

جَهْرِيَّةُ الْعِرَاقِ
ذِي الْقَعْدَةِ الشَّعْبِيَّةِ

الْعَمِيدُ

مَجَلَّةٌ فَصَلِيَّةٌ مُحْكَمَةٌ

تُعْنَى بِالْأَبْحَاثِ وَالدرَّاسَاتِ الْإِنْسَانِيَّةِ

تَصَدَّرُ عَنْ

العتبة العباسية المقدسة

مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات

مُجَازَةٌ مِنْ

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

مُعْتَمَدَةٌ لِأغراض الترقية العالمية

السنة الرابعة. المجلد الرابع. العدد ١٥

ذِي الْقَعْدَةِ ١٤٣٦هـ. أيلول ٢٠١٥م



الترقيم الدولي

ردمد: Print ISSN: 2227-0345

ردمد الألكتروني: Online ISSN: 2311 - 9152

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقية ١٦٧٢ 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



دار الكافل
للطباعة والنشر والتوزيع



العتبة العباسية المقدسة. مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات
العميد : مجلة فصلية محكمة تعنى بالابحاث والدراسات الانسانية = AI-
AMEED Quarterly Adjudicated Journal for Research and humanist
Studies / العتبة العباسية المقدسة مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات.
- كربلاء : الامانة العامة للعتبة العباسية المقدسة، ١٤٣٧ هـ. = ٢٠١٥.

مجلد : ايضاحيات ؛ ٢٤ سم

فصلية (٢٠١٢-)

العدد الخامس عشر (٢٠١٥)-

ISSN-P 0345-2227

ISSN-E 9152-2311

المصادر.

النص باللغة العربية ؛ مستخلصات بالعربية والانكليزية.

١. الانسانيات - دوريات. ٢. الانسانيات - العراق - دوريات. ٣. محمد (ص)،

نبي الاسلام، ٥٣ قبل الهجرة- ١١ هجرية - وعظ وارشاد-- دوريات. ٤.

القرآن - الفاظ - دوريات. ٥. نبوبلاصر، ملك بابل، ٦٠٥-٦٢٦ قبل الميلاد،

نقد وتفسير-- دوريات. الف. العنوان. ب. العنوان:

AI-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 يبري (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 نوى) 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 Simpelied 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 مقدماً إلى أية وسيلة نشر أخرى، وعلى الباحث تقديم تعهد 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 وموعد نشرها المتوقع.

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

د) الأبحاث المرفوضة يبلغ أصحابها 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 تسلم 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.



No :

عدد: ١٣ / ٢٠١٤ / ٢٠١٤

Date:

٢٠١٤ / ٢ / ١٤



جمعية الجمعية العلمية / قسم التطوير الفكري والثقافي

و / مجلة البحث

تغطية علمية:

تتميز المجلة الإلكترونية بالتردد بتاريخ ٢٠١٢/٢/٢٠١٢ و بكتابة المقالات بحجم ١٠٠٠ / ١٤٤٤٠
في ٢٠١٢/٢/٢٠١٢ ونظرا لاهتمامنا بمتابعة مجلتكم (مجلة البحث) علم التطوير الفكري (ISSN) الخاص بها
نقدم لكم هذه المجلة العلمية لاهتمامنا بالتطوير الفكري.

مع التحيات

أ.م.د محمد علي السعيد السراج
المدير العام لدائرة البحث والتطوير
٢٠١٢/٢/٢٠١٢

تسعة منه الى:

- المدراء (قسم التطوير الفكري)
- السادة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

... كلمة العدد ...

منذ أن ولدت العميد لم تكن بعيدة في دائرتها العلمية التي نشأت من أجلها، وموضوعاتها البحثية التي تكتب فيها عن متطلبات المجتمع الاكاديمي وتطلعاته في نشر ما يهمّ المجتمع وآليات النهوض به، بل كانت قريبة منه في كل الاوقات لأنها تبنت ومنذ تلك اللحظة وضع الحلول الناجحة لمشاكل المجتمع وجعلت هذا الأمر هماً لا يمكن التراجع عنه، وقد شهد هذا الاخلاص انعكاسه على تطور المجلة وأعدادها ونوعية الابحاث المنشورة فيها وكثر الأساتذة الراغبين في النشر فيها حتى أصبح الوسط الاكاديمي ينظر لها بعين المفتخر لأنها تمثله في وسطه العراقي وكذلك الوسط العربي والأجنبي.

والعميد اليوم تكمل هذا المشوار العلمي في اصدار العدد الخامس عشر، لتكون صورة البحوث المختار فيه، متنوعة تشمل اغلب التخصصات الانسانية، وقد ضمّ هذا العدد مجموعة من العناوين المهمة والمميزة التي حاولت حلّ اشكاليات كثيرة أدبية واجتماعية وجغرافية.

ولأن العميد تحاول أن تكون مع المثقف في كل تطلعاته، وهي تحاول أيضاً أن لا تترك ملفاً مهماً إلا وتسلط الضوء عليه، انتجت ملف العدد ليكون المائز لها عن غيرها من شقيقاتها المحكمات في الاختيار

وملامسة الحاجة للواقع المعاش؛ إذ إنَّه يعالج موضوعاً مُهماً يلامس حاجة الفرد في هذا الوقت، وهو المؤاخاة، إذ اختارت العميد للمفها هذا مجموعة من الكتاب الذين حاولوا أن يطرحوا مفاهيمها واضحة للمؤاخاة وأهميتها للإنسان وتعايشه مع الآخر، وكيفية تأثيرها على مستقبل العيش معه، وإيجاد معانٍ جديدٍ للتعايش تتناسب وإنسان العصر وطموحاته المستقبلية، إذ جاءت عناوين البحوث لتتحدث عن رواية المؤاخاة بين النبي محمد ﷺ والامام علي عليه السلام دراسة تحليلية، والقواعد البنائية للمجتمع الإسلامي في عصر النبوة دراسة تحليلية، والاخوة العقديّة والمواطنة الوضعية مقارنة فقهية ...

ولم يهمل هذا العدد كسابقاته نشر ثلاثة بحوث من أبحاث المؤتمر العلمي العالمي الثاني لمركز العميد الدولي وهي بحوث عالجت المصطلح ومفاهيمه ودلالاته، وهي سياسة اعتادت عليها مجلة العميد في نشر بحوث المؤتمر الذي تقيمه.

والعميد إذ تصدر هذا العدد فهي تفتح أبوابها لكل الاقلام الاكاديمية لتسهم بإنارة جانب من جوانب الحقيقة المنشودة، ولتكون هذه المشاركات الطريق للخطوات القادمة لأعداد المجلة إن شاء الله تعالى .

أ. د. أياد عبد الحسين صيهود الخفاجي ... جامعة كربلاء . كلية التربية للعلوم الانسانية . قسم التاريخ	١٧	رواية المؤاخاة بين النبي محمد ﷺ والإمام علي عليه السلام دراسة تحليلية
أ.م.د. محمود تركي فارس اللهبي ... جامعة بغداد . كلية التربية (ابن رشد) قسم التاريخ	٤٧	القواعد البنائية للمجتمع الإسلامي في عصر النبوة (المؤاخاة انموذجاً)
م. د. مهند مصطفى جمال الدين . جامعة الكوفة . كلية الفقه . قسم الفقه وأصوله	٩٧	الاخوة العقدية والمواطنة الوضعية مقاربة فقهية
أ. م. د. أحمد القاسمي . جامعة منوبة . كلية الاداب والفنون . تونس	١٢٣	العرب والمباحث السيميائية في معضلة الإصلاح
م. د. خديجة حسن سلمان م. د. نوال جوشي جاني الجامعة المستنصرية . كلية التربية . قسم العلوم التربوية والنفسية	١٦١	التوجه الديني وعلاقته بالمناعة النفسية لدى طلبة الجامعة
أ. م. د. محمد حسين علي زعين جامعة كربلاء . كلية التربية للعلوم الانسانية . قسم اللغة العربية	٢١٣	المصطلح في الدرس اللساني الضرورة والتطبيق
أ. م. د. عباس نوح سليمان الموسوي أ. م. د. نعمة عبد الصمد الاسدي جامعة الكوفة . كلية التربية . قسم علوم الحاسوب	٢٦٥	طرق التعلم ومهارات التعليم عند الرسول محمد ﷺ ... دراسة تحليلية على وفق الاتجاهات المعاصرة

أ.م.د. محمد جواد شبع . م.د. ضرغام خالد ابو كلل . جامعة الكوفة . كلية التخطيط العمراني . قسم التخطيط البيئي	٣١١ تحليل جغرافي لحادثة بيعة الغدير دراسة في الجغرافية التاريخية	
م. أحمد حبيب سنيد الفتلاوي . جامعة بابل . كلية التربية للعلوم الانسانية . قسم التاريخ	٣٥٥ الملك نبو بلاصر (٦٢٦- ٦٠٥ ق.م) سيرته ومنجزاته	
أ.م.د. عبد الزهرة زبون . الجامعة المستنصرية . كلية التربية . قسم اللغة العربية	٣٩٧ فَعَلَ بِهِ وَفَعَلَهُ فِي الاستعمال القرآني	
أ.م.د. ضرغام محمود الخفاف . جامعة بغداد . كلية التربية - ابن رشد قسم اللغة العربية . م.د. محمد حسين مهاوي كلية الامام الكاظم <small>عليه السلام</small> الجامعة . قسم اللغة العربية	٤٢٩ الأسس الفلسفية للضرورة الشعرية في الدرس اللغوي الحديث	
م.د. احمد عبد الحسين الفرطوسي جامعة بغداد . كلية التربية - ابن رشد قسم اللغة العربية	٤٦٥ الانعطافات الغرائبية في تجربة حمد الدوخي الشعرية	
Asst. Prof. Basim N. Jeloud Al-Ghizawi Department of English College of Education Al-Qadisiya University	The Rime of Marlow: Echoes of Coleridge's The Rime of the Ancient Mariner in Conrad's Heart of Darkness	15

المُواخَاةُ فِي الإِسْلَامِ
قِرَاءَاتٌ فِي المَفَاهِيمِ وَالمَصَادِيقِ

رواية المؤاخاة بين النبي
محمد ﷺ والإمام علي عليه السلام

دراسة تحليلية

**Fraternity Narrative Between the
Prophet Mohammed
(Peace be upon him and his posterity)
and Imam Ali
(Peace be upon him)
(Analytic Study)**

أ. د. أياد عبد الحسين صيهود الخفاجي
جامعة كربلاء . كلية التربية للعلوم
الانسانية . قسم التاريخ

Pof. Dr. Ayad A. S. Al Khafaji
Department of History
College of Education for Humanist
Sciences . University of Karbala

خضع البحث لبرنامج الاستئلال العلمي
Turnitin - passed research

ملخص البحث

يعد مفهوم الاخوة من الدعائم الاساسية التي اعتمدها الرسول الكريم ﷺ في تثبيت دعائم دولته الاسلامية والتي عمد من خلالها الى تذيب العصبيات واسقاط فوارق النسب التي اشاعها المجتمع الجاهلي وكان من ذلك مؤاخاته ﷺ مع ابن عمه ونفسه علي ابن ابي طالب ﷺ ونظرا لاهمية الموضوع فقد شرعت بتتبعه والوقوف عند تفرعته ومعرفة ما ادخل فيه من موضوعات، فضلا عن معرفة النصوص الحديثية والتاريخية الدالة عليه.

وانسجاما ومنهج البحث التاريخي فقد قسمت بحثي هذا على المقدمة وأربعة مباحث وخاتمة شمل المبحث الاول تعريفا مقتضبا لمفهوم المؤاخاة، فيما جاء المبحث الثاني ليقف عند المؤاخاة في القرآن الكريم، اما المبحث الثالث فهو لدراسة المؤاخاة في المصادر الاسلامية وقسم بدوره على ثلاثة مطالب: الأول لبيان الاخوة بمعناها العام، والثاني لا يراد نصوص رواية المؤاخاة بين النبي ﷺ والإمام علي ﷺ، اما المطلب الثالث: فهو لبيان ان النبي محمد ﷺ أخا للإمام علي بن ابي طالب ﷺ؛ وخصص المبحث الرابع لمعرفة ما أدخل من مرويات على هذه الرواية محاولة منهم في الالتفاف او تحريف الرواية وذلك لبخس حق الامام ﷺ، او لاضافة فضائل محرفة لبعض الصحابة.

ABSTRACT

The concept of fraternity strikes a note of salience the benevolent messenger of Allah depends upon in erecting the monoliths of his Islamic state to obliterate the tribal bonds and the pedigree differences from the preislamic community, for instance, the fraternity acts occurred between the prophet and his soul mate and cousin Ali Ibn Abi Talib. For the enormous importance of the locus it is to inaugurate to trace such a bond to fathom its ramifications, its viewpoints the historical and modern texts referring to it. As the methodological procedures of historical research papers stipulate that there should be a definition to the fraternity in the first section, the second respectively tackles the fraternity acts in the Glorious Quran, the third one forays into three parts; fraternity in general, texts pertinent to the fraternity between the prophet and the Imam and the manifestation of the prophet and the Imam as brothers, yet the fourth is allotted to trace the fabricated tales to twist the content of the narrative to either usurp the right of the Imam or to infiltrate some fabricated virtues into some companions.

... المقدمة ...

مما لا شك فيه ان المصادر الإسلامية فيها كثير من الأخبار الخاصة بالإمام علي عليه السلام وموقفه من الإسلام عامة، وبكونه نفس النبي صلى الله عليه وآله وأخاه ووزيره خاصة، وجميع هذه الأخبار ومهما اختلفت طرقها فهي لا تُقصي الامام عليه السلام من حقه في المؤاخاة، سواء تلك الواردة من طريق المدارس الفكرية التي تعنى بتراث اهل البيت، ام المدارس الفكرية الاخرى، اذ بطبيعة الحال لا يمكن لاحد ان يتجاوز هذه المنقبة للامام عليه السلام وذلك لشهرتها ولكثرة الاحاديث والروايات ذات الطرق السنية المعتره التي وردت عن طريقها؛ ونظرا لاهمية الموضوع فقد شرعت بتتبعه والوقوف عند تفرعاته ومعرفة ما ادخل فيه من موضوعات، فضلا عن معرفة النصوص الحديثية والتاريخية الدالة عليه.

وانسجاما ومنهج البحث التاريخي فقد قسمت بحثي هذا على هذه المقدمة واربعة مباحث وخاتمة شمل المبحث الأول تعريفا مقتضبا لمفهوم المؤاخاة، فيما جاء المبحث الثاني ليقف عند المؤاخاة في القرآن الكريم وقسم على مطلبين: شمل الأول الإخوة بمعناها العام، أما الثاني فهو معرفة الدليل القرآني على اخوة النبي صلى الله عليه وآله مع الامام علي بن ابي طالب عليه السلام، اما المبحث الثالث فهو دراسة المؤاخاة في المصادر الإسلامية وقسم على ثلاثة مطالب: الأول لبيان الاخوة بمعناها العام، والثاني لايراد نصوص رواية المؤاخاة بين النبي صلى الله عليه وآله والامام علي عليه السلام اما المطلب الثالث: فهو لبيان أنّ النبي محمداً صلى الله عليه وآله أخٌ للامام علي بن ابي طالب عليه السلام؛ وخصص المبحث الرابع لمعرفة ما أُدخل من مرويات على هذه الرواية محاولة منهم في الالتفاف أو

تحريف الرواية وذلك لبخس حق الامام ؑ، أو لاضافة فضائل محرفة لبعض الصحابة. ومن الجدير بالاشارة هنا أننا ارتأينا أن نذكر المصدر أو المرجع الذي يُذكر لأول مرة في الهامش دون تفاصيل، وذلك لغرض الاقتضاب وعدم ائقال الهامش وذكرناه بكل تفاصيله في نهاية البحث في قائمة المصادر والمراجع لذا اقتضى التنبيه.

المبحث الأول

المؤاخاة لغة واصطلاحاً

ورد في لسان العرب: «تَأَخَّيْتُ أَخاً أَي اتَّخَذْتُ أَخاً، ... والإخاء المؤاخاة، والتأخي والأخوة قرابة الأخ»^(١). أما المؤاخاة اصطلاحاً فهي: «مفاعلة من الأخوة ومعناه ان يتعاهد الرجلان على التناصر والمساواة والتوارث حتى يصيرا كالأخوين نسبا»^(٢). وهو مصطلح ظهر في بدء هجرة النبي محمد ﷺ والمسلمين الى يثرب على أثر حادثة قام بها الرسول ﷺ وهي جعل اخ لكل مهاجر من الانصار (الأوس والخزرج)^(٣). وكانت رؤية رائعة من قبل النبي ﷺ لضمان التكافل الاجتماعي والاقتصادي للمسلمين المهاجرين في الوقت الذي تنازلوا فيه (واعني المهاجرين) عن اموالهم واملاكهم حبا بالاسلام والتحاقا بالنبي ﷺ.

المبحث الثاني

المؤاخاة في القرآن

أولاً: الاخوة بمعناها العام

نقف في هذا المبحث عند الالفاظ القرآنية التي دلت على مبتدأ الاخوة بصفتها العامة، ومن ثم نعرض على الدليل القرآني الذي يكشف عن ان اخوة النبي محمد ﷺ مع الامام علي عليه السلام هي بأمر الله عز وجل؛ ومن المهم ان نذكر هنا ان لفظة المؤاخاة لم ترد كما هي في القرآن بل وردت ألفاظ عديدة منها ما حث المسلمين على التلاحم والتآخي وشد الأواصر الاجتماعية كقوله تعالى ﴿فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾^(٤)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾^(٥)، ومنها ما دل على معنى الملازمة في السوء كقوله تعالى: ﴿وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّوهُم فِي الْعِيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ﴾^(٦) اذ وردت الاية هنا حاله تتكلم عن حال اخوان السوء من الشياطين^(٧)، التي عززتها آية اخرى في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُبَدِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ﴾^(٨) ^(٩). وقوله عز من قائل: ﴿وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ﴾^(١٠)، وغيرها من الايات القرآنية الدالة على ذلك.

ثانياً: الدليل القرآني على اخوة النبي محمد ﷺ والامام علي عليه السلام

اما الدليل القرآني على اخوة النبي محمد ﷺ مع الامام علي عليه السلام، فان مصداقه يعود الى زمن نبي الله نوح اذ ذكر المفسرون ان نبي الله نوح عليه السلام عندما انقضت

نبوته واستكملت ايامه أوحى الله عز وجل اليه ان اجعل العلم الذي عندك والايان وميراث العلم واثار النبوة في العقب من ذريتك عند سام فاني لن اقطعها من بيوتات الانبياء الذين بينك وبين ادم عليه السلام ولن ادع الأرض إلا وفيها عالم يعرف به ديني، فأوصاهم نبي الله نوح بان الله باعث نبيا يدعى هودا فاستمسكوا به تنجون من العذاب^(١١).

وبالفعل فقد أرسل هودا وكذب من قبل قومه كما اشار الى ذلك المفسرون، في تفسير قوله تعالى: **﴿وإلى عادِ أخاهم هُوداً﴾**^(١٢). وقوله تعالى: **﴿إذ قال لهم أخوهم هُوداً ألا تتقون﴾**^(١٣)^(١٤). فهنا يمكن القول ان قرينة الميراث العلمي والديني التي أوصى بها نوح احفاده والتي ايدها قول المفسرين بان الله عز وجل لا يخلي الارض من عالم يعرف دينه ويُعرف به، مصداقها علي بن ابي طالب عليه السلام لا سيما أنّ القرآن أمر النبي محمداً ﷺ ان يبلغ عشيرته الاقربين **﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾** فجمع النبي آل عبد المطلب وابلغهم بحادثة تاريخية عرفت فيما بعد بحادثة الدار أو العشيرة^(١٥) في المرحلة المكية من الدعوة قائلًا لهم: اني ادعوكم الى كلمتين خفيفتين على اللسان ثقيلتين في الميزان، قول اشهد ان لا اله الا الله وأن محمدا عبده ورسوله، فلم يطعه الى ذلك الا علي عليه السلام^(١٦)، وعندها نعت النبي ﷺ بانه نفسه وفي روايات أخوه وفي روايات وزيره.

ومهما يكن من أمر فإن نعت النبي ﷺ لعلي عليه السلام باخي وارد وثابت تاريخيا في هذا الحادثة التي اختلفت فيها الفاظ النعت؛ وكذا الحال في الفاظ النعت الاخويه الواردة في قصة قوم هود، الا ان الفرق بين الاثنين ان قوم هود استعمل معهم القرآن المعنى النسبي للاخوة، اما قوم النبي محمد ﷺ فكان من بينهم من نعته النبي ﷺ بكلمة أخيك وكان لا يعني بها الاخوة التأزريه كقول النبي ﷺ لابي

جهل: «فاستأذن عليك اخوك ابو البختري بن هشام»^(١٧) ومن المعلوم بان ابا جهل مخزومي وابو البختري بن هشام اسدي، فهنا اطلق النبي ﷺ اللفظة لا للنسب أو اتحاد اسم الاب بل لأن الكفر ملة واحدة كما هو الايمان اذ ان المؤمنين لم يكونوا من امة واحدة وقد جمعهم الايمان.

ومن الجدير بالاشارة أن القرآن اشار الى المضمون سابق الذكر (ميراث الانبياء) وكيفية انتقاله بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ * ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^(١٨). ففي الآية دلالة واضحة على ميراث الانبياء وآلهم والامام علي عليه السلام جدير بهذا الميراث لاسيما إخوته مع النبي ﷺ.

ومن المهم ان نذكر ما قاله السيد الطباطبائي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾^(١٩) اذ كانت له نظرة في معنى الاخوة وارتباطها ومعرفة موثيقها بقوله: «واعلم ان قوله انما المؤمنون اخوة جعل تشريعي لنسبة الاخوة بين المؤمنين، له اثار شرعية وحقوق مجعولة... والاخوة منها طبيعية لا اثر لها في الشرائع والقوانين وهي اشترك انسانين في أب أو أم أو فيها، ومنها اخوة اعتبارية لها اثار اعتبارية وهي في الاسلام أخوة نسبية لها اثار في النكاح والارث، وأخوة رضاعية لها اثار في النكاح دون الارث وأخوة دينية لها اثار اجتماعية لا اثر لها في النكاح والارث»^(٢٠). وان موثيق صاحب الميزان هذه لها قرينة تامة بالامام علي عليه السلام وإخوته مع النبي محمد ﷺ.

المبحث الثالث

المؤاخاة في المصادر الاسلامية

أولاً: الأخوة بمعناها العام

وردت احاديث كثيرة في السنة النبوية دلت على الاخوة والاخاء بمعناها العام منها قول رسول الله ﷺ: ((المؤمن اخو المؤمن، فلا يحل للمؤمن ان يتناع على بيعة أخيه...))^(٢١)، وقوله ﷺ: ((لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه حتى ينكح أو يترك))^(٢٢)، وقوله ﷺ: ((المؤمن أخو المؤمن يكف عليه ضيعته))^(٢٣)، وقول الامام الصادق عليه السلام: ((المؤمن أخو المؤمن لأبيه وأمه، لأن الله خلق طينتهما من سبع سماوات وهي من طينة الجنان))^(٢٤). وقول الامام الصادق عليه السلام ايضا: ((المؤمن اخو المؤمن كالجسد الواحد، اذا اشتكى شيء منه وجد ألم ذلك في سائر جسده))^(٢٥) وقول رسول الله ﷺ: ((جلس المسجد ثلاث خصال، اخ مستفاد، أو كلمة محكمة، أو رحمة منتظرة))^(٢٦)، وقول النبي ﷺ: ((المسلم اخو المسلم لا يخونه، ولا يخذله، ولا يعيبه، ولا يجرمه، ولا يغتابه))^(٢٧).

وفضلا عما تقدم فقد اعد الشيخ الصدوق مؤلفا اسماه (مصادقة الأخوان) جمع فيه الروايات الدالة على لفظ الاخوة في مفهومها العام وقد اعتمد في مؤلفه هذا على أقوال النبي محمد ﷺ واقوال الائمة^(٢٨).

ثانيا: رواية المؤاخاة بين النبي ﷺ والامام علي عليه السلام

اجمعت اغلب المصادر^(٢٩) التي تطرقت لحادثة المؤاخاة انها حدثت بين المهاجرين والانصار في المدينة المنورة مطلع هجرة النبي محمد ﷺ اليها، ولكن قل من المؤرخين من حدد مكانها باستثناء بعضهم اذ حددوه في المسجد النبوي^(٣٠) وكانت رؤية موفقه من قبل النبي محمد ﷺ ضمنت التكافل الاجتماعي والاقتصادي والنفسي للمسلمين كافة، ويبدو ان هذا النظام (واقصد المؤاخاة) كان معمولا به عند العرب قبل البعثة المحمدية وكان يسمى (حلفا) كما قال مالك بن انس: «حالف رسول الله ﷺ بين قريش والانصار وكان ذلك معروفا معمولا به عندهم ولم يكونوا يسمونه الا حلفا، ولما جاء الاسلام عمل النبي ﷺ به»^(٣١).

ومما لا شك فيه ان وصف انس للمؤاخاة بالحلف كان مقصودا كما سوف يمر بنا، الامر الذي جعل بعض المؤرخين يتوهمون في ان المؤاخاة حصلت مرتين احدهما قبل الهجرة الى المدينة^(٣٢) واخرى بعدها^(٣٣).

ولعل توهمهم هذا يتعلق بجذور الاخوة بين النبي محمد ﷺ والامام علي عليه السلام، وبالتحديد في حادثة الدار أو العشيرة سابقة الذكر، اذ نعت فيها النبي ﷺ علي بن ابي طالب بـ (اخى) وهذه الحادثة كما هو معلوم في بدء الدعوة الاسلامية، هذا من جهة، ومن جهة اخرى اراد القائل أن المؤاخاة قبل الهجرة ان يسطح الحادثة ويجعلها تحت عنوان يتساوى به جميع المسلمين ولا فضل لاحد فيهم على احد.

وقد وردت نصوص كثيرة تحكي حال نظام المؤاخاة بصفته العامة بين المسلمين وعلى اختلاف ألفاظها وتعابيرها، ومن أروع ما ورد أن النبي ﷺ بعد ان عقد المؤاخاة بين المسلمين «قال ﷺ: إن إخوانكم قد تركوا الأموال والأولاد وخرجوا إليكم، فقالوا [أي الأنصار]: أموالنا بيننا قطائع، فقال رسول الله ﷺ: أو غير ذلك!

قالوا: وما ذلك يا رسول الله؟ قال: هم قوم لا يعرفون العمل فتكفونهم وتقاسمونهم الثمر، قالوا: نعم^(٣٤). والنص سابق الذكر يكشف عن البعد الأخلاقي والبعد القيادي لدى رسول الله ﷺ، وورد نص آخر تمثل في استعداد الصحابة من الأنصار لتطبيق ما أقره الرسول ﷺ في هذه الحادثة عن البخاري قوله: «قالت الأنصار للنبي محمد ﷺ: أقسم بيننا وبين اخواننا النخيل. قال ﷺ: لا، قالوا: تكفونا المؤونة ونشرككم في الثمر. قالوا: سمعنا واطعنا»^(٣٥).

وما يهمننا هنا هو مؤاخاة النبي ﷺ والامام علي عليه السلام فقد نقل ابن هشام عن ابن اسحاق قوله: «أخى رسول الله ﷺ بين أصحابه من المهاجرين والأنصار فقال: تأخوا في الله أخوين أخوين، ثم اخذ بيد علي بن أبي طالب وقال: هذا أخي، فكان رسول ﷺ سيد المرسلين، وامام المتقين الذي ليس له خطير ولا نظير من العباد وعلي بن أبي طالب أخوين...»^(٣٦)، ووردت الرواية نفسها عند ابن كثير^(٣٧)، وابن سيد الناس^(٣٨). الا ان الجميع لم يحددوا مكان وزمان المؤاخاة ولكن على ما يبدو من سلسلة الاحداث التاريخية التي تطرقوا اليها بعد الهجرة بدليل انهم افردوا لها باباً اسموه (المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار)^(٣٩).

ومن المهم هنا ان ننقل النص الذي ورد عن ابن سعد في مؤاخاة النبي محمد ﷺ مع الامام علي عليه السلام بقوله: «إن النبي محمد ﷺ حين أخى بين أصحابه وضع يده على منكب علي ثم قال: انت أخي ترثني وارثك...»^(٤٠). وفضلاً عن ذلك فقد نقلت الرواية عن زيد بن أبي أوفى بقوله: «لما أخى رسول الله ﷺ بين أصحابه فقال علي عليه السلام: يا رسول الله أخيت بين أصحابك ولم تواخ بيني وبين احد، فقال ﷺ والذي بعثني بالحق ما اخترتك الالنفسي، وانت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي من بعدي»^(٤١)، وكذلك الحال فقد وردت عن القرطبي اذ قال: «أخى رسول

الله ﷺ بين علي بن ابي طالب ونفسه، فقال: انت اخي وصاحبي. وفي رواية اخرى: أخي في الدنيا والآخرة، وكان علي ﷺ يقول: انا عبد الله واخو رسوله، لم يقلها احد قبلي ولا بعدي الا كاذب مفتر»^(٤٢).

كما نقل عن سعيد بن المسيب في رواية المؤاخاة قوله: «إن رسول الله ﷺ آخى بين اصحابه فبقي رسول الله ﷺ و أبو بكر وعمر وعلي، فأخى بين ابي بكر وعمر، وقال لعلي ﷺ انت اخي»^(٤٣).

وأورد ابن عساكر في المؤاخاة ما نصه: «ان رسول الله ﷺ لما آخى بين المسلمين أخذ بيد علي فوضعها على صدره ثم قال: يا علي أنت أخي وأنت مني بمنزلة هارون من موسى، الا انه لا نبي من بعدي...»^(٤٤).

ثالثا: الروايات التي عُدها فيها الامام علي ﷺ أخ رسول الله ﷺ

في هذا المطلب سوف نعرض الروايات التي صرحت بأن النبي محمد ﷺ آخى للامام علي بن ابي طالب ﷺ، ويبدو من خلال قراءتها انها جميعها جاءت بعد حادثة المؤاخاة سابقة الذكر، وقد اختلفت الفاظها ومناسباتها كما اختلف فيها الزمان والمكان، وهذا طبيعي لانها ليست رواية واحدة بل روايات متعددة كلها نعت فيها النبي محمد ﷺ الامام علي ﷺ بكلمة (أخي). وسوف نورد جانبا من هذه الروايات: ما رواه ابن عساكر عن النبي محمد ﷺ قوله للامام علي ﷺ: ((أنت أخي وأنا أخوك))^(٤٥)، وقوله ايضا: ((أنت أخي في الدنيا والآخرة))^(٤٦). وفي النص نفسه عن المزني في تهذيب الكمال^(٤٧)، والذهبي في ميزان الاعتدال^(٤٨). كما ورد عن ابي سعيد الخدري قوله: «إن النبي ﷺ قال لعلي: أنت أخي»^(٤٩). وكذلك

النص نفسه عند ابن حجر^(٥٠) الا انه لم ينقله عن ابي سعيد، ونقل البلاذري عن النبي ﷺ عند زواج الامام علي بن ابي طالب ﷺ من فاطمة ﷺ قوله: ((أين أخي))^(٥١). وكذلك نقل كل من ابن النجار^(٥٢) والطبرسي^(٥٣) قول الرسول ﷺ: ((أنت أخي وأنا أخوك))، فضلا عن قول الطبري عن النبي محمد ﷺ: ((يا علي انت اخي وانا اخوك، انا المصطفى للنبوّة، وانت المجتبي للإمامة، وأنا صاحب التنزيل وأنت صاحب التأويل، وأنا وأنت أبوا هذه الامة))^(٥٤). وغيرها من الروايات التي اظهرت حق الامام علي بن ابي طالب ﷺ في الاخوة مع النبي محمد ﷺ وهي كثيرة لا يسع المجال لذكرها هنا^(٥٥).

المبحث الرابع

محاولة الالتفاف على رواية المؤاخاة

في الوقت الذي ذكرت فيه المصادر اسماء المتأخين من المهاجرين وإخوانهم من الأنصار، إلا أنها لم تعطنا تفاصيل أكثر عن رواية مؤاخاة النبي ﷺ للإمام علي عليه السلام بل إنها اكتفت بما ذكرناه في المبحث السابق وبما لا شك فيه ان إخفاء تفاصيل رواية المؤاخاة لا يخرج من محاولة الالتفاف عليها وتحويل الفضيلة هذه الى آخرين، وسوف نحدد هنا طرق الالتفاف بالنقاط الآتية:

١ : طريقة التلاعب بالفاظ الرواية

مثال ذلك ما ورد عن حميد الطويل عن مالك بن انس قوله: «أخى النبي ﷺ بين كتفي أبي بكر وعمر فقال لهما: أنتما وزيرا في الدنيا والآخرة، ما مثلي ومثلكما في الجنة إلا كمثل طائر يطير في الجنة فأنا جؤجؤ الطائر وأنتما جناحاه، وأنا وأنتما نسرح في الجنة، وأنا وأنتما نزور رب العالمين...»^(٥٦).

وكما يبدو فان واضح هذه الرواية قام بانتحال الفاظ رواية المؤاخاة الخاصة بالإمام علي عليه السلام وتوظيفها لابي بكر وعمر وحسبنا ان نكتف بتضعيف كل من ابن حبان^(٥٧) وابن الجوزي^(٥٨) للرواية اللذين عدّاه هذه الرواية من الموضوعات، كما عدها الذهبي من الموضوعات ايضا، اذ وصفها ورواية اخرى تتعلق بالدوام على

صلاة الضحى بقوله: «حدثنا بها احمد بن موسى بن معدان بحران، حدثنا زكريا بن دويد بنسخة كتبناها كلها موضوعة لا يحل ذكرها»^(٥٩).

اما النموذج الثاني: الذي يتعلق بالتلاعب بالالفاظ فمثاله رواية بكاء الامام علي عليه السلام لان الرسول صلى الله عليه وسلم جعل اخا لكل مهاجر من الانصار وتركه بلا اخ وورد ذلك في سنن الترمذي واليك نص الرواية: «أخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أصحابه فجاء علي تدمع عيناه فقال: يا رسول الله اخيت بين اصحابك، ولم تؤاخ بيني وبين احد، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: انت اخي في الدنيا والآخرة»^(٦٠)، ان المتمعن بألفاظ الرواية يجد من الامام عليه السلام ذلك المعترض على سياسات النبي صلى الله عليه وسلم ويرى ايضا ان علاقة النبي صلى الله عليه وسلم بالامام عليه السلام لم تكن لها جذور سابقة تعود الى ما قبل الهجرة، كما أنّ الإمام عليه السلام يظهر بأنه لا يعرف معنى المؤاخاة! فكيف يرى قائل هذا القول ويجهل تاريخ علي بن ابي طالب عليه السلام ومبيته في فراش النبي صلى الله عليه وسلم وتعرضه للهلاك، ناهيك عن عبادته الأولى التي اعترف بها اغلب من ذكره، فضلا عن انه لم يعرف عن علي عليه السلام باكيا الا من خشية الله تعالى.

٢: محاولة التلاعب في زمان ومكان الرواية

ذكرت بعض المصادر ان المؤاخاة وقعت قبل الهجرة ومن قال بذلك كان مما لا شك فيه يقصد ان ينفي فضيلة مؤاخاة النبي محمد صلى الله عليه وسلم مع الامام عليه السلام وذلك لتشتيت تلك الحادثة زمانيا ومكانيا وهي احدى طرق الوضّاعين في دس الرواية التاريخية، وخير دليل على ذلك رواية مالك بن انس الذي حاول ان يمحق زمان الرواية ومكانها من جهة، كما حاول ان يعطي لنفسه فضيلة، فقد جاء برواية مفادها ان المؤاخاة وقعت في بيته، وانها كانت (اي المؤاخاة) نظاماً معمولاً به عند العرب قبل

الاسلام وكان يسمى حلفا بقوله: «حالف رسول الله ﷺ بين المهاجرين والانصار في دارنا»^(٦١)، وعلق سفيان الثوري على رواية انس بقوله: «كأنه يقول آخى»^(٦٢)، لانه كما يبدو من تعديل اللفظ من قبل سفيان انه يرتبط بقول رسول الله ﷺ: لا حلف في الاسلام^(٦٣)، لذا التفت سفيان ليعدل اللفظ ليعيد هذه المثابة عن انس، ومما يؤكد قولنا في قصد مالك بن انس على رواية (الحلف) بتحريف الالفاظ ما نقله لنا عاصم الاحول من حوار دار بين شخص لم يصرح باسمه مع مالك بن انس وقد سأل الأول أنساً عن الحلف فقال: لا حلف في الاسلام، ثم غضب وعندما تذكر روايته في الحلف استدرك وقال: بلى بلى انه قد حالف رسول الله ﷺ بين قريش والانصار في داره^(٦٤)، ونقل مضمون الرواية ابو داود في السنن، الا أنه اظهر لنا في ذيل الرواية إصرار مالك بن انس على وجود الحلف بقوله: «حالف رسول الله ﷺ وسلم بين المهاجرين والانصار في دارنا مرتين أو ثلاثاً»^(٦٥).

ومن غريب القول ما أورده ابن الاثير^(٦٦) وتبعه في المضمون نفسه المزي^(٦٧) عند تعرضهما لرواية المؤاخاة بين النبي محمد ﷺ اذ انفردا بالقول إن النبي ﷺ آخى في بادئ الامر بين المهاجرين انفسهم، ومن ثم آخى بين المهاجرين والانصار وفي كل مرة كان يقول للإمام علي عليه السلام أنت أخي في الدنيا والآخرة.

ومن الجدير بالاشارة هنا اننا نجد من يتفق مع من يقول بوجود المؤاخاة في مكة ومن الغريب انه يدعم ذلك بقوله: «وان هذه المؤاخاة المكية ثابتة وصحيحة»^(٦٨). وعندما يتعرض لمن ينفي مؤاخاة مكة يقول: «وهي وجهة نظر لا مستند لها ولا حجة لها سوى كونها اجتهاداً مجرداً»^(٦٩).

مما تقدم يبدو لنا جلياً اثر التلاعب بالزمان والمكان في تحريف الرواية التاريخية وابعاد فضيلة المؤاخاة بين النبي ﷺ والامام علي عليه السلام.

٣: انكار مؤاخاة النبي ﷺ للامام علي ﷺ

ومن الجدير بالقول في هذا المطلب ان ننقل قول الشيخ الأميني الذي علّق على انكار ابن تيمية لرواية المؤاخاة بين النبي محمد ﷺ والامام علي ﷺ وردّه عليه. اذ إن المؤاخاة بحسب قول ابن تيمية إنما شرّعت لإرفاق المسلمين بعضهم البعض ولتأليف قلوبهم، فلا معنى لمؤاخاة النبي ﷺ لأحد منهم، ولا لمؤاخاة مهاجري لمهاجري. فرد عليه الاميني قائلا: «هذا رد للنص بالقياس واغفال حكمة المؤاخاة، لان بعض المهاجرين كان اقوى من بعضهم بالمال والعشيرة والقوى فأخى بين الاعلى والادنى ليرتفقن الادنى بالاعلى...»^(٧٠)، أما بالنسبة لاعتراض ابن تيمية على مؤاخاة النبي ﷺ لعلي ﷺ كونها مهاجرين فرد عليه الاميني بقوله: «وبهذا نظر في مؤاخاته لعلي لانه هو الذي كان يقوم به من عهد الصبا قبل البعثة واستمر، وكذا مؤاخاة حمزة وزيد بن حارثة لان زيد مولاهم فقد ثبتت اخوتها»^(٧١)... كذلك آخا النبي محمد ﷺ بين الزبير بن العوام وعبد الله بن مسعود وهما من المهاجرين»^(٧٢)، واذاف الأميني تعليقا آخر وهو ان مؤاخاة الزبير وابن مسعود ذكرت في كتاب المعجم الكبير بتخريج الاحاديث المختاره وقد صرح ابن تيمية -والكلام للأميني- بأنّ الأحاديث المختارة صحيحه^(٧٣).

٤: محاولة تضعيف من روى رواية المؤاخاة

ومن طرق الالتفاف على رواية المؤاخاة بين النبي محمد ﷺ والامام علي ﷺ تضعيف من رواها، ومثال ذلك أنّ العقيلي ضعّف عباد بن عبد الله الاسدي وعدّه من ضعفائه^(٧٤) لانه روى حديث المؤاخاة الأول بين النبي ﷺ والامام علي ﷺ في حادثة الدار^(٧٥). وكذلك ضعفه ابن عدي^(٧٦)، وتبعه في تضعيفه ابن حجر ايضا

بقوله: «ضعيف»^(٧٧). في حين وثق عباد كل من: ابن حبان^(٧٨)، والكوفي^(٧٩)، وذكره كل من ابن سعد^(٨٠) والرازي^(٨١) ولم يقدحوا به أو يمدحوا بل اكتفيا بالقول انه روى عن الامام علي عليه السلام. ومن ضعف ايضا لروايته حديث المؤاخاة (زيد بن ابي أوفى) قال فيه البخاري بعد ان عده ممن ذكر حديث المؤاخاة^(٨٢): «لا يتابع عليه» أي على حديثه في المؤاخاة، وقدح مرة اخرى باسناده للرواية بقوله: «هذا اسناد مجهول»^(٨٣). وعده عبد الله بن عدي من ضعفائه^(٨٤).

... الخاتمة ...

بعد ان انتهينا من دراسة لرواية المؤاخاة التي وقعت بين النبي محمد ﷺ والامام علي بن ابي طالب ؑ توصلنا الى النتائج الآتية:

١. ان المؤاخاة بين الامام علي ؑ والنبي محمد ﷺ حدثت في المدينة بعد هجرة النبي محمد ﷺ اليها بقليل، وعلى الرغم من صمت المصادر عن مكان وقوعها الا اننا يمكن ان نقول انها حدثت في مسجد رسول الله ﷺ.

٢. حول أعداء أهل البيت محق فضيلة المؤاخاة هذه بوسائل عدّة منها مثلاً اخفاء مكان وزمان حدوثها أو التلاعب بالفاظ الرواية أو جعلها لشخص آخر أو تضعيف راوي الخبر أو غير ذلك من الطرق، إلا أنّ كثرة الاخبار الواردة عنها محق مخططاتهم.

٣. إنّ توهم البعض أو اصرارهم على أنّ الحادثة كانت في مكة ناتج عن أمرين: أمّا جهلهم بالامر لأن النبي ﷺ كان كثيراً ما ينعت الامام (بأخي) ولاسيما في حادثة الدار أو العشيرة عند نزول القرآن ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾؛ واما محاولة منهم لتدوين هذه الفضيلة التي خص بها الامام ﷺ دون غيره.

٤. على الباحثين من أبناء المذهب أو المحبين لاهل البيت ان يتبعوا هذه الرواية ويقوموا بتحقيقها لان فيها نصوصاً كثيرة تصلح ان تكون كتاباً منفرداً.

١. لسان العرب، مادة (أخا).

٢. المازندراني، شرح اصول الكافي، ج ١٢، ص ١٨٦.
٣. ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٢، ص ٣٥١.
٤. التوبة: ١١.
٥. الحجرات: ١٠.
٦. الاعراف: ٢٠٢.
٧. الطبري، جامع البيان، ج ٩، ص ٢١١؛ القرطبي، الجامع لاحكام القرآن، ج ٧، ص ٣٥١.
٨. الاسراء: ٢٧.
٩. الطبأطباي، الميزان، ج ٨، ص ٣٨١.
١٠. الانعام: ٨٧.
١١. الكليني، الكافي، ج ٨، ص ١١٥؛ الصدوق، تمام الدين وكمال النعمة، ص ٢١٥؛ الحر العاملي، الجواهر السنوية، ص ٢٠؛ المجلسي، بحار الانوار، ج ١١، ص ٤٦؛ ابو حمزة الثمالي، التفسير، ص ١٢٦؛ الصفار، محمد حسين، بصائر الدرجات، ص ٤٨٩.
١٢. الاعراف: ٦٥.
١٣. الشعراء: ١٢٣.
١٤. ابو حمزة الثمالي، تفسير ابي حمزه، ص ١٢٧.
١٥. ابن شهر آشوب، المناقب، ج ٢، ص ٣٢.
١٦. القاضي النعمان، شرح الاخبار، ج ١، ص ١٠٧.
١٧. هذه المقولة قالها النبي محمد ﷺ لابي جهل كي يخبره بما أسر عنه وأعطاه دلائل منها أن أبا جهل حينما اراد ان يأكل من دجاجة وضعت امامه فحينما رأى أبا البختري بن هشام اخفاها وراءه ومنعه من ان يأكل منها. راجع: تفسير الامام العسكري عليه السلام، ص ٤٣٧.
١٨. ال عمران: ٣٣-٣٤.
١٩. الحجرات: ١٠.
٢٠. الميزان، ج ١٨، ص ٣١٧.
٢١. النووي، المجموع، ج ١٦، ص ٢٦١.
٢٢. النووي، المجموع، ج ١٦، ص ٢٦١.
٢٣. البرقي، المحاسن، ج ١، ص ٢٩.
٢٤. البرقي، المحاسن، ج ١، ص ١٣٤.
٢٥. الكليني، الكافي، ج ٢، ص ١٦٦؛ الحسين بن سعيد، كتاب المؤمن، ص ٣٨.
٢٦. احمد بن حنبل، المسند، ج ٢، ص ٤١٨.

٢٧. الميرزا النوري، وسائل المستدرک، ج٩، ص ٤١.
٢٨. راجع: الصدوق، مصافقة الاخوان، ص ٨٣-١.
٢٩. راجع مثلاً: ابن هشام، السيرة النبوية، ج٢، ص ٣٥١؛ البخاري، الصحيح، ج٣، ص ٦٧؛ ابن كثير، السيرة النبوية، ج٢، ص ٣٥١؛ ابن سيد الناس، عيون الاثر، ج١، ص ٢٦٥.
٣٠. ابن البطريق، العمدة، ص ١٦٧، خصائص الوحي المبين، ص ٢٤٣؛ ابن جبر، نهج الايمان، ص ٣٧٩.
٣١. البخاري، الادب المفرد، ص ١٢٥؛ المازندراني، شرح اصول الكافي، ج١٢، ص ١٨٦.
٣٢. البلاذري، انساب الاشراف، ج١، ص ٢٧٠؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج١، ص ٢٧٢.
٣٣. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٣، ص ٢٢؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ج٢، ص ٣٢٨.
٣٤. ابن كثير، السيرة النبوية، ج٢، ص ٣٢٨.
٣٥. صحيح البخاري، ج٣، ص ٦٧.
٣٦. السيرة النبوية، ج٢، ص ٣٥١.
٣٧. السيرة النبوية، ج٢، ص ٣٢٨.
٣٨. عيون الاثر، ج١، ص ٢٦٥.
٣٩. ابن هشام، السيرة النبوية، ج٢، ص ٣٥١.
٤٠. الطبقات الكبرى، ج٣، ص ٢٢.
٤١. ابن شهر اشوب، المناقب، ج٢، ص ٣٣.
٤٢. ابن شهر اشوب، المناقب، ج١، ص ٢٢٩؛ الطبري، تاريخ، ج٢، ص ٥٦؛ ابن ماجه، السنن، ابن البطريق، العمدة، ص ٢٢٠؛ المازندراني، شرح اصول الكافي، ج١٢، ص ١٨٦؛ المجلسي، بحار الانوار، ج٢٨، ص ٢٧٣؛ ابن الاثير، الكامل في التاريخ، ج٢، ص ٥٧؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ج٣، ص ٣٦؛ ابن ابي فتح الاربلي، كشف الغمة، ج١، ص ٨٨؛ ابن جبر، نهج الايمان، ص ٥١٥؛ العلامة الخلي، كشف اليقين، ص ١٦٧.
٤٣. ابن البطريق، العمدة، ص ١٦٦.
٤٤. تاريخ مدينة دمشق، ج٤٢، ص ٥٣.
٤٥. تاريخ مدينة دمشق، ج٤٢، ص ١٨.
٤٦. تاريخ مدينة دمشق، ج٤٢، ص ٥١.
٤٧. ج٥، ص ١٢٦.
٤٨. ج١، ص ٤٢١.

٤٩. ابن حجر لسان الميزان، ج ٣، ص ٩.
٥٠. الاصابة، ج ٤، ص ٤٦٥.
٥١. انساب الاشراف، ص ١٤٥.
٥٢. ذيل تاريخ بغداد، ج ٥، ص ٨٩.
٥٣. اعلام الورى، ج ١، ص ٣٦٣.
٥٤. بشارة المصطفى، ص ٩٧.
٥٥. اضافة للاخبار الواردة اعلاه راجع مثلاً: الموفق الخوارزمي، المناقب، ص ١٤٠؛ الاردبيلي، كشف الغمه، ج ١، ص ٧٩؛ ابن جبر، نهج الايمان، ص ٤٢٥؛ العلامة الحلي، العدد القوية، ص ٢٤٧؛ المحمودي، جواهر المطالب، ج ١، ص ٦٩؛ الصالحى الشامى، سبل الهدى والرشاد، ج ٣، ص ٣٦٥؛ القندوزي، ينابيع الموده، ج ١، ص ١٧٨.
٥٦. ابن حبان، كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، ج ١، ص ٣١٥؛ ابن الجوزي، الموضوعات، ج ١، ص ٣٢٥؛ الشيخ الاميني، كتاب الغدير، ج ٥، ص ٣٠٤.
٥٧. كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، ج ١، ص ٣١٥.
٥٨. الموضوعات، ج ١، ص ٣٢٥.
٥٩. ميزان الاعتدال، ج ٢، ص ٧٢؛ وراجع ايضا: ابن حجر، لسان الميزان، ج ٢، ص ٤٨٠.
٦٠. سنن الترمذي، ج ٥، ص ٣٠٠.
٦١. احمد بن حنبل، المسند، ج ٣، ص ١١١؛ مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ج ٧، ص ١٨٣.
٦٢. احمد بن حنبل، المسند، ج ٣، ص ١١١.
٦٣. مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ج ٧، ص ١٨٣.
٦٤. احمد بن حنبل، المسند، ج ٣، ص ٢٨١.
٦٥. ج ٢، ص ١٢.
٦٦. اسد الغابة، ج ٤، ص ١٦.
٦٧. تهذيب الكمال، ج ٢٠، ص ٤٨٤.
٦٨. د. محمد صالح جواد، المؤاخاة بين المهاجرين والانصار، ص ٢٩٢.
٦٩. د. محمد صالح جواد، المؤاخاة بين المهاجرين والانصار، ص ٢٩٣.
٧٠. ج ٢، ص ١٢.
٧١. ربما اعتمد الشيخ الاميني في هذا الرد على ابن كثير. راجع الرد نفسه على ابن تيميه في: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٣، ص ٢٧٨.
٧٢. كتاب الغدير، ج ٢، ص ١٢.

٧٣. كتاب الغدير، ج ٢، ص ١٢.
٧٤. الضعفاء، ج ٣، ص ١٣٧.
٧٥. راجع رواية حديث الدار من قبل عباد الاسدي في: الكوفي، مناقب امير المؤمنين، ج ١، ص ٣٧٧.
٧٦. الكامل في الضعفاء، ج ٤، ص ٣٤٣.
٧٧. تقريب التهذيب، ج ١، ص ٤٦٧.
٧٨. الثقات، ج ٥، ص ١٤١.
٧٩. معرفة الثقات، ج ٢، ص ١٧.
٨٠. الطبقات الكبرى، ج ٦، ص ١٧٩.
٨١. الجرح والتعديل، ج ٦، ص ٨٢.
٨٢. التاريخ الكبير، ج ٣، ص ٣٨٦.
٨٣. التاريخ الصغير، ج ١، ص ٢٥٠.
٨٤. الكامل في الضعفاء، ج ٣، ص ٢٠٦.

المصادر والمراجع

٩. الثقات، مطبعة دائرة المعارف العثمانية
١. القرآن الكريم.
٢. ابن ابي فتح الاربلي، ابو الحسن علي بن عيسى (ت ٦٩٣هـ) كشف الغمة في معرفة الائمة، دار الاضواء (بيروت ١٩٨٥م).
١٠. فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة (بيروت: بدون تاريخ).
١١. الاصابة، دار الكتب العلمية (بيروت ١٩٩٥م).
١٢. لسان الميزان، مؤسسة الاعلمي (بيروت ١٩٧١م).
١٣. تقريب التهذيب، دار الكتب العلمية (بيروت ١٩٩٥م). ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع البصري (ت ٢٣٠هـ).
١٤. الطبقات الكبرى، دار صادر (بيروت: بدون تاريخ). ابن سيد الناس، محمد بن عبد الله بن يحيى (ت ٧٣٤هـ).
١٥. عيون الاثر في فنون الشئائل والمغازي والسير، مؤسسة عز الدين (بيروت ١٩٨٦م). ابن شهر اشوب، مشير الدين ابي عبد الله محمد بن علي (ت ٥٨٨هـ).
١٦. مناقب آل ابي طالب، المطبعة الحيدرية (النجف الاشرف ١٩٥٦م). ابن عدي، ابو احمد عبد الله بن عدي الجرجاني (ت ٣٦٥هـ).
١٧. الكامل في ضعفاء الرجال، دار الفكر (بيروت ١٩٨٥م). ابن عساكر، ابو القاسم علي بن الحسن (ت ٥٧١هـ).
٢. ابن الاثير، عز الدين ابي الحسن علي بن ابي الكرم (ت ٦٣٠هـ) الكامل في التاريخ، دار صادر (بيروت ١٩٦٥م).
٣. اسد الغابة في معرفة الصحابة، مطبعة اسماعيليان (طهران: بدون تاريخ) ابن البطريق، شمس الدين يحيى بن الحسن الاسدي الحلبي (ت ٦٠٠هـ).
٤. عمدة عيون صحاح الاخبار في مناقب امام الابرار، مؤسسة النشر الاسلامي (قم ١٤٠٧هـ).
٥. خصائص الوحي المبين، مطبعة نكين (قم ١٤١٧هـ) ابن جبر، زين الدين علي بن يوسف (من اعلام القرن السابع الهجري).
٦. نهج الايمان، مطبعة قم ١٤١٨هـ. ابن الجوزي، ابو الفرج عبد الرحمن بن علي (ت ٥٩٧هـ).
٧. الموضوعات، مطبعة محمد عبد المحسن (المدينة المنورة ١٩٦٦م). ابن حبان، محمد بن حبان البستي (ت ٣٥٤هـ).
٨. المجروحين من المحدثين والضعفاء والمستروكين، دار الباز (مكة: بدون تاريخ).

١٨. تاريخ مدينة دمشق، دار الفكر (بيروت ١٩٩٥ م). ابن كثير، أبو الفدا إسماعيل بن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤هـ).
١٩. البداية والنهاية، ط ١، دار احياء التراث (بيروت ١٩٨٨ م).
٢٠. السيرة النبوية، دار المعرفة (بيروت ١٩٧١ م). ابن ماجه، ابو عبد الله محمد بن يزيد (ت ٢٧٥هـ).
٢١. السنن، دار الفكر (بيروت: بدون تاريخ) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين بن ابي الكرم (ت: ٧١١هـ).
٢٢. لسان العرب (قم ١٤٠٥هـ). ابن النجار، محب الدين ابي عبد الله محمد بن محمود (ت ٦٤٣هـ).
٢٣. ذيل تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية (بيروت ١٤١٧هـ). ابن هشام، ابو محمد عبد الملك بن هشام بن ايوب (ت ٢١٨هـ).
٢٤. السيرة النبوية، مطبعة مكتبة محمد علي صبيح (مصر ١٩٦٣ م). ابو حمزة الثمالي، ثابت بن دينار (ت ١٨٤هـ).
٢٥. تفسير القرآن الكريم، مطبعة الهادي (ايران ١٤٢٠هـ). احمد بن حنبل، احمد بن محمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ).
٢٦. مسند الامام احمد بن حنبل، دار صادر (بيروت: بدون تاريخ) الامام العسكري عليه السلام، ابو محمد الحسن بن علي الهادي (ت ٢٦٠هـ).
٢٧. تفسير الامام العسكري عليه السلام، مطبعة مهر (قم ١٤٠٩هـ). البخاري، ابو عبد الله محمد بن محمد بن اسماعيل بن ابراهيم (ت ٢٥٦هـ).
٢٨. صحيح البخاري، دار الفكر (بيروت ١٩٨١ م).
٢٩. الادب المفرد، مؤسسة الكتب الثقافية (بيروت ١٩٨٦ م).
٣٠. التاريخ الكبير، المكتبة الاسلامية (ديار بكر: بدون تاريخ).
٣١. التاريخ الصغير، دار المعرفة (بيروت: ١٩٨٦هـ). البرقي، احمد بن محمد بن خالد.
٣٢. المحاسن، دار الكتب الاسلامية (ايران: بدون تاريخ). البلاذري، احمد بن يحيى بن جابر (ت: ٢٧٩هـ).
٣٣. انساب الاشراف، مؤسسة الاعلامي (بيروت ١٩٧٤ م). الترمذي، ابو عيسى محمد بن عيسى (ت ٢٧٩هـ).
٣٤. السنن، دار الفكر (بيروت ١٤٠٣هـ). الحر العاملي، محمد بن الحسن بن علي بن الحسين عليه السلام (ت ١١٠٤هـ).
٣٥. الجواهر السنوية في الاحاديث القدسية، منشورات مكتبة المفيد (قم بدون تاريخ) الحسين بن سعيد الكوفي.
٣٦. كتاب المؤمن، مطبعة مدرسة الامام المهدي عليه السلام (قم ١٤٠٤هـ) الدمشقي محمد بن احمد بن ناصر (ت ٨٧١هـ).

٣٧. جواهر المطالب في مناقب الامام الجليل علي بن ابي طالب عليه السلام، مجمع احياء الثقافة (قم ١٤١٥هـ) الذهبي، ابو عبد الله محمد بن احمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ).
٣٨. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، دار المعرفة (بيروت ١٣٨٢هـ) الرازي، ابو محمد عبد الرحمن بن ابي حاتم (ت ٣٢٧هـ).
٣٩. الجرح والتعديل، مطبعة دائرة مجلس المعارف العثمانية (حيدر اباد الدكن ١٩٥٢م). الشيخ الاميني، عبد الحسين احمد النجفي.
٤٠. كتاب الغدير دار الكتاب العربي (بيروت ١٩٧٧م) الصالحي الشامي، محمد بن يوسف (ت ٩٤٢هـ).
٤١. سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، دار الكتب العلمية (بيروت ١٩٩٣م). الصدوق، ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين (ت ٣٨١هـ).
٤٢. كمال الدين وتمام النعمة، مؤسسة النشر الاسلامي (قم ١٤٠٥هـ).
٤٣. مصافة الاخوان، مكتبة الامام صاحب الزمان في الكاظمية (بغداد ١٩٨٢م) الصفار، ابو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ (ت ٢٩٠هـ).
٤٤. بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد، مطبعة الاحمدي (طهران ١٤٠٤هـ) الطباطبائي، محمد حسين.
٤٥. الميزان في تفسير القرآن، منشورات جماعة المدرسين (قم: بدون تاريخ) الطبرسي، ابو علي الفضل بن الحسن (ت ٥٤٨هـ).
٤٦. اعلام الورى باعلام الهدى، مؤسسة ال البيت لاحياء التراث (قم ١٤١٧هـ).
- الطبرسي، ابو جعفر محمد بن ابي القاسم (من اعلام القرن السادس الهجري).
٤٧. بشارة المصطفى لشيعه المرتضى، مؤسسة النشر الاسلامي (قم ١٤٢٠هـ) الطبرسي، ابو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ).
٤٨. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر (بيروت ١٩٩٥م).
٤٩. تاريخ الامم والملوك، مطبعة بريل (ليدن ١٨٧٩م) العقيلي، ابو جعفر محمد بن عمرو بن موسى (ت ٣٢٢هـ).
٥٠. الضعفاء الكبير، دار الكتب العلمية (بيروت ١٤١٨هـ) العلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر (ت ٦٢٦هـ).
٥١. كشف اليقين في مناقب امير المؤمنين عليه السلام، طهران (ايران ١٩٩١م).
٥٢. العدد القوية لدفع المخاوف اليومية، مطبعة سيد الشهداء (قم ١٤٠٨هـ) القاضي النعمان، ابو حنيفه النعمان بن محمد المغربي (ت ٣٦٣هـ).
٥٣. شرح الاخبار في فضائل الائمة الاطهار، مؤسسة النشر الاسلامي (قم: بدون تاريخ) القرطبي، ابو عبد الله محمد بن احمد الانباري (ت ٦٧١هـ).

٥٤. الجامع لاحكام القرآن، دار احياء التراث (بيروت ١٩٨٥م) القندوزي، سلمان بن ابراهيم (ت ١٢٩٤هـ).
٥٥. ينابيع الموده لذوي القربى، مطبعة اسوه (إيران ١٤١٦هـ) الكليني، ابو جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق (ت ٣٢٨هـ).
٥٦. الكافي، دار الكتب الاسلامية (طهران ١٣٨٨هـ) الكوفي، ابو الحسن احمد بن عبدالله بن صالح (ت ٢٦١هـ).
٥٧. معرفة الثقات، مطبعة مكتبة الدار (المدينة المنورة ١٩٨٥م) الكوفي، محمد بن سليمان (كان حيا سنة ٣٠٠هـ).
٥٨. مناقب الامام امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام، مجمع احياء التراث (قم ١٤١٢هـ) المازندراني الشيخ محمد صالح (ت ١٠٨١هـ).
٥٩. شرح اصول الكافي، ط ٣، دار الكتب الاسلامية (طهران ١٣٨٨هـ) المجلسي، محمد باقر (ت ١١١١هـ).
٦٠. بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار مؤسسة الوفاء (بيروت ١٩٨٣م) المزي، جمال الدين ابي الحجاج يوسف (ت: ٧٤٢هـ).
٦١. تهذيب الكمال في اسماء الرجال، مؤسسة الرسالة (بيروت ١٩٨٥م) مسلم بن الحجاج، ابو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم (ت: ٢٦١هـ).
٦٢. صحيح مسلم، دار الفكر (بيروت: بدون تاريخ) الموفق الخوارزمي، الموفق بن احمد بن محمد المكي (ت ٥٦٨هـ).
٦٣. المناقب، مؤسسة النشر الاسلامي (قم ١٤١١هـ) الميرزا النوري، الحاج حسين النوري الطبرسي (ت ١٣٢٠هـ).
٦٤. مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، مؤسسة اهل البيت عليهم السلام لاحياء التراث (بيروت ١٩٨٧م) النووي، ابو زكريا محي الدين بن شرف (ت ٦٧٦هـ).
٦٥. المجموع في شرح المهذب، دار الفكر (بيروت: بدون تاريخ) البحوث المنشوره، الدكتور محمد صالح جواد: المؤاخاة بين المهاجرين والانصار نظامها اهدافها اثارها، بحث منشور في مجلة مداد الاداب كلية الامام الاعظم، بغداد، العدد الرابع.

القواعد البنائية للمجتمع
الإسلامي في عصر النبوة
(المواخاة انموذجاً)

**Structural rules of Islamic
Society in the era of Prophecy
(Fraternity as a sample)**

أ.م.د. محمود تركي فارس اللهبي
جامعة بغداد . كلية التربية (ابن رشد)
قسم التاريخ

Asst. Prof. Dr. Mahmood T. F. Al-Lahibi
College of Education - Ibn Rushd
Baghdad University
Dpartment of History

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي
Turnitin - passed research

ملخص البحث

تناولت في هذا البحث موضوع (القواعد البنائية للمجتمع الإسلامي في عصر النبوة (المؤاخاة انموذجاً)) ووضحت أبرز الأسس التي يقوم عليها المجتمع الإسلامي التي ثبتها القرآن الكريم والسنة النبوية وطبقها رسول الله ﷺ في مجتمع المدينة المنورة من حيث احترام شخصية الإنسان وإكرامه والروابط التي تربط أفرادها، ومقياس التفاضل بينهم القائم على التقوى والعلم والعمل الصالح.

وأبرز البحث معالم الإخوة في الله من خلال تقسيم البحث على خمسة مباحث تناولت في المبحث الأول : المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار من الناحية التاريخية، وفي المبحث الثاني : تناولت الإخوة في الإسلام وشروطها، واشتمل المبحث الثالث على حقوق الأخوة الإسلامية العامة والخاصة، أما المبحث الرابع فأوضح الآفات التي تضر بالإخوة الإسلامية من السخرية وسوء الظن والتجسس والتنازع بالألقاب والغيبة، أما المبحث الخامس فتناولت وسائل تعميق المحبة والتآخي في المجتمع الإسلامي. وختمت الدراسة بخاتمة أوضحت أهم النتائج التي استطاعت الدراسة تسليط الضوء عليها.

ABSTRACT

In this research I study the foundations of the Islamic society, which were referred to in Holy Qura'an and The sunnah, and that the prophet Mohammed (PBUH) used in the Islamic society in Al-maddena. As respecting the human persons and the bounds that between individuals of the society.

This research was divided into five chapters, the first about brotherhood between Almuhajireen and Alansar. The second studied brotherhood in Islam and its conditions. The third chapter included the special and public rights of the Islamic brotherhood. While the fourth chapter studied the diseases that harm the Islamic brotherhood like derision, spying, scandal, and derision of names and families. The fifth included facilities of strengthen the love and brotherhood. In the end there was a conclusion included the results of the study.

... المقدمة ...

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم النبيين وعلى آله الطيبين الطاهرين وعلى صحبه الغر الميامين ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين، وبعد:

فإن رسول الله ﷺ هو الصورة العملية التطبيقية لهذا الدين، إذ أتخف الإنسانية بما وضع من أسس الدعوة وقواعد البناء التي كان لها الدور الأكبر في توجيه النوع البشري وإصلاحه وإرشاده، ونهضته وازدهاره، التي خلقت عالماً مشرقاً جديداً لا يشبه العالم القديم في شيء. وهو بهذا كان القدوة الطيبة، والأسوة الحسنة، والينبوع الصافي، والدليل الهادي والمثل الأعلى والكمال البشري التي رسمت المنهج الصحيح الآمن في دعوة الناس، وهداية البشرية، وإخراجهم من الظلمات إلى النور، ومن الشقاء إلى السعادة. ولقد كان أئمة الأمة يدركون ما لسيرة الرسول ﷺ من آثار حسنة في تربية النشء، وتنشئة جيل صالح لحمل الرسالة، فقد كانوا يتدارسون هذه السيرة وأعطائها حقها من النظر والفكر والعمل.

يقول الإمام زين العابدين علي بن الحسين عليهما السلام: ((كنا نعلم مغازي رسول الله ﷺ وسراياه، كما نعلم السورة من القرآن))^(١).

ولما هيأ الله تعالى لرسوله ﷺ المناخ الملائم لازدهار دعوته، واستقر به المقام في المدينة، كان أول ما تحدّث به قوله: ((يا أيها الناس، أفشوا السلام، وأطعموا الطعام، وصلوا الأرحام...))^(٢).

وإن المدينة آنذاك كانت بحاجة إلى إشاعة الحب والسلام والتعاون بين أهلها في إطار التقوى وعبادة الله تعالى^(٣). ثم أخذ رسول الله ﷺ يرتب شؤونه وشؤون أصحابه، وينشئ المجتمع المثالي الفاضل على قواعد الحب والعدل والمساواة، والتكامل والتعاون، والتضحية والإيثار، وهي المبادئ التي وضعها الإسلام للمجتمع الصالح، ليعيش الناس في كل زمان ومكان أخوة متعاونين، يسودهم الوثام ويظللهم الأمن والسلام^(٤).

ونعمة الإخاء هذه منحة ربانية، أنعم بها الله على عباده، ليستشعروا النقلة الهائلة التي نقلهم إليها، إذ جعلهم إخوة متحابين ومتآلفين، بعد أن كانوا أعداء متباغضين متنافرين. ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾^(٥).

إنه بحق إنجاز حضاري بشري رائع أن يتحول العرب من قبائل متنافرة متباغضة في أيام مشهورة في تاريخهم، إلى مجتمع متآخ متحاب متماسك. وفي الحقيقة، ما راينا أو سمعنا أو قرأنا -على امتداد التاريخ كله- أعجب ولا أجمل ولا أصدق من تلك المؤاخاة التي أجراها النبي ﷺ بين أولئك القوم المؤمنين من المهاجرين والأنصار وهم أعراق شتى وقبائل متنوعة وأصول متفرقة.

كانت مؤاخاتهم امتزاج روح بروح، وتصافح قلب مع قلب، ولم تقم على رابطة النسب، ولا على وشيعة القربى والصهر، ولا على مصالح دنيوية، إنه الإيمان بالله ورسوله، وهو أعلى أنواع الارتباط وأرقاه. وقد ظلت لهذه الإخوة أثرها في نفوس المؤمنين حتى آخر حياتهم، فقد أرسل عمر بن الخطاب إلى بلال ذوكان مقيماً في الشام مجاهداً يسأله: إلى من تجعل ديوانك يا بلال؟ قال: مع أبي رويحة، لا أفارقه ابداً، للأخوة التي كان رسول الله ﷺ عقدها بيني وبينه^(٦).

إنها أخوة تبلغ في قوتها وسموها مدى لا تبلغه الروابط الإنسانية مهما بلغت في وثوقها ومتانتها، وسمو مقاصدها.

وسيقتمر حديثنا في هذا الموضوع في توضيح النقاط الآتية ومناقشتها عبر المباحث الخمسة:

١. المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار.
٢. الإخوة وشروطها.
٣. حقوق الأخوة.
٤. الآفات التي تضر بالأخوة.
٥. وسائل تعميق المحبة والتأخي.

ثم جاءت الخاتمة فتضمنت خلاصة الموضوع وأهم النتائج التي توصلت إليها. وأخيراً أقول لو تحققت الإخوة بين أفراد المجتمع، وكان جبههم مستنداً إلى حب الله عز وجل لاستقام أمر الناس، ونعموا بالحياة السعيدة، وصفت نفوسهم من الحقد والغل والحسد والسخرية واللمز والتنازب بالألقاب، وساد السلام بينهم، وانطفأت نار الحروب التي يوقدها الظلم وما ينتج عنه من الكراهية.

والأخوة الإيمانية الصادقة حين يتشبع بها المجتمع أو الأمة، فإنها تحدث انقلاباً اجتماعياً عميق الأثر، بعيد المدى في آثاره ونتائجه.

أسأل المولى جل جلاله أن أكون قد وفقت إلى تجلية الحق المنير لذوي البصائر الحية، وما أحوجنا في هذه الأيام إلى المودة والإخاء والإيثار.

وأسأله تعالى أن يؤتي البشرية رشدها، وأن يزرع الود في قلوبهم، وأن يستقيم برحمته التي وسعت كل شيء، والله يتولانا جميعاً برعايته وتوفيقه.

المبحث الأول

المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار من الناحية التاريخية

كان الرسول الكريم ﷺ يدرك كل الإدراك أن الإسلام كل متكامل لا يقبل التجزئة، وأن الشرع الإسلامي منهج الله، هو الذي يصلح دون سواه ليكون ميزان عدل بين بني البشر، فهو الذي يحقق العصمة من التناقض والتطرف، والبراءة من التحيز والهوى، والتحرر من التمزق والضياع^(٧). والإلتزام بهذا المنهج الرباني لا يتم تلقائياً، وإنما لابد من نظام يجمع أتباعه في مجتمع كلي متكامل، ينطلق في حركة قصدية هادفة، إيجابية هادية، تؤمن للناس الحياة المباركة بكل معانيها ومقوماتها ووقائعها، بها يحرر الإنسان، ويحقق إنسانيته العليا^(٨).

لذلك كان في أولويات الرسول ﷺ في مجال التنظيم، اهتمامه بالتنظيم الاجتماعي داخل الدولة الإسلامية الناشئة في المدينة، ليتحقق الترابط الاجتماعي والتعاون بين المسلمين، فقام بالمؤاخاة بين أصحابه المهاجرين والأنصار^(٩)، ليذهب عنهم وحشة الغربية ويؤنسهم من مفارقة الأهل والعشيرة ويشد أزر بعضهم ببعض. وهذا ما ألمح إليه^(١٠) بقوله مخاطباً الأنصار: ((إن إخوانكم قد تركوا الأموال والأولاد وخرجوا إليكم))^(١١).

ولئن كان الخط العريض للمؤاخاة، إنها بين المهاجرين من جانب، وبين الأنصار من جانب آخر، فإن هذا لم يمنع أن تكون بعض هذه الأخوة بين المهاجرين بعضهم مع بعضهم الآخر، وقد ذكرت بعض المصادر عن وجود مؤاخاة كانت

في مكة بين المهاجرين، فقد أشار البلاذري إلى أن «النبى ﷺ آخى بين المسلمين في مكة قبل الهجرة على الحق والمواساة، فأخى بين حمزة وزيد بن حارثة، وبين أبي بكر وعمر، وبين عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف، وبين الزبير بن العوام وعبد الله بن مسعود، وبين عبيدة بن الحارث وبلال الحبشي، وبين مصعب بن عمير وسعد بن أبي وقاص، وبين أبي عبيدة بن الجراح وسالم مولى أبي حذيفة، وبين سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل وطلحة بن عبيد الله، وبينه ﷺ وبين سيدنا علي بن أبي طالب ﷺ». (١٢). وقد أخرج الحاكم (١٣) عن ابن عمر قوله: «آخى رسول الله ﷺ بين أبي بكر وعمر، وبين طلحة والزبير، وبين عبد الرحمن بن عوف وعثمان».

وعلى الرغم من ميل بعض المؤرخين بعدم وقوع المؤاخاة بمكة (١٤) إلا أن ذلك لا يعني عدم صحة وقوعها بالأساس، ذلك أن الغاية من تعيين هذه الإخوة هو تحديد المسؤولية في المواساة والنصرة والرفادة، وواضح أن بعض المهاجرين كان أحسن حالاً من الناحية المادية من بعضهم الآخر.

وتتفق المصادر (١٥) على أن الرسول ﷺ حينما أراد المؤاخاة بين المهاجرين والانصار، قال لهم ((تأخوا في الله أخوين أخوين)). وقد ذكرت المصادر (١٦) أيضاً أن هناك وثيقة هي التي أقامت هذا البناء بين المهاجرين والانصار جاء فيها: ((بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم، وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس، المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون (١٦) بينهم، وهم يقدون عانيهم (١٧) بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو عوف على ربعتهم (١٨) يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين وبنو النجار وبنو الحارث وبنو ساعدة وبنو الجشم وبنو عمرو بن عوف وبنو النبيت وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون

معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وإن المؤمنين لا يتركون مفرحاً^(١٩) بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل. وألا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه، وإن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة^(٢٠) ظلم أو اثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين، وإن أيديهم عليه جميعاً، ولو كان ولد أحدهم، ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر، ولا ينصر كافراً على مؤمن، وإن ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم، وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس، وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصر عليهم. وإن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم، وإن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً، وإن المؤمنين يبيء بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله، وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه، وإنه لا يجير مشرك مالاً لقريش ولا نفساً، ولا يحول دونه على مؤمن، وإنه من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بيته فإنه قود به إلا أن يرضى ولي المقتول، وإن المؤمنين عليه كافة، ولا يحل لهم إلا قيام عليه، وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثاً ولا يؤويه، وإنه من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل، وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد ﷺ))^(٢١).

وكان ذلك في السنة الأولى من الهجرة، بعد خمسة أشهر أو ثمانية من قدوم النبي ﷺ المدينة^(٢٢)، إذ آخى رسول الله ﷺ بين المهاجرين والأنصار في دار أنس بن مالك وكانوا تسعين رجلاً نصفهم من المهاجرين ونصفهم الآخر من الأنصار، ويقال: كانوا مائة: خمسون من المهاجرين وخمسون من الأنصار. آخى بينهم على الحق والمواساة والتآصر، يتوارثون بعد الموت دون ذوي الأرحام^(٢٣). وهذا العدد أول من آخاهم، ثم زاد عدد المؤاخين بحسب من يأتي إلى المدينة مهاجراً وكانوا

يتوارثون بهذه الإخوة دون القرابة الى حين وقعة بدر^(٢٤) وانزل الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٢٥). فنسخت هذه الآية ما كان قبلها، فصار التوارث بالقرابة والرحم وليس بعقد المؤاخاة واستمر الأمر على هذا^(٢٦)، «ورجع كل إنسان الى نسبه وورثه ذوو رحمه»^(٢٧) وأصبح المؤمنون إخوة^(٢٨). وإلى هذا يشير النووي (ت ٦٧٦هـ) بقوله: «ما يتعلق بالإرث فيستحب فيه المخالفة عند جماهير العلماء، وأما المؤاخاة في الإسلام والمخالفة على طاعة الله تعالى والتناصر في الدين والتعاون والبر والتقوى وإقامة الحق فباق لا ينسخ»^(٢٩).

ولا شك في أن التوارث كان لمعالجة ظروف طارئة مرت بها الدعوة الإسلامية في المدينة، فكان هذا إجراءً إدارياً سريعاً للتغلب على هذه المشكلة، ومن المنتظر أن يكون المهاجرين قد ألفوا جو المدينة وتعرفوا إلى سبل الرزق فيها^(٣٠). وأصابوا من غنائم بدر (٢ هـ) ما سد حاجتهم، فرجع التوارث إلى وضعه الطبيعي المنسجم مع الفطرة البشرية والقائم على أساس الرحم والقرابة^(٣١).

ويبدو إن الرسول ﷺ قصد من وراء ذلك، حين جعل الأخ في الله مقدماً على القرابة في الموارث، التنبيه على أهمية أمر المؤاخاة وعظمه لما سبترت عليها من أمور عظيمة في صالح الاسلام وقيام مجتمع اسلامي ليس للعصبية القبلية مكان فيه^(٣٢)، فعن طريق المؤاخاة اقامة علاقات تقوم على المساواة والمواساة واسقاط فوارق النسب واللون بين المهاجرين والانصار، واحلال رابطة العقيدة بدلاً من رابطة الدم. لقد جعل الرسول ﷺ هذه الاخوة عقداً نافذاً لا لفظاً فارغاً، وعملاً يرتبط بالدماء والأموال^(٣٣)، لا تحية تثرثر بها الألسنة، ولا يقوم لها أثر، فقد طابت نفوس الانصار بما سيبدلونه لآخوانهم المهاجرين من عون فقد آثروهم على انفسهم،

وانزلوهم في بيوتهم، وقاسموهم اموالهم، وهذا منتهى الايثار لذلك مدحهم الله تعالى بقوله: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(٣٤). فقد روى البخاري^(٣٥) بعضاً من مآثر الانصار في مجال المؤاخاة فقد جاء: «... أخى رسول الله ﷺ بين عبد الرحمن بن عوف، وسعد بن الربيع، فقال سعد لعبد الرحمن: قد علمت الانصار اني من اكثرها مالاً، فسأقسم مالي بيني وبينك نصفين، ولي امرأتان، فانظر اعجبهما اليك فسمها لي اطلقها، فاذا انقضت عدتها فتزوجها، قال عبد الرحمن: بارك الله لك في اهلك ومالك، اين سوقكم؟ فدلوه على سوق بني قينقاع فما انقلب الا ومعه فضل من أقط وسمن، ثم تابع الغدوة ثم جاء يوماً وبه اثر صفرة، فقال النبي ﷺ: مهيم^(٣٦)؟ قال: تزوجت امرأة من الانصار، فقال: ما سقت فيها قال: وزن نواة من ذهب أو نواة من ذهب، فقال: أولم ولو بشاة».

وقد بلغ كرم الانصار حداً عالياً فقد روى البخاري^(٣٧) أيضاً: «إن الانصار قالوا لرسول الله ﷺ اقسم بيننا وبينهم - أي المهاجرين - النخل فقال ﷺ: لا. فقال الانصار لإخوانهم المهاجرين: تكفونا المؤونة - السقي والعمل - وتشركونا في التمر. فقالوا: سمعنا واطعنا».

وقد أثرت هذه المعاملة الكريمة في نفوس المهاجرين التي ما انفكت الستهم عن ذكر فضل الانصار عليهم ببالغ الثناء وخالص الدعاء. فعن انس قال: «قال المهاجرون: يا رسول الله: ما رأينا مثل قوم قدمنا عليهم، فواسونا احسن مواساة في قليل، ولا احسن بدلاً في كثير لقد كفونا المؤونة، واشركونا في المهناً لقد خشينا ان يذهبوا بالاجر كله، فقال الرسول ﷺ: الا، ما اثنتيم عليه، ودعوتم الله لهم»^(٣٨).

