

جُمْهُورِيَّةُ عِرَاقِ
دِيَّانَةُ الْوَقْتِ الشَّعْبِيَّةِ

الْعَمِيدُ

مَجَلَّةٌ فَصَلِيَّةٌ مُحْكَمَةٌ

تُعْنَى بِالْأَبْحَاثِ وَالدرَّاسَاتِ الْإِنْسَانِيَّةِ
تَصَدَّرُ عَنْ

الْعَتَبَةِ الْعَبَّاسِيَّةِ الْمُقَدَّسَةِ

مَرْكَزِ الْعَمِيدِ الدُّوَلِيِّ لِلْبُحُوثِ وَالدَّرَاسَاتِ

مُجَازَةً مِنْ

وَزَارَةِ التَّعْلِيمِ الْعَالِيِّ وَالبَحْثِ الْعِلْمِيِّ

مُعْتَمَدَةً لِأَغْرَاضِ التَّرْقِيَةِ الْعِلْمِيَّةِ

السَّنَةُ الرَّابِعَةُ. المجلدُ الرَّابِعُ. العَدَدُ ١٣

جُمَادَى الْأُولَى ١٤٣٦هـ / آذار ٢٠١٥م



الترقيم الدولي

ردمد: Print ISSN: 2227-0345

ردمد الألكتروني: 2311 - 9152 Online ISSN:

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقية ١٦٧٣ لسنة ٢٠١٢م
كربلاء المقدسة - جمهورية العراق

المجلة في طريقها للحصول على عامل التأثير الدولي

من المركز الدولي للأنشطة البحثية

ISRA

Tel: +964 032 310059 Mobile: +964 771 948 7257

<http://alameed.alkafeel.net>

Email: alameed@alkafeel.net



ألاميد الكافل
للطباعة والنشر والتوزيع



العتبة العباسية المقدسة

العميد : مجلة فصلية محكمة تعنى بالابحاث والدراسات الانسانية = Al-AMEED

/ Quarterly Adjudicated Journal for Research and humanist Studies

العتبة العباسية المقدسة. - كربلاء: الامانة العامة للعتبة العباسية المقدسة، ١٤٣٦هـ / ٢٠١٥.

مجلد : رسوم بيانية ؛ ٢٤ سم.

فصلية - العدد ثلاثة عشر السنة الرابعة (٢٠١٥-)

ISSN-P 0345-2227

ISSN-E 9152-2311

المصادر.

النص باللغة العربية ؛ مستخلصات بالعربية والانكليزية.

١. الانسانيات - دوريات. ٢. الانسانيات - العراق - دوريات. ٣. الحسين بن علي (ع) الامام

الثالث، ٤-٦١ هـ. اراء في الفلسفة -- دوريات. ٤. اللغة العربية -- نحو -- دوريات. ٥. علي

بن الحسين زين العابدين (ع) الامام الرابع، ٣٧-٩٤ هـ. الصحيفة السجادية -- دراسة. الف.

العنوان. ب. العنوان: Al-AMEED Quarterly Adjudicated journal for research

and Humanist studies

AS589.A1 A8 2015.V4

الفهرسة والتصنيف في مكتبة العتبة العباسية المقدسة



المشرف العام

السيد أحمد الصافي

الأمين العام للعتبة العباسية المقدسة

رئيس التحرير

السيد ليث الموسوي

رئيس قسم الشؤون الفكرية والثقافية

الهيئة الإستشارية

أ.د. طارق عبد عون الجنابي. كلية التربية. الجامعة المستنصرية

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

أ.د. كريم حسين ناصح. كلية التربية للبنات. جامعة بغداد

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

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

أ.د. عباس رشيد الدده. كلية التربية للعلوم الإنسانية. جامعة بابل

أ.د. سرحان جفات سلمان. كلية التربية. جامعة القادسية

أ.د. مشتاق عباس معن. كلية التربية. ابن رشد. جامعة بغداد

أ.م.د. علاء جبر الموسوي. كلية الآداب. الجامعة المستنصرية

مدير التحرير

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

سكرتير التحرير التنفيذي

سرمد عقيل أحمد

سكرتير التحرير

رضوان عبدالهادي السلامي

هيئة التحرير

أ.د. عادل نذير بيبري (كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة كربلاء)

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

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

أ.م.د. عامر راجح نصر (كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة بابل)

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

أ.م.د. أحمد صبيح محسن الكعبي (كلية التربية/ جامعة كربلاء)

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

م.د. علي يونس الدهش (جامعة سدني) أستراليا

تدقيق اللغة العربية

أ.م.د. شعلان عبدعلي سلطان (كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة بابل)

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

تدقيق اللغة الإنكليزية

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

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

الموقع الإلكتروني

سامر فلاح الصافي

الإدارة والمالية

عقيل عبدالحسين الياسري

قواعد النشر في المجلة

مثلاً يرحّب العميد أبو الفضل العباس عليه السلام بزائريه من أطراف الإنسانية، تُرَحَّبُ مجلة (العميد) بنشر الأبحاث العلمية الأصيلة، وفقاً للشروط الآتية:

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

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

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

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

٦. يزوّد البحث بقائمة المصادر منفصلة عن الهوامش، وفي حالة وجود مصادر أجنبية تضاف قائمة بها منفصلة عن قائمة المصادر العربية، ويراعى في إعدادها الترتيب الألفبائي لأسماء الكتب أو الأبحاث في المجلات، أو أسماء المؤلفين.
٧. تطبع الجداول والصور واللوحات على أوراق مستقلة، ويُشار في أسفل الشكل إلى مصدره، أو مصدره، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن.
٨. إرفاق نسخة من السيرة العلمية إذا كان الباحث يتعاون مع المجلة للمرة الأولى، وعليه أن يُشير فيما إذا كان البحث قد قدّم إلى مؤتمر أو ندوة، وأنه لم ينشر ضمن أعمالهما، كما يُشار إلى اسم أية جهة علمية، أو غير علمية قامت بتمويل البحث، أو المساعدة في إعداده.
٩. أن لا يكون البحث مستل أو قد نشر سابقاً، وليس مقداً إلى أية وسيلة نشر أخرى، وعلى الباحث تقديم تعهّد مستقلّ بذلك.
١٠. تعبر جميع الأفكار المنشورة في المجلة عن آراء كاتبها، ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر جهة الإصدار، ويخضع ترتيب الأبحاث المنشورة لموجبات فنية.
١١. تخضع الأبحاث المستلمة لبرنامج الاستلال العلمي Turnitin.
١٢. تخضع الأبحاث لتقويم سرّي لبيان صلاحيتها للنشر، ولا تعاد البحوث إلى أصحابها سواء أقبِلت للنشر أم لم تقبل، وعلى وفق الآلية الآتية:
أ) يبلغ الباحث بتسلّم المادة المرسلة للنشر خلال مدّة أقصاها أسبوعان من تاريخ التسلم.

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

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

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

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

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

١٦. ترسل البحوث على الموقع الإلكتروني لمجلة العميد المحكمة

alameed.alkafeel.net من خلال ملئ إستمارة إرسال البحوث،

أو تُسلم مباشرةً الى مقر المجلة على العنوان التالي: العراق،

كربلاء المقدسة، حي الحسين عليه السلام، 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 : ج ٢٤٤ / ٢٠١٢

التاريخ : ١٢ / ٢ / ٢٠١٢



العتبة العباسية المقدسة / قسم الشؤون الفكرية والثقافية

م/ مجلة العميد

تحية طيبة...

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

...مع التقدير

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

نسخة منه الى :

- البحث والتطوير/ قسم الشؤون العلمية
- الصادرة

(الموقع الالكتروني للدائرة) www.rddiraq.com

Email scientificdep@rddiraq.com

Tel : 7194065

الهاتف / ٦٥٠٠٣٣٣٣٣٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآل بيته
الطيبين الطاهرين، وبعد ...

فهذه اطلالة جديدة يطل فيها مجموعة من الباحثين على قراء
هذه المجلة الغراء، حاملين افكارهم ورؤاهم لتكون في عناق علمي
مع عقول الراغبين في الاستزادة من الدرس المعرفي، والنهل من
الاماعات البحثية، التي تجود بها أقلام الباحثين والدارسين المشاركين
في هذا العدد.

يكتنز هذا العدد مجموعة من البحوث والدراسات التي تقع في
محورين: أحدهما محور خاص وآخرهما محور عام، وأن يكون في المجلة
محوران خاص وعام سنةً دأبت المجلة على السير عليها، والاحذ بها
يستوجه من نظرين: أولهما يتخصص في قضية ما بحيث يجد الباحث
فرصة لان يتولى مع اقارانه من الباحثين التنقيب في تلك القضية
ورصدها من اكثر من زاوية نظر. وآخرهما، نظر عام تشترك فيه
المجلة مع شقيقاتها المجالات العلمية المحكمة وهو أن يأخذ الباحث
حريته في اختيار الموضوع بما ينسجم مع اشتراطات المجلة علمياً
ومنهجياً واجرائياً.

عنيّ محور هذا العدد بالمنجز الثقافي للأمام علي السجاد بن
الحسين بن علي بن أبي طالب صلوات الله عليهم اجمعين، اشتمل هذا

المحور على ثلاثة أبحاث تعنى بنص الامام السجاد عليه السلام من زوايا متعددة، وجاء بعنوان (البلاغَةُ في الإبلاغ... نصوصُ الإمامِ زينِ العابدينَ عليه السلام مثلاً). أما القسم العام فقد اشتمل على تسعة أبحاث منها ثلاثة كانت من أعمال مؤتمر العميد العلمي العالمي الثاني، أراد كاتبها ميادين معرفية متنوعة في مختلف التخصصات الانسانية.

إن هذا العدد - كما عليه الاعداد السابقة - يصدرُ وخدمة الحقيقة العلمية هدفه، وتطلب الرضوان الالهي مبتغاه، وأن يكون مكللاً ببركات هذه البقعة المشرفة والمنازل المقدسة طلبة القائمين عليه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الأكرمين.

- ١٧ فلسفة الاحياء عند الامام
علي بن الحسين عليه السلام
أ.م.د. رزاق عبدالامير مهدي
الطيار . جامعة الكوفة
كلية التربية الأساسية
قسم اللغة العربية
-
- ٩٣ في اسلوبية النص السجادي
المناجيات وأدعية الأيام مثلاً
م.د. ادريس طارق حسين
جامعة بابل . كلية التربية للعلوم
الانسانية . قسم اللغة العربية
-
- ١٣٧ استهلاكات مطالع ادعية
الصحيفة السجادية للإمام
زين العابدين عليه السلام
دراسة تحليلية
م.د. حيدر محمود شاكر الجديع
جامعة البصرة
كلية التربية للعلوم الانسانية
قسم اللغة العربية
-
- ١٧١ أصالة الحوار في القرآن
الكريم
م.د. عقيل رزاق نعمان
السلطاني. جامعة بغداد . كلية
التربية - ابن رشد . قسم علوم
القران والتربية الإسلامية
-
- ١٩١ استراتيجية الادراك فوق
المعرفية للاستيعاب القرآني
لدى طلبة قسم اللغة العربية
وعلاقتها بإادة النقد الادبي
م.د. بسام عبدالخالق عباس
م.د. محمد عبد الحسن حسين
جامعة بابل . كلية التربية للعلوم
الإنسانية . قسم اللغة العربية

أ.د.مهدي القصاص جامعة المنصورة . كلية الآداب قسم علم الإجتماع	٢٣٧ تأثير الانترنت في قيم الشباب في القرية المصرية	
أ.م.د.أمين عبيد جيحان جامعة بابل . كلية التربية للعلوم الإنسانية . قسم اللغة العربية	٢٧٣ الاجنبي في النحو العربي	
م. د. اسعد كاظم شبيب جامعة الكوفة . كلية القانون والعلوم السياسية قسم الفكر السياسي	٣٢١ تنظيم الدولة المارقة في العراق والشام (قراءة تعددية في الايديولوجيا السياسية)	
أ.م.د.عز الدين الناجح جامعة منوبة . تونس	٣٦٧ المصطلح القانوني ووظائفه الحجاجية في الخطاب	
م. باقر جاسم محمد جامعة بابل . كلية الآداب قسم اللغة العربية	٤٠١ مشكلة المصطلح في النقد الأدبي	
م.د. رائد فؤاد طالب جامعة البصرة . كلية الآداب قسم اللغة العربية	٤٣٣ الخطاب والخطاب النقدي أزمة مصطلح ام اشكالية فهم	
Prof. Dr. kieran Flynn mustafa ramadhan Trinity college Dublin Univercity - Ireland	SERMONS AND RITUAL AMONG IRAQI SHI'I IN EXILE	15

البلاغَةُ فِي الْإِبْلَاحِ
نُصُوصُ الْإِمَامِ زَيْنِ الْعَابِدِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَثَالًا

فلسفةُ الإحياء عند الإمام
علي بن الحسين عليه السلام

**Philosophy of revival when
Imam Ali bin Al-Hussein**
Peace be upon him

أ.م.د. رزاق عبد الأمير مهدي الطيار

جامعة الكوفة

كلية التربية الأساسية . قسم اللغة العربية

Asst. Prof. Dr. Razzaq A. Altyar
Department of Arabic
College of Education . University of Kufa

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin passed research

ملخص البحث

ينطلق البحث من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ فدعوة النبي الأكرم ﷺ كانت تهدف إلى إحياء البشر، ومن المؤكد أن دلالة لفظ (الإحياء) هنا لم تكن بالمستوى الأولي للمفردة الذي يقابل (الموت) بمعنى العدم، بل المراد به معنى ثانوي مجازي، هو أن يتمكن الإنسان من التحرر من العبودية المطلقة، وينطلق في فضاء الحرية والانعقاد، ليسمو في مراتب الوجود محققا معنى الخلافة الإلهية الحقّة.

إن مقام الخلافة الإلهية يقتضي أن يتعامل الإنسان مع المخلوقات بمسؤولية واعية، فقد ولّاه الله تعالى على مخلوقاته، وسلطه عليها، وسيرّها طوعاً تصرفه، لينظر في صنْع خَلِيفَتِهِ، وعلى الإنسان أن يتصرف في ما أولاه الله من النعم بحكمة وتقدير، فلا إفراط ولا تفريط، فالحياة لا تستقيم إلا إذا تمكن الإنسان من تحقيق التوازن الحكيم بين رغبات النفس البشرية ومتطلبات الحياة الحرة الكريمة.

كانت دعوة النبي الأكرم محمد ﷺ تسعى لتحقيق هذا الهدف، وقد اعتمدت على مقومات وأسس معينة للنهوض بالبشر وإحيائهم بعد أن كانوا أمواتا. ولقد سار أئمة الهدى من أهل بيته المعصومين ﷺ على نهج خاتم الأنبياء فرسخوا تلك الأسس، وساروا في ذلك النهج السماوي، سعيا منهم لإحياء الإنسان، وعمارة الأرض، وخلافة السماء، وقدموا في سبيل ذلك التضحيات الجسام.

لقد مرّت على الأمة الإسلامية بعد استشهاد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام حقبة زمنية شديدة الوطأة تراجعت فيها القيم الاجتماعية إلى العرف الجاهلي القائم على استعباد الأقوياء للضعفاء والاستحواذ على الثروات والعبث بدين الله بما ترتضيه أهواء المتسلطين على مقاليد الحكم، فماتت السنن وانتعشت البدع، وتعرض الدين لخطر داهم، أوجب على الإمام الحسين عليه السلام النهوض بثورة كبرى ليعيد الحق إلى نصابه ويفضح الكاذبين، ولقد كان ثمن تلك الثورة استشهاده ومن معه، وكانت السنون التي أعقبت واقعة كربلاء تمثل صراعا داخليا في جسد الأمة التي كانت تتنازعها الأهواء والفتن . في تلك المرحلة الحرجة من عمر الأمة الإسلامية قام بأمر الإمامة والخلافة الإلهية الإمام علي بن الحسين عليهما السلام وكانت الأمة في مرحلة احتضار مدني واجتماعي وتقهر معرفي فما كان منه عليه السلام إلا أن ينهض لإحيائها من جديد متبعا تلك الأسس والمقومات التي خطها لهم جدهم المصطفى صلى الله عليه وآله .

يسعى هذا البحث لتلمس فلسفة الإحياء عند الإمام زين العابدين عليه السلام محاولا تحديد مقومات إحياء الفرد والمجتمع موضحا معنى الإحياء في الدعوة الإلهية، ومكانة الفرد في المجتمع، ومسؤوليته في التعامل مع خلق الله، وعلاقته بالبشرية وتطويرها، ويحاول البحث تحديد الأولويات وترتيب تلك المقومات في سلم (المهم والأهم) معتمدا في ذلك على ما توافر من سيرة الإمام علي بن الحسين عليهما السلام ورسائله وأدعيته وأحاديثه في المصادر المعتمدة من كتب التراجم والسير والتاريخ والحديث.

ABSTRACT

The actual paper stems from the His speech:

O ye who believe !
Give your response to Allah
And His Apostle, when He
Calleth you to that which
Will give you life

So the promulgation of the prophet (Peace be upon him and his posterity) was to revive mankind; definitely the utterance of revival designates the acts of shackles liberating and flying into freedom and liberty and being in sublimity to gain the essence of the true divine kingdom. The niche of the divine kingdom stipulates that man is to deal with other creatures in light of responsibility; Allah grants him control over them and make them appeal to him to contemplate the creation of Him; man is to be in line with what kind of blessings Allah grant and to be economical; no extravagance nor lavishing, no straight life without having wise equilibrium between the human desires and good life necessities.

The Islamic nation experiences, after the death of Imam Ali (Peace upon Him) an epoch of hard circumstances through which the social principles degrades into the primitive conditions; the weak appeal to the strong, monopolizing the sources, devastating the Religion of Allah to the desire of the rulers so the traditions vanish, calumination thrives, that is why Imam Al-Hussein revolts to rectify the vicious and bring right into order. However such a revolution comes as a tocsin into the mind of the whole nation. The present study endeavours to delimit the priorities and stratify the buttresses in the "important and most important ladder" in accordance with what the chronicle of the Imam, messages, supplication and speeches in the authenticated sources of the translated reference, chronicles, history and Hadeeth purport.

الفصل الاول

مشكلة البحث

لما كان الإنسان مركبا من قوى الخير وقوى الشر، فالصراع لازمة من لوازم وجوده على هذه الأرض، ولما طال العهد به بعد نزوله من الجنة انحرف بعض أفراده عن الفطرة السليمة، وأخذ يجرد عن المنهج السماوي، ويتعد عن طريق الخلافة الإلهية التي يمثلها الإنسان على سطح الأرض، فما كان من الخالق البارئ إلا أن يلفظ بهذا المخلوق، فيرسل إليه الرسل من أنبيائه واحدا تلو الآخر، ليرجعوا البشرية إلى ما شرعه الله تعالى من الشرائع والقوانين القائمة على أساس التوحيد والربوبية والعبودية لله تعالى وحده، ثم تعليم الناس وتعريفهم بحقيقة أمرهم من مبدئهم إلى معادهم، وتذكيرهم بأن وجودهم على الأرض ليس عبثا، وأنهم يجب أن يسلكوا في هذه الدنيا حياة تنفعهم في غد، وأمرنا تعالى أن نستجيب لدعوة الرسل لأنهم يدعون دوما إلى ما فيه حياة البشرية.

قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾^(١)، فدعوة الرسل قائمة على أساس (الإحياء) أي إعادة الحياة لأشياء قد أميتت، وفلسفة (الإحياء) هذه تشمل حياة الإنسان بكل تفاصيلها، بل تتعداه إلى بيئته ومحيطه، فهو مسؤول عنهما بحكم ولايته وخلافته لله تعالى، وقد وهبه الله تعالى الأدوات اللازمة لعمارة بيئته ومحيطه، قال تعالى ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مِنِنَّا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ

ما كانوا يعملون^(٢)، وقال تعالى ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^(٣).

إذن (الإحياء) أساس من أسس الدعوة السماوية التي جاء بها الرسل وخاتمهم نبينا محمد صلى الله عليه وآله و(الإحياء) متعدد المستويات ومتنوع الطرق ولكن مجموعه يضمن للإنسان حياة دائمية منعمة في الدارين.

ثم إن لكل رسول خلفاء على شرعه توكل لهم مهمة رعاية شريعته وإتمام ما بدأه وكذلك حال نبينا الأكرم صلى الله عليه وآله فقد وكل أمر رعاية أمته إلى خلفائه الأئمة المعصومين، وقام كل منهم بما يجب عليه في وقته وعصره بما حفظ لنا الدعوة المحمدية وحماها من الاندثار أو الانقلاب، ويحاول هذا البحث تلمس (فلسفة الإحياء) في تراث إمامنا زين العابدين علي بن الحسين عليهما السلام في مستوياتها المتعددة، وقد اختار البحث عصر الإمام زين العابدين عليهما السلام لأنه من أكثر الأوقات التي مرت على المسلمين حرجا وانتكاسة، فقد تمكن الحزب الأموي من الاستيلاء على السلطة في المجتمع الإسلامي، وأخذ يرجع بالمجتمع إلى الجاهلية في أعرافه وتقاليده، فضلا عن تحريفه لدين الله الذي جاء به خاتم أنبيائه صلى الله عليه وآله وهنا يتضح معنى (الإمامة) فقد أميت الدين وأحييت البدع، فكان لزاما على حراس العقيدة وحماها أن يمارسوا (الإحياء) بكل اتجاهاته لمقاومة الإمامة وهذا ما يحاول البحث بيانه.

التمهيد

أولاً: مفهوم (الحياة)

جاء في المعجم الحياة: نقيض الموت، وحيي يَحْيَا فهو حيٌّ، أي صار ذا حياة، والحيُّ من كل شيء: نقيض الميت، والجمع أحياء. والحيُّ: كل متكلم ناطق. والحيُّ من النبات: ما كان طَرِباً يَهْتَرُ^(٤). وقد تستعمل استعمالاً مجازياً؛ فكلمة (الأحياء) في قوله تعالى ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ﴾^(٥)، فسرها ثعلب فقال: «الحيُّ هو المسلم والميت هو الكافر» في حين قال الزجاج: «الأحياء المؤمنون والأموات الكافرون؛ ودليل ذلك قوله تعالى ﴿أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾^(٦)، وكذلك قوله تعالى ﴿لِيُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا﴾^(٧)؛ أي من كان مؤمناً وكان يَعْقِلُ ما يُحَاطِبُ به، فإن الكافر كالميت»^(٨). وجاء في (موسوعة المورد) ما نصه «الحياة Life: خاصية تميز الحيوانات والنباتات عن الأشياء غير العضوية وعن المتعضيات الميتة»^(٩). وقد يبدو هذا التعريف غير شاملاً؛ إذ لا يُبين حقيقة الحياة؛ ولعلَّ مردُّ ذلك إلى أن ظاهرة (الحياة) لا تزال تنتظر من يعرفها تعريفاً كاملاً بعيداً عن السداجة. وقد نستطيع أن ندرك معنى (الحياة) إذا حددنا أهم صفات الكائن الحي، إذ يتميز الكائن الحي على وجه العموم بأنه غير ساكن Static وبأنه يتكيف معالبيته، وبأنه يخضع لتغير داخلي مستمر. ومن أبرز مظاهر هذا التغير: النمو، والحركة، والتوالد أو التناسل، والأبيض أو الاستقلاب Metabolism، والتأثيرية أو قبول الإثارة irritability، ولكن هذه الصفات تميز بها الحيوانات العليا في المقام الأول فتجعلها تستجيب لمختلف المنبهات أو المؤثرات^(١٠).

ولم يكن تعريف معجم (الصحاح في اللغة والعلوم) لمفهوم الحياة ببعيد عن هذا التعريف إذ يعرف: «الحياة - Life: بأنها مجموع ما يشاهد في الحيوانات والنباتات من مميزات تفرق بينها وبين الجمادات مثل التغذية والنمو والتناسل وغير ذلك»^(١١). ويبدو أن هذين التعريفين هما تعريفان باللازم، كما يقول المنطقة، وهما خاصان بالأحياء من الممكنات، ولا ينطبق هذان التعريفان على واجب الوجود حينما يوصف بأنه (الحيي)؛ إذ أنها في حقه تعالى تختلف عنها في حقنا، وذلك أن حياتنا يدركها الموت فيبطلها. أما في حقه تعالى فحياته لا يدركها موت ولا يلحقها فناء^(١٢)، يقول الطباطبائي: «إن الحياة الحقيقية يجب أن تكون بحيث يستحيل طرو الموت عليها لذاتها، ولا يتصور ذلك إلا بكون الحياة عين ذات الحي غير عارضة لها ولا طارئة عليها بتمليك الغير وإفاضته، قال تعالى ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾^(١٣)، وعلى هذا فالحياة الحقيقية هي الحياة الواجبة، وهي كون وجوده بحيث يعلم ويقدر بالذات»^(١٤).

إن مفهوم الحياة يماثل مفهوم الوجود في أنه أعرف من أن يُعرّف، وهذا هو شأن أكثر المفاهيم التي تدرك بالوجدان إدراكا فطريا، فإنها مما تستحضرها الأذهان ويعجز عن تعريفها البيان، وننتهي من هذا إلى أن مفهوم الحياة هو ما يحضر في أذهاننا من معنى ومدلول عند سماعنا لكلمة (حياة). أما معنى (الإحياء) في هذا البحث فهو ضد مفهوم الإماتة وهو أن تعيد الحياة لمن فقدتها وحتما سيكون المعنى هنا مجازي قد يشمل الأشخاص أو المجتمعات، وحتما ليس المقصود إعادة الحياة لشخص فقدتها على نحو ما كان يفعل نبي الله عيسى عليه السلام وهذا ما سيتبين في صفحات البحث القادمة بإذن تعالى.

ثانياً: عصر الإمام علي بن الحسين عليهما السلام

لقد كانت سنوات حياة الإمام علي بن الحسين عليهما السلام السبع والخمسين الممتدة بين سنة ولادته عام ثمانية وثلاثين من الهجرة النبوية وسنة وفاته عام خمس وتسعين من أصعب السنوات التي مرت بالمسلمين بعد وفاة النبي الأعظم صلى الله عليه وآله؛ إذ اتسم عصر الإمام زين العابدين عليه السلام باضطراب سياسي، واجتماعي، واقتصادي، لم يشهده عصر من قبله؛ فقد شحن بالفتن الفظيعة والأحداث الجسام مما جعله يفقد روح الاستقرار والطمأنينة، ويعيش في دوامة من القلق والقتل والتشريد والتجويع. لقد أمعن الحكم الأموي في نشر الظلم والاضطهاد، فأرغم الناس على ما يكرهون حتى بات كل فرد منهم مضطرباً، لما يساوره من الهموم والآلام.

إنَّ الإحاطة بمعالم الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي كانت تحيط بالإمام زين العابدين عليه السلام تعطينا صورة واضحة للمواقف التي كان يتعامل معها الإمام وسياسته في التعامل مع تلك الأحداث وتساعدنا كثيراً على فهم شخصية الإمام ودوره الإحيائي للمجتمع.

عاصر الإمام علي زين العابدين عليهما السلام مجموعة من الحكام الأمويين: يزيد بن معاوية، ثم معاوية بن يزيد، ثم مروان بن الحكم، وعبد الملك بن مروان، ثم الوليد بن عبد الملك بن مروان، ومن الولاة: الحجاج بن يوسف الثقفي، وعبيد الله بن زياد، وهشام بن اسماعيل والي المدينة. وكل هؤلاء اشتهر عنهم الظلم والاستهتار بمحارم الله وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق.

لقد تأطرت حياة الإمام عليه السلام بسلسلة من المآسي؛ فقد استقبل سنته الثانية باستشهاد جده أمير المؤمنين عليه السلام بعد صراع مرير مع الباطل الذي مثله معاوية بن أبي سفيان رأس الحزب الأموي الظالم، وشاهد الإمام زين العابدين عليه السلام بعينه

كيف تقاعس أهل العراق عن مناصرة عمه الإمام الحسن عليه السلام حتى عقد الصلح مع معاوية مكرها وسرعان ما اكتوى بوفاته عليه السلام مسموما، وله من العمر يومئذ عشر سنين، ولما بلغ الإمام السنة الثانية والعشرين توجت المآسي حياته بفاجعة كربلاء التي فقد فيها الإمام عليه السلام أبيه، وأخوته وخيرة أهل بيته والخلص من شيعتهم، ورأى مقتلهم واحدا واحدا، ورأى سبي النساء، وتحمل ثقل القيود ومجابهة يزيد وعبيد الله بن زياد، والأمة التي خذلتهم وتفرجت على قتلهم ثم عادت فبكت عليهم نادمة تائبة، وهكذا نريان الإمام عليه السلام ترعرع في مناخ من الصراعات والمحن والحروب ومكابدة الظلم والعدوان.

اصطبغت الحياة السياسية في عصر الإمام السجاد عليه السلام بألوان من القلق والاضطراب، فقد خيم الذعر والخوف على الناس وفقدوا الأمن والاستقرار بكل أشكاله، مما سبب تفكك المجتمع وشيوع الأزمات السياسية الحادة، واندلاع الثورات المتلاحقة. والسبب الأول والأخير في كل هذه الأحداث المؤلمة يعود إلى طبيعة الحكم الأموي والفساد الذي استشرى في البلاد.

ومن أبرز مظاهر هذا الحكم الظالم^(١٥):

الجور والاستبداد

إذ استبد الأمويون في حكمهم الشعوب الإسلامية وجاروا كثيرا، فلم يكن هناك قانون تسيير عليه الدولة، وإنما كان حكما مزاجيا يخضع لمشيئة ملوكهم ورغباتهم، وأهواء وزرائهم وعواطف ولائهم. حتى قيل في وصفه: «إن نظام الحكم في عهد ملوك الأمويين لم يكن إلا ما نسميه في لغة العصر بـ (نظام الأحكام العرفية)، هذا النظام الذي يهدر الدماء، ويرفع التعارف على المنطق القانوني، ويهدد كل امرئ

في وجوده»^(١٦) لقد أصبح الاستبداد السياسي الظاهرة البارزة في الحكم الأموي اتخذ فيه الملوك الأمويون، منهجا خاصا، انهارت بسببه قواعد العدل السياسي ومبادئ الحرية الاجتماعية.

الإرهاب والتجوع

استعمل الحزب الأموي سياسة التجوع والإرهاب الاقتصادي، فقد كتب معاوية إلى عماله كتابا واحدا إلى جميع البلدان: «انظروا من قامت عليه البينة أنه يجب عليا وأهل بيته فاحموه من الديوان وأسقطوا عطاءه ورزقه...»^(١٧) فحارب الناس في أقواتها ومنعها من عطائها ليجوع كل من يعارضه سياسيا وفكريا، ثم أتبع ذلك بكتاب آخر قال فيه: «من اتهمتموه ولم تقم عليه بينة فاقتلوه فقتلوه مع ليال تهموا لظنو الشبه تحت كل كوكب حتى لقد كان الرجل يسقط بالكلمة فيضرب عنقه ولم يكن ذلك البلاء في بلد أكبر ولا أشد منه بالعراق ولاسيما بالكوفة»^(١٨) فاستعمل عليهم زياد بن سمية وضم إليه البصرة، فكان يتتبع الشيعة وهو بهم عارف لأنه كان منهم أيام علي عليه السلام فقتلهم تحت كل حجر ومدبر وأخافهم وقطع الأيدي والأرجل، وسمل العيون، وفعل بهم ما فعل.

القضاء على الحريات العامة

لقد قضى على الحريات العامة في العهود الأموية ولم يعد لها أي ظل على واقع الحياة، وبصورة خاصة حرية الرأي والقول، فبات أي فرد من المواطنين لا يستطيع أن يبدلي برأيه، وبما يفكر به وبالأخص في ما يتعلق بالولاء لأهل البيت عليهم السلام، فكل من يتظاهر بحبهم والولاء لهم يتهم بالكفر والإلحاد والزندقة. وقد علفت في الساحات

العامّة في الكوفة مجموعة من جث رجال الفكر والعلم في الإسلام قد صلبوا أيّاماً على الأعمدة بسبب حبهم للإمام أمير المؤمنين عليه السلام كميثم التمار ورشيد المهجري^(١٩).

إحياء النزعة القبليّة والأعراف الجاهلية

عاد الحزب الأموي بالمجتمع إلى الأعراف القبليّة الجاهلية وحاول معاوية بهذه السياسة إلهاء القبائل عن حكمه بالمشاكل الداخليّة والخلافات القبليّة، فكان يثير النزاعات بين مضر وربيعة والأزد، وازدهر الهجاء على ألسن الشعراء في عهد بني أميّة فهجوا شاعر البلاط الأموي الأخطل، وهو نصراني، الأنصار بحضرة معاوية وبطلب منه للتكبير بهم^(٢٠).

وأخذ معاوية بإثارة الضغائن بين الأوس والخزرج وبث روح البغضاء والنفرة بين القبائل العربيّة فشغلت هذه القبائل بأحقادها الصغيرة عن مقارعة الظلم الأموي، وشغل زعماء هذه القبائل بالسعي عند الملوك الأمويين للوقية بأعدائهم القبليين، فكان معاوية وخلفاؤه حكّاماً بين رؤساء القبائل المتصارعين فيما بينهم على النفوذ والمكاسب الماديّة. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: لقد أكرم الإسلام الإنسان وحارب العنصريّة وشرّع مبدأ التقوى بقوله تعالى ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾^(٢١)، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله في حجة الوداع: ((كلكم لآدم وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربي على أعجمي فضل إلا بالتقوى))^(٢٢)، ولكن هذا المبدأ الذي يضع بلالا الحبشي وسلمان الفارسي وصهيبا الرومي على قدم المساواة مع زعماء الجاهلية لم يرق لبني أميّة؛ لأنّه يسلبهم زعمائهم الجاهلية القائمة على البطش والظلم والجور، فلم يكن من معاوية إلا إثارة النعرات الجاهلية من جديد بعد أن خبت، وأحيائها بعدما ماتت

في نفوس المؤمنين. فعمل على تعميقها وركز على التفرقة بين العرب والعجم. فقد «استدعى معاوية بن أبي سفيان الأحنف بن قيس وسمرة بن جندب وقال لهما: إني رأيت هذه الحمراء قد كثرت وأراها قد قطعت على السلف، وكأنهم أنظر إلى وثبة منهم على العرب والسلطان فقد رأيت أن أقتل شطرا وأدع شطرا لإقامة السوق، وعمارة الطريق»^(٢٣)، لقد سن معاوية اضطهاد الموالي، واخذت الحكومات التي تلت من بعده تشجيع فيهم الجور والحرمان على الرغم من اشتراكهم في الميادين العسكرية وغيرها من أعمال الدولة، وكان هذا الموقف العدائي من الموالي سببا في امتهانهم وإرهاقهم وفصلهم عن المجتمع، ومثلت هذه السياسة قتلا لمبادئ الإسلام القائم على المساواة والعدل والتآخي وعدم التفرقة، وعودة بالمجتمع إلى الأعراف الجاهلية القائمة على التمييز العنصري غير العادل.

إقصاء دين الله وشريعته

لم يكن أبو سفيان وذريته ممن آمن بدين الله، ولكنه دخل الإسلام مرغما بعد فتح مكة، ولم تكن نفسه تطيب بذلك، فما كان منه ومن حزبه إلا التملص من دين الله وشريعة خاتم الرسل كلما وجدوا فرصة لذلك، ولقد جاهر أكثر ملوكهم بالكفر والإلحاد، ودفنوا مبادئ الإسلام وشرائعه، فشربوا الخمر، وانتهكوا الأعراض واغتصبوا الأموال وقتلوا النفس المحترمة وعاثوا في الأرض فسادا، وحاووا الانتقاص من شخص النبي الأعظم ﷺ وذريته حتى بلغ الأمر أن يتشفى يزيد بن معاوية المعروف بفسقه وإلحاده وتنكره للمبادئ الإسلامية بأبيات ابن الزبيري حينما وضع أمامه رأس الحسين عليه السلام قاتلا:

لعبت هاشم بالملك فلا خبر جاء ولا وحي نزل
لست من خندف إن لم أنتقم من بني أحمد ما كان فعل^(٢٤)

ولم يعد للقرآن وأحكامه أي وجود في أجهزتهم وإداراتهم، يقول نيكلسون:
«كان الأمويون طغاة، مستبدين، لانتهاكهم قوانين الإسلام وشرائعه، وامتهانهم
لثله العليا، ووطئها بأقدامهم..»^(٢٥).

سياسة التجهيل

سعى الحزب الأموي إلى تجهيل الناس؛ لأن جهل الناس بالأمور يفقدهم
المقاييس التي يقيسون بها الأشياء والأحداث، وهذا مما يفيد السلطة الغاشمة، إذ
يتيح لها الفرصة بعدم مراقبة الناس لهم ومحاسبتهم على أخطائهم. وهذه السياسة
الغاشمة شجعت الأمويين على نشر الجهل ولم يهتموا بنشر العلم بين أفراد الأمة،
ولم يوضحوا أحكام الله كما هي على حقيقتها بل حرفوها واختلقوا الأحاديث
الموضوعة، فبرز الأدعياء الجاهلون والمرزقة المحترفون، وتوارى العلماء والمؤمنون
عن الساحة، حتى أنا نجد أن سوق الكذابين والوضاعين وبعض من أسلم من أهل
الكتاب قد راج وصاروا هم أهل العلم والمعرفة والثقافة للأمة حينما انضوا تحت
لواء الحكام، كل هذه السياسات الخبيثة والمدبرة فعلت فعلها في المجتمع الإسلامي
وضللت قطاعات واسعة من الأمة. حتى التبتت أمور كثيرة في أذهان الناس،
واختلط الحق بالباطل وأثمرت سياسة معاوية حسب مخططها وآتت أكلها. حتى
ولدت عند المجتمع (ازدواج الشخصية)^(٢٦)، وذلك ما صورّه الفرزدق للإمام
الحسين عليه السلام حين لقيه في بعض الطريق فسأله عن أهل الكوفة فقال له: «قلوبهم
معك وسيوفهم عليك»^(٢٧).

قسوة ملوك بني أمية وطغيانهم وانحرافهم عن الإسلام

ما يميز عصر الإمام زين العابدين عليه السلام قسوة ملوك بني أمية وولاتهم، ولقد كانوا في هذا الوقت في أوج شدتهم وطغيانهم وجبروتهم، ويشهد التاريخ بأنهم أشد الناس قسوة وأكثرهم انحرافا عن الإسلام، ولقد ذكرنا أنفا أسماء الملوك والولاة الذين عاصرهم الإمام عليه السلام، وفي عهدهم حصلت كل تلك الموبقات مما يهتز لعظيم خطرها العرش، وتبكي لشدة هولها سكان السماوات والأرضين، فقد قتلوا أشرف الناس أما وأباسبط النبي وريحانته الحسين بن علي عليه السلام، وسييت المدينة في عهدهم وانتهكت أعراضها، وهدمت الكعبة ورميت بالمجانيق، ولم تبق حرمة من حرم الله لم تنتهك. ويزيد الخمار السكير كان صاحب جوار وكلاب وقرود ومنادمة على الشراب. والحجاج بن يوسف الثقفي كان ظالما غشوما أهلكت الحرث والنسل وتناول على الصحابة الشرفاء والأفاضل من العلماء، هذان نموذجان من أعتى الناس الذين عاصرهم الإمام زين العابدين عليه السلام ^(٢٨).

انتشار التمايز الطبقي والإفراط فيه

شهد العصر الأموي تدهورا كبيرا في الحياة الاقتصادية العامة؛ إذ كانت جلُّ مرافقها مشلولة ومضطربة؛ فالزراعة التي تمثل العمود الفقري في البلاد قد ضعفت كثيرا، بسبب الفتن والاضطرابات الداخلية، وإهمال الدولة لمشاريع الري، وإصلاح الأرض والنظر في حاجات المزارعين. فنجم عن ذلك مجاعة عامة في البلاد أصابت معظم الطبقة العامة من السكان. وارتفعت أسعار السلع وخلت معظم البيوت من حاجات الحياة، وأصبحت بطون الناس خاوية وأجسادهم عارية. وكانت الناس عامة يعيشون حياة بائسة لا تعرف السعة ولا الرخاء ^(٢٩).

وعلى الجانب الآخر انغمس ملوك الأمويين وولاتهم بالنعمة والترفة، فقد كانوا يتصرفون بخزينة الدولة بوصفها ملكا لهم وهم يتصدقون على من يشاؤون من الناس، وقد ذكر المؤرخون أشياء كثيرة عن ترفهم وملابسهم ومصاريقهم فكان بعضهم يلبس الثوب الذي قيمته مئآت الدنانير الذهبية ويلبس القمصان التي يزيد سعرها على ألفي درهم فضي وكل ذلك يدلُّ على ترفهم الكبير وتلاعبهم باقتصاد الأمة وثرواتها وبعدهم عن تعاليم الإسلام السمحة العادلة^(٣٠).

وأسرف الأمويون في هباتهم للشعراء، ومخرفي الكلم عن مواضعه، فأجزلوا لهم العطاء ليقطعوا ألسنتهم وينطقوا بفضلهم. فالأحوص، شاعرهم، نال مرة مائة ألف درهم، ونال مرة أخرى عشرة آلاف دينار^(٣١)، والأخطل شاعر البلاط الأموي، وخاصة عبد الملك بن مروان، أثرى بمدحه لهم إلى حد التخمة وتنقل لنا كتب الأدب كثيرا من أخبارهم معهم وهباتهم لهم الأموال حتى أنهم يكيلون له الأموال بالقصاع ولا تعدُّ عدا^(٣٢).

وليس بعيدا عن ذلك هباتهم للمغنين والمغنيات، فقد أغدقوا عليهم بالجوائز والهبات مما دعاهم للتوافد على حكام بني أمية من شتى البلدان. فقد أعطى الوليد بن يزيد معبدا المغني اثني عشر ألف ديناراً، واستقدم مغني الحجاز ومغنياتها جميعهم، وأسرف عليهم ببذل الأموال، وممن وفد على يزيد بن عبد الملك معبد ومالك ابن أبي السمح وابن عائشة فأمر لكل واحد منهم بألف دينار، وطلب الوليد المفتي يونس الكاتب، فذهب إليه وغناه، فأعجب بغنائه، فأجازه بثلاثة آلاف دينار^(٣٣)، وهكذا كانت أموال المسلمين والفقراء تذهب لغير مستحقيها وبدون عناء ولا وازع من ضمير أو رقيب كل ذلك من أجل نزوات ملوك بني أمية الرخيصة ورغباتهم الحقيرة.

هذا الإنفاق غير المتوازن أضرَّ بالمجتمع فترك عامّة الناس فقراء لا يملكون طعام يومهم ويكدحون من أجل الرغيف في حين يرفل الملوك والولاة وعماهم وحاشيتهم والمختثون والمداحون والمغنون والراقصون بأموال الشعب، مما ولّد طبقيّة مفرطة بين الأفراد، ولم يعد للاقتصاد الإسلامي أي وجود في واقع الحياة العامة.

انتشار العبيد والإماء في المجتمع

خلق الله الناس أحرارا، أمّا الرقُّ والعبودية، فحالة طارئة على أصل وجود الإنسان، فيها امتهان لكرامته، وتدنيس لعزته، وكسرٌ لكبريائه، وفيها تحطيم لقدراته العقلية والإبداعية، وتحويله إلى حيوان للعمل والخدمة حاله حال ثور الحراثة وكلب الصيد، وقد شاعت ظاهرة العبودية في العصر الأموي، وكثر العبيد والإماء وزاد عددهم لدرجة كبيرة ومؤثرة على بنية المجتمع؛ وذلك نتيجة الفتوحات الإسلامية، ووفرة الأموال عند طبقة خاصة من الناس، ما دفعهم لشراء عدد كبير من العبيد والإماء، ومع زيادة أعداد العبيد وانحلال الطبقة الحاكمة ومجونها، وقلة مبالاتها بحدود الله وتعاليم السماء زاد الخطر والتهديد الذي تشكله هذه الطبقة (العبيد والإماء) على المجتمع الإسلامي، فليس ثمة ما يمنع هؤلاء من الانغماس في اللذات والشهوات والتجاوز على الأموال والأعراض وترسيخ الانحلال الأخلاقي في المجتمع، وقد يكون ذلك أقرب لنفوسهم؛ للتشفي بهذا المجتمع الذي حولهم من أحرار إلى عبيد بالقوة والسطوة، ويساعدهم على ذلك الجهاز الحاكم بدءا بالخليفة ومرورا بالأمرء والوزراء وانتهاء بموظفي الدولة ومن يتمثل بهم، فقد كانوا جميعا بعيدين عن الإسلام، ولا يأبهون بأحكامه، يتجاهرون بالمنكر والفحشاء، ولا يراعون آداب الإسلام وأعرافه، بل كانت سياسة بعضهم واضحة في طمس

معالم الإسلام والاستخفاف بها حتى صلى خليفة المسلمين سكران وتقياً بعضهم في المحراب من الخمر^(٣٤).

شيوخ الغناء والرقص والمجون والانحلال الخلقي

لقد كانت نزعة اللؤم والخبث تسيطر على أفعال بني أمّة وحرزهم؛ ولقد أدرك هؤلاء مدى أهمية يثرب وقدسيتها في نفوس المسلمين فما كان منهم إلا أن يدنسوا هذه المدينة ويشغلوا أهلها وشبابها بالغناء ليأمنوا جانبهم من جهة، وتنتهك حرمة المدينة المقدسة من جهة ثانية، وهكذا استقطب الأمويون المغنيين والمغنيات حتى أضحت يثرب تعج بهم، وأصبحت هناك دور لتعليم الغناء والرقص للفتيان والفتيات، فانتشر الغناء وانتشر معه المجون والفساد. حتى قال أبو الفرج الأصفهاني: «إن الغناء في المدينة لا ينكره عالمهم، ولا يدفعه عابدهم»^(٣٥)، وقال أبو يوسف لبعض أهالي المدينة: «ما أعجب أمركم يا أهل المدينة، في هذه الأغاني، ما منكم شريف ولا ذنيء يتحاشى عنها»^(٣٦)، لا ريب في أن المدينة المنورة في العصر الأموي كانت مركزاً مهماً من مراكز الغناء في العالم الإسلامي، ومعهداً خاصاً لتعليم الجوّاري الغناء والرقص، بل أكثر من ذلك فكانت تقام في يثرب والمدينة حفلات الغناء والرقص لأشهر المغنيين والمغنيات، وربما كانت مختلطة بين الرجال والنساء، ولم توضع بينهما ستارة^(٣٧).

ومن المؤسف حقاً أن مدينة النبي صلى الله عليه وآله صارت في العصر الأموي مركزاً للحياة العابثة، وكان من المؤمل أن تكون مصدر إشعاع للثقافة الدينية ومركزاً مهماً للتطور الفكري والحضاري في العالم العربي والإسلامي، إلا أن ملوك بني أمية أماتوا هذه المدينة وانتزعوا منها قدسيتها وأفقدوها زعامتها السياسية والاجتماعية والدينية.

وجلي للعيان أن تركيز الأمويين على تدفق الجوارى وإشاعة الغناء في هذه المدينة كان يراد منه إلهاء الشباب وإبعادهم عن المطالبة بالخلافة والحكم.

أما مجون الأمويين فأشهر من أن يتحدث عنه باحث فقد عاش ملوك بني أمية كالقيصرة والأكاسرة، حياة كلها لهو وعبث، فأمضوا لياليهم بشرب الخمر وإقامة حفلات الغناء والرقص، وكان أول من آوى المغنين وشجع الغناء من بني أمية يزيد بن معاوية، فقد كان يطلب المغنين والمغنيات من المدينة إلى الشام^(٣٨)، ويتجاهر بالفسق والفجور ويشرب الخمر علناً لا يخشى خالقاً أو مخلوقاً.

ومن مجانم المعروفين الوليد بن يزيد الذي باع عقله للشيطان وعاش متهتكاً فاسقاً فارغاً من كل القيم الأخلاقية. وحكى المؤرخون قصصاً عن مجونه وتهتكه يندى لها الجبين^(٣٩)، ومن مجانم أيضاً يزيد بن عبد الملك، الذي بلغ بمجونه الإلحاد والكفر^(٤٠). ولقد تابع الناس ملوكهم في المجون وإظهار الفحشاء، فشاع الفسق والفجور وتفشى في أنحاء العالم الإسلامي.

خلاصة الأمر: لقد كانت هذه الأمور أبرز سمات العصر الأموي وسياسات ملوكه وولاته الأمويين وإذا دققنا النظر فيها نجد أنها أكثر بشاعة من قيم العصر الجاهلي التي حاربها الإسلام وسعى الرسول الأكرم ﷺ جاهداً إلى تغييرها في ثلاث وعشرين سنة من الدعوة والجهاد والعمل فأحياى النبي ﷺ العربَ وأنشأ منهم أمة أخذت تكبر وتنمو، ولكن تسلط الأمويين على مقاليد الحكم وسياستهم التي لا تمت لدين الإسلام بصلة بل على العكس هي تقف على النقيض من تعاليمه أمانت الدين وأحيت البدع وأعادت المجتمع إلى عصر الجاهلية بل كان عصرهم أكثر سوءاً ودموية من عصر الجاهلية.

ولقد كان الإمام علي بن الحسين عليهما السلام على وعي تام بأن المجتمع قد عاد وانقلب على عقبه كما كان يوم بُعث جدُّه المصطفى صلى الله عليه وآله، ولما كان هو خليفة الله في أرضه ووصي خاتم رسله، فعليه تقع مسؤولية النهوض بالمجتمع، وسياسة الناس، وصلاح الأمة، وحماية الدين، وحفظ الشريعة. فما كان منه إلا أن يقوم بهذه المهام على أكمل وجه وأتم صفة، فقد وضع لذلك الخطط السديدة، المبنية على علم دقيق بحجم المشكلة وأبعادها، وحدد الطريق الأصلاح لعلاج تلك الأمراض الاجتماعية والشخصية، وكان أساس ذلك العمل يرتكز على (فلسفة الإحياء) ولا شك أنها نفس الفلسفة التي ارتكزت عليها دعوة السماء التي جاء بها نبينا الأكرم صلى الله عليه وآله فدعانا إلى ما يبيِّننا وأمرنا الله تعالى بالاستجابة لدعوته قائلاً عزَّ من قائل ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾^(٤١)، لقد اهتم الإمام علي بن الحسين بالفرد فهو اللبنة الأولى لبناء المجتمع، وما لم تكن هذه اللبنة صالحة فلا يمكن للبناء أن يكون صلباً صحيحاً وشامخاً، لذا كانت فلسفة الإمام لإصلاح المجتمع تقوم في جزء كبير منها على إحياء الفرد وتنشئته تنشئة سليمة تضمن له الحرية والكرامة والعفة والغنى، ويمكن للباحث أن ينظر إلى فلسفة الإمام الإحيائية للأفراد من جهتين الأولى: تتعلق بالحياة المادية للأفراد.

الفصل الثاني

المبحث الأول

الحياة المادية للفرد ومقومات إحيائها

يمكن أن نعرض الحديث حول الإحياء المادي للأفراد في نقطتين:

الإيجاد والتكوين الأولي للفرد

يمثل الزواج العلاقة الفطرية والطبيعية التي تربط بين الذكر والأنثى، وهو أنجح الطرق لإنتاج الفرد الصالح في المجتمع، ولقد حثت الشريعة الإسلامية على إيجاد الأفراد في هذه الدنيا من الطرق الشرعية الصحيحة القائمة على الزواج الشرعي بين الذكر والأنثى، وأن لا يكون إيجاد الفرد في المجتمع من سفاح أو طرق غير شرعية أو علاقات محرمة أو مشبوهة، وقد حث الإسلام على الزواج وإنتاج الأفراد الصالحين للمجتمع، قال تعالى ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ﴾^(٤٢)، فمن ضمن نعم الله التي تفضل بها على العباد أن جعل لهم بنين وحفدة من زوجاتهم؛ إذن الأولاد الذين ينشؤون من علاقة الزواج الصحيحة هم من نعم الله التي أفاضها على عباده، أما غيرهم فقد يكونوا بلاء ووبالا على المجتمع لأنهم سيشعرون بمجموعة من العقد النفسية التي تسيطر على شخصيتهم

وتصرفاتهم، وتقودهم للانتقام من المجتمع أو تؤثر سلبا على تصرفاتهم لسد عقد النقص التي ترافقهم مدة حياتهم؛ إذ يشعرون أن وجودهم في هذه الدنيا خاطئة وليس وجودا طبيعيا.

وقد ندب رسول الله صلى الله عليه وآله الزواج وحبب إنتاج الأولاد فقال عليه السلام: ((تزوجوا فإني مكاثر بكم الأمم غدا في القيامة))^(٤٣)، وكان الإمام زين العابدين عليه السلام يسير على نهج جده المصطفى في الدعوة إلى إشاعة الزواج وتكثير الأولاد؛ إذ يقول: ((من سعادة الرجل أن يكون له ولد يستعين بهم))^(٤٤)؛ وقال عليه السلام: ((من سعادة المرء أن يكون متجره في بلده ويكون خلطاؤه صالحين، ويكون له ولد يستعين بهم، ومن شقاء المرء أن تكون عنده امرأة معجب بها، وهي تخونه))^(٤٥)، فإننتاج الذرية الصالحة سبب من أسباب سعادة المرء الفردية في هذه الدنيا؛ إذ تضمن له العون على مصاعب الحياة، فالمجتمع يعين بعضه بعضا، وفي كلامه عليه السلام إشارة واضحة إلى ضرورة اختيار الزوجة الصالحة لتكون أما للأولاد، وسببا من أسباب الاستقرار، وفي هذه الدعوة إلى حسن الاختيار تذكير بوصية النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ((تزوجوا في الحجر الصالح؛ فإن العرق دساس))^(٤٦). وكان الإمام عليه السلام نفسه يستعين بالدعاء والتوسل إلى الله تعالى ليرزقه الذرية الصالحة، ويحث أصحابه على ذلك؛ إذ يقول عليه السلام لبعض أصحابه: ((قل في طلب الولد: رب لا تذرني فردا وأنت خير الوارثين، واجعل لي من لدنك وليا يرثني في حياتي ويستغفر لي بعد موتي، واجعله ربي خلفا سويا، ولا تجعل للشيطان فيه نصيبا، اللهم إني أستغفرك وأتوب إليك إنك أنت الغفور الرحيم، سبعين مرة فإنه من أكثر من هذا القول رزقه الله ما تمنى من مال وولد، ومن خير الدنيا والآخرة، فإنه يقول ﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا * يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا * وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا﴾^(٤٧)))^(٤٨)، فيأمر الإمام عليه السلام أصحابه في طلب الولد الصالح، وأن

يستعينوا على ذلك بالدعاء فضلا عن تخيرهم الزوجة الصالحة لتكوين الأسرة، بل أكثر من ذلك يذكر الإمام عليه السلام شيعته، بأن النبي الأكرم عليه السلام أمر أصحابه بالزواج من أمهات الأولاد، فيقول عليه السلام: ((قال: قال رسول الله عليه السلام: اطلبوا الأولاد من أمهات الأولاد، فان في أرحامهن البركة))^(٤٩)، ولنا عودة للحديث عن هذه الدعوة الصريحة من الإمام بإنتاج الأولاد من الإماء بعد قليل، ولكن هنا يتبين لنا أيضا أن الإمام يحفز أصحابه على تكثير الذرية بالطرق الشرعية الصحيحة.

إذن الطريق الصحيحة لإنتاج الأفراد في المجتمع الصالح تكمن في الزواج الشرعي وهو العلاقة الطبيعية المثلثة لتكوين الفرد، ومن خلاله يشعر الإنسان بكرامته واعتزازه بوجوده، ويكون خاليا ابتداء من عقدة الوجود، أو أية عقد نفسية أخرى تتعلق بأصله وتكوينه وإيجاده، وهذه النقطة لها من الأهمية الشيء الكثير في توجيه تصرفات الفرد والسيطرة على أفعاله وأفكاره، ولقد أثبتت التجارب أن كثيرا من العناصر الدموية الإرهابية التي خطت سيرتها في تاريخ البشرية بدماء الأبرياء لم يكن وجودهم في هذه الدنيا بالطرق الصحيحة، فقد أنتجوا من غير طريق الزواج الطبيعي.

الإيجاد الثانوي للفرد

ذكرنا آنفا أن من سمات العصر الأموي الذي عاش فيه إمامنا علي بن الحسين كثرة العبيد والإماء، وهذه الكثرة كانت في ظروف مجتمعية ليست سليمة وتعاني من كثير من الأمراض؛ لذا كانت هذه الظاهرة تشكل خطرا مضافا للمجتمع من جهتين:

الأولى منها يكمن في أن انتشار العبيد والإماء كان يتم دون تحصينهم أخلاقيا أو تربيتهم تربية إسلامية، فقد يؤتى بهم من بيئات مختلفة بعيدة كل البعد عن تعاليم الإسلام، ويُزج بهم في المجتمع، وهو يعيش هذا الانحلال لطبقة القوم العليا، فيظن هؤلاء أن الإسلام يُبيح كل تلك الموبقات التي يقوم بها الخلفاء وحاشيتهم، ما يدفعهم إلى التماهي في إظهار كل ما يروق لمواليهم، وهنا يكمن خطر ظاهرة انتشار العبيد والإماء^(٥٠). هذا الخطر الأول.

أما الجهة الثانية: فإن سياسة بني أمية كانت تقوم على عدم الاعتراف بإنسانية العبيد والإماء ولا يرون أنهم بشر مثلهم، لهم حقوقهم في العيش الكريم، ولا يجوز امتهان كرامتهم، بل على العكس، فبنو أمية يرون العبيد أنصاف بشر؛ فقد صرَّح معاوية مثل ما مرَّ بنا أنفا بأنه يريد قتل نصف العبيد الموجودين في المجتمع لا لشيء سوى أن أعدادهم صارت كثيرة، وكثرتهم قد تشكل خطرا على حكمه، ولم يكن هذا الشعور مستترا في نفوس الطبقة الحاكمة، بل كانوا يصرحون به، ويظهر على صفحات وجوههم، ويبيِّن في فلتات أفعالهم، وكان العبيد يعلمون هذا الأمر ويتلمسونه في تعامل أسيادهم من الطبقة الحاكمة وأتباعهم، مما ولَّد شعورا بالاستياء منهم، وقد نما هذا الشعور عندهم، وجعلهم يتقمون على المجتمع بأسره، وهنا تكمن الخطورة الثانية لظاهرة انتشار العبيد في زمن بني أمية، فقد يسعى بعضهم إلى الانتقام من كل شيء في هذه المنظومة المجتمعية المتناقضة، فيحطم أعرافها ويكسر روابطها، بل تعدت نقيمتهم ذلك، حتى وصلت بعد شعورهم بالظلم الفاحش، وفساد الطبقة الحاكمة إلى أن خرج بعضهم في ثورات على السلطة^(٥١)، وكانوا سببا من أسباب تقويض الحكم الأموي.

كان على الإمام زين العابدين عليه السلام أن يشرع في علاج فعّال لهذه الظاهرة فيُحيي هؤلاء الناس بعدما فقدوا حريتهم، ولم يعودوا يملكون رقابهم، عليه أن يعالج الموضوع بحكمة ومسؤولية؛ إذ هو إمام الأمة، وخليفة الله في أرضه، وعلى عاتقه تقع مسؤولية إحياء العباد والبلاد؛ فكانت ظاهرة شرائه عليه السلام للعبيد وعتقهم تمثل أنجح السبل لحل هذه المشكلة، فكان الإمام عليه السلام يشتري العبيد والإماء، ولكن لا يبقى أحدهم عنده أكثر من سنة واحدة، وكان يلتمس لهم الحجج والأعذار لتكون سببا لعتقهم وتحريرهم من الرق والعبودية^(٥٢)، وبذلك إحياء هؤلاء الأفراد بعدما كانوا أمواتا.

ولسائل أن يسأل: لماذا لا يعتق الإمام عليه السلام العبيد فور شرائهم؟ أليس في ذلك تعجيل بعمل الخير؟ أليس في عتقهم فورا تسريع بحل المشكلة الاجتماعية؟ هل كانت بالإمام عليه السلام حاجة إلى خدمة هؤلاء العبيد؟

هذه الأسئلة وأمثالها قد ترد على ذهن كثيرين، ولكن التأمل في سيرة الإمام عليه السلام، وإنعام النظر في تعامله مع عياله ومواليه يعطي إجابة شافية عن تلك الأسئلة كلها.

ويمكننا أن نقول: كان الإمام علي بن الحسين عليه السلام على وعي تام بأحوال المجتمع، وما يعانيه من أزمات، وظاهرة تفشي العبيد وانتشارهم كانت أزمة اجتماعية تحتاج إلى حلٍّ صحيح، ويعلم الإمام عليه السلام جيدا أن هؤلاء العبيد بأمس الحاجة إلى الرعاية والتربية فهم ينتمون إلى بيئات مختلفة عن بيئة الإسلام الحقيقي، وإذا ما تمّ عتقهم فور شرائهم فسيركهم الإمام عليه السلام يواجهون المجتمع بواقعه المتناقض المريض، وهذا قد يؤدي إلى ضياعهم؛ بسبب عدم فهمهم لتعاليم الدين الصحيحة، ومن المنطقي جدا أن كثيرا من هؤلاء الأفراد سيكون عالة على المجتمع؛

إذا لا عمل لديهم ولا عشيرة تؤويهم، وسياسة الدولة تعمل على تقسيم الناس بحسب أصولهم وأعراقهم، وتميز بينهم إلى أشرف، وأقل شرفاً، وحتى إذا أعتق العبد سيسمى (مولى فلان) يشعرونه بأنه عبد حتى وإن ملك رقبتة.

مع هذه الأوضاع الاجتماعية الحرجة كان على الإمام عليه السلام أن يُعيد إحياء هؤلاء الأفراد ويعيد إليهم كرامتهم التي جرحت، ويداوي نفوسهم التي تصدعت، ويعالج روحهم التي خدشت، ليضمن أنه حينما يسرحهم في المجتمع من جديد سيكون كل فرد منهم عنصراً بناءً ومبدعاً، ويتجاوز هؤلاء الأفراد مدّة عبوديتهم، وما جرى عليهم فيها من المهانة والذل والانتقاص.

يروى لنا الإمام جعفر الصادق عليه السلام حال جده زين العابدين عليه السلام، قائلاً: ((كان علي بن الحسين عليه السلام إذا دخل شهر رمضان لا يضرب عبداً له ولا أمة، وإنه كان يكتب جنایاتهم في كل وقت، ويعفو عنهم في آخر ليلة من الشهر، ثم يقول: اذهبوا فقد عفوت عنكم وأعتقت رقابكم، قال: وما من سنة إلا وكان يعتق فيها في آخر ليلة من شهر رمضان ما بين العشرين رأساً إلى أقل أو أكثر، وكان يقول: إن لله عز وجل في كل ليلة من شهر رمضان عند الإفطار سبعين ألف عتيق من النار، كل قد استوجب النار، فإذا كان آخر ليلة من شهر رمضان أعتق فيها مثل ما أعتق في جميعه، واني لأحب أن يراني الله وقد أعتقت رقاباً في ملكي في دار الدنيا رجاء أن يعتق رقبتني من النار، وما استخدم خادماً فوق حول، كان إذا ملك عبداً في أول السنة، وفي وسط السنة إذا كان ليلة الفطر أعتق، واستبدل سواهم في الحول الثاني ثم أعتق، كذلك كان يفعل حتى لحق بالله، ولقد كان يشتري السودانوما به إليهم من حاجة، يأتي بهم عرفات فيسد بهم تلك الفرج والحلال فإذا أفاض أمر بعق رقابهم، وجوائز لهم من المال))^(٥٣)، هكذا يذكر لنا الإمام الصادق عليه السلام كيف أن جده زين

العابدين عليه السلام كان يعتق العبيد ويحررهم على شكل وجبات، وفي مناسبات مختلفة في نهاية شهر رمضان، وفي عرفات أي قبل كل عيد من أعياد المسلمين له وجبة يعتقهم بعد أن يطمئن أنهم قد نالوا من عطفه ورعايته ورحمته ما يمكنهم من العيش أفراداً صالحين نافعين في المجتمع.

كان الإمام علي بن الحسين عليه السلام يعامل العبيد معاملة إنسانية مثالية، فلا يشعرون في كنفه إلا بأنهم بعض عياله، ما يغرز في نفوسهم الأخلاق الكريمة، ويحبب إليهم الإسلام، ويعرفون من خلال تلك المعاملة حقيقة الأئمة المعصومين، وأنهم خلفاء الله في أرضه، وأن هدفهم إصلاح المجتمع ورعاية الناس، ولم يكن الإمام زين العابدين عليه السلام ينتظر شهر رمضان أو يوم عرفات ليعتق العبيد، بل كان يتحين الفرص لتحريرهم وعتق بعضهم، وخاصة إذا اطمأن أن هذا العبد مهياً لإعادة الاندماج في المجتمع، وأنه سيكون عنصراً فاعلاً فيه، ومهما زاد أذى العبد زاد عفو الإمام عليه السلام اتجاهه ليجسد لنا الإمام رحمة السماء وعطفها وسماحتها، فيذكر «أن جارية له كانت قائمة عليه توضحه، فسقط الإبريق من يده أعلى وجهه، فشجه، فنظر إليها، فقالت: يا مولاي إن الله عز وجل يقول ﴿وَالكَافِرِينَ الْغَيْظُ﴾، قال عليه السلام: كظمت غيظي، قالت: ويقول ﴿وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ﴾، قال عليه السلام: قد عفوت عنك، قالت: ويقول ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ قال عليه السلام: فأنت حرة لوجه الله» (٥٤).

يتضح من الخبر أن الجارية كانت حافظة لآيات القرآن الكريم سريعة التذكر لها، وهذا دليل على قربها من القرآن وآياته، وكيف لا؟ والإمام عليه السلام كان حليف القرآن يرتله ليلاً نهاراً، فكل من يحيط به من عياله وأهل بيته وغلماؤه كانوا يحفظون عنه القرآن ويتعلمون قراءته وحفظه، ولقد نفعهم هذا الحفظ في الدنيا بعثت رقاب بعضهم، فتذكر لنا كتب الحديث خبراً آخر مفاده: «أذنب غلام لعلي بن

الحسين عليه السلام ذنبا استحق به العقوبة فأخذ له السوط وقال ﴿قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ﴾^(٥٥) فقال الغلام: وما أنا كذا كإني لأرجو رحمة الله وأخاف عذابه، فألقى السوط، وقال: أنت عتيق^(٥٦)، ونلاحظ هنا كيف تمكن العبد من أن يستعطف الإمام عليه السلام ويكسب رضاه بكلمة جميلة لطيفة ببركة فهمه لآيات القرآن التي يسمعه من سيده زين العابدين عليه السلام، بل أكثر من ذلك تذكر الأخبار «أن قوما كانوا عند علي بن الحسين عليه السلام فاستعجل خادما بشواء في التنور، فأقبل به مسرعا، فسقط السفود من يده على ولد علي بن الحسين عليه السلام، فأصاب رأسه فقتله، فوثب علي بن الحسين عليه السلام، فلما رأى ابنه ميتا، قال للغلام: أنت حر لوجه الله تعالى، أما إنك لم تتعمده، ثم أخذ في جهاز ابنه^(٥٧)، ويروي لنا الإمام محمد الباقر عليه السلام قائلا: ((إن أبي ضرب غلاما له واحدة بسوط، وكان بعته في حاجة فأبطأ عليه، فبكى الغلام وقال: الله تبعثني في حاجتك ثم تضر بني قال: فبكى أبي وقال: يا بني، اذهب إلى قبر رسول الله صلى الله عليه وآله فصل ركعتين وقل: اللهم اغفر لعلي بن الحسين خطيئته، ثم قال للغلام: اذهب فأنت حر))^(٥٨).

ولم تقتصر مصادر الشيعة على ذكر أخبار عتق الإمام علي بن الحسين عليه السلام للعبيد، بل تواتر في كتب العامة مثل هذه الأخبار، فعن سعيد بن مرجانة، قال وهو بحضرة الإمام علي بن الحسين عليه السلام: «سمعت أبا هريرة يقول: كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: ((من أعتق رقبة مؤمنة أعتق الله بكل إرب منها إربا منه من النار، حتى يعتق باليد، وبالرجل الرجل، وبالفرج الفرج)) فقال علي بن الحسين عليه السلام: أنت سمعت هذا من أبي هريرة! قال سعيد: نعم. فقال الإمام عليه السلام: ادع لي مطرفا - غلام له أفره غلامه - فلما قام بين يديه، قال: اذهب، فأنت حر لوجه الله^(٥٩)، وكان (مطرفا) من أفضل غلمان الإمام عليه السلام، فهو ذو أدب وذكاء وحنكة وقوة، وقيل: إن عبد الله بن جعفر الطيار كان قد عرض على الإمام زين العابدين عليه السلام أن يشتري منه هذا الغلام

بألف دينار وقيل بعشرة آلاف درهم^(٦٠) فلم يبعه الإمام عليه السلام وإن كان المبلغ الذي عرض عليه عالياً، ولعلَّ الإمام علي بن الحسين عليه السلام كان يتحين الفرصة المناسبة لعتقه فرقة هذا الغلام عنده عليه السلام أغلى من كل ثمن يقدم بدلا منها، فقد كان الإمام عليه السلام يربي هذا الغلام وأمثاله بيده ويعيد دججه بالمجتمع، ليكونوا بؤرة صالحة تنشر الخير والفضيلة والصلاح فيمن حولهم.

وهكذا تستمر الروايات التي تتحدث عن عتق الإمام زين العابدين عليه السلام للعبيد والإماء حتى ذكرت المصادر أنه أعتق آلافاً منهم مدة حياته الشريفة^(٦١)، وكان هؤلاء العبید يتعلمون على يد الإمام عليه السلام مبادئ الدين وحفظ القرآن الكريم، وتفسير بعض آياته ويتعلمون من سلوك الإمام عليه السلام العبادة والإخلاص والإيمان والتقوى والصدق والجود والسخاء والفضيلة كلها، ثم إن قسماً ليس بالقليل من عتقاء الإمام عليه السلام أخذوا يدرسون على يديه عليه السلام العلوم الدينية القرآن الكريم والحديث الشريف، فنبغ نفر منهم وأصبحوا فيما بعد علماء مبرزين لهم شأنهم في المجتمع وسموا عتقاء الإمام زين العابدين عليه السلام^(٦٢).

وتذكر الروايات أن الإمام عليه السلام لم يكن يعتق أحداً حتى يهبه من الأموال والجوائز والعطايا ما يضمن معه أنه سينطلق في المجتمع انطلاقة صحيحة، ولا يتركه يطلب ما في أيدي الناس أو يصبح عالة على المجتمع بل يضمن الإمام عليه السلام له حياة كريمة من خلال بعض الأموال التي يهبها له عند عتقه أو بعد عتقه^(٦٣).

لقد شكلت ظاهرة عتق العبید عند الإمام زين العابدين عليه السلام سمة بارزة في حياته الكريمة حتى كتب عنها جلُّ من تصدى لذكر سيرة الإمام عليه السلام العطرة وأرخ لحياته المجيدة، وما كانت هذه الظاهرة عند الإمام عليه السلام إلاَّ علاجاً واضحاً وناجعاً لأزمة كانت تهدد المجتمع الإسلامي، وهي ظاهر انتشار العبید والإماء ضمن بيئة

تعاني من كثير من الأمراض الاجتماعية، فكانت سياسة الإمام عليه السلام تقوم على إحياء نفوس هؤلاء العبيد من خلال تربيتهم تربية صحيحة وإعادة تمهينهم إلى الحياة الطبيعية بعد أن يحررهم ويعتق رقابهم من العبودية، ولا شك أن هذا العمل من الإمام عليه السلام كان إحياء ثانياً لهؤلاء الأفراد، وهو أهم من الإحياء الأولي أي إيجاد الفرد بعد أن لم يكن موجوداً، وذلك الإحياء الأولي يكون سببه المباشر الوالدان، ولكن ما نفع أن يكون الفرد موجوداً وهو لا يملك رقبته فهو عبدٌ لإنسان آخر. إن ظاهرة العبودية هي إماتة للأفراد، فكانت فلسفة الإمام عليه السلام تقوم على التصدي لهذه الظاهرة من خلال إحياء هؤلاء الأفراد ثانية، وإعادة دمجتهم بالمجتمع، وأحسب أن الإمام علي بن الحسين عليه السلام قد حقق نجاحات كبيرة في هذا المجال، وشكّل الرقيق الذين أعتقهم الإمام عليه السلام جيلاً من التلامذة الذين تربوا في بيته الطاهر وتلقوا الفضائل على يديه الكريمتين بأفضل شكل، وعاشوا معه حياة مفعمة بالحق والمعرفة، والصدق والإخلاص، وقد استقطب الإمام عليه السلام ولاء هؤلاء الموالى وأصبحوا فيما بعد مدافعين أشداء عن الإمام عليه السلام وأهل بيته في المدينة وما حولها (٦٤).

لقد كان الإمام عليه السلام قدوة للأمة الإسلامية ومثالاً للمسلمين جميعاً وكان عمله هذا في التصدي لظاهرة العبودية وإحياء الناس ثانية، محط نظر وعناية من كثير من شيعته، ومن يقتدون به، ويقيننا أن كثيراً من الميسورين كان يعتقد بعض الغلمان تأسياً بالإمام زين العابدين عليه السلام.

المبحث الثاني

الحياة المعنوية للفرد ومقومات إحيائها

يتقاسم حياة الفرد جانبان جانب مادي وجانب روحي معنوي وإذا كانت حياة الفرد المادية تتقوم بالوجود المادي العيني فإن حياة الروح تقوم بأمر أخرى سنذكر منها:

الإيمان بالله تعالى

كانت دعوة الأنبياء والرسل واحدة، وإن تعددت أوقاتها واختلفت بيئاتها، فالمبدأ الذي دعا إليه هؤلاء المكرمون دعوة الإنسان لعبادة الله الواحد الأحد، ونبذ الشرك والعبودية، وهذه هي الكلمة التي اشتركت بها كل الأديان ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾^(٦٥)، وأتباع أولئك الرسل إن آمنوا بالله واليوم الآخر وعملوا بشرعتهم ومنهاجهم الصحيح، فلهم الفوز عند ربهم، قال تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾^(٦٦)، فمبادئ الأديان الرئيسة واحدة (الإيمان بالله عز وجل، وتوحيده، ونبذ الشرك) وهذه الأسس هي قوام دعوة الدين عند الله تعالى، وقد وُصف الكافرون والمشركون في القرآن غير مرة بأنهم (أموات)، قال تعالى ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا

فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٦٧﴾، قال الطوسي في تفسيرها: «والمعنى مَنْ كان ميتاً بالكفر فصار حياً بالإسلام بعد الكفر، كالمُصرِّ على كُفْرِهِ؟!» (٦٨). ومثلها قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ * أَمْواتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ (٦٩)، فقد وصف الله الكفار والمشركين بأنهم (أموات غير أحياء)، ويقينا أن الموت هنا هو الموت المجازي، فليس المقصود بكلمة (الموت) معناها الأولي الذي دللته فقدان الروح، بل معناها هنا فقدان مقومات الحياة الحقيقية للإنسان، ومعنى (فأحييناه) في الآية المباركة المتقدمة ليس بمعنى وهبنا الروح التي تحل في الجسد، بل معناها هو نفسه المقصود في قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ نُحْشَرُونَ﴾ (٧٠)، فالحياة التي تدعو لها الآيات الكريمة هي الحياة المبنية على العلم والدين الحق الذي يخرج الفرد من ظلم العبودية والتسلط والانغلاق إلى أجواء التحرر والانقياد للحقيقة المطلقة، تلك هي عبادة الله الواحد الأحد القائمة على اليقين والتفكير والعلم والعمل، الموصلة إلى إدراك معنى الخلافة الإلهية (٧١) وأن الإنسان في هذه المرحلة من وجوده مكلف بتحقيق أهداف معينة ليرتقي ويقرب من مصداق خليفة الله في الأرض.

أضرت سياسة الأمويين بالناس فقد كان المجتمع الإسلامي أيامهم يعاني من تدهور خطير وانتكاسة كبيرة تهدد وجوده الإيماني فقد تمكن خلفاء بين أمية من السيطرة على مقاليد الحكم بدهاء ومكر وتسلط، وعاثوا في الأرض فساداً، وعملوا على تحريف دين الله بما يلائم أهواءهم وتحقيق مصالحهم الشخصية، وجعلوا من الإسلام واجهة لحكمهم يتسلطون من خلاله على رقاب الناس وأمواهم، أما حقيقة المعتقد فلا علاقة لهم به، بل أكثر من ذلك، وجد المفسدون والمبطلون والمشركون

والملاحدون ساحة رحبة، وفسحة واسعة أيام بني أمية ليعشعشوا بين ضعاف المسلمين، وينشروا سمومهم وأفكارهم الإلحادية في المجتمع.

في ظل هذه الظروف كان لزاما على الإمام علي بن الحسين عليه السلام أن يعمل على زرع الإيمان بالله بين الناس وإنعاشه وتقويته في قلوبهم كان على الإمام عليه السلام أن يغرس الإيمان في نفوس الأفراد الذين تراودهم الشكوك بوجود الخالق المطلق رب الأرباب الواحد القهار، كما فعل جده المصطفى بداية بعثته، ولعل المهمة أيام الإمام عليه السلام كانت أكثر تعقيدا؛ إذ في زمن النبي الأكرم كان مجتمع الجزيرة العربية وما حولها مجتمعا بدويا تتحكم فيه الأعراف الجاهلية القبلية، ولكنه مجتمع يعتمد على الفطرة إلى حدما، لم تلوثه المعتقدات الإلحادية الفاسدة كثيرا، أما في زمن بني أمية فقد انفتح العالم الإسلامي على بعض الثقافات والبيئات التي كانت تنتشر فيها أفكار الإلحاد والشرك، وتعرضها الشبه والأوهام، وغيرها من الأمور التي تعيق الإيمان في نفوس بعض الأفراد، أو تزعج الإيمان وتزيله من ضعاف النفوس، من هنا كان مسؤولية الإمام علي بن الحسين كبيرة في التصدي للانحراف العقدي الذي يتعرض له المجتمع، ومع انتشار اللهو والمجون والتمايز الطبقي، وكثير من الأمراض الاجتماعية تزداد خطورة الأفكار الإلحادية في قتل الإيمان وقلعه من نفوس بعض الأفراد.

لقد وقف الإمام عليه السلام بالمرصاد لهذا الخطر ومنع موت كثير من أبناء المجتمع، من خلال إحياء الإيمان في قلوبهم، وقد سلك لتحقيق ذلك طريقا قريبة على النفوس، ففي الوقت الذي كانت في النفوس القلقة والضعيفة تهفو إلى الغناء والطرب، سلك الإمام زين العابدين عليه السلام طريق مناجاة الخالق بتلك المجموعة الكبيرة من الأدعية والمناجاة الشفافة التي تمثل رسائل بين العبد وخالقه، يستعطف بها الباري

ويدعو بها، ليلاً ونهاراً، قائماً وقاعداً، سرا وجهاراً، فكان الإمام يناجي ربه بألطف العبارات، وأرق الألحان، وكانت مناجاته تلك غناء الروح تجاه السماء، وكانت تلك العبارات بلسماً يغرس الإيمان، وينشره ويعززه في نفوس كل من يسمع تلك الأدعية أو يتعلمها من الإمام عليه السلام، تطفح من جنباتها عبارات الانقياد والخضوع والتسليم والشكر والثناء والحمد والتسبيح لله تعالى، كل فقرة منها تحمل دفعات ضخمة من مشاعر الإيمان بالله عز وجل، كانت تلك العبارات تنتشر بين أفراد المجتمع انتشاراً سريعاً نافعا وتنفذ إلى سرائرهم؛ وذلك لأنهم يشاهدون إمامهم يلهج في الأوقات كلها، يرتلها وهو يذوب في العبادة والخضوع للباري تعالى شأنه.

لم يكن الإمام السجاد عليه السلام متصنعاً لأجواء العبادة والتعبد، لم يكن الإمام السجاد عليه السلام متصوفاً، أو مريداً في تكية للتصوف، كان الإمام السجاد عليه السلام عبداً حقيقياً لله تعالى عرف معنى العبادة وانغمس فيها فكل عضو من جسده يذوب في العبادة، وكل همسة من همساته عبادة، كل حركة منه عبادة وكل سكونه منه عبادة، كل نفس يصعد وينزل في صدر الإمام عليه السلام كان عبادة لله تعالى، لم تمر عليه لحظة دون عبادة، ولنستذكر بعض عباراته من بعض أدعيته ومناجاته:

كان الإمام عليه السلام يفتتح أدعيته بحمد الله عز وجل والثناء عليه وتذكر نعمه، فيقول: ((الْحَمْدُ لِلَّهِ الْأَوَّلِ بِلَا أَوَّلٍ كَانَ قَبْلَهُ، وَالْآخِرِ بِلَا آخِرٍ يَكُونُ بَعْدَهُ، الَّذِي قَصَّرَتْ عَنْ رُؤْيَيْهِ أَبْصَارُ النَّاطِرِينَ، وَعَجَزَتْ عَنْ نَعْتِهِ أَوْهَامُ الْوَاصِفِينَ. ابْتَدَعَ بِقُدْرَتِهِ الْخَلْقَ ابْتِدَاعاً، وَاخْتَرَعَهُمْ عَلَى مَشِيئَتِهِ اخْتِرَاعاً. ثُمَّ سَلَكَ بِهِمْ طَرِيقَ إِرَادَتِهِ، وَبَعَثَهُمْ فِي سَبِيلِ مَحَبَّتِهِ، لَا يَمْلِكُونَ تَأْخِيراً عَمَّا قَدَّمَهُمْ إِلَيْهِ، وَلَا يَسْتَطِيعُونَ تَقَدُّماً إِلَى مَا أَخَّرَهُمْ عَنْهُ. وَجَعَلَ لِكُلِّ رُوحٍ مِنْهُمْ قُوَّةً مَعْلُوماً مَقْسُوماً مِنْ رِزْقِهِ، لَا يَنْقُصُ مِنْ زَادِهِ نَاقِصٌ، وَلَا يَزِيدُ مِنْ نَقْصٍ مِنْهُمْ زَائِدٌ. ثُمَّ ضَرَبَ لَهُ فِي الْحَيَاةِ أَجْلاً مَوْقُوتاً،

وَنَصَبَ لَهُ أَمَدًا مَحْدُودًا، يَتَخَطَّى إِلَيْهِ بِأَيَّامِ عُمْرِهِ وَيَرْهَقُهُ بِأَعْوَامِ دَهْرِهِ حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَقْصَى أَثَرِهِ وَاسْتَوْعَبَ حِسَابَ عُمْرِهِ، قَبِضَهُ إِلَى مَانِدَبِهِ إِلَيْهِ مِنْ مَوْفُورِ ثَوَابِهِ، أَوْ مَحْدُورِ عِقَابِهِ ﴿لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى﴾ ﴿عَدَلًا مِنْهُ، تَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ، وَتَظَاهَرَتْ آلاؤُهُ ﴿لَا يُسْتَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْتَلُونَ﴾﴾ (٧٢)،

يلاحظ أن الإمام عليه السلام يفتتح خطابه مع الباري بحمده تعالى ذكره، ثم تذكير النفس والآخرين بأن الله تعالى هو أصل الوجود، وهو المنعم علينا بالإيجاد، وهو الأول قبل كل أول، وسيبقى الله تعالى بعد فناء كل شيء، فهو الأول والآخر، وفي هذا تذكير بالآية الكريمة ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ (٧٣)، ثم يذكر ببعض صفات الله تعالى، فليس الله بجسم يرى ولا محدود يحس بالحواس، فذاته المقدسة فوق أوهام العقول، وما يتصوره المبطلون، ثم يذكر بعظيم خلق الله الذي خلق ما شاءت إرادته وحكمته من الخلق، وكيف قدر لهم آجالا ينتهون إليها، فهو المسيطر على خلقه، وهذا الخلق كله بعظمته مستجيب لإرادة خالقه، لا يملك دون إرادته شيئا. تمثل هذه المقدمة مفتح الدعاء عند الإمام زين العابدين عليه السلام وهي دالة على اعتراف الداعي وخضوعه لمولاه، وتعظيمه لقدرته غير المتناهية، وعجز هذا الداعي الضعيف عن فعل أي شيء دون توفيق الله وإرادته؛ لذا يلجأ العبد الفقير إلى مولاه القادر معترفا له بالقوة والغلبة والقهر والجبروت، ليطلب منه العون والتوفيق لعبادته والتضرع بين يديه ولا شك أن هذا المقطع يفتح بالإيمان والانقياد والتذلل والخضوع والمسكنة للخالق القادر والمسيطر الجبار عز ذكره.

ثم يتابع عليه السلام خطابه لربه قائلا: ((وَالْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى مَا عَرَفْنَا مِنْ نَفْسِهِ، وَأَهْمَمْنَا مِنْ شُكْرِهِ، وَفَتَحَ لَنَا مِنْ أَبْوَابِ الْعِلْمِ بَرُوبِيَّتَهُ، وَدَلَّنَا عَلَيْهِ مِنَ الْإِخْلَاصِ لَهُ فِي تَوْحِيدِهِ، وَجَنَّبَنَا مِنَ الْإِحَادِ وَالشُّكِّ فِي أَمْرِهِ. حَمْدًا نَعْمَرُّ بِهِ فِي مَنْ حَمَدَهُ مِنْ خَلْقِهِ، وَنَسْبِقُ بِهِ مَنْ سَبَقَ إِلَى رِضَاهِ وَعَفْوِهِ. حَمْدًا يُضِيءُ لَنَا بِهِ ظُلُمَاتِ الْبُرْخِ، وَيُسَهِّلُ عَلَيْنَا بِهِ سَبِيلَ

المُبْعَث، وَيُسْرَفُ بِهِ مَنَازِلَنَا عِنْدَ مَوَاقِفِ الْأَشْهَادِ، يَوْمَ ﴿تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾
 ﴿وَهُمْ لَا يَظْلُمُونَ﴾ ﴿يَوْمَ لَا يُغْنِي مَوْلَى عَنْ مَوْلَى شَيْئًا وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾، حَمْدًا
 يَرْتَفِعُ مِنَّا إِلَى أَعْلَى عَلَيَّيْنِ فِي كِتَابِ مَرْقُومٍ ﴿يَشْهَدُهُ الْمُقْرَبُونَ﴾ حَمْدًا تَقَرُّ بِهِ عُيُونُنَا إِذَا
 بَرَقَتِ الْأَبْصَارُ، وَتَبَيَّضُ بِهِ وُجُوهُنَا إِذَا اسْوَدَّتِ الْأَبْشَارُ. حَمْدًا نَعْتَقُ بِهِ مِنْ أَلِيمِ نَارِ
 اللَّهِ إِلَى كَرِيمِ جِوَارِ اللَّهِ. حَمْدًا نَزَاحِمُ بِهِ مَلَائِكَتَهُ الْمُقْرَبِينَ، وَنُضَامٌ بِهِ أَنْبِيََاءَهُ الْمُرْسَلِينَ فِي
 دَارِ الْمُقَامَةِ الَّتِي لَا تَزُولُ، وَمَحَلٌّ كَرَامَتِهِ الَّتِي لَا تَحُولُ.....^(٧٤).

يتابع الإمام عليه السلام حمد الله تعالى محاولا الوصول إلى حمد الله حق حمده، معترفا
 بالوقت نفسه أن حق الله تعالى في الحمد لا يقدر على إحصائه غيره عز شأنه، مذكرا
 العباد أن الله تعالى من لطفه ورأفته بالعباد عرفهم بعض خصائص ذاته المقدسة
 وصفاتها، ليعرفوا عظمتها، ويعلموا عظيم حقها عليهم، وأن الله تعالى هو الذي
 ألهم عباده شكره؛ ليكون هذا الشكر سببا لدوام نعمه عليهم، وزيادة عطائه لهم، ثم
 إن هذا الخالق الرحيم هو الذي هدى العباد للعلم، وطلب إليهم الولوج في طريقه،
 والتفكير في أسباب خلقه، واستكشاف خصائص هذا الخلق ومميزاته، وكل ذلك
 ليتعرف الخلق عظيم قدرة الله تعالى، وقوته وتديره؛ فيعبده عباد العبد المنقطع
 إلى ربه، العارف بفضلله وعظمته. وهكذا يستمر الإمام عليه السلام في حمد الله تعالى في
 فقرات متتابعة يقلب فيها أوجه استحقاق الحمد لله على عباده وتطول هذه الفقرات
 وتنوع، لينتهي فيها إلى حمد الله على نعمة عظيمة قائلا: ((وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي مَنَّ عَلَيْنَا
 بِمُحَمَّدٍ نَبِيِّهِ ﷺ دُونَ الْأُمَمِ الْمَاضِيَةِ وَالْقُرُونِ السَّالِفَةِ، بُقْدَرَتِهِ الَّتِي لَا تَعْجَزُ عَنْ
 شَيْءٍ وَإِنْ عَظُمَ، وَلَا يَفُوتُهَا شَيْءٌ وَإِنْ لُطِفَ. فَخَتَمَ بِنَا عَلَى جَمِيعٍ مِّنْ ذَرَأٍ، وَجَعَلْنَا
 شُهَدَاءَ عَلَى مَنْ جَحَدَ، وَكَثَرْنَا بِمَنَّهُ عَلَى مَنْ قَلَّ. اللَّهُمَّ فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ أَمِينِكَ عَلَى
 وَحْيِكَ، وَنَجِيبِكَ مِنْ خَلْقِكَ، وَصَفِيِّكَ مِنْ عِبَادِكَ، إِمَامِ الرَّحْمَةِ، وَقَائِدِ الْخَيْرِ، وَمِفْتَاحِ
 الْبَرَكَةِ. كَمَا نَصَبَ لِأَمْرِكَ نَفْسَهُ، وَعَرَّضَ فِي كَلِّ مَكْرُوهٍ بَدَنَهُ، وَكَاشَفَ فِي الدُّعَاءِ

إِلَيْكَ حَامَتَهُ، وَحَارَبَ فِي رِضَاكَ أَسْرَتَهُ وَقَطَعَ فِي إِحْيَاءِ دِينِكَ رَحِمَهُ...))^(٧٥)، هنا يذكر الإمام عليه السلام ويذكر العباد أن نبينا الأكرم صلى الله عليه وآله من مصادر الرحمة الإلهية وقد حبانا الله تعالى به دون الآخرين، فكوننا من أتباع خاتم الأنبياء والحبیب المصطفى صلى الله عليه وآله نعمة من نعم الله علينا يستوجب بها الله تعالى الشكر والثناء، وهذه النعمة من أعظم النعم، ثم يأخذ الإمام عليه السلام بتعداد بعض خصائص النبي الخاتم وصفاته الكريمة التي استوجب بها تلك المكانة الرفيعة عند الله تعالى، ولا شك أن تعداد تلك الصفات تذكير للناس بعظيم مكانة نبيهم واستحقاقه تلك المنزلة الرفيعة عند الخالق سبب لإيجاب تعظيمهم لمكانته وتقديسهم لذكره فقد أنقذهم الله تعالى به.

وإذا كان التوكل على الله من صفات العبد المؤمن فإننا نجد الإمام علي بن الحسين عليه السلام من أشد المتوكلين على الله، مفوضا إليه أمره، وموكلا إليه كل ما أمهه، ويعلم أتباعه وأصحابه أن يتوكلوا على الله فهو كافيهم، يقول عليه السلام في بعض أدعيته: ((يا مَنْ تَحَلُّ بِهِ عَقْدُ الْمَكَارِهِ، وَيَا مَنْ يُفْتَأُ بِهِ حَدُّ الشَّدَائِدِ، وَيَا مَنْ يُلْتَمَسُ مِنْهُ الْمَخْرُجُ إِلَى رَوْحِ الْفَرْجِ، ذَلَّتْ لِقُدْرَتِكَ الصَّعَابُ، وَتَسَبَّيْتُ بِلُطْفِكَ الْأَسْبَابُ، وَجَرَى بِقُدْرَتِكَ الْقَضَاءُ، وَمَضَّتْ عَلَى إِرَادَتِكَ الْأَشْيَاءُ، فَهِيَ بِمَشِيَّتِكَ دُونَ قَوْلِكَ مُؤْتَمِرَةٌ، وَإِرَادَتِكَ دُونَ نَهْيِكَ مُنَزَّجِرَةٌ، أَنْتَ الْمَدْعُوُّ لِلْمُهَمَّاتِ، وَأَنْتَ الْمَفْرُوعُ فِي الْمَلِمَاتِ، لَا يَنْدَفِعُ مِنْهَا إِلَّا مَا دَفَعْتَ، وَلَا يَنْكَشِفُ مِنْهَا إِلَّا مَا كَشَفْتَ...))^(٧٦)، يلاحظ في هذه الفقرة من دعائه عليه السلام تقرير العبد أن الأشياء في هذا الوجود كلها ذليلة لقدرة الله تعالى وهي مسارعة للاستجابة لمشيئته، وأن هذا الوجود ينزجر إذا نهاه الله تعالى عن أمر، ثم إن من يمتلك هذه القدرة العظيمة لا ريب سيكون ملجأ للطلبة والسؤال وكهفا للخائفين وملاذا للسائلين فلا بد أن يهرب العبد إليه؛ إذ بيده تسيير الأمور ولا يعجزه شيء منها. ويستمر دعاؤه في أجواء غاية في التوكل والاستسلام لإرادة الله تعالى.

يتدفق الإيمان في كل جملة من أدعية الإمام زين العابدين ومناجاته، ويؤكد عليه السلام أن معرفة الله تعالى لا تحتاج من الفرد إلى كثير من التفكير والتدبر؛ فهو أوضح من أن يستتر عن عباده: ((سُبْحَانَكَ مَا أَضْيَقَ الطُّرُقَ عَلَى مَنْ لَمْ تَكُنْ دَلِيلَهُ، وَمَا أَوْضَحَ الْحَقَّ عِنْدَ مَنْ هَدَيْتَهُ سَبِيلَهُ، إِلَهِي فَاسْأَلُكَ بِمَا سُبِّلَ الْوُصُولَ إِلَيْكَ وَسَيَّرْنَا فِي أَقْرَبِ الطُّرُقِ لِلْوُفُودِ عَلَيْكَ وَقَرَّبَ عَلَيْنَا الْبَعِيدَ وَسَهَّلَ عَلَيْنَا الْعَسِيرَ الشَّدِيدَ))^(٧٧)، وكان عليه السلام يناجي ربه في السحر من ليالي شهر رمضان قائلاً: ((وَأَعْلَمُ أَنَّكَ لِلرَّاجِي بِمَوْضِعِ إِجَابَةٍ وَلِلْمَلْهُوفِينَ بِمَرْصَدِ إِغَاثَةٍ، وَأَنَّ فِي اللَّهْفِ إِلَى جُودِكَ، وَالرِّضَا بِقَضَائِكَ عَوْضًا مِنْ مَنَعِ الْبَاخِلِينَ، وَمَنْدُوحَةً عَمَّا فِي أَيْدِي الْمُسْتَأَثَرِينَ، وَأَنَّ الرَّاحِلَ إِلَيْكَ قَرِيبُ الْمَسَافَةِ، وَأَنَّكَ لَا تَحْتَجِبُ عَنْ خَلْقِكَ إِلَّا أَنْ تَحْجُبَهُمُ الْأَعْمَالُ دُونَكَ))^(٧٨).

نعم إن الله تعالى قريب من العباد فقد قال تعالى ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾^(٧٩)، وقال عز وجل ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾^(٨٠)، لذا نرى الإمام عليه السلام يؤكد أن الله تعالى لطيف بعباده وكافل من توكل عليه ولا يتطلب الأمر من العبد غير العبادة الحقة، لذا نراه يقرر في رسالة الحقوق أن أول الحقوق الواجبة على العبد حق العبادة المخلصة لله تعالى، إذ يقول عليه السلام: ((فأما حق الله الأكبر فإنك تعبه لا تشرك به شيئاً، فإذا فعلت ذلك بإخلاص جعل لك على نفسه أن يكفيك أمر الدنيا والآخرة ويحفظ لك ما تحب منها))^(٨١)، وهكذا يضع الإمام زين العابدين عليه السلام معادلة متساوية الطرفين، طرفها الأول: عبادة مخلصه لله تعالى دون شرك تعادل في طرفها الثاني (ان يكفيك الله أمر الدنيا ويحفظ لك منها ما تحب) واي شيء يجب الإنسان في هذه الدنيا غير زيتنها الأموال والبنين والجاه العريض بين الناس، كل هذه يتكفل بها الله تعالى للعبد في دنياه إذا كان العبد مخلصاً في عبوديته لله تعالى ولا يشرك بربه أحداً.

يقول الإمام زين العابدين عليه السلام في دعائه الشهير الذي كان يدعو به في السحر، ولقنه لتلميذه أبي حمزة الثمالي: ((سَيِّدِي أَنَا الصَّغِيرُ الَّذِي رَبَّيْتُهُ وَأَنَا الْجَاهِلُ الَّذِي عَلَّمْتُهُ وَأَنَا الضَّالُّ الَّذِي هَدَيْتُهُ وَأَنَا الْوَضِيعُ الَّذِي رَفَعْتُهُ وَأَنَا الْخَائِفُ الَّذِي أَمَّنْتُهُ وَالْجَائِعُ الَّذِي أَشْبَعْتُهُ وَالْعَطْشَانُ الَّذِي أَرْوَيْتُهُ وَالْعَارِي الَّذِي كَسَوْتُهُ وَالْفَقِيرُ الَّذِي أَعْنَيْتُهُ وَالضَّعِيفُ الَّذِي قَوَيْتُهُ وَالذَّلِيلُ الَّذِي أَعَزَّزْتُهُ وَالسَّقِيمُ الَّذِي شَفَيْتُهُ وَالسَّائِلُ الَّذِي أَعْطَيْتُهُ وَالْمُذْنِبُ الَّذِي سَتَرْتُهُ وَالْخَاطِيءُ الَّذِي أَقْلَمْتُهُ، وَأَنَا الْقَلِيلُ الَّذِي كَثَّرْتُهُ وَالْمُسْتَضْعَفُ الَّذِي نَصَرْتُهُ وَأَنَا الطَّرِيدُ الَّذِي آوَيْتُهُ))^(٨٢)، يتذكر العبد آلاء الله عليه ونعمه المتوالية لديه فمنذ الصغر ترعاه عناية الله فتربيه وتنتقل العناية به حالا بعد حال فتعلمه بعد جهله وتهديه من ضلاله، وترفع شأنه بعد وضعته وترزقه بعد فقره وتشبعه بعد جوع وهكذا تتوالى النعم على العبد، ولكن العبد يقابل ذلك الإحسان بالجحود والمعصية، واقرار الذنوب، وسرعان ما يعود المؤمن إلى ساحة ربّه فيرجو الرحمة الإلهية معترفا بذنبه وتقصيره طالبا العفو والصفح من الغني المطلق. إن هذا الإحصاء من الإمام عليه السلام لأنعم الله على العباد كفيلا بأن يقتلع جذور الوثنية وبذور الشرك من نفوس المرتابين والكافرين ويرجع بالنفوس المضطربة إلى جادة الصواب، لتنبذ الهواجس من القلوب وتطرح الشبهات من العقول وتخلصها إلى عبادة الله الواحد الأحد مخلصه له في العبودية^(٨٣).

إنَّ تقصي حالات الإيذان المطلق والعبودية الحقّة في أدعية الإمام علي بن الحسين عليه السلام لا تسعه آلاف الصفحات التي يمكن كتابتها في تحليل أدعية الإمام عليه السلام المتواترة عنه في الصحيفة السجادية أو غيرها وكانت واحدة من فوائد تلك الأدعية العودة بأفراد المجتمع إلى أسس الإسلام الأولى القائمة على التوحيد والإخلاص في العبادة والعبودية، يتلمس تلك الأصول بحرارة وشوق وينميها في نفوس الأفراد، بعد أن تعرضت تلك الأسس في نفوس بعض الأفراد إلى الاهتزاز

والتراخي في ظل حكم بني أمية. فيحيي من خلالها أولئك الأفراد حياة يريد بها الله ورسوله حياة قائمة على العلم والعمل وبناء الذات والترقي بالمجتمع إلى درجات الكمال.

الرحمة

تمثل الرحمة في نفوس الأفراد سمة من سمات الإنسانية وهي صفة تحيي الفرد، وتنقله من مراتب الحيوانية إلى مراتب الآدمية والإنسانية، وقد حثت تعاليم السماء على الرحمة، وندبت إليها وكانت صفتا (الرحمن والرحيم) من أكثر الصفات تكرارا في القرآن الكريم؛ فقد تكررت لفظة (الرحمن) في القرآن المجيد ١٥٧ مرة وتكررت لفظة (الرحيم) ١٤٦ مرة، وتكررت هاتان الصفتان في بداية كل سورة من سور القرآن الكريم إشعاراً للعباد برحمته الله ولطفه بهم، ثم إن الله تعالى وصف نفسه (بذي الرحمة) مرتين قال تعالى ﴿وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ﴾^(٨٤)، وقال عزّ من قائل ﴿وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ﴾^(٨٥)، وإشاعة من البارئ عزوجل للأمل فقد أعلن لعباده عن رحمته الواسعة قائلا ﴿قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(٨٦) وقال تبارك وتعالى ﴿قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾^(٨٧)، كل هذه الآيات الكريمة تنبه العباد على أهمية التراحم فيما بينهم وأن العبد المؤمن يجب أن يحيي في قلبه الرحمة للناس كلهم لأنها من صفات الخالق والعبد واجب عليه أن يتأسى بصفات ربّه.

كان الإمام علي بن الحسين عليهما السلام أرحم الناس بمن حوله ولم يفرق في رحمته بين أهل بيته وعبيده وسائر الناس بل شملت رحمته أعداءه، وكل ذلك إشعاراً منه لنا

بأهميّة التراحم بين الناس لأنه سبيل لإحياء الفرد وضمان كرامته وعزته ومن ثم تكون الرحمة سببا للإيمان والترقي في مراتب الكمال.

مرّ علينا أنفا كيف أن الإمام عليه السلام كان يرحم عبده فكلما أخطأ العبد منهم رحمه وغفر له بل قد يعتقه إذا رأى أن في ذلك صلاحا لهم، فقد أعتق مملوكة له رحمة بها حينما سقط من يدها إبريق الماء على وجهه الشريف، وأعتق غلاما تسبب في مقتل ابن له خطأ وأعتق غلاما ممّا لم يجب نداءه، وهكذا كان إمامنا يرحم هؤلاء الأفراد ويلطف بهم إحياء منه لهم وتكريما لإنسانيتهم. وبذا كان إمامنا مثلا أعلى بين الخلق في الرحمة.

من مظاهر الرحمة التي كان يتحلّى بها الإمام زين العابدين عليه السلام أنه يعامل مربيته مثلما يعامل الفرد الرحيم أمّه فعلى شدّة محبته لها وبره بها كان يأبى أن يشاركها الطعام في إناء واحد، فلما سُئل عن ذلك قال: ((إني أكره أن تسبق يدي إلى ما سبقت عينها إليه...))^(٨٨)، ومن مظاهر الرحمة التي كان يمارسها الإمام زين العابدين عليه السلام إعالته للفقراء والمساكين من أهل المدينة فقد ((كان يعول مائة أهل بيت من فقراء المدينة، وكان يعجبه أن يحضر طعامه اليتامى والاضراء والزمنى والمساكين الذين لا حيلة لهم، وكان يناولهم بيده، ومن كان له منهم عيال حمله من طعامه إلى عياله، وكان لا يأكل طعاما حتى يبدأ ويتصدق بمثله))^(٨٩).

لقد تجاوزت حدود الرحمة عند الإمام زين العابدين ٧ ما يتعارف عليه البشر وسمت به نفسه الكريمة إلى أن يرحم أعداءه ومن يلحقون الأذى به فقد كان والي المدينة هشام بن إسما عيل المخزومي، قد أساء جوار الإمام، ولحقه منه أذى كثير، فلما مات عبد الملك، عزله الوليد بن عبد الملك، وأوقفه للناس؛ كي يقتصوا منه، فقال: «والله إني لا أخاف إلا علي بن الحسين، فمر عليه الإمام عليه السلام، وسلم عليه، وأمر

خاصته أن لا يتعرض له أحد بسوء، وأرسل له: ((إن كان أعجزك مال تؤخذ به، فعندنا ما يسعك، ويسد حاجتك، فطب نفسا منا، ومن كل من يطيعنا))، فقال له هشام بن إسماعيل: الله أعلم حيث يجعل رسالته^(٩٠)، إن رحمة الإمام عليه السلام لأعدائه كانت أنموذجا مثاليا لا يقوم به إلا من تحلى بخلق السماء وآمن بها عن يقين، فالإمام عليه السلام لما كان خليفة الله في أرضه كان أكثر عباده اتصافا بصفات الباري وقربا منها، فتراه يعفو ويرحم ولا يضره شيء ولا يسعى إلى التشفي بمن كان يؤذيه بل يغفر ويصفح ويلتمس الأجر من عند الغني المطلق ولقد كانت فائدة تلك الرحمة أن هذا الفرد أصبح محبا للإمام عليه السلام ومعتزفا بفضله عليه.

إن عفو الإمام عليه السلام عن المذنبين كانت غايته إحياء هؤلاء الأفراد وإعادةهم إلى ساحة الإنسانية، بعد أن ابتعدوا عنها. لم يكتف زين العابدين عليه السلام بممارسة الرحمة عمليا وإن كانت هي الأعمق تأثيرا في النفوس، بل كان ينتهز الفرص فيوصي أصحابه بالرحمة في طائفة من الأفراد فقد جاء في رسالة الحقوق قوله: ((وحق الصغير رحمته في تعليمه، والعفو عنه، والستر عليه، والرفق به، والمعونة له...))^(٩١)، فالصغير سواء أكان ابنك أم لا فله حق عليك أن تعلمه لأنك بتعليمك له تكون قد رحمته مما يهلكه، وهذا التعليم مهما كان قليلا فهو رحمة منك له وبناء للبشرية ومظهر من مظاهر الإنسانية وبه إحياء للفرد.

ويستمر الإمام علي بن الحسين عليهما السلام في تعداد من له حق الرحمة عليك فهناك أكثر من شخص عليك أن ترحمه فيقول: ((وأما حق الزوجة فأنت تعلم أن الله عز وجل جعلها لك سكنا وأنسا، فتعلم أن ذلك نعمة من الله عز وجل عليك فتكرمها وترفق بها، وإن كان حقا عليها أوجب، فإن لها عليك أن ترحمها، لأنها أسيرك، وتطمعها وتكسوها، وإذا جهلت عفوت عنها،...، وأما حق الصاحب فأنت تصحبه

بالتفضل والإنصاف، وتكرمه كما يكرمك ... (الى أن يقول) ... وكن عليه رحمة، ولا تكن عليه عذابا، وحق المستنصح أن تؤدي إليه النصيحة، وليكن مذهبك الرحمة له والرفق، وحق الناصح أن تلين له جناحك وتصغي إليه بسمعك. فإن أتى بالصواب حمدت الله عز وجل، وإن لم يوافق رحمته ولم تتهمه (...))^(٩٢).

لقد احتلت الرحمة مساحة واسعة في رسالة الحقوق، إذ أوصى بها إمامنا وعدها حقا من الحقوق الواجبة على الفرد تجاه الصغير، والزوجة، والصاحب، والمستنصح، والناصح، فهؤلاء خمسة أصناف، ممن يحيطون بك لهم عليك حق الرحمة، إحياء لهم ولطفاً بهم، ثم لا يكتف الإمام عليه السلام بالرحمة هؤلاء فحسب، بل يقرر أن الرحمة حق واجب عليك لأهل ملتك جميعا؛ إذ يقول: ((وحق أهل ملتك إضمار السلامة والرحمة لهم، والرفق بمسيئتهم وتألفهم، واستصلاحهم (...))^(٩٣)، فهذه قاعدة عامة أن ترحم أهل ملتك والملة هنا تشمل كل جماعة تجمعهم بك صلة فالمسلمون إذا ما ازانتهم بغير المسلمين فهم أهل ملتك والموحدون إذا ما قستهم بغير الموحدين يكونون أهل ملتك، ثم أهل مذهبك أهل ملتك وخاصتك، ثم أهل صنفاك في العمل أهل ملتك، وهكذا قد يتوسع هذا المفهوم ليشمل مصاديق عديدة، وبذا تكون الرحمة واجبة لهؤلاء كلهم، وعندها سنجد أن الرحمة سمة إنسانية تعمل على إحياء الأفراد، ورفع مكانتهم وإيصالهم إلى مراتب الإنسانية العليا.

تجاوزت رحمة الإمام عليه السلام بني آدم فقد كان يرحم الحيوان مشعرا أن الإنسان بحكم ولايته على الأرض وخلافته لله تعالى عليه أن يحسن التصرف فيما أولاه الله تعالى من النعم وأن يرحمها، تذكر الروايات أن الإمام عليه السلام كانت له ناقة يحج عليها سنين طوال ((فما قرعها بسوط ولقد بركت به سنة من سنواته فما قرعها بسوط))^(٩٤)، ويروي لنا الإمام الصادق عليه السلام ذلك قائلا: ((قال علي بن الحسين لابنه

محمد عليه السلام حين حضرته الوفاة، إني قد حججت على ناقتي هذه عشرين حجة فلم أقرعها بسوط قرعة، فإذا نفقت فادفنها لا يأكل لحمها السباع، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: كل بعير يوقف عليه موقف عرفة سبع حجج إلا جعله الله من نعم الجنة، وبارك في نسله، فلما نفقت حفر لها أبو جعفر عليه السلام ودفنها))^(٩٥)، يلاحظ أن رحمة الإمام عليه السلام قد وسعت الحيوان فضلا عن الإنسان ولاشك أن شيوع الرحمة بهذا الشكل في نفس الإنسان مدعاة للفخر والاعتزاز وهي اقتراب من قيم السماء وتمثل لها، وهي من درجات الإيمان العليا التي تدفع المؤمن إلى محاكاة صفات البارئ عز وجل، ويقينا أن شيوع الرحمة في المجتمع كانت غاية من غايات الإمام زين العابدين عليه السلام لأنها سبب لإحياء الأفراد.

الحلم

لقد وصف الله ذاته المقدسة بأنه حلِيم في اثني عشر موضعا في القرآن الكريم، في ستة مواضع منها كان يرافق هذه الصفة صفة الغفور، فيقول تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾^(٩٦)، ومعنى الحلم «الإمهال بتأخير العقاب على الذنب، وأصل الباب الحلم: الأناة»^(٩٧)، ويبيِّن لنا الإمام علي بن الحسين عليه السلام سبب حلم الله تعالى بعباده في واحد من أدعيته التي كان يناجي بها ربه إذ يقول: ((إِلَهِي إِنْ رَفَعْتَنِي فَمَنْ ذَا الَّذِي يَضْعُونِي، وَإِنْ وَضَعْتَنِي فَمَنْ ذَا الَّذِي يَرْفَعُونِي، وَإِنْ أَكْرَمْتَنِي فَمَنْ ذَا الَّذِي يُهِنُّنِي، وَإِنْ أَهْتَنَّنِي فَمَنْ ذَا الَّذِي يُكْرِمُنِي، وَإِنْ عَذَّبْتَنِي فَمَنْ ذَا الَّذِي يَرْحَمُنِي، وَإِنْ أَهْلَكْتَنِي فَمَنْ ذَا الَّذِي يَعْزِضُ لَكَ فِي عَبْدِكَ، أَوْ يَسْأَلُكَ عَنْ أَمْرِهِ، وَقَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ لَيْسَ فِي حُكْمِكَ ظُلْمٌ، وَلَا فِي نَقْمَتِكَ عَجَلَةٌ، وَإِنَّمَا يَعْجَلُ مَنْ يَخَافُ الْفُوتَ، وَإِنَّمَا يَحْتَاجُ إِلَى الظُّلْمِ الضَّعِيفُ، وَقَدْ تَعَالَيْتَ يَا إِلَهِي عَنْ ذَلِكَ عُلُوقًا كَبِيرًا))^(٩٨)، فمع استحقاق العبد للعقوبة بما اقترفت يدها وقدرة البارئ على إنزاله به في أي وقت يشاء إلا أن الله تعالى يمهل العبد وقتا

طويلاً رجاء للتوبة وأملاً في العودة إلى ساحة الرحمة الإلهية، ولماذا يجعل الله تعالى على العبد في العقوبة ومصيره إليه ومآله إلى محكمته وأمره بيده عز شأنه لا يخرج عن حكمه شيء، فكانت الحكمة من الحلم على العباد رجاء توبتهم ومنحهم فرصة جديدة لإحيائهم ورجوعهم إلى العبودية بعد أن خرجوا بالمعصية من ساحة الطاعة الإلهية، ولما كانت فلسفة الحلم تقوم على منح الآخر فرصة ثانية مع قدرة الحليم عليه وتمكنه منه كانت هذه الصفة حياة أخرى حياة جديدة للفرد، فهي وسيلة من وسائل إحياء الفرد كلما أمت قلبه الذنوب والمعاصي.

كانت سياسة الإمام عليه السلام في الإحياء تقوم على ترسيخ المفاهيم الإحيائية السماوية، فلما كان الله تعالى حليماً بعباده، فمن الحسن أن يكون العبد متصفاً بهذه الصفة، لذا نرى الإمام زين العابدين حليماً، ويدعو إلى الحلم، فعن أبي جعفر عليه السلام قال: ((كان علي بن الحسين عليه السلام يقول: انه ليعجبني الرجل أن يدركه حلمه عند غضبه))^(٩٩)، وبقينا أن ما يعجب الإمام عليه السلام صفة مجبذة شرعاً، ويلاحظ أن الإمام عليه السلام يخصص الحلم أن يكون وقت الغضب، لأن الغضب من الأوقات التي تخرج الفرد عن مساره العقلي الصحيح فقد يجور في حكمه وقد يطيش في تصرفه، وهذان الموردان أدعى للمؤمن أن يمسك فيهما نفسه فيحلم على أخيه وإن كان قد تجاوز عليه فيمنحه فرصة جديدة ليعود إلى رشده ولعله يعتذر عن خطئه ويتقلب معتذراً، وبذلك يكون الحلم من الوسائل التي تكمل شخصية الفرد المثالية والتي ترتقي به في مدارج الكمال والتكامل.

وقد عدَّ الإمام زين العابدين عليه السلام الحلم من مكملات شخصية العبد المسلم إذ يقول: ((إن المعرفة بكمال دين المسلم تركه الكلام فيما لا يعنيه، وقلة مرآته، وحلمه، وصبره، وحسن خلقه))^(١٠٠)، إذن هذه الصفات الخمس يكمل بعضها بعضاً،

وتعمل على إكمال مواصفات العبد المسلم. وهكذا يؤكد الإمام زين العابدين عليه السلام أن الحلم صفة من صفات المؤمن فيقول: ((علامات المؤمن خمس: الورع في الخلوة، والصدقة في القلّة، والصبر عند المصيبة، والحلم عند الغضب، والصدق عند الخوف))^(١٠١)، خلاصة الأمر أن الحلم يمثل فرصة جديدة يمنحها الحليم للآخر فهي من وسائل الإحياء التي رعتها السماء، وكانت للبشر نقطة انطلاق جديدة نحو ساحة العفو الإلهي للعودة إلى عبادة الله والخضوع لإرادته كلما زلت قدم الإنسان به في متاهات هذه الحياة الدنيا. وقد اعتمد الإمام علي بن الحسين عليهما السلام على هذه الصفة في سياسته الإحيائية وقت إمامته، فمنح بها فرصا لإحياء بعض الأفراد العصاة.

كانت هذه ثلاثة أسس اعتمدها الإمام علي بن الحسين عليهما السلام في الإحياء المعنوي للأفراد، ويقينا أن هناك أسسا مقومة للحياة المعنوية غيرها ولكن لضيق المقام اقتصرنا على هذه الثلاثة.

المبحث الثالث

حياة المجتمع ومقومات إحيائه

مقومات إحياء المجتمع تكمن في جانبين مهمين

الجانب الأول: تعزيز الظواهر الإيجابية في المجتمع، وتقوية الأواصر الاجتماعية بين أفراد المجتمع وتمتينها، ويمكن تحقيق ذلك بمجموعة من النشاطات الاجتماعية منها:

تكوين الأسرة الصالحة

حرص الإمام عليه السلام على أن تعيش الأسرة في أجواء هادئة مطمئنة وذلك بتنظيم العلاقات والروابط التي تحكم نسيج هذه البنية الاجتماعية فقد بين في (رسالة الحقوق) واجبات كل فرد من أفراد الأسرة ووضح حقوقه على الآخرين، وبدأ مع الإمام عليه السلام بيان حقوق الأبوين إذ هما الدعامتان الرئيستان في هذا الهيكل، ويقدم حق الأم على الأب عناية بها ورعاية لعظيم منزلتها في الأسرة فهي الأساس المتين وهي نظام الأسرة فيقول عليه السلام في حقها: ((وأما حق أمك أن تعلم أنها حملتك حيث لا يحتمل أحد أحدا، وأعطتك من ثمرة قلبها ما لا يعطي أحد أحدا، ووقتك بجميع جوارحها، ولم تبال أن تجوع وتطعمك وتعطش وتسقيك، وتعري وتكسوك وتضحى وتظلك، وتهجر النوم لأجلك ووقتك الحر والبرد لتكون لها وأنتك لا تطيق

شكرها إلا بعون الله وتوفيقه))^(١٠٢)، يبين الإمام عليه السلام بالتفصيل أن أكبر فضل للأم على الفرد أنها حملته في أحشائها، وتحملت لأجله ما لا يتحمل أحد من أجل آخر، وأعطته من قواها ومن عناصر جسمها، فهي تبني ولدها بهرم جسمها وقد اثبت العلم الحديث أن الأم قد تفقد كثيرا من الكالسيوم في أثناء الحمل لأنه تغذي ولدها به ما يجعلها بعد الولادة تعاني من نقص كبير في هذا العنصر قد يؤدي بها إلى سقوط بعض أسنانها أو استهلاك بعض مفاصلها، من هنا كان الإمام عليه السلام يبين أنها تعطي ولدها من ثمرة قلبها ما لا يعطيه معط لفرد آخر مهما كان عزيزا، ثم بعد الولادة تبدأ مرحلة جديدة من المعاناة والألم والتعب، تكابدها بفرح وشغف وحب وحنان، لا تظهر جزعا، ولا تعباً حتى ترى ولدها أصبح رجلا فإذا بها تستشعر ألم تلك الأيام وتجد نفسها قد تعبت في تربيته وهرمت لأجله وأفنت زهرة شبابها من أجل هذه الأسرة، ولعمري أن حق الأم عظيم لا يفي به إلا من وفقه الله لذلك.

ثم ينتقل عليه السلام إلى بيان حق الأب: ((وأما حق أبيك فأن تعلم أنه أصلك؛ فإنه لولاه لم تكن، فمهما رأيت من نفسك ما يعجبك، فاعلم أن أباك أصل النعمة عليك فيه، فاحمد الله، واشكره على قدر ذلك، ولا قوة إلا بالله))^(١٠٣)، يذكر الإمام عليه السلام كل فرد في هذه الأسرة بعظيم منزلة الأب وحقه الكبير بينهم فهو الأصل في تكوين هذه الأسرة فقد أجهد نفسه وبذل ماله ووقته في تكوينها وحرص على تأمين مستلزمات العيش الكريم لأفرادها وهياً لها الأجواء الآمنة المستقرة لتنعم بالطمأنينة والراحة وفي ظل هذه الأجواء تمكن الأبناء من تحقيق أهدافهم، ووصلوا إلى مراحل متقدمة في المجتمع بفضل آبائهم، لذا يجب على الفرد أن يحمد الله على نعمة الأب الصالح وأن يشكر الأب على ما بذل طول سنوات عمره لإنجاح الأسرة وصلاحها.

ينتقل الإمام عليه السلام بعد ذلك لبيان حق الأبناء على الآباء فيقرر قائلاً: ((وأما حق ولدك فإن تعلم أنه منك ومضاف إليك في عاجل الدنيا بخيره وشره، وإنك مسؤول عما وليته من حسن الأدب، والدلالة على ربه عز وجل، والمعونة على طاعته، فاعمل في أمره عمل من يعلم أنه مثاب على الإحسان إليه، معاقب على الإساءة إليه))^(١٠٤)، يضعك الإمام عليه السلام أمام حقيقة قد يهرب منها بعض الآباء المقصرين في تربية أولادهم إذ يقولون: إن الابن هو المسؤول عن تصرفاته، فيصدمك الإمام بحقيقة أن الابن منك فإن حسن خلقه فلحسن خلقك وتربيتك وإن ساء أدبه فلسوء تربيتك وقلة عنايتك به، وأن الأب سيلقى أثر ذلك في الدنيا قبل الآخرة فقد يجلب الابن غير الصالح كثيراً من المشاكل لأسرته حتى وإن هجرها أو طرده الأب من فناء هذه الأسرة إلا أن مشاكله ستبقى تلحق الأذى بها ولا تنفك تنغص حياة الأسرة، أما في الآخرة فليعلم الأب أنه محاسب بشدة عن تربية الابن، لأن الأبناء يولدون على الفطرة السليمة ويؤمنون بالله تعالى على الفطرة لكن الأب والبيئة قد تحرف تلك الفطرة إلى ما لا تحمد عقباه، لذا فمن واجب الأب أن يوفر الأجواء الصالحة لتعليم الأبناء وتربيتهم تربية صحيحة سليمة غير منحرفة، وجزاء ذلك ملاقيه في الدنيا وملاقيه في الآخرة.

يواصل الإمام عليه السلام بعد ذلك بيان حق الأخ على أخيه فيقول: ((وأما حق أخيك فإن تعلم أنه يدك وعزك وقوتك فلا تتخذ سلاحاً على معصية الله، ولا عدوة للظلم لخلق الله، ولا تدع نصرته على عدوه، والنصيحة له، فإن أطاع الله، وإلا فليكن الله أكرم عليك منه، ولا قوة إلا بالله))^(١٠٥)، هكذا يرسم الإمام الخطوط الفاصلة بين الحق والباطل، فلا أخيك حق عليك وهو ناصرك وعضدك ولكن لتكن قوتكما في فعل الخير للمجتمع ولا تتأزرا على معصية الله داخل الأسرة أو خارجها، ولا تجعل قوتك بكثرة إخوتك ومنعتهم دونك سبباً لظلم عباد الله بل اجعل نصرته لك

ونصرك له لدفع الظلم وإحقاق الحق وإشاعة الفضيلة في المجتمع، ويجب عليك نصرته عندما يكون على الحق ونصحه عندما يشرف على الخطأ، ولا تتبعه إن لم يسمع النصح وزلت به قدمه إلى معصية الخالق أو التجاوز على حقوق الآخرين لأنه لا يملك لك من دون الله شيئاً، إذا ظلمت نفسك أو ظلمت فرداً آخر.

أما حق الزوجة فيقول فيه إمامنا زين العابدين عليه السلام: ((وأما حق الزوجة فأن تعلم أن الله عز وجل جعلها لك سكناً وأنساً، فتعلم أن ذلك نعمة من الله عز وجل عليك، فتكرمها، وترفق بها، وإن كان حقك عليها واجب، فإن لها عليك أن ترحمها، لأنها أسيرك، وتطعمها وتكسوها، وإذا جهلت عفوت عنها))^(١٠٦)، نلاحظ أن كلام الإمام عليه السلام في تقرير حق الزوجة كله لطف ورقة ورأفة، فهو يذكر الزوج بأن هذه المرأة التي تعيش معه يجب أن تبني العلاقة فيما بينهما على الرحمة، والود، والرفق، وأن على الزوج أن يتلطف بها ويكرمها ويرحمها لأنها لا تملك دون عطفه وحبه شيئاً فإنها قد تركت الأهل والعز في كنف أسرتها وأبيها ورضيت أن تعيش معك وأنت غريب عنها وتعاقداً بعقد الله أن تمكنك من نفسها وتمتعك وصار لزاماً عليك إطعامها وحماتها وكسوتها وأن تعاشرها بمعروف، فأصبحت أسيرة عندك فتجب لها حقوق الأسرى من التكريم والعناية الفائقة والرعاية الكريمة.

ثم يستمر الإمام عليه السلام في بيان حق العبد الذي تملكه مباشرة بعد حقوق الزوجة مباشرة ليشعر أنك أنه جزء من عائلتك وأنت مسؤول منه فيقول: ((وأما حق مملوكك فأن تعلم أنه خلق ربك، وابن أبيك وأمك، ولحمك ودمك، لم تملكه لأنك صنعته دون الله، ولا خلقت شيئاً من جوارحه، ولا أخرجت له رزقا، ولكن الله عز وجل كفاك ذلك، ثم سخره لك، وائتمنك عليه، واستودعك إياه، ليحفظ لك ما تأتيه من خير إليه، فأحسن إليه، كما أحسن الله إليك، وإن كرهته استبدلت به، ولم تعذب خلق

الله عز وجل، ولا قوة إلا بالله))^(١٠٧)، والحق إنه لكلام تقشعر من عظمته الأبدان إذ بيّن الإمام عليه السلام أن هذا العبد الذي تملك رقبتة مساو لك من كل الجهات فخالقكما واحد وأبوكما واحد وأمكما واحدة وجنسكما واحد فأنت من لحم ودم، وهو كذلك، ثم إن الله قد سخره لك، وبنه الإمام عليه السلام العبد أمانة عندك ووديعة استودعك الله إياها، فمن يراعي هذه المعاني العظيمة كيف له أن يضرب عبده ونلاحظ بوضوح أن الإمام عليه السلام لم يسمه عبدا، فالعبودية لله تعالى وهو يريد تحرير الإنسان وإحياءه ن فسماه (مملوك) وجعل ذكر حقوقه بعد حقوق الزوجة مباشرة وكأنك تسلطت على رقبة الزوجة ورقبة العبد بما آتاك الله من رزقه وفضله فعليك أن تشكر الله على هذه النعم ون تحسن إليها، وتحببها حياة كريمة لا إهانة فيها ولا تسلط ولا عبودية ن فكل فرد في المجتمع له وظيفة يؤديها ولا يحق له التجاوز على الآخرين.

لقد رتب الإمام عليه السلام الحقوق في تسلسل هرمي بديع سلسلة الحقوق التي تبنى عليها الأسرة الناجحة مبتدأ من الأسس الرافعة لهيكل الأسرة منتهيا بمكملاتها وهم المملوكون ففصل حدود كل فرد، فوالله إن أسرة تراعى فيها هذه الحقوق لحريها أن تكون مثالا ناجحا في مجتمع فاضل، كان الإمام عليه السلام واعيا تماما لمكانة كل فرد من أفراد الأسرة وما يجب له وما يجب عليه في ذلك أمرا أتباعه ومن تصله وصيته عبر السنين أن ينهجوا هذا الطريق في تنظيم العلاقة بينهم لينعم كل منهم بحقوقه كاملة وينعم معه المجتمع بحياة طيبة. وبقينا أن تسطير هذه الحقوق بهذه الدقة والشمولية هدفه عند الإمام إحياء الأفراد وإحياء المجتمع بعد أن اضطربت حياته وأضحت مهددة في جوانب كثيرة منها.

إشاعة المودة والإخاء

حرص الإمام عليه السلام في تعاليمه وسلوكه العملي على إشاعة المودة والإخاء بين أفراد المجتمع لينمي فيهم الألفة والمودة والمحبة ويحيي فيهم النفوس المحبة للخير، وبداية الألفة تكمن في إفشاء السلام بين الناس فهو مدعاة للمودة بينهم، وقد عدَّ الإمام عليه السلام البدء بالسلام من صفات المؤمن، إذ يقول عليه السلام: ((من أخلاق المؤمن الإنفاق على قدر الإقتار، والتوسع على قدر التوسع، وإنصاف الناس، وابتدأه إياهم بالسلام عليهم))^(١٠٨)، ومن بعد السلام يأتي الذكر الطيب للآخرين، فكان علي بن الحسين عليهما السلام يحث عليه، فيقول: ((إن الملائكة إذا سمعوا المؤمن يدعو لأخيه المؤمن بظهر الغيب أو يذكره بخير قالوا: نِعَمَ الأُخُ أنت لأخيك، تدعوه له بالخير وهو غائب عنك، وتذكره بخير، قد أعطاك الله عز وجل مثل ما سألت له، وأثنى عليك مثل ما أثنت عليه، ولك الفضل عليه))^(١٠٩)، الدعاء للمؤمنين والأصدقاء وذكرهم بكلمة طيبة مدعاة لإشاعة أجواء المحبة في المجتمع، وفيه إحياء لقيمة الإنسانية، ثم يترقى الإمام عليه السلام في تربيته لأصحابه إلى مرتبة أسمى وهي أن يسعى الأخ لقضاء حاجة أخيه المؤمن، يقول عليه السلام: ((والله لقضاء حاجته -يعني: الأخ المؤمن- أحب إلى الله عز وجل من صيام شهرين متتابعين واعتكافها في المسجد الحرام))^(١١٠)، هذا القسم من الإمام عليه السلام بالثواب الجزيل من الله الذي يفضل ثواب الصلاة والصيام معتكفا، دافع كبير يحفز المؤمنين على التعاون فيما بينهم لقضاء حوائجهم متعاونين يرحم بعضهم بعضا ويساعد القوي الضعيف، وفي القيم حياة للمجتمع وإعمار للأرض بالخير والصلاح.

