العميد

مجلة فصلية محكمة

تعنى بالأبحاث والدراسات الإنسانية

تصدر عن
العتبة العباسية المقدسة
مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات
مجازة من
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
معتمدة لأغراض الترقية العلمية

السنة التاسعة المجلد التاسع العدد الخامس والثلاثون
محرم ١٤٤٢هـ ايلول ٢٠٢٠م

الترقيم الدولي

ردمد: Print ISSN: ٠٣٤٥–٢٢٢٧

ردمد الألكتروني: Online ISSN: ٩١٥٢ - ٢٣١١

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقية ١٦٧٣ لسنة ٢٠١٢م

كربلاء المقدسة ـ جمهورية العراق

الرمز البريدي للعتبة العباسية المقدسة: ٥٦٠٠١

صندوق البريد (ص. ب): ٢٣٢

Tel: +٩٦٤ ٧٦٠ ٢٣٥ ٥٥٥٥ **Mobile**: +٩٦٤ ٧٦٠٢٣٢٣٣٣٧

http: //alameed. alkafeel. net

Email: alameed@alkafeel. net

بسم الله الرحمن الرحيم
يرفع الله الذين ءامنوا منكم
والذين أوتوا العلم درجات
والله بما تعملون خبير
صدق الله العلي العظيم

المجادلة (١١)

العتبة العباسية المقدسة. مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات.
العميد : مجلة فصلية محكمة تعنى بالأبحاث والدراسات الانسانية / تصدر عن العتبة العباسية المقدسة مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات. ـ كربلاء، العراق : العتبة العباسية المقدسة، مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات، 1433 هـ. = 2012-
مجلد : ايضاحيات ؛ 24 سم
فصلية. -السنة التاسعة، المجلد التاسع، العدد الخامس والثلاثون (ايلول 2020)
ردمد : 2227-0345
تتضمن إرجاعات ببليوجرافية.
النص باللغة العربية العربية ؛ ومستخلصات باللغة العربية و الإنجليزية.
1. الانسانيات--دوريات. الف. العنوان.

LCC : AS589.A1 A8365 2020 VOL. 9 NO. 35

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة

المُشرف العام

السّيد أحمَد الصّافي

نائب المشرف العام

السيد ليث الموسوي

رئيس التحرير

أ. د. سَرحان جَفات سَلمانْ . كليَّة التربيَة . جامعَة القادسِيَّة

الهَيْأة الإسْتِشارِيَّة

أ . د . طارق عبد عون الجنابي . كلية الإمام الكاظم عليه السلام الجامعة للعلوم الاسلامية

أ . د . رياض طارق العميدي . كلية التربية للعلوم الانسانية . جامعة بابل

أ . د . كريم حسين ناصح . كلية الإمام الكاظم عليه السلام الجامعة للعلوم الاسلامية

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

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

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

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

أ . د . علاء جبر الموسوي . جامعة العميد

مدير التحرير

أ. د. شوقي مصطفى الموسوي

(كلية الفنون الجميلة/ جامعة بابل)

سكرتير التحرير

رضوان عبدالهادي السلامي

(مركز الفكر و الإبداع)

السكرتير الفني

حسين فاضل الحلو

هيأة التحرير

أ. د. **عادل نذير بيري** (كلية العلوم الاسلامية. جامعة وارث الانبياء)

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

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

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

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

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

تدقيق اللغة الانكليزية

أ. د. **رياض طارق العميدي**(كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة بابل)

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

تدقيق اللغة العربية

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

أ. د. **علي كاظم علي المدني**(كلية التربية/ جامعة القادسية)

الإدارة والمالية

عقيل عبدالحسين الياسري

ضياء محمد حسن عودة

الادارة الفنية

م. م. ياسين خضير عبيس

ثائر فائق هادي رضا

زين العابدين عادل الوكيل

الموقع الإلكتروني

ســـــــامر فلاح الصافي

محمد جاسم عبد ابراهيم

حيدر صاحب العبيدي

النشر و التوزيع

محمد خليل الاعرجي

علي مهدي الصائغ

الإخراج الطباعي

حسين عقيل ابو غريب

علي عبدالحليم المظفر

قواعد النشر في المجلة

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

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

٢. يقدَّم الأصل مطبوعا على ورق (A4) بنسخة واحدة مع قرص مدمج (CD) بحدود (٥٠٠٠ـ١٠٠٠٠) كلمة، بخط Simpelied Arabic على أن ترقّم الصفحات ترقيما متسلسلا.

٣. تقديم ملخص للبحث باللغة العربية، وآخر باللغة الإنكليزية، كلّ في حدود صفحة مستقلة على أن يحتوي ذلك عنوان البحث، ويكون الملخّص بحدود (٣٥٠) كلمة، على ان يحوي البحث على الكلمات المفتاحية.

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

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

٦. يزوَّد البحث بقائمة المصادر منفصلة عن الهوامش، وفي حالة وجود مصادر أجنبية تضاف قائمة بها منفصلة عن قائمة المصادر العربية، ويراعى في إعدادها الترتيب الألفبائي لأسماء الكتب أو الأبحاث في المجلات، أو أسماء المؤلفين.

٧. تطبع الجداول والصور واللوحات على أوراق مستقلة، ويُشار في أسفل الشكل إلى مصدره، أو مصادره، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن.

٨. إرفاق نسخة من السيرة العلمية إذا كان الباحث يتعاون مع المجلة للمرة الأولى، وعليه أن يُشير فيما إذا كان البحث قد قدّم إلى مؤتمر أو ندوة، وأنه لم ينشر ضمن أعمالهما، كما يُشار إلى اسم أية جهة علمية، أو غير علمية قامت بتمويل البحث، أو المساعدة في إعداده.

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

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

١١. تخضع الأبحاث المستلمة لبرنامج الإستلال العلميTurnitin.

١٢. تخضع الابحاث لتقويم سرّي لبيان صلاحيتّها للنشر، ولا تعاد البحوث إلى أصحابها سواء أقبِلت للنشر أم لم تقبل، وعلى وفق الآلية الآتية:

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

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

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

د) الأبحاث المرفوضة يبلّغ أصحابها من دون ضرورة إبداء أسباب الرفض.

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

١٣. يراعى في أسبقية النشر:

أ) الأبحاث المشاركة في المؤتمرات التي تقيمها جهة الإصدار.

ب) تاريخ تسلم رئيس التحرير للبحث.

ج) تاريخ تقديم الأبحاث التي يتم تعديلها.

د) تنويع مجالات الأبحاث كلما أمكن ذلك.

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

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

١٦. ترسل البحوث على الموقع الالكتروني لمجلة العميد المحكمة alameed. alkafeel. net من خلال ملء إستمارة إرسال البحوث، أو تُسلم مباشرةً الى مقر المجلة على العنوان التالي: العراق، كربلاء المقدسة، حي الاصلاح، مجمع الكفيل الثقافي.

بسم الله الرحمن الرحيم

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

جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة البحث والتطوير

No :
Date:

العدد : ب ح ع/ ٢١٤
التاريخ : ١٢/ ٢/ ٢٠١٢

العتبة العباسية المقدسة / قسم الشؤون الفكرية والثقافية

الواردة
الرقم /
التاريخ /

م/ مجلة العميد

تحيـــــــة طيبـــــــــة...

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

...مع التقديـــــــــر

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

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

Email scientificdep@rddiraq.com
www.rddiraq.com (الموقع الالكتروني للدائرة)
Tel : 7194065
الهاتف / ٦٥٠٧٤٣/٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

..كلمة العدد..

الحمد لله الذي جعل القرآن مرشدا وهاديا، وجعله نورا في العقول والقلوب، وجعل أفئدة العباد ترقُّ وتهوي إليه ،وصلى الله على نبيه ترجمان القرآن وعلى آله القرآئين الناطقة بالرحمة والهداية وعلى صحبهم الابرار حملة كنوزهم الوارفة...وبعد

يطلّ عليكم مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات ومجلته الرائدة مجلة العميد العلمية المحكمة بمجموعة من البحوث الانسانية المعرفية المتنوعة ، كان تاجها المرصَّع ملف العدد الذي الموسوم بـ(مُقَارَبَاتٌ لِسَانيَّةٌ و تربَوِيَّةٌ في الخِطَابِ القُرآنيِّ) قد خصَّ كتاب الله المجيد ،حاملة عبقه الفواح ،ونور هدايته وعلمه، في ثلاثة بحوث عطرة ،تمثل الاول بمصطلح الاعلامية في تطبيقاته على السور المفتتحة بالحمد دراسة في ضوء لسانيات النص، اما الثاني فخص مصطلح النسق القرآني المفهوم والوظيفة ، اما الثالث فدرس المنهج القرآني في تنمية الإنسان التربية العبادية أنموذج.

اما بقية بحوث العدد فتوزعت مساراتها المعرفية في حقول العلوم الانسانية فمنها ما هو في حقل الجغرافية الصناعية وهو(صناعة الخشب والاثاث في محافظة بغداد مشاكلها وآفاقها المستقبلية)ومنها ما هو تاريخي تمثل بعنوان (الاستحضار التاريخي لكوفة الإمام علي عليه السلام(دراسة تاريخية) .وتعلق اثنان باللغة العربية وآدابها: خص الاول الرواية فكان بعنوان (سيميائية العنوان في الرواية العرفانيّة «روايات عبد الإله بن عرفة» إنموذجا) وخص الثاني الشاعر الكبير المتنبي ووسم بـ(التردُّد في العلاقات النحويّة في شعر المتنبي قراءة في الأبعاد الدلاليّة).

ووسم البحث الاخير بـ(الاسلام وشبهة الإرهاب في آيات الجهاد والحدود / دراسة تحليلية) ليكون عبقا لنهاية العدد المبدوء بالقرآن الكريم والمنتهي به.

ومثلما تعددت تخصصات بحوث هذا العدد تنوَّعت أيضا أقلام كاتبيه ، فنجد باحثين من جامعات عراقية متنوعة ككربلاء ،القادسية ، والمستنصرية ،وجامعة وارث الانبياء.. فضلا عن وزارة التربية/ المديرية العامة للمناهج و كذلك مديرية التربية في محافظة ذي قار.

لقد سعت الهيأتان الاستشارية والتحريرية لمجلة العميد العلمية المحكمة منذ تأسيسها الى الآن ان تقدم للقارئ أفضل ما تجود به أقلام الباحثين من مختلف بلدان العالم ، وما هذا العدد الا حلقة مضافة الى حلقات التقدم والتطور المعرفي.. داعين ان ينال رضى القارئ الكريم وان يسهم في بنائه المعرفي ويزيد من وعيه الثقافي لنكون محققين الهدف الحقيقي من وراء انشاء هذه المجلة المباركة.

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

٢١	الإعلاميّةُ في السورِ المفتتَحةِ بـ (الحمد)(دراسةٌ في ضوءِ لسانيّات النصّ)	أ. د. مكّي محي عيدان جامعة كربلاء/ كليّة التربيّة للعلومِ الإنسانيّةِ/ قسم اللغة العربية الباحثة: زينب كريم عبود بكالوريوس لغة عربية / كلية التربية للعلومِ الإنسانية / جامعة كربلاء
٤٧	النَّسَقُ القُرآنيُّ دراسةٌ في المفهومِ والوظيفةِ	أ. م. د. نور مهدي كاظم جامعة وارث الأنبياء/ كلية العلوم الاسلامية/ قسم علوم القرآن الكريم
٧٥	المنهَجُ القُرآنيُّ في تنميةِ الإنسانِ التربيةُ العباديةُ أُنموذجاً	م.د. كاظم حسن جاسم الفتلاوي جامعة كربلاء/ الكلية التربوية المفتوحة/ قسم التربية الإسلامية
١٠٩	صناعةُ الخَشَبِ والأثاثِ في محافظةِ بغدادَ مَشَاكلُها وآفاقُها المستقبليةِ	أ. م. د. عدي فاضل عبد الكعبي جامعة كربلاء / كلية التربية للعلوم الانسانية / قسم الجغرافية
١٣٧	سيميائيةُ العنوانِ في الروايةِ العرفانيَّةِ "رواياتُ عبد الالهِ بن عرفة" أُنموذجاً	م. د. عبّاس فاضل عبد الله الموسويّ المديرية العامة للتربية في محافظة ذي قار
١٧٥	الإسلامُ وشبهةُ الإرهابِ في آياتِ الجهاد والحدودِ دراسةٌ تحليليةٌ	م. د. بتول محمد حسين الرماحي وزارة التربية / المديرية العامة للمناهج

٢٠٣	التردُّدُ في العلاقاتِ النحويَّةِ في شِعْرِ المتنبّي (قراءةٌ في الأبعادِ الدلاليَّةِ)	م. د. عبد الكاظم جبر عبود جامعة القادسية / كلية التربية / قسم اللغة العربية
٢٤٣	الاستحضارُ التاريخيُّ لكوفةِ الإمام عليٍّ ﷺ (دراسةٌ تاريخيَّةٌ)	م. عبد الحسين علوان الدرويش الجامعة المستنصرية / كلية الآداب / قسم الاعلام
17	**Islamic Platonism: Ingress to Social Orientation in Eviternity Ash and King Charles III**	Prof. Haider Ghazi Jassim AL. Moosawi Dept of English/ College of Education for Humanist Sciences/ University of Babylon Prof. Dr. Hamdi Hameed Youssif Dept of English/ College of Education for Girls / University of Tikrit Prof. Dr. Oliver Scharbrodt Dept of Theology andReligion/ College Arts and Law / University of Birmingham

مقاربات لسانية وتربوية
في الخطاب القرآني

الإعلاميّةُ في السورِ المفتتَحةِ بـ(الحمد)

(دراسةٌ في ضوءِ لسانيّات النصّ)

Informativity in Suras Starting with “Thanks be to Him»
(A Study in the Light of Linguistics of the Text)

أ. د. مكّي محي عيدان
Prof. Dr. Maki Mohi `Aidan
الباحثة: زينب كريم عبود
Researcher: Zeinab Kareem `Abud

الإعلاميّةُ في السورِ المفتتَحةِ بـ (الحمد)
(دراسةٌ في ضوءِ لسانيّات النصّ)

Informativity in Suras Starting with "Thanks be to Him»
(A Study in the Light of Linguistics of the Text)

أ. د. مكّي محي عيدان
جامعة كربلاء/ كليّة التربيّة للعلومِ الإنسانيّةِ/ قسم اللغة العربية

Prof. Dr. Maki Mohi `Aidan
University of Karbala / College of Education for Humanisty Sciences / Dept of Arabic

الباحثة: زينب كريم عبود
بكالوريوس لغة عربية / كلية التربية للعلومِ الإنسانية / جامعة كربلاء

Researcher: Zeinab Kareem `Abud
College of Education for Humanisty Sciences/ Universioty of Karbala

makkialkelabi@gmail. com
inwr99721@gmail. com

تاريخ الاستلام: ١٠/ ٥/ ٢٠٢٠
تاريخ القبول: ٨/ ٦/ ٢٠٢٠

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

ملخّصُ البحث:

تُعدُّ الإعلاميّةُ أحدَ المعايير النصية التي جاءت بها الدراسات النصيّة، ويأتي هذا البحثُ لبيان معيار الإعلامية في السور المفتتحة بـ (الحمد)، والأركان الأساسية التي تتمحور حولها، والتطرق للأبعاد الإعلاميّة التي استعملها النصّ القرآنيُّ لكسر أفق التوقّع، وتفحّص تمظهرات الإعلاميّة في السور المفتتحة بـ (الحمد) من خلال عدد من المظاهر. ويرصدُ البحثُ الصيغ والتراكيب غير المعتادة لدى المتلقّي في السور المفتتحة بـ (الحمد)، مما يؤدّي إلى كسر توقّعاته من خلال الكفاءة الإعلاميّة الموجودة في النصّ القرآنيّ.

Abstract:

The informativity is considered one of the textual criteria that comes with text studies, and this study comes to show the informativity criteria in the opening Surahs that are beginning with the (Praise), and the main pillars that everything is centered around. The study touches on the informativity dimensions used by the texts to break the prospect of expectation, and examine the informativity demonstrations in the surahs opening with the (praise) through a number of forms. It is to observe the unusual formulas and structures a recipient perceives in the Surahs opening with the (Praise), which leads to break his expectations through the informativity competence found in the Quranic text.

المقدّمةُ:

ترتبطُ الإعلاميّةُ بتفاعلِ المتلقّي معَ النصِّ بعلاقةٍ وثيقةٍ، وتعتمدُ عليها درجةُ قبولِ النصِّ أو رفضِه، إذ قد يرفضُ المتلقّي النصَّ عندَما لا يحملُ معلوماتٍ تهمّه، أو اشتملَ على معلوماتٍ يعرفُها مِن قبلُ ولا تشكّلُ معرفةً جديدةً، أو كانت قليلةً لا تكفي شغفَ المتلقّي، أو كانت خارجَ نطاقِ اهتمامِه، أو كانت فوقَ قدرتِه على الاستحضارِ[١].

يتعلّقُ معيارُ الإعلاميّةِ – بوثاقةٍ – بمبدأ كسرِ أفقِ التوقّعِ لدى المتلقّي، فـ ((كلّما بعُدَ احتمالُ الورودِ ارتفعَ مستوى الكفاءةِ الإعلاميّةِ))[٢]؛ لأنّها تتمحورُ حولَ سوقِ خبرةٍ معلوماتيّةٍ بطرائقَ غيرِ متوقّعةٍ، وهذا مِن شأنِه أن يجعلَ بنيةَ النصِّ منفتحةً ومتجدّدةً، وتعمل على إدامةِ العلاقةِ بينَ النصِّ والمتلقّي بأن تديمَ التفاعلَ بينَهما وتجعلَه مستمرّاً [٣]، ولعلَّ مردَّ ذلكَ يعودُ بدرجةٍ كبيرةٍ إلى ضرورةِ أن يفهمَ منتجُ النصِّ أنّ تلقّي نصِّه لا يرتبطُ بزمانٍ معيّنٍ أو مكانٍ محدودٍ، بل إنّه يستمرُّ لأزمنةٍ متعدّدةٍ ويتجاوزُ بيئتَه التي أُنتجَ فيها، ومِن ثَمَّ ستتعدّدُ قراءتُه، لذلكَ فإنّ هناكَ مسؤوليّةً على عاتقِ المنتجِ تتمحورُ في أن يضعَ في نصِّه ما يجعلُه طريًّا نضرًا معَ تقادمِ الأزمنةِ بما يُحقّقُ المتعةَ لدى المتلقّي. ولا نغالي إذا قُلنا إنّ المتعةَ الحاصلةَ مِن النصِّ تعدُّ أهمَّ بكثيرٍ مِن مجرّدِ الوصولِ إلى المعنى الذي يُمكنُ أن يستشفه المتلقّي مِن النصِّ[٤].

والحقيقةُ ألّا متعةَ تُوازي الظفرَ بالمعنى بقدرِ تعدّدِ سُبلِ الوصولِ إليه، فكلّما تعدّدتِ الطرقُ زادت فعاليّةُ التلقّي. ومِن هنا نرى ديبوكراند ينظرُ إلى الإعلاميّةِ مِن جهةِ أنّها تكونُ عاليةَ الدرجةِ عندَ كثرةِ البدائلِ وعندَ الاختيارِ الفعليِّ لبديلٍ مِن خارجِ الاحتمالِ[٥]، ومِن ثَمَّ فإنّه ينبغي أن تتوافرَ المعلوماتُ التي تشكّلُ محتوى الاتّصالِ في نصٍّ ما على الجدّةِ والتنوّعِ[٦]، لأنّه كلّما كانتِ المعلوماتُ معتادةً في معناها وفي أسلوبِ عرضِها كانت إعلاميّتُها منخفضةً والعكسُ بالعكسِ[٧]، وكلّما

ابتعدَ النصُّ عنِ المتوقّعِ والمألوفِ زادت كفاءتُه الإعلاميّةُ[٨].

ولا يخفى على المتفحّصِ الحاذقِ ((أنّ الإعلاميّةَ ترتبطُ بإنتاجِ النصِّ واستقبالِه لدى المتلقّي ومدى توقّعِه لعناصرِه))[٩]، ولكن على المنتجِ أن يعيَ مسالةً دقيقةً تتمثّلُ في ضرورةِ عدمِ جنوحِه نحوَ الإغرابِ والغرابةِ بقصدِ كسرِ افقِ المتلقّي، ومِن ثَمَّ فإنّه ينبغي له أن يكونَ حذرًا في كميّةِ الإعلاميّةِ المسوّقةِ في النصِّ؛ لئلّا تنوءَ بقدرةِ المتلقّي على معالجةِ الكمِّ الكبيرِ مِن الجدّةِ المعلوماتيّةِ ممّا قد يُعرّضُ عمليةَ التواصلِ بينَه وبينَ المتلقّي إلى الانهيارِ[١٠]، وهو أمرٌ أدركَه العربُ قديمًا عندَما تنبّهوا إلى هذه المسألةِ فوقفوا بوجِه حركةِ الإغرابِ في المعنى، ورفضوا أن يكونَ المعنى بعيدًا وغيرَ مدركٍ إلّا بمشقّةٍ، وعدّوا الدعوةَ إلى الإغرابِ في المعنى جهلًا بمسالكِ الكلامِ[١١]، ممّا يُدلُّ على معرفةٍ عربيّةٍ واضحةٍ بما يجعلُ الكلامَ ذا كفاءةٍ إعلاميّةٍ لدى المتلقّي، فأدركوا أنّ الخروجَ على المألوفِ والجدّةَ في الخبرةِ المقدّمةِ كلّها ممّا يُثيرُ الإعجابَ في نفسِ المتلقّي، فتراهم يسلّطونَ الضوءَ مثلًا على ما يقدّمُه المجازُ مِن حُلّةٍ جديدةٍ للمعنى، وهي حُلّةٌ غيرُ معهودةٍ تضمنُ له حضورًا إعلاميًّا واسعًا لدى المتلقّي؛ لأنّه سيكونُ بمنزلة صانعٍ جديدٍ للأفكارِ، وليسَ التقديمُ والتأخيرُ – بوصفِه إعادةَ رصفِ المكوّناتِ بطريقةٍ جديدةٍ – ببعيدٍ عن هذا الفهمِ.

يظهرُ لنا ممّا تقدّمَ أنّ الإعلاميّةَ تتمحورُ حولَ رُكنَي الدلالةِ الأساسيّينِ (اللفظ والمعنى)، وكيفيّةِ تقديمِهما بطريقةٍ جديدةٍ تكسرُ الرتابةَ عندَ المتلقّي وتكسر أفقَ التوقّعِ لديه، لذلكَ سنحاولُ أن نتفحّصَ أبرزَ مظاهرِ هذا الكسرِ في السورِ المفتتحة بـ (الحمد) في المطالبِ الآتيّة:

المطلبُ الأوّلُ – الإعلاميّةُ والخبرةُ المعرفيّةُ:

تُعدُّ مخالفةَ المعهودِ في تقديمِ الخبرةِ المعرفيّةِ محطّةً مهمّةً مِن محطّاتِ الإعلاميّةِ، إذ يُفاجأ المتلقّي بما هو غيرُ معهودٍ عندَه ولم يكن قد استعدَّ لتقبّلِه بأدواتِه المعرفيّةِ المعتادةِ، وحينئذٍ نراه يتحفّزُ لأن يكونَ على مستوًى عالٍ مِن التلقّي؛ لأنّ ما يُطرَح عليه سيخلقُ عندَه كسرًا للمعتادِ مِن منظومتِه المعرفيّةِ.

وممّا وردَ في ذلكَ قولُه تعالى: ﴿ يَٰجِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُۥ وَٱلطَّيْرَ ۖ وَأَلَنَّا لَهُ ٱلْحَدِيدَ ﴾[١٢]، إذ لم يكن معهودًا في ما اكتسبَ مِن خبراتٍ أن تؤوبَ الجبالُ والطيرُ، ولم يعهد كذلكَ أن يرى الحديدَ ليّنًا[١٣]، فقد ألفوا الجبالَ والطيرَ والحديدَ على غيرِ الصورةِ التي عرّفَتها الآية، ومِن ثَمَّ ستقفزُ إلى متخيلاتِه مجموعةٌ غير متناهية مِن التساؤلاتِ التي تضمنُ للنصِّ حضورًا أقوى فاعليّةً وأوسعَ مساحةً زمنيّةً، فتزيدُ إعلاميّةً عندَه وتقوى أواصرُ العلاقةِ التواصليّةِ بينَه وبينَ النصِّ بعدَ أن يظفرَ بالمعنى.

وممّا يرتبطُ بهذه الجهةِ كسرُ الفهمِ الموضوعيِّ للأشياءِ وكأنّه إعادةُ تشكيلٍ للمنظومةِ المعرفيّةِ، فقد يُحكَمُ على الأشياءِ بغيرِ الظاهرِ أو المعتادِ فتشكّلُ انعطافةً في الفهمِ وتُولّدُ تساؤلاتٍ متعدّدةٍ لدى المتلقّي ممّا يزيدُ مِن درجةِ إعلاميّةِ النصِّ.

ويُمكنُ أن نلمسَ هذا في قولِه تعالى: ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْكَبِيرُ ﴾[١٤]، فقد شكّلَ النصُّ تقاطعًا حادًّا معَ ما ينبغي أن يكونَ، إذ كيفَ يُمكنُ أن يُورَّثَ الكتابُ لَمن وصفَهم بـ (ظالم لنفسه) أو (مقتصد)، فقد ولّدَ لدى المتلقّي صدماتٍ معرفيّةٍ حادّةٍ ومُلحّةٍ تُحفّزُه على التدبّرِ والتفحّصِ لحلِّ هذا الكسرِ لأفقِ التوقّعِ المعرفيِّ؛ لأنّ المعتادَ المعرفيَّ عندَنا أنّ (توريث الكتاب) لـ (الذين اصطفى) ينبغي أن يتبعَه ذكرُ أسمى الصفاتِ بما يليقُ بصفةِ توريثِ الكتابِ، ومِن

ثَمَّ تتوالى التقاطعاتُ المعرفيّةُ حولَ أحقّيّةِ (ظالم لنفسه) في أن يرثَ كتابًا وُصِفَ بأنّه (هدى للمتقين)، فيُعملُ المتلقّي عقلَه لِيصلَ إلى أنّ (منهم) التي سبقتِ الأصنافَ الثلاثةَ ليست للتفريعِ على (الذين اصطفى)، فيكونوا مِنهم، وإنّما هي لبيانِ أنّ مِن ذراريهم وأنسابِهم مَن يتّصفُ بذلكَ[١٥]، حتّى إذا أدركَ المتلقّي ذلكَ زادت بهجتُه وقويَ اتّصالُه بالنصِّ فارتفعت درجةُ الإعلاميّةِ فيه.

ويدخلُ ضمنَ كسرِ المعهودِ في المنظومةِ المعرفيّةِ توظيفُ الظروفِ المكانيّةِ والزمانيّةِ توظيفًا غيرَ معتادٍ، إذ يحضرُ المكانُ حضورًا غيرَ مألوفٍ فيكونُ المكانُ المخصّصُ للخيرِ مثلًا مستعملًا في الشرِّ، ويحضرُ الزمنُ بصورةٍ غيرِ متوقّعَةٍ، إذ ترى زمنَ العملِ يستحيلُ وقتًا للكسلِ، وزمنَ العبادةِ موظّفًا للإساءةِ وغيرَ هذا. وممّا جاءَ قولُه تعالى: ﴿ بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ ﴾[١٦]، فقد استحالَ الوقتُ للمكرِ والخديعةِ وصرفَ الناسَ عن الوجهةِ المعهودةِ، فجعلوهم يكفرونَ باللهِ ويجعلونَ له أندادًا في مقاطعةٍ صارخةٍ لدعوتهم إلى أن يكونَ الليلُ للعبادةِ، (وقليلا من الليل ما يهجعون)، وكأنّ النصَّ القرآنيَّ أرادَ أن يُشعرَ بهذه المفارقةِ فقالَ ﴿ وَأَسَرُّواْ ٱلنَّدَامَةَ ﴾[١٧].

ومِن كسرِ التوقّعِ المكانيِّ أن تستعملَ المكانَ في غيرِ ما تعوّدتِ الخبرةُ الإنسانيّةُ أن تجدَه فيه، ممّا يخلقُ دهشةً لدى المتلقّي مِن هذا الحضورِ غيرِ المعهودِ، ومِنه قولُه تعالى: ﴿ وَأَمَّا ٱلْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِى ٱلْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُۥ كَنزٌ لَّهُمَا ﴾[١٨]، فليسَ مِنَ المعهودِ أن يحضرَ (الجدار) بوصفِه حافظةً للأموالِ، وإنّما يحضرُ الجدارُ بوصفِه سورًا فكانَ الحضورُ الفاعلُ للجدارِ (بوصفه حافظا للكنز) بخلافِ الحضورِ الجامدِ للجدارِ (بوصفه سورا) محطَّ نظرٍ ودهشةٍ لدى المتلقّي، فزادَ تعلّقَه بالنصِّ وزادت معَه إعلاميّةُ النصِّ.

وليسَ ببعيدٍ عن هذا الفهمِ استعمالُ (البحر) بوصفِه (مدادا) في صورةٍ غيرِ

معهودةٍ، إذ قالَ تعالى: ﴿ قُل لَّوۡ كَانَ ٱلۡبَحۡرُ مِدَادٗا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلۡبَحۡرُ قَبۡلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوۡ جِئۡنَا بِمِثۡلِهِۦ مَدَدٗا ﴾[١٩]، لأنّ المعهودَ حضورُ البحرِ بوصفِه محلًّا للصيدِ ومجرى للسفنِ، لا أن يحضرَ مُموّلًا مداديًّا للأشياءِ، وهنا سينتجُ هذا الاستعمالُ فضاءاتٍ واسعةً مِن التأمّلِ فيكونُ حضورُ المتلقّي في تصوّرِ الدلالةِ، فتزادُ العلاقةُ بينَ النصِّ والمتلقّي ويحظى النصُّ بموقعٍ لديه بما توافرَ عليه مِن بُعدٍ إعلاميٍّ مُتدفّقٍ.

وممّا لاشكَّ فيه أنّ حضورَ المكانِ بصورتِه غيرِ المعهودةِ في الذهنِ سيُرتّبُ الأولوياتِ داخلَ المنظومةِ المعرفيّةِ، فيكونُ المكانُ محطّةً معرفيّةً مضافةً إلى ما سبقَ.

ويُمكنُنا تلمّس مظهرِ هذا الحضورِ في قولِه تعالى: ﴿ قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ ثُمَّ ٱنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُكَذِّبِينَ ﴾[٢٠]، أو قولِه تعالى: ﴿ أَوَ لَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَيَنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ ﴾[٢١]، فقد خرَقَ النصُّ ما اعتادتِ المنظومةُ المعرفيّةُ مِن فوائدِ السياحةِ في الأرضِ مِن كونِها مصدرًا للاستئناسِ، إذ تحوّلت إلى ما يضيقُ معَه الصدرُ وهو يرى الآثارَ المدمّرةَ[٢٢]، فشكّلَ هذا الانقلابُ في توظيفِ المكانِ انعطافةً معرفيّةً كسرت أفقَ التوقّعِ لدى المتلقّي فازدادت إعلاميّتُه بذلكَ.

ويتمظهرُ خرقُ المعتادِ في المنظومةِ الفكريّةِ أيضًا في ما يبدو نتيجةً غيرَ منطقيّةٍ للأشياءِ، فمِن المعروفِ منطقيًّا أنّ النتائجَ تتبعُ المقدّماتِ وهو ما ركّزَه النصُّ القرآنيُّ كثيرًا مِن مثلِ: ﴿ هَلۡ جَزَآءُ ٱلۡإِحۡسَٰنِ إِلَّا ٱلۡإِحۡسَٰنُ ﴾[٢٣]، وقولِه تعالى: ﴿ جَزَآءُ سَيِّئَةٖ بِمِثۡلِهَا ﴾[٢٤]، أمّا أن يكونَ جزاءُ الإحسانِ كفرًا وجزاءُ السيّئةِ حسنةً فإنّ ذلكَ ممّا يستدعي توقّفَ المتلقّي بعنايةٍ لِما فيها مِن كسرٍ لأفقِ توقّعِه، ممّا يُعطي النصَّ بُعدًا إعلاميًّا ضاغطًا نحوَ التدبّرِ، ويُمكنُنا أن نتلمّسَ هذا المظهرَ في قصّةِ النبيِّ موسى عليه السلام معَ العبدِ لصالحٍ، فقد شكّلت مُجازاةُ العبدِ الصالحِ لِما قابلِه مِن أحداثٍ مُجازاةً غيرَ متوقّعةٍ أو لِنقل إنّها على الضدِّ ممّا هو متوقّعٌ، ممّا ولّدَ استغرابًا تطوّرَ إلى أن يكونَ رفضًا

لِما حدثَ، لأنّه لم يجرِ بحسبِ ما هو معروفٌ عقلًا، فقد جازى أهل القريةِ الذينَ أبَوا أن يضيّفوهما بفعلِ الخيرِ لهم وإقامةِ جدارٍ يُريدُ أن ينقضَّ[٢٥]، في مقابلِ أنّه قتلَ نفسًا زكيّةً بغيرِ حقٍّ بحسبِ ما ظهرَ لموسى(عليه السلام)[٢٦]، ممّا أثارَ حفيظةَ موسى وأظهرَ عدمَ الرضا، إذ لم يكنِ الجزاءُ مِن جنسِ العملِ بحسبِ رأيه.

إنّ مثلَ هذا الكسرِ لأفقِ التوقّعِ لموسى(عليه السلام) – ومعَه المتلقّي طبعًا – والذي سيُحاولُ أن يحلَّ لغزَه في ما سيأتي مِن آياتٍ، مِن شأنِ مثلِ هذا الكسرِ لأفقِ التوقّعِ أن يعطيَ إعلاميّةً واسعةً.

ولا يفوتُني أن أذكرَ أنّ حلَّ هذه الإشكاليّاتِ النصيّةِ تقعُ على عاتقِ المنتجِ للنصِّ بأن يضعَ المفاتيحَ لحلِّ هذه الانغلاقاتِ المعرفيّةِ، وهو ما أتى به النصُّ القرآنيُّ مِن خلالِ توضيحِ العبدِ الصالحِ للمسوّغاتِ التي دعته إلى فعلِ ما هو غيرُ متطابقٍ معَ المنطقِ العقليِّ والخبرةِ المعرفيّةِ؛ لأنّه في الحقيقةِ إنّما كانَ مِن مناطقَ معرفيّةٍ لم يعهدها موسى(عليه السلام)، وهي منطقةُ (العلم بالغيب) فجاءتِ الآياتُ (٧٩– ٨٢) لتسدَّ الفجواتِ المعرفيّةَ في ذهنِ موسى(عليه السلام) والمتلقّي على حدٍّ سواءٍ، ممّا رفعَ مِن درجةِ إعلاميّةِ النصِّ والتفاعلِ معَه إلى مدياتٍ قصوى.

وكذلكَ أشير إلى أنّ سدَّ هذه الفجواتِ المعرفيّةِ ضرورةٌ تواصليّةٌ مهمّةٌ؛ لِئَلّا يَنفرطَ عقدُ النصِّ ويضحي بعيدًا عنِ الفهمِ وتنقطعَ عُرى التواصلِ معَه فيقلّ التفاعلُ معَه، ممّا قد يؤدّي إلى انهيارِ عمليّةِ التواصلِ بينَ المنتجِ والمتلقّي[٢٧].

المطلبُ الثاني – الإعلاميّةُ والقصصُ:

يظهرُ جزءٌ مِن الإعلاميّةِ في الجانبِ القصصيِّ مِن النصِّ، وتتمثّلُ في سلوكٍ غيرِ مُتوقع لأبطالِ القصّةِ، فيكونُ موقعُ الأشخاصِ في غيرِ موقعِهم الحقيقيِّ، ممّا يُولّدُ مفارقةً لدى المتلقّي منذُ البداياتِ الأولى للقصّةِ، فيندفعُ المتلقّي لملاحظةِ أحداثِها مِن أجلِ الظفرِ بنهاياتِ هذه القصّةِ الخارجةِ عن أفقِ التوقّعاتِ.

ويُمكنُنا أن نتلمّسَ هذا المظهرَ في ما جاءَ في سورةِ الكهفِ مِن مرافقةِ النبيِّ موسى عليه السلام للعبدِ الصالحِ، إذ تشكّلتِ المفارقةُ مِن اللحظاتِ الأولى لهذه الرفقةِ، فكيفَ لنبيٍّ مِن أولي العزمِ أن يطلبَ التعليمَ مِن رجلٍ لم يكن له حضورٌ قويٌّ على مسرحِ الأحداثِ قبلَ هذا، فضلًا عن كسرِ الأفقِ المعرفيِّ لدى المتلقّي الذي استقرَّ في بنائه العقديِّ أنّ الرسلَ (ولاسيما أولوا العزم) هم أعلمُ أهلِ زمانِهم، ومِن هنا كانَ على المنتجِ أن يقدّمَ لنا تعليلًا منطقيًّا لحضورِ الرجلينِ في غيرِ موضعِهما كما يظهرُ للقارئِ السطحيِّ (الرسول) في موقعِ المتعلّمِ الذي يجهلُ بعضَ الأشياءِ، والعبدُ الذي يكونُ معلّمًا للرسولِ، فقد تبادلا الأدوارَ فيما بينَهما، فقالَ تعالى في حلِّ هذا الإشكالِ: ﴿ فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾[٢٨]، وهنا تبدّدَت غيومُ النصِّ وأسهمَ هذا التوضيحُ في فتحِ آفاقٍ جديدةٍ امامَ المتلقّي فزادَ تعلّقُه بالنصِّ.

ومِن مظاهرِ الإعلاميّةِ أيضًا في الجانبِ القصصيِّ مفاجأةُ المتلقّي بنهاياتٍ غيرِ متوقّعةٍ للأحداثِ، ولا يخفى أنّه كلّما كانتِ النهاياتُ غيرَ متوقّعةٍ كان للنصِّ حضورُه الوقّادُ في ذهنِ المتلقّي، ممّا يرتفعُ بدرجةِ مقبوليّتِهِ لديه وبمستوى إعلاميّتِهِ. ويُمكنُنا تلمّس هذا المظهر في قولِه تعالى: ﴿ فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِۦٓ إِلَّا دَآبَّةُ ٱلْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُۥ ﴾[٢٩]، فبعدَ كلِّ ما أُوتيَ النبيُّ سليمانُ عليه السلام

مِن قوّةٍ مرئيّةٍ (الريح، عين القطر)، وقوّةٍ مخفيّةٍ (تسخير الجن له)[٣٠] توقّعَ المتلقّي أن لن تكونَ له نهايةٌ، وإن كانت ثمّةَ نهايةٌ فإنّها ستكونُ على يدِ قوّةٍ أعظمَ، إلّا أنّ النصَّ فاجأ الجميعَ بأن جعلَ ما يدلُّ على موتِه مخلوقٌ ضعيفٌ هو (دابة الأرض) لتسقطَ هذه القوّة الجبّارة التي كانوا معَها في (العذاب المهين)، بعدَ أن تأكلَ هذه الحشرةُ الحقيرةُ منسأتَه فتكونَ دليلًا على نهايتِه غيرِ المتوقّعةِ[٣١]، وممّا يزيدُ مِن الاعتقادِ بأنّها نهايةٌ غيرُ متوقّعةٍ أنّهم ظلّوا يعملونَ سنةً كاملةً بعدَ موتِه وهم يظنّونَ أنّه يراهم، وهو ما عبّرَ عنه النصُّ القرآنيُّ بقولِه: ﴿ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ ٱلْجِنُّ أَن لَّوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ ٱلْغَيْبَ مَا لَبِثُواْ فِى ٱلْعَذَابِ ٱلْمُهِينِ ﴾[٣٢].

ولا يفوتُني أن أذكرَ أيضًا أنّ مِن مظاهرِ الإعلاميّةِ في القصصِ والإخباريّاتِ أن تكونَ هذه القصصُ مسوقَةً في شكلٍ جديدٍ بأن يُسلّطَ الضوءُ على القصّةِ مِن جهةٍ مغايرةٍ لِما رسخَ في ذهنِ المتلقّي؛ ليكسرَ بذلكَ أفقَ التوقّعِ لدى المتلقّي في ما سيؤولُ إليه النصُّ، فيعرضُ المعنى في أشكالٍ لغويّةٍ متعدّدةٍ ممّا يُعطي بُعدًا إعلاميًّا أوسعَ للنصِّ، ويرفعُ مِن كفاءتِه الإعلاميّةِ. ومثالُ ذلكَ في القرآنِ الكريمِ ما جاءَ مِن ذكرِ قصّةِ نبيِّ الله موسى عليه السلام، فقد ذُكِرَ في أكثرِ مِن (٤٤٠) موضعًا، كانت حصّةُ السورِ المفتتحة بـ (الحمد) مِنها (مرّتين)، مرّةً في سورةِ الأنعامِ في الآيةِ (٨٤) في سياقِ ذكرِ نعمةِ الله على نبيِّه إبراهيمَ عليه السلام، ومرّةً أخرى في سورةِ الكهفِ في الآياتِ (٦٠-٨٢) في سَفَرِه ولقائِه بالعبدِ الصالحِ، فلا يكونُ ذكرُ موسى عليه السلام هو نفسُه وإنّما سُلّطَ الضوءُ على هذه الشخصيّةِ مِن جهةٍ أخرى، ممّا أسهمَ في كسرِ أفقِ التوقّعِ بالنهاياتِ لدى المتلقّي.

المطلبُ الثالثُ – الإعلاميّةُ والاستعمالُ اللغويُّ:

لّما كانتِ الإعلاميّةُ تُبنى على كسرِ أفقِ التوقّعِ لدى المتلقّي فمِن دونِ شكٍّ ستسعى إلى تحقيقِ ذلكَ بتغيُّرِ البِنى في الذهنِ والاستعمالاتِ المألوفةِ للألفاظِ، ويُمكنُ تلمّس هذه النواحي في السورِ المبدوءةِ بـ (الحمد) في مظاهرَ متعدّدةٍ لعلَّ مِن أوضحِها ما يلي:

١ – الاستعمالُ غيرُ الحقيقيِّ للألفاظِ:

إنّ الاستعمالَ غيرَ الحقيقيِّ للألفاظِ يُعطي الموجوداتِ حضورًا غيرَ مُعتادٍ، فيغدو الصامتُ ناطقًا والميّتُ حيًّا، فيتغيّرُ الشكلُ الخارجيُّ للموجوداتِ ليسجّلَ حضورًا جديدًا وكسرًا لِما اعتادَ المتلقّي تصوّرَه مِن الموجوداتِ، فينفتحُ النصُّ على آفاقٍ واسعةٍ واحتمالاتٍ متعدّدةٍ تزيدُ في كفاءتِه الإعلاميّةِ، فالمعارضُ الجديدةُ للأشياءِ تصبُّ في مسألةٍ تُعارضُ الأنماط المقدّمة في النصِّ معَ أنماطِ المعرفةِ المختزنةِ في ذهنِ القارئِ، فتُولّدُ انعطافاتٍ شديدةَ الإثارةِ لانتباهِ المتلقّي، وهو ما يُسمّيه ديبوكراند بعنصرِ (التعارض) ضمنَ الدرجةِ الثالثةِ مِن درجاتِ الإعلاميّةِ وهي الدرجةُ الأكثرُ إعلاميّةً[٣٣].

ومِنَ المعروفِ أنّ مِن أبرزِ مظاهرِ الاستعمالِ غيرِ الحقيقيِّ للألفاظِ هو المجازُ (بنوعيه المرسل والعقلي)، والاستعارةُ والكنايةُ، وهو ما حفلَت به السورُ المفتتحة بـ (الحمد) فزادت في درجةِ الكفاءةِ الإعلاميّةِ للنصِّ.

و مِنَ الآياتِ التي جاءت بالمجازِ قولُه تعالى: ﴿ بَلۡ مَكۡرُ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ ﴾[٣٤]، إذ جعلَ الليلَ والنهارَ سمةَ الحركة بأن أسندَ المكرَ لهما على سبيلِ الملكيّةِ اللفظيّةِ، حتّى بدا الليلُ والنهارُ ماكرينِ على نحوِ المجازِ العقليِّ ذي العلاقةِ الزمانيّةِ.

وأيضًا قولُه تعالى: ﴿ وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنۡ أَذِنَ لَهُۥ ﴾[٣٥]، فحضَرتِ الشفاعةُ هنا بوصفِها فاعلًا على سبيلِ المجازِ في حينِ أنّ النفعَ والضرَرَ ليسَ لها على وجهِ الحقيقةِ[٣٦]. ومِن الاستعمالِ غيرِ الحقيقيِّ للألفاظِ في بابِ الاستعارةِ قولُه تعالى:

﴿ وَنَقُولُ لِلَّذِينَ ظَلَمُواْ ذُوقُواْ عَذَابَ ٱلنَّارِ ٱلَّتِي كُنتُم بِهَا تُكَذِّبُون ﴾[٣٧]، فقدِ استعارَ النصُّ (الذوق) للعذابِ في عمليّةٍ حسيّةٍ غيرِ معهودةٍ، لأنّ المعهودَ أن يكونَ الذوقُ متعلّقًا بطعمِ الأشياءِ المأكولةِ أو المشروبةِ، ممّا فتحَ النصَّ أمامَ آفاقٍ واسعةٍ مِن التلقّي بعدَ أن وفّرَ له زخمًا إعلاميًّا غيرَ محدّدِ المساحةِ. ومِن الاستعارةِ قولُه تعالى: ﴿ فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ ﴾[٣٨]، فالفعلُ (يريد) جاءَ على الاستعارةِ[٣٩].

ويرتبطُ بالاستعمالِ غيرِ المألوفِ للألفاظِ ما يُسمّى في البلاغةِ العربيّةِ باسمِ (الكناية)، لأنّه يذهبُ إلى ألفاظٍ غيرِ مباشرةٍ يعبّرُ بها عرضًا عن المعاني[٤٠]، فيفتحُ مساحاتِ التلقّي أمامَ القارئِ كاسرًا أفقَ التوقّعاتِ المكبّلةِ للتخيّلِ، وقد وظّفَ النصُّ القرآنيُّ هذا الخروجَ في عددٍ مِن المواضعِ في السورِ المفتتحة بـ (الحمد)، ومِنه قولُه تعالى: ﴿ وَأُخِذُواْ مِن مَّكَانٍ قَرِيبٍ ﴾[٤١]، كنايةً عنِ القنوطِ[٤٢]، وقولُه تعالى: ﴿ وَيَقْذِفُونَ بِٱلْغَيْبِ مِن مَّكَانٍۢ بَعِيدٍ ﴾[٤٣]، كنايةً عنِ الخفاءِ والغيبِ[٤٤]، وقولُه تعالى: ﴿ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴾[٤٥]، كنايةً عنِ اليهودِ والنصارى والمُثَلّثينِ والقائلينَ بأنّ اللهَ اتّخذَ ولدًا سبحانَه عمّا يصفونَ[٤٦]، ومِنَ الكنايةِ أيضًا قولُه تعالى: ﴿ فَقُطِعَ دَابِرُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ ﴾[٤٧]، كنايةً عن إبادتِهم جميعًا[٤٨].

٢ – المخالفةُ بينَ الأساليبَ:

مِنَ الإجراءاتِ الإعلاميّةِ في النصِّ القرآنيِّ ما جاءَ مِن مخالفةٍ بينَ الأساليبِ في مواضعَ يراها المتلقّي غيرُ المدقّقِ موضعًا واحدًا، حتّى إذا فرّقَ بينَ الأساليبِ دعا المتلقّي إلى تفحّصِ السببِ في هذه المفارقةِ، ثُمَّ ليصلَ بعدَ ذلكَ إلى مبتغاهُ فيشعر بلذّةٍ عاليةٍ فترتفع بذلكَ الكفاءة الإعلاميّة للنصِّ لديه. ومثالُ ذلكَ قولُه تعالى: ﴿ فَمَا ٱسْطَٰعُوٓاْ أَن يَظْهَرُوهُ وَمَا ٱسْتَطَٰعُواْ لَهُۥ نَقْبًا ﴾[٤٩]، فقد تعرّضَ المتلقّي إلى درجةٍ عاليةٍ مِن كسرِ أفقِ التوقّعِ في رتابةِ النصِّ، لأنّ السيرَ المتوقّعَ معَ النصِّ يُفترضُ

أن يَجدَ جملةَ (وما اسطاعوا له نقبا)، فلمّا وجدَها (استطاعوا) حدثت لديه هزّةٌ معرفيّةٌ ومِن ثَمَّ كانَ عليه أن يتفحّصَ السببَ الدافعَ لهذا التغايُرِ في الاستعمالِ اللفظيِّ بينَ (اسطاعوا، استطاعوا)(٥٠)، حتّى إذا أدركَ أنّ (الظهور على الشيء بمعنى الصعود فوقه) لا يحتاجُ إلى الجهدِ الذي يحتاجُه (نقب الشيء وإحداث ثقب فيه)، ولاسيما أنّ كلَّ هذا الشيءِ على المواصفاتِ التي وصفَ بها هذا الجدارُ، فلمّا أدركَ المتلقّي هذا التباينَ في الاستعمالِ وهذه الدقّةَ في وصفِ الأشياءِ تلقّى النصَّ بأفقٍ آخرَ، وارتفعت درجةُ إعلاميّةِ النصِّ عندَه.

المطلبُ الرابعُ – الإعلاميّةُ والجانبُ الصوتيّ:

تعتمدُ الإعلاميّةُ أحيانًا على المنبّهاتِ الصوتيّةِ في النصِّ، بشرطِ أن تكونَ هذه المنبّهاتُ غيرَ مقصودةٍ لذاتِها وإنّما يلفُّها بُعدٌ معنويٌّ، يدفعُ المتلقّي إلى التلقّي الحرِّ للنصِّ، ولاسيما إن كانت هذه المنبّهاتُ غيرَ معتادةٍ أو أنّها سيقت بغزارةٍ في رسمِ الصورةِ الكليّةِ للأحداثِ سواءً في بدءِ السورِ أو في النهاياتِ.

لقد كان هذا البعدُ حاضرًا منذُ اللحظاتِ الأولى في السورِ المفتتحة بـ (الحمد)، فقد كانت هذه الكلمةُ منبّهًا صوتيًّا يدفعُ بالمتلقّي إلى مزيدٍ مِنَ التفاعلِ الإيجابيِّ في رحلتِه للبحثِ في سببِ اختيارِ هذه الكلمةِ في مطلعِ هذه الآياتِ، فتذهبُ الآراءُ والتصوّراتُ والقراءاتُ بالنصِّ مذاهبَ شتّى، وتُعادُ القراءةُ عبرَ العصورِ، كلٌّ بحسبِ مشربِه ورؤاه، فتتحقّقُ للنصِّ إعلاميّةٌ واسعةٌ وتفاعلٌ مستمرٌّ لأنّه سيُنتجُ قراءاتٍ متعدّدةً.

أمّا في سياقِ السورِ المفتتحة بـ (الحمد) فقد حضرَ المنبّهُ الصوتيُّ في اختيارِ فواصلِ الآياتِ بما يُناسبُ الحضورَ الذهنيَّ أو قوّةَ الفعلِ الدراميِّ داخلَ القصّةِ المسوقةِ مِنَ النصِّ، فكانَ لكلِّ قصّةٍ مِنَ القصصِ نهايةٌ واحدةٌ تقريبًا ممّا يُعطي للمتلقّي آفاقًا واسعةً مِنَ التلقّي، فلو دقّقنا في قصّةِ أهلِ الكهفِ لوجدنا نهاياتِ الآياتِ فيها الألفُ المطلقةُ المسبوقةُ بأحدِ

أحرفِ القلقلةِ، فقد جاءَت في هذه النهاياتِ الكلماتُ (عجبا، رشدا، عددا، أمدا، هدى، شططا، كذبا، مرفقا، مرشدا، رعبا، أحدا، أبدا، مسجدا، ملتحدا...)[٥١]، أمّا قصّةُ موسى فقد تقاسمَها صوتَا الباءِ والراءِ تقريبًا (حقبا، سربا، نصبا، عجبا، خبرا، أمرا، ذكرا، صبرا، عسرا، نكرا...)[٥٢]، لقد شكّلَ هذا الملمحُ الصوتيُّ نقطةَ إثارةٍ كسرت رتابةَ السردِ داخلَ النصِّ فسمحت بمدياتٍ واسعةٍ مِن التلقّي.

وقد لا يكونُ بعيدًا عن هذا استعمالُ الجناسِ بوصفِه ملمحًا صوتيًّا يدفعُ بالمتلقّي إلى التوقّفِ إزاءَ النصِّ وتفحّصِه، ممّا يُسهمُ في الارتفاعِ بمستوى كفاءتِه الإعلاميّةِ. ومِنَ الجناسِ[٥٣] قولُه تعالى: ﴿ وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْـَٔوْنَ عَنْهُۖ ﴾[٥٤]، فضلاً عمّا شكّلته كلمةُ (عنه) مِن فاصلٍ صوتيٍّ مثلت محطاتٍ إيقاعيّة تكسرُ الانثيالَ اللفظيَّ الرتيبَ. وقريبٌ مِن هذا ما جاءَ في قولِه تعالى: ﴿ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴾[٥٥]، إذ شكّلت كلمةُ (عليهم) وقفةً صوتيّةً إيقاعيّةً.

المطلبُ الخامسُ – الإعلاميّةُ والمتضادّاتُ:

يعتمدُ هذا البعدُ على كسرِ أفقِ التوقّعِ برقابةِ مجرياتِ الحدثِ مِن خلالِ القصدِ إلى وضعِ المتضادّاتِ لِتكونَ محطّةً إيقاعيّةً على مستوى الفكرِ، فتشكّلُ فواصلَ داخليّةً تُعطي النصَّ حضورًا إعلاميًّا قويًّا لدى المتلقّي.

ويُمكنُني القولُ إنّ الاعتمادَ على التضادِّ في السورِ المفتتحة بـ (الحمد) يُعدُّ ملحمًا أسلوبيًّا نصيًّا أعطى للنصِّ إيقاعًا كاسرًا للرقابةِ، ومضيفًا بُعدًا صوتيًّا ليسهمَ في الارتفاعِ بمستوى الكفاءةِ الإعلاميّةِ، بل يشعرُ المتلقّي بصراعٍ قويٍّ وهديرٍ متلاطمٍ مِن التصادماتِ الضدّيّةِ في النصِّ أضفت عليه حركةً وحيويّةً كسرت ما يُمكنُ أن يصيبَ النصَّ مِن رتابةٍ، ففاجأتِ المتلقّي بآفاقٍ جديدةٍ.

لقد ظهرتِ التضادّاتُ في سياقِ الآياتِ بكثرةٍ (الأولى / الآخرة – يلج / يخرج

- ينزل / يعرج – أصغر / أكبر – بين أيديهم / ما خلفهم)[٥٦].

وكذلكَ ظهرَ التضادُّ فشكّلَ ملمحًا نصيًّا واضحًا مِن خلالِ (السموات / الأرض – ممسك / يرسل – يضل / يهدي – موت / حياة – الصالحات / السيئات – يعمر / ينقص – تحمل / تصنع – عذب فرات / ملح أجاج – الليل / النهار – الفقراء / الغني – الأعمى / البصير – الظلمات / النور – الظل / الحرور – الاحياء / الأموات...)[٥٧].

إنّ القصدَ إلى إيرادِ المتضادّاتِ يقومُ على مبدأ مخالفةِ اللاحقِ للسابقِ، وهو مظهرٌ مِن مظاهرِ كسرِ التوقّعِ، إذ يقصدُ المنتجُ إلى تنويعِ الخطابِ وتحقيقِ الاستمراريّةِ النصيّةِ ونقلِ الخبرةِ المعرفيّةِ إلى المتلقّي بطريقةٍ تتوافرُ على عنصرينِ مهمّينِ هما الامتناعُ والإمتاعُ.

المطلبُ السادسُ – الإعلاميّةُ والتراكيبُ:

لكلِّ لغةٍ تراكيبٌ معروفةٌ تجري على سُنَنِ المتكلمينَ بها، فيخضعُ لها المتكلمونَ بهذه اللغةِ، وهي بهذا – وإن كانت مصدرَ قوّةٍ في حفظِ اللغةِ – تُشكّلُ رقابةً على الاستعمالِ اللغويِّ، ممّا يُقلّلُ مِن درجةِ إعلاميّةِ هذه اللغةِ لذلكَ يعمدُ المنتجُ أحيانًا إلى كسرِ هذه الرتابةِ الموقعيّةِ بتقديمِ ما حقُّه التأخيرُ، وهو بهذا التقديمِ يكسرُ أفقَ المتلقّي الذي تعوّدَ مثلًا أن يرى التركيبَ الفعليَّ مكوّنًا مِن (فعل وفاعل ومفعول به)، والتركيبَ الاسميَّ مِن (مبتدأ وخبر) ممّا يُعطي للنصِّ حضورًا إعلاميًّا لدى المتلقّي الذي سيسعى إلى معرفةِ المسوغاتِ التي دعتِ المنتجَ إلى هذا الكسرِ لأفقِ التوقّعِ في البناءِ.

ولعلَّ مِن أوضحِ صورِ هذا التقديمِ ما جاءَ في سورةِ الفاتحةِ في قولِه تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[٥٨]، إذ سيتساءلُ المتلقّي كثيرًا عنِ المزيّةِ في التحوّلِ مِن الرتابةِ البنائيّةِ المعروفةِ في الجملِ الفعليّةِ إلى هذا الشكلِ الجديدِ، فيبحثُ عنِ الاحتمالاتِ الدلاليّةِ لهذا التحوّلِ والجدوى المعرفيّةِ مِن خلفِه، ممّا يجعلُ النصَّ مفتوحًا على مستوياتٍ متعدّدةٍ مِن التلقّي فترتفعُ بذلكَ الكفاءةُ الإعلاميّةُ للنصِّ.

لقد خُرِقت الرتابةِ البنائيّةِ في التركيبِ الفعليِّ في مواضعَ متعدّدةٍ بقصدِ إثارةِ المتلقّي وحملِه على تفحّصِ مسوّغاتِ هذا الخرقِ، حتّى إذا أدركَها – وهنا يدخلُ الاحتمالُ الدلاليُّ في التفسيرِ – كانَ للنصِّ حضورٌ إعلاميٌّ واسعٌ عندَه. والحقُّ أنّ خرقَ التراتبيّةِ الموقعيّةِ للألفاظِ في السورِ المفتتحة بـ (الحمد) مِنَ الكثرةِ ما يجعلُه غيرَ محتاجٍ إلى التدليلِ عليه ممّا يُقوّي الاعتقادَ عندي بأنّ ثَمّةَ قصديّةً إعلاميّةً واضحةً في جعلِ النصِّ يتملّكُ القارئَ ويحملُه على تصوّرِ احتمالاتٍ متعدّدةٍ للدلالاتِ ممّا يرفعُ مِن كفاءتِه الإعلاميّةِ.

والحقُّ أنّ المتمعّنَ في ما قيلَ مِن نظريّاتٍ في الإعجازِ القرآنيِّ يجدُ أصولَ الإعلاميّةِ ماثلةً في نظريّةِ (النظم) التي قالَ بها عبدُ القاهرِ الجرجانيّ في محاولةٍ مِنه لإرجاعِ الإعجازِ إلى معاني النحوِ وتعلّقِ الكلمِ بعضِه ببعضٍ، ولا أرى هذه النظرةَ إلّا مصداقًا مِن مصاديقِ الإعلاميّةِ في النصِّ المقدّسِ لأنّنا لو تفحّصنا لغةَ القرآنِ الكريمِ مِن حيثُ هي مفردات لوجدناها مألوفةً عندَ العربِ إلّا أنّ الشكلَ الذي قدّمت به هو الذي أدهشَ ألبابَهم، فوقفوا إزاءَه عاجزينَ لأنّه فاجأهم بشكلٍ نصيٍّ جديدٍ على عكسِ توقّعاتِهم، فلمّا كسرَ توقّعاتِهم عجزوا عن مجاراتِه وسمت منزلتُه في أنفسِهم حتّى قيلَ فيه إنّه ليسَ بكلامِ بشرٍ. وممّا لاشكَّ فيه أنّ كسرَ توقّعِهم في البناءِ والأسلوبِ مِن اصدقِ مظاهرِ الإعلاميّةِ المرتفعةِ للقرآنِ الكريمِ.

إنّ الانزياحَ التركيبيَّ يُسهمُ في الارتفاعِ بدرجةِ إعلاميّةِ النصِّ؛ لأنّ تلقّي الدلالاتِ المحتملَةِ أمتعُ مِن تلقّي الدلالاتِ الظاهرةِ، ولعلَّ مِن المناسبِ ان نُشيرَ هنا إلى أنّ العربَ قد فطنوا إلى هذه الجهةِ الإعلاميّةِ في النصِّ حتّى أنّ عبد القاهر الجرجاني كانَ يعدُّ النصَّ البيّنَ في الشيءِ لا مزيّةَ له، وإنّما تكونُ المزيّةُ متى ما احتملَ النصُّ وجوهًا أخرى غيرَ الوجهِ الذي جاءَ عليه[٥٩].

ولا يقفُ المظهرُ الإعلاميُّ في التراكيبِ عندَ التقديمِ والتأخيرِ أو التراكيبِ

المحتملةِ الدلالةِ، وإنّما يتعدّاها إلى نواحٍ أُخرَ لعلَّ مِن أبرزِها ما يُسمّى في علمِ النصِّ باسمِ (الفجوات النصيّة)، وهو المعروفُ عندَ العربِ قديمًا باسمِ (الحذف والإيجاز)، لأنّ مِن شأنِ هذا الإجراءِ أن ينأى بالنصِّ عنِ الدلالاتِ المعتادةِ ويقتربُ بها مِن فكرةِ الاحتمالِ الدلاليِّ وما يكشفُها مِن قراءةٍ احتماليّةٍ للنصِّ قد تكسرُ أفقَ توقّعِ المتلقّي لما يقدّمُ إليه مِن خبرةٍ معرفيّةٍ، فتكونُ مدعاةً إلى تفاعلٍ إيجابيٍّ معَ النصِّ ممّا يرتفعُ بدرجةِ الإعلاميّةِ فيه.

وإذا تفحّصنا السورَ المفتتحة بـ (الحمد) وجدناها عامرةً بمثلِ هذا الإجراءِ التركيبيِّ (الحذف)، ممّا فتحَ النصَّ أمامَ قراءاتٍ متعدّدةٍ مِن جانبِ المتلقّي فارتفعت بذلكَ كفاءةُ الإعلاميّةِ.

فانظر مثلًا إلى قولِه تعالى: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَۖ﴾[٦٠]، فإنّ المعهودَ في التفكيرِ اللغويِّ العربيِّ أنّ (جعلَ) مِن الأفعالِ التي تنصبُ مفعولينِ، إلّا أنّه لمّا حذفَ المعمول الثاني مِن النصِّ جعلَه مفتوحًا على قدرٍ كبيرٍ مِن الاحتمالاتِ، فهو عمدَ إلى كسرِ توقّعه التركيبيِّ مِن جهةٍ وإلى جعلِه نصًّا متعدّدَ الاحتمالاتِ مِن جهةٍ أخرى فزادت بذلكَ الكفاءةُ الإعلاميّةُ للنصِّ.

ومِن مظاهرِ الإعلاميّةِ في جهةِ خلقِ الفجواتِ في النصِّ قولُه تعالى: ﴿يَعۡلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَا يَخۡرُجُ مِنۡهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعۡرُجُ فِيهَاۚ وَهُوَ ٱلرَّحِيمُ ٱلۡغَفُورُ﴾[٦١]، فقد تركَ النصَّ مِن دونِ نهاياتٍ محدّدةٍ للأشياءِ التي أشارَ إليها بأنّها (تلج أو تخرج من الأرض) والتي (تنزل أو تعرج في السماء)[٦٢]، فتركَ النصَّ متعدّدَ الاحتمالاتِ موفّرًا مساحةً واسعةً مِن التخيّلِ لِما تمَّ تركُه مِن فجواتٍ داخلَ النصِّ حتّى إذا استطاعَ المتلقّي سدَّ هذه الفجواتِ كانت متعتُه بالنصِّ أقوى، وتوثّقت عُرى تواصلِه معَ النصِّ فارتفعت بذلكَ كفاءتُه الإعلاميّةُ.

الخاتمة:

١ – ركّزت الإعلاميّة على رصد أبعاد العلاقة بين (النص – المرسل – المتلقّي)، وكلّ ما مِن شأنه أن يُديمَ هذه العلاقة ويرفدها بالامتداد على مستوى الزمان والمكان.

٢– أنشئت الإعلاميّة على أساس رئيس ألَا وهو الجدّة والإبداع والإغراب في عرض النصوص لغرض إمتاع المتلقّي وحثّه على كشف دلالة النصّ والانشدادِ إليه.

٣ – تنوّعت الأساليب في النصّ القرآنيّ لكسر المعهود في المنظومة المعرفيّة من خلال مفاجأة المتلقّي بنهايات غير متوقّعة للأحداث.

٤ – تمظهرت الإعلامية في السور المفتتحة ب (الحمد) في عدد من المظاهر، منها الحلّة الجديدة التي تقدّم فيها الخبرة المعرفيّة والمفاجآت التي كسرت أفق التوقع لدى المتلقّي في القصص القرآنيّ والاستعمال غير المعهود للغة في إطارٍ مِنَ البعد الصوتيّ المدهش للمتلقّي في تناسق واضح، ثم لتنتقل بعد ذلك إلى كسر أفق التوقع في التراكيب اللغوية.

الهوامش:

(١) ينظر: النصّ والخطاب والإجراء: ٢٤.

(٢) م. ن: ٢٤٩.

(٣) ينظر: انفتاح النصّ الروائي: ١٥١.

(٤) ينظر: فنّ القصص بين النظرية والتطبيق: ٤٤٥.

(٥) ينظر: النصّ والخطاب والإجراء: ٢٥٣.

(٦) ينظر: م. ن: ٢٤٩، ومدخل إلى علم لغة النصّ: ١٢.

(٧) ينظر: مدخل إلى علم لغة النصّ: ٣٢، ونظرية علم النصّ: ٦٦.

(٨) ينظر: علم لغة النصّ النظرية والتطبيق: ٦٨.

(٩) نحو النصّ اتّجاه جديد في الدرس النحويّ: ٨٦.

(١٠) ينظر: مدخل إلى علم لغة النصّ: ٣٣.

(١١) ينظر: الصناعتين: ٦٠، ٦١.

(١٢) سورة سبأ: ١٠.

(١٣) ينظر: لطائف الإشارات: ٣/ ١٧٨، و الكشاف: ٥/ ١١١، والمحرر الوجيز: ٤/ ٤٠٧.

(١٤) سورة فاطر: ٣٢.

(١٥) ينظر: أجوبة المسائل الحاجية أو المسائل العكبريّة: ١٣٠، وتفسير القرآن العظيم (تأويلات أهل السنة): ٤/ ١٨١، و الكشاف: ٥ / ١٥٦، والمحرر الوجيز: ٤/ ٤٣٩.

(١٦) سورة سبأ: ٣٣.

(١٧) سورة سبأ: ٣٣.

(١٨) سورة الكهف: ٨٢.

(١٩) سورة الكهف: ١٠٩.

(٢٠) سورة الأنعام: ١١.

(٢١) سورة فاطر: ٤٤.

(٢٢) ينظر: تفسير القرآن العظيم (تأويلات أهل السنة): ٤/ ١٨٨، ومجمع البيان: ٤ / ١٣، والمحرر الوجيز: ٢/ ٢٧١، والميزان: ٧/ ٢٥.

(٢٣) سورة الرحمن: ٦٠.

(٢٤) سورة يونس: ٢٧.

(٢٥) ينظر: سورة الكهف: ٧٧.

العميد مجلة فصلية محكمة

(٢٦) ينظر: سورة الكهف: ٧٤.
(٢٧) ينظر: مدخل إلى علم لغة النصّ: ٣٣.
(٢٨) سورة الكهف: ٦٥.
(٢٩) سورة سبأ: ١٤.
(٣٠) ينظر: سورة سبأ: ١٢.
(٣١) ينظر: لطائف الإشارات: ٣/ ١٨٠، و الكشاف: ٥/ ١١٣، والميزان: ٢٢/ ٣٦٤، وتفسير الصافي: ٢٢/ ٢١٣.
(٣٢) سورة سبأ: ١٤.
(٣٣) ينظر: النصّ والخطاب والإجراء: ٢٨٥.
(٣٤) سورة سبأ: ٣٣.
(٣٥) سورة سبأ: ٢٣.
(٣٦) ينظر: الكشاف: ٥/ ١١٩، والمحرر الوجيز: ٤/ ٤١٧، والميزان: ٢٢/ ٣٧١.
(٣٧) سورة سبأ: ٤٢.
(٣٨) سورة الكهف: ٧٧.
(٣٩) ينظر: المحرر الوجيز: ٣/ ٥٣٣.
(٤٠) ينظر: دلائل الإعجاز: ٤٣١.
(٤١) سورة سبأ: ٥١.
(٤٢) قيل إنّ المقصود بـ (قريب) هو الأخذ من الموقف إلى النار، ينظر: الكشاف: ٥/ ١٣٣.
(٤٣) سورة سبأ: ٥٣.
(٤٤) ينظر: الكشاف: ٥/ ١٣٣، والمحرر الوجيز: ٤/ ٤٢٧، والميزان: ٢٢/ ٣٩١.
(٤٥) سورة الفاتحة: ٧.
(٤٦) ينظر: تفسير القرآن العظيم (تأويلات أهل السنة): ١/ ١٠، و الكشاف: ١/ ١٢٢ وما بعدها، والمحرر الوجيز: ١/ ٧٧، وتفسير الصافي: ١/ ٨٧.
(٤٧) سورة الأنعام: ٤٥.
(٤٨) ينظر: تفسير الطبري: ٩ / ٢٥٠، و الكشاف: ٢/ ٣٤٦.
(٤٩) سورة الكهف: ٩٧.
(٥٠) ينظر: الكشاف: ٣/ ٦١٦، والمحرر الوجيز: ٣/ ٥٤٣.
(٥١) ينظر: سورة الكهف: ٩ – ٢٧.

(٥٢) ينظر: سورة الكهف: ٦٠ – ٨٢.

(٥٣) كان للجناس حضور كبير في السور المفتتحة بـ (الحمد)، ينظر: سورة الكهف: ١٩-٢١.

(٥٤) سورة الأنعام: ٢٦.

(٥٥) سورة الفاتحة: ٧.

(٥٦) ينظر: سورة سبأ: ١ – ٩، ٣٣ – ٣٩.

(٥٧) ينظر: سورة فاطر: ١ – ٢١.

(٥٨) سورة الفاتحة: ٥.

(٥٩) ينظر: دلائل الإعجاز: ٣١٦.

(٦٠) سورة الأنعام: ١.

(٦١) سورة سبأ: ٢.

(٦٢) ينظر: تفسير الصافي: ٢٢ / ٢١٠.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

*أجوبة المسائل الحجاجيّة أو المسائل العكبريّة، محمّد بن محمّد بن نعمان بن أبي عبد الله العكبريّ البغداديّ الشيخ المفيد (ت٤١٣هـ)، تحقيق: علي أكبر الخرسانيّ، مجمّع البحوث الإسلامية، بيروت، ط١، ١٤١٤- ١٩٩٤م.

*انفتاح النصّ الروائي النصّ والسياق، سعيد يقطين، المركز الثقافيّ العربيّ، لبنان، ط٢، ٢٠٠١م.

*تفسير الصافي، الفيض الكاشانيّ المولى محسن (ت١٩٠١هـ)، مكتبة الصدر، إيران، (د ط)، (د ت).

*تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمّد بن جرير الطبريّ (ت٣١٠هـ)، تحقيق: عبدالله بن عبد المحسن التركيّ، دار هجر، القاهرة، ط١، ٢٠٠١م.

*تفسير القرآن العظيم (تأويلات أهل السنّة)، محمّد بن محمّد بن محمود الماتريديّ السمرقنديّ (ت٣٣٣هـ)، تحقيق: فاطمة يوسف الخيميّ، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط١، ٢٠٠٤ م.

*دلائل الإعجاز، أبو بكر عبد القاهر الجرجانيّ (ت٤٧١هـ)، قرأه وعلّق عليه: أبو فهر محمود محمّد شاكر، مطبعة المدنيّ، ط٣، ١٩٩٢ م.

*الصناعتين الكتابة والشعر، الحسن بن عبد الله بن سهل العسكريّ، تحقيق: علي محمّد البجاويّ و محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربيّ، ط٢، (د ت).

*علم اللغة النصّيّ بين النظريّة والتطبيق، د٠ صبحي إبراهيم الفقّيّ، دار قباء، ط١، ٢٠٠٠م.

*فنّ القصص بين النظريّة والتطبيق، د. نبيلة إبراهيم، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ط١، ١٩٩٥م.

* الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشريّ (ت٥٣٨هـ)، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمّد معوض و د٠ فتحي عبد الرحمن أحمد حجازي، مكتبة العبيكان، ط١، ١٩٩٨م.

*لطائف الإشارات، د. إبراهيم بسيوني، الهيئة المصريّة العامة للكتب، ط٣، (د ت).

*مجمع البيان في تفسير القرآن، الفضل بن الحسن الطبرسيّ، دار العلوم، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.

*المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، عبد الحق بن غالب بن عطيّة الأندلسيّ (ت ٥٤٦هـ)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمّد، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.

*مدخل إلى علم لغة النصّ، روبرت ديبوغراند وولفغانغ دريسلر، ترجمة: إلهام أبو غزالة و علي خليل محمّد، دار الكاتب، ط١، ١٩٩٢م.

*مدخل إلى علم لغة النصّ، فولفانج هانيه مان وديترفيهفجر، ترجمة: سعيد حسن بحيري، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م.

*الميزان في تفسير القرآن، السيّد محمّد حسين الطباطبائيّ (ت١٩٨٣م)، منشورات المدرسين في الحوزة العلميّة في قم المقدّسة، (د ط)، (د ت).

❁نحو النصّ اتّجاه جديد في الدرس النحويّ، أحمد عفيفي، مكتبة زهراء الشروق القاهرة، ط١، ٢٠٠١م٠
❁النصّ والخطاب والإجراء، روبرت دي بوجراند، ترجمة: د٠ تمّام حسّان، عالم الكتب، القاهرة، ط١، ١٩٩٨م.
❁نظريّة علم النصّ رؤية منهجيّة في بناء النصّ النثريّ، سليمان العطار و محمود فهمي حجازي، مكتبة الآداب، ط٢، ٢٠٠٩ م.