وقبل ان ننهي الكلام عن المؤاخاة لا بد من التعرض لرأي احد المستشرقين^(٣٩) الذي عدَّ الغرض من المؤاخاة هو الوضع الاقتصادي الذي يعاني منه المهاجرون الذين تركوا ديارهم واموالهم.

والذي يبدو لنا ونرجحه في الوقت نفسه، إن الرسول ﷺ لم يكن بحاجة الى وجود من يلتزم بمصالح اصحابه من المهاجرين، لأنه سبق أن أكد على تلك الناحية في بيعة العقبة الثانية وجعل الالتزام بمصالح المهاجرين شرطاً لصحة البيعة اذ جاء في قوله: ((... وعلى النفقة في العسر واليسر... وعلى أن تنصروني اذا قدمت اليكم، وتمنعوني مما تمنعون منه انفسكم وازواجكم وابنائكم ولكم الجنة))^(٤٠).

فلو كان الغرض من المؤاخاة اقتصادياً، لما وجدنا ان كثيراً من الصحابة لم يدخلوا في المؤاخاة مع انهم كانوا فقراء ومن السابقين في الاسلام، مثل انسبة مولى رسول الله ﷺ وابي كبشة مولى رسول الله ﷺ وصالح بن عدي شقران غلام رسول الله ﷺ^(٤١).

زيادة على ذلك فان عدداً من الانصار كانوا شديدي الفقر، ومع ذلك آخى الرسول ﷺ بينهم وبين المهاجرين ومنهم سعد بن حنيف الاوسي وأبو دجاجة سهاك بن خرشة الخزرجي^(٤٢).

المبحث الثاني

مكانة الإخوة في الإسلام

(القرآن الكريم والسنة النبوية)

كل بناء لا بد وأن يقوم على أساس وإلا فسرعان ما ينقض وينهار، أو يتصدع ويتشقق، وخير البناء وأجمله وأكمله ما كان قائماً على أسس قوية، وقاعدة صلبة متينة، وأعمدة وجدر مسلحة^(٤٣). وإن بناء الدول والأنظمة يتطلب مثل هذه الأساسات الصلبة، إلا إن طبيعة وبنية هذه القواعد تختلف عن طبيعة وبنية قواعد البناء الحقيقية. وإن أي بناء اجتماعي لا يمكن أن ينهض ويقوم على أسس متينة بغير ((التآخي)) المبني على واحد الإيمان^(٤٤).

هذه الإخوة تنبثق من التقوى والإسلام وهي ركيزة أساسها الاعتصام بحبل الله، أي عهده ومنهجه ودينه. وليست مجرد تجمع على رأي وعلى هدى آخر ولا بواسطة حبل آخر من حبال الجاهلية الكثيرة: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا﴾^(٤٥).

هكذا قامت الجماعة الأولى المسلمة في المدينة على ركيزتين: أولهما: الإيمان بالله، ذلك الإيمان المنبثق من معرفته سبحانه وتمثل صفاته في الضمائر وتقواه ومراقبته واليقظة والحساسية إلى حد غير معهود إلا في الندرة من الأحوال. وثانيهم: على الحب، الحب الفياض الرائق والود العذب الجميل والتكافل الجاد العميق^(٤٦). فالإخوة في الدين لا تنشأ من التكليف، بل من التعريف، ورباط الدين يجمع بين

المؤمنين كما يجمع نور الشمس بين المبصرين، والذي يؤمن بالله ويحبه حب المخلصين يجب من أجل الله جميع المؤمنين^(٤٧).

لهذا كان الأساس الأول الذي اعتمده رسول الله ﷺ في بناء مجتمعه - بعد تاسيس العقيدة - هو التأخي الذي عقده بين المهاجرين والأنصار كما ذكرنا في المبحث الأول، تلك المؤاخاة التي كانت مثلاً رائعاً لما قام بين الإخوان في العقيدة من مودة وإخاء وتضحية وإيثار، فكان مجتمعاً متماسكاً لا خلل فيه ولا اضطراب. ولذلك ذكر القرآن الكريم الإخوة بين المؤمنين على أنها أمر طبيعي من مستلزمات الإيمان، وأنها من أسباب الرابطة بين الناس وتأليف القلوب.

١. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾^(٤٨). ففي هذه الآية الكريمة يجعل الله تبارك وتعالى الإخاء صنو الإيمان بين المؤمنين. يقول القرطبي في تفسير هذه الآية الكريمة ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾: «أي في الدين والحرمة لا في النسب، ولهذا قيل: إخوة الدين أثبت من إخوة النسب، فإن إخوة النسب تنقطع بمخالفة الدين، وإخوة الدين لا تنقطع بمخالفة النسب^(٤٩). لأن الذي عقد هذه الإخوة هو الله، وما عقد الله تعالى لا تحله يد بشر وإن بلغت من القوة والعتو مبلغاً^(٥٠).

٢. قال تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾^(٥١).

الإخوة الإيمانية الصادقة حين تتشعب بها أسرة أو مجتمع أو أمة، فإنها تحدث انقلاباً اجتماعياً عميق الأثر، عظيم الخطر، بعيد المدى في آثاره ونتائجه. ولذلك من الله تعالى على المؤمنين بأن جعلهم إخواناً متحابين كما من عليهم بأن جعلهم

القواعد البنائية للمجتمع الإسلامي في عصر النبوة... المؤاخاة انموذجاً

مؤمنين مخلصين، وقدم التفضل بالإخوة على التفضل بالإيمان، لتعظيم فضل الإخوة، وإنما لا تقل عن فضل الإيمان إلا بمقدار ما يقل الفرع عن الأصل، مع شرط ارتباط كل منهما بالآخر^(٥٢).

٣. قال تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾^(٥٣). هذه الإخوة

المعتصمة بحبل الله، يمتن الله بها على الجماعة المسلمة الأولى، وهي نعمة يهبها الله لمن يحبهم من عباده دائماً، وهو هنا يذكرهم كيف كانوا في الجاهلية أعداء. وما كان قوم أشد عداوة من الأوس والخزرج في المدينة، وهما الحيان العربيان في يثرب يجاورهما اليهود الذي كانوا يؤججون هذه العداوات وينفخون في نارها، حتى تأكل روابط الحيين جميعاً، ومن ثم يجد اليهود مجالهم الفاسد الذي لا يعملون إلا فيه، ولا يعيشون إلا معه، فألف الله بين قلوب الحيين بالإسلام الذي وحد هذه القلوب المتنافرة، ومدّ لهم حبل الإخاء الذي اعتصم به الجميع، فأصبحوا بنعمته إخواناً. ولا يمكن أن يجمع القلوب إلا الإخوة في الله، وتتضاءل إلى جانبها الأحقاد التاريخية، والثرات القبلية والإطباع الشخصية والآفات العنصرية.

٤. قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ

رَحِيمٌ﴾^(٥٤). هذه الصورة الجميلة الواعية أبرزت أهم ملامح التابعين كما تبرز أخص خصائص الأمة المسلمة على الإطلاق من جميع الأوطان والأزمان. هؤلاء الذين يجيئون بعد المهاجرين والأنصار ولم يكونوا قد جاءوا عند نزول الآية في المدينة إنما كانوا قد جاءوا في علم الله تعالى.

وفي الحقيقة القائمة في هذا العلم المطلق من حدود الزمان والمكان، سمة نفوسهم، انها تتوجه إلى ربه في طلب المغفرة لا لذاتها ولكن لسلفها الذين سبقوا بالإيمان، وفي طلب براءة القلب من الذين آمنوا عل وجه الإطلاق ممن يربطهم معهم رباط الإيمان مع الشعور برأفة الله ورحمته ودعائه بهذه الرحمة وتلك الرأفة^(٥٥).

٥. قال تعالى: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ﴾^(٥٦). الإخوة علاقة أدبية شعورية لا تترتب عليها التزامات محددة، كالتزام التوارث والتكافل في دفع الديات، وهي التزامات النسب بالدم التي كانت تلتزم كذلك بالتبني، وذلك كيلا يترك الأدياء بغير رابطة في الجماعة بعد لإلغاء رابطة التبني^(٥٧).

وأما مكانة الإخوة في السنة النبوية الشريفة، فقد وردت أحاديث كثيرة تبين وتوضح مكانة الإخوة في الإسلام، وتصحح تركيب المجتمع المسلم على أساس الحب في الله والله جعل من هذا المجتمع يداً واحدة، وكلمة واحدة، وعملاً واحداً، وذمة واحدة، ودماً واحداً، وفكراً واحداً، ونظاماً واحداً في سياسته ووسائل حياته وتربيته وسلوكه وأخلاقياته، فقال ﷺ: ((المسلمون تتكافأ دماؤهم، وهم يد على من سواهم ويسعى بذمتهم أدناهم))^(٥٨).

وكان النبي ﷺ يتعهدهم بالتعليم والتربية وتزيكة النفوس والحث على مكارم الأخلاق، ويؤدبهم بأداب الود والإخاء والمجد والشرف والعبادة والطاعة. فيقول ﷺ عندما سأله رجل: أي الإسلام خير يا رسول الله؟ قال: ((تطعم الطعام، وتقريء السلام على من عرفت ومن لم تعرف))^(٥٩).

وقد عد النبي ﷺ الحب في الله من أوثق عُرى الإيمان فقال: ((أوثق عرى الإيمان الموالاة في الله، والمعاداة في الله، والحب في الله، والبغض في الله))^(٦٠). وقد عد النبي ﷺ الحب في الله من الأسباب التي يجد بها المؤمن حلاوة الإيمان فقال: ((ثلاث من كنَّ فيه وجد بهن حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، وأن يحب المرء لا يحبه إلا الله، وأن يكره أن يعود في الكفر بعد أن أنقذه الله منه كما يكره أن يقذف في النار))^(٦١).

ولما وصل النبي ﷺ المدينة قال: ((يا أيها الناس، أفشوا السلام، وأطعموا الطعام، وصلوا الأرحام، وصلوا بالليل والناس نيام، تدخلوا الجنة بسلام))^(٦٢). وعد الرسول ﷺ محبة الخير لكل مسلم أمر واجب ولازم لصدق الإيمان، فيقول: ((المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً))^(٦٣). وقوله ﷺ: ((المؤمنون كرجل واحد، إن اشتكى عينه اشتكى كله، وإن اشتكى رأسه اشتكى كله))^(٦٤).

وكذلك شبه النبي ﷺ المؤمنين بالجسد الواحد، يعمل كل عضو فيه لصالح باقي الأعضاء، ويسهر جميع الأعضاء بسبب ألم يلم بأي عضو منها، فقال: ((مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى))^(٦٥).

وهكذا نلاحظ أن الإخوة في الله على فضلها وعظمتها فهي من ركائز الإيمان التي ينبغي لكل مسلم أن يعنى بها. وهكذا رسَّخ رسول الله ﷺ قيم الحب والإخاء بين الناس عملياً، فرغبهم في الحب والإخاء وثوابها، ورهبهم من التباغض والشقاق وعواقبها في الدنيا والآخرة. وقد نجح النبي ﷺ في تحقيق الإخوة والحب بين الناس، حتى أصبح الناس في عهده كالجسد الواحد أو الرجل الواحد.

المبحث الثالث

حقوق الأخوة

للإخوة في الله أو الدين حقوق وعليها واجبات، وكلاهما له أثره في حفظ الترابط الأخوي، وتقوية الصلات بين الأخوة، وجعل الحياة في رحاب الإسلام حياة آمنة مطمئنة ومتأسكة. وهذه الحقوق توجب على المسلم للمسلم بعده مسلماً، وتنقسم على قسمين هما: (١) الحقوق العامة. (٢) الحقوق الخاصة.

أولاً: الحقوق العامة

(١) حب الخير لكل أخ

محبة الخير لكل مسلم أمر واجب في الإسلام، ولازم لصدق الإيمان، وأثر للعقيدة السليمة النقية، ولذلك قال ﷺ: ((والذي نفسي بيده لا يؤمن عبد حتى يُحِبَّ لأخيه ما يُحِبُّ لنفسه))^(٦٦).

ومعنى الحديث على هذا هو: لا يكمل إيمان عبد حتى يحب لأخيه في الخير كما يحب لنفسه من ذلك الخير، وكلمة (الخير) جاءت مصرحاً بها^(٦٧). والفرق واضح بين حب المؤمن لذات أخيه المؤمن لوجه الله تعالى، وهذه منزلة عالية، ودرجة سامية عند الله تعالى، وبين حب المؤمن الخير لأخيه المؤمن وهذه درجة أقل.

ومن علامات الأخوة أن تحب لأخيك النفع وأن تفرح لو صوله إليه، كما تبتهج بالنفع يصل إليك أنت، فإنه في تحقيق هذا النفع قد تقربت إلى الله بأزكى الطاعات وأجزها مثوبة، وقد قال رسول الله ﷺ: ((أحب الناس إلى الله تعالى أنفعهم للناس، وأحب الأعمال إلى الله عز وجل سرور تدخله على مسلم، أو تكشف عنه كربة أو تقضي عنه كربة أو تقضي عنه ديناً أو تطرد عنه جوعاً، ولئن أمشي مع أخ في حاجة أحب إليّ من أن أعتكف في هذا المسجد شهراً، ومن كف غضبه ستر الله عورته، ومن كظم غيظه ولو شاء أن يمضه أمضاه، ملأ الله قلبه رجاء يوم القيامة، ومن مشى مع أخيه في حاجة حتى تتهيأ له أثبت الله قدمه يوم تزل الأقدام))^(٦٨).

٢) النهي عن الحسد والتباغض والتدابير

الرسول ﷺ لا يقتصر على تأكيد معنى الأخوة في الإسلام، بل يحيطها بأوامر ونواه تجعلها حقيقة واقعة ملموسة بين المسلمين، فقال: ((لا تحاسدوا، ولا تناجسوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا، ولا يبيع بعضكم على بيع بعض، وكونوا عباد الله أخواناً المسلم أخو المسلم، لا يظلمه، ولا يكذبه، ولا يحقره، التقوى ههنا - ويشير إلى صدره ثلاث مرات - بحسب أمرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام: دمه وماله وعرضه))^(٦٩). هذا الحديث اشتمل على أحكام كثيرة شاملة، لها فوائد عظيمة، تكاد تحصر جزءاً عظيماً من الخلق المتكامل للمسلم لو أنه إلتزم بالأوامر وأطاعها، وانتهى بالأوامر وأطاعها، وانتهى عن المنهيات، وأقلع عنها^(٧٠).

٣) تحريم ظلمه

من طبيعة المسلم السليم القلب الناضج الفهم أن يشعر بالروابط الأخوية بينه وبين كل مسلم على وجه الأرض، وأن يتأثر بما ينزل بأخيه المسلم من خير أو شر،

وأن يحاول القيام بواجبه الذي تمليه عليه هذه الأخوة^(٧١). فلا يدخل عليه ضرراً في نفسه أو دينه أو عرضه أو ماله بغير إذن شرعي، لأن ذلك ظلم وقطيعة محرمة تنافي أخوة الإسلام. فقال ﷺ في الحديث القدسي: ((يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا...))^(٧٢).

كما إن الرسول ﷺ بين أن من حق المسلم على أخيه أن ينصره على أي حال وأن يأخذ بيده سواء أكان ظالماً أم مظلوماً، فقال: ((أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً... فقال رجل: يا رسول الله انصره إذا كان مظلوماً؟ أ رأيت ان كان ظالماً، كيف أنصره؟ قال: تجره أو تمنعه من الظلم فإن ذلك نصره))^(٧٣).

٤) النصيحة

للمؤاخاة أثر في المناصحة بين المسلمين، لأن الصادق سيفرح بها والمداهن يضرر منها، وقد وصف الله تعالى الكاذبين ببغضهم للناصحين فقال: ﴿وَلَكِنْ لَا تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ﴾^(٧٤). والأخ لا بد أن يكون مرآة صادقة لأخيه، فإن رأى أحدهما من الآخر خيراً أعانته وشجعه، وإن رأى منه خللاً أو نقصاً قومه وقدم له النصيحة، لحديث النبي ﷺ: ((المؤمن مرآة أخيه المؤمن، والمؤمن أخو المؤمن، يكف عليه ضيعته ويجوطه من ورائه))^(٧٥)، وقوله ﷺ: ((خير الأصحاب عند الله خيرهم لصاحبه، وخير الجيران عند الله خيرهم لجاره))^(٧٦).

ومن هنا كان المسلمون الأول يرون أن النصيحة من أقوى صلوات الأخوة وواجباتها، فعندما آخى النبي ﷺ بين سلمان وأبي الدرداء، فزار سلمان أبا الدرداء فرآى أم الدرداء متبذلة، فقال لها: ما شأنك؟ قالت: أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا، فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاماً، فقال له: كُلْ، قال: إني صائم،

قال: ما أنا بآكل حتى تأكل، قال: فأكل، فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم، قال: نم، فنام، ثم ذهب يقوم فقال: نم، فلما كان آخر الليل، قال سلمان: قم الآن، فصلياً، فقال له سلمان: إن لربك عليك حقاً، ولنفسك عليك حقاً، ولأهلك عليك حقاً، فأعط كل ذي حق حقه، فأتى النبي ﷺ فذكر ذلك له، فقال النبي ﷺ: ((صدق سلمان))^(٧٧)، وفي هذا يقول سيدنا الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: ((أعجز الناس من أعجز عن اكتساب الإخوان، وأعجز منه من ضيع من ظفر منهم))^(٧٨).

٥) الشفاعة وقضاء الحاجات

حض الرسول ﷺ المسلمين على بذل الخير لغيرهم وبين لهم ما في ذلك من الأجر والثواب، والجزاء في الدنيا والآخرة، من ذلك تفريج الكرب عند المكروب، والتيسير على المعسر، ومعاونة المحتاج، وستر العورات والزلات، والتوسط من أجل توصيل ذلك كله إلى المسلم إن لم تستطع فعله بنفسك، من سداد دين على معسر، أو رفع ضرر أو غبن، أو غم عن أخيك في الإسلام أو في الإنسانية، وهذا التوسط يسمى (الشفاعة) فإن الشفاعة معناها (سؤال الخير للغير) وهي مذكورة في قوله تعالى: ﴿مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا﴾^(٧٩). لذا قال عليه السلام: ((اشفَعُوا تَوْجَرُوا وَيَقْضِي اللَّهُ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ مَا أَحَبُّ))^(٨٠). ويقول سيدنا الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: ((لأن أفضي حاجة مسلم أحب إلي من ملئ الأرض ذهباً وفضة))^(٨١).

٦) التعاون والتناصر

إن أخوة الدين تفرض التناصر بين المسلمين، لا تناصر العصبية العمياء، بل تناصر المسلمين المؤمنين العاملين لإحقاق الحق، وإبطال الباطل، وردع المعتدي

وإجارة المظلوم، فلا يجوز ترك المسلم يكافح وحده في المعترك، بل لابد من الوقوف إلى جانبه على أي حال لإرشاده إن ضل، وحجزه إن تطاول والدفاع عنه إنه هوجم، والقتال معه إذا استبيح...^(٨٢).

ومن ذلك ما جاء عن جابر بن عبد الله قال: اقتتل غلامان غلام من المهاجرين وغلام من الأنصار، فنادى المهاجر أو المهاجرون يا للمهاجرين، ونادى الأنصار، يالأنصار، فخرج رسول الله ﷺ فقال: ((ما هذه دعوى أهل الجاهلية؟)) قالوا: لا يا رسول الله، إلا أن غلامين اقتتلا فكسح أحدهما الآخر قال: ((لا بأس ولينصر الرجل أخاه ظالماً أو مظلوماً، إن كان ظالماً فلينهه فإنه له نصر، وإن كان مظلوماً فلينصره))^(٨٣). فالإنسان وحده أضعف من أن يقف طويلاً تجاه الشدائد، ولو أن أخوانه هرعوا لنجدته وظاهره في نجاح قصده، لتيسر أمره.

ثانياً: الحقوق الخاصة

للأخوة الخاصة - وهي الصحبة في سبيل الله - حقوق إذا وجدت تحقق معنى هذه الأخوة وتحقق أهدافها، وإذا لم تتحقق فإن هذه الأخوة تتلاشى ولا يكون لها أي أثر حميد، أو أية نتائج مثمرة^(٨٤). وهذه الحقوق تتلخص فيما يأتي:

(١) حق المال

فيكون هذا الحق بالمعاونة والمواساة بالمال إذا احتاج إليه، لذلك جعل الله سبحانه وتعالى حق الميراث منوطاً بهذا التأخي دون حقوق القرابة والرحم، ثم نسخ ذلك ورجع التوارث إلى وضعه الطبيعي على أساس صلة الرحم^(٨٥). ولما أخى رسول الله ﷺ بين عبد الرحمن بن عوف وسعد بن الربيع أثره بالمال وبإحدى

زوجتيه، لكن عبد الرحمن بن عوف قال: ((بارك الله لك فيهما، لا حاجة لي في ذلك، هل من سوق فيه تجارة؟ قال: سوق قينقاع، قال: فغدا إليه عبد الرحمن...))^(٨٦).

٢) حق الإعانة بالنفس

وذلك بأن يضع نفسه في خدمة أخيه بمجرد أن يشعر أن أخاه محتاج إليه من غير انتظار للطلب من أخيه، وبهذا الحق مراتب أقلها المساعدة كلما طلب الأخ ذلك ولكن مع البشاشة والاستبشار وإظهار الفرح، وأوسطها أن تجعل حاجته مثل حاجتك تفكر فيها، وتتعرف على أحواله كما تعرف أحوال نفسك وتقوم بأمره من غير سؤال كما تفعل بالنسبة لأهلك ومن تقول، وأعلاها أن تقدم قضاء حاجته، والتعرف على متطلباته على حاجات نفسك وأهلك لأن الإيثار كما يكون بالمال يكون بالنفس^(٨٧).

عن ابن عمر قال: أهدي لرجل من أصحاب رسول الله ﷺ رأس شاة، فقال: أخي فلان أحوج مني إليه فبعث به إليه، فبعثه ذلك الإنسان إلى آخر فلم يزل يبعث به واحد إلى آخر حتى رجع إلى الأول بعد أن تداوله سبعة^(٨٨). ومجتمع أفراده على هذه الدرجة الرفيعة من الإخاء مجتمع يتجه في خطى ثابتة نحو التقدم والبناء، فلا حقد ولا حسد، ولكن محبة ووثام.

٣) حق اللسان

وذلك أن يكتفم سر أخيه، ويستر عيبه، ويقول الكلمة الطيبة له، ويغفر زلته، وعليه أن يتودد إلى أخيه بلسانه لقوله ﷺ: ((إذا أحب أحدكم أخاه فليخبره))^(٨٩). وعليه أيضاً أن يدعوه بأحب الأسماء إليه، ويشكره لأقل صنيع يصنعه له، والدعاء له في حضوره وفي غيبته في حياته وبعد مماته، فقد قال النبي ﷺ: ((إذا دعا الرجلُ

لأخيه بظهر الغيب، قال الملك: ولكَ مثلُ ذلك))^(٩٠). وقوله ﷺ: ((اتقوا النار ولو بشق تمرة، فإن لم تجد فبكلمة طيبة))^(٩١).

المبحث الرابع

الآفات التي تضر بالأخوة

هناك آفات تعكر على الأخوة معانيها السامية، وتصيب المجتمعات بالأمراض التي لا تبرا إلا إذا اتخذت مضادات حيوية لهذه الأمراض منها: التطاحن بين الأفراد، والتشاحن الطبقي في المجتمع، أو الصراع الفكري أو التناحر السياسي، أو التباغض الديني، وغير ذلك من ألوان التنافر والتجافي والصراع، ذلك أن هذه الآفات تمزق المجتمع الواحد^(٩١)، وتجعل بعض فئاته أعداء للبعض الآخر، وأن الخطوة الأولى التي تعتبر ضرورية للقيام بخطوات بقاءه لإيجاد مجتمع قوي متماسك متحاب، هو التطهير والتهديب والتخلص من الأمراض التي تفتك بالفرد والمجتمع.

هذا ما أراد الإسلام بناءه من أول يوم في المجتمع المسلم، ولذلك كان مسجد النبي ﷺ في المدينة يضمُّ تحت سقفه أجناساً وألواناً وطبقات، ذابت كلها في بوتقة التوحيد التي أعلنها الإسلام، فلم يعد أحد من المسلمين يحس بغير شعور الأخوة الإسلامية الجامعة مهما كان لونه وجنسه أو لغته، ولا يحس بأي تفرقة أو تمايز^(٩٢). مع أنهم كانوا أخطأً من الأجناس والألوان واللغات والطبقات، منهم الفارسي كسلمان، والرومي كصهيب، والحبشي كبلال، ومنهم الغني كعثمان، والفقير كأبي ذر وعمار، ومنهم البدوي والحضري، والمتعلم والأمي، والأبيض والأسود، والضعيف والقوي، والرقيق والحُر.

لهذا وجدنا القرآن الكريم يذكر الرذائل والأمراض التي تتنافى مع الأخوة والتآخي إذ قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُّبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾^(٩٣). ففي هذه الآيات ذنوب وأمراض متعدية، وهي أشبه بالميكروب الذي يُعدي، وينتقل من إنسان إلى آخر ليفتك به، ولذلك يحتاج عناية أكبر، ومجهوداً مضاعفاً للقضاء عليه وسندكر منها:

(١) السخرية

ومعنى السخرية: الاستهانة والتحقير، والتنبيه إلى العيوب والنقائص على وجه يضحك الناس منه^(٩٤). وهذا قد يكون بالكلام، وقد يكون بالمحاكاة والتمثيل بالفعل أو القول، وقد يكون بالإشارة والإيحاء^(٩٥).

ويحرم على المسلم أن يسخر ويستصغر شأن أخيه المسلم وأن يضع من قدره، لأن الله تعالى لما خلقه لم يحقره، بل كرمه ورفعته وخاطبه وكلفه، فاحتقاره لحد الربوبية في الكبرياء، وهو ذنب عظيم^(٩٦). لذلك قال رسول الله ﷺ: ((بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم))^(٩٧).

وتحريم السخرية والاستهزاء دليل على سمو الإسلام وعلو شأنه في رعاية الشعور الإنساني والمحافظة عليه حتى لا يجرح بكلمة أو إشارة أو محاكاة. «فينبغي أن لا يجترئ أحد على الاستهزاء بمن تقتحمه عينه إذا رآه رث الحال، أو ذا عاهة

في بدنه، أو غير لبيق في محادثته، فلعله أخلص ضميراً، وأنقى قلباً ممن هو ضد صفته فيظلم نفسه بتحقير من وقره الله، والاستهانة بمن عظمه الله»^(٩٨). وفي ذلك يذكر قوله ﷺ: ((إن الرجل ليتكلم بالكلمة ما يلقي لها بالاً يهوي بها أبعد من الثريا))^(٩٩). لقد جعل الرسول ﷺ مقياس التفاضل وميزان الرجال بالتقوى والعمل الصالح، لا بكثرة المال وحظه من الدنيا، أو الجاه أو السلطة أو المتاع، فالناس يتفاوتون عند الله في منازلهم بحسب أعمالهم، وبمقدار ما لديهم من التقوى، لا بأحسابهم وأنسابهم، ولا بأشكالهم وألوانهم، ولا بكثرة مالهم أو متاعهم، فقال: ((إن الله لا ينظر إلى أجسامكم ولا إلى أحسابكم ولكن ينظر إلى قلوبكم، فمن كان له قلب صالح تحنن الله عليه، فإنما أنتم بنو آدم وأحبكم إليّ أتقاكم))^(١٠٠). روي أن ابن مسعود انكشفت ساقه وكانت دقيقة هزيلة فضحك منها بعض الحاضرين فقال النبي ﷺ: ((أضحكون من دقة ساقيه، والذي نفسي بيده هي أثقل في الميزان من جبل أحد))^(١٠١).

٢) التنازب بالألقاب

أي التداعي بها، أي بلقب السوء، والتنازب بالألقاب: أي لقب بعضهم بعضاً، والتلقيب المنهني عنه، هو ما يتداخل المدعو به كراهة لكونه تقصيراً به وذمماً له وشيناً^(١٠٢). قال ابن عباس: التنازب بالألقاب أن يكون الرجل عمل السيئات ثم تاب عنها فنهي أن يعير بها سلف من عمله، وقيل هو قول الرجل للرجل يا فاسق، يا منافق، يا كافر^(١٠٣). وعن أبي جيرة بن الضحاك: قال: كان الرجل منا يكون له الاسمين والثلاثة فيدعى ببعضها فعسى أن يكره، فنزلت ﴿وَلَا تَنَابَرُوا بِالْأَلْقَابِ﴾^(١٠٤). وقد روي أن أبا ذر: كان عند النبي ﷺ فنازعه رجل فقال له أبو ذر: «ابن اليهودية»، فقال النبي ﷺ: ((.. ما أنت بأفضل من أحمر وأسود منهم إلا

على ما كان لك عليه فضل في الدين))^(١٠٥). وقد غير رسول الله ﷺ أسماء وألقاباً كانت في الجاهلية لأصحابها، أحس فيها بحسه المرهف وقلبه الكريم بما يزري بأصحابها أو يصفهم بوصف ذميم^(١٠٦).

٣) سوء الظن

الظن: «كل ما لا يوثق به، أو يظن بأهل الخير سوء، وقيل أن يسمع من أخيه المسلم كلاماً لا يريد به سوءاً أو يدخل مدخلاً لا يريد به سوءاً فيراه أخوه المسلم فيظن شراً لأن بعض الفعل قد يكون في الصورة قبيحاً، وفي نفس الأمر لا يكون كذلك لجواز أن يكون فاعله ساهياً، أو يكون مخطئاً، فأما أهل السوء والفسق المجاهرون بذلك فلنا أن نظن فيهم مثل الذي يظهر منهم»^(١٠٧). لذا قال ﷺ: ((إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث))^(١٠٨). لهذا نهى الله تعالى عن سوء الظن تنبيهاً وتحذيراً له من التورط فيما يجره سوء الظن بالمسلم العادل أو المستور.

٤) التجسس

معنى التجسس: هو البحث عن عورات المسلمين ومعايبهم واستكشاف المستور من أمورهم وتفحص أقوالهم وأعمالهم وتصرفاتهم^(١٠٩).

صعد رسول الله ﷺ المنبر يوماً فقال: ((يا معشر من آمن بلسانه ولم يدخل الإيمان قلبه، لا تتبعوا عورات المسلمين، فإن من تتبع عورات المسلمين فضح الله في قعر بيته))^(١١٠). وعنه ﷺ: ((من أطلع في بيت قوم بغير إذنه فقد حل لهم أن يفتقوا عينه))^(١١١). وعنه ﷺ: ((ومن استمع إلى حديث قوم وهم له كارهون صب في أذنيه الأثك يوم القيامة))^(١١٢).

هذه الأحاديث الشريفة تدل دلالة واضحة على عظم فعلة التجسس المنهي عنها لما لها من أخطار كبيرة في حياة الفرد والمجتمع لأن الذي يقوم بالتجسس يبحث عن عورات الناس ويتجسس عليهم وهم في بيوتهم آمنون، وينقل أسرارهم ويفشيها بين الناس من دون وجه حق.

أما إذا كانت الغاية بهدف السهر على مصلحة الأمة والمجتمع ممن يريدون الشر والإضرار به، فعند ذلك لا يكون تجسساً إنما هو تحسس ومراقبة لتكون الأمة ساهرة واعية على مصالحها ومصالح أبنائها جميعاً.

٥) الغيبة

خلق ذميم يمحته الشرع كل المقت، ويغضه العقل الناجح، والعرف السليم، ويأباه المجتمع النظيف، وهو مرض اجتماعي خطره جسيم، وآثاره مدمرة^(١١٣). وقد صور القرآن الكريم المغتاب بصورة وحش أنقض على أخيه الإنسان بعد موته فأخذ يلتهم جثته، وينهش لحمه، ويمزق أوصاله، وهو تصوير يكرهه الإنسان وينفر منه، ومع ذلك يقع فيه، وينحرف إليه، قال تعالى: ﴿أَيُّجِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾^(١١٤).

والغيبة ثلاثة أوجه: كلها جاءت في كتاب الله تعالى: الغيبة والإفك والبهتان، فأما الغيبة: فهو أن تقول في أخيك ما هو فيه، وأما الإفك فأن تقول فيه ما بلغك عنه، وأما البهتان؛ فأن تقول فيه ما ليس فيه^(١١٥). وتتحقق الغيبة بأي وسيلة جرت بالتصريح أو بالتلميح أو المحاكاة، بالقول باللسان، أو بالكتابة، أو بالهمز أو باللمز، وكله حرام^(١١٦). ونجد في أحاديث الرسول ﷺ تفصيلاً وتوضيحاً وشرحاً للأثار المترتبة على الغيبة في الدين والآخرة، قوله ﷺ: ((كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ، دَمُهُ

وماله وعرضه))^(١١٧). وقوله عليه السلام: ((ولا يغتب بعضكم بعضاً، وكونوا عباد الله اخواناً))^(١١٨). وقوله عليه السلام: ((لما عرج بي مررت بقوم لهم أظفار من نحاس يخمشون وجوههم وصدورهم، فقلت: من هؤلاء يا جبريل؟ قال: هؤلاء الذين يأكلون لحوم الناس ويقعون في أعراضهم))^(١١٩). وقوله عليه السلام: ((أتدرون ما الغيبة؟، قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: ذكرك أخاك بما يكره، قيل: أفرأيت إن كان في أخي ما أقول؟ قال: إن كان فيه ما تقول فقد اغتبته، وإن لم يكن فيه ما تقول فقد بهته))^(١٢٠). ولهذا كان مجتمع الصحابة يتلاقون بالبشر، ولا يغتابون عند الغيبة، ويرون ذلك أفضل الأعمال، ويرون خلافه عادة المنافقين^(١٢١).

وسمع الإمام زين العابدين علي بن الحسين عليه السلام رجلاً يغتاب آخر، فقال له: ((إياك والغيبة فإنها إدام الكلاب))^(١٢٢). ومن هنا يتبين أن الغيبة مظهر من مظاهر السلبية في المجتمع، ومعول من معاول الهدم ومن ثم نهى الله عنها، ونفر منها، لما لها من عواقب وخيمة، وأضرار جسيمة تعود على الفرد والمجتمع.

المبحث الخامس

عوامل ووسائل تعميق المحبة والتآخي

أقام الإسلام المجتمع المدني على أساس الحب والتكافل، كما في الحديث الشريف قوله ﷺ: ((المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً))^(١٢٣). فالتواد والرحمة والتواصل أساس العلاقة بين أفراد المجتمع كبيرهم وصغيرهم، غنيهم وفقيرهم، حاكمهم ومحكومهم^(١٢٤).

حرص الإسلام على تعميق معنى رابطة الإيثار بالله في النفوس، وعدّ ما ينشأ عنها من إخوة من أوثق روابط النفوس، وأمتن عرى القلوب، وأسمى صلوات العقول والأرواح^(١٢٥). وكانت هناك عوامل تضافرت جميعاً على إيصال المجتمع المدني المسلم إلى هذه الدرجة الفريدة من الإخاء والتحابب والتناسك من أهمها:

(١) التهادي: للهدية وقع جميل في نفس المهدي إليه، يُثمر شعوراً بالرضا ويدعم أسس الحب بالصلة والصدقة. وهذا ما أشار إليه الرسول ﷺ: ((تهادوا تحابوا))^(١٢٦).

(٢) إفشاء السلام: وهو التعبير الصادق، والترجمة الحية لإخوة الإيمان، وما يكنه كل مؤمن لأخيه من محبة، ولذلك أمر الرسول ﷺ بقوله: ((والذي نفسي بيده لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا، ولا تؤمنوا حتى تحابوا، أو أدلكم على شيء إذا فعلتموه تحاببتم؟ أفشوا السلام بينكم))^(١٢٧).

لقد أدرك النبي ﷺ بثاقب نظره التربوية التي استقاها من تأديب الله إياه، أنه لا يستل سخائم الحقد من الصدور، ولا ينتزع أدران التنافس والحسد من النفوس، إلا أخوة صادقة عالية، تسود حياة المسلمين، وتقوم على المحبة، والتواد، والتناصح والألفة والبشر، ويتنفي منها الكيد والغل والحسد والتهجم والتباغض، ولذلك دعا إلى إفشاء السلام بين الإخوة، ليكون مفتاح القلوب للمحبة والتلاقي على الخير. وكان ﷺ يكرر هذا المعنى على مسامع أصحابه، متوخياً إلقاء المحبة في القلوب، وتعهدها بالرعاية حتى تثمر ذلك الحب الوضيء الكبير الذي أراده الإسلام للمسلمين^(١٢٨). فإذا لقي الأخ أخاه فكانت المبادرة إلى المصافحة لقوله ﷺ: ((ما من مسلمين يلتقيان فيتصافحان إلا غفر لهما قبل أن يفترقا))^(١٢٩). وأمر الرسول ﷺ أن يسلم المسلم البالغ على الأطفال والصبيان، ليدخل على نفوسهم المؤانسة والمودة، فيروي أنس بن مالك: أنه مرَّ على صبيان فسلمَّ عليهم وقال: كان النبي ﷺ يفعل^(١٣٠).

وعدَّ السلام من حقوق المسلم لحديث النبي ﷺ: ((حق المسلم على المسلم خمس: رد السلام، وعبادة المريض، واتباع الجنائز، وإجابة الدعوة، وتشميت العاطس))^(١٣١).

٣) طلاقة الوجه: دعا الرسول ﷺ إلى طلاقة الوجه والترويح عن النفس وطيب الكلام والبشرى، وجاءت أحاديث كثيرة منها: قال رسول الله ﷺ: ((لا تحقرن من المعروف شيئاً، ولو أن تلقى أخاك بوجه طليق))^(١٣٢). وقوله ﷺ: ((اتقوا النار ولو بشق تمرة، فمن لم يجد فبكلمة طيبة))^(١٣٣).

فلم يكن النبي ﷺ في يوم من الأيام عابس الوجه، ولا مقطب الجبين، مكفهر الوجه، بل كان طلق الوجه مبتسماً^(١٣٤). وقد وصفه سيدنا الإمام علي بن أبي طالب بـ ((إن رسول الله ﷺ كان دائم البشر، سهل الخلق، وكان أكثر الناس ابتساماً في وجوه أصحابه، وتعجباً مما تحدثوا به، ولربما ضحك حتى تبدو نواجذه))^(١٣٥). وقد حضَّ ﷺ على ترويح القلوب والنفوس فقال: ((روحوا القلوب ساعة بعد ساعة، فإن القلوب إذا كَلَّتْ عميت))^(١٣٦). إن هذه الأمور المحمودة لها اثر في زرع بذور الألفة والمحبة في القلوب.

٤) عيادة المريض: هي وسيلة من وسائل زرع المحبة بين اللقوب، وحق من حقوق المسلم على أخيه المسلم. فهي تخفف من آلامه، وتبعث فيه الأمل. فيقول الرسول ﷺ: ((من عاد مريضاً لم يزل يخوض في الرحمة حتى يجلس، فإذا جلس اغتمس^(١٣٧) فيها))^(١٣٨). وقوله ﷺ: ((من عاد مريضاً ناداه مناد من السماء: طبت وطاب ممشاك، وتبوات من الجنة منزلاً))^(١٣٩).

وقد عاد رسول الله ﷺ المرضى من الصحابة من الرجال والنساء وحتى الصبيان يدعو لهم بالصلاح والعافية. فيذكر مسلم^(١٤٠) أن رسول الله ﷺ عاد مريضاً ومسح بيمينه وقال: ((أذهب الباس رب الناس واشف أنت الشافي، لا شفاء إلا شفاؤك شفاءً لا يغادر سقماً)). وعاد غلاماً من اليهود قد مرض فأتاه النبي ﷺ يعود، فقعد عن رأسه، فقال له: ((أسلم))، فنظر إلى أبيه وهو عند رأسه، فقال له أبوه: أطع أبا القاسم، فأسلم، فقال النبي ﷺ وهو يقول: ((الحمد لله الذي أنقذه بي من النار))^(١٤١).

وأيضاً عاد امرأة قد مرضت هي (أم العلاء) وتقول: عادني رسول الله ﷺ وأنا مريضة فقال: ((أبشري أم العلاء، فإن مرض المسلم يذهب الله به خطاياها كما تُذهب النارُ خبث الذهب والفضة))^(١٤٢).

٥) الضيافة: إقراء الضيف وإكرامه خصلة حميدة شجع عليها الإسلام، وعدّها من الإيمان وحسن الخلق، حيث جاء في الحديث الشريف: ((من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه...))^(١٤٣).

وقد ضرب النبي ﷺ مثلاً عظيماً في كرم وحسن الضيافة، كان كرمه سمة فيه وفضيلة من فضائله، وكان كرمه في سبيل الله وابتغاء مرضاته، فلم يكن كرمه للمباهاة أمام الناس، وقد تحدثت عن كرمه مبكراً قبل أن يبعث زوجته السيدة خديجة (رضي الله عنها) فقالت وهي تخاطبه: ((إنك لتصل الرحم، وتحمل الكلّ، وتكسب المعدوم، وتقرّي الضيف، وتعين على نوائب الحق))^(١٤٤). وكان الرسول ﷺ يحب الطعام الذي تتكاثر عليه الأيدي، وفي شهر رمضان كان لا يمسك شيئاً فقد كان أجود الناس كفاً^(١٤٥).

إن اهتمام الرسول ﷺ بحق الضيف على المضيف، من طلاقة الوجه، وحسن اللقاء، وطيب الكلام والإطعام، هو بداية لجمع شمل الأمة وتوحيد الصفوف والمشاعر والقلوب، وانتشار الرحمة والتراحم بين المسلمين وجعل الإخوة ملازمة لعقيدة والإيمان بالله.

... الخاتمة ...

بعد أن قمت بتقديم صورة عن (المؤاخاة) مكانتها وشروطها وحقوقها ووسائلها وأهميتها وثمارها، كان لزاماً عليّ أن أوضح أهم النتائج التي توصلت إليها وهي على النحو الآتي:

١. كانت المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار أقوى في حقيقتها من أخوة الرحم، وكان الأنصار على مستوى المسؤولية، فواسوا إخوانهم المهاجرين، وآثروهم على أنفسهم بخير الدنيا، وقد ترتب على هذه المؤاخاة حقوق بين المتآخين، شملت التعاون المادي والرعاية، والنصيحة، والتزاور، والمحبة والإيثار. وقد ثبت الله تعالى هذا الأساس بقوله ﴿وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾^(١٤٦).

٢. إن المجتمع المدني الذي اقامه الإسلام كان مجتمعاً يرتبط بالإسلام، ولا يعرف الموالاة إلا الله ولرسوله وللمؤمنين، وهو أعلى الارتباط وأرقاه، إذ يتصل بوحدة العقيدة والفكر والروح، وموالاة في العقيدة لا تعني بالضرورة مخاصمة الآخرين والتدابير معهم، بل معاملتهم بالحسنى والعدل والرحمة والتسامح في محاولة لدعوتهم إلى العقيدة السليمة، وهذا هو المنهج الذي سلكه النبي ﷺ وآل بيته وصحبه الكرام في التعامل مع الناس على اختلاف مشاربهم.

٣. المجتمع الإسلامي في عصر النبوة مجتمع أخلاقي يتميز باحترام الأخلاق الفاضلة، والتمسك بها، كالعطف والرحمة، والاحترام، وحسن الجوار، وصلة الرحمن، والتعاون على البر والتقوى واستنكار الظلم والقسوة والعدوان.

٤. كان المهاجرون يدركون قيمة العمل، وأن اليد العليا خير وأحب إلى الله من اليد السفلى. ولهذا لم يركنوا إلى مساعدة الأنصار لهم، ولم يقبلوا بتقسيم الأرض والنخيل وفي ذلك احترام لحق الملكية، وسعوا إلى عمل ما يقدرون عليه ورفضوا أن يكونوا عالة، ونرى النشاط والفعالية متمثلاً في أحدهم - عبد الرحمن بن عوف - إذ لم تمض عليه أيام حتى أصبح ميسوراً وتزوج ودفع مهراً من الذهب، لقد مارس العمل الذي يتقنه، وأهل مكة ماهرون في التجارة.

٥. كانت المؤاخاة الثنائية ناجحة، حتى أن حقوق الإخاء بقيت مقدمة على حقوق القرابة والرحم حتى نزل قوله تعالى ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾^(١٤٨)، فأصبح التوارث بين الأرحام، ولكن على أساس الإسلام أيضاً، إذ لا توارث بين دينين مختلفين، فإذا كان للمسلم أخوة أو قرابة ليسوا بمسلمين فإنهم لا يرثونه.

٦. تهدف عملية المؤاخاة إلى إذابة وإسقاط العصبية القبلية والفوارق الإقليمية، وإن مقياس التفاضل والتكريم يكون بالتقوى والعمل الصالح وليس على النسب والثروة أو اللون والقومية أو السلطة أو الطبقة الاجتماعية. قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾^(١٤٩).

٧. لقد وضع الإسلام للأخوة مبادئ عملية ووسائل إيجابية لها دور في توثيق عرى المحبة وتعميق روح الأخوة، وضربوا لنا أروع الأمثلة في الإيثار وسمو النفس وعلو الهمة وشرف القصد.

١. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (ت ٤٦٣هـ)، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق محمد الطحان، دار المعارف، الرياض، ٢٨٧/٢.
٢. أبو داود، سليمان بن داود (ت ٢٠٤هـ)، سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، د.ت، ٤/٣٥٠؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١/٢٣٥.
٣. هاشم يحيى الملاح، الوسيط في السيرة النبوية، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧، ص ١٧٠.
٤. أمين دويدار، صور من حياة الرسول، ط ٤، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٨، ص ٢٥٥.
٥. سورة آل عمران، الآية ١٠٣.
٦. ابن هشام، عبد الملك بن ايوب (ت ٢١٨هـ)، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، دار المعرفة، بيروت، ٢٠٠٩، ١/٥٠٧.
٧. أحمد رجب الأسمر، القدوة في السيرة النبوية، ط ١، دار الفرقان، عمان، الأردن، ٢٠٠٤، ص ٢١١.
٨. إبراهيم شوقار، منهج القرآن في تقرير حرية الرأي، ط ١، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٢، ص ١٧٠.
٩. محمد أمحزون، منهج النبي ﷺ في الدعوة من خلال السيرة الصحيحة، ط ٣، دار السلام، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ٢٩٨.
١٠. ابن حبيب، محمد بن حبيب بن أمية البغدادي (ت ٢٤٥هـ) المحبر، تحقيق ايلزة ليختن شيشتر، دار المعارف الجديدة، بيروت، د.ت، ص ٧٠.
١١. ابن كثير، اسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ، ٨/٨٦.
١٢. البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر (ت ٢٧٩هـ)، أنساب الأشراف، تحقيق سهيل زكار ورياض الزركلي، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٦، ١/٢٧٠.
١٣. محمد بن عبد الله (ت ٤٠٥هـ) المستدرک على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩، ١/٢٤٠.

١٤. ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ) زاد المعاد في هدي خير العباد، ط٣، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٦، ٢/٧٩؛ وابن كثير، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى عبد الواحد، ط٣، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٨٧، ٢/٣٢٤.
١٥. ابن هشام، السيرة، ١/٥٠٥، ابن سعد، محمد بن سعد (ت ٢٣٠هـ)، الطبقات الكبرى، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، مصر، القاهرة، ٢٠٠١، ١/٢٣٨، البلاذري، انساب الاشراف، ١/٢٧٠، ابن عبد البر، يوسف بن عبدالله (ت ٤٦٣هـ) الدرر في اختصار المغازي والسير، تحقيق شوقي ضيف، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢، ص٩٦، ابن سيد الناس، محمد بن عبدالله بن يحيى (ت ٧٣٤هـ)، عيون الاثر في فنون المغازي والشئال والسير، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٩٨٦، ١/٢٤٢، ابن القيم، زاد المعاد، ٣/٦٣.
١٦. ابن هشام، السيرة، ١/٥٠١.
١٧. يتعاقلون: أي يعقل بضعمهم عن بعض، والعقل: الدية. ابن منظور، محمد بن مكرم المصري (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، ط٣، دار صادر، بيروت، ١١/١٩٩٣/٤٦٠.
١٨. العاني: الأسير. ابن منظور، لسان العرب، ١٥/١٠٣.
١٩. الربعة: الحال التي وجدهم عليها الإسلام. ابن منظور، لسان العرب، ٨/١٠٦.
٢٠. مفرحاً: مثقلاً بالدين كثير العيال. ابن منظور، لسان العرب، ٢/٥٤٠.
٢١. الدسيعة: العظيمة. ابن منظور، لسان العرب، ٨/٨٤.
٢٢. ابن هشام، السيرة النبوية، ١/٥٠١-٥٠٢.
٢٣. ابن سعد، الطبقات، ١/٢٣٨، ابن سيد الناس، عيون الاثر، ١/١٩٩.
٢٤. ابن سعد، المصدر نفسه، ١/٢٣٨-٢٣٩.
٢٥. ابن سعد، المصدر نفسه، ١/٢٣٨، البلاذري، انساب الاشراف، ١/٢٧٠، المقرئ، أحمد بن علي بن عبد القادر (ت ٨٤٥هـ)، امتاع الاسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والخفدة والمتاع، تحقيق محمد بن عبد الحميد النميسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١/١٩٩٩، ٥٠.
٢٦. سورة الانفال، الآية ٧٥.
٢٧. عبد الكريم زيدان، المستفاد من قصص القرآن، (مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٩٣م)، ٢/١٠٦.
٢٨. ابن هشام، السيرة، ٢/٣١٤.
٢٩. سورة الحجرات، الآية ١٠.
٣٠. مسلم، ابن الحجاج القشيري (ت ٢٦١هـ)، المسند الصحيح (صحيح مسلم)، تحقيق محمد فؤاد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، ٤/١٩٦٠.
٣١. أكرم ضياء العمري، المجتمع الاسلامي في عهد النبوة، المدينة المنورة، ١٩٨٣، ص٧٧.

٣٢. حافظ أحمد الكرمي، الإدارة في عصر الرسول ﷺ ط ٢، دار السلام، مصر، القاهرة، ٢٠٠٧، ص ٧٩.
٣٣. ابن ادريس، عبد الله، مجتمع المدينة، ط ١، الرياض، ١٩٨٢، ص ١٣٤.
٣٤. الغزالي، محمد، فقه السيرة، دار الريان، قطر، ١٩٨٦، ص ١٩٠.
٣٥. سورة الحشر، الآية ٩
٣٦. محمد بن اسماعيل (ت ٢٥٦هـ)، الجامع المسند (صحيح البخاري)، تحقيق محمد زهير ناصف، دار طوق، سوريا، ٢٠٠١، ٧/ ١١٢. وينظر: النسائي، أحمد بن شعيب (ت ٣٠٣هـ)، السنن الكبرى، تحقيق حسن عبد المنعم شلبي، بيروت، ٢٠٠١، ٦/ ١٣٧.
٣٧. مهيم: كلمة استفهام أي ما حالك وما شأنك. ينظر الفيروزابادي، محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ)، القاموس المحيط، تحقيق مكتبة التراث، بيروت، ٢٠٠٥، ص ١/ ١٤٩٩.
٣٨. () الصحيح، ٥/ ٣٩، ٢/ ٣٢٩.
٣٩. احمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ)، مسند الإمام أحمد، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠١، ٣/ ٢٠٤، الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة (ت ٢٧٩هـ)، السنن، تحقيق أحمد شاكر وآخرين، ط ٢، مصر، ١٩٧٥، ٤/ ٦٥٣.
٤٠. واط مونتكمري، محمد في مكة، تعريب شعبان بركات، (المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، بلا)، ص ٢٣٤.
٤١. ابن هشام، السيرة، ١/ ٤٥٤.
٤٢. ابن سعد، الطبقات، ٣/ ٤٤٨، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ)، الاصابة في تمييز الصحابة، تحقيق عادل أحمد وعلي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٤، ٢/ ١٥٣.
٤٣. ابن سعد، الطبقات، ٣/ ٤٧٢.
٤٤. أمين القضاة، فصول من السيرة، دار الفرقان، عمان، د.ت، ص ٥٣.
٤٥. عبد الحميد عيد عوض، أسس النظام الاجتماعي في الإسلام، ط ١، الكويت، ٢٠١٤، ص ٩٥.
٤٦. سورة آل عمران، الآية ١٠٣.
٤٧. جاسم محمد مهلهل، الإخوة في الله، دار الدعوة، الكويت، د.ت، ص ٣٤.
٤٨. حسن أيوب، السلوك الاجتماعي في الإسلام، ط ٢، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٢٩٤.
٤٩. سورة الحجرات، الآية ١٠.

٥٠. سليمان بن خلف بن سعد (ت ٤٧٤هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني، ط ٢، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٦٤، ٩/٦١٤٣.
٥١. عوض، أسس النظام الاجتماعي، ص ٩٦.
٥٢. سورة المجادلة، الآية ٢٢.
٥٣. أيوب، الاجتماعي، ص ٢٩٦.
٥٤. سورة آل عمران، الآية ١٠٣.
٥٥. سورة الحشر، الآية ١٠.
٥٦. مهلهل، الإخوة في الله، ص ٢٨.
٥٧. سورة الأحزاب، الآية ٥.
٥٨. البلخي، أبو الحسن مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠هـ) تفسير مقاتل، تحقيق عبد الله محمود شحاتة، ط ١، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٣هـ، ٣/٤٥٨؛ سيد قطب، في ظلال القرآن، ٥٣٦/٦.
٥٩. ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٢هـ)، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، مصر، د.ت، ٢/٨٩٥.
٦٠. البخاري، المسند الجامع، ٩٠٦/١.
٦١. البخاري، المسند الجامع، ١٢/١.
٦٢. البخاري، المسند الجامع، ٩/٢؛ مسلم، الصحيح، ١٥/١.
٦٣. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١/٢٣٥؛ ابن كثير، السيرة النبوية، ٢/٢٩٤.
٦٤. النسائي، السنن الصغرى، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، ط ٢، حلب، ١٩٨٦، ٥/٧٩؛ أبو داود، سنن أبي داود، ٤٠٥/١.
٦٥. مسلم، الصحيح، ٢٠٠٠/٤.
٦٦. الطبراني، المعجم الصغير، تحقيق محمد شكور محمود، ط ١، دار عمار، عمان، ١٩٨٥، ٢٣٥/١.
٦٧. البخاري، الصحيح، ٦/١.
٦٨. الصنعاني، محمد بن اسماعيل بن صلاح (١١٨٢هـ)، سبيل السلام، ط ١، دار الحديث، مصر، د.ت، ٤/١٦٥.
٦٩. الطبراني، سليمان بن أيوب بن مطر (ت ٣٦٠هـ)، المعجم الكبير، تحقيق حمدي عبدالمجيد السلفي، ط ٢، القاهرة، د.ت، ٣/٢٠٩.
٧٠. البخاري، الصحيح، ٩/٢٤٢.

٧١. عبد المنعم الهاشمي، أخلاق النبي ﷺ في صحيح البخاري ومسلم، ط٢، مكتبة ابن كثير، الكويت، ٢٠٠٥، ص٨٦.
٧٢. أيوب، السلوك الاجتماعي، ص٣١٤.
٧٣. أبو داود، مسند أبي داود، تحقيق محمد عبدالمحسن التركي، دار هجر، مصر، ١٩٩٠، ٣٧٠ / ١.
٧٤. الترمذي، سنن الترمذي، ٥٢٣ / ٤.
٧٥. سورة الأعراف، الآية (٧٩).
٧٦. البخاري، الأدب المفرد، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط٣، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٩٨٩، ٩٣ / ١.
٧٧. أبو داود، سنن أبي داود، ٢٨٠ / ٤.
٧٨. الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن (ت ٢٥٥هـ)، مسند الدارمي، تحقيق حسين سليم، دار المغني للنشر والتوزيع، مكة، ٢٠٠٠، ٢ / ٢١٥؛ أحمد، المسند، ١٦٨ / ٢.
٧٩. الترمذي، السنن، ٦٠٨ / ٤.
٨٠. الصفوري، عبد الرحمن بن عبد السلام (ت ٨٩٤هـ)، نزهة المجالس ومنتخب النفائس، المطبعة الكاستلية، مصر، ١٢٨٣هـ، ٢ / ٢٠٨.
٨١. سورة النساء، الآية (٨٥).
٨٢. أبو داود، سنن أبي داود، ٣٣٤ / ٤.
٨٣. المروزي، أبو عبد الرحمن عبد الله بن مبارك (ت ١٨١هـ)، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ٢٥٨ / ١.
٨٤. محمد الغزالي، خلق المسلم، القاهرة، د.ت، ص١٧٣ - ١٧٤؛ مهلهل، الأخوة في الله تعالى، ص٤٨.
٨٥. مسلم، الصحيح، ١٩٩٨ / ٤.
٨٦. أيوب، السلوك الاجتماعي، ص٤٨٤.
٨٧. أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة، ط٣، دار عبيكان، الرياض، ٢٠٠٣، ٢٤٦ / ١.
٨٨. الترمذي، السنن، ٢٢٠ / ٣؛ الطحاوي، أبو جعفر بن محمد بن سلامة (ت ٣٢١هـ)، شرح مشكل الآثار، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ط١، مؤسسة الرسالة بيروت، ١٩٩٤، ٢٦ / ١٢.
٨٩. الغزالي، محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ)، إحياء علوم الدين، دار الفكر، بيروت، د.ت، ٢٥٨ / ٢؛ أيوب، السلوك الاجتماعي، ص٤٨٥.

٩٠. البيهقي، أحمد بن الحسين الخسروجردي (ت ٤٥٨هـ)، شعب الايمان، تحقيق مختار أحمد الندوي، مكتبة الرشد، الرياض، ٢٠٠٣، ١٤١/٥.
٩١. الطبراني، المعجم الكبير، ٢٠٨/١٣.
٩٢. أبو داود، مسند أبي داود، ٣٩٨/٢؛ الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن السمرقندي (ت ٢٥٥هـ)، سنن الدارمي، تحقيق حسين سليم أسد، ط١، دار المغني، مكة، ٢٠٠٠، ١٠٣١/٢؛ الهيثمي، نور الدين بن علي بن أبي بكر (ت ٨٠٧هـ)، مجمع الزوائد، ط١، دار الفكر، بيروت، د.ت، ١٥٢/١٠.
٩٣. البخاري، الصحيح، ١٩٠/١، ٢، ٨٩٠.
٩٤. أيوب، السلوك الاجتماعي، ص ٤٣.
٩٥. الهاشمي، محمد علي، المجتمع المسلم، دار البشائر الإسلامية، ط١، بيروت، ٢٠٠٢، ص ٢٠٦.
٩٦. سورة الحجرات، الآية ١١-١٢.
٩٧. ابن منظور، محمد بن مكرم المصري (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، ط٣، دار صادر، بيروت، ١٩٩٣.
٩٨. أيوب، السلوك، ص ١٦٢.
٩٩. الهاشمي، أخلاق النبي ﷺ، ص ٩٤.
١٠٠. الترمذي، السنن، ٣٢٥/٤.
١٠١. الزمخشري، محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ)، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل من وجوه التأويل، تحقيق عبد الرزاق مهدي، دار إحياء التراث، بيروت، د.ت، ٣٦٨/٤.
١٠٢. مالك بن أنس، الموطأ، ٩٨٥/٢؛ البخاري، الجامع المسند، ١٠٠/٨.
١٠٣. الطبراني، مسند الشاميين، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٤، ٤٤٨/٢.
١٠٤. الطبراني، مسند الشاميين، ١٧٣/٣.
١٠٥. الزمخشري، الكشف، ٣٦٩/٤.
١٠٦. الخازن، علي بن محمد بن إبراهيم (ت ٧٤١هـ) لباب التأويل في معالم التنزيل (تفسير الخازن)، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩، ٢٠٣/٤.
١٠٧. البخاري، الأدب المفرد، ١/١٧١؛ أبو داود، سنن أبي داود، ٢٩٠/٤.
١٠٨. الطبراني، مسند الشاميين، ٣٠٦/٣.
١٠٩. سيد قطب، في ظلال القرآن، ٣٣٤٤/٤.
١١٠. الخازن، تفسير، ٢٠٤/٤.

١١١. مالك بن أنس، الموطأ، ٥/١٣٣٣؛ أبو داود، سنن أبي داود، ٤/٢٨٠.
١١٢. الألويسي، محمود بن شكري، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، ٢٦/١٥٧-١٥٨.
١١٣. الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق طارق عوض، دار الحرمين، القاهرة، د.ت، ٤/١٢٥.
١١٤. الترمذي، السنن، ٥/٦٤.
١١٥. أبو داود، سنن أبي داود، ٤/٣٠٦.
١١٦. أيوب، السلوك الاجتماعي، ص ١٣٨.
١١٧. سورة الحجرات، الآية ١٢.
١١٨. الغزالي، إحياء علوم الدين، ٣/١٤٣.
١١٩. الغزالي، المصدر نفسه، ٣/١٤٤.
١٢٠. ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ٢/١٢٩٨.
١٢١. البخاري، الأدب المفرد، ١/٣٨٧.
١٢٢. أبو داود، السنن، ٢/٥٧٥.
١٢٣. مسلم، الصحيح، ج ٤، ص ٢٠٠١.
١٢٤. الغزالي، إحياء علوم الدين، ٣/١٥٩.
١٢٥. الغزالي، المصدر نفسه، ٣/١٦٠.
١٢٦. الترمذي، السنن، ٣/٣٨٩.
١٢٧. العمري، السيرة النبوية، ١/٢٥٣.
١٢٨. الهاشمي، المجتمع المسلم، ص ٢٠٨.
١٢٩. البخاري، الأدب المفرد، ١/٢٠٨.
١٣٠. مسلم، الصحيح، ١/٧٤.
١٣١. الهاشمي، المجتمع المسلم، ص ٢٠٩.
١٣٢. الترمذي، السنن، ٥/٧٤؛ أبو داود، سنن أبي داود، ٤/٣٥٤.
١٣٣. أبو داود، سنن أبي داود، ٤/٢٤٦.
١٣٤. البخاري، الأدب المفرد، ١/٣١٩؛ مسلم، الصحيح، ٤/١٧٠٤.
١٣٥. مسلم، الصحيح، ٤/٢٠٢٦.
١٣٦. الترمذي، السنن، ٤/٥٧٧.
١٣٧. الهاشمي، أخلاق النبي ﷺ، ص ٥٢.
١٣٨. الغزالي، إحياء علوم الدين، ٢/٣٢٥.

١٣٩. القضاعي، محمد بن سلامة (ت ٤٥٤هـ)، مسند الشهاب، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٦، ١/٣٩٣.
١٤٠. اغتمس فيها: أي عمته الرحمة. الزرقاني، محمد بن عبد الباقي، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٣، ٤/٥٢٦.
١٤١. أبو داود، سنن أبي داود، ٣/١٨٧.
١٤٢. ابن ماجه، السنن، ١/٤٦٤.
١٤٣. الصحيح، ٤/١٧٢١.
١٤٤. البخاري، الأدب المفرد، ١/١٨٥.
١٤٥. البخاري، الجامع المسند، ٢/٧٢؛ أبو داود، سنن أبي داود، ٣/١٨٤.
١٤٦. مسلم، الصحيح، ١/٦٨؛ الترمذي، السنن، ٤/٣٤٥.
١٤٧. الحاكم، المستدرک على الصحيحين، ٣/٢٠٢.
١٤٨. النسائي، السنن الصغرى، تحقيق عبد الفتاح ابو غدة، حلب، ١٩٨٦، ٤/١٢٥.
١٤٩. سورة الحشر، الآية ٩.
١٥٠. سورة الأنفال، الآية ٧٥.
١٥١. سورة الحجرات، الآية ١٣.

المصادر والمراجع

١. البخاري، محمد بن اسماعيل (ت ٢٥٦هـ). الجامع المسند (صحيح البخاري)، تحقيق محمد زهير ناصف، دار طوق، سوريا ٢٠٠١.
٢. الأدب المفرد، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ط ٣، دار البشائر الإسلامية بيروت ١٩٨٩.
٣. البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر (ت ٢٧٩هـ) أنساب الأشراف، تحقيق سهيل زكار ورياض الزركلي، دار الفكر، بيروت ١٩٩٦.
٤. البلخي، أبو الحسن مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠هـ) تفسير مقاتل، تحقيق عبد الله محمود شحاتة، ط ١، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٣هـ.
٥. البيهقي، أحمد بن الحسين الخسروجدي (ت ٤٥٨هـ) شعب الايمان، تحقيق مختار أحمد الندوي، مكتبة الرشد، الرياض، ٢٠٠٣.
٦. الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة (ت ٢٧٩هـ) السنن، تحقيق أحمد شاکر وآخرين، ط ٢، مصر، ١٩٧٥.
٧. الحاكم، محمد بن عبد الله (ت ٤٠٥هـ) المستدرک علی الصحیحین، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩.
٨. ابن حبيب، محمد بن حبيب بن أمية البغدادي (ت ٢٤٥هـ) المحبر، تحقيق ايلزة ليختن شيشتر، دار المعارف الجديدة، بيروت، د.ت.
٩. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ) الاصابة في تمييز الصحابة، تحقيق عادل أحمد وعلي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٤.
١٠. ابن حنبل، أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ) مسند الإمام أحمد، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠١.
١١. الخازن، علي بن محمد بن ابراهيم (ت ٧٤١هـ) لباب التأويل في معالم التنزيل (تفسير الخازن)، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩.
١٢. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (ت ٤٦٣هـ) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق محمد الطحان، دار المعارف، الرياض.
١٣. الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن (ت ٢٥٥هـ) مسند الدارمي، تحقيق حسين سليم أسد، دار المغني للنشر والتوزيع، مكة، ٢٠٠٠.
١٤. أبو داود، سليمان بن داود (ت ٢٠٤هـ) مسند أبي داود، تحقيق محمد عبد المحسن التركي، دار هجر، مصر، ١٩٩٠.

١٥. سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، د.ت.
١٦. الزرقاني، محمد بن عبد الباقي. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٣.
١٧. الزمخشري، محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل من وجوه التأويل، تحقيق عبدالرزاق مهدي، دار إحياء التراث، بيروت، د.ت.
١٨. ابن سعد، محمد بن سعد (ت ٢٣٠هـ) الطبقات الكبرى، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، مصر، القاهرة، ٢٠٠١.
١٩. ابن سيد الناس، محمد بن عبدالله بن يحيى (ت ٧٣٤هـ) عيون الاثر في فنون المغازي والشمال والسير، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٩٨٦.
٢٠. الصفوري، عبد الرحمن بن عبد السلام (ت ٨٩٤هـ) نزهة المجالس ومنتخب النفاثس، المطبعة الكاستلية، مصر، ١٢٨٣هـ.
٢١. الصنعاني، محمد بن اسماعيل بن صلاح (١١٨٢هـ) سبل السلام، ط١، دار الحديث، مصر، د.ت.
٢٢. الطبراني، سليمان بن ايوب بن مطر (ت ٣٦٠هـ) المعجم الكبير، تحقيق حمدي عبدالمجيد السلفي، ط٢، القاهرة، د.ت.
٢٣. الجامع الصغير، تحقيق محمد شكور محمود، ط١، دار عمار، عمان ١٩٨٥.
٢٤. مسند الشاميين، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٤.
٢٥. المعجم الأوسط، تحقيق طارق عوض، دار الحرمين، القاهرة، د.ت.
٢٦. الطحاوي، أبو جعفر بن محمد بن سلامة (ت ٣٢١هـ). شرح مشكل الآثار، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٤.
٢٧. ابن عبد البر، يوسف بن عبدالله (ت ٤٦٣هـ) الدرر في اختصار المغازي والسير، تحقيق شوقي ضيف، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢.
٢٨. الغزالي، محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ) إحياء علوم الدين، دار الفكر، بيروت، د.ت.
٢٩. الفيروزبادي، محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ) القاموس المحيط، تحقيق مكتبة التراث، بيروت، ٢٠٠٥.
٣٠. القرطبي، سليمان بن خلف بن سعد (ت ٤٧٤هـ) الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني، ط٢، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٦٤.
٣١. القضاعي، محمد بن سلامة (ت ٤٥٤هـ) مسند الشهاب، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٦.

٣٢. ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ) زاد المعاد في هدي خير العباد، ط٣، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٦.
٣٣. ابن كثير، اسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـ) تفسير القرآن العظيم، تحقيق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ.
٣٤. السيرة النبوية، تحقيق مصطفى عبد الواحد، ط٣، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٨٧.
٣٥. ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٢هـ) سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، مصر، د.ت.
٣٦. مالك، بن أنس بن مالك (ت ١٧٩هـ) الموطأ، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، الإمارات، ٢٠٠٤.
٣٧. المروزي، أبو عبد الرحمن عبد الله بن مبارك (ت ١٨١هـ) كتاب الزهد والرفائق، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
٣٨. مسلم، ابن الحجاج القشيري (ت ٢٦١هـ) المسند الصحيح (صحيح مسلم)، تحقيق محمد فؤاد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
٣٩. المقرئ، أحمد بن علي بن عبد القادر (ت ٨٤٥هـ) امتاع الاسماع بما للنبي ﷺ من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، تحقيق محمد بن عبد الحميد النميسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩.
٤٠. ابن منظور، محمد بن مكرم المصري (ت ٧١١هـ) لسان العرب، ط٣، دار صادر، بيروت، ١٩٩٣.
٤١. النسائي، أحمد بن شعيب (ت ٣٠٣هـ) السنن الكبرى، تحقيق حسن عبد المنعم شلبي، بيروت، ٢٠٠١.
٤٢. السنن الصغرى، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، حلب، ١٩٨٦.
٤٣. ابن هشام، عبد الملك بن ايوب (ت ٢١٨هـ) السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، دار المعرفة، بيروت، ٢٠٠٩.
٤٤. الهيثمي، نور الدين بن علي بن أبي بكر (ت ٨٠٧هـ) مجمع الزوائد، ط١، دار الفكر، بيروت، د.ت.
٤٥. إبراهيم شوقار. منهج القرآن في تقرير حرية الرأي، ط١، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٢.
٤٦. أحمد وجيه الأسمر. القدوة في السيرة النبوية، ط١، دار الفرقان، عمان، الأردن، ٢٠٠٤.
٤٧. ابن ادريس، عبد الله. مجتمع المدينة، ط١، الرياض، ١٩٨٢.
٤٨. أكرم ضياء العمري. السيرة النبوية الصحيحة، ط٣، دار عبيكان، الرياض، ٢٠٠٣.
٤٩. المجتمع الاسلامي في عهد النبوة، المدينة المنورة، ١٩٨٣.

٥٠. أمين القضاة. فصول من السيرة، دار الفرقان، عمان، د.ت.
٥١. أمين دويدار. صور من حياة الرسول، ط٤، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٨.
٥٢. جاسم محمد مهلهل. الإخوة في الله، دار الدعوة، الكويت، د.ت.
٥٣. حافظ أحمد الكرمي. الإدارة في عصر الرسول ﷺ، ط٢، دار السلام، مصر، القاهرة، ٢٠٠٧.
٥٤. حسن أيوب. السلوك الاجتماعي في الإسلام، ط٢، القاهرة، ١٩٧٩.
٥٥. سيد قطب ابراهيم. في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، ١٩٩٠.
٥٦. عبد الحميد عيد عوض. أسس النظام الاجتماعي في الإسلام، ط١، الكويت، ٢٠١٤.
٥٧. عبد الكريم زيدان. الاستفادة من قصص القرآن، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٣م).
٥٨. عبد المنعم الهاشمي. أخلاق النبي ﷺ في صحيح البخاري ومسلم، ط٢، مكتبة ابن كثير، الكويت، ٢٠٠٥.
٥٩. محمد أمحزون. منهج النبي ﷺ في الدعوة من خلال السيرة الصحيحة، ط٣، دار السلام، القاهرة، ٢٠٠٦.
٦٠. محمد علي الهاشمي. المجتمع المسلم، دار البشائر الاسلامية، ط١، بيروت، ٢٠٠٢.
٦١. محمد الغزالي. فقه السيرة، دار الريان، قطر، ١٩٨٦.
٦٢. خلق المسلم، القاهرة، د.ت.
٦٣. محمود شكري، الألوسي. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
٦٤. هاشم يحيى الملاح. الوسيط في السيرة النبوية، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧.
٦٥. واط مونتكمري. محمد في مكة، تعريب شعبان بركات، (المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، بلا).

الاخوة العقدية والمواطنة
الوضعية

مقاربة فقهية

**Contractual Brotherhood
and the Realistic Citizenship
(Theological Counterpoise)**

م. د. مهند مصطفى جمال الدين

جامعة الكوفة . كلية الفقه

قسم الفقه وأصوله

Lecturer Dr. Muhannad M. J.

College of Theology . University of Kufa

Department of Theology
and it's Traditions

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin - passed research

ملخص البحث

يعد مصطلح المواطنة حديث نسبيا ، إذ عرف في المنظومة المعرفية بعد تشكل الدول واستقلالها بصيغ وضعية جديدة فرضتها التبدلات الحضارية التي استبدلت التجمعات القومية على حساب أشكال الاجتماع البشري الأخرى، فسوف تكون زاوية النظر إليه على ضوء تشكله الوضعي، فهو وليد لتجربة وضعية اعتمدها الإنسان بعيدا عن المفهوم الإلهي لصيغة الاجتماع البشري التي ميزت الأديان السماوية عن غيرها في بنائها للوحدة الجماعية المستندة على الانتماء لقيم ومبادئ إلهية مشتركة.

وهذه القيم كانت بمثابة العقد الاجتماعي الذي انبثقت منه العقيدة الدينية، بوصفها مصدرا لتأسيس الإنسانية كجماعة تعتنق الإخوة في العقيدة جوهرها لفكرتها، التي تتجاوز الإخوة في الدم والنسب ومثل الدين الإسلامي الأنموذج الحي والمتكامل لهذه الفكرة، إذ عد كل إنسان مشروع إخوة قائم، ومن واجب كل مسلم السعي عن طريق تعليم العقيدة الجديدة إلى بناء الإخوة والمساهمة في بناء الإنسانية، بوصفها جماعة واحدة تعتمد العقيدة لتكوين الألفة والمودة والتسامح ووضع الإحسان المتبادل موضع العلاقة القائمة على الاستغلال، استنادا إلى الضوابط والمعايير التي وضعها القرآن الكريم، واستنتها السنة النبوية الشريفة.

وسعى هذا البحث لمقاربة فقهية كان همها اظهار الحدود بين الاخوة العقدية التي جاء بها الاسلام وبين المواطنة الوضعية التي انتجتها ظروف الدول وسياساتها الحديثة.

ABSTRACT

The concept of citizenship is considered as modern and comes onto the scene with the advent of countries formation and their independence as realistic states the civilized communications urge. However it is the result of the realistic experience man depends upon beyond the divine concept of the human assembling that specifies the divine religions as they give importance to the collective union dependent upon principles and mutual divine doctrines. The current paper inspires to a theological counter[poise manifesting the line of demarcation between the contractual brotherhood Islam legislates and the realistic citizenship the circumstances and modern policies of countries purport.

... المقدمة ...

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وأهل بيته الطيبين الطاهرين. تمتاز العلوم الدينية بتعدد المداخل البحثية المتصلة بها؛ لتعدد زوايا النظر المنهجية وطرائق تحصيل المعرفة وتبنيها، إلا ان قيمة البحث لا تتحدد من خلال طبيعة المنهج وهويته المستقلة وانما بمدى ارتباطه بالمعرفة الدينية واتصاله ببنياتها المهيمنة، ومع ان الخوض في طبيعة العلاقة بين المنهج والمادة المدروسة لا يعيننا هنا بقدر عنايتنا بمحورين رئيسين: الأول منها: يتمثل بتلازم المنهج للمعرفة الدينية بما يجعل المنهج معطى رئيسا ومحددا أساسيا يسهم في بلورة المسائل الدينية ويغير من هويتها ومكانتها. والآخر: يرى ان المنهج لا يتعدى حدود إنتاج المعرفة من دون إحداث تغييرات في بنية المعرفة الدينية، وبذلك لا يكون له محل في بنية المدلول النهائي، إذ يقتصر دوره على إتمام آليات الاستدلال والكشف.

وتأسيسا على ما تقدم فإن قراءة المفاهيم الحديثة أو الموضوعات الفقهية المستحدثة، وتبينها فقهيا من خلال آليات الاستدلال الفقهي يتطلب الوقوف عند مستوى التداخل القائم بينهما - بين الآليات والموضوعات - سواء على مستوى المعرفة المنجزة أم الحضور المؤثر للدين بطابعه المهيمن والمرتكز في البنية الحضارية والمستبطن من حيث كليته لجدلية التكامل والتفاعل الإنساني بتوفيره للمعرفة المتحصلة للإنسان الذي يسعى إلى فهم الدين بوصفه فاعلا في الكون مع عدم تخليه عن الخضوع لتعاليم الدين وأوامره، أي عدم اعتماده لمناهج قسرية تعتمد إلى تقويل النص وإخضاعه إلى منظومة القيم والأفكار التي يعتقد بها لتفسير النص الديني

تبعاً لذلك بحسب القبلات التي توهم في أحيان كثيرة أنها تمثل المعرفة المطلقة على الرغم من ابتعادها عن القيم النسقية المهيمنة في النص الديني.

ومهما يكن من أمر فإن محاولة تقويل النص الديني تكاد تمثل ظاهرة في المقاربات الحديثة؛ بسبب تداخل المفاهيم والخلط الواضح فيها وتوظيفها بالصد من قصديتها بجعل المنهج محولاً للمدلول الرئيس.

فان مقولة «ألا يملك أحد الوصاية على القرآن وعلى الله»^(١)، قد فهم منها بأن كل شخص يستطيع قراءة النص بطريقته المتبادلة، ولكن القراءة ان لم تعتمد معياراً موضوعياً أو علمياً؛ فإنها لا تعدو ان تكون انصياعاً لذائقة شخصية بعيدة عن الفهم العلمي المنضبط، وهذه الدعاوى هي التي قادت إلى إنتاج فهم تفكيكي للمسائل الدينية والفكرية من دون تركيب أو بناء، لذا يتطلب تجديد العدة والأدوات المعرفية لتوظيفها ضمن الأطر المحددة لهوية الدين المعرفية المستمدة من القرآن الكريم والسنة الشريفة التي يكون للعقل فيها دور الاستدلال والإثبات بقيد القانون الإلهي العام، والذي يمثل تطبيقه الغاية الرئيسة للمعرفة الدينية. ومما تقدم يمكن لنا عرض فقه المواطنة من خلال المبدئين الآتين:

المبدأ الأول: مبدأ الإخوة وفاعليته في تشكل الجماعة المؤمنة

لأجل الوصول إلى فهم متكامل لموضوعة «فقه المواطنة» لابد من التأصيل له مفهوماً ومصطلحاً، فالمواطنة مشتقة على وزن «مفاعلة»، وهي صيغة لغوية دالة على المشاركة والتفاعل بين المواطن والدولة، والوطن في عرف اللغويين هو (موطن الإنسان ومحله)^(٢) وتتفق جل التعريفات للمواطنة على كونها تمثل «علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة، وبما تتضمنه تلك العلاقات من واجبات

وحقوق في تلك الدولة»^(٣)، ولأن مصطلح المواطنة حديث نسبياً، إذ عرف في المنظومة المعرفية بعد تشكل الدول واستقلالها بصيغ وضعية جديدة فرضتها التبدلات الحضارية التي استبدلت التجمعات القومية على حساب أشكال الاجتماع البشري الأخرى، فسوف تكون زاوية النظر إليه على ضوء تشكله الوضعي، فهو وليد لتجربة وضعية اعتمدها الإنسان بعيداً عن المفهوم الإلهي لصيغة الاجتماع البشري التي ميزت الأديان السماوية عن غيرها في بنائها للوحدة الجماعية المستندة على الانتهاء لقيم ومبادئ إلهية مشتركة.

هذه القيم كانت بمثابة العقد الاجتماعي الذي انبثقت منه العقيدة الدينية، بوصفها مصدراً لتأسيس الإنسانية كجماعة تعتنق الإخوة في العقيدة جوهرها لفكرتها، التي تتجاوز الإخوة في الدم والنسب^(٤)، ومثل الدين الإسلامي الأنموذج الحي والمتكامل لهذه الفكرة، إذ عد كل إنسان مشروع إخوة قائم، ومن واجب كل مسلم السعي عن طريق تعليم العقيدة الجديدة إلى بناء الإخوة والمساهمة في بناء الإنسانية، بوصفها جماعة واحدة تعتمد العقيدة لتكوين الألفة والمودة والتسامح ووضع الإحسان المتبادل موضع العلاقة القائمة على الاستغلال، استناداً إلى الضوابط والمعايير التي وضعها القرآن الكريم في التأكيد على وحدة الأصل الإنساني من خلال صدى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾^(٥).