ولا يكتف الإمام عليه السلام بهذا القدر، بل يمارس بنفسه بعض الأنشطة التي تشيع المحبة بين أفراد المجتمع وتمتن أواصر الإخاء بينهم، فكان الإمام علي بن

الحسين عليه السلام ((يعجبه أن يحضر طعامه اليتامى والاضراء والزمني والمساكين الذين لا حيلة لهم، وكان يناولهم بيده، ومن كان له منهم عيال حمله من طعامه إلى عياله، وكان لا يأكل طعاما حتى يبدأ ويتصدق بمثله))^(١١١)، هذه الممارسة العملية من الإمام عليه السلام وإشرافه بنفسه على إطعام الفقراء واليتامى والمرضى وأصحاب العاهات خطاب قوي للمجتمع يصرخ فيهم أن ارحموا هؤلاء فهم أخوتكم في الدين والجنس وليس لكم أن تستنكفوا منهم ولما كان الإمام خليفة الله تعالى فإننا نراه أرحم الناس بهذه الفئة الضعيفة التي تستحق العطف والرعاية وكان عمله هذا حثاً منه للمجتمع بتبني هؤلاء وعدم إهمالهم، ومنغذا وصية جده أمير المؤمنين عليه السلام حينما قال ((الله في الأيتام فلا تُغَبُّوا أفْوَاهَهُمْ، وَلَا يَضِيعُوا بِحَضْرَتِكُمْ))^(١١٢)، وكان زين العابدين عليه السلام يدعو الناس إلى المحبة ويذكر لهم عظيم أجر المتحابين في الله، قائلا: ((إذا جمع الله الأولين والآخرين قام مناد فننادى يسمع الناس فيقول: أين المتحابون في الله؟ قال: فيقوم عنق من الناس فيقال لهم: اذهبوا إلى الجنة بغير حساب، قال: فتلقاهم الملائكة فيقولون إلى أين؟ فيقولون: إلى الجنة بغير حساب، قال: ويقولون: وأي ضرب أنتم من الناس؟ فيقولون: نحن المتحابون في الله، قال: فيقولون: أي شيء كانت أعمالكم؟ قالوا: كنا نحب في الله ونبغض في الله، قال: فيقولون: نعم أجر العاملين))^(١١٣)، وهكذا كان الإمام عليه السلام يحرص كل الحرص على إشاعة مفاهيم المودة والمحبة والإخاء بين أفراد المجتمع لأنه على يقين من أن هذه المفاهيم فيها إحياء لقيم الإسلام التي سعى بنو أمية إلى طمسها وتحريفها للسيطرة على الناس وحكمهم والتأمر عليهم وتحويلهم إلى عبيد بعد أن حررهم الله وأحياهم بدعوة نبينا الأكرم صلى الله عليه وآله.

السماحة والتسامح والرفقة

من القيم التي تحيي المجتمع السماحة في الخلق، وتسامح أفراده فيما بينهم من حقوق، وإشاعة الرفقة بينهم، وكان الإمام زين العابدين عليه السلام يعمل على تنمية هذه المفاهيم بين أفراد المجتمع، ويبدأ بأهل بيته فنراه يوصي ولده بقوله: ((إن شتمك رجل عن يمينك ثم تحول إليك عنيسارك، فاعتذر إليك فاقبل عذره))^(١١٤)، وليست هذه إلا أخلاق الأنبياء التي تسع الناس وتعطف عليهم وتعفو عن المسيء، بهذه البساطة والرفعة، وقال علي بن الحسين عليهما السلام في تفسير قوله تعالى ﴿فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ﴾^(١١٥)، قال: ((العفو من غير عتاب))^(١١٦)، فالإمام عليه السلام يدعو أتباعه ومحبيه ومن يسمع وصيته أن يترفعوا حتى عن المعاتبة ويصفحوا عن إخوانهم حينما يكون الصفح أجدى والعفو أرجى، فيذكر إمامنا العسكري عليه السلام أن ((رجلا جاء إلى علي بن الحسين عليهما السلام برجل، يزعم أنه قاتل أبيه، فاعترف، فأوجب عليه القصاص، فسأله أن يعفو عنه؛ ليعظم الله ثوابه))^(١١٧)، نلاحظ أن الإمام عليه السلام بعدما قرر الحكم الواجب على الجاني طلب عليه السلام من صاحب الحق أن يعفو عنه طلبا لما عند الله من الفضل والجزاء، أي أن يمنح الجاني فرصة جديدة للحياة؛ ليحيه بعدما استحق الموت بجنائته، هكذا يسعى الإمام إلى إشاعة الرفقة والتسامح في الحقوق عندما يكون صاحب الحق ظاهرا و متمكنا من أخذ حقه.

ويرسخ الإمام عليه السلام مبدأ التسامح بين أصحابه فيقول لهم: ((إذا أخذت أسيرا فعجز عن المشي ولم يكن معك حمل فأرسله ولا تقتله))^(١١٨)، وبهذا تكون الرفقة مبدأ واجب التطبيق حتى مع العدو، فما أن يقع بيدك حتى تصبح له حقوق يجب مراعاتها، ولا يحق لك أن تتجاوز عليه، ويأمرنا الإمام عليه السلام أن نعفو عنه نرسله إذا

سنحت الفرصة لذلك، فليست غاية الإسلام قتل الناس أو أخذهم أسرى، بل غايته تربيتهم وإحيائهم بعد أن كانوا أمواتا مشركين أو كافرين.

لا يقف الإمام عليه السلام عند هذا الحد، بل يعلم أتباعه إشاعة الرأفة في المجتمع بما فيه من موجودات وإن كانت غير الإنسان، فطلب إليهم أن لا يذبحوا البهائم في الليل فكان يقول: ((لا تذبحوا حتى يطلع الفجر؛ فان الله عز وجل جعل الليل سكنا لكل شيء))^(١١٩)، فلما كان الليل سكنا وهدوء لا يرضى الإمام عليه السلام أن تفرغ فيه الحيوانات، وتتعرض للذبح، بل ينتظر فيها إلى الصباح، يربي الإمام عليه السلام أصحابه على احترام نوااميس الطبيعة الكونية كما خلقها الله وشاء لها أن تكون فلا يتعدوا عليها، ونهى الإمام السجاد عليه السلام عن أن تروع فراخ الطير في أعشاشها، فقد سأله أحد أصحابه عن العصفور يفرخ في الدار، هل تؤخذ فراخه؟ فقال عليه السلام: ((لا، إنَّ الفرخ في وكرها في ذمة الله ما لم يطر، ولو أن رجلا رمى صيدا في وكره فأصاب الطير والفراخ جميعا فإنه يأكل الطير، ولا يأكل الفراخ؛ وذلك أنَّ الفراخ ليس بصيد ما لم يطر، وإنما تؤخذ باليد وإنما يكون صيد إذا طار))^(١٢٠)، فالرأفة في مفهوم الإسلام لا تختص بالبشر فحسب بل تشمل الموجودات معه، فبحكم كونه خليفة لله في أرضه له ولاية على هذه الموجودات وعليه أن يحسن التصرف فيها والتعامل معها.

التكافل والضمان الاجتماعي

التكافل بين أفراد المجتمع ضرورة لازمة فيها يضمن المجتمع سلامة أفراده ويضمن أن كل فرد من أفراده سيكون نقطة تنير سماءه، وتعالج آلامه، فالجياح في المجتمع يجب إشباعهم، وقد تقع هذه المسؤولية على أفراد المجتمع في بعض الأحيان وذلك عندما يعلم الفرد أن فردا من الأفراد بعينه جائع فعليه أن يطعمه، وكان علي

بن الحسين عليهما السلام يقول: ((من بات شعبانا، وبحضرته مؤمن جائع طاو، قال الله عز وجل: ملائكتي أشهدكم على هذا العبد أني قد أمرته فعصاني، وأطاع غيري، ووكلته إلى عمله، وعزتي وجلالي لا غفرت له أبدا))^(١٢١)، فلا يجوز في بلاد المسلمين أن يجوع فرد وأنت تعلم به، ليست هذه من قيم هذا المجتمع المؤمن، وكان عليهما السلام يقول لمولى له: ((لا يعبر على بابي سائل إلا أطمعتموه فإن اليوم يوم الجمعة، قلت: ليس كل من يسأل مستحقا، فقال: يا ثابت أخاف أن يكون بعض من يسألنا محقا فلا نطعمه ونرده فينزل بنا أهل البيت ما نزل بيعقوب وآله، أطمعهم))^(١٢٢)، خلاصة الأمر أن الفرد لا يجوز أن يبقى جائعا في ديار المسلمين ويجب عليهم إطعامه.

ويعلم الإمام عليهما السلام أتباعه أن يخلفوا الحاج في أهله فيقول: ((من خلف حاجا في أهله وماله كان كأجره حتى كأنه يستلم الأحجار))^(١٢٣) هذا المبدأ يعلمنا أن رعاية الأسر المسلمة مضمونة في ديار المسلمين وبذا يكون الفرد مطمئنا على عياله إذا سافر لأنه يشعر أن المجتمع يرعاهم بغيابه، وهذا من مبادئ التكافل الاجتماعي التي حث عليها ديننا الحنيف وأوصى بها أئمتنا الأطهار.

العمل وتنمية الثروة العامة

الأموال في الإسلام ليست للخصن بل هي للعمل، وباستثمار الأموال ستدور عجلة الحياة ويشغل كثير من الأفراد ويحصلون على رزقهم بطريق صحيح، فالبطالة الناتجة عن تخزين الأموال وجمعها سبب رئيس لكثير من آفات المجتمع وهي التي تدفع ببعض الأفراد إلى التجاوز على حقوق الآخرين أو مد أيديهم إلى المال الحرام، لذا كان إمامنا زين العابدين عليهما السلام يدعو أصحابه إلى تشغيل الأموال وبعده ذلك من تمام المروءة إذ يقول: ((استنماء المال تمام المروءة))^(١٢٤)، ويقول عليهما السلام أيضا: ((استثمار

المال تمام المروة))^(١٢٥)، فاستنهاء المال أي تشغيله طلباً لنمائه، واستثماره تشغيله طلباً لثمرته، وثمره المال إدارة عجلة الحياة والتوسعة على العيال والنفس، وهذا المبدأ لاشك أنه يجيبي المجتمع، وكان الإمام عليه السلام يحث على العمل ويقول: ((إن من سعادة المرء أن يكون متجره في بلاده))^(١٢٦).

كل هذه العوامل التي حثَّ عليها الإمام عليه السلام كانت عناصر لإحياء المجتمع وهو عوامل ايجابية تعززها يعود على المجتمع بالحياة الصالحة؛ لذا كانت دعوة إمامنا بالقول والعمل لترسيخ هذه المقومات الاجتماعية.

الجانب الثاني: محاربة العوامل السلبية المقوضة للمجتمع والحد منها، ويتحقق هذا من خلال محاربة مجموعة من الظواهر السلبية في المجتمع منها:

الفقر والعوز

الفقر والعوز من أخطر الأشياء التي تقوض استقرار أي مجتمع فإذا حلَّ الفقرُ بديار قوم لم تبق لهم حرمة إلا وتنتهك، فالجائع قد يفعل كل شيء ليسد جوعه، وفي الأخص إذا كان معيلاً لأطفال، لذا سعى الإمام عليه السلام بكل طاقته لمحاربة الجوع والفقر في مجتمعه، وكان الإمام السجاد عليه السلام يشعر بفداحة هذا الخطب، وأنَّ مسؤولية الإمام عليه السلام تتعلق بمحاربه بما يمكنه، وإذا أردنا أن نتبع أخبار الإمام زين العابدين عليه السلام في هذا الجانب، فإنَّ المقام يضيق بنا؛ لذا سنذكر بعض الروايات للتشيل، وأخباره عليه السلام في تصدقه وإطعامه الجياع أشهر من أن تحفى، فعن أبي حمزة الثمالي قال: «وكان علي بن الحسين عليه السلام ليخرج في الليلة الظلماء، فيحمل الجراب فيه الصرر من الدنانير والدرهم، حتى يأتي بابا بابا فيقرعه، ثم يناول من يخرج إليه، فلما مات علي بن الحسين عليه السلام، فقدوا ذلك فعلموا أن علي بن الحسين عليه السلام،

الذي كان يفعل ذلك»^(١٢٧)، كان الإمام عليه السلام حريصا على إعالة العوائل الفقيرة في المدينة، ويسعى بنفسه لأداء تلك المهمة، ويحدثنا الإمام الصادق عليه السلام عن جده زين العابدين عليه السلام، إذ يقول: ((كان علي بن الحسين عليه السلام إذا كان اليوم الذي يصوم فيه أمر بشاة، فتذبح وتقطع أعضاؤه وتطبخ، فإذا كان عند المساء أكب على القدور حتى يجد ريح المرق وهو صائم، ثم يقول: هاتوا القصاع، اغرفوا لآل فلان، اغرفوا لآل فلان، ثم يؤتى بخبز وتمر، فيكون ذلك عشاءه))^(١٢٨).

يعطينا الإمام عليه السلام درسا علميا في الإيثار والصدقة فحال كونه صائما يطبخ الطعام، ويشم رائحته، فتشهيه النفس، ولكن خلق الإمام عليه السلام يأبى أن يأكل منه شيئا وفي المدينة جياح وفقراء فيوزع الطعام عن آخره بينهم، ويفطر من صيامه بالخبز والتمر ليواسي الفقراء في فقرهم، ويستشعر جوعهم ومعاناتهم، لم يطبخ الإمام عليه السلام الشاة لنفسه وعياله بل كان يطبخها للفقراء من حوله، وكان يقول: ((من أطعم مؤمنا من جوع أطعمه الله من ثمار الجنة، ومن سقى مؤمنا من ظمأ سقاه الله من الرحيق المختوم، ومن كسا مؤمنا كساه الله من الثياب الخضراء))^(١٢٩)، فغاية الإمام عليه السلام كانت إطعام الجياح وتحفيز المتكئين من حوله ليتابعوه في العمل الصالح، فينفقوا مما رزقهم الله على الفقراء والجياح، هذه آداب الإمام عليه السلام وتربيته لأصحابه، وكان زين العابدين عليه السلام «يشترى كساء الخبز بخمسين دينارا، فإذا صاف تصدق به»^(١٣٠)، ولا يبالي أن يتصدق الإمام عليه السلام بالثوب وإن غلا ثمنه ولا يتركه في خزانة السنة القادمة؛ لأن الإمام عليه السلام ليس بطويل الأمل في هذه الدنيا، لا يخزن من حطامها شيئا، وقد توكل على الله وهو على يقين بأن الله تعالى كافيه حاجته فلم يخزن ثيابا أو أموالا؟ يجود بما يقع تحت يده لينقذ الفقراء والجياح، ومررت علينا أنفا بعض أخبار الإمام عليه السلام، وأنه كان يُعدُّ الطعام للفقراء، ويُشرفُ على إطعامهم بنفسه، لقد تصدى الإمام عليه السلام لظاهرة الفقر والجوع في أيامه بما يشكل حلا سلبيا لهذه الآفة

الاجتماعية، ودعا أصحابه إلى التصديق في السر والعلن، بما يتمكن كل منهم وكان يقول ﷺ لهم: ((ما من رجل تصدق على مسكين مستضعف فدعا له المسكين بشيء تلك الساعة إلا استجيب له))^(١٣١)، ليجب الصدقة إلى نفوس الناس، وكان ﷺ يقول لهم أيضا: ((صدقة السر تطفئ غضب الرب))^(١٣٢).

إن اهتمام الإمام ﷺ بالتصدق والإطعام كان واضحا وشكل سمة من سمات شخصيته المباركة، وذلك إحياء للمجتمع وحفاظا على قيمه التي تدهورت بسبب تفشي الفقر والتميز الطبقي فالأموال استحوذ عليها نفر من الناس ظلما وعدوانا وبغير استحقاق، وبقي عامة الشعب يعاني من النقص والجوع، ما استوجب حلا مناسباً من إمام الأمة، وقد فعل ما أمكنه، وأنقذ كثيرا من الأسر التي كان الإمام ﷺ يعيّلها بنفسه، وأحى بذلك العمل الدؤوب للمجتمع.

التمييز العنصري والطبقية

ذكرنا في التمهيد أن من سمات المجتمع الأموي الذي عاصره الإمام زين العابدين ﷺ وجود التمايز العنصري والطبقي، فقد أعاد بنو أمية النعرات الجاهلية وأحيوا العصبية القبلية بشكلها المضر بالمجتمع بعد أن أماتها الإسلام، فكان على الإمام ﷺ أن يحيي قيم الإسلام ويميت العصبية المضرّة بالمجتمع والمهددة لقوامه، فنراه ﷺ يقول: ((لا حسب لقرشي ولا عربي إلا بتواضع، ولا كرم إلا بتقوى))^(١٣٣)، وليس كل عصبية محرمة أو مذمومة، وقد سُئِلَ علي بن الحسين ﷺ عن العصبية، فقال: ((العصبية التي يأثم عليها صاحبها أن يرى الرجل شرار قومه خيرا من خيار قوم آخرين، وليس من العصبية أن يحب الرجل قومه، ولكن من العصبية أن يعين الرجل قومه على الظلم))^(١٣٤)، وخشية أن يفهم كلام الإمام ﷺ

على غير وجهه الصحيح بين لنا الإمام عليه السلام معنى العصبية المذمومة التي يَأْتُم عليها صاحبها وهي تلك النوع من الرابطة التي تدفع صاحبها إلى نصرة الأشرار على الأخيار؛ بسبب رابطة الدم والرحم، أما أن يجب الرجل قومه وعشيرته وينصرهم على الحق ويساعدهم على فعل الخير فتلك صلة للرحم محبذة ومحمودة، أما التجاوز على الآخرين وظلمهم حقوقهم من أجل صلة القرابة للعشيرة أو القبيلة أو العرق، فهذه هي العصبية التي حاربها الإسلام وذمها الإمام عليه السلام وقال إن صاحبها يَأْتُم عليها، لأنها تقوض أساسا من أسس المجتمع المتينة، فالمجتمع يجب أن يبنى على المواطنة الصالحة وليس على العصبية الظالمة، فحياة المجتمع تقوم على العدل لا الظلم.

الغيبة والنميمة والبهتان

من الآفات الخطيرة التي تصيب بعض المجتمعات الغيبة والنميمة والنفاق الاجتماعي، وتهدد هذه الأمراض وحدة المجتمع وتعمل على نخر وحدات المجتمع المكونة له (الأسر) فقد تفت هذه الأمراض الاجتماعية كثيرا من الأسر وتميتها؛ ما يجعل كيان المجتمع كله مهددا بالانهيار؛ لذا كان الإمام عليه السلام يسعي إلى بيان خطر هذه الأمراض ومحاربتها بما يستطيع ويوصي أصحابه بعدم اقترافها، ويحذرهم من خطرها، فكان عليه السلام يقول لهم: ((إن الملائكة إذا سمعوا المؤمن يذكر أخاه بسوء ويدعو عليه قالوا له: بئس الأخ أنت لأخيك، كف أيها المستر على ذنوبه وعورته، وأربع على نفسك، واحمد الله الذي ستر عليك، اعلم أن الله عز وجل أعلم بعبده منك))^(١٣٥)، فيذكر أصحابه أن الله يعلم عيوب العباد وأن للمتكلم عيوباً قد سترها الله تعالى عليه وأن حريّ به أن ينشغل بعيوبه عن ذكر عيوب الآخرين، وكان يقول:

((من رمى الناس بما فيهم رموه بما ليس فيه))^(١٣٦)، ويقول عليه السلام: ((من كف عن أعراض المسلمين أقاله الله عز وجل عشرته يوم القيامة))^(١٣٧).

لا ينفك الإمام عليه السلام يذكر أن الغيبة والنميمة والبهتان وذكر عيوب الناس انشغال بأمور لا تليق بمروءة الرجل ولا تناسب كرامته وإن من لا ينتهي عن ذكر عيوب الناس فإنه يفتح على نفسه بابا واسعا فيذكره الناس بما لا يجب من العيوب وإن كانت ليست فيه، وكأن هذه المعادلة التي يذكرها الإمام عليه السلام لنا تمثل عقوبة عاجلة لمن لا يتورع عن ذكر عيوب الناس فسرعان ما يرموه بتهم باطلة لا يجب أن تنسب له، وبعد ذلك فإن الله له بالمرصاد، فعقوبته يوم القيامة شديدة، يقول الإمام السجاد عليه السلام: ((إياكم والغيبة، فإنها إدام كلاب النار))^(١٣٨)، هذا التحذير الشديد من الإمام عليه السلام يشعر به أصحابه بأن عقوبة الغيبة في الآخرة بشعة جدا والعاقلة لا يليق به أن يقترف مثل هذا الفعل، وإلحاح الإمام عليه السلام على التحذير من هذه الصفات لعلمه اليقين أنها من الأخطار الشديدة التي تؤدي إلى موت المجتمع وأنها قيمة سلبية يجب التصدي لها بقوة، ولم يكن الإمام عليه السلام يسمح لأحد أن يذكر الآخرين بسوء في مجلسه أو أن ينقل له كلاما عنهم، فتذكر الأخبار أن رجلا قال للإمام عليه السلام: إن فلانا ينسبك إلى أنك ضال مبتدع، فقال له علي بن الحسين عليه السلام: ((ما رعيت حق مجالسة الرجل، حيث نقلت إلينا حديثه، ولا أديت حقي حيث أبلغتني عن أخي ما لست أعلمه!... إياك والغيبة، فإنها إدام كلاب النار، واعلم أن من أكثر من ذكر عيوب الناس شهد عليه الإكثار أنه إنما يطلبها بقدر ما فيه))^(١٣٩)، فلم يسمح الإمام عليه السلام لأحد جلسائه أن ينقل له كلاما عن شخص آخر وإن كان صادقا في نقله عنه، ونهاه نهيا شديدا عن هذا الفعل، ليؤدبه ويمنعه من تكرار مثل هذا الفعل لأنه ليس من المروءة ويميت القلب ويفتت المجتمع.

وكان الإمام عليه السلام قد ذكر في رسالة الحقوق أن: ((حق اللسان إكرامه عن الخنا، وتعويده الخير وترك الفضول التي لا فائدة لها، والبر بالناس، وحسن القول فيهم، وحق السمع تنزيهه عن سماع الغيبة، وسماع ما لا يحل سماعه))^(١٤٠)، فحاسة النطق التي وهبها الله تعالى لنا يجب أن نصونها عن ذكر عيوب الناس وأن نقول فيهم القول الحسن مثلما يجب أن نصون حاسة السمع ونمنعها عن سماع الأباطيل والبهتان وقول الزور.

الفحش والفحشاء والمنكر في القول والعمل

ولقد شاعت الفحشاء في مجتمع بني أمية وذكرنا أننا تفشي الغناء والرقص وشرب الخمر وشاع المنكر في ظل فسق الحكام والأمراء ومجونهم، دون أدنى ريب إن مثل هذه الأعمال تهدد المجتمع في الصميم، وتمت مقومات وجوده، فنهض الإمام عليه السلام للتصدي لتلك الأعمال، بالقول والعمل عمليا تصدى لها بتعليم أصحابه كثرة العبادة والدعاء والمناجاة وكانت هذه الأعمال تهذب النفس وتؤثر في مستوى الفرد فتحصنه من الانزلاق في مهاوي الرذيلة، أما على المستوى الاجتماعي العام فكان كثير النصح والإرشاد لعامة الناس فنراه عليه السلام يحذرهم قائلا: ((والذنوب التي تهتك العصم: شرب الخمر واللعب بالقمار وتعاطي ما يضحك الناس من اللغو والمزاح وذكر عيوب الناس ومجالسة أهل الريب))^(١٤١).

فشرب الخمر يخرج العبد من عصمة مولاه فيتركه الله تعالى لعمله وقد خسر من يخرج من ساحة رحمة الله ويعتصم بعمله، وكان إمامنا علي بن الحسين عليهما السلام يقول: ((إن لسان ابن آدم يشرف كل يوم على جوارحه كل صباح فيقول: كيف أصبحتم؟ فيقولون بخير إن تركتنا، ويقولون: الله الله فينا، ويناشدونه ويقولون: إنها نثاب

ونعاقب بك))^(١٤٢)، هذه الحوارية الجميلة بين اللسان والجوارح تبين هيمنة اللسان على بقية الجوارح فقد يعثر اللسان، وتحمل بقية الجوارح التبعات والعقوبات؛ لذا كان إمامنا علي بن الحسين عليه السلام يوصي ولده وأصحابه ومن بلغهم قوله قائلاً: ((اتقوا الكذب الصغير منه والكبير في كل جد وهزل، فإن الرجل إذا كذب في الصغير اجترأ على الكبير أما علمتم أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: ما يزال العبد يصدق حتى يكتبه الله صديقاً، وما يزال العبد يكذب حتى يكتبه الله كذاباً))^(١٤٣)، فالكذب من الفحشاء التي نهى الإسلام عن اقترافه؛ لأنه مرض يضيع الحق في المجتمع وتتيه معه الحدود فيتجاوز ضعاف النفوس عليها، نتيجة الكذب وقول الزور.

وكان الإمام عليه السلام قد حذر من الذنوب التي تدل الأعداء وهي: المجاهرة بالظلم، وإعلان الفجور وإباحة المحظور وعصيان الأخيار والانصياع للأشرار، وحذر أيضاً من الذنوب التي تعجل الفناء وهي: قطيعة الرحم واليمين الفاجرة، والأقوال الكاذبة، والزنا وسد طريق المسلمين، وادعاء الإمامة بغير حق^(١٤٤)، هذه الأعمال كلها من الفحشاء والباطل التي نهى الإسلام عن اقترافها لأنها تضر بصحة المجتمع، وتميت القيم الإيجابية فيه ن لذا يحذر منها الإمام بشدة.

وكان الإمام عليه السلام قد قرر في رسالة الحقوق حق بعض الأعضاء قائلاً: ((وحق اللسان إكرامه عن الخنا وتعويده الخير وترك الفضول التي لا فائدة لها، والبر بالناس، وحسن القول فيهم، وحق فرجك عليك ان تحصنه من الزنا، وتحفظه من أن ينظر إليه))^(١٤٥)، فاللسان والفرج من الأعضاء التي قد يكون لهما اثر في الحفاظ على حشمة المجتمع وصيانه من الرذيلة من خلال حفظ اللسان من الفحش في القول وحفظ الفرج من الزنا وصيانه عما لا يجوز من الأفعال، وبذا يحاول الإمام عليه السلام صيانة المجتمع من الانحلال الخلقي ويعالج بهذه الوصايا بعض الأمراض التي انتشرت

في عصر بني أمية. وكان عليه السلام يقول: ((أربع من كن فيه كمل إسلامه، ومحضت عنه ذنوبه، ولقي ربه عز وجل وهو عنه راض: من وفى لله عز وجل بما يجعل على نفسه للناس، وصدق لسانه مع الناس، واستحيا من كل قبيح عند الله وعند الناس، وحسن خلقه مع أهله))^(١٤٦)، هذه قاعدة عامة من تمام إسلام المرء أنه يستحيي من كل قبيح شرعا وعرفا، ثم لا يكون كاذبا، ولا فاحش القول، ولا خوانا، وإن هذه الصفات إن توافرت في العبد ستعينه على تكوين أسرة صالحة ويكون عضوا إيجابيا في المجتمع يساعد في إحياء الفضيلة ونشرها بين الناس.

تحريم الربا والمنافع الباطلة

أحل الله البيع وحرم الربا ولقد كان الربا من الممارسات التي قوضت أسس المجتمع الجاهلي في مكة وأرهقت كاهل كثير من أفرادها وسلبتهم كل ما يملكون وحولته إلى ثروات باطلة تنمو بصورة غير شرعية عند فئة من المتفعين والمتسلطين، ولقد حارب الإسلام الربا، وأسقط كل ربا من أيام الجاهلية، ولكن لشيوع الفقر وازدهار طبقة من الأغنياء المقربين من السلطة وقلة الوازع الديني أيام نبي أمية يبدو أن هذه الآفة قد عادت إلى المجتمع وكان على الإمام زين العابدين التصدي لها ولكل المنافع الباطلة التي تضر بكيان المجتمع الاقتصادي وتضر بعملية حركة الموال والثروات في المجتمع وتحولها من حركة نافعة إلى حركة احتكارية ضارة بل محطمة لكيان المجتمع، فراه عليه السلام يقول: ((الحلال هو قوت المصطفين، ثم قال: قل: اللهم إني أسألك من رزقك الواسع))^(١٤٧)، فيعلم أصحابه ومن يبلغه كلامه الشريف أن الأصل في الإنسان أن يجمع قوته وقوت عياله من الحلال وأن الذين اصطفاهم الله تعالى كانوا يأكلون من الحلال ولم يداخل قوتهم الحرام ثم يعلمهم أن يطلبوا من الله الرزق الحلال، وكان الإمام زين العابدين عليه السلام قد قال في رسالة

الحقوق: ((وحق يدك أن لا تبسطها إلى ما لا يحل لك وحق بطنك أن لا تجعله وعاء للحرام وأما حق مالك فأن لا تأخذه إلا من حله ولا تنفقه إلا في وجهه ولا تؤثر على نفسك من لا يحمذك فاعمل به بطاعة ربك ولا تبخل به فتبوء بالحسرة والندامة مع التبعة))^(١٤٨)، فيقرر لنا أماننا عليه السلام أن نعمة سلامة اليد التي أنعم الله بها عليك يجب أن يكون شكرها أن لا تمدّها إلى حرام، وحق بطنك أن لا تدخل فيه ما لا حراماً، وأن مالك يجب أن يكون من المكاسب المحللة شرعاً وان لا يكون حراماً من ربا او سرقة أو غيرهما من الطرق غير الشرعية لجمع الثروة وأن هذه الثروة التي تتحصل عندك مصيرها إلى غيرك فانفق منها في ما يرضي الله قبل أن تجوزك إلى غيرك فتخرج من يدك وتبقى تبعثها عليك.

هكذا يربي الإمام عليه السلام أفراد مجتمعه، وكان ينهاهم عن صغائر الأمور إذا كانت تعترها شبهة فساد، فيذكر لنا الإمام الباقر عليه السلام: ((أن الإمام زين العابدين عليه السلام كان ينهى عن الجوز الذي يجيء به الصبيان من القهار أن يؤكل، وقال: هو السحت))^(١٤٩)، فهذا المقدار القليل الذي قد لا يهتم لشأنه بعض الناس كان الإمام عليه السلام لا يرتضيه وينهى عن أكله معتبراً إياه مالا لم يؤخذ من عمل أو كسب صحيح، فالأموال لها طرقها الصحيحة التي يجب أن تتحرك فيها في المجتمع لتدوم وتنمو بطرقها الصحيحة محققة فوائدها، أما الحصول على الأموال من طرق غير مجازة في الشرع فهذا ما كان ينهى عنه الإمام عليه السلام؛ لأنه من أسباب موت المجتمعات والقضاء عليها؛ لذا وجب محاربة المكاسب المحرمة من أجل إحياء المجتمع والحفاظ على سلامته.

الخاتمة والتائج

كانت هذه الجولة في سيرة الإمام علي بن الحسين عليهما السلام والتفحص لأخباره ووصاياه وآثاره محاولة لاستكشاف فلسفته الإحيائية على مستوى الفرد والمجتمع ولقد تبين لنا الآتي:

١. أن الإمام علي بن الحسين عليهما السلام كان يصدر عن فلسفة إحيائية واضحة هي نفسها التي دعا إليها نبينا الأكرم وأمرنا الله تعالى بالاستجابة لها؛ لأن فيها حياتنا.
٢. كانت هذه السياسة تعتمد على محاور خاصة لإحياء الفرد حياته المادية، وقد وجدنا الإمام عليهما السلام يحث على إنتاج الأولاد من الطرق الصحيحة من خلال الزواج الشرعي والابتعاد عن العلاقات غير الشرعية بين الذكر والأنثى لأنها قد تكون سببا في إنتاج أفراد غير شرعيين في المجتمع ومن ثم يكون هذا وبالإضافة عليه. هذا من جهة ومن جهة ثانية فقد عمل الإمام عليهما السلام على انتهاج سياسة خاصة لتحرير العبيد وإعادة إحيائهم بعد أن فقدوا حريتهم وقد كانت ظاهرة عتقه للعبيد علاجا ناجحا لتفشي ظاهرة العبودية في العصر الأموي، فكان الإمام عليهما السلام يحتضن العبيد ويعلمهم ويغمرهم بعطفه ورعايته قبل أن يزجهم من جديد في المجتمع وبعد أن يوفر لهم مستلزمات نجاحهم في الحياة، فكانت هذه سياسته الإحيائية للعبيد.

٣. أما حياة الفرد المعنوية فقد اهتم بها الإمام وعمل عليه السلام على إحيائها وذلك تقوية الإيمان بالله تعالى وإشاعة مفهوم الرحمة في النفوس ثم مفهوم الحلم لتحيا بها نفوس الأفراد وتزدهر قيم الخير عندهم.

٤. بعد ذلك كانت فلسفة الإمام عليه السلام في إحياء المجتمع تعتمد على جانبين مهمين الأول تعزيز الظواهر الإيجابية في المجتمع مثل تكوين الأسرة الصالحة، وإشاعة المودة والإخاء في المجتمع، وإشاعة السباحة والتسامح والرفقة بين أفراد المجتمع، ثم تعزيز مفهوم التكافل الاجتماعي، ودعم استثمار المال بالشكل الصحيح وتنمية الوضع الاقتصادي في المجتمع، أما الجانب الثاني فيتمثل في محاربة الظواهر السلبية المقوضة لسلامة المجتمع والمهدد لكيانه مثل: محاربة الفقر والعوز والجوع في المجتمع، والتصدي لظاهرة التمييز العنصري والعصبية القبلية، محاربة ظاهرة الغيبة والنميمة والبهتان، عدم السماح لانتشار الفحش والفحشاء في القول والعمل، وتحريم المنافع الباطلة وأولها الربا والمكاسب غير الشرعية. وبهذا تمكن الإمام زين العابدين عليه السلام من إعادة إحياء المجتمع والتصدي للانهيار الخطير الذي كان يترصد به.

١. الأنفال: ٢٤.
٢. الأنعام: ١٢٢.
٣. الزمر: ٩.
٤. ينظر: لسان العرب: ابن منظور، نشر أدب الحوزة قم، إيران ١٤٠٥هـ، مادة (حيا) ١٤ / ٢١١-٢١٢.
٥. فاطر: ٢٢.
٦. النحل: ٢١.
٧. يس: ٧٠.
٨. ينظر لسان العرب ١٤ / ٢١١-٢١٢.

٩. موسوعة المورد: مادة (Life).
١٠. ينظر المصدر السابق نفسه.
١١. الصحاح في اللغة والعلوم: مادة (حيي).
١٢. ينظر: خلاصة علم الكلام: عبد الهادي الفضلي: ٩٥.
١٣. الفرقان: ٥٨.
١٤. الميزان في تفسير القرآن: السيد الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، د.ت: ٢ / ٣٣٠.
١٥. ينظر: الإمام السجاد عليه السلام جهاد وأمجاد: حسين الحاج حسن، دار المرتضى بيروت: ٩ - ١٥.
١٦. الإمام الحسين عليه السلام: عبد الله العلايلي: ٢٣٩.
١٧. شرح نهج البلاغة: ابن أبي الحديد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ١١ / ١٩٦١ / ٤٥، وينظر معه بحار الأنوار: المجلسي، دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان: ٣٣ / ١٨١.
١٨. المصدرين السابقين.
١٩. ينظر: الإمام السجاد عليه السلام جهاد وأمجاد: ١١.
٢٠. ينظر: الأغاني: أبو الفرج الأصفهاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان: ١٥ / ٧٥.
٢١. الحجرات: ١٣.
٢٢. شرح نهج البلاغة ١ / ١٢٨، بحار الأنوار: ٧٣ / ٣٥٠.
٢٣. العقد الفريد: ابن عبد ربه الأندلسي: ٢ / ٢٦٠، وينظر معه: حياة الإمام الحسين عليه السلام: باقر شريف القرشي، مطبعة الآداب النجف ط١، ١٩٧٥: ٢ / ١٣٥.
٢٤. الإمام السجاد عليه السلام جهاد وأمجاد: ١٣.
٢٥. المصدر السابق: ١٥.
٢٦. الأغاني: ٢٥٧ / ٢١.
٢٧. ينظر: بحار الأنوار: ٤٤ / ٣٢٥، وحياة الإمام الحسين عليه السلام: ١ / ١٢٠.
٢٨. ينظر: الإمام السجاد عليه السلام جهاد وأمجاد: ٢٣.
٢٩. ينظر: الأغاني: ١١ / ٣١٠، ٢٦٢ / ١٩، ١١٧ / ٨٩.
٣٠. ينظر: الأغاني: ١٧٢ / ١٩.
٣١. ينظر: الأغاني: ٨ / ٤٢٢، ديوان الأخطل: ١٦٣، معاهد التنصيص: عبد الرحيم العباسي ٢٧٢ - ٢٧٦ / ١.
٣٢. ينظر: الأغاني: ١ / ٥٥، ٤ / ٢٠، ٤٠٠، ٥ / ١١١.

٣٣. ينظر: بحار الأنوار: ٣١/١٥٣، ١٥٩.
٣٤. الأغاني: ٨/٢٤٤.
٣٥. العقد الفريد: ٣/٢٣٣.
٣٦. ينظر: الأغاني: ٨/٢٢٧، الشعر والغناء في المدينة ومكة: ٢٥٠.
٣٧. ينظر: الأغاني: ٨/٣٤٣.
٣٨. ينظر: المصدر نفسه: ٣/٢٢٦، ٨/٣٢٤.
٣٩. ينظر: المصدر نفسه: ٣/٣٠٧.
٤٠. الأنفال: ٢٤.
٤١. النحل: ٧٢.
٤٢. وسائل الشيعة: الحر العاملي، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط ٢، ١٤١٤ هـ، مهر، قم
المشرفة: ٢٠/١٤.
٤٣. الكافي: الكليني، تحقيق علي أكبر غفاري، ط ٣، ١٣٦٧ هـ ش، دار الكتب الإسلامية طهران:
٥/٢٥٨، وسائل الشيعة: ٢١/٣٥٦.
٤٤. الكافي: ٥/٢٥٨.
٤٥. كنز العمال: المتقي الهندي، تحقيق: بكري حياتي، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٧٩ بيروت:
١٦/٢٩٦.
٤٦. نوح: ١٠-١٢.
٤٧. وسائل الشيعة: ٢١/٣٦٩-٣٧٠.
٤٨. المصدر السابق: ٢١/٨١.
٤٩. ينظر: جهاد الإمام السجاد عليه السلام: محمد رضا الجلاي، مؤسسة دار الحديث، ط ١، ١٤١٨ هـ:
١٤٣-١٤٤.
٥٠. ينظر: المعلی بن خنيس: حسين الساعدي، ط ١، ١٤٢٥ هـ، دار الحديث للطباعة والنشر،
لبنان: بيروت: ٢٦.
٥١. ينظر: شرح نهج البلاغة: ١٥/٢٧٧، جهاد الإمام السجاد عليه السلام: ١٤٤.
٥٢. وسائل الشيعة: ١٠/٣١٧-٣١٨.
٥٣. شرح الأخبار القاضي القاضي النعمان المغربي، تحقيق: السيد محمد الحسيني الجلاي، مؤسسة
النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة: ٣/٢٦٠.
٥٤. الجاثية: ١٤.
٥٥. بحار الأنوار: ٤٦/١٠٠.

٥٦. بحار الأنوار: ١٤٢/٧٩.
٥٧. وسائل الشيعة: ٤٠١/٢٢.
٥٨. ينظر: مسند أحمد: أحمد بن حنبل، دار صادر بيروت: ٤٢٠/٢، صحيح البخاري: البخاري، دار الفكر، بيروت ١٩٨١: ١٨٨/٣، صحيح مسلم: مسلم النيسابوري، دار الفكر، بيروت لبنان: ١٥٢/١٠، سنن الترمذي: الترمذي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، ط ٢، ١٩٨٣، دار الفكر، بيروت، لبنان: ١١٤/٤، السنن الكبرى: البيهقي، دار الفكر: ٢٧٣/٦.
٥٩. ينظر: تفسير القرآن العظيم: ابن كثير، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٩٩٢: ٥٤٨/٤.
٦٠. ينظر: جهاد الإمام السجاد عليه السلام: ١٤٦.
٦١. ينظر: المصدر السابق.
٦٢. ينظر: وسائل الشيعة: ٣١٧-٣١٨/١٠.
٦٣. ينظر: جهاد الإمام السجاد: ١٤٥-١٤٦.
٦٤. آل عمران: ٦٤.
٦٥. البقرة: ٦٢.
٦٦. الأنعام: ١٢٢.
٦٧. التبيان في تفسير القرآن: الشيخ الطوسي، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، ط ١، ١٤٠٩هـ، مكتب الإعلام الإسلامي: ٢٥٩/٤.
٦٨. النحل: ٢٠-٢١.
٦٩. الأنفال: ٢٤.
٧٠. ينظر: الميزان في تفسير القرآن: السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرفة: ١٢١/٢.
٧١. الصحيفة السجادية: الإمام علي بن الحسين عليهما السلام، ط ١، ١٤١٨هـ، دفتر نشر المهادي، قم، إيران: ٢٨.
٧٢. الحديد: ٣.
٧٣. الصحيفة السجادية: ٣٠.
٧٤. الصحيفة السجادية: ٣٤.
٧٥. الصحيفة السجادية: ٥٢-٥٣.
٧٦. الصحيفة السجادية: مناجاة المريدين.
٧٧. بحار النوار: ٨٣/٩٥.

٧٨. ق: ١٦.
٧٩. البقرة: ١٨٦.
٨٠. تحف العقول عن آل الرسول: ابن شعبة الحراني، تصحيح وتعليق كعلي أكبر غفاري، ط ٢، ١٤٠٤هـ، مؤسسة النشر التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة: ٢٥٦.
٨١. بحار الأنوار ٩٥ / ٨٧.
٨٢. ينظر: الإمام زين العابدين القائد الداعية للإنسان: د. محمد حسين الصغير، مؤسسة البلاغ، ط ١، ٢٠١٢م، بيروت ١١٥.
٨٣. الإسراء: ١٣٣.
٨٤. الكهف: ٥٨.
٨٥. الأعراف: ١٥٦.
٨٦. الأنعام: ١٢.
٨٧. وسائل الشيعة: ٩ / ٣٩٧ - ٣٩٨.
٨٨. وسائل الشيعة: ٩ / ٣٩٧ - ٣٩٨.
٨٩. سيرة الأئمة الاثني عشر: هاشم معروف الحسني: مطابع بيروت الحديث ٢٠٠٩: ٢ / ١٤٩ - ١٥٠، وينظر مصادره.
٩٠. الخصال: الشيخ الصدوق: تصحيح: علي أكبر غفاري: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم ١٤٠٢هـ: ٥٧٠.
٩١. الخصال: ٥٧٠.
٩٢. الخصال: ٥٧٠.
٩٣. وسائل الشيعة: ١١ / ٤٨٤.
٩٤. وسائل الشيعة: ١١ / ٥٤١.
٩٥. البقرة: ٢٣٥.
٩٦. التبيان في تفسير القرآن: ٢ / ٢٣١.
٩٧. الصحيفة السجادية: ٢٤٠.
٩٨. وسائل الشيعة: ١٥ / ٢٦٦.
٩٩. وسائل الشيعة: ١٥ / ١٩٢.
١٠٠. ميزان الحكمة: محمد الريشهري، دار الحديث، ط ١، ١٤١٦هـ: ١ / ٢٠٧.
١٠١. وسائل الشيعة: ١٥ / ١٧٥.
١٠٢. وسائل الشيعة: ١٥ / ١٧٥.

١٠٣. وسائل الشيعة: ١٥ / ١٧٥.
١٠٤. وسائل الشيعة: ١٥ / ١٧٥-١٧٦.
١٠٥. وسائل الشيعة: ١٥ / ١٧٤-١٧٥.
١٠٦. وسائل الشيعة: ١٥ / ١٧٥.
١٠٧. وسائل الشيعة: ١٢ / ٥٥.
١٠٨. وسائل الشيعة: ٧ / ١١١.
١٠٩. وسائل الشيعة: ١٦ / ٣٤٢.
١١٠. وسائل الشيعة: ٩ / ٣٩٧-٣٩٨.
١١١. نهج البلاغة: أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، جمع: الشريف الرضي، تحقيق: صبحي الصالح، ط١، ١٩٦٧، بيروت: ٤٢١.
١١٢. وسائل الشيعة: ١٦ / ١٦٧.
١١٣. وسائل الشيعة: ١٢ / ٢١٨.
١١٤. الحجر: ٨٥.
١١٥. وسائل الشيعة: ١٢ / ١٧١.
١١٦. وسائل الشيعة: ٢٩ / ٥٤.
١١٧. وسائل الشيعة: ١٥ / ٧٢.
١١٨. وسائل الشيعة: ٢٤ / ٤١.
١١٩. وسائل الشيعة: ٢٣ / ٣٨٤.
١٢٠. وسائل الشيعة: ٢٤ / ٣٢٦.
١٢١. وسائل الشيعة: ٩ / ٤١٦.
١٢٢. وسائل الشيعة: ١١ / ٤٣٠.
١٢٣. ميزان الحكمة: ٤ / ٢٨٨١.
١٢٤. ميزان الحكمة: ٤ / ٢٩٨٤.
١٢٥. وسائل الشيعة: ١٧ / ١٧٧.
١٢٦. وسائل الشيعة: ٩ / ٣٩٧.
١٢٧. وسائل الشيعة: ١٠ / ١٤٠.
١٢٨. وسائل الشيعة: ٩ / ٤٧٤.
١٢٩. وسائل الشيعة: ٤ / ٣٦٧.
١٣٠. وسائل الشيعة: ٩ / ٤٢٤.

١٣١. وسائل الشيعة: ٣٩٦/٩.
١٣٢. وسائل الشيعة: ٤٧/١.
١٣٣. وسائل الشيعة: ٣٧٣/١٥.
١٣٤. وسائل الشيعة: ١٢٢/٧ - ١٢٣.
١٣٥. ميزان الحكمة: ٣١٤/١.
١٣٦. ميزان الحكمة: ١٨٦٨/٣.
١٣٧. ميزان الحكمة: ٢٣٢٩/٣.
١٣٨. ميزان الحكمة: ٢٣٢٩/٣.
١٣٩. وسائل الشيعة: ١٧٣/١٥.
١٤٠. وسائل الشيعة: ٢٨٢/١٦.
١٤١. وسائل الشيعة: ١٨٩/١٢.
١٤٢. وسائل الشيعة: ٢٥٠/١٢.
١٤٣. وسائل الشيعة: ٢٨٢/١٦.
١٤٤. وسائل الشيعة: ١٧٣/١٥.
١٤٥. ميزان الحكمة: ١٩٦/١.
١٤٦. وسائل الشيعة: ١٢٣/٧.
١٤٧. وسائل الشيعة: ١٧٣/١٥.
١٤٨. ميزان الحكمة: ٢٦٢٨/٣.

فِي إِسْلُوبِيَّةِ النَّصِّ السَّجَّادِيِّ
الْمُنَاجِيَّاتِ وَأَدْعِيَةِ الْيَوْمِ مِثَالاً

In the Style of the Sajad Text
Invocation and Day Supplications
as a nonpareil

م.د. إدريس طارق حسين

جامعة بابل

كلية التربية للعلوم الانسانية

قسم اللغة العربية

Lecturer. Dr. Edrees Tarq Hussein
Arabic department
College of Education for Hunan Science
University of Babylon

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin passed research

ملخص البحث

يشكل النصّ السجّاديّ معلماً ثرياً لاشتغاله على منظومة قيمية تهذيبية وفنية تعدّ علامة فارقة في ميدان النشاط الإنساني الواعي، فقد جاءت نصوص الإمام زين العابدين عليه السلام شاهداً على عبقرية منتجها في التفتّن في توظيف الأساليب اللغوية وإضفاء الفضيلة على الصيغ المعجمية بما يخلق منها قيماً جمالية وفكرية تفرض حضورها على العقل والوجدان.

يسعى الباحث باعتماده (المناجيات وأدعية الأيام) ميداناً تطبيقياً النفاذ إلى أعماق النصّ السجّادي للكشف عن دلالاته الخبيئة وصولاً إلى الكيفية التي اعتمدها مبدعه في توظيف تلك الأساليب لتبئير ثيمة النصّ وتوزيع خيوطها الترابطية بواسطة مسارات موجّهة لانتاج قيم جمالية ابداعية لها هويتها المائزة وحضورها المشهود. وقد أفاد الباحث من معطيات الدرس الأسلوبي بمستوياته الصوتية والتركيبية والدلالية للكشف عن مواضع الإثارة وشواهد الانزياح التي شكّلت بمجمّلها أمارات الإبلاغ المثمر والشعرية الساحرة التي تحمل المتلقي على التأمل والمساءلة. فقد جاء النصّ السجّادي مستوعباً للواقع المعيش، ومعبراً عن رؤية شمولية ناضجة فنسجت مضامينه الفكرية والروحية بأساليب مرنة وطبّعة بما يخدم تلك الرؤية ويعضدها دلاليًا وجماليًا، فضلاً عن قدرتها على توجيه الحراك الذهني للمتلقي وحمله على الدخول إلى دائرة الحدث التي سعى الإمام على جعلها أكثر انفتاحاً واعمالاً، فكان منجزه عليه السلام مُستلهاً من مدينة العلم جدّه النبي المصطفى صلى الله عليه وآله وأبوابها كرام المنهل. فجاء نصاً ابداعياً بأساليب شكّلت بمجمّلها فريدة في الشراء المعرفي والروحي، وشاهداً نابضاً بروح القرآن ومصدّقاً لسحر البيان.

ABSTRACT

Sajad text is considered as fertile soil for having artistic and valuable cultivating system that draws a line of essentiality in the orbit of the heedful human activity; it strikes the eye as evidence to the genius and individuality of its creator in employing linguistic techniques and transpiring virtue at the expense of the dictionary expressions that give them intellectual and aesthetic values dominating mind and heart.

Depending upon invocation and supplication, the researcher endeavours to render them into a field to delve into the depth of the Sajaf text to expose the implicit connotations; then it is to fathom the ways the creator adopts to adumbrate the content of the text and to spray its clues into specific directed paths to produce creative aesthetic values distinguished with a seal and paramountcy.

The researcher exploits the shades of stylistics phonetic, structural and pragmatic to expose the excitement points and ecstasy remarks that form the sense of peak eloquence and magic poetics that stimulate the interlocutor into contemplating and inquiring. However the Sajad text emerges as expressive and cognizant of the meant circumstances and universal mature viewpoints, whose spiritual and intellectual themes are woven with lenient and flexible to serve such viewpoints and cultivate them pragmatically and aesthetically. Besides, they could stern the mentality of the addressee and urge him to have a role in the action orbit that Imam endeavours to extend and generalize ; the products of Imam imbues from the city of science , the city of his grandfather, the Selected prophet (Peace be upon him and his posterity) and its gates of the benevolent fount. That is why such a text plunges into aurora as creative and having styles that cast particularity in the spiritual and knowledge heritage, evidence palpating with the soul of the Quran and a proof to the charm of elocution.

المقدمة

يحاول الباحث في الدراسة الحالية التي اتخذت من (المناجيات وأدعية الأيام) ميدانا تطبيقيا النفاذ إلى أعماق النص السجادي للكشف عن دلالاته الخبيثة، وصولا إلى الكيفية التي اعتمدها مبدعه في تحويل ما قرّ في الأذهان من القواعد اللغوية واستعمالاتها إلى علاقات على قدر كبير من الوعي لإنتاج قيم جمالية وأمارات أسلوبية يمكن أن توسم بميسم الفراة والانعقاد.

إن إنعام النظر بأداب الدعاء يكشف لنا عن قيمه التهذيبية التي تتحقق بعض صورها من طريق (إعمام الدعاء) ذلك الإعمام الذي يدفع بالنفس الإنسانية إلى الانفلات من دائرة الذات الضيقة والذوبان في عالم الملكوت الإلهي الذي باستشعاره نهجر (أنانيتنا) وبمعايشته نلوذ بالحب للجميع.

معلوم أن من الأنبياء عليهم السلام من لم يسألوا أجرا على رسالتهم التي بعثوا بها وهم يبلغونها أقوامهم، غير أن النبي محمد صلى الله عليه وسلم طلب ب (أمر إلهي) أجر ذلك مودة أهل البيت عليهم السلام ﴿ذَلِكَ الَّذِي يُبَشِّرُ اللَّهَ عِبَادَهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ﴾^(١) ولعل في إحياء ذكرهم عليهم السلام صورة من صور المودة التي سأها بحقهم النبي صلى الله عليه وسلم. ويتخذ إحياء الذكر أشكالا عدة، أحسب منها تلاوة آثارهم الأدبية ودراستها ونشرها واعتماد كلمة الحق فيها.

ويكشف لنا النص السجادي عن عبقرية منتجه وسلطته على الكلمة، ويقف مصداقا وشاهدًا تأييدًا آخر لقول سيد البلغاء والمتكلمين علي بن أبي طالب عليه السلام: ((وإنَّ لأمرأء الكلام، وفينا تنشَّبت عروقه، وعلينا تهَّدلت غصونه))^(٢).

إن الفرق الرئيس بين النص الأدبي والنص غير الأدبي يكمن في الوظائف التي تؤديها بناه، فالنص الأدبي وإن اختلفت بناه فإنها هي تلتقي في الوظيفة الجمالية الفنية المتحصِّل عليها بمقتضيات الإيحاءات الجديدة^(٣). تلك الإيحاءات المقرونة بتعدد القراءات، وتعدد القراءات علامة إيحائية النص وفاعليته، وهما ما يمنحان النص صفة الخلود والتحدي لعاملي الزمان والمكان، لتمثله رؤية شمولية روافدها من منابع الخير والجمال. ومما يجدر التنبيه عليه هو أن ولادة النصوص السجادية لم تكن محض صدفة، وإنما كانت عنوعي وإدراك عميقين لمهمة استوعب الإمام عليه السلام أبعادها فتجسدت مقومات النهوض بشخصه الكريم، ودليل الاستيعاب واستحضار المقومات نجده في لجوء الإمام عليه السلام إلى البث اللغوي المعبر عن المقاومة الفكرية التي تطلبتها المرحلة بعد واقعة كربلاء.

وكان الملحظ السياسي عصيبا على الإمام، فقد حُددت مسؤوليته الريادية في مجابهة الأحداث وكان في رقابة منعه توجيه الحياة الإسلامية كما أراد الله تعالى، فالإمام محاصر في ظل إرهاب دموي طائش يشتري الذمم ويستأجر الضمائر ويبيح المحرمات^(٤). علاوة على الأخطار المحدقة بالدولة الإسلامية التي أخذت بالتعاظم، فهناك خطر نجم عن انفتاح المسلمين على ثقافات متنوعة وأعراف تشريعية وأوضاع اجتماعية مختلفة بحكم تفاعلهم مع الشعوب التي دخلت في دين الله، يُزاد عليه ما نجم عن موجة الرخاء التي سادت في المجتمع الإسلامي في أعقاب ذلك الانفتاح آخذين بالحسبان خطر انسياق ذلك المجتمع بموجب الرخاء

مع ملذات الدنيا والإسراف فيه، وانطفاء الشعور الملتهب بالقيم الخلقية والصلة الروحية بالله والسُّنة. وعليه كان لابد من حركة فكرية اجتهادية تفتح آفاقهم الذهنية، وقد أحسَّ الإمام زين العابدين عليه السلام بهذا الخطر وبدأ بعلاجه^(٥) فلجأ إلى أساليب جديدة في الدعوة والدعاء والتزم حياة الصمت السياسي ظاهراً ودأب إلى الإصلاح الاجتماعي بمستجدات من التعبئة والإعداد لا عهد لحياة المسلمين بها من ذي قبل فابتكر من الظواهر الفكرية أبعاداً مشرقة جديدة أدى بإزائها واجباته سليمة راسخة^(٦). «فتطلعات الإمام القيادية تقتضي توحيد الكلمة ورأب الصدع من أجل الإبقاء على ظاهر الإسلام ووحدته»^(٧). وقد لمس الإمام عليه السلام تناقضات العصر الاجتماعية وأبصر تقلبات المناخ السياسي فرأى أن نتيجة العمل الثوري - في تلك المرحلة - الفشل وذلك لقلة الناصر وفقدان الوسائل الكفيلة بالإنجاح فعمد إلى إصلاح الواقع بالدعوة إلى الله عملياً^(٨). فكان الدعاء مفتاح ذلك العمل (الإصلاح) وقد اتخذ الإمام عليه السلام هذا المنهج بحكمة وتدبير عن علم بالأمر، وعمد له وأن وراءه سياسة مدبرة مدروسة.

وهكذا استطاع الإمام عليه السلام أن يوظف مشروعه الإصلاحية لنشر أهداف الثورة الحسينية بأبعادها الرؤيوية الشمولية وبأسلوب ارتقت فيه القيم الفكرية التهذيبية القدرة على تفعيل الحراك الذهني فضلاً عن القيم الجمالية المبرزة لسحر البيان.

وإذا ما اعتمدنا على ما انتهى إليه الخطاب النقدي المعاصر في بعض مفاصله التي تقول: «لكل فترة نسق أجناس خاصة تربطه علاقات مع الإيديولوجية السائدة»^(٩)، ولما كان «الكاتب لا يختار من الألفاظ إلا ما ينسجم وذبذباته الشعورية والوجدانية وطبيعة تركيبه النفسي»^(١٠). وإن الدعاء لا يصدر إلا لباعث الإيمان بالله والتسليم

لأمره^(١١)، نكون قد اقتربنا من معرفة دافع آخر من الدوافع التي حملت الإمام علي بن الحسين عليه السلام على اعتماده السبيل الفكري منهجا للحراك الذهني، والتصحيح الرؤيوي.

وتأسيساً على ما تقدم، جاءت نصوصه عليه السلام منطلقة من قناعاته بالمهمة العبادية التي أوكلها الله تعالى للبشر ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(١٢) منتهجاً فيها لغة الشريعة الإسلامية التي اعتمدت القناة الأدبية واحدة من أبرز القنوات في توصيل المبادئ. فجاء خطابه كشفاً

للحقيقة والإنسان^(١٣)، أخذاً فيه أسلوباً يصحُّ شاهداً للرأي النقدي الذي يرى أن على الأسلوب أن يكون معبراً باعتدال وتوازن بين ذاتية التجربة ومقتضيات التواصل، أي أنه يستوعب الذات والجماعة^(١٤).

ومع هذا الاستيعاب كانت فلسفة العقيدة وصفات الجلال والكمال للذات القدسية حاضرة في كل من المناجاة والدعاء^(١٥). فجاءت نصوصه عليه السلام قبسات من روح الدين، فضلاً عن أنها أمارات أسلوبية مائزة في ميدان العلم والبيان. ولنا أن نقف عند مجموعة من الشواهد والأمارات التي سأبينها بحسب مقتضيات الدرس الأسلوبي، وقد اعتمدت الإيجاز والتكثيف في بيانها، مكتفياً بعرض مبحثين فقط لكل مستوى من مستويات الدرس الأسلوبي وبها يتوافق والغرض من البحث الذي حملني علياً بانه كل من (التكرار الاستهلاكي) و (تكرار العبارة) في ضمن المستوى الصوتي، والوقوف عند أسلوبي (الأمر) و (الذكر والحذف) في ضمن المستوى التركيبي، والوقوف عند كل من (المنجز الاستعاري) و (المنجز الكنائي) في ضمن المستوى الدلالي، وقد عرضتها جميعاً باختزال وعلى النحو الآتي:

المستوى الصوتي

لما كانت اللغة نظاما من الإشارات جوهره الوحيد الربط بين المعاني والصور الصوتية^(١٦)، فإن الغائية من الأصوات لا تتحقق ما لم تكن قد تفاعلت وأنتجت علائق بنائية ودلالية مثمرة. وهنا تتضح قدرة المنشئ على إنتاج تلك العلائق التي من طريقها يتمكن المبدع من بسط سلطته في إيقاظ قدرة التأمل لدى المتلقي، ومن ثم حمله على المشاركة أو إغرائه على محاولة ذلك. آخذين بالحسبان أن «أثر الكلمة المفووظة لا يتحدد في إثارة حاسة السمع [فحسب]، وإنما في إثارة الجوانب الروحية الكامنة في ذات الإنسان أيضا»^(١٧). وهذا ركن من أركان تحقيق أدبية الأدب التي نجد بعض تجلياتها في:

أولاً: التكرار الاستهلالي

يحقق (التكرار الاستهلالي) وظيفة عضوية بوصفه عامل ربط بين الوحدات، يتعدى المستوى الصوتي إلى المستوى التركيبي الذي يسهم في التشكيل الدلالي، وهو بهذا تقنية بنائية تكشف عن براعة المنتج في استثمار المساحة المشغولة بها يحقق فضاءات جمالية مثمرة.

وقد جاء التكرار (ومنه الاستهلالي) حاملا لوظائف فكرية ونفسية فضلا عن الجمالية، وذلك ما تقدمه لنا كل من أدعية الأيام والمناجيات بطريقتي عرض يمكن من ورائها استشفاف الخصيصة الأسلوبية لكل منهما على حدة.

ولنا في (دعاء يوم الاثنين) شاهد على ما ذهبت إليه، إذ نجد تكرارا للفظة (اللهم) ثلاث مرات، يتوزع على ثلاث فقرات، كل فقرة تشكل وحدة فكرية تتمتع بإيقاع نغمي مستقل (خاص) تختلف بإيقاعها عن الفقرة التي تليها.

وهذا التنوع الإيقاعي بالوقت الذي يكسر فيه رتابة التكرار فإنه يأخذ دور المحفز الذهني عند المتلقي للالتفات إلى المضمون الفكري (المعنوي) للفقرة المقروءة والتهيؤ للقادم من الأفكار، ونجد تجلياً له في قول الإمام زين العابدين عليه السلام: ((اللَّهُمَّ اجْعَلْ أَوَّلَ يَوْمِي هَذَا صَلَاحًا، وَأَوْسَطُهُ فَلَاحًا، وَآخِرُهُ نَجَاحًا، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ يَوْمٍ أَوَّلُهُ فَرْعٌ، وَأَوْسَطُهُ جَزَعٌ، وَآخِرُهُ وَجَعٌ. اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْتَغْفِرُكَ لِكُلِّ نَذْرٍ نَذَرْتُهُ، وَلِكُلِّ وَعْدٍ وَعَدْتُهُ، وَلِكُلِّ عَهْدٍ عَاهَدْتُهُ، ثُمَّ لَمْ أَفِ لَكَ بِهِ [...] اللَّهُمَّ أَوْلِنِي فِي كُلِّ يَوْمٍ اثْنَيْنِ نِعْمَتَيْنِ مِنْكَ تَنْتَبِهُنِ: سَعَادَةً فِي أَوْهَبِطَاعَتِكَ، وَنِعْمَةً فِي آخِرِهِ بِمَغْفِرَتِكَ يَا مَنْ هُوَ الْإِلَهُ، وَلَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ سِوَاهُ))^(١٨). إذ نلاحظ أن التكرار الذي جاء به النص المتقدم (بهندسته البنائية المعتمدة) قد مهد لفضاء حوار يبتسع تدريجياً بتكرير النداء (اللهم) وإن هذا الاتساع يغري المتلقي بالتواصل الروحي مع البارئ سبحانه ويمهد لحمل (المتلقي / الداعي) لا شعورياً على السؤال، بتكرير لفظة (اللهم) مقرونة بطلب ذاتي مختمر في نفس الداعي وإن لم يصرح به. وأجد في هذا تأييداً للرأي القائل بالحقيقة النفسية المتمثلة في «أن السلوك يعتمد في أحد عناصره على التكرار»^(١٩).

وقد جاء التكرار الاستهلاكي (المنعم) مسانداً لعمل منظومتين: الأولى فكرية-دلالية، وذلك بجعل (اللهم) (الكلمة المفتاح)^(٢٠) لثيمة المقطع لكل مرة ترد فيها كلمة (اللهم). والمنظومة الثانية نفسية، بوصف التكرار انعكاساً لخصيصة ما يعتمل في نفس الباث وفاعلية حضوره.

ويرى الباحث أن (التقطعة الحساسة) هذه يمكن تحديد تجلياتها (ذهنياً) عن طريق فحص الأفعال المعتمدة في البنية التركيبية لأسبقة المقطع (اللهم اجعلني من جنك، واجعلني من حزبك، واجعلني من أوليائك). فالفعل (اجعل) مقروناً بـ (اللهم) اعتمده عليه السلام موظفاً الدلالة الإيقاعية لتكرارهما ليؤكد حقيقتين: الأولى

بيان قدرة الله تبارك وتعالى التي وفق في إظهارها باعتماد قوة الفعل (الأدائية)^(٢١) وقوته (المعنوية). والحقيقة الثانية هي الإقرار بالعجز، فليس للعبد تحقيق كينونته بمشيئته وحده على وفق ما يشتهي دون اللجوء والرجوع إلى الإعانة الخارجية.

وإذا ما انتقلنا إلى (المناجيات) نجد أن لفظة (إلهي) هي المعتمدة وبتكرار في استهلال المقاطع المكونة للنص، وليس لفظة (اللهم). وهذا التحول في اللفظة المعتمدة في التكرار الاستهلالي بين كل من (أدعية الأيام: اللهم) و(المناجيات: إلهي) لم يكن اعتباطيا، وإنما جرى بقصدية تامة جعلت منها دالا أسلوبيا، فقد جاءتا مرتبطتين فكريا وروحيا مع طبيعة النصوص. أي إن اعتمادها كان مراعاة للظروف البيئية لولادة النص. فلفظة (اللهم) المعتمدة في (أدعية الأيام) تحمل نفساً جمعيّاً أراه يتوافق والمنظومة القصدية التي خرجت إليها الأدعية (المتلقي العام/ الداعي). أما لفظة (إلهي) التي اعتمدها الإمام زين العابدين عليه السلام في (المناجيات) فإنها توحى بفعل اقترائها بالياء بالفردية فضلا عن ما تحمله من معاني اللين والانكسار والتقرب التي تتلاءم مع الجو الروحي للنجوى، آخذين بالحسبان ما يحمله فعل (النجوى) من معنى السرية والخصوصية. وفي اعتماد لفظة (إلهي) ما يجعل المتلقي يستشعر تلك الخصوصية مما يدفعه ذلك الشعور إلى الاندماج كلياً مع النص اندماجاً روحياً.

ولنا في (مناجاة الشاكرين)^(٢٢) شاهد لما ذكرت، يقول عليه السلام: ((إلهي أذهلني عن إقامة شُكرِكَ تتابع طولك، وأعجزني عن إحصاء ثنائِكَ فيض فضلك، وشغلني عن ذكر محامدِكَ ترادف عوآئدِكَ [...] إلهي تصاعر عند تعاطم آلائِكَ شُكري، وتضاءل في جنب إكرامِكَ إياي ثنائي ونشري [...] إلهي فكما غدّيتنا بلطفك، وربّيتنا بصنعك، فتمم علينا سوابغ النعم، وأدفع عنا مكاره النقم)). فنجد أن لفظة (إلهي) التي تكررت ثلاث مرات قد شكّلت تكراراً استهلالياً على طريقة النسق، اعتمده

عَلَيْهِمُ لَمْ يَجُورِ التَّوَاصُلُ الْفِكْرِي وَالنَّفْسِي بَيْنَ أُسَيْقَةِ النَّصِّ، مَوْظُفًا ثِيْمَةً النَّصِّ الرَّئِيْسَةِ الَّتِي أُسْهَمَ الْعَنْوَانُ (مَنَاجَاةُ الشَّاكِرِيْنَ) فِي تَشْكَلْهَا، وَالَّتِي نَجَحَ فِي تَوْزِيْعِ امْتِدَادَاتِهِ التَّرَابُطِيَّةِ عَلَى الْأُسَيْقَةِ التَّالِيَةِ لِلْفِظَةِ (إِلَهِي). وَأَخَذَ ذَلِكَ التَّوَاصُلُ (الْفِكْرِي وَالنَّفْسِي) يَتَمَطَّهْرُ بِوَسَاطَةِ تَكَرَّرِ (الشُّكْرِ) خَمْسَ مَرَاتٍ. وَهَذَا يَكُونُ التَّكَرَّرُ قَدْ خَدِمَ السِّيَاقَ فِي الْكَشْفِ عَنِ حَقِيْقَةِ خَبِيْئَةِ فِي (أَنَا) الْبَاثِ، وَفِي جَذْبِ انْتِبَاهِ الْمُتَلَقِّي إِلَيْهَا أَوْ التَّشْدِيْدِ عَلَيْهَا^(٢٣)، زِيَادَةً عَلَى إِحْدَاثِ جَوْ نَعْمِي فِي النَّصِّ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَعْْمَلَ هُنَا - كَمَا عَمِلَ فِي نِصُوصِ أُدْبِيَّةٍ - عَلَى «تَأْكِيدِ حُضُورِ وَحْدَةِ أُسْلُوبِيَّةٍ وَدَلَالِيَّةٍ مِنْ أَجْلِ إِعْطَائِهَا طَابِعَ الْاسْتِمْرَارِيَّةِ فِي النَّصِّ»^(٢٤). وَحَفَلَتْ (مَنَاجَاةُ التَّائِبِيْنَ) بِالتَّكَرَّرِ الْاسْتِهْلَالِيِّ عِبْرَ لَفْظَةِ (إِلَهِي) الْمُتَكَرَّرَةِ ثَمَانِي مَرَاتٍ، مِمَّا عَمِلَ عَلَى خَلْقِ فِضَاءٍ حَوَارِيٍّ وَاسِعٍ تَعَدَّدَتْ مَشَاهِدُهُ بَعْدَ مَرَاتِ التَّكَرَّرِ، وَسَمَحَتْ سَعْتُهُ بِأَنْ يَأْخُذَ الْمُتَلَقِّي عَفْوِيًّا دَوْرًا فِيهِ، أَوْ أَنْ يَجِدَ نَفْسَهُ دَاخِلًا فِي فِضَاءِ النَّصِّ لِمَا تَحَقَّقَهُ لَفْظَةُ (إِلَهِي) بِوَسَاطَةِ وَظِيْفَتِهَا النَّدَائِيَّةِ مِنْ رَسْمٍ أَوْ تَصْوَرٍ مَشْهَدٍ حَوَارِيٍّ قَائِمٍ بَيْنَ طَرَفَيْنِ: الدَّاعِي (الْبَاثِ) وَمَنْ وَرَائِهِ (الْمُتَلَقِّي / الدَّاعِي)، وَالْمَدْعُو (اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى). فَضْلًا عَنِ مَا قَدَّمَهُ النَّدَاءُ فِي دَعْمِ التَّهَاسُكِ النَّصِّيِّ^(٢٥).

وَبَيَانِ مَا تَقَدَّمَ ذَكَرَهُ نَجْدَهُ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ((إِلَهِي أَلْبَسْتَنِي الْخَطَايَا ثَوْبَ مَدَنِيٍّ وَجَلَلْتَنِي التَّبَاعُدَ مِنْكَ لِبَاسٍ مَسْكَنِيٍّ وَأَمَاتَ قَلْبِي عَظِيْمُ جِنَايَتِي فَأَخِيهِ بِتَوْبَةٍ مِنْكَ يَا أَمَلِي وَبُغْيَتِي [...] إِلَهِي ظَلَّلَ عَلَى ذُنُوبِي غَمَامَ رَحْمَتِكَ وَأَرْسَلَ عَلَى عُيُوبِي سَحَابَ رَأْفَتِكَ إِلَهِي هَلْ يَرْجِعُ الْعَبْدُ الْأَبْقَى إِلَّا إِلَى مَوْلَاهُ أَمْ هَلْ يُجْبِرُهُ مِنْ سَخَطِهِ أَحَدٌ سِوَاهُ إِلَهِي إِنْ كَانَ النَّدْمُ عَلَى الذَّنْبِ تَوْبَةً فَإِنِّي وَعَزَّتْكَ مِنَ النَّادِمِينَ [...] إِلَهِي بِقُدْرَتِكَ عَلَيَّ تُبِّ عَيٍّ وَبِحِلْمِكَ عَنِّي اعْفُ عَنِّي وَبِعِلْمِكَ بِي ارْزُقْ بِي إِلَهِيَّاتِ الَّذِي فَتَحْتَ لِعِبَادِكَ بَابًا إِلَى عَفْوِكَ سَمِّيْتَهُ التَّوْبَةَ فَقُلْتَ تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نِصُوحًا [...] إِلَهِي إِنْ كَانَ فَبِحَ

الذَّنْبُ مِنْ عَبْدِكَ فَلْيَحْسُنِ الْعَفْوَ مِنْ عِنْدِكَ. إلهي ما أَنَا بِأَوَّلِ مَنْ عَصَاكَ، فُتِبْتَ عَلَيْهِ وَتَعَرَّضَ بِمَعْرُوفِكَ فَجُدْتَ عَلَيْهِ يَا مُجِيبَ الْمُضْطَرِّ، يَا كَاشِفَ الضَّرِّ)) (٢٦).

فإن قراءة أولية للنص توحى بالرتابة الناتجة عن تكرار (إلهي) ثماني مرات، لكن لو تأملنا عنوان النص (مناجاة التائبين) بثيمته المتصورة لرأينا فيه ما يشي بإزاحة شيء من تلك الرتابة، حتى إذا ما تلونا محتواه نجد ما يسوّغ ذلك التكرار ويزيح تلك الرتابة كلياً. بتعبير أوضح، لما كان الداعي في موضع التوبة، فلنا أن نعرف: التوبة مِمَّ؟ من الخطايا (وليست خطيئة واحدة) التي ألبسته ثوب المذلة، ومن الذنوب والعيوب ((ظَلَّلَ عَلَى ذُنُوبِي غَمَامَ رَحْمَتِكَ، وَأَرْسَلَ عَلَى عُيُوبِي سَحَابَ رَأْفَتِكَ)) فنلاحظ أن كلاً من الدلالة الصرفية والدلالة المعجمية بالوقت الذي أسهمتا في إثراء النص دلالياً، فقد كشفتنا عن عدد من مسوغات التكرار، فضلاً عن ما يحققه التكرار بوساطة تقوية النغم، وإسهامه في ربط الألفاظ بعضها مع بعض (٢٧).

والذي اسْتَشْعِرُهُ وهو بعض ما وشى به التكرار (مُسْفَرًّا) أن الداعي في موقف استذكار الذنوب والعيوب والخطايا، ومن ثم فإن هذا الموقف يتطلب التوسل والتخضع ومداومة السؤال بالتوبة والعَفْرُ وبها يوازي تلك الخطايا والذنوب، مع الإشارة إلى أن للمناجيات جوها النفسي والوجداني الخاص بها، أي أن المناجي يرتلها وقد عاش الهيام الروحي الخالص مع الذات المقدسة، وهذا الوجد الروحي يترك ظلاله بوساطة ألفاظ التقديس والتوسل الموقعة والمشحونة بحب الإله الذي بدعائه ومناجياته نعمة عظمى، وفيها الروح والراحة ((وَمِنْ أَعْظَمِ النَّعْمِ عَلَيْنَا جَرِيَانُ ذِكْرِكَ عَلَى أَلْسِنَتِنَا، وَإِذْنُكَ لَنَا بِدُعَائِكَ، وَتَنْزِيهِكَ وَتَسْبِيحِكَ)) (٢٨) ((وَفِي مُنَاجَاتِكَ رَوْحِي وَرَاحَتِي)) (٢٩).

ويمكن للمتلقي استشعار ذلك الجو الطقوسي بوساطة فضاء المشاهد التي جاءت بها أسبقة النص. فكأن هناك شريطاً يُعرض على مخيلة الداعي ومع كل موقف من مواقفه (صورة من صورهِ) دعاء (طلب توبة)، وكان الإمام زين العابدين عليه السلام اعتمد التكرار (إلهي + المضمون السياقي) لموازنة الخطايا ومن ثم الموازنة النفسية، فخوفه وهو في موضع التوبة كبير، وقلقه عميق، وهو يقرّ بأن لا ملاذ له إلا الله تعالى. وذلك القلق نستشعره عن طريق تكرار الاستفهام (هل) الذي اعتمده في قوله: ((إلهي هل يرجع العبد الأبق إلا إلى مولاه أم هل يجبره من سخطه أحدٍ سواه؟)). وكأني بالإمام عليه السلام يريد من وراء ذلك حمل الداعي إلى التفكير في أمره، والتدبر في عاقبته داعياً إياه إلى التوبة النصوح. ولعل في هذا شيئاً من الوظيفة التربوية للرسالة السجادية.

ثانياً: تكرار العبارة

لم يشغل هذا الضرب من التكرار مساحة واسعة من النص السجادي المدروس مثلما شغلها التكرار الاستهلاكي مثلاً، ولكن ارتأيت الوقوف عنده لما حققه من وظيفة فكرية ودلالية ذات قيمة عالية متأتية من قصدية في التفكير والبناء معا شكلت معلماً أسلوبياً من معالم النص السجادي الذي انماز بالتعاقد الوظيفي بين مستويات النص المنتجة لأدبيته.

ولا بأس من التنبيه على أنه ليس لي كشف ذلك التعاقد الوظيفي وقيمته، فضلاً عن خصيصته الأسلوبية باعتماد نص بعينه، وإنما ذلك يقتضي معاملة (أدعية الأيام) و (المناجيات) كل منهما على حدة على أنها وحدة نصية واحدة لما في ذلك التعامل من فسحة للمقارنة تمكنني من أن أبرز قيمة ذلك التكرار (تكرار العبارة) أدائياً.

ومن دراسة النص السجادي وجدت أن كلاً من أدعية الأيام والمناجيات قد احتفت بتكرار عبارة معينة ستكون هي محور الحديث وموضع الاستشهاد. والعبارة المعتمدة (المكررة) في أدعية الأيام هي (الصلاة على محمد وآل محمد) مع التنبيه على أن الصلاة على آل النبي مقرونة بالصلاة على النبي، عليه وعلى آله أفضل الصلاة وأتمّ التسليم.

صحيح أن هذه العبارة هي لازمة من لوازم الدعاء، بل هي شرط موجب من شروطه. فقد ورد في صحيح الخبر أنه «لا يزال الدعاء محجوباً حتى يصلى على محمد وآل محمد»^(٢٨)، وصحيح أنها تقال في معظم الأحوال بعفوية وأنها كثيرة التردد، وقد ألفتها الأسماع واعتادت عليها، غير أن الإمام زين العابدين عليه السلام أخرجها من منطقة المواضع المألوفة، وجعل منها منبهاً أسلوبياً ذا خصيصة ماثرة، ومحفراً ذهنياً للقارئ (الإيجابي). وجعل منها باعتماد فنية التركيب موزعاً دلالياً وإيقاعياً عمل على خلق وضع ذهني من شأنه أن يعطل الاستجابات الآنية وينتهي لاستقبال الوافد الجديد.

وبيان ذلك أجده في قصدية البناء ومهارة التوزيع للوحدات التكوينية للعبارة المقصودة في أثناء أيام الأسبوع. إذ إنه عليه السلام ذكر عبارة الصلاة على محمد وآل محمد في يومي الخميس والجمعة على وجه الخصوص بطريقة تختلف عن بقية الأيام. وللايضاح سأعرض العبارة المعنية فقط دون سياقها الذي وردت فيه ولكل الأيام ليتسنى لنا بعرضها الوقوف عند الفارق الذي أشرت إليه سلفاً.

يقول الإمام زين العابدين عليه السلام: دعاء يوم السبت: ((أَسْأَلُكَ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَيَّ مُحَمَّدًا وَآلَهُ))^(٢٩). دعاء يوم الأحد: ((فَصَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدًا وَآلَ مُحَمَّدٍ خَيْرَ خَلْقِكَ))^(٣٠). دعاء يوم الاثنين: ((فَأَسْأَلُكَ يَا مَنْ يَمْلِكُ الْحَاجَاتِ، وَهِيَ [...] أَنْ تُصَلِّيَ عَلَيَّ مُحَمَّدًا

وَأَلِّمُكُمْ ((وَأَلِّمُكُمْ))^(٣١). دعاء يوم الثلاثاء: ((اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ وَتَمِّمِ عِدَّةَ الْمُرْسَلِينَ وَعَلَى آلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ))^(٣٢). دعاء يوم الأربعاء: ((فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ، وَعَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ))^(٣٣). دعاء يوم الخميس: ((وَصَلِّ عَلَى النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ [...] صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ))^(٣٤). دعاء يوم الجمعة: ((صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ))^(٣٥).

بلحاظ ما تقدم عرضه يتضح أن طريقة البناء والعرض للعبارة المذكورة قد اختلفت في دعاء يومي الخميس والجمعة عن بقية الأيام. فقد جاءت في دعاء يوم الجمعة وقد انفصلت عن أي رابط (الفاء أو الواو) ودون أن تقترن العبارة بلفظة (اللهم) مثلا أو (أسألك أن) فقد جاءت في اليوم المذكور هكذا مجردة (صل على محمد وآل محمد) ويبدو أن العبارة بهذه التركيبة اتكأت على لهجة آمرة -مجازا- فيها إلحاح^(٣٦) يُراد منها التنبيه على شيء ما.

أما في دعاء يوم الخميس، فصحيح أن العبارة نُسجت على منوال أخواتها إلا أنها انمازت منهن بالتكرار، فقد وردت مرتين، فرقا عن بقية الأيام ومردّد ذلك عندي -والله أعلم- أنه ﷺ أراد أن يلفت العناية إلى فضل صلاة يوم الخميس لأنه يوم مبارك وليلة مباركة عند المسلمين. وأرى في طريقة الإتيان بالعبارة المذكورة في دعاء يوم الجمعة إشارة جلية إلى أهمية صلاة الجمعة وأفضليتها، وكأني بالإمام زين العابدين ﷺ قد استحضر الآية القرآنية الكريمة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(٣٧).

وإذا ما انتقلنا إلى المناجيات الخمس عشرة نجدهن قد احتفين بتكرار عبارة (يا أرحم الراحمين) في أربع عشرة مناجاة، أي باستثناء مناجاة واحدة فقط هي (مناجاة

الخائفين). وجاءت العبارة المكررة في نهاية النص تحديداً. أي أنه ﷺ جعل منها قفلاً أو لازمة ختامية أخذت دوراً إيقاعياً مائزاً تمثل باستثمار ما في النداء (المقترن بالعبارة موضع الشاهد) من سمة خطابية عالية^(٣٨). وقد كان على الرغم من بساطته مؤشراً أسلوبياً يخبر بنهاية النص. وجاء تعمد الإتيان بعبارة (أرحم الراحمين) مقرونة بـ (يا) النداء، لتوكيد حقيقتين: الأولى: هي التعبير عن شعور مستوطن في ذات الداعي؛ وهو التيقن بحقيقة رحمة الله، وتعدد صورها ومظاهرها. تلك الصور التي وزع ﷺ مكوناتها بوساطة تنوع عناوات المناجيات، واختلاف ثيابتها عن طريق أسيقة النص. وما إثباتها في نهاية النص إلا تشديد على أن مآل الرحمة ومرجعيتها النهائية إلى الله تعالى شأنه، مع الأخذ بالحسبان أن تكرار تركيب معين يأخذ مهمة التأكيد أو يوفر دلالة على تأكيد موقف ما^(٣٩). و«يوفر فرصة لتقليب فكرة ما على وجوهها المختلفة»^(٤٠). والحقيقة الثانية: ترتبط مع سابقتها، ومفادها أن رحمة الله مبذولة لمن يطلبها ويسعى لشموله بها دون تحديد معالم السعي فالأمر متروك للمتلقى ورؤاه، ولا يخفى ما في النداء من التعبير عن «الرغبة إلى الله تعالى وطلب الرحمة منه على وجه الاستكانة والخضوع»^(٤١). وأرى في اقتران (ياء) النداء بعبارة (أرحم الراحمين) كسفا عن تلك الرغبة، كما أن النداء يتضمن دعوة إلى حث (الداعي) على الدعاء وديمومته مع إعطائه بارقة الأمل بقرب الإجابة بوساطة تركيب (يا أرحم الراحمين).

وعوداً على ما سبق ذكره من أن مناجاة واحدة فقط خلت من عبارة (يا أرحم الراحمين) وهي (مناجاة الخائفين)، أرى أن لهذا الخلو ما يسوغه. فلو التفتنا إلى عنوان المناجاة لوجدنا فيه ما يشي بالقلق والاضطراب النفسي، وهو عادة ما يصاحب الخائف الذي تدور حوله ثيمة النص الرئيسة. وإذا ما انعمنا النظر في أسيقة النص الداخلية نجد فيها ما يؤكد حقيقة ذلك الشعور ومصداقيته من طريق ما يأتي:

١. المعاني التي حملتها تراكيبه، ومنها: ((إلهي أجزني من أليم غضبك وعظيم سخطك، يا حنان يا منان، يا رحيم يا رحمن، يا جبار يا قهار، يا غفار يا ستار، نجني برحمتك من عذاب النار، وفضيحة العار))^(٤٢).

٢. تنوع أدوات الاستفهام وكثرتها في النص، وتنوع أداة الاستفهام يُظهر ما في نفس الباحث من حيرة غالبية وقلق عام^(٤٣)، ومن ثم فإن غياب عبارة (يا أرحم الراحمين) أمر مقصود قدّم وظيفة دلالية كبرى لأنه بذكر رحمة الله تطمئن القلوب وتهدأ النفوس ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾^(٤٤) واطمئنان القلب يتعارض شعوريا مع حال القلق والحيرة التي هي عليها حال الخائف، ومن ثم فإن الغياب الصوتي مهّد لتشكيل إيقاعي (متخيل) وهذه المفارقة التنغيمية من شأنها أن تعطل آلية التواصل الآني وتحفز المتلقي ذهنياً وشعورياً للكشف عمّا وراء ذلك الغياب، وصولاً للقيمة الدلالية المنتجة لذلك الغياب. وهذه المفارقة الأدائية حققت عدولا أسلوبيا مثيرا نم عن وعي في التفكير والاختيار والتوزيع. وإن الوعي والقصد هما أول ظواهر الشعرية^(٤٥).

ولعل فيها تقدم عرضه مظهرا من مظاهر الشعرية وشاهدا لسحر البيان الذي كان وراء إنتاجها الوعي والقصدية، التي بعض ما يؤكد توافرها في النص السجدي موضوع الدراسة الإتيان بعبارة (يا أكرم الأكرمين) التي زيدت بعد عبارة (يا أرحم الراحمين) محور الحديث المتقدم.

والإتيان بعبارة يا أكرم الأكرمين في المناجاة الأخيرة حصرا (مناجاة الزاهدين) لم يكن اعتباطا، وإنما قصد إليه بعناية. فعلى الرغم من أن هذه العبارة لم ترد إلا مرة واحدة، جعل منها الإمام زين العابدين عليه السلام كلمة رئيسة في موقع متميز اتخذت

بروزا دالا يسترعي الوقوف عنده، وكانت ميدانا تطبيقيا يصدق عليه الرأي القائل إنه مهما كانت فاعلية التشديد على التكرار فإن النسيج الصوتي بعيد عن أن يُحصر في تأليفات متعددة لا غير، فإن (كيلو) من اللون الأخضر ليس أكثر اخضراراً من نصف (كيلو) كما يقول الرسامون^(٤٦).

وتأسيساً على ذلك يمكن لي وصف هذه العبارة أكرم الأكرمين بـ (الكلمة المؤسّسة) وذلك لفاعليتها في إنتاج سياق ذي كثافة دلالية. و «السياق مجهود إبداعي يصدر عن المبدع»^(٤٧). كما أن بعض فاعليتها يتشكل من المعنى المعجمي فضلاً عن الفضاء الصري لصيغة (أفعل التفضيل) وما يرافقهما من شعور سار يوحي بأن كل المسائل والحوائج التي طُرحت في النصوص السابقة مأمولة الإجابة مُيسّرة القضاء، فمرجعيتها الختامية هي عند أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين، فجاء توظيفها موقعياً مع ما تحمله من تنغيم إيقاعي لازمة ختامية لخاتمة المناجيات ومفتاحاً لدلالة عميقة يمكن تحديدها صوراً بمشاركة المتلقي الواعي من السياق الغائب الحاضر.

المستوى التركيبي

كل إبداع تجاوز وتغيير، وكل أثر أدبي يكشف غالباً عن أمرين: شيء جديد يقال، وطريقة قول جديدة^(٤٨). ذلك عن طريق التفنن في صياغة تراكيب ذات علاقات واعية، يسعى من ورائها صاحبها بتعمد إلى تحقيق الإبلاغ الفني بطريقة خارقة للمألوف من القواعد القارة في أذهان الجميع. أي الإتيان بما من شأنه أن يحقق عدولاً بالنسبة إلى معيار، أو كما يسميه (برونو) خطأً مقصوداً^(٤٩).

وعلى هذا يصدق الرأي القائل «ليست القيمة في المفردات ذاتها ومن حيث هي كذلك، ولا في النظام النحوي في ذاته ومن حيث هو كذلك لكنها في الاختيار الدقيق

بين المفردات والنظام النحوي، والكلمة في التركيب غيرها مجردة مفردة، لأنها مجردة مفردة لا هوية لها ولكن شخصيتها الدلالية تتميز عندما توضع في تركيب»^(٥٠). أي أن طبيعة التركيب هي التي تحدد قيمة اللفظة سلباً أو إيجاباً، «الرسالة ومحتواها سيفقدان خصوصيتهما المميزة والإجبارية إذا ما تغير عدد العناصر اللفظية ونظامها وبنيتها»^(٥١).

وتأسيساً على ما تقدم فإن فاعلية تلك التأثيرات تقوى وتزيد بفعل المشاكسة التي يمارسها المبدع مع قواعد التداول المركزية (المعروفة) وصولاً إلى الحدث الأدبي الذي يكمن في تجاوز الإبلاغ إلى الإثارة^(٥٢).

وبغية الكشف عن أمارات التجاوز على وفق الفهم المشار إليه فيما تقدم، أفق عند كل من أسلوب (الأمر) وأسلوب (الذكر والحذف) بتوظيفها الغائي المقصود لبيان براعة منتج النص في استثمارهما مشغلاً دالاً على قدرة التحكم في الأساليب اللغوية وتوظيفها بيانياً.

أولاً: الأمر

لما كانت النصوص السجادية متعددة الموضوعات، وذات مواقف مختلفة فمن الطبيعي أن تتعدد أساليب التعبير عن مضامينها المرتبطة بحاجات روحية وفكرية. ويعد أسلوب الأمر أحد أهم الأساليب المعتمدة في الهندسة البنائية لأسيقة النصوص السجادية.

والمتمحصر للنصوص المدروسة يرى أن الإمام زين العابدين عليه السلام أعطى لأسلوب الأمر قيمة وظيفية معنوية ودلالية. يُزاد عليها القيمة اللغوية التي أسهمت في تحديد ملامح الصورة المطلوبة لإصابة الغرض المقصود. وتتضح هذه

القيم بوساطة وجهتين شكلتنا خصيصة أسلوبية متميزة تتجلى بالتركيز على استعمال الأفعال المتعدية لمفعولين. واللافت للنظر منها الفعل (جعل) وبصيغ أمرية متلونة (اجعل، اجعلني، اجعلهما، اجعلنا...) فنرى الفعل (جعل) قد ورد في المناجيات أكثر من عشر مرات، وورد متواليا في أدعية الأيام - السبعة - ابتداء من (دعاء يوم الأحد) وانتهاء بـ (دعاء يوم الجمعة) يعني باستثناء (دعاء يوم السبت). وثانية أقول باستثناء (يوم السبت) لماذا؟ سؤال يستحق التأمل والإجابة.

بعيدا عن تقويل النص وابتعادا عن أن ينحى البحث منحى آخر أقول: ربما إن الذي وراء غياب الفعل (جعل) من دعاء يوم السبت تحديدا مرتبط بعلّة كونية (علّة خلق الكون)، فالرأي الثابت والمؤكد بالنصوص القرآنية أن الله سبحانه وتعالى خلق الخلق في ستة أيام، ومصدق ذلك قوله تعالى ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَلَئِنْ قُلْتُمْ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾^(٥٣) وقوله تبارك وتعالى ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَسُئِلَ بِهِ خَيْرًا﴾^(٥٤).

وقد ذهبت أشهر الآراء وأكثرها إلى أن الله سبحانه وتعالى بدأ بالخلق يوم الأحد وانتهى منه يوم الجمعة^(*). ولعل في خلو (دعاء يوم السبت) من فعل (الجعل) ما يشير إلى تلك الحقيقة الكونية. آخذين بالحسبان إن معنى جعل: صنع^(٥٥) وتسليما بالحقيقة القائلة إن الله تعالى لم يصنع شيئا يوم السبت لانتهاء الخلق كما تقدم، فكان غياب هذا (جعل) لغياب ذلك. والله أعلم. وبيانا لما تقدم نقف عند (دعاء يوم الجمعة) الذي يقول الإمام عليه السلام فيه: ((اللَّهُمَّ تَبَتَّنِي عَلَى دِينِكَ مَا أَحْيَيْتَنِي، وَلَا تُزِغْ قَلْبِي بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنِي وَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً، إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ، صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ

مُحَمَّدَ وَاجْعَلْنِي مِنْ أَتْبَاعِهِ وَشِيعَتِهِ وَاحْشُرْنِي فِي زُمْرَتِهِ وَوَفَّقْنِي لِأَدَاءِ فَرَضِ الْجُمُعَاتِ،
وَمَا أَوْجَبَتْ عَلَيَّ فِيهَا مِنَ الطَّاعَاتِ، وَقَسَمْتَ لِأَهْلِهَا مِنَ الْعَطَاءِ فِييَوْمِ الْجَزَاءِ، إِنَّكَ
أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ))^(٥٦). ومثل ذلك ما نجده في (مناجاة المحبين) التي يقول فيها:
((اللَّهُمَّ اجْعَلْنَا مِنْ دُجَاهِهِمُ الْارْتِيَاخِ إِلَيْكَ وَالْحَيْنِ، وَدَهْرُهُمُ الرَّفْرَفَةَ وَالْأَيْنِ، جِبَاهَهُمْ
سَاجِدَةً لِعَظَمَتِكَ [...] وَأَنْ تَجْعَلَكَ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا سِوَاكَ وَأَنْ تَجْعَلَ حُبِّي إِيَّاكَ قَائِداً إِلَى
رِضْوَانِكَ، وَشَوْقِي إِلَيْكَ ذَائِداً عَنْ عِصْيَانِكَ، وَأَمْنُنْ بِالنَّظَرِ إِلَيْكَ عَلَيَّ، وَأَنْظُرْ بَعَيْنِ
الْوُدِّ وَالْعَطْفِ إِلَيَّ، وَلَا تَصْرِفْ عَنِّي وَجْهَكَ، وَاجْعَلْنِي مِنْ أَهْلِ الْإِسْعَادِ وَالْحُطْوَةِ
عِنْدَكَ، يَا مُجِيبُ، يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ))^(٥٧).

بلحاظ طريقة عرض النصوص المتقدمة يرى الباحث أن اختيار الإمام عليه السلام للفعل كان مقصوداً (غائياً) يريد به توسل قوة الفعل على العمل (التعدية إلى مفعولين) دليلاً لبيان قدرة الخالق تبارك وتعالى وتمكنه على تلبية الحاجات، وفي هذا بيان (ضمني) لرحمته التي تبعث الرجاء عند صاحب الدعاء والأمل في الاستزادة طمعاً في نيل سؤلته.

وحملت لنا (مناجاة المطيعين لله) شاهداً على ما تقدم ذكره. وللباحث رغبة شديدة في التنبيه إلى عنوان النص، مناجاة (المطيعين لله) فهي المناجاة الوحيدة التي أضيف فيها اسم الله إلى اسمها فرقا عن جميع عنوانات المناجيات الأخرى. ومرد ذلك عندي أن الإمام زين العابدين عليه السلام أراد التنبيه والتوجيه إلى حتمية جعل الطاعة لله تبارك وتعالى من دون سواه، أي أن تكون جميع العبادات والمعاملات تصب في طاعة الله. وما إضافة لفظ الجلالة إلى العنوان إلا تأكيد لذلك. وصحيح أن بقية المناجيات يصح أن يقرن اسم الله بها كأن تكون (مناجاة التائبين لله أو الذاكرين لله أو الشاكين لله أو المفتقرين لله أو... الخ)، وهي كلها مقبولة وتحمل دلالات سياقية بيّنة، غير

أن التأمل في عنوانات المناجيات يقودنا إلى نتيجة واحدة مفادها أنها كلها تصدر عن طاعة الله أو تدور في فلكها، آخذين بالحسبان أن طاعة الله تعني العمل بما أمر به والامتناع عما نهى عنه. وما صورة التائبين أو المحبين أو الذاكرين أو الخائفين أو... الخ، إلا وجه من أوجه طاعة الله تبارك وتعالى. ثم إن دراسة النصوص السجادية كشفت عن أن كل عنوانات المناجيات كانت مفاتيح لدلالة مركزية واحدة هي (طاعة الله). يقول الإمام زين العابدين عليه السلام في مناجاة (المطيعين لله): ((اللَّهُمَّ أَهْمْنَا طَاعَتَكَ، وَجَنَّبْنَا مَعْصِيَتَكَ، وَيَسِّرْ لَنَا بُلُوغَ مَا نَتَمَنَّى مِنْ ابْتِغَاءِ رِضْوَانِكَ، وَأَحْلِلْنَا بُحْبُوحَةَ جَنَّاتِكَ، وَاقْشَعِ عَن بَصَائِرِنَا سَحَابَ الْارْتِيَابِ، وَاكْشِفْ عَن قُلُوبِنَا أَغْشِيَةَ الْمَرِيَةِ وَالْحِجَابِ، وَأَزْهِقِ الْبَاطِلَ عَن ضَمَائِرِنَا، وَأَثْبِتِ الْحَقَّ فِي سَرَائِرِنَا، فَإِنَّ الشُّكُوكَ وَالظُّنُونِ لَوَاقِحُ الْفِتَنِ، وَمُكَدَّرَةٌ لِّصَفْوِ الْمَنَاحِ وَالْمَنِّ. اللَّهُمَّ أَحْمِلْنَا فِي سُنَنِ نَجَاتِكَ، وَمَتَّعْنَا بِلَذِيذِ مُنَاجَاتِكَ، وَأُورِدْنَا حِيَاضَ حُبِّكَ، وَأَذِقْنَا حَلَاوَةَ وُدِّكَ وَقُرْبِكَ، وَاجْعَلْ جِهَادَنَا فِيكَ، وَهَمَّنَا فِي طَاعَتِكَ، وَأَخْلِصْ نِيَاتِنَا فِي مُعَامَلَتِكَ، فَإِنَّا بِكَ وَلَكَ، وَلَا وَسِيلَةَ لَنَا إِلَيْكَ إِلَّا أَنْتَ))^(٥٨).

فقرء النصوص المتقدمة تُفصح عن كيفية الاشتغال المعتمدة لدى الإمام عليه السلام التي تعد أحد المعالم المستخدمة في هذا الأسلوب وقد شكلت خصيصة مائزة، نصل من طريقها إلى معرفة القيمة الوظيفية الثانية لأسلوب الأمر وقد سبقت الإشارة إليها، وهي علاوة على تداخلها مع سابقتها في (القيمة الأدائية) إن صح القول فإنها تنماز بتوظيف أفعال الأمر توظيفا اتشح بالوجدانية (الروحانية)، يتجسد ذلك التوظيف بشكل جلي في أدعية الأيام التي نجد فيها الإمام زين العابدين عليه السلام يتفنن في عرض الأفعال وتوظيفها، فهو يقول في: دعاء يوم الاثنين: ((اللَّهُمَّ أَوْلِيَّي فِي كُلِّ يَوْمٍ اثْنَيْنِ نَعْمَتَيْنِ مِنْكَ ثِنْتَيْنِ))^(٥٩). دعاء يوم الثلاثاء: ((وَهَبْ لِي فِي الثَّلَاثَاءِ ثَلَاثًا))^(٦٠). دعاء يوم الأربعاء: ((اللَّهُمَّ أَفْضِ لِي فِي الْأَرْبَعَاءِ أَرْبَعًا))^(٦١). دعاء يوم

الخميس: ((اللَّهُمَّ اقْضِ لِي فِي الْخَمِيسِ خَمْسًا لَا يَتَّسِعُ لَهَا إِلَّا كَرَمُكَ وَلَا يُطِيقُهَا إِلَّا نِعْمُكَ)) (٦٢).

وقد قرأنا النصوص موضع الشاهد فالباحث يوجه عناية المتلقي عند قراءته لأدعية الأيام للالتفات إلى فنية التركيب في توظيف الأفعال الأمرية وصياغتها التي عرضها الإمام عليه السلام بطريقة (بنائية - تنغيمية) تشوق السائل وتحفزها إلى إعادتها يومياً، مولدة في نفسه شعور الاستئناس بالاطمئنان والإجابة باعثة الرغبة في التواصل الروحي، وهي خطوة من خطوات التهذيب النفسي، وهذا من دون شك من أهداف الرسالة السجادية.

أزيد على ذلك أن طريقة العرض نفسها قصد ان تكون جمالية / تشويقية، فالوقت الذي يسأل فيه مسألتين (يوم الاثنين) نجده عليه السلام يسأل في الثلاثاء ثلاثاً، وفي الأربعاء أربعاً، وفي (يوم الخميس) مع انه يسأل خمسا لكنه عليه السلام يعرضها بطريقة سعى بوساطتها كسر رتابة التردد مع تهيئة نفس المتلقي بتوقع الجديد، ذلك تحقق بإضافة تركيب جديد، اعني عبارة ((لَا يَتَّسِعُ لَهَا إِلَّا كَرَمُكَ وَلَا يُطِيقُهَا إِلَّا نِعْمُكَ)). هذا التركيب فتح الباب للعدول عما ألفناه في أدعية الأيام السابقة، وذلك بمفاجأة المتلقي بصياغة جديدة خرقت المتوقع وكسرت رتابة التكرار، هذه المفاجأة تحققت في (دعاء يوم الجمعة) بطريقة (قصدية) جاءت متوافقة والأعمال المتعددة ليوم الجمعة. التي إن عددها ولدت جوارتياً، وربما مملاً، فلذلك جاءت المطالب إجمالاً مصوغة بقوله عليه السلام ((وَوَفَّقْنِي لِأَدَاءِ فَرَضِ الْجُمُعَاتِ، وَمَا أَوْجَبَتْ عَلَيَّ فِيهَا مِنَ الطَّاعَاتِ)) (٦٣).

مما تقدم نلاحظ أن الإمام عليه السلام بنى النص بناء منظماً بوحدات تركيبية موزعة بقصدية مسوغة، وعلى وفق رؤية ناضجة في استثمار المساحات البنائية واشغالها بما

يثرى الدلالة المنتجة، وقد حققت هندسته البنائية عدولا أسلوبيا مُتَّجاً علامات جمالية تستدعي الالتفات إليها.

ثانيا: الذكر والحذف

يُعدّ الذكر قالب المعاري في الجملة العربية التي تقوم على المسند والمُسند إليه. هذا في الأصل، ولكن أحيانا يجيء الخطاب خارجا عن هذا الأصل، وهذا الخروج مرتبط بـ (مقتضى الحال). أعني أن الخروج يكون مقرونا بالغرض من الخطاب وموضوعه ومناسبته، زيادة على تمكن صاحبه من التفنن في استخدام الأساليب اللغوية بما يخدم غاية الخطاب، و ذلك الخروج يجعل النصوص تتمتع بالصفة الأدبية، أو يمكن وسمها بأنها (بلاغية).

وواحد من أوجه الخروج هذه هو أسلوب (الذكر والحذف)، لأنها «يمثلان ظاهرتين أسلوبيتين تقومان على تفجير شحنات فكرية لدى المتلقي بهدف إحداث (صدمة) لغوية عند الطرف المستقبل وجعل ذهنه في حالة استنفار دائم»^(٦٤). على أن نستحضر في الأذهان «أن متطلبات السياق هي المحددة لأهمية كل من الذكر والحذف»^(٦٥). بمعنى آخر إن المنشئ يعتمد إلى الذكر والحذف ليحدث عدولا مسوِّغا يسهم في بناء أدبية النص، فلجوء المنشئ إلى الحذف (حرفا كان أم جملة) إنما يقع في النص ضمن معادلة مفترضة (إبعاد تركيبى مع استدعاء ذهني - خيالي لإنتاج دلالي) وهو على ما يرى الجرجاني (عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فأنت ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجذك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بيانا إذ لم تبين)^(٦٦). وعلى هذا فالحذف ما لم يكن قصديا فهو لون من العجز وضرب من العبث في التركيب.

ولأسلوب (الذكر والحذف) حضور واضح في النصوص المدروسة، جاء بوظائف تعددت بتعدد أنماط الحذف وغايات الذكر، ويمكن بيان ذلك بوساطة التفصيل الآتي: يأخذ الحذف أنماطاً متعددة. فمنه ما تمثل في حرف أو كلمة أو جملة. فمن أنماط حذف الحروف في النصوص السجادية المدروسة ما نجده في (دعاء يوم الخميس) الذي يقول الإمام زين العابدين عليه السلام فيه: ((أَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ اللَّيْلَ مُظْلِمًا بِقُدْرَتِهِ وَجَاءَ بِالنَّهَارِ مُبْصِرًا بِرَحْمَتِهِ وَكَسَانِي ضِيَاءَهُ وَأَتَانِي نِعْمَتَهُ))^(٦٧). وتقدير الكلام: الحمد لله الذي أذهب [عنا] الليل مظلماً بقدرته، وجاء [لنا] بالنهار مبصراً برحمته. ودليل الباحث إلى ذلك، يستمده من القرينة التي جاءت في الفقرة التالية للنص المذكور ((وَكَسَانِي ضِيَاءَهُ وَأَتَانِي نِعْمَتَهُ)) بلحاظ التخصيص المتحصل من اقتران الضمير (ياء المتكلم) بكل من الفعلين (كسا، وآتى) وبما يحمل هذا التخصيص من إشارة إلى شمول المتحدث (الداعي) بانتفاعه بنعمة الضياء.

ومما تجدر الإشارة إليه، هو أنني اعتمدت تقدير (عنا) وليس (عني) وقدرت (لنا) دون (لي) والتقدير الثاني لكلا الموضوعين يتوافق دلالياً وتركيبياً مع (كساني) و (أتاني) علاوة على انسجامهما مع الفضاء الصرفي لهما. وعندني لذلك التقدير ما يسوغه. لو كان التقدير (عني) و (لي) لكان في ذلك ما يوحي أو يوهم بتحجيم لقدرة الله تعالى شأنه وتحديدًا لرحمته، ولما كان الواقع خلاف ذلك جعلت التقدير (عنا) و (لنا) لما فيه من شمولية واتساع تتناسب وحقيقة المقام.

والمستشفُّ من النص المتقدم أن الحذف حقق عدولاً أسلوبياً شكلاً دعامة من دعائم تمييز الأسلوب بخلق فضاء ذهنيًا وتصورياً أوسع مما يحققه النص لو صُرح بهذا المقدر بمعنى أن الإمام عليه السلام بهذا الحذف وسَّع فضاء النص وأضفى عليه شيئاً من الامتداد أو (الشمولية) وبما يمكن المتلقي من استشعار اللامحدودية وبها

يتناسب مع القدرة والرحمة الإلهية، فجاء الحذف أبلغ بيانا وأعمق دلالة. وحقق الإمام زين العابدين عليه السلام مفاجأة أو عدولا أسلوبيا كان بمنزلة (صدمة ذهنية)، ذلك من الحذف الذي تعمدته عند طريق الإتيان بفعل الأمر (صل) دون اقترانه بمتعلق (رابط لفظي) كما اعتدنا ملاحظته و (ملازمته) في جميع أدعية الأيام.

والمجيء بهذه الكيفية حقق غايتين، سأبينهما بعد الإتيان بالشاهد الذي حمه لنا (دعاء يوم الجمعة) الذي يقول الإمام عليه السلام فيه: ((اللَّهُمَّ ثَبِّتْني عَلَى دِينِكَ مَا أَحْيَيْتَنِي، وَلَا تُزِغْ قَلْبِي بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنِي، وَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً، إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ، صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ وَاجْعَلْني مِنْ أَتْبَاعِهِ وَشِيعَتِهِ وَاحْشُرْني فِي رُؤْمَتِهِ وَوَفَّقْني لِأَدَاءِ فَرَضِ الْجُمُعَاتِ))^(٦٨). إذ يتضح من النص المتقدم وباعتماد الهيكلية البنائية لعبارة الصلاة على محمد وآل محمد مع استحضار هيكلية العبارة في الأيام الأخر بأن هناك حذفاً مقصوداً (غائياً) تعمدته الإمام عليه السلام لغاية فكرية - دلالية أراد إيصالها إلى المتلقي. وبمقارنة العبارة - موضع الشاهد - مع قريناتها في أدعية الأيام الأخر نصل إلى أن هناك أكثر من احتمال يصح أو يُقبل لسد الفراغ (الحذف) الذي استعمله الإمام عليه السلام ك (شفرة أسلوبية) تستوقف المتلقي لإثارته ذهنياً. فيمكن أن يكون الحرف المحذوف هو حرف (الواو). أو لفظة (اللهم). وتكون عبارة (أسألك أن تصلي) احتمالاً مقبولاً. كما يمكن أن يكون الحرف المحذوف هو حرف (الفاء) وهو الاحتمال الأرجح كما أرى باعتبار السياق الذي ورد فيه الشاهد.

وأرى في هذا الحذف الذي تحقق في دعاء يوم الجمعة حصراً فارقاً أسلوبياً قائماً على عمق دلالي ينوه بفضل الصلاة وعظيم ثوابها في هذا اليوم المبارك - وقد جرى بيانه في مبحث تكرار العبارة - وأرى فيه مصداقاً لقول الجرجاني: «رُبَّ حَذْفٍ هُوَ قِلَادَةُ الْجَيِّدِ وَقَاعِدَةُ التَّجْوِيدِ»^(٦٩).

أما المواضع التي ورد فيها أسلوب (الذكر) بطريقة موظفة بلاغياً ودالياً فهي الأخرى متعددة، وقد أضفت فضاء إيجائياً عمل على إدامة الإحساس بالتواصل الشعوري بين النص ومتلقيه، ولنا أن نعلم ما جاءت به (مناجاة المعتصمين) شاهداً على ما تقدم ذكره، يقول فيها الإمام زين العابدين عليه السلام: ((وَلَكَّ أَسْأَلُكَ بِأَهْلِ خَاصَّتِكَ مِنْ مَلَائِكَتِكَ، وَالصَّالِحِينَ مِنْ بَرِيَّتِكَ، أَنْ تَجْعَلَ عَلَيْنَا وَقِيَّةً تُنَجِّنَا مِنَ الْهَلَكَاتِ، وَتُجَنِّبَنَا مِنَ الْآفَاتِ، وَتُكِنُّنَا مِنْ دَوَاهِي الْمَصِيبَاتِ))^(٧٠).

إذ نرى أنه عليه السلام ذكر ما لو أنه حُذِفَ لما فسد المعنى، وذلك في قوله (ولك أسألك) فلو حُذفت (لك) لبقى التركيب تاماً مع استيفاء المعنى وتحقيق الدلالة. ولكن علّة الذكر تكمن في أن الإمام عليه السلام يريد بتوظيف أسلوب الذكر تعظيم شأن المذكور عز شأنه مُعبّراً عنه بكاف الخطاب الذي عمل على «دخول المرجع إلى دائرة الفخامة نتيجة لتحويل عملية المواضعة من الاسم الصريح إلى ما يدل عليه»^(٧١).

وأرى في هذا اللون من (الذكر) أنه يعمل على تعميق الشعور الذي يشي بالعجز والضعف من جهة، وبالطمع والرغبة في نيل المسألة من جهة أخرى من طريق تأكيد القصدية في السؤال التي حققت تكثيفاً دلالياً بفضل فنية الصياغة (لك أسألك)، وهذا التكثيف يوحى بقصر المرجعية إلى طرف محدد بعينه، يدعم ذلك ويؤكد تلك القصدية ما جاء في (مناجاة المريدين) التي جاءت متضمنة لقوله عليه السلام ((فَأَنْتَ لَا غَيْرُكَ مُرَادِي، وَلَكَّ لَا لِسِوَاكَ سَهْرِي وَسُهَادِي))^(٧٢). مما كشف عن براعته في توظيف الضمير توظيفا فكرياً ودالياً مع الأخذ في الحسبان الدور الجوهرية الذي تقوم به الضمائر في النسيج النحوي، فهي خلافاً لكل الأسماء المستقلة الأخرى كيانات نحوية وعلائقية خاصة^(٧٣).

وحققت (مناجاة المحبين) عدولا أسلوبيا مائزا بوساطة اعتماد أسلوب (الذكر) الذي وظفه المنشئ عليه السلام توظيفا فكريا ينم عن وعي وحسبان، ذلك بإدخال اسم الإشارة (ذا) على الاسم الموصول (الذي) مع إمكانية حذف الأول والإبقاء على سلامة المعنى والمبنى. علما بأنه تحقق مثل هذا فعلا، أعني حذف اسم الإشارة في موضع مشابه لموضع الشاهد، ذلك هو ما جاءت به (مناجاة الراجين) التي يقول الإمام عليه السلام في أحد مقاطعها: ((إلهي مَنْ الَّذِي نَزَلَ بِكَ مُلْتَمِسًا قِرَاكَ فَمَا قَرَيْتَهُ؟ وَمَنْ الَّذِي أَنَاخِبِيكَ مُرْتَجِيًا نَدَاكَ فَمَا أَوْلَيْتَهُ؟))^(٧٤).

وليس من شك بأن المقطع المذكور تام المعنى سليم المبنى. على حين نجد أنه عليه السلام تعمد ذكر اسم الإشارة (ذا) في المقطع -موضع شاهد (الذكر)- الذي جاءت به (مناجاة المحبين) التي يقول عليه السلام فيها: ((إلهي مَنْ ذَا الَّذِي ذَاقَ حَلَاوَةَ مَحَبَّتِكَ، فَرَامَ مِنْكَ بَدَلًا؟ وَمَنْ ذَا الَّذِي أَنَسَ بِقُرْبِكَ، فَأَبْتَغَى عَنْكَ حَوْلًا؟))^(٧٥).

وقراءة ثانية للمقطع (مناجاة المحبين) تمكن القارئ المشارك من رصد القيمة الدلالية التي أضافها أسلوب الذكر (ذا) على ثيمة النص. تلك القيمة التي يمكن كشف تجلياتها باعتماد عنوان النص (مناجاة المحبين) الذي أنتج منه الإمام عليه السلام وحدة دلالية فاعلة تركت آثار فاعليتها على الهندسة البنائية لأسبقة النص.

بيان ذلك نجده عبر المقارنة بين العنوانين (عنوان النص المعتمد في (الذكر) (مناجاة المحبين) وبين النص المقابل المعتمد في (الحذف) (مناجاة الراجين). ففي قول (المحبين) ما يفصح عن تحقق الحب في صدور المحبين، أي أنه واقع فعلا (موجود) عزز ذلك التصور هيمنة الأفعال الماضية في أبنية النص. أما في لفظة (الراجين) ففيها ما يشي بوجود شيء ما متوقع الحصول. أي فيها (الراجين) ما يبنىء أو يُشعر بالتأمل والتوقع، يعني أشياء يرجى تحقيقها، فهي ليست لها وجود

على أرض الواقع (غير متحققة). ومن ثم فإن ذكر اسم الإشارة (ذا) في مناجاة المحبين ما يشير إلى ذلك المتحقق فعلاً (الحب). والإتيان به مع أداة الاستفهام (مَنْ) أراه قد خرج للتعجب. أي كأني بالإمام عليه السلام يتعجب من هذا الذي ذاق محبة الله ويروم منه بدلاً، ويعجب من الذي يأنس بقربه تعالى وبيتغي عنه حِوَلًا. أما غياب اسم الإشارة في (مناجاة الراجين) فكأني بالإمام عليه السلام وظف هذا الغياب إشارة منه إلى غياب الأفعال (المطالب) المرجوة، حتى وإن كان الغياب أنياً. وصحيح أن التركيب المعتمد في مناجاة الراجين وهو مقترن مع (مَنْ) الاستفهامية خرج للإنكار أي (الاستفهام الإنكاري) إلا أنه مع ذكر (ذا) في (مناجاة المحبين) حمل دلالة الاستغراق في الإنكار. وهذا الذكر يتوافق دلالياً مع عنوان النص وثيمته معاً.

المستوى الدلالي

معروف أن اللغة هي ملكية مشاعة للجميع، وهي بهذا الوصف «أداة غير فاعلة من أدوات الأمة»^(٧٦). لكن، إذا ما أُريد تفعيل هذه الأداة مع الرغبة في تحقيق خصوصية في آلية التفعيل، فعند ذلك يمكن (للكلام) أن يكون صورة لذلك التفعيل أو وجهها له، بوصفه نشاطاً فردياً يتمتع به هذا الشخص أو ذلك ويتصرف به على وفق مشيئته، وهذه المشيئة مرتبطة ارتباطاً دينامياً بالرصيد اللغوي، وبالقدرة والكيفية على التصرف بهذا الرصيد.

وبغية معرفة المستوى الدلالي، والوقوف عند قيمه الوظيفية، نتناوله متجلباً في أهم الصور البلاغية المتحقق فيها ذلك التوظيف القائم على التشارك العلائقي، والمتج لفضاءات مشتتة على قيم فكرية وجمالية. وبعض ذلك نرصده ونتابعه في:

أولاً: المنجز الاستعاري

لقد جاءت النصوص السجادية بمجازات استعارية متعددة منحت المتلقي فرصة المشاركة والتمتع بدافع الإيحائية التي خلفتها التراكيب المعتمدة في إنتاج الاستعارة. آخذين في الحسبان أن قيمة الاستعارة مرهونة بشدة الصدمة ودرجة التوتر المتحققة لدى المتلقي والمتولدة من حجم المفارقة بين ما هو قار في الأذهان، وبين الجديد وغير المتوقع. وهذه المفارقة هي تحصيل الخرق لقانون اللغة^(٧٧). وهنا تتجلى قدرة الأديب المبدع على الإنتاج الاستعاري بإنزال الدهشة في نفس المتلقي بوساطة تشغيل القواعد اللغوية، واستثمار نتائج هذا التشغيل بما يحققه من علائقية في إنتاج قيم جمالية تصنع لنفسها محطة للوقوف عندها بوصفها خصيصة أسلوبية؛ لأن الأسلوب الاستعاري هو الذي لا يمكن أن يستعيره المرء من غيره وهو آية الموهبة^(٧٨). وقد حملت (مناجاة العارفين) واحدة من تلك المجازات التي جاءت على سبيل الإستعارة المكنية، فقد جاء في ضمنها: ((إلهي فأجعلنا من الذين ترسخت أشجار الشوق إليك في حدائق صدورهم، وأخذت لوعة محبتك بمجامع قلوبهم، فهم إلياؤكار الأفكار يآوون، وفي رياض القرب والمكاشفة يرتعون، ومن حياض المحبة بكأس الملاحظة يكرعون))^(٧٩).

إذ يقدم لنا الإمام زين العابدين عليه السلام في النص المتقدم أكثر من صورة فياضة بالمعاني الموحية من خلال التراكم الاستعاري (المكني) الذي اعتمده في إيصال المفهوم الدلالي، موظفا كلا من الأثر الصوتي (السجع) المتحقق من التنغيم الموسيقي المشترك بين كل فقرتين أو ثلاث على حدة، علاوة على التركيب اللغوي (اختيارا وتوزيعا) الذي بوساطته عرض المعنى بطريقة تجاوزت المرجعيات القارة في الأذهان مما أعطى فرصة للتأمل والتخيل عن طريق الأسئلة المستحدثة في ذهن المتلقي عند

القراءة. فسؤاله ﷺ أن يكون من المشتاقين لله جلّ شأنه قدّمه لنا بطريقة عطلت المدارك الآنية للمتلقي بخرقها للمألوف والمتداول من الصيغ التعبيرية، واعتماد الأسلوب المجازي الذي جاء على سبيل (الاستعارة المكنية) حيث مثل الشوق لله بالحدائق أو الرياض، وقد حذفها وجاء بلازمة من لوازمها وهي (الأشجار). ثم نجد لذلك الشوق ولذلك الحب الإلهي تعضيداً دلالياً جاءت به الفقرة الثانية: ((وَأَخَذَتْ لَوْعَةً مَحَبَّتِكَ بِمَجَامِعِ قُلُوبِهِمْ)) وهي فقرة استوفت بنفسها غرضاً دلالياً، إذ مكنتنا ﷺ من استشعار لوعة الحب ليس من خلال الأخذ بالقلوب فحسب، بل بمجامع القلوب أيضاً، وفي ذلك بيان وتأكيد لكبر اللوعة وعمقها.

ثم ينقلنا ﷺ إلى صورة جديدة يحققها بوساطة التوظيف البنائي والتعلق الدلالي الحاصل بين (الأوكار) و (الإبواء) فجعل من الأوكار بما تحمله من معاني السكينة والاطمئنان والملاذ المقصود، مأوى للتفكير لحاجة الأخير إلى الهدوء والتأمل فكان تلك لهذا.

وتلك الصورة جاءت عن طريق اعتماد (المجاز الاستعاري - المكني) وذلك بتشبيه الأفكار بالمحطات أو المنازل الآمنة التي هي مواضع السكن المرغوب فيها لطالبه وأليفه، وقد حذفها وجاء بلازمة من لوازمها وهي (الأوكار).

وأود الإشارة هنا إلى التقارب الدلالي بين (الرياض والحياض) وبين (القرب والمحبة) وبين (يرتعون ويكرعون)، فهذا الترابط والتداخل البنائي والدلالي شكّل لوحة يجلو الوقوف عندها للتأمل حتى ليرجو المتأمل أن يعيشها على وجه الحقيقة لما أنتجه التشكيل المعتمد في بناء الصورة الاستعارية من حركية كأنها ماثلة للعيان، فجعل القرب والبوح الصادق بالمكنون مرتعا تطيب عنده الإقامة، ويزيدها طيباً الارتواء من حياض المحبة.

ويرى الباحث أنه لا بد من الوقوف قليلا لتأمل قوله عليه السلام: ((كَأْسُ الْمَلَأَفَةِ))
ففيه صورة مجازية مثيرة، فعلى الرغم من الاختزال التركيبي ينم السياق عن القدرة
وعن حسن الاختيار للألفاظ من جهة وربطها بعلاقتي واعية من جهة أخرى،
ولاسيما أن براعة التركيب قد تضيفي (الفضيلة) على الصيغة المعجمية^(٨٠).

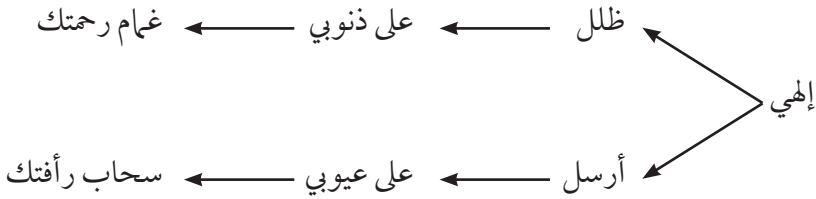
وأحسب أن المجاز الاستعاري المتحقق في (حياض المحبة) و(كأس الملاطفة)
قد أسهم في إظهار تلك الفضيلة التي تتجلى ببراعة التشكيل وانسجامه، إذ شبه
عليه السلام الملاطفة بالشرب الذي حذفه، وذكر لازمة من لوازمه وهي (الكأس). ولا
يخفى على المتلقي الواعي اشتراك اللفظتين (الكأس والملاطفة) بالانسجام الدلالي
وتوافقه الذي يدور حول مفهوم واحد هو (الرفقة). ولعل في إبراز المعاني العقلية
بصورة حسية ما يدفع المخاطب إلى الانتباه على التجميل. وفيه أيضا وجه من أوجه
كمال البيان^(٨١).

وقد توافرت كل من (الاستعارة المكنية) و (الاستعارة التصريحية) في نص
واحد تجسدت فيه براعة التصوير الإيحائي، وذلك ما تقدمه (مناجاة التائبين) التي
يقول الإمام زين العابدين عليه السلام فيها: ((إِلَهِي أَلْبَسْتَنِي الْخَطَايَا نَوْبَ مَذَلَّتِي، وَجَلَّلَنِي
التَّبَاعِدُ مِنْكَ لِبَاسَ مَسْكَنَتِي [...] إِلَهِي ظَلَّلْ عَلَيَّ ذُنُوبِي غَمَامَ رَحْمَتِكَ، وَأَرْسِلْ عَلَيَّ
عُيُوبِي سَحَابَ رَأْفَتِكَ))^(٨٢).

فالمجاز الاستعاري في النص المتقدم يحمل خصيصة أسلوبية بانزياحية عالية،
وذلك بوساطة التداخل والتشارك بين نوعي الاستعارة (المكنية والتصريحية) فقد
وُظفت كلتاها بطريقة جاءت مزدانة بحركية أضفت على النص سعةً في الفضاء
الدلالي من طريق التداخل الاستعاري في الصورة الواحدة في ضمن الفقرة الواحدة
من جهة، وعن طريق التشخيص والتجسيد اللذين اعتمدهما الإمام عليه السلام مما أعطيا

لمسة مسرحية (حركية) تشد المتلقي للتفاعل والتواصل من جهة ثانية. وكان ذلك بجعل الخطايا وكأنها ماثلة للعيان (شاحصة) ولها القدرة على القيام بما يمكن أن يقوم به شخص ما (القدرة على الإلباس) ثم دلل على تلك القدرة من خلال التجسيد الذي اعتمده في تكملة الصورة المفترضة بجعل (المذلة) ثوبا من نسج الخطايا، ثم عمل الإمام زين العابدين عليه السلام على تعزيز المفهوم الدلالي تصاعديا بتوظيف القوى التركيبية (البنائية) لفعل (التباعد) لما يتضمنه من معنى القصدية، وجعل الابتعاد المتعمد من الله تبارك وتعالى سببا لكسوته بلباس المسكنة.

وإذا ما انتقلنا إلى الفقرة الأخرى، نجد أن الإمام زين العابدين عليه السلام ينقلنا باتجاه عمودي إلى معرض صوري آخر يعطي لما تقدم ذكره من صور استعارية، امتدادا في الفضاء الدلالي المتشكل من التواصل الفكري مع استظهار البناء التركيبي علاوة على الصوتي - نسبيا - مما أسهم في إغناء الفكرة وعرض المعنى بطريقة فنية مشوقة. وتوضيحا لما تقدم اعرض الشاهد بالشكل الآتي:



يكشف لنا التركيب عن وعي الاختيار للألفاظ وحسن التوزيع حتى لتشعر كأن (فونيمات) التركيب الأول أثقل وأفخم (صوتيا) من (فونيمات) التركيب الثاني، ومرد هذا عندي علة معنوية - دلالية. فكأن المعنى الذي جاء به التركيب الأول لسعته يتطلب توظيف قوة التنغيم (التفخيم) الصوتي للمشاركة في توسيع المدى الدلالي المتوافق مع سعة الرحمة لله تبارك وتعالى الواجب استحضرها في موضع التوبة، وفي هذا تعاضد دلالي آخر بين ثيمة النص وعنوانه (مناجاة التائبين).

ثانيا: المنجز الكنائي

اشتمل النص السجادي على صور كنائية أسهمت في بلورة الرؤية الفكرية المراد تبليغها مع استحضار دور المتلقي المنتج وفاعليته في التشكيل الدلالي بعد القيام بما يدعى بـ (الفرضالاستكشافي)^(٨٣) وصولا إلى ما لم يقله النص على حد سواد الصفحة. وشاهد ما تقدم نجده في (مناجاة الخائفين) التي يقول فيها الإمام زين العابدين عليه السلام: ((إلهي هل تُسَوِّدُ وُجُوهاً خَرَّتْ ساجِدَةً لِعَظَمَتِكَ؟ أَوْ تُخْرِسُ أَلْسِنَةً نَطَقَتْ بِالثَّنَاءِ عَلَى مَجْدِكَ وَجَلالَتِكَ؟ أَوْ تَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِنا نَطَوَتْ عَلَى مَحَبَّتِكَ؟ أَوْ تُصِمُّ أَسْماعاً تَلَذَّذَتْ بِسَماعِ ذِكْرِكَ فِي إِرادَتِكَ؟ أَوْ تُغَلُّ أَكْفافاً رَفَعَتْها الأَمالُ إِلَيْكَ رَجاءً رَأَفَتِكَ؟ أَوْ تُعاقِبُ أَبْداًنا عَمِلَتْ بِطاعَتِكَ حَتَّى نَحِلَتْ فِيمُجاهِدَتِكَ، أَوْ تُعَذِّبُ أَرْجُلًا سَعَتْ فِي عِبادَتِكَ))^(٨٤).

