al'iisra'i, 1433h.
- Abn Aljazari, Muhammad Bin Muhammad Bin Yusif. Alnashr Fi Alqira'at Aleashr. Tahqiqu : Eali Muhammad Aldabaei. Ta2. Bayrut: Almatbaeat Altijariat Alkubraa , Dar Alkutub Aleilmiati, 1422hi.
- Abn Almaghazili, 'Abu Alhasan Muhammad Bin Eulay. Munaqib 'Amir Almuminin Ealiin Bin 'Abi Talaba(Ealayh Alsalamu). Tahqiq Muhammad Baqir Albihbudi. Ta2. Bayrut, 1412hi.
- Abn Manzurin. Tarikh Dimashq Wamukhtasaruhi, Almuhaqqa: Ruhliah Alnahaas W Riad Eabd Alhumidi. Ta1. Dimashqa: Dar Alfikr Liltibaeat Waltawzie Walnashri, 1402hi.
- Abn Manzurin, Muhammad Bin Makram Bin Eulay. Lisan Alearabi. Ta3. Bayrut: Dar Sadir, 1414hi. Aliastirbadi, Ealiin Alnajafi ,Sharaf Aldiyn. Tawil Alayat. Tahqiqu : Astad Walaa, Husayn. Ta1. Qim: Muasasat Alnashr Al'iislami, 1409hi.
- Alaerji, Eali Eabaasi. Alnasu Alquraniu Fi Alturath Alhadithii Lilamam Alsajada(Ealayh Alsalamu). Ta1. Karbala'a: Dar Alwarith Liltibaeat , Aleatabat Alhusayniat Almuqadasati, 1446hi.
- Albahrani, Hashim Alhusayni. Alburhan Fi Tafsir Alqurani. Ta1. Bayrut: Muasasat Albaethati, 1412h. Albarqi, 'Ahmad Bin Muhammad Bin Khalidi. Almahasinu. Almuhaqq Jalal Al-diyn. Qim: Dar Alkutub Al'iislamiati, 1371sh.
- Altamimi, Mazin Shakri. 'Usul Waqawaeid Altafsir Almawdueii Lilqurani. Ta1. Aleatabat Alhusayniat Almuqadasati, Qism Alshuwuwn Alfikriat Walthaqafiati, 1436hi.
- Aljalali, Muhammad Rida Alhusayni. Jihad Al'iimam Alsjjad (Ealayh Alsalamu). Ta1. Qim: Muasasat Dar Alhadithi, 1418.
- Aljawhari, 'Abu Nasr 'Iismaeil Bin Hamadi. Alsahahi Taj Allughat W Sihah Alearabia. Tahqiq Eataar Ahmad Eabdalghufur. T 4. Bayrut: Dar Aleilm Lilmalayini, 1407hi.
- Alhakimu, Muhammad Baqar. Eulum Alqurani. Ta3. Qim: Majmae Alfikr Al'iislami, 1417hi.
- Alhakimi, Muhammad Baqir Bin Muhsin Altabatibayiy. Alqasas Alqurani. Ta2. Qim: Almarkaz Alealamii Lildirasat Al'iislamiati, 1374sh.

- Alhakimi, Muhammad Taqi Bin Muhammad Saeid Altabatibayiy. Alauswl Aleamat Lilfiqh Almuqarini. Ta2. Qim: Muasasat Al Albayt (E) Liltibaeat Walnashri, 1400h.
- Alkhuyiy, 'Abu Alqasim Bin Eali Akbar Almuswi. Muejam Rijal Alhadithi. Ta1. Alnajaf: Muasasat Alkhuyiy Al'iislamiati, 1413hi.
- Alraazi, Alfakhr Muhammad Bn Eumri. Altafsir Alkabir (Mafatih Alghib). Ta3. Bayrut: Dar 'Iihya' Alturath Alearabii, 1420hi.
- Alsabzwari, Eabd Aliaelaa Bin Eali 'Akbar. Mawahib Alrahman Fi Tafsir Alqurani. Ta1. Bayrut: Muasasat 'Ahl Albayti, 1410hi.
- Alsinda, Muhammad Bin Hamayd Mansuri. Tafsir 'Umumat Alwilayat Wal-muhkamat Lilquraan Alkarimi. Ta1. Tahrn: Muasasat Alsaadiq Liltibaeat W Alnashri, 1434h.
- Alshaahrudi, Eali Bin Muhammad Alnamazi Almashhadi. Mustadrik Safinat Albahari. Tahqiq Alshaykh Hasan Alshaahrudi. Ta1. Qim: Muasasat Alnashr Al'iislami, 1418hi.
- Alsaduq, Ealiu Bin Babuihi. Akmal Al-diyin Watimam Alniemati. Tahqiq: Eali Akbar Ghifari. Ta5. Tahrn: Almaktabat Al'iislamiati, 1395sh.
- Altabatibayiy, Muhammad Husayn. Almi-zan Fi Tafsir Alqurani. Qum: Jamaeat Almudarisin Fi Alhawzat Aleilmia Fi Qimi Almuqadasati, Da.T.
- Altabarsi, Ahmad Bn Eulay. Aliahtijaji. Tahqiq: Muhammad Baqir Alkhirsan. Ta1. Mashhadi: Dar Almurtadaa, 1403hi.
- Altuws, Muhammad Bin Alhasani. Al-tibyan Fi Tafsir Alqurani. Bayrut: Ahya' Alturath Alearabii, 1209hi. Aleayashi, Muhammad Bin Maseudi. Tafsir Aleayashi. Tahrn: Almaktabat Aleamiat Al'iislamiatu, Da.T. Alfayd Alkashani, Muhammad Bin Murtadaa. Altafsir Alsaafi. Tahqiq Alshaykh Husayn Al'aelami. Ta2. Qim: Muasasat Alhadi, 1416h.
- Alqurashi, Baqir Bin Mahdi Bin Nasr Sharif. Mawsueat Sirat 'Ahl Albayt: Al'iimam Zayn Aleabidin. Ta1. Qim - 'Iiran: Dar Almaerufi, 1430hu.
- Alqurtibii, Abn Eabd Rabih, Eumar Shihab Aldiyn 'Ahmad Aliandilsii. Aleaqad Alfiridi. Ta1. Bayrut: Dar Alkutub Aleilmia, 1404hi.
- Alkashani, Muhammad Bin Murtadaa. Almahijat Albayda'. Tahqiq: Alshaykh Eali 'Akbar Alghafari. Ta1. Tahrn: Maktabat Alsaduq, 1339sh.

- Alkilini, Muhamad Bin Yaequba. Alkafi. Tahqiqu: Markaz Ahya' Alturath Fi Dar Alhadithi. Ta1. Qim: Dar Alhadithi, 1387sh.
- Almazindirani, Abn Shahr Ashub Muhamad Ealay. Munaqib Al 'Abi Talib. Tahqiq Muhammad Husayn Aliashtianii. Ta1. Qim: Maktabat Alealamati, 1412hi.
- Alkufiu, Frat Bin 'Ibrahim. Tafsir Furat Alkufi. Tahqiq Kazim Muhamada. Ta1. Tahran: Muasasat Altabe W Alnashr Fi Wizarat Al'iirshad Al'iis-lamii, 1410hi.
- Almabidi, Mhmmd Fakari. Qawaeid Al-tafsir Ladaa Alshiyeat Walsunn. Ta1. Qim: Almajmae Aleilmii Liltaqrib Bayn Almadhahbi, 1428hi.



اللاعنف في فكر الإمام زين العابدين (عليه السلام): دراسة تحليلية في أبعاده الاجتماعية والتربوية

إبتسام صبري يونس^١

^١ جامعة واسط / كلية الآداب / قسم الاجتماع، العراق؛ Ibtisam.Sabriyounes@uowasit.edu.iq

دكتوراه تنمية اجتماعية / مدرس

ملخص البحث:

يدرس هذا البحث في مبدأ اللاعنّف في فكر الإمام زين العابدين (عليه السلام) بوصفه خياراً استراتيجياً أخلاقياً وتربوياً في مرحلة حرجة من التاريخ الإسلامي، عقب فاجعة كربلاء وما أعقبها من عنف واضطهاد سياسي واجتماعي، لقد واجه الإمام تلك المرحلة بأدوات مغايرة تقوم على إصلاح الإنسان من الداخل، لا بمواجهة السلطة بالسلاح؛ بل بمقارعتها عبر مشروع قيمي روحي يقوم على الدعاء والتربية وتهذيب النفس. انطلقت الدراسة من فرضية مؤدّاه أنّ اللاعنّف في فكر الإمام زين العابدين (عليه السلام) لم يكن موقفاً سلبياً أو انعزالياً؛ بل كان سلوكاً نابعاً من رؤية إصلاحية متكاملة تهدف إلى بناء الوعي الديني والاجتماعي، وتجديد العلاقة بين الإنسان وربّه، وبين الإنسان ومجتمعه، درس البحث بالتحليل "الصحيفة السجّادية" و"رسالة الحقوق" بوصفها تجلّيات عميقة لهذا الفكر اللاعنفي؛ إذ شكّلا معاً مدرسة تربوية وروحية تسعى لإعادة تأهيل الفرد على وفق مبادئ الرحمة، والحلم، وضبط النفس، والإيمان بإمكانية إصلاح الآخر، وتخلص الدراسة إلى أنّ فكر الإمام زين العابدين (عليه السلام) يمثل أنموذجاً فريداً لمقاومة الطغيان، لا بالعنف؛ بل بالتربية الهادئة والصبر العميق، وأنّ مشروعه اللاعنفي ما يزال صالحاً اليوم بوصفه أنموذجاً في مواجهة العنف والاستبداد، وإحياء القيم الإسلامية في بعدها التربوي والإنساني.

تاريخ الاستلام:

٢٠٢٦/٤/١

تاريخ القبول:

٢٠٢٦/٥/٨

تاريخ النشر:

٢٠٢٦/٦/٣٠

الكلمات المفتاحية:

اللاعنف، فكر الإمام زين العابدين (عليه السلام)، الأبعاد التربوية والاجتماعية.

السنة (١٥) - المجلد (١٥)

العدد (٥٨)

محرم ١٤٤٨ هـ

حزيران ٢٠٢٦ م.

DOI:

10.55568/amd.v15i58.27-47



**Non–Violence in Thought of Imam Zein Al-Abidin^(Peace Be Upon Him):
Analytical Study on Its Educational and Social Dimensions**

Ibtisam Sabry Younis ¹

¹ University of Wasit / College of Arts / Department of Sociology, Iraq;

Ibtisam.Sabriyounes@uowasit.edu.iq

PhD in Social Development / Lecturer

Received:

1/4/2026

Accepted:

8/5/2026

Published:

30/6/2026

Keywords:

Non–violence,
Thought of Imam
Zayn al–Abidin <sup>(Peace Be
Upon Him)</sup>, Educational
and Social Dimen-
sions.

Al–Ameed Journal

Year(15)–Volume(15)
Issue (58)

Muharram 1448 AH
June 2026 AD.

DOI:
10.55568/amd.v15i58.27-47



Abstract:

This research examines the principle of non–violence in the thought of Imam Zein Al-Abidin^(Peace Be Upon Him) as a strate-
gic, moral, and educational choice during a critical phase of
Islamic history, following the tragedy of Karbala and the sub-
sequent political and social violence and oppression. The
Imam confronts that phase with alternative tools based on
reforming man from within, not by confronting the authori-
ty with weapons, but by countering it through a value–based
and spiritual project founded upon supplication, education,
and self–purification.

The study proceeds from a premise stating that non–vio-
lence in the thought of Imam Zein Al-Abidin is not a negative
stance or isolationism; rather, it is a behavior originating from
an integrated reformist vision aiming to build religious and so-
cial awareness and to renew the relationship between man
and his Lord, and between man and his society. The research
analyzes the Al–Sahifa al–Sajjadiyya and the Risalat al–Huquq
[Epistle of Rights] as profound manifestations of this non–vio-
lent thought, for they together form an educational and spiri-
tual school that seeks to rehabilitate the individual according
to the principles of mercy, forbearance, self–control, and faith
in the possibility of reforming the other.

The study concludes that the thought of Imam Zayn al–
Abidin ^(Peace Be Upon Him) represents a unique paradigm for resisting
tyranny—not through violence, but through quiet education
and deep patience—and that his non–violent project remains
valid today as a model in confronting violence and despotism,
and reviving Islamic values in their educational and human di-
mensions.

المقدمة:

شهدت الأمة الإسلامية عبر تاريخها الطويل محطات مفصلية أفرزت تحولات عميقة في بنيتها السياسية والاجتماعية والروحية، كان من أبرزها مرحلة ما بعد استشهاد الإمام الحسين عليه السلام في كربلاء عام ٦١ هـ، التي مثلت نقطة انعطاف خطيرة في مسار الأمة؛ إذ ترسخت السلطة الأموية بقوة السيف، وساد منطق القهر والهيمنة، وتم تهيمش المبادئ الأخلاقية التي جاء بها الإسلام، وفي هذا السياق التاريخي المضطرب، برز الإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام بوصفه شخصية استثنائية واجهت التحديات بقوة روحية وفكرية عالية، لا باستخدام السلاح والتمرد العسكري، وإنما عبر مشروع قيمى لا عنفي شكّل بعداً جديداً في مقاومة الظلم والانحراف، لقد تبنى الإمام زين العابدين عليه السلام نمطاً فريداً من المواجهة تمثل فيما يمكن تسميته بـ"اللاعنف الرسالي"، وهو شكل من أشكال المقاومة الفكرية والتربوية التي تستند إلى الوعي والبصيرة والإصلاح الذاتي والاجتماعي، وقد اتخذ هذا النمط تجلياته في خطين متوازيين: الأول يتمثل في العمل الروحي والعبادي، عبر الصحيفة السجادية، التي تُعدُّ كنزاً روحياً تربوياً غنياً بالقيم الإنسانية العليا، والآخر يتجلى في التأسيس لمنظومة حقوقية متقدمة عبر عنها الإمام في "رسالة الحقوق"، التي أرست قواعد متكاملة لعلاقة الإنسان بنفسه وخالقه ومجتمعه ودولته، إنَّ اللاعنف في فكر الإمام زين العابدين عليه السلام لم يكن موقفاً انفعالياً عابراً فرضته الظروف؛ بل كان رؤية استراتيجية شاملة لإعادة بناء المجتمع على أسس من العدالة والرحمة والكرامة الإنسانية، لقد أدرك الإمام أنَّ البيئة التي ترزح تحت وطأة العنف والتجهيل والتسلط تحتاج إلى إصلاح قاعدي يبدأ من إصلاح الفرد، ويبنى على مفاهيم العدل الداخلي والسكينة النفسية والانضباط السلوكي، ولذا، نجد أنَّ منهجه اللاعنفي لم يكن انعزالاً عن الواقع أو تواطؤاً مع السلطة؛ بل مقاومة واعية تهدف إلى إعادة تشكيل الوعي الجمعي، وتحصين الأمة من الداخل لمواجهة الاستبداد والانحراف، وعلى هذا الأساس، تنطلق هذه الدراسة لتحليل الأبعاد التربوية والاجتماعية لمفهوم اللاعنف في فكر الإمام زين العابدين عليه السلام، عبر استقراء نصوصه ومواقفه ومجمل مشروعه

الإصلاح، محاولة إبراز القيمة المعرفية لهذا المنهج في ظل ما تعانيه مجتمعاتنا المعاصرة من تصاعد في وتيرة العنف، وانهيار القيم، وتفكك الروابط الاجتماعية، وتراجع الحس الإنساني والأخلاقي، وتسعى الدراسة للإجابة عن جملة من الأسئلة المركزية، أبرزها: كيف جسّد الإمام زين العابدين (عليه السلام) مفهوم اللاعنّف في حياته وفكره؟ وما هي الآليات التي اعتمدها في نشر هذا النهج في مجتمع يسوده القهر والانحراف؟ وهل يمكن اعتبار هذا النموذج إطاراً تطبيقياً وملهماً لواقعنا الإسلامي المعاصر في ظلّ الأزمات السياسيّة والاجتماعيّة والروحيّة؟ إنّ هذه الدراسة لا تهدف فقط إلى استعراض التّراث السجّادي بوصفه مادة دينيّة أو أدبيّة، وإنّما تسعى إلى استكشاف البُعد الوظيفي لذلك التّراث في بناء الإنسان والمجتمع، واستنطاق دلالاته المعرفيّة والأخلاقيّة والتربويّة في ضوء المنهج اللاعنفي الذي اعتمده الإمام، والذي لا يزال - برؤيته المتجدّدة - صالحاً لإعادة تشكيل الثقافة المجتمعيّة اليوم على أسس من السلم، والرحمة، والتعاون، وبناء الوعي الجمعي، بوصفه المدخل الحقيقي لأيّ نهضة حضاريّة أصيلة ومستدامة، فقد جاء البحث من ثلاث مباحث: درس المبحث الأوّل: الخلفيّة التاريخيّة والاجتماعيّة لعصر الإمام زين العابدين (عليه السلام)، أمّا المبحث الثاني فقد بحث: ملامح اللاعنّف في سيرة الإمام زين العابدين (عليه السلام)، وجاء المبحث الثالث بعنوان الأبعاد التربويّة للاعنّف في فكر الإمام زين العابدين (عليه السلام).

المبحث الأوّل: الخلفيّة التاريخيّة والاجتماعيّة لعصر الإمام زين العابدين (عليه السلام)

مثلت الحقبة التي عاش فيها الإمام زين العابدين (عليه السلام) واحدة من أكثر المراحل حساسيّة وتعقيداً في التاريخ الإسلامي، سواء من الناحية السياسيّة أم الاجتماعيّة أم الدينيّة؛ إذ عاصر الإمام نتائج التحول العنيف الذي شهده العالم الإسلامي بعد استشهاد الإمام الحسين (عليه السلام) في كربلاء عام ٦١هـ، ذلك الحدث المفصلي الذي لم يكن مجرد معركة عسكريّة؛ بل مثل انهياراً رمزياً لمنظومة القيم الإسلاميّة التي تأسّس عليها المجتمع بعد وفاة الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله)، ووسط هذه التحوّلات العاصفة^١ برز الإمام زين العابدين بوصفه حاملاً لمشروع إصلاحٍ قائم على الوعي الروحي والاجتماعي، كان السياق السياسي في عصر الإمام زين العابدين (عليه السلام) محكوماً

بسلطة الدولة الأموية، تلك الدولة التي مثلت تحولاً جذرياً عن مبادئ الشورى والعدالة الإسلامية إلى نهج الوراثة والهيمنة والاستبداد، فبعد اغتيال الإمام الحسين (عليه السلام)، مارست السلطة الأموية أشنع أساليب القمع والترهيب بحق آل البيت (عليهم السلام) وشيعتهم، مما خلق مناخاً عاماً من الخوف والتخلف والرقابة الفكرية والاجتماعية، وعزز من هيمنة السلطان على الدين، إذ جعل من الإسلام أداة بيد الدولة بدل أن يكون سلطة أخلاقية فوق الجميع، لم يكن المجتمع في تلك المرحلة متماسكاً؛ بل عرف تفككاً عميقاً على مستويات متعددة، فبعد صدمة كربلاء، انقسم الناس على طوائف: بعضهم خضع للسلطة ورضخ لواقع الاستبداد، وبعضهم الآخر دخل في حالة من الانكفاء والانطواء خوفاً من البطش، في حين نشأت حركات احتجاجية لاحقة، كحركة التوابين وزيد بن علي، تعبيراً عن الحسّ بالذنب والتقصير في نصرة الحسين (عليه السلام)، في هذا الجو من الانكسار الأخلاقي، فقد الناس ثقتهم في القيم الإسلامية التي حرّفها الإعلام الأموي وشوّه ملامحها، فانتشرت مظاهر الظلم، وشاعت التفرقة بين طبقات المجتمع، وضعف الحس بالعدالة، وزادت حدة الصراعات العرقية والمناطقية^٢، أمّا من الناحية الدينية، فقد اجتهدت السلطة الأموية في تطويع الفقهاء لصالح مشروعها السياسي، فظهر ما يمكن تسميته بـ"فقه السلطة"، وهو خطاب ديني يدعو إلى الطاعة المطلقة لولاة الأمور مهما بلغ ظلمهم، ما دامت البيعة قد أعطيت لهم، وهو ما شكّل انقلاباً على المفاهيم القرآنية الأصيلة التي تربط الطاعة بالعدل والتقوى، كما سعت السلطة إلى تهميش خطّ أهل البيت (عليهم السلام)، وكان ذلك يتجلّى في منع رواية أحاديثهم؛ بل وفي محاولات طمس مناقبهم علناً، ومنع أتباعهم من التدوين أو التعليم أو حتّى التواصل الاجتماعي الحر، في هذا المناخ، واجه الإمام زين العابدين (عليه السلام) تحدّياً وجودياً، إذ لم يكن الصراع مع السلطة صراعاً سياسياً فقط؛ بل كان صراعاً على الوعي، على القيم، على الحقيقة، على روح الإسلام نفسه؛ ولأنّه كان مراقباً ومهدّداً، اختار الإمام نهجاً استثنائياً للمقاومة يتمثّل في ترسيخ مبدأ "اللاعنف" بوصفه خياراً متكاملًا، يعيد إنتاج الإنسان من الداخل، ويحصّنه من الانجرار إلى مستنقع العنف الذي كانت السلطة تمارسه؛ بل وتجبر إليه معارضيه، ومن

هنا، تبدّى منهجيّة الإمام في استخدام الأدوات التي كانت متاحة له، وأبرزها الدعاء، إذ شكّلت "الصحيفة السجّادية" مشروعاً تربوياً-روحياً يعيد للمجتمع توازنه، ويحفّز فيه قيم الرحمة والعدل والصبر والتسامح، لقد خاطب الإمام عبر أدعيته ضمير الأمة من دون أن يوجّه خطاباً مباشراً ضد السلطة؛ لكنّه قدّم عبرها أنموذجاً مضاداً للحاكم الجائر، وعزّز من مكانة العلاقة بين الإنسان وربّه بعيداً عن الوسائط السلطويّة^٣، كما جاءت "رسالة الحقوق" لتضع أسساً واضحة في فهم علاقة الإنسان بنفسه، وأهله، ومجتمعه، وسلطته، ضمن منهج أخلاقي-اجتماعي متكامل، يكشف مدى عمق الرؤية الاجتماعية والسياسية للإمام، ومن الجدير بالذكر أنّ هذا المنهج السلمي لللاعنف لم يكن انكفاءً عن مقاومة الظلم؛ بل كان مقاومة ذكيّة تتجاوز الفعل المباشر إلى إعادة صياغة بنية الوعي الجمعي، فالإمام لم يقيم بثورة مسلحة؛ ولكنّه ربّى جيلاً مؤمناً بالقيم، صامداً في وجه القهر، مدرّكاً لأبعاد الصراع بين الحقّ والباطل، و متمسكاً بوسائل المقاومة الهادئة التي تهدف إلى التغيير العميق، هكذا شكّل الإمام زين العابدين (عليه السلام) في تلك المرحلة القاسية صمّام أمان لهويّة الأمة، ونجح في حماية المشروع الرسالي من التلاشي في بحر الاستبداد، لا من طريق المواجهة الدموية؛ بل عبر التأسيس لمنهج حضاري أخلاقي يقوم على اللاعنّف، التربية، والدّعاء، وهو ما يجعل من تجربته درساً إنسانياً خالداً في فنّ الصبر والمقاومة الروحيّة والاجتماعيّة، ليس بالإمكان فهم فكر الإمام زين العابدين (عليه السلام) في اللاعنّف بمعزل عن الظروف التاريخيّة والاجتماعيّة التي أحاطت به، تلك التي تميّزت بأحداث مفصليّة شكّلت منعطفاً في المسيرة الإسلاميّة، وفرضت تحديات كبرى على أهل البيت (عليهم السلام) وأتباعهم، إذ رأى قتل أبيه الإمام الحسين (عليه السلام) وأهل بيته وأصحابه في واحدة من أفظع صور العنف السلطوي، وتمّ سبي النساء والأطفال، وكان هو الشاهد الحي الناطق بتلك المجازر، أنّ ما بعد كربلاء لم يكن مجرد مرحلة من الحزن والمأساة؛ بل كان من أصعب المراحل التاريخيّة التي مرّت بها مدرسة أهل البيت، إذ هيمن الطغيان الأموي بكلّ أدواته القمعيّة والإعلاميّة، وسعى إلى محو آثار الثورة الحسينيّة وقيمها، في هذا

٣ الإمام زين العابدين (عليه السلام)، الصحيفة السجّادية، تحقيق محمد باقر الموحّد الأبطحي (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ٢٠٠٥)، ٨٩.

٤ الحكيم، محمد سعيد، البعد التربوي في مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) (النجف: مركز الدراسات الإسلاميّة، ٢٠٠٧)، ٥٦.

٥ مطهري، مرتضى، التربية الإسلاميّة (بيروت: دار التعارف، ٢٠٠٣)، ٤٥.

المناح المحمّل بالقمع والخوف، اختار الإمام زين العابدين (عليه السلام) نمطاً آخر من المقاومة، تمثل في المقاومة الأخلاقية والروحية والتربوية، لا من موقع التراجع؛ بل من موقع إعادة بناء الإنسان والأمة من الجذور، لقد كانت البنية الاجتماعية في عهد الإمام مهددة بانحيار شامل للقيم؛ إذ انتشر الجهل، وساد الخوف، وضعفت الروابط الدينية والروحية، وأُخضع الناس لآلة الحكم الاستبدادي الذي لم يكن يتحمّل أي صوت مغاير أو مشروع إصلاح، لذلك، فقد أدرك الإمام أنّ المواجهة المباشرة بالسيف لا تؤتي ثمارها في ظلّ واقع مليء بالجدلان والانكسار، فكانت خطته تعتمد على بناء الوعي، وإحياء الضمير الجمعي، وتربية جيل جديد يؤمن بقيم الحق والعدل من دون أن ينجر إلى دوامة العنف التي كانت تسعى السلطة لتوريطه فيها، كان مشروع الإمام (عليه السلام) في جوهره مشروعاً لإنقاذ الأمة من التلاشي القيمي والروحي، مستنداً إلى إرث النبوة، ومستلهماً من مدرسة والده الإمام الحسين (عليه السلام)؛ لكنّه استخدم أدوات تتلاءم مع طبيعة المرحلة وتعقيداتها، فبدأ بتدوين منظومة أخلاقية تربوية تمثّلت في "الصحيفة السجّادية" التي عُدتّ ديواناً للروح، ومنهجاً لتزكية النفس، ومصدراً غنياً لبناء الإنسان، إلى جانب "رسالة الحقوق" التي تمثّل إعلاناً متقدّماً للكرامة الإنسانية والعدالة الاجتماعية ضمن إطار إسلامي، لقد تحرّك الإمام زين العابدين (عليه السلام) من منطلق واقعي، يدرك هشاشة الواقع، ويؤمن بضرورة إصلاح البنية الفكرية والنفسية قبل أي تغيير سياسي، ولذلك، فإنّ مشروع اللاعنّف لديه لم يكن مجرد امتناع عن القتال أو موقف سلبي؛ بل كان استراتيجية متكاملة تقوم على أساس القيم العليا، وتعيد الاعتبار للإنسان بوصفه محوراً للتغيير، وعبر هذا المنهج، استطاع الإمام أن يؤسّس لحركة ناعمة؛ ولكن عميقة الأثر في المجتمع الإسلامي، إذ نشأت نواة صلبة من التابعين والعلماء والمتعبدين والمتنورين برسالته، ممّن شكّلوا لاحقاً طليعة النهضة الفكرية التي حملها أئمة أهل البيت من بعده. وبذلك، مثل اللاعنّف عند الإمام زين العابدين (عليه السلام) منهجاً مقاوماً في وجه الاستبداد، وجسراً لاستمرار مشروع الإصلاح الإسلامي الحقيقي، بعيداً عن الانفعالية، ومبنيّاً على صبر طويل ونفس أخلاقي متمدّن.

٦ شرف الدين، عبد الحسين. كلمة حول الإمام زين العابدين (بيروت: مؤسسة البلاغ، ٢٠٠٠)، ٧٨.

٧ الإمام زين العابدين (عليه السلام)، رسالة الحقوق، تحقيق الشيخ محمد هادي معرفت (النجف: مؤسسة آل البيت، ٢٠٠١)، ١١.

المبحث الثاني: ملامح اللاعنّف في سيرة الإمام زين العابدين (عليه السلام)

إذا كانت الخلفيّة التاريخيّة لعصر الإمام زين العابدين (عليه السلام) قد اتّسمت بالعنّف السياسي والتدهور الأخلاقي والتمزّق الاجتماعي، فإنّ سيرة الإمام قد مثّلت انعطافه نوعيّة في كينيّة إدارة المواجهة مع هذا الواقع المتردّي، لقد اتّخذ الإمام (عليه السلام) من اللاعنّف نهجاً استراتيجياً لا بوصفه موقفاً انفعالياً ناتجاً عن الضعف أو العزلة؛ بل بوصفه خياراً حضارياً مدروساً، مبنيّاً على قاعدة قرآنيّة وأخلاقيّة متكاملة، هدفها حماية الإسلام من التمييع، وحفظ الأُمّة من الانهيار، وصيانة الكرامة الإنسانيّة من السقوط في فخّ الانتقام.

لقد اختار الإمام زين العابدين (عليه السلام) أن يواجه مرحلة ما بعد كربلاء بأدوات تختلف جوهريّاً عن تلك التي اعتمدها الآخرون في بيئة الثأر والانتقام والتصعيد، لم يسعَ إلى حمل السلاح أو التحريض على الثورة المباشرة، على الرغم من أنّ وجدان الأُمّة كان مشحوناً بالحزن والمرارة، لقد وعى الإمام أنّ المجتمع الجريح الذي شهد استشهاد ريحانة رسول الله (صلى الله عليه وآله) بأبشع صورة، بحاجة إلى خطاب يضمّد الجراح، لا إلى خطاب يؤجّجها، وأنّ التحديّ الأكبر لم يكن في إسقاط الطغيان عسكريّاً؛ بل في تحرير النفوس من الخضوع له فكريّاً، ومن هنا، برزت شخصيّة الإمام زين العابدين (عليه السلام) لا بوصفه قائداً سياسياً تقليديّاً، بل مهندساً للوعي، ومربّباً للنفوس، ومصالح اجتماعيٍّ من الطراز الرفيع، اعتمد في منهجه على سلاح اللاعنّف القيمي، عبر ثلاثة ملامح أساسيّة: الصّفح والتسامح، والدُّعاء والروحانيّة، وحقوق الإنسان بوصفها ميثاقاً أخلاقياً. ففي مواقفه اليوميّة مع من عاداه أو أساء إليه، نجد أنّ الإمام كان مثلاً حيّاً لتجسيد خُلُق العفو، وتُروى في هذا السياق مواقف متعدّدة تؤكد هذا المنهج، منها ما نقله المؤرّخون عن رجلٍ شتم الإمام في أحد شوارع المدينة، فبدل أن يرد عليه بالمثل، توجه إليه بكلمات هادئة مليئة بالرقى، وقال له: "إن كنتَ صادقاً فيما تقول، فأسأل الله أن يغفر لي، وإن كنت كاذباً، فأسأل الله أن يغفر لك"، فخجل الرجل وانكسر، وقال: "الله أعلم حيث يجعل رسالته"، هذا الأنموذج من السلوك ليس مجرد تصرف عاطفي؛ بل هو تأسيس لمنهج مضاد للعنّف، مبني على كسر دائرة الكراهيّة بالعقل والمروءة^٨، أمّا في خطابه العبادي، فقد كانت

٨ القرشي، باقر شريف الحسني. حياة الإمام زين العابدين (بيروت: دار التعارف، ١٩٩٢)، ٦٠.

"الصحيفة السجّادية" بمثابة مدرسة تربويّة تمثّل أرقى صور اللاعنّف الروحي، فالإمام لم يستخدم الدُّعاء بوصفه وسيلةً فرديّة للعلاقة بين العبد وربّه فقط؛ بل جعله وسيلة تربويّة لإحياء الضمير، وبناء السلوك، وصقل الأخلاق، ففي أدعيته نقرأ تعابير تحثّ على الصبر بدل الانتقام، على التوبة بدل التشهير، وعلى النصّح بدل الفتنة، كان الدُّعاء عند الإمام زين العابدين (عليه السلام) فعلاً سياسياً ناعماً، وصرخة روحية هادئة، لا تهاجم الظالمين صراحة؛ لكنّها تسحب منهم شرعيّة الظلم، وتقدّم بديلاً قيمياً لهم، وهكذا، تمكّن الإمام من بناء خطاب مقاومة لا عنفي يخترق الحجب، ويؤثّر في النفوس من دون أن يرفع شعاراً سياسياً مباشراً. أما في رسالته الأشهر "رسالة الحقوق"، فقد عبّر الإمام عن مشروعه الفكري الأخلاقي بشكل متكامل، فهذه الرسالة ليست مجرد توجيهات أخلاقيّة فرديّة؛ بل تمثّل منظومة متكاملة للعلاقات الاجتماعيّة قائمة على احترام الآخر، وتحديد موقع الإنسان في شبكة من الحقوق المتبادلة، لقد قدّم الإمام تصوّراً شاملاً عن العلاقة بين الإنسان وربّه، والإنسان ونفسه، والإنسان ومجتمعه، بشكل يسبق الفكر الحقوقي الحديث من حيث المنهجية والتوازن، فاللافت أنّ الإمام لم يتحدّث عن "واجبات" الإنسان فقط؛ بل عن "حقوق" كل طرف من الأطراف، بمن فيهم الخصم والظالم، وهذا بذاته يشير إلى رؤية إنسانيّة متقدّمة تتجاوز مفهوم "العدو" بوصفه كائناً يجب تدميره، إلى التعامل معه بوصفه إنساناً ربّما أضلّه جهله أو خوفه، ولم يكن اللاعنّف عند الإمام زين العابدين مجرد امتناع عن الردّ بالسلاح فحسب؛ بل كان جهاداً من نوع آخر، أكثر عمقاً، وأكثر أثراً.

لقد جاهد الإمام (عليه السلام) نفسه أولاً بالصبر، وجاهد المجتمع بالتنوعية، وجاهد السلطة بالكلمة الصادقة الهادئة، التي لا تستفز ولكن تكشف الحقيقة، ومن هنا يمكن أن نفهم سرّ بقاء ذكر الإمام حيّاً على الرغم من أنّه لم يخض معركة عسكريّة، إذ إنّ مشروعه الإصلاحية كان أعمق من الثورة، وأبقى من الانتفاضة؛ لأنّه استهدف الإنسان من الداخل، وأعاد بناء وعيه بعيداً عن العنف والكرامية والانفعال، لقد مثّلت سيرة الإمام زين العابدين (عليه السلام) أنموذجاً فريداً في التاريخ الإسلامي، أنموذجاً يعيد تعريف القوّة لا بوصفها سيطرة جسديّة؛ بل بوصفها سيطرة

أخلاقية وروحية، ويؤسس لثقافة اللاعنف لا بوصفها حالة مؤقتة؛ بل بوصفه منهجاً دائماً لإحياء الأمة، وتربية الفرد، ومقاومة الاستبداد بوسائل ترتقي إلى مستوى الرسالة المحمدية الحقيقية، إنَّ اللاعنف في فكر الإمام زين العابدين (عليه السلام) لم يكن مجرد موقف انفعالي ظرفي أو رد فعل نفسي إزاء ما جرى في كربلاء وما تلاها من أحداث؛ بل كان منظومة متكاملة من المبادئ التربوية والاجتماعية التي هدفت إلى إعادة بناء الإنسان في ظل ظروف قاسية من القهر السياسي والاضطراب الاجتماعي^٩، ففي الوقت الذي كان العنف يُستخدم كأداة لبسط الهيمنة والبطش بالمعارضين، سلك الإمام طريقاً آخر تماماً، قائماً على مبدأ "إصلاح النفس وإصلاح المجتمع"، عبر بث القيم الأخلاقية، وتركيز النفوس، وترسيخ قيم الرحمة والعدالة والحلم والورع.

وهي قيم اعتبرها الإمام الركائز الأساس لمجتمع سليم، لقد تجلّت هذه الرؤية الإصلاحية في مضامين الأدعية التي ضمّتها الصحيفة السجّادية، والتي لم تكن مجرد تضرّعات روحية فحسب؛ بل كانت خطابات تربوية عميقة تعالج أمراض النفس الإنسانية وتحفّز على السمو الأخلاقي، وهي توجّه الأفراد نحو إعادة صياغة العلاقة مع الذات، ثمّ مع المجتمع من موقع الفاعلية لا السلبية، وهنا يظهر البعد التربوي لفكر اللاعنف، الذي يعالج الانفعالات السلبية، كالانتقام والكراهية والغضب، ويستبدلها بالصبر والصفح وضبط النفس، أمّا على الصعيد الاجتماعي، فقد أسهم فكر الإمام في تهدئة الاحتقان الشعبي، ووقاية المجتمع من الانزلاق في الفوضى والعنف المضاد الذي لا يُنتج إلا المزيد من الدماء، وبهذا فإنَّ اللاعنف في فكر الإمام زين العابدين (عليه السلام) لا يُفهم بوصفه تحليلاً عن المقاومة؛ بل هو مقاومة من نوع آخر؛ مقاومة تشتغل على الإنسان أولاً، في صبره، وانضباطه، واستيعابه للابتلاء، واستعداده لتحمل الأذى من أجل قضية أسمى.

لقد أراد الإمام أن يُعيد للناس ثقّتهم بأنفسهم أولاً، وبقدرتهم على تغيير الواقع انطلاقاً من النفس: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾، ولعلّ من أبرز تجلّيات هذا الفكر، هو التركيز على التربية داخل الأسرة والمجتمع، إذ كان الإمام يرى أنَّ التنشئة

٩ مطهري، مرتضى. العدل الألهي (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤)، ٢٣.

الخلقية تبدأ من البيت، وأن الإصلاح السياسي لا يتحقق إلا بإصلاح داخلي عميق، وكذلك فإن دعوته لاحترام الحقوق - كما في "رسالة الحقوق" - تؤسس لثقافة مدنية تحترم كرامة الإنسان، وتوازن بين الحقوق والواجبات، وتربي الإنسان على الشعور بالمسؤولية تجاه نفسه وتجاه الآخرين^{١٠}، وفي ظل هذا التصور، لم يكن اللاعنّف لدى الإمام مجرد خيار فردي؛ بل مشروعاً اجتماعياً شاملاً، يقوم على إصلاح العلاقات، وتخفيف التوترات، ونشر الوعي، ومواجهة الظلم بالثبات الأخلاقي لا بالاندفاع الغاضب، وهو بذلك قدّم أنموذجاً رائداً في الفكر الإسلامي يُحتذى به في المجتمعات المعاصرة التي تعاني من تصاعد العنف، وتآكل القيم، وتراجع المعايير الأخلاقية، إن هذا المشروع الإصلاحي القائم على اللاعنّف يعلم الأجيال أن التغيير الحقيقي يبدأ من الذات، وأن مقاومة الظلم لا تقتصر على حمل السلاح، بل قد تبدأ بكلمة، أو بدعاء، أو بموقف صامت يتحدّى الطغيان من الداخل، وهكذا يصبح فكر الإمام زين العابدين (عليه السلام) أنموذجاً تربوياً واجتماعياً خالداً، يُنير الدروب أمام المجتمعات في رحلتها نحو العدالة والكرامة والحرية^{١١}.

المبحث الثالث: الأبعاد التربوية لللاعنف في فكر الإمام زين العابدين (عليه السلام)

لم يكن مشروع الإمام زين العابدين (عليه السلام) مشروعاً فردياً خاصاً فحسب؛ بل كان رؤية شاملة لإعادة بناء الإنسان المسلم في زمن انكسرت فيه المعايير الأخلاقية، وشاع فيه التسلّط، وتشوّهت صورة الإسلام بفعل السياسات الأموية القمعية، وفي قلب هذا المشروع، تبرز التربية بوصفها الأداة المركزية في صياغة الوعي، وتحقيق التغيير، وإرساء مبدأ اللاعنّف بوصفه سلوكاً أصيلاً نابعاً من عمق الإيمان، لا مجرد تكتيك مؤقت، لقد كان الإمام يدرك أن لا معنى للثورة على الأنظمة السياسية ما لم تسبقها أو ترافقها ثورة على مستوى الذات والضمير، وأن التربية هي الحصن الأوّل والأخير الذي يحفظ هوية الأمة ويمنع سقوطها في دوامة العنف المتبادل، وأن التربية في فكر الإمام زين العابدين (عليه السلام) لا تقتصر على العلاقة بين المربي والمتعلم فحسب؛ بل تتجلى بوصفها عملية إنسانية متكاملة تهدف إلى تهذيب النفس، وتنمية الروح، وضبط الغرائز،

١٠ الجوادى، علي. التسامح في الاسلام (دمشق: دار النور، ٢٠٠٨)، ٧٥.
١١ البلاذري، أحمد بن يحيى. أنساب الأشراف (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦)، ٥٣.

وتحرير الإرادة من الخضوع للشر والهوى والانتقام، ولهذا، فإنّ اللاعنّف لم يكن في نظر الإمام موقفاً سلبيّاً أو حياديّاً؛ بل كان أسلوباً تربويّاً يزرع في الإنسان الرفق، ويحميه من السقوط في وحل التوحّش وردود الفعل الغريزيّة، ويحوّله إلى كائن مسؤول، يمتلك القدرة على ضبط نفسه، وتحمل الأذى، والعمل من أجل إصلاح الآخرين لا تدميرهم، وتبرز "رسالة الحقوق" للإمام زين العابدين (عليه السلام) كأهمّ تجلّيات هذا الفكر التربوي القائم على اللاعنّف، فهي ليست مجموعة من الأحكام أو الأوامر الأخلاقيّة المجرّدة؛ بل وثيقة تربويّة متكاملة ترسم ملامح الإنسان المسلم في علاقته بجميع مستويات الوجود: علاقته برّبّه، بنفسه، بأسرته، بمجتمعه، وحتىّ بأعدائه^{١٢}، واللافت أنّ الإمام لم يصنّف الناس على وفق قربهم أو بعدهم عنه؛ بل منح كلّ شخص حقوقه بميزان العدالة والرحمة. فنجدته يتحدّث عن حقّ "السلطان الجائر" وحقّ "الخصم"، وحقّ "المسيء" و"الجاهل"؛ بل ويؤكد أنّ التعامل مع هؤلاء يجب أن يكون بلين القول وحسن النصح، لا بالعنف أو الرد بالمثل.

لقد أراد الإمام عبر هذه الرسالة أن يعلم الأفراد كيف يمارسون المسؤوليّة الأخلاقيّة حتّى في أحلك الظروف، فالتربية اللاعنفيّة التي دعا إليها لا تعني التنازل عن الحق، ولا تبرير الظلم، وإنّما تعني مواجهة الشرّ بالحكمة، والانحراف بالإصلاح، والقسوة بالرحمة، من دون أن يفقد الإنسان كرامته أو يتخلّى عن مبادئه، وهذا العمق التربوي هو ما يجعل من اللاعنّف عند الإمام (عليه السلام) منهجاً للتحوّل الذاتي والاجتماعي، لا مجرد شعار، أمّا في "الصحيفة السجّادية"، فقد اتخذت التربية بعداً روحياً عميقاً؛ إذ لم يكتف الإمام بإلقاء المواعظ أو إصدار التوجيهات؛ بل استخدم الدعاء كأداة تربية للنفس وللآخرين، فأدعيته كانت مملوءة بنداءات الصبر، والتواضع، والعفو، والحلم، والتضرع لله في سبيل إصلاح النفس والمجتمع، والدعاء عند الإمام ليس كلاماً خاشعاً فحسب؛ بل مدرسة لتعليم الانضباط الذاتي، والتهديب النفسي، والتعامل الرحيم مع الناس^{١٣}.

وفي هذا السياق، تظهر التربية اللاعنفيّة كجهد داخلي يارسه الإنسان يومياً ليظهر قلبه ولسانه وجوارحه من أي ميل إلى العدوان أو التسلط أو الانتقام، وقد حرص الإمام في هذا

١٢ الأزدي، لوط بن يحيى. مقتل الحسين (عليه السلام)، تحقيق: الحاج ميرزا العقاري (قم المقدسة: المطبعة العلمية، ١٣٩٨هـ).

١٣ القرشي، باقر شريف. حياة الامام زين العابدين (عليه السلام)، دراسة وتحليل النجف الأشرف (مطبعة الآداب، ١٩٨٨)، ٢٥.

المنهج التربوي على تربية "النية" قبل "السلوك"، و"القلب" قبل "اليد"، مؤمناً بأنّ اللاعنّف لا يمكن أن يكون سلوكاً صادقاً إذا لم ينبع من إيمان راسخ بأنّ كلّ إنسان، مهما بلغ انحرافه، قابل للإصلاح والتوبة. ولهذا، فإنّ المحور التربوي في مشروع الإمام لم يكن محصوراً في تعليم الصغار أو وعظ العوام؛ بل في إحياء فكرة "تزكية النفس" بوصفه شرطاً لإصلاح هذا يتجلّى تأثيره العميق بالمنهج النبوي القرآني، إذ يقول تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴿ (الشمس: ٩-١٠)، ومن جانبٍ آخر، أظهر الإمام حسّاً تربوياً عالياً في تعليمه لأبنائه وشيعته، إذ نجد في خطبه ورسائله ونصائحه تأكيداً على التحلّي بالحلم والتأني، والبعد عن الفحش، وعدم مقابلة السيئة بالسيئة؛ بل بالسيرة الحسنة واللسان العذب، وقد كان الإمام (عليه السلام) يؤمن بأنّ إصلاح المجتمع يبدأ من إصلاح البيت، فكان قدوة في سلوكه التربوي مع أهل بيته، يعلمهم بالحكمة، ويعاملهم باللطف، ويحثهم على كظم الغيظ، وغضّ الطرف، وتجنّب الغيبة والنميمة، وكل مظاهر العنف الكلامي والفعل.

إنّ قراءة فكر الإمام زين العابدين التربوي تضعنا أمام صورة إنسانية راقية للإسلام، لا ترى في اللاعنّف ضعفاً؛ بل تراه القوة الحقيقية القادرة على تغيير الإنسان من الداخل، من دون جرح أو كسر أو إهانة، وهذه الفلسفة التربويّة العميقة هي ما جعلت من الإمام معلماً خالداً في مدرسة الأخلاق الإسلاميّة، ومصدر إلهام للأجيال الباحثة عن التغيير الحقيقي، الذي لا يبدأ من الخارج؛ بل من الداخل، يعدّ الإمام زين العابدين (عليه السلام) رائداً من رواد الإصلاح الأخلاقي والاجتماعي في مرحلة شديدة الاضطراب من التاريخ الإسلامي، اتّسمت بسيطرة الاستبداد الأموي وانحيار المنظومة القيمية التي بُني عليها الإسلام الأوّل^{١٤}، فبعد فاجعة كربلاء، أصبحت الأمة الإسلاميّة بأمرس الحاجة إلى خطاب إنساني جامع يُرمّم التصدعات العميقة التي أصابت كيانها الديني والسياسي والاجتماعي، ويعيد وصل الإنسان بالله وبنفسه وبالأخر، وكان المنهج الذي اعتمده الإمام زين العابدين (عليه السلام) في هذا السياق منهجاً لا عنفياً قائماً على ثلاثيّة تربويّة عميقة: بناء الإنسان، وإحياء الضمير، وترسيخ العدالة، ويمكن إبراز هذه الملامح عبر الآتي:

١٤ الحرائي، أبو محمد الحسن. تحف العقول عن آل الرسول، تحقيق علي أكبر عقاري (مطبوعات رابطة أهل البيت الإسلاميّة العالمية، د.ت)، ٤٥٦.

أولاً: البناء الداخلي للإنسان بوصفه مدخلاً للسلام الاجتماعي

آمن الإمام زين العابدين عليه السلام أنَّ أيَّ تغيير اجتماعي حقيقي لا يمكن أن يتحقَّق ما لم يبدأ من أعماق النفس البشريَّة، إذ إنَّ الجذور الأساسيَّة للعنف والانحراف تكمن في فساد البنية النفسيَّة للإنسان، وفي غياب التربية الأخلاقيَّة العميقة، ومن هذا المنطلق، انشغل الإمام بإعادة صياغة الوعي الفردي، وتهذيب النفس، وتركيز الروح، وترويض الشهوات، وفتح آفاق العقل على معاني الرحمة والعفو والحلم والتسامح، وهي كلها مفاهيم مضادَّة للعنف بكلِّ أشكاله، وقد تجلَّى هذا الاتجاه بوضوح في "الصحيفة السجَّاديَّة"، التي اشتملت على منظومة من الأدعية التي لا تقتصر على البُعد الروحي فحسب؛ بل تُقدِّم مشروعاً تربوياً متكاملًا يتدرَّج بالإنسان نحو وعي مسؤول، وتفاعل إيجابي مع الوجود، وعلاقة منسجمة مع الذات والآخر، فالدعاء، عند الإمام، لم يكن طقساً شعائريّاً فحسب؛ بل كان تربية وجدانيَّة وتطهيراً داخليّاً، وهو ما يمكن أن يُسمَّى بـ"التربية اللاعنفيَّة عبر المناجاة"^{١٥}.

ثانياً: رسالة الحقوق كبنية قانونيَّة للاعتراف بالآخر ونفي العنف

مثَّلت "رسالة الحقوق" للإمام زين العابدين عليه السلام وثيقة فكريَّة وأخلاقيَّة فريدة في التُّراث الإسلامي؛ إذ إنَّها وضعت أسساً واضحة لعلاقات الإنسان مع محيطه، قائمة على الاحترام والعدل والاعتراف بالكرامة الإنسانيَّة، فالرسالة لم تكن مجرد توصيات دينيَّة أو إرشادات أخلاقيَّة؛ بل كانت بمثابة دستور أخلاقي - قانوني متكامل يُنظِّم العلاقة بين الفرد والمجتمع، الحاكم والمحكوم، المرأة والرجل؛ بل حتَّى علاقة الإنسان بجوارحه وجسده وعقله، وفي هذا الإطار، يُمكن قراءة هذه الرسالة بوصفها إعلاناً مبكراً لحقوق الإنسان، في وجه منطق الاستبداد والتمييز والعنف الذي كان سائداً آنذاك، فقد رفض الإمام عبر هذه الوثيقة ثقافة الاستعباد والإذلال، وأرسى دعائم ثقافة الحقوق المتبادلة، ممَّا يجعل هذه الرسالة في جوهرها وثيقة لا عنفيَّة بامتياز، تدعو إلى التعايش، وتُرسِّخ مفهوم "الحق لا القوة"، و"العدل لا الغلبة"^{١٦}.

١٥ الطبري، محمد بن حرير. نوادر المعجزات (قم: مؤسَّسة الإمام المهدي عليه السلام، ١٤١٣ هـ.

١٦ الساعدي، حسام. شرح رسالة الحقوق (بيروت: دار المرتضى، ٢٠٠٥)، ١٣.

ثالثاً: تأسيس خطاب إصلاحية غير تصادمي

اتَّسم خطاب الإمام زين العابدين (عليه السلام) بالحكمة والهدوء والانفتاح، فلم يكن خطابه صدامياً أو تحريضياً؛ بل كان إصلاحياً يعالج العلل من جذورها، فعلى الرغم من معاناته الشخصية من جور السلطة وظلمها، لم يلجأ الإمام إلى الانتقام أو التحريض على الثأر؛ بل رفع من منسوب الوعي الاجتماعي بأساليب تربوية تعتمد على البيان والإقناع والأنموذج العملي، وقد تجلَّى هذا الخطاب في موقفه من الذين شاركوا في كربلاء، إذ لم يُقابلهم بالحقْد أو الانتقام؛ بل بالدُّعاء والهداية والتوجيه، وهذا السلوك يشكِّل ذروة في تربية النفس اللاعنيفة، إذ يتمُّ تجاوز الذات الجريئة من أجل هدفٍ أسمى هو إصلاح المجتمع، إنَّ هذا الخطاب الإصلاحية القائم على اللاعنْف لم يكن انسحاباً أو خنوعاً؛ بل كان تعبيراً عن رؤية استراتيجية تُعلي من قيمة الإنسان، وتُراهن على إصلاح الضمير الجمعي، بدل الانزلاق إلى دوامة العنف والثأر التي لا تنتهي^{١٧}.

رابعاً: التربية على المسؤولية الاجتماعية

أسَّس الإمام زين العابدين (عليه السلام) لمنهج تربويٍّ يركّز على إشعار الفرد بمسؤوليته عن نفسه ومجتمعه، فكان يُعلِّم أبناء مجتمعه أنَّ صلاح الأمّة لا يتمُّ إلّا عبر التزام كلِّ فردٍ بواجباته الأخلاقية والدينية، وقد عبّر عن ذلك في دعائه الشهير: "اللَّهُمَّ ارْزُقْنِي... نُصْحَ أَهْلِ دِينِكَ"، ممّا يعكس اهتمامه ببناء مجتمع يقوم على التناصح والتكافل، لا على التسلُّط أو الفردانية، وكذلك شكَّل عمله الإنساني في رعاية الفقراء والضعفاء ومساعدتهم في الخفاء أنموذجاً راقياً لتربية الفرد على التضامن الاجتماعي بوصفه جزءاً من مقاومة العنف البنيوي الناتج عن الفقر والتمييز، وهكذا، كانت رؤيته لللاعنف لا تقتصر على غياب العنف الجسدي فحسب؛ بل تتعدّاه إلى إزالة أسبابه الاجتماعية والاقتصادية^{١٨}.

خامساً: مقاومة العنف بالروح لا بالسيف

لقد أدرك الإمام زين العابدين (عليه السلام) أنَّ مناخ الدولة الأموية لا يسمح بانتفاضة مسلّحة من

١٧ آل قطيط، هشام. سلو زين العابدين عن حقوق العالمين (بيروت: منشورات الفجر، ٢٠١١)، ٦٧.

١٨ شبيري، علي. الكامل في التاريخ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ٣٤.

دون أن تؤول إلى مذبحةٍ جديدةٍ تُضيف مزيداً من الآلام إلى جسد الأمة المنهك، ولهذا، اختار الإمام نمط المقاومة الروحية والمعنوية، وهو ما نراه في سلوكه اليومي، وخطبه، وأدعيته، وتوجيهاته التي زرعت قيم الصبر، والحلم، والصفح، والعفو، والتسامح، لا بوصفها مواقف سلبية؛ بل كقوةٍ داخليةٍ تهزُّ عرش الظالم من غير أن تسقط قطرة دم، وقد حقق هذا المنهج نتائج بعيدة المدى، إذ أسهم في إعادة تشكيل الوعي الشعبي، وأعاد ربط الناس بالمبادئ العليا، بعيداً عن الولاءات القبلية أو الانفعالية، وبذلك وضع اللبنة الأولى لما يمكن تسميته بـ"الثقافة المقاومة اللاعنفية"^{١٩}.

الخاتمة:

يُعدُّ فكر الإمام زين العابدين (عليه السلام) أنموذجاً رفيعاً في التاريخ الإسلامي لتجسيد مبدأ اللاعنف بوصفه خياراً وجودياً، واستراتيجية إصلاحية بعيدة المدى، وجهاً تربوياً مستمراً يتجاوز ردود الأفعال الآنية لينفذ إلى عمق الإنسان والمجتمع، وقد برز هذا الفكر في مرحلة شديدة الحساسية من التاريخ الإسلامي، أعقبت واقعة كربلاء المفجعة، وتجلّت فيها آثار الانهيار الأخلاقي والسياسي للمجتمع المسلم، ممّا تطلّب نمطاً جديداً من المقاومة يتجاوز السيف إلى إصلاح الإنسان نفسه، وإعادة تشكيل ضميره الجمعي، لقد بيّن هذا البحث عبر تتبُّع المفردات الفكرية والسلوكية للإمام (عليه السلام)، أنّ اللاعنف عنده لم يكن مجرد تكتيك مرحلي، أو ترفاً أخلاقياً فحسب؛ بل كان مساراً نابغاً من جوهر العقيدة الإسلامية، ومنسجماً مع سيرة الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته الطاهرين، وقد تمكّن الإمام من تحويل مفهوم اللاعنف من شعار نظريٍّ إلى منهج عمليٍّ شاملٍ امتدّ أثره على المستويين الفردي والاجتماعي، وأظهرت الدراسة أيضاً أنّ الإمام زين العابدين (عليه السلام) اختطَّ طريقاً بديلاً للمواجهة مع السلطة الظالمة، طريقاً يقوم على ترسيخ المفاهيم الدينية الأصيلة، وإحياء الضمير الأخلاقي، وبناء الوعي المعرفي لدى الأمة، فكان سلاحه الكلمة الصادقة، والدعاء المربي، والحقوق الموجهة، وهي أدوات لا تقل أثراً عن السيف في قدرتها على زلزلة الظلم وتفكيك آليات الفساد الروحي والاجتماعي. إنَّ تجربة الإمام

زين العابدين (عليه السلام) في تبني منهج اللاعنّف، تفتح أفقاً فكرياً وتربوياً واسعاً للباحثين والمربين والمصلحين؛ إذ تُظهر كيف يمكن لقيم الرحمة، والوعي، والتربية، والحقوق، أن تتحول إلى أسلحة حضارية تواجه الاستبداد، وتنقذ المجتمعات من الإنهيار، لقد أثبت الإمام (عليه السلام) عبر سيرته ومآثره، أنّ اللاعنّف ليس ضعفاً فحسب؛ بل هو قِمة القوة الأخلاقية، وذروة الإيمان الصادق، وأنّ بناء الإنسان هو أول شروط بناء الأمة.

وقد توصلَ البحث جملة من النتائج المهمة:

أولاً: في البعد الاجتماعي: إنّ اللاعنّف في فكر الإمام زين العابدين (عليه السلام) أسهم في إعادة ترميم البناء الاجتماعي بعد انهياره نتيجة الحروب والمظالم، عبر التأسيس لعلاقات اجتماعية قائمة على الرحمة، والحقوق، والمسؤولية المشتركة، فكان الإمام واعياً لحجم التصدعات التي لحقت بالمجتمع الإسلامي، فعمل على ملئمة الجراح بروح الأبوة الجامعة، ممارساً دوره بوصفه مرجعاً روحياً واجتماعياً، يسعى إلى تطهير المجتمع من أمراض الحقد والانتقام والثأر، وتبني خطاباً يلامس الوجدان، ويغذي الروح، وينمي روح المسؤولية الاجتماعية، ولا سيما عبر أدعيته التربوية كدعاء مكارم الأخلاق، ودعاء أهل الثغور، ودعاء الجهاد.

ثانياً: في البعد التربوي: قدّم الإمام زين العابدين (عليه السلام) مشروعاً تربوياً عميقاً عبر "الصحيفة السجّادية"، التي لا تقتصر على كونها أدعية فحسب، بل هي دروس متكاملة في التربية الذاتية، ومناهج لإصلاح النفس والعقل والوجدان، وركّز الإمام على إعادة صياغة الإنسان من الداخل، معتبراً أنّ التربية هي الطريق الأنجح لمواجهة الفساد والانحراف، وأنّ اللاعنّف التربوي قادر على إحداث تحول جذري في سلوكيات الأفراد، كما مثّلت "رسالة الحقوق" انعكاساً لهذا الوعي التربوي؛ إذ تُعدّ ميثاقاً أخلاقياً شاملاً يضع قواعد للسلوك الإنساني والعلاقات الاجتماعية، ويُرسي مبادئ العدالة، والاحترام المتبادل، والانضباط الذاتي.

ثالثاً: في البعد السياسي والمقاوم: على الرغم من أنه لم يخض حرباً مسلحة، إلا أنَّ الإمام عليه السلام قاد ثورة صامته، واعية، استهدفت تفكيك أدوات السلطة الأموية من الداخل، عبر فضح فسادها الأخلاقي، وتعريضها القيمية، إنَّ اختياره لمبدأ اللاعنْف كان فعلاً مقصوداً يعكس قراءة دقيقة للواقع السياسي آنذاك؛ إذ كان اللجوء للعنف يكرِّس القمع ويعطي مبرراً للمزيد من البطش، وكان اللاعنْف في فكره مقاومة صلبة تتسلح بالوعي، وترتكز على توعية الأمة بحقوقها وواجباتها، وبمسؤولياتها في وجه الظلم.

- المصادر
- القرآن الكريم
- آل قطيط، هشام. سلو زين العابدين عن حقوق العالمين. بيروت: منشورات الفجر، ٢٠١١.
- الإمام زين العابدين (عليه السلام). الصحيفة السجادية. تحقيق السيد محمد باقر الموحد الأبطحي. قم: مؤسّسة النشر الإسلامي، ٢٠٠٥.
- الإمام زين العابدين (عليه السلام). رسالة الحقوق. تحقيق الشيخ محمد هادي معرفت. النجف: مؤسّسة آل البيت، ٢٠٠١.
- الأزدي، لوط بن يحيى. مقتل الحسين (عليه السلام). تحقيق: الحاج ميرزا العقاري. قم المقدسة: المطبعة العلمية، ١٣٩٨.
- البلاذري، أحمد بن يحيى. أنساب الأشراف. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦.
- الجواد، علي. التسامح في الإسلام. دمشق: دار النور، ٢٠٠٨.
- الحراني، أبو محمد الحسن. تحف العقول عن آل الرسول. تحقيق علي أكبر عقاري. مطبوعات رابطة أهل البيت الإسلامية العالمية، د.ت.
- الحكيم، محمد سعيد. البعد التربوي في مدرسة أهل البيت. النجف: مركز الدراسات الإسلامية، ٢٠٠٧.
- الساعدي، حسام. شرح رسالة الحقوق. بيروت: دار المرتضى، ٢٠٠٥.
- الطبري، محمد بن حرير. نوادر المعجزات. قم: مؤسّسة الإمام المهدي (عليه السلام)، ١٤١٣.
- القرشي، باقر شريف الحسني. حياة الإمام زين العابدين. بيروت: دار التعارف، ١٩٩٢.
- القرشي، باقر شريف. حياة الإمام زين العابدين (عليه السلام). دراسة وتحليل، النجف الأشرف. مطبعة الآداب، ١٩٨٨.
- الموسوي، شفيق محمد. في رحاب أهل البيت. بيروت: دار التوحيد، ٢٠٠١.
- حمزة، عبد الفتاح. فقه السلم واللاعنف في الإسلام. القاهرة: دار المعارف، ٢٠٠٩.
- شحرور، محمد. الكتاب والقرآن قراءة معاصرة. دمشق: دار الأهالي، ١٩٩٠.
- شرف الدين، عبد الحسين. كلمة حول الإمام زين العابدين. بيروت: مؤسّسة البلاغ، ٢٠٠٠.
- شير، علي. الكامل في التاريخ. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- مطهري، مرتضى. التربية الإسلامية. بيروت: دار التعارف، ٢٠٠٣.
- مطهري، مرتضى. العدل الإلهي. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤.

References

Holy Quran

- Al-Qutayti, Hisham. Slu Zayn Aleabidin Ean Huquq Alealamayna. Bayrut: Manshurat Alfajar, 2011.
- Al"iimam Zayn Aleabidin (ea). Alsaahifat Alsajadia. Tahqiq Alsayid Muhammad Baqir Almuahad Al"abtahi. Qim: Muasasat Alnashr Al"iislami, 2005.
- Al"iimam Zayn Aleabidin (ea). Risalat Alhuquqi. Tahqiq Alshaykh Muhammad Hadi Maerifat. Alnajaf: Muasasat Al Albit, 2001.
- Alazdii, Lut Bn Yahyaa. Maqtal Alhusayn (Ealayh Alsalamu). Tahqiq: Alhaji Mirza Aleaqari. Qim Almuqadasati: Almatbaeat Aleilmiati, 1398.
- Albaladhiri, Ahmad Bin Yahyaa. Ansab Alashrafi. Bayrut: Dar Alfikri, 1996.
- Aljawadi, Aalay. Altasamuh Fi Alaslami. Dimashqa: Dar Alnuwr, 2008.
- Alharaani, Abu Muhammad Alhasani. Tahfif Aleuqul Ean Al Alrasul. Tahqiq Ealiin Akbir Eaqari. Matbueat Rabitat Ahl Albayt Aliaslamiat Alealamiat, da.t.
- Alhakimi, Muhammad Saeid. Albued Altarbawiu Fi Madrasat "Ahl Albayt. Alnajif: Markaz Aldirasat Al"iislamiati, 2007.
- Alsaaeidi, Husami. Sharh Risalat Alhuquqi. Bayrut: Dar Almutadaa, 2005.
- Altabri, Muhammad Bin Haririn. Nawadir Almuejizati. Qim: Muasasat Ala Mam Almahdi(Ealayh Alsalamu),, 1413.
- Alqurashi, Baqir Sharif Alhasni. Hayat Al"iimam Zayn Aleabidin. Birut: Dar Altaearufi, 1992. Alqurayshi, Baqir Sharif. Hayat Alamam Zayan Aleabidin(Ealayh Alsalamu). Dirasat Watahlil , Alnajaf Alashraf. Matbaeat Aladab, 1988.
- Almuswi, Shafiq Muhammadu. Fi Rihab Ahil Albayt. Bayrut: Dar Altawhid, 2001.
- Hamzat, Eabd Alfataahi. Fiqh Alsilm Wallaaeunf Fi Al"iislami. Alqahirati: Dar Almaearifi, 2009. Shahrur, Muhammad. Alkitaab Walquran Qira"at Mueasirati. Dimashqa: Dar Al"ahali, 1990.
- Sharaf Aldiyn, Eabd Alhusayn. Kalimat Hawl Al"iimam Zayn Aleabidin. Bayrut: Muasasat Albalagh, 2000.
- Shiri, Eulay. Alkamil Fi Altaarikhi. Bayrut: Dar Ahya" Alturath Alearabii, da.t.

Mathari, Murtadaa. Altarbiat Al"iisla- Mathari, Murtadaa. Aleadl Alalhi. Bay-
miatu. Bayrut: Dar Altaearufi, 2003. rut: Dar Alfikri, 1984.



دلالات الألفاظ والجمل في الصحيفة السجّادية على صورة الشيطان

فاطمة عباس إسماعيل طرابلسي^١

^١ الجامعة الإسلامية / كلية الآداب / قسم اللغة العربية، لبنان؛ Fatima.trabolsi@hotmail.com
دكتوراه في اللغة العربيّة / مدرس

ملخص البحث:

تبحث هذه الدراسة موضوع دلالات الألفاظ والجمل في الصحيفة السجّادية على صورة الشيطان، عبر مقارنة بنويّة تكوينيّة تنظر إلى الدُّعاء بوصفه خطاباً تعديداً واجتماعياً، يعكس وعي الدّات في مواجهة قوى الشرّ، وقد كشفت الدراسة عن حضور مكثّف للشيطان، بوصفه رمزاً للغواية والعدوان.

ركّز البحث على صورة الشيطان، وكيف ظهرت في الأنساق اللغويّة في النُّصوص الدُّعائيّة، مسترشداً بالنّسق المعجمي والتركيبي للكشف عن آليّات التمثيل، والدّلالة مثل التكرار والتضاد والترادف، ودلالاتها.

تبين عبر هذه المقاربة أنّ الشيطان يظهر بوصفه قوّة متجدّدة التسلل، تعتمد الكيد والتزيين والتدرّج في الإفساد، وأنّ الدُّعاء في هذا السياق يتحوّل إلى فعل مقاومة رويّة ووعي يقظ بالخطر، يضع المسلم في مواجهة مباشرة مع عدوّ خفيّ، ما يجعل الدُّعاء يندرج ضمن رؤية كونية ترى الإنسان متأرجحاً بين الخير والشرّ، ممّا يمنح الدُّعاء وظيفة مزدوجة: عباديّة، وسياسيّة.

تاريخ الاستلام:

٢٠٢٦/٤/١

تاريخ القبول:

٢٠٢٦/٥/٨

تاريخ النشر:

٢٠٢٦/٦/٣٠

الكلمات المفتاحية:

التمثّلات، البنيويّة-
التكوينيّة، الرؤية الكونية،
المشروع الخفيّ

السنة (١٥) - المجلد (١٥)

العدد (٥٨)

محرم ١٤٤٨هـ

حزيران ٢٠٢٦م

DOI:

10.55568/amd.v15i58.49-77



Semantic Significations of Words and Sentences in Al-Sahifa Al-Sajjadiyya on the Image of Satan

Fatima Abbas Ismail Tarabulsi ¹

¹ Islamic University/ College of Arts/ Department of Arabic Language, Lebanon;

Fatima.trabolsi@hotmail.com

PhD in Arabic / Lecturer

Received:

1/4/2026

Accepted:

8/5/2026

Published:

30/6/2026

Keywords:

Representations,
Genetic Structural-
ism, Worldview,
The Hidden Project.

Al-Ameed Journal

Year(15)–Volume(15)
Issue (58)

Muharram 1448 AH
June 2026 AD.

DOI:

10.55568/amd.v15i58.49-77



Abstract:

This study addresses the subject of the significations of words and sentences in Al-Sahifa al-Sajjadiyya concerning the image of Satan, through a genetic structuralist approach that views supplication as a devotional and social discourse reflecting self-awareness in confronting the forces of evil. The study reveals an intensive presence of Satan as a symbol of seduction and aggression.

The research focuses on the image of Satan and how it appears in the linguistic patterns within supplicatory texts, guided by the lexicographical and syntactical patterns to uncover the mechanisms of representation and signification—such as repetition, antithesis, and synonymy—and their indications.

Through this approach, it appears that Satan appears as a force of renewed infiltration that relies on plotting, adornment, and gradualism in corruption. Supplication in this context transforms into an act of spiritual resistance and a vigilant awareness of danger, placing the Muslim in direct confrontation with a hidden enemy; this causes supplication to fall within a worldview that sees man vacillating between good and evil, which grants supplication a dual function: devotional and political.

أولاً: تعريف الموضوع وأهميته وأسباب اختياره:

يحظى الدُّعاء في الثقافة الإسلامية بمكانة محورية فهو شعار الافتقار إلى الله تعالى، وهو بوابة الإجابة، وعلى الرغم من تخصيص أمكنة وأزمنة له إلا أنه مفتوح في شتى الأوقات، ولذلك لم يكن مجرد مناجاة عابرة تضيع في أبواب السماء؛ بل خطابٌ وجدانيٌّ تخلق في رحم الوعي، عند الشخص الذي وعى ضعفه الشديد فلاذ إلى ركن الدُّعاء مستنصرًا.

وقد ظهرت الصحيفة السجّادية، وانبعثت من قلب إمام ما فتى يعلم الناس، ولو من وراء حجاب دروسًا بوصفه الحريص على أمته، على الرغم من أن سياستها أقصته وآباءه، وأبناءه من موقع الولاية الحقّة ظلماً وعدوانًا.

يكشف الإمام في أدعية الصّحيفة عن وجهين: وجه العبد السائل، ووجه العدو الأزليّ فيعري آثاره، ويظهر تمثّلاته، وكيف يندس في الإرادة ويختبئ في الأمانة، متخذًا من تزوين المعاصي مطيّة، ومن الشهوات منفذًا لاختراق الإرادة.

بادئ ذي بدء يجدر القول إنّ الصحيفة السجّادية شجرة طيبة تظلّلها آيات النصّ القرآنيّ، فتستمدُّ من صلابته أواسره روحها، لتعيد نسج معانيه في نسيج الدُّعاء، وبالعودة إلى القرآن الكريم فإنّ الشيطان تجلّى فيه باسمين هما: إبليس والشيطان "إبليس في القرآن الكريم هو الشيطان؛ ولكنّ الشيطان في القرآن الكريم ليس مقتصرًا على إبليس، وذلك أنّ إبليس هو اسم ذلك المخلوق الذي هبط على الأرض^١، فالتأمّل في آيات القرآن الكريم يلاحظ أنّ الله تعالى لما تحدّث عن الشيطان بوصفه عاصيًا لله وحده سمّاه إبليس: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ (ص: ٧٥) أمّا عندما تحدّث عزّ وجلّ عنه غاويًا مضللًا للآخرين سمّاه شيطانًا ﴿فَازْهَمُوا الشَّيْطَانَ﴾ (البقرة: ٣٦) "وإبليس اسم أعجميٍّ ممنوعٌ من الصّرف للعلميّة والعجمة، وقيل: إنّهُ عربيٌّ مشتقٌّ من الإبلّاس، وهو الإبعاد من الخير أو اليأس من رحمة الله تعالى، ووزنه على هذا مفعيل ومنعه من الصرف حينئذٍ لكونه لا نظير له في الأسماء، واعتراض بأنّ ذلك لم يعدّ من موانع الصرف

مع أن له نظائر كإحليل وإكليل، وفيه نظر وقيل لأنه شبيه بالأسماء الأعجمية^٢، إن منع اسم إبليس من الصرف يؤيد رأي من قالوا: "إن بعض الغربيين رأوا أن الكلمة في أصلها يونانية من كلمة ديابلوس "Dibolos" التي تفيد معنى الاعتراض والدخول بين شيئين كما تفيد معنى الوقعة"^٣، بينما اسم الشيطان فهو ليس اسم علم، بل اتسع ليشمل كل من حمل لواء العداوة والتمرد فيشمل شياطين الجن والإنس ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ﴾ (الأنعام: ١١٢) وأيضاً يشمل كل ما يؤذي ولو كان مرضاً فقد ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾ (ص: ٤١)، أي واذكر لقومك صبر أيوب حين نادى ربّه وقال: ربّ إني أصبت بالمرض^٤، وعلى هذا لم يرد في الصحيفة السجادية ذكر إبليس، وإنّا استعويض عنه بالشيطان إيماناً باتّساع الدلالة لتجاوز الفرد إلى مؤسّسة الشرّ بكلّ تمثّلاتها وتجلياتها في النفس والمجتمع.

تتبع أهميّة هذه الدراسة من نسق موضوعها فكرياً واجتماعياً؛ لأنّها تتناول هذا الكائن الذي أمرنا باتّخاذ عدوّاً، بالمجابهة الواعية وعدم الانخداع إلى أساليب التزيين التي يتخفّى بها، متجلياً في صورة الرغبات والهوى، وفي هذا السياق لا يغدو الدّعاء مجرد تعبير عن الضعف؛ بل مقاومة روحية، ولعلّ ما فعله يوسف الصديق عليه السلام حين قال: ﴿وَالَا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (يوسف: ٣٣) دعوة من هذا النبي المعصوم إلى الاستنصار بالدّعاء في مواضع الفتنة، فيتحول الدّعاء إلى ضرب من الوعي العميق بالخطر الكامن.

ثانياً: إشكالية الدراسة وأسئلتها

تمثّل الصحيفة السجادية أحد أعمق النصوص الدعائية في التراث الإسلاميّ ففيها تتداخل اللغة التعبديّة مع البعد الوجوديّ والرّمزيّ، وتشكّل فيها صورة الشيطان بوصفه العدو الأزليّ لآدم وبنيه، ومن هذا المنطلق تطرح الدراسة سؤالاً عن كيفة حضور الشيطان في خطاب الدّعاء، وهل يراد به الكائن المعروف؟ أم أنّ هناك تمثّلات رمزيّة له تتجاوز التّصور العقائديّ إلى تصورات وجوديّة، وسياسيّة، ونفسية؟

٢ الألويسي، محمود. روح المعاني، تحقيق علي عطية، ط ١ (بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠١، ٢٠٠١)، مجلد ١، مجلد ٢٣١٢.

٣ العقّاد، عبّاس. إبليس (مصر: بيت الياسمين، ٢٠١٧)، ٤٠.

٤ المراغي، أحمد. تفسير المراغي، ط ١ (مصر: مكتبة الحلبي، ١٩٦٤)، ج ٢٣، ١٢٤.

وبناءً على ذلك يمكن طرح هذه الأسئلة المتفرّعة من الإشكاليّة الكبرى:

- ١- كيف تجلّى الشيطان وتمثّل في أدعية الصحيفة السجّادية؟
- ٢- ما هي الرؤية الكونيّة والأنساق الثقافيّة التي ظهرت في الأدعية خلال إظهار رمز الشيطان؟
- ٣- كيف توزّعت هذه التمثّلات داخل البنية النصّيّة؟
- ٤- ما هي أبرز الدلالات النفسيّة، والوجوديّة، والروحيّة، التي تحيل إليها تمثّلات الشيطان؟

ثالثاً: المنهج المعتمد

لا بدّ من منهجٍ يستقيم فيه البحث، لتعالج الإشكاليّة المطروحة في ضوءه، وسيسترشد هذا البحث بالمنهج البنويّ التكوينيّ، والبنويّة التكوينيّة فرعٌ من فروع البنيويّة نشأ استجابة لسعي بعض المفكرين، إلى التوفيق بين طروحات البنيويّة التكوينيّة والمنهج الاجتماعي الماركسي، "لذلك يغدو الفاعل الحقيقي في الإبداع الثقافيّ متمثلاً بالمجموع الاجتماعيّ وليس الفرد المنعزل".^٥

بناءً على ذلك يقوم هذا المنهج على جناحين اثنين هما: "كلّ تأمّلٍ في العلوم الإنسانيّة يحدث لا من خارج المجتمع؛ بل من الحياة الثقافيّة له... والفكرة الثانية الأساسيّة لكلّ علم اجتماعٍ جدليّ وتكوينيّ بنيويّ هو أنّ الأفعال الإنسانيّة أجوبة شخصٍ فرديّ أو جماعيّ تؤسّس محاولة لتغيير وضعيّة معطاة في اتّجاه ملائم لتطلّعاته... ولكن يجب على الباحث إظهارها من طريق عمله".^٦

انطلاقاً ممّا تقدّم يمكن القول إنّ هذا المنهج يقوم على دمج النصّ بسياقه المناسب، في حدّي النصّ والسياق الثقافي والاجتماعيّ، الشامل الذي نشأ فيه ممّا يعني أنّ أي عمل دلالي لا يمكن فهمه إلّا في الحيز الذي نشأ فيه، مع وصف العلاقات المكوّنة لبنية دلاليّة ما.

٥ Goldman, Lucien . Pour Une Sociologie Du Roman (Paris: Gallimard, 1975), 16

٦ بنيس، محمّد . ظاهرة الشعر المغربيّ المعاصر، ط ٢ (المغرب: دار التنوير، ١٩٨٥)، ٣٣٣.