ومن فكرة الإخوة استمدت الجماعة الإسلامية قوتها وطاقتها في إنشاء وتكوين مفاهيم التعاون والثقة، التي أسست للاجتماع المدني الفاعل بما خلقته من روح الإخوة والتواصل في الله، عملاً بمضمون الآية الكريمة: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ

فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخْوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ^(٦) وما أضفته من مرتبة سلطوية ضرورية لبعث النظام في داخل جماعة الإيمان، وحدد القرآن الكريم من خلال الآيات الآتية قيم الإخوة لتنمية وإدارة مشاعر الإيمان ورعايتها بوصفها مصدرا لتعميق القرابة الروحية وبناء الأسس التي يستند إليها في تنظيم الجماعة، ويتضح ذلك بقوله تعالى:

١. ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُم مِّنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ^(٧).

٢. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ^(٨).

٣. ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ^(٩).

٤. ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالرِّحْمَةِ^(١٠).

ورأى الإسلام ان تجاوز التفاوت الواقعي لا يتم إلا بتعميق الرحمة والمودة الإنسانية لخلق السياسة الدينية المرتكزة على تطوير المضمون الإنساني بالضمير والوجدان والخشية ومخافة الله والنية الخالصة، فالإسلام يعطي شريعة جامعة للوظائف المدنية، شريطة استنادها على المظاهر الدينية الموحدة للجماعة الإيمانية، وبذلك سار الإسلام على هدي الأديان السماوية الأخرى في تأسيس السلطة المدنية على وفق مفهوم الإخوة ليتولد عن هذه السلطة اجتماع مدني تاريخي استلهمت مبادئه كثير من الدول والإمبراطوريات.

وقبالة تأسيس الاجتماع المدني على الإخوة، نجد ان الاجتماع المدني الذي ظهر مطلع العصر الحديث بني على قاعدة المواطنة التي أوجدت لنفسها مكانا في أوروبا المسيحية بعد صراع مع الكنيسة، وبعكس الإخوة العقديّة، فان المواطنة لا تقوم على الإيمان بمبادئ ومثل واحدة لتكوين الجماعة وانما تقوم بعلاقات سياسية توظف الحرية التنظيمية كمركز رئيس في النظام الاجتماعي وسلطته.

والمواطنة تبعا لذلك تركز على نظام يعترف بالتناقض في المصالح الاجتماعية لأنه ثمرة التفاوت الاجتماعي ونظام الطبقات الاقتصادي - الطبقة البرجوازية والطبقة الوسطى في أوروبا- التي يسعى إلى ضبطها وتنظيم تناقضاتها من خلال وسائل القانون الوضعي المنصاع إلى شكل العلاقات الفردية أو الجماعية المتشكلة ضمن عقد اجتماعي يشرع للضدية الاقتصادية والتناقض الاجتماعي، بخلاف العقد الديني القائم على النفي المبدئي لشرعية التمايز الطبقي المتمثل بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^(١١)، والمتبني لتكوين قاعدة أخلاقية تضمن التماهي بين الفرد والجماعة بالمطابقة النفسية بينهما، أي المساواة المطلقة في حجر جماعة العقيدة كالمساواة بين الإخوة الذين يقوم الدين بتهذيب أخلاقهم روحيا ويدعو إلى سلطة مدنية تنظم وتديم هذه الإخوة، فالسلطة فيها تكون أبوية تستمد قوتها من الإخوة بكل ما تمثله من حب واحترام وتقدير وحرص على المصلحة حتى من النفس مثلما يتضح في مجموعة من الأحاديث النبوية مثل: ((المسلم اخو المسلم))^(١٢) و ((انصر أخاك ظالما أو مظلوما))^(١٣) و ((ولا يحل لمسلم ان يهجر أخاه فوق ثلاثة أيام))^(١٤) و ((الله في عون المؤمن مادام المؤمن في عون أخيه))^(١٥) و ((تبسمك في وجه أخيك لك صدقة))^(١٦).

وإذا لم نفهم طبيعة التباين بين مفهوم الإخوة كمعطى رئيس في منظومة العلائق الاجتماعية في الدولة الإسلامية أو الدينية المرتكزة على تعاليم إلهية وبين مفهوم المواطنة كمبدأ مؤسس للسيادة الفردية الساعية لتأسيس عقد اجتماعي يتكئ على علاقة وضعية تبحث لنفسها في الواقع عن أدوات ووسائل ضبط من داخل عالمها الوضعي، فلن نستطيع ان ندرك اختلاف الأبعاد المعرفية المشكلة لبنية كل منهما والمؤكد للفارق الجوهرى بين الإخوة العقدية في الجماعة المؤمنة وبين المواطنة في المجتمع الوضعي والذي ينداح في مجمل البنية لدى هوية كل واحد منهما والاختلاف يكمن في كون الهوية الأولى دينية فيما هوية المواطنة وضعية، والأولى ترى في الدين مرجعية لها في تطبيق النظام في المجتمع، ويقتصر دور الأنساق الأخرى على إثبات ما أرادته المنظومة الدينية، أما الأخرى فإنها تتخذ من الواقع مرجعية معرفية لها، ومعيارا لنجاحها.

وتأسيسا على ما تقدم فان إضفاء صفة حقيقية للعلاقة بينهما تتطلب تحديد دائرة المقاربة، ولعل الرؤية الفلسفية هي الأقرب لتحديد خلفية منهجية موحدة لان من شأنها تحديد مدى التقارب في الكليات والغايات والموضوعات والمباني والمفاهيم والعلل، بخلاف المناهج الأخرى التي تستغرقها التفاصيل والجزئيات والمصاديق التي هي محل تباين في كل حال. ومادامت زاوية النظر للبحث تعتمد منهجا فقهيا فإن المسوغات الموضوعية والعلمية للبحث ينبغي ان تنطلق من فهم ما يقوله الدين أو الإسلام عن أنماط العلاقة في المجتمع، أي طبقا لما يقوله عن نفسه وبمعطياته النظرية والتطبيقية لا بفعل معطيات خارجة عن الدين لأنها حينئذ ستمثل إطارا معرفيا لا دينيا، وهكذا فإننا أمام مرجعيتين أو رؤيتين أساسيتين وما يعيننا هنا المرجعية الدينية التي سنعرض لرؤيتها من خلال المبدأ الثاني.

المبدأ الثاني: المواطنة من زاوية فقهية

بما أن المواطنة قد تشكلت في ظل مجموعة القيم والقواعد التي أقام عليها المجتمع الوضعي تصوره لعلاقاته الجماعية، وعلاقات أفرادها فيما بينهم ضمن أمم حديثة بماهيات وكيانات سياسية وليست كجماعات عقائدية، فإن جوهر وجودها قائم على طبيعة بناء الاجتماع المدني المتأثر بأنماط السلطة الحاكمة له، فالمجتمعات المدنية لا تختلف إلا بأساليب تكوين السلطة وبنيتها العامة وقيمها الرئيسة التي تنتج أنماط من الدول المختلفة والمتعددة والمتشكلة ضمن مفهوم الوطن الواحد.

ولعل التبدل الجذري في الحضارة الإنسانية يتمثل بظهور المدنية الجديدة على أسس تختلف عن الأسس التي قامت عليها المدنية في ظل المجتمعات الدينية، إذ أصبح فيها المواطن وليس المؤمن هو القاعدة لتكوين المجتمع السياسي، وبذلك أضحت المواطنة بمفهومها العام مرتبطة بالوطنية كتعبير عن ولاء وانتماء لبقعة جغرافية محددة، اصطلاح على تسميتها بالوطن والذي غالباً ما تداخلت مصطلحات القومية والانتفاء القطري معه، لكن الوطن في المنظومة الفقهية قد عرف بدقة ودارت حوله كثير من التحديدات لارتباطه بجهة بعض الأحكام الشرعية التي قد يؤثر فيها، فظهر مفهوم الوطن الأصلي والمراد به العالم العقلي لا المفهوم المتعارف عليه للوطن، من ذلك ما ذكره الشيخ بهاء الدين العاملي «التجريد سرعة العودة إلى الوطن الأصلي، والاتصال بالعالم العقلي، وهو المراد بقوله عليه الصلاة والسلام ((حب الوطن من الإيمان)) واليه يشير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾^(١٧) وإياك ان تفهم من الوطن دمشق وبغداد وما ضاهاهما فإنها من الدنيا»^(١٨).

وذكروا كذلك الوطن الشرعي وهو المكان الذي يستوطنه الإنسان بقصد التوطن فيه أبداً واتخاذ مسكناً، أو بلوغ إقامته فيه أكثر من ستة أشهر^(١٩)، ويؤكد شرط التوطن ما روي عن الإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام انه قال ((كل منزل لا تستوطنه فليس لك بمنزل، وليس لك ان تتم فيه))^(٢٠)، لتفريقه عن «وطن الإقامة» وهو «الموضع الذي ينوي الاستقرار فيه خمسة عشر يوماً أو أكثر من غير ان يتخذه مسكناً»^(٢١)، هذا عند فقهاء السنة^(٢٢)، وعشرة ايام عند فقهاء الامامية^(٢٣) ويسمى كذلك بالوطن الحادث أو «وطن السفر».

ونلاحظ ان الفقهاء قد نظروا إلى مفهوم المواطنة لا من خلال ما تقدم وانما من زاويتين: الأولى: أحكام الإنسان المسلم في البلاد غير الإسلامية من حيث التزامه بقوانينها واكتسابه لجنسيتها أو التزامه بتطبيق القوانين الإسلامية في تلك البلاد، فقد أفتى الفقهاء المعاصرون بتطبيق القوانين الإسلامية من الشخص المسلم، أما الالتزام بقوانين الدول الأخرى فاندرج ضمن العنوانات الثانوية التي وافقته مادامت مخالفتها تؤثر في سمعة الإسلام والمسلمين أو تلحق الضرر بالنفس، فدخل البلاد غير الإسلامية يكون بإذن من حكومتها للعيش في الدولة، وتمتعهم بالحقوق المعتمدة فيها، هو عقد يلزمهم بواجبات المواطنة الصالحة «لان المؤمنين عند شروطهم»، ما لم يكن وجوده عائقاً أمام تطبيق التزاماته الشرعية، ويقول السيد السيستاني «لا تحرم الإقامة في تلك البلاد إذا لم تكن عائقاً عن قيامه بالتزاماته الشرعية بالنسبة إلى نفسه وعائلته فعلاً ومستقبلاً وإلا فلا يجوز»^(٢٤)، وغيرها من المسوغات الشرعية المستندة على القواعد الفقهية^(٢٥). أما الثانية: فقد تخصصت بأحكام الدولة الإسلامية وقوانينها السارية على مواطنيها بمختلف دياناتهم ومذاهبهم وقومياتهم وغيرها، ومعلوم ان الدول الإسلامية المعاصرة لا تلتزم النظام الإسلامي العقدي المنبني على مفهوم الأمة، وهي كذلك لا تنصاع انصياعاً كاملاً لأشكال الأنظمة

الأخرى، ليبرالية أو اشتراكية أو علمانية، إنما تلفق غالبا بين النظام الإسلامي والأنظمة الوضعية، وسمة التلفيق ظاهرة في مختلف جوانب الاجتماع المدني لهذه الدول؛ ولأن موضوعة البحث ضمن هذه الزاوية ترتبط بمفهوم الدولة ومن ثم السلطة وعلاقتها بمواطنيها، فإن الفقهاء تعاملوا معها من خلال الفتاوى التي يتطلبها كل مصداق بما يندرج ضمن المعالجات الفقهية للمسائل المستحدثة وإيجاد مسوغات فقهية بعنوانات ثانوية، فهم لم يضعوا دستورا للدولة ولم يشتركوا في صياغته ومن ثم وجدوا أنفسهم أمام قوانين وضعية، مما دعاهم للتعامل معها على وفق مستجدات العصر.

ولعل إبعاد الفقهاء لاسيما الإمامية منهم - عن تولي الحكم الشرعي أو الخوض في مباحث الدولة والسلطة فضلا عن ترسيخ القرآن لمفهوم الإخوة العقدية لا المواطنة الوضعية، جعل البحث في موضوعة المواطنة فقهيًا يستند إلى منهجية الخطاب القرآني المرتكزة على «حقيقة الاشتراك والمشاركة بين أبناء البشر وان تنوعت أعراقهم وأديانهم وتوجهاتهم فهم من أصل واحد، ويتمون إلى عائلة واحدة»^(٢٦) ويستتبع ذلك التساوي في الخلق والإفادة من خيرات الأرض لقوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾^(٢٧)، والناس جميعهم سواسية أمام الشريعة فيقول النبي محمد ﷺ: ((لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود، ولا لا أسود على أحمر إلا بالتقوى))^(٢٨)، وبذلك فإن الناس كلهم في القيمة الإنسانية سواء لقوله ﷺ: ((كلكم لآدم من تراب))^(٢٩).

وتحققت هذه المنهجية في الواقع التطبيقي المتمثل بأسس البناء الداخلي للدولة الإسلام في ظل دعوة النبي محمد ﷺ إلى التكافل والتضامن من أول خطبة له في المدينة أي ما يعرف اليوم بالبيان السياسي الأول إذ قال: ((تصدقوا ولو بصاع

من تمر ولو ببعض صاع ولو بقبضة ولو بتمرة ولو بشق تمره فمن لم يجد فبكلمة طيبة...))^(٣٠).

وعضد هذا المفهوم بتطبيق نظام المواخاة الذي أحل الإخوة في العقيدة محل الإخوة في النسب، وحلت الأمة محل القبيلة ليظهر العقد الاجتماعي الجديد المنظم لعيش أفرادها ضمن الدولة، ونظم كذلك التعايش بين مختلف الفئات التي أصبحت ضمن الدولة الإسلامية ليحقق التعايش السلمي بينها من خلال «صحيفة المدينة المنورة» التي كانت بمثابة النظام الداخلي لجماعة المؤمنين والمسلمين والجماعات الأخرى المتمثلة باليهود وسنقراً أهم محاورها بمنهجية المزج بين «المفكر فيه يوم كتابتها»^(٣١)، وبين استنطاق مبانيها المؤسسة للعقد الاجتماعي الجديد الممتد تاريخياً بفعل امتداد الرسالة زمانياً ومكانياً:

١. يلحظ ان الصحيفة في بدايتها قد فرقت بين المؤمنين والمسلمين ومن المعلوم ان القرآن قد حدد المقصود بها إذ عنى بالمؤمنين ﴿إِنَّهُ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾^(٣٢) ليفرقهم عن المسلمين بقوله: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٣٣)، فالمؤمن هو من كان إسلامه عقائدياً بينما المسلم من أعلن الخضوع للإسلام سياسياً، أي الاعتراف بالدين الجديد وسلطته على الدولة مع استبطان العداوة أو إضمارها، والدولة الإسلامية بها هي دولة للعقيدة فان المؤمن فيها -بحسب المصطلحات المعاصرة- هو من يمتلك روح المواطنة العالية الحاملة للمبدأ والمدافعة عنه والمتملكة لشرائط النهوض بالمهام التاريخية، بينما المسلم من كان

شعوره بالانتماء قاصرا، ومن ثم يكون ولاؤه للأمة منقوصا. وعلى الرغم من هذا التفريق فان الصحيفة قد جمعت بينهما وأعطتهم حق المواطنة الكاملة والتساوي المطلق في الحقوق والواجبات؛ لأنها تؤسس لنظام مدني وذاتية حضارية تتجاوز الانتماء للجنسية الرسمية للدولة، ولم تفرق بينهما على أساس قوة الانتماء أو ضعفه، فالصحيفة تبدأ بـ ((بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمد النبي ﷺ بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، إني أمة واحدة من دون الناس))^(٣٤)، فنلاحظ ان السياسة الدينية التي انتهجها النبي محمد ﷺ نجحت في تحويل الدين إلى مركز للاجتماع المدني ومنبع للقيم التأسيسية باستثمار الروح والعقل لخلق المجتمع وتأسيسه في ظل المحبة والإخوة التي تتغذى من الإيمان بالله الواحد وتنمو في التقرب إليه والخشية منه وبهذا يتحقق مفهوم الأمة.

٢. وتعزيذا لمفهوم المساواة واحترام حقوق المواطنين في دولة الإسلام تنص الصحيفة على التكافل والتضامن بين فئات المجتمع الجديد فتذكر ((ان المؤمنين لا يتركون مفرحا (مثقلا بالديون) بينهم ان يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل))^(٣٥) بل ان الصحيفة سمحت للقبائل المنضوية في دولة الإسلام بتواصل العمل بالقانون الذي كانت تعمل به، قبل الإسلام في مجال الدييات مع الالتزام بمعاملة الأسرى بالمعروف والعمل بالعدل لافتدائهم، فتقول: ((المهاجرون من قريش على رباعتهم (حالتهم السابقة) يتعاقلون بينهم وهم يقدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو عوف على رباعتهم...))^(٣٦).

٣. لعل حقوق الأقليات في الاسلام تمثل مرتكزا مهما في منظومة حقوق الإنسان وحق المواطنة، على خلاف ما ادعي من وجود تقاطع كامل بين الإسلام وبين

حق الأقليات، فإن القراءة الفاحصة للنص القرآني وسيرة النبي ﷺ تؤكد الحفاظ الكامل على حق المواطن، إذ المواطن أو الإنسان في دولة الإسلام يحفظ حقه مادام ملتزما بشرائط العقد الاجتماعي، وهو ما تسير عليه جل المنظومات الحقوقية أو القانونية المعاصرة، فبدون انتهاك القانون لا يمكن التعدي على احد، والنص القرآني صريح في ذلك، إذ يقول تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾^(٣٧)، فمن يعارض نظام الإسلام ان كان من الأقليات أو غيرها ولم يقاتل أو يخرق العقد الاجتماعي فليس للدولة إلا ان تتعامل معه بالبر والإحسان، إلا ان النهي يكون بانتهاك شرائط العقد، فيقول تعالى: ﴿إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوْلَوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^(٣٨).

ومن خلال هاتين الآيتين يتبين ان الأقلية ان لم تتعد على حقوق الأكثرية فإنها تتمتع بكامل حريتها في البلد الإسلامي، أما اذا خالفت هذا الأمر وأعلنت القتال فان الحفاظ على بنية المجتمع تتطلب اتخاذ مواقف بحسب طبيعة الاعتداء.

ومن زاوية النظر نفسها حدد النبي محمد ﷺ طبيعة التعامل مع اليهود وهم الأقلية المعارضة في المدينة فيقول: ((لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم فانه لا يوتغ (لا يضر) إلا نفسه وأهل بيته))^(٣٩)، وتحتتم الصحيفة التأكيد على ان العلاقات في يثرب يجب ان تبنى على البر وحسن المعاملة فتقول ((وان البر دون الإثم، لا يكسب كاسب إلا على نفسه، وان الله على اصدق ما في هذه الصحيفة وابره))^(٤٠).

ومثلما أرست الصحيفة أسس مفاهيم التناغم والانسجام والتناسق بين فئات المجتمع لاسيما الأقليات منهم؛ لتصطبغ العلاقة بالسمة الحقوقية والقانونية فان معاهدة النبي لأهل نجران سارت على النهج نفسه في توفير الحرية الكاملة للنصارى في التنقل وممارسة أنشطتهم الاجتماعية والاقتصادية إذ ورد في المعاهدة ((لا يغير أسقف من أسقفيته، ولا راهب من رهبانته ولا كاهن من كهانته، وليس عليه دينه))^(٤١).

وفي السياق نفسه نلاحظ تركيز الإمام علي عليه السلام على ضرورة الحفاظ على حق المواطن من خلال عهده لمالك الاشر الذي حدد فيه كيفية إدارة الدولة الإسلامية المبنية على قواعد الإسلام الأربعة (الحرية، العدل، المساواة، الشورى)، فالناس في نظر الإمام عليه السلام ((صنفان أما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق))^(٤٢) ويقول ((ثم الله الله في الطبقة السفلى من الذين لا حيلة لهم والمساكين والمحتاجين وذوي البؤس والزمنى، فان في هذه الطبقة قانعا ومعترا فأحفظ الله ما استحفظك من حقه فيها واجعل لهم قسما من غلات صوافي الإسلام في كل بلد فان للأقصى منهم مثل الذي للأدنى))^(٤٣).

وتعد (رسالة الحقوق) للإمام علي بن الحسين عليه السلام أنموذجا لأول مدونة حقوقية قننت مفاهيم حقوق الإنسان بعامه، ومنها حق المواطنة من زاوية نظر إسلامية رسمت نمط العلاقات بين أفراد المجتمع والسلطة وكذلك طبيعة علاقة الفرد والمجتمع بالله تعالى، وخاطبت الفرد بوصفه معنيا بهذه الحقوق التي انتظمت بخمسين حقا منها حقوق الاجتماع المدني مثل حق المعلم والمتعلم والحقوق الاجتماعية مثل حق المجلس والصاحب والجار وصاحب المعروف والحقوق المالية والقضائية والحقوق الأخلاقية ويقول في حق الأقليات أي أهل الذمة ((وليكن

بينك وبين من ظلمهم من رعاية ذمة الله والوفاء بعهده وعهد رسول الله حائل، فانه بلغنا انه قال: من ظلم معاهدا كنت خصمه))^(٤٤).

وعلى الرغم من وضوح منهجية الإسلام في بناء المجتمع المدني على أسس عقيدية نجد بعض الإشكاليات المثارة حديثا حول مفاهيم قد يفهم تعارضها مع حقوق المواطنين مثل الجزية أو أحكام الارتداد وكلاهما يرتبطان بالأقليات وأحكامها، وإيضاح هاتين النقطتين لابد من التأسيس أو لا إلى ان الحكم الشرعي المستند إلى نص قطعي متفق على حكمه -القران والسنة الصحيحة- يكون إلزاميا بغض النظر عن مطابقته للأهواء أو للأحوال المعاصرة وتكون المسوغات المذكورة للحكم بعيدة عن ماهيته، فالإسلام شأنه شأن الأديان الأخرى سماوية أو وثنية يقوم على جدلية العلاقة بين البعد الغيبي (الماورائي) وبين البعد المادي المتحقق، وما بينهما تواشج صعب الفرز في القيمة يبرز الإيمان كمقصد لغائية الدين ويجعلنا أمام تساؤل يعد مرتكزا في الفهم والمقاربة وهو: هل المسوغات تعطي حاكمية معرفية للإنساني على الديني في فهم الدين نفسه، أم ان الحاكمية تكون للديني على الإنساني؟ واكبر الظن ان الإجابة المعرفية ستتكفل بحل كثير من الإشكاليات الواردة في المنظومة المعرفية المعاصرة.

ومن زاوية النظر الدينية التي ترى في ان الإنسان هو المقصد الإلهي للوجود، إذ ان غاية الإسلام هو ان يعرف الفرد إنسانيته ويحكمها باستيقاظ القيم التي أودعها الله في الذات البشرية، فالنبي محمد ﷺ لم يملك نفسه ودينه لشعب، أو كتلة ما؛ ليكون متعلقا بمكان محدد أو زمان معين، بل انه مثل القيمة الرئيسة للإسلام الباقية ما بقيت الانسانية، على خلاف الأديان الأخرى التي سميت باسم أنبيائها أو صفاتهم مثل المسيحية، التي تعني المسيح المخلص، وهي صفة عرفت للنبي عيسى ﷺ في

حياته وتحولت إلى اسم له، وهكذا مع اليهودية التي اخذت من يهودا، والبوذية، والزرادشتية، والمزدكية، وغيرها^(٤٥). لذا فان الدين الإسلامي قد انطلق من مفهوم تساوي البشر في الحقوق والواجبات، ولأجل تحقيق مبدأ المساواة فقد حدد الاسلام محورين رئيسيين تندرج تحتها مسائل تشريعية متعددة، والمحوران هما:

الأول: الأحكام الخاصة بأهل الكتاب، الذين نهى الإسلام عن مقاتلتهم مقابل دفع الجزية التي يفرضها ولي الأمر وهي بمثابة عقد يخضع فيه الطرفان (الدولة الاسلامية واهل الكتاب) للالتزامات المتبادلة بينهما على وفق شرائط العقد المدني وحماية الحقوق، وفي عقد الجزية ما يضمن الحق الفردي بتوفير الحماية للمتعاقدين وإعفائهم من الخدمة العسكرية وممارسة طقوسهم وتقاليدهم في نطاق النظام العام من دون الانتقاص من إنسانيتهم، وهو مشابه لطبيعة التعاقد المعاصر بين الأفراد والدولة في توفير بعض الحقوق قبالة إعطائهم الدولة أموالا لحفظ حقها لاسيما وان أهل الكتاب في الدولة الإسلامية يعفون من الضرائب المفروضة من الدولة على مواطنيها.

الثاني: الأحكام المتعلقة بغير أهل الكتاب وهم الكفار والمشركون، فهؤلاء يقبل إسلامهم ولو بصورة شكلية مثلما ورد في صحيفة المدينة، أو تنظم معهم صيغة للمعاهدة والمهادنة تبعا للتعايش داخل البلاد الإسلامية بالنسبة للأقليات، أو معهم في بلدانهم الخاصة بهم، وعقد المعاهدات تبعا لمصلحة الإسلام العليا التي تستدعي الدخول في معاهدات مع الدول بسبب قوة الكافرين تارة أو وجود مصلحة في التعايش مع الآخرين في سلام عادل ومتوازن من خلال الصيغ الوضعية للأنظمة الدولية المعاصرة مما يجعل المسلمين في عهد شامل مع كل دول العالم^(٤٦).

أما الإشكالية الأخرى المتمثلة بالارتداد - وهو في عرف الفقهاء الكفر بعد الإسلام - والتي قيل إنها تتنافى مع الآية الكريمة: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^(٤٧) الدالة على حرية المعتقد ورفض القسرية في الدين، فلن نستغرق في تحديد مخصصات الآية أو تأويلها أو نسخها؛ لأن حكم الارتداد المستدل عليه بقول النبي محمد ﷺ ((من بدل دينه فاقتلوه))^(٤٨)، والروايات التي سنذكر بعضها، لها دلالة واضحة ولم يناقش بها احد من الفقهاء، ويمكن لنا عرض تلك الروايات على النحو الآتي:

١. صحيحة الحسين بن سعيد قال: «قرأت بخط رجل إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: رجل ولد على الإسلام ثم كفر وأشرك وخرج عن الإسلام، هل يستتاب أو يقتل ولا يستتاب؟ فكتب عليه السلام يقتل»^(٤٩).
 ٢. صحيحة علي بن جعفر سال أخاه عليه السلام عن مسلم ارتد قال «يقتل ولا يستتاب، قال فنصراني اسلم ثم ارتد عن الإسلام؟ قال: يستتاب، فان رجع وإلا قتل»^(٥٠).
 ٣. صحيحة محمد بن مسلم: «سالت أبا جعفر عليه السلام عن المرتد فقال: من رغب عن الإسلام وكفر بما انزل على محمد بعد إسلامه فلا توبة له، وقد وجب قتله، وبانت منه امرأته، ويقسم ما ترك على ولده»^(٥١).
- وذهب الفقهاء إلى ان المرتد الفطري يقتل مباشرة بعد ارتداده، أما المرتد الملي يجب استتابته فان تاب وإلا أجريت عليه أحكام المرتد.

نلاحظ مما تقدم ان حكم الارتداد المستدل عليه سابقا مختلف عما تريده الآية الكريمة المتقدمة أو الآيات الآتية: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾^(٥٢)،

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾^(٥٣)، وغيرها من الآيات التي تشير إلى مبدأ الاختيار في العقيدة، وان الإنسان مختار في قبوله للدين أو عدمه، إلا ان الدخول في الدين يكون عن قناعة وطاعة كاملة، فهو عقد بين الله تعالى وبين الإنسان، ومادام الإنسان قد قبل هذا العقد بصيغته العقائدية والأصولية فعليه، قبول الأحكام الفرعية المترتبة على إمضاء العقد، وليس له قبول حكم ورفض حكم آخر.

... الخلاصة ...

اتضح مما تقدم ان المواطنة بفكرتها المستحدثة لم يتناولها الفقهاء الأقدمون؛ لانتفاء وجودها في أزمنتهم، ولم تكن الإقامة في البلدان الأخرى تكتسب حق المواطنة، لذا فان المطالبة بإيجاد فقه للمواطنة جاء استجابة للمتغيرات الحضارية، مع عدم الحاجة لاستقلال المواطنة بفقه مستقل؛ لأن موضوعاتها قد بحثت في الأبواب الفقهية المتعددة التي عاجلت ما للفرد من حق له أو عليه على وفق المتبنيات الشرعية، مع عدم إهمال المسائل المستحدثة، ولم تتناقض مع فكر الحداثة أو منطق التطور في التاريخ فقد نظر الفقهاء إلى الموضوع بزوايتين: الأولى: المسائل التي يمكن إدراجها تحت قواعد كلية قد تم بحثها عند الفقهاء القدامى في أبواب الفقه المعروفة وهي العبادات والعقود والمعاملات، ففيها نجد تفصيلات الحقوق الشخصية والحقوق العامة مثل حق العيش بكرامة، وحق العمل والتجارة، وحق التقاضي، وحق الحياة، وغيرها من الحقوق التي تم ذكرها فيما تقدم. الثانية: المسائل المستحدثة التي لم نجد لها قاعدة يمكن ان تندرج ضمنها فقد تم معالجتها بتوظيف الأصول العملية المنحصرة بالإباحة أو الاحتياط وتندرج فتاوى الفقهاء المعاصرين في موضوعات المواطنة ضمن هاتين الزاويتين.

١. وردت هذه المقولة في كتاب: التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الفكر العربي، علي حرب، ١٩٥٠. دار التنوير، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٥ م.
٢. لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم، مادة (وطن). دار صادر، بيروت، ١٩٥٦ م.
٣. دائرة المعارف البريطانية، ورد نصها الكامل في النظام السياسي للدولة الإسلامية، محمد

٥. سليم العوا، ٥٠ دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٩ م.
٦. ينظر: العقل السياسي العربي، محمد عابد الجابري، ٦١.
٧. النساء: ١.
٨. الحجرات: ١٠.
٩. آل عمران: ١٠٣.
١٠. البقرة: ٢٠٨.
١١. المائة: ٢.
١٢. البلد: ١٧.
١٣. الحجرات: ١٣.
١٤. وسائل الشيعة، الحر العاملي، ١٢/ ٢٠٣.
١٥. مسند احمد، الامام احمد بن حنبل، ٣/ ٩٩.
١٦. وسائل الشيعة، ١٢/ ٢٦٣.
١٧. بحار الانوار، محمد باقر المجلسي، ٧١/ ٣١٢.
١٨. سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، ٣/ ٢٢٨.
١٩. الفجر: ٢٧-٢٨.
٢٠. الكشكول، الشيخ البهائي، ج ١/ ٣٠٥.
٢١. ينظر: المعتبر: المحقق الحلي، ٢/ ٤٦٩.
٢٢. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الحر العاملي، ج ٥/ ٥٢٢، باب ١٤، ح ٦.
٢٣. الكشكول، الشيخ البهائي، ج ١/ ٣٠٥.
٢٤. ينظر: المبسوط: السرخسي، ٢٢/ ٦٥.
٢٥. ينظر: المعتبر، ٢/ ٤٨١.
٢٦. فقه المعتزين، التعامل مع القوانين النافذة في دول المهجر - طبقاً لفتاوى سماحة آية الله السيد علي السيستاني، إعداد: عبد الهادي محمد تقي الحكيم. ٧١.
٢٧. ينظر: المصدر نفسه، ٧٢.
٢٨. جدلية التيقراطية والديمقراطية، حسن عز الدين بحر العلوم، ٢٢٤.
٢٩. الرحمن: ١٠.
٣٠. مسند احمد، ٥/ ٤١١.
٣١. بحار الانوار، ٧٣/ ٣٥.
٣٢. وسائل الشيعة، ٦/ ٢٦٤.

٣١. العقل السياسي العربي، محمد عابد الجابري، ٩٣.
٣٢. الحجرات: ١٥.
٣٣. الحجرات: ١٤.
٣٤. السيرة النبوية، ابن هشام، ج ١ / ٥٠١.
٣٥. السيرة النبوية، ابن هشام، ج ١ / ٥٠١.
٣٦. السيرة النبوية، ابن هشام، ج ١ / ٥٠١.
٣٧. الممتحنة: ٨.
٣٨. الممتحنة: ٩.
٣٩. السيرة النبوية، ابن هشام، ج ١ / ٥٠١.
٤٠. السيرة النبوية، ابن هشام، ج ١ / ٥٠١.
٤١. نيل الاوطار من أحاديث سيد الأخيار، محمد بن علي الشوكاني، ج ٢١ / ٢٣٤.
٤٢. نهج البلاغة، حطب الامام علي عليه السلام، ٨٤ / ٣.
٤٣. ورد نص هذا العهد في: تحف العقول عن آل الرسول، أبو محمد الحسن بن شعبة الحراني، ٩٠. ونقله المجلسي في المجلد ١٢ في بحار الانوار (٧٩ - ٨٠). وقد صحح السيد كاظم الخائري الطريق الى عهد مالك الاشر في كتابه القضاء (٥١ - ٥٢) اعتماداً منه على نظرية التعويض.
٤٤. تحف العقول عن آل الرسول، بن شعبة الحراني، ١٨٤.
٤٥. ينظر: الحل الوجودي للدين، انقلاب المعبد، عبد الرزاق الجبران، ١٣٦.
٤٦. وقد أغنانا باحثون كثر عن الحديث في الأقليات وأحكامها من خلال بحوثهم المتعددة، ولمن أراد الاستزادة فليراجع الكتب الآتية: من الجالية إلى الأقلية ومن التوطين إلى المواطنة، د. حسان موسى، ووظائف الأقليات المسلمة في ضوء قاعدتي وجوب الهجرة وحرمة التعرب، الشيخ احمد المبلغي، والأقليات المسلمة. حقوقها وواجباتها، الشيخ موسى سليمان، والأقليات المسلمة في الغرب، محمد علي التسخيري، فضلاً عن الرسائل الجامعية.
٤٧. البقرة: ٢٥٦.
٤٨. صحيح لبخاري، ج ٤ / ص ٦١.
٤٩. وسائل الشيعة، الحر العاملي، ج ١٨، ٥٤٥، ح ٥.
٥٠. نفسه، ج ١٨، ٥٤٥، ح ٦.
٥١. الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، ج ١ / ص ١٨٨.
٥٢. الإنسان: ٣.
٥٣. يونس: ٩٩.

المصادر والمراجع

١. التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الفكر العربي، علي حرب، ١٩٥. دار التنوير، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٥م.
٢. بحار النوار، محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٨٣م، تحف العقول عن آل الرسول، أبو محمد الحسن بن شعبة الحراني، منشورات مؤسسة الاعلامي بيروت ط٥، ١٩٧٤م.
٣. جدلية التيقراطية والديمقراطية، حسن عز الدين بحر العلوم، دار الزهراء إيران، ٢٠٠٦.
٤. الحل الوجودي للدين، انقلاب المعبد، عبد الرزاق الجبران، ١٣٦، دار الفكر الجديد، العراق، ط١، ٢٠٠٧م.
٥. سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر للطباعة، بيروت، ط٢، ١٩٨٣م.
٦. السيرة النبوية، أبو محمد عبد الملك ابن هشام، تحقيق مصطفى السقا، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٥٥م.
٧. العقل السياسي العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٢م.
٨. القضاء في الفقه الاسلامي، كاظم الحائري، مجمع الفكر الاسلامي، ط١، ١٤١٥هـ، قم.
٩. فقه المغتربين، التعامل مع القوانين النافذة في دول المهجر - طبقا لفتاوى ساحة آية الله السيد علي السيستاني، اعداد: عبد الهادي محمد تقي الحكيم، دار التجديد، بيروت، ط٣، ١٩٩٩م.
١٠. الكشكول، الشيخ البهائي، دار الزهراء، بيروت ١٩٨٢م.
١١. لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم، مادة (وطن) دار صادر، بيروت ١٩٥٦.
١٢. المبسوط: شمس الدين السرخسي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٩٨٦م.
- ١٣.المعتبر في شرح المختصر، نجم الدين جعفر بن الحسن المحقق الحلي، مؤسسة سيد الشهداء، قم، ايران.
١٤. مسند احمد، الامام احمد بن حنبل، دار صادر، بيروت، لبنان، (د-ت)
١٥. النظام السياسي للدولة الإسلامية، محمد سليم العوا، القسم الخاص بدائرة المعارف البريطانية، دار الشروق، القاهرة ١٩٨٩م.
١٦. نهج البلاغة: بعض خطب الإمام علي بن أبي طالب التي جمعها الشريف الرضي، شرح: محمد عبدة، دار الذخائر، قم، ايران، ط١، ١٤١٢هـ.

١٧. نيل الاوطار من أحاديث سيد الأخيار،
محمد بن علي الشوكاني، دار النهضة
العربية، بيروت، ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م.
١٨. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل
الشرعية، محمد بن الحسن الحر العاملي دار
إحياء التراث العربي، بيروت ١٣٩١هـ.

العرب والمباحث السيميائية
في معضلة الإصلاح

**Arabs and Semiotic Research:
Etymology Count**

أ.م.د. أحمد القاسمي
جامعة منوبة . كلية الآداب والفنون
تونس

Asst. Prof. Dr. Ahmed AL-Qasimi
College of Literature and Arts
University of Manuba
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

تنتشر البحوث السيميائية على أيامنا، انتشارا متسارعا - بحثا وتأليفا - وتعريبا. فتجذب إليها اهتمام الباحثين العرب حتى تكاد تصرفهم عن كل منهج سواها. ومع أنّ هذا الانصراف لا يخلو أحيانا من تكلف فإنّ الدرس السيميائي العربيّ عامّة يبدو جادًا في تقديم نفسه، باعتباره علما من العلوم الإنسانية الحديثة ومنهج مقارنة للظواهر الأدبيّة والفنيّة والثقافيّة في آن.

وتتجلّى جدّيته في عمق وعيه بتوسّط العلامة بين الإنسان والوجود ذلك المسترسل (continuum) الممتنع عن الإحاطة المقاوم للحدّ، وفي جعل أنساقها آليّة تأويل للنصوص والفنون بل آليّة تأويل للعالم وفهمه. ولكن على ما في الدرس السيميائيّ العربي من آفاق مغرية يعاني راهنه من معضلات جمة.

ولعلّ مشكلة المصطلح أن تظل عنوانها الرئيس وبابها الذي نعبّر منه إلى مختلف تفرعاتها وإن تباينت قضاياها. ومن هذا الباب كان مدخل ورقتنا الموسوم بـ (العرب والمباحث السيميائية: في معضلة الاصطلاح) والتي نقترحها ضمن المحور الثاني لمؤتمركم (إدارة أزمة المصطلح من الخلاف إلى الاختلاف) [المصطلح اللساني والأدبي] وإن كنّا لا ننفي صلتها بالمحور الثالث من هذا المؤتمر [المصطلح الاجتماعي والفلسفي]. ومدارها على رصد ارتباك مباحثنا السيميائية العربيّة عند تعريب المصطلح ارتباكا يحول دون توحيده ويعسر تمثّل المفاهيم القائمة طيّه. فالزوج الاصطلاحي (Sémiologie/ Sémiotique) على سبيل المثال يعرب عندنا بـ:

السيميائية والسيمياء والسيميائيات والسيميولوجيا والسيميوطيقا والسيميوتيك
وعلم الدلائل وعلم العلامات والدلائلية والعلامية.

والحال أن الاصطلاح يقتضي الضبط الدقيق الصّارم. وكثيرا ما تجاوز الأمر
معضلة الاصطلاح إلى الخلط بين السيميائيات وعلوم أخرى مجاورة كاللسانيات
والبحوث الأنثروبولوجية والدراسات الأستمولوجية. ونقدّر أنّ ذلك راجع
إلى عسر في رسم الحدود بينها. وليس الاختلاف في الاصطلاح غير طبقة سطحية
يكشف الحفر فيها عن تباين في تمثّل منطلقات المباحث السيميائية - في حاضنتها
الغربية - المنهجية والفكرية تبايناً يصل حدّ الخصومات والتعصب والحماسة المنافية
لروح العلم وصرامة البحث.

وبناء على ما تقدّم تعمل ورقتنا هذه على تقصي إشكالية الاصطلاح في الدرس
السيميائي. فتضبّطها من وجهين: مدار أولهما على رصد هذا الخلط والبحث في
أسبابه ومدار ثانيهما على تجاوز ما تقدّر أنه من الهنات إلى تعاطٍ إيجابي ينشد الإفادة
والتعمّق في البحث والتثاقف المنتج. ولا يتسنّى ذلك في تقديرنا إلا من خلال تحقيب
منجز الدرس السيميائي عامّة وتصنيف البحث فيه إلى مدارس ورؤى ومناهج،
ومن خلال العمل على تمثله وفق رؤية شمولية تفهّم خلفياته وتطوع منجزه حتى
يكون أداة ناجعة لفهم النصوص وظواهر الخطابات وللخوض في مسارب معانيها.

ولئن اشتملت ورقتنا عرضاً لمنجز العرب قديماً أو اشتملت على بعض من
بواكير هذا العلم عند الغرب فإنها لا تذكر بشيء من الماضي إلا لترصد التحوّل
الكبير الذي طرأ على الدرس السيميائي حديثاً حتى غدا منهج بحث وأداة استنطاق
للنصوص وخوض في احتمالات معانيها. وليس التّحقيب عندنا عرضاً خطياً يوثّق
منجز هذه المباحث زمانياً - فمقامنا لا يحتمل المسعى - وإنما وسيلة مساعدة لرصد

سيرورة طائفة من المفاهيم السيمائية وما طرأ عليها من القواطع الإبيستمولوجية وقوفا على ديناميتها وتحولاتها. وما تصنيف البحث في هذا العلم إلى أصول وفروع (سيمائيات عامة وأخرى خصوصية وثالثة تطبيقية..). ومدارس (مدرسة باريس، المدرسة الأمريكية، المدرسة السوفياتية، مدرسة براغ) واتجاهات (السيمائيات البنيوية/ ما بعد البنيوية تفرّع بدورها إلى سيمائيات التواصل، سيمائيات الدلالة، سيمائيات الأنساق الثقافية) سوى سبيل آخر لتمثّل هذا المنجز وفق رؤية تأليفية تسعى إلى الكليات والأنساق النّاطمة.

نصدر في عملنا إذن من أطروحة تقول بوجود توحيد المصطلحات متى اتفقت مفاهيمها وتقدر أنّ المباحث السيمائية وإن تعددت مشاربها تلتقي في عملها على ضبط النّظم السيمائية وأنساق العلامات وفي اعتمادها لسبر أغوار احتمالات معنى النصوص والخطابات والظواهر الثقافية. ونخلص إلى أنّ المصطلحات السيمائية قائمة على مفاهيم متحوّلة في الزمن متحرّكة في الفكر (خلفيات فلسفية أو منطقية أو لسانية) وأنّ سبيلنا إلى الإفادة من هذا الدرس رهين وعينا بالخلفيات الفكرية والجمالية التي تقوم عليها المدارس والاتجاهات السيمائية حتى نتيّن حركية الفكر وديناميته من جهة وحتى نجنّب مباحثنا نزعة التعصّب إلى مدرسة دون غيرها ونعصم أعمالنا من الجمع بين مرجعيات متباعدة متناقضة أحيانا.

ABSTRACT

Semiotic research papers take a crestive evolution in the orbit of searching, editing and Arabizing that leads to attract the heed of the Arab researchers, to the extent it might turn the prow of their focus. Such a propensity could be regarded as ostensible in time, the Arabic semiotic lesson emerges as salient, as a science from the modern humanist sciences and as a system of cultural, artistic and literary reflection at one time.

Consequently, the present paper is to trace the discourse controversy in the semiotic lesson via two axes: it is to investigate the acts of mixture and to delve into its reasons; it is to wield the defects dealt with as positive purporting usefulness, research depth and productive erudition.

To conclude, the semiotic terms depend upon changeable concepts in a changeable time in thought; linguistic or logical or philosophical backgrounds. No way to exploit such a lesson unless there is cognizance of the aesthetic and intellectual backgrounds the semiotic trends and schools rely on to perceive the thought flexibility and dynamicity on one hand, to shield the paper from the prejudice to a school not to another one and to avert our project from dovetailing divergent contradicted backgrounds on the other hand.

... المدخل ...

من بدييات منجز الدرس اللساني أنّ وظائف اللّغة لا تتحقّق، نظرا للعلاقة الاعبائيّة بين الدّوال والمدلولات، إلّا من خلال تواضع المستعملين على روابط معنوية بينها. وبقدر ما يكون هذا التّواضع تلقائيًا في حال اللّغة الطّبيعيّة يبادر بخلقه الأفراد يكون مصطنعا ناجما عن عمل الرّويّة والفكر في حال لغة العلوم تتولاه المؤسسات أو تصادق عليه وتسلم به أو تراجعها وتعدلّ منه.

فإذاً الاتفاق في هذه الحالة اصطلاح مضاعف على عبارة المسدي، يصطفي من الحقول المجاورة أو القريبة مفردات بعينها فيضفي عليها بعدا موضوعيا يعبر بها من الإحالة على الأشياء في العالم إلى الإحالة على المفاهيم والنظريات في الفكر. ويجعلها أيسر استعمالا وأوضح ويمنحها كفاءة تربطها بحقول معرفيّة دقيقة ومن ثمة مأتى المعاجم العلمية المختصة كمعاجم علم النفس أو الفلسفة أو الفيزياء.

وهذا ما ييسر ارتحال المصطلحات في الزّمن خزّانا للأفكار وحاملا ينقلها عبر الأحقاب الزمنية أو يعبر الأفضية فيأخذها من مجموعة ثقافيّة إلى أخرى. ويمنحها مقوّمات كونيّة تنسحب على مختلف الحقول المعرفيّة تجعلها أرقى من لغة الأعراق والقوميّات. فيدعم حضورها جودتها ويرفع من درجة كفاءتها فيما يؤشر افتقارها على معضلة ما في أجهزتها أو في المؤسسات المنتجة لها أو الوسائط التي تتوسّلها للعبور من مجال إلى آخر.

(١) السيميائيات عينة لبحث أزمة المصطلح عندنا

لا شك أنّ الإشارة إلى معايير تقيس جودة التحصيل في حقل من الحقول المعرفية أو لدى مجموعة ثقافية أن يحرك هواجس كامنة فينا هي وجوه التحصيل المعرفي في عالمنا العربيّ على أيامنا هذه. فتبسط - فيما تبسط - إشكالية المصطلح عندنا وتحوض في ما يثير من القضايا.

وخلافا للمباحث النظرية المتعالية - على أهميتها وعلى الحاجة الشديدة إليها - أثرنا بسط المشكلة من خلال بحث ميداني يتناول عينة بالدرس والاختبار والتقييم. فقد وجدنا أنّ البحوث السيميائية تنتشر في أيامنا، انتشارا متسارعا - بحثا وتأليفا - وتعريبا. فتجذب إليها اهتمام الباحثين العرب حتى تكاد تصرفهم عن كل منهج سواها. ووجدنا الدرس السيميائي العربيّ عامّة جادا في تقديم نفسه علما من العلوم الإنسانية الحديثة ومنهج مقارنة للظواهر الأدبية والفنية والثقافية في آن. وتتجلى جديته في عمق وعيه بتوسّط العلامة بين الإنسان والوجود ذلك المسترسل (continuum) الممتنع عن الإحاطة المقاوم للحدّ، وفي جعل أنساقها آلية تأويل للنصوص والفنون بل آلية تأويل للعالم وفهمه. وبالمقابل وعلى آفاقه المغربية ألفتناه يعاني من معضلات جمّة.

ولعلّ مشكلة المصطلح أن تظل عنوانها الرئيس وبابها الذي نعبر منه إلى مختلف تفرعاتها وإن تباينت قضاياها. فنتقصى هذه المعضلة، ونرصد مظاهرها ونعمل على تجاوز هنتها إلى تعاطٍ إيجابي ينشد الثاقف المنتج، يحقّب منجز الدرس السيميائي عامّة ويصنّف البحث فيه إلى مدارس ورؤى ومناهج حتى نتمثله وفق رؤية شمولية تتفهم خلفياته وتطوع منجزه أداة ناجعة لفهم النصوص والظواهر وللخوض في مسارب معانيها.

وليس التّحقيب عندنا عرضاً خطيًّا يوثق منجز هذه المباحث زمانيًّا - فمقامنا لا يحتمل المسعى - وإنما وسيلة مساعدة لرصد سيرورة طائفة من المفاهيم السّيميائية وما طرأ عليها من القطائع الإبيستمولوجيّة وقوفا على ديناميتها وتحوّلاتها.

٢) اصطلاح فوضوي ومباحث عشوائية: تشخيص أوّلي

لقد خالطت المباحث السّيميائية العربيّة فوضى اصطلاحيةً مربكة عابرة لمختلف اتجاهاتها فكانت تحول دون الدّارس وبناء المعرفة الدّقيقة بقدر ما تحول دون انفتاح هذه المباحث نفسها بعضها على بعض جدلاً وتفاعلاً وتحقيقاً للتّراكم المعرفي. ولعلّ الكَمّ الفطيع من المقترحات التي دفعت بها هذه المباحث تعريباً للزوج الاصطلاحي (sémiologie - sémiotique) أن يكفينا عناء الاستدلال عن وجهة ما نقدّر. فقد رصدنا طيها ما لا يقلّ عن خمسة عشر اقتراحاً هيّ السّيميائية والسّيمياء والسّيميائيات والسّيميولوجيا والسّيميوطيقا والسّيميوتيكيا وعلم الدلائل وعلم العلامات والدلائليّة والعلاميّة والسّيميّة والرّموزية والعلاميّة والسّيميائية والأعراضية.

ومن الطّبعي أن يتوسّع الاختلاف بتفرّع علومها سواء تعلّق الأمر بالاصطلاح أم بما يحيل عليه المصطلح من مفاهيم. فقد عدنا إلى رواد البحث ضمن السّيميائيات العامّة لتبنيّ تعريبهم لمستويات العلامة عند بيرس الثلاث (Représentamen (Re) (I) Interprétant (O) (Objets) -) كما عدنا إلى أعلام السّيميائيات التّطبيقية لنسبر فهمهم لمصطلح المربع السّيميائي مصطلح (Le carré sémiotique) عند قرياس فصادقت التّنتائج على ما نزع. فيكشف الجدول الذي نورد في الهامش مدى التّباعد بين ما يقترحه هؤلاء الرّواد^(١).

ولئن صرفنا وجهتنا إلى مستوى التطبيق واستدعينا مصطلح (Le carré sémiotique)^(٢) فلنبيّن أنّ الأمر يتجاوز الاصطلاح إلى تمثّل المفاهيم فقد كان إجراؤهم له درجات متفاوتة من التمثيل ومن القدرة على الاختزال^(٣).

لقد تعدّدت معضلات الجهاز المصطلحي حتى باتت قابلة للتصنيف والتفريع والتبويب. فمنها ما يتعلّق بنحت المصطلح نفسه وقد كشفت قائمة مقترحات تعريب الزّوج (sémiologie - sémiotique) التي عرضنا، اتجاهات مختلفة في نحته بين تعريب صوتي يحاكي الأصل الغربي (السيميولوجيا، السيميوتيك، السيميوطيقا) واشتقاق من أصول عربية مفردة حيناً [السيميائية والعلاميّة والسيميّة] ومجموعة حيناً آخر [السيميائيات، الدلائليّة، الرّموزية، العلاميّة..] وتستمدّ من الأسماء حيناً ومن النسبة حيناً آخر [العلامية والسمياءوية] فتكون هذه الأسماء مفردة عند بعضهم مرّبة عند شقّ آخر [علم الدلائل وعلم العلامات].

والحاصل عسر في الاشتقاق من بعض المقترحات أو في نسبتها وتباعدها بين دلالتها المعجمية في أصل اللّغة العربية ودلالاتها المصطلحية وصعوبة في الكتابة بلغة علميّة مفهوميّة تختزل المعارف وتدلّلها للمتقبّل. والحال أنّ الاصطلاح يقتضي الضّبط الدقيق الصّارم. وكثيراً ما تجاوز الأمر معضلة الاصطلاح في هذا العلم إلى الخلط بين السيميائيات وعلوم أخرى مجاورة كاللّسانيات والبحوث الأثروبولوجية والدراسات الأبستمولوجية. فيجعل الحدود بينها مائعة رخوة.

على أنّ الحفر في هذه الطّبقة السّطحيّة يكشف عن أخرى أكثر تعقيداً. مدارها خاصة على اعتماد هذه المباحث السيميائية - في الحاضنة الغربيّة - للمصطلحات نفسها ضمن منطلقات منهجية وفكريّة مختلفة متباينة تباينا يصل حد الخصومات والتعصّب والحماسة المنافية لروح العلم وصرامة البحث. وهذا ما لا تنتبه عليه

الكتابات العربيّة غالباً. فتنقل المصطلح من نسق ناظم إلى نسق آخر وهي تطمئن إلى أنّ حميله يظل هو نفسه. ويحصل الخلط في الاتجاه المقابل أحيانا أخرى فينساق الأثر إلى عرض المفاهيم نفسها وفق اصطلاحات مختلفة بوعي حيناً يكشف عنه الباحث ويشير إلى أن أمانة البحث تقتضيه وبدون وعي حيناً آخر فيعرض المقترحات المختلفة للمصطلح نفسه والمفهوم نفسه في المنشأ الغربي ويظنّ واهماً أنه يقارب مستويات مختلفة للمسألة ويقلّب وجوها متباينة منها^(٤). على أنّ هذا الإشكال يتعمق أكثر كلّما دقّ الاختصاص من ناحية وانفتح على حقول أخرى من ناحية ثانية.. فالمعارف السيميائية أضحت عابرة للاختصاصات تتقاطع مع الحقول الفنية والتّقنية المختلفة وتفيد من الإنسانيات والفلسفة بقدر ما تفيد من المنطق والرياضيات. فلا يجدي معه حذر الباحث لتجاوز دائرة فعل الأفراد إلى ما يعهد للمؤسّسات.

ولعلنا أن نعرض ما يواجهه الباحث العربي الذي يحاول أن يفيد من منجز ديلوز الغزير مثالا على ذلك. فقد فتح مقاربات بيرس المنطقية حول العلامات على التّفني السّينمائي والعلوم العصبيّة والنّفسيّة والفنون التّشكيلية وجعل قراءة الأثر السّينمائي عملاً تأويلياً يفيد من هذه المقاربات والمناهج ليحفر في احتمالات المعنى ويلاحق ما كان منها كامناً منفلتاً عن وعي المبدع نفسه.

تمثّل دراسة ديلوز لآليات إنتاج المعنى في الصورة حركةً نموذجاً للعبور المعارف السيميائية للاختصاصات فينفتح على تكوين الصّورة تقنياً وتشكيلها بصرياً وما تقدّم للإدراك من وضعيات حسية حركية في السّينما الكلاسيكية ومن شفافية تهمّس الحبكة القصصية حيناً آخر وتعطلّ تدفق الزّمن في سينما الحداثة فإذا بها تعتمد الصّورة زماً وتحيل على المبتذل واليوميّ وعلى الأحلام أو الهلوسات بعد أن كانت مؤشرات. وإذا اللقطة تتمطّط عبر الصّمت والفراغ فتستبطن الشّخصية

أكثر مما تحيل على العالم الخارجي. لذلك تتفاعل المصطلحات المتباعدة مثل مصطلح (Plan en amorce) ذي البعد التّفنّي مع اصطلاح es situations sensori-motrices ذي الخلفيّة العصبيّة ومع اصطلاح (Les temps morts) ذي الخلفيّة التّشكيلية ضمن أفق سيميائي منسجم^(٥) يجسّد ما يميّز الفيلسوف من عمق في التّناول ومن معارف موسوعيّة بقدر ما يجسّد تراكم المعارف في الثّقافة الغربيّة فديلوز كان يشيّد معالم عملاقة على قواعد صلبة يعود الفضل في تثبيت دعائمها إلى مؤسّسات المجتمع القائمة وإلى ترسخ مفهوم التراكم المعرفي. وهذا ما لا تسعف به مؤسّساتنا البحثيّة ولا تقاليد البحث عندنا. فقد دأبت النّدوات العلميّة على الإشارة إلى معضلات المصطلح في مختلف حقولنا المعرفيّة فإذا بها تعيد التّشخيص نفسه وإذا منجزنا يقع في الأخطاء نفسها ويواجه المعضلات ذاتها.

تدفعنا هذه المعطيات إذن إلى محاولة عرض الاتجاهات الكبرى للمعارف السيميائية لا لنذلل المعرفة للمتقبّل ولا لنؤرخ لها فهذه المعارف غدت مبدولة في متون أخرى تدبرها بتؤدة وصبر لا يسعف بها سياقنا، ولكن لنبحث عن رؤية شموليّة تتقّصّى ما شهدته مصطلحاتها الأساسية من الانعطافات والمنعرجات جعلت خلفياتها تتباين واتجاهاتها تتشعب. فقد وجدنا باحثينا يتقبّلون المعارف السيميائية باعتبارها منجزا ثابتا مكتملا لا باعتبارها سيرورة تتأثر بالمعارف القائمة وتتفاعل معها وتعمل باستمرار على تجاوز أخطائها وعلى تعميق أجوبتها.

٣. مصطلح السيميائيات: في سيرورة المفهوم وتطوره

٣.١. بحث في الأصول^(١)

التصور الثنائي للعلامة: منجز دي سوسير

ينطلق دي سوسير من رؤية تجعل اللغة الطبيعية نسقا تواصليا من بين مجموعة من الأنساق المماثلة^(٧)، وإن فاقها جميعا أهمية. فالتواصل لا يتم باللسان وحده وإنما ترتبط الأنساق المكوّنة للغة بعلاقات بالغة التعقيد منها العلامة البصريّة المختلفة جوهريا عن العلامة اللسانية. ومكمن اختلافها عن النسق اللساني قيامها على أبعاد عدّة في الآن نفسه. فلئن جعلت الخطيّة الزمانية العلامة اللسانية ذات بعد واحد^(٨)، كانت للعلامات غير اللسانية أبعاد فضائيّة توازي البعد الزمني ومنها اكتسبت طرقا مخصوصة لإنتاج الدلالة. وهذا ما دعاه إلى القول بضرورة قيام علم يوحد هذه الأنساق ويقاربها بما هي أشكال تواصلية ودلالية ويقترح السيميولوجيا مصطلحا له^(٩).

ينتهي دي سوسير إلى أن المفهوم الذي يُحضر الكائنات إلى اللغة تصوّر نفسي يتحقّق عبر سيرورة بالغة التعقيد. وإن كان اللسان في استجابة مستمرّة لحاجات التجربة الواقعيّة فإنه يظل منفصلا عنها فاعلا فيها في آن باعتبار أنه مؤسسة اجتماعية كسائر المؤسّسات التي يبتكرها المجتمع. وينطلق من نقد الفكرة القائلة بوجود قائمة من الكلمات موافقة لعدد مماثل من الأشياء لأن مثل هذه المصادر تقتضي وجود أفكار جاهزة سابقة لوجود الكلمات. فيرى أن العلامة اللغوية تجمع «بين متصوّر ذهني وصوره أكوستيكية وليست الصّورة الأكوستيكية هي الصّوت المادي أي ذلك الأمر الفيزيائي المحض بل هي الأثر النفسي لهذا الصّوت»^(١٠). وعن هذه

الصورة الذهنية ينتج الدال وينتج عن الثانية المدلول «وهذان العنصران ملتحمان التحاما شديدا ويستدعي وجودهما وجود الآخر [كذا] على أن الرباط الذي يجمع الدال بالمدلول اعتباطي ويستثني من ذلك الترميز فالرمز يتميز بكونه ليس دائما اعتباطيا تماما»^(١١).

ولما كانت العلامة اللغوية تقوم على التعاقب اتصفت بالخطية فكانت سمتها المميّزة «فتأتي عناصرها الواحد تلو الآخر مكوّنة بذلك سلسلة»^(١٢) خلافا للدوال المرئية... التي تمثل تشعبات متزامنة ذات أبعاد»^(١٣). وبالجملة تعدّ نظرية دي سوسير نظرية ثنائية. ف «هذا أمر مؤكد فكل تحليلات سوسير تحليلات ثنائية الفروع: دال (signifiant) / مدلول (signifié)، لسان (Langue) / كلام (Parole)، سانكروني (Synchronique) / دياكروني (Diachronique)... إن سيميولوجيا سوسير لكونها ترابطية، فهي ثنائية كما هو الحال في الفلسفة العقلانية التي مدت في عمرها النزعة الترابطية»^(١٤).

يصادر منجز دي سوسير على أنّ السيميولوجيا نظرية عامة للعلامات عنها تتفرّع اللسانيات وإليها تنتسب. ولكن بارت الذي يمثل امتدادا لفكر دي سوسير وقطيعة معه في الآن نفسه، يقرب هذه المعادلة من منطلق قناعة ترى أنّ الحياة الاجتماعية غير قابلة للتحقق دون فكر تجسّمه العلامة اللغوية، وأنّ مختلف الأنساق السيميائية تظلّ صمّاء بكفاء غير قادرة على الإبلاغ أو إنتاج الدلالة دون وساطة اللغة الطبيعية، وإنّها لهذا كلّها تتفرّع عن اللسانيات وتشغل بقانونها.

وعليه استقى من قانون اللسانيات البنيوية^(١٥) أربع ثنائيات كفيّلة باختزال مختلف الأنساق النّاطمة للظواهر السيميولوجية على اختلافها هي اللسان والكلام

(langue et parole) والمدلول والدال (Signifié et signifiant) والمركب والنظام (Syntagme et système) والتقرير والإيحاء (Dénotation et connotation).

لقد مكن هذا التقسيم الثنائي للعلامة من القطع إبستيميا مع الرأي القائل بأن اللغة أداة محاكاة تعكس فيها الدوال دلالة موجودة في الخارج مستقلة عنها سابقة لها. فإلى هذا التقسيم وإلى القول باعتبارية اللغة، يعود الفضل في تحويل الخطاب إلى مادة يمكن ملاحظتها علميا وقياسها بالمعايير التجريبية. فتحول إرث دي سوسير إلى معين خصب منه تغذي مناهج تحليل مختلف أنماط الخطاب. ولكن التركيز على الأنساق الداخلية للأثر المدروس واختزال العلامة في بعدين هما الدال والمدلول، بما يفيد التغاضي عن المرجع وتهميش دوره في العملية التواصلية، جعل اللغة تحل محل البنات الاقتصادية والظواهر الاجتماعية وأهمل دور منشئ الخطاب ومتلقيه في آن، وحول الرسالة إلى نظام مغلق مكثف بنفسه لا يجوس خارجها. ولئن صدر بارت في عن أهم مقولات دي سوسير اللسانية فإنه فتح بالسيمولوجيا على الأنساق الثقافية المختلفة.

التصور الثلاثي للعلامة: منجز بيرس

اعتمد بيرس مصطلح السيميوطيقا في دراسته للعلامة معمقا صلتهتا بعمليات الإدراك، وفق رؤية فينومينولوجية (Phénoménologique) ترى أن كل ما يأتيه الإنسان من أفعال وكل ما يحيط به من الأشياء إنما هو تداخل لمستويات ثلاثة، يمثل المستوى الأول منها عالم الإمكان وهو العالم من حولنا في شكل أحاسيس مفصولة عن كل سياق زمنيًا كان أو مكانيًا تشمل وجود الكائن بصرف النظر عن علاقته بكائن آخر. ويشير إلى هذا المستوى بالمقولة الأولانية. فيتعلق الأمر إذن بإمكانات محض معزولة عن كل سياق وهذا ما يمثل مستوى الإمكان ويصطلح عليها بيرس

بالمثل Représentamen Re أمّا ثاني المستويات فيتمثل في تحقّق العالم من حولنا باعتباره وجوداً فعلياً.

تتحقّق هذا الإمكانات إذن على مستوى الواقع وتتنزّل في فضاء وزمن محدّدين من الحياة الفعلية الواقعية (أو المتصوّرة على مستوى الذهن في حالات أخرى). وتعرض العلامة إذن الكائن في صلته بعنصر آخر فتجسّد السمة الفردية للأشياء. مواضيع O Objets مختلفة للعلامة. ويشكّل هذا المستوى منها المقولة الثانية. ويمثّل المستوى الثالث عالم الواجبات بما هو قانون ينجزل المعطى ويحرّره من ربق الحسيّة بأن يسند إليه بعداً مفهوميّاً. ويضطلع بوساطة تجعل العنصر الأوّل والعنصر الثاني في علاقة ما.

ويجعل بيرس هذا المستوى المقولة الثالثة. وتتحقّق هذه المقولات وفق سيرورة يحيل بموجبها مستوى الإمكان على مستوى الوجود الذي يحيل بدوره على مستوى الواجبات فتدرّج العلامة عندئذ من الاحتمال إلى التّحقّق إلى القانون^(١٦). ويصدر بيرس في هذا التّصنيف عن رؤية فلسفية ترى التّجربة كلّها كيانا منظماً من خلال هذه المقولات الثلاث المحدّدة لمسار إدراكي غير مرئي باعتبار أن العالم لا يدرك بشكل مباشر وإنّما عبر وساطة العلامة، تلك الضرورة التي لا يمكن التّفكير خارجها. وما هذا سوى شبكة من العلامات غير المحدودة فكلّ ما فيه يشتغل من جهة النّظام ومن جهة الدّلالة، باعتباره علامة^(١٧). فتجسّد كلفة التّجربة الإنسانية بحيث يتحوّل كل عنصر داخل هذه العلامة بدوره -كلّمًا اقتضى الأمر- إلى علامة. وما ذلك إلا لكون العلاقة بين الإنسان ومحيطه محكومة بالوساطة.

ولا تحيل العلامة على موضوعها إلا من خلال مؤول (Interprétant)^(١٨) وليس المؤول هو الشّخص الذي يقوم بتأويل العلامة. إنه التقرير الذي يتعيّن على

الطبيب المتمرن عند تشخيصه لمرض أو المقالة التي يعدها الناقد بعد مشاهدته للفيلم. ويتحوّل هذا المؤوّل إلى ممثل لدى الطبيب المشرف في المستشفى الجامعي وإمكانية محض يتعيّن وصلها بحالة المريض أو الفيلم باعتبارهما موضوعين لهاتين العلامتين أمّا إحالة الطبيب الجامعي أو القارئ للمثّلين على موضوعهما هما مؤوّلان جديدان وهكذا.

تعرف نظريّة بيرس بأنها في الآن نفسه نظريّة عامة ثلاثيّة تداوليّة: فهي عامة لأنها تشمل مختلف مستويات الحياة العاطفيّ منها والذهنيّ والعملّي وهي ثلاثيّة لأنها تشمل مستويات الوجود الثلاث (الأولاني والثانياني والثالثاني) ثمّ إنها تداوليّة لأنّها تضع في اعتبارها مقام العلامات من ناحية وفعالها في متقبلها من ناحية ثانية. وبإجمال وبشيء من التّجني يبرره ما بين هذه المفاهيم من تباعد إيستمولوجي، يمكننا أن نعتبر المؤوّل مقابلاً لما يعدّه دي سوسير صورة ذهنية يربط بين شيء ما في المرجع (الموضوع) والمثّل باعتباره صورة صوتية (Image acoustique). «فالعلامة إذن علاقة ثلاثية. وثلاثية بيرس للعلامة لها أصل مزدوج وكانطي [كذا]. رياضي لأنه يستحيل تكوين ثلاثي أصيل دون أن يتم إدخال عنصر ما يختلف من حيث الطّبيعة عن الوحدة والزوج. وهكذا فالفعل المتلخّص في إعطاء (أ) ل (ب) هدية هي (س) هو علاقة ثلاثية. وبوصفه كذلك فإنه من غير الممكن تقليصه إلى توليف ثنائي العلاقة»^(١٩).

إيكو ومهارة الجمع بين الاتجاهين

حتى يؤسس نظريّة متكاملة تدرس الأنظمة السّيميائية، يفيد إمبرتو إيكو إفادة بيّنة من منجز بيرس ودي سويسر معاً، فضلاً عن إفادته العميقة من التّراث

السيميائي. فيوائم بين الاتجاهين بكثير من المهارة، وإن وقع أحيانا ضحية لتناقضاتها المنهجية.

ورغم تبنيه لمصادر بارث التي تُكسب مختلف الظواهر الثقافية والأنساق البصرية مفهوم النظام وتمنحها طابعا لفظيا حتى تكون شكلا للفكر - بما يجعل من المبحث السيميائي جزءا من اللسانيات - فإنه يجد تعريف دي سوسير الذي يجعل من السيميولوجيا علما يدرس حياة العلامات في صلب الحياة الاجتماعية^(٢٠) تعريفا ناقصا. ووجه اعتراض إمبرتو إيكو مداره على قول دي سوسير بكون العلامة ضربا من التفاعل بين الدال والمدلول وهذا خليق بأن يقصي من مجالها ظواهر عديدة تعدّ اليوم في صميم الدراسات السيميوطيقية مثل نظريات الاتصال والموسيقى والسيميوطيقا الحيوانية. وبالمقابل تمثل سيميوطيقا بيرس المنطقية التي تقدّم نفسها على أنها قانون للعلامات بما يشدّها إلى التوليد السيميائي (sémiosis) تنفيذ عملا أو تأثيرا على صلة بالموضوع وعملية تأويله مما يجعل العملية التواصلية قائمة على مثير ومتأثر فلا تتمّ هذه العملية إلا من خلال وساطة طرف ثالث يمكننا أن نعتبره المؤوّل الذي يخوّل للعلامة أن تعرض موضوعها للمرسل إليه.

والسيميائيات بحسب إيكو هي البحث في كيفية اشتغال العلامة وكيفية تأويل متقبلها لها ذلك التخصص الذي يدرس حياة السيميوزيس^(٢١) أي عملية التوليد الدلالي كما يشخصها بيرس والتي تنشأ عن نزعة الإنسان فطريا إلى تحويل الأشياء إلى علامات بحيث يمثّل المكوّن الأوّل في أيّ عملية تصوّر سيرورة تشتغل باعتبارها علامة. ويقوم نظامها الداخلي على ثلاثة عناصر ما يقوم بالتمثيل وهو الممثّل، وما يشكّل موضوع التمثيل وهو الموضوع، وما يشكّل تصوّرا يخوّل لنا تمثّل التجربة الصافية وهو المؤوّل.

تصادر السيميائيات إيكو إذن على أنّ وجود المجتمع رهين تحقق خبراته بالعلامات، تلك الخبرات التي تحوّل لأفراده اختزال العالم المحيط بهم في جملة من العلامات وتجاوز الحسيّ إلى ما هو مجرد من تمثيلات ومفاهيم وقيم عبر «بفضل العلامات استطاع الإنسان أن يتخلّص من الإدراك الخام ومن التجربة الخالصة ومن ربة «الهنا» و «الآن»،»^(٢٢).

لقد منح التّصور البرسيّ الثلاثي للعلامة دوراً مركزياً لمؤول الخطاب مما يفتح على التّعدد اللانهائي للدلالة من خلال تعدد المؤولين ومن خلال إحالته على ضربين من المعرفة: مباشرة وغير مباشرة ولهذا ف «السيميوطيقا البرسية على عكس السيميولوجيا السوسيرية لا تركز على علم النفس ولا على السوسولوجيا بأي نوع، تجريبية علم النفس أو دوركامية السيسولوجيا [كذا]. فأساس السيميوطيقا البرسية هو أساس منطقيّ رياضي»^(٢٣) ورغم انفتاحها على السياق الخارجي من خلال مفهوم الموضوع الديناميكي فقد وطّد إمبرتو إيكو صلتها بالوحدات الثقافية وبيّن أنّ إنتاج المعنى جدل مستمر بين النص ومنشئه ومتقبله.

٢.٣. الفروع: اتجاهات ومدارس

لما بين المنجزين من تباعد معرفي ومنهجيّ مال بعض الدارسين إلى الاتجاه البرسيّ وتحمّس آخرون إلى المدرسة الذي سوسيرية فيها وجد بعض ثالث توليفات مختلفة بين الرؤيتين. فكان أن تفرّعت السيميائية إلى مدارس واتجاهات منها:

١. سيميائيات التّواصل التي تفيد من أهم مبادئ دي سوسير^(٢٤) المحدد للغة بكونها نظاماً تواصلياً مداره على إشارات يعبر بها عن الأفكار. وهذا ما نبّه أعلامها على أنظمة التّواصل غير اللغوية كحالات التّواصل الشّمي أو

اللمسي وجعلهم يجدون في التّواصل البصري أرقى هذه الأنظمة وأقربها إلى كفاءة التّواصل اللّساني. ولخلفتهم اللّسانية أسقطوا آليات التّواصل اللّغوي وقوانينه على بقية الأنظمة^(٢٥) واشترطوا معيار القصدية حتى يرتقي نقل المعلومات إلى مستوى النّظام التّواصلية ومن ثمّة صادروا على أنّ الاحتكاك بين جسدين كفيّل بأن ينقل بعض المعلومات كأن ينبّه على خشونة يد من أثر العمل الشّاق أو ارتفاع اكتشاف حرارة مصاب بالحمى ولكن خلوه من القصدية يجعل عندهم دون مرتبة النّظام.

٢. سيميائيات الدّلالة التي تعمل على الاهتمام بالمدلول خلافا لسيميائيات التّواصل التي أسرفت - لاشتراطها مبدأ القصدية - في الانصراف إلى الدّوال ووصف سطوح الخطابات وهذا ما أفضى إلى إهمال السّياق الاجتماعي. فأوكل لها رائدها بارت مهمة دراسة الوحدات الخطابيّة الدّالة المختلفة مبيّنا أنّها تتشكّل بدورها وفق أنساق ناظمة فتتجاوز الجملة إلى وحدات أكبر وفتحها على علم الإناسة، والاجتماع، والتّحليل النّفسي.

إلى ذلك يمكننا أن نشير إلى اتجاه سيميائيات الأشكال الرّمزية والثقافة الذي يعمل على مدّ الجسور بين داخل النّصّ وخارجه وتجاوز «قصور» المناهج الرّائجة كالبنوية والتّوليدية التي تقصي السّياقات الحضاريّة للخطابات وأن نشير إلى سيميائيات الثقافة التي تفيد من الفلسفة الماركسية ومن فلسفة الأشكال الرّمزية لكاسيرير لتزليل الخطابات في أطرها الثّقافية^(٢٦). فبحثت في مختلف الأنساق السّيميائيّة وعملت على سبر احتمالات معانيها.

٣.٣. في الأنساق السيميائية

لقد كانت هذه المدارس تتراوح بين البحث النظري الصارم ضمن خلفيات فكرية متباعدة غالبا والعمل التطبيقي الذي يتأول النصوص والظواهر ويبحث في احتمالات معانيها ضمن ما بات يصطلح عليه بالسيميائيات التطبيقية. فعلى خلاف السيميائيات العامة مثلت السيميائيات التطبيقية دراسات متخصصة في تحليل ضروب الخطاب المختلفة فلا تنتج معارف نظرية متعالية حولها بقدر ما تمثل منهج وصف وتأويل يسعى إلى قوة الإقناع البلاغي.^(٢٧) ومن ثمة اختلفت تطبيقاتها من باحث إلى آخر وفق منطلقات أصحابها النظرية واختياراتهم المنهجية فمثلت آلية لفهم النصوص وتأول الخطابات والظواهر الثقافية والاجتماعية، دون أن يعني ذلك أن البحث السيميائي نقد فني «ينخل النصوص» فيقدر قيمتها الإبداعية أو يرصد مدى فشلها في الاستجابة إلى تطلعات الجمهور. وإنما هو البحث في آليات إنتاج المعنى وكشف مساره وثنياه. وتُصنّف المباحث السيميائية المتخصصة عامة إلى صنفين كبيرين ما اختصّ في قراءة الأنساق السيميائية اللغوية وما اهتم بالأنساق السيميائية البصرية.

الأنساق اللغوية

تتأثر سيميائيات الأنساق اللغوية بخصائص اللغة الطبيعية وآليات إنتاجها للمعنى من اعتبارات مقتضى للتواضع والاصطلاح وتقطيع مزدوج مولّد للمقولات النحوية الملزمة^(٢٨) التي تنضد الخطاب وفق علاقاته التركيبية على خط الزمن وتمنحه القدرة على التعبير عن المعاني الإنشائية كالتمني أو القسم وتكسبه مستويين لإنتاج الدلالة هما التقرير والإيحاء.

يمثل منجز قرياس السردى نموذجاً جيداً يساعدنا على تمثيل حركية المصطلحات السيميائية وتطور مفاهيمها وخلفياتها الفكرية والفلسفية فصاحبها ينتمي إلى مدرسة باريس رائدة سيميائيات الدلالة الرافضة لما وسم البنيوية من اكتفاء بسطوح الخطابات وتحويلها إلى بنى مغلقة تقصي من دائرتها الأنظمة الخارجية الثقافية والاجتماعية والسياسية. ومن ثمة اهتم بالمستوى السطحي من النصّ السردى فبحث في البرنامج السردى^(٢٩) وتقصى منوال الفواعل^(٣٠) ثم عبر منها إلى المستوى العميق فحاول تمثيل العلاقات الترابطية بين الوحدات الدنيا مستثمراً المربع السيميائي^(٣١) وهو نسق منطقي ناظم لوحدة الدلالة الدنيا وآلية تساعد على شكلنة العلاقات الترابطية بينها وعلى تمثيل انبثاق المعنى بصرياً طرفاه محوراً أولهما متناقض (من نوع صلابة ورخاوة) وثانيهما متضاد (من نوع ولا صلابة ولا رخاوة)^(٣٢) ويكشف التمييز بين مستوى سطحي في الخطاب السردى وآخر عميق مدى تأثير صاحبه باللسانيات التوليدية.

ولكن ولما كان الإنسان لا يأتي الفعل آلياً مجرداً من المشاعر وإنما يضمّن فعله شحنة معنوية، ولما كانت الفواعل تحسّ بقدر ما تعمل انتبه قرياس إلى ضرورة البحث في المسار الهووي من خلال التركيز على الكينونة التي تتجسد في الحب والغيرة والحسد والغضب والحجل. وانتقل عندئذ من السيميائيات السردية التي تبحث في عمل الشخصية ضمن القصّ فتركز على الأعمال والفواعل في المسار السردى إلى سيميائيات الأهواء. فمثل مقاله «في تكييف الكينونة»^(٣٣) إعلان انبثاقها.

لا يدرس قرياس -وفانتاني لاحقاً هذه الأهواء- من خلال العلامات الدالة عليها أو يحاول أن يضبط لها صنافة تحدّد مجالاتها (اكتئاب، نكوص..). فذلك من مهام علم النفس ولا يبحث عن موقف معياري منها. فذلك من مهام الخطاب

الديني ومنظومة المجتمع الأخلاقية. وإنما يبحث فيها باعتبارها تركيباً دلاليًا يخضع لسيرورة تحوُّله من المستوى المجرّد إلى التجسيد فيهتمّ بأثارها المعنوية.

لقد كان البحث في سيميائيات الأهواء معبراً إلى سيميائيات التّوتر^(٣٤) وكان البحث في المسار الهووي خطأ موازياً يتكامل مع سيميائيات الفعل في المسار السّردى.

الأنساق البصرية^(٣٥)

تستمد هذه السيميائيات مميّزاتها من خصائص العلامة البصرية نفسها نقصد علاقتها الأيقونية بما تحيل عليه^(٣٦) وافتقارها للتقطيع المزدوج. وهذا ما يولّد يجرمها ممّا يوازي مستوى التّقرير من العبارة اللّغوية ويقصر إنتاجها الدّلالة على الإيحاء والتّداعي والكناية والرّمز. فهي لذلك، تزوّد المتقبّل بفائض من المعنى ويجعل من صفتي البذخ والإسراف نظيراً لخاصية اقتصاد العلامة اللّغوية ومقابلاً لها. وبالمقابل يضحى التّقني الصّرف كأسلوب توزيع العناصر على سطح فضاء^(٣٧) وخصائص تشكيل الاستعارات البصريّة وتكوين^(٣٨) الصورة فتوغرافية كانت أم سينمائية ونسب تباين أضوائها وكيفية تأطيرها وقدرتها على استدعاء الزّمن^(٣٩) وقوعاً على عناصر بلاغة الخطاب لغويّاً كان أو بصريّاً. من مسارب المعنى الأثيرة.