النص المتقدم ينبىء بزخم دلالي يمكن وصفه بالمتع الفاعل، ذلك الإمتاع نستشعره من تراكم المعنى الكنائي المستتر وراء ألفاظه، ومما يلوح به ذلك الاستتار من محفز ذهني مغر، يجعلنا -بفعل التطلع- نبحث لمعرفة المعنى المراد. أما الفاعلية فهي متأتية من قيمة الاشتغال الإضافية المتولدة من توسل أسلوب الاستفهام في البناء التركيبي للنص المتضمن المعنى الكنائي وما يرافقه من رغبة في الإخبار. فالإمام زين العابدين عليه السلام كنى عن الخزي والخذلان والخسران يوم القيامة بأسوداد الوجه، وكنى عن السكوت والعجز عن النطق بالخرس. وكنى عن الحرمان من سماع لذيذ الذكر بالصمم. أما قوله عليه السلام ((أَوْ تُعَذِّبُ أَرْجُلًا سَعَتْ فِي عِبادَتِكَ)) فالسعي هنا ليس بمعنى المشي (المسير) وإنما السعي والطلب لفعل الخير قولاً وعملاً.

يرى الباحث أن تقديم المعنى الكنائي بهذه الطريقة جرى بقصدية باعثها توظيف الدلالة توظيفا فكريا ونفسيا. فالتوظيف الفكري يتحقق بحمل المتلقي

على التفكير بعاقبة الأمور وما تؤول إليه حال العبد - إن خيراً وإن شراً - والتوظيف النفسي ينكشف بشيوع الأمل والرجاء في نفس المتلقي ومن ثم الاطمئنان بعدم اسوداد وجه من خرّ ساجداً لله تعالى، أو الاطمئنان لمن عمل بما حوته مضامين المعاني الكنائية المتقدمة، ذلك الاطمئنان مبعثه الاستفهام الذي خرج عن حقيقته لغرض مجازي.

هناك إذا تشارك وظيفي (تركيبى - دلالي) مدعوم برغبة في التواصل عن طريق التنعيم الإيقاعي (عظمتك، جلالتك، محبتك، إرادتك) هذا التشارك حقق خصوصية في أسلبة الصورة الكنائية.

وجاء (دعاء يوم الاثنين) حاملاً بصورة كنائية أخرى. تلك المتحققة في قول الإمام زين العابدين عليه السلام: ((كَلَّتِ الْأَلْسُنُ عَنْ غَايَةِ صِفَتِهِ وَأَنْحَسَرَتِ الْعُقُولُ عَنْ كُنْهِ مَعْرِفَتِهِ وَتَوَاضَعَتِ الْجَبَابِرَةُ لَهُيْبَتِهِ وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِخَشْيَتِهِ وَأَنْقَادَ كُلِّ عَظِيمٍ لِعَظَمَتِهِ))^(٨٥). فالإمام زين العابدين عليه السلام كنى عن الإعياء والثقل والتعب من الوصول إلى منتهى لوصف الله تبارك وتعالى أو الوقوف عند مدى محدد لذلك، فكنى عن ذلك بقوله ((كَلَّتِ الْأَلْسُنُ)) وهي ولا شك إشارة إلى عجز أصحابها، ومثل ذلك قوله عليه السلام ((وَأَنْحَسَرَتِ الْعُقُولُ)) فكنى عن إعياء العقول وانصرافها عجزاً عن معرفة غاية معرفة الله أو وقتها ووجهتها. وكنى عن الخضوع والتذلل بقوله ((وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِخَشْيَتِهِ)).

وقد حملت ألفاظ النص المتقدم على الرغم من تركيبها المختزل زحماً دلالياً واضحاً بعدما شكل المعنى الكنائي بؤرة الارتكاز له. ذلك الزخم الدلالي مبعثه مصدران، أولهما: التكرار الدلالي الذي حملته فقرات المقطع المقصود والقائم في الأصل على تكرار هيكل (بنائي) مما أنتج (التفاعل الدلالي النحوي)^(٨٦). وثانيهما:

قصدية الإتيان بالأفعال بالزمن الماضي (كلت، انحسرت، تواضعت، عنت) مما وفرت فرصة للشركة بين الفضاء المعجمي والفضاء السياقي وما يترشح عن هذه الشركة في إبراز (العلاقات المدارية)^(٨٧) ودورها في الإنتاج الدلالي.

واعتماد آلية الزمن الماضي نسجت خيطا ترابطيا أسهم في إنتاج مفهوم (مشفر) فحواه يدور حول فكرة مفادها أن الأمر-الحدث في موضع الشاهد- مقطوع به أو مفروغ منه وهو مما لا يمكن تحقيقه أو المحاولة في ذلك. وإن اختيار الفاعل بصيغة الجمع في (الألسن، العقول، الوجوه،...) يبرز الفضاء الصرفي فضلا عن ما يثني به ضمنا بشمولية العجز والقصور والمحدودية الذي يوازيه بالمقابل طول الله وعظمته وعلو شأنه تبارك وتعالى الذي (كلت الألسن عن غاية صفته، وانحسرت العقول عن... الشاهد).

وثمة شيء آخر أود التنويه بضرورة الوقوف عنده. ذلك ما سأسميه بـ (المفارقة الأدائية) القائمة على الإسناد الفني، أو المنتجة من فنية الإسناد التركيبي والتي تتمظهر ذهنيا بعد رصد العلاقة السياقية ومقارنتها بالعلاقة الوضعية (المرجعية). وللمتلقي أن يتعرف معالم (المفارقة الأدائية) من طريق الاستحضار الذهني لصورتي المعنى الكنائي المتوافر في النص المقصود، فمعروف أن الوظيفة الرئيسة للسان هي النطق، وأنها تتم بسهولة ومرونة ودون أي جهد يذكر، ولكنها -وهي على الوصف الذي تقدم- تتعثر، فاللسان يثقل ويكل عن أداء مهمته السهلة عندما يريد محاولا القول لبلوغ المنتهى لصفات الله عز شأنه، وهذا التعارض بين الوظيفة الرئيسة وبين ما آل إليه عمل اللسان شكل بحكم العلاقات المعنوية - الدلالية شكل (مفارقة أدائية)، وكذلك الحال للعقل الذي حُصّ بالتفكير والتأمل والتدبر، ووظيفة العقل نَصِفها -تجاوزا- بالامتدادية أو التواصلية، وهو على الرغم من ذلك

تراجع وانسحب عن أداء وظيفته، انحسر عن معرفة الله ومنتهاها، وهذا التقابل بين العمل الأصلي للعقل وبين ما آل إليه أنتج ما سميته (المفارقة الأدائية) وقيمة المفارقة الأدائية تتحدد بمقدار الزخم الدلالي للمعنى الكنائي، فهي تتناسب طردياً والزخم الدلالي المتحقق.

نخلص مما تقدم عرضه أن أسلوبية النص السجادي شكّلت علامة فارقة في نسيجه اللغوي وعلاماته الجمالية، فجاء موسوماً بالإيجائية المتنامية، فضلاً عن إثارته للمتلقي معرفياً بحمله على التأمل والمساءلة، ومن ثم اندماجه لا شعورياً مع النص اندماجاً فكرياً ووجدانياً، فقد جاء النص السجادي مستوعباً للواقع المعيش بمقتضياته، ومعبراً عن حاجات روحية وفكرية لازمة. وذلك كله قام بفعل وعي المنتج وثرائه المعرفي والروحي الذي أضفى الفضيلة على الصيغ المعجمية والأساليب اللغوية، فأنتج نصاً إبداعياً فارضاً لحضوره، ومتحدياً بخلوده عاملي الزمان والمكان. نصاً تغذّى صاحبه من مدينة العلم ومعلمها النبي الأكرم محمد الأمين عليه السلام ورفد من أبوابها كرام المنهل أبيه الحسين وجده سيد البلغاء والمتكلمين علي بن أبي طالب أمير المؤمنين عليه السلام، فكان نصه عليه السلام نابضاً بروح القرآن ومصدقا لسحر البيان.

١. الشورى: ٢٣.
٢. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم: ١٣ / ١٢.
٣. ينظر: تحاليل أسلوبية، محمد الهادي الطرابلسي: ١١٦.
٤. ينظر: الإمام زين العابدين عليه السلام القائد. الداعية. الإنسان، د. محمد حسين الصغير: ١٦ - ١٨.
٥. ينظر: الصحيفة السجادية الكاملة ورسالة الحقوق: ١٢ - ١٣.
٦. ينظر: الإمام زين العابدين عليه السلام القائد. الداعية. الإنسان: ١٨.
٧. م. ن: ٨٧.

٨. ينظر: الإمام زين العابدين عليه السلام القائد. الداعية. الإنسان: ٢٠-٢١.
٩. أصل الأجناس الأدبية (مقال)، تزفتان تودوروف، ت: محمد بَرادة، الثقافة الأجنبية: ٤٨.
١٠. الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية، د. مجيد عبد الحميد ناجي: ٢٤١.
١١. ينظر: في ظلال الصحيفة السجادية، الشيخ محمد جواد مغنية: ٤١.
١٢. الذاريات: ٥٦.
١٣. ينظر: الإسلام والأدب، د. محمود البستاني: ١٧-١٨.
١٤. ينظر: نظرية النقد العربي وتطورها إلى عصرنا، محيي الدين صبحي: ١٩٨.
١٥. ينظر: في ظلال الصحيفة السجادية: ٤٢.
١٦. ينظر: علم اللغة العام، فردينان دي سوسير: ٣٣.
١٧. جرس الألفاظ ودلالاتها في البحث البلاغي والنقدي عند العرب د. ماهر مهدي هلال: ٣١٠.
١٨. الصحيفة السجادية الكاملة، دار الكتب العلمية، بغداد، د. ت: ٢٠٤-٢٠٥.
١٩. الإسلام والأدب: ١٢٩.
٢٠. ينظر: علم الأسلوب - مبادئه وإجراءاته، د. صلاح فضل: ٢٣٩.
٢١. الفعل متعدّد وله القدرة على نصب مفعولين.
٢٢. الصحيفة السجادية الكاملة: ٢٢٥-٢٢٦.
٢٣. ينظر: النقد التطبيقي التحليلي - مقدمة لدراسة الأدب وعناصره في ضوء المناهج النقدية الحديثة، د. عدنان خالد عبد الله: ٢٤.
٢٤. القراءة وتوليد الدلالة - تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي، د. حميد لحمداني: ١١٧.
٢٥. ينظر: علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق - دراسة تطبيقية على السور المكية، د. صبحي إبراهيم الفقي: ٢ / ٢١.
٢٦. الصحيفة السجادية الكاملة: ٢١٤-٢١٦.
٢٧. ينظر: جرس الألفاظ ودلالاتها في البحث البلاغي والنقدي عند العرب: ٢٤٤.
٢٨. أصول الكافي: ٤٨٢، وينظر: تلخيص الرياض: ٢٨٠.
٢٩. الصحيفة السجادية الكاملة: ٢١٣.
٣٠. م.ن: ٢٠٣.
٣١. م.ن: ٢٠٥.
٣٢. م.ن: ٢٠٧.
٣٣. م.ن: ٢٠٩.
٣٤. م.ن: ٢١٠-٢١١.

٣٥. م. ن: ٢١٢.
٣٦. تحولات النص - بحوث ومقالات في النقد الأدبي: ١٢٠.
٣٧. الجمعة: ٩.
٣٨. ينظر: نظرية التلقي - أصول وتطبيقات: ٦٧.
٣٩. ينظر: علم الأسلوب - مفاهيم وتطبيقات، د. محمد كريم الكواز: ١٥٣.
٤٠. علم الأسلوب - مفاهيم وتطبيقات: ١٥٦.
٤١. تلخيص الرياض: ١ / ٢٤.
٤٢. الصحيفة السجادية الكاملة: ٢٢٠.
٤٣. ينظر: الأسلوبية - مدخل نظري ودراسة تطبيقية، د. فتح الله احمد سليمان: ٦٤.
٤٤. الرعد: ٢٨.
٤٥. ينظر: قراءات أسلوبية في الشعر الحديث، د. محمد عبد المطلب: ٥٧.
٤٦. ينظر: قضايا الشعرية، رومان ياكسون، تر: محمد الولي و مبارك حنون: ٥٥.
٤٧. الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشرحية - قراءة نقدية لنموذج إنساني معاصر، د. عبد الله محمد الغدامي: ٣٢٤.
٤٨. ينظر: الشاعر العربي الحديث ناقداً (مقال)، ماجد صالح السامرائي، ضمن: الشعر العربي عند نهايات القرن العشرين (مهرجان المربد الشعري التاسع): ٣ / ١١٠.
٤٩. ينظر: بنية اللغة الشعرية، جان كوهن، تر: محمد الولي ومحمد العمري: ١٥.
٥٠. النحو والدلالة - مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي، د. محمد حماسة: ١٧١.
٥١. معايير تحليل الأسلوب، ميكائيل ريفاتير: ٧١.
٥٢. ينظر: الأسلوبية والأسلوب، عبد السلام المسدي: ٣٥.
٥٣. هو: ٧.
٥٤. الفرقان: ٥٩.
- (*) ينظر: تاريخ الطبري - تاريخ الأمم والملوك، ابن جرير الطبري، ١ / ١٤.
٥٥. ينظر: ترتيب كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي: ١ / ٢٩٧ مادة (جعل).
٥٦. الصحيفة السجادية الكاملة: ٢١٢.
٥٧. م. ن: ٢٣٢-٢٣٣.
٥٨. الصحيفة السجادية الكاملة: ٢٢٧-٢٢٨.
٥٩. م. ن: ٢٠٥.
٦٠. الصحيفة السجادية الكاملة: ٢٠٧.

٦١. م. ن: ٢٠٩.
٦٢. م. ن: ٢١٠.
٦٣. م. ن: ٢١٢.
٦٤. الأسلوبية - مدخل نظري ودراسة تطبيقية: ٢٦.
٦٥. الإسلام والأدب: ١٠٩.
٦٦. دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني: ١١٢.
٦٧. الصحيفة السجادية الكاملة: ٢٠٩.
٦٨. الصحيفة السجادية الكاملة: ٢١٢.
٦٩. دلائل الإعجاز: ١١٦.
٧٠. م. ن: ٢٤٢.
٧١. قراءات أسلوبية في الشعر الحديث: ١٤٣.
٧٢. الصحيفة السجادية الكاملة: ٢٣٠.
٧٣. ينظر: قضايا الشعرية، رومان ياكسون: ٧٣.
٧٤. الصحيفة السجادية الكاملة: ٢٢١.
٧٥. م. ن: ٢٣١.
٧٦. الأسلوب والأسلوبية، بير جيو: ٢٦.
٧٧. ينظر: بنية اللغة الشعرية: ١٠٩.
٧٨. ينظر: كتاب أرسطوطاليس في الشعر، تح: شكري محمد عياد: ١٢٨.
٧٩. الصحيفة السجادية الكاملة: ٢٣٧.
٨٠. ينظر: علم الدلالة- أصوله ومباحثه في التراث العربي، منقور عبد الجليل: ١٤٩.
٨١. ينظر: دينامية النص - تنظير وإنجاز: ١٥١.
٨٢. الصحيفة السجادية الكاملة: ٢١٤-٢١٥.
٨٣. ينظر: دينامية النص - تنظير وإنجاز: ٢٧.
٨٤. الصحيفة السجادية الكاملة: ٢١٩.
٨٥. م. ن: ٢٠٤.
٨٦. ينظر: النحو والدلالة- مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي: ١٦٦.
٨٧. م. ن: ١٠٨ في الهامش.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
٩. بنية اللغة الشعرية، جان كوهن، ت: محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط ١، ١٩٨٦.
١٠. تاريخ الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ابن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ) راجعه وقدم له: نواف الجراح، دار صادر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣.
١١. تحاليل أسلوبية، محمد الهادي الطرابلسي، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٢.
١٢. تحولات النص، بحوث ومقالات في النقد الأدبي د. إبراهيم خليل، منشورات وزارة الثقافة، عمان، المملكة الأردنية الهاشمية، ط ١، ١٩٩٩.
١٣. ترتيب كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ) تح: د. مهدي المخزومي و د. إبراهيم السامرائي، ط ١، ١٤١٤هـ.ق.
١٤. تلخيص الرياض أو تحفة الطالبين المقطف من رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين عليه السلام، أبو الفضل الحسيني، المطبعة العلمية، ١٣٨١هـ.
١٥. الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشرحية، قراءة نقدية لنموذج إنساني معاصر د. عبد الله محمد الغدامي، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ط ١، ١٩٨٥.
١. الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية د. مجيد عبد الحميد ناجي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٨٤.
٢. الإسلام والأدب، د. محمود البستاني، مطبعة ستارة، قم، ط ١، ١٤٢٢هـ.ق.
٣. الأسلوب والأسلوبية، بدير جبرو، ت: منذر عياشي، مركز الإنهاء القومي بيروت، لبنان.
٤. الأسلوبية، مدخل نظري ودراسة تطبيقية، د. فتح الله احمد سليمان، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٠.
٥. الأسلوبية والأسلوب، عبد السلام المسدي، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ط ١، د.ت.
٦. أصل الأجناس الأدبية (مقال)، تزفتان تودوروف، ت: محمد براءة، الثقافة الأجنبية، بغداد، ع ١، س ٢، ١٩٨٢.
٧. أصول الكافي (في ضمن الكتب الأربعة) محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩هـ) دار الأسوة للطباعة والنشر، إيران، ط ٤، ١٤٢٤هـ.ق.
٨. الإمام زين العابدين عليه السلام القائد الداعية. الإنسان، د. محمد حسين علي الصغير، الغدير للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٩٩.

١٦. جرس الألفاظ ودلالاتها في البحث البلاغي والنقدي عند العرب د. ماهر مهدي هلال، دار الرشيد للنشر، الجمهورية العراقية ١٩٨٠.
١٧. دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ) علق حواشيه محمد رشيد رضا دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت، لبنان ١٩٧٨.
١٨. دينامية النص، تنظير وإنجاز، د. محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، والدار البيضاء، المغرب، ط ١، ١٩٨٧.
١٩. الشاعر العربي الحديث ناقداً (مقال) ماجد صالح السامرائي، ضمن الشعر العربي عند نهايات القرن العشرين (مهرجان المربد الشعري التاسع) دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ١٩٨٩.
٢٠. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي (ت ٦٥٦هـ) تح: محمد أبو الفضل إبراهيم دار الجليل، بيروت، ط ١، ١٩٨٧.
٢١. الصحيفة السجادية الكاملة، دار الكتب العلمية، بغداد، د. ت. الصحيفة السجادية الكاملة ورسالة الحقوق من أدعية الإمام زين العابدين عليه السلام تقديم: محمد باقر الصدر دار القارئ للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٤م
٢٢. علم الأسلوب، مبادئه وإجراءاته، د. صلاح فضل، مؤسسة مختار، القاهرة، ١٩٩٢.
٢٣. علم الأسلوب، مفاهيم وتطبيقات، د. محمد كريم الكواز، منشورات جامعة السابع من أبريل، الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى، ط ١، ١٤٢٦هـ.
٢٤. علم الدلالة، أصوله ومباحثه في التراث العربي، منقور عبد الجليل، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٨٣.
٢٥. علم اللغة العام، فردينان دي سوسير، ت: د. يوئيل يوسف عزيز، دار آفاق عربية، بغداد ١٩٨٥.
٢٦. علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، دراسة تطبيقية على السور المكية، د. صبحي إبراهيم الفقي، دار قباء، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٠.
٢٧. في ظلال الصحيفة السجادية، محمد جواد مغنية، تح: سامي الغريزي، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، قم، ط ١، ٢٠٠٢.
٢٨. قراءات أسلوبية في الشعر الحديث، د. محمد عبد المطلب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥.
٢٩. القراءة وتوليد الدلالة، تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي، د. حميد لحمداني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط ١، ٢٠٠٣.

٣٠. قضايا الشعرية، رومان ياكسون، ت:

محمد الولي و مبارك حنون، دار توبقال

للنشر، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٨.

٣١. كتاب أرسطو طاليس في الشعر، تح:

شكري محمد عياد، دار الكتاب العربي

للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٧.

٣٢. معايير تحليل الأسلوب ميكائيل ريفاتير،

ت: د. حميد لحمداني، منشورات دراسات

سال، دار النجاح الجديدة، البيضاء،

ط١، ١٩٨٣.

٣٣. النحو والدلالة، مدخل لدراسة المعنى

النحوي الدلالي، د. محمد حماسة، كلية

دار العلوم جامعة القاهرة، ط١، ١٩٨٣.

٣٤. نظرية النقد العربي وتطورها إلى عصرنا،

الجزء الثاني من نظرية الشعر العربي، محيي

الدين صبحي، الدار العربية للكتاب،

ليبيا وتونس، ١٩٨٤.

٣٥. النقد التطبيقي التحليلي، مقدمة لدراسة

الأدب وعناصره في ضوء المناهج النقدية

الحديثة، د. عدنان خالد عبد الله، دار

الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١،

١٩٨٦.

إِسْتِهْلَآتُ مَطَالِعِ أَدْعِيَةِ الصَّحِيفَةِ السَّجَّادِيَّةِ

لِلْإِمَامِ زَيْنِ الْعَابِدِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ

دُرَاسَةٌ تَحْلِيلِيَّةٌ

**Manipulation of Al-Sajadeia
Script Supplication Fronts for
Imam Zein Al-`Abadeen
Peace be upon him
Textual Fronts**

م.د. حَيْدَرُ مُحَمَّدُ شَاكِرُ الْجَدَّاعِ

جامعة البصرة

كلية التربية للعلوم الإنسانية

قسم اللغة العربية

Lecturer .Dr. Haider M. Sh. Al-Jade`a
Department of Arabic
College of Education for Human Sciences
University of Basrah

خضع البحث لبرنامج الاستئلال العلمي

Turnitin passed research

مُلخَصُ البَحْثِ

إنَّ لكلَّ نصٍّ بناءَه الخاصَّ الذي يمتاز به عن سائر التَّصوُّص الإبداعية المنتجة وضعياً أو إلهياً، من حيث بناء موضوعه وعتباته وتقسيماته وفقره، ومن حيث مرجعياته الثقافية التي يحملها، ومن حيث لغته ومستوياتها وتركيبه وأساليبه المتلوونة مع اندماج مناسبة حال موضوعه حدثه.

ويقوى نصُّ المعبرِ المنشئ كلما ازداد وعيُه في معرفة مستوى المخاطب، وكيف به وهو يخاطب ربَّ الأرباب، الله جل جلاله؟ خالق كلِّ شيء، وبديع السموات والأرض، لَيْسَكِمِثْلُهُ شَيْءٌ! وإذا كان المخاطب هو الله فكيف يبدأ المتكلم - المنشئ الخطاب معه؟! من هنا تتجلى أهمية موضوعه عتبة (استهلالٍ مطالعٍ أدعيةٍ الصَّحيفَةِ السَّجَّادِيَّةِ) التي تعالجها الدراسة المعتمدة منهج التحليل في كشف أسرار بنية الاستهلال في الأدعية السجَّادية، وما تحويه من عناصر نصيَّة تؤسِّس علاقات أو اصر الخطاب، واندماجه وانسجامة مع الذات الإلهية المقدَّسة.

ABSTRACT

For each text there is a particularity different from other man-made or divine creative texts due to their theme, fronts, parts, items, cultural background, language structure and levels, various techniques and rapport with time.

The text grows momentum as the creator perceives the niche of the addressee; how would it be, the addressee is the Lords of lords, Allah (Most Glorified)? The creator of everything; the creator of Skies and earth, unparalleled; if the addressee were Allah, how would the speaker / interlocutor start talking?

Thereupon the importance of the current paper, Manipulation of Al-Sajadeia Script Supplication Fronts for Imam Zein Al-`Abadeen (Peace be upon him), comes into light and depends upon explication to expose the secrets of fronts structure in Al-Sajad Supplications as for having textual ingredients erecting the rubrics of the speech bonds and its homogeneity and submission to the sacred divine Entity.

... المقدمة ...

يكتنز الاستهلال في جذره المعجمي، دلالات عدة منها «.. الهلّل: أوّل المطر. يقال: استهلّت السماء وذلك أوّل مطرها. ويقال: هو صوت وقعه. واستهلّ الصبيُّ بالبكاء: رفع صوته وصاح عند الولادة. وكلّ شيء ارتفع صوته فقد استهلّ.. وأهلّ المحرم بالحجّ يهلُّ إهلالاً إذا لبى ورفع صوته. والمهلُّ، بضم الميم: موضع الإهلال، وهو الميقات الذي يُجرمون منه، ويقع الزمان والمصدر.. قال النابغة يذكر دُرّة أخرجها غواصها من البحر:

أَوْ دُرَّةٌ صَدَفِيَّةٌ غَوَّاصُهَا بَهَجٌ مَتَى يَرَاهَا يُهَلُّ وَيَسْجُدُ

يعني بإهلاله رفعه صوته بالدعاء والحمد لله إذا رآها؛.. وتهلّل وجهه فرحاً: أشرق واستهلّ. وفي حديث [السيدة] فاطمة عليها السلام: فلما رآها استبشر وتهلّل وجهه أي استنار وظهرت عليه أمارات السرور.. والهلة: من الفرح والاستهلال...»^(١).

وعلى الاستناد إلى هذه الدلالات عُيِّنت وظيفة الاستهلال المهمة في بَعْدَه الفني للنص الأدبي، بأنّه: الأساس في استقطاب ذهن المتلقّي -القارئ أو السامع أو المشاهد- وشدّ انتباهه إلى الموضوع عبّر الإشارة إليه بتكثيف موجّز عمّا يضمّه النصّ، فمن دون تحقق انتباهه به تضيع الغاية وينتهي المطلب^(٢). إذ يأخذ التصدير به منزلة «الإشارة والإيدان بالغرض المقصود.. والفائدة منه إعداد [المتلقين] وتمهيتهم إلى التوجه نحو الغرض»^(٣)، ومرتكز وظيفة الاستهلال في النصّ الأدبي كونه قطب انفلاق الأفكار من حيث اللحظة التي يبدأ بها المنشئ بنسج نصّه وصياغته، فيحمّله

ضمناً تاريخياً وتقليداً ما، فلا يخرج به عن أعراف بناء ولا عن طريقة قول، ويقترّب في حالات ما، إلى المبدأ الشفاهي في القول والعمل^(٤)، ولقد أكّد القدماء العرب من البلاغيين والنقاد باهتمامهم بالابتداءات والافتتاحات، إذ كان أكثر اشتغالهم على قوة التأثير النفسيّ التي تستهلّ بها مبادئ الطوالع الجيدة، لأنّ تحسينها من دلائل البيان والإعجاز عندهم، إذ إنّ النصّ نسيج يرتبط بالبداية الاستهلالية بخيوط ممتدة مشدود إليها^(٥)، وكذلك فإنّ حسن الافتتاح يأتي من «ثلاثة جوانب: جمال المعنى؛ جمال الألفاظ؛ مع مراعاة مقتضى حال [المتلقي = المخاطب]»^(٦).

ويعدّ نصّ الإمام السّجّاد عليه السلام من نصوص عصر الاستشهاد النّحوي، والمتبخر في محيطات الصحيفة السّجّادية بين الخفاء والتجلي يرصد جمال بناء نصّها وسبكه، وقوة معناه، ونغم إيقاع فاصلاته، وتناسب فقرات موضوعاته، وإنّ أول ما يقع عليه نظر المتلقي في أدعيتهما، هو مطلع الدعاء -المقطع الأوّل وما يفتتح بمفردته الندائية الأولى- الذي يستهل الإمام عليه السلام به خطابه مع الله ﷻ، ومن ثمّ يلمح أثر موضوعة دعائه فيه، وبعده تطربه موسيقى فاصلاته وجرس إيقاعها، فهو يمثل مفتاح خطابه وسؤله وطلبه وندائه ومناجاته معه، وحوادثه منه ﷻ.

وعلى أساس ما تقدّم نلاحظ الإمام عليّ السّجّاد عليه السلام في أدعية صحيفته المباركة، يعتمد في استهلال مطالع بعضها أسلوب (الحمد لله)، وفي بعضها الآخر التعبير الدّعائيّ (اللهم)، وتارة يجمع بينها وبين أداة نداء البعيد (اللهم يا من)، و(اللهم يا كافي)، وفي آخر تأتي على أصلها (يا الله)، ومنفردة (يا من)، و(يا فارح)، وفي أدعية آخر أدوات التنزيه والألوهية والربوبية (سبحانه)، و(إلهي)، و(ربّ) وهكذا في سائر الاستهلال^(٧)، وما يصاحبه من أسلوب مطلع كلّ دعاء، إذ لم يكن اعتماد

الإمام عليه السلام هذا التعدد في الاستهلال جزافاً ولا اعتباراً من دون تخطيط علم، ومعرفة، ووعي، وقصد، وهذا ما تراه الدراسة في معالجتها!.

الدراسة التحليلية ومعالجتها

مفردة استهلال المطلع وموضوعة الدعاء

إنّ المنشئ الأديب المبدع ينشئ نصّه بوعي وعلم ومعرفة بجوانبه كلّها، ومقارباته جلّها، من حيث المناسبة والموضوع وارتباطهما بالمخاطب المتلقّي المعني بالنصّ الموجّه إليه، هذه العملية وجدليتها بين المبدع والمتلقّي (الإنسان) بأصنافه وطبقاته ومستوياته كلّها، أما إذا كان المبدع (الإمام المعصوم)، الذي عرف في عصره بـ(زين العابدين)، و(سيد الساجدين)، و(إمام الزاهدين)، و(عالم أهل زمانه)^(٨)، والمرسل الموجه إليه نداء الدعاء وطلبه هو (الله) تعالى فمعادلة بناء النصّ وحساباتها الفكرية والروحية والنفسية، تكون في ميزان تكويني نصّي آخر.

من هنا فالملحوظ أنّ استهلال مقطع المطلع ومفردته الافتتاحية (الكلمة المفتاح) لهما علاقة بنفسية الإمام السجّاد عليه السلام حال دعائه الله تعالى، متزامنة مع الموضوعة التي حملت تكثيف المناسبة كلّها.

لهذا نجد الإمام عليه السلام في موضوعات الأدعية المتعلقة بـ (التّحميد لله تعالى)، و(الصّلاة على محمّد وآله)، و(الصّباح والمساء)، و(الرّضا بالقضاء)، و(يوم عرفة)، يستهلّها بأسلوب (الحمد لله)^(٩)، وهو أسلوب لا يخرج عن مرجعيته القرآنية في استهلال السور وفواتحها بـ (الحمد لله)^(١٠)، والأدعية المحمّدية العلوية الحسينية، وإنّما كان الإمام السجّاد «يبدأ بالتّحميد لله تعالى والثناء عليه اقتداء بكتاب الله

تعالى، وعملاً بما اشتهر عن رسول الله ﷺ: ((كلَّ أمرٍ ذي بالٍ لم يبدأ فيه بالحمد فهو أقطع))^(١١)، أي مقطوع البركة.. وروى عن أبي الله عليه السلام أنه قال: ((كلَّ دعاءٍ لا يكون قبله تحميد فهو أتر، إنَّما التَّحْمِيدُ ثَمُّ الدَّعَاءِ))^(١٢) وهو ما يلتفت إليه المتلقي المطلع المتفحص.

ومن نماذج التَّحْلِيلِ، استهلال مطلع دعائه (التَّحْمِيدِ لِلَّهِ ﻻ إِلَهَ إِلَّا هُوَ): ((الْحَمْدُ لِلَّهِ الْأَوَّلِ بِلَا أَوَّلٍ كَانَ قَبْلَهُ، وَالْآخِرِ بِلَا آخِرٍ يَكُونُ بَعْدَهُ، الَّذِي قَصْرَتْ عَنْ رُؤْيَيْهِ أَبْصَارُ النَّاطِرِينَ، وَعَجَزَتْ عَنْ نَعْتِهِ أَوْهَامُ الْوَاصِفِينَ))^(١٤).

لقد استهل الإمام السَّجَّاد عليه السلام صحيفته كلّها بمفردة (الْحَمْدُ لِلَّهِ) فضلاً عن استهلال دعائه الأوَّل الذي جاءت موضوعته خاصّةً بـ (التَّحْمِيدِ لِلَّهِ ﻻ إِلَهَ إِلَّا هُوَ) في الوقت نفسه، إذ تطابقت موضوعة دعائه مع مفردة الاستهلال تطابقاً كاملاً، وتناصاً وتداخلاً نصياً قرآنيّاً جليّاً بديعاً في فاتحة صحيفته المباركة زيادة على الأدعية التي ذكرت آنفاً، وهنا أراد الإمام عليه السلام بـ (الْحَمْدُ لِلَّهِ ﻻ إِلَهَ إِلَّا هُوَ) أن يبيِّن الحمد المطلق لله وحده ولا يشترك فيه معه شيء أبداً! وهذا ما جعل (الْحَمْدُ لِلَّهِ) مختصّاً به عليه السلام، فأورد الإمام «الحمد معرفة في جملة اسمية ليدلَّ على ثبات الحمد له»^(١٥)، لأنَّ جنس «الْحَمْدُ» وكلَّ حَمْدٍ وجميع المحامد لله سبحانه بالحقيقة، إذ ما من خير بالذات أو خير بالعرض في نظام الوجود طويلاً أو عرضاً إلا وهو مستند إليه سبحانه بوسط أو لا بوسط. فقد جعل اختصاص الجنس دليلاً على اختصاص جميع الأفراد، سلوكاً لطريقة البرهان، وذلك بابٌ من فنِّ البلاغة، إذ معناه: ذات كلِّ متقرّر ووجود كلِّ موجود لله، كما قال جلُّ سلطانه [لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ]^(١٦)، إذ حقيقة الحمد هو الوصف بالجميل، وكلِّ تقرر ووجود ينطق بلسان طباع الإمكان أن مفيضة ومبدعه هو الحيّ القيوم الحقّ المتقرّر بنفسه الموجود بذاته. فتكون هويّة كلِّ ذي هويّة حمداً

له سبحانه»^(١٧). وما يعضد هذه الرؤية هو أن «اللام في (الله) إما للجنس، وإما للاستغراق، وهما عند التحقيق متلازمان في إفادة الانحصار، ويجوز كونها للعهد، والمراد به الحمد الذي حمد به نفسه، لأن الحمد هو إظهار صفات الكمال لأحد، وقد بسط بساط الوجود على إمكانات لا تعد ولا تحصى، ووضع عليه موائد كرمه التي لا تنهاى، فقد كشف عن صفات كماله بدلالات قطعية تفصيلية غير متناهية، فإن كل ذرة من ذرات الوجود تدل عليه، ولا يتصور مثل هذه الدلالات في الألفاظ والعبارات»^(١٨).

لذلك دعم الإمام عليه السلام مفردة استهلاله بقوله: ((الْأَوَّلُ بِلَا أَوَّلٍ كَانَ قَبْلَهُ))، و ((وَالْآخِرُ بِلَا آخِرٍ يَكُونُ بَعْدَهُ))، ونتيجة المطلب الدعائي من مستوى أدب الإمام السجاد عليه السلام لله تعالى من حيث مفردة الاستهلال مع الموضوعة تكون في تعبيره؛ ((قَصُرَتْ عَنْ رُؤْيَيْهِ أَبْصَارُ النَّاطِرِينَ))، و ((عَجَزَتْ عَنْ نَعْتِهِ أَوْهَامُ الْوَاصِفِينَ))، وهذا ما يثبت عمق اندماجه وعرفانه بالله تعالى في دعائه وسائر أدعية صحيفته. ومنها أنموذج آخر دعاؤه عند الصُّبْحِ والمَسَاءِ: ((الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ بِقُوَّتِهِ، وَمَيَّزَ بَيْنَهُمَا بِقُدْرَتِهِ، وَجَعَلَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا حُدُودًا وَأَمَدًا مَحْدُودًا، يُؤَلِّجُ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فِي صَاحِبِهِ، وَيُؤَلِّجُ صَاحِبَهُ فِيهِ بِتَقْدِيرٍ مِنْهُ لِلْعِبَادِ، فِيمَا يَغْذُوهُمْ بِهِ، وَيُنْشِئُهُمْ عَلَيْهِ))^(١٩).

وهنا في موضوعة دعائه عند الصُّبْحِ والمَسَاءِ، يستهلّ مطلععه ويفتتحه بمفردة (الحَمْدُ لله) أيضاً، لأن مقتضيات دوام الحياة على الإنسانية جمعاء، تكمن في استمرار ظاهرة الصُّبْحِ والمَسَاءِ فديمومتها استمرار الوجود كله بتقدير منه تعالى، وهي من دلائل وجوده العظيم، ومن النعم المختصة بالله تعالى فهو وحده ذو السلطان البرئ المصور المحيط بكل شيء، القادر على كل شيء، فلا يناسب هذا المقام إلا الاستهلال

بمفردة (الخمدة) وحده لا شريك له فيه، الذي لا يستحقه إلا هو ء. فجاءت أفعال جمل مقطع استهلاله وسببها؛ (خلق.. بقوته)، و(مير.. بقدرته)، و(جعل.. محذوداً وأمداً محذوداً)، (يولج.. بتقدير منه)، و(يغذوهم.. به)، و(ينشئهم.. عليه)، مؤكدة ما أراده الإمام السجاد ء من مفردته الافتتاحية بـ (الخمدة لله ء)، لذلك نلحظ الإمام ء ساوى حتى بتوظيف عدد الأفعال الزمنية فانتمى ستة وزعها على كفتين، فقصدها التعاقب الزمني العادل المتساوي بين الصبح والمساء، إذ جاءت كفة (الثلاثة) الأولى بصيغة الماضي: (خلق - مير - جعل)، وكفة (الثلاثة) الثانية بصيغة المضارعية: (يولج - يغذوهم - ينشئهم)، وهذا التقابل الزمني الذي حملته الكفتان بين الماضي والمضارعية يعطي دلالة الحصر الزمني المطلق غير المتناهي لإحاطة الله تعالى وقوته وقدرته وجعله وربوبيته وإنشائه بكل شيء وعلى كل شيء، الذي جذر سياق الموقف فيه.

أما موضوعات الأدعية المرتبطة بـ (الصلاة على حملة العرش) و(الصلاة على مُصدقِ الرسل) و(الاستعاذة) و(الاشتياق) و(اللجوء إلى الله تعالى) و(الاعتراف) و(طلب الحوائج) و(المرض) و(الاستقالة) و(دعائه على الشيطان) و(المحذورات) و(الاستسقاء) و(مكارم الأخلاق) و(إذا أحزنه أمر) و(عند الشدة) و(العافية) و(دعائه لأبويه ء) و(دعائه لولده ء) و(جيرانه وأوليائه) و(دعائه لأهل الثغور) و(التفزع) و(إذا فتر عليه الرزق) و(المعونة على قضاء الدين) و(التوبة)، و(صلاة الليل) و(الاستخارة) و(إذا ابتلى أو رأى مبتلىً بفضيحة أو بذنب) و(سماع الرعد) و(الشكر) و(الاعتذار) و(طلب العفو) و(ذكر الموت) و(طلب الستر والوقاية) و(دعائه عند ختمه القرآن) و(وداع شهر رمضان) و(عيد الأضحى والجمعة) و(دعائه بالرهبة) فإن استهلال مطالعها جاء بمفردة نداء (اللهم) (٢٠). وهذا الاستهلال مولود في رحم الاستهلال القرآني عند قوله تعالى ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ

تُوْتِي الْمَلِكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمَلِكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»^(٢١)، وقوله تعالى ﴿قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾^(٢٢). إذ إن استهلال هاتين الآيتين الكريمتين بمفردة (اللَّهُمَّ)، المركز المكتف بإحاطة الله وقدرته وملكوته وسلطانه بكل شيء وعلى كل شيء، ضمّ وحوى مجمل الموضوعات التي فصلها الإمام السجّاد عليه السلام في عنوانات أدعيته لكونها نابعةً مشتقةً في هذه الدائرة القرآنية دائرة الاعتراف المطلق في رحاب الدعاء القرآني التي قصدتها باستهلاله المبارك، من نهاجها استهلال مطلع دعائه (في الاشتياق لطلب التوبة والمغفرة): ((اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَصَيِّرْنَا إِلَىٰ مَحْبُوبِكَ مِنَ التَّوْبَةِ، وَأَزِلْنَا عَنْ مَكْرُوهِكَ مِنَ الْإِضْرَارِ، اللَّهُمَّ وَمَتَّى وَقَفْنَا بَيْنَ نَقْصَيْنِ فِي دِينٍ أَوْ دُنْيَا فَأَوْقِعِ النِّقْصَ بِأَسْرَعِهَا فَنَاءً، وَاجْعَلِ التَّوْبَةَ فِي أطولهما بقَاءً))^(٢٣).

إنّ الاشتياق حاجةٌ من حوائج الإنسان الغريزية الكثيرة المتشعبة والمتفرعة والمتعددة في الحياة التي ألهمها إياها الله تعالى، سواء الروحية والقلبية منها، ام ما تعلق بوشائج نفسية في اللحظة نفسها، وعليه فإنّ الإمام السجّاد جنّد مفردة (اللَّهُمَّ) استهلال موضوعته مفتاحاً لدخول رحاب الاشتياق في روض الحبّ الإلهي عبّر أبوابه الواسعة الشاسعة التي جعلها نوراً للمُحِبِّين، وأرسلها رحمةً للعالمين، هم أحباؤه ومحبووه (مُحَمَّدٌ وَآلُهُ)، لذلك نجده أتبع مفردة استهلاله بالصلاة عليهم (صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ)، لأنهم أحبُّ خلقه إليه، وهذا ما كان له الأثر البالغ في غلبة هذا الأسلوب في الصحيفة كلّها، لأنّه عالمٌ أنّ الدعاء لا يستجاب إلاّ بهم، والحوائج لا تقضى إلاّ عبّر أبوابهم، والعبد لا تقبل أعماله إلاّ بطاعتهم وذكرهم أمام محبوبهم الذي لا تأخذه سنةٌ ولا نومٌ وحاشا له ذلك، من هنا فإنّ أصل (اللَّهُمَّ)؛ «يا الله» حذف أداة النداء وأتى بالميم المشددة في الآخر عوضاً عنها تعظيماً لاسمه الشريف

أن يؤتى بصورة النداء، وتفخياً للفظه وإشعاراً باشتداد المحبة، فإن شدة الحب كشدّة الغضب تقتضي التشديد في اللفظ» (٢٤).

ونقل عن بعض النحويين قوله: «أصل اللهم: يا الله المطلوب لهمم، فحذف حرف النداء لدلالة الطلب والإهتمام عليه مع قيامه مقامه، ثم اقتصر من لفظي الصفتين بأول الأول وآخر الثاني وأدغم أحدهما في الآخر» (٢٥).

والإمام عليه السلام بمفتاح استهلال اشتياقه هذا وظف تقابلاً لطيفاً وصدراً جميلاً، إذ قابل بين (الصيرورة إلى محبوه) تعالى، وبين (الإزالة عن مكروهه) سبحانه. وكذا قابل بين (وقوع النقص بالأسرع فناءً - الدين أو الدنيا)، وبين (جعل التوبة في الأطول بقاءً - الدين أو الدنيا) أيضاً، فجسد هذا التقابل (محبوبك - مكروهك)، و(فناء - بقاء)، تشكياً روحياً ونفسياً في رحاب روض الاشتياق إلى طلب التوبة والمغفرة عمق أساس السياق العاطفي، معضداً ومستنداً إلى الأفعال الأمرية التي استعملها الإمام السجاد عليه السلام في مقام الدعاء؛ (صيرنا - أزلنا - أوقع - اجعل). إذ جاء الفعلان الأولان بصيغة الجمع تعظيماً لله في خطابه وطلباً للمغفرة في ساحة رحمته الواسعة باسم الجمع كله، لذلك أتى بالفعلين الآخرين بصيغة خطاب الأفراد لأن الاشتياق إلى طلب التوبة والمغفرة منه تعالى وحده هو أهل لها.

ومن نماذجها الأخر أيضاً؛ مطلع دعائه (إذا قتر عليه الرزق): ((اللهم إنك ابتليتنا في أرزاقنا بسوء الظن، وفي آجالنا بطول الأمل، حتى التمسنا أرزاقك من عند المرزوقين، وطمعنا بآمالنا في أعمار المعمرين)) (٢٦). وكذلك هنا استهلال الإمام السجاد عليه السلام مطلع موضوعة دعائه (الرزق) بمفردة (اللهم)، المختصة بتجاوبها وتناسبها مع طلب حوائج النعم جميعها، وطلبات الجود والكرم كلها من الله الكريم أكرم الأكرمين ذي الجود العظيم، الذي لا تنقص خزانه في ساحة جوده وكرمه،

ولا تفنى في أبواب كثرة سائله! إذ كشف الإمام عليه السلام عبر مفردة استهلاله تداعيي البلاء اللذين يكونان سبباً لوقوع الاقتار، وهما: الأول؛ (سوء الظن بأرزاق الله)، والثاني؛ (طول الأمل بالأجال). مما يؤدي بنا إلى التماس أرزاق الله الجواد الكريم من غيره (من عند المرزوقين) الذي رزقهم هو عليه السلام، وإلى الطمع في (أعمار المعمرين)، وهو واهبها ومدها ومعمرها، وواجد الوجود وخالقه، وأزلي الخلود وجاعله. فلا ينسجم مع هذا المقام الاستهلالي إلا مفردة الاستهلال (اللهم) التي تتناغم بمعناها ودلالاتها مع موضوعة الدعاء، ولقد تقدم التحليل في بيان خصائصها الافتتاحية فيما سبق آنفاً.

وأما موضوعات الأدعية الخاصة بـ (دعائه لنفسه وخاصته) و(دعائه في المهمات) و(دعائه بخواتيم الخير) و(دعائه في الظلمات) و(دعائه للعيدين والجمعة) و(دعائه في الإلحاح) و(دعائه في استكشاف الموم) ^(٢٧) فقد ارتكز استهلال مطالعها على أسلوب الدعاء بمفردة ياء (يا) الندائية الدالة على أنواع المسافات كلها قريبها، ووسطها، وبعيدها، فتارة تأتي على أصل بناء (يا الله)، وأخرى تحيي مفردة بندائها مع المنادى المندوب بـ (يا من) و(يا فارح) ونحو هذا، ومنها أنموذج استهلال مطلع دعائه (في استكشاف الموم): ((يَا فَارِحَ الْهَمِّ، وَكَاشِفَ الْغَمِّ، يَا رَحْمَنَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَرَحِيمَهُمَا، صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ، وَأَفْرِجْ هَمِّي وَاكْشِفْ غَمِّي)) ^(٢٨).

إن موضوعة الدعاء تنبئ بطلب دفع الموم وإبعادها من خلال استكشافها، وهو ما يجلي سر استهلال الإمام السجاد عليه السلام فاتحة مطلع دعائه بمفردة أداة ياء (يا) النداء الدالة على خطاب العيد في هذه الحال، وهذا المقام للداعي وهو الإمام عليه السلام لنكتتين مهمتين هما:

الأولى: تعظيماً لله في موضع أذب خطابه ؑ من حيث إبعاد وصول الهموم والغموم - لأنها من ملازمات المألوين - إلى رحاب الذات المقدسة وتنزيهاها.
والثانية: تكمن في تلاؤم توظيف ياء النداء (يأ) مع موضوعة دعائه في دفع تلك الهموم والغموم وإبعادها عنه.

زيادة على هاتين النكتتين فإن «الصورة الصوتية لهذه الأداة تتلاءم مع امتداد الصوت ولاسيما أن (الياء) وهو حرف [صوت] مدّ ثقيل، و(الألف) وهو حرف [صوت] مدّ خفيف، وبذا ينتقل ثقل المدّ إلى سعة مع استطالة المدّ الخفيف ليكون الصدى مضاعفاً لقيمة الصوت المنتج»^(٢٩).

وفي ضوء هذا الارتباط والتلاؤم بين مفردة الاستهلال وموضوعة دعاء الإمام ؑ نلمحه ذاكراً مؤكداً في بداية استهلال مطلع دعائه (يأ فأرج الهمّ) و(كاشف الغمّ)، إذ أضاف المنادى الذي هو في صيغة اسم الفاعل (فارج) إلى الهمّ، و(كاشف) إلى الغمّ ليعطي دلالة الثبات واليقين في فرج الهمّ وكشف الغمّ منه تعالى ؑ، ولذلك نلمح في خاتمة نهاية مقطعه الاستهلاي، جاء بفعل الأمر المائلين لمادة المنادى (الفارج) و(الكاشف) (أفرج همّي) و(أكشف عمّي) ومن ثمّ نسب الهمّ والغمّ إلى نفسه من خلال ياء (المتكلم) التي تعطي دلالة يقين تحقّق الفرج والكشف، وهي في الوقت نفسه تنسجم وتتداخل مع مفردة الاستهلال ياء (النداء) من حيث البدء بها، والانتهاء إليها.

في حين نرصد موضوعة دعائه (إذا نظر إلى الهلال) الذي يمتاز عن سائر أذعية الصأفة^(٣٠)، بمفردة استهلاله التنزيه المطلق لله (سبحانه) استلهمه الإمام ؑ من التوظيف القرآني لتسبيح الله الذي افتتحت سبع سور به، في تنزيه الله من الصأبة والولد وبراءة الله ؑ من كل سوء^(٣١)؛ بعد إنتفاته من خطاب القمر: ((.. سبحانه

مَا أَعْجَبَ مَا دَبَّرَ فِي أَمْرِكَ!، وَاللَّطْفَ مَا صَنَعَ فِي شَأْنِكَ!، جَعَلَكَ مِفْتَاحَ شَهْرِ حَادِثٍ
لِأَمْرِ حَادِثٍ))^(٣٢).

ومعنى (سُبْحان)؛ «التنزيه عن النقائص، فسبحان الله معناه تنزيه الله، كأنه قيل: أَسْبَحَهُ سُبْحاناً، وأَبْرؤُهُ عَمَّا لَا يَلِيقُ بَعِزِّ جلالِهِ بَرَاءَةً»^(٣٣). وعلى أساس هذا صار التسبيح بـ (سبحان الله) «علماً في الدين على أعلى مراتب التعظيم التي لا يستحقها سواه»^(٣٤). وعليه فلا يجوز «أن يستعمل [سبحان] في غيره تعالى، وإن كان منزهاً عن النقائص. أن التنزيه المستفاد من سبحان الله ثلاثة أنواع: [أ] تنزيه الذات عن نقص الإمكان الذي هو منبع السوء. [ب] وتنزيه الصفات عن وصمة الحدوث، بل عن كونها مغايرة للذات المقدسة، وزائدة عليها. [ج] وتنزيه الأفعال عن القبح والعبث، وعن كونها جالبة إليه تعالى نفعاً أو دافعة عنه سبحانه ضرراً كأفعال العباد»^(٣٥).

ولم تكن مفردة استهلال الإمام عليه السلام بالتسبيح محض مصادفة، ولا اعتباطاً وجزافاً، وإنما كان عارفاً بخصوصيته، عالماً أسرارها التي منها؛ «جذب الأسماع، لأن فيه شاعرية تثير الخيال ليدرك من خلاله أن كل ما في السموات وما في الأرض ينزهه الله تعالى، فالتسبيح بالمصدر [سُبْحان] يثبت له أصل التسبيح.. [و] هذا المطلع الموحى المختار. يتناول القلوب، فيهبها هزاً، ويأخذها أخذاً، وهو يجول بها في الوجود كله فلا تجد إلا الله، ولا ترى إلا الله، ولا تحسّ بغير الله، ولا تعلم لها مهرباً من قدرته ولا نجباً من علمه، ولا مرجعاً إلا إليه، ولا متوجهاً إلا لوجهه الكريم، فأبيّ مقدّمة يمكنها أن تجذب السامع [أو المطلوب] أكثر من هذا الجذب»^(٣٦).

فتوظيف الإمام لمفردة استهلال دعائه (سُبْحان) لخصوصيتها المتجاوبة مع موضوعته، إذا نظر إلى الهلال لأنه من دلائل تسبيح الله و تنزيهه وقدرته وعظمته

ومِنَّه على العباد كلهم، والخلائق جميعهم. من هنا جاءت جمل مطلع الاستهلال تحمل هذه الرؤية في التنزيه؛ (مَا دَبَّرَ فِي أَمْرِكَ!)، (أَلْطَفَ مَا صَنَعَ فِي شَأْنِكَ)، (جَعَلَكَ مِفْتَاحَ شَهْرٍ حَادِثٍ لِأَمْرٍ حَادِثٍ) ويا لجمال هذا التشبيه البديع الذي أطلقه الإمام عليه السلام على القمر عند ولادته هلالاً.

وكذا الحال في موضوعة دعائه (في التضرع والاستكانة)، وموضوعة دعائه (في دفع كيد الأعداء)، فلقد استهلها بمفردة الألوهية والوحدانية (إلهي)؛ إذ يدعو الله قائلاً: ((إِلَهِي أَحْمَدُكَ وَأَنْتَ لِلْحَمْدِ أَهْلٌ، عَلَى حُسْنِ صَنِيعِكَ إِلَيَّ، وَسُبُوغِ نِعْمَاتِكَ عَلَيَّ، وَجَزِيلِ عَطَائِكَ عِنْدِي، وَعَلَى مَا فَضَّلْتَنِي بِهِ مِنْ رَحْمَتِكَ، وَأَسْبَغْتَ عَلَيَّ مِنْ نِعْمَتِكَ، فَقَدْ اضْطَنْعْتَ عِنْدِي مَا يَعْجِزُ عَنْهُ شُكْرِي))^(٣٧). فاستهلال فاتحة مطلع دعائه بمفردة (إلهي) لها قرارها وشأنها ووقعها في مقام التضرع والاستكانة لله وحده، وهذا ما أثبتته صيغة خطاب الله بالإنفراد (إلهي) بضمير ياء (المتكلم)، وليس بصيغة الجمع (إلهنا)، لأن الأفراد يؤكد في الوقت نفسه، إخلاص التوجه والابتهاال المطلق منقطع النظير من الإمام السجادة عليه السلام في ندبة ما يريده في رحاب الذات المقدسة، لذلك لم يصرح بأداة النداء (يا) فينادي داعياً (يا إلهي)، لأنه قصد بحذفها «استشعاراً لجمال قربه تعالى، وإيثار صيغة الاستقبال [أحمدك] للدلالة على التجدد والاستمرار، ولم يقل (حمدتك) لثلا يتوهم الفراغ منه، ولم يؤكد الجملة اشعاراً بتقصير حمده»^(٣٨).

من هنا انفلق سياق جمل مطلع استهلاله مثبتاً هذه الحقيقة في تضرع الإمام عليه السلام واستكانته وابتهااله، (أَحْمَدُكَ وَأَنْتَ لِلْحَمْدِ أَهْلٌ)، (حُسْنِ صَنِيعِكَ إِلَيَّ)، (وَسُبُوغِ نِعْمَاتِكَ عَلَيَّ)، (جَزِيلِ عَطَائِكَ عِنْدِي)، (مَا فَضَّلْتَنِي بِهِ مِنْ رَحْمَتِكَ)، (أَسْبَغْتَ عَلَيَّ مِنْ نِعْمَتِكَ)، (اضْطَنْعْتَ عِنْدِي مَا يَعْجِزُ عَنْهُ شُكْرِي). وذلك لو أنعمنا النظر فلنحظ

الكلمة الأخيرة التي تشكل نسق ما تطابقت به مفردة الاستهلال مع موضوعة دعاء الإمام؛ (أَنْتَ.. أَهْلٌ - إِلِيَّ - عَلِيٌّ - عِنْدِي - رَحْمَتِكَ - نِعْمَتِكَ - شُكْرِي).

وكذا مطلع دعائه المبارك (في دفع كيد الأعداء): ((إِلَهِي هَدَيْتَنِي فَلَهَوْتُ، وَوَعظْتَ فَقسَوْتُ، وَأَبْلَيْتَ الْجَمِيلَ فَعَصَيْتُ، ثُمَّ عَرَفْتُ مَا أَصْدَرْتَ إِذْ عَرَفْتَنِيهِ، فَاسْتَعْفَرْتُ فَأَقَلَّتْ، فَعُدْتُ فَسَرَّتْ، فَلَكَ إِلَهِي الْحَمْدُ))^(٣٩). والحال نفسها في هذا الأنموذج، إذ إن مفردة استهلال هذا المطلع بـ (إِلَهِي) الدالة على أصل الألوهية، في موضوعة دعائه لله في دفع كيد الأعداء، وهنا يريد الإمام ﷺ أن يجسد مبدأ التسليم لله وحده لا شريك له، في دفع كيد أعدائه من الجنّة والنّاس، فيدعو منادياً: (إِلَهِي) ليس لي ملجأ إلا أنت، وليس لي معين وناصر سواك، ولا يدفع كيد أعدائي غيرك، (إِلَهِي) فأنت من تستحقّ الألوهية والحمد فرداً صمداً سبحانه، فجاءت مفردات جمل مطلع استهلاله محمّلة بهذا التسليم المطلق لله ﷻ، (هَدَيْتَنِي - لهوْتُ / وَعظْتَ - قسَوْتُ / أَبْلَيْتَ - عصَيْتُ / عَرَفْتُ - مَا أَصْدَرْتَ / استَعْفَرْتُ - أَقَلَّتْ / عُدْتُ - سَرَّتْ)، وعلى أساس هذه الرؤية العرفانية من الإمام ﷺ التي تطبّق المنهج القرآني المحمّديّ في أدب خطاب الله ودعائه بين يديه، [من عرف نفسه، فقد عرف ربّه]، ونسيج بنية المطلع الاستهلالي كلّهُ، بدءاً من مفردته الافتتاحية المنصهرة في موضوعة دعائه، فإنّ هذه الرؤية كانت حاضرة بنسق الأفراد المتتابع المترادف وسياقه في مفرداته كلّها.

أمّا موضوعة دعائه المتعلّقة بـ (التَّذلُّلُ لِلَّهِ ﷻ)، فقد انماز بمفردة استهلال مطلعها، المنغمسة عمقاً، المنعقدة قلباً، الذائبة عرفاناً بمعناها ودلالاتها في الربوبية لله ﷻ عند الإمام السجّاد ﷺ (رَبِّ)، ولهذا يدعو ﷺ قائلاً: ((رَبِّ أَفْحَمْتَنِي

ذُنُوبِي، وَأَنْقَطَعَتْ مَقَالَتِي، فَلَا حُجَّةَ لِي، فَأَنَا الْأَسِيرُ بِبِلْيَتِي، الْمُرْتَمَنُ بِعَمَلِي، الْمُرْتَدِّدُ فِي خَطِيئَتِي، الْمُتَحِيرُّ عَنْ قَصْدِي، الْمُنْقَطِعُ بِي»^(٤٠).

لقد ارتشف الإمام السَّجَّاد في توظيف مفردة استهلاله (رَبِّ) مخصّصاً إيّاها بموضوعه التَّذلُّلُ لله تعالى، من رحيق جملة الدُّعاء القرآني^(٤١)، إذ حُذفت أداة النداء (يَا) من جملة (رَبِّ) كما فقدت ياء المتكلم (ي)، وعوضت عنها بكسرة في الزمن نفسه أيضاً، حتى أن باء (ب - رَبِّ) تكفّلت بأداء دور ياء المتكلم (ي)، وهذا فيه دلالة قرب الله من عبده، وكذا تمايز القرب الإلهي من النبي صلى الله عليه وآله أو من وصيه المعصوم عليه السلام أو من عباده المُخلصين، وليكون رَبّاً للنَّاس جميعاً، لأنَّ القرب من الله تجلّى واسعاً أقرب من جبل الوريد، بعد الابتلاءات والامتحانات التي مرَّ بها المتلقي من الله، والعطاء الذي جاد الله عليه وأكرمه به، لأنَّ التعويض بالكسرة في (رَبِّ) عن الياء (ي) محقق معنى الرَّبِّ الحقِّ هنا، هو ليس الأرباب المتفرقين على مستوى فكر الإنسان الجاهل، بل هو رَبٌّ واحدٌ أحدٌ لا غيره^(٤٢)، «كونه منبع الكلمات الفعلية، ومنطلق تنزُّها»^(٤٣)، لذلك فإن مفردة استهلال مطلع دعاء الإمام عليه السلام بـ (رَبِّ) هو تعرُّضه؛ «لوصف الربوبية المنبئة عن إفاضة ما فيه صلاح المربوب مع الإضافة إلى ضميره لتحريك سلسلة الإجابة والمبالغة في التضرُّع والابتهاال»^(٤٤). وهذا يكشف دقّة اختيار الإمام لمفردة استهلاله ووضعها في مكانها الذي يحقق التعانق بأبعاده الدلالية كلّها مع موضوعه الدعاء (التَّذلُّلُ لله تعالى)، والتذلل لله تعالى هو تعبيرٌ عن «كمال الخضوع والتواضع له تعالى، وإظهار الذل والافتقار إليه، وهو يكون في الجنان كالاعتقاد بأنه أقلُّ عباده وأفقرهم إليه، وبالأركان كالصاق الخدّ بالأرض وتعفير الوجه في التراب والرمي بالنظر نحو الأرض وسكون حركات الأطراف، وباللسان كالإقرار والاعتراف بالنطق بما اعتقده من ذلِّ نفسه وافتقاره وعظيم ما اكتسبه من الخطايا والذنوب، والتضرُّع إليه تعالى ومناجاته بالسؤال والدعاء والابتهاال إليه في

حطّ ذنوبه وغفران خطاياہ.. إنَّ التذللَّ لله تعالى هو قوام العبادة والعبودية وقطبها الذي عليه مدارهما^(٤٥). حتى أننا نرى الإمام السجّاد عليه السلام كيف رصف ألفاظ مطلع الاستهلال بعضها بالآخر؟ وبأيّ نظم وترتيب نصّها؟ إذ جنّدها بصيغة الأفراد الموحى بأشكال التذللَّ لله تعالى وبصوره جميعها. فكان مفتاح مطلع دعائه الاستهلائيّ إلى الله الرَّبِّ العظيم (رَبِّ)، حتى ارتبط بتكوين مقطع المطلع الفنيّ والدلاليّ كلّ بـ (رَبِّ)، فتحول صوت النداء هذا من صوت اعتيادي في وجوده اللّغوي إلى صوت موضوعة (التذللَّ لله تعالى) برمتها في مطلع استهلاله، إن لم يكن صوت الدعاء بمقاطعه كلّها^(٤٦).

أثرُ موضوعةِ الدُّعاءِ ومُناسبتِهِ في مَطْلَعِ الاستهلالِ

تبيّن في موضوعة التحليل السابقة الترابط الحاصل المتحقّق، والعلاقة المتواشجة المتبادلة بين موضوعة الدعاء ومفردة استهلال مطلعته، وما يبتّانه من تشظّيات دلالية على نسيج بنية مطلع الاستهلال كلّ، وينكشف هنا - من هذه المعالجة عبّر إجرائها التحليلي - أثر موضوعة الدعاء ومناسبتته في مطلعته المُستهلّ من حيث معاني السياقات وملازماتها الدلالية التي يضمّنها الإمام عليه السلام في نصّه الافتتاحي بقصدية وإرادته، ومن حيث اختيار المفردات وانتقاؤها - لقد تقدّم الإلماح إليها آنفاً -، فيأتي بها مخصّصةً مختصّةً في صميم موضوعة الدعاء، وفي الزمن نفسه هي تجسّد كمال التأدّب في الخطاب مع الله تعالى والنداء والدعاء إليه، لما يتطلبه مقتضى الحال والمقام، بفعل تأثيرات المناسبة فيها.

وعليه فإنّ الإمام السجّاد عليه السلام يجنّد لمطلع استهلال دعائه السياق الدقيق بما تكوّن من مفردات متناسبة ومتجاوبة خاصّة بموضوعته لا تخرج عن علمه بالذات الإلهية المقدّسة، تعطي للمتلقّي درساً تربوياً أخلاقياً جميلاً، وأسلوباً أدبياً بديعاً،

عن كيفية استهلال دعائه إليه تعالى؟ وبأيّ مقدمات دعائية يبدأ معه سبحانه؟ إذ إنّ أدعية الصحيفة السجادية كلّها في هذا الباب، تأتي بناذج منها، استهلال دعائه (في يوم عرفة): ((الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ بَدِيعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، ذَا الْجَلالِ وَالْإِكْرَامِ، رَبِّ الْأَرْبابِ، وَإِلَهُ كُلِّ مَأْلُوهٍ وَخَالِقِ كُلِّ مَخْلُوقٍ وَوَارِثِ كُلِّ شَيْءٍ، لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، وَلَا يَعْزُبُ عَنْهُ عِلْمُ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبٌ)) (٤٧).

مناسبة الدعاء واضحة متعلقة بـ (الحج) وأعماله، وموضوعته مشرقة بـ (يوم عرفة) والوقوف فيه بين يدي الله ﷻ والتسليم المطلق له ﷻ، وإخلاص الاعتراف بألوهيته وربوبيته على كل شيء.

وإذا بدأنا بسياقات جمل المطلع الداخلية ودلالاتها، فنلاحظ أنّ الجملة الاستهلالية التي افتتح المطلع بها؛ هي (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) التي جاء فيها لفظ الجلالة (الله) مخصوصاً باختصاص الحمد له تعالى وربوبيته على العالمين بين (الْحَمْدُ)، و(رَبِّ الْعَالَمِينَ)، فالحمد المطلق لله تعالى، لأنه بربوبيته المنعم بآلائه ونعمائه على العالمين، وهذا ما أثبتته سياق الجملة، وتوكّده الجملة التالية بعدها؛ ((اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ بَدِيعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ))، إذ توسط ضمير المخاطب المطلوب العائد إلى الله ﷻ بين (اللَّهُمَّ)، و(الْحَمْدُ بَدِيعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ)، فيسوق هذا التوسط دلالة السياق على اختصاص الحمد له تبارك وتعالى، ثم أنّ دلالة نداء الله باسم (الْبَدِيعِ) وهو من أسماؤه الفعلية وجّه معنى السياق إلى الجملة اللاحقة، (ذَا الْجَلالِ وَالْإِكْرَامِ)، فإذا كان الله بديعاً ذا الجلال والإكرام؟ فكيف لا يكون (رَبِّ الْأَرْبابِ)؟ و(إِلَهُ كُلِّ مَأْلُوهٍ)؟ و(خَالِقِ كُلِّ مَخْلُوقٍ)؟ و(وَوَارِثِ كُلِّ شَيْءٍ)؟.

ومقصد معاني سياقات هذه الجمل ودلالاتها تأخذ دلالة السياق نحو خطاب الله بكلام لا يكلم به سواه، وهو (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)، المتداخلة نصياً في وحي التقديس القرآني لله تعالى. ثم تأتي سياقات الجمل الأخيرة من المطع مثبتة بدلالاتها سياق التقديس المطلق والإعتراف المنقطع النظير بالله سبحانه، ومكتملة لملازماته الإشارية في تعزيز وحدة مطع استهلال الدعاء مع موضوعته ومناسبته، وهي: (لَا يَعْزُبُ عَنْهُ عِلْمُ شَيْءٍ) و(هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ) و(هُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ رَّقِيبٌ) فالله ﷻ بتلك المعاني وبهذه الدلالات المقصود بها وحده هو بالفعل (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ).

أما دلالة السياق العام لمطلع الاستهلال، فتجليها المفردات التي وظفها الإمام عليّ عليه السلام وشحن بها لبنات المطع لتثير دلالة غرضه المقصود فيه، فجاء بالمفردات الدقيقة المختصة بسياق الموقف في يوم عرفة الحجّ لله ﷻ، وهي: ما تعلقت به وحده تبارك وتعالى، متعددة دلالياً، متوحّدة جمعاً له لا لسواه في توجيهها إليه؛ (الْحَمْدُ - رَبِّ - اللَّهُمَّ - بَدِيع - ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ - إِلَهَ - خَالِقَ - وَارِثَ - لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ - مُّحِيطٌ - رَقِيبٌ)، وارتبطت بأسمائه وصفاته أفعاله ﷻ؛ (رَبِّ الْعَالَمِينَ - بَدِيعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ - رَبِّ الْأَرْبَابِ - إِلَهَ كُلِّ مَلْأُوهُ - خَالِقَ كُلِّ مَخْلُوقٍ - وَوَارِثَ كُلِّ شَيْءٍ - وَلَا يَعْزُبُ عَنْهُ عِلْمُ شَيْءٍ - بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ - عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبٌ)، وهي بمعنى سياق الموقف العام هذا تتجه نحو حقل دلاليّ مشترك، على تفرّده بالربوبية وتوحّده بالألوهية، وهو ما يساير قصداً وغرضاً موضوعة الدعاء ومناسبته.

ومنها كذلك هذا الأنموذج في مطلع دعائه (لأهل الثغور): ((اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ: وَحَصِّنْ نُغُورَ الْمُسْلِمِينَ بِعِزَّتِكَ، وَأَيِّدْ حُمَاتَهَا بِقُوَّتِكَ، وَأَسْبِغْ عَطَايَاهُمْ مِنْ جِدَّتِكَ))^(٤٨). الموضوعة خاصّة بدعاء الإمام السجّاد (لأهل الثغور)، ومناسبته: المسلمون المرابطون بثغور الحرب من البلاد الملازمون لها لحفظها التي يخاف منها

هجوم العدو^(٤٩). فبعد مفردة استهلال مطلعته (اللهم) المردوفة بالصلاة على أعباء الله وأمنائه وأبواب طلب الحوائج منه تعالى (محمد وآله)، نلحظه عليه السلام متقياً ألفاظ مطلع استهلاله بمعانيها الدقيقة، واختاراً لمفرداته التي تخصص دلالة المورد بمقصود الغرض موضوعة ومناسبة. ووظف مفردة (التحصين - مع - العزة) و(التأييد - مع - القوة) و(السبوغ - مع - الجدة)، فارتبطت معنوياً ودالياً بغرض مطلع استهلال دعائه وموضوعته ومناسبته، إذ عبرت دلالة تركيب جمل مطلعته قبل مفرداته من طريق التكوين البنائي لها، ففي الجملة الأولى؛ وضع (ثغور المسلمين) متوسطة بين (حصن - بعزتك)، التي تعطي بهذا الحصر المكاني في تركيب الجملة دلالة التحصين تركيباً مع المعنى ودلالته المندوبة. وفي جملته الثانية؛ جعل (مخامتا) متوسطين كذلك بين (أيّد - بقوتك)، التي تمنح بحصرها البنائي دلالة التأييد قبل كل شيء، وفي الثالثة؛ أبقى (عظاياهم) متوسطة أيضاً، بين (أسبغ - جدتك)، التي تجود بدلالة السبوغ عبر هذا الحصر في الترتاب النصي.

ونلمح أنّ الأفعال جاءت بصيغة الأمر كلها؛ (حصن - أيّد - أسبغ)، التي تقرّر دلالة يقين اختصاص الله بها وقدرته عليها واستجابته لها، التي تتوافق مع (عزتك - قوتك - جدتك) في حقل دلالي واحد. وتناغمت هذه الفاصلات (عزتك - قوتك - جدتك) مع بعضها مشكلة إيقاعاً موسيقياً جميلاً، عزز من سرعة إيصال الغرض المقصود. وبهذا يتجلى واضحاً سعة التأثير والتأثير المتبادل بين موضوعة الدعاء ومناسبته ومطلع استهلاله.

ومن نماذجها أيضاً، استهلال مطلع دعائه (في الإلحاح): ((يا الله الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، وكيف يخفى عليك يا إلهي ما أنت خلقتة؟ وكيف لا تخفي ما أنت صنعتة؟ أو كيف يعيب عنك ما أنت تدبره؟ أو كيف يستطيع

أَنْ يَهْرَبَ مِنْكَ مَنْ لَا حَيَاةَ لَهُ إِلَّا بَرَزِقَكَ؟ أَوْ كَيْفَ يَنْجُو مِنْكَ مَنْ لَا مَذْهَبَ لَهُ فِي غَيْرِ مُلْكِكَ؟^(٥٠). إنَّ سياقَ الموقفِ هو مقامُ الإلحاحِ الذي جعل الإمامَ السَّجَّادَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْ يَأْتِيَ بِـ (يَا اللَّهُ) عَلَى أَصْلِهَا، لِأَنَّهَا تَعْطِي دَلَالَةَ الاسْتِغَاثَةِ^(٥١) وَإِلْحاحِ السُّؤَالِ، فَتَحَقِّقْ غَرَضَ الدُّعَاءِ، مِنْ هُنَا نَلْحِظُ أَنَّ مَطْلِعَ دُعَائِهِ مُحَشَّدٌ بِالِاسْتِفْهَامَاتِ الْمُتَكَرِّرَةِ بِأَدَاةٍ وَاحِدَةٍ هِيَ (كَيْفَ؟)، إِذْ تَكَرَّرَ ذِكْرُهَا خَمْسَ مَرَّاتٍ عِنْدَ إِبْتِدَاءِ كُلِّ جُمْلَةٍ مِنْ جُمَلِ المَطْلِعِ:

كَيْفَ يَخْفَى عَلَيْكَ يَا إِلَهِي مَا أَنْتَ خَلَقْتَهُ؟
 كَيْفَ لَا تُحْصِي مَا أَنْتَ صَنَعْتَهُ؟
 كَيْفَ يَغِيبُ عَنْكَ مَا أَنْتَ تُدَبِّرُهُ؟
 كَيْفَ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَهْرَبَ مِنْكَ مَنْ لَا حَيَاةَ لَهُ إِلَّا بَرَزِقَكَ؟
 كَيْفَ يَنْجُو مِنْكَ مَنْ لَا مَذْهَبَ لَهُ فِي غَيْرِ مُلْكِكَ؟

وهذا التَّكْرارُ يَعْبُرُ عَنِ تَلْذِذِ الإلْحاحِ الإِمَامِ السَّجَّادِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَشَغْفِهِ بِسُؤَالِ الدُّعَاءِ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ، وَطَلْبِ الحَوَائِجِ مِنْهُ، وَقَصْدِهِ فِي الأُمُورِ والأَحْوَالِ كُلِّهَا، وَالِإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ هُوَ عَالِمُ جَوَابَاتِ هَذِهِ الاسْتِفْهَامَاتِ إِلَّا أَنَّهُ أَنْزَلَهَا مَنْزِلَةَ مَقْصِدِ الاسْتِفْهَامِ الْقُرْآنِيِّ لِاسْتِغْثَالِهِ البَلَاغِيِّ البَدِيعِ، كَمَا فِي اسْتِفْهَامِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا تَلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾^(٥٢)، وَاللَّهُ تَعَالَى يَعْلَمُ مَا فِي يَمِينِهِ هِيَ العَصَا، وَلَكِنَّهُ طَوَّلَ الحِوَارَ مَعَ عِبْدِهِ المَحْبُوبِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَقَدْ عَضَّدَ يَاءَ النِّدَاءِ (يَا) بِمَقْطَعِهَا الصَّوْتِي المَفْتُوحِ الطَّوِيلِ هَذَا التَّوَجُّهَ فِي الاسْتِفْهَامِ، فَأَجْرَاهُ مَجْرَى ((وَكَمْ سَأَلِ عَنْ أَمْرِهِ وَهُوَ عَالِمٌ))، كَمَا نَلْمَحُ الإِمَامَ قَدْ أَتَى بِالأَفْعَالِ فِي الجُمْلِ الاسْتِفْهَامِيَةِ بِصِيغَةِ المِضَارِعِيَّةِ؛ (يَخْفَى - تُحْصِي - يَغِيبُ - تُدَبِّرُهُ - يَسْتَطِيعُ - يَنْجُو)، الَّتِي تَجْتَمِعُ فِي دَلَالَتِهَا عَلَى الاسْتِمْرَارِيَّةِ وَالتَّجَدُّدِ. فَتَدْعُمُ غَرَضَ الإلْحاحِ المَوْحِي بِحُبِّ البَقَاءِ فِي مَوَاصِلَةِ السُّؤَالِ مِنْهُ تَعَالَى. وَوُظِّفَ فَعْلَيْنِ مَاضِيَيْنِ

هما (خَلَقْتَهُ - صَنَعْتَهُ) ليثبت بها أنّ الله أزلّى الوجود، وأكد قدرته سبحانه على الخلق والصنع من خلال اسناد الفعلين إلى الضميرين العائدين إليه تبارك وتعالى. وكذا في سائر الضمائر العائدة إليه ﷺ في المفردات التي استعملها الإمام عليه السلام في بنية مطلع استهلاله؛ (عَلَيْهِ - عَلَيْنِكَ - عَنْكَ - مِنْكَ - بَرَزَقَكَ - مُلْكِكَ)، وهي تعمق موضوعة الإلحاح ومناسبته، عبر دلالات سياقاتها التركيبية داخل جمل مطلع الاستهلال وخارجه في سياقه التعبيري العام.

الفاصلة في مطلع الاستهلال

اختصّ مصطلح (الفاصلة) بالنصوص النثرية، وكذا (القافية) بالأبيات الشعرية، وأما المصطلح الجامع بينهما فهو (القرار)، لكونه قراراً للكلمة التي تختم بها الفقرة النثرية - التي قد تكون جملة واحدة أو أكثر - أو السطر الشعري^(٥٣). وموضوعة (الفاصلة) هي ما أقرها علماء البلاغة في تعريفاتهم للسجع إذ قالوا: توافق أو «تواطؤ الفواصل في الكلام المنثور..»^(٥٤)، ومفرد الفواصل (الفاصلة)، ويؤتى بها في النص الأدبي على وفق ما «يقضيه المعنى، وتستريح إليه النفوس»^(٥٥). وعليه فالفاصلة - أو القرار - تشكل بإيقاع جرس أصواتها ووقعها نغماً استهلالياً خلاّباً، وعنصراً موسيقياً جميلاً، في جمل مطالع أدعية الإمام السجاد عليه السلام بصورة خاصة، وفي فقر أدعيته جميعها بصورة عامة، ولا عجب فهي وليدة التعبير القرآني الذي كانت الفاصلة إحدى أدواته الرئيسة في إيقاعها الصوتي الموحى المؤثر عليه السلام، فضلاً عما تتمتع به الفاصلات من مقومات وقيم جمالية تمنحها للنص عندما يقوم المنشئ المعبر بتوظيفها فيه، ويحسّ بها المتلقّي حال قراءتها أو استماعها، إذ تتساوى «الفواصل - آخر كلمة في الجملة - وتتناثر في موسيقاها. وهو - مع تقطيع جمل الدعاء في مواقف الطلب، وطولها النسبي في غيرها - يؤدي الغاية من تعميق الدعاء

في النفس. ويكاد هذا أن يكون سمة آل البيت [عليهم السلام] في الدعاء، لخصوصية أنفسهم، وغزارة معانيهم، وقدرتهم على صياغتها صياغة لها خصوصيتها من حرارة الفكر وطواعية اللغة»^(٥٧). إذ تأتي الفاصلة في آخر كلمة جمل مطلع الاستهلال متجاوبة مع موضوعة الدعاء ومناسبتة أيضاً وحال طلب الإمام عليه السلام من الله ﷻ، فبهذا يكون الإيقاع الصوتي الذي تشكله الفواصل في المقطع الاستهلاكي متناسباً متناسقاً مع معنى موضوعة الدعاء ومناسبتة - كما أشرنا سابقاً - وحاملاً بوعائه دلالات ما تجسده مفرداته من تعانق وترابط وانسجام مع الموضوعة نفسها، وفي النتيجة يكونان كفتين متساويتين إحداهما تحمل الأخرى. ومن نماذجها استهلال مطلع دعائه (في الاعتذار): ((اللَّهُمَّ إِنِّي أَعْتَدِرُ إِلَيْكَ مِنْ مَظْلُومٍ ظَلَمَ بِحَضْرَتِي فَلَمْ أَنْصُرْهُ، وَمِنْ مَعْرُوفٍ أَسَدِي إِلَيَّ فَلَمْ أَشْكُرْهُ، وَمِنْ مُسِيءٍ أَعْتَدِرُ إِلَيَّ فَلَمْ أَعْذِرْهُ، وَمِنْ ذِي فَاقَةٍ سَأَلَنِي فَلَمْ أُؤْتِرْهُ، وَمِنْ حَقِّ ذِي حَقٍّ لَزِمَنِي لِمُؤْمِنٍ فَلَمْ أُؤْفِرْهُ، وَمِنْ عَيْبٍ مُؤْمِنٍ ظَهَرَ لِي فَلَمْ أَسْتُرْهُ، وَمِنْ كُلِّ إِثْمٍ عَرَضَ لِي فَلَمْ أَهْجُرْهُ))^(٥٨).

تساوت الفواصل بإيقاع وزنها التفعيلي المتناغم مع حال دعاء الإمام السجاد وروحه التي كانت في مقام الاعتراف بنبذ الظلم وسوء الظن، وفي الوقت نفسه استحسان العدل وطلب استحباب الإنصاف في المواقف المتعددة التي حملتها فاصلة كل جملة من جمل مطلع الاستهلاكي، فجاءت فاصلة الجملة الأولى: (أَنْصُرْهُ)، حاملة الاعتذار إلى الله تعالى ممن ظلم في حضرته ولم يدفعه عنه بنصره إياه. وأتت فاصلة الجملة الثانية: (أَشْكُرْهُ)، متكفلة بتقديم الاعتذار من المعروف الذي أسدي إليه ولم يقابله بالشكر. وأخذت فاصلة الجملة الثالثة: (أَعْذِرْهُ)، على عاتقها الاعتذار ممن أساء واعتذر إليه ولم يقبل منه. وأما فاصلة الجملة الرابعة: (أُؤْتِرْهُ)، فجسد صدق الاعتذار ممن سألني العون على إنهاء فاقته وأنا قادر ولم أعطه ما عندي إثارة على نفسي. وأما فاصلة الجملة الخامسة: (أُؤْفِرْهُ)، فتعهدت بتقديم الاعتذار ممن كان

له حقّ وأنا متمكن من توفيره له ولم أفعل. وحتى تأتي فاصلة الجملة السادسة: (أَسْتُرُهُ)، حاضنة الاعتذار من ظهور عيب أخي المؤمن أمامي ولم أبادر بستره. وهكذا هي الأخرى فاصلة الجملة السابعة الأخيرة من المطلع (أَهْجُرُهُ)، التي ألزمت نفسها بالتعرّض للاعتذار من إثم عرض أمامي ولم أقم بهجره في رحاب علم الله سبحانه.

وهذا كلّهُ هو ما تجاوبت معه موسيقى هذه الفاصلات وعبرّت عن جوهره الدلالي وجسّدته بترنم مقاطعها الصوتية المتساوية، فضلاً عن إيقاع التوحد الصوتي المتجانس الذي صاغه صوت الهاء المضمومة المسبوقة بصوت الراء الساكنة (رُه) في الفاصلات كلّها؛ إذ إنّ صوت الهاء مهموس باعث للحفيف حال النطق به^(٥٩) مع حركة الرفع الضمّة وما سبّبه سكون صوت الراء من وضوح لهمس الهاء مع ضمّها المرفوع تتجاوب بتصويرها الصوتي مع حال رفع طلب الاعتذار من الله (أَنْصُرُهُ - أَشْكُرُهُ - أَعْدِرُهُ - أُوْثِرُهُ - أُوْفِرُهُ - أَسْتُرُهُ - أَهْجُرُهُ). وجمال القرار ووقعه مُتَجَلٌّ فيها بفعل إيقاع تساويها المتوازن المتوازي وزناً وتقنيّةً^(٦٠)، إذ إنها تجاوبت بما نبعت موسيقاها من إيقاع متناغم مع فكرة مطلع دعاء الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ وموضوعته، زيادة على ما أدّته صوتياً (فَلَمْ) المتصلة بفاء الجواب في تعزيز الوقع الإيقاعي من خلال تكرارها (سبع مرّات) بجوار الفاصلة في فَرَقَ مطلع الدعاء كلّها. وهو ما ابتغاه الإمام السجاد عَلَيْهِ السَّلَامُ من تقديم الاعتذار بأجمل إيقاع موسيقي، وأبدع تصوير، وأرقى عرض لدرس أدبيّ أخلاقيّ في ثقافة الاعتذار نفسه عبر هذه الفاصلة السجّادية.

ومن أمثلة ناذجها أيضاً، مطلع دعائه (لدخول شهر رمضان): ((الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا [لِحَمْدِهِ]، وَجَعَلَنَا مِنْ [أَهْلِهِ]، لِنَكُونَ لِإِحْسَانِهِ مِنَ [الشَّاكِرِينَ]، وَلِيَجْزِيَنَا عَلَى ذَلِكَ جَزَاءَ [المُحْسِنِينَ]، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي حَبَّأَنَا [بِدِينِهِ]، وَاخْتَصَّنَا [بِمِلَّتِهِ]، وَسَبَّلَنَا

فِي سُبُلٍ [إِحْسَانِهِ]، لِنَسْلُكِهَا بِمَنِّهِ إِلَى [رِضْوَانِهِ]، حَمْدًا يَتَقَبَّلُهُ [مِنَّا]، وَيَرْضَى بِهِ [عَنَّا]»^(٦١). نلاحظ أن الفاصلة في الفقرتين الأولى والثانية مجيؤها؛ (متطرّفة = لِحَمْدِهِ / أَهْلِهِ)، أي: اختلفت بالوزن وتوافقت بـ(الرّوي أو التقيفة) ويطلق عليها الناقصة^(٦٢)، وكذا هي الحال في الخامسة والسادسة؛ (متطرّفة = بَدِينِهِ / بِمِلَّتِهِ). أما في الثالثة والرابعة فقد كانت؛ (متوازنة متوازية = الشَّاكِرِينَ / المُحْسِنِينَ)، أي توافقه وزناً وروياً وكذلك فقد توازنت وتوازت في السابعة والثامنة؛ (متوازنة متوازية = إِحْسَانِهِ / رِضْوَانِهِ)؛ والتاسعة والعاشرة (مِنَّا / عَنَّا).

إنّ هذا التعاقب الموسيقي الذي شكّلته الفاصلة المتطرّفة والفاصلة المتوازنة المتوازية في فقر مطلع الدعاء، يصوّر سرور الإمام السّجّاد عليه السلام واستبشاره وبشراه مع ما يصاحبهما من تشوّق الانتظار وحقاوة الإقبال لشهر الله العظيم الذي اختصّه لنفسه ﷺ، فكان له الأثر البالغ في روح الإمام عليه السلام ونبضات قلبه على نفسيته، إذ تجلّى واضحاً وظهر جلياً في تكرار صوت روي موحد مشحون بطاقة الهدوء النفسي والاطمئنان القلبي والتوجه الروحي إلّا وهو صوت (الهاء = هـ) الضمير العائد على لفظ الجلالة (الله) في ست فاصلات: (لِحَمْدِهِ - أَهْلِهِ - بَدِينِهِ - بِمِلَّتِهِ - إِحْسَانِهِ - رِضْوَانِهِ)، وتكرار هذه الضمائر العائدة إليه تعالى، تجسّد تسليم الإمام المطلق في شهر الله بالعودة الصادقة إليه سبحانه، في حين عند دعائه لطلب الشكر لإحسانه وجزيل جزائه وتقبّل الحمد منه والرضا به، أتت الفاصلة بروي صوت النون في الفاصلات الأربع المتبقية؛ (الشَّاكِرِينَ - المُحْسِنِينَ - مِنَّا - عَنَّا)، وهو صوت مجهور متوسط بين الشدة والرخاوة سريع التأثير بما يجاوره من أصوات^(٦٣)، ففي الفاصلتين؛ (الشَّاكِرِينَ / المُحْسِنِينَ) تجاور صوت النون من صوت الياء الساكنة قبلها فجعلها متوسطة الظهور نطقاً واختفاءً غتتها، وهذا يتجاوب مع دلالة انتظار استجابة طلب دعاء الإمام عليه السلام إلى أن يكونوا من (الشَّاكِرِينَ)، والشغف بجزء (المُحْسِنِينَ).

أما في الفاصلتين الأخيرتين من مطلع الاستهلال؛ (مِنَّا - عَنَّا) فقد اجتمعت نونان متجاورتان الأولى ساكنة والثانية متحركة بالفتح (نَ نَا = نَأ)، تصدر عنها غنة تؤدي إلى إطالة الصوت المشدّد الواضح، وهذه الغنة مع النون المشدّدة تهب نعمة موسيقية محبّبة إلى الأذن^(٦٤). زيادة على ما يضيفه المقطع الصوتي المفتوح الطويل من النون المفتوحة والألف (نَا = نَ + أ) إلى الفاصلتين من إيقاع نغمي يندغم مع دلالة الاستجابة منه سبحانه لقبول الحمد له والرضا لما يقومون به من أعمال التحميد في شهره الخاصّ به شهر رمضان المبارك الذي هو ليلة قدره خيرٌ من ألف شهر، وفيوضات جوده وكرمه ﷺ فيه يضاعفها أضعافاً كثيرة. هذا ما أدته الفاصلة في مطلع دعاء الإمام السجاد عليه السلام من وظيفة حمل دلالات المعنى لفقره كلّها، وما يعبر الإمام به في رحاب العرفان والحبّ الإلهي وموقفه في ساحة التقديس والربوبية من سؤاله ودعاء إليه لا من غيره.

وهكذا هي نماذج الفاصلات الأخرى في سائر أدعية الصحيفة السجادية، التي تنماز بنظامها الموسيقي وما يضمّه من ثراء دلالي يحمله جرس نغمها الإيقاعي، التابع المتأثر بفاصلة التعبير القرآني، التي ترعى أقطاب دائرة التلقّي جميعهم، والإنسان بعموم طبيعته البشرية، والعربيّ بخصوص سليقته الأدبية، يحبّ «الافتتاح الجميل، من الصباح الصحو، والتحية العذبة، والوجه البشوش، والبسمة الرائقة، واللقاء الودود؛ فيفيض عليه شعور مريح، وتفاؤل غامر. لا يقتصر ذلك على زمان معين، أو مكان محدد، أو وقائع حسية، بل يتجاوزها كلّها إلى ما يثير في جوانحه طرباً لممارسته، ويهيج فيه شوقاً لمتابعته»^(٦٥).

... الخاتمة ...

لقد أسس الإمام عليّ بن الحسين عليهما السلام للإنسانية كافة وللأمة الإسلامية كلّها، من خلال نصوص أدعية الصحيفة السجّادية المباركة، شرعةً ومنهاجاً في رعاية أدب الخطاب مع الله والدعاء إليه تعالى، النابع من عمق تعبير النصّ القرآنيّ، المتجذّر في كينونة لغته الإلهية وأسلوبه البلاغيّ، عبّر ما علمنا إياه فيها عن كيفية البدء بالدعاء ومقدماتها وأساليب استهلاله المتعددة، ومفردات فواتحه الاستهلالية المتنوعة، ونظام فاصلاته الموسيقية المشحونة بالطاقة الإيقاعية المتلونة، حري بالأدباء أن ينهلوا من أدبها، وبالبلغاء أن يرتشفوا رحيق ضرب بلاغتها، بالعلماء أن يغترفوا من نور علومها.

١. لسان العرب: ابن منظور (ت ٧١١هـ): مادة هـل.
٢. ينظر: الاستهلال فنّ البدايات في النصّ الأدبي: ياسين النصير: ٢٢-٢٣.
٣. المنطق: الشيخ محمّد رضا المظفر: لدى موضوعه؛ (نظم الأقوال الخطابية وترتيبها): ٣/ ٣٢١.
٤. ينظر: نفسه: ياسين النصير: ١١، و٢١. وينظر: بنية النصّ القرآنيّ: د. إبتسام السيد عبد الكريم المدنيّ ٢٨٨ وما بعدها. وينظر: بنية السرد في القصص الصوفي: ٨٦. وينظر: جماليات المقالة عند د. علي جواد الطاهر: ٨٧.
٥. ينظر: الاستهلال فنّ البدايات في النصّ الأدبيّ: ٣١. وينظر: فواتح سور القرآن: د. حسين نصّار: ٥ وما بعدها.
٦. بنية النصّ القرآنيّ: د. إبتسام السيد عبد الكريم المدنيّ: ٢٨٩.
٧. المتصفح للصحيفة السجّادية، يلمح جلياً ما ذكرته الدراسة وذهبت إليه!
٨. ينظر: الإمام علي بن الحسين زين العابدين عليهما السلام: اسحاق العثيبي: ٥١ وما بعدها. وينظر: الأدب السياسيّ المترجم في الإسلام: د. حسن عباس وزميله: ١٥٩. وينظر: التّصوّف الإسلاميّ في الأدب والأخلاق: د. زكي مبارك: ٥٣ وما بعدها.

٩. تنظر: الصخفة السجادية: الأذعية ذوات العدد، والصخفة؛ (١-ص١٩)، (٢-ص٢٥)، (٦-ص٣٩)، (٣٥-ص١٣٩)، (٤٧-ص١٨٥).
١٠. تنظر: (سورة الحمد/ الفاتحة)، و(الأنعام)، ودعاء (الأعراف: ٤٣)، ودعاء (يونس: ١٠)، ودعاء (إبراهيم: ٤٠)، ودعاء (النحل: ٧٦)، ودعاء (الإسراء: ١١١)، و(سورة الكهف)، ودعاء (المؤمنون: ٢٨)، ودعاء (النمل: ١٥-٥٩-٩٣)، ودعاء (العنكبوت: ٦٣)، ودعاء (لقمان: ٢٥)، و(سورة النبأ)، واستهلال (فاطر: ١-٣٤) ودعاؤها، ودعاء (الزمر: ٢٩-٧٤-٧٥)، ودعاء (غافر: ٦٥).
١١. نقلاً عن سنن أبي داود: ٤/٢٦١-ح ٤٨٤٠. وسنن ابن ماجة: ١/٦١٠-ح ١٨٩٤.
١٢. نقلاً عن الكافي: ٢/٥٠٤-ح ٦.
١٣. رياض السالكين في شرح صخفة سيّد الساجدين: السيد علي خان المدني الشيرازي (ت ١١٢٠هـ): ١/٢٢٤.
١٤. الصخفة السجادية: (١-ص١٩).
١٥. قراءة لغوية ونقدية في الصخفة السجادية: أ.د. كريم حسين الخالدي وزميلته: ١٢٧.
١٦. البقرة: ٢٥٥.
١٧. شرح الصخفة السجادية الكاملة: السيد محمد باقر الداماد (ت ١٠٤١هـ): ٧٦.
١٨. نور الأنوار في شرح صخفة سيّد الأخيار: السيّد نعمة الله الجزائري (ت ١١١٢هـ): ٢٤. وينظر: رياض السالكين في شرح صخفة سيّد الساجدين: السيد علي خان المدني الشيرازي (ت ١١٢٠هـ): ١/٢٣٠ وما بعدها.
١٩. الصخفة السجادية: (٦-ص٣٩).
٢٠. تنظر: الصخفة السجادية: الأذعية ذوات العدد، والصخفة؛ (٣-ص٢٧)، (٤-ص٣١)، (٨-ص٤٥)، (٩-ص٤٧)، (١٠-ص٤٩)، (١٢-ص٥٣)، (١٣-ص٥٧)، (١٥-ص٦٥)، (١٦-ص٦٧)، (١٧-ص٧٣)، (١٨-ص٧٧)، (١٩-ص٧٩)، (٢٠-ص٨١)، (٢١-ص٨٩)، (٢٢-ص٩٣)، (٢٣-ص٩٧)، (٢٤-ص١٠١)، (٢٥-ص١٠٥)، (٢٦-ص١٠٩)، (٢٧-ص١١١)، (٢٨-ص١١٧)، (٢٩-ص١١٩)، (٣٠-ص١٢١)، (٣١-ص١٢٣)، (٣٢-ص١٢٩)، (٣٣-ص١٣٥)، (٣٤-ص١٣٧)، (٣٦-ص١٤١)، (٣٧-ص١٤٣)، (٣٨-ص١٤٨)، (٣٩-ص١٤٩)، (٤٠-ص١٥٣)، (٤١-ص١٥٥)، (٤٢-ص١٥٧)، (٤٥-ص١٧١)، (٤٨-ص٢٠٣)، (٥٠-ص٢١٥).
٢١. آل عمران: ٢٦.
٢٢. الزمر: ٤٦.

٢٣. الصحيفة السجّادية: (٩-ص ٤٧).
٢٤. قراءة لغوية ونقدية في الصحيفة السجّادية: ٢٤ وما بعدها. وينظر: نور الأنوار في شرح سيّد الأخيار: ٦٤.
٢٥. رياض السالكين في شرح صحيفة سيّد الساجدين: ١/ ٤٥٤.
٢٦. الصحيفة نفسها: (٢٩-ص ١١٩).
٢٧. تنظر: الصحيفة السجّادية: الأدعية ذوات العدد، والصفحة؛ (٥-ص ٣٥)، (٧-ص ٤٣)، (١١-ص ٥١)، (١٤-ص ٦١)، (٤٦-ص ١٨١)، (٥٢-ص ٢٢١)، (٥٤-ص ٢٢٧).
٢٨. الصحيفة السجّادية: (٥٤-ص ٢٢٧).
٢٩. تقنيات المنهج الأسلوبى في سورة يوسف: د. حسن عبد الهادي الدجيلي: ١٠٧.
٣٠. لقد أشارت الدراسة إلى أنّ المناجاة وأدعية الأيام ليست من متن الصحيفة السجّادية المحقّق. ينظر: الهامش ذي العدد (١).
٣١. والصور السبع هي: الإسرائاء، الحديد، الحشر، الصّف، الجمعة، التغابن، الأعلى. ينظر: بنية النّص القرآنيّ: ٢٩٤.
٣٢. الصحيفة السجّادية: الدعاء ذو العدد والصفحة: (٤٣-ص ١٦٣).
٣٣. الخديقة الهلالية شرح دعاء الهلال من الصحيفة السجّادية: العلامة الشيخ البهائيّ (ت ١١١٠هـ): ١٢٥.
٣٤. مجمع البيان في تفسير القرآن: الطبرسيّ (ت ٥٤٨هـ): ١/ ٧٣.
٣٥. الخديقة الهلالية ١٢٥ وما بعدها. ونور الأنوار ٢٩٩. ولوامع الأنوار العرشية في شرح الصحيفة السجّادية: السيد محمّد باقر الموسويّ الشيرازيّ (ت ١٢٣٣هـ) ٤/ ٦٤٩ وما بعدها. وينظر: رياض السالكين: ٥/ ٥٢١.
٣٦. بنية النّص القرآنيّ: ٢٩٤ وما بعدها.
٣٧. الصحيفة السجّادية: دعاء (٥١-ص ٢١٧).
٣٨. رياض السالكين: ٧/ ٣٣٨.
٣٩. الصحيفة نفسها: دعاء (٤٩-ص ٢١١).
٤٠. الصحيفة السجّادية: دعاء (٥٣-ص ٢٢٥). في بعض نسخ الشروح؛ (المنقّط بي) على البناء للمفعول بضمّ ميمه وفتح ما قبل آخره، فهو مُنقَطعُ به، إذا انقطع سفره فصار مُنقَطعاً به. ينظر: شرح السيد الداماد: ٤٣٢.
٤١. ورد الدعاء بجملة (رَبِّ) في التركيب القرآنيّ أكثر من خمسين مرّة، بسياقات متعددة ودلالات متنوعة، في مقام ربوبية الله ﷻ المطلقة.

٤٢. ينظر: تقنيات المنهج الأسلوبى: ١١٠ وما بعدها.
٤٣. قراءتان في النَّصِّ الدينيّ - الآليات والمعنى - د. أحمد رسن: ١٥٦.
٤٤. رياض السالكين: ٣٩٨/٧.
٤٥. رياض السالكين: ٣٩٧/٧.
٤٦. ينظر: تقنيات المنهج الأسلوبى: ١١٢.
٤٧. الصحيفة السجادية: الدعاء ذو العدد والصفحة: (٤٧-ص ١٨٥).
٤٨. الصحيفة نفسها: (٢٧-ص ١١١).
٤٩. ينظر: رياض السالكين: ١٨٣/٤.
٥٠. الصحيفة نفسها: (٥٢-ص ٢٢١).
٥١. ينظر: جواهر البلاغة: السيد أحمد الهاشمي: ٦٥.
٥٢. طه: ١٧.
٥٣. ينظر: البلاغة الحديثة في ضوء المنهج الإسلامى: د. محمود البستاني: ١٣٩.
٥٤. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ضياء الدين نصر الله بن الأثير (ت ٦٣٧هـ): ١/ ٢٧٥.
- وينظر: الفواصل: د. حسين نصّار: ١٢ وما بعدها.
٥٥. الفواصل: د. حسين نصّار: ١٩٣.
٥٦. ينظر: الأثر القرآنيّ في نهج البلاغة: عليّ عباس الفحام: ٢١٩.
٥٧. دراسات في التراث الإسلامى: د. عبد الكريم الأشر: ٥٦ وما بعدها.
٥٨. الصحيفة السجادية: (٣٨-ص ١٤٧). ولقد وردت قراءة أخرى بالتضعيف؛ (أَوْفَرَةٌ).
٥٩. الأصوات اللغوية: إبراهيم أنيس: ٨٩.
٦٠. ينظر: جواهر البلاغة: ٢٤٩ وما بعدها.
٦١. الصحيفة نفسها: (٤٤-ص ١٦٥).
٦٢. ينظر: الفواصل: ١٤١.
٦٣. ينظر: الأصوات اللغوية: ٦٧ وما بعدها.
٦٤. نفسه: ٧٣.
٦٥. فواتح سور القرآن: ٥.

المصادر والمراجع

٩. التّصوّف الإسلاميّ في الأدب والأخلاق
د.زكي مبارك منشورات المكتبة العصرية
للطباعة والنشر، صيدا، بيروت (د-ط).
١٠. تقنيات المنهج الأسلوبى في سورة
يُوسف: د.حسن عبد الهادي الدجيلي،
دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد،
العراق، ط١، ٢٠٠٥م.
١١. جماليات المقالة عند د.علي جواد الطاهر:
د.فاضل عبود التميمي، دار الشؤون
الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط١،
٢٠٠٧م.
١٢. جواهر البلاغة: السيد أحمد الهاشمي،
مكتبة طريق المعرفة، منشورات محمّد علي
بيضون، بيروت، ط المنقّحة، ٢٠٠١م.
١٣. الحديقة الهلالية شرح دعاء الهلال من
الصحيفة السجّادية: العلامة الشيخ
البهائيّ (ت ١١١٠هـ) تح: السيّد علي
الموسويّ الخرسانيّ، مؤسسة آل البيت
عليه السلام لإحياء التراث، قم المشرفّة، ط١،
١٤١٠م.
١٤. دراسات في التراث الإسلاميّ: د.عبد
الكريم الأشتر، المستشارية الثقافية
للمجمهورية الإسلامية بدمشق، كتاب
الثقافة الإسلامية ٦، دمشق، سوريا،
ط١، ٢٠٠١م.
١٥. رياض السالكين في شرح صحيفة
سيّد الساجدين: السيد علي خان المدنيّ
القرآن الكريم.
١. الأثر القرآنيّ في نهج البلاغة: عبّاس عليّ
الفحّام، العتبة العلوية المقدّسة، العراق،
النجف الأشرف ٢٠١١م.
٢. الأدب السياسيّ الملتزم في الإسلام:
د.حسن عبّاس وزميله: دار التعارف
للمطبوعات (د-م-ط-ت).
٣. الإمام علي بن الحسين عليه السلام والخلافة
الإسلامية: إسحاق العثبيّ، دار الفكر
اللبناني، بيروت، لبنان ١٩٨٧م.
٤. الاستهلال فنّ البدايات في النصّ الأدبيّ
ياسين النصير، دار الشؤون الثقافية
العامة، بغداد ١٩٩٣م.
٥. الأصوات اللغوية: إبراهيم أنيس، مكتبة
الأنجلو المصرية، القاهرة ط٤، ١٩٧١م.
٦. البلاغة الحديثة في ضوء المنهج الإسلاميّ
د.محمود البستانيّ، دار الفقه للطباعة
والنشر، مطبعة سليمان زاده، إيران، ط١،
١٤٢٤هـ.
٧. بنية السرد في القصص الصوفي: د.ناهضة
ستار، منشورات اتحاد الكتاب العرب،
دمشق ٢٠٠٣م.
٨. بنية النصّ القرآنيّ: د.إبتسام السيد عبد
الكريم المدنيّ، دار النهضة العربية،
بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٠م.

٢٣. لوامع الأنوار العرشية في شرح الصحيفة السجادية: السيد محمد باقر الموسوي الشيرازي (ت ١٢٣٣هـ) تح: مركز البحوث الكمبيوترية، حوزة أصفهان العلمية، مؤسسة الزهراء (ع) الثقافية الدراسية مطبعة عترة، أصفهان، إيران، ط ٢، ١٣٨٥هـ.
٢٤. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ضياء الدين نصر الله بن الأثير (ت ٦٣٧هـ) تح: كامل محمد عويصة، دار الكتب العلمية بيروت، ط ١، ١٩٩٨م.
٢٥. مجمع البيان في تفسير القرآن: الطبرسي (ت ٥٤٨هـ) تح: السيد هاشم الرسولي المحللاتي، دار إحياء التراث، مؤسسة التأريخ العربي، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٨م.
٢٦. المنطق: الشيخ محمد رضا المظفر، مؤسسة الرافد للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة منقحة وجديدة، العراق، ط ١، ٢٠٠٩م.
٢٧. نور الأنوار في شرح صحيفة سيد الأخيار السيد نعمة الله الجزائري (ت ١١١٢هـ) الناشر آسيانا، مطبعة اميران، قم، إيران، ط ١، ١٤٢٧هـ.
- الشيرازي (ت ١١٢٠هـ) تح: السيد محسن الحسيني الأميني، مؤسسة النشر الإسلامي، إيران، ط ٥، ١٤٢٧هـ.
١٦. شرح الصحيفة السجادية الكاملة: السيد محمد باقر الداماد (ت ١٠٤١هـ) تح: السيد مهدي الرجائي، الناشر بهار قلوب، إيران، ط ٢، ١٤٢٢هـ.
١٧. الصحيفة السجادية الكاملة مع الدليل الموضوعي والمعجم اللغوي والفهارس تح: علي أنصاريان، الناشر سفارة الجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق ١٩٩٩م.
١٨. فواتح سور القرآن: د. حسين نصار، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط ١، ٢٠٠٢م.
١٩. الفواصل - إعجاز - د. حسين نصار، مكتبة مصر ٣ شارع كامل صدقي، الفجالة، ط ١، ١٩٩٩م.
٢٠. قراءتان في النص الديني - الآليات والمعنى - د. أحمد رسن، دار الفيحاء للطباعة والنشر، مطابع بيروت، ط ١، ٢٠١٣م.
٢١. قراءة لغوية ونقدية في الصحيفة السجادية أ.د. كريم حسين الخالدي وزميلته، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان / الأردن، ط ١، ٢٠١٠م.
٢٢. لسان العرب العلامة ابن منظور (ت ٧١١هـ) تح: محمد الصادق العبيدي وزميله دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التأريخ العربي، بيروت، ط ٣، (د-ت).

أصالة الحوار في القرآن الكريم

Dialogue Originality in the
Glorious Quran

م.د. عقيل رزاق نِعْمَان السُّلْطَانِي

جامعة بغداد

كلية التربية - ابن رشد

قسم علوم القرآن والتربية الإسلامية

Lecturer .Dr. Aqeel R. N. Al-Sultani

Department of Quranic Sciences

and Islamic Education

Ibin-Rushd College of Education

University of Baghdad

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin passed research

ملخص البحث

يكتسب الحوار أهمية بالغة في منظومة الدعوة الإسلامية، فهو أسلوب أصيل من أساليب الدعوة، ومعلم بارز في منهجها الرشيد، وللحوار أثر كبير في تأصيل الموضوعية ورد الفكرة المغرضة، كالفكرة القائلة إن الإسلام دين القهر، وإنه انتشر بالسيف كما روجه أعداء الإسلام على الرغم من وجود عشرات الآيات القرآنية التي تأمر بالحوار وتحض عليه وتنوه بقيمته وتقدم نماذج من حوارات الأنبياء والمرسلين. ويهدف البحث إلى تأصيل فكرة الحوار ومصاديقه في مجموعة مطالب عن مفهوم الحوار، وأركانه، والتفريق بينه وبين الجدل ثم خلص البحث إلى الكشف عن الحوار بوصفه ضرورة، واختتم البحث بمجموعة نتائج تبلورت عن البحث.

ABSTRACT

The dialogue takes precedence in the Islamic promulgation system; as it is one of the promulgation means and a salient trench mark in its sapient strategy; for the dialogue has a great impact on delving into objectivity and refuting the malicious thought, as it is said that Islam is the religion of coercion and prevails by sword as the Islam opponents spray though there is many a Quranic Ayat embracing, encouraging and lending sense to the dialogue, and a sample from the dialogues of prophets and messengers .

So the present paper tackles the idea of the dialogue and its evidence , its concepts , its angles and the differentiation between the dialogue and argumentation .Ultimately, the paper concludes that the dialogue be considered as essential and reaches certain findings.

... المقدمة ...

ان للحوار دورا كبير في تأصيل الموضوعية ورد الفكرة المغرضة، كالفكرة القائلة إن الإسلام دين القهر، وإنه انتشر بالسيف كما روجه أعداء الإسلام. وكيف يصح ذلك والإسلام دين الحوار، قال تعالى ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^(١).

فلو كان صحيحا أن الإسلام دين السيف لما كان للحوار معنى، وقد حفل القرآن الكريم بعشرات النصوص حول الحوار تأمر به وتحض عليه وتنوه بقيمته وتقدم نماذج من حوارات الأنبياء والمرسلين، وتقدم نماذج من الحوارات التي ينبغي أن يسلكها الدعاة إلى الله مع مختلف أصناف المدعويين من أهل الكتاب والمشركون وغيرهم.

وكثر ورود السياق القرآني الجليل مصدراً بصيغة الأمر (قُلْ) المشعرة بأن الداعية ينبغي أن يصدع بالحق، وأن يتخذ من القول المبين، والحجة البالغة منهاجاً وغاية، كما في قوله تعالى في تقرير التوحيد ﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾^(٢). وأيضا في الرد على المشركين ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ * قُلْ لَا تُسْأَلُونَ عَمَّا أَجْرَمْنَا وَلَا نُسْأَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ * قُلْ

يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَهُوَ الْفَتَّاحُ الْعَلِيمُ * قُلْ أَرُونِي الَّذِينَ أَلْحَقْتُمْ بِهِ شُرَكَاءَ كَلَّا بَلْ هُوَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ^(٣). وأيضا في الرد على منكري النبوة ﴿قُلْ إِنْ رَبِّي يَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَآمُ الْعُيُوبِ * قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَمَا يُبْدِيُ الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ * قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ﴾^(٤). نجد ان هذه الايات القرآنية دالة على أصالة الحوار في القرآن الكريم.

الحوار

بداية يحسن بنا أن نعرض لمفهوم الحوار؛ ليتسنى لنا معرفة مفهوم الحوار، وننتقل لرؤية واضحة، تكشف عن ضرورة الحوار للإنسان والمجتمع.

مفهوم الحوار

الحوار لغةً: من المحاوره، والمحاورة معناها: مراجعة المنطق والكلام والمخاطبة وذلك مشتق من الحور، وهو الرجوع، وتجاوزوا: تراجعوا الكلام بينهم، والتجاوز: التجاوب، يقول العلامة ابن منظور: «الْحَوْرُ: الرجوع عن الشيء وإلى الشيء، وحرار إلى الشيء وعنه حوراً ومحاراً ومحارةً وحؤوراً رجع عنه وإليه ... والمحاورة: المجاببة، والتجاوز: التجاوب، وتقول: كلمته فما أحرار إلي جواباً وما رجع إليّ خويراً ولا حويرة ولا محورة ولا حواراً، أي ما ردّ جواباً ... وهم يتجاوزون أي يراجعون الكلام، والمحاورة: مراجعة المنطق، والكلام في المخاطبة، وقد حاوره والمحورة من المحاورة مصدر كالمشورة من المشاورة كالمحورة»^(٥). وقد استعمل القرآن الكريم كلمة الحوار في ثلاثة مواضع، اثنان منها في سورة الكهف في معرض الحديث عن قصة صاحب الجنتين وحواره مع صاحبه، الذي لا يملك الكثير من المال، فقال تعالى ﴿فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا﴾^(٦)،

وقال تعالى ﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا﴾^(٧). أما الآية الثالثة التي استعملت فيها كلمة الحوار، فقد جاءت في سورة المجادلة، في قصة المرأة التي أتت إلى النبي ﷺ شاكية زوجها إلى الله، قال تعالى ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾^(٨).

والحوار، اصطلاحاً: هو: الكلام المتبادل بين طرفين في أسلوب لا يقصد به الخصومة بالضرورة^(٩). ومن خلال التعريف يتبين أن للحوار أركان لا بد من توفرها، وهي:

الركن الأول: وجود طرفين متحاورين

من الطبيعي لأي حوار يدور بين طرفين، أن يكون إجراؤه في مناخ طبيعي يتحقق من خلاله الوصول إلى نتائج مقبولة، ولكي يكون كذلك فإنه يتطلب جملة من الشروط، وهي^(١٠):

أ) الحرية الفكرية: فإذا أردنا للحوار أن ينتهي إلى نتيجة منطقية يسلم بها الطرفان، فلا بد أن يملك كل منهما حرية الحركة الفكرية التي تحقق له الثقة بشخصيته المستقلة. فينبغي أن يكون الحوار بعيداً عن تأثير الإرهاب الفكري والنفسي، الذي يشعر معها الطرف الآخر للحوار بالانصهار أمام شخصية المحاور، مما يضعف ثقته بنفسه، ومن ثم يفقد قدرته على الحركة الفكرية فيتقبل كل ما يلقي عليه من أفكار. و يجب أن لا يكون واقعاً تحت تأثير ضغوط أخرى من قبل جهات أعلى تمل عليه القرارات التي تقيد من حريته في عملية الأخذ والرد في الفكرة المطروحة.

وعند التتبع للحوارات التي أجراها النبي ﷺ نجد أنه حاول توفير المناخ الطبيعي للأطراف الذين أدار الحوار معهم، فإن استجابوا له واقتنعوا بدعوته فذلك هدف الرسالة، وإلا فإنه قد بلغ الأمانة وقام بواجبه تجاه الآخرين، قال تعالى ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾^(١١).

ب) الاستعداد النفسي للافتتاح بالنتائج: إذ لا بد لمن يدخل في عملية الحوار أن يعد نفسه إعداد تاماً لتقبل النتائج التي يؤول إليها الحوار؛ لأن رفض النتائج يقلب الحوار إلى جدل عقيم. ولقد ذكر القرآن الكريم أن هناك شريحة من المجتمع ليس لهم استعداد لهم لتقبل نتيجة المحاورة، فقال ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كَلِمَةً لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمْ يَتَّخِذُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا آسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾^(١٢). أي أنهم لما أصروا على الكفر وعاندوا وصمموا عليه، فصار عدواً لهم عن الأيمان، والحالة هذه كالكنان المانع. وبتعبير آخر: إن عناد هؤلاء الكفرة اصرارهم في معادة الحق، يجعل ستاراً على قلوبهم تحول دون ايمانها^(١٣).

ج) عدم التعصب: فيجب أن يتخلى كلا الطرفين المشاركين بالمحاورة عن التعصب لوجهة نظر مسبقة؛ إذ إن طبيعة الحوار تقتضي الإعلان عن الاستعداد التام للكشف عن الحقيقة، والأخذ بها. فلا بد لمن يريد الدخول في جو حوارى يصل من خلاله بالحوار إلى هدفه المرجو منه، أن يهيبء الأجواء الهادئة التي تسمح للتفكير الذاتي بالانطلاق حيث يمثل الإنسان نفسه وفكره، والابتعاد عن أي أجواء انفعالية تعيق الإنسان في أن يقف مع نفسه وقفة تأمل وتفكير في كل ما يطرح فيستسلم إلى

الجو الاجتماعي المتشجع أو الحماسي إلى فكرة معينة ورفض الفكرة المقابلة ليجد نفسه أنه استسلم لا شعورياً لذلك الجو وهو نتيجة طبيعة، والنتيجة الأكبر في هذا المجال أنه سيفقد استقلالته في التفكير ليفقد بعد ذلك شخصيته ويكون ظلماً لغيره^(١٤). ولقد عاب القرآن الكريم على أولئك الذين يصرون على رفض رسالة الله تعالى، بحجة مخالفتها لما عليه أبائهم فقال تعالى ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ * وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ * قَالَ أُولُو جِثَّتِكُمْ بَاهِدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾^(١٥). فانظر كيف كان منهج القرآن الكريم في ردهم «فقد أثار أمامهم التساؤل حول الإمكانيات الفكرية التي كان يملكها الآباء، وتوجيههم بعملية موازنة بين ما لديهم من تراث وبين ما تأتيهم الرسالات من قبل الله»^(١٦). ولقد ورد عن النبي الأعظم ﷺ في ذم التعصب، إذ قال ﷺ: ((ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من قاتل على العصبية، وليس منا من مات على عصبية))^(١٧). وقوله ﷺ: ((من تعصب أو تعصب له فقد خلع ربق الإيثار من عنقه)، وفي رواية: (فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه))^(١٨). وقوله ﷺ: ((من كان في قلبه حبة من خردل من عصبية بعثه الله يوم القيامة مع أعراب الجاهلية))^(١٩). مما يدل على ضرورة ابتعاد الإنسان عن التعصب الأعمى الذي يصدّه عن الوصول إلى الحقيقة.

الركن الثاني: وجود قضية يجري الحوار بشأنها

لابد لطرفي الحوار من تعرف فكرة التي ينطلقان في طريق إثباتها أو نفيها؛ لأنّ الجهل بها وبتفاصيلها يحول الحوار إلى سفسطة كلامية توصل أطرافها إلى اللجاج الذي يقتصر الأمر فيه على النقاش لنفسه، ويكون هم المتنافسين إحراز غلبة الخصم

دون هدف علمي منشود، ولا شك ان هذا رد فعل طبيعي لكل شخص يجهل موضوع الحوار الذي جاء من اجله ليغطي ضعفه وعجزه في الاستمرار ومعالجة ما يطرح امامه^(٢٠). وقد أعطانا القرآن الكريم بعض النماذج البشرية التي وقفت ضد الرسالة والرسول من دون أن يكون لها إحاطة في ما تأخذ وفي ما تدع، كما في قوله تعالى ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾^(٢١). يقول ابن كثير: «بل كذب هؤلاء بالقرآن، ولم يفهموه ولا عرفوه ﴿وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ أي: ولم يُحْصِلُوا ما فيه من الهدى ودين الحق إلى حين تكذيبهم به جهلاً وسفهاً ﴿كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ أي: من الأمم السالفة ﴿فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾ أي: فانظر كيف أهلكتناهم بتكذيبهم رسلنا ظلماً وعلواً، وكفراً، وعناداً، وجهلاً فاحذروا أيها المكذبون أن يصيبكم ما أصابهم»^(٢٢). وقد نجد في واقعنا الكثير من الذين يدخلون في مجال الصراع من دون أن يعرفوا طبيعة الفكرة التي يدافعون عنها، ولا يعرفون عن أفكارهم وأفكار الآخرين إلا بعض العموميات، وقد يفهمون بعض الأفكار المحدودة في مفهومها، ولكنهم يجهلون ارتباطها ببقية الأفكار التي تجعلها وحدة فكرية متكاملة، وهم بذلك يسيئون إلى الفكرة بالدرجة الأولى ثم تكون النتيجة عكسية، فبدل أن يكون الحوار مقرباً يكون مبعداً.

الركن الثالث: أسلوب الحوار

تنطلق أهمية النظر في أسلوب الحوار للوصول إلى نتائج ايجابية في عدم إيجاد الحواجز في طريق مواصلة الحوار، فان من ابرز معوقات استمرار الحوار هو الأسلوب. فهناك طريقتان لأسلوب المحاور، طريقة اللاعنف، أو الطريقة السلمية التي تعتمد المحبة أساساً فيه، وطريقة العنف التي تعتمد مواجهة الخصم

بأشد الكلمات. وقد عبر القرآن الكريم على الطريقة الأولى -السلمية- بالحسنة، وعلى الطريقة الثانية -العنف- بالسيئة، فقال تعالى ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ * وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ * وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ * وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (٢٣).

فقد ذكر بعض المفسرين أن معنى الحسنه -ههنا- المداراة، والسيئة الغلظة، ولا شك أن الداعي إذا استعمل أسلوب المداراة فانه يحصل على نتائج جيدة، ويتحول أعداؤك إلى أولياء، ينطلقون معك في ما تفكر فيه وفي ما تعمل له (٢٤). لذلك فقد بينت النصوص الشرعية أهم المفردات الأخلاقية الأساسية التي ينبغي التحلي بها عند مواجهة الآخر على أساس منطقي (٢٥)، فقال تعالى ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (٢٦). ف (الحكمة) أول خطوة على طريق الدعوة إلى الحق، وهي التمكن من الاستدلال وفق المنطق السليم، أو النفوذ إلى داخل فكر الناس ومحاولة إيقاظ عقولهم، كخطوة أولى في هذا الطريق. و (الموعظة الحسنه) هي الخطوة الثانية في طريق الدعوة إلى الله تعالى، بالافادة من عملية تحريك الوجدان الإنساني، وذلك لما للموعظة الحسنه من أثر دقيق، وفاعل على عاطفة الإنسان وأحاسيسه، وتوجيه مختلف طبقات الناس نحو الحق.

ولقد ذكر بعض المفسرين ان تقييد (الموعظة) بقيد (الحسنة) لعله إشارة إلى أن النصيحة إنما تؤدي فعلها على الطرف المقابل إذا خليت من آية خشونة أو استعلاء، وغيرها من التصرفات التي تثير فيه حس العناد واللجاجة وما شابه ذلك (٢٧). وفي

الحقيقة ان (الحكمة) تستثمر البُعد العقلي للإنسان، و(الموعظة الحسنة) تتعامل مع البُعد العاطفي له. و (جادلهم بالتي هي أحسن) هي الخطوة الثالثة تختص بتخلية أذهان الطرف المخالف من الشبهات العالقة فيه، والأفكار المغلوطة ليكون مستعداً لتلقي الحق عند المناظرة.

ولقد كان أسلوب النبي ﷺ في حوارهِ مع الآخرين مثلاً رائعاً، فهو تارة يعتمد على تفرغ الموقف من الأفكار المسبقة، ويعتبر الشك موقفاً مشتركاً بين الطرفين، يوحى لكل منهما بضرورة إعادة النظر في موضوع الحوار، وهذا ما يجسده قوله تعالى ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًىٰ أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾^(٢٨). إذ أن كل قول إما هدى وإما ضلال، لا ثالث لهما نفيًا وإثباتًا، ونحن وأنتم على قولين مختلفين لا يجتمعان، إما أن نكون نحن على هدى وأنتم في ضلال، وإما أن تكونوا أنتم على هدى ونحن في ضلال، فانظروا بعين الإنصاف إلى ما ألقى إليكم من الحجّة، وميزوا المهدي من الضال، والمحق من المبطل^(٢٩). وتارة أخرى يواجه الطرف الثاني بقناعته المرتكزة لديه فيترك الباب مفتوحاً للأفكار المضادة؛ لتطرح نفسها من جديد، لتثبت أنها أهدى سبيلاً، وهذا ما يوضحه قوله تعالى ﴿قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾^(٣٠).

الحوار والجدل

قد يجري حوار بين طرفين وليس بينهما صراع في تبادل الأفكار، وقد يجري حوار بين طرفين، ولكن بينهما صراع في تبادل الأفكار، يهيمن عليه أجواء التوتر الفكري والنفسي والكلامي، فالحوار في هذه الصورة يسمى (الجدل). ولذلك عرف الجدل بأنه: «إظهار المتنازعين مقتضى نظرتها على التدافع والتنافي بالعبارة، أو ما يقوم مقامها

من الإشارة والدلالة»^(٣١). والجدل قد يكون محموداً في مواضع مثل قوله تعالى ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾^(٣٢). وقوله تعالى ﴿وَلَا تَجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾^(٣٣). وقد يكون مذموماً مثل قوله تعالى ﴿وَجَادِلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾^(٣٤)، وهذا الجدل حوار لا طائل من ورائه^(٣٥)؛ وعليه تحمل الروايات التي نهت عن الجدل، إذ قال النبي ﷺ: ((ما ضل قوم بعد هدي إلا أوتوا الجدل)) ثم قرأ رسول الله ﷺ ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾^{(*) (٣٧)}.

ويدل على هذا ما ذكره الإمام أبو محمد العسكري عليه السلام في تفسيره، إذ قال: ذكر عند الامام الصادق عليه السلام الجدل في الدين وأن رسول الله ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام قد نهوا عنه، فقال الامام الصادق عليه السلام: ((لم ينه عنه مطلقاً، لكنه نهى عن الجدل بغير التي هي أحسن، أما تسمعون الله تعالى يقول ﴿وَلَا تَجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾^(٣٨)، وقوله تعالى ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾^(٣٩). فالجدل بالتي هي أحسن قد قرنه العلماء بالدين، والجدل بغير التي هي أحسن محرم حرمه الله تعالى، وكيف يجرم الله الجدل جملة، وهو يقول: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى﴾^(٤٠)، قال الله تعالى ﴿تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(٤١)، فجعل علم الصدق والإيمان بالبرهان، وهل يؤتى بالبرهان إلا في الجدل بالتي هي أحسن.

قيل: يا ابن رسول الله فما الجدل بالتي هي أحسن، والتي ليست بأحسن؟ قال: أما الجدل بغير التي هي أحسن أن تجادل مبطلاً فيورد عليك باطلاً فلا ترده بحجة قد نصبها الله تعالى ولكن تجحد قوله، أو تجحد حقاً يريد ذلك المبطل أن يعين به باطله فتجحد ذلك الحق مخافة أن يكون له عليك فيه حجة، لأنك لا تدري كيف المخلص منه، فذلك حرام أن يصيروا فتنة على ضعفاء إخوانهم، وعلى المبطلين، أما المبطلون فيجعلون ضعف الضعيف منكم إذا تعاطى مجادلته وضعف ما في يده حجة له على باطله، وأما الضعفاء منكم فتعمى قلوبهم لما يرون من ضعف المحق في يد المبطل، وأما الجدل بالتي هي أحسن فهو ما أمر الله تعالى به نبيه أن يجادل به من جحد البعث بعد الموت وإحياءه له، فقال الله حاكياً عنه ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾^(٤٢)، فقال الله في الرد عليهم ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ * الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ﴾^(٤٣). فأراد الله من نبيه أن يجادل المبطل الذي قال: كيف يجوز أن يبعث هذه العظام وهي رميم، فقال الله تعالى ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾، أفيعجز من ابتدئ به لا من شئ أن يعيده بعد أن يبلى بل ابتداءه أصعب عندكم من إعادته، ثم قال ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ﴾، إي إذا كمن النار الحارة في الشجر الأخضر الرطب ويستخرجها فعفركم أنه على إعادة ما بلى أقدر، ثم قال ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾^(٤٤)، أي إذا كان خلق السموات والأرض أعظم وأبعد في أوهامكم وقدركم أن تقدروا عليه من إعادة البالي، فكيف جوزتم من الله خلق هذا الأعجب عندكم، والأصعب لديكم، ولم تجوزوا منه ما هو أسهل عندكم من إعادة البالي؟ قال الصادق عليه السلام: فهذا الجدل بالتي هي أحسن، لان فيها قطع عذر الكافرين، وإزالة شبههم، وأما الجدل بغير التي هي أحسن بأن تجحد حقاً لا يمكنك

أن تفرق بينه وبين باطل من تجادله، وإنما تدفعه عن باطله بأن تجحد الحق فهذا هو المحرم لأنك مثله: جحد هو حقا وجحدت أنت حقا آخر، فقام إليه رجل فقال: يا ابن رسول الله أفجادل رسول الله ﷺ؟ فقال الصادق عليه السلام: مهما ظننت برسول الله ﷺ مهما ظننت برسول الله ﷺ من شئ فلا تظن به مخالفة الله أو ليس الله تعالى قال ﴿وَجَادِهِمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾، وقال ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾، لمن ضرب الله مثلا، أفتظن أن رسول الله ﷺ خالف ما أمره الله به، فلم يجادل بما أمره الله، ولم يخبر عن الله بما أمره أن يخبر به^(٤٥).

ضرورة الحوار

لا يمكن لأي حضارة أن تعيش بمعزل عن غيرها من الحضارات الأخرى، أو أنها لم تتفاعل معها. ونظرتنا الأساسية تقوم على أن الحضارات تأخذ وتعطي، تأخذ ما يتفق مع طبيعة البنيان العقلي والفكري للأمة، وتعطي ما تجود به نوعيتها ونشاطها الفعال، وبطبيعة الحال، فإن هذا التفسير أقرب إلى فهم روح الفكر، والنشاط الإنساني المتصل، الذي بدأ تاريخه ومسيرته مع بداية الإنسان على هذه الأرض. ثم أن العالم هو أقرب ما يكون إلى (متدى) عالمي لحضارات متميزة، تشترك أممها في عضوية هذا المتدى، ومن ثم فإن بينها ما هو (مشترك حضاري عام). وأيضاً فإن هذه الأمم تتمايز حضارياً. الأمر الذي يستدعي الحفاظ على الهويات الحضارية المتميزة، لا لمجرد الحفاظ عليها، رغم أهميته، إنما لأسباب وطنية، وعقدية، تلعب دورها، في إنهاض أمم كثيرة من كبوتها وتراجعها، لما لهذه الخصوصيات من قدرات على شحن شعوب هذه الأمم بالكبرياء المشروع، والطاقات المحركة، في معركة الإبداع، ولما للتعددية الحضارية من دور في إثراء مصادر العطاء العالمي.