المبحث الأول: تمثّلات الشيطان من تشكّل المعنى إلى بناء الدلالة

توطئة:

تكشف الصحيفة السجّادية عن مجموعة من الأدعية التي تغطّي جميع أوقات المسلم وأزمته، ومواسمه العباديّة المختلفة، ما يجعل من الدّعاء حالةً مستمرّة ترافق العبد في مختلف أحواله وأفعاله، فالدّعاء في هذا السياق لا يقتصر على كونه مجرد طلب أو توسلٍ؛ بل هو خطابٌ يتوجّه به العبد إلى ربّ العالمين، يعبر فيه عن حاجته ورجائه وتواصله الروحيّ. ولفهم طبيعة الخطاب لا بدّ من العودة إلى تعريفه اللغويّ، جاء في معجم مقاييس اللغة الخطاب: "الكلام المتبادل بين اثنين، يقال: خاطبه يخاطبه خطاباً"^٧، وعليه فالأصل في الخطابة أنّها فنّ قوليّ، وكذلك الدّعاء فهو قائم على اللغة والخطاب لاستدرار النعمة، يخاطب العبد ربّ العالمين فهو "كلامٌ إنشائيّ دالٌّ على الطلب مع الخضوع ويسمّى سؤالاً... ومن وجوهه إضمار الفعل والأداة والتوجّه إلى المدعو، نحو "اللهم" فاليم في الكلمة بدلاً من "يا" فهي في آخر الكلمة بمنزلة يا في أولها، وهو الأبلغ حيث يعمد الدّاعي إلى المدعو مباشرةً لقربه ولسرعة الاستجابة والاختصار"^٨. والنداء أسلوبٌ من أساليب الدّعاء، إذ يشتركان في جوهر الطلب، والتوجه إلى المخاطب، "فدعوت فلاناً وبقلان: ناديته وصحت به"^٩. فهو طلب الإقبال باستعمال حرفٍ نائبٍ منابٍ أدعو أو أنادي، والأصل أن تكون الهمزة وأي لنداء القريب، وما سواهما لنداء البعيد، غير أنّ النداء قد يخرج عن مقتضى الظاهر فينزل البعيد منزلة القريب، إشارة إلى أنّه لشدة استحضاره في الذّهن، ذهن المتكلّم صار كالحاضر معه، وإلى معانٍ مختلفة توسّع في دلالاتها البلاغيون، فأوجدوا أبعاداً متعدّدة تتجاوز مجرد طلب الانتباه أو الحضور؛ لتشمل التأثير النفسيّ والمعنويّ في الخطاب، أمّا التمثّل فهو يشير إلى تكوين صورة قد لا تكون بالضرورة الصورة الأصليّة للموضوع كقوله تعالى: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ (مريم: ١٧)، فهذا لا يعني صيرورة الملك بشراً، "فالتمثّل هو إعادة إنتاج ذهنيّ لشيءٍ غائبٍ واستحضار له أمام الوعي... فهو شكلٌ معرفيّ خاصٌّ بمجتمعٍ ما من دون

٧ ابن فارس، أحمد. معجم مقاييس اللغة، تحقيق محمد مرعب، ط ١ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١)، (مادة خطب) ٣٠٤.

٨ محمود، عكاشة تحليل الخطاب، ط ١ (الأردن: دار المنهل، ٢٠١٣)، ١٤٤.

٩ الزنجشيري، أساس البلاغة (بيروت: دار صادر، ١٩٧٩)، ١٨٩.

غيره، أي أن لكلّ مجتمع تمثّلاته الخاصّة به"^{١٠}، وفي هذا السياق يعدّ الخطاب بوصفه التّشكيل اللغويّ الموجّه، المرآة التي تُظهر هذا التمثّل عبر شبكةٍ من الإشارات والصّفات والأفعال التي تُسند إليه ضمن نسقٍ لغويّ مخصوص، علاوةً على ذلك بُنيت تمثّلات الشيطان ضمن خطاب الدّعاء، فصارا مرآة تشابك فيها النفسيّ باللغويّ، والرّوحيّ والاجتماعيّ.

المطلب الأوّل: البنية اللغويّة والبلاغيّة لتمثّلات الشيطان

شكّل النداء ظاهرةً أسلوبيّةً لافتةً في الصحيفة السجّادية، فحينما تشرق هذه الكلمة في صدر النصوص الدّعائيّة الإسلاميّة، لا تكون مجرد لفظة تنادى بها الذات الضعيفة، اللهمّ انتقل من كنه الضعف إلى عزيمة القوّة، ومن قنوط العبوديّة إلى الثّقة العُليا، وللنداء أدواتٌ عديدةٌ توقّف عندها علماء النحو، وميّزوا بين القريب والبعيد، إلّا أنّ الدّعاء عندما يكون للذّات الإلهيّة فإنّ عدداً كبيراً من الدّاعين يستعمل (اللهمّ). ففي دعائه الصلاة على أتباع الرسل ومصدّقهم "اللهمّ وأتباع الرّسل... وتمنعهم بها من كيد الشيطان، وتعينهم بها على ما استعانوك عليه من برّ"، (دعاؤه في الصلاة على أتباع الرسل ومصدّقهم) هذه الواو العاطفة التي وردت مشيرةً إلى تتابع من قبلها مع ما بعدها، فإنّ الصلاة على التابعين هي الضمان لمنع كيد الشيطان، "وفائدة إيراد الواو إدخال من تجدد من التابعين إلى يوم القيامة"^{١١}، إنّ تركيب الجملة بالنداء عبر اللهمّ ثمّ استعمال فعلين مضارعين (تمنعهم وتعينهم)، وليس فعلي أمر دالين على الطلب يوسّع الدّلالة للتجدّد والاستمرار بما يحمله المضارع من طيّاته لهذه الدّلالة، "وإنّما قدّم طلب المنع من كيد الشيطان على طلب الإعانة على البرّ جرياً على القاعدة المشهورة من تقديم التخليّة على التحليّة"^{١٢}، لأنّ التحرّر من كيد الشيطان شرطٌ للتمكّن من الاستعانة بالله، تكرارٌ يوحى بأنّ صلاة الله تعالى على التابعين هي الحماية، وهذا سيّتضح أكثر عند تناول المستوى المعجميّ.

١٠ التومي، محسن. تعليم التفكير الفلسفيّ، ط ١ (قطر: المركز العربيّ للأبحاث، ٢٠٢٠)، ٢٥، ٢٧.
١١ الشيرازي، علي خان المدني. رياض السالكين، ط ٨ (قم المقدّسة: مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٤٣٥)، ج ٢/ ١١٨٣.
١٢ الشيرازي، ١٢٢.

أولاً: النسق المعجمي

يتبوأ النسق المعجمي مكانةً محوريةً في الدِّراسات البنيويّة؛ إذ لا تدرك الدِّلالة، وهي غاية أيِّ مقارنةٍ ثقافيّةٍ بمعزل عن الألفاظ المعجميّة وسياقات توظيفها.

وبالعودة إلى نصوص الصحيفة السجّاديّة، يتبيّن أنّ الإمام عليه السلام لم يستعمل ألفاظاً اعتياديّةً في وصفه للشيطان؛ بل استقى معجمه من حقلٍ لغويٍّ مخصوصٍ: معجم الاحتيال والدهاء والتزيين فقد نسب إليه أفعالاً دالّةً على الخداع من قبيل: الكيد والمصيدة والاستحواذ والغواية والشماتة، وتكرّر هذه الأفعال بنسقٍ دلاليٍّ يعزّز البنية التحذيريّة للنصّ، "والمقصود به ما كرّر فيه اللفظ بمعناه على الوجه الذي عدّوه من الإطناب، وفيه فوائد: أولها التأكيد والإنذار المؤكّد... وزيادة التوجّع" ^{١٣}، ويُلحظ في هذا السياق تكرار الفعل "استحوذ" مرّتين بصيغة الفعل الماضي، "واستحوذ عليه الشيطان، فقصرَ عمّا أمرت به تفريطاً"، (دعاؤه في ذكر التوبة) وأيضاً في قوله: "وقد استحوذ عليّ عدوك الذي استنظر لك غوايتي فأنظرته"، (دعاؤه بعد الفراغ من صلاة الليل)، ومرةً بصيغة المضارع "وأن يستحوذ علينا الشيطان"، (دعاؤه الاستعاذة من المكاره)، في إشارةٍ ليس فقط إلى امتداد الهيمنة وتحقيقها؛ بل إلى تجدّدها، وعلى وفق المعجم اللغوي فإنّ الفعل المستخدم دالٌّ على السيطرة التامّة لا الجزئيّة "استحوذ على كذا إذا حواه... واستحوذ عليه الشيطان واستحاذ أي غلب... وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَسْتَحْذِ عَلَيْهِمْ﴾ (النساء: ١٤١)؛ أي ألم نغلب على أموركم... وقد فُسّر قوله تعالى: ﴿أَسْتَحْذِ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ﴾ (المجادلة: ١٩) أي غلب على قلوبهم" ^{١٤}، ما يكشف عن رؤية الإمام إلى الشيطان بوصفه كيّاناً متربّصاً دائم الحضور، لا ينفكُّ يهيمن على الغافلين.

تكرّر في الأدعية وصف الشيطان بعدو الله، وهو نحتٌ عقديٌّ لافتٌ تردّد في غير موضع، واكتسب دلالته من تزامنه مع لحظات عباديّة مركزيّة في حياة المسلم، ففي المرّة الأولى في دعائه بعد الفراغ من صلاة الليل، "وقد استحوذ عليّ عدوك" عندما يكون القلب في أقصى حالاته، متوجّهاً بكلّيته إلى الله، وهو وقت صفاءٍ يناسب التذكير بعدوٍ خفيٍّ يتربّص بالنفس في لحظات الصفاء الروحيّ.

١٣ علي، عز الدين. التكرير بين المثير والتأثير، ط ٢ (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٦)، ٢٢٨.

١٤ ابن منظور، لسان العرب، تحقيق يوسف البقاعي، ط ١ (بيروت: مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ٢٠٠٥)، مادة (حوذ) مجلد ١ مجلد ٢، ٩٨٠.

وأما المرة الثانية ففي دعاء دخول شهر رمضان، ذاك الزمن الذي تصفد فيه الشياطين ويكون المسلم مستعداً لاستقبال الرحمات، وهنا يبدو التذكير بعداوة الشيطان تعميقاً للوعي بالصراع الروحي، للانخلاع من غوايات النفس، "والانخداع لعدوك الشيطان الرجيم... وإن اشتمل علينا عدوك الشيطان فاستنقذنا منه"، فكأن الإمام يقول: "في الهدنة الروحية لا تنس عدوك"، وأن وصف الشيطان بعدو الله ليس مجرد توصيف عابر؛ بل بحسب النص القرآني هو عدو الإنسان لا الله تعالى: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا﴾ (فاطر: ٦)؛ ولكن إطلاق هذا اللقب عليه لا يعني متكافئين في القدرة؛ بل ما يفضح مهانته "من كان عدواً لله أي من كان الله عدوه، فلا تصحّ العداوة لله على الحقيقة، لأنّ العداوة للشيء طلب الإضرار به بغضاً به، وإنما قيل للكافر عدو الله، من عداوة الله له أو لأنّه يفعل فعل المعادي"^{١٥}، وهذه العداوة المنعكسة تكشف عن عمق المفارقة في العقيدة الإسلامية بين سلطان الله المطلق وضعف الكائن المتمرد الذي لا يملك إلا أن يطرد من رحمة الله، فلا يكون عدواً له إلا بمقدار ما يبوء ببعته، في هذا الإطار، يصبح التكرار الدعائي لوصف الشيطان بعدو الله تبييناً رمزياً لهذه العلاقة المنكوسة، وخشية من أضرار الغفلة على النفس، وهذا يفتح نافذة لدراسة التكرار.

أ- التكرار اللفظي: انطوت الأدعية على تكرار لفظي لكلمة الشيطان، وينهض التكرار بغير وظيفة، "وقد حظي هذا المفهوم بعناية من الدارسين في القديم والحديث ومن لدن سيبويه نفسه، فقد عدّ التكرار ضرباً من ضروب التوكيد... ويطلق عليه لفظ المشكلة"^{١٦}، إنّ تكرار لفظ الشيطان في الأدعية هو دليل على خطورته وشره، وهذا أسلوب مستمد من القرآن الكريم، "فقد كان أكثر الألفاظ تكراراً الشيطان، فقد ورد في ثمان آيات تبين عداؤه لبني آدم ومكره وحيله فجميع أوصافه، إنّما أتت لذم الموصوف وتحقيره، وإبرازه في صورة الساقط"^{١٧}، لم تكن الصحيفة السجادية بمعزل عن دلالة التكرار في القرآن الكريم، فالإكثار من ذكر لفظ الشيطان والتنبيه من شروره وكشف آثاره يُعدّ ضرباً من الانتباه إلى

١٥ النيسابوري، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تحقيق عادل عبد الموجود، ط ١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥)، ج ١، ١٨٠.

١٦ الصفار، منال. التكرار التركيبي في القرآن الكريم، ط ١ (الأردن: دار المنهل، ٢٠٢٠)، ١٣.

١٧ معن، الميالي. المدح والذم في القرآن الكريم، ط ٢ (بيروت: دار الساقى، ٢٠٢٤)، ٤٢٨.

سيكولوجية العدو، وهو العامل الأساس في الانتصار في أي معركة، "فإذا كنت تعرف العدو وتعرف نفسك فلا حاجة بك للخوف من نتائج مئة معركة، أمّا إذا عرفت نفسك، لا العدو فكلُّ نصرٍ تحرزه سيقابله هزيمة تلقاها، إذا كنت لا تعرف نفسك أو العدو ستنهزم في كلِّ معركة، فعلمك بعدوك يعرفك كيف تدافع، علمك بنفسك يعرفك كيف تهاجم، الهجوم هو سرُّ الدِّفاع، والدِّفاع هو التخطيط للهجوم"^{١٨}، فتكرار ألفاظ الشيطان والعداوة وصفاته السوأى هو إعلان لتلك المعركة وخطورتها، وإنَّها خطوةٌ في طريق النصر.

ب- تكرار التَّضاد: ينهض هذا النمط الأسلوبى على الجمع بين لفظين متضادَّين في المعنى داخل عبارة واحدة، وعلى الرغم من أنَّ الألفاظ المتضادَّة تحمل، بحسب دلالاتها المعجمية، معنيين نقيضين، فإنَّ السياق التداوليَّ هو الَّذي يحدّد المعنى المقصود منها عند الاستعمال، ما يعني أنَّ الدَّلالة لا تُفهم إلَّا من طريق انتظام الكلام وترابط أجزائه، ويُفهم هذا في ضوء ما قرَّره علماء العربية قديماً، "إنَّ كلام العرب يصحَّح بعضه بعضاً، ويرتبط أوَّلُه بآخره، ولا يعرف معنى الخطاب منه إلَّا باستيفائه، واستكمال جميع صروفه، فجاز وقوع اللفظة على معنيين متناقضين... ولا يراد بها في حال التكلُّم إلَّا معنى واحد"^{١٩}، فالمراد من دراسة هذا التكرار تفعيل السلطة التأويلية لاستخلاص المعنى المرجو، فيشكِّل حينها نوعاً من التَّكثيف الدَّلالي؛ إذ يستعمل فيه التضاد للتعمية وليس للتضارب، وتأكيد الدَّلالة المختارة عبر إظهار نقيضها، فالسياق هو الحكم الَّذي يفرز أي المعنيين يُراد، ويؤطّر التضاد في وظيفة بلاغية. يُمكن ملاحظة التضاد في هذا المقطع: "حين أقف بين دعوتك ودعوة الشيطان، فأَتَّبِعْ دعوته على غير عمى منِّي في معرفة به، ولا نسيانٍ من حفظي له، وأنا حينئذٍ موقنٌ بأنَّ منتهى دعوتك إلى الجنَّة، ومنتهى دعوته إلى النار" (دعاؤه إذا استقال من ذنوبه) يظهر التَّضاد في موضعين:

- دعوة الله ودعوة الشيطان، هذا التناقض الرهيب بينهما، بين النور والظلمة "إنَّه لما كان الغاية من وجود الخلق أن يكونوا عباد الله كان المقصود من العبادة، إنَّها هو الوصول إلى

١٨ سون، تزو. فنُّ الحرب، ترجمة مالك سلمان، ط ٢ (بيروت: دار الساقي، ٢٠٢٤)، ٣٤.
١٩ ابن الأنباري، الأضداد في كلام العرب، تحقيق عزة حسن (دمشق: طلاسدار، ١٩٩٦)، ٢٠.

جانب عزّته والطيران في حظائر القدس بأجنحة الكمال مع الملائكة المقربين كان ذلك هو غاية الإنسان المطلوبة منه والمقصودة له، والأمور بالتوجّه إليها بوجهه الحقيقي، فإن سعى إليها سعيها باتباع الله أدركها وفاز^{٢٠}، في مقابل ذلك ينجلي التضاد الثاني وهو:

- الجنّة والنّار، فالدّاعي يعلم نهاية المصير، والطريق وهو يستعمل المصدر الميمي لنهاية هاتين الدعوتين فيقول: "منتهى دعوتك، ومنتهى دعوته"، "والمصدر الميميّ في الغالب يحمل معه عنصر الذات بخلاف بقيّة المصادر... فضلاً عن أنّه يحمل معنى الغاية والنهاية^{٢١}"، إنّها الغشاوة التي قد يُبتلى بها بعض الناس جهلاً، أو غروراً، أو نسياناً، إنّها الغفلة التي لم ينبج منها إلّا من أحسن اتّصاله بأهل الذكر والولاية.

يرصد هذا النوع من التّكرار في دعائه إذا ذكر الشيطان:
يستعمل الإمام (عليه السلام) ثلاث جمل متواليات، تتّبع نمطاً نحوياً متوازياً:
"وامتنعنا من الهدى بمثل ضلالته، وزودنا من التّقوى ضدّ غوايته، واسلك بنا من التّقوى خلاف سبيله من الرّدى".

هذا التّوازي الثلاثيّ بنيته الإيقاعيّة، ليس مجرد تقابل؛ بل تمثيل للعالم المتصارع في نفس المسلم الذي تفتّح فيه أواصر هذا الصراع بين ما يشدّه إلى عالم المعصية والركون إليها، والنفس المطمئنّة التي تتوق إلى الاتصال بالجوهر الإلهي ورضاه.

يبرز تضادّ آخر في الدّعاء نفسه في قوله: "واعمم بذلك من شهد لك بالربوبية... وعاداه لك بحقيقة العبوديّة"، فإنّ من مستلزمات الربوبية استشعار حقيقة العبوديّة، وحقيقتها معاداة الشيطان، وبذلك يصبح المرء في عداد عباده (عزّ وجلّ) "والمراد بحقيقة العبوديّة هنا خالصها ومحضها، وهو عبارة عن صيرورة العبد عبداً خالصاً محضاً، لم يبق له جهة أنانيّة، أو نظر والتفات إلى ما سوى المعبود الحقّ الأوّل ولما كان منشأ عداوة إبليس لآدم وذريته أنانيّة وكبره، وكانت حقيقة العبوديّة مضادّةً للأنانيّة والكبر لزم أن يكون المتلبّس بها مضاداً ومبائناً لكلّ متلبّس ومتّصف بضدّها^{٢٢}".

٢٠ الشيرازي، رياض السالكين، ج٣، م.س. ١٤٣.

٢١ الحمداني، عبد القادر. البلاغة القرآنية في نكت الرّماني، ط ١ (الأردن: دار غيداء، ٢٠١٤)، ٤٧.

٢٢ الشيرازي، رياض السالكين، ج٣، م.س.، ص ٢٠٦.

ينجلي في الدعاء تضاد آخر "اللهم اجعلنا في نظم أعدائه، واعزلنا عن عداد أوليائه"، هذه العبارة تجعل العالم منقسمًا إلى جبهتين روحيّتين: أعداء الشيطان وأولياؤه، هذه الرؤية الكونية تحمل تصوّرًا وجوديًا عن الإنسان، فهو ليس كائنًا معزولاً؛ بل جزء من هذا الصراع الأزليّ الممتدّ إلى يوم الوقت المعلوم.

ينقل الإمام عليه السلام هذا الصراع مع الشيطان من مستوى العدو الخارجي، إلى البنية التحتيّة للانتماء النفسي والروحي، فهناك مقابلة بين نظم أعدائه، وأعداد أوليائه، ولا بدّ من أن تقرّأ هذه الكلمات من وجهها الأصليّ، فالنظم عند العرب هو "التأليف... نظمت اللؤلؤ أي جمعته في السلك... والنظم الثريّا، على التشبيه بالنظم من اللؤلؤ"^{٢٣}، فالدعاء هنا طلب بالصيرورة مع الجماعة المجاهدة، كما اللؤلؤ في العقد، تلك الفئة التي التزمت بخطاب الوحدة، ﴿وَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ كَوْ أَنْفَقَتْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (الأنفال: ٦٣) مع ما يعنيه الاتحاد من قوّة، "وإذ كان هذا التكوين صنعًا عجيبًا ذيل الله الخبر عنه بقوله: ﴿إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ أي قوي القدرة فلا يعجزه شيء محكم التكوين، فهو يكون المتعذر ويجعله كالأمر المسنون المؤلف، والتأكيد (بأنّ) جعله دليلًا على بديع صنع الله تعالى"^{٢٤}، أمّا أعداد أوليائه تلك الجماعة المنساقّة فهي ليست إلّا عددًا، من غير أي قيمة عند مؤسّسة الشرّ، ممّن ﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (الحشر: ١٤)، وعن هؤلاء "قال الزجّاج: أي هم مختلفون لا تستوي قلوبهم ولا يتعاونون بنياتٍ مجتمعة؛ لأنّ الله تعالى ناصر حزبه وخاذل أعدائه"^{٢٥}.

لم يكن تكرار التضاد فناً بلاغيّاً فحسب؛ بل هو وسيلةٌ للنفس في استكشاف ذاتها، وتربية القلب على الوعي الدقيق بما يضادّه، فكلمًا ازداد وعي العبد بنقيضه، تبدّت له الفتنة، فاكتشف النجاة.

ج- تكرار التّرادف: لا يعدّ تكرار التّرادف في الصحيفة السجّاديّة من قبيل التّرف اللغويّ أو الحشو البلاغيّ، فالتّرادف في هذا الموضع تكرارٌ يتخذ طابعاً تفكيكيّاً لبنية الشرّ نفسها،

٢٣ ابن منظور، لسان العرب، مجلد ٢، (مادة نظم) م.س. ص ٣٩٥٥.

٢٤ الطاهر، ابن عاشور. التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤)، ج ١٠/١٦، ج ٦٤.

٢٥ ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق محمد عبد الله، ط ١ (بيروت، ٢٠١٩)، مجلد ٤، ١٣٦٢.

فكأنَّ الإمام يقول: إنَّ الشيطان لا يفسد الإنسان دفعة واحدة؛ بل يدبُّها تدبيرًا، وهكذا يكون الترادف في الصحيفة السجّادية لا تكرارًا للقول؛ بل تكرارًا للوعي، وتصعيدًا تعبديًا يرقى باللفظة من كونها مجازًا إلى كونها فعل مقاومة، وحصنًا لغويًا منيعًا فيه تذللُّ قوى الباطل قبل أن تقع، فالإمام يقدِّم خريطة السقوط، ثمَّ خطَّة النجاة، وهذا ما يظهر في هذه العبارة: "اللهمَّ احلل ما عقد، وافتح ما رتق، وافسخ ما دبَّر، وثبِّطه إذا عزم، وانقض ما أبرم" (دعاؤه إذا ذكر الشيطان) تحمل هذه الأفعال معانٍ متقاربة، فهي تفكيك منهجيٌّ لبنية الشرِّ، فالفعل الأوَّل "احلل" هو المفتاح الدلاليّ في هذا المقطع، فالعقدة هذه هي بداية إزاحة حجاب الستر عن النفس، فتبدأ بوادر الغواية وبداية اتِّباع خطوات الشيطان، كأنَّه ﷺ يريد أن يبيِّن أنَّ أصل المشكلة يكمن في أنَّ ساحتنا مكشوفةٌ أمامه وأمام أعوانه، وأنَّ أرضنا قد امتلأت بشباكه ووسائله، وأنَّ أحوالنا واقعةٌ تحت تأثير مكره؛ ولذلك نحن نلجأ إليك طالبين العون، لتجعل بيننا وبينه حاجزًا وسترًا يحمينا منه.

فكأنَّه ﷺ يقول: إنَّ المشكلة هي أنَّ كلَّ ساحتنا مفتوحةٌ له ولجنوده، وأنَّ أرضنا مملوءة بحباله ومصائده، وأنَّ أوضاعنا خاضعةٌ لكيده، ونحن هنا لنستعينك على أن تجعل بيننا وبينه سترًا.

تمثِّل هذه السلسلة من الأفعال تتابعًا وجوديًا هي خريطة الذات، وهي تواجه ظلَّها المتشظي، والشرِّ المتغلغل، في حركةٍ دائمة بين البناء والهدم.

أضواء النسق المعجمي على جوانب مهمَّة من البنية الدلالية لتمثُّلات الشيطان، إذ كشف عن الحقول المفهوميَّة التي يتحرَّك فيها الخطاب، غير أنَّ هذا الكشف يظلُّ جزئيًّا ما لم يستكمل بالنسق التركيبي، الذي يمكِّن من تأمُّل انتظام العلاقات الداخليَّة، وتقصي منطق التوليد المعنوي الذي لا تبوح به المفردات؛ بل ينشأ من تآزرها في الجملة والسياق.

ثانيًا: النسق التركيبي

ينجلي المستوى التركيبي عن استعمال دقيق ودالٍّ للأبنية الصرفيَّة، فالتركيب هنا ليس زينةً؛ بل استراتيجية صياغة لا يكتفى بفصاحتها؛ بل ترتجى فعاليتها، هو أداة كشف، وتربية، وإصلاح، يريُّ به الإمام الذوق ويكشف به المرض ويقترح به العلاج.

أ- الأفعال:

تؤسّس الأفعال ادراكًا ليس قائمًا على الطلب من الأعلى فقط؛ بل استعانة وتضرّع واستدعاء لقوى إلهية عليا تفكّ قيودًا محكمة، فطلب الدّاني من العالي يسمّى دعاءً "والدّعاء أسلوبٌ إنشائيّ يقع ضمن أساليب الطلب الإنشائيّ، يخرج عن الأمر والنهي مجازًا، ولا بدّ من صدوره في التذلّل والخضوع، وقد بحثه الدّارسون من الأصوليين في مباحثهم اللفظيّة، والبلاغيين في خروج الأمر والنهي إلى معانٍ مجازيّة، والنّحاة كصيغ الأمر والنهي"^{٢٦}، وعند ملاحظة توزيع الأفعال في الأدعية المتعلّقة بالشیطان، اللافت انتشار أفعال الأمر في دعائه إذا ذكر الشیطان وكأنّ دلالة هذا الفعل طلب التّدخل الطارئ من الله تعالى.

لا تسير خريطة الأفعال على وتيرة واحدة في الأدعية؛ بل تتباين، وتوزّع في ما بينها، "وإن اشتمل علينا عدوّك الشیطان فاستنقذنا منه" (دعاؤه عند دخول شهر رمضان) هذا التباين الحركي بين الفعلين، يتجّ منه تباين دلاليّ؛ إذ يستعمل الإمام الفعل الماضي (اشتمل) لإظهار تغليفه النفس والسيطرة عليها بوصفه قوّة غامضة، يأتي الفعل (استنقذنا) "تؤدّي زيادة الهمزة والسين والتاء على الفعل دلالات محدودة... أظهرها الدّلالة على الطلب"^{٢٧}، فيغدو الإنسان متأرجحًا بين الاشتغال الشیطاني والاستنقاذ الإلهي، تلك الرحمة التي تدرك العبد في مواطن أو مواسم فتنقذه.

لم تخل الأدعية من الأفعال المضارعة، ففي هذا الدّعاء اللافت توالي فعلين مضارعين، دالّين على التجدّد الدائم والاستمراريّة، فلائها حالة يجب أن تكون دائمة "وتمنعهم بها من كيد الشیطان، وتعينهم بها على ما استعانوك عليه من برّ"^{٢٨}؛ ولأنّ دعاءً للصالحين جعله ﷺ مستندًا إلى سنّة ربّانية كبرى، هي الجمع بين المنع والإعانة، فالبارة الأولى هو جانب الترك، كما في بيعة النساء ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعَصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (المتحنة: ١٢)، وبعدها

٢٦ محمّد، زوين. الدعاء في القرآن الكريم، ط ١ (بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٢)، ٩٦.
٢٧ خليل، الحسون. المستدرك على معجّاتنا، ط ١ (بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٨)، ١٦١.

تأتي العبارة الثانية وهي جانب الفعل، هكذا يتجلّى قانون الإصلاح الربّانيّ، تبدأ الحماية بإزالة الفساد، ثمّ تُستكمل بتمكين الصلاح، فإذا قاموا لم يقوموا غير على حصن حصين، فكانوا مصداقاً لقوله عزّ وجلّ: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ (الحج: ٤١).

ب- الضمائر:

أضواء توزيع الضمائر واختلافها في أدعية الإمام طريفاً بيانياً، فتوزيعها لم يكن مجرد تقنية لغويّة؛ بل هويّة متحوّلة لا تثبت أمام هيئة واحدة؛ بل ذات تدرك هشاشتها أمام المطلق، فالإمام عليه السلام نوع في الضمائر التي استخدمها في أدعيته بين الغائب والمتكلّم، وبين الجمع والمفرد، فتغيّر الضمير في هذه الأدعية الشريفة، ليس التفاتاً لغوياً فحسب؛ بل هو وضع حيّ يعكس أدب العبد مع مولاه، وهو ما يوجد له مثيل في القرآن الكريم، فالعبد الصالح المذكورة قصّته مع النبي موسى عليه السلام في سورة الكهف نوع في الضمائر بحسب المقام، "فأردت أن أعيها فيه إسناد العيب إليه، وفي قوله: فأراد ربك أن يبلغا... فعل الخير أسنده إلى الله تعالى" ٢٨.

لازمت الصحيفة السجّادية مضمار أدب الصالحين مع الله، فالإمام عليه السلام وازن ضمائره بين الحضور والغياب، والفرد والجماعة، فالضمير هنا لا يدلّ على "من يتكلّم" فحسب؛ بل يكشف كيف يتكلّم، ومن أيّ موقع وجدانيّ وروحيّ يخاطب الله تعالى، وبهذا المعنى يتّضح أنّ الضمائر عنده ديناميّة خطابيّة توحى بتبدّل مقامات الداعي، فلمّا تحدّث الإمام عند الصلاة على أتباع الرسل ومصدّقيهم، يقصي نفسه عنهم باستعمال ضمير الغائب، "تمنعهم، تعينهم، استعانوك"، فأقصى نفسه استحياءً من سلك الصالحين، إنّه خفوت الأنا أمام المثال الأعلى يبرز هذا الأدب جليّاً في دعائه في مقام التوبة، فتبلغ الذات أقصى درجات التهشيم أمام الوعي بالخطيئة، فيأتي ضمير الغائب، "واستحوذ عليه الشيطان" فكأنّ المذنب يخجل من أن يذكر اسمه أمام الله تعالى، فالغيبة هنا نوع من التذلل، حتّى إذا تقدّم خطوة في طريق التوبة، وهي الاستقالة من الذنوب استخدم ضمير المتكلّم؛ لأنّه السائر في درب الله، يحقّ له

أن يعرف نفسه "حين أفق بين دعوتك ودعوة الشيطان، فأتبع دعوته على غير عمى مني... وأنا حينئذٍ موقن".

يتجلى ضمير الجمع المتكلم في أدعية عديدة مثل اللجأ إلى الله "إنَّ الشيطان قد شمت بنا إذ شايعنا على معصيتك"؛ لأنَّ الالتجاء حالة عامّة، وكذلك في دعائه إذا ذكر الشيطان "اللهم إنّا نعوذ بك من نزغات الشيطان الرجيم"، فلسان الجماعة هو انّضاع لله؛ ولأنَّها حالة تعني المجتمع كلّ، فصار ضمير الجماعة هنا مقام ضعيف مشترك، لا دعوى امتياز.

أسفر تنوع الضمائر في الصحيفة السجّادية عن خريطة للنفس تعرف أين تقف وكيف تخاطب، فهي ليست مجرد أدعية؛ بل مفتاح تأويلي يتجاوز البعد النحوي إلى قراءة تداوليّة تكشف عن مقام العارف بربه الراغب بقربه.

المطلب الثاني: النسق الرمزي والدلالي

يعدُّ الدُّعاء من أرقى أشكال الخطاب الديني، فهو يجمع بين التضرُّع الروحي والتعبير اللغوي المكثّف، وفي هذا السياق لا يمكن قراءة الدُّعاء بمعزل عن التوغّل في بنيته الرمزيّة، والكشف عن الأنساق العميقة التي تشكّل معناه، ومنها:

أ- الاستعارة: تدلُّ الاستعارة في اصطلاح البيانين على "استخدام اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة بين المعنى المنقول عنه، والمعنى المستعمل فيه، مع قرينة صارفة عن إرادة المعنى الأصلي"^{٢٩}، طغت الاستعارة على العبارات المتعلّقة بالشيطان في الصحيفة السجّادية، ومنها: "وشّر مصائد الشيطان" (دعاؤه لنفسه وأهل ولايته) فقد استعار المصيدة لخطوات الشيطان، والجامع بينهما التزيين والإغواء بخفاء، فالمصيدة لا تنصب إلّا للإيقاع بالفريسة. تدور في الدائرة نفسها، استعارة ثانية "فيذا كان عمري مرتعاً للشيطان فاقبضني إليك" (دعاؤه في مكارم الأخلاق)، فالإمام يصوّر العمر الذي يعبث به الشيطان، فالموت أفضل منه، وهذه الدّالة يمكن وضعها في الإطار الزمني لها؛ إذ "كان أحطّ ما وصل إليه المجتمع في عهد الأمويين من الانحراف والزيغ هو عرض الضمائر والأديان للبيع وبيعها على السلطة

جهازاً^{٣٠}، لذلك كان هذا الشرط السلبيّ فيه طلب الخلاص؛ ولكن بالموت في مجتمع بلغ فيه الخطر مبلغاً.

ب- التناصّ مع القرآن الكريم: أرخى القرآن الكريم ظلاله على قلوب المسلمين، ولذلك اتخذوه معيّنًا يقتبسون منه فيثرون دلالات نصوصهم، في ما عُرف عندهم بالتضمين والاقْتباس، أمّا مصطلح التناصّ فهو مصطلحٌ نقديّ حديثٌ تسميته، وإن كانت آثاره باديةً حتّى في ما وصل من شعر جاهليٍّ فما السرقات الشعرية إلّا وجهٌ من وجوهه، إنّ التضمين والاقْتباس والمعارضة والمناقضة تقترب إلى حدٍّ كبير من مصطلح التناصّ؛ ولكن التناصّ بصورته النقدية الآنية أكثر تطوراً وتعقيداً من هذه المصطلحات النقدية العربية القديمة؛ إذ إنّهُ يحمل طابع العصر ويدلّ على معاني وأنواع أكثر تعددًا وتنوعًا وتعقيدًا، فالتناصّ يتّسع ليشمل معاني غير الاقْتباس والتضمين من قبيل التعالق أو التداخل النصّي، فهو "كلّ ما يجعل النصّ في علاقة خفيّة أم جليّة مع غيره من النصوص"^{٣١}، وبالعودة إلى أدعية الإمام (عليه السلام) فالملاحظ أنّ التناصّ حاضرٌ؛ بل أدعيته إعادة صياغة لآيات عديدة، فهو يمتصّها فيعيد توليدها، والامتصاص أو "التناصّ الإجماليّ هو عدم وجود ملفوظ حرفيٍّ من نصٍّ آخر ومندمج في بنيته بشكلٍ صريحٍ ومعلنٍ، إنّما يشير إليه، ويحيل الذاكرة القرائيّة عليه عن طريق وجود دالٍّ من دواله، أو شيء منه ينوب عنه، فيذكر لنصٍّ شيئًا من النصوص السابقة أو الأحداث ويسكت عن بعضها"^{٣٢}.

يتبدّى التناصّ في هذه العبارة: حين أقف بين دعوتك ودعوة الشيطان، بالعودة إلى القرآن الكريم تتراءى الدعوتان: الدعوة الأولى ﴿وَاللّٰهُ يَدْعُوْا۟ اِلَى دَارِ السَّلَامِ﴾ (يونس: ٢٥)، في مقابل ذلك الدعوة الأخرى: ﴿اِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوْهُ عَدُوًّاۙ اِنَّمَا يَدْعُو حِزْبَهُ لِيَكُوْنُوْا مِنْ اَصْحَابِ السَّعِيْرِ﴾ (فاطر: ٦)، يُكسب الفعل "أقف" هذه العبارة دلالة الحيرة بين المقامين، وهو ما يتلاقى مع الآية القرآنيّة ﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَعْطٰ عَنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَاَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الْاَمْوَالِ وَالْاَوْلَادِ وَعَدْتُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ اِلَّا غُرُوْرًا﴾

٣٠ القرشي، باقر. حياة الإمام الحسين، تحقيق مهدي القرشي، ط ٢ (العراق: العتبة العباسية المقدسة، ٢٠٠٨)، ج ٢، ٢٨٦.

٣١ جبرار، جينيت. مدخل لجامع النصّ، ترجمة عبد الرحمن أيوب (بغداد: دار الشؤون الثقافية، د.ت)، ٩٠.

٣٢ عصام، واصل. التناصّ التراثي في الشعر العربي المعاصر، ط ١ (عمان: دار غيداء، ٢٠١١)، ٧٨-٧٩.

(الإسراء: ٦٤)، تدخل العبارة السجّادية الآتفة الذكر مع هذه الآية المباركة في علاقة امتصاص، فالآية تقدّم طريقة الرضوخ إلى الدعوة المفضية إلى السعير، فاللافت أن عملية الإغواء هنا لم تأت بسبب غفلة الشخص إنّما الغرور.

بدا في العبارة السجّادية: "ومن نزغات الشيطان وخطرات الوسوس حارساً" (دعاؤه عند ختم القرآن الكريم) علاقة نصّية مع القرآن الكريم، فهي تتناصّ مع قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (الأعراف: ٢٠٠)، يضع النصّ القرآنيّ يده على بؤرة الخطر، فيوجّه المؤمن إلى الملاذ الآمن، وهو اللجوء إلى الله وطلب الاستعاذة به، وهي سنّة الصالحين كقول امرأة عمران عليها السلام ﴿وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ (آل عمران: ٣٦) "إنّ المستعاذ به هو الله تعالى، والمستعاذ منه هو الشيطان، وحينما يدخل الشيطان مع خلق الله في تزيين المعاصي، فهو يدخل مع المخلوق في عراك، ولكنّ الشيطان لا يستطيع أن يدخل مع ربّه في عراك، ولذلك يقال عن الشيطان إنّهُ إذا سمع ذكر الله فإنّه يخنس أي يترجع... إنّ الشيطان إنّما ينفرد بالإنسان حين يكون الإنسان بعيداً عن الله" ٣٣، وهذا لبّ العبارة السجّادية التي اختُتمت بكلمة "حارساً"، فالحارس هو الله لا القوّة ولا النفس.

إلّا أنّ ما يلقي ثقله هو هذا التناصّ، "وأشرب قلوبنا إنكار عمله" (دعاؤه إذا ذكر الشيطان) فهذه العبارة تتناصّ مع الآية المباركة، ﴿وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾ (البقرة: ٩٣) يطرح هذا التناصّ ما يسمّى بالتناصّ الامتصاصي، "وهو إعادة صياغة النصّ المؤثّر بحسب مقتضيات المجتمع ومتطلّبات العصر" ٣٤، فبين العبارة السجّادية والآية المباركة، تقابل ومفارقة فإن كان الفعل المبنيّ للمجهول في الآية دالّاً أنّ "فاعلاً غيرهم فعل بهم ذلك، ومعلوم أنّه لا يقدر على ذلك سوى الله تعالى... قيل أي زينه عندهم ودعاهم إليه كالسامري وإبليس، وشياطين الإنس والجن" ٣٥، ولا يخفى دقّة استعمال التعابير في القرآن

٣٣ الشعراوي، تفسير الشعراوي، ط ١ (بيروت: دار الجليل، ١٩٩٩)، ١٤٣٨.

٣٤ سباحي، رفيقة. التناصّ في رواية خرفان المولى، ط ١ (عمان: دروب للنشر والتوزيع، ٢٠١٧)، ٥٠.

٣٥ الرازي، فخر. التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، تحقيق إبراهيم شمس الدين، ط ١ (بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٢٠)، مجلد ٢، ٢٠٤.

الكريم فالآية المباركة لم تقل حبَّ العجل بل العجل، صار متغلغلاً في نفوسهم بفعل فاعل، فدخلوا في حالة استلاب، وهذا الوثن قد تتسع دلالاته ليشمل كل فكرة مناقضة للحق، مثل الأفكار الغربية التي تستلب الثقافة الإسلامية، أو كل ما يخدع بريقه النفوس الضعيفة أولئك الذين لم يرتقوا إلى خطاب: سمعنا وأطعنا؛ بل انحدروا إلى مهاوي، سمعنا وعصينا، في هذا الإطار تأتي عبارة الإمام عليه السلام: وأشرب قلوبنا إنكار عمله، هي دعوة لرفض الباطل؛ ولكن هذا الإباء لا يأتي إلا بمعونة إلهية منبثقة من خطاب ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ (الأنفال: ٦٠)، هذه القوة قد تكون طلباً إلهياً للنصرة والهداية.

ينسب الإمام عليه السلام بقوله: "إنكار عمله" إلى الشيطان؛ لأن كل عبادة لغير الله تعالى هي عبادة شيطانية: ﴿يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ﴾ (مريم: ٤٤)، فكل صنم باطل في المجتمع هي من عمل الشيطان، يستدل على ذلك من دعائه لأهل الثغور "بصرهم ما لا يبصرون"، هذه العبارة تناص مع قول السامري، ﴿قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ﴾ (طه: ٩٦)، "وإذا صرفت هذه الكلمات إلى معانٍ مجازية، كان "بصرت" بمعنى علمت واهتديت، أي اهتديت إلى علم لم يعلموه، هو علم صناعة التماثيل والصور الذي به صنع العجل"^{٣٦}، فالإمام في دعاء الثغور يقدم رؤية كونية مفادها: أن جزءاً من الانتصار بالمعركة هو معرفة خطط العدو ومواجهته بأساليب القوة، وهذا ما يطرح الوجه الآخر للشيطان في الصحيفة السجادية، فهو ليس إبليس وحده وإنما أولياؤه، وهذا ما سيتناوله المبحث الثاني من هذه الدراسة.

المبحث الثاني: الشيطان في مرایا الذات الجریحة، مقارنة في التكوين النفسي والروحي للصحيفة السجّادية توطئة:

كشف التحليل البنيوي للدعاء عن مظهرات لغويّة ودلاليّة دقيقة للشيطان؛ ولكن المقاربة التكوينيّة تسعى إلى النفاذ إلى البنية التي أفضت إلى هذا التمثّل، وذلك بالعودة إلى الواقع الذاتي والاجتماعي الذي شكّل الرؤية التي انبثقت منها الصحيفة السجّادية، لأنّها نصوص اشتبكت بالواقع التاريخي والسياسي والروحي في العصر الأموي، وإنّما تجلّت بصيغة الدّعاء. انطلاقاً ممّا تقدّم، سيقارب هذا الفصل تمثّلات الشيطان في ضوء البنيويّة التكوينيّة، وكيف تتمظهر الرؤية إلى العالم عند الإمام (عليه السلام)، ومشروعه الخفي القائم على صناعة ذات إيمانيّة جديدة، ومن هنا لا يفهم حضور الشيطان بوصفه تمثيلاً لغويّاً أو عقديّاً فحسب؛ بل بحسبانه مرآة تعكس انشطار الذات بين نزوعها إلى الكمال، وانجراحها بالضعف.

المطلب الأوّل: الشيطان من صورة خارجيّة إلى تمثّل داخليّ

تسفر أدعية الصحيفة عن وجه الشيطان الآثم القبيح، فهو ليس مخلوقاً خارجياً يعرض غوايته؛ بل كائنٌ تأويليٌّ، يتسرّب إلى الإرادة فيمارس حضوره عبر المعنى الذي يمنحه له الشخص، بذلك لا تكون غوايته فعلاً مفروضاً من الخارج؛ بل حضوراً داخليّاً يفعل عبر وعي الذات وإرادتها، في هذا الأفق التأويلي يغدو الإنسان مهتداً بأن يتحوّل هو نفسه إلى شيطان صغير، حين ينخرط وعياً أو غفلةً في إنتاج الشرّ أو إعادة إنتاج الغواية.

يصوب الإمام سهامه إلى قضية حساسة ابتلي بها المجتمع الإسلامي، تستمدُّ وأصرها من الخطاب الإبليسي ﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ﴾ (الأعراف: ١٢)، وأنّ هذه العبارة يتداولها إبليس وأولياؤه، فهذا فرعون أعاد العبارة ذاتها ﴿أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ﴾ (الزخرف: ٥٢)، فخطاب الاستعلاء هذا هو المؤسّس لكلّ مشروع استبداديّ سواء على صعيد الفرد، أم المجتمع، ولذلك وجّه الإمام (عليه السلام) سهامه صوب هذا الخطاب، فواجهه بالمشروع المعاكس، "اللهم اجعل ما يلقي الشيطان في روعي من التمني والتظني والحسد ذكراً لعظمتك، وتفكراً في قدرتك، وتدبيراً على عدوك" (دعاؤه في مكارم الأخلاق)، فهذه

الموبقات الثلاث يقابلها الإمام بثلاث مناقب، فهو لا يريد فقط تحطيم المشروع الإبلّيسيّ فحسب؛ بل التأسيس على أنقاضه، فبدأ أولاً بالذكر، وهذا دأب الصالحين من قبله، فالنبيان موسى وهارون (عليه السلام)، بعدما طلبا النصر علّلا الطلب: ﴿كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيرًا * وَنَذْكُرَكَ كَثِيرًا﴾ (طه: ٣٣-٣٤) هنا النصر ليس هدفاً مادياً؛ بل وسيلة لتحقيق إعلاء كلمة الله تعالى، فالغاية من كلّ نصر استنابات مجتمع ذاك، فالذكر من هذا المنظور ليس مجرد تسبيح؛ بل هو بناء وعي جديد، وإنسان جديد، ومجتمع جديد، فالانتصار الحقّ هو أن يتحوّل العدو داخلياً كان أم خارجياً إلى سببٍ لليقظة؛ لأنّ الانتصارات العسكريّة أو السياسيّة تفقد قيمتها إن لم تترجم إلى مشروع حضاري قيميّ قائم على الذكر، ولذلك كان الإمام (عليه السلام) يحارب أمراض النفوس، وهذا ما يظهر في ما فعله في المدينة، "فقد رجع الإمام إلى المدينة ليوّاجه الخطر المحدق بالإسلام، والذي انتشر في نفوس الأمّة، وهو اليأس والقنوط من الدين وأهدافه... وكان منشأ اليأس والرّدّة أنّهم وجدوا الآمال قد تبدّدت بقتل القائد" ^{٣٧}، فالتفكّر في قدرة الله تعالى دعوة إلى تدبّر سنن الذين مضوا، ولرؤية أنّ العاقبة للمتّقين، أمّا الحسد فمنشؤه الخطاب الإبلّيسيّ المتقدّم ذكره، فكافحه الإمام بقوله: "تدبيراً على عدوك" فإنّ من يتصر على نفسه سيكون قادراً على الانتصار على عدوه، وبالعودة إلى ما تقتضيه البنيويّة التكوينيّة بالنظر إلى السياق الذي ولد فيه النصّ، تبدّى العصبية الأمويّة التي عمل الحكّام على إذكائها، "تتابع فخر النزاريّة على اليمينيّة، وفخر اليمينيّة على النزاريّة حتّى تحربت البلاد، وثارت العصبية في البدو والحضر" ^{٣٨}، فالمشروع الإبلّيسيّ هو إذكاء التفرقة، وهو ما يعمل عليه أولياؤه، ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيْعًا﴾ (القصص: ٤)، فالتفرقة سمة السلطات الفاسقة، ومنهم حكام بني أميّة "فيما كان الأمويون يقيمون ملكهم على العصبية العربيّة العامّة كان زين العابدين (عليه السلام) يشيع نوعاً من الديمقراطية الاجتماعيّة" ^{٣٩}.

يحيل الإمام في دعائه هذا الموبقات إلى فعل الشيطان، وما يفعله في النّفس من هزائم هذه الهزائم يحوّلها إلى طلب انتصارات كبرى، واللافت أنّ مضارها ليس النفس؛ بل المجتمع؛

٣٧ الجلالي، محمّد رضا. جهاد الإمام السجّاد، ط ١ (شمشاد: دار الحديث، ١٤١٨)، ٧٣.

٣٨ المسعودي، مروج الذهب، تحقيق محمّد عبد الحميد، ط ٥ (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٣)، ج ٢، ١٩٧.

٣٩ أحمد، صبحي. نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩)، ٢٥٧.

لأنَّ الشرَّ حين يهمل في داخل الإنسان ينفجر في جسد المجتمع فسادًا، وهو يريد إعادة تفعيل الخير، وهذا النوع من التحوُّل هو ركيزة المجتمع الفاضل.

تدور رحى المعركة في الداخل فالنفس ميدانها، وهي سبيل الانتصار على المعارك الخارجيّة، فالتأمّل في "سورة العنكبوت قال في أولها: ﴿لَمْ أَحِسْبِ النَّاسَ أَنْ يُزَكُّوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾، ثمَّ قال في آخرها: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ يعني الفتنة من الجهاد، والجهاد هنا بمعناه العام وليس القتال وحده... وفي سورة الروم التي تلت العنكبوت قال في أولها: ﴿فِي بَضْعِ سِنِينَ اللَّهُ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ * بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ فعاقبة المجاهدة النصر^{٤٠}.

ينتقل الإمام بعد ذلك إلى موبقات اللسان، فيتدرّج بالموبقات ابتداءً من الفحش والهجر، والتي قد تكون فردية وصولاً إلى علاقة الأنا بالآخر، والموبقات المتعلقة بالآخرين شتم العرض، ثمَّ سبَّ حاضر، إلّا أنَّ العبارة الاستدراكية "وما أشبه ذلك"، هي لبُّ هذا المقطع فهي من أساليب التأدّب مع الله تعالى، فكأنَّ الدّاعي يقول: "اعذرنى فما لم أقله أكثر ممّا قلته"، هنا تظهر الأنثروبولوجيا الداخليّة، فالإنسان لا يستطيع سرد خطاياها كاملةً ليس لأنّه لا يعرفها؛ بل لأنّه يخاف أن يعرفها، وهنا يظهر اللسان بوصفه جارحةً للذنب، والمطلوب تحويله أداةً للطاعة.

يلتقي الشيطان مع النفس الأمّارة بالسوء، فيغدو تجلياً لها، أو مرآة؛ ولكن ينكشف وجهٌ آخرٌ للشيطان، وهو وجه السلطة المستبدة الغاشمة، فكيف يعرّي ذلك الإمام؟

المطلب الثاني: وظيفة الدّعاء في مواجهة ظلّ الشيطان

حاور الإمام عليه السلام في أدعيته آيات القرآن الكريم، فخطابه الابن البار لهذا الكتاب، فهو لا ينهل إلّا من معينه، ولذلك يستلهم منه الفطرة السليمة التي تقود إلى طاعة الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ٣٠)، "فالتّوحيد هو الفطرة والإشراك تبديل

للفطرة... ومعنى فطر النَّاس على الدِّين الحنيف أنّه خلق النَّاس قابلين لأحكام هذا الدين، وجعل تعاليمه مناسبة لخلقهم غير مجافية لها... وأنّ ما يدخل على النَّاس من الأديان الباطلة والعادات الذميمة ما هو إلّا من جرّاء التلقّي والتعوّد"^١، ولذلك يرى الإمام عليه السلام الانصراف عن الطّاعة خداعاً، "فلولا أنّ الشيطان يختدعهم عن طاعتك ما عصاك عاصٍ، ولولا أنّه صوّر لهم الباطل في مثال الحقّ ما ضلّ عن طريقك ضالٌّ" (دعاؤه في الاعتذار من تبعات العباد)، لا يمكن فهم هذا المقطع من الدُّعاء بمعزل عن الحيز الاجتماعي الذي ولد فيه، وبالعودة إلى العصر الأمويّ، فالملاحظ أنّ "الأمويين سَخَّروا الوعّاظ في جميع أنحاء البلاد ليحوّلوا القلوب عن أهل البيت، ويذيعوا الأضاليل في انتقاصهم تدعيماً للحكم الأمويّ"^٢، ولم يكن يملك الإمام إلّا أن يتدع أساليباً جديدةً لمواجهة السلطة، تخفى على الحكّام أنفسهم، "وبذلك التخطيط الموفّق حافظ الإمام لا على نفسه، وأهل بيته من الإبادة الشاملة فقط؛ بل تمكّن من استعادة قواه واسترجاع موقعه الاجتماعيّ بين النَّاس؛ لكونه مواطناً صالحاً لا يخاف من الاتّصال به والارتباط به، لأنّه أصبح "علي الخير" وقد تمكّن الإمام بعمله الهادئ من الإشراف على تكميل هذه الاستعادة، وهذا الإعداد بكلّ قوّة"^٣؛ لأنّه رأى أنّ أساليب بني أميّة هي امتداد للخطاب الإبليسي، "والانخداع لعدوك الشيطان الرجيم، وإن اشتمل علينا عدوك الشيطان فاستنقذنا منه"، (دعاؤه عند دخول شهر رمضان) تفكّك هذه العبارة الخطّة الشيطانيّة، فأولّها الخداع فالاشتغال و"الخدع هو إظهار خلاف ما تخفيه... وخديعة أي أراد به المكروه، وختله من حيث لا يعلم"^٤، والوزن المستخدم هو انفعال، وهو من أوزان المطاوعة "والمطاوعة هي التأثير وقبول الأثر بين فعلين: الأوّل مؤثّر، وهو موجود حقيقة أو تقديرًا، والثاني متأثر يتفّقان في اللفظ والمعنى نحو كسرتَه فانكسر، أو يتفقان في المعنى فقط"^٥، فالمعركة تبدأ بالخدعة الملازمة للغفلة؛ ولكن الدّاعي هنا يستعمل أداة الشرط، و(إن) ليضع نفسه في حالة تأهب روحيّ، للانتباه من طرق التي تُستغل بها الشعوب

٤١ الطاهر، التحرير والتنوير، ج ٢١، م.س.، ص ٩١

٤٢ القرشي، باقر. حياة الإمام الحسن بن علي (إيران: مؤسّسة الإمام المجتبى، ١٩٤٧)، ج ٢، ١٦١

٤٣ الجلال، جهاد الإمام السجّاد، م.س.، ص ٦٥

٤٤ ابن منظور، لسان العرب، مجلد ٢ (مادة خدع)، م.س.، ص ١٠٢٤

٤٥ العطية، أيوب. أفعال المطاوعة واستعمالاتها في القرآن الكريم، ط ١ (بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠١٢)، ١٦

فيطمس على بصيرتها وأبصارها، لتدخل في حالة من العبودية الطوعية بعد أن أسلمت لنفسها لصاحب خطاب: ﴿إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ﴾ (الأنفال: ٤٨)، هذا الخطاب الذي تجدد صداه في صيغة مشابهة ﴿مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى﴾ (غافر: ٢٩)، ولهذه الخديعة لم يستعمل غير لفظ الاشتغال؛ لأنَّ "اشتمل عليه الأمر أي أحاط به"^{٦٦}، فيصبح مستلباً لا يملك القدرة على التفكير، بعد ذلك يأتي مباشرة طلب الاستنقاذ، وهو إذ يعطف بالفاء الدالة على التعقيب، بما يوحي بحالة طارئة تستوجب التدخل الفوري، هذه الصيغة تذكير بربوبية الله تعالى، وأنَّ إليه وحده يُسند فعل الإنقاذ ﴿وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُم مِّنْهَا﴾ (آل عمران: ١٠٣)، "أي بمحمد ﷺ" قاله ابن عباس^{٦٧}، تطرح هذه الرؤية محورية القائد الصالح ودوره في عملية الاستنقاذ الإلهي، فالناس لا تنجو غير بإمرته، كقوله تعالى لنبيه موسى: ﴿فَأَسْرِ بِعَبَادِي لَيْلاً إِنَّكُمْ مُّتَّبِعُونَ﴾ (الدخان: ٢٣)، فقد أضافهم إلى نفسه تشريفاً لهم لسيرهم مع نبيهم، هذا يطرح رؤية إلى العالم التي يقدمها الإمام، بضرورة الائتمام بالقائد الصالح، وهو ما يتوافق مع الرؤية القرآنية، ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ (البقرة: ١٦٨)، وهي كما ورد في تفسيرها: "وخطوات الشيطان والله ولاية فلان وفلان"^{٦٨}، هذا الإمام يطرح نفسه قائداً يتحدث بضمير الجماعة في مواطن الخطر، لأنَّ المعركة على صعيد الأمة، ينظر إلى المركب قبل أن يهوي بأهله ﴿قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا﴾ (الكهف: ٧١)، فالهزيمة تبدأ حين نخدع، ولا نجاة إلا باستنقاذ من الله.

الخاتمة

يتجلى في الصحيفة السجادية إدراكٌ عميقٌ لجغرافيا النفس الإنسانية، وصراعها المستمر مع قوى الشر، فلا يظهر الشيطان بوصفه ذاك العاصي المتمرد الذي حمل لواء الغواية فحسب؛ بل تلك الحالة المستبطنة داخل إرادة الإنسان تتحرك في ظلال الهوى والرغبة. ومن هنا يتخذ الدُّعاء بعداً مقاوماً يتجاوز التعبير الوجداني إلى فعلٍ من أفعال الوعي واليقظة والنهضة الروحية، ويمكن ملاحظة النتائج الآتية:

٤٦ ابن منظور، لسان العرب، مجلد ١، مادة (شمل)، م.س.، ٢٠٩٣.

٤٧ الألوسي، روح المعاني، مجلد ٢، م.س.، ٢٠.

٤٨ العياشي، محمد. تفسير العياشي، ط ١ (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩١)، ج ١، ٢٩٦.

- البنية العميقة للأدعية منبثقة من رؤية للعالم ذات نفس قرآنيّ تصوّر الشيطان بوصفه عدوّاً أزليّاً، منحرفاً عن محور العبوديّة الخالصة لله، واستعمال المصطلح (الشيطان) وليس إبليس إعلاناً لا تُساع الدّلالة فليس المراد ذاك الكائن العاصي؛ بل أولياؤه وذريّته، ومن يخضع إلى تسويلاته ولو كانت النفس الأمّارة بالسوء.
 - توزّعت البنية المعجميّة على وفق نسقٍ تقابليٍّ بين مفردات الخداع والعداوة من جهة، ومفردات الاستعاذة والحماية من جهةٍ أخرى، وهو ما يعكس بنية خطابيّة جدليّة تستحضر التهديد والملاذ في آنٍ واحد، وهذا النسق لم ينفصل عن العبقرية السياسيّة للإمام زين العابدين (عليه السلام) بوصفه معبراً عن بنية ذهنيّة لجماعة إيمانيّة عاشت أوضاعاً سياسيّة واجتماعيّة محفوفة بالاضطهاد والانحرافات العقديّة، ظهر الإمام بوصفه القائد الحريص، الذي استخدم الطرق الخفيّة لإنقاذ النّاس من الغفلة والخداع، فكانت هذه الصحيفة أحد أساليبه.
 - استطاعت الأدعية أن تجمع بين الوظيفة التبعديّة والبعد التربويّ_الجهاديّ، في إطار بنية نصيّة تحمل بعداً روحياً وفكريّاً معاً، ولذلك يمكن القول إنّ صناعة الإنسان الأفضل القادر على بناء المجتمع الفاضل هو المشروع الخفيّ للصحيفة السجّادية، والنسق الاجتماعي والتاريخي الذي نشأت فيه هذه الأدعية ليس هو المستهدف وحده؛ بل المراد تجاوز حدود اللحظة التاريخيّة.
 - تتيح هذه الدّراسة إمكانيّة التوسّع إلى دراسات تستلهم هذا الإرث الخالد، من خلال استقراء بنيته، واستكشاف المجتمع المأزوم، فتشخيص الدواء، ومما يمكن دراسته: المجتمع في مرآة الدّعاء: ملامح صورته في الصحيفة السجّادية.
- الحمد لله ربّ العالمين

المصادر

القرآن الكريم

الشعرراوي. تفسير الشعرراوي. ط١. بيروت: دار الجيل، ١٩٩٩.

الشيرازي، علي خان المدني. رياض السالكين. ط٨. قم المقدسة: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٣٥. الصفار، منال. التكرار التركيبي في القرآن الكريم. ط١. الأردن: دار المنهل، ٢٠٢٠.

الطاهر، ابن عاشور. التحرير والتنوير. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤.

العطية، أيوب. أفعال المطاوعة واستعمالاتها في القرآن الكريم. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٢.

العقّاد، عبّاس. إبليس. مصر: بيت الياسمين، ٢٠١٧.

العيّاشي، محمد. تفسير العيّاشي. ط١. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩١.

القرشي، باقر. حياة الإمام الحسن بن علي. إيران: مؤسسة الإمام المجتبى، ١٩٤٧.

القرشي، باقر. حياة الإمام الحسين. تحقيق مهدي القرشي. ط٢. العراق: العتبة العباسية المقدسة، ٢٠٠٨.

المراغي، أحمد. تفسير المراغي. ط١. مصر: مكتبة الحلبي، ١٩٦٤.

المسعودي. مروج الذهب. تحقيق محمد عبد الحميد. ط٥. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٣.

المهدي، وليد. بغية السائل من أوابد المسائل. ط١. دار الراف، ٢٠١٨.

النيسابوري. الوسيط في تفسير القرآن المجيد. تحقيق عادل عبد الموجود. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥.

بنيس، محمد. ظاهرة الشعر المغربي المعاصر. ط٢. المغرب: دار التنوير، ١٩٨٥.

أحمد، الهاشمي. جواهر البلاغة. تحقيق يوسف الصميلي. ط١. بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٣.

أحمد، صبحي. نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩.

ابن الأنباري. الأضداد في كلام العرب. تحقيق عزّة حسن. دمشق: طلاسدر، ١٩٩٦.

ابن الجوزي. زاد المسير في علم التفسير. تحقيق محمد عبد الله. ط١. بيروت، ٢٠١٩.

ابن منظور. لسان العرب. تحقيق يوسف البقاعي. ط١. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ٢٠٠٥.

أحمد، ابن فارس. معجم مقاييس اللغة. تحقيق محمد مرعب. ط١. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١.

الألوسي، محمود. روح المعاني. تحقيق علي عطية. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١، ٢٠٠١.

الأندلسي، أبو حيان. تفسير البحر المحيط. تحقيق عادل عبد الموجود. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٧.

الجلالي، محمد رضا. جهاد الإمام السجّاد. ط١. شمشاد: دار الحديث، ١٤١٨.

الحمداني، عبد القادر. البلاغة القرآنية في نكت الرّماني. ط١. الأردن: دار غيداء، ٢٠١٤.

الرازي، فخر. التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب. تحقيق إبراهيم شمس الدين. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٢٠.

الزّمخشري. أساس البلاغة. بيروت: دار صادر، ١٩٧٩.

- جيرار، جينيت. مدخل لجامع النصّ. ترجمة عبد الرحمن أيوب. بغداد: دار الشؤون الثقافية، د.ت.
- خضر، حمد. الانزياح التركيبي في القرآن الكريم. ط ١. مصر: دروب للنشر والتوزيع، ٢٠١٦.
- خليل، الحُسُون. المستدرك على معجمتنا. ط ١. بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٨.
- سمّاحي، رفيقة. التناصّ في رواية خرفان المولى. ط ١. عمان: دروب للنشر والتوزيع، ٢٠١٧.
- سون، تزو. فنّ الحرب. ترجمة مالك سلمان. ط ٢. بيروت: دار الساقبي، ٢٠٢٤.
- عصام، واصل. التناصّ التراثي في الشعر العربي المعاصر. ط ١. عمان: دار غيداء، ٢٠١١.
- علي، عز الدين. التكرير بين المثير والتأثير. ط ٢. بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٦.
- محسن، التومي. تعليم التفكير الفلسفيّ. ط ١. قطر: المركز العربيّ للأبحاث، ٢٠٢٠.
- محمّد، زوين. الدُّعاء في القرآن الكريم. ط ١. بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٢.
- محمود، عكاشة. تحليل الخطاب. ط ١. الأردن: دار المنهل، ٢٠١٣.
- معن، الميالي. المدح والذمّ في القرآن الكريم. ط ٢. بيروت: دار الساقبي، ٢٠٢٤.
- Goldman، Lucien. Pour Une Sociologie Du Roman. Paris: Gallimard, 1975

References

Holy Quran

- Ahmadu, Alhashimi. Jawahir Albalaghati. Tahqiq Yusuf Alsamili. t 1. Bayruta: Almaktabat Alesryt, 2003.
- Ahmadu, Subhi. Nazariat Al"iimamat Ladaa Alshiyeat Aliathnay Eshry. Alqahirati: Dar Almaearifi, 1969.
- Abn Al"anbari. Al"addad Fi Kalam Alearabi. Tahqiq Ezzt Hasan. Dimashqa: Talasdar, 1996. Abn Aljuzi. Zad Almasir Fi Eilm Altafsiri. Tahqiq Mhmmd Eabd Allahi. Ta1. Bayrut, 2019.
- Abn Manzurin. Lisan Alearabi. Tahqiq Yusuf Albiquaeii. Ta1. Bayruta: Muasasat Al"aelamii Lilmatbueati, 2005.
- Ahmad, Abn fars. Muejam Maqayis Allughati. Tahqiq Muhammad Mureibi,. Ta1. Bayrut: Dar "lihya" Alturath Alearabii, 2001.
- Al"alusi, Mahmud. Ruh Almaeani. Tahqiq Ealii Eatiat. T 1. Bayrut: Dar Alkutub Alelmyt, 2001. Al"andalsi, "Abu Hayan. Tafsir Albahr Almuhayti. Tahqiq Eadil Eabd Almawjudi. Ta1. Bayrut: Dar Alkutub Alelmyt, 2017.
- Aljalali, Mhmmd Rida. Jihad Al"iimam Alsjjad. Ta1. Shimshadi: Dar Alhadithi, 1418.
- Alhamdani, Eabd Alqadir. Albalaghath Alquraniat Fi Nakt Alrmmmany. Ta1. Al"urdun: Dar Ghida", 2014. Alraazi, Fakhara. Altafsir Alkabir "Aw Mafatih Alghib. Tahqiq "librahim Shams Aldiyni. Ta1. Bayrut: Dar Alkutub Alelmyt, 2020.
- Alzumakhshari. "Asas Albalaghath. Bayrut: Dar Sadir, 1979.
- Alshaerawi. Tafsir Alshaerawi. Ta1. Bayrut: Dar Aljil, 1999.
- Alshiyrazi, Eali Khan Almadaniu. Riad Alsaalikin. Ta8. Qim Almuqadasatu: Muasasat Alnashr Al"islamy, 1435.
- Alsffar, Manali. Altakrar Altrkyby Fi Alquran Alkarimi. Ta1. Alardin: Dar Almunhali, 2020.
- Altaahiri, Abn Eashur. Altahrir Waltanwiri. Tunus: Aldaar Altwnsyt Lilnashri, 1984.
- Aleatiatu, "Ayuwbi. "Afeal Almutawaeat Wastiemalatuha Fi Alquran Alkarimi. Ta1. Bayrut: Dar Alkutub Aleilmiati, 2012.
- Aleqqad, Ebbas. "liblis. Masr: Bit Alyasmin, 2017.
- Aleayashi, Muhammad. Tafsir Aleyashy. Ta1. Bayrut: Muasasat Al"aelami Lilmatbueati,, 1991. Alqurashi, Baqir. Hayat Al"iimam Alhasan Bin Eulay. Ayran: Muasasat Al"iimam

- Almujtabaa, 1947. Alqurashi, Baqir. Hayaat Al'iimam Alhusayn. Tahqiq Mahdi Alqurashi. Ta2. Alearaqi: Aleatabat Alebbasyt Almqddst, 2008.
- Almaraghi, Ahmad. Tafsir Almaraghi. Ta1. Masra: Maktabat Alhalbi, 1964.
- Almaseudi. Murawij Aldhahba. Tahqiq Mhmmd Eabd Alhumidi. Ta5. Bayrut: Dar Alfikri, 1973. Almahdi, Walid. Bughyat Alsaayil Min "Awabid Almasayili. Ta1. Dar Alraaf, 2018.
- Alniysaburi. Alwasit Fi Tafsir Alquran Almajid. Tahqiq Eadil Eabd Almawjudi. T 1. Bayrut: Dar Alkutub Alelmyt, 1995.
- Binis, Muhamadu. Zahirat Alshier Almghrby Almueasiri. Ta2. Almaghribi: Dar Altanwir, 1985.
- Jirar, Jinit. Madkhal Lijamie Alnss. Tarjamat Eabd Alrahman "Ayuba. Baghdad: Dar Alshuwuwn Althaqafiati, N.D.
- Khadra, Hamdu. Alianziah Altrkyby Fi Alquran Alkarimi. Ta1. Masra: Durub Lilnashr Waltawzie, 2016.
- Khalil, Alhsswn. Almustadrak Ealaa Muejamatna. T 1. Bayrut: Dar Alkutub Alelmyt, 2008.
- Samahi, Rafiqatu. Altnas Fi Riwayat Khirfan Almawlaa. Ta1. Eaman: Durub Lilnashr Waltawzie, 2017.
- Sun, Tazu. Fn Alharbi. Tarjamat Malik Salman. T 2. Bayrut: Dar Alsaaqi, 2024.
- Eisamu, Wasla. Altnas Altrathy Fi Alshier Alearabii Almueasiri. Ta1. Eaman: Dar Ghida", 2011.
- Ealay, Eizi Aldiyn. Altakrir Bayn Almuthir Waltaathiri. Ta2. Bayrut: Ealam Alkatub, 1986.
- Muhsinu, Altuwmi. Taelim Altafikir Alflsfy. Ta1. Qatru: Almarkaz Alerby Lil"abhathi, 2020.
- Mhmmd, Zuin. Alduea" Fi Alquran Alkarimi. T 1. Bayrut: Dar Alkutub Alelmyt, 2002.
- Mahmud, Eukashati. Tahlil Alkhatabi. Ta1. Alardin: Dar Almunhali, 2013.
- Maena, Almayali. Almadh Waldhm Fi Alquran Alkarimi. T 2. Bayrut: Dar Alsaaqi, 2024.



الروايات المعروفة بدعاء الفرج دراسة في السند والدلالة

محسن كبيرى راد^١
سيد محسن موسى^٢
حبيب الله حليمى جلودار^٣

^١ قسم علوم القرآن والحديث، كلية الإلهيات والدراسات الإسلامية، جامعة مازندران، إيران؛ mohsenkabirrad@gmail.com
ماجستير في علوم القرآن والحديث / مدرس مساعد
^٢ قسم علوم القرآن والحديث، كلية الإلهيات والدراسات الإسلامية، جامعة مازندران، إيران؛ m.musavi@umz.ac.ir
دكتوراه في علوم القرآن والحديث / أستاذ مساعد
^٣ قسم علوم القرآن والحديث، كلية الإلهيات والدراسات الإسلامية، جامعة مازندران، إيران؛ jloudar@umz.ac.ir
دكتوراه في علوم القرآن والحديث / أستاذ مساعد

ملخص البحث:

من أهم واجبات المنتظرين في غيبة إمام الزمان ﷺ الدعاء بتعجيل ظهوره؛ ولذلك ورد في مصادر الحديث كثير من الأدعية توصف بأنها دعاء النجاة. ويستعمل الناس عادة أدعية الفرج في صلواتهم المفروضة والمستحبة وفي أدبارها لتعجيل ظهور الإمام ﷺ. ومن ناحية أخرى، فقد وردت روايات عديدة تحت على الدعاء بالفرج؛ لذا فمن المهم جداً أن نعرف ماهي الأدعية التي أدرجت من حيث توثيقها ومضمونها لتعجيل ظهور إمام الزمان ﷺ. وقد تناول هذا البحث معرفة ماهية هذه الأدعية، ووجاهتها، وصلاحتها، وفهمها الصحيح، وذلك من طريق رصد أحاديث أدعية الفرج، ووضعها جملة واحدة، ودراستها دراسة وصفية تحليلية، ويتناول الصلوات الأربع عشرة الموجودة من زوايا مختلفة. وقد أظهرت نتائج هذه الدراسة أن الدعاء الخاص المسمى بدعاء الفرج لم يكن ضمن دعاء ظهور إمام الزمان ﷺ، وإنما كانت هذه الأدعية ضمن دعاء حل المشاكل والصعوبات. ومن حيث المصادقية فإن أغلب هذه الروايات ضعيفة، وبعضها أيضاً فيه مشاكل من حيث المحتوى. وبالطبع تجدر الإشارة إلى أن هذه الأدعية يمكن الاستعانة بها في ظهور إمام الزمان ﷺ؛ لأن ظهوره هو الحل لجميع الآلام والمشاكل.

تاريخ الاستلام:

٢٠٢٥ / ٨ / ٢٢

تاريخ القبول:

٢٠٢٦ / ١ / ٨

تاريخ النشر:

٢٠٢٦ / ٦ / ٣٠

الكلمات المفتاحية:

البحث في الدعاء، دعاء الفرج، التحقق من الروايات، انتظار الفرج، فقه الحديث.

السنة (١٥) - المجلد (١٥)
العدد (٥٨)
محرم ١٤٤٨ هـ
حزيران ٢٠٢٦ م.

DOI:
10.55568/amd.v15i57.79-104



Common Narratives in Alfaraj Supplication: Study on Sanad and Dilala

Mohsen Kabiri Rad ¹
Seyyed Mohsen Mousavi ²
Habibullah Halimi Jaloudar ³

¹ Department of Quranic and Hadith Sciences/ College of Theology and Islamic Studies/ Mazandaran University, Iran; mohsenkabirirad@gmail.com

MA in Quranic Sciences and Hadith/ Assistant Lecturer

² Department of Quranic and Hadith Sciences/ College of Theology and Islamic Studies/ Mazandaran University, Iran; m.musavi@umz.ac.ir

PhD in Quranic Sciences and Hadith/ Assistant Professor

³ Department of Quranic and Hadith Sciences/ College of Theology and Islamic Studies/ Mazandaran University, Iran; jloudar@umz.ac.ir

PhD in Quranic Sciences and Hadith/ Assistant Professor

Received:

22/8/2025

Accepted:

8/1/2026

Published:

30/6/2026

Keywords:

Supplication research, supplication for relief (Du'a al-Faraj), verification of narrations, awaiting relief (Intizar al-Faraj), Fiqh of Hadith.

Al-Ameed Journal

Year(15)-Volume(15)
Issue (58)

Muharram 1448 AH
June 2026 AD.

DOI:

10.55568/amd.v15i57.79-104



Abstract:

Among the most important duties of those who await the occultation of Imam Al-Mahdi (Peace Be Upon Him) supplicate for hastening his reappearance; consequently, numerous supplications described as "supplications for deliverance" (Du'a al-Najat) appear in hadith sources. People commonly employ supplications for relief (Du'a al-Faraj) during and after their obligatory and recommended prayers to expedite the reappearance of the Imam (May Allah hasten his noble reappearance). On the other hand, numerous narrations urge supplication for relief; therefore, it is of critical importance to ascertain which supplications are classified in terms of their documentation and content as intended for hastening the reappearance of the Imam of the Time (Peace Be Upon Him). This research addresses the nature, legitimacy, validity, and correct understanding of these supplications by monitoring the hadiths regarding the supplications for relief, presenting them collectively, and conducting a descriptive-analytical study of them, examining the fourteen existing supplications from various perspectives. The results of this study demonstrate that the specific supplication known as (Du'a al-Faraj) was not originally intended as a supplication for the reappearance of the Imam of the Time (Peace Be Upon Him), but rather functioned as a supplication for resolving problems and overcoming difficulties. In terms of authenticity, the majority of these narrations are weak, and some also present content-related issues. Naturally, it should be noted that these supplications may indeed be utilized in seeking the reappearance of the Imam of the Time (May Allah hasten his noble reappearance), as his reappearance constitutes the resolution to all pains and problems.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

إنَّ دعاء الفرج منتشر جداً بين الناس، ويردده عامة الناس بعد الصلوات اليومية لتعجيل فرج إمام العصر عليه السلام. ومن ناحية أخرى، تعتبر هذه الأدعية جزءاً من الكنز الروائي الشيعي، ولها أهمية خاصة من حيث المضمون وتعزيز ثقافة الانتظار. لكن هذه الأدعية ليست متطابقة من حيث الأدلة والمحتوى، فبعضها صحيح وآخر مشكوك فيه.

ونظراً لأهمية موضوع انتظار ظهور الإمام الثاني عشر عليه السلام في المذهب الشيعي، ولمعرفة الطريقة الصحيحة لتعجيل ظهور الحجة بن الحسن عليه السلام، فإن الحاجة إلى معرفة الدعاء الصحيح أمر مهم جداً. ولذلك، ومن أجل اكتشاف الأدعية الصحيحة والحقيقية، قام هذا البحث بدراسة جميع الروايات وكتب الأدعية المشهورة، واستخرج جميع الأدعية تحت عنوان دعاء الفرج.

ونظراً لكثرة هذه الأدعية وشيوعها بين الناس فقد نشأ تصور لدى المجتمع بأن جميع أدعية النجاة هي أدعية لظهور إمام الزمان عليه السلام. وأينما صادفوا عنوان دعاء الفرج، استخدموا ذلك الدعاء لتعجيل فرج ذلك الإمام.

ومن خلال دراسة موثوقة هذه الأدعية الأربعة عشر ومحتواها المأخوذة من الأحاديث وكتب الأدعية، حاولنا الوصول إلى دعاء أصيل وفهم دقيق لمضمونه؛ وذلك عبر استقصاء مجموعة من الأحاديث في هذا الموضوع، وتجميع الأدعية المختلفة في موضوع التحرير. وبشكل عام، تسعى هذه المقالة إلى فهم طبيعة صلاة الخلاص ومعناها.