النَسَقُ القُرآنيُّ

دراسةٌ في المفهومِ والوظيفةِ

Quranic Pattern

(A Study on Concept and Function)

أ. م. د. نور مهدي كاظم

Asst. Prof. Dr. Noor Mahdi Kadhim

النَّسَقُ القُرآنيُّ
دراسةٌ في المفهومِ والوظيفةِ

Quranic Pattern
(A Study on Concept and Function)

أ. م. د. نور مهدي كاظم
جامعة وارث الأنبياء/ كلية العلوم
الاسلامية/ قسم علوم القرآن الكريم

Asst. Prof. Dr. Noor Mahdi Kadhim
Dept of Glorious Quran Sciences
College of Islamic Sciences/ University
of Warith Alanbiya

moonmahdi2006@gmail. com

تاريخ الاستلام: ١٤/ ٥/ ٢٠٢٠
تاريخ القبول: ١٩/ ٦/ ٢٠٢٠

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

ملخص البحث

يهدف البحث الى كشف ماهية النسق القرآني، وإدراك بنيته ومكوناته، وتفسير خصائصه العامة، ووظيفته التي يؤديها داخل النص القرآني، ولما كانت الدراسات في مثل هذه الموضوعات شحيحة جدا، عمدت الباحثة الى دراسة الإشكال النظري لمفهوم النسق في المعاجم العربية والكتب التفسيرية، ثم التمييز بين مضمون كل من النسق ونظرية النظم من جهة، والنسق والسياق من جهة اخرى، محاولة بيان خصائص النسق القرآني ومكوناته ووظيفته اتجاه العملية التفسيرية. وقد بُني البحث على فرضية أن النسق القرآني مفهوم يتضمن النظم والترابط والتناسب بين مفردات النص القرآني والموضوع الذي تفصح عنه تلك المفردات، والتي بمجموعها تكون شبكة العلاقات الداخلية المكونة للنص، بمعنى أن النسق القرآني هو النظام الذي به تنتظم المفردات والتراكيب، لتوصل المعنى الذي من أجله سيق الكلام، وبذلك يكون النسق القرآني عنصرًا او مكونًا من مكونات السياق القرآني.

الكلمات المفتاحية: النسق – السياق- الترابط – النظم- التناسب

Abstract

The research aims to reveal what the Qur'anic system is, to understand its structure and its components and to explain its general characteristics and its function in the Quranic text. The researcher studies the theoretical problem of the concept of pattern in Arabic dictionaries and explanatory books, and then it is to distinguish between the contents of both pattern and systems theory on the one hand, and pattern and context on the other hand ,and to try to explain the characteristics, components and function of the Qur'anic trend towards the interpretative process. The research was based on the hypothesis that the Quranic pattern is a concept that includes the systems, interconnectedness, and proportionality between the vocabulary of the Quranic text and the subject. The Quranic pattern is the system by which vocabulary and structures are organized to convey the meaning , so that the Quranic pattern is one or more components of the Quranic context.

Key words: pattern , context, interdependence, systems, proportionality

المقدمة

يهدف البحث الى كشف ماهية النسق القرآني، وإدراك بنيته ومكوناته، وتفسير خصائصه العامة، ووظيفته التي يؤديها داخل النص القرآني، ولما كانت الدراسات في مثل هذه الموضوعات شحيحة جدا، عمدت الباحثة الى دراسة الإشكال النظري لمفهوم النسق في المعاجم العربية والكتب التفسيرية، ثم التمييز بين مضمون كل من النسق ونظرية النظم من جهة، والنسق والسياق من جهة اخرى، محاولة بيان خصائص النسق القرآني ومكوناته ووظيفته اتجاه العملية التفسيرية.

ينطلق البحث من اشكالية تبحث عن:

١.مفهوم النسق القرآني، هل لهذا المصطلح وجود في كتب التفسير، بمعنى هل عمد المفسرون الى مراعاة ذلك النسق في عملية التفسير والكشف عن المعنى؟

٢.هل النسق القرآني نسق واحد أو متفرع بين نسق صوتي وآخر بلاغي..الخ؟

٣.ما الفرق بين النسق القرآني والسياق العام للنص؟

٤.هل النسق القرآني هو نفسه ما تحدثت عنه نظرية النظم التي قال بها الجرجاني؟ او هو ابعد من تلك النظرية، وما نظرية النظم الا زاوية من زوايا النسق القرآني؟

٥.وظيفة النسق القرآني وأثرها في عملية التفسير.

فرضيات البحث

إن النسق القرآني مفهوم يتضمن النظم والترابط والتناسب بين مفردات النص القرآني والموضوع الذي تفصح عنه تلك المفردات، والتي بمجموعها تكون شبكة العلاقات الداخلية المكونة للنص، بمعنى أن النسق القرآني هو النظام الذي به تنتظم المفردات والتراكيب، لتوصل المعنى الذي من أجله سيق الكلام، وبذلك يكون النسق القرآني عنصرًا او مكونًا من مكونات السياق القرآني.

أما المنهج الذي سلكته الباحثة في الاجابة عن اشكاليات البحث والوصول لفرضياته فهو منهج:

استقراء نصوص المفسرين قراءة تحليلية لاتخلو من مقارنة ونقد وترجيح لغرض التمييز بين المصطلحات واستعمالاتها المفاهيمية والاجرائية، وبذلك فإن منهج الباحثة تنوع على:

١.الاستقراء الوصفي.

٢.التحليل والمناقشة.

٣.النقد والمقارنة.

الدراسات السابقة:

أولت بعض الدراسات المعاصرة اهمية للنسق القرآني ولكن ضمن وصف قيدته به منها:

١.النسق القرآني دراسة اسلوبية، وهو كتاب من تأليف الدكتور محمد ديب الجاجي، بيّن أن النسق القرآني يحمل شحنةً وجدانية نحسها ماثلة في معظم آياته وسياقاته تؤكد أن النسق يخاطب العقل والقلب، وقد تجنبت الدراسة إفراد النسق القرآني بدراسة تفسيرية بعنوان مستقل لكنها لم تغفل عن ذكر وظيفته في معظم فقرات الدراسة ماعدا الوظيفة التفسيرية.

٢.النسق القرآني ومشروع الانسان نحو قراءة راشدة في أصول الاصول، كتاب ألفه الدكتور جاسم السلطان، عرض فيه الباحث الانساق القيمية في النص القرآنية، ويؤاخذ الكتاب أن مثل تلك الموضوعات لاتسمى نسقا قرآنيا بل موضوعات تحدث عنها النسق القرآني، ولم يبيّن لنا ماهية النسق ووظيفته وأثره في عملية التفسير.

٣.توازي الضمائم في النسق القرآني بحث نشره الدكتور هاني صبري ال يونس

والباحث عبد الله خليف الحيالي، بحثا فيه البنى المشكلة للتركيب النحوي المؤلفة لخطاب التوازي في النسق القرآني من غير أن يبين مفهوم النسق وما مراد الباحث منه.

وبوساطة تلك الفرضيات والدراسات السابقة حاولت الباحثة الاجابة عن الاشكاليات التي انطلق منها البحث عبر مبحث تمهيدي وثلاثة مباحث... ومن الله التوفيق

المبحث الاول: مفهوم النسق القرآني

لا يمكن بيان معنى النسق القرآني من غير الرجوع الى معنى النسق واستعمالاته في مجال الفلسفة واللغة، إذ إن اغلب النظريات اللغوية ذات الصلة بالنصوص الدينية جذورها فلسفية معرفية غايتها الوقوف على المعاني الظاهرة والكامنة فيها.

اولا: معنى النسق في اللغة والاصطلاح

النُّونُ وَالسِّينُ وَالْقَافُ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى تَتَابُعٍ فِي الشَّيْءِ[١]، والنَّسَقُ من كل شيء ما كان على نظام واحد عام في الأشياء، ونَسَقته نسقاً ونسقته تنسيقاً[٢]، وكل شَيْء اتّبع بعضُه بَعْضًا فَهُوَ نَسَقٌ لَهُ[٣]، ويقالُ انتسقتْ هَذِه الأشياءُ بَعْضهَا إِلَى بعض أَي تنسَّقتْ، وحرُوفُ العطفِ يسمِّيها النحويونَ حرُوفَ النسَق لِأَن الشَّيْء إِذا عطَفْتَه على شَيْء صارَ نظاماً وَاحِدًا[٤]، وقَوْله على نسق أَي على توال واتصال[٥].

وَالْعَرَبُ تَقُولُ لطَوار الحبْل إِذَا امْتَدَّ مُسْتَوِيًا: خُذْ عَلَى هَذَا النَّسَق أَيْ عَلَى هَذَا الطَّوارِ؛ وَالْكَلَامُ إِذَا كَانَ مسجَّعاً، قِيلَ: لَهُ نَسَق حَسَنٌ[٦].

ومن ذلك يلحظ أن النسق في الاستعمال اللغوي له معنيان، وهما التنظيم والترتيب سواء على نحو التوالي والتتابع ام العطف ليكوّن نظاماً واحداً، ويبدو أن المعيار في كون النسق نسقا هو الانتظام بطريقة ما تكوّن نظاما محددا يتسم بخصائص محددة، تفرق بينه وبين نظام آخر، ولذلك فهو مجموعة من العناصر يرتبطُ بعضها ببعض؛ بحيث تكون كلًّا منظمًا[٧]، على نحوٍ يكفُلُ حُسنَ سيره، ويحقق الانسجام بين عناصره[٨].

وتأسيسا على ذلك جاءت التعريفات الاصطلاحية للنسق القرآني، مشتقة من المفهوم اللغوي المتداول للنسق، إذ عرف بأنه: التسلسل الْمَعْنَوِيّ بَين الْأَغْرَاض، والتناسب فِي الِانْتِقَال من غَرَض إِلَى غَرَض فِي سِيَاق الْآيَات القرآنية[٩].

وعرّفه صاحب ظلال القرآن بأنه وضع الالفاظ في نظام يسمح لها بأن تشع

شحنتها من الصور والظلال والايقاع بشكل منسجم مع المعنى الذي تريد أن ترسمه في ذهن المتلقي، على أن لا يقف بها عند الدلالة المعنوية الذهنية، وأن لايتم اختيار الالفاظ على هذا الاساس وحده[١٠].

أما التناسق في الأسلوب فهو أن يتم تنظيم العبارات على الأساس السابق بحيث يكون متلائما على طريقة واحدة، ونظام واحد، متناسق النظم، متناسب الفقرات حسب الإيقاع[١١].

وما يلحظ على تعريفات سيد قطب للنسق أنها تدور حول الايقاع، في حين أن الايقاع جاء ليظهر النسق وليس العكس، بمعنى ان كلاً من اللفظ ومعناه وموضوعه وجرسه وإيقاعه وموقعه عناصر مكونة للنسق القرآني، وإذا ما تبيّن ذلك يظهر معنى قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾(الفرقان: ٣٢)، لأن الرتل هو حسن التناسق في الشيء وانتظامه على استقامة، ورتّل الكلام: أحسن تأليفه وأبانه وتمهل فيه[١٢]، وبذلك يتضح أن النسق القرآني هو:

انتظام الألفاظ القرآنية في نظام مترابط المعنى، حسن التأليف، محدد الاهداف، على وفق ما يقتضيه سياق الكلام؛ ليكوّن نصا قرآنيا ينتقل بالمتلقي من موضوع الى آخر من غير تنافر او تضاد في التلقي.

فالنسق القرآني يتحدد بناءً على مقتضيات السياق؛ لأنه (حصيلة مُقتضيات مُتسلسلة تفرضها وتتحكم فيها توظيفات السِّياق الذي ترد فيه الوحدة اللُّغوية، و ما يقوم به – السِّياق – من دور أساس في إظهار مُعطيات المعنى المقصود من ايراد الوحدة اللُّغوية «اللَّفظة» على نحوٍ من الأنحاء الدَّلالية من أجل الوصول الى غاية الدَّال في الكشف عن المدلول)[١٣].

وبذلك يظهر أن النسق هو ما يحكم العلاقة بين العناصر اللسانية ومستوياتها ويربط بعضها ببعض، واي اختلال في تلك العلاقة يفقد النسق توازنه وتتغير معالمه[١٤]، وما يحرص عليه البحث هنا بيان ذلك النظام الذي يحكم العلاقة بين المفردات القرآنية المكونة للنص القرآني، وعناصره ووظيفة كل عنصر إزاء النسق العام للنص.

ثانيا: المصطلحات المقاربة للنسق

يقترب من مفهوم النسق مجموعة من المصطلحات التي تلتقي معه، إلا ان بينها وبينه فارقاً دقيقاً إما في الوظيفة أو في العناصر المكونة له، ومن تلك المصطلحات ما يأتي:

١.التضايف

وهو (تعلُّق شيئين أحدهما بالآخر، فيكون وجودُ أحدهما سببًا لوجود الآخر، او هو كون تصور كل واحد من الأمرين موقوفًا على تصور الآخر)[١٥]، بمعنى أن اللفظ (لا يُعقَل او يُفهَم معناه إلا بإضافته ونسبتِه إلى شيءٍ آخر)[١٦]، من دون أن يلغي أحدهما الآخر ولا أن تتغير صفات أي منهما بتلك العلاقة او التضايف[١٧]؛ وبذلك يتكون النص وهو عبارة عن مجموعة من الألفاظ والعبارات المركبة، فكل لفظ له معنى خاص به، ولكن بمجرد إضافته الى لفظ اخر او تركيب قد يتحول معناه من الحقيقي الى المجاز، او يعطي معنى آخر يختلف عن معناه منفردا؛ ولذلك أولى المنطق الحديث اهتماما كبيرا بعلاقة التضايف، فقد أضاف إلى التضايف أقساما جديدة وهي الأقسام التي تتصل ببعضها بأكثر من وساطة مباشرة وغير مباشرة، وهي التي تشكل مادة المنطق الرمزي الحديث[١٨]، وتلك الصلة او العلاقة تنشئ ترابطا بين ظاهرتين او لفظين او موضوعين او تركيبين يتغيران معا في نظام متناسب الاجزاء[١٩]، غايته معرفية يُكشف عنها بالتدبر والاستنباط.

ولكن التضايف لا يعطي معنى النسق بل معنى الترابط بين لفظين من طريق

الاضافة او السببية او غيرها من انواع العلاقات، بينما النسق وإن كان هناك ترابط وعلاقة بين عناصره او اجزائه إلا انه ليس ذلك الترابط بحد ذاته، بل النظام الذي يتم فيه ذلك الترابط والفرق بين الاثنين بيّن.

٢.البنية

البنية هي ظاهرة او نظام يتألف من عناصر يكون من شأن أي تحول يعرض للواحد منها أن يحدث تحولاً في باقي العناصر الأخرى[٢٠]، فالبنية هي علاقات العناصر الداخلية في إطارها، ودخولها في نظام هو الذي يحفظ لها استقرارها، ويضمن لها حركتها وتفاعلاتها داخل النظام ذاته، ويتيح لها أن تتوازن وتتعالق مع بنى أخرى تحكمها أنظمة خاصة بها[٢١]، ولدراستها يجب تحليلها او تفكيكها إلى عناصرها المؤلفة منها، من دون النظر إلى أية عوامل خارجية عنها.

وبذلك فإن النظام الذي يتشكّل من تفاعل عناصره، وهذا التفاعل يولّد الانسجام والتماسك بين العناصر ويسمح للبنية بأن تؤدي دورها داخل المنظومة السيميائية للنص، وهنا تتضح خصائص البنية الثلاث وهي[٢٢]:

١.الكلية: وتعني أن البنية ليست موجودة في الأجزاء.

٢.التحولات: وهي التي تمنح البنية حركة داخلية وتقوم في الوقت نفسه بحفظها وإثرائها من دون أن تضطرها إلى الخروج عن حدودها أو الانتماء إلى العناصر الخارجية.

٣.التنظيم الذاتي: ويعني أن البنية كيان عضوي متسق مع نفسه منغلق عليها مكتف بها، فهي كل متماسك له قوانينه وحركته وطريقة نموه وتغيره، ومن ثم فهي لا تحتاج إلى تماسكه الكامن.

ولذلك يمكن التمييز بين بنية النص التي تعني شبكة العلاقات التي يعقلها الإنسان ويجردها ويرى أنها تربط بين عناصر الكل أو تجمع أجزاءه، وهي القانون

الذي يتصور الإنسان أنه يضبط العلاقات بين العناصر المختلفة، وهذا القانون هو الذي يمنح النص هويته ويضفي عليه خصوصيته[٢٣]، وبين النسق الذي يعني النظام الذي تتم فيه تلك العلاقات التي تربط بين اجزاء النص بمعنى ان البنية عنصر من عناصر تكوين النسق؛ لأن البنية كل مكون من ظواهر متماسكة يتوقف كل منها على ما عداه، ولا يمكن أن يكون ما هو إلا بفضل علاقته بما عداه[٢٤]، والنسق يمثل النظام الذي ينظم حركة تكوين ذلك الكل، لأنه الاطار الذي تنتظم عن طريقه علاقات عناصر البنية[٢٥]، وبذلك فإن النسق يتألف من بنية واحدة او مجموعة من البنى الصغيرة التي تشكل بمجموعها النسق العام للنص.

وهنا لابد من الاشارة الى ان النظام الذي يربط بين اجزاء البنية المكونة للنسق يختلف عن النظام العام الذي يربط بين مجموع البنى لتكوين النص، بعبارة أخرى ان الروابط التي تربط الالفاظ لتكوين بناء معين تختلف عن الروابط والعلاقات التي تربط بين مجموع الابنية المكونة للنسق، فالنظام في البنية يعمل على ربط الالفاظ بينما النظام في النسق يعمل على ربط الالفاظ من جهة وايصال معنى النص الى المتلقي من جهة اخرى، فالبنية تقتضي ضمنا وجود نسق موضوعي بالإمكان ادراكه والتوصل الى معرفته.

٣.النظم

جاء في معاجم اللغة أن مادة (ن ظ م) تفيد: التأليف والتركيب[٢٦]، ونظمت اللؤلؤ؛ أي: جمعته في السلك، والتنظيم مثله، ومنه: نظمت الشعر ونظمته، ونظم الأمر على المثل، وكل شيء قرنته بآخر أو ضممت بعضه إلى بعض فقد نظمته، والنظم المنظوم وصف بالمصدر... والنظام ما نظمت فيه الشيء من خيط وغيره، وكل شعبةٍ منه وأصل: نظام، ونظام كل أمر: ملاكه، والجمع أنظمة وأناظيم... يقال: ليس لأمره نظام؛ أي: لا تستقيم طريقته، والنظام الخيط الذي ينظم به اللؤلؤ، وكل خيطٍ ينظم به لؤلؤ أو غيره فهو نظام، وجمعه نظم... والانتظام الاتساق...

وليس لأمرهم نظام؛ أي: ليس له هدي ولا متعلق ولا استقامة، وما زال على نظامٍ واحد؛ أي: عادةٍ، وتناظمت الصخور: تلاصقت[٢٧].

فتأليف الكلام على نظام معين يسمى نظماً، بمعنى أن النسق هو ذلك النظام الذي بناءً عليه يأتلف الكلام ويصبح نظما، من هنا فإن النظم في الاصطلاح هو عملية تأليف الكلام على نمط خاص بجمع الكلِم التي هي الألفاظ وضم بعضها إلى بعض، وقرن أول لها بآخر على نسق وترتيب خاص على وفق قواعد اللغة والنحو وغيرها بحسب ما يقتضيه العقل، وقيل الألفاظ المترتبة المسوقة المعتبرة دلالاتها على ما يقتضيه العقل[٢٨].

وبناء على ذلك تتضح خصائص النظم وهي[٢٩]:

أولًا: أنه لا بد في النظم من الجمع والكثرة؛ ولذلك يطلق النظم للدلالة على معنى صف أو جمع، كما يقال: أتانا نظم من جراد؛ أي: صفٌّ كثير منه.

ثانيًا: النظم يفيد الضم والتنسيق؛ أي: ضم شيءٍ إلى آخر وتنسيقهما معًا، فلا يقال لأمرين أو أكثر: نظم أو منظومان إلا إذا رتبا على نسق معين، ولا يقال لأمر عشوائي: إنه نظم أو منظوم.

ثالثًا: النظم يفيد معنى الاستقامة والقوة؛ ولذلك يقال: ليس لأمره نظام؛ أي: استقامة، كما يقال أيضًا: الحق بلا نظام يغلِبه الباطل بنظام؛ أي: قوة.

وإذا كان النظم هو تعليق للكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض، وتوخي معاني النحو بين الكلام حسب الأغراض التي يصاغ لها الكلام، وأن ميزة النظم البلاغية تكمن في المعنى الذي تحدثه الألفاظ إذا ألفت على ضرب خاص من التأليف[٣٠]، فإن النسق هو ذلك الضرب الخاص من التأليف، وهو ما يميز النظم من النسق؛ لأنه شرط النظم بمعنى أن التأليف لا يكون نظما إلا إذا كان بنسق معين. وهنا يقترب معنى النسق من معنى الاسلوب او الطريقة والكيفية.

خلاصة القول

إن المصطلحات المقاربة للنسق في واقعها ليست كذلك، إنما هي عناصر تدخل في تكوينه وإظهار ملامحه، فكل من التضايف والبنية والنظم دوائر تتسع وتضيق في تكوين نسق النص، وإذا ما رجعنا الى النسق القرآني نلحظ أن بنيته ونظمه هي عناصر داخلية لنسقه العام الذي جاء عليه، أما عناصره الخارجية فهي الصرف والنحو والصوت، وهي تكون الوسائل لإظهار العناصر الداخلية.

المبحث الثاني: وظيفة النسق القرآني

النص القرآني محكوم بنظام واحد يجمع بين آياته وسوره، وذلك النظام عُرّف بوساطة البحث بالنسق القرآني، ويقع على عاتق المفسر الكشف عن ذلك النظام وإظهاره، لما له من أثر في فهم النص وتفسيره[٣١]، وهنا تظهر وظيفة النسق القرآني، ويقصد بالوظيفة ذلك الدور الذي يؤديه العنصر اللساني مثل الوحدة الصوتية او الوحدة الصرفية او الوحدة التركيبية داخل النسق اللساني العام، وبذلك فإن وظيفة النسق هي كل علاقة تجمع بين عنصرين لسانيين بحسب ثباتها او تغيرهما داخل النص، فالوظيفة هي الارتباط الداخلي المؤدي الى استقرار النص في نفس المتلقي[٣٢]، وتلك الوظائف هي:

اولا: وظيفة معرفية

يقصد بالوظيفة المعرفية هنا الموضوع او الحدث او التأثير الذي يظهره النص عبر نسق ألفاظه، او هي الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن سواء كان مصحوبا بالانفعال ام غير مصحوب به، وهنا اشارة الى أن في المعرفة تقابلا واتصالا بين الذات المدرِكة والموضوع المدرَك[٣٣]، وبذلك فإنها مجموعة من النشاطات العقلية المتداخلة فيما بينها والمرتبطة ببعضها ارتباطا وثيقا، والتي تساعد المتلقي على التكيف مع النص[٣٤] لتحقيق مقاصده من طريق:

١.وظيفة الافهام والتواصل

النسق القرآني يؤسس لفعل القصدية في النص القرآنية مما استدعى بناء نظام لغوي خاص يستوفي عمليات الابلاغ والاقناع، ومن ثم التواصل مع المتلقي عبر وظيفة الافهام الموجه، إذ جاء النص القرآني منسجما بنسقه مع طاقة المتلقي لتحقيق الافهام وصولا الى الاقناع[٣٥]، وبذلك فإن الافهامية المقصودة وظيفة من الوظائف

الموضوعية للنسق القرآني تتمثل بدقة اختيار اللفظ وتركيبه في نظام معين مع وفائه بالمعنى من دون أن يزيد اللفظ او التركيب على المعنى او يقصر عنه[٣٦].

والاقناع عبر النسق القرآني له طريقان:

●لغوي تستعمل فيه التراكيب الدالة على الثوابت والحقائق وبناء الجمل على هيأة قضايا منطقية تبدأ بمقدمات وتنتهي بمسلمات ونتائج.

●عقلي يخاطب النص فيه المتلقي على وفق الدليل والمنطق بوساطة التقنية المعرفية المبنية على التدرج في إقامة الدليل، كأن يبدأ بمقدمة تحوي الموضوع او القضية ثم العرض ثم المشكلة ثم الدليل ثم النتيجة والحكم ولذلك كله اسس أهمها التجانس مع مقتضى العقل والمضمون والامثلة الواقعية[٣٧].

وإذا ما رجعنا الى المعنى القرآني الذي يحقق التواصل والاقناع نجده في الواقع هو حصيلة التفاعل بين بنية النص وفعل الفهم[٣٨]، فالمتلقي شريك مع المتكلم في انتاج المعنى والاستدلال على مقاصد المتكلم من طريق تحري انظمة النص التركيبية والدلالية للنفاذ في دلالات النص الفكرية وايحاءاته النفسية[٣٩]، ولذلك فإن الوظيفة الافهامية والتواصلية للنسق القرآني تؤدي مهمتها بدقة تفتقر إليها النصوص الاخرى، إذ إن النص القرآني عبر نسقه يؤثر في المتلقي لانسجامه مع حاجات المتلقي الواقعية وطاقاته العقلية، وهنا تنشأ وظيفة أخرى للنسق عبر وظيفته المعرفية وهي وظيفة التفكير.

٢.وظيفة باعثية التفكير

النسق القرآني لا يوظّف الوسائل العقلية لغرض الاقناع فحسب، بل يبعث في نفس المتلقي دافعا على التفكر والتفكير في مراد النص القرآني وما يروم الوصول إليه من معنى، وهنا يصبح للنسق القرآني وظيفة باعثية التفكير بنوعيه الكشفي والاستدلالي،

ويقصد بها توظيف الاسباب _ سواء كانت حدثا او موضوعا او ظرفا _ التي تبعث المتلقي على إعمال فكره ومعرفة الحقائق عبر توجيه عقلي يوجده نظام النص او نسقه؛ لأن الباعث هو كل سبب عقلي يُحدِث فعلا إراديا تغلب فيه العناصر العقلية على العناصر الانفعالية، بمعنى أنّ الباعث هو مجموع الاعتبارات العقلية المسوغة للفعل[٤٠].

فالتفكير الهادف عادة يأتي نتيجة لمحفز أو لسبب استدعى إعمال العقل إما لغرض تصور حيثيات ومتعلقات الموضوع، أو الحدث الذي ذكره النص القرآني في نسق معين، وإما لغرض حل اشكالية أو استفهام عرضه ذلك النص بنسق مغاير لأنساق النصوص القرآنية الاخرى، بل إن كشف العلاقات بين الانساق القرآنية لايكون إلا بوساطة التفكير الذي يبعثه النسق في ذهن المتلقي؛ لأن الكلمة في النص القرآني عندما توضع فيه بنسق معين تخرج من موقع الكلمة البسيط الى موقع المفهوم الغني بدلالاته وعلاقاته، إذ تنفتح الكلمة والجملة والتركيب في النص القرآني على جملة من المعاني ما كانت ترد على ذهن المتلقي قبل وضع القرآن الكريم لها في نسق من دون آخر[٤١]، لاسيما انّ النص عبارة عن مجموعة بنيات نسقية تتضمن الخطاب وتستوعبه.

النسق القرآني عبر وظيفته في تحفيز الفكر وإعماله فيما يحمله النص من معانٍ يساعد المتلقي على دراسة النص دراسة داخلية والاعتماد على شبكة العلاقات التي تربط بين مفاصله للوصول إلى مراده؛ لأنه يسهم في تكوين الأفكار ومحاكاة انماط التفكير ومستوياته، وتلك المستويات هي[٤٢]:

أ.مستويات التفكير الدُنيا:

تعتمد على التذكر لدى المتلقي، إذ يتذكر معلومات معينة سبق أن احتفظ بها في ذاكرته، واعادة صياغتها على وفق نسق قرآني معين يحمل المعنى السابق نفسه او معنى آخر يبينه النص عبر نسقه لتوظيفه معرفيا، كعرضه لأحداث الامم السابقة

او ما عاصره الأنبياء السابقون وما جرى معهم من أقوامهم، ولا يخفى أن نسق القصص القرآني له ميزة تميزه من أي قصص آخر لما فيه من نظم وسرد للأحداث لا يتوافر في غيره.

ب.مستويات التفكير الوسطية: والتي تعتمد على

- طرح الاسئلة حول موضوع معين يعرضه النص القرآني بنسق معين.
- مرحلة التوضيح إذ يبدأ النص القرآني عبر نسق آخر متصل بالنسق السابق لكشف معناه للمتلقي وما يهدف الوصول إليه.
- مرحلة المقارنة لأوجه الشبه والاختلاف بين المعاني المعروضة والأخرى التي قد تشترك معها او تفترق عنها من غير اسهاب مخل.
- تكوين المفاهيم وهذه العملية تحدث عندما يعرض النص القرآني مجموعة من المواقف والظواهر والافكار عن طريق الملاحظة ثم يحدد الخصائص والصفات المشتركة بين مجموعة منها.
- التطبيق يحدث عندما يعرض النص القرآني خبرة محددة من موقف معين الى موقف جديد وهو ما يعبر عنه بتوظيف الاحداث الماضية لقراءة الاحداث المعاصرة.
- التعليل والاستنتاج وهي مرحلة اعطاء الاسباب الكامنة وراء الظواهر او الداعية لحدوث احداث معينة، ومن ثم الوصول الى نتيجة او معلومة جديدة غير موجودة مباشرة في الموضوع او الموقف محل التفكير والعرض، بل يستدل عليه من طريق مقدمات سابقة.

ج.مستويات التفكير العليا وفي هذا المستوى يتم بـ:

- اتخاذ القرار او النتيجة الحاسمة للموضوع وهي مرحلة تهدف الى اختيار المتلقي أفضل النتائج او اقربها للموضوع لاسيّما اذا كانت هناك احتمالات وآراء متعددة

حول الموضوع الذي عرضه النص القرآني.

●التفكير الناقد يتم فيه اخضاع فكرة للتحقيق وجمع الادلة والشواهد بموضوعية وتجرد عن مدى صحتها ومن ثم اصدار حكم بقبولها او عدمه اعتمادا على معايير او قيم معينة.

جميع هذه المستويات وما يتخللها من خطوات هي عمليات عقلية متداخلة، يعمل النص القرآني عبر نسقه العام وما يتفرع عنه من أنساق تتناسب مع الموضوع الذي يعرضه النص على توجيه المتلقين لها. من هنا تظهر أهمية تدبر القرآن الكريم والتفكر في آياته، فعملية تدبر النص القرآني عملية عقلية تعتمد على النظر في النص بالدرجة الأساس.

ثانيا: الوظيفة الوجدانية

تظهر الوظيفة الوجدانية للنسق القرآني عبر محاكاته لانفعالات النفس الإنسانية وما يطرأ عليها من تغير سلوكي يعكس تلك الانفعالات ويؤثر في تغييرها، فالنسق القرآني عبر توظيفه للمعاني والألفاظ في نَظمٍ معين يؤدي وظيفة وجدانية تحاكي خفايا النفس الانسانية وميولها[٤٣]، وذلك بوساطة ما يأتي:

١.التنوع الاسلوبي

طريقة النسق القرآني التي انفرد بها تكمن في تأليف تراكيبه واختيار ألفاظه قد تعددت بتعدد الموضوعات المتعلقة بها، بين نهي ونفي واستفهام وإخبار وترغيب وترهيب، ولين وشدة، وهذه الطريقة التي انتهجها النص القرآني في اختيار المفردات والتراكيب لكلامه، هي ما يعبر عنها بالأسلوب، وتنوعه وظيفته إظهار قوة الخطاب من جهة، وقدرته على التأثير في وجدان المتلقي من جهة أخرى[٤٤].

والتنوع الاسلوبي في النسق القرآني يرجع الى تنوع المعاني التي عبّر عنها

والدواعي التي سيقت لأجلها وما يتطلبه الموقف الخطابي؛ لأن تغير بناء التركيب يحمل معه تغيراً في الدلالات، فالتحول الاسلوبي يأتي مرتبطاً بتحولٍ على مستوى الموقف أو الفكرة أو ما يُعرف بـ «فرق الفاعلية في التعبير عن المعنى»، فربما حمل تركيبان متشابهان في المكونات المعجمية دلالات واحدة، لكن فاعلية احدها في التأثير تختلف عن الأخرى، حين يكون ترتيب المكونات مختلفاً[٤٥].

مثاله قوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾(البقرة: ٤٩)، وقوله تعالى: ﴿إِذْ أَنْجَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ وَيُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾(ابراهيم: ٦).

إذ ذَكَرَ فِي الآية الاولى يُذَبِّحُونَ بِلَا وَاوٍ وَفِي سُورَةِ إِبْرَاهِيمَ ذَكَرَهُ مَعَ الْوَاوِ، وَالْوَجْهُ فِيهِ أَنَّهُ إِذَا جُعِلَ قَوْلُهُ: يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذابِ مُفَسِّرًا بِقَوْلِهِ: يُذَبِّحُونَ أَبْناءَكُمْ لَمْ يُحْتَجْ إِلَى الْوَاوِ، وَأَمَّا إِذَا جُعِلَ قَوْلُهُ: يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذابِ مُفَسَّرًا بِسَائِرِ التَّكَالِيفِ الشَّاقَّةِ سِوَى الذَّبْحِ وَجُعِلَ الذَّبْحُ شَيْئًا آخَرَ سِوَى سُوءِ الْعَذَابِ، احْتِيجَ فِيهِ إِلَى الْوَاوِ، وَفِي الْمَوْضِعَيْنِ يَحْتَمِلُ الْوَجْهَيْنِ، إِلَّا أَنَّ الْفَائِدَةَ الَّتِي يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ هِيَ الْمَقْصُودَةَ مِنْ ذِكْرِ حَرْفِ الْعَطْفِ فِي سُورَةِ إِبْرَاهِيمَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ تَعَالَى قَالَ قَبْلَ تِلْكَ الْآيَةِ: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنا مُوسى بِآياتِنا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ﴾(إِبْرَاهِيمَ: ٥) وَالتَّذْكِيرُ بِأَيَّامِ اللَّهِ لَا يَحْصُلُ إِلَّا بِتَعْدِيدِ نِعَمِ اللَّهِ تَعَالَى، فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنْ قَوْلِهِ: ﴿يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذابِ نَوْعًا مِنَ الْعَذَابِ﴾[٤٦]، ومن ثم فإن إظهار الكلام الواحد بأساليب متنوعة لا يخفى ما فيه من الفصاحة[٤٧] التي تلفت اهتمام المتلقي وتؤثر فيه، فيتحرك وجدانه لمتابعة النص القرآني لسبر اغواره ومعرفة ما فيه من معانٍ.

٢.النظام الصوتي

إنّ اتساق النص القرآني وائتلافه في حركاته وسكناته ومدّاته وغنّاته واتصالاته وسكتاته، يسترعي الأسماع ويؤثر في النفوس بطريقة لا يمكن أن يصل إليها أي كلام آخر من منظوم ومنثور[٤٨]، وذلك الاتساق والتأثير لم يكن جماليا من غير مضمون، بل إن النسق القرآني وظّف الصوت وتناغمه لعرض موضوعات تتناسب غاياتها مع طبيعة تلك الاصوات ووقعها في النفس، لأن الحرف في اللغة العربية له (ايحاء خاص فهو إن لم يدل دلالة قاطعة على المعنى، يدل دلالة اتجاه وإيحاء ويثير في النفس جوا يهيئ لقبول المعنى ويوجه إليه)[٤٩]، وهذا ما تفرّد به النص القرآني وأعجز الآخرين عن الإتيان بمثله؛ لأن النظام الصوتي فيه تميّز بمحاكاة الحدث، بمعنى أنه لا يهتم بجمالية النص من جهة الشكل والايقاع[٥٠] فحسب، بل يربط ذلك كله بطبيعة الحدث الذي يتحدث عنه التركيب ويصفه النص، مما يؤدي الى انسجام الصورة مع الصوت عبر علاقات متعدية بينهما، ونقطة التقاطع بين تلك العلاقات تُحدِث تأثيرا في النفس[٥١]، وتُشعرها بحركة الكلمة صورة وصوتا داخل التركيب القرآني، وبذلك فإن النظام الصوتي في النسق القرآني مكوّن من مجموعة علاقات:

أ.علاقة صوت الحرف بالحدث او الموضوع القرآني.

ب.علاقة ايقاع المفردة بإيقاع المفردة الاخرى في التركيب الواحد.

ج.علاقة ايقاع التركيب او الجملة القرآنية بالجملة القرآنية الاخرى في النص الواحد.

د.علاقة ايقاع المفردات والتراكيب في السورة الواحدة.

وبمجموع هذه العلاقات يحصل التأليف الصوتي في النسق القرآني الذي يعبر عن قيمة ذاتية لألفاظ القرآن داخل التركيب القرآني، لا تعطيها فيما لو كانت خارجه، بمعنى أن اللفظة القرآنية لها:

أ.ايقاع داخلي تتميز به المفردة سواء كانت داخل النسق القرآني أم خارجه، يستدعي الصورة الذهنية للمعنى الذي تعبّر عنه المفردة، والتي يمكن وصفها بالقدرة الانفعالية للألفاظ على ايحاء المعنى[٥٢].

ب.الإيقاع الخارجي للمفردة لا يظهر إلا بالتركيب، والتركيب القرآني تميّز بدقة اختيار الإيقاع الداخلي للمفردة، وحسن توظيفه لمجموع الايقاعات الداخلية للمفردات، فينتج عنها الايقاع الخارجي ليكون ميزة حصرية للنسق القرآني.

مفردة (ايقاع داخلي)+ مفردة (ايقاع داخلي) = تركيب (ايقاع خارجي للمفردات+ ايقاع داخلي للتركيب)

ولا يتوقف النظام الصوتي في النسق القرآني عند هذا الحد فحسب، بل يتجاوزه الى ايقاع خارجي للنص القرآني وآخر داخلي، وتحكم كل تلك الايقاعات – الداخلية والخارجية للمفردة القرآنية والتركيب الجملي ومن ثم النص القرآني – روابط وثيقة تُكوّن نسيجاً صوتياً متآلفاً ومتدفقاً في بنية النص القرآني عبر تكرار منتظم يتشكل تبعا لمضامين النص ودلالاته[٥٣]، وبذلك فإن النظام الصوتي في النسق القرآني يؤدي وظيفة التأثير الوجداني في نفس المتلقي له من جهة، ووظيفة ايحائية لمعان متعددة ومفتوحة يدركها المتلقي عبر السماع والتأمل من جهة أخرى.

الخاتمة:

من جملة ما تقدم يمكن بيان مجموع من النتائج التي تسهم في إيضاح: مفهوم النسق القرآني، ووظيفته ومكانته في السياق القرآني وتلك النتائج هي:

١.النسق القرآني هو النظام الذي يحكم العلاقة بين المفردات القرآنية المكونة للنص القرآني، بمعنى يحكم النظام الداخلي للنص الذي يعبر عن نظام خارجي له، ومن ثم فإن النسق القرآني هو مكوّن من مكونات السياق القرآني وجزء منه، لذلك يجب الفصل بين مفهومي النسق والسياق، لأن العلاقة بينهما هي علاقة الجزء من كل، والفرق بين الجزء والكل بيّن.

٢.التضايف والبنية والنظم دوائر تتسع وتضيق في تكوين نسق النص، وإذا ما رجعنا الى النسق القرآني نلحظ أن بنيته ونظمه هي عناصر داخلية لنسقه العام الذي جاء عليه، أما عناصره الخارجية فهي الصرف والنحو والصوت، وهي تكون الوسائل لإظهار العناصر الداخلية.

٣.الوظيفة المعرفية والوجدانية للنسق القرآني أسهمت بمجيئه على هذا النحو من النظم المتفرد الذي أعجز النصوص الأخرى أن تأتي بمثل نسقه أو تؤدي وظائفه.

٤.تكمن ميزة النسق القرآني في التحول الاسلوبي على مستوى الموقف أو الفكرة أو ما يُعرف بـ «فرق الفاعلية في التعبير عن المعنى».

٥.مكونات النسق القرآني هي النظام المعرفي مضافا الى النظام الصوتي للمفردة داخل التركيب القرآني، والتركيب داخل النص عموما، بمعنى ان النسق القرآني عبارة عن:

دلالة المفردة او التركيب (الموضوع) + الصوت المناسب لتلك الدلالة (اختيار لفظ بإيقاع معين من دون آخر).

هوامش البحث:

(١) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس: ٥/ ٤٢٠.
(٢) العين، الفراهيدي: ٥/ ٨١.
(٣) جمهرة اللغة، ابو بكر الازدي: ٢/ ٨٥٣.
(٤) تهذيب اللغة، الازهري: ٨/ ٣١٣.
(٥) مشارق الانوار على صحاح الآثار، ابو الفضل السبتي: ٢/ ٢٦.
(٦) لسان العرب، ابن منظور: ١٠/ ٣٥٣.
(٧) معجم متن اللغة، الشيخ أحمد رضا: ٥/ ٨١.
(٨) السياق والانساق، محمد عبدالكريم الحميدي: ٢١.
(٩) ظ/ مصابيح الدرر في تناسب آيات القرآن الكريم والسور، عادل ابو العلاء: ٨٢.
(١٠) ظ/ النقد الأدبي، سيد قطب: ٤٣.
(١١) ظ/ التصوير الفني في القرآن الكريم، سيد قطب: ٨٨.
(١٢) ظ/ متن اللغة، احمد رضا: ٢/ ٥٤٥.
(١٣) دور السياق في الترجيح بين الأقاويل التفسيريةأحمد اقبال: ٢٨.
(١٤) القراءة النسقية سلطة البنية ووهم المحايثة، احمد يوسف: ١٢٠.
(١٥) التعريفات، الجرجاني: ٦٠.
(١٦) شرح المطلع على متن إيساغوجي، ابو عبد الله الحازمي: ٢٤.
(١٧) ظ/ المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبد المنعم الحنفي: ١٩٩.
(١٨) المنطق الاسلامي وأصوله ومناهجه، محمد تقي المدرسي: ١٥٠.
(١٩) ظ/ المعجم الفلسفي، جميل صليبا: ٢٩٠.
(٢٠) ظ/ علم الشعريات (قراءة مونتاجية في أدبية الأدب)، عز الدين المناصرة: ٥٤٠.
(٢١) ظ/ البنيوية، جان بياجيه، ترجمة عارف منيمنة وبشير أوبري،: ٨١.
(٢٢) ظ/ م. ن: ٨-١٦.
(٢٣) ظ/ النظرية البنائية في النقد الأدبي، صلاح فضل: ١٨٧ – ١٨٨.
(٢٤) ظ/ مشكلة البنية: زكريا إبراهيم، ص ٤٣.
(٢٥) ظ/ في رحاب الفكر والادب، علي المصري: ٤٥.
(٢٦) ظ/ معجم مقاييس اللغة، ابن فارس: ٥/ ٤٤٣.
(٢٧) ظ/ لسان العرب، ابن منظور: ١٢/ ٥٧٨.

(٢٨) ظ/ التعريفات، الجرجاني: ٢٤٢.
(٢٩) ظ/ دلائل الاعجاز، الجرجاني: ٥٥- ٥٦.
(٣٠) ظ/ دلائل الاعجاز، الجرجاني: ٥٥- ٥٦.
(٣١) ظ/ المنهج الترابطي ونظرية التأويل، جواد علي كسار: ٩.
(٣٢) القراءة النسقية سلطة البنية ووهم المحايثة، احمد يوسف: ١١٩.
(٣٣) ظ/ المعجم الفلسفي، جميل صليبا: ٢/ ٣٩٣.
(٣٤) ظ/ نظرية التلقي، بشرى موسى: ٢٠.
(٣٥) ظ/ سلطة النص، عبد الهادي عبد الرحمن: ٩٠.
(٣٦) ظ/ مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني: ٢/ ٤٥٥.
(٣٧) ظ/ تحليل الخطاب في ضوء نظرية احداث اللغة، محمود عكاشة: ٤٧- ٤٨.
(٣٨) ظ/ نظرية التلقي، بشرى موسى: ٢٤.
(٣٩) ظ/ النحو القرآني في ضوء لسانيات النص، هناء محمود: ١٧١-١٧٢.
(٤٠) ظ/ المعجم الفلسفي، جميل صليبا: ١/ ١٩٦.
(٤١) ظ/ خصوصية النسق المفهومي القرآني، محمد المتار، مجلة الاحياء العدد ٢٧: ٩٥.
(٤٢) ظ/ نظريات التعلم والعمليات العقلية، محمود الربيعي ومازن الشمري واخرون: ١٢٥ -١٢٧.
(٤٣) ظ/ القرآن والسلوك الانساني، محمد بهائي سليم: ٢٢.
(٤٤) ظ/ البلاغة القرآنية في نكت الرماني، عبد القادر الحمداني: ١٦٧.
(٤٥) ظ/ اسلوبية الانزياح في النص القرآني، أحمد غالب: ١٣٠.
(٤٦) مفاتيح الغيب، الفخر الرازي: ٣/ ٥٠٦.
(٤٧) ظ/ البرهان في علوم القرآن، الزركشي: ٣/ ٢٦.
(٤٨) ظ/ مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني: ٢/ ٣٠٩.
(٤٩) فقه اللغة وخصائص العربية، محمد المبارك: ٢٦١.
(٥٠) الايقاع تنظيم متوال لعناصر متغيرة كيفيا في خط واحد بصرف النظر عن اختلافها الصوتي. (الاسس الجمالية في النقد العربي، عز الدين اسماعيل: ١٢٤)
(٥١) ظ/ البنية الايقاعية للقصيدة الجزائرية المعاصرة، عبد الرحمن تيبر ماسين: ٩٤.
(٥٢) ظ/ دراسة المعنى عند الاصوليين، طاهر سليمان حمودة: ٢١٤.
(٥٣) ظ/ مستويات السرد الاعجازي في القصة القرآنية، شارف مزاري: ٨١.

المصادر والمراجع:

خير مايبتدئ به القرآن الكريم

❁ابن فارس (ت ٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ١٤٠٤ه، المطبعة: مكتبة الإعلام الإسلامي.

❁ابن منظور (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، دار التراث العربي- بيروت، الطبعة الاولى ١٩٨٨م.

❁أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، (ت ٥٤٤هـ)، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، دار النشر: المكتبة العتيقة ودار التراث.

❁ابو بكر عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ)، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق ياسين الأيوبي، الناشر: المكتبة العصرية- الدار النموذجية، الطبعة: الأولى.

❁أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت ٣٢١هـ)، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، الناشر: دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٨٧م.

❁ ابو عبد الله الحازمي، شرح المطلع على متن إيساغوجي، الناشر: دار الطباعة العامرة ببولاق، ٢٠١٥.

❁ أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (٧٩٤هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م، الناشر: دار إحياء الكتب العربية.

❁احمد بن خليل الفراهيدي (ت ١٧٥هـ)، العين، تحقيق: مهدي المخزومي- ابراهيم السامرائي، مؤسسة الاعلمي- بيروت، الطبعة الاولى ١٩٨٨م.

❁احمد رضا، معجم متن اللغة، الناشر: دار مكتبة الحياة – بيروت، عام النشر: ١٣٨٠ هـ.

❁ أحمد غالب، اسلوبية الانزياح في النص القرآني، أكاديميون للنشر والتوزيع، الطبعة الاولى، الاردن- عمان، ٢٠١٤.

❁احمد يوسف، القراءة النسقية سلطة البنية ووهم المحايثة، منشورات الاختلاف، ٢٠٠٧.

❁بشرى موسى، نظرية التلقي، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١.

❁ جان بياجيه، البنيوية، ترجمة عارف منيمنة وبشير أوبري، بيروت، ١٩٧١م.

❁جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الناشر: الشركة العالمية للكتاب – بيروت، ١٩٩٤.

❁جواد علي كسار، المنهج الترابطي ونظرية التأويل، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، ٢٠٠٨.

❁محمد اقبال، دور السياق في الترجيح بين الأقاويل التفسيرية، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – الكويت، الطبعة: الأولى ١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧ م.

❁محمد المختار، خصوصية النسق المفهومي القرآني، مجلة الاحياء العدد ٢٧: ٩٥.

❁ زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، الناشر: مكتبة مصر

❁ سيد قطب، التصوير الفني في القرآن الكريم،

دار الشروق- القاهرة
٭سيد قطب، النقد الأدبي أصوله ومناهجه، دار الشروق - القاهرة
٭ شارف مزاري، مستويات السرد الاعجازي في القصة القرآنية، إتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠١.
٭ صلاح فضل، النظرية البنائية في النقد الأدبي، دار الشروق- القاهرة
٭ طاهر سليمان حمودة، دراسة المعنى عند الاصوليين، الدار الجامعية للطباعة والنشر، ٢٠٠١.
٭عادل ابو العلاء، مصابيح الدرر في تناسب آيات القرآن الكريم والسور، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، العدد١٢٩ - السنة ٣٧ - ١٤٢٥هـ
٭ عبد القادر الحمداني، البلاغة القرآنية في نكت الرماني، الطبعة الاولى ٢٠٠٤، المنهل للطباعة والنشر.
٭عبد المنعم الحنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة المدبولي، الطبعة الاولى، ٢٠٠٣.
٭عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص، الناشر: مؤسسة الانتشار العربي و سينا للنشر، الطبعة الثانية ١٩٩٨م.
٭عز الدين اسماعيل، الاسس الجمالية في النقد العربي، دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٦م.
٭ عز الدين المناصرة، علم الشعريات (قراءة مونتاجية في أدبية الأدب)، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، الطبعة الاولى ٢٠٠٧.
٭ علي المصري، في رحاب الفكر والادب، اتحاد الكتاب العرب، الطبعة الاولى ١٩٩٨م.
٭علي بن محمد الجرجاني (ت: ٨١٦هـ)، التعريفات، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الثانية ٢٠٠٣م.
٭ فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ)، مفاتيح الغيب، دار الفكر- بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٥م.
٭ محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، دار الفكر الاسلامي الحديث، الطبعة الاولى، ٢٠٠٠م.
٭محمد بن احمد ابو منصور الازهري (ت ٣٧٠هـ)، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
٭ محمد بهائي سليم، القرآن والسلوك الانساني، الناشر: القاهرة، الهيأة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٧ م
٭ محمد تقي المدرسي، المنطق الاسلامي وأصوله ومناهجه، الطبعة الثانية، بيروت ١٤١٢هـ.
٭محمد عبد العظيم الزُّرْقاني (ت ١٣٦٧هـ)، مناهل العرفان في علوم القرآن، الناشر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، الطبعة: الثالثة.
٭محمد عبدالكريم الحميدي، السياق و الانساق، دار النفائس، الطبعة الاولى ٢٠١٣.
٭محمود الربيعي ومازن الشمري واخرون،

نظريات التعلم والعمليات العقلية، دار الكتب العلمية، الطبعة الاولى ٢٠١٣.
❁محمود عكاشة، تحليل الخطاب في ضوء نظرية احداث اللغة، دار النشر للجامعات، الطبعة الاولى ٢٠١٤.
❁هناء محمود، النحو القرآني في ضوء لسانيات النص، دار الكتب العلمية، الطبعة الاولى ٢٠١٢م.

المنهجُ القرآنيُّ في تنميةِ الإنسانِ
التربيةُ العباديةُ أُنموذجاً

Quranic Approach in Developing Man
-Worshipping Education as a Nonpareil –

م. د. كاظم حسن جاسم الفتلاوي
Lectur. Dr. Kadhim Hassan Al-Fatlawi

المنهَجُ القُرآنيُّ في تنميةِ الإنسانِ
التربيةُ العباديةُ أُنموذجاً

Quranic Approach in Developing Man
-Worshipping Education as a Nonpareil –

م. د. كاظم حسن جاسم الفتلاوي
جامعة كربلاء/ الكلية التربوية المفتوحة/
قسم التربية الاسلامية

Lectur. Dr. Kadhim Hassan Al-Fatlawi
University of Karbala / Open Educational College / Department of Islamic Education

kadimey2018@gmail. com

تاريخ الاستلام: ١٥/ ١١/ ٢٠١٨
تاريخ القبول: ٣٠/ ١١/ ٢٠١٨

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

ملخص البحث :

يهدف البحث إلى التعريف بالخطاب القرآني الذي جاء منهجًا لبناء الإنسان. فالعبادة قومت سلوك الإنسان الذي كان غارقا في ظلام الضلالة الدامس. وخلصت أفكار العباد من الكثير من التراكمات والادران وجعلها القرآن منهجا لسلوك الإنسان.

فبالعبادة ينطلق الإنسان لمعرفة خالقه وتقديسه والامتثال لأوامره ثم هي تبعد الخلق عن العادات والتقاليد التي وجدها في حياته، فقد خصص اسم العبودية بالمشتغلين بها، على أن هذه الصفة هي من أشرف صفات المخلوقات. وهكذا سرت في حياة الأنبياء ابتداءً من آدم ومرورا بموسى وعيسى وانتهاء بنبينا الأكرم

Abstract

The paper aims to identify the Quran speech as a methodology to build man. Here worshipping adjusts the human's behavior which used to be in a complete darkness to righteousness , saves man from all forms of abomination and sets the Glorious Quran as a way from him. Through worship, man guides himself to know his Creator, sanctify Him and obey his orders. Moreover, it shields man from traditions and customs already established in his life. That is why it is for the specialized scholars the noblest feature of the creatures. As such , it journeys in the life of prophets from Adam through Moses and Jesus to our noblest prophet.

.

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي لا معبودَ سواه، وأتمّ صلاته وأزكى سلامه على الرحمة المُهداة سيّدنا محمدٍ رسول الله، وآله الميامينَ الهُداة..

وبعدُ..فقد جاء القرآن الكريم خطاباً إلهيّاً خاتِماً وعلى يدَي النبيِّ الخاتِم، فهو رسالةُ الله الأخيرة إلى البشر، وهذا ما أفضى – بطبيعة الحال – إلى أنْ يكون منهجاً شاملاً لمختلف جوانب الوجود، وسائر نواحي الحياة، ففيه يجد الإنسان أسسَ علاقته مع ربّه – عزّ وجلّ –، وآفاق علاقته مع الكون والوجود، وأطُر علاقته مع نفسِهِ، وضوابط علاقته وصلاته مع أبناء نوعه على مستوى الأسرة والمجتمع.

وقد كان للبناء الديني بشتى مستوياته – عقيديةً وفكريةً وعباديةً وأخلاقيةً وسلوكيةً – منزلةٌ كبرى ومكانةٌ عظمى في أولويات المنهج القرآني في تنمية الإنسان وتطويره؛ ذلك أنه [أي البناء العبادي] يمثّل البناءَ التحتيَّ الذي منه تنبثق سائر تمظهرات حياة الإنسان، وعليه تنبني مختلف بناءاته وأفعاله وسلوكياته ونمط تفكيره وتعاطيه مع الأشياء.

وللتربية العبادية – من بين مظاهر البناء الديني – أولويةٌ سابقة ومنزلةٌ عُليا لا يُضاهيها في الأهمية إلا البُعد العقائدي؛ إذ بوساطة العبادة ينطلق الإنسان صوبَ خالقه وينفتح على آفاق الوصال والقرب، وبها ومن خلالها يعرف العبد كيف ينظّم ارتباطَه بربّه، وكيف يعكس إيمانه به واعتقاده بربوبيته في طقوسٍ وأفعال عبادية.

بيدَ أنّ للمستوى العبادي في المنظور القرآني آثاراً تتجاوز حدود العلاقة بين الله تعالى والإنسان، فلها أبعادٌ وتمثّلات على أصعدة مختلفة في حياة الإنسان وسعادته – سواءٌ على مستوى الفرد أم المجتمع –، وتلمّساً لهذه الأهمية جاء هذا البحث بعنوان

(المنهج القرآني في تنمية الإنسان – التربية العبادية أنموذجاً –)، وقد اقتضت طبيعة البحث أن يكون في ثلاثة مطالب: الأول (منزلة العبادة في المنهج القرآني)، والمطلب الثاني: (مقتضيات التربية العبادية في المنهج القرآني)، والمطلب الثالث: (أثر العبادة في تنمية الإنسان في المنهج القرآني)، تتلوهما خاتمة ترصد أهمّ النتائج المستخلصة من البحث، وقائمة بمصادر البحث ومراجعه..

راجين الله سبحانه وتعالى أن يرزقنا تدبّر كتابه العزيز، وأن يزيدنا فيه فهماً وبصيرةً ووعياً، وأن يكون قدوتنا في أقوالنا وأفعالنا وسلوكياتنا، والحمد له سبحانه أولاً وآخراً.

المطلب الأول: منزلة العبادة في المنظور القرآني:

العبادة هي الغاية المحبوبة والمرضية لله تعالى، التي خلق الخلق من أجلها كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[1]، وبها أرسل الرسل جميعاً، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اُعْبُدُوا اللهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ﴾[3]، وجعل ذلك لازماً لرسوله إلى الموت كما قال تعالى: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾[4]، فهذا أمر بانتهاج منهج التسليم والطاعة والقيام بلوازم العبودية والصبر على الطاعة وعن المعصية حتى يدركك الموت وينزل عليك عالم اليقين[5]، ويقول الآلوسي: (والمعنى دُم على العبادة ما دمت حياً من غير إخلال بها لحظة)[6].

وبالعبادة وصف الله ملائكته، فقال تعالى: ﴿وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾[7]. فهؤلاء الملائكة وكل من عند الله تعالى لا يفترون عن عبادته سبحانه بخلاف بعض بني البشر ممن عصى

الله تعالى، فيعرض القرآن المجيد (لهم نموذجاً من نماذج الطاعة في مقابل عصيانهم وإعراضهم، نموذجاً ممن هم أقرب منهم إلى الله، ومع هذا فهم دائبون على طاعته وعبادته، لا يفترون ولا يقصرون)[٨].

وقد نعت الله صفوة خلقه بالعبودية، فقال تعالى: ﴿ وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا ﴾[٩]، يقول الرازي: (واعلم أنّه سبحانه خص اسم العبودية بالمشتغلين بالعبودية، فدل ذلك على أنّ هذه الصفة من أشرف صفات المخلوقات)[١٠].

ومن شرف العبودية أنّ المسيح عليه السلام أوّل مَن نطق وَوصَف نفسه بها قال: ﴿ قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللهِ ﴾[١١]. ولشرف هذا الانتساب لعيسى عليه السلام صار (سبباً لطهارة أمه، ولبراءة وجوده عن الطعن، وصار مفتاحاً لكل الخيرات، ودافعاً لكل الآفات، وأيضاً لما كان أوّل كلام عيسى ذكر العبودية كانت عاقبته الرفعة، كما قال تعالى: ﴿ وَرَافِعُكَ ﴾[١٢]، والنكتة أن الذي ادعى العبودية بالقول رفع إلى الجنة، والذي يدعيها بالعمل سبعين سنة كيف يبقى محروماً عن الجنة)[١٣].

ومن شرف العبودية أن الله تعالى نعت الحبيب محمد صلى الله عليه وآله بالعبودية في أكمل أحواله في أعلى مقامات المعراج، فقال تعالى: ﴿ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا ﴾[١٤]، وهذا أشرف ما ينسب إليه إنسان، وأرقى ما يصل إليه من السمو والدرجات العالية في حضرة رب الأرباب، فكانت هذه الآية الكريمة مدحًا وتشريفًا له صلى الله عليه وآله، يقول الرازي: لما وصل محمد صلى الله عليه وآله إلى الدرجات العالية والمراتب الرفيعة في هذا المعراج أوحى الله تعالى إليه: يا محمد بم أشرفك؟ قال: (يارب بأن تنسبني إلى نفسك بالعبودية) فأنزل الله فيه ﴿ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا ﴾[١٥]. (ولولا أنّ العبودية أشرف المقامات، وإلاّ لما وصفه الله بهذه الصفة في أعلى مقامات المعارج)[١٦].

بل إنّ المنظور القرآني ينصّ على أنّ صفة العبودية عامة لجميع الخلق كما تقدم؛

لذا كان جميع بني الإنسان متشرفين بهذه الصفة، والإنسان هو الذي يحافظ على هذا التشريف وسمته أوّلاً، وهذا ما نلحظه لما قال الشيطان فيما حكى الله تعالى عنه: ﴿ قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾[١٧]، قال تعالى: ﴿ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴾[١٨]. فسبحانه وتعالى نعت بلفظ (عبادي عامة الإنسان، وإنّ الاستثناء في قوله: ﴿ مَنِ اتَّبَعَكَ ﴾ متصل لا منقطع)[١٩]، فليس لإبليس سلطان على عبيد الله تعالى سواء كانوا مخلصين أو لم يكونوا مخلصين، بل من اتبع باختياره صار متبعاً له.

فإطلاق لفظ العبودية مضافاً إليه ومنسوباً لذاته المقدسة مما يفخر به الإنسان الصالح العارف معنى هذا النعت، وتميزه بالعزة لهذا الانتساب وشرفه، وهو ما يوضحه الإمام علي عليه السلام في مناجاته مع الله تعالى، إذ يقول: (كفى بي فخراً أن أكون لك عبداً، وكفى بي شرفاً أن تكون لي رباً، اللهم إني وجدتك إلهاً كما أردت فاجعلني عبداً كما أردت)[٢٠]، فهذا الانتساب يوضح مكانة العبادة في الدين الإسلامي، وإنّها يتشرف بها الإنسان كما تبين ذلك.

المطلب الثاني: مقتضيات التربية العبادية في المنهج القرآني:

ليست العبادة مطلق التذلل والخضوع للرب{ كيفما أراد العبد، إنما لها مقتضيات وتوابع عملية شرعها الله سبحانه و تعالى يجب التقيد بها. فكما أن أصل وجوب العبادة مشرّع منه تعالى، فإن تفاصيلها وصورها منصوصة شرعاً كذلك. ولعل أهم هذه المقتضيات هي:

١. الالتزام بما شرع الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله من الأوامر والنواهي والتحليل والتحريم؛ لأنّ ذلك كلّه من مقتضى الخضوع لله سبحانه والطاعة له ولرسوله صلى الله عليه وآله، لقوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾[٢١]. وقوله

تعالى: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لله وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا﴾[٢٢]، والأنبياءعليهم السلامعباد الله ورسله إلى خلقه، وعلى الناس الالتزام بما شرع من طريقهمعليهم السلامعدم الامتناع[٢٣].

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[٢٤]، يقول الآلوسي: (أي ألزموا طاعته فيما أمركم به ونهاكم عنه ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ المبعوث لتبليغ أحكامه إليكم في كل ما يأمركم به وينهاكم عنه أيضاً،...، وأعاد الفعل – أطيعوا – وإن كانت طاعة الرسول مقترنة بطاعة الله تعالى اعتناءً بشأنهصلى الله عليه وآله وسلم وقطعاً لتوهم أنّه لا يجب امتثال ما ليس في القرآن وإيذاناً بأنّ لهصلى الله عليه وآله وسلم استقلالاً بالطاعة لم يثبت لغيره)[٢٥]، لكونهصلى الله عليه وآله وسلم معصوماً، وبهذا تكون (إطاعته مطلقة غير مشروطة بشرط، ولا مقيدة بقيد، وهو الدليل على أنّ الرسول لا يأمر بشيء، ولا ينهى عن شيء يخالف حكم الله في الواقعة، وإلاّ كان فرض طاعته تناقضاً منه تعالى وتقدس ولا يتم ذلك إلاّ بعصمة فيهصلى الله عليه وآله وسلم)[٢٦]، ومن ثمَّ تنسحب هذه الطاعة إلى كل معصوم، وحكم أولو الأمر في الطاعة حكم الرسولصلى الله عليه وآله وسلم على ما تدل عليه الآية، وعدم التقييد في هذه الطاعة دليل على وجود العصمة فيهم.

يقول السيد محمد حسين الطباطبائي: (إنّ المراد بأولي الأمر في الآية رجال من الأمة حكم الواحد منهم في العصمة وافتراض الطاعة حكم الرسولصلى الله عليه وآله وسلم، وهذا مع ذلك لا ينافي عموم مفهوم لفظ أولي الأمر بحسب اللغة، وإرادته من اللفظ، فإنّ قصد مفهوم من المفاهيم من اللفظ شيء وإرادة المصداق الذي ينطق عليه المفهوم شيء آخر وذلك كما أنّ مفهوم الرسول معنى عام كلي وهو المراد من اللفظ في الآية، ولكن المصداق المقصود هو الرسول محمدصلى الله عليه وآله وسلم)[٢٧].

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾

[٢٨] وذهب ابن عاشور إلى أنّ طاعة الرسولﷺهنا متمثلة فقط في أحكام الدين وما يبلغ به من الله تعالى، وأمّا غيره مما لا يدخل في أمر التشريع فطاعته غير ملزمةﷺ، فيقول: (فطاعة الرسولﷺالتي أمروا بها هي امتثال ما أمر به ونهى من أحكام الدين، وأمّا ما ليس داخلاً تحت التشريع فطاعة أمر الرسولﷺفيه طاعة انتصاح وأدب)[٢٩].

ويرى الباحث أنّ طاعة الرسولﷺواجبة في كل الموارد بلا فرق، فهوﷺما دام لا ينطق إلاّ بالوحي كما قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾[٣٠]. وهذا إطلاق على أنّ كل ما يتكلم به النبيﷺهو من عند الله سبحانه، فالآية مطلقة في دلالتها.

يقول السيد الطباطبائي: إن الآية (تدل على إيجاب طاعة الله سبحانه فيما نزل من الكتاب وشرع من الحكم، وإيجاب طاعة الرسول فيما بلغ عن الله سبحانه، وفيما يصدر من الأمر من حيث ولايته على المؤمنين في المجتمع الديني، أو على تحذير المؤمنين من إبطال أعمالهم بفعل ما يوجب حبط أعمالهم)[٣١].

وقال تعالى: ﴿وَمَا آَتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾[٣٢]، إن هذا الجزء من الآية وإن كان قد نزل بشأن بني النضير إلا أن محتواها حكم عام في كل المجالات، ودليل واضح على حجية سنة الرسولﷺ، وهذه قاعدة مهمة في الدستور الإسلامي، يقول سيد قطب: (فسلطان القانون في الإسلام مستمد من هذا التشريع الذي جاء به الرسولﷺقرآناً أو سنة، والأمة كلها والإمام معها لا تملك أن تخالف عما جاء به الرسول، فإذا شرعت ما يخالفه لم يكن لتشريعها هذا السلطان، لأنّه فقد السند الأوّل الذي يستمد منه السلطان، وهذه النظرية تخالف جميع النظريات البشرية الوضعية، بما فيها تلك التي تجعل الأمة مصدر السلطان، بمعنى آن للأمة أن تشرِّع لنفسها ما تشاء، وكل ما تشرعه فهو

ذو سلطان، فمصدر السلطان في الإسلام هو شرع الله الذي جاء به الرسول ﷺ والأمة التي تقوم على هذه الشريعة، وتحرسها وتنفذها، والإمام نائب عن الأمة في هذا، وفي هذا تنحصر حقوق الأمة، فليس لها أن تخالف عمّا أتاها الرسول في أي تشريع)[٣٣]. ونهاية الآية تحذير شديد لمن رام مخالفة أوامر الرسول ﷺ، فالأمة ملزمة بإتباع التعاليم المحمدية وهي بطبيعتها طاعة لله تعالى في جميع المجالات العبادية أو مسائل الحكومة الإسلامية.

٢. حب الله تعالى ورسوله ﷺ: تتضمن العبادة لله إلى جانب الخضوع له سبحانه والذل لعظمته الحب له ولرسوله ﷺ الكرام ﷺ، قال تعالى: ﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾[٣٤].

يقول السيد الطباطبائي: (الحب الذي هو بحسب الحقيقة الوسيلة الوحيدة لارتباط كل طالب بمطلوبه وكل مريد بمراده، إنّما يجذب المحب إلى محبوبه ليجده ويتم بالمحبوب ما للمحب من النقص، ولا بشرى للمحب أعظم من أن يبشر أن محبوبه يحبه وعند ذلك يتلاقى حبان ويتعاكس دلالان)[٣٥].

وفي هذا الربط الوثيق بين الإيمان والحب، قال النبي ﷺ: (لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من أهله وماله، والناس أجمعين)[٣٦]. وفي هذا حديث آخر أن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب قال للرسول ﷺ: (يا رسول الله، والله لأنت أحب إلي من كل شيء إلاّ من نفسي)، فقال النبي ﷺ: (لا، والذي نفسي بيده، حتى أكون أحب إليك من نفسك)[٣٧]... وفي تأكيد آخر على أن من مقتضيات العبادة حب الله تعالى ورسوله ﷺ الكرام، يقول الحبيب محمد ﷺ: (لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من نفسه وأهلي أحب إليه من أهله، وعترتي أحب إليه من عترته، وذريتي أحب إليه من ذريته)[٣٨].

وكذلك نلحظ حب النبي وآله في حديث النبي ﷺ المروي عن الإمام جعفر

الصادق عليه السلام، أنّه قال: (إني شافع يوم القيامة لأربعة أصناف ولو جاؤوا بذنوب الدنيا، رجل نصر ذريتي، ورجل بذل ماله لذريتي عند المضيق، ورجل أحب ذريتي باللسان وبالقلب، ورجل يسعى في حوائج ذريتي إذا طردوا أو شردوا)[٣٩].

وقال تعالى: ﴿ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى ﴾[٤٠]. وقد ذكر الطبري وجوهاً لتفسير هذه الآية نختار منه ما رواه عن الإمام علي بن الحسين عليه السلام عندما جيء به (أسيراً، فأقيم على درج دمشق، قام رجل من أهل الشام، فقال: الحمد لله الذي قتلكم واستأصلكم، وقطع قربى الفتنة، فقال له علي بن الحسين عليه السلام: أقرأت القرآن؟ قال: نعم، قال: أقرأت آل حم؟ قال: قرأت القرآن ولم أقرأ آل حم، قال ما قرأت ﴿ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى ﴾؟ قال: وأنكم لأنتم هم؟ قال: نعم)[٤١].

ويقول البغوي(ت٥١٠هـ) وهو في معرض الدفاع عن الآية والرد على القائلين بأنها منسوخة: (وهذا قول غير مرضي، لان مودة النبي صلى الله عليه وآله، وكف الأذى عنه، ومودة أقاربه، والتقرب إلى الله بالطاعة، والعمل الصالح من فرائض الدين)[٤٢].

ويقول الآلوسي في تفسير الآية: (والخطاب على هذا القول لجميع الأمة لا للأنصار فقط، وإن ورد ما يوهم ذلك فإنّهم كلهم مكلفون بمودة أهل البيت)[٤٣]، ويضيف (وكلما كانت جهة القرابة أقوى كان طلب المودة أشد، فمودة العلويين الفاطميين ألزم من محبة العباسيين على القول بعموم القربى، وهي على القول بالخصوص قد تتفاوت أيضاً باعتبار تفاوت الجهات والاعتبارات وآثار تلك المودة التعظيم والاحترام والقيام بأداء الحقوق أتم القيام، وقد تهاون كثير من الناس بذلك حتى عدوا من الرفض السلوك في هاتيك المسالك، وأنا أقول قول الشافعي:

إن كان رفضاً حب آل محمد فليشهد الثقلان أني رافضي[٤٤].

وفي بيان تتمة الآية: ﴿ وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللهَ غَفُورٌ شَكُورٌ ﴾

يقول الآلوسي: (وحب آل الرسول ﷺ من أعظم الحسنات، وتدخل في الحسنة هنا دخولاً أولياً، (نزد له فيها)، أي في الحسنة (حسناً) بمضاعفة الثواب عليها فإنّها يزاد بها حسن الحسنة)[٤٥].

وقد أورد جملة من المفسرين حديث النبي ﷺ في تأكيده حب آله، وأوردوه إيراد المسلمات، وهو قوله ﷺ: (من مات على حب آل محمد مات شهيداً، ألا ومن مات على حب آل محمد مات مغفوراً له، ألا ومن مات على حب آل محمد مات تائباً، ألا ومن مات على حب آل محمد مات مؤمناً مستكمل الإيمان، ألا ومن مات على حب آل محمد بشره ملك الموت بالجنّة، ثم منكر ونكير، ألا ومن مات على حب آل محمد يُزف إلى الجنة كما تزف العروس إلى بيت زوجها، ألا ومن مات على حب آل محمد فُتح له في قبره بابان إلى الجنّة، ألا ومن مات على حب آل محمد جعل الله قبره مزار ملائكة الرحمة، ألا ومن مات على حب آل محمد مات على السنة والجماعة، ألا ومن مات على بغض آل محمد جاء يوم القيامة مكتوب بين عينيه: آيس من رحمة الله، ألا ومن مات على بغض آل محمد مات كافراً، ألا ومن مات على بغض آل محمد لم يشم رائحة الجنة)[٤٦].

فالآية إنما تشدد على مودة آل محمد ﷺ وهي- هذه المودة – أجر رسالة النبي ﷺ بأمر القرآن الكريم، فنفع هذه المودة موصل إلى عبادة الله تعالى، وذلك لأنّها (استمرار خط رسالة النبي الكريم بواسطة القادة الإلهيين وخلفائه المعصومين الذين كانوا جميعهم من عائلته، ولكن لأن المودة هي أساس هذا الارتباط نرى أنّ الآية أشارت بصراحة إلى ذلك)[٤٧].

ولهذا تستلزم هذه المحبة موافقة الله تعالى والرسول ﷺ فيما أحباه، وفيما أبغضاه، ولا تتحقق العبودية إلاّ بذلك لقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا

وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللهُ بِأَمْرِهِ وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴾[٤٨].

٣. إنّ العبادة ترجع فائدتها للعابد من المكلفين؛ لأنّ الله تعالى غني عن العالمين لا تنفعه طاعة، ولا يضره إعراض المعرضين. وقد جاءت العبادات معلّلة بذلك، مثل قوله تعالى: ﴿ وَلِلهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴾[٤٩] فهو سبحانه لم يأمرهم بالعبادة لاحتياجه إليها، بل إنّ منفعة العبادة عائدة إلى الإنسان[٥٠]. يقول السيد الشهيد محمد باقر الصدر: (إنّ كل عمل من أجل الله فإنّما هو من أجل عباد الله؛ لأنّ الله هو الغني عن عباده، ولمّا كان له الحق المطلق فوق أي حد، وتخصيص لا قرابة له لفئة ولا تحيز له إلى جهة، كان سبيله دائماً يعادل من الوجهة العملية سبيل الإنسانية جمعاء، فالعمل في سبيل الله، ومن اجل الله هو العمل من أجل الناس ولخير الناس جميعاً، وتدريب نفسي وروحي مستمر على ذلك)[٥١].

وقال تعالى على لسان نبيه سليمان عليه السلام: ﴿ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ ﴾[٥٢]، فهذه النعم التي ينعم بها الله تعالى على الإنسان هي ابتلاء في تحديد موقفه من الله تعالى، فإن شكر الإنسان هذه النعم كان مردود هذا الشكر إلى الإنسان، وإن عصى وجحد النعم فهذا مردود عليه أيضاً، وإن كان من الناس من يحسب أنّ عبادة الشكر عبارة عن لقلقة لسان أو لوحة يخط عليها ﴿ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي ﴾ وما شابه ذلك، بل هي عبادة واسعة لجميع جوارح الإنسان في هذه الحياة، يقول الشيخ الشيرازي: (وبالرغم من أنّه أعتيد كتابة هذه العبارة المهمة ﴿ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي ﴾ من قبل المتظاهرين بالشكر على أبواب قصورهم (الطاغوتية) دون أن يعتقدوا بذلك أو يكون أدنى أثر من هذه العبارة في عملهم..إلاّ أنّ المهم هو أن تكتب على الباب وعلى جبين حياة الإنسان

وفي قلبه..أيضاً، وأن يكشف عمله أن كل ذلك من فضل الله..وأن شكره عليه، لا شكراً باللسان فحسب، بل شكراً مقروناً بالعمل وفي جميع وجوده)[٥٣].