إن العناصر الخارجية ضرورة حتمية، لا تستغني عنها أي حضارة، مهما سمت وارتفعت، إنها تتمزج، لتكون وإياها صيغة جوهرية تختلف من تراث إلى آخر، وهذه العناصر الخارجية، تأتي بطريق الاقتباس الإرادي المباشر المقصود. والاقتباس والنقل، عملة متداولة بين الشعوب قاطبة، فكل حضارة أبدعت ونقلت وأخذت وأعطت، ولم توجد قط حضارة أبدعت ولم تنقل، فالنقل، ليس وباء وإنما هو غذاء، والاستعارة ليست عاراً، وإنما هي فخار. فالتأثيرات الحضارية والاستعارات الثقافية والأفكار والآراء والنظريات المتبادلة بين الأمم والشعوب، إنما هي ظاهرة صحية طبيعية سليمة، لا خطر فيها ولا خوف منها.

فالتقاء الحضارات - وهو معلّم من معالم التاريخ الحضاري للإنسانية، وتفاعل هذه الحضارات عندما تلتقي - لا سبيل إلى مغالبتها أو تجنبه، لكنه تم دائماً وأبداً، وفق هذا القانون الحاكم: التمييز بين ما هو مشترك إنساني عام، تفتح له الأبواب والنوافذ، بل ويطلبه العقلاء، ويجدون السعي في تحصيله، وبين ما هو خصوصية حضارية، يدققون - في حذر - قبل استلهامه وتمثله. ويعرضونه على معايير حضارتهم، لفرز ما يقبل منه ويتمثل، من ذلك الذي يرفضونه، لما فيه من تناقض مع هويتهم الحضارية وقيمهم الاعتقادية. ولا يخفى أن الأمة الإسلامية تملك رصيلاً ضخماً من القيم الهادفة وتوجيهات الإسلام وهذه القيم كفيلة عند استثمارها، بأن تجعل الأمة الإسلامية في وضع، يسمح لها بأن تنمي فلسفتها الحضارية الإنسانية، وتتسابق مع أمم الأرض في بناء حضارة إنسانية، ومما هو معروف أنه ليس كل عمل يصدر من الإنسان يسهم في الحضارة الإنسانية، وإنما ذلك العمل الذي ينمي الحضارة، وينطلق من الإنسان للإنسان.

... الخاتمة ...

وبعد هذه الجولة المتواضعة في البحث عن أصالة الحوار في الفكر الإسلامي، نخلص إلى أهم النتائج، وهي:

١. يكتسب الحوار أهميته البالغة في منظومة الدعوة الإسلامية، فهو أسلوب أصيل من أساليب الدعوة، ومعلم بارز في منهجها الرشيد؛ إذ للحوار الدور الكبير في تأصيل الموضوعية ورد الفكرة المغرضة.
٢. أن للحوار أركاناً لا بد من توفرها، وهي: وجود طرفين متحاورين، ووجود قضية يجري الحوار بشأنها.
٣. إن الحوار اعم من الجدل؛ لان مراجعة الكلام بين طرفين سواء أكان بينهما صراع في تبادل الأفكار أم لم يكن، يسمّى حواراً، ولكن إذا كانت مراجعة الكلام قائمة على أساس بين طرفين فالحوار في هذه الصورة يسمى (الجدل).
٤. إن تبادل الثقافات الايجابية بين الحضارات الكبرى قائم على أساس الحوار الهادف، ومواجهة الثقافات الهدامة للإنسان والمجتمع قائمة على أساس الحوار في الوقت نفسه.

١. سورة البقرة: الآية (٢٥٦).

٢. سورة الرعد: الآية (١٦).

٣. سورة سبأ: الآية (٢٤-٢٧).

٤. سورة سبأ: الآية (٤٦-٥٠).

٥. لسان العرب، لابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد ابن مكرم الأفرقي (٧١١هـ)، ط،

دار صادر، بيروت، ١٣٧٥هـ، ١٩٥٥م: ٤/٢١٨.

٦. سورة الكهف: الآية (٣٤).
٧. سورة الكهف: الآية (٣٧).
٨. سورة المجادلة: الآية (١).
٩. ينظر: الحوار أصوله وآدابه السلوكية، أحمد عبد الله الضويان، ط١، الرياض- دار الوطن: ١٧.
١٠. ينظر: الحوار في القرآن، قواعد، أساليبه، معطاته، السيد محمد حسين فضل الله، ط٥، بيروت، دار الملاك: ٦٨-٨٠.
١١. سورة يونس: الآية (١٠٨).
١٢. سورة الإنعام: الآية (٢٥-٢٦).
١٣. ينظر: التفسير الكبير - مفاتيح الغيب-، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، (د ت): ١٨٧/١٢.
١٤. أنظر: الحوار، أسسه، مقوماته: سلسلة مفاهيم فكرية، العدد الاول، تصدر عن مؤسسة النبراس، ط١، ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م: ١٠.
١٥. سورة الزخرف: الآية (٢٢-٢٤).
١٦. ينظر: الحوار في القرآن: ٨٠.
١٧. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥هـ) دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت (د ت): ٢/٢٣٢.
١٨. الكافي، محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩هـ)، ط١، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م: ٢/٣٠٨.
١٩. م، ن: ٢/٣٠٨.
٢٠. ينظر: الحوار، أسسه، مقوماته: سلسلة مفاهيم فكرية، العدد الاول، تصدر عن مؤسسة النبراس، ط١، ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م: ١١.
٢١. سورة يونس: الآية (٣٩).
٢٢. تفسير القرآن العظيم، لإسماعيل بن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤هـ) ط٢، الاستقامة، مصر ١٩٥٤م: ٤/٢٦٨.
٢٣. سورة فصلت: الآية (٣٣-٣٥).
٢٤. ينظر: التبيان في تفسير القرآن، لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ) تحقيق: احمد حبيب قصير، ط١، مطبعة ونشر مكتبة للإعلام الإسلامي، دار إحياء التراث العربي بيروت: ٩/١٢٦.

٢٥. الأمثل في تفسير القرآن المنزل، ناصر مكارم الشيرازي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١، ٢٠٠٢م: ٢٦٦/٨.
٢٦. سورة النحل: الآية (١٢٥).
٢٧. الأمثل في تفسير القرآن المنزل: ٢٦٦/٨.
٢٨. سورة يونس: الآية (١٠٨).
٢٩. ينظر: الميزان في تفسير القرآن، للسيد محمد حسين الطباطبائي (ت ١٤٠٢هـ)، ط١، قم، منشورات جماعة المدرسين: ٣٧٥ / ١٦.
٣٠. سورة يونس: الآية (١٠٨).
٣١. الكافية في الجدل: ٢١.
٣٢. سورة النحل: الآية (١٢٥).
٣٣. سورة العنكبوت: الآية (٤٦).
٣٤. سورة غافر: الآية (٥).
٣٥. أنظر: الحوار في القرآن: ٥٧-٦٠. * سورة الزخرف: الآية (٥٨).
٣٦. مسند احمد، احمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ)، مصر، المطبعة الميمنية، ١٣١٣هـ: ٢٥٢ / ٥؛ سنن ابن ماجه، القزويني محمد بن يزيد (ت ٢٧٥هـ) تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط١، دار الفكر، للطباعة، بيروت. (لا، ت): ١٩ / ١؛ سنن الترمذي: الترمذي أبو عيسى بن سورة (ت ٢٧٩هـ) تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، ط١، مطبعة ونشر دار الفكر، بيروت ١٤٠٣هـ: ٣٧٨ / ٥؛ المستدرک على الصحيحين، الحاكم النيسابوري أبو عبد الله محمد بن محمد (ت ٤٠٥هـ)، تحقيق: د. يوسف المرعشلي، دار المعرفة، بيروت ١٤٠٦هـ ٤٨٦ / ٢.
٣٧. سورة غافر: الآية (٥).
٣٨. سورة النحل: الآية (١٢٥).
٣٩. سورة البقرة: الآية (١١١).
٤٠. سورة البقرة: الآية (١١١).
٤١. سورة يس: الآية (٧٨).
٤٢. سورة يس: الآية (٧٩-٨٠).
٤٣. سورة يس: الآية (٨١).
٤٤. تفسير القرآن المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام (ت ٢٦٠هـ) تحقيق ونشر مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، ط١، مطبعة مهر، قم ١٤٠٩هـ: ٢٤٢-٢٤٣.

١٠. سنن ابن ماجه، القزويني محمد بن يزيد (ت: ٢٧٥هـ) تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط١، دار الفكر، للطباعة، بيروت. (لا، ت).
١١. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥هـ) دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، (دت).
١٢. سنن الترمذي: الترمذي أبو عيسى بن سورة (ت: ٢٧٩هـ) تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، ط١، مطبعة ونشر دار الفكر، بيروت ١٤٠٣هـ.
١٣. الكافي، محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩هـ) ط١، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ١٤٢٦هـ ٢٠٠٥م.
١٤. لسان العرب لابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد ابن مكرم الأفريقي (ت ٧١١هـ) ط١، دار صادر، بيروت ١٣٧٥هـ ١٩٥٥م.
١٥. المستدرک علی الصحیحین، الحاكم النيسابوري ابو عبد الله محمد بن محمد (ت ٤٠٥هـ) تحقيق: د. يوسف المرعشلي، دار المعرفة، بيروت ١٤٠٦هـ.
١٦. مسند احمد، احمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ) مصر، المطبعة الميمنية ١٣١٣هـ.
١٧. الميزان في تفسير القرآن، للسيد محمد حسين الطباطبائي (ت ١٤٠٢هـ) ط١، قم، منشورات جماعة المدرسين.
- القرآن الكريم.
١. الأمثل في تفسير القرآن المنزل، ناصر مكارم الشيرازي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١، ٢٠٠٢م.
٢. التبيان في تفسير القرآن، لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ) تحقيق: احمد حبيب قصير، ط١، مكتبة الإعلام الإسلامي، دار إحياء التراث العربي.
٣. تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن كثير الدمشقي ت ٧٧٤هـ ط٢، مصر ١٩٥٤م.
٤. تفسير القرآن المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري (ت ٢٦٠هـ) تحقيق ونشر مدرسة الإمام المهدي (ع)، ط١، مطبعة مهر، قم ١٤٠٩هـ.
٥. التفسير الكبير، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، ط٢، دار الكتب العلمية.
٦. الحوار أصوله وآدابه السلوكية، أحمد عبد الله الضويان، ط١، الرياض، دار الوطن.
٧. الحوار في القرآن، قواعد - أساليبه - معانيه، السيد محمد حسين فضل الله، ط٥، بيروت، دار الملاك.
٨. الحوار، أسسه، مقوماته: سلسلة مفاهيم فكرية، العدد الأول، تصدر عن مؤسسة النبراس، ط١، ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م.
٩. الحوار، أسسه، مقوماته: سلسلة مفاهيم فكرية، العدد الأول، تصدر عن مؤسسة النبراس، ط١، ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م.

استراتيجية الإدراك فوق المعرفية
للإستيعاب القرائي لدى طلبة قسم اللغة العربية
وعلاقتها بمادة النقد الأدبي

**Strategy of Metaknowledge
Recognition in Reading
Perception
for Arabic Department
Students and its Nexus with
Criticism**

م.د. بسام عبد الخالق عباس

م.د. محمد عبد الحسن حسين

جامعة بابل

كلية التربية للعلوم الإنسانية

قسم اللغة العربية

Lecturer .Dr. Bassam A. Abbas

Lecturer .Dr. Muhammad A. Hussein

Department of Arabic

College of Education for Human Sciences

University of Babil

خضع البحث لبرنامج الاستئلال العلمي

Turnitin passed research

ملخص بحث

تعد استراتيجيات ما وراء المعرفة من الاستراتيجيات الأكثر دراسة في البحوث التربوية المعاصرة، وتشير استراتيجيات ما وراء المعرفة إلى تفكير معرفي راقٍ يستلزم التحكم الفاعل في العمليات المعرفية في عملية التعلم، مما يشكل أهمية في دراسة مختلف المواد الدراسية بما فيها مادة النقد الأدبي القديم، إذ تسهم استراتيجيات ما وراء المعرفة في إمكانية استثمار موارد الأفراد المعرفية بشكل فاعل في دراسة مادة النقد الأدبي القديم. هناك عدة استراتيجيات تساعد الطالب في مواجهة المشاكل التي تعترضه عند قراءة مادة النقد الأدبي القديم، يتناسب كل منها مع المعرفة ما وراء الإدراكية التي يمتلكها الفرد. وإن كل إستراتيجية تضم قدرات عقلية معينة، ويتطلب تطبيقها وقتاً ودرجة جهد متباينين. وبذلك تتحدد مشكلة البحث الحالي في الإجابة عن الأسئلة التي طرحها الباحث: هل يمتلك طلبة جامعة بابل قسم اللغة العربية المرحلة الثالثة، معرفة ما وراء إدراكية بالاستراتيجيات؟ بمعنى هل يمتلكون وعياً بالاستراتيجيات التي يستعملونها في حل مشكلاتهم؟ وهل يؤثر استعمالهم لهذه الاستراتيجيات بتحصيلهم في مادة النقد الأدبي القديم؟ إذ يتطلب التطبيق الفاعل لإستراتيجيات ما وراء المعرفة معرفة المهمة المرتبطة بها، والقدرات العقلية المتضمنة فيها، والتي تيسر استعمال الاستراتيجية بنجاح، وتتطلب القدر اللازم من الجهد المطلوب لتطبيق هذه الاستراتيجية. وبذلك تساءل الباحث: هل يستطيع الطلبة أن يميّزوا في أحكامهم استعمال الاستراتيجيات وفعاليتها وسهولة تطبيقها على مادة النقد الأدبي القديم؟ وهل يستطيعون تحديد القدرات العقلية المتضمنة في كل إستراتيجية؟ وهل يؤثر ذلك في تحصيلهم الدراسي؟

ABSTRACT

The metaknowledge is considered as one of the highly studied contemporary educational research; the strategies of metaknowledge refer to sublime knowledge thinking that stipulates effective dominance in the knowledge strategy for the learning process. That gives importance to studying various materials including the old literary criticism, as the strategies of the metaknowledge contribute to invest efficaciously the knowledge sources of people in studying the old literary criticism.

Certain strategies give aid to the student in confronting the obstacles he finds in reading the old literary criticism in line with metarecognition a person endows. Each strategy consists of certain mental abilities whose application takes different levels of time and efforts.

Consequently the research problem covers certain inquires: Do the third stage students of Arabic department, college of Education, University of Babylon, have metacognition? That is to say; do they have recognition to the strategies they use in solving their problems? Does their use of metacognition strategies affect the old literary criticism mentality? It is of great importance to perceive such strategies to have metacognition. As a result, the researcher inquires: Could the students differentiate between usage strategies and their effects and convenient application into old literary criticism? Could they delimit the mental abilities concomitant to each strategy? Does that affect their study level?

الفصل الاول

أولاً: مشكلة البحث

ينبغي لطالب القرن الحادي والعشرين أن يكون معتمداً على نفسه في اكتسابه المعرفة ناشطاً في البحث، مكتشفاً للمعرفة، منظماً لها، متحكماً بنتائجها، متقياً ما يناسبه من أجزائها، قادراً على اتخاذ القرار المناسب وإصدار الحكم بشأن عملية تعلمه وواعياً لطريقة تفكيره، مؤمناً بقدراته، واثقاً بنفسه، متحملاً مسؤولية قراراته. (دروزة، ١٩٩٤: ١٢٨)

إن ما يعرف حتى الآن بخصوص استعمال الأفراد الإستراتيجيات التي يمكن أن تستعمل في الدراسة والتحصيل يعد قليلاً، وأن هناك عدة إستراتيجيات تساعد الطالب في مواجهة المشاكل التي تعترضه عند قراءة مادة النقد الأدبي القديم، يتناسب كل منها مع المعرفة ما وراء الإدراكية التي يمتلكها الفرد. وإن كل إستراتيجية تضم قدرات عقلية معينة، ويتطلب تطبيقها وقتاً ودرجة جهد متباينين.

وبذلك تتحدد مشكلة البحث الحالي في الإجابة عن التساؤلات التي طرحها الباحث: هل يمتلك طلبة جامعة بابل قسم اللغة العربية المرحلة الثالثة، معرفة ما وراء إدراكية بالإستراتيجيات؟ بمعنى هل يمتلكون وعياً بالاستراتيجيات التي يستعملونها في حل مشكلاتهم؟ وهل يؤثر استعمالهم لهذه الاستراتيجيات بتحصيلهم في مادة النقد الأدبي القديم؟ إذ يتطلب التطبيق الفاعل لإستراتيجيات ما وراء المعرفة معرفة المهمة المرتبطة بها، والقدرات العقلية المتضمنة فيها، والتي

تيسر استعمال الإستراتيجية بنجاح، وتتطلب القدر اللازم من الجهد المطلوب لتطبيق هذه الإستراتيجية. وبذلك تساءل الباحث: هل يستطيع الطلبة أن يميزوا في أحكامهم حول استعمال الإستراتيجيات وفعاليتها وسهولة تطبيقها على مادة النقد الأدبي القديم؟ وهل يستطيعون تحديد القدرات العقلية المتضمنة في كل إستراتيجية؟ وهل يؤثر ذلك في تحصيلهم الدراسي؟

ثانياً: أهمية البحث

أ) أهمية ما وراء المعرفة

تعد استراتيجيات ما وراء المعرفة من الإستراتيجيات الأكثر دراسة في البحوث التربوية المعاصرة، وتشير استراتيجيات ما وراء المعرفة إلى تفكير معرفي راقٍ يستلزم التحكم الفاعل في العمليات المعرفية في عملية التعلم، مما يشكل أهمية في دراسة مختلف المواد الدراسية بما فيها مادة النقد الأدبي القديم، إذ تسهم استراتيجيات ما وراء المعرفة في إمكانية استثمار موارد الأفراد المعرفية بشكل فاعل في دراسة مادة النقد الأدبي القديم.

وتعد تنمية التفكير ما وراء المعرفي والعمليات ما وراء المعرفة التي يمكن تطبيقها في عملية التعلم هدفاً رئيساً من أهداف التربية.

ويذكر الباحثون أن المعرفة ما وراء الإدراكية لها دور مهم في حل المشكلات. وقد وجدت بعض الدراسات أن طلبة الكلية ذوي المعرفة ما وراء الإدراكية العالية يستعملون استراتيجيات معرفية بشكل أكثر مرونة وبطريقة ترتبط مباشرة في تحصيلهم الأكاديمي. (Schmitt & Hopkins, 1993:24)

فالمعرفة ما وراء الإدراكية تعني من ضمن ما تعنيه أن يكون الفرد على دراية بنمط تفكيره، ومن ثم استعمال تلك الدراية في التحكم بما يؤديه. (عصفور، ٢٥: ١٩٩٩) وبذلك فإن حل المشكلات يستند إلى ركيزتين أساسيتين وهما نوعان من المعرفة: المعرفة الفكرية التي يمتلكها المتعلم، ومعرفته بالأساليب والإجراءات التي يستعملها لحل مشكلته. (Stewart.1982:734)

إن امتلاك الأفراد للمعرفة ما وراء الإدراكية تساعدهم على الإمساك بزمام تفكيرهم بروية وتأمل ورفع مستوى الوعي لديهم إلى الحد الذي يستطيعون التحكم فيه، وتوجيهه بمبادراتهم الذاتية، وتعديل مساره في الإنجاز الذي يؤدي إلى بلوغ الهدف. (جروان، ٣٨١: ١٩٩٩) وأن الفرد الذي ينظم أفكاره في أثناء حل المشكلة يستوعب المشكلة ويفهمها بشكل أفضل من الذي لا يؤدي هذا العمل. (دروزة، ١٩٩٥: ١١٢)

ومن هنا تأتي أهمية امتلاك الطلبة للمعرفة ما وراء الإدراكية التي تسيطر على العمليات المعرفية وتديرها. وتكمن أهميتها أيضاً في أنها تشجع الطلبة على التفكير في تفكيرهم، والتعلم من الآخرين، وزيادة الوعي بعمليات التفكير الذاتية. (جروان، ٢١: ١٩٩٩)

وكلما أحاط الطالب بالعمليات العقلية التي يوظفها ساعده ذلك على التحكم بعملية تعلمه وضبطها و توجيهها الوجهة الصحيحة. (دروزة، ١١١: ١٩٩٥)

وقد نادى التربويون بأهمية يقظة الفرد ووعيه ولما يوظفه من إستراتيجيات في حل مشكلة ما، وما يستعمله من منشطات تستثير هذه الإستراتيجيات. وأكدوا من ناحية أخرى أهمية ضبط الفرد المتعلم لعملية تعلمه و تحكمه بها، وتوجيهه الوجهة الصحيحة المنوطة بها. فهم يعتقدون بأهمية أن يكون المتعلم مستقلاً في تفكيره وأن

يكون قادراً على توجيه عملياته العقلية وعملية تعلمه الوجهة التي تؤدي إلى تحقيق الهدف المنشود، وكلما كان الفرد واعياً بالاستراتيجيات العقلية التي يوظفها في أثناء حله للمشكلة متحكماً بها ضابطاً لها أدى ذلك إلى نتائج مثمرة و فاعلة، والى فهمه واستيعابه. (دروزة، ١٩٩٥: ٩٤)

فأهمية، ما وراء المعرفة ما وراء الإدراكية تكمن في جعل الفرد على دراية وعلم بنمط تفكيره عند أداء مهمات التفكير، ومن ثم استعمال تلك الدراية في التحكم بما يؤديه. (عصفور، ١٩٩٩: ٢٥)

ويؤكد (بريسكت 1993 Presichitte) مهارات ما وراء المعرفة بقوله: «لا بد من تدريس المتعلم فن ما وراء المعرفة وإستراتيجيتها التي تسمح له بالمحافظة على انضباطه ووعيه في موقف التعلم، لتحديد أيها أكثر فاعلية لتعلمه ولما راقبته في استعمالها». (Presichitte.794.1993)

إن إستراتيجيات ما وراء المعرفة ترمي إلى جعل المتعلم أكثر فاعلية واستقلالاً و حيوية و نشاطاً و ذلك من طريق القرارات التي يتخذها فيما يتعلمه، وما يريد تعلمه، وفي الطريقة التي يريد التعلم بها، وفي الحكم المستمر على مستوى تعلمه ومستوى تحقيقه للهدف. (قطامي، ١٩٩٠: ٢٠٩)

فهذه الإستراتيجيات ما وراء المعرفة تساعد الطلبة في تركيز انتباههم و فهم المحتوى وإدماج المعلومات الجديدة مع المعرفة الموجودة (السابقة) و ترميز هذه المعلومات و تخزينها بطريقة من شأنها أن تسهل التذكر والاسترجاع، فأهمية ما وراء المعرفة تكمن في سببين:

الأول: أنها تجعل الأفراد قادرين على استعمال معرفتهم وإستراتيجياتهم بصورة أكثر فاعلية وذلك بأن يكونوا انتقائين، فالطلبة ذوو المستويات العالية من ما وراء

المعرفة يشتركون في معالجة أكثر عمقاً ويتعلمون أكثر من غيرهم حتى إذا لم يخصص لهم وقت كافٍ أو جهد للتعلم، إذ وجدت دراسات (شرو و موشمان Schraw & Moshman). أن هناك علاقة بين ما وراء المعرفة و السيطرة على القدرة.

ثانياً: إن ما وراء المعرفة تعوض ذوي القدرة المتوسطة والمنخفضة، إذ أوضحت الدراسات انه عندما يكون الوعي ما وراء المعرفي عالياً عند الطلبة يكون أدائهم أسرع مما هو عليه و أكثر فاعلية حتى إذا لم تكن قدراتهم عالية مقارنة بقدرة الطلبة الآخرين. (Swansow.307:1990)

فعندما يحاول المتعلم حل مشكلة ما يكتسب خبرة و يتطور لديه الوعي بفائدة الإستراتيجية و استعمالها. و بعد عدد من الخبرات تصبح مهارات ما وراء المعرفة متطورة و ذات كفاية عالية في الاستعمال و تأخذ صفة العملية الآلية لدى الطالب و هذا لا يضعف من تأثيرها بالواقع وإنما يزيد من جعل عملية ما وراء المعرفة عملية آلية و من ثم عملية تعديل، فتسهم في فهم التنظيم الذاتي للتعلم. (قطامي، ١٩٩٠: ٢٠٥)

ب) أهمية النقد

يحتل الأدب و النقد باستمرار مكانة متزايدة الأهمية مع مرور الزمن و تعدد وجوه التقدم و الرقي الذي يحققه الإنسان في مختلف مجالات الحياة و ذلك لارتباطه بحركة التاريخ و عملية التغيير المقترنة بها.

فالفنون الأدبية كالقصيدة الشعرية و غيرها من الفنون؛ مثلاً فنون أدبية مترابطة و متميزة بخصائصها و سماتها الأسلوبية التي تؤلف مادة النقد الأدبي و محتواه الفكري في البحث عن القيمة الفنية و الأصالة و الإبداع، و لهذا فقد عدَّ النقد في الأدب العربي و العالمي مظهراً من مظاهر حضارة الإنسان المعاصر، و مظهراً إبداعياً من مظاهر

الإبداع الأدبي على اختلاف فنونه و أجناسه. فلقد تساءل قوم عن الفرق بين النقد وبين علوم اللغة المختلفة من نحو و بلاغة و عروض ... الخ. وذلك لأنه عندما نشأت تلك العلوم رأينا الناظرين في الأدب العربي لاسيما في الشعر يستخدمونها في فهم النصوص و تحليل أحكامهم فيها. (مندور، ٢٠٠٧: ١٠)

ولقد تساءل آخرون عن منحى النقد ابتداء من القرن الثالث أهو عربي النزعة أم إغريقي؟ ورأوا فيه تيارين مختلفين هما: تيار قدامة بن جعفر الذي حاول وضع (علم الشعر) و (علم النثر) اللذين يقومان على الفروق الشكلية التي مكن لها أرسطو بمنطقه في كل ميادين المعرفة. وتيار أدباء العرب الذين صمدوا لذلك المذهب، فنحوه عن الأدب و نقد الأدب بحيث لم يكن له كبير الأثر لديهم، وإنما أثر قدامه و أثر أرسطو بـ (خطابته و شعره و منطقته) بأكمله في نشأة علوم اللغة وبخاصة البلاغة، وهذه من أدوات النقد ولكنها ليست إياه.

فالنقد نشأ عربياً وظل عربياً صرفاً، وذلك لأن أساس كل نقد هو الذوق الشخصي تدعمه ملكة تحصل في النفس بطول ممارسة وإطلاع على الآثار الأدبية. والنقد ليس علماً ولا يمكن أن يكون علماً، وإن وجب أن نأخذ فيه بروح العلم، بل لو فرضنا جدلاً إمكان وضع علم له لوجب أن يقوم ذلك العلم بنفسه، ومن المعروف أن العلوم المختلفة لا تنمو وتثمر إلا بفضل استقلال مناهجها التي تستقى من موضوع دراستها.

والذي حدث عند العرب تاريخياً هو أن النقد قد تأثر في منهجه بالعقلية الجديدة التي كونتها فلسفة اليونان، والتي أخذها المعتزلة و علماء الكلام أساساً لمجادلاتهم في التوحيد والفقه، وهذا يفسر تغيره من نقد ذوقي غير مسبب يقف عند الجزئيات ويقفز إلى تعميمات خاطئة تجعل من شاعر أشعر الناس لبيت قاله،

إلى نقد ذوقي مسبب يحاول أن يقصر أحكامه على الجزئية التي ينظر فيها، فإن سعى إلى التعميم لجأ إلى الاستقصاء و احتاط في الحكم على نحو ما نرى عند الأمدي في موازنته. (مندور، ٢٠٠٧: ١١)

إن النقد في أدق معانيه هو (فن دراسة النصوص والتمييز بين الأساليب المختلفة) وهو روح كل دراسة أدبية إذا صح أن الأدب هو كل المؤلفات التي تكتب لكافة المثقفين «لتثير لديهم بفضل خصائص صياغتها صوراً خيالية أو انفعالات شعورية أو إحساسات فنية». (ج. لانسون، ١٩٤٦: ٢١)

والنقد هو الذي يظهر تلك الخصائص ويحللها، ويأتي التاريخ الأدبي «فيجمع تلك المؤلفات تبعاً لما بينها من وشائج في الموضوع و الصياغة وفضل تسلسل تلك الصياغات يضع تاريخ الفنون الأدبية، وبتسلسل الأفكار والإحساسات يضع تاريخ التيارات العقلية والأخلاقية، وبالمشاركة في بعض الألوان وبعض المناحي الفنية المتشابهة في الكتب التي من نوع أدبي واحد ومن تأليف نفوس مختلفة يضع تاريخ عصور الذوق». (ج. لانسون ٣٩، ١٩٤٦-٤٠)

إن العملية النقدية عملية معقدة شأنها في ذلك شأن أي تجربة شعورية مهما حاولت وضع الأسس، والقواعد لها، فإن إشكالات النقد تبقى تشغل مكاناً واسعاً في الفكر الإنساني، ومن الصعوبة معرفة أسراره ولاسيما عندما يأخذ الناقد على عاتقه محاولة الكشف عن الشعور الجمالي لأجل الوصول إلى الفكرة التي تألفت في تكوين الصورة الفنية، ومدى تأثيرها في نفس الشاعر. ولقد حاول النقاد القدامى صب النقد في قوالب محددة لأنهم عدوا الشعر ضرباً من الصناعة ومن هنا يبدو لنا تدني النقد العربي الشعري من جانب، وصعوبة العملية النقدية من جانب آخر. (إسماعيل، ١٩٦٨: ٧٩-٧٨)

إن العملية النقدية ليست كباقي الصناعات على الرغم من أن لكل صناعة أصولاً وقواعد وأسساً تضبطها وتحكمها، واستناداً لما ذكرنا سابقاً وعلى كل حال من الأحوال إخضاع العملية النقدية لأسس ثابتة لأن العملية النقدية تتفاعل مع القيم الفكرية والشعورية عند الإنسان. فلقد كانت العملية النقدية تستند إلى أحكام جزئية سطحية لم تتغلغل إلى أعماق النص الأدبي لمعرفة الصور الفنية داخل المضمون الشعري، ذلك لأن جمال الصورة الفنية يكمن في اللفظ والعبارة وهذا وحده يعد جمالاً في الشكل. (الحاجري، ١٩٥٣: ٢٠)

ثالثاً: هدف البحث

يهدف البحث الحالي إلى تعرف مستوى استراتيجيات الإدراك فوق المعرفية للاستيعاب القرائي و علاقتها بتحصيل طلاب جامعة بابل - كلية التربية للعلوم الإنسانية - قسم اللغة العربية - المرحلة الثالثة في مادة النقد الأدبي القديم.

رابعاً: حدود البحث

يتحدد البحث الحالي بعينة من طلبة الصف الثالث في قسم اللغة العربية في كلية التربية للعلوم الإنسانية في جامعة بابل للعام الدراسي ٢٠١٢-٢٠١٣ م.

خامساً: تحديد المصطلحات

(١) الإستراتيجية: إن كلمة إستراتيجية (strategy) الإنكليزية مشتقة من كلمة إغريقية (يونانية) قديمة هي (strategus) وهي مأخوذة من كلمتين هما؛ ستاتوس stratos ومعناها الجيش، وأيكو ago ومعناها القيادة. (الرحيم، ١٩٩٥: ١-١٩٩٦)

ويفهم من كلمة (الإستراتيجية) الانطلاق من الواقع الحالي نحو المستقبل لإحداث تغيرات بغية تحقيق أهداف محددة وفي نشاط معين في مجالات النشاط الإنساني وبما ينسجم مع آمال المجتمع وطموحاته. وينبغي أن تستند هذه الانطلاقة إلى حاجات الحاضر وإمكاناته وتجاربه في تكوين تصور للمستقبل والإعداد له، وأن تتحول إلى منهجية علمية واضحة تتحدد فيها مسارات العمل واتجاهاته نحو تحقيق الهدف المتوخى. وأن تتسم بقدر كاف من المرونة والشمولية والواقعية لمواجهة احتمالات تغيرات الظروف. (مجلس البحث العلمي، ١٢: ١٩٨٤) ويمكن استعراض بعض التعريفات لمصطلح الاستراتيجية:

١. تعريف وبستر (Webster. 1971): عرف وبستر الاستراتيجية على أنها «فن تصميم الخطط والأساليب أو استعمالها لتحقيق هدف محدد». (1971: 867. Webster)

٢. تعريف بلكيس ومرعي ١٩٨٣: طريقة تفكير لاتخاذ عدد من القرارات المترابطة أو أنها طرائق لحل المشكلات التي تطبق المبادئ العامة في سياق معين للتوصل إلى الحلول. (بلقيس ومرعي، ٤٣٧: ١٩٨٣)

التعريف الإجرائي: ويرى الباحث من خلال ما تقدم ان الاستراتيجية تعني أن يستعمل الفرد طرائق واساليب معينة لدراسة النقد الأدبي القديم لكي يتحكم بعملية دراسته لمادة النقد الأدبي القديم.

(٢) ما وراء المعرفة: المعرفة ما وراء الإدراكية Metacognitive Knowledge:

١. تعريف فلافل وولمان (Flavell & Wellman, 1977): «أعلى مستويات النشاط العقلي الذي يبقي على وعي الفرد لذاته ولغيره في أثناء التفكير في حل المشكلة». (Flavell & Wellman, 1977:3)

٢. تعريف براون (Brown, 1978): «إنها معرفة الإدراك الخاص بأحد (بالفرد نفسه) أكثر من المعرفة نفسها». (Brown, 1978:79)

٣. تعريف قطامي ١٩٨٩: «إنها وعي الفرد وتفكيره ومعرفته المرتبطة بنشاطاته المعرفية، إنها معرفة المعرفة». (قطامي، ١٩٨٩:٦٥)

٤. تعريف عدس ٢٠٠٠: «أنها قدرة الفرد على تحديد ما يعرف، وما لا يعرف، وتمثل في قدرة الفرد على بناء إستراتيجية لاستحضار المعلومات التي يحتاج إليها، وأن يكون على وعي تام، ومعرفة شاملة بالإستراتيجية التي يتخذها، والخطوات التي يسير على وفقها في أثناء حل المشكلة، ومما ينعكس على عمله في ذلك، وكذلك تقويم أثر ما توصل إليه تفكيرنا الخاص من نتائج ومدى فاعليته في حل مشكلاتنا الحياتية وغيرها». (عدس، ١٣٩:٢٠٠٠)

التعريف الإجرائي: «وعي الفرد بالاستراتيجيات التي يستعملها في حل المشكلات المتمثلة بعلاقته مع الآخرين، والمشكلات العملية، والمشكلات الدراسية. وهذا تعريف اجرائي اعتمده الباحث، وقد حدد وعي الطلبة بالاستراتيجيات من خلال ربطهم بين استعمالهم للاستراتيجيات وفعاليتها من جهة، وبين استعمالهم للاستراتيجيات وسهولتها من جهة اخرى. وحدد ذلك الوعي من طريق معرفة الطلبة للقدرات العقلية التي تتضمنها كل استراتيجية من الاستراتيجيات».

(٣): النقد الأدبي:

النقد لغة: هو «تمييز الدراهم وإخراج الزيف منها...، واعطاؤها إنساناً، ونقدتّه الدراهم، أي اعطيته، فانتقدّها أي قبضها». (ابن منظور، لسان العرب ١٩٩٤:٤٢٥)

النقد اصطلاحاً:

١. عرفه الفاخوري بانه فن دراسة الآثار الأدبية وبيان قيمتها والتمييز بين الأساليب المختلفة. (الفاخوري، ١٩٦٠:٧٤٥)

٢. عرفه مندور بأنه فلسفة الأدب لأنه يجلو جوهره ويفسر الحقائق التي ينطوي عليها. وهو فن دراسة الأساليب وتمييزها بمعناها الواسع. (مندور، في الأدب والنقد، ١٩٧٤:٥٣، ١٤٨)

التعريف الإجرائي: هو دراسة الأدب بقسميه النثر والشعر دراسة فنية لبيان قيمة الآثار الأدبية والتمييز بين أساليبها المختلفة واستخراج الجيد من الرديء.

الفصل الثاني

دراسات سابقة

يتضمن هذا الفصل عرضاً موجزاً لدراسات عربية واجنبية ذات العلاقة بموضوع البحث الحالي وموازنتها، مرتبة تبعاً لتسلسلها الزمني بدءاً بالدراسات العربية ثم الأجنبية.

أولاً: دراسات ماوراء المعرفية في الاستيعاب القرائي (دراسات عربية)

١. دراسات خاصة بالإستراتيجيات: (أ) دراسة دروزة (١٩٩٥). (ب) دراسة الأعظمي (٢٠٠٢). (ج) دراسة رغد (٢٠١١).
٢. دراسات خاصة بالنقد العربي: (أ) دراسة وفاء شاوي حسن السعدي (١٩٩٦). (ب) دراسة عبد القادر حاتم الدوري (١٩٩٦).

ثانياً: دراسات أجنبية:

١. دراسة جيلبرت (Gillbert, 1986).
٢. دراسة فان (Fan, 1994).
٣. دراسة الشاي (Al-Shaye, 2002).

أولاً: دراسات ماوراء المعرفة في الاستيعاب القرائي (دراسات عربية)

(١) دراسات خاصة بالإستراتيجيات

أ: دراسة دروزة (١٩٩٥): (اثر تنشيط الاستراتيجيات فوق المعرفة على مستوى التذكر والاستيعاب القرائي)، أجريت هذه الدراسة في فلسطين المحتلة في جامعة النجاح الوطنية، هدفت إلى معرفة اثر تنشيط استراتيجيات ماوراء المعرفة في مستويين للتعلم (التذكر والاستيعاب القرائي) جاءت على شكل ثلاث دراسات، تكونت الأولى من ٢٤ طالباً وطالبة اختيروا عشوائياً من بين طلبة الصف الأول في كلية التربية جامعة النجاح الوطنية، وزعوا عشوائياً بين مجموعتين (تجريبية وضابطة)، تعرضت المجموعة التجريبية إلى معالجة تجريبية وهي عبارة عن قراءة نص معين ترافقه ثلاث مجموعات من الأسئلة يكون من شأنها استشارة إستراتيجيات ما وراء المعرفة.

فالإجابة على المجموعة الأولى من الأسئلة من شأنها استشارة وعي المجيب لما يقرؤه قبل قراءة النص المدروس، أما المجموعة الثانية من الأسئلة فيبحث عنها الطالب في أثناء قراءة النص، وهدفها تعريف الطالب بمدى تحكمه وضبطه لما يقرؤه. أما المجموعة الثالثة من الأسئلة فيجيب عليها الطالب بعد انتهائه من عملية القراءة لتقويم الخطأ وتصحيحه وسد النقص الحاصل، أما المجموعة الضابطة فكان نصيبها قراءة النص المدروس فقط من دون التعرض لمثل هذه الأسئلة، أما أداة الدراسة فكانت اختباراً بعدياً لقياس مستويي التذكر والاستيعاب القرائي أعدتها الباحثة وطبقتهما على مجموعتي الدراسة.

توصلت الدراسة إلى انه ليس هناك فروق ذوات دلالة إحصائية بين أداء المجموعتين على الرغم من تفوق أداء المجموعة التجريبية، وأرجعت السبب إلى عدم ضبط اثر القدرة المدرسية التعليمية في المعدل العام لامتحان الدراسة الثانوية العامة (الإعدادية)، وهذا ما سوغ إجراء دراستها الثانية في الفصل الدراسي الثاني، إذ أجرت تجربة ثانية في السنة الدراسية نفسها التي طبقت فيها التجربة الأولى للتحقق من الغرض نفسه مستعملة النص التعليمي نفسه والأسئلة السابقة والاختبار نفسه، بعد أن اختبرت عينة عشوائية بلغت ٢٨ طالباً وطالبة من الكلية نفسها واتبعت الإجراءات نفسها التي اتبعتها في الدراسة الأولى.

لم تجد الباحث فرقاً ذا دلالة إحصائية بين أداء المجموعتين في اختبار التذكر في حين ظهر فرق ذو دلالة إحصائية في اختبارات الاستيعاب وعزت ذلك إلى ضعف ضبط التجربة إذ لوحظ أن المجموعة الضابطة لم تلتزم بتعليمات قراءة النص مرة واحدة بل كانت تعيده أكثر من مرة.

من هنا أجرت الباحثة تجربة ثالثة استعملت فيها عينة عشوائية من طلبة كلية السنة الأولى في كليتي التربية والآداب بلغت ٢١ طالباً وطالبة لإعادة التجربة نفسها بما فيها النص التعليمي واختبار التذكر، فتوصلت إلى وجود فرق ذي دلالة إحصائية بين أداء المجموعتين في اختبار الاستيعاب فقط لمصلحة المجموعة التجريبية في حين لم يظهر فرق بينهما في التذكر. (دروزة، ١٩٩٥، ٥٠-١٠٤)

ب: دراسة الأعظمي ٢٠٠٢: (استراتيجيات الإدراك فوق المعرفة للاستيعاب القرائي لدى طلبة الجامعة وعلاقتها بالتخصص والجنس)، أجريت هذه الدراسة في العراق في جامعة بغداد كلية التربية (ابن رشد)، وهدفت إلى معرفة أثر استراتيجيات الإدراك فوق المعرفة التي يستعملها طلبة الجامعة في كليتي التربية (ابن رشد)

والتربية (ابن الهيثم) من الذكور والإناث في أثناء قراءتهم لأي نص ومحاولة تعرف وجود فروق في هذه الاستراتيجيات بحسب متغيري التخصص والجنس، ولتحقيق هدف الدراسة اختارت الباحثة عينة عشوائية من طلبة الصفين الثاني والثالث في كليتي التربية (ابن الهيثم) التي تضم الأقسام العلمية والتربية (ابن رشد) التي تضم الأقسام الإنسانية ومن قسمين دراسيين اختيروا عشوائياً من كل كلية بلغ عددها ٢٤٠ طالباً وطالبة مناصفة بين الذكور والإناث، أما أداة الدراسة فكانت استبانته ضمت ٣٥ إستراتيجية واحتوت الاستبانة على خمسة بدائل للإجابة أمام كل فقرة: (أبداً، نادراً، أحياناً، غالباً، دائماً) أعطيت درجات (صفر، ١، ٢، ٣، ٤)، تم التحقق من صدقها وثباتها، استعملت الباحثة الوسائل الإحصائية (الاختبار التائي، وتحليل التباين التائي) لتحليل بيانات بحثها.

توصلت الدراسة إلى النتائج الآتية:

١. وجود فروق دالة إحصائية في استعمال الطلبة استراتيجيات الإدراك فوق المعرفة عند مستوى دلالة (٠,٠٥).
٢. ليست هناك فروق دالة إحصائية في استعمال استراتيجيات الإدراك فوق المعرفة بحسب التخصص (علمي - إنساني) عند مستوى دلالة (٠,٠٥).
- ليس هناك اثر لمتغير الجنس في استعمال الطلبة استراتيجيات الإدراك ما فوق المعرفة عند مستوى دلالة (٠,٠٥). (الأعظمي، ٢٠٠٢، ٣-١٠٥).

ج: دراسة رغد ٢٠١١: (اثر إستراتيجيتي نمذجة التفكير و SQ3R في الاستيعاب القرائي والتفكير الناقد لدى طالبات الصف الرابع الأدبي في مادة المطالعة)، أجرت الباحثة دراستها في العراق عام ٢٠١١ وفيها استهدفت معرفة اثر

إستراتيجيتي نمذجة التفكير و SQ3R في الاستيعاب القرائي والتفكير الناقد لدى طالبات الصف الرابع الأدبي في مادة المطالعة. ولتحقيق ذلك اعتمدت الباحث تصميمًا تجريبيًا يقع في حقل التصاميم التجريبية ذوات الضبط الجزئي واختبارًا بعدياً، لثلاث مجموعات، اثنتان تجريبيتان والثالثة ضابطة.

اختارت الباحثة قصدياً إعدادية طليطلة للبنات الواقعة في حي نادر الثانية / مركز محافظة بابل. بلغت عينة البحث ١٠٤ طالبات، بواقع ٣٥ طالبة في المجموعة التجريبية الأولى التي تدرس المطالعة بإستراتيجية نمذجة التفكير، و ٣٤ طالبة في المجموعة التجريبية الثانية التي تدرس المطالعة بإستراتيجية SQ3R، و ٣٥ طالبة في المجموعة الضابطة التي تدرس المطالعة بالطريقة التقليدية، واختارت الباحثة الشعب بطريقة عشوائية.

أجرت الباحثة تكافؤاً إحصائياً بين مجموعات البحث الثلاث بالمتغيرات الآتية: (درجات الاختبار القبلي في الاستيعاب القرائي، ودرجات الاختبار القبلي في التفكير الناقد، ودرجات مادة اللغة العربية لمجموعات البحث الثلاث في اختبار نصف السنة للعام الدراسي ٢٠٠٩ - ٢٠١٠، والعمر الزمني محسوباً بالشهور، والتحصيل الدراسي للوالدين). صاغت الباحثة ١٠٥ هدف سلوكي للموضوعات التي درست في أثناء مدة التجربة واعدت خططاً تدريسية يومية لتدريس مجموعات البحث.

أما أدوات البحث فكانت، الأولى: اختباراً في الاستيعاب القرائي أعدته الباحثة بلغ عدد فقراته ٣٠ فقرة موزعة بين مجموعتين من الأسئلة تضمنت المجموعة الأولى ١٦ فقرة من نوع الاختيار من متعدد وتضمنت المجموعة الثانية ١٤ فقرة من نوع الأسئلة المقالية. والأخرى: اختباراً في التفكير الناقد تبنته الباحثة معداً ومصمماً

في ضوء اختبار واطس - جلاس للتفكير الناقد. طبقا على مجموعات البحث بعد انتهاء مدة التجربة التي استمرت عشرة أسابيع، إذ بدأت في يوم الأربعاء الموافق ٧-٢-٢٠١٠ وانتهت يوم الأربعاء الموافق ٢٧-٤-٢٠١٠، درست الباحث خلالها مجموعات البحث الثلاث.

استعملت الباحث الوسائل الإحصائية الآتية: (تحليل التباين الأحادي، ومربع كاي، ومعامل ارتباط بيرسون، ومعادلة سيرمان- براون، ومعادلة معامل الصعوبة، ومعادلة معامل تميز الصعوبة، وطريقة شيفيه، والاختبار التائي، واستعملت النسبة المئوية وسيلة حسابية).

توصلت الباحث إلى النتيجة الآتية: تفوق طالبات المجموعتين اللتين درستا مادة المطالعة بإستراتيجيتي نمذجة التفكير و SQ3R على المجموعة الضابطة التي درست مادة المطالعة بالطريقة التقليدية في الاستيعاب القرائي والتفكير الناقد. في ضوء النتيجة أوصت الباحث بمجموعة من التوصيات منها:

١. توجيه مدرسي اللغة العربية ومدرساتها إلى استعمال إستراتيجيتي نمذجة التفكير و SQ3R في تدريس مادة المطالعة.
٢. التركيز على المواقف التدريسية التي تحض القابلية الفكرية والاستيعابية، وتنشط القابلية النقدية.
٣. العمل على تنمية مستويات الاستيعاب القرائي في مادة المطالعة لدى طالبات المرحلة الإعدادية والارتقاء بتفكيرهم الناقد إلى مستوى متطور باستعمال استراتيجيات تدريسية حديثة في التدريس. (رغد، ٢٠١١، ٢٥-٤٥)

٢) دراسات خاصة بالنقد

أ: دراسة وفاء شاوي و السعدي ١٩٩٦: أجريت هذه الدراسة في العراق، في جامعة بغداد / كلية التربية / ابن رشد، استهدفت تقويم تدريس النقد الأدبي في أقسام اللغة العربية من جامعة بغداد من وجهة نظر التدريسيين و الطلبة.

شملت العينة الأساسية تدريسي مادة النقد الأدبي من المختصين بهذه المادة التي درّسوها فعلياً البالغ عددها (١٨) مدرساً. وبلغ عدد عينة الطلبة (٤٣٠) طالباً و طالبة بواقع (١٩٧) طالباً و طالبة من كلية التربية ابن رشد، و (١٥٨) طالباً و طالبة من كلية الآداب و (٧٥) طالبة من كلية التربية للبنات.

وارتأت الباحثة استعمال الاستبانة لأنها الأنسب لجمع المعلومات اللازمة لتحقيق أهداف البحث لكونها تتيح فرصة للمستجيب للإجابة عن الأسئلة بحرية و صراحة و هي من الوسائل المهمة في البحث العلمي لجمع المعلومات عن الظاهرة موضع الدراسة، فضلاً عن أن الاستبانة من أكثر الأدوات شيوعاً لسهولة تطبيقها على مجموعات كبيرة في زمن قصير و لسهولة تحليل النتائج.

واستعملت الباحثة الوسائل الإحصائية الآتية: معامل ارتباط بيرسون، و مربع كاي، و الوسط المرجح، و الوزن المتوي. و توصلت إلى نتائج متعددة و مختلفة. (وفاء شاوي، ١٩٩٦: ٢٠-١٣٠)

ب: دراسة الدوري ١٩٩٦: أجريت هذه الدراسة في العراق في جامعة بغداد - كلية التربية - ابن رشد، استهدفت تقويم أداء مدرسي اللغة العربية في تدريس البلاغة و الأدب و النقد و ذلك من خلال تحديد الكفايات التدريسية اللازمة لأداء مدرسي اللغة العربية في تدريس هذه المواد الثلاث ثم تحديد مستوى الأداء في ضوء

تلك الكفايات. اعتمد الباحث الملاحظة أداة للبحث، إذ أعد ثلاث استبانات تضمنت الأولى (٢٢) كفاية لملاحظة تدريس البلاغة، أما الثانية فقد تضمنت ٣٠ كفاية لملاحظة تدريس الأدب، أما الثالثة فكانت لملاحظة أداء المدرسين في تدريس النقد، وقد شكلت الكفايات التي تم تحديدها لتدريس النقد (١٩) كفاية. أما عينة البحث فقد تكونت من (٩٠) مدرساً ومدرسة اختيروا عشوائياً من بين مدرسي اللغة العربية البالغ عددهم (٣٢٢) مدرساً ومدرسة.

لاحظ الباحث أفراد العينة كلاً على إنفراد، ولغرض التوصل إلى ثبات الأداة استعان الباحث بملاحظ ثانٍ، واستعمل معامل ارتباط بيرسون لاستخراج ثبات الأداة، ومعادلة الوسط المرجح لتقدير أهمية الكفايات التدريسية، والوسط الحسابي لمعرفة متوسط الأداء العام ومتوسط الأداء في كل مجال، والوزن المثوي لترتيب الكفايات بشكل عام، توصل الباحث إلى النتائج الآتية:

١. في أداء المدرسين لتدريس البلاغة: (أ) كان أداؤهم بشكل عام دون المستوى المطلوب، إذ ظهر تباين واضح في هذا الأداء. (ب) ظهر ضعف في أداء المدرسين بشكل عام في مجال التخطيط لتدريس البلاغة ومجال العرض. (ج) ظهر أن أداء المدرسين في مجالي التقديم والتطبيق كان حسناً. ظهر أن أعلى نسبة في أداء المدرسين في تدريس البلاغة بشكل عام وقعت تحت مستوى (متوسط) من مستويات الأداء التي تضمنتها استبانة الملاحظة.

٢. في أداء المدرسين لتدريس الأدب: (أ) تباين أداء المدرسين في تدريس الأدب، إذ كان بشكل عام دون المستوى المطلوب. (ب) ظهر ضعف في أدائهم بشكل عام في مجال التخطيط لتدريس الأدب والشرح التفصيلي والتحليل ومجال الاستنباط. (ج) ظهر أن أداء المدرسين في مجال التمهيد والعرض كان حسناً.

(د) وقعت أعلى نسبة في أداء المدرسين تحت المستوى (متوسط) من المستويات التي تضمنتها استبانة الملاحظة.

٣. في أداء المدرسين لتدريس النقد: (أ) تباين أداء المدرسين في تدريس النقد وكان بشكل عام دون المستوى المطلوب. (ب) ظهر ضعف في أداء المدرسين بشكل عام في مجالي التخطيط والإعداد للدرس والتطبيق. (ج) ظهر أن أداء المدرسين في مجال العرض والتقديم كان حسناً. (د) وقعت أعلى نسبة في أداء المدرسين في تدريس النقد تحت المستوى (متوسط) من المستويات التي تضمنتها استبانة الملاحظة. (عبد القادر، ١٩٩٦: ١٥ - ١٤٠)

ثانياً: دراسات أجنبية

(١) دراسة جيلبرت (Gillbert 1986): (اثر استعمال التدريب في تنشيط استراتيجيات ماوراء المعرفة في تحسين الفهم والاستيعاب القرائي)، أجريت هذه الدراسة في أمريكا، وهدفت إلى معرفة أهمية استعمال التدريب في تنشيط استراتيجيات ماوراء المعرفة في تحسين الفهم والاستيعاب القرائي. تكونت عينة الدراسة من ٥٦ طالباً وطالبة اختيروا من المرحلة الجامعية، وزعوا عشوائياً بين أربع مجموعات مجموعة ضابطة طلب منها قراءة نص واستعمال الإستراتيجية المعرفية التي تراها مناسبة لفهمه واستيعابه وثلاث مجموعات تجريبية، المجموعة التجريبية الأولى عرض عليها أنموذج لأسئلة اختبار لاحق ثم شجعت على التفكير في صياغة أسئلة مشابهة لتساعدهم على الإجابة على فقرات الاختبار اللاحق بشكل صحيح، أما المجموعة التجريبية الثانية فقد أعطيت معلومات حول كيفية استعمال عدد من الاستراتيجيات المعرفية يعتقد أنها فاعلة لتحسين الفهم والاستيعاب وطلب منهم

استعمال الإستراتيجية المعرفية التي يرونها مناسبة في أثناء القراءة في حين تلقت المجموعة الثالثة معلومات واضحة حول عدد من استراتيجيات ما وراء المعرفة ثم دربت على كيفية استعمالها من طريق إعطائها أنموذجا يوضح ذلك، أما أداة الدراسة فكانت اختباراً بعدياً في الاستيعاب القرائي أعده الباحث وطبقه على مجموعات الدراسة، ثم حلل الباحث بيانات بحثه إحصائياً.

وأسفرت نتائج الدراسة عن أن أداء المجموعة التجريبية الثالثة فاق أداء المجموعات الثلاث الأخرى بشكل مضاعف في اختبار الاستيعاب القرائي، وتوصلت إلى أن استراتيجيات التخطيط والضبط والتقويم كانت أكثر الاستراتيجيات استعمالاً من الطلبة الناجحين الذين حصلوا على درجات عالية في اختباري الفهم والاستيعاب القرائي وظهر أن للتدريب أهمية في استعمال استراتيجيات ما وراء المعرفة لضمان الفهم والاستيعاب. (Gillbert. 1986. 50-104)

(٢) دراسة فان (Fan.1994): (ما وراء المعرفة والاستيعاب: دراسة تحليلية شاملة لتعلم استراتيجيات ما وراء المعرفة)، أجريت هذه الدراسة في جامعة سنساتي في الولايات المتحدة، وهدفت إلى بحث نتائج مجموعة من الدراسات حول العلاقات ما بين تدريس استراتيجيات قراءة ما وراء معرفة وتحسين القراءة واستيعاب المفردات اللغوية باستعمال أساليب ما وراء التحليل والتحليل الشامل، من خلال مجموعة من المعايير حددها الباحث، فوق الاختيار على (٤١) دراسة ما بين الأعوام (١٩٧٩-١٩٩١)، تكونت من (١٨) أطروحة دكتوراه ورسائل ماجستير و (١٨) مقالة منشورة في المجلات المتخصصة و (٥) وثائق منشورة لدى مجلة (أرك Eric). بلغ عدد طلاب عينة الدراسات ال (٤١) ٣٢١٩ طالباً كانوا بين طلبة مدارس ابتدائية إلى تعليم جامعي.

أظهرت نتائج الدراسة أن الوسط المرجح لحجم الأثر الاستيعابي في أثناء القراءة قد بلغ (٥٦, ٠)، وهو حجم متوسط للأثر في حين بلغ الوسط المرجح لحجم الأثر لاستيعاب المفردات (٢٣, ٠) وهو حجم صغير الأثر، فكانت النتائج أن الطلبة الاعتياديين الذي يتلقون تدريباً على استراتيجيات قراءة معرفية أظهروا تحسناً في استيعابهم للقراءة بنسبة كانت بين (٥٠, ٠ و ٧٠, ٠) في حين كان استيعابهم للمفردات بين (٥٠, ٠ و ٥٩, ٠). وزيادة على ذلك حلل الباحث (٢١) متغيراً مثل سنة النشر ونمطه والقدرة على القراءة ومستوى المرحلة الدراسية وطريقة التدريس وحجم الدراسة. لمعرفة العلاقة بين كل متغير وحجم أثره، ولم تكن أي من هذه المتغيرات دالة إحصائياً. وأخيراً أكدت نتائج الدراسة أفضلية تدريس القراءة باستراتيجيات ما وراء المعرفة. (20. 122-Fan1994)

٣) دراسة الشاي (Al-Shaye 2002): (أثر فاعلية بعض استراتيجيات ما وراء المعرفة في الاستيعاب القرائي)، أجريت هذه الدراسة في الكويت، وهدفت إلى دراسة فاعلية بعض استراتيجيات ما وراء المعرفة في الاستيعاب القرائي لطلبة الصف الحادي عشر في المدارس الثانوية في الكويت في موضوع اللغة الانكليزية، تناولت الدراسة استراتيجيتين لما وراء المعرفة هما: (KWL & SQ3R) (ماذا أعرف، ماذا أريد، ماذا تعلمت)، و (تصفح، واسأل، واقراء، واستذكر، وراجع).

وزع الباحث أفراد العينة على أربع مجموعات هي:

١. مجموعة درست بالطريقة التقليدية.
٢. مجموعة درست باستراتيجية SQ3R.
٣. مجموعة درست باستراتيجية KWL.
٤. مجموعة درست بالاستراتيجيتين (KWL + SQ3R).

أما أداة الدراسة فكانت اختباراً بعدياً في الاستيعاب القرائي أعده الباحث وطبقه على مجموعات الدراسة. ثم حلل الباحث بيانات بحثه إحصائياً.

أظهرت نتائج الدراسة أن استراتيجيات ما وراء المعرفة لها الأثر الايجابي الكبير في الاستيعاب القرائي، أكثر من الطريقة التقليدية، ولا توجد فروق بين استراتيجيات تعلم القراءة المختلفة، وأظهرت الدراسة أن استراتيجية (SQ3R) تسهم في تحسين التعلم والتفكير، بالإضافة إلى استعمال استراتيجية KWL. (الشاي، ٢٠٠٩، ٢٥-١١٥)

موازنة الدراسات السابقة والدراسة الحالية

١. مكان الدراسة: تباينت الدراسات السابقة فيما بينها وبين الدراسة الحالية بمكان إقامة الدراسة، فقد أقيمت دراسة كل من جيلبرت (١٩٨٦)، ودراسة فان (١٩٩٤) في أمريكا، وأقيمت دراسة دروزة (١٩٩٥) في فلسطين، ودراسة كل من السعدي (١٩٩٦)، والدوري (١٩٩٦) في العراق، ودراسة الشاي (٢٠٠٢) في الكويت، ودراسة كل من الأعظمي (٢٠٠٢)، ودراسة رغد (٢٠١١) في العراق، أما بالنسبة للدراسة الحالية فقد أقيمت في العراق.

٢. الأهداف: تباينت الدراسات السابقة والدراسة الحالية من حيث الأهداف، فقد هدفت دراسة جيلبرت ١٩٨٦ إلى معرفة أهمية استعمال التدريب في تنشيط استراتيجيات ما وراء المعرفة في تحسين الفهم والاستيعاب القرائي، ودراسة فان (١٩٩٤) هدفت إلى بحث نتائج مجموعة من الدراسات حول العلاقات ما بين تدريس استراتيجيات قراءة ما وراء معرفة وتحسين القراءة واستيعاب المفردات

اللغوية باستعمال أساليب ما وراء التحليل والتحليل الشامل، من خلال مجموعة من المعايير حددها الباحث، وهدفت دروزة (١٩٩٥) إلى معرفة اثر تنشيط استراتيجيات ما وراء المعرفة في مستويين للتعلم (التذكر والاستيعاب القرائي)، وهدفت السعدي (١٩٩٦) تقويم تدريس النقد الأدبي في أقسام اللغة العربية من جامعة بغداد من وجهة نظر التدريسيين و الطلبة، وهدف الدوري (١٩٩٦) تقويم أداء مدرسي اللغة العربية في تدريس البلاغة والأدب و النقد، ودراسة الشاي (٢٠٠٢) هدفت إلى دراسة فاعلية بعض استراتيجيات ما وراء المعرفة في الاستيعاب القرائي لطلبة الصف الحادي عشر في المدارس الثانوية في الكويت في موضوع اللغة الانكليزية، ودراسة الأعظمي (٢٠٠٢) هدفت إلى معرفة استراتيجيات الإدراك فوق المعرفة التي يستعملها طلبة الجامعة في كليتي التربية (ابن رشد) و التربية (ابن الهيثم) من الذكور والإناث في أثناء قراءتهم لأي نص ومحاولة تعرف وجود فروق في هذه الاستراتيجيات بحسب متغيري التخصص والجنس، ودراسة رغد (٢٠١١) هدفت معرفة اثر استراتيجيتي نمذجة التفكير و SQ3R في الاستيعاب القرائي والتفكير الناقد لدى طالبات الصف الرابع الأدبي في مادة المطالعة، أما الدراسة الحالية فهدفت معرفة العلاقة بين استراتيجيات ما وراء المعرفة وتحصيل طلاب قسم اللغة العربية في مادة النقد الأدبي القديم.

٣. منهج البحث: تباينت الدراسات السابقة والدراسة الحالية في منهج البحث، فاعتمدت دراسة جيلبرت (١٩٨٦) المنهج التجريبي، ودراسة فان (١٩٩٤) المنهج الوصفي، ودراسة دروزة (١٩٩٥) المنهج التجريبي، ودراسة كل من السعدي (١٩٩٦)، والدوري (١٩٩٦) اعتمدت المنهج الوصفي، ودراسة الشاي (٢٠٠٢) اعتمدت المنهج التجريبي، واعتمدت دراسة الاعظمي (٢٠٠٢) المنهج الوصفي،

ودراسة رغد (٢٠١١) اعتمدت المنهج التجريبي، أما الدراسة الحالية فقد اعتمدت الباحث المنهج الوصفي.

٤. النتائج: تبينت الدراسات السابقة والحالية من حيث النتائج، فقد توصلت دراسة جيلبرت (١٩٨٦) إلى أن أداء المجموعة التجريبية الثالثة فاق أداء المجموعات الثلاث الأخرى بشكل مضاعف في اختبار الاستيعاب القرائي، وتوصلت إلى أن استراتيجيات التخطيط والضبط والتقييم كانت أكثر الاستراتيجيات استعمالاً من الطلبة الناجحين الذين حصلوا على درجات عالية في اختباري الفهم والاستيعاب القرائي وظهر أن للتدريب أهمية في استعمال الاستراتيجيات ما وراء المعرفة لضمان الفهم والاستيعاب، وأظهرت دراسة فان (١٩٩٤) نتائج الدراسة أن الوسط المرجح لحجم الأثر الاستيعابي في أثناء القراءة قد بلغ (٥٦، ٠)، وهو حجم متوسط للأثر في حين بلغ الوسط المرجح لحجم الأثر لاستيعاب المفردات (٢٣، ٠) وهو حجم صغير الأثر، فأوصت هذه النتائج أن الطلبة الاعتياديين الذي يتلقون تدريباً على استراتيجيات قراءة معرفية اظهروا تحسناً في استيعابهم للقراءة بنسبة كانت بين (٥٠، ٠ و ٧٠، ٠) في حين كان استيعابهم للمفردات بين (٥٠، ٠ و ٥٩، ٠)، ودراسة دروزة (١٩٩٥) فقد توصلت إلى وجود فرق ذي دلالة إحصائية بين أداء المجموعتين في اختبار الاستيعاب فقط لمصلحة المجموعة التجريبية في حين لم يظهر فرق بينهما في التذكر، ودراسة السعدي (١٩٩٦) التي توصلت إليها الباحثة لنتائج متعددة ومختلفة، ودراسة الدوري (١٩٩٦) فقد توصلت إلى تباين أداء المدرسين بشكل عام دون المستوى المطلوب، إذ ظهر تباين واضح في هذا الأداء، وظهر ضعف في أداء المدرسين بشكل عام في مجال التخطيط للتدريس ومجال العرض، وظهر أن أداء المدرسين في مجالي التقديم والتطبيق كان حسناً، وظهر أن أعلى نسبة في

أداء المدرسين في التدريس بشكل عام وقعت تحت مستوى (متوسط) من مستويات الأداء التي تضمنت استهارة الملاحظة، ودراسة الشاي (٢٠٠٢) أظهرت نتائج الدراسة أن استراتيجيات ما وراء المعرفة لها الأثر الايجابي الكبير في الاستيعاب القرائي، أكثر من الطريقة التقليدية، ولا توجد فروق بين استراتيجيات تعلم القراءة المختلفة، وأظهرت الدراسة أن إستراتيجية (SQ3R) تسهم في تحسين التعلم والتفكير، بالإضافة إلى استعمال إستراتيجية (KWL)، ودراسة الأعظمي (٢٠٠٢) توصلت إلى وجود فروق دالة إحصائية في استعمال الطلبة استراتيجيات الإدراك فوق المعرفة عند مستوى دلالة (٠,٠٥)، ليست هناك فروق دالة إحصائية في استعمال استراتيجيات الإدراك فوق المعرفة بحسب التخصص (علمي - إنساني) عند مستوى دلالة (٠,٠٥)، ليس هناك اثر لمتغير الجنس في استعمال الطلبة استراتيجيات الإدراك ما فوق المعرفة عند مستوى دلالة (٠,٠٥)، ودراسة رغد (٢٠١١) فقد توصلت إلى تفوق طالبات المجموعتين اللتين درستتا مادة المطالعة باستراتيجيتي نمذجة التفكير و(SQ3R) على المجموعة الضابطة التي درست مادة المطالعة بالطريقة التقليدية في الاستيعاب القرائي والتفكير الناقد، أما الدراسة الحالية فقد توصلت إلى تشكل استراتيجيات ما وراء المعرفة ظاهرة عند طلبة قسم اللغة العربية وهناك علاقة طردية قوية بين استراتيجيات ما وراء المعرفة و تحصيل الطلبة في مادة النقد الادبي القديم لدى طلبة قسم اللغة العربية.

الفصل الثالث

منهجية البحث وإجراءاته

يتضمن هذا الفصل اهم إجراءات البحث الحالي من حيث تحديد مجتمعه وتوصيفه، وحجم عينته وطريقة اختيارها، واجراءات مقياس استراتيجيات ما وراء المعرفة، ومن ثم تحديد الوسائل الاحصائية المستخدمة في هذا البحث سواء في اجراءاته أو في تحليل نتائجه.

أولاً: منهج البحث

اتبع الباحثان المنهج الوصفي في الدراسة الحالية، لأنه يتلاءم وطبيعة المشكلة التي يتناولها هذا البحث، فالمنهج الوصفي لا يتوقف عند تحديد ملامح المشكلة ووصفها علمياً بل يتعدى ذلك إلى محاولة البحث عن أسبابها الحقيقية فيحلل ويفسر ويوازن أملاً في التوصل الى تعميمات ذات معنى ومن ثم فإن البحث الوصفي يمثل تشخيصاً علمياً للمشكلات أو الظواهر بقدر ما يوفر من أدوات موضوعية، ثم يعبر عن هذا التشخيص برموز لغوية ورياضية على وفق تنظيم محكم

ثانياً: مجتمع البحث

يتمثل مجتمع البحث الحالي بطلبة المرحلة الثالثة في قسم اللغة العربية / كلية التربية للعلوم الانسانية / جامعة بابل للعام الدراسي ٢٠١٢-٢٠١٣ إذ بلغ

مجموع الطلبة في الصف الثالث في قسم اللغة العربية (١٢٠) طالباً وطالبة. الجدول رقم (١) يبين ذلك

المجموع	الطلبات	الطلاب	الصف	القسم	الكلية
١٢٠	٧٢	٤٨	الثالث	اللغة العربية	التربية للعلوم الإنسانية
١٢٠					المجموع

جدول رقم (١)

ثالثاً: عينة البحث

اخذت عينة عشوائية من طلبة الصف الثالث في جامعة بابل - كلية التربية للعلوم الانسانية - قسم اللغة العربية، وبلغ عددهم (٣٠) طالباً وطالبة. الجدول رقم (٢) يبين ذلك.

المجموع	الطلبات	الطلاب	الصف	القسم	الكلية
٣٠	١٧	٣٣	الثالث	اللغة العربية	التربية للعلوم الإنسانية
٣٠					المجموع

جدول رقم (٢)

رابعاً: أداة البحث

اعتمد الباحثان الاستبانة التي استخدمها تارا بان و رينرسون وكبير (Tara ban & Rynerson & Kerr.2000) ضمت (٣٥) إستراتيجية كما في (الملحق ١) ويرى الباحثون إن واحدة من طرق تنظيم الاستراتيجيات التي تميز بين الطلبة هي في العمليات أو المعالجات التي تظهر قبل القراءة، وفي أثناء القراءة، وبعد القراءة. وان القراء الناجحين نشطون وفعالون في هذه المراحل الثلاثة من القراءة، وهناك نقطة أخرى يمكن أن تميز بين القراء الناجحين من الطلبة وغير الناجحين وهي أنماط استراتيجيات الإدراك فوق المعرفية التي تتعامل مع تحديد أهداف القراءة لدى القارئ الناجح. وهي مهمة تسبق عملية القراءة والتي تتمثل في: «أحدد أهدافاً للقراءة»، وفي أثناء القراءة: «أبحث عن معلومات تتعلق بأهدافي من القراءة» و «أقوم فيما إذا كان ما أقرأه يرتبط بأهدافي من القراءة».

وهناك طريقة أخرى فعالة في التمييز بين القراء الماهرين من الطلبة هي كيفية معالجة الفرد «أغير من أسلوب قراءتي بحسب أهدافي من القراءة». وضمت هذه الاستبانة عدة استراتيجيات تتعلق بالفهم الأساسي للنص على مستوى الكلمات «وأنا أقرأ، أحاول أن أحدد معنى الكلمات التي لا اعرف معناها والتي تبدو أساسية في فهم النص» وعلى المستوى المنطقي «عندما تكون المعلومات أساسية لفهمي للنص وغير موجودة بشكل صريح فيه، أحاول استنتاج هذه المعلومات من النص» وعلى المستوى المفاهيمي (التصوري) «أحاول أن أبني على معرفتي السابقة بالموضوع لتساعدني في فهم ما أقرأ».

وضمت هذه الاستبانة استراتيجيات إدراك فوق معرفية موجهة لتكوين تمثيلات دائمة للنقاط الجوهرية للنص «أحاول أن أضع خطوط في أثناء قراءتي

لغرض تذكر النص» و «أميز في أثناء قراءتي بين المعلومات التي أعرفها والمعلومات الجديدة» و «أحاول أن أربط النقاط المهمة في النص بعضها مع بعض في محاولة لفهم النص كله» و «بعد أن أقرأ النص اراجعه».

وخلاصة القول يكون القارئ الناجح مخططاً وواضعاً للأهداف، يتعامل مع صعوبات الفهم بمستويات متعددة من التحليل، ويعمل بشكل واضح باتجاه خلق تمثيلات عامة للنقاط المهمة في النص. واحتوت هذه الاستبانة بدائل خمسة للإجابة أمام كل فقرة (أبدأ، نادراً، أحياناً، غالباً، دائماً) أعطيت درجات (صفر، ١، ٢، ٣، ٤).

أ: صدق الأداة: عرض الباحث الاستبانة على مجموعة من الخبراء (ملحق ٣) في العلوم التربوية والنفسية للتأكد من ملاءمتها لطلاب الجامعة في قسم اللغة العربية والحكم على مدى ملاءمة فقرات الأداة لعينة البحث وتعديل ما يروونه ضرورياً أو حذفه أو إضافته وقد حصلت فقرات الاختبار على موافقة أكثر من ٩٠٪ من الخبراء. وبذلك تحقق الصدق الظاهري لهذه الأداة.

ب: ثبات الأداة: وقد حسب معامل ثبات الاستبانة بطريقة التجزئة النصفية على (٣٠) استبانة فبلغ معامل الارتباط (٠,٩٠) مما يؤشر مستوى عالياً من الثبات.

خامساً: التطبيق النهائي للأداة

طبق الباحث الأداة بصيغتها النهائية في يوم الاثنين الموافق ٨ / ١ / ٢٠١٣ وقد استعان الباحث بأحد تدريسيي القسم (د. حمزة هاشم محميد) ليساعده على تطبيق الأداة، وقد طبقت الأداة من دون حصول أي معوقات.

سادساً: الوسائل الإحصائية

١. معامل ارتباط بيرسون: لإيجاد ثبات أداة التطبيق على العينة الاستطلاعية وإيجاد ثبات التصحيح وإيجاد العلاقة بين استراتيجيات الإدراك فوق المعرفة للاستيعاب القرائي و مادة النقد الأدبي:

$$r = \frac{n \times \text{مج س} \cdot \text{ص} - \text{مج س} \times \text{مج ص}}{(n \times \text{مج س})^2 - (\text{مج ص})^2}$$

٢. الاختبار التائي لعينة واحدة لاختبار الدلالة الإحصائية لمعامل الارتباط.
(البياتي، ١٨٣، ١٩٧٧)

الفصل الرابع

نتائج البحث تحليلها ومناقشتها الاستنتاجات والتوصيات والمقترحات

يتضمن هذا الفصل نتائج البحث الحالي وتحليلها ومناقشتها وستعرض على وفق اهدافه، اذ ستعرض النتائج المتعلقة بالهدف الاول المتضمنة نتائج قياس استراتيجيات الإدراك فوق المعرفة للاستيعاب القرائي لدى طلبة قسم اللغة العربية، ومن ثم النتائج المتعلقة بالهدف الرئيس من اهداف هذا البحث المتضمنة نتائج قياس علاقة استراتيجيات الإدراك فوق المعرفة للاستيعاب القرائي بتحصيل طلبة قسم اللغة العربية في مادة النقد الادبي.

اولاً: استراتيجيات الإدراك فوق المعرفة للاستيعاب القرائي لدى الطلبة

بعد تطبيق مقياس استراتيجيات الإدراك فوق المعرفة للاستيعاب القرائي على عينة البحث البالغ حجمها (٣٠) طالباً وطالبة بواقع (١٣) طالباً و (١٧) طالبة وتحليل الاجابات، و حساب المتوسطات الحسابية لدرجات استراتيجيات الإدراك فوق المعرفة للاستيعاب القرائي وانحرافاتها المعيارية لدى عينة البحث، كانت النتائج على ما يأتي: بلغ متوسط استراتيجيات ما وراء المعرفة (٦٩, ٣١) درجة وبانحراف مقداره (١٢, ٢٥٨)، وهو اكبر من المتوسط النظري (المحك)

لاستراتيجيات ما وراء المعرفة الذي يبلغ (٦٥) درجة، وبفرق دال إحصائياً عند مستوى (٠,٠٥) إذ كانت القيمة التائية المحسوبة لدلالة الفرق باستعمال الاختبار التائي لعينة واحدة تساوي (٧,٤٨٢) أكبر من القيمة التائية الجدولية (٣,٢٩١)، وهذه النتيجة توضح ان مستوى الطلبة في استراتيجيات الإدراك فوق المعرفة للاستيعاب القرائي أعلى من الوسط النظري للمقياس.

ثانياً: علاقة استراتيجيات الإدراك فوق المعرفية للاستيعاب القرائي بتحصيل طلاب قسم اللغة العربية بإادة النقد

بلغ معامل ارتباط درجات استراتيجيات الإدراك فوق المعرفية للاستيعاب القرائي بدرجات مادة النقد للطلبة الذين شملهم البحث الحالي البالغ عددهم (٣٠) (٠,٧٨)، وباستعمال الاختبار التائي لعينة واحدة لاختبار دلالة معامل الارتباط إذ بلغت القيمة التائية الجدولية (١,٦٩) وبلغت القيمة التائية المحسوبة (٦,٦) وهي أكبر من الجدولية وبذلك فإن معامل الارتباط به دلالة إحصائية وعليه فان هذه العلاقة طردية، أي انه كلما زادت درجة استراتيجيات الإدراك فوق المعرفية للاستيعاب القرائي زادت درجة مادة النقد لدى افراد عينة البحث والعكس صحيح، الا ان هذه العلاقة تفسر على أنها علاقة ضعيفة لان معامل الاغتراب بين المتغيرات يساوي (٠,٣٩) لانه اذا تراوح مربع معامل الاغتراب بين (٠,٢٥) - (٠,٥٠) فاننا نقول إن معامل الارتباط ضعيفا.

ثالثا: الاستنتاجات

من ضوء نتائج البحث الحالي يمكن للباحث أن يستنتج ما يأتي:

١. تشكل استراتيجيات الإدراك فوق المعرفة للاستيعاب القرائي ظاهرة عند طلبة قسم اللغة العربية
٢. هناك علاقة طردية قوية بين استراتيجيات الإدراك فوق المعرفة للاستيعاب القرائي وتحصيل الطلبة في مادة النقد لدى طلبة قسم اللغة العربية

رابعا: التوصيات

في ضوء نتائج البحث الحالي واستنتاجاته يوصي الباحث بما يأتي:

١. تدريب طلاب قسم اللغة العربية على استعمال استراتيجيات الإدراك فوق المعرفة للاستيعاب القرائي في التعامل مع المواد الاخرى لتفعيل المذاكرة بشكل جيد.
- ٢.حث التدريسيين في القسم على تشجيع الطلبة لاستعمال هذه الاستراتيجيات.

خامسا: المقترحات

استكمالاً للبحث يقترح الباحث اجراء دراسات لاحقة له مثل:

١. اجراء دراسة تهدف الى بناء برنامج ارشادي لتدريب الطلبة على استراتيجيات ما وراء المعرفة.
٢. إجراء دراسة حول العلاقة بين استراتيجيات ما وراء المعرفة لدى طلبة قسم اللغة العربية ومواد أخرى مثل البلاغة والأدب.

المصادر والمراجع

- المصادر العربية
١. إبراهيم، أحمد، طه، الأسس الجمالية في النقد العربي، دار الحكمة، بيروت، د.ت.
 ٢. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٩٤.
 ٣. إسماعيل، عز الدين، الأسس الجمالية في النقد العربي، ط٢، القاهرة ١٩٦٨.
 ٤. الاعظمي ليلي عبد الرزاق، استراتيجيات الادراك فوق المعرفية للاستيعاب القرائي لدى طلبة الجامعة وعلاقتها بالتخصص والجنس، مركز البحوث التربوية والنفسية، مجلة جامعة بغداد، جامعة بغداد، كلية التربية ٢٠٠٢.
 ٥. الزمخشري، إبراهيم قلاتي، أساس البلاغة قاموس عربي - عربي دار الهدى، مدينة عين مليلة، الجزائر ١٩٩٨.
 ٦. بلقيس، أحمد، ومرعي، توفيق (١٩٨٣). الميسر في علم النفس التربوي. ط٢. عمان: دار الفرقان للطباعة والنشر.
 ٧. البياتي، عبد الجبار توفيق، الإحصاء الوصفي والاستدلالي في التربية وعلم النفس، مطبعة الثقافة العالمية، بغداد ١٩٧٧.
 ٨. ج. لانسون، منهج البحث تاريخ الأدب في كتاب: منهج البحث في الأدب واللغة، ترجمة دار العلم للملايين بيروت ١٩٤٦.
 ٩. ج. لانسون، منهج البحث في تاريخ الأدب في كتاب منهج البحث في الأدب واللغة، د.ت.
 ١٠. جروان، فتحي عبد الرحمن. تعليم التفكير، مفاهيم وتطبيقات، دار الكتاب الجامعي، العين، الامارات العربية المتحدة ١٩٩٩.
 ١١. دروزة، افنان نظير (١٩٩٤) من المدرسة السلوكية الى المدرسة الادراكية، تحول لتحسين التعلم والتعليم في القرن الحادي والعشرين، مجلة التعريب، ٨٤، السنة ٤، دمشق: المركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف والنشر.
 ١٢. دروزة، افنان نظير. اثر تنشيط الاستراتيجيات الفوق معرفية على مستوى التذكير الاستيعاب القرائي، مجلة النجاح للأبحاث، عمان، الاردن، المجلد (٣)، العدد (٩)، ١٩٩٥.
 ١٣. الدوري، عبدالقادر حاتم (١٩٩٦)، تقويم أداء مدرسي اللغة العربية في تدريس البلاغة والأدب والنقد.
 ١٤. الرحيم، أحمد حسن (١٩٩٥-١٩٩٦). استراتيجية تقييم المناهج الدراسية. مركز

٢٢. مندور، محمد، الأدب وفنونه، ط٢، بغداد. دار النهضة، مصر ١٩٧٤.
٢٣. مندور، محمد، في الادب والنقد، ط٥، القاهرة، دار النهضة، مصر، د.ت.
٢٤. مندور، محمد، الطبعة السادسة، النقد المنهجي عند العرب ومنهج البحث في الأدب واللغة، ط٦، يناير ٢٠٠٧.
- المصادر الاجنبية:
25. Al-Shaye, H. L. (1998). Influence of metacognitive knowledge and aptitude on problem-solving. Journal of Educational Psychology. Vol. 82, (PP: 306 – 314).
26. rown, A. L. (1978). Knowing when, where and how to remember: A problem of metacognition. In R. Glaser (Ed.), Advances in instructional psychology. Vol. 1. (pp. 76115-). Hillsdale, NJ: Erlbaum.
27. Defoe and the Nature of Man. Oxford: Oxford UP. 1963
28. Fan, w (1994) "Metacognition and comprehension: A quantitative synthesis of metacognitive strategy instruction". DAI-A.5410/. p.3707.Apr
29. Flavell, J. H& Wellman, H. M. (1977). Metamemory. In R. V. Kail, Jr. & J. w. Hagen (Eds.), Perspectives on the development of memory and cognition. Hillsdale NJ: Erlbaum
١٥. رعد، اثر استراتيجيتي نمذجة التفكير و SQ3R في الإستيعاب القرائي والتفكير الناقد لدى طالبات الصف الرابع الادبي في مادة المطالعة. أطروحة دكتوراه ٢٠١١.
١٦. السعدي، وفاء شاوي (١٩٩٦)، تقويم تدريس النقد الأدبي في أقسام اللغة العربية من كليات جامعة بغداد من وجهة نظر التدريسين والطلبة.
١٧. عدس، محمد عبدالرحيم ٢٠٠٠ المدرسة وتعليم التفكير. عمان: دار الفكر للنشر.
١٨. عصفور وصفي ١٩٩٩. التدريس الصريح لمهارات التفكير. مجلة المعلم / الطالب، مجلة تربوية محكمة نصف سنوية يصدرها معهد التربية التابع للانروا - اليونسكو، دائرة التربية والتعليم. العددان (٣، ٤) الاردن، عمان.
١٩. الفاخوري، حنا - تاريخ الأدب العربي، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٦٠.
٢٠. قطامي، يوسف ١٩٩٠. تفكير الاطفال تطوره وطرق تعليمه. ط١، عمان، دار الاهلية للنشر والتوزيع.
٢١. مجلس البحث العملي ١٩٨٤. مقترح استراتيجية البحث العلمي في العراق. جمهورية العراق، مجلس الوزراء (بلا مطبعة).

- “ Educational psychology Review.7.(p:351373-).
38. Stewart,J.(1982). “Tow Aspects of Meaning ful problem-solving in science.” Science Education.vol. (66). No. (5) October (PP.731749-)
39. Swanson, H.L(1990) “ Influence of meta cognitive knowledge and aptitude on problem solving “. Journal of Educational Psychology. 82(2). (p:306314-).
40. Taraban Roman; Rynearson. Kimberly; Kerr. Marcel Stasky. (2000). METACOGNITION ; “ACADEMIC”.
41. Webster’s (1971). Seenth New collegiate DictionaryDictionary. Condon. G. Bell & Sons.
30. Gange. R. M. & Briggs. L. J. (1979). Principles of instrucional design (2nd ed.). New York: Holt. Rinehart & Winston
31. illbert,L.C (1986) Inducement of metacognitive learning strategies:Take knowledge. Instruction and training. Paper presented at the Annual Meeting of the American Educational Research Association (San francisco, April. (CA.161986 .20-) ERIC (ED271486).
32. Metacognition 1 (2000) What are the implications for instrucional designs.www. usack. ca/ education /course work /802 papers /Adkins /SEC4.HTM.
33. _Novak` , T. D. (A dictionary of testing science education), vol. (47). 1963.
34. -Page. G. T. (International dictionary of education). London. 1977
35. Presichitte,K.(1993): “Instractional Strategies for Metacognition Development”:An Inservice Design.15th Annual Proce Dungs.R.Micheal (Ed)
36. Schmitt, Maribethcassidy& Hopkins, carl J. (1993). Metacognitive theory Applied: strategic Reading Instruction in the current Generation of Basal Readers. Reading Research and Instruction, Vol. 32, No.3, (PP: 13-24)(E465 213).
37. Schraw G&Moshman,D (1995) “Metacognitive theories

الملحق (١)

فقرات الاستبانة

ت	الفقرات	لا أستخدمها أبداً	نادراً	أحياناً	غالباً
١	أستطلع النص قبل قراءته				
٢	أبحث عن المعلومات المهمة في النص				
٣	أركز بدرجة كبيرة على المعلومات المهمة أكثر من المعلومات الأخرى				
٤	أحاول أن أربط النقاط المهمة بعضها مع بعض لفهم النص كله				
٥	أحاول أن أبني على معلوماتي السابقة بالموضوع لتساعدني على فهم ما أقرأ				
٦	أستخدم معرفتي عن الموضوع لتوليد أسئلة عن النص				
٧	في أثناء قراءتي أراجع الأسئلة التي وضعتها بالاعتماد على محتوى النص				
٨	في أثناء قراءتي أعيد النظر بمعرفتي السابقة عن الموضوع في ضوء محتوى النص				
٩	أحاول أن أستنتج بعض المعلومات الأساسية لفهم النص من خلال قراءتي له				
١٠	في أثناء قراءتي أحاول تحديد معنى الكلمات التي لا أعرف معناها والتي تبدو أساسية في فهم النص				

				أحاول أن أضع خطوط تحت العبارات التي أراها مهمة لكي تساعدني في تذكر النص	١١
				أعيد قراءة المادة عدة مرات لأتذكرها	١٢
				أحاول عمل ملاحظات في أثناء القراءة لتساعدني في تذكر النص	١٣
				احاول ان اتصور في ذهني الاوصاف التي ترد في النص الذي اقراه عندما يكون ذلك ممكنا	١٤
				بعد ان انتهي من النص اقوم بتلخيصه	١٥
				في اثناء قراءتي اسأل نفسي أسئلة عن محتوى النص لأحسن تذكره	١٦
				عندما لا أفهم النص أحاول أن أغير استراتيجيتي «اسلوبي أو طريقي» في القراءة على سبيل المثال: أقرأ ببطء وأعيد القراءة مرة أخرى.. الخ	١٧
				في أثناء قراءتي أحاول تقديم النص فيما إذا كان يضيف إلى معرفتي أو فهمي للموضوع	١٨
				بعد أن أقرأ أي نص أراجعه	١٩
				بعد ان اقرا النص احاول تلخيصه	٢٠
				بعد ان اقرا النص احاول ان افسره	٢١
				بعد ان اقرا النص اقوم ما قرأت	٢٢
				بعد ان اقرا النص احاول تفسيره لتحديد فيما اذا كنت قد فهمته	٢٣

				بعد ان اقرا النص احاول ان اجد كيف يمكن ان أستخدم المعرفة التي أكتسبها من قراءتي له	٢٤
				في أثناء قراءتي أقفز الى الأمام وأرجع إلى الخلف في النص لأبحث عن المعلومات المهمة	٢٥
				أحدد مدى سهولة النص الذي قرأته او صعوبته	٢٦
				في اثناء قراءتي أميز بين المعلومات التي كنت اعرفها والمعلومات الجديدة التي حصلت عليها من قراءة النص	٢٧
				في اثناء قراءتي الاحظ متى أكون متمتعاً أو ضجراً من النص الذي أقرأه	٢٨
				في أثناء قراءتي أحاول أن أضع توقعات مسبقة لبعض المعلومات	٢٩
				أحاول أن أحدد صحة فقراتي أهي صحيحة أم لا؟	٣٠
				عندما أقرأ أحدد أهدافاً للقراءة «على سبيل المثال: أدرس للامتحان، أقرأ لإعداد تقرير»	٣١
				أبحث عن معلومات تتعلق بأهدافي من القراءة	٣٢
				أقوم فيما إذا كان ما اقرؤه يرتبط باهدافي من القراءة	٣٣
				اغير من نمط قراءتي بحسب اهدافي من القراءة	٣٤
				في خاتمة القراءة احاول ان ابني خلاصة اجمالية	٣٥

الملحق (٢)

درجات الطلبة في استراتيجيات ما وراء المعرفة ومادة النقد

درجات مادة النقد				درجات استراتيجيات ما وراء المعرفة			
الدرجة	ت	الدرجة	ت	الدرجة	ت	الدرجة	ت
٥٣	٢٢	٩٠	١	٦٦	٢٢	٧٦	١
٨٠	٢٣	٧٠	٢	٢٨	٢٣	٩١	٢
٨٠	٢٤	٥٤	٣	٦٦	٢٤	٧٠	٣
٥٢	٢٥	٩٠	٤	٨٩	٢٥	٥٣	٤
٦١	٢٦	٥٠	٥	٧٥	٢٦	٥٩	٥
٦٠	٢٧	٨٠	٦	٦٠	٢٧	٥٦	٦
٧٠	٢٨	٦٥	٧	٥٩	٢٨	٥٨	٧
٧٥	٢٩	٧١	٨	٧٣	٢٩	٧٢	٨
٧٠	٣٠	٥٥	٩			٦٩	٩
			٧٥			٥٢	١٠
			٦٠			٥٦	١١
			٧٢			٧٠	١٢
			٥٠			٨٠	١٣
			٥٥			٥٦	١٤
			٨٠			٥٢	١٥
			٦٢			٩٢	١٦
			٥٠			٦٠	١٧
			٩١			٨٠	١٨
			٥٤			٧٨	١٩
			٦٣			٧٢	٢٠
			٦٠			٨٢	٢١

الوسط الحسابي =
٦٦,٦

الانحراف المعياري
١٢,٦٥٣ =

الوسط الحسابي =
٦٩,٣١

الانحراف المعياري =
١٠,١٢,٢٥٨

١٤,١٣,١١,١٢

١٧,١٦,١٥

٢٠,٢١,١٨,١٩

الملحق (٢)

ت	اللقب العلمي	الاسم	مكان العمل
١	استاذ	د.عمران جاسم حمد	جامعة بابل
٢	استاذ	د.حسين ربيع حمادي	جامعة بابل
٣	استاذ مساعد	د.حمزة هاشم محميد	جامعة بابل
٤	استاذ مساعد	د. رغد سلمان	جامعة بابل
٥	مدرس	د. ايهاب زيدان	جامعة بابل
٦	مدرس	ابراهيم محيي	جامعة البصرة

تأثير الإنترنت في قيم الشباب
في القرية المصرية

**Internet Impact on the Youth
Principles
in the Egyptian Village**

أ.د. مهدي القصاص

جامعة المنصورة

كلية الآداب . قسم علم الاجتماع

Prof .Dr. Mahdi AL-Qassas

Department of Sociology

College of Art

University of AL-Mansours

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin passed research

ملخص البحث

تأتي مسألة تأويل القيم من بين أهم الإشكالات المطروحة في مجال العلوم الاجتماعية وتشمل تحديد المعايير والمقاييس المستعملة لإصدار الحكم، بالإضافة إلى المواقف والحاجات والمشاعر والتصرفات والمصالح والتفضيل والدوافع... إلخ. ومعظم الدراسات التي عرضت للعولمة بمختلف مجالاتها وتأثيراتها قد تناولت المجتمع بوصفه وحدة متجانسة دون أن تلتفت إلى الفروق الثقافية بين المجتمع الريفي والحضري. ونظراً للوضع الذي آلت إليه منظومة القيم في المجتمع بشكل عام والقروي بشكل خاص، فقد كنا نفاخر بأخلاق القروي وقيمه وشهامته أما الآن في ظل الوسائط الإعلامية متعددة التأثيرات والنتائج وبخاصة ما يبثه الإعلام الإلكتروني، وما يحدثه من تأثير سلبي في معظمه على قيم الشباب القروي وما صاحبها من أزمة أخلاقية أثرت في المجتمع وبخاصة بعد الثورة لذا نحاول تعرف طرق تجاوز هذه الأزمة وتحديد مظاهرها ومؤثراتها من أجل تشخيصها وتفسيرها.

ABSTRACT

The doctrine justification takes priority over the salient controversies in sociology and covers the standard delimitation, the used measures to pass judgement and also stances, needs, passion, conducts, benefits, preference, motives and so forth.

Most of the studies that tackle the globality from different vantage points of its orbits and effects deal with the society as one homogeneous unit regardless of the cultural differences between the rural and urban society.

الفصل الاول

أولاً: فكرة البحث وهدفه

يشكل الشباب فئة متميزة في أي مجتمع، بل هم أكثر فئات المجتمع حركة ونشاطاً، ومصدر من مصادر التغيير، وتتصف هذه الفئة بالإنتاج والعطاء والإبداع في المجالات كافة، فهم المؤهلون للنهوض بمسؤوليات بناء المجتمع، وتعد القيم هي الضابط والمعيار الأساسي للسلوك الفردي والاجتماعي، مما يؤكد الحاجة إلى المسؤولية المشتركة في تعميق القيم وتنميتها لدى الشباب، عن طريق التخطيط والتنسيق بين مؤسسات المجتمع كافة.

وترتب قيم الفرد أو المجتمع تبعاً لأفضليتها ومستوى أهميتها وتقديرها، إذ تسبق القيمة الأعظم أهمية، ثم التي تليها، أي ترتيب هذه القيم لدى الشباب طبقاً لأولويتها لديهم، ومن ثم تأتي الثقافة الخاصة بالشباب في الوقت الحالي استجابة لمتغيرات محلية وعالمية، إذ يشهد الواقع الاجتماعي في مصر حالياً لاسيما فئة الشباب عديداً من المشكلات الشبابية الحادة التي تتخذ صوراً مختلفة من حيث مضمونها وحدتها، والذي أثر سلباً في القيم والمعايير الاجتماعية والأخلاقية.

- يتمثل الهدف الرئيس للبحث في الكشف عن أثر الإعلام الإلكتروني في منظومة القيم في القرية المصرية في محاولة لرصد أهم التغيرات إيجابية كانت أم سلبية لقيم الشباب بوصفهم أمل الحاضر وصانعي المستقبل.

- ينطلق البحث من فرض رئيس مؤداه: أن للإعلام الالكتروني تأثيراً في منظومة القيم لدى الشباب القروي في معظمه سلبي وهذا ما نشاهده من خلال التعامل اليومي والمشاهدات التي تؤكد اختلال نسق القيم الاجتماعية بالسلب أكثر من الإيجاب.

ثانياً: منهجية البحث

1. اعتمد البحث على المنهج التجريبي في محاولة لفهم العلاقة بين الإعلام الالكتروني بوصفه متغيراً مستقلاً وقيم الشباب القروي بوصفه متغيراً تابعاً وهي تعنى أن هناك مجموعة من العوامل والمتغيرات المسؤولة عن انتشار الظاهرة، لكننا في حاجة إلى تعرف أي من هذه العوامل، هو المؤثر الأساسي والفعال في الظاهرة من أجل رصد التغير في منظومة القيم داخل المجتمع القروي في محاولة لفهم السلوكيات التي يأتي بها الشباب في تلك الأيام ونلاحظها في واقعنا المعاش وفي حياتنا اليومية في الشارع والعمل والجامعة والتي زادت بعد الثورة، لذا تأتي أهمية استخدام مفهوم المجال العام والذي يشمل عالم الحياة الاجتماعية المفتوح على نظم المجتمع.
2. تم الاعتماد على دليل دراسة الحالة (وتم التركيز على عدة قضايا من بينها: طبيعة الإعلام الالكتروني وقيم الشباب، بعض القيم الايجابية التي يكتسبها الشباب، بعض القيم السلبية، رؤيتهم للمستقبل... الخ) لأنها تعد من أفضل الطرق لتعرف رؤية الشباب لمنظومة القيم في ظل الإعلام الرقمي، وتم تطبيقها على مجموعة تجريبية وهي المجموعة الأساسية التي ستجري عليها الدراسة، والمجموعة الضابطة بواسطتها نتعرف مدى تأثير المتغير المستقل على الظاهرة سواء كان التأثير ايجابياً أو سلبياً.

٣. خصائص مجتمع البحث: تم اختيار قرية «ميت بدر خميس» التابعة لمركز مدينة المنصورة، لتكون بمثابة المجال المكاني للدراسة، وذلك لقربها من مدينة المنصورة، حيث يفصلها عن الجامعة الطريق السريع بمقدار ٥, ١ كم وهذا ما جعلها سكناً قريباً لعدد كبير من طلاب الجامعة ونظراً لاستخدام هؤلاء الشباب وغيرهم لغة العصر وهي الإنترنت فنجد تغيراً في لغة الحوار وألفاظه والقيم ومدلولاتها، وتم تطبيق عدد عشرين حالة تتراوح أعمارهم ما بين ١٨ - ٣٠ عاماً من الجنسين (مجموعة تجريبية وأخرى ضابطة) مثلت بعشر حالات لكل منهما والفرق بينهما جاء في طبيعة من يتعاملون معهم ونوعية المواقع التي يدخلون عليها، بمعنى أن المجموعة التجريبية (تتناول كل ما يقابلها دون استثناء لموقع ما في ظل انشغال الأسرة بتوفير الاحتياجات المادية وجاء معدل استخدامهم للإنترنت من ٣ - ٥ ساعات يومياً) أما المجموعة الضابطة (فهي تتعامل مع دائرة من الأقارب والأصدقاء المعروفين لهم بصورة مباشرة في ظل متابعة من الأسرة وجاء معدل استخدامهم للإنترنت بمعدل ساعتين ثلاث مرات أسبوعياً) وأجريت الدراسة الميدانية في المدة من ١٥ - ٣٠ نوفمبر عام ٢٠١٣ وجاءت خصائصهم متجانسة من حيث العمر والتعليم العالي أما الجنس فلم يُظهر اختلافاً لدى الشباب (ذكور وإناث) وأما المستوي الاقتصادي فعلى الرغم من تباينه (طالب جامعي - يعمل - لا يعمل) فلا نجد له تأثيراً كبيراً لأن الجميع يستخدم الأجهزة الإلكترونية نفسها من لاب توب أو موبايل أو فضائيات على الرغم من اختلاف تلك الأجهزة في الحداثة والإمكانات إلا أن قدراتهم متفاوتة في عملية الاستخدام ونوعية المواقع التي يزورونها حسب درجة التعليم ونوعية العمل، وعند مقابلي لحالات الدراسة الميدانية لاحظت أن الماديات والغرائز هي القيم السائدة،

وهنا نلاحظ غياب دور الأسرة (انشغال الآباء بتوفير الاحتياجات المادية المتزايدة... الخ) ومؤسسات المجتمع المختلفة وبخاصة المدرسة والتي فرغت من وظائفها ومحتواها وأصبحت الدروس الخصوصية هي البديل الراجح والقائم على حفظ الامتحانات للحصول على الدرجات مما أفقدهم القدرة على التفاعل الاجتماعي الذي يساعد على تنمية الشخصية وهذا لا يكتسب إلا داخل فصول المدرسة.

ثالثاً: التوجه النظري

تعتمد هذه الدراسة على نظرية المجال العام في إطارها النظري التفسيري، إذ يُعرف المجال العام بأنه مساحة عامة للنقاش بين الدولة والمجتمع تتيح فرص النقاش لأفراد مختلفين، ولكن تجمعهم اهتمامات مشتركة، وهو شبكة اتصالية من الشبكات القائمة في المجتمعات المدنية ترتبط ارتباطاً عميقاً بالحياة العامة أو الخبرات الحياتية للأفراد. ومن خلال هذا المجال يتم تبادل الآراء والوصول إلى المعلومات. وفي هذا المجال يتم غربلة هذه المعلومات والآراء وتنقيتها حتى تصبح رأياً عاماً. والاتصال الذي يتم في المجال العام تتراجع فيه مظاهر الإكراه السياسي، كما أن الحوار في هذا المجال يمكن أن يؤسس لخطاب ديمقراطي، ويؤكد «هابرماس» الدور الكبير لوسائل الإعلام في المجال العام، ويفرق في هذا الإطار بين الصحافة والتطورات الحالية لتكنولوجيا الاتصال التي تتمثل بالإنترنت. إذ يعمل الإعلام الجديد المتمثل في التطبيقات الإعلامية للتكنولوجيا الجديدة على إعادة إنتاج مفهوم المجال العام المفتوح، الذي يتأسس بتوسيع الفرص أمام الجمهور للوصول إلى المعلومات والحصول عليها، وعلى الفرص المتاحة في إيداع المعلومات وإطلاع

الآخرين عليها، والمشاركة في إنتاجها، وإيداع الآراء والمواقف وتشكيل الاتجاهات نحوها. ومن ثم إدارة نقاشات عامة موسعة ونوعية حولها.^(١)

ويري «هابرماس» أن المجال العام لا يمكن النظر إليه على أنه مؤسسة أو منظمة، وهو ليس إطاراً من المعايير تحوطه كفاءات أو أدوار أو قواعد منظمة للعضوية فيه، وهو أيضاً ليس نظاماً، وإن كان من الممكن رسم حدود داخلية فيه، إلا أنه من الخارج يفتح على آفاق دائمة التحول. ويُعرفه بأنه شبكة لإيصال المعلومات والتواصل بين وجهات النظر (آراء تعبر عن اتجاهات ومواقف إيجابية أو سلبية تجاه أمر ما)، ومن خلال هذا التواصل يتم ترشيح، أي تهذيب، ومزج وتركيب تيارات الاتصال والتواصل لتندمج في الرأي العام بخصوص الموضوعات محل الاهتمام.^(٢) وسوف نأخذ في الاعتبار ثلاثة مفاهيم للمجال العام:

١. يتعلق بالتفسير الذي يصور الجمهور كيانا متجانسا. ويبرز مثل هذا التماسك على حساب عدم تمثيل العناصر الاجتماعية المشتتة، مثل الأجانب والمنشقين والمنحرفين الذين لا يتوافقون مع السمات المعيارية للمواطنين الصالحين.

٢. يتعلق بظهور الإذاعة في بداية القرن العشرين، ويعتمد على استراتيجية تثقيفية، تصور الجمهور، شيئاً يمكن وضعه في قالب وترويضه. وينظر إلى وظيفة الإعلام على أنها تزويد الجمهور بما يحتاج إليه، وأنها هي إعادة تحديد احتياجاته لكي يرغب فيما هو الأفضل له حتماً. ولكي تتم مخاطبته بوصفه جمهوراً في مثل هذا السياق يجب وضعه في حالة من الوصاية، في حين تقدم له الخدمات بصورة واضحة.

٣. وهو أن مفاهيم المجال العام قد وضعت تأكيداً ديمقراطياً على سماع الأصوات العامة، والسماح للجمهور بالدخول إلى الفضائيات الإعلامية، وتشجيع

الأشكال المختلفة للمواطنة الفعالة. إن نوع المجال العام المتخيل هنا يعزز مبادئ المشاركة المدنية، مع كل التوترات التي يصعب حلها، بين الإدارة والحكم الذاتي بين تقرير المصير، والتأمر الذي يستتبع هذا المصطلح.^(٣)

ويشير «أحمد زايد» إلى أن مفهوم المجال العام أكثر اتساعاً، حينما يذهب إلى أنه يشمل عالم الحياة الاجتماعية المفتوح على نظم المجتمع الاقتصادية والسياسية والثقافية. وتتمثل العناصر الأساسية للمجال العام في الآتي:

١. القدرة على المخالطة والتواصل الاجتماعي ما بين الأفراد، دون اعتبار للمكانات الاجتماعية التي يشغلها هؤلاء الأفراد.
٢. تعد المناقشات العقلانية الحكم الوحيد في أية قضية تطرح للنقاش والحوار.
٣. تمثل الموضوعات والقضايا المطروحة للنقاش في المجال العام قضايا لم تكن مطروحة لمثل هذا النقاش والنقد، مثال القضايا والموضوعات المرتبطة بالحكومة والمؤسسات الدينية وسلطة الدولة.
٤. من أهم سمات المجال العام عملية احتوائه لعدد كبير من الأفراد في إطار عملية نقاش وحوار واحد. يدور حول موضوع أو قضية واحدة تهم جميع الأفراد، سواء المشاركين في الحوار. أو الأفراد غير المشاركين في هذا الحوار.^(٤)

رابعاً: مفاهيم البحث

يوجد العديد من المفاهيم المرتبطة بموضوع البحث إلا أننا نركز على مفهومي الإعلام الإلكتروني، وقيم الشباب القروي.

١) الإعلام الإلكتروني

أدت العولمة إلى الانفجار المذهل لما يعرف بالثورة المعرفية والتكنولوجية الجديدة، وهو ما حدث على المستوى العالمي وما صاحبه من تقدم مذهب في إنتاج وإعادة إنتاج وتطوير كثير من تقنيات وأساليب ووسائل الإعلام والاتصال، مما أسهم بشكل غير مسبوق في الإسراع بتجديد طرائق إنتاج وتداول المعارف والمعلومات والأخبار والمشاهد، بل الأفكار والقيم وأنماط العيش ونماذج السلوك والمواقف والرؤى والمشاعر وتصورات العالم وغيرها.^(٥)

إن لخطا ونمط إدخال تكنولوجيا الاتصال الجديدة تأثيراً جوهرياً على الاستجابات القومية، فعلى المجتمعات أن تغير استراتيجياتها في السيطرة، وأن تأخذ في اعتبارها التحولات في طريقة دخول ونشر الأفكار داخل حدودها.^(٦) ونقصد به تكنولوجيا الاتصالات والمعلومات التكنولوجية المتطورة التي تساعد على التواصل بين الأفراد والمؤسسات والشعوب مع عدم التواجد في المكان والوقت نفسها، كالحواسب الآلية والتليفونات والأقمار الصناعية التي أصبحت مظاهرها جزءاً لا يتجزأ من الحياة اليومية للسكان في جميع أرجاء العالم.

مع العلم بأن الإعلام العربي خاضع لتقويم دائم لمستوياته التقنية والإنتاجية والمهنية والكفاءات الإعلامية المؤهلة، بالإضافة إلى حجم الحرية المتاحة لهذا الإعلام ومدى تعامله مع قضايا الأمة لذا فقد جاء تقرير التنمية الإنسانية العربية الذي حدد سمات الإعلام العربي الرسمي على الشكل الآتي:

١. إعلام سلطوي: تقتحم السلطة الخطاب الإعلامي وتفرض عليه موضوعاته وتوجهاته وقيمه وحتى تفاصيله واختياراته وتوقيته بل إن جُل هذا الإعلام مكرس لنشاط المسؤول ولقاءاته وتصريحاته التقليدية الخالية من أي محتوى.

٢. إعلام أحادي: إذ يقوم الخطاب الإعلامي العربي الرسمي في الغالب بتغيب الآخر واستبعاده من المثول في المشهد العام «الرأي العام».

٣. إعلام رسمي: إذ تقف النسبة الأكبر من المؤسسات الإعلامية العربية في حيرة من أمرها أمام بعض الأحداث والمواقف السياسية الطارئة أو معظمها بانتظار التعليمات ويمكن أن يتجاهل أحداثاً ذات أهمية كبيرة إعلامياً مما يؤدي إلى فقدان الثقة واللجوء إلى وسائل الإعلام الأخرى.^(٧)

التعريف الإجرائي: يقصد بالإعلام الإلكتروني في هذا البحث -شبكة الإنترنت- ويعرف بأنه الوسيلة التي يستخدمها الشباب في الاتصال بسهولة ببعضهم والحصول على المعلومات والترفيه والتسلية في عالم افتراضي أثر على منظومة القيم لدى الشباب المصري بصفة عامة والقروي بصفة خاصة.

٢) قيم الشباب القروي

يشير مفهوم القيمة إلى كل صفة ذات أهمية لاعتبارات اجتماعية أو أخلاقية أو نفسية أو جمالية. فالقيم عبارة عن تصور عام مجرد للسلوك، يشعر أعضاء الجماعة الاجتماعية نحوه بارتباط انفعالي شديد، ويتيح لهم مستوى الحكم على الأفعال والأهداف الخاصة. وتتصف القيم بصفة الجماعية في التبنى، وتمثل الموجهات العامة للسلوك، ومعني ذلك أن مجموعة القيم التي يدين بها شخص أو جماعة هي التي تحركه نحو السلوك أو الفعل، وتدفعه نحو العمل بطريقة معينة، ويتخذها مرجعاً له في الحكم بأن سلوكه مرغوب أو غير مرغوب فيه عند الجماعة أو المجتمع. وإن القيم تشكل منظومة ثقافية - أخلاقية ترشد الأفراد وتحدد سلوكياتهم وتوجه أحكامهم واتجاهاتهم فيما يتصل بها هو مرغوب فيه من أشكال السلوك، في إطار ما يضعه

المجتمع من قواعد وأسس ومعايير وشروط يستمدّها من مصادر مختلفة، دينية وثقافية وبيئية واجتماعية.^(٨) ويتفق المهتمون بدراسة القيم على صعوبة تصنيفها وعلى عدم وجود تصنيف شامل للقيم، وذلك لاختلاف الأطر الفلسفية والفكرية لكل تصنيف فعلى سبيل المثال: تصنيف «سبرينجر» العالم الألماني في كتابه «أنماط الناس» Types of men، حيث تصور إمكان تصنيف الأشخاص إلى ستة أنماط استناداً إلى غلبة واحدة من القيم عليهم حسب محتواها أو حسب ما تعكس من أنشطة إنسانية فهناك: القيمة النظرية، والقيمة الاقتصادية، والقيمة الجمالية، والقيمة الاجتماعية، والقيمة السياسية، والقيمة الدينية.

إن هذا التقسيم للقيم لا يعني أن الأفراد يتوزعون عليها، ولكنه يعني أن هذه القيم توجد جميعها في كل فرد، غير أنها تختلف في ترتيبها قوةً وضعفاً، وأن هذا التصنيف يصف القيم وفقاً لمحور واحد فقط وهو «مضمون القيم» ويغفل محاور أخرى يمكن أن تصنف حولها القيم كما أنه يتناسى أن القيم مهما كان مصدرها فهي قيم اجتماعية بالضرورة على الأقل من حيث التطبيق.

تصنيف «موريس» للقيم وفق مستوياتها، فهناك القيم الشخصية والقيم الاجتماعية والقيم الثقافية. تصنيف «ريشر» الذي يرى تصنيف القيم وفق محكات متعددة على شكل متصل (طرفي النقيض) على النحو الآتي: معيار الذاتية -الموضوعية، معيار العمومية - التخصيص، معيار النهائية - الوسيطة، معيار العلاقة بين محتضن القيمة والمستفيد منها.^(٩)

في ضوء ذلك يمكن القول بحدوث تغيرات كبيرة في المجتمع الريفي نتيجة لأسباب عديدة منها الاتصال المستمر بين القرية والمدينة، وانتقال عديد من القيم إلى القرية، فالشباب المصري القروي أصبح يحاكي الغزو الثقافي الذي يتعارض مع

بعض الثوابت لدينا، لذا لزم الأمر أن يحاكي الإعلام المصري الإعلام العالمي، وأن ينمي القيم الإيجابية التي تتفق وثوابت القيم في المجتمع المصري، ورفض القيم السلبية الدخيلة على المجتمع بهدف الحفاظ على الهوية المصرية وبخاصة في ظل العولمة والانفتاح علي الآخر.

التعريف الإجرائي: يقصد بقيم الشباب القروي: مجموعة التصورات التي يبني الشباب عليها سلوكه والتي أصبحت تكتسب في جلها بالاعتماد على شبكة الإنترنت وعقد المقارنات بين من هم في أعمارهم على المستوى العالمي. مما انعكس سلباً على القيم والتقاليد التي تميز المجتمع القروي.

خامساً: الدراسات السابقة

نعرض فيها لعدد من نتائج البحوث والدراسات التي تناولت موضوع الدراسة: فالدراسة الأولى حاولت إلقاء الضوء على تصنيف منهجي للدراسات السابقة فقد تناولت بعض الدراسات العلمية القيم لدى طلاب الجامعة، وتمثلت نتائجها في تقديم مقياس للقيم يتفق والتصوير الإسلامي، وإلقاء الضوء على بعض القيم السلبية، مثل التواكل وعدم الانتماء والانتهازية، وعدم تحمل المسؤولية، واستباحة المال العام.^(١٠) وهدفت دراسة أخرى إلى تعرف التطورات القيمية لطلاب التعليم الجامعي والعالي في المدة من ١٩٧٥ - ١٩٨٥، وتوصلت إلى أن قيم الأفراد والمجتمع تتغير، ولكن تغيرها لا يسير وفق تخطيط هادف ومقصود، وإنما يحدث على أسس تلقائية.^(١١)

وأشارت دراسة ثالثة تناولت القيم المعاصرة لدى شباب جامعة حلوان إلى عدة نتائج، من أهمها ارتفاع بعض القيم لدى الشباب، مثل قيمة حب الوطن والشعور

بالانتماء وتقدير العمل العام، وضعف بعض القيم الأخرى، كالمثابرة والاندماج في الجامعة، والوعي الاجتماعي، والقيادة والخدمة العامة، والعمل بالمدن الجديدة، والأعمال الحرفية، والوعي السياسي.^(١٢) وتشير دراسة أخرى إلى أن هناك عوامل داخلية وخارجية تعوق الجامعة عن أداء دورها المنشود في تنمية القيم العلمية، منها الإجراءات الإدارية التي تتخذ بمنأى عن الطلاب.^(١٣) وأشارت دراسة أخرى إلى أن قيمة التدين والعمل ليوم الآخرة قد احتلت المرتبة الأولى في هرم القيم الغائية، في حين احتلت قيمة التضحية المرتبة الأولى في هرم القيم الوسيطة.^(١٤)

وعن صراع القيم جاءت نتائج إحدى الدراسات معبرة عن ذلك من خلال وجود مجتمعين داخل المجتمع المصري «محافظ»، «حديث»، والصراع بينهما انتهى بسيطرة النمط الثقافي للمجتمع الحديث، لاستناده لمستجدات العولمة وتكريس قيم الفردية، والتسليم بأن كل ما يحيط بالبشر ما هو إلا مواد خام للاستهلاك الإنساني.^(١٥) وركزت دراسة أخرى على اختلاف القيم بين طلاب الجامعة باختلاف تخصصاتهم.^(١٦) وأشارت نتائج دراسة أخرى إلى التحول عن القيم المادية المرتكزة على تحقيق الأمن الجسدي والاقتصادي، إلى التركيز على قيم الحرية، والتعبير عن الذات، وعلى نوعية الحياة المعيشية، فيما يعرف بـ «القيم ما بعد المادية».^(١٧)

والملاحظ أن هذه الدراسات ركزت على عملية القيم وكأنها شيء دون أن تضعها في سياقها المجتمعي وتوضح المستجدات والمواقف التي تجعلها تتغير أحيانا وفق المصالح، وأن هذا التغيير يحدث على أسس تلقائية وليس مخططاً له وأن قيم التدين وحب الوطن والحرية والتعبير عن الذات من أهم القيم التي أفرزتها ثورة يناير والتي كان لها عظيم الأثر في نفوس المصريين.

وفيما يلي نعرض لمحاوَر البحث التي تتمثل في: عملية التحول في منظومة القيم لدى الشباب القروي، وكذلك واقع الإعلام الإلكتروني في حياتنا، وعلاقته بقيم الشباب القروي وأخيراً نتائج دراسات الحالة الميدانية.

أولاً: الشباب القروي والتحول في منظومة القيم

لقد شهدت مصر مجموعة من التحولات في كثيرٍ من النظم الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وما يتعلق بها من دعم للبناء الإنساني للمجتمع، وتلك الثورة العارمة لتدفق المعلومات وما صاحبها من تقدم ملحوظ في كثيرٍ من وسائل الإعلام والاتصال، انعكست جميعها على إيجاد مناخ من التغيرات السريعة التي جعلت الشباب يلهثون في مضمار هذا التطور السريع.^(١٨) وتكاد تُجمع التيارات الفكرية المتعددة على دور التحولات الاقتصادية في حقبة ما وفي مجتمع ما، في تنشيط وتوليد مجموعة كبيرة من التحولات على الأصعدة الأخرى، اجتماعية وسياسية وثقافية، وذلك لاعتبارات تتعلق بأهمية الحياة الاقتصادية بالمعنى الواسع، إنتاجاً وتوزيعاً وتداولاً، ودورها المحوري في تشكيل بنية المجتمع السياسية والثقافية، ومن ثم نمطاً معيناً من التحول الاقتصادي، سوف ينعكس بالضرورة على نماذج التحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية.^(١٩)

ونتيجة للتغيرات المتلاحقة التي يعيشها العالم، وقع شبابنا في تشتت واضح في الأهداف والغايات، فقد أدت التغيرات العالمية المتسارعة إلى عدم مقدرة الشباب على التمييز الواضح بين ما هو صواب وما هو خطأ، ومن ثم أضعفت قدرتهم على الانتقاء والاختيار من بين القيم المتصارعة الموجودة، ومن هنا عجزهم عن تطبيق ما يؤمنون به من قيم، وقد أدى كل ذلك إلى حدوث «أزمة قيمية»، كان لها أثر كبير

في دفع الشباب للتمرد، والثورة على قيم المجتمع، واغترابهم شبه التام عن القيم التي جاءت بها الثورة العلمية التكنولوجية.^(٢٠) وهذا التغير لم يقتصر على المجتمع الريفي فقط، ولكنه طال المدينة أيضاً، فإن ما تشهده المدن في الدول النامية من نمو حضري ناجم عن موجات الهجرة المتدفقة من الأقاليم الريفية والزيادة الطبيعية، أدى انتقال خصائص ريفية كثيرة إلى المدن الكبرى والمراكز الحضرية، على الجانب الآخر انتقال كثير من الخصائص الحضرية إلى القرى، أي إن الاتصال المتزايد بين القرية والمدينة قد ترتب عليه حدوث عملية مزدوجة في وقت واحد - تعريف المدينة وتحضر القرية - والواضح أن عملية تحضر القرية واكتسابها مزيداً من السمات الحضرية تسير بخطى أسرع من تعريف المدينة.^(٢١)

يهتم العالم بقضايا الشباب، لما يمثله من قوة للمجتمع كله، والشباب المصري جزء من شباب العالم يتأثر بما يتأثرون به لاسيما الشباب القروي، بل يزيد من تأثيره -فضلا عما يحدث في الخارج- خصوصيته بوصفه شبابا مصرية يعيش أوضاع مجتمعه، فكثير من شبابنا يجدون أنفسهم في دوامة عنيفة لصراع حاد بين الأفكار والأيدولوجيات، ومن صيغ للديموقراطية يتمتع فيها الناس بحريات واسعة إلى نظم تقوم على درجة من القمع والإرهاب لم يشهد التاريخ مثلها كما يعانون من الصدمة الحضارية التي ترتبت على فتح العالم العربي للتأثيرات الأوروبية الغربية بالإضافة إلى عدة تطورات أخرى منها:

١. الإحباطات القومية التي يشعر بها الشباب -وبخاصة الشباب القروي- نتيجة للتأخر الحضاري الاقتصادي والاجتماعي على الأقل بالقياس إلى الدول المتقدمة في العالم واتساع الهوة التي تفصل بينها وبين العالم العربي.

٢. الوعي بالأزمة والبحث عن الهوية نتيجة للتغيرات العميقة والتأثيرات الواسعة التي لا يستطيع الشباب تجاهلها لأنها تتصل بحاضرهم ومستقبلهم.^(٢٢)

وثورة العلم والتكنولوجيا، وبخاصة في مجال الإعلام الإلكتروني، تهمز كثيراً من القيم والأفكار وأساليب السلوك التي ينشأ عليها الشباب، وبخاصة في الحالات التي تبدو فيها الهوية واسعة وعميقة بين القيم والأفكار التي ترد من الخارج، والتي تتعارض مع الصورة أو المثال الذي تقدمه لهم الثقافة ووسائل التنشئة الاجتماعية المختلفة، هذه الهزة في القيم والأفكار تسبب ظاهرة الرفض عند الشباب، والتي تبدي في رفضهم للمعايير والقيم والسلطة والتوجيه الذي يمارسه الكبار، بل إن هذا الرفض أصبح يمثل موقفاً عاماً موحداً، يظهر بصورة واضحة في مواقف عديدة ومجتمعات مختلفة، ولكن مما لا شك فيه أن ذلك الرفض الذي يظهر بين الشباب يرتبط بالظروف التاريخية والسياسية والاقتصادية التي يمر بها المجتمع والنسق القيمي السائد فيه.^(٢٣)

ويلاحظ أن هناك جانبين للقيم: قيم المحور المتمثلة في القيم الدينية بما تشتمل عليه من قيم وميراث ثقافي وحضاري، وتعد من الثوابت المميزة لهوية المجتمع العربي والإسلامي فلا يعترها أى تغيير، أما الجانب الثانى فيتمثل في قيم التفاعل الحضارى والعمل والإنجاز، وهى قيم وسيليه يعترها التغيير طبقاً لمستجدات العصر، ومن هنا تتمثل خطورة العولمة في محاولة التأثير في قيم المحور، وذلك من خلال نشر الفكر الغربى الذى يعمل على تغيير تلك القيم الثابتة ومحاولة إقناع الشباب بأن الذى يتمسك بقيمه إنما يتعارض مع التقدم العلمى والفكرى ونهضة العقل - يعد متأخراً وغير مساير للعصر -.^(٢٤) مما أدى إلى تفاقم الشعور بالاعتراب لدى الشباب، ووقوعهم في أزمة حضارية وفي صراع، لأنهم يحبون ويعيشون بين

«ثقافتين متعارضتين في وقت واحد، إحداهما خارج النفس والأخرى مدسوسة في أثنائها، فترى حضارة العصر في البيوت والشوارع، بينما تجد حضارة الماضي رابطة خلف الضلع». (٢٥) لدرجة أن هؤلاء الشباب من شدة تعلقهم بالحضارات الغربية والحلم بالعيش في محيطها صاروا «يعانون حالة من الاغتراب الثقافي، فهم وإن كانوا يعيشون على أرضنا إلا أن وجداناتهم وعقولهم مهاجرة مغتربة قيماً وفكرياً». (٢٦)

وفي ظل تأثيرات العولمة صار الأمر يتطلب من الشباب المصري وخصوصاً الشباب الجامعي ضرورة تطوير إمكانياته وقدراته ومهاراته، بحيث تتكون لديه قيم المنافسة الشريفة والقيم العلمية المختلفة، كالرغبة الملحة في المعرفة والفهم، والإيمان بالتفكير العلمي، واحترام المنطق، واستخدام العلم عادةً وطريقةً، والقيم المرتبطة بالبيئة من حيث حمايتها، والحفاظ عليها، بحيث يؤدي ذلك إلى إعداد مواطنين قادرين على إيجاد حلول لتحسين مستوى حياتهم من خلال النمو الاقتصادي ودون تعريض البيئة للخطر، مع الحفاظ على حق الأجيال المقبلة.

ثانياً: واقع الإعلام الإلكتروني في حياتنا

يشهد المجتمع تحولاً سريعاً من المجتمع الصناعي إلى مجتمع المعرفة والمعلومات العالمي، الذي يكتسب سماته من سمات تكنولوجيا المعلومات، حيث التركيز على العمل الذهني والذكاء الإنساني. وتصبح المعلومات والمعرفة من الناحية الاقتصادية، أهم من عوامل الإنتاج الأخرى الطبيعية أو رأس المال. ومن ثم يتزايد الاهتمام خاصةً في مجتمعاتنا العربية بتطبيقات تكنولوجيا المعلومات والاتصالات يوماً بعد يوم.