من مفارقات الصّورة الإشهارية^(٤٠) أنها ثابتة ومتحركة في آن. هي ثابتة تنزع في عرضها للمنتوج منزعا وصبغياً مبهرًا ببريقه الذي يعشي الأَبصار وبالفرحة التي تشعّ من عيون المستهلكين بعد أن يجربوا استهلاكه. وعلى ثباتها هذا لا تخلو من سرد مضمّر تُطوى فيه ثلاث وضعيات في آن: وضع ما قبل الاستهلاك ويرتبط

بالحاجة والحرمان والشقاء ووضع الاستهلاك وهو وضع وسط نعب منه إلى ما بعد الاستهلاك وقوامه تحقّق الغاية وإشباع الرغبة والرضا لهذا الإشباع^(٤١).

وعلى ما بين السينما والمسرح من تقارب ظاهر فإن اختلاف مفهوم الشخصية وأسلوب أداء الممثل بين الفنانين يباعد بين طرائق إنتاجها للمعنى^(٤٢) فالممثل المسرحي، يضحّم من الإيحاءات في مبالغة وتكلف، فيعرض الحكاية في ذات اللحظة التي يدركها المتقبل بحيث يتقاسم الطرفان الراهن. أما ممثّل العرض السينمائي فيعرض لمشاهده أو ان التّقبّل ما تم ماضيا^(٤٣). وإن كان المشاهد حرا نسبيا في تحديد زاوية إدراك الحكاية وفي تركيز نظره على العناصر التي يريد في العرض الرّكحي، فإن الكاميرا ترغم المشاهد في السّينما على تبني رؤيتها وعلى التّركيز على عناصر بذاتها وعلى النّظر من زاوية دون غيرها هي زاوية التّصوير. وعليه لا تصدر العلامات من الممثل فحسب وإنما من خلال تدخل الكاميرا واللّقطة مما جعل العديد من المنظرين يتحدثون عن راو خفي يتولى العملية في العرض السينمائي ذلك الذي أطلق عليه لافاي اسم «المصوّر الأكبر».

وفضلا عن الأنساق اللّغويّة والبصريّة تبحث الدراسات السيميائيّة في الأنساق الثقافيّة فتفصّل إلى سيميائيات العمران واللبّاس والطّعام وتتقاطع هذه الاتجاهات أحيانا مع المباحث الإبيستيمولوجيّة وأحيانا أخرى مع الدراسات الأنتروبولوجيّة فتثريها إثراءً بيّنا..

تختلف هذه الدّراسات التّطبيقيّة -على أيّامنا خاصّة- من جهة المحامل والعلامات والمقاربات وعلى اختلافها تشترك في مبادئ أساسية فهي لا تؤمن أبداً، وهي تبحث في أنساق العلامات، أنّ المعاني مودعة ما قبلتيا في أشكال ماديّة مترسّبة ومتحرّجة وأنّ الباحث السّيميائي عالم أحافير يعمل على الوصول إلى أصل الأشياء

وجوهر الحقائق قبل تحجّرها، ولا تدّعي مطلقاً سعيها إلى إدراك الحقيقة الصّافية القائمة طيّ الخطاب أو التّفاد الآمن إلى مقاصد المبدع. وبالمقابل ترفض أن تكون هذه المقاصد كلّاً نهائياً ثابتاً أو أن يحمل العالم المادي من حولنا دلالة في حدّ ذاته. وهذا ما يجعلها تعمل باستمرار على خلق جدل بين النّظم السّيميائية سواء كانت لغويّة أم بصريّة والظّروف الحافّة بعملية الإبداع وأثر قوانين الإنشاء الدّائعة وما تخلق من آفاق انتظار. فتتجاوز البنية المغلقة للنصوص وتقدّر أن حيّزاً مهماً من المعنى لا يوجد في العلامات النّصية وإنما في جدل الحدث الإبداعي مع السّياق الاجتماعي والنّفسي والحضاري.

٤. التّشخيص ثانية: في الأسباب العميقة لأزمة المصطلح

يمثل ارتباك جهاز السّيميائيات العربيّة المصطلحي عيّنة ذات قدرة تمثيلية لبعض العوائق التي تحول دون تدقيق هذه المعارف وتجويدها. وهذا ما يجعل من توحيد المصطلحات متى اتفقت مفاهيمها ضرورة ملحة ولا يكون ذلك إلا بتوحيد آليات ابتكارها وتوليدها وترجمتها على المستوى اللغوي كأن تُمنح الأولوية للمفردة التي يسهل نطقها ويستساغ وتسمح بالاشتقاق ويُفضل اللفظ المفرد على الاسم المركّب. أمّا على مستوى التداول فلا يتحقّق هذا التوحيد إلا متى أخذنا بمبدأ شيوع المصطلح - ما لم يكن مفتقراً للدّقة - ونأينا عن النّادر وآثرنا العربي الفصيح ومنحناه الأولوية^(٤٤).

وللحدّ من ميوعة هذا الجهاز لا بد أن تعقد الصّلة بين المصطلح والمفهوم وأن تدقّق المفاهيم وترتّب بحسب كل حقل ويضبط مسار تطورها وتعهّد بالتّحيين المستمرّ فتفتح المباحث السّيميائية على الفنون والعلوم الإنسانيّة والفلسفة وتُمدّ

الجسور التي تصلها بالحقول المعرفية المجاورة. ولكثرة المعاجم المختصة المهتمة بالمعارف السيميائية ولتباعدها اقتراحاتها اصطلاحا وضبطا للمفاهيم أضحي ضبط آلية لتقييمها ولتمييز جيدها من رديتها ومحكمها من عفويها ضرورة أكيدة. وبديهي أن تعهد هذه المهمة إلى المؤسسات العلمية.

لقد استقرت المصطلحية اختصاصا بارزا في فضائنا الثقافي العربي يعمل على تجويد المصطلح ورفع كفايته لذلك لا يمكن لعمل محدود في المدة والمدى كالذي نقدم أن يدعي بدعا من الأمر. خاصة وقد أقيمت اللتقيات العلمية المختصة وألفت الآثار في الغرض ورفعت التوصيات. ولكن جدير بالملاحظة أننا لا نكاد نلمس من أثر لهذا الجهد في منجز الكثير من باحثينا. وهذا ما يؤشر على خلل في تشخيص هذه المعضلات في المباحث السيميائية كما في مختلف الحقول المعرفية العربية.

فما تقدم من مقاربتنا أن الإشكال أكبر من تباعد في مقترحات الترجمة أو في آليات التوليد، وأكبر من إشكال ذهني على صلة بعسر تمثّلنا لهذه المعارف في مظانها الغربية وإشكال مؤسّساتي إداري على صلة بغياب منظمات ترعى التنسيق المتواصل بين الباحثين العرب وتدعمه.

إن أسبابا عميقة تظل بمنأى عن الرصد وجها آخر من المعضلة يظل غائبا عن مختلف المقاربات المتداولة هو المستوى الابيستمولوجي. فقليل ما وجدنا المباحث المصطلحية المختصة -السيميائية في حال عيّننا- تأخذ التراكم المعرفي بحسبان فتجعل عملها استئنفا للقول في المسألة تقييما وتعديلا ونقدا وكثيرا ما اكتفت بشكوى فوضى الاصطلاح ووقوفه حائلا أمام تعميق المعارف السيميائية تاركة الفصل فيها إلى الزمن باعتباره مصفاة طبيعية تلفظ المتواهي منها. وكيف يكون المعوّل على الزمن وحده وتبعيتنا العلمية تجعلنا نقل المصطلحات من مصادر مختلفة

متباعدة في الفضاء أو في الزمن: فيأخذها الناطقون باللسان الفرنسي عن الثقافة الفرنسية ويستدعيها الناطقون باللسان الإنجليزي عن الثقافة الأنجلوساكسونية. وتلتقي غالبا في الأثر العربي الواحد دون أن يعي الباحث ما بينها من الاختلافات الحضارية والخلفيات الفكرية والفلسفية الناظمة. ويأخذها هذا وذلك عن المؤسسين كما يأخذونها عن اللاحقين فيطويان الزمن ويغفلان عن فعل التراكم والتطور ويدفعان إلى حوضنا الثقافي أحيانا بقضايا حسمت في مصادرها الغربية وتم تجاوزها هناك^(٤٥).

لا مناص إذن من تجاوز الشكوى التي دأب عليها باحثونا والموقف الانفعالية التي تحبّر هنا وهناك إلى التفكير الرصين في معضلة الاصطلاح مقارنة معرفية تضبط المصطلحات الأصول وتربطها بمفاهيمها وتصنف معارفها برد الفروع إلى الأصول ورصد حركة مفاهيمها والبحث في مسار تطورها وتفاعلها وإبراز خلفياتها الفكرية والإبيستمولوجية للوقوف عند ما تحقّق فيها من تراكم معرفي وقطائع. لقد بدا هاجس المباحث المصطلحية مقتصر على المناداة بتوحيد المصطلح وتوحيد المفاهيم أملا في «وضع مصطلح واحد للمفهوم العلمي الواحد ذي المضمون الواحد من الحقل الواحد»^(٤٦) وهذا الحلّ طوباويّ بعيد المنال يصيب الباحث بالإحباط لعسر تحقّقه ويعمّق الأزمة بدل التخفيف من وطأتها فمثل هذه الرغبة تكشف عن تصور يرى منجز المصطلحية سكونيا ثابتا ويرى ما تنتهي إليه العلوم الإنسانية حقائق مقدّسة لا يطلها القصور والنقص والحال أنّ تاريخ العلوم - كما يقدر بشلار هو تاريخ أخطائها ومسار تصحيحها.

وعليه فقد حاولنا ضبط ما يشبه ترسيمة للمعارف السيميائية تسلّم بنسبيها فتضبط اتجاهاتها وتحاول إدراك أسباب الاختلاف بينها وتحديد عناصر تقاطعها.

ولا يكون ذلك إلا بالانتباه إلى أنّ مصطلحاتها قائمة على مفاهيم متحوّلة في الزّمن متحرّكة في الفكر تتوزّع خلفياتها بين الفلسفيّ والمنطقيّ واللّسانيّ، وإلى أنّ سبيل الإفادة من هذا الدرس رهين وعينا بالخلفيات الفكرية والجماليّة التي تقوم عليها المدارس والاتجاهات السيميائية حتى تبيّن حركيّة الفكر وديناميته من جهة وحتى نجنّب مباحثنا نزعة التعصّب إلى مدرسة دون غيرها ونعصم أعمالنا من الجمع بين مرجعيات متباعدة متناقضة أحيانا.

لا شكّ أنّ جهاز المباحث السيميائيّة المصطلحي يمثّل إشكالا حقيقيّا ومصدر إرباك يعيق الباحث العربي ويحول دون إفادته مما تتيحه هذه المعارف من تعميق للقراءة والتأويل وأنّ هذا الإشكال عيّنة تختزل ما تواجهه العلوم مختلف المباحث العربية فتشترك فيها الدّراسات الفلسفية والقانونية والنّقد الأدبي. وهذا ما يجعل معضلة الاصطلاح أكبر من اختلاف في ترجمة sémiotique باصطلاح [سيميائيات] من لفظ [سمة] ومن الجذر [و- س- م] أو بـ [علاماتية] فنشتقها من الجذر [ع- ل- م] أو أن يتحرّك فينا سخاؤنا العربيّ وتبلغ الاقتراحات خمسة عشر اقتراحا، وأوسع من مشكلة تقنية. فصلتها بالوجودي والعرفاني عميقة. إنها وجه آخر من الثّبت الذي نعيشه على المستوى الفكري والحضاري والسياسي والإداري وبنية ذهنية ناشئة عن تصوّرنا للوجود وفعلنا في التاريخ. فالسعي إلى «وضع مصطلح واحد للمفهوم العلميّ الواحد ذي المضمون الواحد من الحقل الواحد» يعكس مصادرة ضمنيّة مدارها على أنّ المفاهيم العلميّة ثابتة مسطحة لا يتغير بتغير الزّمن جامدة متعالية على التاريخي والحضاريّ. وفي الآن ذاته يجسّد تصوّرنا للأشياء من حولنا. فهي ثابتة ساكنة مكتملة التّشكل (مسطحة أيضا) متعالية على التاريخ. وبمنأى عن حراكه غير متأثرة به.

على الرغم من هذه الأسباب العميقة التي تتوزع بين الإيستيمولوجي والوجودي والعرفاني، لانميل إلى الطرح العدمي الذي يرى في الظاهرة علامة على انهيار علمي وثقافي. فهذا الإشكال قائم في مختلف اللغات عابر لكل العلوم - بما في ذلك العلوم الصحيحة - مترسخ في الحياض الثقافية المنتجة للمعارف. فما بالنا بالحضارات المستهلكة واللغات المستقبلية للنظريات والمصطلحات.

وعليه فقد حاولنا تدبر معضلة المصطلح تدبراً منتجا يفكك المنجز ويعمل على تمثله ضمن خلفياته فكرية كانت أو إيديولوجية أو الفلسفية ومنطقاته لسانية كانت أو منطقية وما تصنيفنا للمعارف السيميائية إلى أصول وفروع ومدارس واتجاهات سوى سبيل آخر لتمثل هذا المنجز وفق رؤية تأليفيّة تسعى إلى الكليات والأنساق الناظمة فتقع على ما في المشهد السيميائي من تعدد في الفضاء (سيميائيات أمريكية وأخرى سوفياتية وثالثة فرنسية) وحركية في الزمن (من السيميائيات الوصفية المتأثرة بالبنوية إلى السيميائيات التأولية المنفتحة على التداولية).

ولعلّ مقارنة بين سيميائيات قرياس وأمبرتو إيكو أن تبين أثر الخلفيات الفكرية في تحديد اتجاه المقاربات وفي رصد معانٍ من الخطابات دون غيرها. فقد كانت كلتاها ردة فعل على البنوية التي تكتفي بالسطوح دون أن تدرك عمق النص ودون أن تبحث عن المعنى ولكن قرياس انحاز إلى الخلفية المنطقية وتأثر عميقاً بمنجز اللسانيات التوليدية فجعل مقصده البنى العميقة المنتجة للمعنى من مربع السيميائي برنامج سردية ومنوال للفواعل أمّا أمبرتو إيكو فنزع بمقارباته السيميائية منزع التداولي الذي ينتبه أكثر إلى تأثير الوحدات الثقافية والسياق القائم خارج النص في إنتاج المعنى.

.١

مصطلحات بيرس	سيزا قاسم	سعيد بنكراد	عادل فاخوري	عبد الرحمن بو علي
Représentamen Re	المصورة	ماثول	ماثول	ممثل
Objets O	موضوعة	موضوع	موضوع	موضوع
Interprétant I	مفسرة	مؤول	التعبير	مؤول

سيزا قاسم: مدخل إلى السيميوطيقا، ط ١، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٢٦.
سعيد بنكراد: السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، دار الحوار، ط ٢، سوريا، ٢٠٠٥، ص ٩١.
عادل الفاخوري: السيمياء، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، معهد الإنماء العربي ط ١، ١٩٨٨، ص ٧٥٣-٧٧٢.

عبد الرحمن بو علي: دال جيرار دولو، السيميائيات أو نظرية العلامات، ترجمة عبد الرحمان بو علي، دار الحوار ط ١ سوريا ٢٠٠٤ ص ٤٧.

٢. لم يسلم هذا المصطلح من الاختلاف أوّل ظهوره عند باحثي السرديات فعرّب عند سيزا القاسم بالمرّبع السيميوطيقي وعند الناصر العجيمي بالمرّبع العلامي ثم ترسّخ لدى جمهور النقاد والباحثين وفق اصطلاح المرّبع السيميائي. ومداره على قطبين أساسيين: كونه منوالا منطقيًا كائنا في البنى العميقة للنصوص وقيامه على مقولات التقابل.

٣. (أ) القاضي: «المنوال المنطقي الذي تصور من خلاله شبكة العلاقات وتمفصل الاختلافات» محمد القاضي وآخرون، مهجم السرديات، دار محمد علي للنشر، ط ١ تونس ٢٠١٠، ص ٣٨٢.

(ب) بورايو: صياغة منطقيّة قائمة على نمذجة العلاقات الأولية للدلالة القاعدية التي تتلخّص في مقولات التناقض والتقابل والتلازم» عبد الحميد بورايو: المسار السردى وتنظيم المحتوى، دراسة سيميائية لنهاج من حكايات «ألف ليلة وليلة» دار السبيل للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨، ص ٢٣٢.

ج) بن مالك: «يفهم من المربع السيميائي التمثيل المرئي للتفصيل المنطقي لأية مقولة دلالية. يمكن أن يوضح أن يوضح ويمثل [كذا] نظام العلاقات بواسطة نموذج منطقي يبرز شبكة العلاقات وتفصيل الفوارق». رشيد بن مالك: قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص دار الحكمة ٢٠٠٠ (الجزائر) ص ٢٣.

د) الدا هي «ينبغي في إطار رصد علائق المربع السيميائي أن نبين كيف تتكون التشاكلات على المستوى التلغفي»: محمد الدا هي: سيميائية السرد، بحث في الوجود السيميائي المتجانس: ط ١، ٢٠٠٩ رؤية للنشر القاهرة، ص ١٠.

هـ) العجمي: «بوسعنا انطلاقاً من البنية الدلالية الأساسية القائمة كما ذكرنا على التقابل أن نؤسس نموذجاً منطقياً ينظم شبكة العلاقات بين وحدات دلالية متولدة عن البنية المذكورة نسمي هذا النموذج «المربع العلامي» محمد الناصر العجمي: في الخطاب السرد، نظرية قرياس، الدار العربية للكتاب ط ١، تونس ١٩٩٣. ص ٩٥.

٤. يعدّ مؤلف فيصل الأحمر «معجم السيميائيات» نموذجاً لهذا الخلط، وهو الذي يقدم معجماً للسيميائيات يفترض أن يكون مرجعاً لمن اشكلت عليهم اصطلاحات هذا العلم. فنجده -على سبيل المثال- يقدم في الصفحة نفسها، وهو يبحث في خصائص مدرسة سيميائيات الدلالة، اقتراحات أربعة هي السيميائيات والسيميولوجيا وعلم الأدلة والنظام الدلالي. فيعتمد أحياناً ما يقتضيه السياق ويورد حيناً آخر المصطلح الذي يتبناه الباحث الذي ينقل عنه (مختار ملاس: دلالة الأشياء في الشعر العربي) أو المترجم (محمد البكري مترجماً لأثر éléments de sémiologie لرولان بارت بعنوان مبادئ في علم الأدلة). ولئن عاد هذا الارتباك - في قدر كبير منه - إلى فوضى الاصطلاح في حوضنا الثقافي العربي وقد أبدى الباحث انزعاجه منها في مستهل بحثه، فإنه سريعاً ما اطمئن وأخذ يفيد من المصادر المختلفة ويتبنى اختياراتها الاصطلاحية على تباعدها دون تدقيق أو تمحيص. وهذا ما جعل من عمله تجسيدا جديداً لفوضى الاصطلاح هذه. لمزيد من البيانات انظر فيصل الأحمر: معجم السيميائيات، الدار العربية للعلوم «ناشرون» ط ١ بيروت ٢٠١٠ عامة الأثر وقد أخذنا نماذجنا من الصفحة ٩١.

٥. كئنا قد اقترحنا في أثرنا «التقبل السينمائي للقصة الأدبي» ما تداولته الدراسات المختصة الدقيقة من تعريب نحو [لقطة جاذبة Plan en amorc، وضعيات حسية حركية des situations sensori-motrices، أوقات العطالة Les temps morts]. ولكن تقصي هذه المصطلحات في مظانها عسير. فهذه الباحثة ضنينة من ناحية غير مبدولة للدارس من ناحية ثانية مما عقد

محاولة سبرها في مظانها البعيدة واستنزف منّا الجهد والوقت. وشغلنا بأسئلة جانبية يفترض أن تكون المباحث السابقة قد حسمت أمرها.

٦. البحث في العلامات قديم قدم الفكر الإنساني باعتبار وساطة العلامة بين الإنسان والوجود. فقد انتبه العرب عند تناولهم للظاهرة اللغوية بالدرس إلى قيام العلامات، مقام الرموز وإلى اندراج الكلام ضمن الأنظمة السيميائية العامة ففصلوا مراتب البيان وحاولوا تصنيف الأنظمة الدالة وتدرجوا في دراستهم للكلام من التصويت إلى العلامة ووجدوا في أشياء العالم من حولهم علامات بصرية تبين بذاتها وتمنح متأملها الحكمة فيصادر الجاحظ على أنّ «موضوع الجسم ونصبته، دليل على ما فيه وداعية إليه، ومنبهة عليه. فالجماد الأبكم الأخرس من هذا الوجه، قد شارك في البيان الإنسان الحيّ الناطق. [الجاحظ: الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ١٩٦٥، ج ١ ص ٣٥. لذلك [يجد] كون العالم بما فيه حكمة، و[يجد] الحكمة على ضربين: شيء جعل حكمة وهو لا يعقل الحكمة ولا عاقبة الحكمة وشيء جعل حكمة وهو يعقل الحكمة وعاقبة الحكمة» [م. ن. ص ٣٣].

أما ابن وهب فيرى أنّ [الأشياء تُبين للناظر المتوسّم والعقل المتبين، بذواتها وبمعجب تركيب الله فيها وآثار صنعته في ظاهرها كما قال تعالى: إن في ذلك لآيات للمتوسّمين. ابن وهب الكاتب: البرهان في وجوه البيان، تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، بغداد ١٩٦٧، ص ٦٠].

ولم يكن بحث الغرب في هذه الظاهرة أقل قيمة فقد فصلوا العلامة إلى دال ومدلول وبحثوا في العلاقة الاعتبارية بينهما فميزوا الطبيعيّ منها من الوضعيّ وخاصوا في وظائفها سواء عند البشر أم عند الحيوان ولعلّ مصادرة أرسطو على أنّ الوجود هو ما تقوله اللغة بطرق شتى منذ عصور الإغريق الأولى خير دليل على ذلك. وبقدر ما تميّز هذه البحوث بالابتكار والسبق نقدر أن تطوّر المعارف السيميائية، منذ القديم، بديهي باعتبار ضرورة العلامة لمعرفة كنه الوجود. وبعيدا عن البحث في الجذور والإرهاصات مثلت بدايات القرن العشرين انعطافا إبيستيميا حاسما. فقد باتت من المصادرات أن الفضل في نشأة السيميائية، منهجا للبحث والمقاربة، يعود إلى مصدرين: ما توصل إليه بيرس من نتائج بحث وما ألقاه دي سوسير من دروس في اللسانيات العامة. وباتت من المصادرات أيضا أن ما قام بينهما من اختلاف في المفاهيم ومنطلقات المقاربة منهجيا وإبيستيميا أسس لما تشهده المباحث السيميائية من غزارة وتنوع.

٧. «إن اللغة نظام من الدلائل والعلامات.. وهي في هذا شبيهة بالكتابة وبألفبائية الصّم والبكم وبالطقوس الرمزية وصور آداب السلوك وبالإشارات الحربية وغيرها إلا أن اللغة أهم هذه

- الأنظمة جميعاً» فاردينان دي سوسير، دروس في الألسنية العامة، تعريب صالح القرمادي محمد الشاوش محمد عجينة ط ١ الدار العربية للكتاب ١٩٨٥، ص ٣٧.
٨. «فخلافاً للدوال المرئية (مثل الإشارات البحرية وغيرها..) التي تمثل مترامنة ذات أبعاد متعددة فإن الدوال الأكوستيكية Acoustique ليس لها ما تنصّرّف فيه غير خط الزّمن فتأتي عناصرها الواحد تلو الآخر مكوّنة بذلك سلسلة» م. ن. ص ١١٤ / ١١٥.
٩. «وإذن فإنه من الممكن أن نتصوّر علماً يدرس حياة الدلائل في صلب الحياة الاجتماعية.. ونفترح تسميته بـ Sémiologie» م. ن. ص ٣٧. أما نحن فنختار ما رسّخه الاستعمال فنعرّب Les signes بـ (العلامات) بدل (الدلائل).
١٠. فاردينان دي سوسير، دروس في الألسنية العامة، ص ١١٠.
١١. م. ن. ١١٣.
١٢. م ن ١١٥.
١٣. م. ن. ١١٤ / ١١٥.
١٤. م. ن. ص ٤٩ / ٥٠.
١٥. ولا هدف للعناصر المقدّمة هنا سوى أن تستنبط من اللّسانيات مفاهيم تحليليّة نقدّر سلفاً أنها شاملة بقدر يجعلها تتقدّم بالمبحث السيميولوجي Reland barthes: l'aventure sémiologique éd Seuil 1985. p 19
١٦. تعتبر هذه الفرضية المقولاتيّة مقولات فانيروسكوبية نسبة إلى ما يسميه بيرس بالفانيرون Phaneron (والفانيرون هو كلّ ما يوجد في ذهن الكائن في كلّ زمان ومكان سواء طابق شيئاً أم لم يطابقه) ويعرّف المقولة الأوّليّة بكونها «مقولة تحقّق كلّ ما من شأنه أن يوجد في راهنيّة وجوده دون إحالة على وجود ثان» أما المقولة الثّانيّة فيعرفها بكونها «تحقق كل ما هو موجود مهما كانت ماهيته ودون إحالته على موجود ثالث» أما المقولة الثّالثة فيعرفها بكونها «الفكرة التي توجد عن كل موجود» ويقارب هذه المقولات بمفاهيم سيكولوجية بقوله «إن الأوّلية (هكذا في تعريب عبد الرحمن بوعلي) هي مقولة الإحساس أو بكلمة أدق هي مقولة ما قبل الإحساس، والمعيش غير المفكر فيه، وغير المحسوس كمعيش [كذا]. أما الثّانوية فهي مقولة الفعل في حالته الخّام غير المفكر فيها.. أما المقولة الثّالثة فهي مقولة الوعي المفكر فيه» انظر دال جيرار دولو، السيميائيات أو نظرية العلامات ترجمة عبد الرحمان بوعلي دار الحوار ط ١ سوريا، ٢٠٠٤ ص ٧٩.
١٧. من هذا المنطلق يقرّر ارنيسست كاسيرير «إننا نحى داخل كون رمزي.. وبقدر ما يزداد النّشاط الرّمزي يتراجع الواقع». Ernest Cassirer. Essai sur l'homme; éd Minuit; 1975; P43.

١٨. «إن العلامة (الممثل) هي شيء يعوّض بالنسبة لشخص [كذا] ما شيئاً ما بأية صفة وبأية طريقة. إنه يخلق عنده علاقة موازية أو علامة أكثر تطوراً. إن العلامة التي يخلقها أطلق عليها مؤولاً للعلامة الأولى وهذه العلامة تحل محلّ الشيء: موضوعها». سعيد بنكراد، السيميائيات ص ٩٧ مقتبساً الفكرة عن بيرس.
١٩. «جيرار دولو دال، السيميائيات أو نظرية العلامات، ص ٤٧.
٢٠. يكون بذلك المبحث السيميولوجي قسماً من علم النفس الاجتماعي متفرعاً عن علم النفس العام لمزيد من التفصيل فاردنان دي سوسير، دروس في الألسنية العامة ص ٣٧.
٢١. أمبرتو إيكو، العلامة: تحليل المفهوم وتاريخه، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ٢٠٠٧، ص ٤٥.
٢٢. م ن ص ٢٠٣.
٢٣. جيرار دولو دال، السيميائيات أو نظرية العلامات، ص ٢٤٠.
٢٤. إضافة إلى الأصول السوسيرية اغتذت سيميائية التّواصل من اختصاصات متعدّدة منها الرياضيات والمنطق والفيزياء وكان من أعلامها بويسنس وبريتو ومونان وقرائس وأوستين ومارتينيه.
٢٥. «عبارة عن دراسة للوسائل المستعملة في التّأثير على الآخر [كذا] بشرط أن يعترف هذا الأخير بتأثيرها عليه [كذا]» [George Mounin في Introduction à la sémiologie] نقلًا عن محمد السرعيني: محاضرات في السيميولوجيا ص ١٧
- «لا وجود لأي تواصل عن طريق العلامات دون وجود قصديّة وراء فعل التّواصل ودون وجود إبداع أو على الأقل دون وجود توليف للعلامات» جيرار دولو دال، السيميائيات أو نظرية العلامات، ص ١٢٦. انظر أيضاً عبد الله إبراهيم (وآخرين)، معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط ١، ١٩٩٠، ص ٨٥/٨٤.
٢٦. انظر محمد السرعيني، محاضرات في السيميولوجيا، الدار البيضاء، دار الثقافة للنشر والتوزيع، دت، ص ص ٤٨/٥٤.
٢٧. «تمثّل السيميائية التّطبيقية منطقة ذات حدود غير دقيقة من الأفضل أن نتحدّث بخصوصها عن ممارسة تأويلية وصفية مثلما يحدث في النّقد الأدبي ذي الوجه أو الطّابع السيميائي على سبيل المثال، وفي هذه الحالة لا أظنّ أنه يجب أن نطرح مسألة العلميّة بل مسألة قوّة الإقناع البلاغي والفائدة في مستوى فهم النّصّ والقدرة على جعل الخطاب حول نصّ ما قابلاً للتّحكم بصفة مشتركة» أمبرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، تعريب أحمد الصّمعي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٦، ص ص ص ٣٤ - ٣٥.

٢٨. كمقولة العدد والجنس والتعريف والتكبير والزمن.
٢٩. يختزل البرنامج السرد في القواعد المنطقية المتحركة في تداول الحالات والتحويلات التي عنها ينهض وظيفة السرد في الخطابات «فالبرنامج السرد يحدد دائما بالحالة - أي العلاقة بموضوع القيمة- التي يؤدي إليها» محمد القاضي وآخرون، معجم السرديات، ص ٥١.
٣٠. منوال الفواعل (يعربه بعضهم بالمنوال العاملي) هو شكل تركيبى أولي للدلالة يفيد من مفهوم دوائر العمل في مرفولوجيا الخرافة لبروب لاستنباط هذا المنوال الذي يبين حركة السرد فيجعله سداسي الأقطاب يترابط كل زوجين من مكوناته وفق علاقة الرغبة بين الذات والموضوع وعلاقة التواصل بين المرسل والمرسل إليه وعلاقة الصراع بين المساعد والمعارض يكون البرنامج السردى اتصاليا إذا ما تغلب المساعد على المعارض وأمكن للذات أن تتصل بموضوعها أما إذا ما تغلب المعارض على المساعد فتنفصل الذات عن موضوع رغبتها ويكون البرنامج انفصاليا.
٣١. تديلا لهذا المفهوم نورد منجز كورتي. فقد درس الزوج / حياة موت في الكتاب المقدس وفق مفهوم المربع السيميائي فيبين أن المسيح يمرّ بالمرحل الآتية:
- (١) لا حياة + لا موت: حالة الوجود الرباني خارج حدود الحياة والموت.
 - (٢) الحياة: باعتبار أن الولادة تجعل من المسيح كائنا بشريا.
 - (٣) اللا حياة: الاحتضار على الصليب.
 - (٤) الموت: الوضع في التابوت.
 - (٥) اللا موت: عملية البعث.
 - (٦) الحياة: الخروج من التابوت.
 - (٧) اللا حياة واللا موت: الصعود إلى السماء لمزيد من التوسع انظر (COURTÉS, J.) (1991). Analyse sémiotique du discours. De l'énoncé à l'énonciation. Paris. (154-Hachette.: 152)
٣٢. ويستلهم قرياس هذه الآلية التأويلية من المربع المنطقي لأرسطو ومداره على تمثيل التقابلات المنطقية بين القضايا الأربع (كلية موجبة وكلية سالبة وجزئية موجبة وجزئية سالبة).
٣٣. A. J. Greimas « de la modalisation de l'être » in Actes sémiotiques, bulletin .n° 9, 1979.
٣٤. sémiotique tensible: دراسة ظواهر تنساب في الزمان (الهوية + الوجدان) فتتداخل مع مفاهيم أخرى (كتداخل الحسي بالمعرفي. وتزعم هذه المباحث قدرتها على قياس الانفعالات وضبط درجاتها الدنيا والقصوى ضمن ما تصطلح عليه بالترسيمة التوتيرية وتعتمد مفاهيم

رياضية وتنزل الظواهر ضمن محورين متقاطعين فتجعل المحور العمودي للكثافة في ذات اللحظة وتجعل المحور الأفقي للتمدد في الزمن.

٣٥. تشمل سيميائيات الخطاب البصري الفن التشكيلي والعمارة والكاريكاتور والخط والزخرف..

٣٦. ما يشار إليه عند السيميولوجيين بالتشابه بين الدال البصري ومدلوله.

٣٧. الفضاء في اللغة البصرية مزدوج: فضاء الحامل [سطح اللوحة أو الصورة أو الشاشة] والفضاء المرجعي المادي [جبال وأودية وسهول].

٣٨. ضمن البحث في تكوين الصورة تُدرس العلاقة بين الواجهة والخلفية وكيفية ضبط عمق المجال وتحدد نقطة الثلاثي وتشكيل منظور الإدراك وتوزيع العناصر المصورة على نقاط القوة وفق قاعدة الأثلث الثلاثة (règle des trois tiers).

٣٩. يتسم زمن الصورة الفوتوغرافية بالثبات باعتبارها تعرض دائما ماتم وانقضي، وترتبط عضويا بالماضي فتمنح متقبلها فرصة تملّي دقائقها. ومع ذلك فمعناها لا يكتمل إلا في الحاضر حينما يشتغل إدراك متقبلها فيتفاعل مع تلك السبابة السرية القائمة طيها فيصادق على ما تشير إليه أو يقاومه ويعمل على خلق احتمالات معنى بديلة بناء على خبراته ووحده الثقافية.. وعليه نفى بارت في «عناصر السيميولوجيا» اشتغالها على معنى تام في ذاتها واعتبرها محفزة للإدراك تقترح عليه مشاريع معنى فحسب. وقدّر إمبرتو إيكوان هذه المشاريع تبقى حيز الكمون فلا تتحقق فعليًا إلا من خلال مصادقة المتقبل عليها. فكما تتوقع الصورة متقبلها يتوقع المتقبل، بناء على خبراته وذاكرته الصور. أما الصورة السينمائية فلقيامها على مبدأ الحركة لا تجسد إلا ما يجري الآن وهنا ولا تتجاوز الإحالة على الراهن إلا بحيل أسلوبية يتكرها المبدع.

٤٠. تمثل الصورة الإشهارية نمطا مخصوصا من الصور الفوتوغرافية تجعلها خصوصيتها مصدر جذب لمختلف المفارقات. تتمثل أولى مفارقاتها في قيامها على مختلف مقومات اللعبة فهناك اللاعب (المنتج) المنافس (المستهلك) والرّهان (إرغام المستهلك على اقتناء البضاعة) ومن ثمة كانت القصدية المحض، فكل ما يعرض فيها من المكونات البصرية أو التشكيلات الخطية الممثلة للخطاب اللغوي، يُرتّب بعناية ويُجدد لتحقيق هذا التحدي. ووجه المفارقة هنا أنّ النوايا معلومة سلفا وهي بحث منتج البضاعة عن أسواق جديدة وعن مستهلكين جدد أو توريث المستهلكين القدامى في مزيد الإقبال على البضاعة مستعينا بمختصين في مجال التسويق يدرسون جيّدا نفسيته وحاجياته ونقاط ضعفه التي يؤتى منها عاملا على تحقيق الربح الأقصى. فلعبة الإشهار لا تحدّد قواعدها وغايتها فحسب وإنما تفضح فيها حيل اللاعب كذلك وتكشف خطته علنا.

٤١. «وفي حالة الإشهار فإن المقصود بالسردية هو تمفصل الوصلة ضمن طولية زمنية مدركة من خلال الإيحاء بوجود وضع بدئي تتخلله لحظة نقص تليها لحظة ثانية تحتم الدورة الحركية، وفيها يدخل المتوج باعتباره حلاً لعقدة طال أمدها في الزمان وفي الفضاء» سعيد بنكراد: سيميائية الصورة الإشهارية، أفريقيا الشرق، ٢٠٠٦، ص ٦٥.

٤٢. تكون الشخصية السينمائية ثلاثية الأبعاد. فهي أولاً دور مستقل عن النصّ الفيلمي يقتضي جملة من الكفايات وهي ثانياً شخصية تزرع في هذا الدور الافتراضي العام حياة وينتقل بها من طور التجريد والافتراض إلى عالم القصة وهي أخيراً الممثل مجسد الشخصية أيقوتياً وغالبا ما يؤدي - عند المتقبل - الشخصية الواردة في الفيلم وكلّ الشخصيات التي أداها سابقا فيكون جسده موطناً «لحركة قوية من التناص» حمادي كيروم، الاقتباس من المحكي الروائي إلى المحكيّ الفيلمي، سلسلة الفن السابع، منشورات وزارة الثقافة، المؤسسة العامة للسينما، دمشق ٢٠٠١، ص ١٧٣.

٤٣. يقارب لوتمان الاختلاف بين السينما والمسرح مقارنة سيميائية طريفة فعلى الرّكح نرى كائنا بشرياً، حين تُعرض الشخصية، ولكنّ هذا الفنّ يرغمننا على تجاهل هذا البعد فيه وعلى الاقتصار منه على بعده السيميائيّ وبالمقابل يعرض علينا الفيلم حزمة من الأضواء تُبسّط على الشاشة المسطحة ولكن «هذا أيضاً علينا أن ننسأه لتعامل مع شخصيات الشاشة تعاملنا مع أناس يضجّون بالحياة.. في الحالة الأولى نستخدم الواقع على أنه علامات وفي الثانية العلامات على أنها الواقع» لمزيد من التوسع انظر يوري لوتمان، قضايا علم الجمال السينمائي، سلسلة الفن السابع، منشورات وزارة الثقافة، المؤسسة العامة للسينما، دمشق ٢٠٠١ ص ١٣٩.

٤٤. كثير ممّا تذكر في هذا المستوى بديهي انتهت إليه اللقاءات العلمية السابقة من ذلك ندوة توحيد منهجيات وضع المصطلح العلمي العربي التي نظمها مكتب تنسيق التعريب في الرباط ١٩٨١. (انظر مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد ٥٦ ج ٤، أكتوبر ١٩٨١ ص ٨٨٧ وما بعدها). أو أعمال مكتب تنسيق التعريب، التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، في اختيار المصطلحات العلمية ووضعها وقد فصل توصياته ووزّعها على ثمانية عشر مبدأ.. لذلك لن نطيل في عرض الأمر.

٤٥. كسحب قانون اللغة الطبيعي ومفاهيم اللسانيات على اللغة البصرية.

٤٦. المبدأ الثاني من توصيات ندوة توحيد منهجيات وضع المصطلح العلمي العربي التي نظمها مكتب تنسيق التعريب في الرباط ١٩٨١.

التوجه الديني
وعلاقته بالمناعة النفسية
لدى طلبة الجامعة

Religious Orientation
and its Relationship to
Psycho-Immunity
among University Students

م. د. خديجة حسن سلمان

م. د. نوال جوشي جاني

الجامعة المستنصرية . كلية التربية

قسم العلوم التربوية والنفسية

Lecturer Dr. Khadija H. Salman

Lecturer Dr. Nawal J. Jani

Department of Educational and

Psychological Sciences

College of Education

Al-Mustansiriya University

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

يستخدم علماء النفس والباحثون مصطلح التوجه الديني Religious Orientation للإشارة إلى الطريقة التي يعيش بها الشخص حياته وفقا لمعتقداته وقيمه، ويعدونه المتغير الأكثر فائدة لفهم وظائف الدين بغض النظر عن نوع الدين والتقاليد والانتساب الديني، ولعل من أهم المتغيرات التي ترتبط بالتوجه الديني هي المناعة النفسية إذ أشارت الأبحاث الى أن الإيمان بالله والمثل العليا والقيم الروحية تُعد من المصادر المهمة لتجاوز المصاعب. ويتسق هذا مع ما يؤكده فرانكل Frankl ١٩٨٢ الذي يشدد على أهمية الجانب الروحي والديني في تحمل الشدائد. فالبحوث التجريبية التي أجريت في هذا المجال أثبتت أن الذين يتمتعون بمستوى عالٍ من التدين يكونون -بالمقارنة مع قليلي التدين- في حالة نفسية أحسن، ومطمئنين في حياتهم، ومتفائلين في تفكيرهم. وهم أقل تعرضا للضغوط النفسية والاكنتاب والقلق. لذا هدف البحث الحالي إلى تعرف ما يأتي:

١. مستوى التوجه الديني (الجوهري/ الظاهري) لدى طلبة الجامعة.
٢. مستوى المناعة النفسية لدى طلبة الجامعة.
٣. العلاقة بين التوجه الديني (الجوهري/ الظاهري) والمناعة النفسية.
٤. دلالة الفروق بين التوجه الديني (الجوهري/ الظاهري) والمناعة النفسية بحسب متغير الجنس.

ولتحقيق أهداف البحث الحالي قامت الباحثتان بتبني مقياس (الأعرجي ٢٠٠٧) لقياس التوجه الديني والذي يتكون بصورته النهائية من (٣٨) فقرة، وقامتا بتبني

مقياس (عبد الجبار ٢٠١٠) لقياس المناعة النفسية والذي يتكون بصورته النهائية من (٣٠) فقرة . وبعد استخراج الخصائص السيكومترية للمقياسين من صدق وثبات ، قامت الباحثتان بتطبيق المقياسين على (٢٠٠) طالب وطالبة من طلبة كلية التربية/ الجامعة المستنصرية اختيرا وبالطريقة العشوائية.

وقد أظهرت النتائج بأن الطلبة يتمتعون بمستوى عالٍ من التوجه الديني والمناعة النفسية، وأظهرت وجود علاقة إيجابية قوية بين التوجه الديني والمناعة النفسية، في حين لم تظهر فروق في العلاقة بحسب متغير الجنس. وفي ضوء النتائج أعطت الباحثتان بعض التوصيات والمقترحات.

ABSTRACT

Psychologists and researchers use the term religious orientation to refer to the way in which a person lives his life according to his beliefs and values, and regards it the most useful variable for understanding the functions of religion regardless of the type of religion, traditions and religious affiliation. Perhaps one of the most important variables that are related to religion is the psycho- immunity as research indicates that the belief in Allah, ideals and spiritual values is one of the important sources to devastate the difficulties. This is consistent with Frankl 1982 stressing the importance of spiritual and religious side). Experimental research studies conducted in this area have shown that those who enjoy a high level of piety are - compared with low-piety - in a better condition, content in their lives, optimistic in thinking. In addition to that they are less incurred to psychological pressure, depression and anxiety. So the current research study aims at knowing:

1. The level of religious orientation of university students.
2. The level of psycho - immunity of university students.
3. The relationship between religious orientation and psycho – immunity.
4. Significant Differences in religious orientation and psycho – immunity according to Gender (male – female)

To achieve these aims researchers adopted (Al-Araji, 2007) scale to measure religious orientation, that consists of (38) items in its final form and they also adopted (Abdul-Jabbar, 2010) scale that consists in its final form of (30) items to measure the psycho- immunity. After calculated the validity and reliability of these two scales. the researchers apply them on a sample of students consisting of (200) male and female persons chosen randomly from the college of education / of Al Mustansiriya University. The results indicate the following points :

1. University students have a high level of religious orientation and psycho- immunity .
2. There is a strong positive relationship between religious orientation and psycho- immunity.
3. There is no significant differences in relationship between religious orientation and psycho- immunity according to Gender (male – female).

In the light of these results the researcher presents a set of recommendations and suggestions for future studies.

الفصل الأول

أولاً: مشكلة البحث

يعد الدين Religion من أكثر المتغيرات تأثيراً في سلوك البشر بصورة عامة، وفي شخصياتهم وصحتهم النفسية بصورة خاصة (زعتر، ٢٠٠٠ ص ١٨٣)، ولطالما أثار هذا المتغير اهتمام كثير من الباحثين السيكلوجيين، الأمر الذي دفعهم إلى دراسته من جوانب كثيرة ومتعددة مثل (الالتزام، والقيم، والمعتقدات، العبادات، والممارسات، والمهلكات .. الخ)، وعلى الرغم من كثرة هذه الدراسات، يرى نايت وسيدليسك (دت) أن غالبتها فشل في قياس ما يعده القادة الدينيون وعلماء النفس جانبا مهما من الدينأى ألا وهو (وظيفة الدين في حياة الفرد)، ويرى كذلك أن دراسات قليلة منها بحثت في الدين بوصفه الطريقة التي يعيش بها الإنسان حياته وفقاً لمعتقداته وقيمه (الاعرجي، ٢٠٠٧، ص ١٢).

ويؤكد Pargament ٢٠٠٢ أن الدين يُعد مصدراً للسعادة والصحة النفسية ويفيد في المواقف الضاغطة التي تدفع الافراد لتقنينمواردهم النفسية والعضوية (Pargament 2002 P44) وأكد Garbarion ١٩٩٣ أهمية الاعتقاد بالله وبالقيم الأخلاقية في زيادة مقاومة الفرد للضغوط (عبد الجبار، ٢٠١٠، ص ١٤). إذ إن الجهاز المناعي لدى الأفراد الذين تظهر عليهم الاضطرابات النفسية بعد التعرض للضغط النفسي يكون ضعيفاً وإن ضعف المناعة النفسية يجعل الأفراد عاجزين عن مواجهة الضغوط (صالح، ٢٠٠٢، ص ٨٧).

ويؤكد علماء الصحة النفسية أنه لا توجد استراتيجية ثابتة لمواجهة الضغوط وأن أفضل استراتيجية هي تلك التي نقوم بها من أنفسنا (الخرمي، ١٩٩٨، ص ٢٦). وأن عملية مواجهة الضغوط تستلزم عدداً من الموارد ومنها: التسامح الديني والمعتقدات والمرونة وموارد اجتماعية كعلاقات الفرد الاجتماعية والمساندة الاجتماعية، وموارد مالية، وموارد جسدية وهي -جهاز المناعة الذاتي- ويشمل صحة الفرد الجسدية والنفسية وطاقته وقدرته على التحمل (شكري، ١٩٩٩، ص ٥٦).

ولما كان الإنسان يعيش في عالم سمته التغير المستمر والسريع والتقدم الهائل في أغلب مجالات الحياة مما يصعب عليه الانسجام لكثرة المصادر الضاغطة عليه. فالتبدل السريع للقيم واتساع الطموح وطريقة الحياة الحديثة كلها تغيرات سريعة ومتلاحقة جعلت الإنسان يسعى دوماً الى التوافق معها والارتقاء بمستواه لكنه يواجه بالكثير من المشكلات والضغوطات (زارو وآخرون، ٢٠٠١، ص ١١). إذ تتسم المرحلة الراهنة من عصرنا بكونها مليئة بالضغوط والضييق والتوتر، وكذلك الطموحات والرغبات غير المتحققة إلى جانب ما فيها من عنف وحوادث أليمة وتفكك أسر مقرون بالحروب (القيسي وسالم، ٢٠٠١، ص ٩٩). إذ إن الحجم الهائل من المتغيرات السلبية التي يخضع لها الفرد بصورة عامة والعراقي بصورة خاصة خلال السنوات الماضية امتد الى نواحي الحياة كافة، فالضغوط المتزايدة كلها تساعد على خلق العديد من التوترات والاضطرابات في حياة الإنسان (التكريتي وآخرون، ٢٠٠١، ص ١). وذلك لأن الفرد وليد المرحلة التي يعيشها في مجتمعه وظروف مجتمعه ينعكس تأثيرها في صحته النفسية والجسدية، والمجتمع العراقي كغيره من المجتمعات في هذا العالم يعاني من الضغوط والتوترات.

والإنسان يسلك في محيطه البيئي وحدة نفسية واحدة، وتتأثر الحالة الجسمية بالحالة النفسية والعكس صحيح. ونحن نعلم أنه لا يوجد اضطراب نفسي يؤثر في النفس من دون الجسم، وهناك أدلة عديدة توضح الارتباط الوثيق بين الجسم والنفس، فانفعال الغضب يؤدي إلى تسارع ضربات القلب وانفعال الخجل يؤدي إلى احمرار الوجه (الزيادي والخطيب، ٢٠٠١، ص ٣٦). والإنسان جسم ونفس ويعد الجسم الامتداد الفلسفي للنفس، إذ يتأثر الجسم بالحالات النفسية التي تعترى الانسان ويؤثر فيها أيضاً (يونس، ٢٠٠١، ص ٣١).

إن وحدة النفس والجسم فكرة معروفة والحديث عن علاقة النفس بالجسم قديم قدم الانسان فأبي تغير عضوي يصحبه تغير نفسي وأي تغير نفسي يصحبه تغير عضوي، اذ قال رسول الله محمد ﷺ: ((مَنْ كَثُرَ هَمُّهُ سَقَمَ بَدَنُهُ))، وقال الإمام عليّ ع: ((الهم يذيب الجسد والهم نصف الهرم)). يتبين من ذلك أن الناحية النفسية والناحية الجسمية تتبادلان التأثير فكل منهما يؤثر في الأخرى قوةً وضعفاً وصحةً وسقماً (الجنابي، ٢٠٠١، ص ٢٣).

لذا جاء البحث الحالي للإجابة على التساؤلات الآتية: ما مستوى التوجه الديني لدى طلبة الجامعة؟ وما مستوى مناعتهم النفسية؟ وهل هناك علاقة بينهما؟

ثانياً: أهمية البحث

يستخدم علماء النفس والباحثون مصطلح التوجه الديني Religious Orientation للإشارة إلى الطريقة التي يعيش بها الشخص حياته وفقاً لمعتقداته وقيمه، ويعدونه المتغير الأكثر فائدة لفهم وظائف الدين بغض النظر عن نوع الدين والتقاليد والانتساب الديني، ويعد عالم النفس الأمريكي جوردن البورت (١٩٥٠،

١٩٦٣، ١٩٦٦، ١٩٦٧) اول من أشار إلى هذا المفهوم والى أهميته، إذ عدّه متغيراً مهماً في الشخصية، ومفيداً لفهم وظائف الدين في حياة البشر، وعرفه «بأنه الطريقة التي يمارس بها الشخص -أو يعيش- معتقداته وقيمه الدينية» (الاعرجي، ٢٠٠٧، ص ١٣).

يقترح البورت شكلين من التوجه الديني هما، التوجه الديني الجوهري Intrinsic Religious Orientation ويشير به «إلى الحياة المتوجهة كلياً أو المتكاملة بفعل قيمة الدين الرئيسة»، والتوجه الديني الظاهري أو الهامشي Extrinsic Religious Orientation ويشير به «إلى الاستغلال النفعي للدين لتوفير الراحة أو المكانة أو المساندة المطلوبة لمواجهة الفرد مع الحياة» (Dittes, 1971 P.86)، ويصف البورت الشكل الأول (الجوهري) بالتدين الناضج لان صاحبه يعيش (الإيمان الديني لأجل الإيمان) ولا يتطلع للحصول على أي شيء مقابل تدينه (Gallant, 2001, P.3)، في حين يصف الشكل الثاني (الظاهري) بالتدين غير الناضج أو الصبباني لأن صاحبه يتطلع للحصول على مقابل جرّاء تدينه (Hunsberger, 1999 P.34).

لقد استخدم مفهوم التوجه الديني بأشكاله المتنوعة في دراسات نفسية أجريت على عينات ومجتمعات متباينة ومتنوعة في دياناتها وخلفياتها الثقافية، وقد أثبت في جميعها (على الرغم من قلتها كما يشير زعتر ٢٠٠٠ وايرنشو ٢٠٠٠ وغالانت ٢٠٠١ ونايت وسيدلسك -دت-) فاعليته وفائدته في الكشف عن جوانب مهمة في شخصية الإنسان وفي صحته النفسية، فعلى سبيل المثال وجدت دراسات كل من سترايكلاند وشافر (١٩٧١)، وماكتوش وآخرين (١٩٨٥)، وجاكسون وكورسي (١٩٨٨) وماككورمك وآخرين (٢٠٠٠) أن التوجه الديني (الجوهري، الظاهري) ارتبط بقوة مع موقع الضبط (الداخلي، الخارجي)، بحيث انه كلما كان التوجه

الديني جوهريا كان موقع الضبط داخليا والعكس صحيح)، ووجد باتسونوفثنتيس (١٩٨٢) ان التوجه الديني الجوهري ارتبط ايجابيا بكل من الصحة النفسية والعقلية والتحرر من القلق والشعور بالذنب (الأعرجي، ٢٠٠٧، ص ١٤)، وأشار كابلن وروبنس (١٩٨٣) الى أن التوجه الديني الظاهري يمكن أن يصبح ستاراً يخفى وراءه اشد صور الإجرام والانحراف (Kaplan & Robins. 1983 P.117)، ووجد بارك وآخرون (١٩٩٠) علاقة بين التوجه الديني (الجوهري، الظاهري) والضغط النفسية، إذ كان ذوو التوجه الديني الجوهري أكثر تحملاً وأقل تأثراً بالضغط النفسية، من ذوي التوجه الديني الظاهري، ووجد عبد المولى (١٩٩٠) علاقة بين التوجه الديني والتوافق النفسي، ووجد جينيا وشاو (١٩٩١) في ايرنشو (٢٠٠٠) أن التوجه الديني الجوهري ارتبط سلبيا بالاكتئاب وإيجابيا بالصحة النفسية الجسدية، وارتبط التوجه الديني الظاهري ايجابياً بالاكتئاب (الأعرجي، ٢٠٠٧، ص ١٥)، ووجد بارجامنت وآخرون (١٩٩٢) ان الاشخاص ذوي التوجه الديني الظاهري اقل ثقة بقدرتهم على التحمل من الاشخاص من ذوي التوجه الديني الجوهري، ووجد كل من جينيا (١٩٩٣) وبرويس (١٩٩٤) في غالانت (٢٠٠١) ان التوجه الديني الجوهري ارتبط سلبيا مع الاكتئاب والقلق، وإيجابيا مع الثقة بالنفس والاستقلال والهوية والتسامح العرقي والألفة (Gallant. 2001 P.20)، ووجد غلاب والدسوقي (١٩٩٤) علاقة بين التوجه الديني (الجوهري، الظاهري) والاتجاه نحو العنف بحيث أنه كلما زاد التوجه الديني الجوهري قل الاتجاه نحو العنف والعكس صحيح، وفي الدراسة نفسها وجد الباحثان علاقة بين التوجه الديني وبعض خصال الشخصية مثل (تأكيد الذات، والجمود، والانبساط، والانطواء)، وعدّ جينيا (١٩٩٦) في غالانت (٢٠٠١) التوجه الديني الجوهري بوصفه المنبئ الأعظم للصحة النفسية والروحية، بعد أن وجد ارتباطاً إيجابياً

بينه وبين احترام الذات وتقديرها، والسعادة، وارتباطاً سلبياً بينه وبين الاكتئاب (Gallant. 2001 P.21)، ووجدت محجوب (١٩٩٦) علاقة بين التوجه الديني (الجوهري، الظاهري) وبعض الاستجابات العصابية مثل (الاكتئاب-الهستيريا) بحيث كلما كان التوجه الديني جوهرياً زادت الاستجابات العصابية، ووجد بيت-هالايمي وأرجلي (١٩٩٧) في إيرينشو (٢٠٠٠) أن الأشخاص ذوي التوجه الديني الجوهري أقل تحيزاً من ذوي التوجه الديني الظاهري، ووجد وونغ (١٩٩٨) أن التوجه الديني الجوهري كان يمثل الاستراتيجية الناجحة للأشخاص الذين يمرون بخبرات صعبة ومأساوية (Wong. 1998 P.349)، ووجد إحسان (١٩٩٩) علاقة بين التوجه الديني من جهة والقلق وتقدير الذات من جهة أخرى، ووجد واتسون وآخرون (١٩٩٩) في غالانت (٢٠٠١) أن التوجه الديني الجوهري ارتبط إيجابياً مع التفكير الإيجابي، وسلبياً مع التفكير الخرافي وعدم التسامح (Gallant. 2001 P.20)، ووجد زعتر (٢٠٠٠) علاقة بين التوجه الديني (الجوهري، الظاهري) ومستويات السلوك العدواني (اللفظي، المباشر وغير المباشر) بحيث أنه كلما كان التوجه الديني ظاهرياً زادت مستويات السلوك العدواني (زعتر، ٢٠٠٠ ص ١٨٣)، ووجدنايت وسيدليسك (دت) أن التوجهين الدينين (الجوهري، الظاهري) هما الأكثر شيوعاً بين طلبة الجامعة، وأن هناك علاقة إيجابية بينهما وبين الأسلوب المعرفي (التفتح الذهني مقابل الانغلاق الذهني) بحيث كان ذوو التوجه الديني الجوهري أكثر تفتحاً ذهنياً من ذوي التوجه الديني الظاهري، في حين كان ذوو التوجه الديني الظاهري أكثر انغلاقاً ذهنياً من ذوي التوجه الديني الظاهري (الأعرجي، ٢٠٠٧، ص ١٥).

أن التفحص في الدراسات النفسية التي عرضت لمفهوم التوجه الديني وعلاقته ببعض المتغيرات يظهر بشكل جلي أن شكلي التوجه الديني (الجوهري والظاهري)

يُبتَّان بشكل مختلف عن الصحة النفسية والعقلية، إذ ينبىء التوجه الديني الجوهري بالميزات والخصائص النفسية الإيجابية مثل (الصحة النفسية الجيدة، والسعادة، التسامح، وتقدير الذات، واحترام الذات، والثقة بالنفس... الخ)، وينبىء التوجه الديني الظاهري بالميزات والخصائص النفسية السلبية مثل (تدني الصحة النفسية، الاكتئاب، العدوان، التفكير الخرافي، الهستيريا، الجمود... الخ)، وعلى الرغم من تعدد الخصائص والسمات والمميزات النفسية التي أنبأ عنها التوجه الديني في هذه الدراسات، إلا أن دراسةً واحدةً منها -على حد علم الباحثين- لم تعرض للتوجه الديني وعلاقته بالمناعة النفسية، وانطلاقاً من تطور اهتمام علم النفس في السنوات الأخيرة في الموضوعات التي تؤكد النواحي الإيجابية للشخصية الإنسانية والذي يدعى بعلم النفس الإيجابي Positive Psychology والذي يؤكد ضرورة الاهتمام بالجانب الإيجابي للفرد ومن ثم إثراء الحياة الداخلية له وبما يجعلها أفضل قدرة على التعامل الكفء مع أصعب المواقف المحيطة به وينسجم هذا التوجه مع دعوة سيلجمان 1999 Seligman الرئيس الأسبق للرابطة النفسية الأمريكية (APA) والذي يؤكد ضرورة أن يعمل علم النفس على ما يجعل الحياة أكثر سعادة وإنتاجاً، وإلى نشر الالتزام والعدالة وكل ما يحقق الراحة له (Seligman, 1999, p.566). وهذا ما أكده ماسلو Maslow في ضرورة الاهتمام بدراسة الجوانب الإيجابية في الشخصية الإنسانية (شلتز، 1983، ص 283).

إذ يرى Seligman & Csikszentmial 2000 أن بإمكان العلوم المتخصصة بعلم النفس الإيجابي Positive Psychology أن تحسن الحياة الإنسانية وتمنع إصابتها بالأمراض. ويندرج مفهوم المناعة النفسية psycho-immunit في ضمن هذا التوجه الإيجابي في علم النفس، وقبل أكثر من عشر سنوات تزايد الاهتمام بمصطلح مقاومة الضغط والشد النفسي والجسمي، وأجريت بعض المحاولات لفهم عمليات الحماية

أو العمليات الوقائية التي تشكل الأساس فيها، والتي تعني قدرة الإنسان على التغلب على المواقف الضاغطة وسميت في بعض الأدبيات بمصطلح الدفاع أو المقاومة النفسية أزاء الشدائد والمحن (عبد الجبار، ٢٠١٠، ص١٦). والتي ترجع في أصولها إلى الطبيب الاختصاص في دراسة الإفرازات الهرمونية لغدد الجسم هانس سيلبي Hans Selye الذي عدّ الضغط مفهوماً فسيولوجياً له جذور لعمليات بايولوجية تحدث داخل الكائن الحي، إذ يؤكد سيلبي Selye أن للجسم مقدرة محددة على التحمل ومقاومة الضغوط أي (مناعة نفسية محددة) (Selye.1976.p.692)، فإذا كان هناك توازن بين المطالب المفروضة على الفرد وإمكاناته فإنه يشعر بالقدرة على التحكم والسيطرة على الموقف الضاغط وهذا الشعور يحميه من الإصابة بالأمراض المرتبطة بالضغط كأمراض ضغط الدم والسكر والربو وآلام الظهر والغدد... الخ. أما إذا كانت مصادر الضغوط تقع خارج سيطرة الفرد فهي تؤثر في جهاز المناعة النفسي لديه (عبد الجبار، ٢٠١٠، ص١٦).

وقد أصبح من الأمور المسلم بها أن الإيمان بالله أقوم طريق لخلاص البشرية من كل ما تتعرض له من متاعب فهو العاصم لها من الجروح النفسية مهما كثرت الضغوط، ولن يتحقق ذلك إلا من خلال مجاهدة النفس والصبر عليها اذ قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (العنكبوت ٦٩). إذ أشارت الأبحاث إلى أن الإيمان بالله والمثل العليا والقيم الروحية تعد من المصادر المهمة لتجاوز المصاعب. ويتسق هذا مع ما يؤكدته فرانكل 1982 الذي يشدد على أهمية الجانب الروحي والديني في تحمل الشدائد (فرانكل، ١٩٨٢، ص٩٥). فقد أكد العلماء أن ضعف الوازع الديني يعد من المسببات التي تعطل الفرد على مواجهة الضغوط والتخفيف من آثارها السلبية (عسكر، ٢٠٠٠، ص٢١). وأشارت دراسة Salavtor 2004 إلى وجود علاقة إيجابية بين قوة التحمل النفسي والتدين بصورة

عامة وأشار أيضا إلى أن قوة التحمل النفسي تعمل مضادات للاكتئاب والغضب، وتوصل Young et al 1998 لارتباط الإيجابيين التوجه الروحي والنمو الأخلاقي (عبد الجبار، ٢٠١٠، ص ١٧).

وأخيراً تتضح أهمية البحث الحالي في تناوله لشريحة مهمة ألا وهي طلبة الجامعة الذين تقع على عاتقهم مهمة بناء المجتمع لذا كان من الضروري دراسة كل ما من شأنه المساهمة في بناء شخصياتهم على أسس متينة وتنمية الجوانب الإيجابية في شخصياتهم، وتقويتها على مواجهة الصعاب وتنمية كفاءتها الشخصية بجوانبها كافة. لأن الخلل لا يمكن إصلاحه بالترقيع والترميم الجزئي وإجراءات الطوارئ المؤقتة التي نحاصر بها الانهيارات المختلفة، وإنما بإعادة البناء النفسي السليم.

ثالثاً: أهداف البحث

هدف البحث الحالي إلى التعرف على ما يأتي:

١. مستوى التوجه الديني (الجوهري/ الظاهري) لدى طلبة الجامعة.
٢. مستوى المناعة النفسية لدى طلبة الجامعة.
٣. العلاقة بين التوجه الديني (الجوهري/ الظاهري) والمناعة النفسية.
٤. دلالة الفروق بين التوجه الديني (الجوهري/ الظاهري) والمناعة النفسية بحسب متغير الجنس.

رابعاً: حدود البحث

يتحدد البحث الحالي بطلبة كلية التربية/ الجامعة المستنصرية الدراسة الصباحية ولكلا الجنسين في التخصصين العلمي والإنساني للعام الدراسي (٢٠١٣-٢٠١٤).

خامساً: تحديد المصطلحات

ستعرض الباحثان ما وقع تحت أيديهما من تعريفات لمتغيرات بحثهما على النحو الآتي:

أولاً: تعريف التوجه الديني (Religious Orientation)

١. تعريف البورت (١٩٥٩): يعرف البورت التوجه الديني بتقسيمه على نوعين هما: التوجه الديني الجوهرى (Intrinsic Religious Orientation)، ويعرف بأنه التوجه الذي يميز حياة الشخص المتعمق في عقيدته، ويتخذ القيم الدينية مرشداً لسلوكه، ويلتزم بتطبيق الشريعة في السلوك اليومي. والتوجه الديني الظاهري (الهامشي) (Extrinsic Religious Orientation)، ويعرف بأنه التوجه الذي يميز حياة الشخص الذي ينظر للدين على أنه نمط يعمل لخدمة ذاته وحمايتها، ويندر أن يهتم بالقيم الدينية، بل يرى -في كثير من الأحيان- أنها تمثل قيوداً على حريته الشخصية (Allport, 1959 P.257).

٢. تعريف البورت (د.ت): يحدد البورت نوعين من التوجهات الدينية هما: التوجه الديني الجوهرى، ويعرفه بـ «الحياة المتوجهة كلياً او المتكاملة بفعل قيمة الدين الرئيسة». والتوجه الديني الظاهري، ويعرفه بـ «الاستغلال النفعي للدين لتوفير الراحة أو المكانة أو المساندة المطلوبة لمواجهة الفرد مع الحياة». (Dittes, 1971 P.86)

٣. تعريف باتسونوفيتس (١٩٨٢): «هو الطريقة التي يمارس بها الشخص (أو يعيش) معتقداته وقيمه الدينية» (Batson & Ventis, 1982 P.4).

٤. تعريف الأعرجي (٢٠٠٧): ويعرف نوعين من التوجه الديني هما: التوجه الديني الجوهري، هو طريقة يستخدمها - ويعيش بها - الشخص حياته متخذاً الدين إطاراً تفهم منه كل الحياة. والتوجه الديني الظاهري، هو طريقة يستخدمها - ويعيش بها - الشخص حياته متخذاً الدين واسطة لتحقيق المنافع الشخصية.

وبما أن الباحثين قد تبنتا مقياس الأعرجي (٢٠٠٧) لقياس التوجه الديني فإنهما تبنيان تعريفه تعريفاً نظرياً للبحث الحالي والذي يقاس إجرائياً بالدرجة الكلية التي يتحصل عليها المستجيب على كل فرع من مقياس التوجه الديني (الجوهري / الظاهري) المتبنى في هذا البحث.

ثانياً: المناعة النفسية Psycho-immunity

درس المصطلح بمعنى (الحصانة، والتحصين، والحماية، والمقاومة، والدفاع النفسي، والطاقة النفسية) التي تستهدف حماية الإنسان والحفاظ على وحدته. ومن تعريفات العلماء والباحثين للمصطلح:

١. سيبي 1976 Selye: المقاومة والصمود النفسي امام الضغوط التي يواجهها الفرد. (Selye,1976,p.45)

٢. بلوك 1982 Block: عمل الذات الذي يسمح بالتكيف المرن المثمر لكلا الضغوط الداخلية والخارجية. (Grotberg,2000,p.14)

٣. كمال ١٩٨٨: القوة والصمود النفسي أمام الشدة. (كمال، ١٩٨٨، ص ٢٨٤)

٤. Atwater 1990: ردود فعل دفاعية تعمل على وقاية الكائن الحي والمحافظة عليه. (Atwater,1990,p.109)

٥. خليفة ١٩٩٢: قدرة الفرد على المقاومة ضد الإرهاصات المختلفة، وقدرته على تحمل مصادر الضغط والإرهاق. (خليفة، ١٩٩٢، ص ٢٧)
 ٦. Grotberg 2000: قدرة الفرد في التغلب على المشاكل، وتقوى هذه القدرة حتى بخبرات الشدائد والمحن. (Grotberg,2000,p.4)
 ٧. اللويمي ٢٠١٠: قابلية الإنسان على حماية نفسه من الإصابة بالأمراض، وهي تتفاوت من شخص لآخر. (اللويمي، ٢٠١٠، ص ٤)
- وبما إن الباحثين قد تبنتا مقياس (عبد الجبار ٢٠١٠) والتي تبنت تعريف سيلي Selye وهو: المقاومة والصمود النفسي أمام الضغوط التي يواجهها الفرد. فان الباحثين تبنيانه تعريفاً نظرياً للبحث الحالي والذي يقاس إجرائياً بالدرجة الكلية التي يحصل عليها المستجيب على فقرات المقياس المتبنى في البحث الحالي.

الفصل الثاني

سيخصص هذا الفصل للأطر النظرية التي تناولت متغيري البحث وعلى النحو الآتي:

أولاً: مفهوم الدين Religion Concept

يعد تعريف الدين وتحديد مفهومه من أولى الصعوبات التي تواجه الباحثين فيه وأكبرها، فالدين كما هو معروف موضوع معقد وشائك، وتشترك في دراسته علوم عدة، فضلاً عن ذلك فهو مقدس في نفوس البشر، مما يجعل من تعريفه وتحديد مفهومه مشكلة يواجهها جميع الباحثين فيه (بيومي، ١٩٩٩ ص ٥، ١٧١)، وعلى هذا الأساس دأب الباحثون في الدين على وضع تعريفات له كل بحسب مجال المعرفة التي ينتمي اليه، وأما علماء النفس والاجتماع فقد تمكنوا من وضع تعريفات عدة موضوعية وشاملة له، مستفيدين بذلك ممن سبقوهم، ومستفيدين أيضاً من مجموعة الحقائق التي يتصف بها الدين، مثل إن الدين موجود لدى كل المجتمعات قديماً وحديثاً، بشكل أو بآخر، وأن الناس لديهم نزعة فطرية وأساسية للدين، وأن الدين يمثل ظاهرة نفسية اجتماعية (عبد الباقي، ١٩٨١ ص ٧٩).

وأما علم النفس، فقد كان عالم النفس لوبا (١٩٠١) من أوائل من عرض للدين من وجهة نظر سيكولوجية بعيدة عن الأحكام والاعتقادات الشخصية الخاصة، وحاول أن ينتشل الدين بمعناه السيكولوجي من فوضى التعريفات الهائلة له (تركي، ١٩٨٠ ص ١٧٩)، وبعد لوبا حدد ثاولس ثلاثة تعريفات من التي

أوردها لوبا، بعد أن وجد أنها تتضمن جانبا من جوانب الدين الفردي، والتعريفات هي «الدين هو قوى يعتقد المرء أنها توجه مجرى الطبيعة والحياة وتضبطها» «الدين هو الإيمان بإله يعيش أبدا» «الدين هو حالة من حالات النفس أو انفعال يقوم على الإيمان بانسجام بين أنفسنا وبين الكون عموما»، وقد فسرها ثاولس في ضوء مفاهيم علم النفس، من حيث الإدراك والوجدان والنزوع، فالتعريف الأول يصف أسلوبا سلوكياً، والتعريف الثاني يمثل عقيدة أو رأيا عقليا، أما التعريف الثالث فيعبر عن جهاز من المشاعر والانفعالات (الأعرجي، ٢٠٠٧، ص ٩٦).

مفهوم التدين Religiosity Concept

كثيرا ما يحدث خلط في ضمن أدبيات علم النفس وعلم الاجتماع بين مفهومي الدين Religion والتدين Religiosity، وغالبا ما يستخدم أحدهما مكان الآخر، وقد يبدو لبعضهم من أول وهلة بأنهما مصطلحان يعبران عن معنى واحد، وأما مفهوم الدين فهو مفهوم يتعلق بكل ما هو عقائدي ومقدس لدى البشر، وان البحث فيه يحتاج إلى تعاضد أكثر من علم وإلى استخدام أكثر من منهجية، أما مفهوم التدين فمن الواضح تماما بأن لفظته مشتقة أساسا من لفظة دين، وأنه في الغالب لا يعبر عن المعتقدات والمقدسات، فعند علماء النفس والاجتماع والانثروبولوجيا لا يقف التدين عند مستوى تردد الفرد على أماكن العبادة فحسب، بل يتعداه ليشمل جميع جوانب الممارسات والشعائر الدينية التي يؤديها بفعل وازعه الديني، فالتدين وفق منظورهم أكثر من مجرد تقليد للطقوس والممارسات الدينية التي يؤديها الآخرون، وإنما هو نزعة فطرية أساسية يمتلكها البشر جميعهم وتظهر على شكل مجموعة من السلوكيات الملاحظة، لتشكل ظاهرة نفسية اجتماعية جديرة بالدراسة، ويمكن ملاحظتها ودراستها بالطريقة العلمية (عبد الباقي، ١٩٨١ ص ٦٣)، ومن الجدير

بالذكر أن علماء النفس والاجتماع لم يحرصوا دراساتهم عن الظاهرة الدينية بمفهوم التدين فقط بل إنهم وسَّعوا من نطاق دراساتهم ليشمل مفاهيم دينية أخرى مشتقة ومتناغمة مع مفهوم التدين، مثل السلوك الديني، والالتزام الديني والشعور الديني والتوجه الديني.

مفهوم التوجه الديني Concept Religious Orientation

يعد جوردن البورت (Allport. 1950) من أوائل علماء النفس الذين أشاروا إلى مفهوم التوجه الديني، فعلى الرغم من تأكيد علماء النفس أهمية الجوانب الروحية والدينية في سلوك الإنسان وشخصيته، سواء بالسلب أم بالإيجاب، إلا أنهم لم يطرحوا تصوراً متسقاً عن سيكولوجية التدين كالذي طرحه البورت، فقد كان منظوره تجاه الدين متطوراً باستمرار، ويختلف كثيراً عن أفكار فرويد التشاؤمية، وكذلك عن منظور فروم التفاؤلي.

ويستخدم البورت مصطلح التوجه الديني Religious Orientation للتعبير عن الطريقة التي يمارس بها الشخص -أو يعيش- معتقداته وقيمه الدينية، ويعدّه متغيراً مهماً من متغيرات الشخصية (Knight & Sedlacek, N.D. P.3)، ووفقاً لذلك يقترح البورت توجيهين أو شكلين من هذه الطريقة يطلق عليهما، التوجه الديني الجوهرى Intrinsic Religious Orientation والتوجه الديني الظاهري أو الهامشي Extrinsic Religious Orientation ويشير التوجه الديني الجوهرى «إلى الحياة المتوجهة كلياً او المتكاملة بفعل قيمة الدين الرئيسة» (Dittes, 1971 P.86)، وفي هذا النوع من التوجه الديني يعيش الأفراد (الإيمان الديني لأجل الإيمان)، وتكون الجوانب

الاجتماعية للدين عندهم غير مهمة، لذلك فهم يلتزمون بعمق المعتقدات والقيم الدينية وبطريقة مضحية (Gallant, 2001 P.3).

أما التوجه الديني الظاهري أو الهامشي فهو يشير إلى «الاستغلال النفعي للدين لتوفير الراحة أو المكانة أو المساندة المطلوبة لمواجهة الفرد مع الحياة» (Knight & Sedlacek, N.D. PP.2- 3)، وفي هذا النوع من التوجه الديني يُستخدم الدين أداة لتحقيق غايات غير دينية، إذ يسعى الأفراد باستخدام الدين لتحقيق أهداف ممرضة حول الذات، أو الحصول على عمل أو مركز مقبول اجتماعياً (Gallant, 2001 P.3). وفي بادئ الأمر نظر البورت إلى هذين التوجهين الدينيين (الظاهري / الجوهري) على أنها يمثلان خطأً متصلاً، إلا أنه سرعان ما عدّهما بعدين منفصلين، بسبب أنّ كلّ توجه منهما هو توجه مستقل بذاته، وقد أكد ذلك مجموعة الدراسات التي تلت دراسات البورت إذ أضيفت توجهات دينية أخرى فضلاً عن هذين التوجهين مثل (النمط المتسائل Quest) و (النمط المناصر للدين والمضاد للدين) كما في دراسات فيجن (1964)، كينج (1967)، هوود (1970، 1971، 1978)، ثومبسون (1974)، و نايت و سيدليسك (دت) (Knight & Sedlacek, N.D. P.3).

بعض النظريات النفسية التي فسرت الدين

يوجد عدد غير قليل من النظريات النفسية التي حاولت تفسير الدين والتدين، ومن الملاحظ أن أغلب هذه النظريات لم تعرض للدين بوصفه مفهوماً أساسياً من مفاهيم النظرية السيكلوجية، وإنما فسرتة في ضوء مفاهيم النظرية الأساسية التي ساقها صاحبها كل حسب المدرسة النفسية التي ينتمي إليها، ولذلك سنلخص أهم

هذه النظريات من دون تسليط الضوء على مجمل المفاهيم الأساسية لكل نظرية، على النحو الآتي:

١. نظرية ساباتييه: يعد اوجيستساباتييه وهو عالم وفيلسوف فرنسي من ذوي الاهتمامات النفسية والدينية، وقد حاول في مؤلفه المشهور (فلسفة الدين) أن يفسر العقيدة الدينية على أساس نفسي، فهي تنشأ نتيجة لشعور الفرد بالتناقض الواضح بين أحاسيسه وإرادته، فالأحاسيس دائماً ما تحاول سحق الإرادة، والإرادة دائماً ما تحاول كبت الأحاسيس، وفي ظل هذا الصراع المستمر والمليء بالإجباطات النفسية، ينشأ التدين حلاً عملياً لفض هذا الصراع (عبد الباقي، ١٩٨١ ص ١٣٦ - ١٣٩).

٢. نظرية برجسون: يتفق هنري برجسون وهو عالم وفيلسوف فرنسي مع ساباتييه في تفسيره للدين على أسس نفسية، فقد حاول من خلال كتابه (ينابيع الخلق والدين) أن يوضح كيفية نشوء العقيدة الإلهية بالاعتماد على جوانب مهمة في حياة الإنسان، إذ يرى برجسون أن هناك صراعاً مستمراً يحدث بين متطلبات المجتمع وحاجات الفرد الشخصية، وقد عبر برجسون عن القوة التي تحسم الصراع بمفهوم الإله، ويرى أنها مغروسة في النفس الإنسانية بالفطرة ومحاطة بالأفكار الدينية المساندة، وهي غالباً ما تدفع الأفراد إلى التنازل عن بعض حقوقهم لصالح المجتمع، ويرى أن الإنسان في حاجة مستمرة لهذه القوة (الإله) لأن أي عمل يقوم به يجب أن يتماشى معها (المصدر السابق، ص ١٤٠ - ١٤٣).

٣. نظرية فرويد: لقد خلص فرويد من نظريته إلى أن الدين ينبع أساساً عندما يعجز الإنسان عن مواجهة قوى الطبيعة في الخارج والقوى الغريزية داخل نفسه، وانه (أي الدين) ينشأ عندما يلجأ الإنسان إلى العاطفة دون العقل لكبت هذه القوى

أو للتحايل عليها، وعلى هذا الأساس يرى فرويد أن الوظيفة الأساسية للدين هي إعطاء الإنسان غطاءً من الوهم ضد خوفه من الطبيعة والإحباطات التي يواجهها داخل المجتمع، وما صورة الإله إلا تطور إسقاطي لاعتماد الطفل على والديه لا سيما الأب، (بيومي، ١٩٩٩ ص ٣٢٩).

٤. النظرية المعرفية: يرى أصحاب هذه النظرية أن الدين ظهر عندما بدأ الناس يفكرون بالخبرات والأحداث التي يصعب فهمها وتفسيرها، فعادة ما يقدم الدين إجابات عن كل التساؤلات التي يصعب على عقل الإنسان إيجاد حل منطقي لها، وقد ربط كثير من علماء النفس المعرفيين ظهور التفسيرات الدينية ببساطة التفكير وارتبائه، وغالباً ما يجدون في تفكير الإنسان البدائي خير دليل على ما ذهبوا إليه (بيومي، ١٩٩٩ ص ٧٥).

٥. النظرية الإنسانية: ويرى أصحاب هذه النظرية أن الدين هو شيء فطري موجود لدى الإنسان، وأن هناك نزعة أساسية للدين يمتلكها البشر جميعهم، تؤثر في سلوكهم وتوجهه بطريقة تتماشى مع معتقداتهم الدينية التي تشكلت بفعل ثقافة مجتمعاتهم، وقد عبر أصحاب هذه النظرية عن نشأة الدين وتأثيراته على سلوك الإنسان بمنظورات متنوعة، مثل منظور البورت عن التوجه الديني، والمنظور النفسي الوجودي (عبد الباقي، ١٩٨١ ص ٦٣).

٦. النظرية الفلسفية الوراثة: وهي مجموعة أبحاث وآراء لم ترق بعد للنظرية، مفادها أن للدين طبيعة فسيولوجية متعلقة بالدماغ، وعلى وجه التحديد في الفصين الصدغيين، وهذه الطبيعة تؤثر في كيفية استقبال المعلومات الدينية، وفي كيفية إعطائها جانبا انفعاليا والتأثر بها، ومن ثم لا يكون التدين مجرد سلوك يحدث

من طريق الصدفة أو الإكراه، وإنما يتكون نفسياً على أساس عصبي ثم يتحول إلى بناء معرفي لخدمة الذات ولتواصل به مع الآخرين والعالم الخارجي والغيبيات (الأعرجي، ٢٠٠٧، ص ١١٩).