فالعبادة عموماً متعلقة في أدائها بالإنسان، وهي من قبيل ما نلحظه في قوله تعالى: ﴿ مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِأَنْفُسِهِمْ يَمْهَدُونَ ﴾[٥٤]، فنفع هذه العبادة للإنسان ووبال تركها عليه أيضاً. (ولا يعاقب أحداً إلاّ بذنبه، ولا يعذب إلاّ بعد قيام الحجة عليه)[٥٥]، فيما وضح من أساليب العبادة وطرقها.

٤. أن تكون العبادة عن إرادة ونية: الدنيا التي نعيش فيها وهذا الكون الرحب، كل ما فيه يُسبح بحمد الله تعالى ويخضع له، فالأرض والسماء وما فيها كل مستسلم لله تعالى خاضع له، إذ هو المبدع الواحد، فالعبادة غاية الوجود، قال تعالى: ﴿ أَفَغَيْرَ دِينِ اللهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴾[٥٦]، فكل الموجودات خاضعة لله { بمشيئتها أو بغيرها فهي جميعاً تحت سلطانه، وفي قبضته سبحانه، ولكن الإنسان لا يثاب على عبادته إلاّ إذا كانت مقرونة بإرادة وقصد، يقول القاسمي: (فالمؤمن مستسلم بقلبه وقالبه لله، والكافر مستسلم له كرهاً، فإنّه تحت التسخير والقهر والسلطان العظيم الذي لا يخالف ولا يمانع)[٥٧].

وبما أنّ العبادة في القرآن المجيد لها معنى واسع في الدين لقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[٥٨]. فلا بد من تفاعل الإنسان مع هذه العبادة كاملاً نية وقولاً وعملاً.

فالواجب على كل إنسان مسلم أن يعلم أنّه ما خُلق إلاّ للعبادة، وأنّ وقته يجب أن يكون في عبادة، سواء ما كان في الشعائر التعبدية أو ما كان منه في المعاملات أو في سائر سلوكياته وأفعاله، لأن (السبيل الصحيح الوحيد هو أن تتحول كل الفعاليات الحياتية المختلفة في ظل القصد والنية إلى عبادة، وتمنح وجهة تكاملية، لكي لا تذهب

أي طاقة من طاقات الإنسان هدراً)[٥٩]، وتكون بعيدة بذلك عن القرب إلى الله تعالى.

قال الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام: (لا عمل إلاّ بالنية)[٦٠]، فلا يمكن أن تُقبل الأعمال ويثاب عليها الإنسان إلاّ إذا كان قاصداً بهذا العمل القربة إلى الله تعالى، بل إنّ النية تكون أفضل من ذات العمل العبادي، وهذا ما نلحظه في قول النبي صلى الله عليه وآله: (نية العبد خير من عمله)[٦١]، ولعل سبب هذه الخيرية في النية هو كون النية سالمة من الرياء والشوائب الأخرى على فرض تحقق العمل، وأمّا عند عدم تحقق العمل العبادي فإنّ الله سبحانه يثيب الإنسان على نيته بمقدار ذلك العمل العبادي الذي لم يقم به، لأنّ المتقي ربما لا يتوفق لأداء بعض الأعمال العبادية لظروف تحيط به، إمّا زمانية أو اجتماعية أو لتدخل الأعمال وما شاكل، فهنا يأتي دور النية الصالحة لتقوم مقام العمل، وليفوز الإنسان المتقي بثواب ما حُرم من أدائه، قال الإمام علي عليه السلام: (إنّ الله سبحانه يدخل بصدق النية والسريرة الصالحة من يشاء من عباده الجنة)[٦٢]، وقال عليه السلام أيضاً: (من مات منكم على فراشه وهو على معرفة حق ربه ، وحق رسوله وأهل بيته، مات شهيداً ووقع أجره على الله، واستوجب ما نوى من صالح عمله، وقامت النية مقام أصلاته لسيفه)[٦٣].

إذن النية تجعل من الأعمال المباحة أعمالاً عبادية يثاب عليها الإنسان إذا قصد من وراء هذا العمل القرب من الله تعالى وعبادته سبحانه، وتجعل النية العمل العبادي المنصوص عملاً يعاقب عليه الإنسان من الله تعالى ويبطله، لما شاب هذا العمل من رياء أو نفاق وما شاكل ذلك.

٥. العبادة غاية وشمول: أن تكون عبادة الإنسان لله تعالى (في مقام الذلة والعبودية وتوجيه وجهه إلى مقام ربه)[٦٤]، وطريقاً إلى العبادة بمعناها الشامل.

وهذا الشمول والخضوع لعظمة الله تعالى واستشعار إحاطته وقدرته لا يتحقق إلاّ في العبادة؛ لأن (العبادة نوع من الخضوع بالغ حد النهاية ناشئ عن استشعار

القلب بعظمة المعبود مع الحب النفسي والفناء في جلال المعبود وجماله فناء لا يدانيه فناء مع الاعتقاد بسلطته له لا يُدرك كنهها وماهيتها، وقصارى ما يعرف عنها أنّها محيطة به ولكنها فوق إدراكه، فهو لذلك يخضع للمعبود رهبة مما يقدر عليه من العقاب، وطمعاً فيما عنده من الخير، رغبة في كشف الضر عنه وحباً فيما أنعم عليه من إحسان)[٦٥]. لذلك لا بد من شمول العبادة لكل مناحي الحياة المختلفة حتى تتحقق العبودية الكاملة لله تعالى، يقول فتحي يكن(ت١٤٣١هـ): (العبادة في الإسلام هي نهاية الخضوع وقمة الشعور بعظمة المعبود وهي مدارج الصلة بين المخلوق والخالق، كما أنّها ذات آثار عميقة في التعامل مع خلق الله وتستوي في ذلك أركان الإسلام من صلاة وصوم وزكاة وحج وسائر الأعمال التي يبتغي بها الإنسان وجه الله ويتحرى شرعه ومنطق الإسلام يقتضي أن تكون الحياة كلها عبادة وكلها طاعة)[٦٦].

فجميع نواحي الإنسان في هذه الحياة الغاية منها العبادة، وفي هذه الشمولية للعبادة وتنوعها والمقصد من ورائها، يقول السيد الشهيد محمد باقر الصدر: (هذا الشمول في العبادة يعبر عن اتجاه عام في التربية الإسلامية يستهدف أن يربط الإنسان في كل أعماله ونشاطاته بالله تعالى، ويحول كل ما يقوم به من جهد صالح إلى عبادة مهما كان حقله ونوعه، ومن أجل إيجاد الأساس الثابت لهذا الاتجاه وزعت العبادات الثابتة على الحقول المختلفة للنشاط الإنساني، تمهيداً إلى تمرين الإنسان على أن يسبغ روح العبادة على كل نشاطاته الصالحة، وروح المسجد على مكان عمله في المزرع أو المصنع أو المتجر أو المكتب، ما دام يعمل عملاً صالحاً من اجل الله سبحانه وتعالى)[٦٧].

وهذا الشمول في العبادة يعم جميع نواحي الحياة، وإنّها ليست محصورة في الشعائر التعبدية المعروفة ، فكل عمل يقوم به الإنسان اتجاه أخيه الإنسان هو ضمن غاية الخلقة والوجود في هذه الحياة، وهذا ما نلحظه في قوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ

الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[٦٨]. يقول الرازي في هذه العبادة: (التعظيم لأمر الله والشفقة على خلق الله، فإن هذين النوعين لم يخل شرع منهما)[٦٩]. قال ابن عاشور: (فهي بهذا التفسير تشمل الامتثال لأحكام الشريعة كلها)[٧٠].

فالعبادة لا تنحصر بالشعائر التعبدية فحسب، بل انّ مجال العبادة واسع يشمل جميع حركات الإنسان وسكناته، فليس الامتثال بالمأمور عبادة فقط، بل اجتناب ما نهى عنه الله تعالى عبادة أيضاً، فهي – العبادة – هيمنة كبرى (على الشعور والسلوك في منهج كامل للحياة، يشمل تصور الإنسان لحقيقة الإلوهية وحقيقة العبودية ولحقيقة الصلة بين الخالق والمخلوق)[٧١]، وبهذه المقتضيات اللازمة في بناء العبادة، وهي تبدو للباحث بمنزلة شروط مشتركة لجميع العبادات – لم نورد مما ذُكر من مقتضيات الحصر والاستقصاء–[٧٢]، فبتحقق هذه المقتضيات تتحقق غاية الوجود من الإنسان اتجاه خالقه من خلال العبادة الخالصة وعلى أساس محبة الله واستشعار فضله ونعمته وإحسانه ورحمته، فالله تعالى خلق الإنسان ووهبه العقل وعلمه البيان وارتضاه لخير دين وسخر له ما في السماوات والأرض جميعاً، وكرمه وفضله على كثير من خلقه، ورزقه من الطيبات واستخلفه في الأرض بعد أن خلقه من طين ثم من ماء مهين ثم نفخ فيه من روحه فكرمه وأسجد له ملائكته.

المطلب الثالث: أثر العبادة في تنمية الإنسان في المنهج القرآني:

إنّ أجل الأعمال التعبدية التي يقوم بها الإنسان هو العمل على تحكيم شرع الله في الأرض، بحيث يحكم حياة الفرد والمجتمع والدولة. ومن هذه الرؤية الراشدة والتصور الواعي لحقيقة العبادة في الإسلام، لا يستطيع المسلم إلاّ أن يكون صاحب رسالة في هذه الحياة، وهذه الرسالة تتضمن في أن يكون الحكم لله وحده في جميع شؤون الحياة.

إلاّ أنّه من الضروري أن يبتعد الفرد عن التطرف والتعصب، فالإسلام لا يأخذ

بأموره على نحو التحجر والانغلاق، بل يعطي الأمور نسبة تتوازن وظروفه(٧٣).

يقول الإمام محمد الباقر عليه السلام: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق ولا تُكرِّهوا عبادة الله إلى عباد الله فتكونوا كالراكب المنبتِّ الذي لا سفراً قطع ولا ظهراً أبقى)(٧٤). ويفهم من الحديث الشريف أنّ العبادة ليست مما يأتي بها الإنسان جملة واحدة من غير تدرج، وأنّ لكل إنسان قدراً من التفاعل بالعبادة، فلا يمكن حمله على الازدياد إلاّ بقدر ما يعي ذلك الإنسان من مفهوم العبادة وأهدافها في الوصول إلى القرب الإلهي.

وبطبيعة الحال ليس المراد من السماحة عدم الحرج في التشريع الإسلامي وانتفاء أصل المشقة، لأن المشقة نوعان:

النوع الأول: مشقة معتادة لا تعتبر في العرف مشقة، فهذه ليست مقصود الشارع رفعها عن المكلفين؛ لأن أي عمل لا يخلو من مشقة، إذ لا مانع من وقوعها في التكاليف الشرعية، ولا يتحقق التكليف إلا بما فيه كلفة، وهي وسيلة لأداء العبادة، إذ ليست المشقة مقصودة لذاتها.

النوع الثاني: مشقة زائدة تضيق بها الصدور وتحتاج إلى جهود كبيرة قد تؤثر في صحة الإنسان، وعلى ماله وطريقة حياته، فينقطع عن كثير من الأعمال التي تنفع الفرد والمجتمع، وهذا النوع هو الذي أراد القرآن المجيد رفعه عن الإنسان تيسيراً له وتسهيلاً عليه، قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾(٧٥). وهذه الآية الكريمة وإن كانت تدور حول موضوع الصيام، (لكن أسلوبها العام يجعلها قاعدة تشمل كل الأحكام الإسلامية، ويصير منها سنداً لقاعدة (لا حرج) المعروفة، هذه القاعدة تقول: لا تقوم قوانين على المشقة، وإن أدى حكم إسلامي إلى حرج ومشقة، فإنّه يرفع مؤقتاً، ولذلك أجاز الفقهاء التيمم لمن يشق عليه الوضوء

والصلاة جلوساً لمن يشق عليه الوقوف)[٧٦].

ونلحظ رفع الحرج أيضًا في قوله تعالى: ﴿هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[٧٧]، يقول السيد الطباطبائي: (امتنان منه تعالى على المؤمنين بأنّهم ما كانوا لينالوا سعادة الدين من عند أنفسهم وبحولهم غير أنّ الله مَنَّ عليهم إذ وفقهم فاجتباهم وجمعهم للدين، ورفع عنهم كل حرج في الدين امتناناً، سواء كان حرجاً في أصل الحكم أو حرجاً طارئاً عليه اتفاقاً، فهي شريعة سهلة سمحة)[٧٨].

وفي هذا الامتنان على الإنسان من رفع الحرج وغيره في العبادات دعوة إلى العبادة في الوقت نفسه وعدم قطع الصلة العبادية، مهما كان الظرف الذي يكون فيه الإنسان، فعليه أداء العبادة بقدر حاله وفهمه إياها (وليس للعبد أن ينقطع عن مولاه في حال، ولا للإنسان الضعيف أن ينقطع عن ناصره)[٧٩].

والتشريع الإسلامي حينما وقف بالتكليف عند حدود طاقة العباد إنّما راعى صالحهم فلم يتجاوز بهم إلى العنت، كي لا تتراكم آثار المشقة على النفس فتقعدها عن أداء ما كلفت به، ومن ثم تورثها البغض للتكليف.

ونلمس السماحة في العبادة في مجال التدرج فيها، وذلك لما كانت النفوس البشرية قد فطرت على معرفة الحق وقبوله غالباً، ولما كان انحرافها عن هذه المعرفة وعن هذا القبول هو من العوامل الخارجة عنها تغشاها وتطرأ عليها، كان لا بد من تهيئة لهذه النفوس أوّلاً، حتى يتسنى لها دفع الركام والنهوض من بين أنقاض عوامل الفساد ومعاول الهدم التي تراكمت عليها طويلاً، وهذه التهيئة للنفس البشرية رعاها القرآن الكريم، إذ جاء الإسلام والناس في إباحة واسعة، يكرهون فيه كل ما يقيد حريتهم، ويحد من شهواتهم، وكانت قد تمكنت من نفوسهم عادات كثيرة وغرائز متنوعة، لا يستطيعون التحول عنها دفعة واحدة، فاقتضت الحكمة الإلهية إنزال القرآن منجماً وبحسب الوقائع والحاجات،

تهيئة للنفوس كي تكون مستعدة لقبول الأحكام، إذ لو كانت الأحكام تأتي جملة فجاءة لثقل عليهم ونفرت نفوسهم؛ لذلك وردت الأحكام التكليفية شيئاً فشيئاً ليكون السابق من الأحكام معداً للنفوس، ومهيئاً لقبول اللاحق، وكانت معظم الأحكام ينزل لسبب يقتضيه، فيكون أوقع في النفوس وأقرب إلى الانقياد.

ومن ذلك التدرج هو - كما يرى محمد رشيد رضا- تحريم الزنا إذ لم يحرم دفعة واحدة، وإنّما عوض عنه بالزواج المؤقت، فـ(تشريع المتعة هو من قبيل التدرج في تحريم الزنا كالتدرج في تحريم الخمر)[٨٠].

والتدرج في العبادات نلحظه واضحا في تاريخ تشريع العبادات المفروضة محل البحث، فهذه الفرائض لم تُشرَّع دفعة واحدة على رغم من أهميتها في بناء الإنسان – كما سوف يتضح –، فنجد أن مشروعية فريضة الصلاة كانت ملحوظة منذ أوائل البعثة النبوية[٨١]، ولم تكن حينئذٍ بصفتها المعروفة فيما بعد، فقد تدرجت في عدد ركعاتها (إذ كان الواجب بمكة ركعتين بكرة وركعتين عشياً)[٨٢]، وفريضة الصوم كانت بعد مَقدمِه ﷺ إلى المدينة بسنة وخمسة أشهر[٨٣]، بل نلحظ أن هذه الفريضة – الصوم – مُهد إليها بصيام كان بمنزلة تمرين وتدرج قبل فرضها، إذ كان (الصوم في بداية التشريع واجباً تخييرياً، وكان المسلمون مخيرين بين الصوم والفدية، ثم نسخ هذا الحكم بعد أن تعوّد المسلمون على الصوم وأصبح واجباً عينيّاً)[٨٤]، أما فريضة الزكاة فكان فرضها في السنة الثانية من الهجرة[٨٥]، وفريضة الحج كانت في السنة السادسة للهجرة[٨٦].

فالتدرج في التشريع ضروري في ترسيخ الأحكام التكليفية، وما يستفيده المربي في هذا المجال هو العناية بالأطفال في القيام بالمهام العبادية والتدرج بهم؛ إذ إن الطفولة ليست مرحلة تكليف وإنما هي مرحلة إعداد وتدريب للوصول إلى مرحلة التكليف عند البلوغ، وأنّ(النواحي العبادية هي الأمور المهمة التي لا بد من أخذها بكل

اهتمام وجدية على طريق تكملة بناء الإنسان المسلم وتتم هذه الخطوة من طريق الوالدين والمربيين، بأن يعودوا الطفل على ممارسة الأمور العبادية من صوم وصلاة، وما شابه ذلك، والغاية من ذلك تعويد الطفل وتمرينه على فعل العبادات والطاعات، وإن لم يدرك ما الفائدة منها، وما المنفعة المترتبة عليها، إلا أن ممارسته على فعلها مع تشجيعه عليها بحيث تصبح عادة لديه فلا تصعب عليه متى كبر وشبّ أن يؤدي صلاته، وحتى تصبح الصلاة وما فيها من فائدة جزءاً من تفكيره وسلوكه)[٨٧].

وذلك أَن إهمال سبيل التدرج مما يصعب على الإنسان فيما إذا بلغ من أداء العبادات فتدخل في نفسه من العادات السيئة التي يشق عليه تركها، يقول السيد محمد حسين الطباطبائي: (لم يزل الناس بقريحتهم الحيوانية يميلون إلى لذائذ الشهوة فيشيع فيهم الأعمال الشهوانية أسرع من شيوع الحق والحقيقة، وانعقدت العادات على تناولها وشق تركها والجري على نواميس السعادة الإنسانية، ولذلك ان الله سبحانه شرع فيهم ما شرع من الأحكام على سبيل التدرج، وكلفهم بالرفق والإمهال)[٨٨].

والحث على هذا التدرج في العبادة نلحظه في سنة المعصوم وفي قول الإمام جعفر الصادق عليه السلام إذ قال: (اجتهدت في العبادة وأنا شاب فقال لي أبي: يا بني دون ما أراك تصنع فإن الله إذا أحب عبداً رضي عنه باليسير)[٨٩]، فهذا الدرس في التدرج يحثنا عليه الإمام المعصوم عليه السلام إذ(على الإنسان أن يراعي مراتب العبادة فلا يخوض الجاهل فيما يخوض فيه العالم، ويتعامل مع نفسه بالرفق والمداراة، ولا يحملها فوق طاقتها النفسية والجسدية وخاصة عند الشباب الأحداث الحديثي العهد بالمهمات، حيث لا ينجي فيها إلا الراشد المتعلم)[٩٠].

ونلحظ سماحة العبادات في قلة التكليف، إذ انمازت الشريعة الإسلامية من غيرها من الشرائع السماوية بقلة التكاليف حتى يسهل على الأمة المكلفة الامتثال،

وحتى لا تقع المشقة والعنت، قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآَنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللهُ عَنْهَا وَاللهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ * قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ ﴾[٩١].

الأقوال في سبب نزول هاتين الآيتين مختلفة في مصادر الحديث والتفسير، ولكن الذي ينسجم أكثر مع سبب نزول هاتين الآيتين ما جاء عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام قال: خطب رسول صلى الله عليه وآله فقال: (إن الله كتب عليكم الحج)، فقام عكاشة بن محصن وقيل سراقة بن مالك، فقال: أفي كل عام يا رسول الله؟ فأعرض عنه حتى عاد مرتين أو ثلاثاً، فقال رسول الله: (ويحك ما يؤمنك أقول: نعم، والله لو قلت نعم لوجبت، ولو وجبت ما استطعتم، ولو تركتم لكفرتم، فاتركوني كما تركتكم، فإنّما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه)[٩٢].

هكذا السماحة في العبادة بقلة التكليف وعدم المبادرة في السؤال، وهذا لا يعني عدم السؤال إطلاقاً وإنّما الإحجام عن السؤال في تكاليف الدين التي لم يبينها الرسول صلى الله عليه وآله بعد، وإلاّ كان الجواب فيه مشقة وعناء ومن ثم تتحول العبادة عن أصل تشريعها وهو القرب من الله تعالى إلى وبال على الإنسان وكفر عند التقصير فيها، ومعنى الآية (إن أفتاكم بها وكلفكم إياها تغمكم وتشق عليكم وتندموا على السؤال عنها، وذلك نحو ما روي)[٩٣].

فالإنسان العاقل يعبد الله سبحانه بما طلب وأمر منه من تكاليف العبادة التي شرعت له، وأن يلتزم بها من غير إفراط، وأن يعبد الله تعالى من حيث هو أراد فقط، وفي هذا المعنى يقول الإمام جعفر الصادق عليه السلام: (أُمر إبليس بالسجود لآدم، فقال: يارب وعزتك إن أعفيتني من السجود لآدم لأعبدك عبادة ما عبدك احد قط مثلها،

قال الله جل جلاله: إني أحب أن أطاع من حيث أريد)[٩٤]، وأن على الإنسان أن لا يبادر بالسؤال عن العبادة ما لم يوح إلى الرسول ﷺ بها أو ينزل بها القرآن، يقول الرازي: (واعلم أن السؤال عن الأشياء وبما يؤدي إلى ظهور أحوال مكتومة يكره ظهورها، وربما ترتب عليه تكاليف شاقة صعبة، فأولى بالعاقل أن يسكت عما لا تكليف عليه فيه... ، وأمّا السائل عن الحج، فقد كاد أن يكون ممن قال النبي ﷺ فيه (إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً من كان سبباً لتحريم حلال)، إذ لم يؤمن أن يقول في الحج إيجاب في كل عام)[٩٥].

وقد أشار الإمام علي عليه السلام إلى هذا المعنى في سماحة العبادات وقلة التكاليف في قوله: (إن الله افترض عليكم فرائض فلا تضيعوها، وحد لكم حدوداً فلا تتعدوها، ونهاكم عن أشياء فلا تنتهكوها، وسكت لكم عن أشياء ولم يدعها نسياناً فلا تتكلفوها)[٩٦].

فهذه أمور تتعلق بالغيب، والغيب أمر خارج عن إرادة الإنسان، وهو غير مسؤول عنه، ولا نفع يعود منه على الإنسان، وأنّ السؤال المطلوب ما كان فيه إبهام أو إيهام أراد الكشف عنه المكلف، يقول سيد قطب: (ان المعرفة في الإسلام إنما تطلب لمواجهة حاجة واقعة وفي حدود هذه الحاجة الواقعة... فالغيب وما وراءه تصان الطاقة البشرية أن تقف في استجلائه واستكناهه، لأن معرفته لا تواجه حاجة واقعية في الحياة البشرية، وحسب القلب البشري أن يؤمن بهذا الغيب كما وصفه العليم به، فأما حين يتجاوز الإيمان إلى البحث عن كنهه فإنه لا يصل إلى شيء أبداً، لأنه ليس مزوداً بالمقدرة على استكناهه إلا في الحدود التي كشف الله عنها....فوق أنّه ضرب في التيه بلا دليل، يؤدي إلى الضلال البعيد. وأما الأحكام الشرعية فتطلب ويسأل عنها عند وقوع الأقضية التي تتطلب هذه الأحكام..وهذا هو منهج الإسلام)[٩٧].

وهكذا نلتمس بوضوح سماحة العبادة في المنظور القرآني، وأنّها سهلة ميسرة قليلة

التكاليف مرفوعة الحرج والإرهاق مما يرسخ بناءها في نفس الإنسان، ويتشرب بها بجميع جوارحه قالباً وقلباً.

وهذا بطبيعة الحال – وكما تمت الإشارة إليه – لا يعني أنّ الإنسان يأتي بالعبادة كيف ما اتفق، وإنّما تكون العبادة عن بينة ومعرفة، يقول الإمام جعفر الصادق عليه السلام: (إنما يعبد الله مَن يعرف الله، أمّا مَن لا يعرف الله فإنما يعبده هكذا ضلالاً)[٩٨]، ولذلك كان أئمة أهل البيت عليهم السلام يخطئون ويلومون المنجرفين من دون هدي وتسلح كاف في ممارسة العبادات... وهذا ما نلحظه جلياً في قول الإمام علي عليه السلام: (ألا لا خير في عبادة لا فقه فيها، ألا لا خير في نسك لا ورع فيه)[٩٩]، وقال أيضاً عليه السلام: (سكنوا في أنفسكم معرفة ما تعبدون حتى ينفعكم ما تحركون من الجوارح بعبادة من تعرفون)[١٠٠].

وإنّ المؤسسات المعنية إذا حرصت (على فهم النصوص التشريعية في إطار التوجيه القرآني استطعنا أن نضع لمجتمعاتنا كثيراً من الحلول الممكنة لمشاكلها القائمة)[١٠١]، أما إذا انحرفت عن التثقيف لهذه العبادات المعرفية، فإنّها تفقد مكانتها المتميزة فيما يرغب إليه فيها من تحقيق الدعوة إلى سبيل الله تعالى، يقول الشيخ محمد مهدي الآصفي: (متى أخذ الخطاب الديني مساراً غير هذا المسار فقد قيمته، ولم يعد هذا الخطاب يمثل الناس ويعبّر عن طموحات الناس، وبالضرورة لم يعد الناس الذين يعود لهم أمر هذا الخطاب يحترمونه ويثقون به، ويقفون معه)[١٠٢].

وبهذا تكون النتيجة الحتمية لهذا الانحراف عن فهم معنى العبادة الصحيح أن يقع الإنسان في المحذور الذي نبّه عليه الإمام علي عليه السلام في قوله: (يأتي على الناس زمان لا يبقى فيهم من القرآن إلاّ رسمه، ومن الإسلام إلاّ اسمه، مساجدهم يومئذ عامرة من البُنى، خراب من الهُدى، سكانها وعمارها شرّ أهل الأرض، منهم تخرج الفتنة، وإليهم تأوي الخطيئة، يردون من شذّ عنها فيها، ويسوقون من تأخر عنها إليها)[١٠٣].

الخاتمة:

تبلور من البحث المستخلصات الآتية التي لا أعدّها اكتشافات بل خلاصات معرفية.

- إنّ مفهوم العبادة ومصاديقها في المنهج القرآني ذو أُفُقٍ واسع، لا يقتصر على الطقوس العبادية، بل انفتح القرآن بها لتشمل سائر أنشطة الإنسان بحركاته وسَكَناته وخَلَجات نفسِهِ وخواطر وجدانه، وسائر ما يتعلق بكيانه ووجوده الظاهري والباطني.

- وقف القرآن الكريم بالعبادة عند حدود طاقة الإنسان ووُسْعِه ومُكنتِه، فلا عبادةَ في الإسلام توقع الإنسانَ في العَنَت أو الحَرَج، اللذَيْن – بطبيعة الحال – يميلان به صوب التذمّر والتململ والتثاقل والكسل في أداء الفعل العبادي والنفور منه، وهذا ما قد يوقعه في الكره لتكاليف السماء والبغض لها – ولو في اللّا شعور –.

- للعبادة في المنهج القرآني آثار ونتائج جمّة لا تنحصر في الأجر الأخروي أو الخروج من عُهدة التكليف الشرعي، بل إنّ لها انعكاسات وتجليات كثيرة في تنمية الإنسان وتطويره وتكامل حياته.

- اتّضح أنّ للعبادة في المنهج القرآني مقتضيات تنضبط بها وتتّسق من خلالها، فهي وإن كانت نابعةً من رغبة العبد وشعوره بالعبودية إلا أنه ليس له أن يعبد ربه كيفما يشاء أو يشرع لنفسه عبادات وطقوساً من لدنه، بل الله تعالى المعبود هو الذي تكفّل بتشريعها وتنظيمها على أكمل وجه.

- تظهر الممارسة العبادية في المنهج القرآني فعلاً كونياً تندرج في سلكه سائر مخلوقاته سبحانه سواءٌ أكانوا ملائكةً أم بشراً، – جماداتٍ أو حيواناتٍ أو نباتات –.

والحمد لله رب العالمين

الهوامش:

١) سورة الذاريات: ٥٦.

٢) سورة الأعراف: ٥٩.

٣) سورة النحل: ٣٦.

٤) سورة الحجر: ٩٩.

٥) ظ: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: ١٢/ ١٦٦.

٦) روح المعاني: ٤/ ٤٤٢، وقد عالج المفسران (الآلوسي والطباطبائي) ما ذهب إليه بعضهم فيما يسمونه بالكشف والشهود والحاصل عند اليقين والذي يسقط التكليف، وهو غريب في تفسيرهم لليقين، في كونه نهاية العبادة، وليس نهاية الدنيا!.

٧) سورة الأنبياء: ١٩- ٢٠.

٨) سيد قطب، في ظلال القرآن: ٤/ ٢٣٧٢، ظ: الطبرسي، مجمع البيان: ٧/ ٥٤.

٩) سورة الفرقان: ٦٣.

١٠) مفاتيح الغيب: ٢٤/ ٩٣.

١١) سورة مريم: ٣٠.

١٢) سورة آل عمران: ٥٥.

١٣) الرازي، مفاتيح الغيب: ١/ ٢٠٣، وظ: الآلوسي، روح المعاني: ١٦/ ٥٤١.

١٤) سورة الإسراء: ١.

١٥) مفاتيح الغيب: ٢٠/ ١١٧، وقريب من هذا المعنى: أنّ النبي ﷺ لما خير بين أن يكون عبداً نبياً أو ملكاً نبياً، قال ﷺ: (بل أكون عبداً نبياً)، ظ: النسائي(ت٣٠٣هـ)، سنن النسائي، دار الكتب العلمية، بيروت: ٤/ ١٧١، والطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن: ١٥/ ١٨.

١٦) مفاتيح الغيب: ١/ ٢٠٢.

١٧) سورة الحجر: ٣٩.

١٨) السورة نفسها: ٤٢.

١٩) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: ١٢/ ١٤٣، وظ: الزمخشري، الكشاف: ٢/ ٥٤٢.

٢٠) نهج البلاغة، شرح ابن أبي الحديد: ٢٠/ ٢٥٥، وبلفظ (إلهي كفى بي عزاً أن أكون لك عبداً، وكفى بي فخراً أن تكون لي رباً، أنت كما أحب فاجعلني كما تحب). المجلسي، بحار الأنوار: ٧٤/ ٤٠٠.

٢١) سورة الأنبياء: ٢٥.

٢٢) سورة النساء: ١٧٢.

٢٣) ظ: الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ٣/ ٣٨٣.
٢٤) سورة النساء: ٥٩.
٢٥) روح المعاني: ٥/ ٨٦.
٢٦) محمد حسين الطباطبائي ، الميزان في تفسير القرآن: ٤/ ٣٤٠.
٢٧) المصدر نفسه: ٤/ ٣٥١.
٢٨) سورة محمد: ٣٣.
٢٩) التحرير والتنوير: ٢٦/ ١٠٧.
٣٠٢)سورة النجم: ٣ ، ٤.
٣١) الميزان في تفسير القرآن: ١٨/ ٣١٥.
٣٢) سورة الحشر: ٧.
٣٣) في ظلال القرآن: ٦/ ٣٥٢٥.
٣٤) سورة آل عمران: ٣١.
٣٥) الميزان في تفسير القرآن: ٣/ ١٣٩.
٣٦) مسلم. صحيح مسلم: ١/ ٦٧.
٣٧) البخاري ، صحيح البخاري: ٦/ ٢٤٤٥.
٣٨) المتقي الهندي (ت٩٧٥هـ) ، كنز العمال: ١/ ٤١ ، والمجلسي ، بحار الأنوار: ١٧/ ١٤.
٣٩) الكليني ، الكافي: ٤/ ٦٠.
٤٠) سورة الشورى: ٢٣.
٤١) الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن: ٢٥/ ٣٢ ، وعلى ما جرى لآل النبيﷺ في كربلاء، يقول الآلوسي: (ولله تعالى در السيد عمر الهيتي أحد الأقارب المعاصرين حيث يقول:

بـــأية آيـــة يأتـي يزيـد غـداة صحائف الأعمال تتلى
وقام رسول رب العرش يتلو وقد صمت جميع الخلق (قل لا)،

روح المعاني: ٢٥/ ٤٥.
٤٢) معالم التنزيل في التفسير والتأويل، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٢م، ٥/ ٤٩.
٤٣) روح المعاني: ٢٥/ ٤٥.
٤٤) المصدر نفسه: ٢٥ / ٤٧.
٤٥) روح المعاني: ٢٥/ ٤٧.
٤٦) ظ: الزمخشري ، الكشاف: ٤/ ٢٢٥، والرازي، مفاتيح الغيب: ٢٧/ ١٤٣، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٨/ ٤٣٥.

٤٧) ناصر مكارم الشيرازي ، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ٢٥/ ٣٧٤.
٤٨) سورة التوبة: ٢٤.
٤٩) سورة آل عمران: ٩٧.
٥٠) الطبرسي ، مجمع البيان: ٢/ ٢٦٥.
٥١) نظرة عامة في العبادات، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط٣، ١٩٨١م: ٣٩.
٥٢) سورة النمل: ٤٠.
٥٣) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ١٢/ ٥٧.
٥٤) سورة الروم: ٤٤.
٥٥) ابن كثير ، تفسير القرآن الكريم: ٤/ ١٠٠ ، وظ: الآلوسي ، روح المعاني: ٢٤/ ٥٢٣.
٥٦) سورة آل عمران: ٨٣.
٥٧) محاسن التأويل: ٢/ ٧١٥.
٥٨) سورة البقرة: ٢١.
٥٩) محمد تقي مصباح اليزدي، العودة إلى الذات وبناؤها من جديد، ترجمة: محمد علي تسخيري، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية ، المعاونية الثقافية، إيران ، ٢٠٠٩م: ص٨٩.
٦٠) المجلسي: بحار الأنوار: ٨١ / ٣٧.
٦١) المصدر نفسه: ٦٧: ٢١٠.
٦٢) نهج البلاغة: ٤/ ١٢.
٦٣) المصدر نفسه: ٢/ ١٣٣.
٦٤) محمد حسين الطباطبائي ، الميزان في تفسير القرآن: ١٨/ ٣٣٥.
٦٥) عفيف طبارة، روح الصلاة في الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت،١٩٧٩م، ص١٧، ظ: سعيد حوى، الإسلام، ص٥٧.
٦٦) ماذا يعني انتمائي للإسلام ، مؤسسة الرسالة، القاهرة ، ط٢٤، ٢٠٠٠م ، ص١٧.
٦٧) نظرة عامة في العبادات، ص٥٧، وظ: القاسمي، محاسن التأويل: ١/ ٢١٥، د. وضحه السويدي، تنمية القيم الخاصة بمادة التربية الإسلامية لدى تلميذات المرحلة الإعدادية بدولة قطر (أصله أطروحة دكتوراه)، دار الثقافة، دولة قطر، ١٩٨٩م، ص٧٨.
٦٨) سورة الذاريات: ٥٦.
٦٩) مفاتيح الغيب: ٢٨/ ٢٠٠.
٧٠) التحرير والتنوير: ١/ ١٨٠ ، وظ: سيد قطب ، في ظلال القرآن: ٤/ ١٩٤٣.
٧١) حسن القبانجي، شرح رسالة الحقوق للإمام زين العابدين ﷺ، مؤسسة الاعلمي، بيروت،

٢٠٠٢م، ١/ ١٤، ظ: محمد قطب: مفاهيم ينبغي أن تصحح، دار الشروق، القاهرة، ط٨، ص١٧٣.

٧٢) يرى ابن عاشور أنّ (الخوف والرجاء) من مقتضيات العبادة كالحب، وقد ساق في ذلك أدلة، ظ: التحرير والتنوير: ١/ ١٨٠، وكذلك نلحظ هذا المعنى في غريب ما ذهب إليه ابن تيمية الحراني(٧٢٨هـ) في قوله: (من عبد الله بالحب وحده فهو زنديق، ومن عبده بالرجاء فهو مرجئ، ومن عبده بالخوف وحده فهو حروري)، العبودية، مطبعة المدينة، مصر، ١٩٥٨م، ص٦٢. ولا يبدو للباحث أنّ(الخوف والرجاء) من مقتضيات العبادة لله تعالى، ولو في هذا المقام، إذ لا يُعبد الله تعالى بهذين الأمرين، فهذا يخالف المقتضى الأول الخلوص – الإخلاص – في العبادة لوجهه سبحانه، فلا يُعتقد أن يتقرب إلى الله تعالى بنية الخوف والرجاء، بأن يقول أصلي الفرض كذا خوفاً من الله، بل بالقرب والحب إليه سبحانه، وإلى هذا المعنى المختار ذهب الرازي، ظ: مفاتيح الغيب: ١/ ٢٠٢، والطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن: ١/ ٢٦، والعلامة الحلي(ت٧٢٦هـ)، كتاب الألفين، مكتبة الألفين، الكويت، ١٩٨٥م، ص١٣٨.

٧٣) ظ: حسين على المصطفى، فلسفة العبادة، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٦م، ص١٠٨.

٧٤) الكليني، الكافي: ٢/ ٨٧.

٧٥) سورة البقرة: ١٨٥.

٧٦) ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ١/ ٣٧٢.

٧٧) سورة الحج: ٧٨. وبالمعنى نفسه، تنظر: سورة النساء: ٢٨.

٧٨) الميزان في تفسير القرآن: ١٤/ ٣٥٤.

٧٩) نفس المصدر.

٨٠) تفسير المنار: ٥/ ١٣، ويرى الباحث أنّ هذا التدرج لا يصح لأن آيات التحريم القاطع للزنا قد نزلت في مكة قبل الهجرة، وهو في سورة النور وفي قوله تعالى: ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾، والإباحة في زواج المتعة كان في سورة النساء المدنية وفي قوله تعالى: ﴿ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾، للتوسعة ظ: المقداد السيوري، كنز العرفان في فقه القرآن، ص٥٠٦، وروى الطبري عن شعبة عن الحكم قال: سألته عن هذه الآية أمنسوخة هي؟ قال: لا، قال الحكم: قال علي(٠): لولا أن عمر (٠) نهى عن المتعة ما زنى إلا شقي)، جامع البيان عن تأويل القرآن، ٥/ ١٩.

٨١) ظ: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٢/ ١٩.

٨٢) البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ٤/ ٦٢، ظ: محمد الخضري بك، تاريخ التشريع

الإسلامي، دار القلم، بيروت، ١٩٨٣م، ص٣٦. وكذا نستدل على هذا التدرج بحديث الإمام جعفر الصادق عليه السلام المستشهد به على مشروعيتها ص١٤٤.

٨٣) ظ: اليعقوبي (ت٢٩٢هـ) أحمد بن إسحاق بن وهب، تاريخ اليعقوبي، دار الزهراء، قم، ١٤٢٩هـ، ٢/ ٢٨.

٨٤) ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ١/ ٣٦٦.

٨٥) ظ: نفس المصدر، ٤/ ٣٣١.

٨٦) ظ: محمد الخضري بك، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٤٢.

٨٧) سهام مهدي جبار، الطفل في الشريعة الإسلامية ومنهج التربية النبوية،المكتبة العصرية، بيروت١٩٩٧م، ص٢٦٥.

٨٨) الميزان في تفسير القرآن: ٢/ ٢٢٠.

٨٩) الكليني ، الكافي: ٢/ ٨٧.

٩٠) حسن علي المصطفى ، فلسفة العبادات: ١٠٨.

٩١) سورة المائدة: ١٠١ ، ١٠٢.

٩٢) الطبرسي ، مجمع البيان: ٣/ ٣٤١.

٩٣) الزمخشري ، الكشاف: ١/ ١٧٦.

٩٤) المجلسي، بحار الأنوار، ٢/ ٢٦٢.

٩٥) مفاتيح الغيب: ١٢/ ٨٨.

٩٦) نهج البلاغة ، شرح محمد عبده: ٤/ ٢٤ ، ظ: المجلسي ، بحار الأنوار: ٢/ ٣٦٠.

٩٧) في ظلال القرآن: ٢/ ٩٨٧.

٩٨) الكليني ، الكافي: ١/ ١٨٠.

٩٩) المصدر نفسه: ١/ ٣٦.

١٠٠) المجلسي ، بحار الأنوار: ٧٥/ ٦٣.

١٠١) د. محمد فاروق النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي، دار القلم، بيروت، ١٩٧٧م، ص٨٦.

١٠٢) الخطاب الديني: ٩.

١٠٣) نهج البلاغة ، شرح محمد عبده: ٤/ ٨٨.

المصادر و المراجع :

خير ما نبدأ به: القرآن الكريم

❁الآلوسي (ت١٢٧٠هـ)أبو الفضل شهاب الدين البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٠م.

❁البخاري(ت ٢٥٦هـ) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، صحيح البخاري، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١م.

❁البغوي(ت٥١٠هـ) محمد الحسين بن مسعود الفراء، معالم التنزيل في التفسير والتأويل، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٢م

❁البيضاوي (ت٧٩١هـ) ناصر الدين أبي سعيد الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ١٩٩٠م.

❁ابن تيمية الحراني(٧٢٨هـ)، العبودية، مطبعة المدينة، مصر، ١٩٥٨م،

❁ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ط٢.

❁حسن القبانجي، شرح رسالة الحقوق للإمام زين العابدين ﷺ، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ٢٠٠٢م

❁حسين على المصطفى، فلسفة العبادة، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٦م

❁الحلي العلامة(ت٧٢٦هـ)، كتاب الألفين، مكتبة الألفين، الكويت، ١٩٨٥م

❁الرازي فخر الدين، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ٢٠٠٩م.

❁الزمخشري(ت٥٣٨هـ) أبي القاسم محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ٢٠٠١م.

❁سهام مهدي جبار، الطفل في الشريعة الإسلامية ومنهج التربية النبوية،المكتبة العصرية، بيروت١٩٩٧م،

❁سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط٣٤، ٢٠٠٤م.

❁الطبرسي (ت ٥٤٨هـ) أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان، مكتبة دار المجتبى، النجف الأشرف، ٢٠٠٩م.

❁الطبري(ت٣١٠هـ) أبي جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (دت).

❁الطوسي (٤٦٠هـ) أبو جعفر محمد بن الحسن، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، دار الأضواء، بيروت، ١٩٨٦م.

❁عفيف طبارة، روح الصلاة في الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت،١٩٧٩م

❁فتحي يكن(ت١٤٣١هـ)، ماذا يعني انتمائي للإسلام ، مؤسسة الرسالة، القاهرة ، ط٢٤، ٢٠٠٠م

❁القاسمي(ت١٩١٤م) محمد جمال الدين، محاسن التأويل، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٥م.

❁ابن كثير (ت٧٧٤هـ) أبي الفداء عماد الدين الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، دار صبح،

بيروت، ط٤، ٢٠٠٧م.
*الكليني محمد بن يعقوب(ت٣٢٩هـ)، الكافي، تحقيق: علي اكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٣هـ ش.
*المجلسي(ت١١١١هـ) محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تحقيق: محمد تقي اليزدي، محمد باقر البهبودي، دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٩٨٣م.
*محمد الخضري بك، تاريخ التشريع الإسلامي، دار القلم، بيروت، ١٩٨٣م
*محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ، بيروت، (دت).
*محمد باقر الصدر، نظرة عامة في العبادات، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط٣، ١٩٨١م
*محمد تقي مصباح اليزدي، العودة إلى الذات وبناؤها من جديد، ترجمة: محمد علي تسخيري، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية ، المعاونية الثقافية، إيران ، ٢٠٠٩م.
*محمد حسين الطباطبائي ، الميزان في تفسير القرآن، دار الكتاب العربي، بغداد، ٢٠٠٩م.
*محمد رشيد رضا(ت١٣٥٤هـ)، الوحي المحمدي، دار الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ١٩٨٨م.
*محمد عبده، شرح نهج البلاغة، دار الذخائر، قم، ١٤١٢هـ.
*محمد فاروق النبهان (الدكتور)، المدخل للتشريع الإسلامي، دار القلم، بيروت، ١٩٧٧م
*محمد قطب، مفاهيم ينبغي أن تصحح ، دار الشروق ، القاهرة، ط٨.
*ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٥م.
*النسائي(ت٣٠٣هـ)، سنن النسائي، دار الكتب العلمية، بيروت.
*وضحه السويدي (الدكتوره)، تنمية القيم الخاصة بمادة التربية الإسلامية لدى تلميذات المرحلة الإعدادية بدولة قطر (أصله أطروحة دكتوراه)، دار الثقافة، دولة قطر، ١٩٨٩م
*اليعقوبي (ت٢٩٢هـ) أحمد بن إسحاق بن وهب، تاريخ اليعقوبي، دار الزهراء، قم، ١٤٢٩هـ.

صناعةُ الخَشَبِ والأثاثِ في محافظةِ بغدادَ
مَشَاكِلُها وآفاقُها المستقبلية

Furniture and Wood Industry in Baghdad:
Problems and Future Visions

أ. م. د. عدي فاضل عبد الكعبي
Asst. Prof. Dr. `Audi Fadhil Abid Al-Ka`abi

صناعةُ الخَشَبِ والأثاثِ في محافظةِ بغدادَ
مَشَاكلُها وآفاقُها المستقبليةِ

Furniture and Wood Industry in Baghdad: Problems and Future Visions

أ. م. د. عدي فاضل عبد الكعبي
جامعة كربلاء / كلية التربية للعلوم
الانسانية / قسم الجغرافية

Asst. Prof. Dr. `Audi Fadhil Abid Al-Ka`abi
University of Karbala / College of Education for Humanist Sciences / Department of Geography

Oday197700@gmail. com

تاريخ الاستلام: ١٧/ ٦/ ٢٠١٨
تاريخ القبول: ٥/ ٩/ ٢٠١٨

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

ملخص البحث :

يواجه النشاط الاقتصادي بصورة عامة، والنشاط الصناعي منه بشكل خاص مشكلات كثيرة، منها ما ينجم عن خطأ في اختيار مواقع الصناعة، ومنها تأثيره في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، والتي تقف عائقاً أمام تطوير الصناعة بوجه عام ومحافظة بغداد بشكل خاص، وفي ظل الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية التي يمر بها البلد، ألقت تلك المشكلات بظلالها على المستويات الفنية والادارية لصناعة الخشب والاثاث، وحدّت من قدرتها على الانطلاق نحو الإمام والمنافسة في الاسواق والقدرة على اشباع رغبات المستهلكين من منتجاتها لصناعة الخشب والاثاث كغيرها من الصناعات التي تعاني مشكلات صناعية؛ لذا فمن الضروري اكتشاف المعوقات التي تجابه صناعة الخشب والاثاث ليس في محافظة بغداد فحسب بل في عموم البلد، تشخيصها تشخيصًا دقيقًا، ومن ثم وضع الحلول والمقترحات في سبيل النهوض بهذا القطاع والتغلب على هذه المشكلات انياً ومستقبلاً.

Abstract

The economic activity in general and the industrial activity in particular face many problems: fault in choosing the place of industry causes a negative impact on the economic and social life and impedes the development of industry in general and the governorate of Baghdad in particular. For the recent social and economical conditions the country confronts , these problems cast a shadow on the technical and administrative levels of the wood and furniture industry delimiting the ability to move forward and compete in the markets and the ability to satisfy the desires of consumers. Then it is necessary to know and discover the obstacles facing the wood and furniture industry only in the province of Baghdad, but throughout the country and diagnose these problems accurately and solutions to develop proposals for the advancement of such a sector and to overcome these recent and future problems.

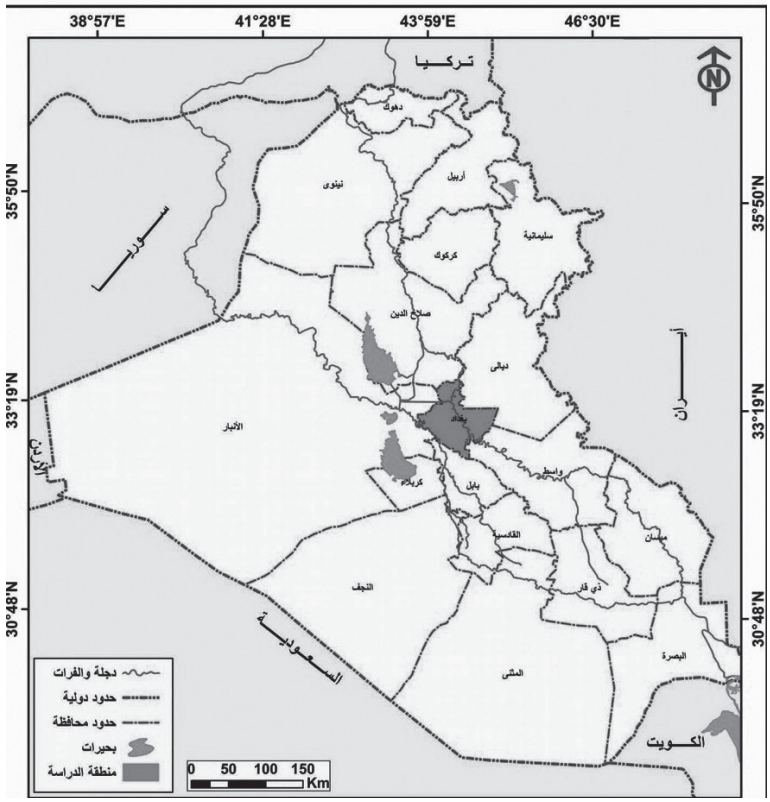
مشكلة البحث: – تتضمن مشكلة البحث السؤال الآتي: ما أهم المشكلات التي تعاني منها صناعة الخشب والأثاث في محافظة بغداد ؟

فرضية البحث: – يفترض الباحث وجود عدد من المشكلات التي تعاني منها صناعة الخشب والاثاث في محافظة بغداد، من ابرزها مشكلات تتعلق بالمادة الاولية ومشكلات تتعلق بالأيدي العاملة ومصادر الطاقة والوقود ومشكلات التسويق وإغراق السوق بالسلع المستوردة وسوء تخزين مادة الخشب، ومشكلات تتعلق بمواقع العمل مثل التوسع وارتفاع أسعار قيمة الإيجارات و ومشكلات عدم استغلال الكامل للطاقة الانتاجية ومشكلات بيئية ومشكلات ضعف التمويل.

حدود منطقة الدراسة: – الحدود المكانية لمنطقة البحث هي محافظة بغداد وبمساحة تقدر بـ ٤٥٥٥كم٢ ودائرة عرض ٣٣ – ٣٤ هـ جنوباً وبخط طول ٤٣ – ٤٤ه يحد محافظة بغداد من جهة الشمال محافظة صلاح الدين ومن الشرق محافظة ديالى ومن الغرب محافظة الانبار ومن الجنوب محافظة بابل. أما الحدود الزمانية فهي العام ٢٠١٨، ينظر خريطة (١).

هدف البحث: – يهدف البحث إلى معرفة واقع الصناعات الخشبية وأهم المشكلات التي تعاني منها اليوم ووضع الحلول المناسبة لها باعتبار أن هذا القطاع الصناعي أساسي مع بقية الصناعات التحويلية في العراق على الرغم من قلتها والاعتماد على المستورد منها؛ لكي يتم الحصول على أكبر قدر ممكن من فائدتها للاقتصاد الوطني العراقي مع بقية القطاعات الاقتصادية الأخرى.

خريطة (١) موقع محافظة بغداد من العراق



المصدر: -جمهورية العراق، الهيأة العامة للمساحة، محافظة بغداد، مقياس الرسم ١٥٠١١ كم/ لعام ٢٠١٦

مشكلات صناعة الخشب والاثاث في محافظة بغداد وآفاقها المستقبلية

من خلال الدراسة الميدانية والبحث والاستقصاء تبين أن صناعة الخشب والاثاث في محافظة بغداد تواجهها مشكلات وصعوبات ولا بد من وضع الحلول المناسبة للحصول على اكبر قدر من الفوائد للاقتصاد الوطني فضلاً عن سد متطلبات حاجة السوق المحلية من منتجات هذه الصناعة ومنها:

أولاً: مشكلات المادة الاولية (Raw Material)

ثانياً: مشكلات الايدي العاملة (Labour)

ثالثاً: مشكلة مصادر الطاقة والوقود (Fuel and Enrgy)

رابعاً: مشكلات التسويق واغراق السوق بالسلع المتسوردة (Marketing)

خامساً: سوء تخزين مادة الخشب (Poor storage of wood material)

سادساً: مشكلات تتعلق بمواقع العمل وتشمل: - (Work place)

١- مشاكل التوسع (Expansion)

٢- ارتفاع أسعار قيمة الايجارات (high prices of rents)

سابعاً: عدم الاستغلال الكامل للطاقة الإنتاجية (lack of full exploitation productive capacity)

ثامناً: المشاكل البيئية (Environmental)

تاسعاً: مشاكل ضعف التمويل (poor funding)

اولاً: مشاكل المواد الاولية: - (problems of raw materials)

تواجه صناعة الخشب والاثاث في محافظة بغداد جملة من المشكلات المتعلقة بالمواد الاولية وفي نواحٍ عديدة أهمها: -

١- اعتماد صناعة الخشب والاثاث على المواد الأولية المستوردة من خارج البلد، وتتمثل هذه المواد (بالأخشاب بأنواعها أ والغراء أ والاصباغ....) التي تورد من مناشئ عالمية مختلفة

كـ(الصين، وتركيا، وماليزيا، وسوريا، والأردن، وايران، واليابان، وبلجيكا...) مما جعل صناعة الخشب والاثاث تعتمد على الخارج.

٢- شحة ورداءة نوعية المواد الأولية المحلية مما دفع المنتجين نحو الإقبال على

شراء المواد الاولية المستوردة مقارنة بالمواد الاولية المحلية.

٣- ارتفاع اسعار المادة الأولية لتحكم التجار الموردين القطاع الخاص في عملية تسويقها من جهة ولفرض ضرائب او رسوم كمركية عليها من جهة اخرى.

٤- غياب دور جهاز التقييس والسيطرة النوعية للإشراف على المواد الأولية المستوردة او المحلية.

٥- عدم وجود دعم من الحكومة لاستيراد المواد الأولية لضمان استمرار عمل منشآت صناعة الخشب والاثاث القائمة في المحافظة.

٦- ارتفاع تكاليف نقل المادة الأولية مما يؤدي الى ارتفاع سعر المنتجات الوطنية في الاسواق وعزوف المستهلك عن شرائها والتوجه نحو شراء المنتجات المتسوردة الرخيصة لعدم فرض الضرائب او الرسوم الكمركية عليها. [١]

ثانياً: - مشكلة الايدي العاملة: (Labour problem)

برزت ضمن قطاع صناعة الخشب والاثاث مشكلات في مجال قوة العمل تتمثل بالآتي:

١- تقلص الأيدي العاملة في منشآت صناعة الخشب والاثاث وانخراطها في مجالات عمل أخرى (كقطاع الجيش والشرطة) بسبب ارتفاع الرواتب ضمن هذه القطاعات وارتفاع تكاليف المعيشة.

٢- محدودية دورات التأهيل والتدريب المهني التي تتولى تدريب الأيدي العاملة على المهارات والكفايات الانتاجية وتحويلها الى أيدي عاملة ماهرة، وبهذا تبقى الايدي العاملة غير مدربة ومن ثم غير قادرة على بناء مشاريع ذات طاقات إنتاجية عالية مما يتسبب في ندرة الأيدي العاملة ذات الخبرة والمهارات الفنية على فنون العلم والتكنولوجيا الحديثة نتيجة لضعف المؤسسات العلمية والتقنية

والبحثية وضعف ترابطها مع منشآت صناعة الخشب والاثاث.

٣- بروز ظاهرة البطالة المقنعة ضمن منشآت القطاع العام خاصة المتمثل في معمل البكرات الخشبية بسبب إعادة عدد من العاملين الذين تركوا العمل سابقاً لظروف معينة مما يشكل عبئا اقتصادياً على هذه المنشآت.

٤- انخفاض الكفاءة الانتاجية للأيدي العاملة.

٥- عدم مساواة العاملين في القطاع الخاص بالعاملين في القطاع العام من حيث الحوافز والمزايا مما أدى الى شعورهم بالاستياء والتذمر.

٦- هجرة العمال المستمرة بين المنشآت المنتشرة في المحافظة اذ يبحثون عن عمل أكثر أجراً بعد أن يكونوا قد اكتسبوا بعض الخبرات والمهارات الفنية.[٢]

ثالثاً: - مشكلة مصادر الطاقة والوقود: (The problem of enrgy and fuel vources)

تستخدم صناعة الخشب والأثاث الطاقة الكهربائية لإداء عملياتها الانتاجية فضلاً عما تحتاج إليه من إنارة لمواقع هذه الصناعة وأبنيتها. إلا ان عدم استمرار توفر هذه الطاقة يعد مشكلة واضحة تعاني منها صناعة الخشب والاثاث في محافظة بغداد كباقي الانشطة الاقتصادية والخدمية وتتمثل بالانقطاع المستمر المبرمج وغير المبرمج للتيار الكهربائي إذ تعمل هذه الانقطاعات على توقف الانتاج أو تلكؤ العمليات الانتاجية وتؤثر سلبياً في كميات الإنتاج.

وبالرغم من استخدام بدائل للطاقة الوطنية (المولدات) إلا انها لم تحل المشكلة لضعف طاقتها وكثرة عطلاتها وشحة قطع الغيار للأدوات الاحتياطية التي تستود من خارج البلد، وارتفاع تكاليف الوقود المستخدم لتشغيلها وعدم توفره بصورة مستديمة مما انعكس على ارتفاع تكاليف الانتاج.[٣]

رابعاً: مشكلات التسويق واغراق السوق بالسلع المستوردة: (Marketing problem and flooding the market with imported goods)

تعد المعوقات التسويقية واغراق السوق بالسلع المستوردة من العوامل المؤثرة في نمو صناعة الخشب والاثاث في المحافظة لما للسوق من أهمية بالغة في تنميتها وذلك من خلال العلاقة المتبادلة بين حجم منتجات صناعة الخشب والاثاث من جهة ونطاق السوق من جهة اخرى ويمكن ايجاز أهم العوائق التسويقية والسلع المتسوردة فيما يأتي: -

١- عدم خضوع المواد المستوردة للتعرفة الكمركية وللسيطرة النوعية، وإن البضائع الاجنبية اخذت تنافس المنتجات الصناعية المحلية خاصة بعد أحداث سنة ٢٠٠٣ في محافظة بغداد، لسببين أولهما الانتفاع الحاصل في الاستيرادات الخارجية، والثاني هو ارتفاع مستوى قيمة الناتج المحلي الإجمالي بعد السماح للعراق بتصدير البترول الخام بدون قيود كمية على صادراته وارتفاع مستوى سعر صرف الدينار العراقي مما أدى الى انخفاض أسعار السلع المستوردة قياساً الى السلع الصناعية المحلية وقيام الكثير من الدول المصدرة بممارسة سياسة الإغراق، وتقديم الدعم الحكومي لصادراتها الى العراق وتزايد مستورداتها وتأثير الانفتاح المتزايد للاقتصاد في محافظة بغداد امام المنتجات الاجنبية ودخولها في منافسة غير متكافئة مع السلع المحلية تكون الكفة الراجحة فيها دائماً للسلع الاجنبية وعدم وجود حماية للانتاج المحلي وذلك لإعفاء المنتوج الاجنبي من الرسوم كمركية. (٤)

٢- إغراق السوق بالسلع المستوردة الرخيصة الثمن وعدم وجود إجراءات لحماية الصناعات الوطنية من الممارسات الضارة في التجارة الدولية، فهناك فهم خاطئ لتطبيق اقتصاد السوق يتمثل بعدم تقديم أي دعم للصناعة الوطنية وتركها

تواجه المنافسة غير العادلة تجاه السلع الأجنبية دون تدخل الدولة، رغم صدور قانون حماية المنتجات العراقية رقم (١١) لسنة (٢٠١٠)، لمكافحة الممارسات الضارة في التجارة الدولية، ولم تصدر تعليمات تنفيذ القانون على المستوردات الآتية الى العراق.[٥]

٣- هناك تقصير واضح من الدولة فيما يخص قوانين الاستثمار وتفعيلها ووضع التسهيلات اللازمة والمغرية للمستثمرين لاستثمار أموالهم في النشاط الصناعي، فضلاً عن عدم وجود دور للمصرف الصناعي في تشجيع الصناعات في المحافظة.

٤- ارتفاع أسعار السلع والبضائع الخشبية الوطنية بسبب ارتفاع تكاليف إنتاجها بفعل ما ورد من مشكلات.

٥- عدم قدرة منتجات صناعة الخشب والاثاث الوطنية على الولوج في السوق الخارجية، لأسباب تتعلق بنوعية مخرجاتها وارتفاع أسعارها وقلة جاذبيتها.

٦- قلة ثقافة المستهلك واتجاهه لشراء المنتوج المستورد الذي يكون جيد المظهر وردئ النوعية ورخيص الثمن على حساب جودة المنتوج الوطني.[٦].

خامساً: سوء تخزين مادة الخشب: (poor storage of wood material)

تفتقر مخازن الأخشاب في محافظة بغداد الى أبسط شروط التخزين مما ينعكس على جودة الإنتاج، إذ إن الأثاث المصنوع من الاخشاب اللينة يأخذ بالانحناء والتشقق بعد مرور مدة من الزمن وهذا يؤثر في الصناعة المحلية. إذ تخزن الأخشاب في المساحات الفارغة وتكون الأرضية مخازن لتكديس المواد الأولية فيها، ينظر صورة (١)، مما ينتج عنه الكثير من العيوب التي تحصل في مادة الخشب منها اعوجاج الأخشاب وتشققها نتيجة لتعرضها للرطوبة والحرارة فضلا عن الحشرات التي تسبب تلف هذه المادة ومنها حشرة النمل الأبيض (الأرضة) أو التعفن الذي ينشأ بسبب الرطوبة إضافة الى تعرض المخازن لمخاطر أخرى كالحريق مثلاً.[٧]

صورة (١)

الواح الأخشاب متروكة في مخازن غير صالحة للخزن في منطقة العلاوي

المصدر: التقطت الصورة بتاريخ ١٥/ ٣/ ٢٠١٨

سادساً: مشكلات تتعلق بموقع العمل: (workplace problems)

إن البناء الصناعي الحديث لا بد له من دراسة منسقة وتخطيط مسبق مستند الى دراسات عملية كي ينجح؛ لان اختيار الموقع الصناعي لا يأتي بعملية اختيار عشوائي وإلا تعرض المشروع الصناعي الى فشل وضياع للموارد والجهد وأصبح ثقلاً على كاهل الاقتصاد الوطني، وإن اختيار الموقع المناسب سوف يحقق مزايا كثيرة للصناعة كتخفيض تكاليف الانتاج وسهولة النقل بالإضافة الى توفير المساحات الواسعة لأغراض التوسع المستقبلي مع رخص الايجارات فضلاً عن توقيع المشروع الصناعي بعيداً عن المناطق السكنية بسبب احتمالات اصابة السكان بالأمراض

نتيجة التلوث البيئي والضوضائي الذي تسببه المشاريع الصناعية [٨]

ومن خلال الدراسة الميدانية نجد ان صناعة الخشب والاثاث في محافظة بغداد تعاني من مشكلة تركز الصناعة في منطقة باب الشرقي والشعب ومنطقة العلاوي ومنطقة الشعلة وبغداد الجديدة وغيرها إذ ينتج عن هذا التركز عدد من المشكلات منها: -

أ- منافسة الاستعمالات الاخرى. (Competition for other uses)

ب- مشكلة ارتفاع أسعار قيمة الايجارات. (The problem of height prices of rents)

أ- مشكلة التوسع (The problem of expansion)

أصبحت محافظة بغداد من المدن التي تعاني من الاكتظاظ السكاني بسبب الزيادة الطبيعية وارتفاع أعداد الوافدين والمهاجرين اليها مما خلق ضغطاً على استعمالات الارض في مركز المحافظة وأدى الى صعوبة الحصول على اراضٍ جديدة تقام عليها صناعة الخشب والاثاث، أو توسع في الصناعات القديمة، وهنا بدأت تعاني الصناعة بشكل عام وصناعة الخشب والاثاث من ضيق مساحة العمل وعدم وجود المساحات الكافية التي تحتاجها المنشآت للتوسعات المستقبلية ولاسيما في مركز المدينة في الباب الشرقي والعلاوي وبغداد الجديدة ومدينة الصدر وهذا ناجم عن إشغال جميع المساحات في مركز المدينة التابعة الى محافظة بغداد.

ب- مشكلة ارتفاع اسعار قيمة الايجارات (the problem of height prices of rents)

تعاني الصناعات في مركز المدينة بصورة عامة وصناعة الخشب والاثاث بصورة خاصة من ارتفاع قيمة الايجارات في المحافظة؛ اذ فرض صاحب الملك ايجارات خيالية وغير محدودة بين مدة واخرى، أي إن صاحب الملك يقوم برفع الايجار

كل مدة يرغب فيها برفع الايجار دون ان دون اي ضوابط، وبعد عام (٢٠٠٣) بدأ المستوى المعيشي بالتحسن وهذا ادى الى ارتفاع الاسعار والايجارات في المنطقة المركزية مما ادى الى ازدهار الصناعة المرتبطة بأذواق السكان مثل صناعة الخشب والاثاث المنزلية، فضلاً عن صناعة الحلي والمجوهرات الذهبية والفضية، اذا أصبحت تلك الصناعة لديها القدرة على منافسة الاستخدامات الوظيفية الاخرى في المنطقة المركزية للمدينة بسبب الارباح العالية المستحصلة منها. (١٠)

سابعاً: – عدم الاستغلال الكامل للطاقة الإنتاجية: (lack of full (exploitation productive capacity

تعاني صناعة الخشب والأثاث في محافظة بغداد من عدم الاستغلال الكامل للطاقة الانتاجية، وعند الزيارات الميدانية وجد أن هناك بعض الخطوط الانتاجية معطلة، وأن الطاقة المستخدمة في المنشآت هي النصف أو أقل من نصف الطاقة الفعلية للإنتاج، ويعزى ذلك الى صعوبة تصريف الانتاج وعزوف المستهلك عن شراء الاثاث المحلي بسبب ارتفاع اسعارها فضلاً عن منافسة الاثاث المستورد ذي النوعية الرخيصة والرديئة وبسعر أقل من الصناعة المحلية، إن التعطيل في الطاقة الانتاجية يؤدي الى ارتفاع كلف الانتاج ومن ثمَّ يؤدي الى قلة الارباح نتيجة الاستمرار في تجميد رأس المال المنتج مما يضر بعملية التصنيع ليس في المحافظة فحسب بل في عموم البلد، وهذا يتطلب حماية الانتاج المحلي بفرض الضرائب على البضائع المستوردة لحماية المنتوج المحلي مع تأكيد مراقبة جودة المنتج المحلي وأصالته. (١١)

ثامناً: – المشكلات البيئية: (Environmental problems)

يمثل الهواء والماء واليابسة العناصر الاساسية المكونة للبيئة الارضية، ووجودها هو أساس وجود الحياة البشرية، وقد تفاعل الانسان مع بيئته منذ نشأته؛ لان وجوده

مرتبط بوجودها، وتولد عن هذا التفاعل مشكلات جمة تفاقمت مع الزمن حتى أصبح هذا التفاعل في حد ذاته صراعاً دائماً، وان كانت الحاجة أم الاختراع، فإن ذلك الصراع كان وليد تطور الانسان وتقدمه، فقد تمكن في أحيان كثيرة من إيجاد حلول ناجعة لأكثر المشكلات التي واجهته، ولكنه مع الزمن وجد ان تلك الحلول ونتائجها أصبحت في حد ذاتها مشكلات، إذ نتج عن تطوره الصناعي والتقني مشكلات عانى منها بنسب متفاوتة في الوقت الحاضر، ولكنها أخذت في التعاظم مع الزمن الا وهي تلوث عناصر بيئته الأرضية [١٢]، وقد تعددت تعريفات التلوث البيئي حسب الحالة والغاية التي عرف من اجلها اما التعريف الشامل والعلمي فهو تغير وخلل في النظام البيئي (الأيكولوجي) في التعايش بين الأحياء من نباتات وحيوانات في بيئة معينة.

ولا يمكن حصر المواد الملوثة المطروحة من عمليات الإنتاج الصناعية، فكل صناعة تطرح أنواعًا مختلفة من المواد الملوثة سواء على شكل غاز أو مواد صلبة أو رذاذ لمواد سائلة [١٣]، وعلى الرغم من اختلاف التأثير البيئي للصناعة التحويلية فانه يمكن القول ان الصناعة تترك أثاراً بيئية بنسب مختلفة بعضها يمكن ان نتلمسه بصورة مباشرة في حين ان بعضها الأخر قد يبدو بشكل ضئيل وبطيء ولكن مع مرور الوقت يزداد تعقداً وصعوبة إذا لم تعالج هذه المشكلة أو تولى عناية خاصة، ومن الدراسة الميدانية اتضح أن التلوث الذي تتعرض له محافظة بغداد من صناعة الخشب والاثاث تضمن عدة أنواع كالتلوث بالمخلفات وتلوث الهواء والتلوث الضوضائي وعلى النحو الآتي:

١- التلوث بالمخلفات: - (waste pollution)

يتمثل هذا النوع من التلوث ببقايا قطع من الخشب الخام غير الصالح للاستعمال

وبقايا تقطيع الخشب ونشارته، فضلاً عن مخلفات عمليات إصلاح الأثاث؛ لأن جميع فضلات هذه الصناعة من الممكن الافادة منها فنشارة الخشب يتم بيعها الى حقول الدواجن لتستعمل فراشًا، اما قطع الخشب ومخلفاته فتستفاد منها المطاعم والمقاهي والصورتان (٢، ٣) توضح جانبًا من نفايات صناعة الخشب والاثاث في مركز مدينة بغداد، ومع التطور الصناعي والتكنولوجي الذي يشهده العالم زادت المنشآت الصناعية نتيجة لزيادة حاجة الانسان. [١٤]

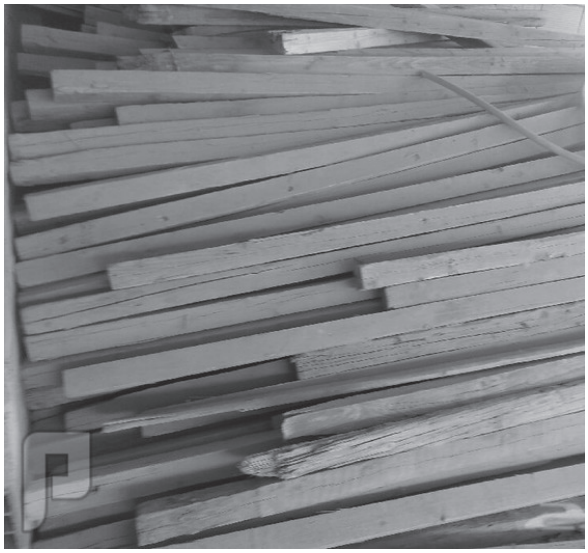
صورة (٢)

بقايا نشارة الخشب الزائد من الأخشاب وهي ملوثات بيئية

المصدر: التقطت الصورة بتاريخ ١٥/ ٣/ ٢٠١٨

صورة (٣)

الواح خشبية رفيعة يستفاد منها للمطاعم والمقاهي (خشب مكدس)



المصدر التقطت الصورة بتاريخ ١٥/ ٣/ ٢٠١٨

٢- تلوث الهواء: - (Air pollution)

يُعد هذا النوع من أخطر أنواع التلوث لكونه يرتبط بحياة الإنسان الذي لا يمكن أن يستغني عن الهواء إلا لبضع دقائق معدودة لكونه يحتاج (١٥ كغم) من الهواء يومياً وهو يعادل ستة أضعاف ما يحتاجه من الطعام والشراب، ويحدث تلوث الهواء عندما تزيد أو تنقص نسبة مكون من مكونات الغلاف الجوي زيادة ملحوظة أو نقصاناً عن حدٍ معين؛ لأن هذه الزيادة أو النقصان يؤدي كل منهما الى تأثيرات ضارة بالكائنات الحية عموماً والانسان بخاصة [١٥].

تعد مشكلة التلوث الناتجة عن منشآت صناعة الخشب والاثاث من المشكلات المهمة المؤثرة في صحة الانسان والبيئة المحيطة به؛ إذ تعد هذه المنشآت من مصادر

تلوث الهواء، وتكون ملوثات الهواء المنبعثة منها على شكل غبار ودقائق الأتربة، وقد لوحظ عند الزيارات الميدانية المتكررة لمنشآت صناعة الخشب والاثاث وإجراء مقابلات مع عدد من الساكنين بالقرب من تلك المنشآت تراكم الغبار المتطاير وبودرة الأصباغ وبقايا النشارة على أسطح المنازل وعلى أوراق النباتات، فضلاً عن الروائح الناتجة من عمليات الصبغ التي تنقلها الرياح لا سيما في المناطق القريبة التي تنتشر فيها منشآت صناعة الخشب والاثاث بالقرب من الوحدات السكنية كما في منطقة الشعب، وهذا له الأثر الأكبر في تفاقم مشكلة التلوث وذلك لوقوعها داخل الإحياء السكنية إذ تعمل الرياح على نقل تلك الملوثات الى المناطق السكنية المحيطة بها من جميع الجهات.

إما فيما يتعلق بالعاملين في صناعة الخشب والاثاث فيعاني عمال هذه المنشآت من أمراض الحساسية والربو نتيجة لما يتطاير من نشارة وغبار وأتربة وبودرة الأصباغ في أثناء عملية قص وتشريح وتخريم الخشب، مما دفع بعض العاملين في هذه المنشآت الى استعمال كمامات لتقيهم من الغبار المتطاير والنشارة وبودرة الأصباغ المتطايرة في أثناء إعداد وصفة الصبغة والاعمال الاخرىأ ويتبين من الدراسة الميدانية أن لبيئة منشآت الخشب والاثاث أثاراً سلبية على صحة العاملين فيها، ويشير الجدول (١) والشكل (١) الى أن نسبة المصابين بحساسية الجهاز التنفسي بلغت ٤٠٪ من مجموع المصابين في منشآت صناعة الخشب والاثاث، وبلغت نسبة المصابين بالربو ٢٥٪ من مجموع المصابين في حين بلغت نسبة المصابين بحساسية العيون ٢٠٪ من مجموع المصابين، في حين بلغت نسبة المصابين بحساسية الجلد ١٥٪ من مجموع المصابين. (١٦)

وهنا لابد من الإشارة الى مشكلات التلوث الناتجة عن استعمال المولدات الكهربائية لتعويض النقص الحاصل في التيار الكهربائي اذ تستخدم بعض المنشآت مولدات تستهلك كميات من مادة زيت الغاز وتطلق مخلفات سامة ومضرة مثل غاز

ثاني اوكسيد الكربون والكبريت ودقائق الكربون المحترق. إذا تتحرر الهيدروكربونات نتيجة الاحتراق غير التام للوقود والتبخر، ولأبخرة الوقود المستخدم والناتجة عن عدم الاحتراق الكامل للوقود في المكائن والآلات ومكائن الاحتراق الداخلي والتي تتسرب من دون احتراق، لهذه الغازات دور كبير في عملية تلوث البيئة مما ينعكس على صحة الإنسان إذا تجاوزت الحدود المسموح بها عالمياً. (١٧)

جدول (١)

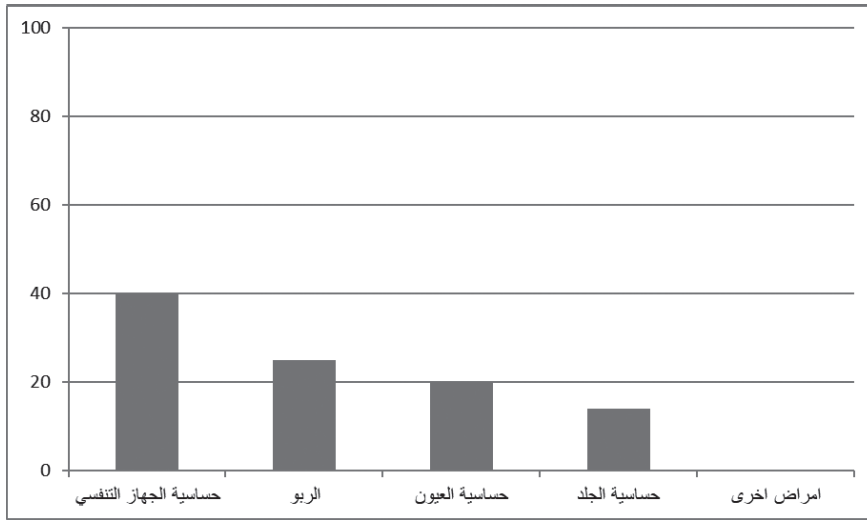
التوزيع النسبي للمصابين بالأمراض بين العاملين في منشآت صناعة الخشب والاثاث في محافظة بغداد لعام ٢٠١٧

النسبة المئوية للعمال المصابين من مجموع العمال				
حساسية الجهاز التنفسي	الربو	حساسية العيون	حساسية الجلد	أمراض أخرى
٪٤٠	٪٢٥	٪٢٠	٪١٥	–

المصدر: اعتماداً على استمارة الاستبيان.