ومع سيطرة الإعلام الإلكتروني وسهولة آليات الوصول للمعلومة عبر الجيل الأخير، تتوفر عديد من المعلومات لكثير من البشر - أكثر من أي وقت مضى في تاريخنا - وذلك من أكثر من مصدر. وعلى الرغم من القدرات المحدودة المتوفرة سواء على المستوى الجغرافي أو المادي، فإن البشر الآن يتمتعون بقدرة الوصول إلى مخزونات ضخمة من المعلومات لا يمكن تصورها. هذه المخزونات تتمتع على نحو متزايد بإمكانية نقلها وسهولة الوصول إليها والتفاعل معها سواء على مستوى النقل أو التكوين.^(٢٧) وتشير الدلائل إلى أن مصر تدخل عصر المعلومات برصيد حضاري هائل، ونظرة مستقبلية تركز على قدرات الاختراع والإبداع والابتكار، والتي ترفع مستوى الإنتاجية بكل صورها، ومن ثم تُعد أهم ركائز التنمية، حيث إن إنتاج المعرفة وتداولها واستهلاكها بشكل فعال يحقق أهداف التنمية والتقدم، ومن ثم يصبح هو الفيصل بين تقدم المجتمعات وتخلفها، فضلا عن أن سياسات تنمية الموارد البشرية وبرامجها ركن أساسي من أركان مجتمع المعرفة.^(٢٨)

ويُعد الإنترنت اليوم من أهم وسائل النشر الإلكتروني، نظراً لتسهيل عملية الاتصال وتداول المعلومات، فقد بدأت العديد من مراكز المعلومات العلمية بتقديم خدماتها عبر الإنترنت، وبدأت العديد من المكتبات العريقة العالمية بتحويل معلوماتها الورقية إلى معلومات إلكترونية قابلة للتداول عبر الإنترنت، ولقد أتاح الإنترنت البحث في بنوك المعلومات العالمية وهياً العالم للدخول في حقبة من تاريخ النشر هي حقبة النشر الإلكتروني التي تتعامل مع أحدث المعلومات والمعارف.^(٢٩)

وإدراكاً من شباب ثورة ٢٥ يناير لأهمية التقنيات التكنولوجية الحديثة في تسهيل عمليات التواصل والتفاعل الاجتماعي بين أطراف الشباب، داخل البلاد وخارجها، وما توفره تلك التقنيات من سرعة ودقة وأمن في تبادل الآراء، متخطين

في ذلك المعوقات الأمنية والجغرافية والاقتصادية التي تحول دون تحقيق أهدافهم في التواصل على أكمل وجه فقد أيقنوا أن استخدام الحاسبات الآلية وشبكات المعلومات والاتصالات والتليفونات المحمولة بأنواعها، سيسهم بقدر كبير في تحقيق أكبر قدر من التواصل والتفاعل بين مستخدمي تلك التقنيات، وبالسرعة المطلوبة ولا تحتاج إلى تكاليف عالية؛ حيث يمكن أن يتم ذلك من خلال الأجهزة الشخصية أو من خلال مقاهي الإنترنت المنتشرة بوفرة في جميع محافظات الجمهورية (ريفها وحضرها)، وإن التواصل عبر هذه التقنيات يضمن مشاركة أكبر عدد ممكن من الشباب، وكافة فئات الشعب داخل البلاد وخارجها.^(٣٠) وقد أسهمت المدونات في تشكيل الرأي العام خلال لحظات سياسية واجتماعية فارقة ومهمة، وتعد المدونات من أهم أدوات الإعلام الجديد التي تستخدم في مجالات عديدة كالسياسة والتعليم والثقافة وغيرها؛ وعلى الرغم من أن حركة التدوين العربية تختلف في التكوين الديموجرافي والفكري والعقائدي فيما بينها فإنها تتفق في سمات عامة، أهمها الرغبة في الإصلاح والتغيير للأفضل وطرح الأفكار والمبادرات الجديدة.^(٣١)

لقد خلق التقاء الكمبيوتر والاتصالات السلكية واللاسلكية نظاماً مالياً دولياً جديداً، فنحن نجلس في بيوتنا ونشاهد نقلاً حياً مباشراً للاضطرابات في بلد ما من العالم فتسقط قيمة عملته خلال دقائق، ونسمع عن طريق الأقمار الصناعية أن أزمة قد حلت فترتفع قيمة عملته، لقد حولتنا التقنية إلى مجتمع عالمي بالمعنى الحرفي للكلمة وسواء كنا مستعدين لذلك أم لا، فإن لدى الجنس البشري الآن سوقاً مالياً ومعلوماتية دولية متكاملة تماماً قادرة على تحويل الأموال والأفكار إلى أي مكان على هذا الكوكب خلال دقائق، فرأس المال سيذهب إلى حيث توجد حاجة إليه، ويبقى حيث يُعامل جيداً، ولا تستطيع أية سلطة حكومية أن تكبحه مدة طويلة.^(٣٢)

واستطاعت ثورة الإعلام الجديد بتقنياته المتطورة، كسر الحواجز وتغلبت على عامل التأخر الزمني في نقل الخبر والحدث، من خلال سرعة الوصول والنقل المذهل للخبر المتكامل، وكسرت قيود تدفق المعلومة واحتكارها، وكانت السلاح الأساسي الذي ساعد على انتصار ثورة الشعب التونسي، وإن البرامج الحوارية (التوك شو) المصرية قد نجحت في إمداد المشاهدين بأخبار تشد انتباههم وقد وضعت أيديها على مواطن الخلل في النشرات والبرامج الإخبارية وتلافتها.^(٣٣)

ويُعد التلفاز أكثر وسائل الاتصال قوة في العالم وعلى الرغم من إدراك الجمهور لأهمية التلفاز المؤثرة إلا أن بعض الفئات في المجتمع وخاصة العاملين تتجاهله، وقد يكون هذا لعدم مشاهدتهم له بسبب انشغالهم وقلة الوقت لديهم ومثال لذلك عديد من المدراء التنفيذيين يعدون التلفاز شيئاً تافهاً.^(٣٤) وفي ظل انخفاض المستوى المعيشي والاقتصادي لعديد من فئات المجتمع والقدرات والإمكانات المحدودة لإيجاد وسائل لتمضية أوقات الفراغ بصورة غير مكلفة مادياً، أصبح التلفاز الأداة الوحيدة التي تستقطب أفراد الأسرة جميعاً وتشغل فراغهم وحيث أن الغالبية العظمى من النساء حتى النساء العاملات يقضين مدة أطول داخل المنزل بالمقارنة بالرجال.^(٣٥) ويسمح التلفاز التفاعلي للمشاهد بالتفاعل معه بالأخذ والرد ولا يجلس للمشاهدة فقط، فهو سيتقبل ويستطيع أيضاً أن يرسل سواء إلى محطة الإرسال أو جهة أخرى، وهو يتيح خدمات الفيديو تحت الطلب، وخدمة الإعلانات ودليل البرامج الإلكترونية للتنقل بين القنوات والدردشة عبر البريد الإلكتروني وخدمة المباريات الرياضية وخدمة الألعاب والدردشة على الهواء.^(٣٦) ويعرض التلفاز بوصفه وسيلة للثقافة مواد ثقافية متنوعة في الآداب والعلوم والفنون ويسمح بأساليب متعددة للتقديم سواء كان ذلك مباشرة عن طريق تعريف المشاهد بأحدث الأعمال الأدبية والكتب وإعداد عرض سريع لها

وبإقامة الندوات الأدبية والفنية، أو بطريق غير مباشر يتضمن هذه الأعمال في قالب درامي أو نصف درامي، والحقيقة أنه ليس هناك حد فاصل بين البرامج الثقافية وغيرها من البرامج.^(٣٧) لقد فرض العصر الحالي على الإنسان نسقاً سريعاً في حياته اليومية أدى إلى كثرة انشغاله وتضييق وقته إلى حد كبير ولم يعد لديه وقت كافٍ لمتابعة الأخبار، فقامت الفضائيات بتطوير خدماتها الإخبارية في شكل الشريط الإخباري المتحرك الذي يعرض أسفل الشاشة التلفازية ليبدو في هذا الشكل أو الخدمة مثل الكبسولة الدوائية سريعة المفعول والمستمرة دون التقييد بوقت محدد، فيشمل على إيجاز أو اختصار دقيق للأخبار والأحداث الجارية في العالم، وهكذا فإن المشاهد لا يحتاج سوى لحظات قليلة ليستوعب مجموعات ضخمة من الأخبار أو عنواناتها وفي أبرز المجالات السياسية والاقتصادية والرياضية.^(٣٨)

ثالثاً: الإعلام الإلكتروني وقيم الشباب في المجتمع القروي

يُشكل الإعلام اليوم أحد أهم دعائم الثورة التكنولوجية الحديثة في مجال الاتصالات، وانعكس ذلك على كل إنسان معاصر، نظراً للتغيرات المستحدثة في آلياته والمستجدات في نمط حياة الإنسان مقارنة مع ما كانت عليه في العهود السابقة، فقد أحدث الإعلام انقلاباً شبه جذري في كل مجالات الحياة المعاصرة وسلوكيات أفراد المجتمع، وطالت التغيرات الأعراف والقواعد والقيم الاجتماعية، هذا بالإضافة إلى ما تعرضه وسائله المتعددة في الأجواء العالمية بعدما تحول العالم إلى قرية صغيرة.^(٣٩) ويتعرض المجتمع المصري في الآونة الأخيرة لعديد من التغيرات التي صاحبت ظاهرة العولمة، تلك الظاهرة التي أصبحت تهيمن على جميع المجالات الحياتية في معظم المجتمعات الحديثة، وخاصة المجتمعات النامية، ومن ثم يتجلى عن هذه الظاهرة آثار إيجابية وأخرى سلبية في المستويات المختلفة: الاقتصادية،

والاجتماعية، والثقافية. وقد واكب تلك التغيرات طفرة إعلامية هائلة، وخاصة في مجال الإعلام المرئي بجميع أشكاله، نتج عنها الأبنية الاجتماعية في المجتمع، متمثلة في الطبقات والشرائح والفئات الاجتماعية المختلفة، مما أدى إلى ظهور أنماط وأساليب حياة مستحدثة، تعكس مظاهر سلوكية متعددة لدى غالبية الفئات والشرائح الاجتماعية وخاصة الشباب في المجتمع.^(٤٠)

وقد أفرزت الثورة المعلوماتية أو الثورة الرقمية أو ثورة تكنولوجيا الاتصال والمعرفة حالة اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية جديدة. إنها حالة لم يعد فيها العالم كما كان منذ حقب زمنية بعيدة أو قريبة، إنها حالة، كما يعتقد بعض، قادت وتقود إلى عالم بدون قيود يقع خارج إطار سلطة الدولة، بل إنه عالم يقع خارج إطار مفهوم الإقليم بمعناه التقليدي بحدوده الجغرافية المعروفة. وهو عالم يقع خارج إطار الضوابط والكوابح المعروفة سواء أكانت هذه الضوابط من صنع الدولة أم المجتمع. أي أنه عالم لم يعد يخضع للضوابط والمعايير التي تحددها الدولة أو المجتمع. فالبناء الاجتماعي في مجتمعاتنا البشرية قد تشكل في ضوء علاقات الإنتاج والاستهلاك وصراع القوة وتراكم الخبرات، وهي القاعدة التي تشكلت في ضوءها ثقافاتنا البشرية المختلفة، وهي ثقافة يعاد إنتاجها من خلال شبكة العلاقات الاجتماعية التي ينسجها الأفراد داخل المجتمع والتي من خلالها تتم عملية انتقال منظومة القيم الثقافية الحاكمة للسلوك.^(٤١) ولأن وسائل الإعلام تحقق كثيراً من رغبات الأفراد بالإضافة إلى إشباع احتياجاتهم الخاصة، فإن المجتمع الذي تؤدي فيه وسائل الإعلام دورها بفاعلية عالية يكون أكثر تقدماً من غيره.^(٤٢) وقد أفرد (كاستل) في نظريته اهتماماً خاصاً بالعلاقة بين التكنولوجيا والثقافة إذ يرى أنه في عصر المعلومات تتشكل أنماط من الشبكة من خلال المرونة في الاتصالات الرمزية وتنظم الثقافة بحيث يحدث تكامل في النسق الإلكتروني الإعلامي ويمكن أن

يتضح ذلك في الإنترنت، وبهذا تضم الثقافة كل أنماط الأشكال الإلكترونية ومع هذا فهو يرى أن نسق الإعلام الجديد لا يكون ذا اتجاه أحادي غير محدد أو أنه مجرد رسائل ترسل عبر عدد محدود من القنوات الاتصالية إذ إن الرسائل الإعلامية عندما ترسل مباشرة من منتج الرسالة إلى مستقبلها ويستجاب لها بطرق مختلفة فإن وسائل الإعلام تصبح بمثابة قنوات اتصالية متنوعة مثل (التلفزيون والراديو والفيديو والكمبيوتر والإنترنت) وكل له قواعد لكي يتحدد من خلال نسق الوسائط المتعددة Multimedia Systems وتوصل عديد من القنوات الاتصالية المتفاعلة بين العالمية والمحلية وهنا يظهر دور الجماعة المحتركة للوسائط المتعددة والقائمين على أعمال الشبكة Networks والمتفاعلين وصانعي القرار الإعلامي والذين يُطلق عليهم غالباً صانعو المعرفة أو المراسلون المتميزون ولاشك في أن تأثير المعلوماتية يقل إذا كانت المجتمعات مغلقة.^(٤٣) ولاشك في أن هذا قد أدى إلى اختلال في نسق القيم الاجتماعية حيث حلت القيم الاقتصادية والمادية القمة في هرم القيم. وفي هذا المعنى يقول (د. سمير نعيم) ويكتسب الشاب في تعامله اليومي في المجتمع ومن طريق تجاربه ومشاهداته قيماً هدامة تجعل من المال القيمة العظمى في الحياة بحيث تتوارى وراءه كل القيم الإنسانية، كالشجاعة والشرف والأمانة والتقدير والاحترام، بل حتى العلم أو المعرفة كلها أشياء يمكن أن تُشتري.^(٤٤)

وتتأثر القيم أيضاً بالوفرة الاقتصادية أو الأزمات الاقتصادية، وبالتغيرات الاقتصادية مثل الانتقال والتحول من الزراعة إلى الصناعة. إلا أن هذا التأثير يختلف باختلاف مستوى الأساليب الفنية والحضارية للشعوب، ولكن إذا كانت العوامل الاقتصادية تمارس تأثيراتها على النسق القيمي، فإن القيم والظواهر الأخلاقية تمارس بدورها تأثيراً في البناء الاقتصادي والعمليات الاقتصادية، لا يقل شأناً عن التأثيرات الأخرى.^(٤٥)

إن القيم السلبية التي انتشرت في المجتمع العربي بصفة عامة والمصري بصفة خاصة أعاقت الإبداع وأفرغت المعرفة من مضمونها التنموي والإنساني، فقد ضاعت القيمة الاجتماعية للعلم والمتعلم والمثقف، كما أن التعليم فقد قدرته على توفير الإمكانيات التي تتيح للفقراء الارتقاء الاجتماعي، وباتت القيمة الاجتماعية العليا للشراء والمال، بغض النظر عن الوسائل المؤدية إليه، وساهم القمع والتهميش في قتل الرغبة في الإنجاز والسعادة والانتماء، مما أدى إلى سيادة الشعور باللامبالاة والاكتماب السياسي، وابتعاد المواطنين عن الإسهام في إحداث التغيير المنشود في الوطن، ولم يعد الإنسان الحديث المنتج الفعال هو مثال المواطن المنشود، ومن ثم كان من الطبيعي أن تعاني الثقافة وإبداع المعرفة معاناة حقيقية، وهذا معناه أن الشباب العربي به حاجة ماسة إلى اعتناق قيم جديدة وممارستها كالمثابرة والصبر على العمل والإصرار والابتكار.^(٤٦) وتتطلب هذه الثورة العلمية والتكنولوجية ضرورة العمل على تنمية بعض القيم التي تؤمن بأهمية العلم كقيمة، والاهتمام بالتفكير العلمي، وأهمية استخدام العلم الاستخدام الأمثل، وبخاصة في إطار التعامل مع البيئة والعمل على حمايتها، والإيمان بقدرة العلم على الانتقال بالشباب وبمجتمعهم من التخلف إلى التقدم، وهذا أمر مهم في الوقت الحاضر في ضوء الإحباطات التي يواجهها الشباب، نتيجة عدم اهتمام المجتمع بالتعليم الاهتمام الكافي وعدم إيمان بعض أفراد المجتمع بقدرة التعليم على إحداث الحراك الاجتماعي، ولعل أهم السلوكيات التي يتطلبها هذا التقدم التكنولوجي الهائل هو تقدير قيمة الوقت وقيمة النظام والتنظيم والتخطيط السليم وتحمل المسؤولية في إدارة شؤون الحياة ومجالاتها بدءاً من محيط الأسرة إلى موقع العمل إلى المشاركة في الحياة العامة.

والمتابع للبرامج التي تبثها الإذاعات المختلفة حتى العربية منها يلحظ بوضوح إظهار تفوق الحضارة الغربية، وتغلغل قيم الرأسمالية في المؤسسات الوطنية ذات

الصلة بالثقافة كالمناهج في المدارس، والجامعات، ومراكز البحوث، بالإضافة لما تقدمه المؤسسات من منح وموارد إعلامية وبحوث تجرى عن طريق المؤسسات الرأسمالية، كلها تصب في إطار ترسيخ تفوق الغرب، وها هو التلفاز يلعب دوراً كبيراً في بث قيم تسخر من الزواج والارتباط الرسمي، وهذا يعد دعوة للتمرد والانقياد وراء الشهوات والنزوات حيث ظهرت إحدى الفنانات في برنامج تلفازي لتحدث عن الزواج - بوصفه تجربة كان لا بد أن تمر بها - أمام شباب مقبل على الزواج.^(٤٧) ويشاهد الشباب المسلسلات الأجنبية على شاشات التلفزيون العربي، تلك المسلسلات المليئة بالقيم السلبية، ومن أبرز هذه القيم: الفردية والقسوة والعنف والتعصب والعدوانية والخيانة والسرقة والخداع، وأن هذه المسلسلات وبخاصة الأمريكية منها تروج باستمرار الجوانب الانحلالية كإقامة علاقات جنسية غير مشروعة بين شباب الجنسين، كما أن معظم الموضوعات المقدمة في تلك المسلسلات لا تناسب القيم والمبادئ العربية وخطط التنمية ومستوى التطور الاقتصادي والاجتماعي والثقافي في الدول العربية.^(٤٨)

ولذلك يوجه كثير من علماء النفس والتربية والاجتماع الاتهامات لما يعرضه التلفازي حيث يساعد على «نمو السلبية واللامبالاة، ويضعف من قوة إبصار المشاهد وتلهيه عن القراءة والاطلاع والمناشط الأخرى، ويدفع بعض الشباب لمحاكاة بعض المشاهد مثل ارتكاب جرائم العنف والقتل والسرقة»، وهكذا يتضح أن انحراف الشباب جاء نتيجة لغياب المثل العليا التي يمكن الاحتذاء بها، وليس الاكتفاء بذلك، بل تم إحلال مثل أخرى غير سليمة محلها.^(٤٩) وعلى المستوى السياسي شهد المجتمع المصري خلال الثلاثين سنة الماضية انعكست آثاره على الشباب، الذي وجد نفسه في ظروف سياسية أصابته بإحباط نفسي شديد، فقد لوحظ وجود فراغ أيديولوجي وفكري أدى إلى حيرة الشباب وتمزقهم بين

التنظيمات السياسية، فلم يكن هناك حل إلا السير خلف تلك التنظيمات السياسية أو يقف منها موقفاً محايداً، وكل سلوك من هذين السلوكيين له آثاره الخطيرة على المجتمع، وكذلك وجود فراغ سياسي وثقافي يعاني منه الشباب المصري، الأمر الذي أدى إلى غياب المنهج الذي يقيس به سلامة الدعاوي المطروحة للنقاش في تلك المجالات، وقد أشارت إحدى الدراسات إلى ضعف نسبة اشتراك الشباب المصري في أى حزب من الأحزاب، إذ لم تتعد هذه النسبة ٥٩, ٨٪ من مجموع الشباب.^(٥٠) توجد علاقة متبادلة بين الإعلام والعولمة الثقافية، حيث أن لوسائل الإعلام تأثير مهم على العولمة الثقافية من خلال ما تقدمه من نقل مكثف عابر القوميات للمنتجات الثقافية، هذا بالإضافة إلى إسهامها في تشكيل علاقات تفاعلية وبناءات اجتماعية.^(٥١) ومن خلال وسائل الإعلام التي تهيمن عليها الدول الغربية والشركات المتعددة الجنسية الغربية المنشأ تحت هيمنة للثقافة الغربية، وذلك نتيجة لعجز وسائل الإعلام العربية واستيرادها البرامج والمضامين الغربية، والمحاكاة المستمرة لكل ما فيها سواء كان إيجابياً أو سلبياً بغرض تحقيق الربح بغض النظر عن الأهداف والمبادئ والقيم التي يجب أن تعمل على تحقيقها لتقدم المجتمع ونهضته.

رابعاً: نتائج الدراسة

بتحليل نتائج حالات الدراسة الميدانية بين المجموعتين التجريبية والضابطة في ضوء الإطار النظري نجد أن المجال العام يؤكد قدرة الفرد على التواصل عبر الانترنت دون اعتبار للمكانات الاجتماعية التي يشغلها هؤلاء الأفراد وهذا ما أكدته حالات الدراسة الميدانية من تجانس آراء أفراد العينة رغم بعض التباينات الاقتصادية والاجتماعية إلا أن الجميع يدخل في عملية نقاش وحوار واحد وهذا

ما حدث خلال الثورة وكذلك في عملية الشات والفيس بوك وغيرها وقد جاءت النتائج على النحو الآتي:

١. أثبتت نتائج الدراسة أن استخدام الشباب لوسائل الإعلام الإلكتروني (النت - الموبايل - الفضائيات) منحهم مزيداً من حرية التعبير عن آرائهم وما يشعرون به تجاه الأحداث التي يمر بها المجتمع المصري، وقد أكدت عينة الدراسة، الاستفادة من تلك الوسائل في التعبير عن الرأي بحرية، وجمع المعلومات عن الموضوعات التي يبحثون فيها مما يؤكد وجود أثر إيجابي للإعلام التكنولوجي في هذا الاتجاه من المجموعتين التجريبية والضابطة.

٢. حدثت مجموعة كبيرة من التغيرات البنائية في القرية محل الدراسة على المستويات كافة، وأدت هذه التغيرات في مجملها إلى التقارب الكبير بين الريف والمدينة، واكتساب القرية كثيراً من الخصائص الحضرية، حيث تغير نمط العمل من الاقتصار على الأنشطة الزراعية إلى الاتجاه نحو أعمال غير زراعية مثل النشاط التجاري والحرفي، وتنامي الطابع الاستهلاكي، فقد أقبلت كثير من الأسر على شراء السلع الكمالية، وحدث ضعف في قوة الارتباط بالمكان تمثل في هجرة عدد كبير من الشباب إما للعمل أو الإقامة في أماكن أخرى، وضعفت العلاقة بين الجيرة كإحدى السمات المميزة للقرية في المدة السابقة. وتغير نمط البناء في القرية حيث اختفت المباني الريفية الفسيحة التي كانت موجودة في السابق ليحل محلها نمط البناء الذي يقترب كثيراً من الوحدات السكنية في الحضر. وتغير نمط الأسرة من العائلة (الأسرة الممتدة) إلى الأسرة الزوجية (الأسرة النوواة)، وانخفض حجم الأسرة، خاصة بين الجيل الثاني من الشباب. هذا فضلاً عن حدوث مجموعة من التغيرات في الممارسات الثقافية في القرية بشكل

يقرب إلى حد كبير من الممارسات الثقافية في المدينة. وبذلك يمكن القول بحدوث عملية تحضر للقرية محل الدراسة (ميت بدر خميس) على مختلف المستويات وبخاصة في منظومة القيم نتيجة لعوامل عديدة ومتداخلة، قد يكون أحدها متمثلاً في ثورة الاتصالات والمعلومات بصفة عامة، والاشترك في القنوات الفضائية بصفة خاصة وأن التغير الاجتماعي في المجتمع القروي حادث بشكل واضح، لكن لا يمكن إرجاعه لدخول الفضائيات فحسب ولكن هناك عوامل أخرى متداخلة ومتفاعلة. ومع ذلك فإنه لا يمكن إنكار وجود دور للفضائيات في حدوث هذا التغير. كما أنه لو أُحسن توجيه هذا التغير فإنه سيتحول إلى تغيير مفيد بالإضافة إلى الاتجاه المتزايد للاستهلاك على حساب الإنتاج، وإذا كانت القرية المصرية قد تغيرت والفروق بينها وبين المدينة قد تلاشت أو أوشكت على ذلك، فإننا لا ننكر عليها المشاركة في ثمار العولمة والأثر الفعال للإعلام التكنولوجي على شبابها، ولكن الأهم هنا هو كيف ننمي ما هو نافع من جوانب إيجابية، ونقلص ما هو ضار من جوانب سلبية إن لم يكن نتحاشاه كلية.

٣. أثرت وسائل الإعلام الإلكتروني سلباً على قيم الشباب وبخاصة قيم الأسرة والأمانة، فأصبح الانعزال في عالم افتراضي هو السمة الغالبة على الشباب، وانعدمت قيمة الأمانة في نقل المعلومات، فأصبحت تتداول بدون رقابة خصوصاً بعد غياب دور التعليم في عملية تشكيل وتغيير قيم الشباب وأصبح العامل ذو الأثر الأكبر هو ما يستخدمه الشباب من وسائل إلكترونية متطورة وقديماً كان من عادات الأسرة وطقوسها أن يجتمع أفرادها حول مسلسل اجتماعي أو فيلم هادف يتم بثه في القنوات المحلية، وبعد ذلك يدور نقاش إيجابي حول ما سمعوه أو شاهدوه ولكن بعد ظهور الفضائيات وزيادة عدد

المسلسلات والقنوات اختفت هذه المظاهر وأصبح الشباب يسمع ويشاهد وحده في أكثر من قناة الواقعة نفسها بأكثر من وجهة نظر لدرجة التناقض والاختلاف مما أدي إلى ضيق الشباب بما يراه فينصرف إلى عالم آخر من خلال اليوتيوب والفيس بوك والمدونات وغيرها.

وجاءت بعض القيم التي تبناها الشباب متمثلة في قيم الانعزالية، والفردية، والأنانية، وحب الذات، والجلوس ساعات عديدة أمام الانترنت في تواصل غير هادف ومبني على الخداع في معظمه وعلى أسماء وأشخاص وصور غير حقيقية وقد أشارت حالة بقولها (كله بيضحك ويكذب على كله) وكذلك تبني قيم استهلاك التكنولوجيا الحديثة فالشباب مهووس بكل ما هو جديد فيها، أما المجموعة الضابطة فهي لا تتعامل بأسماء أو أشخاص غير حقيقية لأنها تتعامل مع الأقارب والأصدقاء المعروفين بصورة شخصية.

أما عن قيم الانتماء والولاء للوطن فأكدت الدراسة ضعف هذه القيم نظراً للإطلاع على قيم الغرب المتقدم مادياً فأصبحت الرغبة في السفر إلى الخارج في أولى اهتمامات الشباب وقناعته بأن أى مجتمع آخر أفضل من المجتمع المصري.

أما قيم التعاون والتزاور والمشاركة في الاحتفالات والمناسبات أصبحت اقل بين القرويين حيث الاعتماد طول الوقت على التسلية بالجلوس أمام الكمبيوتر والفضائيات والانترنت، أما المجموعة الضابطة فيؤكد فيها أهمية التزاور والمشاركة في المناسبات والاجتماعات مع الأهل والأصدقاء وبخاصة زيارة المريض.

لعب الانترنت دوراً في التفكير العلمي وصقل الفضول الفكري ونشر الوعي السياسي من خلال توعية الشباب بحقوقه وواجباته وتدعيم قيم المشاركة وتوعية الشباب بما يدور حوله من أحداث داخلية وخارجية فضلاً عن سرعة نقل الأخبار

والأحداث، وقد جعل الانترنت الحياة أسهل بحيث نجد إجابة على أي تساؤل بدءاً من طرق إعداد الطعام، التسوق، دفع الفواتير، والأخبار السياسية المحلية والعالمية وكذلك أخبار المشاهير... الخ، فضلاً عن استخدامه بديلاً لأهل الخبرة من الأجيال الأكبر التي كنا نسألها عما لا نعرفه فالانترنت لا يمل ولا يتعب من تكرار الإجابة على هذه التساؤلات، وفي هذا تساوت المجموعة التجريبية والضابطة.

أهم النتائج

١. أصبح الانترنت أمراً واقعاً لا يمكن الاستغناء عنه فقد جعل الحياة أسهل وأسرع في اختزاله للمكان والزمان في الحصول على المعلومات والتواصل مع الآخرين.
٢. إن الإعلام على تنوعه يشكل مصدراً أساسياً في الحصول على القيم لدي الشباب والتي جاءت سلبية في معظمها نظراً لعدم وجود مرجعية لديهم.
٣. إن الشباب يقارن نفسه بغيره على المستوى العالمي؛ لذا تتلاشي الأعراف والتقاليد والثقافات المحلية لصالح المجتمع الغربي مما يعمق شعوره بالاعتزاز وعدم الانتماء.
٤. إن انشغال رب الأسرة وتخلي مؤسسات التنشئة الاجتماعية كالمدرسة وغيرها عن دورها جعل الشباب المصري فريسة سهلة لما يبثه الغرب من إعلاء للقيم المادية والفردية وإشباع الغرائز.

١. باسم الطوبسي، الفكرة القومية في الخطاب الصحفي والمجال العام الجديد: دراسة تحليلية في الصحافة الأردنية، المجلة العربية للعلوم السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد ٣٥، صيف ٢٠١٢، ص ٩٢ - ٩٣.

٢. محمد كمال محمد، المجال العام في صعيد مصر: فقر المواطنة أم مواطنة الفقر، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد ٣٩٢، أكتوبر ٢٠١١ ص ١٠٣-١٠٤.
٣. ستيفن كولمان و كارين روس، ترجمة صباح حسن عبد القادر و عادل يوسف أبو غنيمة، الإعلام والجمهور، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠١٢، ص ٥٣-٥٤.
٤. خالد كاظم أبو دوح، مفهوم المجال العام الأبعاد النظرية والتطبيقات، مجلة إضافات، العدد الخامس عشر، صيف ٢٠١١، ص ١٣٩-١٤١.
٥. مصطفى محسن، التربية ومهام التنمية والتحديث في عالم متغير: تحديات ورهانات في زمن العولمة، مجلة الكلمة، العدد ٣٩، السنة العاشرة، ربيع ٢٠٠٣.
٦. http://WWW.Kalema.net/articles/39_6.htm
٧. Prince, Monroe E. Sovereignty: The Global Information Revolution on its Challenge to State Power. The MIT Press, Cambridge. 2002. p235
٨. مأمون الجنان، دور الإعلام في ترسيخ القيم الاجتماعية، مجلة المعرفة، وزارة الثقافة، سوريا، العدد ٥٢٧، آب ٢٠٠٧، ص ٢٨٥.
٩. أحمد مجدي حجازي وآخرون، نحو منظومة القيم الإيجابية الداعمة لرؤية مصر، مركز المعلومات ودعم اتخاذ القرار، مجلس الوزراء، فبراير ٢٠٠٨، ص ٤.
١٠. عبد الرحمن محمد الشعوان، القيم وطرق تدريسها في الدراسات الاجتماعية، مجلة جامعة الملك سعود، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية، ١٩٩٧، ص ١٦٠-١٦١.
١١. عبد الرحيم الرفاعي بكر: القيم الأخلاقية لدى طلبة وطالبات جامعة طنطا رسالة دكتوراه، كلية التربية، جامعة طنطا، ١٩٨٥ م.
١٢. محمد إبراهيم كاظم: «تطورات في قيم طلاب التعليم العالی في عشر سنوات، دراسة تتبعية»، صحيفة التربية، العدد الأول، نوفمبر ١٩٧١ م.
١٣. ملك حلمي عبد الستار: القيم المعاصرة بين الشباب من طلاب الجامعات وعلاقتها بالتنمية دراسة ميدانية لطلاب جامعة حلوان، رسالة دكتوراه، كلية الخدمة الاجتماعية، جامعة حلوان ١٩٨١ م.
١٤. يوسف سيد محمود: دور الجامعة في تنمية القيم المرتبطة بالعلم لدى طلابها - دراسة ميدانية، رسالة دكتوراه، معهد الدراسات والبحوث التربوية، جامعة القاهرة ١٩٨٨.
١٥. محمد وليد البطش، موسى جبريل: التغيرات التي تحدث في القيم الغائية والوسيلية بحسب المراحل النهائية لدى الأفراد في الأردن، مجلة أبحاث اليرموك، مجلد ٧، عدد ٢، الأردن ١٩٩٢.
١٦. عمرو عبد الكريم سعداوى: «العولمة وصراع القيم في مصر» ورقة بحثية مقدمة إلى مؤتمر

- مصر في عيون شبابها، مركز دراسات وبحوث الدول النامية، جامعة القاهرة ١٩ إبريل ٢٠٠٠، ص ١٨.
١٧. أحلام رجب عبد الفتاح: «دراسة التطور القيمي لطلاب كلية التربية النوعية - دراسة طولية»، مجلة التربية المعاصرة، السنة ١١، ع ٣٠، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٤ م.
١٨. 12-Abromson. Paul & Inglehart. Ronald: Value Change in global Persepctive. Anno Arbor: The Univirisy of Michigan Press – U. S. A. 1995
١٩. المجالس القومية المتخصصة، تقرير المجلس القومي للخدمات والتنمية الاجتماعية، الدورة الثالثة والعشرون، ٢٠٠٢-٢٠٠٣، ص ٣٤٠.
٢٠. محمود عودة، بعض ملامح التحولات الاجتماعية في العقدين الأخيرين، بحوث في الأنثروبولوجيا العربية، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة ٢٠٠٢، ص ٦٠٠.
٢١. ضياء زاهر: القيم في العملية التربوية، سلسلة معالم تربوية، مركز الكتاب للنشر، القاهرة ١٩٩٦، ص ٧-٨.
٢٢. سعد الدين إبراهيم وآخرون، المجتمع والدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٨، ص ٤٢٣ - ٤٢٥.
٢٣. إسماعيل إبراهيم، الشباب بين التطرف والانحراف، الدار العربية للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨، ص ٩٨.
٢٤. المرجع السابق، ص ٩٩.
٢٥. زكى نجيب محمود: ثقافتنا في مواجهة العصر، ط ٣، دار الشروق: القاهرة ١٩٨٢، ص ١٦٠.
٢٦. أحمد أبو الفتوح شبل: «الانفتاح الحضارى، مبرراته، شروطه، متطلباته التربوية»، مجلة كلية تربية المنصورة ع ٣٤، مايو ١٩٩٧، ص ٢٦٨.
٢٧. شريف دولار: تنافسية مصر في إطار النظام التكنولوجى الجديد: محمد السيد سعيد (تحرير): الثورة التكنولوجية - خيارات مصر للقرن ٢١، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة ١٩٩٦، ص ٧٣.
٢٨. أندرو فلاناجين ومiriam ميتزجر، ترجمة مصطفى محمود وهبه متولي، الإعلام الرقمي والشباب، الطبعة الأولى، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٩، ص ١٣ - ١٤.
٢٩. أحمد مجدي حجازي وأمل حسن أحمد، الثقافة الإلكترونية في ظل مجتمع المعرفة (تحليل سوسولوجي حول استخدام الشباب لشبكة الإنترنت والمدونات) المجلة العربية لعلم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة القاهرة، العدد الثامن، يولييه ٢٠١١، ص ٥١.

٣٠. طارق محمود عباس، مستقبل المكتبات المدرسية والعامية في ظل العولمة الإلكترونية، المركز الأصيل للنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٠٣، ص ١٠١.
٣١. محمود الرشيدى، الإنترنت & face book (ثورة ٢٥ يناير نموذجاً) الطبعة الأولى، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة ٢٠١٢، ص ٢٦ - ٢٧.
٣٢. محمد سيد ريان، الفيس بوك والثورة المصرية، دار الجمهورية للصحافة، القاهرة، يناير ٢٠١٣، ص ٣٨.
٣٣. ولتر ريستون، أقول السيادة «كيف تحول ثورة المعلومات عالمنا» ترجمة: سمير عزت نصار، جورج خورى، دار النسر للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٩٤، ص ٧٧.
٣٤. عزة محمد أبو المهدي، دور البرامج الحوارية (التوك شو) الفضائية المصرية في أحداث وتطور وثورة ٢٥، مجلة قطاع الدراسات الإنسانية، جامعة الأزهر، العدد الثامن، يونيو ٢٠١١، ص ٣٠-٣١.
٣٥. John Clare. John Clare's Guide to Media Handling. Gouger publishing .company, England, 2001. p 33
٣٦. عادل عبد الغفار، الإعلام والمشاركة السياسية للمرأة «رؤية تحليلية واستشرافية» الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٩، ص ٢٩٥.
٣٧. على عبد الرحمن، فنون ومهارات العمل في الإذاعة والتلفزيون، سلسلة فنون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠١٠، ص ١٨٩-١٩٠.
٣٨. سهر جاد، سامية أحمد علي، البرامج الثقافية في الراديو والتلفزيون، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٣، ص ٢٣٥.
٣٩. بكر محمد إبراهيم، تعرض أفراد المجتمع السعودي لشريط النص الإخباري في القنوات الفضائية التلفزيونية العربية دراسة مسحية على عينة من سكان مدينة الرياض، مجلة جامعة الملك سعود، مجلد (٢١)، الآداب (١)، الرياض يناير ٢٠٠٩، ص ١٠٦.
٤٠. شامل رضوان، الإعلام وسيكولوجية الخطاب السياسي، مجلة النبأ، العدد ٥٩. <http://www.Anabaa.org/nba59/eilam.htm>
٤١. مها الكردي، رؤى طلبة الجامعة للزواج العرفي السري معرفة وآثاراً (دراسة استطلاعية)، المؤتمر السنوي الثامن قضايا الشباب في مطلع القرن الحادي والعشرين ٢٣-٢٥ مايو ٢٠٠٦، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المجلد (١)، القاهرة ٢٠٠٦، ص ١٦١-١٦٢.
٤٢. باقر النجار، الفضاء السيبريني وتحولات القيم: مقارنة عربية، مجلة المستقبل العربي، العدد ٣٨٢، السنة الثالثة والثلاثون، ديسمبر ٢٠١٠، ص ٦٠-٦١.

٤٣. Jon c. Merrill & Edward Jay Friedlander, Modern Mass Media, 2nd edition, Harper Collins College Publishers, 1994, p.57.
٤٤. فاطمة القليني ومحمد شومان، الاتصال الجماهيري اتجاهات نظرية ومنهجية، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٠٤، ص ٧٧-٧٦.
٤٥. محمد أحمد بيومي، القيم وموجهات السلوك الاجتماعي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٦، ص ٩٥.
٤٦. كمال التابعي وليلى البهنساوي، علم اجتماع المعرفة، الدار الدولية للإستشارات الثقافية، القاهرة ٢٠٠٧، ص ١٨٤.
٤٧. مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية: التقرير العربى الاستراتيجى ١٩٩٩، مركز الأهرام، القاهرة ٢٠٠٠، ص ١٦٤-١٦٥.
٤٨. محمد على حوات: العرب والعملة، شجون الحاضر وغموض المستقبل، مكتبة مدبولي، القاهرة ٢٠٠٢، ص ١٧٦.
٤٩. مؤمن الشافعي: التحولات الاقتصادية وانعكاساتها الاجتماعية على أزمة الشباب في مصر، محمود الكردي (تحرير) الشباب ومستقبل مصر مركز البحوث والدراسات الاجتماعية بكلية آداب القاهرة، مشروع توثيق الإنتاج العربى في علم الاجتماع، القاهرة ٢٠٠١، ص ٤٨.
٥٠. Maximo, T. Kalaw, and Anwar Fazal.: "The Population Challenge" in: caring for the Future – Making The Next Decades Provide a life Worth living. Report of the independent Communication on Population and quality of live. New York, Oxford University Press, 1986, P.11.
٥١. المجلس الأعلى للشباب والرياضة: اهتمامات النشء والشباب المصرى ومعوقات إشباعها، الإدارة المركزية للبحوث الشبابية والرياضية، الإدارة العامة للبحوث الشبابية، القاهرة ١٩٩٤، ص ٧٢.
٥٢. محمد طلال، الثقافة الموجهة للأطفال والشباب في القنوات الفضائية العربية، في: القنوات الفضائية العربية في خدمة الثقافة العربية الإسلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس ١٩٩٨، ص ١١٧.

الأجنبيُّ في النَّحو العربيِّ

Alien in the Arabic Syntax

أ.م.د. أمين عبيد جيحان

جامعة بابل

كلية التربية للعلوم الإنسانية

قسم اللغة العربية

Asst. Prof. Dr. Ameen U. Geihan

Department of Arabic

College of Education for Humanist Sciences

University of Babylon

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin passed research

ملخص البحث

حاولت أن أتناول موضوع الأجنبي في النحو العربي بالبحث والدراسة والوصف والتحليل، فتبعت هذا المصطلح بدءاً من كتب العربية الأولى من أجل رصد الأصول الأولى لنشوئه ثم تدرجت معه تاريخياً حتى المتأخرين، ورجعت إلى كتب المحدثين لإظهار صورة واضحة لهذا الموضوع في النحو العربي؛ إذ لم يكن للأجنبيِّ حدٌّ أو تعريف في كتب النحويين الأوائل وأخذ المتأخرون يضعون له حدّاً، فبيّن البحث أن الأجنبيّ هو الجزء المستقل بنفسه عن الكلام الذي ورد فيه، وهو دال على معنى غير أنه فقد علاقة لفظية أو معنوية تربطه بذلك الكلام، وهو يقابل السببي الذي ارتبط بالكلام الذي ورد فيه برابط لفظي كالضمير.

والأجنبيّ يكون مفرداً، ويكون جملة، فمن وجوه الأجنبيّ المفرد المعطوف بالحرف، فهو أجنبيّ عن المعطوف عليه؛ لأنّ لا صلة بينهما، فهما متغايران لا يجمعهما إلا العطف بالحرف بخلاف سائر التوابع التي تكون موضحة لمتبوعها بالكلية أو بالعضية. وكذلك بدل الغلط فهو يعدّ أجنبياً؛ لأنه لا صلة بينه وبين المبدل منه، فهو نقيضه سواء كان مجيء هذا البديل قصداً لغرض بلاغي أو كان خطأً أو نسياناً صريحاً. فهو لا يوضح متبوعه بل يلغيه ليحلّ محله. والفصل بالأجنبيّ أظهر موارد الأجنبيّ، والمنع أظهر أحكام الفصل بالأجنبيّ، فمُنِع الفصل بالأجنبيّ بين المضاف والمضاف إليه، وبين النواسخ وما عملت فيه، وبين المصدر ومعموله، وفي أغلب الأحوال مُنِع كل فصل بين العامل والمعمول.

ABSTRACT

Here I endeavour to tackle the locus of the alien in the Arabic syntax through searching , studying , describing and explicating, so I trace such a term from the first Arabic books to observe the original decadence of its derivation to the late ones; I have recourse to the modernists to gain a transparent view for such an issue, if not well defined in the books of the first grammarians; the late ones were delimiting it; the study manifests that the alien is an independent part in the context and refers to a meaning but it loses an utterance or spirit nexus relevant to the speech, it comes closer to the causative relevant to the context through an utterance nexus as a pronoun.

The alien could be singular and a sentence; one of the shades of the singular alien assimilated with the letter; it is an alien from the assimilated one since there is no nexus between them; they are changing; nothing could combine them but the letter assimilation is different from the assimilated ones that manifest the followed one by whole or by part. Besides, Al-Ghalt [the mistaken] substitute is considered as alien since there is no nexus with the substituted one; it is its difference whether or not this substitution appears for rhetoric or by mistake or by oblivion; it does manifest its followed one but it obliterates it to have its place.

Separating the alien reveals the shades of the alien, the prevention exposes the rules of the alien separation; the alien separation prevents the added and the added to, the duplicated ones and what it does with, the gerund and its model; all in all, it prevents all separation between the maker and the made one.

الفصل الاول

مقدمة

طالما استوقفني مصطلح الأجنبيّ وأنا أقرأ في كتب النحو وأطالع أبوابه وموضوعاته، فكان هذا المصطلح موجوداً في كثير من أبواب النحو لكن تفرقه في موضوعات النحو جعله لا يتنظم بخيط رابط يجعله واضح المعالم، ولم أجد من الباحثين من تصدى لهذا الموضوع بالدراسة والتحليل، فحاولت أن أتناول هذا الموضوع بالبحث والدراسة والوصف والتحليل، فتبعت هذا المصطلح بدءاً من كتب العربية الأولى من أجل رصد الأصول الأولى لنشوئه ثم تدرجت معه تاريخياً حتى المتأخرين، ورجعت إلى كتب المحدثين لإظهار صورة واضحة لهذا الموضوع في النحو العربي. وأسأل الله السداد والتوفيق.

تمهيد

الأجنبيّ لغةً واصطلاحاً: الأجنبيّ لغة، قال الأزهري: «رجل أجنبيّ، وهو البعيد منك في القرابة، وأجنبيّ مثله»^(١)، فالأجنبيّ هو البعيد منك في القرابة، وهو الغريب، عنك، قال الزبيدي: «الأجنبيّ والأجنب هو الذي لا يتقاد وهو أيضاً الغريب»^(٢)، ولم أجد المعجمات الاخرى تخرج عن هذا المعنى، فالأجنبيّ هو البعيد القرابة من جنسه، وهو الغريب عما يُنسب إليه^(٣)، ولعلّ الأقرب إلى معنى الأجنبيّ عامة هو قول الزّمخشري: «هو أجنبيّ من هذا الأمر أي لا تعلق له به»^(٤)،

فنفي التعلق مدار فهم ما يوصف بالأجنبي. أمّا الأجنبي في الاصطلاح فلم أجد ما يبيّن مفهوم الأجنبي في النحو العربي إلا ما ذكره ابن الحاجب بقوله: «الأجنبي هو الجزء المستقل بنفسه غير الجمل المعترضة كالمبتدأ والخبر والفاعل والفعل، وغير الأجنبي هو ما كان له تعلق بذلك الجزء، فإذا قلت: ضربي في الدار زيداً حسنٌ، لم تفصل بين المصدر ومعموله بأجنبي وإنما فصلت بينه وبينه بمتعلق به داخل في حيزه، بخلاف قولك ضربي حسنٌ زيداً، فإنّك فصلت بينهما بالخبر المستقل الذي لا يصلح أن يكون تنمّة لما قبله في الجزئية»^(٥)، فالأجنبي جزء مستقل عن تركيب أدخل فيه ولا يمكن أن يكون تنمّة لما قبله فصار غريباً عن ذلك التركيب وفاضلاً بين أجزائه، كما مثل ابن الحاجب (ضربي حسنٌ زيداً)، فعَدَّ (حسنٌ) أجنبيّاً؛ لأنّه لا يعدُّ تنمّة للمصدر (ضربي)؛ لأنّه فصل بينه وبين معمله (زيداً)، فصار (حسنٌ) أجنبيّاً فصل بين العامل والمعمول، وهذا الأجنبي غير متعلق بالسابق بل مستقل عنه بخلاف مثاله (ضربي في الدار زيداً حسنٌ)، فلم يعدَّ (في الدار) أجنبيّاً مع أنّه فصل بين المصدر ومعموله؛ وذلك لأنّه متعلق بالعامل (ضربي)، فيكون تنمّة له وجزءاً منه وليس مستقلاً عنه.

ووجدت علماء آخرين يعرفون الأجنبي تعريفاً تطبيقياً محدوداً أي بحسب محل وروده في استعمالٍ معيّن، ولا يعرفونه تعريفاً مانعاً جامعاً يسري على سائر مصاديق وقوعه في الكلام. فابن مالك - وهو يتحدث عن الموصول وصلته - عرّف الأجنبي من الصلة فقال: «الموصول كصدر الكلمة، والصلة كعجزها فحقها أن يتصلا، ولا تتقدم الصلة ولا شيء يتعلق بها، ولا تفصل هي ولا شيء منها بأجنبي، وأعني به ما لا يتعلق بها، ولا يغني تعلقه بالموصول»^(٦)، فبيّن هنا أنّ الأجنبي من الصلة هو ما لا يتعلق بها بضميرٍ أو غيره، ولا يغني تعلقه بالموصول في حال فصله بين الموصول وصلته، وتعريف مثل هذا رهين مسألته، ولا يغني في معرفة الأجنبي في

النحو عمومًا. وعرّف الجرجاني الأجنبيّ من المصدر، بقوله: «ولا يجوز أن يفصل بين بعض الصلة وبعض بما هو أجنبيّ من المصدر، والأجنبيّ: ما لم يعمل فيه، فلا تقول: أعجبني، ضرب زيد اعجابًا شديدًا عمرًا، لأجل أن اعجابًا منصوب بأعجبني، ولا حظّ للمصدر فيه»^(٧)، فالجرجاني عرّف الأجنبيّ من المصدر فقط فلم يجعل التعريف مشتملاً على غيره من أبواب النحو، ولم يعطِ للأجنبيّ تعريفًا عامًا يوضح مفهومه في عموم مباحث النحو.

ولم أجد عند المتأخرين -في حدود ما اطلعت عليه- من يحدّ الأجنبيّ حدًا عامًا يخرج به عن حدود موضوع معيّن، فالأستاذ عبّاس حسن -مثلاً- في حديثه عن شروط جملة صلة الموصول قال: «أن تقع بعد صلة الموصول مباشرة، فلا يفصل بينهما فاصل أجنبيّ، أي ليس من جملة الصلة نفسها»^(٨).

وخلت كتب المصطلحات قديماً وحديثاً من مصطلح الأجنبيّ من مثل كتاب التعريفات، والكلّيات، وشرح الحدود النحوية، والمصطلح النحوي نشأته وتطوره، وتطور المصطلح النحوي البصري من سيبويه حتى الزمخشري^(٩). وسأحاول أن أتبع مصطلح الأجنبيّ في مضانّ مختلفة، رصدًا لما يرد فيه من موضوعات، وكشفًا عن عناية علماء العربية ببيان أحكامه.

الأجنبيّ في كتب العربية الأولى

لم يكن الأجنبيّ غائبًا عن كتب النحويين الأوائل، وإنّما ذكرت في التمهيد مفهوم الأجنبي عند متأخري النحويين والمحدثين؛ لأنّي أردت أن أرصده مصطلحًا وضحت معاملة. ذكر سيبويه مصطلح (الأجنبيّ) مرة واحدة في حديثه عن (ما) العاملة عمل (ليس)، فقال: «لو قلت: ما زيدٌ منطلقًا زيدٌ لم يكن حدّ الكلام، وكان

ههنا ضعيفاً، ولم يكن كقولك: ما زيدٌ منطلقاً هو؛ لأنك استغنيت عن إظهاره، وإنما ينبغي لك أن تضمره، ألا ترى أنك لو قلت ما زيدٌ منطلقاً أبو زيدٍ لم يكن كقولك ما زيدٌ منطلقاً أبوه، لأنك قد استغنيت عن الإظهار، فلما كان هذا كذلك أجري مجرى الأجنبي واستؤنف على حاله حيث كان هذا ضعيفاً فيه»^(١٠).

وازن سيبويه في هذا النص بين جملتين، الأولى: (ما زيدٌ منطلقاً زيدٌ) والأخرى: (ما زيدٌ منطلقاً هو) فضَعَّف الأولى قياساً على الثانية بلحاظ أن الأولى خالفت سنن العرب في الاختصار فهم يتركون إظهار الاسم عند إعادته ويستغنون عنه بضمير يعود عليه، علل ذلك السيرافي بقوله: «اعلم أن الاسم الظاهر متى احتيج إلى تكرار ذكره في جملة واحدة، كان الاختيار أن يذكر ضميره؛ لأن ذلك أخف، وأنفى لشبهه واللبس»^(١١). فالعرب تأتي بالضمير اختصاراً بدلاً من إعادة الاسم الظاهر، وإنها وجدت الضمائر في العربية لهذا الغرض، قال ابن كمال باشا: «الغرض من وضع الضمائر الاختصار، والمتصل أخصر من المنفصل»^(١٢)، فلذلك حينما يخالف هذا الأصل ويعاد الاسم الظاهر في موضع كان ينبغي أن يحل فيه ضمير يعود عليه يحدث لبس وشبهة، ولعل هذا اللبس الذي يحدث في الكلام هو ما جعل سيبويه ينزل الاسم المكرر بلفظه منزلة الأجنبي، كما تبين في الحديث عن الجملتين الأوليتين، وكذلك في جملتي (ما زيدٌ منطلقاً أبو زيد) و(ما زيدٌ منطلقاً أبوه)، فعَدَّ (أبو زيد) بمنزلة الأجنبي؛ لأنه أعيد بلفظه ولم يستبدل به الضمير، بخلاف الاستعمال الصحيح (أبوه)، فلم يعدّه أجنبيّاً؛ لأنه ارتبط بسابقه بضميره.

ويبدو أن سيبويه أطلق مصطلح الأجنبي بلحاظ ثنائية الاتصال بالسابق وعدمه، فيما اتصل بضمير يربطه بسابقه كان سببياً، وما لم يتصل بسابقه كان أجنبيّاً. والذي يؤكد انتباه سيبويه لثنائية الأجنبي والسببي أنه ذكر قبل هذه المسألة كلاماً

يوضح هذه الثنائية فقال: «لو قلت: ما زيدٌ عاقلاً أبوه نصبت وكان كلاماً. وتقول: ما زيدٌ ذاهباً ولا عاقلاً عمرو، لأنك لو قلت ما زيدٌ عاقلاً عمرو لم يكن كلاماً، لأنه ليس من سببه. ولو جعلته من سببه لكان فيه له إضمار كالهاء في الأب ونحوها»^(١٣)، ويتّضح من نصّ سيبويه هذا أنّ السببي هو ما اتصل بضمير يربطه بما سبقه كما في (ما زيدٌ عاقلاً أبوه)، بخلاف الأجنبيّ الذي خلا من ذلك الرابط الذي تحدثنا عنه في صدر هذه المسألة عند سيبويه، ولذلك نجد من وحي هذا الفهم أنّ بعض النحويين المتأخرين قد عرّف أنّ السببي هو ما ليس أجنبيّاً، والأجنبيّ ما ليس سببيّاً^(١٤)، لذلك يغلب ذكر الأجنبيّ مع السببي، قال ابن عقيل: «لما كانت الصفة المشبهة فرعاً في العمل عن اسم الفاعل قصرت عنه فلم يجوز تقديم معمولها عليها كما جاز في اسم الفاعل فلا تقول: (زيدٌ الوجه حسنٌ) كما تقول: (زيدٌ عمرًا ضاربٌ) ولم تعمل إلا في سببي نحو: (زيدٌ حسنٌ وجهه) ولا تعمل في أجنبيّ؛ فلا تقول: (زيدٌ حسنٌ عمرًا) واسم الفاعل يعمل في السببي، والأجنبيّ نحو: (زيدٌ ضاربٌ غلامه وضاربٌ عمرًا)»^(١٥).

وتتجلى ممّا تقدّم ثنائية السببي والأجنبيّ، فالسببي هو المرتبط بما قبله بضمير، والأجنبيّ هو ما فقد ذلك الارتباط فهو مستقل عنه تمامًا، يتّضح كذلك أنّ القول بالأجنبيّ من نتائج نظرية العامل، فالعمل النحوي هو الذي يحدد الأجنبيّ ويميزه من سواه، فما كان من معمولات العامل فهو سببي، وما لم يكن كذلك فهو أجنبيّ. ولم يخرج المبرد كثيرًا عن مفهوم سيبويه للأجنبيّ، فعند حديثه عن مسألة الإخبار بـ (بالذي)، قال: «ولو قال: أخبر عن (منطلق) لقلت: الذي كان زيدٌ أبوه هو منطلقٌ، فكانت الهاء في أبيه لزيد، وهو الذي به يصح الكلام، واعتبر هذا بوحدة: وهو أن تضع في موضع الضمير أجنبيّاً، فإن صلح جاز الإخبار عنه، وإن امتنع لم يجوز؛ ألا ترى أنّك لو قلت: كان زيدٌ حسنًا عمرو، وكذلك كان زيدٌ عمرو منطلقٌ، لم يجوز»^(١٦)،

فالمبرد ميّز في هذا النص بين الجزء المتصل بالكلام الذي قبله وبين ما فقد هذه الصلة، فكلمة (أبوه) في مثاله الأول ارتبطت بالكلام الذي قبلها بالضمير (هاء) التي تعود على زيد، فعَدَّ هذا شرطاً لصحة الكلام؛ لكونه مرتبطاً برابط هو الضمير، أما كلمة (عمرو) في المثالين الآخرين فعَدَّه أجنبيّاً؛ لأنَّ لا صلة له بها قبله، كما في (كان زيدُ عمرو منطلقاً) فكلمة (عمرو) فقدت الصلة بها قبلها فهي أجنبيّة منه، وذكر المبرد أمثلة نظيرة لما تقدم من المسألة ثم ختم الكلام عن الأجنبيِّ بمفهومه السابق فقال: «فكل ما كان من هذا فاعتبره بالأجنبيِّ، كما وصفت لك»^(١٧). وأعاد المبرد في مسألة مشابهة لهذه المسألة فقال: «واعتبر هذا بالأجنبيِّ، كما وصفت لك»^(١٨)، وقصد في كل ذلك أن الأجنبيِّ هو اللفظ المستقل الذي فقد العلاقة بها قبله.

وسأذكر كل مواضع ذكر الأجنبيِّ فيها عند المبرد لنصل إلى مفهومه عند أوائل النحويين، وقد ذكر المبرد الأجنبيِّ في موضع آخر عند حديثه عن (ما) الحجازية العاملة عمل (ليس)، فقال: «وتقول - إن شئت - ما زيدٌ قائماً، ولا خارجُ أبوه، جعلت أباه بمنزلة الأجنبيِّ، فصار (خارج) خبراً مقدماً، كأنك قلت: ما زيدٌ منطلقاً ولا أبوه خارجٌ»^(١٩)، ولا يبعد فهم المبرد للأجنبيِّ عن الأمثلة السابقة فقصد بجعل (أبوه) أجنبيّاً، أنه بمنزلة الخالي من الضمير الرابط وإن كان فيه هذا الضمير، وللمبرد نص آخر يوضح النص السابق، وتبدو فيه صورة الأجنبيِّ أوضح وأبين، يقول فيه: «وتقول ما زيدٌ منطلقاً ولا قائماً أبوه... وأما الرفع فعلى أنك جعلته خبراً للأب ثم قدمته على ذلك فكأنك قلت: ما زيدٌ أبوه قائم، فكان بمنزلة الأجنبيِّ في الانقطاع من الأول ومبايناً للأجنبيِّ في وقوعه خبر الأول»^(٢٠)، فأوضح المبرد بقوله: (بمنزلة الأجنبيِّ من الانقطاع) أن الأجنبيِّ هو الجزء المستقل المنقطع عمّا قبله من كلام، وأوضح الأجنبيِّ بما بينه في قوله: (مبايناً للأجنبيِّ في وقوعه خبر الأول)، فاتَّضح أن ما اتصل بما قبله كأن يكون خبراً فهو ليس بأجنبيِّ، ثم أخذ المبرد يفسر كيف

يكون (قائم أبوه)، بمنزلة الأجنبيّ فقال: «أما قولنا: بمنزلة الأجنبيّ فإنك إذا قلت: ما زيدٌ منطلقاً، ولا قائم أبوه، فهو كقولك: ولا قائمٌ عمرو لأنك عطفت جملة على جملة فاستوى ما له سبب وما لا سبب له»^(٢١).

ويدور الحديث في النصوص المتقدمة عن (قائم) في جملة (ولا قائم أبوه)، فعند رفع (قائم) جعل (أبوه) بمنزلة الأجنبيّ لانقطاعه عما قبله؛ لأنّه في حال عدم نصبه يفقد الصلة بالعطف على (منطلقاً) وهو في حالة النصب يتّصل بما قبله بعطفه مفرداً على مفرد، أما في حال رفع (قائم) فإنّه يفقد علاقته بما قبله؛ لأنّه صار ركناً في إسناد جديد هو الجملة الاسمية (قائم أبوه)، وقدّر المبرد (قائم) خبراً لأنّه نكرة و (أبوه) المبتدأ؛ لأنّه معرفة، ولكون (قائم أبوه) جملة صار العطف عطف جملة على جملة، وبهذا صار هناك جملتان منفصلتان، وإن وُجد ضمير رابط في (أبوه) بين الجملتين، وقد عبّر عنه المبرد بقوله: (فاستوى ما له سبب وما لا سبب له) وقصد أن الجملتين المعطوف إحداهما على الأخرى منفصلتان عن بعضهما سواء أربط بينهما ضمير أم لم يربط؛ لأنّ الجزء من الجملة الثانية يكون أجنبيّاً من الجملة الأخرى وإن كان فيه ضمير يعود على الجملة الأولى.

وذكر المبرد مصطلح الأجنبيّ مرتين في نص آخر أعاد فيه توضيح ما في النص السابق الذي تحدث فيه عمّا باين الأجنبيّ؛ لأنّه وقع خبراً للأول في جملة (ما زيدٌ منطلقاً ولا قائم أبوه)، وذكر الأجنبيّ بمعناه الذي وضحه في النصوص المذكورة آنفاً^(٢٢)، ويتّضح ممّا تقدّم أنّ الأجنبيّ عند المبرد هو الجزء المستقل عمّا قبله المنقطع عنه. وإذا ما نظرنا في كتاب الأصول لابن السراج وجدناه يذكر الأجنبيّ في مجموعة من المسائل المتقاربة في الغرض والمعنى سأستعرضها لمعرفة دلالة الأجنبيّ فيها، قال ابن السراج: «وتقول: ياذا الجارية الواطئها هو، جعلت (هو) منفصلاً كالأجنبيّ،

لا يجوز حذفه^(٢٣)، فقصده بجعل (هو) كالأجنبي، أي كالاسم الظاهر غير المرتبط بضمير بما قبله أي مثل: يا ذا الجارية الواطئها زيد، فهنا لا يمكن حذف (زيد)؛ لأنه أجنبي مما قبله؛ لأنه إذا حذف اختل المعنى ونقص، وقد كان سببويه منع من حذف الضمير في مثل هذا الاستعمال - وإن لم يذكر مصطلح الأجنبي - فقال: «وإن قلت: يا ذا الجارية الواطئها، وأنت تريد الواطئها هو، لم يُجز»^(٢٤)، فحذف الضمير يخل بالمعنى؛ لأنه مثل حذف الأجنبي في نقصان المعنى لذلك لا يجوز الحذف، ويتضح أنّ الأجنبي عند ابن السراج هو الجزء المستقل عما قبله الذي لا يمكن حذفه، وإذا حذف لا يبقى في الكلام ما يدل عليه فيختل المعنى.

وذكر ابن السراج جملة من المسائل دار الحديث فيها على ضمير حل محل الأجنبي أي محل الاسم الظاهر المستقل عما قبله فقال: «وحق الفاعل أن يكون غير المفعول إلا في الظن وأخواته، فإذا أردت هذا المعنى قلت: (ضرب زيداً نفسه) و (ضرب زيد نفسه) وقالوا فإن لم تحج بالنفس فلا بُد من إظهار المكني ليقوم مقام ما هو منفصل من الفعل؛ لأنّ الضمير المنفصل بمنزلة الأجنبي، فتقول: (ضرب زيداً هو) و (ضرب زيداً إياه) واحتجوا بقوله عز وجل ﴿وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزِدَّ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا وَلَا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْبَشَرِ﴾ [المدرثر ٣١]، كأنه في التقدير:

(وما يعلم جنود ربك إلا ربك)^(٢٥)، فوقع الضمير موقع الاسم الظاهر المنفصل عن الفعل والأجنبي منه، وقال في مسألة أخرى: «وتقول: (غلام هند ضربها)، فترد الضمير إليها... فلما كانت في ذكرك ردت إليها، وحلت محل الأجنبي»^(٢٦)، فالضمير (الهاء) في (ضربها) بمنزلة الأجنبي المنفصل عن الفعل وكأنه قال: (غلام

هندٍ ضرب هنداً). وفي جوابه لسؤال مفترض عن علة جواز القول: (غلام هندٍ ضاربتة هي) قال: «إنما جاز هنا لأن الغلام مبتدأ و (ضاربتة) على هذا التقدير مبتدأ والفاعل يسد مسد الخبر، فهو منفصل بمنزلة الأجنبي، ألا ترى أنك لو وضعت مكان (هي) جاريتك أو غيرها استقام، والفاعل المتصل لا يحل محله غيره»^(٢٧)، فابن السراج جعل الضمير (هي) بمنزلة الأجنبي؛ لأنه حل محل الأجنبي وعوض عنه، لذلك لو حل اللفظ الأجنبي محل هذا الضمير لصحَّ الكلام كما مثل لذلك، وقال كذلك «(هي) منفصل بمنزلة الأجنبي»^(٢٨)، ففي جميع ما تقدّم من أمثلة تحدث ابن السراج عن ضمير نُزِل منزلة الاسم الظاهر الأجنبي.

وكما تحدّث ابن السراج في المواضع السابقة عن الضمير الذي نزل منزلة الأجنبي فحل محله، تحدث أيضاً عن ضمير الأجنبي فقال: «ومن قال (الذي ضربت عبد الله) لم يقل (الذي كان ضربت عبد الله) وفي (كان) ذكر الذي؛ لأنّ الضمير الراجع إلى الذي في (كان)، فليس لك ان تحذفه من (ضربت)؛ لأنّ الهاء إذا جاءت بعد ضمير يرجع إلى (الذي) لم تحذف وكانت بمنزلة ضمير الأجنبي»^(٢٩)، فابن السراج هنا يوازن بين جملتين، يصح حذف الضمير في الأولى ولا يصح حذفه في الثانية، ففي الجملة الأولى (الذي ضربت عبد الله) واضحة الدلالة على أنّ فيها ضميراً محذوفاً يعود على (الذي)، فاقضاء الضمير في صلة الموصول يجعله واضحاً وإن كان محذوفاً؛ لأنّه «لا بدّ في الصلة من ضمير يعود على الموصول»^(٣٠). أمّا الجملة الثانية (الذي كان ضربت عبد الله)، فلم يميزها ابن السراج؛ لأنّ هناك حذفاً للضمير في (كان) وحذفاً في (ضربت) وهذا يحدث لبساً في المعنى يوجب وجود هذا الضمير فيقال: (ضربته)، حتى يرتبط الفعل (ضربت) بما قبله، ويجعل الضمير المحذوف من (كان) واضحاً أي أنّه الضمير نفسه الموجود في (ضربته) فتتصل عناصر الكلام، وتكون الهاء في (ضربته) بمنزلة ضمير الأجنبي الذي إن حذف بقي الأجنبي

منفصلاً عما قبله فلا يصح الكلام ولا تتضح دلالاته، وختم ابن السراج نصه بما يوضح أن السبب في منع حذف الضمير في الجملة الثانية التي مثل لها أنه حذف من (كان) لو قدر الضمير في (كان) جاز الحذف من (ضربته) فقال: «فإن جعلت في (كان) مجهولاً جاز أن تضمير (الهاء)؛ لأنه لا راجع إلى الذي غيرها»^(٣١)، وقصد بالمجهول ضمير الشأن، و(المجهول) مصطلح كوفي يقابله مصطلح ضمير الشأن والقصة والحديث، وإن ذكره ابن السراج فقد نسبه هو إلى الكوفيين في مكان آخر من كتابه^(٣٢). واذكر هنا آخر نص ذكر فيه ابن السراج الأجنبي، إذ قال: «فإن قلت: (الذي فيك عبد الله راغب) لم يجوز؛ لأن (راغباً) مع (فيك) تمام الذي، فلا يجوز أن يفرق بينهما، وتقول: (الذي هو هو مثلك) الأول كناية عن الذي، والثاني كناية عن اسم قد ذكر وكان تقديم ضمير (الذي) أولى من تقديم ضمير الأجنبي»^(٣٣)، فابن السراج يتحدث عن ترتيب أجزاء الجملة ولزوم مراعاته من حيث التقديم والتأخير، ففي الجملة الأولى لم يجوز تقديم (عبد الله)؛ لأنه فصل بين جزأي جملة صلة الموصول (فيك راغب)، ثم صار هذا الذي ذهب إليه ابن السراج من امتناع الفصل بين أجزاء الصلة مسلماً به، قال السيوطي: «الموصول والصلة حرفياً كان أو اسمياً كجزء اسم فأشبهه لشيء بهما الاسم المركب تركيب مزج ومن ثمَّ وجب لهما أحكام، أحدها: تقديم الموصول وتأخير الصلة فلا يجوز عكسه... الثاني: امتناع الفصل بينه وبين الصلة أو بين متعلقات الصلة بأجنبي»^(٣٤).

أمَّا مثال ابن السراج في نصه السابق (الذي هو هو مثلك)، فبلحاظ الترتيب الذي يجب ان يراعى رتب الضميرين في هذه الجملة فجعل الضمير (هو) الأول يعود على المذكور القريب في الجملة نفسها وهو (الذي)، وأعاد الضمير الثاني (هو) لما هو خارج عن الجملة وهو الأجنبي المذكور قبلها وهو ما جاء (الذي) صفة له كأن يكون (صديقك الذي هو هو مثلك).

الأجنبي في فكر أبي علي الفارسي وابن جني

فيما تقدّم من نصوص اتّضح أنّ علماء العربية الأوائل ذكروا الأجنبيّ عرضاً عند وضعهم لقواعد العربية وأصولها، فذكروا ما يجوز من كلام تضمّن الأجنبيّ وما لا يجوز وفقاً لتلك القواعد، وكان أغلب أمثلتهم تعليمياً مصنوعاً، لكننا إذا وصلنا إلى أبي علي الفارسي وجدناه يجعل الأجنبيّ عنواناً لباب من كتاب سماه «باب ما جاء من الشعر من الفصل بين المبتدأ وخبره وبين غيرهما بالأجنبيّ»^(٣٥)، فبدأ الأجنبيّ لدى أبي علي الفارسي واضحاً لا يحتاج إلى حدّ أو تعريف، فبحثه عن محل وجوده في الشعر جاء بلحاظ أنّ للشعر لغة خاصة تكثّر فيها الضرورات، ويشيع فيه تصرف الشاعر باللغة خارج المؤلف المتعارف عليه، ومن ذلك إدخال ألفاظ بين متلازمات هي ليست منها، ومن مصاديق ذلك الفصل بالأجنبيّ بين المتلازمين كالمبتدأ والخبر، والفعل والفاعل، وسائر ذلك مما درجت العربية على تلازمه، وأقره علماء العربية في قواعدها.

وتناول أبو علي الفارسي في هذا الباب أبياتاً من الشعر ورد فيها الفصل بالأجنبيّ وبين المبتدأ والخبر، والفصل بين الصفة والموصوف، والفصل بين الحال وصاحبه، والفصل بين الفعل ومفعوله. ومن تلك المسائل قوله: «قال الفرزدق:

ومن مثله في الناس إلا مملّكا أبو أمّه حيّ أبوه يقاربه»^(٣٦)

تقديره: وما مثله في الناس حيّ يقاربه إلا مملّك أبو أمّه أبوه، ففصل بين المبتدأ والخبر اللذين هما (أبو أمه أبوه) بـ (حيّ)، وهو أجنبيّ منهما، وفصل بين الصفة والموصوف اللذين هما (حيّ يقاربه) بقوله (أبوه) وهو أجنبيّ منهما»^(٣٧)، فالشاعر ليصل إلى مبتغاه في المعنى وليستقم له الوزن والقافية استعمل امكانات اللغة في الفصل بالأجنبيّ وإن كان استعماله غريباً.

ويبدو أنَّ أهمية (الأجنبي) بوصفه الجزء المستقل من غيره تظهر جلية في مسألة الفصل بين المتلازمين، إذ إن العربية تعتمد التلازم في التركيب بين عناصر الجملة، سواء كان هذا التركيب اسنادياً فيكون التلازم بين المسند والمسند إليه، أم كان التركيب إضافياً فيكون التلازم بين المضاف والمضاف إليه، وكذلك إذا كان التركيب وصفيًا فيكون التلازم بين الصفة والموصوف، وبين الحال وصاحبها، ويكون التلازم كذلك بين كل عامل ومعمول، فإذا دخل هذا التلازم فاصل تظهر الحاجة إلى تحديد هذا الفاصل أهو من متعلقات أحد المتلازمين - فعند ذلك يسوغ الفصل به - أم هو ليس من هذه المتعلقات فيكون أجنبيًا من ذلك التركيب.

ويلاحظ أنَّ أبا علي الفارسي - وفي بابه المذكور آنفًا - لم يدرس من أنواع الفصل إلا الفصل بالأجنبي، ويبدو لنا ذلك مسوغًا إذا عرفنا أنَّه كتابه اختصَّ بمشكل الشعر، وكان من هذا المشكل الفصل بالأجنبي، لذلك عدَّ جميع أنواع الفصل بأجنبيٍّ ممَّا يلجأ إليه الشاعر بسبب الضرورة الشعرية، بل عدَّ جميع أنواع الفصل بأجنبيٍّ أو غير أجنبيٍّ من الضرورات الشعرية^(٣٨). ولكن تسامح علماء العربية بالفصل بما ليس أجنبيًا من ظرف أو جارٍّ ومجرور فعُدَّوه ضرورة حسنة، قال ابن عصفور: «والفصل بين المضاف والمضاف إليه بالظرف والجار والمجرور من الضرائر الحسنة»^(٣٩).

وما درسه الفارسي في مشكل الشعر درسه ابن جني في موضوع الفروق والفصول، وذكر قبح بعض وجوه هذه الفروق والفصول فقال: «فمن قبيحها الفرق بين المضاف والمضاف إليه، والفصل بين الفعل والفاعل بالأجنبي، وهو دون الأول»^(٤٠)، فيلاحظ أن ابن جني يستقبح الفصل بالأجنبي، ويجعل ذلك القبح مراتب إذ عدَّ الفصل بالأجنبي بين المضاف والمضاف إليه أقبح من الفصل

بين الفعل والفاعل، ويبدو لي أنَّ السبب في ذلك هو أنَّ المتضايين كجزء الواحد فالفصل بينهما قد يؤدي إلى خلل في المعنى، بينما العلاقة بين الفعل والفاعل اسنادية فهما منفصلان، والعلاقة الاسنادية بينهما واضحة المعنى ولا يضر فيها الفصل بينهما بفواصل. ويلحق ابن جني المبتدأ والخبر في مسألة الفصل بالأجنبيِّ بالفعل والفاعل في مرتبة القبح، فيقول: «يلحق بالفعل والفاعل في ذلك المبتدأ والخبر في قبح الفصل بينهما»^(٤١)، والعلة الجامعة بينهما واحدة وهي الإسناد كما تقدم، ثم يقرر ابن جني قاعدة عامة تنظم مراتب قبح الفصل بالأجنبيِّ، فيقول: «وعلى الجملة فكلما ازداد الجزء ان اتصالاً قوي قبح الفصل بينهما»^(٤٢)، فالقوة في اتصال الجزأين توجب قوة في قبح الفصل بينهما بالأجنبيِّ.

ومَّا تقدَّم يتَّضح أنَّ كل ما يفصل بين متلازمين ليس من معمولات أولهما يعدُّ أجنبيًّا. بقي أن نوضح ما فصل بين متلازمين ولم يكن أجنبيًّا، فمن ذلك الطرف عند الفصل به، وقد سوَّغ ذلك ابن الوراق، بقوله: «الظروف فيها اشتغال على الجملة التي تتعلق بها، فقدمت الظروف وأخرت، فقد صارت بهذا الاشتغال على الجملة والتعلق بها والاحتواء عليها بمنزلة بعض الجملة، وما ليس بأجنبيِّ»^(٤٣)، فهذه الخصوصية للطرف أخرجته من حيز الأجنبيِّ الذي هو الجزء المستقل بنفسه عن الجملة. وذهب الرضي إلى مثل رأي ابن الوراق، وألحق الجار والمجرور بالطرف، فعند حديثه عن الفصل بالجار والمجرور بين (إنَّ) وما عملت فيه في قوله تعالى ﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ﴾ [الغاشية: ٢٥-٢٦] قال: «إنَّها جاز تقديم الخبر ظرفاً لتوسعهم في الظروف ما لا يتوسع في غيرها؛ لأنَّ كل شيء من المحدثات لا بدَّ أن يكون في زمان أو مكان فصار مع كل شيء كقريبه، ولم تكن أجنبيَّة منه، فدخلت حيث لا يدخل غيرها، كالمحارم يدخلون حيث لا يدخل الأجنبيِّ، فأجري الجار والمجرور مجراه لمناسبة بينهما، إذ كل ظرف في التقدير جار ومجرور»^(٤٤)، فالرضي

حمل المعنى الاصطلاحي على المعنى اللغوي، وقاس النظام اللغوي على النظام الاجتماعي، إذ أخذ ثنائية القريب والأجنبي من مفهومه الاجتماعي الإسلامي وحمل عليه الاستعمال اللغوي، إذ جعل الظرف والجار والمجرور مثل القريب في النسب يدخل في محل لا يدخله الأجنبي، فجعل الظرف والجار والمجرور قريباً له حقّ الدخول حيث يريد وجعل ما سواه أجنبياً لا يحق له ذلك. ومّا لا يعد أجنبياً عند الفصل به النداء، لكن بشرط أن يلي المنادى الموصول به المنادى في المعنى، فابن مالك في حديثه عن عدم جواز الفصل بين الاسم الموصول وصلته بالأجنبي قال: «وقد فصل بينهما بالنداء فصلاً مستحسنًا إن كان الذي يلي المنادى هو المنادى في المعنى كقول الشاعر:

وأنت الذي - يا سعد - بُوتَ بمشهدٍ كريمٍ وأثوابِ المكارمِ والحمدِ (٤٥)
فإن لم يكن كذلك عدّ شاذًا كقول الفرزدق:

تعش فإن عاهدتني لا تخونني نكن مثل من - يا ذئب - يسطحبان (٤٦)
«(٤٧)

إن استحسان الفصل بالنداء في البيت كان بسبب أنّ المنادى (سعد) جاء بعده جملة صلة دالة عليه هي (بوت بمشهد) فهي المنادى في المعنى، بخلاف بيت الفرزدق فإنّ المنادى (ذئب) لا تدل عليه جملة الصلة (يسطحبان). وأخرج ابن مالك القسم أيضًا من الأجنبيّة، فقال: «والقسم ليس بأجنبي؛ لأنّه مؤكّد للصلة، كقول النبي ﷺ: ((وابنوهم بمن - والله - ما علمت عليه من سوء قط))» (٤٨)، فالفصل بهذا لا يختص بضرورة، بخلاف الفصل بغيره فإنه لا يستباح إلا في الضرورة» (٤٩)، فأهمية القسم في تأكيد صلة الموصول أخرجته عن الأجنبيّة - وإن كان قد فصل بين الموصول وصلته - لأنّه صار من لوازم الجملة في تمام الدلالة عليها.

أقسام الأجنبيّ

أولاً: الأجنبيّ المفرد

وهو ما ليس بجملته وتكون له استقلالية عن الكلام أو عن بعض عناصره، ولن أذكر هنا كل ما ورد من الأجنبيّ المفرد؛ إذ اقتضى البحث أن يتقدم ذكر بعض أمثله فأعنى عن الإعادة، اقتضى البحث أيضاً تأخير بعضها فسيأتي الحديث عنه، ومن موارد هذا الأجنبيّ ما يأتي:

١. التابع الأجنبيّ

المعطوف بالحرف: تحدث الرضي عن التوابع وترتيبها إذا اجتمعت، فقال: «اعلم أنّ التوابع إذا اجتمعت، بُدئ بالنعته ثم بالتأكيد ثم بالبدل ثم المنسوق، أما الابتداء بالنعته قبل التأكيد فلما مرّ في تعليل قولهم إن النكرة لا تؤكّد، وابن كيسان يقدم التأكيد على النعته، إذ النعته يفيد ما لا يفيد الأول بخلاف التأكيد، وإنما يقدم التأكيد على البدل؛ لأنّ مدلول البدل غير مدلول متبوعه في الحقيقة، ومدلول التوكيد مدلول متبوعه، وأما تقديم البدل على المنسوق، فلأنّ البدل نسبة معنوية إلى المبدل منه، أما بالكلية أو البعضية، أو بالاشتغال، وأما بدل الغلط فنادر، والمنسوق أجنبيّ عن متبوعه»^(٥٠)، فرتب الرضي التوابع عند اجتماعها بحسب أهميتها في توضيح متبوعها، فجعل آخرها المنسوق وقصد به المعطوف بالحرف، فمصطلح النسق مصطلح ينسب إلى الكوفيين لكثرة استعمالهم له، واستعمله البصريون كذلك^(٥١)، وعدّ الرضي المعطوف أجنبيّاً؛ لأنّه تابع لا صلة له، بمتبوعه ولا يجمعها إلا الاشتراك في الحكم بوساطة حرف العطف، بل إنّ أجنبيّة المعطوف وتغايره عن

المعطوف أو جب حرف العطف إذ لا رابط بينهما غيره، أوضح ذلك العكبري بقوله: «ولا بدّ في عطف النسق من حرف يربط الثاني بالأول إذ كانا غَيْرَيْنِ»^(٥٢)، وبين الرضي اختلاف المعطوف عن سائر التوابع إذ إنّه لا يوضح متبوعه كسائر التوابع لذلك عدّ أجنبيًّا عن المعطوف، فقال: «أما عطف النسق فمفصل عن متبوعه لفظًا بحرف العطف، ومعنى من حيث إن المعطوف - في الأغلب - غير المعطوف عليه، فأنكر جري ما هو مستقل وكالأجنبيّ من متبوعه، على ما هو كالجاء كما قبله لتخالف التابع والمتبوع»^(٥٣)، ويتّضح أنّ مسألة التغير هي التي جعلت المعطوف أجنبيًّا وهي قوام العطف بالحرف وسببه ولولا هذا التغير لكان مثل سائر التوابع لا يحتاج إلى حرف عطف، فإن توضيح التوابع للمتبوع لا يحتاج إلى حرف فهي تدل على متبوعها بالكلية وبالعضوية بخلاف العطف الذي يجمع بين متغيرين لا صلة بينهما، فإن «أريد الجمع بين الصفتين أو التنبيه على تغيّرهما عطف بالحرف، وكذلك إذا أريد التنويع لعدم اجتماعهما»^(٥٤).

ومّا تقدّم يبدو واضحًا أن استقلالية المعطوف عن المعطوف عليه بالحرف وعدم توضيحه له، جعلته أجنبيًّا منه، ولا صلة بينهما سوى الاشتراك في الحكم والإعراب وذلك الاشتراك لا يلغي كون المعطوف أجنبيًّا عن المعطوف عليه.

بدل الغلط: وفي حديث الرضي عن التوابع أخرج البدل من كونه أجنبيًّا، لكنه نص على ندره بدل الغلط، إيدانًا بإعطائه حكمًا خاصًا مختلفًا عن سائر أنواع البدل فقال: «التأكيد والبدل ليسا بأجنيبين منفصلين عن متبوعهما، لا لفظًا ولا معنى، أما معنى فلا لأن البدل في الأغلب إما كل المتبوع وبعضه أو متعلقه، والغلط قليل نادر، والتأكيد عين المؤكد، وأما اللفظ فلا لأنه لا يفصل بينهما وبين متبوعهما بحرف كما في عطف النسق»^(٥٥)، فالرضي أخرج البدل من كونه أجنبيًّا، وذلك أنه ليس

منفصلاً لا لفظاً ولا معنى غير أنّ هذا الحكم لا يستقيم في بدل الغلط لأنّه - وإن لم ينفصل في اللفظ - انفصل في المعنى؛ لذلك عدّه أجنبيّاً، فقال: «وهذا الذي يسمّى بدل الغلط، على ثلاثة أقسام، أما بداء، وهو أن تذكر المبدل منه عن قصد وتعمد، ثم توهم أنك غلط، لكون الثاني أجنبيّاً، وهذا يعتمد على الشعراء كثيراً للمبالغة والتفنن في الفصاحة، وشرطه أن يرتقي من الأدنى للأعلى، كقولك هند نجمٌ، بدرٌ، شمس... وإما غلط صريح محقق، كما إذا أردت مثلاً أن تقول جاءني حمارٌ فسبق لسنانك إلى رجل ثم تداركت فقلت حمار، وإما نسيان، وهو أن تعمد إلى ذكر ما هو غلط، ولا يسبقك لسنانك إلى ذكره لكن تنسى المقصود، ثم بعد ذلك تتداركه بذكر المقصود»^(٥٦)، ويتّضح من هذا النص أن بدل الغلط بأقسامه الثلاثة: بداء، أو غلطاً صريحاً، أو نسياناً، يكون أجنبيّاً من المبدل منه؛ لأنّه يخالف أصل وجود التوابع وهو توضيح المتبوع بل بخلاف ذلك فبدل الغلط لا صلة له بمتبوعه فهو يلغي دلالة ليحل محلها، ولا يخرج بدل الغلط عن كونه أجنبيّاً وإن جاء لغرض بلاغي كما هو الحال عند الشعراء؛ لأنّ للبدل قسمة حاصرة ف «البدل إمّا أن يكون عين المبدل منه أو لا يكون فإن كان فهو بدل الكل من الكل، وإن لم يكن فما أن يكون أجنبيّاً عنه أو لا فإن كان فهو بدل الغلط»^(٥٧).

وأجنبيّة بدل الغلط عن متبوعه هي التي جعلت أبا علي الفارسي يجمله على الاضراب في دلالة، وليس على حكم التابع الموضح لمتبوعه، فقدّر له حرف إضراب فقال: «وبدل الغلط نحو: مررت برجلٍ حمارٍ، أراد مررت بحمارٍ فغلط بقوله رجل، فوضع حماراً موضع رجل، وحق هذا أن يستعمل فيه (بل)، فيقال: مررت برجلٍ بل حمارٍ»^(٥٨)، فأجنبيّة بدل الغلط جاءت من مفارقتها معنى متبوعه، وأوضح الجرجاني ذلك عند شرحه لقول أبي علي الفارسي، فقال: «أما حمار فلا ملابسة له برجل، وإنما

يأتي ذلك عند الغلط، ولا يكون في كلام فصيح»^(٥٩)، فبدل الغلط تمحضت أجنبيته؛ لأنه فقد الصلة والعلاقة والملابسة بمتبوعه فصار أجنبيًا منه.

٢. الفعل الأجنبي

أورد الرضي الخلاف النحوي في تنازع عاملين في العمل النحوي وأيهما أولى بالعمل، فقال: «البصريون يقولون المختار أعمال الثاني مع تجويز أعمال الأول، وكذا الكوفيون يختارون أعمال الأول مع تجويز أعمال الثاني، إنما اختار البصريون أعمال الثاني؛ لأنه أقرب الطالبين إلى المطلوب، فالأولى أن يستبد به دون الأبعد، وأيضاً لو أعملت الأول في العطف نحو: قام وقعد زيد، لفصلت بين العامل ومعموله بأجنبي بلا ضرورة ولعظفت على الشيء وقد بقيت منه بقية، وكلاهما خلاف الأصل... وقال الكوفيون: أعمال الأول أولى؛ لأنه أول الطالبين، واحتياجه إلى ذلك المطلوب أقدم من احتياج الثاني»^(٦٠).

ولا تهمنا تفصيلات المسألة الخلافية بقدر ما يهمنا ما كان منها أجنبيًا، فنصّ الرضي يكشف لنا عن إمكان أن يكون الفعل أجنبيًا، وذلك في مسألة التنازع في العمل، فوقع الفعل بين فعل وفاعله في حالة كون العمل للفعل الأول فيكون الثاني مقحماً بين فعل وفاعله، فيكون أجنبيًا منهما على وفق الرأي الكوفي القائل بإعمال الفعل الأول في الفاعل الذي جاء بعد الفعل الثاني كما في المثال (قام وقعد زيد)، فإذا أعمل الفعل (قام)، ورفع به (زيد) يكون الفعل (قعد) أجنبيًا منها؛ لأنّ النحويين لا يميزون الفصل بين الفعل والفاعل بالأجنبي، قال أبو علي الفارسي: «لا يفصل بين الفاعل وفعله بالأجنبي»^(٦١)، فالفعل الواقع بينهما صار أجنبيًا.

٣. الأجنبيّ من الفعل الناقص (كان)

ذكر أبو علي الفارسيّ الأجنبيّ من (كان) بالدراسة فقال: «ولا يجوز كانت زيداً الحمى تأخذ، إن رفعت الحمى بـ (كانت) لفصلك بين كان واسمها بأجنبيّ منها وهو (زيد) الذي هو مفعول مفعولها»^(٦٢)، فالفارسي لم يجوز الفصل بـ (زيد) بين كان واسمها بمعمول الفعل (تأخذ) الذي وقع ضمن جملة هي خبر (كان)، لذلك فهو معمول لمعمولها الذي سمّاه الفارسيّ مفعولها.

ولعلّ أبا علي الفارسيّ سمّى هذا الفاصل أجنبيّاً بناءً على استقبح سيويه لهذا الفصل في الاستعمال ومنعه، إذ قال: «لو قلت: كان زيداً الحمى تأخذ أو تأخذ الحمى لم يجوز وكان قبيحاً»^(٦٣)، وقد فهم السيرافي من نص سيويه أنّ الإشكال هو أن يكون المنصوب بعد (كان) ليس منصوبها، وإنما منصوب معمولها، لذلك كان هذا سبب المنع، فقال: «(كان)، و(ليس) وأخواتها لا يليهن منصوب بغيرهن، ولا يجوز أن تقول: كانت زيداً الحمى تأخذ، أو كانت زيداً تأخذ الحمى، وذلك أن (كان) وبأبها أن تعمل الرفع والنصب، فلا يجوز أن يليه إلا شيء يعمل فيه أو في موضعه»^(٦٤). فالسيرافي يرى الفصل -الذي منعه سيويه وعده الفارسيّ أجنبيّاً- ملبساً؛ لأنّ (كان) وأخواتها ترفع وتنصب، فإذا وليها منصوب ليس منصوبها التبس بمنصوبها، وإذا وليها مرفوع غير مرفوعها التبس بمرفوعها، لذلك يرى أنّ الصحيح أن يلي (كان) وأخواتها ما تعمل فيه أو ما تعمل في محله، وهذا اللبس في المعنى والإيهام في تحديد العناصر النحوية هو الذي جعل أبا علي الفارسيّ يعد هذا الفاصل أجنبيّاً؛ لأنّه ليس من معمولات (كان) بل من معمولات معمولاتها فتقديمه يجعله فاصلاً بين متلازمين، ويلتبس بمعمولات (كان).

ثانياً: الجملة الأجنبية

الجملة هي الكلام المركب تركيباً إسنادياً، عرفها ابن هشام بقوله: «والجملة عبارة عن الفعل وفاعله، ك (قام زيد) والمبتدأ وخبره، ك (زيد قائم)، وما كان بمنزلة أحدهما نحو (ضرب اللص)، و(أقائم الزيدان) و(كان زيد قائماً) و(وظنته قائماً)»^(٦٥). وقد رد ابن هشام على من يجعل الجملة مرادفة للكلام، بقوله: «والصواب أنّها أعمّ منه، إذ شرطه الإفادة؛ بخلافها، ولهذا تسمّعونهم يقولون: جملة الشرط، جملة الجواب، جملة الصلة، وكل ذلك ليس مفيداً، ليس بكلام»^(٦٦)، فهذا التركيب الذي هو قوام الجملة يجعل لها استقلالية تفقدها الترابط مع غيرها إلا برابط يُزاد على تركيبها، فدخلت الجملة في ظاهرة الأجنبي بلحاظ الاستقلال أو الترابط بينها وبين ما جاءت ضمنه من كلام.

وقد أورد ابن هشام بعض أنواع الجمل ضمن الأشياء التي تحتاج إلى رابط من ضمير أو غيره، وتلك الجمل هي: الجملة المخبر بها، والجملة الموصوف بها، والجملة الموصول بها الأسماء، والجملة الواقعة حالاً، والجملة المفسرة لعامل الاسم المشتغل عنه، نحو (زيد ضربته)^(٦٧)، فإن افتقدت هذه الجمل الرابط الذي يربطها صارت أجنبية، لكن خفاء الرابط في بعض الجمل جعلها تتردد بين الأجنبية وعدمها أي أن تكون سببية لما وقعت فيه من كلام مرتبطة به، ضمن ذلك ما تحدث عنه الجرجاني في جملة المدح والذم، وتناول بحديثه كون المخصوص بالمدح أو الذم في أحد أوجه الإعراب يكون مقدماً في التقدير فيعرب مبتدأ، وتكون جملة المدح من الفعل والفاعل في محل رفع خبر لهذا المبتدأ، فقال: «إعلم أنك إذا قلت (نعم الرجل عبد الله) كان على هذين الوجهين، فإن جعلت (عبد الله) مقدماً في النية حتى كأنه قيل: عبد الله نعم الرجل، كان مبتدأ وكان قولك: نعم الرجل، جملة من الفعل

والفاعل في موضع خبره، والذي يشكل منه أن الجمل إذا وقعت أخباراً كان فيها ما يعود على المبتدأ كقولك: زيدٌ خرج غلامه، وزيدٌ أبوه منطلقٌ، وليس في قولك: نعم الرجلُ ذكر يعود إلى عبد الله من جهة الظاهر^(٦٨)، فالإشكال الذي طرحه الجرجاني هو خلو الجملة من الضمير الرابط لها بما كانت له خبراً في حال تقدير (عبد الله نعم الرجل)؛ لأنّها فقدت الرابط في ظاهرها فأشبهت بالجملة الأجنبية، لكن لخصوصية هذا الاستعمال وإفادته الدلالة جعلت الجملة فيه ليست أجنبيّة، أوضح ذلك الجرجاني وعلله بقوله: «لأجل أن الرجل قد انتظم عبد الله وغيره، وإذا انتظمه لم تكن الجملة التي هي (نعم الرجل)، بأجنبيّة منه، كما يكون ذلك إذا قلت عبد الله قامَ الرجلَ الذي تعلم، وعبد الله خرج عمرو^(٦٩)، فأخرج الجرجاني جملة (نعم الرجل) من كونها أجنبيّة بلحاظ دلالة (ال) الجنسية التي دخلت على (رجل) فصارت رابطاً بين (عبد الله) و(الرجل)؛ لأنّ (الرجل) مشتمل -بدلالته على جنس الرجال- على (عبد الله) وكأنه هو بخلاف الجمل التي مثل لها مثل: (عبدُ الله خرج عمرو) فجملة (خرج عمرو) عدت أجنبيّة لأنّها فقدت الرابط بالمبتدأ (عبد الله). ووردت جمل افتقدت الرابط لكنها لم تعد أجنبيّة لاعتبارات معينة، مثل جملة الخبر التي هي المبتدأ في المعنى، ف «إذا كانت الجملة الواقعة خبراً هي المبتدأ في المعنى لم تحتج إلى رابط... كقولك: (نظقي الله حسبي)... استغني عن الرابط؛ لأنّ قولك (الله حسبي) هو معنى (نظقي)»^(٧٠)، فإذا كانت جملة الخبر هي المبتدأ نفسه في المعنى «فلا تحتاج إلى رابط، لأنّها ليست أجنبيّة عنه»^(٧١)، فجملة الخبر تكون سببية بالرابط، وتكون أجنبيّة بفقد ذلك الرابط ف «الجملة الواقعة خبراً لا بد أن تكون مشتملة على رابط يربطها بالمبتدأ وإلا صارت جملة أجنبيّة»^(٧٢).

ومن الجمل التي يتحكم الربط بجعلها أجنبيّة أو لا، جملة الصلة والغالب في الرابط لها بالموصول «هو الضمير العائد إليه، ولو لم يذكر الموصول في الصلة، لبقى

الحكم أجنبيًا عنه؛ لأنَّ الجمل مستقلة بأنفسها لولا الرابط الذي فيها»^(٧٣)، فجملة الصلة مستقلة أجنبيَّة لولا الضمير الرابط لها بالصلة. كذلك الأمر نفسه يقال في جملة الصفة، قال العكبري: «ولا بد في الصفة من ضمير يعود على الموصوف؛ لأنَّ ذلك من ضرورة كونه مشتقًا والمظهر لا بد أن يصحبه ضميرًا الموصوف ليصير من سببه به كقولك مررت برجل قائم زيدٌ عنده فلولا الهاء لكان الكلام أجنبيًا من الأول ولم يكن صفة له»^(٧٤)، فالجملة الواقعة صفة ترتبط بموصوفها بضمير إن وجد كانت سببية لموصوفها مرتبطة به، وإن فقدت هذا الضمير صارت أجنبيَّة لا يصح الوصف بها، ومثل ما تقدّم من قول في هذه الجمل يقال في سائر الجمل التي تحتاج إلى رابط، فهي بوجوده سببية لما جاءت له، وإن فقدت هذا الرابط فهي أجنبيَّة منه لا ينفع استعمالها في الكلام.

طروء الأجنبيَّة على الجملة لعارض

قد يطرأ على الجملة السببية المتصلة بما وردت فيه من كلام ما يجعلها أجنبيَّة، في توضيح ذلك قال الجرجاني: «قد ترى الجملة وحالها مع التي قبلها حال ما يعطف، ويقرن إلى ما قبله، ثم تراها قد وجب فيها ترك العطف، لأمر عرض فيها صارت أجنبيَّة ممَّا قبلها مثال ذلك قوله تعالى ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [البقرة: ١٥]، الظاهر كما لا يخفى يقتضي أن يعطف على ما قبله من قوله ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ﴾ [البقرة: ١٤]، وذلك ليس بأجنبي منه، بل هو نظير ما جاء معطوفًا من قوله تعالى ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَىٰ يُرَاؤُنَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ١٤٢]، وقوله ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ [آل عمران: ٥٤]، وما أشبه ذلك مما يردُّ فيه العجز على

الصدر، ثم إنَّك تجده قد جاء غير معطوف، وذلك لأمر وجب أن لا يعطف»^(٧٥)، يتَّضح من هذا النصُّ أنَّ الحديث عن جملة (الله يستهزئ بهم) في النص القرآني محل الحديث، فالأصل الذي يدل عليه السياق هو وجود (واو) العطف قبلها فالمقام مقام عطف بين الجمل يتَّضح به المعنى، ثم حُذف حرف العطف فصارت الجملة أجنبيَّة؛ لأنَّها فقدت الرابط بما قبلها.

ورأي الجرجاني أنَّ هذه الجملة كانت معطوفة فحذف العطف فصارت أجنبيَّة مبني على أنَّ هذه الجملة جاءت في سياق جمل جاءت قبلها ولا يمكن عدّها استئنافية، فهو قد أخذ -قبل ذكره النص السابق- من يعدُّ كل جملة قطعت عن العطف استئنافية فقال: «وقد قنع الناس فيه بأن يقولوا إذا رأوا جملة قد ترك فيها العطف: إنَّ الكلام قد استئنوف وقطع عمَّا قبله لا تطلب أنفسهم منه زيادة على ذلك، ولقد غفلوا غفلة شديدة»^(٧٦)، والناظر في السياق التي وردت فيه جملة (الله يستهزئ) يلمس صحة ما ذهب إليه الجرجاني بأنَّها ليست استئنافية؛ لأنَّ «الجمل المستأنفة نوعان أحدهما: الجملة المفتتح بها النطق، كقولك ابتداءً (زيدٌ قائمٌ)، ومنها الجمل المفتتح بها السور، والثاني: الجملة المنقطعة عمَّا قبلها نحو: (مات فلانٌ، رحمه الله) وقوله تعالى ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا (٨٣) إِنَّا مَكِّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَاتَّبَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾ [الكهف: ٨٣-٨٤]»^(٧٧) فيتَّضح من هذا النص أنَّ جملة (الله يستهزئ بهم) ليست من نوعي الجملة الاستئنافية فهي لم يبتدأ بها الكلام، وليست منقطعة عمَّا قبلها بل هي موصولة في المعنى بصلتها بما قبلها، لكن حينما عرض على هذه الجملة حذف العطف صارت أجنبيَّة، ولكي يوضح الجرجاني كون هذه الجملة كانت معطوفة أورد مجموعة من الآيات في سياق يشبه سياق الجملة التي عدّها أجنبيَّة وكانت الجمل في تلك الآيات متصلة بالعطف فقاس عليها أن السياق سياق عطف وعرض له الحذف فصارت الجملة بذلك أجنبيَّة.

الفصل بالأجنبي بين المنع والجواز

تقدم أن أظهر موارد الأجنبي تكون في مسائل الفصل، لذلك سأورد هنا آراء علماء العربية في الأجنبي الفاصل بين المتلازمين، من حيث المنع والجواز وأحوال هذا الجواز سواء أكان في مواضع الاختيار أم في مواضع الاضطرار، وأظهر الحالتين هي حالة المنع؛ لأنَّ الفصل يكون حاجزاً بين متلازمين لا ينبغي الدخول بينهما؛ لأنَّ ذلك يربك الدلالة فهو جاء على غير الأصل.

منع الفصل بالأجنبي

١. الفصل بين الفعل والفاعل: قال أبو علي الفارسي: «لا يُفصل بين الفاعل وفعله بالأجنبي»^(٧٨)، فطبيعة التلازم بين الفعل والفاعل منعت الفصل بينهما؛ لأنَّ الفعل يطلب الفعل مباشرة، إذ «كان الفعل والفاعل كالشيء الواحد»^(٧٩)، فهذا الاندماج بين الفعل والفاعل يمنع الفصل بينهما؛ لأنَّه يكون مجزئاً للشيء الواحد.

٢. الفصل بين (إن) واسمها: تحدَّث ابن الوراق عن منع الفصل بين (إن) واسمها بسوى الظرف، فقال: «الظروف فيها اشتغال على الجملة التي تتعلق بها، فقدمت الظروف، وأخرت، فقد صارت بهذا الاشتغال على الجملة والتعلق بها والاحتواء عليها بمنزلة بعض الجملة، وما ليس بأجنبي من الاسم والخبر، فجاز الفصل بها، ولم يجز غيرها تقدير هذا المعنى والفصل به؛ لأنَّه ليس له هذا المعنى الذي في الظرف»^(٨٠).

يَتَّضِحُ أَنَّ أَجْنَبِيَّةَ أَيِّ فَاصِلٍ عَدَا الظَّرْفِ هِيَ الَّتِي مَنَعَتْ مِنَ الْفَصْلِ بِهِ بِخِلَافِ الظَّرْفِ الَّذِي يَجُوزُ الْفَصْلُ بِهِ؛ لِأَنَّهُ مِنْ مَتَعَلِّقَاتِ الْجُمْلَةِ، وَأَوْضَحَ ذَلِكَ الْجِرْجَانِي بِقَوْلِهِ: «وَأَعْلَمُ أَنَّ الْفَصْلَ بَيْنَ هَذِهِ الْحُرُوفِ وَبَيْنَ مَا يَعْمَلُ فِيهِ بِالظَّرْفِ جَائِزٌ كَقَوْلِكَ: إِنَّ فِي الدَّارِ زَيْدًا قَائِمًا... وَلَا يَجُوزُ ذَلِكَ بغيرِ الظَّرْفِ»^(٨١)، يَتَّضِحُ أَنَّ مَا سِوَى الظَّرْفِ أَجْنَبِيٌّ بَيْنَ (إِنْ) وَأَخَوَاتِهَا وَمَا عَمِلَتْ فِيهِ فَلَمْ يَجُوزِ النُّحْيُوتُ الْفَصْلَ بِهِ.

٣. الفصل بين الموصول وصلته: درس ابن جني الأسماء الموصولة وبيّن أنّها لا تتوضح إلا بالصلة، ولم يجوّز الفصل بين الصلة والموصول، فقال: «وَأَعْلَمُ أَنَّ هَذِهِ الْأَسْمَاءَ لَا تَتَمُّ مَعَانِيهَا إِلَّا بِصَلَاتٍ تَوْضِحُهَا وَتَخْصِمُهَا... وَلَا يَجُوزُ الْفَصْلُ بَيْنَ الصَّلَةِ وَالْمَوْصُولِ بِالْأَجْنَبِيِّ»^(٨٢)، وَإِنَّمَا لَمْ يُجِزِ الْفَصْلَ بَيْنَ الصَّلَةِ وَالْمَوْصُولِ؛ لِأَنَّهَا كَالشَّيْءِ الْوَاحِدِ، قَالَ الْمَبْرَدُ: «الصَّلَةُ وَالْمَوْصُولُ بِمَنْزِلَةِ الدَّالِّ مِنَ (زَيْدٍ)، أَوْ الْيَاءِ»^(٨٣)، وَعَلَى وَفْقِ هَذَا الْمَفْهُومِ لَا يَكُونُ الْفَصْلُ بَيْنَ الصَّلَةِ وَالْمَوْصُولِ فَصْلًا بَيْنَ مِتَلَازِمِينَ بَلْ بَيْنَ مِتَمَازِجِينَ فَهَمَا كَالشَّيْءِ الْوَاحِدِ فَلَا غَرَابَةَ فِي أَنْ يَمْنَعَ الْفَصْلُ بَيْنَهُمَا بِأَجْنَبِيٍّ.

٤. الفصل بين المصدر ومعموله: ذكر ابن يعيش إعمال المصدر ومنع الفصل بينه وبين معموله، فقال: «وَكذلك لَا يُفْصَلُ بَيْنَ الْمَوْصُولِ وَمَا عَمِلَ فِيهِ بِأَجْنَبِيٍّ»^(٨٤)، وَذَهَبَ الرُّضْيِيُّ إِلَى مِثْلِ هَذَا الرَّأْيِ فِي عَدَمِ جَوَازِ الْفَصْلِ بَيْنَ الْمَوْصُولِ وَمَعْمُولِهِ بِأَجْنَبِيٍّ بِقَوْلِهِ: «لَا يَجُوزُ الْفَصْلُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَعْمُولِهِ بِأَجْنَبِيٍّ، نَحْوُ أَعْجَبَنِي ضَرَبَكَ الْيَوْمَ أَمْسَ زَيْدًا، عَلَى أَنَّ أَمْسَ ظَرْفٌ لِأَعْجَبَنِي»^(٨٥)، وَيَبْدُو أَنَّ عَدَمَ جَوَازِ الْفَصْلِ بَيْنَ الْمَوْصُولِ وَمَعْمُولِهِ بِالْأَجْنَبِيِّ مَحْمُولَةٌ عَلَى عَدَمِ جَوَازِ الْفَصْلِ بَيْنَ الْفِعْلِ وَمَعْمُولِهِ؛ لِأَنَّ الْمَوْصُولَ -وَإِنْ كَانَ اسْمًا- عَامِلٌ عَمَلَ الْفِعْلِ، فَحَمَلَ عَلَيْهِ فِي الْحُكْمِ لَوْجَهُ الشَّبَهِ هَذَا إِذْ «لَيْسَ

من شروط القياس من أن يكون المقيس مساوياً للمقيس عليه في جميع أحكامه»^(٨٦)، فوجه الشبه هذا بين المصدر وفعله جعله مثله فكما «لا يفصل بين الفاعل وفعله بالأجنبي»^(٨٧) كذلك لا يفصل بين المصدر وما عمل فيه بالأجنبي.

٥. الفصل بين اسم التفضيل و(مِنْ): ذكر ابن مالك عدم جواز الفصل بين اسم التفضيل و(من) الجارة للمفضول، فقال: «ولا يفصل بين (أفعل) التفضيل و(مِنْ) بأجنبي؛ لأنها بمنزلة المضاف والمضاف إليه بوجه ما»^(٨٨)، فابن مالك في تشبيهه الفصل بين أفعل التفضيل و(مِنْ) بالفصل بين المضاف والمضاف إليه يجعله من أبعد أنواع الفصل قبولاً فقد وصف ابن جني الفصل بالأجنبي بين المضاف والمضاف إليه بأنه أقبح أنواع الفصل، فقال: «فمن قبيحها الفرق بين المضاف والمضاف إليه، والفصل بين الفعل والفاعل بالأجنبي وهو دون الأول»^(٨٩)، فمُنِع الفصل بين أفعل التفضيل و(مِنْ) على قياسهم له على الفصل بين المضاف والمضاف إليه.

ويُتَّضح من المسائل التي عرضتها آنفاً أن الأغلب الأعم هو منع الفصل بالأجنبي، وقد تقدمت فإغلب مسائل البحث -زيادة على هذه المسائل في هذا البحث- أن المنع وعدم الجواز هو الشائع، وهناك نصوص تعدّ أصولاً لفروع كثيرة، فهي تتحدث عن العامل والمعمول ولسعة تطبيق نظرية العامل في النحو العربي تعدّ هذه المسائل قواعد عامة تشمل تطبيقاتها جميع مباحث النحو العربي لاستناده إلى نظرية العامل، فمن هذه النصوص على سبيل التمثيل قول الجرجاني: «اعلم أنه لا يجوز الفصل بين العامل والمعمول بالأجنبي»^(٩٠)، وقال أيضاً: «الفصل بين العامل والمعمول بالأجنبي غير سائغ»^(٩١)، وفي السياق نفسه قال العكبري: «الفصل بين العامل والمعمول بالأجنبي لا يجوز»^(٩٢)، وقال أيضاً: «وإنما لم يجز الفصل بين (كان) وغيرها من العوامل بما لم تعمل فيه؛ لأنه أجنبي غير مسند للكلام والعامل

يطلب معموله فالفصل بينهما يقطعه عنه»^(٩٣)، فيتَّضح أنَّ هناك علة جامعة في نظر النحويين تمنع الفصل بالأجنبيِّ ولا تميزه بين العامل والمعمول هي اقتضاء العامل للمعمول مباشرة، ووجود الأجنبيِّ يقطع هذه الصلة اللفظية التي تحققها مباشرة العامل للمعمول، ويشوش المعنى في فهم السامع بفصل ما كان ينتظره متواصلًا من دون قطع.

وأيد الأستاذ عباس حسن الرأي القائل بالمنع بقوله: «الفصل بالأجنبيِّ ممنوع مطلقًا»^(٩٤)، وذهب الدكتور تمام حسان إلى منع الفصل في مواضع كثيرة منها ما تقدّم ذكره في هذا المبحث وعدّ الفصل نوعًا من أنواع التضام^(٩٥).

ثانيًا: جواز الفصل بالأجنبيِّ

وجواز الفصل بالأجنبيِّ على نوعين الأول: الجواز في حال الاختيار، والثاني: الجواز ندره أو ضرورة، وفيما يأتي توضيح كل نوع:

النوع الأول: جواز الفصل بالأجنبيِّ حال الاختيار الفصل بين الوصف والموصوف.

١. أجاز الرضي الفصل بالأجنبيِّ بين الوصف والموصوف بقوله: «لوقيل: بجواز أكرم هندًا رجل ضربها لجاز؛ لأنَّ الفصل بين الوصف والموصوف بالأجنبيِّ غير ممتنع بخلاف الصلة والموصول، إذ الاتصال الذي بين الأولين أقلّ ممّا بين الأخيرين»^(٩٦)، فالرضي يميز الفصل بالأجنبيِّ أو يمنعه بلحاظ قوة الاتصال بين المتلازمين أو ضعفه، فما قوي اتصاله امتنع فيه الفصل بالأجنبيِّ كما في الصلة والموصول فهما كالشيء الواحد، وإذا ضعف الاتصال بين المتلازمين

جاز الفصل بينهما بالأجنبي كما في الوصف والموصوف، إذ يضعف الاتصال بينهما؛ لأنَّ الوصف هو الموصوف في الحقيقة لكن كل واحد منهما يعطي معنى وحده بخلاف الصلة والموصول اللذين يعدان جزأين من شيء واحد، لا يعطي أحدهما معنى من دون الآخر ف «الصلة من الموصول بمنزلة الدال من (زيد)، أو الياء»^(٩٧)، لذلك منع الرضي الفصل بين الصلة والموصول وأجازها بين الوصف والموصوف بمعيار شدة الاتصال وضعفه وكان ابن جنبي رتب مراتب قبح الفصل بالأجنبي بقوله: «وعلى الجملة كلما ازداد الجزء ان اتصالاً قوي قبح الفصل بينهما»^(٩٨)، فقوة اتصال الصلة بالموصول منع الفصل بينهما، وضعف اتصال الوصف بالموصوف أجاز الفصل بينهما.

٢. الفصل بالأجنبي بين همزة الاستفهام والفعل: درس السيوطي مسألة إجراء فعل القول مجرى (ظن) وأخواتها، في أنه ينصب مفعولين بشرط أن تسبق بهمزة استفهام، وتحدّث عن فصل همزة الاستفهام عن الفعل بفاصل ونقل رأيًا في ذلك فقال: «وقيل لا يضر الفصل مطلقًا ولو بأجنبي نحو: أنت تقول زيدًا منطلقًا وعليه الكوفيون وأكثر البصريين ما عدا سيبويه والأخفش»^(٩٩)، يتضح أن الكوفيين وبعض البصريين يميزون الفصل بالأجنبي بين همزة الاستفهام والفعل الذي دخلت عليه في الاختيار من دون ضرورة. وتتعلق هذه المسألة بجانب لهجي، ذكر ذلك ابن عصفور في حديثه عن فعل القول وإجرائه مجرى الظن لينصب مفعولين، ووضح شروط ذلك بقوله: «أما بنو سليم فيجرونه مجرى الظن، وأما غيرهم من العرب فلا يجرونه مجرى الظن إلا بأربعة شروط: أن يكون الفعل مضارعًا لمخاطب فقدتمه أداة استفهام غير مفصول بينها وبينه إلا بظرف أو مجرور نحو قولك: أتقول زيدًا منطلقًا، وأتقول اليوم عمرًا ذاهبًا»^(١٠٠)، وفي هذه المسألة يكون الفصل جائزًا بين الهمزة

والفعل بأجنبيٍّ وبغير أجنبيٍّ إلا أن لكل فصل حكماً، فالفصل بالظرف والجار والمجرور يبقى الفعل (يقول) ينصب مفعولين كما هو حال (ظن)، أما إذا كان الفاصل أجنبيًّا فإنه يبطل عمل (يقول) فلا يعمل عمل (ظن)، وإنما يرجع الفعل إلى أصل عمله أي إن ما يأتي بعده يكون على الحكاية وقد بين ذلك ابن مالك بقوله: «فإن فصل بينه وبين الاستفهام أحد المفعولين، أو ظرف أو جار ومجرور، لم يضر الفصل، فإن فصل بغير ذلك بطلت موافقة الظن، وتعينت الحكاية، نحو قولك: أنت تقول: زيدٌ راحلٌ... وتقول إذا فصلت بظرف أو جار ومجرور: أغدًا تقول زيدًا راحلاً»^(١٠١). وقد كان سيبويه أجاز الفصل بين همزة الاستفهام والفعل الذي دخلت عليه - وإن لم يذكر الأجنبي - وعلل ذلك بخصوصية الهمزة؛ لأنها أصل في باب الاستفهام، فقال: «وأما الألف فتقديم الاسم فيها قبل الفعل جائز؛ لأنها حرف الاستفهام الذي لا يزول عنه إلى غيره وليس للاستفهام فيها الأصل غيره»^(١٠٢)، ومما تقدّم يتّضح في هذه المسألة أن الفصل بالأجنبيّ جائز فيها وإن كان يغيّر بعض أحكامها من إعمال فعل القول عمل (ظن) أو إرجاعه إلى أصله فتكون الجملة بعده محكية على ما هي عليه من عناصر إسناد ووجوه إعراب ولا عمل له في أجزائها.

٣. الفصل بالأجنبيّ بين المعطوف والمعطوف عليه: ذكر أحمد الغرناطي الآيتين الأولى والثانية من سورة البلد ﴿لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ * وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾ [البلد: ١-٢] وافترض سؤالاً فقال: «للسائل أن يسأل عن تكرير لفظ (بلد) وجعله معطوفاً وفاصلة في الآيتين، وكيف موقع ذلك في البلاغة وعند الفصحاء»^(١٠٣)، وأخذ يسهب في توضيح ذلك ومسوغاته، وذكر الأجنبيّ، فقال: «ألا ترى أن البلد معظّم فهذا مسوِّغ كاف، والكلام جملتان وهذا مسوِّغ أيضاً، والجملة الواقعة فيها التكرار جملة اعتراض، وجمل الاعتراض كالكلام

الأجنبي بوجه عام، وإنما يؤتى بالجملة تشديداً وإنباءً بما يقصد من اعتناء وتحرير كلام، فلكون جمل الاعتراض أجنبيّة في الأصل عن الكلام حسن فيها ما لا يحسن في غيرها، فساغ التكرير وحسن في الآية من هذه الوجوه الثلاثة إلا أنّ القسم إنما وقع بقوله: (أقسم بهذا البلد ووالداً ما ولد)، وليس قوله: (أنت حل بهذا البلد) مما وقع به القسم بوجه، وإنما هي جملة اعتراض سبقت بياناً لعظم قدره ﷺ^(١٠٤)، ويتّضح من قوله هذا أنّ الجمل الاعتراضية عنده جمل أجنبيّة وهي موجودة وشائعة في القرآن الكريم، وفي ذلك تجوز للفصل بالأجنبي بين المعطوف والمعطوف عليه، غير أنّ من علماء العربية من لا يعدّ الجملة المعترضة جملة أجنبيّة، وتقدّم في صدر البحث الإشارة إلى هذا الرأي، وقد ذهب إليه ابن عصفور قال: «لا يجوز الفصل بين الصلة والموصول بأجنبي، أعني بما ليس من الصلة إلا أن يكون الفاصل جملة اعتراض، وهو ما كان فيه من الجمل تأكيداً وتبييناً للصلة»^(١٠٥)، فيتّضح هنا أنّ الجملة المعترضة في رأي ابن عصفور ليست أجنبيّة؛ لأنّ وجودها من متمات المعنى ومؤكداته. وجوز ابن مالك الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بفاصل أجنبيّ إلا أنّ هذا الأجنبي غير محض، ففي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٦]، فقد وجّه الرأي القائل بعطف (أرجلكم) على (أيديكم) بأنّه قد فصل بجملة (امسحوا برؤوسكم) بين المتعاطفين فقال: «ومن الفصل بما ليس أجنبيّاً محضاً الفصل بـ (وامسحوا برؤوسكم) بين

الأيدي والأرجل؛ لأنَّ المجموع عمل واحد قصد الإعلام بترتيبه فحسن، وكان ذلك أسهل من الجملة المعترض بها بين شيئين امتزاجهما أشد من امتزاج المعطوف والمعطوف عليه، كالموصول والصلة، والموصوف والصفة»^(١٠٦)، فسوّغ ابن مالك هذا الفصل بأن الجملة المعترضة تؤدي إلى تمام المعنى فهي ليست أجنبيّة محضة، وأن المعطوف والمعطوف عليه أقل امتزاجاً من غيرهما لذلك من فيهما الفصل بالأجنبي غير المحض، وقصد بغير المحض أن له علاقة دلالية بالكلام الذي ورد فيه فهو لم يكن مقحماً، أو فاقداً لأي صلة بذلك الكلام الذي كان فاصلاً فيه. وذكر الآلوسي وجود الفصل بالأجنبي بين المعطوف والمعطوف عليه بالأجنبي في آيات كريمة منها قوله تعالى ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّا عَلَيْهِ مَا مُّحِلٌّ وَعَلَيْكُمْ مَا مُّهِمٌّ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ (٥٤) وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (٥٥) وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [النور: ٥٤، ٥٥، ٥٦].

فتحدث عن بين (أقيموا الصلاة) و(أطيعوا) في الآيات السابقة مع الفصل الكبير بينهما بمجموعة كبيرة من المفردات والجمل، فقال: «ثم قال سبحانه بعد تمام الآية وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة، فعطف (أقيموا) على (أطيعوا) مع وقوع الفصل الكثير بينهما... سلمتا أن لا فساد في ذلك إلا أن مثل هذا الفصل ليس محل النزاع فإنه فصل بين المعطوف والمعطوف عليه بالأجنبي من حيث الإعراب، وهو لا ينافي البلاغة، وما نحن فيه على ما ذهبوا إليه فصل بأجنبي باعتبار موارد الآيات اللاحقة والسابقة»^(١٠٧) فيتّضح أن الآلوسي يميز الفصل

بالأجنبي بين المعطوف والمعطوف عليه. وذكر الدكتور فاضل السامرائي جواز الفصل بالأجنبي في العربية في مواضع معينة فقال: «والذي يظهر لي والله أعلم أنه يجوز الفصل بين العامل ومعموله بالأجنبي فيما وردت له نصوص فصيحة ليست من باب الضرورة وكان المعنى مفهوماً فإن ألبس أو أدى إلى تعقيد في المعنى أو غموض فيه لم يجز، وقد أجاز الكوفيون معظم حالات المنع المذكورة، وقد وردت نصوص فصيحة بالفصل بين العامل والمعمول بالأجنبي وقد خرجها النحاة على القلة أو الضرورة أو التأويل»^(١٠٨)، ومدار الفهم وعدم اللبس في المعنى هو مناط الجواز للفصل بالأجنبي كما يتضح من قول الدكتور السامرائي.

النوع الثاني: جواز الفصل بالأجنبي للضرورة:

سأورد هنا بعض النصوص التي تشير إلى موارد جواز الفصل بالأجنبي ضرورة، وهي واضحة الدلالة لا تحتاج إلى إطالة الوقوف عليها بالتفسير، ومن هذه النصوص ما يأتي:

١. درس ابن مالك مسألة الفصل بالقسم بين الموصول والصلة وأجازه اختياراً من دون ضرورة، وجعل كل فصل سواه ضرورة فقال: «والقسم ليس بأجنبي؛ لأنه مؤكد للصلة فالفصل بهذا لا يختص بضرورة بخلاف الفصل بغيره فإنه لا يستباح إلا في الضرورة»^(١٠٩)، فيتضح أن ابن مالك يرى جواز الفصل بالأجنبي عموماً يكون في الضرورة لا في الاختيار.

٢. ذهب ابن مالك إلى جواز الفصل بين المضاف والمضاف إليه في الاضطرار بأشياء منها الأجنبيّ بقوله: »

فصلٌ مضافٍ شبه فعل ما نصب مفعولاً أو ظرفاً أجزء ولم يُعب
فصل يمين، واضطرار وجدا بأجنبيّ، أو بنعت أو تدا»^(١١٠)

وتابعه في جواز الفصل بالأجنبيّ ضرورة شرح الألفية بعده^(١١١).

٣. أورد الشيخ خالد الأزهري بيتاً من الشعر لجميل وهو:

فإن يكن جثماني بأرضٍ سواكم فإنَّ فؤادي عندك الدهرَ أجمع^(١١٢)

وتناول مسائل كثيرة في هذا البيت وذكر الفصل بالأجنبيّ بقوله: «ولا يُشكل الفصل بالأجنبيّ وهو (الدهر) فإنَّه جائز في الضرورة»^(١١٣)، فأطلق القول أن الفصل بالأجنبيّ يجوز في الضرورة.

وأشارت الكتب التي اختصت بدراسة الضرورات إلى أن الفصل بالأجنبيّ من موارد الضرورات، فذكر السيرافي موارد الفصل وعدّها من الضرورات^(١١٤)، وعدّ ابن عصفور مسائل الفصل عموماً من الضرورات غير أنه استحسّن الفصل بالظرف والجار والمجرور، ولم يستحسن سوى ذلك من أنواع الفصل ومنها الفصل بالأجنبيّ^(١١٥)، ويعدّ الفصل بين المتلازمين من موارد الضرورة الشعرية^(١١٦).

... النتائج ...

بعد أن خضت في غمار كتب العربية التي تناولت (الأجنبي) بالدراسة، واستنطقتها بما اتفقت عليه في هذا الموضوع أو اختلفت في رؤيتها له، توصلت إلى جملة من النتائج أو جزها بما يأتي:

١. لم يكن للأجنبي حد أو تعريف في كتب النحويين الأوائل وأخذ المتأخرون يضعون له حدًا، وهذا ليس بدعاً من كثير من الظواهر النحوية التي ذكرها القدماء من غير حد أو تعريف ثم وضع لها من بعدهم ما يبين مفهومها.
٢. الأجنبي هو الجزء المستقل بنفسه عن الكلام الذي ورد فيه، وهو دال على معنى غير أنه فقد علاقة لفظية أو معنوية تربطه بذلك الكلام.
٣. مفهوم الأجنبي عند علماء العربية الأوائل هو الجزء المستقل الذي فقد الارتباط اللفظي بسياقه من ضمير رابط أو غيره، وهو يقابل السببي الذي ارتبط بالكلام الذي ورد فيه برابط لفظي كالضمير.
٤. كان الأجنبي والفصل به من مشكل الشعر عند أبي علي الفارسي، فهو يحتاج إلى دراسة وتوضيح، فخصه بباب في كتاب اختص بالمشكل في الشعر.
٥. استقبح ابن جني الفروق والفصول بين المتلازمات، وجعل لذلك القبح مراتب، فيزداد كلما زاد الاتصال بين جزأين متلازمين وفصل بينهما بأجنبي منهما.
٦. الأجنبي يكون مفرداً، ويكون جملة، فمن وجوه الأجنبي المفرد المعطوف بالحرف، فهو أجنبي عن المعطوف عليه، لأن لا صلة بينهما، فهما متغايران لا

- يجمعها إلا العطف بالحرف بخلاف سائر التوابع التي تكون موضحة لمتبوعها بالكلية أو بالبعضية. وكذلك بدل الغلط فهو يعدّ أجنبياً، لأنه لا صلة بينه وبين المبدل منه، فهو نقيضه سواء كان مجيء هذا البديل قصداً لغرض بلاغي أو كان خطأً أو نسياناً صريحاً. فهو لا يوضح متبوعه بل يلغيه ليحلّ محله.
٧. إذا تنازع فعلان العمل في فاعل في باب التنازع يكون الفعل الثاني أجنبياً؛ لأنه فصل بين فعل وفاعله.
٨. الجملة التي لها محل من الأعراب تكون أجنبية إذا فقدت الرابط الذي يربطها بعناصر الكلام الذي وردت فيه، وتكون سببية إذا اتصلت برابط، ويطراً على الجملة حذف رابط موجود فتصير أجنبية.
٩. الفصل بالأجنبي أظهر موارد الأجنبي، والمنع أظهر أحكام الفصل بالأجنبي، فمُنِعَ الفصل بالأجنبي بين المضاف والمضاف إليه، وبين التواسخ وما عملت فيه، وبين المصدر ومعموله، وفي أغلب الأحوال مُنِعَ كل فصل بين العامل والمعمول.
١٠. أجاز بعض علماء العربية الفصل بالأجنبي بين الوصف والموصوف، وبين المعطوف والمعطوف عليه، وبين الهمزة والفعل الذي دخلت عليه، وكانت إجازتهم لذلك حال الاختيار وليس في حال الاضطرار.
١١. أجاز بعض علماء العربية الفصل بالأجنبي عامة في حال الضرورة الشعرية، ومن ضمن ما أجازوه ما منعه غيرهم من فصل بين مضاف ومضاف إليه، وما بين عامل ومعموله، وما سوى ذلك.

١. تهذيب اللغة: (جنب): ١٢٢/١١.

٢. تاج العروس: (جنب): ١٨٦/٢.

٣. ينظر: تاج اللغة وصحاح العربية (جنب): ١/١٠٢، ولسان العرب (جنب): ١/٢٧٧.
٤. أساس البلاغة (جنب): ٦٥.
٥. أمالي ابن الحاجب ٢/٧٥٢.
٦. شرح الكافية الشافية ١/٣٠٨.
٧. المقتصد في شرح الإيضاح ١/٥٥٧.
٨. النحو الوافي ١/٣٧٨.
٩. ينظر: فهرست المصطلحات في هذه الكتب، التعريفات ٥٧ والكليات ٣٠٥، ١٠٩٦، وشرح الحدود النحوية ١٦٧ وكشاف اصطلاحات الفنون ٢/١٨٦٨ والمصطلح النحوي نشأته وتطوره ٢١٥-٢١٧ وتطور المصطلح النحوي البصري من سيبويه حتى الزمخشري ٣١٥.
١٠. كتاب سيبويه ١/٦٢.
١١. شرح كتاب سيبويه ١/٣٣٤.
١٢. أسرار النحو ١٧٣.
١٣. كتاب سيبويه ١/٦١.
١٤. ينظر: حاشية الصبان ٣/٩.
١٥. شرح ابن عقيل ٣/١٤٣.
١٦. المقتضب ٣/١٠١.
١٧. المصدر نفسه ٣/١٠١.
١٨. المقتضب ٣/١١٠.
١٩. المصدر نفسه ٤/١٨٩.
٢٠. المصدر نفسه ٤/١٩٣.
٢١. المقتضب ٤/١٩٣.
٢٢. المصدر نفسه ٤/١٩٣.
٢٣. الأصول في النحو ٢/٣٨.
٢٤. كتاب سيبويه ٢/٥٤.
٢٥. الأصول في النحو ٢/٢٤١، والنص القرآني من سورة المدثر: من الآية: ٣١.
٢٦. الأصول في النحو ٢/٢٤٢.
٢٧. المصدر نفسه ٢/٢٤٣.
٢٨. المصدر نفسه ٢/٢٤٣.

٢٩. المصدر نفسه ٣٣٩/٢.
٣٠. اللمع في العربية ٢٩٥.
٣١. الأصول في النحو ٣٣٩/٢.
٣٢. ينظر: المصدر نفسه ١/١٨٢، والمصطلح النحوي نشأته وتطوره ١٨٠، وتطور المصطلح النحوي البصري من سيوييه حتى الزمخشري ٣٠.
٣٣. الأصول في النحو ٣٤٨/٢.
٣٤. همع الهوامع ١/٣٢٤.
٣٥. شرح الأبيات المشكلة الإعراب ٢٩٨.
٣٦. البيت غير موجود في ديوانه، ونُسب إليه في الكامل ١/٢٧، دلائل الإعجاز ٨٣.
٣٧. شرح الأبيات المشكلة الإعراب ٢٩٨.
٣٨. ينظر: شرح الرضي على الكافية ١/٢٠٥، وحاشية الصبان ٣/٢٠٢.
٣٩. ضرائر الشعر ٢/١٩٤.
٤٠. الخصائص ٢/٣٩٠.
٤١. الخصائص ٢/٣٩٠.
٤٢. الخصائص ٢/٣٩٠.
٤٣. علل النحو ١٩١.
٤٤. شرح الرضي على الكافية ١/٢٨٩-٢٩٠.
٤٥. البيت لحسان بن ثابت، وهو غير موجود في ديوانه، ونسبه إليه ابن هشام في السيرة النبوية ٢/٢٧٠.
٤٦. ينظر: ديوانه ٦٢٨.
٤٧. شرح الكافية الشافية ١/٣٠٨، ٣٠٩.
٤٨. صحيح مسلم ٤/٢١٣٨.
٤٩. شرح الكافية الشافية ١/٣٠٩.
٥٠. شرح الرضي على الكافية ٢/٣٩٤.
٥١. تطور المصطلح النحوي البصري ١٦٢.
٥٢. اللباب في علل البناء والإعراب ١/٤١٦.
٥٣. شرح الرضي على الكافية ٢/٣٣٧.
٥٤. الكليات ٦٠٥.
٥٥. شرح الرضي على الكافية ٢/٣٣٧.

- ٥٦ . المصدر نفسه ٢/ ٣٨٦ .
- ٥٧ . مفتاح العلوم ١/ ٨٤ .
- ٥٨ . الإيضاح ٢٢١ .
- ٥٩ . المقتصد في شرح الايضاح ٢/ ٩٣٥ .
- ٦٠ . شرح الرضي على الكافية ١/ ٢٠٤، ٢٠٥، والمسألة الخلافية كما بدت واضحة من سرد الرضي لها، ينظر: الانصاف في مسائل الخلاف ١/ ٨٣ (م-١٣)، وذكرت نص الرضي لأن ذكر الأجنبي ولم يذكره صاحب الانصاف.
- ٦١ . الإيضاح ١٢٢ .
- ٦٢ . المصدر نفسه ١٢٠ .
- ٦٣ . كتاب سيوييه ١/ ٧٠ .
- ٦٤ . شرح السيرافي ١/ ٣٥١ .
- ٦٥ . مغني اللبيب ٣٥٧ .
- ٦٦ . المصدر نفسه ٣٥٧ .
- ٦٧ . ينظر: المصدر نفسه ٤٦٩-٤٧٢ .
- ٦٨ . المقتصد في شرح الايضاح ١/ ٣٦٧ .
- ٦٩ . المصدر نفسه ١/ ٣٦٧ .
- ٧٠ . شرح ابن عقيل ١/ ٢٠٤ .
- ٧١ . جامع الدروس العربية ٢/ ٣٤٣ .
- ٧٢ . التطبيق النحوي ١٠١ .
- ٧٣ . شرح الرضي على الكافية ٣/ ١٢ .
- ٧٤ . اللباب في علل البناء والإعراب ١/ ٤٠٥ .
- ٧٥ . دلائل الإعجاز ٢٣١ .
- ٧٦ . المصدر نفسه .
- ٧٧ . مغني اللبيب ٣٦٣ .
- ٧٨ . الإيضاح ١٢١ .
- ٧٩ . علل النحو ١٦١ .
- ٨٠ . المصدر نفسه ١٩١ .
- ٨١ . المقتصد في شرح الايضاح ١/ ٤٥٣ .
- ٨٢ . اللمع في العربية ٢٩٥ .