١. مشكلة البحث: هذه الأدعية ليست متطابقة من حيث الأدلة والمحتوى، بعضها صحيح وبعضها مشكوك فيه.

٢. هدف البحث: اكتشاف الأدعية الصحيحة والحقيقية.

٣. الجدوى المتوخاة من البحث: فهم طبيعة صلاة الخلاص ومعناها.

٤. خطة البحث: يتكون البحث من المقدمة، ثم المباحث الرئيسية التي تشمل دراسة جميع

الروايات وكتب الأدعية المشهورة، واستخراج الأدعية تحت عنوان دعاء الفرج، ودراسة توثيقها ومحتواها، ورصد مجموعة من الأحاديث في هذا الموضوع، وتجميع الأدعية المختلفة، مع مطالب ومحاور وفقرات تفصيلية في كل مبحث، إذ لا توجد مقالات أو كتب حول هذا الموضوع، ولكن بالنسبة لبعض الأدعية، مثل دعاء "إلهي عظم البلاء" ودعاء "اللهم كن لوليك"، فقد كتبت عدة مقالات للمساعدة على فهمها. ومنها مقال في دعاء الفرج، ومقال في مدى توافق دعاء الفرج مع أصول التوحيد، إلا أن اختلاف هذا البحث هو في دراسة فقه الحديث وتكوين أسرة حديثية في هذا الموضوع، من أجل اكتشاف المعنى الدقيق للمعصوم في دعاء الفرج. ولم يبحث أحد بشكل عام في معنى دعاء النجاة.

البحث عن كلمة (الفرج)

"الفرج في اللغة: الانفراج في العمل والمشقة مع الخلاص من الهم والغم"^١. وردت هذه الكلمة ومشتقاتها في

القرآن الكريم تسع مرات. ومعناها: ثغرة، وثقب، وشق (المرسلات: ٩)^٢، ويعني أيضاً العورة والفرج (المؤمنون: ٥) (النور: ٣١). وفي اصطلاح الحديث: الفتح والخلاص من الحزن^٣.

أقسام أدعية الفرج

تنقسم أدعية الفرج إلى فئتين عامتين: أدعية ذات إسناد، وأدعية بلا إسناد. في بعض كتب الحديث، ترد الروايات بأسانيد، ولكن هذه الأسانيد قد تختلف في درجة صحتها، بل بعض النصوص ترد بدون إسناد.

وفيما يلي، يتم أولاً تحديد كل دعاء وبيان مصادره، ثم تحديد مدى مصداقيته في نقل الرواية من خلال دراسة جهة النقل ومضمون الدعاء.

١ ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ١٩٩٣) ج ٢/ ٣٤٣.

٢ القحطاني، أبو زياد. معجم القرآن الكريم، ١٩٩٨، ج ٦/ ٢١٥.

٣ راغب اصفهاني، حسين بن محمد. مفردات الفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي (بيروت: دار القلم، ١٤١٦)، ٣٧٥.

٥. الأدعية الموثقة

وقد ورد في كتب الحديث بعض الأدعية بأسانيد مختلفة، ومن خلال النظر في السند من جهة، والمضمون من جهة أخرى، يمكن معرفة صحة الرواية.

١, ٥. دعاء "اللهم عظم البلاء"

هذا الدعاء له إصدارات مختلفة تختلف اختلافاً كبيراً بعضها عن بعض من حيث النص والتوثيق وما إلى ذلك. وهذا الدعاء مربك جداً في النص؛ لأنه مقتبس بكلمات مختلفة في نصوص مختلفة، مما يجعل فهمه وتوثيقه أمراً معقداً.

وبشكل عام، ورد هذا الدعاء في ثلاثة اتجاهات رئيسة. الجهة الأولى هي دعاء الفتح والتحرير الذي جاء به المرحوم الطبرسي في كتابه كنوز النجاح، والجهة الثانية هي الدعاء بعد الصلاة وزيارة القائم عليه السلام الذي ذكره السيد ابن طاووس، وأيضاً دعاء مستقل جاء به المرحوم الراوندي.

الوثيقة الوحيدة التي تذكر هذا الدعاء ذكراً مستقلاً في المصادر المبكرة هي كتاب قصص الأنبياء للراوندي. ويقدم وثيقته على النحو الآتي:

"قَالَ وَحَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ أَحْمَدُ بْنُ ثَابِتٍ الدَّوَالِبِيُّ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْفَضْلِ النَّحْوِيُّ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ عَبْدِ الصَّمَدِ الْكُوفِيُّ، حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَاصِمٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مُوسَى... ويدعو بهذا الدعاء بعد أن يذكر عن النبي صلى الله عليه وآله أحوال آخر الزمان.

وبالتأمل في النصوص والمخطوطات المختلفة، يتبين أن هذا الدعاء أضيف إلى الرواية من الرواة؛ لأن نص الرواية لا يناسب هذا الدعاء. ونص دعائه هو:

"اللَّهُمَّ عَظُمِ الْبَلَاءُ وَبَرِحِ الْخَفَاءُ وَانْقَطَعَ الرَّجَاءُ وَانْكَشَفَ الْغَطَاءُ وَصَافَتْ الْأَرْضُ وَمُنِعَتِ السَّمَاءُ وَأَنْتَ الْمُسْتَعَانُ وَإِلَيْكَ الْمُشْتَكَى وَعَلَيْكَ التَّوَكُّلُ فِي الشَّدَّةِ وَالرَّخَاءِ فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ وَعَلَى أُولِي الْأَمْرِ الَّذِينَ فَرَضْتَ طَاعَتَهُمْ وَعَرَفْتَنَا بِذَلِكَ مَنَزَلَتَهُمْ فَفَرِّجْ عَنَّا بِحَقِّهِمْ فَرَجاً عاجلاً قريباً كَلِمَحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ".

٤ راوندي، سعيد بن هبة الله قطب. قصص الأنبياء، تحقيق غلام رضا عرفانان البيدي (مشهد بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ١٩٨٨)، ج ١/ ٣٦١.

وقد ذكر هذا الحديث في كتاب كنوز النجاح للشيخ الطبرسي^٥: "وهو الدعاء الذي علمه إمام الزمان في المنام لأبي الحسن محمد بن أحمد بن أبي الليث رحمه الله بمدينة بغداد في مقابر قريش، وكان أبو الحسن قد هرب إلى مقابر قريش ولجأ إليها خوف القتل، فنجأ منه ببركة هذا الدعاء". قال أبو الحسن المذكور إنه علمني أن أقول: "اللَّهُمَّ عَظِّمِ الْبَلَاءَ، وَبَرِّحِ الْخَفَاءَ، وَانْقَطِعِ الرَّجَاءَ، وَانْكَشِفِ الْغَطَاءَ، وَضَاقَتْ...".

وقد ورد بعد الراوندي في كتاب المزار لابن المشهدي^٦ مع تغيير بسيط، وإضافة أيضاً في آخر الدعاء: "انْصُرَانِي فَإِنَّكُمَا نَاصِرَايَ وَكَافِيَايَ، يَا مَوْلَايَ يَا صَاحِبَ الزَّمَانِ، الْعَوْتَ الْعَوْتَ الْعَوْتَ، أَذْرِكْنِي أَذْرِكْنِي أَذْرِكْنِي". ويذكر هذا الدعاء بعد دعاء زيارة صاحب الزمان عليه السلام. ومن الجدير بالذكر أن هذا الكتاب يذكر رواية من دون إسناد ومنسوبة إلى كلام إمام الزمان عليه السلام.

وبعد ابن المشهدي، يذكر المرحوم السيد ابن طاووس في كتابه مصباح الزائر هذا الدعاء في آداب زيارة الإمام موسى الكاظم عليه السلام، وهو ما يخالف الروايات السابقة: "...وَمُنِعَتِ السَّمَاءُ، وَأَنْتَ يَا رَبَّ الْمُسْتَعَانُ، وَإِلَيْكَ يَا رَبَّ الْمُشْتَكَى. اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الَّذِينَ فَارَضَتْ طَاعَتَهُمْ، وَعَرَفْنَا بِذَلِكَ مَنَزَلَتَهُمْ، وَفَرَّجْنَا قَرِيباً كَلِمَةَ الْبَصْرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ، يَا أَبْصَرَ النَّاطِرِينَ، وَيَا أَسْمَعَ السَّامِعِينَ، وَيَا أَسْرَعَ الْحَاسِبِينَ، وَيَا أَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ. يَا مُحَمَّدُ يَا عَلِيُّ، يَا عَلِيُّ يَا مُحَمَّدُ، يَا مُصْطَفَى يَا مُرْتَضَى، يَا مُرْتَضَى يَا مُصْطَفَى، انْصُرَانِي فَإِنَّكُمَا نَاصِرَايَ، وَكَافِيَايَ، يَا صَاحِبَ الزَّمَانِ الْعَوْتَ الْعَوْتَ الْعَوْتَ، أَذْرِكْنِي أَذْرِكْنِي أَذْرِكْنِي. تَقُولُ ذَلِكَ حَتَّى يَنْقَطِعَ النَّفْسُ. ثُمَّ تَسْأَلُ حَاجَتَكَ فَإِنَّهَا تُقْضَى بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى"^٧. ولم يذكره الإسناد واكتفوا بذكر الرواية.

وقد جاء في كتاب جمال الأسبوع بعد دعاء الحجة عليه السلام دعاء ابن المشهدي مع بعض التغييرات، منها: "...وَضَاقَتْ الْأَرْضُ بِمَا وَسَعَتِ السَّمَاءُ وَإِلَيْكَ يَا رَبَّ الْمُشْتَكَى وَعَلَيْكَ الْمُعُولُ فِي الشَّدَّةِ وَالرَّخَاءِ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ الَّذِينَ أَمَرْنَا بِطَاعَتِهِمْ وَعَجَّلِ

٥ الطبرسي، علي بن حسن. كنوز النجاح (قم: مجمع الإمام الحسين عليه السلام العلمي لتحقيق التراث، ٢٠١٨)، ١١٢-١١٣.

٦ ابن مشهدي، المزار الكبير، تحقيق جواد قيومي الإصفهاني (قم: دفتر النشر الإسلامي، ١٩٩٨)، ٥٩١.

٧ ابن طاووس، علي بن موسى. مصباح الزائر. بيجنا: بينا، ٣٨٥.

اللَّهُمَّ فَرجَهُمْ بِقائِمِهِمْ وَأَظْهَرِ إعزازه يَا مُحَمَّدُ يَا عَلِيُّ يَا عَلِيُّ...^٨. ولم يتم ذكر الوثيقة في هذا الكتاب أيضاً.

قد ذكر المرحوم الشهيد الأول في المزار^٩، والمرحوم المجلسي في بحار الأنوار^{١٠}، والمرحوم الكفعمي في المصباح^{١١} الرواية نفسها من غير خلاف في شأن زيارة الإمام الحجة (عليه السلام). وبناء على دراسة نصوص الروايات وترتيب نقلها، يمكن القول إن هذا الدعاء مع اختلافاته عبارة عن سلسلة من الأدعية المستقلة المتشابهة. أما المجموعة التي تأتي بعد زيارة إمام الزمان (عليه السلام)، فهي تتعلق بالفرج والفتح العام أكثر، ويمكن أن تنسب إليه، ويجب أن تؤدي بنفس الأعمال. وهذا الدعاء يستخدم مستقلاً أو افتتاحية لحل المشاكل والتخلص من الأحزان.

ولذلك يبدو أن الناس الذين اعتبروا كل هذه الوثائق واحدة قد وقعوا في التباس؛ لأن هذه الروايات تتضمن عدة أدعية مستقلة، ولكل منها استعمال مختلف ومقصود خاص بها. وأخيراً، ينبغي أن يقال: إن هذا الدعاء ضعيف من حيث الإسناد لعدم ذكر الإسناد في أغلب كتب الحديث، مما يستدعي الحذر في نسبته إلى المعصومين (عليهم السلام).

٢, ٥. الدعاء: "اللهم كن لوليك"

ومن الأدعية التي ترد كثيراً في المجتمع من أجل ظهور إمام الزمان (عليه السلام) هو الدعاء: "اللهم كن لوليك". وهو مذكور في كثير من النصوص الصحيحة. "مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى بِإِسْنَادِهِ عَنْ الصَّالِحِينَ (عليهم السلام) قَالَ: كَرَّرْتُ فِي لَيْلَةٍ ثَلَاثٍ وَعِشْرِينَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ هَذَا الدُّعَاءَ سَاجِداً وَقَائِماً وَقَاعِداً وَعَلَى كُلِّ حَالٍ وَفِي الشَّهْرِ كُلِّهِ وَكَيْفَ أَمْكَنَكَ وَمَتَى حَضَرَكَ مِنْ دَهْرِكَ تَقُولُ بَعْدَ تَحْمِيدِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَالصَّلَاةِ عَلَى النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): اللَّهُمَّ كُنْ لَوَلِيِّكَ فَلَانِ بْنِ فَلَانٍ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ وَفِي كُلِّ سَاعَةٍ وَلِيّاً وَحَافِظاً وَقَائِداً وَنَاصِراً وَدَلِيلاً وَعَيْناً حَتَّى تُسْكِنَهُ أَرْضَكَ طَوْعاً وَتُمَتِّعَهُ فِيهَا طَوِيلاً..."^{١٢}.

٨ ابن طاووس، جمال الأسبوع بكمال العمل المشروع (قم: دار الرضي)، ٢٨٠.

٩ الشهيد الأول، المزار (قم: مدرسة الإمام المهدي (عليه السلام))، ٢٠٣.

١٠ المجلسي، محمد باقر. بحار الأنوار (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ١٩٨٢، ج ٨٨/ ١٩٠.

١١ الكفعمي، إبراهيم بن علي. المصباح (قم: دار الرضي)، ١٩٨٤، ٤٩٥.

١٢ الكليني، محمد بن يعقوب. الكافي، تحقيق علي أكبر الغفاري ومحمد الآخوندي (طهران: دار الكتب الإسلامية)، ١٩٨٦، ج ٤/ ١٦٢.

لم يرد ذكر محمد بن الحسن في هذه الوثيقة، والرواية قابلة للنقل. "وكان من غير الإمامة ولا الفاتحة، ولكنه ثقة" ١٣ ١٤

يصفه النجاشي بأنه إمامي ثقة ١٥. ويصفه الولي الكاشي والشيخ الطوسي بأنه من كبار علماء الحديث ١٦ ١٧. وقد اعتبره آية الله الخوئي ثقة موثقاً به، وانتقد ورفض الآراء التي وضعته في موضع الضعف ١٨.

وقد ذكر العلامة المجلسي في شرحه للحديث في كتاب مرآة العقول الدعاء مراسلاً ١٩. وعلى العموم، فإن هذه الرواية موجودة في كتب كثيرة، كلها على إسناد واحد، وقد وردت في أعمال العشر الأواخر من رمضان، ومنها ٢٠ ٢١ ٢٢ طبعاً الرواية المذكورة مستمرة، وعند التدقيق في الرواية نجد فيها احتمالين: الأول أنها تشير إلى صحة إمام الزمان (عليه السلام)، وهذا في حد ذاته يثير السؤال: لماذا يقتصر هذا الدعاء على صحة الإمام الثاني عشر؟ ثانياً: في زمن ظلم بني العباس كان هذا الحديث والقول بوجود إمام الزمان في ذلك الوقت، أي الإمام الهادي (عليه السلام)، ومن ثم الإمام العسكري (عليه السلام)، وباقي أهل البيت (عليهم السلام).

والاحتمال الأخير يشبه إلى حد كبير الأدلة النصية وغير النصية؛ لأنه في زمن الخلافة العباسية لم يكن لأحد من الشيعة الحق في التعبير عن دينه أو اسم إمامه ٢٣.

وعلى العموم، فإن هذا الدعاء صحيح من حيث دلائله، وموثوق من حيث مضمونه. ويمكن القول إن هذا الدعاء بصحة إمام الزمان (عليه السلام) مقبول وصحيح من الناحية الشرعية والعقائدية.

١٣ نجاشي، أحمد بن علي. رجال النجاشي (قم: دفتر نشر اسلامي، ١٣٦٥)، ٣١.

١٤ طوسي، محمد بن حسن. (بي تا). الفهرست (قم: دار الكتب الإسلامية)، ج ١ / ٢٧٢.

١٥ نجاشي، رجال النجاشي، ٣٤٨.

١٦ الطوسي، رجال الطوسي، تحقيق جواد قيومي الإصفهاني (قم: دفتر النشر الإسلامي، ١٩٩٤)، ٤٠٢.

١٧ كشي، محمد بن عمر. اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي). (مشهد: دانشگاه مشهد، ١٣٤٨)، ٨١٧.

١٨ الخوئي، أبو القاسم. معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة (قم: مركز نشر آثار الشيعة) ج ١٧ / ١١٣ - ١٢٠.

١٩ المجلسي، محمد باقر. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، تحقيق هاشم الرسولي المحلاتي (طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٩٨٣)، ج ١٦ / ٣٩٤.

٢٠ الكليني، الكافي، ج ٤ / ١٦٢.

٢١ الطوسي، تهذيب الأحكام (طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٩٨٦)، ج ٣ / ١٠٢.

٢٢ المجلسي، بحار الأنوار، ١٣٧.

٢٣ جعفریان، رسول. الحياة السياسية للإمام الهادي (عليه السلام) (قم: موسسه انصاريان، ١٣٨١)، ج ٢ / ٥٦.

٣, ٥. دعاء "اللَّهُمَّ أَنْتَ ثِقَتِي فِي كُلِّ كَرْبٍ"

دعاء من أدعية الإمام الرضا عليه السلام رواه الشيخ الطوسي^{٢٤} والمرحوم الشيخ المفيد^{٢٥} في دعاء الفرج: "قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو الْحَسَنِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيْسَى عَنْ الرِّيَّانِ بْنِ الصَّلْتِ قَالَ: سَمِعْتُ الرِّضَا عَلِيَّ بْنَ مُوسَى عليه السلام يَدْعُو بِكَلِمَاتٍ فَحَفِظْتُهَا عَنْهُ فَمَا دَعَوْتُ بِهَا فِي شِدَّةٍ إِلَّا فَرَجَ اللَّهُ عَنِّي وَهِيَ: اللَّهُمَّ أَنْتَ ثِقَتِي فِي كُلِّ كَرْبٍ وَأَنْتَ رَجَائِي فِي كُلِّ شِدِيدَةٍ...^{٢٦}".

وهذا الدعاء المسمى بدعاء الفرج صحيح السند، والأشخاص المذكورون في السند ثابتون عند أهل العلم بالرجال^{٢٧}.

وعلى قول: "فَرَجَ اللَّهُ عَنِّي"، يتبين أن هذا الدعاء لمواجهة ومعالجة المشاكل والصعوبات، مما يجعله ذا دلالة عامة على طلب الفرج في كل شدة.

٤, ٥. دعاء "اللَّهُمَّ إِنَّ الصَّادِقَ الْأَمِينَ"

ويروي المرحوم الشيخ الطوسي والشيخ الطبرسي دعاء "اللَّهُمَّ إِنَّ الصَّادِقَ الْأَمِينَ" بأنه دعاء الفرج، وهو دعاء عن الإمام الصادق عليه السلام يقال بعد الصلوات اليومية. وبطبيعة الحال، فإن نص هذين الدعاءين في هذين الكتابين يختلف:

"اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ اللَّهُمَّ إِنَّ الصَّادِقَ الْأَمِينَ عليه السلام قَالَ إِنَّكَ قُلْتَ مَا تَرَدَّدْتُ فِي شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدَّدِي فِي قَبْضِ رُوحِ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ اللَّهُمَّ فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ وَعَجِّلْ لَوْلِيكَ الْفَرَجَ وَالْعَافِيَةَ وَالنَّصْرَ وَلَا تَسْؤُنِي فِي نَفْسِي وَلَا فِي أَحَدٍ مِنْ أَجِبَتِي"^{٢٨}.

ولا تختلف الروايتان إلا في الجملة الأخيرة، وفي الرواية الأصلية للمرحوم الطبرسي ذكر زيارة الإمام الحجة عليه السلام، والجملة المتنازع عليها هي:

٢٤ الطوسي، مصباح المتجهد وسلاح المتعبد (بيروت: مؤسسة فقه الشيعة، ١٩٩٠)، ٣٥.

٢٥ مفيد، محمد بن محمد. الامالي (للمفيد). محقق و مصحح: استاد ولي؛ حسين؛ وغفاري على اكبر (قم: كنزها شيخ مفيد، ١٤١٣)، ج ١ / ٢٧٣.

٢٦ الطوسي، مصباح المتجهد وسلاح المتعبد، ٣٥.

٢٧ نجاشي، رجال النجاشي، ١٦٥؛ ٨١؛ ٣٥٤؛ ٣٨٣.

٢٨ الطوسي، مصباح المتجهد وسلاح المتعبد، ٥٨.

"رُويَ أَنَّ مَنْ دَعَا بِهَذَا الدُّعَاءِ عَقِبَ كُلِّ فَرِيضَةٍ وَوَاطَبَ عَلَى ذَلِكَ عَاشَ حَتَّى يَمَلَ الْحَيَاةَ وَيَتَشَرَّفَ بِلِقَاءِ صَاحِبِ الْأَمْرِ ﷺ وَهُوَ: اللَّهُمَّ... وَلَا تُسَوِّنِي فِي نَفْسِي وَلَا فِي فُلَانٍ قَالَ وَتَذَكَّرُ مَنْ شِئْتَ" ٢٩.

وفي القسم الأخير من هذا الدعاء تأكيد لتعجيل ظهور إمام الزمان ﷺ، ولكن بالنظر إلى عبارة "فِي قَبْضِ رُوحِ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ" يتضح أن الغرض الأصلي من الدعاء هو قضية الفتح وال خلاص. والدعاء الأخير هو إضافة لإكمال الدعاء وال خلاص الحقيقي وال كامل للبشرية، أي ظهور الحجة ﷺ، مما يعزز دلالة على الفرج العام وال خاص. وقد روى المرحوم السيد ابن طاووس هذه الرواية بإسناده في فلاح السائل، وذكر إسناده كما يلي: "وَمِنْ الْمُهَيَّمَاتِ مَنْ يُرِيدُ طَوْلَ الْبَقَاءِ أَنْ يَكُونَ مِنْ تَعْقِيهِ بَعْدَ كُلِّ صَلَاةٍ مَا رَوَاهُ أَبُو مُحَمَّدٍ هَارُونَ بْنُ مُوسَى عَنْ أَبِي الْحُسَيْنِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ يَعْقُوبَ الْعِجْلِيِّ الْكِسَائِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ فَضَالٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ... ٣٢ ٣١ ٣٠".

في هذا الإسناد، علي بن الحسن بن فضال، الذي وثقه النجاشي الراحل، لكنه اعتبره مذهباً فتحاويًا^{٣٣}. ويقول الشيخ الطوسي الراحل إنه روى عن الضعفاء، لكنه من ثقات الله تعالى^{٣٤ ٣٥}.

وأما أبو الحسين علي بن محمد بن يعقوب العجلي الكسائي الذي ورد في السند، فلم يذكره أحد من العلماء ولا يعرف حاله، كما أن المرحوم السيد ابن طاووس لا يروي عنه إلا هنا وفي هذه الرواية فقط، وعلى العموم فإن الرواية الوحيدة التي وردت عنه هي هذا الدعاء^{٣٦}.

٢٩ الطبرسي، كنوز النجاش، ٢٨٤.

٣٠ المجلسي، بحار الأنوار، ج ٨/ ٧٨.

٣١ ابن طاووس، على بن موسى. فلاح السائل ونجاح المسائل (قم: بوستان كتاب، ١٤٠٦)، ١٦٧.

٣٢ نوري طبرسي، ميرزا حسين. مستدرک الوسائل (قم: مؤسسه آل البيت ﷺ، ١٤١٦)، ج ٥/ ٧٦.

٣٣ نجاشي، رجال النجاشي، ٢٥٧.

٣٤ الطوسي، رجال الطوسي، ٢٧٢.

٣٥ كشي، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، ج ٢/ ٨١٢.

٣٦ الشاهرودي، علي نازي. مستدرکات علم رجال الحديث، ج ٧/ ٣٧٥.

يمكن اعتبار هذه الرواية رواية صحيحة بالنظر إلى إسنادها، مع مراعاة الحذر في بعض الرواة المجهولين، لكن دلالتها على الفرج تبقى قوية ومقبولة من الناحية العقائدية.

٥, ٥. الدعاء: "يا من يكفي كل شيء"

"يذكر المرحوم الكليني في كتابه دعاء بعنوان "يا من يكفي من كل شيء" كدعاء الفرج، ونصه كما يلي:

"عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ: كَتَبَ مُحَمَّدُ بْنُ حَمْزَةَ الْغَنَوِيُّ إِلَيَّ يَسْأَلُنِي أَنْ أَكْتُبَ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فِي دُعَاءٍ يُعَلِّمُهُ يَرْجُو بِهِ الْفَرَجَ فَكَتَبَ إِلَيَّ أَمَّا مَا سَأَلَ مُحَمَّدُ بْنُ حَمْزَةَ مِنْ تَعْلِيمِهِ دُعَاءً يَرْجُو بِهِ الْفَرَجَ فَقُلْتُ لَهُ يَلْزَمُ: يَا مَنْ يَكْفِي مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يَكْفِي مِنْهُ شَيْءٌ أَكْفِنِي مَا أَهْمَنِي مِمَّا أَنَا فِيهِ فَإِنِّي أَرْجُو أَنْ يُكْفِيَ مَا هُوَ فِيهِ مِنَ الْغَمِّ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى فَأَعْلَمْتُهُ ذَلِكَ فَمَا أَتَى عَلَيْهِ إِلَّا قَلِيلٌ حَتَّى خَرَجَ مِنَ الْحَبْسِ^{٣٧}.

علي بن مهزيار، وهو من علماء الشيعة الثقات^{٣٨ ٣٩}. وهناك خلاف في سهل بن زياد، فقد ضعفه النجاشي الراحل، ولم يقبل روايته، واعتبره مكلفاً^{٤٠}، إلا أن الراحل الطوسي أقره في الرجال^{٤١}. روى عنه كثير من الثقات، وفي كتب الحديث الشيعة المبكرة نحو ٢٣٠٠ رواية، وهو من شيوخ الأجزاء^{٤٢}.

ويمكن أن يقال إن هذه الرواية موثوقة، استناداً إلى رأي المعاصرين بشأن سهل بن زياد، أو استناداً إلى رأي الراحل المجلسي، فهي صحيحة^{٤٣}.

ومن خلال دراسة محتوى هذا الدعاء، يتبين لنا أنها كانت تُقال من أجل الخلاص من المشاكل والسجن وما إلى ذلك، مما يجعل دلالتها خاصة بحل الموم الفردية أكثر من الفرج العام.

٣٧ الكليني، الكافي، ج ٢/ ٥٧٨.

٣٨ الطوسي، رجال الطوسي، ٢٦٥.

٣٩ نجاشي، رجال النجاشي، ٢٥٣.

٤٠ نجاشي، ١٨٥.

٤١ الطوسي، رجال الطوسي، ٣٨٧.

٤٢ الخوئي، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، ج ٩/ ٣٥٤-٣٥٥.

٤٣ المجلسي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ١٢/ ٤٢٤.

٦, ٥. دعاء لفرج سيدنا يوسف عليه السلام وردت عدة أدعية باسم دعاء الفرج لتخليص سيدنا يوسف عليه السلام من الحب والسجن، وقد تحرر من هذين الموقفين بقراءة هذه الأدعية.

الدعاء الأول ذكر في كتاب الأمالي للطوسي لتخليص يوسف عليه السلام من السجن، بينما ذكر الدعاء الثاني في الأمالي للصدوق مع اختلاف في بعض الفقرات لتخليص سيدنا يوسف من الحب. ومن الجدير بالذكر أن كلتا الروايتين نقلهما علي بن أبي حمزة البطائني وابنه، وقد وصفهما كبار علماء الرجال بأنها واقفيان وضعيفان في الحديث^{٤٤}، والنص كما يلي: "أَخْبَرَنَا الشَّيْخُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ النَّعْمَانِ (رحمه الله)، قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو الْقَاسِمِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ قُوتُوبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى، عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ، عَنْ أَبِي بصيرٍ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ دُعَاءِ يُوسُفَ عليه السلام مَا كَانَ؟ فَقَالَ: إِنَّ دُعَاءَ يُوسُفَ عليه السلام كَانَ كَثِيرًا، لَكِنْ لَمَّا اشْتَدَّ عَلَيْهِ الْحَبْسُ خَرَّ لِلَّهِ سَاجِدًا وَقَالَ: اللَّهُمَّ إِنْ كَانَتِ الذُّنُوبُ قَدْ أَخْلَقَتْ وَجْهِي عِنْدَكَ، فَلَنْ تَرْفَعَ لِي إِلَيْكَ صَوْتًا، فَأَنَا أَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ بِوَجْهِ الشَّيْخِ يَعْقُوبَ. قَالَ: ثُمَّ بَكَى أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَقَالَ: صَلَّى اللَّهُ عَلَى يَعْقُوبَ وَعَلَى يُوسُفَ، وَأَنَا أَقُولُ: اللَّهُمَّ بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ عليه السلام"^{٤٥}. باستثناء الحسن بن علي بن أبي حمزة وعلي بن أبي حمزة البطائني اللذين ذُكرت وثاقتها أعلاه، فإن سائر رجال ناقلي هذا الحديث هم ثقات^{٤٦}. وقد وصف المرحوم الكشي الحسن بن علي بن أبي حمزة بأنه غالٍ وكذاب، وأعرض عن حديثه^{٤٧}. أما المرحوم النجاشي فقد وصف علي بن أبي حمزة بأنه كان شيعيًا صحيح المذهب في البداية، ثم صار واقفيًا، وبعض رواياته تُعتبر من فترة تشيعه^{٤٨}. لكن سائر علماء الرجال وصفوه بأنه واقفي وكذاب^{٤٩}. بسبب الضعف والتوثيقات للرجال الموجودين في السند، يبدو أنه يمكن اعتبار هذه الرواية موثقة. أما الدعاء الثاني المنقول لتخليص سيدنا يوسف من الحب، فهو كما يلي: "حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى

٤٤ نجاشي، رجال النجاشي، ٣٦.

٤٥ الطوسي، الأمالي (قم: دار الثقافة، ١٩٩٣)، ٤١٣.

٤٦ الطوسي، رجال الطوسي ٤١٣؛ ٣٩١؛ ٤٢٧.

٤٧ كشي، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، ج ٢/ ٧٤٢.

٤٨ نجاشي، رجال النجاشي، ٢٤٩.

٤٩ كشي، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، ج ٢/ ٧٦٣.

٥٠ طوسي، الفهرست، ٢٨٣.

الْعَطَّارُ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْجَبَّارِ قَالَ حَدَّثَنِي الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي هَمَزَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقِ (عليه السلام) مَا كَانَ دُعَاءُ يُوسُفَ فِي الْجُبِّ؟ فَإِنَّا قَدْ اخْتَلَفْنَا فِيهِ فَقَالَ: إِنَّ يُوسُفَ (عليه السلام) لَمَّا صَارَ فِي الْجُبِّ وَآيَسَ مِنَ الْحَيَاةِ قَالَ: اللَّهُمَّ إِن كَانَتِ الْخَطَايَا وَالذُّنُوبُ قَدْ أَخْلَقَتْ وَجْهِي عِنْدَكَ فَلَنْ تَرْفَعَ لِي إِلَيْكَ صَوْتًا وَلَنْ تَسْتَجِيبَ لِي دَعْوَةً فَإِنِّي أَسْأَلُكَ بِحَقِّ الشَّيْخِ يَعْقُوبَ فَارْحَمْ ضَعْفَهُ وَاجْمَعْ بَيْنِي وَبَيْنَهُ فَقَدْ عَلِمْتَ رِقَّتَهُ عَلَيَّ وَشَوْفِي إِلَيْهِ. قَالَ: ثُمَّ بَكَى أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقُ (عليه السلام) ثُمَّ قَالَ: وَأَنَا أَقُولُ: اللَّهُمَّ إِن كَانَتِ الْخَطَايَا وَالذُّنُوبُ قَدْ أَخْلَقَتْ وَجْهِي عِنْدَكَ فَلَنْ تَرْفَعَ لِي إِلَيْكَ صَوْتًا فَإِنِّي أَسْأَلُكَ بِكَ فَلَيْسَ كَمِثْلِكَ شَيْءٌ وَأَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ بِمُحَمَّدٍ نَبِيِّ الرَّحْمَةِ يَا اللَّهُ يَا اللَّهُ يَا اللَّهُ يَا اللَّهُ يَا اللَّهُ. قَالَ: ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: قُولُوا هَذَا وَآكُثِرُوا مِنْهُ فَإِنِّي كَثِيرًا مَا أَقُولُهُ عِنْدَ الْكُرْبِ الْعِظَامِ^{٥١}.

وفي هذه الرواية أيضًا يظهر الإشكال نفسه في السند، وهو وجود علي بن أبي حمزة وابنه. يبدو أن كلتا الروايتين هما رواية واحدة اختلفت بسبب النقل بالمعنى، وقد أخذت سائر الكتب هذه الرواية من هذين المصدرين ونقلتها. وقد أشار المرحوم ابن طاووس إلى أن سنده يرجع إلى الأمالي فقط^{٥٢}.

ورد دعاء آخر لنجاة سيدنا يوسف (عليه السلام) على النحو الآتي:

"أَخْبَرَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ عُمَرَ عَنْ شُعَيْبِ الْعَفْرُقِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: إِنَّ يُوسُفَ أَتَاهُ جَبْرِئِيلُ فَقَالَ لَهُ: يَا يُوسُفُ إِنَّ رَبَّ الْعَالَمِينَ يُقْرِئُكَ السَّلَامَ وَيَقُولُ لَكَ: مَنْ جَعَلَكَ فِي أَحْسَنِ خَلْقِهِ؟ قَالَ: فَصَاحَ وَوَضَعَ خَدَّهُ عَلَى الْأَرْضِ ثُمَّ قَالَ: أَنْتَ يَا رَبِّ. ثُمَّ قَالَ لَهُ: وَيَقُولُ لَكَ: مَنْ حَبَّبَكَ إِلَى أَبِيكَ دُونَ إِخْوَتِكَ؟ قَالَ: فَصَاحَ وَوَضَعَ خَدَّهُ عَلَى الْأَرْضِ وَقَالَ: أَنْتَ يَا رَبِّ. قَالَ: وَيَقُولُ لَكَ: مَنْ أَخْرَجَكَ مِنَ الْجُبِّ بَعْدَ أَنْ طَرَحْتَ فِيهَا وَأَيَقَنْتَ بِالْهَلَكَةِ؟ قَالَ: فَصَاحَ وَوَضَعَ خَدَّهُ عَلَى الْأَرْضِ ثُمَّ قَالَ: أَنْتَ يَا رَبِّ. قَالَ: فَإِنَّ رَبَّكَ قَدْ جَعَلَ لَكَ عُقُوبَةً فِي اسْتِغَاثَتِكَ بِغَيْرِهِ فَلَبِثْتَ فِي السِّجْنِ بَضْعَ سِنِينَ. قَالَ: فَلَمَّا

٥١ ابن بابويه، محمد بن علي. الأمالي (للصدوق) (تهران - كتابچی، ١٣٧٦)، ٤٠٤.

٥٢ ابن طاووس، فلاح السائل ونجاح المسائل، ١٩٤.

انْقَضَتِ الْمُدَّةُ وَأَذِنَ اللَّهُ لَهُ فِي دُعَاءِ الْفَرَجِ، فَوَضَعَ خَدَّهُ عَلَى الْأَرْضِ ثُمَّ قَالَ: اللَّهُمَّ إِنْ كَانَتْ ذُنُوبِي قَدْ أَخْلَقَتْ وَجْهِي عِنْدَكَ فَإِنِّي أَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ بِوَجْهِ آبَائِي الصَّالِحِينَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ. فَفَرَجَ اللَّهُ عَنْهُ. قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، أَدْعُو نَحْنُ بِهَذَا الدُّعَاءِ؟ فَقَالَ: ادْعُ بِمِثْلِهِ: اللَّهُمَّ إِنْ كَانَتْ ذُنُوبِي قَدْ أَخْلَقَتْ وَجْهِي عِنْدَكَ فَإِنِّي أَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّكَ نَبِيِّ الرَّحْمَةِ مُحَمَّدٍ ﷺ وَعَلِيٍّ وَفَاطِمَةَ وَالحَسَنَ وَالحُسَيْنَ وَالْأَئِمَّةَ عَلَيْهِ السَّلَامُ.^{٥٣}

وفي سند هذه الرواية، هناك عدة أشخاص محل بحث، وهم:

شعيب العنقرقوفي من ثقات الشيعة وأصحاب الإمام الصادق عليه السلام والإمام الكاظم عليه السلام، وقد شهد علماء الرجال بوثاقته^{٥٤} . أما إسماعيل بن عمر بن أبان فقد كان واقفي المذهب، ولم يذكر له توثيق آخر^{٥٥} . وقد حقق آية الله الجوادى الأملى في كتابه الرجال التفسيرى بشأنه، واعتبر ناقل هذا الحديث حسناً أو موثقاً^{٥٦} .

وفي معجم الرجال، يُعتبر الحسن بن علي هو الحسن بن علي بن مهزيار^{٥٨}، وقد نُقلت عنه روايات كثيرة في كامل الزيارات^{٥٩}، وبحث آية الله الجوادى يؤكد أنه من الثقات^{٦٠} . أما علي بن مهزيار فهو من ثقات الشيعة، وقد نُقلت عنه قصص كثيرة، وكان في الأصل مسيحياً ثم تشيع^{٦١ ٦٢} .

وفي النهاية، يمكن القول إن هذه الروايات الثلاث تدور حول طلب المغفرة من الله تعالى، وقد نُقلت بأشكال مختلفة. إذا أمكن تصحيح سند الروايتين الأوليين واعتبار علي بن أبي حمزة صحيح المذهب، فإن الرواية تُعتبر صحيحة، وإلا فإن القول بموثوقيتها ليس خالياً من الوجه.

٥٣ القمي، علي بن إبراهيم. تفسير القمي، تحقيق: طيب الجزائري (قم: دار الكتاب، ١٩٨٣)، ج ١/ ٣٤٥.

٥٤ نجاشي، رجال النجاشي، ١٩٥.

٥٥ كشي، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، ج ٢/ ٧٤١.

٥٦ نجاشي، رجال النجاشي، ٢٧.

٥٧ جوادى أملى، عبدالله. رجال تفسيري (قم: نشر إسرائ، ١٣٩٣)، ج ٤/ ٢٠٥.

٥٨ الخوئي، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، ج ٦/ ٩.

٥٩ ابن قولويه، جعفر بن محمد. كامل الزيارات (نجف: دارالمرتضويه، ١٣٥٦)، ١١، ٢٤.

٦٠ جوادى أملى، رجال تفسيري، ج ٧/ ٤٩٦.

٦١ كشي، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، ٥٤٨.

٦٢ طوسي، محمد بن حسن. الأملى (قم: دار الثقافة، ١٤١٤)، ٣٨١.

أما الرواية الأخيرة، فهي حسب رأي آية الله الجوادى صحيحة أو حسنة، كما أن المرحوم آية الله الخوئي لم يذكر مدحاً أو ذمّاً للأشخاص في هذا السند^{٦٣} ^{٦٤}.

وبدراسة هذه الروايات، يتضح أن المراد من الفرج المذكور في الروايات وفي عنوان الباب وغيره هو التخليص، وليس له علاقة بفرج الإمام المهدي^ع.

٥, ٧. دعاء "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْحَلِيمُ الْكَرِيمُ"

هذا الدعاء موجود في مصادر الروايات الشيعية المختلفة، ومذكور في روايات مختلفة، وعلى لسان أشخاص مختلفين، بل من الممكن أن يقال إن هذه الكلمات تكرر مختصر في دعاء النجاة. ولذلك سنكتفي بدراسة هذا الدعاء في كتاب الكافي، ونص الدعاء هو: "عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ^{عليه السلام}، قَالَ: ... فَادْعُ دُعَاءَ الْفَرَجِ وَهُوَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْحَلِيمُ الْكَرِيمُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ، سُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ، وَرَبِّ الْأَرْضِينَ السَّبْعِ، وَرَبِّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ"^{٦٥}.

وقد عبر المرحوم الكليني عن هذا الدعاء في تسع روايات وتوجيهات مختلفة تحت عنوان دعاء الفرج بتفصيل كاف مع الأسانيد الآتية:

"عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ^{عليه السلام} ^{٦٦}، وَ"مُحَمَّدٌ عَنْهُ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ^{عليه السلام} قَالَ ^{٦٧}، وَ"مُحَمَّدٌ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ^{عليه السلام} قَالَ ^{٦٨}، وَ"عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ"مُحَمَّدٌ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنْ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَصَفْوَانَ بْنِ يُحْيَى جَمِيعاً عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ^{عليه السلام} قَالَ ^{٦٩}.

٦٣ الخوئي، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، ج ١٢/ ٦.

٦٤ جوادى أملی، رجال تفسیری، ج ٤/ ٢٠٥.

٦٥ الصدوق، من لا يحضره الفقيه (قم: جماعة المدرسين، ١٩٩٢)، ج ٢/ ٢٧٢.

٦٦ الكليني، الكافي، ج ٣/ ١٢٢-١٢٤.

٦٧ الكليني، ج ٣/ ٥٢٥.

٦٨ الكليني، ج ٣/ ٤٢٦.

٦٩ الكليني، ج ٣/ ٢٤٨.

الإسناد الأول والثاني والرابع والخامس والسادس صحيح، والإسناد الثالث ضعيف لأن بعض الرواة مجهولون.

وبناء على ما تقدم وورود هذه الكلمات في مواضع مختلفة من كتب الشيعة وحتى في صحيح أهل السنة^{٧٠}، يمكن القول إن هذا الدعاء تكرر مختصر وصحيح تماماً من حيث السند والمضمون، وهو أيضاً متعلق برفع البلاء والمصائب وما إلى ذلك، مما يعزز دلالة على طلب الفرج في الحالات العامة والخاصة.

٥, ٨. دعاء "يا من أظهر الجميل"

أصبح هذا الدعاء شائعاً جداً في المجتمع اليوم. هناك روايتان لهذا الدعاء، الرواية الأولى عن الطبري، والرواية الثانية عن المرحوم الشيخ الطوسي، الذي رواه في دعاء الفرج. "وإِسْنَادُنَا إِلَى الشَّيْخِ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدَ بْنِ جَرِيرِ الطَّبْرِيِّ فِي كِتَابِهِ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ هَارُونَ بْنُ مُوسَى التَّلْعَكَبَرِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو الْحُسَيْنِ بْنُ أَبِي الْبَغَلِ الْكَاتِبُ قَالَ تَقَلَّدْتُ عَمَلًا مِنْ أَبِي مَنْصُورِ بْنِ صَالِحَانَ وَ..."^{٧١ ٧٢}.

هذه الوثيقة ضعيفة أيضاً من عدة وجوه، كما بحثها آية الله الشيرازي في كتابه الرجال^{٧٣}.

إسناد المرحوم الطوسي كما يلي:

"مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ الطُّوسِيِّ فَقَدْ أَخْبَرَنِي بِهِ الشَّيْخُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ وَأَحْمَدُ بْنُ عَبْدِوَنَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ شَيْبَانَ الْقَزْوِينِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَاتِمٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَمَّادٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام"^{٧٤}.

هذا الإسناد ضعيف لوجود الحسين بن علي بن شيبان القزويني الذي لا نعرف حاله.

ويعبر المرحوم الكليني، مع تغيير طفيف، عن هذا الدعاء في النص الآتي:

٧٠ النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. سنن النسائي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠)، ج ٧/ ١٣١.

٧١ ابن طاووس، فلاح السائل ونجاح المسائل، ١٩٥.

٧٢ نوري طبرسي، مستدرك الوسائل، ج ٦/ ٣٠٨.

٧٣ شيرازي زنجاني، محمد جواد. بحوث في علم الرجال (قم: مركز تحقيقات كامپيوترى علوم إسلامي)، ج ٢/ ١٣٦-١٣٨.

٧٤ الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ٣/ ٨٥.

"مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى وَعِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ جَمِيعاً عَنْ عَلِيِّ بْنِ زِيَادٍ قَالَ: "٧٥.

وهذا الحديث ضعيف الإسناد بسبب علي بن زياد، فإنه لا نعلم حاله. أما وثيقة المرحوم الصدوق في التوحيد فهي :

"حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ الْأَسْوَارِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مَكِّيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ سَعْدَوَيْهِ الْبَرْذَعِيُّ قَالَ أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ الْفَضْلِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ الْمُسَيَّبِ الْبَيْهَقِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي جَدِّي قَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي أُوَيْسٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ دَاوُدَ بْنِ قَيْسِ الصَّنَعَائِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي أَفْلَحُ بْنُ كَثِيرٍ عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ ٧٦ .

وفي إسناد الصدوق الراحل، لا نعرف في مصادر الأنساب الشيعية أشخاصاً مثل عمرو بن شعيب ومحمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص، ولكنهم موجودون في مصادر الأنساب السنية^{٧٧ ٧٨} وبعد الاطلاع على الوثائق المختلفة ودراستها، تبين أن هذه الرواية وإن كانت مذكورة في كتب مختلفة، إلا أنها ضعيفة الإسناد بسبب وجود رواة مجهولين أو ضعفاء. ولكن لأن هذا الدعاء معروف لدى كثير من الناس والكتب، فلا يجوز تجاهله أو تزويره. ولكن المهم أن هذه الرواية ربما دخلت إلى مصادر الشيعة من مصادر أهل السنة، لأن هذا الدعاء ورد في كتب سنية عدة^{٧٩ ٨٠} .

على العموم، عند دراسة نص هذه الرواية، يتبين لنا أن الرواية المذكورة تهدف إلى حل المشاكل الفردية وليس لها علاقة بظهور الحجة ﷺ، مما يجعل دلالتها مقتصرة على الفرّج الشخصي أكثر من الفرّج العام.

٧٥ الكليني، الكافي، ج ٢/ ٥٧٨.

٧٦ الصدوق، التوحيد (قم: جماعة المدرسين، ١٩٧٧)، ٢٢٢.

٧٧ ابن حبان، الثقات. تحقيق محمد عبد المعيد خان (الهند: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٧٢)، ج ٥/ ٣٥٣.

٧٨ ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي. تقريب التهذيب، حقق: محمد عوامة (حلب: دار الرشيد، ١٤٠٦)، ج ١/ ٨٦٤.

٧٩ السيوطي، جلال الدين. جامع الأحاديث (مصر: حسن عباس زكي)، ج ١/ ٢١٠.

٨٠ ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. فتح الباري شرح صحيح البخاري (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩)، ج ١/ ٤٨١.

٦. الأدعية غير الموثقة

٦, ١. دعاء "يا من لا يستحي من سألته"

يذكر المرحوم المجلسي في كتابه "زاد المعاد" دعاءً بعنوان "يا من لا يستحي من سألته" كدعاء الفرج، ونصه:

"هَذَا الدُّعَاءُ الَّذِي عَلَّمَهُ النَّبِيُّ ﷺ شَخْصاً طَلَبَ مِنْهُ دُعَاءَ الْفَرَجِ وَهُوَ: يَا مَنْ لَا يُسْتَحَى مِنْ سَأَلْتِهِ وَلَا يُرْتَجَى الْعَفْوُ إِلَّا مِنْ قَبْلِهِ أَشْكُو إِلَيْكَ مَا لَا يَخْفَى عَلَيْكَ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ. ثُمَّ اذْكُرْ بَعْدَ ذَلِكَ كُلِّ حَاجَةٍ لَكَ"^{٨١}.

لم يرد هذا الدعاء في غير هذا الكتاب من كتب الحديث، ولم يذكر المرحوم المجلسي إسناده أيضاً. وبشكل عام، يتضح أن هذا الدعاء يهدف إلى حل المشاكل الفردية وليس له علاقة بظهور الإمام المهدي عليه السلام، مما يجعل دلالاته مقتصرة على الفرج الشخصي.

٦, ٢. دعاء "يا من لا تراه العيون"

يذكر المرحوم الكفعمي في كتابه "المصباح" دعاءً للنجاة من الهم والخلاص من السجن، ونصه:

"اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ يَا مَنْ لَا تَرَاهُ الْعُيُونُ وَلَا تُحَالِطُهُ الظُّنُونُ وَلَا تَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ وَ..."^{٨٢}.

أطلق على هذا الدعاء اسم "الدعاء الطائر الرومي"، كما أضيف إليه اسم آخر وهو "دعاء الفرج". ولم يرد هذا الدعاء في غير هذا الكتاب، ولم يذكر الكفعمي دليلاً أو إسناداً له^{٨٣}.

ومن خلال التأمل في مضمون هذا الدعاء، يتبين أن غرضه هو التحرر من الحزن والأسى وما إلى ذلك، مما يجعل دلالاته متعلقة بالفرج الفردي أكثر من الفرج العام.

٦, ٣. دعاء "خالق الخلق وقاسم الرزق"

ينقل المرحوم الكفعمي في باب دعاء الفرج دعاءً عن الإمام الرضا عليه السلام، يقول وهو قائم بعد صلاة الجمعة، ونصه: "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ خَالِقُ الْخَلْقِ وَقَاسِمُ الرِّزْقِ وَقَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَاعِلُ اللَّيْلِ سَكَنًا..."^{٨٤}.

٨١. مجلسي، محمد باقر. زاد المعاد (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣)، ٥٦٩.

٨٢. الكفعمي، المصباح، ١٧٨.

٨٣. الكفعمي، ١٧٨.

٨٤. الكفعمي، ٣٢٣.

هذا الدعاء طويل جداً، وهو أشبه بدعاء أسماء الله الحسنى، مثل الجوشن الكبير. والجزء الثالث من هذا الدعاء يتطابق مع دعاء الشفاعة المشهور. وقد رُوي هذا الدعاء بلا إسناد، ولم يُذكر في كتاب آخر. وبما أنه يُقال في صلاة الحاجة وبعدها، فإنه يهدف إلى الانفتاح في الأمور وحل العقد، مما يجعل دلالاته متعلقة بالفرج الشخصي.

٤, ٦. دعاء "يا من لا يواريني منه ليل داج"

يذكر المرحوم الطبرسي في كتابه "مستدرك الوسائل" دعاءً في سياق صلاة الفرج، ونصه :
 "يَا مَنْ لَا يُوَارِيْنِي مِنْهُ لَيْلٌ دَاجٍ، وَلَا سَمَاءٌ ذَاتُ أَبْرَاجٍ، وَلَا حُجُبٌ ذَاتُ أَرْوَاجٍ، وَلَا دَوِيُّ مَاءٍ فِي بَحْرِ عَجَاجٍ، يَا دَافِعَ السَّطَوَاتِ، يَا كَاشِفَ الْكُرْبَاتِ، يَا مُنْزِلَ الْبَرَكَاتِ، يَا رَافِعَ الدَّرَجَاتِ، يَا خَالِقَ الْأَرْضَيْنِ وَالسَّمَاوَاتِ، أَسْأَلُكَ يَا فَتَّاحُ، يَا مَنْ بِيَدِهِ خَزَائِنُ كُلِّ مِفْتَاحٍ، أَنْ تُصَلِّيَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ، وَتَفْتَحَ لِي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ خَيْرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَأَنْ تَجْعَلَ لِي بِمَا أَنَا فِيهِ فَرَجاً وَتَخْرِجاً، إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ"^{٨٥}.

هذا الدعاء أيضاً لم يرد في مصادر أخرى لاحقة. وفي بعض الأدعية، يظهر هذا الدعاء ضمن أجزاء من أدعية أخرى^{٨٦ ٨٧}. وجميع هذه الأدعية مذكورة بلا إسناد.

والنقطة المهمة أن هذا الدعاء، وكذلك الأدعية التي يُستخدم فيها، تهدف إلى حل المشاكل وفتح الأبواب، مما يجعل دلالاته مقتصرة على الفرج الفردي.

٥, ٦. دعاء "يا من علا فقهر"

يستشهد المرحوم السيد ابن طاووس بدعاء منسوب إلى النبي محمد ﷺ كدعاء الفرج، ونصه : "اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ يَا اللَّهُ يَا اللَّهُ يَا مَنْ عَالَ فَقْهَر..."^{٨٨ ٨٩}.

ورد هذا الدعاء في باب أدعية إزالة الحزن والغم وحل المشاكل. لكن المرحوم السيد ابن طاووس لم يذكر إسناده في مخطوطه، كما أن المرحوم المجلسي أورده في كتابه دون إسناد أيضاً^{٩٠}. ولم يُذكر هذا الدعاء في كتب الأدعية الأخرى.

٨٥ نوري طبرسي، مستدرك الوسائل، ٩٣.

٨٦ الكفعمي، المصباح، ٣٧٨.

٨٧ ابن طاووس، فلاح السائل ونجاح المسائل، ٣٩٧.

٨٨ المجلسي، بحار الأنوار، ج ٩٢ / ٢٨١.

٨٩ ابن طاووس، فلاح السائل ونجاح المسائل، ٩٠.

٩٠ المجلسي، بحار الأنوار، ج ٩٢ / ٢٨١.

ومن حيث المضمون، يُعد هذا الدعاء من أدعية أسماء الله الحسنى، ويهدف إلى تخفيف الحزن والأسى، مما يجعل دلالاته متعلقة بالفرج الفردي.

٦, ٦. دعاء "يا عدتي عند شدتي"

يروى المرحوم الشيخ المفيد في كتابه "الإرشاد" قصة عن

ذهاب المنصور إلى الإمام الصادق عليه السلام وقصد اغتياله، وقد قرأ الإمام دعاءً منسوباً إلى الإمام الحسين عليه السلام في مجلس الإمام الصادق عليه السلام، فلم يتمكن المنصور من اغتياله. نص الدعاء: "يَا عِدَّتِي عِنْدَ شِدَّتِي وَيَا عَوْثِي فِي كُرْبَتِي احْرُسْنِي بِعَيْنِكَ الَّتِي لَا تَنَامُ وَاكْنُفْنِي بِرُكْنِكَ الَّذِي لَا يَرَامُ". قال الربيع: "فَحَفِظْتُ هَذَا الدُّعَاءَ فَلَمَّا نَزَلْتُ بِي شِدَّةٌ قَطُّ إِلَّا دَعَوْتُ بِهِ فَفُرِّجَ".^{٩١}

وقد ورد هذا الدعاء في "الإرشاد" بلا إسناد، ولم يذكر الربيع، وهو من وزراء البلاط العباسي وأحد علماء الحديث عند أهل السنة، في مصادر الشيعة^{٩٢}. وتجدر الإشارة إلى أن الرواية نفسه وردت في كتب أهل السنة، مثل "تاريخ دمشق" وغيرها، منسوبة إلى الإمام الصادق عليه السلام أو أمير المؤمنين علي عليه السلام أو النبي الأكرم صلى الله عليه وآله^{٩٣ ٩٤}.

ويبدو أن هذه الرواية كانت مشهورة إلى حد انعكاسها في كتب أهل السنة في القرنين الرابع والخامس الهجريين، ولذلك لا ينبغي تجاهلها. ومن حيث المضمون، فإن هذا الدعاء يهدف إلى النجاة من المشاكل والكروب، مما يجعل دلالاته متعلقة بالفرج الفردي.

٩١ المفيد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد (قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٩٩٢)، ج ٢/ ١٨٢.

٩٢ ابن منظور، لسان العرب، ج ٨/ ٣٠٨.

٩٣ ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٣)، ج ٨/ ٣٠٨.

٩٤ الزرقاني، محمد بن عبد الباقي. شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦)، ج ٩/ ٤٢٥.

٩٥ الديلمي الهمداني، الفردوس بمأثور الخطاب، تحقيق سعيد بن بسيوني زغلول (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥)، ج ٥/ ٣٢١.

٧. النتيجة

في النهاية، وبعد دراسة الأدعية المذكورة، توصلت إلى النتائج الآتية:

١. تتعلق هذه الأدعية بإزالة الحزن والغم والانفتاح في الأمور العملية والشخصية.
٢. ورد في الروايات استحباب الدعاء بظهور الإمام المهدي عليه السلام، ولكن لم يُنقل دعاء خاص مخصص لهذا الغرض.
٣. إذا تأملنا في بعض الروايات، مثل: "أَكْثَرُوا مِنَ الدُّعَاءِ بِتَعْجِيلِ الْفَرَجِ فَإِنَّهُ فَرَجُكُمْ"، التي تدل على النجاة الحقيقية والخلاص من المشاكل بظهور الإمام المهدي عليه السلام، يمكن استنتاج أن هذه الأدعية قد تُستخدم أيضاً لتحقيق الفرج الحقيقي المرتبط بظهور الإمام الحجة عليه السلام.
٤. معظم هذه الأدعية، باستثناء الأدعية: "اللَّهُمَّ كُنْ لِي وَلِيًّا"، و"لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْخَلِيمُ الْكَرِيمُ"، و"اللَّهُمَّ أَنْتَ ثِقَتِي فِي كُلِّ كَرْبٍ"، لا تملك أسانيد صحيحة، وتُعتبر ضعيفة إن صح التعبير. لكن قبول الدعاء يعتمد على أصول متعددة، منها قبول الأدعية ذات الأسانيد الضعيفة في بعض الحالات.
٥. في الدعاء "اللَّهُمَّ إِنَّكَ أَنْتَ الصَّادِقُ الْأَمِينُ"، هناك إشارة إلى تعجيل نهاية العالم، ولكن بالنظر إلى سياق الرواية في بدايتها ونهايتها، يتضح أن هذا الدعاء أُدرج أولاً للافتتاح في الأمور الشخصية، وأُضيف إليه لاحقاً مفهوم الافتتاح الحقيقي الصادق، وهو التجلي الإلهي.

المصادر

القرآن الكريم

- ابن بابويه، محمد بن على. الأمالي (للمصدق). تهران - كتابچی، ١٣٧٦.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. فتح الباري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩.
- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي. تقريب التهذيب، محقق: محمد عوامة. حلب: دار الرشيد، ١٤٠٦.
- ابن طاووس، على بن موسى. فلاح السائل و نجاح المسائل. قم: بوستان كتاب، ١٤٠٦.
- ابن طاووس مصباح الزائر. بيجا: بينا. د.ت.
- ابن قولويه، جعفر ابن محمد. كامل الزيارات. نجف: دارالمرتضوية، ١٣٥٦.
- الأول، الشهيد. المزار. قم: مدرسة الإمام المهدي (ع)، د.ت.
- الخوئي، أبو القاسم. معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة. قم: مركز نشر آثار الشيعة، د.ت.
- الزرقاني، محمد بن عبد الباقي. شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦.
- السيوطي، جلال الدين. جامع الأحاديث. مصر: حسن عباس زكي، د.ت.
- الشاهرودي، علي نمازي. مستدركات علم رجال الحديث، د.ت.
- الصدوق. التوحيد. قم: جماعة المدرسين، ١٩٧٧.
- الصدوق من لا يحضره الفقيه. قم: جماعة المدرسين، ١٩٩٢.
- الطبرسي، علي بن حسن. كنوز النجاش. قم: مجمع الإمام الحسين (عليه السلام) العلمي لتحقيق التراث، ٢٠١٨.
- الطوسي. الأمالي. قم: دار الثقافة، ١٩٩٣.
- الطوسي تهذيب الأحكام. طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٩٨٦.
- الطوسي رجال الطوسي. تحقيق جواد قيومي الإصفهاني. قم: دفتر النشر الإسلامي، ١٩٩٤.
- الطوس. مصباح المتهجد وسلاح المتعبد. بيروت: مؤسسة فقه الشيعة، ١٩٩٠.
- القحطاني، أبو زياد. معجم القرآن الكريم، ١٩٩٨.
- القمي، علي بن إبراهيم. تفسير القمي. تحقيق: طيب الجزائري. قم: دار الكتاب، ١٩٨٣.
- الكفعمي، إبراهيم بن علي. المصباح. قم: دار الرضي، ١٩٨٤.
- الكليني، محمد بن يعقوب. الكافي. تحقيق علي أكبر الغفاري ومحمد الآخوندي. طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٩٨٦.
- المجلسي، محمد باقر. بحار الأنوار. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٢.
- المجلسي مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول. تحقيق هاشم الرسولي المحلاتي. طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٩٨٣.
- المفيد. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد. قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٩٩٢.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. سنن النسائي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠.
- الهمذاني، الديلمي. الفردوس بمأثور الخطاب. تحقيق سعيد بن بسيني زغلول. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥.

- جعفریان، رسول. حياة سياسية الإمام الهادي. قم: مؤسسة انصاريان، ١٣٨١.
- جوادى آملی، عبدالله. رجال تفسيري. قم: نشر إسرائ، ١٣٩٣.
- حبان، ابن. الثقات. تحقيق محمد عبد المعيد خان. الهند: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٧٢.
- راغب اصفهانی، حسين بن محمد. مفردات الفاظ القرآن. تحقيق صفوان عدنان داوودي. بيروت: دار القلم، ١٤١٦.
- راوندي، سعيد بن هبة الله قطب. قصص الأنبياء. تحقيق غلام رضا عرفانيان اليزدي. مشهد بنياد پژوهش های إسلامي آستان قدس رضوي، ١٩٨٨.
- شبيري زنجاني، محمد جواد. بحوث في علم الرجال. قم: مركز تحقيقات كامپوتري علوم إسلامي، د.ت.
- طاووس، ابن. جمال الأسبوع بكمال العمل المشروع. قم: دار الرضي، د.ت.
- طوسي، محمد بن حسن. الأمالي. قم: دار الثقافة، ١٤١٤.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). الفهرست. قم: دار الكتب الإسلامية. د.ت.
- كشي، محمد بن عمر. اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي). مشهد: دانشگاه مشهد، ١٣٤٨.
- مجلسي، محمدباقر. زاد المعاد. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣.
- مشهدي، ابن. المزار الكبير. تحقيق جواد قيومي الإصفهاني. قم: دفتر النشر الإسلامي، ١٩٩٨.
- مفيد، محمد بن محمد. الأمالي (للمفيد). محقق و مصحح: استاد ولی، حسين وغفاری علی اکبر. قم: کنگره شيخ مفيد، ١٤١٣.
- ابن منظور،. لسان العرب. بيروت: دار صادر، ١٩٩٣.
- ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٣.
- نجاشی، أحمد بن علي. رجال النجاشی. قم: دفتر نشر إسلامي، ١٣٦٥.
- نوري طبرسي، ميرزا حسين. مستدرک الوسائل. قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ١٤١٦.

References

Holy Quran

- Abn Babuayhi, Muhamad Bn Ealaa. Al'amali(Lilsaduq). Tihran Ktabchy, 1376.
- Abn Hajar Aleasqalanii, "Ahmad Bin Eulay. Fath Albari Sharh Sahih Al-bukhari. Bayrut: Dar Almaerifati, 1379.
- Abn Hajar Aleasqalanay, "Abu Alfadl "Ahmad Bin Ealy. Tuqryb Altahdhiy-ba, Muhaqaqa: Muhamad Eawama-tu. Halba: Dar Alrashid, 1406.
- Abn Tawus, Ealy Bn Musy. Falaah Al-saayil W Najah Almasayli. Qim: Bustan Ktab., 1406.
- Abn Tawus Misbah Alzaayir. Biyya: Bina .Da.T. Abn Qawlawayhi, Jaefar Abn Muhamadi. Kamil Alziyarati. Najif: Daralmurtaduyhi, 1356.
- Al"uwwla, Alshahidi. Almuzari. Qum: Madrasat Al"iimam Almahdii (Eaja), Da.T.
- Alkhuyiy, "Abu Alqasama. Muejam Rijal Alhadith Watafsil Tabaqat Alrawati. Qim: Markaz Nashr Athar Alshiyeati, Da.T.
- Alzarqani, Muhamad Bin Eabd Albaqi. Sharah Alzarqania Ealaa Almawahib Alladuniat Bialminah Almuhamadiati. Bayrut: Dar Alkutub Aleilmiati, 1996.
- Alsuyuti, Jalal Aldiyn. Jamie Al"ahadi-tha. Misr: Hasan Eabaas Ziki,D.T.
- Alshaahrudi, Eali Namazi. Mustadrikat Ealam Rijal Alhadithi, Da.T.
- Alsaduq. Altawhidu. Qum: Jamaeat Al-madarisina, 1977.
- Alsaduq Man La Yahduruh Alfaqihi. Qum: Jamaeat Almadarisina, 1992.
- Altabarsi, Ealiu Bin Hasana. Kunuz Al-najahi. Qim: Mujamae Al"iimam Al-husayn (E) Aleilmi Litahqiq Altarathi, 2018.
- Altuwsu. Al'amali. Qim: Dar Althaqafa-ti, 1993.
- Altuwsiu Tahdhib Al"ahkami. Tahrani: Dar Alkutub Al"iislamiati, 1986.
- Altuwsiu Rijal Altuwsu. Tahqiq Jawad Qayuwmi Al"iisfihani. Qim: Daftar Alnashr Al"iislami, 1994. Altuws . Misbah Almutahajid Wasilah Almu-taeabidi. Bayruta: Muasasat Fiqh Alshiyeati, 1990. Alqahtanay, Abu Zayadi. Muejam Alquran Alkriym, 1998.
- Alqamiy, Ealiun Bin "librahima. Tafsir Alqami. Tahqiqu: Tayib Aljazayirii. Qim: Dar Alkitab, 1983. Alkafe-may, "librahim Bin Eulay. Almisbahi. Qim: Dar Alradi, 1984.
- Alkilini, Muhamad Bin Yaequba. Alkafi. Tahqiq Ealiin "Akbar Alghifariu

- Wamuhamad Alakhundi. Tahran: Dar Alkutub Al"iislamiati, 1986.
- Almajlisay, Muhammad Baqar. Bahaar Al"anwar. Bayrut: Dar "lihya" Alturath Alearabii, 1982.
- Almajlisiu Murat Aleuqul Fi Sharh "Akhbar Al Alrasul. Tahqiq Hashim Alrasulii Almahalaati. Tahran: Dar Alkutub Al"islamiy, 1983.
- Almufidi. Al"iirshad Fi Maerifat Hujaj Allah Ealaa Aleabadi. Qim: Almutamar Alealamii Li"alfiat Alshaykh Almufidi, 1992.
- Alnasayiyi, "Abu Eabd Alrahman "Ahmad Bin Shueayb. Sunan Alnasayiyi. Bayrut: Muasasat Alrisalati, 2000.
- Alhamadhani, Aldiylamiu. Alfirdaws Bimathur Alkhatabi. Tahqiq Saeid Bn Basyuni Zighlul. Bayrut: Dar Alkutub Aleilmiati, 1985.
- Jaefariani, Rasul. Hayat Sayasiy Alamam Alhadi. Qim: Muasisih Ansaryan, 1381.
- Jawadiy Amlay, Eabdallah. Rijal Tfsyri. Qim: Nashar "lisra"a, 1393.
- Habaan, Abni. Althaqati. Tahqiq Muhammad Eabd Almueid Khan. Alhinda: Dayirat Almaearif Aleuthmaniat, 1972.
- Raghab Asfhany, Hasyn Bin Muhamadi. Mufradat Alfaz Alqurani. Tahqiq Safwan Eadnan Dawudi. Birut: Daralqilm., 1416.
- Rawindi, Saeid Bin Hibat Allah Qutb. Qisas Al"anbia"i. Tahqiq Ghulam Rida Eirfanian Alyazdi. Mashhad Binyad Pzhwhashhay "Iislami Astan Quds Ridwi, 1988.
- Shabyri Zinjani, Muhammad Jawadi. Buhuth Fay Eilm Alrijal. Qim: Murkz Tahaquyyat Kampywtary Eulum Aslamiy., Da.T.
- Tawwas, Abni. Jamal Al"usbue Bikamal Aleamal Almashruei. Qim: Dar Alradi, Da.T. Tusi, Muhammad Bn Hasani. Al"amali. Qim: Dar Althaqafati., 1414.
- Tusy, Muhammad Bin Hasana. (Biyta). Alfahristi. Qim: Dar Alktab Al"iislamiy. Da.T.
- Kshi, Muhammad Bin Eumra. Akhtiyar Maerifat Alrijal (Rijal Alkshiy). Mashhad: Danashgah Mashhad., 1348.
- Majlisay, Muhammadbaqari. Zad Almaeadi. Qim: Muasasat Alnashr Al"iislamiy, 1413.
- Mashhadi, Abni. Almazar Alkabira. Tahqiq Jawad Qayuwmi Al"iisfihani. Qim: Daftar Alnashr Al"iislamiy, 1998.
- Mfidi, Muhammad Bin Muhamadi. Alamaly (Lilmufyidi). Muhaqaq W Musa-

hahi: Astad Walaa, Husayn Wagh-
ufaraa Ealaa Akbar. Qim: Kanagrih
Shaykh Mufidi, 1413.

Abn Manzurin,. Lisan Alearbi. Bayrut:
Dar Sadir, 1993.

Abn Manzurin, Mukhtasar Tarikh
Dimashq Liabn Easakri. Dimashqa:
Dar Alfikri, 1983.

Najashy, Ahmad Bn Eulay. Rijal Alna-
jashy. Qum: Daftar Nashr Aslamy.,
1365.

Nuri Tabirisi, Muyrazan Hasyn.
Mustadrik Alwasayli. Qim: Mua-
sisuh Al Albayt Ealayhum Alsalamu.,
1416.



المنهج الهرمنيوطيقي وتطبيقاته في العالم الإسلامي: مقارنة تأصيلية

حميد بارسانيا^١

هاشم مرتضى محمد رضا^٢

^١ جامعة طهران/ قسم علم الاجتماع والفلسفة الإسلامية، إيران؛ h.parsania@ut.ac.ir

دكتوراه في علم الاجتماع والفلسفة الإسلامية / أستاذ مساعد

^٢ ماجستير الفكر المعاصر للمسلمين/ جامعة المصطفى العالمية، إيران؛ islamic.css@gmail.com

ماجستير في الفقه والأصول / مدرس مساعد

ملخص البحث:

يدرس هذا البحث أهمّ المباني الفكرية والمناهج المعرفية التي لاقت إقبالا واسعا في الوسط العلمي، سواء أكان في العالم الغربي أم العالم الإسلامي، ألا وهو موضوع الهرمنيوطيقا أو التأويل، وقد أخذ هذا المبنى والمنهج تجليات مختلفة في الغرب؛ بدءاً من العصر اليوناني وانتهاءً بعصر الحداثة، وهو وإن اختصّ في البداية لتفسير الكتاب المقدس، غير أنّه لم يكتفِ بهذا الحد وتوسّع شيئاً فشيئاً ليعمّ جميع الظواهر. وقد دخل هذا المنهج إلى العالم الإسلامي، ولاقى إقبالا عند التيار العلماني بشكل كبير، لما فيه من أسس ومباني تنفعه في تغيير القراءة الدينية وتغريبها. هذا البحث يسلط الضوء - بمنهجية وصفية تحليلية نقدية ومن طرائق مراجعة الكتب والدراسات المنشورة - على هذا المنهج الوافد، وبعد الإشارة إلى مبانيه وأقسامه المختلفة، يتطرق إلى تجلياته في العالم الإسلامي، وعند أشهر أعلام التيار العلماني، مع إشارات نقدية في النهاية.

تاريخ الاستلام:

٢٠٢٣/٤/٢٤

تاريخ القبول:

٢٠٢٣/٥/١٨

تاريخ النشر:

٢٠٢٦/٦/٣٠

الكلمات المفتاحية:

المناهج الغربية، الهرمنيوطيقا، العالم الإسلامي، التغريب، العلمانية

السنة (١٥) - المجلد (١٥)

العدد (٥٨)

محرم ١٤٤٨ هـ

حزيران ٢٠٢٦ م.

DOI:

10.55568/amd.v15i57.105-135



Hermeneutic Attitude and Its Application to Islamic World: Derivational Approach

Hameed Barsanya ¹

Hashim Murtadha Mohammed Ridha ²

¹ University of Tehran /Department of Sociology and Islamic Philosophy, Iran;
h.parsania@ut.ac.ir

PhD in Sociology and Islamic Philosophy / Assistant Professor

² University of Al-Mustafa / MA in Contemporary Islamic Thought International, Iran;
islamic.css@gmail.com
MA in Fiqh and Principles / Assistant Lecturer

Received:

24/4/2023

Accepted:

18/5/2023

Published:

30/6/2026

Keywords:

Western methodologies, hermeneutics, Islamic world, Westernization, secularism.

Al-Ameed Journal

Year(15)-Volume(15)
Issue (58)

Muharram 1448 AH
June 2026 AD.

DOI:

10.55568/amd.v15i57.105-135



Abstract:

This research addresses one of the most prominent intellectual frameworks and epistemological methodologies that garner widespread attention in academic circles, both in the Western world and the Islamic world: the subject of hermeneutics. This framework and methodology are manifested in various forms in the West, from the Greek era to the modern age. While it was initially specialized for the interpretation of the Holy Bible, it did not remain confined to this scope; rather, it gradually expanded to encompass all phenomena. This methodology subsequently entered the Islamic world, where it found significant reception among secular currents, owing to the foundations and principles it offers that serve the purpose of altering and Westernizing religious readings. Utilizing a descriptive, analytical, and critical methodology, through a review of published books and studies, this research sheds light on this imported methodology. There is an exposition of its foundations and various classifications, the study examines its manifestations in the Islamic world and among the most prominent figures of the secular movement, concluding with critical insights.

المقدمة

أرجع مؤرّخو الفكر والفلسفة كلمة الهرمنيوطيقا (Hermeneutics) إلى جذورها اليونانية، إذ ترجع إلى هرمس (Hermeneus) وتعني الشارح أو المفسّر، وفي الأساطير اليونانية كان هرمس رسول الآلهة وعمله نقل أسرار الآلهة إلى الناس، كانت مهمّة هرمس بناء جسر التفاهم بين الآلهة والجنس البشري، وجعل ما يبدو لا عقلي شيئاً ذا معنى وواضحاً^١. أمّا المعنى الاصطلاحي فلا يمكن الوصول إلى تعريف جامع وشامل للمصطلح إذ توجد آراء مختلفة حول رسالة الهرمنيوطيقا وأهدافها وعملها قد تكون متباينة وغير قابلة للجمع^٢. ومع هذا فقد عرّفه كلادينوس (١٧١٠-١٧٥٩) بأنّه فنّ التفسير، فعندما يطراً على الكلام أيّ إبهام يعيق دون الفهم الكامل، يكون الهرمنيوطيقا فناً للوصول إلى فهم كامل وتأمّ للكلام من خلال القواعد التي يضعها، فهو أشبه ما يكون بالمنطق.

أمّا فردريك ولف فقد عرّفه في محاضراته التي ألقاها بين عام ١٧٨٥ إلى ١٨٠٧ بأنّه علم بالقواعد التي تساعد على فهم العلام، والهدف منه فهم الكلام المكتوب أو الشفهي طبقاً لما أراده المؤلّف أو المتحدّث.

كما أنّه عند شلاير ماخر (١٧٦٨-١٨٣٤) فن الفهم من خلال استخدام قواعد تبعد الإنسان عن سوء الفهم، ويختلف تعريف ماخر عن تعريف كلادينوس بأنّه يجعل الأصل هو سوء الفهم فلا بدّ من الرجوع إلى قواعد خاصّة لتدارك ذلك، بخلاف كلادينوس حيث يجعل الأصل هو صحّة الفهم ونحن نحتاج إلى الهرمنيوطيقا عند الإبهام فقط.

أمّا دلتاي (١٨٣٣-١٩١١) فإنّه يجعل الهرمنيوطيقا علماً يتكفّل بتبيين مناهج العلوم الإنسانية لتكون بمثابة العلوم التجريبية من حيث الاعتبار والقيمة المعرفية. وهناك من يعطيه صبغة فلسفية ليتعلّق بالجهد النظري حول مطلق الفهم^٣.

علماً بأنّ بعض الباحثين يذهب إلى ضرورة تقصّي المعاني اللغوية القديمة، والبحث في الجذور اليونانية للمصطلح، بغية الوصول إلى تعريف اصطلاحي مثمر، ويقول: إنّ العودة

١ جاسبر، ديفيدا. مقدمة في الهرمنيوطيقا. ترجمة وجيه قانصو، ط ١ (منشورات الاختلاف، ٢٠٠٧)، ٢١.

٢ واعظي، أحمد. درامدى برهرمنوتيك (مدخل إلى الهرمنيوطيقا)، ط ٨ (معهد الثقافة والفكر الإسلامي للبحوث، ١٣٩٧)، ٢٩.

٣ واعظي، ٢٧-٢٩.

إلى اليونان لا تقدّم لنا مجرد عوامل تضيفي المشروع على الهرمانيوطيقا الحديثة من خلال رصد عراقة نسبها النبيل وأصالته، بل تتيح فرصة أثنى إلى حد بعيد، ألا وهي فرصة النظر في أولى افتراضاتها الأساسية وتأملها.

وهناك من يذهب عكس هذا ويرى أنه لا علاقة بين الجذور اللغوية للهرمانيوطيقا اليونانية، مع نظيرتها في الغرب الحديث، إذ لا يوجد ارتباط منطقي بين تحولات الهرمانيوطيقا الحديثة مع معناها اللغوي القديم، كي يصل الباحث إلى نتائج أعمق بعد الغوص في الجذور اللغوية^٥، بل يوجد بينهما تحالف وربما تباين.

المبحث الأول: أهمية مباحث الهرمانيوطيقا

باتت مباحث الهرمانيوطيقا في الآونة الأخيرة من أهم المباحث الفكرية في الغرب، وغطت مساحات واسعة في اللاهوت والفلسفة والعلوم الاجتماعية ومباحث فلسفة العلم وغيرها. وبحسب بعض الباحثين فإن سبب ذلك يعود إلى تركيز الهرمانيوطيقا على اللغة والنص، المرتبطين بفروع معرفية كثيرة ومتنوعة، لذا أصبحت الهرمانيوطيقا المحور الرئيس للفكر المعاصر، فمباحث النقد الأدبي، والسيمايائية، وفلسفة اللغة، والفلسفة التحليلية والإلهيات لها صلة وثيقة باللغة وتفسير النص، وقد أثرت الهرمانيوطيقا سبباً فلسفياً منه في جميعها^٦. من هنا تظهر أهمية مباحث الهرمانيوطيقا بشكل جلي، ولا تكاد تجد نحلة فكرية وفلسفية لم تتأثر بها، ومما يزيد أهميتها تأثير النص الديني بها حيث تُعدّ من أهم أسباب تغريب القراءة الدينية في عالمنا المعاصر.