شكل (١)

التوزيع النسبي للمصابين بالأمراض بين العاملين في منشآت صناعة الخشب والاثاث في محافظة بغداد لعام ٢٠١٧



المصدر: اعتماداً على جدول (١)

٣- التلوث الضوضائي: (Random pollution)

تعد الضوضاء نوعاً من أنواع التلوث لما يترتب عليه من تأثير ضار في صحة الانسان ونفسيته، وهي سمة واضحة من السمات التي تميز المجتمعات الحديثة، فالأصوات أصبحت جزءاً لا يتجزأ من حياتنا اليومية، وعلى الرغم من أن الأصوات لها مزايا عديدة، فهي تمدنا بالمتعة والاستماع من خلال سماعنا للموسيقى، وهي وسيلة ناطقة للاتصال بين البشر، وتعد أداة لتحذير الانسان وتنبيهه متمثلة في صفارات الإنذار أو المنبهات، لكن اليوم وفي المجتمعات الحديثة أصبحت الأصوات مصدر إزعاج لنا ولا نريد سماعها؛ لذلك فهي تندرج تحت اسم الضوضاء، وقد انتشرت

الضوضاء في أيامنا هذه في كثير من المدن وطرقها، حتى داخل المنازل وأصبحت تهدد القدرة على السمع لدى العديد من الناس خاصة بعد سن الخمسين، إذ يبدأ ظهور مشكلات ضعف السمع [١٨].

فالضوضاء هي أصوات غير مرغوبة تسبب إزعاجاً لسماعها؛ لأنهُ لا يوجد فيها أي تناسق أو تناغم أو انتظام، بل تتميز بشدتها أو بتداخل الأصوات مع بعضها أحياناً، ويختلف الناس في قدراتهم على تحمل الأصوات الشديدة والمزعجة، فبعضهم لهم القدرة على تحمل الأصوات الشديدة والمزعجة، وبعضهم لهم القدرة على تحمل مستويات عالية من الضوضاء، فالأذن البشرية ليست متساوية في حساسيتها للترددات ولشدة الأصوات والضغوط المختلفة [١٩] ويتمثل التلوث الضوضائي الناتج عن منشآت صناعة الخشب والاثاث في محافظة بغداد بمصدرين أساسين هما:

التلوث الناتج عن منشآت صناعة الخشب والاثاث، والتلوث الضوضائي الناتج عن المولدات الكهربائية التابعة لمنشآت صناعة الخشب والاثاث فضلاً عن أجهزة تقطيع الخشب في مناطق باب الشرقي ومنطقة العلاوي وبغداد الجديدة، ومن خلال الدراسة الميدانية التي قام بها الباحث اتضح أن جميع العاملين في هذه الصناعة يعانون من أعراض تتعلق بهذه المشكلة كما في جدول (٢) والشكل (٢) إذ اتضح أن ٤٣٪ من العاملين يعانون من أوجاع في الرأس ويعاني ٢٨٪ منهم من ضعف السمع واتضح أيضًا أن ٢٠٪ منهم يعانون من التوتر العصبي و ٥٪ يعانون من الغثيان، بينما يعاني ٤٪ من العاملين من ضعف في التركيز. [٢٠]

جدول (٢)

آثار التلوث الضوضائي على العاملين المصابين في منشآت صناعة الخشب والاثاث في محافظة بغداد لعام ٢٠١٧

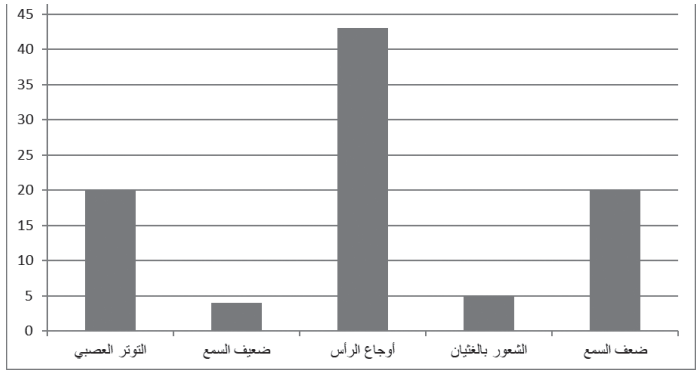
نسبة الأعراض الناتجة عن الضجيج (٪)

نسبة الأعراض الناتجة عن الضجيج (٪)				
التوتر العصبي	ضعف التركيز	اوجاع الرأس	الشعور بالغثيان	ضعف السمع
٪٢٠	٪٤	٪٤٣	٪٥	٪٢٨

المصدر: اعتماداً على استمارة الاستبيان.

شكل (٢)

آثار التلوث الضوضائي



المصدر: اعتماداً على جدول (٢)

لذا عند البدء في اختيار الموقع الصناعي لأي صناعة لا بد من معرفة التأثيرات السلبية لهذه الصناعة في البيئة، فضلاً عن دراسة ما تشكله الصناعات من أثر على البيئة، إذ إن صناعة الخشب والاثاث هي الاقل تأثيراً على البيئة من الصناعات

الأخرى، وهذا لا يعني أن لا يؤخذ هذا النوع من الصناعة بنظر الاعتبار؛ لذا نولي العناية اللازمة لضمان عدم توسع المشكلة مستقبلاً على الرغم من أن معظم منشآت صناعة الخشب والاثاث في المحافظة هي منشآت صغيرة لا تسبب إلا نسبة ضئيلة من التلوث ولكن ازدياد أعدادها مستقبلاً يمكن أن يكون سبباً في قيام مخاطر جديدة.

تاسعاً: مشكلة ضعف التمويل: (The problem of poor funding)

تعد مشكلة التمويل من المشاكل التي تواجه الصناعات بصورة عامة وصناعة الخشب والاثاث بصورة خاصة ويمكن توضيحها بما يلي:

١- قصور التمويل المصرفي وضعفه، اذ على الرغم من وجود المصارف المخصصة في التمويل، الا أن هذه المصارف تعاني من عدم قدرتها على تلبية تمويل المشروعات الصناعية، اضافة الى العوائق التي تفرضها السياسات الاقراضية من حيث الضمانات التي يطلبها والتي تتجاوز قدرة المستثمر الصناعي على تلبيتها وكذلك اشتراط المصرف حداً معيناً وفائدة للاقراض تصل الى ٢٠٪ من قيمة القرض.

٢- قلة القروض الممنوحة من المصرف الصناعي للمستثمرين ضمن القطاع الخاص بسبب تخوف إدارات المصرف من عدم استرداد الأموال وفوائدها.

٣- تدني مستوى الاستثمار الصناعي عامة وصناعة الخشب والاثاث خاصة منذ مدة التسعينات من القرن الماضي في محافظة بغداد وذلك بسبب ظروف الحصار الاقتصادي من جهة والحرب الامريكية على العراق عام ٢٠٠٣ والظروف الأمنية الصعبة التي تلتها من جهة أخرى.

٤- ضعف تمويل القطاع الخاص إذ ما يزال غير قادر على القيام بدور إنمائي الا في نطاق محدود في بعض القطاعات التي تدر الربح السريع كالمشاريع التجارية والعقارية وشركات التأمين مما جعل هذا أحد العوائق امام نمو صناعة الخشب والاثاث وتطورها.

٥- معظم الودائع الموجودة في المصارف هي ودائع ثابتة غير متحركة فضلاً عن صعوبة التسهيلات والتنظيمات المصرفية المتعددة.

٦- عادة ما يتخوف أصحاب المنشآت الصناعية من الحصول على القروض المصرفية أما لأسباب دينية أو لعدم معرفتهم بألية الاقتراض، أو للروتين الاداري الطويل جداً.

٧- انشاء العديد من المصارف الاهلية بعد عام ٢٠٠٣ التي تقدم القروض للأفراد لغرض انشاء المنشآت الصناعية ولكن تلك المصارف الاهلية كانت اعدادها كبيرة من جانب، فضلاً عن الارباح العالية التي تفرضها مع القروض مما حال دون توجه الكثير من اصحاب المنشآت الصناعية للاقتراض منها. (٢١)

الاستنتاجات: -

١- واجهت صناعة الخشب والاثاث العديد من المشاكل والصعوبات التي جعلت هذه الصناعة متأخرة نوعاً ما اقتصادياً على الرغم من كونها من الصناعات الاساسية.

٢- هناك مشكلات عامة وللأسف الشديد ليس على مستوى صناعة الخشب والاثاث بل على مستوى الصناعة بصورة عامة منها مشاكل ضعف التمويل والاعتماد على البضائع الاجنبية المستوردة ومشكلات نقص الطاقة والوقود ومشكلات البيئة وقلة عدد الايدي العاملة لاسيما الماهرة منها ومشكلات العمل والتوسع في الانتاج وزيادته كماً ونوعاً ومشكلات التسويق وغيرها.

٣- توجد العديد من الأمراض التي يعاني منها العاملون في هذه الصناعة جراء العمل في القطاع الصناعي ومن أبرز تلك الأمراض الربو والحساسية وضيق التنفس وحساسية العيون وحساسية الجلد وكذلك أمراض ناجمة عن التلوث

الضوضائي كأوجاع الرأس والتوتر العصبي وضعف التركيز وضعف السمع والشعور بالغثيان.

٤- لاشك أن صناعة الخشب والاثاث تطرح فضلات صلبة وغازية حالها حال بقية الفروع الصناعية وهي تؤثر على البيئة بصورة عامة وعلى الانسان بصورة خاصة باعتبار العامل الاساسي في البيئة.

التوصيات والمقترحات: -

١- الاهتمام الجدي والفاعل بالقطاع الاقتصادي لاسيما الصناعي منه وفرع صناعة الخشب والاثاث بصورة خاصة لما يمثله من صناعة مهمة وسد حاجة ومتطلبات السوق المحلية من الاخشاب وأنواعها.

٢- توفير مواد أولية لصناعة الخشب والاثاث بتوفير مستلزمات الخشب كافة وانواعه واصنافه والآلات والمكائن والاصباغ والغراء والمسامير والعدد الخاصة بهذه الصناعة.

٣- إعطاء طاقة كهربائية ووقود نفطي ومشتقاته لهذا الفرع الصناعي المهم حتى يتسنى إنتاج كمية أكبر ونوعية أحسن.

٤- زيادة اعداد المعامل والمصانع الخاصة بهذا النوع من الصناعة لكي تسهم بتوفير متطلبات السكان المحلية خاصة بالأثاث وغيرها.

٥- دعم العاملين في صناعة الخشب والاثاث وذلك بإعطائهم تمويلا أكثر من خلال قروض واستثمارات محلية شهرية كانت او سنوية.

٦- معالجة مشكلة التلوث البيئي الناجم عن صناعة الخشب والاثاث لاسيما التلوث الصلب بالمخلفات وتلوث الهواء من خلال عدم رمي الفضلات الزائدة من هذه الصناعة مثل الخشب الزائد والنشارة وغيرها وجمعها وطرحها في القمامة او

نقلها في اماكن بعيدة عن السكان والمدن.

٧- في حال حدوث إصابات للعاملين في صناعة الخشب والاثاث فيجب معالجة تلك الحالات فوراً والأولى الوقاية من تلك الامراض كاستخدام كمامات في اثناء العمل ولبس قفازات في العملية الانتاجية.

٨- تخزين الخشب تخزينا صحيحا، وذلك بوضعه في أماكن جافة غير رطبة ولا حارة جداً لأنه في كلتا الحالتين يلحق أضراراً بالخشب وتصبح نوعيته رديئة.

٩- تقليل الايجارات لمعامل الخشب والاثاث؛ لأنها تؤثر سلباً على صاحب المعمل ومن ثم يؤثر على العامل إذ تقلل أجور العاملين في المعمل وهذا يؤدي الى أن يترك العاملون هذه الصناعة وأخيراً يترك صاحب المعمل هذه الصناعة نهائياً.

الهوامش:

(١) الدراسة الميدانية، ١٥/ ٣/ ٢٠١٨

(٢) المصدر نفسه

(٣) المصدر نفسه

(٤) عبد الله نجم عبد الشاوي، عامر احمد محمد، دور الدولة في دعم القطاع الصناعي في العراق، مجلة الادارة والاقتصاد، العدد (٨٩)، ٢٠١١، ص١.

(٥) عبد الله نجم عبد الشاوي، عامر احمد محمد، المصدر السابق، ص٢.

(٦) الدراسة الميدانية، ١٥/ ٣/ ٢٠١٨

(٧) المصدر نفسه

(٨) فؤاد محمد الصقار، دراسات في جغرافية الصناعة، مصدر سابق، ص١٤.

(١٠) الدراسة الميدانية، ١٥/ ٣/ ٢٠١٨

(١١) المصدر نفسه

(١٢) المصدر نفسه

(١٣) المصدر نفسه

(١٤) المصدر نفسه

(١٥) محمد علي جبر، صناعة طحن الحبوب في محافظة البصرة، رسالة ماجستير، كلية التربية للعلوم الانسانية جامعة البصرة، ٢٠١٥، ص ٢٠٣.

(١٦) الدراسة الميدانية، ١٥/ ٣/ ٢٠١٨

(١٧) عماد مطير وآخرون، البيئة والتلوث دراسة للتلوث البيئي في العراق، مطبعة الاياك، بغداد، ٢٠١٢، ص١٢٣.

(١٨) سعود عبد العزيز الفضلي، احمد ميس سدخان، التلوث الضوضائي في مدينة البصرة، مجلة آداب البصرة، المجلد (١)، العدد (٥٤)، ٢٠١٠، ص١٤٨.

(١٩) سعود عبد العزيز الفضلي، المصدر نفسه، ص١٥١.

(٢٠) الدراسة الميدانية، ١٥/ ٣/ ٢٠١٨

(٢١) المصدر نفسه

سيميائيةُ العنوانِ في الروايةِ العرفانيّةِ
روايات عبد الاله بن عرفة أنموذجاً

Title Semiotics in the Al`arfan Fiction (Novels of `Abidallah Ibn `Arafa as a Nonpareil)

م. د. عبّاس فاضل عبد الله الموسويّ

Lectur. Dr. `Abbas Fadhil
`Abidallah Al-Moosawi

سيميائيةُ العنوانِ في الروايةِ العرفانيَّةِ
رواياتُ عبد الالهِ بن عرفة أُنموذجاً

Title Semiotics in the Al`arfan Fiction (Novels of `Abidallah Ibn `Arafa as a Nonpareil)

م. د. عبّاس فاضل عبد الله الموسويّ
المديرية العامة للتربية في محافظة ذي قار

Lectur. Dr. `Abbas Fadhil `Abidallah Al-Moosawi
General Directorate of Education in Theqar

abbassfidl2017@gmail. com

تاريخ الاستلام: ١٢/ ١١/ ٢٠١٨
تاريخ القبول: ٧/ ٤/ ٢٠١٩

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

ملخص البحث:

شغل (العنوان) سواءً كان أدبياً أم علمياً تفكير الباحثين مؤخراً، بعد عقود طويلة من التهميش والإلغاء وعدم الاهتمام به، فوضعوا نظريات خاصة به، وبما يحيط أو يرتبط به من (عتبات) أخرى من (عنوانات فرعية/ داخليّة، إهداء، كلمة الناشر، خطوط أو رسومات الغلاف، تقديمات وغيرها) التي أطلقوا عليها مصطلح (جهاز العنونة)، إذ تنبهوا مؤخراً إلى ما لهذه الأشياء جميعاً بضمنها (العنوان) من أهمية في تحليل كُنه المتون الثاوية ما بين الدفتين ومغزاها المعرفيّ، والبحث عن أسباب اختيار الكتّاب لعنوانات مؤلفاتهم، ودراستها دراسة معمقة تبحث عن سرِّ العلاقة بين الاختيار والدلالة المرجوّة من كلِّ عنوان، و البحث في أسباب طغيان (تركيب نحويّ) أو (أسلوب) معين لنوع من العنوانات، وربط ذلك بشخصيّة الكاتب العلميّة ومكانته الاجتماعية أو إرجاعها للعوامل النفسيّة، وتم ربط نوع العنوانات بالبيئة التي تنبثق منها/ فيها، والظرف التاريخيّ المحيط بالكاتب وعصر إنتاج النص/ الكتاب. فالعنوانات التي تظهر في أيام الحروب تختلف جذرياً عن العنوانات التي تظهر في أيام السلْم والاستقرار مثلاً، أو العنوانات التي تظهر في بيئة صحراويّة هي غير العنوانات التي تظهر في بيئة المروج والماء والخضرة وغيرها من الأمور، ويمكن إدراك ما لانعكاس جمال الطبيعة وسحرها مثلاً على (ثريا النص) في عدد من مدونات السرد العربيّ القديم في العصر العباسيّ مثلاً، أو عنوانات الكتب التي صدرت في أثناء حكم العرب للأندلس، وتم (تصنيف وظائف العنوان) تبعاً لهيمنة أحد (عناصر العنوان) على العناصر الأخرى، وحسب صعود نسق ثقافيّ على حساب نسق آخر؛ لذلك تعدّدت وظائفه أي ـ العنوان ـ وأصبحت خاضعة للعرض والطلب على وفق مصطلح سوق النشر والطباعة، حينها أصبح الكتاب ـ أيُّ كتاب ـ هو بمنزلة سلعة استهلاكيّة يُروّج لها دعائيّاً فتنتشر، أو تُضرب فتكسد.

الكلمات المفتاحية: السيمياء، العنونة، الرواية العرفانيّة

Abstract

Quite recently, the title, scientific or literary, takes much shrifts and attention, that is why the researchers start thinking deeply of such a conjecture and develop theories concerned with it and its other parts of (subtitles) such as dedication, editor's words, graphic character of cover, presentation and etc. ...which they called (title system). There is importance in these subtitles including title in analysis and explanation of hidden and seen meaning. Moreover, it is to search the reason behind the choice of certain titles and works that are studied in depth to look for the secret relationship between the choice and its significance. The reasons of the exaggeration use of grammatical structure or style in particular type of titles are tackled and could be related to the personality of the scientific writer and his social status or to the psychological factors or to the environment in which the writer is surrounded and the time, the historical condition, in which a book or a text is published. The titles that appear during the days of war are completely different from the titles that appear in days of peace and stability or the titles that appear in desert environment other than that appear in meadow and so forth. Therefore, it is realized that the effect of the beautiful nature in number of ancient Arab narratives of AL Abbasid period or in titles of books that issued during the rule of Arabs Andalusia is quite evident. The classification of title depends on the dominance of one of the elements of titles, on the other elements and the rise of a cultural pattern to the determent of another one. So the function of any title is varied and submitted in line with to the show and the demand according to the term of marketing. Then, the book (any book) is served as a consuming commodity, either it is published to be widespread, or fails to be collapsed.

Keywords: semiotics , titlism , Al`arfan Fiction

مقدّمة

لم تزل مشاريع الحداثة مستمرة نحو تطوير أفق الرواية العربيّة، والمحاولات قائمة لدفعها إلى الأمام، من طريق التقارب المعرفيّ والتداخل مع الأجناس الأدبيّة والعلوم والحقول الأخرى، أو من طريق الانفتاح على الثقافات، والمفاهيم المتنوعة لإنتاج نصوص سرديّة غير تقليديّة، بل غير مكتشفة، وتأصيل لنص جديد في طرحه رؤية مغايرة وغير مألوفة، مع أنّ هذه النصوص غير منقطعة عن جذور التراث العربيّ في سردياته وأفكاره.

ظهر الاتجاه الجديد المسمّى بـ(الرواية العرفانيّة)[1] في الوسط الروائي العربيّ الحديث، كي يؤكد شكل العلاقة بين ماضٍ زاخرٍ بأنواع من المطارحات الفلسفيّة للمتصوّفة والعرفانيين من أصحاب الكرامات والمعجزات، وبين حاضر مبتلى بالنزاعات والتطرف والاحتراب الطائفيّ يضرب في المجتمع العربيّ المسلم ويمزقه، ويصدّعَ أركانه، إذ يحاول هذا الشكل الروائي الجديد (الرواية العرفانيّة) قلب التفكير الإنسانيّ، وإيضاح صورة الدين بتقديم قراءة جديدة لبعض المفاهيم الإشكاليّة، مثل (الغيب، والذات الإلهيّة، والمقدّس أو المدنّس، والتدين) ومحاولة فضّ الاشتباك في العلاقة بين الخالق والمخلوق وتقديمها بإطار عصريّ بعيداً عن الانحياز، وتأسيس ظاهرة الانفتاح سرديّاً على حيوات وطقوس شخصيّات تاريخيّة/ دينيّة أغنت الفكر الإنسانيّ بمنجزاتها، وباطنه عروج الأرواح المعذّبة والمهمشة نحو سماوات الانعتاق والحرية هرباً وانطلاقاً من سجن اللذة الزائلة، من أجل الوصول إلى درجة الوعي بما يحيط الذات الإنسانيّة الساعية إلى الاقتراب من الذات المقدّسة جداً، أو الوصول إلى مكانة مبالغ فيها، ومحاولة الاندماج مع تمثّلات (الذات المقدسة) بشكل يمسها جداً، والذوبان في كينونتها.

إنّ أول ما يثير ذهن المتلقي (قارئاً/ ناقداً) في هذا النوع من الروايات، هو دقة اختيارات كتّابها لعتبة (عنواناتها) الرئيسة/ الفرعية، إذ شملتها أيضاً ـ أي العنوانات ـ محاولة تجديد المتن الروائي، وآليات معالجة هموم ومشاكل وقضايا جمة، من أجل أن تتساوى الحركة الأفقية المنطلقة من ثريا (النص/ العنوان) إلى (النص/ المتن) وبالعكس؛ لذلك فإنَّ هدف البحث يتحدّد في دراسة دلالات تلك العنوانات التي هي عبارة عن إشارات رمزيّة لمعانٍ عميقة جداً منبثقة من تجلّيات الصوفيين، وحروف تستبطن مغزى غائراً داخل البنية الحكائيّة لهذه الشريحة من المجتمع، إنَّ الدخول إلى (النص الروائي العرفانيّ) ومحاولة دراسته وتحليله، أو الكشف عن جمالياته، لا يمكن أن تعطي النتائج المرجوّة منها، مالم يتم المرور من (العتبات الأوّلى) أوما يسمى (النصوص المحيطة) بالنص الأصلي، وأهم تلك (العتبات) هو (العنوان الرئيس)؛ إذ لا يمكن تجاوزه وتخطّيه من دون التوقف عنده، وتأمله ملياً ومعرفة إلى ماذا يُفضي هذا المدخل الرئيس وعلى ماذا يُحيل؟ كمَن يدخل بيتاً لا يستطيع معرفة محتوياته وأشيائه مالم يدخل من عتبة الباب الرئيس، من هنا تأتي أهمية دراسة (العنوان) في روايات تعد نماذج تأسيسيّة أو تأصيليّة لمشروع روائي جديد.

لقد وقع اختيار الباحث على (عنوانات) روايات الكاتب المغربيّ (عبد الإله بن عرفة) عينة لهذه الدراسة لسببين، الأوّل؛ لأنّه رائد مشروع (الرواية العرفانيّة العربيّة) ومنظّرها الرئيس، إذ إنّه يُعد واضع أبجديات هذا المشروع؛ ثانياً ما تحمله عنوانات رواياته من دلالات عميقة جداً، فهي لا تسلّم نفسها لنا من القراءة الأولى أو القراءة السطحيّة العابرة، بل تستعصي جداً وتمانع مالم نتسلح بأدوات معرفيّة رصينة لترويضها، وتفكيك شفراتها وشبكاتها الرمزية المكثّفة، وقد صدرت هذه الروايات في أوقات متقاربة جداً وقد تحمل هماً مشتركاً وهو البحث عن تعويض

البطولة العربيّة الضائعة باجترار صور رجالات القوم السابقين، وهذه الروايات تبلغ تسعاً فقط، وبحسب تاريخ الطبع هي:

١ـ رواية (جبل قاف) ٢٠٠٢.

٢ـ رواية (بحر نون) ٢٠٠٧.

٣ـ رواية (بلاد صاد) ٢٠٠٧.

٤ـ رواية (الحواميم) ٢٠١٠.

٥ـ رواية (طواسين الغزاليّ) ٢٠١١.

٦ـ رواية (ابن الخطيب في روضة طه)٢٠١٢.

٧ـ رواية (ياسين قلب الخلافة) ٢٠١٣.

٨ـ رواية (طوق سر المحبّة سيرة العشق عند ابن حزم) ٢٠١٤.

٩ـ رواية (الجُنيد... ألم المعرفة)٢٠١٦.

أمّا سبب اختيار (السيمياء) منهجاً لتحليل هذه الروايات، فلما يتمتع به هذا المنهج من دقة تتيح لنا الكشف عن الرموز والعلامات والإشارات التي يفرزها العنوان/ المتن، إذ إنّ هذا المنهج ـ أي السيمياء ـ هو آلية تسمح بالتحري عن خيوط العلاقة بين شفرات العنوان وعلاماته الميتالغويّة. ومن أجل الوصول إلى الغاية المنهجية والموضوعية للدراسة فرض علينا البحث تقسيمه على:

أولاً ـ تعريف العنوان لغةً ومصطلحاً نقديّاً.

ثانياً ـ السيمياء والعنوان.

ثالثاً ـ سيمياء العنوان الروائي في روايات (عبد الإله بن عرفة) وينقسم على ما يأتي:

١ ـ الحروف المقطّعة عنواناً روائيّاً.

٢ ـ اسم الشخصيّة عنواناً روائيّاً.

رابعاً ـ خاتمة البحث ونتائجه.

خامسًا ـ قائمة المصادر والمراجع.

أولاً: العنوان لغةً ومصطلحاً نقديّاً

ـ العنوان لغة: جاءت لفظة العنوان في معاجم اللغة بمعانٍ مختلفة، إذ يقول بعض اللغويين وأصحاب المعاجم «عنَّ الشَّيْءُ يَعنُّ ويَعُنُّ عَنَناً وَعُنُوناً: ظَهَرَ أَمَامكَ، وَعَنَّ يَعُنُّ عَنّاً وَعُنُوناً وَاعْتَنَّ: اعْتَرَضَ وَعَرَضَ؛ وَمِنْهُ قَولُ امْرِئ القَيْسِ:

فَعَنَّ لَنا سِرْبٌ كَأَنَّ نِعاجَه

أي بمعنى الظهور والإبانة، ويأتي معنى آخر من معاني عنن وهو التعريض والتلميح لغرض ما، إذ يُقالُ لِلرَّجُلِ الَّذِي يُعَرّضُ وَلا يُصرِّحُ: قَدْ جَعَلَ كَذا وَكَذا عُنْواناً لِحاجَتِه؛ وَأَنشَدَ:

وَتَعــرْفُ في عُنوانِهــا بَعْضَ لَحْنِها ... وَفي جَوْفِها صَمْعَاءُ تُحْكي الدَّواهيا

قالَ ابنُ بَرِّيّ والعنوانُ الأثرُ؛ قالَ سَوَّارُ ابْنُ المُضرَّبِ:

وَحاجَةٍ دُونَ أُخرَى قَدْ سَنَحتُ بِها ... جَعَلْتُهـا لِلَّتي أخفَيتُ عُنْوانـا

(...) قالَ اللَّيْثُ: الْعُلْوانُ لُغَةٌ فِي الْعُنْوانِ غَيْرُ جَيِّدَةٍ، وَالْعُنْوانُ، بِالضَّمِّ، هِيَ اللُّغَةُ الفَصِيحَةُ؛ وقالَ أَبُو دُوادٍ الرُّواسِيُّ:

لِمَنْ طَلَلٌ كعُنوانِ الْكِتابِ ... بِبَطْنِ أُواقَ أَوْ قَرَنِ الذُّهابِ [٢]

وبواسطة القراءة المعجمية يبدو أنَّ اللفظة قد تمَّ تداولها اللغويّ لتؤكد المعنى الاصطلاحيّ لها، إذ إنِّ التمعن في البيانات المعجمية سوف يفرز لنا النوى الدلالية المحركة للنشاط الدلالي للعنوان أو العُلوان، وذلك في أنساق تنتظم فيها الدلالات الأساسية على النحو الآتي، الظهور، العلانية (عَنَّ، عَلنَ) ـ الإرادة، القصد، المعنى (عَنَّ، عَنَا) الأثر، السمة (عَنَّ، عَنَا)[٣] فيكون من معاني هذه المفردة: الاعتراض

والظهور أي الخروج، أو القصد والاستدلال وأيضاً الأثر الناتج عن هذا الاستدلال، كما يوضح هذا النص المقتبس من لسان العرب بأنَّ من معاني العنوان لغةً هو التلميح أو الإشارة الذي يكون عكس التصريح.

ـ العنوان اصطلاحاً: تتعدّد تعريفات (العنوان) فكلُّ ناقدٍ أو باحث يتناوله من وجهة نظره، ومن الزاوية التي يبحث فيها، فيقدم (لوي هويك) تعريفاً لـ(العنوان) يتسم بالشمولية والدقة، ويحدد فيه بنيته، ووظيفته الأساسية؛ إذ يراه «مجموعة العلامات اللسانية، من كلمات وجمل، وحتى نصوص، قد تظهر على رأس النص لتدل عليه وتعينه، تشير لمحتواه الكلي، ولتجذب جمهوره المستهدف»[٣] ويراه محمد فكري الجزّار بأنه ـ أي العنوان ـ للكتاب كالاسم للشيء، به يعرف وبفضله يتداول، ويشار به إليه، ويدل به عليه، يحمل وسم كتابه، وأحياناً يكون هو علامة ليست من الكتاب جُعلت له؛ لكي تدل عليه، وهذا التعريف الأوّلي له لا يبتعد كثيراً عن معناه في الاصطلاح واستقراره مفهوماً نقدياً قاراً[٤]، بينما يحدد سعيد علوش العنوان «بإنه مقطع لغوي، أقل من الجملة، نصاً أو عملاً فنياً». [٥] فيما ينظر له (رولات بارت) من الجانب السيوسولوجيّ بأنّه عبارة عن مجموعة من الأنظمة الدلاليّة الظاهرة أو الباطنة والحاملة لقيم وأخلاق وأيديولوجية المجتمع التي تظهر فيها هذه الأنظمة، وتساعد في أحايين كثيرة على فهم حقيقته وظروفه التاريخيّة[٦]. إذن فالعنوان يعد ركيزة أساسية وعتبة أولى لدخول عالم النص وسبر أغواره، وفهم أسراره لتأويل شفراته الغامضة، وربّما قد يخسر المتلقي للنص بعض الأمور الفنية والجمالية في حال تخطيه لهذه العتبة، من دون الالتفات إلى ما توحيه، وما تخفيه هذه القطعة اللغويّة الصغيرة من مفاتيح يمكن أن تساعد في تفكيك النص، وكشف جزء مهم من بنيته وخطابه؛ إذ إنّ هناك الكثير من العنوانات ـ قديماً وحديثاً ـ ساهمت في تقديم كتّابها

ونصوصهم إلى الجمهور، بل كانت شهرة بعضهم ملتصقة بعنوانات مؤلفاتهم ومتأتية من تداولها، حتى قيل (صاحب الجواهر، وصاحب اللسان أو الشارح نسبة إلى شرح ألفية ابن عقيل مثلاً) وغيرها من الألقاب المكتسبة من العنوانات.

ثانياً: السيمياء والعنوان

تعرّف السيمياء بأنّها علم الإشارة أو علم العلامات والأدلة، وقد وردت ترجمات عديدة لهذا المصطلح، لكنها تعني بالمحصلة دراسة حياة العلامات بمختلف أنواعها، ووظائفها، ومرجعياتها الثقافية داخل حياة المجتمعات، واستنباط الدلالات المركزية المنبثقة منها، فهي عند اللغويّ السويسريّ دي سوسور (سيمولوجيا semiology) أي علم الإشارة، و(سيموطيقيا semiotics) عند الفيلسوف الأمريكي شارل ساندرس بيرس، إذ تعني علم العلامات، ويبدو أنَّ الأوربيين يفضلون استعمال (السيمولوجيا) في حين يميل الأمريكيون إلى استعمال (السيموطيقيا)[٧]، ومن المؤكد جداً أن هناك أبحاثاً سابقة لهذين العالمين قد وضعت الأسس الأولى لهذا العلم، وبحثت فيه لكنها لم تشهد تطوراً نوعياً إلّا بعد أن استوعبَ رائدا السيمياء ـ سوسور وبيرس ـ تلك النظريات مع الفارق الزمني بينهما، وتأملاها جيداً، حينها وضع كلٌّ منهما نظريته الخاصة به، وبحسب التوجه العلمي الذي ينتمي إليه، ثمّ بدأت النظريات السيميائيّة الأخرى تظهر تباعاً.

لقد سعى سوسور إلى تطوير هذا العلم بواسطة البحث المتواصل وربطه باللسانيات التي تمثّل جزءاً مهماً من عملية التواصل، إذ يتم من طريقها الكشف عن الأنساق اللغويّة وغير اللغويّة، وفهم بنية أية لغة يتوقف على الرجوع إلى فهم (لسانها) الذي يشكّل روح العملية السيميولوجيّة، فاللغة عند هذا العالم اللغويّ هي عبارة عن «نظام من الإشارات system of signs التي تعبر عن الأفكار،

ويمكن تشبيه هذا النظام بنظام الكتابة، أو الألفباء المستخدمة عند فاقدي السمع والنطق أو الطقوس الرمزية أو الصيغ المهذبة أو العلامات العسكرية أو غيرها من الأنظمة، لكنه أهمها جميعاً. ويمكننا أن نتصور علما موضوعه دراسة حياة الإشارات في المجتمع، مثل هذا العلم يكون جزءا من علم النفس الاجتماعي، وهو بدوره جزء من علم النفس العام»[٨]. وتتألف العلامة عنده من وجهين مرتبطين مع بعضهما ارتباطاً وثيقاً، فالأوّل هو الفكرة والتصور أو الصورة الصوتية، ويعني (الدال) أمّا الوجه الثاني فهو المعنى القصديّ لهذه الأشياء ويسمى (المدلول)، ويرى بأنّ لكلِّ علامة خاصيتين أساسيتين على وفق علاقتين، تكون الأولى (اعتباطية) بين (الدال) و (المدلول) أي إنّها وضعية لا توجد رابطة طبيعية أو إلزامية بينهما، كما لا توجد حلقة اتصال جوهرية، والعلاقة الثانية (خطية) بينهما، أمّا العلامة عند بيرس فيمكننا أن ندركها من طريق المقولات الثلاث التي صاغها على ضوء نظرته الفلسفيّة للذات والكون والأشياء من حولنا، وإنتاج المعرفة وتداولها، وهذه المقولات الثلاث هي، الأوليّة التي تعني نمط الكينونة أو الوجود الذي تكون فيه الأشياء مستقلة بذاتها، والثانوية وهي حال وجود ما يوجد بحد ذاته نسبة إلى شيء ثان، والمقولة الثالثويّة التي تعني نمط الكينونة الذي تحمل فيه ثانياً وثالثاً مرتبطين أحدهما بالآخر، فالأول يحيل على ثان عن طريق وجود عنصر ثالث رابط بينهما[٩]. فيما يلجأ العرب إلى ما تدل عليه هذه المفردة في معاجمهم القديمة، وهي كلمة (السمة) المشتقة من الجذر الفعل الثلاثي (سوم)، فيفضلون استعمال (السيمياء) بسبب المقاربة بين هذا العلم الحديث وبين ما تدل عليه (السمة) استناداً على ما جاء في القرآن الكريم في أكثر من آية منها ﴿ سِيمَاهُمْ وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُود ﴾ الفتح: ٢٩، وأيضاً في الشعر العربي القديم كما في قول أسيد الفرازي: غلامٌ رماه اللهُ بالحسن يافعاً لهُ سيمياءٌ لا يشقُّ لها على بصرِ

من جانب آخر كان مصطلح السيمياء مرادفاً لمصطلحات علوم قديمة تتعلق بالسحر والغرائب والعلوم الطبيعية كما يرى الدكتور أحمد الشيخ عليّ [١٠]، وبواسطة فهمنا لمصطلح (العنوان) الذي يدل على مكنونات الأشياء، وماتخفيه الكتب بين طياتها، وما تعنيه السيمياء عن طريق تعريفها بأنها «علم دراسة الشفرات والأنظمة التي تمكن الكائنات البشرية من فهم بعض الأحداث أو الوحدات بوصفها علامات تحمل المعنى»[١١]، ندرك أنّ هناك مقاربة دقيقة بين (علم السيمياء) الذي يستطيع البحث عن البنى العميقة للغة والأشياء المحيطة بها، وبين ماهية العنوان بوصفه علامة لغويّة وإشارة سيميائية تحمل معاني سطحية وعميقة، لها إيحاءات وشفرات معينة، قد تكون ضبابية أمام القارىء العادي، لكنها لا تتمنع أمام الناقد الحذق؛ بناءً على ما يراه الدكتور جميل حميداوي بأنّه «لا تمكن مقاربة العنوان مقاربة علمية موضوعية إلا بتمثل المقاربة السيميوطيقية التي تتعامل مع العناوين، على أساس أنها علامات وإشارات ورموز وأيقونات واستعارات»[١٢].

وأيضاً فإنّ العنوان يمثل «فضلاً عن العناصر الأخرى أسلوبية النصوص، إذ يبحث علم اللغة النصيّ في العلاقة بين مضمون النص وعنوانه، وينطلق في ذلك من أن عنوان النص يتأثر باعتبارات سيمولوجية ودلالية وبراجماتية تعطي (قيمة إشارية) قد تفيد في وصف النص لذاته» [١٣]. من هنا تتأتى أهمية العنوان، الذي شغل منطقة ستراتيجية مهمة جداً، إذ إنّه يسيطر على حافة البداية للنص المتاخم له، فهو المنطقة الأوّلى التي تجذب الأبصار نحوها، والساحة التي يقع فيها حدث التصادم بين أفكار الكاتب وأيديولوجيته وبين القارئ وفلسفة تأويله وإسقاطاته على المدوّنات ومكوناته الثقافيّة التي يحملها في أثناء قراءاته للنصوص، وهذا ما يؤدي إلى إماطة اللثام عن منطق التشكيل النصي (العنوان ـ المتن) على مستوى البنية والدلالة والتداول.

ثالثاً: سيمياء العنوان في روايات (عبد الإله بن عرفة)

تنقسم عنوانات روايات الكاتب المغربيّ (عبدالإله بن عرفة) على قسمين رئيسين من حيث الدلالة والتركيب، الأوّل (الحروف المقطعة)، والمقصود بـ(الحروف المقطعة) حروف وردت في أوائل سور القرآن الكريم التي تسمى (فواتح السور) وعددها ١٤ حرفاً من دون تكرار، وهي مجموعة في قولهم (نص حكيم قاطع له سرٌّ) وتكون ٢٩ حرفاً مكرّراً في أكثر من سورة، وهذا يعني بأنّها مساوية في العدد لحروف الأبجدية، ونصف عددها من دون تكرار، أمّا المبحث الثاني (اسم لإحدى شخصيات الطريقة الصوفيّة مع الحروف المقطّعة)، من هنا سيتناول البحث كلَّ مستوى تناولاً مستقلاً.

١ ـ الحروف المقطّعة عنواناً روائياً

مما لا شكّ فيه أنَّ للصوفيّة إشارات خاصة بهم، يعبّرون فيها عن حالات العشق والتجلّي والمعرفة والنظر للآخر، وقد تتوحد هذه الإشارات عندهم أو يجترح بعضٌ منهم إشارات خاصة به تفرقه عن الآخرين من شيوخ ورجالات الصوفيّة وينماز بها، وكما امتلأت نصوصهم السرديّة والشعريّة بالإشارات والعلامات والحسابات الرياضيّة، فإنَّ عنوانات تلك النصوص كانت هي الأخرى مشبعة بتلك الرموز والشفرات، ولأنَّ بحثنا هذا يبحث في النص الفوقي/ العنوان الرئيس لروايات عبد الإله بن عرفة التي تؤرخ لحياة كبار الطريقة الصوفيّة فعلينا البحث عن دلالات ومقاصد ما ورَدَ من عبارات اختارها الروائي عنواناً لكلِّ نص من نصوصه، إذ يتَّكئ الروائي على ما توفره الحروف المقطّعة من دلالات منبثقة من تفسير الصوفيّة لها، فعنوان روايته (بلاد صاد) لم يأتِ اختياره عفويا بكل تأكيد، وعند تحليل هذا الحرف بحسب ما أطلعنا عليه في النص الروائي، يوحي لنا بأنها عبارة عن سياحة دائمة

وسفر وترحال متواصل من أجل العلم والمعرفة وإقامة المواليد النبويّة الشريفة، وابتعاداً عن السلاطين والأمراء الأندلسيين خشية الوقوع في الفتنة، ونجد أنّ دلالة عنوان هذه الرواية منتشرة انتشاراً قصدياً، ونجد هذه السياحة/ السفر ـ الذي يشترطه المتصوفة على من يدخل في طريقتهم ـ أفقياً أي الانتقال من مدينة لأخرى بحثاً عن الزاد المعرفيّ والإصلاح وعدم مجاورة الظالمين والحكام والولاة، أوعمودياً وهي محاولة العروج إلى السماوات بالتخلية من الموبقات والتحلية بالصفات، كما أنَّ حرف (الصاد) يتساوق مع البنى السردية للرواية التي تعمّد الروائي على جعلها تبدأ بالحرف نفسه، فيتشظّى هذا الحرف داخل جسد المتن الروائي مكملاً بعضها البعض الآخر، وكما يأتي:

صاد ـ صبح/ الاسم الذي أطلقه بطل الرواية على حبيبته مارية المسيحية ثمّ أصبحت زوجته فيما بعد.

ـ صاد ⟵ صبر أي مشقة الطاعة ومشقة تحمل البلاء التي أحاطت ببطل الرواية (الشيخ الصوفيّ).

ـ صاد ⟵ صحبة +صفوة وتعني صديقه الضرير وطلبة بطل الرواية العالم الصوفيّ معه إلى كل مكان من جانب، وصحبته لأستاذه ابن سبعين من جانب آخر.

ـ صاد ⟵ صوفية أي التكامل والتسامي.

ـ صاد ⟵ الصياد الذي أعطى بطل الرواية (المحارة العجيبة).

ـ صاد ⟵ هو اسم تلك (المحارة العجيبة) المذكورة آنفاً.

ـ بلاد صاد/ منزل صاد⟵ هو اسم لبلاد الشام في اللغات اليونانية القديمة التي وصل إليها الروائي أخيراً وحاز السر الإلهي العظيم الذي مكنه من كنوز العلم والمعرفة فيما بعد.

إنَّ الروائي هنا يتعامل مع عنواناته على أنّها شفرات مغلقة لا يفككها ويسبر أغوارها إلّا من تمكّن الولوج إلى أعماق النص/ المتن الروائي، لذلك فإنّ الصوفيين يعتمدون تأويل الأرقام بشكل يختلف عن الآخرين، فنرى أنّ (عبد الإله بن عرفة) يقوم بتفسير سر (حرف الصاد) في نهاية المطاف، ويجعله مع ما يناسبه من الأرقام، وبطريقة (متوالية حسابية) يطلق عليها (المتوالية الذهبيّة) فيكشف لنا عن معجزات وكرامات وخصائص هذا الحرف، سواءً في القرآن الكريم أو في الثقافة الصوفيّة أو عند الشعوب، فيقول أبو الحسن الششتري (بطل الرواي) بعد أن حازَ ما كان يسعى إليه من صفات بعدَ أن قامَ بالسفر والترحال من أجلها « والصّاد مفتاح الأسماء الإلهيّة: الصّمد والصّبور والصّادق والصّانع. كما أنّه مفتاح أسماء النبي ﷺ، وصاد الإنسان الكامل يتحصّل بمتوالية جل، أي ١+١+٣+٥+٨+١٣+٢١+ ٣٤_٨٨ (حبيب الله) إنّ هذه المتوالية الإلهيّة هي قبّة أرين، محل الرؤية والاعتدال التامّ والتناسق والانسجام، ويمكن أن تعرّف متتالية جل بأنّها متتالية الأرقام التي ينتج كلُّ رقم فيها عن مجموع الرقمين السابقين له والتي حدّاها الأوّلان يساويان الواحد»[١٤]، إنّ الروائي هنا يستثمر ما توفّره الحروف من بعد فكريّ لدى الصوفيّة تحديداً، فنجده يتعامل معها على أنّها أصل الأشياء والكون والقداسة، ويستوحي ما انتجته هذه الحروف (المقطّعة) في القرآن الكريم من غموض مطبق، ولج به الحياة والواقع اليوميّ المعيش في حلّه وترحاله، فنجد مثلاً أنّ عبد الحق بن سبعين ـ وهو البطل المساعد للبطل الرئيس الشيخ الصوفي ـ يُشير على صاحبه الششتري بأنَّه جزء منه ما داما على الطريق نفسها، إذ يقول لصاحبه بطل الرواية «أيها المسافر لبلاد صاد، عليك بالعين لتصل لمبتغاك. فأنا عينُك إلى صادك (ع – صاد = ١٦٥ فقل لا إله إلّا الله فغنِّ على ليلى يا أبا الحسن»[١٥]، وهذا القول هو تكريس لفكرة (التوحد)

التي يؤمن بها أغلب رجالات هذه الشريحة سواءً التوحد مع الذات الإلهيّة المقدّسة، أم مع أرواح علماء المتصوفة وشيوخ طريقتها الباقين، فمصدر الأدب العرفانيّ سرداً وشعراً هو التناص مع آيات القرآن الكريم لفظاً أو معنى، واستثمار أفكاره ومضامينه في ترسيخ الفكرة لدى أتباع هذه الطائفة من المسلمين، كما يمكننا القول إنّ الروائي قد لجأ إلى المعجم الصوفيّ كثيراً من أجل تدعيم المبنى السرديّ للحكاية، ورصف المعاني التي يريد إيصالها بأمانة للمتلقي، من طريق سحبه إلى منطقة الخيال التي يزخر بها عالم المتصوفة.

أمّا إذا انعطفنا باحثين عن دلالات عنوان رواية (جبل قاف) فإنّنا نجد اختزال الروائي لاشتغالات هذا (الحرف) داخل النص بعنوان يختصر كلّ دلالات الأمكنة التي عبّر عنها (الحرف) المذكور، سواءً بالإضافة أو الصفة، و يبدو أنّ معنى (جبل قاف) هو مدينة (مرسية) التي تقع على هذا الجبل؛ إذ ينشر الروائي شباكه الرمزية حتى يجعلها (المهيمنة) ثمّ يجمعها ليضع عنواناً يختصر به كلَّ ما وردَ من إشكالات في بنية لا تتعدى الكلمتين فقط، وهي (جبل قاف) إذ إنَّه المكان الحقيقيّ المكنّى عنه في السرد، فهو موضع ولادة الشيخ ابن عربيّ ونقطة انطلاقه نحو العالم بحثاً عن (الاسم الأعظم) الكنز العلميّ في الفكر الصوفيّ، فالتصاق (حرف القاف) مع هذا العالَم المبني على الاقتراب من المقدّس شكّل خطاً بيانياً حفر داخل خرائط المتن السرديّ، ونجد صدى هذه العلاقة واضحاً حين يروي السارد/ البطل في الرواية مراتب دخوله إلى السرداب بصحبة خادمه، بحثاً عن العلامات الإلهيّة التي تمنحه رتبة المتبحر في المعرفة الربانيّة، إذ يتوقف كثيراً لوصف أقفال تلك الأبواب المؤصدة التي تحول بينهما وبين لذة اكتشاف (خزائن قاف) كما يسمّيها الروائي، رابطاً بين دلالاتها ودلالات (أسماء الله الحسنى) المبدوءة بحرف (القاف) وكما يأتي «دخلنا من

ذلك الباب ومشينا في سرداب عجيب لا أدري كم مرة قطعناه ذهاباً وإياباً حتى وصلنا إلى باب آخر ولمحنا رسماً ثانياً لثور ثم رأينا عدداً آخر هو ١١٠٠٠ على مقربة منهما نحت مكتوب عليه الاسم «قدوس». وضعت هذه المعلومات في قرطاس وتركت بدراً يفتح الباب بعدما أخبرته بعدد «قدوس» أي ٤١٠. حينما أدار الاسطوانتين الأولتين توقف متسائلاً: وكيف أفعل الآن؟ لا تفعل شيئاً (...) ثم مشينا في سرداب مماثل للأول حتى وصلنا إلى الباب الثالث وعليه رسم الجوزاء مع العدد ١٠٠٠٠ والباب مرصود باسم «قيوم» وكان عدده ١٤٦»[١٦] وهكذا دواليك، فإنَّ اجتياز كلِّ باب يتطلب معرفة بأسرار الأرقام الموازية لكل حرف من حروف الاسم المبارك لله (عزّ وجل) المبدوءة بحرف (القاف) وهي (قادر، قائم، قدّوس، قدير، قانع، قوي، قهّار وغيرها) فيسيطر (القاف) على الدلالة المركزيّة التي تنسل من معناه في القرآن الكريم، لاسيما وإنّ الروائي يستشهد بهذه المركزية بإيرادها في نص الرواية، فيقول ابن عربي لخادمه حين فُتحت جميع الأبواب لهما « انظر إلى الآيات الأخرى المكتوبة على قبة القاعة، وهي بخط أصغر من خط الآيات الخمس. إنني أكاد أرى بسملة هناك: قرِّب السراج أكثر حتى نرى أحسن. ماذا بعد البسملة؟ إنـــــــــه حرف (ق). إنها سورة (ق) إذن، ثم انظر هنا أيضاً ها هي بسملة أخرى إنها تبتدئ بـ بـ بـ بـ «حم عسق». ألا تلاحظ يا بدر إن الضوء الأخضر يأتي من بعض الحروف وأكاد أقول إنه حرف القاف، بل إنه كذلك، لقد قال لي الوكيل إن بهذه الخزانة خمسين قاعة لحفظ الكتاب، فما السر في ذلك، لا بد وإن لهذا العدد علاقة خاصة بهذه الآيات بل بهذه القافات المكتوبة بالأخضر»[١٧]، فالعلامة اللغويّة التي اختارها الروائي عنواناً تتبادل تأويلها مع النص المحاذي للعنوان عن طريق انسلاله باتجاهين معاكسين، يعطي كلُّ واحد منهما بعداً دلاليّاً مختلفاً وجديداً في الوقت نفسه.

وقد تتعدّى سيمياء عنوان رواية (بحر نون) عمّا ذكرناه من دلالات مشبعة بالقصدية لتكوين وحدة رمزيّة/ معجميّة تشي بأنَّ لا مكان في هذا المشروع الروائي الجديد للعموميات والسطحيّة البسيطة، وإنّما ضرورة استيلاد عنوانات ذات أبعاد أكثر عمقاً، وأوسع دلالة والاغتراف من بحر الظاهرة الصوفيّة وخرقها للمألوف والعادي والمستهلك اليوميّ واستبداله بالمعجز والخارق والغرائبيّ، فالحروف في (السرد العرفانيّ) ينتمي كلٌّ منها إلى الحدث، وقد يكون هو محرّكه أحياناً، ويقود تغييراً في التصور الذهنيّ له، وقد يرتفع الصوفيّ بالحروف إلى مستوى الشخصيّة النامية/ المتطورة مع بنية الحدث الروائي، إذ إنّ هذه الحروف «تتلون في كل رواية بلون معين وبطل معين، استنادا إلى أن القول ينتج الوجود الثاني في مقابل الوجود الحق، مصداقا لقوله تعالى} إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون{ النحل: ٤٤، بينما لا ينتج الكلام إلا العلم بهذا الموجود»[١٨]، فيعتمد الروائي على نوع ما تفرزه تلك الحروف من معانٍ خاصة بها، من دون غيرها من حروف عربيّة أخرى؛ هذا لأنّ «لغة التصوف فيها من الغموض بحيث تترك القارئ ذاهلاً حيراناً لوجود مصطلحات اشارية وعبارات رمزية، لم يتعود سماعها أو قراءتها من قبل ونعني بذلك للعبارات الصوفية عادة معنيان، أحدهما يستفاد من ظاهر الألفاظ، والآخر بالتحليق والتعمق، وهذا الأخير يكاد يستغلق تماماً عن من ليس بصوفي»[١٩].

و يبدو بأنَّ عنوانات هذه الثلاثيّة ـ كما يسمّيها الروائي نفسه ـ وهي (جبل قاف، بحر نون، بلاد صاد) توحي بأنَّ سيمياءها تغطّي مساحة معرفيّة واسعة في المنظومة الثقافيّة لدى المتصوفة، تشير فيما تشير إليه إلى أنّ الروائي يسعى إلى تحقيق وحدة حضور ثيمة الكون أجمع، فيكون استنتاجنا الدلاليّ من العنوانات الثلاثة هو:

ـ جبل قاف: العروج عموديّاً/ هوائيّ

- بحر نون: النزول عمقاً/ مائيّ
- بلاد صاد: السياحة أفقياً/ ترابيّ

عند ذلك يمكننا القول إنّ هذه الحروف التي اختارها الروائي تشكّل عناصر الحياة والوجود والكون أجمع، فهي المكونات الأساسيّة له. أمّا من جانب الاتصال بالمتلقي وتحفيز أفق توقعه فإنّ الروائي ينصح في مقدمة هذه الثلاثيّة القارئ بأنّ يندمج مع التسامي الصوفيّ من طريق:

- العروج إلى السماء = ويعني جبل قاف
- السباحة في ملكوت الكرامة = ويعني بحر نون
- السياحة في الأرض طلباً للحقيقة والمعرفة = ويعني بلاد صاد

وتنبغي الإشارة هنا إلى أنَّ «الكلمات والحروف في الرواية العرفانية إشارات لمعانٍ أدق وأخفى، تستثمر الموروث الصوفيّ من خلال وعي عميق لدلالالته المعرفية والجمالية»[٢٠] ولا يخفي الروائي ذوبانه الكبير في تأسيس مشروعه الروائي الجديد بكل ما أوتي من خيال وفكر حضاريّ وثقافيّ، فبعد أن أكمل القسم الأول من هذا المشروع وهو إنتاج ثلاث روايات متسلسلة بالـ(حروف المقطّعة) أو كما يسميها بالنورانيّة، التي حكمت اتجاهات النص وشؤونه السرديّة، أعلن عن البدء بالقسم الثاني من هذا المشروع الذي يمثّل نقلة ثانية من الفكر الصوفيّ الخلاب، فيكشف لنا في مقدمة أولى روايات هذا القسم بأنَّ تلك (الحروف) سترافق هذا المشروع عن طريق إثباته عنوانات لنصوصها، إذ يقول «والآن بعد أن أنهينا الثلاثية الأولى نشرع في السلسلة الروائية الثانية مع الحروف التالية وهي حم، يس، طس، طه»[٢١]، وهذا يعني أنَّ تشفير العنوان سيستمر في هذا القسم، وسيمياء كل حرف/ عنوان ستكون حاضرة وبكل قوّة، وتزداد أحياناً تبعاً لزيادة المساحة الميتا لغويّة الواقعة

ما بين الحرفين، لأنَّ العنوان يتكون من حرفين ويوجد فراغ يجب ملؤه دلالياً، عن طريق تأويل تلك المساحة، فنفهم من مقدمة رواية (حواميم) أنَّ الصراع هو الذي يقطع تلك المساحة التي يخلّفها ائتلاف حرفي (الميم) بكل ما تعنيه نورانيته في النفس الصوفيّة مع حرف (الحاء) وتأثيره البرزخيّ الطاغي نحو استلاب العقل واستجلاء النظرة العميقة لفهم الإيحاء والتجلّي. ندرك هذا ونحن نتجول داخل أروقة نص الرواية، إذ نسمع الروائي يهمس للقارئ سبب اختياره هذه العنونة الحرفيّة « وأحرف هذه الرواية هما الحاء والميم، أحدهما حرف الحياة، والآخر حرف الموت. حينما يَتَشَكَّلان في هذا الزَّوج (حم) يطبعان كل شيء لَمَسَاهُ بهذا المُيسمِ العجيب. هناك إفناء وإحياء في نفس الآن. وهذه هي مهمة النور»[٢٢]، إذ تؤرخ هذه الرواية لحظة سقوط جزء مهم من الأندلس، أي سقوط غرناطة تحت سيطرة الصليبيين، ولحظة الصراع ومحاولة النهوض مرة أخرى، فيتشكّل عنوانها من حرفين هما (الحاء، الميم) ويشتغل الروائي على ما بين هذين الحرفين، لمعالجة قضية إنسانيّة مهمة جداً قديمة/ جديدة، وهي قضية تهجير الموركيسيين من الأندلس، وضياع هويتهم بين الغربيّ والعربيّ، من جهة ثانية يعترف الروائي بواسطة عرضه لمخطّطه السرديّ، بأنّه أسير حرفي (الحاء، والميم) وهما اللذان فرضا عليه نوعية الاشتغال التاريخي الذي يسعى إليه، استناداً إلى ما وقع بين هذين الحرفين من مآسٍ وقتل وتشريد، فيكون هنا (حاء/ الحضور) و (ميم/ المعنى)، إذ إنَّ النص التاريخيّ الذي وظّفه الروائي في سرده هذا يبين (حضور) الصليبيّن على الوجود العربيّ في الأندلس. و(حصارهم) للمدن الأندلسيّة الواقعة تحت السيطرة العربيّة مؤقتاً، يقابل هذا (معنى) وقيمة الإنسان المهمّش، وهم (موركسيون) ضاعوا في زحمة الصراع مع الآخر من أجل البقاء.

إنَّ قراءة أخرى (لسيمياء تناص العنوان الروائي) عند عبدالإله بن عرفة مع ما

جاء من رموز قرآنيّة تعطينا مساحة كافية للتعبير عن القدرة العالية على استيحاء التجاذب النصيّ بين السياق الروائي والقرآني، ودواعي ذلك التجانس؛ فإذا أنعمنا النظر في ماجاء بعد فواتح السور القرآنيّة المبدوءة بـ(حاء ـ ميم) التي تسمى بـ(الحواميم) فإنَّنا نجد سياقها يدور حول شيئين رئيسين لهما علاقة وثيقة بالنص الروائي، وهما:

أ ـ إنَّ العزة والغلبة لله عزّ وجلّ ومن يستظل بظله من المؤمنين.

ب ـ إنَّ هذا الكتاب الذي أنزل على النّبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) عربيّ خالص.

فبنية رواية (حواميم) تشابه السياق الأسلوبيّ لجميع آيات (الحواميم) تقريباً، إذ لا تتعدى ـ البنية ـ أن تكون محاولة لاستعادة الثقة بالشخصيّة العربيّة، وبضرورة التزامها بمحيطها العربيّ الذي انبثقت منه، وتأكيد أهمية التلاحم لمواجهة الأعداء، والالتفاف حول من يمثّل الدين الإسلاميّ لا سيما رجالات الصوفيّة الذين تركوا ملذات الدنيا وأقبلوا على التفاني من أجل الآخرين، ويمكننا تلمس هذا الشعور في الرواية نفسها، إذ يصرّح الروائي فيها عن سبب اختيار هذا الموضوع للكتابة عنه، بقوله: «حين قررتُ أشتغل على فترة من فترات التاريخ المنسيَّ والمغيَّب، فلم أجِد أفضلَ من قضية طرد وتشريد الموركسيين لترجمة هذا الصراع بين الحياة والموت، وكماله في زوج الحضور والمعنى الذي يظهر في الحاء والميم. إن شخوص الرواية وأسماءَها وحواراتها تترجم هذا الصِّراع المستمر بين الموت والحياة لتترجم الحضور والمعنى»[٢٣].

لقد تشبعت الرواية بالروح العربيّة التّواقة دائماً إلى الكرامة والإباء والعزّة المستمدّة من سيرة الأنبياء والأولياء وهي انعكاس لما ركّزت عليه سور (الحواميم)، ففي معرض حديث الروائي عن هذا الشعور نجده يسرد لنا موقف أحد العرب

الموركسيين وهو يواجه الظلم هناك في الأندلس، واستعدادهم للثورة من أجل تخليص الشعب من الصليبيين، فيهيء الروائي المتلقي بواسطة (الأحرف المقطّعة) إلى استيعاب ما يسرد له من مصائب واضطهاد قد صب غضبه على الناس هناك، فيقول مفرغاً همه «حمَّ رمل الكثبان ونزل الكتاب من الله العزيز الحكيم. اجتمع كبار الموريكسيين والفقهاء المتخفين في مدنهم وقراهم وتداولوا فيما بينهم. اتفقوا على عدم القيام بانتفاضة مثل التي حدثت في التاريخ الحافل بالصراع من أجل الدفاع عن حقوقهم المشروعة»[٢٤] وهذا يعني أنَّ انتشار دلالة هذين الحرفين كما وردا في القرآن الكريم قد هيمَنَ على روح النص الروائي وكثّف رمزيته، وأفضى بمعانٍ أخرى لم تخطر على البال أحياناً، لكننا نجدها حاضرة من خلال عبقرية الروائي وثقافته العالية في فهم العلامة الصوفيّة التي تختزل أفكاراً كبيرة بواسطة الإشارة اللغويّة ذات الدلالات المتعدّدة. وبذلكَ يكشف لنا الروائي عن المشاعر النبيلة والشعور الإنسانيّ تجاه فئة مظلومة ومضطهدة، طارحاً همومها أمام القارئ، ونشعر بهذا ونحن نقرأ صفحات الرواية بأنّه يضع حرفي (حاء ميم) على رأس كلِّ سطر جديد يبدأ به فصول الرواية التي أسماها بـ(اللواء)، وهو بهذا الصنيع كأنّه يُلهم دفقات شعوريّة مفعمة بالأمل، من طريق مزاوجة (حاء/ الحرب) مع (ميم/ الموت)، لأنَّ ما آلت إليه أوضاع الموركيسيين من تعذيب وقتل وضياع كانت أهونَ من الموت نفسه، لذلك كان خيارهم (الحرب) المستمرة حتى إرجاع الحق أو الموت بشرف، فإنَّ من معاني هذا الإتيان بفواتح السور الكريمة بواسطة هذه (الحروف القرآنيّة المقطّعة) ومنها حرفا (الحاء والميم) هو من أجل التهيؤ، والاستعداد النفسيّ عند المتلقي لاستقبال ما يتلو عليه من أخبار وتوجيه[٢٥]، وعلى وفق هذا اغتنم الروائي هذه الفرصة السانحة التي منحتها إياه الدلالة البيانيّة لهذه الحروف، فبثَّ

رؤيته الفلسفيّة والدينيّة بشأن القضية المذكورة آنفاً، وإيضاح موقفه منها أدبياً.

٢ ـ اسم الشخصيّة الصوفيّة عنواناً روائياً

حين ننتقل إلى النوع الثاني من العنوانات الروائيّة التي اختارها الروائي بن عرفة نجد أنّها متكوّنة من حروف أسماء لشيوخ الصوفيّة مع بعض الحروف المقطّعة، وتتضمن أربعة عنوانات فقط:

١ـ ابن الخطيب في روضة طه.

٢ـ الجُنيد... ألم المعرفة.

٣ـ طواسين الغزالي.

٤ـ ياسين قلب الخلافة.

بينما جاء عنوان واحد فقط باسم أحد شيوخ الصوفيّة مجرداً من تلك الأحرف المقطعة، وهو (طوق سر المحبة... سيرة العشق عن ابن حزم) إذ تغور هذه الرواية عميقاً في المرجعيّة التاريخيّة لكتاب ابن حزم الأندلسيّ المعروف بـ (طوق الحمامة في الألفة والألاف). ومع إنّ هناك تمازجاً بين الحروف المقطعة وأسماء شخصيّات كبار الصوفيّة وأصحاب طريقتها، إلّا أن الهيمنة كانت لتلك الأسماء أكثر من الحروف، بل إنّ هذه الحروف جاءت بمنزلة الكشافات أو ما يشبه الدليل على حضور أسماء أولئك الشيوخ في الحياة الدينيّة وتغيير مجرى الأحداث أحياناً. فالبحث عن التغيير في النمط العنوانيّ الجديد الذي اتّبعه هذا الروائي في القسم الثاني من رواياته، يكشف لنا عن رؤية جديدة لكتابة سيرة شخصيّات صوفيّة أثّرت في تاريخ الإسلام كثيراً، وأحدثت انعطافاً شديداً فيه، وتؤرخ هذه الروايات الأحداث التي جرت في أثناء سقوط الدولة العربيّة في الأندلس، أو الأحداث التي جرت بعد ذلك السقوط المدوي، وتربط أي ـ الروايات ـ تلك الأحداث الجسام بحيوات أولئك الشيوخ بطريقة أدبيّة، لكن أوّل ما

يثير الانتباه في طبيعة هذه العنوانات هو زيادة المساحة النحوية لها لتبدو أكثر تفصيلاً من عنوانات القسم الأول أي (الحروف المقطعة) مما يدفعنا إلى الاعتقاد بأنّ الزيادة في مبنى كلِّ عنوان تؤدي إلى زيادة في الدلالة المتحققة من هذه الزيادة.

ينبني عنوان رواية (طواسين الغزاليّ) على العلامات والإشارات بصورة أساسيّة، بل إنّها عبارة عن طلسم متسلسِل تعمّد الراوي تغليف الخطاب السرديّ به، إذ ينشغل بإيجاد التعابير الرمزيّة الملائمة لكلِّ اسم شخصيّة مؤثرة في الأحداث، وهذا يوحي بقدرة الشيخ الغزالي/ الطاء والسين وذكائه المتقد في فك الرموز التي تصادفه وهو يبحث عن فك الألغاز تلو الألغاز من أجل الظفر بحبيبته حواء. وقد نجد انعكاسات صورة (طاء ياسين) في النص الأصلي مشكّلة من ذلك مكوّنات البنية السرديّ:

ـ طواسين المكان: طوس مكان الولادة / جرجان مكان التعلّم/ نيسابور مكان الحب واللذة/ الحج مكان التجلّي/ البستان مكان اللقاء/ القلعة الهرب من الظلم.

ـ طواسين الحدث: التكوين/ النشأة الأولى للإنسان الأعلى (الصوفيّ)، وخاتم الغزاليّ المنقذ له عند الشدائد.

ـ طواسين الشخصيّة: الوصال الذي يفضي إلى اللقاء بحوّاء الطاهرة وهي داينمو الاحداث، الإحياء المتعلق بفتح الرموز المغلقة منذ آلاف السنوات وهنا برزت شخصيّة الغزاليّ الذكية.

ـ طواسين الأشياء: الفهم، الإبداع، التجديد، الخوف، الرؤية، التجرد.

ويمكن أن نستشهد بنص واحد فقط من هذه الرواية يجمع كلَّ ما سبق بعبارات مقتضبة جداً، هذا حين يسرد لنا الراوي حواراً بين (الطاهرة حوّاء) المرأة التي خاض الشيخ محمّد الغزالي من أجلها الأهوال وتجشم عناء السفر، وخاطر بحياته، إذ تحاوره بعد أن اجتاز الاختبار بنجاح:

« وما هو تأويلك للطاوُس والنمل؟

فقلت: لعلّي أنا الطاوس، وهو إشارة إلى طاسين مفتتح سورة النمل، التي كان يَلْتِقُمها ذلك الطائر. وقد جادت بنفسها للطاوس في سبيل هدايتي. ولا يَخفْى عليك ارتباطُ طاسين بمدينتي طوس. فالمتحقِّق بسورة النمل هو الفتى الطاسيني.

فقالت: فأنت طاسين إذن؟ قلت: أرجو الله أن أكون كذلك. وهو مَقامُ الكَليم الذي ينقص بدرجة واحدة عن ياسين. ولطاسين علاقة بحوّاء، فله عدَدها نفسه بالصغير.

فقالت: لعلّي لا أفهم إشارتك.

فقلت: لا بأس، حتى أنا لا أعقلُ كلَّ ما أقولُ، لكنّي أنقلُ ما رأيتُ في الواقعة التي مرَّتْ بي كاللمْعَة. ولعلنا نقرأ سورةَ النمل لِنُدرِكَ تلك الأسرار»[٢٦].

وينشغل الروائي بعنوان روايته وبمرجعياته العلاميّة التي يستوحيها من مقولات تفسير الأحرف المقطّعة (طاء/ سين) ويربط ذلك ربطاً إعجازياً بأرقام وتواريخ تعود لشخصيّة الشيخ محمّد الغزاليّ، منها السنة التي ولِدَ فيها، الذي يوافق حاصل جمع بعض الأرقام التي تقابل عدداً من الأحرف، فبعد أن يتدبّر الغزاليّ وحوّاء سورة النمل وتستوقفهما فاتحتها يبدأ عندها تأويل وشرح ما تعنيه الأحرف الأولى من هذه السورة؛ إذ إنَّ تكرار هذين الحرفين داخل السورة الكريمة يصيبهما بالدهشة من دقة اللقاء بين هذه (الأحرف النورانيّة) مع رموزها ومعانيها وما تفضي إليه عند الصوفيّة، وعلى النحو الآتي:

ـ الطاء = ٢٧ مرّة وهو تسلسل هذه السورة في القرآن الكريم.

ـ السين = ٩٣ مرّة، وهو عدد آيات هذه السورة المباركة.

مما يعني أن ذلك هو عنوان السورة الحقيقي وكما وردَ في القرآن الكريم، وهذا ما يجعلنا نعتقد بأنَّ الروائي قد استعان بالاشتغال الحسابيّ عندَ هذه الشريحة كي يسمح

للمتلقي العيش في أجواء الصوفيّة قدر الإمكان.

ومع أنّ التناص مع الكتب التاريخيّة والفلسفيّة والنصوص الدينيّة المقدّسة والاقتباس منها قد يثقل النص أحياناً ويجلب الملل، إذ يضطر الروائي إلى لي عُنق النص المُقتبس ليعصرَ منه القيمة الدلاليّة كي يتوافق مع ما يبتغيه من المعاني الجديدة، الحية التي تتناسب مع العمق الرمزيّ لهذه الأحرف، فينقل لنا مرةً أخرى رؤية الغزاليّ لأمر هذه (الأبجدية) الذي يعده متماشياً مع وجود الحضارة الإنسانيّة على المعمورة، فيقول: «إنَّ في جمعيِّتنا الآدميِّة الحوّائيّة إمساكّاً لِيْد الأرض التي نمشي عليها. لمّا خَلَقَ الله آدمَ، عَلَّمَهُ هذه الأحرفَ الأولى مع مُقابِلاتها العدديّة، ثم اشْتَقَّ من ضلْعِهِ حَوّا. أفلا تنظرين إلى هذا الوِفْقِ، وكيف حَلَّتِ الخمسة في مركزه لِتدُلَّ على حِفْظ هُويَّة آدم. وجاء مجموع الأضلاع الجانبيّة ١٥، على عدد حوّا، المنبعثة من جانب ضلع آدم. ومجموع أعداده ٤٥، على عدد آدم. فها قد اجتمع الفرع والأصول بحبل المودَّة والحُبّ. ولقد كانت سنة ولادتي إشارة إلى آدميّتي، فقد وُلدت سنة ٤٥٠ هـ. فأسقطي صفر المئات تجدي تلك السنة موافقة أعداد آدم»[٢٧].

ويرتبط عنوان رواية (الجنيد... ألم المعرفة) بالعصر الذهبيّ/ المعرفيّ الذي ولِدَ فيه هذا العالم المتبحِّر، وبالحقل الذي اشتغل فيه وهو التعليم الدينيّ والفلسفة، كما أنّه يرتبط ارتباطاً بالذكاء والفطنة التي عُرف بهما هذا الصوفيّ مُنذُ نعومة أظفاره، وما رافق ذلك من نبوءات خاله السريَّ سقطي ـ وهو من أبرز رجالات الصوفيّة في بغداد آنذاك وأستاذه ـ بشأن نبوغه المبكِّر جداً، والمستقبل العلميّ الذي ينتظره، فإنّ (ألف ـ لام ـ ميم المعرفة) تصبُّ دلالياً داخل النبع الذي فجّرت من خلاله مكانة هذا العلم، فالمعرفة هنا تنشطر إلى شطرين، الأوّل وهو الأساس، يعني المعرفة بالشأن الإلهيّ والذات المقدّسة، وهذه المعرفة ـ كما يدعي أهل التصوف ربانيّة ـ أي عن طريق الإلهام،

والثاني يعني المعرفة المكتَسبة للعلوم سواءً في مجال الدين أم غيره، وقد حاز الجُنيد البغداديّ على هذين الشيئين بجدارة وتفوق. فيقسّم الروائي نصّه إلى ثلاثة أقسام أو كما أسماها (كتب) بحسب الحروف الثلاثة النورانيّة، فنستنبط من ذلك بأنّه كان يريد أن يبرهن ثلاثة أشياء من سيمياء هذه الحروف وما ينضح من معانيها المخفيّة تحتها وسنستشهد ببعض النصوص من داخل الرواية لتأكيد ذلك، وهذه الأشياء هي:

ـ ألف المعرفة: الخروج من الشك إلى عالم الحقائق النورانيّة؛ إذ اتسم العصر العباسيّ الذي عايشه الجُنيد بكثرة الإلحاد والمسائل العقدية الكبرى، وشهد انحرافات فكريّة أفضت بأصحابها إلى الزندقة والهرطقة.

ـ لام المعرفة: الوقوع في الهوى، إذ يحبّ هذا المتصوف فتاةً تُدعى (فاطمة) تكون هي الدافع نحو كتابة رسائل عدّة يبيّن فيها سرّ محبة المخلوق للمخلوق الآخر أي (الذكر/ الأنثى)، وعلاقة هذه المحبة باللجوء إلى الرّب.

ـ ميم المعرفة: ينتقل الجُنيد بعد أن يحوز المعارف إلى المستوى الأخير منها، وذلكَ حين يحقّق مراد المتصوّفة، وهو تساوي باطن المؤمن مع ظاهره بعيداً عن الرياء.