٨٣. الكامل في اللغة /١ /٣٥.
٨٤. شرح المفصل ٨٣/٤.
٨٥. شرح الرضي على الكافية ٣/٤٠٦.
٨٦. الانصاف في مسائل الخلاف /٢ /١٦٤.
٨٧. الإيضاح ١٢١.
٨٨. شرح الكافية الشافية /٢ /١١٣١.
٨٩. الخصائص /٢ /٣٩٠.
٩٠. المقتصد في شرح الإيضاح /١ /٤٢٦.
٩١. المقتصد في شرح الإيضاح /١ /٤٢٦.
٩٢. اللباب في علل البناء والإعراب /١ /١٥٥.
٩٣. المصدر نفسه /١ /١٦٩.
٩٤. النحو الوافي /٣ /٢١٦.
٩٥. ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها ٢٢٣.
٩٦. شرح الرضي على الكافية /١ /١٩٦.
٩٧. الكامل في اللغة /١ /٣٥.
٩٨. الخصائص /٢ /٣٩٠.
٩٩. المطالع السعيدة في شرح الفريدة /١ /٣٤١.
١٠٠. المقرب ٣٢٣.
١٠١. شرح الكافية الشافية /٢ /٥٦٨.
١٠٢. كتاب سيبويه /١ /٩٩.
١٠٣. ملاك التأويل /٢ /١١٤٣.
١٠٤. ملاك التأويل /٢ /١١٤٥.
١٠٥. شرح جمل الزجاجي /١ /١٨٦، وينظر: المقرب ٦٥.
١٠٦. شرح الكافية الشافية /١ /١١٤٨-١١٤٩.
١٠٧. روح المعاني /١ /١٨٩.
١٠٨. الجملة العربية تأليفها وأقسامها ٦٨.
١٠٩. شرح الكافية الشافية /١ /٣٠٩.
١١٠. متن ألفية ابن مالك ٢٧.
١١١. ينظر: شرح ابن عقيل /٣ /٨٣، وأوضح المسالك /٢ /٣١.

١١٢. ديوان جميل ٢٩.
١١٣. شرح التصريح على التوضيح ١/٢٠٧.
١١٤. ضرورة الشعر لأبي سعيد السيرافي ١٧٨.
١١٥. ينظر: ضرائر الشعر ٢/١٩٤-٢١٤.
١١٦. لغة الشعر، دراسة في الضرورة الشعرية ٢٣٤-٢٤١، والضرورة الشعرية دراسة لغوية نقدية ٢١٩-٢٣٧.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
١. أساس البلاغة، جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨هـ) تح: عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت ١٩٨٢م.
 ٢. أسرار النحو، أحمد بن سليمان أساس البلاغة جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨هـ) تح: عبد محمود، دار باشا المعروف بابن كمال باشا (ت ٩٤٠هـ) تح: د. أحمد حسن حامد، دار الفكر، عمان، (د.ت).
 ٣. الأصول في النحو، أبو بكر محمد بن سهل السراج (ت ٣١٦هـ) تح: د. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٤، ١٩٩٩م.
 ٤. الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، أبو البركات الأنباري (ت ٥٧٧هـ) تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ٤، دار إحياء التراث العربي، مصر ١٩٦١م.
 ٥. أمالي ابن الحاجب، أبو عمرو عثمان بن الحاجب (ت ٦٤٦هـ) تح: د. فخر صالح سليمان قدره، دار الجليل، بيروت، لبنان.
 ٦. أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ابن هشام الأنصاري (ت ٧٦١هـ) تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ١، المكتبة التجارية الكبرى، مصر ١٣٥٤هـ.
 ٧. الإيضاح، أبو الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي، تح: د. كاظم بحر المرجان، ط ٢، عالم الكتب للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ١٤١٦هـ ١٩٩٦م.
 ٨. تاج العروس من جواهر القاموس، السيد مرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ) تح: د. علي هلاي، ط ٢، مطبعة حكومة الكويت ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م.
 ٩. تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣هـ) تح: أحمد عبد الغفور العطار، ط ٤، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٩٠م.
 ١٠. التطبيق النحوي، د. عبده الراجحي، دار المعارف للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م.
 ١١. تطور المصطلح النحوي البصري من سيبويه حتى الزمخشري، د. يحيى عبابنة، ط ١، عالم الكتب، عمان، الأردن ٢٠٠٦م.
 ١٢. التعريفات، الشريف محمد بن علي الجرجاني (ت: ٨١٦هـ) ط ١، دار الفكر، بيروت ٢٠٠٥م.
 ١٣. تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري (ت ٣٧٠هـ) تح: عبد السلام هارون ومحمد أبو الفضل إبراهيم الدار المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧٨م.
 ١٤. جامع الدروس العربية، الشيخ مصطفى الغلايني، تح: أحمد جاد، راجعه وقدم له:

- د. محمد علي أبو الحسن، دار الغد الجديد، القاهرة، مصر ١٤٢٨هـ ٢٠٠٧م.
١٥. الجملة العربية تأليفها وأقسامها، د. فاضل صالح السامرائي، ط ٢، دار الفكر للطباعة، عمان ١٤٠٢هـ ٢٠٠٧م.
١٦. حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك مع شرح الشواهد للعييني، تح طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة التوفيقية، مصر (د.ت).
١٧. الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني (ت ٣٩٢هـ) تح: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية ١٣٧١هـ ١٩٥٢م.
١٨. دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ) قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي بالقاهرة، مصر، (د.ت).
١٩. ديوان جميل بثينة، دار بيروت للطباعة والنشر، ط ١، ١٤٠٢هـ ١٩٨٢.
٢٠. ديوان الفرزدق، شرحه وضبطه الاستاذ علي فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٢هـ ١٩٨٧م.
٢١. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين الألوسي، (ت ١٢٧٠هـ) تح: علي عبد الباري عطية، ط ١ دار الكتب العلمية بيروت ١٤١٥هـ.
٢٢. السيرة النبوية، عبد الملك بن هشام الحميري المعافري (ت ٢١٣هـ) تح: مصطفى السقا وآخرون، شركة مصطفى البابي الحلبي، ط ٢، ١٤٠٧هـ ١٩٥٥م.
٢٣. شرح حابن عقيل على ألفية ابن مالك، بهاء الدين عبد الله بن عقيل (ت ٧٦٩هـ) تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ٢٠ دار مصر للطباعة، القاهرة ١٩٨٠م.
٢٤. شرح الأبيات المشككة الإعراب، المسمى (إيضاح الشعر) أبو علي الفارسي (ت ٣٧٧هـ) تح: د. حسن هنداوي، ط ١ دار القلم، دمشق ١٩٨٧م.
٢٥. شرح التصريح على التوضيح، الشيخ خالد الأزهرى (ت ٩٥٠هـ) تح: محمد باسل عيون السود، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ١٤٢١هـ ٢٠٠٠م.
٢٦. شرح جمل الزجاج، ابن عصفور الأشبيلي (ت ٦٦٩هـ) تح: د. صاحب أبو جناح، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، بغداد ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م.
٢٧. شرح الحدود النحوية، عبد الله بن أحمد بن علي الفاكهي (ت ٩٧٢هـ) تح: د. زكي فهمي الألوسي، دار الحكمة، بغداد ١٩٩٩م.
٢٨. شرح الرضي على الكافية، رضي الدين الاسترابادي (ت ٦٨٦هـ) تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قاريونس ١٩٧٨م.
٢٩. شرح الكافية الشافية، جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك (ت ٦٧٢هـ) تح: د. عبد المنعم أحمد هريدي، دار المأمون للتراث، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، السعودية.

٣٠. شرح كتاب سيويه، الحسن بن عبد الله، أبو سعيد السيرافي (ت ٣٦٨هـ) تح: أحمد حسن مهدي وعلي سيد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٨م.
٣١. شرح المفصل، موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش (ت ٦٤٣هـ) قدم له الدكتور أميل يعقوب، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ٢٠٠١م.
٣٢. الصحيح المختصر، مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت ٢١٦هـ) تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
٣٣. ضرائر الشعر، ابن عصفور الاشيلي، تح: السيد إبراهيم محمد، ط ١، دار الأندلس للطباعة والنشر ١٩٨٠م.
٣٤. ضرورة الشعر، أبو سعيد السيرافي (ت ٣٦٨هـ) تح: د. رمضان عبد التواب، ط ١، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ١٩٨٥هـ ١٤٠٥م.
٣٥. الضرورة الشعرية دراسة لغوية نقدية، د. عبد الوهاب محمد علي العدواني، مطبعة التعليم العالي، الموصل ١٩٩٠م.
٣٦. علل النحو، أبو الحسن محمد بن عبد الله، ابن الوراق (ت ٣٨١هـ) تحقيق ودراسة: د. محمود جاسم الدرويش، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠٢م.
٣٧. الكامل في اللغة والأدب، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد (ت ٢٨٥هـ) تح:
- محمد أبو الفضل إبراهيم المكتبة العصرية، بيروت ٢٠٠٦م.
٣٨. كتاب سيويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، (ت ١٨٠هـ) تحقيق وشرح عبد السلام هارون، ط ٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧م.
٣٩. كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، العلامة محمد علي التهانوي (ت ١١٥٨هـ) تح: د. علي دحروج، ط ١، مكتبة لبنان ناشرون ١٩٩٦م.
٤٠. الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أبو البقاء الكفوي (ت ١٠٩٤هـ) تح: عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٩٨م.
٤١. اللباب في علل البناء والإعراب، عبد الله بن الحسين أبو القاء العكبري (ت: ٦١٦هـ) تح: غازي مختار طليحات والدكتور عبد الاله نبهان، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٩٩٥م.
٤٢. لسان العرب، جمال الدين بن منظور (ت ٧١١هـ) دار صادر، بيروت، (د.ت.).
٤٣. لغة الشعر دراسة في الضرورة الشعرية، الدكتور حماسة عبد اللطيف، ط ١، دار الشروق، القاهرة ١٤١٦هـ ١٩٩٦م.
٤٤. اللغة العربية معناها ومبناها، د. تمام حسان، ط ٣، عالم الكتب، القاهرة ١٩٩٨م.

لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة
١٤١٥هـ ١٩٩٤م.

٥٣. المقرب: علي بن مؤمن المعروف، ابن
عصفور ت (٦٦٩هـ) تحقيق أحمد عبد
الستار الجواربي، عبدالله الجبوري مطبعة
العاني، بغداد ١٩٧١م.

٥٤. ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد
والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من أي
النتزيل، الحافظ العلامة أحمد بن إبراهيم
بن الزبير الغرناطي، تح: سعيد الفلاح،
ط٢، دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٨هـ
٢٠٠٧م.

٥٥. النحو الوافي، الأستاذ عباس حسن،
ط٣، دار المعارف بمصر ١٩٧٤م.

٥٦. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، جلال
الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) تح: عبد
الحميد هندراوي، المكتبة التوفيقية، مصر
(د. ت).

٤٥. اللمع في العربية، أبو الفتح عثمان ابن
جنبي (ت ٣٩٢هـ) تح: حامد المؤمن،
ط١، مطبعة العاني، بغداد ١٩٨٢م.

٤٦. متن ألفية ابن مالك، ضبطها وعلق
عليها: د. عبد اللطيف بن محمد الخطيب،
دار العروبة للنشر والتوزيع، الكويت
١٤٢٧هـ ٢٠٠٦م.

٤٧. المصطلح النحوي نشأته وتطوره حتى
أواخر القرن الثالث الهجري، عوض
محمد القوزي، شركة الطباعة العربية،
الرياض ١٩٨١م.

٤٨. المطالع السعيدة في شرح الفريدة، جلال
الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) تح: د.
نبهان ياسين، دار الرسالة للطباعة، بغداد
١٩٧٧م.

٤٩. مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ابن
هشام الأنصاري (ت ٧٦١هـ) تح: د.
مازن المبارك، محمد علي حمد الله، ط١،
دار الفكر، بيروت ٢٠٠٥م.

٥٠. مفتاح العلوم، أبو يعقوب السكاكي
(ت ٦٢٦هـ) تح: أكرم عثمان يوسف،
ط١، مطبعة دار الرسالة، بغداد ١٤٠٢هـ
١٩٨٢م.

٥١. المقتصد في شرح الإيضاح، عبد القاهر
الجرجاني (ت ٤٧١هـ) تح: د. كاظم
بحر المرجان، دار الرشيد للنشر، بغداد
١٩٨٢م.

٥٢. المقتضب، أبو العباس المبرد (ت ٢٨٥هـ)،
تح: محمد عبد الخالق عزيمة، ط٣،

ننظير الدولة المارقة في

العراق والشام

قراءة تعددية في الأيديولوجيا السياسية

**Rogue Bloodthirsty State
Organization
in Iraq and Al-Sham**

Reading on Diversity in
Political Ideologies

م.د. أسعد كاظم شبيب

جامعة الكوفة

كلية القانون والعلوم السياسية

قسم الفكر السياسي

Lecturer. Dr. As`ad K. Shabeeb

Department of Political Thought
College of Law & Political Sciences
University of Kufa

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin passed research

ملخص البحث

هدفت دراستنا إلى تبيان الايديولوجية السياسية لتنظيم الدولة المارقة المرتكزة على ثلاثية: التكفير، القتال، وتسخير الفكر الديني من اجل الوصول الى السلطة (الخلافة)، بدلائل المطالب الرمزية التأسيسية البشرية المختلفة زمنياً، الذين ادجوا المقدس الديني من اجل مأرب دنيوية تخص الاستيلاء على السلطة بطرق وحشية او ما اسميناه بادرارة التوحش، ولد هذا الواقع المرفوض منذ ظهور الحركات الفوضوية والقتالية الماضية كالجوارح وامتداداتها السلفية القتالية بأفكار ورؤى ترجع الى رموز وتنظيمات دوغمائية، تتبنى التكفير للمجتمع المسلم، والاخر المسالم بآليات دينية. وهو ما مثل عندنا إشكالية كبرى كون فهمهم لا يمثل الدين والانسانية، وانما عدّ مروقاً عن المقدس الديني بالحجج البرهانية والشرعية، لذا فان من تعاطى معهم على مختلف المستويات: المادية والعقائدية واران ذلك استخدامهم كايديولوجيا سياسية ايجابية خارجياً من أجل تمرير مشاريع لها علاقة بصراعات إقليمية ودولية، وهو ما ترفضه (التكفير - القتل) المعارف الحضارية (العقل الانساني)، والمبادئ القيمة (المقدس الديني)، لذا كان علينا ان نوصي في بحثنا في ضوء تشخيصنا للمعوقات الثلاثية التي تواجه الدولة الوطنية العراقية: التكفير، القتال، الخلافة، بان استكمال بناء دولتنا الوطنية في العراق، ودرء الخطر الإرهابي عنه، يتوجب التركيز على المقومات الثلاث الآتية: المقوم العسكري، المقوم السياسي، المقوم الثقافي.

ABSTRACT

The present study focuses upon Rogue [Bloodthirsty] State Organization in Iraq and Al-Sham to show the ideology of the tripolitical policy that holds Takfirizing –discrediting- ,fighting and exploiting the thought of religion to gain authority ,Khalafa,such ideologizes the sacred religion to gain mundane intension dominating the authority at all savage means ,as it is so called cruelty managing . Such a rejected circumstance appears since the chaotic and fighting movements rose into surface, such as Khawarj and its fighting Salafi tails, with viewpoints pertinent to dogmatism takfirizing both the Muslim Society and the pacific under certain religious means.

That is why such an ideology casts us into controversy as they never represent Islam nor humanity; it is considered as renegading the sacred religion by legal and proving evidences, so those who deal with them materialistically or doctrinally desires to use them as foreign positive political ideology to implement certain projects fraught with international and regional conflicts; the human mind and the sacred religion the discrediting and fighting policy rejects. Thereupon it is to recommend in the current study in light of the trihindrance the national state of Iraq confronts; takfirizing , fighting and Khalafa that it is to resume erecting our national state in Iraq and cope with the terrorist danger, that is why it is necessary to take hold of the three buttresses: military buttress, political buttress and cultural buttress.

... المقدمة ...

شكلت التنظيمات الراديكالية القتالية أخطر واقع عملي يهدد حياة الناس ويصادر تطلعاتهم واعتباراتهم في الحياة، منذ ظهور تلك التنظيمات على امتداداتها الداخلية والخارجية، فقد أثرت التنظيمات الراديكالية والقتالية التي تشظت من جماعة الاخوان المسلمين المصرية، تأثيراً همجياً سلبياً في التعايش المجتمعاتي كافة، كونها نظرت اليه من زاوية دوغمائية، عدت بموجبها المجتمعات دار حرب كافرة يجب قتالها بحسب تصنيفات التنظيمات الارهابية والراديكالية، أسهم في هذه الايديولوجيا السياسية والفكر المشوش، كتابات السعودي بن عبد الوهاب، والباكستاني المودودي، والمصري سيد قطب، والأردني المقدسي، حيث عدّ هؤلاء -بفهم مغلوط عن الشريعة- المجتمعات التي لا تعد السلطة المطلقة على البشري لله تعالى فقط في زمننا هذا، الذي انقطع عنه الوحي، وختمت به النبوة، وغاب عنه الصحابي والولي، هي مجتمعات تعيش حياة جاهلية، بالمعنى الفقهي المدلل على حقبة ما قبل ظهور الاسلام، حتى لو كان ذلك المجتمع افراده مسلمين، بل لو انتسبوا الى ذات الفرقة التي ينتسب اليها التنظيم الساعي الى فرض ما يبتغي.

فقد قامت التنظيمات القتالية منذ تنظيم الاخوان، وتنظيم الجهاد في مصر، وأفغانستان، وباكستان، والأردن، وما تفرع عنها من تنظيمات كتتنظيم الجهاد والقاعدة، وربما ليس آخرها ظهور ما يسمى بتنظيم الدولة الاسلامية في العراق والشام اختصاراً (داعش)، بأعمال إرهابية عبر ايديولوجيا سياسية، تنتهج التكفير والقتل للعديد من أصحاب الضمير والمثقفين وأبناء المجتمع وتهجيرهم وسبي

نسائهم في إطار الدول المنتسبة للحضارة الاسلامية والحواضر الباقية، حتى طال أمر التكفير والقتل الولايات المتحدة الامريكية والعديد من الدول الغربية، بل ضربت تلك التنظيمات القتالية كل الاعراف والقواعد الإنسانية والدولية في تعاملهم مع المختلف المسالم، مسجلاً بذلك أسوء حالة انسانية تاريخياً مثلت خروجاً على القيم المذكورة جميعاً. يضاف الى هذا المشكل الاول تعد ادارة التوحش التي تبناها التنظيمات القتالية الارهابية ومنها تنظم الدولة في العراق والشام الذي احتل بتاريخ (١٠/ شباط/ ٢٠١٤) محافظات غربي العراق وشماله، ويسعى لإطلاق فايروس خلافته المزعومة على دول عديدة، وهذا لا ينسجم تماماً مع القيم الشرعية والقوانين الوضعية المحلية والدولية، ربما نستثني ما فعلته عناصر التوحش القديمة (الخوارج) والتنظيمات الفوضوية الاخرى من هنا وهناك، الذين أوغلوا أيديهم بدماء الناس، ومنهم عامة المسلمين ورموزهم. ليس هذا فحسب بل ان بعض الدول الفاشلة ايضاً في الحسابات التنموية والسياسية العالمية والتي ترعى التنظيمات القتالية عبر التلقين والدعم تدرك خطورتهم ومروقهم عن الشريعة والقانون، لكنها تستخدمهم ورقة لصالحها على مستوى جيوسياسية، ومناطق النفوذ في الشرق الأوسط.

في ضوء ما تقدم من إشكالية فقدان تنظم الدولة الاسلامية في العراق والشام المقبولية الشرعية والقانونية منذ أصولها التعبوية والفكرية، ننتقل في بحثنا هذا من فرضية تذهب الى ان ما يسمى بالدولة الاسلامية في العراق والشام يمثل مروفاً، وأمراً مريباً على المشروعية (الفقهية - القانونية)، ليمتهن ايديولوجية سياسية قائمة على التفكير والقتل، عبر استهلاك مقولات بشرية شواذ، ناتجة بتفسير موهوم للشريعة الاسلامية، لدواعي طائفية، تؤدلجها دول وتنظيمات مارقة لحسابات سياسية.

وعليه، سندرس أدبيات القتالين، وبيانها بوصفها ايديولوجيا سياسية قد لا تعبر عن الإجماع الفقهي والقانوني بواسطة منهجي الوصف والتحليل، وسنعرض عدد من الأسئلة، لبقاء سمة الموضوعية العلمية هي الفيصل: هل هناك جذور لتنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام؟ ثم اذا كانت هناك جذور للتنظيم المذكور هل ينسجم مع القيود الحضارية: الشرعية - القانونية؟ او مثلت حالة فقدان واستلاب للقيم؟ كيف يحل لمجموعات تدعي النظام الإسلامي، اجتياح بلد له نظام دستوري، ديمقراطي، وترويع شعبه؟ هل هناك موقف واضح: شعبياً - اقليمياً - دولياً، من ادارة التوحش لمدن عراقية، لاسيما الدول العضوية بمؤتمر باريس المنعقد بتاريخ (١٤ / ايلول / ٢٠١٤)، وأعضاء الجمعية العامة للأمم المتحدة؟ سيتم بيان هذه المقدمة بالنقاط الآتية:

١. مدخل توصيفي لنزعة التكفير في الأدبيات التأسيسية الرمزية
٢. نقد الايديولوجيا السياسية عند (تنظيم الدولة المارقة في العراق والشام)

اولاً: مدخل توصيفي لنزعة التكفير في الأدبيات التأسيسية الرمزية

تكتسب مفردة التكفير (إخراج الناس من الدين والحكم بارتدادهم) خاصية لا حضارية على اقل تقدير، كما تذكر حقول الألسنيات، أما التنظيمات الأصولية فتأتي مسألة التكفير على خطورتها تأتي بالرقم الوحيد في أدبياتهم التأسيسية التوظيفية للنص، يرافق القطعية الأصولية خواص: التشدد، والهجرة، والإرهاب، التي تولدت من رموز التنظيمات القتالية الماضية، عرضت أدبياتها فكراً تكفيرياً عبر فهم مغلوط عن النص الديني لمواجهة الاخر المختلف.

يمثل تنظيم الدولة الاسلامية في العراق والشام (الدولة المارقة) (*) أكثر التنظيمات المعاصرة ضبابية، كونه استفاد من معطيات التكنولوجيا المعاصرة في مشروعه التوحشي، محاولاً الرجوع ايديولوجيا إلى الأدبيات التأسيسية الرمزية التقليدية، متصلاً بذلك الى تنظيم القاعدة الإرهابي، وهذا التنظيم يمتد الى ما يعرف بالسلفية التكفيرية القتالية، الايديولوجيا الأساس لحركات تكفيرية بدائية: الخوارج، والوهابية. ستتعرف ماهية الفكر التكفيري، بأبعاده الرمزية وأهدافه السياسية، وكيف تعامل الجيل القتالي الجديد بايديولوجيا التكفير والقتل التي تركها القتاليون التقليديون في عصر التمدن الصناعي - العلمي.

تمثل الحركة الوهابية بصيغتها البدائية، ركنا تأسيسيا للجيل الجديد من القتالين، الى جانب أهمية إيجادها ايديولوجيا سياسية لصالح ديمومة مؤسسي المملكة العربية السعودية على رأس السلطة، إذ أراد مؤسس المملكة محمد بن سعود في بدايات القرن الثامن عشر ان تكون المملكة مؤدجلة بفكر إسلامي تلفيقي يحفظ له الاستمرار على عرش المملكة، فاستدعى شخصا ملائم له، يدعى محمد بن عبد الوهاب من منطقة نجد، وجد فيه الملك انموذجاً تعصبياً يخالف المذاهب الاسلامية، متأثراً إلى حد كبير بالشيخ ابن تيمية (١٢٩٢ - ١٣٢٧ م) ليكون بذلك محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ - ١٧٩٢ م) صانع الايديولوجيا السياسية بوسائلها التكفيرية^(٢). التي لم تكن قائمة في تاريخ الشرق: الحضاري القديم - الجاهلي البلاغي - الاسلامي الذهبي (باستثناء حالة الخوارج في أواخر حكم عثمان بن عفان والامام علي بن ابي طالب عليه السلام وامتداداتها في الدولة الاموية). ومع بواكير ظهور الفلسفة (الحكمة بالمفهوم الاسلامي): الفارابية - السينوية - المسكوية، التواصلية مع الفلسفة الغربية التأسيسية: الخيالية - البرهانية. ظهر هذا الجدل والتعاشق الفلسفي الحضاري بمراحل مختلفة من الحقبة العباسية الشمولية، وأفل فيها خطر فرقة

الخوارج على الناس، ونتيجةً للصراع الانفعالي: العباسي - العثماني، أنحاز بعض الفقهاء لصالح أدياء الخلافة آنذاك - العثمانيين - فتم تقييم الفلسفة على انها كفر ومروق عن الدين، فظهرت الكتابات الفقهية المكفرة بكتابات ابن تيميه.

فمثلاً، الرأي الفقهي القائل: ان كل انسان لا يقول اعتقاداً بالتشبيه، فهو (مشرك وكافر) ومن ثم فهو غير موحد، طبقاً لابن تيميه: «ان الله في واقعه لا يمتاز عن خلقه، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في افعاله، ولكن المتكلمين يجعلونه متبايناً وممتازاً عن الخلق، وهذا الامتياز والتباين يستلزم تعطيل الله، ومن ثم نفيه وتعطيله من الأساس، والنفي والتعطيل جحود وشرك، فالمتكلمون، مشركون»^(٣). اذن قطع ابن تيمية في خطابه بتكفير المدارس الفلسفية الكلامية: إسلامية - غربية.

وجد ابن عبد الوهاب في أفكار ابن تيمية شرعية رمزية، في حالة ملتبهة يشهدها العالم الاسلامي آنذاك من الصراع: الأول، ما بين الداخل الاسلامي نفسه (مؤيدي الاستبداد - أنصار الدولة الوطنية)، الثاني، ما بين الداخل الوطني والخارج (الاجنبي)، إلى جانب تأثره بسلفية آخرين، عند زيارته الى مدينة الموصل العراقية^(٤). فقد اعتقد بن عبد الوهاب، أن بلدان المسلمين بلدان شرك، طالما لم تدخل تحت طاعته ودعوته، ولم يستثن منها حتى الحرمين الشريفين، فهو كفر كل المذاهب الاسلامية من أحناف، وشوافع، وحنابلة، والمتصوفة والإمامية، اذ كان يذكر ان من يشك في كفر الأمامية فهو كافر، وشمل تكفيره الفلاسفة والمتكلمين، وكفر البدو والعديد من القبائل كقبيلة عنزة، وقبيلة الظفير، وأهل العيني، والدرعية بل امتد به الأمر إلى أن كفر جميع الناس الا من تبعه^(٥).

وينقل الشيخ حسن المالكي عن القاضي سليمان بن عبد الوهاب (شقيق منظر التكفير) تساوياً ينتقد به نهج التكفير عند بن عبد الوهاب، قائلاً: «كم أركان

الاسلام يا محمد بن عبد الوهاب؟ فقال: خمسة، قال: أنت جعلتها ستة، السادس: من لم يتبعك، فليس بمسلم، هذا عندك ركن سادس من اركان الاسلام^(٦). يذكر ان القاضي سليمان كان كآبيه ينكر على أخيه محمد اراءه المتطرفة، وألف كتاباً خاصاً في الرد عليه، وعلى أتباعه، اسماه (الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية)^(٧).

ويعتقد ان بن عبد الوهاب في كتابه (الدرر السنية) حصر وجوب ما يسميه الجهاد بالجهاد ضد المسلمين فقط، وليس فيها حرف واحد في جهاد القوات الأجنبية التي كانت موجودة في بلدان العالم الاسلامي^(٨).

ويلخص لنا عالمان عربيان احدهما الشيخ محمد جواد مغنية من بيروت، والثاني الشيخ حسن فرحان المالكي من الرياض رأيهما في الايديولوجيا التي يسلكها ابن عبد الوهاب، فيذهب الأول بعد ان جمع مؤلفات بن عبد الوهاب خلال زيارته للسعودية، قائلاً: «أهم ما يلفت النظر في هذه الكتب هو الحرص الشديد على تكفير امة محمد ﷺ - غيرهم - حرصاً بلغ حد الشهوة أو الانتقام، فمبدؤهم الديني والاجتماعي والسياسي هو: اما ان تكون وهايباً، واما القتل لك، والنهب لامولك والسبي لذراريك»^(٩). واثار العالم الثاني: الشهادة لله، ان أتباع بن عبد الوهاب من حيث الجملة، يظلمون من خالفهم الرأي، ويعملون على إقصائه والتشكيك فيه والاستعداد عليه، ومن الصعب توثيق المظالم والتعصبات، فدون المظلمة حجر محجور وعبد مأمور^(١٠).

وهذين الرأيان يدلان على أن الحركة الوهابية كايديولوجيا سياسية من مبانيها التكفير والإلغاء، اعتنقها حكام المملكة وروجوا لها بقوة السلاح، ونشروا أيديولوجيتهم المذكورة عبر سلسلة من الحملات على مناطق وسط الجزيرة وشرقها بل أغاروا على أراضي الهلال الخصيب التي كانت خاضعة للإدارة العثمانية

المباشرة^(١١). وسيستمر فيما بعد تأثير أيديولوجيتهم في الظواهر المتوحشة الجديدة: القاعدية (اللاذنية - الظواهرية) والزرقاوية والداعشية والنصرتية... عبر تسويغات شرعية - دموية، لتحقيق أهداف سلطوية.

على كل حال فرض الوهابيون وسائلهم بالقتل والإلغاء من خلال العنف الجسدي الموجه ضد البشر وإرثه الحضاري والمعرفي عبر حرق الكتب وإعدام مؤلفيها^(١٢). مذكرين الناس بهمجية رجال الكنيسة في العصور الوسطى، ضد الفكر والبشر بتوظيفات دينية. ولكن، ماهي الدواعي التي جعلت الحركة الوهابية قوة كبيرة وتيارا جارفا للعديد من الشباب المسلم على المستوى السني، يرى برنارد لويس: ان هناك تطورين برزا في بواكير القرن العشرين أسهما في تنامي الوهابية: أولهما توسع المملكة العربية السعودية، وثانيهما توحيدها، اذ لعب عبد العزيز ال سعود في السنوات الأخيرة للدولة العثمانية بمهارة بالصراع بين العثمانيين من جهة، والقوة البريطانية في شرقي الجزيرة العربية، الآخذة بالتوسع من جهة أخرى^(١٣). ليحل بدل الاسلام العثماني الذي ينتمي في الأعم الأغلب الى المذاهب الاسلامية السنية الأربعة تطرف الوهابية كأيديولوجيا سياسية، وفي هذا المجال يذكر الداعية السعودي الشيخ حسن المالكي: ان من أخطاء محمد عبد الوهاب هو الجانب التكفيري إذ تربي في المجتمع السعودي رجال دين وطلبة الشريعة على آراء بن عبد الوهاب فكانوا يميلون لتكفير المسلمين، بل امتد التأثير الى كثير من السنة في الخارج^(١٤). ففي العراق مثلاً استجاب للدعوة السلفية الوهابية ابتداء ناصر آل الالوسي (١٨٣٦ - ١٨٩٩) ومحمود شكري الالوسي (١٨٥٦ - ١٩٢٤) ومعهم جمهرة أسماء من امثال: حمد بن محمد العسافي، ومصطفى امين الواعظ، وعبد السلام الشواف... وغيرهم^(**) رافق بعد ذلك بمدة ظهور جماعات أصولية إسلامية، تنادي بحاكمية الله في بلدان عديدة من العالم الاسلامي كالجماعة الاسلامية في

باكستان بزعامه ابو الاعلى المودودي، وجماعة الاخوان المسلمين عام ١٩٢٨ بزعامه الشيخ المعتدل حسن البناء، ومن ثم سيد قطب الأكثر تشدداً ما قبل ظهور رجالات تنظيم القاعدة ليس في تاريخ الاخوان المسلمين فحسب، بل للحركات الأصولية ايضاً، إذ ستمتد أبعاد فكره السياسي إلى التنظيمات التكفيرية المعاصرة ومن ضمنها تنظيم القاعدة، وتنظيم (الدولة المارقة) سنأتي على دراسته لاحقاً.

وأسهمت عوامل عديدة في مصر وخارجها بالتكوين البنوي لسيد قطب الذي أصبح الاب الروحي للعديد من رجالات التنظيمات التكفيرية ومنها رجالات تنظيم القاعدة وفروعها، اذ مثلت قسوة الاستبداد في مصر منذ بدايات الخمسينات عاملاً أساسياً لبروز الفكر التكفيري لسيد قطب، فلم يكن قبل هذه المدة متشدداً وهذا واضح في كتاباته الأدبية ومطالعاته، فضلاً عن قربه من التنظيم القومي (هيئة التحرير)، وتجوّاله في مدن الولايات المتحدة الأمريكية، لكن ما ان بدأ سيد قطب يتناغم شيئاً ما مع تطلعات حركة الاخوان المسلمين في مصر لفرض سلطة الخلافة بالإكراه، وفهم شباب الإخوان وقياداتهم، بان قطب هو من مريدي الحركة، مما جعل هناك تحوفاً من نظام جمال عبد الناصر من نفوذ سيد قطب باتجاه يصب في تقوية حركة الإخوان وامتدادهم داخل مصر وخارجها، حتى أوعز باعتقاله لتبدأ بذلك صفحة مظلمة على العالم الاسلامي شارك بها من حيث لا يشعر جمال عبد الناصر عبر إعدامه لسيد قطب، ليكون ملهماً عند الشباب المتطلع للحكم الديني، وفي هذا المعنى يذكر عبد الله النفيسي، قائلاً: «فللسجن أثاره الخطيرة على الانسان وانتاجه وفكره وموقفه النفسي من المجتمع المحيط، أفلا رأيت ماذا حدث لفكر سيد قطب جراء السجن»^(١٦). وأنتج سيد قطب الصفحة المظلمة (التكفير - القتال) كأيديولوجيا سياسية، من خلال تأثير كتاباته (في ظلال القرآن) و(معالم في الطريق) اللذين كتبهما داخل السجن على التنظيمات الاسلامية الراديكالية كحزب التحرير

بزعامه تقي الدين النبھاني، وجماعات التكفير والهجرة، وتنظيم الجهاد، وصولاً الى تنظيمات القاعدة، ومنها ما يسمى بالدولة الاسلامية في العراق والشام (تنظيم الدولة المارقة) ذات الايديولوجيا السياسية الثلاثية:

١. التكفير

٢. القتال

٣. الخلافة

ثانياً: نقد الايديولوجيا السياسية

عند تنظيم الدولة المارقة في العراق والشام

اجمعت أدبيات التنظيمات القتالية المشار اليها، على ان فكرة حاكمية الله، التي نادى بها سيد قطب في كتابه (معالم في الطريق) واخرون، كانت بمثابة دستوراً غير قابل للتعديل، وايديولوجيا سياسية في الوقت نفسه، عند التنظيمات القتالية، ومنها (تنظيم الدولة المارقة)، اذ نادت التنظيمات المذكورة واشباههم منذ القدم بان: «لا حكم الا الله»، وكانوا يقصدون بها: «لا امرة الا لله»^(١٧). ورد الامام علي عليه السلام عليهم، قائلاً: «ولكن لا بد للناس من امير»^(١٨). من هنا وصف الامام علي عليه السلام كلام الخوارج من قبل ما يقارب اكثر من الف واربعة مائة سنة بأنها: «كلمة حق يراد بها باطل»^(١٩). وأنها شعار، وايديولوجيا سياسية، رفعوها لتقليل من شرعية خلافة الامام عليه السلام للناس، بالرغم من طمأننة الإمام لهم، بجعلهم أحراراً في أمر عدم بيعته خليفة، شرط أن لا يسفكوا دماء الناس، لكنهم قاموا بالعكس من ذلك، بل لم ينبج من تكفيرهم ومكرهم الامام علي عليه السلام ومن سبقه في الخلافة.

عموماً فقد طالب سيد قطب بايديولوجية الخوارج السياسية، وهي حاكمية الله أو الامارة في كتابه (معالم في الطريق)^(٢٠)، الأكثر تأثيراً في التفكير والسلوكيات المتداولة عند التنظيمات الاسلامية الراديكالية، إذ ان سيد قطب اقتبس فكرة الحاكمية بصورتها الجديدة من الداعية الأصولي، ابي الأعلى المودودي زعيم (الجماعة الاسلامية) في باكستان^(٢١). وهو سبق أن اتهم ايضاً بالتحريض على القلاقل خاصة عندما انفصلت باكستان الشرقية (بنغلادش) عن باكستان الغربية، حيث قام أعضاء جماعة المودودي بذبح عشرات الإلف من الناس في بنغلادش، بحجة مخالفتهم للشريعة^(٢٢).

وذهب سيد قطب في تكفيره لكل من لا يقبل بحاكمية الله من المجتمع، فقد قسم سيد قطب المجتمعات الى قسمين هما: المجتمع الاسلامي، والمجتمع الجاهلي، اذ المجتمع الاسلامي هو المجتمع الذي يطبق فيه الاسلام عقيدة وعبادة، وشريعة ونظاماً، وخلقاً وسلوكاً، ولا يعد المجتمع إسلامياً بحسب فهم سيد قطب، الا بتطبيق ما تقدم من مفردات، وان (صلى - صام - حج) افراد المجتمع^(٢٣).

وتتضح نزعة التكفير عند سيد قطب بقوله ان المجتمع الذي لا يطبق الشريعة الالهية هو مجتمع جاهلي منحرف، قائلاً: «الجاهلية هي الانحراف عن العبودية لله وحدة وعن المنهج الالهي في الحياة، واستنباط النظم والشرائع والقوانين والعادات والتقاليد والقيم والموازين من مصدر آخر غير المصدر الالهي»^(٢٤). وتتضح معالم التكفير القطبي عبر قوله: «اما حكم الله، واما حكم الجاهلية، واما شريعة الله، واما الهوى». ذاكراً بان ما اسماه وظيفة الاسلام، هي اقصاء الجاهلية من قيادة البشرية^(٢٥). مشيراً الى ان الناس الذين لا يطبقون الحكم الاسلامي هم يحيون حياة الجاهلية، وهم ليسوا مسلمين^(٢٦).

لعل سيد قطب أوقع نفسه في إشكالية، عندما أراد تمرير ايديولوجيته الموجهة ضد التنوع الديني والمجتمعي، اذ ان الدين بأصله القرآني: قال بالتعدد، وقبول الاخر، واحترام عقيدته، قال تعالى ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^(٢٧).

وتتضح فلسفة اختلاف الشرائع والمجتمعات وفلسفتها عند الله في النص القرآني الآتي ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾^(٢٨).

وهناك ما يدل على أن القرآن، يشير ان هذا العالم متعدد ومختلط من اناس شتى، قال تعالى ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾^(٢٩). وتعامل النبي الأكرم ﷺ بروح العدالة مع غير المسلمين في قيامه بالمدينة واعتراف لكل مله موحدة بحق التعبد بعقيدتهم من خلال وضعه لصحيفة المدينة^(٣٠). فلماذا هذا الإقصاء للإنسان مادام الأصل القرآني والنبوي عند المسلمين يقبل الآخرين من أتباع الأديان والمذاهب الاخرى في قضايا العقيدة والدين، واذا كان هذا الجانب العقائدي عند الله مقبولاً، فكيف بالجانب الدنيوي السياسي وهي مهمة تقتصر على تسيير أمور الناس اليومية وتلبية حاجياتهم الأساسية.

عموماً فقد ترك سيد قطب تأثيره على التنظيمات الإسلامية الراديكالية بدأً بنموذج الاخوان المسلمين، ثم بأعضاء التنظيم السري بعد حل الجماعة عام ١٩٥٢ إثر مصادمات مع الحكومة، ومحاولة اغتيال الرئيس المصري الأسبق جمال عبد الناصر على يد جماعات نشطة في الاخوان^(٣١). التي كانت ايضا تتم استعداداتها العسكرية لمواجهة النظام الناصري كله باعتباره نظاما كافرا في ضوء تصنيف سيد قطب في كتابه معالم في الطريق^(٣٢).

ويحمل دستور (حزب التحرير) المؤسس عام ١٩٥٣ والمحمول في اغلب البلدان الاسلامية، رؤى قريبة جداً من التصورات القطبية، لاسيما تلك المتعلقة بالعمل بدولة الخلافة والحكم بما انزل الله، ولو بقوة السلاح^(٣٣). وكل ارض لا تطبق ايديولوجيتهم السياسية - الحاكمة -، فهي بمثابة دار حرب: «دار الكفر هي الدار التي تطبق فيها أحكام الكفر على جميع شؤون الحياة ويكون أمانها بأمان الكفر، ولو كان جميع أهلها من المسلمين»^(٣٤). اذن، اتفقت الظاهرة النبهانية مع الظاهرة القطبية على الايديولوجيا الثلاثية: التكفير - القتال - الحاكمة.

ومع وصول انور السادات الى سدة السلطة في مصر توسع فكر التكفير اكثر لاسيما مع تشظي حركة الاخوان المسلمين الى عدد من الجماعات التي تحمل أفكار سيد قطب ومنها التنظيم الجهادي الذي أنشئ في العام ١٩٧٤ برئاسة الفلسطيني الأصل صالح عبد الله سرية، ثم تبين تأثير سيد قطب بصورة جلية في كتاب سلفه عبد السلام فرج المسمى بـ (الفريضة الغائبة) وكان يقصد به ضرورة حمل السلاح كايديولوجيا للحصول على السلطة، موضحاً في الكتاب المذكور: أن المجتمع المعاصر مجتمع لا يطبق الشريعة ويخضع لأنظمة بشرية وتعلوه أحكام كفر^(٣٥).

هذه الجماعة قامت بعملية نوعية في تاريخ مصر الحديث عبر قيام احد أعضائها المدعو خالد الإسلامبولي، باغتيال الرئيس المصري آنذاك أنور السادات، يذكر أن الاسلامبولي استند في توجهاته الفكرية إلى مؤلف (الفريضة الغائبة)، كان الإسلامبولي الى جانب تأثير الكتاب المذكور يساير سيد قطب بفكرة الحاكمة^(٣٦). وعليه، رأي العديد من المراقبين ان الاخوان المسلمين (الحزب الاسلامي) هي الأكثر أهمية من بين التنظيمات المتشددة في العالم الاسلامي، وان باقي التنظيمات الراديكالية تعد تفرعات من الاخوان^(٣٧).

ويعد النموذج الآخر لتنظيم الإخوان، هو العراق برزت المجموعات أولاً بتنظيمات الاخوان المسلمين في بدايات الستينات بتأثير من الأصولي محمد محمود الصواف، ثم ظهور السلفية التكفيرية في أوائل التسعينيات، وبالتحديد في شماله الكردي، اذ في فترة الحصار الدولي على العراق، تأثرت ما يعرف بالسلفية القتالية بالسلفية الوهابية السعودية في شكلها التقليدي وتأثرت ايضاً - السلفية القتالية في العراق - بسيد قطب منهجاً فكرياً أي منهج العنف المصري حركياً^(٣٨).

هذا الظهور للسلفية القتالية في اقليم كردستان العراق بشقيه السعودي الوهابي، والمصري القطبي، سيساعد كثيراً على ادلجة شجرة تنظيم القاعدة الفاسدة في العراق عبر فرعها الاول، المسمى بتنظيم التوحيد والجهاد بزعامة الزرقاوي، حيث سهل تنظيم (أنصار الاسلام) بزعامة نجم الدين فرج احمد كريكار المعروف بـ (فاتح كريكار)، الذي لا يجيد في ايديولوجيته السياسية عن حاكمية سيد قطب، وأفكار عبد الله عزام، فهو يؤمن بان الإسلام منهج عام للحياة، وصالح لكل زمان ومكان، بمعنى انه هو الحل، كما انه كان متأسياً بأفكار ابن تيمية، حيث انه كفر كل من لا يعمل في سبيل قيام دولة الخلافة، بل كفر من يعارض أو لا يؤيد قيامها، ومن ثم فهو كفر الحكم الديمقراطي، باعتباره لا يأتي بالإسلام دستوراً^(٣٩).

هذا الفكر المتطرف والمؤدلج عند تنظيمات بدأت تهيب نفسها وتنشط في ظل سماح النظام العراقي السابق في سنواته الأخيرة للتنظيمات القتالية بالدخول للعراق، على أمل ان يستفيد منهم، في أي خطر خارجي، قد يتعرض له العراق كما سيأتي لاحقاً.

وتصاعدت الدعوات الأصولية المنادية بإقامة الحاكمية في أواخر السبعينات لسببين: أولهما يرجع إلى قيام حكومة ولاية الفقيه المؤسساتية في ايران في العام

١٩٧٩، إِمَّا السَّبَبُ الثَّانِي فِي نَشْوَةِ الجَمَاعَاتِ الاِصْوَليَّةِ، احْتِدَامُ المِوَاجِهَةِ بَيْنَ الاِيدِئُولُوجِيَّاتِ العَالِمِيَّةِ: المَعْسَكَرُ الرَّأْسَالِي بِزَعَامَةِ الوَلَايَاتِ المِتْحَدَةِ الاِمْرِيكِيَّةِ، وَالمَعْسَكَرُ الاِشْتِرَاكِي بِقِيَادَةِ الاِتْحَادِ السُّوْفِيَّتِي السَّابِقِ لِاسِيْمَا عَلى اَرْضِ افغانِستَانِ، الَّتِي تَحَوَّلَتْ اِلَى اَرْضِ رِخْوَةٍ لِلتَّنْظِيمَاتِ الرَّادِيكَالِيَّةِ، بِحِجَّةِ مَسَاعَدَةِ المُسْلِمِينَ الافغانِ لِلتَّخْلِصِ مِنَ السَّيْطَرَةِ السُّوْفِيَّتِي، وَاسْقَاطِ الحُكُومَةِ المِوَاليَّةِ لَهُ، حَيْثُ عَدَّ اَعْضَاءُ تِلْكَ التَّنْظِيمَاتِ ذَلِكَ جِهَادًا ضِدَّ دَوْلَةِ كَافِرَةٍ^(٤٠).

وَمِنَ ضَمَنِ تِلْكَ التَّنْظِيمَاتِ، تَنْظِيمُ الجِهَادِ الَّذِي تَبَلَّوْرَ عَلى شَكْلِ تَنْظِيمِ (بَيْتِ الأَنْصَارِ وَمَكْتَبِ الخِدْمَاتِ)^(٤١). الَّذِي يَعدُّ النِّوَابَةَ الأُوْلَى لِتَنْظِيمِ القَاعِدَةِ الَّذِي أَسَّسَهُ أُسَامَةُ بِنِ لَادِنِ (١٩٥٧-٢٠١٢)، أَوَّخِرَ التَّسْعِينَاتِ، وَبِالتَّحْدِيدِ فِي العَامِ ١٩٨٨ وَسَيَصِبحُ الطَّبِيبُ المِصرِي، وَالقَائِدُ فِي تَنْظِيمِ الجِهَادِ أَيْمَنُ الظُّوَهِرِي (١٩٥١-) نَائِبَ بِنِ لَادِنِ بَعْدَ أَنْ أُجْبِرَ الأفغانِ العَرَبِ^(***) وَبِمَسَاعَدَةِ السُّعُودِيَّةِ، وَالْوَلَايَاتِ المِتْحَدَةِ الاِمْرِيكِيَّةِ، وَبِدَعْمِ المِخَابِرَاتِ البَاكِستَانِيَّةِ، مِمَّنْ اِنْتَخَذَ رُوسِيَا فِي نَيْسَانَ مِنَ العَامِ ١٩٨٨ قَرَارًا يَقبُضِي بِالاِنْسِحَابِ مِنَ افغانِستَانِ، خِلالَ السَّتَّةِ أَشْهُرِ التَّالِيَةِ مِنَ العَامِ المَذكُورِ، اِذْ جَاءَ فِيهِ تَقْرِيرُ مَفْصَلٍ لِلجَنَّةِ مِنَ الكُونْغَرَسِ الاِمْرِيكِي عَنِ طَبِيعَةِ أَهْدَافِ تَنْظِيمِ القَاعِدَةِ وَوَسَائِلِهِ، وَالدَّعْمِ الَّذِي كَانَ يَتَلَقَّاهُ بِنِ لَادِنِ، بِهَائِلِي: «كَانَتِ البِيئَةُ الدَّوْلِيَّةُ مِثَالِيَّةً لِمَسَاعِي بِنِ لَادِنِ، حَيْثُ قَدِمَتِ السُّعُودِيَّةِ، وَالْوَلَايَاتِ المِتْحَدَةِ الاِمْرِيكِيَّةِ (مِلْيَارَاتِ الدُّوَلَارَاتِ) كَمَسَاعَدَاتٍ سَرِيَّةٍ لِلجَمَاعَاتِ الثَّائِرَةِ فِي افغانِستَانِ لِمُحَارَبَةِ الاِحْتِلَالِ السُّوْفِيَّتِي، قَدِمَتِ هَذِهِ المَسَاعَدَاتُ عِبْرَ بَاكِستَانِ»^(٤٣). يَقُولُ الكَاتِبُ الاِمْرِيكِي جَاسُونُ بِيرِك: «إِنْ هُنَاكَ عَدَدًا مِنَ الِاسْبَابِ الَّتِي دَفَعَتِ السُّعُودِيَّةَ لِتَنْفِقَ بِسَخَاءٍ عَلى المِقَاتِلِينَ الافغانِ مِنْهَا: الرِّغْبَةُ فِي نَشْرِ الأَنْمُودِجِ السُّعُودِي الوُهَابِي فِي العَالَمِ، خِصُوصًا بَعْدَ نِجَاجِ الثُّورَةِ الاِسْلَامِيَّةِ فِي اِيرانِ وَمِبارَكَتِهَا مِنَ المُسْلِمِينَ سَنَةِ وَشِيعَةِ»^(٤٤).

على أي حال سينقلب السحر ليس على الساحر فحسب بل على البشرية جميعاً، وستولد ابرز حالة مروق عن الانسانية، اذ سيمثل تنظيم القاعدة الذي هو امتداد للتيار التكفيري المشار اليه، وسيصبح اكثر راديكالية وظلامية في العالم كما هي الحال في استخدام تنظيم القاعدة من أسلوب (الارهاب) كايديولوجيا سياسية تفرضها بوسائل دموية بشعة ضد سكان الولايات المتحدة ومؤسساتها، كما حدث في العام ٢٠٠١ او ما عرف بأحداث الحادي عشر من ايلول، والقيام بالاعمال الارهابية ضد العراقيين بعد الاحتلال الامريكي في العام ٢٠٠٣، وسيسعى من اغتربه بالاستيلاء على السلطة تحت شعار (أقامة الخلافة) في بلدان ذات اطر دستورية، كما هو حال امتداداته الظلامية بقيام (دولة خلافة) المزعومة في العراق والإفادة من احداث ماسمي بحركات الربيع العربي وتداعياتها منذ العام ٢٠١١ الى يومنا الحاضر من خلال اجتماع عوامل بعضها ذات دوافع دوغمائية، وبعضها راجعة الى التناحر السياسي، واخرى تعود الى ضعف في الجانب الامني والاستخباراتي، وأسهمت توافر الأرضية الرخوة في العراق، لاسيما في المناطق الغربية منه، بعد هشاشة الوضع السياسي والاجتماعي في سوريا، وانعكاسه سلبياً على الاراضي العراقية المحاذية لسوريا، وسنفصل ذلك لاحقاً.

عموماً، لم ينته بن لادن من بث الرعب بين الناس حتى بعد انسحاب روسيا من افغانستان، بل حاول تثبيت اركان قاعدته لتحقيق أهداف أكثر دموية في تاريخ الشعوب معداً قيام حكومة طالبان في افغانستان بعد الحكومة الموالية للروس النواة الأولى لـ (الدولة الاسلامية)، لكن بن لادن اخذ يبحث عن مكان آخر لتحقيق أهدافه، فوجد في خريف عام ١٩٨٩ من السودان مكاناً قد يساعده لتحقيق مآربه المستقبلية فقد وجد أن هناك حضوراً له عند المتطرفين الاسلاميين، حتى ان زعيم الجبهة الاسلامية حسن الترابي، الذي كنا نظن به خيراً ومشروعاً حضارياً للامة

الاسلامية، قد حث بن لادن على نقل منظمته كلها الى السودان الأمر الذي وافق عليه بن لادن، وقد يرجع السبب في تعاطف الترابي مع بن لادن آنذاك إلى أن الترابي رأى ابن لادن قادراً على إنهاء الحرب المستمرة ضد الانفصاليين المسيحيين الأفارقة في جنوب السودان (دارفور)^(٤٥).

ويشير الباحث مايكل يوهلي الى ان حسن الترابي له دور محرض ضد الولايات المتحدة الامريكية، ففي زيارة له قبل أشهر من تفجيرات الحادي عشر من سبتمبر لمسجد التقوى الذي كان يرتاده الأميركيان الافارقة وصفهم بانهم: «محظوظون لانهم يعيشون مثل موسى في منزل فرعون نفسه»^(٤٦).

عموماً بعد ان مكن الترابي من جعل السودان قاعدة لابن لادن لعملياته في كل ارجاء العالم والاعداد لعمليات ارهابية مستقبلية، انتقل بن لادن الى افغانستان من جديد، وفي ضوء ما تقدم، يذكر الكاتب اريك لوران قائلاً: «لم تعد مغادرة بن لادن السودان هزيمة بل فقط مرحلة من مراحل صراعه من اجل جهاد عالمي»^(٤٧). إذ ما لبث أن انتقل ابن لادن الى وطنه الأم المملكة العربية السعودية، التي كان فيها على ما يبدو علاقة وطيدة بين الأسرة الحاكمة، وبين بن لادن، بدليل حريته بالتنقل في داخل المملكة السعودية وخارجها.

وعلى ما أظن ان العلاقة الحميمة ضعفت شيئاً ما على المستوى الرسمي لأسباب بعضها تكتيكية (حتى تتمكن من استخدامهم كورقة خارجية) وأخرى واقعية (تحص الأمن الوطني) مع اجتياح النظام السابق في العراق في اب ١٩٩٠ للكويت، اذ ان ابن لادن عرض جهوده على ملك السعودية فهد بن عبد العزيز لاسترداد الكويت، فرفض الملك المذكور عرضه، مفضلاً ان يدخل في تحالف ترأسه الولايات المتحدة الامريكية^(٤٨).

وبعد ان فقد الدعم الرسمي السعودي جزئياً والاحتضان السوداني كلياً بعد وصول الجنرال عمر حسن البشير الى السلطة في الخرطوم، غادر بن لادن السودان ليستقر منذ العام ١٩٩٦ في افغانستان، ولكن هذه المرة في حكم رفاقه في تنظيم طالبان(****) بعد ان استولوا على السلطة في افغانستان بمنطق القوة^(٥٠). وفي اواسط عام ١٩٩٨ بدا بن لادن يعد لتهديداته ضد المرافق الحيوية للولايات المتحدة الامريكية، فوجد النظام العراقي السابق الفرصة سانحة لتبني الارهابين (المجاهدين) ايدولوجيا سياسية جديدة، لمواجهة لضغوطات الامريكية آنذاك، بسبب ما قيل عن امتلاكه أسلحة دمار شامل، فأخذ النظام العراقي البائد يطلق مبادرات استراضائية ذات صبغة دينية لصالح الراديكاليين الاسلاميين، فخارجياً حسن النظام البائد علاقته المتوترة مع السلفيين القتاليين، فأخذ يرسل الوفود إلى حكومة طالبان، وكذلك الى قيادات تنظيم القاعدة في افغانستان، ومنهم اسامة بن لادن الذي فضل البقاء في افغانستان على الرحيل الى العراق آنذاك، اما على المستوى الداخلي فأطلق النظام البائد ما اسماها ب (الحملة الايمانية)، فمنها الفكر السلفي في أوساط الشباب في مناطق أطراف بغداد وشمالها، المسماة عنده قبل الحرب ب (أسوار بغداد) على أمل أن يحفظ السلفيون القتاليون أركان نظامه اذا ما تعرض لغزو خارجي.

في المدة نفسها، أخذ بن لادن يصعد من خطواته الإرهابية، حيث جاء في الملخص اليومي الذي يلقيه الرئيس الامريكي آنذاك (كلنتون) في ٤ كانون الأول عام ١٩٩٨: ان أسامة بن لادن يحضر لاختطاف طائرات أمريكية، وهجمات أخرى، ليحقق إطلاق سراح: عمر عبد الرحمن، ورمزي يوسف، ومحمد عودة^(٥١). وبعد ثلاث سنوات من الملخص المخبراتي الذي تلقاه كلنتون فعل بن لادن عمله الارهابي في ١١ ايلول ٢٠٠١ ضد برجى التجارة في الولايات المتحدة، وكان

تداعيات هذا العمل قرارات هي الأكبر من نوعها بعد الحرب العالمية الثانية لمكافحة الارهاب في البلدان الاسلامية، فكانت الحرب على نظام طالبان اولاً، واحتلال العراق ثانياً.

في ضوء ما حدث من وحشية، يعرض السؤال من اين اكتسب ابن لادن فكره التكفيري والاقصائي، خاصة في العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، وبين المسلمين أنفسهم، بل المجتمع الواحد نفسه، وغير ذلك من تكفير نظريات ادارة الدولة ومؤسساتها، اذ ان القاعدة كفرت كل من لم يطبق حكم الله باعتبارهم دار حرب، يجب قتالهم، وفق المنهج القطبي، حيث وصفت الحكم الديمقراطي بأنه شرك وكفر صريح، وأن البرلمان تصدق حق الله، لانها تخرج تشريعات مصدره باسم الشعب وليس باسم الله كما يتصور الراديكاليون الاسلاميون^(٥٢).

ويذهب عبد الكريم زيدان، أحد منظري السلفية القتالية بأفكاره إلى خارج حدود الدولة الاسلامية المفترضة بالقول بان: الأصل في علاقة الدولة الاسلامية بغيرها من الدول علاقة حرب لا سلم^(٥٣). اذن ان تأثير العناصر السلفية المصرية في كل من خالطوهم وامتزجوا بهم، مسألة لا يمكن نكرانها، اذ لا تكاد تخلو اغلب الجماعات السلفية من منظرين مصريين سواء في: أفغانستان، أو باكستان، أو العراق، أو اليمن، أو السعودية...^(٥٤).

وتأثر ابن لادن بالداعية السلفية القتالية في الأردن، عبد الله عزام، حيث كان مغرماً بابن تيمية، يقول الصحفي عبد الباري عطوان: إن بن لادن استمد تفكيره من شخصين: احدهما سيد قطب، والثاني عبد الله عزام، حيث كان كلا الشخصين على تواد مع الايديولوجيا السياسية للسلفية القتالية، وأنها كانا يحاضران في جامعة جدة بالمملكة العربية السعودية^(٥٥).

على أي حال فر الافغان العرب وأعضاء تنظيم القاعدة في بدايات عام ٢٠٠٢ من افغانستان عبر ايران الى العراق، في ظل نظامه المحتضر بعد سقوط افغانستان مقرأً لعملياتهم (العراق) بدا المدان في الأردن أحمد فضيل نزال الخلايلة (الزرقاوي (١٩٦٦ - ٢٠٠٦)) بتشكيل تحالف مع متشددين من جماعة نصار الاسلام الكردية وأسس قاعدة في خورمال في كردستان العراق، وأطلق على تنظيمه (جماعة التوحيد والجهاد)^(٥٦).

يذكر فاتح كريكار في مذكراته بان زعيم الاتحاد الوطني الكردستاني، ورئيس العراق السابق (جلال الطالباني) أبلغ الولايات المتحدة الامريكية، قائلاً: «ان تنظيم القاعدة، يدير معسكرات تدريب في مناطق خاضعة لحكم أنصار الاسلام، وان هذه الجماعة، قادرة على تصنيع أسلحة كيميائية»^(٥٧).

عموماً سوف ينال تنظيم الزرقاوي المجتمع العراقي، بالايديولوجيات القاعدية الثلاثة معاً: اقام بعمليات رعب وارهاب ضد الشرائح المدنية في الأسواق، المدارس والجامعات، ودور العبادة، ومؤسسات الدولة العراقية، وسفارات الدول، فضلاً عن عملياته الارهابية ضد المتسبين للقوات الامنية العراقية^(٥٨).

يصف لنا الخبير في شؤون التنظيمات الارهابية، زهير المخ، بدايات الظواهر الإرهابية، قائلاً: «اذا كان مقاتلو الدروع البشرية الاوائل دخلوا العراق بتسهيلات وفرها النظام السابق لهم، فان تسلل الجماعات المقاتلة الاخرى التي التحقت متأخرة ربما، بركب الجهاد، جاء التحاقها مدوياً اكثر، في ضبط الحدود العراقية مع دول الجوار خصوصاً سوريا وايران، انتقلت مجموعات كبيرة من الإرهابيين الى الساحة العراقية»^(٥٩).

ووفقاً لعبد الباري عطوان الصحفي المقرب من صدام حسين وابن لادن ايضاً، وناقلاً عن أعضاء في تنظيم القاعدة ومنهم محمد المصري، قائلاً: «كان صدام حسين، قد أرسى شبكة من العلاقات مع العرب الافغان، منذ العام ٢٠٠١ اعتقاداً منه بأنه سيشكل هدفاً للولايات المتحدة الامريكية حالما يتم القضاء على حركة طالبان»^(٦٠). ووفقاً لسعد الفقيه، أحد أعضاء تنظيم القاعدة: «أن ٣٠٠ رجل أرسلهم ابن لادن بغية ان يستقروا في ما سمي بالمثلث السني أي المنطقة الجغرافية الممتدة بين بغداد والموصل وبمساعدة من افراد مقربين في قوات عسكرية ذات ميول سلفية»^(٦١). بالفعل فقد كان ابرز الدخلاء على العراق تنظيم الزرقاوي المذكور الذي هو امتداد لتنظيم القاعدة الإرهابي خاصة بعد ان كرر الزرقاوي يمين ولائه لابن لادن في ١٧ تشرين الأول عام ٢٠٠٤^(٦٢).

تأثر الزرقاوي بمرشد التيار السلفية القتالية في الأردن عصام محمد طاهر البرقاوي (المقدسي)***** حيث عدّ بمثابة الاب الروحي للزرقاوي، وكانت للافكار المقدسي دور كبير في بلورة ظهور (التكفير-نهج الانتحار) عند السلفيين القتالين، ومنهم الزرقاوي^(٦٤). حيث كان المقدسي، اميراً ايضاً لتنظيم باسم (التوحيد) كان الزرقاوي أحد ناشطيه^(٦٥).

وتأثر الزرقاوي بالأفكار التي وردت في كتاب (ملة ابراهيم) وهو شبيه إلى حد كبير بكتاب سيد قطب (معالم في الطريق) في مستوى تأثيره، وصياغته لايدولوجيا السلفية القتالية ويقوم الكتاب على فكرة مؤداها: الاخذ والتأسي بروية سيد قطب في تكفير: الدولة والمجتمع اللذين لا يطبقان حاكمية الله، وعده مجتمعاً يمثل الكفر والطاغوت بالمنظور القطبي - المقدسي^(٦٦).

وعثر في مدينة (هامبورغ) على اثني عشر مقالاً للمقدسي، تدعو للتكفير والقتل في متعلقات أحد الانتحاريين، المدعو محمد عطا المنسق لاعتداءات الحادي عشر من ايلول^(٦٧).

وفي بيان حجم التأثير الذي يمثله المقدسي على الانتحاريين والتكفيريين في الشرق الأوسط، ومنهم الزرقاوي، يقول محمد دويك المحامي عن المقدسي، والزرقاوي، في محكمة الأمن العسكري، اثر اتهامهم بحيازة متفجرات وأسلحة، أدخلها المقدسي من الكويت الى الأردن بعد دخول الجيش العراقي الى الكويت عام ١٩٩١، قائلاً: «في ذلك الوقت كان أحمد (الزرقاوي) نسخة عن المقدسي، لكن المقدسي هو اكثر خطراً بألف مرة من الزرقاوي، انه يتمتع بسحر وجاذبية، وكان بوسعه إقناع أي شخص»^(٦٨).

ومع تزايد استهداف الزرقاوي للمدنيين من طوائف المجتمع العراقي لاسيما تفجير عشرات السيارات المفخخة على المسلمين من الطائفة الشيعية، وأتباع الديانة المسيحية وغيرهم من الديانات والممل كاليزيدية والصابئة، في محاولة من تنظيم الزرقاوي لاشعال الحرب الاهلية بين الطوائف العراقية خاصة بين السنة والشيعية، فالحرب الاهلية على حد وصف فالح عبد الجبار عند تنظيمات القاعدة، حرب مقدسة: «ان تنظيمات القاعدة تعتبر الحرب الطائفية مقدسة»^(٦٩).

إكمالاً لما تقدم من تأثير المقدسي في الزرقاوي، يقال إن المقدسي اصدر بيانا دعا فيه الزرقاوي الى تجنب استهداف المدنيين العزل، الامر الذي رفضه الزرقاوي، ولا ندري ما مدى جدية المقدسي في هذا التوجه، وهل هو محاولة لتخفيف الضغوط عليه في الأردن. عموماً فقد استطاع الزرقاوي من بث الرعب، والمنهج التكفيري القاعدي، وقد وصفه ملك الأردن عبدالله بن الملك حسين في ٢٧ ايلول عام ٢٠٠٤

يقول: «كان مجرد زقاقي في مدينة الزرقاء لم يكن يتمتع بشهرة رجل ذكي أو متألق، وبينما لم يكن اكثر من مجرم وسكير وجد نفسه في شبكات القاعدة»^(٧٠).

هكذا، أريد لأرض دولة العراق بعد احتلاله، ان تتحول الى افغانستان جديدة، عبر فرض تصور وايدولوجيا التكفيريين، يجب فيه القتال، وتجب اليه الهجرة، فقد ارتكب التكفيريون مئات المجازر بحق المدنيين، ولعل الأسباب ساعدت الزرقاوي وتنظيمه على تمكين أقدامه في العراق هي: فقدان نظام صدام حسين البائد السيطرة على أجزاء كبيرة من العراق لاسيما في شماله بعد حرب الخليج الثانية، فضلاً عن ميله الى خطاب ديني مهادن للجماعات الدينية، ومنها الجماعات التكفيرية قبل احتلال العراق، مما هياً الشارع العراقي في بعض المناطق الغربية لميل ديني وايدولوجي غدت منه حالة السقوط للمدن فيها بعد، الفوضى وغياب الأمن، في ظل الأخطاء التي ارتكبتها الادارة الامريكية، بحل الأجهزة الامنية، ويعد شعور العرب السنة بالتمهيش والتمييز ضدهم ولد مناخا وتعاطفا مع التكفيريين والطائفين^(٧١).

ففي تشرين الأول من العام ٢٠٠٤ اعطي الزرقاوي اسماً جديداً للتنظيم، وليصبح (القاعدة في بلاد الرافدين)، معلناً في كانون الثاني ٢٠٠٦ عن اندماج تنظيمه مع التنظيمات السلفية التكفيرية الصغيرة، ليتشكل بذلك مجلس شورى للتكفيريين، وبقي الزرقاوي زعيم تنظيم القاعدة في العراق، ونصب المدعو ابو عمر البغدادي زعيماً لمجلس الشورى في تنظيمه، وبعد مقتل الزرقاوي في غارة امريكية على مخبئه في (مدينة ههب) بمحافظة ديالى في ٧ حزيران ٢٠٠٦ بأشهر، أعلن التنظيم عن تشكيل يتبنى ذات النهج التكفيري والدموي، الذي انتهجه تنظيم الزرقاوي، وهو ما سمي بالدولة الاسلامية في العراق يقودها حامد داود خليل الزاوي الملقب بابو عمر البغدادي، الذي استطاعت القوات الامنية العراقية القضاء عليه في ١٩ نيسان

من العام ٢٠١٠، وفي محاولة للسيطرة على اركان تنظيم الدولة الاسلامية، أعلن عن اختيار المصري شريف هزاع الملقب بابي حمزة المهاجر، ما لبث حتى قضت عليه القوات الامنية العراقية بأقل من شهر من مقتل البغدادي، وبمساندة قوية وفعالة من مجالس الصحوات العشائرية^(٧٢).

وما بين سيطرة للقوات الامنية وبمساندة قوات الصحوات ذات الصبغة العشائرية على المناطق الغربية من العراق بين عامي (٢٠٠٦ - ٢٠٠٧) لتراجع عام ٢٠٠٨ بفعل ضربات القوات العسكرية العراقية، ومجالس الصحوات العشائرية. لكن حدثت جملة من التغييرات في داخل العراق وخارجه، منها اختفاء الصحوات العشائرية في العام ٢٠٠٩، وتنامي من جديد تنظييمات القاعدة في بداية العام ٢٠١٠ الى حالنا الحاضر، بعد تراجع قوة الصحوات العشائرية ميدانياً، وتنامي أيضاً قوة رفض وجهاء المناطق الغربية وسكانها (المثلث السني) من العراق، بدعاوى تهمة الحكومة الاتحادية في بغداد لهم، مما سببت على هذه الوقائع جملة من التدايعات منها: قيام اعتصامات في مناطق غربي العراق ذات صبغة عشائرية مؤطرة بخطابات قاعدية تكفيرية، ورافعة مطالب بعضها تحرض على الكراهية والطائفية وهذا يدل على حجم التدخلات في القضية العراقية.

هذه الوقائع وما افرزته من تدايعات، تجعلنا امام عدة تساؤلات منها: لماذا تراجعت مهمات القوات العسكرية، ودور الصحوات العشائرية في تلك المناطق؟ هل هي أسباب سياسية طائفية داخلية ام لتدخلات اقليمية؟ هل رفع صوت المظلومية والتهمة من الزعامات الدينية والسياسية والعشائرية حقيقة؟ ام هي لتحقيق طموحات سياسية اكبر مما هو موجود في تقسيم المناصب على مستوى السلطات الثلاثة، ومؤسسات الدولة العسكرية والمدنية؟ سواء تلك الدعوات

المنادية باقامة حكم ذاتي في مناطق غربي العراق، وهل ترتبط هذه الدعوة مع زعم تنظيم القاعدة ومجموعته في تلك المناطق بقيام (الدولة الاسلامية في العراق والشام)؟ ومن ثم اعلان قيامه بما اسماه بـ (دولة الخلافة) كايديولوجيا سياسية، ثم هل تريد الدول المتنافسة اقليمياً الاستفادة من ارهاب الدولة الاسلامية (الدولة المارقة)؟ واستخدامها ورقة ضغط، وايديولوجيا سياسية، على أمل إعادة توازن القوى اقليمياً، وبمباركة الولايات المتحدة الامريكية برسم خارطة استراتيجية جديدة تخص الشرق الأوسط تنطلق من العراق وسوريا.

تبدأ الإجابة عن الأسئلة المتقدمة بالإشارة إلى أحلام تنظيم القاعدة ومجموعاته الأخرى بالاستيلاء على السلطة بعنوان قيام (الحكومة الدينية) في الدول التي تشهد هشاشة سياسية وامنية كسوريا والعراق...، بعد ان عقد تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين في ١٥ تشرين الأول ٢٠٠٦ حلفاً مع تنظيمات: قتالية وبعثية من المناطق الغربية(*****) من العراق، وبعد القضاء على ابي عمر البغدادي والمهاجر، تولى المدعو ابو بكر البغدادي أمانة التنظيم، فعلى أي أسس أقام هؤلاء المتحالفون دولتهم هل هي شرعية أو قانونية؟ بل هي (دولة مارقة)، فعند المناقشة على الوضعين الشرعي والقانوني نجدهما متفتين، اذ من الناحية الشرعية في فقه مدارس أهل السنة لا يوجد شخص مبسوط اليد وعادل، امر بقيام الدولة، حيث ان اغلب أمراء الحرب فاقدوا الاهلية الشرعية، بل هم اصلاً متهمون بالقتل والارهاب، والاعتصاب، وهو ما يسميه الفقيه الدستوري الاسلامي (ابو الحسن الماوربي) بـ (الجرح في العدالة)^(٧٤). بل ان أهم شروط خلافة الدولة الواجبة بالمنظور الاسلامي حسب الماوردي توفر: «العدالة على شروطها الجامعة»، اضافة الى وجود شرط: «العلم المؤدي الى الاجتهاد في النوازل والإحكام»^(٧٥). ثم هل توافرت طرق انعقاد الخلافة لتولى الحكم في الدولة، وفق ما تذهب اليه مدارس أهل السنة من ان اختيار

الخليفة تتعقد باختيار أهل الحل والعقد، الذين تتوفر فيهم شروط ثلاثة هي: العدالة الجامعة، والعلم الموصل الى معرفة مستحق الإمامة بشروطها، وكذلك الرأي والحكمة في أشخاص أهل الحل والعقد^(٧٦). وهي شروط لا تتوافر في مدعي الدولة الاسلامية في العراق والشام، بل ماهو موجود خلاف ما تقدم، اذ مرس القتل بحق كل الرافضين للدولة المزعومة، وفي مقدمتهم أهل الحل والعقد أو وجهاء المناطق الغربية كما هو الحال بقتل العديد من زعماء القبائل الرافضين للدولة الاسلامية كما هو حال شيخ عشيرة العبيد في كركوك. أما الطريقة الثاني لتولي الحكم في الدولة، فهي منتفيه من الأساس عن ادعاء الدولة الاسلامية (تنظيم الدولة المارقة) حيث لا يوجد عند ادعاء التنظيم إمام عادل وفق المفهوم الفقهي عند مدارس أهل السنة كما هو مبين في رأي الماوردي السابق، حيث ان امرأ تنظيم القاعدة ومنهم ابو بكر البغدادي مجروح في عدالتهم.

اذن فمن الناحية الشرعية وفق مذاهب أهل السنة الأربعة نجد ادعاء تولى تنظيمات القاعدة الحكم بعنوان الدولة الاسلامية هي خارجة عن سياق فقهم الدستوري الاسلامي، لذا فان تسمية الدولة الاسلامية في العراق والشام (الدولة المارقة) تتسجم مع فرضيتنا ويثبتها ايضاً منطق العقل الانساني ايضاً، أشار المستشرق الامريكي برنارد لويس في أطار مناقشته لدواعي ظهور الارهاب، قائلاً: ان أتباع تنظيم القاعدة لا يمثلون الاسلام، والكثير من تصريحاتهم وأفعالهم تناقض مبادئ الاسلام وتعاليمه مباشرة، واطهروا في أطار الحضارة الاسلامية كظهور هتلر والنازيين في المسيحية^(٧٧).

ودولياً، أصدر مجلس الأمن قراره ذي الرقم (٢١٧٠)، في ١٥ اب ٢٠١٤ بالإجماع على اعتبار تنظيم الدولة الاسلامية يمثل تنظيمًا ارهابيًا ويشكل خطراً

على الأمن والسلم الدوليين^(٧٨). وأدان مجلس حقوق الانسان الدولي في ٢ ايلول ٢٠١٤ ممارسات الارهابية التي يرتكبتها تنظيم الدولة واعتبارها خارجة على الأطر الانسانية، بل اجمع رؤساء الدول الأعضاء في اجتماعهم بالجمعية العامة للامم المتحدة يوم ٢٤ ايلول ٢٠١٤ على اعتبار تنظيم الدولة في العراق والشام خارج القواعد والاعراف القانونية والشرعية، وان ممارسته لا تمت للانسانية بأي صلة^(٧٩). اما من الناحية الدستورية، فالدولة الاسلامية (الدولة المارقة) التي ينادي بها تنظيم القاعدة والمجموعات المتحالفة معه، وان كانت لا تؤمن بالنظام الدستوري اساساً، لكن من أجل بيان انتفاء الحججة القانونية للرأي العام في قيام هكذا دولة. فقد قامت على اراض دولة (جمهورية العراق) معترف بها منذ العام ١٩٢٠ من دول العالم اجمع، ويمتلك حضارة قديمة تمتد الى الالف السنين. ويوجد فيه دستور دائم ومكتوب، صوت عليه عام ٢٠٠٥ باستفتاء شعبي، شارك فيه جميع سكان العراق، وحكومة تنفيذية منتخبة، وبرلمان يراقب ويشرع ويتابع عمل الحكومة (يكون انتخاب أعضاء السلطتين لكل أربع سنوات)^(٨٠). وسلطة قضائية متكونة من: مجلس للقضاء، ومحكمة اتحادية، ومحكمة التمييز الاتحادية، وجهاز الادعاء العام، وهيئة الاشراف القضائي^(٨١). كما ان المحافظات العراقية التي أعلن فيها التنظيم دولته، يتولى إدارتها محافظون منتخبون من سكان تلك المحافظات، ووجود مجلس للمحافظة (لكل أربع سنوات ايضاً) يراقب عمل المحافظ^(٨٢). فضلاً عن وجود مؤسسات حقوقية ذات مهام تنظيمية كالمفوضية المستقلة للانتخابات، ومجلس للحقوق الانسان، وهيئة لحل النزاعات الملكية، فعلى أي أساس تحرق التنظيمات الارهابية، طموح الشعب وحقوقه، من خلال إيمانه بالحكم الوطني الدستوري كحل أفضل لجمهورية العراق، بالرغم من طموحاته بإصلاحات دستورية مرتقبة تطل بعض بنود الدستور، وإصدار تشريعات تنظم عمل المؤسسات السياسية والحزبية.

ومما تقدم فان الدولة الاسلامية المزعومة التي تنادي بها المجموعات الارهابية في العراق، خارجه على الاطار القانوني والدستوري العراقي، لذا فهي من الناحيتين الشرعية والدستورية تعد دولة مارقة، وهي بهذا المعنى تنظيم ارهابي يستجدي عطف الناس بصيغ دينية كـ (ايدولوجيا سياسية)، وليس كما يريد التنظيم ان يمرره على الناس من أنهم يعيشون على ارض دولة اسلامية، لانه - كما سبق - وان مر علينا ان أسس قيام ادارة الدولة الاسلامية خارجة على مباني الفقه الدستورية عند مدارس أهل السنة، فضلاً عن المدارس الاسلامية، والديانات السماوية، والأعراف والقوانين الدولية، وربما نستثني من ذلك بعض الدول الشوفينية الاقليمية التي هي خارج النطاق الانساني والقانوني، التي تقدر خطورة تنظيم الدولة المارقة على اراضيها فقط، ولا تمنع من استخدامه ورقة خارج حدودها من أجل تحقيق مكاسب في مجال توازن القوى الاقليمي.

فبقدر ما نددت دول العالم المتقدم كافة بأسلوب وأفعال تنظيمات القاعدة منذ تنفيذ العمل الارهابي في نيويورك في الحادي عشر من ايلول وعدتها تنظيمات خارج السياق الانساني والقانوني، مروراً بالتفجيرات اليومية الدموية التي تطال المدنيين العراقيين في أثناء احتلال العراق وبعده، وصولاً الى التهديد الذي طال وحدته، ومحاولة السيطرة عليه باحتلال أجزاء كبيرة من اراضيه في المحافظات الغربية من العراق عبر قيام حلم تنظيم القاعدة وحلفائه بإعلان دولتهم التي أبدت رسمياً بإعلان ولاية الموصل والسعي والتهديد باغتصاب العاصمة بغداد ومحافظات ذات قدسية دينية ككربلاء والنجف.

رفضت التصرفات التوحشية القاعدية وتفرعاتها بالاستياء الشعبي والرسمي، فأصدرت الرموز والمرجعيات الدينية «فتوى الجهاد» ضد تنظيم الدولة في ظل

انسحاب بعض القطاعات العسكرية لاسيما في مناطق شمال العراق وغربه. ولم يقتصر النفير داخلياً، بل ادركت دول العالم كافة خطر هذا الاجتياح الارهابي، الذي عدته لا يطال العراق حسب تصريحات زعماء تلك الدول، انما الدول الغربية ايضاً، بسبب ان هذه التنظيمات تمتلك مروجين وداعمين في أغلب تلك الدول مستغلين مبادئ حرية التعبير والنشر في تلك الدول، حيث أتاحت هذه الخدمة للتنظيمات القتالية وبدعم جمعيات خيرية ترعاها دول عربية، وفي هذا المضمار يقول برنارد لويس: «بات تحت تصرف معلمي الوهابية ووعاظها مصادر تمويل ضخمة، استعملوها في الترويج لاتجاههم الاسلامية، ونشره. قد تكون مراكز الدعوة الوهابية -حتى في اوربا وأمريكا- المراكز الوحيدة المتيسرة لحديثي الاسلام، أو للآباء المسلمين الراغبين بتقديم شيء لأبنائهم من الأساسيات في أصولهم الدينية، وتقليدهم الثقافي. يقدم هذا التلقين في مدارس خاصة، بصورة متزايدة. دينية، وفي مدارس المساجد ومخيمات العطلة، وفي السجون، وبصورة متزايدة»^(٨٣).

اذ أدرك العالم بخطورة تنظيم الدولة المارقة في العراق، لكن الأخطر من ذلك هو ان بعض الدول خاصة الاقليمية منها، بدأت تستخدم التنظيم كورقة ضغط من اجل اعادة ما تعده توازن للقوى في المنطقة العربية، إذ ان بعض الدول ومنها الدولتان -السعودية واليرانية- المتنافستان على المكانة الاقليمية، والمنتميتان الى محورين عالمين مختلفين، ايران تنتمي الى ما يسمى بمحور الممانعة (المحور الروسي - الصيني) الذي يضم سوريا وتيارات سياسية وتنظيمات مسلحة في: لبنان وفلسطين والعراق واليمن والبحرين. في حين تصنف السعودية على (المحور الامريكي)، تسعى -السعودية- جاهدة الى دعم التنظيمات الراديكالية ذات الايديولوجيا القتالية، وهذا واضح في العقود الماضية، أي منذ تبني ال سعود للوهابية كايديولوجيا سياسية، يراد منه تثبيت الوجود السعودي في وجه أي محور أو دولة حتى لو كان اغلب سكانها يتبع المدارس

الفقهية السنية الأربعة، فضلاً عن الخلاف التقليدي المؤدلج بالحجج العقائدية مع إيران. ومما يرجح ان المملكة العربية السعودية تستخدم السلفية القتالية ورقة إيجابية وايدولوجيا سياسية خارجية الى يومنا الحاضر في ظل صحوة الشيعة سياسياً^(٨٤). اذ تشير اراء قريبة من الواقع الاجتماعي - السياسي السعودي إلى مضمون ما تقدم، فمثلاً يشير الشيخ حسن فرحان المالكي، قائلاً: «يظهر ان الدولة السعودية رأّت الاستفادة من السلفية السلفية داخلياً الى سلفية إيجابية خارجياً»^(٨٥).

بالمقابل تسعى إيران في ضوء ما تتعرض له من ضغوطات إقليمية ودولية لأسباب عدة منها ما يعد تصدير أيديولوجيات سياسية كولاية الفقيه منذ انتصار الثورة الاسلامية للدول الاقليمية الاخرى لاسيما تلك التي يوجد فيها عدد من المجموعات الشيعية كالبحرين ولبنان والعراق واليمن. وأسباب أخرى ترجع إلى طموحات إيران النووية، وكلا السببين يشكلان ذعراً للمملكة السعودية، لذا بات التصارع واضحاً والدعم الخفي والعلني من الدولتين المذكورتين على ادلجة المجموعات العقيدية.

عموماً، مع تداعيات سقوط مدن ومحافظات من شمال العراق، حدثت عمليات سرقة النفط وتصديره الى تركيا، بمقابل مادي ومعنوي لتنظيم (الدولة المارقة) منها بتقديم العلاج لمصابيه في العراق، كما جرى مع معالجة المساعد الايمن لابي بكر البغدادي^(٨٦). وأقام التنظيم بعمليات قتل جماعي بحق الاف الأبرياء في حادثتي طلبة المدرسة الجوية (سبايكر) في صلاح الدين، ونزلاء سجن بادوش في الموصل، وعمليات التهجير القسري للسكان الأصليين وعدّهم أقليات كتابية وعرقية، وسعى الى الاعتداء عليهم بسبي النساء ومصادرة أموالهم وممتلكاتهم في مناطق شمال غرب العراق كتهجير التركمان من قضاء تلعفر في الموصل، ومحاصرة

آخرين في قضاء امرلي في صلاح الدين، وقتل المسيحيين وتهجيرهم من سهل نينوي، والايزيديين من قضاء سنجار في شمالي الموصل، وعدد الضحايا قابلة للتزايد في ضوء عنجهية التنظيم والمتعاونين معه.

فضلا عما تقدم، قام التنظيم المذكور بتدمير المعالم الاثرية والحضارية والدينية في تلك المناطق كتفجير مرآقد الأنبياء (عليهم السلام) ، والمساجد والحسينيات، وعدّها من ضمن البدع بل أطلق عليها: «الطواغيت الأموات»^(٨٨). ان اعتداء تنظيم الدولة على البعثات الدبلوماسية، والصحفيين الأجانب، في تلك المناطق، جعلت الدول الغربية تفكر بسبل للخروج من هذا الواقع الظلامي، المؤطر بالنزعات الاقليمية، فأرسلت الولايات المتحدة الامريكية عناصر مخبراتية ومساندة من سلاح الجو، ثم ادركت ان القضية تحتاج الى رؤية استراتيجية وسياسية تعيد فيها توازن للقوى، فبدأت بالمساعدة على اختيار أحد أعضاء دولة القانون حيدر العبادي رئيس للحكومة بدلاً من الطامح لولاية ثالثة نوري المالكي الذي تراه المملكة السعودية يعمل على تقوية النفوذ الايراني في العراق.

ثم ضغطت الولايات المتحدة الامريكية على الدول الاقليمية الداعمة للارهاب مادياً وايدولوجياً مقابل تحقق مكاسب سياسية لها في سوريا والعراق، حيث كانت هناك استجابة اولية بعقد مؤتمر في مدينة جدة السعودية، اكتفى الحضور فيه للدول الصديقة للولايات المتحدة الامريكية، ليتوصل بالدعوة إلى عقد مؤتمر بباريس في يوم ١٤ / ٩ / ٢٠١٤ حضرت فيه اكثر من ٤٠ دولة، اما ايران فتواجدت فيه بصورة غير مباشرة.

من هنا فان ما يستتج من - مؤتمر باريس أن هناك إجماعاً عالمياً على مروق تنظم الدولة وخطورة إرهابه، ثانياً العمل بخطوات عسكرية سياسية تدريجية في الوقت

نفسه، من اجل التخلص من ارهاب (تنظيم الدولة المارقة في العراق والشام)، عبر تأسيس قوة سميت بـ (الحرس الوطني) تكون من سكان تلك المناطق أو منشقة من تنظيم الدولة المارقة، لتعزل عناصر تنظيم القاعدة والوافدين اليه. ثم تتبعه خطوات أخرى لعل من أبرزها هو قيام فيدرالية لتلك المناطق لاسيما انه ينسجم من دعوات المحتجين هناك. بالنتيجة سوف تحصل دول أعضاء مؤتمر جدة البارزين على تعهد استراتيجي بتراجع المحور الممانع مع تراجع قوة النظام السوري وحزب الله، مما يؤدي الى دور مواز للسعودية في العراق وسوريا مقابل الدور الايراني. وأظن ان العراقيين في الأعم الأغلب يدفعون الثمن بدمائهم وهم لا يرغبون بالانتهاج الى المحور الامريكي السعودي، ولا الى المحور الروسي - الايراني، ويرجون من لطف الله اولاً ان يخلصهم من ظلم (تنظيم الدولة المارقة) وايديولوجياته المزيفة، والمهم عند اغلب العراقيين هو وحدة اراضيهم، واحترام سيادة دولتهم القائمة على أساس العدالة الاجتماعية، والتعددية، والتعاون مع جميع الدول.

... الخاتمة ...

في ضوء ما تقدم من نقد أصول تنظيم راديكالي ذي أيديولوجيا سياسية تنتهج: التكفير - والقتل والالغاء - وينادي بالحكومة الدينية، يمكننا ان نختم البحث بالقول ان ما يسمى بتنظيم الدولة الاسلامية في العراق والشام، اتصف بإيديولوجيا سياسية مشوشة رفضت من مفكرين وعلماء الملل جميعاً، فضلاً عن فقدانه أي حجة قانونية وسلوكية، تجعله يمتلك من خلالها أي شرعية لاجتياح أي جزء من أي بلد، وبهذا الوصف الذي اتسم به التنظيم، ينسجم مع عنوان بحثنا(تنظيم الدولة المارقة في العراق والشام)لانه كما ذكرنا تنظيماً ذا أيديولوجيا سياسية تسويغية أكثر منه تجمع أو رغبة شعبية وطنية تريد قيام دولة إسلامية على أسس من الشرعية القانونية.

ويستند (تنظيم الدولة المارقة) الى أيديولوجيا سياسية ذات صبغة دينية (حاكمية الله) أعلن عنها الخوارج قديماً، ثم أخذها أصوليون متشددون كابن تيمية، وابن عبد الوهاب، وسيد قطب وغيرهم، عادين اي مجتمع لا يأخذ بالإيديولوجية المذكورة مجتمعاً كافراً يجب قتاله، كما جاء في كتاباتهم، الامر الذي ينافي فقه أهل السنة الدستوري قبل غيره، فضلاً عن الاعلانات الدستورية والحقوقية، التي ترى أن حاكمية الدول شأن سياسي، يرتبط بعقد قانوني (الدستور)، قادر على ان ينظم عمل مؤسسات الدولة ويقيد سلطانها.

ومما تقدم، ان ادارة المارقين ومنظري التوحش ترفضه اراء العقلاء من (علماء الدين) في الأزهر، النجف، المدينة، وبيروت وغيرهم من الحواضر العلمية، وأنكر رجال الدول، والقانونون في أغلب دول العالم على المارقين اعلان قيام دولتهم

المزعومة بقوة السلاح على ارض جمهورية العراق وسوريا وغيرهم، لكن هذا الامر وان تداخلت فيه حسابات محورية واستراتيجية اشرنا اليها، ينبغي على أبناء الوطن بجميع مواقعهم الرسمية والعلمية والشعبية الأخذ بزمام المبادرة والحل للهجمة الارهابية ذات الايديولوجية الثلاثية: (التكفير-القتال-الخلافة) معوقات استكمال بناء (الدولة الوطنية الدستورية في العراق)، التي ينبغي حمايتها بالمقومات الثلاثة الآتية:

اولاً: المقوم العسكري الوطني

١. ضرورة إعادة تنظيم القوات العسكرية (حراس الدولة الوطنية)، بما في ذلك كفاية التدريب والتسليح، وبناء افراد القوات المسلحة، وفق العقيدة العسكرية الوطنية، الداعية باتجاه حفظ كيان الامة العراقية، وحفظ أبنائها جميعاً.
٢. تأكيد العمل الميداني على أبعاد تشكيلات القوات المسلحة، ووفقاً لما اقره الدستور لعام ٢٠٠٥ في المادة (٩/ أولاً) عن التوجهات السياسية والحسابات الفئوية.
٣. تشكيل قوات عسكرية من ابناء المناطق التي يسيطر عليها الإرهابيون، يؤدون يمين الله وامام الشعب، ويتعهدون له، على أن يكون ولاؤهم للأمة العراقية، وحماية أمنهم وسلامة دولتهم من أي خطر داخلي وخارجي.
٤. الاستفادة من الخبرات العسكرية الدولية، لاسيما في ضبط الحدود، واذا تطلب الامر نشر قوات حفظ السلام الدولية تحمي كيان الامة العراقية خاصة الحدود ما بين العراق وسوريا التي يمر عبرها الارهابيون منذ العام ٢٠٠٣ وحتى سيطرة التنظيم المارق عليها، اذ قوات حفظ السلام أثبتت جدارتها في ضبط

الحدود بين الدول لاسيما في الدول التي بينها نزاعات كما هو الحال في تواجد قوات حفظ السلام بين حدود الدولة اللبنانية والكيان الاسرائيلي.

ثانياً: المقوم السياسي الوطني

١. تفعيل الجهد الدبلوماسي الخارجي، والتواصل مع جميع الدول ومنها الدول الإقليمية، في إطار مبدأ التعاون والصداقة، والطلب من له القدرة من تلك الدول بالتأثير في المجموعات العراقية في المدن المغتصبة، يقابلها عمل مكثف داخلياً من لدن صناع القرار عبر دعوة وجهاء المجتمع بجميع مواقعهم ومؤسساتهم الى الحوار الجاد لاسيما اولئك الذين لهم تاثير ما في المدن التي اجتحتها الارهابيون، من اجل تفكيك المشاكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية.
٢. ضرورة ان يميز أهل القدرة والتدبير في الدولة بين الارهابين عن غيرهم، ومنح فرصة العفو للمغرر بهم، من خلال العمل على تحييد المؤمنين بالدولة العراقية بتقديم كل ما من شأنه ان يرجع لهم اعتبارهم وحقوقهم، وفق مبدأ تحقيق العدالة اذا كانت مفقودة فعلاً.
٣. فصل وتحييد علماء الدين، وأصحاب التأثير، وعموم السكان في المدن المغتصبة عن الارهابين المغتصبين، وأصحاب الايديولوجيات السياسية المستوردة.
٤. اذا كانت هناك رغبة شعبية من ابناء المدن التي يسيطر عليها التنظيم في إقامة كيان فيدرالي، فلاضير من إقامته، لكن وفق أسس قانونية منها: عرض مشروع الاقليم على استفتاء شعبي، وان لا يكون أقامته على اعتبارات مذهبية او قومية، واذا ما توافرت الرغبة باقامة الاقليم، فلا بد ان يكون منسجماً مع

الدولة العراقية كلها، وعبر مجموعة من القوانين الدستورية التي تضمن ذلك مما لا يجعل هناك أي تداعيات او صراعات ما بين الاقاليم أنفسها، بمعنى ان يكون حل الاختلافات بالطرق الدستورية، وأبعاد جميع الوسائل الأخرى ومنها (العنف) نهائياً، وكذلك ضرورة ضمان حصر الولاء للدولة العراقية الوطنية وليس للانتماءات المحورية الاقليمية-الدولية، فشرط احترام الدولة العراقية امر واجب شأنها شأن الدول المستقلة الأخرى التي تتكون من فيدراليات متعددة كالولايات المتحدة، واستراليا، مروراً بهاليزيا، والهند، والامارات العربية المتحدة.

ثالثاً: المقوم الثقافي الفكري الوطني

١. ضرورة توفير البيئة الفكرية المدنية الواسعة، من خلال الجوامع، المدارس، الجامعات، عبر نشر المؤلفات ذات الابعاد الانسانية والفلسفية، التي تعطي مجالاً لقبول المختلف، والايان بالتعدد الديني والفكري، وتخلق -العلوم الفلسفية- مناخاً انسانياً عادلاً.
٢. إعادة النظر في العديد من المناهج الدراسية بجميع مراحلها خاصة في مدارس العلوم الدينية وكليات الشريعة، والطلب من (منظمة اليونسكو للثقافة والعلوم) الضغط على الدول التي تضم برامجها التعليمية على مفردات ومؤلفات تحمل في طياتها فكر التكفير والاقصاء كواقع مناهج التعليم في المملكة العربية السعودية، التي مازالت تدرس مثلاً لطلبته (كتاب التوحيد) لابن عبد الوهاب بجميع مراحلها الدراسية، جزءاً من ايديولوجيتها السياسية التي تحث على التكفير والكراهية.

٣. الاهتمام الجاد بدراسة العلوم الانسانية والفلسفية، وترغيب الطلبة بدراستها عبر وضع خطط بتعيين خريجيها، بصورة شبه مركزية في جميع دوائر الدولة ومؤسساتها، بما فيها المؤسسات ذات العلوم الصرفة، كالمشافي الصحية، والمراكز التكنولوجية... وغيرهم، لان العامل في تلك الدوائر قد يحمل شهادة علمية في تخصص دقيق، لكنه ربما يكون منغلقاً فكرياً ومؤدجلاً بمشاريع تدميرية وتكفيرية تهدد حياة ابناء المجتمع.

٤. تفعيل المراكز الشبابية الخاصة بالثقافة الهادفة باتجاه المواطنة، عبر وسائل مختلفة لعل من أهمها المؤسسات المدنية والرياضية، لأنها قادرة على سحب الكراهية والتناحر في بلد مثل العراق ما يزال يشهد أزمات سياسية وعدم استقرار بين الحين والآخر ينعكس على الوضع الامني.

(*) أطلق لفظ المارقين في الشريعة الاسلامية على (الخوارج) وهم الخارجون على إجماع المسلمين وأصولهم الدينية، الذين اتخذوا من التكفير والقتال ايديولوجيا سياسية لكل من خالفهم الرأي، جاء في حديث للنبي محمد ﷺ واصفاً الخوارج بأنهم: ((يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية)). كما رواه البخاري، صحيح البخاري، ج ٥، دار الفكر للطباعة والنشر ١٩٨١، ص ١١١، ومسلم، صحيح مسلم، ص ١٠٦٤ وغيرها من مصادر الحديث. اما في اطار القانون الوضعي، فيطلق مصطلح الدولة المارقة على الدولة التي لا تتقيد بالاعراف الدولية والقانونية، وقد اجتمع فيما يسمى بتنظيم الدولة الاسلامية في العراق والشام (اختصاراً داعش) الأمران معاً، من هنا فضلنا تسميته بـ (تنظيم الدولة المارقة) كونه مثل خروجاً على القيم السهاوية والقانونية فضلاً عن الانسانية من جراء النهج التكفيري والاقصائي لكل انسان لا يأتمر بامرهم ومن ثم فان (تنظيم الدولة المارقة) هو: «تنظيم خارج اطار الدين وخارج الشرعية» كما عبر عنه (بان كيمون) الامين العام للامم المتحدة في كلمته أمام رؤساء الدول الأعضاء في اجتماع الجمعية العامة للامم المتحدة بتاريخ ٢٤/٩/٢٠١٤. للمزيد حول مصطلح الدولة المارقة، انظر: نعوم تشومسكي، الدول المارقة (استخدام القوة في الشؤون العالمية)، تعريب اسامة اسبر، ط ١، الرياض، مكتبة العبيكان، ٢٠٠٤، ص ٩.

٢. محمد جواد مغنية، هذي هي الوهابية، تحقيق سامي الغريزي، بيروت، مؤسسة دار الكتاب الاسلامي، ٢٠٠٦، ص ١١٥-١١٦.
 ٣. المصدر السابق نفسه، ص ١١٧.
 ٤. احمد الموصلي، الحركات الاسلامية في الوطن العربي وتركيا وايران، ط ١، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤، ص ٣١٥.
 ٥. حسن بن فرحان المالكي، داعية وليس نبياً (قراءة نقدية لمذهب الشيخ محمد عبد الوهاب في التكفير)، ط ١، عمان، دار الرازي للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٤، ص ٨٦-٩٠.
 ٦. المصدر السابق نفسه، ص ١٣٥.
 ٧. محمد جواد مغنية، مصدر سابق، ص ٢٣٩.
 ٨. حسن بن فرحان المالكي، مصدر سابق، ص ٦٣.
 ٩. محمد جواد مغنية، مصدر سابق، ص ١١.
 ١٠. حسن بن فرحان المالكي، مصدر سابق، ص ٢٥.
 ١١. احمد الموصلي، مصدر سابق، ص ٣١٥.
 ١٢. برنارد لويس، ازمة الاسلام (الحرب الأقدس والارهاب المدنس)، ط ١، ترجمة حازم مالك محسن، بغداد، دار ومكتبة عدنان، ٢٠١٣، ص ١٣٣.
 ١٣. برنارد لويس، المصدر السابق نفسه، ص ١٣٣.
 ١٤. حسن بن فرحان المالكي، مصدر سابق، ص ٦٢.
- (**) خلال حقبة البعث ظهرت شخصيات سلفية بارزة سيكون قسم منهم بعد سقوط نظام صدام حسين تنظيمات تتميز بالتهور والتكفير: كالحال مع سعدون القاضي (زعيم تنظيم انصار السنة)، ابراهيم خليل المشهداني، ورعد عبد العزيز الملقب بـ (ابو بكر البغدادي امير ما يسمى بتنظيم الدولة الاسلامية في العراق والشام (داعش))، وغيرهما كما سيتضح في ما بعد من البحث، فيما فضل اخرون العمل السياسي كمحمود المشهداني (رئيس مجلس النواب الاسبق)، ومهدي الصميدعي (مسؤول في الوقف السنّي احد المؤسسات الرسمية بالعراق)، للمزيد انظر: محمد ابو رمان، السلفية في المشرق العربي، في مجموعة باحثين، الحركات الاسلامية في الوطن العربي، مج ٢، ط ١، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣، ص ١١٨٠-١١٨٥.
١٥. عبد الله النفيسي، الاخوان المسلمون في مصر (التجربة والخطأ)، في مجموعة باحثين، الحركة الاسلامية رؤية مستقبلية، تحرير وتقديم عبد الله النفيسي، الكويت (د.ن) ١٩٨٩، ص ٤٠٢.
 ١٦. الامام علي بن ابي طالب عليه السلام، نهج البلاغة، ج ١-٤، شرح الشيخ محمد عبده، خرج مصادرة فاتن محمد خليل اللبون، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، (د.ت)، ص ٨٤.

١٧. المصدر السابق نفسه، ص ٨٤.
١٨. المصدر السابق نفسه، ص ٨٤.
١٩. سيد قطب، معالم في الطريق، (د.ن)، (د.ت)، ص ٥٢.
٢٠. ابو الاعلى المودودي، نظرية الاسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور دمشق، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ت)، ص ٣١-٣٢.
٢١. مايكل يوهلي، الشبكة الأصولية (تعريف بالمنظمات الاسلامية في العالم)، ترجمة مرتيودون كاكه بي، السليمانية، مركز الدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠١، ص ١٠-١١.
٢٢. سيد قطب، مصدر سابق، ص ١١٦.
٢٣. المصدر السابق نفسه، ص ١٦٣.
٢٤. المصدر السابق نفسه، ص ١٦٥.
٢٥. المصدر السابق نفسه، ص ١٧٣.
٢٦. سورة البقرة، الاية ٢٥٦.
٢٧. سورة المائدة، الاية ٤٨.
٢٨. سورة الرعد، الاية ١٧.
٢٩. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ط ٥، بيروت، دار النفائس ١٩٨٥، ص ٥٧.
٣٠. ديمة عبد الله احمد، المضامين الأساسية في فكر سيد قطب، أطروحة دكتوراه (غير منشورة)، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، ٢٠٠٧، ص ٢٣٣.
٣١. مجموعة باحثين، الاسلام والعنف (الواقع وتحدي الإرهاب، وازمة البناء التعليمي)، ط ١، عمان، دار الكرمل للنشر والتوزيع، ص ٢٠٥، ص ١٤.
٣٢. دستور حزب التحرير، (د.ن)، (د.ت)، ص ١٠.
٣٣. المصدر السابق نفسه، ص ٦٦.
٣٤. ديمة عبد الله احمد، مصدر سابق، ص ٢٤٧.
٣٥. المصدر السابق نفسه، ص ١١١-١١٤.
٣٦. مايكل يوهلي، مصدر سابق، ص ١٣.
٣٧. هاني نسيرة، تنظيم القاعدة في العراق، في مجموعة باحثين، الحركات الاسلامية في الوطن العربي، مج ٢، مصدر سابق، ص ١٤٤٢.

٣٨. فاتح كريكار، الحلقة المفقودة بين بن لادن وصادم حسين، في مجموعة باحثين، خلاصات اهم الكتب عن الجماعات الاسلامية، ط١، دبي، مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠١١، ص٣٧٦ - ٣٧٧ - ٣٧٨.
٣٩. احمد الموصللي، مصدر سابق، ص١٦٢.
٤٠. سعيد علي عبيد الجحيمي، تنظيم القاعدة (النشأة، الخلفية الفكرية، الامتداد) اليمن انموذجاً، ط١، القاهرة، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٨، ص٢٧٣.
- (***) الافغان العرب: مصطلح أطلق على الذين توجهوا من أنحاء العالم الى افغانستان للمشاركة في ما اعتبر حرباً مقدسة لجهاد الروس، حيث جاء العدد الأكبر من الشرق الأوسط وكان بعضهم مصريين وسعوديين وكان من بينهم ايمن الظواهري واسامة بن لادن. انظر: لجنة الكونغرس، تقرير الكونغرس عن هجمات ٩/١١، ترجمة حسام الدين حفنصور، ط١، دمشق، دار الرأي للنشر، ٢٠٠٥، ص١٠٦.
٤١. المصدر السابق نفسه، ص١٠٧.
٤٢. جاسون بيرك، القاعدة (القصة الحقيقية للاسلام الراديكالي)، في مجموعة باحثين، خلاصة اهم الكتابات عن الجماعات الاسلامية، مصدر سابق، ص٤٨٨.
٤٣. لجنة الكونغرس، تقرير الكونغرس عن هجمات ٩/١١، مصدر سابق، ص١٠٨.
٤٤. مايكل يوهلي، مصدر سابق، ص٥٠.
٤٥. اريك لوران، الوجه الخفي لاحداث ١١ سبتمبر (الجريمة الكاملة والمؤامرة المتقنة)، ترجمة عصام المياس، بيروت، دار الخيال، ٢٠٠٥، ص١٨٥.
٤٦. لجنة الكونغرس، تقرير الكونغرس عن هجمات ٩/١١، مصدر سابق، ص١٠٩.
- (***) تنظيم طالبان: هم جماعة من طلبة العلوم الشرعية تلقوا تعاليمهم في باكستان، استولوا على السلطة السياسية والدينية في افغانستان عام ١٩٩٦ بعد ان سنحت الفرصة لهم بعد الانسحاب الروسي من افغانستان وما تلاه من صراعات أهلية، تم ازاحتهم عن السلطة بعد الهجمات الارهابية في الولايات المتحدة الامريكية عام ٢٠٠١ حيث اتهم العديد من أعضاء من جماعة طالبان بالمشاركة في أحداث العام المذكور عبر ايواء الارهابين.
٤٧. لجنة الكونغرس، تقرير الكونغرس عن هجمات ٩/١١، مصدر سابق، ص١١٩.
٤٨. المصدر السابق نفسه، ص٢١٣.
٤٩. سعيد علي عبيد الجحيمي، مصدر سابق، ص٨٨.
٥٠. عبد الكريم زيدان، مجموعة بحوث فقهية، (د.ن.)، (د.ت.)، ص٥٤.
٥١. سعيد علي عبيد الجحيمي، مصدر سابق، ص١٧٦.

٥٢. عبد الباري عطوان، القاعدة التنظيم السري، ط١، بيروت، دار الساقبي، ٢٠٠٧، ص ٥٠.
٥٣. جان شارك بريزار وداميا ماريتنز، ابو مصعب الزرقاوي(الوجه الاخر لتنظيم القاعدة)، ترجمة هالة صلاح الدين لولو، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، ص ٢٥٧ - ٢٦٣.
٥٤. عبد الباري عطوان، مصدر سابق، ص ٢٣٠.
٥٥. جان شارك بريزار وداميا ماريتنز، مصدر سابق، ص ٢٦٠ - ٢٦١.
٥٦. مجموعة باحثين، الاسلام والعنف، مصدر سابق، ص ١١٢.
٥٧. عبد الباري عطوان، مصدر سابق، ص ٢٣١.
٥٨. المصدر السابق نفسه، ص ٢٣٢.
٥٩. جان شارك بريزار وداميا ماريتنز، مصدر سابق، ص ٢٦٠ - ٢٦١.
- (*****) المقدسي: ولد في قرية برقا بفلسطين، انتقل مع عائلته الى الكويت واكمل دراسته الثانوية هناك، ثم درس العلوم في جامعة الموصل بشمال العراق، ذهب الى السعودية لدراسة العلوم الشرعية وهناك اطلع بشكل معمق على أدبيات الحركة الوهابية والدعوة السلفية القتالية ثم سافر الى باكستان وافغانستان، كتب عدداً من الرسائل، ثم عاد واستقر في الاردن عام ١٩٩٢ وبدا بنشر أفكاره الى ان اعتقل عام ١٩٩٤ على خلفية قضية بيعة الامام، ثم خرج عام ١٩٩٩ دخل السجن مرات ولا يزال مسجوناً على خلفية ادانة بقضايا الإرهاب وحيازة الأسلحة والمتفجرات، يعد مرشد العديد من أعضاء التنظيمات الإرهابية، ومنهم الزرقاوي وغيره. هاني نسيرة، مصدر سابق، ص ١٤٤٩.
٦٠. مجموعة باحثين، الاسلام والعنف، مصدر سابق، ص ١٠٧.
٦١. عبد الباري عطوان، مصدر سابق، ص ٢٣٦.
٦٢. مجموعة باحثين، الاسلام والعنف، مصدر سابق، ص ١٠٧.
٦٣. جان شارك بريزار وداميا ماريتنز، مصدر سابق، ص ٤٢ - ٤٣.
٦٤. المصدر السابق نفسه، ص ٧٢.
٦٥. فالح عبد الجبار، الدولة في الوطن العربي ازمنا الاندماج والشرعية، في مجموعة باحثين، ازمة الدولة في الوطن العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧، ص ٢٩٢.
٦٦. جان شارك بريزار وداميا ماريتنز، مصدر سابق، ص ٨٧.
٦٧. هاني نسيرة، مصدر سابق، ص ١٤٤٧.
٦٨. المصدر السابق نفسه، ص ١٤٥٤.

(*****) يضم ما يسمى بتنظيم الدولة الاسلامية في العراق والشام إضافة الى تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين تنظيمات سلفية قتالية: كجيش الطائفة المنصورة، وأنصار السنة، وجيش عمر، وكتائب ثورة العشرين، وكتائب الرايات السود، وكتائب النعمان، وجيش الفاتحين، وجند الصحابة، وكتاب انصار التوحيد والسنة، وسرايا التوحيد، وسرايا ملة ابراهيم، ومجموعات بعثية، وغيرهم. إضافة الى انضمام بعض زعماء القبائل السنية اما خوفاً او رغبةً الى أمير هذه الدولة. للمزيد انظر الى: هاني نسيرة، مصدر سابق، ص ١٤٧٠ - ١٤٧٢. وايضاً مجموعة باحثين، الاسلام والعنف، مصدر سابق، ص ١٢٨ - ١٣٩.

٦٩. ابي الحسن علي محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، الاحكام السلطانية والولايات الدينية، بيروت، دار الكتب الاسلامية، (د.ت)، ص ١٩.

٧٠. المصدر السابق نفسه، ص ١٩.

٧١. المصدر السابق نفسه، ص ١٩.

٧٢. برنارد لويس، مصدر سابق، ص ١٤٣.

٧٣. انظر نص القرار على موقع شبكة الأعلام العراقي: www.imniq.com بتاريخ ٢٤/٩/٢٠١٤.

٧٤. قناة الحرة عراق، نشرة أخبار الساعة الثامنة بتاريخ ٢٦/٩/٢٠١٤.

٧٥. دستور جمهورية العراق، ط ٧، بغداد، الدائرة الإعلامية لمجلس النواب العراقي، ٢٠١٣، ص ٤٠ و ٥٨.

٧٦. المصدر السابق نفسه، ص ٦٣.

٧٧. المصدر السابق نفسه، ص ٨١.

٧٨. برنارد لويس، مصدر سابق، ص ١٣٧.

٧٩. ولي نصر، صحوة الشيعة الصراعات داخل الإسلام وكيف سترسم مستقبل الشرق الأوسط، ترجمة سامي الكعكي، ط ١، بيروت، دار الكتاب العربي، ٢٠٠٧، ص ١٤٥.

٨٠. حسن بن فرحان المالكي، مصدر سابق، ص ١٤٤.

٨١. قناة الجزيرة القطرية، في برنامج مرآة الصحافة (خبر كشفت عنه صحيفة تركية)، يوم ٥/٩/٢٠١٤.

(*****) قام تنظيم الدولة المارقة بتفجير مرقد النبي يونس عليه السلام، والنبي (شيت)، والعديد من المقامات الدينية والرمزية لاتباع الطرق الصوفية والامامية وغيرهم، قام قبل هذا في سوريا وبمساعدة جبهة النصرة في سوريا بهدم العديد من مرقد الصحابة ونبشها كما هي الحال في تدمير مرقد الصحابي (ابي سعيد الخدري) والصحابي (حجر بن عدي الطائي) وغيرهم.

٨٢. سعيد علي عبيد الجحيمي، مصدر سابق، ص ١٩٥.

المصطلح القانوني
ووظائفه الحجائية في الخطاب

**Legal Term and its
Argumentative Functions
in the Discourse**

أ.م.د. عز الدين الناجح

جامعة منوبة / تونس

Asst. Prof. Dr. Azaldeen Al-Najh
University of Manua
Tunis

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin passed research

من البحوث المشاركة في

مؤتمر العميد العلمي العالمي الثاني

المنعقد تحت شعار

نلتقي في رحاب العميد لنرتقي

وبعنوان

إدارة أزمة تطرح من الخلاف إلى الاختلاف

للمدة من ٩-١١ تشرين الأول ٢٠١٤م

برعاية العتبة العباسية المقدسة

A research paper taken from
Al-Ameed Journal Second Global Academic
Conference under

the Auspices of General Secretariat
of Holy Al-Abbas Shrine
held as of 09 to 11 -10- 2014

Under the slogan

Under the Shade of Al-Ameed

We Do Meet to Augment

**Discourse Juncture Management from
Dissention to Alterity**

... ملخص البحث ...

تمثل المصطلحية terminologie أو علم المصطلح فرعاً من فروع المعجمية lexicologie تهتم بالألفاظ الخاصة لكل ميدان من ميادين المعارف والعلوم والحرف والمهن والصنائع... والبحث يتصل بالمصطلحات القانونية ودورها في الخطاب. إذ سنحاول مقارنة المصطلح القانوني في الخطاب التشريعي مقارنة لسانية مصطلحية نسعى فيها لبيان أثر المصطلح في الخطاب القانوني متوسلين في ذلك بمبادئ الدرس التداولي ومناهج تحليل الخطاب وهي مناهج متطورة جدا عند الغرب. وننتقل في بحثنا من نظرية أو افتراض علمي مفاده أن المصطلح في كل خطاب مهما كان نوعه أو جنسه، لا سيما الخطاب القانوني ينهض بطاقة حجاجية خطابية تضمن للملفوظ القانوني انسجامه ونجاعته.

فالمشرع يلجأ للمصطلحات الخاصة بالفصول القانونية ليضمن بها سيطرته على المحادثة الحجاجية القانونية والمحامي كذلك والقاضي على الوتيرة نفسها فالمصطلح في علم القانون تتجاوزه أطراف عديدة تستثمره لكن لكل جهة استعمالها الخاص الذي يخدم أغراضها لذلك سنحاول في هذا البحث الوقوف على كيفية استثمار كل مشتغل بالقانون للمصطلحات من خلال مبحث تعريف تلك المصطلحات في حد ذاتها وهذا ما يفتح علينا باباً معرفياً آخر وهو كيف نُعرف المصطلحات القانونية لسانياً؟ وما استراتيجية التعريف؟ والمسائل كلها تصب في باب المصطلحية باعتبارها فرعاً من علم المعجم.

ABSTRACT

Etymology is considered as a branch of lexicology and covers specific terms appertaining to each field of knowledge .The present research paper endeavours to fathom linguistically and etymologically the legal term in the legislative discourse and employs certain pragmatic and discourse analysis devices that are highly developed in the West. As a matter of fact, the study depends mainly upon a scientific assumption saying that for a term in any discourse, regardless of its kind and gender, specifically the legal discourse, purports an argumentative discourse force casting harmony and success into the legal utterance; the project reverts to the specific terms to dominate the legal argumentative debate.

... المقدمة ...

التعريف، في العلوم عامة، اجراء ضروري وممارسة يُحتمُّها العلم شأنه شأن الترتيب والتقسيم والملاحظة والاستنتاج وغير ذلك من العمليات العقلية التي يفرضها العمل العلمي واشتغال الظاهرة العلمية إنتاجا وتلقيا. والتعريف من هذا المنظور أول نشاط يمارسه الإنسان فور تعامله مع علم ما. بل إنه المدخل لكل علم لأنه بمثابة العقد lecontrat بين المتحاورين في علم ما. أو حتى بين العلوم في حد ذاتها عند تداخلها. مثلا تعريف العامل connecteur في الرياضيات ليس هو نفسه في النحو أو في المنطق، أو في الكيمياء. وإن كان يوجد بينها علاقات مشابهة أساسها مقولة العاملة catégorie de l'opérationnalité من أجل هذا كان التعريف متعدد الوظائف بل يزعم بعض الدارسين أن وظائفه غير منحصرة لأنها متغيرة حسب طبيعة العلوم ومن أصحاب هذا الرأي سمير خير الدين حيث يرى أن «مهمة التعريف غير منحصرة في جانب واحد، بل التعاريف تطلب بحسب العلوم. فقد يراد تبين الشيء. وهذا ما يتحقق بالحد التام. وقد يراد إزالة الالتباس والغموض، وهذا لا يحتاج إلى الحد التام». (خير الدين سمير، ١٧٦، ٢٠٠٦)

وعلى عمومية كلام خير الدين في وظائف التعريف، إلا أننا سنستفيد من إشارته الضمنية إلى الوظيفة الحجاجية للتعريف. وذلك عند قوله «إزالته الغموض واللبس». ومعلوم أن المتكلم في المحادثة الحجاجية، عندما يركن إلى التعريف فإنما يريد بذلك رفع الالتباس والغموض لدى سامعه عبر توجيهه بالتعريف الذي يصوغه هو في المحادثة. لذلك قد لا نجانب الصواب إذا قلنا؛ قياسا على كلام (ديكر

وأنسكومبر ١٩٨٣)، إن الوظيفة الأساسية في اللغة هي الوظيفة الحجاجية، وبقية وظائفها مشتقة منها وثانوية، وعليه فإن الوظيفة الأساسية للتعريف في المحادثة، على الرغم من تعددها هي الوظيفة الحجاجية. لأن غايتها رفع اللبس والغموض. من هنا نلاحظ كيف حظي التعريف بالاهتمام في شتى العلوم والمعارف، ولعل الطرح اللغوي والمنطقي خير مثال على ذلك

١:١: التعريف في المنطق

يمثل التعريف في الدرس المنطقي مبحثا من مسائله الأصول. وقد بلغ من النضج في الدرس حتى أضحى نظرية مكتملة العناصر (قواعد ومناويل وفروع) بل يعدها بعضهم من أساسيات علم المنطق. ومن هذا السياق يقول سمير خير الدين، ويشاطره في ذلك الرأي عادل فاخوري ١٩٨١، «نظرية التعريف définition من أساسيات علم المنطق... وقد كان سقراط في مناقشته مع الخصوم يهدف دائما إلى التوصل للتعريف بالحد التام أي التعريف الجامع المانع الذي يمكن أن يقاس به الأشياء». (خير الدين سمير، ١٦٩، ٢٠٠٦)

والمفيد من كلام الباحث أنّ التعريف كان مبحثا أساسيا من مباحث علم المنطق. ولكنّ الأهم من هذا أنّ التعريف قد دعت إليه الحاجة التّواصلية حتى يكون التّواصل ناجعا نافعا، لذلك كان سقراط في محاوراته يحاول أن يسيطر على المحادثة وأطرافها عبر التعريف الجامع المانع^(١) بأن يجعله إحدائية repère يعود إليها بالنّظر كلّما وقع خلل في التّواصل. أو لنقل إنّ التعريف هو بمثابة العقد كما أسلفنا ليس للمتحاورين حق في الإخلال به... وغير بعيد عن هذا الطرح في التعريف عند المناطقة. يرى عادل فاخوري أنّ «كلمة التعريف مصطلح عام

جدا يتناول كل عملية تفيد معاني الألفاظ أمثال التعريف بالمثال وبالتقسيم وجميع أصناف الحد والرسم... ويتسمي التعريف من حيث هو وضع لغوي إلى الجانب المعياري فهو يقوم على مجموعة من القواعد التي تفرض كيفية استعمال الكلمات». (فاخوري عادل، ١٩٨١، ٥٠)

إنَّ الطَّريفَ في كلام (فاخوري) أنه أشار إلى مسألة لسانية في مفهوم التَّعريف في المنطق. وذلك عند قوله «كيفية استعمال الكلمات، ولعله وإن لم يقصد الإشارة إلى البعد التداولي للتعريف إلا أنه يلح على جانب الاستعمال». ومعلوم أن الاستعمال هو النواة الصَّلبة للمقاربة التداولية التي استفادت أيها استفادة من الدرس المنطقي. ولكن مهما يكن من أمر فإن التعريف في عرف (عادل فاخوري) هو إجراء ضروري في الدرس المنطقي نظرا لبعدها المعياري. غايته وضع خطة صحيحة للاستعمال الصَّحيح وغير اللاحن منطقيا للكلمات.

ولقد قُسمَ التعريف في المنطق على نوعين كبيرين: التعريف غير المنطقي والتعريف المنطقي. فأما التعريف غير المنطقي فهو كما يدل عليه اسمه وهو تعريف يتعارض وقوانين اشتغال المنطق وكمياته العامة من قبيل التعريف بالمجاز أو بالترادف أو بالإشارة... وأما التَّعريف المنطقي فهو «تحديد معنى اللفظ تحديدا لا يحتمل أدنى التباس مع تعريفات غيره من الألفاظ وهو على نوعين التَّعريفات بالحد (التَّعريف التحليلي والتَّعريف بالرسم والتَّعريف الوصفي)» (فضل الله مهدي، ١٩٩٠، ٧٦) ويمكن للشكل الآتي اختزال جميع أنواع التعريف في المنطق وبيان علاقتها ببعضها ببعض.



إنّ نجاعة تضمين هذه الضروب من التعريف المنطقي في بحثنا، الغرض منها استثمارها إجرائياً على مدونة الفصول التشريعية ذات الطابع التعريفي. وهي فصول غلب عليها الطابع المنطقي أي التعريف المنطقي. وإن كنا لا نعدم في بعض الفصول التي ركن فيها المشرع إلى التعريف غير المنطقي من قبيل: التعريف بالمثال باعتباره تعريفاً غير منطقي في الفصل ٥٠ الذي اعتبرناه فصلاً في تعريف النفقة [تشمل النفقة الطعام والكسوة والمسكن والتّعليم وما يعتبر من الضروريات في العرف والعادة] [مجلة الأحوال الشخصية، ٢٠٠١، ٢١] أو التعريف الغامض في الفصل ٩١ حيث يعرف فيه المشرع مفهوم (الفرض)^(٣). ودليلنا على ذلك أن المشرع يجد نفسه مضطراً لإنهاء عملية التعريف، لتكون ذات مدى حجاجي، بواسطة فصول أخرى مجاورة من قبيل تكامل الفصلين (٩١) و (٩٢) من جهة و [٩٤، ٩٣، ٩٢، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨]. من جهة أخرى.

محصل القول إذن، إنّ التعريف في الدرس المنطقي مبحث قد دعت إليه الحاجة العلميّة. أي لإشتغال علم المنطق في ذاته ودعت إليه الحاجة التواصلية، وهذه هي التي تهمننا. ونحن نشاطر مهدي فضل الله الرأي عند قوله «كثيراً ما يكون الاختلاف في الآراء بين الناس مرده إلى الاختلاف حول معاني الألفاظ التي يستعملونها. وقد يعتمد البعض كالجذليين ورجال السياسة إلى استعمال ألفاظ عامة غامضة في معناها مثل كلمة الحرّية والعدالة والتّقدمية والرّجعية والاشتراكية للتأثير على السامعين، [وليته قال لمحاجة السامعين] ومن هنا تنشأ الحاجة إلى مبحث التعريف، فالتعريف هو (القول الشارح) كما يقول المناطقة العرب ومعناه توضيح مفهوم اللفظ أو توضيح معنى شيء حتى يصبح واضحاً في ذهن من يجهل معناه» (فضل الله مهدي، ٨٣، ١٩٩٠-٨٤) فالحاجة إلى التعريف حينئذ يغلب عليها بعدان: الأول تواصلية لساني والثاني استعمالية تداولية. وهذان البعدان هما ما ستحاول اللسانيات

الاشتغال عليها محاولة سد الخانات التي عجز المنطق عن سدها أو لنقل: إن هذين البعدين قد مثلاً مبحثاً مشتركاً وبرهاناً على تفاعل العلوم وتكاملها. فكيف عولج مبحث التعريف حينئذ في اللسانيات.

١:٢: التعريف في اللسانيات

نبه على أننا نقصد بمفهوم التعريف في الدرس اللساني ما يقابله مصطلح *définition* في الفرنسية والانجليزية كذلك. ونقول هذا خشية اللبس بمفهوم التعريف في الدرس التركيبي التحويلي الذي عالج مبحث التعريف معالجة تركيبية إعرابية في ثنائية مقولة التعريف والتأكيد^(٤). فالتعريف الذي نقصده حينئذ هو التعريف في مقاربتى علم المعجم بفرعيه وعلم الدلالة بمناويلها. ونود التنبيه، قبل أن نعرض إلى مسألة التعريف في اللسانيات، على أننا في أثناء العمل سنعمل على المقاربة المعجمية الصرفة، وقد نطعمها بمناويل علم الدلالة، في التعريف.

يجمع جل الدارسين - إذا لم نقل كلهم - على أن مبحث التعريف في اللسانيات، شأنه في المنطق، من كبريات المباحث الأصول. وهو آية وبرهان على تعالق العلوم وتفاعلها ونحن نشاطر منية الحمّامي الرأي تماماً عند قولها «وإذا كانت الدراسات التي أنجزت لإثبات الصلة بين النحو والمنطق أو بين علم الأصول وعلم المنطق أو بين سائر المجالات المعرفية والمبحث المنطقي كثيرة للاستدلال على العلائق المتجذرة الرابطة بين التعريف في المعجم والتعريف المنطقي، وإن كل من حاول دراسة التعريف في المعجم أو القاموس لا مناص له من التعرض لما يدعوه المناطقة بالتحديدات والتعريفات في أصولها اليونانية». (الحمّامي منية، ٢٠٠٨، ١٦٧، ١٦٨)

نبت هذا الكلام للباحثة لتأكيد العلاقة التي تجمع بين المدرسين؛ اللساني والمنطقي في مسألة التعريف والتكامل بينهما تكاملا لا يحول دون استقلالية كل علم بجهازه المفاهيمي الاصطلاحي ونظم اشتغاله الداخلية^(٥) وإن كنا نرى أن مبحث التعريف في اللغة أعقد منه في المنطق ولهذا مبرراته الكثيرة ولات وقت تفصيل القول فيها.

إن مبحث التعريف في اللسانيات، اليوم على الأقل، يتجاوزه درسان مهمان أساسيان من الدروس اللسانية. أو لنقل يتجاوزه علمان مهمان مستقلان في الآن نفسه متفاعلان وهما علم الدلالة من جهة وعلم المعجم من جهة ثانية. فأما علم المعجم فإنه قد عالج التعريف ضمنفرعين من فروعها: وهما المعجمية المطبقة أو التطبيقية lexicographie التي تعنى بوضع المعاجم والمكانز المعجمية والمعجمية النظرية lexicologie وهي التي تعنى بالبحث في تكون المفردة ومسائل الاشتقاق مثلا. (إبن مراد، ٧، ١٩٩٧-٨)

وأما العلم الثاني فهو علم الدلالة sémanitique الذي استثمرت علوم المعجمية بفرعيها التطبيقي والنظري وخاصة النظري منه نتائج البحثية. وقد عالج علم الدلالة التعريف معالجة نظيرية أكثر منها إجرائية. لذلك نلاحظ اشتغاله على توفير المناويل الدلالية في تعريف المفردة من قبيل منوال التحليل المكوني في المدرسة الأمريكية الذي يمثله (كاتز katz) و (فودور Fodor) بكتابها (بنية النظرية الدلالية ١٩٦٣) أو من قبيل منوال (راستي Rastier) الذي يمثله مصنفه (علم الدلالة التأويلي ١٩٨٧) الذي يمكن اعتباره ردة فعل على كاتز وفودور ١٩٦٣، معتبرا أن منوالهما خرج من عباءة المنوال المنطقي والشجرة الفرفورية في التعريف إلى المناويل العرفانية من خلال نظرية الطراز مثلا... الخ.

ومهما يكن من أمر فإن اللسانيات بمبحثها المعجمي والدلالي قد عكفت على درس مسألة التعريف لاعتبارها إياه «من المظاهر الأساسية والواجبة الأولية» لتأصيل المعاني وتحقيقها. (نيسكس فانسن، ١٩٩٨، ٣٢٨)

والتعريف^(٦) باعتباره نشاطا علميا لسانيا عرفانيا هو عملية تخصيص distinction. وعليه فإنه ما تحدّث لساني سواء أكان معجميا أم دلاليا sémenticien عن التعريف إلا واعتبر التعريف عملية تمييزية تخصيضية. أي إن التعريف هو ما به نميّز كلمة من أخرى أو هو ما به نخصص كلمة بسيماة sèmes أو بمعينات sémèmes دون سواها. لذلك يعرفه على سبيل التآليف إبراهيم بن مراد قائلا «التعريف عملية تمييزية، فإنّ وظيفته الأساسية هي ذكر السمات المميزة لمرجع أو لمفهوم ما، عما عداهما من المراجع والمفاهيم ووظيفة التعريف اللسانية إذن هي تحقيق ما بين الدلالة من فروق تمييزية في الدلالة». (ابن مراد إبراهيم، ١٤٦، ١٩٩٧)

والمفيد من تعريف التعريف في كلام ابن مراد شيثان؛ الأول يمس المفردة في المعجم وذلك عند إلحاحه على مفهوم الخاصية التمييزية والثاني يمس الاستعمال والفروق فيه، وذلك عند قوله «تحقيق ما بين الدلالة من فروق تمييزية» ولعل الباحث يكون قد قصد الدلالة التداولية أيضا، وبذلك يضيف على التعريف للتعريف بعدا حجاجيا قوامه أن التعريف له وظيفة حجاجية، محصلها كلما تمّ ضغط compression أكثر على الخصائص التمييزية للمفردة أثناء تعريفها، كانت أنجع حجاجيا عند دخولها حيز الاستعمال. وبذلك يكون التعريف الناجع الناجح حائلا دون الوقوع في الغموض والمشارك polysémie وهذان داءان عضيلان ضد الحجاج والدلالة عامة بأنواعها ومضعفان من الطاقة الحجاجية للمفردة الحجاجية التي تسلطها على المفوظ عبر مقتضياتها واستلزاماتها.