التوجه الديني في المنظور النفسي الوجودي

يُشاع عن علماء النفس الوجوديين بأنهم يتخذون موقفاً سلبياً من الدين، أو أنهم يجارِبونه أو يمحَقونه... وواقع الامر لا ينطوي على ذلك البتة، فالوجوديون ومن ضمنهم علماء النفس يعرضون للدين بطريقة تختلف عن التي يعرضها الآخرون، فهو عندهم خبرة قبل كل شيء، خبرة التعامل مع المقدس، وخبرة الإحساس برسالة، وخبرة ارتقاء الروح، وخبرة الالتزام الخَلقي (جوراردولندزمن، ١٩٨٨ ص ٤٠٤)، وهم لا يرون بأن هناك شخصاً متديناً وآخر غير متدين، وإنما الجميع لديهم متدينون، سواء عبدوا إلهاً واحداً أو مجموعة آلهة، أو عبدوا النجاح أو المال.. الخ (فروم، ١٩٨٩ ص ١٢٧)، فالدين عندهم متأصل في الطبيعة الإنسانية، والإنسان لا يملك الخيار بين أن يكون متديناً أو غير متدين، وإنما يختار ما يعده ديناً له بغض النظر عن الأسلوب الذي يعبر به عن دينه، فالتدين هنا لا يعني الإيمان بإله واحد أو الإيمان بعدة آلهة، وإنما يعني أن يعيش الإنسان وفقاً لقيمه وأخلاقياته التي تضيء لحياته معنى وتحقق له التكامل الإنساني، (جوراردولندزمن، ١٩٨٨ ص ٤٠٤-٤٠٦).

وخلاصة القول إن الأديان وفقاً للمنظور النفسي الوجودي تمنح الإنسان مبررات للحياة، وتقدم له نظاماً خلقياً وتفسح له المجال لنيل الخبرة مع المقدسات، فضلاً عن أنها تسهم في تشكيل توجهه الديني، وهذا التوجه يكون سلبياً أو أصيلاً

أو جوهرياً، إذا كان يعزز الحياة ويتبنى نمو الإنسان وقدرته على محبة الناس، ويكون غير سليم أو غير أصيل أو ظاهرياً إذا ما وقف عقبة في نمو الشخصية السليمة.

الدين والصحة النفسية Religion & Mental Health

يجمع علماء النفس على أن للدين والتدين تأثيرات مهمة ومباشرة في سلوك البشر بصورة عامة وفي صحتهم النفسية بصورة خاصة (السنديوني، ١٩٩٠ ص ٥٦)، وقد حاولوا جاهدين ومنذ تأسيس علم النفس تحديد تلك التأثيرات من خلال إجرائهم مجموعة دراسات تجريبية وإمبيريقية وإكلينيكية تبحث في سيكولوجية الدين والتدين، وفيما يخص التأثيرات التي يتركها الدين والتدين على الصحة النفسية للأفراد، فإن هنالك جدلاً محتوماً بين علماء النفس حول مدى إيجابية هذه التأثيرات وسلبيتها، فتارة ما ينظر إلى الدين على أنه يؤدي مجموعة وظائف نافعة تعزز من الصحة النفسية للإنسان، وتارة أخرى ينظر إلى الدين على أنه يؤدي مجموعة وظائف ضارة تقوض من الصحة النفسية للإنسان (بيومي، ١٩٩٩ ص ١٠).

ويعد كل من يونك والبورت وفروم من أشهر علماء النفس الذين اتخذوا موقفاً إيجابياً من الدين، إذ شجعوا عليه، وكتبوا عنه بوصفه يؤدي إلى الصحة النفسية (المصدر السابق، ص ١٧)، فقد عدّ يونك أن أغلب الاضطرابات النفسية التي يعاني منها الإنسان يمكن حلها باستخدام العلاج الديني، بسبب أن جزءاً كبيراً من شخصيتنا يتشكل في ضوء خياراتنا الدينية، وأشار البورت إلى أن الدين يحصن الإنسان من غزو القلق والشك والبؤس (Allport, 1950)، وأكد فروم أن للدين وظيفة أساسية تتمثل بإنقاذ الإنسان من كل أنواع العصاب التي يتحدث عنها بعض من علماء النفس (Fromm, 1986 P.145).

في حين يعد فرويد من أشهر علماء النفس الذين اتخذوا موقفاً سلبياً من الدين، إذ هاجمه باستمرار وفي كل مناسبة، ووصفه بأنه ليس عديم الفائدة فقط، وإنما يشكل ضرراً جسيماً على نمو الإنسان النفسي، وعلى صحته النفسية (Gallant, 2001 P.18)، وعده نوعاً من العصاب الجماعي المتعلق بعقدة أوديب (بيرت، ١٩٨٥ ص ١٨)، وقد حذا علماء آخرون حذو فرويد في موقفه من الدين، أمثال ألبرت الس وسكومايكر وكوينك الذين حددوا مجموعة مضار للدين على الصحة النفسية.

ولتسليط الضوء أكثر على التأثيرات التي يتركها الدين والتدين في الصحة النفسية، وعلى العلاقة بينهما وبين الصحة النفسية، سنعرض لأهم الآراء والنتائج التي توصلت إليها الدراسات في هذا المجال سواء التي بحثت عن الآثار الإيجابية للدين أم عن الآثار السلبية له، ومن دون ترجيح لرأي على الآخر، لإيماننا المطلق بأن مجال البحث في سيكولوجية التدين ما زال يحتاج إلى المزيد من الدراسات الأعمق والأوسع.

أما الدراسات التي بحثت في منافع الدين وفي علاقته بالصحة النفسية فقد بينت نتائج معظمها أن الدين يؤدي وظائف إيجابية كثيرة، أهمها أنه يساعد الناس على فهم أنفسهم وعلى فهم علاقتهم بالعالم الذي يعيشون فيه، ويزودهم بالأجوبة عن التساؤلات الوجودية التي تدور في أذهانهم، فضلاً عن أنه يساهم في تماسك مجتمعاتهم، ويوفر لهم الحماية والراحة النفسية لاسيما أوقات الشدة والأزمات، ويخفف حدة القلق الناشئ لديهم، ويزودهم كذلك بالإحساس بالأمل والمعنى والسعادة، فضلاً عن أنه يكبح نزعات تدمير الذات لديهم (السنديوني، ١٩٩٠ ص ٥٦)، أما للدراسات التي بحثت في مضار الدين وفي علاقته بالصحة النفسية، فقد بينت نتائج معظمها أن الدين كان سبباً مباشراً للمشكلات والاضطرابات

النفسية والاجتماعية التي عانى ويعاني منها الإنسان وعلى مر العصور (بيومي، ١٩٩٩ ص ١٠)، فقد وجد كل من سكومايكر (١٩٩٢) وكوينك (١٩٩٧) في غالانت (٢٠٠١) مجموعة مضار للدين تؤثر في الصحة النفسية، أهمها أن الدين يعزز من مشاعر الذنب، ويعيق توجيه الذات، ويولد الاكتئاب، ويزيد من عمليات الكبت غير الصحية، ويسبب الوسواس القهري، ويؤدي في كثير من الأحيان إلى العنف والتطرف والتحيز الاجتماعي، ولقد ذهب كوينك (١٩٩٧) إلى أبعد من ذلك إذ وصف كل من يدافع عن الدين ويرى بأنه يؤدي إلى الصحة النفسية، بأنه إنسان عصابي وسيء التكيف (Gallant. 2001 P.18).

ثانياً: المناعة النفسية Psycho-immunity

مفهوم المناعة النفسية: يرى العلماء والمختصون المناعة النفسية أنها مفهوم فرضي يقصد به قدرة الشخص على مواجهة الأزمات والكروب وتحمل الصعاب والمصائب ومقاومة ما ينتج عنها من أفكار ومشاعر غضب وسخط وعداوة وانتقام وأفكار ومشاعر يأس وعجز وانهازمية وتشاؤم تمد المناعة النفسية الجسم بمناعة إضافية. ويرون أن للمناعة النفسية توجهات ثلاثة أساسية هي:

١. الطبيعية: وهي مناعة ضد التأزم والقلق وهي موجودة عند الإنسان المؤمن في طبيعة تكوينه النفسي، فالشخص صاحب التكوين النفسي السليم والراضي بالإيمان القويم له مناعة طبيعية عالية ضد الهموم والكروب وعنده قدرة عالية على تحمل الإحباط ومواجهة الصعاب وضبط النفس.

٢. المكتسبة: هي تلك التي يكتسبها الإنسان من التعلم والخبرات والمهارات التي تمر به حيث تعد بمثابة التطعيم لتنشيط جهاز المناعة لديه وهذا يجعل تعرضه للهموم أقل من جهة الأثر عليه.

٣. الصناعية: هي الموجهة من المعلمين والتربويين والمتخصصين بصورة مقصودة إلى من يشكو من ذلك الداء أو غيره من الأمراض التي قد تصيب النفس.

<http://www.almoslim.net>

علم النفس المناعي Immunity Psychology

هو العلم الذي يدرس التغيرات في جهاز المناعة للجسم المرتبطة بنفسية الفرد وسلوكه ويدرس التغيرات السلوكية المتأثرة بتغيرات جهاز المناعة في الجسم، وتنتج هذه العلاقة من التفاعل بين الجهاز العصبي والمناعي والهرموني في الجسم. وقد نشأ هذا الفرع من العلم خلال العقود الثلاثة الماضية وعلى الرغم من الأدلة المتراكمة التي أظهرت أثر الضغوط النفسية على الصحة الجسدية فإن أبحاثاً قليلة درست متغيرات أخرى مثل العلاقات وتأثيرها على الجهاز المناعي. وعلم النفس العصبي المناعي يدرس التفاعلات بين الوظائف المناعية والوظائف العصبية النفسية والتأثير المتبادل بينهم. إذ يقوم الباحثون باستعمال أحدث التقنيات في دراساتهم لتقييم وظائف المخ والأعصاب والمناعة. فمثلاً يستعملون أجهزة التصوير الصوتي لدراسة تركيب المخ ووظائفه كما يعملون على تحليل عدد كريات الدم البيضاء وأنواعها White Blood Cells لدراسة وظائف المناعة. ويستعملون المقاييس النفسية والتجارب لدراسة المناعة النفسية، وقد وجد العلماء أن جهاز المناعة يتأثر بالعوامل النفسية (اللويمي، ٢٠١٠، ص ٢).

ولا تخلو الحياة النفسية والعقلية من عمل المناعة وتأثيرها، فهناك ما يعرف باسم المناعة ضد الاقتناع Immunization Against Persuasion بمعنى تحصين الفرد عقلياً ضد اعتناق أفكار أو مذاهب أو آراء معينة (جابر وكفافي، ١٩٩٤، ص ١٦٦١). وذلك من طريق تلقين الفرد أفكاراً مضادة لهذه الأفكار كأن يحصن الفرد ضد الإرهاب والتطرف بغرس أفكار التوسط أو الوسطية والاعتدال، أو تحصين الفرد ضد الإلحاد بغرس قيم الإيمان والتقوى والورع والخشوع، أو تحصين الفرد ضد الحرب بالإيمان بقيم السلم والسلام والأمان والهدوء والاستقرار وحتى في أمراض الاكتئاب والقلق يمكن إزالتها بغرس عوامل المناعة النفسية من السعادة والأمل والتفاؤل والمرح والانشراح والبهجة والهدوء والاسترخاء Relaxation. وطرده حالات الكسل والتبلد بغرس الحيوية والحركة والنشاط (خضير، ٢٠١٠، ص ٨٣). فعملية التحصين تعطي الفرد مناعة ضد ضعف معين أو مرض معين.

مما سبق يتبين لنا أن البعد الروحي يعد بعداً إنسانياً متفرداً، ففي الظروف القاسية يمكن للحياة الروحية المتصنفة بالثراء الداخلي أن تزيد من صلابة الفرد ومناعته وتزوده بالطاقة الكافية لمقاومة وتحمل تلك الظروف الصعبة ويتفوق عليها ويخرج من مثل هذه الخبرة بأقل ما يمكن من الخسائر على المستوى النفسي والبدني. فقد افترض Maslow أنه عند إشباع الحاجات الدنيا، تتحول القوى الدافعية داخل الفرد لتكريس نفسها إلى رسالة ما، وأن تحقيق الفرد لهدفه في الحياة أمر غير ممكن دائماً، ومع أن الأفراد أحرار في اختيارهم للأهداف، إلا أنه من الصحي أكثر لو اختاروا الأهداف التي تسهم في تحقيق إمكانياتهم. وإن أكثر النتائج الصحية تحدث إذا اختار الفرد نشاطات معبرة عن القيم العليا قدر ما يستطيع وبعكسه فإنه يتعرض لانتكاسة نفسية في مراحل تطوره العليا، إذ إن مجرد الفرد من أي منظومة

قيمة هي حالة مرض نفسي بحد ذاتها. فالإنسان بحاجة لإطار مرجعي من القيم ودين لكي يعيش بصحة سليمة.

ملخص النظريات التي تناولت المناعة النفسية

تعد نظرية المواجهة أو الهروب (Fight - or - Flight) لوالتر كانون Walter 1926 من أوائل النظريات التي اعتمدت على العوامل البايوكيميائية في تفسير الضغوط. إذ يرى أن الأفراد عندما يتعرضون لمواقف ضاغطة فهم إما يجاهدون لمقاومتها أو يهربون بعيداً عنها، وتظهر عليهم عدد من التغيرات التي تهيئ الفرد للمقاومة أو الهرب كارتفاع ضغط الدم وزيادة ضربات القلب وسرعة التنفس ويحدث ذلك من طريق جهاز عصبي يغذي جميع الأحشاء الداخلية للإنسان وهو الجهاز العصبي الذاتي بشقيه (السمبثاوي والباراسمبثاوي)، فتستثار الغدة الكظرية لإفراز هرمون الأدرينالين والنورادرينالين ومن ثم يحدث كل تغير فسلجي نتيجة لذلك (العيسوي، ٢٠٠٠، ص ٢٩٣).

جاء هانس سيلبي Hans Selye 1956 من بعد كانون Canon بأهم النظريات التي يركز عليها موضوع الإجهاد أو الشدة وأثرهما على الفرد، إذ إن الربط بين القلق والإرهاق ليس بنظرية بقدر ما هو مبدأ من المبادئ المسلم بها في مفهوم علم النفس في العصر الحاضر، فحياتنا النفسية وتصرفاتنا في الظروف الطبيعية ماهي إلا تعبير عن التوازن بين إمكانياتنا على تحمل التجارب التي نمر بها وقوة هذه التجارب ووطأتها، ولكل واحد منا قدرة معينة أقرب ما تكون (للمناعة النفسية) على تحمل الإرهاق والشدة وما زاد على هذا الحد فهو كفيلاً بالإخلال بهذا التوازن سواء كان بالقدر الذي يستطيع التوافق معه أم إلى الحد الذي يؤدي إلى الانهيار

بسبب استنزاف جميع الطاقات الممكن للفرد الاستعانة بها في عملية التحمل وأنه من الممكن إصابة أي فرد بانهيار مناعته النفسية فيما إذا توفر الإرهاق الكافي الذي يخضع إليه (كمال، ١٩٨٩، ص ١٦٤).

فإن إنسان كما يؤكد سيلبي Selye يولد وله معدل محدود من المناعة النفسية لمقاومة الإرهاق وله إمكانية التوافق مع هذا المعدل. وينصح سيلبي Selye كل فرد بأن يسعى لمعرفة الدرجة التي يصاب بعدها بالإرهاق أي درجة المقاومة (المناعة النفسية) ومن ثم عليه أن يحاول تأجيل القيام بالأعمال الجسدية والعقلية التي تتطلب إجهاداً إلى الوقت الذي يكون فيه الفرد قد استعاد مقدرته. وعلى الفرد كذلك معرفة الوقت الذي يجب عنده التوقف عن العمل والتمتع بالاستراحة ومن ثم العودة إلى مواجهة متطلبات الحياة. وحتى الأفراد الذين يتمتعون بكميات كبيرة من الطاقة عبر الوراثة نجدهم في أكثر الأحيان يكادسون المشروع فوق المشروع والمسؤولية فوق المسؤولية، يدفعون بأنفسهم نحو الإجهاد والإرهاق. إذ إن إضعاف المناعة النفسية للفرد يعني استنفاد جميع مصادر المقاومة Resistance ومن ثم انهيار هذه المقاومة مما يؤدي إلى التحول الجسدي إلى حد يصبح فيه الفرد دون المستوى اللازم للمقاومة، مما يدل على الارتباط الوثيق بين الإمكانيات الجسمية للفرد وبين الإمكانيات النفسية ويدل أيضاً على أن الإخلال بهذا الارتباط من جانب آخر قد يؤدي إلى انهيار الفرد (كمال، ١٩٨٩، ص ١٧٣).

وبالنظر لأن الناس يختلفون الواحد عن الآخر في درجة تحملهم وفي مقومات شخصياتهم، فإن ردود فعل الإرهاق عندهم تأتي من حيث زمنها وشدتها ونوعيتها متوافقة مع هذه الفروق. فبعض الناس قد أوتوا من المناعة النفسية والقوة ما يمكنهم من الصمود أمام أي درجة من درجات الشدة، غير أن الذي يقرر مدى تحمل الفرد

للشدة في أي مجال من المجالات (مشاكل مالية، ومجال العمل، وعلاقات اجتماعية، والزواج، والوفاة.. الخ) لا يعتمد على الشدة في حد ذاتها أو درجتها فقط وإنما يعتمد بدرجة أساسية على: شخصية الفرد وحصيلته ومناعته النفسية والفسولوجية المتكونة من إمكانياته البايولوجية وتجاربه الحياتية.

الفصل الثالث

منهجية البحث وإجراءاته

يضم هذا الفصل إجراءات البحث الحالي من حيث تحديد مجتمعه، واختيار عينته، وتحديد أدواته وإجراءات القياس، والوسائل الإحصائية المستخدمة فيه سواء في إجراءاته أم في تحليل بياناته.

أولاً: مجتمع البحث

يتكون مجتمع البحث الحالي من طلبة كلية التربية الجامعة المستنصرية للعام الدراسي (٢٠١٣-٢٠١٤) للدراسة الصباحية ولكافة المراحل ولكلا الجنسين وقد بلغ حجم المجتمع (٥٠٥٢) طالباً وطالبة موزعين على (٩) أقسام (٣) علمية و (٦) إنسانية كما موضح في الجدول رقم (١).

الجدول (١)

توزيع أفراد مجتمع البحث حسب الجنس والتخصص

القسم	ذكور	اناث	المجموع
التاريخ	٤٧٤	٣٨٩	٨٦٣
الجغرافية	٣١٥	٢١٢	٥٢٧
الفيزياء	٢٤٢	٢١٢	٤٥٤
الرياضيات	٤٠٨	٣٢٢	٧٣٠

٣٤٠	١١٩	٢٢١	الإرشاد النفسي والتوجيه التربوي
٦٠٠	٣١٦	٢٨٤	علوم الحاسبات
٢٥٢	٨٨	١٦٤	العلوم التربوية والنفسية
٦٩٦	٣٦٨	٣٢٨	اللغة العربية
٥٩٠	٢١٢	٣٧٨	علوم القرآن
٥٠٥٢	٢٢٣٨	٢٨١٤	المجموع

(قسم التخطيط والإحصاء)

ثانياً: عينة البحث

من الخطوات المهمة في البحوث التربوية والنفسية هي اختيار أفراد العينة التي ينبغي أن تكون ممثلة للمجتمع الأصلي على النحو الصحيح (عودة وملكاوي، ١٩٩٢، ص ٢٢٥). وقد اختيرت عينة البحث الحالي بالطريقة العشوائية البسيطة حيث بلغ حجم العينة (٢٠٠) طالب وطالبة موزعين على الأقسام والمراحل كافة ولكلا الجنسين كما موضح بالجدول رقم (٢).

جدول (٢)

يوضح توزيع أفراد عينة البحث

المجموع	اناث	ذكور	القسم
٢٢	١١	١١	التاريخ
٢٢	١١	١١	الجغرافية
٢٤	١٢	١٢	الفيزياء

٢٤	١٢	١٢	الرياضيات
٢٢	١١	١١	الإرشاد النفسي والتوجيه التربوي
٢٤	١٢	١٢	علوم الحاسبات
٢٠	١٠	١٠	العلوم التربوية والنفسية
٢٠	١٠	١٠	اللغة العربية
٢٢	١١	١١	علوم القرآن
٢٠٠	١٠٠	١٠٠	المجموع

ثالثاً: أدوات البحث

لما كان البحث الحالي يهدف إلى قياس التوجه الديني والمناعة النفسية لغرض معرفة العلاقة بينهما فإنه من الضروري ان تستخدم الباحثان مقياسين أحدهما لقياس التوجه الديني والآخر لقياس المناعة النفسية. وبعد إطلاع الباحثين على الدراسات والمقاييس السابقة التي تناولت متغيري البحث فقد تبنتا مقياس (الأعرجي ٢٠٠٧) لقياس التوجه والذي يتكون بصورته النهائية من (٣٨) فقرة أمام كل واحدة منها تدرج إجابة رباعي (دائماً، أحياناً، نادراً، لا)، وتوزع فقرات مقياس التوجه الديني على مقياسين فرعيين، الأول يعبر عن التوجه الديني الجوهرى وتمثله الفقرات ذات التسلسل الزوجي فيه عدا الفقرة (٣٨) وبذلك فإن أعلى درجة يمكن أن يحصل عليها المستجيب على مقياس التوجه الدين الجوهرى الفرعي هي (٧٢) وأقل درجة (١٨)، أما الوسط الفرضي فمقداره (٤٥)، والثاني يعبر عن التوجه الديني الظاهري وتمثله الفقرات ذات التسلسل الفردي فيه بالإضافة للفقرة (٣٨)، وبذلك فإن أعلى

درجة يمكن الحصول عليها لمقياس التوجه الديني الظاهري الفرعي هي (٨٠) و اقل درجة (٢٠) أما الوسط الفرضي فمقداره (٥٠).

أما المناعة النفسية فقد قامت الباحثتان بتبني مقياس (عبد الجبار ٢٠١٠) والذي يتكون بصورته النهائية من (٣٠) فقرة وقد كانت بدائل الاستجابة (تنطبق علي كثيرا- تنطبق علي بدرجة متوسطة- لا تنطبق علي) وعليه فإن أعلى درجة ممكن أن يحصل عليها المستجيب هي (٩٠) وأدنى درجة (٣٠) والمتوسط الفرضي (٦٠). وقد قامت الباحثتان بالإجراءات الآتية للتحقق من الخصائص السايكومترية للمقياسين وعلى النحو الآتي:

تحليل الفقرات Items Analysis

تحليل الفقرات هو عملية فحص أو اختبار استجابات الأفراد عن كل فقرة من فقرات الاختبار وتضم هذه العملية الكشف عن مستوى صعوبة الفقرة وقوة تمييزها. ويقصد بتمييز الفقرة قدرة الفقرة على تمييز الفروق الفردية بين الأفراد الذين يملكون الصفة من الذين لا يملكونها (الزوبعي وآخرون، ١٩٨١، ص ٧٤). ومن اجل تحقيق ذلك قامت الباحثتان باستخراج القوة التمييزية عن طريق (أسلوب المجموعتين المتطرفتين) Extreme Groups Method ولمقياس المناعة النفسية فقط كونه كان معداً لأعمار مختلفة وعلى النحو الآتي:

١. رتبت الدرجات التي حصلت عليها العينة من أعلى درجة إلى أوطأ درجة.
٢. اختيرت نسبة الـ (٢٧٪) العليا والدنيا من الدرجات لتمثل المجموعتين المتطرفتين، وقد تكونت عينة التحليل من (٢٠٠) طالب وطالبة، إذ يشير ننلي إلى أن نسبة عدد أفراد العينة إلى عدد الفقرات ينبغي أن تكون بنسبة (٥:١)

لعلاقة ذلك بتقليل خطأ الصدفة في عملية التحليل الإحصائي (Nunnally، 1978، 262) وأشارت (انستازي) إلى أن أفضل حجم لعينة تحليل الفقرات لحساب قوتها التمييزية عند استخدام المجموعتين المتطرفتين بنسبة (٢٧٪) في كل مجموعة وبذلك يكون حجم عينة تحليل الفقرات (١٠٨) وبعد تطبيق الاختبار التائي (T- Test) لعيتين مستقلتين لاختبار دلالة الفروق بين المجموعتين العليا والدنيا لكل فقرة ظهر أن الفقرات جميعها مميزة.

صدق مقياسي التوجه الديني والمناعة النفسية

الصدق Validity من الخصائص الأساسية في بناء المقاييس النفسية، ويشير إلى مدى صلاحية استخدام درجات المقياس في القيام بتفسيرات معينة (أبو علام، ١٩٨٩، ص ١٤٤). والاختبار الصادق هو الاختبار القادر على قياس السمة أو الظاهرة التي وضع لأجلها (الزوبعي وآخرين، ١٩٨١، ص ٣٩). وقد قامت الباحثة باستخراج الصدق الظاهري Face Validity ويشير هذا النوع من الصدق إلى مدى ما يبدو أن الاختبار يقيسه، بمعنى ان الاختبار يضم فقرات يبدو أنها على صلة بالمتغير الذي يقاس، وان مضمون الاختبار متفق مع الغرض منه. ويتحقق هذا النوع من الصدق بقيام عدد من الخبراء والمختصين بتقدير مدى تمثيل فقرات المقياس للصفة المراد قياسها (الإمام وآخرون، ١٩٩٠، ص ١٣٠). وقد تحقق ذلك في عرض مقياسي التوجه الديني والمناعة النفسية على نخبة من الخبراء والمختصين (الملحق رقم ١)، وأخذ آرائهم حول مدى صلاحية كل فقرة من فقرات المقياسين لقياس الصفة المراد قياسها ومدى ملاءمتها لمجتمع البحث. وقد حصلت جميع فقرات المقياسين على نسبة اتفاق أكثر من (٨٠٪).

ثبات مقياسي التوجه الديني والمناعة النفسية

الثبات Reliability من المفاهيم الأساسية في القياس يجب توافره في المقياس لكي يكون صالحاً للاستخدام. يمكن القول إن كل اختبار صادق هو ثابت بالضرورة، في حين لا يمكن القول إن كل اختبار ثابت هو صادق بالضرورة، ذلك لان الاختبار الصادق الذي يقيس فعلاً ما أعد لقياسه تكون درجته معبرة عن الأداء الحقيقي أو القدرة الفعلية للفرد. ومادامت الدرجة على المقياس الصادق تعبر عن هذه الوظيفة بدقة، فإنها تكون ثابتة في الوقت نفسه (الإمام وآخرون، ١٩٩٠، ص ١٤٣، ١٤٤). وقد قامت الباحثتان باستخراج الثبات للمقياسين بطريقتين على النحو الآتي:

طريقة التجزئة النصفية

تعد طريقة التجزئة النصفية في حساب الثبات من الطرق الشائعة في المقاييس والاختبارات النفسية والتربوية لأن معامل الثبات المستخرج بهذه الطريقة يوضح مقدار الاتساق الداخلي بين الفقرات في قياس الخاصية، وهذه الطريقة هي أكثر طرق الثبات شيوعاً ويعود ذلك إلى أنها تتلافى عيوب بعض الطرق الأخرى للثبات. وقد بلغ معامل الثبات المستخرج بهذه الطريقة لمقياس التوجه الديني الجوهري الفرعي (٠, ٦٠) ثم تم تصحيح معامل ارتباط بيرسون باستعمال معادلة سبيرمان-بروان فبلغت قيمته (٠, ٧٥) وبلغ معامل الثبات لمقياس التوجه الديني الظاهري الفرعي (٠, ٦٣٩) وبعد تصحيحه بمعادلة سبيرمان-بروان بلغت قيمته (٠, ٧٧٩). أما مقياس المناعة النفسية فقد كان معامل الثبات (٠, ٨٠) وبعد تصحيحه بمعادلة سبيرمان-براون بلغت قيمته (٠, ٨٩) وهذا فإن معاملات ثبات المقياسين جيدة

إذ تشير الدراسات إلى أن معامل الثبات الجيد يتراوح ما بين (٠,٧٠ - ٠,٩٠) (الإمام وآخرون، ١٩٩٠، ص١٥٩).

طريقة التجانس الداخلي

اختارت الباحثتان طريقة معامل الفا كرونباخ. تستند فكرة هذه الطريقة، التي تمتاز بتناسقها وإمكانية الوثوق بنتائجها، إلى حساب الارتباطات بين درجات جميع فقرات المقياس على اعتبار أن الفقرة عبارة عن مقياس قائم بذاته، ويؤشر معامل اتساق أداء الفرد، أي التجانس بين فقرات المقياس (الإمام وآخرون، ١٩٩٠، ص١٥٩). ولاستخراج الثبات بهذه الطريقة طبقت معادلة الفا كرونباخ على درجات أفراد العينة، فكانت قيمة معامل ثبات مقياس التوجه الديني الجوهري الفرعي (٥, ٨١٪) وقيمة معامل ثبات مقياس التوجه الديني الظاهري الفرعي (٤, ٨٣٪) أما قيمة معامل ثبات مقياس المناعة النفسية فكانت (٣, ٨٨٪) وهو مؤشر إضافي على أن معامل ثبات المقياسين جيد.

رابعاً: الوسائل الإحصائية Statistical Devices

استخدمت الباحثتان الحقيبة الإحصائية للعلوم الاجتماعية (Statistical SPSS) (Package for Social Sciences) في إجراءات تبني المقياسين وفي تحليل النتائج للبحث باستخدام الوسائل الإحصائية الآتية:

١. الاختبار التائي لعينتين مستقلتين T-Test لاستخراج تمييز فقرات مقياس المناعة النفسية.

٢. معامل ارتباط بيرسون Pearson Correlation.

- استخدمت هذه الوسيلة الإحصائية في المواضيع الآتية:
١. استخراج الثبات بطريقة التجزئة النصفية لكلا المقياسين.
 ٢. استخراج العلاقة بين التوجه الديني والمناعة النفسية.
 ٣. معادلة سبيرمان - بروان التصحيحية.
 ٤. معادلة الفا كرونباخ لاستخراج ثبات المقياسين.
 ٥. الاختبار التائي لعينة واحدة لإيجاد مستوى التوجه الديني ومستوى المناعة النفسية لدى عينة البحث.
 ٦. الاختبار الزائي لمعرفة دلالة الفروق في العلاقة بين التوجه الديني (الجوهري/ الظاهري) والمناعة النفسية على وفق متغير الجنس.

الفصل الرابع

عرض النتائج ومناقشتها

يتناول هذا الفصل استعراضاً ومناقشة لنتائج البحث ويشتمل على التوصيات والمقترحات في ضوء النتائج التي توصل إليها.

الهدف الأول: تعرف مستوى التوجه الديني (الجوهري / الظاهري) لدى طلبة كلية التربية

أظهرت نتائج التحليل الإحصائي أن متوسط درجات أفراد العينة على مقياس التوجه الديني الجوهري بلغ (٨٢, ٥٦) درجة بانحراف معياري قدره (٠٨, ١١) درجة، وعند مقارنة الوسط الحسابي مع المتوسط النظري لمقياس التوجه الديني الجوهري البالغ (٤٥) درجة، وباستخدام الاختبار التائي لعينة واحدة تبين أن القيمة التائية المحسوبة تساوي (٠٧, ١٥) وهي أعلى من القيمة الجدولية البالغة (٢) أي انها دالة عند مستوى دلالة (٠, ٠٥) ودرجة حرية (١٩٩)، في حين أظهرت نتائج التحليل الإحصائي أن متوسط درجات أفراد العينة على مقياس التوجه الديني الظاهري بلغ (٠١, ٣٥) درجة بانحراف معياري قدره (٥٢, ١٢) درجة، وعند مقارنة الوسط الحسابي مع المتوسط النظري لمقياس التوجه الديني الظاهري البالغ (٥٠) درجة، وباستخدام الاختبار التائي لعينة واحدة تبين أن القيمة التائية المحسوبة تساوي (-٩٣, ١٦) والإشارة السالبة تدل على أنها أقل من

القيمة الجدولية البالغة (٢) أي أنها غير دالة عند مستوى دلالة (٠,٠٥) ودرجة حرية (١٩٩)، والجدول (٣) يوضح ذلك.

الجدول (٣)

يبين نتائج الاختبار التائي لإجابات العينة كلها على مقياس التوجه الديني (الجوهري/الظاهري)

مستوى الدلالة	القيمة التائية		درجة الحرية	المتوسط النظري	الانحراف المعياري	الوسط الحسابي	التوجه الديني	العدد
	الجدولية	المحسوبة						
دالة	٠,٠٥	٢	١٩٩	٤٥	١١,٠٨	٥٦,٨٢	الجوهري	٢٠٠
غير دالة	٠,٠٥	٢	١٩٩	٥٠	١٢,٥٢	٣٥,٠١	الظاهري	٢٠٠

وتؤشر هذه النتيجة أن طلبة كلية التربية لديهم مستوى معين من التوجه الديني الجوهري وتدل هذه النتيجة على ان طلبة الجامعة يعيشون حياتهم وفقاً لقيمهم ومعتقداتهم الدينية، ويتخذون منها مرشداً وموجهاً لسلوكياتهم اليومية، ويدل على ان طلبة الجامعة لا يشيع بينهم التوجه الديني الظاهري، بمعنى أنهم لا يستخدمون دينهم بوصفه وسيلة لتحقيق منافعهم الشخصية والاجتماعية، إذ إن التوجه الديني الظاهري يكون أكثر بين الذين يعيشون في بيئات غير تربوية وغير دينية، وتدعم هذه النتيجة ما توصل إليه من أن طلبة الجامعة يشيع بينهم التوجه الديني الجوهري

فمن المنطقي أن الذين يشيع بينهم التوجه الديني الجوهري لا يمكن أن يشيع بينهم وبالوقت نفسه وتحت الظروف نفسها التوجه الديني الظاهري، وتدعم هذه النتيجة ما توصل إليه في دراسات سترايكلند وشافر (١٩٧١) ومحبوب (١٩٩٦) وعبد المولى (١٩٩٠) زعتر (٢٠٠٠)، وماككورمك وهويكمانوسم (٢٠٠٠) ودراسة الأعرجي (٢٠٠٧) من أن التوجهات الدينية تتشكل في مرحلتها المراهقة والبلوغ، وأن التوجه الديني الجوهري يكون أكثر بين الذين يعيشون في بيئة تربوية دينية، وأكثر عند ذوي المستوى العالي من التعليم، ومن المعروف أن أعمار طلبة الجامعة تتراوح بين مرحلتها المراهقة والبلوغ، وإنهم يمثلون الشريحة الأكثر تعليماً بالمجتمع، وأن البيئة التي يعيشون فيها، هي بيئة دينية تربوية مستمدة من المجتمع والجامعة. وترى الباحثتان أن الظروف القاهرة والمأساوية التي يعيشها المجتمع العراقي خلال هذه المدة دفعت أفرادهم ومنهم طلبة الجامعة إلى الدين، كونه يزودهم بالأجوبة عن معظم الأسئلة الوجودية التي تدور في أذهانهم، والمتعلقة بتلك الظروف.

الهدف الثاني: تعرف مستوى المناعة النفسية لدى طلبة كلية التربية

أظهرت نتائج التحليل الإحصائي أن متوسط درجات أفراد العينة على مقياس المناعة النفسية بلغ (٦٨,٣٦) درجة بانحراف معياري قدره (١٥,٠٠٢) درجة، وعند مقارنة الوسط الحسابي مع المتوسط النظري لمقياس المناعة النفسية البالغ (٦٠) درجة، وباستخدام الاختبار التائي لعينة واحدة تبين أن القيمة التائية المحسوبة تساوي (٧,٨٨) وهي أعلى من القيمة الجدولية البالغة (٢) أي إنها دالة عند مستوى دلالة (٠,٠٥) ودرجة حرية (١٩٩)، والجدول (٤) يوضح ذلك.

الجدول (٤)

يبين نتائج الاختبار التائي لإجابات العينة كلها على مقياس المناعة النفسية

مستوى الدلالة	القيمة التائية		درجة الحرية	التوسط النظري	الانحراف المعياري	الوسط الحسابي	العدد
	الجدولية	المحسوبة					
دالة	٠,٠٥	٧,٨٨	١٩٩	٦٠	١٥,٠٠٢	٦٨,٣٦	٢٠٠

وهذا يعني أن طلبة الجامعة يتمتعون بدرجة عالية من المناعة النفسية، ويمكن تفسير هذه النتيجة بأن طلبة الجامعة لديهم المقدرة على المقاومة والتحمل للمعاناة ومتطلبات المحيط الذي يعيشون فيه، وهم أكثر قدرة على التوافق مع المواقف التي يتعرضون لها. وهذه النتيجة تدعم ما توصلت له نتيجة الهدف الأول من كون الطلبة يتمتعون بمستوى عالٍ من التوجه الديني الجوهري إذ تشير معظم الأبحاث إلى أن من يتصفون بالتدين على أنواعه يكونون أكثر قدرة على مواجهة الأزمات والضغوط.... الخ.

الهدف الثالث: تعرف العلاقة بين التوجه الديني

(الجوهري / الظاهري) والمناعة النفسية لدى طلبة كلية التربية

بلغت قيمة معامل الارتباط بين التوجه الديني الجوهري والمناعة النفسية (٠,٧٤) في حين بلغت قيمة معامل الارتباط بين التوجه الديني الظاهري والمناعة

النفسية (-0,06) وهي دالة إحصائياً عند مستوى (0,05) ودرجة حرية (198)، والجدول (5) يوضح ذلك.

الجدول (5)

يوضح قيم معامل الارتباط بين متغيري البحث ومستوى الدلالة

المتغيرات	العدد	معامل الارتباط	مستوى الدلالة
التوجه الديني الجوهري والمناعة النفسية	200	0,74	0,05
التوجه الديني الظاهري والمناعة النفسية	200	-0,06	0,05

تشير هذه النتيجة إلى وجود علاقة موجبة طردية بين التوجه الديني الجوهري والمناعة النفسية أي أنه كلما زاد التوجه الديني الجوهري لدى عينة البحث زادت المناعة النفسية، في حين أظهرت وجود علاقة سلبية عكسية بين التوجه الديني الظاهري والمناعة النفسية. ويمكن أن تفسر هذه النتيجة على وفق نظرية مازلو Maslow إذ يرى أن الكائن الإنساني بحاجة إلى إطار مرجعي من الدين أو فلسفة في الحياة أو منظومة من القيم العليا لكي يعيش ويتفهم بها مصيره، ويؤكد أن النتائج الصحية تحدث إذا اختار الفرد نشاطات معبرة عن القيم الجوهرية قدر ما يستطيع، وبعبارة أخرى فإنه يتعرض لانتكاسة نفسية في مراحل تطوره العليا. وأن تجرد الفرد من أي منظومة قيمية، هي حالة مرض بحد ذاتها، إذ تصف الدراسات الأفراد ذوي التوجه الديني الجوهري بأنهم متواضعون، وأوفياء، ومتسامحون، وروحانيون... الخ، وتصبح مثل هذه الخصائص عناصر توافق متقدمة حينها يجد الفرد نفسه في حالة معاناة أو ضيق أو مرض وفي حالة التعرض لخسائر مادية أو معنوية. إن

هذا البعد الراقى ذو فائدة بشكل خاص في المواقف الضاغطة التي تدفع الأفراد لتقنين مواردهم النفسية والعضوية. اذ يعد بعداً متعدد الدلالات وهو أساس للنزعة الإنسانية والنمو الإنساني الايجابي، ويتشكل من تداخل الجوانب الفردية مع العوامل المحيطة، وهو مصدر ذو إمكانية عالية لحماية الكائن الإنساني وتطوره ورفقيه وتوفير السعادة الوجدانية التي تعد من العوامل المهمة في التخفيف من أعراض الإجهاد، ومن ثم يصبح أي عمل يجر معه إحساساً بالسعادة، عندما يرضى وجوداً أسمى وأرقى. لاسيما إذا تذكّر قول الرسول محمد ﷺ: ((أثناء كل محنة يمر بها العبد له منحة من الله سبحانه وتعالى)).

الهدف الرابع: تعرف الفروق في العلاقة بين التوجه الديني (الجوهري / الظاهري) والمناعة النفسية بحسب متغير الجنس

ولتحقيق هذا الهدف قامت الباحثة بمعالجة البيانات إحصائياً وذلك باختبار الفروق بين معاملات الارتباط من خلال استخدام الاختبار الزائى، وهو موضح في الجدول (٦).

الجدول (٦)

دلالة الفروق في معاملات الارتباط بين التوجه الديني (الجوهري/ الظاهري) والمناعة النفسية بحسب متغير الجنس

المتغير	المجموعة	العدد	معامل الارتباط	القيمة الزائفة		مستوى الدلالة
				المحسوبة	الجدولية	
التوجه الديني الجوهري والمناعة النفسية	إناث	١٠٠	-٠,٠١٣	٠,٠٧	١,٩٦	٠,٠٥ غير دالة
	ذكور	١٠٠	-٠,٠٦٩			
التوجه الديني الظاهري والمناعة النفسية	إناث	١٠٠	-٠,٠٢٦	٠,١٥	١,٩٦	٠,٠٥ غير دالة
	ذكور	١٠٠	-٠,٠٣٢			

وتدل النتائج المعروضة في الجدول أعلاه على عدم وجود فروق دالة إحصائياً بين معاملات الارتباط القائمة بين متغيري التوجه الديني (الجوهري/ الظاهري) بحسب متغير الجنس حيث كانت القيم الزائفة المحسوبة على التوالي (٠,٠٧) و (٠,١٥) وهي أقل من القيمة الجدولية البالغة (١,٩٦) عند مستوى دلالة (٠,٠٥) ودرجة حرية (١٩٨).

التوصيات

١. تأكيد دور الدين بوصفه مصدراً أساسياً لتقوية المناعة النفسية، من خلال المؤسسات التربوية والدينية الرسمية وغير الرسمية.
٢. على الرغم من أن النتائج أظهرت مستوى عالياً من المناعة النفسية إلا أن ذلك يدعونا إلى مزيد من الاهتمام بالجانب النفسي، لاسيما تقوية المناعة النفسية عند التعامل مع طلبتنا لما لها من اثر كبير في حمايتهم مما يعرف بالأمراض السايكوسوماتية.
٣. العمل على زيادة الاهتمام بالثقيف والتوعية الصحية والنفسية في مواجهة الضغوط وذلك من خلال وسائل الإعلام والعمل والأسرة والجامعات.

المقترحات

١. إجراء دراسة عن أنواع أخرى من التوجه الديني مثل (التوجه الديني المتسائل، والتوجه الديني الظاهري الشخصي والاجتماعي...)
٢. إجراء دراسة مقارنة في التوجه الديني بين (الديانات، والمذاهب، والقوميات، والأجناس، والمستويات الثقافية).
٣. إجراء دراسة تبحث في العلاقة بين التوجهات الدينية ونمط الاستجابات المتطرفة.
٤. إجراء دراسة تتناول علاقة المناعة النفسية ببعض سمات الشخصية
٥. إجراء دراسة تتناول علاقة المناعة النفسية بالتوجه الديني لدى عينات أخرى.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
١. أبو علام، رجاء محمود ١٩٨٩، مدخل الى مناهج البحث التربوي، الكويت، مكتبة الفلاح، ط ١.
 ٢. الأعرجي، إبراهيم مرتضى إبراهيم ٢٠٠٧ فقدان المعنى وعلاقته بالتوجه الديني ونمط الاستجابات المتطرفة لدى طلبة جامعة بغداد، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية (ابن رشد).
 ٣. الإمام مصطفى وعبد الرحمن أنور حسين والعجيلي صباح حسين ١٩٩٠ القياس والتقويم، بغداد، جامعة بغداد.
 ٤. بيرت، سيريل ١٩٨٥ علم النفس الديني ترجمة: سمير عبده، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
 ٥. بيومي، محمد احمد محمد ١٩٩٩ علم الاجتماع الديني، دار المعرفة الجامعية، ط ٢، مصر.
 ٦. تركي، مصطفى احمد ١٩٨٠ العلاقة بين التدين والعصابية والانبساط والثقة بالنفس والدافعية للإنجاز والمرونة عند طلبة الجامعة، بحوث في سيكولوجية الشخصية بالبلاد العربية، مؤسسة الصباح، الكويت.
 ٧. الجنابي عمار جواد ٢٠٠١ مبادئ وتوجيهات نبوية في الطب والصحة، مجلة الصيدلي، نقابة الصيادلة في العراق، العدد ١٠.
 ٨. جورار د. م. سيدني وتيلدنزمن ١٩٨٨ الشخصية السليمة، ترجمة: حمد دلي الكربولي وموفق الحمداني، جامعة بغداد، كلية الآداب.
 ٩. خضير، محمد توفيق ٢٠١٠ الصحة والسلامة العامة، ط ١، دار صفاء للنشر، عمان.
 ١٠. زاروا جون واخرون ٢٠٠١ دليل المبتدئين بالعلاج النفسي، ط ١، دار الفكر للنشر، عمان.
 ١١. زعتر، محمد عاطف رشاد ٢٠٠٠ دراسة ثقافية مقارنة للتوجه الديني والسلوك العدواني لدى الشباب الجامعي، مجلة دراسات نفسية، تصدر عن رابطة الأخصائيين النفسيين المصرية، المجلد العاشر، العدد الثاني.
 ١٢. الزوبعي، عبد الجليل، واخرون ١٩٨١ الاختبارات والمقاييس النفسية، مطابع دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل.
 ١٣. الزيايدي، احمد محمد والخطيب، هاشم ٢٠٠١ مبادئ التوجيه والارشاد النفسي، ط ١، الدار الدولية للنشر، عمان.
 ١٤. السنديوني، محمد فاروق ١٩٩٠ وجهات نظر إسلامية في الصحة العقلية

- ومعالجتها، مجلة الثقافة النفسية، المجلد الأول، العدد الثاني، دار النهضة العربية، بيروت.
١٥. شكري، مائسة ١٩٩٩ انماط السلوك السحري كاساليب لمواجهة مواقف المشقة، مجلة دراسات نفسية، رابطة الاجتماعيين النفسيين المصرية، القاهرة.
١٦. شلتر، داوون ١٩٨٣ نظريات الشخصية، ترجمة حمد دلي الكربولي وعبد الرحمن القيسي، بغداد.
١٧. صالح، قاسم حسين ٢٠٠٢ اضطرابات مابعد الضغوط الصدمية، مجلة الثقافة النفسية، العدد ٤٩، المجلد ١٣.
١٨. عبد الباقي، زيدان ١٩٨١ علم الاجتماع الديني، دار غريب للطباعة، القاهرة.
١٩. عبد الجبار، مواهب عبد الوهاب ٢٠١٠ المناعة النفسية وعلاقتها بالكفاءة الشخصية وسمو الذات لدى المصابين بمرض الغدة الدرقية، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية/الجامعة المستنصرية.
٢٠. عسكر، علي ٢٠٠٠ ضغوط الحياة واساليب مواجهتها، الصحة النفسية والبدنية في عصر التوتر والقلق، دار الكتاب الحديث، القاهرة.
٢١. العيسوي، عبد الرحمن محمد ٢٠٠٠ الاضطرابات النفسجسمية، ط١، دار الراتب الجامعية، بيروت.
٢٢. فرانكل، فيكتور ١٩٨٢ الإنسان يبحث عن المعنى، ترجمة: طلعت منصور، دار القلم، ط١، الكويت.
٢٣. فروم، أريك ١٩٨٩ الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة: سعد زهران، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد ١٤٠، الكويت.
٢٤. القيسي، عبد الغفار عبد الجبار و سالم، غسان حسين ٢٠٠١ تأثير الحصار على شيوع الاضطرابات النفسية لدى طلبة الجامعة، مجلة العلوم النفسية، مركز البحوث النفسية في وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغداد، العدد ٥٥.
٢٥. كفاقي، علاء الدين و جابر، عبد الحميد ١٩٩٣ معجم علم النفس والطب النفسي، ط١، دار النهضة العربية، القاهرة.
٢٦. اللويمي، احمد ٢٠١٠ مجلة الصحة والحياة، مؤسسة البيان للنشر، دولة الامارات العربية المتحدة، دبي، العدد ١.
٢٧. يونس، رفعة ٢٠٠١ الطب النفسي يشفي الجسم العليل، مجلة الصحة والطب، العدد ٥٩، دبي.
28. Dittes, J.E. (1971) «Psychology of Religion». G. Lindsey & Aronson (eds.) Handbook of Social Psychology, 2nd, ed. Reading, Mass: Addison-Wesley.
29. Gallant, M. Christina (2001) «Existential Expeditions: Religious Orientations and Personal

33. Pargament, K. I., Olsen, H., Reilly, B., Falgout, K., Ensing, D.S. & Van Haitsma, K. (1992) «God Help Me (II): The Relationship of Religious Orientations to Religious Coping with Negative Life Events» Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 31 (4), PP. 504513-.
34. Selye.H. (1976); The stress of life, New Yor, Mc Graw - Hill Book Company.
35. Wong, P. T. P. (1998) «Spirituality, meaning and successful aging», P.T.P. Wong & P. Fry (Eds.), Handbook of psychological research and clinical applications, NJ: Erlbaum, Mahway, PP. 349-393.
30. Hunsberger, Bruce (1999) «Social-psychological causes of faith; new findings offer compelling clues (The Science of Religion)», Free Inquiry, Vol. 19 (4), P. 34.
31. Kaplan, H. & Robins, C. (1983) «Testing a general theory of deviant behavior in longitudinal perspective», Van Dusen & S. Me (Eds) Perspective studies in delinquent and criminal behavior, Boston, PP. 117- 119.
32. Knight, G. Diane & Sedlacek, E. William (N. D.) The Religious Orientation of College Students, University Maryland, U.S.A.

المصطلح في الدرس اللساني
الضرورة والتطبيق

**Discourse in the Linguistic
Lesson:
Evolution and Application**

أ.م.د. محمد حسين علي زعين

جامعة كربلاء

كلية التربية للعلوم الانسانية

قسم اللغة العربية

Asst. Prof. Dr. Muhammad H. Ali

Arabic Department

College of Education for Human Sciences

University of Karbala

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

هذا البحث تقف وراء كتابته أسباب متعددة، لعل من أبرزها الفوضى المصطلحيّة التي لازمت كثيراً من دراساتنا اللغوية بدعوى المواكبة للعصر مرة، وتارة بدعوى عجز اللغة وقصورها عن أداء متطلبات العصر وتقنياته فضلاً على أشياء لا يشهد صحتها شيء من العربية ذات التراث اللغوي الضخم الذي يفرض بما يلبي طموح الأقلام الخيرة الساعية للحفاظ على سلامة العربية وإيصالها إلى المتلقّي واضحة نقيّة.

ولا يخفى أنّ المصطلح اللغوي قديم النشأة ولد مع نشأة المصنّفات اللغوية الأولى، ولم يك بعيداً عن عناية اللغويين الأوائل، فقد عني العرب بالمصطلحات العلمية منها والفنية منذ عهد مبكر، وازدادت أهمية المصطلحات حينما نشطت الحركة العلمية والفكرية يوم بدأت الترجمة فاحتاج المؤلفون والمترجمون إلى ألفاظٍ تدلُّ بدقة على العلوم والفنون، وأصبح المصطلح مهماً في تحصيل العلوم؛ لأنّه يحدد قصد المؤلف والمترجم، ولغة كالعربية لا يمكن ديمومة حيويتها من دون الاستجابة لدواعي التغيير، وليس ذلك بعسير على العربية التي تعد أكثر اللغات جذوراً لغوية وبنى صرفية تتمكن من الوصول عبرها إلى التغيير الأحسن والأفضل وإلى التطور الذي يحفظ للعربية نقاءها ويجعلها في مصاف اللغات القادرة على مدّ أبنائها بوفرة لغوية وكفاية معرفية.

ولا يسهم في تطور العربية وتجديدها التطور العلمي فحسب، بل إنّ العلاقات الإجتماعية والمعطيات الحضارية والبيئات المكانية المرتبطة جميعاً بالزمن تعمل على

تغيير المفردات اللغوية وبما يوجب هذا التطور في العلاقات تندثر كثير من المفردات اللغوية القديمة فتخبو في معانيها وقد يزول استعمالها، وتبقى متهيئة لمعانٍ جديدةٍ يطلبها عصرٌ معيّنٌ وتدعو إليها حاجةٌ ملحةٌ^١.

واللغة العربية منذ نشأة علومها مرورًا بعصور مختلفة لم تكن تواجه ضغطًا داخليًا وخارجيًا من غير أن تجد له حلًا ناجعًا والفضل في ذلك يعود إلى ماتملكه من ميزات تُمّت الإشارة إليها في هذا البحث، فضلًا على أنّ علماء العربية - قدماءهم ومحدثهم - كانوا وما يزالون لا يألون جهدًا في سبيل الدفاع عن لغتهم، وامتلكوا قدرة على تطويع هذه اللغة بمواجهة التحديات وهم واثقون بإمكانياتها في قبال اللغات الأجنبية، فاستطاعوا تطويع مفرداتها ومانتخزنها اللغة من معجمات تجعلها منسجمة مع تطلّعات أبنائها والمحافظة على هويتها، والمتفاعلة مع التقدّم والتطور من دون مسخ الهوية اللغوية للعربية في عمق التاريخ، وثمة أسئلة تلقي بظلالها هاهنا يسعى البحث للإجابة عنها، وهي:

١. هل المصطلح قديم النشأة أو حديث؟
٢. ما الداعي إلى المصطلحات اللغوية أصلاً؟
٣. هل المصطلح حاجة ملحة فرضتها الظروف المحيطة باللغة أو ترفٌ فكريٌّ؟

كل ذلك يسعى البحث إلى الإجابة عنه في محاور مقترحة:

المحور الأول: يتضمّن الوقوف على الحضور التاريخي للمصطلح عبر مسارات الدرس اللغوي وما أفرزه من نتاج ثرّ طوال القرون المنصرمة متمثلاً في أهم المصادر التي ضمّتها المدوّنة اللغوية العربية.

المحور الثاني: فيه محاولة للإمساك بالآليات المعرفية التي امتطها المحدثون وصولاً إلى تجذير كثير من المصطلحات وتأصيلها عند القدماء ومن ثمّ عرض

الإشكالات التي رافقت تلك المحاولات المتمثلة بإفرازات الترجمة وتلقي الحديث من المصطلحات التي أفرزتها مختلف المراحل الحضارية وصولاً بالعربية إلى مواكبة العصر.

المحور الثالث: وهذا من نتائج المحور الثاني بلحاظ ما آلت إليه كثير من المحاولات المصطلحيّة الناشئة على أسس مشوّهة يسوقها قصور الإطلاع على التراث فضلاً على ما أفرزته أساليب الترجمة التي يقودها الحسّ التجاري في بعض الأحيان على حساب الحقيقة العلمية التي ينبغي مراقبتها في ترجمة النصوص.

ABSTRACT

Beyond the meant study there are certain reasons ; it is the discourse confusion that stalks through our linguistic studiers under the pretext of time pacing and the language brevity and laxity tom meet the requirements of the time and its necessity . In time, the Arabic is of the huge linguistic heritage exuding with whatsoever the good promising pens inspire to preserve the Arabic and convey it to the interlocutors in transparency and purity.

The present paper endeavours to answer the suggested axes: The first axis tackles the historical derivation of the discourse via the lesson procedures.

The second axis endeavours to take hold of knowledge instruments the modernists employ and traces the discourse derivation of the old .

The third axis exploits the results of the second axis in light of discourse attempts stemming from defaces bases steeped with the brevity of heritage cognizance , moreover the translation styles tinged with commerciality at the face of the scientific truth that should be under surveillance in translating.

القدماء والمصطلح اللغوي

إذا كان اللغويون القدماء قد قرروا أنه: لا مشاحة في الاصطلاح فهم لم يجانبوا الحقيقة، ولم يبالغوا في قولهم هذا، وهم بهذا يريدون القول: إنه لا مجادلة فيما تعارفوا عليه؛ لأنّ المصطلح عندهم لفظ اتفق على أدائه مفهوماً محدداً، ويمكن النظر إلى هذا الأمر من زاوية أخرى مفادها: «إنه مادام هناك اتفاق في أداء اللفظ مفهوماً محدداً فلا حاجة إلى النظر في دقة هذا اللفظ المتفق عليه ولن ينصرف الذهن إلى غيره انطلاقاً من مبدأ أنّ الدقة في الدلالة لا تأتي إلا بعد التوافق والاصطلاح على المعنى، فضلاً على أنّ المصطلح إذا شاع استعماله بين الناس وتداولته الألسن فلن تبقى هناك أي صعوبة تكتنف مفهوم المصطلح ولن تبقى غرابة تحيط بهذا المفهوم»^(١)، ويمكن القول: «إنّ المصطلح عرف يتفق عليه جماعة فإذا ما شاع أصبح علامة على ما يدل عليه، وهذا ما سارت عليه جميع اللغات، ومنها لغة القرآن الكريم التي استوعبت المستجدات منذ القديم»^(٢).

والقدماء من اللغويين لم تكن تواجههم صعوبة في الدلالة على المصطلحات التي وضعوها وتعارفوا عليها وقد يكون هذا الأمر متأثراً من التعريفات التي وضعوها للمصطلح واتفقوا عليه، فهم قد نظروا إلى المصطلح على أنه اتفاق طائفة من الناس على وضع اللفظ بإزاء المعنى أو هو اللفظ المعين بين قوم معينين^(٣)، إذ إنّ الاتفاق بين العلماء على وضع اللفظ المحدد بإزاء المعنى المحدد لا يجعل الذهن ينصرف إلى غير هذا المفهوم ولا يولد إشكالات وتعدّداً في المفاهيم أو في الدلالات التي يخرج إليها المفهوم، والمحدثون من العلماء لم يبتعدوا عن تعريفات القدماء للمصطلح وقد سايروهم في هذه المسألة^(٤)، إذ وضع الدكتور أحمد مطلوب شرائط

أربعة يتم بموجبها تحديد المصطلح العلمي وقد أفاد الدكتور من تعريفات القدماء والمحدثين للمصطلح، وهذه الشرائط هي^(٥):

١. إتفاق العلماء للدلالة على معنى من المعاني العلمية.
٢. إختلاف الدلالة الجديدة للمصطلح عن دلالة اللغوية الأولى.
٣. وجود مناسبة أو مشاركة أو مشابهة بين المدلول الجديد للمصطلح ومدلوله اللغوي.
٤. الاكتفاء بلفظة واحدة للدلالة على معنى علمي واحد.

ما تقدّم من اتفاق على ماهية المصطلح وما وُضع له من شرائط لبنائه أفضى إلى ظهور مصطلحات موحدة عند القدماء لا لبس فيها ولا اضطراب، ويمكنني أن أضيف سبباً آخر أراه - من وجهة نظر شخصية - عاملاً مهماً في عدم وجود صعوبات أو عوائق واجهت اللغويين القدماء في مسألة الدلالة على المصطلحات، وهذا العامل يمكن أن يعزى إلى أن العرب القدماء قد نهلوا العلوم والمعارف من مناهل عربية صافية وساروا على خطى ثابتة في ميادين العلم وأخذوا تلك العلوم من مواطنها الفصيحة التي لم تتداخلها علوم أعجمية بعد.

كل ذلك ساعد في تهيئة حاضنة سليمة لنشوء المصطلح العربي خالصاً من أية صبغة أعجمية وفي الوقت نفسه غير مختلفٍ عليه من حيث الدلالة والمفهوم، والمصطلح حينما يولد في تلك الحاضنات النقية تتلاقفه أفواه اللغويين بلا خلاف عليه، وهكذا ولدت المصطلحات مع الاتفاق عليها من لدن العلماء الأوائل، ويمكن أن يُلاحظ أنه في عصور الترجمة والتعريب في القرون الهجرية الأولى حينما مدّت جسور التواصل بين العرب والبلدان الأخرى مثل الإغريق واليونان لم تكن هناك مشكلة في دخول مصطلحات جديدة احتاجتها اللغة العربية من ثقافات

تلك البلدان؛ لأنّ الترجمة والتعريب تكفّلاً بصهر تلك المصطلحات في بوتقة اللغة العربية وجعلها صالحة للاستعمال بين أبناء الأمة العربية.

ولعلّ امتلاك اللغة العربية مقوّمات متعددة ساعدتها على النمو والتطور ومواكبة التقدم المدني والعلمي والحضاري على مرّ العصور، ومن أهمّ تلك المقومات سعة هذه اللغة وثراؤها في المفردات اللغوية ودقّة قواعدها التركيبية وخصب منهجها في الاشتقاق وقياسه وأوزانها واختصاص كثير من هذه الأوزان وقرّ لها السعة حيال التعريب والمجاز والنقل وزاد في حرصها على جمال الأسلوب، فهي من أكثر اللغات كفاية لما ظهر من خصائصها في استيعاب الفكر اليوناني وأفكار الأمم الأخرى - عبر الترجمة - وهذا ما مكّنها من احتواء مستجدات الفنون والعلوم الحديثة وجعلها تنهض بالمواد الشرعية والطبيعية وعلم النفس والاجتماع والاقتصاد ومستجدات العصر - أي عصر كان -.

ولا يخفى أنّ في لغة حية - كالعربية مثلاً - لا يمكن ديمومة حيويتها من دون أن تستجيب لدواعي التغيير يساعدها في ذلك مفرداتها التي تعدّ أكثر العناصر اللغوية التي من خلالها يمكن الوصول إلى التغيير نحو الأحسن والأفضل ونحو تطوّر يجعلها في مصاف اللغات القادرة على أن تمدّ أبناءها بوفرة لغوية واكتفاء معرفي، فضلاً على أن العلاقات الاجتماعية والمعطيات الحضارية والبيئات المكانية المرتبطة جميعاً بالزمن تعمل على تغيير مفردات اللغة، وبموجب هذا التطور العلاقي يتمّ القضاء على المفردات القديمة غير المستعملة أو تحوّر معانيها لتهيئ اللغة معاني جديدة من أجل خلق مفردات مواكبة للتطورات والتغيرات الحاصلة في المجتمع. واللغة العربية - منذ نشأة علومها مروراً بعصور مختلفة - لم تكن تواجه ضغطاً داخلياً أو خارجياً من دون أن تجد له حلاً ناجحاً والفضل في ذلك يعود إلى ما تمتلكه من

خصائص - أشرت إليها في حديثي - فضلاً على أنّ أبناء هذه اللغة من علماء وباحثين كانوا وما زالوا لا يألون جهداً في سبيل الدفاع عن لغتهم، وامتلكوا مقدرة على جعل هذه اللغة بمواجهة التحديات وهم واثقون بإمكانياتها في مقابل اللغات الأعجمية. فاستطاعوا أن يطوّعوا مفرداتها وما تحتزنها من ثروة لغوية تجعلها منسجمة مع تطلعات أبنائها ومحافظتها على هويتها، وفي الوقت نفسه تعيش لغة العصر متفاعلة مع التقدم والتطور ولكن ليس على حساب مسخ هويتها الممتدة في عمق التاريخ، وتبقى ثمة أسئلة تلقي بظلالها هاهنا: هل المصطلح اللغوي قديم النشأة أو حديث؟ وما الداعي إلى نشأة المصطلح اللغوي أصلاً؟ هل هو حاجة ملحة فرضتها الظروف المحيطة باللغة أو هو نوع من الترف الفكري؟

إنّ ما يمكن قوله في هذا المجال إنّ المصطلح اللغوي قديم النشأة ولد ملازماً مع نشأة المصنفات اللغوية الأولى ولم يكن بعيداً عن عناية اللغويين الأوائل «وقد اهتم العرب بالمصطلحات العلمية والفنية منذ عهد مبكر وازدادت أهمية المصطلحات حينما نشطت الحركة العلمية والفكرية وبدأ عهد الترجمة واحتاج المؤلفون والمترجمون إلى ألفاظٍ تدلُّ بدقةٍ على العلوم والفنون، وأصبح المصطلح مهماً في تحصيل العلوم؛ لأنّه يحدد قصد المؤلف أو المترجم»^(٦)، ومن ينظر - مثلاً - في كتاب سيبويه (ت ١٨٠هـ) يجد أنّ مؤلّفه قد استعمل المصطلحات الصوتية العربية ومن ثم استعملها النحاة واللغويون من بعده، وكذلك القراء وعلماء التجويد، على أن المتتبع للمصطلحات الصوتية يلاحظ أنّ المصنفات التي ظهرت بعد كتاب سيبويه قد انمازت بمزيتين هما:

١. ظهور مصطلحات جديدة لقضايا استعمل لها سيبويه مصطلحات أخرى.
٢. ظهور مصطلحات جديدة لم ترد عند سيبويه مرادفات لها.

لكنّ ما ظهر من مصطلحات جديدة من خلال هاتين الميزتين كان محدوداً جداً^(٧). وقد سبق الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ) تلميذه سيبويه في مجال تعقيد المصطلح اللغوي، فالأوربيون في العصر الحديث ورغم كل إمكانياتهم المتطورة في مجال الصوت ورغم الفارق الزمني بينهم وبين زمن الخليل لم يستطيعوا الخروج على المفاهيم الصوتية التي وضعها الخليل وأسّس لها مع اختلاف المسميات، ويمكن القول: إنهم لم يخالفوه إلاّ فيما يتعلق بتعقيد بعض المصطلحات من دون تغيير حقائقها بما يتناسب مع اللغة التي انتظمت عليها^(٨)، ولم يكتفِ الخليل بن أحمد الفراهيدي بتعقيد المصطلحات الصوتية سواءً أكان ذلك في مقدمة كتابه (العين) أم في علمه الذي أخذه عنه تلميذه سيبويه وأودعه في كتابه المسمّى بـ (كتاب سيبويه)، بل إنّ الخليل قد تعرّض إلى مصطلحات العلوم الأخرى مثل الصرف والمعجم والنحو ولكنّ المصطلحات التي طغت على علم الخليل كان للصوت فيها القدر المعلن ويمكن تفسير ذلك بأمرين:

١. تقارب المجالات المعرفيّة مثل: الصوت والنحو والصرف والمعجم.

٢. انتفاء القصد لتأليف كتاب خاص بالأصوات، فالخليل سعى إلى تقديم مادة صوتية تصلح أساساً لبناء المعجم مع الأسس اللغوية الأخرى كلما دعت الحاجة إلى ذلك^(٩).

على أنّني في هذه العجالة لأستطيع الإحاطة بكل جهود القدماء ولا سيما الخليل وتلميذه سيبويه فيما يتعلّق بقضية تأصيل المصطلح اللغوي فجهودهم في هذا المجال أكبر من أن يستوعبها بحث واحد وقد أشار إلى هذه الجهود كثير من المحدثين^(١٠)، ولكن ما أريد قوله: إنّ المصطلح اللغوي نشأ من رحم اللغة العربية وعلى يد علمائها القدماء، وقد شهد علماء الغرب بذلك^(١١) فضلاً على ما احتوته

مؤلفات اللغويين العرب أنفسهم من مصطلحات لغوية «وقد استعانوا بوسائل تنمية اللغة المختلفة ولكنهم لم يضعوا قواعد عامة يسير عليها العاملون في هذا الحقل وإنما كانت إشاراتهم عابرة ولم يكن هناك مجمع أو مؤسسة تنسق وتوحد الجهود وإنما كان الخلف يتنفع بما قدم السلف ويضيف إذا أسعفته ثقافته ولغته الشيء الجديد»^(١٢)، على أنّ الجهد الكبير الذي قدّمه اللغويون العرب القدماء كان جهداً ذاتياً وذا بصمات عربية خالصة، وليس أدلّ على ذلك ما وضعه الخليل في مقدمة كتابه (العين) وما وضعه تابعوه في مؤلفاتهم من مصطلحات سواءً أكانت صوتية أم غيرها من المصطلحات اللغوية التي تثبت أنها عربية المصدر لغة ومعرفة؛ لأنها تخلو من التأثير بأي علم أجنبي ترجم إلى العربية، وهي كذلك مصطلحات رائدة لا نعرف لها أساساً متقدماً (ولا سيما مصطلحات الخليل)، فضلاً على أنّها مصطلحات حية إذ تداولها العلماء على إختلاف مجالات اختصاصاتهم وجعلوها عدّتهم في الدرس الصوتي والدرس اللغوي عامّةً وفي التطبيقات التي نتجت عن استعمالات هذه المصطلحات ولا سيما في مجال علم التجويد، وتدلّ بنية هذه المصطلحات دلالة قاطعة على سعة الكلام العربي المسموع وقابليته للتطوير الدلالي والاصطلاحي دونما حاجة كبيرة إلى الاشتقاق والتوليد اللفظي بله اللجوء إلى الدخيل^(١٣).

ولم تكن هذه المصطلحات حكراً على أبناء العربية فقط، إنّما أفاد منها الآخرون، ولا يمكن إنكار أنّ الغرب يدين بالفضل في مجالات الصوت ومصطلحاته إلى جهود العرب القدماء في هذا المجال وهناك شواهد كثيرة تثبت أنّ العرب الأوائل كانوا سبّاقين في وضع المصطلحات وما نراه اليوم من مصطلحات غربية ماهو إلا نتاج العرب القدماء ألبس ثوباً غريباً فالمفهوم عربي والمصطلح غربي ليس إلا، ومن تلك الشواهد ما ذكره ابن جنّي (ت ٣٩٢هـ) في كتابه (سر صناعة الإعراب) إذ يقول: «ولكنّ هذا القبيل من هذا العلم؛ أعني علم الأصوات والحروف له تعلق

ومشاركة للموسيقى، لما فيه من صنعة الأصوات والنغم^(١٤)، «فقد ابتدأ بتعداد حروف المعجم وضبط أصولها صوتياً، وإيغاله في وصف مخارج الحروف وصفاً دقيقاً، وتقسيم الأصوات إلى الأقسام التي لم يزد عليها علم الصوت الحديث جزءاً يذكر، كما تعرّض إلى الحروف التي يخالطها الحذف والترخيم والإعلال والإبدال والإدغام والإشمام، فابتكاره لمصطلح علم الأصوات إنما هو الأصل الاصطلاحي للمصطلح الأوروبي الفونولوجي: (phonology)^(١٥)».

وأمثال هذا النص كثيرة في كتب القدماء مبرهنة على أنهم مؤسسو المصطلح اللغوي ونكاد نجزم أنّ كثيراً من المصطلحات الغربية اليوم - إن لم نقل كلها - هي مصطلحات عربية في الأصل وجذورها عربية مع بعض التغييرات التي رافقت تلك الكلمات بسبب مكان تداولها والبيئة المحيطة بها، وستعرض في الصفحات القادمة من هذا البحث إلى الحديث عن بعض تلك المصطلحات مع الإشارة إلى الجذر والأصل العربي لها. على أنّ قضية المصطلح اللغوي هي القضية الأهم - من وجهة نظرنا - في الدراسات اللغوية في العصر الراهن؛ لأننا بدأنا نرى زحف المصطلح الغربي ومحاولة فرضه بالقوة على كثيرٍ من المؤلفات العربية هذه الأيام مع تجاهلٍ واضح وإهمالٍ للمصطلح العربي. وهذا أمر خطير لا ينبغي السكوت عليه فنحن نخشى أن يأتي اليوم الذي تكون فيه المصطلحات الغربية عنوانات بارزة لناهجنا الدراسية في أقسام اللغة العربية إن لم تكن هناك وقفة جادة من الغيورين على لغة القرآن والانتباه على هذا المد الغربي ومحاولة تغليب هذه المصطلحات على مصطلحاتنا الأم.

بقي أن أقول: إنّ المصطلح العربي نشأ في ظروف ساعدت على نشأته وظهوره، وكانت هنالك عوامل ساعدت في نشأته ولم يكن وليد ترفٍ علمي أو

جمالي للغة، وقد أشرتُ إلى أنّ نشأة المصطلح لم يكن المراد منها إقامة علم خاص بالمصطلحات، إنّما كان المصطلح مرافقاً لنشأة علوم اللغة ومن ضمن تلك العلوم ومتداخلاً معها فلم يكن اللغويون القدامى يريدون إبرازه عمّا سواه ولم يكن في ذهنهم جعل المصطلح علماً قائماً برأسه أو مضموناً تحت علم خاص به وهذا ما حدث في الوقت الحاضر إذ أصبح للمصطلح علمٌ مستقلٌّ وأفردت له مؤلفات خاصة ومستقلة تبحث في ماهيته ونشأته وعلامته يدل وفيه يبحث، ولكن الغاية المنشودة عند القدماء من وضع المصطلح هو محاولة الاتفاق على ألفاظ مخصوصة في علوم اللغة المختلفة على أن تكون لكل علم مصطلحاته التي ينفرد بها عن غيره من العلوم وجعل تلك المصطلحات علامات دالة على ما يكتنفه ذاك المصطلح من محتوى علمي ولغوي ومعروفاً من لدن الآخرين بالاتفاق، ولا يخفى «أنّ الأساس في المصطلح أن يتفق عليه إثنان أو أكثر وأن يستعمل في علم أو فن بعينه ليكون واضح الدلالة مؤدّبياً المعنى الذي يريده الواضعون ولم ير العرب بأساً في أن يضع المؤلف مصطلحه فيشيع أو يهمل إذ لا مشاحة في الإصطلاحات»^(١٦).

وعناية العرب القدماء بوضع المصطلح اللغوي منذ عهد مبكر لم يكن بلا ضوابط ولم يكن عبثياً أو عشوائياً فهم قد استعانوا بوسائل تنمية اللغة العربية المختلفة على وفق ضوابط خاصة لكل وسيلة من هذه الوسائل^(١٧) «ولم يكن الأمر فوضى فالنظر فيما ترك القدماء من مصطلحات علمية وألفاظ حضارية يدل على أنهم كانوا على وعي عظيم وإدراك كبير ومعرفة واسعة بما كانوا يفعلون»^(١٨). وقد وضعوا قواعد خاصة يسيرون على وفقها في مجال تععيد المصطلح، فليس كل ما وضع من مصطلحات تكون مقبولة لدى السواد الغالب من العلماء بل كانوا يعرضون تلك المصطلحات على قواعدهم التي وضعوها فما وافقها فهو مصطلح يؤخذ ويُعمل به وما لا يوافق فهو مهمل.

المُحدَثونَ والمصطلح اللغوي

سارت اللغة العربية على وفق قواعد وأسس متينة جعلتها في مصاف اللغات العالمية في عهد ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، إذ تتجلى عالميتها بأمر متعدد^(١٩) منها الإستعانة بالمصطلحات العلمية والألفاظ الحضارية إذ تأثرت الكثير من اللغات الغربية والشرقية بالعربية ودخلت فيها ألفاظ عربية ومن تلك اللغات الإسبانية والإنكليزية والفرنسية والألمانية والمالطية والفارسية والتركية والأوردية واعترف المنصفون من الباحثين بهذا التأثير، يورد الدكتور أحمد مطلوب في كتابه (التشريع اللغوي وبحوث أخرى) نصًّا للدكتورة زيغرد هونكة ذكرته في كتاب: (شمس العرب تسطع على الغرب) قائلة: «إنَّ في لغتنا -تقصد الألمانية- كلمات عربية عديدة، وإننا لندين -والتأريخ شاهد على ذلك- في كثير من أسباب الحياة الحاضرة للعرب، وكم أخذنا عنهم من حاجات وأشياء زينت حياتنا بزخرفة محببة إلى النفوس، وألقت أضواء باهرة جميلة على عالمنا الرتيب الذي كان يوماً من الأيام قائماً كالخاء باهتاً، وزركشته بالتوابل الطيبة النكهة، وطيبته بالعبير العابق، وأحياناً باللون الساحر، وزادته صحة وجمالاً وأناقة وروعة...»^(٢٠) ولكن هذه اللغة ورغم ما تمتلك من مقومات جعلتها تحتل هذه المرتبة العالية بين اللغات الأخرى، أصابها عشرات في العصر الحديث فغدت متلكئة في الوقوف بوجه اللغات الأعجمية وما يفد إلى البلدان العربية من مصطلحات حديثة على حساب المصطلح العربي وعلى حساب الهوية العربية ومما عابه أبناء لغتنا أنفسهم على لغتهم أنها كانت قاصرة في كفاية أبنائها بمفردات ومصطلحات تجعلهم يسايرون التقدم العلمي والحضاري على مرّ الأزمان ممّا جعلهم يلجؤون إلى المصطلح الأعجمي عوضاً عن المصطلح العربي، ولعلّ هذه الشكوى قد تجلّت بوضوح في نهاية القرن التاسع عشر بعد أن مرّت حركة وضع المصطلحات العلمية -على وجه الخصوص- بمرحلة جمود -إن

صحّ التعبير- في عصور الإنحطاط الثقافي بسبب توقف النشاط العلمي وانحسار اللغة العربية وانغلاقها على نفسها، وقد عدّ نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين عصرًا انتقاليًا إذ تمّ فيه نقل المصطلحات الأعجمية من لغاتها الأم إلى اللغة العربية عن طريق التعريب أو الترجمة.

ويمكن القول: إنّه لا ضير في أن تفد إلى لغتنا العربية مفردات ومصطلحات أعجمية يمكن أن ينالها التعريب أو الترجمة، والعربية قد أفادت قديماً من مصطلحات وعلوم الإغريق واليونان وغيرهم وعالجت مفرداتهم عن طريق التعريب والترجمة فهذه لها وليست عليها، ولكن ما يؤاخذ على لغتنا -أو على أبنائها- أنهم إستساغوا المصطلح الوافد مع توافر مصطلحات عربية قديمة تدلّ على المفهوم نفسه، فالعرب القدماء قد أسسوا المفاهيم كثيرة ووضعوا لها مصطلحات تناسبها وتدلّ عليها، وكل الدراسات الحديثة ولا سيما الغربية منها تعمل بالمفاهيم العربية ولكن بمصطلحات غربية، ونحن مع تلاقح الحضارات والثقافات ولكن ليس على حساب أن تدرس اللغة العربية وأن تهمل مفرداتها ومصطلحاتها بدعوى وجود مصطلح غربي قد غزا العالم وأصبح هو السائد في عرف اللغويين فلماذا لا يكون المصطلح العربي هو السائد -في الأقل في البلاد العربية- إن لم نقل عالمياً وهو أهلٌ لذلك^{(٢١)؟!}

إنّ المصطلحات التي دخلت البلاد العربية في النصف الأول من القرن العشرين كانت إمّا فرنسية أو إنجليزية^(٢٢)، ويعزى تفرّد هاتين اللغتين بدخول مصطلحاتها إلى الأقطار العربية بسبب أنّ معظم تلك الأقطار العربية كانت تزرع تحت نير الاحتلالين: الفرنسي والإنجليزي اللذين تقدّما علمياً بشكل غير مسبوق، يقابل ذلك التخلف العلمي الذي ضرب أطنا به على البلدان العربية بعامة بسبب سيطرة العثمانيين، وقد اجتمعت أسباب أخرى فضلاً على السبب الرئيس الذي تحدّثنا عنه

سهّلت ولوج المصطلح الأعجمي ساحة اللغة العربية منها أنّ عصر النهضة الحديثة من حيث التقدم في العلوم والتوسّع في المخترعات قد حمل علماء الغرب على إيجاد العشرات من المصطلحات الجديدة ضمّوها إلى لغاتهم على حين أن لغتنا العربية -على سعتها وراثتها- ظلّت تفتقر إليها أو على الأقل معظمها، أضف إلى ذلك أنّ البعثات العلمية والدراسية التي أرسلت من لدن البلدان العربية إلى البلاد الغربية للبحث والدراسة جعلت الباحثين العرب يحملون معهم حين عودتهم إلى بلدانهم مصطلحات جديدة لم تكن موجودة -وإن كانت المفاهيم موجودة- بفضل اطلاع هؤلاء الباحثين والدارسين على العلوم المتطورة والمتقدمة والدراسات الحديثة في بلاد الغرب.