فحين يتجادل الجُنيد مع (أستاذه المحاسبيّ) حول مسألة أزلية (المعرفة) وقد أفحم التلميذ أستاذه، فما كان من الاستاذ إلّا قيامه بتمزيق مؤلف كان ينوي إكماله حول هذه المسألة المهمة، فينقل لنا الروائي هذه القصة في الرواية للدلالة على قوة المعرفة عند هذا الصوفيّ الكبير الذي حيّر كبار علماء عصره فيقول على لسان (الجُنيد): «فقلت مستشكلا: يا أبا عبدالله، هل المعرفة حقٌ للحق على الحق، أو حقٌ للحقِّ على الخلق؟ لمعت عيناه، فنظر إليَّ ملياً، وكأنّه انتبه إلى خطورة الاحتمالات التي فتحها سؤالي، ثم أجاب: هي حقٌ للخلق على الحق. فقلت مستشكلاً مرَّة أخرى: هو أولى أن يبذلها لمستحقيها فقال المحاسبي مستدركا: بل هي حقٌ للحقِّ على الخلق.

فقلت: هو أعدلُ من أن يَظلمهم. ثم أخذ الكتاب وخرّقهُ وقال لا أعودُ أتكلَّمُ في المعرفة»[٢٨]، وهذا النص يؤكد لنا مرّةً أخرى مدى تعالق الحروف التي اختارها الروائي (ألف ـ لام ـ ميم) ووصف بها الشيخ (جُنيد البغداديّ) مردفها بالمعرفة خاصاً بها هذا الصوفيّ فلا أحد آخر غيره يستطيع حمل هذه المعرفة حتى وإن كان من أساتذته ورواد التصوّف من قبله، مهما علت مكانتهم العلميّة والروحيّة. إضافة لذلك فإنّ قصديّة الروائي في استعماله لهذه الفاتحة (ألم) كانت مناسبة جداً لموضوع الرواية وشخصيتها، ولهذا علاقة وثيقة جداً من ناحية الأعداد الحسابيّة وعلى النحو الآتي:

عدد رموز كلمة (الجنيد) = ٦٧ وعدد حروف (الجنيد) = ٤، ومجموعهما يساوي ٧١ وهو رمز (ألم) بحسب كتاب (الجُمّل الكبير).

إنَّ الحرف وحده ـ أحياناً ـ لا يغني الدلالة المرجوّة منه لتغطية الجزء المشرق من حياة الشخصيّة الصوفيّة، لذلك تَّم اللجوء إلى الاتيان باسم الشخصيّة مع (الحروف المقطعة) استناداً على وجود علاقة معينة بين معاني هذه الحروف وتلك الشخصيّات، إذ إن اصطحاب الحروف المقطّعة (ألف ـ لام ـ ميم) في عنوان الرواية لاسم صوفيّ كبير مثل (الجُنيد البغداديّ والغزاليّ وابن الخطيب) تعني الكثير من العلامات اللغويّة التي يجب التوقف عندها، والتأمل فيها كثيراً قبلَ المباشرة بالحُكم عليها، لكن يبقى الشيء المُلِح هو القصديّة التي يحملها هذا العنوان بوصفها نصاً علوياً لنص آخر محاذياً له، وما يُخفيه هذا العنوان من مفاجآت للقارئ.

وحين ننتقل إلى رواية (ياسين... قلب الخلافة) نجد أنَّ الروائي يعوّض اسم السلطان العثمانيّ (عبد الحميد) بحرفي (ياء سين) وهما حرفان من الحروف المقطّعة كما ذكرنا آنفاً، ويتخصصان أيضاً بأنهما ترميز لأحد أسماء النبيّ محمّد (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، وهذا التقارب بينهما لإضفاء الصبغة الشرعيّة على الحكومة العثمانيّة

ـ بالرغم من مساوئها على العرب ـ وبأنّها هي الامتداد الحقيقيّ لخلافة الراشدين، نشعر بهذا ونحنُ نقرأ البيان الأدبيّ الذي جاء به الروائي في بداية روايته، متبنّياً فكرة الروح الإسلامية الطاغية. ثمَّ ينتقل إلى الشطر الثاني من العنوان وهو (قلب الخلافة) الذي ينشطر منه تبعاً لمفهوم (القلب) الماديّ والمعنويّ إلى:

ـ قلب العالم: استانبول التي جعلها العثمانيون المركز الإسلاميّ البديل عن مكة المكرّمة والمدينة المنوّرة.

ـ قلب الخلافة: السلطان عبد الحميد الذي كان يريد إعادة شأن الخلافة الإسلاميّة ومكانتها الأولى، وهو معادل موضوعيّ لشخصيّة الرسول الأعظمﷺ بحسب ما يرى الروائي.

ـ قلب الخليفة: يتمثّل في شعور البطل في الرواية بضرورة طرح وتبنّي فكرة إنشاء (الجامعة الإسلاميّة) التي تضم جميع المسلمين على اختلاف بلدانهم وقومياتهم وألوانهم وأعراقهم.

إنَّ اجتماع هذه القلوب الثلاثة يعطي فكرة واضحة عن الأزمات التي مرّ بها المجتمع الإسلاميّ آنذاك، فأراد الروائي التعبير عنها سواءً بواسطة نصه الأوّلي/ العنوان أم بالنص الأصليّ/ المتن، وهذه الأزمات تتجلّى في المؤامرات الماسونية التي كانت تُحاك ضد الإسلام وتهدف إلى تفريقهم، وتشتيت جهودهم والقضاء على دولتهم، ندرك هذا ونحن نتصفح الرواية فنقرأ منها مثلاً قول السلطان عبد الحميد، وهو يتكلّم عن نفسه بوصفه (قلب) القلوب الثلاثة التي ذكرناها آنفاً:

«وكنا في الهزيع الأخير من ليل الخلافة، لكن لمحة النور النابضة من القلب المحمدي كانت تشع على قلب الخلافة ألوية المحامد، فأدركت أن الله استعملني نهاية دورة الخلافة حتى أحفظ الأمانة. كان الشوق يحدوني، والرغبة تقودني إلى أن أسمع

كلام الشيخ حول القلب المحمّدي النابض بالحياة في قلب الخلافة القائمة بسرّ قلب القرآن»[٢٩]، وعنوان الرواية (ياسين... قلب الخلافة) مأخوذ من الرأي المشهور بأنّ (سورة ياسين) هي (قلب القرآن) وهذا يعني انّ الروائي استعار (قلب القرآن) ليساوي به (قلب الخلافة)، وفي هذه الاستعارة درجة من الكمال الصوفيّ تدفعنا إلى القول إنّ هذه الرواية بدءاً من العنوان الرئيس دخولاً في نصها مبنية على دلالة (القلب) في اللغة العربيّة التي تعني أنَّه روح كلِّ شيء وجوهره، وهذا السلطان العثمانيّ على الرغم من أنه كان خاتمة السلطنة العثمانيّة لكنه كان حامي الإسلام ومجدّد الدعوة إليه.

وحين يختار الأديب الصوفيّ عنواناً يعبّر فيه عن المظاهر الخاصة به، فهو يختار (علامة سيميائية) بامتياز، وبكل ماتعنيه هذه الكلمة من إيحاءات، إذ لم يجد ـ أي هؤلاء الأدباء ـ طريقة أوآلية أكثر ملاءمة للتعبير عن خلجاتهم النفسيّة وطقوسهم وشطحاتهم أكثر من (العلامة اللغويّة) وهذا يعود إلى «أن صعوبة فهم كلام الصوفية ترجع إلى أن التصوف حالات وجدانية خاصة يصعب التعبير عنها باللفاظ اللغة، وليست شيئاً مشتركاً بين الناس جميعاً، فالتصوف خبرة ذاتية، وهذا ما يجعل منه شيئاً قريباً من الفن، خصوصاً وأن أصحابه يعتمدون في وصف أحوالهم على الاستبطان الذاتي، وأي فلسفة هذا شأنها يصعب فهمها على الغير؛ لذلك توصف لغتهم بـ(الرمزية) إذ يصطنع الصوفية بالتعبير عن مواجيدهم (الإشارة) بدل (العبارة) ويعتمدون في تصوير ما عرض لهم وانكشف لسرائرهم على (التلويح) دون (التصريح)»[٣٠] من هذا يتناص عنوان رواية (طوق الحمامة سر المحبة... سيرة العشق عند ابن حزم) مع الجزء الأول من عنوان كتاب (طوق الحمامة في الألفة والالّاف) للشخصيّة نفسها، ويبدو أنَّ الروائي كان عاجزاً عن الإتيان بعنوان آخر أكثر دلالة وملاءمة لسيرة هذا الصوفيّ الكبير، إذ كان اسم هذه الشخصيّة قد عُرف

من خلال شهرة كتابه الذي ألفه في العشق أكثر من شهرته في التصوّف، لذلك كان الاكتفاء باسم (ابن حزم/ اسم كتابه) من دون اللجوء إلى الحروف المقطّعة، ولكن الروائي لم يهمل مطلقاً ما توفره تلك الحروف من بلاغة التعبير داخل النص، وكأن العنوان الظاهر هو انعكاس لعنوان آخر مختفٍ، بسبب أنّ الروائي لم يرغب استعمال أحد تلك الحروف مع قضية فضفاضة وتتحمل عدداً من التأويلات؛ لذلك كان عنوان هذه الرواية يتضمن سطحاً هو الظاهر، وعمقاً هشاً يتضمن عنواناً آخر، وعلى النحو الآتي:

ـ طاء = طوق

ـ س = سرُّ

ـ م = محبّة

وهذا يعني التقابل بين عبارة طسم/ هو القرآن الكريم، وعبارة طوق سرّ المحبّة/ كتاب ابن حزم في العشق، ووجه هذا التقابل ينطلق من أنّ (قرآن الرّب) هو دستور المسلمين وموجههم الروحيّ والعبادي، بينما (طوق الحمامة) دستور العشق الصوفيّ وموجههم الروحي والإيماني.

ويرى ابن حزم ـ بوصفه شخصيةً في الرواية المذكورة ـ أنّ هيئة هذه الحروف هو تعبير عن العلاقة بين المرأة والرجل؛ إذ إنهما محورا كتابه، فقد كان همه هو تأطير تلك العلاقة/ الحبّ فلسفيّاً والبحث عن أصناف الروابط الإنسانيّة، فقام الروائي بالتقاط بعض هذه المفاهيم والأسرار عن النساء ورؤيتهن للحبّ ودمجها في سيرة ابن حزم. ويعترف ابن عرفة في البيان الأولي لروايته (ابن الخطيب في روضة طه) بانتقال عنواناته من استعارة دلالة الحرف المفرد إلى الأحرف النورانيّة المجتمعة مع مجاورة اسم الشخصيّة الصوفيّة لها، بحثاً عن تحديد (الهوية) لتأثيث ما أسماه (كتابة

الحضور)، فيتعلق عنوان هذه الرواية ـ كما هو الحال بالرواية السابقة عن ابن حزم ـ تعلقاً كبيراً بعنوان كتاب لابن الخطيب (روضة التعريف في الحبِّ الشريف)، من جانب آخر فإنَّ اختيار العنوان الروائي جاء مناسباً لما تدور عليه الأحداث في هذه الرواية وهو حول حياة ابن الخطيب في مدينة (غرناطة) بوصفه وزيراً للسلطان وفقيهاً وأديباً ومواطناً أيضاً، والمحافظة على الحكم فيها من تآمر الأعداء داخلياً والمخاطر خارجيّاً، ويربط هذا الشيء قول ابن الخطيب/ بطل الرواية عن هذه المدينة فيقول:

«قد كادت غرناطة الرمّانة أن تَغُرَّنا لولا أنّ الحكم فيها كان ختامًا للطهر والهداية. فأوّلها غُرُورٌ لولا أنّ آخِرها استمدادٌ من «طه» وطهورٌ (غرنا ـ طه)»[٣١]

ولا شك في أنَّ الروائي أراد الجمع بين ما تعنيه بداية سورة (طه) وبين ما تعرض له ابن الخطيب من مصاعب ونفي وتعذيب نفسيّ في حياته، ويؤكد ذلك ما خُتم به النص الروائي إذ ينقل لنا آخر لحظات حياة هذا الشيخ الصوفيّ والتجلّيات التي رأها وهو في سكرات الموت؛ إذ كانت ـ تلك الرؤى ـ بُمنزلة البشارة له بحسن العاقبة لاسيما رؤيته للأنبياء والصالحين، فيقول:

« ثم رأيت الشجرة قد استحالت في صورة روحين متناظرين من طه، أحدهما بإزاء الآخر بحيث كان الطاءان في الطرفين، والطاءان في الوسط (ط ه ه ط). ثم رأيت من الأنبياء، النبي العربي صالح، عليه السلام يحمل قلادة طه، وعليه صفات الحزم والقوّة والبطش»[٣٢]، وكأن الروائي لم يترك مجالاً دلاليّاً إلّا وسلكه إشباعاً لرغبة إملاء رمزية الحروف في الفكر الصوفيّ، واستخلاص المعاني القيميّة منها بغية تقديم خطاب روائي جديد يختلف عمّا سبقه. وبهذا كانت عنوانات هذا الروائي هي علامات سيميائيّة بامتياز كان الروائي يعمل العقل جاهداً ليكون جاهزاً في لحظة اصطياد ما يبرق في لحظة تجلٍ وانتشاء أو ارتقاء صوفيّ، ستكون عنوانات لنصوصه السردية، وهي بمنزلة علامات دالة عليها.

خاتمة البحث

بعد هذه الرحلة مع عنوانات نماذج من (الرواية العرفانيّة) وتحديداً روايات المغربيّ عبد الإله بن عرفة ودراستها، والخوض في غمار البحث عن الأسباب الفنيّة التي أوجبت على الكاتب اختيارها لنصوصه الروائيّة، عندها يجب التوقف عند أهم ما توصلنا إليه من نتائج، التي يمكن تلخيصها بما يأتي:

أولاً: اتكأ الروائي عبد الإله بن عرفة في إنتاج عنوانات رواياته من الواقع الذي انطلقت منه الأفكار الصوفيّة نفسه، أو من البيئة الثقافيّة/ الفكريّة التي عاش فيها المتصوفة، وكانت لحظة القبض على العنوان؛ هي اندماجه بهذا العالم الروحيّ المتسامي.

ثانياً: إنَّ الروائي عبد الإله بن عرفة حين يستعمل في العنوان (حروفاً مقطّعة مع أشياء) فإنّه يريد إبراز شأن تلك الحروف ودلالاتها، وتأثيراتها على الصوفيين، وما تضفيه تلك الحروف من أبعاد وتجلّيات روحانيّة من طريق رموزها الكامنة فيها، أمّا حين يستعمل بعضاً من تلك الحروف مع شخصيّات صوفيّة أو شخصيّات صوفيّة فقط فإنّه يريد سرد حيوات تلك الشخصيّات وتسليط الضوء عليها بالدرجة الأولى، ولملمة تاريخها من طريق انعكاسات تلك الحروف وتداخلها في مسالك الشخصيّات المذكورة، وتبيان مكانة تلك الشخصيات الصوفيّة التي تماثل مكانة الحروف من جانب الأسرار الباطنية في كليهما، والأدوار التي يؤديها كلٌّ منهما داخل المنظومة الصوفيّة.

ثالثاً: يركّز الروائي على الوظيفة الدلاليّة في القسم الأول من عنواناته؛ إذ اعتمد على ما في هذه الحروف من طاقات دلاليّة شملت الجزء الآخر من العنوان الذي كان متقدِّما على هذه الحروف، إذ كان التركيز على المعنى الذي يفرضه كلُّ حرف من هذه الحروف وإشعاعاته النورانيّة الممتدة من القرآن الكريم إلى الوسط الصوفيّ، بينما

كان التركيز منصباً في القسم الثاني على الوظيفة الإخباريّة للعنوان أي على كينونة الإنسان الصوفيّ.

رابعاً: يستثمر الروائي المعاني الكامنة في بعض الحروف وأسماء الشخصيّات ويحوّلها إلى دلالات يعبّر بها عن الخفايا والخبايا التي تحملها الرؤية الصوفيّة للحياة والكون والعقائد وطرق العبادات وطقوسها.

خامساً: أدخلَ الروائي حساب (الجُمّل) في النص الروائي كي يضفي بعداً حركياً على النص الروائي، متخذاً من بعض الفلسفات الصوفيّة علامات للمعرفة عند هذه الشريحة، للمساهمة في سبر أغوارهم وفض الاشتباك حول مرجعياتهم الثقافيّة التي لم تزل للآن موضع جدال وخلاف عند كتّاب ومنظري النقد الثقافيّ، بوصفهم ـ الصوفيّة ـ أصحاب رأي ومنطق وحصافة تنم بعمق في العقائد.

الهوامش:

١) الرواية العرفانيّة: اتجاه روائي جديد استفاد من منجز الرواية العالميّة والعربيّة، ويحاول الانفتاح على الأجناس الكتابيّة الأخرى، سعياً لتأسيس أدب جديد ذي مرجعيّة قرآنيّة، وبلغة صوفيّة تعالج هموماً إنسانيّة ومواضيع تاريخيّة أحيانًا بآلية معاصرة، وهذا الاتجاه يهدف إلى إعادة الوصل مع الذاكرة العربيّة وتاريخها وموروثها الأدبيّ، بشّر به الروائي المغربيّ (عبدالإله بن عرفة) من طريق إصدار عدد من الروايات، ذات بنى سرديّة جديدة في الرؤية والتقديم والفهم، موظفاً شخصيّات دينيّة صوفيّة تاريخيّة أسهمت بالتأصيل لمعارف وعلوم وفلسفات، يُنظر: (مجلة ذوات) ملف خاص عن (الرواية العرفانيّة): ١١ ومابعدها..

٢) ـ يُنظر: لسان العرب، جمال الدين لابن منظور، (د، ت ط) مادة (ع ن ا).

٣) ـ ظاهرة العنونة: البناء والدلالة في الانواع الأدبية العربية المعاصرة» تنظير وإنجاز»، خالد حسين: ٤٤،.

٤) ـ عتبات (ج. جينيت من النص إلى المناص) ترجمة عبد الحق بلعابد، تقديم د. سعيد يقطين: ٦٧.

٥) ـ ينظر: العنوان وسيموطيقيا الاتصال الأدبي، د. محمد فكري الجزار: ١٥.

٦) ـ يُنظر: السيموطيقيا والعنونة، حميد لحميداوي: ٩٩ ومابعدها.

٧) ـ يُنظر: دليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي وسعد البازعي: ١٧٨.

٨) ـ علم اللغة العام، فردينان دي سوسور، ترجمة يوئيل يوسف عزيز، مراجعة الدكتور مالك المطلبي: ٣٤.

٩) ـ يُنظر: هيمنة العلامة في الفكر المعاصر، أسمهان سهل الموسوي: ٤٦، ٤٧.

١٠) ـ يُنظر: المفهوم اللغويّ والاصطلاحيّ للسيمياء عربيّاً بحث في المصطلح والمصطلح المجاور« مقاربة فيلولوجية» الدكتور أحمد علي محمد: ٢٤٩ وما بعدها.

١١) ـ علم الدلالة عند العرب، الدكتور عادل فاخوري، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت/ لبنان، ط٢ـ ١٩٩٤: ١٣.

١٢) ـ سيموطيقيا العنونة، جميل حميداوي: ٨٣ وما بعدها.

١٣) ـ يُنظر: اللغة والإبداع الأدبي، محمد العبد: ٤٨.

١٤) ـ رواية (بلاد صاد) عبد الإله بن عرفة: ٣٠٤.

١٥) ـ الرواية: ٢٧٢.

١٦) ـ رواية (جبل قاف) عبد الإله بن عرفة: ١٣٠.

١٧) ـ الرواية: ٢٧١ ومابعدها.
١٨) ـ مفاتيح جمالية للسرد العرفاني، ضمن كتاب جمالية السرد العرفاني، عبد الإله بن عرفة وآخرون: ١٨.
١٩) ـ التصوف والباراساكيالوجية «مقدمة أولى في الكرامات الصوفية والظواهر النفسية الفائقة»، د عبدالستار عز الدين الراوي: ١٩.
٢٠) ـ الرواية العرفانية، ماهيتها، إشكالات تلقيها وخواصهّا السردية، الدكتور عبد الإله البريكي: ٤٢.
٢١) ـ رواية (الحواميم) عبدالإله بن عرفة: ٧.
٢٢) ـ الرواية: ٩.
٢٣) ـ الرواية: ١٤.
٢٤) ـ الرواية: ٢٠٨.
٢٥) ـ التصوف والباراساكيالوجية «مقدمة أولى في الكرامات الصوفية والظواهر النفسية الفائقة» د. عبدالستار عز الدين الراوي: ١٩.
٢٦) ـ رواية طواسين الغزالي، عبدالإله بن عرفة: ١٥٧.
٢٧) ـ الرواية: ١٦٠.
٢٨) ـ رواية (الجنيد ألم المعرفة) عبدالإله بن عرفة: ١٧٢.
٢٩) ـ رواية (ياسين قلب الخلافة) عبد الإله بن عرفة: ١٦٤.
٣٠) ـ العنوان وسيموطيقيا الاتصال الأدبي، د محمد فكري الجزار: ٢٣.
٣١) ـ رواية ابن الخطيب في روضة طه، عبدالإله بن عرفه: ٢٢٦.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

*التصوف والباراساكيالوجية «مقدمة أولى في الكرامات الصوفية والظواهر النفسية الفائقة»، د. عبدالستار عز الدين الراوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، ط١ ـ ٢٠١٤: ١٩.

*دليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي وسعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط٣ـ ٢٠٠٢.

*رواية ابن الخطيب في روضة طه، عبدالإله بن عرفه، دار الآداب، بيروت/ لبنان، ط١ـ ٢٠١٢: ١٢٢.

*رواية (بلاد صاد) عبد الإله بن عرفة، دار الآداب ـ بيروت/ لبنان، ط١ ـ٢٠٠٩: ٣٠٤.

*رواية (جبل قاف) عبد الإله بن عرفة، دار الآداب ـ بيروت/ لبنان، ط١ ـ ٢٠٠٢.

*رواية (الجنيد ألم المعرفة) عبدالإله بن عرفة، دار الآداب/ بيروت ـ لبنان، ط١ ـ ٢٠١٦: ١٧٢.

*رواية (الحواميم) عبدالإله بن عرفة: ٧.

*رواية طواسين الغزالي، عبدالإله بن عرفة، دار الآداب، بيروت / لبنان، ٢٠١١: ١٥٧.

*رواية (ياسين قلب الخلافة) عبد الإله بن عرفة، دار الآداب/ بيروت ـ لبنان، ط١ ـ ٢٠١٣: ١٦٤.

*السيموطيقيا والعنونة، حميد لحميداوي، مجلة عالم الفكر، مج ٢٥، ع ٣ ١٩٩٧: ٩٩ ومابعدها.

*ظاهرة العنونة: البناء والدلالة في الانواع الأدبية العربية المعاصرة» تنظير وإنجاز»، خالد حسين حسين، ٤٤، اطروحة دكتوراه على الآلة الطابعة، بإشراف الدكتور وائل بركات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة دمشق، ٢٠٠٥.

*عتبات (ج. جينيت من النص إلى المناص) ترجمة عبد الحق بلعابد، تقديم د. سعيد يقطين، منشورات الاختلاف، ط ١ـ ٢٠٠٨.

*العنوان وسيموطيقيا الاتصال الأدبي، د محمد فكري الجزار، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة/ مصر، ط١ـ ١٩٩٨: ٢٣

*علم الدلالة عند العرب، الدكتور عادل فاخوري، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت/ لبنان، ط٢ـ ١٩٩٤.

*علم اللغة العام، فرديناند دي سوسور، ترجمة يوئيل يوسف عزيز، مراجعة الدكتور مالك المطلبي، دار آفاق عربية، بغداد / العراق، ١٩٨٥.

*لسان العرب، جمال الدين لابن منظور، تحقيق عبدالله علي الكبير وآخرون، دار المعارف بيروت ـ لبنان (د، ت ط).

*اللغة والإبداع الأدبي، محمد العبد، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهر/ مصر، ١٩٨٩.

*مجلة ذوات (تصدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود) العدد العاشر ـ ٢٠١٥ ملف خاص عن (الرواية العرفانيّة).

*مفاتيح جمالية للسرد العرفاني، ضمن كتاب

جمالية السرد العرفاني، عبد الإله بن عرفة وآخرون، دار الآداب، بيروت/ لبنان، ط١- ٢٠١٤.

*المفهوم اللغويّ والاصطلاحيّ للسيمياء عربيّاً بحث في المصطلح والمصطلح المجاور» مقاربة فيلولوجية» الدكتور أحمد علي محمد، مجلة العميد ع السابع، ذي القعد ١٤٣٤ أيلول- ٢٠١٣.

*هيمنة العلامة في الفكر المعاصر، أسمهان سهل الموسوي، مجلة المأمون عدد خاص عن السيمياء، ع ٣ السنة التاسعة ٢٠١٣.

الإسلامُ وشبهةُ الإرهابِ في آياتِ الجهاد والحدودِ
دراسةٌ تحليليةٌ

Islam and the Suspicion of Terrorism in Light of Conditions of Jihad and Punishment (Analytic Study)

م. د. بتول محمد حسين الرماحي

Lectur. Dr. Batool Muhammad Hussein Al-Ramahi

الإسلامُ وشبهةُ الإرهابِ في آياتِ الجهاد والحدودِ
دراسةٌ تحليليةٌ

Islam and the Suspicion of Terrorism in Light of Conditions of Jihad and Punishment (Analytic Study)

م. د. بتول محمد حسين الرماحي
وزارة التربية / المديرية العامة للمناهج

Lectur. Dr. Batool Muhammad Hussein Al-Ramahi
Ministry of Education / General Directorate of Curricula

Batoolmohamed4@gmail. com

تاريخ الاستلام: ١٨/ ٢/ ٢٠١٩
تاريخ القبول: ٦٢/ ٥/ ٢٠١٩

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

ملخص البحث:

كان للعمليات الإرهابية التي نُفّذت في البلدان الإسلامية وغير الإسلامية على أيدي من يدعي الانتماء الى الإسلام أثر مهم في إشاعة ارتباط العنف والإرهاب بالإسلام، فما ان تطلق عبارات الإسلام والمسلمين في أي مكان من العالم الغربي حتى ينصرف الذهن المعادي الى تصوير الإرهاب والقسوة والعنف. فبات بعض المشككين والمغرضين يبحثون عن مؤيدات ووثائق لإثبات تلك الشبهات والتهم، فبدأوا بالطعن في بعض الاحكام الشرعية القرآنية التي صبغ ظاهرها العنف والشدة وايذاء المتجاوزين دون النظر إلى أصولها وآثارها وغاياتها؛ لذا جاء هذا البحث لمعالجة تلك المشكلة بمحاولة تحليل بعض الآيات القرآنية التي ذكرت أصول تشريع الجهاد في الإسلام وغاياته، ثم التحقيق في أنواع الحدود والتعزيرات والآثار الاجتماعية المترتبة على تنفيذها بعد استيفاء الشروط الشرعية، وتأكيد انها ما شرعت لغايات انتقامية بل لغايات إصلاحية تكاملية تسعى الى تطهير المذنب وتهذيبه روحياً ثم الارتقاء بالمجتمع الانساني بردع الاخرين عن الانحراف والرذيلة. فكان البحث بتمهيد هو الإسلام ضد العنف، ومبحث أول في الجهاد في القرآن (التشريع والغاية)، ومبحث ثان في القصاص والحدود في القرآن الكريم (التصنيف والآثار)، ثم الحديث عن مرونة التشريع الإسلامي في ايقاف تنفيذ الحدود والعقوبات تحت قاعدة (درء الحدود بالشبهات)، وخاتمة كتب فيها نبذة عن واقعنا الإسلامي اليوم والممارسات الإرهابية المنتشرة على أراضيه وأراضٍ غيرها من البلدان التي تعزز إلصاق تهمة الإرهاب بالإسلام لادعاء مرتكبيها الانتماء الى الإسلام وهو منهم براء.

Abstract

The terrorist operations that were occurred in the Islamic and non-Islamic countries by those who claimed that they are related to Islam have prevailed over propaganda to impute terrorism and violence to Islam. As such, if words of Islam and Muslims are spoken elsewhere in the Western world, the minds of these countries pin terrorism, cruelty and violence on Islam. Some of suspicious men seek evidences and documents that prove these suspicions and accusations, they started tacking some Quranic legislative rules that refer to violence and pains without fathoming their shade of meanings. Thus, this research comes as to address such a problem by an attempt to analyze some Quranic Ayahs that mention rules of Juhad legislation in Islam and its purpose. Then ,it is to prove that these Ayahs do not refer to revenge , but rather , to reformative purposes aiming to cultivate and discipline man spiritually to prosper the society. It is quite essential to protect man from sin and digression. Structurally accounting, the research cuddles two parts , the first part Is about Islam (legislation and purpose) and the other about punishments and limitations in Quran (Classification and effects). Then, it manipulates the elasticity of Islamic legislation to cease implantation of rules and punishments under the basis (Shielding the limits with suspicions). Finally there is a conclusion with a summary of our Islamic reality as well as terrorist practices spreading in Islamic and non-Islamic countries.

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على الهادي الأمين محمد خاتم النبيين وآله الطيبين الطاهرين وبعد..

آمن المسلمون أن القرآن الكريم هو نعمة الله على البشر، وأن فيه النور والهدى واليقين والسعادة والفوز في الدارين، وأن الله تعالى ما فرط فيه من شيء، ولا ترك أمراً فيه صلاح الإنسان إلّا أنزله فيه، وبه قامت دولة الإسلام وسيّست الامة الإسلامية ودبّرت شؤونها. وعلم القرآن الكريم ليس علماً تجريدياً أو نظرياً يراد به التوهيم أو التهويل أو عزل الناس عن الحياة، وانما هو علم مقرون بالعمل لا ينفك عن الإيمان الراسخ والأخلاق السامية والقيم العالية والأهداف النبيلة، إلا ان أعداء الإسلام شنوا الحرب ضده فطعنوا في كتابنا ــ القرآن الكريم ــ بروح العنف والشدّة، والحقد والضغينة، وطعنونا في صميم عقيدتنا وأصول ملتنا، فرموا الإسلام بالإكراه في الدين، وبالتعصب والدعوة إلى الفجور، واتهموه بأنه سبب تأخّر الشعوب. ثم سعوا جاهدين إلى صدّ العقل الغربي عن معرفة الإسلام الحقّ والوقوف عليه من مصادره ومنابعه الأصلية، فضلا عن محاولة تشكيك المسلمين في عقيدتهم واضعاف روحهم المعنوية، فلم يتورعوا في التشكيك في الهية النص القرآني والتشكيك بالوحي إلى محمدﷺودسّ الأكاذيب والاساطير بالرجوع إلى آراء وكتابات مستشرقين قدامى عرف عنهم العداء الشديد والخصام الألد للإسلام والمسلمين، مما يؤكد التماثل بين الصورة ــ السيئة ــ التي يعرضها المحدثون للإسلام، والصورة السيئة التي وضعها القدامى مع ادعاء المحدثين الموضوعية، ومعالجة أخطاء القدامى[1]. وقد أدى ذلك ابتعاد الناس عن محاولة فهم القرآن

الكريم وخوفهم الشديد من اتباع الإسلام، ثم الانقياد بلا تفكّر وراء أي مثلبة أو شائعة تنقص القيم الإنسانية التي جاء الإسلام بها، منها ما شاع ان الإسلام يدعو إلى الإرهاب والحروب والسلب والنهب، وفرض العقوبات الصارمة على المخطئين من معتنقيه؛ لذا جاء هذا البحث لمعالجة تلك المشكلة بمحاولة تحليل بعض الآيات القرآنية التي ذكرت أصول تشريع الجهاد في الإسلام وغاياته، ثم التحقيق في أنواع الحدود والتعزيرات والآثار الاجتماعية المترتبة على تنفيذها بعد استيفاء الشروط الشرعية، وتأكيد انها ما شرعت لغايات انتقامية بل لغايات إصلاحية تكاملية تهدف الى تطهير المذنب وتهذيبه روحياً ثم الارتقاء بالمجتمع الإنساني بردع الآخرين عن الانحراف والرذيلة. فكان البحث بتمهيد هو الإسلام ضد العنف، ومبحث اول في الجهاد في القرآن (التشريع والغاية)، ومبحث ثان في القصاص والحدود في القرآن (التصنيف والآثار)، ثم الحديث عن مرونة التشريع الإسلامي في إيقاف تنفيذ الحدود والعقوبات تحت قاعدة (درء الحدود بالشبهات)، وخاتمة كتب فيها نبذة عن واقعنا الإسلامي الان والممارسات الإرهابية المنتشرة على أراضيه وغيرها من البلدان التي تعزز إلصاق تهمة الإرهاب بالإسلام لادعاء مرتكبيها الانتماء الى الإسلام وهو منهم براء.

تمهيد: الإسلام ضد العنف

كلنا يؤمن أن الإسلام دين سماوي يستنكر حالات العنف والإرهاب كلّها، وانه من التجني على الإسلام والمسلمين نسبة الإرهاب إليهم بسبب دينهم، فهناك الكثير من العصابات الإرهابية في الزمن الحاضر والسابق التي مارست أشدّ الفتك وأعنفه وعاثت في الأرض فساداً ولم تعرف عن الإسلام لا اسماً ولا رسماً، ولم تتصل بجماعة إسلامية قط[٢].

فالعنف: هو حالة الهيجان والسبعية في الانسان.

فهو عودة إلى حالة الانسان البدائية، وهو عبارة عن ظاهرة موجودة في كلّ مكان ــ في المجتمعات الدينية والعلمانية معاً ــ فقد يكون آلة من آلات الدفاع عن النفس ضد المخاطر التي تجابهها من أجل البقاء على الحياة، وهو غريزة تستيقظ وتنشط في حالات دفاعية أو هجومية يتساوى فيها الانسان والحيوان، إلّا ان عنف الانسان أشدّ وأخطر من عنف الحيوان؛ لان عنف الحيوان لا يمارس ضد أفراد فصيلته كما في الانسان، ولا يكون قادراً على التفنن فيه لإبادة الجماعات(٣).

أما موقف الإسلام من العنف فيتمثل بـ: أن في كلّ انسان استعداداً لعمل الخير والشر، والله تعالى خلق الانسان وخلق له عقلاً يدبّر به أموره ويميز به الخير من الشر، وقد دعا الإسلام بالقرآن الكريم وسنة رسول الله ﷺ وأحاديث أهل بيته عليهم السلام إلى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والتعاون والتسامح والسلم والسلام. كما ان الأديان السماوية هدفها واحد، وهو التوحيد وعبادة الله وهي حلقات متصلة لهداية البشرية، ولما كان الدين الإسلامي هو آخر الأديان وأشملها وأكملها، أقرّ التعددية الدينية والثقافية ما دامت متصلة بالتوحيد، مؤمنة برسالة الاسلام داعية للتعايش السلمي بين الناس في الحياة الدنيا، فالقرآن الكريم يؤكد الايمان التام بالرسل والانبياء جميعاً، ثم يصرّح بإيكال أمر من يبتغي غير الاسلام ديناً الى الخسارة الاخروية بقوله تعالى: ﴿ قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ، وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾(٤)، ولم يكره الإسلام أحداً لاعتناق الإسلام لقوله تعالى: « لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ »(٥) وقوله « فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ » (٦).

أما الجذور التاريخية والفكرية للعلاقات المضطربة بين الإسلام والغرب فيمكن ارجاعها الى عهد ظهور الإسلام ثم ما حدث في الفتوحات الإسلامية وجهل العالم بغايات الإسلام الحقيقية فضلا عن التشويه الذي ألصق بالديانة الاسلامية، ذلك التشويه الذي كان له حالات متعددة أهمها الاعتماد على كتابات المستشرقين في فهم الاسلام، وأكثرها لم تكن منصفة تزوي الحقيقة وتظهر غيرها، تبتعد عن القاعدة وتركز على الاستثناء، تربط بين عمل بعض المسلمين وبين الشريعة على الرغم من مخالفة العمل للشريعة [٧]. وقد استخدمها المشككون لتحويل الحرب على الإرهاب إلى اشعال حرب دينية على الإسلام نفسه، فقد زعم بعضهم ان الإرهابيين يمثلون الإسلام حقا، وان على المسلمين الالتزام بالصدق والاقرار بالعنف الذي يصبغ تاريخهم ومع ذلك فحين نأخذ بالحسبان أن معظم الكتب التي تتحدّث عن اعتداءات المسلمين قد كتبت بأقلام مسلمة كان من الصعب القول بان المسلمين بوجه عام قد اختاروا تجاهل الفظائع التي ارتكبوها في الماضي، وبطبيعة الحال هناك مسلمون ينكرون بعضاً من ذلك الماضي، بالضبط مثلما ان هناك بريطانيين لا يزالون ينكرون فظائع الحقبة الاستعمارية، ومثلما ان هناك أمريكيين ينكرون المجازر التي اجتاحوها في حق سكان أمريكا الأصليين، والحقيقة المرة تقول إن الحضارة النصرانية قد ارتكبت من الفظائع ما يزيد جدا على ما ارتكبته الحضارة الإسلامية[٨].

ومما تقدم يتضح ان العنف والإرهاب يتعلقان بالأفراد أنفسهم لا بأصول الديانات والمعتقدات، وقد تكون هناك جذور وأسباب كثيرة للإرهاب منها ما هو ديني يغذيها رصيد عقدي أو مذهبي، وربما كانت الأسباب نفسية بحتة يقصد بها لفت النظر إلى الفاعل أو تفريغ شحنة نفسية أو حسداً لمن تقع الجريمة ضده، وهناك جذور اجتماعية كالاختلاف من حيث الشعب أو القبيلة أو الحزب أو الفئة أو نحو

ذلك[٩]. ولعل أخطر أنواع الإرهاب على الاطلاق ذلك المدعوم بفكر ديني متطرف إذ يُجنَّد الشباب لاسيما السطحيين منهم للقيام بعمليات إرهابية انتحارية يوهمون بأن من ورائها رضا الرب عز وجلّ بينما هم في الحقيقة يقومون بأعمال تبعدهم عن الربّ سبحانه وتجعلهم أهلاً لسخطه ومقته وعذابه[١٠]. ومنها العنف المقنع وهو السيطرة على الضعفاء والاعتداء على الاعراض جنسياً واضطهاد الأطفال وتخريب الممتلكات العامة والخاصة وحتى في الاعتداء على الحيوان والنبات وتخريب البيئة وكل ما هو محرم شرعاً ومستنكر عقلاً[١١].

قد كان لفقهاء المسلمين وعلمائهم القدامى والمحدثين جهود ونشاطات مختلفة ـ فتاوى ووثائق ومعاهدات ومؤتمرات ـ تندد بالعمليات الإرهابية التخريبية المشتملة على عدد من الجرائم المحرمة في الشريعة الإسلامية وعدّها من كبائر الذنوب وموبقات الاعمال التي رتب عليها الشارع عقوبات رادعة كفيلة بدفع شرها ودرء خطرها، والاقتصاص العادل من فاعليها[١٢]. هذا من جهة ومن جهة أخرى عمد علماؤنا إلى تفنيد الفتاوى التي تعضد العنف غير المبرر ورصدها في صف الفتاوى التي تنقصها الشرعية، إذ ما من شخص يرتكب عملاً من أعمال العنف باسم الإسلام إلا ويحاول أولاً تسويغ عمله بإصدار فتوى، وما من شخص يرتكب عملاً من أعمال الإرهاب إلّا وهو مقتنع ان الإرهاب الذي يمارسه له ما يسوّغه، وذلك ما خرج به مؤتمر عمان الذي أكّد أن جميع الفتاوى لابد أن يحكمها نظام ثلاثي من المراجعات والتوازنات الداخلية، ومن ثم لابد لكل من يريد اصدار فتوى أن يكون متحلياً ببعض المواصفات الشخصية والعلمية الصارمة، لقد ضمّ المؤتمر ما يزيد على (١٨٠) من العلماء الكبار ينتمون إلى (٤٥) بلداً اسلامياً واستصدر (١٧) فتوى مهمة تتعلق بذلك الموضوع من أعظم فقهاء المسلمين في العالم بما فيهم (آية الله السيد على السيستاني و

شيخ الازهر والشيخ يوسف القرضاوي). وبهذا لا يكون المؤتمر قد خلع عن المتطرفين رداء الشرعية فحسب بل شنّ هجوماً على الأفكار الدينية التي يقوم عليها فكر القاعدة الإرهابي المتطرف، وذلك بكل تأكيد سلاح حيوي ضد الإرهاب(١٣).

ومن المفيد هنا التأكيد أن شبهة الإرهاب الملصقة بالإسلام ظلماً وعدواناً ما جاءت من فراغ بل مهّد لها الفهم الخاطئ من بعض المسلمين للنصوص الشرعية المتعلّقة بالجهاد والحدود والتعزيرات والقصاص وربما تطبيقها دون استيفاء شروطها التي حددها الشرع، ما حدا بالناس إلى وضع الحكم الاولي والنظرة السطحية المغلوطة عن الإسلام في أنه يدعو إلى العنف والإرهاب أكثر من دعواه إلى المصالحة والسلام؛ لذا كان من المهم جدا التعرّض لتلك الشبهات ومناقشتها لكشف الحقائق والمبادئ السامية التي نزل القرآن الكريم بها لإصلاح البشرية جمعاء والله ولي التوفيق.

المبحث الأول

الجهاد في القرآن الكريم (التشريع والغاية)

من يطلع على بعض الكتابات الجدلية المعادية للإسلام، يلمس خليطاً من الحقائق والأوهام، فيزعم بعضهم أن كثيراً من الآيات القرآنية التي تدعو إلى السلم قد نسختها الآيات التي نزلت بعدها. وعلى الرغم من تعدد آراء علماء المسلمين في الناسخ والمنسوخ فان الواضح الجلي أن الادعاء بتأخر الآيات الداعية الى السلم جميعها عن الآيات المحبذة للحرب وانتساخها بها هو بكل بساطة ادعاء زائف، فمثلا هناك آيات نزلت في العامين الأخيرين من حياة النبي محمد ﷺ تنهى المسلمين عن الانتقام ممن أخرجوهم من بيوتهم: ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾(١٤) و ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلهِ شُهَدَاءَ

بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى ﴾[١٥].

من الصعوبة بمكان أن يتخيل الواحد منا رسالة أقوى من تلك الرسالة في الدعوة إلى العدل والعفو والتصالح، وفضلا عن ذلك فكثير من علماء المسلمين يستشهدون بالآيات المبكرة التي تحض على السلام في دعوتهم للشباب المسلم إلى نبذ تطرف المتطرفين؛ لأن محاربة التطرف لا تتأتي بتطرف آخر، يساويه في القوة ويعاكسه في الاتجاه !» قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ»[١٦]والحكمة ضالة المؤمن وهو أولى بها ![١٧]ومن اللافت للنظر ان الذين يفسرون القرآن الكريم من المتطرفين يسيء الاستشهاد بالآيات القرآنية باقتطاعها عن سياقها الذي وردت فيه كقولهم في الآيتين ﴿ وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ، وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآَخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴾[١٨]من سورة الانفال إنهما تحضان على الإرهاب على الرغم من ان الآية الأخيرة لا تدعو في واقع الأمر إلى شيء من ذلك، بل تشكل مع الآية التي تعقبها كلاً واحداً، ونصها: ﴿ وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴾[١٩] وتلك من الآيات المتأخرة في النزول. وفي السياق نفسه نجد الآية الستين تأمر المسلمين بألّا يقفوا موقفاً سلبياً تجاه تهديدات عدوهم بقوله تعالى ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ ﴾ ثم تأتي الآية الحادية والستون لرسم حدود هذا الأمر في الواقع العملي. وعلى ذلك فليس في الآية على الاطلاق أية دعوة الى الإرهاب[٢٠]. وأكّد الإمام علي عليه السلام ذلك المعنى بقوله: (وجدت المسالمة ما لم يكن وهن في الإسلام أنجع من القتال). وعنه عليه السلام من كتابه للأشتر لما ولاه مصر(ولا تدفعن صلحا دعاك إليه عدوك ولله فيه رضى، فإن في الصلح دعة لجنودك، وراحة من همومك، وأمنا لبلادك، ولكن الحذر كل الحذر من عدوك بعد

صلحه، فإن العدو ربما قارب ليتغفل، فخذ بالحزم، واتهم في ذلك حسن الظن)[٢١].

لا بد من التفريق بين الإرهاب الذي تمقته الشريعة الإسلامية وجميع الأديان السماوية والقوانين الوضعية وبين الجهاد والمقاومة المشروعة في سبيل التحرر من الظلم والاستبداد[٢٢]، فمن موارد الجهل بالإسلام ما ينشر عن افتقار المسلمين إلى التسامح مع غير المسلمين، وحتى الدفاع عن النفس والوطن والكرامة التي تقوم بها الحركات الإسلامية المعتدلة يفهم فهما معكوسا على انه تجاوز على الآخرين كما يصوّره الإعلام الغربي عن قصد أو غير قصد[٢٣]، مع ان جهاد الإنسان ودفاعه عن حريته وماله ووطنه لا يتوقف على وجود دولة اسلامية، ولا يحتاج إلى الإذن من المعصوم، وغير المعصوم؛ لأن الدفاع عن النفس والوطن، وقتال المستعمرين حق تقدسه جميع الشرائع والقوانين[٢٤]، ولا يعلمون أن الجهاد له شروط لا يقوم إلا عليها وبها، ذكرها الفقهاء في كتب الفقه وأنه فرض كفاية يتعين على من حضر صف القتال أو حاصر بلده عدو أو حين يستنفره الإمام[٢٥].

الجهاد في الإسلام لم يخرج عن هدفين:

الأوّل: الحرب الدفاعية عن النفس والعقيدة أو الدفاع عن العهود.

والثاني: الحرب الوقائية الرامية إلى إضعاف العنف الذي يشكّل خطراً مباشراً على الإسلام[٢٦].

وآيات الجهاد هي الآيات القرآنية التي تمثل الخط العام للجهاد وهي عديدة لخصها السيد حسن الجواهري في بحوث في الفقه المعاصر على نحو دقيق وهي[٢٧]:

أولا: قال تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ، وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلاَ تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ

فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ، فَإِنِ انتَهَوْاْ فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ، وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّيْنُ لله فَإِنِ انتَهَوْا فَلاَ عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ، الشَّهْرُ الحَرَامُ بِالشَّهْرِ الحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ، وَأَنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللهِ وَلاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوَاْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ المحْسِنِينَ ﴾[٢٨].

التوضيح: إن سياق الآيات يدلّ على أنها نازلة دفعة واحدة لبيان غرض تشريع القتال لأول مرّة مع مشركي مكة ; إذ في الآيات:

١ – التعرض لإخراجهم من حيث أخرجوا المؤمنين.

٢ – التعرض للفتنة.

٣ – التعرض للقصاص.

٤ – النهي عن المقاتلة عند المسجد الحرام حتى يُقاتلوا عنده.

وهذه الأمور كلّها مرتبطة بمشركي مكة.

والقتال: هو محاولة الرجل قتل مَنْ يحاول قتله، فالمسلمون أُذِن لهم أن يقاتلوا من يريد قتلهم، أما النساء والأطفال الذين لا حيلة لهم فلا معنى لقتالهم؛ لأنهم لا يريدون قتل المسلم، وهو محرّم بنصّ الآية: ﴿ مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْس أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً ﴾[٢٩]أي مَنْ قتل نفساً ظلمًا أو بغير فساد منها في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً وكذا قوله تعالى: ﴿ وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلاَّ بِالحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً فَلاَ يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً ﴾[٣٠].

فالآيات تقول: إن الذين حالهم حال قتال مع المسلمين وهم مشركو مكة، أُجيز لكم مقاتلتهم، فمساق هذه الآيات مساق قوله تعالى: ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ، الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقّ إِلاَّ أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللهُ ﴾[٣١].

إذن، القتال لمن قاتل المسلمين قد شُرّع في هذه الآيات الستّة، وتصدّت هذه الآيات لا لبيان تشريعه فقط، بل لبيان حدوده ولوازمه.

فبعد أن بيّن الله سبحانه وتعالى مشروعية القتال لمن قاتلنا، وأنه في سبيل الله لكون الغرض منه اعلاء كلمة التوحيد وإقامة الدين لا الاستيلاء على أموال الناس وأعراضهم، قال:

١ – لا تعتدوا، وهذا تحديد للقتال من حيث الانتظام في الجهاد والمحاسبة على التعدّي؛ لأن المراد من الجهاد ردع الظالم عن ظلمه، لا الاعتداء عليه وقد عدَّ الاسلام من جملة الاعتداء عليه المنهي عنه هو أن يُقاتل قبل أن يدعى إلى الحق، وأن يبدأ بقتال قبل أن يقاتِل فضلا عن أن يقتل النساء والصبيان الذين لا حيلة لهم في القتال.

٢ – وقال تعالى: ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ ﴾[٣٢]، فهو تحديد للجهاد من ناحية القوّة والشدّة ضدّ المشركين من أهل مكة حتى يخرجوا من أرضهم وديارهم كما فعلوا بكم ذلك من قبل، ولكن ما فعلوه بكم أشدّ لأنه كان اعتداءً منهم، أما فعلكم في إخراجهم فهو عبارة عن ردّ الاعتداء بمثله وإخراجهم من مكة في مقابلة إخراجهم المسلمين عنها.

٣ – وقال تعالى: ﴿ وَلاَ تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيْهِ ﴾ [٣٣] فهو تحديد للقتال من ناحية المكان، فقد نُهي عن القتال عند المسجد الحرام حفظاً لحرمته عندما يحفظون حرمته، ولكن إذا لم يحفظوا حرمة المسجد الحرام وقاتلوكم فيه، فلكم الحق في قتالهم فيه.

٤ – وقال تعالى: ﴿ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[٣٤] أي إذا كفّوا وامتنعوا عن القتال عند المسجد الحرام ـــ دون الانتهاء عن مطلق القتال بطاعة الدين وقبوله ـــ فان الله غفور رحيم. ومعنى هذا لا يوجد اكراه على الدخول في الدين بسبب

القتال، بل إذا لم يقاتلونا وإن لم يدخلوا في الدين فلنكف عنهم ولا نقاتلهم.

٥ – وقال تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ للهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَلاَ عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ ﴾[٣٥] فهذا تحديد وغاية للقتال، فان القتال لأجل إزالة الفتنة ولا سيما الشرك بالله تعالى باتخاذ الأصنام كما كان يفعله مشركو مكة ويكرهون الناس عليه، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿ وَيَكُونَ الدِّيْنِ لله ﴾.

وفي هذه الآية دلالة على وجوب الدعوة إلى التوحيد قبل القتال، فإن قبلت فلا قتال، وإن ردت فالقتال نصيبهم بتشريع الله؛ لأجل أن يكون الدين كلّه لله بعدم عبادة الأصنام.

٦ – وقال تعالى: ﴿ الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ... ﴾[٣٦]، فالحرمة هي ما يحرم هتكه ويجب تعظيمه، فالشهر الحرام له حرمة، والحرم له حرمة، والمسجد الحرام له حرمة، فمن هتك حرمة هذه الأمور بالقتال فيه جاز للمؤمنين أن يقاتلوهم في الشهر الحرام وفي الحرم وفي المسجد الحرام، وهذه المعاملة بالمثل ليست هتكاً؛ لأن المؤمنين يجاهدون في سبيل الله ويمتثلون أمره، وقد أجاز لهم القتال في الشهر الحرام وفي الحرم وفي المسجد إذا بدأ المشركون بالقتال فيها وهتكوا الحرمة.

وهذه الآية تشرّع القصاص في الشهر الحرام فضلاً عن تشريعه في غير الشهر الحرام بجواز ردّ الاعتداء بالمثل.

ثم أمر الله تعالى بالتقوى في ذيل هذه الآية فقال: ﴿ واعلموا أن الله مع المتقين ﴾، أي إن الله مع الذين اتقوه ولم يعتدوا باستعمال القوة الشديدة الداعية إلى الطغيان والانحراف عن جادة العدل، فان الله لا يحب المعتدين، بل يكون الله مع المتقين كما قال في الآية.

٧ – وقال تعالى: ﴿ وَأَنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللهِ وَلاَ تُلْقُوْا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ المحْسِنِينَ ﴾[٣٧] فقد أمر الله سبحانه بالإنفاق في سبيله، أي أمر بإنفاق

المال لإقامة القتال في سبيل الله، ثم نهى عن إلقاء الأنفس إلى التهلكة، وهذه كناية عن النهي عن ابطال القوّة والقدرة، فان اليد مظهر ذلك، وكل ما يوجب الضعف والهوان فهو منهي عنه.

ثم ختم الله سبحانه كل الآيات في القتال بالإحسان فقال: وأحسنوا إن الله يحب المحسنين، والمراد بالإحسان هنا هو إتيان الفعل الذي أمر الله به على وجه حسن، فالقتال في مورده حسن، والكف عن العدوان حسن، والشدة في موردها أمر حسن وهكذا.

ثانياً: آيات جهاد أهل الكتاب:

قال تعالى: ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالله وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَد وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾[٣٨].

فالقرآن الكريم أمر بقتالهم ـــ والقتال كما نعلم هو محاولة الرجل قتل من يحاول قتله، فالقرآن الكريم ليس مبتدئاً لهم بقتال، بل شرّع التصدي لهم إذا أرادوا استئصال الدين والمسلمين حتى يعطوا الجزية لإعلاء كلمة الحق على كلمتهم وإظهار الاسلام على الدين كلّه، فيكفّ القتال عنهم، إذن لم يشرّع الاسلام القتال مع أهل الكتاب لجبرهم على الاسلام.

ثالثاً: آيات جهاد المشركين عامة:

قال تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِيْنَ كَآفَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَآفَّةً وَاعْلَمُوْا أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴾[٣٩]. فالخطاب هنا متوجه إلى المجتمع فيكون التكليف على عاتقه بما هو مجتمع، وليس التكليف متوجهاً إلى

كلّ فرد. ولما كان تنفيذ تلك التكاليف يستدعي تشخيص الموضوع وإحرازه، والأنظار في هذه الموارد تختلف كثيراً، وأكثر الناس لا يخلون من الأهواء وكثيراً مّا

يستعقب تصدّي كلّ فرد لها التنازع والخصام والهرج والمرج؛ فمن أجل ذلك منع الشارع من تصدّي الأفراد لها بل جعلها وظيفة لممثّل المجتمع، قطعاً لمادة النزاع والفساد.

فالشارع الحكيم وضع تلك التكاليف على عاتق المجتمع رعاية لمصالحه[٤٠].

رابعاً: آيات تأمر بقتال مطلق الكفار:

قال تعالى: ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُم مِنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴾ [٤١].

وكلّ هذه التشريعات هي للقتال الذي هو عبارة عن محاولة الرجل قتل من يحاول قتله، فلم يبدأ الاسلام بقتال، بل كان دفاعاً عن النفس وقصاصاً بالمثل.

إذن الجهاد منسجم في الاسلام مع الحالة الانسانية، فالإنسان لا يقف مكتوف الأيدي إذا هوجم واعتُدي عليه وكان موضع ظلم الآخرين، كما لا يفسح المجال لظهور الفتنة وإجبار المسلمين على الرجوع إلى حالة الشرك، فالحرية الدينية أمر أقرّه الاسلام، فمن يمنع الحرية الدينية يريد ايجاد فتنة في المجتمع فيوقف عند حدّه؛ لأجل احترام حرية الآخرين وإرادتهم بما لا يضرّ بالآخر.

وقد صرح القرآن الكريم بان الاختلاف في الدين أو المذهب أو غيره لا يسوغ القتال، ففي حالة تقاتل المسلمين يقول القرآن الكريم: ﴿ وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾[٤٢].

فالآية صرَّحت بان الاختلاف في الدين لا يسوغ القتال، بل إن الموجب له هو البغي والظلم، وهو عدوان طائفة المسلمين على الأخرى، فيجب ايقاف المعتدي وردّ الظالم عن ظلمه ولو كان مسلماً.

ومن ذلك التحليل الميسّر لآيات الجهاد يتضح منهج القرآن الكريم في تشريع

الجهاد والغاية من تشريعه ثم ردف العبارات الدالة على المقاتلة والجهاد بعبارات (التقوى والإحسان والاقساط والغفران والرحمة) ما يدلّ على ان الغاية الحقيقية من تنزيل آيات الجهاد والمقاتلة هو دعوة الناس للإصلاح والتراحم والمحبة ونشر العدل والاقساط ليعمّ السلام والبناء والعمران في الأرض.

المبحث الثاني

القصاص والحدود في القرآن الكريم (التصنيف والآثار)

قد يتبادر إلى الأذهان أن العقوبات والحدود التي فرضها الإسلام بنصوصه الشرعية على المجتمع الإنساني تتضمن نوعاً من الظلم والإرهاب الممارس بصفة شرعية على مرتكبي تلك الجرائم، غير ان المفكر المنصف الواعي لضرورة قيام الشرع بتنظيم حياة الناس يدرك تمام الادراك أنه لم يخلُ زمن أو قوم من شرع، قال تعالى ﴿ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ ﴾[٤٣] وقال: ﴿ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ ﴾[٤٤]، ومن أهم قواعد الشرائع حماية الدماء من الاعتداء، وحياطته بالقصاص كفاً وردعاً للظالمين والجائرين، وذلك من القواعد التي لا تخلو منها الشرائع والأصول ولا تختلف فيها الملل[٤٥].

وقد أجمع علماء المسلمين وفقهاؤهم على ان تلك الاحكام والحدود ما شرعت إلا لمعالجة الانحراف الاجتماعي.

صنّف النظام الإسلامي تلك العقوبات على قسمين هما: العقوبات الأدبية والعقوبات المادية.

فالعقوبات الأدبية: تشمل جانبين، هما:

الأول: الحدود، وهي العقوبات المقدرة في الكتاب والسنة، بمعنى ان الشارع لم يسمح للقاضي الشرعي التصرّف في أمر تقديرها، كالقصاص في جرائم القتل والقطع والجرح، وعقوبات الزنا بأنواعه، والقذف والسرقة والسكر والارتداد وقطع الطريق.

الثاني: التعزيرات: وهي العقوبات التي فوض أمر تقديرها وتحديدها لنظر الحاكم الشرعي، فيعاقب عليها بما يرآه مناسباً كعقوبة التزوير والغيبة ونحوها.

أما العقوبات المادية: هي الديات، أو المال الواجب دفعه بسبب الجناية على النفس أو ما كان دونها ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا ﴾[٤٦]، وتشمل جانبين أيضاً وهما:

أولاً: الديات المقدرة على لسان الشارع، كدية النفس والأعضاء.

وثانياً: التي فوض أمر تقديرها الى الحكومة [٤٧]، أو الخبراء الموثوق بهم[٤٨].

وبالإجمال: فان الإسلام صنف الجرائم الى أربعة أصناف، هي:

١.جرائم الاعتداء على النفس البشرية وما دونها وفيها القصاص أو الدية بشروطهما.

٢.جرائم ضد الملكية وفيها القطع، والمقاصة[٤٩]ووجوب ردّ المغصوب.

٣.الجرائم الخلقية وفيها الرجم والقتل والجلد.

٤.جرائم ضد النظام الاجتماعي كالمحاربة والاحتكار ونحوها وفيها التعزير أو الغرامة، وأوجب في الديات غير المقدرة شرعاً الارش[٥٠]أو الحكومة.

وتلك الاحكام الشرعية غايتها الردع أكثر من الانتقام، فالقصاص الذي يبدو ظاهراً قضية انتقامية يؤدي في الواقع دوراً أساسياً في ردع الانحراف وتأديب المنحرفين، فانزال الأذى المماثل بالجاني أمضى تأثيراً من عقوبة السجن التي آمن بها القضاء الغربي. ثم ان القصاص كان مقرراً عند بني إسرائيل فالقاتل يقتل، وقد وردت نصوص كثيرة في التوراة بذلك الشأن، أما ما في الاناجيل من وصايا بالعفو في الجرائم الشخصية فليس قانوناً ينفّذ، ولكنه وصية لشخص المجني عليه إن أراد اتباعها، وإلّا فالقانون هو الذي ينفذ[٥١].

قارن الدكتور زهير الاعرجي بين النظرية القرآنية والنظرية الغربية في نظام العقوبات القائم على سجن المجرمين المدانين، وبعد أن بين بالدليل العقلي والواقع العملي فشل النظرية الغربية ونقاط ضعفها في إصلاح المجتمع ما أدى إلى انفراد الولايات المتحدة من بين الدول الرأسمالية بتطبيق عقوبة الموت ضد المنحرفين الذين أدينوا من طريق المحاكم الجنائية بارتكاب جرائم القتل، خرج بنتيجة ان إقرار النظام القضائي الرأسمالي بشرعية (عقوبة الموت) يناقض ادعاءاته القائلة بتخلّف عقوبة القصاص في القرآن الكريم عن المنهج الحضاري الحديث، المتمثلة بقوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ ﴾[٥٢]فاذا كانت (عقوبة الموت) لا تتماشى مع المنهج الحضاري، فلماذا ينفذها النظام بحق المنحرفين على أرضه ؟ وإذا كانت (عقوبة الموت) أفضل وأقصر الطرائق لبتر الجريمة الاحترافية فلماذا لا يقرّ بأسبقية القرآن الكريم في تشريعها، والحثّ بكلّ قوة على تنفيذها ؟[٥٣].

فالعقوبات والحدود التي شرّعها الإسلام وسنّ لها أحكاماً شرعية تتصف بالاصالة والمرونة التي تناسب الطبيعة البشرية، أما الاصالة فمن أصالة مصدرها الشريف: القرآن الكريم والسنة، واما المرونة فتلك واضحة في ان ليس من الإسلام ان يقام الحدّ على من ارتكب الجريمة إلّا بعد النظر في حاله، وتوافر شروط عدّة في الجريمة نفسها والظروف المحيطة بها، أما في مرتكبها فقد أجمل الفقهاء تلك الشروط في الآتي:

١.ان يكون الذي يقام عليه الحدّ مكلفاً.

٢.الالتزام بأحكام الاسلام، كأن يكون مسلماً أو ذمياً.

٣.ان يكون عالماً بالتحريم[٥٤].

وليس من حق أي فرد من أفراد المجتمع المسلم أن يقيم الحدّ، بل لابد أن يكون

الذي يقيم الحدّ هو الإمام أو نائبه[٥٥].

ولما كانت غاية البحث هنا الدفاع عن النصوص الشرعية وابعاد شبه المبطلين عن صلاحيتها لبناء مجتمع سليم كان من الضروري الوقوف ــ باختصار ــ على الآثار المترتبة على تنفيذ تلك الحدود بعد اكتمال شرائطها، وترك الحديث عن الأدلة وتفاصيلها وأصولها التي أشبعت دراسة وبحثاً في كتب الفقه والتفسير والحديث والأصول. فلنذكر الآثار الطيبة المترتبة على تطبيق عقوبة الزنا مثلاً؛ لان تلك الاثار لا تعود على الزناة وحدهم، إذ يتطهّرون من دنس الجريمة وينالون رضا الله تعالى بذلك التكفير فور إقامة الحدّ عليهم ــ وعقوبة الدنيا أهون من عقاب الاخرة ــ بل ينعم المجتمع كذلك بإقامة حد الله على الزناة ففي إقامة حدّ الزنا[٥٦]:

١.حماية نظام الاسرة، والحفاظ على كيانها واستمرارها.

٢.وفيه صيانة للأنساب من الاختلاط، والمحافظة على الذرية.

٣.منع الامراض السرية الخبيثة من التسلل الى أبناء المجتمع.

٤.معرفة عدالة الإسلام في عدم التفريق بين شخص وآخر في إقامة الحدّ.

أما الآثار المترتبة على حدّ القذف فيمكن اجمالها بـ:

١.صون المجتمع من فحش القول، ودواعي الفرقة والكراهية والشحناء.

٢.براءة المقذوف مما قذف به، وشفاء صدره، واسترداد مكانته في المجتمع[٥٧].

وكذا بقية الحدود والتعزيرات فان الحكمة من تشريعها بنحو عام الحفاظ على كرامة الإنسان وحرماته وصيانة دمّه وماله وعرضه وكلّ ما ملّكه الله تعالى وانها كفارات لأصحابها وحفظٌ للمجتمع من الهلاك والضياع.

وهناك أمر جدير بالذكر فيه إنصاف للتشريع الإسلامي في احكام الحدود والعقوبات وهو الحديث عن قاعدة (درء الحدود بالشبهات) المتفق عليها والمبنية على

حديث رسول الله ﷺ: (ادرؤوا الحدود بالشبهات)[٥٨]. فقد استند إلى تلك القاعدة الفقهاء والاصوليون في احكامهم ففصلوا البحث والدراسة في أنواع الشبهات التي تدرأ الحدود حتى ليصل الامر الى الاعتقاد باستحالة إقامة الحدّ في زماننا هذا. إذ انها من القواعد المعترف بها في باب القضاء، مضافاً الى ما ورد من سقوط التكليف عن الجاهل بالحكم قصوراً حيث ان الجهل كان عذراً وكذا الجهل بالموضوع قصوراً أو تقصيراً، وموارد التمسك بتلك القاعدة لا تنحصر فيما إذا جهل مرتكب الجرم حكماً أو موضوعاً قصوراً أو تقصيراً، بل تعمّ ما إذا اشتبه الأمر على الحاكم، فلا يدري أو لم يثبت لديه أن الفاعل للجرم فعله عن عمد أو عن خطأ ؟ عن اختيار أم عن اكراه ؟ ونحو ذلك[٥٩]. ففي كل ما كتب عن تلك القاعدة مجال واسع لتأكيد مرونة التشريع الإسلامي وسماحة ديننا الحنيف وبعده الشاسع عن كل الشبهات الموجهة إليه.

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين متمّ النعم..وسابغ العطايا والكرم وبعد

فأجمل خاتمة البحث بما يأتي:

١.أحسب أن إيجاد العلاقة بين الإرهاب والإسلام قائم على العمليات الإرهابية التي وقعت في البلدان الإسلامية وعلى أيدي من يدعي الإسلام، تلك العمليات التي أسهمت الى حدّ كبير في رسم صورة قاتمة عن الإسلام والمسلمين امام غير المسلمين، بتشويه صورة المسلم ونعته بالإرهاب والتخلف والتعصب، فضلا عن زعزعة في الامن وخلخلة في الاقتصاد.

٢.ان الإرهابيين الذين نفذوا تلك العمليات يكشفون في الحقيقة عن تبعية عمياء لما يملى عليهم مما يدلّ على ضحالة فكرهم وسذاجة تفكيرهم، وبالتأمل يتضح ان جميع الاعتداءات الإرهابية التي نفّذت على أرض تلك البلاد أو غيرها قام بها أشخاص يحملون أفكاراً منحرفة عقدياً يريدون أن يفرضوا قناعاتهم على البلاد والعباد بالإرهاب وترويع المجتمعات بالاغتيالات وتخريب الممتلكات وازهاق الانفس، ظانين ان ما يقومون به عين الصواب وهو الطريق الى الجنة وانّه الجهاد المأمور به من الله عز وجلّ متجاهلين الايات القرآنية والاحاديث الشريفة التي تربي النفس على القيم الإنسانية الفاضلة وتحذر من انتهاك الحرمات والفساد في الأرض.

٣.تأكيد الإسلام ان الدعوة إليه لا بد ان تكون سلمية فقال: (ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة) وقال (فاذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم)، اما الجهاد الشرعي غير الابتدائي المأمور به فلا بد ان يكون دفاعاً عن الدين والنفس.

٤. لابد من توحيد الكلمة والابتعاد عن مسببات تمزيق وحدة المسلمين، وردّ الشبهات والاتهامات التي طالت رسالة الاسلام ووصفتها بانها مادية لا تأخذ

بالأبعاد الروحية، وانها دموية تقوم وتنتشر بالسيف والقوة، كلّ ذلك كان له الأثر الواضح في حدوث حالة الخوف من الإسلام والمسلمين.

٥. تضارب المصالح بين الإسلام والغرب لاختلاف قيم الطرفين والاعتقاد الخاطئ ان قيم الإسلام تهدد مصالح القائمين على توجيه الحضارة الغربية نحو مصالحهم الدنيوية.

٦.بقي أمر مهم هو النظر إلى العالم المعاصر على أنه دار صلح وسلام وليس دار حرب وصراع، و هو الأساس الذي ينبغي ان تثقف الامة عليه لينتج نتائجه الإيجابية بين المسلمين وغيرهم من الموحدين، ويجب على العالم غير الإسلامي السعي لإعطاء حقوق الشعوب في تقرير مصيرها وترك التدخّل في شؤونها وبذر الخلافات بينها، فالقوة التي منحها الله للإنسان في علمه وسلاحه ينبغي ان تكون في خدمة الجميع؛ لإيجاد وحدة إنسانية وعدالة اجتماعية بين البشر، فالأديان جميعاً تدعو للسلم وخير البشرية.

الهوامش:

١) ينظر: الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده، محمد ماضي، ط١، دار الدعوة للطبع والنشر، مصر، ١٤١٦ه ـ ١٩٩٦ م: ١٧٠

٢) ينظر: الإرهاب في ميزان الشريعة، عادل عبد الله عبد الجبار، ط١، الرياض: ١١٦

٣) ينظر: بحوث في الفقه المعاصر، حسن الجواهري، ط١، ستاره ـ مجمع الذخائر الإسلامية ـ قم، ١٤٢٩ ه: ٦: ٢٤٨

٤) سورة البقرة / الآية ٢٥٦

٥) آل عمران / ٨٤ ـ ٨٥

٦) سورة الكهف / الآية ٢٩.

٧) ينظر: بحوث في الفقه المعاصر: ٦: ٢٥٣

٨) ينظر: نصوص إنكليزية استشراقية عن الإسلام، إبراهيم عوض، ١٤٢٧ه ـ ٢٠٠٦ م: ٢٥٠

٩) ينظر: الإرهاب في ميزان الشريعة، مصدر سابق: ١١٠

١٠) ينظر: المصدر السابق نفسه: ١١٢

١١) ينظر: بحوث في الفقه المعاصر: ٦: ٢٥٦.

١٢) ينظر: الإرهاب في ميزان الشريعة: ٢٣٩.

١٣) ينظر: نصوص إنكليزية استشراقيه عن الإسلام: ٢٦٠ ـ ٢٦١

١٤) سورة المائدة / الآية ٢

١٥) سورة المائدة / الآية ٨. ينظر: التبيان في تفسير القرآن، الطوسي، تحقيق: أحمد حبيب العاملي، ط١، مكتب الاعلام الإسلامي، ١٤٠٩ ه: ٣: ٤٦١

١٦) سورة الأعراف / الآية ٢٩

١٧) ينظر: الانتصار، العاملي، ط١، دار السيرة ـ بيروت، ١٤٢٢ه: ٥: ٢٧٤

١٨) سورة الانفال / الآية ٥٩ ـ ٦٠

١٩) سورة الانفال / الآية ٦١

٢٠) نصوص إنكليزية استشراقيه عن الإسلام: ٢٥٦.

٢١) ينظر: ميزان الحكمة، محمد الريشهري، ط١، دار الحديث، ١٤١٦ه: ٢: ١٦٢٠.

٢٢) الإرهاب في ميزان الشريعة: ١٨٨.

٢٣) ينظر: بحوث في الفقه المعاصر: ٦: ٢١٠.

٢٤) ينظر: التفسير الكاشف، محمد جواد مغنية، ط٣، دار العلم للملايين ـ بيروت، ١٩٨١ م:

٤: ١٧.
٢٥) ينظر: الإرهاب في ميزان الشريعة: ٣٤٤.
٢٦) ينظر: بحوث في الفقه المعاصر: ٦: ٢٣١
٢٧) ينظر المصدر نفسه: ٢٣١ ــ ٢٣٦.
٢٨) سورة البقرة / الايات ١٩٠ ــ ١٩٥
٢٩) المائدة / الآية ٣٢
٣٠) سورة الاسراء / الاية ٣٣
٣١) سورة الحج / الاية ٣٩ ــ ٤٠
٣٢) سورة البقرة / الاية ١٩١
٣٣) سورة البقرة / الآية ١٩١
٣٤) سورة البقرة / الآية ١٩٢
٣٥) سورة البقرة / الآية ١٩٣
٣٦) سورة البقرة / الآية ١٩٤
٣٧) سورة البقرة / الآية ١٩٥.
٣٨) سورة التوبة / الاية ١٢٩
٣٩) سورة التوبة / الاية ٣٦
٤٠) ينظر: دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الاسلامية: الشيخ المنتظري، ط١، المركز العالمي للدراسات الاسلامية ـ ايران، ١٤٠٨، ٢: ٥٧٠.
٤١) سورة التوبة / الاية ١٢٣.
٤٢) سورة الحجرات / الاية ٩.
٤٣) سورة الرعد / الاية ٧.
٤٤) سورة يونس / الاية ٤٧
٤٥) أحكام القرآن، ابن العربي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الفكر ــ لبنان: ٢: ٨٨
٤٦) سورة النساء / الاية ٩٢.
٤٧) الحكومة: حكومة العدل: هي ما يجب في جناية ليس فيها مقدار معين من المال. ينظر: معجم المصطلحات والالفاظ الفقهية، محمود عبد الرحمن عبد المنعم، دار الفضيلة ــ القاهرة: ١: ٥٨٥
٤٨) ينظر: النظرية الاجتماعية في القرآن، زهير الاعرجي، مكتبة انوار الهدى ــ قم: ٥٤ ــ ٥٥

٤٩) المقاصة: هو أخذ مال المدين في قبال ما عليه من دين. معجم ألفاظ الفقه الجعفري، أحمد فتح الله، ط١، مطابع المدخول ــ الدمام، ١٤١٥ه ــ ١٩٩٥ م: ٤٠٠

٥٠) الارش: دية الجراحة، والجمع أروش مثل: فلس وفلوس، وأصله الفساد ثم استعمل في نقصان الاعيان لانه فساد فيها. ينظر: معجم المصطلحات والالفاظ الفقهية: ١: ١٣٢

٥١) ينظر: تفسير الآيات القرآنية الخاصة بذكر التشريعات والاحكام العملية لأهل الكتاب، خير الدين عودة فرح طه، رسالة ماجستير جامعة النجاح الوطنية، نابلس ــ فلسطين، ٢٠٠٣م: ١٤٦

٥٢) سورة البقرة / الآية ١٧٩.

٥٣) ينظر: النظرية الاجتماعية: ٨٤ ــ ٨٧

٥٤) ينظر: التوبة وأثرها في اسقاط الحدود، سليمان بن محمد الغرير، رسالة ماجستير، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية ــ السعودية، ١٤٢٧ ه ــ ٢٠٠٦م: ١٥٧

٥٥) ينظر: المصدر السابق نفسه: ٦٢

٥٦) ينظر: المصدر السابق نفسه: ٧٢

٥٧) ينظر: العقوبات المقدرة وحكمة تشريعها في ضوء الكتاب والسنة، مطيع الله دخيل الله اللهيبي، ط١، الناشر: تهامة، جدة ــ السعودية، ١٤٠٤ ه ــ ١٩٨٣ م: ١٤٢ ــ ١٤٥

٥٨) من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، ط٢، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين ــ قم، ١٤٠٤ ه: ٤: ٥٣

٥٩) ينظر: شرح تبصرة المتعلمين (كتاب القضاء)، أقا ضياء العراقي، تحقيق: محمد هادي معرفة ــ قم: ٣٩١

المصادر والمراجع :

القرآن الكريم

*ابن العربي،أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الفكر ــ لبنان.