ولقد اقتضت وظيفته وطبيعته التمييزية هذه أن ينقسم على ضربين؛ ضرب أول متمحض لتعريف الوحدات اللغوية العامة. وهو التعريف اللغوي اللفظي والثاني هو التعريف الخاص الموسوعي المتمحض للمعاجم المختصة والموسوعات المختصة العلمية الاصطلاحية. وفرق ما بينهما أنّ «التعريف المنطقي [أي الاصطلاحي الخاص باصطلاحنا] هو أنّ الأول نجده في المعاجم العامة من قبيل (لسان العرب) لابن منظور والمعجم الوسيط وغيرهما كثير في حين أنّ الثاني نجده مطبقا مثلا في معجم المصطلحات الفقهية والقانونية لجرجس جرجس أو قاموس المصطلحات القانونية لشمس الدين الوكيل». ويلخص ابن مراد الفرق بين نوعي التعريف قائلا «ولهذا فإنّ التعريف المنطقي غالبا ما يتجاوز وصف خصائص المعرف التمييزية إلى ذكر خصائص نمطية أساسية يصبح التعريف بها موسوعيا... فمجال التعريف اللغوي إذن المعجم اللغوي العام ومجال التعريف المنطقي أو الموسوعي المعجم العلمي أو الفني المختص». (بن مراد إبراهيم، ١٤٧، ١٩٩٧)

ومحصل القول في مسألة التعريف في اللسانيات^(٧)، إنها مسألة قد عولجت كما رأينا في مقاربتين متكاملتين: هما مقارنة المعجميين من جهة والدلالين من جهة ثانية. ولقد استثمر كلاهما نتائج الآخر. لذلك كان التعريف في اللسانيات أعقد دراسة منه في الدرس المنطقي. وهذا عائد إلى أنّ اللغة جهاز ذو وجوه ونظائر وعائد كذلك إلى مسألة الاستعمال وهي ما تضيف على مسألة التعريف أبعادا حجاجية يعوّل عليها في بحثنا للظفر بخصائص الحجاج في تعريف الوحدات المعجمية القانونية، لأنّ التعريف في عرفنا هو بمثابة العقد بين المشرع والمتقبل في الفصل القانوني. وكلما تمّ الالتزام بالتعريف، باعتباره مسلمة الانطلاق كما يقول بيرلمان proposition du départ «كان الحجاج ناجعا وناجحا». ولذلك نلاحظ في الأدبيات الفلسفية والمنطقية خاصة أنه ما تحدث المناطق والدارسون عامة عن التعريف إلا وأشاروا

إلى إلحاح سقراط في محاوراته على التعريف كمبدأ أول. (انظر مهدي فضل الله ١٩٩١ وعادل فاخوري ١٩٨١، وسمير خير الدين ٢٠٠٦) يقع منه الانطلاق في المحاوراة ويظل يحكم المحادثات إلى نهاية المحاوراة.

٢: التعريف ووظائفه الحجاجية في الملفوظ التشريعي

١:٢: أنواع التعريف

مثلاً كان التعريف أنواعاً في الدرس المنطقي (انظر الفقرة ١١ في التعريف في الدرس المنطقي)، فإنه كذلك في الدرس اللساني أنواع عديدة متعددة. حسب كل فرع من فروع المعرفة اللسانية التي تعالجه. لذلك ننبه إلى أننا لن نتعرض للتعريف بالمفهوم المعجمي فهذه المسألة قد خيض فيها من قبل، وقد فصل فيها القول ابن مراد في كتابه (مسائل في المعجم ١٩٩٧).

وقد تعرض لأصناف التعريف في المعجم عند حديثه عن التعريف اللفظي والتعريف اللغوي التقابلي. (ابن مراد إبراهيم، ١٩٩٧، ٩٦) والتعريف الماهوي والتعريف المنطقي البسيط والمعقد والمركب. (ابن مراد إبراهيم، ١٩٩٧، ١٥٢ - ١٥) والتعريف العلائقي والتعريف الموسوعي. (ابن مراد إبراهيم، ١٩٩٧، ١٤٧ - ١٤٩) وقد عالج، بن مراد هذه الضروب من التعريف من خلال قراءته لأنماط التعريف في المعجم المختص. وكان عمله إجرائياً على معجم (الشذور الذهبية في الألفاظ الطبية) للشيخ محمد بن عمر التونسي (ت ١٢٧٤هـ ١٨٥٨م).

وإن كنا سنفيد من بحث ابن مراد المذكور آنفاً لأن المفردات التي سنعالجها تعد من المعجم المختص، وهو معجم الكلمات القانونية التي وظفها المشرع في المدونة التي ندرس من قبيل مجلة الأحوال الشخصية والمجلة الجنائية. ولكن ما نود التنبيه

عليه والإلحاح عليه هو أن التعريف يمكن قراءته قراءة تداولية وحجاجية خاصة مثلما أشار إلى هذا (ديكرو) في مقال له. (ديكرو، ٢٠٠١، ٢٤-٣٥) وملخص رأيه في المسألة أنه على المعجميين، عند انجاز عملية التعريف، أن يكونوا على دراية بطاقة الكلمة الحجاجية *La charge argumentative de mot* وانطلاقاً من هذه الدراسة وغيرها من البحوث البلاغية يمكن تقسيم التعريف على مقاربتين: الأولى هي المقاربة البلاغية الكلاسيكية من خلال مصنف (جون جاك روبرايو ١٩٩٣). والثانية هي المقاربة البلاغية الجديدة أو لنقل المقاربة الحجاجية من خلال مصنف (بيرلمان وتيتيكاه ١٩٩٢).

١:١:٢: أنواع التعريف في البلاغة الكلاسيكية

يدخل التعريف في الدرس البلاغي القديم ضمن جهاز أكبر وهو جهاز الحجج وأنواعها التي يركن إليها الخطيب لإلقاء خطبته، وتُجمع جميع الدراسات البلاغية القديمة وحتى بعض الحديثة منها من قبيل كتاب بيرلمان وتيتيكاه ١٩٩٢ على أن التعريف ينتمي إلى قسم الحجج شبه المنطقية *les arguments-pseudo-logiques* وهو يمثل في الغالب مقدمة للحجاج مادام الحجاج يبحث تحديد مفاهيمه عن اتفاق المتحاجين حول أسس مشتركة. (طروس محمد، ٢٠٠٥، ٢٦) وينقسم التعريف إلى خمسة أضرب هي:

١. التعريف بالتّحديد والإحاطة: وهو في الحقيقة ضربان مستقلان في التعريف لكننا جعلنا نجعلهما في خانة واحدة هو أن كليهما يتجه في اتجاه معاكس للآخر. فالتعريف بالإحاطة ينطلق فيه الخطيب من تقديم الخصائص المميزة للشيء في سبيل إعطائه تمثيلاً ذهنياً مجرداً. (طروس محمد، ٢٠٠٥، ٢٦) أو لنقل في سبيل

رسم خطاطة ذهنية وعكسه تماما التعريف بالتحديد الذي الغاية منه تقديم صورة ملموسة محسوسة concrète للشيء المعروف. والضرب الثاني أقوى حجاجية لأنه يشتغل على المحسوسات. وكثيرا ما كانت المحسوسات أكثر وقعا حجاجيا من الذهنيات والكليات.

٢. التعريف الوصفي: وهذا الضرب من التعريف يلجأ فيه الخطيب إلى ذكر الخصائص العرضية للشيء المعروف، غاضا الطرف عن الخصائص الجوهرية أو لنقل باصطلاح علماء الدلالة les traits pertinents (السيئات المميزة). والطريف أنّ (بيرلمان وتيتيكاه) في تصنيفها للتعريف أوجدا خانة خاصة يوجد فيها التعريف الوصفي لكن، كما سنرى لاحقا، لم يعرفاه مثلما هو في البلاغة القديمة. (بيرلمان وتيتيكاه، ٢٨٣، ١٩٩٢)

٣. التعريف الإجرائي: ويوصف بكونه إجرائيا لأن الخطيب فيه يعتمد على فاعلية الشيء المعروف ونجاعته، ولا يعتمد فيه ماهية الشيء نفسه بل على ما يمكن أن يكون ناجعا في ذلك الشيء المعروف من قبيل، والمثال من عندنا، «السكين هو ما نقطع به الفاكهة، وحتى يكون ناجعا في الخطبة يجب أن نستعمله في مفاهيم غير عامة وغير مثيرة للخلاف» (طروس محمد، ٢٠٠٥، ٢٧)

٤. التعريف التفسيري: وهذا الضرب من التعريف رغم وظيفته التفسيرية fonction explicative فإنه قد يفتح على الخطيب والمحاجّ مآزق عديدة، أصلها وأسّها يعودان إلى المخزن الحجاجي الذي يعود إليه الخطيب لتعريف الظاهرة أو الشيء المعروف. وفي هذا الضرب من التعريف «يتم التركيز على جوهر الشيء المعروف، بتوسيع المفهوم في كل تضمّناته المفهومية، والبحث عن الخصائص المميزة. والإحالة على المفاهيم المرادفات المعروفة. وكل الصعوبات تكمن في

ضبط المفاهيم الأساسية التي تدخل في التعريف واختيارها مما يفسح المجال للاختلاف والمواجهة بين المتحاورين». (طروس محمد، ٢٧، ٢٠٠٥)

٥. التعريف التعاقدي: وهذا الضرب الخامس من التعريف يلجأ فيه الخطيب إلى خلق علاقة تعاقدية بينه وبين الجمهور عبر إعطائهم مفهوماً مشتركاً للشيء المعروف، وقد يكون ذلك بتوليد معجمي لمفردة لغوية تكون حكرًا في استعمالها، على الخطيب وجمهوره. أو قد يكون ذلك «عبر إعطاء عبارة موجودة معنى جديداً». (طروس محمد، ٢٧، ٢٠٠٥)

إن هذه الضروب الخمسة من التعريف في البلاغة الكلاسيكية هي التي تسمح لنا بالاشتغال على بعدها الحجاجي، لاسيما وأنها تلح على شيئين مهمين هما في اعتبارنا من مقومات الخطاب الحجاجي ونواته الصلبة. وهما جانب الاستعمال من جهة والجمهور المتقبل من جهة ثانية. وقد تفتن بيرلمان وتيتيكاه إلى ذلك. (بيرلمان وتيتيكاه، ٢٨٣، ١٩٩٢، ٢٨٨) وإن كانا هما أنفسهما قد ركنا إلى مسلمات البلاغة القديمة في سبيل صوغ منوالها الحجاجي ويظهر ذلك من خلال معالجة التعريف الحجاجي الذي قسمناه على أربعة أضرب كما سنرى في الفقرة اللاحقة. ولكن نود قبل ذلك الإشارة إلى أن الضروب الخمسة المذكورة آنفاً للتعريف، وإن اختلفت أنواعا وآليات إنتاج ومظاهر خطابية فإنها تشترك في الغاية والهدف ألا وهو نجاعتها الحجاجية ومساهمتها في توجيه المتقبل نحو النتيجة الحجاجية ذلك أن «دور التعريف لا ينحصر فيكونه مقدمة ضرورية لتفسير المفاهيم الموظفة وحصول الاتفاق حولها بل يستعمل أيضا استعمالا جديلا يهدف إلى الإقناع وتفسير الأذهان في كثير من الحالات فيتمظهر في بنيات تركيبية ودلالية مشهورة». (طروس محمد، ٢٧، ٢٠٠٥)

٢:٢: أنواع التعريف في الحجاج

(أو البلاغة الجديدة بيرلمان وتيتيكا نموذجاً)

إن أوّل من أشار إلى التعريف وتبّه على أنواعه ووظائفه الحجاجية هما بيرلمان وتيتيكا في كتابهما. وقد عقدا فصلاً مهماً عنوانه (الهوية والتعريف في الحجاج)^(٨). (بيرلمان وتيتيكا، ١٩٩٢، ج ٢، ٢٨٢، ١) في قسم التقنيات الحجاجية فالتعريف من هذه الزاوية الأولى هو بمثابة التقنية الحجاجية التي يركبها المتكلم ليحجج بها سامعه. بل إنها يقولونها صراحة، ويلحان في ذلك. وخاصة في استعمال التعريف l'usage des définitions. (بيرلمان وتيتيكا نفسه، ١٩٩٢، ج ١، ٢٨٢) باعتباره الطريقة المثلى لتحقيق التّماتل والحدّ، كآليتين حجاجيتين لأن «التّماتل التام مداره على التعريف Définition من حيث هو تعبير عن التّماتل بين المعرف le definiens والمعرف le definiens dum». (صولة عبد الله، ١٩٩٨، ٣٢٧، ١٩٩٨) وعليه فإن بيرلمان وصاحبه صاغاً أربعة أنماط للتعريف معتمدين على كلام (آرن نايس Arene Naess) وإن حوراها بعض الشيء بحسب مقتضيات نظريتهما الحجاجية. وهذه الأنواع هي:

١. التعريف المعياري **Définition Normative**: هذا الضرب من التعريف فيه يلح المحاج على استعمال شخصي للمفردة، وللتعريف الذي يصوغه وفق معايير الخاصة فهو «يعبر عن الطريقة التي يتوخاها المحاج في استعمال كلمة ما بعينها دون سواها». (بيرلمان وتيتيكا، ١٩٩٢، ج ٢، ٢٨٣) وعليه فإن هذا الضرب من التعريف «يفرض على مستعمله نوعاً من الالتزام». (بيرلمان وتيتيكا، ١٩٩٢، ج ٢، ٢٨٣) منذ البداية إلى نهاية المحادثة. فلا يجب أن يخل به وإلا وقع في التناقض مع نفسه.

٢. التعريف الوصفي **Définition Descriptive**: لئن كان التعريف الوصفي كما رأينا سابقاً في الخطابة القديمة يلجأ فيه الخطيب إلى تعريف الشيء المعرف من طريق الخصائص العرضية لذلك الشيء. (انظر الفقرة: ١٠، ١.١) فإن التعريف الوصفي في المقاربة الحجاجية هو عبارة عن ذكر المعاني المتعلقة بالكلمة أو الشيء المعرف «في وضعية ما وفي زمن ما». (بيرلمان وتيتيكاه، ١٩٩٢، ج ٢، ٢٨٣) واللافت للانتباه على الرغم من التوحد في التسمية فإنه ثمة فرق شاسع بين التعريف الوصفي عند الخطابين *rhétoricien* ومثله عند علماء الحجاج. فالتعريف الوصفي في الحجاج يمتاز بالدقة والمحاصرة للكلمة المعرفة من خلال تتبع الاستعمال ووضعياته. إن بيرلمان وتيتيكاه، بإلحاحهما على مقولة الاستعمال في التعريف الوصفي يكونان على وعي بأصول المقاربة اللسانية التداولية، في حين أن التعريف الوصفي، في الخطابة أو البلاغة القديمة يمتاز بالتلاعب بالأذهان وعدم الدقة.

٣. تعريف الكثافة بالتكثيف **Définition par condensation**: وهذا التعريف له صلة بالتعريف الوصفي. وملخص الصلة بينهما أنه يقع فيه ذكر «الخصائص المهمة والمميزة التي وقع ذكرها في التعريف الوصفي». (بيرلمان وتيتيكاه، ١٩٩٢، ج ٢، ٢٨٣) ولعله من هذه الزاوية جاءت تسميته ونعته بكونه مكثفاً أو بالكثافة *condensation*. ويلجأ إليه المحاج عند رغبته في إنهاء المحاوره الحجاجية بسرعة، كي لا يقع في فخ التناقض لذلك يعتمد على الخصائص المهمة والمميزة ويقدمها لمحاوره حجاجاً نهائية.

٤. التعريف المركب **Définition Complexe**: ويعرفه بيرلمان وتيتيكاه قائلين «وهذا التعريف الرابع يجمع بطرق مختلفة عناصر من التعريفات المذكورة سابقاً».

(بيرلمان وتيتيكاه ١٩٩٢، ٢٨٤). فالتعريف المركب هو جماع التعريفات السابقة الوصفي والمكثف والمعياري وأصل التسمية بالمركب بكونه يجمع خصائص التعريفات السابقة.

إن هذه الضروب الأربعة من التعريف على تعددها واختلاف آليات إنتاجها، وتشكلها اللغوي الانجازي، تشترك في كونها تمثل قسما من الحجج شبه المنطقية في خطاطة بيرلمان وتيتيكاه الحجاجية وهي داخلة عنده في قسم التقنيات الحجاجية. (صولة عبد الله، ١٩٩٨، ٣٢٤-٣٢٧) ولكن الطريف واللطف من كل هذا هو تعليق بيرلمان وتيتيكاه على هذه الأصناف قائلين «إن كل هذه التعريفات والاحتمالات الحجاجية التي تنتجها مازالت غير معروفة عند اغلب المناطق». (بيرلمان وتيتيكاه، ١٩٩٨، ٢٨٤) ولسنا ندري ما نجاعة الحديث عن المناطق هنا.

والباحثان يزعمان في مقدمة الكتاب أن مقاربتهم للحجاج ستخرجه من محبسين هما أسر الخطابة ومغالطاتها وأسر المنطق وأشكاله المجردة؟ ومهما يكن من أمر فإن التعريفات على اختلافها إنما تظهر وظيفتها الحجاجية في التوجيه الذي يعلق عليه طروس قائلًا «لما كان السياق الحجاجي جدليا أو مواجهة كلامية فقد وظف الجانب التفسيري للتعريف في توجيه المتلقى نحو موقف معين انطلاقا من مفاهيم أعيدت صياغتها حسب حاجات المتكلم». (طروس محمد، ٢٠٠٥، ٢٨)

وقد يأخذ التعريف مظهرا حجاجيا آخر عندما يكون هو نفسه القادح للعمل الحجاجي أي أن التعريف عوض أن يكون حجة يحتج بها لتعضد المحادثة وتكون بمثابة الإحداثية repère (انظر الفقرة: ١. ١:) يصبح التعريف نفسه مدعاة للحجاج ومحركا له على قانون التسلسل الخطابي وهذا المظهر الحجاجي يعتبره بيرلمان وتيتيكاه من أهم الخاصيات الحجاجية للتعريف إذ يقولان «إن الخاصية الحجاجية للتعريفات

تكون واضحة وجليّة أكثر عندما تكون إزاء تعريفات مختلفة لكلمة واحدة في اللغة الطبيعية»^(٩). (بيرلمان وتيتيكاه، ٢٨٥، ١٩٩٨)

٣: طرائق التعريف في المفوظ التشريعي

لا نقصد بمصطلح طرائق التعريف أنواعه أو كما يسميها بيرلمان وتيتيكاه espèces. (بيرلمان وتيتيكاه، ١٩٩٨، ٢٨٣) ومن ثم فإننا لا نقصد بالمصطلح نفسه ضرر وبالتعريف الحجاجي التي كنا منها بسبيل. وإنما نقصد بطرائق التعريف مسألة الانجاز اللغوي والقوالب التركيبية التي تشحن بها الدلالة التعريفية لأن في تعرضنا لمسألة الطريقة سيقودنا إلى انجاز خطاطة schéma تشخص وتحتزل البنى التي ركن إليها المشرع لصوغ تعاريفه. والمحصل من مدونة الفصول التي عاجلناها أنه يمكن قراءتها في محورين paradigmes. محور أول تقع فيه التعاريف التي اصطلاحنا على وسمها بـ (التعاريف القصرية) par accentuation/accentuées. وأما المحور الثاني فتمحض لما وسمناه بالتعاريف الجهية modale المعيارية normative والآلية التي اعتمدها في هذه التسمية فرضتها علينا المدونة من جهة، حيث نلاحظ طغيان هذين الضربين من التعريف كما فرضتها علينا المعاول البحثية التي يوفرها الدرس التركيبي syntaxe والدرس البلاغي من جهة ثانية ونحن في كل هذا نحاول استثمار نتائج بحثية متعلقة بالمعجم والحجاج من خلال أعمال (عمر حلمي إبراهيم ٢٠٠١) و (ديكرو ٢٠٠١) و (لاند كيست ١٩٩٩) و (انسكومبر ٢٠٠١) خاصة. وكل المقالات الجادة الواردة في مجلة اللغة عدد ١٤٢ والصادرة سنة ٢٠٠١. وخاصة ما كتبه (عمر حلمي إبراهيم)، وهو المنسق لجمع هذه البحوث، حيث يلح على ضرورة إدماج المستويين الدلالي sémanitique والتركيبية syntaxe في مستوى التعريف المعجمي. (إبراهيم عمر حلمي، ٢٠٠١، ٣-٤)

١:٣: التعاريف القصريّة

ومداها الحجاجي عبر حجاجية الجملة الاسمية

١:١:٣: في مفهوم التعريف القصري

١:١:٣: في تعريف القصر عموما ودوره الحجاجي في التعريف

يمثل القصر l'accentuation مبحثا لغويا مشتركا بين النحاة والبلاغيين وللأسف لم يقع تحت أيدينا من البحوث والدراسات، ما اعتنت بالقصر تداوليا. وعليه فإننا بهذه الفقرة سنحاول معالجة القصر من زاوية نظر تداولية عند اتخاذ المشرّع لظاهرة القصر مطية لغوية في التعريف عبر ضمير الفصل (هو). ويعرف (التّهانوي) القصر في معجمه قائلا: «القصر هو إثبات الحكم المذكور ونفيه عما عداه». (التّهانوي محمد علي، ١٩٦٦، ج ١، ٢٩٤) فهو حينئذ واسطة بها توجه الملفوظ نحو النتيجة (إثبات الحكم) بحيث لا يشاركه في هذا الحكم مفاهيم أخرى (الغموض وتعدد المعاني) والخفي في تعريف (التّهانوي) رغم عموميته أن القصر يساعد على الحد من تعدد ما سماه (الأحكام) و(المعاني)، أو ما نسميه باصطلاحنا. (المفاهيم **les sous entendues**) وهذا ما يؤكده التعريف الأدق الذي صاغه السكاكي إذ يعرف القصر قائلا: «وحاصل معنى القصر راجع إلى تخصيص الموصوف عند السامع بوصف دون ثان كقولك زيد شاعر لا منجم لمن يعتقد شاعرا ومنجما أو قولك زيد قائم لا قاعد لمن يتوهم زيدا على أحد الوصفين من غير ترجيح». (السكاكي، ١٩٨٣، ٢٨٨) والمفيد من تعريف السكاكي هو قوله «تخصيص الموصوف عند السامع دون ثان». وهذا هو عصب مفهوم التوجيه الحجاجي ونواته الصلبة عند ديكر و ١٩٨٣. إذ بالقصر يتم التخصيص بالتضييق من المدى الإبلاغي للملفوظ ليصبح أكثر دقة وكثافة حجاجية، وذلك عبر تحديد المفهوم الذي لا يقبل

التعدد والغموض، إذ بالقصر تحمى كل الزوائد والإمكانات les possibles. لذلك قال بوصف دون ثان «أي أن القصر مطية للتوجيه في النتيجة وتحديد restriction لها وتضييق limitation للخناق عليها ولعل معنى القصر اللغوي^(١٠) ليس بعيدا عنه في الاصطلاح إذ القصر لغة فيه معنى الحبس والحجز». وهذا ما أشار إليه السكاكي تقريبا عند حديثه على وجه من وجوه القصر إذ يقول «وأما الحالة المقتضية لقصر المسند إليه على المسند فهي أن تكون عند السامع حكم مشوب بصواب وخطأ وأنت تريد تقرير صوابه ونفي خطئه [صلب عملية التوجيه الحجاجي هو هذا التقرير وهذا النفي] وعليه ما يحكى عز وجل في حق يوسف عن النسوة ﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ أي إنه مقصور على الملكية لا يتخطاها إلى البشرية». (السكاكي، نفسه، ١٩٦) وقد قسم اللغويون القصر أصنافا بمعايير مختلفة فمنه الحقيقي ومنه الإضافي ومنه قصر الموصوف على الصفة وقصر الصفة على الموصوف، وهذا هو الضرب الغالب كما سنرى على التعاريف في الفصول التشريعية، وإن كانت هذه التّقرّيات إنما الذي يعيننا منها هو تعبير اللّغة بذاتها وفي ذاتها عن عملية التّوجيه القائد إلى ضمان تسليم المتقبل ودخوله حيز التّطبيق. ولقد حصر السيوطي^(١١) في الإلتقان أربع عشرة طريقا للتعبير عن القصر واختزلها البلاغيون ومنها السكاكي في أربعة طرق.

والذي يعيننا كذلك من هذه الأنواع في القصر هو النوع السادس الذي اعتمده المشرع في صوغ تعريفه عبر ضمير الفصل الذي يحده السيوطي في الإلتقان بقوله: «السادس ضمير الفصل (نحو) ﴿فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾ لا غيره ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾، ﴿إِنَّ هَذَا هُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ﴾، ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾، ومما ذكر أنه للحصص؛ البيانين في بحث المسند إليه واستدل له السهيلي بأنه أتى به في كل موضع ادعى فيه نسبة ذلك المعنى إلى غير الله ولم يؤت به حيث لم يدع وذلك في قوله ﴿وَأَنَّهُ

هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى ﴿ إلى آخر الآيات فلم يؤت به في ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ﴾، ﴿وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشَأَ الْأُخْرَى﴾، ﴿وَأَنَّهُ أَهْلَكَ عَادًا الْأُولَى﴾ لأن ذلك لم يدع لغير الله وأتى به في الباقي لإدعائه لغيره. قال في عروس الأفراح وقد استنبطت دلالته على الحصر من قوله ﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ لأنه لو لم يكن للحصر لما حسن لأن الله لم يزل رقبيا عليهم وإنما الذي حصل بتوفيته أنه لم يبق رقيب غير الله تعالى ومن قوله ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ فإنه ذكر ليتبين عدم الاستواء وذلك لا يحسن إلا بأن يكون الضمير للاختصاص». (السيوطي جلال الدين، ١٩٧٣، ج ٢، ٥٠) فكيف حينئذ كان القصر بضمير الفصل منتجا لحجاجة التعريف في الفصول التشريعية؟

٢:٣: في حجاجة التعاريف القصريّة

يقتضي الحديث على حجاجة التعاريف القصريّة أو على حجاجة القصر عموما حديثا ما قبليا على مفهوم ما اصطلاحنا على تسميته بالتعاريف القصريّة *définition paraccentuation*. وهذا التعريف هو عبارة على إيراد المعرف والتعريف معا في شكل جملة اسمية. ويكون الفصل بين عنصري التعريف، وهما المسند والمسند إليه باعتبار أن التعريف كـ كما قلنا جاء في شكل جملة اسمية، بضمير الفصل وعادة ما يكون المعرف اسما لظاهرة قانونية أو اسما لوضعية قانونية أو اسما لعين. وقبل أن نعالج الأمثلة التي سنبين كيف أنها تقوم على خطاطة واحدة، ولكن لها وجهان، نود أن نضرب أمثلة على ما اسمناه التعريف القصري:

١. الطلاق هو حلّ عقدة الزواج. (م. أش. ٢٠٠١. ١٣)
٢. الزواج الفاسد هو الذي اقترن بشرط يتنافى مع جوهر العقد أو انعقد بدون مراعاة أحكام الفقرة الأولى من الفصل الثالث والفقرة الأولى من الخامس

- والفصول ١٥. ١٦. ١٨، ١٧. ١٩. ٢٠ من هذه المجلة. (م.أ.ش، ٢٠٠١، ١١)
٣. الولي هو العاصب بالنسب ويجب أن يكون عاقلاً رشيداً. (م.أ.ش، ٨)
٤. الحضانة من حقوق الوالدين ما دامت الزّوجية مستمرة. (م.أ.ش، ٢٣)
٥. الحضانة حفظ الولد من مبيته والقيام بتربيته. (م.أ.ش، ٢٣)
٦. الفرض سهم مقدّر للوارث في التركة. ويُبدأ في التّوريث بأصحاب الفروض. (م.أ.ش، ٣٤)

مايسترعى انتباهنا في بنية التعاريف القصريّة أنها تنقسم في الملفوظ التّشريعي إلى صنفين: صنف يقوم على القصر بضمير الفصل وقسم نلاحظ غياب ضمير الفصل فيه. فالأول تمثله الأمثلة [أ.ب.ج.]. والثاني تمثله الأمثلة [د.ه.و.]. وعليه يمكن أن نرسم خطاطي التعريف القصري في الملفوظ التّشريعي على النحو الآتي:

I- الخطاطة: المعرّف + ضمير الفصل + التعريف

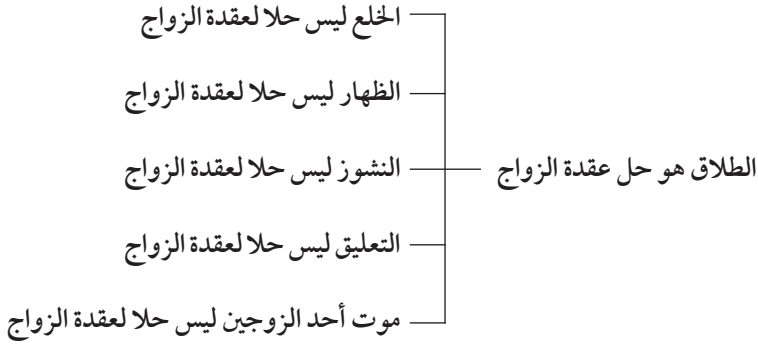
II- الخطاطة: المعرّف + Ø ضمير الفصل + التعريف

إن هاتين الخطاطتين تختزلان اختزالاً تاماً ومطلقاً الفصول التّشريعية القائمة على التّعريف بالقصر. وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا: إنه ما من فصل تشريعي ذي وظيفة تعريفية جاء في جملة اسمية إلا ويمكن وضعه في إحدى هاتين الخانتين لما توفره من دقة وصرامة في الحد مع الاختزال كذلك. لكن ما هو وجه الحجاج في هذه الخطاطة.

٣:٢:١: حجاجية الخطاطة I نموذجاً

لابدّ من التّنبه أولاً على مسألة أساسية قد تكون هي العماد في ركون المشرع إلى هذا الضرب من التعاريف. وملخصها هو مدونة المعارف Definiens في حد

ذاتها مع خشية اللبس لهذه المعرفات مع معرفات أخرى في حقول معرفية أخرى أو حتى في الاستعمال العادي L'usage ordinaire. ويمكن أن نضرب مثلا على ذلك عند تعريف المشرع للسفيه: فالمشرع له تعريفه الخاص كما سنرى ورجل الدين أو الفقيه له تعريفه الخاص وفلاسفة الأخلاق لهم تعريفهم الخاص... الخ وكذلك مثلا الطفل: حيث أن للمشرع تعريفه الخاص، ولعلماء النفس تعريفهم الأخص وللفقهاء تعريفهم وهكذا دواليك والأمثلة كثيرة على ذلك، تشهد بها مدونة الكلمات المعرفة نذكر منها [الطلاق، الزواج الفاسد، نظام الاشتراك في الأملاك، الكفالة، الهبة، السفيه، المجنون، ضعيف العقل]، فهذه اغلب الوحدات المعجمية التي عرفها المشرع قصريا. وأما مأتى الحجاجية منها فمن جهة إنتاج بنية القصر لمفهوم المخالفة في الملفوظ: كما يبينه الرسم الآتي:



إن بنية القصر عبر ضمير الفصل بإنتاجها لمفهوم المخالفة باعتباره ما يفهم منه بطريق الالتزام. وقيل «هو أن يثبت الحكم في السكوت على خلاف ما ثبت في المنطوق». (الجرجاني علي، تح: محمد عبد الحكيم القاضي، ٢٣٥، ١٩٩٠) فالمشرع يريد من خلال تعريفه توجيه المتقبل مهما كان وضعه في الوضعية التشريعية [محاميا،

قاضيا، مؤسسة، فردا] إلى أنّ الطلاق هو حلّ لعقدة الزواج وحل لعقدة الزواج فقط كما يقول المناطقة للتأكيد، فضمير الفصل هو المطية اللغوية التي اتخذها المشرّع لقصر المعرفات على تعريفاتهم. ولذلك يمكن اعتبار ضمير الفصل عاملا حجاجيا opérateur argumentatif وذلك لأنه يسهّل الظفر بالمفهوم ويعصم المتقبل من الوقوع في الغموض واللبس والمشارك. إذا عاجنا التعريف خاليا من ضمير الفصل لأصبحنا إزاء مفاهيم متعددة. (الناجح عز الدين، ٣١، ٢٠٠٤)

... الخاتمة ...

إن التعريف في الخطاب القانوني مبحث مازال يثير إشكالات علمية لسانية مهمة حرية بان تدرس وفق مقاربات جدية جديدة حتى يتسنى لنا وللمشتغل بلغة القانون ان يحقق باللغة أهم وظائفها الا وهي الوظيفة التواصلية ولذا فإننا نلح علي سبيل التوصية أن نعالج مبحث التعريف بمقاربات أخرى تجلي لنا عبقرية اللغة من جهة وتخصب امكانية استعمالها في سياقات أخرى غير السياق القانوني.

١. التعريف الجامع المانع هو تعريف منطقي «ومعنى الجمع أن يكون التعريف جامعا لكل أفراد المعرف أما المانع بأن يكون مانعا من دخول غير أفراده فيه» (خير الدين سمير، ٢٠٠٦، ١٧٦). ويعرفه مهدي فضل الله في كتابه قاتلا «المثلث هو الشكل المستوي المحاط بثلاثة خطوط مستقيمة متقاطعة مثنى. فهذا التعريف جامع، أي شامل، لأنه يجمع تحته جميع أنواع المثلثات ومانع، أي مستبعد لأنه يمنع دخول أي شكل هندسي آخر تحته...» (فضل الله مهدي، ١٩٩٠، ٧٧). والمهم من كل هذا أن التعريف الجامع المانع هو تعريف منطقي. لأن التعريف كما سنرى ينقسم على نوعين تعريف منطقي وتعريف غير منطقي. والضرب الأول أقوى حججيا لأنه يضغط على المفاهيم ولا يجعلها فضفاضة تربك المتقبل في عملية التأويل.
٢. لإنجاز هذه الخطاطة الجامعة المانعة في أصناف التعريف في المنطق اعتمدنا على (عادل فاخوري، ١٩٨١، ٤٩٦-٦٤) و (مهدي فضل الله، ٧٣، ١٩٩١-٨٨) و (سمير خير الدين، ٢٠٠٦، ١٦٩-١٧١).
٣. يعرف المشرع الفرض في الفصل ٩١ ب: «الفرض: سهم مقدر للوارث في التركة ويبدأ بأصحاب الفروض وهم...» (م. أ. ش، ٢٠٠١، ٣٤).
٤. في الحقيقة أن التعريف والتذكير له أبعاد ومظاهر حجاجية عديدة. ولكن تمحض البحث للتعريف بالمفهوم المعجمي والدلالة هو الذي يجعلنا نمخضه لهذه المسألة ونعد، إذا بقي في العمر بقية، أن نشتغل على مسألة التعريف والتذكير وأبعادها الحجاجية وإن كنا اشرنا إليها

إشارة عابرة في بحث سابق لنا أعدناه في إطار شهادة الدراسات المعمقة ٢٠٠٤. معتبرين التعريف والتنكير عاملين حججيين. وقد عولنا على الدراسات اللغوية والأصولية في ذلك...

٥. في جلسات التأطير كان أستاذنا يلح دوماً على هذه المسألة. ويدعو إلى ضرورة الوعي باشتغال كل جهاز على حده. وكان يضرب لي المثل بالنفي بين المنطق واللسانيات ويقول لي إن النفي في اللغة أثرى وأعد منه في الدرس المنطقي. وشأن التعريف كذلك. وأحالي إلى أطروحة "المبخوت" فوجدته يقول الشيء نفسه إذ يعتبر أن الاستعمال هو ما يجعل النفي في اللغة أعتد دراسة وأثرى مفاهيم منه في المنطق (المبخوت، ٢٠٠٦).

٦. حتى لا تقع في الجمع الممل للتعريفات نُحيل على ابن مراد ١٩٩٧. وعلى مقال Définition في موسوعة أشار ASHER1994.

٧. لم نشأ التوغل أكثر خاصة في مسألة التعريف في علم الدلالة ومبثني التعريف بالمفهوم compréhension/intension والمصدق extension خشية الانحراف عن الوجهة الأساسية للبحث. لكن نود التنبيه في هذا الهامش أن مسألة التعريف في علم الدلالة sémantique هي نفسها قد مرت بمراحل عديدة من خلال إنتاج المناويل وقد مثل المصدق والمفهوم آليتين من آليات التعريف: وقد أشار عادل فاخوري إلى أن حلقة بور رويال كانوا أول من أدخل التمييز بين المفهوم والمصدق (أ نظر عادل فاخوري، ١٩٨١، ٤٦-٥٠). وانظر كذلك (مهدي فضل الله، ١٩٩٠، ٦١-٦٥). وانظر كذلك (مصنف كريم زكي حسام الدين الموسوم بالتحليل الدلالي: إجراءاته ومناهجه، ٢٠٠٠، ١٠٤-١٤٤). وحديثاً مع العرفانيين من أمثال روش وجاكندوف الذين اقترحوا مناويل عرفانية كسرت المنوال الأرسطي الكلاسيكي عبر نظرية الطراز. ومهما يكن من أمر فإن مسألة التعريف مازالت في حاجة إلى دراسة عميقة خاصة إذا أردناها مطبقة على مدونة من المدونات من قبيل المصطلحات القانونية أو غيرها.

٨. عنوان الفصل هو بلفظها identité et définition dans l'argumentation وقد ارتأينا ترجمة identité بكلمة هوية دون غيرها. لأن في الدرس اللساني وحتى المنطقي ما يؤكد صحة هذه الترجمة.

٩. انظر كذلك بيرمان وتيتيكاه في المرجع نفسه بالصفحتين ٢٨٧-٢٨٨

١٠. لعل تسمية «القصر» في اللغة لها صلة بالمعنى اللغوي العام للجذر [ق.ص.ر.] انظر ما قاله المفسرون للآيتين ٥٦ و ٧٢ من سورة الرّحمان والآية ٥٢ من سورة «ص» حيث ينعت الله الحور بكونهن مقصورات وقاصرات...

١١. السيوطي يستعمل مصطلح القصر رديفا للحصر وقد أخذ عنه أحمد مطلوب التعريف كاملا (انظر أحمد مطلوب، ١٩٨٦، ٤٤٨) يقول السيوطي، بعد أن عرف القصر «طرق الحصر كثيرة أحدها النفي والاستثناء... [إلى قوله] الرابع عشر قلب حروف الكلمة» (انظر الإتيان، ١٩٧٣، ج ٢، ٤٩ - ٥١)، انظر كذلك الجرجاني في دلائل الإعجاز وما قاله في فصل «إنها» ص ٢٥٦ - ٢٥٨. انظر كذلك مقال لأستاذنا الشاذلي الهيشري، صدر له في حوليات الجامعة التونسية عدد ٢٦ سنة ١٩٨٧، تحت عنوان «القصر» في سورة البقرة.
١٢. لم نشأ تفصيل القول في المفهوم في هذا المقام من البحث مرة أخرى لأنه قد يغرقنا في تتبع مسائل قد درست: ولكن يمكن الإحالة على بعض الدراسات من قبيل صولة ٢٠٠١، ميلاد ٢٠٠١، وبحثنا في شهادة الدراسات المعمّقة حول العوامل الحجاجية ٢٠٠٤. ومقال أسهمنا به عن المفهوم في مجلة تحليل الخطاب بالجامعة الجزائرية ٢٠٠٧. وعمامة ما كتبه الأصوليون.

المصادر والمراجع

١. مجلة الأحوال الشخصية، منشورات المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، تونس ٢٠٠١.
٢. المجلة الجنائية، منشورات المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، تونس ١٩٩٨.
- المراجع بالعربية
٣. ابن مراد (ابراهيم): ١٩٩٧، مسائل في المعجم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.
٤. ابن يعيش: شرح المفصل، إدارة الطباعة المنيرية، مصر، د.ت.
٥. أبو الفرج (محمد أحمد): ١٩٦٦، المعجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة الحديث، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان.
٦. أرسطو: ١٩٨٦، فن الخطابة، تر، عبد الرحمن بدوي، طبع دار الشؤون الثقافية العامة، العراق.
٧. الاعجيلي (صالح) ٢٠٠٥ أشكال التعبير عن الدلالات الزمانية في النصوص القانونية، بحث قدم لنيل شهادة الدراسات المعمقة في اللسانيات تحت إشراف الأستاذ صلاح الدين الشريف، مرقون بقاعة الأطروحات بكلية الآداب منوبة.
٨. الأعمش (عبد الأمير): ١٩٩١، المصطلح الفلسفي عند العرب، الدار التونسية للنشر، تونس.
٩. بارط (رولان): ١٩٩٤، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ترجمة عمر أوكان.
١٠. بدوي (أحمد زكي) ٢٠٠٣، المصطلحات القانونية، دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان.
١١. التهانوي: ١٩٦٦، كشاف اصطلاحات الفنون، طبعة الخياط، بيروت.
١٢. الجرجاني (عبد القاهر): ١٩٩٤، دلائل الإعجاز، تصحيح محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
١٣. الجرجاني (علي بن محمد): ١٩٩١، التعريفات، ضبط وفهرسة، عبد الحكيم القاضي، دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني.
١٤. جرجيس (جرجيس) ١٩٩٦ معجم المصطلحات الفقهية والقانونية مراجعة أنطوان الناشف الشركة العالمية للكتاب، بيروت.
١٥. الحمامي (منية): ٢٠٠٧، تطور التعريف المعجمي: من التحديد السمي إلى الإفتراض التصوري (من) مجلة المعجمية العدد ٢٣، ٢٠٠٧، طبعة أوريسس، تونس.
١٦. الخضري (محمد): ١٩٨٨، أصول الفقه، دار الفكر، بيروت.

- الأصلوية، منشورات كلية الآداب
منوبة، تونس.
٢٥. فاخوري (عادل): ١٩٨١، منطق العرب
من وجهة نظر المنطق الحديث، دار
الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.
٢٦. فضل الله (مهدي): ١٩٩٠، مدخل
إلى علم المنطق - المنطق التقليدي - دار
الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.
٢٧. كورني (جيرار): ١٩٩٨، معجم
المصطلحات القانونية، ترجمة، منصور
القاضي، المطابع الجامعية الفرنسية،
فرنسا.
٢٨. لالند: ١٩٩٦، موسوعة لالند الفلسفية،
تر، خليل أحمد خليل، منشورات
عويديات معهد الدراسات والأبحاث
للتعريب وجمعية اللسانيات بالمغرب.
٢٩. الناجح (عز الدين): ٢٠٠٤، العوامل
الحجاجية في اللغة العربية، بحث لنيل
شهادة الدراسات العميقة في اللغة العربية
وآدابها. تحت إشراف عبد الله صولة،
مرفوق بقاعة الأطروحات كلية الآداب
منوبة.
- المراجع بالفرنسية
30. Anscombe (J.C): 1987,
Dynamique du sens et scalarité,
Colloque de Cerisy.
31. Anscombe (J.C): 1995, Théorie
de topoï,(éd), Kimé.
32. Anscombe (J.C): 2002, Les
connecteurs (in), Linx, n° 46.
١٧. خير الدين (سمير): ٢٠٠٦، القواعد
المنطقية، معهد المعارف الحكمية،
بيروت، لبنان.
١٨. الزركشي (بدر الدين): ١٩٨٨، البرهان
في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت،
لبنان.
١٩. السكاكي (أبو يعقوب): ١٩٨٧، مفتاح
العلوم، تح، نعيم زرزور، ط ١، ١٩٨٣
وط ٢، ١٩٨٧، دار الكتب العلمية،
بيروت، لبنان.
٢٠. السيد أحمد (عبد الغفار): ١٩٨١،
التصوّر اللغوي عند الأصوليين، دار
المعارف الجامعية، الإسكندرية، مصر.
٢١. السيوطي (جلال الدين): الإتيقان في
علوم القرآن، عالم الكتب، بيروت،
د.ت.
٢٢. الشيرازي (أبو إسحاق): ١٩٨٥، اللّمع
في أصول الفقه، دار الكتب العلمية،
بيروت، لبنان.
٢٣. صولة (عبد الله): ١٩٩٨، الحجاج، أطره
ومنطقاته وتقنياته من خلال مصنّف
في الحجاج، الخطابة الجديدة، ليرلمان
وتيتكاه، ضمن مؤلّف جماعي، أهمّ
نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من
أرسطو إلى اليوم، إشراف حمادي صمود،
منشورات كلية الآداب منوبة، تونس.
٢٤. صولة (عبد الله): ٢٠٠١، الحجاج
في القرآن من خلال أهمّ خصائصه

- in the philosophy of language, Pertinence-hall, New Jerzy.
45. Kleiber (George): 1987, quelques réflexions sur le vague dans les langues naturelles (in) études des linguistique générale et de linguistique latin offertes en hommage à Guy Serbat, Paris.
 46. Meyer (Michel): 1983, Logique, Langage et argumentation, (éd) Hachette.
 47. Nyckees (Vincent): 1998, La sémantique, PUF, France.
 48. Orecchioni (C.K): 1986, L'implicite, (éd) Armand Colin.
 49. Language and Linguistics, Editor in chief, R.E.Asher, Perganon press.
 50. Perelman (Ch) et Tyteca (L): 1992, Traité de l'argumentation : la nouvelle rhétorique: (éd) Bruxelles.
 51. Plantin (Ch): 1990, Essais sur l'argumentation, (éd) Kimé.
 33. Belvedere (A): 1994, definition in legal language (in) the Encyclopidia of language and linguistics, Edition in chief, R.E.Asher, Perganon press.
 34. Cabrillac (Rémy): 2004, Dictionnaire du vocabulaire juridique, édition du juris-classeur, Paris, France.
 35. Chiglione (R): 1995, Opérateurs argumentatifs et stratégies langagiers (in) argumentation et rhétoriques, C.N.R.S. France.
 36. Cornu (Gerard): 1990, Linguistique juridique, Montchristien.
 37. Cornu (Gérard):1996 Vocabulaire juridique, Sieme édition P.U.F, France.
 38. Ducrot (O) et Anscombe (J.C): 1997, L'argumentation dans la langue, (éd), Mardaga.
 39. Ducrot (O): 1980, Les échelles argumentatives, (éd) Minuit, France.
 40. Ducrot (O): 1980, Les mots du discours, (éd) Minuit, France.
 41. Ducrot (O): 1984, Le dire et le dit, (éd) Minuit, France.
 42. Ducrot (O): 2001, Critères argumentatifs et analyse lexical, (in), Langage N 142.
 43. Hakki (Mamdouh): 1983, Dictionnaire des termes juridiques et commerciaux, Heidelberg.
 44. Katz (j) and Fodor (J-A): 1963, The structure of semantic theory in (J) Katz and (J) Fodor (eds) : The structure of language reading

مُشكلةُ
المصطلح في النقد الأدبي

Discourse Count
in the Literary Criticism

م. باقر جاسم محمد

جامعة بابل

كلية الآداب . قسم اللغة العربية

Lecturer. Baqr Jassim Mohammed

Department of Arabic

College of Arts

University of Babylon

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin passed research

من البحوث المشاركة في

مؤتمر العميد العلمي العالمي الثاني

المنعقد تحت شعار

نلتقي في رحاب العميد لنرتقي

وبعنوان

إدارة أزمة تطرح من الخلاف إلى الاختلاف

للمدة من ٩-١١ تشرين الأول ٢٠١٤م

برعاية العتبة العباسية المقدسة

A research paper taken from
Al-Ameed Journal Second Global Academic
Conference under

the Auspices of General Secretariat
of Holy Al-Abbas Shrine
held as of 09 to 11 -10- 2014

Under the slogan

Under the Shade of Al-Ameed

We Do Meet to Augment

**Discourse Juncture Management from
Dissention to Alterity**

... ملخص البحث ...

إن الظاهرة الموصوفة في وجودها المادي أو العقلي خارج اللسان تتمثل بالمفهوم، أما الجانب اللساني المتمثل باللفظ المعين الذي يطلق عليها فهو المصطلح، ومن المؤكد أن علاقة المصطلح الواحد بالمفهوم الواحد من أرفع صور تحقق المصطلح بأبعاده كافة. وهي حالة على درجة عالية الندرة من حالات تجسد تحقق علاقة المصطلح الواحد بالمفهوم الواحد.

لذا يسعى هذا البحث إلى مراجعة مشكلة المصطلح في النقد الأدبي على وفق مجموعة مطالب ذات بعد معرفي وثقافي، وينتهي البحث إلى مجموعة نقاط تصلح لمعالجة آفة الاختلال اللساني للخطاب العلمي فضلاً مجموعة الإجراءات المنهجية التي تحقق من الآثار السلبية للمشكلة المزمته في التعامل الدقيق مع المصطلحات والمفاهيم الأدبية في الشعر وفي سواه من ضروب الإبداع.

ABSTRACT

The discourse count is running into question as one of the main stones the literary criticism confronts and wreaking havoc on all the literary criticism walks, studies and literary research papers, academic or critical, published in the specialized periodicals. Such a count never consumes all the project chances to fathom its reasons and remedy them .Perhaps attending a thesis or dissertation discussion, we may come to close quarters with this fact, to the extent the bitter grievance against the discourse muddle tends to be common.

مشكلة المصطلح

تقف مشكلة المصطلح في مقدمة المشكلات التي يواجهها النقد الأدبي التي ما زالت تؤثر سلبياً في شتى ضروب الممارسة النقدية الأدبية وعلى الدراسات والبحوث الأدبية سواء أكان ذلك في الحقل الأكاديمي أم في حقل الدراسات النقدية المنشورة في الدوريات المتخصصة. وهذه المشكلة لم تستنفد بعد كل فرص البحث فيها وتحديد أسبابها ناهيك عن معالجة هذه الأسباب.

ولعل دراسة جهد أي ناقد أو باحث، أو حضور مناقشة أية رسالة أو أطروحة سيضعنا في مواجهة هذه الحقيقة الواضحة حتى باتت الشكوى المريرة من فوضى المصطلحات أمراً شائعاً.

وبداية، لا بد لنا من التأكيد أن مشكلة المصطلح جزء من مشكلة أكبر هي مشكلة المنهج في الدراسات الإنسانية عامة، وفي النقد الأدبي خاصة، حتى أن بعض الباحثين يذهب إلى أن مشكلة المصطلح النقدي قد باتت «... حالة أساسية من حالات الثقافة الأدبية العربية المعاصرة وهي حالة استطاعت أن تفرض ذاتها بقوة وإلحاح على الخريطة الثقافية والفكرية...»، [و] ثمة إجماع على التوقف عند مشكلة المصطلح النقدي الأدبي العربي المعاصر،...»^(١) وهذا مما قد يضطر باحثاً عربياً إلى القبول بمصطلح ما على الرغم من عدم قناعته بصلاحيته للتعبير عن المفهوم المراد فيكتب متحدثاً عن مصطلح (التفكيكية): «ليست كلمة «تفكيكية» - كما يتضح من معناها عند ديريدا- أنسب كلمة يترجم بها مصطلح Déconstruction. ولكن نظراً لتوالي استخدام الكلمة في النقد العربي أحافظ هنا على استخدامها و ذلك حتى لا أضيف مزيداً من البلبلة».^(٢)

ومن هنا فإن الحاجة ما زالت قائمة لمزيد من الدراسات التي تتناول مظاهر مشكلة المصطلح في النقد الأدبي. وفي هذا الصدد، يذهب الدكتور نجم عبد الله كاظم إلى أننا «ما عدنا نسمع عن مصطلح واحد لا يكتنفه غموض، أو يلاقي صعوبة في التقبل، أو تلازمه تداخلات و اضطرابات، أو يثير جدلاً و خلافات».^(٣٧) ينبغي لنا أن نشير إلى أهمية التفريق بين أهم مصطلحين يردان كثيراً عند مناقشة مشكلة المصطلح، وهما مصطلح (المصطلح) ومصطلح (المفهوم). فالمصطلحات، وهي ما يطلق عليه في الإنجليزية terms، والمفاهيم التي تسمى بالإنجليزية concepts هما الركنان الأساسيان لهذه المشكلة.

إذن، فإن المصطلح يتكون، في العادة من كلمة واحدة أو كلمتين للإشارة إلى المفهوم الذي يتحقق في الذهن نتيجة ما يفهم من المصطلح. وهذا يعني أن المفهوم شرح أو هو توضيح لما يتضمنه المصطلح أو حدُّ أو تعريف له على وفق ما يراه واضع التعريف. فإن لم يضع له الناقد أو الباحث تعريفاً، وقع عبء الوصول إلى المفهوم الذي قصد إليه من استخدام المصطلح على القارئ الذي ينبغي عليه أن يقوم بعملية استنباطية توصله إلى المقصود من استخدام المصطلح؛ وهي عملية قد لا يحالفها التوفيق دائماً. وفي كل الأحوال فإن ترك المصطلحات من دون تعريف سيفتح الباب واسعاً لتعدد صور فهم القراء المختلفين للمصطلح نفسه وفي السياق النصي نفسه، وذلك لأن قدرات القراء على الفهم والتحليل تتفاوت كثيراً نظراً لتفاوت الخزين الثقافي والمعرفي من قارئ إلى آخر.

وقد افترضوا أن يقع إجماع أو شبه إجماع على المصطلح وعلى المفهوم الخاص به بين النقاد والباحثين وحتى النخبة من القراء حتى يمكن القول إن لفظاً ما له تعريف أو معنى أو مفهوم بعينه مما ينزله منزلة المصطلح المقبول، فيؤدي دور المصطلح في

السياقات المعرفية المختلفة. ولكننا نقع هنا على قضيتين مهمتين، الأولى: أن المصطلح يتسم بالتكثيف والقصر لكونه تسمية لسانية لظاهرة أو شيء أو معنى ما في حين أن المفهوم المرتبط بذلك المصطلح ليس من اللسان في شيء حتى وإن تعلق بالظواهر اللسانية، ويشمل ذلك الظواهر الطبيعية والاجتماعية والعقلية. فالمفهوم قد يتضمن كلاماً كثيراً يغطي بضع صفحات لتوضيح طبيعة هذه الظاهرة أو الشيء أو المعنى المقصود بالمصطلح؛ والثانية: أن المصطلح قد يكون موضع أجماع أو شبه إجماع، في حين أننا نعلم أن المفهوم يكون دائماً موضع تصورات قد لا تكون موحدة لذلك فهو يثير اختلافات بين النقاد والباحثين المختلفين، أعني أنه قد يكون للمصطلح الواحد أكثر من مفهوم عند كل واحد من هؤلاء النقاد والباحثين، أو حتى عند الباحث نفسه كما سنرى لاحقاً.

وما انفكت ظاهرة تعدد صور المفهوم للمصطلح الواحد واحدة من أخطر مشكلات المصطلح التي لم يجد الباحثون في علم المصطلح، أو terminology الذي استعمل أول مرة في العام ١٨٠١، حلاً ناجعاً لها حتى الآن. فعلى سبيل المثال، لو أخذنا مصطلحاً يحظى بإجماع بين الباحثين هو (الإحصاء)، بالإنجليزية statistics، فإن وحدة هذا المصطلح الراسخة لن تعطينا من مواجهة احتمال تعدد صور المفهوم التي يشير إليها، وعلى النحو الآتي:

١. مفهوم علم الإحصاء النظري نفسه.
٢. مفهوم يتعلق بمجموعة مدونات إحصائية مثل الإحصاء السكاني أو إحصاء الموارد الاقتصادية أو إحصاء الجرائم أو حوادث المرور في بلد ما أو مدينة ما.
٣. مفهوم عملية الإحصاء نفسها من حيث هي مجموعة من الإجراءات الفنية والإدارية واللوجستية اللازمة لتكوين مدونة إحصائية معينة. والسياق هو

وحده الفيصل في تحديد المقصود من هذه المفاهيم الثلاثة ونسبته للمصطلح. وقد يرد المصطلح في مختلف المواضيع من السياق نفسه ليتخذ حمولات مفهومية متغيرة فيشير إلى بعض أو كل المفاهيم الثلاثة بين موضع وآخر.

وكان ظهور النظرية العامة للمصطلح، كما يقول كابريه كاستيفالني (٢٠٠٠)، وهو أحد المتخصصين بدراسة نظرية المصطلح، «استجابة لحاجة التقنيين والعلماء لتوحيد المفاهيم والمصطلحات في موضوعاتهم التخصصية لتسهيل التواصل الاحترافي ونقل المعرفة».^(٤)

وإذا كان الوضع التاريخي في العلوم الصرفة والمعارف التقنية قد أظهر الحاجة الماسة إلى حقل علمي متخصص في دراسة المصطلح في تلك الحقول التي تتعامل مع ظواهر وقضايا موضوعية وملموسة وواضحة المعالم، فإن الحاجة إلى دراسة المصطلح ومشكلاته في العلوم الإنسانية وفي حقل النقد الأدبي تغدو أشد إلحاحاً وأعظم أهمية لأن هذه المعارف الأخيرة وفي النقد الأدبي تحديداً تختص بدراسة ظواهر وقضايا ذات طبيعة ذاتية وخلافية إلى حد بعيد، وهي ظواهر لها علاقات متشابكة: نفسية واجتماعية وثقافية وأيديولوجية وثيقة الصلة بالشخص الذي يدرسها مما يظهر مدى التعقيد الذي يكتنف مشكلة المصطلح في النقد الأدبي.

ولكن، ما حدود النظرية المصطلحية؟ يحدد الدكتور علي القاسمي، وهو أحد المتخصصين العرب في علم المصطلح، فيرى أنها «تبحث في المفاهيم والمصطلحات التي تعبر عنها، وتستخدم نتائج البحوث في هذه النظرية كأساس لتطوير المبادئ المعجمية المصطلحية وتوحيدها على النطاق العالمي.

ومن أهم موضوعات البحث في النظرية العامة لعلم المصطلح هو: طبيعة المفاهيم، وتكوينها وخصائصها، والعلاقات فيما بينها، وطبيعة العلاقة بين المفهوم

والشيء المخصوص، وتعريفات المفهوم، وكيفية تخصيص المصطلح للمفهوم وبالعكس وطبيعة المصطلحات ووضعها».^(٥) ومرة أخرى، نجد أن محور كلام الدكتور علي القاسمي يدور حول المصطلح في العلوم الصرفة مثل الفيزياء والكيمياء، وما يجاورها من علوم تطبيقية مثل الهندسة والطب وعلوم الحياة. وفي تصوري، أن مشكلة المصطلح تكون ذات طبيعة مختلفة وأكثر خطراً على نحو كبير في العلوم الإنسانية مثل التاريخ والاجتماع، والأكثر من هذا أنها تزداد حدة وتعقيداً في الفلسفة والأدب لما لهذه الحقول المعرفية من طبيعة خاصة.

شروط ابتكار المصطلح

من المهم الإشارة إلى أن شروط ابتكار المصطلح وشيوع استعماله بين الباحثين وعلاقته بالمفهوم أو المفاهيم المرتبطة به والمفسرة لمعناه هي من المشكلات الأساسية التي يبحثها علم المصطلح عموماً. وفي التحليل والاستقراء الوظيفي لتاريخ استخدام مصطلح ما، نجد أن المصطلح والمفهوم المرتبط به، معاً، يمثلان أداتين أساسيتين لتحقيق الأهداف الآتية:

١. توحيد اللغة الاصطلاحية المتخصصة، أو ما يسمى بالإنجليزية jargon أو register، في كل حقل من حقول العلم وذلك من خلال بناء جهاز من المقولات الاصطلاحية المتخصصة لكل حقل على حدة. وقد تختلف كل مقولة من هذه المقولات الاصطلاحية عن الاستعمال الدلالي اليومي والمألوف لها في الحياة العادية من جهة، ويختلف المصطلح الواحد نفسه من حقل علمي أو معرفي إلى آخر من جهة أخرى لأن المصطلحات، كما ترى باحثة متخصصة في علم المصطلح، «وحدات معجمية ينظر إلى معناها ضمن أطار مجال

متخصص»^(٦) والمثال على ذلك أن كلمة relief التي تعني (راحة) أو (نجدة) في الكلام اليومي، فإنها تحوز، من الناحية الاصطلاحية، دلالات مختلفة من حقل معرفي لآخر، فهي تعني في حقل العلوم الطبية العلاجية (تخفيف الألم)، وتعني في فن النحت (النحت البارز أو الغائر)، وفي علم الأرض geology (تضاريس الأرض).

٢. القضاء، أو محاولة القضاء، على كل صور الغموض والإبهام في الكلام العلمي من خلال اعتماد مصطلحات تتسم بدرجة عالية من الوضوح ومن ثبات المضامين أو المفاهيم التي تعبر عنها هذه المصطلحات من البدء حتى المنتهى وفي مختلف الأبحاث. ونلاحظ هنا أن هذا الهدف المهم لا يتحقق بمجرد استعمال الباحث للمصطلحات استعمالاً سليماً، وإنما يجب أن يكون الخطاب العلمي نفسه مصوغاً صوغاً نحويّاً ودالياً سليماً.^(٧)

٣. العمل على تقليل درجة الذاتية وتعظيم درجة الموضوعية في الكلام في الخطاب العلمي، فلا مجال للكلام الإنشائي أو المجازي إلا في أضيق الحدود حتى لا يؤدي مثل هذا الكلام إلى فتح باب التأويل على مصراعيه لأن الكلام المجازي يؤدي بالضرورة إلى تقليص الجانب الموضوعي وحفز الجانب الذاتي والتأويلي على البروز بقوة في الخطاب العلمي أو في سواه من الخطابات.

٤. ترسيخ الدقة في الكلام في القضايا والموضوعات و الحقول المعرفية المتداخلة، أو ما يطلق عليه interdisciplinary، التي يجري البحث فيها حيث تكون دقة استخدام المصطلحات وعدم تعدد المفاهيم المرتبطة بكل منها مفتاحين أساسيين لتحقيق أكبر درجة درجات التفاهم بين الباحثين أنفسهم من جهة وبينهم وقراء العلم من المتخصصين وغير المتخصصين من جهة أخرى.

ولذلك نقول إن مشكلة المصطلح لا تقتصر على الجوانب الاشتقاقية أو الدلالية أو المعجمية فحسب، كما قد يبدو لبعض الباحثين، وإنما هي مشكلة معقدة ومتعددة الجوانب، فهي مشكلة منهجية وتعليمية (بيداغوجية) وأيديولوجية وإدراكية وثقافية ومعرفية وإعلامية ومؤسسية في آن واحد.

ويترتب على مثل هذا الفهم لأبعاد مشكلة المصطلح التأكيد على أن من ينجز صوغ مصطلح جديد عليه أن يكون ذا بصيرة معرفية شاملة بهذه الأبعاد من جهة، ومعرفة وخبرة ممتازين في الحقل الذي يروم استخدام المصطلح فيه من جهة ثانية، هذا فضلاً عن شرط مهم آخر لا بد منه ألا وهو وجود الحاجة الموضوعية للمصطلح الجديد التي تستلزم ابتكاره أو تبنيه.

وتتمثل هذه الحاجة الموضوعية بوجود ظاهرة بارزة ومطردة في النص الأدبي مما لم يصطلح عليه باسم بعد، فيجتهد الباحث ويقترح المصطلح الجديد ليكون تعبيراً عن هذه الظاهرة. ومن خلال مراجعة تاريخ المصطلحات، نجد المصطلح الجديد يخضع عادة لنوع من النقد والتقويم والغرابة من الهيئات العلمية المتخصصة والباحثين المتمرسين حتى يكتسب وجاهته المعرفية والمنهجية، فيستقر في الاستعمال وتتبناه المؤسسات العلمية والأكاديمية.

من هذا نخلص إلى القول إن الظاهرة الموصوفة في وجودها المادي أو العقلي خارج اللسان تتمثل بالمفهوم، أما الجانب اللساني المتمثل باللفظ المعين الذي يطلق عليها فهو المصطلح. ومن المؤكد أن علاقة المصطلح الواحد بالمفهوم الواحد من أرفع صور تحقق المصطلح بكافة أبعاده. وهي حالة على درجة عالية الندرة من حالات تجسد تحقق علاقة المصطلح الواحد بالمفهوم الواحد. ونشير هنا إلى أنها أكثر تحققاً في العلوم الطبيعية الصرفة، وأقل تحققاً إلى حد بعيد في العلوم الإنسانية، بل

قد نقول إنها أبعد ما تكون عن التحقق. فقد تحظى ظاهرة ما بمصطلحين أو أكثر. ثم يتألق أحدهما في الاستعمال و يسود بينما يخفت بريق المصطلح الأخر فيموت. وقد يكون المفهوم الخاص بالمصطلح متعدد الوجوه لأنه عرضة لشرح مختلفة بهذه الدرجة أو تلك، بمعنى أن للمصطلح نفسه أكثر من مفهوم.

وقد لاحظ الباحثون هذه الظاهرة وتوصلوا إلى إجماع على أنها من مشكلات المصطلح الأدبي والبلاغي قديماً وحديثاً. والأكثر من ذلك أن المصطلح نفسه قد يكون عرضة لتفاوت صور المفهوم المرتبط به عند الباحث نفسه وفي بحث بعينه. فعلى سبيل المثال، يورد الدكتور سيد البحراوي مفهومين مختلفين لمصطلح واحد هو المنهج في صفتين متواليتين من مقدمة كتابه المهم «البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث». فهو يتحدث عن كون رؤيته في كتابه هذا «تنتقل من مفهوم خاص للمنهج»، ثم يعرف المنهج بأنه ما «يتطلب أعلى درجة من درجات الاتساق في داخل هذا المنهج، لأنه لا يرى فيها [أي شروط الاتساق] شروط العلمية فحسب، وإنما شروط الفاعلية أيضاً».^(٨)

وهذه الصورة الأولى لمفهوم المنهج تركز على الجانب المعرفي الأبتمولوجي للمنهج حين تؤكد مسألة الاتساق الداخلي للمنهج بالارتباط مع كونها تحقق غايتين أساسيتين هما السمة العلمية وسمة الفاعلية. ويشير تقديم العلمية على الفاعلية على أن الأولى أعظم أهمية فضلاً عن كونها شرط لتحقيق الثانية.

وفي موضع آخر يقول: «... سبق أن اقترحنا تعريفاً للمنهج يحدده كطريقة في التعامل مع الظاهرة موضوع الدراسة، تعتمد على أسس نظرية ذات أبعاد فلسفية، وأيديولوجية بالضرورة...».^(٩) وهنا انتقل التوكيد إلى الأسس النظرية ذات الأبعاد الفلسفية و الأيديولوجية لطريقة أو آليات البحث المنهجي. والحقيقة أن

حضور الأبعاد الأيديولوجية، في الصورة الثانية لمفهوم المنهج عند الباحث يمثل نقضاً لمفهوم العلمية المشار إليه في التعريف الأول؛ فالأيديولوجيا، كما نعلم، من المفاهيم ذات الأبعاد الخلافية. وهي ذات جوهر مضاد للسمة العلمية إذ إن من تعريفات الأيديولوجيا أنها ما لم يتوافق مع شروط العلم لأنها تخضع للظاهرة لما هو عقدي و/ أو ذاتي.

والحقيقة أن قضية وجود البعد الأيديولوجي في صوغ المصطلح بحاجة إلى بحث وإضاءة كافيين من لدن الباحث نفسه لتحديد أبعادها وتجلياتها والشروط التي تجعل من حضور البعد الأيديولوجي في المصطلح لا يتناقض مع علمية المنهج، وهو الأمر الذي كان مقدرًا له أن يبعد شبهة التناقض عنه.

وقد يقع في الخطأ للاصطلاحي بعض من كبار الباحثين، فعلى سبيل المثال، يشير إلى الدكتور تمام حسان إلى ما يسميه (أوضح) ما جاء به علم اللغة الحديث من أفكار وأصول منهجية، فيحصرها في خمس نقاط. ولا نعثر بين هذه النقاط الخمس على ذلك التفريق الشهير الذي أقامه دي سوسير بين الدراسة التاريخية diachronic study و الدراسة التزامنية synchronic study للغة. ولعل من حق الباحث أن لا يعد ذلك التفريق مهماً لو لم يقع الباحث نفسه في الخلط بين هذه الثنائية وثنائية سوسيرية أخرى هي ثنائية المحورين الرأسي والأفقي كما سنوضح ذلك لاحقاً وإن كان هذا الحق لا يعفيه من مهمة بيان الأسباب التي دعت به إلى ذلك.

ولنعد إلى نص البحث الذي هو حجتنا فيما نزعم، فنلاحظ أنه يشرح، في النقطة الثالثة، المكرسة لما يندرج من مفهوم تحت ثنائية المحورين الرأسي والأفقي شرحاً سليماً ومتوافقاً مع الدرس اللساني السوسيري، فيقول: «يمكن دراسة اللغة على أحد محورين: (١) المحور الرأسي الذي ترتب البدائل فيه بحسبه بعضها تحت

بعض؛ ويمكن أن نسميه محور المعاقبة أو محور الاختيار، أو أي تسمية تدل على عرض البدائل واختيار أحدها. (٢) المحور الأفقي الذي تتوالى فيه العناصر اللغوية أفقياً على السطر أو تعاقبياً في النطق في صورة جملة أو نص كامل ترتبط أجزاءه وصولاً إلى الإفادة ويمكن أن نسميه محور التركيب أو أي تسمية أخرى تصفه. (١٠)

ونلاحظ هنا أن الباحث الكريم قد وقع في بعض المشكلات الاصطلاحية، فهو بعد أن يتحدث عن التفريق بين اللغة والكلام في النقطة الأولى، يعود ليتحدث عن دراسة اللغة في محورين، فيحصر القول على دراسة الكلام وليس اللغة لأن ما يفيد معنى إنما هو الكلام وليس اللغة، فاللغة نظام والكلام معان. والدليل على ذلك أن الباحث نفسه يشير إلى ما هو متحقق «... في النطق في صورة جملة أو نص كامل...» وهذه صور للكلام وليس للغة، فكيف أجاز لنفسه، في المقالة نفسها، أن يتبنى التفريق بين مصطلحي اللغة والكلام نظرياً وأن يستخدم مصطلح اللغة بمعنى الكلام فعلياً؟ والحقيقة أن المشكلة الاصطلاحية لا تقتصر على الخلط بين مصطلحي أو مفهومي اللغة والكلام، كما أوضحنا، وإنما تتعدى ذلك إلى اللبس الذي اكتنف كلامه حين تحدث عن المحور الرأسي و المحور الأفقي ظاناً أنها يطابقان مفهومي الدراسة التاريخية للغة أو diachronic study، والدراسة التزامنية أو synchronic study.

وليس في قولنا هذا أي تجنُّ على الباحث، فهو سيكتب بعد ذلك، وفي المقالة نفسها، ما نصه: «واعترف علم الأسلوب بالمحورين الرأسي diachronic والأفقي synchronic فانتفع بهما في تقرير حقائقه. فلقد كان التفريق بينهما في علم اللغة ينسب إلى علائق المقابلة الصوتية الاستبدالية وظيفية التفريق بين الوحدات الصوتية...» وهذا يغدو واضحاً أن مفهوم الباحث للمحور الرأسي، وهو ما يصطلح عليه في

اللسانيات بـ paradigmatic axis، قد اختلط لدى الباحث بمفهوم الدراسة التاريخية للغة diachronic study، أما مصطلح المحور الأفقي، وهو ما يقابل syntagmatic Axis، فقد تحول لدى الباحث إلى synchronic study وهو ما يقابل الدراسة التزامنية للغة. وشتان ما بين مفهومي هاتين الشائيتين. وفضلاً عن ذلك فإنه، وهنا لا ينبغي أن ننسى أنه يكتب مقالة عنوانها «المصطلح البلاغي القديم في ضوء البلاغة الحديثة»، لا يحسم مسألة اختيار وصف اصطلاحي أو مصطلح بعينه تاركاً المسألة معلقة تدور بين عدد من المصطلحات؛ فهو يقرر أن (المحور الرأسي) «يمكن أن نسميه محور المعاقبة أو محور الاختيار، أو أي تسمية تدل على عرض البدائل واختيار أحدها». فهل هو المحور الرأسي، أو أنه محور المعاقبة، (وهنا يختلط الأمر أكثر بخصوص مصطلح المعاقبة الذي جاء به بديلاً لمصطلح التعاقب) أو أنه محور الاختيار؟ أو أنه «أية تسمية [أخرى] تدل على عرض البدائل واختيار أحدها».

ولن ننسى هنا أن نشير إلى أن لفظة (التسمية)، في هذا السياق، تعني أي مصطلح آخر مما يفتح الباب واسعاً لكل الباحثين والنقاد أن يقترحوا ما يشاءون من مصطلحات. ونؤكد هنا أن من مهمات كبار الباحثين التصدي للقضايا الخلافية في مجال علم المصطلح ومحاوله حسمها من طريق الترجيح العلمي لأحدها، وبيان أسباب مثل هذا الترجيح، فإن لم يفعلوا ذلك فهم قد تخلوا عن إحدى مهماتهم الأساسية؛ ولست أدري من غيرهم يمكن أن يفعل ذلك!

وفي نطاق مصطلحات البلاغة العربية، وهي مما يكثر استخدامه في نقد الشعر، نجد الاختلاف واقعاً بخصوص وحدة مصطلح (تجاهل العارف)، فيتضح من دراسة الدكتور وليد محمود خالص لهذا المصطلح الشائع في معجمين بلاغيين هما: «معجم البلاغة العربية»^(١١) للدكتور بدوي طبانة، و«معجم المصطلحات البلاغية

وتطورها»^(١٢) للدكتور أحمد مطلوب، أنه يفتقر إلى وجود مفهوم واحد، وإنما قد يعبر عنه بمصطلحين أو أكثر وقد يتعدد مفهوم المصطلح بين باحث وآخر، على سبيل المثال، قوله «وسمّاه العسكري»: «تجاهل العارف ومزج الشك باليقين» وقال: «وهو إخراج ما يعرف صحته نخرج ما يشك فيه ليزيد بذلك تأكيداً». ومنه قول العرجي:

بالله يا ظبياتِ القاعِ قلن لنا ليلايَ منكنَّ أم ليلي من البشر

وقول الآخر:

أيا شبه ليلي ما لليلي مريضةً وأنت صحيحٌ إنَّ ذا لمحالٍ
أقولُ لظبيٍّ مرَّ بي وهو راتع أنت أخو ليلي؟ فقال يُقالُ

ورجع ابن منقذ إلى ما ذكره العسكري وأضاف إليه أمثلة كثيرة، ولم يعرفه الرازي، ومثّل له بقوله تعالى ﴿وإِنَّا وَإِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾، وقول المتنبي:

أريقك أم ماء الغمامة أم خمرُ بفيِّ برودٍ وهو في كبدي جمرُ

وتحدّث السكاكي عنه في تنكير المسند إليه وذكر التجاهل في البلاغة، ومثّل له بقول الخارجية:

أيا شجرَ الخابور مالك مُورِقاً كأنك لم تجزَع على ابنِ طريفٍ

ثم أدخله بعد ذلك في التحسين المعنوي وسمّاه «سوق المعلوم مساق غيره» وقال: «ولأحب تسميته بالتجاهل» ومثّل له بقول الخارجية: «أيا شجرَ الخابور...» وبالأية السابقة. ولعلّ الدافع إلى ذلك هو تعظيم كتاب الله واحترامه، وقد أشار ابن الأثير الحلبي إلى ذلك حينما تكلم على هذا الفنّ، وقال: «وهذا الباب له اسمان:

أحدهما: تجاهل العارف، والآخر: يقال له الإعنات، فأما الأول فيطلق على ما يأتي من نوعه في النظم والنثر، وأما الثاني فيطلق على ما يأتي من هذا النوع في الكتاب العزيز أدباً مع الآيات الكريمة إذ لا يصح إطلاق تسمية (تجاهل العارف) على شيء من آيات الكتاب العزيز، وتسمية السكاكي أدق وأكثر أدباً من الإعنات الذي هو لزوم ما لا يلزم عند كثير من البلاغيين كما تقدّم. (١٣) و هكذا، نجد أن مصطلح (تجاهل العارف) قد يعبر عنه بمصطلح (سوق المعلوم مساق غيره) أو بمصطلح (الإعنات) تأدباً في حضرة النص المقدس، وليس دلالة على مفهوم آخر؛ ولكن الإعنات مصطلح ثنائي المفهوم في حقل علمي واحد هو البلاغة العربية فهو يكافئ مصطلح (لزوم ما لا يلزم) في دلالته على بذل الجهد في ما لا حاجة تقتضيه. ومن الواضح أن لا وجود لما يوحد بين المفهومين المرتبطين بمصطلح الإعنات نفسه.

ويذكر سعيد الغانمي أن ابن المعتز قد استعمل مصطلح (الالتفات) للإشارة إلى ظاهرة بلاغية هي «انصراف المتكلم عن المخاطبة إلى الإخبار و عن الإخبار إلى المخاطبة وما يشبه ذلك. ومن الالتفات الانصراف عن معنى يكون فيه إلى معنى آخر». أما ابن وهب فقد اطلق على هذه الظاهرة مصطلح (الصرف) وشرحها بالقول «إنهم يصرفون القول من المخاطب إلى الغائب، و من الواحد إلى الجماعة». أما الشريف الجرجاني فيقصر مفهوم الالتفات على «العدول عن الغيبة إلى الخطاب أو التكلم و بالعكس».

وهكذا نرى في هذا المقتبس أن المصطلح قد لا يكون موحداً فيكون لدينا لفظان للدلالة على الظاهرة الواحدة، وإن كان أحدهما، وهو مصطلح (الالتفات) قد كتبت له السيادة؛ أما مصطلح (الصرف) الذي اقترحه ابن وهب، فإنه اندثر لأنه يختلط مع مصطلح لغوي آخر هو (الصرف) أو (التصريف). كما يكشف هذا

المقتبس أن مفهوم المصطلح الواحد أو تعريفه قد لا يكون موحداً أيضاً فتتعدد تصورات الباحثين للمفهوم كل حسب ما يراه كما هو واضح من اختلاف ابن المعتز و ابن وهب و الشريف الجرجاني في تعريف الظاهرة المشار إليها. وقد ذهب ابن قتيبة الدينوري (من علماء القرن الهجري الثالث، ت ٢٧٦) في تعريفه لمصطلح المجاز إلى الآتي: «وللعرب المجازات في الكلام ومعناها طرق القول وماآخذه ففيها: الاستعارة والتمثيل، والقلب، والتقديم والتأخير، والحذف، والتكرار، والإخفاء، والإظهار، والتعريض، والإفصاح، والكناية، والإيضاح. ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، ومخاطبة خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الأثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص، مع أشياء كثيرة سترها في أبواب المجاز...»^(١٤)

و حين نحلل هذا الكلام نجده يضع مفهوماً لمصطلح المجاز قد يكافئ في شموله مصطلح البلاغة الذي يكون مصطلح المجاز جزءاً منه، ونلاحظ أن التقديم والتأخير اللذين وردا في التعريف ليسا من المجاز في شيء، ونلاحظ أيضاً أن قول ابن قتيبة أن المجاز يشمل «مخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، ومخاطبة خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الأثنين...» إنما يحيل إلى شيء مما يقع تحت مصطلح (الالتفات) الذي لم يكن قد ظهر في الاستخدام البلاغي بعد. وعلى أية حال، فإن مما ينبغي الانتباه له حين نتحدث عن مصطلح ما عند كاتب ما، تنزيل المصطلح بالمفهوم الذي أراده الكاتب في سياق تعريفه له. وفي حال لم يورد الكاتب تعريفاً أو مفهوماً للمصطلح فإننا ملزمون بالنظر في السياق لاستنباط المفهوم الذي قصد إليه الكاتب مع مقارنته مع صور المفهوم لدى الباحثين الآخرين وتحديد المفهوم الأكثر شيوعاً وتواتراً.

ولو طبقنا مجموعة المعايير الآنفه الذكر على كثير من المصطلحات لرأينا أن بعضاً منها يولد ثم سرعان ما يموت، ربما في البحث أو في الكتاب نفسه، لأنها مصطلحات لا تتوفر على كل شروط نشوء المصطلح و شيوع استخدامه بين الباحثين. فعلى سبيل المثال: استعملت نازك الملائكة مصطلح (الشعر الحر)، أو free verse، في كتابها «قضايا الشعر المعاصر» وقد كتب لهذا المصطلح الذبوع مدة تقارب العقدين من الزمن إلا أنه كان عرضة للنقد والتقييم و المراجعة مما أدى إلى أن يهجره النقاد والباحثون وأن يستعملوا مصطلحاً آخر بدلاً عنه هو مصطلح «شعر التفعيلة» وذلك ضمن عملية فحص وتدقيق لمجموعة من المصطلحات تشكل ضفيرة واحدة في دراسة البنية الإيقاعية في الشعر ونقدها. وكان لذلك سببان: الأول أن مصطلح (الشعر الحر) لم يكن دقيقاً في وصف الظاهرة التي انتدب للتعبير عنها؛ فهو مصطلح منقول عن ثقافة أخرى ولغة أخرى هي الإنجليزية حيث استخدم للإشارة إلى نمط من الشعر يخلو من الأوزان الشعرية الغربية تماماً^{١٥}، وأبرز مثال له مجموعة (أوراق العشب) للشاعر الأمريكي والت ويتان (١٨١٩-١٩٩٢)، في حين يمتاز الشعر المشار إليه بهذا المصطلح في الثقافة العربية في العقدين الخمسيني والستيني بأنه شعر موزون بحسب الأوزان الخليلية، لكنه يخضع لصياغات متمردة على الصيغة التقليدية لشعر الشطرين. فليس هناك من أبيات وأشطر وعدد محدد من التفعيلات في كل بيت مقسوم بالتساوي على شطري البيت الشعري، وإنما هناك سطور شعرية يتفاوت عدد تفعيلاتها من سطر إلى آخر، وقد يكون في السطر الواحد عدد معين من التفعيلات مع جزء من تفعيلة في نهاية السطر الشعري يجري إتمامها في بداية السطر الشعري التالي، وهو مما يعرف اصطلاحاً بالتدوير.

ولعل هذا الوصف للمسار التاريخي يظهر مقدار دقة مصطلح شعر التفعيلة في التعبير عن الظاهرة المدروسة؛ ولذلك فقد كتبت له السيادة بينما تحركت دلالة

مصطلح الشعر الحر لتكون دالة على نمط من الكتابة الشعرية مماثل لقصيدة النثر دون أن يحظى بالقبول المناسب في دلالاته المفهومية الجديدة في ثقافتنا وفي الثقافة التي استعير منها. وفي كتابها (الصومعة و الشرفة الحمراء)، استعملت نازك مصطلحات معينة مثل (الهيكل) و (التفاصيل) في تحليل شعر علي محمود طه ونقده، لكن لم يكتب لهذين المصطلحين أي نجاح يذكر، فلم يتبناهما باحثون ونقاد آخرون. فهذان المصطلحان لا يذكران إلى عند الحديث عن كتاب نازك الملائكة عن علي محمود طه، وكان هذين المصطلحين قد ولدا وماتا في الكتاب نفسه.^(١٦)

ولعل ذلك يعود إلى حقيقة أن تجليات مشكلة المصطلح في العلوم الإنسانية، مثل التاريخ والاجتماع والنفوس والأدب والفن، أكثر وضوحاً وحدة وتجزراً منها في العلوم الصرفة مثل الفيزياء والكيمياء أو في العلوم التطبيقية مثل الطب والهندسة. ويرى الدكتور فؤاد زكريا أن العلوم الإنسانية لم تنضج بما يكفي لاستعمال اللغة الكمية المستخدمة في العلوم الصرفة بدلاً من اعتمادها على اللغة الكيفية التي ما زالت سائدة في العلوم الإنسانية. إذن، فإن من أهم أسباب هذا الاختلاف في اللغة الاصطلاحية يكمن في أن لغة العلوم الإنسانية، والمصطلحات جزء مهم منها، ما زالت بعيدة عن تحقيق درجة متقدمة من الموضوعية تماثل، أو حتى تقارب، تلك الموضوعية التي حققتها المصطلحات و المفاهيم في لغة العلوم الصرفة والتطبيقية.

والآن، ترى ما أهم الأسباب الأخرى في مشكلة المصطلح في نقد الشعر في الثقافة العربية المعاصرة؟ قد نتحرى بعض الأسباب في تعدد العلوم الإنسانية التي تستثمر في دراسة الشعر، أو في تعدد مصادر الثقافة مع الآخرين الذين تمثل كتاباتهم المادة الأساسية في المهاد النظري في النقد الأدبي، مما يعني تعدد النظم الاصطلاحية التي يعتمدها الناقد في عمله.

وعلى أية حال، ينبغي أن نكف عن النظر إلى استخدام النقاد والباحثين الغربيين على أنهم يصدرون عن رأي واحد بشأن المصطلحات ناهيك من النظر إليهم على أنهم يستخدمون مصطلحات موحدة. فالآخرون يمثلون ثقافات متعددة ذات اجتهادات متعددة، ولهم، مثلنا، مشكلاتهم الخاصة بثقافتهم ومنها فيما يخص مسألة وحدة المصطلح واستقراره على مفهوم واحد.

وينبغي إعادة تأكيد حقيقة أن المصطلح النقدي نفسه غير مستقر أو موضع إجماع من الباحثين والنقاد؛ وما ذلك إلا لأن من طبيعة الشعر أنه لا يخضع لعملية القياس المنطقي أو التجريب الذي يمكنه أن يحصر الظواهر الشعرية على نحو يجعل كل ما يكتب من شعر مندرجاً تحتها. وقد نضيف إلى ما سبق تداخل الأبعاد المفهومية لبعض المصطلحات تداخلاً لا يكشف عنه سوى البحث في الفروق الدقيقة بين هذا المصطلح أو ذاك، فضلاً عن كون المصطلح الجديد قد لا يعبر عن حاجة علمية يفرضها تطور الشعر نفسه، كل هذه الأمور تمثل تحدياً خطيراً لقضية ضرورة استقرار المصطلح ووحدته في الاستعمال.

وفي كل الأحوال فإن أكثر مصطلحات النقد الأدبي، ونقد الشعر على وجه الخصوص، هي مما يتفق الباحثون على تسميتها بالمصطلحات الخلافية لأن وحدة المصطلح لا تمنع من تعدد صور فهمه بين ناقد وآخر كما سبق القول. فلا صحة لقول بعضهم إن المصطلح العلمي «لفظ اتفق عليه العلماء لاتخاذهِ للتعبير عن معنى من المعاني العلمية»^(١٧) وخصوصاً في حقل النقد الأدبي. فالتجربة الفعلية تثبت أن الاتفاق على مصطلح ما، وهو اتفاق قد لا يحدث دائماً، لا يستلزم بالضرورة اتفاق الباحثين والنقاد على ما يعبر عنه ذلك المصطلح من مفهوم، وهو أمر يحدث دائماً.

نعود إلى مشكلة المصطلح في دراسة الشعر ونقده فنقول إن هناك مشكلة أخرى كبرى تتمثل في عدم إدراك بعضهم لحقيقة وجود عددٍ من الأجهزة الاصطلاحية المختلفة والمتداخلة التي تستعمل في نقد الشعر ودراسته في آن واحد. وهذه الأجهزة الاصطلاحية مستمدة من علوم لسانية مختلفة، وهو ما يسمى بالإنجليزية systematic terminologies التي يكون كل منها مكرسا لعلم بعينه. وهكذا نجد أن المصطلح قد يكون لسانياً نحوياً أو صرفياً، بوصف أن الشعر من اللغة، مثل مصطلحات المبتدأ والخبر والفاعل والمفعول والصفات المشبهة بالفاعل وسواها، أو أن يكون بلاغياً بوصف أن الشعر يمثل أحد أهم تجليات البلاغة التقليدية التي تنقسم إلى ثلاثة علوم هي البيان والبدیع والمعاني، وما تنفرع إليه هذه الأقسام من تشبيه واستعارة و كناية ومجاز و جناس وطباق و إيجاز و إطناب ومفارقة والتفات وسواها. أو قد يكون عروضياً باعتبار أن الشعر العربي قد تميز ببنية إيقاعية خاصة، فنجد مصطلحات مثل بحور الشعر المختلفة و التفعيلة بأنواعها والضرب والحشو والسبب الخفيف والسبب الثقيل والوتد المفروق والوتد المجموع وغيرها، وهناك مصطلحات أخرى ترتبط بكيفية تصرف الشاعر بالتفعيلة مثل الزحاف والعلة والقبض والخبن والقطع وغيرها كثير.

وهناك عدد آخر من المصطلحات الثقافية والفنية القديمة فضلاً عن المصطلحات الجديدة التي ظهرت في القرن العشرين مثل: الشعر الحر وشعر التفعيلة والصورة الشعرية والأسلوب والبناء الفني والنمو العضوي وسواها. وبعض هذه المصطلحات من النوع الخلافي؛ فإذا ما استثنينا المصطلحات اللسانية والعروضية، وهي من المصطلحات التي يقل الخلاف بشأن مدلولاتها أو ما يرتبط بها من مفاهيم، فإن كل المصطلحات الأخرى ذات جوهر خلافي بهذا القدر أو ذاك، إذ أن لكل منها أكثر من مفهوم بحسب الباحث أو الناقد.

ويمكن القول إن السبب الأساس في أن المصطلحات اللسانية والعروضية أكثر ثباتاً وتعبيراً عن مبدأ وحدة المصطلح والمفهوم يكمن في أن نحو اللغة وعلم العروض يشتغلان في حقل ظواهر لغوية موضوعية إلى حد بعيد؛ فالبنيتان النحوية والصرفية للغة العربية من جهة، وظواهر العروض من جهة ثانية، هما من قبيل الحقائق التي لا تثير اختلافاً كبيراً في التعريف، ومع ذلك فإن مصطلحاً لسانياً مثل الفاعل قد يكون له تعريفات أو مفاهيم مختلفة، ولكن هذه الاختلافات لا تقع في الصلب من عملية النقد الأدبي لأنها تدور على الاختلافات في الفكر النحوي من حيث هو، أما المصطلحات العروضية فإنها تحظى بما يشبه الإجماع على ما تعبر عنه من مفاهيم، فعلى سبيل المثال، ليس ثمة اختلاف في فهم مصطلحات التفعيلة أو بحور الشعر الستة عشر أو القافية أو الصدر والعجز. أما المصطلحات البلاغية التقليدية والمصطلحات الفنية الجديدة فإنها عرضة للاختلاف في الفهم والتفسير إلى حد بعيد لأنها مرتبطة على نحو وثيق بالاجتهادات الفكرية والفلسفية والتصورات الخاصة بالفن والأدب التي يحملها كل باحث أو ناقد. ولذا فإنها لا تكاد تتوفر على شرط وحدة المصطلح والمفهوم المرتبط به.

إذن، فإن مصطلحات نقد الشعر ليست على حال واحدة من حيث مديات الخلاف بشأنها لأنها تندرج في ما تثيره من اختلاف تبعاً للجانب الذي يختص به كل نوع من المصطلحات. فالمصطلحات العروضية واللغوية أكثر ثباتاً من المصطلحات البلاغية والفنية الأخرى. فأنت قد لا تجد من يختلف معك كثيراً في فهم مصطلحات العروض أو اللغة، ولكن تجليات الاختلاف في المصطلح وصوره تظهر على نحو أكثر وضوحاً وحدة حين نتحدث عن الصورة الشعرية^(١٨) فهل هي مصطلح واحد أو عدة مصطلحات. وقد نسأل، أهي نفسها الاستعارة والمجاز أم هما شيئان مختلفان؟ وترى ريتا عوض أن مقارنة النقاد العرب المحدثين لمفهوم

الصورة الشعرية عند النقاد العرب القدامى مع مفهومها في النقد الغربي الحديث قد وصلت إلى نتائج متناقضة لأن المقارنة نفسها متحولة من الأساس ولا تركز على قواعد منهجية سليمة^(١٩). والحقيقة أننا إذا فحصنا مصطلح الصورة لرأينا أنه بعيد جداً عن تحقق وحدة المصطلح ناهيك عن وحدة المفهوم.

قد نتحدث عن مصطلحات أخرى مثل: الشعرية أو التفكيك^(٢٠) أو التأويل أو التداولية على الرغم من كون بعض هذه المصطلحات مقترضة من حقل اللسانيات التي تختص بدراسة الجوانب اللغوية المختلفة من الخطاب لكنها صارت موضع خلاف حين انتقلت من حقل اللسانيات إلى حقل النقد الأدبي. وفي تقديري أن الأمر منوط بالباحثين أنفسهم لتلافي صور الإبهام أو الاختلاف في فهم خطاب الآخر بسبب من اختلاف المصطلحات والمفاهيم المرتبطة بها وذلك بإجراءات منهجية دقيقة يحددها جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) بخمس نقاط يرى أنها تصلح لمعالجة آفة الاختلال اللساني للخطاب العلمي، وهي:

١. لا تستعمل كلمة دون أن تعرف أية فكرة ستجعل من تلك الكلمة رمزاً لها.
٢. تثبت من أن أفكارك واضحة، ومتميزة عن بعضها بعضاً وحاسمة؛ وإذا كانت أفكاراً حول الجواهر، فينبغي أن تكون قابلة للمطابقة مع الأشياء الواقعية. حيثما أمكن، اتبع الاستعمال الشائع، وبخاصة استعمال هؤلاء الكتاب الذين يبدو خطابهم متضمناً أو واضح الأفكار. حيثما أمكن، صرّح بمعاني كلماتك (وبخاصة قم بتعريفها).
٣. لا تقدم على تغيير المعاني التي تعطيها للكلمات.^(٢١)

ونجد من الضروري أن نؤكد أن النقطة (٣) تتعلق بضرورة اعتماد ما استقر من مصطلحات ومفاهيم، لاسيما عند الكتاب الذين يتسم خطابهم بالوضوح حتى

وإن لم تجر الإشارة إليهما صراحة في نص لوك. ونلاحظ أيضاً أنه على الرغم من مرور ما يقارب أربعة قرون على دعوة لوك لتطبيق نقاطه الخمس المهمة هذه إلا أن قضية المصطلح لم تزل واحدة من المشكلات الجوهرية في النقد الأدبي وفي سواه من الدراسات الإنسانية. وهي مشكلة تنعكس سلباً على نتائج الدرس النقدي وعلى درجة موضوعية النتائج التي يتم التوصل إليها. ومن هنا فإن الحاجة ما تزال قائمة لمزيد من البحث في أسباب عدم التوصل إلى حل جذري لهذه المشكلة.

و اعتماداً على ما عرضنا له، يمكننا توكيد الضرورة القصوى للإجراءات المنهجية الآتية:

١. الالتزام بالنقاط الخمس التي دعا إليها لوك بدقة متناهية وجعلها من الضرورات المهمة في أيما مقالة أو بحث أو دراسة حتى يمكن تقليل درجة التشوش والاضطراب في الاستخدام الشائع للمصطلحات.

٢. تحري الدقة في استعمال المصطلح مع الحرص على تعريفه أو تقديم مفهومنا الخاص، وذلك تجنباً لتكليف القارئ مهمة تحديد المفهوم من خلال القراءة المحكمة للمقالة أو البحث الذي نكتبه وما قد يؤدي إليه ذلك من احتمال الفهم المغاير لمقاصد كاتب البحث أو النقد.

٣. ضرورة الالتزام بالدلالة المفهومية للمصطلح في كل ما نكتب. وفي حال تغير مفهوم المصطلح من موضع إلى آخر من البحث أو في بحوث مختلفة للناقد نفسه، فينبغي بيان ذلك على نحو لا لبس فيه.

٤. اتباع إجراء منهجي ملزم يتمثل في رصد المصطلحات والمعاني أو المفاهيم كما انعكست في نصوص الآخرين النقدية لإظهار مقدار اتفاقنا أو اختلافنا معها، مع بيان أسباب الاتفاق أو الاختلاف، فلا يكفي أن يقول الناقد أو الباحث إنه

يتفق مع الناقد (س) ويختلف مع الناقد (ص) في مفهومه لمصطلح ما من دون بيان الأسباب التي ستكون من ضمن الأسانيد المعرفية التي تمكننا من فهم المصطلحات والمفاهيم المرتبطة بها لدى الباحث نفسه، فقد يكون المصطلح لدى الناقد (س) أو الناقد (ص) غير ثابت الدلالة فلا تتمكن من تحديد دلالة مصطلح أو مفهومه بدقة لدى الباحث الذي تبناه. وهذا إجراء مهم أيضاً لأنه سيكون واحداً من أكثر الأدلة أهمية على مقدار ما بذله الباحث أو الناقد من جهد علمي أو معرفي.^(٢٢)

ونظراً لأهمية الدقة في استخدام المصطلحات والمفاهيم في إرساء المعارف الإنسانية على أسس علمية موضوعية، ولخصوصيتها المميزة في البحوث والدراسات الأدبية الأكاديمية من حيث البعد الفكري والثقافي والمعرفي، نجد من الضروري فصل دراستها عن مادة منهج البحث حتى تكون موضع فهم وتدبر مخصوص من الباحثين ومن أساتذتهم. وخير طريقة لتنفيذ هذا المطلب المهم يكون بتخصيص مادة علمية مكرسة لدراسة النظرية المصطلحية، وتكليف من هو كفؤ لتدريسها.

وختاماً، يمكننا الزعم أنه باتباع مثل هذه الاجراءات المنهجية يمكن التخفيف، ولا أقول التخلص نهائياً، من الآثار السلبية للمشكلة المزمنة في التعامل الدقيق مع المصطلحات والمفاهيم الأدبية والفنية في الشعر وفي سواه من ضروب الإبداع، وجعل البحوث والدراسات أكثر انسجاماً مع المعايير العلمية العامة وتعظيم الجانب الموضوعي فيها.

١. أنظر: د. وجيه فانوس، «إشكاليات في الإنتاج المعرفي والدلالي للمصطلح النقدي الأدبي العربي المعاصر» موقع (شذرات) على الشبكة الدولية / <http://www.shatharat.net/vb/showthread.php?t=9361>، تاريخ زيارة الموقع ٢٠١٤ / ٢ / ١.

٢. انظر: د. يوسف وغليسي، «إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد» ط ١، الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت، منشورات الاختلاف، ٢٠٠٨، ص ٣٤٤.
٣. د. نجم عبد الله كاظم، «مقدمات في المصطلح النقدي» دار المأمون، بغداد. ٢٠١٣. ص ١١.
٤. أنظر: Cabré Castellví, M.T. (2000a) "Elements for a theory of terminology: 57-Towards an alternative paradigm". Terminology 6 (1). pp. 35
٥. على القاسمي، «مقدمة في علم المصطلح» دار الحرية للطباعة. بغداد ١٩٨٥. ص ٢٠-٢١.
٦. ماري - كلود لوم «علم المصطلح: مبادئ وتقنيات» تر. ربما بركة. المنظمة العربية للترجمة. بيروت ٢٠١٢. ص ٤٢.
٧. لعل من المناسب أن نشير هنا إلى أن لفظ (القضاء) الذي ابتدأنا به الكلام في هذه الفقرة قد يكون مصطلحاً قانونياً متعدد المفاهيم إذا ورد في سياق الخطاب القانوني، وقد يعني إنهاء فرض ديني هو الصلاة في غير وقته المحدد شرعاً إذا ورد في سياق الخطاب الديني الإسلامي؛ أما المعنى الذي استخدمنا فيه المصطلح فإنه يعني محو وجود الظاهرة موضع الكلام في البحث.
٨. د. سيد البحر اوي، «البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث». ط ١. دار شقيقات، القاهرة ١٩٩٣. ص ٨.
٩. م. ن. ص. ٩.
١٠. د. تمام حسان، «المصطلح البلاغي القديم في ضوء البلاغة الحديثة» مجلة (فصول)، العددان (٤٠٣) المكرسان لقضايا المصطلح الأدبي، المجلد السابع، أبريل - سبتمبر ١٩٨٧، ص ٢٢.
١١. د. بدوي طبانة، «معجم البلاغة العربية» ط ١. منشورات جامعة طرابلس. كلية التربية. طرابلس ١٩٧٥م، جزء ان.
١٢. د. أحمد مطلوب «معجم المصطلحات البلاغية وتطورها» مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد ١٩٨٣م، ثلاثة أجزاء.
١٣. د. وليد محمود خالص «مصطلحات البلاغة العربية بين معجمين» موقع مجمع اللغة العربية الأردني على الشبكة الدولية <http://www.majma.org.jo/majma/index.php/2009-10-02-36-09-532-52-2.html> تاريخ الزيارة ٢٢/٤/٢٠١٣.
١٤. ابن قتيبة الدينوري، «تأويل مشكل القرآن» ط ٢. تحقيق أحمد صقر. دار التراث، القاهرة ١٩٧٣، ص ٢٠.
١٥. لا بد من الإشارة إلى أن الوزن في الشعر الغربي يعتمد على حساب توالي المقاطع المنبورة والمقاطع غير المنبورة. وبصورة عامة فإن الأوزان الشعرية الأساسية في الشعر الغربي، ومنه

الشعر الإنجليزي، خمسة، ثلاثة منها ثنائية التفعيلة تعتمد في تعريفها على النبر أساساً، وهي: الأيamb Iambic ويتكون من مقطع منبور يليه مقطع غير منبور، (وسنمثل للمنبور بالبنط الغامق بينما يكون غير المنبور بالبنط الفاتح) كما في السطر الآتي من السوناتا ٧٣ لشكسبير: That time of year thou mayst in me behold، و التروكي Trochaic الذي يتألف من مقطع منبور يليه مقطع غير منبور كما في السطر الآتي من قصيدة (مزمر الحياة) للشاعر هنري لونجفلو: Tell me not in mournful numbers، والسبوندي Spondaic الذي يتألف من توالي مقطعين منبورين كما في السطر الآتي من قصيدة (تحطم، تحطم، تحطم) للشاعر تيسون: Break, break, break/ On thy cold gray stones, O Sea وهي: الأنابست Anapestic الذي يتألف من مقطعين غير منبورين يليهما مقطع منبور، كما في السطر الآتي من المقطع الثالث من قصيدة تيسون نفسها: And the sound of a voice، الداكتيل Dactylic الذي يتألف من مقطعين منبورين يليهما مقطع منبور، كما في السطر الآتي للشاعر لونجفلو: This is the forest primeval, the murmuring pines and the hemlock مع ملاحظة أن التفعيلة الأخيرة من التروكي. وموضع الشاهد أننا لو ترجمنا بحثاً عن الأوزان في الشعر الإنجليزي فإن ذلك يستلزم توضيح اختلاف مفهومي المصطلحين (البحر) و (التفعيلة) بين الثقافتين العربية والإنجليزية.

١٦. من المناسب أن نشير هنا إلى أننا نقصد بـ (موت المصطلح) هجر الباحثين و النقد له وانصرافهم عنه إلى مصطلح سواه للإشارة إلى المفهوم نفسه. وهنا تتبدد فاعلية المصطلح المهجور، ولكنه في الوقت نفسه ينتقل إلى تاريخ الأدب والنقد.

١٧. محمد أديب السلاوي، «قضية المصطلح العلمي في العربية» موقع وزارة الثقافة في المملكة المغربية. تاريخ الزيارة ٢٢/٨/٢٠١٣.

١٨. هناك عدد من المصطلحات المتداولة في الإشارة إلى الصورة في الشعر والأدب منها: (الصورة الشعرية) و (الصورة الأدبية) و (الصورة الفنية) الذي قد يتحول بالاختزال إلى (الصوفنية) عند الدكتور عبد الإله الصائغ في كتابه «الصورة الفنية معياراً نقدياً» الصادر عن دار الشؤون الثقافية في بغداد في العام ١٩٨٧. و في نص قصير مقتبس من دراسة مهمة للدكتور جميل حمداوي، نقرأ «تحتل الصورة البلاغية مكانة هامة في الدراسات الأدبية والنقدية واللغوية؛ لأن الصورة هي جوهر الأدب، وبؤرته الفنية والجمالية. كما أن الأدب فن تصويري يسخر الصورة للتبليغ والتوصيل من جهة، والتأثير على المتلقي سلباً أو إيجاباً من جهة أخرى. لكن الأدب ليس هو الفن الوحيد الذي يستثمر الصورة في التعبير والتشكيل والبناء، بل تشاركه في ذلك مجموعة من الأجناس الأدبية والفنية، كالرواية، والقصة القصيرة، والقصة

القصيرة جدا، والقصة الشذرية، والمسرح، والسينما، والتشكيل... ويعني هذا أن الصورة لم تعد حكرا على الأدب فحسب، بل لها نطاق رحب وواسع. ولم تعد تحتكم فقط إلى مقاييس البلاغة التقليدية، سواء أكانت عربية أم غربية، بل تطورت هذه الصورة البلاغية، وتوسعت مفاهيمها، وتنوعت آلياتها الفنية والجمالية، وتعددت معاييرها الإنتاجية والجمالية والوصفية. ولم يتحقق ذلك إلا مع تطور العلوم والمعارف، بما فيها الفلسفة، وعلم الجمال، والبلاغة، واللسانيات، والسيميوطيقا، والشعرية، والمنطق، والتداوليات... والآتي، أن الصورة أصبحت قاسما مشتركا بين هذه الحقول المعرفية والعلمية؛ إذ كل تخصص يدرس الصورة في ضوء رؤية معينة، يفرضها منطق التخصص المعرفي، وتستوجه آلياته المنهجية والتحليلية في الفهم والتوصيف والتفسير. وهنا نواجه مشكلة وحدة مصطلح الصورة في أجلى صورها، فهو مرة يطلق عليها الصورة البلاغية، ومرة يطلق عليها الصورة، وقد يتكرر مصطلحاً جديداً هو (الصورة السردية) ثم لا يلبث حتى يعدل عنه إلى مصطلح (الصورة الروائية). وبالنسبة للمصطلح الأخير، لا نعرف كيف سيتصرف الناقد إذا شاء استخدامه في نقد القصة القصيرة! للمزيد بخصوص مصطلح الصور، أنظر: د. جميل حمداوي، «بلاغة السرد أو الصورة البلاغية الموسعة» في موقع دروب الألكتروني <http://www.doroob.com/?p=24881>، تاريخ الزيارة ١٠/١٢/٢٠١٣.

١٩. ريتا عوض، «بنية القصيدة الجاهلية: الصورة الشعرية لدى امرئ القيس» دار الآداب. ط ٢. ٢٠٠٨. ص. ٦٥.

٢٠. لقد كان جهد الدكتور عبد الله الغدامي في التعريف بمصطلح (التفكيك) الذي ترجمه إلى (التشريح) في كتابه «الخطيئة والتكفير» مثالا للترجمة التي تحرف دلالة المصطلح عن صورة مفهومه عند جاك دريدا وفي حاضنته الثقافية والفكرية الأصلية. فالكتاب يظهر أن الغدامي يفهم (التشريح) على أنه يعني التحليل. والفرق شاسع بين هذا وذاك. وفي هذا الصدد، يقول أحد الباحثين: «أن التفكيكية في روحها وفلسفتها جاءت لزعة وخلخلة المفاهيم التي تمكنت من الثقافة الغربية وأصبحت في حكم المسلمات، بهدف بيان زيفها وتقويضها في النهاية، كما فعلت مع «مفهوم الحضور» و «المراكز المبجلة» و «مركزية العقل» و «مركزية اللغة»، وحلت الرباط الوثيق المقدس والساذج في الوقت نفسه بين «الدال» و «المدلول»، وفي ما يتعلق بالنصوص حاولت التفكيكية أن تخلخلها بالكشف عن التماسك الزائف الذي تحاول أن تظهر به، وعن وهم استقرار المعنى الذي تحاول أن توحى به. وهذا يظهر الاختلاف الجسيم بين مفهوم «التفكيك» في أصوله عند دريدا وما فهمه الغدامي من المصطلح. أنظر: «خطيئة الغدامي من يكفر عنها؟ أو المسافة البعيدة بين «تشرحيّة» الغدامي و«تفكيكية»

ديريدا»، عبد الكريم شرفي. موقع رابطة أدباء الشام. <http://www.odabasham.net/show.php?sid=45609>. تاريخ الزيارة ٢٠/٣/٢٠١٤.

٢١. جون أي. جوزيف و تالبوت جّي. تايلر، «الأيديولوجيا واللغة» ترجمة باقر جاسم محمد. دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ٢٠٠٨. ص. ٢٩.

٢٢. من المهم أن نشير إلى أن إنجاز الباحث أو الناقد لمرحلة نقد المصطلحات والمفاهيم التي يتناولها في أثناء البحث بنجاحة سيكون من بين أمور أخرى، أمراً دالاً على بلوغه مرحلة متقدمة في مسيرته العلمية التي تفضي إلى تحقيقه إضافات معرفية مهمة وراسخة علمياً في حقل النقد الأدبي.

المصادر والمراجع

١. أبو محمد عبد الله بن عبد المجيد بن مسلم بن قتيبة الدينوري «تأويل مشكل القرآن» ٢. تحقيق أحمد صقر. دار التراث، القاهرة ١٩٧٣.
٢. د. أحمد مطلوب، «معجم المصطلحات البلاغية وتطورها» المجموع العلمي العراقي، بغداد ١٩٨٣م، ثلاثة أجزاء.
٣. د. بدوي طبانة «معجم البلاغة العربية» ١. منشورات جامعة طرابلس. كلية التربية. طرابلس ١٩٧٥م، جزءان.
٤. د. تمام حسان «المصطلح البلاغي القديم في ضوء البلاغة الحديثة» مجلة (فصول)، العددان الثالث والرابع المكرسان لقضايا المصطلح الأدبي، المجلد السابع، أبريل - سبتمبر ١٩٨٧، الصفحات ٢١-٣٦.
٥. د. جميل حمداوي «بلاغة السرد أو الصورة البلاغية الموسعة» موقع دروب الألكتروني <http://www.doroob.com/?p=24881> تاريخ الزيارة ١٠/١٢/٢٠١٣.
٦. د. ريتا عوض، «بنية القصيدة الجاهلية: الصورة الشعرية لدى إمرئ القيس» دار الآداب. ٢. بيروت ٢٠٠٨.
٧. سعيد الغانمي «الالتفات، النداء، الشعر: من يخاطب من؟» مجلة الأقاليم، دار الشؤون الثقافية العامة. بغداد. العدد ١١، السنة الرابعة والعشرون (١٩٨٩)
٨. د. سيد البحراوي «البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث». ط ١. دار شقيقات، القاهرة. ١٩٩٣. ص ٨.
٩. د. عبد الإله الصائغ في كتابه «الصورة الفنية معياراً نقدياً» دار الشؤون الثقافية. ١٩٨٧.
١٠. د. علي القاسمي «مقدمة في علم المصطلح» دار الحرية، بغداد ١٩٨٥.
١١. جون أي. جوزيف و تالبوت جي. تايلر «الأيديولوجيا واللغة» ترجمة باقر جاسم محمد. دار الشؤون الثقافية بغداد ٢٠٠٨.
١٢. د. محمد أديب السلاوي «قضية المصطلح العلمي في العربية» موقع وزارة الثقافة في المملكة المغربية <http://www.minculture.gov.ma> تاريخ الزيارة ٢٢/٨/٢٠١٣.
١٣. ماري-كلود لوم «علم المصطلح: مبادئ وتقنيات» ترجمة: ريبا بركة. المنظمة العربية للترجمة. بيروت ٢٠١٢.
14. Cabré Castellví, M.T. (2000a) "Elements for a theory of terminology: Towards an alternative paradigm". Terminology 6 (1). pp. 3557-.
١٥. د. نجم عبد الله كاظم «مقدمات في المصطلح النقدي» دار المأمون، بغداد. ٢٠١٣.

١٦. أنظر: د. وجيه فانوس «إشكاليات في الإنتاج المعرفي والدلالي للمصطلح النقدي الأدبي العربي المعاصر» موقع (شذرات) على الشبكة الدولية <http://www.shatharat.net/vb/showthread.php?t=9361> تاريخ زيارة الموقع ١/٢/٢٠١٤.
١٧. د. وليد محمود خالص، «مصطلحات البلاغة العربية بين معجمين» موقع مجمع اللغة العربية الأردني على الشبكة الدولية <http://www.majma.org>. <http://www.majma.org-02-jo/majma/index.php/2009-10-09-36-00-52-532/html> تاريخ الزيارة ٢٢/٤/٢٠١٣.
١٨. أنظر: د. يوسف وغليسي، «إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد» ط١، الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت، منشورات الاختلاف، ٢٠٠٨.

المخاطبُ والمخاطبُ النقدي
أزمة مصطلح أمر إشكالية فهم

**Discourse
and the Critical Discourse**

م.د. رائد فؤاد طالب

جامعة البصرة

كلية الآداب . قسم اللغة العربية

Lecturer. Dr. Raad Fuad Talib

Department of Arabic

College of Arts

University of Basrah

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin passed research

من البحوث المشاركة في

مؤتمر العميد العلمي العالمي الثاني

المنعقد تحت شعار

نلتقي في رحاب العميد لنرتقي

وبعنوان

إدارة أزمة تطرح من الخلاف إلى الاختلاف

للمدة من ٩-١١ تشرين الأول ٢٠١٤م

برعاية العتبة العباسية المقدسة

A research paper taken from
Al-Ameed Journal Second Global Academic
Conference under

the Auspices of General Secretariat
of Holy Al-Abbas Shrine
held as of 09 to 11 -10- 2014

Under the slogan

Under the Shade of Al-Ameed

We Do Meet to Augment

**Discourse Juncture Management from
Dissention to Alterity**

ملخص البحث

تعد قضية المصطلح من القضايا التي شكلت معضلة في المدونة النقدية المعاصرة بما تتكئ عليه هذه القضية من إشكالات منهجية وفكرية باتت تعبر عن همّ حضاري، لاسيما نحن نشهد سرعة التحولات التي أحدثها الانفجار المعرفي الذي أعاد صياغة كثير من المفهومات، مثلما أسس لمفهومات جديدة ما كانت لتولد لولا هذا المد المعلوماتي الذي اجتاحت الحياة في مستوياتها المختلفة .

ومصطلح (الخطاب) احد هذه المفهومات التي طرقت الحياة الفكرية من أبوابها كافة فشكلت ظاهرة بارزة، فأصبحنا أمام تحديدات هائلة، وتوصيفات متشعبة، وإضافات متعددة، فمثلما نكون أمام إضافات لا حصر لها (الخطاب الديني والخطاب السياسي والخطاب الفكري والخطاب النقدي والخطاب الشعري والقصصي والإعلامي و...) فنحن ايضا ازاء مفاهيم لا حصر لها، ليس في دوائر الخطابات المختلفة، بل حتى حين نكون في دائرة الخطاب الواحد كالخطاب النقدي مثلا حين يسحب كل اتجاه نقدي هذا المصطلح الى جهازه المفاهيمي الخاص به فيؤسس مفهوماً للخطاب يعبر عن طروحاته ومنهجه في النقد .

ان مصطلح الخطاب في حقيقته له من الإشكاليات المفاهيمية التي تدعونا لتحديده وضبطه، ذلك أن أي بحث رصين لابد ان يتأسس على قاعدة قوية ودقيقة من استخدام للمصطلح، او كما يقول (فولتير) في كلمته الشهيرة : «قبل ان نتحدث معي ، حدد مصطلحاتك»، فقد اضحى من الضروري الوقوف على هذا المصطلح عربياً وغريباً بما يجعلنا على رؤية واضحة من التعامل مع مفهوم الخطاب والخطاب

الخطاب والخطاب النقدي أزمة مصطلح أم إشكالية فهم

النقدي، واستخدام دقيق له، بما يتفق ودراساتنا للخطابات النقدية الحديثة منها والقديمة، العربية وغير العربية.

وقد حاولنا في بحثنا هذا ان نتبع مسار مصطلح الخطاب معجميا واصطلاحيا في محاولة لتأسيس فهم سليم للمصطلح، وإجراء مسح شامل على مصطلح الخطاب، سواء في القرآن الكريم وتفسيره ام في المعاجم، والقواميس العربية، وكتب المصطلحات، فضلا عن الدراسات الاصولية التي تناولت المصطلح، ولم نتحدد في تتبعنا لمصطلح الخطاب من خلال الثقافة العربية فحسب، بل حاولنا معالجته ايضا من خلال الثقافة الغربية، وبخاصة القواميس وكتب المصطلحات الغربية، فضلا عن الاتجاهات الفلسفية والنقدية والالسنية.

وللوصل الى صورة واضحة فقد بحثنا في كل المفاهيم التي تمحورت حول الخطاب، وبخاصة تلك المفاهيم المرتبطة بالمنظومة النقدية المعاصرة، كالمفهوم الالسنى، والمفهوم الثقافي، والمفهوم الفلسفي، فضلا عن مفهوم الخطاب في ضوء الدراسات التي تناولت موضوع السلطة، يضاف الى ذلك الدراسات التي عالجت مفهوم الخطاب في ضوء البنيوية والمفاهيم التداولية، ومحاولين تسليط اكثر من ضوء على مصطلحي (الخطاب والخطاب النقدي) لنخرج من ثم بمفهوم دقيق - او هكذا نراه - يعبر عن رؤية نقدية معاصرة للمصطلح ولكل ما يتعلق به من مفاهيم. وختاما فاننا حاولنا جاهدين ان نخرج بمفهوم خاص لمصطلحي (الخطاب والخطاب النقدي) في محاولة اجتهادية ولاعطاء رأينا في قضية هذا المصطلح لعلنا نكون قد قدمنا ما يعكس تطلعاتنا المعرفية لاجل تأسيس ثقافة مصطلحية .

ABSTRACT

The issue of the discourse looms larger in the contemporary concerns as it ramifies into certain intellectual and textual controversies and grows as cultural enigma, in time we are in rapid transformations due to the knowledge explosion that reshapes many a concept and erects new ones. Thereupon the discourse heaves into horizon to be a salient phenomenon, that it is why we are in the welter of certain tremendous challenges, labyrinth description and multitudinous assertions; religious discourse, political discourse, intellectual discourse, critical discourse, poetic discourse, fictional discourse, media discourse and so forth .However, it is to have other legion concepts in a meant discourse itself; for instance, in the orbit of the critical discourse each literary movement drags such a concept into the interest of certain conceptual systems to erect a concept expressing the meant viewpoint.

As a matter of fact, the concept of discourse designates certain conceptual controversies urging us to delimit and adjust it, so for an authenticated research study should depend upon an accurate and established base to employ the discourse as said by Voltaire, in his reputed word: “before starting to talk with me, delimit your discourse“. It is quite convenient to fathom the discourse in the Arab and Western orbits to tackle it in a transparent way in concordance with our studies on the modern or old critical discourse, Arab or nonArab.

In the current paper we endeavor to trace the concept of the discourse in line with dictionaries to found a convenient perception and reconnoiter the concept of the discourse either in the Glorious Quran and its Explication or in the dictionaries, Arab dictionaries, the Western Discourse books and the linguistic, critical and philosophical propensities; that is why we do survey all the references to gain accuracy, in particular, those are pertinent to the contemporary critical system, such as the linguistic concept, cultural concept ,philosophical concept and the discourse concept in light of the studies that focus upon the issue of authority and tackle the concept of the discourse in the orbit of both structuralism and pragmatic concepts ,which is to have the Discourse and the Critical Discourse into the limelight.

... توطئة ...

تعد قضية المصطلح من القضايا التي شكلت معضلة في المدونة النقدية المعاصرة بما تتكئ عليه هذه القضية من إشكالات منهجية وفكرية باتت تعبر عن همّ حضاري، لاسيما نحن نشهد سرعة التحولات التي أحدثها الانفجار المعرفي الذي اعاد صياغة كثير من المفهومات، مثلما اسس لمفهومات جديدة ما كانت لتولد لولا هذا المد المعلوماتي الذي اجتاحت الحياة في مستوياتها المختلفة. ومصطلح (الخطاب) أحد هذه المفهومات التي طرقت الحياة الفكرية من ابوابها كافة فشكلت ظاهرة بارزة، فأصبحنا امام تحديدات هائلة، وتوصيفات متشعبة، واضافات متعددة فمثلما نكون أمام إضافات لا حصر لها «الخطاب الديني والخطاب السياسي والخطاب الفكري والخطاب النقدي والخطاب الشعري والقصصي والإعلامي و...»، فنحن ايضا ازاء مفاهيم لا حصر لها، ليس في دوائر الخطابات المختلفة بل حتى حين نكون في دائرة الخطاب الواحد كالخطاب النقدي مثلا حين يسحب كل اتجاه نقدي هذا المصطلح الى جهازه المفاهيمي الخاص به فيؤسس مفهوما للخطاب يعبر عن طروحاته ومنهجه في النقد.

ان مصطلح الخطاب في حقيقته له من الإشكاليات المفاهيمية التي تدعونا لتحديده وضبطه، ذلك أن أي بحث رصين لا بد ان يتأسس على قاعدة قوية ودقيقة من استخدام للمصطلح، أو كما يقول (فولتير) في كلمته الشهيرة «قبل ان نتحدث معي، حدد مصطلحاتك»^(١)، فقد اضحى من الضروري الوقوف على هذا المصطلح عربياً وغربياً بما يجعلنا على رؤية واضحة من التعامل مع مفهوم الخطاب واستخدام دقيق له بما يتفق ودراساتنا للخطابات النقدية الحديثة والقديمة العربية وغير العربية.

المخاطب والمخاطب النقدي أزمة مصطلح 'أمر إشكالية فهم

أولاً: مفهوم الخطاب في الثقافة العربية

من المعروف أن مصطلح (الخطاب Discours) في دلالاته المعاصرة مصطلح ترجم عن لغات أجنبية، إلا أن اختيار الفكر النقدي العربي لهذه اللفظة العربية من دون غيرها من الألفاظ المحايثة التي استخدمت أحياناً عند بعض الدارسين للدلالة على مفهوم الخطاب كألفاظ (النص والكلام والحديث والأطروحة)؛ أقول إن اختيار لفظة الخطاب من دون غيرها من هذه الألفاظ كان له ما يسوغه في الفكر العربي، أي أن هذا الاختيار لم يكن اعتباطياً، فضلاً عن ذلك فإن الثقافة العربية كان لها نظرة خاصة للخطاب تعبر من خلالها عن سياقها الخاص الذي اعتمد هذا المصطلح وبمفهومات تعكس النسق المعرفي لهذه الثقافة، ولإدراك مدلولات الخطاب في الثقافة العربية لابد أن نتقصى مفردة (خ.ط.ب) في مجالات عديدة من هذه الثقافة وعلى مستويات الممارسة الفاعلة لهذه اللفظة.

١. تواترت لفظة (خ.ط.ب) في القرآن الكريم كثيراً، إذ بلغ ترددها اثنتي عشرة مرة موزعة على اثنتي عشرة سورة؛ وقد تعددت بعض معاني هذه اللفظة بحسب السياق القرآني الذي وردت فيه وبحسب التركيب الصرفي للمفردة، فقد تأتي للدلالة على الشأن والغرض حين يختص بها المصدر المشتق منها (خطب) بسكون الطاء^(٢)، ففي سورة يوسف عَلَيْهِ السَّلَام يقول تعالى ﴿قَالَ مَا خَطْبُكَ إِذْ رَأَوْتَنِّي يَوْسُفَ عَنْ نَفْسِهِ﴾^(٣)، وفي سورة القصص سأل موسى عَلَيْهِ السَّلَام لما ورد ماء مدين المرأتين اللتين وجدتهما تذودان عن السقي ﴿قَالَ مَا خَطْبُكُمَا﴾^(٤)، وقد تأتي مفردة (خ.ط.ب) للدلالة على كلام حامل لشأن أو غرض؛ كما في الفعل خاطب أو المصادر المشتقة منها^(٥)، إذ ورد في القرآن الكريم الفعل خاطب مرتين في كل من سورتي الفرقان وهود، وهو يقصد مجرد الكلام

كقوله تعالى ﴿وَأَصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا وَلَا تَخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا
 إِنَّهُمْ مُعْرِقُونَ﴾^(٦)، أما المصدر (خطاب) فقد ورد في سورة (ص) للدلالة على
 الكلام الحامل لشأن او غرض أيضاً مع اضافة ما يتضمنه السياق من معنى
 او ما يشير اليه من دلالة بما يجعل مفردة الخطاب تتمتع بشبكة من الدلالات
 القارة التي تظهر في سياقات مختلفة وبحسب الدلالة الرئيسة في النص، كما في
 قوله تعالى ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ﴾^(٧)، فقد اختلف
 المفسرون ازاء معنى (الخطاب) الوارد في هذا النص، فالزنجشيري يرى انه
 يجوز ان يراد بالخطاب هنا في الآية «القصص الذي ليس فيه اختصار مغل، ولا
 اشباع ممل»^(٨) او هو «البيّن من الكلام الملخص الذي يتبيّن من يخاطب به لا
 يلتبس عليه»^(٩)، فالخطاب عند الزنجشيري يأتي بمعنى الكلام البيّن الواضح
 البليغ الذي يفهمه المخاطب، أي ان الزنجشيري يؤكد وجود ثلاثية مشتركة
 لانتاج الخطاب المخاطب الذي يعي ويقصد ما يقول بخطابه البيّن الواضح
 الموجه الى المخاطب الموجود في ذهن المخاطب، اما الامام الرازي في تفسيره
 فانه يتوسع في المعنى وذلك بان يعطي لدلالة الخطاب صفة القوة العليا التي
 تحمل معنى التأثير في الآخرين تأثيراً يوحى بالسلطة والقدرة والتميز، فصفة
 فصل الخطاب من الصفات التي اعطاها الله تعالى لداود مع ما اعطاه من الملك
 وجعله من الخلفاء في الارض، معتبراً -الرازي- ان هذه الصفة من علامات
 حصول قدرة الادراك والشعور، التي يمتاز بها الانسان على اجسام العالم
 الاخرى من الجمادات والنباتات وجملة الحيوانات، بيد «ان الناس مختلفون في
 مراتب القدرة على التعبير عما في الضمير، فمنهم من يتعذر عليه إيراد الكلام
 المرتب المنتظم بل يكون مختلط الكلام مضطرب القول، ومنهم من يتعذر عليه
 الترتيب من بعض الوجوه، ومنهم من يكون قادراً على ضبط المعنى والتعبير

المخاطب والمخاطب التقدني أزمة مصطلح أمر إشكالية فهم

عنه الى اقصى الغايات، وكل من كانت هذه القدرة في حقه اكمل كانت الآثار الصادرة عن النفس النطقية في حقه اكمل، وكل من كانت تلك القدرة في حقه اقل، كانت تلك الآثار اضعف... لان فصل الخطاب عبارة عن كونه قادراً على التعبير عن كل ما يخطر بالبال، ويحضر في الخيال، بحيث لا يختلط شيء بشيء، وبحيث ينفصل كل مقام عن مقام». (١٠)

لهذا فان ما قصده القرآن الكريم في سورة (ص) كان الى معنى السلطة اقرب من أي معنى آخر، إذ أعطى الله سبحانه وتعالى سلطات خارقة لداود عليه السلام فسخر له الجبال تسبح معه والطير بالعشي والاشراق، وقوله ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكُهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ﴾ أي مكناه من السلطة الكافية التي ضمناها خطابه لاستمرار حكمه في الارض. (١١)

ولذلك فان بعض المفسرين -بإجماع من هذا التفسير او هذه الآية- يسعون الى ان يقرنوا صفة الخطاب -او فصل الخطاب- بكل ما له دلالة بالسلطة او ما يؤدي الى العدل والانصاف في الحكم في مسائل القضاء، اذ ذهب بعض المفسرين في قوله تعالى ﴿فَصَلَ الْخِطَابِ﴾ الى ان المقصود هو ان يحكم بالبيّنة او اليمين، وقيل: معناه ان يفصل بين الحق والباطل، ويميز بين الحكم وضده، وقيل: فصل الخطاب، الفقه في القضاء. (١٢)

٢. اما الخطاب في المعجم العربي فنستطيع أن نقول إن هذه المفردة قد تشكلت دلالتها من السياق القرآني فيما مرّ في الفقرة السابقة، حيث لفظة خطاب بتصاريدها، لاسيما دلالة الكلام، فالخطاب في المعجم العربية لا يخرج عن كونه دلالة على الكلام، فهو يأتي للدلالة على الكلام بين اثنين (١٣)، وقد يعبر به عما يقع به التخاطب بمعنى انه يراد به الكلام الذي يخاطب به الرجل صاحبه (١٤)،

جاء في لسان العرب لابن منظور في مادة (خ.ط.ب) «الخطاب والمخاطبة: مراجعة الكلام، وقد خاطبَه بالكلام مخاطبة وخطاباً. وهما يتخاطبان... قال ابو منصور: والذي قال الليث: ان الخطبة مصدر الخطيب، لا يجوز الا على وجه واحد وهو ان الخطبة اسم الكلام الذي يتكلم به الخطيب فيوضع موضع المصدر». (١٥)

اذ يظهر الخطاب في هذا النص بمعنى الكلام الشفوي وبخاصة حين يقترن باشتقاق الخطاب نفسه واعني الخطبة التي هي «اسم للكلام الذي يتكلم به الخطيب»^(١٦)، واقتران لفظ الخطاب بالخطبة لا يأتي فقط كونه من الاشتقاق نفسه فقد يقترن هذان اللفظان من خلال الوظيفة، جاء في حديث الحجاج بن يوسف الثقفي «إمن اهل المحاشد والمخاطب» أي ان الحجاج اراد ان يقول: أنت من الذين يخطبون الناس ويحثونهم على الخروج والاجتماع للفتن^(١٧)، وهذا الكلام يدل على ان الخطاب له قدرة تعبوية، فهو سلطة مؤثرة في السامعين، فرجل خطيب حسن الخطبة يؤثر في سامعيه، والحجاج بوصفه سلطة رسمية يجمع السلطة المعارضة من خلال ضرب سلاحها التعبوي وهو الخطاب، وهذا المعنى السلطوي للخطاب ليس جديدا على الثقافة العربية ولا هو طارئ عليها، فالخطاب مصطلح اقترن بالسلطة مباشرة في الثقافة العربية حتى غدا في الذهنية العامة كل كلام يصدر عن اعلى الهيئات في الدولة وخاصة القائد الاول، وهذا ما جسده الرسول ﷺ قديما، ويجسده الرؤساء حديثا. (١٨)

واذا كان الخطاب قد دلّ فيما سبق على ما هو شفوي فإنه يأتي ايضا ليبدل على ما هو مكتوب أي ياتي الخطاب بمعنى الرسالة^(١٩)، ولهذا يظهر من المعنى المعجمي لـ (خطاب) اقتصار مفهومه على اللغة المنطوقة في حالة المحاوره، ويضاف الى ذلك

المخاطب والمخاطب التقدي أزمَة مُصطلح أمر إشكالية فهم

اللغة المكتوبة في حالة المراسلة، وكان (التواصل) في مفهوم هذه الكلمة امر اساسي في تحقق معناها. (٢٠)

٣. بعد هذه المسيرة لمفردة الخطاب من السياق القرآني الى المعاجم اللغوية، اخذت مفردة الخطاب تتشكل في ضوء سياق ثقافي خاص بمرحلة معينة تمثلت في طغيان العلوم العربية التي اقتصت بدراسة الدين الاسلامي وبخاصة علم اصول الفقه، اذ عُدَّ علم اصول الفقه المحضن الرئيس لمصطلح الخطاب، واذا كان المصطلح -أي مصطلح- حينما ينتقل من دلالته المعجمية الى حقل من الحقول المعرفية فانه يأخذ بالتشكل وفقاً لهذا الحقل او ذلك وهذا لا يعني ان المصطلح سوف يتعد عن دلالته الاصلية والمتمثلة في المعنى المعجمي، وانما يحاول ان يأخذ دلالات جديدة تقترب او تبتعد عن دلالته الاصلية، وبحسب ما يوظف لصالح الحقل المعرفي المشتغل فيه، وهذا ما نلاحظه في مصطلح الخطاب، فاهتمام الاصوليين بهذا المصطلح يأتي من كونه يشكل الارضية التي تدور حولها مباحثهم في علم اصول الفقه من معرفة للاحكام الشرعية واستنباط لادلتها وتحليلها ودراستها، وغيرها مما يختص به هذا العلم من دون غيره، يقول الآمدي معرفاً هذا المصطلح هو «اللفظ المتواضع عليه المقصود به افهام من هو متهيء لفهمه» (٢١)، وهذا التعريف - مثلما نرى - لا يخرج عن المعنى المعجمي للخطاب والمتمثل في (الكلام البين الواضح الذي يفهمه المخاطب به)، الا ان الآمدي يحاول ان يلبس الخطاب بلباس اصولي وذلك في عبارته «اللفظ المتواضع عليه»، وليس اللفظ سوى الكلام في مفهوم الامدي، اما الامام الجويني فانه يسعى لاعطاء الخطاب صفة شفهوية تلتصق بالاحياء من البشر الا انه يضع الفاظاً حافة بالخطاب ومساوية له، يقول: «الكلام والخطاب والتكلم والتخاطب والنطق واحد في حقيقة اللغة وهو ما به يصير الحي

متكلماً^(٢٢)، وانعدام التمييز والفروق بين هذه الالفاظ هو ما يميز طروحات تلك المرحلة وبخاصة في هذه الحقول المعرفية.