ما يمكن قوله: إن ما وجّه من سهام نقدٍ إلى اللغة العربية -سواءً كانت تلك السهام من عدوٍّ أم من صديق- بقصورها عن مواكبة التطور المدني والعلمي والحضاري هي محض افتراء لا دليل على صحتها، فالعربية ثرية بمفرداتها وغزيرة بماداتها اللغوية، ولكنّ القصور في أبنائها الذين استساغوا المفردة الجاهزة الوافدة إليهم ولم يتجشّموا عناء البحث في معجمات اللغة العربية وتراثها الزاخر عن مفردات تتسع لميادين الحياة كافة. وهاهو أحد اللغويين العرب المحدثين يؤيد ما ذهب إليه، يقول عبد القادر المهيري: «المشكل الذي ينبغي أن يطرح اليوم بالنسبة إلى اللغة العربية لا يتمثل في قدرتها على أن تسع مفاهيم الحضارة الحديثة وتواكب ما يبتكره العلماء.. فالتساؤل عن مثل هذا الأمر لا معنى له من وجهة نظر اللغوي وهو يدل على نظرة ساذجة للأمر...» (٢٣).

فالمشكلة ليست في اللغة العربية نفسها، بل المشكلة في أبنائها الذين تحمّلت اللغة العربية أوزارهم وتكاسلهم حتى أنّ الشاعر العربي حافظ إبراهيم قد عاب عليهم

قصورهم تجاه عربيتهم وهو يدافع عنها وعن قدرتها على استيعاب متطلبات العصر بما تملكه من الثراء اللغوي والمعرفي، فهذا هو ذا يقول على لسان العربية:

وسعتُ كتابَ الله لفظاً وغايةً وما ضقتُ عن آيٍ به وعظمتِ
فكيف أضيقتُ اليومَ عن وصفِ آلهِ وتنسيقِ أسماءِ لمخترعـاتِ
أنا البحرُ في أحشائه الدرُّ كامنٌ فهل سألوا الغواصَّ عن صدفاتي؟

ولستُ في هذا المقام بمدافع عن العربية ولا أريد إبراز حسناتها فيكفيها عزاً وشرفاً أنّها لغة القرآن الكريم، والقرآن صالحٌ لكل زمان ومكان، فهل فوق هذا الشرف من شرفٍ ورفعة؟! يقول الدكتور علي كاظم أسد مدافعاً عن العربية: «وإنّي لأقف في طريق هؤلاء الذين يصفون اللغة العربية بالصعوبة أو التعقيد أو العجز عن المواكبة والاستيعاب، وأتحدّاهم بأن يأتوا بكتابٍ أو ديوانٍ يحفظوه لطفلٍ من غير لغته أن يجدوا أحداً يحفظ هذا الكتاب أو هذا الديوان كما يحفظ أطفال الأمم غير الناطقة بالعربية القرآن»^(٢٤).

ولكن يبقى هنالك سؤال عن كيفية تعامل اللغويين المحدثين مع تدفق الكم الهائل من المصطلحات الوافدة إلى لغتنا العربية؟ وكيف أنّ هذه المسألة جعلت القائمين على قضايا اللغة العربية -أشخاصاً ومؤسسات- يحاولون إيجاد الحلول الناجعة لضم هذه المصطلحات تحت قبة اللغة العربية كي تكون جزءاً من هذه الحاضنة شريطة عدم الخروج عن الأسس والقواعد التي أقرّها القدماء في باب (المصطلح)؛ لأنّه أصبح لا مناص من التعامل مع هذه المصطلحات لكونها جزءاً من لغة النخبة المثقفة فضلاً على لغة الشارع العربي، وأصبح الناس يتداولونها فيما بينهم في لغتهم وفي تعاملاتهم وهي في الأساس جزء من اللغة العالمية المنتشرة في بلاد الغرب؟!!

إنَّ ما لا خلاف فيه أنَّ كثرة المصطلحات سواءً أكانت علمية أم لغوية أم غيرها وتنوع هذه المصطلحات في أية لغة كانت تدل على سعة هذه اللغة وتقدمها ورقيتها وثراتها المعرفي واللغوي لاحتوائها على المفاهيم العلمية والحضارية وفي نهاية المطاف سيكون المجتمع الذي يتكلم بهذه اللغة ذا ثقافة وحضارة. وفيما يتعلق باللغة العربية لا يختلف إثنان على أنها لغة ثرية معرفياً وعلمياً وحضارياً ولغوياً وتمتلك قدرة عالية على التعبير عن حقائق العلم - أي علم كان - وإنما لم تقصّر ولن تقصّر في ذلك أو في إسعاف أحدٍ عنده فكرة ما أو مفهوم معين يريد التعبير عنها^(٢٥).

وإن كانت العربية قد واجهت (مشكلة العصر) التي تتمثل في كيفية الحفاظ على هويتها وجذورها وأن لا تبقى متربعة على عرش العالمية كما كانت في السابق فضلاً على كونها لغة الحضارة الجديدة المعاصرة فهذا لا يتأتى إلا إذا استطاعت أن تواكب التطور العلمي والمدني والحضاري وشتى مجالات الحياة والعمل على توفير المصطلح الجديد ومجاراته سرعة ظهور المصطلحات الحديثة وعدم الوقوف أمام هذه الثورة المصطلحائية - إن جاز لنا ذلك - موقف المتفرج، وقد تسنّى لنا ذلك بما نملك من تجارب قديمة وحديثة ووظفنا الوسائل المتعددة التي تعين في تنمية هذه اللغة وتطويرها ووجدنا أن أهم وسيلتين في هذا المضمار هما^(٢٦):

١. الترجمة: وهي أن نترجم المصطلح العلمي فنتخير الكلم العربي المناسب ونتفق عليها في كل البلاد العربية.

٢. التعريب: ونقصد به أخذ المصطلح الأعجمي ومن ثمّ تعريبه بالحفاظ على شيء من أصواته أو بتغيير شيء منها إلى الأصوات العربية كما نفعل مثل ذلك في أبنية هذه المصطلحات فنقرّبها من الأبنية العربية.

ولقد اتّبع المتقدمون من علماء اللغة وأهل الاختصاصات العلمية هذا الأسلوب في تهيئة المصطلح العلمي القديم. ولا نغادر هذه الجزئية قبل تعرف ماهية التعريب والترجمة بشكل مفصل ودقيق لكونهما لصيقيين بالمصطلح اللغوي ومن ثم نرى أيهما يتوافق مع المصطلح اللغوي والأصلح له كي يكون قريباً من العربية أو جزءاً منها ويجعله مؤهلاً للدخول في حاضنة هذه اللغة.

إنّ (التعريب) مصطلح قديم اكتسب دلالة جديدة في العصر الحديث إذ كان يعني عند القدماء: صبغ الكلمة بصبغة عربية عند نقلها بلفظها الأجنبي إلى اللغة العربية، وقد استعملت كلمة (المعرّب) بمعنى اللفظ الأجنبي الذي غيرّه العرب ليكون على منهاج كلامهم^(٢٧)، أو يمكن القول عنه بأنّه: «استعمال العرب للألفاظ الموضوعية لمعانٍ في غير لغتها على وفق أبنية اللغة العربية وهو بخلاف (الدخيل) الذي يظل محتفظاً بسماته الأعجمية»^(٢٨). ويمكن إطلاق مصطلح (الاقتراض) عند المحديثين مرادفاً لمصطلح (التعريب) أو (المعرّب) عند القدماء^(٢٩).

ويقوم التعريب على ثلاثة أمور لا بدّ منها في الكتابة العلمية وغيرها، وهي: المصطلحات، والترجمة، والتأليف، وكان العرب الأوائل قد اعتنوا بالمصطلحات تعريباً ووضعاً، أمّا التعريب فقد شمل الألفاظ الأعجمية، وكانت للعرب طريقة في تعريبها ذكرها سيبويه (ت ١٨٠هـ) في كتابه^(٣٠)، قال: «إعلم أنهم ممّا يغيّرون من الحروف الأعجمية ما ليس من حروفهم البتة فربما ألحقوه ببناء كلامهم وربما لم يلحقوه...»^(٣١).

أمّا في العصر الوسيط فلم يكن العربي ميالاً إلى التعريب إذا لم يكن مضطراً إليه لاعتزازه باللغة العربية الفصحى ورغبته في الحفاظ على نقائها، أمّا اللفظ الدخيل فكان العربي أكثر نفوراً منه واستهجاناً له، ويبدو أنّ قبوله له كان محدوداً مقصوراً

على بعض الضرورات الكبرى، ويبقى النفور من الدخيل والمعرب قائماً في العصر الحديث، غير أن لفظة الدخيل ضمرت وحلّ محلها تعبير (الترجمة الحرفية) وبدأت لفظة التعريب تتسع وتواكب انفتاح العرب على التمدن الغربي، ولعلّ الجدل بين أنصار التعريب ومانعيه امتداد للنفرة القديمة، ولكنّ الحاجة اللغوية التي فرضتها المدنية الغربية المعاصرة حسمت الجدل وأقرت التعريب وسمحت لمجمع اللغة العربية بالقاهرة بإصدار قرار إجازة استعمال بعض الألفاظ الأعجمية عند الضرورة على طريقة العرب في تعريبهم^(٣٢).

إنّ التعريب نافعٌ في المصطلحات عامّة - وفي المصطلح اللغوي خاصّة - وهو من أسهل وسائل وضع المصطلح اللغوي ولكنه في الوقت نفسه من أخطر بل من أكثر هذه الوسائل خطورة إذا ما جعلت المسألة عشوائية بلا ضوابط وبلا قيود لأنه إذا لم يراعَ ذوق العربية وأبنتها الصرفية فستدخل إلى العربية ما لا تقبله وقديماً نفت العربية إجتماع بعض الحروف في الكلمة الواحدة وأهملت كلمات كثيرة تنافرت حروفها، على أن يكون التعريب للضرورة القصوى لئلا يغزو العربية ويجعلها أعجمية غريبة^(٣٣).

ولا يخفى ماتحملة هذه القضية من خطورة لأنه لو تمّ التهاون معها والعمل بلا ضوابط لاخرقت العربية بألفاظ أعجمية كثيرة لا يمكن السيطرة عليها، وبناءً على ذلك عمد مجمع اللغة العربية بالقاهرة إلى أن يقف موقفاً حازماً من قضية التعريب ومن قضية المصطلح اللغوي برمته حتى قيل عنه: إنّ المجمع يكاد يقف على المصطلحات كل وقته، إذ رأى المجمع أن يؤدّي المعنى الواحد بلفظ واحد وأن يكون هذا اللفظ صالحاً للاشتقاق والنسبة إليه مع كراهية ترجمة المصطلح الأجنبي بجملّة أو بلفظين شبه مترادفين، واشترط في المصطلح العربي أن يكون

واضحًا دقيقًا نصًّا في معناه؛ لأنَّ لغة العلم تتنافى مع الغموض والإبهام كما تتنافى مع المجاز والاستعارة والسجع والجناس، ودعا إلى تجنب الابتذال والغرابة وإن كان لا يرفض تخيّر بعض الألفاظ النادرة أو العامية السليمة ويسلّم بأن يختص كل علم بمصطلحاته وأن يستعمل اللفظ الواحد أحياناً في معانٍ مختلفة باختلاف العلوم، ولكنه يتشدّد في أن توحد كل المصطلحات المشتركة التي لا تتغيّر دلالتها من علم إلى علم، ويلتزم بأن يقرن المصطلح العربي بمقابلته الأجنبي ولا بأس بالإشارة إلى الأصل اليوناني أو اللاتيني، وإذا كان في الماضي قد اكتفى بعرض قوائم من المصطلحات ومقابلها الإنجليزي أو الفرنسي فإنّه يشترط اليوم أن يعرف المصطلح ليفهم على وجهه وتبيّن مدى دقته ويبدو من هذه التجربة الطويلة أن العربية ليست أقل استجابة لمقتضيات العلم من أية لغة أخرى، وكم من مصطلح عربي ألصق بمعناه وأدق في دلالاته من مصطلح أجنبي^(٣٤).

وفيما يتعلق بالتعريب ستبقى قضية الأخذ به والتعامل معه قضية قديمة - جديدة، قديمة من حيث الجذور فعرب الجاهلية قد أدخلوا في لغتهم شيئاً من الكلمات الأعجمية، وجديدة من حيث التعامل مع المصطلحات الحديثة التي ظهرت في عصرنا الحاضر، وقد ألفت هذه القضية بظلالها على سطح المناقشات بين العلماء اللغويين في منتصف القرن العشرين، فمن ذاهب إلى إجازة التعريب ومن رافضٍ له^(٣٥).

وقد حاول مجمع اللغة العربية بالقاهرة أن يدلي دلوه في هذه المسألة لقطع دابر هذا النزاع بين المؤيدين والمخالفين، ولم تكن هذه المحاولة يسيرة بل اكتنفتها الحيلة والحذر جرّاء صعوبة إقناع كلا الطرفين، وقد رسم المجمع ضوابط تنظّم التعريب وتفيد منه فقام بتعريب الألفاظ الدالة على أسماء الأعيان وأعلام الجنس وما ينسب

إلى علم من أسماء الأشخاص أو أسماء الأمكنة، أما ما وراء ذلك من تلك الكلمات التي أخذت من اللغة العادية لأداء معانٍ علمية فينبغي ترجمته^(٣٦)، وتوجت جهود المجمع بإصدار القرار الخاص بالتعريب وهذا نصّه: «يبيز المجمع أن يستعمل بعض الألفاظ الأعجمية - عند الضرورة - على طريقة العرب في تعريبهم»^(٣٧).

وقد عقب الدكتور محمد علي الزركان على قرار المجمع قائلاً: «فما حدّ الضرورة؟ ومن هم العرب المشار إليهم؟ وما طريقتهم؟ كل تلك نقاط لم توضّح في شرح هذا القرار والاستشهاد له، ويبدو من جو مناقشته أن المجمعيين الأوّل كانوا أميل إلى المنع وعدم التوسّع في هذه الرخصة، وعبثاً أريد فيها بعد بسط الأمر وتوضيحه وكأنها أثر المجمع أن يحلّ هذه المشكلة حلاً عملياً فأقرّ معرّبات كثيرة وحديثة في العلوم والفنون، وقبّل ما اشتق منه من أفعالٍ وأوصاف، وأصبح التعريب لا ينظر إليه في توجس وخيفة كما كان الشأن من ذي قبل، على أنّ تمكن الباحثين والمترجمين من العربية يمدّهم بزادٍ لغوي لم يكونوا يجدونه بالأمس...»^(٣٨).

ويلاحظ أنّ قرار المجمع المذكور قد أجاز للعلماء تعريب المصطلحات العلمية إذا لم يكن من المستطاع إيجاد ألفاظ عربية بديلة بطريق الحقيقة أو بطريق المجاز، إذ يشير إلى ذلك قيد (الضرورة) الموجود في النص، وعليه فليس هناك مسوّغ للخوف من كثرة المصطلحات العلمية التي تضطر العلماء إلى تعريبها أو إدماجها في اللسان العربي، فالألفاظ كثرت أو قلّت ليست من مقومات اللغة، واللغات تتميز بعضها من بعض بتراكيب جملها وبحروف معانيها، أي بما اختصت به من قواعد الصرف والنحو وأساليب الاشتقاق والقياس.

هذا ما قال به الأستاذ مصطفى الشهابي الذي ختم كلامه بالعبارة الآتية: «وعلى الرغم من هذه الحقائق فأنا من القائلين بعدم اللجوء إلى التعريب إلّا عند الضرورة،

وحدود الضرورة عندي ليست واسعة»^(٣٩). ويرى الدكتور أحمد مطلوب أن العرب قد اشتقت من الأعجمي النكرة كما تشتق من أصول كلامها ولا يمنع أن يشتق منه المحدثون في مصطلحات العلوم على أن لا يخرج ذلك عن أبنية العربية ويخلّ بجرسها^(٤٠). وفيما يتعلّق بجهود مجمع اللغة العربية بالقاهرة في مجال المصطلح اللغوي نرى أن المجمع قد أجاز التعريب الصوتي الذي يعني إبدال الأصوات الأجنبية أصواتاً عربية وقد قام بتقسيم هذا الإبدال على قسمين:

الأول: إبدال الأصوات الأجنبية التي ليست من الأبجدية العربية.

الثاني: إبدال الأصوات الأجنبية التي لها نظائر عربية.

والقسم الثاني يقسم على نوعين أيضاً هما:

١. أصوات مركبة هجائياً موحدة صوتياً.

٢. أصوات مفردة هجائياً وصوتياً.

والمقصود بالنوع الأول من القسم الثاني اجتماع صوتين في الصورة الخطية لبعض الكلمات الأجنبية وهذان الصوتان يعبران عن صوت واحد على المستوى النطقي فمثلاً الـ (ph) يظهران صوتين على المستوى الخطي ويعبران عن صوت (f) على المستوى النطقي ولذا يبدلان بصوت الفاء العربية ومن أمثلة هذا النوع:

١. الفوناتيک phonetics.

٢. الفونولوجيا phonology.

٣. المورفولوجيا morphology.

٤. الفونيم phoneme.

٥. المورفيم morpheme.

وكل هذا هو من مصطلحات علم اللغة الحديث التي تم تعريبها، وقد قرّر المجمع أن يرمز لـ (ph) بالفاء عند التعريب^(٤١).

كانت هذه وقفات سريعة مع مفهوم (التعريب) والجهد المبذول من لدن المحديثين في هذا المجال ولا سيما مجمع اللغة العربية بالقاهرة وهو لم يأل جهداً في تقديم ما يراه مناسباً، مع أننا نرى أنّ التعريب الصوتي ليس ذا فائدة وليس فيه مجهود كبير لأنه يتضمّن عملية إبدال أصوات لا غير ولا يتطلّب من القائمين على هذه العملية معرفة أو دراية في هذا المجال، وهو تهرب من عناء البحث والتفحص واختصار الآليات التي تتطلبها العملية في خطوة واحدة لا أكثر.

ونتوقّف الآن عند مفهوم (الترجمة) ويبدو أنّ مصطلح (الترجمة) واضح لا لبس فيه فهو يعني نقل اللفظ أو النص من لغةٍ إلى لغةٍ أخرى، ولهذا النقل شروط أهمها وضوح الترجمة ودقتها والأمانة العلمية في نقل المعاني والأفكار^(٤٢)، إذ يرى الدكتور داخل حسن جريو أنّ الترجمة تعدّ أحد أهم وسائل امتلاك المعرفة؛ لكونها تسهم بنقل علوم وثقافات الدول الأكثر تقدماً إلى الدول الأقل تقدماً في المجالات العلمية المختلفة وأنه لا يمكن تحقيق نهضة علمية حقيقية دون الاطلاع على علوم وتجارب وثقافات الأمم الأخرى ولا سيما في بدايات إرساء مرتكزات نهضتها؛ ولأنّ الترجمة العلمية تسهم إسهاماً حقيقياً وفاعلاً في نقل العلوم والمعارف لذا كان لا بدّ من إيلائها ما تستحقه من عناية فائقة لتحقيق نهضة الأمم^(٤٣).

على أنّي أختلف مع وجهة نظر الدكتور داخل في أنّ الترجمة تكون بنقل ثقافات ومعارف البلدان الأكثر تقدماً إلى البلدان الأقل تقدماً فهذه وجهة نظر الأستاذ الفاضل - وأنا أحترم وجهة نظره - ولكنني أرى أنّ عملية الترجمة هي عملية تبادل معرفية بين البلدان بصرف النظر عن كون أحد هذه البلدان متقدماً على ما سواه،

فالغرب الآن يرى نفسه متقدماً على كثير من بلدان المشرق العربي ولكن النتيجة أنه يترجم كثيراً من مؤلفات هذه البلدان وثقافتها ويقوم بنقلها والإفادة منها في شتى مناحي الحياة في بلاد الغرب، فالترجمة كما نراها وسيلة معرفية للتواصل بين الحضارات وبين لغات العالم المختلفة لا تخضع لمقاييس القوة والضعف أو التقدم والتخلف.

ويضع الدكتور أحمد مطلوب مقياساً لصحة الترجمة وهو أن تكون العلاقة واضحة بين دلالاتي المصطلح اللغوية والاصطلاحية وأن تكون الدلالة الاصطلاحية أوسع من المعنى اللغوي^(٤٤) ويضيف الدكتور قائلاً: «إنّ ترجمة المصطلح من الوسائل المهمة في وضع المصطلح العربي وهي خير من التعريب أو الاقتراض أو النحت، ولا بأس إذا كانت الترجمة أكثر من كلمة؛ لأنه لا يُشترط كل الاشتراط أن يكون المصطلح كلمة واحدة ولعل ما في اللغات الأجنبية أوضح دليل على ذلك ولا سيما المصطلحات المنحوتة من عدة كلمات بموجب قواعد النحت في اللغات الإلصاقية، وقد حلت ترجمة المصطلحات كثيراً من المصاعب ولا يخص ذلك العلوم الصرفة أو التطبيقية وحدها، وإنما يشمل العلوم الإنسانية ولا سيما الجديدة التي عني بها العرب في العصر الحديث مثل: علم النفس والتربية وعلم الاجتماع وغيرها من العلوم التي زاد الاهتمام بها في السنوات الأخيرة»^(٤٥).

وبعد هذا كلّ ربّ سائل يسأل: ما العلاقة بين الترجمة والتعريب؟ أو يمكن أن يصاغ السؤال بالشكل الآتي: هل ثمة علاقة بين الترجمة والتعريب؟ وأيهما أصلح للتعامل مع المصطلح الأعجمي كي يجعله قريباً من اللغة العربية؟

أقول: إنّ هناك تبايناً بين آراء العلماء والباحثين حول هذه المسألة فمنهم من يرى أنّ الترجمة مرحلة أولى لا بدّ منها في الوطن العربي أو هي مقدمة التعريب،

ومنهم من يرى أن الترجمة مقبولة في حدود ضيقة منعاً للتكالية الفكرية والتبعية، وبعض آخر يرى أن التعريب هو الهدف وأن الترجمة وسيلة من وسائله. هذه بعض الآراء التي قيلت في العلاقة بين التعريب والترجمة ويحاول الدكتور سمر روجي الفيصل التوفيق بينهما مبدياً رأيه في هذه القضية قائلاً: «إنني مؤمن أن الجدل حول العلاقة بين الترجمة والتعريب ماهو إلا التعبير عن الرغبة في المعاصرة دون التخلي عن الأصالة العربية وهو جدل بديهي في المرحلة الانتقالية التي تعيشها الأمة العربية؛ لأنّ اللحاق بركب الحضارة الإنسانية والإسهام فيها لا يتحققان إذا لم يتفاعل العرب مع المدنية وليست هناك وسيلة لهذا التفاعل غير اللغة التي تنقل بواسطتها العلوم والتقنيات الحديثة لتعرفها فنهضمها ونتمثلها قبل أن نضيف إليها وإلا فإننا سنضطر إلى قبول التبعية المطلقة ومن هنا نبع جذر الإشكال الرئيس في الترجمة والتعريب وهو: هل تستطيع لغتنا العربية النهوض بهذه المهمة؟»^(٤٦).

وبعد هذا نرى الدكتور الفيصل يطرح ثلاثة إشكالات رئيسة هي: الإشكال المعرفي والإشكال التاريخي والإشكال اللغوي^(٤٧) مبيّناً أن هذه الإشكالات هي أبرز ما يطرح في أثناء الشك في مقدرة اللغة العربية على مواكبة العصر الحديث، وقد حاول الدكتور فحص هذه الإشكالات الثلاثة من الزاوية اللغوية الخاصة بحركة الترجمة والتعريب، وقد خلص الدكتور بعد هذا كله إلى نتائج لعل أبرزها من الزاوية اللغوية هو أنّ اتهام اللغة العربية الفصيحة بالقصور عن الوفاء بالحاجات العلمية العربية لا أساس له من الصحة فهي قادرة على وضع المصطلحات وترجمة الكتب ونقل ما يستجد في اللغات الأجنبية استناداً إلى خصائصها الذاتية من اشتقاق ومجاز ونحت واقتراض وتضمنين وقياس وقلب وترجمة وتعريب، وليس فيها ما يعوق الترجمة والتعريب، بل إنّها عبّرت عن مرونة ودقة في قبول المعرب والمترجم سواء أكان لفظاً أم نصاً، وسمحت للغويين والاختصاصيين في العلوم المختلفة بالعمل

في رحابها، وبدت طيعة لفهمهم علم الترجمة ومصطلح التعريب وانفتاحهم على العصر الحديث من خلاله ونفي الاتهام بالقصور يعني أنه ليس هناك جانب لغوي اسمه عجز الفصيحة عن الوفاء بالحاجات العلمية العربية من خلال الترجمة والتعريب. (٤٨)

ولم يكن مجمع اللغة العربية بالقاهرة ببعيد عن مسألة الترجمة فقد أصدر المجمع القرارات المتعلقة بترجمة المصطلحات ومن تلك القرارات القرار الذي نصه: «تفضّل الكلمة الواحدة على كلمتين فأكثر، عند وضع اصطلاح جديد إذا أمكن ذلك وإذا لم يمكن ذلك تفضّل الترجمة الحرفية» (٤٩).

ومع هذا التشدد من المجمع ومع الاهتمام المتزايد من لدن علماء اللغة والباحثين في مسألة الترجمة والحرص في أن يكون المصطلح (ولاسيما المصطلح اللغوي) المترجم بشكل يمكن فهمه بيسر من لدن القارئ العربي إلا أنّ هناك اضطراباً بين المصطلحات من ناحية الترجمة، ويمكن أن نقف على ترجمة تختلف عن ترجمة أخرى للمصطلح نفسه وهذا يعزى إلى أسباب عدة سنحاول أن نتوقف عندها في المبحث القابل.

اضطراب المصطلح اللغوي

التهرّب من مشكلة ما قد لا يكون حلاً - في أحيان كثيرة-، بل قد يكون مشكلة بحد ذاته أو يخلق مشكلة جديدة بدلاً من حل المشكلة القديمة، ولاأعتقد أن اللغويين المحدثين كانوا مدركين أنّ توجههم نحو المصطلح اللغوي الأعجمي ومحاولة تجاهل المصطلحات العربية القديمة سيكون حلاً ناجعاً لكثير من مشكلات المصطلح اللغوي، ولكنهم من حيث لا يشعرون وقعوا في مأزق التعامل مع المصطلح

الأعجمي وكيفية ترويضه وإلباسه لباساً عربياً فكان أن ظهر لدينا أكثر من مصطلح واحد لمفهوم واحد والسبب اضطراب عملية الترجمة والتعريب أو السياقات المتبعة من لدن اللغويين في جعل هذه المصطلحات ذات صبغة عربية فضلاً على اجتهادات اللغويين أنفسهم وعدم استقراء المصطلح استقراءً كاملاً مما ولّد اضطراباً في دلالة المصطلح المراد ترجمته أو تعريبه فبدلاً من أن يظهر لدينا مصطلح موحد ظهرت لدينا مصطلحات عدة لمفهوم واحد جعلت الباحثين في دوامة البحث عن مخرج من المأزق الذي وضعهم فيه اللغويون المحدثون.

وقد وضع الدكتور عبدالقادر الفاسي الفهري يده على موطن العلة وتلمّس الأسباب التي أدت إلى حدوث الفوضى في المصطلحات اللغوية، فالدكتور الفاسي يرى أن المصطلح اللغوي يتجه إلى خارج اللغة العربية (أي إلى ترجمة التعريب) أكثر مما يتجه إلى التوالد من الداخل، ورأى أن هناك أسباباً جعلت المصطلح اللغوي يعيش حالة من الفوضى والاضطراب لعل أهم هذه الأسباب^(٥٠):

١. تعدد المقابلات العربية للمصطلح الأجنبي الواحد.
٢. اقتراح مقابلات غير واردة ولا تؤدي المعنى.
٣. اختلاف مدلول المصطلح الواحد من مدرسة لغوية إلى أخرى.
٤. تداخل القطاعات المعرفية.
٥. تعدد الألفاظ للمفهوم الواحد أو مفاهيم متشابهة.

ويقترّ الدكتور محمود السعران بالصعوبة التي تواجه الباحث العربي في مجال المصطلح اللغوي إذ يقول: «ومن أول ما يجابهه الباحث العربي في هذا السبيل من صعوبات وضع مصطلح هذا العلم بالعربية»^(٥١)، ومن ثمّ يستعرض الدكتور السعران الصعوبات التي تواجه القارئ العربي عند اطلاعه على مصطلحات

لغوية أعجمية فالاضطراب والخلط الذي وقع فيه المترجمون العرب تجعل من المصطلحات أحجية أو لغزاً مبهماً أمام القارئ العربي، يقول الدكتور السعران: «إن هذا العلم - يعني علم اللغة - يتضمن تصورات لم تقم في أذهان لغويي العرب وقد لا يصلح للتعبير عنها مصطلحات عربية رسخت دلالتها وتبلورت وقد يكون من الخير تجنب استعمالها حتى لا يختلط معناها الأصيل بالمعنى الحديث الذي يراد بها أن تدلّ عليه سيضطر الباحث العربي إلى وضع بعض المصطلحات الجديدة، وقد يحتفظ أحياناً بالمصطلح الأجنبي حتى يحين الوقت - بعد الإكثار من التأليف ومدارسة أصول هذا العلم الجديد وفروعه - لظهور مصطلح عربي أصيل سائغ، وإنّ الاطلاع على ما كتب بالعربية تعريفاً بهذا العلم، وهو جد قليل لشاهدٍ بمدى الصعوبة التي يعانها الكاتب والقارئ جميعاً في هذا المجال، فقد اختلف المؤلفون والمترجمون وهذا طبيعي ومتوقع في المصطلحات الدالة على معانٍ واحدة حتى أن المطلع المبتدئ ليقع في البلبلة والحيرة والاختلال وقد اضطرب بعض المؤلفين والمترجمين فترجم المصطلح الأوربي بلفظ معين مرة ثم ترجم المصطلح نفسه مرة أخرى في نفس الكتاب بلفظٍ آخر»^(٥٢).

إنّ النص المتقدّم يكشف عن مدى التذبذب والاضطراب الذي يقع فيه المؤلفون والمترجمون العاملون في مجال المصطلح اللغوي ويكون القارئ أو الباحث المبتدئ ضحية لهذا الخلط سواءً في الترجمة أم في دلالة المصطلح أم في المفهوم. علماً أنّ الدكتور السعران قد ضرب أمثلة لهذا الاضطراب الحاصل في مصنفات اللغويين^(٥٣)، وسنحاول أن نشير إلى قسم آخر من أمثلة الاضطرابات التي وقع فيها اللغويون العرب في ترجمة المصطلحات اللغوية، إذ يرى الدكتور غانم قدوري الحمد أن تعدد المصطلحات المعبرة عن ظاهرة لغوية أو قاعدة نحوية أو صرفية أو صوتية يعود إلى تطوّر المعرفة أو إلى اختلاف وجهات النظر بحسب الأشخاص

أو البلدان أو العصور وهذه الحالة -بحسب رأي الدكتور الحمد- لا تكون إلا في حدود ضيقة^(٥٤).

على أننا نوافق رأي أستاذنا الفاضل فيما ذهب إليه وما أعطاه من مسوغات لهذه القضية هو عين الصواب ولكننا لا نجد هذه المسألة في حدود ضيقة -كما ذهب إلى ذلك الدكتور- وإنما نجد أن المسألة بدأت تتسع شيئاً فشيئاً ولا سيما في العصر الحديث وفي الوقت الحاضر، ونجد بوناً شاسعاً في مداليل المصطلحات بين مصنف وآخر بل يكون الاختلاف في المصنف نفسه ولمصطلح واحد.

وفي موضع آخر من كتاب الدكتور الحمد نجد أن الدكتور يتوقف عند علم الأصوات وما حصل في هذا العلم من اضطراب المصطلح الصوتي ويعزو المسألة لأسباب عدة، يقول الدكتور الحمد: «و حين نشطت الدراسات اللغوية العربية من جديد، وبرز علم أصوات العربية بشكله المتميز الجديد حصل اضطراب في استخدام المصطلحات في علوم العربية، وكان نصيب علم الأصوات من ذلك كبيراً لسببين: الأول: كون أكثر المتخصصين بهذا العلم والمؤلفين فيه خاصة من الجيل الأول درسوا في الجامعات الغربية وترجموا كثيراً مما كتبه عن اللغات الأجنبية. الثاني: عدم إطلاعهم على كثير من التراث الصوتي العربي القديم. فكانت نتيجة ذلك ما حصل من اضطراب في استخدام المصطلحات الصوتية لدى المحدثين الذي يتمثل بعدة أمور منها:

١. تعدد المصطلحات المستخدمة للدلالة على معنى واحد مثل ما وضع للتعبير عن المصطلحين الغربيين constants & vowels.
٢. تعريب بعض المصطلحات الصوتية الغربية مثل: الفونيتيك والفونولوجيا والفونيم وغيرها.

٣. وضع المصطلح الغربي بجانب المصطلح العربي، حتى إن كان المصطلح العربي من المصطلحات القديمة الواضحة الدلالة التي لم يُثر حولها غبار ولم يتقدم أحد بالدعوة إلى تبديلها»^(٥٥).

ونرى في جانب آخر أنّ الدكتور عبد السلام المسدي يرجع الاختلاف والاضطراب في المصطلح اللغوي إلى أسباب أخرى منها أنّ علماء العرب ينهلون من ينابيع لاتينية وسكسونية وألمانية وسلافية فضلاً على تجدد هذا العلم وكثرة المدارس والاتجاهات اللغوية الحديثة^(٥٦)، وهو في النص الآتي يتعرّض لهذه المسألة قائلاً: «ومما ازداد به الأمر تفاقماً دوران المعرفة اللغوية بين متصوّرات مستحدثة ومفاهيم متوارثة وكثيراً ما يتجاذب الميراث الاصطلاحي ذوي النظر فينزعون صوب إحياء اللفظ واستخدامه في غير معناه المدقق فإذا بالمدلول اللساني يتوارى خلف المفهوم النحوي ويتسلل أحياناً أخرى وعليه مسحة من الضباب تعتم صورته الاصطلاحية فتتلبس القضايا ويعسر الجدل بين المتخاصمين، أعلى هوية اللفظ يتحاورون أم على مضمون الدلالة؟»^(٥٧)

ويضع الدكتور المسدي شروطاً لا بُدّ من توافرها لمن يلج غمار المصطلح اللغوي من أهمها أن يكون ملماً بعلم المصطلحات وما يحيط به من معرفة ودراية وإطلاع على ما يستحدث في هذا المجال وكذلك يجب على المتصدّي لهذا العمل أن يحيط إحاطة تامة باللغة التي ينقل عنها المصطلحات وان يكون ضليعاً بها متمكناً في مجال الترجمة. ولذا نلاحظ الدكتور المسدي يعيب على الدكتور محمد مندور ترجمته بحثاً لأنطوان مابيه عنوانه (علم اللسان) إذ كانت الترجمة -من وجهة نظر المسدي- تتخللها هفوات وهنات وأن ترجمة الدكتور مندور تشعرك أنه لا يمتلك من رصيد المصطلحات الزاد الكافي لمواجهة علم حديث عند أهله غريب أو كالغريب عند

أهل الضاد ولم يكن أمامه إلا أن صاغ المضامين العلمية على نهج التعميم والمقاربة لا على نهج التخصص، وقد يشفع فيما صنع أن المحاولات التي سبقته لم تتعد مرتبة التلقي الاصطلاحي كما يشفع له أنه من أوائل الباحثين العرب الذين أطلقوا مصطلح (اللسان) على الدرس اللغوي في العصر الحديث^(٥٨). وتستوقفنا العبارة الأخيرة من هذا النص الذي مضى والتي تتحدث عن عمل الدكتور محمد مندور في ترجمة المصطلحات اللغوية وهناك إشادة بجوانب من عمله، وإشادة بما قدمه في مجال الدرس اللغوي إذ يُعدّ من أوائل الباحثين العرب الذين أطلقوا مصطلح (اللسان) على الدرس اللغوي في العصر الحديث!

وماقدّمه الدكتور مندور يُحسب عليه لا له؛ لأننا نمتلك مصطلحاً عربياً قديماً يصلح للإطلاق على الدرس اللغوي ويوافق المصطلح الذي جاء به الدكتور مندور من حيث المفهوم فلماذا هذا الإكثار من المصطلحات الدالة على مفهوم واحد؟! فإذا ما علمنا أنّ الدكتور مندور وزملاءه المعاصرين له قد جعلوا ثلاثة وعشرين مصطلحاً كلها تدل على ما يعنيه مفهوم (علم اللغة) أو (اللسانيات) بحسب تسمية المحلّثين^(٥٩)، ألم يكن هذا غريباً ويثير تساؤلات عدة عن سبب هذه الكثرة من المصطلحات وما الداعي لها؟! هل تعدّد المصطلحات وكثرتها دالة على مفهوم واحد يفضي إلى التيسير في الدرس اللغوي والتخفيف على الدارسين أو يفضي إلى التعقيد ويولّد اضطراباً في ذهن المتلقي والقارئ؟!!

نحن قلنا سابقاً: إنّه مادام هناك مصطلح متفق عليه من لدن الأقدمين ولا خلاف عليه ويؤدي الغرض المطلوب والمراد منه فلا داعي لأن نستحدث مصطلحاً جديداً يدل على الغرض ذاته ولا داعي لأن نأتي بمصطلحات أعجمية ونجري عليها من الترجمة والتعريب ما يجعلها تكتسب صيغاً عربية وبالنتيجة ستكون دالة

على الغرض ذاته الذي يؤديه المصطلح العربي الموجود لدينا، فليس من المعقول أن يكون مصطلح (اللسانيات) الذي أوجده المحدثون قد بلغت المصطلحات الدالة عليه ثلاثة وعشرين مصطلحاً ما بين مصطلح معرّب ومصطلح مترجم ومصطلح موضوع، ولو عدنا إلى تراثنا العربيّ وبحثنا فيه لوجدنا أنّ القدماء استعملوا ثلاثة مصطلحات فقط تدلّ على المفهوم ذاته هذه المصطلحات هي^(١٠): فقه اللغة وعلم اللغة وعلم اللسان.

ألا تكفي هذه المصطلحات الثلاثة للدلالة على المفهوم المراد والمحدد؟ وأي جدوى من عملية إكثار المصطلحات بلا سبب يوجب ذلك؟! هذه لا تعدو عملية إرباك وفوضى واضطراب ومحاولة تشتيت للأذهان وخلط للأوراق والمفاهيم ليس إلا ولا طائل منها، وهي بحاجة إلى عملية مراجعة وتشذيب للمصطلحات الزائدة التي لا فائدة من تعدادها.

وأقف عند مصطلح آخر هو مصطلح (علم الأصوات)، إذ ذكرت سابقاً أنّ ما تواضع عليه ابن جنّي من مصطلح (علم الأصوات) يمكن أن يكون الأصل الاصطلاحي الأول لما استقرّ عليه المصطلح الأوروبي (الفونولوجي - phonology): التشكيل الصوتي، وهو يُعنى كل العناية بأثر الصوت اللغوي في تركيب الكلام نحوياً وصرفياً في ضوء الصوت والإيقاع لدى بحثه المصطلح والذي تطوّر فيما بعد للكشف عن الأصوات الإنسانية العالمية المجهولة ووضع لذلك مصطلحه الحديث (الفوناتكس - phonetics).

وما يمكن قوله: إنّ مصطلح (علم الأصوات) مصطلح عربي أصيل لا شك فيه، وعلّة ذلك: النص على تسميته صراحةً دون غموض، واستعمال مدلولاته في الاصطلاح الصوتي بكل دقة عند العرب القدماء ولا سيما عند ابن جنّي، ولا

نحسب أنّ هذه التسمية الصريحة بهذه الدلالة الاصطلاحية الناصعة قد سبق إليها ابن جنّي من ذي قبل، فهو مبتدعها وهو مؤسس مصطلحها المسمّى عند المحدثين (phonemics) فونيمكس، أي دراسة الأصوات المميزة في اللغة^(٦١).

ويمكن بإطلاقةٍ سريعةٍ التوقّف عند أهم محطات نشوء هذين المصطلحين (الفونولوجيا والفوناتيكا) متجاوزاً الحديث عن المدارس الأوروبية والغربية التي كان لها الدور الأكبر في نشأة المصطلحين؛ لأنّه ليس من وكّد هذا البحث أن يبيّن مراحل نشأة المصطلحات عند الغربيين بقدر التوقّف عند المحطات العربية التي كانت ذات أثر في نشأة وفي ولوج هذه المصطلحات ساحة تلك المحطات، إذ لا يخفى أنّ نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين كانت تمثل عند الغرب مرحلة من مراحل التطوير العلمي والمدني والحضاري بفضل الثورة الحضارية والصناعية التي عصفت ببلدان الغرب آنذاك وساعدت هذه الثورة الهائلة على نشوء كثير من المصطلحات التي تجاري التطور الحاصل في تلك البلدان، ومن تلك المصطلحات (المصطلح اللغوي)، أمّا فيما يتعلق بمصطلحي (الفونولوجيا) و (الفوناتيكا) فقد كان مطلع القرن العشرين هو بداية ولادة هذين المصطلحين عند الأوربيين، ولم تكن الولادة سهلة يسيرة بل رافقها مخاض عسير، إذ كان هذان المصطلحان مدار اختلاف بين الدارسين ويُعزى ذلك إلى تعدّد الآراء واختلافها مع اختلاف مذاهب المدارس اللغوية التي كانت حينذاك، فضلاً على مسألة غاية في الأهمية تتعلّق بالمصطلح عموماً ألا وهي قضية العلاقة بين المفهوم والمصطلح الذي يشير إليه والفيصل بينهما هو الدقة في تحديد هذه العلاقة، والدقة تعني شيئين هما^(٦٢):

١. ألاّ تجانب دلالة المصطلح اللفظية مفهومه العلمي.

٢. ألاّ تجانب الدلالة الاصطلاحية للمصطلح دلالاته اللغوية.

وبعبارة أخرى إنَّ المصطلح لا يكون مصطلحاً بالمعنى المتعارف عليه ما لم يكن مؤدِّياً للمفهوم العلمي المقصود وسليماً في الوقت نفسه من الناحية اللغوية مبنًى ومعنى، أي دقة علمية ودقة لغوية وهما صنوان لا يفترقان في مجال تحديد فهم (المصطلح)، وليس بالضرورة أن يكون اللفظ مساوياً تماماً لمدلوله كي يعطينا مفهوماً دقيقاً للمصطلح، فلا يشترط في المصطلح أن يستقضي كل دقائق المفهوم العلمي الذي يعبر عنه أو الإحاطة الشاملة بدقائق المفهوم المسمى به بل يكفي الاتفاق بين المختصين على ذلك مع وجود علاقة أو ملاسة بين لفظة المصطلح وبين دلالته سواء أكانت العلاقة حقيقية أم مجازية من قريب أم من بعيد فالاتفاق هو الأصل وما سواه تبع^(٦٣).

في ضوء ما تقدّم يمكن فهم مواطن النقص في دقة المصطلحات على مدلولاتها، فيصعب أن نجد مصطلحاً جامعاً للدقة العلمية مع الدقة اللغوية ولا نقول إنَّ ذلك محال ولكننا نقول إنّه من النادر أن نجد مصطلحاً تتوافر فيه متطلبات الدقة التامة، وليس هذا الوصف مقصوراً على المصطلح العربي فقط إنَّما ينسحب ذلك إلى المصطلح الأعجمي أيضاً، وإذا كان بعضهم يدّعي أنّ الألفاظ الاصطلاحية العربية كثيراً ما تتسم بالميوعة وانعدام الدقة مقابل أن المصطلحات الأعجمية تمتلك ثباتاً دقة وتحديدًا يتنفي معه كل لبس أو خلط فهذا القول فيه من عدم الدقة والمصدقية الشيء الكثير، والواقع اللغوي الحالي يثبت أنه ما من لغة إلاّ تعاني من لبس أو غموض أو نقص في الدقة في مجال المصطلحات، وأنّ المصطلحات الأعجمية نفسها تعاني قصوراً تجاه ما يدخل فيها من المعاني وهذه حقيقة ليست بخافية عن أهل الاختصاص ولا يمكن حجبها عن أعين الناس، نحن نقرّ بوجود نقص في الدقة في مصطلحاتنا العربية ولدينا تلكؤ في هذا الميدان (ميدان المصطلح) ولكن بالمقابل على الآخرين أن يعترفوا كذلك بأنّ في لغاتهم نقصاً وقصوراً في هذا المضمار لا أن يلقوا

بكل التركة ومواطن النقص في ميدان العربية فقط، لا بل نكاد ونجزم أنّ الضعف والنقص الذي اعترى المصطلح العربي كانت بداياته بوباء مصطلح أعجمي أي أن العدوى انتقلت من جسد المصطلح الأعجمي إلى جسد المصطلح العربي فأساس العدوى من بلاد الغرب تقبّلها المصطلح العربي بلا تشخيص وبلا تدقيق وبلا مناعة وعلة ذلك أنّ من أدخل المصطلح الأعجمي إلى الديار العربية أراد مواكبة التطور المدني والعلمي والحضاري ومجارة النمو الثقافي في بلاد الغرب ممّا زاد الطين بلة! انظر كيف أنّ العذر أقبح من الذنب!؟

وإذا ما أردت أن أعطي مثلاً واضحاً وبيّناً على قضية نقص الدقة والاضطراب الذي يرافق عملية نقل المصطلح من لغته الأم إلى اللغات الأخرى ومنها اللغة العربية فليس هناك أوضح من اضطراب مصطلحي (الفونولوجيا) و(الفوناتيكا) اللذين بدأت الحديث عنهما وهأنذا أعود إليهما، فهذان المصطلحان لم تحدد دلالتهما في لغتهما الأم بشكل دقيق، فحينما أريد أن أقف على مراحل تطور دلالة هذين المصطلحين أجد أنّ أول ما يطالعنا في هذا الصدد هو مفهوم فردينان دي سوسور (ت ١٩١٣م) الذي استعمل (الفوناتيكا) للدلالة على العلم التاريخي الذي يحلل الأحداث والتغيرات والتطورات عبر السنين وهو لذلك جزء من اللسانيات، غير أنّ تروبتسكوي (ت ١٩٣٨م) من مدرسة براغ اللغوية خالف رأي دي سوسور إذ رأى أن الفوناتيكا ليس علماً لسانياً بل هو مساعد لللسانيات؛ لأنه يدرس الأصوات دراسة علمية لا تخصّ لغة بنفسها.

وهذان الرأيان يوضّحان مقدار الاضطراب في الدلالة على مفهوم المصطلح، وليس هذان الرأيان فقط نلمح فيهما عدم الدقة ونقص الرؤية الواضحة إذ جاءت بعد ذلك المدرستان الانكليزية والامريكية اللتان رأتا أن الفوناتيكا يعني العلم

الذي يدرس الأصوات الكلامية ويصنّفها ويحلّلها من دون الإشارة إلى تطورها التاريخي وبذلك يكون هذا العلم فرعاً من اللسانيات الوصفية. ولو إنتقلنا إلى مصطلح (الفونولوجيا) لوجدنا أنّ دي سوسور قد استعمله لدراسة آلية النطق، في حين أنّ مدرسة براغ قد جعلته فرعاً لسانياً يعالج الظواهر الصوتية من ناحية وظيفتها اللغوية، أي أنّ الرأي الثاني يعاكس تماماً الرأي الأول ومن ثم جعلت المدرستان الانكليزية والامريكية هذا المصطلح عنواناً لدرس تاريخ علم الأصوات والوقوف على التغيرات التي تحدث في أصوات اللغة نتيجة تطورها.

وبذلك صار مصطلح (الفونولوجيا) يعني الدرس التاريخي للأصوات، وهناك من الباحثين الغربيين من جعل الفونولوجيا علماً يدرس النظام الصوتي للغة معينة بعد أن يبيّن وحداته وطرق اتلافها وما يطرأ عليها من تغييرات تاريخية وتركيبية من جهة وجعل الفوناتيک علماً يدرس أصوات الكلام دراسة علمية لا تتصل بالوظائف اللغوية من جهة أخرى.

على أنّ هناك من علماء اللغة الغربيين من لم يفرّق بين هذين العلمين؛ لأنّ أحدهما يعتمد على الآخر وهما يتناولان مادة واحدة هي الأصوات لذلك جمعاً معاً تحت أحد المصطلحين: الفوناتيک أو الفونولوجيا^(٦٤).

هذه النظرة السريعة تبين مدى الاضطراب الذي أصاب مصطلحي الفونولوجيا والفوناتيک منذ النشأة ولازمتها عبر السنين ولم يكن الخلاف حول المفاهيم لهذين المصطلحين لصيقاً بهما فقط بل انتقل إلى اللغة العربية مع انتقال المصطلحين فاستعملهما الألسنيون العرب كل حسب دراسته ومدرسته اللغوية وكذلك فإنّ للتعريب والترجمة دوراً كبيراً في معالجة هذين المصطلحين وغيرهما من المصطلحات ونحن تحدّثنا عن هذا الجانب سلفاً وذكرنا بأنّ الترجمة والتعريب

لا تكون إلا على وفق ضوابط محددة ومن أشخاص متمرسين في هذا الجانب، وما اضطراب المصطلح عموماً ولاسيما هذين المصطلحين داخل اللغة العربية إلاّ ويتحمّل جزءاً كبيراً منه القائمون على عملية الترجمة والتعريب، ودونك نصّاً لأحد العلماء المحدثين^(٦٥) الذي يظهر مدى الاضطراب الحاصل في عملية نقل هذين المصطلحين من اللغة الأم إلى اللغة العربية.

يقول الباحث^(٦٦): «و حين دخل مصطلح (الفونيتيك) درسنا اللغوي الحديث أبقاه بعض الدارسين دخيلاً، فقال: فونيتيك دون تعريب، وغالباً ما كان يقرن بكتابه باحدى اللغتين الانكليزية أو الفرنسية، أي (phonetics) أو (phonetique) مع شرح لمدلوله بالعربية كما ترجم إلى (علم الصوت) و (منهج الأصوات) و (علم الأصوات العام) و (علم الأصوات) و (علم الأصوات اللغوية) و (الصوتيات) و (الصوتية) وكذلك كان من شأن مصطلح (الفونولوجيا)^(٦٧) إذ تعددت مذاهب المترجمين والدارسين العرب المحدثين في إدخاله العربية، فمنهم من فضل استعماله كما هو، فقال: (الفونولوجيا) ثم كتبه بالحروف اللاتينية ومنهم من حاول تعريبه فقال: (علم الفونولوجي أو التحليل الفونولوجي)، واقترحت للفونولوجيا تسميات عربية نحو: (منهج التشكيل الصوتي) و (علم الأصوات التشكيلي) و (علم الأصوات التنظيمي) و (علم وظائف الأصوات) و (علم النطق)، ويلاحظ في هذا الصدد أنّ مترجم كتاب إيلوار (مدخل إلى اللسانيات) ترجم مصطلح (phonemique) إلى (دراسة وظائف الأصوات) كذلك ترجم (الفونولوجيا) إلى (علم الأصوات الشفهية)، وجمع أحد الباحثين مصطلحي (الفوناتييك) و (الفونولوجيا) معاً تحت تسمية عامة هي (علم الأصوات اللغوية)، ورأى باحث آخر أنّ مصطلح الفونولوجيا استقرّ عندما اقترح له من ترجمه - بعد أن كان يُعرف بعلم وظائف الأصوات - ترجمةً هي (الصوتية)، وتجدد الإشارة إلى أنّ صاحب

معجم (علم اللغة النظري) جمع ثلاثة مصطلحات أجنبية على صعيد واحد، وجعل لها ثلاث ترجمات مترادفة هي: علم الفونيمات و علم الأصوات الوظيفي والصوتيات الوظيفية وهي تقابل المصطلحات الأجنبية الآتية: (phonemics) و (phonematics) و (phonology) وآخر ما أُقترح بحسب علمنا هو مصطلح (التصويتية)».

قد يكون هذا النص طويلاً نوعاً ما، وليس من عادة البحوث العلمية أن تُضمّن نصاً من كتاب ما لأحد الباحثين يكون فيه التّطويل ما يجعل البحث وكأنه معتمد اعتماداً كاملاً على النقل الحرفي، ولكن ما دعانا إلى أن نأتي بهذا النص لأننا وجدنا أنّ كاتبه قد استطاع أن يلمّ بأغلب الآراء - إن لم نقل كلها- التي أدلت بدلوها في مسألة في ترجمة وتعريب مصطلحي (الفوناتيكي) و(الفونولوجيا) مع إشارة الكاتب في هامش نصه إلى القائلين بكل رأي مع مصدره ورأيتُ أن أترك الإحالات الجانبية الدالة على القائلين بهذه الآراء خشية الإطالة ولأن الكاتب قد كفانا عناء هذه القضية فهو قد استقصى - ما استطاع إلى ذلك سبيلاً- جُلّ الآراء وجُلّ القائلين ونحن أردنا توضيح مقدار ما أصاب هذين المصطلحين من مدّ وجزر بين الباحثين العرب، ونحن نقول: إن كان الباحثون الذين خاضوا غمار البحث اللغوي ولهم باعٌ طويل في مضماره لم يصلوا إلى نقطة التّقاء تجعلهم يتفقون على مصطلح موحد ومفهوم محدد وموحد فما بالك بدارس حديث العهد باللغة العربية وعلومها كيف سيعرف من بين هذه المفاهيم التي ذُكرت في النص أيها المفهوم الأقرب إلى المصطلح الأصل؟! وليت ما ذُكر في النص من تعدد للمفاهيم الدالة على المصطلح الواحد قد توقّفت عند هذا الحد من الكثرة فقد وجدنا في مؤلفات أخرى مفاهيم آخر قد فاتت كاتب النص وهو -كما قلنا- لم يأل جهداً في استقصاء كل المفاهيم، ولكنه قد فاتته بعض المفاهيم، إذ وجدنا مفاهيم أخرى لمصطلح (الفونولوجيا) منها: علم

الأصوات، علم التشكيل الصوتي، علم الأصوات التآريخي^(٦٨)، وأشار الدكتور أحمد مطلوب في كتابه (بحوث مصطلحية) إلى أنّ الدكتور خليل ابراهيم حماس قد وضع لفظة (علم الفونولوجيا) للدلالة على مصطلح (الفونولوجيا)^(٦٩).

وفيا يتعلق بالفوناتيک أشار الدكتور أحمد مطلوب إلى أنّ الدكتور عبد السلام المسدي يطلق لفظة (الصوتيات) للدلالة على مصطلح الفوناتيک وقد وردت في معجم مصطلحات علم اللغة الحديث بلفظة (الصوتي)^(٧٠). «إنّ هذا التشتت لا يخدم العلم ولا اللغة العربية، لأنه يؤدي في كثير من الأحيان إلى انعدام الرؤية وعدم تحديد معاني المصطلحات والمفاهيم العلمية»^(٧١).

وإنّ هذا التشتت والاضطراب الذي لحق بالمصطلح اللغوي لأجأ الدارس إلى استخدام المصطلح الأجنبي جنباً إلى جنب مع المصطلح العربي البديل وإذا ما غامر الدارس بترك المصطلح الأجنبي وقدم مصطلحه مفرداً، فإنه لم يأمن اللبس الذي سيقع فيه معظم القراء والدارسين^(٧٢).

ولا يجد الأستاذ الدكتور غانم قدوري الحمد سبباً علمياً مقبولاً لوضع المصطلح الأجنبي إلى جانب المصطلح العربي في كتب علم أصوات العربية الحديثة فهو يرى أنّ هذه الخطوة متأتية من القاعدة العلمية للمؤلفين المستندة إلى دراستهم في جامعات الغرب، ويسقط هذا التعليل حين يكون المؤلف قد درس في جامعات عربية وقد يكون هذا المؤلف لا يجيد أيّة لغة أجنبية^(٧٣) فما الداعي لأن يقوم بهذا العمل!؟

على أنّ الدكتور الحمد يجيز (للضرورة) مجيء المصطلح الأجنبي جنباً إلى جنب مع المصطلح العربي في حالة إذا كانت هناك مفهومات حديثة في علم الأصوات لدى الغربيين ومحاولة عدد من الأصواتيين العرب ترجمة تلك المفهومات أو اقتراح

مقابلات معربة لها ولم يصلوا إلى اتفاق موحد على إيجاد مصطلحات لها ويستشهد الدكتور الحمد على ذلك بتعريب كلمة phoneme (الفونيم) أو ترجمتها بكلمة (الوحدة الصوتية) أو كلمات أخرى وردت في بعض كتب علم أصوات العربية الحديثة ويستدل على ذلك بما ورد في كتاب الدكتور حسام سعيد النعيمي (أصوات العربية بين التحول والثبات)^(٧٤).

ويُرجع الدكتور الحمد اضطراب استعمال المصطلحات الصوتية إلى أسباب عدة يراها - من وجهة نظره - العائق الذي يقف في سبيل توحيد هذه المصطلحات، ومن الأسباب التي ذكرها^(٧٥):

١. عدم استقرار حقائق هذا العلم - يعني علم الصوت - لدى الدارسين من العرب.

٢. عدم التعاون بين المهتمين بهذا العلم الذي لم يلقَ من الاهتمام ما لقيته علوم لغوية أخرى مثل: النحو والصرف والمعجم مع أنه أكثر علوم اللغة تطوراً في العصر الحديث.

وبعد أن تحدث الدكتور الحمد عن أسباب الاضطراب في المصطلح اللغوي ولا سيما ما يتعلق بعلم أصوات العربية، يقدم مقترحات للتخلص من هذه الاضطرابات يمكن تلخيصها بالآتي^(٧٦):

١. إذا تعددت المصطلحات القديمة أو الحديثة المعبرة عن قضية أو معنى فيمكن الأخذ بالمصطلح الصوتي القديم مادام يحقق الدقة والوضوح^(٧٧).

٢. لا يوجد سبب علمي يفسر وضع المصطلح الأجنبي إلى جانب المصطلح العربي مما نصادفه كثيراً في كتب علم أصوات اللغة العربية الحديثة وقد يكون

السبب من وراء ذلك أن المؤلف الذي قام بذلك قد درس في جامعة غربية ولكن هذا الأمر ينسب إلى المؤلفين الذين درسوا في جامعات عربية فكيف يمكن تعليل ذلك؟! ويمكن -ومن وجهة نظر الدكتور الحمد- اللجوء إلى وضع المصطلح الأجنبي إلى جانب المصطلح العربي في حالة وجود عدد من المفهومات الحديثة في علم الأصوات لدى الغربيين ومحاولة عدد من الأصواتيين العرب ترجمتها إلى العربية أو إيجاد مقابلات معربة لها ولم يصلوا إلى الاتفاق على مصطلح موحد بشأنها ومن ذلك مثلاً: تعريب كلمة phoneme بكلمة الفونيم أو ترجمتها بكلمة (الوحدة الصوتية) أو الكلمات الأخرى الواردة في بعض كتب علم أصوات العربية الحديثة.

٣. إنَّ الدرس الصوتي العربي من أقدم الدراسات الصوتية اللغوية في العالم، وكانت له مصطلحاته الدقيقة والواضحة فينبغي أن يحرص دارسو أصوات العربية على المحافظة على تلك المصطلحات وإظهارها مادامت مستوفية لشروط المصطلح العلمي التي تتلخص بالدقة والوضوح وأنَّ عليهم أن يحرصوا على إبراز أصالة هذا العلم عندنا حرصهم على نقل كل فكرة جديدة حققها علم الأصوات في العالم اليوم.

هذه هي أهم المقترحات التي يرى الدكتور الحمد أن تطبيقها سيفضي إلى التخلص من الإضطراب الملازم للمصطلح اللغوي عامة -والمصطلح الصوتي خاصة- وتكاد تكون الفقرة الأخيرة من هذه المقترحات هي المحور المهم في هذه القضية ولعلَّها الانطلاقة التي يجب أن يركز العمل عليها والتشيثب بها وجعلها نقطة البدء في هذا المجال. علينا العودة إلى المصنفات اللغوية الأولى في حقل التأليف ومحاولة الوقوف على جميع المصطلحات اللغوية^(٧٨) في شتى مجالات اللغة ومراقبة

ما طرأ على هذه المصطلحات عبر الحقب الزمنية من تغييرات أو اندثار أو إهمال أو تطوّر ومقارنة تلك المصطلحات بالمصطلحات المستخدمة اليوم فإذا ما وجدنا أنّ هنالك مصطلحات تفي بالغرض واستعيز عنها بمصطلحات أجنبية وجب علينا إظهار المصطلح القديم وإحلاله محل الحديث مع الاتفاق بين المؤسسات اللغوية العربية وإذا ما قيل بأنّ المصطلحات الأجنبية -اليوم- هي مصطلحات عالمية، نقول: إنّ اللغة العربية هي لغة عالمية قبل أن تكون اللغات الأخرى عالمية، وما الضير في أن تكون هذه المصطلحات عامة في البلدان العربية أولاً ومن ثمّ إن شاء الآخرون أن يأخذوا بها فنعمت وإن رفضوا فما يقلل ذلك من شأنٍ للعربية وأهلها. نحن نكاد نجزم بأنّ أغلب -إن لم نقل كل- المصطلحات اللغوية المستخدمة اليوم سواءً أكانت معربة أم مترجمة أم ما سوى ذلك لها جذور وأصول عربية أو ما يعطي الدلالة نفسها في التراث العربي، ولا يتطلب الأمر سوى بذل بعض الجهود للوقوف على هذه المفاهيم والمصطلحات عند القدماء من اللغويين العرب وبعد ذلك نحاول أن نقارنها بالمصطلحات الحديثة وإيجاد رابط مشترك بين الاصطلاحين أو محاولة التقريب بينهما أو يمكن عمل العكس أي: محاولة جرد المصطلحات الحديثة المستعملة والعودة إلى الموروث العربي وإيجاد رابط بينهما.

ما قدّمناه ليس إلّا النزر اليسير من الإشكالات التي تواجه المصطلح اللغوي العربي، وقد وقفنا وقفة قصيرة مع بعض المصطلحات وما تعانیه من اضطراب وفوضى في الترجمة والتعريب، وبقيناً أنّ من أراد البحث في كل المصطلحات اللغوية سيحتاج إلى جهد ووقت كبيرين ولكننا أردنا من هذه الالتفاتة أن نبين حالة الإرباك التي يعيشها المصطلح اللغوي العربي، وهذه الحالة تقف وراءها أسباب كثيرة قد يكون من أهمها ضعف القائمين على الترجمة والتعريب فضلاً على عدم وجود تنسيق بين المجامع اللغوية العربية في مجال توحيد المصطلحات وعدم العمل على وضع

معجم موحد جامع لكل المصطلحات اللغوية مع ما يقابلها من مصطلحات غربية، وكذلك هناك نزعة من بعض اللغويين العرب نحو المصطلح الغربي وتقديمه على المصطلح العربي. على أن قضية المصطلح اللغوي وكيفية التعامل معه تكاد تكون من أهم القضايا التي تلقي بظلالها اليوم في الساحة اللغوية العربية ولا بد من الانتباه لها والعناية بها؛ لأننا نرى أن ناقوس الخطر قد بدأ يدقّ إيداناً باحتلال المصطلح الغربي لأغلب مساحات اللغة العربية وعلومها وإن لم تستدرك القضية وتعالج فإن هذا الأمر سيدخل عنوة إلى قاعات الدرس الأكاديمي العربي كما دخل إلى مساحات التأليف بلا رقيب وبلا مدافع.

إنها دعوة إلى كل الغيورين على لغتهم الأم -اللغة العربية- لشحن الهمم ومراقبة الأمر مراقبة جدية والعمل على أن يكون المصطلح اللغوي العربي في الصدارة كما كان في القرون السابقة وإلا فإن النهاية لن تُحمد عقبائها.

١. ينظر: قضايا اللغة العربية في العصر الحديث، د. سمر روعي الفيصل ١٤٤.
٢. بحوث مصطلحية، د. أحمد مطلوب ٧.
٣. ينظر: التعريفات، الجرجاني ٣٨.
٤. من ذلك على سبيل المثال تعريف الأمير مصطفى الشهابي إذ قال: المصطلح هو لفظ اتفق العلماء على اتخاذه للتعبير عن معنى من المعاني العلمية، ينظر: المصطلحات العلمية ٣.
٥. بحوث مصطلحية ٩.
٦. بحوث مصطلحية ٩.
٧. ينظر: المدخل إلى علم أصوات العربية، د. غانم قدوري الحمد ٣٧.
٨. ينظر: أصوات اللغة العربية (الفوناتيک والفونولوجيا) ٢٥ - ٢٦.
٩. ينظر: اللسانيات وآفاق الدرس اللغوي، د. احمد محمد قدور ٤٨.
١٠. ينظر: التفكير الصوتي عند الخليل ١٠٥-١٠٨ اللسانيات وآفاق الدرس اللغوي ٣٩-٤٦.
١١. شهد الباحثون المحدثون الغربيون على أن الدراسات الصوتية عند المتقدمين من علماء العربية كانت جليلة القدر بالنسبة إلى عصورهم، بل حتى بالنسبة إلى العصر الحديث بإمكانياته الهائلة

التي لم تتح للمتقدمين فقد قال العالم الألماني (براجشتراسر): لم يسبق الأوربيين في هذا العلم إلا قومان: العرب والهنود، وقال العالم الانكليزي (فيرث): إن علم الأصوات قد نما وشبَّ في خدمة لغتين مقدستين هما: العربية والسنسكريتية، وقال المستشرق (جان كانتينو): إن الدراسات الصوتية عند النحاة العرب هي دراسة نفيسة ولو رجع إليها الباحثون العصريون أكثر مما فعلوا لتمكنوا من اجتناب كثير من المفوات التي وقعوا فيها. ينظر: دروس في علم أصوات العربية، جان كانتينو ١١، الدراسات الصوتية عند علماء العربية، عبد الحميد الهادي الاصيبي ٨.

١٢. بحوث مصطلحية ٤٣.
١٣. ينظر: اللسانيات وآفاق الدرس اللغوي ٥٠.
١٤. سر صناعة الإعراب ١/ ٢٢.
١٥. أصوات اللغة العربية (الفوناتيک والفونولوجيا) ٢٥.
١٦. بحوث مصطلحية ١٣.
١٧. وسائل تنمية اللغة العربية عند العلماء هي: التعريب والتوليد والاشتقاق والنحت والمجاز، ينظر: فصول في علم اللغة التطبيقي، د. فريد عوض حيدر، ٦.
١٨. بحوث مصطلحية ٤٣.
١٩. ذكر الدكتور أحمد مطلوب في كتابه (التشريع اللغوي وبحوث أخرى) ٢٤٨ - ٢٥٢ الأسباب التي جعلت اللغة العربية عالمية في عهد ازدهار الحضارة العربية الإسلامية.
٢٠. التشريع اللغوي وبحوث أخرى ٢٥٠.
٢١. على سبيل المثال لا الحصر في مجال الأصوات - وقد أشرتُ إلى هذا سلفاً - إن اللغويين العرب القدماء قد أثروا هذا الجانب بمفاهيم ومصطلحات وقد وظفوا جلَّ إمكاناتهم في هذا الباب وهم قد أفاضوا بدراسات نظرية أثبتت الدراسات الحديثة بما تمتلك من مخبرات صوت وإمكانات تقنية عالية صحة ما ذهب إليه العرب القدماء.
٢٢. استبعدنا اللغة التركية وإن كانت الدولة العثمانية إحدى الدول التي استعمرت أجزاء من الوطن العربي ولكن محاولة تترك اللغة العربية والقضاء عليها داخل الدولة العثمانية (كانت الدول العربية الخاضعة للاحتلال العثماني جزءاً من الدولة العثمانية) قد أخفقت ولم تنجح مقارنة باللغتين الفرنسية والانجليزية؛ لان العثمانيين لم يكونوا بناء لحاضرة جديدة مقارنة بالفرنسيين والانجليز، ولم يكن العثمانيون أصحاب مخترعات علمية ولم تكن مقومات النهضة الحديثة قد دبت في أوصل الدولة العثمانية بعد.
٢٣. بحث منشور في مجلة (المعجمية) جمعية المعجمية العربية، تونس، العدد ١، ١٩٨٥ م ص ٦٩.

٢٤. ينظر: (دفاع عن العربية)، بحث منشور في مجلة: اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، جامعة الكوفة، العدد السادس، حزيران ٢٠٠٨، ١٠٠.
٢٥. ينظر: الجهود اللغوية في المصطلح العلمي الحديث، د. محمد علي الزركان ٤٧٠-٤٧١.
٢٦. ينظر: العربية بين أمسها وحاضرها، د. إبراهيم السامرائي ٢٤٦، ومن الجدير بالذكر أن مجمع اللغة العربية بالقاهرة لم يخرج في صوغه للمصطلح العلمي عن وسائل الوضع اللغوي المعروفة فقال بالاشتقاق والمجاز والنقل والنحت والتعريب ولكنه يسّر من أمرها وفسح مجال تطبيقها وأقرّ فيها أصولاً أفاد المؤلفون والمترجمون منها كثيراً، ولأن موضوع دراستنا يتعلق بالمصطلح اللغوي وأكثر ما جرى على هذا المصطلح من هذه الوسائل هي الترجمة والتعريب لذا سنكتفي بهذين الجانبين فقط من وسائل تنمية اللغة وتطويرها.
٢٧. ينظر: قضايا اللغة العربية في العصر الحديث ١٢٩.
٢٨. بحوث مصطلحية ١٩٠.
٢٩. ينظر: بحوث مصطلحية ١٩٠، فصول في العربية، د. أحمد مطلوب ٢٩٢.
٣٠. ينظر: التشريع اللغوي وبحوث أخرى ١٨٧-١٨٨.
٣١. كتاب سيبويه ٤/٤٤٦.
٣٢. ينظر: قضايا اللغة العربية في العصر الحديث ١٢٩-١٣٠.
٣٣. ينظر: بحوث مصطلحية ١٩١، فصول في العربية ٢٩٥.
٣٤. ينظر: مجمع اللغة العربية في ثلاثين عاماً - ماضيه وحاضره -، إبراهيم مذكور ٥٦.
٣٥. ينظر: الجهود اللغوية في المصطلح العلمي الحديث ١٥١.
٣٦. ينظر: مجمع اللغة العربية في ثلاثين عاماً - ماضيه وحاضره - / ٥٥-٥٦.
٣٧. ينظر: المصدر نفسه ٤٤-٤٥.
٣٨. ينظر: الجهود اللغوية في المصطلح العلمي الحديث ١٥٢.
٣٩. بحث بعنوان (المصطلحات العلمية وألفاظها العربية) ص ٧١، منشور في مجلة المقتطف، المجلد الرابع والثمانون/ الجزء الأول، القاهرة، ١٩٣٤ م.
٤٠. ينظر: فصول في العربية ٢٩٣.
٤١. ينظر: مجموعة القرارات العلمية في خمسين عاماً ٢٠٩، فصول في علم اللغة التطبيقي، د. فريد عوض حيدر ١٢-١٣.
٤٢. ينظر: قضايا اللغة العربية في العصر الحديث ١٢٩.
٤٣. ينظر: الترجمة العلمية ومتطلبات التعريب ٦.
٤٤. ينظر: بحوث مصطلحية ١٨٩.

٤٥. بحوث مصطلحية ١٨٩.
٤٦. قضايا اللغة العربية في العصر الحديث ١٣١.
٤٧. ينظر: قضايا اللغة العربية في العصر الحديث ١٣٢-١٤٤.
٤٨. ينظر: قضايا اللغة العربية في العصر الحديث ١٥١-١٥٢.
٤٩. مجمع اللغة العربية في ثلاثين عاماً (مجموعة القرارات العلمية) ٦٩-٧٣.
٥٠. ينظر: اللسانيات واللغة العربية ٢/ ٢٢٥، بحوث مصطلحية ١٧٧.
٥١. علم اللغة - مقدمة للقارئ العربي - ٣١.
٥٢. المصدر نفسه: ٣٥.
٥٣. ينظر: علم اللغة - مقدمة للقارئ العربي - ٣١-٣٧.
٥٤. ينظر: المدخل إلى علم أصوات العربية ٣٧.
٥٥. المدخل إلى علم أصوات العربية ٣٨.
٥٦. ينظر: بحوث مصطلحية ١٧٦.
٥٧. قاموس اللسانيات ٥٥.
٥٨. ينظر: قاموس اللسانيات ٧٣، بحوث مصطلحية ١٧٧.
٥٩. ذكر الدكتور عبد السلام المسدي ثلاثة وعشرين مصطلحاً دالاً على هذا العلم وهذه المصطلحات هي: اللانغويستيك، فقه اللغة، علم اللغة، علم اللغة الحديث، علم اللغة العام، علم اللغة العام الحديث، علم فقه اللغة، علم اللغات، علم اللغات العام، علوم اللغة، علم اللسان، علم اللسان البشري، علم اللسانة، الدراسات اللغوية المعاصرة، النظر اللغوي الحديث، علم اللغويات، اللغويات الجديدة، اللغويات، الألسنية، اللسانيات، اللسانيات اللسانيات، ينظر: قاموس اللسانيات ٧٢، مبادئ اللسانيات د. أحمد محمد قدور ٣٥.
٦٠. يكاد يكون ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) أول من وضع مصطلح (فقه اللغة) وسمى به كتابه (الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها) ووضع السيوطي (ت ٩١١هـ) كتاباً أسماه (المزهر في علوم اللغة)، في حين أطلق أبو نصر الفارابي (ت ٣٣٩هـ) على العلوم اللغوية اسم (علم اللسان) والفقرة الأخيرة تدل على أن (علم اللسان) مصطلح عربي قديم النشأة ولافضل للمحدثين في إطلاق مصطلح (اللسان) أو (اللسانيات) على أنه من صنعهم كما تذكر مؤلفات اللغويين المحدثين.
٦١. ينظر: أصوات اللغة العربية (الفوناتييك والفونولوجيا) ٣١-٣٢.
٦٢. ينظر: من قضايا المصطلح اللغوي العربي، د. مصطفى طاهر الحيادة ٢٩/١.
٦٣. ينظر: المصدر نفسه ٣٠/١.

٦٤. نحن ذكرنا سابقاً بأنه ليس من شأن هذا البحث الوقوف عند نشأة المصطلح الغربي وتطوره أو الحديث عن المدارس الغربية التي كان لها دور في ظهور المصطلحات إلا أن المقام قد جعلنا نتعرض باختصار شديد إلى بعض جزئيات هذا الموضوع رداً على من ادعى أن الاضطراب والنقص كان من نصيب المصطلح العربي وحده وأردنا من خلال هذا الإيجاز إظهار مواطن الاضطراب وعدم الدقة في المصطلح الأعجمي ولمن أراد الوقوف على مراحل نشأة هذين المصطلحين وتطورهما بشكل مفصل مراجعة المصادر المختصة ومنها على سبيل المثال لا الحصر: علم اللغة العام (محاضرات فردينان دي سوسور) ٥١، علم اللغة العام (الأصوات)، د. كمال محمد بشر ٢٨-٦٠، الأصوات اللغوية، د. إبراهيم أنيس ٤.
٦٥. هو الدكتور أحمد محمد قدّور، ينظر كتابه: مبادئ اللسانيات ٧٢-٧٤.
٦٦. هناك من الباحثين العرب من يطلق عليه (الفونيتيك) وهناك آخرون يطلقون عليه (الفوناتيك).
٦٧. هناك بعض الباحثين العرب من أطلق عليه (فونولوجي) على أنه المصطلح الأم وأنه بعد التعريب أصبح (فونولوجيا) وهناك بعض آخر أطلق عليه (فونولوجيا) سواءً قبل التعريب أم بعده.
٦٨. ينظر: من قضايا المصطلح اللغوي العربي ٣١/١.
٦٩. ينظر: بحوث مصطلحية ١٨٠.
٧٠. ينظر: المصدر نفسه ١٧٩.
٧١. بحوث مصطلحية ١٨١.
٧٢. ينظر: مبادئ اللسانيات ٧٤.
٧٣. ينظر: المدخل إلى علم أصوات العربية ٣٩-٤٠.
٧٤. ينظر: المدخل إلى علم أصوات العربية ٤٠، أصوات العربية بين التحول والثبات ٩٠.
٧٥. ينظر: المدخل إلى علم أصوات العربية ٤٠.
٧٦. للوقوف بشكل مفصل على هذه المقترحات ينظر: المدخل إلى علم أصوات العربية ٣٩-٤٠.
٧٧. هذا الرأي أو المقترح لا يلزم الدكتور الحمد به أحداً وإنما يتحدث به عن نفسه ويلزم به نفسه.
٧٨. نحن نفترض أنه لا يوجد عمل من باحث عربي استقصى فيه المصطلحات الحديثة والمصطلحات القديمة -على حد علمنا وإطلاعنا- وتتمنى أن يكون هذا العمل موجوداً كي يخفف عن الباحثين العبء والمشقة.

المصادر والمراجع

- الكتب المطبوعة:
١. أصوات العربية بين التحول والثبات: د. حسام سعيد النعيمي، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل.
 ٢. أصوات اللغة العربية (الفوناتيک والفونولوجيا) د. إبراهيم مصطفى عبدالله النازنة، دار الأندلس للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٧ م.
 ٣. الأصوات اللغوية: د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٠ م.
 ٤. بحوث مصطلحية: د. أحمد مطلوب، منشورات المجمع العلمي العراقي، ٢٠٠٦ م.
 ٥. الترجمة العلمية ومتطلبات التعريب: د. داخل حسن جريو، منشورات المجمع العلمي العراقي، ٢٠٠٦ م.
 ٦. التشريع اللغوي وبحوث أخرى: د. أحمد مطلوب، منشورات المجمع العلمي العراقي، ٢٠١١ م.
 ٧. التعريفات: علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني (ت ٨١٦ هـ) تحقيق الدكتور عبد المنعم الحنفي، دار الإرشاد، القاهرة، ١٩٩١ م.
 ٨. الجهود اللغوية في المصطلح العلمي الحديث: د. محمد علي الزركان، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، ١٩٨٨ م.
 ٩. الدراسات الصوتية عند علماء العربية، عبد الحميد الهادي إبراهيم الأصبغي، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ١٩٩٢ م.
 ١٠. دروس في علم أصوات العربية: جان كانتينو، ترجمة صالح القرمادي، نشرات مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، تونس ١٩٦٦ م.
 ١١. سر صناعة الإعراب: تأليف أبي الفتح عثمان بن جني (ت ٣٩٢ هـ) تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٧ م.
 ١٢. العربية بين أمسها وحاضرها: د. إبراهيم السامرائي، وزارة الثقافة والفنون، الجمهورية العراقية ١٩٧٨ م.
 ١٣. علم اللغة - مقدمة للقارئ العربي - د. محمود السعران، دار الفكر العربي، ١٩٩٩ م.
 ١٤. علم اللغة العام: فردينان دي سوسور، ترجمة الدكتور يوثيل يوسف عزيز، دار آفاق عربية، بغداد، ١٩٨٥ م.
 ١٥. علم اللغة العام (الأصوات): د. كمال محمد بشر، دار المعارف، مصر، ١٩٧٠ م.
 ١٦. فصول في العربية: د. أحمد مطلوب، منشورات المجمع العلمي العراقي ٢٠٠٢ م.

١٧. فصول في علم اللغة التطبيقي (علم المصطلح وعلم الأسلوب) د. فريد عوض حيدر، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٨ م.
١٨. قاموس اللسانيات: عبد السلام المسدي، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٤ م.
١٩. قضايا اللغة العربية في العصر الحديث: د. سمر روجي الفيصل، الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠١٠ م.
٢٠. الكتاب: تأليف عمرو بن عثمان بن قنبر الملقب بسبويه (ت ١٨٠هـ) علّق عليه ووضع حواشيه وفهارسه د. إيميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٩ م.
٢١. اللسانيات - اتجاهاتها وقضاياها الراهنة - د. نعمان بوقره، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، ط١، ٢٠٠٩ م.
٢٢. اللسانيات وآفاق الدرس اللغوي: د. أحمد محمد قدور، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط١، ٢٠٠١ م.
٢٣. اللسانيات واللغة العربية: عبد القادر الفاسي الفهري، منشورات عويدات، بيروت، ط١، ١٩٨٦ م.
٢٤. مبادئ اللسانيات: د. أحمد محمد قدور، الدار العربية، بيروت، ط١، ٢٠١١ م.
٢٥. مجمع اللغة العربية في ثلاثين عامًا - ماضيه وحاضره - د. إبراهيم مدكور، مطبوعات المجمع بالهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية بالقاهرة ١٩٦٤ م.
٢٦. مجمع اللغة العربية في ثلاثين عامًا (مجموعة القرارات العلمية) أحمد خلف عبدالله، شوقي أمين، القاهرة، ١٩٦٤ م.
٢٧. مجموعة القرارات العلمية في خمسين عامًا ١٩٣٤-١٩٨٤ محمد شوقي أمين، إبراهيم الستري، مطبوعات المجمع بالهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية بالقاهرة، ١٩٨٤ م.
٢٨. المدخل إلى علم أصوات العربية: د. غانم قدوري الحمد، منشورات المجمع العلمي العراقي، ٢٠٠٢ م.
٢٩. من قضايا المصطلح اللغوي العربي: د. مصطفى طاهر الحيادة، عالم الكتب الحديث، إربد، ط١، ٢٠٠٣ م.
- المجلات والدوريات:
١. اللغة العربية وآدابها: مجلة تصدر عن كلية الآداب، جامعة الكوفة، العدد السادس، حزيران، ٢٠٠٨ م.
٢. المعجمية: مجلة تصدر عن جمعية المعجمية العربية، تونس، العدد الأول، ١٩٨٥ م.
٣. المتكطف: المجلد الرابع والثمانون/ ج١ القاهرة ١٩٣٤ م.