*عادل عبد الله عبد الجبار، الإرهاب في ميزان الشريعة، عادل عبد الله عبد الجبار، ط١، الرياض.

*العاملي،الانتصار، ط١، دار السيرة ــ بيروت، ١٤٢٢هـ.

*حسن الجواهري، بحوث في الفقه المعاصر، ط١، ستاره ــ مجمع الذخائر الإسلامية ــ قم، ١٤٢٩ هـ.

*الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد حبيب العاملي، ط١، مكتب الاعلام الإسلامي، ١٤٠٩ هـ.

*خير الدين عودة فرح طه، تفسير الآيات القرآنية الخاصة بذكر التشريعات والاحكام العملية لأهل الكتاب، رسالة ماجستير جامعة النجاح الوطنية، نابلس ــ فلسطين، ٢٠٠٣م.

*محمد جواد مغنية، التفسير الكاشف، ط٣، دار العلم للملايين ــ بيروت، ١٩٨١ م.

*سليمان بن محمد الغرير، التوبة وأثرها في اسقاط الحدود، رسالة ماجستير، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية ــ السعودية، ١٤٢٧ هـ ــ ٢٠٠٦م.

*الشيخ المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الاسلامية، ط١، المركز العالمي للدراسات الاسلامية ــ ايران، ١٤٠٨ هـ: ٢: ٥٧٠.

*أقا ضياء العراقي، شرح تبصرة المتعلمين (كتاب القضاء)، تحقيق: محمد هادي معرفة ــ قم.

*مطيع الله دخيل الله اللهيبي، العقوبات المقدرة وحكمة تشريعها في ضوء الكتاب والسنة، ط١، الناشر: تهامة، جدة ــ السعودية، ١٤٠٤ هـ ــ ١٩٨٣ م

*أحمد فتح الله، معجم ألفاظ الفقه الجعفري، ط١، مطابع المدخول ــ الدمام، ١٤١٥هـ ــ ١٩٩٥ م.

*محمود عبد الرحمن عبد المنعم، معجم المصطلحات والالفاظ الفقهية، دار الفضيلة ــ القاهرة.

*الشيخ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ط٢، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين ــ قم، ١٤٠٤هـ

*محمد الريشهري، ميزان الحكمة، ط١، دار الحديث، ١٤١٦هـ.

*إبراهيم عوض، نصوص إنكليزية استشراقية عن الإسلام، ١٤٢٧هـ ــ ٢٠٠٦ م.

*زهير الاعرجي، النظرية الاجتماعية في القرآن، مكتبة انوار الهدى ــ قم.

*محمد ماضي، الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده، ط١، دار الدعوة للطبع والنشر، مصر، ١٤١٦هـ ــ ١٩٩٦ م.

التردُّدُ في العلاقاتِ النحويّةِ في شعرِ المتنبّي

(قراءةٌ في الأبعادِ الدلاليّةِ)

Hesitation in the Syntactic Relationships in the Poetry of Al-Mutanabi
(Reading on the Semantic Scopes)

م. د. عبد الكاظم جبر عبود

Lecture. Dr. Abidalkadhim Jabr Aboud

التردُّدُ في العلاقاتِ النحويَّةِ في شِعْرِ المتنبّي
(قراءةٌ في الأبعادِ الدلاليَّةِ)

Hesitation in the Syntactic Relationships in the Poetry of Al-Mutanabi (Reading on the Semantic Scopes)

م. د. عبد الكاظم جبر عبود
جامعة القادسية / كلية التربية / قسم اللغة العربية

Lecture. Dr. Abidalkadhim Jabr Aboud
University of Al-Qadesya / College of Education / Department of Arabic

Mr. abdulkhadimjabur@gmail. com

تاريخ الاستلام: ١١/ ٢/ ٢٠١٩
تاريخ القبول: ١٦/ ٤/ ٢٠١٩

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

ملخص البحث:

لا يكون هذا البحث اختبارًا تطبيقيًّا لوظيفة عناصر نحويّة محدّدة، في نصٍّ تتحقق فيه سمة الفصاحة، بل هو محاولة اكتناه جانب من العلاقات النحوية المتردِّدة بين أكثر من عنصر نحويّ، في نصّ أدبيّ رفيع، هو شعر المتنبي. ذلك التردّد المحكوم بفهم العلاقات الناشئة بين مكونات ذلك النصّ، على فرض رفع أنموذجية التلقي والحوار، اعتدادًا بالنصّ وعمليات الفهم التي تمتدّ إليه، فإنّ كلّ فهم، كما يقول تودوروف، (التقاء بين خطابين؛ أي: حوار)، وهذا ما يتعاطى مع فكرة (التعليق) الجرجانيّة في توخي معاني النحو. وقد أوضح البحث أن التردّد في العلاقات النحوية، في نص المتنبي، لا يعمل في فراغ، وأنّه لا مزيّة له في ذاته، ولكن في ما يمدّ النصّ بكثير من الأنواع الدلالية، فكان أن دار البحث في محورين اثنين، هما: التردّد في عود الضمير، والتردّد في عود المقيّدات.

Abstract

This research could not be applied a test to specific grammatical items in a text characterized with formal language, but it is to try to understand a side of the grammatical relation that is repeated in more than grammatical items in a sophisticated literary text , Almutanabbi poetry. So hesitance is measured by the understanding of the growing relations between the constituents of the text , as the text and its understanding processes are sophisticated. Such refers to the concept of ''altaaleeq'' that mentioned by Aljurjany in the understanding of grammar indications. The research endeavours more vehemently than anything else to trace the hesitance in the grammatical relations in Almutanabbi poetry ,the hesitance provides us a lot of indications. Here the research cuddles two axes: the hesitance in reference to the pronoun , the hesitance in reference to limitations.

مدخل:

ليس التردد من المصطلحات النحوية التي تتجاذبها أفهام النحويين، فترد في مؤلفاتهم أو مجالسهم، ويتعاورها الدارسون؛ بل هو أمرٌ أرى أنه خير معبّر عن ظاهرة تشيع في المؤلفات التي وُضعِت للكشف عن المعنى الذي تضمنه شعر المتنبي، ولا سيما شروح الديوان. ويحسن بي أن أشير إلى أن هذا التردّد المنشود لا يكون في الأوجه النحوية الجائزة، رفعًا ونصبًا وجرًّا، وهو كثير، ولا يكون أيضًا في تعدد الأوجه الإعرابيّة لكلّ عنصر نحويّ ثبت له الرفع أو النصب أو الجرّ، فليس بين كلّ ذلك علاقات نحويّة، وإنّما التردد الذي أعنيه في العلاقة التي تُحْكِم عناصر نحوية معينة بأخرى تعود عليها بمعنى؛ تلك العناصر التي لا خلاف في توصيفها النحويّ، بكونها فاعلًا أو خبرًا أو نعتًا أو غير ذلك، بمعنى أن يكون التردّد في متعلَّق هذه العناصر التي صحّ لها هذا التوصيف النحويّ أو ذاك.

والتردد في اللغة مصدر الفعل (تردَّد)، وهو مطاوع الفعل (ردّد)، بمعنى: ترجّع أو تكرّر[١]، و(التردّد) في الأصل بمعنى تكرار الذهاب والمجيء[٢]، ومن هنا قال أهل الاصطلاح إن التردد بمعناه العام هو: «الرجوع إلى الشيء مرة بعد أخرى»[٣]. ويجيء الفعل المطاوع (تردّد) متعديًا بـ (إلى) و(على) و(في)[٤]، والذي يعنينا منه – هنا– تعديه بـ (في)، يقال: تردّد في الأمر: اشتبه فيه فلم يثبته، أو لم يحسمه، وتحيّر فيه[٥]، وهو من المجاز، ومنه قوله تعالى: «وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ[٦]»، ويُراد بالتردّد التحيّرُ مجازاً أو كنايةً؛ لأن المتحير لا يقرّ في مكان[٧]، ولهذا فهو بمعنى التذبذب، إذ قالوا في المتذبذب إنه «متردِّدٌ بين أمرين»[٨]. واستعملوه في الشكّ، فذكروا أنّ «الشك استواء طرفي التجويز، والظنّ رجحان أحد طرفي التجويز»[٩]، والشكّ عند أهل الاصطلاح « كما يُطلق على ما لا يترجح

أحد طرفيه يُطلق أيضًا على مطلق التردّد»[١٠]. ومن ثَمّ صار واضحًا أن التردّد هو التذبذب الناشئ من عدم القطع واليقين في أمرٍ ما بين طرفين، نظرًا لاستوائهما في القبول، وقيامهما بمعنيين متضاهيين، وقد يكون هذا التردّد بين أكثر من طرفين، وإنّما قالوا فيه إنه يكون بين طرفين، لأن الاثنين أدنى الجمع[١١].

وبعدُ، فالتردد، هذا، إنّما يكون بتوخي معاني النحو التي يكتنفها النصّ، أيّ نص، وذلك بفهم العلاقات الناشئة بين الكلم، أو محاولة فهمها على وجه غير منكر أو ضعيف، وهذا جوهر فكرة (التعليق) عند عبد القاهر الجرجانيّ، وتوخي معاني النحو ما هو إلّا الوجوه التي يُتصور بها المعنى، وضروب التأليف بين المعاني التي تؤديها المفردات، بكل ما يؤدي التأليف من دلالات على التعالق[١٢]. وقد رسم الجرجانيّ حدود هذا التوخي، قال: «ومعلوم أن الفكر من الإنسان يكون في أن يخبر عن شيء بشيء، أو يصف شيئًا بشيء أو يضيف شيئًا إلى شيء، أو يُشرك شيئًا في حكم شيء، أو يخرج شيئًا من حكم قد سبق منه لشيء، أو يجعل وجود شيء شرطًا في وجود شيء، وعلى هذا السبيل. وهذا كله فكر في أمور معقولة زائدة على اللفظ»[١٣]، ومن هنا ساغ لمصطفى ناصف أن يقول إن «النحو إبداعٌ، وقضية الإبداع في النحو كانت غريبة إلى حدٍّ ما على أذهان الباحثين قبل عبد القاهر»[١٤]؛ مع ملاحظة أن هذا التوخي للمعنى النحويّ، الذي نريد، إنما يكون، حتمًا، بطريقة عكسية، تبدأ من المتلقي لتنتهي بالمبدع، مرورًا بالنصّ، وليس بأن تكون من المبدع وتنتهي بالمتلقي، مرورًا بالنصّ، فإن الإعراب يُؤتى من جهة المعنى الذي انتهى إليه مبدع النصّ، كما أن المعنى يؤتى من جهة الإعراب[١٥]، وعلى ذلك فهو طريقة في الاستبطان، أو لنقل هو طريقة في حوار التماهي. وسأتناول موارد هذا التردّد على حسب شيوعها في المتن، محاولًا الوفاء بأبرز ظواهر التردّد التي تولدها صحة العلاقة النحوية بين أكثر من عنصر، وما يرافقها من دلالات.

المحور الأول: التردد في عود الضمير

يقتضي نظام اللغة وجود مرجع للضمير يفسّره، بمعنى أن عود الضمير صورة أو شكل من أشكال التماسك والانسجام النصيّ، كما يعبّر اللسانيون، فالضمائر وغير الضمائر من وسائل الإحالة اللغوية؛ تعمل على السبك والحبك النصيّ(١٦)، وما الإحالة هذه إلّا علاقة دلالية في التركيب اللغوي، وبغيرها يكون النصّ مفككًا غير ذي معنى(١٧). وتردّد الضمير بين أكثر من مفسِّر صالح له؛ تنشأ عنه معانٍ مختلفة للوحدة الكلامية(١٨)، ولا يعدّ ذلك التردد في الضمير عيبًا في النص، إن كان نصًّا مسؤولًا، بل هو لونٌ من ألوان العلاقات الخفيّة الممتعة للذهن والرائقة للنفس، وتقصّي وجوه الإحالة فيه يعبر عن رهافة حسّ ونشاط فكر، وغموضه غموض دلالي مقبول يساوي وضوحه في الإحالة على عنصر قريب، غير أنّ به حاجة إلى فضل تأمل ومزيد تدبّر(١٩)، يساويان قيمة النصّ ومزيّة تفوّقه. ومن هذا التردد المقصود نورد مواضعَ تردد الرأيُ فيها، وكلٌّ منها مقبول غير منكر، لا يحسن تركه أو الغضّ منه، لأنه صورة من قيمة النص وتميّزه. ومن ذلك ما في قول المتنبي في وصف (كلب صيد)(٢٠):

«ذي ذَنَـــــــــبٍ أجْـــرَدَ غَيرِ أعْزَلِ
يخـــــــطّ في الأرْضِ حســابَ الجُمـَلِ
كأنّـــــــــــــــهُ مِنْ جِسْمِهِ بمَعْزِلِ
لـــوْ كـــــانَ يُبلي السّـــوْطَ تحريكٌ بَـلي»

فقد فهم ابن جني من البيت الثالث أن الكلب من سرعته وحدته يكاد يترك جسمه ويتميّز عنه، وتمثّل بما يقوّي هذا الفهم من الشعر(٢١)، وهذا يعنى أنه فهم أن الضمير (الهاء) في (كأنّه) يعود على الكلب، وهو ما ذهب إليه التبريزي(٢٢)، وابن

سيده[٢٣] من الشُّراح أيضًا، ونحا إليه ابن وكيع التنّيسي - من غير الشّراح- بطريقين، أحدهما: أنِ التمس البيت الثاني، فذكر أن حساب الجمل بأشكال وصور مرتبة مقصودة، لا يأتي مثلها بسحب الكلب لذنبه فيأتي متفقًا معها، بل إن هذا يكون من حركة الكلب، والآخر: أن الكلاب لا توصف بسحب الأذناب، ولم يرد شيء من هذا[٢٤]. وثَمّ من ذهب إلى معنى يقضي بأن يكون الضمير عائدًا على الذَّنَب، قال أبو القاسم الأصفهاني: « ليس يعني جسم الكلب ولا يصفه، وإنّما يصف ذَنَب الكلب، فلذلك شبّهه بالسوط»[٢٥]، وهو ما ذهب إليه الواحديّ[٢٦]، وابن معقل المهلبيّ[٢٧]، وأبو سهل الزوزني[٢٨] أيضًا، وبه أخذ البرقوقيّ[٢٩]. ويبدو أن أبا العلاء المعريّ تردّد بين أن يكون الضمير عائدًا على الكلب، أو أن يكون عائدًا على الذَّنَب[٣٠].

ومن أجل الوقوف على وجه الحقّ في ذلك، لا بد من الركون إلى الصناعة النحوية في امتحان المذهبين المتقدمين، ليكون الرأي على سنن صحيحة. والحق أن النحويين والمفسِّرين-على اختلاف العبارة – أجمعوا على أنّه إذا تقدّم اسمان أو أكثر على ضميرِ الغائبِ، وكان كلٌّ منها صالحًا لأن يكون مفسِّرًا للضميرا يكون الضميرُ لأقربها منه، إلّا أن ترد قرينة تخرجه لغيره، أو يكونَ ذلك الأقربُ مضافًا إليه[٣١]. ومعنى هذا أنهم لا يجعلون الضميرَ للأقربِ أصلًا ثابتًاا وإنَّما يكونُ هو للأقرب ما لمْ يكن ثمة ما يقْتضِي العدول عنه إلى غيره. وبالعود إلى ضمير المتنبي، فكلا العَوْدين صحيح غير مدفوع، فعوده للأقرب (الذّنَب) هو الأصل صناعةً، بلْهَ ما قدمه أبو القاسم من معنى، وعوده على الأبعد أمرٌ سليمٌ أيضًا، إذ القرينة الخارجية تدعو إليه، والقرينة هي كلّ ما ذكروا من معنى، وهذا يقضي بأن يكون الأبعد (الكلب) هو المتحدَّث عنه. و نظيره – مع الفارق- ما في قوله تعالى: ﴿ اللهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسَفًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ

فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ[٣٢]﴾، فقد تعدد قول المفسرين في ضمير(الهاء) في قوله: (من خلاله) على أيٍّ يعود؟، فقيل: مفسِّره (السَّحابِ) الذي ذُكر أولاً، وذلك في حالة الاتصال عند بسطه في السّماء، أو في حالة التقطُّع عند جعلِهِ كِسفًا، أي: فترى المطرَ يخرجُ من السَّحابِ في الحالتين، فهو المتحدَّث عنه، وهو قول جماعة[٣٣]. وثمة من قال: الضميُر عائدٌ على (الكِسَف)، على قراءة من قرأ (كِسْفًا)، بسكون العين[٣٤].

والتعدد في مثل هذا الموضع أمرٌ يثري النصّ ويجعله مفتوحًا غير منغلق على معنى محدد، سواء أ كان هذا التعدد افتنانًا من لدن الشرّاح، ونحوهم، في ابتداع الوجوه، كالذي نجده عند المفسرين[٣٥]، أم كان بداعي عدم التفريط بكل معنى ولو كان محتملًا. ولا سيما أن عود الضمير في (كأنّه) على الأقرب مقبول، فهو الأصل، وعوده على البعيد مقبول أيضًا، من قِبل القرائن المتقدمة التي تصرفه إلى ذلك المفسِّر البعيد. وعندي أن هذا العود الأخير مقبول غير ضعيف من طريق آخر، هو أن يكون ذلك العود (التفاتًا) بلاغيًّا، مع أن هذا النوع من الالتفات لم تطأه أقلام البلاغيين، فكل الذي ذكروه بشأن الالتفات هو أن يكون بضمير الغائب إلى غيره؛ وليس منه الالتفات إلى لفظ بعيد ودونه لفظ أقرب يساويه في العود[٣٦]، بيد أن ابن الأثير التفتَ إلى أن هذا الفنّ لا يتخصص بضوابط تجمعه، فهو على حسب مواقعه من البلاغة وموارد الخطاب[٣٧]، فوضعه في أنماط وصور معدّة سابقًا يهدر الكثير من جوانب المعنى[٣٨]. والالتفات إلى البعيد في هذا الموضع فيه مزيّتان، إحداهما: تجديد نشاط ذهن المتلقي وصيانة خاطره من الملل الذي يولِّده كون الكلام على وتيرة واحدة[٣٩]. والأخرى التي تكون وقت الالتفات عينه: كون التشبيه في قوله(كأنّه من جسمه بمعزلِ)، جاء بأحد أساليب المبالغة – إغراقًا أو غلوًّا– فتُرك

للذهن أن يتصور أن يكون الموصوف من جسمه بمعزل، لكثرة تلوّيه وحركته، في حين أنّ جعل الضمير للقريب يفضي إلى أن المبالغة في التشبيه تبليغٌ ليس إلّا، وهو أدنى ضروب المبالغة، كما هو معلوم. وكل ذلك النظر، في هذا العود، ولّده التردّد بين القريب الذي يأخذ بالأصل، والبعيد الذي لا يحسن أن يُهدر، وناهيك بالقرائن الخارجية التي قدمها المعنيون تعزيزًا للمعنى الذي يرونه، ومن هنا يكون تردد أبي العلاء المعري في ذلك العود في محلّه.

وعلى هذا النحو من التردّد تردّدُ أبي العلاء في عود الضمير، في قول أبي الطيب[٤٠]:

«تَبِيتُ رِمَاحُهُ فَـــوْقَ الهَوَادي وَقَدْ ضَرَبَ العَجاجُ لَهَا رِوَاقَا»

إذ رأى أن الضمير في (لها) يعود على (الرماح)، أو على (الهوادي) التي هي أعناق الخيل[٤١]، وبذلك يكون المعنى أن رماح الممدوح (سيف الدولة) تبيتُ معروضةً فوق أعناق الخيل المتأهبة في سراه إلى العدوّ، فهو والفرسان لا يخلّون ظهور الخيل أخذًا بالحزم، وكأنّ هذه الرماح من العجاج الذي تثيره تحت رواقٍ، إذ استعار الرواق للعجاج، فكأنّها تحمله كالعمد، مؤتزرةً بذلك الرواق الذي صنعه الغبار الكثيف، ويصحّ أيضًا أن يكون المعنى أن أعناق الخيل تأتزر برواق الغبار الكثيف. ومثل هذا التردد نجده عند التبريزي أيضًا، بل إنه أعاد عبارة أبي العلاء بلفظها[٤٢]، في حين ذهب فريق آخر إلى معنى أن يكون الضمير عائدًا على (الرماح) ليس غير[٤٣]. وبعدُ، فعود الضمير على الأقرب (الهوادي) هو الأصل، وعوده على الأبعد (الرماح) تشدُّ إليه القرائن الخارجية، ولذا لم ينكره أحدٌ من الفريقين.

ومثل هذا العود المتردِّد أيضًا ما في قول المتنبي[٤٤]:

«أعلى المالكِ ما يُبنى على الأسَلِ والطَّعْـــــنُ عِـــنْـــدَ مُحبّيهـــنَّ كالقُبَلِ»

فقد ذهب أبو العلاء – كعادته– إلى قولٍ مردَّد، كأنّه لا يريد أن يفرط بأحد

المعنيين، فكلٌّ آخذٌ بطرف الصحة والقبول، إذ رأى أن صحة عود الضمير (هُنّ) في (مُحبّيهنَّ)؛ كصحة عوده على (الطعن) كما يصحّ على (الممالك). فعوده على (الممالك) معنًى ظاهر، وعوده على (الطعن) بالنظر إلى أنّ أبا الطيب جعل (الطعن) جمعًا لـ (طعنة)[٤٥]، وتابعه على هذا المعنى الطريف ابن الأفليلّي[٤٦]، وصاحب (التبيان)[٤٧]. وهذا معنًى غير بعيد فضلًا عن كونه عودًا على الأقرب، وذلك أن (طَعْنة) يصحّ أن تُجمع على(طَعْن)، كما تُجمع (نَبْلة) على (نَبْل)، و(نَمْلة) على (نَمْل)، و(صَخْرة) على (صَخْر)[٤٨]، قال الهذلّي[٤٩]:

«فإن ابنَ عَبْسٍ قد عَلِمْتُمْ مَكانَهُ أذاعَ بـــه ضَرْبٌ وطَعْن جَوَائِفُ»

فإن «الطَّعنَ ههنا: جمع طعنة، بدليل قوله جوائف»[٥٠].

وأخذ جماعة بمعنى أن يكون الضمير عائدًا على (الممالك)[٥١]. ويقال في ذينك العودين ما قيل في الموضعين السابقين، فهما على جهتهما من السلامة والقبول، وكلاهما معنًى لا يجمل بالمتلقي تركه، بل أرى أن عود الضمير على (الأسل) معنًى مقبول أيضًا، وإن لم يقل به أحد. وكل هذه المعوِّدات التي يصحّ التردّد فيها، لا تخذل (الافتنان)[٥٢]الذي أخذ أبو الطيب به في هذا البيت، فلا افتنان إلّا بعود الضمير على إيٍّ مما تقدَّم، وإنّ التردّد فيه ليعلي من قيمة ذلك الافتنان البديع.

وفي قوله[٥٣]:

«فَعُوّضَ سَيْفُ الدّوْلَةِ الأجْرَ إنّهُ أجَـــــــلُّ مُثَـــــابٍ من أجَلّ مُثِيبِ»

استعذب ابن جني عود الضمير في (إنّه) على (الأجر)، أو على (سيف الدولة)، على حدٍّ سواء، فلم يفتأ أن أودعه في شرحه الكبير (الفسر)، حتى عاد فذكره في شرحه الصغير، الذي سمّاه (الفتح الوهبيّ على مشكلات المتنبي). وإنّما رأى عود الضمير على (الأجر)، لأن (المثاب) في البيت مصدر بمعنى (الثواب)، كـ (المَصاب)

بمعنى (المصيبة)، و(المَقام) بمعنى (الإقامة)، والمثيب هو الله سبحانه، فكأنّ المعنى أن الأجر أجلّ ثواب الله الذي هو أجلّ مثيب. ويصحّ - بلا نقصان- عود الضمير على (سيف الدولة)، وذاك بأن يكون (مثاب) اسم مفعول لا مصدر، والمعنى أن سيف الدولة أجلّ من أُثيب عند الله، وإنّما الأجر مستحَقٌّ عن الصبر لا عن المصيبة، والمستحَقّ عن المصيبة العوض، والأجر والثواب أفضل من العوض[٥٤]، وإليه ذهبت طائفة من الشُّرّاح[٥٥]. وشدّد أبو سهل الزوزني النكير على ابن جني لقوله بعود الضمير على (الأجر)، إذ رأى أنه منع سيف الدولة الأجر والإثابة وأباحه العوض[٥٦]، وهذه حذلقة ظاهرة من أبي سهل. وذهب ابن معقل المهلبيّ إلى إنكار هذا العود أيضًا، ولكن من قِبل أنْ لو كان الضمير عائدًا على (الأجر) لكان على المتنبي أن يقول (مَثاب)، بفتح الميم، ليكون مصدرًا، لا أن يكون بضمّ ميمه، فهو - لا محالة - اسم مفعول لا غير[٥٧]، وهذا غير صحيح عند أهل الصناعة اللفظية العارفين بها[٥٨]، فـ (مُثاب) يأتي مصدرًا ويأتي اسم مفعول أيضًا، مثل (مُقام) و(مُراد) و(مُناخ)، والسياق هو المُرشِّح لأحدهما.

والعودان المردّدان -كما تبيّن- سليمان غير مهضومين، وقد قال بهما جلّ المعنيين، ويبدو لي معنًى آخر يتردّد الذهن إليه - وإن لم يقل به قائل- وهو عود الضمير على المصدر(العوض)، المدلول عليه بالفعل (عُوِّض)، فقد حكى سيبويه عن بعضهم قوله: (مَنْ كَذِبَ كان شرًّا له): «يريد: كان الكذب شرًّا له، إلّا أنه استغنى بأن المخاطَب قد علم أنه الكذب، لقوله (كَذِب) في أوّل حديثه»[٥٩]. ومثله قوله تعالى: ﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى[٦٠]﴾، فالضمير (هو) يعود على المصدر من الفعل (اعدلوا)، وهو (العدل)[٦١]. وعودًا على الضمير العائد على (العوض)، يكون المعنى أن عوضَ سيف الدولة لهو عوضٌ جليل، من معوِّضٍ مثيبٍ أجلّ من كل

مثيب، وكل هذه المعودات الثلاثة صالحة سائغة غير مطروحة، تستولي على الذهن الصحيح، وهو لا ينكص دونها بلا تمويهٍ. وكذلك هو العود في كل ما تقدّم، وفي مواضع أخرى نكتفي بالإشارة إليها(٦٢).

المحور الثاني: التردّد في عود المقيِّدات

المقيِّدات فضلات نحويّة(٦٣)، بمعنى أن جواز الاستغناء عنها أصل لا عارض، كالحال والنعت والتمييز وغيرها، وهذا يعني أن عروض امتناع الاستغناء عنها لا يخرجها عن كونها فضلة(٦٤). والجملة تصير بالقيد دالّة على معنى غير معناها دون ذلك القيد، وإن القيد يؤدي وظيفة لا غَناءَ عنها، وأن الجملة قد لا تصلح إلّا به، بل قد لا تفيد معنًى دونه، أو أن تكون لها دلالة من دونه، ولكن لا تكون تلك الدلالة هي المعنى الذي سيق من أجله الكلام أصلًا(٦٥). وقد حضرت في نصّ المتنبي جملة من المقيدات النحوية، لتؤدي وظائفَ معينة، وهي مردّدة العلاقة بين أكثر من عنصر نحوي، وسأقف هنا على أهم هذه المقيدات المردَّدة، وأحاول تلمّس معاني التراكيب، وأتوخّى وشائج السياق وقرائنه، على النحو الآتي:

١ - التردّد في عود المعطوف:

ومنه ما في قوله(٦٦):

«يكادُ يُصيبُ الشيءَ من قَبلِ رَمْيِهِ ويُمْكِـــــنُهُ في سَهْمِهِ المُرْسَلِ الرّدُّ»

وفيه منع ابن جني أن يكون الفعل (يمكن) معطوفًا على (يكاد)، ورأى أنه معطوف على (يصيب)(٦٧)، وهو منع نجد صداه في كتب الخالفين لأبي الفتح، على نحو إهمال العطف على (يكاد)، وذكر العطف على (يصيب) وحده(٦٨). وقد أحسن أبو العلاء كثيرًا في تردّده بين العطفين، فذكر - مستبطنًا فكرة المنع المتقدِّمة- أن القول بعطف (يمكن) على (يصيب) إنّما فيه تخليص للشاعر من المبالغة المفرطة في

المدح على نحو الكذب، إذ قوله (يكاد يصيب) يعني لم يصبه، أمّا إذا عُطف (يمكن) على (يصيب)، فيكون المعنى أنه حكم بإمكان ردّ سهم الممدوح المرسَل، وهذا المعنى الأخير هو الذي فرّ منه ابن جني لأنه أشدّ في المبالغة، في حين أنه أكثر حسنًا في نقد الشعر[٦٩]. وذهب الواحدي[٧٠]، وابن سيده[٧١] إلى المعنيين معًا، لما فيهما من حسن وقبول، مردّدين بينهما من غير ترجيح.

وعطفًا على ما سبق نقول: إن منع ابن جني محكوم بكون هذه المبالغة من الغلوّ بمكان، وهذا الضرب من المبالغة يُعرف عند البلاغيين بـ (مبالغة الغلوّ أو الإيغال)، التي تكون مستحيلة عقلًا وعادةً، وإن صاحبها يعمد إليها لعجزه عن استعمال المألوف الجاري على الأساليب المعهودة[٧٢]، وأغلب الظن أن ابن جني إنّما صار إلى العطف الآخر، ذلك لأنه مقبول، وإن كان فيه مبالغة أيضًا، ولكنّها (مبالغة إغراق)، فهي، وإن كانت غير ممكنة عادةً، ممكنة عقلًا، أي ليس وقوعها مستحيلًا في الخارج[٧٣]، وحقيقٌ بالإشارة – هنا– إلى أن المبالغة بصورة عامة تختلف عن الكذب، الذي هو الإخبار بوقوع شيء لم يقع، وفيه استجهال للسامع والإيهام عليه، فهي إبداع تصعيد الحدث – كما يقول النقد – وتطعيمه بشحنات خيالية تنقل تفاعل المبدع إلى المتلقي، ولذا نجدها في الخطاب القرآني، من دون أن تكون مستكرهة أو قبيحة[٧٤].

وقد يكون التردّد في ردّ المعطوف على المعطوف عليه، ضربًا من مماطلة المعنى، ولا ضير، وقد قيل قديمًا: إن أفخر الشعر « ما غمض فلم يعطِك غرضه إلّا بعد مماطلة منه»[٧٥]. والمماطلة –مفهومًا– هي تأخرٌ في إنجاز الوعد[٧٦]، وهي في الشعر تزيد من لذّة الإمتاع، لما فيها من تردّد يمدّ في لحظات الحركة النفسية الممتعة الممتدة بين ترقّب المعنى ولحظة إنجازه[٧٧]. ويكون ذلك التردّد، أو لنقلْ المماطلة، فنًّا يعالج المتلقي فيه تجربة البحث عن جواهر المعنى غير المتفاضلة، كالذي نجده في قول أبي الطيب[٧٨]:

«المَجْدُ أخْسَــرُ والمكـــــــارِمُ صَفْــقَةً مِنْ أنْ يَعيـــــشَ بها الكَرِيمُ الأروَعُ»

إذ تعدّدت الأقوال في رفع (المكارم)، والذي يشغلنا منها كون هذا الاسم المرفوع معطوفًا متردِّدًا بين أكثر من معطوف عليه، وما يتبع ذلك من معنى. فقد تساءل الشُّرّاح والمعنيون بشعر المتنبي عن أيِّ شيءٍ عُطف عليه هذا المرفوع؟، فذهب جماعة – وهم يحاولون المعنى– إلى أن الظاهر أن يكون معطوفًا على (المجد)، والمعنى: المجد والمكارم أخسر صفقة، وأقرّوا بذلك[٧٩]، وما لبثوا حتى حاول عددٌ منهم غيرَه، ذلك لأنه يخلّ بأصل نحوي مقرّر، وهو أنّه لا يجوز الفصل بين العامل والمعمول بأجنبيّ[٨٠]، فـ (صفقة) هي معمول اسم التفضيل (أخسر)، ولا يجوز أن يُفصل بينهما بالمعطوف، فهو أجنبيّ بينهما[٨١]، وذهبوا إلى أن (المكارم) معطوف على الضمير المستتر في (أخسر)، ونُصب (صفقة) بـ (أخسر)، وحينئذٍ لا فاصلَ أجنبيَّ بينهما، فيصير الكلام نحو: (مررتُ برجلٍ أكلَ وعمرٌو خبزًا)، بعطف (عمرو) على الضمير في (أكل)، ويكون (خبزًا) منصوبًا بـ(أكل)[٨٢]. غير أن هذا مذهبٌ للبصريين في العطف لا يكون إلّا في الشعر، وإلّا وجب توكيد الضمير المستتر بضمير مناسب له، أو أن يحل بين الضمير المستتر والاسم المعطوف ضمير فصل مناسب أيضًا[٨٣].

وحاولوا أيضًا بهذا العطف المردَّد وجهًا ثالثًا، وهو إضمار فعل ينتصب به (صفقة)، وجعل (المكارم) عطفًا على(المجد)، لا على الضمير في (أخسر)، فيكون الكلام على تقدير: المجد أخسر والمكارم كذلك، ثم يُستأنف الكلام وتنتصب (صفقة) بفعل مضمر يدلّ عليه (أخسر)، وكأنّه: خسرتْ صفقةً[٨٤].

وممّا تقدّم يتضح تردّد المعطوف (المكارم) بين عطفه على الضمير في (أخسر)، أو عطفه على (المجد)، فأمّا عطفه على الضمير المستتر في (أخسر)، فهو من ضرائر الشعر عند البصريين، وهو عند الكوفيين جائز في اختيار الكلام[٨٥]. وقد يقول قائل: إن

أبا الطيب يترسّم نحو الكوفيين في شعره، كما في هذا الموضع، والحقّ أن الأمر ليس كذلك، بل هو مرسل نفسه على سجيتها، مطيعًا لفنّه، كما تبيّن لطه حسين[٨٦]، وإنّ اتفاق شعره في الغالب ومذهب هؤلاء؛ لا يقضي بكونه محتذيًا لنحوهم، كما ذهب المخزوميّ[٨٧]، وقد سبق إلى هذه الإشارة الدكتور صاحب أبو جناح[٨٨]، فالمتنبي مرسلٌ نفسه مع ما يقتضيه فنّ الشعر، والأمثلة على مثل ما نحن بصدده كثيرة، ولا علاقة لها بمذهب نحوي، منها، قوله[٨٩]:

«مَضَى وبَنوه وانْفَرَدْتَ بفَضلهمْ وأَلْف إذا مـــا جُمِّعَتْ واحِدٌ فَردُ»

وقوله[٩٠]: «يُـــاعِدْنَ حِياً يجتمعنَ ووصْلهُ فكيف بحب يجتـــــمعن وَصَدُّهُ»

وقوله[٩١]: «رَضِينَا والدُّمُسْتُـــقُ غَـــيُر رَاضٍ بمَا حكَمَ القَوَاضِـــــبُ والوَشيجُ»

وأمّا عطفه على (المجد) فباعتبارين، أحدهما بتقديرين، والمعنى: المجد أخسر والمكارم كذلك خسرتْ صفقةً. والآخر: ظاهر بلا تقدير، ولكنه عطف يخالف أصلًا صناعيًّا مقرّرًا، بيد أنهم كادوا يصبروا عليه لقوته!، حتى قال أبو العلاء: «وذلك قليل إلّا أنّه يُحتمل، لأن الغرض معروف»[٩٢]، ويبدو أنّها عبارة راقت لأبي زكريا التبريزي، فأعادها حرفًا بحرفٍ[٩٣]، وما تلك العبارة من أبي العلاء وأبي زكريا إلّا لما للمعنى من تمكّنٍ في نفسيهما. ولتردّد الذهن إليه بلا ضعف نجد أن ابن سنان الخفاجيّ يحمله على التقديم والتأخير ضرورةً، وإن أفضى إلى فساد الصنعة النحويّة[٩٤]، والذي لا مراء فيه أن مخالفة الأصل - أيّ أصل- أمر جائز عند النحويين لو أفضت المخالفة إلى معنى معتبر، قالوا: «ولا يعدل عن الأصل إلى غير الأصل لغير معنى»[٩٥].

ويبدو أنّ مثل هذا الذي يكون من أبي الطيب وغيره من المجوِّدين؛ ما هو إلّا نوع من مماطلة المعنى الناتجة عن قيد الوزن وضيق مساحة البيت، » فلمّا كان النَّفَس لا

يمتدّ في البيت الواحد بأكثر من مقدار عروضه وضربه - وكلاهما قليل- احتيج أن يكون الفصل في المعنى، فاعتمدوا أن يلطف ويدقّ»[٩٦]، ولعل هذا وغيره ما رشّح عند الواحدي أن يكون المعنى على عطف (المكارم) على (المجد)[٩٧]، من غير التفات إلى الأصول المقرّرة، وهو ظاهر قول اليازجي من بعدُ[٩٨].

وعلى أيّةٍ، فإن العطف على (المجد)، أو على الضمير المستتر في (أخسر)؛ هما معنيان يترددان في الذهن، وقد تقدّم اختلاف أذهان العلماء إليهما، مثلما تردّدوا في غيرهما من المواضع، بين أكثر من معطوف وقع لأبي الطيب، وعالجوا تجربة البحث عن القصد، بممارسة الصناعة حينًا، أو الصناعة والمعنى معًا حينًا آخر[٩٩].

٢- التردد في عود النعت:

ومنه قوله[١٠٠]:

«عَزاءَكَ سَيفَ الدّولَةِ المُقْتَدَى به فإنّكَ نَصْلٌ والشّدائدُ للنّصلِ»

وفيه تردّد المعربون في إعراب (المقتدى به)، بين أن يكون نعتًا لـ (عزاءك)، أو أن يكون نعتًا لـ (سيف الدولة)، وهو معنى قول ابن جني، فقد ذهب إلى أن الضمير في (به) يعود على العزاء، أو أن يعود على (سيف الدولة)[١٠١]، ولما كان الجار والمجرور(به) متعلِّقًا بـ (المقتدى)، أفضى إلى أن يكون المتعلَّق به نعتًا للعزاء أو نعتًا للمعزّى. وهو القول الذي صرّح به أبو العلاء، متردِّدًا في عود النعت على أحدهما بلا ترجيح[١٠٢]، في حين لم يقوَ ذهن فريق من الشّراح على غير أن يكون نعتًا للأول منهما[١٠٣]، فلولا قوة العودين لما تردّد أبو الفتح وأبو العلاء فيهما، أو إليهما معًا، وإنّ تبصّرًا في مثل هذا الموضع يعود على النصّ بدلالته المرجوة، ويحفظ عليه معناه.

والذي عليه النحويون أن للنعت وظائفَ دلالية، يفرزها السياق ويدلّ عليها، كالتخصيص والتعميم والمدح والذمّ والتعليل وغيرها[١٠٤]، وليس أن يكون بدلالة

واحدة. وكون النعت للعزاء أراه مدحًا يُراد به (التعليل)، بمعنى أنهما غرضان في آن واحد، أو أن المدح عامّ والتعليل معنى خاصّ فيه، كالذي في قوله تعالى: »يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ«[١٠٥]، فالموصول وصلته (الذي خلقكم...) نعت لـ(ربّكم)، للدلالة على التعليل الذي يفضي إليه التعظيم هنا[١٠٦]. وهذا التعليل الذي يؤديه (المقتدى) يتساوق وحضورَ التشبيه الضمني في الشطر الثاني (فإنّك نصلٌ والشدائد للنصلِ)، فهو من (حسن التعليل)[١٠٧] بمكانٍ، وهو على حدّ قول أبي تمام[١٠٨]:

«لا تُنْكِري عَطَلَ الْكَرِيمِ مِنَ الغِنَى فالسَّيْلُ حَـــــرْبٌ لِلْمَكانِ العَالِي»

فإن في التعليل الذي في الشطر الثاني أيضًا تشبيهًا ضمنيًّا، يتناسب وما تقدّمه من حال المشبّه[١٠٩]، وأقرب منه قول البحتري[١١٠]:

«ضَحوكٌ إلى الأبطالِ، وَهوَ يَـرُوعُهم وَللسّـــيفِ حَدٌّ حينَ يَسطو، وَرَوْنَـقُ»

لما فيه من تشبيه ضمنيّ، وتحقّقُ دقة هذا التشبيه وخفاؤه بلاغة لا نجدها في غيره من ضروب التشبيه الأخرى[١١١]، وهذا التشبيه – بعدُ– متلبّس بـ (حسن تعليل)، والغرض منه – كما يظهر– تقرير حال المشبّه في نفس السامع، فهو من أغراض التشبيه عند البلاغيين[١١٢]، وكلّ ذلك نجده في بيت المتنبي، وقد تضافرت هذه القرائن (التشبيه الضمني وحسن التعليل والغرض من التشبيه)؛ في خروج النعت للتعليل وهيّأته.

وقد يتردّد في الذهن – ولا مشاحةَ– أن يكون هذا النعت نفسه دالًّا على(التنبيه)، كالذي في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ * الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ[١١٣] ﴾، فـ(الذي خلقك...)، نعت يراد به التنبيه على أن من يقدر على ذلك أوّلًا لهو قادر عليه ثانيًا[١١٤]، والذي يهالئ التنبيه في هذا النعت ما في الشطر الثاني

أيضًا، فهو خبر أُنزل فيه المعزّى منزلة المنكر المتردِّد في قبول أن يكون عزاؤه قدوة لرعيته، إذ قد يخرج الخبر إلى مثل ذلك[١١٥]، وهذا الخروج المشفوع بإنزال المخاطب منزلة المنكر المتردِّد، أمرٌ سائغ في فنّ الشعر، ويعلي من شأن هذا الخبر أنه تضمّن (تنكيتًا)[١١٦] بارعًا، فليس ذكره للنصل عبثًا، بل ذكره ليناسب اسم الممدوح (سيف الدولة)!، فالنصل هو حديد السيف[١١٧]، بل هو، هنا، السيف عينه، لمكان التنكيت. وقد أحصى الثعالبيّ هذا الاستعمال البديع في شعره- ومنه هذا البيت- وسمّاه (حسن التصرف في مدح سيف الدولة بجنس السيفية)[١١٨]، ولم يُزد على ذلك وصفًا.

ومن كلّ ما تقدّم تتضح مشروعية التردد في عود النعت (المقتدى) على العزاء أو على المعزّى، وقد يصحّ أن يكون النعت بدلالاته المتقدمة مرادًا في المنعوتَيْنِ كليهما في آن واحد، على نحو الاتساع والإيجاز، كما في قوله تعالى: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى * الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى﴾[١١٩]، وكأن الكلام: سبّح الاسم الأعلى لربّك الأعلى[١٢٠]. وقد حضرت في شعر أبي الطيب أمثلة مناظرة أخرى، ترددّ المعربون في عود النعت على أكثر من عنصر نحويّ[١٢١].

٣- التردّد في عود الحال:

ومنه ما في قول المتنبي[١٢٢]:

«إلى المَلِكِ الطّاغي فكَمْ من كَتيبَةٍ تُسايِرُ منهُ حَتْفَها وهيَ تَعْلَمُ
ومِنْ عاتِقٍ نَصرانَةٍ بَرَزَتْ لَهُ أسيلَةِ خَدٍّ عَنْ قَليلٍ سيُلْطَمُ
صُفُوفًا للَيْثٍ في لُيُوثٍ حُصُونُها مُتُونُ المَذاكي والوَشيجُ المُقَوَّمُ»

وقد أفضى قول ابن جني في إيضاح البيت الثالث؛ إلى أن (صفوفًا) حال من (عاتق) التي هي الشابة البكر من النساء، أو أنها حال من (كتيبة)، قال: « أي: برزتْ له صفوفًا، لأن عاتقًا هنا في معنى جماعة، كما تقول: كم من رجلٍ جاءني، فالرجل

هنا جماعة، ويجوز أن تكون الصفوف هي الكتائب»[١٢٣]، بمعنى أنه تردّدَ في عود الحال إلى صاحب بعينه، فكلاهما يتوقد له الذهن. وهو قول المعريّ بعد أبي الفتح أيضًا، ولكن ببيان نحويّ أوضح، من دون أن يغض أبو العلاء من العودين بترجيح أو نحوه[١٢٤]، وكذا فعل صاحب (التبيان)، الذي أعاد عبارة الأخير نفسها، تعبيرًا عن تردّده بين العودين، ورضاه بالمعنيين[١٢٥]. غير أن أبا سهل الزوزنّي نقم على أبي الفتح قولَه وأزرى به، ساخرًا من عود الحال على (عاتق)، قال: «وما تصنع النساء بمصافّة الرجال؟، وهل هو إلّا عين المحال»[١٢٦]، وليت أبا سهل هوّن على نفسه، وحفظ عليه قوله، إذ لم يشتط أبو الفتح في العود الذي نكفه هو، وإنه جارٍ على أفانين الشعر التي درج عليها الشعراء، وإنما ذكر الشاعر العواتق الحِسان وهنّ يخرجن صفوفًا، كنايةً عن صفةٍ، وهي خزي رجالهن وذلّهم وانكسارهم أمام الممدوح يوم نصره المأزّر، وقد برزْن من خدورهن لهذا الحادث الذي نوّه به، إذ لم يكن الخروج ومصافّة الرجال إلّا لهذا المعنى، وإن خروج النساء ومصافّة الرجال لم يكن هينًا على العربيّ آنذاك، وهذا ما يشهد به الشعر نفسه، قال مهلهل بن ربيعة[١٢٧]:

«كُنَّا نَغَارُ عَـلَى الْعَوَاتِقِ أَنْ تُرَى بالأمسِ خـارجةً عنِ الأوطـانِ
فَخَرَجْنَ حِينَ ثَوَى كُلَيْبٌ حُسَّراً مستيـقناتٍ بعـدَهُ بهـوانِ»

وقول الفرزدق في الفخر[١٢٨]:

«فَما بَرِحوا حتى تَهادَتْ نساؤهُمْ بِبَطْحَاء ذي قَارٍ، عيابَ اللّطائِمِ»

والكناية - كما يذكر عبد القاهر الجرجاني- واحدة من الفنون الرفيعة التي هي من مقتضيات النظم وتوخي معاني النحو[١٢٩]، وبراعة الكناية - بعدُ- تأتي من حسن المأخذ ودقّة المسلك ولطف الإشارة، فهي معنى المعنى[١٣٠]، ولعلنا لا نخرج عن حدود البحث، بل نحن في الصميم منه، إذا قلنا: إن هذا ما يُدعى عند

المشتغلين بالنقد الحديث بـ(النصّ الغائب)، وهو النصّ الذي يعني الشعرية أكثر ممّا يعنيها (النصّ الحاضر)، فهو شغلها الشاغل؛ لأنه نصٌّ لم يقله النصّ الحاضر مباشرةً[١٣١]. ويعلي من شأن هذه الكناية، التي في قول المتنبي، أنها جاءت عن طريق مبالغة التبليغ، كونها مقبولة عقلًا وعادةً[١٣٢]، إلاّ أن فرصة تحققها في الواقع ضئيلة جدًّا، وأعني بالواقع هنا: خروج العواتق صفوفًا. وربّما كان كلّ ذلك مشجّعًا لعدد من الشراح على أن يتردّدوا إلى هذا العود وحده دون غيره، كالواحدي[١٣٣]، واليازجي[١٣٤]، والبرقوقي[١٣٥].

ويصحّ التردّد إلى العود الآخر، كما تقدم من ابن جني ومن تبعه، وهو عود (صفوفًا) على (كتيبة)، وهي بمعنى الجمع الذي أفادته من (كم) الخبرية[١٣٦]، وكأن المعنى: أن هذه الكتائب تساير حتفها صفوفًا لليثٍ في ليوث من أصحابه، ليس لهم حصون غير ظهور خيلهم ورماحهم، وهو تعريض بالأعداء (الروم) الذين اتخذوا من الجبال والقلاع حصونًا، ذلًّا وجبنًا. وعود الحال على صاحبٍ بعيدٍ إنما هو ضربٌ من (الالتفات) البلاغيّ، ولم أجد أحدًا ذكر هذا الضرب من الالتفات من قبلُ، سوى الإشارة التي تقدّمت، في موضع سابق، من ابن الأثير، وهي أن هذا الفنّ لا يتخصص بضوابط معينة تحدّه، فهو يقع على ما تقتضي موارد الخطاب. وهذا التحول في العود من القريب إلى البعيد؛ إنما كان تنشيطًا لذهن المتلقي وإيقاظًا، ومفاجأةً تثير تأمله بحثًا عن المؤثرات السياقية والظلال الدلالية، وليس الالتفات، بصورة عامة، إلّا كذلك، كما يقرّر المعنيون[١٣٧]. وتردّد إلى القول بهذا العود أبو سهل الزوزني[١٣٨]، وأبو معقل المهلبي[١٣٩]، وما ذلك إلاّ لما تقدم من معنى، أو لمعنى آخر صحّ عندهما.

وتردّد المعربون في عود الحال على أكثر من صاحبٍ[١٤٠]، في غير هذا الموضع، ولا يخلو هذا التردّد من معنى ظاهر، أو نكتة تماهي الذوق الرفيع الذي توخّاه الشاعر.

٤- التردّد في عود شبه الجملة:

ومن هذا التردّد ما كان في قول أبي الطيب[١٤١]:

سَقَى ابنُ عَلِيٍّ كلَّ مُزنٍ سقَتْكمُ ... مُكافأةً يَغْدو إلَيْها كما تَغدُو

لتَرْوَى كما تُرْوِي بلاداً سكَنْتِها ... ويَنْبُتَ فيها فَوْقَكِ الفَخرُ والمجدُ

بمن تَشخَصُ الأبصارُ يوْمَ رُكوبِهِ ... ويُخْرَقُ من زَحْمٍ على الرّجلِ البُرْدُ

فشبه الجملة (بمن...) لا بدَّ أن تكون متعلقة بعامل معين، والعامل بعدُ ((يظهر معناها ويربطها بعمل يملؤها وينصبها ظاهرًا أو تقديرًا))[١٤٢]، وأهمية التعليق تتضح من كونه مقيدًا، ومن المعلوم أنه ما من قيد إلّا ووراءه فائدة، وإلّا كان لغوًا[١٤٣]، وتختلف دلالة التعليق بحسب حروف الجر ومعانيها السياقية، قال العلويّ: ((ويختلف ذلك الاتصال باختلاف معانيها، وتحتها أسرار))[١٤٤]، وكذا إذا كان المعلّق ظرفًا للزمان أو المكان.

وفي البيت الثالث تردد المعربون في تعليق شبه الجملة، فذهب ابن جني إلى القول بأنّها متعلقة بـ (تروى)، أو أن تكون متعلّقة بـ (ينبت)[١٤٥]، وتبعه على ذلك أبو العلاء المعري[١٤٦]، الذي دأب على ألاّ يفوّت معنًى من هذا القبيل إلاّ ونوّه به، ثم تبعهما على ذلك جلّ الشراح المعربين[١٤٧]. وما ذهابهم للتردد بين العودين، بلا بخس أو توهين، إلّا لقوة المعنى فيهما جميعًا.

إن تعلق الجار والمجرور- بصورة عامة- قيد من القيود التي تضبط الحدث بمعنى فرعيّ، وهو من جهته أيضًا يمنحها معناها الفرعيّ المناسب، فتصير شبه الجملة المركبة من الجار والمجرور «كأنّها جزء منه، لا يظهر معناها إلّا به، ولا يكتمل معناه إلّا بها»[١٤٨]، كما في قوله تعالى: «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ»[١٤٩]فاللام إنّما ذُكرت عند سبق النفع، و(على) إنّما ذُكرت عند سبق الضرّ، وقد أفادت اللام

معنى التملك والانتفاع من الفعل الذي هو لها، وأفاد الفعل أيضًا معنًى من قيدِهِ، الذي هو حرف الجرّ، وكذا (على) فإنّها جاءت بمعنى الاستعلاء الذي يفضي للقهر، ولا يكتمل المعنى إلّا بالفعل، والفعل من جهته مقيد بمعنى ذلك الحرف(١٥٠).

وحرف الجر الذي تردّدوا في تعلقه هو (الباء)، وجعلوه مرددًا بين (تروى) و(ينبت)، نظرًا لمعناه السياقي الذي أضفاه عليه كلّ فعل على انفراد، وبه تقيد كلٌّ منهما، ومؤدى قول الشرّاح المعربين أن (الباء) هنا بمعنى السببية، مع كلا الفعلين(١٥١)، قال ابن جني، وتبعه جماعة: « والباء في (بمن...) معلقة، إن شئت بـ (تروى) وإن شئت بـ (ينبت)، والتقدير: بجود مَنْ أو بسببه»(١٥٢)، وهذا التعليق على نحو ما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ ﴾(١٥٣)، فالباء فيه سببية(١٥٤). وتردّد شبه الجملة (بمن...) في عودها بين الفعلين؛ يحمل معه مبالغة غالية، متوشِّحة بالمجاز، فقد نسب أبو الطيب على سبيل الادِّعاء – والمبالغة ادِّعاء– إلى السحاب أنه يروى بسبب شخوص الأبصار إلى الممدوح، وكذا مع الفعل الآخر (ينبت)، وكلّ ذلك يتماهى مع غرض القصيدة الذي هو المدح، إذ الغرض يسوّغ مثل هذه الأفانين في الشعر، ويحدد السمات الأسلوبية، التي يلتمسها الشاعر المبدع مختارًا(١٥٥)، فالمعاني النحوية لا تكون متحصّلة في التراكيب لولا ما وضعت له، إذ «ليست المزية بواجبة لها في أنفسها، ومن حيث هي على الإطلاق، ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام... »(١٥٦). وفي شعر أبي الطيب الكثير من المواضع التي تردّد المعنيون فيها، وجالت أذهانهم بسحر التعلق، وترددت إلى أكثر من عامل ينهض بمعنى شريف(١٥٧).

خاتمة:

اتّضح أن التردّد في العلاقات النحوية في شعر المتنبي لا يعمل في فراغ، وأنّه لا مزيّةَ له في ذاته، بل في ما يمدّ النص بكثير من الأنواع الدلالية، وأن التعامل مع التراكيب النحوية التي يحصل بين عناصرها تردّد ما، يجب أن يكون تعاملًا حذرًا، فهو تعامل مع الفن نفسه، بما يحتاج إليه من تلطف في الكشف والإيضاح، وما يحدث بين المعاني من تداخل وتجاذب. إن إعادة اللحمة بين النحو و معانيه – كما أراد عبد القاهر – كشفت عن فاعلية التردّد في العلاقات النحوية، وأن تردّد العناصر النحوية في عودها على أكثر من عنصر نحوي؛ يمدّ الدلالة بضروب من الفنون البلاغية التي تمالئ الغرض الذي نهض من أجله القول الشعريّ، كالالتفات والمبالغة وحسن التعليل والتنكيت والمجاز العقليّ وغيرها، وهذه الضروب الدلالية هي من جهتها أيضاً تمدُّ هذا التردّد بما يميزه و يحدده، فبينها علاقة من الأخذ والعطاء مستمرة أبدًا، وكان للسياق أثر في رصد هذه العلاقة التبادلية التي تعربُ عن جانب من الإبداع النحويّ، ذلك الإبداع الذي لا يكون في النظام الثابت، بل في الأداء المتغير، المتمثل باختيار الوظائف النحوية.

وتبين أن التردد في عود الضمير على أكثر من مفسِّر؛ هو التردد الأكثر حضورًا في شعر أبي الطيب، وتقصّي وجوه التردد في هذه الإحالة يحفظ للمعنى قيمته في النص، والحقيق بالذكر أن الكثير من جوانب التردّد لا تكون بداعي الافتنان في ابتداع الوجوه النحوية، بل بداعي عدم التفريط في هذه المعاني الجليلة. وبدا التردّد واضحًا أيضًا في عود المقيِّدات النحوية، وإن كان أقلّ حضورًا من التردّد المتقدم، لكنّه كان أكثر ضروب التردّد تنوعًا، فثمة تردّد في عود المعطوف، وتردّد في عود النعت، وتردّد في عود الحال، وتردّد في عود شبه الجملة. وتوافر هذا التردّد على

فنون بلاغية تتماشى والغرض المنشود، من غير أن يكون العود في أحدها متفاضلًا على غيره من العناصر النحوية، وهذا هو شرط التردّد، وكلّ ذلك من وسائل التأثير لدى المتنبي في متلقيه، بما يحقِّقه من زخم دلاليّ آسر.

الهوامش:

١) ينظر: أساس البلاغة: الزمخشري: (ردد): ٢٦٧.
٢) ينظر: روح المعاني: الآلوسي: ٧/ ٢٤٩.
٣)التوقيف عن مهمات التعاريف: محمد عبد الرؤوف المناوي: ١٧١.
٤) ينظر: المعجم الوسيط: إبراهيم مصطفى وآخرون: مادة (ردد): ١/ ٣٣٧ – ٣٣٨.
٥) ينظر: المصدر نفسه: مادة (ردد): ١/ ٣٣٨.
٦) التوبة: ٤٥.
٧)ينظر: روح المعاني: الآلوسي: ٧/ ٢٤٩.
٨)لسان العرب: ابن منظور: (ذبب): ١/ ٤٤٨.
٩) الفروق اللغوية: أبو هلال العسكري: ٩٨.
١٠)الكليات: الكفوي: ٥٢٦.
١١) ينظر: المصدر نفسه: ٣٣٧.
١٢) ينظر: نظرية عبد القاهر في النظم: درويش الجندي: ٥٤.
١٣)دلائل الإعجاز: ٤١٦.
١٤) النحو والشعر- قراءة في دلائل الإعجاز، بحث منشور في مجلة فصول، م١، ع٣، أبريل، ١٩٨١: ٣٣.
١٥) ينظر: بين الصناعة النحوية والمعنى عند السمين الحلبيّ: د. محمد عبد الفتاح الخطيب: ١٢٣.
١٦) ينظر: نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي: د. أحمد عفيفيّ: ١١١، ١٢٨.
١٧) ينظر: في المعنى النحوي والمعنى الدلالي: د. خالد إسماعيل حسّان: ١١٦.
١٨) ينظر: الدلالة التركيبية لدى الأصوليين في ضوء اللسانيات الحديثة (أطروحة): محمد علي مقابلة: ٨٥.
١٩) ينظر: ظاهرة اللبس في العربية: د. مهدي أسعد عرار: ١٢٦– ١٢٧، لسانيات النص: محمد خطابي: ١٧٣–١٧٦.
٢٠) ديوان أبي الطيب المتنبي: ١٢٢.
٢١) ينظر: الفَسر(الشرح الكبير): ٣/ ١٢٨.
٢٢)ينظر: الموضِح في شرح شعر أبي الطيب المتنبي: ٤/ ٣١٩.
٢٣) ينظر: شرح مشكل أبيات المتنبي: ١١٠– ١١١.
٢٤) ينظر: المنصف للسارق والمسروق منه: ١٠٧.
٢٥) الواضح في مشكلات شعر المتنبي: ٦٧.

٢٦) ينظر: شرحه على الديوان: ٢/ ٢٠٤.
٢٧) ينظر: المآخذ على شّراح ديوان أبي الطيب المتنبي: ١/ ٢٣٣- ٢٣٤، ٣/ ١١٧.
٢٨) ينظر: قشر الفسر: ٢/ ٢٦٤.
٢٩) ينظر: شرحه على الديوان: ٣/ ٢٣٥.
٣٠) ينظر: معجز أحمد: ٢/ ٢٣٨.
٣١) شرح التسهيل: ابن مالك: ١/ ١٥٣، حاشية الصبان على شرح الأشموني: ١ / ١٨٧.
٣٢) الروم: ٤٨.
٣٣) ينظر: جامع البيان: الطبري: ١٠ / ١٩٥، معاني القرآن وإعرابه: الزجاج: ٤ / ١٨٩، نظم الدرر: البقاعي: ١٥ / ١٢٠، روح المعاني: ٢١ / ٥٣.
٣٤) ينظر: المحرر الوجيز: ابن عطية: ٤ / ٣٤٢، البحر المحيط: أبو حيان: ٧ / ١٧٣.
٣٥) ينظر: التأويل النحوي في القرآن الكريم: د. عبد الفتاح الحموز: ١/ ٢٢.
٣٦) ينظر في ذلك ما جمعه الدكتور طالب الزوبعي عن البلاغيين وسواهم، في كتابه: من أساليب التعبير القرآني: ٩٦- ١٣٥.
٣٧) ينظر: المثل السائر: ٢/ ١٧١.
٣٨) ينظر: من أساليب التعبير القرآني: ١٦٠.
٣٩) وهذه فائدة الالتفات عند البلاغيين ونحوهم، ينظر: البرهان في علوم القرآن: الزركشي: ٣/ ١٩٧.
٤٠) ديوانه: ٢٨١.
٤١)ينظر: اللامع العزيزي: ٢/ ٧٧٥، ومعجز أحمد: ٣/ ٥١٤.
٤٢)ينظر: الموضح: ٢/ ٨٩-٩٠.
٤٣) ينظر: شرح الواحدي: ٤٢٨، الصفوة في معاني شعر المتنبي وشرحه: الكندي: ١/ ١١٩، مآخذ ابن معقل المهلبي: ٢/ ٨٠، ٣/ ٨١-٨٢، شرح البرقوقي: ٣/ ٣٣، العرف الطيب في شرح شعر أبي الطيب: اليازجي: ٢/ ٣٢٢.
٤٤)ديوانه: ٢٦٥.
٤٥) ينظر: اللامع العزيزي: ٢/ ٨٩٣.
٤٦) ينظر: شرحه على الديوان: ١/ ٢١٧.
٤٧) ينظر: التبيان في شرح الديوان: ٣/ ٣٤. وهذا الشرح نسبه محققوه إلى العكبري خطأً، ورأى الدكتور مصطفى جواد أنه لابن عدلان الموصلي، غير أن الأستاذ عبد الرحمن الهليل نفى أن يكون لأحدٍ ممّا تقدم، ببحثه الموسوم بـ (التبيان لا للعكبري ولا لابن عدلان: ١٨٥)، ورأى أنه لـ (زكي الدين السعديّ). (ينظر: مجلة الدراسات اللغوية، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات

الإسلامية، ع ٢، م٣، الرياض، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م).

٤٨) هذه الجموع تأتي في المخلوقات أو الأشياء المعنوية تشبيهًا لها بالمصنوعات. (ينظر: التكملة: أبو علي الفارسّي: ٤٢٩).

٤٩) البيت لـ (ساعدة بن جؤية) كما في (شرح أشعار الهذليين: أبو سعيد السكريّ: ٣/ ١١٥٦).

٥٠) لسان العرب: مادة (طعن): ١٣/ ٣٢٣..

٥١) ينظر: شرح الواحدي: ٤٠٢، مآخذ ابن معقل المهلبي: ٢/ ١٢٠، شرح البرقوقي: ٣/ ١٢٠، العرف الطيب: ٢/ ٣٠٥.

٥٢) الافتنان عند البلاغيين: هو أن يأتي البليغ بفنين متفاوتين من فنون الكلام، في بيت واحد، أو في جملة واحدة، مثل النسيب والحماسة، والتعزية والفخر. (ينظر: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها: د. أحمد مطلوب: ١٥٥)، وقد جاء أبو الطيب في هذا المطلع بألفاظ الغزل والحرب، على نحو لم يُسبق إليه. (ينظر: يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر: الثعالبي: ١ / ٢٣٩).

٥٣)ديوانه: ٣١٦.

٥٤) ينظر: الفسر: ١/ ١٩٥، الفتح الوهبي: ٣٤.

٥٥) ينظر: معجز أحمد: ٣/ ٥٧٠، شرح مشكل أبيات المتنبي: ٢٢٤، شرح الواحدي: ٢/ ٤٧٠، الموضح: ١/ ٢٠٢، التبيان: ١/ ٥٣، العرف الطيب: ٢/ ٣٥٤، وشرح البرقوقي: ١/ ١٢٦.

٥٦) ينظر: قشر الفسر: ١/ ٢٧- ٢٨.

٥٧) ينظر: المآخذ: ٣/ ١٣.

٥٨) ينظر: كتاب سيبويه: ٤/ ٩٠، تصريف الأفعال والمصادر والمشتقات: د. صالح الفاخري: ١٨١.

٥٩) كتاب سيبويه: ٢/ ٣٩١.

٦٠) المائدة: ٨.

٦١) ينظر: البحر المحيط: ٣/ ٤٥٥.

٦٢) المواضع كثيرة جدًا، وقف عندها المعنيون بشعر أبي الطيب، ويكفي أن أشير إلى مآخذ ابن معقل المهلبي على الشراح، فقد ذكر كثيرًا من هذه المواضع، وإن كان ذكره لها على سبيل الردّ أو التضعيف. (ينظر مثلًا: المآخذ: ١/ ١٣٨، ١/ ٢٨٣، ١/ ٢٩٠، ١/ ٢٩١، ٢/ ١٥، ٢/ ١٧، ٢/ ١٢٤، ٢/ ١٣١، ٢/ ١٤٥، ٢/ ١٧٥، ٢/ ١٧٦، ٢/ ٢١٩، ٣/ ٣٠، ٣/ ٣٧، ٣/ ١٤١، ٣/ ١٦٤، ٤/ ٣١، ٤/ ٣٣، ٤/ ٤٦، ٤/ ٥٧، ٤/ ٦٠، ٥/ ٣٩، ٥/ ٧٩، ٥/ ٨٦، ٥/ ١١٢، ٥/ ١٣٢).

٦٣)ينظر: الجملة العربية - تأليفها وأقسامها: د. فاضل السامرائي: ٣٥.

٦٤)ينظر: المساعد على تسهيل الفوائد: ابن عقيل: ٢/ ٦.

٦٥)ينظر: أسرار تقييد المسند بأدوات الشرط: د. محمد موسى حمدان: ٢٢.
٦٦)ديوانه: ١٨٦.
٦٧) ينظر: الفسر: ١/ ٩٩٩.
٦٨) ينظر: الموضح: ٢/ ٢٣٩، العرف الطيب: ١/ ٢٢٧، شرح البرقوقي: ٢/ ٦٨.
٦٩) هذا هو قول أبي العلاء المعري، وقد خلا منه كتابه (اللامع العزيزي)، كما خلا من أقوال أخرى، بيد أن أبا المرشد المعري ذكره عن كتاب أبي العلاء هذا، في كتابه (تفسير أبيات المعاني في شعر أبي الطيب: ٥٣)، وقد تضمن (معجز أحمد: ٢/ ٣٦٢) فحوى هذا القول. وكان على المحقق أن يقول شيئًا في هذا النقص الذي اعتور الكتاب.
٧٠) ينظر: شرحه: ١/ ٣٠٠.
٧١) ينظر: شرح المشكل: ١٤٨.
٧٢) ينظر: الطراز: العلوي: ٤٥٦.
٧٣) ينظر المصدر نفسه: ٤٦٠.
٧٤) ينظر: تكوين البلاغة: علي الفرج: ٣٢٩- ٣٣٠.
٧٥) المثل السائر: ٢/ ٣٥٦.
٧٦) ينظر: لسان العرب: ١١/ ٧٤٤.
٧٧) ينظر: مماطلة المعنى في شعر المتنبي: د. عبد الملك بومنجل: ٨.
٧٨)ديوانه: ٥٠٧.
٧٩) ينظر: الفسر: ٢/ ٤١٢- ٤١٣، اللامع العزيزي: ٢/ ٧٠٨، معجز أحمد: ٤/ ٨٩٩، تفسير أبيات المعاني من شعر المتنبي: ٩٢- ٩٣، الموضح: ٣/ ٣٣٢- ٣٣٣، التبيان: ٢/ ٢٧١، شرح البرقوقي: ٣/ ١١-١٢.
٨٠) وهذا أصل نحوي لا يُترك عند النحويين، ينظر مثلًا: (المقتضب: المبرد: ٣/ ١٩٧، الأصول في النحو: ابن السراج: ٢/ ٢٢٤).
٨١) ينظر: الفسر: ٢/ ٤١٢-٤١٣، اللامع العزيزي: ٢/ ٧٠٨، الموضح: ٣/ ٣٣٢- ٣٣٣.
٨٢) ينظر: الفسر: ٢/ ٤١٢-٤١٣، اللامع العزيزي: ٢/ ٧٠٨.
٨٣) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف: الأنباريّ: المسألة (٦٦): ٢/ ٤٧٤- ٤٧٥.
٨٤) ينظر: الفسر: ٢/ ٤١٢-٤١٣، اللامع العزيزي: ٢/ ٧٠٨، الموضح: ٣/ ٣٣٢- ٣٣٣.
٨٥) ينظر: الإنصاف: المسألة (٦٦): ٢/ ٤٧٤.
٨٦) ينظر: مع المتنبي: ٣٠٩.
٨٧) ينظر: مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو: د. مهدي المخزومي: ٩٠.
٨٨) ينظر: دراسات في نظرية النحو العربّي وتطبيقاتها: ٢٦٣.

٨٩)ديوانه: ١٨٦.
٩٠)المصدر نفسه: ٤٥٠.
٩١)المصدر نفسه: ٢٩٩.
٩٢) اللامع العزيزي: ٢/ ٧٠٨.
٩٣) ينظر: الموضح: ٣/ ٣٣٢.
٩٤) ينظر: سّر الفصاحة: ١١١- ١١٢.
٩٥)البسيط في شرح جمل الزجاجي: ابن أبي الربيع: ٢/ ١٠٠٣.
٩٦) المثل السائر: ٢/ ٣٥٦.
٩٧) ينظر: شرحه: ٢/ ٧١٣.
٩٨) ينظر العرف الطيب: ٢/ ٥٤٥.
٩٩) ينظر مثلاً: معجز أحمد: ٤/ ٩٢٥، ٢/ ٣٦٤، شرح الواحدي: ٧٨٢.
١٠٠)ديوانه: ٢٧٠.
١٠١)ينظر: الفسر: ٢/ ٧٣٣.
١٠٢)ينظر: معجز أحمد: ٣/ ٣٩٥.
١٠٣)ينظر مثلاً: شرح الواحدي: ٢/ ٤١٠، الموضح: ٤/ ١٠٧، التبيان: ٣/ ٤٦، شرح البرقوقي: ٣/ ١٢٧.
١٠٤)ينظر: أسلوب النعت في القرآن الكريم: قاسم الشبول: ١١٧- ١١٨.
١٠٥)البقرة: ٢١.
١٠٦)ينظر: تفسير البيضاوي: ١/ ٥٤.
١٠٧)حسن التعليل، عند البلاغيين: هو إنكار المبدع، صراحة أو ضمنًا، علة الشيء المعروفة، وإتيانه بعلّة أدبية طريفة تناسب غرضه المنشود. (ينظر: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها: ٣٩٠- ٣٩٢).
١٠٨)ديوان أبي تمام: ٣/ ٧٧.
١٠٩)ينظر: أساليب البيان في القرآن: جعفر الحسيني: ٣٣٧.
١١٠)ديوان البحتري: ٣/ ١٤٩٦.
١١١)ينظر: أساليب البيان في القرآن: ٣٣٩.
١١٢) ينظر: مواهب الفتاح (في ضمن: شروح التلخيص): ابن المغربي: ٣/ ٣٩٨.
١١٣) الانفطار: ٦-٧.
١١٤)ينظر: تفسير البيضاوي: ٥/ ٢٩٢.
١١٥)ينظر: مفتاح العلوم: السكاكي: ٢٦٢- ٢٦٣.

١١٦)التنكيت عند البلاغيين: هو ((أن تقصد شيئًا دون أشياء، لمعنى من المعاني، ولولا ذلك لكان خطأً من الكلام وفسادًا في النقد)). (البديع في نقد الشعر: أسامة بن منقذ: ٥٦).
١١٧)ينظر: لسان العرب: ١١/ ٧٩٠.
١١٨)ينظر: يتيمة الدهر: ٢٣٠ -٢٣٢.
١١٩)الأعلى: ١-٢.
١٢٠)ينظر: اتساع الدلالة في الخطاب القرآني: د. محمد نور الدين المنجد: ١٢٢.
١٢١)ينظر: اللامع العزيزي: ٢/ ٨٣٠، معجز أحمد: ٣/ ٤٦٤، شرح الواحدي: ٢/ ٣٨٦، مآخذ المهلبي: ٢/ ١٠٦.
١٢٢)ديوانه: ١٠٥ - ١٠٦.
١٢٣)الفسر: ٣/ ٥٢٦.
١٢٤)ينظر: معجز أحمد: ٢/ ٢٠٧ - ٢٠٨.
١٢٥)ينظر: التبيان: ٤: ٨٩.
١٢٦)قشر السفر: ٣٢٥.
١٢٧)ديوان المهلهل: ٨٦.
١٢٨)ديوان الفرزدق: ٢/ ٤١٤.
١٢٩)ينظر: دلائل الإعجاز: ٣٩٣.
١٣٠) ينظر: المصدر نفسه: ٢٦٣.
١٣١)ينظر: معنى المعنى عند عبد القاهر الجرجاني: د. عطية أحمد أبو الهيجاء: ٢٩١.
١٣٢)ينظر: الطراز: ٤٦٠.
١٣٣)ينظر: شرح الواحدي: ١٨١.
١٣٤)ينظر: العرف الطيب: ١/ ١٣٤.
١٣٥)ينظر: شرح البرقوقي: ٤/ ١٥٦.
١٣٦)ينظر: معجز أحمد: ٢/ ٢٠٧.
١٣٧)ينظر: أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية: د. حسن طبل: ١٤٦.
١٣٨)ينظر: قشر الفسر: ٣٢٥.
١٣٩)ينظر: المآخذ: ١/ ٢٧٥، ٥/ ٩٥.
١٤٠)ينظر مثلاً: اللامع العزيزي: ٢/ ٦٨٤، تفسير أبيات المعاني: ٨٨، شرح الواحدي: ١/ ٩٨، ١/ ١٧٦، أمالي ابن الشجري: ٣/ ١٨، التبيان: ١/ ١٢٩، ٢/ ٢٠١- ٢٠٢.
١٤١)ديوانه: ١٩٢.
١٤٢)إعراب الجمل وأشباه الجمل: د. فخر الدين قباوة: ٢٧٣.

١٤٣)ينظر: مفتاح العلوم: ٣٠٩.
١٤٤)الطراز: ٢٢٧.
١٤٥)ينظر: الفسر: ١/ ١٠٢١.
١٤٦)ينظر: اللامع العزيزي: ١/ ٣٧٦.
١٤٧)ينظر مثلاً: شرح الواحدي: ١/ ٣١١، التبيان: ٢/ ٥، العرف الطيب: ١/ ٢٣٥، شرح البرقوقي: ٢/ ٧٥.
١٤٨)إعراب الجمل وأشباه الجمل: ٢٧٣.
١٤٩)البقرة: ٢٨٦.
١٥٠)ينظر: علم المعاني – دراسة بلاغية: د. بسيوني عبد الفتاح: ١/ ٢٣٠.
١٥١)ينظر: شرح الواحدي: ١/ ٣١١، التبيان: ٢/ ٥، العرف الطيب: ١/ ٢٣٥، شرح البرقوقي: ٢/ ٧٥.
١٥٢)الفسر: ١/ ١٠٢١.
١٥٣)البقرة: ٥٤.
١٥٤)ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: ابن هشام: ١٣٩.
١٥٥)ينظر: البلاغة والأصول – دراسة في أسس التفكير البلاغي العربي- نموذج ابن جني: محمد مشبال: ٢٨٠.
١٥٦) دلائل الإعجاز: ٨٧.
١٥٧)ينظر مثلاً: معجز أحمد: ١/ ٢، ٣/ ٥٧٤، ٣/ ٧٥٢، التبيان: ١/ ٢٩، ١/ ١١٠، ٤/ ٧٤، ٤/ ٨٢.