أطوار الهرمانيوطيقا

نظراً لسعة رقعة عمل الهرمانيوطيقا زماناً ومكاناً، وارتباطها مع علوم ومعارف مختلفة، قام غير واحد من الباحثين بتحديد مراحل لها، فهناك من قام بتقسيم الهرمانيوطيقا إلى قسمين عامين: هرمانيوطيقا الإيمان وهرمانيوطيقا الشك. فالأولى هي التي هيمنت قرابة ألف وخمسة مائة سنة على الفكر المسيحي في تفسير وشرح الكتاب المقدس، والثانية هي

٤ مجموعة باحثين، موسوعة الهرمانيوطيقا، ترجمة محمد عناني، ط ١ (المركز القومي للترجمة، ٢٠١٨)، ١: ٦١.

٥ واعظي، درامدى بر هرمنوتيك (مدخل إلى الهرمانيوطيقا)، ٢٦.

٦ واعظي، ٤٤-٤٥.

التي تقوم بفحص صلاحية كل ادعاء أو مقترح على ضوء العقل والدليل التاريخي والمعطيات العلمية الحديثة.^٧

ويمكن تقسيمها على مراحل ثلاثة:

١- الهرمنيوطيقا الكلاسيكية^٨ تعتقد بغموض النص، وتسعى لرفع هذا الغموض كي ينجلي المعنى بشكل واضح، وكانت سائدة في القرن الرابع عشر إلى السادس عشر الميلادي.

٢- الهرمنيوطيقا الرومانسية^٩ التي أسسها شلاير ماخر في القرن الثامن عشر.

٣- الهرمنيوطيقا الفلسفية^{١٠} التي أسست على يد هايدغر وغادامر^{١١}.

غاية الهرمنيوطيقا

هناك من جعل الغاية الرئيسة للمنهج الهرمنيوطيقي "رفع الإبهام والغموض عن النصوص، وبعبارة أخرى إن في النصوص إبهامًا وغموضًا، ووظيفة علم الهرمنيوطيقا رفع هذا الإبهام والغموض طبقًا لقواعده. وعليه فإن النصوص الواضحة ليست بحاجة إلى هذا العلم"^{١٢}.

ولكن ربّما لا نتمكن من رسم غاية واحدة ومشتركة للهرمنيوطيقا، نظرًا لتعدد المشارب الفكرية التي امتزجت معها وربّما يصل إلى حدّ التضارب فيما بينها. فالهرمنيوطيقا الفلسفية تتخالف مع الكلاسيكية وكذلك المعرفية، وهي زادت الطين بلةً، ونسجت حول النصّ نسيج الغموض والإبهام بشكل أكثر، ممّا أدت إلى النسبية والشكوكية وعدم الوصول إلى ساحل المعنى، فالنصّ معها لم يصل إلى وضوح المعنى بل يزداد غموضًا وإبهامًا كما سيأتي، والحق "أنّ الهرمنيوطيقا بشكل عام تفقد غاية واحدة متفق عليها"^{١٣}.

٧ جاسبر، دافيد. مقدمة في الهرمنيوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، ط١ (منشورات الاختلاف، ٢٠٠٧)، ٢٤.

٨ Schleiermacher، Friedrich D. E. .Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts, Edited by Heinz A Kimmerle. Translated by James Wicksteed and Wolfgang Lefèvre (Missoula: MT: Scholars (Press, 1977.

٩ Chladenius, Johann Martin. Introduction to the Correct Interpretation of Reasonable Discourses and Books, Translated by Norman Murray. In The Hermeneutics Reader edited by Kurt ..(Mueller-Vollmer (New York: Continuum, 1985.

١٠ Gadamer, Hans-Georg. Philosophical Hermeneutics, Translated and edited by David E. Linge ١٠ ((Berkeley: University of California Press, 1976.

١١ مختاري، محمد حسين "تحليل مباني الهرمنيوطيقا عند شلاير ماخر، مجلة الحياة الطبية. العدد ٣٦ (٢٠١٧): ١٦٥.

١٢ مختاري، ١٦٧.

١٣ واعظي، درآمدی بر هرمنوتیک (مدخل إلى الهرمنيوطيقا)، ٤٤.

التسلسل التاريخي للهرمنيوطيقا

يبدأ كثير من مؤرّخي الفكر الغربي بتناول الهرمنيوطيقا من عهد اليونان، سيّما عهد أفلاطون وأرسطو، إذ توجد المفردة في كتاباتهما ومحاوراتهما، وقد أجاد فرانسيسكو جونزاليس في تقصّي المفردة عند أفلاطون وأرسطو، غير أنّه يعتقد أنّ الهرمنيوطيقا في تلك المدة لم تكن بمعنى التفسير بل بمعنى التوصيل، ويقول: "إنّ الهرمانيوطيقا اليونانيّة لا علاقة لها بتفسير النصوص، ففي جميع الأمثلة المستشهد بها، تفهم الهرمانيوطيقا في سياق التوصيل الشفوي".^{١٤} فإنّه يُرجع المفردة من النصّ إلى الحوار والكلام الشفوي، يقول: "بخصوص تلك الفترة إنّ الفهم بجميع صوره تواصل، أي أن يفهم المتحدثان بعضهما بعضاً أثناء المحادثة، وهو ما يعني أن يعبر المرء بوضوح عما يريد قوله، وأن يفهم السامع ما يريد المتكلّم أن يقوله. فإنّ النصّ المكتوب لا يمثّل إلّا صورة بالغة الشحوب والابتعاد عن هذا الضرب من الفهم".^{١٥}

ومع قطع النظر عن هذا، فإنّ الهرمنيوطيقا بمعناها الاصطلاحي قرينة بالنصّ، سيّما وأنها تطوّرت على هامش تفسير النصّ المقدّس، "فحتّى القرن الثالث عشر كانت كنيسة العصور الوسطى في الغرب تتبع هرمنيوطيقا أوغسطينوس والآباء المؤسّسين"^{١٦}. وكانت تدور الأبحاث حول فهم النصّ وتفسيره مع ما فيه من رمزيّة، واستمر الأمر هكذا في القرن الرابع عشر، وبدأت حينذاك بوادٍ أولى للتغيير حيث يُعد توماس كمبس (١٣٨٠ - ١٤٧١) من الذين مهّدوا لتجاوز هرمنيوطيقا القرون الوسطى إلى هرمنيوطيقا الإصلاح. وتطوّر الأمر في القرن الخامس عشر بالاتّجاه نفسه على يد إيراسموس نوتردام (١٤٦٦ - ١٥٣٦) للجمع بين القديم والجديد فقد أصرّ على "إنتاج نصّ مصحّح للإنجيل بطريقة علميّة"^{١٧}.

وفي القرن السادس عشر أدّى الإصلاح البروتستانتي ثورة في الهرمنيوطيقا، فقد تغيّرت "بنحو جذري كفيّة وأسلوب القراءة والتفسير والفهم، وكفيّة التعامل مع جميع أنواع النصوص وليس فقط الإنجيل"^{١٨}. فقد أصبح النصّ ملكاً لكلّ إنسان من دون تدخّل

١٤ جاسبر، مقدمة في الهرمنيوطيقا، ٢٠٠٧، ٧١.

١٥ جاسبر، مقدمة في الهرمنيوطيقا، ٢٠٠٧، ٨٠.

١٦ جاسبر، ٨٥.

الكنيسة، وهكذا فقد أصبحت الهرمنيوطيقا تدور تدريجاً نحو الإنسان بعد أن كانت متمحورة حول الله والرؤية الكنسيّة، وتمّ فتح الطريق نحو الذاتية وظهور ذهنيّة القارئ الفرديّة، ومن ثم إلى ادّعاءات الذهن البشري بأنّ لديه الإمكانيات المسبقة في تفسير النصوص^{١٧}.

واستمرّ الأمر هكذا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، سيّما مع ظهور المناهج الغربيّة الحديثة على يد أمثال ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) وفرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) إذ تركت بصاماتها الواضحة على الفهم والمعنى، ومع اقتراب القرن التاسع عشر أصبحنا نجد في كل مكان نقداً للإنجيل وهرمنيوطيقا مؤسّسة على مبادئ التنوير، وأصبح الإنجيل معرّضاً للنقد، وأصبحت قراءة الإنجيل في إنكلترا وألمانيا ممارسة تعليميّة وشكّيّة^{١٨}.

ومع ظهور الرومانسيّة في القرن التاسع عشر أصبح الإنجيل نصّاً أدبيّاً كسائر النصوص، و"أصبحت القراءة ولأوّل مرّة في تاريخ الهرمنيوطيقا، نشاطاً موجّهاً بعدم الاعتقاد وبالإلحاد، بعدما كان موجّهاً بتقليد الإيمان بالله واللاهوت"^{١٩}.

وقد تغيّر مسار الهرمنيوطيقا في القرن التاسع عشر والعشرين على يد أمثال شلاير ماخر وتلامذته، وكذلك هايدغر ومن تبعه، وبما أنّهم يُعدّون لحظات حاسمة في تاريخ الهرمنيوطيقا تنطرق إلى مجمل آراء كل واحد منهم بشكل موجز، وبما يتناسب مع هدف هذه الدراسة.

فردريك شلاير ماخر (١٧٦٨-١٨٣٤)

ولدت الهرمنيوطيقا الحديثة من رحم الرومانطيّة في أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر الميلادي. والرومانطيّة نحلة فكريّة ظهرت في الغرب لتقف أمام النزعة العقليّة التنويريّة الصرفة. فانشغلت بكل ما وراء العقل الأداتي من قبيل الفن والشعر والخيال والأساطير والفرديّة. وقد تأثرت الهرمنيوطيقا بهذه المبادئ وتوجّهت نحو فهم وتفسير هذه الظواهر بل تأويلها^{٢٠}.

١٧ جاسبر، ٩٣.

١٨ جاسبر، ١٠١-١٠٢.

١٩ جاسبر، مقدمة في الهرمنيوطيقا، ٢٠٠٧، ١١٥.

٢٠ شيرت، إيفون، فلسفة علوم اجتماعي قاره اي (فلسفة العلوم الاجتماعية القارية)، ط ١ (منشورات ني، ١٣٨٧)، ٨٩-٩٠. (مترجم إلى الفارسية).

في هذا الظرف ظهر شلاير ماخر، وأصبح من رواد النحلة الرومنطيقية، ومزج عناصر ومقومات الفهم مع مبادئ الرومنطيقية، فإنه في مقام فهم النص المقدس لم يهتم بمسألة الصدق، وتفسير النص على ضوء المعطيات العقدية أو الدينية، بل اتجه بدل فهم الحقيقة المطلقة إلى الإبداع الفردي، بغية الوصول إلى فهم قصد المؤلف من كتابة كتابه هذا. وبناء على هذا فإن شلاير ماخر لم يهتم بموضوع الصدق والكذب العيني كثيرًا، بل يريد الوصول إلى كنه القصد، وعلى سبيل المثال: فإنه عند مواجهة قضية "إن السماوات والأرض خلقتا في سبعة أيام" لم يكتثر بصدق هذه القضية أم كذبها، بل يهدف الوصول إلى قصد المؤلف من كتابة هذه الجملة^{٢١}.

وكان شلاير ماخر يرى أن النص إذا كان واضحًا ومفهومًا، أو غير واضح وغير مفهوم، فلا تنفع الهرمنيوطيقا حينئذٍ بشيء، فالهرمنيوطيقا "لا تستطيع إقامة جسور إذا لم يكن السامع يشترك في أي شيء مع المتحدث" كما أنها "لن تستطيع أبدًا تمكين المرء من فهم كل شيء في نص يتمتع بأهمية حقيقية، وعلى المرء أن يرضى إذا أدى الفهم إلى ما يقرب من المعنى الكامل"^{٢٢}. ويمكننا تلخيص آراء شلاير ماخر الهرمنيوطيقية في النقاط الآتية^{٢٣ ٢٤}:

- ١- محورية الفهم: فقد أطلق هو على عمله اسم "فنّ الفهم" حيث أصبح وظيفة التفسير تحسين الفهم واجتناب سوء الفهم.
- ٢- الاعتقاد بإهمام النص: يرى أن البشر لا يمكنهم أن لا يتتلوا بالفهم الخاطئ، وهذا ما يسبب إهمام النص، لذا كان يبحث شلاير ماخر عن قصد المؤلف، وحاول الوصول إلى ذلك من خلال القواعد النحوية واللغوية، وأيضًا من خلال الالتفات إلى خصوصيات المتكلم النفسية.
- ٣- تعميم معنى النص، ليشمل كل ما له معنى، سواء أكان مكتوبًا أم ملفوظًا أم عادة أم فنًا، وسواء أكان ظاهرة طبيعية أم حياة إنسانية.

٢١ شيرت، ٩١.

٢٢ باحثين، موسوعة الهرمنيوطيقا، ١: ١٤٥.

٢٣ مختاري، "تحليل مباني الهرمنيوطيقا عند شلاير ماخر. عدد ٣٦."

٢٤ مختاري، ٣٧-٥٨.

٤- أسلوب صياغة النص من خلال الكشف عن حالة المؤلف النفسية، إنَّ نفسيّة المؤلف تؤثر في صياغة أسلوبه النصي، وهي في الواقع مرآة لبيان كفيّة تفكير صاحب النص والأثر. فالفكر واللغة متداخلان عند ماخر. لذا نراه يعتمد في بحوثه كثيرًا على ثلاث مفردات: (الأسلوب، الأفكار، الشخصية).

٥- الاعتماد على الحس المشترك بين البشريّة في عمليّة الفهم، لذا يتمكّن الإنسان أن يجعل نفسه مكان الآخرين ويعيش الأجواء التي يعيشها الآخر.

فيلهلم دلتاي (١٨٣٣-١٩١١)

تراجعت الهرمنيوطيقا بعد شلاير ماخر عمّا كانت عليه أيام زمانه، إلى أن نهض دلتاي لإحياء ما بناه شلاير ماخر، إذ كان يعيش في ذروة غلبة المنهج التجريبي والوضعي، ومحاولة توحيد العلوم الإنسانيّة والطبيعيّة تحت مظلة المنهج التجريبي، فانبرى دلتاي لمناهضة هذا الاتجاه من خلال التركيز على مسألة الفهم، وهكذا أصبحت هرمنيوطيقا دلتاي أساسًا للعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، علمًا بأنّ محاولته هذه تُعدّ امتدادًا للهرمنيوطيقا الرومانسيّة. أراد دلتاي أن يقرأ الأفكار ويفهمها في سياقها التاريخي (الاجتماعي والثقافي) على خلاف العلوم الطبيعيّة التي تبحث عن القوانين العامّة والشاملة والصادقة في جميع الأدوار واللغات والثقافات، ومن هنا قيل إنّ "دلتاي قد جدّد مشروع الهرمنيوطيقا العامّة وخطى بها خطوات كبيرة إلى الأمام، لقد وضعها في أفق التاريخيّة الذي أحرزت فيه تطوّرًا هامًا فيما بعد^{٢٥}".

مارتن هايدغر (١٨٨٩-١٩٧٦)

يعدّ هايدغر مؤسس الهرمنيوطيقا الفلسفة، ويصنّف ضمن الفلاسفة الوجوديين، فإنّه ينطلق في فلسفته الوجوديّة من الفينومينولوجيا متأثرًا بهوسرل، لذا يرى أنّ "الفينومينولوجيا هي طريقة الولوج إلى، وطريقة التعيّن المثبت لما يجب أن يكون موضوعًا للأنطولوجيا. فليست الأنطولوجيا ممكنة إلّا بوصفها فينومينولوجيا^{٢٦}". ويعيد قائلاً: "إنّ الفينومينولوجيا هي العلم بكيونة الكائن^{٢٧}".

٢٥ مصطفى، عادل. فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا (رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧)، ١٥٥.

٢٦ هايدغر، مارتن. الكيونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، ط ١ (دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠١٢)، ١٠٠.

٢٧ هايدغر، ١٠٢-١٠٣.

وموضوع الأنطولوجيا هذه، هو الكائن المتميّز عند هايدغر أي الدازين، والهرمنيوطيقا تكون حينئذٍ تفسيراً للدازين^{٢٨}، وهكذا تتولّد الهرمنيوطيقا الفلسفيّة على يد هايدغر لتختلف عمّا كانت عليه سابقاً، فإذا كان سؤال الهرمنيوطيقا الأساسي عن كينيّة فهم النصّ، فإنّ "هايدغر يعود خطوة إلى ما وراء هذا السؤال، وهو السؤال عن الكينونة نفسها"^{٢٩}.

وهناك من رسم ثلاث مراحل مختلفة للهرمنيوطيقا عند هايدغر: ١- الهرمنيوطيقا الحقائقية بين سنوات (١٩١٩-١٩٢٤) وهي محاولة لفهم الحياة الحقيقيّة. ٢- الاتجاه نحو الدور التأسيسي للفهم في كتاب الكينونة والزمان عام ١٩٢٧م وهو الذي يؤسّس الأنطولوجيا الهرمنيوطيقية. ٣- الاهتمام باللغة والشعر في أعماله الأخيرة^{٣٠}.

ولأجل الوقوف على هرمنيوطيقا هايدغر لابدّ من الوقوف أمام المفردات الآتية^{٣١}:

١- ماهية الفهم: يوجد خلاف في مصطلح الفهم بين هايدغر ومن سبقه من الهرمنيوطيقيين أمثال دلتاي وماخر، فالفهم عند هايدغر "قدرة الشخص على إدراك إمكاناته لأجل الكون في العالم الذي يعيش فيه الإنسان نفسه". فالفهم جزء لا ينفصل عن الوجود وهو القوام الأساسي للدازين.

كانت الهرمنيوطيقا الكلاسيكية والرومانطيقية ترى إمكان الوصول إلى الفهم الصحيح من خلال إزالة الموانع والوصول إلى قصد المؤلّف، غير أنّ هذا الأمر لا يصحّ عند هايدغر، لأنّ الفهم عنده غير منفصل عن الإنسان، وحيث أنّ وجود الإنسان ملقى في عالمه وتابع له، فإنّ أيّ فهم من الإنسان سوف يكون محدوداً بالأرضيّة الأنطولوجيّة لعالمه.

٢- اللغة: قلنا إنّ هايدغر يرى أنّ الإنسان غير منفصل عن عالمه، ويتكوّن فهمه من خلال عالمه المحيط به، وعليه فاللغة أيضاً تتبع المنهج نفسه، فهي ليست مستقلة عن عالم الإنسان، ولا بدّ من النظر إليها بنظرة أنطولوجيّة. وبناء على هذا "فليس امتلاك المعنى شيئاً حتّى يمنحه الإنسان لأيّ شيء آخر، بل المعنى عبارة عن شيء

٢٨ هايدغر، ١٠٣.

٢٩ جاسبر، مقدمة في الهرمنيوطيقا، ٢٠٠٧، ١٤٦.

٣٠ باحثين، موسوعة الهرمنيوطيقا، ١: ٢١٥.

٣١ راد، صفدر الهي. الهرمنيوطيقا (المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠١٩)، ١١٤-١٢٢.

يُعطى للإنسان من قبل العالم الحاكم على الأشياء". وبما إن اللغة ترتبط بالوجود، فهي ظهور لوجود الإنسان.

٣- **قبليّات الفهم:** ذهب هايدغر تبعاً لنيّشه الى أنّ الفهم لا ينفك عن تأثير القبليّات الاجتماعيّة والعرفيّة والدينيّة والثقافيّة، وعليه فلا وجود للتفسير الخاصّ والعاري عن شوائب القبليّات. "والسرّ في تأكيد هايدغر على القبليّات الفهميّة، هو اعتقاده بأنّ اللغة بيت الوجود، وعلى هذا الأساس تأتي الأشياء إلى الوجود في أحضان الكلمات واللغة. لذا لا يمكننا اعتبار وجود الأشياء شيئاً منفصلاً عن اللغة والعالم الحاكم عليه، وفي هذا الإطار، يكون كل فهم مسبقاً بقبليّات تمهّد لها اللغة".

٤- **تاريخيّة الإنسان:** بعد أن أرجع هايدغر كل شيء للدازين، فإنّه جعل الدازين تاريخياً بمعنى أنّ له وجوداً تاريخياً، وله تأثيرات على وضعنا الحالي والمستقبلي. وهذا الدازين التاريخي يشتمل على الثقافة واللغة وكل الإمكانيات المشتركة التي يستفيد منها الدازين، وعليه يكون الفهم محدوداً بحدود التاريخ وقواعده دائماً.

هاينس جورج غادامير (١٩٠٠-٢٠٠٢)

يُعدّ غادامير من أهمّ أعلام الهرمنيوطيقا الفلسفيّة في القرن العشرين، وقد تأثر به كثير من الباحثين من مختلف المدارس الفكريّة. وقد ولدت هرمنيوطيقاه في مقام الإجابة على سؤال: "كيف يكون الفهم ممكناً"؟ وبسط آراءه في أهمّ كتابين من كتبه هما: الحقيقة والمنهج، وفلسفة التأويل. وفيما يلي نورد أهمّ الركائز والأسس الهرمنيوطيقيّة التي اعتمد عليها غادامير في عمليّة الفهم والتفسير^{٣٣}.

الفهم: يرى غادامير أنّ فهم القضايا التاريخيّة، لا بدّ أن ينشأ من امتزاج الماضي بالحال ومن دون هذا لا يحصل أيّ تفسير، فتركيب الماضي (معنى الأثر) والحال (ذهنيّة المفسّر) هو الذي يخلق المعاني المختلفة. كما أنّ الفهم عنده ليس ناتجاً من تطبيق المناهج لدى المفسّر (فاعل المعرفة) بل هو ناشئ من دخول الأشياء والظواهر في حوار مستمر معنا. بحيث

٣٢ غادامير، هانز جورج. الحقيقة والمنهج. ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط ١ (دار أوبا، ٢٠٠٧)، ٣٦.
٣٣ واعظي، درآمدى بر هرمنوتيك (مدخل إلى الهرمنيوطيقا)، ٢٢٩.

تكشف نفسها لنا، وعليه فالمفسّر لابدّ أن ينتظر تكشّف الظاهرة عن نفسها ليفهمها، فالفهم ليس نتيجة عملي (أنا المفسّر) على الظاهرة، بل أنّه نتيجة عمل الظاهرة فيّ.

لعبة الفهم: ولها دور بارز في فهم مراد غادامير من الهرمنيوطيقا، حيث إنّّه يبيّن أنطولوجيا الفهم من خلال تحليل ماهيّة (اللعبة)، والمدخل في ذلك تشبيه عمليّة فهم الأثر الفني والجمالي باللعبة، والمفسّر يتحوّل إلى لاعب، فكما أنّ اللاعب ليس له حياكة اللعبة بل أنّه مقهور لها، فكذلك مفسّر الأثر الفنيّ ليس له إضفاء طابعه الخاصّ والشخصي على الأثر، بل أنّه محكوم للأثر، وحينئذٍ لم يكن الأثر الفني موضوعاً لمعرفة المفسّر، بل الأثر هو فاعل المعرفة الحقيقي الذي يكشف عن نفسه. وبعد بيان هذا فإنّ غادامير يعمّم هذه اللعبة على جميع أنواع الفهم، فيصبح تفسير النّص لعبة وليس لذهن المفسّر دور بارز في إظهار المعنى وفهمه، بل النّص هو الذي يكشف عن معنى نفسه.

تطبيق الفهم: إنّ هرمنيوطيقا غادامير تبتني على ثلاثة عناصر: الفهم، التفسير والتطبيق. والتطبيق هذا من إضافات غادامير يعني به البحث في كيفية تحقّق الفهم. فإنّه يرى أنّ فهم ظاهرة ما إنّما يتحقّق بلحاظ موقعيّة المفسّر وعلاقته وانتظاراته من تلك الظاهرة، ولا يتحقّق أيّ تفسير من دون ربطه بالحال الحاضر، وبعبارة أخرى: إنّ فهم الظاهرة لا يعني حضور معناها لدى المفسّر أو المتلقّي، بل لابدّ أن تُفهم مع لحاظ الوضع الفعلي والحاضر، فالمهم هو أفق المفسّر وشرائط الوضع الحاضر لإعطاء تفسير مناسب وقابل للتطبيق، ونتيجة هذا تغيير معاني الظاهرة بحسب شرائط الزمان والمكان.

منطق الفهم: يبتني منطق الفهم عند غادامير على منهج الديالكتيك المبتني على الحوار والسؤال والجواب بين اثنين. هرمنيوطيقا غادامير تبتني على انكشاف الموضوع للمفسّر، والانكشاف هذا يحصل من السؤال، ومن دون سؤال لا يتحقّق الفهم الهرمنيوطيقي. فالسؤال هو الذي يهدينا إلى الجواب وهو الذي يسبّب انكشاف الموضوع، وفي الوقت نفسه يوجب التحديد أيضاً، لأنّ السؤال لم يكن مطلقاً بل يولد جرّاء شرائط خاصّة ومن خلال تعامله مع الظاهرة، وهذه هي ديالكتيك الفهم عند غادامير.

الأحكام السابقة: إنّ للأحكام والفروضات السابقة عند غادامير مدخلية في عملية الفهم، إنّها تتلاقح مع الظاهرة ومع هذا التلاقح يتولّد الفهم. وربّما يعبر عن هذا بالدائرة الهرمنيوطيقيّة، فالفهم يبدأ من فروضات المفسّر وأحكامه السابقة، ويتلاقح مع الظاهرة وما تحويه من مداليل، وهذه الدائرة تستمر من خلال التأثير والتأثر المتقابل إلى أن يحصل المعنى والفهم وينكشف لدى المفسّر. وعليه لا يتحقّق الفهم من دون هذه الدائرة الهرمنيوطيقيّة. الفهم والتاريخ: للظاهرة التاريخيّة تفاسير عدّة قام بها مختلف الأشخاص، وهذه التفاسير هي التي تصوغ الظاهرة التاريخيّة، كما أنّها تؤثر في فهمي لتلك الظاهرة. وبعبارة أخرى: للتاريخ -مع ما امتزج به من آراء وتفسير- أثر، وهذا الأثر يؤدي دورًا في عملية فهم المفسّر لتلك الظاهرة التاريخيّة. ففهمنا للظاهرة التاريخيّة منوط بالتطوّرات التفسيريّة الطارئة على تلك الظاهرة، وهذه التفاسير تكون مادّة لصياغة فروضاتنا وأحكامنا السابقة عند مواجهة تلك الظاهرة.

وعليه فإنّ الفهم عند غادامير تاريخي، إذ يتأثر بأفق المفسّر من جهة وبتاريخ الظاهرة وما امتزجت به من تفاسير من جهة ثانية، وهذا الأفق سيّال وغير قارّ إذ يتكوّن من عناصر سيّالة وغير قارّة، فالأفق دائمًا في حالة تغيير. إلى هنا ننتهي من أهم أعلام المنهج الهرمنيوطيقي، وهو لا يقتصر على هؤلاء بل له أنصار ومنظّرون كثير ينتمون إلى تيّارات هرمنيوطيقيّة مختلفة أمثال أميليو بيتي (١٨٩٠-١٩٦٨) وبول ريكور (١٩١٣-٢٠٠٥). وهرش وغيرهم.

المبحث الثاني: التطبيقات في العالم الإسلامي

على الرغم من قدم المنهج الهرمنيوطيقي في الغرب، غير أنّه تأخّر في الدخول إلى العالم الإسلامي كثيرًا، فقد تبنّاه مؤخّرًا أمثال نصر حامد أبو زيد في مصر، ومحمّد مجتهد شبستري وعبد الكريم سروش في إيران. نعم يقتصر الأمر على هؤلاء، بل ربّما يكون من أشرنا إليه يُعدّ من أبرز المنظّرين والمتحمّسين للمنهج الهرمنيوطيقي في العالم الإسلامي.

وربما يكون سبب تأخر تبني المنهج الهرمنيوطيقي في العالم الإسلامي، يعود إلى تغيير وجهة الخطاب العلماني من المواجهة الصريحة مع الدين إلى المعاشة معه، ومحاولة إفراغه من محتواه ليبقى الاسم دينياً والمحتوى علمانياً.

تبنى التيار العلماني في العالم الإسلامي مجموعة مناهج غربية، وحاول تطبيقها بكل حماس، من قبيل المنهج العلمي والوضعي، والمنهج الماركسي، والمنهج التاريخي وغيرها من المناهج التي باءت جميعها بالفشل، ولم تأت أكلها في تحديث المجتمع بزعمهم للحاق بركب الغرب. فدخلوا من باب الإصلاح الديني متمسكين بالمنهج الهرمنيوطيقي الذي لا ينفي الظاهرة بل يفرغها من معناها الرئيس ويلبسها معاني جديدة تتناسب مع المعاصرة ومتطلبات العصر الحديث.

وعليه قد أصبح المنهج الهرمنيوطيقي، من أهم المناهج الوافدة إلى العالم الإسلامي، والداعية إلى تغريب القراءة الدينية، وإضفاء معاني جديدة عليها، وفيما يلي نحاول أن نبحت عن بعض التطبيقات للمنهج الهرمنيوطيقي في العالم الإسلامي، مع ذكر بعض النماذج والأمثلة الدينية المتغربة، وذلك من خلال متابعة مسار هذا المنهج الوافد عند أهم رواده في عالمنا الإسلامي.

علماً بأن التيار العلماني في العالم الإسلامي، تمسك من بين أنواع الهرمنيوطيقا المختلفة والمتخالفة، بالهرمنيوطيقا الفلسفية التي طرحها هايدغر وغادامير، وكأنها النوع الواحد الصحيح من المنهج الهرمنيوطيقي لا غير، والسبب في ذلك أن الهرمنيوطيقا الفلسفية تخدم غرضهم التجديدي في الدين، إذ إنها كما قلنا تخالف قصديّة النص أو الظاهرة، وتجعلها فارغة من المعنى، وأن المفسر أو المتلقي يضفي عليها المعنى في عملية دياكتيكية مرّ شرحها. أما باقي أنواع الهرمنيوطيقا التي تبحث عن قصد المؤلف، وتحاول الوصول إلى كنه المعنى الذي قصده، فإنها لا تتوافق مع التيار العلماني، فوُجعت مهملة لديهم.

وبهذا الخصوص يشير نصر حامد أبو زيد إلى غادامير ومنهجه الهرمنيوطيقي قائلاً: "وتعدّ الهرمنيوطيقا الجدلية عند غادامير بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي، نقطة

بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسّر بالنّص لا في النصوص الأدبيّة ونظريّة الأدب فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم العصور وحتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كل عصر من خلال ظروفه للنّص القرآني، ومن جانب آخر نستطيع أن نكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من تفسير النّص القرآني، ونرى دلالة تعدّد التفسيرات في النّص الديني والنّص الأدبي معاً، على موقف المفسّر من واقعه المعاصر، أيّما كان ادّعاء الموضوعيّة الذي يدّعيه هذا المفسّر أو ذاك^{٣٤ ٣٥}.

وفيما يلي نشير إلى أهمّ المحطّات التطبيقية للمنهج الهرمنيوطيقي في قراءة الخطاب الديني.

الدين وفهم الدين

سعى جميع العلمانيّين المتمسكين بالمنهج الهرمنيوطيقي، للفصل التّام بين الدين حيث هو منتج مقدّس، وبين فهم الدين إذ يُعدّ منتجاً بشرياً متغيّراً بتغيّر الظروف، وعليه يذهب شبستري إلى "ضرورة التفكيك بين الحقيقة الدينيّة الموحاة إلى جماعة من النّاس، وبين المفاهيم والتفسير التي تستخدمها تلك الجماعة للتعبير عن الحقيقة الدينيّة الوحيانيّة التي يؤمنون بها"^{٣٦}.

وبالاتّجاه نفسه يقول نصر حامد أبو زيد: "لابدّ هنا من التمييز والفصل بين الدين والفكر الديني، فالدين هو مجموعة النّصوص المقدّسة الثابتة تاريخياً، في حين أنّ الفكر الديني هو الاجتهادات البشريّة لفهم تلك النّصوص وتأويلها واستخراج دلالتها. ومن الطبيعي أن تختلف الاتجاهات من عصر إلى عصر، بل من الطبيعي أيضاً أن تختلف من بيئة إلى بيئة"^{٣٧}.

ويضيف سروش بأنّ المؤمنين يحاولون دوماً استخراج الحقيقة الدينيّة من المتون الدينيّة، ولكن لم يكن نصيبهم سوى المعرفة الدينيّة، وإذا أضفنا إلى هذا أنّ كل فهم إنّما هو تأويل وتفسير على حدة، كانت النتيجة أنّ المؤمنين يبحثون عن حقيقة الدين، لكنهم يصلون إلى تأويل الدين وتفسيره، وهذا الفهم والتفسير تاريخي عصري ونسبي^{٣٨}.

٣٤ أبو زيد، نصر حامد. اشكاليات القراءة وآليات التأويل (مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٧)، ٤٩.

٣٥ أبو زيد، نصر حامد. فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، ط ٧ (المركز الثقافي العربي، ٢٠١١)، ٦.

٣٦ محمد، مجتهد شبستري. هرمونيك، كتاب و سنت (فرأيند تفسير وحي) (طهران: طرح نو، ١٣٨٥)، ١٤٤.

٣٧ أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني (المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧)، ١٩٥-١٩٦.

٣٨ سروش، عبد الكريم. قبض وبسط ثئوريك شريعت (مؤسسة صراط، ١٣٧٠)، ٢٩٠.

تعدد القراءات

من المستلزمات الواضحة لإلقاء الفصل بين الدين وفهم الدين، القول بتعدد القراءات، إذ إن لكل شخص أو لكل تيار فكري قراءته الخاصة، وهذا ما صرح به شبستري قائلاً: "أنا لا أعتقد أن الدين ينحصر في نوع واحد وقراءة واحدة ثابتة للدين، ففي نظري لا يمكن القول بوجود قراءة دينية ثابتة هي الصحيحة فقط، إن القراءات الدينية في الأعصار المختلفة يمكن أن تكون متفاوتة^{٣٩}..."

أمّا نصر حامد أبو زيد فإنّه يجعل التأويل حركة مستمرة بين استخدام أدوات لاكتشاف دلالة النص، وبين استغراق المؤول في أعماق النص لسبر أغواره، وتطور أدوات التحليل تتطور معاني النصوص، وعليه فإن "حركة النص في الزمان والمكان ليست إلا حركة في واقع حيّ متطور، واكتشاف دلالات جديدة للنصوص لا يعني إسقاط الدلالات التي اكتشفت قبل ذلك من هذه النصوص^{٤٠}".

ويرى الدكتور سروش أن النص أمر مبهم ذاتاً ويتحمّل معانٍ عدّة، وتعدد المعاني هذه تنبئ عن بنية غير متعيّنة ذاتاً وقابلة لتطبيق معانٍ مختلفة عليها^{٤١}.

قبيّات المفسّر

من الامور التي يناور حولها الخطاب العلماني في تمسّكه بالمنهج الهرمنيوطيقي، ما لقبليّات القارئ أو المفسّر أو المتلقي من دور في عمليّة الفهم، وهذا الأمر وإن كان مقبولاً بحد ذاته، غير أنّه لو تجاوز حدوده، بحيث يصبح مدعاة إلى النسبيّة وعدم إمكانية الوصول إلى الحقيقة، فهو غير صحيح.. وقد أكّد شبستري على هذا الأمر في أكثر كتبه وبحوثه، وفي أكثر من مكان حيث يُعدّ العمود الفقري لجميع أعماله، فقد قال: "إن كل فهم وتفسير لنصّ معيّن يقوم على أساس رؤية وفرضية مسبقة، وبما أنّ الرؤى والمفروضات المسبقة للناس في مقام فهم النصّ متفاوتة ومختلفة، فإنّ قراءتهم وفهمهم لمعنى النصّ سيكون متفاوتاً بالتبع، وهذا التفاوت ممّا لا محيص عنه^{٤٢}".

٣٩ شبستري، محمد مجتهد. قراءة بشرية للدين (طبع في منشورات الجمل، ٢٠٠٩)، ٧٧.

٤٠ أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ط ٨ (المركز الثقافي العربي، ٢٠١١)، ٢٤٠.

٤١ سروش، قبض وبسط تنويرك شريعت، ١٩١-١٩٢.

٤٢ شبستري، قراءة بشرية للدين، ١٤.

وبالاتجاه نفسه يذهب الدكتور سروش، يرى أن فرضيات علماء الدين الذهنية حول الإنسان والعالم، سيما تلقيهم عن الدين، كل هذه الأمور تؤثر في طريق فهمهم وتفسيرهم للنص الديني، وهذه الموارد هي التي تسبب الخلاف بين العلماء والمفسرين^{٤٣}.

كما أن نصر حامد أبو زيد يشير إلى هذه الخاصية بقوله: "ثاني هذه المتغيرات الأفق المعرفي الذي يتناول العالم المتخصص من خلال النص، فيحاول أن يفهم النص من خلاله، أو يحاول أن يجعل النص يفصح عنه"^{٤٤}.

علمًا بأن المبنى الأساس للقول بتعدد القراءات -وقد مرّ بيانه- هو هذه النقطة، أي إفساح المجال لقبليات المفسر، وإعطاؤها الدور الأبرز في عملية الفهم والتفسير.

الحوار والجدل

من الأمور التي ركزت عليها الهرمنيوطيقا الفلسفية، ظهور المعنى من خلال الحوار أو الجدل المستمر بين النص والمتلقي، مع الإذعان بتبعية الأسئلة وتغيرها بحسب ظروف المكان والزمان. وهذا الأمر من الأمور الأخرى التي تسبب نسبية الفهم وتعدد القراءات. يقول حامد نصر أبو زيد: "إنّ أيّ قراءة لا تبدأ من فراغ، بل هي قراءة تبدأ من طرح أسئلة تبحث لها عن إجابات... أنّ طبيعة الأسئلة تحدّد للقراءة آلياتها"^{٤٥}. ويضيف قائلاً: "هكذا تصبح القراءة فعلاً مستمرّاً لا يتوقّف، يبدأ من الحاضر والراهن، وينطلق إلى الماضي والتراث، ثمّ يرتد إلى الحاضر مرّة أخرى في حركة لا تهدأ ولا يقرّ لها قرار"^{٤٦}.

أمّا شبستري فإنّه يطبّق المنهج نفسه على القرآن الكريم ويقول: "فالايات لا تنطق من تلقاء نفسها، بل المفسر هو الذي يطرح السؤال أولاً، ثمّ يتحرّى الإجابة عن طريق تفسير الآيات واحدة تلو الأخرى. فمن أين يأتي المفسر بسؤاله؟ سؤاله يكتنف قبليات لم تمنح من القرآن نفسه. وإنّما تستمدّ من العلوم والمعارف المختلفة التي يحملها المفسر"^{٤٧}.

٤٣ سروش، قبض وبسط تنويرك شريعت، ٢٠٨.

٤٤ أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ٩.

٤٥ أبو زيد، اشكاليات القراءة وآليات التأويل، ٦.

٤٦ أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ٩.

٤٧ شبستري، محمد مجتهد. الهرمنيوطيقا الكتاب والسنة، ط ١ (مركز دراسات فلسفة الدين، ٢٠١٣)، ٢٩.

ويضيف قائلاً: "إذا تغيّرت أسئلة المتعاطين مع الوحي وأجوبتهم وتجاربهم ومواقفهم، تغيّرت تبعاً لها تجاربهم وفهومهم للوحي"^{٤٨}.

هذه أهم المحطّات التطبيقية لدى العلمانيّين المتمسّكين بالمنهج الهرمنيوطيقي لقراءة النصّ الديني، لإعطاء قراءة جديدة تواكب التقدّم والتطوّر الحديث بزعمهم، وهذا ما صرّح به شبستري فقد وصف جهود العلمانيّين قائلاً: "تحرّكوا من خلال الاستفادة من المعارف الجديدة للهرمنيوطيقا على مستوى إيجاد طريقة لتجديد النظر، وإعادة قراءة التراث، وترميم الحقيقة الموجودة في صلب الدين الإسلامي، لإيجاد حلّ عملي للتخلّص من المأزق"^{٤٩}.

وكانت الشريعة الإسلامية أوّل ضحايا هذه العملية، وكأنّها المانع الوحيد أمام التقدّم والرفق، فلو أبدلنا مثلاً عقوبة الإعدام والقصاص بالسجن، أو ألغينا الحجاب عن المرأة، لوصلنا مباشرة إلى إمكانية بناء المعامل الكبيرة والمشاركة الفعّالة في التصنيع، واختراع التقنيات الحديثة وغيرها من الأمور التي يحكيها المخيال العلماني بزعمه.

يرى شبستري أنّ الحدود في صدر الإسلام ما كانت تقام على أنّها حق من حقوق الله، بل أنّها كانت آليات رادعة أفرزها المجتمع الجاهلي، وأقرّها الإسلام للوصول إلى النظم والعدالة مع تعديل وجهتها، ثمّ يقول: "إنّه ينبغي النظر إلى جميع الأحكام والمقرّرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في الإسلام في سياق مسارها التاريخي، والبحث في المقاصد والغايات التي تتضمّنّها هذه الأحكام، ولا يمكن إضفاء صبغة الإطلاق عليها، والقول بأنّها شاملة لجميع العصور"^{٥٠}.

كما أنّ نصر حامد أبو زيد ينطلق من المنطلق نفسه، ويدعو إلى إعادة النظر في كثير من الحدود والأحكام والتعاليم الشرعية، من قبيل مسألة الرقّ والعبودية، العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، الربا، ما يتعلّق بالجنّ والشيطان والسحر والحسد، الحجاب، وغيرها من الموارد^{٥١}.

٤٨ شبستري، ١٣٨.

٤٩ شبستري، قراءة بشرية للدين، ٢٦.

٥٠ شبستري، ٢٣٧.

٥١ أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ٢١٥-٢٢٢.

المبحث الثالث: تحليل ونقد

تطرّقنا في المبحثين السابقين إلى أهم الآراء الواردة حول الهرمنيوطيقا والمنهج الهرمنيوطيقي في الغرب من خلال أهم رواده، وكذلك الإشارة الإجمالية إلى بعض التطبيقات في العالم الإسلامي، وفيما يلي نحاول تقديم رؤية نقدية وتقويم موضوعي لما مرّ ضمن نقاط: المنهج الهرمنيوطيقي الذي طرحه شلاير ماخر في المرحلة الرومنطيقية يعتمد على مجموعة أسس معرفية ونفسية، منها مسألة سوء الفهم بسبب إيهام النص والمؤدّي بدوره إلى تعدّد القراءات.

وقد ورد في علم الأصول طرق للوصول إلى المعنى الحقيقي ومراد المؤلف أو القائل، منها التبادر أي تبادر المعنى من اللفظ، وهو حجة بحسب العرف العام. يُستعان بالأصول اللفظية: كأصالة الحقيقة، أصالة عدم التقدير، أصالة الظهور، أصالة العموم، أصالة الإطلاق وغيرها للوصول إلى مراد المتكلم الحقيقي.

فالمتكلم العاقل عندما يريد التكلم وإيصال المعاني إلى المخاطبين، فإنّه يستعمل الكلمات المتبادرة إلى الذهن والمتوافقة مع العرف العام، وإلا كان الكلام عبثاً، كما أنّه لم يستخدم القرائن في كلامه، فيجري أصل عدم القرينة، كما تجري سائر الأصول اللفظية، ومنها ينتج المعنى ويصل المخاطب إلى المراد الحقيقي.

ثم إنّ ماخر يعتمد على خصوصيات المؤلف النفسية لاستكشاف المعنى من خلال اكتشاف شخصية الفرد، وهذا وإن كان صحيحاً على نحو الإجمال، غير أنّه لا يصحّ إذا أُريد استعماله على نحو مطلق، مع تقييد المعنى على الوقوف التفصيلي لشخصية المؤلف أو المتكلم، وذلك أنّ المتكلم - وإن حمل شخصيات مختلفة بين جوانحه - مجبور على استخدام قواعد اللغة العرفية والمصادق عليها بين العقلاء لإيصال المعنى^{٥٢}.

أمّا بخصوص هايدغر فإنّه تطرق إلى الهرمنيوطيقا بشكل عرضي، وذيل اهتمامه الفلسفي العام حول الوجود، ومن هذا المنطلق انصبّ اهتمامه حول أنطولوجيا الفهم، فكان المؤسّس

٥٢ شاهرودي، سيد محمود مرتضوي. نقد وبررسي مباني هرمنيوتيكي شلاير ماخر (نقد ودراسة الأسس الهرمنيوطيقية لشلاير ماخر)، ط ١ (مؤسسة الإمام الخميني، ١٣٩٧)، ٣٥٠ فما بعد.

للنظرة الفلسفية حول الفهم والمعرفة، متخطياً بذلك الهرمنيوطيقا الرومانطيقية والكلاسيكية. ومما يؤخذ على موقف هايدغر الهرمنيوطيقي أنه:

أولاً: لم يعط تفسيراً واضحاً لها، إذ تتقلب آراؤه حول الهرمنيوطيقا في مراحل مختلفة، ونراه في أحيان كثيرة يكتفي بشرح المعنى اللغوي والبحث في الجذور اليونانية من دون الوصول إلى نقطة محورية.

وثانياً: أنه يكتفي بالبحث الأنطولوجي حول الفهم، ويدع المباحث الكثيرة التي شغلت أفكار المتقدمين عليه، من قبيل: كيفية الوصول إلى قصد المؤلف، أو كيفية تفسير النصوص، وما هو السبيل عند تعارض التفسيرات المختلفة، وغيرها من الأمور المعرفية المطروحة حول الفهم.

ثالثاً: أنه على الرغم محاولته للابتعاد من الذهنية، وفسح المجال أمام الوقائع كي تتكلم عن نفسها بمعزل عن المقولات الفلسفية والميتافيزيقية الرائجة آنذاك، غير أنه يقع في فخ الذهنية أو الذاتية بنحو آخر، لأنه يبحث عن المعنى في أفق ذهن المفسر.

رابعاً: ما يذهب إليه في عملية تفسير الفهم يؤول إلى النسبية، إذ لا يهتم بمسألة قصد المتكلم أو المؤلف، فتتشكل قراءات متعددة عرضية.

خامساً: لم يرسم هايدغر معايير لفصل قبيليات المفسر الصحيحة وغير الصحيحة، مما يفسح المجال للقراءات المختلفة وحتى المتضاربة.

سادساً: لم يرسم هايدغر معياراً للحق، كان الحق سابقاً ما يتطابق مع الواقع، وجعله هايدغر ما يكشف الوجود عن نفسه، وهذا التفسير للحق لا يتوافق مع ما يذهب إليه في أنطولوجيا الفهم، إنه يرى أن الفهم يعتمد على فرضيات وقبيليات، وهذا ما لا يدع مجالاً للوجود كي يكشف عن نفسه بما هو ومن دون مدخلية أي فرضيات وقبيليات^{٥٣}.

وعندما نصل إلى غادامير يمكن تسجيل النقاط التالية حول موقفه الهرمنيوطيقي:

أولاً: أنه تبعاً لهايدغر ينفي أن تكون الحقيقة وصفاً للقضايا، بل يجعل الحقيقة بمعنى الانكشاف، فأي معنى ينكشف للمتلقي فهو حقيقة، وبناء على هذا فالحقيقة تفقد معناها

٥٣ اعظمي، درآمدی بر هرمنوتیک (مدخل إلى الهرمنيوطيقا)، ١٩٢-٢٠٠، بتصرف.

الأساسي، وتصبح خنثى وعرضة للتفسيرات المختلفة، من دون وجود محك لتشخيص الفهم الصحيح عن غير الصحيح، مضافاً إلى الإبهام الموجود في كلمات غادامير عند تفسير الحقيقة، حيث يتمسك تارة بمنهج هايدغر، وتارة أخرى يجعل الحقيقة وصفاً للقضايا المفسرة، كما في كتابه الحقيقة والمنهج. مع أنه لم يقدّم أي دليل على مدّعاؤه وأخذه أصلاً موضوعياً.

ثانياً: أن هرمنيوطيقا غادامير تؤوّل إلى نسبية الفهم، إذ يجعل الفهم نتيجة اتحاد أفق المتلقي مع أفق النص أو الأثر، وهذا ما يتكرّر دائماً عند مختلف المتلقين من دون أن يكون للنص أو الأثر معنى واقعي. وجرّاء هذه النظرة لا يمكن تقييم الآراء والقول إنّ هذا صواب وذلك خطأ.

ثالثاً: تدور هرمنيوطيقا غادامير مدار الحوار والجدل والسؤال والجواب، فالسؤال يبدأ من المفسّر أو المتلقي ويحاكي النص أو الأثر لينتج المعنى في جدل دياكتيكي مستمر، وهذا المبدأ يعدّ محورياً في هرمنيوطيقا غادامير، إذ ينتج تعدّد القراءات، وعدم انتهاء عملية الشرح والتفسير.

ولكن هذا التشبيه غير صحيح، فعملية الفهم تختلف عن عملية الحوار بين شخصين، كما أورد ريكور أيضاً هذا الإشكال على غادامير. ثمّ أنّ دعوى شروع عملية الفهم من السؤال، وأنّ الفهم لا يحصل إلاّ عبر هذه الطريقة، فهذه دعوى لا دليل عليها، يأخذها غادامير أخذ المسلمّات من دون أن يستدلّ عليها، فكثيراً ما يصادف لنا أن نقرأ نصّاً أو رسالة ونفهم معناها من دون حدوث سؤال أو جواب.

رابعاً: المباني التي تمسك بها غادامير في عملية الفهم، توصلنا لا محالة إلى تاريخية الفهم، وعدم وجود أي معنى أو فهم خارج التاريخ، إذ إنّ الفهم يُولد في تلاحم بين أفق الأثر وأفق المتلقي، وهذا الأمر لم يكن ثابتاً بل يتغيّر بحسب الظروف الزمكانية.

ونحن وإنّ نوافق على مدخلية الظروف الزمكانية وقبليات المفسّر في عملية الفهم إجمالاً، لكننا لا نوافق على إطلاق هذا المبنى وجعله ركيزة أساسية في الفهم، لأننا مثلاً إذا أردنا أن نفهم نصّاً يونانياً، علينا أن نتعلّم قواعد اللغة لنصل إلى المعاني المتوخّاة، مع لحظ القرائن

والشواهد المحفوفة بالكلام أو النص، مضافاً إلى أن غدامير لم يقدّم أي دليل على مدعاه بل جعله أصلاً موضوعياً وبنى عليه آراءه.

وهناك إشكال آخر يرد على هذه النقطة، وهي عدم إمكان فهم الأثر الذي يواجهه المتلقي لأول مرة بحسب زعم غدامير، لأنّه لا يمتلك أفقاً وفضاءً مسبقاً كي يتحد الأفق، ولا توجد حوله تفاسير وشروح متعدّدة طيلة التاريخ، كي تضاف إلى المسبقات المعرفية لدى المتلقي. وهذا إشكال نقضي على غدامير.

وهناك من يستشكل على هذه القاعدة نفسها أي (قاعدة تاريخية الفهم) فهل هي تاريخية أيضاً، ويشملها هذا القانون؟ فإن كان نعم، كان بإمكاننا تجاوزها إذ لم تصبح أصلاً ثابتاً بنبي عليه عملية الفهم^{٥٤}.

خامساً: انتقد غدامير في الغرب أيضاً فلاسفة ومفكّرون مختلفون، سيّما أصحاب الهرمنيوطيقا الكلاسيكية أمثال بيتي وهيرش، فقد ذهبوا إلى وجود معنى محوري للنص ووجود معيار للوصول إلى ذلك المعنى، كما أنّ هابرماس يُعدّ من منتقدي غدامير أيضاً^{٥٥}. عندما نأتي إلى العالم الإسلامي، نرى التأثير الكبير لبعض المفكرين بالمنهج الهرمنيوطيقي الفلسفي، سيّما نسخته الغداميرية، وقد مرّت نماذج من هذا التأثير في المبحث الثاني، وحاولوا تفسير النص الديني وفقاً لمعطيات هذا المنهج.

ويرد عليهم أولاً: إنّ هذا المنهج ولد في البيئة الغربية، وعلى هامش تفسير الكتاب المقدّس، ولحلّ المشاكل الموجودة فيه التي لا تتطابق مع العقل السليم والفطرة وبعض معطيات العلم الصحيحة، وليس ذلك ببعيد عن كتاب ابتعد عن ينبوعه القويم، وخطّته أنامل أناس محدودين غير معصومين، وهذا إن صحّ على الكتاب المقدّس، فلا يصح على القرآن الذي سلم من الدس والتحريف، وهو معجزة خاتم الأنبياء ﷺ الخالدة إلى يوم الدين، فلا يمكن قياسه بأي نص بشري آخر. وهذه نقطة خلاف جوهرية بين الخطاب الإسلامي، والخطاب العلماني القائل بشريّة النصوص عامّة.

٥٤ واعظي، ٣٠٥-٣٢٢، بتصرف.

٥٥ مسعودي، جهانگیر. هرمنوتیک ونواندیشی دینی (الهرمنيوطيقا والتجديد الديني)، ط ٢ (معهد العلوم والثقافة الإسلامية للبحوث، ١٣٩٢)، ١٧٨-٢١٥.

ثانيًا: من الغريب أن الخطاب العلماني في العالم الإسلامي يتمسك بالمنهج الهرمنيوطيقي الفلسفي، ويتعامل معه كنظرية صحيحة متسالم عليها عند العلماء، وكأنها آخر ما توصل إليها العلم الحديث، ويترك سائر الآراء الهرمنيوطيقيّة المعاصرة الغربية التي تندّد بهذا المنهج، وتأخذ عليه النسبيّة والشكوكيّة والفوضى المعنائيّة، وتذهب في المقابل إلى القصديّة ووجود معايير للوصول إلى مراد المتكلم. وهذا من تناقضات الخطاب العلماني في العالم الإسلامي، حيث يجرّ النار إلى قرصه، ويتمسك بالمناهج التي تدعم مشروعه في علمنة الدين، على الرغم من أن ادّعاءهم الموضوعيّة والتجرّد في البحث العلمي قد ملأ الخافقين.

ثالثًا: تصوّر الخطاب العلماني في العالم الإسلامي، أن تطوّر العلوم يؤثّر في استحصال المعنى، لذا يذهب الى مدخليّة علوم العصر في عمليّة الفهم ممّا يسبّب النسبيّة المعنائيّة، والخطأ الذي وقعوا فيه أنهم حكموا بدخول أوصاف الشيء وعوارضه في المعنى اللفظي واللغوي، والحال أنّها غير داخله، فمعنى الشمس اللغوي مثلاً هو نفسه منذ خلق الله الإنسان وإلى يوم القيامة، دون مدخليّة أوصاف الشمس، وهل تدور حول الأرض أو الأرض تدور حولها، فهذه الأوصاف ولم تؤخذ في المعنى اللغوي المعجمي، وعليه فمعنى المفردات الواردة في الكتاب والسنة لا تتغيّر، وتبقى على ما وُضعت عليه.

والأمر كذلك بخصوص نظريّة وضع الألفاظ للماهيّات - كما يدّعي بعض الدارسين - فحينئذ يتغيّر المعنى بتغيّر النظريّات، ولكن هذا غير صحيح أيضًا، إذ يمكن القول إنّ اللفظ موضوع للماهية بنحو الإجمال أمّا تفاصيل الماهية - أي تلك الماهية التي لا نملك المعلومات الكافية عن زواياها بالدقّة - فهي خارجة عن مدلول الألفاظ، وهذا يعني أن مدلول لفظ الماء هو الإشارة الإجماليّة للماهية المجملّة التي نعرف مصاديقها البارزة، ومن ثمّ ففي هذا المعنى الإجمالي لا علاقة للعنصر البسيط [في تعريف الماء] ولا (H₂O) أيضًا، بل ليس لأية خصوصيّة أخرى يمكن أن تُقترح من قبل النظريّات المستقبلية.

وبناء عليه، فإنّ ما نفهمه من لفظ الماء في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّا فِي الْأَرْضِ﴾. (المؤمنون: ١٨)، وما كان يفهمه المسلمون الأوائل في صدر الإسلام

نفسه، والتفاوت الوحيد هو أنه من الممكن أن تكون أطلاعاتنا عن الماء غير متوافرة لدى مسلمي صدر الإسلام، وهو تفاوت لا علاقة له بمعنى اللفظ ومدلوله^{٥٦}.

رابعاً: يدّعي الخطاب العلماني في العالم الإسلامي أنّ التفسير أو الفهم يتأثر بقبليّات المفسّر ومفروضاته، وعليه تتغيّر المعاني بتغيّر المباني، ولكن هذا غير صحيح وناشئ من الخلط بين فهم النصّ وقبول النصّ، فمن الممكن أن يفهم الإنسان نصّاً معيّناً من دون أن يعتقد به، وعلى سبيل المثال فإنّ المستشرق المسيحي الذي لا يقبل الإسلام ويعتمد على مبانٍ غربيّة، يفهم النصّ القرآني ومراد الآيات ومعناها اللغوي كما يفهمها المسلم المعتقد، وهنا قد اختلفت المباني لكن اتّحدت المعاني^{٥٧}.

خامساً: عندما نرجع إلى نصوص القرآن والسنة، نرى أنّها تخالف نسبيّة المعرفة "فما يُستنتج من مجموعة الآيات والروايات المعتمدة يفيد بطلان الاتجاه النسبي، وردّه بشكل قاطع، وفي الحقيقة الدين - بفرضيّاته القبليّة - لا يمكنه القبول بنسبيّة الفهم لدى مخاطبيه وبشكل مطلق^{٥٨}".

ومن الآيات المستشهد بها في هذا المجال قوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ (المائدة: ١٥) وقوله تعالى: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران: ١٣٨) فالهداية والنور والبيان وغيرها من الأوصاف القرآنيّة، كلّها تدلّ على بطلان نسبيّة المعرفة، فأيّ هداية تتحقّق من خلال تطوّر المعاني وتعدّد القراءات والقول بصحتها جميعاً؟ وكذلك قوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٥١) "هذه الآية تدلّ بصراحة على أنّ الله تعالى وعن طريق النبي سيقوم بتعليم المسلمين الكتاب والحكمة، فإذا ما كان الفهم البشري في الواقع ناقصاً على الدوام، فكيف يمكن أن نقول: إنّ المسلمين قد تعلّموا الكتاب والحكمة من النبي ﷺ؟"^{٥٩}.

٥٦ لاريجاني، صادق. القراءات الجديدة للمصادر الدينية في مدار النقد، في: اللاهوت المعاصر: دراسات نقدية (هرمنوطيقا، ط ١) (ناشر: العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٢٠)، ١٩٨-٢١٧.

٥٧ لاريجاني، ٢١١.

٥٨ لاريجاني، ٦: ٢١٢.

٥٩ لاريجاني، ٢١٣.

سادساً: هناك لعبة حاول أن يخوضها الخطاب العلماني في العالم الإسلامي، لتطبيق المنهج الهرمنيوطيقي من جهة، وعدم المساس بالنصوص المقدسة من جهة ثانية، ألا وهي القول بالفصل بين الدين وفهم الدين، فالدين ثابت مقدس نازل من عند الله تعالى، أما التدين فهو تطبيق الدين بحسب تفسير كل شخص عن الدين وفهمه له.

وقد انطلت هذه الخدعة على كثير من الباحثين، وأصبحت تتردد في البحوث والدراسات والمحاضرات بكل حماس، وقد نسي أو تناسى أصحاب هذه المقولة، أن الالتزام بها ينفي الفائدة من إرسال الرسل وبعثة الأنبياء بالشرائع والطقوس المختلفة، وتكون التشريعات الإلهية عبثاً -والعياذ بالله- إذ ما فائدة دين لم يفهمه المتلقي كما أَراده الله تعالى.

نحن نعتقد أن الدين جاء لهداية البشر وإيصاله إلى السعادة الدنيوية والأخروية، وهذا يعني وجود رسالة يريد الله إرسالها للبشر عبر الأنبياء للوصول إلى هذه الغاية، ومعنى الرسالة أنها ذات معنى محدد، وبالالتزام العملي والنظري بها يحصل الفوز، ولكن إذا لم يتمكن المتلقي فهم الرسالة -كما يزعم الخطاب الهرمنيوطيقي- فأَيُّ فائدة فيها، وكيف يمكن التمسك بها؟!

ونحن إذ نقول هذا، لا ننكر وجود الخلافات والتيارات الفكرية المتنوعة في العالم الإسلامي، والسبب في ذلك يعود إلى المسلمين أنفسهم لا إلى الشريعة أو الدين أو الوحي أو كونه صامتاً فارغاً من المعاني.

بيان ذلك: إذا اعترف الإنسان بالعبودية وأن له خالقاً، لابد أن يعترف أيضاً بغائية الخلقة، وبما أنه لا يتمكن من الاتصال المباشر بالله تعالى لتحقيق تلك الغاية لابد له من التمسك بالدليل والهادي المعصوم المرسل من الله، والالتزام بالتعاليم المنزلة للوصول إلى تلك الغاية. وعليه فالرسول هو المبلغ عن الله تعالى للمعاني والمفاهيم التي يتلقاها الإنسان ويلتزم بها، وبهذا تكون كل التفاسير والأقوال الأخرى التي لا يؤيدها الرسول باطلة، كما كان عند مسيلمة الكذاب وغيره من مدعي النبوة والاتصاف بالغيب. وهذه المهمة تُلقى بعد الرسول على الإمام المعصوم (عليه السلام) ليكون هو ميزان الحق والتفسير الصحيح للشريعة، وكل

تفسير آخر غيره يكون باطلاً، لتتصل سلسلة الهداية من المبدأ إلى المعاد. وهذا هو أحد مداليل حديث الثقلين المتواتر الوارد بألفاظ مختلفة حيث يقول الرسول ﷺ: "إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ما إن تمسكتم بهما لن تضلّوا بعدي أبداً، وأنهما لم يفرقا حتّى يردّا عليّ الخوض".^{٦٠}

فوجود الرسول ووجود الإمام، هو العاصم عن الوقوع في فخّ القراءات المختلفة، إذ هو الذي يعطي التفسير الصحيح، ويكشف المعنى الاصطلاحي للناس، وكل التفسير الأخرى لا بدّ أن تتطابق معه وإلا كانت باطلة. أمّا المعنى اللغوي فلا يتوقّف على وجود المعصوم، بل يتبع قواعد اللغة والوضع.

سابعاً: أنّ نظريّة فصل الدّين عن فهم الدين، بنا لا محالة إلى نظريّة تعدّد القراءات، والقول بصحّتها جميعاً، وهذه النظريّة كسابقها باطلة، إذ تجعل الدين عبثاً -والعياذ بالله- فلو "قلنا بتعدّد القراءات للدّين، فستكون نتيجة ذلك انتفاء الفارق في حالتي وجود أو عدم وجود الدّين. فالدّين الذي يحتمل معاني متناقضة، ويخضع لتفسيرات متعدّدة، وبإمكان كل شخص فرض رغبته عليه، سيّان وجوده وعدم وجوده"^{٦١}.

كما أنّ تعدّد القراءات يرفع الفاصل بين السنة المطلوب اقتفاؤها، والبدعة المأمور بتركها. غير أنّها تبتني على أسس ومبان فلسفيّة أنطولوجيّة مرّت مناقشتها سابقاً.

الخاتمة

الهرمنوطيقا تعني التأويل والتفسير، وقد مرّت بثلاث مراحل في تاريخها: المرحلة الكلاسيكيّة تبدأ من عمليّة الفهم والتفسير في عصر فلاسفة الإغريق، وما قاموا به من نظير للوصول إلى الفهم الصحيح أمام شبهات السوفسطائيين.

المرحلة الرومانطيقية بدأت أيام القرون الوسطى في المدرسة الرومانطيقية، وازدهرت على يد شلايرماخر وأواخر القرن الثامن عشر، لتذهب إلى أنّ الفهم إنّما هو فنّ ولا يقتصر على النصّ المكتوب كما كان خاصّاً بتفسير الكتاب المقدّس، بل يشمل النصّ المكتوب والشفهي

٦٠ مركز الأبحاث العقائدية، موسوعة حديث الثقلين، ط ١، ١٤٣١.
٦١ يزدي، محمد تقي مصباح. تعدّد القراءات، ط ٢ (دار التعارف)، ٢٠٠٦، ٩٣.

وسائر الظواهر الطبيعيّة وغير الطبيعيّة، لأنّ النصّ وهذه الظواهر مبهمة، وبحاجة إلى تفسير وفهم من خلال الالتفات إلى خصوصيّات المتكلّم والاعتماد على الحسّ المشترك بين البشريّة في عمليّة الفهم.

المرحلة الأخيرة هي الهرمنوطيقا الفلسفيّة، وهي أخطر الأنواع، تقصي النصّ والمؤلّف أو المتكلّم، وتعطي الدور الأوّل والأخير للمتلقّي، ليضيف على النصّ المعاني من نفسه بمعزل عن صاحب النصّ أو الكلام.

وقد دخل هذا المنهج إلى العالم الإسلامي أيضًا وإن كان متأخرًا، غير أنّه ترك أثرًا كبيرًا على قراءة الدين وفهمه وتفسيره، فتمسّك به أمثال نصر حامد أبو زيد وعبد الكريم سروش ومحمّد مجتهد شبستري، وأسهبوا بالتنظير لصالحه والترويج له.

وهذا المنهج حتّى ولو كان صالحًا في بعض أسسه ومبانيه من حيث تظهير الحالات النفسيّة والاجتماعيّة ودورها في عمليّة الفهم، الا أنّه غير صالح بتاتًا في تناول الدين وتعاليم السماء، وذلك أنّ الدين حقّ لا ريب فيه، نازل من الخالق لتدبير شؤون الناس الفرديّة والاجتماعيّة ويصل إلى الإنسان من مجارٍ معصومة وأمينّة، ليفوز الإنسان بالسعادة عند تطبيقه، فإذا لم يكن ممكنًا الوصول إلى مراد الشارع كان ذلك نقضًا للغرض وإبطالًا للشرع.

مضافًا إلى أنّ الطبيعة البشريّة تنفي هذه الفوضويّة المعنائيّة، حتّى أنّ أقطاب الهرمنوطيقا الفلسفيّة لا يعتمدون على هذا المنهج في حياتهم الاعتيادية، فهم عندما يطلبون الماء مثلاً من زميلهم أو تلميذهم، فإنّهم يريدون الماء حقيقة ويقصدون معنى الماء، فلو أعطاهم شخص بدل الماء ترابًا، لا اعتراضوا عليه ونسبوه إلى الغباء والحمق.

المصادر :

لاريجاني، صادق.، القراءات الجديدة للمصادر الدينية في مدار النقد، في: اللاهوت المعاصر: دراسات نقدية.هرمنوطيقا. ط ١. ناشر: العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٢٠.

مجموعة باحثين. موسوعة الهرمانيوطيقا. ترجمة محمد عناني. ط ١. المركز القومي للترجمة، ٢٠١٨. محمد، مجتهد شبستري. هرمنوتيك، كتاب و سنت (فرآيند تفسير وحى). طهران: طرح نو، ١٣٨٥.

مختاري، محمد حسين. "تحليل مباني الهرمنوطيقا عند شلاير ماخر." مجلة الحياة الطبية العدد ٣٦ (٢٠١٧).

مسعودي، جهانگیر. هرمنوتيك ونوانديشى ديني (الهرمنوطيقا والتجديد الديني). ط ٢. معهد العلوم والثقافة الإسلامية للبحوث، ١٣٩٢.

مصطفى، عادل. فهم الفهم مدخل إلى الهرمنوطيقا. رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧.

نجار، شكري. "الجامعة ووظيفتها الاجتماعية والعلمية." الفكر العربي، ٣، العدد ٢٠ (٢٠١٠) هايدغر، مارتن. الكينونة والزمان. ترجمة فتحي المسكيني. ط ١. دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠١٢.

واعظي، أحمد. درآمدى بر هرمنوتيك (مدخل إلى الهرمنوطيقا). ط ٨. معهد الثقافة والفكر الإسلامي للبحوث، ١٣٩٧.

يزدي، محمد تقى مصباح. تعدد القراءات. ط ٢. دار التعارف، ٢٠٠٦.

أبوزيد، نصر حامد. اشكاليات القراءة وآليات التأويل. مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٧.

أبوزيد، نصر حامد. فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي. ط ٧. المركز الثقافي العربي، ٢٠١١.

أبوزيد، نصر حامد.. مفهوم النص دراسة في علوم القرآن. ط ٨. المركز الثقافي العربي، ٢٠١١. أبوزيد، نصر حامد.. نقد الخطاب الديني. المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧.

العقائدية، مركز الأبحاث. موسوعة حديث الثقليين. ط ١، ١٤٣١.

جاسبر، دافيد. مقدمة في الهرمنوطيقا. ترجمة وجيه قانصو. ط ١. منشورات الاختلاف، ٢٠٠٧.

راد، صفدر الهي. الهرمنوطيقا. المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠١٩.

سروش، عبد الكريم. قبض وبسط ثئوريك شريعت. مؤسسة صراط، ١٣٧٠.

شاهرودي، سيد محمود مرتضوي. نقد وبررسي مباني هرمنوتيكى شلاير ماخر (نقد ودراسة الأسس الهرمنوطيقية لشلاير ماخر). ط ١. مؤسسة الإمام الخميني، ١٣٩٧.

شبستري، محمد مجتهد. الهرمنوطيقا الكتاب والسنة. ط ١. مركز دراسات فلسفة الدين، ٢٠١٣.

شبستري، محمد مجتهد. قراءة بشرية للدين. طبع في منشورات الجمل، ٢٠٠٩.

شيرت، إيفون. فلسفة علوم اجتماعي قاره اي (فلسفة العلوم الاجتماعية القارية). ط ١. منشورات ني، ١٣٨٧.

غادامير، هانز جورج. الحقيقة والمنهج. ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح. ط ١. دار أويا، ٢٠٠٧.

Schleiermacher, Friedrich D. E. *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*. Edited by Edited by Heinz Kimmerle. Translated by James Wicksteed and Wolfgang Lefèvre. Missoula: MT: Scholars Press, 1977.

Chladenius, Johann Martin. *Introduction to the Correct Interpretation of Reasonable Discourses and Books*. Edited by Translated by Norman Murray. In *The Hermeneutics Reader* edited by Kurt Mueller-Vollmer. New York: Continuum, 1985.

Gadamer, Hans-Georg. *Philosophical Hermeneutics*. Edited by Translated and edited by David E. Linge. Berkeley: University of California Press, 1976.

References

- Abu Zida, Nasr Hamid. Ashkalyat Al-qira"at Waliaat Altaawila. Muminun Bila Hududin., 2017.
- Abu Zida, Nasr Hamidi. Falsafat Altaawil Dirasat Fi Tawil Alquran Eind Muhi Aldiyn Bin Earabi. T 7. Almarkaz Althaqafii Alearabia., 2011.
- Abu Zida, Nasr Hamid.. Mafhum Alnasi Dirasat Fi Eulum Alqurani. T 8. Almarkaz Althaqafiu Alearabia., 2011.
- Abu Zida, Nasr Hamid.. Naqd Alkhitab Aldiynii. Almarkaz Althaqafii Alearabia., 2007.
- Aleaqaayidiatu, Markaz Al"abhathi. Mawsuweit Hadith Althaqalyn. T 1., 1431.
- Jasbar, Dayifid. Muqadimat Fi Alharminutiqa. Tarjamat Wajih Qansu. Ta1. Manshurat Aliakhtilafi., 2007.
- Radi, Safdar Alhi. Alharminutiqa. Almarkaz Al"iislamia Lildirasat Alastratyjyt, 2019.
- Sarush, Eabd Alkrim. Qabd Wabast Tayuwrik Sharieat. Muasasat Sirata., 1370.
- Shahrudi, Sayid Mahmud Murtadwi. Naqd Wabarrisiun Mabani Hirminutikiun Shala Yirmakhar(Naqd Wadirasat Al"usus Alharmanyutiqi-at Lishlayirmakhar). T 1. Muasasat Al"iimam Alkhumayni., 1397.
- Shibistiri, Muhamad Mujtahidi. Alharminutiqa Alkitaab Walsnn. T 1. Markaz Dirasat Falsafat Aldiyn, 2013.
- Shibistiri, Mhmmd Mujtahidi. Qira"atan Bshryt Lildiyni. Tabie Fi Manshurat Aljumli, 2009.
- Shirta, "Iifun. Falsafat Eulum Ajtimaeeaa Qarihiaa(Falsafat Aleulum Aliajtimaeiat Alqariyati). Ta1. Manshurat Ni., 1387.
- Ghadamir, Hanz Jurj. Alhaqiqat Walmanhaji. Tarjamat Hasan Nazim Waeali Hakim Salih. Ta1. Dar "Uwya., 2007.
- Larijani, Sadiq. , Alqira"at Aljadidat Lilmasadir Aldiyniat Fi Madar Alnaqdi, Fi: Allaahut Almueasiri: Dirasat Naqdiatun.Hrminyutiqa. T 1. Nashir: Aleatabat Alebaasyt Almuqadasati, Almarkaz Al"iislamia Lildirasat Alastratyjyatu, 2020.
- Majmueat Bahithina. Mawsueat Alhirmanyutiqa. Tarjamat Mhmmd Eanani. Ta1. Almarkaz Alqawmia Liltarjamati., 2018.
- Muhamadu, Mujtahid Shibistary. Hirminutyk, Ktab W Sint (Fraynd Tafsyir Wahay). Tahran: Tarah Nu,, 1385.
- Mukhtari, Muhamad Husaynin. "Tahlil Mabani Alharminutiqa Eind Shlayir Makhar." Majalat Alhayat Altiyibat

- Aleadad 36 (2017).
- Maseudi, Jahangyr. Hirmunutik Wanu-andishaa Dinaa(Alharminyutiqa Waltajdid Aldiyniu). T 2. Maehad Aleulum Walthaqafat Al"iislamiat Lilbuhuthi., 1392.
- Mustafaa, Eadil. Fahum Alfahm Madkhal "Iilaa Alharminyutiqa. Ruyat Lilnashr Waltuwzie., 2007. Najar, Shikri. "Aljamieat Wawazifatuha Aliajtimaeiat Waleilmiatu." Alfikr Alearabiu 3, Aleadadu. 20 (2010)
- Haydghar, Martin. Alkinunat Walzamani. Tarjamat Fathi Almiskini. Ta1. Dar Alkitab Aljadid Almutahidati., 2012.
- Waeizi, "Ahmada. Dramdaa Bar Hirmunutik(Madkhal "Iilaa Alharminyutiqa). T 8. Maehad Althaqafat Walfikr Al"iislami Lilbuhuthi, 1397.
- Yazdi, Mhmmd Taqi Misbahi. Teddd Alqira"ati. T 2. Dar Altaearufi., 2006.



نقد شبهة تاريخية القرآن الكريم عند الحدائين في ضوء قاعدة الجري والانطباق

نصير علي موسى شكر^١
محمد باقر علي هاشم^٢

^١ جامعة الكوفة/ كلية التربية الأساسية/ قسم التربية الإسلامية، العراق؛ naseera.shokr@uokufa.edu.iq
دكتوراه في فلسفة الشريعة الإسلامية / مدرس
^٢ جامعة الكوفة/ كلية التربية الأساسية/ قسم التربية الإسلامية، العراق؛
mohammedbaqera.alhashime@uokufa.edu.iq
دكتوراه في فلسفة الشريعة الإسلامية / مدرس

ملخص البحث:

أثار الحدائون شبهات كثيرة حول القرآن الكريم، نتيجة قراءاتهم السطحية، وكذا تأثرهم الكبير بالدراسات الغربية حول القرآن الكريم، ومن تلك الشبهات المثارة من قبلهم، شبهة (تاريخية القرآن الكريم)، التي تعني أن آيات القرآن الكريم مرتبطة بوقتها وزمانها، ومن ثم فهي غير صالحة لتطبيقها على أزمان أخرى، هذه الشبهة الكبيرة في مدعائها، تدحضها بيانات أهل بيت العصمة عليهم السلام؛ إذ أشاروا عليهم السلام إلى أن آيات الكتاب العزيز لا يحدّها زمان أو مكان؛ بل هي تجري ما جرى الليل والنهار، والشمس والقمر، وفي هذا البحث سيتعرض الباحث لهذه الشبهة، ويستدلّ على تهافتها من خلال قاعدة الجري والانطباق التي جاءت الإشارة لها في أحاديث العترة الطاهرة عليهم السلام.

تاريخ الاستلام:

٢٠٢٦/٤/١

تاريخ القبول:

٢٠٢٦/٥/٨

تاريخ النشر:

٢٠٢٦/٦/٣٠

الكلمات المفتاحية:

الحدائون، قاعدة الجري والانطباق، تاريخية القرآن الكريم، أهل البيت عليهم السلام، علوم القرآن، القواعد التفسيرية

السنة (١٥) - المجلد (١٥)

العدد (٥٨)

محرم ١٤٤٨ هـ

حزيران ٢٠٢٦ م.

DOI:

10.55568/amd.v15i57.137-159



Refuting Claim of Historical Nature of Glorious Quran for Modernists in Light of Rule of Extension and Application

Naseer Ali Musa Shukr¹
Mohammad Baqir Ali Hashim²

¹ University of Kufa / College of Basic Education / Department of Islamic Education,
Iraq; naseera.shokr@uokufa.edu.iq

PhD in Philosophy of Islamic Sharia / Lecturer

² University of Kufa / College of Basic Education / Department of Islamic Education,
Iraq; mohammedbaqera.alhashime@uokufa.edu.iq

PhD in Philosophy of Islamic Sharia / Lecturer

Received:

1/4/2026

Accepted:

8/5/2026

Published:

30/6/2026

Keywords:

Modernists, The Rule of Textual Extension, Historicity of Glorious Quran, Ahl albayt (Peace Be Upon Them), Quranic Sciences, Exegetical Rules.

Al-Ameed Journal

Year(15)–Volume(15)
Issue (58)

Muharram 1448 AH
June 2026 AD.