طرق التعلم ومهارات التعليم

عند الرسول محمد ﷺ

دراسة تحليلية على وفق
الاتجاهات المعاصرة

**Learning Methodology
and Teaching Skills of the
Prophet Muhammad
(Peace be upon him and his Posterity)
Analytical study
on the contemporary trends**

أ.م.د. عباس نوح سليمان الموسوي

أ.م.د. نعمة عبد الصمد الاسدي

جامعة الكوفة . كلية التربية

قسم علوم الحاسوب

Asst. Prof. Dr. Abbas N. AL-Musawi

Asst. Prof. Dr. Niema A. AL-Asadi

Department of Computer sciences
College of Education . Kufa University

خضع البحث لبرنامج الاستئلال العلمي

Turnitin - passed research

ملخص البحث

هدفت الدراسة الحالية إلى معرفة طرائق التعلم ومهارات التعليم التي استخدمها الرسول ﷺ وتحليل تلك الطرائق على وفق الاتجاهات التربوية والتعليمية المعاصرة . ووضعت سبع فرضيات للتحقق منها وأهمها الفرضيات الآتية:

١. تتفق بعض طرائق التعلم التي استخدمها الرسول ﷺ مع النظريات العلمية الحديثة في تفسير التعلم .
٢. تتفق طرائق إكساب المفهوم التي استخدمها الرسول ﷺ مع الطرائق الحديثة في إكساب المفهوم .
٣. تتفق المهارات التعليمية الواردة في سيرة الرسول ﷺ مع المهارات الحديثة في التعليم .

واقترنت حدود الدراسة على النصوص الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة المتفق عليها والنظريات المهمة والأفكار الحديثة في التعلم والتعليم . واتبع الباحثان المنهج الوصفي التحليلي من خلال تحليل النصوص الواردة واستنتاج طرق التعلم والتعليم منها ، وتوصلت الدراسة الى أن طرق التعلم التي استخدمها الرسول ﷺ على وفق ما جاءت في القرآن الكريم والسنة المطهرة تتفق مع نظريات التعلم المتمثلة بـ (الاشتراط الكلاسيكي، المحاولة والخطأ، الاشتراط الاجرائي، الاستبصار، النمذجة - التعلم بالملاحظة) والذي يعني وجود تكاملية في استخدام طرائق التعلم عند الرسول ﷺ ، وتوصلت الدراسة الى أن طرق اكساب المفهوم عند الرسول تتفق مع الاتجاهات التعليمية المعاصرة وكذلك ان مهارات التعليم عند

الرسول تتفق مع الاتجاهات التعليمية الحديثة، وخلصت الدراسة الى مجموعة من التوصيات والمقترحات. الكلمات المفتاحية: القران الكريم والسنة النبوية ونظريات التعلم واكساب المفهوم ومهارات التعليم.

ABSTRACT

The present study aims to fathom the methods of learning and teaching skills used by the Prophet (Peace be upon him and his Posterity), analyzes them according to the pedagogical and educational contemporary trends and broaches seven hypotheses for verification:

1. Conforming some methods used by the Prophet (Peace be upon him and his Posterity) with modern scientific theories explain learning.
2. Conforming the ways of concept acquisition used by the Prophet (Peace be upon him and his Posterity) with modern methods of concept acquiring.
3. Conforming the educational skills found in the biography of the Prophet (Peace be upon him and his Posterity) with modern skills in education.

The study delimits itself to the texts of the Glorious Qur'an and the pure prophet traditions about the most important theories and modern ideas in learning and teaching. The researchers take a descriptive analytical analysis of the texts and find ways of learning and teaching, the study finds that the methods used by the Prophet (Peace be upon him and his Posterity) as if it is in the Glorious Qur'an and the pure prophet traditions are consistent with theories of learning (theory of classical and theoretical requirement of trial and error and procedural requirement theory and the theory of modeling theory and foresight – learning by observation) , that is, there appears contemporary in the use of learning methods of the Prophet (Peace be upon him and his Posterity), the study finds that the methods of concept acquisition of the prophet runs in conformity with the contemporary teaching trends and the teaching skills of the messenger does with the modern teaching trends; the study terminates with certain recommendations and suggestions.

Key words:

Glorious Quran, Prophet Traditions, Learning theories, Concept Acquisition and Teaching Skills.

... المقدمة ...

من المعروف ان التربية تهدف الى تنمية شخصية الافراد بمختلف الجوانب الجسمية والعقلية والاجتماعية والانفعالية، والمتتبع لسيرة الرسول ﷺ يجد أنه خلال عقدين من الزمن استطاع أن يعدل من سلوك افراد في مجتمع جاهلي فقد أكسبهم أنماطاً سلوكية جديدة وتميزة بقيم انسانية متعددة ونهض بشخصياتهم بجميع جوانبها التي تدعو اليها التربية الحديثة، قال تعالى ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَنِي ضَالِّينَ مُبِينٍ﴾ (الجمعة ٢)، إذ تبين الاية الكريمة أن مهمة الرسول ﷺ أصعب من مهمة المربي في الوقت الحاضر الذي يحدث تعديلات مرغوبة فيها السلوك واكساب الافراد مفاهيم جديدة وربطها بمفاهيم سابقة في حين ان صعوبة مهمته ﷺ التربوية تكمن في أن الافراد كانوا ضالين وليسوا جهلاء فحسب، اذ كان عليه لاكسابهم مفاهيم جديدة، وازالة المفاهيم الخاطئة في ذواتهم وتعديلها. فالرسول ﷺ كانت مهمته تربوية و تعليمية، وظف فيها طرائق ومهارات لتعليم الافراد انواع الانشطة التي يحتاجونها، اذ يشير (جلال، ١٩٨٥) ان هيلجارد يصنف انواع النشاط التي يتعلمها الفرد في اربعة انواع هي: (العادات والمهارات، المعلومات والمعاني، السلوك الاجتماعي، المميزات الفردية الخاصة). (جلال، ١٩٨٥: ٨١٥)

وهذا التصنيف السابق يوضح لنا تنوع الخبرات التي يكتسبها المتعلم مما يدعو للتساؤل عن وجود مبادئ عامة تحكم انواع التعلم، ام ان هناك طريقة خاصة لتعلم كل نوع، وهذه المشكلة تستدعي تعدد انواع التعلم؛ إذ من الصعب تعميم مبدأ

واحد يحكم كل انواع الانشطة. لذا ظهرت نظريات تعلم مختلفة حاولت كل نظرية تفسير تعلم كل هذه الخبرات على اسس واحدة وبينت طرائق متعددة لاكتساب المفاهيم في ضوء قوانينها، وقدمت هذه النظريات تطبيقات للمعلم تساعد في اكتساب مهارات تُيسر عليه ايصال المادة العلمية للمتعلمين.

وجاءت هذه الدراسة لالقاء الضوء على مدى التطابق بين طرائق التعلم ومهارات التعليم التي استخدمها الرسول ﷺ مع الاتجاهات الحديثة في التربية والتعليم.

مشكلة الدراسة

إن مجرد الاطلاع على كتب علم النفس والتربية وطرائق التدريس في البلدان الاسلامية نجد أنها مليئة بأفكار ورؤى ونظريات غربية قديمة ومعاصرة عن أساليب التربية وطرائق التعلم و التعليم، وقليلاً ما تجد في الكتب المنهجية للمؤسسات التعليمية الرسمية رؤى لفلاسفة مسلمين، ولا تجد إطلاقاً إشارة إلى طرق التعليم والتعلم التي استخدمها الرسول محمد بن عبد الله ﷺ، وهذا ما دعا الباحثان إلى إجراء دراسة في الكشف عن ذلك والخروج ببعض الاستنتاجات اذ لا يمكن تصور ان النبي العظيم ﷺ الذي غير وجه العالم واخرج الناس من الظلمات للنور والذي يدين بدينه وهداه حالياً اكثر من مليار مسلم ان هذا النبي لم يستخدم طرق تعلم ومهارات تعليمية تتفق والاتجاهات الحديثة في التربية لذا تحددت مشكلة الدراسة في الإجابة عن الأسئلة الآتية:

١. هل طرائق التعلم التي استخدمها الرسول ﷺ تتفق مع النظريات الحديثة في التعلم؟

أ.م. د. عباس نوح سليمان الموسوي .. أ.م. د. نعمة عبد الصمد الاسدي

٢. هل طرق إكساب المفهوم التي استخدمها الرسول ﷺ تتفق مع طرق إكساب المفهوم الحديثة في التعليم؟

٣. هل المهارات التعليمية الواردة في سيرة النبي ﷺ تتفق مع المهارات التعليمية الحديثة في التعليم؟

أهمية الدراسة

إن الباحث المتخصص في العلوم التربوية والنفسية يعمل على صياغة نظرية تضم مجموعة من القوانين والمبادئ لتفسير التعلم والتعليم بطرائق معينة ويُدرِّسها لطلابه لينقلوها إلى طلابهم وتنتشر تلك الافكار لجميع المختصين في التربية، وهم بدورهم يتولون القيادة التربوية القادرة على إعداد المتعلمين بأفضل صورة ممكنة لقيادة المجتمع في التخصصات التي تعلموها.

والهدف الأسمى من ذلك هو الوصول إلى طريقة تطبيقها بحيث تؤدي إلى التعلم بأفضل ما يمكن أي توفير الوقت والجهد للطلبة في إكساب المفاهيم وللجميع (مع مراعاة الفروق الفردية) والقدرة على تطبيقها بأفضل أداء ممكن، وتمكينهم من اختصاصاتهم، والقدرة على التعلم الذاتي وتطوير ذواتهم المعرفية والقدرة في إنتاج المعرفة واختراع التقنيات التي تسهل التكيف مع البيئة والسيطرة عليها.

وإن المتتبع للقران الكريم والسنة النبوية الشريفة، يجد أن الرسول محمد ﷺ قد استخدم مع أهله وأصحابه أساليب قيادية وتربوية مكنتهم من إجادة جميع فنون التعلم والتعليم، وجعلتهم قادة في جميع مجالات الحياة في مدة زمنية أقل من المدة الزمنية التي يقضيها الفرد في الأنظمة التعليمية التي تؤهله للقيادة في مجال واحد من مجالات الحياة في وقتنا الحاضر.

لذا تأتي أهمية الدراسة الحالية في تعرف طرق التعلم التي استخدمها الرسول محمد ﷺ مع الصحابة ومهارات التعليم التي طبقها بحيث جعل من أفراد لا يفقهون قولاً ولا يجدون للحياة معنى ولا للعلم باباً، أشخاصاً يفقهون ويتفقهون ويتدارسون العلوم ويقودون الأمم. وقد أكد القرآن الكريم ضرورة نشر العلم وتبليغه، قال تعالى: ﴿مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة 122). وإن التوصل إلى طرائق وأساليب التعلم ومهارات التعليم التي استخدمها الرسول ﷺ من خلال استنتاجها من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ومدى مطابقتها مع الأطروحات النظرية المعاصرة سوف يفتح الآفاق لرفع الحواجز في مؤسساتنا التعليمية الرسمية من تطبيقها ووضع الآليات اللازمة لتجسيدها في سلوك من يتولون مهمة التعليم والتربية، وتدوينها في الأطر النظرية في البحوث ذات العلاقة وتبنيها في تفسير النتائج، لذا يمكن تلخيص أهمية الدراسة بمحورين هما:

أ. الأهمية النظرية

1. تسعى الدراسة الحالية إلى استخدام متغير فريد (طرائق التعلم ومهارات التعليم عند الرسول ﷺ) ويعد محاولة جديدة ونقله نوعية في البحوث النفسية والتربوية في البلد.
2. توجه الدراسة أنظار المهتمين بالبحوث التربوية والنفسية لعمل دراسات حول طرق التعليم والتعلم عند الرسول ﷺ فجاءت هذه الدراسة لفتح المجال أمام الباحثين المهتمين على المستوى المحلي والعربي والعالمي، وسوف تمهد للقيام بدراسات مكتملة في هذا المجال (باعتماد الباحثين).

٣. تعد الدراسة الحالية في ضمن مجال البحوث التي تهتم في التوصل إلى أفضل طرائق التعلم والتعليم التي تؤدي إلى جودة اكتساب المعرفة وتطبيقها.

ب. الأهمية التطبيقية

١. ستستفيد من نتائج الدراسة الحالية بشكل خاص المؤسسات التربوية في البلد كافة في تعرف طرائق التعليم والتعلم عند الرسول ﷺ وإمكانية تطبيقها.

٢. ستستفيد من نتائج الدراسة الحالية بشكل عام المؤسسات الدينية والإعلامية والاجتماعية والثقافية في تعرف طرائق التعلم ومهارات التعليم عند الرسول ﷺ.

٣. ستزود الدراسة الحالية البحوث التربوية إطاراً نظرياً يساهم في تفسير النتائج.

٤. ستطلع الدراسة الحالية القائمين على التربية والتعليم بالعديد من الاستراتيجيات التطبيقية التي تساهم في تطوير كفاءتهم الذاتية في التعليم والتدريس.

أهداف الدراسة

١. تعرف طرائق التعلم في سيرة النبي محمد بن عبد الله ﷺ.
٢. تعرف طرائق إكساب المفهوم في سيرة النبي محمد بن عبد الله ﷺ.
٣. تعرف المهارات التعليمية الواردة في سيرة النبي محمد بن عبد الله ﷺ.

فرضيات الدراسة

١. تتفق بعض طرائق التعلم التي استخدمها الرسول ﷺ مع نظرية الاشتراط الكلاسيكي (البسيط) في التعلم.

٢. تتفق بعض طرائق التعلم التي استخدمها الرسول ﷺ مع نظرية المحاولة والخطأ في التعلم.
٣. تتفق بعض طرائق التعلم التي استخدمها الرسول ﷺ مع نظرية الاشتراط الإجرائي في التعلم.
٤. تتفق بعض طرائق التعلم التي استخدمها الرسول ﷺ مع نظرية الجشطالت (الاستبصار) في التعلم.
٥. تتفق بعض طرائق التعلم التي استخدمها الرسول ﷺ مع نظرية التعلم بالتمذجة في التعلم.
٦. تتفق طرائق إكساب المفهوم التي استخدمها الرسول ﷺ مع الطرق الحديثة في إكساب المفهوم.
٧. تتفق المهارات التعليمية الواردة في سيرة الرسول ﷺ مع المهارات الحديثة في التعليم.

تحديد المصطلحات

ويعرف الباحثان مصطلحات الدراسة على النحو الآتي:

١. التعلم: عملية تعديل في السلوك ثابتة نسبياً نتيجة تفاعل الفرد مع البيئة.
٢. طرائق التعلم: طريقة الفرد في جمع المعلومات ومعالجتها في بنيتها العقلية واستعمالها في مواقف حياتية جديدة. ويعرفها الباحثان اجرائياً: طريقة الرسول ﷺ في حث المتعلمين منه على جمع المعلومات ومعالجتها واستعمالها في مواقف جديدة.

٣. إكتساب المفهوم: عملية يقوم بها المتعلم وبمساعدة المعلم من خلال جمع الأمثلة الدالة على مفهوم ما وتعريفه او تصنيفه او تطبيقه بطريقة معينة. ويعرف الباحثان اجرائيا طرائق اكتساب المفهوم: طرق معينة استخدمها الرسول ﷺ مع المتعلمين وساعدهم من خلالها في اكتساب مفاهيم معينة.
٤. مهارات التعليم: قدرة المعلم او المدرس على اداء مهامه التعليمية المختلفة من تخطيط وتنفيذ وتقويم التعليم بفعالية واتقان. ويعرف الباحثان اجرائيا مهارات التعليم: مجموعة من القدرات التي تميز بها الرسول ﷺ ووظفها في تعليم الصحابة مختلف انواع السلوكيات.

حدود الدراسة

تقتصر الدراسة الحالية على:

١. سيرة الرسول ﷺ المستمدة من القرآن الكريم وكتب السيرة والاحاديث.
٢. مدة تبليغ الرسالة الرسول محمد ﷺ الرسالة من سنة ٦١١ م الى سنة ٦٣٤ م.
٣. اهم النظريات والافكار الحديثة في التعلم والتعليم.

دراسات سابقة

لم يعثر الباحثان على أي دراسة عراقية وعربية اهتمت بمتغيرات الدراسة الحالية وسيطران الى دراسات تقرب من متغيرات الدراسة وهي الاتي:
اجرى (القطار، ٢٠٠٤) دراسة لتحديد المبادئ التعليمية في القرآن الكريم والسنة النبوية من خلال جمع بعض الايات والاحاديث النبوية الدالة على ذلك

واعتمدت الدراسة المنهج التحليلي المتأمل وتوصلت الى ان القرآن الكريم والسنة النبوية غنيان بالمبادئ التعليمية. (العطار، ٢٠٠٤: ٤٢٣)

وقام كذلك (العطار، ٢٠٠٧) بدراسة هدفت تعرف الطرائق التعليمية للنبي ﷺ ومميزاتها وعلاقتها بالطرائق المعاصرة واستخدم الباحث المنهج التحليلي المتأمل ومن اهم نتائج الدراسة ان النبي ﷺ ارسى طرائق التعليم كطريقة الالقاء والمناقشة وحل المشكلات والتعلم التعاوني والتعلم الذاتي والطريقة الاستقرائية والاستنتاجية والبيان العملي والتشبيهات والمسابقات. (العطار، ٢٠٠٧: ١١٠)

وقامت (دبابش، ٢٠٠٨) بدراسة هدفت الى معرفة اهم الاسس التربوية التي تميز بها منهج الرسول ﷺ وتوصلت الدراسة الى ان اهم الاسس التربوية هي (تربية الحواس، ووجوب التعلم ونشر العلم، واستمرارية التعليم، ومراعاة الفروق الفردية، والتربية الذاتية، والتعامل الناقد، والمرونة، والصحة بين المعلم والمتعلم) وخلصت الدراسة إلى جملة من التوصيات. (دبابش، ٢٠٠٨: ٣)

وأجرى (الجمل، ٢٠٠٩) دراسة هدفت الى تحديد ملامح الخطاب التربوي من خلال الاحاديث النبوية الموجهة للشباب وابرز خصائصه والكشف عن مجالات التوجيه التربوي للشباب من خلال الحديث الشريف كالمجال العقائدي والاخلاقي والاجتماعي والجهادي وتقديم تصور مقترح للاستفادة من منهج الرسول ﷺ في تربية الشباب. (الجمل، ٢٠٠٩: و)

فيما أجرى (الصعيدى، ٢٠٠٩) دراسة هدفت الى تعرف الاساليب النبوية التي استخدمها الرسول ﷺ في توجيه سلوك بعض الصحابة وتعديلها واستخدمت الدراسة المنهج الوصفي الاستنباطي وكانت اهم الاساليب المستخلصة من سيرة النبي ﷺ: اسلوب القصة والقدوة والمنافسة والتدريب العملي والاقناع والعصف

الذهني والموعظة والحوار وقدمت الدراسة تصورا مقترحا في ضوء ذلك.
(الصعيدي، ٢٠٠٩: ٤)

ويوجز الباحثان اهم الدلالات والمؤشرات لهذه الدراسات بما يأتي:

١. معظم الدراسات استخدمت المنهج الوصفي التحليلي واستفاد الباحثان من ذلك في منهجية الدراسة الحالية.
٢. ركزت بعض الدراسات على طرائق النبي التعليمية وبعضها على المبادئ التعليمية ودراسات اخرى ركزت على الخطاب التربوي، فيما ركزت دراسات على الاساليب النبوية والاسس التربوية لمنهج الرسول ﷺ فيما انفردت الدراسة الحالية بمتغيرات لم تتطرق لها هذه الدراسات وهي (طرق التعلم وطرق اكساب المفهوم والمهارات التعليمية) وهذا يعد مؤشرا لاهمية الدراسة الحالية.
٣. استفاد الباحثان من هذه الدراسات في منهجية توظيف النص النبوي وربطه بالمتغيرات التعليمية الحديثة.
٤. انفردت الدراسة الحالية عن الدراسات السابقة بمنهجية حديثة تضمنت وضع فرضيات وقبولها او رفضها نظريا ويتوقع الباحثان انها ستمهد لقيام الباحثين بانتهاجها مستقبلا.

منهجية الدراسة

استخدم الباحثان المنهج الوصفي التحليلي لملاءمته مع طبيعة المشكلة المدروسة ويهتم هذا المنهج بجمع الحقائق والبيانات والمعلومات عن الظاهرة او المشكلة

ومتابعتها بدقة وتحليلها وتفسيرها وإجراء الموازنة بينها فهو لا يكتفي بالوصف فقط و إنما يحلل ويفسر ويقارن للوصول الى تعميمات مكملة ومفسرة و يمكن الاستفادة منها وتوظيفها في العمل المستقبلي.

الإطار النظري وتحليل النتائج

سيعرض الباحثان الاطار النظري للدراسة وتحليل النتائج من خلال مناقشة اهدافها وبحسب الآتي:

الهدف الأول: تعرّف طرائق التعلم في سيرة النبي محمد ﷺ: وسيتم التحقق من هذا الهدف وفق فرضياته المشتقة منه، إذ سيقوم الباحثان بسرد نظرية من نظريات التعلم، ثم تقديم وقائع وحقائق من سيرة النبي محمد بن عبد الله ﷺ تثبت استخدامه.

الفرضية الأولى: تتفق بعض طرق التعلم المستخدمة من قبل الرسول ﷺ مع نظرية الاشتراط الكلاسيكي (البسيط) في التعلم.

نظرية الاشتراط الكلاسيكي (البسيط)

اعتبر صاحب النظرية عالم النفس الروسي بافلوف (١٨٤٩-١٩٣٦) أن آلية التعلم الرئيسة هي الاقتران، ويقصد بالاقتران التجاور الزمني لحدوث مشيرين معا لعدد من المرات حيث يكتسب احدهما صفة الآخر ويصبح قادرا على استجرار الاستجابة التي يحدثها المثير الآخر (الزغول، ٢٠٠٣: ٤٤). وأهم العوامل المؤثرة في حدوث التعلم الاشرطي الكلاسيكي ما يأتي:

١. سيادة الاستجابة: إن الاستجابة الشرطية تكتسب بشكل أسرع إذا زادت شدة المثير الطبيعي أو المثير الشرطي، فان المثير الشرطي استجابته الطبيعية مثل الانتباه الإنصات أو التلفت.

٢. العلاقة الزمنية بين مثيرين: ان الفترة الزمنية ما بين تقديم المثير الشرطي و المثير الطبيعي مهمة، بحيث ألا تكون قصيرة جداً فلا تؤدي إلى تكوين الاستجابة ولا مدة طويلة فتؤدي إلى صعوبة التمييز، ففي تجارب بافلوف كانت المدة الزمنية المناسبة تراوحت ما بين (٢, ٠ - ٢ ثانية).

٣. تكرار الاقتران بين المثيرين: كلما زادت عدد مرات الاقتران كان الاكتساب أسرع.

٤. المثيرات المشتتة: يجب قلة عدد مشتتات الانتباه في موقف التعلم. (الازيرجاوي، ١٩٩١: ٢٣٢)

و طرح بافلوف مفهومي التمييز والتعميم في التعلم، ويقصد بهما:

التعميم: نشر الاستجابة الشرطية على كافة المثيرات التي تشبه المثير الأصلي أو ترمز إليه.

التمييز: حصر الاستجابة الشرطية لمثير شرطي معين دون سائر المثيرات الأخرى.

ونجد في القران الكريم و في سيرة النبي محمد بن عبد الله ﷺ العديد من المواقف والأحداث في التعليم على الممارسات الصحيحة من خلال الاقتران بين مثير واستجابة، نذكر منها:

حَثَّ اللهُ سبحانه وتعالى في إجراء الاقتران الذي يدعو إلى السلام بين الناس، قال تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾ (النساء ٨٦)، وكذلك التوجه نحو اختيار المثيرات الطيبة وإقرانها بالشكر، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنَّ كُنتُمْ بِآيَاتِهِ تَعْبُدُونَ﴾ (البقرة ١٧٢)، وأمر سبحانه وتعالى إجراء اقتران بين سلوك الصلاة وبين الزمن، قال تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفَا مِنَ اللَّيْلِ﴾ (هود ١١٤)، وأمر في الكف عن الاقترانات المضرة، قال تعالى: ﴿مِنَ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء ١٥)، ودعا سبحانه وتعالى إلى التمييز بين المثيرات وحصر الاستجابة لمثير دون سائر المثيرات الأخرى، قال تعالى: ﴿وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِن رِّزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (البقرة ٦٠)، وقوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمُ الْأُولَاءُ﴾ (الآلئاب ١٧-١٨)، ودعا إلى نشر استجابة الإنفاق على كافة المثيرات التي تتشابه في الاستحقاق، قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلْ مَا أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلَّهِ وَاللَّذِينَ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ (البقرة ٢١٥).

ومن الشواهد من السنة النبوية على تطبيقات نظرية الاشتراط الكلاسيكي، ما ذكرته (دبابش، ٢٠٠٦) نقلا عن (ابن هشام، ٢٠٠٣: ج ٤، ١٩٦) أن رسول الله ﷺ حين وقف بعرفة قال: هذا الموقف - للجبل الذي هو عليه - وكل عرفة موقف، ثم لما نحر بالمنحر بمنى قال: هذا النحر وكل منى منحرا، ففضى رسول الله ﷺ الحج وقد أراهم مناسكهم وأعلمهم ما فرض الله عليهم من حجهم من الموقف ورمي

الجمار وطواف بالبيت وما أحل لهم من حجهم وما حرم عليهم فكانت حجة البلاغ وحجة الوداع وذلك أن رسول الله ﷺ لم يحج بعدها. (دبابش، ٢٠٠٦: ٣٠)

وعلم الرسول ﷺ الابتعاد عن إجراء اقترانات غير صحيحة، وان حدث على صاحبه إيداله باقتران صحيح، إذ مر على صبرة طعام فأدخل يده فيها فنالت أصابعه بللاً فقال ﷺ: ما هذا يا صاحب الطعام، قال: أصابته السماء يا رسول الله، قال: أفلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس، من غش فليس مني. (مسلم، ب.ت: ٩٩)

الفرضية الثانية: تتفق بعض طرائق التعلم التي يستخدمها الرسول ﷺ مع نظرية المحاولة والخطأ في التعلم.

نظرية التعلم بالمحاولة والخطأ - نظرية ثورندايك

فسر ثورندايك التعلم على أساس وجود ارتباطات بين المثيرات والاستجابات، ونوع الارتباط الذي يعنيه ثورندايك هو الارتباط العصبي، أي ان التعلم ما هو الا عملية تقوية الارتباط الموجود بين هذه المراكز العصبية ومثيراتها وليس تكوين ارتباطات عصبية جديدة.

ومن اهم قوانين التعلم الرئيسة التي قدمها (ثورندايك) ما يأتي:

١. قانون الأثر: تقوى الارتباطات المسؤولة عن الاستجابة الناجحة في موقف ما بفضل الأثر الطيب الذي يعقب هذه الاستجابة، أما الارتباطات المسؤولة عن الاستجابة الخاطئة فإنها تتلاشى تدريجياً لأنها تضعف داخلياً، ولكن لأنها استبدلت بالارتباطات الصحيحة.

٢. قانون التدريب: يرى ثورندايك أن لهذا القانون شقين هما:

- الاستعمال: وهو أن الارتباطات تقوى عن طريق التكرار والممارسة.
 - الإهمال: وهو أن الرابطة بين المثير والاستجابة تضعف وتنسى عن طريق إهمالها.
 - ٣. قانون الاستعداد: يعتبر هذا القانون تفسيراً لقانون الأثر، حيث يوضح فيه معنى الارتياح، والضيق، ويؤكد أن هناك ثلاثة احتمالات هي:
 - حينما تكون الوحدة العصبية على استعداد للعمل فإن عملها يريح الكائن الحي.
 - حينما تكون الوحدة العصبية على استعداد للعمل ولا تعمل فإن عملها يسبب ضيقاً للكائن الحي.
 - حينما لا تكون الوحدة العصبية مستعدة للعمل، وتجبر على العمل، فإن عملها يجبر الكائن الحي. (صالح، ١٩٨٣: ١٢١ - ١٥٦)
- واكد ثورندايك اهمية ظاهرتين في التعلم هما ظاهرة التشتت والانتشار اذ إن (ظاهرة التشتت) تعالج العلاقة بين الارتباطات من الناحية الزمنية، فكلما كانت المسافة الزمنية بين الارتباطات السابقة أو اللاحقة للاستجابة الناجحة (الاستجابة التي تؤدي إلى الثواب)، ضئيلة أو قليلة، كانت قوة الأثر كبيراً، ويشمل هذا الأثر الارتباطات المتأتية معها أيضاً، أما (ظاهرة الانتشار) فإنها تعالج العلاقات المكانية بين الارتباطات، إن أثر الإثابة لا يقتصر على الربط الذي يثاب، وإنما يمتد إلى الروابط المجاورة التي تتكون قبل إثابة الرابطة وبعد إثابتها. (الازيرجاوي، ١٩٩١: ٢٢١) ويرى الباحثان إن من أهم المضامين التربوية لظاهرة التشتت والانتشار هو تأكيد الجوانب المشرقة في شخصية الإنسان حتى تنتشر إلى الجوانب السلبية فتعدلها،

ويكون ذلك من خلال إثابة الفرد كلما صدر عنه أداء صحيح وحثه في الاستمرار على ممارسة السلوكيات الصحيحة لان ذلك سوف يؤدي إلى تعديل السلوكيات الخاطئة، مع الابتعاد نهائياً عن تقديم أي نوع من الإثابة عند إصداره سلوك غير صحيح.

وفي القرآن الكريم والسنة النبوية أدلة وشواهد على ذلك كثيرة منها قوله تعالى ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ (هود ١١٤)، وقوله تعالى ﴿لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَاهُمْ جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾ (المائدة ٦٥)، وقوله تعالى ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَاذْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ﴾ (البقرة ٥٨)، أي كلما تمارس سلوكاً حسناً صالحاً، فإن السلوكيات السيئة المكتسبة السابقة تزول. ونبه الرسول ﷺ في الابتعاد عن ممارسة السلوك الذي يوقع الضرر بالآخرين إذ قال: ((إياكم والحسد، فإن الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب))، وهذا يعني أن ممارسة سلوك الشر سوف يؤدي إلى انطفاء سلوك الخير عند صاحبه، وقد حث سبحانه وتعالى الناس على الأداء الطيب، وان الله ﷻ والرسول ﷺ والإمام ﷺ يرون كل استجابة تصدر عن الانسان، فعليه اختيار الاستجابات الصحيحة والابتعاد عن السلوكيات الخاطئة، قال تعالى: ﴿وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالَمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (التوبة ١٠٥). ونجد في القرآن الكريم آيات كثيرة تدعو إلى التكرار والممارسة وتقوية الارتباطات الصحيحة نذكر منها قوله تعالى: ﴿اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ﴾ (البقرة ٤٥)، وكذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (البقرة ١٥٣).

وكان الرسول ﷺ يعلم المسلمين على معرفة وقت الصلاة من خلال الممارسة والتدريب، إذ ورد عن سليمان بن بريدة عن أبيه عن النبي ﷺ أن رجلاً سأله عن وقت الصلاة فقال له: «صلَّ معنا هذين يعني اليومين، فلما زالت الشمس أمر بلالاً فأذن، ثم أمره فأقام الظهر، ثم أمره فأقام العصر، والشمس مرتفعة بيضاء نقية، ثم أمره فأقام المغرب حين غابت الشمس، ثم أمره فأقام العشاء حين غاب الشفق، ثم أمره فأقام الفجر حين طلع الفجر، فلما أن كان اليوم الثاني، أمره فأبرد بالظهر، فأبرد بها، فأنعم أن يبرد بها، وصلى العصر، والشمس مرتفعة، آخرها فوق الذي كان، وصلى المغرب قبل أن يغيب الشفق، وصلى العشاء بعدما ذهب ثلث الليل، وصلى الفجر وأسفر بها، ثم قال ﷺ: «أين السائل عن وقت الصلاة؟ فقال الرجل: أنا يا رسول الله، قال ﷺ: وقت صلاتكم بين ما رأيتم». (مسلم، د.ت.، ٧٧٣)

الفرضية الثالثة: تتفق بعض طرق التعلم المستخدمة من قبل الرسول ﷺ مع نظرية الاشتراط الإجرائي.

نظرية الإشتراط الإجرائي (نظرية سكنر، ١٩٠٤-١٩٨٩)

أعطى سكنر أهمية للتعزيز، فالإنسان دائماً يكرر الاستجابات التي تتبعها تعزيز، ويميز سكنر بين نوعين من الاستجابة وعلى ضوءها يفسر التعلم، ويختلفان لاختلاف نوع السلوك الذي يقوم عليها وهما:

السلوك الإشتجابي: يحدث هذا السلوك بمجرد ظهور المثير مباشرةً مثل الانعكاسات والسلوك الشرطي البسيط.

السلوك الإجرائي: هو كل ما يصدر عن الكائن الحي في العالم الخارجي ويتطلب

مجموعة من الإجراءات التي يقوم بها المتعلم التي تؤدي إلى الاستجابات مثلاً عند الكتابة (قلم و ورقة) أو عند المشي وقدم سكرن قانون الاشتراط الإجرائي الذي ينص: تزداد قوة أو احتمال ظهور الاستجابة الشرطية إذا تبعت بمثير يعززها، ويرى سكرن ان التعزيز (Reinforcement) هو أي حدث سار يتبع سلوكاً ما بحيث يعمل على تقوية احتمالية تكرار مثل هذا السلوك في مرات لاحقة.

وقدم مصطلح (التسلل و التشكيل Chaining & Shaping) للذين هما: أساليب تُمكن من تعليم أنماط عديدة من السلوك، إذ تعزز الاستجابات التي تسير في الاتجاه المرغوب فيه فقط، أي التي تتفق مع الهدف، وتكون من خلال تجزئة (العمل أو المهمة أو النشاط أو المهارة أو السلوك المرغوب) إلى أجزاء أو سلسلة من الأجزاء المترابطة، وكلما يقترب الفرد من الاستجابة الصحيحة لكل جزء أو يتعلمها يُعزز وهكذا إلى تعلم آخر جزء، ويجب أن تغطي السلسلة جميع أجزاء المهارة أو الأداء المطلوب. (الازيرجاوي، ١٩٩١: ٢٤٣ - ٢٧٢)

وان المتتبع لسيرة الرسول ﷺ في تشكيل الشخصية المسلمة يجد انه لتحقيق هذا الهدف قام بخطوات متسلسلة ومتتابعة بدأت بالتوحيد ثم أداء الواجبات كالصلاة و الزكاة والصوم ووالحج والجهاد، ومن الشواهد التي وردت في السنة النبوية الشريفة على استخدام هذا النوع من التعلم وضمن مبدأ التسلسل وتشكيل السلوك ما ورد عن الرسول ﷺ من وصية إلى (معاذ) حينما بعثه لنشر الدعوة في اليمن قوله ﷺ: ((إنك ستأتي قوما أهل كتاب فإذا جئتهم فادعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله فإن هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة فإن هم أطاعوا بذلك فأخبرهم أن الله فرض

عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم فإن هم أطاعوا لك بذلك فإياك وكرائم أموالهم واتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينها وبين الله حجاب)). (الصلابي، ٢٠٠٣: ٦٧٤) في هذا الحديث تعليم من النبي ﷺ للدعاة إلى الله بالتدرج في تشكيل الشخصية المسلمة اذ انه يدعوهم الى الخطوة الأساسية المهمة التوحيد وإن تعلموها وشعر بأنهم قد اقبلوا عليها وشعروا بالارتياح والرضا، فإنه يقدم لهم تعزيرا اجتماعيا ثم ينتقل معهم إلى الخطوة الثانية وهكذا الخطوات الأخرى بالتدرج والبدء بالأهم فالمهم، ونجد تطبيقا لمفهوم التسلسل والتشكيل في التطور النفسي العقائدي لشخصية الصحابة من خلال المرور بالمستويات الإيمانية الثلاث الآتية:

١. مستوى التوحيد (موحد): وهذا المستوى تجسد من خلال دعوة النبي ﷺ للناس إلى الإقرار بالعبودية لله سبحانه وتعالى وإنكار جميع الأصنام والآلهة فقد ورد عنه قوله ﷺ ((قولوا لا اله إلا الله تفلحوا)) والرجوع إلى الفطرة التي شأها ما كسبت أيدي الناس، والاشتراك مع جميع الكائنات في تسبيح الواحد الأحد قال تعالى ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ (الإسراء: ٤٤)، وما أن يقر الإنسان بالتوحيد فانه يحصل على تعزيز داخلي (شعور بالارتياح والسعادة والرضا) لأنه توافق مع فطرته كما انه يحصل على تعزيز خارجي اجتماعي (الثناء والابتسام والإطراء والتشجيع).

٢. مستوى الإسلام (مسلم): بعد إقرار الفرد بالعبودية لله سبحانه وتعالى ينتقل إلى مستوى الإسلام، وهذا المستوى سلوك مركب من مجموعة متنوعة من الواجبات (فرائض) ضمن برنامج متواصل يستمر إلى آخر يوم في حياته من صلاة وصوم وزكاة وحج وبر ومعروف وإصلاح وغيرها) وما أن يؤدي أي

واحدة منها فانه يحصل على تعزيز اجتماعي وتعزيز داخلي (السعادة والرضا)، قال تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ (البقرة ١٧٧)، وفي هذه الآية الكريمة تبيان أن المسلم يتشكل عنده سلوك التقوى من خلال أداء سلسلة من السلوكيات المركبة التي تضم كل واحدة منها العديد من الإجراءات، ما أن يحسن في أدائها شعر بالسعادة والرضا مما دفعه إلى أداء أخرى وهكذا، قال تعالى ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (يونس ٢٦).

٣. مستوى اكتمال الإيمان (مؤمن): ويكون من خلال تشكيل سلوك الطاعة، إذ تتطور نفس المسلم ويكتمل إيمانه عندما يطيع الله سبحانه وتعالى طاعةً كاملةً فيطيع الرسول ﷺ، ويطيع الإمام ﷺ، قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء ٥٩)، فإذا أحسن الإنسان وأجاد تعلم طاعة الله سبحانه وتعالى شعر بالسكينة والطمأنينة قادته إلى طاعة الرسول ﷺ، وإتباع القرآن فيشعر بالراحة والاطمئنان فيتبع وصي الرسول ﷺ فيعيش في النعيم مصداقا لقوله تعالى ﴿ثُمَّ لِنَسْأَلَنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾ (التكاثر ٨)، إذ يتجه الإنسان المؤمن في الوصول إلى استقرار نظام الحكم الذي يعد نعمة كبيرة تكون من خلالها البيئة مليئة بالأحداث السارة (تعزيز إيجابي).

الفرضية الرابعة: تتفق بعض طرائق التعلم التي يستخدمها الرسول ﷺ مع نظرية الجشطالت (الاستبصار) في التعلم.

نظرية الجشطالت - الاستبصار لـ (كوهler ١٨٨٧-١٩٦٧)

تفسر النظرية عملية التعلم على أساس أنها عملية إعادة تنظيم للمجال الإدراكي الذي يوجد فيه الكائن الحي. ويتم ذلك من خلال:

١. إدراك الكائن الحي للعناصر والموضوعات الموجودة في المجال الذي يوجد فيه.
٢. إدراك العلاقات التي تربط بين عناصر المجال و أجزائه.
٣. إعادة تنظيم المجال في كل أو في صورة جديدة، وهذه الصورة تُفسر التعلم بواسطة عملية الاستبصار، أي أن التعلم يحدث فجأة عن طريق الاستبصار وهو إدراك العلاقة عن طريق ارتباط عناصر الموقف بمعنى أن التعلم يحدث فجأة، أي أنه قد يحدث من محاولة واحدة تسبقها فترة تأمل وانتظار. ومن أهم العوامل المؤثرة في الاستبصار:

١. النضج الجسمي: وهي الإمكانيات العضوية والجسمية، التي يجب أن يمتلكها الكائن الحي لتحقيق عملية الاستبصار حسبما يتطلب الموقف.
٢. النضج العقلي أو القدرة: ويقصد بها الإمكانيات العقلية لتحقيق عملية الاستبصار.
٣. تنظيم المجال: تنظيم الموقف وعناصره ووضوح المجال يساعد في التغلب على العواقب والوصول إلى الهدف.
٤. الخبرة: تؤدي الخبرة السابقة دوراً في عمليتي الإدراك والتعلم، وعند نظرية الجشطالت تُعرف الخبرة باسم الألفة وتضمن وجود خطة أو فكرة معرفية عن

الظاهرة الموجودة في الخبرة المباشرة للفرد، والتي تكون القدرة على فهم معنى المدرك المعين. (الازيرجاوي، ١٩٩١: ٢٨٠)

ومن الأدلة والشواهد في تعليم الرسول ﷺ الصحابة على استخدام العقل والاستبصار قوله ﷺ: ((مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضاً، فكان منها نقية قبلت الماء فأنبتت الكلاً والعشب الكثير، وكانت منها أجادب أمسكت الماء، فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا، وأصاب منها طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت الكلاً فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلم، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً، ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به)). (البخاري، د.ت: ١٧٥)

مما سبق يلحظ أن الرسول يوجه الصحابة إلى النظر والتأمل في عناصر البيئة واستبصار ما ينفع المجتمع. ويمكننا أن نستدل على هذا النوع من التعلم في دعوة الرسول ﷺ الناس إلى التوحيد، إذ انه كان يضع العديد من الخبرات والأدلة والبراهين التي تتناسب مع فطرتهم وخبراتهم السابقة في مجالهم لكي يساعدهم على إعادة تنظيم المجال بما يتوافق مع الخبرات الجديدة والوصول إلى الهدف (الإقرار بالتوحيد)، وتعليم الرسول ﷺ الناس الاستبصار بوجود (الله الواحد الأحد) كان شاقاً جداً مع عامة الناس الذين كانت مصالحهم السياسية والاقتصادية والأمنية مرتبطة بما يناقض التوحيد لله، وكان سهلاً مع الذين يمتلكون الخبرة السابقة في هذا الاستبصار وهؤلاء كانوا قلة من أمثال عمه أبي طالب ﷺ وأبنائه وورقة بن نوفل الذي كان يمتلك عن أخبار الأنبياء وعمه حمزة بن عبد المطلب ﷺ الذي كان يقول: عندما أطوف الصحراء أعلم أن الله أكبر من أن يوضع بين أربعة جدران.

الفرضية الخامسة: تتفق بعض طرق التعلم التي استخدمها الرسول ﷺ مع نظرية التعلم بالتمذجة في التعلم.

التعلم بالملاحظة والتقليد أو التعلم بالتمذجة (نظرية باندورا)

وفقا لهذه النظرية، فإن الأفراد يستطيعون تعلم العديد من الأنماط السلوكية لمجرد ملاحظة سلوك الآخرين، حيث يعد هؤلاء بمثابة نماذج (Models) يتم الاقتداء بسلوكياتهم، ويؤكد هذا مبدأ الختمية التبادلية في عملية التعلم من حيث تفاعل ثلاثة مكونات رئيسة وهي السلوك والمحددات المرتبطة بالشخص والمحددات البيئية. ويرى باندورا أن التعلم بالملاحظة يتضمن ثلاث آليات رئيسة هي (العمليات الابدالية، والعمليات المعرفية، وعمليات التنظيم الذاتي)، ويتم من خلال عوامل هي: (الانتباه والاهتمام و الاحتفاظ والإنتاج أو الاستخراج الحركي و الدافعية) كما أن التعرض إلى النموذج وعمليات التفاعل مع الآخرين، يؤدي إلى ثلاثة أنواع من نواتج التعلم وهي: تعلم أنماط سلوكية متعددة ليست في حصيللة الفرد السلوكية وتسهيل ظهور سلوك متعلم سابق لدى الفرد لا يستخدمه بسبب النسيان أو الكف أو تحرير السلوك. (الزغول، ٢٠٠٣: ١٣٣-١٣٥)

ومن الشواهد القرآنية على تأكيد معنى التعلم بالملاحظة والتقليد قوله تعالى ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (الأحزاب ٢١).

ومن الشواهد من سيرة النبي ﷺ في استخدامه للتعلم بالملاحظة ماروي عنه قوله لأصحابه: ((ارجعوا إلى أهليكم فأقيموا فيهم، وعلموهم، ومروهم، وصلوا كما رأيتموني أصلي)). (البخاري، د.ت.: ٢٢٣٨) اذ يمكن الاستنتاج على تأكيد

الرسول ﷺ تعلم سلوك الصلاة من خلال ملاحظة اداء النبي ﷺ لها وقيامهم بها، وفي السياق نفسه ماروي عنه في قوله: ((لتأخذوا عني مناسككم فاني لا ادري لعلي لا أحج بعد حجي هذا)). (مسلم، ١٩٩٥: ٦١٢٤) وفي تجسيد النبي لانموذج التخاطب في الاسلام ماروي ان زوج النبي عائشة مرة سمعت بعض المنافقين يقولون للنبي ﷺ: السأم عليك يا محمد، فغضبت وقالت: بل عليكم السأم واللعنة، فلم يرض النبي ﷺ ان تستعمل الفاظا مثل الفاظهم واراد لها ان يعتاد لسانها على ادب الخطاب حتى مع الاعداء والسفهاء فقال لها ﷺ: ((مهلا يا عائشة، ان الله يكره فاحش الكلام، بل قولي لهم مثل ماقلت: عليكم، واسكتي)). (الموسوي، ٢٠٠٦: ١١٣)

الهدف الثاني: تعرف طرق إكساب المفهوم في سيرة النبي محمد بن عبد الله ﷺ. للتحقق من هذا الهدف يورد الباحثان الطرق الحديثة في إكساب المفهوم مع تقديم وقائع وحقائق من سيرة النبي محمد بن عبد الله ﷺ.

الفرضية السادسة: تتفق طرق إكساب المفهوم المستخدمة من قبل الرسول ﷺ مع الطرق الحديثة في اكساب المفهوم.

طرق تعلم المفهوم

يعرف المفهوم في الادبيات التربوية بانه: تجريد يعبر عنه بكلمة او رمز يشير الى مجموعة من الاشياء او الانواع او الاحداث او الظواهر التي تتميز بسمات او خصائص مشتركة. (اللقاني و أبوسنينة، ١٩٩٠: ١٣٩) ويعرف الباحثان إكساب المفهوم بانه: «عملية يقوم بها المتعلم وبمساعدة المعلم من خلال جمع الامثلة الدالة

على مفهوم ما او تصنيفه او تطبيقه بطريقة معينة». ويحدد الباحثان طرائق اكتساب المفهوم بأنها: طرق معينة استخدمها الرسول ﷺ مع المتعلمين وساعدهم من خلالها في اكتساب مفاهيم معينة، وتعد عملية اكتساب المتعلمين المفاهيم من اهم ادوار المعلم والمدرس ويرى (زيتون، ٢٠٠١) ان تكوين المفاهيم ونموها لا يقف عند حد معين وانها هي عملية مستمرة تتدرج في الصعوبة نتيجة لزيادة معلومات وخبرات المتعلم كذلك نضجه العقلي وان المفاهيم تنمو وتتطور بحسب التسلسل الاتي من الغموض الى الوضوح ومن المفهوم غير الدقيق علميا الى المفهوم الدقيق علميا ومن المفهوم الحسي الى المفهوم النظري. (زيتون، ٢٠٠١: ٧٩)

واستطاع الباحثون أن يميزوا أربع طرائق يمكن بها تعلم المفاهيم:

١. تعلم المفهوم بالتعريف: ان الاطلاع على تعريف المفهوم يسهل اكتسابه، والتعريف يكون عادةً بالاشارة كأن تشير الى الشيء الذي تريد تعليم مفهومه، وقد يكون بالمرادف أي اعطاء كلمة شائعة تدل على نفس المفهوم، وقد يكون التعريف بالمضاد فالكرم ضد البخل، وقد يكون التعريف بجملته أو أكثر كأن تعرف الديمقراطية بأنها حكم الشعب بالشعب.
٢. تعلم المفهوم بالتمييز: نتعلم الكثير من المفاهيم بفعل الخبرة والقدرة على تجريد الخواص الأساسية للأشياء التي تندرج تحت المفاهيم المختلفة.
٣. تعلم المفهوم بالتصنيف: أي بوضع الأشياء المتجانسة في خواصها العامة في فئة واحدة متميزة عن غيرها ومن ذلك تصنيف الكائنات الحية إلى أجناس وأنواع ومراتب وفقاً للخصائص الأساسية لكل منها.
٤. تعلم المفهوم بالسياق: قد تمر بنا كلمة لا نعرف معناها ولكن رؤيتنا لها في استعمالات (سياقات) مختلفة تساعد في تعلم معناها وتكوين مفهوم لها فقد

لنعرف معنى كلمة سجنجل مثلاً ولكن عندما ترد في مثل هذا السياق:
«نظرت الفتاة في السجنجل لتصلح من زيتتها يمكن ان نعرف أنها تعني
المرأة». (الوقفي، ٢٠٠٣: ٤٨٩-٤٩٠)

والمتتبع لسيرة الرسول ﷺ يجد مئات الشواهد الدالة على استخدامه ﷺ لطرق
اكساب المفهوم للصحابة منها ما روي انه: سأل راهب يعرف بشمعون بن لاوي بن
يهودا من حوارى عيسى ﷺ الرسول ﷺ: أخبرني عن العقل، ما هو؟ وكيف هو؟
وما يتشعب منه؟ وما لا يتشعب؟ وصف لي طوائفه كلها؟ فقال الرسول ﷺ: ان
العقل عقال من الجهل، والنفس مثل اخبث الدواب فان لم تعقل حارت، فالعقل
عقال من الجهل، وان الله خلق العقل فقال له اقبل فاقبل وقال له ادبر فادبر فقال الله
تبارك وتعالى: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا اعظم منك ولا اطوع منك، بك أبدأ
وبك أعبد، لك الثواب وعليك العقاب، فتشعب من العقل الحلم ومن الحلم العلم
ومن العلم الرشد ومن الرشد العفاف ومن العفاف الصيانة ومن الصيانة الحياء ومن
الحياء الرزانة ومن الرزانة المداومة على الخير ومن المداومة على الخير كراهية الشر ومن
كراهية الشر طاعة الناصح، فهذه عشرة اصناف من انواع الخير ولكل واحد من هذه
العشرة الاصناف عشرة انواع. فاما الحلم فممنه ركوب الجميل وصحبة الابرار ورفع
من الضعة ورفع من الخساسة وتشهي الخير وتقرب صاحبه من معالي الدرجات
والعفو والمعروف والصمت فهذا ما يتشعب للعاقل بحلمه. وأما العلم فيتشعب
منه الغنى وان كان فقيراً والجود وان كان بخيلاً والمهابة وان كان هيناً والسلامة وان
كان سقيماً والقرب وان كان قصياً والحياء وان كان صلفاً والرفعة وان كان وضعياً
والشرف وان كان رذلاً والحكمة والحظوة، فهذا ما يتشعب للعاقل بعلمه فطوبى
لمن عقل وعلم. ثم اخذ الرسول يذكر تشعب الرشد والعفاف والصيانة والحياء
والرزانة والمداومة على الخير وكراهية الشر وطاعة الناصح ومعنى كل واحد منها الى

آخر الحديث. (الحراني، ٢٠٠٩: ٣٥ - ٣٩) ونستنتج من الحديث ان الرسول ﷺ استخدم التعريف في اكساب المفهوم للسائل كتعريفه للعقل واستخدم التصنيف في ايراده ما يتشعب من العقل واستخدم التمييز في ايراده الفرق بين العفاف والحياء والمهابة والرفعة وغيرها، واستخدم كذلك اسلوب السياق بتعريفه مفهوم (الصيانة) ومفهوم (طاعة الناصح) وغيرها.

وقد ورد عنه ﷺ كذلك فيما يرتبط بطريقة اكساب المفهوم من خلال أسلوب التعريف ماروي عنه ﷺ في قوله: ((لا يدخل الجنة إلا من كان مسلماً فقال أبو ذر رضي الله عنه يا رسول الله وما الإسلام فقال الإسلام عريان ولباسه التقوى وشعاره الهدى ودثاره الحياء وملاكه الورع وكماله الدين وثمرته العمل الصالح ولكل شيء أساس وأساس الإسلام حبنا أهل البيت)). (الحراني، ٢٠٠٩: ٧٣) وفي السياق نفسه ماروي عنه أن رسول الله ﷺ قال: أتدرون ما الغيبة؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال ﷺ: ذكرك أخاك بما يكره، قيل: أفرأيت إن كان في أخي ما أقول؟ قال ﷺ: إن كان فيه ما تقول فقد اغتبته، وإن لم يكن فيه ما تقول فقد بهته. (الخن واخرون، ١٩٩٢: ١٥٢٠)

وأوضح الرسول ﷺ لأصحابه من المسلم والمهاجر قائلاً: ((المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه)). (الخن واخرون، ١٩٩٢: ١٥٦٢). وأمثلة ذلك كثيرة في سنة النبي ﷺ كسؤاله عن المفلس وعن الإيثار وعن الشهيد وغيرها. وما ورد فيما يرتبط بطريقة اكساب المفهوم من خلال أسلوب التمييز كذلك ماروي عنه ﷺ في قوله: ((الحياء حياءان، حياء عقل وحياء حمق، فحياء العقل الإلهام، وحياء الحمق الجهل)). (الحراني، ٢٠٠٩: ٦٩)

إنَّ رسول الله ﷺ حثَّ المسلمين على التمييز بين المثيرات التي يستجيبون لها والمثيرات التي يبتعدون عن إصدار الإجابة فقد روي عنه ﷺ قوله: إياكم والجلوس في الطرقات، فقالوا: يا رسول الله ما لنا من مجالسنا بد نتحدث فيها، فقال ﷺ: إذا أبيتم إلا المجلس فأعطوا الطريق حقه، قالوا: وما حق الطريق يا رسول الله؟ قال ﷺ: غض البصر وكف الأذى ورد السلام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. (البخاري، ٢٠٠١: ٨٦)

الهدف الثالث: تعرف المهارات التعليمية الواردة في سيرة النبي محمد بن عبد الله ﷺ وللتحقق من هذا الهدف يورد الباحثان المهارات الحديثة في التعليم مع تقديم وقائع وشواهد من سيرة النبي محمد بن عبد الله ﷺ و ثم تحليلها.

الفرضية السابعة: تتفق المهارات التعليمية الواردة في سيرة الرسول ﷺ مع المهارات الحديثة في التعليم.

مهارات التعليم

التعليم أنبل مهنة عرفها البشر، وأعظم عمل في الوجود والمهمة المقدسة العظمى للرسول الاعظم ﷺ بنص القرآن الكريم: قال تعالى ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَنِي ضَالِّينَ﴾ (الجمعة ٢)، فوظيفة الرسول ﷺ في حقيقتها وجوهرها وظيفة تعليمية تربوية وقد عبر عن اعتزازه بها، اذ يروي عنه ﷺ قوله: ((إنما بعثت معلماً))، وكذلك قوله ﷺ: ((أغد عالماً او متعلماً او مستمعاً او محباً، ولا تكن الخامس فتهلك))، وماروي عنه ﷺ انه خرج يوماً فإذا في المسجد مجلس يتفقهون ومجلس

يدعون الله ويسألونه، فقال: ((كلا المجلسين الى خير اما هؤلاء فيدعون الله، وأما هؤلاء فيتعلمون ويتفقهون الجاهل، وهؤلاء أفضل، بالتعليم أرسلت لما أرسلت)).
(العالمي، ٢٠١١: ٣٠-٣١)

والباحث في تراث الرسول ﷺ يجد هناك الكثير من المهارات التعليمية التي جسدها الرسول ﷺ في تعليمه للصحابة وسنورد على سبيل الاستقراء لاهم المهارات التي استخدمها الرسول بعد ان نورد المعنى العلمي لكل مهارة ثم الامثلة من سيرة الرسول ﷺ وعلى النحو الآتي:

مفهوم مهارات التعليم

تعرف المهارة لغةً: «بأنها إحكام الشيء وإجادته والحذق به»، اما في الأدب التربوي فتعرف بأنها: «قدرة الفرد على اداء عمل معين بدقة وسرعة واثقان»، اما مهارات التعليم فيعرفها الباحثان بانها: «قدرة المعلم او المدرس على اداء مهماته التعليمية المختلفة من تخطيط وتنفيذ وتقويم التعليم بفعالية واثقان».

وعادة تصنف مهارات التعليم او مهارات التدريس الى ثلاثة أنواع هي: (١) مهارة تخطيط الدرس (٢) مهارة تنفيذ الدرس (٣) مهارة تقويم الدرس. وان كل من هذه المهارات تشمل مهارات فرعية اخرى، ويشير الخطيب المذكور في (محمد ومحمد ١٩٩١) الى ان المهارات التدريسية التي حددها فريق جامعة ستانفورد والتي استخدمت في اعداد برامج المعلمين والمدرسين في كليات التربية شملت مهارات (التهيئة الحافزة للدرس والإطار المرجعي المناسب والغلق وتنويع المثيرات والتغذية الراجعة والتعزيز وضبط المشاركة والتوضيح واستخدام الامثلة والطلاقة في طرح الاسئلة واسئلة التفكير العليا والاسئلة السابرة واسئلة التفكير المتمايز والصمت

أ.م. د. عباس نوح سليمان الموسوي .. أ.م. د. نعمة عبد الصمد الاسدي

والاتصال وتغيير الوضع الحافز والمحاضرة والتلميح الهادئ). (محمد ومحمد، ١٩٩١: ١٧٤). لذا سيعرض الباحثان اهم المهارات التعليمية وبحسب الاتي:

(١) التهيئة: وهي كل ما يقوم به المعلم او المدرس من قول او فعل بقصد جذب انتباه الطلبة للدرس من خلال اثاره انتباه الطلبة واثارة دافعيتهم للتعلم وجعلهم في حالة ذهنية وانفعالية جسمية تساعدهم على التعلم ويشمل ذلك تحية الطلبة والتودد اليهم واشعارهم بالانتباه لما سيطرح عليهم.

ويمكن لنا ان نلمس ذلك في سيرة الرسول ﷺ بوضوح في قوله تعالى ﴿فَبِأَ رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ (ال عمران ١٥٩)، وكذلك من خلال المثال الاتي: فقد ورد في الحديث: قال رسول الله ﷺ: احشدوا- أي اجتمعوا- فإني سأقرأ عليكم ثلث القرآن، فحشد من حشد، ثم خرج نبي الله ﷺ فقرأ: قل هو الله أحد، ثم دخل، فقال بعضنا لبعض: إني أرى هذا خير جاءه من السماء فذاك الذي أدخله، ثم خرج نبي الله ﷺ فقال: إني قلت لكم سأقرأ عليكم ثلث القرآن، ألا إنها تعدل ثلث القرآن. (مسلم، ب.ت.: ١٩٩)

و تتوضح تهيئة اذهان السامعين للخطاب من خلال قول الرسول ﷺ احشدوا -أي اجتمعوا- وهو نوع من انواع التهيئة.

(٢) التمهيد: وهو عملية اقامة علاقة ودية او معرفية بين المدرس والطلبة والمادة الدراسية لاحداث مشاركة في الدرس واهم اغراض التمهيد هو تشويق المتعلمين ومعرفة مدى استعداد المتعلمين وتحديد اهداف الدرس وانهاط التمهيد تكون اما من خلال القصة او السؤال عما سبق دراسته او المناقشة او عرض خبر او استشارة حدث جارٍ ذي اهمية للموضوع. (حلس وابوشقير، ٢٠٠٧)

ويرى الباحثان أن هناك تداخلا بين مفهوم التمهيد والتهيئة وهما متقاربان بدرجة كبيرة الا ان الفرق بينهما يتلخص بان التهيئة تعني جذب انتباه الطلبة للدرس وقد يكون من خلال إلقاء التحية على الطلبة او الابتسام او توجيههم للسكوت او البدء بكتابة عنوان الدرس اما التمهيد فهو سبق لطرح الموضوع بفكرة معينة لها علاقة بالدرس ويكون ذلك بأساليب معينة كما أوضحنا سابقا. ويمكن الاستدلال على تجسيد الرسول ﷺ لمهارة التمهيد من خلال المثالين الآتيين:

١. عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ في حجة الوداع: ألا أي شيء تعلمونه أعظم حرمة؟ قالوا ألا شهرنا هذا، قال ﷺ: ألا أي بلد تعلمونه أعظم حرمة؟ قالوا: ألا بلدنا هذا، قال ﷺ: ألا أي يوم تعلمون أعظم حرمة؟ قالوا: ألا يومنا هذا، قال ﷺ: فإن الله تبارك وتعالى قد حرم عليكم دماءكم وأموالكم وأعراضكم إلا بحقها كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا. (البخاري، ٢٠١٠: ٦٧٨٥)

٢. عن حذيفة بن اليمان قال: قال رسول الله ﷺ: لا ينبغي للمؤمن أن يذل نفسه، قالوا: يا رسول الله، وكيف يذل المؤمن نفسه؟ قال: يتعرض من البلاء لما لا يطيق. (الترمذي، د.ت.: ٢٢٥)

٣) إدارة الصف: يشير هذا المفهوم الى مهارة المدرس او المعلم في توفير بيئة مناسبة لعملية التعلم والتعليم داخل قاعة الدرس ولا ينحصر هذا المعنى في ضبط سلوك المتعلمين بل يشمل كافة الإجراءات التي يمارسها المعلم لكي يضمن اعلى درجة من اندماج المتعلمين في مهمات التعلم معظم الوقت.

واذ اعتبرنا المسجد النبوي في المدينة المنورة كان أعظم قاعة درس علم فيها الرسول ﷺ الصحابة مختلف انواع السلوكيات المعرفية والعقائدية والقيادية والأخلاقية والاجتماعية والجسمية وغيرها فانه بلا شك كان يجيد ادارة المسجد. ومن الشواهد على ذلك ما روي انه في حين النبي ﷺ في مجلس يحدث القوم جاءه أعرابي، فقال: متى الساعة؟ فمضى رسول الله ﷺ يحدث، فقال بعض القوم: سمع ما قال فكره ما قال، وقال بعضهم: بل لم يسمع، حتى إذا قضى حديثه ﷺ قال: أين أراه السائل عن الساعة؟ قال ها أنا يا رسول الله. قال ﷺ: فإذا ضيقت الأمانة فانتظر الساعة، قال: وكيف إضاعتها؟ قال ﷺ: إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة. (الخطاب، ٢٠٠٤: ٤٤١) والمتأمل لهذا الحديث يجد ان النبي ﷺ كان متميزا بادارته للموقف التعليمي بحيث انه تابع ما كان يتحدث به رغم مقاطعة السائل له حديثه ثم بعد ان انتهى من حديثه عاد ليحجب السائل انتباها منه للموقف التعليمي.

٤) عرض الدرس: وتعد هذه المهارة من اهم المهارات التعليمية وفيها يقوم المعلم بعرض جوانب الدرس وتوضيحها ويتسلسل في عرض الافكار تسلسلا منطقيا ومتدرجا من العموم الى الخصوص او بالعكس، ويرى الباحثان ان العرض يمكن تصنيفه الى نوعين هما العرض القياسي والعرض الاستقرائي.

١. العرض القياسي: وفي هذا النوع يعرض المعلم المعلومات ابتداءً من القواعد الكلية الى الحقائق الجزئية أي يبدأ من الكل ثم ينتقل الى الاجزاء، ومن الشواهد من السنة النبوية في استخدام الرسول ﷺ لهذا النوع منها ما روي انه جاء للرسول ﷺ مرة رجل فقال: يا رسول الله ولدي ولد اسود، فقال ﷺ: ألك ابل، قال نعم يا رسول الله، قال ﷺ: فيها فحل ادهم؟، قال: نعم يا رسول

الله، قال ﷺ: فمن أين أتى هذا الفحل؟ قال: من آباءه، قال ﷺ: وكذلك ولدك أتى من آباءه، فأقتنع الرجل. (الموسوي، ٢٠٠٦: ١١٠)

٢. العرض الاستقرائي: ويعرض المعلم المعلومات ابتداء من الجزئيات و ثم يقوم بربط العلاقة بينها للوصول الى القواعد الكلية أي يبدأ المعلم من الجزء وصولاً الى الكل، ومن الشواهد من السنة النبوية في استخدام الرسول ﷺ لهذا النوع، منها ما رووي عن عبدالله ان الرسول ﷺ قال: إن من الشجر شجرة لا يسقط ورقها، وهي مثل المسلم حدثوني ما هي؟ فوق الناس في شجر البوادي، ووقع في نفسي أنها النخلة، قال عبدالله: فاستحييت، فقالوا: يا رسول الله، أخبرنا بها، فقال رسول الله ﷺ: هي النخلة. (مسلم، ١٩٩٥: ١١٦٧)

وكذلك ما رووي عنه ﷺ انه خطب ذات يوم فقال: يا أيها الناس اسمعوا واعقلوا ان الله عزوجل عبادا ليسوا بانبياء ولا شهداء يغبطهم النبيون والشهداء على مجالسهم وقربهم من الله، فقال اعرابي: يا رسول الله انعتهم لنا، جلهم لنا، فتبسم ﷺ لقول الاعرابي، ثم قال: هم ناس من افناء الناس ونوازع القبائل لم تصل بينهم ارحام متقاربة، تحابوا في الله عز و جل وتصافوا يضع الله يوم القيامة منابر من نور فيجلسون عليها، فيجعل وجوههم نورا، وثيابهم نورا يفرح الناس يوم القيامة ولا يفرعون، وهم أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون. (الاسطبل: ٧)

٥) التعزيز: وتعد هذه المهارة التعليمية من مهمة وتعني تقديم الاثابة للمتعلم على سلوكه التعليمي المرضي، وهناك انواع من المعززات الايجابية يمكن استخدامها لتعزير اجابة المتعلمين مثل المعززات اللفظية (صحيح وجيد وجيد جدا وممتاز) وهناك معززات غير لفظية من امثلتها الابتسامة وحركة الرأس وحركة الجسم بالموافقة، ويصنف التعزيز الى مادي ورمزي وتعزير اجتماعي. (الزغول، ٢٠٠٣: ٧)

٨٣) ويؤكد المنهج الإسلامي انتهاج أسلوب التعزيز لأنماط السلوك انطلاقاً من قاعدة الجزاء على الفعل الحسن، كما جاء في قوله تعالى: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾ (الرحمن ٦٠). ويمكن ايراد الكثير من الشواهد على استخدام الرسول ﷺ للتعزيز بانواعه ومن هذه الشواهد:

١. التعزيز المادي: ففي الحديث الشريف عن عبد الله بن الحارث قال: كان رسول الله ﷺ يصف عبد الله وعبيد الله وكثيراً من بني العباس، ثم يقول: من سبق إليّ فله كذا وكذا، قال فيستبقون إليه فيقعون على ظهره وصدرة فيقبلهم ويلزمهم. (ابن حنبل، ١٩٩٩: ٣٣٥) أي يعطيهم معززات مادية.

٢. التعزيز الرمزي: فقد ورد ان الرسول ﷺ كلف الامام علي ﷺ بالقضاء وهو شاب ودعا له قائلاً: اللهم اهد قلبه وثبت لسانه. (ابن ماجه، ١٩٩٨: ٦) وكذلك ماروي عن عبد الله قال: والله لقد قرأتها (سورة يوسف) على رسول الله ﷺ فقال لي: أحسنت. (مسلم، ١٩٩٥: ١٨٦٧) وكذلك روي عن صفوان بن عسّال قال: أتيت رسول الله ﷺ وهو متكئ في المسجد على برد له فقلت: يا رسول الله إني جئت أطلب العلم، فقال ﷺ: مرحباً بطلب العلم، طالب العلم لتحفّه الملائكة وتظله بأجنحتها ثم يركب بعضها بعضاً، حتى يبلغوا السماء الدنيا من جبههم لما يطلب. (الطبراني، ١٩٩٤: ٦٤)

٣. التعزيز الاجتماعي: اذ ورد في السنة النبوية المطهرة عن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه قال: مرّ النبي ﷺ على نفر من أسلم ينتضلون، فقال النبي ﷺ: ارموا بني إسماعيل فإن أباكم كان رامياً، ارموا وأنا مع بني فلان، قال: فأمسك أحد الفريقين بأيديهم، فقال رسول الله ﷺ: ما لكم لا ترمون، قالوا: كيف نرمي وأنت معهم؟ فقال النبي ﷺ: ارموا فأنا معكم كلكم. (البخاري، د.ت: ١٥٣)

٦) طرح الأسئلة: تؤدي الأسئلة وظيفته مهمة داخل الصف فهي تساعد المتعلمين على الاندماج في الدرس بنشاط كما انها تمثل وسيلة فاعلة في تنمية استقلالية المتعلم في التعلم فضلاً عن تأثيرها بنحو مباشر في مهارات التفكير و تنميتها لدى المتعلمين. (محمد ومحمد، ١٩٩١ : ١٩٠) واذا كان الهدف من التعليم اشراك الطلبة فيه فإن الأسئلة تكون إحدى الوسائل المهمة والمعينة لتحقيق هذا الهدف وان كفاءة المعلم او المدرس تظهر بصورة واضحة عندما يستخدم الأسئلة الصفية.

وهناك مئات الشواهد على استخدام الرسول ﷺ للأسئلة، بل انه ﷺ حث المسلمين على طرح الأسئلة وجاء ذلك امثالاً منه لامر الله بالدعوة الى طرح الأسئلة، قال تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل ٤٣)، وامتل المسلمون لدعوة الرسول ﷺ بطرح الأسئلة ووردت أكثر من خمسين آية تشير لهذا المعنى منها قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا﴾ (الأحزاب ٦٣). ومن الشواهد على استخدام الرسول ذلك، عن معاذ بن جبل أن الرسول ﷺ قال: يا معاذ أتدري ما حق الله على العباد؟ قال: الله ورسوله أعلم، قال ﷺ: أن يعبدوا الله لا يشركوا به شيئاً، قال ﷺ: أتدري ما حقهم عليه إذا فعلوا ذلك؟ فقال الله ورسوله أعلم، قال ﷺ: ألا يعذبهم. (الاسطل: ١٩)

ومنها كذلك ما رواه أبو داود عن معاذ بن جبل ؓ قال: لما بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن، قال لي: كيف تقضي إن عرض لك قضاء؟ قلت: أقضي بكتاب الله، قال ﷺ: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قلت: أقضي بسنة رسول الله ﷺ، قال ﷺ: فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ؟ قلت: أجتهد برأي ولا آلو-أي لا أقصر-، قال: فضرب رسول الله ﷺ صدره بيده، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول

الله. (ابوداود، ١٩٩٧: ٣٠٣) ومنها ما روي عنه عليه السلام انه قال: أرأيتم لو أن نهراً في باب أحدكم، يغتسل منه كل يوم خمس مرات، هل يبقى من درنه شيء؟ قالوا: لا يبقى من درنه شيء، قال عليه السلام: فذلك مثل الصلوات الخمس يمحو الله بهن الخطايا. (مسلم، د. ت: ١٧٥)

٧) التغذية الراجعة: وتعرف هذه المهارة بكونها قدرة المعلم على تزويد المتعلمين بالنتائج بعد ادائهم السلوك التعليمي، وتعتمد في أساسها على مبدئين، الأول: ان التعلم يزداد يسراً حينما يخبر المتعلم في كل خطوة عن التقدم الذي يحرزه، والثاني: ان التعلم يزداد سهولةً حينما يخبر المتعلم فيما اذا كانت استجابته صحيحة ولماذا وفيما اذا كانت خاطئة ولماذا مع توجيهه نحو السلوك الصحيح ويؤدي ذلك الى التصحيح والتحكم الذاتي بالسلوك. (محمد ومحمد، ١٩٩١: ١٧٨) ومن الشواهد على ذلك في سنة النبي عليه السلام ما روي انه دخل النبي عليه السلام المسجد، فدخل رجل فصلى ثم جاء فسلم على النبي عليه السلام فرد النبي عليه السلام ثم قال: ارجع فصل فأنت لم تصل، فصلى ثم جاء فسلم على النبي عليه السلام، فقال: ارجع فصل فأنت لم تصل ثلاثاً. (البخاري، د. ت: ٧٩٣)

٨) استخدام الوسائل التعليمية: وهي من المهارات اللازمة لاداء مهمات التعليم ومن خلالها يستطيع المعلم ان يستخدم الوسيلة التعليمية ويحدد توظيفها في الموقف التعليمي المناسب. ومن الشواهد على استخدام النبي عليه السلام للوسيلة التعليمية في تعليم الصحابة ما روي عن عبد الله، قال: خط النبي عليه السلام خطاً مربعاً وخط خطاً في الوسط خارجاً منه وخط خطوطاً صغيراً الى هذا الذي في الوسط من جانبه الذي في الوسط وقال هذا الانسان وهذا اجله محيط به وهذا الذي هو خارج هو امله وهذه

الخطوط الصغار الاعراض فأخطأه هذا نهشه هذا وان اخطاه هذا نهشه هذا.
(مسلم، ١٩٩٥: ٦٤١٧)

٩) تنوع المثيرات: ان المدرس الماهر هو الذي يستطيع ان يأسر انتباه الطلبة ويمسك به طوال وقت الدرس لذا فان التحدي الذي يواجهه أي مدرس هو كيفية الاحتفاظ بانتباه الطلبة طوال مدة الدرس مما يجعل من الممكن له تقييم اداء صفه تبعاً لردود فعل طلابه فيستطيع في تلك اللحظة تغيير سرعته وتنوع الانشطة وتنوع الاساليب في تدريسه وفق ما يتطلب الموقف، ولكي يؤدي المدرس هذا الدور بنجاح عليه ان يكون على معرفة بالعوامل التي تؤثر في كفاءة الانتباه والعوامل التي تشتته.
(محمد ومحمد، ١٩٩١: ١٨٨-١٨٩)

ومن اساليب تنوع المثيرات هو التحكم بخفض ورفع الصوت وكذلك استخدام التركيز ويقصد به الاسلوب الذي يستخدمه المدرس في التحكم في توجيه انتباه الطلبة ويتم ذلك عن طريق استخدام لغة لفظية او غير لفظية او مزيج منهما ومن امثلة التعبيرات اللفظية (انظر الى السبورة، او لاحظ الفرق او انتبه لي جيداً) ومن امثلة التعبيرات غير اللفظية هز الرأس والابتسامة وتحريك اليدين. (محمد ومحمد، ١٩٩١: ١٨٩)

ومن الشواهد الكثيرة التي استخدمها النبي ﷺ ما روي عنه في حجة الوداع حينما خطب قائلاً: ((أيها الناس، اسمعوا قولي، فإني لا أدري لعلي لا ألقاكم بعد عامي هذا إن دماءكم وأموالكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا، ألا كل شيء من أمر الجاهلية تحت قدمي موضوع ودماء الجاهلية موضوعة... واتقوا الله في النساء، فإنكم أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله، ولكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه فإن فعلن ذلك

فاضربوهن ضربا غير مبرح، ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف، وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به، كتاب الله وعترتي اهل بيتي، أيها الناس إنه لا نبي بعدي، ولا أمة بعدكم، ألا فاعبدوا ربكم، وصلوا خمسكم، وصوموا شهركم، وأدوا زكاة أموالكم، طيبة بها أنفسكم، وتحجون بيت ربكم، وأطيعوا ولاة أمركم، تدخلوا جنة ربكم)). (المباركفوري، ١٩٩١: ٥١٧) والملاحظ من النص ان الرسول ﷺ بدأ بجذب انتباه المتلقين بقوله: ((أيها الناس اسمعوا قولي))، ثم بعد عرضه جوانب مهمة من الوصايا عاد وجذب انتباههم بقوله أيها الناس.

١٠) استخدام الأمثلة: وهي من المهارات التي ترتبط مباشرة بعرض الدرس وفي هذه المهارة يتوجب على المعلم او المدرس عند طرحه المادة العلمية (بما تشمله من حقائق ومفاهيم وقوانين ومبادئ ونظريات)، يتوجب ان يوضحها من خلال الأمثلة المستخلصة من بيئة المتعلم او هي قريبة لإدراكه وفهمه، ومن الشواهد على ذلك: ماروي عن المستورد بن شداد قال: كنت مع الركب الذين وقفوا مع رسول الله ﷺ على السخلة الميتة فقال رسول الله ﷺ: أترون هذه هانت على اهلها حين ألقوها؟ قالوا: من هوأنها القوها يارسول الله، قال ﷺ: فالدنيا أهون على الله من هذه على أهلها. (الترمذي، د.ت.: ٢٣٢١)

١١) مراعاة الفروق الفردية: تعرف الفروق الفردية بانها الانحرافات الفردية عن المتوسط العام لصفة من الصفات، أو اختلاف اية مجموعة فيما بينهم في اية سمة من السمات او صفة من الصفات. (ناصر، ١٩٩١: ٢١) وتعني هذه المهارة قدرة المعلم في أن يتعامل مع المتعلمين كل بحسب قدرته واستعداداته، ويراعي في تعلمهم مستوى ادراكهم ونضجهم وفهمهم. وهناك شواهد كثيرة في مراعاة

النبى ﷺ للفروق الفردية منها ما روي في قوله ﷺ: ((إننا معاشر الانبياء امرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم)). (الموسوي، ٢٠٠٦: ٦٠) وكذلك ما رواه البخاري ومسلم انه: جاء رجل إلى النبي ﷺ يستأذنه في الجهاد فقال ﷺ: أحْيِّ والداك؟ قال: نعم، قال ﷺ: ففيهما فجاهد. (البيضاوي: ٥٥)

وعن ابن حجر الميمني في (الحوالدة وعيد، ٢٠٠٥) عن زيد بن ثابت قال: اتى بي النبي ﷺ مقدمه المدينة فأعجب بي، فقيل له: هذا غلام من بني النجار فقد قرأ فيما انزل عليك بضع عشرة سورة، فأستقرأني فقرأت (ق) فقال ﷺ: تعلم كتاب اليهود فأني ما آمن يهود على كتابي، فتعلمته في نصف شهر حتى كتبت له الى يهود وأقرأ له اذا كتبوا اليه. (الحوالدة وعيد، ٢٠٠٥: ١٦٨) ويشير (الموسوي، ٢٠٠٦) ان الرسول ﷺ كان اخف الناس صلاة في تمام اذا صلى جماعة ملاحظة للمؤمنين الذين يوجد بينهم الرجل العجوز الكبير والمريض وصاحب العمل ومراعاة للناس بشتى طبقاتهم. ويرى الباحثان ان هذا تطبيق من الرسول ﷺ لهذه المهارة وتعليم منه للصحابة في أن يراعوا الفروق الفردية بين الناس فالناس ليسوا على مستوى واحد وهناك من الشواهد القرآنية على ذلك منها قوله تعالى ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (هود ١١٨).

١٢) الاستنتاجات: في ضوء ما عرض من نتائج في الاطار النظري للدراسة يمكن للباحثان ايراد الاستنتاجات الآتية:

١. قبول فرضيات الدراسة جميعها في اتفاق طرق التعلم المستخدمة من قبل الرسول ﷺ مع نظرية الاشتراط الكلاسيكي ونظرية (المحاولة والخطأ) ونظرية الاشتراط الإجرائي ونظرية الجشطلت ونظرية التعلم بالنمذجة وتطبيقات هذه النظريات وقبول فرضية اتفاق طرق اكساب المفهوم المستخدمة من

- الرسول ﷺ مع الطرق الحديثة في اكساب المفهوم وقبول فرضية اتفاق المهارات التعليمية الواردة من سيرة الرسول ﷺ مع المهارات الحديثة في التعليم.
٢. السنة النبوية والتراث الخالد للنبي محمد ﷺ حافل بالتطبيقات التربوية للأفكار التعليمية المعاصرة والحديثة.
٣. جسد النبي محمد ﷺ القواعد الاساسية للمربي المثالي والقذوة الصالحة من حيث المضمون والممارسة وتوضح ذلك من خلال الادوار المتنوعة لطرائق التعلم ومهارات التعليم التي استخدمها.
٤. تأكيد النبي ﷺ في سيرته اكساب المفاهيم العلمية الصحيحة للصحابة وانتهاجه طرقا عديدة في اكسابهم للمفاهيم منها التعريف والتمييز والتصنيف واكساب المفهوم بالسياق.
٥. تنوع طرق التعلم ومهارات التعليم التي استخدمها النبي ﷺ وهذا ما يتفق مع الاتجاهات الحديثة في التعليم في تأكيد تنوع الاساليب والطرائق التعليمية.