ثبت المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

الكتب:

*اتساع الدلالة في الخطاب القرآني: د. محمد نور الدين المنجد، دار الفكر، ط١، دمشق، ٢٠١٠م.

*أساس البلاغة: أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت٥٣٨هـ)، دار إحياء التراث العربي، ط١، بيروت، ٢٠٠١م.

*أساليب البيان في القرآن: جعفر الحسيني، مؤسسة الطباعة والنشر، ط١، طهران، ١٤١٣هـ.

*أسرار تقييد المسند بأدوات الشرط (إن وإذا ولو) وموقعها في القرآن الكريم: د. محمود موسى حمدان، مكتبة وهبة، ط١، القاهرة، ٢٠١١م.

*أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية: د. حسن طبل، دار الفكر العربي، ط١، القاهرة، ١٩٩٨م.

*أسلوب النعت في القرآن الكريم: قاسم محمد سلامة الشبول، عالم الكتاب الحديث، ط١، إربد، ٢٠١٠م.

*الأصول في النحو : أبو بكر محمد بن سهل السراج (ت٣١٦هـ)، تحقيق: د. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، ط٢، بيروت، ١٩٨٧م.

*إعراب الجمل وأشباه الجمل: د. فخر الدين قباوة، دار القلم العربي، ط٥، حلب، ١٩٨٩م.

*أمالي ابن الشجري: أبو السعادات هبة الله بن علي بن محمد بن حمزة الحسني العلوي المعروف بابن الشجري(ت٥٤٢هـ)، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي، مكتبة الخانجي، ط١، القاهرة، ١٩٩٢م.

*الأنا في شعر المتنبي: د. أحمد أبا الصافي جعفري، منشورات الحضارة، دار نور شاد، ط١، الجزائر، ٢٠٠٤م .

*الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين : أبو البركات الأنباري (ت٥٧٧هـ)، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، ط٤، ١٣٨٠ هـ - ١٩٦١م.

*أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر البيضاوي(ت٦٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث، ط١، بيروت، د.ت.

*البحر المحيط : أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي (ت٧٤٥هـ)، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخرِين، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٩٣هـ.

*البديع في نقد الشعر: أسامة بن منقذ (ت٥٨٤هـ)، تحقيق: أحمد أحمد بدوي وحامد عبد المجيد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط١، مصر، ١٩٦٠م.

* البرهان في علوم القرآن : بدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي (ت٧٩٤هـ)، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، الدار

النموذجية، ط١، بيروت، ٢٠٠٦م.

*البسيط في شرح جمل الزجاجي : عبيد الله بن أحمد المعروف بابن أبي الربيع الأشبيلي (ت٦٨٨هـ)، تحقيق : د.عياد بن عيد الثبيتي، دار الغرب الإسلامي، ط١، بيروت، ١٩٨٦ م.

*البلاغة والأصول – دراسة في أسس التفكير البلاغي العربي(نموذج ابن جني): محمد مشبال، دار رؤية، ط١، القاهرة، ٢٠١٦م.

*البيان في شرح اللمع لابن جني: الشريف عمرو بن إبراهيم الكوفي(ت ٥٢٩هـ)، تحقيق: د. علاء الدين حموية، دار عمار، ط٢، عمّان، ٢٠١٢م.

*بين الصناعة النحوية والمعنى عند السمين الحلبي في كتابه الدر المصون في علوم الكتاب المكنون : د.محمد عبدالفتاح الخطيب، دار البصائر، ط١، القاهرة، ٢٠١١م.

*التأويل النحوي في القرآن الكريم : د. عبدالفتاح الحمّوز، مكتبة الراشد، ط١، الرياض، ١٩٨٤م.

*التبيان في شرح الديوان، المنسوب خطأً لأبي البقاء العكبري(ت٦١٦هـ)، تحقيق: مصطفى السقا وآخرين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط١، القاهرة، ١٩٥٦م.

*تصريف الأفعال والمصادر والمشتقات: د. صالح الفاخري، دار عصمى، ط١، القاهرة، ١٩٩٦م.

*التعريفات: السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت٨١٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، ط١، بيروت، ٢٠٠٣م.

*تفسير أبيات المعاني من شعر أبي الطيب المتنبي: أبو المرشد سليمان بن علي المعريّ(ت بعد ٤٩٢هـ)، تحقيق: مجاهد الصواف ومحسن غياض، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، ط١، مكة، ١٣٩٩هـ.

*التكملة: أبو علي الفارسي(ت٣٧٧هـ)، تحقيق: كاظم بحر المرجان، عالم الكتب، ط٢، بيروت، ٢٠١٠م.

*تكوين البلاغة–قراءة جديدة ومنهج مقترح: علي الفرج، دار المصطفى، ط١، قم، ١٣٧٩ه.

*التوقيف على مهمات التعاريف: محمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق : د. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، ط١، بيروت، دمشق، ١٤١٠هـ.

*جامع البيان في تأويل القرآن : أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١٢هـ– ١٩٩٢م .

*الجملة العربية – تأليفها و أقسامها : د. فاضل صالح السامرائي، دار الفكر، ط٣، عمّان، ٢٠٠٩م.

*جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع: السيد أحمد الهاشمي، عناية نجوى أنيس، دار إحياء التراث العربي، ط١، بيروت، د.ت.

*حاشية الصَّبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك: محمد بن علي الصَّبان (ت ١٢٠٦هـ)، تحقيق : طه عبد الرؤوف سعيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د . ط، د . ت .

*دراسات في نظرية النحو العربي وتطبيقاتها: د. صاحب أبو جناح، دار الفكر، ط١، عمان، ١٩٩٨م.

*دلائل الإعجاز: أبو بكر عبد القاهر الجرجانيّ (ت ٤٧١ أو ٤٧٤هـ)، عناية د. محمود محمد شاكر، دار المدني، ط٣، جدة، ١٤١٣هـ- ١٩٩٢م.

*ديوان أبي الطيب المتنبي، تحقيق: د. عبد الوهاب عزام، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط١، القاهرة، ١٩٤٤م.

*ديوان أبي تمّام بشرح الخطيب التبريزي، تحقيق: محمد عبده عزام، دار المعارف، ط٤، د.ت.

*ديوان البحتري، تحقيق: حسن كامل الصيرفي، دار المعارف، ط٣، مصر، ١٩٦٤م.

*ديوان الجواهري، دار الحرية، ط٢، بغداد، ٢٠٠١م.

*ديوان الفرزدق : شرحه وضبطه وقدم له: الأستاذ علي فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧ .

*ديوان المتنبي بشرح علي بن أحمد الواحدي (ت ٤٦٨هـ)، تحقيق: فريدرخ ديتريصي، طبعة برلين د.ت.

*ديوان المهلهل بن ربيعة، تحقيق: إنطوان محسن القوّال، دار الجيل، ط١، بيروت، ١٩٩٥م.

*روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: شهاب الدين أبو الثناء محمود بن عبد الله الآلوسي (ت١٢٧٠هـ)، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١٥هـ.

*سـر الفصاحة: ابن سنان الخفاجي (ت٤٤٦هـ)، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٨٢م.

*شرح أشعار الهذليين: صنعة أبي سعيد السُّكَّري (ت٢٧٥هـ)، تحقيق: عبد الستار أحمد فرّاج، مكتبة دار العروبة، القاهرة، د.ط، د.ت.

*شرح التسهيل: ابن أم قاسم المرادي (ت٧٤٩هـ)، تحقيق: محمد عبد النبي، مكتبة الإيمان، ط١، المنصورة، ٢٠٠٦م.

*شرح التسهيل (تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد) : جمال الدين محمد بن مالك (ت ٦٧٢ هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١ م .

* شرح الرضي على الكافية : رضى الدين محمد بن الحسن الرضي الإستراباذي (ت ٦٨٦هـ)،

تصحيح وتعليق ـ : يوسف حسن عمر، مؤسسة الصادق، ط٢، طهران، ١٣٨٤هـ.

*شرح ديوان المتنبي: عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتب العلمية، ط٢، بيروت، ٢٠٠٧م.

*شرح شعر المتنبي: أبو القاسم المعروف بابن الأفليلي(ت٤٤١هـ)، تحقيق: د.مصطفى عليان، مؤسسة الرسالة، ط١، بيروت، ١٩٩٢م.

*شرح مشكل أبيات المتنبي: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده (ت ٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، طبعة وزارة الإعلام، دار الأندلس، ط١، بغداد، ١٩٧٧م.

*الصفوة في معاني شعر المتنبي وشرحه: أبو اليمن تاج الدين زيد بن الحسن الكندي(ت ٦١٣هـ)، تحقيق: د. عبد الله صلاح الفلاح، النادي الأدبي، ط١، الرياض، ٢٠٠٩م.

*الطراز المتضمن لإسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز : يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم العلوي (ت ٧٩٤هـ)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م .

*ظاهرة اللبس في العربية - جدل التواصل والتفاصل: د. مهدي أسعد عرار، دار وائل، ط١، عمان، ٢٠٠٣م.

*العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب: ناصيف اليازجي، عناية: عمر فاروق الطباع، دار الأرقم، ط١، بيروت، ١٩٩٦م.

*علم المعاني - دراسة بلاغية ونقدية لمسائل علم المعاني: د. بسيوني عبد الفتاح فيود، مؤسسة المختار- القاهرة، دار المعالم الثقافية- الإحساء، ط١، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.

*الفتح الوهبي على مشكلات المتنبي: أبو الفتح عثمان ابن جني(ت٣٩٢هـ)، تحقيق: محسن غياض، دار الحرية، ط١، بغداد، ١٩٧٣م.

*الفروق اللغوية: أبو هلال العسكري (توفي أوائل القرن الخامس الهجري)، تحقيق : محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، ط١، القاهرة، ١٩٩٧م.

*الفسر- شرح ابن جني الكبير على ديوان المتنبي: أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق: رضا رجب، دار الينابيع، ط١، دمشق، ٢٠٠٤م.

*في المعنى النحوي والمعنى الدلالي : د. خالد إسماعيل حسان، مكتبة الآداب، ط١، القاهرة، ٢٠٠٩م.

*قشر الفسر: أبو سهل محمد بن الحسن الزوزني (ت ٤٤٥هـ)، تحقيق:د. عبد العزيز بن ناصر المانع، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط١، الرياض، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

*قضايا التشكيل في الدرس اللغويّ- في اللسان العربي: د. فيصل إبراهيم صفا، عالم الكتب الحديث، ط١، أربد، ٢٠١٠م.

*كتاب سيبويه : أبو بشر عمرو بن عثمان (ت

١٨٠هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، ط٣، القاهرة، ١٩٨٨م.

*الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل :أبو القاسم الزمخشري، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وآخرَين، مكتبة العبيكان، ط١، الرياض، ١٩٩٨م.

*الكليّات - معجم في المصطلحات والفروق اللغوية : أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي (ت١٠٩٤هـ)، تحقيق : د. عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، ط٢، لبنان، ١٩٩٨م.

*اللامع العزيزي: أبو العلاء المعري(ت٤٤٩هـ)، تحقيق: محمد سعيد مولوي، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط١، الرياض، د.ت.

*لسان العرب: جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور (ت٧١١هـ) تحقيق : عامر أحمد حيدر، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ٢٠٠٣م.

*المآخذ على شراح ديوان أبي الطيب المتنبي:أبو العباس أحمد بن علي بن معقل المهلبي(ت٦٤٤هـ)، تحقيق: د. عبد العزيز بن ناصر المانع، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط٣، الرياض، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

*المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ضياء الدين بن الأثير(ت٦٣٧هـ)، تحقيق: أحمد الحوفي، بدوي طبانة، مكتبة النهضة، ط١، مصر، د.ت.

*المسائل الحلبيات: أبو علي الفارسي، تحقيق: د. حسن هنداوي، دار القلم - دمشق، دار المنارة - بيروت، ط١، ١٩٨٧م.

* المساعد على تسهيل الفوائد : شرح الإمام الجليل بهاء الدين بن عقيل (ت٧٦٩هـ) على كتاب التسهيل لابن مالك، تحقيق: محمد كامل بركات، (ج٢) من منشورات جامعة أم القرى، طبعة: دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٠٢ - ١٩٨٢م.

*مع المتنبي: د. طه حسين، منشورات مؤسسة هنداوي، ط١، مصر، ٢٠١٢م.

*معجز أحمد: أبو العلاء المعري، تحقيق: د. عبد المجيد ذياب، دار المعارف، ط١، القاهرة، ١٩٨٦م.

*معجم المصطلحات البلاغية وتطورها: د. أحمد مطلوب، ناشرون، ط١، بيروت، ٢٠٠٧م.

*المعجم الوسيط : د. إبراهيم مصطفى وآخرون، دار الدعوة، ط٢، استانبول، ١٩٨٩م.

*معنى المعنى عند عبد القاهر الجرجاني بين النظرية والتطبيق: د. عطية أحمد أبو الهيجاء، دار الخليج، ط١، عمان، ٢٠١٠م.

*مفتاح العلوم: أبو يعقوب السكاكي (ت٦٢٦هـ)، تحقيق:د. عبد الحميد هنداوي،

دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ٢٠٠٠م.

*مماطلة المعنى في شعر المتنبي- أنماطها ومداها: د. عبد الملك بومنجل، عالم الكتب الحديث، ط١، إربد، ٢٠١٠م.

*من أساليب التعبير القرآني: د. طالب محمد إسماعيل الزوبعي، دار النهضة العربية، ط١، بيروت، ١٩٩٦م.

*المنصف للسارق والمسروق منه: أبو محمد الحسن بن علي بن وكيع التنّسي (ت٣٩٣هـ)، تحقيق: عمر خليفة بن إدريس، منشورات جامعة قار يونس، ط١، بنغازي، ١٩٩٤م.

*مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، في ضمن (شروح التلخيص): ابن يعقوب المغربي(ت١١١٠هـ)، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، د.ت.

*الموضح في شرح شعر أبي الطيب المتنبي: أبو زكريا يحيى بن علي التبريزي (ت٥٠٢ هـ)، تحقيق: د.خلف رشيد نعمان، دار الشؤون الثقافية العامة، ط١، بغداد، ٢٠٠٠م.

*المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز : أبو محمد عبد الحقّ بن عطية الأندلسي (ت ٥٤٢هـ)، تحقيق عبدالله بن إبراهيم الأنصاري، ومحمد الشافعي الصادق العناني، مطبوعات الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر، ط٢، الدوحة، ٢٠٠٧م.

*مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو : د. مهدي المخزومي، دار الرائد العربي، ط٢، بيروت، ١٩٨٦م.

*معاني القرآن وإعرابه : أبو إسحاق إبراهيم السَّري الزجاج (ت٣١١ هـ)، تحقيق: د. عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، ط١، بيروت، ١٤٠٨ هـ- ١٩٨٨ م .

*مغني اللبيب عن كتب الأعاريب : ابن هشام الأنصاري (ت٧٦١ هـ)، تحقيق: مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، ط٥، بيروت، ١٩٧٩م .

* المقتضب : أبو العباس محمد بن يزيد المبرد (ت ٢٨٥ هـ)، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت، د . ت .

*نحو النصّ – اتجاه جديد في الدرس النحوي: د.أحمد عفيفي، مكتبة زهراء الشرق، ط١، القاهرة، ٢٠٠١م.

*نظرية النحو التوليدي التحويلي في الدراسات اللسانية العربية الحديثة: كريم عبيد عليوي، دار الشؤون الثقافية العامة، ط١، بغداد، ٢٠١٢م.

*نظرية عبد القاهر في النظم: د. درويش الجندي، مكتبة نهضة مصر، ط١، مصر، ١٩٦٠م.

*نظم الدرر في تناسب الآيات والسور :

للإمام برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي (ت ٨٨٥هـ)، دار الكتاب الإسلامي، ط٢، القاهرة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢ م .

*الواضح في مشكلات شعر المتنبي: أبو القاسم الأصفهاني (ت٣٣٦هـ)، تحقيق: الطاهر بن عاشور، الدار التونسية، ط١، تونس، ١٩٦٨م.

*يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر: أبو منصور الثعالبي (ت٤٢٩هـ)، تحقيق: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٨٣م.

الأطاريح والمجلات العلمية:

*الدلالة التركيبية لدى الأصوليين في ضوء اللسانيات الحديثة (أطروحة): محمد علي فالح مقابلة،إشراف إ.د.محمد حسن عواد،كلية الدراسات العليا،الجامعة الأردنية،٢٠٠٦م.

*مجلة الدراسات اللغوية،مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية،م٣، ع ٢، الرياض، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

*مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتّاب م١، ع٣، أبريل، القاهرة،١٤٠١-١٩٨١.

الاستحضارُ التاريخيُّ لكوفةِ الإمامِ عليٍّ عليه السلام

(دراسةٌ تاريخيَّةٌ)

Historical Remeniscence of Kufa I the Reign of Imam Ali
(Historical Study)

م. عبد الحسين علوان الدرويش
الجامعة المستنصرية / كلية الآداب / قسم الاعلام

Lect. `Abidalhussein `Alwan Al-Darweesh
University of Mustansiriya / College of Arts / Dept of Media

الاستحضارُ التاريخيُّ لكوفةِ الإمام عليٍّ عليه السلام
(دراسةٌ تاريخيَّةٌ)

Hesitation in the Syntactic Relationships in the Poetry of Al-Mutanabi (Reading on the Semantic Scopes)

م. عبد الحسين علوان الدرويش
الجامعة المستنصرية / كلية الآداب / قسم الاعلام

Lect. `Abidalhussein `Alwan Al-Darweesh
University of Mustansiriya / College of Arts / Dept of Media

aldarwesh566@gmail. com

تاريخ الاستلام: ١١/ ٢/ ٢٠١٩
تاريخ القبول: ١٦/ ٤/ ٢٠١٩

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

ملخص البحث :

يستمد البحث أهميته من شخصية الإمام علي عليه السلام بوصفه رمزاً حضارياً وإنسانياً يعبر عن أسمى معاني الإسلام الروحية وتجسيدها في مختلف الأبعاد والمستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية فضلا عن أن هذه الشخصية العظيمة حظيت باهتمام العلماء المسلمين وغير المسلمين قديماً وحديثاً. يتكون البحث من مبحثين، المبحث الأول: العواصم الإسلامية... جغرافية الأمكنة والذي يحتوي على محورين، المحور الأول: الكوفة قراءة في الجغرافية و المحور الثاني: الكوفة قراءة في التكوين التاريخي، أما المبحث الثاني الأبعاد الاستراتيجية لاختيار الكوفة عاصمة للخلافة الاسلامية، فيتضمن المحور الأول: الأبعاد الاستراتيجية للعوامل العسكرية، والمحور الثاني: البعد الاستراتيجي للعوامل الاقتصادية، ثم نتائج البحث و المصادر والمراجع.

Abstract:

The research derives its importance from the personality of Imam Ali as a cultural and human symbol that expresses the highest spiritual meaning of Islam and its embodiment in various dimensions, levels, political, economic and social aspects. This great personality has also attracted the attention of Muslim and non-Muslim scholars of old and recent times. There are two sections: the first tackles Islamic capitals... conquests and transfers of government and includes two axes, the first is about Kufa as geography and the second about the historical existence of Kufa. The second does the strategic and objective dimensions of the selection of Kufa as a capital of the Islamic Caliphate and also includes two axes, the first is about the strategic dimensions and the second about the objective dimensions. Finally, the study terminates with the conclusion, the results of the search, sources and references.

المقدمــة

يستمد البحث أهميته من شخصية الإمام علي عليه السلام بوصفه رمزاً حضارياً وإنسانياً يعبر عن أسمى معاني الاسلام الروحية وتجسيدها في مختلف الابعاد والمستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية. وما زالت هناك أبعاد خافية على الرغم من أن العلماء، عمالقة الفكر، وجهابذة العقيدة وأساطين السياسة وأعلام القانون والادباء الكبار، منذ عصور طويلة خاضوا غمار هذا اليم، فهناك أبعاد على مستوى التطورات العلمية والمستقبلية للعلوم الإنسانية ومنظومة استقراء الاستراتيجية بعيدة المدى والتنظير في العلوم السياسية والاقتصادية والعسكرية والجغرافية المعاصرة. لكن ماذا أكتب عن هذه الشخصية العظيمة التي شملت صفات الكمال، ومحمود الشمائل والاخلاق وسناء الحسب وباذخ الشرف؟ فقد اختص بقرابته من الرسول محمد صلى الله عليه وآله فكان ابن عمه، وزوج ابنته فاطمة الزهراء عليها السلام سيدة نساء العالمين. وكان كاتب الوحي وأحفظ الصحابة لحديثه، أسلم على يديه صبياً، ولازمه في الحرب والسلم.

هذا هو علي عليه السلام الشخصية العظيمة التي حظيت باهتمام العلماء المسلمين وغير المسلمين قديماً وحديثاً. انها محاولة ومغامرة تجاوزت قدري فيها بحق لهذا الإنسان بكل ما للكلمة من أبعاد، المثال الحي والأنموذج الأمثل، إسلام يتجسد على الأرض بكل ما يحمله من قيم ومبادئ ومثل عليا وعبودية خالصة لوجه الله عزّ وجل.

وقد قسمنا البحث على مبحثين:

المبحث الأول: العواصم الإسلامية... جغرافية الأمكنة. والذي يحتوي على محورين:

المحور الأول: الكوفة قراءة في الجغرافية. والمحور الثاني: الكوفة قراءة في التكوين التاريخي.

اما المبحث الثاني: الأبعاد الاستراتيجية لاختيار الكوفة عاصمة للخلافة الإسلامية والذي يحتوي على محورين: المحور الأول: الأبعاد الاستراتيجية للعوامل العسكرية.

المحور الثاني: البعد الاستراتيجي للعوامل الاقتصادية. ثم الخاتمة التي تستخلص فيها اهم النقاط الرئيسة للبحث والنتائج التي حصلنا عليها من هذين المبحثين ثم قائمة بالمصادر والمراجع التي اعتمد عليها في هذا البحث.

المبحث الأول: العواصم الإسلامية....جغرافية الأمكنة

المحور الأول: الكوفة قراءة في الجغرافية

ارتبطت نشأة المدينة الاسلامية وتطورها بمعايير حضارية اسلامية تأثرت الى حد كبير بتاريخ الاسلام وتطور حضارته، يعكس هذا الارتباط والتأثير أسباب عوامل تطورها.

اما دار الإسلام فهي البلاد التي يسودها الحكم الإسلامي من دون قيد، وتحفظ فيها للكتابيين اموالهم وارواحهم، ويشترط بعضهم أن تتمتع بأكثرية مسلمة، وتعد شرطاً مهما في تقرير بعض الاحكام الشرعية، وغاية الجهاد في الإسلام ردّ دار الحرب الى دار اسلام. وبديهي أن دار الاسلام يمكن ان تطلق على الدولة الاسلامية، والتي جاءت نتيجة تغيير نفسي واجتماعي لدى الامة، او الحكومة الاسلامية التي تأتي نتيجة تغيير الامة[1].

وعند ظهور الاسلام ونهوض المسلمين للفتح، فإنهم إذا ارسلوا قائداً الى فتح بلد ولوه عليه قبل خروجه لفتحه. او شرطوا عليه اذا فتحه أن يكون أميرًا عليه. وكان ذلك شأنهم من أيام النبي صلى الله عليه وآله.

وكانت ولاية الأعمال في بادئ الرأي أشبه بالاحتلال العسكري منه بالتملك.

وكان العمال، أو الولاة، عبارة عن قادة الجند المقيم بضواحي البلاد المفتوحة بما يعبرون عنه بالرابطة او الحامية. وكانت الجنود الاسلامية تنقسم الى قوات تقيم في قواعد عسكرية ومكانها أقرب الى طريق الصحراء منها الى السواحل.

وجاءت تسمية الجند من القادة والجيوش التي أرسلت لبلاد الشام، والتسميةُ خاصة لبلاد الشام فقد سمي جنداً (لأنه جمع كوراً) والتجنيد يطلق على هذا التجمع، وجندت جنداً أي جمعت جمعاً، فيقال جند دمشق وجند قنسرين وجند الأردن، وكان سلطانها يشمل زماماً واسعاً يعادل زمام الولاية الرومانية أو البيزنطية التي تقع فيها القاعدة، ومن هنا فقد أطلق على هذه الولايات التي يحكمها قائد الجند، فالجند على هذا الاعتبار هي الولاية العسكرية، وكان أكثر ما تكون على الحدود. فكانت عساكر الشام أربعة أجناد تقيم في دمشق وحمص والأردن وفلسطين، ومنها تسمية هذه الاقاليم بالأجناد وقوات العراق كانت تقيم في الكوفة والبصرة[٢].

اعتمدت المدن الاسلامية في تخطيطها على عدة عناصر أساسية تؤثر في تكوينها وميزت تخطيطها عن غيرها من المدن، فمنذ البدء كان (المسجد الجامع) و(دار الامارة) و(الخطة). ومع تطور مدن العالم الإسلامي تطورت عوامل وسمات أخرى.

اعتمد تخطيط المدينة الإسلامية في البدء على مبدأ الدين والدولة والتقارب بين الدولة والمسلمين، فلما انتقل مقر الخلافة في مدن الإسلام بتوسع رقعة الدولة أسست العواصم الجديدة لتكون مقر الخلافة، الأمر الذي كان له الأثر في التعايش عن قرب مع الحضارات المتاخمة للحضارة الجديدة[٣].

كانت هناك عوامل وراء اقامة المدن الاسلامية تتمثل بما يلي:

١) العوامل الثابتة: مثل العوامل الطبيعية (الجغرافية).

٢) العوامل المتغيرة، التي تحدث الحركة في النظام الكامل والنظام الظاهر،

مثل الدين والعقيدة والخلفية التاريخية والجوانب الاجتماعية والعادات والتقاليد والعوامل الاقتصادية.

والعامل الأهم هو العامل العسكري فقد أرادوا أن يظهروا قوة اندفاعهم في الفتوحات لجيرانهم، فضلاً عن خوفهم من العيش بلا حماية في مدن لم تكن سابقا تحت حمايتهم. وقد ترجم هذا العامل لبناء قواعد للجند وقلاع وقد حولت بمرور الزمن الى مدن عظيمة مثل البصرة والكوفة وتونس ودمشق وصعدة وصنعاء[٤].

وهناك العامل الاقتصادي إذ إن الجزية تدفعها الامصار غير الاسلامية التي لا ترغب في دخول الحرب مع المسلمين، فضلاً عن التوسع الذي حصل في الامبراطورية الإسلامية، فكانت هذه المدن مراكز لنشر الدعوة الى الدين الإسلامي، هذا فضلا عن نشاط حركة التجارة بين الاقاليم والمدن الإسلامية[٥].

وظهر العامل الاجتماعي أيضا من خلال توسع الامبراطورية الإسلامية، فأصبح كثير من الناس مهتماً بطريقة الحياة الإسلامية، وقد عمد الحاكم الى انشاء مدن جديدة وذلك لإيمانه بضرورة عدم البقاء في المدن التي أنشئت قبل الإسلام، وأنها تتطور بمرور الوقت الى مركز حضري صغير وبعدها الى مدينة. كما أنهم فضلوا انشاء مدن جديدة لإسكان الجيوش وتوطينها[٦].

بدأت نشأة المدينة الإسلامية من يثرب بعد هجرة الرسول إليها والتي حولتها الى مدينة بمفهوم حضاري واضح، انسحب على تسميتها، فأصبحت تسمى المدينة. فبعد الهجرة حدث تغيير واضح، سعى الى تحقيقه الرسول محمدﷺ، أساسه الدعوة الى الإسلام، ذلك الدين الذي بدأت في ضوء قيمه وتعاليمه عملية تهيئة المجتمع الإسلامي الجديد لحياة حضارية تلازمت تماماً مع اهتمامه بالكيان المادي للمدينة فأدى ذلك تدريجيا الى تكامل المراكز الحضارية الإسلامية.

أثمرت هذه السياسات المختلفة للنبي محمد صلى الله عليه وآله في تحقيق اهدافها نحو خلق مجتمع إسلامي مترابط بعيد عن النزعة القبلية المتعصبة، متجه نحو تطبيق تعاليم الدين الإسلامي، مرتبط بالأرض والوطن(٧). ومن ثم اصبحت مركزاً سياسياً وإدارياً فاكتسبت بذلك الصفة المدنية. وتوفرت للمنطقة التي نزل بها الرسول صلى الله عليه وآله، وهي منازل أخواله من بني النجار، ميزات أمنية مهمة لتقارب منازلها، وهي ميزات لم تكن تتوفر في منازل الأنصار الأخرى، وفي هذه المنطقة كانت بداية العمل الانشائي للتكوينات المعمارية، وكانت نواتها المسجد الجامع، ومن حوله أنشئت منازل للمهاجرين والموزعين في احياء الانصار، وفي هذا تجميع للمسلمين ليكونوا كتلة واحدة في مجابهة الاخطار المحدقة بهم(٨).

مما سبق يتضح أن مسؤولية توزيع الخطط كانت في يد الرسول باعتباره القائد، وان منهجه في توزيع الخطط هدف الى تجميع كل قبيلة في خطة خاصة بها، وتركت حرية تقسيم الخطة للقبيلة وفقاً لظروفها وإمكاناتها في الانشاء والتعمير، ومدى الحاجة الى ذلك، فكأنما روعيت النظرة المستقبلية لامتداد العمران. وعلى هذا الأساس سار اقطاع الخطط والمنازل في المدن الإسلامية الناشئة، ومن أمثلة ذلك ما حدث في البصرة سنة ١٤هـ/ ٦٤١ م، والكوفة سنة ١٧هـ / ٦٣٨ م.

وبذلك اصبح نظام تقسيم المدينة الى خطط تربط بين سكان كل خطة منها صلات معينة محوراً اساسياً بين المحاور التي قامت عليها أسس المدينة الاسلامية الناشئة(٩).

ويوم حل في ربوع الكوفة إمام الفقهاء والمتقين والزهاد، اصبحت الوارث الشرعي للمدينة المنورة، وعاصمة كبرى للخلافة الاسلامية.

والحديث عن عنفوانها وشموخها يرتبط بالحديث عن إمام الموحدين وقائد الغر المحجلين ووصي رسول رب العالمين وعصره الذهبي الذي ببركة ذكراه احتلت كوفان

منزلة سامية في نفوس المسلمين، ونالت قصب السبق بين البقاع الاسلامية في مرويات الصحابة وأهل البيت عليهم السلام. دخل الإمام عليه السلام الكوفة يوم الاثنين لاثنتي عشرة ليلة خلت من رجب سنة ست وثلاثين للهجرة المباركة، ولما تزل الكوفة تحت تأثير مراجل الاحداث الدامية التي عصفت بخلافة عثمان بن عفان، ولاشك ان دخوله على الرغم من هيبته والتأييد العارم الذي لقيه فيها لم يحسم الاحداث لمصلحته، فلم يرق لهم مبدأ العدالة والمساواة الذي مثله خطاب بيعته وسلوكه المتجسد على الواقع المعيش، فكان يعد سبباً مباشراً في انحياز عدد قليل من كبار الشخصيات آنذاك الى المعسكر الآخر.

وبهذا غدت الكوفة عاصمة الدولة الاسلامية مدة خمس سنوات، إذ شهدت الكوفة مرحلة جديدة اتسمت بالنمو والانتاج في النواحي السياسية والاقتصادية والعسكرية والفكرية كافة، وللجهود العلمية لخليفة المسلمين امير المؤمنين عليه السلام، بما اشتملت عليه من خطب ومواعظ وحلقات تعليم في الاختصاصات المختلفة ونشر الحكم بين الناس، من خلال التجوال في الاسواق، وازالة القيود والصعوبات التي تفرق بين الراعي والرعية، والاهتمام بنخبة طيبة من خواص صحابة الإمام علي عليه السلام والتركيز على تأهيلهم، من امثال كميل بن زياد وميثم التمار وحجر بن عدي وغيرهم رضوان الله عليهم اجمعين. أرسى بذلك القواعد العلمية الرصينة لهذه العاصمة الفتية بعناصر الحياة والتجديد وشروط النجاح والتواصل مع تقلبات الدهر وتحولات الظروف. فكانت بحق من اهم الحواضر الاسلامية على مر التاريخ، والتي انجبت الكثير من العلماء والعظماء والقادة والمفكرين والادباء، وقد امتلأت بهم كتب الرجال تسطر مآثرهم وتفخر بنتاجهم.

قال المفسرون في قوله تعالى: ﴿ وَفَارَ التَّنُّورُ ﴾ (سورة هود: ٤٠) كان موضع في مسجد الكوفة اليوم (اي في عصر الحميري في القرن الثامن الهجري الرابع

عشر الميلادي)، قال المفسرون في ذلك. واشار الدكتور احسان عباس محقق كتاب الروض المعطار للحميري في هامش الصفحة نفسها (ص١٣٧ هامش (١) مادة: تنور) نقلاً عن ابن الجوزي في كتابه زاد المسير ٤/ ١٠٥، بما نصه: ((واختلفوا في المكان الذي فار منه التنور، على ثلاثة: احدها: انه فار من مسجد الكوفة مكان التنور إلا في ناحية الكوفة))[١٠].

إن الإرث الذي قدمه جورج سمث للأجيال اللاحقة، كان وثوقه أنّ طوفاناً قد حدث فعلاً، عارماً الى درجة انه قسم التاريخ البشري الى ما قبله وما بعده. حقيقة نشأة قصة الطوفان في بلاد ما بين النهرين أملت عليه أن يتوجه الى هناك للبحث عن دليل مادي.

قام سمث بإصلاح لوح يذكر واحداً من ملوك ما قبل الطوفان بالاسم، وهو (رجل شروباك) الذي تم إبلاغه بأن (يهدم منزله ويبني سفينة). وتحدد الكتابة المنقوشة موقع مدينته على (ضفاف نهر الفرات)، في المكان الذي عرفه علماء الآثار باسم تل فاره، الواقع في منتصف الطريق تقريبا بين بابل ورأس الخليج العربي[١١].

ان الموقع الجغرافي للشاطئ الغربي للفرات وهضبة النجف وكربلاء وظهر الكوفة يثبت صحة قول ابن الكلبي ان في بابل والكوفة جبالاً متواضعة، هذا القول الذي نفاه الباحثون المتخصصون المعاصرون لعدم اطلاعهم على جغرافية المنطقة تفصيلاً، وأثبت البحث ان (كوفان) و(النجف) و (ساتيدما) الواردة في كتب اللغة والبلدانيات العربية و (سريون) الواردة في الترجوم السامري والتوراة العبرية هي بمعنى واحد تعبر عن الوظيفة الطبيعية لطار النجف وطار كربلاء (يبلغ ارتفاعهما عن سطح البحر ١٠٠ الى ١٥٠م) إزاء كربلاء والكوفة وهي حماية سكان الشاطئ الغربي للفرات من السيول السنوية التي من جهة الغرب حيث ترتفع ارضها الى ما

يقرب من (٥٠٠م) عن سطح البحر بين ٢٥ – ٢٩م. وبهذا يكون اهمية الشاطئ الغربي للفرات وكونه الجرف الحضاري الأول ومنطلق الحياة والحضارة بعد الطوفان انطلق نوح النبي المعمر وارث لغة ومدينة ما قبل الطوفان، ومؤسس لمدينة جديدة وتراث فكري وتشريعي إلهي بعد الطوفان، وقد انزل الله تعالى في ذلك كتاباً ودونه نوح على مسلة نصها على النجف وصارت المحور المركزي لثقافة ذريته من بعده. وقد انطلقت الجماعات تحمل اسم هذا الجبل كالسومريين والاكاديين والاموريين (الاريين) والبابليين والآشوريين وهي الجماعات التي سكنت العراق القديم وعمرته وانطلقت الى شرق الأرض وغربها داخل العراق وخارجه تحمل رسالة نوح ولكنها حرفتها في كثير من جوانبها ولم يبق إلا النزر القليل.

هذا ما اكدته الدراسة الجديدة في ضوء القرآن الكريم وتراث اهل البيت عليهم السلام، والتراث المسماري والتراث العبري والتراث الاغريقي والتراث الآرامي والتراث السرياني الشرقي والغربي والتراث اللاتيني والتراث السنسكريتي والتراث المندائي والواقع الجغرافي للنجف وكربلاء، والتي تثبت ان النجف هو الموضع الذي رستْ عليه سفينة نوح عليه السلام، وان الكوفة أول مدينة بعد الطوفان استقر فيها نوح عليه السلام والتي انطلقت منها الحياة الدينية والفكرية والاجتماعية والسياسية في العراق بل في أرجاء العالم[١٢].

شكلت منطقة (الظهر) بقعة جغرافية واحدة ذات مساحة شاسعة بنيت عليها المقابر والقصور والاديرة والقلاع والحصون، وغيرها، ويعود تاريخها الى عصور قديمة سبقت الاسلام ولاحقتها في العصور الاسلامية فإن اقدم نص يشير الى قدم أرض النجف يعود الى عصر ما قبل الميلاد إذ ان الملك البابلي (بختنصر ٦٢٦-٥٣٩ ق. م) بني حيرا على النجف وحصنه ثم ضم القبائل العربية فيه واصبحت مدينة النجف الاشرف الحاضرة جزءاً من هذا الظهر؛ ولذا قيل عنها ظهر الحيرة

او ظاهرها، كما قيل لها: ظهر الكوفة أو ظاهرها. وهكذا ارتبطت النجف تاريخياً بهاتين المدينتين وكان ارتباطها بالحيرة في العصور التي سبقت الاسلام، وارتبطت بالكوفة في العصور الاسلامية؛ ولذا اطلق على ارض النجف لفظ (نجف الحيرة) و (نجف الكوفة). حظيت مدينة الحيرة، ودولة المناذرة بدراسات المعنيين بتاريخ العرب قبل الاسلام، ومن ثم في التاريخ الاسلامي وفي عهوده الأولى، فضلاً عن بعض الجوانب على تاريخ الحيرة وصلتها بالمثلث الحضاري الذي يشمل (الحيرة والكوفة والنجف) فقد كانت المنطقة التي احتضنت هذا المثلث قد ربطتها الاحداث التاريخية حتى اصبحت تشكل وحدة جغرافية، وقد برز مصطلح (ظهر الحيرة وظهر الكوفة) ليختصر مساحة واسعة من الأرض تمتد الى اعماق البادية، من تاريخ الحيرة وابعادها التاريخية والجغرافية والاقتصادية والفكرية، فقد كانت قصور الحيرة ومعابدها وقلاعها قد احتلت مساحة في التاريخ، وقد وصفها الرحالة العرب والمسلمون والاجانب بدقة وان المعارك العسكرية التي دارت رحاها على أرضها ذات اهمية تاريخية[١٣].

استمرت الممالك العربية بالظهور في مناطق الفرات الوسطى والجنوبية منذ العصر السلوقي، وكانت آخرها مملكة الحيرة التي قامت في منطقة بابل وعلى مقربة من المدينة، وكانت حدود هذه المملكة تمتد من بلاد بابل على الفرات وحتى الخليج العربي وساعدت بذلك على اقامة رأس الجسر الغربي للموجات العربية الاسلامية المندفعة لتحرير بلاد الرافدين عموما[١٤].

إن الخارج من الكوفة الى النجف لا يشعر بأن الأرض ترتفع شيئا فشيئاً من تحت قدميه حتى يصل الى مرقد أمير المؤمنين عليه السلام، وما أن يتجاوزه الى غربه امتاراً لا تصل الى الألف حتى يجد نفسه على شفير أو جرف يطل على أرض منبسطة بعمق

يتراوح ما بين خمسة وعشرين متراً الى خمسين في بعض المواضع يسافر النظر فيها وقد تكونت بها بحيرة هائلة من فائض مياه نهر الفرات في غابر الزمان اطلق عليها اسم (بحر النجف) وما زالت بقاياها ماثلة للعيان. هنا يدرك الناظر الفارق بين الموضعين، ويستطيع أن يقدر ايضا بسبب اتخاذ بقعة منه بين كري سعدة الذي مثل الحدود الإدارية للكوفة الحديثة من جهتها الغربية وساحة ثورة العشرين بالنجف الاشرف من جهتها الشرقية مدفناً خلال القرون الثلاثة من الهجرة النبوية المباركة.

هذا المدفن الفسيح الذي هو جزء من (ظهر الكوفة) لوقوعه في جانبها الغربي أو جزء من (اللسان)؛ لأن الطبري قال: (واللسان: لسان البر الذي أدلعه في الريف وعليه الكوفة اليوم، والحيرة قبل اليوم) هو ايضا جزء من (الثوية)، وقد اختلفت الآراء في سبب تسميتها وأرادوا ربطها بالمعنى اللغوي، فقالوا (الثوية) سجن بناه النعمان بن المنذر الذي عرف بطغيانه وجبروته، فمن دخله ثوى به.

وعندما سميت (بقيع الكوفة) لم تبتعد عن الصواب؛ لأنها لا تختلف كثيراً عن (بقيع المدينة المنورة) ولاشك في أن من ثوى بها من الصحابة والتابعين يعدل من ثوى منهم ببقيع المدينة المنورة مرات[١٥].

تقع الكوفة (وقد سميت الكوفة لاستدارتها أو خد العذراء حسبما يذكر ياقوت) في الجانب الغربي من الفرات، على بضعة اميال من الجهة الشمالية – الشرقية من مدينة الحيرة القديمة، في السهل المحصور ما بين الفرات شرقاً والبادية المطلة على مشارف الشام وعمان غرباً. لقد أمر بتمصيرها عام ١٧هـ / ٦٣٨م عمر بن الخطاب، بعد معركة القادسية، ونفّذ العمل القائد العسكري سعد بن ابي وقاص.

وكانت الغاية من بنائها أن تكون قاعدة عسكرية للقسم الاوسط للمسلمين بدل المدائن، ومن ثم مقراً للجند ودار هجرة المسلمين، ثم تطورت الى مدينة. هذا كما

انها كانت محمية من الفيضانات ومغذاة تغذية جيدة بالمياه وذات مناخ صحي[١٦].

وقد وصفها الاسطخري في ٤٠٠هـ/ ١٠٠٠م فقال: (إنها قريبة من البصرة في الكبر وهواؤها اصح وبناؤها مثل بناء البصرة)[١٧].

وتخطيط الكوفة وبناؤها هو على غرار البصرة التي خُطّت قبلها بقرابة ثلاثة اعوام (في حين يذكر ياقوت انها مصّرت في السنة التي مصرت فيها البصرة أو بعدها بعام او عامين). لقد كان المسجد الجامع ودار الامارة أولى أبنيتها. على أثر نزول القبائل فيها بدأ العمران، بحيث توافد عليها الناس من كل حدب وصوب. نمت الكوفة فيما بعد وتحضّرت وازدهر فيها العمران حتى اصبحت قبلة انظار العرب وزعمائهم[١٨].

الواقع انه ليس بالأمر السهل تحديد الرقعة التي شغلتها الكوفة عند انشائها؛ لأن الكثير من معالمها قد اندثر. لقد كانت مبنية من اللبن والآجر، مما يسهل هدمه وقلعه من اجل نقله الى أماكن سكنية أخرى.

كما ان الكتب التاريخية لا تشير الى ارقام عن المساحة التي شغلتها الكوفة في بادئ الأمر؛ لذلك بالإمكان القول إن الكوفة قد أقيمت في رقعة صغيرة من الفرات لا يتجاوز قطرها الكيلو مترين، على اعتبار ان المسجد الجامع ودار الامارة لا يتجاوز بعدهما حاليا عن النهر إلا قرابة كيلو متر وربع تقريبا[١٩].

وعندما تغلب سعد بن ابي وقاص على الفرس ونزل عاصمتهم المدائن، بعث الى عمر بن الخطاب يخبره بهذا الفتح، فلما وصل وفده الى الاخير رأى الوانهم قد تغيرت وحالهم قد تبدلت، فسألهم عن ذلك، فقالوا وخومة البلد غيرتنا، فأمر ان يرتادوا منزلاً ينزلُ فيه المسلمون؛ لأن العرب لا يوافقهم من البلاد إلا ما وافق إبلهم. وكتب الى سعد أن ((ابعث سليمان وحذيفة رائدين فليرتادوا منزلاً برياً بحرياً ليس بيني وبينكم فيه بحر ولا جسر)) ففعل سعد ذلك، فاختاروا مكاناً وراء الفرات بينه وبين

الحيرة، وبنوها اولاً بالقصب، كما بنوا البصرة، لتكون المنازل قريبة من الخيام، فلما خافوا الحريق استأذنوا البناء بالطين فأذن لهم، وكان ذلك في عام ١٧هـ/ ٦٣٨م[٢٠].

عندما كانت البصرة منزلاً للجيش في اول ظهورها فإن الأمر مختلف في ما يتعلق بالكوفة التي ظهرت نتيجة عمل وقرار مصمم ومسترسل من لدن السلطة، إذ كانت الكوفة مركزاً للجيش المحرر في معارك القادسية والمدائن وجلولاء وحسم موضوع تحرير العراق، فكان لابد ان تحظى هذه المنطقة برعاية خاصة من لدن السلطة من حيث اختيار الموقع والتصميم والتخطيط اللاحق، وهذا ما حصل فعلاً، فقد تحدد مكان الكوفة بما يتسق واستراتيجية العرب في بناء المدن في صدر الاسلام، فلم تتخذ الحيرة ولا المدائن، وهما مدينتان قديمتان، مركزاً لاستقرار العرب المحررين، بل اختير موقع آخر للمدينة الجديدة، على مقربة من نهر الفرات؛ ولذلك أمّن هذا الموقع اهم عنصر من عناصر الحياة في المدينة، وهو الماء، فضلاً عن المزايا الأخرى[٢١].

اما (خطط الكوفة) فقد حرص مؤلفه وقبل ما يقرب من نصف قرن على أن يجوب أطلال الكوفة القديمة بنفسه وأن يدرس ويحقق ما تحت تلك الأكمات بما أفادته به المصادر التاريخية، ثم رسم خارطة للكوفة مطابقة للقرنين الأولين من الهجرة.

وعرض لنا صورة واضحة رصينة للكوفة، وذلك في التمصير وتثبيت القبائل البدوية الفاتحة المنتصرة- واستقرارها على حافة الصحراء، في ريف مماس الى لسان من الرمل يابس النافذ في منطقة تروى بمياه شط عظيم (الفرات) وفي جزء من ذلك القطر الذي كانت له مدينة زاهرة في الأزمنة الغابرة.

فالكوفة تقع أمام الحيرة حيث يوجد لسان من الرمل الذي يقترب عمودياً الى الفرات بين سهل مسقى من الجهة الشرقية وبطن من الجهة الغربية، وهنا على حافة البادية كانت توجد مسلحة لحراسة جسر الزوارق المنصوب على الفرات والذي

كان يؤدي للجادة المنتهية الى طيسفون كما انها اليوم تصل الى بغداد.

فالكوفة متقدمة نحو الشط اكثر من الحيرة، وكانت تسيطر على الجسر الذي كان ينبغي ان يظل منصوباً على الدوام لأجل العبور الى الطريق التجاري الكبير الذي يربط اهالي آسيا بأقصى اليمن[٢٢].

كانت الكوفة تقع على سطح فوق شاطئ الفيضان للفرع الرئيس للفرات في ذلك العصر، على ارتفاع يناهز ٢٢ متراً من مستوى البحر. ويرتفع الموضع فوق النجف غرباً، الذي كان بمنزلة الحوض المالح، وقد كان اصله محل نظر عند الجغرافيين العرب وكذلك فوق البطائح جنوباً التي كانت تمتد حتى البصرة، وهذه البطائح عبارة عن مساحة غارقة في الماء ينبت القصب والحلفاء. وأرض الكوفة مزيج من الحصباء والرمل الأحمر، فأما مصدر الحصباء فهو الرسوبات النهرية وأما الرمل الأحمر فهو متأتّ من الغرب. هذا ما يجعل هذا الموضع مكتسباً قيمة استثنائية بالنسبة للسكن البشري، كونه محاطاً من كل جانب بمناظر جغرافية تختلف شديد الاختلاف: الصحراء والنهر والبطائح والبحيرة المالحة، دون التأثر بمساوئها. وفي إمكان هذه الصلة الممتازة بين الصحراء والأرض الزراعية المستقرة المائية ان تنشئ نوعاً من التكامل ينبغي التعمق والتمعن فيه[٢٣].

بعد موافقة الحاكم على انشائها، ووفقاً لتوجيهاته التخطيطية التي حددت اتساع شارعها الرئيس بأربعين ذراعاً، والشوارع الثانوية بثلاثين ذراعاً، والتي تليها بعشرين ذراعاً، وحدد اتساع الازقة والسكك الفرعية بسبعة أذرع. وانشئ المسجد في وسط المدينة وبجواره دار الإمارة، ومن هذه المنطقة التي تمثل مركز المدينة امتدت الشوارع خمسة في اتجاه الشمال، واربعة في اتجاه الجنوب، وثلاثة في اتجاه الشرق، ومثلها في اتجاه الغرب وقد اطلق الطبري على هذه الشوارع (مناهج اهل العزم). ثم

يصف الطبري المحلات السكنية للقبائل وصفاً يدل على توزيعها في خطط، عرفت بالقبائل التي تكون النسيج البشري للمدينة.

ويستشف من الرواية التاريخية ان سوق المدينة كانت في منطقة الوسط، وكانت عبارة عن ساحة فضاء كما هو الحال في سوق المدينة المنورة. وبهذا يتضح ان تخطيط الكوفة سار على المنهج نفسه الذي وضع في المدينة المنورة ثم في البصرة[٢٤].

المحور الثاني: الكوفة قراءة في التكوين التاريخي

سميت الكوفة بذلك؛ لاستدارتها أخذاً من قول العرب: رأيت كُوفانا وكَوفانا بضم الكاف وفتحها: الرميلة المستديرة، وقيل سميت الكوفة كوفة؛ لاجتماع الناس بها من قولهم تكوف الرمل..يتكوف تكوفا إذا ركب بعضه بعضا. ويقال أخذت الكوفة من الكوفان. يقال: هم في كوفان اي في بلاء وشر. وقيل سميت كوفة؛ لأنها قطعة من البلاد، من قول العرب: قد أعطيت فلانا كيفة اي قطعة. ويقال كف أكيف كيفا اذا أقطعت. فالكوفة قطعت من هذا، انقلبت الياء فيه واوا لسكونها وانضمام ما قبلها.

قال قطرب: يقال: القوم في كوفان اي في أمر يجمعهم. وقال ابو القاسم: قد ذهب جماعة إلى انها سميت كوفة بموضعها من الأرض. وذلك كل رملة تخالطها حصباء تسمى كوفة.

ومن هذه الأقوال المتضاربة، نستطيع القول إنها كلمة غير عربية وانها اعجمية تحريفاً لكلمة آرمية؛ إذ ان الكوفة كانت تسمى (العاقول) قبل بنائها، واذا رجعنا الى كلمة (عاقولا) الكلدانية نجد معناها آرميا، هو عوجة، فتلة الطريق. وأن الكوفة كان يقال لها (كوبا): كب، شوكة، كوبا و كملا (بتشديد الباء): هو نبات من نوع الحمض، العاقول بالمعنى الفصيح وبين كوبا الآرامية التي معناها الكب العربية، وبهذا تكون لفظة كوفة هي تحريف لكلمة (كوبا) الآرمية[٢٥].

قيل بابل العراق، وقيل بابل دُنباوَند؛ وقال ابو الحسن: بابل الكوفة؛ وقال ابو معشر: الكلدانيون هم الذين كانوا ينزلون بابل في الزمن الأول؛ ويقال ان أول من سكنها نوح عليه السلام، وهو أول من عمرها، وكان قد نزلها بعقب الطوفان فسار هو ومن خرج معه من السفينة إليها لطلب الدّفء، فأقاموا بها وتناسلوا فيها وكثروا من بعد نوح، وملّكوا عليهم ملوكاً، وابتنوا بها المدائن، واتصلت مساكنهم بدجلة والفرات، إلى أن بلغوا من دجلة الى اسفل گسْكر، ومن الفرات الى ما وراء الكوفة، وموضعهم هو الذي يقال له السواد، وكانت ملكوهم تنزل بابل؛ وكان الكلدانيون جنودهم، فلم تزل مملكتهم قائمة إلى أن قُتل دارا آخر ملوكهم، ثم قُتل منهم خلق كثير فذلوا وانقطع مُلكهم.

ومدينة بابل بناها بيُوراسب الجبار، واشتق اسمها من اسم المشتري، لأن بابل باللسان البابلي الأول اسم المشتري، ولما استتمّ بناؤها جمع إليها كل من قدر عليه من العلماء وبنى لهم اثني عشر قصراً، على عدد البروج، وسماها بأسمائهم، فلم تزل عامرة حتى كان الاسكندر، وهو الذي خرَّبها[٢٦].

لما فرغ سعد بن ابي وقاص من وقعة القادسية، توجه الى المدائن فصالح اهل الرومية وبهرسير، ثم افتتح المدائن، واخذ اسبانبر، وكردينداد عنوة، فأنزلها جنده فاحتووا، فكتب عمر الى سعد أن حولهم، فحوّلهم الى سوق حكمتْ، فأصابهم البعوض كتب سعد الى عمر يعلمه أن الناس قد بعضوا وتأذوا بذلك. وولى الاختطاط للناس ابا الهيجاء الاسدي، عمرو بن مالك بن جنادة. وأول شيء اختطه ابو الهيجاء بالكوفة، المسجد الجامع ووضعه موضع اصحاب الصابون والتمارين غير الموضع الذي اختطه سعد حين النزول. ثم حفر خندقاً عليه وبنى في مقدمته صفة على رخام للأكاسرة جيء به من الحيرة، وكان قدرها مائتي ذراع لاجتماع الناس فيها كي لا يزدحموا ثم بنى اساطينها بغير مجنبات ولا مواخير ولم

يكن للمسجد جدران- ثم إن عبد المسيح بن يقيلة اتى سعداً وقال له: أدلك على أرض انحدرت عن الغلات وارتفعت عن المباق فدله على موضع الكوفة اليوم، ثم وضع مسجدها ودار أمارتها في المقام العالي وما حوله، وكان تأريخ عسكرة سعد في الكوفة في محرم سنة ١٧ هـ واختطت الكوفة في التاريخ نفسه.

ولما تمصرت الكوفة وقسمت الى أرباعها المعروفة، كل ربع الى جانب من الجامع تختص به عدة قبائل، ثم قسمت الى محلاتها السبع فمرت بأدوار عديدة من العمران، واطوار كثيرة من التقدم العمراني من مضارب وخيم ثم الى دور من الطين، وبعدها من اللبن النيء، فأنشئت السكك والطرق والشوارع، ثم القصور المبنية من الآجر[٢٧].

وسكن الكوفة بعد إنشائها المجاهدون المسلمون ثم فرقة فارسية من فرق القائد رستم عدتها أربعة آلاف كانت تعرف باسم جند شاهنشاه، فاستأمنوا على أن ينزلوا حيث أحبوا، ويحالفوا من أحبوا ويفرض لهم العطاء، فأعطاهم سعد ما سألوه، كما نزلها جماعة من يهود نجران ونصاراها عندما أجلاهم عمر عن شبه الجزيرة فأقاموا بمحلة عرفت بالنجرانية في الكوفة.

وارتفع شأن البصرة والكوفة بعد تمصيرهما وعظم امرهما، واصبح لهما شهرة عظيمة في قيادة الجيوش وحمل لواء العلم والأدب في العالم الاسلامي كله، بل انتقلت إليهما القوة من الحجاز، فاتخذ علي بن ابي طالب عليه السلام الكوفة مقرّاً لخلافته بعدها انتقل مركز الثقل الإسلامي الى الامصار على وجه الاجمال[٢٨].

المبحث الثاني: الأبعاد الاستراتيجية لاختيار الكوفة عاصمة للخلافة الاسلامية

بعد الانتهاء من معركة الجمل ١٣ رجب سنة ٣٦هـ/ الموافق ٤/ كانون الثاني / ٦٥٨م قدم الإمام علي عليه السلام من البصرة الى الكوفة يوم الاثنين لاثنتي عشرة ليلة مضت من رجب سنة ست وثلاثين، ومعه أشراف الناس وأهل البصرة وكان في

استقباله أهل الكوفة ورجالها، وفيهم قراؤهم واشرافهم، وزعماء القبائل، فدعوا له بالبركة، فأنّبهم، وقال لهم: ((ما أبطأكم عني وأنتم أشراف قومكم ؟ والله لئن كان من ضعف النية وتقصير البصيرة، إنكم لبور والله لئن كان من شك في فضلي، ومظاهرة عليّ أنكم لعدو))

قالوا: حاشا لله، يا أمير المؤمنين، نحن سلمك، وحرب عدوك، ثم اعتذر القوم، منهم من ذكر عذره، ومنهم من اعتل بمرض... وأقبل حتى دخل المسجد الأعظم فصلى ركعتين ثم صعد المنبر وبعد اتمام الخطبة. قالوا له، يا أمير المؤمنين اي القصور ننزلك؟ فقال: لا ننزل قصر الإمارة لما وقع فيه من قبله من أمراء الجور وعمال النفاق[٢٩].

فمكث عليه السلام مدة في دار أخته أم هاني، ريثما بنى كوخاً في جانب الميدان فانتقل إليه فبذلك سمي هذا الميدان برحبة علي، ثم أقام في الكوفة واتخذها عاصمة لخلافته، واستعمل العمال ووزعهم على الامصار. وبهذا الحدث التأريخي الكبير، اصبحت قيادة الامة الاسلامية للإمام علي عليه السلام فهو الحاكم، والقائد الأعلى، والقاضي، ورئيس الدولة، ورئيس الإدارة كلها منذ مقدمه الشريف على عتبات الكوفة الغراء والأحداث التي جرت آنذاك، في مواطن ومواقع كثيرة.

يتضح لنا بروز القائد السياسي، لا يمكن أن يكون بعيداً عن تأثير البيئات المحيطة ابتداء بالبيئة التي تؤثر في سلوك الفرد القائد مروراً بالبيئة الاجتماعية والسياسية، ومن خلال هذه البيئات التي تجعل منه عنصراً فاعلاً يتحدد سلوكه وتصرفاته إزاء المواقف والاحداث.

إن مقومات القيادة، التي تمثلت بالأمانة والعدل التي اتصف بها امير المؤمنين في تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، أدت الى تميز في قيادة الإمام علي عليه السلام فجمعت التناقض بين شمولية الاهداف واتساعها وبين محدودية الوسائل والإمكانيات وفقر البيئة. لكن

رغم ذلك سطرت حكومة الإمام علي عليه السلام أعظم الانجازات وعلى المستويات كافة. ومن اهم الصفات القيادية في شخصية الإمام عليه السلام هي القدرة على اتخاذ الطريق الصحيح في الوقت المناسب، الشجاعة الشخصية، والإرادة القوية الثابتة، وتحمل المسؤولية، والمعرفة الكاملة لمبادئ الحرب والقتال، ونفسية مستقرة ثابتة في كل الاحوال، وبعد النظر، والمعرفة السابقة لنفسية الجنود وخبرتهم، والثقة المتبادلة بين القائد وجنوده، وشخصية قوية مهيبة، واللياقة البدنية فضلا عن ذلك الامتداد الطبيعي والمشرق لبيت النبوة والطهارة والنسب إليه والتاريخ المشرف لسيرته العظيمة، إذ قال له الرسول محمد صلى الله عليه وآله: ((عليّ مني وأنا منه وهو ولي كل مؤمن بعدي))[٣٠].

المحور الأول: البعد الاستراتيجي للعوامل العسكرية

عُرِّفَتْ الاستراتيجيا بأنها العلم والفن في العمل البشري الهادف والإرادي والصعب، الرامي الى اهداف أو الى غايات محددة بدقة. وبهذا التصور تصبح الاستراتيجيا في صميم علم العمل (praxeologie). إذاً فهي تهتم بكل مجالات العمل، وخاصة الفعاليات العسكرية والفعاليات الاقتصادية.

وهكذا يُقال إن الاستراتيجيا هي فن جدل إرادات تستخدم موارد لكي تحل نزاعاتها؛ وهدفها الوصول الى القرار، وذلك يخلق ضغوطات على استثمار موارد الخصم، كافية لإجباره على تقبل الشروط التي يراد فرضها عليه[٣١].

وبهذا التعريف يجب أن تفهم كلمة موارد بمعناها الواسع: موارد بشرية، وموارد طبيعية، وأرض، ومعدات. إن أصل مصطلح استراتيجية يرجع الى الأصل اليوناني استراتيجوس (TRATEGOS) ويعني العام (GENERAL) مثلما ان التكتيك يرجع في اصله الى اليونانية: تاسو(Tasso) ويعني يعالج أو يدير Arrange. وإذا كان (كلاو سيفتز) قد عرّف الاستراتيجية بأنها ((نظرية استخدام المعارك لتحقيق

هدف الحرب)). لكنها عرفّت ((أن التكتيك هو فن قيادة القوات في المعركة))، أما الاستراتيجية فهي فن التخطيط والاشراف عن الحملة. فالاستراتيجية هي الأسلوب الذي يحاول القائد من طريقه جذب عدو الى المعركة، بينما التكتيك هو الوسائل التي بواسطتها يسعى لإنزال الهزيمة بالعدو في المعركة.

وفي المعنى السياسي الذي استخدم فيه مصطلح الاستراتيجية فإنه اقترن بفن القائد او فن القيادة. وبذلك فأن ما يقصد بالاستراتيجية (هي خطة عمل لدحر عدو او لتحقيق هدف ما، وتشير الاستراتيجية الى خطة شاملة الى أمد طويل تتألف من سلسلة من الحركات من اجل هدف عام) وفي الواقع إن لكل دولة استراتيجيتها الخاصة النابعة من أيديولوجيتها وسياستها والمستندة الى قدرتها المادية والمعنوية[٣٢].

التفكير يُعد مقوماً أساسياً للسلوك الانساني، فإذا تأملنا سلوكنا في كل موقف من المواقف التي تواجهنا في الحياة سنجد أننا في ضوء تفكيرنا، بهذا الموقف نتمكن من الإحساس بالمشكلة وإدراك عناصرها، وتحديد الغاية ووضع الخطة واختيار الوسيلة. وعلى هذا الأساس أكد الإسلام أهمية التفكير للإنسانية؛ لذلك نجد التفكير في الإسلام يُعد فريضة أساسية على المسلم، فالسياق القرآني يوجه خطاً خاصاً للعقل الذي يفكر ويستخلص من تفكيره صفوة الرأي الرشيد. وعددت الاساليب والادوات اللازمة للصياغة الاستراتيجية غير أن من اهمها التفكير الاحتمالي والمعلومات والتنبؤ الاستراتيجي. وعند دراسة اهم المتغيرات المؤشرة في صياغة الاستراتيجية في مراحلها كافة. بدءاً بمرحلة التحليل الاستراتيجي ومروراً بمرحلة الصياغة الاستراتيجية وانتهاءً بمرحلة التنفيذ والتقييم الاستراتيجي. وبهذا يعد التفكير الاحتمالي من المواضيع المهمة والحساسة ذات المساس بإمكانيات وقدرات صانع القرار على المستوى الاستراتيجي، في الهيئات القيادية العليا[٣٣].

والمنظور التاريخي العميق، يرسم صورة لمختلف الامبراطوريات التي شهدتها البشرية منذ العصور القديمة، ليستخلص منها خصائص المنطق الذي حدد مسيرتها. إن الامبراطورية لا هي دولة متساوية مع الدول الأخرى في الحقوق والواجبات ولا هي مجرد قوة ذات مكانة متميزة في حلف يُفترض به أن يضم دولاً متساوية من حيث السيادة، فهي تُريد أن تكون المركز السياسي الذي يدور حوله العالم، وتأتمر بأمره الدول الأخرى. لقد كان مفهوم العالم يعني المنطقة التابعة لهذه الامبراطورية او تلك، فتزامن الامبراطوريتين الرومانية والصينية لم يسبب تداخل عوالمهما قط، فكل منهما كان لها عالمها الخاص.

إن المعيار الاساسي لدوام النجاح في قيام الامبراطوريات يكمن في تنفيذ الإصلاحات الضرورية لتجديد شبابها، اي الاقتداء بأوكتافيوس الذي كان قد جدد شباب الامبراطورية الرومانية، حينما نفذ فيها إصلاحات جذرية نقلتها من قوة استغلالية تستحوذ على خيرات المستعمرات الى قوة امبراطورية تتميز بتوفرها على بنية سياسية واقتصادية واجتماعية لا تضمن للمركز الامبراطوري قطف ثمار التقدم والازدهار فحسب، بل تضمن للمناطق التابعة ايضا المشاركة في التمتع بهذه الثمار[٣٤].

على امتداد الزمن، تمكنت الشعوب، التي حظيت بعظماء القادة العسكريين والمبدعين في المجال الحربي، من تحقيق الازدهار والسيطرة على أراضيها والهيمنة على جيرانها. وقد وجدت الحضارات التي افتقدت القادة العسكريين الاقوياء نفسها مقهورة وخاضعة لغيرها او معرضة للإبادة التامة؛ اولئك القادة العسكريون الذين سادوا أزمانهم وفرضوا قدراً هائلاً من النفوذ والتأثير في المستقبل، وهؤلاء القادة يحكم كل واحد منهم بمقدار الأثر المباشر والمستمر الذي تركه في حياة الشعوب التي وقع عليها ذلك الأثر، ثم اتجاه التطور العسكري والمدني الذي تبع ذلك التأثير.

كتب نابليون ذات مرة يقول: (لم تنهزم قبائل الغال (The Gauls) أمام الفرق

الرومانية ولكن الذي قهرهم هو قيصر. ولم ترتعد روما أمام الجنود القرطاجين، ولكن الذي جعلها ترتعد خوفاً هو القائد هنيبل. ولم تكن الكتيبة المقدونية هي التي وصلت الى الهند، وإنما هو القائد الإسكندر. ولم يكن الجيش الفرنسي هو الذي وصل الى نهري فيزر(weser) وإن (Inn) ولكن قاد ذلك الجيش الى هناك هو تورين ولم يكن جنود بروسيا فقط هم الذين تولوا الدفاع عن بروسيا طيلة سبع سنوات ضد القوى الأوربية الثلاث الأشد بأساً، ولكنه القائد فريدريك الأكبر وكما يقول (هلموت فون مولتكه) القائد العسكري هو قدر الأمة[٣٥].

إذا كان السلوك السياسي يعني ذلك النشاط الانساني المتعلق بالمجال السياسي فإن تنظيم هذا المجال يفترض وجود فرد او جماعة مسؤوليتها تحقيق الإشباع للمجموعة المنظمة داخل هذا الإطار، ومن ثم لا يوجد في الكون تنظيم إنساني لا تتربع على قمته قيادة من فرد او مجموعة، فالقادة والزعماء هم من يضعون الأحداث في العالم، حقيقة لابد من التسليم بها، حيث من يضع القرار هو الفرد القائد سواء في وقت السلم او الحرب، وإن توفرت الظروف السياسية والاقتصادية لهذه القرارات إلا أن من يتخذها هو القائد[٣٦].

فالقيادة ليست فرداً، بل مهمات ومسؤوليات ووظائف لمصلحة الجماعة على أساس عملية سلوكية وتفاعل اجتماعي فيه نشاط موجه ومؤثر، وليست مجرد مركز ومكانة وقوة، فهي خدمة إنسانية للجماعة وتنبع منها تلقائياً، وحين تسمح معايير الجماعة لأحد اعضائها باستخدام قدراته الخاصة لخدمة المصلحة العامة[٣٧]،

ان الخضوع للقائد كان أحد الاسباب المهمة التي أدت الى ظهور السلطة، فهذه الحاجة متأصلة في الانسان، فقد قال العلامة العربي عبد الرحمن بن خلدون (الملك منصب طبيعي للإنسان، لأن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم، وإذا اجتمعوا دعت الضرورة الى

المعاملة واقتفاء الحاجات، ومد كل واحد منهم يده الى حاجته يأخذها من صاحبه لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان)، ثم يقول (فاستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم وازع بعضهم عن بعض)[٣٨].

نجد أن القيادة السياسية في التراث الإسلامي علاقة تفاعلية من منطق استخلاف الله الإنسان في الأرض، هي صاحبة السلطة المقيدة زمنياً بالحياة الدنيا وموضوعياً بمراعاة شريعة الله، ويؤكد هذا المبدأ من ناحية أخرى أن القيادة في التراث الإسلامي واجب والتزام لا حق وامتياز (كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته)، لكون القيادة تعني القدرة وهي نظير الملكية وتقرب الى الحق[٣٩]؛ ولذلك ثمة إجماع في الفكر الإسلامي على وجوب وجود قائد يقود الدولة والسلطة السياسية[٤٠].

إن المتمعن في الفكر الإسلامي يدرك أن حكمة القيادة بمسماها اللفظي لم تذكر في القرآن الكريم، ولكن على مستوى المعنى لمفهوم القيادة نجد ان هناك العديد من النصوص القرآنية التي أوردته مثل كلمة الإمامة ومشتقاتها، ومن ذلك قوله تعالى ﴿ وجعلنا للمتقين إماما ﴾ سورة الفرقان، آية ٧٤، وفي الحديث الشريف لم يتم استعمال كلمة القيادة بلفظها ولكن بمشتقاتها استخدمت استخداما كبيرا في السياق نفسه، ومنذ بداية القيادة الإسلامية للرسول ﷺ منذ تأسيس الدولة الإسلامية في المدينة المنورة، إذ إن دوره ﷺ لم يكن يقتصر على امور محددة او تنفيذية فحسب، بل كانت سيادته كاملة في حكمه للجماعة الإسلامية، فهو النبي، والرسول، والحاكم، والقائد الأعلى، والقاضي، ورئيس الدولة، ورئيس الإدارة كلها، وقد كانت حكومته دينية ودنيوية في الوقت نفسه[٤١].

وبهذا تكونت مدينة الكوفة، فبعد انتصار المسلمين على الفرس في (معركة القادسية) أخذ سعد بن ابي وقاص بتعقب الجيوش الفارسية المنهزمة حتى وصل الى (المدائن) وبعد أنْ تم تحرير العراق نهائيا من السيطرة الفارسية، استقر سعد في

المدائن ثم أوعز الى بعض من اصحابه للبحث عن مكان آخر يكون مقراً لجيشه على أن تراعى فيه المواصفات التي ذكرها عمر، فاختيرت الكوفة[٤٢]. عندها أمر سعد جيشه أن يعسكروا فيها، وينصبوا الخيام والمضارب[٤٣].

لم يكن الصحابة (رض) في المدينة يؤيدون خروج امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام من المدينة، فقد تبين ذلك حينما همّ عليّ بالنهوض الى الشام، ليزور أهلها وينظر ما هو رأي معاوية وما هو صانع، فقد كان يرى ان المدينة لم تعُد تمتلك المقومات التي تملكها بعض الأمصار في تلك المرحلة فقال: إن الرجال والأموال بالعراق، فلما علم أبو أيوب الأنصاري (رض) بهذا الميل قال للخليفة: يا أمير المؤمنين، لو أقمت بهذه البلاد لأنها الدرع الحصينة، ومهاجرة رسول الله صلى الله عليه وآله وبها قبره ومنبره ومادة الاسلام، فإن استقامت لك العرب كنت كمن كان، وإن تشعب عليك قوم رميتهم بأعدائهم، وإن ألجئت حينئذٍ الى السير سرت وقد أعذرت... فأخذ الحاكم بما أشار به ابو ايوب وعزم المقامة بالمدينة وبعث العمال على الأمصار[٤٤].

ولكنّ حدثاً كبيرًا من المستجدات السياسية أرغمت الحاكم على مغادرة المدينة، وقرر الخروج للتوجه الى الكوفة ليكون قريباً من اهل الشام[٤٥]. وفي اثناء استعداده للخروج، بلغه خروج عائشة وطلحة والزبير الى البصرة، فاستنفر اهل المدينة ودعاهم الى نصرته، وحدث تثاقل من بعض أهل المدينة يرون ان الفتنة مازالت مستمرة، فلابد من التروي حتى تنجلي الأمور اكثر، وخرج الإمام علي عليه السلام في تعبئته الى الشام وخرج معه من نشط من الكوفيين والبصريين في سبعمائة رجل[٤٦]. وعندما بلغ امير المؤمنين (الربذة) والتي تقع شرق المدينة المنورة وتبعد ٢٠٤ كيلومترات، عسكر فيها بمن معه، ووفد عليه عدد من المسلمين بلغوا المئتين[٤٧].

حين وصل الإمام عليه السلام الى الكوفة سنة ٣٦هـ اتخذها عاصمة للخلافة الاسلامية في أحرج حقبة زمنية يمر بها الإسلام، ولابد لكل عاصمة من قوة عسكرية مكلفة أمرين:

الأول لحمايتها؛ لأنها مقر الدولة الاسلامية والثاني لإعداد الجيوش التي تحارب في اطراف البلاد، وهذا يقتضي معسكراً كبيراً، والمعلوم ان المعسكرات اذا كانت داخل المدن تفسد السكان والجند فلا تتحقق الغاية من إعداد الجيوش؛ لذلك نجد اغلب المعسكرات الحربية تقع في اطراف المدن؛ لذلك كانت أرض النخيلة هي المعسكر الذي اتخذه الإمام علي عليه السلام لتجمع الجيوش وتدريبها.

والنخيلة تصغير نخلة وهو موضع قرب الكوفة على سمت الشام، واليوم لا يخرج عن حدود مدينة الكفل الحالية، وأمر عليه السلام الاسباع من اهل الكوفة أن اخرجوا الى معسكركم بالنخيلة بدلالة الخروج اليها وكان الناس على معرفة بمكان المعسكر، فإنه عليه السلام عسكر بها وهو في طريقه الى صفين ولم يتحرك منها حتى قدم عليه ابن عباس من البصرة، وفيها خطب عليه السلام بالمقاتلين وهم مجتمعون للخروج الى صفين بعد أن بعث مقدمته الى الشام.

وبهذا تكون النخيلة هي مدخل الكوفة بالنسبة الى القادم من الشام من طريق الأرض المأهولة بالسكان، فمن أراد الشام او الموصل خرج منها، ولذلك لما عاد عليه السلام من صفين الى الكوفة كان مروره عليها.

وهذا المعسكر يكشف بوضوح خريطة الكوفة من النخيلة حتى مركزها حيث المسجد والقصر وإنها كانت مأهولة بالسكان وقد توزعت القبائل العربية الإسلامية والموالي حولها واغلب سكانها قد امتدوا شمالا باتجاه الحلة حيث نهر الفرات، وان بيوت الكوفة كانت ترى من النخيلة[٤٨].