ومثلما هو معلوم ان علم الاصول كان حاضناً لمصطلح الخطاب فان هذا المصطلح اخذ يشكل بعض المصطلحات المرتبطة به، بفعل تشابك علم اصول الفقه مع كثير من العلوم، اذ اتج هذا المصطلح منظومة اصطلاحية صغرى خاصة به، يتصل بها في علاقة مفهومية خاصة ضمن حقل الاصول، مثل (دليل الخطاب) و (فحوى الخطاب) و (لحن الخطاب) وغيرها من الالفاظ التي تعكس الفضاء المعرفي الذي ارتبط به المصطلح.^(٢٣)

وعلى الرغم مما طرح من تعريفات ومفاهيم لمصطلح الخطاب الا ان هذا المصطلح اخذ يتحدد وتتضح معالمه على يد التهانوي على رأي كثير من الباحثين^(٢٤)، اذ حاول ان يرسم مساره وفقاً للانساق والمفاهيم التي اتصلت به منذ سياقه القرآني ودلالته المعجمية ومروراً بارتباطه المعرفي بالحقول التي اتصلت به، يقول التهانوي معرفاً الخطاب: «اللفظ المتواضع عليه، المقصود به افهام من هو متهيء لفهمه، فاحترز باللفظ عن الحركات والاشارات المفهومة بالمواضعة وبالتواضع عليه من الاقوال المهملة، وبالمقصود به الافهام عن كلام لم يقصد به افهام المستمع، فانه لا يسمى خطاباً»^(٢٥) الخطاب عنده يعني ايضاً «اما الكلام اللفظي او الكلام النفسي الموجه نحو الغير للافهام».^(٢٦)

اذ نلاحظ في هذا التعريف الشامل للخطاب ان التهانوي لم يتعد كثيراً عن الدلالة القرآنية والمعجمية للمصطلح في تأكيده ان الخطاب هو اللفظ بمعنى الكلام، ثم تأكيده ايضاً على قضية القصدية في دلالة الخطاب والحرص على افهام المخاطب لمضمون الخطاب الصادر عن المخاطب بمعنى انه اخرج كل كلام مهممل

المخاطب والمخاطب التقدي أزمه مصطلح أم إشكالية فهم

لا تكون غايته افهام المخاطب، ثم اننا نرى تشذيب التهانوي للمصطلح وذلك باخراجه العلامات غير اللغوية، اذ لا يعتد باستعمالها في الخطاب مثل الحركة والاياء والاشارة؛ ثم اننا نلاحظ ان مصطلح الخطاب لكونه قائماً في اصله على الكلام وانه مرّ بحقول معرفية عدة ابرزها علم الكلام فان هذا استدعى من التهانوي -لشمولية تعريفه للخطاب- ان ينبه على قضية (كلام الله) وما يكتنف هذه المسألة من امور تداخلت مع مصطلح الخطاب فاحدثت اشكالية عقائدية في حينها، ف (الكلام اللفظي) ليس الا الكلام البشري، اما الكلام النفسي فهو الكلام الالهي، بمعنى ان التهانوي قسم الخطاب الى كلام بشري (لفظي) قائم على التواصل بين المخاطب والمخاطب عبر رسالة تواصلية متساوية، وبين الكلام الالهي (النفسي) القائم على رسالة تواصلية متعالية (القرآن) موجهة الى مخاطبين عبر لغة اتصالية مفهومة. (٢٧)

ثانياً: مفهوم الخطاب في الثقافة الغربية

عدّ مصطلح الخطاب في الثقافة الغربية من المصطلحات التي نالها كثير من اللبس والغموض، واحيانا اخرى صعوبة في التحديد والتصنيف، وذلك لاسباب عدة، يرجع ابرزها الى ترجمة المصطلح من لغة الى اخرى، والى كثرة الاتجاهات والنظريات -ايضاً- التي حاولت سحب المصطلح الى دائرة اشتغالها مما اعطاه مفهوما يعكس بالدرجة الاولى آليات هذه النظرية او تلك وما تركز عليه هذه الاتجاهات من ارضية تجسد واقعا خاصا بها.

ولهذا نرى انه لا بد من تقصي هذا المصطلح معجميا كما ورد في ادبيات الثقافة الغربية، ثم تتبع استخداماته بعد ذلك، لنتهي الى المفاهيم التي شكلت ارضية مصطلح الخطاب.

١. مصطلح خطاب Discours، هو مصطلح مأخوذ عن اللاتينية Discoursus، ويأتي فعلها Discurre ومعناه (الركض هنا وهناك)، كما ان كلمة الخطاب تعبر عن الجدل Dialectica، والعقل او النظام Logos، وهو ما نجده عند افلاطون والافلاطونية عموماً^(٢٨)، فالمصطلح في اللاتينية ليس اصلاً مباشراً لما اصطلح عليه بالخطاب، الا ان الجذر اللغوي اللاتيني أصبح يحمل معنى الخطاب او ما اشتق منه من معان منذ القرن السابع عشر، فقد دلّ المصطلح على معنى طريق صديفي، ثم المحادثة والتواصل، ودل على تشكيل صيغة معنوية سواء أكانت شفوية ام مكتوبة عن فكرة ما^(٢٩)، وتأتي كلمة الخطاب في اللغة الانكليزية بمعنى اللغة المستخدمة او استخدام اللغة ليس بوصفها نظاماً مجرداً بل بوصفها ضرباً متنوعاً من الدلالات، ويذهب بعض اللغويين الى أن الكلام الذي يقال في حلقة دراسية يمثل كله خطاباً، بمعنى عملية تبادل للأفكار تكتسي ثوباً لفظياً، في حين يرى آخرون أن بياناً واحداً في الحلقة يعد خطاباً، طال او قصر... وقد تستخدم كلمة الخطاب ترجمة للكلمة الروسية Slovo التي قد تعني كلمة واحدة، او طريقة في استخدام الكلمات توحى بدرجة ما من السلطة^(٣٠)، وهذا التطور في مدلول الكلمة معجمياً يعكس التطور الطردي الذي لحق المصطلح، وجعله مصطلحاً يتماشى مع تطور الفكر الإنساني وانجازاته على الأصعدة كافة.

٢. للخطاب جانب فلسفي، اذ عُدَّ افلاطون من اوائل الذين حاولوا ضبط المفهوم الفلسفي للخطاب، وشحنه بدلالاته الخاصة، استناداً الى قواعد عقلية محددة، الامر الذي يمكن معه تأكيد انه مع تلك المحاولة الأولى بدأت تتبلور ملامح الخطاب الفلسفي الحقيقي في الثقافة اليونانية^(٣١)، فمنذ افلاطون ظهرت محاولات للمماثلة بين الخطاب والعقل وقد عدت من اولى المحاولات لضبط

الخطاب والمخاطب التقدي أزمة مصطلح أم إشكالية فهم

الخطاب وعقلته على قواعد تستمد من داخل الخطاب نفسه، أكثر مما تستمد من أصل خرافي أو وضعي يفرض بدهاة على المقال^(٣٢)، فمن المعروف أن الخطاب هو ما يظهره الكلام ومنذ السفسطائيين وسقراط انحصر الخطاب في حدود المعنى واصبحت مهمته تكمن في تخلص المعنى مما هو ظني ونسبي ومتغير لأن طبيعته عقلية (لوغوس)، فنكون أزاء حقل أو فضاء لا يقدم نفسه على أنه ثابت وكلي فحسب بقدر ما يقدم نفسه على أنه (نقي) و (ذو معنى)، وهذا المعنى نجده في التفسير الفلسفي للخطاب والقائم على النظام والمنطق، فالخطاب نظام من العمليات الذهنية القائمة على مجموعة من القواعد المرتبة ترتيباً منطقياً فهو عملية ذهنية تنجز بوساطة عمليات أساسية ظرفية ودائمة، وعلى هذا الأساس يعارض الفلاسفة المعرفة الخطائية بالمعرفة الحدسية ويدمجون الخطابي في العقلاني، والخطاب في العقل وذلك لما يتضمنه الخطاب من نظام وترتيب ومنطق في الفلسفة القديمة^(٣٣)، أما فيما بعد فقد عُدَّت محاولات ديكرات (١٥٦٩-١٦٥٠) وبخاصة كتابه (خطاب في المنهج) من المحاولات الجادة في تأصيل المصطلح فلسفياً، إذ برز مصطلح الخطاب عنده للدلالة على الخطاب الفلسفي في العصور الوسطى وهي المرحلة التي سبقت عصر النهضة ما جعل الخطاب فيما بعد -وفي العصر الحديث تحديداً- يشكل موضوعاً في الفكر الفلسفي الغربي.^(٣٤)

٣. على الرغم من قدم المصطلح ورسوخه -فيما بعد- في الثقافة الغربية مصطلحاً له أهميته ووظيفته، إلا أنه قد ناله التعدد والتنوع وأحياناً الضبابية التي اكتنفت مفهومه، وذلك بفعل عوامل عدة لعل أبرزها التباين والاختلاف في تحديد مفهومه تحديداً دقيقاً وواضحاً، مما جعل المصطلح غير مستقر ومضطرباً أحياناً، بل متداخلاً أحياناً أخرى مع الفاظ لها علاقة قريبة أو بعيدة مع مصطلح

الخطابمثل (كلام، محاضرة، حوار، محادثة، نص، اطروحة... الخ)، هذا من جهة ومن جهة اخرى نرى ان مصطلح الخطاب قد خضع لاجراءات نقدية وفكرية عدة وهذا الامر جعل كل اتجاه يسحب المصطلح الى دائرته ويسقط عليه مفهومه او نظرتة، مما جعل كل اتجاه يستأثر بمفهوم خاص بالخطاب لا يعكس المفهوم المعرفي للمصطلح بقدر ما يعكس ذلك الحقل المعرفي او ذلك المنهج.

٤. لهذا كله فان مفهوم الخطاب مفهوم اشكالي، وان تحديده بمفهوم واحد امر لا يمكن القبول به نظراً للمفاهيم التي انعكست عليه والاجراءات التي تناولته على وفق التطور الذي لحقه بفعل السياقات التي اعطته هذه المفاهيم والدلالات، ولهذا ارى ان ندرس مصطلح الخطاب على ما يتكئ عليه من معان، تبلورت من خلال التطور الذي اكسب المصطلح افقاً أوسع واعطاه مرونة اكبر في التماظهر في اكثر من حقل معرفي نتيجة للمراحل التاريخية التي مرّ بها والتي كان لها الاثر الكبير في تجلي هذه المعاني في الثقافة الغربية عبر مفاهيم عدة تجلّى من خلالها مصطلح الخطاب، مما جعل التيارات النقدية التي تناولت الخطاب تتأثر بهذه المفاهيم، بمعنى ان كل الذين تناولوا المصطلح من التيارات وجدوه لم يخرج عن هذه المفاهيم او المعاني التي تمظهرت من خلال: المفهوم الالسنّي، المفهوم التداولي، المفهوم السلطوي، المفهوم الثقافي.

اولاً: المفهوم الالسنّي

لا يخفى على الدراسين مدى التطور الكبير الذي شهده الفكر الانساني بعد الكشوفات التي توصل اليها دوسوسير واثرها على العلوم الانسانية في مطلع القرن العشرين، ولاسيما المبادئ العامة المتمثلة في ثنائياته في: اللغة/ الكلام، والدال/

المخاطب والمخاطب النقدي أزمة مصطلح 'أرشكالية' فهم

المدلول، فضلاً عن تحديده - نتيجة لذلك - لبعض المصطلحات التي شكلت ارضية لاتجاهات ومناهج ادت دوراً بارزاً في الفكر النقدي، ولاسيما على مجريات الدراسة اللسانية واللغوية، فضلاً عن ذلك تأثيره في الدراسات الانسانية الاخرى؛ فقد «غذى درس اللسانيات الحديث حقول المعارف الانسانية عامة بكثير من الفروض المفيدة، سواء كان على مستوى الاجراءات المنهجية المجردة او طرائق التحليل والوصول الى نتائج منظمة، ولقد استأثرت العلوم الانسانية كالادب والانثربولوجيا والتاريخ وعلم الاجتماع بحصة لا بأس بها من تلك الفروض اللسانية، وكان ان حصل تفاعل خصب بين تلك العلوم من ناحية وبينها وبين اللسانيات من ناحية اخرى، ولقد اصبح النموذج اللساني معياراً قياسياً لدى كثير من العاملين في حقل العلوم الانسانية، واستفاد النقد الأدبي أيضاً، شأن غيره من الكشوفات اللسانية».^(٣٥)

وتأتي علاقة الخطاب باللسنية فيما تناوله دوسوسير من التمييز بين اللغة والكلام إذ انه سعى إلى ان يعطي مفهوماً جديداً لهذين المصطلحين واضعاً حداً فاصلاً بينهما، اذ انه عدّ اللغة جزءاً جوهرياً من اللسان، وفي الوقت نفسه نتاجاً اجتماعياً لملكة اللسان، فضلاً عن ذلك فهي نظام ومؤسسة اجتماعية حركتها التكرار والثبات ومن ثم فهي ماضوية سلطوية؛ اما الكلام فهو نتاج فردي كامل يصدر عن وعي وإرادة، ويتصف بالاختيار الحر، وحرية الفرد الناطق تتجلى في استخدامه انساقاً للتعبير عن فكره الشخصي، يستعين في إبراز ذلك بآليات نفسية وفيزيائية، ولهذا فالكلام يولد خارج النظام، و ضد المؤسسة، لانه السلوك اللفظي اليومي الذي له طابع الفوضى والتحرر، ومنه ينشأ المولود الجديد اللغوي المسمى لغة جديدة.^(٣٦)

وعلى الرغم من معالجة دي سوسير مكونات العملية الكلامية وتمييزه بين الكلام واللغة الا انه اهتم باللغة من دون الكلام، لانه - في رأيه - فعل فردي

لا يمثل سوى بداية اللسان، او الجزء الفيزيائي، وهو مستوى خارج الواقعة الاجتماعية، ولانه فعل من ابتكار الفرد ولل فرد طغيان دائم على الكلام، فقد طرح الفعل الفردي ولم يهتم به، الا ان الذي اهمله دوسوسير التقطه آخرون واظهروا في دراسته نشاطاً واجتهاداً، بمعنى ان ما كان عند دي سوسير مسألة هامشية صار عند المتأخرين موضوعاً مهماً واستبدلوا بالكلام parole نصاً او انجزاً او رسالة او خطاباً او اسلوباً، ليتج عن ذلك تقليص لاهمية اللغة بسبب ماضويتها وسلطتها لتحل محلها عبقرية الكلام الذي هو سلوك حي متمرد يعمل ضد السلطة والجمود وهو حر لانه كتلة نطقية تتقل من مخاطب الى مخاطب فتصير خطاباً discours وهي سمة اكتسبت من العملية التخاطبية؛ لان الكلام اي الخطاب لا يولد الا بين الناس في توجه بعضهم إلى بعض وفي تخاطبهم.^(٣٧)

لهذا فان الالسنين الاوائل امثال (دي سوسير وهلمسلف وجاكسون) لم يتحدثوا عن الخطاب صراحة، وانما نجد اول من طرح مسألة الخطاب في الدراسات الالسنية هو (بيسونس Buysens) سنة ١٩٤٣، الذي رأى ان الخطاب يمكن ان يكون موضوع نظرية السنية.^(٣٨)

ولان مصطلح الخطاب كما سبق ان تعددت وجهات النظر اليه بحسب الآليات التي اشتغل عليها اللسانيون في التحليل وبحسب فهمهم لمصطلح الكلام تبعاً لمنهجهم ذاك في عدهم اياه مرادفاً للخطاب، فقد اختلفت تعريفاتهم للخطاب باختلاف فهمهم له، فضلا عن ذلك نرى التداخل الذي حصل نتيجة للمرادفات التي وضعت للكلام ايضا وبالاخص تداخل الخطاب مع النص او الرسالة... مما وُلد غموضاً ضبابياً في تحديد اطار دقيق لمصطلح الخطاب.

المخاطب والمخاطب التقدري أزمة مصطلح 'أرشكالية' فهم

وقد نقل احد الباحثين عن (ديبورا شيفرن) ثلاثة تعريفات، تمثل في مجملها هذا التعدد، بل التباين الناجم عن تعدد مناهج الدراسات اللغوية، مع نسبة كل تعريف الى منهجه، لان هذه التعريفات لا تعدو كونها تمثل مناهج معينة، فقد ورد مفهوم الخطاب عند الباحثين بوصفه واحداً من ثلاثة: بوصفه اكبر من الجملة، او بوصفه استعمال اي وحدة لغوية، او بوصفه الملفوظ^(٣٩)، وهذا هو ما يمثل المعنى الالسنى للخطاب.

اما المفهوم الاول فيتجسد فيه المنهج الشكلي، وذلك بوصفه تلك الوحدة الاكبر من الجملة، فتتجه عناية الباحث بعناصر انسجامه، وترابطه، وتركيبه، ومعرفة علاقة وحداته بعضها ببعض، بل مناسبة بعضها للآخر، الا ان وقوف اللسانيات عند حد الجملة في مفهومها للخطاب، ادى الى اختلافات كبيرة وعدم استقرار في ذلك، اذ «انه لا يكفي ان يقال ان الخطاب يتشكل من اكثر من جملة، فايراد عدد من الجمل بصورة اعتبارية مثلاً، هو - من منظور تحليل الخطاب - ابعد ما يكون عن ان يشكل خطاباً، ذلك بان اي نسق من الجمل لا بد ان يترابط لكي يصنع خطاباً»^(٤٠).

واما المفهوم الثاني فيمثل الاتجاه الوظيفي، اذ ينظر للخطاب بوصفه استعمال اللغة، وذلك بتجاوز وصف الخطاب وصفا شكلياً، وعدم الاكتفاء بالوقوف عند بيان علاقة وحدات الخطاب ببعضها وتحليلها، والدعوة الى ضرورة الاعتناء بدور عناصر السياق، ومدى توظيفها في انتاج الخطاب وفي تأويله مثل دور العلاقة بين طرفي الخطاب، ودرجاتهم الاجتماعية وطرائقهم المعتادة في انتاج خطاباتهم، ولهذا نرى في تعريفاتهم التركيز على عناصر التأثير والتواصل وقضايا السياق والتلقي.

اما المفهوم الثالث الذي ينظر الى الخطاب بوصفه ملفوظاً فانه يمثل نقطة التقاطع بين المنهجين السابقين، اي بين البنية والوظيفة، وقد يتخذ من الجملة اساساً

له، ولكن ليس بمفهومها العرفي التجريدي، بوصفها تلك السلسلة من الكلمات، غفلاً عن اعتبار السياق، بل بمفهومها التلفظي في السياق، وهذا المفهوم يغفل الرؤية للخطاب على وفق المنهج الشكلي، اي بوصفه ما يزيد عن الجملة، ويعدل به عن كونه تراكمًا من الوحدات اللغوية الصغرى التي لا سياق لها، الى كونه مجموعة من وحدات ذات سياقات تلفظية خاصة بها، اي ان الخطاب مكون من جمل سياقية^(٤١)، ولذا نرى تعريف هاريس يركز على ان الخطاب «ملفوظ طويل او متتالية من الجمل»^(٤٢).

إن هذا الاختلاف والتعدد في مفهوم الخطاب عند اللسانيين قد شكل ارضية خصبة لكثير من الدراسات والبحوث التي مهدت الطريق لتجاوز الاطار الشكلي للالسانية وذلك في طروحات (بنفس) لمسائل الوظيفة ودور الفاعل/ المتكلم في العملية المنطوقة، وخلص الى القول ان الكلمة تشكل نقطة فصل في ميداني اللغة وهما النظام الشكلي القائم على العلاقة والوحدة والنظام التواصلية او الخطابية القائم بين الوحدة والخطاب وهما معاً يشكلان نظام الدلالة في اللغة^(٤٣)، وقد ادى هذا التطور الى ظهور اتجاهات ومناهج في دراسة الخطاب سواء كانت هذه المناهج موجهة الى دائرة الاتجاه اللساني، أم خارجها، اذ نتج عن ذلك ظهور ما سمي بـ (تحليل الخطاب) التي كان رائدها هاريس فهو الذي ابتكر المصطلح ووضع حدوده وعرفه اذ قال «ان تحليل الخطاب منهج في البحث في اياما مادة مشكّلة من عناصر متميزة ومترابطة في امتداد طولي، سواء اكانت لغة ام شيئاً شبيهاً باللغة، ومشمّلة على اكثر من جملة اولية، او لنقل بنية شاملة تشخص الخطاب في جملته... او اجزاء منه»^(٤٤)، ولهذا اصبح لمنهج (تحليل الخطاب) مدرسة خاصة ولها مسارها الخاص الذي انطلق من الدائرة اللسانية؛ «وهناك توجه كامل في فرنسا يسمى بتحليل الخطاب Analyse du Dis – cours ويظهر باشكال مختلفة لخصها شرودو في اربع

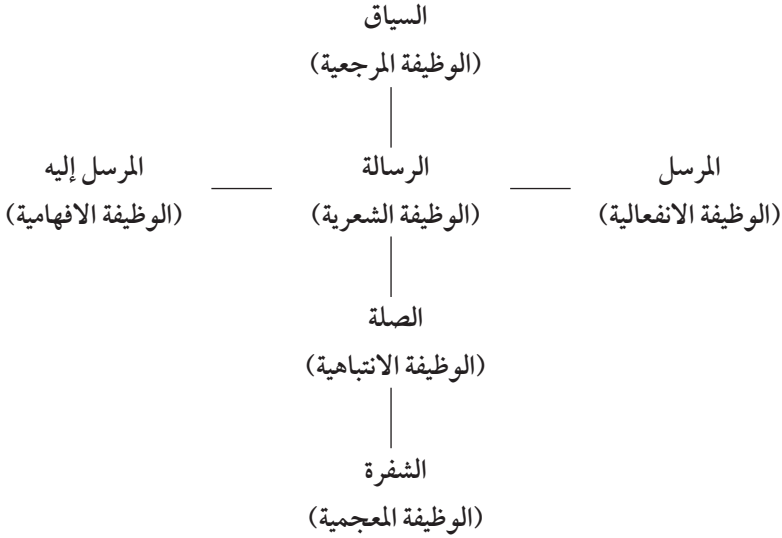
المخاطب والمخاطب التقديني أزمة مصطلح أم إشكالية فهم

منظومات هي المنظومة المنطوقة Enociatif والمنظومة الحجاجية Argumentatif والمنظومة السردية Naratif والمنظومة الخطابية Rhetorique وكل هذه المنظومات تابعة لكفاءة العلامة اللسانية)). (٤٥)

ثانياً: المفهوم التداولي

من الاتجاهات التي ظهرت بفعل المفاهيم المختلفة والدراسات المتعددة التي انصبت على الخطاب انطلاقاً من الدرس اللساني، دراسة الخطاب تداولياً على وفق المعنى التواصلية، فكما قلنا سابقاً إن اللسانية كانت الأرضية التي اتكأ عليها مفهوم الخطاب، بل إن الخطاب يعد نتاجاً طبيعياً لانجازات اللسانيين وما توصلوا إليه من نتائج، ولما كانت نظرية الاتصال في أساسها السنية، إذ بحثها اللسانيون في مجالات عدة لعل أبرزها (وظائف اللغة)، فاللغة في طبيعتها تؤدي وظائف متعددة لعل أهمها الوظيفة الاتصالية، ويعد جاكسون أبرز من بحث موضوع وظائف اللغة من اللسانيين المحدثين، إذ كانت غايته في تحديد هذه الوظائف هي إيجاد الأرضية المشكّلة للعملية التواصلية، إذ حاول أن يحصر عناصر العملية التواصلية، في ستة عناصر؛ تمثل المرتكزات الأساسية في كل عملية تواصلية: المرسل (Destinateur)، والمرسل إليه (Destinataire)، والرسالة (Message)، والسياق (Contexte)، ووسيلة الاتصال أو الصلة (Contact)، والشفرة (Code)؛ فكل كلام هو رسالة ينتجها مرسل (مخاطب)، إلى مرسل (مخاطب)، عبر عملية ترميزية (شفرة) مشتركة يفهمها طرفا الرسالة، من خلال قناة تواصلية، وعبر سياق ترتبط به الرسالة؛ وقد جعل جاكسون لكل طرف من هذه الأطراف الستة وظيفة لغوية، ولذا كانت هناك ست وظائف: الوظيفة الانفعالية، والوظيفة الشعرية، والوظيفة الافهامية،

والوظيفة المرجعية، والوظيفة الانتباهية، والوظيفة المعجمية، ويظهر هذا في مخطط جاكوبسن: (٤٦)



نتيجة لذلك فان الباحثين في موضوع الخطاب استفادوا كثيرا من دراسات الالسنين لموضوع الاتصالية، لاسيما وان الخطاب في اساسه يتكئ على المعنى التواصلية، من اوجه عدة، لعل ابرزها ان المفهوم لا يتجه الى المعنى الكتابي فحسب بل يتعدى الى المعنى الشفاهي، ثم ان الخطاب في بنيته التركيبية يتألف من مخاطب ومخاطب وما لهذا من معنى الاتصالية التي تتطلب ذاتين متحاورتين عبر اتصال كتابي او شفوي، فضلاً عن ذلك وظيفة الخطاب التي تتحدد اساساً في التأثير والتأثير، «ان المتلفظ بخطاب يسعى الى ايصالنا لنتيجة او عدة نتائج عامة هي مقصده الاجمالي، وان كل شيء يقوله انما يقوله لنا ليقربنا او يبعدنا في بعض الحالات النادرة من هذه النتيجة» (٤٧)، بمعنى ان لكل صاحب خطاب مقصدا ووظيفة تواصلية يحاول ايصالنا اليه من خلال خطابه عبر آليات ووسائل يشكل بها هذا الخطاب او ذاك.

المخاطب والمخاطب التقدي أزمَة مُصطلح 'أفراشكالية' فهم

وقدرأى بعض الباحثين ان هناك عدداً من العناصر التي تشترك في بلورة عملية التواصل في الخطاب، ويمكن معرفتها وفحصها من طريق النظر الى الخطاب نفسه، بوصفه الميدان الذي تتبلور فيه كل هذه العناصر، مما يحيلها على عناصر سياقية، وعناصر الخطاب السياقية اجمالاً، هي: (١) المرسل. (٢) المرسل اليه. (٣) العناصر المشتركة، مثل العلاقة بين طرفي الخطاب، والمعرفة المشتركة والظروف الاجتماعية العامة، بما تثيره من الافتراضات المسبقة والقيود التي توطن عملية التواصل؛ وقد يكون العنصر الاخير هو اكثر العناصر المهيمنة في الخطاب، لما لآثاره من انعكاس على العناصر الاخرى، ومن ثم على تكوين الخطاب نفسه؛ وعليه فان الخطاب، اي خطاب، يقوم على هذه العناصر الاساسية.^(٤٨)

لذا ونتيجة لما سبق فان الخطاب لم يعد لصيقا بالدراسات اللسانية التي انطلق منها الخطاب والتي اختزلت الخطاب في بنيته الشكلية التركيبية (الجملة والمفوض...)، وانما حاول الباحثون الخروج بالخطاب الى آفاق اوسع ودراسة اعمق ورؤية ابعد، «فمكونات الخطاب... التي تدرسها العلوم الانسانية هي مكونات لا تقبل الاختزال الى مظهرها الاشاري الصرف، كما هو معمول به في التوجهات الاختزالية ذات النزوع الموضوعي (السيكولوجيا السلوكية، اللسانيات البنيوية، البويطيقا الشكلانية) بل تتطلب انتاج معرفة بطابعها السيميائي الذي يجعل منها مكونات حية ومتفاعلة».^(٤٩)

لهذا رأى اصحاب الاتجاه التواصلية ان الخطاب اساساً لا نستطيع اختزاله في كونه وحدة مثل الصوتيم او الجملة اذ لا وجود لقواعد لغوية تُطبق على الخطاب، فالخطاب ليس ظاهرة لغوية بقدر ماهو ظاهرة تداولية^(٥٠)، وهذا ما دعا الباحثين لتطوير دراساتهم للخطاب بدراسة عناصره التواصلية، مما استدعى دراسة السياق

الذي يجري فيه التلطف بالخطاب اللغوي بدءاً من تحديده بمعرفة عناصره، ودور كل عنصر منها في تشكيل الخطاب وتأويله، وكذلك افتراضات المرسل عند انتاج خطابه ووسائله واهدافه ومقاصده، او التنبؤ بها، ومعرفة انواع السياق مثل السياق النفسي والاجتماعي، وادراك تأثير كل منها في توليد الخطاب والضوابط لكل ذلك، بمعنى آخر فان الباحثين حاولوا تحديد فعل التواصل في الخطاب، ومعرفة كيفية حدوثه، ومعرفة الاستراتيجيات التي يوظفها المرسل لتحقيق التواصل مع الآخرين، والعوامل التي تتدخل في اختيارها، وتأثير نظام اللغة المستعملة في تشكيل الخطاب التواصلية، انطلاقاً من ان التواصل هو نشاط اجتماعي يتم بين طرفين او اكثر، ويكون منظماً حسب مقتضيات اللغة المستعملة فيه، وذلك لتنسيق علاقات الناس.^(٥١)

نتيجة لذلك ونظراً لقصور الدراسات الألسنية الشكلية في تحقيق هذه الغايات فان الباحثين عمدوا الى منهج يحقق لهم معاينة فاعلة للخطاب يمدهم برؤى متعددة، كما يسمح لهم بمعالجة اعمق للخطاب، وهذا ما وجدوه في المنهج التداولي الذي كان اكثر قرباً واعمق اثراً في دراسة الخطاب القائم اساساً على معنى التواصل، فالتداولية - في احدى تعريفات الدراسين لها تعنى بـ «دراسة المعنى التواصلية، او معنى المرسل، في كيفية قدرته على افهام المرسل اليه بدرجة تتجاوز معنى ما قاله»^(٥٢)، وهذا المنهج من خلال مفهومه هذا اقرب ما يكون الى مفهوم الخطاب القائم على الاتصالية وافهام الآخر، ولذا نجد ان التداولية في دراساتها قد شكلت ردة فعل على الدراسات اللسانية «اذ يرى ليفنسون ان الاساس الاول في نشوء المنهج التداولي كان مثابة ردة فعل على معالجة (جومسكي) للغة بوصفها شيئاً تجريبياً، او قصرها على كونها قدرة ذهنية بحتة، غفلاً عن اعتبار استعمالها ومستعملها ووظائفها».^(٥٣)

الخطاب والمخاطب التقدي أزمَة مُصطلح أمر إشكالية فهم

ولا يعني هذا ان التداولية شكلت قطيعة مع اللسانيات بقدر ما اتسعت في دراسة الخطاب، مستندة إلى ارضية متينة من انجازات اللسانيين ودراساتهم التي كانت موجهة الى الخطاب في اطار ضيق، ولهذا فان التداولية قد شكلت تطوراً لمسيرة اللسانية، اذ اغنت الدرس اللغوي وأعطته دفعة قوية أضاءت جوانب كبيرة في مجالات عدة وبالأخص موضوع الخطاب.

ثالثاً: المفهوم السلطوي

تعدّ السلطة احدى مرتكزات مفهوم الخطاب، إذ أن الخطاب ينطوي على معنى سلطوي يتمثل في الهيمنة والتأثير في الآخر ومحاولة إفهام المتلقي فهماً يعكس ما يريد المرسل، فكل خطاب يجب ان يتوافر على طرفين مرسل ومرسل اليه، ولكل من هذين الطرفين دورهما في الخطاب سلباً وإيجاباً يكون احدهما أمراً والآخر مأموراً، وبهذا يتحقق معنى السلطة التي هي «عدم توازن في القوى، حيث يقع احد الطرفين فوق حد التوازن في اتجاه ما، في حين يقع الآخر تحت هذا الحد في نفس الاتجاه. وينشأ عدم التوازن من مصادر عدة، من ذلك: قدرة الانسان اللغوية ذاتها، ووضعه الاجتماعي قياساً على الآخرين، والقيود التي يفرضها الموضوع، والفروق في العمر، وأشياء أخرى كثيرة».^(٥٤)

ويتجلى دور السلطة بوصفها محمداً رئيساً في انتاج الخطاب وتأويله وتشكيله وفقاً للسياقات التي تتحرك فيها هذه الخطابات عبر تجليات عدة؛ ومن خلال عناصر سياقية مختلفة، تتمظهر في الخطاب لتشكّل ادوات سلطوية تسهم في توجيه الخطاب الى الوجهة التي يريد الفرد او التي تريدها المؤسسة.

والسلطة فيما يخص المرسل - صاحب الخطاب - «اما مالك لها مسبقاً قبل التلفظ بالخطاب، او انه لا يمتلكها ولكنه يسعى الى ايجادها بالخطاب، وقد ينجح في ذلك بمجرد التلفظ به، وامتلاكها بالتلفظ هو ما يخرج السلطة من اطار المفهوم التقليدي الضيق، بالرغم من كونها تظل في جوهرها تمثل علاقة بين طرفين، وتتضح بشكل جلي في الخطاب»^(٥٥)، وهذا لا يعني ان المرسل فقط هو الذي يتشكل الخطاب به ومن خلاله، لان المرسل لم يعد المؤثر الوحيد في بناء الخطاب واختيار استراتيجيته، بل ان هناك اكثر من عنصر من عناصر السياق تسهم في انتاج الخطاب، وكل عنصر يتمتع بسلطته، ومن ثم فهناك اكثر من بعد من ابعاد السلطة، فبعض هذه الابعاد سابق على انتاج الخطاب مثل سلطة اللغة وسلطة المجتمع، بما في ذلك مكان المرسل وزمان التلفظ بالخطاب، وكذلك سلطة المرسل اليه، وعلى هذا، فالمرسل لا ينتج خطابه مكتوباً او شفهيّاً جزافاً، بل ينتجه بعد ان يضع هذه العناصر السياقية في الحسبان.^(٥٦)

وعلى الرغم من كل هذا فان سلطة المرسل تظل هي المتحكمة والموجهة للخطاب؛ ذلك لان الخطاب اي خطاب لا بد ان يتوافر على انا المرسل وبدونها لا ينهض اي خطاب بوظيفته ولا يستطيع ان يقوم بدوره الفاعل في دائرة سياقه الذي يتحرك فيه.

ولسلطة المرسل دور بارز ومهم في اختيار الاستراتيجية المناسبة للخطاب، اذ «ينتمي انتاج الخطاب الى كفاءة المرسل التداولية، وبالتالي فاختيار استراتيجية الخطاب ما هو الا تجسيد لفعالها... ولهذا فان الربط بين السلطة من حيث اثر وجودها وعدمها، وبين اختيار استراتيجية الخطاب، يعد مسألة ذات اهمية في انتاج الخطاب».^(٥٧)

الخطاب والمخاطب النقدي أزمة مُصطلح أمر إشكالية فهم

وتتجلى سلطة المرسل -ايضاً- في ان له اهدافاً وغايات يسعى من خلالها الى التأثير في المرسل اليه عبر انتاج الخطاب، متخذاً آليات استراتيجية عدة مشكلاً بها خطابه وموجها اياه نحو هذه الاهداف، وقد رصد احد الباحثين المعاصرين ابرز هذه الاهداف، اذ حصرها في الاقتناع، والامتناع، والافحام، وبناء على ذلك يحدد ثلاثة اصناف من الخطابات النقدية:

١. خطاب الاقتناع: وفيه يرتكز خطاب النقد على سلطة الحجة العلمية، تحقيقاً لمقصدية معينة: اقناع المتلقي... والاقتناع -من ثمة- عملية تفاعلية، يحصل بموجبها تغيير المعتقد النقدي، بالذي يجب ان يكون لدى المتلقي.

٢. خطاب الامتناع: وفيه تغطي ذات المتلفظ، من خلال آليات وعلاقات محددة، ومن ثمة، تظل الذات محور الخطاب، في حين يتم تهميش المتلقي والمرجع على حد سواء، بفضل آليات خطابية متنوعة.

٣. خطاب الافحام: وهو الخطاب السجالي الذي يقوم على مهيمنات تلفظية تتوافق والاستراتيجية الافحامية، وان اهم ما يميز قاعدة الاستراتيجية الافحامية، امتلاك سلطة التلفظ وآلياته، قصد اسكات المتلقي، لاقتناعه، او امتناعه، ومن ثم، تبرز الافحامية استراتيجية تخون الوظيفة الحجاجية والعلمية. ان الانواع الثلاثة من الخطابات، تشكل خانات ثلاثاً، تقوم بدورها على ثلاثة اصناف من المنطق التلفظي بحيث تغلب اصناف محددة من العلاقات والآليات التلفظية: منطق الاقتناع؛ سلطة المفوظ، الخطاب الاكاديمي الجامعي. منطق الامتناع؛ سلطة المتلفظ، الخطاب الانطباعي. منطق الافحام؛ سلطة التلفظ، الخطاب السجالي (الايديولوجي).^(٥٨)

بناء على ما تقدم فان السلطة تشكل مرتكزاً أساسياً في مفهوم الخطاب، ولهذا فان هناك من يرى «ان الخطاب نفسه سلطة»^(٥٩)، وهذا ما يؤكده رولان بارت، فالسلطة عنده قائمة كامنة في كل خطاب نقوم به، حتى وان كان يصدر من موقع خارج السلطة.^(٦٠)

رابعاً: المفهوم الثقافي

سعى بعض المفكرين المعاصرين إلى تكوين مفهوم للخطاب ينطوي على الحفر في مفهوم المصطلح ودراسته على وفق مفهوم اعم واشمل، مستفيدين من الطروحات المعاصرة للفكر الغربي السنيًا وفلسفيًا وفكريًا واتصاليًا، اذ حاول بعضهم ان يشكل استراتيجيات وأسساً يسعى من خلالها إلى إيجاد طرق جديدة للنظر إلى كثير من القضايا الفكرية والثقافية، التاريخية والاجتماعية، موظفًا مفهوم الخطاب على وفق هذا المعنى، ومحملاً إياه معاني جديدة عاكسة للنظرة المعاصرة لرؤية القضايا، وهذا ما نجده في طروحات المفكر الفرنسي ميشيل فوكو وبالأخص توظيفه لمفهوم الخطاب في كتاباته.

ولما كانت اللسانيات الحديثة ومنذ مطلع القرن العشرين قد قررت ان الكلمة لا تحيل على الشيء، انما على معناه، فقد ترتب على ذلك ان الخطاب لا يحيل على المرجع، انما على الانظمة التي تؤطره وتحدد مساره^(٦١)، ولذا انطلق فوكو من هذا المنظور، اذ رأى ان للخطاب دوراً واعياً يتمثل في الهيمنة والقوة التي يمارسها في حقل معرفي او مهني اصحاب ذلك الحقل على اهلية المتحدث وصحة خطابه ومشروعيته، مما يشير بوضوح الى ان انتاج الخطاب وتوزيعه ليس حراً او بريئاً كما قديماً يبدو من ظاهره.^(٦٢) يقول فوكو: «افترض ان انتاج الخطاب في مجتمع ما هو في الوقت نفسه انتاج مراقب او منتقى ومنظم ومعاد توزيعه من خلال عدد من الاجراءات التي يكون دورها

الخطاب والمخاطب النقدي أزمة مصطلح 'أرشكالية' فهم

هو الحد من سلطاته ومخاطره والتحكم في حدوثه المحتمل واخفاء ماديته الثقيلة والرهيبية»^(٦٣) ولهذا فان الخطاب اضحى سلطة مادية تملك القوة والقدرة وتتضمن مخاطر ومخاوف وتحمل صراعات وما تسفر عنه من انتصارات وهزائم، من تحرير واستعبادات، سلطة تعبر الذات والمؤسسة على السواء، وتؤسس وجودها المستقل، هذا الوجود الذي يخيف الذوات، والمؤسسات والمجتمعات، لذا يسعى المجتمع وخاصة المجتمع الغربي - كما يشير فوكو الى ذلك - الى فرض اشكال مختلفة لمراقبة الخطاب وسلطته.^(٦٤)

وعلى هذا الاساس فقد عمل فوكو على تأسيس مفهوم جديد للخطاب لا يقوم على اصول السنية او منطقية بل يتشكل اساساً من وحدات سماها بالمنطوقات، هذه المنطوقات تشكل منظومات منطوقية، تسمى (بالتشكيلات الخطابية)* هذه التشكيلات تكون دائماً في حقل خطابي معين، وتحكمها قوانين التكوين والتحويل؛ ولهذا يختلف الخطاب عن الجملة والقضية، كما يختلف التحليل الخطابي عن تحليل اللغة والتحليل المنطقي، ذلك ان تحليل الخطاب يعتمد على الوصف الاركيولوجي والتحليل الجنيولوجي، من اجل الكشف عن ندرة الخطابات وخارجيتها وتراكمها وقبلتها، او بتعبير دقيق يقوم على التحليل التاريخي للخطابات، فضلاً عن ذلك فانه قرر ان مرجعية الخطاب لا تعود الى الذات او الى المؤسسة او الى الصدق المنطقي او الى قواعد البناء النحوي، وانما الى (الممارسة الخطابية)** وغير الخطابية على ان لا نفهم العلاقة بين الممارسات على اساس السبب والنتيجة، وانما على اساس العلاقة التبادلية^(٦٥)، فالخطاب اذن يتحدد بوصفه منظومة من القواعد التي تتميز مجموعة من المنطوقات التي تنتظم داخل الممارسة الخطابية، وهو منظومة تسمح بتكوين مواضيع البحث، وتوزيعها، وتحدد انماط القول، ولعبة المفاهيم والاحتمالات النظرية^(٦٦)، ولهذا عرف الخطاب بانه «ممارسات من خلالها تتكون وبكيفية منسقة

الموضوعات التي نتكلم عنها»^(٦٧) وانتهى فوكو - بعد ذلك - الى وضع تعريف للخطاب يعكس رؤيته الشاملة له ونظرته المعاصرة، اذ حدده بانه «شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تبرز فيها الكيفية التي ينتج فيها الكلام كخطاب ينطوي على الهيمنة والمخاطر في الوقت نفسه». ^(٦٨)

اذن فالخطاب معرفة وقوة منتجة ومهيمنة في وقت واحد، وان القوة الحقيقية تتم ممارستها خلال الخطاب، وان هذه القوة تحدث آثاراً حقيقية، ولذا فان الخطاب - فيما يقرر بوفيه - هو ما يسمح بقيام النظم والمؤسسات التي تدعم تلك الخطابات وتنشرها، يقول (بوفيه): «ترتبط هذه الخطابات بالمؤسسات الاجتماعية التي تمتلك القوة بالمعنى المألوف الذي نقصده عندما نستخدم هذه العبارة؛ فهذه المؤسسات في وسعها ان تتحكم في الاجسام والافعال، ولكن لديها ما هو اكثر من امتلاك القوة حين تعنى العبارة قدرتها على الهيمنة على الآخرين، ان الخطابات وما يتعلق بها من نظم ومؤسسات هي وظائف للقوة؛ فهي تنشر الآثار الناتجة عن القوة، انها بدائل القوة عبر النظام الاجتماعي الحديث في جملته». ^(٦٩)

ان هذه الرؤية للخطاب قد طورت مفهوماً في المصطلح ممثلاً في مفهوم السلطة والهيمنة والقدرة على التأثير ذاتياً ومؤسساتياً، إذ أسست هذه الرؤية آلية جديدة في التعامل مع الخطاب، عبر ايجاد سياق دلالي اصطلاحي ثنائي الجانب (تنظيراً وتطبيقاً) ينزع الى كشف الانظمة الثقافية المؤسساتية وفضحها من خلال اسلوب جديد في القراءة، يسعى إلى «نقل النظر من (النص) الى (الخطاب)، وتأسيس وعي نظري في نقد الخطابات الثقافية والانساق الذهنية، والوقوف على (فعل) الخطاب وعلى تحولاته النسقية، بدلاً من الوقوف على مجرد حقيقته الجوهرية، والتاريخية او الجمالية». ^(٧٠)

المخاطب والمخاطب النقدي أزمة مصطلح أم إشكالية فهم

ان معنى الخطاب بهذا المفهوم ادى الى شيوع استخدامه في مجالات اكثر سعة وارحب مما كان عليه، اذ دخل في مناطق كثيرة من قضايا الانسان المعاصرة فكريا وفلسفيا.. سياسيا واعلاميا.. نقديا وادبيا...، يقول علي حرب: «ان الخطاب لم يعد طريقة للتعبير او حديثاً متساوقاً، او مجموعة عمليات فكرية مترابطة او تجلياً لذات واعية، تتأمل وتعرف وتعبر، وانما اصبح امكانا وشرط وجود ونظاما. اصبح حقلاً تتمفصل فيه الذوات ومجموعة علاقات تجد فيها مرتكزاً له، وهذا التحول الابستمولوجي في تناول اقاويل البشر يعتبر رائده المفكر الفرنسي ميشال فوكو الذي هو اول من انشأ نظرية في وصف المقال كميدان مستقل».^(٧١)

ان معنى (الخطاب) في دلالاته المعاصرة، استحال الى مفهوم منتم الى مرحلة ما بعد البنيوية، مفهوم لا يهتم بالاشياء في ذاتها او بتحليلها، ولكنه يهتم بالكيفيات التي تعمل بها الاشياء، لا يهتم بالمعرفة قدر اهتمامه بطرق انتاج المعرفة ووسائل هذا الانتاج، ومن هنا تطرح مجموعة من الاسئلة تكشف عن ماهية الخطاب وتحدد دائرته من مثل: كيف يؤدي الخطاب وظيفته؟ واين يمكننا الوقوف عليه؟ وكيف يتم انتاجه وتنظيمه؟ وما الآثار الاجتماعية الناجمة عنه؟ وكيف يوجد: هل يوجد مثلاً بوصفه مجموعة من الوقائع المنفصلة التي تترابط تصاعدياً في مستويات متدرجة؟ او بوصفه سيلاً مستمراً من التحولات اللغوية والمؤسسية؟^(٧٢)

مفهوم الخطاب والخطاب النقدي في رأي البحث

نستنتج مما سبق ان الخطاب مفهوم يرتكز على قاعدة متينة من المفاهيم والدلالات، وان كل معنى من معاني الخطاب التي اوردناها -سواء في الثقافة العربية او الثقافة الغربية- انما تشكل في مجموعها مصطلح الخطاب، اما الاختلافات

في تحديد هذا المصطلح فهي انما تعكس في طبيعتها الرؤى الخاصة بالمرجعيات الفكرية والثقافية والمعرفية التي انطلقت منها كل ثقافة او مدرسة او مؤسسة في نظرتها الى الخطاب وما تمخض عن تلك النظرة او هذه الرؤية من مفاهيم عبرت بشكل واسع عن سعة الافق التي يتميز به هذا المفهوم وامتداده، بقدر ما عبرت عن تعدد الاتجاهات التي تناولت مفهوم الخطاب وعالجته من زوايا عدة كل اتجاه سعى الى سحب المصطلح الى دائرته والنظر اليه وفقاً للمرجعيات الخاصة بذلك الاتجاه او تلك المدرسة، مما جعل هذا المصطلح يلتبس عند بعض الدراسين نتيجة ذلك، ووصل الامر الى تعدد المفاهيم والتعريفات التي حاولت ان تؤصل او تنتج مفهوماً خاصاً للمصطلح.

ولذلك فاننا اذا ما اردنا ان نتبنى مفهوماً خاصاً بنا يتلاءم ومتطلبات دراستنا وموضوعنا، فانه لا بد ان تكون منطلقاتنا في ذلك معاني الخطاب التي اوردناها سالفاً، والمتمثلة في (المعنى اللغوي/الالسنى) و (المعنى التداولي) و (المعنى السلطوي) و (المعنى الثقافي)*، فضلاً عن عدم تجاهلنا لمفهوم المصطلح في الفكر الفلسفي الغربي، بمعنى ان تكون نظرتنا في تحديد مفهوم الخطاب نظرة تكاملية شاملة ومستوعبة لكل المعاني التي يتكئ عليها المصطلح، وبهذا نستطيع ان نصوغ تعريفاً يعكس نظرتنا للخطاب على وفق مرجعياتنا ومفهومنا الخاص للمصطلح، ومن ثم تكون رؤيتنا للخطاب متوافقة ومنهجية تناولنا لموضوع الدراسة المتمثل في (الخطاب النقدي).

ولذا فاننا نرى ان الخطاب هو عبارة عن منظومة من الافكار والتصورات والرؤى والمفاهيم مصاغة في اطار لغوي و (نظام استدلاي)، صادرة من مخاطب (مرسل)، وموجهة الى مخاطب (مرسل اليه)، هدفها الابلاغ والتأثير في المتلقي، عبر

الخطاب والمخاطب النقدي أزمة مصطلح 'أرشكالية' فهم

آليات تواصلية متفق عليها بين الباحث والمستقبل، ومن خلال منطلقات (مقولات) تشكل في مجموعها ما يسمى بـ(الخطاب).

فالافكار والتصورات... اذا تشكلت في اطار لغوي، واعتمدت آلية في التوصيل بين الباحث والمتلقي، واستندت في طرحها إلى قاعدة منطقية استدلالية، فانها ترمي الى ايجاد حالة (الاقناع) عند المتلقي بهدف التأثير فيه، مما يشكل فيما بعد مضمونا مؤثراً يفرض وجوده بسبب من قوته وقاعدته من المتأثرين (المستقبلين)، وبهذا نستطيع ان نسمي ذلك خطاباً.

وهذا المفهوم والتوصيف للخطاب لا ينطبق على جانب من جوانب المعرفة بل يشمل جوانب المعرفة التي تخضع لهذا التصور للخطاب، وعليه فان للخطاب مجالات متعددة بتعدد المعرفة التي تنتج خطابات متنوعة تعتمد الأسس والآليات التي تصدر عن المؤسسات والافراد الذين يسعون الى طرح افكارهم ورؤاهم التي تعكس تصوراتهم للقضايا، بقدر ما تعكس غاياتهم للتأثير في الآخر، وعليه فهناك الخطاب النقدي، والخطاب الادبي، والخطاب الديني، والسياسي، والفلسفي... الخ.

لذا فان الخطاب النقدي ووفقا لما سبق انما يتحدد بكونه عبارة عن منظومة تتشكل من مجموعة من الافكار والآراء والطروحات النقدية التي هي انجازات معرفية تطرح اسئلة حضارية، تعي واقعها، وتدرك ضرورة طرحها، يضبط هذه الطروحات والافكار نظام دلالي يعكس تماسك الخطاب وانسيابية طرحه، ووحدة رؤاه، بقدر ما يعكس تأثر هذه الطروحات وتأثيرها في الواقع الثقافي، خاضعا للانساق الثقافية التي احاطت بالخطاب وشكلت محتواه.

وفقاً لذلك فإننا نرى ان مصطلح الخطاب يجب ان لا يطلق على (النقد) فحسب، ولا على (نقد النقد)، او الـ(الميتا نقد)*، فاذا كان (النقد) موضوعه النص الادبي، و(نقد النقد او الميتا نقد) يبحثان في النصوص النقدية التي توجهت للنص الابداعي، فان الخطاب النقدي هو مجموع كل تلك النصوص النقدية التي التأمّت في منظومة فاننتجت خطاباً قائماً على مجموعة من الطروحات التي تشكل نسقاً تراتبياً منظماً مركزاً على اسسٍ ومنطلقات تمثل الارضية التي يقوم عليها الخطاب** بمعنى ان النقد ونقد النقد(او الميتا نقد) هما اللذان يشكلان الخطاب النقدي، أي ان النقد ونقد النقد هما جزء من منظومة متكاملة اسمها الخطاب النقدي.

ولذا - ونتيجة لما سبق - فان دراسة الخطاب تغدو مختلفة عن دراسة النصوص النقدية عند ناقد معين او عند مدرسة ما، والامر نفسه بالنسبة لنقد النقد (او الميتا نقد)، فالخطاب له آليات خاصة في دراسته، ومعالجة طروحاته، وتشكله، فهو ليس نقداً لنص او نقداً على نقد، او هو تعليقات هنا وهناك، بقدر ما هو كشف لآليات التشكل، والبحث في المرجعيات المعرفية والثقافية والفكرية التي ساهمت في انشائه ووجوده، بمعنى انه يبحث في المؤثرات الثقافية والاجتماعية والسياسية التي اوجدته، انه بحث في المنطلقات والمقولات التي تشكل منها الخطاب وانطلق منها في تأسيس خطابه وانتظامه في نسق ثقافي مستقل، وحتى تناوله للنصوص النقدية التي تشكل الخطاب منها، فان دراسة الخطاب لا يقف عندها معلقاً او شارحاً او مضيفاً او منشئاً لنص نقدي على نص نقدي آخر بقدر ما تكون نظرتة الى تلك النصوص من حيث آليات التناول والبحث، بمعنى محاولة فهم الاستراتيجيات والاسس التي قامت عليها تلك النصوص النقدية ومحاولة فهمها في سياقها الثقافي الذي شكلها؛ يقول الدكتور عبد السلام المسدي: «فالنقد خطاب، وكل خطاب يتحدد باطراف التخاطب فيه واكثرها ايقاعاً المخاطب الفاعل للخطاب والمخاطب المفعول له

الخطاب والمخاطب النقدي أزمة مُصطلح 'أرشكالية' فهم

الخطاب ثم مضمون الخطاب، وجوهر التمحيص في ما يسمى اليوم بعلم الخطاب هو دراسة استراتيجيات الكلام من خلال اطراف الجهاز التواصلية، فالانسجام الداخلي بين مكونات نظام التخاطب هو الذي يحول العملية الى تواصل بالمعنى الاول غير الفني، ذاك الذي يؤكد المحاوره ويثبت ان الطرفين قد فهم كلاهما الآخر فهماً بالدلالة، فيكونان قد " تفاهما " من حيث قد اشتركا في رسم حدود المعنى وهو ما لا يفرض اتفاقاً في الموقف، ولا يستوجب منحى في التأويل^(٧٣)، وهذا الذي نراه هو ما يصب في خدمة المسيرة النقدية ومحاولة توجيه خطاباتها نحو سياق حضاري ينشد السمو والرقي ازاء التراكم المعرفي النقدي والتحديات التي تواجه الذات العربية وكيانها، فنحن «ازاء هذا التطور والتراكم المعرفي في مسار النقد العربي الذي يعبر بدوره عن تغير في بنيات المجتمع واشكال وسياقات المثاقفة، تنهض مهمة حيوية من مهمات النقد هي ضرورة وعي النقد لذاته وتفكيك خطابه، من خلال اعادة النظر في ادواته ومراجعة مسلماته وتمحيص ممارساته، من اجل استكشاف الاكراهات التي تحول دون النهوض بمهامه المعرفية والثقافية»^(٧٤)، ولا نرى تحقق ذلك الا باعادة تقييمنا للخطاب النقدي بالشكل الذي ارتأيناه في دراسته والذي يحقق تقييماً واعياً لحركتنا النقدية ومسارها الثقافي الذي ننشد منه ارتقاءً نوعياً يفي بمتطلبات المرحلة وتحدياتها.

١. حول حدود استحضار المقدس في الامور الدنيوية: ملاحظات منهجية، ابراهيم أبراش، مجلة المستقبل العربي، بيروت ع: ٥: ١٩٩٤، ١٨٠.
٢. ينظر: تأصيل الخطاب في الثقافة العربية، المختار الفجاري، مجلة الفكر العربي المعاصر ١٩٩٣ ع: ١٠٠-١٠١: ٣٠.
٣. سورة يوسف: ٥١.
٤. سورة القصص: ٢٣.

٥. ينظر: تأصيل الخطاب في الثقافة العربية: ٣١
٦. سورة هود: ٣٧
٧. سورة ص: ٢٠
٨. تفسير الكشاف، الزمخشري: ٧٧/٤
٩. المصدر نفسه: ٧٧/٤
١٠. التفسير الكبير او مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي: ١٦٤/٢٦
١١. ينظر: تأصيل الخطاب في الثقافة العربية: ٣١
١٢. ينظر: لسان العرب، ابن منظور: مادة خطب ١٣٥/٤، وينظر: تاج العروس: مادة خطب ٣٧٦/٢، تفسير الكشاف: ٧٧/٤
١٣. ينظر: مقاييس اللغة، ابن فارس بن زكريا: مادة خطب: ٣٠٤
١٤. ينظر: محيط المحيط، بطرس البستاني: مادة خطب
١٥. لسان العرب: مادة " خطب ١٣٥/٤
١٦. المصدر نفسه: ١٣٥/٤
١٧. ينظر: تاج العروس: مادة خطب ٣٧٥-٣٧٦/٢
١٨. ينظر: تأصيل الخطاب في الثقافة العربية: ٣١
١٩. ينظر: المعجم الوسيط، ابراهيم مصطفى وآخرون: ١/٢٤٣.
٢٠. ينظر: مفهوم الخطاب في الدراسات اللغوية والنقدية، د. جمعان عبد الكريم، منتدى اللسانيات " انترنت "
٢١. الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الأمدي: ١٣٦
٢٢. الكافية في الجدل، الجويني: ٣٢
٢٣. ينظر: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة تداخل الانساق والمفاهيم ورهانات العولمة، د. عبدالله ابراهيم: ٩٩
٢٤. ينظر: المصدر نفسه: ٩٩
٢٥. كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي: ١٧٥/٢
٢٦. المصدر نفسه: ١٧٥/٢
٢٧. ينظر: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة: ٩٩
٢٨. ينظر: تحليل الخطاب الادبي وقضايا النص، عبد القادر شرشار: ١٢، وينظر ايضاً: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، د. الزواوي بغورة: ٨٩-٩٠، آفاق العصر، د. جابر عصفور: ٤٨

٢٩. ينظر: تحليل الخطاب الادبي وقضايا النص: ١٢. ونلاحظ هنا ان المعنى الدلالي لكلمة " خطاب " كما نتداوله اليوم جاء متأخراً بالنسبة الى اللغة اللاتينية اذا ما قارناه باللغة العربية التي استطاعت ان تضبط مفهومه قريباً مما هو متداول اليوم وفقاً للسياق الثقافي العربي الذي نما وترعرع فيه المصطلح آنذاك كما سبق في الفقرة السابقة.

٣٠. ينظر: المصطلحات الادبية الحديثة دراسة ومعجم انجليزي - عربي، د. محمد عناني: ١٩ - ٢٠-٢١

٣١. ينظر: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة: ١٠٣

٣٢. ينظر: مادة " مقال "، علي حرب، منشور ضمن الموسوعة الفلسفية العربية: ٧٧١، نقلا عن: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو: ٩٢.

٣٣. ينظر: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو: ٩١-٩٢

٣٤. ينظر: هل النص هو الخطاب، د. ابو شامة المغربي، منتدى اسواق المربد " انترنت ". وينظر: آفاق العصر: ٤٨.

٣٥. الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة: ١٠٧

٣٦. ينظر: اللسانيات وتحليل الخطاب، د. رابع بوحوش: ٨٤، وينظر ايضا: فرديناند دي سوسير (اصول اللسانيات الحديثة وعلم العلامات)، جوناثان كلر، ت. د. عز الدين اسماعيل: ٨٥-٨٦، ١٤٦-١٤٧.

٣٧. ينظر: المصدر نفسه: ٨٧، وينظر: فرديناند دي سوسير (اصول اللسانيات الحديثة وعلم العلامات): ١٥٧-١٥٨.

٣٨. ينظر: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو: ٩٠

٣٩. ينظر: استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، عبد الهادي بن ظافر الشهري: ٣٧

٤٠. مقدمة الدكتور عز الدين اسماعيل - في ترجمته لكتاب " مقدمة في نظريات الخطاب " لمؤلفتها ديان مكدونيل: ٣٠

٤١. ينظر: استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: ٣٨. ويرى الدكتور عز الدين اسماعيل - في مقدمته القيمة لترجمة كتاب " مقدمة في نظريات الخطاب ": ان هناك اتجاهين اساسيين برزا في الدراسة اللغوية للخطاب وليس ثلاثة، اذ يتعلق احدهما بالصيغ اللغوية، ويتحرك الثاني على مستوى التفسير، فالخطاب شكل من اشكال الاتصال، يتحقق باللغة ومن خلال اللغة، وفي قلب الاتصال يستقر المتكلم / الكاتب، ولكن الاتصال يفترض كذلك طرفاً آخر لازماً لا اكتماله الا وهو المستمع / القارئ، الذي يستقبل ويفسر ويستنبط، ودراسة الخطاب على هذا الاساس تتوسط بين منحيين في التناول مختلفين اولهما يقوم على دراسة الجمل في ذاتها

منفصلة عن سياقات الاتصال التي وردت فيها، وثانيهما يقوم على مناصرة المنحى الفردي في

تفسير كل جزء من اجزاء الخطاب. ص: ٣٢

٤٢. تحليل الخطاب الروائي، سعيد يقطين: ١٧

٤٣. ينظر: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو: ٩٠-٩١

٤٤. مقدمة الدكتور عز الدين إسماعيل - في ترجمته لكتاب "مقدمة في نظريات الخطاب": ٣٠

٤٥. مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو: ٩٠-٩١

٤٦. ينظر: قضايا الشعرية، رومان ياكسون: ٢٧، ٣٣

٤٧. التداولية اليوم علم جديد في التواصل، آن روبول، جاك موشلار، ت. د. سيف الدين

دعفوس ود. محمد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة - بيروت: ٢١٦-٢١٧

٤٨. ينظر: استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية ٣٩-٤٠

٤٩. تداوليات التخاطب عند ميخائيل باختين، محمد الحريش، مجلة كلية الآداب - تطوان، ع:

٩، ١٩٩٩، ١٥٩

٥٠. ينظر: التداولية اليوم علم جديد في التواصل: ٢١٥

٥١. ينظر: استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: ٩، وينظر ايضا: نحو توسيع مفهوم

الخطاب: مقارنة سيميائية تواصلية، عبد الهادي بن ظافر الشهري، مجلة فصول، ع: ٧٧،

شتاء/ربيع ٢٠١٠: ٨٠

٥٢. تنظر: مراجع كتاب: استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: ٢٢، وهناك تعريفات

كثيرة للتداولية وهذه التعريفات تنطلق وفقاً لنظرة الباحث نفسه ومجال اهتمامه فقد يعرفها،

انطلاقاً من اهتمامه بتحديد مراجع الألفاظ، وأثرها في الخطاب، ومنها الاشارات، بما في

ذلك طرفا الخطاب، وبيان دورهما في تكوين الخطاب، ومعناه، وقوته الانجازية؛ وقد تعرّف

التداولية من وجهة نظر المرسل بانها كيفية إدراك المعايير والمبادئ التي توجهه عند إنتاج

الخطاب، بما في ذلك استعمال مختلف الجوانب اللغوية، في ضوء السياق، بما يكفل له ضمان

التوفيق من لدن المرسل إليه عند تأويل قصده، وتحقيق هدفه؛ ومن هذه الرؤى المتعددة،

تغدو التداولية في مفهومها العام هي "دراسة الاتصال اللغوي في السياق"، وهذا هو ما

يسمح بدراسة اثر السياق في بنية الخطاب، ومرجع رموزه اللغوية ومعناه كما يقصد المرسل.

ينظر: استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: ٢٢

٥٣. تنظر مراجع: استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: ٢١

٥٤. تنظر مراجع المصدر السابق: ٢٢٤

٥٥. استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: ٢٢٣

المخاطب والمخاطب التقديري أزمة مصطلح 'أفراشكالية' فهم

٥٦. ينظر: المصدر نفسه: ٢٢٣-٢٢٤
٥٧. المصدر نفسه: ٢٣٥
٥٨. ينظر: الدليل والنسقية؛ التواصل: المعرفة والسلطة، عبد الرحيم العماري: ٩٩-١٠٠
٥٩. تأصيل الخطاب في الثقافة العربية: ٣١، وينظر ايضا: استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: ٢٢٠
٦٠. ينظر: درس، رولان بارت، ت. د. عبد السلام بن عبد العالي، مجلة الكرمل، مؤسسة الكرمل الثقافية، رام الله، فلسطين، ع: ١٨، ١٩٨٥: ٢٤
٦١. ينظر: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة: ١٠٦
٦٢. ينظر: دليل الناقد الأدبي، د. ميجان الرويلي، ود. سعد البازعي: ١٥٦
٦٣. نظام الخطاب: ٩
٦٤. ينظر: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو: ١٣٦
- * يستخدم فوكو هذا المصطلح للدلالة على مجموعات من الملفوظات المردودة الى نظام واحد من القواعد المحددة تاريخياً، وفوكو بتوظيفه هذا المصطلح يسعى الى تحاشي الوحدات التقليدية من قبيل (نظرية) و(ايدولوجيا) و(علم)، ومصطلح (التشكيكية الخطابية) يطرح فرضية مؤداها (بالنسبة لمجتمع ما ومكان ما وزمان ما، إن جزءا ما فقط يتم الافصاح عنه وان هذا الجزء يكون نظاماً ويحدد هوية). ينظر: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، دومينيك مانغونو، ت: محمد يحياتن: ٦١-٦٢
- ** جاء استخدام فوكو لهذا المصطلح للدلالة على ((مجموعة من القواعد الخفية والتاريخية محددة دائماً في الزمان والمكان، والتي تحدد في فترة معينة، ولرقعة اجتماعية واقتصادية وجغرافية او لسانية معينة، شروط ممارسة الوظيفة التلغظية)) ينظر: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب: ١٠٣
٦٥. ينظر: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، الزواوي بغورة: ١٤٣
٦٦. ينظر: مادة " مقال "، علي حرب، منشور ضمن الموسوعة الفلسفية العربية: ٧٧١، نقلا عن: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو: ٩٢.
٦٧. حفريات المعرفة، ميشيل فوكو، ت: سالم يفوت، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦: ٤٧
٦٨. دليل الناقد الادبي: ١٥٥، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو: ٩٤
٦٩. ينظر: مقدمة الدكتور عز الدين إسماعيل، في ترجمته لكتاب مقدمة في نظريات الخطاب: ٦٠.
٧٠. النقد الثقافي قراءة في الانساق الثقافية العربية، د. عبد الله الغدّامي: ١٣
٧١. ينظر: مادة " مقال "، علي حرب، منشور ضمن الموسوعة الفلسفية العربية: ٧٧١، نقلا عن: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو: ٩٢.

٧٢. ينظر: مقدمة الدكتور عز الدين إسماعيل - في ترجمته لكتاب " مقدمة في نظريات الخطاب":

٦١

* ولا يعني هذا اننا نقصر هذه المفاهيم على الثقافة الغربية فحسب بل حتى الثقافة العربية التي نظرت الى الخطاب برؤية لا تبتعد كثيرا عما ورد عند الغربيين.

* هناك من الدارسين من يرى ان (نقد النقد) يختلف عن (الميتا نقد) الا اننا نرى ان المصطلحين لا يختلفان، ينظر: نقد النقد ام الميتا نقد، د. باقر جاسم محمد، مجلة عالم الفكر، مج: ٣٧، يناير -

مارس، ٢٠٠٩: ١٠٧

** لذا فاننا لا نتفق مع كل الطروحات التي رأت ان (النقد) او (الميتا نقد) هما خطاب بحد

ذاتهما، كمثال تحديد بارت لموضوع النقد على انه خطاب فهو خطاب على الخطاب هو لغة ثانية او ميتا لغة او ما فوق اللغة، ينظر: سيميولوجيا بارت، جورج مونان، ت. د. مي عبدالكريم محمود،

٧٧، مجلة الموقف الثقافي، العدد ٩ لسنة ١٩٩٧، و ينظر ايضاً: الخطاب النقدي عند مصطفى ناصف كتاب بعد الحداثة انموذجاً، ورفاء يحيى قاسم حياوي المعاضيدي، اطروحة دكتوراه،

كلية الآداب / جامعة الموصل: ٢٩.

٧٣. الادب وخطاب النقد، د. عبد السلام المسدي: ٣٦

٧٤. نقد النقد ام الميتا نقد، د. باقر جاسم محمد، مجلة عالم الفكر، مج: ٣٧، يناير - مارس، ٢٠٠٩:

١٠٩

18. Vernon J. Schuble, *Religious Performance in Contemporary Islam: Shi'i Devotional Ritual in South Asia*, University of South Carolina Press, Columbia, 1993, pp.47, 95.
19. Kamran S. Aghaie, *The Martyrs of Karbala, Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran*, University of Washington Press, Seattle, 2004, p.9.
20. Martyr Murtada Mutahhari, "Ashura, History and Popular Legend", *Al-Tawhid*, Vol.13, No.3, Fall 1996, Foundation of Islamic Thought, Tehran.
21. *Ibid.*, these quotes are taken from the conclusion to the chapter entitled "From Communal to Ecumenical", pp.200-1.
22. This example is taken from research into Shi'i communities in the United States. This reflects the reality also of communities in Ireland and the United Kingdom. Liyakat Nathani Takim, *Shi'ism in America*, New York University Press, New York, 2009, p.55. In America Shi'a in exile experience the same sense of exile and isolation that those in Europe encounter.
23. *Ibid.*, p.25. Takim contends that Iraqis in the US, especially recently arrived refugees, struggle with integration more than other migrant groups. There is a tendency towards cultural, linguistic and religious isolation, identification with the home country and the desire to return. This may be attributed to in many cases the experience of trauma that could have been associated with the migration, or events preceding exile. Many Iraqi Shi'a experienced great violence, intimidation and terror before arriving in the West as refugees.
24. Flagellation is an important ritual in the month of Muharram. Flagellation included the use of swords to cut the head (tatbir) and the use of chains (zanjir) to strike the chest and back. The shedding of blood is seen as demonstrating grief for Hussein's suffering and identifying with his mortal wounds. Heated discussion emerges in the West with regard to groups who want to engage in this activity. In the main it is discouraged by scholars and the 'Ulama. Many regard it as barbaric and anti-modern, jarring with western sensibilities. Those Iraqi Shi'i groups in the West who identify with western values and promote integration as against nostalgia for the home country oppose it strongly. The practice of blood donation is growing during Ashura and is supported by the Red Cross and the NHS in the UK, where donation among ethnic minorities is often critical to maintain supplies.
25. Youth who want to hear nawahi, matamor and majlis visit sites like www.yahusain.org. The internet site www.shiatv.net contains over two thousand videos that address specifically Shi'i issues. The internet chatline called www.shia.com addresses and discusses issues pertinent to Shi'a in the West.
26. Liyakat Nathani Takim, *Shi'ism in America*, New York University Press, New York, 2009, p.56.

- pp.131-141. See also Kathy Kelly, *Other Lands have Dreams, From Baghdad to Pekin Prison, Counter Punch, California, 2005*, pp.1-8 and William W. Haddad "Iraqi Civilians under the 1990-2003 Sanctions", in P. R. Kumaraswamy (ed.), *Caught in Crossfire, Civilians in Conflicts in the Middle East*, Ithaca Press, Reading, 2008, p.189.
8. Reflections on Shi'i communities in Exile include, Takim, Liyakat, Shi'ism in America, New York Press, New York, 2009 and Hegland, Mary Elaine, "Women in Karbala, Moving to America" in Aghaie Kamran Scott (ed.) *The Women of Karbala*, University of Texan Press, Austin, 2005.
 9. Ali Allawi, *The Occupation of Iraq: Winning the War, Loosing the Peace*, Yale University Press, Filey, 2007. Allawi outlines the movement toward democracy in Iraq following the American Occupation leading to the election of a National Iraqi Government by popular vote.
 10. Filiu makes the point that Arabs are the exception in their demands for democratic rule as seen in the recent Arab Spring in Tunisia, Libya, Egypt and Syria. See, Jean-Pierre Filiu, *The Arab Revolution, Ten Lessons from the Democratic Uprising*, C. Hurst and Co, London, 2011.
 11. Andrew Davison and Himadeep Muppidi (eds.), *The World is my Home, A Hamid Dabashi Reader*, Transaction Publishers, New Jersey, 2011, pp.57-66. Hamid Dabashi, *Shi'ism, A Religion of Protest*, Harvard University Press, Harvard, 2011.
 12. Hamid Dabashi, *Authority in Islam*, Transaction Publishers, New Jersey, 2006.
 13. Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford University Press, New York, 2004, p.72, 239. Ramadan suggest the formation of Dar al Dawa as that space which Muslims occupy int the West, between Dar as Islam and Dar al Harb. He sees Muslims in the West as occupying a fruitful place of witness and encounter that goes beyond the binaries of the past. This space is open to dialogue and interpenetration.
 14. Alastair Crooke, *Resistance, The Essence of the Islamist Revolution*, Pluto Press, London, 2009, p.277.
 15. Oliver Scharbrodt, "Shaping the Public Image of Islam: The Shiis of Ireland as 'Moderate' Muslims", *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol.31 No.4, 2011, Routledge, London, p.528.
 16. Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, I.B. Tauris, New York, 2004, p.35. Enayat presents the main elements of Ibn Taymiyya teaching in relation to Shi'a in this section.
 17. A detailed review of this subject can be found in S.H.M. Jafri, *Origins and Early Development of Shi'a Islam*, Oxford University Press, Oxford, 2000; Muhammad Tabatabai, *Shi'ite Islam*, State University of New York Press, New York, 1979, and Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1985

Terror”, which impacts upon the lives of many Muslims but in a particular way upon Iraqis as they face occupation, war, violence and exile in great numbers.

The paradigm shift that marks the transition from Shi’a in the West to western Shi’a is deeply rooted in both interpreting the Ashura narrative along lines compatible to western values and seeing in Imam Hussein and Ahul Bayt the paragons both of opposition to violence and dictatorship, and of promotion of democracy, human rights and the emancipation of the oppressed, especially women. This has intensified fault lines among Muslims, particularly along radical Salafi and Wahhabi lines, as is well recognized. However, the fault lines among Shi’a becomes apparent in their dialogue with other Muslims and other westerners, in much the same way as I have identified in this study.

-
1. Toby M. Howarth, *The Twelver Shi’a as a Muslim Minority in India*, Pulpit of tears, Routledge, New York, 2005.
 2. Fanar Haddad in *Sectarianism in Iraq, Antagonistic Visions of Unity*, C.Hurst & Co., London, 2011, gives an account of the sectarian divisions that existed in Iraq that became expressed in the violent insurgency. See also, Ahmed S. Hashim, *Insurgency and Counter-Insurgency in Iraq*, Cornell University Press, New York, 2006
 3. Barnaby Rogerson, *The Heirs of the Prophet Muhammad*, 2006. Rogerson gives a vivid account of the early history of the Islamic community and the various strands emerging in leadership. See also Hazelton, Lezley, *After the Prophet, The Epic Story of the Shi’a-Sunni Split*, First Anchor Books, New York, 2009.
 4. James V. Schall, *The Regensberg Lecture*, St. Agustine’s Press, Chicago, 2007. Schall gives an account of the Lecture by Pope Benedict XVI and the ensuing conflict.
 5. Anthony Shadid, *Night Draws Near: Iraq’s People in the Shadow of America’s War*, Henry Holt, New York, 2005, p.255
 6. There are many account of the Dictatorship of Saddam Hussein, the most acclaimed was written under an assumed name by Kanan Makiya during the height of political oppression in Iraq. See, Makiya, Kanan, *Republic of Fear*, University Press, Berkley 1998.
 7. The impact on women and children of the sanction and conflict in Iraq has been a constant source of reflection. There are many insightful account of this unnecessary suffering. See, Yasmin Husein al-Jawaheri, *Women in Iraq, The Gender Impact of International Sanctions*, I.B.Tauris, London, 2008,

context and by an Islam that is defined primarily by Sunnism. For, the Iraqi Shi'i community in exile has to deal with a secular, if putatively Christian, and western majority, and with a majority Sunni Islam. However, it also has to deal with other national and regional Shi'i groups with whom it may have to share a ritual and religious space. In this context the challenge to move towards integration or towards isolation is doubly manifested.

In the first generation "the immigrant psyche is shaped by the memory of the homeland".⁽²²⁾ There is the "myth of return", "nostalgia for the homeland and the sense of loss that accompanies it".⁽²³⁾ Iraqis also bring with them a deep sense of religious commitment and a desire to replicate religious services in the West.

Ashura practises are changing and adapting especially in regard to the next generation and with Iraqi youth. During Ashura they run a campaign of blood donation in the name of Imam Hussein. This is an example of adapting the practise of bloodletting, flagellation⁽²⁴⁾ and self-mutilation and turning an ancient tradition towards something beneficial for society. Many Shi'i groups and individuals make use of internet and visual resources during the majlis. There is a wealth of sermons, rituals, and songs online that can be used during Ashura.⁽²⁵⁾ Shi'i youth will visit www.al-Islam.org, a Shi'i internet site that speaks on many Shi'i issues. This indication of integration into western society particularly appeals to youth and those who are computer literate.

Ashura in exile, therefore is clearly allied to identity formation. Through participation in memorial and ritual Iraqi Shi'a engage in a process of religious and ethnic self-identification which begins with what Takim calls a "cognitive process of self-categorization"⁽²⁶⁾. According to Takim this involves making a claim to membership in a group and also contrasting oneself and one's group with other groups and categories. In this way many Iraqi Shi'a are in the process of affirming a western Shi'i identity, especially among the younger generation and those who were educated in the West. This indicates a paradigm shift or a process of post-ethnicity or de-ethnicization. This process is taking place over the span of a generation and in the socio-political context of the so-called "Global War on

We see, then, that the Ashura narrative is a potent symbol and charged metaphor of “socio-religious reform” and “progressive discourse”. The memory of Karbala becomes a “subversive force” that keeps up an “unyielding resistance” to the status quo. The Ashura narrative becomes a model that demonstrates how a minority can redress the asymmetry of power and can provide a “paradigm for all the oppressed peoples of the world”.⁽²¹⁾ We see that the Ashura narrative has been recognized by many outside Shi’i Islam and Islam as a symbol of liberation, empowerment, revolution and emancipation. Karbala and the Ashura narrative as polyphonic symbol acquire meaning depending upon the social and political context of its use. It is available for overlapping interpretation and is constituted by the ideals of its “interpreting communities”. There are multiple struggles constructed within this symbol that are evident from the narrative. Multiple binaries narrate the struggles expressed in the symbol: Hussein versus Yazid; ‘Ali versus Alu Bakr, Uman, Uthama and Muawiya; Fatima versus Aisha; Shi’a versus Sunni; sobriety versus intoxication; affection versus duty, Marxism versus Capitalism; East versus West; and many more. There are themes of commemoration, devotion, sacrifice, celebration, reform, and liberation, themes which are essential to the symbol’s textual landscape.

Conclusion

The Ashura narrative has been ritualized in many different contexts and has provided a metaphor for, among others, hegemonic control, revolutionary state transformation and maintenance of the status quo. It is the focus of this study to examine one particular context, namely, that of Iraqi Shi’i communities in the UK and Ireland during the years 2004 until 2010. It is my contention that in this time the Ashura Narrative has taken on one particular interpretation that, though it has universal elements, is in the main peculiar to the Iraqi Shi’i community in exile.

In their native countries Shi’a experienced a monolithic Shi’ism that was not informed by ethnic or cultural diversity. In a migrant space, such as the UK or Ireland, this monolithic and homeland experience is challenged both by the new pluralistic and multiethnic

of the arms of Abbas, the spear killing Hussein and young Sakina confronting the severed head of Hussein. The graphic quality of the violence heightens the tragic component of the narrative. The familiarity with the narrative and the emotion bind the congregation in an intimate union of shared grief and a common history.

This is the creation of a “liminal reality”⁽¹⁸⁾ a threshold experience, a liturgical and ritual world in which the events of Karbala are fused with the present painful reality, in this process community identity is reformed, strengthened and healed.

The Ashura Ritual, Memory and Empowerment

The central ritual narrative among the Shi'a is the Ashura Narrative, during which the Shi'a recall the martyrdom of Imam Hussein. During the ten days of Muharram, Shi'i communities gather to recall the final days of Imam Hussein, leading to his death in Karbala. During these ritual majlis, Shi'i communities strengthen their bonds of relationship and identity in the recalling of a historical narrative of emancipation and empowerment despite the defeat of the Prophet's grandson at Karbala.

For Shi'a the event of Karbala has become a “root metaphor”⁽¹⁹⁾ or paradigm upon which many religious beliefs, rituals and practices are based. For Shi'a it constitutes the central narrative in their understanding of human history, empowerment, salvation, socio-political emancipation and religious identity. The rituals and narratives associated with Ashura have historically served as a vehicle for expressing a variety of political, religious and social relationships. According to Martyr Murtada Mutahhari, Shi'a believe that in recalling the martyrdom of Imam Hussein, Muslims believe that “Imam Hussein was killed in order to revive Islamic tradition, Islamic laws and regulations, not in order to create an excuse for the violation of Islamic norms”⁽²⁰⁾. The practice of Ashura has kept alive the dangerous and revolutionary memory of Imam Hussein in a variety of contexts. It has provided the religious foundation for the transformation of history, society, personal grief and faith for many Muslims throughout history and the world.

There is a clear distinction between the general discourse and that of the faza'il. The general discourse is reasoned to convince the outsider. The faza'il is directed at the Shi'i insider who would be aware of the link between giving Alms and the Tradition in which 'Ali gives his ring to a beggar during ritual prayers, after which Sura-e Ma'ida (5:55) is believed to have been revealed. The faza'il is the language of a common, familiar and shared narrative.

The faza'il has a moral function also, inculcating values such as generosity, loyalty and piety. There are countless stories of 'Ali's bravery in battle, his simplicity of lifestyle and his integrity in judgement. In this way the faza'il both functions to extol the virtues of the Ahul Bayt by glorifying them and inspires Shi'i followers.

Uniting the community in a Narrative of Suffering

The essential core of the majlis sermon is the masa'ib or the narration of the Sufferings of the Karbala martyrs and other Shi'i personalities. The masa'ib forms a distinct part of the majlis sermon following the general discourse and is always recognizable on the part of the congregation. The preacher may announce the transition to the masa'ib through the mention of Karbala and the martyrs involved. During the transition to the masa'ib the preacher may take off his turban, take out a handkerchief or unbutton his coat, all signals that he is beginning to grieve. These trigger-words and actions evoke a response of grieving and tears. The congregation cover their eyes with their hands and mourn aloud, grieving the suffering of their beloved Imams and Shi'i personalities.

The central feature of the masa'ib is the narration of suffering. This is generally the lead up to the death of the venerable personality. Important Shi'i personalities have their own masa'ib, Hussein, 'Ali, Abbas and Fatima. These personalities include the members of Hussein's family killed at Karbala. Members of the congregation have heard the recitation of masa'ib narratives since their childhood. This gives the preacher a certain flexibility in the use of the narratives. There are always essential elements of the Karbala Narrative that weave together the story in its particular pathos. These elements include the arrows killing the infant 'Ali Asghar, the cutting

The situation in Iraq has changed radically for Iraqi Shi'a their perception of American foreign policy. There is a clear identification with promoting democracy and supporting human rights despite the horrors of war and occupation. There is an alignment with the marja in Iraq which see the Americans there as guests, unfortunate but necessary, in order that dictatorship can be replaced with democracy. Shi'i preachers in the West have been instrumental in changing attitudes within their community through their condemnation of violence, radical Islam and terrorism in the name of Islam.

Uniting the Community in praise of Shi'i personalities

The faza'il follows the general discourse in the sermon. This is a section often phrased in poetry or poetic prose, recited in Arabic, and that corresponds to an exposition of the great Shi'i personalities, particularly 'Ali. The word faza'il means excellencies. The faza'il is often composed of a series of short units strung together and made up of mini-narratives, mini-expositions of Qur'anic passages or Traditions. The discourse is decidedly 'insider' and Arabic. There are poetic references not only to 'Ali but to members of the Ahul Bayt, e.g., Amir al-Mu'min, (Commander of the Faithful), Saqi-e Kawsar (The Cupbearer of the pool who distributes its water to his followers at Judgement Day), and Qasim al-Nar (Distributor of the Fire, sending sinners to Hell). The Masters of the Youths of Paradise are, according to tradition, Hasan and Hussein.

The faza'il is participatory and the congregation responds with exclamations such as Subhan Allah, (Glory to God), Ya 'Ali, Ya Hayder, (Bravo 'Ali, Well done 'Ali). The faza'il appeals to the heart and to the emotions. The highlighting of the Virtues of the great Shi'i heroes of faith creates in the hearts of the faithful feelings of pride and faithfulness. It deepens the relationship between the congregation and the Holy Ones. The faza'il helps the congregation to identify values and virtues of heroic self-sacrifice while creating a space of devotion, love and loyalty. In this way this element of the sermon deepens the commitment of the community to its Shi'i faith and to the service of each other.

Apologetic in relation to Christianity

Although the Sunni Muslim community is the most common “other” spoken to in the general discourse, preachers also speak of the Christian other in the general discourse. The role of religion in society is promoted. Religion is seen as a civilizing and a humanizing influence, giving meaning, purpose and value to life. It is about the values that are cherished and promote peace, reconciliation and love of one’s neighbour. Islam and Christianity are seen as within the great narratives of history, influencing peoples’ lives and creating a world ethic of global responsibility. Islam is presented as superior and the “fastest growing religion in the world” with the greatest numbers turning to Shi’i Islam. This is evidence of its divine origin and favour.

There is little of the antagonism expressed towards radical Islam and there is a real appreciation of the values promoted in Christianity, among religious groups, Church communities and religious orders. There is an appreciation of the role of the clergy and the episcopacy within the Catholic Church, its centralized authority and its centralized teaching. The experience of interfaith relations and interreligious dialogue have created a discourse of appreciation and mutual support, working with government groups as faith communities and seeking representation as faith communities on education and political platforms.

Apologetic in relation to the West

Given that these preachers are living in the West, western civil society figures greatly in the discourse. Preachers living here are aware of the perceived superiority of the West in areas of science, technology, human rights and political management. They are aware of how civil society and political society provide for its members within the social services in the fields of education, health and the law. There is a well-established welfare system and many Muslim immigrants have benefited from this system. There is among preachers an awareness of Christian values at the heart of civil society that promote the welfare of the human person and their flourishing within society.

There are a number of stock Traditions and Qur'anic texts that are cited in order to prove the original centrality of the Family of the Prophet and the right to succession of 'Ali.⁽¹⁷⁾ The most popular are the so called Hadis-e Kisa (Tradition of the Cloak), when the Prophet gathered his immediate family under the cloak, the Confrontation with the Christians of Najran known as the Mubahala, referred to in Sura-e Al Imran 3:16 and the Tradition of Ghadir Khumm.

There are a number of cited passages from the Qur'an that refer to the centrality of the Imamate and the Ahul Bayt. These include Sura-e Nisa 4:59. "O ye who believe! Obey God and obey the Apostle and those vested with authority from among you." This ayat is interpreted in relation to the Imams, in whom it is necessary that believers have faith and obedience. Sura-e Shura 42:23 quotes the Prophet as saying "I demand not of you any recompense for it (the toils of apostleship) save the love of my relatives", which is interpreted as referring to love of the Ahul Bayt. Another popular text is Sura-e Baqara 2:124: "And remember when his Lord tried Abraham with certain words then he fulfilled them. He said 'Verily I make thee Imam for mankind.' (Abraham) said 'And of my offspring' He said 'My covenant reacheth not the unjust.'" This makes of 'Ali and the Imams divinely sanctioned leaders within the community.

Within a rereading of early Islamic history the leadership of the community by political personalities is under dispute by minority groups within the Umma. These political rulers, Umayyad and 'Abbasid Caliphs oppressed the religious and political authority of the Shi'i Imams, confining them and having them killed. There is a parallel made between those political leaders, who opposed the Prophet in early Meccan times, those who opposed the Imam during Umayyad and 'Abbasid times and those today who are committed to terrorism and violence against the Shi'a. In the context of a violent and unstable Iraq, radical and violent elements within the Sunni camp who are committing violent acts against innocent Shi'a are associated with the tyrants who defeated Imam Hussein at Karbala and successively martyred Imams. Particular hostility is reserved for those Wahhabi and Salafi Muslims whose intolerance of the Shi'a has become institutionalized and nationalized in Saudi Arabia and the Middle East.

possessors of the original, pure and true Islam that was by the majority of Muslims after the death of the Prophet. It is the personality of 'Ali as the first Imam and successor to the Prophet that is the key to the Shi'i belief. There is much criticism of the Wahhabi who are seen to represent the Beni Umayyad of early Islamic history in their opposition and intolerance towards the Shi'a. The reality is most clearly seen in relation to the Shi'a of Saudi Arabia Wahhabi teaching has been influenced by Ibn Taymiyya a central character in Shi'i apologetical preaching in relation the Sunni.

Ibn Taymiyya has many criticism of the Shi'a. He was at pains to point out that the Twelver Shi'a were misguided. His main criticisms of Shi'ism in general can be summarised as follow by Hamid Enayat:⁽¹⁶⁾

1. There is nothing in the Qur'an or the Sunna to support the Shi'i claim that the Imamate is one of the pillars of religion.
2. The claim and belief that 'Ali was the rightful successor to the Prophet on the basis of divine designation are contradictory to that of divine justice.
3. The doctrine of 'ilm is the belief in a special knowledge inherited by 'Ali's descendants from Muhammad, thereby endowing them with the unique capacity to perceive the correct rules of religion.

These criticisms are often laid against the Shi'a by Sunni and particularly the Wahhabi, who criticize the Shi'a of idolotary and the worship of the Imams. The worship of one other that Allah is regarded as the greatest sin (shirk) in Islam.

These criticisms reach the core of much of Shi'i narratives and preaching. They strike at the core Islamic identity of Shi'i Muslims. The Shi'a are aware of their minority status and the history of oppression and intimidation over many centuries and contexts by Sunni rulers. Shi'a relate to the suffering of victims of religious violence and terrorism, have no difficulty in condemning radical Islamist activity and in identifying elements in Islam that has in the past supported dictatorship and oppression.

shadows. Sunni Islam was shocked and disorientated, dealt a psychological blow to a narrative that was already defensive. Muslims in the Middle East have seen their social and political continuities severed, their societies individualized and anaesthetised. The colonial project and the impact of neo-liberalism have left citizens in the throes of great secularization and modernisation, weakened society, broken capacity, eroded self-regulation, destroyed community and increased ethnic tension. Significant and growing proportions of Muslim populations now live in absolute poverty, while their elitist overlords become richer and more powerful. Many societies in the Middle East are police states with little civil society and little civil freedom. Yet, this experience has not been one of entire isolation. New thinking is emerging, resistance is taking place that places the suffering Muslim population at the centre of its theodicy. There are green shoots of Islamic liberation theodicy, resistant to oppression and attentive to grief, best expressed in the political movement referred to as the Arab Spring.

Double minority status in a pluralist world⁽¹⁵⁾

Within the process of globalisation it is often difficult for minority views and non dominant narratives to be expressed and heard. Yet a critique of dominant narratives is imperative to gaining insight into powers-relations within globalization. In the light of dominant narratives of expansionism, radicalism and fundamentalism in the Islamic world, it is important to defend minority voices within Islam and in a pluralist world. One of the efforts of this study is to give the Iraqi Shi'i minority voice intelligibility and coherence in the world of Islam and in the larger pluralist world. Shi'i Communities in the West occupy a double minority status, this minority status can contribute to a greater desire for integration and an active public profile.

Apologetic in relation to Sunni Islam

The most common "other" addressed in the general discourse is the Sunni community locally, in Iraq and worldwide. The general discourse argues that, though the Shi'a are a minority, they are the

Islamic caliphate. The charismatic figures of the Imam in Shi'i Islam personified the speaking to power, the Meccan spontaneity, the alterity that contrasts with the Medinian propensity to institution-building and consolidation. Thus, Shi'ism encapsulates the insurrectionary moment of the nascent Islam as a religion of protest. For Dabashi, this is the dream of Islam as well as the historical other of Islam: Shi'ism must remain always the Other and yet dream of the Same.⁽¹¹⁾ The Ashura narrative speaks of the universality of protest, the universality or resistance to oppression and the manipulation of political power. It thereby provided and provides revolutionaries and theologians alike with a paradigm of liberation.

This is the rise of an entirely different set of circumstances to colonial invasion and American imperialism. The perpetrators are Muslim and essentially though not exclusively Sunni. This theodicy has deep historical roots in early Islam. The defining moment of Islam and particularly Shi'ism is the doctrinal sanctity of *mazlumiyyat*, of having been wronged, as is clearly outlined by Dabashi in *In Authority in Islam*.⁽¹²⁾ Dabashi distinguishes between the charismatic and the institutional, in the context of the emerging Imamate under the establishment of the Umayyads. The instant Islam succeeds to power it negates itself. Thus Islam is determined to be in perpetual insurrection or negation. The present crisis in Islam is not due exclusively to its colonial history. The binaries of the past are breaking down under the influence of globalization. The sites of conflict and the sites of support are no longer situated along the fault-lines of history. The pre-modern and pre-colonial binaries of *Dar al Islam* and *Dar al-Harb*, are no longer the geographical binaries of the West and the East. More modern designations are needed to describe the reality of Muslims living in the West today. Tariq Ramadan suggests the use of *Dar al Daw'a* to describe these realities.⁽¹³⁾ There are currently Muslims dispersed and displaced throughout the entire world and those in Europe and America have been more vocal and influential than most. Civil society is no longer the territorial possession of any particular state or category, uniting the unlikely and the unthinkable in common values and praxis.

According to Alastair Crooke⁽¹⁴⁾ we stand at another key moment in history. Islamic ideology has in the last century passed through the

In part 6 the preacher makes the crucial connection between Ashura, human rights and democracy.⁽⁹⁾ Imam Hussein is associated with the revolutionary freedom fighter, who is fighting for freedom from oppression and freedom of religion. Here the preacher is adopting the language of the liberal West and applying it to Ashura. We are made aware of how the language of human rights and democracy has been accepted into this particular discourse on Islamic politics and history. The Beni Umayyad are perceived as supporting dictatorship and suppressing freedom of expression, freedom of religion and freedom of human rights. The Shi'i Imams are righteous and infallible saints who are promoting transparent leadership and integrity. When westerners consider in the Middle East, the antipathy towards western discourse about human rights and democracy among radical Islamic groups it is refreshing to hear a community accepting this language and discourse as their own. The preacher makes the point that democracy has not taken root in many Islamic countries that continue to be dominated by monarchy or dictatorship and have only partial freedom.⁽¹⁰⁾ He sees the problem in Sunni Islam that from the time of the Umayyad dynasty it has failed to accept accountability and transparency into its political model, whereby the real religious leaders were suppressed, murdered and martyred.

Examination of the Sermons and their Analysis

In the analysis above I have identified most of the points of concern that emerged within the interviews of Iraqi Shi'i with regard to their understanding of these sermons and the sentiments expressed by the preachers. It is necessary however to examine in more detail what is being said in these narratives and to identify more common themes for reflection. I suggest the following themes and headings

Retaining links with and Interpreted History

Shi'ism and particularly its Ashura narrative maintain, narrate and display the central tension in Islamic doctrine and history between the Meccan and the Medinan paradigm. Following the death of the prophet, his charismatic authority became routinized into the

Analysis

This is the only sermon which occurred during the mourning period of Muharram. It takes place on the 9th of Muharram the day before commemorating the Battle of Karbala. Usually on this night the preacher will focus on the martyrdom of the infant 'Ali Asghar, the youngest son of Hussein, who is killed by an arrow while in his father's arms.⁽⁷⁾ On this night the preacher focuses on the fact that Imam Hussein is aware that tomorrow there is going to be a great battle and that he is outnumbered. He dims the lights and gives his followers the opportunity to flee without shame. Only seventy two faithful and family members remain. Next, Hussein challenges the forces of Yazid to recognize his heritage, his parents and grandparents as that of the Prophet and his family. These were the greatest and the most faithful of Muslims. Imam Hussein challenges his opponents to understand the nature of this conflict and why it is at odds with the message of Islam. This is the crucial claim of the Shi'a. The preacher is presenting the Shi'a as standing in the way of integrity and justice. They are opposed to violence and rather seek the way of prayer and reconciliation. However, they are not prepared to see their religion distorted to comply with the political and ethnic desires of the political class, who seek power and privilege.

In part 4, the preacher addresses the Shi'i community in exile directly.⁽⁸⁾ He encourages them to participate in the celebration of Ashura. Many in the community are isolated, struggling with integration, language, psychological conditions associated with their asylum and social difficulties. Coming to the Ashura ceremonies allows these people a safe environment to express their grief, their loss and their vulnerability. They can grieve for their families who are living in Iraq, many suffering because of violence and intimidation. They can grieve for their own particular exile, linguistically, culturally, socially and religiously. The grief expressed from Hussein and his followers becomes a therapeutic catharsis, expressing the pain and depression of a whole community. Through these rituals the children become socialized into a religious way of life that has survived for centuries and is now finding expression in a new context in the West.

coming to Ashura. It is important for those to know and attend Ashura, as it is important to attend Ramadan. Depression can be cured by attending these religious celebrations. Living in exile here in Ireland can lead to depression. We need to socialize with each other by attending Jumma prayers, Ashura, etc. We need to encourage ourselves to pray each day, to attend the Hussania. Many don't know their religion; when the time for majlis comes the man will not bring the children to the Mosque and they grow up not knowing about Islam. Yes, children need to come and learn in order to be rooted in their Shi'i belief.

5. Islam allows freedom in religion. The Qur'an says you cannot use force to change the heart. Why I change is I have questions that make me seek peace of mind, in Saudi and Egypt you can see people turning to Shi'a. In Riyadh you can see 3 majlis in the heart of Wahhabi Saudi Arabia.
6. In Karbala you can find the answers to all of the questions that emerge. You can see the head of the grandson of Prophet Muhammad was killed. We not know what is going on in the world. At the time of Beni Umayyad the movement start to take another direction, following dictators, Imam Hussein redirects Islam back to human rights, democracy, you can see until today no single country run by democracy in the Muslim world. How we can see India beside Pakistan, Turkey and Greece, these countries do not have democracy, Lebanon has democracy only because of the Christians. Ahu al Sunna promotes dictatorship. Iran and Iraq are run by the Shi'a. In Iran you can see democracy, there Rafsanjani lost election, this cannot happen in the Arab Middle East. However only in Iraq do Islamic scholars promote democracy. Beni Umayyad point to the sword when they are proposing leadership; only the son may succeed. Muharram is good to enlightened people about the Shi'a and what happened to Imam Hussein, he was a prisoner of war. Zainab his sister is mourning the loss of Hussein. She too is a role model for women fighting for women's rights, freedom of choice and democracy.

1. Imam Hussein asked for one night of prayer before beginning the Battle of Karbala. Imam Hussein would address the group each night after prayer that the consequences of this journey would be different from what the people expected. Many people began deserting because of the need of a great sacrifice. Sura 37:107-8. There was going to be a martyrdom on the way. There was a need to purify the hearts of those present, so that they could offer a pure Islam, those who would offer only the pleasure of Allah. Imam Hussein said: "Brothers, you are mistaken, if you think that tomorrow's battles will fulfil any of your worldly desires, I will be butchered, Abbas will lose his arms, my son 'Ali will be killed. All will be rolling a pool of blood even my son 'Ali Askar will be killed; only my son Al 'Ali will survive. They are only after my life. You are free to go if you wish. Please put out the lamps so that people may walk away in darkness." Many deserted him, only a few people were left, the pure of the pure. Only 72 who stood fast in the battle for the truth. They said: "We are ready to sacrifice our lives for the sake of truth, sincerely we desire to follow Allah and be martyred."
2. Many things happened on this night, Abbas guards the camp of Imam Hussein, a ditch was dug around the camp and a fire was lit within it. Hussein offered his last prayer on the morning of Ashura, 61/680 he said: "Oh, 'Ali Akbar, let me hear again the Azhan as you resemble the Prophet in your voice". The arrows started coming just as the prayer finished.
3. Imam offered the sermon on the day of Ashura. He said to the forces of Yazid, "Do you know me, am I not the grandson of Rasul Allah, do you know that my father was 'Ali and my mother is Fatima? My grandmother is Khadijah, was Hamza not my Uncle? These were the first to join Islam and the most learned in Islam. The Prophet said of 'Ali, 'he is from me and I am from him'. Why are you killing me so?" It is from Yazid that has come the order. Tomorrow there will be a great battle. This night is the night that was requested for prayer.
4. It is important to celebrate Ashura. We need this Ashura to develop our faith, our humanity, we need to refresh ourselves by

Analysis

This sermon took place during the height of the sectarian trouble in Iraq in 2006⁽²⁾. At that time there was a delegation who travelled from Iraq to Ireland to dialogue with Nationalist and Unionist politicians about developing a peace process in Iraq. The preacher is lamenting the sorry state of religious sectarianism that is the reality in Iraq and fully aware of the suffering that the Shi'i community has endured under Saddam over the past decades. This has been the intimidation of the Religious Hausa and Shi'i religious leaders.

In reality the speaker sees no division between the Shi'a and the Sunna in early Islam⁽³⁾. Imam Ja'far as-Sadiq was the father of all the schools of Islamic law and the teacher of the other schools of Islamic law. The division in Islam came following the political divisions that emerged under the Beni Umayyad and the Beni Abbassid. These turned away from the noble Islam of the Prophet Muhammad and sought to return to a tribal and sectarian Islam that did not respect either Imam 'Ali or the descendants of the Prophet Muhammad.

Muslims can be quick to criticize others, for example, Pope Benedict following the Regensburg Lecture, where he was perceived to criticize Islam and the Prophet⁽⁴⁾. However Muslims are slow to criticize the violence and intolerance that has been and is going on in Iraq by terrorists and dictators. Sayyid Al Hakim was murdered in Iraq on the 29th August 2003⁽⁵⁾, yet many Sunni did not respond or criticize this act of violence against a religious and saintly Muslim, because he was a Shi'a.

Saddam is perceived as a violent dictator who is following in the tradition of the Umayyad rulers of old in their opposition to Shi'i Islam and the family of the Prophet. Yet he was defeated and humiliated. The Shi'i community interprets the violent displacement of Saddam as an act of liberation made on their behalf by the Occupation forces, contrary to the dictum that says that dictatorship is better than political chaos. The preacher is delighted to have witnessed the displacement of Saddam and prays that all dictators will suffer a similar fate⁽⁶⁾. Sermon Two, Ashura, Democracy and Human Rights

3. I told those leaders who came from Iraq to Belfast, you must deal with this problem of violence that is going on in Iraq. These Muslims, Sunni and Shi'i, who came to learn from the Christian how to resolve their difference. You are Muslim, above Christians, are you not aware of your history, that you have to come here to learn to promote peace. The regime has been targeting the Shi'a. Don't say that the Shi'a are taking ground from the Sunna.
4. Last week you heard that before the time of Imam Ja'far as-Sadiq. It was this person who was the founder of the subsequent schools in Sunni Islam. Up until then there was only the Shi'a. But many Umayyad became corrupt, this was not the time to teach Muslims Islam, he did not teach them Shi'a, no, he taught them Islam. The imam of Maliki school had learned from Imam as-Sadiq, before this time, there was only one school: the Shi'a. These sects and legal schools grew out of the Shi'a. The divisions in Islam did not emerge out of different understanding. Before the time of 'Ali Imam as Sadaq people did not ask what is Shi'a, no, they all prayed the same, went to Hajj the same.
5. I am a noble person, I am not accusing the Ahal Sunna, only those who defend terrorism, I only condemn those who commit the crime. For that reason we can see that dictators are undermining Islam and the Arab world. After attacking the regime Sayyid al Hakim was attacked by those "guns" who were supporting Saddam. This shows that those criminals know where the power of the Shi'a is, i.e., among their religious leaders.
6. We should take seriously the role of our Marja this does not mean like in Iran and Islamic state, rather once you respect the 'Ulama, the hausa and marja this is enough. If we are practising our Shi'a in London and Dublin, and nobody feels that they are oppressed then it is enough.
7. Pray to Allah, in the face of such violence, we pray that we will see such criminals humiliated as we have seen Saddam humiliated. We recalled Sayyid al Hud (who died in Qom recently) and those who were killed in the recent violence in Iraq.
8. Please recite Al Fatiha for those who fell in Iraq last week.

Introduction

Between September 2004 and November 2010, I attended gatherings and majlis among the Iraqi Shi'i community in London and Dublin, in particular I attended, Dar as Islam Community, Wilsden Green, London; the Al Khoei Foundation, London; Abrar House, Edgware Road, London; the Imam 'Ali Foundation, Brondersbury Park, London and the Ahul Bayt Centre, Dublin. I collected sermons and conducted interviews within the communities to assess the narratives of self-identity that were emerging among Iraqi Shi'i in exile during the time of Occupation and War in Iraq. What emerged was a study on the essential themes and narratives among Iraqi Shi'a in England and Ireland during this time. In my study on Shi'i sermons, I focus on the role of the preacher to interpret religious narratives as meaningful and meaning giving to the social and political reality of the local congregation.

I have adopted the methodology of sermon analysis as employed by Toby M. Howarth in his reflections on preaching among the minority Shi'a in India.⁽¹⁾ There are some parallels between the religious content of the sermons collected by Howarth and those I wish to present from among Iraqi Shi'a in Dublin and London.

Sermon One, Condemning Violence and Intolerance in Islam

1. When we face violence and crimes like we witnessed over the past few days in Iraq one must be ready to condemn those who perpetrated this. This is not a time to say one must sit and discuss, when we should allow for dialogue.
2. Sometimes you can find yourself defending Islam when in fact we are defending criminals. We use to spend years defending Islam, but then it was not the true Islam of Rasul Allah. We need to be careful when we are being critical of Islam, also when we are critical of the Pope. We were very quick to come forward to criticize the Pope. However we quickly defend Islam when in fact sometimes we are defending something that is not just, but rather violent and intolerant.

ملخص البحث

تحتوي الدراسة الحالية على خطب ومقابلات أجريت على مجتمعات من أجل تقييم المرويات التي شاعت بين العراقيين الشيعة في المنفى خلال فترة الإحتلال والحرب في العراق.

والذي ظهر للعيان عبارة عن دراسة تجول المواضيع الأساسية للمرويات بين الشيعة العراقيين في بريطانيا وأيرلندا خلال هذه الفترة. لذلك ركزت الدراسة على دور الخطيب في ترجمة المرويات الدينية على أنها ذات معنى وتظم بين طياتها وسائل في صميم الواقع السياسي والإجتماعي للمجتمع المحلي، وهذا تم تحت ظل إجراءات التحليل الخطابي.



Abstract

The present papre collects sermons and conducted interviews within the communities to assess the narratives of self-identity that were emerging among Iraqi Shi'i in exile during the time of Occupation and War in Iraq. What emerged was a study on the essential themes and narratives among Iraqi Shi'a in England and Ireland during this time. In my study on Shi'i sermons, In my study there is a main line focusing on the role of the preacher to interpret religious narratives as meaningful and meaning giving to the social and political reality of the local congregation in light of the methodology of sermon analysis.

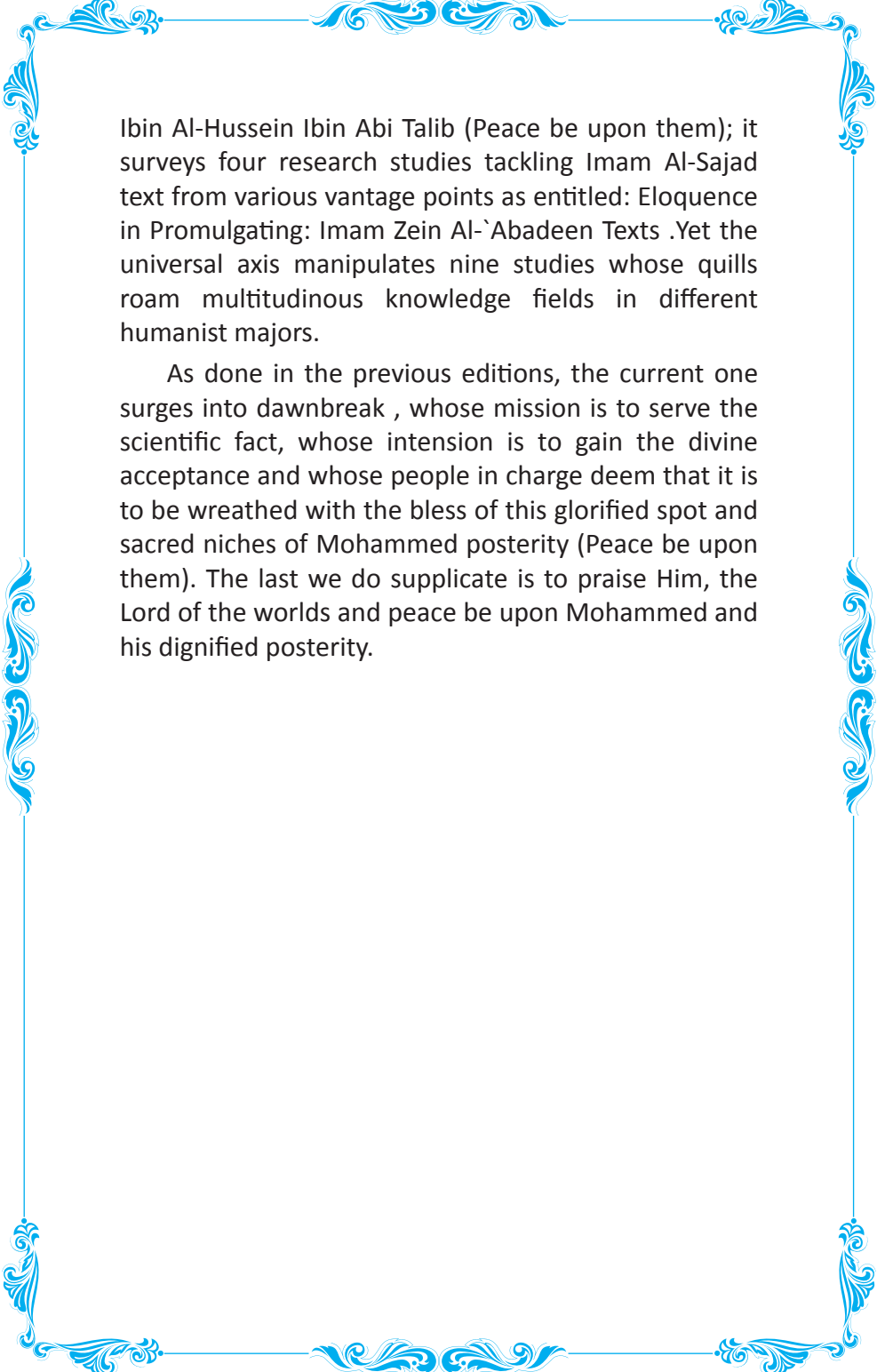


SERMONS AND RITUAL
AMONG IRAQI SHI'I
IN EXILE

طقوس العراقيين الشيعة
في المنفى

Prof. Dr. kieran Flynn
mustafa ramadhan
Trinity college
Dublin Univecity
Ireland

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin passed research



Ibin Al-Hussein Ibin Abi Talib (Peace be upon them); it surveys four research studies tackling Imam Al-Sajad text from various vantage points as entitled: Eloquence in Promulgating: Imam Zein Al-`Abadeen Texts .Yet the universal axis manipulates nine studies whose quills roam multitudinous knowledge fields in different humanist majors.

As done in the previous editions, the current one surges into dawnbreak , whose mission is to serve the scientific fact, whose intension is to gain the divine acceptance and whose people in charge deem that it is to be wreathed with the bless of this glorified spot and sacred niches of Mohammed posterity (Peace be upon them). The last we do supplicate is to praise Him, the Lord of the worlds and peace be upon Mohammed and his dignified posterity.

In the Name Of Allah
Most Compassionate, Most Merciful

... Edition word ...

Praise be to the Creator

peace be upon Mohammed and his chaste benevolent posterity.

After that

By the same token, for the prescient readership of the preponderant journal a new-sprung constellation of researchers meets the eye having thoughts and viewpoints in scientific pollination with the minds of those who determine to acquire the knowledge lesson and imbibe the research precocities the quill of the participated researchers and scholars ensconces in the actual edition.

That a conglomeration of research and studies the current edition culls ramifies into two axes : the first as occasional and the second as universal ; having such a convention the journal exerts itself to run in parallel with and pays heed to what should be taken due to two angles : in the first place ; it is to trace an issue a researcher finds fertile ground with his colleagues to dig deep into and reconnoiter from different vantage points ; in the second it is of a universal angle the journal shares with the other scientific adjudicated journals with the same bloodstream ; a researcher takes liberty in choosing a perspective under the journal conditions scientifically , conveniently and procedurally.

The main axis of the present edition gives much shrifts to the cultural repertoire of Imam Ali Al-Sajad

c: With the rectifiers reconnoiters some renovations or depth, before publishing, the research are to be retrieved to the researchers to accomplish them for publication.

d: Notifying the researchers whose research papers are not approved; it is not necessary to state the why 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.

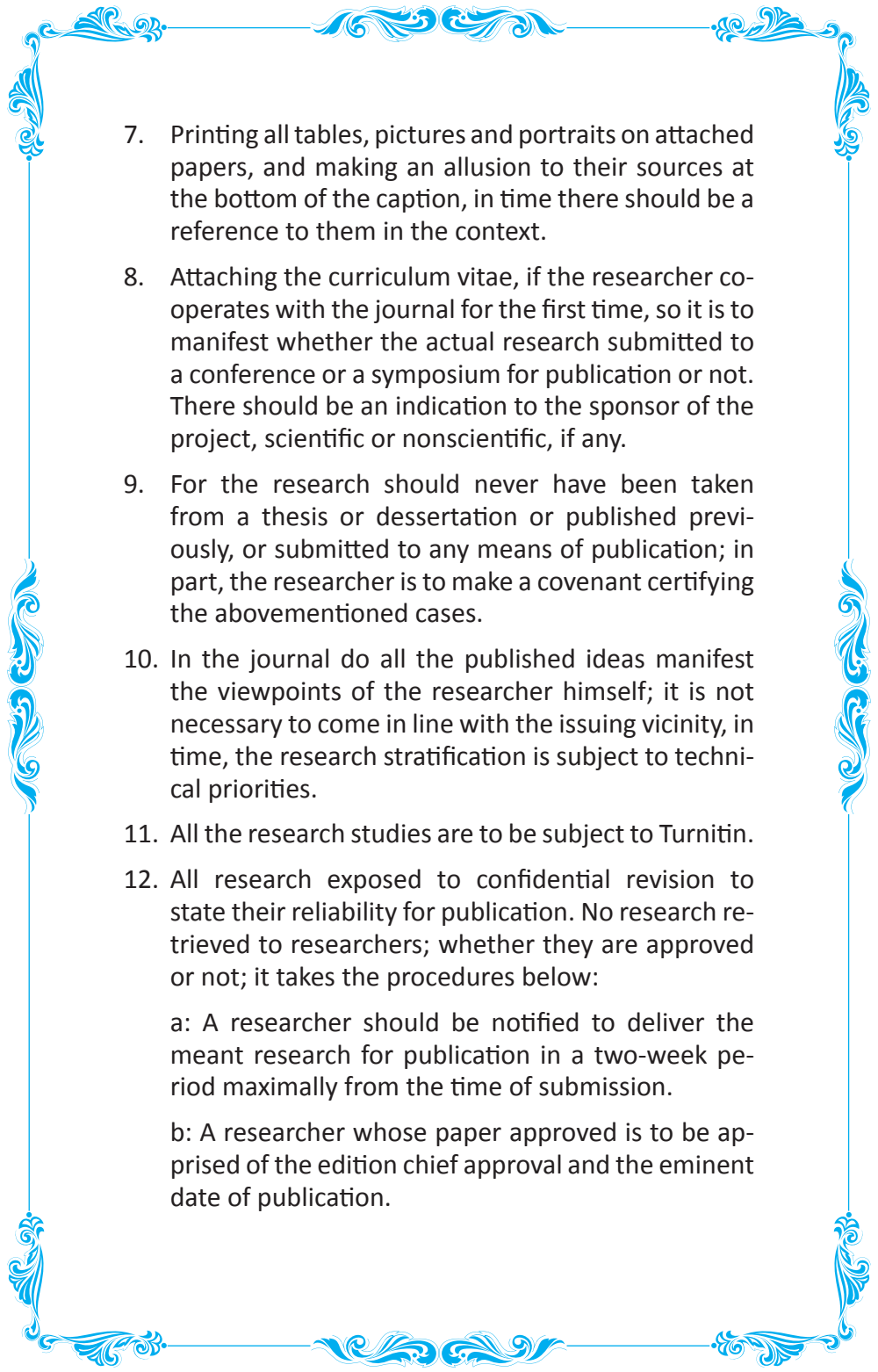
d: Ramifying the scope of the research when possible.

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-

- 
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 taken from a thesis or dissertation or 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.

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.
4. The front page should have; the name of the researcher / researchers, address, occupation, (English & Arabic), telephone number and email, and taking cognizance of averting a mention of the researcher / researchers in the context.
5. Making an allusion to all sources in the endnotes, and taking cognizance of the common scientific procedures in documentation; the title of the book and page number.
6. Submitting all the attached sources for the marginal notes, in the case of having foreign sources, there should be a bibliography apart from the Arabic one, and such books and research should be arranged alphabetically.

Edition Manager

Asst. Prof Dr. Shawqi Mustafa Al-Moosawi (Babylon University)

Edition Secretary

Radhwan Abidalhadi Al-Salami

Executive Edition Secretary

Sarmad Aqeel Ahmed

Edition Board

Prof Dr. `Adil Natheer (Karbala University)

Prof Dr. Ali Kadhim Al-Maslawi (Karbala University)

Prof Dr. Fouad Tariq AL-Ameedi (Babylon University)

Asst. Prof Dr. Aamir Rajih Nasr (Babylon University)

Asst. Prof. Haider Ghazi Al-Moosawi (Babylon University)

Asst. Prof. Dr. Ahmad Sabih AL-Kaabi (Karbala University)

Asst. Prof. Dr. Khamees AL-Sabbari (Nazwa University) Oman

Lecturer. Dr. Ali Yoonis Aldahash (Sidni Univercity) Australia

Copy Editors (Arabic)

Asst. Prof Dr. Sha`alan Abid Ali Saltan (College of Humanities)

Asst. Prof Dr. Ali Kadhim Ali Al-Madani (College of Education)

Copy Editors (English)

Prof. Dr. Riyadh Tariq Al-`Ameedi (University of Babylon)

Asst. Prof. Haider Ghazi Al-Moosawi (Babylon University)

Adminstration and Finance

Akeel `Abid Alhussan Al-Yassiri

Electronic Web Site

Samir Falah Al-Saffi

layout: raedallasadi

General Supervision

Seid. Ahmed Al-Safi

Secretary General of Al-`Abass Holy Shrine

Editor Chief

Seid. Laith Al-Moosawi

Chairman of the Dept of
Cultural and Intellectual Affairs

Consultation Board

Prof. Dr. Tariq Abid `aun Al-Janabi

University of Al-Mustansiriya

Prof. Dr. Riyadh Tariq Al-`Ameedi

University of Babylon

Prof. Dr. Karem Husein Nasah

University of Bagdad

Asst. Dr. Taqi Al-Abduwani

Gulf College - Oman

Asst. Dr. Gholam N. Khaki

University of Kishmir

Prof. Dr. `Abbas Rashed Al-Dada

University of Babylon

Prof. Dr. Sarhan Jaffat

Al-Qadesiya University

Prof Dr. Mushtaq `Abas Ma`an

University of Bagdad

Asst. Prof Dr. `Ala Jabir Al-Moosawi

University of Al-Mustansiriya

Al-Abbas Holy Shrine

AL AMEED : Quarterly Adjudicated Journal for Research and Humanist Studies / Al-Abbas Holy Shrine. - Karbala : secretary general for Al-Abbas Holy Shrine, 2015.

Volume : Charts ; 24 cm.

Quarterly – Third year special edition and third number (2015-)

P-ISSN 22270345- E-ISSN 23119152-

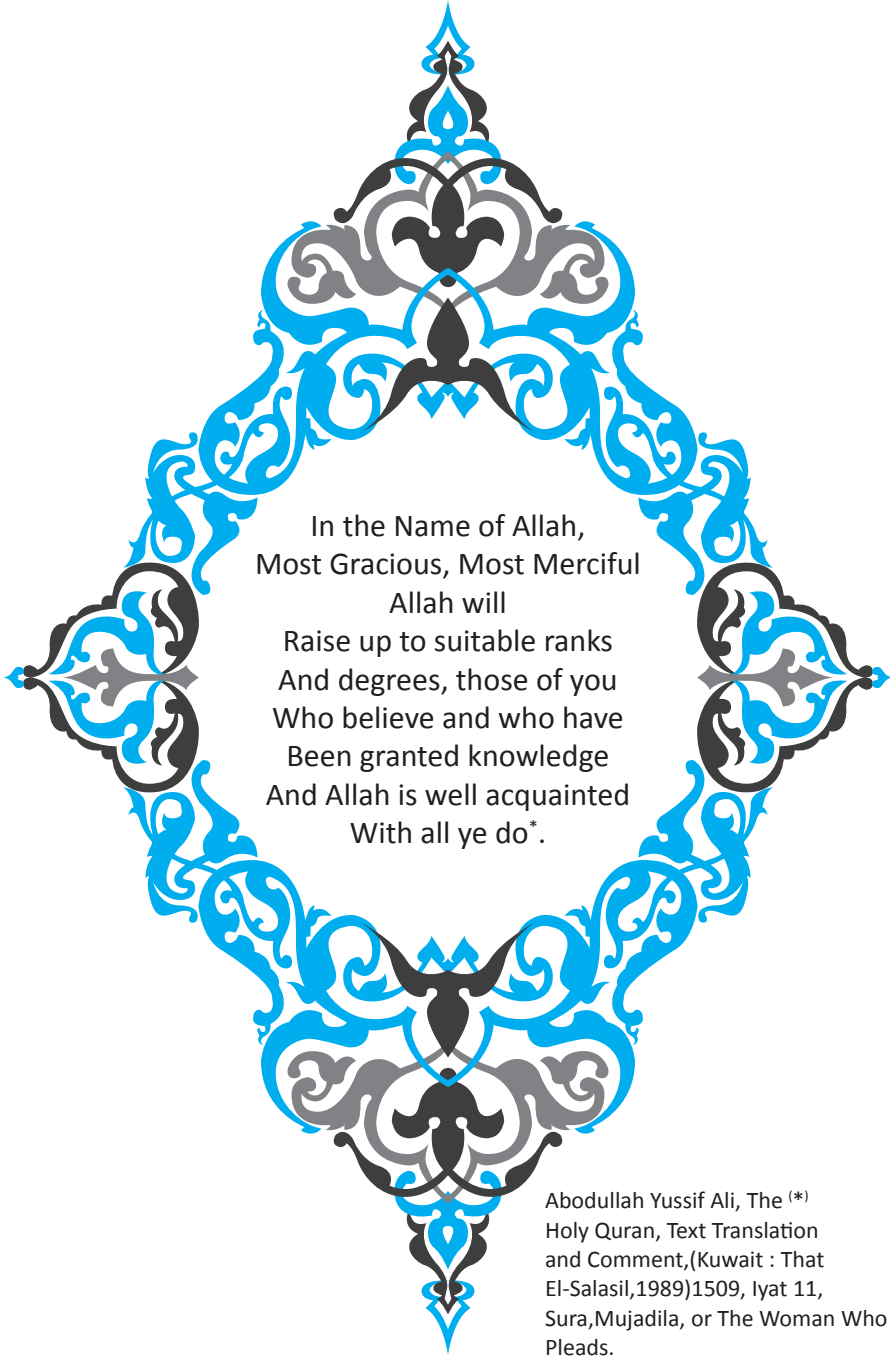
Bibliography.

Text in Arabic ; Summaries in Arabic and english language

1.Humanist-periodicals. 2. Humanist-Iraq-periodicals. 3. Ḥusayn Ibn Ali, 680-. Views in philosophy - periodicals. 4. Arabic language-grammar- periodicals.5. Zayn al-Abidin Ali ibn al-Ḥusayn, 710-?- al-Şahifah al-Sajjadiyah-study- periodicals A. title.

AS589.A1 A8 2015.V4

Cataloging and classification the library of Al-Abbas Holy Shrine



In the Name of Allah,
Most Gracious, Most Merciful
Allah will
Raise up to suitable ranks
And degrees, those of you
Who believe and who have
Been granted knowledge
And Allah is well acquainted
With all ye do* .

Abodullah 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**

Print ISSN: 22270345-

Online ISSN: 2311 - 9152

Consignment Number in the Housebook
and Iraqi Documents: 1673, 2012.

Iraq - Holy Karbala

The Journal has been subscribed
to have the Impact factor via
ISRA

Tel: +964 032 310059 **Mobile:** +964 771 948 7257

http: // alameed.alkafeel.net

Email: alameed@alkafeel.net



DARALKAHEEL

**Republic of Iraq
Shiite Endowment Diwan**

AL-`AMEED

**Quarterly Adjudicated 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

Fourth Year, Fourth Volume, 13 Edition
Jumadaaloola 1436, March 2015

File Appellation
Eloquence in Promulgating
Imam Zein Al-`Abadeen
Texts