DOI:

10.55568/amd.v15i57.137-159

Abstract:

Modernists stir numerous suspicions on Glorious Quran as a result of their superficial readings, as well as their significant influence by Western studies on the Glorious Quran. Among those suspicions raised by them is the suspicion of (Historicity of Glorious Quran), which means that Ayats of Glorious Quran are linked to their time and period, and consequently, they are invalid for application to other times. This suspicion—which is massive in its claim—is refuted by the statements of the People of Infallibility, Ahl albayt (Peace Be Upon Them); for they (Peace Be Upon Them) pointed out that the Ayats are not bounded by time or place, but rather they run as the night and day, and the sun and moon do. In this research, the researcher exposes this suspicion and demonstrates its collapse through the rule "Textual Extension" to which reference is made in Hadiths of the Pure Progeny (Peace Be Upon Them).



المقدمة

لا يخفى على الباحثين والمختصين في القرآن الكريم أهمية القواعد القرآنية ودورها في فهم آيات الكتاب العزيز، ومن بين تلك القواعد ما هو عام وما هو خاص، وقد وظّف علماء التفسير كلا النوعين في فهم آيات كتاب الله العزيز، وتعدّ قاعدة (الجري والانطباق)، من ألمع القواعد التفسيرية الخاصة وأبرزها، فالقرآن الكريم المعجزة الخالدة للرسول الأعظم ﷺ الذي (لا يَخْلُقُ عن كثرة الرَّدِّ، ولا تنقضي عجائبه)، الكتاب الذي أراد الله سبحانه أن يكون دستور البشرية الخالد، وهذا الخلود يستدعي مواكبة العصور كلها، ومسايرة الإنسان في جميع شؤون، وفي كلّ ما يستجدُّ له من أحكام دينية ودنيوية، من هنا وصفت آيات القرآن الكريم بأنها لا تختصُّ بالمرور الذي نزلت فيه، فأقرُّوا بقاعدة (خصوصية المورد لا تخصص الوارد)، وهذه العبارة هي تعبير آخر عما يسمّى بـ(قاعدة الجري والانطباق)، أو كما يقول الأصوليون (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)، وهذا البحث سيعرض هذه القاعدة وأثرها في دحض أحد أهمّ شبهات الحدائين، وهي ما يطلقون عليها بـ(تاريخية القرآن الكريم).

فعند أعتاب هذه القاعدة التفسيرية (الجري والانطباق) تتهاوى مزاعم الحدائين الذين دأبوا على إفشاء الشبهات في أوساط المجتمع، عبر كتاباتهم ومحاضراتهم وندواتهم، التي ما فتئوا ينشرونها هنا وهناك ما سنحت لهم الفرصة.

لقد وجّه الحدائيون سهامهم إلى القرآن الكريم بشكلٍ مباشر، محاولين وسمه بالتاريخية، وهنا تكمن خطورة الحركة الحدائية، إذ إنّها قرأت تراثنا الإسلامي (القرآن والسنة) من طريق ما يتبنّونه من (معرفة)، وأعملوا فكرهم وفلسفتهم وقيمهم وأخلاقهم وجعلوها معياراً يُقاس عليه جميع ما سواه!

إنّ أحد الشبهات المثارة - وبنظر الباحث هي شبهة جدّ خطيرة، ترمي إلى تجميد تشريعات القرآن الكريم وحصره بالزّمان الذي نزل فيه - هي شبهة (تاريخية النصّ القرآني) التي تعني أنّ آيات الكتاب العزيز هي نصوص جاءت في أزمانٍ معيّنة، ومن ثمّ هي مرتبطة بتاريخ

نزولها والوقائع التي نزلت فيها، فهي جاءت لتعالج الشؤون والأحداث التي رافقت عصر النزول، أمّا اليوم فلم تعد تقدّم الحلول الناجعة - بحسب زعمهم -، وأنّ إنسان اليوم قد تكامل عقله وبإمكانه تشريع القوانين الكفيلة بمعالجة الحالات التي تواجهه على اختلاف الأصعدة، الاجتماعية، السياسية، الدينية، الدنيوية... وسنرى في طيّات هذا البحث إشارة أهل البيت (عليه السلام) إلى أنّ هذا القرآن ليس لقوم دون قوم، ولا لزمان دون زمان، ومن ثمّ فإنّ ذلك يستدعي أن تكون له الحاكمية على البشر أجمعهم، وذلك عبر إرسائهم (عليه السلام) لقاعدة تعدّد من أهمّ القواعد القرآنية، وهي قاعدة (الجري والانطباق).

إشكالية البحث:

يتّضح ممّا سبق أنّ إشكالية البحث تكمن في الإجابة عن شبهة تاريخية القرآن الكريم، المثارة من قبل الحدّاثين والساعية إلى تجميد الآيات القرآنية وحصّرها دلالاتها في زمان نزولها.

أهداف البحث:

يسعى البحث لبيان خواء شبهة الحدّاثين، عبر الاستدلال بالنصوص القرآنية والروائية على وهن مدّعاهم.

منهج البحث:

سيعتمد البحث على المنهج التحليلي النقدي، وسيستضيء بالآيات القرآنية الشريفة وبأقوال العترة الطاهرة (عليه السلام)، وكذلك سينقل كلمات علماء التفسير في هذا الشأن.

هيكلية البحث:

اقتضى البحث أن يكون في مقدّمة وتمهيد ومباحث ثلاث وخاتمة بالنتائج، ثمّ المصادر والمراجع. التمهيد: جاء على ذكر الإطار المفاهيم للمصطلحات الواردة في عنوان البحث.

المبحث الأوّل، فكان حول الحدّاثيون وشبهة تاريخية القرآن، وقد ضمّ ثلاثة مطالب، جاء المطلب الأوّل في تعريف الحادثة والحدّاثيون، وفي المطلب الثاني تمّ عرض المنطلقات الفكرية للحدّاثين، أمّا المطلب الثالث فتناول شبهة تاريخية القرآن الكريم، وفي المطلب الرابع تمّ ذكر القائلون بهذه الشبهة من المستشرقين والحدّاثين.

وجاء المبحث الثاني في ذكر أدلة قاعدة الجري من القرآن والسنة، وذلك في مطلبين.
أمّا المبحث الثالث فقد عرض الباحث فيه بعض ثمرات هذه القاعدة وأهميتها، في مطلبين.
وختمت البحث بالتائج التي توصّلت لها، مع قائمة المصادر والمراجع.
وإيّاها سبحانه أسأل أن أكون وفّقت فيما طرحت، وأن ينفع الله تعالى به أبناء المجتمع.
الباحث

تمهيد

الإطار المفاهيمي لمصطلحات البحث

في البدء، لابدّ من إيضاح أهمّ المصطلحات الواردة في عنوان البحث، وهي: (تاريخية القرآن الكريم، الحدائون، قاعدة الجري والانطباق).

١ - تاريخية القرآن الكريم:

هناك تعريفان لهذا المصطلح:

الأول: يقصد من التاريخيّة (أنّ جميع الأشياء حينما نصفها بالتاريخيّة، فنعني من ذلك أنّ لها وجود حقيقي، أي أنّه وُجد فعلاً وجوداً تاريخياً يتحدّد بالزمان والمكان، وليس مجرد وجود افتراضي أو أسطوري)، في الحقيقة، وإذا ما توخينا الدقّة أكثر، فإنّ هذا المعنى ينطبق عليه وصف (التاريخيّة)، أمّا ما يذهب إليه الحدائون فهو (التاريخانيّة)^١.

الثاني: يعرف التاريخيّة بأنّها "مذهب يقرّر أنّ القوانين الاجتماعية تتّصف بالنسبيّة التاريخيّة، وأنّ القانون من نتاج العقل الجمعي وتعمّم ذلك في الشرائع الإلهيّة أيضاً"^٢.

إذن، فهم يرون أنّ القوانين ناتجة من العقل الجمعي، ومن ثمّ فهي لا تتعالى على النقد، وخاضعة للشروط الزمكانيّة، وهذا القول يشمل حتّى الشرائع السماويّة!!

جدير بالملاحظة، أنّ كثيراً من الكتاب والباحثين الحدائين يطلقون لفظ (التاريخيّة)، ويريدون منها (التاريخانيّة). والواقع أنّ بين (التاريخيّة) و(التاريخانيّة) اختلاف في الدلالة، إلّا أنّ الأغلب درج على إطلاق لفظ (التاريخيّة) وإرادة (التاريخانية)، فالتاريخانيّة عند الحدائين هي ربط الآيات الكريمة بزمان نزولها، إذ لا تتعدّى زمن النزول، ومن ثمّ فإنّ ما فيها من

١ عمارة، محمّد. النص الإسلامي بين التاريخيّة والاجتهاد والجمود (غرضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٦)، ٤.

٢ عمارة، ٤.

أحكامٍ وأوامرٍ ونواهٍ إنما هي مرتبطة بزمان نزولها فحسب.

٢- الحداثيون: يُطلق على مجموعة من الكتاب والمفكرين والمتقنين الذين تبَنُّوا فكر الحداثة (Modernism) ونشروه، وهذا الفكر يقوم على ركائز عدة، منها (الذاتية، العقلانية، العدمية)^٣.

٣ - قاعدة الجري والانطباق:

تبتني هذه القاعدة بشكل عام على أصالتي العموم والإطلاق واللذان هما من الأصول اللفظية العقلانية في تعيين المعنى المراد. وعليه فقد عرّفوا القاعدة بأنّها: "سريان بطن القرآن وجريان المعنى المراد من متشابهات الآيات في مصاديقها الطولية الحادثة بعد عصر الوحي في طيّ القرون والأعصار"^٤.

وبعبارة أخرى: هي تطبيق مفاد آية من الآيات القرآنية التي نزلت في شأنٍ من معيّن، على شأنٍ آخر لم يكن قد وقع في عصر النصّ، أو لم يكن منشأ للنزول؛ ولكنه يشترك مع ذلك الشأن أو الحدث بالخصوصيات نفسها، ومن ثمّ فإنّ الزمان والمكان لا مدخلية لهما في تقييد الأحكام.

المبحث الأول

الحداثيون وشبهة تاريخية القرآن

أثار الحداثيون شبهات كثيرة حول القرآن الكريم، منها: (تاريخية القرآن، أنسنة القرآن، عقلنة القرآن، و...)؛ سيعرض الباحث في هذا المبحث إلى التعريف بالحداثيين، وإلى بيان شبهة (تاريخية القرآن)، وأبرز القائلين بها، وكما يأتي:

المطلب الأول: الحداثة وفوضى التعريفات:

أول ما يلحظه الباحث حول مصطلح (الحداثة) و(الحداثيون) هو كثرة التعريفات غير المنسجمة مع بعضها، فضلاً عن اختلاف الآراء في تحديد المدّة الزمنية لظهور هذا المصطلح. هذا الأمر يتّضح جلياً حينما نقرأ تعريف الحداثة عند بودلير؛ إذ يربطها بالجمال الدائم والأبدي فيقول: "هي الحضور الأبدي في الآني والمؤقت. هي الجمال الموجود في الموضة التي

٣ السلطاني، حكيم "القراءة الحداثية للنص القرآني" (أطروحة دكتوراه مقدمة إلى كلية الآداب - قسم اللغة العربية / جامعة الكوفة، ٢٠١٦)، ٨-٩.

٤ المازندراني، علي أكبر. دروس تمهيدية في القواعد التفسيرية (قم المقدسة: مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٣١)، ٢١١.

تغيّر في كلّ فصلٍ من الفصول" ^٥.

فالحداثة عنده عشق لكلّ ما هو جميل وفاتن في الموضة.

والحداثة عند (بيتر سلوتردايك) هي باعث على الحركة، يقول: "حركة ذاتيّة تولّد نفسها بشكلٍ ذاتيّ، والتقدم هو حركة لأصل الحركة، إنّها حركة تستهدف زيادة القدرة على التحرك" ^٦.

وعند (ميشيل فوكو) هي: "تصوّر معيّن للحاضر الذي نعيش فيه" ^٧.

وعند (هنري لوفيفر) هي: "الجديد من أجل الجديد" ^٨.

وعند (آلان تورين) هي: "الدّفاع عن الذات بقدر ما هي عقلنة" ^٩.

وبالنظر إلى التعريفات أعلاه، يتّضح أنّه ليس ثمت اتفاق على تعريف الحداثة؛ بل كلّ يراها طبق رأيه، فهي: موضة، حركة، تصور للحاضر، الجديد، الدفاع عن الذات، و...!!

وهذا الاختلاف الكبير في التعريفات يمتدّ ليشمل وقت ظهور هذا المصطلح.

والسؤال: متى ظهرت الحداثة وتبلورت بمعناها المتداول اليوم، الذي يحمل مقولات

حول الفكر والمجتمع والدين؟

أيضاً - وكما أسلفت - هناك تضارب كبير في تحديد المدة الزمنية لظهور هذا المصطلح، فالفكر الأمريكي البراجماتي (ريتشارد روتي) يلحق الحداثة بفكر ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠م)، والفكر الألماني (يورغن هابرماس) يربطها بعصر الأنوار (القرن الثامن عشر الميلادي)، والناقد الأدبي الأمريكي (فريدريك جيمسون) يحدد تاريخ ميلادها في النصّ الأوّل من القرن العشرين ^{١٠}.

ومما تقدّم، يظهر بوضوح مدى التخبّط في تحديد مصطلح الحداثة على صعيد الدلالة والنشأة، فالمصطلح فضفاض، وكلّ يذكره ويقصد منه معنًى في ذهنه! كما هو الحال في مصطلح الإرهاب، كلّ يحدّده على وفق ما يراه مناسباً وما تقتضيه المصلحة!

لكن، من طريق ما يكتبه ويعرضه الحدائون اليوم، فهم يشيرون بوضوح أنّ مرادهم

٥ تورين، آلان. نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧)، ١٤١.

٦ خريسان، باسم علي. ما بعد الحداثة دراسة في المشروع الثقافي الغربي، ط ١ (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦)، ٤٥.

٧ الشيخ محمد، الطائري، ياسر. مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، ط ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦)، ٢٣.

٨ لوفيفر، هنري. الحداثة، ترجمة كاظم جهاد، ط ١ (بيروت: دار ابن رشد للطباعة والنشر، ١٩٨٣)، ١٥.

٩ تورين، نقد الحداثة، ٢٠٨.

١٠ الشيخ محمد، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، ١٠.

من التاريخيّة القرآنيّة هي انحصار أحكام آيات الكتاب العزيز بزمان نزولها؛ لأنّها جاءت إجابات على الحوادث التي استدعت نزولها بحسب زعمهم.

المطلب الثاني: المنطلقات الفكرية للحدائين:

مما لا شكّ فيه أنّ الحداثة هي حركة (فكريّة) نشأت في بلاد الغرب على الاختلاف في تحديد نشأتها، وبلغت ذروتها في القرن العشرين، وجاءت نتيجة لتراجع السلطة الدينيّة في الغرب، وذلك في أعقاب الثورة الفرنسيّة؛ إذ ولدت مفاهيم جديدة تقوم على العقلانيّة والعلمانيّة والفردانيّة.

وإذا ما أردت الإشارة إلى بعض المنطلقات الفكرية للحدائين، فهم يؤمنون بأن لا وجود لثوابت مطلقة؛ بل هي مفاهيم ينبغي مراجعتها ونقدها؛ لذا فهم يدعون إلى:

أ - القطيعة مع التراث، فهم يعتبرونه موروثاً فكريّاً، على الخصوص التراث الديني والأدبي، فينبغي إعادة قراءته على وفق مناهجهم النقديّة.

ب - مركزيّة الإنسان والعقل. صرّحوا بأنّ الإنسان هو مركز هذا الكون، وأنّ العقل هو المصدر للمعرفة البشريّة، وقادهم هذا القول إلى إنكار ما وراء الطبيعة، واعتمادهم الحس والتجريب.

ج - الفردانيّة، فقد نادوا بإطلاق الحريّات الفرديّة بشكلٍ منفلت، وعدّوا ذلك أساساً وحقّاً طبيعياً للإنسان.

د - النسبيّة في المعارف، إذ شكّكوا في وجود حقائق مطلقة وثابتة، وربطوا المعرفة بسياقها التاريخي والاجتماعي^{١١}.

المطلب الثالث: شبهة (تاريخيّة القرآن):

في البدء لابدّ من إلقاء الضوء حول المراد من (تاريخيّة القرآن) التي ينادي بها الحدائي، ومن ثمّ سيتبيّن مدى خطورة هذه الشبهة؛ إذ أنّ التاريخيّة "هي من العناوين والصفات التي إذا أُضيفت إلى شيءٍ آخر، فإنّها كناية عن زمانيّة ذلك الشيء وعرضيّته، من حيث أنّه وليد ظروف وأوضاع معيّنة، وأثره وفاعليّته تكون ضمن تلك الظروف. أمّا في غير تلك الظروف والأوضاع والأزمان الأخرى، فإنّما أن لا يكون له أثر وفاعليّة البتّة، وإمّا أن يفقد فاعليّته في

١١ هيأة التحرير، "الحداثة وما بعد الحداثة"، مجلة الاستغراب السنة الأولى (٢٠١٥): ٣٢٢.

زمانه وتحوّل ماهيّته إلى ماهيّة أخرى مختلفة^{١٢}.

إذن، فالحدائي يؤمن بأن القرآن وُلد نتيجة ظروف معيّنة، وتأثيره إنّما يكون في تلك الظروف، أمّا غيرها فلا!! لأنّه سيكون عديم الأثر بسبب تغيّر الظروف والأزمنة!! خلاصة هذه الشبهة - التي هي قديمة في طرحها، حديثة في تبنيها - أنّ تعاليم القرآن وتشريعاته، لم تعد تتلاءم مع إنسان اليوم، فهي مختصة بزمانها ولا تتعدّاه، وأنّ العقل البشري قد تكامل، وبإمكانه سنّ القوانين ووضع النظريات التي تتماشى مع عصره الراهن، ولم يعد إنسان اليوم بحاجة إلى وصاية من أحد، ومن ثمّ فلا داعي للأخذ بتعاليم هذا القرآن وتشريعاته؛ إذ هو يخاطب إنسان زمانه، لا إنسان اليوم، وهذا ما يطلق عليه بـ(تاريخيّة القرآن الكريم) التي نادى بها الحداثيون؛ بل وصلت بهم الوقاحة إلى القول إنّ القرآن منتج ثقافي بشري وليس آيات غير قابلة للنقض!!

يذهب أركون إلى أنّه أوّل من تحدّث عن تاريخيّة القرآن بشكلٍ صريح؛ يقول: "أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عملياً قط بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلامي، ألا وهي تاريخيّة القرآن، وتاريخيّة ارتباطه بلحظة زمنيّة وتاريخيّة معيّنة، حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة محدّدة"^{١٣}.

ف(أركون) يصرّح بأنّها مشكلة عمليّة لم تُطرح من قبل في الفكر الإسلامي، وأنّه أوّل من طرحها. وهذا نصّ صريح ودليل واضح من أركون على أنّ الحداثيين هم من نقلوا شبهات المستشرقين وبثوها في أوساط المجتمع الإسلامي؛ إذ قد سبقه المستشرقون إلى ذلك، وهو بلا شكّ أخذها عنهم؛ إذ أمضى سنواتٍ طوال من دراسته في جامعات الغرب، وتلمّذ على أيدي المستشرقين.

وبالذهاب إلى حداثيّ آخر، نجد أن (علي حرب) يصرّح وبشكلٍ علني أنّ هدف القراءة الحداثيّة هو نزع القداسة عن القرآن الكريم، يقول: "فكيف نقرأ النصوص قراءة نقدية تاريخيّة، ونزعم أنّنا لا ننزع عنها صفة التّعالّي والقداسة؟ لا مجال إذاً للمداورة والالتفات؛

١٢ الشريف، عادل محمّد. تاريخيّة النصّ الديني، ط ١ (كربلاء المقدسة: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية، ٢٠١٩)، ٢١.

١٣ أركون، محمد. الفكر الإسلامي قراءة علمية، ط ١ (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٦)، ٢١٢.

بل الأخرى والأولى مجابهة المشكلة بدلاً من الدوران حولها"^{١٤}، فآيات القرآن الكريم عنده ظاهرة تاريخية حدثت في زمانٍ ما، ولا تحمّل أيّ قداسة، هكذا - وبكل وقاحة - يعلن (علي حرب) عن أهدافه، والعجب من بعض الباحثين في وسطنا المسلم إذ يحاول تلميع مقولاتهم أو تخفيف دلالاتها الباطلة، في محاولة بائسة لاسترضائهم وإرجاعهم إلى طريق الحق!! وهذا ما أكّد عليه (هاشم صالح) تلميذ أركون ومترجم كتبه إذ يقول: "آن الأوان للكشف عن تاريخيّة النصّ القرآني وإنزاله من تعاليه الفوقي إلى الواقع الأرضي المحسوس، آن الأوان للكشف عن علاقته بظروف محدّدة تمامًا في شبه الجزيرة العربيّة وفي القرن السابع الميلادي"^{١٥}!!

هكذا وبكلّ وقاحة وجرأة يعبرّ هاشم صالح عن مشروع الحداثة الحقيقي. باعتقادي أنّه آن الأوان للتصدّي لهذه الهجمة الغربيّة، التي جاءت بلباس عربي (حدائي)، آن الأوان أن نعطي كلّ ذي حقّ حقّه من النقد العلمي الصريح، غير المبتني على المجاملة والتعمية والتستر والتماس الأعذار الواهية، آن الأوان لتعرية أفكارهم، وكشف نواياهم، من دون أن تأخذنا في دين الله لومة لائم، فالحق أحقّ أن يتّبع.

لذا؛ وحينما شعر الحداثيون بانكشاف نواياهم في (تاريخيّة النص) وسوء ما يدعون له، سارع بعض الحداثيين لتحسين صورة الحداثة وتلميعها، عبر استعمال ألفاظ أخفّ وطأة، من قبيل قول شبستري الذي يومئ إلى أنّ هدف القراءة الحداثيّة إنّما هو إعادة فهم النصوص القرآنيّة لتناسب مع عصرنا، يقول: "إنّ كلّ قول أو كتابة تظهر في ظروف تاريخيّة معيّنة... فإنّ إفادته للمعنى مشروطة بتلك الظروف وذلك العالم، فلو أنّ تلك الظروف والعالم التاريخي قد تغيّر، فإنّ ذلك المعنى يتغيّر ولا يكون ثابتاً، وإنّ ذلك القول أو النصّ المكتوب سيكون له معنى آخر"^{١٦}.

ونلاحظ قوله (كل قول أو كتابة)، وما في لفظه هذا من تعميم، لم يردفه باستثناء، وبناءً على كلامه، فإنّ ما يفيدّه القرآن والحديث النبوي من معانٍ إنّما هي مشروطة بزمانها وظروفها

١٤ حرب، علي نقد النص (المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ٢٠٠٥)، ٧٧.

١٥ صالح، هاشم. الإسلام والانغلاق اللاهوتي (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠١٠)، ٣٧٥.

١٦ شبستري، محمد مجتهد "القراءة النبوية للعالم"، مجلة قضايا إسلاميّة معاصرة، العدد ٥٩-٦٠ (٢٠١٤): ٢٩٧-٢٩٨.

التي جاءت فيه! واليوم لابدّ من تجديد النظر والبحث عن معاني أخرى يفيدها النصّ غير تلك المعاني، في محاولة من شبستري للتخفيف من وطأة ما صرّح به الحدائون؛ لذا ذهب بعضهم إلى تقسيم الحدائين إلى متطرّفين، يقولون بإقصاء القرآن الكريم من الحياة المعاصرة، بوصفه نصّاً تاريخياً محكوماً بزمانٍ مضى، كما صرّح بعضهم بذلك، وآخرين (معتدلين) يصرّحون بأنّه نصّ تاريخيٌّ ولا بدّ من إعادة فهمه على وفق متطلّبات المرحلة التي يعيشها إنسان اليوم.

المطلب الرابع: القائلون بشبهة تاريخية القرآن من المستشرقين والحدائين:

تمتدُّ جذور القول بالتاريخية إلى المستشرقين، وما الحدائون إلّا صدى للمستشرقين، ومن المعلوم أنّ أركون لم يكن أوّل من طرح هذه الشبهة؛ بل هي شبهة غريبة صرفة، طُرحت قبل أركون بمئات السنين؛ لذا سأذكر هنا من قال بهذه الشبهة من المستشرقين، ثمّ الحدائين.

أ - المستشرقون:

١ - الحاخام الألماني (إبراهيم جايجر) (١٨١٠ - ١٨٧٤): ويعدّ من أوائل المستشرقين الذين درسوا القرآن من منظور تاريخي، وذلك في كتابه (ما تلقاه محمد من اليهودية)، الذي زعم فيه أنّ القرآن تأثّر بالتراث اليهودي والمسيحي، وأنّه منتج ثقافي وليس بوحى.

٢ - شيخ المستشرقين الألمان تيودور نولدكه (١٨٣٦ - ١٩٣٠): وقد درس القرآن من منظور تاريخي، وكتابه الشهير في هذا الصدد هو (تاريخ القرآن)، الذي اعتبر أنّ القرآن نتاج تطوّر تاريخي تدريجي.

٣ - أستاذ اللغة العربية بجامعة ادنبرا (ريتشارد بل) (١٨٧٦ - ١٩٥٢)؛ إذ حاول في كتابه (مقدمة في القرآن) أن يفكّك النصّ القرآني ويدرسه كنصّ مركّب خاضع للتعديل عبر الزمن.

٤ - المؤرّخ الأمريكي (جون وانسبرو) (١٩٢٨ - ٢٠٠٢) ويعدّ الأكثر تطرّفًا في القول بتاريخية القرآن في كتابه (الدراسات القرآنية)؛ إذ زعم أنّ القرآن تشكّل تدريجيًا في القرنين الأولين للإسلام، وأنّه نتاج صراعات بين الجماعات المسلمة المبكرة.

وغيرهم من المستشرقين، ممّن سعوا إلى وسم القرآن بالتاريخية.

ومّا ذكر أنفأ، يتبيّن أنّ شبهة التاريخيّة هي شبهة غربية، تلقّفها أركون وغيره من المستشرقين.

ب - الحداثيون العرب:

إذا ما أردنا الإشارة إلى بعض الحداثيين العرب، الذين تبنّوا هذه الشبهة الاستشراقية، وبدأوا يطبّلون لها ويزمّرون في أوساط مجتمعنا المسلم، فيمكن أن نذكر منهم:

١ - (علي حرب): يقول: "فكيف نقرأ النصوص قراءة نقدية تاريخية، ونزعم أننا لا ننزع عنها صفة التعالي والقداسة؟ لا مجال إذاً للمداورة والالتفات؛ بل الأحرى والأولى مجابهة المشكلة بدلاً من الدوران حولها"^{١٧}.

٢ - (طيب تيزيني): إنّه "نصّ لغويّ تاريخيّ مثل أيّ نصّ آخر، وكونه ذا أصل إلهيّ لا يتيح النّظر إليه على أنّه ذو خصوصيّة منهجيّة تنأى به عن مناهج البحث العلمي المعتادة، لتلحّ على منهج إلهيّ خاصّ به"^{١٨ ١٩}.

٣ - (هاشم صالح): تلميذ أركون ومترجم كتبه: "آن الأوان للكشف عن تاريخيّة النصّ القرآني وإنزاله من تعاليه الفوقي إلى الواقع الأرضي المحسوس، آن الأوان للكشف عن علاقته بظروف محدّدة تماماً في شبه الجزيرة العربية وفي القرن السابع الميلادي"^{٢٠}.

وغيرهم ممّن لا يرى الباحث فائدة في سرد أسمائهم أو نقل أقوالهم الهزيلة. هذه الدعوات الاستشراقية في أصولها، الحداثوية في إحيائها والدعوة لها، تعرّضت بالقدح لأعظم كتاب نقدّسه، وهو مصدر تشريعاتنا. وقد وجدت تلك الدعوات الباطلة حاضنة في بيئتنا ومحيطنا الإسلامي، إذ تلقّفها بعض الكتّاب المعاصرين العرب وغير العرب وبدأوا الترويج لها.

١٧ حرب، نقد النص، ٧٧.

١٨ تيزيني، الطيب. النصّ القرآني أمام إشكاليّة البنية والقراءة (دمشق: دار الينابيع، ١٩٩٧)، ٣٧٣-٣٧٤-٣٧٩.

١٩ أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٣)، ١٧٤ - ١٧٥.

٢٠ صالح، الإسلام والانغلاق اللاهوتي، ٣٧٥.

المبحث الثاني

أدلة قاعدة الجري والانطباق

تخطى قاعدة الجري بأدلة متينة تستمد قوتها من كتاب الله العزيز، والسنة النبوية الشريفة، وهذا ما سيتم عرضه في هذا المبحث، عبر المطلبين الآتين:

المطلب الأول: أدلة قاعدة الجري في القرآن الكريم:

هناك آيات عديدة صرحت بأن تشريعات هذا القرآن الكريم إنما هي تشريعات تشمل البشر أجمعهم، وأن هذا الكتاب المجيد له الهيمنة على باقي الكتب السماوية، من تلك الآيات:

- قال سبحانه: ﴿وَأَوْحِي إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ (الأنعام: ١٩)، يقول العلامة الطباطبائي: "فقوله: ﴿وَأَوْحِي إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ يدل على عموم رسالته ﷺ بالقرآن لكل من سمعه منه، أو سمعه من غيره، إلى يوم القيامة"^{٢١}.

- قال سبحانه: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ * لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾ (التكوير: ٢٧-٢٨). "وهذه الدعوة عامة للجميع، ومائدة واسعة للعام والخاص وكل البشرية"^{٢٢}، فهذا الذكر (القرآن) شامل لكل الناس، كما هو واضح من الآية الشريفة التي جاءت من دون أي تخصيص أو تقييد. وهو "تذكرة لجماعات الناس كائنين من كانوا يمكنهم بها أن يتبصروا للحق"^{٢٣}.

- وهكذا الآيات الشريفة: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾ (البقرة: ١٨٥)، فالآية تصرح بأن الباري أنزله (هدى للناس) أجمع.

- قال سبحانه: ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ (الإسراء: ٨٨)، وقوله سبحانه: ﴿أَمْ يَقُولُونَ نَقُولُهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ * فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾ (الطور: ٣٣-٣٤). وهذا التحدي مستمر إلى قيام الساعة، وموجه إلى البشر أجمعهم، مما يدل على خلود القرآن الكريم، ومن ثم خلود أحكامه وتشريعاته الشاملة لجميع أجمعهم.

٢١ الطباطبائي، محمد حسين. الميزان في تفسير القرآن (قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة، د.ت)، ٤١/٧.

٢٢ الشيرازي، ناصر مكارم. الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، د.ت، ٣١٤/٧.

٢٣ الكلاتري، إلياس. مختصر الميزان في تفسير القرآن (طهران: انتشارات أسوة، ١٤٢١)، ٦١٩/٦.

- قال سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (التوبة: ٣٣). وهذا الظهور على الدين كله، يستلزم خلود الكتاب العزيز وتشريعاته على مرّ العصور.

وغيرها من الآيات الشريفة، التي تدلّ دلالة واضحة على أن هذا القرآن هو كتاب الله لجميع البشر، ولا يختصّ بقوم دون قوم، أو فئة دون فئة، أو زمانٍ دون زمان.

المطلب الثاني: أدلة القاعدة في السنة الشريفة:

تعدُّ سنة المعصوم عليه السلام المصدر الثاني للعلوم والمعارف، وتأسيساً على ذلك، فإنَّ (قاعدة الجري والانطباق)، وإن لم تأت بهذا الاسم في لسان الروايات، إلّا أنَّ المعنى المراد من كلمات أهل البيت عليهم السلام حداً بعلماء التفسير والباحثين صياغة هذا الاسم للقاعدة، نعم، وردت لفظة (الجري) في كلمات أهل البيت عليهم السلام، وتعدُّ هذه من القواعد الرئيسة في تفسير كتاب الله العزيز؛ إذ تعطي للقرآن الكريم سمة الخلود، فلا يحده عاملاً الزمان والمكان، وهذا ما جاء في أحاديث العترة الطاهرة، والتي سنذكر بعضاً منها:

١ - عن عبد الرحيم القصير قال: ((كنت يوماً من الأيام عند أبي جعفر عليه السلام، فقال: يا عبد الرحيم، قلت: لبيك، قال: قول الله: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾؛ إذ قال رسول الله ﷺ: أنا المنذر وعلي الهادي، من الهادي اليوم؟ قال: فسكتُ طويلاً، ثم رفعت رأسي فقلت: جعلت فداك هي فيكم توارثونها رجل فرجل حتّى انتهت إليك، فأنت - جعلت فداك - الهادي، قال: صدقت يا عبد الرحيم، إنَّ القرآن حيٌّ لا يموت، والآية حيّة لا تموت، فلو كانت الآية إذا نزلت في الأقوام ماتوا ماتت الآية، مات القرآن ولكن هي جارية في الباقيين كما جرت في الماضين. وقال عبد الرحيم: قال أبو عبد الله عليه السلام: إنَّ القرآن حي لم يمت، وإنَّه يجري كما يجري الليل والنهار، وكما يجري الشمس والقمر، ويجري على آخرنا كما يجري على أولنا" ٢٤.

٢ - وعن إمامنا الباقر عليه السلام أيضاً، في تفسير العياشي، عن الفضيل بن يسار قال: "سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الرواية: ما في القرآن آية إلّا ولها ظهر وبطن، وما فيها حرف إلّا وله حد، ولكل حد مطلع ما يعني بقوله: ظهر وبطن؟ قال: ظهره تنزيله وبطنه تأويله، منه

ما مضى ومنه ما لم يكن بعد، يجري كما يجري الشمس والقمر كما جاء تأويل شيء منه يكون على الأموات كما يكون على الأحياء، قال الله ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، نحن نعلمه^{٢٥}.

٣ - وروي عن إمامنا الصادق (عليه السلام): "إنَّ القرآنَ حيٌّ لم يمت، وإنَّه يجري كما يجري الليل والنهار، وكما يجري الشمس والقمر، ويجري على آخرنا كما يجري على أولنا"^{٢٦}. والنكتة في الرواية رائعة، فالليل والنهار والشمس والقمر يراهما أهل الأرض كلهم، فهما غير مختصين بقوم دون قوم، هذا أولاً، وثانياً أنَّ الليل والنهار والشمس والقمر مستمرَّان مطَّردان حتَّى قيام الساعة، أي لا يخلو منهما زمان أو مكان، ويراهما الناس أجمع، وقد دلَّ هذا الربط عبر استعمال (الليل والنهار، الشمس والقمر) على حاكمية القرآن وهيمنته، وما أبلغه من ربط جاء على لسان أئمة الهدى (عليهم السلام)، ولا عجب، فهم أهل القرآن وخاصَّته. سأكتفي بهذا القدر من الروايات الشريفة رعاية للاختصار في البحث، وإلا فروايات الجري كما يقول العلامة الطباطبائي تبلغ المئتين^{٢٧}.

٢٥ العياشي، محمد بن مسعود. تفسير العياشي (طهران: المكتبة العممية الإسلامية، د.ت.)، ١/ ١١.

٢٦ المجلسي، بحار الأنوار، ٣٥/ ٤٠٤.

٢٧ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١/ ٤٢.

المبحث الثالث

ثمرات قاعدة الجري والانطباق وأهميتها

لقد أفاد علماء الإمامية من الروايات الصادرة عن أهل بيت العصمة عليه السلام التي أسست لقاعدة الجري والانطباق، وأعملوا هذه القاعدة في تفاسيرهم. من أبرز العلماء الذين وظّفوا هذه القاعدة في تفاسيرهم واعتمدوا عليها بشكل كبير هو العلامة الطباطبائي، الذي صرح بذلك قائلاً: "واعلم أنّ الجري - وكثيراً ما نستعمله في هذا الكتاب - اصطلاح مأخوذ من قول أئمة أهل البيت عليهم السلام"^{٢٨}، وهكذا الشيخ جواديّ الأملي اعتمد على هذه القاعدة كثيراً في تفسيره للآيات الشريفة^{٢٩}، وغيرهم من علمائنا الأعلام، وهنا أودّ الإشارة إلى بعض ثمرات هذه القاعدة وأهميتها، عبر المطلبين الآتين:

المطلب الأول: ثمرات قاعدة الجري والانطباق:

بعد التأمل في قاعدة الجري ودلالاتها، يمكن استنتاج ثمرات لهذه القاعدة، ومنها:

١ - أنّ لقاعدة الجري أثراً في توسعة المدى الذي تنطبق عليه الآيات، بعد تجريد الآية من خصوصيات الحادثة التي نزلت فيها، وذلك بأن يصار إلى معرفة مناط الآية وعمّ تتحدّث. عن هذه الثمرة يقول العلامة الطباطبائي: "إنّ للقرآن اتّساعاً من حيث انطباقه على المصاديق وبيان حالها، فالآية منه لا تختصّ بمورد نزولها؛ بل تجري في كلّ موردٍ يتحدّ مع مورد النزول ملاكاً، كالأمثال التي لا تختص بمواردها الأول؛ بل تتعدّها إلى ما يناسبها"^{٣٠}.

يشير العلامة إلى أثر هذه القاعدة التفسيرية في توسعة المعاني وسراية الألفاظ إلى المصاديق الخارجية، فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وتبعاً لذلك، فالجري أشبه شيء بالأمثال، فكما أنّ المثل في بداية الأمر، نشأ بسبب حدثٍ أو واقعةٍ معينة، إلّا أنّ تلك الواقعة؛ وذلك الحدث لم يكونا سبباً في حصر ذلك المثل بتلك الواقعة.

٢ - أنّ آيات القرآن الكريم لا يحدّها زمان أو مكان، وعليه فإنّ أحكامه وإرشاداته وأوامره ونواهيّه تسري على غيرها من الحالات والأحداث المشابهة، فالقرآن الكريم لم يأتٍ لقوم

٢٨ الطباطبائي، ٤١/١.

٢٩ الأملي، عبدالله الجواديّ. تفسير تسنيم (بيروت: دار الاسراء للطباعة والنشر، ٢٠١١)، ٥/٦٤٠ و ٦/٢٦٢ و ٩/٥٥٦٤.

٣٠ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٦٧/٣.

دون قوم، أو لزمانٍ دون زمان، وبعبارة أخرى: إسقاط مفاد الآيات الشريفة التي نزلت في واقعةٍ معيّنة على وقائع أخرى في زمان ومكان آخرين، بمعنى أن سبب النزول لا يكون بحالٍ من الأحوال مقيّدًا لتلك الآيات بذلك الشأن الذي نزلت فيه.

٣ - تعطي هذه القاعدة مساحة واسعة للمفسّر والفقيه في التطبيق واستنباط الأحكام، لا سيّما عند ظهور مسائل غير منصوص عليها بشكلٍ صريح، أو ما يسمّى بـ (مستحدثات المسائل) في جميع الأبواب الفقهيّة، ما يجعل القرآن الكريم يساير الإنسان في حركته، وما يطرأ من وقائع وأحداث جديدة بحاجة إلى أجوبة، الأمر الذي يجعل التشريع أكثر مرونة وقابليّة في التكيف مع ما يستجدّ من مسائل. هذه بعض الثمرات، وإلاّ فهناك ثمرات أخرى أعرضت عنها رعاية للاختصار.

هنا، لابدّ من الإشارة إلى أمرٍ غاية في الأهميّة، وهو:

ليس بمقدور عامّة الناس التعاطي مع قاعدة الجري والانطباق؛ إذ أن إعمال هذه القاعدة بحاجة إلى فهم الآيات الشريفة، وكذا بحاجة إلى التوافر على جملة من العلوم اللغويّة والقرآنيّة، وكذا ما ينبغي تحقّقه من شروط في المفسّر، ومن ثمّ اتّباع طرق تطبيق هذه القاعدة. أيضًا، هناك بعض الآيات الشريفة لا يمكن تطبيق هذه القاعدة عليها، لا سيّما في مثل الآيات التي نزلت في أشخاصٍ بعينهم، كما في قوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ (الفتح: ٢٩)، أو قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ (التوبة: ١١٤)، أو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (المائدة: ٥٥)؛ إذ نصّ علماؤنا الأعلام على أنّها نزلت في الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام)، ومن ثمّ فهذه الآيات غير قابلة للجري والانطباق؛ لأنّ قضاياها من القضايا المحصورة* ٣١.

لذا؛ فقد أشار علماؤنا الأعلام إلى شروط إعمال هذه القاعدة، والضوابط التي ينبغي مراعاتها عند تطبيق القاعدة، أذكر منهم: العلّامة الطباطبائي^{٣٢}، والشيخ محمّد هادي معرفة^{٣٣}، والشيخ الآملي^{٣٤}.

٣١ الحيدري، رائد. المقرر في توضيح منطق المظفر (قم المقدسة: ذوي القربى، ١٤٢٢هـ)، ٢/ ٢٧.

٣٢ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١/ ٤١؛ ٣/ ٧٢، وغيرها.

٣٣ معرفة، محمد هادي. التفسير الأثري الجامع (قم المقدسة: مؤسسة التمهيد، ٢٠٠٨)، ١/ ٢٥.

٣٤ الآملي، تفسير تسنيم، ١/ ١٦٧.

* تقسم القضايا الحملية باعتبار موضوعها إلى: شخصية وطبيعية ومهملة ومحصورة

المطلب الثاني: أهمية قاعدة الجري والانطباق:

تقدّمت الإشارة في المطلب السابق إلى بعض ثمرات قاعدة الجري والانطباق، وسأشير هنا - وعلى نحو الاختصار - إلى أهمية هذه القاعدة. وخير ما أستدلّ به على هذه الأهمية هو كلام الشيخ الفيض الكاشاني (ره)؛ إذ قال في مقدّمة تفسيره:

"ومنه ما يشتمل على ما يوهّم عليه التناقض والتضاد؛ لتخصيص المعنى تارةً ببعض الأفراد كأنّه هو المراد، وتارةً بفردٍ آخر كأنّ غيره لا يُراد، من غير تعرّضٍ للجمع والتّوفيق، ولا إتيانٍ بما هو التّحقيق. وجلّه يشتمل على ما يوهّم اختصاص آيات الرّحمة بأشخاص بأعيانهم، كأنّها لا يجاوزهم إلى الغير، واختصاص آيات العذاب بأشخاصٍ آخر كأنّهم خُصّوا بالبعد عن الخير من غير تعرّضٍ منهم لبيان المراد، وأن ليس المقصود بهما خصوص الآحاد والأفراد، كما يعرفه البصير في الدّين والخبر بأسرار كلام المعصومين، كيف! ولو كان ذلك كذلك لكان القرآن قليل الفائدة، يسير الجدوى والعائدة، حاشاه عن ذلك؛ بل إنّما ورد ذلك على سبيل المثال؛ لإزاحة الخفاء، أو ذكر الفرد الأكمل والأخفى، أو المنزل فيه، أو للإشارة إلى أحد بطون معانيه"^{٣٥}، وبعد هذا النصّ تتّضح أهمية هذه القاعدة ودورها في استمرارية القرآن الكريم في كلّ عصرٍ ومصر.

وهنا يريد الباحث الوقوف عند مسألة غاية في الأهمية، فضلاً عن الثمرات التي تقدّم ذكرها، هناك مسألة محورية نصّ عليها القرآن الكريم، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بقاعدة الجري والانطباق، ألا وهي مسألة الرابطة الأزليّة بين قاعدة الجري وانطباق السنن الإلهيّة؛ إذ لا انفكاك بينهما على الإطلاق، فمسألة انطباق السنن الإلهيّة على الأقوام، في كلّ مكانٍ وزمانٍ مسألة تتجدّد بتجدّد الشروط، وهي سارية إلى أن يرث الله سبحانه الأرض ومن عليها؛ إذ القرآن الكريم - كما تقدّم - ليس كتاب قصص، أو كتاب ينقل وقائع حدثت في الماضي؛ بل آياته الشريفة قوانين راسخة لا تقبل التخلف والاختلاف، "فإنّ الله سبحانه في عالم التكوين والتشريع قوانين وأصولاً ثابتة، كالقوانين الأساسيّة والدساتير المسنونة بين شعوب العالم التي لا تبدّل، ولا تكون عرضة للتغيير، وهذه القوانين الإلهيّة كانت حاکمة على الأقوام الماضين، وتحكمنا اليوم، وستكون حاکمة في المستقبل على الأجيال الآتية"^{٣٦}.

٣٥ الفيض الكاشاني، محمد محسن. تفسير الصّافي، تصحيح وتقديم الشّيخ حسن الأعلمي، ط ١ (دار المرتضى، د.ت.)، ١/ ١٢.

٣٦ الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ١٣/ ٣٥٦.

فحينما يتحدث الباري سبحانه عن سلوكيات بعض الأمم وما حاق بهم نتيجة تلك السلوكيات، يُخبر سبحانه بأن ذلك جارٍ على غيرهم ممن يسير بسيرتهم، وإذا ما سلخوا ما سلك أولئك فإن السنن الإلهية لا محالة ستطبق عليهم، ومن تلك السنن التاريخية (الاستبدال، الاستدراج، النصر، التغيير الاجتماعي، هلاك الأمم، ...).

وقد عرض كثير من علماء التفسير إلى هذه السنن الإلهية وارتباطها بالجري والانطباق، نرى ذلك جلياً عند الشهيد محمد باقر الصدر (ره)، الذي أولى هذا الأمر مزيداً من البحث والتفصيل في كتابه (المدرسة القرآنية).

وكمثال على ارتباط السنن الإلهية بقاعدة الجري، أسوق هنا ما قاله السيّد الصدر؛ إذ استشهد بالآية الكريمة ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾، وقوله سبحانه: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ وربطها بموضوع السنن التاريخية، التي ترتبط بدورها بقاعدة الجري والانطباق، فقال: "نلاحظ في هاتين الآيتين الكريمتين أنّ الأجل أُضيف إلى الأمة، إلى الوجود المجموعي للناس، لا إلى هذا الفرد بالذات أو هذا الفرد بالذات. إذن هناك وراء الأجل المحدود المحتوم لكل إنسان بوصفه الفردي، هناك أجل آخر وميقات آخر للوجود الاجتماعي لهؤلاء الأفراد، للأمة بوصفها مجتمعاً يُنشئ ما بين أفرادها العلاقات والصلات القائمة على أساس مجموعة من الأفكار والمبادئ المسندة بمجموعة من القوى والقابليات. هذا المجتمع الذي يعبر عنه القرآن الكريم بالأمة، هذا له أجل، له موت، له حياة، له حركة، كما أنّ الفرد يتحرّك فيكون حياً ثم يموت، كذلك الأمة تكون حية ثم تموت، وكما أنّ موت الفرد يخضع لأجل ولقانون ولناموس، كذلك الأمم أيضاً لها آجالها المضبوطة. وهناك نواميس تحدّد لكل أمة هذا الأجل. إذن هاتان الآيتان الكريمتان فيها عطاء واضح للفكرة الكلية، فكرة أنّ التاريخ له سنن تتحكم به وراء السنن الشخصية، يعني وراء السنن التي تتحكّم في الأفراد بهويّاتهم الشخصية"^{٣٧}.

ونلاحظ في كلام الشهيد الصدر قوله: (وهناك نوااميس تحدّد لكلّ أمة هذا الأجل...)، وإذا ما سارت الأمم الحاضرة بسُنن الأمم الغابرة، فستدركها تلك النوااميس لا محالة.

الخاتمة والنتائج

في ختام هذا البحث الذي حاول فيه الباحث عرض أهميّة قاعدة الجري وثمراتها، وكذا الأدلة الشرعيّة التي تستند عليها هذه القاعدة، يعرض الباحث هنا بعض النتائج التي توصّل لها، وهي:

١ - أنّ قاعدة الجري لها مكانٌ سامٌّ بين القواعد التفسير القرآنيّة، فهي من ألمع القواعد وأشدّها أهميّة؛ إذ بها يبقى القرآن غصّاً طريّاً تجري آياته ما جرى الليل والنهار، والشمس والقمر.

٢ - أنّ لهذه القاعدة أثراً في توسعة المدى الذي تنطبق عليه الآيات، بعد تجريد الآية من خصوصيات الحادثة التي نزلت فيها، وذلك بأن يصار إلى معرفة مناط الآية وعمّ تتحدّث.

٣ - أنّ آيات القرآن الكريم لا يحدّها زمان أو مكان، كما جاء ذلك بشكلٍ واضح لا لبس فيه في بيانات العترة الطاهرة، صلوات الله عليهم أجمعين، فالقرآن الكريم لم يأتٍ لقوم دون قوم، أو لزمانٍ دون زمان.

٤ - تعطي هذه القاعدة مساحة واسعة للمفسّر والفقيه واستنباط الأحكام وتطبيقها على الحالات المشابهة، لا سيّما عند ظهور مسائل غير منصوص عليها بشكلٍ صريح، أو ما يسمّونه اليوم بـ(مستحدثات المسائل) في جميع الأبواب الفقهيّة.

٥ - ليس بمقدور عامّة الناس التعاطي مع قاعدة الجري والانطباق؛ إذ إنّ إعمال هذه القاعدة بحاجة إلى فهم الآيات الشريفة، وكذا بحاجة إلى التوافر على جملة من العلوم اللغويّة والقرآنيّة. فضلاً عن أنّ قاعدة الجري لا يمكن تطبيقها على جميع الآيات القرآنيّة الشريفة.

٦ - ترتبط هذه القاعدة ارتباطاً وثيقاً بمسألة السنن الإلهيّة؛ إذ لا انفكاك بينهما على الإطلاق، فمسألة انطباق السنن الإلهيّة على الأقوام، في كلّ مكانٍ وزمانٍ مسألة تتجدّد بتجدّد الشروط، وهي سارية إلى أن يرث الله سبحانه الأرض ومن عليها.

في الختام، أسأل الباري سبحانه أن أكون وفّقت فيما كتبت، ومنه سبحانه أسأل السداد، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المصادر

القرآن الكريم

- أبوزيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني. القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٣.
- أركون، محمد. الفكر الإسلامي قراءة علمية. ط ١. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٦.
- الأملي، عبدالله الجوادي. تفسير تسنيم. بيروت: دار الاسراء للطباعة والنشر، ٢٠١١.
- الحيدري، رائد. المقرر في توضيح منطق المظفر. قم المقدسة: ذوي القربى، ١٤٢٢.
- السلطاني، حكيم. "القراءة الحدائية للنص القرآني". أطروحة دكتوراه مقدمة إلى كلية الآداب - قسم اللغة العربية / جامعة الكوفة، ٢٠١٦.
- الشريف، عادل محمد. تاريخية النص الديني. ط ١. كربلاء المقدسة: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية، ٢٠١٩.
- الشيخ محمد، الطائري ياسر. مقاربات في الحدائية وما بعد الحدائية. ط ١. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦.
- الشيرازي، ناصر مكارم. الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، د.ت.
- الصدر، محمد باقر. المدرسة القرآنية. بيروت: الدار العالمية، ١٩٨٩.
- الطباطبائي، محمد حسين. الميزان في تفسير القرآن. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة، د.ت.
- العياشي، محمد بن مسعود. تفسير العياشي. طهران: المكتبة العلمية الإسلامية، د.ت.
- الفيض الكاشاني، محمد محسن. تفسير الصافي. تصحيح وتقديم الشيخ حسن الأعلمي. ط ١. دار المرتضى، د.ت.
- الكلانتري، إلياس. مختصر الميزان في تفسير القرآن. طهران: انتشارات أسوة، ١٤٢١.
- المازندراني، علي أكبر. دروس تمهيدية في القواعد التفسيرية. قم المقدسة: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٣١.
- المجلسي، محمد باقر. بحار الأنوار. بيروت: مؤسسة الوفاء، د.ت.
- تورين، آلان. نقد الحدائية. ترجمة: أنور مغيث. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧.
- تيزيني، الطيب. النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة. دمشق: دار الينابيع، ١٩٩٧.
- حرب، علي. نقد النص. المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ٢٠٠٥.
- خريسان، باسم علي. ما بعد الحدائية دراسة في المشروع الثقافي الغربي. ط ١. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦.
- شبستري، محمد مجتهد. "القراءة النبوية للعالم". مجلة قضايا إسلامية معاصرة. العدد ٥٩-٦٠ (٢٠١٤).
- صالح، هاشم. الإسلام والانغلاق اللاهوتي. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠١٠.
- عمارة، محمد. النص الإسلامي بين التاريخية والاجتهاد والجمود. نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٦.
- لوفيفر، هنري. ما الحدائية. ترجمة كاظم جهاد. ط ١. بيروت: دار ابن رشد للطباعة والنشر، ١٩٨٣.
- معرفة، محمد هادي. التفسير الأثري الجامع. قم المقدسة: مؤسسة التمهيد، ٢٠٠٨.
- هيئة التحرير. "الحدائية وما بعد الحدائية". مجلة الاستغراب السنة الأولى، ٢٠١٥.

References

Holy Quran

- "Abu Zida, Nasr Hamidi. Naqd Alkhitab Aldiynii. Alqahirati: Maktabat Madbuli, 2003. Arkun, Muhamadi. Alfikr Aliaslamii Qira"at Eilmiatun. Ta1. Bayrut: Markaz Al"iinma" Alqawmii, 1996. Alamli, Eabdallah Aljawadi. Tafsir Tsinim. Birut: Dar Alasara" Liltibaat Walnashri, 2011.
- Alhaydri, Rayid. Almuqarar Fi Tawdih Mantiq Almuzafari. Qim Almuqadasati: Dhawi Alqurbaa, 1422. Alsultani, Hakim. "Alqira"at Alhadathiat Lilnasi Alqurani." "Utruhat Dukturah Muqadimatan "lilaa Kuliyyat Aladab - Qism Allughat Alearabi- at / Jamieat Alkufati, 2016.
- Alsharifi, Eadil Muhammad. Tarikhiat Alnasi Aldiyni. Ta1. Karbala" Almuqadasatu: Muasasat Aldalil Lildirasat Walbuhuth Aleaqdiati, 2019.
- Alshaykh Muhamadu, Altaayiriu Yasir. Muqaribat Fi Alhadathat Wama Baed Alhadathati. Ta1. Bayrut: Dar Altalieati, 1996.
- Alshiyrazi, Nasir Makarmi. Al"amthal Fi Tafsir Kitab Allah Almunzila, Da.T.
- Alsadra, Muhammad Baqur. Almadrasat Alquraniatu. Bayrut: Aldaar Alealamiatu, 1989.
- Altabatibayiy, Muhammad Husayn. Almi- zan Fi Tafsir Alqurani. Qum: Jamaeat Almudarisin Fi Alhawzat Aleilmia Fi Qimi Almuqadasati, Da.T.
- Aleayashi, Muhammad Bin Maseudi. Taf- sir Aleayashi. Tahran: Almaktabat Aleamiat Al"iislamiati, Da.T. Alfayd Alkashaniyu, Muhammad Muhsin. Tafsir Alssafy. Tashih Wataqdim Al- shshaykh Hasan Al"aelami. Ta1. Dar Almortadaa, Da.T.
- Alkilantiri, "lilyas. Mukhtasar Almizan Fi Tafsir Alqurani. Tahran: Antisharat "Uswati, 1421. Almazindirani, Eali "Akbara. Durus Tamhidiat Fi Alqa- waeid Altafsiriati. Qim Almuqada- sati: Muasasat Alnashr Al"iislami, 1431.
- Almajlisay, Muhammad Baqar. Bahaar Al"anwar. Bayrut: Muasasat Alwa- fa"i, Da.T.
- Turin, Alan. Naqd Alhadathati. Tarja- matu: "Anwar Maghithi. Alqahirati: Almajlis Al"aelaa Lilthaqafati, 1997.
- Tizini, Altayb. Alns Alquraniyu "Amam "lishkaliat Albinyat Walqira"ati. Dimashqa: Dar Alyanabie, 1997.
- Harbu, Ealay. Naqd Alnas. Almarkaz Althaqafia Alearabia Aldaar Albay- da", 2005.

- Khirisani, Biasm Ealay. Ma Baed Alhadathat Dirasat Fi Almashrue Althaqafii Algharbii. Ta1. Dimashqa: Dar Alfikri, 2006.
- Shibistiri, Muhamad Mujtahidi. "Al-qira"at Alnabawiat Lilealami." Majalat Qadaya "Islamiyat Mueasirata,. Aleadad 59-60 (2014).
- Saliha, Hashimi. Al"iislam Walianghilaq Allaahuti. Bayrut: Dar Altalieat Liltibaeat Walnashri, 2010. Eimaratu, Muhamad. Alnasu Al"iislamiu Bayn Altaarikhiat Waliajtihad Waljamuda. Nahdat Misr Liltibaeat Walnashr Waltawziei, 2006.
- Lufifir, Hinri. Ma Alhadathatu. Tarjamat Kazim Jihadi. Ta1. Bayrut: Dar Abn Rushd Liltibaeat Walnashri, 1983.
- Maerifatu, Muhamad Hadi. Altafsir Al"athariu Aljamiei. Qim Almuqadasatu: Muasasat Altamhidi, 2008.
- Hi"at Altahriri. "Alhadathat Wama Baed Alhadathati." Majalat Alias-tighrab Alsanat Alawlaa2015.



فاعلية إستراتيجية مقترحة قائمة على نظرية الترجيح المنطقي في تحصيل قواعد اللغة العربية لدى طلاب الصف الخامس الأدبي وتفكيرهم المسابير

علي ثابت حسان جبر^١

^١ الجامعة المستنصرية/ كلية التربية الأساسية/ قسم اللغة العربية، العراق؛ ali.t@uomustansiriyah.edu.iq
دكتوراه في طرائق تدريس اللغة العربية / مدرس

ملخص البحث:

يهدف البحث إلى بناء استراتيجية مقترحة قائمة على نظرية الترجيح المنطقي، وتعرف أثرها في التحصيل والتفكير المسابير لدى (طلاب الصف الخامس الأدبي)، ووظف الباحث في ذلك خطوات المنهج الوصفي وشبه التجريبي، وحدد التصميم التجريبي ذا الضبط الجزئي والاختبار البعدي، أما مجتمع البحث فتمثل (بطلاب الصف الخامس الأدبي) في (مديرية تربية بغداد / الرصافة ٢)، والعينة البحثية اختيرت عشوائياً في (إعدادية عقبة بن نافع للبنين)، وتكونت من (٦٢ طالباً) وكافى الباحث بين مجموعتي البحث باستعمال المتغيرات (العمر الزمني / الدافعية الأكاديمية/ التحصيل الدراسي السابق / القدرة اللغوية / التفكير المسابير)، وبنى الباحث اختباراً تحصيلياً تكون من (٣٠ فقرة موضوعية) و(١٠ فقرات مقالية)، أما الأداة الثانية فتمثلت بمقياس التفكير المسابير البعدي المتكون من (٣٠ فقرة)، وحدد موضوعات (قواعد اللغة العربية) المقرر تدريسها للعينة البحثية، واشتق منها (٨٧ هدفاً سلوكياً)، وأعد دليلاً للمدرس تكون من الخطوات الإجرائية للاستراتيجية المقترحة و(٨ خطط تدريسية للمجموعة التجريبية)، و(٨ خطط تدريسية للمجموعة الضابطة)، ودليلاً للطلاب يشتمل على الأنشطة والتمارين، وطبقت التجربة في الفصل الدراسي الأول من العام الدراسي (٢٠٢٢/٢٠٢٣)، ومن طريق توظيف (الحقيبة الإحصائية spss) سجل الباحث وجود فروق ذات دلالات إحصائية لمصلحة الطلاب في المجموعة التجريبية. ويوصي الباحث باستعمال الاستراتيجية المقترحة في تدريس مادة (اللغة العربية)، ويقترح بناء دراسات مماثلة في متغيرات أخرى كالأمن اللغوي والتخيل الأدبي.

تاريخ الاستلام:

٢٠٢٦/١/٢٣

تاريخ القبول:

٢٠٢٦/٣/١٥

تاريخ النشر:

٢٠٢٦/٦/٣٠

الكلمات المفتاحية:

التربية، التدريس، طرائق تدريس اللغة العربية، الترجيح المنطقي، التفكير المسابير.

السنة (١٥) - المجلد (١٥)
العدد (٥٨)
محرم ١٤٤٨ هـ
حزيران ٢٠٢٦ م.

DOI:
10.55568/amd.v15i57.161-205



Effectiveness of Proposed Strategy Based on Theory of Logical Preponderance in Academic Achievement of Arabic Grammar and Conformist Thinking among Fifth-Grade Literary Branch Students

Ali Thabit Hassan Jaber ¹

¹ Al-Mustansiriya University/ College of Basic Education/ Department of Arabic; Iraq;
ali.t@uomustansiriyah.edu.iq
PhD in Arabic Teaching Methods / Lecturer

Received:

23/1/2026

Accepted:

15/3/2026

Published:

30/6/2026

Keywords:

Education, Teaching,
Arabic Language
Teaching Methods,
Logical Weighting,
Compatible
Thinking.

Al-Ameed Journal

Year(15)-Volume(15)
Issue (58)

Muharram 1448 AH
June 2026 AD.

DOI:
10.55568/amd.v15i57.161-205



Abstract:

The current paper aims to develop a proposed strategy based on the theory of Logical Weighting and to examine its effect on the achievement and Compatible Thinking (Al-Tafkir Al-Musayir) of fifth-grade literary stream students. The researcher employed both descriptive and quasi-experimental methodological approaches, utilizing an experimental design with partial control and a post-test. The research population consisted of fifth-grade literary stream students in the Baghdad Education Directorate (Al-Rusafa 2). A research sample of 62 students was randomly selected from Oqba bin Nafi Preparatory School for Boys. The researcher ensured equivalence between the experimental and control groups across several variables: chronological age, academic motivation, prior academic achievement, linguistic ability, and compatible thinking.

To measure outcomes, the researcher constructed an achievement test comprising 30 objective items and 10 essay-type items. The second research instrument was a post-test scale for compatible thinking, consisting of 30 items. The researcher identified the Arabic grammar topics to be taught to the research sample and derived 87 behavioral objectives. Furthermore, the researcher prepared a teacher's manual containing the procedural steps for the proposed strategy, along with 8 lesson plans for the experimental group and 8 lesson plans for the control group. A student workbook containing activities and exercises was also developed. The experiment was conducted during the first semester of the 2022/2023 academic year. Using the Statistical Package for the Social Sciences (SPSS), the researcher documented statistically significant differences in favor of the students in the experimental group.

The researcher recommends the adoption of the proposed strategy in teaching Arabic language courses and suggests conducting similar studies focusing on other variables, such as linguistic security and literary imagination

(المبحث الأول / التعريف بالمبحث)

(أولاً / مشكلة البحث) :

إن مشكلة ضعف تحصيل قواعد اللغة العربية من الظواهر البارزة في الأوساط التربوية، على الرغم من الاهتمام المتقدم بتدريس القواعد النحوية، وانتشرت انتشاراً كبيراً بين المؤسسات التربوية والتعليمية^١، وهذه المشكلة لها أسباب متعددة، منها ما يتصل بطبيعة المادة ومنهجها وأهدافها، ومنها ما يتصل بطريقة تعليمها^٢. ومن أسباب الضعف التحصيلي في قواعد اللغة العربية، هو عدم تمكن الطلاب من التذوق النحوي وغياب الجانب التفكير في فهم العمليات النحوية ومراحل تقدمها^٣ فالقواعد النحوية التي يتلقاها الطالب في داخل الفصل الدراسي لا تنسجم مع الغايات الوظيفية التي تمس حياة الطالب، إذ يتلقى المتعلم القاعدة النحوية بغية حفظها فقط من دون تطبيقها في مواقف حياتية يومية، الأمر الذي لا يتفق والغاية التي صممت ووضعت من أجلها هذه القواعد النحوية^٤.

وبناءً على ما تقدم فإن مشكلة ضعف تحصيل القواعد النحوية يعد أمراً ملحوظاً بين المتخصصين والطلاب، ويرتبط ذلك في ضعف مستوى المهارات التفكيرية لدى الطلاب، مما يؤدي إلى صعوبة القراءة الدقيقة والضبط النحوي في تشكيل الكلمات والعبارات والجمل^٥. ويتفق الباحث مع أفكار المصادر وطروحاتها في أن الضعف في تحصيل القواعد النحوية يعد من الظواهر المنتشرة في الوسط التربوي، وعلى الرغم من التقدم الكبير الحاصل في تدريس اللغة العربية، وظهور مئات الدراسات التربوية، ما تزال هذه المشكلة مستمرة حتى الوقت الحالي.

١ زابر، سعد علي؛ عايز، إيمان إسماعيل. مناهج اللغة العربية وطرائق تدريسها (بيروت - لبنان: دار الأمين للطباعة والنشر، ٢٠١١)، ٢٦.

٢ العيساوي، جمال. طرائق تدريس اللغة العربية ومناهجها التربوية (العين - الإمارات: دار الكتاب الجامعي للنشر والتوزيع، ٢٠١٢)، ٢٧٧.

٣ الدليمي، طه علي حسين. أساليب حديثة في تدريس قواعد اللغة العربية (عمان، الأردن: دار الشروق للنشر والتوزيع، ٢٠١٤)، ٢٩.

٤ زابر، سعد علي؛ ساء، تركي داخل. اتجاهات حديثة في تدريس اللغة العربية وطرائق تدريسها (بغداد - العراق: دار المرتضى للنشر والتوزيع، ٢٠١٣)، ٦٠.

٥ حسن، زينة عبد الأمير. أثر إستراتيجية التساؤل الذاتي في تنمية مهارات التفكير الابتكاري لدى طالبات الصف الثاني المتوسط في مادة قواعد اللغة العربية، "مجلة أبحاث الذكاء والقدرات العقلية/ الجامعة المستنصرية المجلد ٢. العدد ٢٣ (٢٠٢٢): ٥٥٤.

وبغية التحقق من ذلك، شرع الباحث إلى إعداد استبانة مفتوحة تكونت من (١٠) فقرات وزعت على (٣٠) مدرساً ومدرسة لمادة اللغة العربية، بغية تعرف حقيقة أسباب ضعف تحصيل القواعد النحوية، وجاءت الإجابات مؤكدة تدني المستوى التحصيلي والتفكيري في قواعد اللغة العربية لدى طلاب الصف الخامس الأدبي بسبب جملة من الأمور، ومنها طبيعة المادة نفسها وعدم تدريب الطلاب على المهارات التفكيرية والتحصيلية المتقدمة، وعدم وجود تطبيق حقيقي للأفكار والمفاهيم التي يتلقاها الطلاب في مواقفهم التطبيقية اليومية .

ويحدد الباحث المشكلة البحثية في التساؤل الآتي : (ما فاعلية الاستراتيجية المقترحة القائمة على نظرية الترجيح المنطقي في تحصيل قواعد اللغة العربية والتفكير الاستقطابي لدى طلاب الصف الخامس الأدبي)

(أولاً / أهمية البحث) :

للغة أهمية كبرى في إرساء النظم الاجتماعية والمعرفية والحياتية كافة، وتمثل نظاماً يعمل على استمرار الحياة وديمومتها، واللغة العربية واحدة من هذه اللغات التي تسعى إلى التطوير الحيائي والاجتماعي والمعرفي، وهي من اللغات الخالدة عبر العصور كونها استمدت قوتها من القرآن الكريم والشريعة الإسلامية والتراث الثقافي الإسلامي، كقوله تعالى ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (الشعراء : ١٩٥)، مما أدى إلى الحفاظ على الماضي والحاضر واستمرار التخطيط نحو المستقبل^٦، ويتفرع عن اللغة العربية فروع متعددة، والقواعد النحوية أهمها، الهادفة إلى ضبط النطق وتشكيل أواخر الكلمات، مما يؤدي إلى الفهم والتحليل والإدراك السليم، وتتصل أهمية القواعد النحوية بأهمية اللغة العربية بصورة عامة، كونها تسعى إلى الضبط اللغوي وإتقانه^٧، وتعد المحرك الأساس في اللغة العربية، وتسعى إلى بيان الاستقامة اللغوية وتنمية البيان والتعبير، مما يؤدي إلى تنمية مهارات اللغة العربية بصورة عامة^٨، ومن هنا تولدت أهمية الاستراتيجيات التعليمية في توضيح عناصر اللغة العربية وتسهيل

٦ الطاهر، علي جواد. أصول تدريس اللغة العربية (بيروت - لبنان: دار الرائد العربي للنشر والتوزيع، ١٩٨٤)، ١٢.
 ٧ ثجيل، سعد جبار " أثر استراتيجية التنشيط الذاتي في اكتساب المفاهيم البلاغية لدى طلاب الصف الخامس الادبي، " مجلة كلية التربية الاساسية، الجامعة المستنصرية المجلد ٢٧، العدد ١١٠ (٢٠٢١): ٥٩١.
 ٨ ابراهيم، عبد العليم. الموجه الفني لمدرسي اللغة العربية (مصر: دار المعارف، ١٩٦٨)، ٢٠٣.

إيصالها وتعلمها، كونها الركن الأساس في عملية الفهم والإدراك اللغوي، مما أدى إلى زيادة الاهتمام في عمليات بناء وتصميم الاستراتيجيات التعليمية، وتنمية المهارات والقدرات التعليمية والتطبيقية لدى الطلاب، ويتم بناؤها وتصميمها على وفق أسس معرفية ومنطقية متكاملة^٩، ومن هذه الأسس المعرفية نظرية الترجيح المنطقي، التي تسعى إلى رؤية ومراقبة الحلول المنطقية والتفكير بصورة ترجيحية على وفق متطلبات الموقف التعليمي، والربط بين المعلومات والأفكار وترجيح الحلول الممكنة، والغرض من الترجيح المنطقي هو مساعدة الطلاب في بناء وتنفيذ نماذج عقلية تتصف بالديناميكية مما يؤدي إلى تنمية خبرات الطلاب واكتشاف القواعد المعرفية بصورة منطقية تدريجية من طريق استقبال المثيرات المتعددة وتصنيفها بصورة انتقائية وفرز المعلومات المهمة والعمل على ترجيح الحلول المنطقية^{١٠}، ويرتبط الترجيح المنطقي بالتفكير بصورة عامة، والتفكير المسائر نوع من أنواع التفكير العالي الرتبة الذي ينتقل بالطلاب من التفكير التقليدي إلى التفكير المتطور، والمرونة وعدم الجمود الفكري من طريق التقبل والإصغاء والبحث وتشخيص الفجوات المعرفية وغلقها، وتنمية القدرة في الأخذ والعطاء الذهني والمعرفي^{١١}، وحدد الباحث طلاب الصف الخامس الادبي لما تتصف هذه المرحلة من التدرج الطبيعي في المعلومات والمفاهيم التي يتلقاها الطلاب وصولاً إلى التعليم المتخصص، ويتميز الطلاب في هذه المرحلة بقوة التفكير والنمو المعرفي واتساع الخبرات^{١٢}.

بناءً على ما سبق، يلخص الباحث الأهمية البحثية بالنقاط الآتية :

- ١- أهمية اللغة .
- ٢- أهمية اللغة العربية.
- ٣- أهمية الاستراتيجيات التعليمية.

٩ الكفشي، آمنة عامر عبدالله "أثر حقائق الأفكار في تحصيل طالبات الصف الرابع الأدبي في مادة الأدب والنصوص"، مجلة آداب المستنصرية الجامعة المستنصرية، العدد ٧٢ (٢٠١٦): ٦.

١٠ شحيد، جمال قاموس العلوم المعرفية (بيروت - لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣)، ٤٥.

١١ العياصرة، محمود توفيق. الموسوعة الفكرية (عمان - الاردن: دار المسيرة للنشر والتوزيع. ٢٠١٩) ٣٤٥.

١٢ عبيد، سالم حميد "قلق التصور المعرفي وعلاقته بالتوقعات المستقبلية لدى طلبة المرحلة الاعدادية"، مجلة الجامعة المستنصرية، كلية التربية المجلد ٢٢. العدد ٣ (٢٠٢١): ٢٧٠.

٤- أهمية نظرية الترجيح المنطقي .

٥- أهمية التفكير المسائر .

٦- أهمية المرحلة الإعدادية (الصف الخامس الأدبي)

أما الأهمية التطبيقية للبحث الحالي، تتلخص بالنقاط الآتية :

١- سيقدم البحث استراتيجية حديثة في المجال التربوي والتعليمي تستند إلى نظرية الترجيح المنطقي .

٢- سيقدم البحث الحالي اختباراً تحصيلياً مقنناً حديثاً في قياس تحصيل قواعد اللغة العربية لدى طلاب الصف الخامس الأدبي .

٣- سيقدم البحث الحالي مقياساً مقنناً حديثاً في قياس التفكير المسائر لدى طلاب الصف الخامس الأدبي .

٤- تنمية الجانب التطبيقي في درس اللغة العربية .

(ثالثاً / أهداف البحث):

١- بناء استراتيجية مقترحة قائمة على نظرية الترجيح المنطقي .

٢- تعرف فاعلية الاستراتيجية المقترحة القائمة على نظرية الترجيح المنطقي في تحصيل قواعد اللغة العربية لدى طلاب الصف الخامس الأدبي

٣- تعرف فاعلية الاستراتيجية المقترحة القائمة على نظرية الترجيح المنطقي في التفكير المسائر لدى طلاب الصف الخامس الأدبي.

(رابعاً / فرضيتا البحث) :

١- (لا يوجد فرق ذو دلالة إحصائية عند المستوى (٠,٠٥) بين المتوسط الحسابي في درجات طلاب المجموعة التجريبية التي يدرس طلابها على وفق الاستراتيجية المقترحة، وبين متوسط درجات المجموعة الضابطة التي يدرس طلابها على وفق الطريقة الاعتيادية في الاختبار التحصيلي البعدي)

٢- (لا يوجد فرق ذو دلالة إحصائية عند المستوى (٠,٠٥) بين المتوسط الحسابي في درجات طلاب المجموعة التجريبية التي يدرس طلابها على وفق الاستراتيجية المقترحة، وبين

متوسط درجات المجموعة الضابطة التي يدرس طلابها على وفق الطريقة الاعتيادية في مقياس التفكير المسابير البعدي (خامساً / حدود البحث) :

١- طلاب الصف الخامس الأدبي في المدارس الحكومية ذات الطابع النهاري التابعة لمديرية تربية محافظة بغداد (الرصافة / ٢) .

٢- الفصل الدراسي الأول من العام الدراسي (٢٠٢٢/٢٠٢٣) .

٣- موضوعات القواعد النحوية في كتاب اللغة العربية (الجزء الاول) المقرر تدريسه في الصف الخامس الادبي للعام الدراسي (٢٠٢٢/٢٠٢٣) .
(سادساً / تحديد المصطلحات) :
أولاً: (الفاعلية) :

لغة : يعرفها : (المجمع العلمي المصري، ٢٠٠٤) " الوصف الدقيق للأُمُور الفاعلة جميعها "١٣ .
اصطلاحاً : يعرفها :

١- (النعمي، ٢٠٠١) : " التغيرات الحادثة في الدافعية للتعلم ومستوى التحصيل الاكاديمي "١٤ .

٢- (عطية، ٢٠٠٨) : " القابلية في تكوين الاثر واحداثه، وتقاس فاعليته في مستوى الشيء المقابل "١٥ .

نظرياً : " مستوى تنفيذ الأهداف المنشودة، بالجودة المطلوبة وفق إجراءات محددة ومخططة على نحوٍ مسبقٍ " .

جرائياً : " الدرجة التي تحققها الاستراتيجية المقترحة في مستوى التأثير على المتغيرات التابعة لدى عينة البحث (الصف الخامس الأدبي) " .

١٣ مجمع اللغة العربية المصري، المعجم الوسيط (مصر: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٤)، ٦٩٥.
١٤ النعمي، هاشم عبدالله "فاعلية الأهداف السلوكية والتغذية الراجعة في تحصيل الطالبات ودافعيتهن لتعلم الفيزياء" (كلية التربية ابن الهيثم للعلوم الصرفة، جامعة بغداد، ٢٠٠١)، ٢٩.
١٥ عطية، محسن علي. الاستراتيجيات الحديثة في التعليم الفعال (عمان، الأردن: دار صفاء للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨)، ٦١.

ثانياً : (الاستراتيجية) :

لغة: يعرفها: (المجمع العلمي المصري، ٢٠٠٤) "كلمة مشتقة من الجذر اليوناني (ستراتيجوس) والذي يشير إلى الفن في القيادة وإدارة القوة"^{١٦}.

إصطلاحاً : يعرفها :

١- (العناني، ٢٠٠٦): "سلسلة من الإجراءات والخطوات ينبغي المرور بها بغية تحقيق الهدف المطلوب"^{١٧}.

٢- (الجبوري، ٢٠٢١): "المنظومة الشاملة ذات المحتوى المحدد في رسم وتنفيذ متطلبات وغايات الموقف التعليمي"^{١٨}.

نظرياً: " مجموعة متناسقة من الخطوات الإجرائية تهدف إلى تحقيق الأهداف التعليمية بأفضل قدرة ممكنة".

إجرائياً: "مجموعة من الخطوات الإجرائية التي يتبعها الباحث في ضوء نظرية الترجيح المنطقي في تحصيل القواعد النحوية والتفكير المسائر لدى عينة البحث (الصف الخامس الأدبي)"
ثالثاً : النظرية :

لغة: "تشتق من الجذر الثلاثي (نَظَرَ) الذي يشير إلى البصر، والتأمل الذهني والتنوير العقلي"^{١٩}.
إصطلاحاً : يعرفها :

١- (توق، ٢٠١٣): " مجموعة من الفرضيات المتناسكة تسعى إلى الشرح والتنبؤ والتفسير، مما يؤدي إلى رصد الحقائق وبناء الأفكار الجديدة "^{٢٠}.

٢- (المعامرة، ٢٠٢١): " الأنساق المتدرجة من الأفكار والمفاهيم التي يتم الانتقال من طريقها من الجزئيات إلى الكليات "^{٢١}.

١٦ مجمع اللغة العربية المصري، المعجم الوسيط ٥٢.

١٧ العاني، نزار القياس والتقويم (بغداد - العراق: الدار الجامعية للنشر والطباعة، ٢٠٠٦)، ١٣.

١٨ الجبوري، مقداد رعد. مناهج البحث في التربية وعلم النفس (بغداد - العراق: مكتب النعيمي للطباعة والنشر، ٢٠٢١)، ٦٣.

١٩ ابن منظور، ابو الفضل جمال الدين محمد ابن مكرم. لسان العرب (قم - إيران: منشورات الحوزة العلمية، ٢٠١١)، ١٤/ ١٣.

٢٠ توق، محي الدين، اسس علم النفس التربوي (عان - الاردن: دار الشروق للطباعة والنشر، ٢٠١٣)، ٣٦٥.