المحور الثاني: البعد الاستراتيجي للعوامل الاقتصادية

بعد توجه عائشة والزبير وطلحة الى البصرة وتحريض الناس على مقاتلة الإمام علي عليه السلام وجيشه، ارتأى امير المؤمنين علي عليه السلام ان ينتقل الى العراق لأسباب استراتيجية للعوامل العسكرية والقيادة وقد تكلمنا عليها، اما السبب الثاني هي العوامل الاقتصادية.

وبهذا الانتقال الى الكوفة جعل الإمام علي عليه السلام قريباً من الاموال والرجال كما عبر بذلك بنفسه، وأفقد هذا الاجراء الاهمية الاقتصادية للمدينة المنورة واضعف دورها السياسي. فكان بداية الضعف الذي دبَ في المدينة مما جعل دورها ينحسر تدريجياً في المجال الاقتصادي والسياسي وخاصة بعد الاجراء التالي الذي جعل من دمشق عاصمة زمن معاوية. ورغم ان الأخير كان قد عدّ بني امية مسؤولين عن مصرع عثمان. فأنه ناوأ الإمام علي عليه السلام عاداً نفسه ولي دم عثمان وتحمل مسؤولية أخذ ثأره، وسعى الى تفتيت صفوف الإمام علي عليه السلام ببذل المال بين صفوف جنده[٤٩]. واستطاع معاوية أن يستعين ببعض الشخصيات المهمة من طريق بذل الاموال، فعمرو بن العاص ناصر معاوية لقاء ان يستأثر بخراج وجزية مصر طول حياته، فأصبحت مصر طعمة لعمرو وعائلته[٥٠]. وكان معاوية يقدم الأمن لولاة الإمام علي عليه السلام المتلاعبين بالأموال كما حصل مع يزيد بن حجية التيمي الذي سرق اموال الري[٥١]. وحاول أن يستميل قيس بن سعد بأن بذل له ألف درهم على ان يسير معه او ينصرف عنه فأرسل إليه بالمال وقال: ((تخدعني عن ديني))[٥٢]. كما ان الإمام علي عليه السلام تشدد مع اخيه عقيل ومنعه من التلاعب بأموال الأمة قد جعل عقيلاً يلجأ الى معاوية فاختار التيار الدنيوي[٥٣].

يبدو ان سياسة معاوية قد جذبت اليه انصارا واضعفت تيار الزهد، ومع ان الاتقياء قد وقفوا ضد التيار الدنيوي وناصروا القبائل في العراق، إلا انهم عادوا الى الوقوف في

صف معاوية ومناهضة القبائل للعلاقة بين الدولة والسلطة الدينية ووحدة الجماعة[٥٤].

كانت سياسة الإمام علي عليه السلام في المجال الاقتصادي، من حيث لم يكن عليه السلام محسوباً من اثرياء قريش[٥٥]. فقد كان قبل أن يلي الخلافة مستاءً من تصرفهم واتساع ثرواتهم، وكان يتوعدهم ويلوح بأنه سيغير اشياء كثيرة إن صار الأمر بيده[٥٦]، ولابد أن يقف ضد هذا الإجراء كبار أثرياء قريش والجماعات التي اتسعت ثرواتها بحكم ان قريشاً قد استفادت من عملية مبادلة الأرض زمن عثمان ومن اطلاق يدها في الصوافي(*) ولذا لم يكن غريباً أن وجدنا بين صفوف المناوئين لعلي كبار الأثرياء من تجار وملاكين.

ويظهر أن سياسة الإمام علي عليه السلام في مصادرة اموال عثمان واعادتها الى الامة واعطاء ورثته حصتهم الطبيعية ومن ثم توزيع المال بالسوية قد آثار مخاوف قريش والمستفيدين من التفاوت في العطاء[٥٧].

عني الإمام علي عليه السلام بعمارة الأرض والرفق في جباية الخراج، إذ أوصى احد عماله: ((... وليكن نظرك في عمارة الأرض ابلغ من نظرك في استجلاب الخراج لأن ذلك لا يدرك إلا بالعمارة، ومن طلب الخراج بغير عمارة أخرب البلاد وأهلك العباد...))[٥٨].

ورغبة في تنظيم الاقتصاد وسعياً لمنع التلاعب بالأموال، فقد كان يعيّن عاملاً على المصر لتدبير شؤونها الإدارية، وعاملاً على الخراج وبيت المال، وكان يوصي بإصلاح الأنهار؛ لأن ذلك اعظم فائدة في جباية الخراج واستقرار الاحوال الاقتصادية[٥٩].

يتضح مما تقدم ان الاضطراب الاقتصادي يتجلى في حالة التجزئة التي حصلت وجعلت بعض الامصار تستقل سياسياً واقتصاديا مثلما استقل معاوية في الشام وكان له اقتصاده الخاص يتصرف فيه كما يشاء، فضلاً عن توقف حروب التحرير، وما كانت تجلبه من عوائد مادية بسبب الصراع الداخلي، فضلا عما تطلبه هذا الصراع من استنزاف للموارد.

الخاتمــة

هناك اسباب وعوامل عدة لاختيار الإمام علي عليه السلام الكوفة عاصمة للدولة الاسلامية المباركة، بدلاً من المدينة المنورة، تتفاوت اهمية هذه العوامل والاسباب عند التأسيس وتداخل بعضها ببعض، وهذه العوامل تجمعت وتضافرت عند نشأتها وحسب سياق البحث، وإذا أردنا معرفة الاعتبارات التي اقتضت اختيار الكوفة وترك المدينة، فإن الإمام عليه السلام كان يواجه تحدياً سافراً من التيار الدنيوي واصحاب الثروة والمستفيدين الذين كانوا يحلمون بالحصول على امتيازات اكبر على حساب الدين والأمة وعلى حساب الشرعية.

وبذلك اصبحت المدينة لا تتوفر فيها عوامل النجاح العسكري والسياسي، لمواجهة تلك التحديات، ولم تكن تتوفر فيها كثافة سكانية تتحمل اعباء المواجهة للتحديات، كذلك لا تتوفر في المدينة الموارد الاقتصادية التي تستطيع ان تؤمّن احتياجات جيش يُعدّ بعشرات الألوف، وإنّ المدينة لم تكن شديدة الولاء للشرعية المتمثلة في الإمام علي عليه السلام، وهناك نقطة اخرى للجيل الجديد في المدينة انه لم يكن مؤهلاً لخوض الحروب الطاحنة التي خاضها الإمام عليه السلام. وعليه وقع اختيارالإمام عليه السلام على الكوفة؛ لأنها تقع في قلب الدولة الاسلامية، الموقع الجغرافي الاستراتيجي المهم، وصلتها بالجزيرة العربية، وتشابه البيئة بينهما، المناخ المعتدل الذي يلائم عرب الجزيرة، وقربها من نهر الفرات وامتدادها الطبيعي الذي يوصلها بالمدينة المنورة وتوسطها المدينة والشام، فهي تتربع على كنفين الصحراء من جانب والمياه من جانب وقربها الى الشام والبصرة، ولا يفصلها بحر عن المدينة.

وكان للعامل التاريخي أثره في الاختيار، فالكوفة أول مدينة بعد الطوفان استقر فيها النبي نوح عليه السلام وانطلقت منها الحياة الدينية والفكرية والاجتماعية والسياسية في

العراق بل في العالم اجمع، فهي وارثة مدينة الحيرة تاريخيا، وأن نشأة الكوفة عربية كانت بعيدة عن المؤثرات الاجنبية كالهندية والفارسية وغيرهما، فالقبائل العربية التي كانت ساكنة في الحيرة في عصر ما قبل الاسلام والتي اتخذت من المسيحية ديانة، وخلال الادوار التاريخية التي مرت بها المنطقة وتداولها للحضارات الانسانية الى ان اصبحت قبة الاسلام والمصر الاعظم والعراق الأول اما العامل الاستراتيجي العسكري، فكان تأسيس الكوفة جاء لضرورة عسكرية تطلبتها دواعي العمليات العسكرية لتحرير العراق، فمن الناحية الاستراتيجية ان يتخذ الجيش الاسلامي المحارب موقعاً او معسكراً ثابتاً من ميدان القتال، حتى يستريح عندها الجيش من عناء السفر والحرب. لذلك قيل ان الكوفة دار هجرة ومنزل جهاد، او كوفة الجند. وقد جاء تمصير الكوفة بعد موقعة القادسية وتكشف طبيعة الموضع المختار عن القيمة السوقية له فقد جعلت الصحراء خط حماية للجيش الاسلامي وخط دفاع مهم جداً إذا ما تراجع الجيش غرباً.

اما العامل الاستراتيجي الاقتصادي فمدينة الكوفة قادرة اقتصاديا على التموين المستمر للجيوش التي سوف تواجه الحرب، لما تملكه هي والمناطق القريبة إليها من ثروات زراعية متمثلة بالسواد الذي كان يحاذي الفرات، ثم تمكنها من الاتصال السريع بالمناطق الأخرى وقت الحاجة إليها. بالإضافة الى الموقع التجاري في المنطقة.

اما العامل الاجتماعي والفكري، فالكوفة اتخذها العرب والمسلمون مصراً في المدة بين ١٧ – ٣٦هـ وعاصمة للخلافة الاسلامية بين ٣٦– ٤٠ هـ وقد نزلت مدينة الكوفة القبائل العربية المقاتلة وخططت منازلها بعد تخطيط المسجد ودار الإمارة. وكانت مدينة الكوفة تمتلك الطاقات البشرية التي تؤمّن القوات الكافية في مواجهة اي تحدٍّ.

جاهد الإمام عليه السلام طوال حكمه من اجل المحافظة على وحدة الامة وتماسكها،

وقد اضطر من اجل ذلك الى نقل مركز حكمه من المدينة الى الكوفة ليكون قريبا من مركز الاحداث.

اما الجانب التكويني الذي يضفي على كوفان اهمية وقداسة فيتضح من الروايات الواردة عن النبي الأعظم محمد صلى الله عليه وآله واهل البيت عليهم السلام.

تلخص المقولة الرائعة لرئيس دولة الحكومة العلوية ((الكوفة بها معدن العلم، وكنز الايمان، ومصابيح الهدى، وسيف الله ورمحه يصيب به من يشاء لينتصرن الله بها أهلها كما انتصر بالحجارة))[٦٠] كل الابعاد الاستراتيجية العسكرية والاقتصادية والعوامل الجغرافية والتاريخية والاجتماعية والفكرية.

الهوامش

١)جواد حسن طالب، الدليل الثقافي، (بغداد، مطبعة اسعد، ط ١، ١٩٧٢م)، ص٥٥.
٢)جرجي زيدان، تاريخ التمدن الاسلامي، (مصر، دار الهلال، الجزء الأول)، ص ١٥٠ – ١٥٢.
٣)عبد الرحيم غالب، موسوعة العمارة الإسلامية، (بيروت، ط ١، ١٩٩٨م)، ص ٣٦٧.
٤)مصطفى عباس الموسوي، العوامل التأريخية المؤثرة في نشوء وتطور المدن الإسلامية حتى نهاية القرن الثالث الهجري، (بغداد، دار الرشيد للنشر، ١٩٨٥م)، ص ٦٢-٦٥.
٥)هاشم خضير الجنابي، التركيب الداخلي لمدن الموصل، (العراق، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، ١٩٨١م)، ص ٣٤.
٦)اسامة محمد نوري الجوهري، اعلام المباني اسباب التباين بين عمارة الحديث والقديم من المباني في مدينة الرياض، (مجلة البناء، العدد ٢٨، ١٩٨٦م، الرياض)، ص ٢٥
٧)عبد الله بن ادريس، مجتمع المدينة في عصر الرسول ﷺ، (السعودية، جامعة الملك سعود، عمادة شؤون المكتبات، ١٩٨٢م)، ص ١٣٣ – ١٤٧.
٨)خليل السامرائي و ثائر حامد محمد، المظاهر الحضارية للمدينة المنورة في عهد النبوة، (الموصل، ١٩٨٤م)، ص١٦.
٩)الكتاني، التراتيب الإدارية، (بيروت، ط ١، ١٩٧١م / الجزء ٤)، ص ٧٧- ٧٨.
١٠)محمد كريم ابراهيم حسين، المعجم الجغرافي في القرآن الكريم، (مجلة المصباح، العدد (١٤)، صيف/ ٢٠١٣م، كربلاء المقدسة، تصدر عن الامانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة)، ص٢٩٦.
١١)وليم ريان و والتر بتمان، طوفان نوح، ترجمة فارس بطرس، (بغداد، بيت الحكمة، ٢٠٠٥) ص ٦٩.
١٢)سامي البدري، النجف مرسى سفينة نوح عليه السلام، (النجف الاشرف، مجلة تراث النجف، العدد ١، ٢٠٠٩م، تصدرها مؤسسة النجف الحضاري والديني، بحث مستل من المجلة)، ص ٦-٩.
١٣)حسن عيسى الحكيم، الحيرة جذوة الحضارة واصالة التراث، (طهران، منشورات المكتبة الحيدرية، ط ١، ١٤٣١هـ)، ص ٩ و ص٤٣١.
١٤)نخبة من المؤلفين، العراق في التاريخ، (بغداد، دار الحرية للطباعة، ١٩٨٣م)، ص ٢٦٣.
١٥)صلاح مهدي الفرطوسي، الثوية بقيع الكوفة، (بغداد، دار الجواهري، ط١، ٢ جزء، ٢٠١٣م، الجزء (١))، ص٣٣.
١٦)عاطف علبي، موسوعة عواصم الاسلام، (بيروت، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٠م)، ص ٢٤٧.

١٧)غي لُسترنج، بلدان الخلافة الشرقية، تعريب وتعليق بشير فرنسيس و كوركيس عواد، (بغداد، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، ١٩٤٥م)، ص١٠١.
١٨)زكريا بن محمد محمود القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، (بيروت، دار صادر)، ص ٢٥٠.
١٩)حسن الأمين، دائرة المعارف الاسلامية الشيعية، (بيروت، دار المعارف للمطبوعات، ط٥، ١٠ أجزاء، ١٩٩٨م، جزء (١٠))، ص٣٦.
٢٠)عبد الرزاق الحسني، العراق قديمًا وحديثاً، (بغداد، دار اليقظة العربية، ط ٧، ١٩٨٢م)، ص ١٣٧.
٢١)عبد الحكيم غنتاب الكعبي، تاريخ مشكلة الموارد المائية في البصرة والمدن الاسلامية الأولى، (مجلة المؤرخ العربي، العدد (٦١)، ٢٠٠٣م، بغداد)، ص ٧١.
٢٢)المسيُو لويس ماسينيُون، خطط الكوفة وشرح خريطتها، ترجمة تقي محمد المصعبي، تحقيق د. كامل سلمان الجبوري، (بيروت، دار القارئ)، ص ٧- ٢٠.
٢٣)أ. د. هشام جعيْط، الكوفة نشأة المدينة العربية الاسلامية، (الكويت، جماعة الدراسات العربية في التاريخ والمجتمع، ط ١، ١٩٨٦م)، ص ٩٧- ٩٨.
٢٤)الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق ابو الفضل ابراهيم، (القاهرة، ١٩٨٦م)، ص ٢٤٩ و ص ٢٤٨٩ – ٢٤٩١.
٢٥)معن حمدان علي، مباحث عراقية في الجغرافية والتأريخ والآثار وخطط بغداد، (بغداد، دار الرشيد للنشر، ١٩٨١م) ص ١٣٨ -١٤٠.
٢٦)حسني زينَه، جُغرافيا الوَهمْ، لنـدن، (رياض الريس للكتب والنشر، ط١، ١٩٨٩م)، ص ٤٠- ٤١.
٢٧)كامل سلمان الجبوري، تاريخ الكوفة الحديثة، (النجف الاشرف، مطبعة الغري الحديثة، ط ١، ١٩٧٤م، الجزء الأول)، ص ١٧-١٨.
٢٨)علي محمد الصلابي، سيرة عمر بن الخطاب، (بيروت، دار المعرفة، ط ٣، ٢٠٠٥م)، ص ٢١٧.
٢٩)ابن خياط، تاريخ خليفة، تحقيق اكرم ضياء العمري، النجف الاشرف، مطبعة الاداب، ١٩٦٧م، ص١٥٥.
٣٠)صحيح البخاري، محمد ابن إسماعيل البخاري، القاهرة، طبعة دار الحديث، الجزء الخامس، ص٢٧٨، باب مناقب علي ابن طالب عليه السلام.
٣١)تيري دي مونبر يال وجان كلين، موسوعة الاستراتيجيا، ترجمة د. عل محمود مقلد، (بيروت،

مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠١١م)، ص ٨- ٩.
٣٢)ناظم عبد الواحد الجاسور، موسوعة المصطلحات السياسية والفلسفية والدولية، (بيروت، دار النهضة العربية، ط ١، ٢٠٠٨م)، ص ٨٦ – ٨٧.
٣٣)محمد مصطفى جمعة، التنبؤ الاستراتيجي، (بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط ١، ٢٠١٢م)، ص ١١و ص١٩.
٣٤)هير فريد مونكلر، الامبراطوريات، ترجمة عدنان عباس علي، (ابو ظبي، مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ط ١، ٢٠٠٨م)، ص ١٩ – ٥.
٣٥)مايكل لي لانتج، ١٠٠ قائد عسكري، (ابو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ط ١، ١٩٩٩م)، ص ٩-١٠.
٣٦)سويم العزي، علم النفس السياسي، (عمان، اثراء للنشر والتوزيع، ٢٠١٠م)، ص ٥١.
٣٧)نجلاء ابو جهجه، القائد: السلطة وفن التسلط، (بيروت، مركز الدراسات والترجمة، ٢٠١٠م)، ص ٧١.
٣٨)عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، (بيروت، دار العلم، ١٩٨٤م)، ص ١٨٧.
٣٩)محمد السند، النظام السياسي عند الأمامية، (غيران، مكتبة فدك)، ص٤٣.
٤٠)هاشم الموسوي، الثقافة السياسية الإسلامية، (طهران، مؤسسة الهدى، ٢٠٠٠م)، ص٦٦.
٤١)رمضان محمد بطيخ، اصول التنظيم الإداري في النظم الوضعية الإسلامية، (القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٩٣م)، ص٣٢٣.
٤٢)ابو الحسن علي بن ابي المكارم الشيباني المعروف بأبن الاثير، الكامل في التاريخ، تحقيق علي شيري، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٩٨٩م، جزء ٤)، ص ٤٩٠.
٤٣)احمد بن يعقوب بن جعفر، تاريخ اليعقوبي، (بيروت، دار صادر، جزء/ ٢) ص ١٢٩.
٤٤)محمد بن حيان بن احمد، الثقات، (مكة المكرمة، مكتبة مدينة العلم، ط١، ١٣٩٣هـ، الجزء / ٢) ص ٢٨٣.
٤٥)خالد بن محمد الغيث، استشهاد عثمان ووقعة الجمل في مرويات سيف بن عمر في تاريخ الطبري، (جدة، دار الاندلس الخضراء، ط ١، ١٤١٨ه)، ص١٨٣.
٤٦)ابي جعفر، تاريخ الطبري، (بيروت، دار الفكر، ط١، ١٩٨٧م، الجزء/ ٥)، ص ٤٨١- ٥٠٧.
٤٧)عبد الحميد علي ناصر فقيهي، خلافة علي بن ابي طالب عليه السلام، رسالة علمية غير منشورة، (المدينة المنورة، الجامعة الاسلامية) اشراف د. اكرم ضياء العمري، ص ١٤٣.
٤٨)رسول كاظم عبد السادة، النخيلة معسكر الإمام علي عليه السلام في الكوفة، (مجلة حولية الكوفة،

العدد الثاني، آب – ٢٠١٢م، تصدر عن امانة مسجد الكوفة والمزارات الملحقة به)، ص ٦٤-٦٩.
٤٩)نصر بن مزاحم المنقري، وقعة صفين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، (القاهرة، المؤسسة العربية الحديثة، ط ٢، ١٣٨٢ه)، ص٣٢ و ص٤٣٥.
٥٠)ابو العباس محمد بن يزيد المبرد، الكامل، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، (مصر، مكتبة نهضة مصر، ٤ أجزاء، ١٩٥٦م، جزء ١) ص ٣٢٥.
٥١)ابن بكار الزبير، الاخبار الموفقيات، تحقيق د. سامي مكي العاني، (بغداد، رئاسة ديوان الاوقاف، ١٩٧٢م) ص ٥٧٥.
٥٢)تاريخ اليعقوبي، المصدر السابق، جزء ٢، ص ٢٠٣.
٥٣)محمد بن علي بن طباطبا بن الطقطقا، الفخري في الآداب السلطانية والدول الاسلامية، (بيروت، دار صادر، ١٩٦٦م)، ص٧١.
٥٤)هاملتون جب، دراسات في حضارة الاسلام، ترجمة د. احسان عباس، (بيروت، دار العلم للملايين، ط ٣، ١٩٧٩م)، ص ١٠.
٥٥)ابو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، المحاسن والاضداد، تحقيق فوزي عطوي، (بيروت، دار صعب، ١٩٦٩م)، ص٢٠.
٥٦)محمد عمارة، علي بن ابي طالب، نظرة عصرية جديدة، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٧٤م)، ص٢٦ – ٢٧.
٥٧)ابو محمد احمد بن اكثم الكوفي، كتاب الفتوح، تحقيق محمد عبد المعيد خان، (الهند، دائرة المعارف العثمانية، الاجزاء، ١٩٦٨ – ١٩٧٥م، جزء ٢) ص٢٤٨.
٥٨)الإمام علي ﷺ نهج البلاغة شرح محمد عبده، (بيروت، دار المعرفة، ٤ اجزاء، جزء ٣)، ص٩٧
٥٩)تاريخ اليعقوبي، المصدر السابق، جزء / ٢، ص١٩٠.
٦٠) محمد بن علي بن الحسن العلوي الحسني الكوفي، فضل الكوفة وفضل أهلها، تحقيق محمد سعيد الطريحي، هولندا، اكاديمية الكوفة، ط٤، ٢٠١٠م، ص٦٤.

المصادر والمراجع:

*جواد حسن طالب، الدليل الثقافي، (بغداد، مطبعة اسعد، ط ١، ١٩٧٢م)، ص٥٥.

* الاستاذ آدمز متز، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري، اسم المترجم محمد عبد الهادي ابو ريَده، (بيروت، دار الكتاب العربي، ط ٤، ٢ مجلد، ١٩٦٧م، المجلد الثاني، ٢٦٨).

*جرجي زيدان، تاريخ التمدن الاسلامي، (مصر، دار الهلال، الجزء الأول)، ص ١٥٠ – ١٥٢.

*عبد الرحيم غالب، موسوعة العمارة الإسلامية، (بيروت، ط ١، ١٩٩٨م)، ص ٣٦٧.

*مصطفى عباس الموسوي، العوامل التأريخية المؤثرة في نشوء وتطور المدن الإسلامية حتى نهاية القرن الثالث الهجري، (بغداد، دار الرشيد للنشر، ١٩٨٥م)، ص ٦٢-٦٥.

*هاشم خضير الجنابي، التركيب الداخلي لمدن الموصل، (العراق، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، ١٩٨١م)، ص ٣٤.

*اسامة محمد نوري الجوهري، اعلام المباني اسباب التباين بين عمارة الحديث والقديم من المباني في مدينة الرياض، (مجلة البناء، العدد ٢٨، ١٩٨٦م، الرياض)، ص ٢٥

*عبد الله بن ادريس، مجتمع المدينة في عصر الرسول ﷺ، (السعودية، جامعة الملك سعود، عمادة شؤون المكتبات، ١٩٨٢م)، ص ١٣٣ – ١٤٧.

*خليل السامرائي و ثائر حامد محمد، المظاهر الحضارية للمدينة المنورة في عهد النبوة، (الموصل، ١٩٨٤م)، ص١٦.

*الكتاني، التراتيب الإدارية، (بيروت، ط ١، ١٩٧١م / الجزء ٤)، ص ٧٧- ٧٨.

*محمد كريم ابراهيم حسين، المعجم الجغرافي في القرآن الكريم، (مجلة المصباح، العدد (١٤)، صيف/ ٢٠١٣م، كربلاء المقدسة، تصدر عن الامانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة)، ص٢٩٦.

*وليم ريان و والتر بتمان، طوفان نوح، ترجمة فارس بطرس، (بغداد، بيت الحكمة، ٢٠٠٥) ص ٦٩.

*سامي البدري، النجف مرسى سفينة نوح ﷺ، (النجف الاشرف، مجلة تراث النجف، العدد ١، ٢٠٠٩م، تصدرها مؤسسة النجف الحضاري والديني، بحث مستل من المجلة)، ص ٦-٩.

*حسن عيسى الحكيم، الحيرة جذوة الحضارة واصالة التراث، (طهران، منشورات المكتبة الحيدرية، ط ١، ١٤٣١هـ)، ص ٩ و ص٤٣١.

*نخبة من المؤلفين، العراق في التاريخ، (بغداد، دار الحرية للطباعة، ١٩٨٣م)، ص ٢٦٣.

*صلاح مهدي الفرطوسي، الثوية بقيع الكوفة، (بغداد، دار الجواهري، ط١، ٢ جزء، ٢٠١٣م، الجزء (١))، ص٣٣.

*عاطف علبي، موسوعة عواصم الاسلام، (بيروت، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات

والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٠م)، ص ٢٤٧.
*غي لُسترنج، بلدان الخلافة الشرقية، تعريب وتعليق بشير فرنسيس و كوركيس عواد، (بغداد، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، ١٩٤٥م)، ص١٠١.
*زكريا بن محمد محمود القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، (بيروت، دار صادر)، ص ٢٥٠.
*حسن الأمين، دائرة المعارف الاسلامية الشيعية، (بيروت، دار المعارف للمطبوعات، ط٥، ١٠ أجزاء، ١٩٩٨م، جزء (١٠))، ص٣٦.
*عبد الرزاق الحسني، العراق قديماً وحديثاً، (بغداد، دار اليقظة العربية، ط ٧، ١٩٨٢م)، ص ١٣٧.
*عبد الحكيم غنتاب الكعبي، تاريخ مشكلة الموارد المائية في البصرة والمدن الاسلامية الأولى، (مجلة المؤرخ العربي، العدد (٦١)، ٢٠٠٣م، بغداد)، ص ٧١.
*المسيُو لويس ماسينيُون، خطط الكوفة وشرح خريطتها، ترجمة تقي محمد المصعبي، تحقيق د. كامل سلمان الجبوري، (بيروت، دار القارئ)، ص ٧- ٢٠.
*أ. د. هشام جعيْط، الكوفة نشأة المدينة العربية الاسلامية، (الكويت، جماعة الدراسات العربية في التاريخ والمجتمع، ط ١، ١٩٨٦م)، ص ٩٧- ٩٨.
*الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق ابو الفضل ابراهيم، (القاهرة، ١٩٨٦م)، ص ٢٤٩ و ص ٢٤٨٩ – ٢٤٩١.
*معن حمدان علي، مباحث عراقية في الجغرافية والتأريخ والآثار وخطط بغداد، (بغداد، دار الرشيد للنشر، ١٩٨١م) ص ١٣٨ –١٤٠.
*حسني زينَه، جُغرافيا الوَهمْ، لنـدن، (رياض الريس للكتب والنشر، ط١، ١٩٨٩م)، ص ٤٠- ٤١.
*كامل سلمان الجبوري، تاريخ الكوفة الحديثة، (النجف الاشرف، مطبعة الغري الحديثة، ط ١، ١٩٧٤م، الجزء الأول)، ص ١٧-١٨.
*علي محمد الصلابي، سيرة عمر بن الخطاب، (بيروت، دار المعرفة، ط ٣، ٢٠٠٥م)، ص ٢١٧.
* (٣٠) تيري دي مونبر يال وجان كلين، موسوعة الاستراتيجيا، ترجمة د. عل محمود مقلد، (بيروت، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠١١م)، ص ٨- ٩.
*ناظم عبد الواحد الجاسور، موسوعة المصطلحات السياسية والفلسفية والدولية، (بيروت، دار النهضة العربية، ط ١، ٢٠٠٨م)، ص ٨٦ – ٨٧.
*محمد مصطفى جمعة، التنبؤ الاستراتيجي، (بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط ١، ٢٠١٢م)، ص ١١ و ص١٩.
*هير فريد مونكلر، الامبراطوريات، ترجمة عدنان عباس علي، (ابو ظبي، مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ط ١، ٢٠٠٨م)، ص ١٩ – ٥.
*مايكل لي لاننج، ١٠٠ قائد عسكري، (ابو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث

الاستراتيجية، ط ١، ١٩٩٩م)، ص ٩-١٠.
*سويم العزي، علم النفس السياسي، (عمان، اثراء للنشر والتوزيع، ٢٠١٠م)، ص ٥١.
*نجلاء ابو جهجه، القائد: السلطة وفن التسلط، (بيروت، مركز الدراسات والترجمة، ٢٠١٠م)، ص ٧١.
*عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، (بيروت، دار العلم، ١٩٨٤م)، ص ١٨٧.
*محمد السند، النظام السياسي عند الأمامية، (غيران، مكتبة فدك)، ص٤٣.
*هاشم الموسوي، الثقافة السياسية الإسلامية، (طهران، مؤسسة الهدى، ٢٠٠٠م)، ص٦٦.
*رمضان محمد بطيخ، اصول التنظيم الإداري في النظم الوضعية الإسلامية، (القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٩٣م)، ص٣٢٣.
*ابو الحسن علي بن ابي المكارم الشيباني المعروف بأبن الاثير، الكامل في التاريخ، تحقيق علي شيري، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٩٨٩م، جزء ٤)، ص ٤٩٠.
*احمد بن يعقوب بن جعفر، تاريخ اليعقوبي، (بيروت، دار صادر، جزء/ ٢) ص ١٢٩.
*محمد بن حيان بن احمد، الثقات، (مكة المكرمة، مكتبة مدينة العلم، ط١، ١٣٩٣هـ، الجزء / ٢) ص ٢٨٣.
*خالد بن محمد الغيث، استشهاد عثمان ووقعة الجمل في مرويات سيف بن عمر في تاريخ الطبري، (جدة، دار الاندلس الخضراء، ط ١، ١٤١٨هـ)، ص١٨٣.
*ابي جعفر، تاريخ الطبري، (بيروت، دار الفكر، ط١، ١٩٨٧م، الجزء/ ٥)، ص ٤٨١- ٥٠٧.
*عبد الحميد علي ناصر فقيهي، خلافة علي بن ابي طالب عليه السلام، رسالة علمية غير منشورة، (المدينة المنورة، الجامعة الاسلامية) اشراف د. اكرم ضياء العمري، ص ١٤٣.
*رسول كاظم عبد السادة، النخيلة معسكر الإمام علي عليه السلام في الكوفة، (مجلة حولية الكوفة، العدد الثاني، آب – ٢٠١٢م، تصدر عن امانة مسجد الكوفة والمزارات الملحقة به)، ص ٦٤- ٦٩.
*نصر بن مزاحم المنقري، وقعة صفين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، (القاهرة، المؤسسة العربية الحديثة، ط ٢، ١٣٨٢ه)، ص٣٢ و ص٤٣٥.
*ابو العباس محمد بن يزيد المبرد، الكامل، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، (مصر، مكتبة نهضة مصر، ٤ أجزاء، ١٩٥٦م، جزء ١) ص ٣٢٥.
*ابن بكار الزبير، الاخبار الموفقيات، تحقيق د. سامي مكي العاني، (بغداد، رئاسة ديوان الاوقاف، ١٩٧٢م) ص ٥٧٥.
*تاريخ اليعقوبي، المصدر السابق، جزء ٢، ص ٢٠٣.
*محمد بن علي بن طباطبا بن الطقطقا، الفخري في الآداب السلطانية والدول الاسلامية، (بيروت، دار صادر، ١٩٦٦م)، ص٧١.
*هاملتون جب، دراسات في حضارة الاسلام، ترجمة د. احسان عباس، (بيروت، دار العلم للملايين، ط ٣، ١٩٧٩م)، ص ١٠.

*ابو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، المحاسن والاضداد، تحقيق فوزي عطوي، (بيروت، دار صعب، ١٩٦٩م)، ص٢٠.
*محمد عمارة، علي بن ابي طالب، نظرة عصرية جديدة، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٧٤م)، ص٢٦ – ٢٧.
*ابو محمد احمد بن اكثم الكوفي، كتاب الفتوح، تحقيق محمد عبد المعيد خان، (الهند، دائرة المعارف العثمانية، الاجزاء، ١٩٦٨ – ١٩٧٥م، جزء ٢) ص٢٤٨.
*الإمام علي عليه السلام نهج البلاغة شرح محمد عبده، (بيروت، دار المعرفة، ٤ اجزاء، جزء ٣)، ص٩٧
*تاريخ اليعقوبي، المصدر السابق، جزء / ٢، ص١٩٠.
* هي الأراضي التي كانت لكسرى وأهل بيته وأرض من قتل في الحرب وأرض من هرب.
*محمد بن علي بن الحسن العلوي الحسني الكوفي، فضل الكوفة وفضل أهلها، تحقيق محمد سعيد الطريحي، هولندا، اكاديمية الكوفة، ط٤، ٢٠١٠م، ص٦٤.

العميد

مجلة فصلية محكمة

تعنى بالأبحاث والدراسات الإنسانية

AL-`AMEED

Quarterly Peer-Reviewed Journal
for
Humanist Research and Studies

Publishing Company, 2015.
*Mack, Jefferson. *Secret Freedom Fighter: Fighting Tyranny without Terrorizing the Innocent*. Paladin Press, 1986.
*Pater, Walter. Plato and Platonism, A Series of Lectures. Cambridge Scholars Press, 2002.
*Thompson, Peter. *Persuading Aristotle*. ALLEN & UNWIN, 1998.
*Varnum, Michael E. W. , et al. " The Origin of Cultural Differences in Cognition: The Social Orientation Hypothesis". Current Directions in Psychological Science 19(1) 9-13, 2010. DOI: 10. 1177/096372140935930 Vannatta, Seth. "Conservatism and Pragmatism, In Law, Politics, and Ethics". Palgrave, 2014.

Works Cited

*Al-Dīn, N. G. Miskawayh. Prospects 24, 131–152(1994).
*Al-Maashta, Majeed. "Formal Semantics or Dual Pragmatics" *Al-Ameed Journal,* vol. 3, no. 10, 2014, pp. 15-57. *IASJ*, https://www.iasj. net/iasj?func=issueTOC&isId=5605&uiLanguage=en
*Al-Moosawi, Haider. *Husseinist Theatre under Explication, Part Three*. Lap Lambert Academic Publishing, 2019.
*Baldwin, Anna and Sarah Hutton. Platonism and the English imagination. Cambridge University Press, 1994.
*Alkon, Paul. Origins of Futuristic Fiction. University of Georgia Press, 1987.
*Bartlett, Mike. *King Charles III*. Nick Hern Books, 2014.
*Bartsch, Shadi. *The Cambridge companion to Seneca*. Cambridge University Press, 2015.
*Berghaus, Günter. Futurism and the Technological Imagination. Rodopi, 2009.
*Brotherton, David C. and Luis Barrios. The Almighty Latin King and Queen Nation: street politics and the transformation of a New York City gang. Columbia University Press, 2004.
*Fakhry, Majid. "The Platonism of Miskawayh and Its Implications for His Ethics". Studia Islamica, No. 42 (1975), pp. 39-57, 1975. < URL: http://www. jstor. org/stable/1595457 >
*Flayih, Rjaa M. "Cursing and Blessing in English and Arabic: A Contrastive Study" *Al-Ameed Journal,* vol. 7, no. 26, 2018, pp. 16-46. *IASJ*, https://www. iasj. net/iasj?func=issueTOC&isId=8889&uiLanguage=en
*Fry, Paul H. William Empson: Prophet against Sacrifice. Routledge, 1991.
*Gottesman, Alex. Politics and the Street in Democratic Athens. Cambridge University Press, 2014.
*Headlam, Robin Wells. Shakespeare's Humanism. Cambridge UP, 2005.
*Lamont, Corliss. *The Philosophy of Humanism*. Humanist Press, 1997.
*Langlotz, Andreas. *Creating Social Orientation Through Language, A socio-cognitive theory of situated social meaning*. John Benjamins

with life and take acts of commencement : Zied the martyr calls for freedom and falls victim to the despots and the king Charles does not comply with the machinations of the government to sign more restrictions on the press. Chief among the contributions of the study is that the Miskawayh factor, angelic aspiration to sublimity angelic sublimity, is evidently traced in ***Eviternity Ash*** and ***King Charles III*** and the social orientation is found in the main characters to convey humanitarian missions in the face of despotism and human desires, treasures and monarchical privileges.

The study, here, offers an attempt to manifest the vital role of the modern verse drama in addressing the most critical crises in the world with a poetic style. On the basis of theses concluding insights and remarks, it is recommended that the Islamic Platonism in modern poetry and novel deserves to be explicated in light of social orientation and being in the other could be traced in modern genres in light of wisdom literature.

as a posture of entity. To the detriment of any compendium of the social orientation, domination and usurpation prevail and conquer man, flora and fauna under different banners, William prevails, conquers all his rivals and compromises on the street and palace troubles to lay a cornerstone of " realistic future setting " (Alkon 246) that comes true in reality. The king Charles as Zeid the martyr gives loose to mundanity and takes hold of more angelic factors of sublimity in life: They cuddle the pearls of their soul and mind tight more than do other characters. For them social orientation is existence and for the antagonists it is real perdition:

Not like a Thief, shall Thou ascend the mount,
But like a Person of some high Account;
The Crosse shall be Thy Stage; and Thou shalt there
The spacious field have for Thy Theater. (Paul H Fry 1)

Conclusion

Throughout the two sections of the study the main focus falls within the remit of the Islamic Platonism and social orientation application. The first section, Islamic Platonism and Social Orientation, tackles Platonism as a concept in general and the Islamic one in particular and delineates the major components of the social orientation to be a parameter to explicate the plays in question. The second section, the practical side of the study, Social Orientation into Application, trucks the propensity of the pivotal characters for preferring the interests of others to theirs and applies the social orientation components to certain excerpts from the plays, ***Eviternity Ash*** and ***King Charles III***.

As inferred from the explication and social orientation application to ***Eviternity Ash*** and ***King Charles III*** the Islamic Platonism gives nourishment to the social orientation in these two dramas. In particular, the Miskawayh factor, angelic aspiration to sublimity angelic sublimity, looms larger in the events to show how the pivotal characters, Zeid the martyr and King Charles, spurn everything mundane for the sake of principlism and find their real; existence in serving a cause. The utopian elements are brought into effect and surpass reality, so the platonic ideas in these plays palpitate

My mother happened to die before her time,
A helicopter crash, a rare disease
So at an early age I'd be in charge-
Before me years of constant stable ryle.
But mostly I have hoped she'd keep in health
That since for most, outrageous dreams and hopes
Are all they `ii ever have, and yet their life is full,
So I am better Thoughtful Prince than King.
Potential holds appeal since in its castle walls
One is protected from the awful shame
Of failure. (King Charles III 15-6)

In the orbit of functionality, " So I am better Thoughtful Prince than King " designates that rights protection and communal prosperity are the best services a king could do for his multitudes. For him, a prince with authority to serve is more effective and influential that a quack king drained of deeds. Here, harmony surges as an essential ingredient a pivotal character, king Charles, targets to be a part in his society, though adapting to dissolve the parliament but in vain. Thus, to survive is to be a real king, unless otherwise stated, he is dust :

Harry. None of my friends are talking to me. Every second people recognize me and laugh. And I never wanted any of it. I don't be famous and I don't want anything to do with that. Or you. Not any more.

HARRY.

You mean that ?

JESS.

Yeah. Just …go home.

HARRY.

But I don't …. I don't know what to do without you. (King Charles III 89)

The love subplot terminates in failure and fiasco as the new king, love dictator, decrees that there is no place for a commoner, a working class girl in the palace. Harry acts upon the edict without a mutter, so he adapts such a policy to take the monarchy privileges under his wing, yet Jess adapts a policy of departure with dignity

emendations, the more his entourage sets certain machinations to pass. Everything in the street is exploited according to the modern " street policy " to cajole the public mood into a particular state man, logically detests or rejects as Alex Gottesman, in his Politics and the Street in Democratic Athens and David C. Brotherton and Luis Barrios in their The Almighty Latin King and Queen Nation: street politics and the transformation of a New York City gang argue:

we think that this alternative sociological construct can have continuing relevance as we enter a new and vitiated culture of street politics, particularly as more and more youth reject and are rejected by mainstream politics and the bankrupt morality of our contemporary capitalist democracy becomes painfully apparent. (339)

Consequently the protest processions and family detention lead to his expected abdication in favour of his son William. It is quite convenient that the play tackles pivotal viewpoints of volition, existence and the acts of extrapolation that are" bounded only by current notions "(Alkon 7). Albeit tradition and trodden leeway, the play sheds light on the life of the monarchy under no shade of constitution, that is why patronage, precedent and traditions tend to be the cornerstone of the political and social life. There are specific spotlights on democracy coping with the desire of suppression, phone surveillance wreaking havoc on the freedom of privacy, thus, perversion grows momentum in the age of domination and usurpation. So "the setting of a future social or political condition"(7) is quite evident in the play. As the political isle heaves into horizon as essential to expose the social orientation of the king:

Your bill concerning privacy, that sets
Restriction on the freedom of the press.
I understand it's passed the House and soon
Will be the British law, is that correct? (King Charles III 25)

"Restriction on the freedom of the press" flirts with both the political and cultural orientation the king determines to achieve in pursuit of thorough interdependence. As a king, he wants to practice the perquisite of his position and to give force to the traditional portrait of the monarchical authority:

Sometimes I do confess I imagines if

masses triumph and the despots sway to topple:

It is the time of the faithful and chosen prophets
Earth, everyday, breathes its hectic agony
Bleeding from the very outset.
Earth needs much blood, sacrifice, the time of seduction
Still seeps to lure the servile. (Al-Moosawi 72)

In the best interests of a community, man operates to cull the highest values of the social orientation; it is a stance for survival to cull felicity in line with the Miskawayh angelic aspiration to sublimity (Fakhry 49). " Earth needs much blood, sacrifice, the time of seduction " enrolls in the meaningful engagement of the social orientation, to survive dignity and freedom intact stipulates being in a harmonious sapient engagement. Then "It is the time of the faithful" designates that man adapts and modifies his potentials and volition to achieve his ultimate mission in life; entity.

From a self-abnegated martyr to a philanthropist king, the existence through the others and for the best interests of them is the core locus of the ***King Charles III*** of Mike Bartlett that ramifies into two main plots, the first comes as political and humanitarian, and the second does as romantic and hierarchic, to lay importance on the humanity pole of such a historical verse drama. What is to the point is that the interpreter should abnegate his accumulative experience from the text and considers it as a part of reality to trace facts and reasons. The king refuses to be a factotum to the government and truly desires to change the status quo of the quack king scepter and to give the press more rights for the sake of legitimate surveillance over the abuse of the government authority on the political and humanitarian measures. Thus, he buttresses the affair between Harry and Jessica when being in a moral scandal.

As a futuristic drama savours of "speed and dynamism" (Berghaus 6), the past and the present, edification and experience, as its saga unfolds a common ambition to the readership. A heir waits for his position as a king after his mother queen Elizabeth II. Then he is catapulted into the throne to pass a bill restricting the press but the uncorronated king decides not to comply with the government and persists in having certain emendation. The more he grapples with

There should be a shout at the face of despotism; a freedom fighter never dies in a land spurning all forms of oppression and coercion. Zeid the martyr as a pivotal character finds that there is no way to live in dignity unless he bears arms and gains freedom. That is, the political situation stipulates a candid social orientation to revolt, there is no choice, no benefit of dying glorious deaths and the masses accrue less freedom, or rather they have nothing:

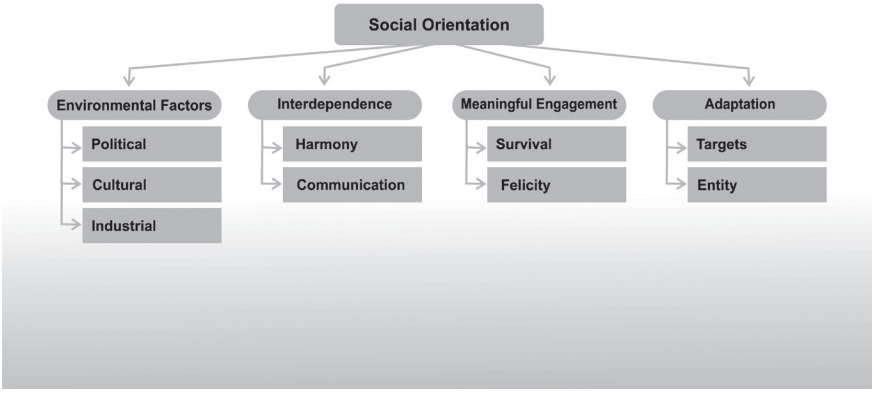
Nobody ever gives an ant an order. Yet, by picking up a single grain of sand and carrying it away, the ant helps dig the nest in the desert. The secret freedom fighter is like the ant .Working without instruction or orders from anyone, he follows his natural instincts, fighting the oppressor whenever and wherever he can. Yet in a freedom-loving society, he will not be working alone. Others ,hopefully hundreds and thousands of others, will also be operating, acting without direction or order .The total sum of thousands of individual acts will give the appearance of a massive organization. That's what the oppressor will think he is facing-an organized rebellion .(Mack 8)

The ember of revolution in the "freedom-loving" land fights being smothered to demise in a battle or a corpse, chopped and dismembered! It is a volition in the heart, one does hate all the walking-cannibals, talking-tails and proxy war protégés at the expense of a striped and a robbed man, it is enough, no move, no breath, no luster he maintains:

It is another night, another nightmare
gnawing me and devastating all my ecstasy.
I wonder if Zeid Ibn Ali shows me quarter
or leave me. (going to and fro)
It is to unshackle myself from such a dilemma,
a nightmare clung to my chest.
years pass,
the corpse crucified in Kufa and the gruesome nightmare gnaws me. (Al-Moosawi 66)

The internal focalization, monologue, unveils the great success and marvelous harmony people gain to disturb the rhythmic stratification of the tyrant. On the scale of interdependence the

with the Gilgamesh nodal character; a man breathes in the bud of pearls and ecstasy, all people gird him with love and veneration, no need for anything; mundane desires and the like, no hardship in life he confronts. Relinquishing some principles designates losing some to other some! It is a formula or a bargain one takes in time of tumult and chaos, in time of oblivion. The events of the play apply themselves bit by bit to revelation as the dramatist, Al-Khafaji, with highly cultivated poeticism, manipulates free verse to portray his noble character, Zeid the martyr more profoundly and ostensibly, that is why simplicity of diction and transparency of ideas work in tandem with the social orientation components :



(SO diagram 2)

Thy stances lead no to a fair solution,
Thy policy emanates from power!
From swords, malicious and traitorous.
Be informed and attentive
Such a nation never tends to be reticent,
So we do resolve to fall martyr, free and brave,
for the sake of justice. (Al-Moosawi39)

of volition and determination : in tongue presence he exerts himself to strike a note of revolution at the expense of his life, his being and his glory as a fighter and as a reformer; the dramatist does his best to convey the portrayal of the breathing or tongue trumpeter and the crucified trumpeter, people imbibe knowledge and sapience from him in life and in crucifixion phase though they run into reticence and intimidation, none dare utter a word of change or revolution or insurrection. Then the formulae changes since the stranger acts as a social, moral and doctrinal scruple.

As quite reputed in literature in general and drama in particular, an old man or woman, a traveler at midnight, a fugitive, and so forth comes to the fore to unknot the knotted tales in a drama. The stranger, here, is exploited, as a folklore character, to plunge into the scene with great perception of religion and humanity to be a clarion sound to people and rocks mind into thinking and rethinking. Why not burying the crucified Zeid? Isn't it of Islam to bury a dead one? Isn't he pertinent to the abode of the infallibility? All these issues find existence in the structural trinity; prosimetrum, humanity and narrativity to cast some scruples into the human mind. Verily being crucified then burnt measures evergreen revolution in the human soul to change and to reform; the stranger instigates the faith stamina in people and ensconces the seed of Zeid the martyr in the hearts of the free and the revolutionaries palpitating with life and eviternity: " One who fears death will never do anything worthy of a living person " (Bartsch 181).

Not only does man find subsistence, but he could revert into literature, theatre, for nourishment and edification. For the fact that "any utterance in a piece of drama as in any ordinary communication is said for a certain function" (Al-Maashta 34). For the words that " have power to influence humans and their relationships ", (Rjaa M. Flayih 19). For the task of salvaging man is a sole and essential one, none gives loose to the starting point of theatre, Gilgamesh, whose impact on the nowadays drama begets certain conditions and manifestos. In a sense, a protagonist dies for a noble target and sacrifices all his treasures and pleasures in the face of insurmountable forces. In the ***Eviternity Ash*** there is parallelism

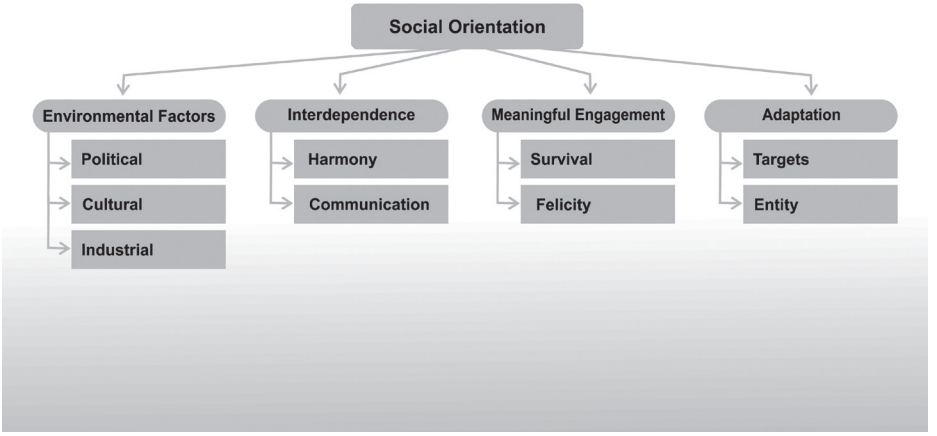
Under the shade of the social orientation, man could improve his skills and bring his ambitions into effect as much as he serves the community. In doing so, he will grow as an essential mesh in the social orientation productivity concatenation and none could do without his presence, mentality and social achievements. Missing someone designates missing something crucial others need desperately and working shoulder by shoulder does working for the best of all, to all and by all.

Section B: Social Orientation into Application

Being in the others is one of the most salient trench marks of the social orientation and elevates man into the peerage of humanity and into the Miskawayhian Islamic Platonism ethics ; angelic aspirations to sublimity (Fakhry 49), to live with dignity**.** In this regard, man should be in the mould of his surroundings to cull his entire purposes and goals, entity and existence (Langlotz 22). In respect to these prerequisites, the social orientation could be applied to these two verse dramas, ***Eviternity Ash*** and ***King Charles III***. As a historical verse drama ***Eviternity Ash*** penetrates more profoundly and resonantly the psyche of the villains to expose the human intricate machinations to usurp and intimidate; it is a tale in the human history and chronicle that man should be man in all that struggle. The dramatist erects his two contradictory poles and paves the way first to man versus man conflict and second to man versus himself conflict to delineate the rationale the martyr Zeid Ibn Ali, the protagonist, holds to the last in the light of punitive satire void of levity. Exuding all the precepts of self-confident and self-abnegation to confront the iron-and-fire authority, he holds mundanity cheap and falls martyr in the road of the free. Much to the regret of humanity and his adherents: he ascends and flutters into eviternity as a platform of sacrifice and struggle, as a citadel of persistence and sapience and as a trumpet to the free to be themselves for ever, though the despots dominate such an iron-fire-authority. To be a trumpet and a trumpeter to his nation, whether breathing or crucified, on a palm tree for years spews the adrenaline

people for the sake of peace of mind and tranquility. That is why, the social orientation, heaves into view to fathom the social propensity of the pivotal characters in ***Eviternity Ash*** and ***King Charles III***. Here cultures ramify into various types in concordance with their social orientation. A culture with an independent social orientation tends to certify the self and solitude, yet a culture with an interdependent social orientation tends to be more engrossed in harmony and "emotion". The former engages felicity and the latter disengages it, it is a matter of being lone or dovetailed to achieve the purpose in focus. (Varnum et al. 9).

For surety, the societal and environmental factors take so great a role to stern the prow of the social orientation, for instance, politics could impose the shape and soul of the social orientation of a nation as it calibrates the level of communal interactivity, connectivity and the system of industrialization (12). From another vantage point, the social orientation could be a way of survival as much as one exerts himself to be a part integral to his community:



(SO diagram 1)

the affairs of human beings .(Lamont16)

" working for the good of all " sounds resonant in the Islamic principles and wisdom literature ; the wisdom artworks, ***Eviternity Ash*** and ***King Charles III***, belong to the HTT, Husseinist Theatre Theory, advocates to promulgate a kind of humanitarianism, interfaith dialogue and philanthropy man could resort in time of despondency and frustration. It is a kind of Platonism to prod "aphoristic literature", moral sagacity "and "uprightness" into the Islamic ethics the HTT exploits in its artwork (Majid Fakhry 40). Humanism or ethical principles is / are traceable throughout ages since literature acts as a surrogate for religion and vice versa in guiding him into self-identification, self-knowledge and affinity with other people in the world, nations and nature. That is why self-knowledge takes precedence over other humanism manifestos as it is the "chief part of wisdom" (Wells 2005) finding great ground in the HTT manifestos that proffer certain remedies for various sophisticated problems. Husseinist dramas convey a kind of wisdom cosmopolitan, universal, moral and beyond provincialism:

If self-knowledge, meaning both awareness of your individual strengths and weaknesses and an understanding of humanity in general, was 'the chief part of wisdom', as Erasmus put it, literature could help you to acquire that wisdom. ……. . the arts of poetry and drama could help you to understand your 'human-kindness'. (Wells 2005)

As a consequence, a trenchant critical view could fathom the root of social orientation in these two dramas in focus, arbitrate whether a text corrupts or edifies, truck the setting shifts, themes variety, techniques diversity to rationalize the theme beyond their se mise en scene devices and delve into the contour of the texts, literary or linguistic, moral or poetic, social or philosophical to have certain principles, doctrines and norms observed. Still further, literature in general or drama in particular gains momentum and credence in having great cathartic effect on the interlocutors and the readership as much as it attaches vinculum with every day life troubles and choices man confronts and transpires what really he thinks of. From time immemorial, man takes refuge in himself, nature and other

Teacher", after Al-Farabi the "Second Teacher" and Aristotle the " First Teacher" (Al-Dīn 132), who gives much shrifts to ethics in particular and to Platonic principles in general than Al-Kindi does (Majid Fakhry 40). Even the term of the Islamic passion plays as related to HTT emanates from the Miskawayh impact on the Islamic Platonism:

The foregoing clarifies, to a great extent, how Miskawayh remained one of the Muslim thinkers most devoted to Greek philosophy, for he distinguished between reason and faith, or between philosophy and religion. Supreme happiness is a human happiness, one which is neither imposed nor withheld by anything outside the scope of people's will, and issuing from an intellect greater and stronger than their own Miskawayh discussion of the training of young men and boys is placed within this framework, and his viewpoint on the matter of training must be understood according to the age-group he is addressing. (Al-Den 136)

The study in question, **Islamic Platonism : Ingress to Social Orientation in Eviternity Ash and King Charles III,** takes hold of the Islamic Platonism and Social Orientation in these two modern verse dramas to capture mind, logics, heart and reason under the " artistic persuasion " paraphernalia, ethos, logos and pathos appeals (Thompson 7). These help the reader peruse a text and act as a permanent rapport between the reader and the text:

On the ethical and social side Humanism sets up service to all humankind as the ultimate moral ideal. It holds that as individuals we can find our own highest good in working for the good of all, which of course includes ourselves and our families. In this sophisticated and disillusioned era Humanism emphatically rejects, as psychologically naïve and scientifically unsound, the widespread notion that human beings are moved merely by self-interest. It repudiates the constant rationalization of brute egoism into pretentious schemes on behalf of individuals or groups bent on self-aggrandizement .It refuses to accept the reduction of human motivation to economic terms, to sexual terms, to pleasure-seeking terms, or to any one limited set of human desires. It insists on the reality of genuine altruism as one of the moving forces in

Section A: Islamic Platonism and Social Orientation

Platonism as a concept concerns itself much with bits of liberation of man from mundanity and human desires into the bits of wisdom (Baldwin and Hutton 32) and salvages man from loss and being " scattered " (210) as much as it advocates the pillars of being and existence. Man thirsts for reason and intellectuality (Pater 127) and for " a more perfect justice, a more perfect beauty and "a more perfect condition of human affair" (126-7). Calling for perfection, peace of mind, security and prosperity tends to be an essential necessity at all times, that is why literature reflects such a propensity for more platonic ideas and visions in its genres. Most of the writers; Shakespeare, Milton, Blake, Wordsworth, T. S. Eliot, W. H. Auden and Iris Murdoch, exploit such platonic images in their artworks to perceive the world. For them, Plato, is ingress to fathom the surroundings and to respond efficaciously to life (Baldwin and Hutton 2)

As a corollary, Platonism confronts a state of ebb and flow throughout ages. In the medieval age prose and poetry revert into platonic ideas, in the Renaissance it works in tandem with humanism and lurks in the love poems of the Elizabethan century. Then in the Seventeenth century the religious aspects are coalesced with the platonic prismatic colours, yet the eighteenth century shows no patina of Platonism, then in the nineteenth century it emerges more ostensibly as "secular and scholarly". In the twentieth century Platonism is employed more vehemently to scrutinize a society (xiv). That is to say, Platonism as a catalyst for both "creativity and poetic imagination" (12) proffers a kind of reason and spirit to shield humanism from "social fragmentation" (271). The eternal realities lie in " the good, love and truth " that grant identity, "meaning and value to human life "(271).

What is more, Islam as a religion believes in peace and prosperity and nourishes man how to tame nature for the best levels of felicity in alignment with ethics and morality. For adequate betterment, Islamic Platonism is better observed and evidently traced in Miskawayh, Abu 'Ali Ahmad b. Muhammad b. Ya'qub Miskawayh (932–1030), Islamic ethical thinker and the "Third

ملخص البحث:

يقع جل اهتمام البحث الحالي في معرفة جذور الأفلاطونية الإسلامية وتأثيرها على الانتماء الاجتماعي في المسرحيتين (رماد الخلود) و(الملك جالس الثالث) ولذا توزع البحث إلى فصلين : الأفلاطونية الإسلامية و تطبيق الانتماء الاجتماعي على هذه النصوص المختارة وجاء الفصل الأول نظريا بينما حل الأخر عمليا تحليليا وعلى الصعيد التحليل الأدبي فان الفرضية تقول ان الأفلاطونية الإسلامية عامه والتأثير الأخلاقي لمسكويه على وجه الخصوص قد ساهما إسهاما أخلاقيا ببصمات جلية وعمق مدروس في أغناء نظرية المسرح الحسيني وكذلك المسرحية المستقبلية ويسعى هذا المسرح بجد لتوجيه الإنسان نحو النور والعيش الرغيد.

ودارت رحى الفرضية الأخرى على أساس ان الانتماء الاجتماعي أو الانصهار في خدمة الآخرين يواصل تقدمه في الحياة أللاجتماعية في وقتنا الراهن. ولتحقيق هذين الفرضيتين فان الدراسة عملت على إرساء قواعد لنموذج تحليلي لبعض المقاطع المأخوذة من المسرحيتين المختارة لتتبع ماهية الانتماء الاجتماعي مستفيدة من الجانب النظري الذي احتل الفصل الأول.

وهنا خضعت كلا المسرحيتين لعناصر الانتماء الاجتماعي لتثبت تضحية الشخصيات المحورية بكل شيء من اجل المعتقد وحياة الآخرين. ولهذا يمكن إن يطبق النموذج التحليلي المستخدم في تحليل هذه النصوص على الراوية ألحديثه والشعر في ضوء لانتماء الاجتماعي.

وجاءت الخلاصة تؤكد إن هاتين المسرحيتين تعتبر مواجهه الموت لا تعني شيء قط طالما احتوى قلب الإنسان المحبة لعبق الحرية او اتسعت يداه للخير لجميع بنو البشر.

وعلى ضوء ما تقدم فان من الواجب إن تنطلق دراسات مستقبليه للأفلاطونية الإسلامية وتشجيع الانتماء الاجتماعي كنموذج تحليلي لمعرفه كيف يستجيب الإنسان للحياة ملئها تحديات يومية مريرة.

الكلمات المفتاحية : المسرحية الشعرية الحديثة، الانتماء الاجتماعي، الافلاطونية، الافلاطونية الاسلامية، المسرحية الدينية الاسلامية، المسرحية المستقبلية، تأثير التطهير، المعرفة الذاتية

Abstract

The most paramount target of the study is to manifest the roots of the Islamic Platonism and its impact on the social orientation in both Eviternity Ash and King Charles III. Thus, there are two sections ; Islamic Platonism and Social Orientation and Social Orientation into Application, the first comes as theoretical and the second as practical. As a matter of explication, it is hypothesized that the Islamic Platonism in general and the Miskawayh ethics in particular contribute much ethical touches and depth to the Husseinist theatre theory and the futuristic play as it endeavours hard to guide man to enlightenment and prosperity. Moreover, it is hypothesized that the social orientation, being in the serving others, goes socially a higher in the saddle nowadays. In doing so, the study develops an eclectic model to explicate certain excerpts from the selected plays to trace the sense of the social orientation after crystallizing the theoretical side in section one. The two plays yield themselves to the social orientation and prove that the pivotal characters sacrifice everything for the sake of faith and the others. After all, the eclectic model employed in the study could be applied to explicate modern novel and poetry in light of the social orientation. The conclusion results in these two plays cuddling and emphasizing that confronting death does nothing in the face of a man with a freedom-loving soul or with a beneficence-trying hand. Future studies of the Islamic Platonism and access to social orientation are desperately needed to fathom and show how man should respond to life fraught with hectic daily challenges.

Keywords: modern verse drama, social orientation, Platonism, Islamic Platonism, Islam passion play, futuristic play, cathartic effect, self-knowledge

Islamic Platonism: Ingress to Social Orientation in Evitternity Ash and King Charles III

الأفلاطونية الإسلامية: مدخلا إلى الانتماء الاجتماعي في (رماد الخلود) و(الملك جالس الثالث)

Prof. Haider Ghazi Jassim AL. Moosawi
Dept of English/ College of Education for Humanist Sciences/ University of Babylon
أ. حيدر غازي جاسم الموسوي
جامعة بابل/ كلية التربية للعلوم الانسانية/ قسم اللغة الانكليزية

Prof. Dr. Hamdi Hameed Youssif
Dept of English/ College of Education for Girls / University of Tikrit
أ. د. حمدي حميد يوسف
جامعة تكريت/ كلية التربية للبنات قسم اللغة الانكليزية

Prof. Dr. Oliver Scharbrodt
Dept of Theology andReligion/ College Arts and Law / University of Birmingham
أ. د. اولفر شاربروت
جامعة برمنجهام/ كلية الآداب والقانون / قسم اللاهوت والأديان

Haider_Literature@yahoo. com
hyousif@tu.edu.iq
o.scharbrodt@bham.ac.uk

Received: 1/7/2020
Accepted:: 5/8/2020

Turnitin - passed research

Islamic Platonism:
Ingress to Social Orientation in Eviternity Ash and King Charles III

الأفلاطونية الإسلامية:
مدخلا إلى الانتماء الاجتماعي في (رماد الخلود) و(الملك جالس الثالث)

Prof. Haider Ghazi Jassim AL. Moosawi
أ. حيدر غازي جاسم الموسوي

Prof. Dr. Hamdi Hameed Youssif
أ. د. حمدي حميد يوسف

Prof. Dr. Oliver Scharbrodt
أ. د. اولفر شاربروت

Educational and Linguistic Approches to Quranic Discourse

Glorious Quran from far and near.

As much as diversity in topics dominates, a diversity in the quills comes to the fore as they are from different universities worldwide: Iraq; university of Karbala, university of Al-Qadisiya, university of Al- Mustansiriya, university of Warith Al- Anbiya, university of Tikrit and the ministry of education/ the directorate of curriculum and the education directorate of Theqar; United kingdom, the university of Birmingham.

From its foundation, the advisory and editorial boards of Al-`Ameed journal endeavour to offer the readership the best articles in the world. As such, the current edition is a mesh in the concatenation of the epistemic development and advancement. It is hoped that such meets the desire of the interlocutor and contributes epistemic essentials and cultural perception to him to gain the fruition beyond the inauguration of such a blessed journal.

Last to do, to thank Him, the Lord of the worlds.

. . . Edition word. . .

Thanks be to Allah Who set Quran a guide and a paragon, light in sight and for insight and the hearts of the creatures lenient to cuddle Him, prayers to the prophet the interpreter of the Quran, to his infallibles, “speaking Qurans” reciting mercy and righteousness and to the brave companions inheriting eternal treasures.

Now

It is a great moment for the International Al-`Ameed Centre for Research and Studies and Al-`Ameed journal , the peer-reviewed , to broach a patina of various humanist articles paving the way to the focal locus of the edition ,Educational and Linguistic Approches to Quranic Discourse, and specifying three prominent colours0. The first delves into Informativity in Suras Starting with “Thanks be to Him, a study in the light of linguistics of the text, the second does into Quranic Pattern, a study on concept and function, and the third into Quranic Approach in Developing Man, worshipping education as a nonpareil. In time the other articles take mosaic trends in humanist sciences; the industrial geography, Furniture and Wood Industry in Baghdad: Problems and Future Visions, and history; Historical Reminiscence of Kufa in the Reign of Imam Ali. There are two studies pertinent to Arabic and its literature ; Title Semiotics in the Al`arfan Fiction , novels of `Abidallah Ibn `Arafa as a nonpareil and Hesitation in the Syntactic Relationships in the Poetry of Al-Mutanabi , reading on the semantic scopes . The last article tackles Islam and the Suspicion of Terrorism in Light of Conditions of Jihad and Punishment, analytic study, to be a meritorious seal to the edition cuddling the

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; it is not necessary to state the whys and wherefores of the disapproval.

e: A researcher destowed a version in which the meant research published, and a financial reward.

13. 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.

14. 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.

15. It is the right of the journal to translate a research papre into other languges without giving notice to the researcher.

16. You can deliver your research paper to us either via Al. Ameed Journal website

http://alameed. alkafeel. net, or Al-Ameed Journal

building (Al-Kafeel cultural association), behind Al-

Hussein Amusement City, Al-Hussein quarter, Holy

Karbala, Iraq.

7. 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.

8. 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.

9. 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.

10. 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.

11. All the research studies are to be subject to Turnitin.

12. All research exposed to confidential revision 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

Publication Conditions

Inasmuch as Al-`Ameed [Pillar] Abualfadhal Al-`Abass cradles his adherents from all humankind, verily Al-`Ameed journal does all the original scientific research under the provisos below:

1. Publishing the original scientific research in the various humanist sciences keeping pace with the scientific

research procedures and the global common standards; they should be written either in Arabic or English and have never been published before.

2. Being printed on A4, delivering a copy and CD having, approximately, 5, 000 - 10, 000 words under simplified Arabic or times new Roman font and being in pagination.

3. Delivering the abstracts, Arabic or English, not exceeding a page, 350 words, with the research title.

For the study the should be Key words more few words.

4. The front page should have; the name of the researcher / researchers, address, occupation, (Inglish & Arabic), telephone number and email, and taking cognizance of averting a mention of the researcher / researchers in the context.

5. Making an allusion to all sources in the endnotes, and

taking cognizance of the common scientific procedures

in documentation; the title of the book and page number.

6. Submitting all the attached sources for the marginal

notes, in the case of having foreign sources, there should be a References apart from the Arabic one, and such books and research should be arranged alphabetically.

Copy Editors (Arabic)
Prof Dr. Sha`alan Abid Ali Saltan (Babylon University)
Prof Dr. Ali Kadhim Ali Al-Madani (Babylon University)

Copy Editors (English)
Prof. Dr. Riyadh Tariq Al-`Ameedi (Babylon University)
Prof. Haider Ghazi Al-Moosawi (Babylon University)

Adminstration and Finance
Akeel `Abid Alhussan Al-Yassiri
Dhiyaa M. H. Uoda

Technical Management
Asst. lecturer. Yaseen K. Al-Janabi
Thaeir F. H. Ridha
Zain Alabdeen Aadil Alwakeel

Electronic Web Site
Samir Falah Al-Saffi
Mohammad J. A. Ebraheem
Haider Sahib Al-obeidi

publishing and Follow-up
Muhammed K. AL. Aaraji
Ali M. AL. Saeigh

layout
Hussein `Aqeel Abughareeb
Ali Abdulhaleem Almudaffer

Edition Manager

Prof Dr. Shawqi Mustafa Al-Moosawi (Babylon University)

Edition Secretary

Radhwan Abidalhadi Al-Salami

(Chairman of Thought and Creativity Centere)

Technical Secretary

Hussein Fadhil Alhelo

Editorial Board

Prof Dr. `Adil Natheer AL. Hassani (University of Warith Alanbiyaa)

Prof Dr. Ali Kadhim Al-Maslawi (Karbala University)

Prof. Haider Ghazi Al-Moosawi (Babylon University)

Prof. Dr. Ahmad Sabih AL-Kaabi (University of Al-Ameed)

Asst. Prof. Dr. Khamees AL-Sabbari (Nazwa University) Oman

Asst. Prof. Dr. Ali H. AL. Dalfi (Wasit University)

General Supervision

Seid. Ahmed Al-Safi

Vice-General Supervision

Seid. Laith Al-Moosawi

Editor Chief

Prof. Dr. Sarhan Jaffat

Al-Qadesiya University

Advisory Board

Prof. Dr. Tariq Abid `aun Al-Janabi

University College of Imam Al-Kadhim for Islamic Sciences

Prof. Dr. Riyadh Tariq Al-`Ameedi

University of Babylon

Prof. Dr. Karem Husein Nasah

University College of Imam Al-Kadhim for Islamic Sciences

Prof. Dr. Taqi Al-Abduwani

Gulf College – Oman

Prof. Dr. Gholam N. Khaki

University of Kishmir

Prof. Dr. `Abbas Rashed Al-Dada

university of Al kafeel/Al Sharee`ah

Prof. Dr. Mushtaq `Abas Ma`an

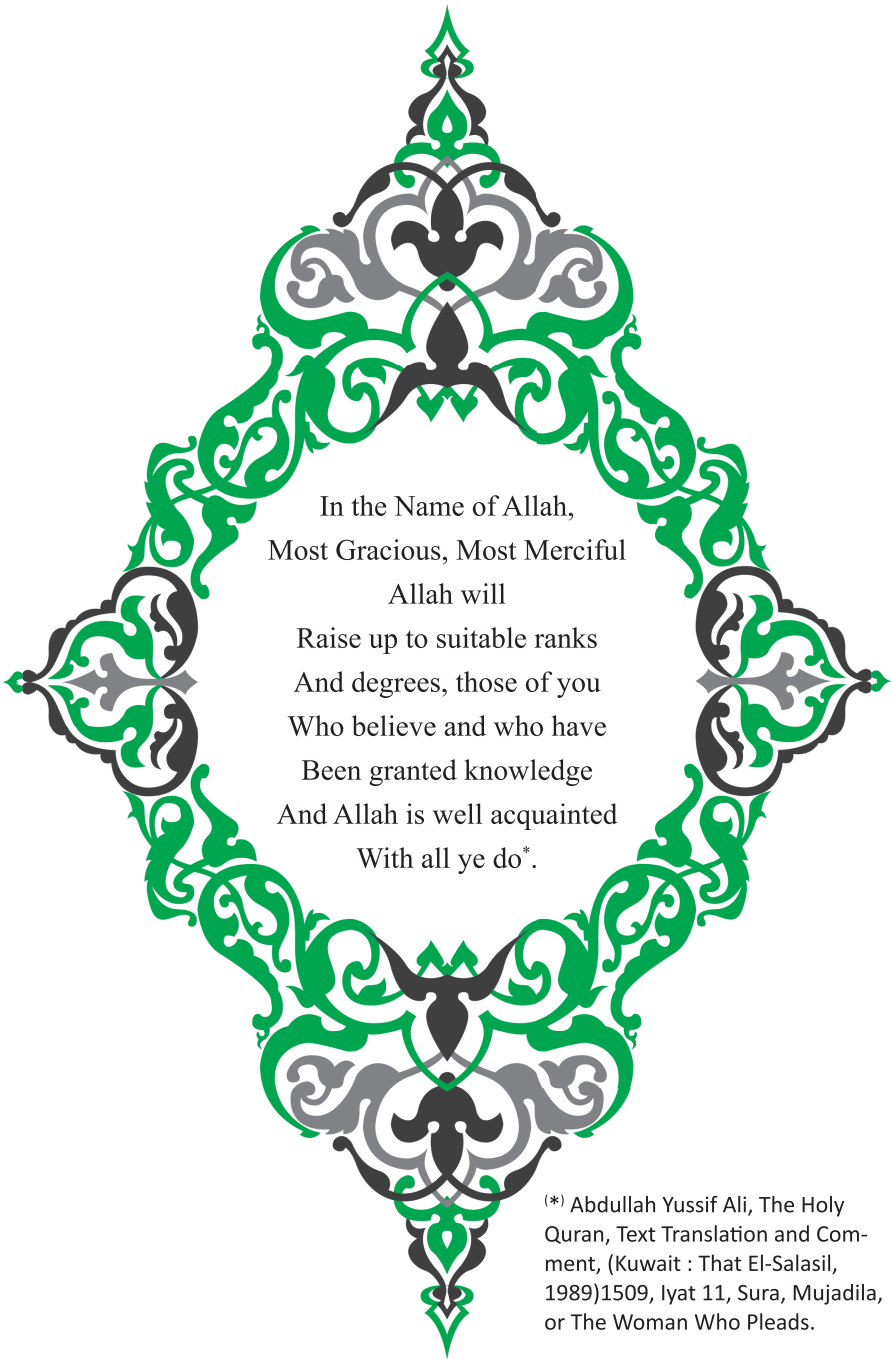
university of Al kafeel/Al Sharee`ah

Prof. Dr. `Ala Jabir Al-Moosawi

University of Al-Ameed

Al-Abass Holy Shrine. Al-Ameed International Centre for Research and Stud
AL-`AMEED : Quarterly Peer-Reviewed Journal for Humanist Research Studies / Issued by Al-Abass Holy Shrine Al-Ameed International Centre Research and Studies.-Karbala, Iraq : Al-Abass Holy Shrine, Al-Am International Centre for Research and Studies, 1433 hijri = 2012 -
Volume : Illustrations ; 24 Cm
Quarterly.-Ninth Year, Ninth Volume, 35th Edition (September 2020)
ISSN : 2227-0345
Includes bibliographical references.
Text In English ; Summaries in English and Arabic.
1.Humanities--Periodicals. A. Title.

LCC : AS589.A1 A8365 2020 VOL. 9 NO. 35
Cataloging Center and Information Systems - Library and House of Manuscripts of Al-Abbas Holy Shrine



(*) 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.

Secretariat General
of Al-`Abass Holy Shrine

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

Tel: +964 760 235 5555 Mobile: +964 760 232 3337

http: // alameed. alkafeel. net
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

Ninth Year , Ninth Volume 35th Edition
Muharam 1442 .September 2020