٢١ المعامرة، وليد. مناهج العلوم الانسانية (عان - الاردن: دار وائل للنشر والتوزيع. ٢٠٢١)، ٢٣.

نظرياً: "المقترحات والتفسيرات والتحليلات المتوافرة التي تستهدف الظواهر المعينة بغية إدراك المعرفة الجديدة".

إجرائياً: "الخطوات والمفاهيم والأفكار الموظفة من لدن الباحث في عمليات البناء والتصميم للاستراتيجية المقترحة في تدريس قواعد اللغة العربية لدى العينة البحثية (المجموعة التجريبية)".

رابعاً: الترجيح المنطقي :

لغة :

أ- الترجيح : " يعود إلى الأصل الثلاثي (رجح) الذي يرمز إلى التقوية، والتفضيل والزيادة والثقل^{٢٢} .

ب- المنطق : " مشتق من الأصل الثلاثي " نطق " ويشير إلى الكلام بصوره جميعها، ما كان مسموعاً أو منظوقاً^{٢٣} .

اصطلاحاً : يعرفه :

١- (شحيد، ٢٠١٣): "نظام معرفي يسعى إلى تحديد الآليات المناسبة في التحقق من صحة القضايا المطروحة بناءً على المعلومات والمفاهيم المتوافرة من طريق التجربة والملاحظة"^{٢٤}.

٢- (جوزيف، ٢٠٢٠): "مفهوم يسعى إلى مدى ترجيح القضايا والآراء على وفق التصورات والرؤى المتاحة"^{٢٥}.

نظرياً: "الخطوات الإجرائية المتخذة على وفق الأدلة والمفاهيم والأفكار المتوافرة في ذهن الطلاب"

إجرائياً: "الخطوات والمفاهيم والأفكار التي سيتم بناء الاستراتيجية المقترحة على وفقها

في تدريس قواعد اللغة العربية لدى العينة البحثية (المجموعة التجريبية) " .

٢٢ ابن منظور، لسان العرب ١١/ ١٤٤ .

٢٣ ابن منظور، ١٦/ ٢٤٦ .

٢٤ شحيد، قاموس العلوم المعرفية ٤٥ .

٢٥ جوزيف، معن، تحديثات معرفية معاصرة (لبنان - بيروت: دار الكتاب العلمي للنشر والتوزيع، ٢٠٢٠) ٨٧ .

خامساً : التفكير المسائر :

لغة :

أ- التفكير : " يعود إلى الأصل الثلاثي (فكر) الذي يرمز إلى إعمال العقل، وإطلاق العقل والتفكير في أمر ما "٢٦ .

ب- المسائر : " مشتق من الأصل الرباعي " ساير " ويشير إلى المواكبة والمجاراة، والتكيف مع الظروف والأحداث المتباينة "٢٧ .

اصطلاحاً : يعرفه :

٣- (العباصرة، ٢٠١٩) : " العمليات العقلية الواعية الساعية إلى حل المشكلات والتعامل مع المواقف غير المتجانسة ومسايرة الظروف المحيطة "٢٨ .

٤- (أبو جادو، ٢٠٢٠) : " التفكير الذي يتم من طريقه الوصول إلى الحقائق وتوضيحها، وتقريب وجهات النظر مع الآخرين وتحديد نقاط الالتقاء وتشخيصها "٢٩ .

نظرياً : " الخطوات الإجرائية الذهنية التي يتم من خلالها تحديد التوافقات المعرفية وحل التناقضات المعرفية "

إجرائياً : " التفكير الذي يمارس من لدن العينة البحثية في دروس قواعد اللغة العربية والذي يقاس بوساطة مقياس التفكير المسائر المعد من لدن الباحث " .

سادساً : التحصيل :

لغة : " يعود إلى الأصل الثلاثي (حصل) الذي يرمز إلى الحاصل في كل شيء، تمييز ما يحصل "٣٠ .

٢٦ ابن منظور، لسان العرب ٩/١٤٦ .

٢٧ ابن منظور، ٢٩/١٢ .

٢٨ العباصرة، الموسوعة الفكرية، ٣٤٥ .

٢٩ ابو جادو، محمود محمد . نظرية الذكاء الناجح، الذكاء التحليلي والإبداعي والعملي (عمان - الاردن: ديونو للنشر والتوزيع، ٢٠٢٠)،

٨١ .

٣٠ ابن منظور، لسان العرب ١٤٣ .

اصطلاحاً : يعرفه :

١- (حسين، ٢٠١٨) : "العلامات الكلية الموضحة لمستوى الطلاب ودرجة تقدمهم في مادة ما" ٣١.

٢- (القمش، ٢٠٢١) : "مستوى المعارف والمعلومات والمهارات التي يمتلكها الطلاب مقاسة بأدوات خاصة" ٣٢.

نظرياً : "المحصلة المعرفية لدى الطلاب نتيجة المرور بالخبرات والمواقف النظرية والتطبيقية نتيجة دراسة مقرر ما"

إجرائياً : "نتيجة المعلومات والمعارف التي يحصل عليها (طلاب الصف الخامس الادبي) (عينة البحث) خلال دراستهم موضوعات (قواعد اللغة العربية) في أثناء مدة التجربة".
سابعاً : (قواعد اللغة العربية) :

اصطلاحاً : يعرفها :

١- (عبدة، ١٩٩٧) : "القوانين التي تسمح بتجميع أجزاء الكلام وحروفه وجمله على وفق نسق محدد وسليم" ٣٣.

٢- (سليمان، ٢٠٠١) : "العلم الأصولي المبين للكلمات العربية من حيث البناء والإعراب" ٣٤.
نظرياً : "العلم الباحث في الأصول النحوية للغة العربية وتعرف تراكيبها وقوانينها، وما يعترضها من تغيير وتطوير"

إجرائياً : "الموضوعات النحوية المقرر تدريسها لطلاب الصف الخامس الأدبي في أثناء مدة التجربة".

ثامناً : (الصف الخامس الأدبي) : "المرحلة الثانية في النظام الإعدادي الأدبي المتكون من ثلاث مراحل، ويقابله الصف الخامس العلمي في النظام الإعدادي العلمي" ٣٥.

٣١ حسين، هدى كريم. "فاعلية إستراتيجية (البداية-الاستجابة-التقويم) وإستراتيجية (فكر-زاوج-شارك) في التحصيل والاستبقاء لطلبة المرحلة الثانية وحسب الاستطلاع في مادة البصريات الفيزيائية العملي" مجلة آداب المستنصرية، العدد ٦٧ (٢٠٢٢) : ٧.

٣٢ القمش، مصطفى. القياس والتقويم في التربية الخاصة (عمان - الاردن: دار الفكر للنشر والتوزيع، ٢٠٢١)، ٢٦.

٣٣ عبدة، داود. نحو تعليم اللغة العربية وظيفياً (الكويت: دار الكتاب الوطني للنشر والتوزيع، ١٩٩٧)، ٥٣.

٣٤ سليمان، نايف، مستويات اللغة العربية (الثقافة العامة) (عمان - الأردن: دار صفاء للنشر والتوزيع، ٢٠٠١)، ٨٣.

٣٥ وزارة التربية، الدليل التعليمي (بغداد- العراق: وزارة التربية العراقية، ٢٠١٨)، ١.

(المبحث الثاني / جوانب نظرية ودراسات سابقة)

(المحور الأول / جوانب نظرية) :

أولاً : (نظرية الترجيح المنطقي) :

نظرية علمية اكتشفت من لدن العالم (بيرس) الذي يرى أن العمليات العقلية تنطلق من الاستدلالات ذات المعطيات الملاحظة، لا من طريق استقراء المعطيات الجديدة، ويتم ذلك من طريق الوصول إلى الفرضيات التي تمكن عند طرحها وتقديمها استنتاج المعطيات التي تتم من خلال التضمنين، والعمل على إضافة الترجيح إلى الاستنتاج والاستقراء .

ويرى (بيرس) أن الترجيح من العمليات العقلية الضرورية والمهمة في الجوانب المعرفية والاجتماعية، ومن المفيد تخمين المضامين العلمية من طريق الترجيحات المنطقية لها، وبعد طرح الفرضية (H) على سبيل المثال، وبعد التأكد من تضمينها

(D)، الأمر الذي يؤدي إلى عدم دقة الفرضية وصحتها، واحتمالية تواجد النظريات المتوافقة مع نجاعتها، مما يؤدي إلى صعوبة استيفاء لائحة الفرضيات جميعها، لذلك تم اقتراح الانطلاق من المعطيات ذات الصورة المفاجئة، من ثم الانطلاق إلى البحث عن الفرضيات التي تتجاوز وتلغي الجانب المفاجئ من طريق الشرح والتفسير للظواهر، و من ثم اختيار أفضلها علمياً، وهذه الكيفية يتم استبعاد الافتراضات المفاجئة، مما يؤدي إلى تقريب الترجيح نحو الفرضيات الأكثر صدقاً ودقة^{٣٦}.

(مكونات الترجيح المنطقي) :

تتكون نظرية الترجيح المنطقي من مجموعة من المكونات على النحو الآتي :

١- (المجموعات الترجيحية) : وهي مجموعات تتكون من عدد من الفرضيات والأفكار المتعددة المهام حول القضية المطروحة .

٢- (الدوال المعرفية) : وهي مجموعة من الدوال التي تحدد قيمة الافتراضات المعرفية.

٣- (القواعد الترجيحية) : وهي مجموعة من القواعد المعرفية تحدد العلاقات بين المتغيرات الترجيحية .

٤- (العمليات الترجيحية) : وهي مجموعة من الخطوات المعرفية توظف في عمليات دمج وتحويل الافتراضات المعرفية

٥- (الاستدلال الترجيحي) : وهي مجموعة من الخطوات المعرفية التي يتم من طريقها استخلاص النتائج من المدخلات والافتراضات الترجيحية.^{٣٧}
(مبادئ الترجيح المنطقي) :

تتكون نظرية الترجيح المنطقي من مجموعة من المبادئ على النحو الآتي :

١- (المرونة) : يقدم الترجيح المنطقي المرونة الكافية في التعامل مع متغيرات المواقف التعليمية وتشخيص الانماط التعليمية وتحديدتها.

٢- (التكيف) : يسعى الترجيح المنطقي إلى تصميم وتنفيذ أنظمة تعليمية تتوافق واحتياجات الطلاب وفروقه الفردية.

٣- (التحليل الشامل) : يسعى الترجيح المنطقي إلى تحليل البيئات التعليمية وما تتضمن بغية التشخيص الدقيق لمسارات المواقف التعليمية.

٤- (اتخاذ القرار) : يسعى الترجيح المنطقي إلى دعم القرار وتنفيذه من طريق توافر المعلومات الدقيقة والشاملة.^{٣٨}

(تطبيقات الترجيح المنطقي):

تمتلك نظرية الترجيح المنطقي مجموعة من التطبيقات التربوية على النحو الآتي :

١- (تصميم الأنظمة التعليمية التكيفية) : يستعمل الترجيح المنطقي في بناء النظم التعليمية التوافقية والتكيفية من طريق تشخيص وتحديد مستويات الصعوبة على وفق أداء الطلاب.

٢- (تحليل البيانات التعليمية) : يستعمل الترجيح المنطقي في تحليل البيئة التعليمية والمعرفية وتشخيص الحلول الممكنة وتنفيذها .

٣- (تقويم أداء الطلاب) : يستعمل الترجيح المنطقي في تقويم أداء الطلاب بصورة دقيقة من طريق تحديد وتشخيص مستويات الاداء على وفق المعايير الترجيحية .

^{٣٧} جوزيف، تحديثات معرفية معاصرة، ٣٣.

^{٣٨} جوزيف، ٣٥.

٤- (الذكاء الاصطناعي): يستعمل الترجيح المنطقي في بناء وتصميم الأنظمة التعليمية الذكية على وفق مهارات الذكاء الاصطناعي .

٥- (المتغيرات اللغوية) : يستعمل الترجيح المنطقي في تعريف المتغيرات اللغوية من طريق توظيف الكلمات والرموز اللغوية بدلاً عن

القيم والرموز الرقمية .^{٣٩}

ثانياً : (التفكير المسائر):

أحد أصناف التفكير الذي يتميز صاحبه بالمرونة والقدرة على تفهم ومجاعة تفكير الآخرين، واستيعاب المخططات التفكيرية لديهم، مع إمكانية تقبل تلك الأفكار وتغير مسار التفكير الذاتي تكيفاً معها، وإيجاد نظام يجمع بين المعالجات الذاتية وتفكير الآخرين مع مراعاة حل المشكلات وتقبلها بصورة وسطية ترضي الأطراف جميعها، كونها العمليات الذهنية التي يحتاج إليها الطلاب في تعاملاتهم اليومية كونها تسهم في التوصل إلى العديد من الحلول التوافقية من طريق التوافق بين الأفكار والآراء المتضاربة والمختلفة والعمل على إيجاد نوع من التقارب بينهما ، ويعد نوعاً من التفكير الذي يعمل على تبني وجهات نظر الآخرين وأفكارهم والعمل على تطويرها وربطها بالتفكير الذاتي، والمسائرة من الانظمة التي تسعى إلى بناء وتشكيل الميل العام لدى الأفراد بغية مجاعة الضغوط لدى الجماعات، مما يؤدي إلى الأداء الفعال والتكيف بصورة صحيحة، إذ يسعى التفكير المسائر إلى الوصول إلى حل نهائي للمشكلات، والعمل على حل الخلافات، والسعي إلى إتمام النقاشات، والقيادة بصورة فاعلة.^{٤٠}

(مهارات التفكير المسائر) :

للتفكير المسائر مجموعة من المهارات على النحو الآتي :

١- (المرونة) : القدرة التي يمتلكها الطالب في التقبل والتعاطي مع وجهات النظر والأفكار المختلفة، وهي تقابل الجمود الفكري وتسعى إلى تطويره بصورة مرنة توافقية، مما يؤدي إلى تغيير الأفكار وتطويرها .^{٤١}

^{٣٩} شحيد، قاموس العلوم المعرفية ٤٦ .

^{٤٠} عساكر، سامر وحيد. التفكير وانماطه (عمان - الاردن: دار الشروق للنشر والتوزيع. ٢٠١٥) ٦٤ .

^{٤١} ابراهيم، مجدي عزيز. التفكير من منظور تربوي تعريفه طبيعته مهاراته تنميته أنماطه (القاهرة - مصر: عالم الكتب للنشر والتوزيع. ٢٠٠٥)، ٣٤٥ .

٢- (التقبل): القدرة على تقبل الأفكار والآراء والمعتقدات لدى الآخرين والانجذاب نحوها والتعامل معها والعمل على تطويرها وتنفيذها .

٣- (المشاركة): القدرة على مشاركة الأفكار والآراء وتبادل وجهات النظر والعمل بصورة تعاونية بغية إنجاز المهام والواجبات .^{٤٢}

٤- (القيادة): يمتلك صاحب التفكير المسابير روح القيادة والتأثير في أفكار الآخرين والعمل على جذب الأفراد نحو سلوكه القيادي من طريق تقبل أفكارهم ووجهات نظرهم .^{٤٣}
(المحور الثاني / دراسات سابقة): نظراً لعدم توافر دراسات سابقة تخص نظرية الترحيح المنطقي، يسعى الباحث إلى عرض دراسات تختص في بناء الاستراتيجيات التعليمية والتفكير المسابير .

١-دراسة (حيدر، ٢٠٢٠) ^{٤٤}

(فاعلية استراتيجية مقترحة قائمة على نظرية علم الاعصاب الحديث في تحصيل قواعد اللغة العربية لدى طلاب الصف الخامس الأدبي).

أجريت الدراسة في داخل العراق / مديرية تربية نينوى، وهدفت إلى بناء استراتيجية تعليمية قائمة على علم الأعصاب الحديث، وتعرف أثرها في تحصيل قواعد اللغة العربية لدى عينة البحث، ووظف الباحث المنهجين الوصفي والتجريبي، وحدد تصميمًا تجريبيًا ذا ضبط جزئي، وحدد مجتمع البحث في طلاب الصف الخامس الأدبي في محافظة نينوى، أما عينة البحث فسحبت بصورة قصدية وتمثلت في طلاب الصف الخامس الأدبي في إعدادية النورين للبنين، وكافاً الباحث بين مجموعتي البحث من طريق استعمال متغيرات (العمر الزمني والتحصيل السابق والذكاء والقدرة اللغوية)، وبنى الباحث اختباراً تحصيلياً تكون من (٤٠) فقرة موضوعية ومقالية وعرض على الخبراء وطبق على عينة إحصائية بغية تعرف خصائصه السايكومترية، ونفذت التجربة في الفصل الدراسي الثاني من العام (٢٠١٩/٢٠٢٠) وباستعمال الحقيبة الإحصائية (spss) توصل الباحث إلى فاعلية الاستراتيجية المقترحة في تحصيل قواعد اللغة العربية لدى عينة البحث .^{٤٥}

٤٢ عساكر، التفكير وإنماطه ٦٥.

٤٣ إبراهيم، التفكير من منظور تربوي تعريفه طبيعته مهاراته تنميته أنماطه، ٣٤٦.

٤٤ حيدر، عماد كريم "فاعلية إستراتيجية مقترحة قائمة على نظرية علم الاعصاب الحديث في تحصيل قواعد اللغة العربية لدى طلاب الصف الخامس الأدبي"، مجلة جامعة الإمام الكاظم للعلوم الإنسانية المجلد ٢، العدد ٢٣ (٢٠٢٠).
٤٥ حيدر.

٢_ دراسة (بطرس، ٢٠٢١) ^{٤٦}

(مستوى التفكير المسابير في دروس الرياضيات لطلبة المرحلة الإعدادية - مدينة دهوك)
 أجريت هذه الدراسة في داخل العراق / مديرية تربية دهوك، وسعت إلى تعرف مستوى التفكير المسابير لدى طلاب المرحلة الإعدادية في دروس الرياضيات في محافظة دهوك، واتبع الباحث خطوات المنهج الوصفي في ذلك، وتمثل المجتمع البحث بطلاب المرحلة الإعدادية في مدينة دهوك، وحددت العينة البحثية ب (٣١٠) طالباً ضمن المجتمع البحثي، وأعد الباحث أداةً بحثيةً تمثلت في مقياس التفكير المسابير الذي تكون من (٣٦) فقرة، واستخرجت خصائصه السايكومترية وطبقت على عينة إحصائية من المجتمع البحثي نفسه، ونفذت التجربة في الفصل الدراسي الأول من العام (٢٠١٩ / ٢٠٢٠) وباستعمال الحقيبة الإحصائية (spss) أسفرت النتائج البحثية إلى وجود التفكير المسابير في دروس الرياضيات لدى طلاب المرحلة الإعدادية في مدينة دهوك بنحو متوسط ^{٤٧ ٤٨}.

(المبحث الثالث / منهج البحث وإجراءاته)

(المحور الأول / إجراءات بناء الاستراتيجية المقترحة): يتبع الباحث خطوات المنهج الوصفي على النحو الآتي:

- أ- (الاطلاع على الدراسات السابقة): استمد الباحث الخطوات العلمية والإجرائية من طريق الاطلاع على الدراسات السابقة التي عنيت في بناء الاستراتيجيات التعليمية وتصميمها.
- ب- (الأسس الفلسفية للاستراتيجية المقترحة): وتمثلت في مجموعة من الأساسات الفلسفية المنبثقة عن نظريات التعلم والمدارس التصميمية، وتحديد أهداف المحتوى التعليمي العامة والاستناد إلى الخبرات والمعارف السابقة والطاقات التي يمتلكها الطلاب.
- ج- (مبررات بناء الاستراتيجية المقترحة): من طريق إطلاع الباحث على الدراسات السابقة، وربطاً بالخطوات السابقة، يحدد الباحث المبررات في ضعف التحصيل والتفكير المسابير لدى عينة البحث.

^{٤٦} بطرس، رعد نوري "مستوى التفكير المسابير في دروس الرياضيات لطلبة المرحلة الإعدادية - مدينة دهوك" مجلة اوراق ثقافية، عدد خاص (٢٠٢١).

^{٤٧} بطرس.

^{٤٨} بطرس.

د- (خطوات بناء الإستراتيجية المقترحة) : واشتملت هذه الخطوات على التخطيط والتنفيذ والتقويم على وفق التفصيل الآتي :

١- التخطيط (التحليل والتصميم) : ويتضمن المراحل الآتية :

- (تحديد الأهداف العامة للاستراتيجية المقترحة) : اشتق الباحث الأهداف العامة للاستراتيجية المقترحة تتماشى ونظرية الترجيح المنطقي وأهداف المحتوى التعليمي العامة، وعرضت حزمة واحدة على السادة الخبراء .

- (تحديد محتوى الإستراتيجية المقترحة) : وتضمن المحتوى في الاستراتيجية المقترحة موضوعات (قواعد اللغة العربية) المقرر تدريسها في كتاب اللغة العربية (الجزء الأول) في العام الدراسي ٢٠٢٢ / ٢٠٢٣، وهي بالنحو الآتي : (المبتدأ والخبر) (كان وخواتها) (أن وخواتها) (أفعال المقاربة) (النعت) (العطف) (البدل) (التوكيد) .

- (تحليل خصائص الطلاب) : شخّص الباحث الخصائص العمرية للفئة المستهدفة، التي تزيد على (١١_١٢ سنة)، والتي سماها العالم (بياجيه) المرحلة التفكيرية المجردة، والتي تكون قادرة على التفكير المادي، وكذلك تم تشخيص المعارف السابقة قبل تنفيذ التجربة، الأمر الذي يؤدي إلى تشخيص (السلوك المدخلي) و(الاحتياجات التعليمية) وتحديد لها لدى الطلاب والسعي الى معالجتها.

- (تحليل البيئة الصفية) : سعى الباحث إلى تحليل البيئة التعليمية الفيزيائية والسيكولوجية، وبعد التأكد من صلاحيتها شرع بتنفيذ التجربة .

٢- التنفيذ : وتتضمن هذه المرحلة :

- (صياغة الأهداف السلوكية للاستراتيجية المقترحة) : اشتق الباحث (٧٨) (هدفاً سلوكياً) من المحتوى التعليمي المقرر للاستراتيجية المقترحة وعرضت على المتخصصين والخبراء.

- (تنظيم المحتوى التعليمي للاستراتيجية المقترحة) : وظف الباحث (طريقة التنظيم التوسعي)، ومن طريق التحليلات الهرمية التي تبدأ من (الجزء إلى الكل)، ومن (السهل إلى الصعب)، وبنى الباحث (دليل المدرس) الذي يحتوي على الخطوات الإجرائية

الاستراتيجية والمحتوى المعرفي المقرر، و(كتاب الطالب) الذي يحتوي على الأنشطة التعليمية.

- (تحديد الخطوات الإجرائية للاستراتيجية المقترحة) يقترح الباحث الخطوات الإجرائية للاستراتيجية المقترحة على النحو الآتي :

• التحديد المنطقي : في هذه الخطوة يتم تحديد المفاهيم والأفكار في المحتوى التعليمي، وتشخيص الجوانب المنطقية .

• التضمن المنطقي : بعد التحديد المنطقي، يتم تضمين تلك المفاهيم والأفكار وربطها بأفكار مفاجئة بصورة تضمينية منطقية وتعرف العلاقات بينهما ودقة صحتها .

• الترجيح المنطقي : وفي هذه الخطوة يتم تجميع الأدلة والفرضيات المشتقة من الخطوة السابقة، وتحديد الرأي الأقرب إلى الحقيقة وترجيحه على الآراء الأخرى .

• التوثيق المنطقي : وفي هذه الخطوة يتم توثيق الآراء والأفكار الصحيحة من طريق ربطها بالأمثلة الواقعية

- (اختيار الوسائل التعليمية) : حدد الباحث عدداً من الوسائل التعليمية بغية الدقة في إنجاز الأهداف التعليمية، ومنها (الشاشة التفاعلية) و (جهاز عرض الشرائح) و (جهاز الحاسوب) .

- (تحديد الأنشطة التعليمية) : وتمثلت في مجموعة من النشاطات التمهيديّة والبنائيّة والختميّة اللازمة في تحقيق أهداف الموقف التعليمي.

٣- التقويم : وتشتمل هذه المرحلة على :

- (التقويم القبلي) : تم في هذه الخطوة عرض الجانب النظري للاستراتيجية المقترحة على السادة المتخصصين، بغية تعرف مدى سلامة الإجراءات ومستوى توافر المهارات والخبرات والمعارف والقدرات، وبلغت نسبة اتفاق الخبراء (٨٥٪)

- (التقويم التكويني) : تم في هذه الخطوة تصميم وبناء استمارة تقويمية مصاحبة للموقف التعليمي عرضت على الطلاب بغية تعرف آرائهم حول الاستراتيجية المقترحة، وكذلك

- وظفت الاختبارات التقويمية التي تعكس مستوى فاعلية الاستراتيجية المقترحة.
- (التقويم الختامي): يتم في هذه الخطوة تنفيذ الاختبار التحصيلي البعدي، ومقياس التفكير المسابير البعدي.
 - (التغذية الراجعة): بناءً على الخطوات السابقة، حصل الباحث على بيانات ومعلومات تطويرية تعزز فاعلية الاستراتيجية المقترحة.
 - (المحور الثاني / إجراءات تعرف فاعلية الاستراتيجية المقترحة): يتبع الباحث خطوات المنهج التجريبي وعلى النحو الآتي:
 - (التصميم التجريبي): وظف الباحث التصميم التجريبي الموضح في (الجدول ١)
- جدول (١): التصميم التجريبي للبحث.

(المجموعة)	(المتغير المستقل)	(المتغير التابع)	(الاداة)
(التجريبية)	(الاستراتيجية)	(تحصيل قواعد اللغة العربية)	(الاختبار التحصيلي البعدي)
	(المقترحة)	(التفكير المسابير)	(مقياس التفكير المسابير البعدي)
(الضابطة)			

(مجتمع البحث): يحدد الباحث مجتمع البحث بطلاب الصف الخامس الأدبي في المدارس الإعدادية والثانوية الحكومية ذات الدوام النهاري في (مديرية تربية بغداد / الرصافة ٢)، وبعد زيارة المديرية المذكورة آنفاً، وفق الأمر الرسمي الصادر عن (شعبة الشؤون العلمية في عمادة كلية التربية الأساسية / الجامعة المستنصرية)، حصل الباحث على التوصيف المتكامل للمجتمع البحثي، كما في (جدول ٢)

جدول (٢): مجتمع البحث

ت	(اسم المدرسة)	(الموقع)	(الناحية)	ت	(اسم المدرسة)	(الموقع)	(الناحية)
١	(ثانوية الزوراء للبنين)	(بغداد الجديدة)	(الثنى)	١٦	(اعدادية البشير للبنين)	(بغداد الجديدة)	(الأمين)
٢	(الثانوية النظامية للبنين)	(المركز)	(المركز)	١٧	(اعدادية الشهيد احمد للبنين)	(بغداد الجديدة)	(المشتل)
٣	(ثانوية العصر)	(المدائن)	(النهر و ان)	١٨	(اعدادية الجزيرة للبنين)	(بغداد الجديدة)	(المشتل)
٤	(ثانوية محمد باقر العلوم)	(بغداد الجديدة)	(الفضيلية)	١٩	(اعدادية البلديات للبنين)	(بغداد الجديدة)	(البلديات)
٥	(ثانوية التفاؤل المختلطة)	(المدائن)	(الجسر)	٢٠	(اعدادية الفاتح للبنين)	(بغداد الجديدة)	(الثنى)
٦	(اعدادية الشهيد عبدالله الموسوي)	(بغداد الجديدة)	(الأمين)	٢١	(اعدادية طه للبنين)	(بغداد الجديدة)	(سومر)
٧	(اعدادية سيد الشهداء للبنين)	(بغداد الجديدة)	(العبيدي)	٢٢	(اعدادية ابن رشد للبنين)	(بغداد الجديدة)	(سومر)
٨	(اعدادية ابن خلدون للبنين)	(بغداد الجديدة)	(العبيدي)	٢٣	(اعدادية بشار بن برد)	(بغداد الجديدة)	(الكمالية)
٩	(اعدادية معروف الرصافي)	(بغداد الجديدة)	(الشاعية)	٢٤	(اعدادية حجر بن عدي)	(بغداد الجديدة)	(المعامل)
١٠	(اعدادية عقبة بن نافع)	(المركز)	(المركز)	٢٥	(اعدادية اليقظة للبنين)	(بغداد الجديدة)	(المعامل)
١١	(اعدادية ابن البيطار)	(بغداد الجديدة)	(العبيدي)	٢٦	(اعدادية النضال للبنين)	(المركز)	(المركز)
١٢	(اعدادية سامراء للبنين)	(بغداد الجديدة)	(المعامل)	٢٧	(اعدادية صنعاء للبنين)	(الكرادة)	(المركز)
١٣	(اعدادية دار الحكمة للبنين)	(بغداد الجديدة)	(سومر)	٢٨	(اعدادية النجاح للبنين)	(الكرادة)	(الزعفرانية)
١٤	(اعدادية محمد باقر الصدر)	(المدائن)	(الجسر)	٢٩	(اعدادية المروج للبنين)	(الكرادة)	(الزعفرانية)
١٥	(اعدادية النورين للبنين)	(المدائن)	(الجسر)	٣٠	(اعدادية ابي عبيدة للبنين)	(الكرادة)	(الزعفرانية)

أ- (عينه البحث) : بعد تحديد أبعاد المجتمع البحثي، يسعى الباحث إلى تحديد عينه المدارس وعينه الطلاب على وفق التفصيل الآتي :

- ب- (عينه المدارس) : حدد الباحث عينه المدارس من طريق الاختيار العشوائي البسيط، إذ وضع أسماء المدارس في قصاصات صغيرة ووضعها في دورق شفاف، واختار أحد تلك القصاصات، وكانت (إعدادية عقبة بن نافع للبنين) عينه تمثل المدارس في المجتمع البحثي.
- ج- (عينه الطلاب) : قصد الباحث المدرسة المختارة عشوائياً وفق ما يمتلك من كتب رسمية تؤكد تسهيل إنجاز المهمة، ولوحظ أن المدرسة المختارة تتضمن (خمس شعب

للفص الخامس الأدبي)، إذ وضع الباحث أسماء الشعب في قصاصات صغيرة ووضعها في ورق شفاف، واختار أحد تلك القصاصات لتمثيل المجموعة التجريبية (الشعبة ج) التي يبلغ عدد طلابها (٤٠ طالباً)، ولتمثيل المجموعة الضابطة (الشعبة ب) البالغ عدد طلابها (٤٥ طالباً)، وبعد استبعاد الطلاب الراسيين وذوي الاستضافة والانتساب إحصائياً، بلغ عدد الطلاب في المجموعتين (٦٢ طالباً)، كما موضح في (جدول ٣).

جدول (٣): تفاصيل مجموعتي البحث

(المجموعة)	(الشعبة)	(عدد الطلاب)
(التجريبية)	(ج)	(٣٢)
(الضابطة)	(ب)	(٣٠)
(المجموع)		(٦٢)

- (تكافؤ مجموعتي البحث): بغية التحقق من التصميم الداخلي للبحث، عمد الباحث إلى التحقق من مجموعة من المتغيرات بغية تحقيق التكافؤ الإحصائي بين مجموعتي البحث، إذ تم استعمال العمر الزمني محسوباً بالشهور، ودرجات التحصيل الدراسي لمادة اللغة العربية في العام الدراسي السابق (٢٠٢١/٢٠٢٢)، واختبار (القدرة اللغوية) لـ (رمزية غريب) والذي يتكون من (٢٥) فقرة موضوعية، ومقياس الدافعية الأكاديمية لـ (جوتفريد) المتكون من (٥٠) فقرة موضوعية، ومقياس التفكير المسائر القبلي المتكون من (٣٠) فقرة، كما موضح في (جدول ٤)

جدول (٤): تكافؤ مجموعتي البحث

(المجموعة)	(التجريبية)	(الضابطة)	(القيمة التائية)	(مستوى)
(المتغيرات)	(المتوسط الانحراف الحسابي)	(المتوسط الانحراف الحسابي)	(المتوسط الانحراف الحسابي)	(المتوسط الانحراف الحسابي)
(العمر الزمني)	٢١٢,٦٢	١٧,٣٦	٣٠١,٥٩	٢١١,٣٣
	١٦,١٧	٢٦١,٤٧	٠,٣٠	٢,٠٠٠
	٦٠			

(التحصيل السابق)	٦٢,٩٣	١٠,٦٤	١١٣,٢٨	٦٤,٩٣	١٠,٢٤	١٠٥,٠٢	٠,٧٥	٢,٠٠٠	٦٠	(غير دالة إحصائياً)
(القدرة اللغوية)	١٢,٧٨	٣,٢٦	١٠,٦٩	١١,٥٦	٣,٥٥	١٢,٦٦	١,٤١	٢,٠٠٠	٦٠	(غير دالة إحصائياً)
(الدافعية الأكاديمية)	٢٤,٤٦	١٥,٢٧	٢٣٣,٤١	٣٠,٩	١٠,٦٥	١١٣,٤٧	١,٩٢	٢,٠٠٠	٦٠	(غير دالة إحصائياً)
(مقياس التفكير المسابر)	٢٣,٥٦	٤,٨١	٢٣,٢٢	٢١,٩٠	٥,٠٨	٢٥,٨٨	١,٣٧	٢,٠٠٠	٦٠	(غير دالة إحصائياً)

(ضبط المتغيرات الدخيلة): سعى الباحث جاهداً إلى ضبط المتغيرات الدخيلة على وفق التفصيل الآتي:

١- إجراء التكافؤ الإحصائي بين مجموعتي البحث بغية معالجة الفوارق الإحصائية في اختيار العينة.

٢- لم يحدث أمر طارئ في أثناء استدعي توقف سير التجربة، وعدم حدوث الاندثار التجريبية.

٣- مدة التجربة كانت موحدة للمجموعتين، مما يؤدي إلى تساوي النضج.

٤- أدوات القياس كانت موحدة لمجموعتي البحث، والمادة الدراسية كانت موحدة، فضلاً عن إجراء التجربة في البناية نفسها بوجود الباحث.

٥- توزيع الحصص كان موحداً لمجموعتي البحث، كما في (جدول ٥)

جدول (٥): توزيع الحصص على مجموعتي البحث

(المجموعة)	(اليوم)	(الساعة)
(التجريبية)	(الثلاثاء)	(٨:٤٥)
(الضابطة)		(١٠:١٥)
(الضابطة)	(الأربعاء)	(٨:٤٥)
(التجريبية)		(١٠:١٥)

(مستلزمات التجربة) : وتضمن الإجراءات الآتية :

١- (المادة الدراسية) : حددت ضمن الموضوعات المقرر تدريسها في (موضوعات قواعد اللغة العربية في كتاب اللغة العربية للصف الخامس الأدبي) (الجزء الأول) المقرر تدريسه في العام الدراسي ٢٠٢٢ / ٢٠٢٣ ، والتي حددت سابقاً في إجراءات بناء الاستراتيجية المقترحة (التحليل والتصميم)

٢- (الأهداف السلوكية) : صيغت الأغراض السلوكية وفق الموضوعات المحددة آنفاً، وتضمنت (٧٨ هدفاً سلوكياً)، أحيلت جميعها إلى السادة الخبراء والمتخصصين.

٣- (الخطط التدريسية) : ضمنت في دليل المدرس، وتكونت من (٨) خطط تدريسية على وفق الاستراتيجية المقترحة، و (٨) خطط تدريسية اعتيادية، أحيلت جميعها إلى السادة الخبراء والمتخصصين.

- (أدانا البحث) : بنى الباحث الاختبار التحصيلي البعدي، ومقياس التفكير المسير البعدي على وفق الخطوات الآتية :

أولاً : (الاختبار التحصيلي) : جرى إعداد الاختبار التحصيلي على وفق الخطوات الآتية :

١- (الهدف من الاختبار) : قياس تحصيل (طلاب الصف الخامس الأدبي) في (موضوعات قواعد اللغة العربية) .

٢- (صياغة الفقرات) : أصيغت الفقرات على وفق المحتوى الدراسي والمستويات المعرفية المحددة .

٣- (تحديد المستويات المعرفية) : حدد الباحث المستويات الخمسة الأولى من تصنيف (بلوم) وهي (التذكر / الفهم / التطبيق / التحليل / التركيب) لتوافقها مع الفئة العمرية للعينة والمرحلة الدراسية .

٤- (الخارطة الاختبارية) : أعد الباحث الخارطة الاختبارية، و(جدول ٦) يوضح ذلك :

جدول (٦): الخارطة الاختبارية

المجموع	١٠	٧	١٧	١٨	٢٦	(المستوى)	(الأهداف)	
							(المحتوى)	
٧٨	١٠	٧	١٧	١٨	٢٦	(عدد الأهداف)		
%١٠٠	%١٣	%٩	%٢٢	%٢٣	%٣٣	(الوزن النسبي)		
							(عدد الأهداف)	الموضوع
							(الوزن النسبي)	عدد الفقرات
٥	١	٠	١	١	٢	(١٣)	١٠	(المبتدأ والخبر)
٦	١	١	١	١	٢	١٤	١١	(كان واخواتها)
٥	١	٠	١	١	٢	١٣	١٠	(ان واخواتها)
٥	١	٠	١	١	٢	١٣	١٠	(افعال المقاربة)
٦	١	١	١	١	٢	١٤	١١	(النعت)
٥	١	٠	١	١	٢	١٣	١٠	(العطف)
٤	١	٠	١	١	١	١٠	٨	(البدل)
٤	١	٠	١	١	١	١٠	٨	(التوكيد)
٤٠	٨	٢	٨	٨	١٤	%١٠٠	٧٨	(المجموع)

٥- (نوع الاختبار وصياغة فقراته) : حدد الباحث الفقرات الموضوعية للمستويات الثلاثة الأولى من تصنيف (بلوم)، وتمثلت بالفقرات ذات الاختيار من متعدد، ولكل فقرة (أربعة بدائل)، والفقرات المقالية لغرض قياس المستويات الأخرى، وتكون الاختبار من (٣٠ فقرة موضوعية)، و(١٠ فقرات مقالية) .

٦- (تعليمات الاختبار) : حدد الباحث تعليمات الجابة وتعليمات كتابة الاسم بصورة صحيحة، وأيضاً حدد تعليمات تصحيح الاختبار وتضمن فقرة واحدة للإجابة الموضوعية الصحيحة، ودرجات الإجابة المقالية الصحيحة .

٧- (صدق الاختبار) : وظف الباحث الصدق الظاهري للاختبار من طريق إحالته إلى السادة الخبراء والمتخصصين في ذلك، إذ نال قبولهم بنسبة (٩٠٪)، أما الصدق الداخلي فيتمثل في إعداد الخارطة الاختبارية كما في (جدول ٦) .

٨- (التطبيق الاستطلاعي الأول): لغرض تعرف مدى وضوح وسلامة الفقرات الاختبارية، والوقت المستغرق في الاختبار، طبق الباحث الاختبار على عينة إحصائية تكونت من (٣٠ طالباً) في (إعدادية معروف الرصافي للبنين) ضمن المجتمع البحثي، في يوم الأربعاء الموافق (١٢ / ١٠ / ٢٠٢٢)، واتضح سلامة الفقرات جميعها، وأن الوقت المستغرق في الإجابة هو (٤٠ دقيقة) على وفق المعادلة الآتية :

$$(\text{زمن الاجابة على الاختبار}) = \frac{ (\text{زمن انتهاء أول طالب} + \text{الثاني} + \text{الثالث} + \dots \text{الخ.}) }{ (\text{عدد الطلاب}) } = (٤٠ \text{ دقيقة})$$

٩- (التطبيق الاستطلاعي الثاني / التحليل الإحصائي): لغرض تحليل الاختبار إحصائياً، طبق الباحث الاختبار على عينة تكونت من (٢٠٠ طالب) في (إعدادية ابن بيطار للبنين) ضمن المجتمع البحثي، في يوم الخميس الموافق (١٣ / ١٠ / ٢٠٢٢)، وبعد تصحيح الإجابات عمد الباحث إلى ترتيبها تنازلياً، واستخراج نسبة (٢٧٪) للمجموعة العليا، ونسبة (٢٧٪) للمجموعة الدنيا، وتم تحليل خصائص الاختبار على وفق الآتي :

أ- (معامل الصعوبة): كما هو موضح في (جدول ٧)

جدول (٧) : معامل صعوبة الاختبار

(معامل الصعوبة للفقرات الموضوعية)				(معامل الصعوبة للفقرات المقالية)			
رقم الفقرة)	(معامل الصعوبة)	رقم الفقرة)	(معامل الصعوبة)	رقم الفقرة)	(معامل الصعوبة)	رقم الفقرة)	(معامل الصعوبة)
١	٠,٥٣	١١	٠,٣٨	٢١	٠,٣١	٣١	٠,٥٣
٢	٠,٥٠	١٢	٠,٣٨	٢٢	٠,٤٢	٣٢	٠,٦١
٣	٠,٥٨	١٣	٠,٥٢	٢٣	٠,٤٦	٣٣	٠,٧٣
٤	٠,٣٨	١٤	٠,٤٤	٢٤	٠,٣٧	٣٤	٠,٦٠
٥	٠,٤٥	١٥	٠,٦١	٢٥	٠,٥١	٣٥	٠,٦١

٠,٥٤	٣٦	٠,٤٤	٢٦	٠,٥٥	١٦	٠,٤٤	٦
٠,٦١	٣٧	٠,٤٥	٢٧	٠,٣٧	١٧	٠,٤٠	٧
٠,٥١	٣٨	٠,٥٧	٢٨	٠,٥٣	١٨	٠,٣٧	٨
٠,٦١	٣٩	٠,٥٢	٢٩	٠,٥٢	١٩	٠,٤١	٩
٠,٦٢	٤٠	٠,٤١	٣٠	٠,٥١	٢٠	٠,٤٢	١٠

ب- (معامل التمييز): كما هو موضح في (جدول ٨)

جدول (٨): معامل تمييز الاختبار

(معامل تمييز الفقرات الموضوعية)				(معامل تمييز الفقرات المقالية)			
رقم الفقرة	معامل التمييز	رقم الفقرة	معامل التمييز	رقم الفقرة	معامل التمييز	رقم الفقرة	معامل التمييز
١	٠,٥١	١١	٠,٦١	٢١	٠,٥١	٣١	٠,٥٢
٢	٠,٤٧	١٢	٠,٦٢	٢٢	٠,٣٩	٣٢	٠,٤٨
٣	٠,٤٢	١٣	٠,٤١	٢٣	٠,٥١	٣٣	٠,٣٣
٤	٠,٦١	١٤	٠,٣١	٢٤	٠,٦٢	٣٤	٠,٤١
٥	٠,٦٢	١٥	٠,٥٧	٢٥	٠,٤١	٣٥	٠,٦١
٦	٠,٤١	١٦	٠,٤٦	٢٦	٠,٤٧	٣٦	٠,٥٥
٧	٠,٤٦	١٧	٠,٤١	٢٧	٠,٤١	٣٧	٠,٦٣
٨	٠,٥٩	١٨	٠,٣٩	٢٨	٠,٤٥	٣٨	٠,٥٢
٩	٠,٤٤	١٩	٠,٥٥	٢٩	٠,٤٤	٣٩	٠,٥٩
١٠	٠,٤٤	٢٠	٠,٤٢	٣٠	٠,٣٥	٤٠	٠,٤١

ج- (فاعلية البدائل المخطوءة) : كما هو موضح في (جدول ٩)

جدول (٩) : فاعلية البدائل المخطوءة

ت	(فاعلية البدائل المخطوءة)				ت	(فاعلية البدائل المخطوءة)			
	أ	ب	ج	د		أ	ب	ج	د
١	-٠,١٦	-٠,١٨	-٠,١٦	١٦	١٦	-٠,١٦	-٠,١٨	-٠,١٦	١٦
٢	↔	-٠,١٦	-٠,١٨	-٠,٠٦	١٧	-٠,٠٦	-٠,١٨	-٠,٠٣	-٠,١٨
٣	-٠,١٦	-٠,١٦	-٠,١٣	-٠,٠٨	١٨	-٠,١٣	-٠,١٦	-٠,١٦	-٠,١١
٤	-٠,١٨	-٠,٢٨	-٠,١٨	-٠,٠٨	١٩	↔	-٠,١٨	-٠,٢٣	-٠,٢٠
٥	-٠,١٨	↔	-٠,٢٥	-٠,١٣	٢٠	-٠,١٨	-٠,٢٥	↔	-٠,١٦
٦	↔	-٠,٠٨	-٠,١٣	-٠,١٣	٢١	-٠,٢٠	-٠,١٣	-٠,١٦	-٠,٢٠
٧	-٠,١٨	-٠,١١	↔	-٠,٠٣	٢٢	↔	-٠,٠٨	-٠,١٨	-٠,٠٨
٨	-٠,١٣	-٠,١٨	-٠,١٨	-٠,٢٨	٢٣	-٠,١٨	-٠,١٨	↔	-٠,١١
٩	-٠,١١	-٠,٢٠	-٠,٠٦	-٠,٢٥	٢٤	-٠,٠٦	-٠,٢٠	↔	-٠,٢٠
١٠	-٠,٠٨	-٠,٠٨	-٠,٠٨	-٠,٠٨	٢٥	-٠,٢٠	-٠,٠٨	↔	-٠,١٣
١١	↔	-٠,٢٠	-٠,٣٠	-٠,١٦	٢٦	-٠,٠٨	-٠,٣٠	↔	-٠,١٣
١٢	-٠,٢٣	-٠,١٨	-٠,٢٠	-٠,٠٣	٢٧	↔	-٠,٢٠	-٠,١١	-٠,١٣
١٣	-٠,٢٥	↔	-٠,١١	-٠,٠٣	٢٨	-٠,٠٣	-٠,١١	↔	-٠,٠٢
١٤	↔	-٠,٢٣	-٠,٠٣	-٠,١٣	٢٩	-٠,٠٨	-٠,٠٣	↔	-٠,٢٠
١٥	↔	-٠,٢٨	-٠,٠٦	-٠,١٣	٣٠	-٠,١٣	-٠,٠٦	↔	-٠,١٣

د- (الثبات) : بعد تطبيق معادلة (ألفا كروبانخ) وجد الباحث أن نسبة الثبات (٧٨, ٠)، وهي نسبة جيدة .

ثانياً : (مقياس التفكير المسابير) : مر إعداد الاختبار التحصيلي على وفق الخطوات الآتية :

١- (الهدف من المقياس) : قياس مستوى التفكير المسابير لدى (طلاب الصف الخامس الأدبي)

٢- (تحديد أبعاد المقياس) : من طريق الرجوع إلى الدراسات السابقة والجانب النظري في التفكير المسابير حدد الباحث أبعاد المقياس بالمهارات الآتية (المرونة ، التقبل ، المشاركة ، القيادة)

٣- (المقياس بصورته الأولية) بنى الباحث الفقرات القياسية التي تكونت من (٣٠ فقرة)، وتمتلك الفقرة الواحدة خمسة بدائل، وعين المفتاح التصحيح (٥-٠) للفقرات (الإيجابية)، والمفتاح (٥-٠) للفقرات (السلبية)، للبدايل : (تنطبق علي بدرجة كبيرة)، (تنطبق بدرجة متوسطة)، (تنطبق بدرجة متوسطة قليلة)، (تنطبق علي أحياناً)، (لا تنطبق) .

٤- (التطبيق الإحصائي الأول) : لغرض تعرف مدى وضوح فقرات المقياس وسلامتها، طبق الباحث المقياس على عينة إحصائية تكونت من (٣٠ طالباً) في (إعدادية معروف الرصافي للبنين) ضمن المجتمع البحثي، في يوم الأربعاء الموافق (١٢ / ١٠ / ٢٠٢٢)، واتضح سلامة الفقرات جميعها.

٥- (القوة التمييزية): طبق الباحث مقياس التفكير المسابير على عينة تكونت من (٢٠٠) طالب في (الصف الخامس الأدبي) في (إعدادية ابن بيطار للبنين) ضمن المجتمع البحثي في يوم الخميس الموافق (١٣ / ١٠ / ٢٠٢٢) لتحديد (القوة التمييزية) للفقرات القياسية، ثم حددت (الدرجة الكلية)، ورتبت تصاعدياً، وحددت (النسبة العليا ٢٧ ٪) من الإجمالي، وفرز (النسبة الدنيا ٢٧ ٪) من الإجمالي، ومن طريق الاستعانة بالتطبيق (التائي للعينات المستقلة)، والمقارنة مع (قيمة الجدول ٢)، لدى المؤشر الدلالي (٠, ٠٥) وفق (درجة الحرية ٥٢) تم تعرف القوة التمييزية لفقرات المقياس، و جدول (١٠) يوضح ذلك

جدول (١٠): القوة التمييزية لفقرات مقياس التفكير المفهرس

الوضع (الدالي)	قيمة التاء المحسوبة	(المجموعة الدنيا)		(المجموعة العليا)		ت (الفقرة)
		(الانحراف المعياري)	(المتوسط الحسابي)	(الانحراف المعياري)	(المتوسط الحسابي)	
(دالة)	١١, ١٣	٠, ٧٩	١, ٣٧	٠, ٤٩	٢, ٦٩	١
(دالة)	١٤, ٧٤	٠, ٥٥	١, ٢٨	٠, ٤١	٢, ٧٠	٢
(دالة)	١٨, ٢٣	٠, ٤٩	١, ١٨	٠, ٤٩	٢, ٦٩	٣
(دالة)	١٥, ٨٧	٠, ٥٤	١, ١٤	٠, ٥٦	٢, ٦٦	٤
(دالة)	١٩, ٣٤	٠, ٣٦	١, ١١	٠, ٤٨	٢, ٧٢	٥
(دالة)	١٧, ٤٧	٠, ٤٤	١, ٢٩	٠, ٤٨	٢, ٧٥	٦
(دالة)	١٥, ٥٥	٠, ٥٩	١, ٢١	٠, ٥٤	٢, ٧٢	٧
(دالة)	١٥, ٨٤	٠, ٤٤	١, ٣٤	٠, ٤٧	٢, ٧٠	٨
(دالة)	١٤, ٠٨	٠, ٥٨	١, ٣٨	٠, ٥٧	٢, ٧١	٩
(دالة)	١٤, ٢٣	٠, ٥٤	١, ٤٧	٠, ٥١	٢, ٧٥	١٠
(دالة)	١٣, ٠٨	٠, ٥٨	١, ٤٥	٠, ٥٢	٢, ٧٣	١١
(دالة)	١٤, ٦٤	٠, ٥٣	١, ٤٩	٠, ٤٤	٢, ٧٤	١٢
(دالة)	١٥, ١٨	٠, ٥٠	١, ٤٤	٠, ٥٠	٢, ٨١	١٣
(دالة)	١٥, ٥٤	٠, ٥٤	١, ٣٠	٠, ٦٩	٢, ٨٢	١٤
(دالة)	١٩, ٨٨	٠, ٤٠	١, ٢٥	٠, ٤٩	٢, ٨٤	١٥
(دالة)	١٤, ٧٤	٠, ٥٣	١, ٢٨	٠, ٤١	٢, ٦٦	١٦
(دالة)	١٨, ٢٩	٠, ٢٠	١, ٠١	٠, ٥٤	٢, ٥١	١٧
(دالة)	١٧, ٣٤	٠, ٣٣	١, ١٨	٠, ٥٩	٢, ٥١	١٨
(دالة)	١٣, ٨٩	٠, ٤٤	١, ٢٩	٠, ٥٧	٢, ٤١	١٩
(دالة)	١٢, ٥٤	٠, ٤٠	١, ٢٣	٠, ٥١	٢, ٥٣	٢٠
(دالة)	٧, ٧٩	٠, ٥٤	١, ٣٨	٠, ٦٢	٢, ٢٢	٢١
(دالة)	١٠, ٠٤	٠, ٤٠	١, ٣٤	٠, ٦٧	٢, ٤٥	٢٢
(دالة)	٧, ٥٧	٠, ٤٥	١, ٣٩	٠, ٧٤	٢, ٢٦	٢٣
(دالة)	٩, ٩٤	٠, ٥٠	١, ٣٣	٠, ٦٧	٢, ٤٥	٢٤
(دالة)	١٠, ٧٩	٠, ٤٩	١, ٢٨	٠, ٧٠	٢, ٤٧	٢٥
(دالة)	١٤, ٠٤	٠, ٦٤	١, ٣٣	٠, ٤٨	٢, ٧٨	٢٦
(دالة)	١٤, ٠٩	٠, ٦٨	١, ٣٨	٠, ٤١	٢, ٧١	٢٧
(دالة)	٧, ٩١	٠, ٩٤	١, ٧٣	٠, ٣٨	٢, ٨١	٢٨
(دالة)	٧, ٩٥	٠, ٨٧	١, ٨٩	٠, ٣٤	٢, ٨٣	٢٩
(دالة)	١٥, ٢٨	٠, ٥٣	١, ٣٤	٠, ٤١	٢, ٧٧	٣٠

٦- (صدق المقياس) : وظف الباحث الصدق بصورته الظاهرية من طريق إحالة المقياس إلى السادة الخبراء والمتخصصين، إذ بلغت نسبة الاتفاق (٨٢٪)، أما الصدق الداخلي أو ما يسمى بصدق المحتوى، تم التحقق منه بوساطة استخراج (المتوسط الحسابي) و(الانحراف المعياري) وتطبيق (الاختبار التائي لعيتين مستقلتين) لفقرات المقياس جميعها .

٧- (ثبات مقياس التفكير المسائر) : من طريق تنفيذ (المعادلة ألفاكروبانخ) توصل الباحث إلى النسبة (٨٥,٠)، وهي نسبة مقبولة.

- (تطبيق التجربة): بدأ الباحث الإجراءات التجريبية في يوم الأحد الموافق (١٦/١٠/٢٠٢٢)، حتى يوم الاثنين الموافق (٩/١/٢٠٢٣)، موعد تطبيق (الاختبار التحصيلي البعدي)، و(مقياس التفكير المسائر البعدي).

- (الوسائل الإحصائية) : طبق الباحث (الحزمة الإحصائية "spss")

(المبحث الرابع/ عرض النتائج وتفسيرها)

أولاً: (عرض النتائج):

(الهدف الأول) : لغرض تحقيق الهدف الأول المثبت في (المبحث الأول) من هذا البحث، بنى الباحث الاستراتيجية المقترحة من طريق خطوات (التخطيط والتنفيذ والتقويم) في (المبحث الثالث) من المبحث الحالي .

(الهدف الثاني) : بغية التحقق من صحة الفرضية، وظف الباحث (الاختبار التائي لعيتين مستقلتين)، إذ سجل الباحث (المتوسط الحسابي) لطلاب (المجموعة التجريبية) البالغ (٣٥, ١)، و(المتوسط الحسابي) لطلاب (المجموعة الضابطة) البالغ (٣٠, ٢٢)، واتضح أن (القيمة التائية المحسوبة) (٣, ١٥٠) أكبر من (القيمة الجدولية) (٢, ٠٠٠)، لدى المستوى (٠, ٠٥) عند (درجة الحرية) (٦٠)، الأمر الذي يؤدي إلى رفض (الفرضية الصفرية)، بسبب تفوق الطلاب في (المجموعة التجريبية) على الطلاب في (المجموعة الضابطة)، كما في (جدول ١١)

جدول (١١): بيانات الفرضية الصفرية الأولى

(المجموعة)	حجم (العينة)	متوسط الحساب	(الانحراف المعياري)	(التباين)	درجة الحرية	(القيمة التائية (t) المحسوبة)	(القيمة التائية (t) الجدولية)	مستوى الدلالة
(التجريبية)	٣٢	٣٥,١	٦,٦٤	٤٤,٢٤	٦٠	٣,١٥٠	٢,٠٠٠	٠,٥٠
(الضابطة)	٣٠	٣٠,٢٢	٥,٢٧	٢٧,٩٨				

(الهدف الثالث): بغية التحقق من صحة الفرضية، وظف الباحث (الاختبار التائي لعينتين مستقلتين)، إذ سجل الباحث (المتوسط الحسابي) لطلاب (المجموعة التجريبية) البالغ (٣٣, ٥٨)، و(المتوسط الحسابي) لطلاب (المجموعة الضابطة) البالغ (٢٩,٣١)، واتضح أن (القيمة التائية المحسوبة) (٣,٦٣٠) أكبر من (القيمة الجدولية) (٢,٠٠٠)، لدى المستوى (٠,٥٠) عند (درجة الحرية) (٦٠)، الأمر الذي يؤدي إلى رفض (الفرضية الصفرية)، بسبب تفوق الطلاب في (المجموعة التجريبية) على الطلاب في (المجموعة الضابطة)، كما في (جدول ١٢)

جدول (١٢): بيانات الفرضية الصفرية الثانية

(المجموعة)	حجم (العينة)	متوسط الحساب	(الانحراف المعياري)	(التباين)	درجة الحرية	(القيمة التائية (t) المحسوبة)	(القيمة التائية (t) الجدولية)	مستوى الدلالة
(التجريبية)	٣٢	٣٣,٥٨	٥,٠٤	٢٥,٥٢	٦٠	٣,٦٣٠	٢,٠٠٠	٠,٥٠
(الضابطة)	٣٠	٢٩,٣١	٤,٥٥	٢٠,٨٤				

(حجم الفاعلية): لغرض تعرف (حجم الفاعلية) التي أحدثها (المتغير المستقل) في (المتغيرين التابعين) طبق الباحث (مربع إيتا) وكانت النتائج كما في (جدول ١٣)

جدول (١٣): حجم الفاعلية

(المتغير التابع)	(قيمة آيتا)	(قيمة مربع آيتا)	(حجم الاثر)
(التحصيل)	٠,٥٧	٠,٣٣	(كبير)
(التفكير المسائر)	٠,٦٩	٠,٤٠	(كبير)

ثانياً : (تفسير النتائج) : يفسر الباحث النتائج في ضوء الآتي :

١- ما قدمته الاستراتيجية المقترحة على وفق نظرية الترجيح المنطقي الحرية الفكرية الكاملة للطلاب، مما يؤدي إلى المرونة الفكرية وتجاوز الجمود العقلي .

٢- تجاوز التكرارات المعرفية وتجزئة الانتباه من طريق الاستراتيجية المقترحة أسهم في تطوير التحصيل والتفكير .

٣- أسهم التفكير المسائر في زيادة وعي وادراك الطلاب وشعورهم في أهمية التفكير في الموقف التعليمي .

٤- القيمة المعرفية والعلمية التي قدمتها الاستراتيجية المقترحة وما تضمنته من أنشطة وإجراءات متنوعة أسهمت في تطوير الموقف التعليمي .

ثالثاً : (الاستنتاجات) : يستنتج الباحث الآتي :

١- أثارت الاستراتيجية المقترحة القدرات الفكرية لدى الطلاب، وحفزتهم نحو التعلم والتفكير بصورة سليمة .

٢- أسهمت الاستراتيجية المقترحة في تحفيز الطلاب نحو طرح الآراء والتحقق من المعلومات بالطرائق العلمية .

٣- جعلت الاستراتيجية المقترحة التعليم أكثر سهولة ومتعة من طريق التوجيهات المنطقية للمعرفة .

رابعاً: (التوصيات): يوصي الباحث بالآتي :

- ١- يوصي الباحث بضرورة اعتماد الاستراتيجية المقترحة القائمة على نظرية الترجيح المنطقي في تقديم دروس (مادة اللغة العربية)
- ٢- تدريب (مدرسي مادة اللغة العربية ومدرساتها) على استعمال الاستراتيجية المقترحة القائمة على نظرية الترجيح المنطقي في (مراكز الإعداد والتدريب).
- ٣- تأكيد أهمية التفكير المسير في التعاملات الوظيفية الإجرائية اليومية لدى (مدرسي مادة اللغة العربية ومدرساتها)

رابعاً: (المقترحات): يقترح الباحث الآتي :

- ١- إجراء دراسة (مماثلة للدراسة الحالية) في متغيرات أخرى (كالتخيل الأدبي) والامن اللغوي)
- ٢- إجراء دراسة (مماثلة للدراسة الحالية) في مواد أخرى (كالرياضيات والعلوم) .
- ٣- إجراء دراسة (مماثلة للدراسة الحالية) في (المرحلة المتوسطة).

المصادر

القرآن الكريم

الكفيسي، آمنة عامر عبدالله. "أثر حدائق الأفكار في تحصيل طالبات الصف الرابع الأدبي في مادة الأدب والنصوص". مجلة آداب المستنصرية الجامعة المستنصرية، العدد ٧٢ (٢٠١٦)

المعامرة، وليد. مناهج العلوم الانسانية. عمان - الاردن: دار وائل للنشر والتوزيع، ٢٠٢١.
النعمي، هاشم عبدالله. "فاعلية الاهداف السلوكية والتغذية الراجعة في تحصيل الطالبات ودافعيتهن لتعلم الفيزياء". كلية التربية ابن الهيثم للعلوم الصرفة، جامعة بغداد، ٢٠٠١.

بطرس، رعد نوري. "مستوى التفكير المسابير في دروس الرياضيات لطلبة المرحلة الإعدادية - مدينة دهوك". مجلة اوراق ثقافية، عدد خاص (٢٠٢١)

توق، محي الدين. اسس علم النفس التربوي. عمان - الاردن: دار الشروق للطباعة والنشر، ٢٠١٣.

ثجيل، سعد جبار. "اثر استراتيجية التنشيط الذاتي في اكتساب المفاهيم البلاغية لدى طلاب الصف الخامس الادبي". مجلة كلية التربية الاساسية، الجامعة المستنصرية المجلد ٢٧، العدد ١١٠ (٢٠٢١)

جوزيف، معن. تحديثات معرفية معاصرة. لبنان - بيروت: دار الكتاب العلمي للنشر والتوزيع، ٢٠٢٠.

حسن، زينة عبد الامير. "اثر إستراتيجية التساؤل الذاتي في تنمية مهارات التفكير الأبتكاري لدى طالبات الصف الثاني المتوسط في مادة قواعد اللغة العربية". مجلة أبحاث الذكاء والقدرات العقلية / الجامعة المستنصرية المجلد ٢، العدد ٢٣ (٢٠٢٢)

حسين، هدى كريم. "فاعلية إستراتيجية (البداية- الاستجابة- التقويم) وإستراتيجية (فكر-زواج-

إبراهيم، عبد العليم. الموجه الفني لمدرسي اللغة العربية. مصر: دار المعارف، ١٩٦٨.

إبراهيم، مجدي عزيز. التفكير من منظور تربوي تعريفه طبيعته مهاراته تنميته أنماطه. القاهرة - مصر: عالم الكتب للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥.
ابن منظور، ابو الفضل جمال الدين محمد ابن مكرم. لسان العرب. قم - إيران: منشورات الحوزة العلمية، ٢٠١١.

أبو جادو، محمود محمد. نظرية الذكاء الناجح، الذكاء التحليلي والإبداعي والعملي. عمان - الاردن: ديونو للنشر والتوزيع، ٢٠٢٠.

الجبوري، مقداد رعد. مناهج البحث في التربية وعلم النفس. بغداد - العراق: مكتب النعمي للطباعة والنشر، ٢٠٢١.

الدليمي، طه علي حسين. أساليب حديثة في تدريس قواعد اللغة العربية. عمان، الأردن: دار الشروق للنشر والتوزيع، ٢٠١٤.

الطاهر، علي جواد. أصول تدريس اللغة العربية. بيروت - لبنان: دار الرائد العربي للنشر والتوزيع، ١٩٨٤.

العاني، نزار. القياس والتقويم. بغداد - العراق: الدار الجامعية للنشر والطباعة، ٢٠٠٦.

العياصرة، محمود توفيق. الموسوعة الفكرية. عمان - الاردن: دار المسيرة للنشر والتوزيع، ٢٠١٩.

العيساوي، جمال. طرائق تدريس اللغة العربية ومناهجها التربوية. العين - الإمارات: دار الكتاب الجامعي للنشر والتوزيع، ٢٠١٢.

القمش، مصطفى. القياس والتقويم في التربية الخاصة. عمان - الاردن: دار الفكر للنشر والتوزيع، ٢٠٢١.

- شارك) في التحصيل والاستبقاء لطلبة المرحلة الثانية وحب الاستطلاع في مادة البصريات الفيزيائية العملي. "مجلة آداب المستنصرية، العدد ٦٧(٢٠٢٢)
- حيدر، عماد كريم. "فاعلية إستراتيجية مقترحة قائمة على نظرية علم الاعصاب الحديث في تحصيل قواعد اللغة العربية لدى طلاب الصف الخامس الأدبي." مجلة جامعة الإمام الكاظم للعلوم الانسانية المجلد ٢، العدد ٢٣(٢٠٢٠)
- زاير، سعد علي، سماء، تركي داخل. اتجاهات حديثة في تدريس اللغة العربية وطرائق تدريسها. بغداد - العراق: دار المرتضى للنشر والتوزيع، ٢٠١٣.
- زاير، سعد علي، عايز، ايمان اسماعيل. مناهج اللغة العربية وطرائق تدريسها. بيروت - لبنان: دار الأمين للطباعة والنشر، ٢٠١١.
- سليمان، نايف. مستويات اللغة العربية (الثقافة العامة). عمان - الأردن: دار صفاء للنشر والتوزيع، ٢٠٠١.
- شحيد، جمال. قاموس العلوم المعرفية. بيروت - لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣.
- عبدة، داود. نحو تعليم اللغة العربية وظيفياً. الكويت: دار الكتاب الوطني للنشر والتوزيع، ١٩٩٧.
- عبيد، سالم حميد. "قلق التصور المعرفي وعلاقته بالتوقعات المستقبلية لدى طلبة المرحلة الاعدادية." مجلة الجامعة المستنصرية، كلية التربية المجلد ٢٢، العدد ٣ (٢٠٢١)
- عساكر، سامر وحيد. التفكير وانماطه. عمان - الاردن: دار الشروق للنشر والتوزيع، ٢٠١٥.
- عطية، محسن علي. الاستراتيجيات الحديثة في التعليم الفعّال. عمان، الأردن: دار صفاء للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨.
- مجمع اللغة العربية المصري. المعجم الوسيط. مصر: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٤.
- وزارة التربية. الدليل التعليمي. بغداد - العراق: وزارة التربية العراقية، ٢٠١٨.

References

Holy Quran

- Abraham, Eabd Alealimi. Almuajah Al-faniyu Limadrasi Allughat Alearabiati. Masra: Dar Almaearifi, 1968.
- Abraham, Majdi Eaziza. Altafikir Min Manzur Tarbawiin Taerifah Tabieat-ah Maharatih Tanmiatuh "Anmatahu. Alqahirat Masra: Ealam Alkutub Lilnashr Waltawzie., 2005.
- Abn Manzuri, Abu Alfadl Jamal Al-diyn Muhamad Abn Mukram. Lisan Alearab. Qim - "liran: Manshurat Alhawzat Aleilmiati, 2011.
- Abu Jadu, Mahmud Muhamad. Nazariat Aldhaka" Alnaajih , Aldhaka" Altahliliu Wal"iibdaieu Waleamali. Eaman - Alardan: Dibunu Lilnashr Waltawzie., 2020.
- Aljaburi, Miqdad Raeda. Manahij Albahth Fi Altarbiat Waeilm Alnafsi. Baghdad Aleiraqi: Maktab Alnueimi Liltibaeat Walnashri, 2021.
- Aldilimi, Tah Ealiun Husayn. "Asalib Hadithat Fi Tadrir Qawaeid Allughat Alearabiati. Eumaan ,Al"urduni: Dar Alshuruq Lilnashr Waltawziei, 2014.
- Altaahiri, Eali Jawadi. "Usul Tadrir Allughat Alearabiati. Bayrut - Lubnanu: Dar Alraayid Alearabii Lilnashr Waltawzie., 1984.
- Aleani, Nizar. Alqias Waltaqwima. Baghdad Alearaqi: Aldaar Aljamieiat Lilnashr Waltibaeati, 2006. Aleaya-siratu, Mahmud Tawafuqa. Almaw-sueat Alfikriati. Eamaan - Alardin: Dar Almasirat Lilnashr Waltawzie., 2019.
- Aleisawi, Jamal. Tarayiq Tadrir Allughat Alearabiati Wamanahijiha Altarbawiat. Aleayn Al"iimaratu: Dar Alkitab Aljamieii Lilnashr Waltawzie., 2012.
- Alqumasha, Mustafaa. Alqias Waltaqwim Fi Altarbiat Alkhasati. Eamaan - Alardin: Dar Alfikr Lilnashr Waltawziei, 2021.
- Alkafishi, Amnat Eamir Eabdallah. ""Athar Hadayiq Al"afkar Fi Tahsil Talibat Alsafi Alraabie Al"adabii Fi Madat Al"adab Walnususun." Majalat Adab Almustansiriat Aljamieat Almustansiriat, Aleadad 72 (2016)
- Almueamaratu, Walid. Manahij Aleulum Aliansaniati. Eumaan - Alardin: Dar Wayil Lilnashr Waltawzie., 2021.
- Alnueaymi, Hashim Eabdallah. "Faeiliat Aliahdaf Alsulukiati Waltaghdhiat Alraajieat Fi Tahsil Altaalibat Wadafie-iatihina Litaalum Alfizia"i." Kuliyyat Altarbiat Abn Alhaytham Lileulum Alsifat , Jamieat Baghdad., 2001.

- Butrus, Raed Nuri. "Mustawaa Altafikir Almasayir Fi Durus Alriyadiaat Litalabat Almarhalat Al"iedadyt - Madi-nat Dihuk." Majalat Awraq Thaqa-fi-atan,. Eadam Khasun (2021)
- Tuaqi, Muhi Aldiyn. Asis Ealam Alnafs Altarbawi. Eamaan - Alardan: Dar Alshuruq Liltibaeat Walnashri, 2013.
- Thajili, Saed Jabar. "Athir Astiratiji-at Al-tanshit Aldhaatii Fi Aiktisab Almafa-him Albalaghiat Ladaa Tulaab Alsafi Alkhamis Aladbi." Majalat Kuli-yat Altarbiat Alasasiat , Aljamieat Al-mustansiri-at Almuja-lad 27, Aleadam 110 (2021)
- Juzif, Maena. Tahdithat Maerifiat Mueasiratu. Lubnan - Bayrut: Dar Alkitab Aleilmii Lilnashr Waltawzie, 2020.
- Hasanu, Zinat Eabd Alamir. ""Athar "Iis-tratiji-at Altasawul Aldhaatii Fi Tan-miat Maharat Altafikir "Aliaibtikari Ladaa Talibat Alsafi Althaani Almu-tawasit Fi Madat Qawaeid Allughat Alearabiati." Majalat "Abhath Al-dhaka" Walqudrat Aleaqliat / Al-jamieat Almustansiri-at Almuja-lad 2, Aleadam 23(2022)
- Husayn, Hudaa Kirim. "Faeiliat "Iis-tratiji-a (Albidayati-Aliaistijaba-tu-Altaqwimu) Wa"iistratiji-a (Fikri-Zawj-Shark) Fi Altahsil Walaistibqa" Litalabat Almarhalat Althaaniat Wa-hubi Alaistitlae Fi Madat Albasariaat Alfizyayiyat Aleamli." Majalat Adab Almustansiri-at, Aleadam 67 (2022)
- Haydar, Eimad Karim. "Faeiliat "Iis-tratiji-at Muqtarihat Qayimat Ealaa Nazariat Eilm Alaieisab Alhadith Fi Tahsil Qawaeid Allughat Alearabi-at Ladaa Tulaab Alsafi Alkhamis Al"ad-bi." Majalat Jamieat Al"iimam Alka-zim Lileulum Alansaniat Almuja-lad 2, Aleadam 23 (2020)
- Zayir, Saed Ealay, Sama", Turkiun Da-khila. Aitijahat Hadithatan Fi Tadris Allughat Alearabi-at Watarayiq Tadrisiha. Baghdad Aleiraqi: Dar Almortadaa Lilnashr Waltawzie., 2013.
- Zayir, Saed Ealay, Eayiz, Ayman As-maeil. Manahij Allughat Alearabi-at Watarayiq Tadrisiha. Bayrut - Lub-nanu: Dar Al"amin Liltibaeat Wal-nashri., 2011.
- Sulayman, Nayif. Mustawayat Allughat Alearabia (Althaqafat Aleamatu). Eamaan -Al"urduni: Dar Safa" Lil-nashr Waltuwzie., 2001.
- Shahidu, Jamali. Qamus Aleulum Al-maerifiati. Bayrut - Lubnan: Markaz Dirasat Alwahdat Alearabiati, 2013.

- Eabdatu, Dawd. Nahw Taelim Allughat Alearabiat Wzyfyaan. Alkuayti: Dar Alkitaab Alwatanii Lilnashr Wal-tawziei, 1997.
- Eabidi, Salim Hamid. "Qalaq Alta-sawur Almaerifii Waealaqatuh Bi-altawaqueat Almustaqbaliat Ladaa Talbat Almarhalat Alaedadiati." Majalat Aljamieat Almustansiriati, Kuli-yat Altarbiat Almujaalad 22, Aleadad 3 (2021)
- Easakiri, Samir Wahidi. Altafikir Wan-matahu. Eamaan - Alardin: Dar Al-shuruq Lilnashr Waltuwzie., 2015.
- Eatiat, Muhsin Ealay. Aliastiratijiaat Al-hadithat Fi Altaelim Alfeeal. Eamaan ,Al"urduni: Dar Safa" Lilnashr Wal-tawziei, 2008.
- Majmae Allughat Alearabiat Almisriu. Almuejam Alwasiti. Masra: Mak-tabat Alshuruq Alduwliati., 2004.
- Wizarat Altarbiati. Aldalil Altaelimi. Baghdad Aleiraqi: Wizarat Altarbiat Aleiraqiati., 2018.

(ملحق-١)

(خطة أنموذجية على وفق الإستراتيجية المقترحة القائمة على " نظرية الترجيح المنطقي " في

تدريس موضوع (النعت) لطلاب المجموعة التجريبية)

م / (النعت)

..... (الصف والشعبة) (المادة).....

..... (الحصة) (التأريخ).....

أولاً : (الأهداف العامة) :

١- تنمية الحس اللغوي لدى الطلاب.

٢- تمكين الطلاب من تشكيل آواخر الكلمات.

٣- تنمية مهارات التحليل اللغوي لدى الطلاب. (وزارة التربية، ٢٠١٨: ٣٨)

ثانياً : (الأهداف الخاصة) : (جعل الطالب قادراً على أن) :

١- يعرف مفهوم النعت.

٢- يفهم التركيب اللغوي في جملة النعت.

٣- يميز بين النعت والمنعوت.

٤- يطبق أمثلة تتضمن النعت.

٥- يحلل جملة النعت.

٦- يركب جملة تتضمن النعت.

ثالثاً : (الوسائل التعليمية) : (السبورة الذكية / جهاز عرض الشرائح / الحاسوب المحمول)

رابعاً : (خطوات سير الدرس) :

أ- (التمهيد-٥ دقيقة):أبدأ الموقف التعليمي من طريق التمهيد ومراجعة الدرس السابق (أفعال المقاربة).

- (المدرس) : وهي مجموعة من الأفعال التي تكون (ناقصة وناسخة)، ويكون عملها من طريق الدخول على (الجملة الأسمية).

- (المدرس) : تعمل (أفعال المقاربة) من طريق (رفع المبتدأ) فيكون اسمها، ومن طريق (نصب الخبر) ليكون خبرها .

- (المدرس): تسعى (أفعال المقاربة) إلى تقريب (زمن وقوع الخبر)، نحو: (كاد المطر ينزل)
- (المدرس): تفرع أفعال المقاربة إلى ثلاثة أقسام:
- ١- ما يدل على (المقاربة): (كاد، وكر، وأوشك)
- ٢- ما يدل على (الرجاء): (عسى، وحرى، واخلولق)
- ٣- ما يدل على (الشروع): (جعل، وطفق، وأخذ، وعلق، وأنشأ)
- ب- (شرح وتحليل الموضوع) (٣٥ دقيقة): أتبع خطوات الإستراتيجية المقترحة القائمة على نظرية الترجيح المنطقي في ذلك:
- ١- (التحديد المنطقي):
- (المدرس): أعزائي الطلاب، ما المفاهيم والأفكار المتوافرة في موضوع (النعته)، تفضلكم بتشخيصها بصورة منطقية.
- (الطالب): "النعته" يُعد اسماً، ويصف شيئاً آخر، وهو "المنعوت".
- (المدرس): نعم، أحسنت، وكيف يصف ذلك؟
- (طالب آخر): (المنعوت) يتبع (النعته) في (الإعراب) و(التعريف) و(التنكير) و(العدد) و(التذكير) و(التأنيث).
- (المدرس): نعم، أحسنت، ما أقسام النعته؟
- (طالب آخر): (النعته الحقيقي) يعمل على الوصف الحقيقي للاسم بصورة مباشرة، نحو: (الرجل الكريم)، إذن (الكريم) "نعته" في وصف (الرجل).
- (طالب آخر): (النعته السببي) يصف اسماً متعلقاً في "المنعوت" نحو: (جاء الرجل الكريم أبوه)، إذن (الكريم) "نعته" في وصف (أبوه) ويتعلق في (الرجل).
- (المدرس): نعم، أحسنت، ما صور النعته؟
- (طالب آخر): يأتي مفرداً، كقوله تعالى ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ﴾.
- (طالب آخر): يأتي جملة، كقوله تعالى ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ﴾.
- (المدرس): نعم، أحسنتم، هذه أهم الأفكار والمفاهيم، والجوانب المنطقية في موضوع (النعته).

٢- (التضمن المنطقي) :

- (المدرس) : أعزائي الطلاب، بعد أن تعرفنا الجوانب المنطقية في موضوع النعت، نعمل الآن على تضمين تلك الأفكار وربطها بأفكار أخرى بغية تشخيص العلاقات الرابطة بينها .
- (المدرس) : أعزائي الطلاب، إن (النعت الحقيقي) من الأسماء المشتقة أو المؤولة بالمشتقة.
- (المدرس) : النعت الحقيقي يصنف ضمن المتممات اللاتي يذكرن الصفات في الموصوف بغية توضيحه إذ كان (نكرة) أو (معرفة).
- (المدرس) : (النعت المؤول) المرتبط بالاسم المشتق، هو (نعت جامد)، مع إمكانية تعويضه بالنعت المشتق .
- (المدرس) : (النعت المفرد) يتكون من (كلمة واحدة فقط) ولا يكون (جملة) أو (شبه جملة) .
- (المدرس) : (النعت غير المفرد) يتكون من (جملة) (فعلية أو اسمية منسوخة) أو (شبه جملة جار ومجرور) .

٣- (الترجيح المنطقي) :

- (المدرس) : أعزائي الطلاب، بعد أن تم شرح وتوضيح التضمن المنطقي للأفكار والمفاهيم في الخطوة السابقة، نعمل الآن على جمع الأدلة والفرضيات المتعلقة بالأفكار ونحدد الرأي الأقرب إلى الحقيقة .
- (المدرس) : ما صحة أن (النعت الحقيقي) من الأسماء المشتقة أو المؤولة بالمشتقة ؟
- (الطالب) : نستدل على ذلك من خلال أن النعت الحقيقي يعمل على وصف الاسم الذي يسبقه بصورة مباشرة، ويعمل على توضيح الصفات المتوافرة فيه، قد يكون الاسم مشتقاً، نحو : (اسم الفاعل / اسم المفعول / اسم التفضيل / الصفة المشبهة)، أو مؤولاً للمشتق، نحو (اسم الإشارة / الاسم الموصول / المنسوب / ذو بمعنى صاحب).
- (طالب آخر) : نستدل على ذلك من خلال بيان وظيفة الاسم المشتق، كونها كلمات تؤخذ وتشتق من أصل لغوي واحد (مثل الفعل) وتسعى للدلالة على معانٍ متعددة ومختلفة، نحو (اسم الفاعل "ضارب" من الفعل "ضرب") .

- (طالب آخر) : نستدل على ذلك من خلال بيان وظيفة الاسم المؤول المشتق، كونه الاسم الجامد الذي يحل محل المشتقات في الوصف، نحو (اسم الإشارة "هذا" في "مررت بزيد هذا") .
- (المدرس) : أحسستم، أي الآراء أقرب إلى الحقيقية ؟
- (الطالب) : الرأي الأول منطقي، وهو الأقرب إلى الحقيقة منطقياً .
- (المدرس) : نعم، هذا ممكن، أحسنت، نتقل الآن إلى كيفية تحديد النعت الحقيقي الذي يصنف ضمن المتممات اللاتي يذكرون الصفات في الموصوف بغية توضيحه إذا كان (نكرة) أو (معرفة) .
- (الطالب) : نستدل على ذلك من خلال الأصل النحوي للنعت المعرف بالصفة التي تتبع الاسماء التي تصفها في كل الأشياء تقريباً، مثل (الإعراب، التعريف/ التنكير، التذكير/ التأنيث، الأفراد/ الثنية/ الجمع) .
- (طالب آخر) : يمكن أن نستدل على ذلك من خلال الرجوع إلى الأصل النحوي لمفهوم المتممات، إذ إن في (علم النحو)، "النعت" يعد من "المتممات"، وهي الكلمة المكملة لمعنى الجملة وتسعى إلى توضيحها، والنعت يعمل على توضيح المعنى للاسم السابق له .
- (طالب آخر) : يمكن أن نستدل على ذلك من خلال بيان عمل النكرة والمعرفة، (إذا كان الاسم المنعوت نكرة)، فإن (النعت يخصه ويوضح أي واحد من بين مجموعة من الأشياء)، (وإذا كان معرفة)، فإن (النعت يصفه ويوضح صفة فيه) .
- (المدرس) : أحسستم، أي الآراء أقرب إلى الحقيقية ؟
- (الطالب) : الرأي الأول منطقي، وهو الأقرب إلى الحقيقة منطقياً .
- (المدرس) : نعم، هذا ممكن، أحسنت، نتقل الآن إلى (النعت المؤول) المرتبط بالاسم المشتق، هو (نعت جامد)، مع إمكانية تعويضه بالنعت المشتق، ما الدليل على ذلك ؟
- (الطالب) : نستدل على صحة ذلك من خلال توضيح النعت المؤول كونه الاسم الجامد الذي يعطي معنى النعت المشتق، نحو (اسم الفاعل واسم المفعول) .

- (طالب آخر) : نستدل على ذلك من خلال أن النعت الجامد هو الاسم غير القابل للاشتقاق ولا يؤخذ من الفعل .
- (طالب آخر) : نستدل على ذلك من خلال التعويض الذي يتيح إمكانية الاستبدال للنعت المؤول بالنعت المشتق الذي يؤدي الغرض ذاته .
- (المدرس) : أحسستم، أي الآراء أقرب إلى الحقيقية ؟
- (الطالب) : الآراء جميعها منطقية، ولكل نرجح الرأي الأول منطقياً .
- (المدرس) : نعم، هذا ممكن، أحسنت، ننتقل الآن إلى (النعت المفرد) وكيفية تكوينه من كلمة واحدة فقط) ولا يكون (جملة) أو (شبه جملة) ؟
- (الطالب) : (النعت المفرد) من أبسط الأنواع النعتية، إذ يتكون من (كلمة واحدة) وهذه الكلمة تسعى إلى وصف الاسم الآخر .
- (طالب آخر) : (النعت المفرد) اسم يصف (المنعوت) بكلمة واحدة فقط، سواء كان ذلك مفرداً أو مثنى أو جمعاً .
- (طالب آخر) : (النعت الجملة) لا يتكون من كلمة واحدة، بل يكون في شكل جملة اسمية أو فعلية، وشبه الجملة يتكون من جار ومجرور أو ظرف، وهذا لا يتفق مع المبدأ النحوي للنعت .
- (المدرس) : أحسستم، أي الآراء أقرب إلى الحقيقية ؟
- (الطالب) : الرأي الأول منطقي، وهو الأقرب إلى الحقيقة منطقياً .
- (المدرس) : نعم، هذا ممكن، أحسنت، ننتقل الآن إلى (النعت غير المفرد) وكيفية تكوينه من (جملة) (فعلية أو اسمية منسوخة) أو (شبه جملة جار ومجرور) .
- (الطالب) : يمكن أن نستدل على ذلك من طريق الأصل النحوي للنعت الذي يتكون من (اسم يصف اسماً آخر)، و (يتبعه في إعرابه) (رفعاً ونصباً وجرأً) و (في تعريفه وتنكيره وفي تذكيره وتأنيسه وفي إفراده وتثنيته وجمعه) أي عندما يكون (النعت غير مفرد)، فإنه يأتي في (صورة جملة اسمية أو فعلية)، أو (شبه جملة - جار ومجرور)

- (طالب آخر) : (الجملة الاسمية) أو (الفعلية) الواقعة (نعتاً) يجب (أن تتصل بالاسم الذي تصفه) (المنعوت) برابط، وهو غالباً (ضمير يعود على المنعوت).
- (طالب آخر) : إذا كانت (الجملة) أو (شبه الجملة) واقعة بعد (اسم نكرة)، فإنها تكون في (محل جر نعت).
- (طالب آخر) : إذا كانت (الجملة) أو (شبه الجملة) واقعة بعد (اسم معرفة)، فإنها تكون في (محل نصب حال).
- (المدرس) : أحسستم، أي الآراء أقرب إلى الحقيقية ؟
- (الطالب) : الرأي الأول منطقي، وهو الأقرب إلى الحقيقة منطقياً.
- (المدرس) : نعم، هذا ممكن، أحسنت، شكراً جزيلاً، نجحتم في تحديد الترجيحات المنطقية للأفكار والآراء جميعها.
- ٤- (التوثيق المنطقي) :
- (المدرس) : أعزائي الطلاب، بعد أن تعرفنا على الترجيحات المنطقية ذات الصواب والتي كانت الأقرب إلى الحقيقية، تفضلكم ربطها في جمل مفيدة ذات أمثلة واقعية.
- (الطالب) : النعت الحقيقي : (قابلت معلماً جديداً في مدرستنا)
- (طالب آخر) : النعت المؤول بالمشتق : (هذا رجل كريم) (كريم مشتق من كرم).
- (طالب آخر) : النعت النكرة : (رأيتُ رجلاً كريماً) . (رجل : نكرة، كريم : نعت نكرة، يتبع رجل في التنكير والرفع)
- (طالب آخر) : النعت المعرفة : (جاء الرجلُ الكريمُ) . (الرجل : معرفة، الكريم : نعت معرفة، يتبع الرجل في التعريف والرفع)
- (طالب آخر) : (النعت المؤول) المرتبط بالاسم المشتق، هو (نعت جامد)، مع إمكانية تعويضه بالنعت المشتق، نحو :
- (اسم الإشارة) : (أكرمت الفتى هذا) (أي الفتى المشار إليه)، و(يمكن تعويضها بـ أكرمت الفتى المشار إليه).

- (الموصول): (مررت بزيد الذي قام) (أي زيد القائم)، و (يمكن تعويضها بـ "مررت بزيد القائم).
 - المنسوب: (هذا رجل دمشقي) (أي منسوب إلى دمشق)، و (يمكن تعويضها بـ "هذا رجل دمشقي).
 - المصدر: (هذا رجل ثقة) (أي موثوق به)، و (يمكن تعويضها بـ "هذا رجل موثوق به).
 - (طالب آخر): (النعت المفرد): (رأيتُ طفلاً جميلاً) (كلمة "جميلاً" هي نعت مفرد).
 - (طالب آخر): (النعت الجملة): (جاء طالبٌ يقرأ) (الجملة "يقرأ" هي نعت جملة فعلية للطالب، والضمير المستتر في "يقرأ" يعود على الطالب ويطابقه في النوع والعدد).
 - (المدرس): ممتاز، احسنتم، هذا توثيق منطقي جيد.
- خامساً: (التقويم / ٥ دقيقة): يسعى المدرس إلى تقويم الموقف التعليمي من طريق طرح الأسئلة الآتية:
- ١-س/ عرف مفهوم النعت.
 - ٢-س/ ما التركيب اللغوي في الجملة النعتية.
 - ٣-س/ ميز بين النعت والمنعوت.
 - ٤-س/ طبق أمثلة واقعية تتضمن النعت.
 - ٥-س/ حلل الجملة النعتية (جاء طالبٌ يقرأ).
 - ٦-س/ ركب جملة مفيدة تتضمن النعت.
- سادساً: (الواجب البيتي): حل تمارين موضوع النعت مع كتابة تقرير يتضمن أهمية النعت في اللغة العربية



الثواب والعقاب في آيات قرآنية مختارة: دراسة تداولية

مريم دويح سفاح^١
فريد حميد الهنداوي^٢

^١ جامعة بابل / كلية التربية للعلوم الإنسانية / قسم اللغة الإنجليزية، العراق؛ mariam.saffah3@gmail.com
دكتوراه في اللغة الإنجليزية / أستاذ مساعد

^٢ الجامعة الإسلامية / كلية التربية / قسم اللغة الإنجليزية، العراق؛ fareedhameed3@gmail.com
دكتوراه في اللغة الإنجليزية / أستاذ

ملخص البحث:

يُعد "الثواب والعقاب" استراتيجيتين جرى توظيفهما على نطاق واسع في علم النفس التربوي السلوكي لتعزيز دافعية المتعلمين في فصول اللغات الأجنبية. ومع ذلك، لم يقيم الباحثون بفحص هذين المفهومين بشكل مستفيض من زاوية تداولية. لذا، تهدف هذه الدراسة إلى سد هذه الفجوة المعرفية من خلال استقصائهما من منظور تداولي. وبشكل أدق، تسعى الدراسة للإجابة عن التساؤلات الآتية: ما الاستراتيجيات التداولية الموظفة في الآيات القرآنية المختارة لإظهار الثواب والعقاب؟ وما وظائف وصيغ الثواب والعقاب في البيانات محل الفحص؟ وإلى أي مدى يسهم الثواب والعقاب في تأسيس مجتمع إسلامي يسوده السلام؟

تهدف هذه الدراسة إلى تطوير نموذج تداولي تحليلي لتحليل الثواب والعقاب، وتحديد الجوانب والاستراتيجيات التداولية الشائعة المستخدمة للكشف عن هذين المفهومين في البيانات المدروسة. وتكتسب الدراسة الحالية أهميةً للباحثين المهتمين بالخطاب الديني؛ كونها تقدم منهجية جديدة لتحليل واستكشاف هذا النوع من الخطاب.

تاريخ الاستلام:

٢٠٢٦/١/٥

تاريخ القبول:

٢٠٢٦/٣/٣١

تاريخ النشر:

٢٠٢٦/٦/٣٠

الكلمات المفتاحية:

الخطاب، القرآن الكريم،
التداولية، العقاب،
الثواب، الاستراتيجيات.

السنة (١٥) - المجلد (١٥)

العدد (٥٨)

محرم ١٤٤٨هـ

حزيران ٢٠٢٦م.

DOI:

10.55568/amd.v15i57.207-232



Reward and Punishment in Selected Quranic Ayats: A Pragmatic Study

Mariam Duwaih Saffah ¹

Fareed Hamid Al-Hindawi ²

¹ University of Babylon / College of Education for Human Sciences / Department of English, Iraq; mariam.saffah3@gmail.com

PhD in English/ Assistant Professor

² Islamic University/ College of Education/ Department of English, Iraq;

fareedhameed3@gmail.com

PhD in English/ Professor

Received:

5/1/2026

Accepted:

31/3/2026

Published:

30/6/2026

Keywords:

discourse, Quran, pragmatics, punishment, reward, strategies

Al-Ameed Journal

Year(15)-Volume(15)
Issue (58)

Muharram 1448 AH
June 2026 AD.

DOI:

10.55568/amd.v15i57.207-232



Abstract:

Reward and punishment are two strategies that have been extensively employed in behaviorist educational psychology to increase the motivation of learners in foreign language classrooms. However, scholars have not thoroughly scrutinized these two concepts from a pragmatic angle. Therefore, this study aims at filling this gap by investigating them from a pragmatic perspective. Precisely, it tries to answer the following: What are the pragmatic strategies employed in the selected Quranic ayats to manifest reward and punishment? What are the functions and forms of reward and punishment in the data scrutinized? And how far do reward and punishment contribute to the establishment of a peaceful Islamic community? This study aims at developing an analytical pragmatic model for analyzing reward and punishment and identifying the common pragmatic aspects and strategies used to uncover these two concepts in the data under study. The current study may have some importance for those who are interested in the religious discourse in that it offers a new methodology of analyzing and exploring this kind of discourse.

Introduction

Reward and punishment are vital notions in psychology, behaviorism, and countless other fields. They assume a significant role in influencing human conduct. They operate in several contexts, including parenting, education, workplace management, and more¹.

According to Merriam-Webster online Dictionary, reward denotes something given in return or offered for some service. However, punishment is the infliction of an undesirable or unpleasant consequence upon a person or a group of people by an authority as a deterrent to a specific action, or unwanted conduct.

Reward and punishment are two learning techniques frequently employed in several contexts such as education, work and life. They impact numerous daily activities. Additionally, they have many variations whose implementation involves considering factors such as time, place, and personality to achieve the desired outcome².

From the time when Morris defines pragmatics as the study of the relation between signs and their users, pragmatics has been one of the initial paradigms that associates language with context: it considers language as an action³.

Therefore, the current study explores how the two concepts of reward and punishment are manifested pragmatically in the context of the Holy Qur'an and how pragmatic aspects contribute to the recognition of the intended meaning of the participants in the data scrutinized.

Literature Review

Reward

Sidin⁴ proposes that reward signifies an action or attitude of respect directed to individuals to ensure that they can participate and perform well in a particular activity. That is, individuals are rewarded for some desired result, whereas

1 Jyotika, R. "Rewards and Punishments," Adda 24/7 teachers, 2023, <https://www.adda247.com/teaching-jobs-exam/rewards-and-punishments>.

2 Zulfah, S. W. "Analysis of Reward and Punishment in the EFL Classroom," Journal of Islamic Studies and Society 1, no. 2 (2020): 68–90.

3 Al-Hindawi F. H. and Mohammed, W. S. M. "Towards an Analytical Model of Critical Pragmatics," Arab World English Journal 9, no. 4 (2018).

4 Sidin, S. A. "The Application of Reward and Punishment in Teaching Adolescents," Education and Humanities Research 539 (2020): 251–55.

disregarding their improper conduct is the reverse procedure. Rewards may include items such as cookies, sweets, and extra time off, among others.

Within the learning and teaching context, Dornyei⁵ asserts that rewards are resourceful and practical, since they can be applied to motivate students in any situation. Therefore, a teacher has to respond to a student's appropriate conduct with praise, gift-giving, and prayers once the latter arrives at a certain level of development or realizes a goal⁶.

Sidin⁷ asserts that types of rewards include praises, symbolic rewards, token rewards, tangible rewards and activity rewards. Similarly, Zulfah⁸ identifies two kinds of reward: verbal and nonverbal.

The most common form of reward is verbal praise offered to individuals when they act positively. The occurrence of a behavior such as perseverance, compassion, courage, or general intelligence requires applauding people to show that the authority is satisfied with their achievements. Moreover, when offering praise, it is more appropriate to provide it directly, so the emotional impact of the action is still apparent⁹.

Trisyanto et al.¹⁰ point out that reward is used as a control tool to inspire people to achieve organizational goals. These are not necessarily personal goals but rather the desired conduct that the company considers proper.

5 Dornyei, Z. *Motivational Strategies in the Language Classroom* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

6 Iskandar, S. et al., "The Use of Reward and Punishment in Classroom Management in Elementary Schools," *Journal Pendidikan* 1, no. 3 (2024): 61–65.

7 Sidin, "The Application of Reward and Punishment in Teaching Adolescents."

8 Zulfah, "Analysis of Reward and Punishment in the EFL Classroom."

9 Sidin, "The Application of Reward and Punishment in Teaching Adolescents."

10 Trisyanto, B. Maulana, M. and Najiha, J. "The Influence of Reward and Punishment on Employee Performance," *Cirebon International Conference on Education and Economics* 1, no. 1 (2024): 261–67.

Punishment

Njeru¹¹ states that punishment is the authoritative imposition of sanctions on a person or an animal in response to an act believed to be incorrect. People perform punishment either formally under a system of law or informally in other kinds of social setting, such as within a family context. Negative consequences that are not authorized or that happen without violation of rules will not constitute punishment.

Recently, Iskandar et al.¹² mention that punishment signifies sanctions imposed on people when they break the law. Punishment is essentially an unpleasant action directed to someone as a reward for a mistake or misconduct committed. Moreover, punishment varies from a spanking, a thrashing to ordinary sarcasm. The relative efficiency of each type of punishment will depend on the personalities of the individuals concerned, their cultural background, their relationship with the punishing authority, and the situation under which the punishment is inflicted¹³. Furthermore, providing rewards, punishments or sanctions can also be produced by companies to employees when they neglect work or repeatedly violate existing regulations¹⁴.

Pragmatics

Leech¹⁵ thinks that pragmatics commonly concentrates on the connection between linguistic terms and their users. That is, it focuses on the language competence and the use made of that competence by speakers and hearers. In a more recent account, Niu¹⁶ proposes that pragmatic denotes one of the three branches of Morris semiotics that inspects the relation between signs and signs users. The implication of these signs stems from the understandings of their users.

11 Njeru, E. K. "An Investigation of the Effectiveness of Rewards and Punishment in Promoting Discipline in Preschools in Chogoria Zone, Maara District of Eastern Kenya" (University of Nairobi, 2012).

12 Iskandar et al., "The Use of Reward and Punishment in Classroom Management in Elementary Schools."

13 Ilegbus, M. I. "An Analysis of the Role of Rewards and Punishment in Motivating School Learning," Computing, Information, Information Systems, and Development Informatics 4, no. 1 (2013): 35–38.

14 Trisyanto, Maulana, and Najiha, "The Influence of Reward and Punishment on Employee Performance."

15 Leech, G. Semantics (Harmondsworth: Penguin Books Ltd, 1974).

16 Niu, M. "The Origin and Development of Pragmatics as a Study of Meaning: Semiotic Perspective," Language Semiotic Studies 9, no. 1 (2023): 54–78.

Although pragmatics has developed into an autonomous academic discipline, its evolution amid considerable controversy. Some scholars see Austin's Speech Act Theory to be the birth of pragmatics, which definitely restricts it to the field of linguistics, and confines its study scope¹⁷. Latest work in pragmatics has improved fundamentally our understanding of topics such as implicit meaning, expressivity, lying, deception, and the connections between sentence type, speech act, and genre. These are crucial for the understanding of the communicative functions of literary discourse¹⁸.

Though pragmatic theories such as speech act theory, conversational implicature and politeness theory are developed mainly in relation to spoken interactions, these theories offer fascinating insights into the interpretation of written texts¹⁹.

Context

According to Black²⁰, context is typically assumed to denote directly preceding discourse and the condition of the participants. In written texts, the onset offers the essential orientation into the discourse, because nothing precedes it. Similarly, Cruse²¹ argues that context is critical to the understanding of utterances and expressions. The most significant facets of context embrace the previous and succeeding utterances, the close physical situation, social and power relationships, and knowledge shared between speakers and hearers.

Shahid²² mentions that it is normally acknowledged that some pragmatic contributions to utterance meaning require conscious inferences from the situational context. However, some others demand non-inferential intuitive, default descriptions from outstanding, assumed scenarios or assumptions regarding human perceptual processes.

17 Niu.

18 Finkbeiner, R. "The Pragmatics of Headlines," *Journal of Pragmatics* 222 (2024): 17–22, <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.pragma.2024.01.006>.

19 Al-Hindawi, F. H. and Saffah, M. D. "Literary Pragmatics," *Arab World English Journal* 10, no. 2 (2019), <https://doi.org/https://dx.doi.org/10.24093/awej/vol10no2.30>.

20 Elizabeth Black, *Pragmatic Stylistics*, no edition (Edinburgh UK: Edinburgh University Press, 2006).

21 Cruse, A. *A Glossary of Semantics and Pragmatics* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006).

22 S. Shahid, "The Pragmatics of Encouragement: An Inquiry into Defaults Vis-à-Vis Inferences," *Journal of Pragmatics* 237 (2025): 97–112, <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Qur"anic Discourse

Abdul-Raof²³ argues that the Qur'an constitutes a text type in its own right whose subject matter is admonition. Nevertheless, the Qur'an also comprises Islamic legal rulings and instructional passages. The formers are legal, narrative passages such as the stories of Prophets whose communicative function is admonition.

The Qur'anic discourse embodies a firmly organized and governing linguistic framework via which the human intellect formulates its vision, thoughts, beliefs, and moral conduct. Moreover, it is a monotheistic religious framework appealing to the humanization of humans and portraying the human intellect as a balanced and guiding entity. This discourse revolves around assessment and the valuation of reason in pursuit of valid questions rather than deception²⁴.

Because the Qur'anic discourse is an exceptional and non-repetitive form of interaction, it owns the qualities of individuality, sacredness, and supremacy over all forms of discourse. Hence, reading and understanding it involves regarding the act of interpretation as a linguistic phenomenon. Such discourse also reunites what the text demands and what is necessitated by the continuing events of life. Therefore, the reader has to investigate the concealed meanings imbedded in the context of the text²⁵.

Reward and Punishment in Islam

According to Nazri et al.²⁶, the concept of reward and punishment manifests the relationship between God and man, man and his fellow men, man and other elements and creatures of the universe. Islam regards human life as an integrated whole that cannot be broken into separate parts. Generally speaking, the promise of reward and punishment towards Muslims plays a key role in guarding their external conduct, deeds, words, thoughts, feelings, and intentions.

23 Abdul-Raof, H. *Text Linguistics of Qur"anic Discourse: An Analysis* (London: Routledge, 2019).

24 Sadjia, T. and Zohra, K. "The Quranic Discourse: Between the Authority of the Text And the Limits of Interpretation," *Neuro Quantology* 21, no. 7 (2023): 238–48.

25 Sadjia and Zohra.

26 Nazri, M. K. et al., "The Concept of Rewards and Punishment in Religion: A Special Reference to Kitab Al-Adab of Sahih Bukhari," *World Journal of Islamic History and Civilization* 1, no. 4 (2011): 249–54.

Whereas reward functions as a means of encouragement, punishment operates as a technique for discipline. That is, the former inspires believers to move forward through encouragement, while the latter pushes them backward through threats. In Islam, the concept of reward and punishment is subject to freedom. Otherwise, there would have been no punishment for an evil done under compulsion²⁷.

Afandi²⁸ proposes that an original Islamic belief is the idea that shaping the characters of children is done by means of *targhip* and *tarhip*. Additionally, Islamic education utilizes the method of awarding prizes (Thawab) and penalties (Iqab). Whoever obeys rules will receive thawab, while those who violate the norms of behavior will endure Iqab.

That is, Thawab in Islamic education is awarding prizes as a form of appreciation of the learner's conduct and in accordance with the hopes and wishes of the religious norms, while Iqab constitutes a preventive educational practice applied in pursuit of evading and reducing misbehaviour²⁹.

Method

Instruments

This study employs a mixed-method approach in that researchers use both qualitative and quantitative methods for analyzing the data selected. The qualitative method is applied first through an eclectic model that the researchers will develop in the next section. It is adapted to fulfill the aims of the study. Then, the quantitative analysis, with its statistical tools including frequencies and percentages equation follows to support the findings of the qualitative analysis. The results appear in tables.

Data Collection and Analysis Procedures

This section focuses on the development of the eclectic model for data analysis. Besides, it highlights the process of data collection The model comprises three components: Functions, forms, and strategies. The researchers will present a brief review of each below.

²⁷ Nazri et al.

²⁸ Afandi, N. K. "Learning Motivation: Reward and Punishment in the Western and the Islamic Perspective," International Seminar on Islamic Education, 2017, 497–513.

²⁹ Afandi.

Concerning functions, reward and punishment are frequent in numerous contexts such as education to monitor the behavior of students. The former assists in getting a specific action or conduct to happen more often, whereas the latter reduces the likelihood of repeating a misbehavior³⁰.

According to Jyotika³¹, rewards are positive incitements or consequences that are granted or attained in response to a definite conduct or act so as to encourage and strengthen that conduct. They function as incentives, motivating persons to echo the behavior or action that led to their receipt. They can assume different forms, relying on the context and the likes of the people involved.

For Cohen et al.³², punishment is necessary for retribution, deterrence and rehabilitation. It can assume the form of verbal interaction, i.e., severe reprimand. Hence, in education a punishment represents an alternative response on the part of the teacher provoked by any lack of discipline or misbehaviour³³.

Furthermore, and according to Iskandar et al.³⁴, using reward and punishment is ubiquitous in different settings such as education and human resource management. They both function to motivate individuals or groups to achieve specific goals. That is, reward is a positive way to encourage people, while punishment brings about negative consequences to individuals who produce unwanted behaviour to avoid that behaviour in the future.

Cohen et al.³⁵ propose that reward can be social in that it can make interaction among individuals more comfortable. This reward assumes the form of praise and giving applause to the people concerned. However, punishment can be either presentational or removal. The former occurs when an individual is provided or presented with something that decreases a conduct. Examples of this type of punishment include a person receiving a verbal reprimand. Removal punishment occurs when something is eliminated or removed.

30 Zulfah, "Analysis of Reward and Punishment in the EFL Classroom."

31 Jyotika, "Rewards and Punishments."

32 Cohen, L. Manion, L. and Morrison, K. A Guide to Teaching Practice (London: Routledge, 2004).

33 Sidin, "The Application of Reward and Punishment in Teaching Adolescents."

34 Iskandar et al., "The Use of Reward and Punishment in Classroom Management in Elementary Schools."

35 Cohen, L. Manion, L. and Morrison, K. A Guide to Teaching Practice (London: Routledge, 2010).

Moreover, a reward that assumes the form of praise, gifts or other incentives indicates a credit for accomplishment or good behaviour. Nevertheless, the application of punishment can appear in the form of reprimands or other adverse outcomes emerging as a result of disagreeable conduct. Sanctions are often used as a form of punishment to maintain discipline in educational contexts. Therefore, when violating rules, individuals receive sanctions to avoid imminent faults³⁶.

The pragmatic strategies used to manifest reward and punishment in the data under scrutiny comprise speech acts, deixis, and politeness strategies. The study will present a brief explanation of each below:

According to Searle and Vanderveken³⁷, the minimum ingredients of human communication are illocutionary acts such as statements, questions, commands, promises, and apologies. Hence, uttering a sentence in a proper context by a speaker with specific intentions results in performing one or more illocutionary acts. Generally, an illocutionary act comprises an illocutionary force and a propositional content. For instance, the two utterances "You will leave the room" and "Leave the room!" have duplicate propositional contents but different illocutionary forces of predication and order, respectively.

Borchmann³⁸ says that the essential characteristic of a speech act that Austin emphasizes is that in saying something the speaker achieves an effect. In other words, the speaker intervenes in the world and change it. This effect is the illocutionary force. Additionally, the point that Austin arrives at in his analysis of everyday language is that all utterances have an illocutionary force including constatives such as smoking kills.

As far as the present study is concerned, the speech acts used to manifest reward and punishment comprise compliment, promising, statement, threatening, warning, reprimand, and condemnation.

36 Iskandar et al., "The Use of Reward and Punishment in Classroom Management in Elementary Schools."

37 Searle J. and Vanderveken, D. Functions of Illocutionary Logic (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

38 Borchmann, S. "Headlines as Illocutionary Subacts: The Genre-Specificity of Headlines," Journal of Pragmatics 220 (2024): 73–99, <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.pragma.2023.12.007>.

Deixis denotes a category of expressions whose function is to connect uses of language to the context in which they occur³⁹.

According to Birner⁴⁰, the term deixis designates the phenomenon of employing linguistic expressions to refer to some contextually existing discourse entity or property. They form a subtype of indexical expressions along with deictic, anaphoric pronouns, and tenses. They function to identify the intended meaning of an expression relevant to the context of the utterance. Moreover, deixis anchors the denotational meaning of the proposition in the context of use. The anchorage point in deixis is the position of the speaker- the deictic center. It is from this point of origin that interpretations precede in interaction, with inferences derived from the participants' comprehension of the source of reference⁴¹.

In this study, deixis comprises three categories. These are person, place, and time deixis.

One of the most influential work in politeness theory is Brown and Levinson⁴². Central to their theory is the notion of face. Face refers to the public self-image that every individual wishes to maintain. Their concept of face comprises positive and negative face.

Brown and Levinson⁴³ suggest a set of five possibilities for the speaker to accomplish politeness, ranging from the least direct (strategy type 5) to the most direct (strategy type 1)

Fetching together all the ideas presented above helps to introduce the model of data analysis in the form of the figure below:

39 Chapman, S. Pragmatics (London: Palgrave Macmillan, 2011).

40 Birner, B. J. Introduction to Pragmatics (Sussex: Wiley Blackwell, 2013).

41 McEntee-Atalianis, Lisa and Vessey, R. "Putting Negotiation on a "Principal-Ed" Footing: A Corpus-Informed Discourse Analysis of Person Deixis in Diplomatic Debates," *Journal of Pragmatics* 247 (2025): 42–56, <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.pragma.2025.07.013>.

42 Brown, P. and Levinson, S. .Politeness: Some Universals in Language Usage (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

43 Brown and Levinson.

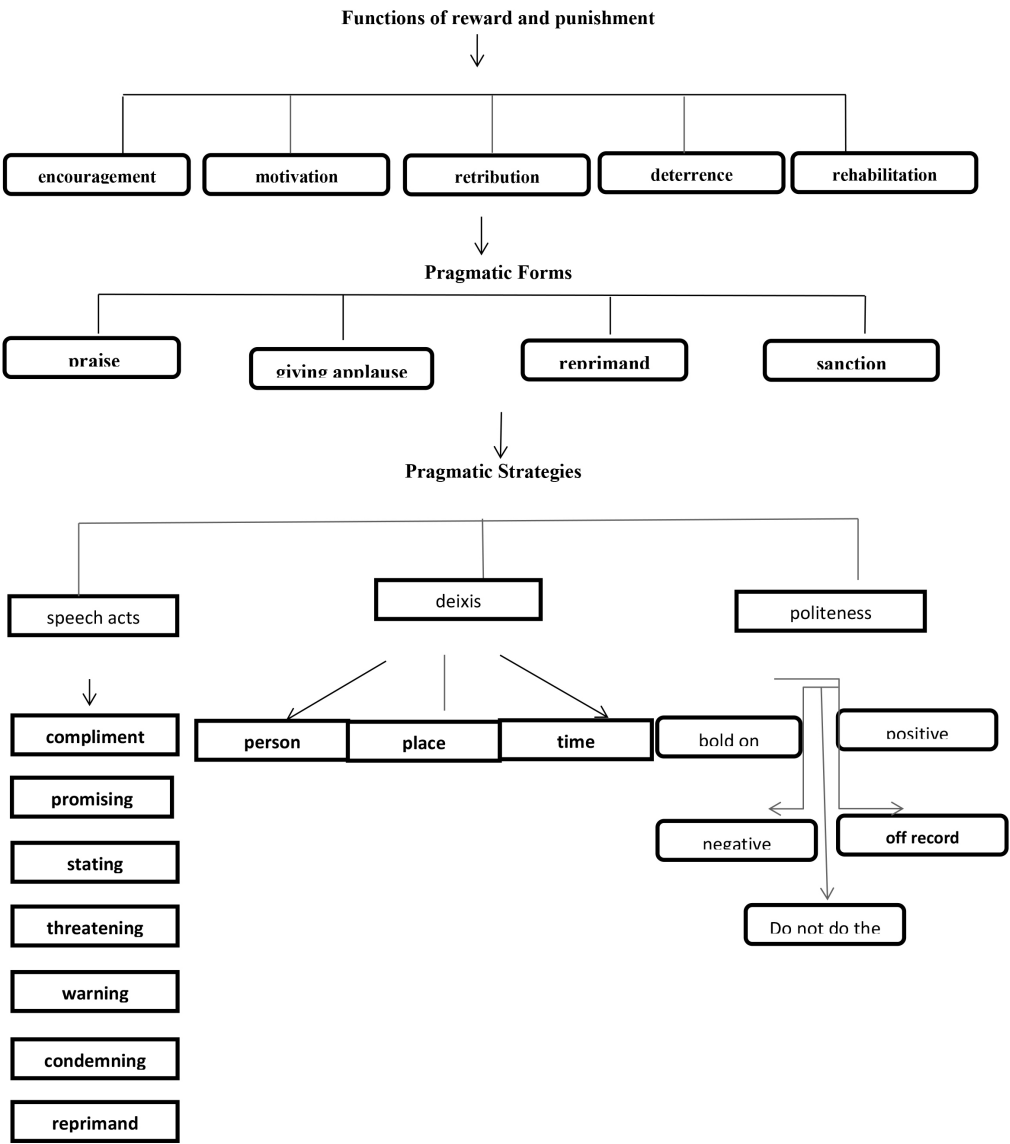


Figure (1): The Analytical Model

The data consist of ten ayahs extracted from different chapters of the Glorious Qur'an. The researchers choose five instances as illustrative examples representing the analysis of the remaining ones. They analyzed the data according to the model designed by the study.

The Glorious Qur'an has splendid scientific visions in that it transfers the human soul to the splendor of equality, authenticity, and greatness. Moreover, its style of writing is beyond imitation even by the most creative and skillful writers. Throughout history, scholars surveyed and searched for its unrevealed secrets and are still amazed at its boundless discoveries⁴⁴.

Results

Descriptive Statistics

The statistical analysis provided frequency and percentage for all values in each variable in the study. The quantitative data analysis provides support for the findings of the qualitative analysis.

As for functions, Table (1) below indicates that most instances of reward and punishment in the data under examination are employed to encourage, motivate, or deter the addressee.

Table (1): Statistics of the functions of reward and punishment

Function	Frequency	Percentage
Encouragement	6	30%
Motivation	4	20%
Deterrence	5	25%
Retribution	3	15%
Rehabilitation	2	10%

The results shown on Table (2) below demonstrate that the pragmatic forms of reward and punishment appear in the data analyzed. Nonetheless, praise prioritizes with a percentage that amounts to 35%.

44 Al-Hindawi and Mohammed, "Towards an Analytical Model of Critical Pragmatics."

Table (2): Statistics of the forms of reward and punishment

Form	Frequency	Percentage
Praise	7	35%
Giving applause	4	20%
Reprimand	5	25%
Sanction	4	20%

The results presented in Table (3) below affirm that pragmatic strategies repeatedly manifest reward and punishment in the data scrutinized. However, speech act strategies and politeness strategies dominate the data with the percentages 37.5% and 35.4% respectively.

Table (3): Statistics of the pragmatic strategies of reward and punishment

Strategy	Frequency	Percentage
Speech acts	18	36.5%
Deixis	14	28.1%
Politeness strategies	17	35.4%

Qualitative Analysis

The forthcoming analysis is qualitative. It fetches the pragmatic manifestations of reward and punishment in the Glorious Qur'an.

Text₁

﴿إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يُجَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ وَهُدُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ وَهُدُوا إِلَى صِرَاطٍ الْحَمِيدِ﴾ (الحج: ٢٣-٢٤)

Allah will admit those who believe and work righteous deeds, to Gardens beneath which rivers flow: they shall be adorned therein with bracelets of gold and pearls; and their garments there will be of silk. For they have been guided

[in this life] to the purest of speeches; they have been guided to the Path of Him Who is Worthy of [all] Praise.⁴⁵

Function

The reason behind producing this verse is to encourage and motivate the righteous believers to exert effort in obeying Allah Almighty. Abiding by the rules and traditions of Islam is a prerequisite for gaining admittance to Heaven in the afterlife.

Form

In this instance, Allah shows appreciation and approval of the righteous believers' good acts, bestowing on them a broad spectrum of rewards ranging from being admitted to Heaven, resting beside flowing rivers, to wearing fine clothes and bracelets of gold adorned with jewelry.

Strategies

Speech acts

A speech act of promising is issued in this example when Allah Almighty makes a promise to the hearers to do something for their own benefit. This act involves the undertaking of an obligation to increase the degree of commitment. That is, the speaker (Allah Almighty) puts Himself under an obligation to carry out a future course of action. Allah promises those who perform good deeds and follow the laws of Islam of gaining admittance to Heaven where they will be living in peace enjoying magnificent views and wearing the finest clothes and bracelets of gold adorned with jewelry. Moreover, Allah Almighty will guide them to the route of monotheism, sincerity, and acceptance of divine leaders.

Deixis

As for deixis, this text includes the uses of person and place deixis. The former occurs in the expressions *الذين, يحلون, لباسهم, هدوا*. These refer to the righteous believers to specify them. Out of context, it will not be easy to interpret them. Additionally, place deixis occurs in *من تحتها, صراط الحميد*. Understanding these expressions requires knowledge of the place the speaker intends to convey.

Politeness strategies

In this text, a positive politeness strategy evolves to convey reward Notice, attend to H (his interests, wants, needs, goods). Here, the speaker (Allah Almighty)

45 Ali, Abdullah Yusuf. The Holy Quran. (ksa: King Fahd Holy Quran Printing Complex, 1987).

takes notice of some aspects of the hearers' conditions as He exhibits approval, and appreciation of their good acts and obedience.

Another positive politeness strategy emerges in the text above. *Give gifts to H.* Allah Almighty intends to satisfy the hearers' positive face by exhibiting understanding, appreciation, and care.

Text₂

﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أُولَٰئِكَ يُعْرَضُونَ عَلَىٰ رَبِّهِمْ وَيَقُولُ الْأَشْهَادُ هَٰؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ * الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ * أُولَٰئِكَ لَا يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءٍ يُضَاعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ * أُولَٰئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾
(هود: 18-21)

Who doth more wrong than those who invent a life against Allah? They will be turned back to the presence of their Lord, and the witnesses will say, these are the ones who lied against their Lord! Behold! the Curse of Allah is on those who do wrong! "Those who would hinder [men] from the path of Allah and would seek in it something crooked: these were they who denied the Hereafter!" They will in no wise frustrate [His design] on earth, nor have they protectors besides Allah! Their penalty will be doubled! They lost the power to hear, and they did not see! They are the ones who have lost their own souls: and the [fancies] they invented have left them in the lurch! Without a doubt, these are the very ones who will lose most in the Hereafter!⁴⁶

Function

The verse functions as a deterrent directed towards disbelievers to prevent them from persisting in doing evil and cruel deeds because such wrongdoings will have grave consequences in the Hereafter. Besides, it also functions as a severe retribution for the acts of telling lies about Allah Almighty and manipulating people to hinder them from seeing the right path. The disbelievers propagate false information about Allah and His messengers.

Form

In this text, punishment assumes the form of severe reprimand. Allah is informing the disbelievers that He does not approve of their evil acts and wrongdoings because they spread lies and fabricate stories about Allah Almighty and His messengers to hinder people from following the values, and principles of Islam. The verse implies that whoever rejects the truth, intends to deviate from the path of truth, and commits injustice and oppression will receive a severe punishment in the Hereafter.

Strategies

Speech acts

A speech act of condemnation is issued. It expresses intense disapproval of the evil deeds of the disbelievers. Here, this speech act aims at showing concern about a moral dimension of human conduct in a situation characterized by a breach of rules committed by the hearers. Such evil deeds are subject to negative evaluation because they violate the ethical norms and rules of Islam.

Moreover, the speaker (Allah Almighty) makes a series of assertions to prepare the groundwork for the reasoning in the remaining verse. These assertions function to warn people to abandon their evil deeds and wrongdoings because they will cause Allah's indignation and punishment.

Additionally, a speech act of promising also occurs when Allah promises that disbelievers will receive the maximum penalty in the Afterlife.

Deixis

As regards deixis, the category of person deixis appears in this instance. It is evident in *اولئك هؤلاء الذين لهم عنهم*. These are pragmatic aspects in that their interpretation involves knowing the context of the utterance. They serve to specify disbelievers and their improper character, for readers to infer.

Politeness strategies

A bold on record manifests punishment in the text above. The speaker performs a direct speech act of condemnation to show disapproval of the evil acts of the disbelievers. Moreover, a negative politeness strategy also occurs, as *stated the FTA as a general rule*. Here, the FTA conveys obligation. Allah Almighty

is committing Himself to the obligation of punishing anyone who deviates from the path of truth and becomes an evil propagandist.

Text₃

﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾ (الحديد: ١١).

Who is he that will Loan to Allah a beautiful loan? for [Allah] will increase it manifold to his credit, and he will have [besides] a liberal Reward.⁴⁷

Function

The verse serves to provoke and stimulate Muslims to donate money, food, or other material goods to people living in poverty. Hence, it functions to exhort Muslims to give alms and help the Prophet (PBUHT) in his mission. Providing alms signifies an act of charity to help improve the conditions of the people experiencing poverty in the Islamic community.

Form

In this instance, the reward appears in the form of verbal praise in that the speaker compliments those who make donation to charity and attempt to support the Prophet (PBUHT) in his mission. Additionally, the speaker conveys appreciation and approval of those who give alms and promises that they will get twice as much as they deserve in the Afterlife. They will receive a noble reward for their effort and devotion.

Strategies

Speech acts

As for speech acts, the speaker resorts to a series of assertions to manifest reward in the extract specified. These have to do with the notion of setting something forth for the benefit or edification of the hearers. These serve to encourage Muslims to donate money to charity to improve the lives of those who are in poverty. The verse emphasizes the idea that whoever gives alms readily without bragging to others about his donation or hurting their feelings, Allah Almighty will admit him into Heaven.

An indirect speech of promising is resorted to when a pledge of bestowing a noble reward upon Muslims who donate money to charity is performed. Here, Allah undertakes an obligation to multiply the reward for those involved.

⁴⁷ Ali.

Deixis

Person deixis appears in *من ذا الذي له*. These strategies serve to identify the persons involved in the verse. They require taking context into account to arrive at their interpretation. This fact enhances their pragmatic nature.

Politeness strategies

As for this text, the speaker utilizes a positive politeness strategy *Notice, attend to H*. The speaker conveys that some deeds of the hearers are appreciated and of interest to Him.

Giving gifts to H represents another positive politeness strategy. In this context, gifts are not tangible but instead show understanding and care about the hearers and the like.

Text⁴

﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾
(المائدة: ٣٣)

The punishment of those who wage war against Allah and His Apostle, and strive with might and main for mischief through the land is: Execution, or crucifixion, or the cutting off of hands and feet from opposite sides, or exile from the land: That is their disgrace in this world, and a heavy punishment is theirs in the Hereafter⁴⁸.

Function

The verse serves as a deterrent for bandits, thereby maintaining discipline and order in the community. It serves to deter bandits who attack people in the streets and steal their property. As such, they spread mischiefs, fear and disorder in the land, which makes the roads empty because people do not dare to walk in them in fear of being attacked and robbed. It also functions as a reminder for them to get rid of these mischievous acts and ask Allah Almighty for forgiveness.

Form

The punishment has a form of an ultimate sanction to instigate the people specified to obey the law and behave properly to maintain discipline. The penalty varies from death to exile from the land. Unless those people show signs of repentance, they will not obtain forgiveness. The sanction will be disgrace for them in this life. Additionally, they will undergo severe punishment in the Afterlife.

Strategies

Speech act

In this instance, the speaker issues a speech act of declarations to manifest punishment where bandits are sentenced to death, crucifixion, cutting off their hands and feet, or exile from the land. This speech act states the penalty for bandits who strive to spread disorder and threaten the peace of the country. The historical context of this verse is that some members of a particular tribe feigned conversion to Islam to steal Muslims' properties. However, it applies to those who despoil the wealth, properties of others, and fight or commit evil acts.

An indirect speech act of warning also occurs in the verse above. The aim of issuing an alert is to get the people involved to take a specific action about the state of affairs. That is, they have to repent of attacking and robbing people, otherwise they will endure a severe penalty.

Deixis

The categories of person and place deixis occur in this instance. The former can be noticed in *لهم, ينفوا, ارجلهم, ايديهم, يصلبوا, يقتلوا, يحاربون, الذين*. The latter appears in *من الارض, من خلاف*. The speaker uses both to specify the persons and places involved to enable the hearers to infer their referents and interpret the utterance correctly.

Politeness strategies

As for politeness, a *bold on-record FTA* occurs in that the speaker wants to perform the act with maximum efficiency without lessening face threat. The speaker resorts to this strategy due to the seriousness of the state of affairs and its critical consequences.

In Islam, banditry is one of the gravest sins. Hence, bandits are waging a war against Allah and the Prophet, metaphorically speaking. The FTA serves to maintain order and discipline.

Being conventionally indirect is a negative politeness strategy. The speaker carries out an indirect speech act of warning. The indirect speech act serves to satisfy the face wants of the hearers.

Text₅

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ * فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتِغُوا فَلَکُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِکُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٧٨-٢٧٩)

*O ye who believe! Fear Allah, and give up what remains of your demand for usury, if ye are indeed believers. If ye do it not, Take notice of war from Allah and His Messenger: But if ye turn back, ye shall have your capital sums: Deal not unjustly, and ye shall not be dealt with unjustly*⁴⁹.

Function

The verse serves to encourage and persuade believers to eliminate usury because of its destructive influences on individuals. The text denounces usury in that usurers take advantage of the misfortune of the poor leading to the gradual disintegration of moral values. Moreover, usury enriches the lender because the interest rate far exceeds the minimum rate. The practice of usury in a specific community results in the prevailing of the feelings of profound hatred and enmity as it duplicates the wealth of one party but the misery of another.

Forms

In this text, the punishment appears in the form of a reprimand. Lending money at unfairly high rates of interest has grave consequences on the community. Usurers suck the blood of the poor because they take advantage of their conditions in pursuit of increasing their wealth and possessions. Hence, usury causes enmity to spread rapidly between the two parties involved. The verse emphasizes the idea that offering loans with fair or law interest has the opposite effect in that people can repay them without sacrificing their dignity. Therefore, the feelings of unity and solidarity will spread among Muslims.

49 Ali.

Strategies

Speech act

The speaker produces a speech act of warning directed to the hearers to provoke awareness of danger in them. The speaker asks them to stop practicing usury, otherwise they would face dire consequences. The text warns them from a state of affairs that is not in their interest and asks them to do something about it. The speech act functions to deter the hearers involved.

A commissive speech act of promising also occurs when Allah Almighty undertakes an obligation to do something for the benefit of the hearers. Allah Almighty promises that when believers stop dealing with usury, He will grant them forgiveness, acceptance and appreciation.

Deixis

Person deixis is prevailing here. This is evident in *الذين, امنوا, اتقوا, كنتم, تفعلوا*,. These deictic expressions enable the hearers to identify the persons intended and infer the appropriate interpretation of the verse.

Politeness strategies

As for politeness strategies, a bold on-record speech act of warning occurs. The speaker wants to do the FTA with maximal efficiency rather than satisfying the face wants of the hearers involved.

Another politeness strategy emerges *Notice, attend to H*. Here, the speaker takes an interest in some aspects of the hearer's conditions. Allah Almighty conveys an appreciation of those who repent their making of loans with unfair interest.

Conclusions

Based on the analysis conducted in the previous section, the study arrives at the following conclusions:

Although reward and punishment are two concepts that have been exhaustively investigated in the field of language teaching and learning for decades, the study has demonstrated that researchers can approach them from a pragmatic angle where their use varies in relation to the context and the intention of the participants involved. This point stresses their pragmatic nature and their contextual dependency.

The analysis has shown that reward is frequent. It conveys encouragement of desirable conduct on the part of Muslims. However, punishment typically acts as a deterrent to them to eliminate specific behaviour deemed to be incorrect. Moreover, it is sometimes employed to persuade people of the danger or futility of particular acts or conduct.

As for forms, the findings have demonstrated that praise, giving applause, reprimand, and sanction are the forms used to realize reward and punishment. These serve to produce the intended effect on the hearers. That is, they function to motivate, persuade, deter, or warn them.

The pragmatic strategies employed to manifest reward and punishment in the data understudy include speech acts, deixis, and politeness strategies. Direct and indirect speech acts prevail in the data scrutinized. These include compliment, promising, condemnation, and warning. As for deixis, both person and place deixis dominate the data as speakers use them to convey reward and punishment. Concerning politeness, positive, negative and bold on- record strategies are particularly prevalent in the analysis.

Moreover, even though the Qur'an revealed a long time ago, it employed reward and punishment as strategies to maintain discipline and establish an organized peaceful Islamic society; one where every individual had equal rights. Hence, reward and punishment were pioneered in the Holy Qur'an centuries before behaviorist psychology.

Finally, the eclectic model of reward and punishment designed by the study has proven to be successfully workable in analyzing the data of this work.

About the authors:

Asst. Prof. Dr. Mariam D. Saffah holds an M.A. and a Ph.D. in Pragmatics from Babylon University. She is interested in Pragmatics, Discourse analysis, and stylistics. She is a faculty member in the Department of English, College of Education, Babylon University. (ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1277-4623>)

Prof. Dr. Fareed H. Alhindawi is a professor of linguistics in the College of Education at the Islamic University in the English Department. He majors in applied pragmatics. He published more than 61 research papers and authored, coauthored, and edited more than 12 books in different fields of linguistics.

References

Holy Quran

- Abdul-Raof, H. *Text Linguistics of Qur"anic Discourse: An Analysis*. London: Routledge, 2019.
- Afandi, N. K. "Learning Motivation: Reward and Punishment in the Western and the Islamic Perspective." *International Seminar on Islamic Education*, 2017, 497–513.
- Al-Hindawi, F. H., and W. S. M. Mohammed. "Towards an Analytical Model of Critical Pragmatics." *Arab World English Journal* 9, no. 4 (2018).
- Al-Hindawi, F. H., and M. D. Saffah. "Literary Pragmatics." *Arab World English Journal* 10, no. 2 (2019). <https://doi.org/https://dx.doi.org/10.24093/awej/vol10no2.30>.
- Ali, Abdullah Yusuf. *The Holy Quran*. ksa: King Fahd Holy Quran Printing Complex, 1987.
- Birner, B. J. *Introduction to Pragmatics*. Sussex: Wiley Blackwell, 2013.
- Black, Elizabeth. *Pragmatic Stylistics*. No edition. Edinburgh UK: Edinburgh University Press, 2006.
- Borchmann, S. "Headlines as Illocutionary Subacts: The Genre-Specificity of Headlines." *Journal of Pragmatics* 220 (2024): 73–99. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.pragma.2023.12.007>.
- Brown, P., and S. Levinson. *Politeness: Some Universals in Language Usage*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Chapman, S. *Pragmatics*. London: Palgrave Macmillan, 2011.
- Cohen, L., L. Manion, and K. Morrison. *A Guide to Teaching Practice*. London: Routledge, 2004.
- Cohen, L., L. Manion, and K. Morrison. *A Guide to Teaching Practice*. London: Routledge, 2010.
- Cruse, A. *A Glossary of Semantics and Pragmatics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- Dornyei, Z. *Motivational Strategies in the Language Classroom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Finkbeiner, R. "The Pragmatics of Headlines." *Journal of Pragmatics* 222 (2024): 17–22. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.pragma.2024.01.006>.
- Ilegbus, M. I. "An Analysis of the Role of Rewards and Punishment in Motivating School Learning." *Computing, Information,*

- Information Systems, and Development Informatics* 4, no. 1 (2013): 35–38.
- Iskandar, S., P.S. Rosmana, A. Agnia, R. Safitri, and T. S. Gustavisiana. "The Use of Reward and Punishment in Classroom Management in Elementary Schools." *Journal Pendidikan* 1, no. 3 (2024): 61–65.
- Jyotika, R. "Rewards and Punishments." Adda 24/7 teachers, 2023. <https://www.adda247.com/teaching-jobs-exam/rewards-and-punishments>.
- Leech, G. *Semantics*. Harmondsworth: Penguin Books Ltd, 1974.
- McEntee-Atalianis, Lisa, and R. Vessey. "Putting Negotiation on a "Principal-Ed" Footing: A Corpus-Informed Discourse Analysis of Person Deixis in Diplomatic Debates." *Journal of Pragmatics* 247 (2025): 42–56. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.pragma.2025.07.013>.
- Nazri, M. K., M. Ahmad, A. M. Yousoff, and F. M. Amin. "The Concept of Rewards and Punishment in Religion: A Special Reference to Kitab Al-Adab of Sahih Bukhari." *World Journal of Islamic History and Civilization* 1, no. 4 (2011): 249–54.
- Niu, M. "The Origin and Development of Pragmatics as a Study of Meaning: Semiotic Perspective." *Language Semiotic Studies* 9, no. 1 (2023): 54–78.
- Njeru, E. K. "An Investigation of the Effectiveness of Rewards and Punishment in Promoting Discipline in Preschools in Chogoria Zone, Maara District of Eastern Kenya." University of Nairobi, 2012.
- Sadjia, T., and K. Zohra. "The Quranic Discourse: Between the Authority of the Text And the Limits of Interpretation." *Neuro Quantology* 21, no. 7 (2023): 238–48.
- Searle, J., and D. Vanderveken. *Functions of Illocutionary Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Shahid, S. "The Pragmatics of Encouragement: An Inquiry into Defaults Vis_à-Vis Inferences." *Journal of Pragmatics* 237 (2025): 97–112. <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.
- Sidin, S. A. "The Application of Reward and Punishment in Teaching Adolescents." *Education and Humanities Research* 539 (2020): 251–55.

- Trisyanto, B., M. Maulana, and J. Najiha. "The Influence of Reward and Punishment on Employee Performance." *Cirebon International Conference on Education and Economics* 1, no. 1 (2024): 261–67.
- Zulfah, S. W. "Analysis of Reward and Punishment in the EFL Classroom." *Journal of Islamic Studies and Society* 1, no. 2 (2020): 68–90.



صورة الإمام الحسين عليه السلام الخالدة في شعر الرثاء المعاصر

عامر علي دحام^١

^١ جامعة بابل / كلية التربية للعلوم الإنسانية / قسم اللغة الإنجليزية، العراق؛ dr.amer.ali@uobabylon.edu.iq
دكتوراه في اللغة الإنجليزية / مدرس

ملخص البحث:

تهدف هذه الورقة البحثية إلى تقصي تجليات شخصية الإمام الحسين عليه السلام في نماذج مختارة من الشعر المعاصر، بوصفه تجسيدا للتضحية التاريخية الخالدة، وذلك من خلال الذاكرة الأدبية التعبدية لدم الإمام الحسين: الذاكرة الرمزية، والمقاومة الأخلاقية، والكرامة الإنسانية. فبدلاً من أن تكون الصور الشعرية مجرد أفكار تحاكي الحزن التاريخي، تتحول إلى مصدر ملهم للشجاعة الأخلاقية. وتعتمد المقاربة البحثية على فحص الدلالات الجوهرية للحقائق الأخلاقية الراسخة المتعلقة بالعدالة، والكرامة، والتضحية عبر اللغة الشعرية. تحوّل الرثاء الحسيني المعاصر الحزن إلى خطاب أخلاقي عبر تنظيم صورته البلاغية حول مجموعة ثابتة من الرموز: الدم، والرمال، والعطش، والنور؛ حيث يصبح الدم شهادة أخلاقية، وتغدو الرمال أداة لحفظ ذكرى كربلاء ضد الظلم، بينما يكشف العطش قسوة الطغيان، ويبرز النور لتجلية صورة روحية للهداية، والبقاء، والمقاومة. ومن الناحية المنهجية، توظف الورقة التحليل الموضوعاتي والرمزي، مختارة قصائد لا تُقرأ بوصفها مجرد مراثٍ، بل كأدوات لتحويل الحزن إلى وعي أخلاقي. ويصور التمايز الأخلاقي في القصائد ذات الدلالة "المقاومة الأخلاقية" كحالة مقدسة، تترفع عن المبالغات التعبدية، من خلال الربط بين النص ودلالته القطعية. "... تذكريّ بتلك البقعة الملطخة بالدماء في كربلاء، حيث سقط سبط رسول الله".
يُعد الإمام الحسين عليه السلام مثلاً خالداً للأخلاق العظيمة والقيم الإنسانية؛ إذ جمع بين العلم، والتواضع، واللطف، والكرامة. ولا تزال حياته مصدراً للإلهام لكل من ينشد بناء مجتمع قائم على العدالة، والأخلاق، والإنسانية. كما تستكشف الورقة كيفية إعادة بناء المأساة من خلال الشعر، مما يعيد تأكيد أبعادها الأخلاقية.

تاريخ الاستلام:

٢٠٢٦/٤/١

تاريخ القبول:

٢٠٢٦/٥/٨

تاريخ النشر:

٢٠٢٦/٦/٣٠

الكلمات المفتاحية:

المقاومة الأخلاقية، الشعر
الرثائي، الدم، الكرامة
الإنسانية، القيم الأخلاقية
للإمام الحسين عليه السلام

السنة (١٥) - المجلد (١٥)

العدد (٥٨)

محرم ١٤٤٨هـ

حزيران ٢٠٢٦م

DOI:
10.55568/amd.v15i57.233-250



Ineradicable Portrayal of Imam Hussein in Contemporary Elegiac Poetry

Amer Ali Dahham ¹

¹ University of Babylon/ College of Education for Humanities/ Department of English, Iraq;
dr.amer.ali@uobabylon.edu.iq

PhD in English / Lecturer

Received:

1/4/2026

Accepted:

8/5/2026

Published:

30/6/2026

Keywords:

Moral resistance,
elegiac poetry,
Blood, Human
Dignity, Ethical
Values of Imam
Hussein

Al-Ameed Journal

Year(15)-Volume(15)
Issue (58)

Muharram 1448 AH
June 2026 AD.

DOI:

10.55568/amd.v15i57.233-250



Abstract:

This paper aims to investigate the portrayal of Imam Hussein as delineated in selected contemporary poems, in perpetual historical sacrifice, through devotional literary memory of Imam Hussein's blood: Symbolic Memory, Moral Resistance, and Human Dignity. Rather than poetic images serving as ideas of mournful historical grief, they become an inspirational source of moral courage. The approach is to examine the essential meanings of ineradicable moral truths about justice, dignity, and sacrifice through poetic language. The Contemporary Husseinist elegy transforms mourning into an ethical discourse by organizing its imagery around a stable set of symbols: blood, sand, thirst, and light. Blood becomes an ethical testimony, a sand to preserve the memory of Karbala against injustice. Thirst exposes the cruelty of tyranny while the flame to enlighten a spiritual image of guidance, survival and resistance. Methodologically, the article employs a thematic and symbolic analysis, selecting poems that are read not merely as laments but as vehicles for converting grief into ethical consciousness. The ethical distinction of meaningful poems depicts moral resistance as a sacred status, free of devotional exaggeration, through the connection between textual and definitive meaning. "... a reminder of that blood-stained field of Karbala, where the grandson of the Apostle of God fell. ¹"

Imam Hussein (peace be upon him) is a lasting example of great morals and human values. He combined knowledge, humility, kindness, and dignity. His life remains an inspiration for anyone who wants to build a society based on justice, morals and humanity. The paper also explores how the tragedy is reconstructed through poetry, thereby reiterating its ethical meaning.

1 Browne, E. G. The History of the Decline and Fall of the Roman Empire, 5th ed. (Penguin Classics, 2001).

Research Overview

The major purposes of the research study focus on contemporary elegiac poetry of Imam Hussein in poems) *You Cannot Die* , *The Lesson of Karbala* , *O Son of the Prophet* and *A Tear for Hussein*) both morally and ethically, in resistance to human dignity. The research method is qualitative, using symbolic (**Blood, Thirst, Sand and Light**) and thematic (**Moral** and **Ethical Resistance**) analysis. These topics emerged from the question of how the elegiac poems transformed the Blood of Imam Hussein into a universal phenomenon of human dignity or resistance. The main contribution is a structural norm of literary language that needs to be widely addressed. This paper proposes a new approach that transfigures sacred historical phenomena into universal literary phenomena, using symbols of dignity, sand, and blood as a motivational core for resistance poetry against tyranny.

Elegiac Poetry remains the philosophical vehicle to reinterpret historical blood and central values into indelible testimony. The reverent expressions move the study beyond the sympathetic literary analysts of its dominant images. In effect, poetry also encouraged people to rethink about moral awareness and standing against injustice and emotional connecting in a wise way He also showed sacrifice for principles and sincerity in all actions. These values remain as a literary inspiration for people today. In conclusion, Imam Hussein (peace be upon him) is a lasting example of great morals and human values. He combined knowledge, humility, kindness, and dignity. His life remains an inspiration for anyone who wants to build a society based on justice, morals, and humanity.

Introduction

**"Time may pass and centuries may fly,
Empires fall and oceans may run dry.
But every year the world begins to cry:
O Hussein! You were born to never die¹.**

You Cannot Die reveals many values that appear clearly in his daily life and actions .He was a real example of the values he taught. He also showed loyalty and stayed firm in his principles even in the hardest times, without giving up or making compromises. He believed in personal responsibility and that every person should work to improve themselves and their society. "It is not only historical events but a continuing moral and literary paradigm²." His morals were not only personal traits, but a complete system of human and Islamic values. He believed in justice, supporting the oppressed, and rejecting all kinds of injustice. He also showed the true meaning of freedom and believed that human dignity is very important. Imam Hussein(peace be upon him) knows his moral and ethical manner, trusted in words without hurting other, his values refused injustice in calmness manner to show how literature conveyed historical events into meaningful lessons.

**"The best lesson which we get from the tragedy of Karbala
is that Hussain and his companions were rigid believers in God,
They illustrated that numerical superiority does not count,
when it comes to the truth and the falsehood.
The victory of Hussain, despite his minority, marvels me!
It is a proof of his steadfastness,
His courage, and his faith³."**

It is critical to imagine none of these poems may transpire literary awareness only through its external correlation as is symbolic in any of the thematic meaning of the familiarizing text to us. The study of this paper will argue that symbolism as a relative rare in humanity. "Has proved one of the most resilient

1 Sardar, N. *You Cannot Die* (USA: University of Michigan, 2009).

2 Madelung, W. "Hosayn b. Ali," *Encyclopaedia Iranica*, 2004.

3 Carlyle, T. *The Lesson of Karbala* (USA: C. Scribner"s sons, 2008).

forms⁴." to focus on the inherent processes of existence, and, no less crucially, on the processes of existence. The concept of reality in its entirety awareness is an existential work without the intervention of conscious intention within a consciousness seeking to discover something, or someone is always there in the conscious of the readers to be prevailed into the mind. Oddly, toward constructing receptivity of what already exists in the sensitive a mind that strives to bring a new literary breath:

**"You live within the tear of every eye,
You live within the orphan's lonely cry.
They tried to silence you with spear and blade,
But look at how the world is in your shade⁵."**

Effortlessly attentive, as such, he forces them to pay attention to his generous impulses. "If Hussein had fought to quench his worldly desire...then I do not understand why his, life, and children accompanied him. It stands to reason, therefore, that he sacrificed purely for Islam⁶. Imam Hussein uses the term in a way that conveys insightful attention to allow mind to focus or refocus. He is inattentive to his life and may be jeopardizing it with all his family, only for one reason: to protect the fundamental role of Islam. However, even verses such as this one mostly bear witness to the abiding, intimate quality of the speaker. "The symbols of Karbala have been continually reinterpreted in modern contexts of social change and political meaning⁷. In this way, Imam is conveyed by an unconditioned, spontaneous language. Imam language can speak and manifest the Truth. In particular, the reality of objects: It is possible to divide the meanings into four main fields: literary elements such as tones and inflections of spoken language. Visual patterns differences and particularities of visual objects. More generally phenomena (contemporary terms) such ideographs are the most common meanings today: is mostly peculiar to Imam philosophical texts, and was developed primarily as a way to clarify the nature of the preaching as its stated Blood on the Sand.

4 CLARKE, L. Eegey (Marthiya) on Husayn: Arabic and Persian (UK: Muhammadi Trust of Great Britain and Northern Ireland, 1986).

5 Sardar, You Cannot Die.

6 Dickens, C. Miscellanies, American Notes (USA: Dana Estes, 1899).

7 Algar, H. Religious and State (Los Angeles: Berkeley, 1997).

**"They say the desert does not remember,
That the wind sweeps the tracks of the fallen away.
But the sand of Karbala is different-
It is stained with a light that will never fade,
Each grain is a witness to the thirst of a child,
To the strength of a man who stood alone when the world turned wild."**

(Masterton, 2009)

Section One

Symbolic Memory

One of the natural elegiac poems considers differences to be dealt with other senses have a secondary role "and elegiac poetry persuades the speech and thought to establish the mood or atmosphere of the narrative⁸." In addition to his theory on linguistic signs. It examines more general phenomena (contemporary terms such as ideographs are comprehensible today), which are rearticulating to Imam"s devotional and emotional expressions:

**"How can the Earth hold such a weight?
The weight of a grandson of the Prophet (s),
Whose blood was spilled not for power,
But so that the truth would never be devoured by the dark.
In every drop that fell upon that burning ground,
A revolution of the soul was found⁹."**

Another aspect of signs is their connection with the mind as the source of meaning. For instance, all signs come from the senses. Reason is the root; the signs are the associates of the meaning. In other words, signs are not just representations of the external truth (something). Symbols are also externalized images of the mind, which is their inner source of connecting truth. This is not at all surprising, given that the dominant form of Imam is a product of the mind. And yet, conceptual elements are not merely in a semiotic process that yields fallacious models. The human mind is a condensation of the coextensive body that is reality.

⁸ Leech, Geoffrey N and Short, Mick. *Style in Fiction: A Linguistic Introduction to English Fictional Prose* (Pearson Education, 2007).

⁹ R. Masterton, *Blood on the Sand* (UK: Gale Research Company, 2009).

It is to describe how such ideas are connected cultural and ideology that seek to endow reality with power. Language determines (powerful sense) the cultural identity of its speakers. "The connections between language and the subjectification of the moral principles to employ the absolute language." (Scot, 2004) His poetic language cannot be used to lie, and free interpretation of its meaning is not allowed. Language must confirm the human subject in the universe, as articulations of reality consider the words uttered as means. ***You Cannot Die***" by Nouri Sardar and gave them instead an absolute value, thus opening up the way for the transformation of the universe in a hierarchy of structured salvific messages was interrelated with everything else:

**"They thought that on the plains of Karbala,
They could bury you beneath the burning sand.
They thought that by the sword and by the scar.
They'd erase your name from every single land.
But how can they kill a man who is the soul?
How can they trap the light within a hole?
They did not know that when your blood was shed,
It was the start of life, and not the dead¹⁰."**

In the Imam's presence ,they are analyzed according to their multiple meanings .In other matters ,an Imam can be used as a support speech for meditation and other purposes to free people from subjugation and suppression .For all these reasons ,Imam"s speeches are components of the language and ,more precisely ,played on the level of his cosmic preaching .Coherent with received images of language ,which transmit the spoken sense of words ,Imam Hussein"s words require a higher level of phonetic accuracy ,which can only be ensured by the study of original texts ;therefore ,a limited impact has always been the most widespread and is still used today .Knowledge and practices concerning Shiites also spread beyond religious influence into the philosophical and cultural world of the pre-modern world .For example ,studies were also closely connected with philological and intellectual circles.

10 Sardar, You Cannot Die.

Section Two

Moral Resistance

In this section ,the organizing principles of the moral approach and its interpretive methods are summarized ,pursued by the ritual processes of pre-modern exegetes .In particular ,I focus on the general interpretation of the deep meaning of each expression" ,the nature of structure ,and the interpretive strategies of this theoretical background lie at the basis of poetical language ,some artists to a reinterpretation and a reassessment of traditional values¹¹." The endless significance of interpretation is only conceivable because, in actual interpretive practice, the interpreter brings individual principles to comprehend reality. Culturally thought to enable the provoked to literally transform the world, in which everything is in the process of manifesting itself, be used to lie in the inner functioning of this respect, we can see important lines of continuity linking this vision with later idealistic appearances. The language is directly in touch with the spirit of reality. **You Cannot Die** utterances are indeed the noblest actions with sense.

"You cannot die, for you are in the heartbeat,

Of every man who stands against the wrong,

You cannot die, for you are in the retreat,

Of every tyrant when the truth is strong,

"The Lesson of Karbala "by Thomas Carlyle¹².

However, such a representation of continuities and similarities downplays essential and significant differences. The Imam"s discourse on language was linked to doctrines on the sacredness of people. It was used to confer legitimacy, symbolic capital, and ideological stability on religious institutions during a period of significant social change. The transnational framework in which it developed did not stress cultural supremacy.

This is undoubtedly the least-studied aspect of Imam Hussein. As a reproduction of reality and an epitome of a particular kind of knowledge, it presupposes and represents multilevel political conceptions and structures of power. "IN Imam Hussein"s standing for the rights of humanity, his journey was not to free

11 Pinault, D. Horse of Karbala (New York: Palgrave, 2001).

12 Sardar, You Cannot Die.

the society from oppression, rid it from complacency, and restore it the principles of freedom, and justice for everyone, irrespective of their faith, ethnicity and race¹³." It would appear that the Imam appropriated speech as a secular model of a polity and transformed it into the Imam's vision of the entire universe in premodern times as in the poem *The Lesson of Karbala*:

**"The best lesson which we get from the tragedy of Karbala"
is that Hussain and his companions were rigid believers in God.
They illustrated that numerical superiority does not count,
when it comes to the truth and the falsehood¹⁴,"**

While modern literature's concern with despair and anxiety is generally understood, a significant part of the frustration the period's protagonists feel corresponds directly to the amount of freedom and escape they achieve. Generally, a character free to exercise some amount of escape is fulfilled; however, too much freedom to escape also presents obstacles to fulfillment, identity and happiness. "At the turn of the century, other problems arise when social and political, economic, and religious issues lose their significance and no longer help define a good life¹⁵." Literary characters attempted to verify the uniqueness of their lives based on conventional values as they once lived. Writers rely on escape to define and motivate characters and to advance plots. Literature teaching up to and during the modernist generation shows free physical and psychological expression to distinguish their presence and give purpose to their lives:

**"The victory of Hussain, despite his minority, marvels me!
It is a proof of his steadfastness,
His courage, and his faith¹⁶."**

The unconditioned regarding an expressive form that The unconditioned, regarding an expressive form that is not immediately translatable in the forms of components, serves to model the contents of essential ideological matter, which

13 Turfe, T. A. *The American Dream: Reflections on Liberty, Opportunity, and Serving Others* (USA: iUniverse, 2024).

14 Carlyle, *The Lesson of Karbala*.

15 Ayoub, M. M. *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shi'ism* (Walter de Gruyter, 2011).

16 Carlyle, *The Lesson of Karbala*.

one has to know about the world. As a virtual modeling technique, it recreates descriptive and prescriptive functions. It visually describes the structure and functioning reality, while simultaneously offering an ideal concept of ways to attain and preserve it.

In fact, it also includes, in particular, education on how to live imaginatively in reality. In this sense, we can understand messages of the essential value of life, on which we can understand statements such as the one by Imam previously discussed. By looking at an embodiment of the essential value of life, we can understand the nature of our real existence and encounter our actual being in more or less explicit terms: space and time movements. "Everyday practices, artistic and intellectual production, birth, death and symbolic function of Karbala in Shiite collective memory¹⁷." ***You Cannot Die***; physiological activities, such as breathing, can be considered particular examples of broader processes. It is not surprising that those attempts to strengthen authority over individuals living there:

**"He showed the world that truth is not measured by numbers,
But by the strength of the soul and sincerity of the hearts¹⁸."**

Section Three

Human Dignity

Historically, thinkers have recognized the significance of society's records, demanding greater freedom, even if that freedom is born of anxiety. "Freedom and the knowledge to avoid things that present possibilities and responsibilities¹⁹." We value these as much as we fear them. At the same time, the physical and psychological sacrifices have led to the Reformation. Imam Hussein examined people's beliefs and encouraged them to take ownership of their religious identities and exercise spiritual control. This event calls existential emancipation. ***A Tear for Hussein*** by Abbas Jaffar

17 Ayoub, Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shi'ism.

18 Sardar, You Cannot Die.

19 Brun V. and Clarke, V. "Using Thematic Analysis in Psychology," Qualitative Research in Psychology 3, no. 2 (2006).

**"O Master of Martyrs ,the heavens they weep,
While the world in its darkness is fallen asleep.
But your name is a lantern that shines through the night,
Guiding the stranger toward what is right²⁰."**

Philosophically ,the desire to escape continued .Method frees individuals minds from the confines of the material world in the evolution of modern thought .What we know and how challenging conventional beliefs are demand that individuals free what they think and know about the world .Jacques Rousseau"s philosophy is grounded in the longstanding passion for emotional liberation .He expresses this in his statement" .Man is born free and is everywhere in chains²¹." Western literary culture persisted in this commentary as a desire for freedom spread throughout Western life. At the same time, defining escape became a complex challenge. Once, what one desired to escape suppression has been evidently discernible:

**So let the eye overflows, and let the heart break,
For the sake of the one who died for our sake.
For a tear for Hussein is a spark in the dark,
On the ship of salvation, it is our only ark²².**

The Philosophy is introduced moral ideas of individual freedom. Imam contends that the spirit"s consciousness of its own freedom and of the Reformation may have been required for people to realize freedoms. He believes that such liberties are necessary to understand and make informed decisions about one"s destiny. Understanding history can lead to self-awareness and a sense of position—first through, the heavens they weep as in the poem **A Tear for Hussein;**

**"While the world in its darkness is fallen asleep.
But your name is a lantern that shines through the night,²³"**

20 Jaffar, A. A Tear for Hussein (UK: Edinburgh Press, 2011).

21 Rousseau, J.J. The Opening Sentence of Jean-Jacques Rousseau"s "The Social Contract (UK: Guardian, 2012).

22 Jaffar, A Tear for Hussein.

23 Jaffar.

In the philosophy of poetry, a lack of freedom is considered detrimental, whereas having much freedom to create possibilities is considered beneficial. The expression of his moral and Ethical roles has brought him independence and rationality. Thereby, separateness is unbearable and powerless. "Ultimately, the exploration of alienation serves as a powerful lens through which writers examine the intricate dynamics of identity, belonging, and the human experience²⁴." Conceptualizing their place in the world is complicated by their inability to define exactly what they wish to flee, or how self-actualization moves them, physically or psychologically from one condition in life to another. Its power over another, she relied on the theme of personal agency to juxtapose her individuality against a multitude of external and personal forces, with no hard evidence whatsoever of patriarchal selfless sacrifice.

These ideas about poetical language force readers as" concerned with understanding everything casting in language²⁵" to investigate the level of the words that Imam Hussein spoke. Suppose language is enriched with ethical expressions that contribute to human beings" merits by creating special words. Evidently, ***O Son of The Prophet*** the Imam"s expression shall convey its wisdom and values to the readers. Thus, poetry makes a clear distinction between the absolute and unconditioned wisdom. Poetical tools used to transmit the historical and that:

tear is a witness on the Day of the Reckoning,

When the light of the Ahlul Bayt is silently beckoning.

It says: "I was there when the story was told"²⁶.

Of a man who gave all, more precious than gold specially the subsequent aspects of religion. It shows belief in the existence of an absolute language as the privileged means of Truth. Language conveys his experience in non-linguistic ways, because his wisdom cannot be communicated through language and is widely explained differently according to circumstances, contexts, and competence, opening the way to two different interpretations. The language is not merely an absolute value. However, it is necessary to help humans attain a truth

24 Wang, Q. Alienation as a Literary Theme (USA: EBSCO, 2023).

25 Schleiermacher, A. The Art of Understanding Another Person"s Utterance Correctly, ed. ed. and Trans., 1998.

26 Al-Hakeem, S. A. Imam Hussain: Life and Legacy (UK: Mainstay Foundation, 2019).

transcending every language, teaching aimed at attaining the Emptiness through the deconstruction of assumptions, concepts, and meaningful practice. Absolute Truth can be communicated. Often, these words were believed to have power beyond their meanings, already emphasizing the beneficial effect of the Imam's words. These words bestow material happiness upon all sentient beings and open their minds, steering them towards enlightenment.

**O Master of Martyrs, the heavens they weep,
While the world in its darkness is fallen asleep..
But your name is a lantern that shines through the night,
Guiding the stranger toward what is right²⁷.**

Between language and reality is always something that distinguishes the levels of articulation. Even when it refers to verbal language, "articulating dominated standpoints in ways that should have been of significant interest to manifestation through the uttering of the letters of expressions as abstract types," (McCarthy, 2004) The substance of expressions or words may be believed to embody the ultimate essence of the symbolic image of Sacrifice and a sacred image of Imam Hussein's Blood being.

In this sense ,they function as ritual objects ,perhaps interpretable as a cultural unit ,encompassing many expressions that may necessarily be understood from his and the audience's points of view ,given his secrecy and his capacity to influence people through his actions .However ,the requirements of poetry as a system of communication and intelligibility to humans are as in the poem .**O Son of The Prophet** understanding their logic.

**They denied you the water that flows in the stream,
While you were the fountain of every soul's dream.
With your children around you, all thirsty and weak,
It was only the pleasure of Allah you'd seek²⁸.**

Symbolically ,they resist social limits in order to satisfy their own ideas of life" .In a broader sense ,there are many different strands of critical theory that have emerged as forms of reflective engagement with the emancipatory goals of

27 Al-Hakeem.

28 Al-Hakeem.

various social and political movements²⁹." Uncritical acceptance achieves unity with her idealized version of life through the confines of social roles, and how individuals attempt to escape and find legitimate knowledge to examine themselves and their lives. Accurately, they cannot understand their essential nature, relate their concerns to others, or establish authentic lives. Specific ritual uses and meanings whose understanding requires specialized knowledge. Instead of arguing whether they conform to modern conceptions, it is more interesting to focus on the positions of actual users and indigenous theorists; the identification presupposes a complex intellectual elaboration.

Thirst is one fact of the symbolic image of death, depriving progeny of water and moral extinction. True, the enemy of Karbala could kill the body by force, but it is not possible to obliterate from the moral imagery of sacrifice and ethical resistance. Imam illuminates the darkness into light from conscious living of fullness. Quench, not merely deprived of water, but a fountain of meaning and an indefensible battle against the tyrannical system. The poetic effect associated with the poem's central function, *Thirst*, reveals its intrinsic theme: the physical condition as a denial of the victim's access to the only source of life, yet the poem does not end in spiritual emptiness. Hopelessness of the image of the child as a symbol of innocence and ethical truth to exceed the body. The central role is envisioned as a literary tool for attaining wisdom and purifying the mind as in *O Son of the Prophet*,

"O light of the eye,

Beneath the hot sun of a merciless sky.

You stood where the mountains would crumble and fall,

Answering the heavens, answering the call effits and states of consciousness³⁰."

Conversion of wisdom is an essential notion of truth and principles. Yet, as a consequence of the approach suggested by poetry, the function is to unify. However, it should be emphasized that this is only one of many aspects. In this case, each expression is clearly endowed with a definite form in which manifestation

29 Celikates, R. A. "Critical Theory (Frankfurt School)," Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2023.

30 Al-Hakeem, Imam Hussain: Life and Legacy.

coincides with the state of the content. It is all self-sufficient and fully represents the presuppositions of a peculiar concept of poetical language through the literary structure.

**"They denied you the water that flows in the stream,
While you were the fountain of every soul's dream.
With your children around you, all thirsty and weak,
It was only the pleasure of Allah you'd seek."³¹**

Special operations were performed to reinvigorate the expression and meaning. Philosophy of language is identical through a relation of motivation that "secret of language and structure of signs can also alter the form of signs for illustrative purposes³²". Accordingly, we will discuss the nature and function of the Imam as a signifier, the visual signifier, as well as the universe of meaning with its multiple levels. I present an overview of the most important constitutive elements of reality and communication, employing the literary form of words, with reality articulated as a fundamental distinction between subject/object in representations of the "external" world. As we have already seen language creates the world of our ordinary experience through the basic elements of perception, language, cognition and self-identity.

However, not only do poetic descriptions of the world have no absolute truth-value, but language is, in itself, an instrument of knowledge through the categorization of perceptual reality that humans perceive in their state of knowledge. The interdependence of cognitive processes and external reality things are considered the proper objects of reality. "Yet not even to moderate expectation can promise to be made of any satisfactory theory after which a new world might be constructed wherein men could live³³." Words are themselves the product of ignorance, attachment, and suffering, which they contribute to perpetuating.

**"Your blood wrote a letter on Karbala's sand,
To every oppressed soul in every far land.
That life is a message, and honor is dear,**

³¹ Al-Hakeem.

³² Bauman, J nelson, Dirksen. *Signing the Body Poetic* (USA: University of California, 2006).

³³ A. Schade, *The Philosophy of History* (USA: Michigan University Press, n.d.).

**And a heart full of God has no room for a fear.
O Master of Martyrs, the heavens they weep,
While the world in its darkness is fallen asleep.
But your name is a lantern that shines through the night,
Guiding the stranger toward what is right³⁴."**

The external world is therefore a bridge between words and things that needs to be by the Imam if one is to endeavor to liberate oneself from suffering .In this mind ,at least ,a theme is appropriate as something to be constructed in meaning" .Thematic analysis is poorly demarcated ,rarely acknowledged ,yet widely used qualitative analytic method within psychology³⁵." Thus, physical actions, mental activities (thoughts, ideas, desires), and speech determine concrete spiritual capacities in one"s life. The importance of speech concerns language: ornate language, based on ritual manipulation. This practice is grounded in a theory of contemplation, both in literary texts and in reality. This aspect concerns the theory of expressions.

Conclusion

This paper has analyzed the Elegiac poems of Imam Hussein (peace be upon him) through a theoretical and critical framework of great morals and human values. He combined knowledge, humility, kindness, and dignity. His life remains an inspiration for anyone seeking human resistance and devotional expression. Blood testified against tyrannical and cruel systems. Elegy also testified to the symbolism of Imam Hussein"s martyrdom. The elegiac poetry may convey that it is grounded in conventional sign systems derived from blood into freedom. Throughout history, art and literature reflect individuals" concerns for the possibilities of existential values.

The voice of Imam Hussein (peace be upon him) preserves moral freedom, and Karbala will remind the oppressor that His Body never fades from the presence, as a historical figure crossed boundaries. The philosophical position of Karbala"s sand geographically converted into a memorial foundation of liberty, it also stands against the natural law of erasure and the devotional sacred land

34 Al-Hakeem, Imam Hussain: Life and Legacy.

35 Brun and Clarke, "Using Thematic Analysis in Psychology."

through its tragedy. The Imam's Language is related to superficial aspects, forever reproducing the seeds of suffering. The power of Imam Hussein's blood turned the historical individual who was sacrificed into universal moral resistance; Imam Hussein remains a source of devotion in literary texts and ethical responsibilities across different cultures and languages.

References

- Al-Hakeem, S. A. *Imam Hussain: Life and Legacy*. UK: Mainstay Foundation, 2019.
- Algar, H. *Religious and State*. Los Angeles: Berkeley, 1997.
- Ayoub, M. M. *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shi'ism*. Walter de Gruyter, 2011.
- Bauman, Dirksen nelson, J. *Signing the Body Poetic*. USA: University of California, 2006.
- Browne, E. G. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. 5th ed. Penguin Classics, 2001.
- Brun, V., and V. Clarke. "Using Thematic Analysis in Psychology." *Qualitative Research in Psychology* 3, no. 2 (2006).
- Carlyle, T. *The Lesson of Karbala*. USA: C. Scribner's sons, 2008.
- Celikates, R. A. "Critical Theory (Frankfurt School)." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2023.
- CLARKE, L. *Eegegy (Marthiya) on Husayn: Arabic and Persian*. UK: Muhammadi Trust of Great Britain and Northern Ireland, 1986.
- Dickens, C. *Miscellanies, American Notes*. USA: Dana Estes, 1899.
- Jaffar, A. *A Tear for Hussein*. UK: Edinburgh Press, 2011.
- Leech, Geoffrey N, and Mick Short. *Style in Fiction: A Linguistic Introduction to English Fictional Prose*. Pearson Education, 2007.
- Madelung, W. "Hosayn b. Ali." *Encyclopaedia Iranica*, 2004.
- Masterton, R. *Blood on the Sand*. UK: Gale Research Company, 2009.
- Pinault, D. *Horse of Karbala*. New York: Palgrave, 2001.
- Rousseau, J.J. *The Opening Sentence of Jean-Jacques Rousseau's "The Social Contract"*. UK: Guardian, 2012.
- Sardar, N. *You Cannot Die*. USA: University of Michigan, 2009.
- Schade, A. *The Philosophy of History*. USA: Michigan University Press, n.d.
- Schleiermacher, A. *The Art of Understanding Another Person's Utterance Correctly*. Edited by ed. and Trans., 1998.
- Turfe, T. A. *The American Dream: Reflections on Liberty, Opportunity, and Serving Others*. USA: iUniverse, 2024.
- Wang, Q. *Alienation as a Literary Theme*. USA: EBSCO, 2023.



تقييم ترجمي لآية تطهير أهل البيت عليهم السلام في القرآن المجيد

عاصم مهدي رضوي^١

^١ جامعة واسط / كلية الآداب / قسم الترجمة، العراق؛ asimmahdi@uowasit.edu.iq
ماجستير في اللغة الإنجليزية / مدرس

ملخص البحث:

حظيت آية التطهير التي تخص أهل البيت الواردة في القرآن المجيد باهتمام بالغ، وعلى نحو استثنائي في كل من العقيدة والفقه في الدين الإسلامي. هذه الآية، المعروفة بآية التطهير، حظيت بتأويلات وترجمات متنوعة ضمن سياقات لغوية وثقافية مختلفة. يهدف هذا البحث إلى إجراء تقييم شامل لترجمات آية تطهير أهل البيت عليهم السلام في القرآن الكريم. تقوم الدراسة بتحليل ثلاث ترجمات انكليزية للآية، من حيث تفسيرها الديني، ودقتها اللغوية، ومعانيها الثقافية وآثارها الفقهية. ومن خلال دراسة هذه الترجمات، يسعى البحث إلى توضيح القيمة الدلالية والحجج التفسيرية الضاربة الجذور في ترجمة معنى هذه الآية القرآنية المهمة. إضافة إلى ذلك، توضّح الدراسة مدى تأثير مناهج الترجمة المختلفة على فهم الآية وتفسيرها داخل المجتمعات الإسلامية في جميع أنحاء العالم من أجل تقديم فهم أوضح لها.

تاريخ الاستلام:

٢٠٢٦/٤/١

تاريخ القبول:

٢٠٢٦/٥/٨

تاريخ النشر:

٢٠٢٦/٦/٣٠

الكلمات المفتاحية:

القرآن المجيد،

أهل البيت عليهم السلام،

آية التطهير، ترجمة.

السنة (١٥) - المجلد (١٥)

العدد (٥٨)

محرم ١٤٤٨هـ

حزيران ٢٠٢٦م.

DOI:

10.55568/amd.v15i57.251-264



Translation Assessment of Ahlul-Bait Purification Ayat (Ayat Al-Tathīr) in Glorious Quran

Asim Mahdi Radhewi ¹

¹ Wasit University/ College of Arts/ Translation Department, Iraq;

asimmahdi@uowasit.edu.iq

MA in English / Lecturer

Received:

1/4/2026

Accepted:

8/5/2026

Published:

30/6/2026

Keywords:

Glorious
Quran, Ahlul-Bait,
Ayat Al-Tathīr,
Translation

Al-Ameed Journal

Year(15)-Volume(15)
Issue (58)

Muharram 1448 AH
June 2026 AD.

DOI:

10.55568/amd.v15i57.251-264



Abstract:

The purification verse of AhlulBait(peace be upon them) (Literally , People of the House) in the Glorious Qur"an has enjoyed extraordinarily significant importance in both the doctrine and the jurisprudence of Islamic faith . This ayat , also known as "Ayat Al-Tathīr," , has received different interpretations and translations across different linguistic and cultural contexts. The present study attempts to carry out an evaluation of the translations of the ayah purifying Ahlul-Bait in Glorious Quran. Three English translations of the ayah are analyzed in terms of their religious interpretation , linguistic accuracy, cultural meanings , and theological implications. By examining the English translations of this ayah , the research endeavours to explicate the semantic value and interpretive arguments deep-rooted in rendering the meaning of this important Quranic ayat. Moreover, the Effect of various translation approaches on the understanding and interpretation of the ayah within the various societies all over the world will be explored alike in order to provide a clearer understanding of it.

1 -Introduction

The purification ayah of Ahlul-Bait) peace be upon them (in the Glorious Quran ,also known as Ayat al-Tathir ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ﴾ Allah wishes only to remove Ar-Rijs from you ,O members of the family ,and to purify you with a thorough purification , (is a central tenet in Islam ,signifying the purity and sanctity of the Prophet Muhammad"s household)peace be upon them .(This ayah , found in Surah Al-Ahzab ,(33:33) has been subject to various interpretations and translations ,reflecting the diversity of Islamic scholarship and linguistic contexts .The purpose of this research paper is to critically assess different translations of the Ahlul-Bait purification ayah , examining their linguistic fidelity ,cultural resonance ,and theological implications.

Finally ,the paper employs a comparative analysis approach to evaluate three translations of Ahlul-Bait purification verse into English by Abdullah Yusuf Ali, Muhammad Asad ,and Marmaduke Pickthall .The linguistic accuracy ,semantic nuances ,and theological interpretations will be examined.

2. Historical Context of Ayat Al-Tathīr

To understand the significance of the Ahlul-Bait purification verse ,it is essential to delve into its historical context within early Islamic history .According to the hadith of the kisa ,on one occasion at least ,Prophet Muhammad) peace be upon him and his progeny (gathered his daughter Fatima ,her husband Ali ,and their two sons Hasan and Husayn)peace be upon them (under his cloak¹, and then prayed, "O Allah, these are my ahl al-bayt (lit. "the people of my house") and my closest family members; remove defilement from them and purify them completely," where this last statement is a reference to verse 33:33 of the Quran².

3.Ayat Al-Tathīr

There is no complete agreement among Muslims as to who are included under the quranic label of Ahlul-Bait³. According to the Shia denomination, the naming Ahlul-Bait encompasses the prophet, his daughter, Fatimah, her husband, Ali and

1 Sharon, M. ""People of the House". In McAuliffe, J.D. (Ed.), " Encyclopaedia of the Qur"ān (Leiden : Brill, 2004), 50.

2 Brunner, R. "Ahl Al-Bayt" . In Fitzpatrick, C.; Walker, A.H. (Eds.). Muhammad in History, Thought, and Culture: An Encyclopedia of the Prophet of God (Santa Barbara, CA.: ABC-CLIO, 2014), 6.

3 Brunner, 5.

his two sons, Hasan and Hussein⁴ (peace and blessings be upon them). In their doctrine, the Shia believe that the ayah purifying Ahlul-Bait is clear evidence of their infallibility⁵.

Nasr et al define the term "rijs " as spiritual defilements ranging from erroneous beliefs to evil doings arising from a sick heart. They also interpret the verse of purification as Allah`s wish to bestow infallibility (Isma) upon them and as the ayah states His will to guard them against all types of deviant acts through endowing them with innate protection. Besides, their view of *Isma*, as Allah-gifted property, is that it is a property which exceeds all faculties humans have such that an infallible person is fully guarded against sinning and going astray⁶.

Al- Shaykh Al-Tusi (d. 1067) indicates that the article " " انما occurring in the purification verse is grammatically limiting the scope of inclusion to Ahlul-Bait and that the meaning of rijs is not denoting disobedience only as obedience to Allah is expected from all persons competent to perform religious duties and not only from Ahlul-Bait .Based on this ,he concludes that the verse must confirm Ahlul-Bait`s infallibility) Isma.⁷

In a similar vein ,Al-Sharif Al-Murtadha) d (1044 .argues that Allah`s will is conclusive and cannot be a desire solely as Allah desires to see all humans spiritually purified .Hence ,Allah`s desire as indicated in the verse must have been coupled with actions ,i.e ,the purification of Ahlul - Bait and rendering them infallible) .ibid(120 .

Most prophetic hadiths mentioned by Al-Tabari) d (923 .identify that Ahlul-Bait are Ahlul-Kisa who are the prophet ,Fatimah ,Ali ,Hasan and Hussein⁸ (peace and blessings be upon them). Likewise, Sahih Muslim, Sunnan al-Tirmidhi,

4 Momen, Moojan. An Introduction to Shi`i Islam (New Haven, CT: Yale University Press, 1985), 16.

5 Howard, I.K.A. "Ahl-e Bayt" ., " Encyclopaedia Iranica (New York: Columbia University Press, 1984), 635.

6 Nasr S.H. et al., The Study of Quran: A New Translation and Commentary (New York: Harper Collins, 2015), 2331–32.

7 Soufi, Denise Louise "The Image of Fatima in Classical Muslim Thought" (Princeton University, 1997), 130.

8 Madelung, Wilferd The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 14–15.

Musnad Ahmad ibn Hanbal⁹ as well as other similar sources including al-Suyuti (d. 1505), al-Hafid al-Kabir¹⁰, al-Hakim al-Nishapuri¹¹ (d. 1014), and Ibn Kathir (d. 1373) narrate such hadiths.¹²

The prophet's wife, Umm Salama narrates that prophet Mohammad brought Ali, Fatima, Hasan, and Hussein, gathered them under his cloak and prayed saying "O God, these are my ahlul-bait and my closest family members; remove rijs from them and purify them completely.¹³". Among others, Sunnan al-Tirmithi and Musnad Ahmad ibn Hanbal report that Umm Salama, asked the prophet (peace and blessings be upon him and his family) whether she can join them but he replied "Thou shalt obtain good. Thou shalt obtain good ¹⁴". Likewise, this is also reported by Ibn Kathir, Al-Suyuti, and the Shia exegete Muhammad H. Tabatabai¹⁵ (d. 1981).

However, most Islamic sources, in the mubahala (the mutual cursing) with a number of Christians from Najran, Prophet Muhammad (peace and blessings be upon him and his progeny) confines the four under the cloak and labels them Ahlul-Bait¹⁶.

To conclude, Ayat Al-Tathir is a central tenet of Islam as it conveys a clear proof of the infallibility of Ahlul-Bait. Moreover, the historian al-Ma'sudi (d. 956) in his book Muruj Al-Thahab mentions that from his deathbed, Imam Ali, on introducing his son Hasan to succeed him in 661 AH, cited this ayah¹⁷.

For Twelver Imami Shia, being Allah-nominated leaders and guides to succeed the prophet, the trait of infallibility (Isma) is necessary for their imams as

9 Shomali, M.A. Shi'i Islam: Origins, Faith, and Practices (London: Islamic College for Advanced Studies Press, 2003), 58–59, 62–63.

10 Mavani, Hamid. Religious Authority and Political Thought in Twelver Shi'ism: From Ali to Post-Khomeini, Routledge Studies in Political Islam (London: Routledge, 2013), 71.

11 Shah-Kazemi, Reza. Justice and Remembrance: Introducing the Spirituality of Imam "Ali. (London: I. B. Tauris, 2007), 61.

12 Lalani, Arzina R. Early Shi'i Thought: The Teachings of Imam Muhammad Al-Baqir, ed. M. Rustom (London: I.B. Tauris, 2000), 69.

13 Sharon, "People of the House". In McAuliffe, J.D. (Ed.), " 50.

14 Shomali, Shi'i Islam: Origins, Faith, and Practices, 62.

15 Nasr et al., The Study of Quran: A New Translation and Commentary, 2331.

16 Momen, An Introduction to Shi'i Islam, 16.

17 Dakake, Maria Massi. The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam (Albany, NY: State University of New York Press, 2007), 73.

this would ensure that their followers would not go astray¹⁸. They base their belief in the isma of these imams on logical theses as well as on the Quranic Ayah ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ My covenant embraceth not the evildoers¹⁹.

4. Equivalence in the Translation of Religious Texts

Several definitions of equivalence have been provided by translation theorists and scholars. Kenny, a translation specialist, attempts to give an adequate definition of equivalence. According to her, "Equivalence is a central concept in translation theory, but it is also a controversial one"²⁰. She refers to certain scholars who take equivalence as their starting point. They tend, in her view, to define equivalence as that kind of relationship that holds between a source text and a target text whereby the TT can be taken as a translation of the ST first of all²¹.

As this requires a profound acquaintance with both the SL and the TL and with the theology and the contexts surrounding the production of texts, achieving equivalence when rendering texts with religious content(s) is challenging and complex wherein nuances of meaning are paramount.

Besides, the notion of equivalence is not fulfilled simply just through the mere replacement of the words of the original with their TL dictionary meanings but through the successful conveyance of the divine purports as intended as well as the spiritual content as stated in the SL.

Normally, it is the case that translators come across SL religious texts containing linguistic and/ or cultural elements peculiar to SL language and culture lacking exact or even near equivalents in the TL and its cultural construct such as metaphors, idioms, and culture specific elements. As such Nida²² underscores the significance of dynamic equivalence in translation, the response of the TL receptors is highlighted more than the form of the original.

18 Momen, An Introduction to Shi'i Islam, 155.

19 Mavani, Religious Authority and Political Thought in Twelver Shi'ism: From Ali to Post-Khomeini, Routledge Studies in Political Islam, 91–92.

20 Kenny, D. "Equivalence" in Baker, M.(Ed.), "Routledge Encyclopedia of Translation Studies (London and New York: Routledge, 1998), 77.

21 Kenny, "Equivalence" in Baker, M.(Ed.).

22 Nida, E. A. Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating (Leiden: Brill, 1964), 129.

Alike, religious texts may carry doctrinal content and teachings that, as priority, requires preservation in translation. Thus, the translator of this type of texts is entitled to strike a balance between adhering to fidelity to the SL text and comprehensibility and adequacy in the TL. Likewise, religious texts are sacred in nature and this needs to be respected by translators; a matter which makes their task even more complicated. This is clearly stated by Amrollah Hemmat in his paper titled, "*Translate Me, but Don't Translate Me Challenges of Religious Text Translation A Case Study*," as he points out " Sacred text is different than most other texts since it conveys the voice of the transcendent divine, the Creator of the universe possessing the ultimate knowledge and authority²³.

To sum up, it is obvious that the process of maintaining equivalence when translating religious texts is characterized by intricacy and complexity as it entails to adopt an approach that considers not just linguistic accuracy but sensitivity to cultural meanings as well as faithfulness to the theological implications alike. Ultimately, the whole endeavor is focused on producing a translation capable of performing a fidel conveyance of both the essence of the SL text and its spiritual content, so that TL readers can feel its deep religious implications.

4.1 Strategies for Achieving Equivalence

4.1.1 Literal Translation: This approach strives for word-for-word accuracy, aiming to preserve the original language's structure and meaning. While this method can maintain doctrinal integrity, it often results in awkward or unclear language in the target text. For instance, the King James Bible (1611) is noted for its literal translation approach, which has both preserved and complicated its comprehension²⁴.

4.1.2 Dynamic Equivalence: Proposed by Eugene Nida, dynamic equivalence focuses on conveying the thought or intention behind the original text rather than a direct word-for-word translation. This method prioritizes readability and comprehension for the target audience. The New International Version (NIV) of the Bible exemplifies this approach, aiming to balance accuracy with clarity²⁵.

23 Hemmat, A. "Translate Me, But Don't Translate Me : Challenges of Religious Text Translation: A Case Study," Asia Pacific Translation and Intercultural Studies 4, no. 2 (2017): 100, <https://doi.org/https://doi.org/10.1080/23306343.2017.1336830>.

24 Nida, Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating, 159.

25 Nida E. A. and Taber, C. R. The Theory and Practice of Translation (Leiden: Brill, 1969), 202.

4.1.3 Functional Equivalence: Similar to dynamic equivalence, functional equivalence emphasizes translating the function or purpose of the original text within its cultural context. This strategy aims to evoke the same response in the target audience as the original text did in its original audience. This approach is particularly useful in translating parables and allegories that rely on cultural references²⁶.

1.2 Factors impacting Equivalence

4.2.1 Cultural Differences: Religious texts are deeply rooted in their original cultural contexts. Translators must navigate these cultural differences to make the text relevant and meaningful to the target audience. For example, idiomatic expressions and metaphors in the Bible may not have direct equivalents in other languages, requiring creative solutions²⁷.

4.2.2 Theological Implications: Translators must ensure that doctrinal meanings are preserved. Even slight misinterpretations can lead to significant theological disputes. The translation of terms like "logos" in the New Testament has sparked extensive debate due to its complex theological implications²⁸.

4.2.3 Linguistic Structure: Differences in linguistic structure between source and target languages can complicate the translation process. Grammatical and syntactical differences must be carefully managed to maintain both accuracy and readability²⁹.

5. Analysis of Translations

5.1 Abdullah Yusuf Ali's Translation

Abdullah Yusuf Ali translates Ayat Al-Tathīr as follows: "***Allah doth only will to keep away the uncleanness from you, O people of the household, and to purify you a thorough purification***"³⁰.

26 Gutt, E. A. Translation and Relevance: Cognition and Context (Oxford: Blackwell, 1991), 78.

27 Beekman J. and Callow, J. Translating the Word of God (Grand Rapids: MI: Zondervan, 1974), 32.

28 Carson, D. A. Exegetical Fallacies (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1984), 30.

29 Larson, M. L. Meaning-Based Translation: A Guide to Cross-Language Equivalence (Lanham, MD: University Press of America, 1984), 59.

30 Ali, A. Y. The Meaning of the Holy Quran (Beltsville: MD: Amana Publications, 2000), 918.

Ali's translation highlights the moral and physical immunity and purity granted by Allah Almighty and makes this understanding of the ayah more salient. The case is so due to using uncleanness for rendering the Arabic word "rijs", which has a broad semantic coverage. According to the Quranic Arabic corpus, **the word rijs (رِجْسٌ) occurs 10 times in the Glorious Quran with different meanings such as: abomination, filth, punishment, impure, and evil.** Hence Ali tends to undertone the spiritual purification by mentioning a word that seems to suggest the physical cleanness in today's common use. By contrast, he uses the verb "will" to render the Arabic verb "يريد" which is more emphatic and affirmative than the other alternative equivalents such as "desire" and "wish" used by Asad and pickthall respectively in conveying the intended meaning by Allah Almighty as it leaves no room for doubt or uncertainty concerning the accomplishment of His will. Additionally, and in order to confirm and further assert the fulfillment of His will as stated in the verb "يريد", Ali uses the auxiliary verb "doth" so as to dispel any doubt as to the fulfillment of Allah's will. However, Ali does not adopt as literal translation as required on such occasions and tends to provide a somewhat free translation of it.

5.2 Muhammad Asad's Translation

Muhammad Asad, on the other hand, opts to offer a nuanced interpretation of Al-Tathīr verse as his translation reads as follows: **"God desires but to remove all uncleanness from you, O you members of the [Prophet's] household, and to purify you to utmost purity"** (Asad, 2003: 643). Asad is less emphatic in rendering the ayah through his selection of the less emphatic verb "desire" as an equivalent to the verb "يريد". By the same token, the term "rijs" is rendered into "uncleanness", even though it carries a set of dissimilar meanings within different contexts. Moreover, he domesticates "اهل البيت" into "members of the [prophet's] household". Here what is emphasized by Asad is the spiritual purity of Ahlul- Bait, foregrounding their dignified status within the nation of Islam. Yet, his translation is not as literal as the case should be when rendering ambiguous or controversial expressions and texts where preserving the meaning of the original is the safe side that translators take to avoid bias to specific interpretation(s).

This is so, due to the fact that departing the content and being more or less unfaithful to the phrasing of the original would lead to misleading the TL audience as to the true intended meaning and make the task of TL receivers to grasp and find out the true interpretation of the ayah more difficult and thornier.

5.3 Marmaduke Pickthall's Translation

Marmaduke Pickthall's translation presents a rendering of the verse not without shortcomings and drawbacks, as he states: "*Allah's wish is but to remove uncleanness far from you, O Folk of the Household, and cleanse you with a thorough cleansing*"³¹.

One drawback is nominalizing the verb "يريد" in his translation which is not recommended as this tendency, according to Hyland and Jiang (2021), i.e. nominalizing in translation, when adopted would result into a shift in focus from actions to entities; a matter which could result in obscuring the dynamism and immediateness that an original verb may have. This type of shifts, they argue, has a negative effect on readers in terms of their perception of the text, reducing the total clarity of the text.

Similarly ,he renders" rij's "into" uncleanness , "thus adopting a foreignizing approach which is not recommended in translating cultural words as equivalence mostly cannot be achieved due to culture specificity and lack of exact equivalent in the TL .Likewise ,the term " اهل البيت " is foreignized and rendered into "Folk of the Household ."The verb" cleanse "is defined in the Oxford English Dictionary) OED (1933) (as" to make clean or pure ;to rid of impurities or dirt.". Even though ,the verb cleanse denotes both physical and spiritual cleanness ,but when it comes to common use at the present ,we can see that this verb either mostly used to denote the physical aspect or used with a negative connotation. One example of the negative connotation of its use is the widely used term today "ethnic cleansing ,hence the verb seems inappropriate as an equivalent of the Verb " يطهر " for the above mentioned reasons.

31 M. Pickthall, The Glorious Quran (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2001), 408.

6.Implications and Interpretations

The analysis of translations reveals divergent interpretations of the Ahl-ul-Bait purification verse, ranging in various degrees from spiritual purification to physical cleansing. While the three selected translators attempt to provide an accurate and faithful translation, it is obvious that their translations include inappropriate renderings, drawbacks and shortcomings. For instance , the ayah contains two culturally focused expressions in Islamic religion ,i.e. , " rijs" and "Ahlul-Bait" , that it seems more appropriate to foreignize them because no exact equivalents in the TL can convey their culture specific meanings .Yet , none of the three adopted the foreignizing approach in their translation and used instead TL equivalents which are short of creating the same effect or covering the same semantic field of the SL words . Additionally, it is useful to acquaint TL audience whether muslims or non-muslims with Islamic words and expressions that constitute part of the Islamic cultural environment. Moreover, spreading Islamic terms would motivate people all over the world to read and attempt to know about these terms unfamiliar to them so learn more about Islamic religion and culture and consequently Islamic faith is allowed spread. As for formal correspondence, it is obvious that the translators maintain some sort of formal correspondence with some exceptions as each one of them fails to maintain this in translating the whole ayah. The same applies to selecting the closest equivalents where each translator fails to select exact equivalents or achieve the utmost level of equivalence possible on the lexical level.

To sum up, the three translators , Ali, Asad, and Pickthall do not manage to provide the required translation through their failure to keep up literalness , maintain formal correspondence and achieving the desired level of equivalence as prescribed by translation theorists for tackling controversial or ambiguous texts in translation .Besides, none of them employ a foreignizing approach in rendering culture specific terms أهل البيت and the broad semantic coverage word " رجس " , (rijs), where exact equivalents do not exist in the TL. These variations, drawbacks and shortcomings made by translators underscore the complexity of Quranic translation and its impact on theological understanding within Muslim communities.

7. Conclusion

In conclusion, the translation assessment of the Ahlul-Bait purification verse in the Glorious Quran sheds light on the diverse interpretations and theological implications of this pivotal Quranic passage. After conducting a comparative analysis of the selected translations, the study underscores that faithfulness to the source language through adhering to literalness, maintaining formal correspondence between the SL and the TL and selecting the closest TL equivalents in translation by Quran translators is the recipe for dealing with the controversial ayahs of the Glorious Quran.

This is so because it is the most likely decision for preserving both the form and the content of the SL texts and conveying the original message to the TL audience without bias, intervention or change. By deepening our understanding of this ayah, we gain insight into the spiritual significance of the Prophet's household (peace and blessings be upon them) within Islamic tradition.

References

Holy Quran

- Ali, A. Y. *The Meaning of the Holy Quran*. Beltsville: MD: Amana Publications, 2000.
- Beekman, J., and J. Callow. *Translating the Word of God*. Grand Rapids: MI: Zondervan, 1974.
- Brunner, R. "Ahl Al-Bayt". In Fitzpatrick, C.; Walker, A.H. (Eds.). *Muhammad in History, Thought, and Culture: An Encyclopedia of the Prophet of God*. Santa Barbara, CA.: ABC-CLIO, 2014.
- Carson, D. A. *Exegetical Fallacies*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1984.
- Dakake, Maria Massi. *The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam*. Albany, NY: State University of New York Press, 2007.
- Gutt, E. A. *Translation and Relevance: Cognition and Context*. Oxford: Blackwell, 1991.
- Hemmat, A. "Translate Me, But Don't Translate Me: Challenges of Religious Text Translation: A Case Study." *Asia Pacific Translation and Intercultural Studies* 4, no. 2 (2017): 99–116. <https://doi.org/https://doi.org/10.1080/23306343.2017.1336830>.
- Howard, I.K.A. "Ahl-e Bayt"." *Encyclopaedia Iranica*. New York: Columbia University Press, 1984.
- Kenny, D. ""Equivalence" in Baker, M.(Ed.)." *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. London and New York: Routledge, 1998.
- Lalani, Arzina R. *Early Shi'i Thought: The Teachings of Imam Muhammad Al-Baqir*. Edited by M. Rustom. London: I.B. Tauris, 2000.
- Larson, M. L. *Meaning-Based Translation: A Guide to Cross-Language Equivalence*. Lanham, MD: University Press of America, 1984.
- Madelung, Wilferd. *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Mavani, Hamid. *Religious Authority and Political Thought in Twelver Shi'ism: From Ali to Post-Khomeini*, *Routledge Studies in Political Islam*. London: Routledge, 2013.
- Momen, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam*. New Haven, CT: Yale University Press, 1985.
- Nasr, S.H., C.K. Dagli, M.M. Dakake, and J.E.B. Lumbard. *The Study of Quran: A New Translation and Commentary*.

- New York: Harper Collins, 2015.
- Nida, E. A. *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*. Leiden: Brill, 1964.
- Nida, E. A., and C. R. Taber. *The Theory and Practice of Translation*. Leiden: Brill, 1969.
- Pickthall, M. *The Glorious Quran*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2001.
- Shah-Kazemi, Reza. *Justice and Remembrance: Introducing the Spirituality of Imam "Ali*. London: I. B. Tauris, 2007.
- Sharon, M. ""People of the House". In McAuliffe, J.D. (Ed.)." *Encyclopaedia of the Qur"ān*. Leiden : Brill, 2004.
- Shomali, M.A. *Shi"i Islam: Origins, Faith, and Practices*. London: Islamic College for Advanced Studies Press, 2003.
- Soufi, Denise Louise. "The Image of Fatima in Classical Muslim Thought." Princeton University, 1997.



البيئة العميقة لآرني نايس: تأملات في قصيدة جبران "الأرض"

حيدر قاسم الأسدي^١

^١ المديرية العامة للتربية / محافظة كربلاء المقدسة، العراق؛ haider_qasim@karbala.edu.iq
ماجستير في اللغة الإنجليزية / مدرس مساعد

ملخص البحث:

تدرس هذه الورقة الأسباب الكامنة وراء التحديثات البيئية المعاصرة في قصيدة جبران "الأرض"، مع التركيز على النظرة المركزية البشرية للطبيعة كمصادر فقط، بدلاً من كيان يستحق الاحترام. لقد أدت هذه النظرة إلى استنزاف الموارد، وانقراض الأنواع، والتلوث الواسع، مما يجعل المسار الحالي غير مستدام. تدعو المقالة إلى اعتماد "الإيكولوجيا العميقة" لآرني نايس كوسيلة لتصحيح العلاقة بين الإنسان والطبيعة. تقترح الإيكولوجيا العميقة أن جميع أشكال الحياة تمتلك قيمة ذاتية، مما يستلزم التعايش المتناغم مع الطبيعة بدلاً من السيطرة عليها. لمعالجة هذه القضايا، من الضروري التوقف عن منح الأولوية للمصالح البشرية والسماح للطبيعة بالازدهار بشكل مستقل. يمكن تحقيق ذلك من طريق تقدير عميق ورعاية للطبيعة ولتنوع أشكال الحياة فيها. لدعم هذا الطرح، تقوم الورقة بتحليل عميق لقصيدة جبران "الأرض"، التي توضح تفاعل الإنسانية الاستغلالي مع الطبيعة وكسر التواصل الناتج عن ذلك. تستخدم الدراسة تفسيراً نوعياً للقصيدة؛ إذ تقوم بتفكيك معناها، وتدمج رؤى من باحثين وسلطات أخرى. يصور جبران الأرض ككيان مقدس وقادر على التنظيم الذاتي، ومعاناته تستحق الاعتراف والحماية.

تاريخ الاستلام:

٢٠٢٥ / ١٠ / ٣٠

تاريخ القبول:

٢٠٢٥ / ١١ / ٤

تاريخ النشر:

٢٠٢٦ / ٦ / ٣٠

الكلمات المفتاحية:

آرني نايس، البيئة العميقة، البيئة الضحلة، جبران، الأرض (قصيدة)، المركزية البشرية

السنة (١٥) - المجلد (١٥)

العدد (٥٨)

محرم ١٤٤٨ هـ

حزيران ٢٠٢٦ م.

DOI:

10.55568/amd.v15i57.265-283



Arne Naess' Deep Ecology: Reflections on Gibran's Poem 'Earth'

Haider Qasim Al-Asadi ¹

¹ General Directorate of Education / Holy Karbala Governorate, Iraq;

haider_qasim@karbala.edu.iq

MA in English / Assistant Lecturer

Received:

30/10/2025

Accepted:

4/11/2025

Published:

30/6/2026

Keywords:

Arne Naess, Deep Ecology, Shallow Ecology, Gibran, Earth, Anthropocentrism

Al-Ameed Journal

Year(15)-Volume(15)
Issue (58)

Muharram 1448 AH
June 2026 AD.

DOI:

10.55568/amd.v15i57.265-283



Abstract:

This paper examines the underlying causes of contemporary environmental challenges in Gibran's poem "Earth", emphasizing the anthropocentric perception of nature as a mere resource rather than an entity deserving respect. This perspective leads to the depletion of resources, extinction of species, and widespread pollution, rendering the current trajectory unsustainable. The essay advocates the adoption of Arne Naess's "Deep Ecology" as a means to rectify the human-nature relationship. Deep Ecology posits that all forms of life possess intrinsic value, necessitating a harmonious coexistence with nature rather than dominion over it. To address these issues, it is imperative to cease prioritizing human interests and allow nature to flourish autonomously. This can be achieved through a profound appreciation and stewardship of nature and its myriad life forms. To substantiate this argument, the paper conducts an in-depth analysis of Gibran's poem 'Earth,' which illustrates humanity's exploitative interaction with nature and the resultant communication breakdown. The study employs a qualitative interpretation of the poem, deconstructing its meaning, and incorporates insights from other scholars and authorities. Gibran depicts the Earth as a sacred, self-regulating, and suffering entity, whose intrinsic value warrants recognition and protection.

Introduction

Gibran's "Earth" poem encapsulates his intense philosophical and spiritual thoughts and illustrates the Earth as a dynamic being carrying the caring and destructive forces of nature. He sees the Earth as a holy being, a sentiment that reflects his belief in the oneness of all faiths and interconnectedness of things¹. His body of work highlights the cyclic nature of life and shows the Earth as both a giver and a receiver of life. These themes are dominant in his rich literary output and complement his viewpoint on the oneness of all faiths and the common human experience as in his classic work, "The Prophet".²

Its ecological outlook is consistent with contemporary environmental concerns, calling for a symbiotic relationship between humankind and the globe³. His characterization of the Earth as a nourishing and devastating force highlights the intrinsic bivalence of nature and the need for balance. This position is also reinforced through his ecological viewpoint, consistent with contemporary societal values and calling special attention to the overriding importance of balance between humankind and nature⁴. The enduring influence of Gibran's body of work is manifested in its immense impact on both Arabic and Western literary forms, mirroring universal humanistic values beyond cultural boundaries; in addition, his ideas are still inspiring current discussions for ecological and societal problems, citing the continuous pertinence of his literary output.

Though the poem of Gibran strongly focuses on the philosophical and spiritual aspect of the Earth, it also urges people to reflect on their relationship with the environment. This perception holds great importance in the modern era, when environmental problems call for a reconsideration of human responsibility in the maintenance of the well-being of the world. In his profound thoughts and aesthetic sensibilities, the body of work of Gibran still stands as an important admonition of our relationship with the world and each other.

1 Al Khazraji, Nidaa Hayati, Abdullah and Bee Wong, "Critical Reading of Gibran's World in The Prophet," English Language and Literature Studies 3, no. 4 (2013): 13.

2 Al Khazraji, Hayati, and Wong, "Critical Reading of Gibran's World in The Prophet."

3 Li, Peijia "The Contemporary Significance of Gibran's Literary Works," Chinese and Arab Studies 3 (2023): 146–54, <https://doi.org/10.1515/caas-2023-030206>.

4 Li.

Gibran's poem illustrates Naess's idea on the complex nature of causation, highlighting the necessity that ecological problems require holistic solutions rather than superficial ones. The Earth asserts: "We store our refuse and excrement within your caves and you fill our attics and taverns"⁵. These two lines clearly associate human actions, in this case, polluting nature, with its consequences, thus illustrating Naess's thesis that "ecological problems are caused by interconnected causes"⁶. The irony of nuance highlights humankind's inability to comprehend systemic causation, a fundamental criticism of simplistic environmentalism within Deep Ecology. Basically, Gibran's poem illustrates the Deep Ecology principle of the non-separation of "local" and "global," illustrating how localized actions have consequences throughout global systems. The memorable metaphor illustrates: "I have heard Eternity speak through your ebb and flow and the ages return the echoes of your melodies over your hillsides"⁷, summarizing Naess's position that "the local and global ecological scales are inseparable"⁸. This imagery of interconnection pre-antedecates modern ecological understanding of global systems. The poem concludes with a humbling message on how it marks both beginning and end, lasting until stars are gone and the dust devours the sun, expressing the ephemeral nature of humankind's actions amidst the constant systems of the Earth and stressing responsibility on multiple levels of time and space. This imagery complements Deep Ecology's opposition to "artificial separations between local and global"⁹ and spotlights Gibran's broad ecological thinking.

This study delves into the philosophical foundation of Arne Naess's concept of deep ecology and its correlation to the motif present in the poem of Gibran. Considering the intrinsic nature of nature and the interconnectedness of all living organisms, the study reveals how the poet implements deep ecological values within his poem. Upon textual analysis and philosophical consideration, it aims

5 Kahlil, Gibran. *The Eye of the Prophet*, ed. Translated by North Atlantic Books (Berkeley, CA: North Atlantic Books, 1995), 85.

6 Naess, Arne "The Shallow and the Deep," in *The Ethics of the Environment*, 1st ed. (Routledge, 2008), 97, <https://doi.org/https://doi.org/10.1080/00201747308601682>.

7 Kahlil, *The Eye of the Prophet*, 84.

8 Naess, Arne. *Ecology of Wisdom* (London: Penguin Modern Classics, 1992), 68.

9 Devall, Bill and Sessions, George, *Deep Ecology: Living as If Nature Mattered* (Salt Lake City: Gibbs M. Smith, 1985), 75.

to illuminate the relevance of deep ecology in grasping the interconnection of human and nature articulated through the poet.

Naess is globally renowned for founding the movement of deep ecology, to encourage a fundamental change in how humans interact with the natural world. According to him, all living things possess intrinsic value, regardless of how useful they are to humans, and emphasizes the dependence of all life forms on Earth¹⁰. This philosophical position challenges anthropocentrism and asserts the biocentric approach so that all life forms are extended equal rights to being and flourishing.

Gibran explores issues of the natural world, the nature of being, and the difficulty of being human. His poetic work often conveys a lasting reverence for nature and a sharp awareness of humankind's place within it. In this analysis, the poem will be analyzed to illustrate how Gibran is consistent with fundamental ecological belief systems.

Literature Review

Kahlil Gibran's works richly explore themes of nature, being, and what it means to be human, and exhibit an enormous respect for the natural world and nuanced grasp of humankind's place within it. In the earlier periods of academic investigation of Gibran's works, focus was placed on investigating the religious and spiritual dimensions, which are a part of Gibran's literary works. One of studies¹¹ employed the method of Critical Discourse Analysis (CDA) to study and explicate the universal appeal of Gibran's writings, and specifically his renowned work, *The Prophet*. It led to a significant conclusion that the source of this wide appeal is to be found in the fact that Gibran believed in the essential goodness of every person and an abiding depth of spirituality of every person, and this consequently dampens the possibilities of major splits or radical differences between people¹². This particular study project provides a preliminary framework for a broader understanding of the philosophical essence that characterizes the discourse of Gibran across his complete works.

¹⁰ Naess, "The Shallow and the Deep."

¹¹ Al Khazraji, Hayati, and Wong, "Critical Reading of Gibran's World in *The Prophet*," 213.

¹² Al Khazraji, Hayati, and Wong, 13.

In further advancing the discourse surrounding the examination of the profound symbolism embedded within spirituality, Bouhassoun investigated the intriguing aspects associated with Gibran's erotic spirituality and his innovative and novel perspective on space and the corporeal form¹³. He asserts that there exists an essential unity among God, space, and the body, positing that these elements collectively contribute to the formation of a whole being characterized by interrelations. To elucidate this concept, the present study employed various psychoanalytic methodologies along with symbolic analyses to sufficiently clarify the intricate and interconnected metaphysical framework that underlies Gibran's more profound pursuit of paradise.

The research of Gibran's integrative religious vision was continued by Brohi¹⁴, who made an analysis of *The Prophet* and indicated that it "highlights the issues of people along with solid solutions through given essays". They concluded that universality embodied in Gibran's work gives relevant solutions to challenges of the twenty-first century. Aghabayova makes an analysis of Gibran's positions toward religion and indicates that "The work of Gibran Khalil was greatly influenced by the Bible and the Quran"¹⁵. She notes that his works exhibit a variety of styles, encompassing elements from the Bible and modernity, as well as Eastern and Western cultures. This work identifies syncretic nature of Gibran's vision towards religion and its interconnectivity with various culture and religious traditions.

Notwithstanding the wealth of existing and a substantial body of works investigating the spiritual visions and material issues of Gibran's works, there is a marked absence of dedicated attention on the ecological content inscribed within his works. Ghanta¹⁶ concluded that "environmental aesthetics is required to build harmonious relationship between nature and humankind. Through a change in

13 Bouhassoun, Azzeddine "Gibran's Orphalese, the Erotic City," Research Gate, 2016, 21, https://www.researchgate.net/publication/329844457_Gibran's_Orphalese_the_Erotic_City.

14 Brohi, Faiz Muhammad; Brohi, Ahmed Ali and Kabooro, Nasarullah "An Analysis of Universality in Khalil Gibran's The Prophet," Linguistics and Literature Review (LLR) 7, no. 1 (2021): 27-42.

15 Aghabayova, Ulviyya "Gibran Khalil Gibran's Views on Religion," Metafizika 7, no. 3 (2024): 76-88, <https://doi.org/https://doi.org/10.33864/2617-751X.2024.v7.i3.76-88>.

16 SGhanta, Hreeja "Reconceptualizing Nature, from Extant to Extinct: A Discourse on Material Ecocriticism," Journal of International Cooperation and Development 5, no. 1 (2022): 34.

the perspective of our aesthetic, we can move towards a more balanced and harmonious development". Even if it is an honest fact to declare that works aimed at uncovering environmental thought within literary works have already made a good headway and a rising following, there still remains a substantive lacuna within the current body of works on studies aimed at those particularly directed on the ecological perspective of Gibran, particularly and when compared to well-established ecological systems such as those proposed by Naess.

This paper attempts to explore the deeper ecological themes portrayed within his descriptive poem titled 'Earth.' Taking major inspiration from the basic ideas introduced by philosopher of deep ecology Arne Naess, this work attempts to conduct a detailed analysis of Gibran's contemplative interaction with a variety of aspects found within nature. Additionally, it argues there is a critical and ongoing need for change within human interaction with the environment, highlighting the interdependency of all living things, the value of fairness across various life forms, and the value of assuming holistic perspectives to address major ecological challenges currently being faced across different geographical areas of the world. In spite of the expansion of ecocriticism as an important area of study, there remains a major lack of immediate research studies, specifically, on Gibran's poem "Earth," using the interpretative framework of philosopher and proponent of deep ecology, for instance based on Arne Naess' perspective. Thus, the key purpose of this study is to provide enriched and deeper understanding of ways in which Gibran's poem represents a lasting contemplation on human interaction with the natural environment to closely align with the basic concepts found within deep ecology as introduced first by its founding philosopher, Arne Naess.

Theoretical Framework

Arne Naess, who is regarded as one of the fathers of environmental philosophy, taught a series of revolutionary concepts, most notably those concerning "deep ecology movement" and "ecosophy," among others, and extended the philosophic concepts further through one of his foundational texts titled *The Shallow*

*and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary*¹⁷. In his explanation and discussion, he clearly and emphatically differentiated between the conventional "shallow ecology movement," which primarily advocates for superficial or limited change with corresponding implications for the environment and society, and the more far-reaching and transformative "deep ecology movement." The latter strongly recommends and necessitates fundamental change and reform to achieve a profound transformation in societal values and practices, particularly concerning industrially developed and advanced nations and societies. Naess's initial work profoundly influenced and shaped subsequent environmental debate and discussion. He proposed and advocated a complete paradigm shift for everyone, deeming it essential to effectively address and tackle the emerging ecological challenges and problems that currently confront contemporary life¹⁸.

Naess' thought of deep ecology marks an important philosophical change supporting a fundamental change in the way people interact with and relate to the natural world. Deep ecology insists on the fact that all life organisms, as well as complete ecological systems, have an intrinsic value deserving of consideration and respect. Islam, R. state that "Such an idea unites man and all objects of nature together and tarnishes the human ego completely. The complete whole or the wholeness of all existence is created"¹⁹. This way of thinking encourages a rethinking of human position within the larger scheme of things and encourages a sense of oneness and interrelatedness of all things.

Arne Naess and his colleague George Sessions notably developed the definition and explication of the principles of Deep Ecology and enshrined them in a systematic framework of eight principles, first proposed in 1984. In total, the eight principles summarise and mirror the guiding philosophical viewpoint embedded in Deep Ecology. In addition, they constitute a complete and comprehen-

17 Valera, L. S. "Home, Ecological Self and Self-Realization: Understanding Asymmetrical Relationships Through Arne Naess's Ecosophy," *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 31 (2018): 661–75.

18 Drengson, Alan; Devall, Bill; and Schroll, Michael A. "The Deep Ecology Movement: Origins, Development, and Future Prospects (Toward a Transpersonal Ecosophy)," *INTERNATIONAL JOURNAL OF TRANSPERSONAL STUDIES* 30, no. 1 (2011).

19 Islam, Md. Nurul. "A Study of Deep Ecology and Environmental Sustainability: Through an Eco-Feminist Lens," *Sudurpaschim Spectrum* 2, no. 1 (2024).

sive framework governing a useful tool for the analysis and interpretation of the work of Gibran, as follows:

1. Intrinsic Value: The well-being and flourishing of both non-human and human life have an independent and self-standing intrinsic value in any case, not being a function of any benefit or utility that provides to humankind.
2. Abundance and Variety: The substantial abundance and notable variety of diverse life forms present on Earth possess an inherent value that is crucial. This extraordinary range plays a vital role in the prosperity and welfare of both humans and non-human organisms.
3. The Right to Preserve Diversity: We also have to acknowledge that human beings have no rights or authority to diminish the intrinsic richness and diversity of nature, except to the extent it is necessary to fulfill essential needs for life or health.
4. Support for Non-Human Life: In order to enable the well-being and flourishing of non-human life forms on the planet Earth, it is necessary to adopt a significant and substantial reduction in both the number of human inhabitants and the degree of human perturbation to natural ecosystems.
5. Intensification of Human Interference: The degree of human intervention in the natural non-human world surrounding us has reached an alarming extent and is today accelerating at a disquieting rate.
6. Necessary Transform Required: It is necessary that a fundamental transformation occur in the current socio-political-economic setup, leading to a situation that is completely different and considerably different from the existing situations we see.
7. Lifestyle of Quality Rather than Living Standard: Efforts must be made to move from constantly increasing material standard of living to a higher lifestyle of quality (living in a condition of inner value), and
8. Duty to Act: Parties and groups who acknowledge the above considerations owe an obligation to effect necessary changes.

These guiding precepts greatly enhance the notion of biocentric equality, an argument claiming all life possesses an equal right not just to be, but to thrive

and be successful within its sphere. Moreover, they create an enriched conceptualization of human identity so people come to appreciate and become attuned to a richer community of life that exists about them. Issuing a formidable challenge to humankind, it proposes a transition from what it identifies as a "shallow" contact with environmental ills often motivated as easily by self-interest or short-term exploitation as any genuine consideration within its associations for life of any other sort—a "deep" commitment built on a spiritual and intellectual reconnection of itself with nature. The poem "Earth" closely corresponds to these ideals and precepts, being an expressive poetic articulation of the guiding ethos associated with Deep Ecology.

Study Discussion

Kahlil Gibran's evocatively written lyrical prose piece entitled "Earth" from his extraordinary work entitled *The Eye of the Prophet* reaches beyond descriptions of nature to create an intense and virtually sacred relationship between humankind and the non-human world with which we are surrounded. This paper holds, however, that by using Arne Naess's definition of deep ecology, we can interpret Gibran's work with greater sophistication and depth. The crucial difference he makes between "shallow" and "deep" ecological movements makes it possible to move beyond anthropocentrism when interpreting Gibran's work. In defense of this point, Devall and Sessions have argued that "Biocentric equality is intimately related to the all-inclusive Self-realization in the sense that if we harm the rest of Nature then we are harming ourselves"²⁰.

Gibran's poem goes beyond simply appreciating nature, establishing a deep, profound, and almost sacred connection between humanity and the non-human world that surrounds it. His ecological vision can be understood through the lens of his universal mysticism, as well as his Lebanese heritage, which adds layers to its meaning. Nevertheless, when we analyze this poem through the framework of Arne Naess' concept of Deep Ecology, we uncover a courageous ecological consciousness that not only resonates with but also anticipated modern environmental philosophy. Deep Ecology advocates for a significant and radical transformation in our worldview, moving away from anthropocentrism—human-cen-

20 Devall and Sessions, *Deep Ecology: Living as If Nature Mattered*, 181.

teredness—to a biocentric perspective that regards all forms of life as possessing inherent value. In this view, humans are seen as essential threads woven into the intricate web of life. The vivid imagery presented in Gibran's poem, along with its spiritual undertone, aligns harmoniously with Naess' call for a profound and critical re-evaluation of human identity and our moral responsibilities within the interconnected web of existence. Gibran's striking initial exclamation, "How beautiful you are, Earth, and how sublime!"²¹. He instantly establishes a tone infused with wonder and deep reverence, which is in sync with Naess' first principle: recognizing the intrinsic value found in the well-being and flourishing of both human and non-human life on our planet. Gibran does not laud the Earth merely for its usefulness to humanity; rather, he appreciates it for its inherent splendor, emphasizing its "wisdom in your obedience to the light" and its "nobility in your submission to the sun"²². This act of personification serves to elevate the Earth beyond being just an object; it presents it as a sentient being, one whose rhythms and cycles are imbued with inherent dignity and significance. The admiration expressed by the poet is not predicated on any form of exploitation or extraction; instead, it stands as a recognition of the independent magnificence of the Earth, which echoes Naess's assertion that nature possesses value that is entirely separate from its utility to humanity. The poem itself becomes an extensive exploration of Earth's diverse and varied landscapes:

I have crossed your vast plains and climbed to the peaks upon your noble mountains;

I descended to your valleys and drew near to your caves.

Upon the plains I have found out your dreams, On the majestic mountains, I have taken the time to truly appreciate and admire your splendid presence that graces the landscape.

I have ventured across the vast expanses of your oceans, delved into the winding courses of your rivers, and traversed along the picturesque banks of your meandering streams²³.

21 Kahlil, The Eye of the Prophet, 83.

22 Kahlil, 83.

23 Kahlil, 83.

These evocative lines serve to reflect the essence of Naess's second principle, which recognizes and appreciates the profound richness and diversity of all life forms as inherent values in their own right. The narrator embarks on a journey across a variety of landscapes – including "plains," "mountains," "valleys," "caves," "seas," "rivers," and "streams" – and in each unique setting, he uncovers distinctive facets of the Earth's being and existence. While traversing the plains, he encounters "your dreams," and upon reaching the heights of the mountains, he perceives "your splendid presence." This extensive and vibrant catalogue of Earth's diverse manifestations is not intended as a mere scientific inventory; rather, it serves as a profound spiritual celebration of the incredible variety that life offers. Gibran implies that every aspect of nature – ranging from the smallest brook trickling gently through a landscape to the mightiest mountain standing tall and proud – plays a crucial role in contributing to the Earth's overall wholeness and possesses its own unique voice and significance. In the framework of Deep Ecology, this extraordinary diversity is recognized as valuable in itself; Gibran's poignant poem suggests that diminishing or undermining any single part of nature ultimately impoverishes the entirety of existence. The intricate spiritual tapestry that he weaves honors and acknowledges the intrinsic worth of every creature and landscape, echoing Naess's steadfast belief that the proliferation of diverse life forms is a vital source of richness that should be cherished, rather than merely managed for the sole benefit of humanity. Gibran's profound reflections on the disconnection that exists between humanity and the natural world strongly resonate with contemporary environmental concerns, advocating passionately for a return to a more symbiotic and harmonious relationship with the Earth that sustains us all.

Gibran's vivid and profound depiction of Earth as a dynamic, self-regulating entity, one that fundamentally embodies the essential principles of interdependence and cyclical renewal, is particularly noteworthy and deserves our attention. In his evocative writing, he states, "I have heard Eternity speak through your ebb and flow and the ages return the echoes of your melodies," ²⁴ which reveals his alignment with Naess' third and fourth principles. These principles assert quite

24 Kahlil, 84.

emphatically that human beings possess no inherent right to diminish the richness of this world except for the purpose of fulfilling only our essential needs. Furthermore, they suggest that the flourishing of non-human life on this planet necessitates a significant and meaningful reduction in human interference within the natural world. Gibran beautifully illustrates Earth's complex processes—such as the rhythmic tides, the changing seasons, and the continuous cycle of growth and decay of vegetation—as profound manifestations of an eternal and self-sustaining order that governs our existence. His poetic depiction of the seasons wherein Autumn is described as having "your blood running like wine" and Winter is characterized by "its flakes of snow"²⁵ as emblems of purity, presents these natural cycles as sacred rituals to be revered, rather than merely mechanical processes. This insightful perspective implicitly critiques the anthropocentric disruption inherent in the belief that "the man is superior to Nature,"²⁶ underscoring the necessity for a paradigm shift in our perception of the human-environment relationship.

Gibran's most potent and significant alignment with the principles of Deep Ecology emerges powerfully in his poignant portrayal of the Earth's profound suffering as well as its inherent magnanimity. He writes with an extraordinary level of profound pathos:

"We call out to one another in our moments of connection, and in response, you offer me a warm smile.

We stray off course and you pay the price for us.

We soil things, and you sanctify. And we blaspheme, and you bless."²⁷

This particular stanza eloquently encapsulates and conveys Naess' fifth and sixth principles, which advocate for a crucial reorientation of policies that fundamentally influence the underlying economic, technological, and ideological structures of our societies. Ultimately, this perspective promotes a significant shift towards valuing the quality of life over the relentless pursuit of an ever-increasing standard of living, as articulated by Naess in 1973. In a compelling man-

²⁵ Kahlil, 84.

²⁶ Bahador Raheleh and Saeed Faghfori, "Nature's Affable Voice in Wordsworth and Sepehri An Ecocritical Study," *Anglisticum Journal (IJLLIS)* 3, no. 10 (2014).

²⁷ Kahlil, *The Eye of the Prophet*, 85.

ner, Gibran portrays Earth as a forgiving, nurturing maternal entity that absorbs human violence and transformation, "We speak to you while piercing your breast with swords and lances, and you heal our wound-like words with the scented oil of your waters,"²⁸. This evocative imagery critiques the various forms of industrial and militaristic exploitation, while simultaneously highlighting Earth's remarkable resilience, which can be viewed as both miraculous and tragically poignant. The poet makes a compelling case that human "progress" built on harming the environment can't be called true progress. Rather, it's a kind of spiritual and existential self-damage that ends up distancing people from nature. The scholarly work of Bahador.R and Faghori.S in which they state that: "the alienation and estrangement caused by technological progress has separated man from Nature,"²⁹ has illuminated a critical observation regarding the impact of technological progress on the human condition. Their research has highlighted the notion that the alienation and detachment experienced as a consequence of technological advancements has served to separate humanity from its innate connection with the natural world. This conceptual framework underscores the profound disconnect that can arise when the rapid pace of technological development outpaces our ability to maintain a harmonious relationship with the environment that has long sustained us.

The poem's climactic lines—"We disfigure you with our blood and you wash our hands in the Eden river. We dissect your entrails in order to extract cannon and rockets from them, and from our bones you create the lily and dew"³⁰—powerfully resonate with the seventh and eighth principles articulated by Naess, which advocate for a significant ideological transformation. This transformation emphasizes a shift from a predominant focus on material standards of living to a deeper appreciation of life quality, along with a strong obligation to actively participate in meaningful change³¹. In this poignant contrast, Gibran draws a striking distinction between human instruments of destruction, such as cannon

²⁸ Kahlil, 85.

²⁹ Raheleh and Faghori, "Nature's Affable Voice in Wordsworth and Sepehri An Ecocritical Study," 33.

³⁰ Kahlil, The Eye of the Prophet, 85.

³¹ Naess, "The Shallow and the Deep."

and rockets, and the Earth's generative, life-affirming responses that manifest as the delicate beauty of the lily and the refreshing essence of dew. Furthermore, the "Eden river" serves as a profound symbol; it represents not a lost paradise that we can no longer attain, but rather signifies an ever-present potential for both purification and renewal. This potential is contingent upon genuine human repentance and a realignment with the fundamental principles of natural law. It is evident that Earth requires our utmost care and diligent protection. Deep Ecologists hold a firm belief that we possess a moral obligation to safeguard our planet due to its inherent worth and value. Remarkably, even before this term came into existence, the insightful writer Gibran effectively conveyed this essential duty through the powerful mediums of empathy and art. His evocative text stirs our conscience, persistently urging us to live more gently and lovingly upon this Earth we inhabit. This profound message echoes Naess' vision of a society that measures success not merely by technological dominance, but rather by ecological integrity and the depth of our spiritual connection.

In conclusion, Gibran's final declaration, which is expressed through the voice of Earth itself—"I am the womb and sepulcher and I shall remain thus until the stars fade away and the sun turns into ashes"³²—captures the essence of Naess' eighth principle. This principle emphasizes that those individuals who agree with the previous points made have a moral obligation to actively engage in bringing about the necessary changes. Therefore, the voice of Earth in this context is not merely passive; rather, it is prophetic and enduring, serving as a powerful call to action. Naess "contrasted the mainstream shallow ecology movement with the deep ecology movement, which stresses the need for extensive changes in values and practices, especially in industrial nations"³³. By asserting both the beginning and the end of existence, the Earth powerfully emphasizes its primacy and permanence in relation to human civilizations. Gibran skillfully positions the reader not as an all-powerful master of the Earth but instead as a temporary participant within its eternal cycle of life. This perspective calls for more than just

32 Kahlil, *The Eye of the Prophet*, 86.

33 Drengson, Devall, and Schroll, ""The Deep Ecology Movement: Origins, Development, and Future Prospects (Toward a Transpersonal Ecosophy)," 103.

intellectual agreement; it also requires ethical action: to engage in a way of living that respects and honors Earth's fundamental role as both cradle and grave. Such a commitment ensures that human activities do not accelerate the inevitable fading of the stars due to ecological collapse.

The poetic work "Earth" by Gibran serves as a powerful and moving embodiment of Arne Naess' eight fundamental principles of Deep Ecology. Through his masterful use of lyrical personification, which breathes life into the very essence of the Earth, along with a profound sense of spiritual reverence that acknowledges the deep connection between humanity and nature, as well as an incisive moral critique that challenges our ethical responsibilities, Gibran intricately portrays the Earth as a sacred entity. This Earth is depicted not only as self-regulating but also as a suffering being whose intrinsic value demands both recognition and protection from us. His poignant work calls for an urgent and significant transformation in human consciousness—a shift from a mindset of domination to one of kinship and from practices of exploitation to those of genuine appreciation—aligning seamlessly with the transformative ethos that characterizes Deep Ecology.

Brohi and other researchers compellingly illustrate in their insightful analysis of Gibran's renowned work *The Prophet*, the universal themes present in Gibran's writing transcend cultural and temporal boundaries, "He has touched on the core issues related to people and their code of life to know the principles of being a true representative of humanity"³⁴, extending their relevance to the ecological realm, and offering vital, enduring insights that resonate powerfully in an era characterized by a global environmental crisis. It is imperative that we pay careful attention to Gibran's compelling call to action and embrace this necessary shift in perspective to safeguard the future of our planet.

Conclusion

This research shows that the environmental challenges typical of Anthropocentrism are not simply due to technological or political failures, but are deeply rooted in an anthropocentric worldview that reduces nature to a mere resource. Through a comprehensive ecocritical examination of Kahlil Gibran's poem

34 Brohi, Brohi, and Kabooro, "An Analysis of Universality in Khalil Gibran's *The Prophet*," 93.

"Earth," this paper has posited that literary texts can presciently anticipate paradigmatic shifts and are powerfully articulated through philosophical discourse. When analyzed through the lens of Arne Naess's Deep Ecology, Gibran's work emerges as a compelling ecological manifesto advocating for biocentric equality, intrinsic value, and profound interconnectedness among all forms of life.

The analysis confirms that Gibran's depiction of Earth as a sentient, suffering, and sacred entity aligns seamlessly with the eight principles of the Deep Ecology framework. His anthropomorphization of the environment transcends mere poetic expression, challenging the dichotomy between humanity and nature. The poem's imagery, ranging from the cyclical nature of the seasons to Earth's lament over human-induced violence and pollution, serves as a critical critique of superficial ecological perspectives. It underscores the irrationality of a history of progress predicated on exploitation and highlights, as Naess suggests, the interconnected responsibilities linking local actions to global systemic outcomes.

Ultimately, this study asserts that Gibran's "Earth" and Naess' Deep Ecology converge on a pivotal recommendation: achieving ecological sustainability necessitates a spiritual and philosophical transformation. It requires a shift from an ethic of domination to one of kinship and from a perspective of extraction to one of reciprocity. The poem's concluding statement, "I am the womb and sepulcher," serves as a poignant global reminder and a call to ethical action. It invites us to measure success not by material standards of living but by the quality of life shared with the more-than-human world.

By promoting these deeply ecological ideas, the paper advocates for a future where humanity, recognizing its place within the intricate web of life and learns to coexist not as dominators of the planet, but as grateful and responsible participants in its perpetual cycle. The alignment of human civilization with the natural world begins with this realization, and both Naess and Gibran offer the essential framework for this critical process.

References

- Aghabayova, Ulviyya. "Gibran Khalil Gibran's Views on Religion." *Metafizika* 7, no. 3 (2024): 76–88. <https://doi.org/https://doi.org/10.33864/2617-751X.2024.v7.i3.76-88>.
- Bouhassoun, Azzeddine. "Gibran's Orphalese, the Erotic City." *Research Gate*, 2016. https://www.researchgate.net/publication/329844457_Gibran's_Orphalese_the_Erotic_City.
- Brohi, Faiz Muhammad, Ahmed Ali Brohi, and Nasarullah Kabooro. "An Analysis of Universality in Khalil Gibran's The Prophet." *Linguistics and Literature Review (LLR)* 7, no. 1 (2021): 27–42.
- Devall, Bill, and George Sessions. *Deep Ecology: Living as If Nature Mattered*. Salt Lake City: Gibbs M. Smith, 1985.
- Drengson, Alan, Bill Devall, and Michael A. Schroll. "'The Deep Ecology Movement: Origins, Development, and Future Prospects (Toward a Transpersonal Ecosophy)." *INTERNATIONAL JOURNAL OF TRANSPERSONAL STUDIES* 30, no. 1 (2011).
- Islam, Md. Nurul. "A Study of Deep Ecology and Environmental Sustainability: Through an Eco-Feminist Lens." *Sudurpaschim Spectrum* 2, no. 1 (2024).
- Kahlil, Gibran. *The Eye of the Prophet*. Edited by Translated by North Atlantic Books. Berkeley, CA: North Atlantic Books, 1995.
- Khazraji, Nidaa Al, Abdullah Hayati, and Bee Wong. "Critical Reading of Gibran's World in The Prophet." *English Language and Literature Studies* 3, no. 4 (2013): 31–21.
- Li, Peijia. "The Contemporary Significance of Gibran's Literary Works." *Chinese and Arab Studies* 3 (2023): 146–54. <https://doi.org/10.1515/caas-2023-030206>.
- Naess, Arne. *Ecology of Wisdom*. London: Penguin Modern Classics, 1992.
- Naess, Arne. "The Shallow and the Deep." In *The Ethics of the Environment*, 1st ed., 1–4. Routledge, 2008. <https://doi.org/https://doi.org/10.1080/00201747308601682>.
- Raheleh, Bahador, and Saeed Faghfori. "Nature's Affable Voice in Wordsworth and Sepehri An Eco-critical Study." *Anglisticum Journal (IJLLIS)* 3, no. 10 (2014).

SGhanta, Hreeja. "Reconceptualizing Nature, from Extant to Extinct: A Discourse on Material Ecocriticism," *Journal of International Cooperation and Development* 5, no. 1 (2022): 34.

Valera, L. S. "Home, Ecological Self and Self-Realization: Understanding Asymmetrical Relationships Through Arne Naess's Ecosophy." *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 31 (2018): 661–75.

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

**Sajjadist Orbits in Thought,
Exegesis, and Language**

Fifteenth Year , Fifteenth Volume ,58th Edition,
Muharram 1448 AH. June 2026 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

Fifteenth Year , Fifteenth Volume ,58th Edition,
Muharram 1448 AH. June 2026 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

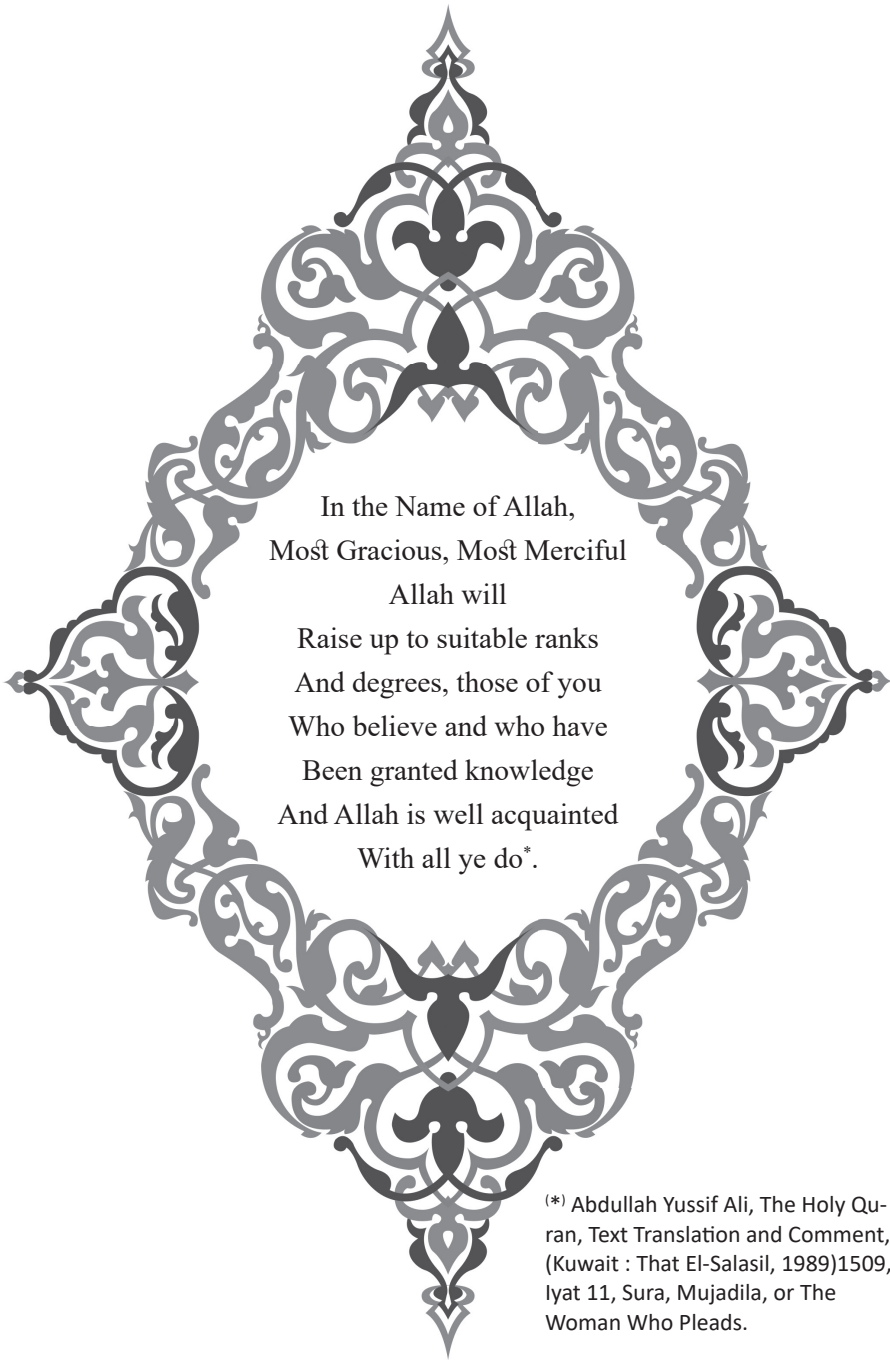
Mobile: +964 760 232 3337

http: // alameed.alameedcenter.iq

Email: alameed@alkafeel. net



DARALKAHEEL



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 (Karbala, Iraq). 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 ; 24 cm

Quarterly.-Year No. 15, Volume No. 15, Issue No. 58 (June 2026)

Includes bibliographical references.

Text in Arabic ; Abstracts in English and Arabic.

ISSN : 2227-0345

ISSN : 2311-9152

1. Humanities--research--Periodicals. 2.Qur'an--Criticism, interpretation, etc--(Shia). 3. Zayn
al-'Ābidīn 'Alī ibn al-Ḥusayn, 658-712. A. Title.

LCC: AS589.A1 A8365 2026 VOL. 15 NO. 58

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 Religion Fundamentals. University of Abdel Malek Essaadi) 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
Mohammed Hassan Mansour Al-Ghanmi

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] Abualfadh 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, (English & 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, Lord of the Worlds, and peace and blessings be upon our Prophet Muhammad and his virtuous and pure Progeny, the blessings and peace of my Lord be upon them all.

To proceed:

Here comes an up-to-date issue for Al-Ameed journal, through which it greets its beloved readers , esteemed researchers and those who are concerned with cultural, cognitive, and research affairs . The journal aspires to emulate the same path it pursues since its inception, and upon which its Sira , tradition, continuously and consistently proceeds with until it takes recognition among its peers of peer-reviewed scientific journals. Such a path is to encourage free, authentic scientific research, and for its issues to be entirely adorned with a file that addresses a cause among the causes of the Hanif [true] religion, according to the method of Ahl albayt school (Peace Be Upon Them all).

The file of the issue is dedicated to Imam al-Sajjad (Ali ibn al-Husayn ibn Ali ibn Abi Talib, Peace Be Upon Them). This courageous Imam is distinguished by Muslims as a witness to the tragedies that befell the family of the Prophet, his elite, and his protectors, tragedies that grieve the core of anyone who possesses a heart while he is a witness. Just as generations of the nation recognize him as a witness who does not incline toward the adornment, pageantry, and fleeting vanities of the worldly life; thus, his prayers, prostrations, and supplications grant him a sublime spiritual niche in the heart of all Muslims regardless of their various inclinations.

The life of Imams of Ahl albayt (Peace Be Upon Them all)—including Imam al-Sajjad (Peace Be Upon Him)—is a rich life, fertile with the provisions of faithful, spiritual, and epistemological wealth. This

is what makes all busy in research and study to derive from this life an intellectual and cognitive provision, based on the qualifications of the researchers and their angles of perspective.

The main focus in current issue , "Sajjadist Orbits in Thought, Exegesis, and Language" , tackles certain axes of the journal of Al-Ameed : the papers fall into two isles , one is for the issue file and the other ones pertain to the journal in general . Consequently , there will be two kinds of the scientific research : the first concerns the collective research in which a group of researchers syndicate together to ponder over a topic from various angles and the second does the individual research that many journals exert themselves to have it as their cornerstone .

The present file for the issue comprises three research papers concerned with exegesis, educational and psychological sciences, and the sciences of the Arabic language; they fall within the remit and scope of the journal in the humanities.

Furthermore, there are two groups of research papers: the scientific research papers written in Arabic language, four papers address the literature of supplication, the interpretation of Quranic discourse, the refutation of certain sophistries raised about the Glorious Quran, and educational and psychological sciences.

As for the other four papers , they are written in English and address various cognitive causes that hit the specialization circle of the journal. The paths of those who desire to study are wide open in this journal, and it is an aid to everyone who crave for their scientific effort to be a part of the scientific building of the Islamic nation : taking into account that this building be mature, and seek the truth from its original sources.

Contents

Rule of Textual Extension and Application and Its Impact on Interpretation According to Imam Al-Sajjad (Peace Be Upon Him) (Derivational Study)	2
Mithaq Abbas Hadi	
Non-Violence in Thought of Imam Zein Al-Abidin(Peace Be Upon Him): Analytical Study on Its Educational and Social Dimensions	28
Ibtisam Sabry Younis	
Semantic Significations of Words and Sentences in Al-Sahifa Al-Sajjadiyya on the Image of Satan	50
Fatima Abbas Ismail Tarabulsi	
Common Narratives in Alfaraj Supplication: Study on Sanad and Dilala	80
Mohsen Kabiri Rad -Seyyed Mohsen Mousavi -Habibullah Halimi Jaloudar	
Hermeneutic Attitude and Its Application to Islamic World: Derivational Approach.....	106
Hameed Barsanya - Hashim Murtadha Mohammed Ridha	
Refuting Claim of Historical Nature of Glorious Quran for Modernists in Light of Rule of Extension and Application	138
Naseer Ali Musa Shukr - Mohammad Baqir Ali Hashim	
Effectiveness of Proposed Strategy Based on Theory of Logical Preponderance in Academic Achievement of Arabic Grammar and Conformist Thinking among Fifth-Grade Literary Branch Students.....	162
Ali Thabit Hassan Jaber	

Reward and Punishment in Selected

Quranic Ayats: A Pragmatic Study.....208

Mariam Duwaih Saffah - Fareed Hamid Al-Hindawi

Ineradicable Portrayal of Imam Hussein

in Contemporary Elegiac Poetry234

Amer Ali Dahham

Translation Assessment of Ahlul-Bait Purification Ayat

(Ayat Al-Tathīr) in Glorious Quran252

Asim Mahdi Radhewi

Arne Naess’ Deep Ecology:Reflectionson Gibran’s Poem ‘Earth’266

Haider Qasim Al-Asadi



**Sajjadist Orbits in Thought,
Exegesis, and Language**