التوصيات

في ضوء الاستنتاجات يوصي الباحثان بما يأتي:

١. اهتمام القادة التربويين بالجانب التربوي والتعليمي في سيرة النبي ﷺ بشكل دقيق وعلمي وتجسيدها سلوكا وممارسة.
٢. تضمين اتفاق سيرة النبي ﷺ مع الاتجاهات الحديثة للتربية والتعليم في المناهج المقررة لطلبة كليات التربية والتربية الاساسية في مقررات علم النفس التربوي والمناهج وطرائق التدريس.

٣. تبني التربويين من قادة ومعلمين ومدرسين فلسفة بان سيرة النبي محمد ﷺ هي المعين والمصدر الاساس القادر على اعداد الاجيال المسلمة لمواجهة تحديات العصر.
٤. اهتمام المربين والمعلمين بتطبيق طرائق النبي ﷺ في التعلم واكساب المفهوم والمهارات التعليمية مع تلاميذهم وطلابهم.

المقترحات: استكمالاً للدراسة الحالية يقترح الباحثان ما ياتي:

١. اجراء دراسة لبحث اتفاق طرق التعلم المستخدمة من الرسول ﷺ مع نظريات تعلم - لم تبحثها الدراسة الحالية - مثل نظرية التعلم القصدي ونظرية المجال ونظرية الحافز ونظرية معالجة المعلومات ونظرية الارتقاء المعرفي وغيرها.
٢. إجراء دراسة لبحث اتفاق المهارات التعليمية المستخدمة من الرسول ﷺ التي لم تتطرق لها الدراسة مع المهارات التعليمية الحديثة مثل مهارة الغلق والاسئلة السابرة واسئلة التفكير العليا واسئلة التفكير المتمايز والاتصال وغيرها.
٣. إجراء دراسة لبحث اتفاق طرق التعلم والمهارات التعليمية المستخدمة من تلميذ النبي محمد ﷺ ووصيه وحامل علمه الإمام علي ﷺ ومدى اتفاقها مع الاتجاهات الحديثة في التربية والتعليم.
٤. إجراء دراسة مقارنة بين طرق التعلم والمهارات التعليمية المستخدمة من قبل النبي محمد ﷺ والسيد المسيح ﷺ.

المصادر والمراجع

١. ابن حنبل، أحمد (١٩٩٩) مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق (شعيب الأرنؤومط وآخرون)، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٢. ابن ماجة، أبو عبد الله محمد (١٩٩٨) سنن ابن ماجة، تحقيق بشار معروف، دار الجليل، بيروت.
٣. أبو داود، سليمان الأشعث (١٩٩٧) سنن أبي داود مع حاشية عون المعبود، تحقيق محمد اشرف الصديق.
٤. الازيرجاوي، فاضل محسن ١٩٩١ أسس علم النفس التربوي، ط١، الموصل، دار الكتب للطباعة والنشر.
٥. الاسطل شوقي محمود (د.ت) الأساليب النبوية في التعليم، ورقة عمل مقدمة لمؤتمر الحصاد التربوي السادس.
٦. البخاري محمد بن مسلم (د.ت) صحيح البخاري رئاسة ادارات البحوث والافتاء والدعوة والارشاد، الرياض.
٧. البخاري، الإمام عبد الله ٢٠٠١. صحيح البخاري، دار طوق النجاة، الرياض.
٨. البسيط، موسى. هدي النبي محمد ﷺ في التربية الابداعية والابتكار، مجلة رسالة الخليج العربي، العدد ١١٢.
٩. الترمذي، محمد بن عيسى (د.ت) سنن الترمذي، تحقيق احمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٠. الجمل، محمد كامل حسن ٢٠٠٩ ملامح الخطاب التربوي من خلال الأحاديث النبوية الموجهة للشباب وكيفية الاستفادة منه في تعليمنا الفلسطيني المعاصر (رسالة ماجستير غير منشورة) كلية التربية، الجامعة الاسلامية، غزة، فلسطين.
١١. جلال، سعد ١٩٨٥. المرجع في علم النفس، دار الفكر العربي، القاهرة.
١٢. الحرائي، الحسن بن علي بن الحسين (٢٠٠٩). تحف العقول عن آل الرسول، ط٢، دار القارئ، بيروت.
١٣. حلس، داود درويش ومحمد ابوشقير ٢٠٠٩ محاضرات في مهارات التدريس، د. ط.، فلسطين.
١٤. الحن، مصطفى وآخرون ١٩٩٢. نزهة المتقين في شرح رياض الصالحين مؤسسة الرسالة، بيروت.
١٥. الخوالدة، ناصر احمد ويحيى اسماعيل عيد ٢٠٠٥. مراعاة مبادئ الفروق الفردية وتطبيقاتها، العملية في تدريس التربية الاسلامية، ط١، دار وائل.
١٦. دبابش، منال موسى علي ٢٠٠٨. منهج الرسول ﷺ في التربية من خلال السيرة النبوية (رسالة ماجستير غير منشورة) كلية التربية، الجامعة الاسلامية، غزة، فلسطين.

١٧. الزغول، عماد ٢٠٠٣. نظريات التعلم، ط١، دار الشروق، عمان.
١٨. زيتون، عايش ٢٠٠١. اساليب تدريس العلوم، ط١، دار الشروق، عمان.
١٩. صالح، احمد زكي ١٩٨٣. نظريات التعلم، مكتبة النهضة العربي، القاهرة.
٢٠. الصعيدي، فواز ميريك حماد ٢٠٠٩. الاساليب النبوية المتبعة في التوجيه وتعديل السلوك وكيفية تفعيلها مع طلاب المرحلة الثانوية بنين، تصور مقترح (رسالة ماجستير غير منشورة) كلية التربية، جامعة ام القرى، المملكة السعودية.
٢١. الصلابي، علي محمد ٢٠٠٣. السيرة النبوية ج١، دار الفجر للتراث، القاهرة.
٢٢. الطبراني، سليمان بن أحمد ١٩٩٤. المعجم الكبير، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
٢٣. العاملي، زين الدين بن علي ٢٠١١. منية المرید في آداب المرید والمستفيد، ط١، دار المتقين، بيروت.
٢٤. العطار، نايف سالم ٢٠٠٤. مبادئ تعليمية للمدرسين في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية، مجلة الجامعة الاسلامية، سلسلة الدراسات الإنسانية، المجلد (١٢) العدد (٢).
٢٥. طرائق النبي ﷺ التعليمية ومميزاتها وأهميتها وعلاقة الطرائق المعاصرة بها، مجلة جامعة الأقصى، العدد (٢) المجلد (١١)، فلسطين. ٢٠٠٧.
٢٦. اللقاني، احمد حسين وعودة عبد الجواد ابو سنية ١٩٩٠. اساليب تدريس الدراسات الاجتماعية، دار الثقافة، عمان.
٢٧. محمد، داود ماهر، ومجيد مهدي محمد ١٩٩١. اساسيات في طرائق التدريس العامة، ط١، دار الحكمة، الموصل.
٢٨. مسلم، مسلم بن الحجاج ١٩٩٥. صحيح مسلم بشرح النووي، تحقيق خليل مأمون شيخا، ط٢، دار المؤيد، الرياض.
٢٩. مسلم الامام ابي الحسن (د.ت.). صحيح مسلم، تحقيق محمد عبد الباقي، دار احياء التراث العربي.
٣٠. الموسوي، ابوهاشم عبد الملك ٢٠٠٦. الأساليب التربوية عند ائمة اهل البيت ﷺ، ط١، دار الزهراء، قم.
٣١. ناصر، ابراهيم ١٩٩١. مقدمة في التربية، دار عمار، عمان.
٣٢. الوقيفي، راضي ٢٠٠٣. مقدمة في علم النفس، ط (١)، دار الشروق، عمان.

تحليل جغرافي لحادثة بيعة
الغدير

دراسة في الجغرافية التاريخية

**Geographical Analysis
of Al- Ghadeer Allegiance
Event**

A Study on Historical Geography

أ.م.د. محمد جواد شبع

جامعة الكوفة . كلية التخطيط العمراني

قسم التخطيط الاقليمي

م.د. ضرغام خالد ابو كلل

جامعة الكوفة . كلية التخطيط العمراني

قسم التخطيط البيئي

Asst. Prof. Dr. Muhammad J. Shabaa

Regional Planning Department

Urban Planning College

AL-Kufa University

Lecturer Dr. Dhirgham K. Abu Gilal

Environmental Planning Department

Urban Planning College

AL-Kufa University

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin - passed research

ملخص البحث

تعد بيعة (غدير خم) من أهمّ قضايا الأمة الإسلامية؛ فهي الحادثة التي تحدد اتجاه مسير الأمة الإسلامية ومستقبلها، بل مستقبل العالم، وهي من الأحداث التاريخية المهمة والمصيرية، وقد أدلى بها رسول الله ﷺ في السنة الأخيرة من حياته المباركة، من هنا تنطلق أهمية البحث. إذ إن التكامل النهائي للإسلام لا يبلغ من غير تعيين خليفة للرسول، أي بغير استمرار القيادة، وإتمام نعمة الهداية باستمرار قيادة الأمة. وإعلان الإسلام ديناً خاتماً لاكتمال منهجه.

ABSTRACT

The pledge of allegiance (Ghadeer Khum) is considered as one of the most important issues of the Islamic nation; the incident that determines the trajectory of the Islamic nation and its future and the future of the whole world as well as the Messenger of Allah (Peace be upon him and his posterity) declared in the last year of his blessed life. Thus the importance of the research rises to surface; there is no integration for Islam unless there should be a successor to the Prophet, that is to say , there should be a continuous leadership to maintain the bless of guidance and to announce the Islam as the sealed religion whose system is quite achieved .

The study hypothesizes that Ghadeer Khum is regarded as of great importance to Muslims, because it was the last of the important events in the life of the Prophet (Peace be upon him and his posterity) before his death. So the research study includes three sections, the first deals with the incident Bourne and its importance in Islamic thought, while the second section deals with the incident Bourne in heritage and Islamic literature; the third tackles a geographical analysis of Al-Ghadeer allegiance, then it is concluded with certain findings and facts.

... المقدمة ...

يعد عيد الغدير من الأعياد الكبرى في الإسلام، وهو عيد الله الأكبر، ومن أهم أعياد أهل بيت النبوة ﷺ، وما بعث الله تعالى نبياً أو وصياً إلا وهو يُعَيِّد هذا اليوم ويحفظ حرمة، ويسمى هذا اليوم في السماء (يوم العهد المعهود)، وأسمه في الأرض (يوم الميثاق المأخوذ والجمع المشهود).

وتعد بيعة غدير خمّ من أهمّ قضايا الأمة الإسلامية؛ فهي الحادثة التي تحدد اتجاه مسير الأمة الإسلامية و مستقبلها، بل مستقبل العالم وهي من الأحداث التاريخية المهمة والمصيرية التي أدلى بها رسول الله ﷺ في السنة الأخيرة من حياته المباركة ولأهمية هذا الموضوع كتب هذا البحث لتبيان أحداث هذه البيعة.

يقطع المؤرخون وأهل السير أن رسول الله ﷺ بعد أدائه مناسك آخر حجة لبيت الله الحرام حجها عام ١٠هـ، جمع المسلمين بأمر من الله تعالى عند غدير خم من الجحفة، وهي بقعة تشعب فيها الطرق إلى مصر والعراق والمدينة المنورة، وذلك قبل ظهر يوم الخميس الثامن عشر من ذي الحجة، ونزل إليه جبرائيل ﷺ عن الله تعالى بقوله ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (المائدة ٦٧)، وأمره أن يقيم علي بن أبي طالب ﷺ إماماً للناس بعد رحيل الرسول ﷺ.

وكان أوائل الناس قرب الجحفة، فأمر رسول الله ﷺ أن يرد من تقدم منهم، فجمعهم عند اقتاب الإبل، وكان يوماً قائظاً حتى إن الرجل كان يضع بعض رداءه

تحت قدميه من شدة الرمضاء، وقام خطيباً وسط الناس وسمعهم الخطبة المشهورة، ثم اخذ بيد علي عليه السلام حتى رأى الناس بياض أبطيها وعرفه القوم أجمعين ونصبه خليفة من بعده، ثم لم يترقبوا حتى نزل جبرائيل بقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (سورة المائدة ٣)، وشكر الرسول صلى الله عليه وآله رب العزة، ثم طفق القوم يهتفون أمير المؤمنين علياً عليه السلام، ومن هنا في مقدم الصحابة: الشيخان أبو بكر وعمر، وكان يقول: بخ بخ لك يا ابن أبي طالب، أصبحت وأمسيت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة.

المبحث الأول

بيعة الغدير وأهميتها في الفكر الإسلامي

الخلافة والولاية للإمام علي عليه السلام في القرآن الكريم (بيعة الغدير أنموذجاً)

لعل أول مناسبة صرح فيها رسول الله صلى الله عليه وآله بخلافة الإمام علي عليه السلام في أول رسالته والإسلام بعد لم ينتشر، بل كان ما يزال في مهده ولم يخرج من مكة في يوم الإنذار^(١)، لما نزلت الآية الكريمة ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ (الشعراء ٢١٤)، فعندها جمع رسول الله صلى الله عليه وآله بني عبد المطلب، وكانوا أربعين رجلاً، منهم من يأكل الجذعة^(٢)، ويشرب العس^(٣)، فصنع لهم مداً من طعام، فأكلوا حتى شبعوا وبقي كما هو، ثم دعا بعس فشربوا حتى رووا، وبقي كأنه لم يشرب. ثم خاطبهم رسول الله صلى الله عليه وآله في خطبته المشهورة الى قوله: ((فمن منكم يجيني الى هذا الامر ويؤازرني على القيام به ويكون أخي ووزير ووارثي وخليفتي من بعدي؟)) فلم يجبه احد إلا علي بن ابي طالب عليه السلام وهو أصغر القوم، بعدما كرر النبي مقالته ثلاث مرات، وفي المرة الثالثة، أخذ بيده وقال للقوم: ((إن هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم، فاسمعوا له وأطيعوا)).

وأخر مناسبة صرح فيها رسول الله صلى الله عليه وآله بخلافة الإمام علي عليه السلام في بيعة غدير خم، حين هبط جبريل يحمل بلاغ السماء في قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ

إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغَتْ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴿المائدة ٦٧﴾، ومن خلال لهجة الخطاب القرآني الكريم التي اتخذت شكل الانذار نكتشف خطورة البلاغ الذي يتوجب على النبي ﷺ إعلانه للأمم، هنالك دعا النبي ﷺ الى ردّ من تقدم من القوافل وحبس من تاخر منها كما ورد في المصادر التاريخية، وخطوة كهذه لا يمكن تفسيرها بأمر اعتيادي لاسيما أن الظروف المناخية بالغة القسوة وقتذاك فقد كان يوماً قاتظاً شديداً الحر، حتى أنه ظلل للنبي ﷺ بثوب على شجرة (سمرة) اتقاء من لهيب الشمس، وكان المرء يضع بعض رداءه فوق رأسه وبعضاً تحت قدميه بسبب الرمضاء.

صلى النبي ﷺ في تلك الظروف ثم قام خطيباً، وأخذ بيد علي بن أبي طالب ليرفعها عالياً ويهتف في تلك الحشود التي ناهزت مئة ألف أو يزيدون قائلًا: ((من كنت مولاه فهذا علي مولاه - قالها أربع مرات - اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره وأخذل من خذله وأدر الحق معه حيث دار... ألا فليبلغ الشاهد الغائب)). وبعد أدائه هذه الرسالة هبط الوحي بالآية الكريمة في قوله تعالى ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة ٣). وقد ذكر حديث الغدير جملة من المفسرين منهم (الطبري: المتوفى (٣١٠هـ) في تفسيره، والثعلبي: المتوفى (٤٢٧هـ) في تفسيره، والواحدي: المتوفى (٤٦٨هـ) في أسباب النزول، والفخر الرازي: المتوفى (٦٠٦هـ) في تفسيره الكبير، والقرطبي: المتوفى (٦٧١هـ) في تفسيره، والنيسابوري (نظام الدين): المتوفى في القرن الثامن (٧٢٨هـ) في تفسيره غرائب القران وרגائب الفرقان، وابن كثير الشامي: المتوفى (٧٧٤هـ) في تفسيره، وجلال الدين السيوطي: المتوفى (٩١١هـ) في تفسيره، والخطيب الشربيني المتوفى (٩٧٧هـ) في تفسيره السراج المنير، وأبو السعود: المتوفى (٩٨٢هـ) في

تفسيره إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، والألوسي البغدادي: المتوفى (١٢٧٠هـ) في تفسيره^(٤) وغيرهم كثير.

بيعة الغدير في الأحاديث النبوية الشريفة

بيعة الغدير في الطليعة من مسلمات التاريخ الإسلامي، ويكفي أن نراجع منابع التاريخ لنعرف أن النبي الأكرم ﷺ قد توقف في منتصف الطريق بين مكة والمدينة لدى عودته من حجة الوداع في منطقة الجحفة بالتحديد في (غدير خم) وقد أدى النبي ﷺ مناسك الحج في السنة العاشرة للهجرة ونوّه إلى ان هذه الحجة ستكون الأخيرة وانه يوشك ان يدعى فيجيب^(٥). وهذه الإشارة الأخيرة من الخطاب الإسلامي في مكة قد تضمنت إشارة الى صمام الأمان في استقامة الأمة على منهج الشريعة الأصيل بالتزام كتاب الله والعترة الطاهرة من أهل بيت الرسول ﷺ.

ومن مسلمات التاريخ أيضاً أنه ﷺ صلى بالحجيج وهم عشرات الألوف من المسلمين القادمين من أنحاء شبه الجزيرة العربية وأنه ألقى خطاباً محوره حول ابن عمه ووصيه إماما وخليفة من بعده...

والذين يقرؤون التاريخ الإسلامي بإنعام نظر في أثناء الحقبة المكية، ولاسيما في مراحلها الأولى. لا بد ان تستوقفهم حادثة الدار التي جاءت بعد الاية الكريمة في قوله تعالى ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ (الشعراء ٢١٤)، كما ذكرناها سابقا، وقد كان ذلك التصريح (فاسمعوا له واطيعوا) في تلك الظروف الصعبة أمراً اعجازياً يؤكد بما لا يقبل الشك ان النبي ﷺ كان يعده منذ ذلك الوقت للخلافة.

وما حصل فيما عرف بـ (حديث الدار) تكرر بعد ثلاث وعشرين سنة من الحوادث العاصفة والمتغيرات الحادة والجهاد المرير، ولكن ما ظل ثابتاً هو كلمات

النبي ﷺ الذي لا ينطق عن الهوى، فجاء يوم الغدير إعلاناً رسمياً في تجمع شعبي لم تشهده جزيرة العرب من قبل.

وقد قال الرسول عدة نصوص قبل يوم الغدير ومنها ما روي بريدة بن الحصيب الاسلمي: قال غزوت مع علي الى اليمن فرأيت منه جفوة، فلما غدوت الى رسول الله ﷺ ذكرت علياً فتنقصته، فرأيت وجه رسول الله ﷺ يتغير فقال: يا بريدة، ألسنتُ أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قلت: بلى يا رسول الله. فقال ﷺ: من كنت مولاه فعلي مولاه^(٦).

فتكررت هذه الكلمات المقدسة الدالة على أن الإمام علياً هو الوصي من بعد آخر الأنبياء في تاريخ البشرية، ومن هنا جاء يوم الغدير الذي أعلنت فيه السماء كمال الدين وتمام النعمة، واحتفل النبي ﷺ ومعه آلاف المسلمين بذلك اليوم الأغر يوم الثامن عشر من ذي الحجة الحرام فيما عرف بـ (عيد الغدير) عيد الأمة والإمامة وليبقى ذكرى عطرة لآخر بلاغ إلهي.

إذ قال الرسول الأكرم ﷺ: ((من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه واخذل من خذله وانصر من نصره، اللهم انت شهيدي عليهم))، فقال عمر بن الخطاب: يا رسول الله!! كان في جنبي شاب حسن الوجه طيب الريح، قال لي: يا عمر لقد عقد رسول الله ﷺ عقداً لا يحله إلا منافق، فأخذ رسول الله ﷺ بيدي فقال ﷺ: ((يا عمر! انه ليس من ولد ادم، لكنه جبرائيل أراد أن يؤكد عليكم ما قلته في علي))^(٧). فقال الرسول ﷺ بعد نزول الوحي مرة أخرى بآية إكمال الدين: ((الله أكبر على إكمال الدين، وإتمام النعمة، ورضا الرب برسالتني، والولاية لعلي من بعدي)).

بيعة الغدير في روايات أهل البيت عليهم السلام

لقد حبيت الشريعة الإسلامية للمسلمين التوقف في غدیر خم والصلاة والدعاء في مسجده.

فقد روي عن أحد أصحاب الأمام الصادق عليه السلام أنه رافقه من المدينة المنورة إلى مكة المكرمة، وعندما وصلا مسجد الغدير نظر الإمام عليه السلام إلى يسار المسجد وقال: ذاك موضع قدم رسول الله صلى الله عليه وآله حيث قال ((من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه واخذل من خذله وانصر من نصره، اللهم انت شهيدي عليهم))^(٨). وعن الإمام الصادق عليه السلام قال: ((قال رسول الله صلى الله عليه وآله يوم غدیر خم أفضل أعياد أمتي، وهو اليوم الذي أمرني الله تعالى ذكره بنصب أخي علي بن ابي طالب علماً لأمتي يهتدون به من بعدي، وهو اليوم الذي أكمل الله فيه الدين وأتم على أمتي فيه النعمة، ورضى لهم الإسلام ديناً))، وقال صلى الله عليه وآله بعد خطبته في يوم الغدير ((هتوني... هتوني)).

عن فرات بن احدث، عن ابي عبد الله عليه السلام قال: قلت: جعلت فداك، للمسلمين عيد أفضل من الفطر والاضحى ويوم الجمعة ويوم عرفة؟ فقال: نعم، أفضلها، وأعظمها، وأشرفها عند الله منزلة هو اليوم الذي أكمل الله فيه الدين وأنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وآله ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة ٣)، قال: قلت: وأي يوم هو؟ قال عليه السلام: انه اليوم الذي نصب فيه رسول الله صلى الله عليه وآله علياً للناس علماً^(٩).

وفي حديث أبي نصر البزنطي عن الامام الرضا عليه السلام انه قال: ((يا ابن ابي نصر أينما كنت فاحضر يوم الغدير عند أمير المؤمنين عليه السلام فان الله تبارك وتعالى يغفر لكل مؤمن ومؤمنة ومسلم ومسلمة ذنوب ستين سنة، ويعتق من النار ضعف ما أعتق في

شهر رمضان وليلة القدر وليلة الفطر، ولدرهم فيه بألف درهم لاخوانك العارفين، وأفضل على اخوانك في هذا اليوم وسرّ فيه كل مؤمن ومؤمنة، والله لو عرف الناس فضل هذا اليوم بحقيقته لصافحتهم الملائكة في كل يوم عشر مرات)).

الغدير وبيعة الصحابة للإمام علي عليه السلام

إن محنة الغدير التاريخية تأتي من ارتباط الحادثة والحديث بمسألة غاية في الحساسية والأهمية الا وهي مسألة الإمامة والقيادة والخلافة، فهي إذن مسألة جوهرية وحساسة ومصيرية، ولذا انطلقت حملة شعواء في التعتيم على الغدير ومعطياته الإسلامية والإنسانية. وبعد انتهاء بيعة الغدير للإمام علي عليه السلام، بادر كبار الصحابة إلى تقديم التهاني إلى الإمام، وكان في الطليعة منهم الشيخان أبو بكر وعمر، واشتهرت في المصادر التاريخية كلمات عمر بن الخطاب التي يقول فيها: بخ بخ لك يا علي أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة، وقال ابن عباس: وجبت والله في أعناق القوم.

تاريخياً لا توجد حادثة إسلامية ترقى في تواترها إلى واقعة غدير خم بل إنها شغلت مساحة واسعة من اهتمام علماء الإسلام من كافة الاتجاهات والاختصاصات. وهنا نذكر غيضاً من فيض ونزراً من غمر ممن روى حديث الغدير بطرق مختلفة وأسانيد مختلفة وكتب مختلفة الجامع المشترك لها هو ((من كنت مولاه فعلي مولاه))، وهم (١٠):

١. النسائي في الخصائص ص ٢١، السنن الكبرى للبيهقي ١٣٠/٥ ح ٨٤٦٤ وفيه قال ابو الطفيل: سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: نعم وانه ما كان في الدوحات أحد الا راه بعينه وسمعه باذنيه.

٢. تاريخ ابن كثير الشامي ١٨٠ / ٥ (٢٢٨ / ٥) حوادث سنة ١٠هـ).
٣. مناقب الخوارزمي ص ٩٤ ينادي رسول الله بأعلى صوته.
٤. المناقب لابن الجوزي وقال فيه كان مع الرسول ﷺ من الصحابة ومن الأعراب ومن يسكن حول مكة والمدينة ١٢٠ الف وهم الذين شهدوا معه حجة الوداع وسمعوا منه هذه المقالة.
٥. تاريخ الخطيب البغدادي (٨ / ٢٩٠) بطريقتين، تهذيب التهذيب لابن حجر (٧ / ٣٣٧).
٦. مناقب الخوارزمي ص ١٣٠، الجزري في أسنى المطالب ص ٣، الدر المشور للسيوطي (٢ / ٢٥٩).
٧. تاريخ الخلفاء ص ١١٤.
٨. فرائد السمطين للحموني.
٩. كنز العمال للمتقي الهندي ١٥٤ / ٦.
١٠. الاستيعاب لابن عبد البر ٤٧٣ / ٢.
١١. البداية والنهاية لابن كثير الدمشقي ٢١٤ / ٥.
١٢. الطبراني في المعجم الصغير ١ / ٦٤ وفي الاوسط ح ١١١٥، و ٢٢٧٥.
١٣. الهيثمي في مجمع الزوائد ٩ / ١٠٥.
١٤. البلاذري في انساب الاشراف ح ٤٥.
١٥. كشف الاستار للبزراح ح ٢٥٣١، ٢٥٣٢.
١٦. الكامل لابن عدي: ٩٤٨، ١٣٢٧، ٢٥٩٣.
١٧. ابو نعيم في حلية الاولياء ٥ / ٢٦.
١٨. المناقب لابن المغازلي ح ٢٤ و ٣٨.
١٩. الحاكم الحسكاني في شواهد التنزيل ح ٢١٠، و ٢١٣.

٢٠. الحاكم الجشمي في تنبيه الغافلين.
٢١. تاريخ ابن عساكر ح ٥١٤ و ٥٧٢.
٢٢. ابن منظور مختصر تاريخ دمشق ٣٥٣ / ١٧.
٢٣. الصفدي في الوافي بالوفيات ٢٧١ / ٢١.
٢٤. النويري في نهاية الارب ٤ / ٢٠.
٢٥. الفاسي في العقد الثمين ١٩٠ / ٦.
٢٦. ابن حجر في المطالب العالية ١٥٣ ب.
٢٧. السيوطي جمع الجوامع ١ / ٨٣١.
٢٨. الشوكاني في درّ السحابة ٢١٠.
٢٩. الالباني في سلسلة الاحاديث الصحيحة ٣٣٠ / ٤ و ٣٤٢.
٣٠. مختصر زوائد البزار لابن حجر ١٩٠٣ و ١٩٠٤.
٣١. ابن دقماق في الجوهر الثمين ٦٠ / ١.
٣٢. البوصيري في تحاف السادة ج ٣ ق ٥٦ / أ.
٣٣. الايدي في توضيح الدلائل ق ١٩٥ جعله من المتواترات، السيوطي في قطف الازهار المتناثرة في الاحاديث المتواترة ص ٢٧٧.
٣٤. الكتاني في نظم المتناثر في الحديث المتواتر ص ٢٠٦.
٣٥. الرياض النظرة لمحّب الدين الطبري (٢ / ٢٦٩).
٣٦. الفصول المهمة لابن الصباغ المالكي ص ٢٥.
٣٧. الحافظ الكنجي الشافعي ص ١٤.
٣٨. الخطط للمقرئزي ٢٢٢ / ٢.
٣٩. البيهقي في روح المعاني ٣٥٠ / ٢.
٤٠. الذهبي في كتابه الغدير ح ٨٨ و ٨٩.

٤١. ابن الاثير في أسد الغابة ٣٠٨ / ١ .

٤٢. ابن حجر في الاصابة ٣٧٢ / ١ .

٤٣. الترمذي في صحيحه ٢٩٨ / ٢ وقال هذا حديث حسن صحيح .

٤٤. الصواعق المحرقة لابن حجر العسقلاني ص ٢٥ .

٤٥. مسند احمد بن حنبل ١١٨ / ١ .

٤٦. ابن طلحة الشافعي في مطالب السؤول ص ١٦ .

٤٧. السمهودي في وفاء الوفي ص ١٠٨،

وأخرج الإمام الطبري محمد بن جرير في كتاب الولاية (حديث التهنتة) باسناده عن زيد بن أرقم^(١٢)، وفي اخره: قال ﷺ ((معاشر الناس قولوا: أعطيناك على ذلك عهداً عن أنفسنا، وميثاقاً بألستنا، وصفقة بأيدينا، نؤديه الى أولادنا وأهالينا، لا نبغي بذلك بدلاً، وانت شهيد علينا، وكفى بالله شهيداً. قولوا ما قلت لكم، وسلموا على علي بامرة المؤمنين، وقولوا ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْ لَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾ (الأعراف ٤٣)، فان الله يعلم كل صوت وخائنة كل نفس ﴿فَمَنْ نَكَثَ فِإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَسِيئَةٌ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (الفتح ١٠)، وقولوا ما يرضي الله عنكم ف ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ﴾ (الزمر ٧).

قال زيد بن أرقم: فعند ذلك بادر الناس بقولهم: نعم سمعنا وأطعنا على أمر الله ورسوله بقلوبنا، وكان أول من صافح النبي ﷺ وعلياً ﷺ: أبو بكر وعمر وعثمان وطلحة والزبير وباقي المهاجرين والانصار، وباقي الناس الى ان صلى الظهرين في وقت واحد، وامتد ذلك الى ان صلى العشاءين في وقت واحد، وأوصلوا البيعة والمصافحة ثلاثاً. ورواه أحمد بن محمد الطبري الشهير بالخليلي في كتاب مناقب علي بن ابي طالب المؤلف سنة (٤١١) بالقاهرة عن طريق شيخه محمد بن أبي بكر

بن عبد الرحمن، وفيه: «فتبادر الناس الى بيعته، وقالوا: سمعنا وأطعنا لما أمرنا الله ورسوله بقلوبنا وأنفسنا والسنتنا وجميع جوارحنا، ثم انكبوا على رسول الله وعلى عليّ بأيديهم، وكان أول من صافح رسول الله أبو بكر وعمر وطلحة والزبير، ثم باقي المهاجرين والناس على طبقاتهم ومقدار منازلهم الى ان صليت الظهر والعصر في وقت واحد، والمغرب والعشاء الاخر في وقت واحد، ولم يزالوا يتواصلون البيعة والمصافحة ثلاثاً، ورسول الله ﷺ كلما بايعه فوجٌ بعد فوج يقول: ((الحمد لله الذي فضلنا على جميع العالمين))، وصارت المصافحة سنةً ورسماً، واستعملها من ليس له حق فيها».

وفي كتاب النشر والطي: فبادر الناس بـ «نعم نعم، سمعنا وأطعنا أمر الله وأمر رسوله، آمنا به بقلوبنا، وتداكروا على رسول الله وعلى بأيديهم الى أن صليت الظهر والعصر في وقت واحد وباقي ذلك اليوم الى أن صليت العشاءين في وقت واحد، ورسول الله كان يقول كلما أتى فوج ((الحمد لله الذي فضلنا على جميع العالمين))».

وقال المولوي ولي الله اللكهنوي في مرآة المؤمنين^(١٣) في ذكر حديث الغدير ما معربه: فلقية عمر بعد ذلك، فقال له: هنيئاً يا ابن ابي طالب أصبحت وأمسيت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة، وكان يهنئ امير المؤمنين كل صحابي لاقاه.

وقال المؤرخ ابن خاوند شاه^(١٤) المتوفى (٩٠٣هـ) في روضة الصفا في الجزء الثاني من (مج ١/ ١٧٣) بعد ذكر حديث الغدير ما ترجمته: «ثم جلس رسول الله في خيمة تختص به، وأمر أمير المؤمنين علياً عليه السلام ان يجلس في خيمة اخرى، وأمر أطباق الناس بان يهنئوا علياً في خيمته. ولما فرغ الناس عن التهنئة له أمر رسول الله أمهات المؤمنين بان يسرن اليه ويهنئنه فعلن، ومن هنا من الصحابة عمر بن الخطاب، فقال: هنيئاً لك يا ابن أبي طالب أصبحت مولاي ومولى جميع المؤمنين والمؤمنات».

وقال المؤرخ غياث الدين^(١٥) (ت ٩٤٢هـ) في حبيب السير في الجزء الثالث من (مج ١/ ١٤٤) ما مضمونه: «ثم جلس أمير المؤمنين بأمر من النبي ﷺ في خيمة تختص به يزوره الناس ويهنئونه، وفيهم عمر بن الخطاب، فقال: بخ يا ابن أبي طالب أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة. ثم أمر النبي امهات المؤمنين بالدخول على أمير المؤمنين والتهنئة له».

وحديث تهنئة الشيخين رواه من أئمة الحديث والتفسير والتاريخ من رجال السنة كثير لا يستهان بعدتهم بين راوٍ مرسل له إرسال المسلم، وبين راوٍ إياه بمسانيد صحاح رجال ثقات تنتهي الى غير واحد من الصحابة، كابن عباس، وأبي هريرة، والبراء بن عازب، وزيد بن أرقم، وغيرهم كثير.

المبحث الثاني

بيعة الغدير في التراث والأدب الإسلامي

(١) بيعة الغدير في التراث الإسلامي

تُقرئنا كتب التاريخ دروساً من هذا العيد، وتسالم الأمة الإسلامية عليه في الشرق والغرب، واعتناء المصريين والمغاربة والعراقيين بشأنه في القرون المتقدمة وكونه عندهم يوماً مشهوداً للصلاة والدعاء والخطبة وإنشاد الشعر على ما فُصل في المعاجم.

ويظهر من غير مورد من الوفيات لابن خلكان^(١٦) التسلم على تسمية هذا اليوم عيداً واحتفالاً، ففي ترجمة المستعلي بن المستنصر (١/٦٠): فبويع في يوم غدِير خم، وهو الثامن عشر من ذي الحجة سنة ١٠هـ.

وقال في ترجمة المستنصر بالله العبيدي (٢/٢٢٣): وتوفي ليلة الخميس لاثنتي عشرة ليلة بقيت من ذي الحجة سنة سبع وثمانين وأربعمائة. قلت: وهذه الليلة ليلة عيد الغدير، أعني ليلة الثامن عشر من ذي الحجة، وهو غدِير خم، ورأيت جماعة كثيرة يسألون عن هذه الليلة متى كانت من ذي الحجة، وهذا المكان بين مكة والمدينة، وفيه غدِير ماء ويقال: إنه غيضة هناك، ولما رجع النبي ﷺ من مكة شرفها الله تعالى عام حجة الوداع، فجرت أحداث بيعة الغدير. وقال الرسول الكريم ﷺ: ((علي مني كهارون من موسى، اللهم وإل من وإلاه، وعاد من عاداه، وانصر من

نصره، واخذل من خذله)). وللشيعة تعلق كبير به. وقال الحازمي: «وهو واد بين مكة والمدينة عند الجحفة غدیر عنده خطب النبي ﷺ وهذا الوادي موصوف بشدة الحر».

وهذا الذي يذكره ابن خلكان من كبر تعلق الشيعة بهذا اليوم هو الذي يعنيه المسعودي في التنبيه والأشرف (ص ٢٢١-٢٢٢) بعد ذكر حديث الغدير بقوله: «وولد علي ﷺ وشيعته يعظمون هذا اليوم». ونحوه الثعالبي في ثمار القلوب^(١٧)، بعد أن عدّ ليلة الغدير من الليالي المشهورة عند الأمة بقوله (ص ٥١١): «وهي الليلة التي خطب رسول الله ﷺ في غدها بغدير خم على أقتاب الابل، لذا فالشيعة يعظمون هذه الليلة ويحيونها قياماً، وذلك لاعتقادهم وقوع النص على الخلافة بلا فصل فيه، وهم وان انفردوا عن غيرهم بهذه العقيدة لكنهم لم يبرحوا مشاطرين الامة التي لم تزل ليلة الغدير عندهم من الليالي المشهورة، وليست شهرة هذه الإضافة إلا لاعتقاد خطر عظيم وفضيلة بارزة في صبيحتها، ذلك الذي جعله يوماً مشهوداً وعيداً مباركاً»^(١٨).

وإن كان حقاً اتخذ يوم تسنم فيه الملوك عرش السلطنة عيداً يحتفل به بالمسرة، وعقد المجتمعات وإلقاء الخطب وسرد القريض وبسط الموائد، كما جرت به العادات بين الأمم والأجيال، فيوم استقرت فيه الخلافة الإسلامية والولاية الدينية العظمى، لمن جاء النص به من الصادع بالدين الكريم الذي لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، أولى أن يتخذ عيداً يحتفل به بكل حفاوة وتبجيل، وبما انه من الأعياد الدينية يجب أن يزداد فيه على ذلك بما يقرب الى الله زلفى، من صوم وصلاة ودعاء وغيرها من وجوه البر.

ولذلك كله أمر رسول الله ﷺ من حضر المشهد من أمته، ومنهم الشيخان ومشيخة قريش ووجوه الأنصار، كما أمر أمهات المؤمنين بالدخول على أمير المؤمنين ﷺ وتهنئته على تلك الخطوة الكبيرة بإشغاله منصة الولاية ومرتب الأمر والنهي في دين الله.

٢) بيعة الغدير في الأدب الإسلامي

لقد سجل الشعر وهو المنبر الإعلامي الناشط آنذاك هذه الواقعة في أبيات حسان بن ثابت شاعر النبي ﷺ، إذ تعكس انفعال المسلم الذي شهد تلك الواقعة المهمة.

وبعد مقالة الشيخين وابن عباس في حق الإمام علي ﷺ والبيعة، قال حسان بن ثابت ائذن لي يا رسول الله أن أقول في علي أبياتاً تسمعهن، فقال الرسول ﷺ: قلّ على بركة الله، فقام حسان وقال: يا معشر مشيخة قريش اتبعها قولي بشهادة من رسول الله في الولاية ماضياً ثم قال أبياته التي مطلعها:

يناديهم يوم الغدير نبيهم بخم فأسمع بالنبي مناديا

ومما قيل شعراً في فضيلة يوم الغدير وليلته وقع التشبيه بهما في الحسن والبهجة، قال تميم ابن المعز صاحب الديار المصرية المتوفى سنة (٣٧٤هـ) من قصيدة له ذكرها الباخريزي في دمية القصر^(١٩):

تروح علينا بأحداقها حسان حكتهنّ من نشرهه
نواعم لا يستطعن النهوض اذا قمن من ثقل أردافهه
حسن كحسن ليالي الغدير وجئن ببهجة أيامهه

وقال الشاعر قيس بن سعد بن عبادة الخزرجي الأنصاري:

وعلي إمامنا وإمام لـ سوانا أتى به التـنـزـيل
يوم قال النبي من كنت مو لاه فهذا مولاه خطب جليل
إنما قالها النبي على الأ مة حتم ما فيه قال وقيل
وقال عمرو بن العاص أيضاً:

وفي يوم خم رقى منبراً يبلغ والركب لم يـرحـل
وفي كفه كفه معلناً لنا دي بأمر العزيز العلي

وقال محمد بن عبد الله الحميري زميل عمرو بن العاص:

علي إمامنا بأبي وأمي أبو الحسن المطهر من حرام
إمام هدى أتاه الله علماً به عرف الحلال من الحرام
وقال الشاعر النصب:

وقالت بالغدير غدير خُم أخي إلى متى هذا الركوب
ألم تر أنني ما دمت فينا أنام ولا أنام إذا تغيب
وقال الكميت الأسيدي:

ويوم الدوح دوح غدير خُم أبان له الولايات لو أطيعا
وقال المجالد بن ذي مران الهمداني من قصيدة أرسلها الى معاوية:

وله حرمة الولاء على الناس بخم وكان ذا القول جهرا

٣) مكانة بيعة الغدير في الأعياد الإسلامية

كل أمة عريقة تحترم مقدساتها وتمجد أيامها وذكرياتها الخالدة ذلك ان ميلاً فطرياً للاحتفال بالذكرى مكنون في ذات الفرد قبل الجماعة، ولهذا يزخر التاريخ الانساني بشواهد يصعب على المرء استقصاؤها في حياة الامم والشعوب. فللذكرى حيث يقترن الزمان بالمكان في إطار الواقعة او الحادثة أثر كبير في النفس اذ يستعيد الانسان رموزها وما تنطوي عليه من عبر وما تتضمنه من عطاء تربوي ثر.

ومن هنا نشاهد القرآن الكريم مفعماً بهذا الاسلوب الالهي في التذكير بالايام والشعائر، حتى اننا نجد حوادث فردية تتحول الى رموز وشعائر خالدة، فحج البيت الحرام والطواف والسعي ظلّت تحمل زخمها التاريخي حتى يومنا هذا والى يوم البعث.

وقد مجد القرآن الكريم موقفاً انسانياً لأهل البيت عليهم السلام وذلك في واقعة (الإطعام) وهبط جبريل يحمل سورة الدهر او الإنسان، بقوله تعالى: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيرًا * إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُوراً﴾ (الدهر ٨-٩).

إذا الأعياد عموماً ظاهرة انسانية عريقة، وعندما ولد المجتمع الاسلامي في المدينة المنورة وتبلورت ثقافة الاسلام، احتفل المسلمون بعيد الفطر في السنة الثانية للهجرة بعد رحلة الصوم في شهر رمضان المبارك، واحتفلوا ايضا بعيد الاضحى في اليوم العاشر من ذي الحجة الحرام، واصبح هذان العيدان جزءاً أساسياً من الثقافة الإسلامية الجديدة فضلاً على العيد الاسبوعي في يوم الجمعة بسبب اجتماع المسلمين لصلاة الجمعة (٢٠).

فالعيد - كما يبدو - يقترن بفرحة الانسان من خلال نجاحه في طاعة الله سبحانه وتعالى، ولذا نجد الامام علياً عليه السلام يوضح فلسفة العيد ويعرفها بقوله عن عيد الفطر: ((انما هو عيد لمن قبل الله صيامه وشكر قيامه وكل يوم لا يعصى الله فيه فهو عيد)) (٢١).

والعيد احتفال انساني بالشكر لله سبحانه وتعالى على نعمه وفيضه ورحمته. اذ قال الله تعالى على لسان عيسى بن مريم عليه السلام: ﴿رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيداً لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ (المائدة ١١٤). وهياً لحديث الغدير الخلود والنشور، ولمفاده التحقق والثبوت، اتخاذه عيداً يحتفل به وبليته بالعبادة والخشوع، وادرار وجوه البر، وصلة الضعفاء والتوسع على النفس والعائلات، واتخاذ الزينة والملابس الجميلة، ورغم كل هذه المظاهر البهيجة، إلا انه لم تسنح فرصة للاحتفال بالذكرى، ذلك ان النبي صلى الله عليه وآله انتقل بعد الحادثة الى الرفيق الأعلى ثم تمخضت الأحداث لتسفر عن (السقيفة) بكل ما تحمله من زخم تاريخي وما تتضمنه من تأسيس لمرحلة جديدة تصل الى مستويات الانقلاب.

فاذا كان الغدير يؤسس لفكرة التعيين الالهي للإمامة باعتبارها امتداداً للنبوة فان السقيفة قد جاءت لتناقض الغدير في معطياتها الجديدة من خلال التأسيس لفكرة الاجتهاد البشري مقابل النص الالهي، وما يسفر عن ذلك من انعطاف وانحراف في مسار التاريخ الاسلامي.

اذن لم تكن هناك فرصة لتجذير حالة الاحتفال بعيد الغدير، حتى يمكن القول ان عيد الغدير ولد شهيداً! فقد جاء عيد الغدير في ١٨ ذي الحجة سنة ١٠هـ وجاءت السقيفة في ٢٨ صفر من سنة ١١هـ، وقد اعقب ذلك كما ذكرنا حوادث جاءت كلها نتائج للسقيفة ولتنهض في الحقيقة على انقاض الغدير. فالتغيرات السياسية العنيفة

أجهضت عيد الغدير في مهده، ولكنه ظل في قلوب الأحرار تتناقله الاجيال بعيداً عن عيون الرقباء والحكام.

وعلى الرغم من قساوة الظروف التي عصفت بالأمة الإسلامية بعد رحيل النبي ﷺ وما واجهه أهل البيت وخاصة الإمام علي عليه السلام من إقصاء ومحاربة فقد قدر الله سبحانه لحديث الغدير ان يبقى ويتنشر مثل كلمة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين بأذن ربها.

وبقي عيد الغدير مطارداً وحديثاً أرادت له السلطات أن يبقى في وادي النسيان بعيداً عن ذاكرة الامة وضميرها، لما ينطوي عليه من مخاطر تهدد وجودهم غير الشرعي، ومع كل ذلك فان ظلاله كذكرى وعيد وبهجة ظلت تواكب المسار التاريخي للامة، وكان المسلمون يحتفلون به بوصفه عيداً كبيراً خاصة في مصر وشمال افريقيا والعراق، فنجد مثلاً وفي ترجمة الخليفة المستعلي انه بويع يوم عيد غدير خم وهو يوم ١٨ من ذي الحجة سنة ٤٨٧هـ^(٢٢).

وقد ظل عيد الغدير محارباً عبر الزمن، وان المرء ليعجب كيف كتب له البقاء والخلود مع كل هذه المحاربة!! ولا شك ان الغدير يستمد مقاومته من أصالته، فلقد حاول الحكام محوه فظل غضاً طرياً، وعندما تسنح الفرصة لتعبر الأمة عن ضميرها وأصالتها وإيمانها الحقيقي نجد الغدير يتألق ليكون عيداً اسلامياً بهيجاً يحتفل به المسلمون سنة وشيعة.

فقد تألق عيد الغدير ليشغل المنزلة الأولى بين الأعياد الإسلامية والشعبية في ظلال الدولة الفاطمية^(٢٣) بمصر وقد وصفه (المقريزي) راوياً عن المسيحي الذي شهد حفلاته الكبرى ما يلي: «وفي يوم الغدير- وهو ١٨ ذي الحجة- اجتمع الناس بجامع القاهرة والقراء والفقهاء والمنشدون في مراتبهم فكان جمعاً عظيماً أقاموا

فيه الظهر ثم خرجوا الى القصر فخرجت اليهم الجوائز^(٢٤). وسجلت المصادر التاريخية مراسم وتقاليد المصريين حكومة وشعباً في عيد الغدير والتي تتسم بالكثير من الاهتمام على جميع المستويات. فعيد الغدير لم يكن ابداعاً بويهاً كما أورد ذلك النويري في قوله: «ان هذا العيد ابتدعه معز الدولة علي بن بويه سنة ٣٥٢»^(٢٥). وهي شبهة يرددها أيضاً المقرئ حيث ينفي مشروعية عيد الغدير انطلاقاً من عدم الاحتفال به لدى السلف^(٢٦).

وهي شبهة لا تصمد امام الوثائق التاريخية التي تؤكد تعظيم المسلمين له قبل ان يولد معز الدولة البويهي واجداده، فهذا المسعودي يذكر ذلك في كتابه التنبيه والاشراف ص ٢٢١، كما ذكره الكليني (ت سنة ٣٢٩هـ)، اضافة الى تعاليم الامام الصادق المتوفى سنة ١٤٨هـ لاصحابه واخباره لهم بما جرت عليه سنن الانبياء من اتخاذ يوم تعيين الوصي عيداً، وسجل الفياض بن محمد بن عمر الطوسي مشاهدته للامام الرضا يحتفل بعيد الغدير والامام كما هو معروف استشهد سنة ٢٠٣هـ. ولولا ذلك ما بنى المسلمون في تلك البقعة مسجداً للصلاة بين الغدير والعين كما ذكر ذلك البكري^(٢٧)، ولا حدد موقعه الحموي^(٢٨)، ولا ورد له ذكر في الموسوعة الفقهية الموسومة (الجواهر)^(٢٩). ومن هنا وانطلاقاً من أهمية الذكرى وورد استحباب الصلاة في مسجد الغدير في كثير من الكتب الفقهية^(٣٠).

ولم يكتف النبي ﷺ باعلان امامة علي عليه السلام وخلافته، وانما عمد الى خطوة اخرى لتجذير الصورة وحفظها في ضمير الامة عندما بادر الى تتويج الامام علي عليه السلام بعمامته (السحاب)، ومن المعروف ان العمائم هي تيجان العرب كما روى ذلك السيوطي^(٣١).

فخطوة تتويج علي بعمامة (السحاب) جاءت لتكريس ما حدث في منطقة غدير خم لتتخذ مسالة الإمامة شكلاً رسمياً له أهميته الخاصة وهذه الخطوة شغلت مساحة واسعة في كتب الحديث والاعبار والتاريخ.

من كل ما تقدم يمكن القول ان عيد الغدير عيد إسلامي أصيل لا يقل اهمية عن عيدي الفطر والاضحى المباركين اذا لم يفقهها جلالاً، ذلك انه اقترن باكتمال الاسلام واتمام النعمة على المسلمين وقد اختار الله له يوم الثامن عشر من ذي الحجة الحرام، فما احوجنا الى الاحتفال باتمام النعمة التي يهتف المؤمنون بها في موسم الحج: (إن النعمة لك والحمد...). فالاحتفال بهذا العيد الكبير هو شكر الله، وتقديس لما جاء به الرسول ﷺ ووفاء ومودة لآل رسول الله.. وهو جزء لا يتجزأ من ثقافة الإسلام وتعاليمه الخالدة.

المبحث الثالث

تحليل جغرافي لموقع بيعة الغدير الكبرى

الغدير: هو المنخفض الطبيعي من الأرض يجتمع فيه ماء المطر او السيل، ولا يبقى الى القيط. أما حُمّ: فقد نقل ياقوت الحموي عن الزمخشري قوله: حُمّ اسم رجل صباغ، أضيف إليه الغدير الذي بين مكة والمدينة بالجحفة^(٣٢). وقيل: «إن حُمًّا اسم غيضة هناك، وبها غدير نسب اليها». (٣٣)

وصف الموقع الجغرافي لغدير خم

يعنى المنهج التاريخي بدراسة الصورة الجغرافية بوجهيها الطبيعي والبشري في الماضي البعيد، وهو الجزء الذي انقضى من المساحة الزمنية، ويهتم هذا المنهج بدراسة الصورة الجغرافية بشكل متعاقب عبر العصور الزمنية المختلفة، ورصد التغيرات المترتبة على هذا الاستمرار في منطقة الدراسة، وهذا يعني ان جغرافية الماضي تهتم بتثبيت صورة الجغرافيا بوجهيها في تلك المنطقة لكي يستطيع الباحث من جمع أوصالها المتناثرة مع الاهتمام بالعوامل التي أدت الى ذلك^(٣٤).

وفي منتصف الطريق بين مكة المكرمة والمدينة المنورة، وعلى مقربة من (الجحفة) توجد منطقة (غدير خم) على طريق القوافل، وقد مر بها الرسول الكريم ﷺ في أثناء هجرته التاريخية في ربيع الأول / أيلول سنة ٦٢٢م، كما توقف عندها أيضا بتاريخ ١٨ ذي الحجة من السنة العاشرة للهجرة في أثناء عودته من حجة الوداع، وبذلك

دخلت هذه البقعة من الجغرافيا أبواب التاريخ الإسلامي الشر. لاحظ الخريطة (١) وتوضح منطقة الدراسة.



الخريطة (١) الموقع الجغرافي لمنطقة وادي غدير خم
المصدر: شبكة المعلومات الدولية (الانترنت)

الجحفة: كانت قرية كبيرة تقع على طريق مكة- المدينة، في الشمال الغربي من مكة وهي على أربع مراحل من مكة^(٣٥). والجحفة قديماً كان اسمها (مهيعة)، وانما سميت الجحفة، لان المسيل اجتحفها وحمل أهلها في سالف الاعوام، وهي الآن -كما ينقل ياقوت- خراب، بينها وبين المدينة ست مراحل^(٣٦).

ابتعدت منطقة غدير خم عن الطريق العامة في العصر الحاضر بعد ان طمرت الرمال طرق القوافل فيما مضى، كما أصبح اسم تلك المنطقة (العُربة)، وما تزال عين تنبجس مياهها من قلب الصخور في واد فسيح. لاحظ الصورة (١). ولوجود هذه العين نبتت أشجار النخيل وأشجار السمر، وفيما مضى أشجار الأراك^(٣٧).



الصورة (١) مرئية فضائية لمنطقة غدير خم قرب مسجد الجحفة - الميقات
المصدر: الموقع الإلكتروني <http://www.googleearth.com>

ومن يغادر مدينة (جدة) على شواطئ البحر الأحمر سوف يصل مفرق الجحفة على مقربة من مدينة رابغ. لاحظ الصورة (١). وتمتد المسافة بين المفرق المذكور ومسجد الميقات الذي شيد الى جانب آثار مسجد قديم مندرس الى ١٠ كم.

ومن مسجد الميقات يمكن الاتجاه صوب (قصر علياء^(*)) عبر طريق مليئة بكثبان رملية حيث توجد آثار طريق الهجرة. ويقع القصر على حدود قرية الجحفة، وتبلغ المسافة بين مسجد الميقات وقصر علياء حوالي خمسة كيلو مترات، وقد جرفت السيول والرياح كثبان الرمال لتصنع منها سدوداً رملية بين المنطقتين. وفي تلك المنطقة توجد مرتفعات جبلية حددت الطريق تؤدي الى وادٍ فسيح، حيث تتفرع الطرق.

أما منطقة الغدير فتوجد عند حدود (الحرّة) وهي أرض مليئة بالحجارة السوداء غير صالحة للزراعة. وفي نهاية الحرة يفتح الوادي الفسيح حيث يوجد نبع الغدير، وفي هذه البقعة من العالم توقف النبي ﷺ ليلبغ قوافل الحجيج والامة الإسلامية آخر بلاغات السماء. لاحظ الصورة (٢).



الصورة (٢) نبع عين خدير خم
المصدر: شبكة المعلومات الدولية (الانترنت)

ويتوسط الوادي الفسيح سلسلتين جبليتين تحدّه من الشمال والجنوب. لاحظ الصورة (١). وتنبع مياه الغدير قرب السفوح الجنوبية التي ترتفع بكثير عن الجبال الشمالية. وعلى مسيل الوادي نبتت اشجار النخيل، ومن المحتمل جداً ان الاشجار نبتت اثر رمي المسافرين والحجاج لنوى التمر في الوادي. وبسبب عنف السيول في مواسم المطر فإن معالم المنطقة تتغير باستمرار، ولمن يريد التبرك بهذه البقعة، حيث توقف الرسول الكريم ﷺ يمكنه ان يتوجه اليها عبر طريقين وهما:

١. طريق الجحفنة: تبدأ من مفرق الجحفنة عند مطار رابغ حيث توجد طريق معبدة تمتد (٩) كم الى قرية الجحفنة وهناك يوجد مسجد كبير ومن القرية تنعطف الطريق يميناً الى مسافة (٢) كم تتخللها كثبان من الرمال ومنطقة مليئة بالحجارة وبانتهائها يبدأ وادي الغدير.

٢. طريق رابغ: تبدأ من مفرق مكة - المدينة المنورة وباتجاه رابغ، وبعد ١٠ كم تتفرع الطريق مؤدية الى الغدير وتبلغ المسافة من رابغ الى الغدير حوالي (٢٦) كم.

ويقع وادي الغدير بشكل عام في شرق مسجد الميقات في الجحفنة على مسافة (٨) كم. ويقع في الجنوب من مدينة رابغ على بعد (٢٦) كم. ولقد بُني مسجد في تلك البقعة الطاهرة ولكن اندثرت آثاره بسبب السيول والرياح وعوامل التعرية الأخرى. ولعل المسجد ظل قائماً الى عصور متاخرة وربما الى بدايات القرن الثامن، حيث تهاوى ولم تبق سوى جدرانه تدل على ذلك الكتب الفقهية والتاريخية وما ورد من المندوبات من الاعمال كالدعاء والصلاة فيه^(٣٨). لاحظ الصورة (٣) وتوضح موقع مسجد الغدير المتهدم.



الصورة (٣) موقع مسجد الغدير المتهدم
المصدر: الموقع الالكتروني <http://www.googleearth.com>

يقول البكري: انه بين الغدير والعين^(٣٩) كما ذكره الحموي في معجم البلدان وحدد موقع المسجد^(٤٠) وورد ذكره ايضاً في كتاب الجواهر وبالتحديد أشار الى بقايا من جدرانه المتهدمة^(٤١) بالاستناد الى ما ورد في دروس الشهيد الاول محمد بن مكي. اما ابن بطوطة فقد اكتفى بالاشارة الى مروره بمنطقة فيها غدران قريب الجحفة في رحلته لحج بيت الله الحرام^(٤٢).

وقد أطلقت على موقع (غدير خم) عدة أسماء تبعاً لتعاقب الأزمان والأجيال ممن سكن المنطقة^(٤٣). وسمي أيضاً (الجحفة) من باب تسمية الجزء بالكل، لان حُمَّاً

جزء من وادي الجحفة الكبير. وقيل له (الخَرَّار) كما نقل أبو عبيد البكري الاندلسي في معجمه^(٤٤): قال السكوني: موضع الغدير (غدير خم) يقال له: الخَرَّار.

ومن خلال الروايات وبعض الأوصاف التي أطلقها المؤرخون على منطقة غدير خُم، يمكن تكوين صورة تقريبية لذلك الموضع، بأنه أرض سهلة منبسطة، وهناك عين نضاحة الى الشمال الغربي من الغدير، يجري ماؤها في مسيل غير طويل فينتهي الى غدير حوله غيضة فيها أجمه من شجر الطلح^(٤٥)، لاحظ الصورة (٤) وتوضح غدير الماء واجمة من اشجار الطلح والسمر.



الصورة (٤) غدير الماء واجمة من شجر الطلح والسمر
المصدر: شبكة المعلومات الدولية (الانترنت)

ويشاهد هنا وهناك أشجار السمر^(٤٦) المتناثرة في ذلك الموضع تبعاً لمسير ماء العين، وفي كل ابعاد الوادي الفسيح تقريباً. ونبت هذه المنطقة لا يعدو شجر (المرخ)^(٤٧)، و(الاراك)^(٤٨)، والشوك الذي تجده في كل مكان من الصحاري والوديان

والغياض. ومسيل العين اليوم يجري مع سفوح السلسلة الجبلية الجنوبية، التي هي أعلى وأضخم من جباله الشمالية. كما هو ملاحظ من الصورة (٣) و(٤).

ويشاهد المسافر اليوم هناك ثلاثة أكوام من النخيل بين كل كومة واخرى نحو (٢٠) متراً، وكل كومة لا تتجاوز بضع نخيلات، ومن المظنون قوياً ان النخيل قد نبت في عهود تالية مما يرميه المارة بالوادي من عجم التمر.

إذا قرّرنا حساب المسافة ٣ أميال من مجمع ميقات الجحفة، فسيكون محل البناء التاريخي في حدود مسجد غدير خم، حيث عندما قسنا الفاصلة من مسجد الميقات إلى بقايا البناء التاريخي كانت حوالي ٤٠٠٠ - ٥٠٠٠ م، ونظراً لأنّ كل ميل عربي يساوي حوالي ١٧٠٠ م، فذلك يتفق أصولياً مع إشارة الإمام الحربي والبكري والزخشري والثوري.

استنتاج أهمية يوم الغدير

مما هيأ لحديث الغدير الخلود والنشور، ولمفاده التحقق والثبوت، اتخذه عيداً يحتفل به وبليته بالعبادة والخشوع، وإدراك وجوه البر، وصلة الضعفاء والتوسع على النفس والعائلات، واتخاذ الزينة والملابس القشبية، فمتى كان للملأ الديني نزوع الى تلکم الأحوال، فبطبع الحال يكون له اندفاع إلى تحري أسبابها، والتثبت في شؤونها، فيفحص عن روايتها، او ان الاتفاق المقارن لهاتيك الصفات يوقفه على من ينشدها ويرويها، وتتجدد له وللأجيال في كل دور لفترة اليها في كل عام، فلا تزال الأسانيد متواصلة، والطرق محفوظة، والمتون مقروءة والأبناء بها متكررة.

إن الذي يتجلى للباحثين حول تلك الصفة أمور عدة منها:

١. انه ليس صلة هذا العيد بالشيعة فحسب، وان كانت لهم به علاقة خاصة، وانما اشترك معهم في التعيد به غيرهم من فرق المسلمين فقد عدّه البيروني في الآثار الباقية عن القرون الخالية (ص ٣٣٤) مما استعمله أهل الاسلام من الاعياد، وفي مطالب السؤل لابن طلحة الشافعي (ص ٥٣): «يوم غدير خم ذكره - أمير المؤمنين عليه السلام - في شعره، وصار ذلك اليوم عيداً وموسماً، لكونه كان وقتاً خصه رسول الله ﷺ بهذه المنزلة العلية، وشرفه بها دون الناس كلهم». وذكر الشافعي في مطالبه (ص ٥٦) ذلك، وكل معنى أمكن اثباته مما دل عليه لفظ المولى لرسول الله ﷺ فقد جعله لعلي، وهي مرتبة سامية، ومنزلة سامقة، ودرجة عليّة، ومكانة رفيعة، خصّصه بها دون غيره، فلهذا صار ذلك اليوم يوم عيد وموسم سرور وأولياته. وتفيدنا هذه الكلمة اشترك المسلمين قاطبة في التعيد بذلك اليوم سواء رجع الضمير - في أولياته - إلى النبي أو الوصي (صلى الله عليهما والهنا) وعلى الأول: فواضح. وأما على الثاني: فكل المسلمين يوالون أمير المؤمنين علياً شرع سواء في ذلك من يواليه بما هو خليفة الرسول بلا فصل، ومن يراه رابع الخلفاء، فلن تجد في المسلمين من ينصب له العداء، إلا شذاذاً من الخوارج مرقوا عن الدين الحنيف.

٢. ان عهد هذا العيد يمتد الى أمد قديم متواصل منذ عهد الأنبياء الأوائل، وحتى مرحلة الدور النبوي، فكانت البداية به يوم الغدير من حجة الوداع بعد ان أصبح نبي الاسلام ﷺ بمرتكز خلافته الكبرى، وأبان للملأ الديني مستقر إمرته من الوجهة الدينية والدنيوية، وحدد لهم مستوى أمر دينه الشامخ، فكان

يوماً مشهوداً يسر كل معتنق للإسلام، حيث وضح له فيه الشريعة، ومنبثق أنوار أحكامها، وأكمل فيه الدين، وتمت فيه النعمة، ونوّه بذلك القرآن الكريم.

٣. يقصد الباحثان بالمنهج التاريخي في هذا البحث هو الأسلوب الذي سلكاه في جمع معلوماته عن الحقائق والظواهر المختلفة في فحصها ونقدها وتحليلها والتأكد من صحتها وفي عرضها وتنظيمها وتفسيرها واستخلاص التعميمات والنتائج ولا تقتف الفائدة المرجوة على استيعاب أحداث هذه البيعة وفهمها فحسب بل في توجيه خطط المستقبل، ويقوم منهج بحثنا على أساس الفحص الدقيق والنقد الموضوعي للمصادر^(٤٩).

٤. عندما يهاجر الناس من مناطقهم إلى مناطق أخرى أوفر حظاً لهم ينقلون معهم تقاليدهم ومعتقداتهم ويتكاثرون في مناطقهم الجديدة ويشجعون من يدخل إلى رحاب دينهم^(٥٠). ولذلك نجد أن الاحتفال ببيعة الغدير قد انتشر بشكل واسع في مختلف البلدان الإسلامية.

... الخلاصة ...

عند العودة من حجة الوداع، وفي يوم الثامن عشر من ذي الحجة، نزلت على رسول الله عندما كان في (غدِير خم) التي تبعد ثلاثة أميال عن الجحفة الآية الشريفة **﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ﴾** أمر رسول الله ﷺ بتوقف تلك القافلة التي كان فيها مائة ألف من الحجاج، في أرض جرداء قاحلة وفي شدة حرارة الصيف؛ وبعد أن صلى فيهم الظهرين، صعد على مرتفع وخطب فيهم؛ وأشار في خطبته أولاً إلى قرب انقضاء أجله، ثم لفت أنظار المسلمين إلى دعوته مستفهماً منهم هل بلغ رسالته، فأيد المسلمون وأكدوا انه قد بلغ وأرشد ودعا إلى ربه. ثم أوصى المسلمين بعد ذلك بالكتاب والعترة (الثقلين) داعياً إياهم إلى التمسك بهما لكي لا يضلوا من بعده. ثم أضاف: ((إن اللطيف الخبير أنبأني بأمرهما لن يفترقا إلى يوم القيامة)). وهذا ما يفرض على المسلمين ان لا يسبقوها ولا يتخلفوا عنهما. ثم أخذ بيد علي بن أبي طالب مبيناً للمسلمين بأنه سيكون خليفة المسلمين في المستقبل وقال: ((إن الله مولاي، وأنا مولى كل مؤمن ومؤمنة؛ ألا من كنت مولاه فهذا علي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، وأدر الحق معه حيث دار)). وفي هذه الأثناء نزلت الآية الشريفة **﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾** معلنة إكمال الدين وإتمام نعمة الهداية بتعيين علي خليفة لرسول الله. ثم أخذ أصحاب النبي يهتفون علياً بهذا المنصب ومنهم كبار الصحابة وشيوخهم .

كانت هذه لمحة عابرة لبيعة الغدير التي لها من الشهرة ما يغنينا عن شرحها وتفصيلها؛ وذلك لأن كبار العلماء والمحققين المسلمين قد أشبعوها بحثاً في مختلف جوانبها، وخاصة المرحوم العلامة الاميني الذي بحث في كتابه القيم - الغدير - كل جوانب هذه الواقعة المهمة سواء من حيث السند أم من حيث الدلالة. وهنا نكتفي بالإشارة إلى أهم النقاط ملخص البحث:

١. تمثل بيعه الغدير أهم وثيقة تثبت ولاية علي بن ابي طالب، وآخرها (من حيث الترتيب الزمني؛ ولكنها ليست الوثيقة الوحيدة الدالة على هذا المعنى؛ إذ كما لاحظنا في هذا البحث - وفي ضوء أهمية موضوع القيادة في مصير الأمة- أن رسول الله قد طرح ولاية علي بالتزامن مع رسالته منذ السنوات الاولى لبعثته (في قضية انذار عشيرته الأقربين)، ثم كان بعد ذلك يذكرها في كل مناسبة (مثل غزوة تبوك).

٢. ما سبقت الإشارة بأنه ليس هناك شك او شبهة في شهرة حديث الغدير بل تواتره، وهناك ثلة من علماء اهل السنّة يعترفون بهذا الأمر. وأثبت العلامة الأميني في كتابه الغدير أنّ هذه الواقعة التاريخية المهمة نقلها مائة وعشرة من الصحابة، واربعة وثمانون من التابعين، وأوردها ثلاثمائة وستون من علماء ومحدثي أهل السنّة في كتبهم، واعترف جماعة منهم بصحة سندها، وقلّمها تحظى حادثة تاريخية من الحوادث المهمة في تاريخ الإسلام بمثل هذه الشهرة والاعتبار السندي.

٣. وليس من المعقول ان يصدر أمر بايقاف قافلة مؤلفة من مائة الف نفر في ذلك الجو الحار، من أجل الاعلان عن أمر محبّة علي (كما يؤولها بعض)؛ وذلك لأن

- الأخوة بين المسلمين ووجوب محبة اهل الايمان لاسيما محبة شخصية بارزة مثل علي عليه السلام، ليست مما يخفى على الناس بحيث تتطلب إعلان الرسول صلى الله عليه وآله عنها.
٤. استخدم الرسول صلى الله عليه وآله أولاً تعبير أولى من النفس في ما يخص ذاته، ثم وصف علياً بالأولى؛ وهذا الاقتران يمثل دلالة واضحة على انه كان بصدد اثبات مقام لعلي (وهو ولاية أمر المسلمين) وهذا المقام يملكه الرسول نفسه. وتهنئة المسلمين لعلي بعد خطبة الرسول بصفته مولى المؤمنين، وهذا يتناسب مع الولاية فقط.
٥. التكامل النهائي للإسلام؛ لأن هذا الدين لا يبلغ مرحلة التكامل النهائي من غير تعيين خليفة للرسول صلى الله عليه وآله؛ أي بغير استمرار القيادة. وتمام نعمة الهداية باستمرار قيادة الأمة. وإعلان الإسلام ديناً خاتماً لاكتمال منهجه.
٦. مكان بيعة غدیر خم لا زال شاخصاً ناطقاً حتى يومنا هذا بهذه الحادثة الميمونة، بل يوجد فيها جامع الغدير على الرغم من انهياره بسبب السيول وعدم الترميم، وهو شاهد حي على صدق حدوث الحادثة كما جاء وصفها في كتب التاريخ والرواة.

١. للمزيد من التفاصيل ينظر: الإمام احمد بن حنبل في مسنده ج ١/ ١١١ و ١٥٩ و ٣٣٣، والثعلبي في تفسيره في آية الانذار، والعلامة الكنجي الشافعي في كفاية الطالب، افرد لها الباب (٥١)، والخطيب موفق بن احمد الخوارزمي في المناقب، ومحمد بن جرير الطبري في تفسيره لآية الانذار، وفي تاريخه ج ٢/ ٢١٧ بطرق كثيرة، وابن ابي الحديد في شرح نهج البلاغة، وابن الأثير في تاريخه الكامل ج ٢/ ٢٢، والحافظ ابو نعيم في حلية الاولياء، والحميدي في الجمع بين الصحيحين، والبيهقي في السنن والدلائل، وابو الفداء في تاريخه ج ١/ ١١٦، والحلي في السيرة ج ١/ ٣٨١، والامام النسائي في الخصائص حديث رقم (٦٥)، والحاكم

- في المستدرك ج ٣ / ١٣٢، والشيخ سليمان الحنفي في الينابيع، ينظر: محمد الموسوي الشيرازي، ليالي بيشاور- مناظرات وحوار، دار العلوم، ط ١٤٤، ٢٠٠٦، ٢٨٤.
٢. الجذعة: الشاة الصغيرة السن ومن الابل ما كان سنها أربع سنين الى خمس، او لانها تجذع مقدم أسنانها أي تسقطه.
٣. العس: القدح الضخم يروي الثلاثة والاربعة.
٤. مرتضى الموسوي، المولى في الغدير، تحقيق واعداد مؤسسة السبطين ع العالمية، مطبعة شريعت، ايران، ١٤٢٢هـ، ص ٣٢-٣٣.
٥. وفي مكة ألقى الرسول ص خطابا ارشادياً وتبليغياً أشار فيه إلى نقاط غاية في الاهمية تعد في الحقيقة اعلاناً انسانيًا واخلاقياً كبيراً بقوله: ((ايها الناس ان ربكم واحد وان اباكم واحد، وكلكم لادم وادم من تراب، إن اكرمكم عند الله اتقاكم... ليس لعربي على اعجمي فضل الا بالتقوى... من كانت عنده أمانة فليؤدها الى من أئتمنه عليها... ألا هل بلغت؟ اللهم فاشهد...)) وختم بتحذير جاء فيه: ((فلا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم أعناق بعض)) (المصدر: الأمالي، الشيخ الطوسي، ص ٥٠٣، ح ١١٠٢، وقول الرسول ص): ((اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وانها لن يفترقا حتى يردا علي الحوض، وانكم لن تضلوا ما اتبعتموهما واستمسكتم بهما)) المصدر السابق، ص ٥٨، ح ١١٦٨.
٦. رضا الصدر، يوم الانسانية يوم الغدير الاغر، ط ١، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان ٢٠٠٢، ٧٦.
٧. المير علي الهمداني، مودة القربى، المودة الخامسة.
٨. مجلة تراثنا، العدد ٢٥، السنة الحادية عشر / ٢٦.
٩. علاء اللامي، قبسات من أنوار الغدير، ١٤٢٨هـ، ١٠-١١.
١٠. طلال الحكيم، الغدير ميثاق القيامة، مجلة النجف الاشرف، السنة الخامسة، العدد ٥٠ لشهر ذو الحجة ١٤٢٩هـ الموافق كانون الاول ٢٠٠٨، ص ١١. وينظر ايضا: مرتضى الموسوي، مصدر سابق، ص ٣٠.
١١. الطبري، الولاية ٢١٤-٢١٦.
١٢. اللكنهوي، مرآة المؤمنين ٤١.
١٣. ابن خاوند شاه، تاريخ روضة الصفا ٢ / ٥٤١.
١٤. غياث الدين، حبيب السير، مج ١ / ٤١١.
١٥. ابن خلكان، وفيات الاعيان، ١ / ١٨٠، رقم ٧٤، ٥ / ٢٣٠ رقم ٧٢٨.
١٦. الثعالبي، ثمار القلوب، ح رقم ١٠٦٨، ٦٣٦.

١٧. كمال السيد، عيد الغدير في الاسلام، من كتاب الغدير للشيخ الاميني، مركز الغدير للدراسات الاسلامية للنشر، مطبعة محمد، ط ١، ١٩٩٩، ص ٢-٢٥.
١٨. الباخريزي، دمية القصر وعصرة أهل العصر ١/ ١١١-١١٣.
١٩. كمال السيد، مصدر سابق، ص ١٠.
٢٠. محمد عبده، تفسير نهج البلاغة، ج ٣، ص ٣٥٥.
٢١. وفيات الاعيان، ١/ ١٨٠، طبعة دار صادر.
٢٢. يراجع عيد الغدير في عهد الفاطميين د. محمد هادي الاميني.
٢٣. الخطط المقرزية، ١/ ٣٨٩.
٢٤. النويري، نهاية الارب في فنون الادب، ١/ ١٧٧.
٢٥. خطط المقرزي، ٢/ ٢٢٢.
٢٦. معجم البكري، ٢/ ٣٦٨.
٢٧. معجم البلدان، ٢/ ٣٨٩.
٢٨. الجواهر، ٢٠/ ٧٥.
٢٩. الينابيع الفقهية/ الحج: ٢٢٠، ٣٥٣، ٥٥٨، ٦١٠.
٣٠. السيوطي، الجامع الصغير، ٢/ ٩٣ ح ٥٧٢٣.
٣١. الحموي، معجم البلدان، ٢/ ص ٣٨٩.
٣٢. معجم ما استعجم، ٢/ ٣٦٨.
٣٣. الدليمي، خلف حسين علي، الاتجاهات الحديثة في البحث العلمي الجغرافي، ط ١، دار صفاء للنشر، الاردن، ٢٠٠٧، ص ٤٢.
٣٤. أي ما يقارب من (١٥٦ كم) اليوم، وفي معجم البلدان ١: ١١١ ثلاث مراحل. ولا منافاة بين الثلاث والاربع تبعاً لتغير مسير الطريق منذ عهد ياقوت الحموي المتوفى (٦٢٦هـ) الى عهد السهمودي المتوفى (٩١١هـ) او ما بعدها.
٣٥. أي نحو ٢٥٠ كم. اذ ان المرحلة في السير العادي تساوي ٥، ٣٧ كم، وفي السير السريع ٤٦ كم، احسن التقاسيم، ص ٧١.
٣٦. كمال السيد، مصدر سابق، ص ١١.
- (*) إن موقع هذا البناء بالضبط في الحدّ الفاصل بين الحرّة الشرقية التي تسمّى (أبو برّة) والحرّة الجنوبية المشهورة بـ(العزورية)، في بداية المسير الذي يذهب إلى (الخرّار)، وعندما حدّد الموقع الجغرافي لهذا (الحصن) أو حسب قول الناس في أطراف المنطقة: قصر عُليا، فوجدنا أقرب

- عرض جغرافي ٤٤ / ٢٢ وطول جغرافي ٧ / ٣٩، وبالضبط في ١٦ كم عن رابغ بجانب ساحل البحر الأحمر، و٩ كم عن شرق الجاذة الساحلية (المدينة - جدة - مكة).
٣٧. كمال السيد، الطريق الى غدير خم (دليل سياحي ومشاهد في طريق الهجرة التاريخية وحجة الوداع)، ط١، مؤسسة أنصاريان، قم، إيران، مطبعة الصدر، ١٩٩٨، ص ٧-١١.
٣٨. معجم البكري، ٢ / ٣٦٨.
٣٩. معجم البلدان: ٢ / ٣٨٩.
٤٠. الجواهر: ٢ / ٧٥.
٤١. رحلة ابن بطوطة.
٤٢. يظهر ان أقواماً من خزاعة وكنانة كانت تسكن المنطقة في الاعصار السالفة، وليس فيهم كثرة.
٤٣. ابو عبيد البكري الاندلسي، معجم ما استعجم، ج٢، ٥١٠.
٤٤. الطلح: شجر عظام من شجر العضاة ترعاه الابل. المعجم الوسيط ج٢، ص ٥٦١.
٤٥. السَّمُرُ: ضرب من شجر الطلح. واحدته: سمرة. وليس في العضاة أجود خشباً منه. المعجم الوسيط ١: ٤٤٨، المنجد في اللغة: ص ٣٥٠.
٤٦. المرخ: شجر من الفصيلة العشارية ينفرش ويطول في السماء، ليس له ورق ولا شوك، سريع الوري يقتدح به. المعجم الوسيط ٢: ٨٦١.
٤٧. الاراك: هو شجر المسواك، واحدته: أراكه، وهو نبات شجيري من الفصيلة الاراكية. كثير الفروع، ينبت في البلاد الحارة. المعجم الوسيط ١: ١٤.

المصادر والمراجع

١. ابن خاوند شاه، تاريخ روضة الصفا، ٥٤١/٢.
٢. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ١/١٨٠ رقم ٧٤، ٥/٢٣٠ رقم ٧٢٨.
٣. الأمالي، الشيخ الطوسي، ص ٥٠٣، ح ١١٠٢.
٤. الأميني، محمد هادي، عيد الغدير في عهد الفاطميين.
٥. الباخريزي، دمية القصر وعصرة أهل العصر، ١/١١١-١١٣.
٦. الثعالبي، ثمار القلوب، ح رقم ١٠٦٨، ٦٣٦.
٧. الحكيم، طلال، الغدير ميثاق القيامة، مجلة النجف الاشرف، السنة الخامسة، العدد ٥٠ لشهر ذو الحجة ١٤٢٩ هـ الموافق كانون الاول ٢٠٠٨.
٨. خطط المقريري، ٢/٢٢٢.
٩. الخطط المقريرية، ١/٣٨٩.
١٠. الدليمي، خلف حسين علي، الاتجاهات الحديثة في البحث العلمي الجغرافي، ط ١، دار صفاء للنشر، الاردن، ٢٠٠٧.
١١. السالك، محمد اذهر سعيد، مناهج البحث الجغرافي، دار اليازوري، ط ١، ٢٠١١.
١٢. السيد، كمال، الطريق الى غدير خم (دليل سياحي ومشاهد في طريق الهجرة التاريخية وحجة الوداع)، ط ١، مؤسسة أنصاريان، قم، إيران، مطبعة الصدر، ١٩٩٨.
١٣. السيد، كمال، عيد الغدير في الاسلام، من كتاب الغدير للشيخ الاميني، مركز الغدير للدراسات الاسلامية للنشر، مطبعة محمد، ط ١، ١٩٩٩.
١٤. السيوطي، الجامع الصغي ٢/٩٣ ح ٥٧٢٣.
١٥. الشيرازي، محمد الموسوي، ليالي بيشاور، مناظرات وحوار، دار العلوم، ط ١٤، ٢٠٠٦.
١٦. الصدر، رضا، يوم الانسانية يوم الغدير الاغر، ط ١، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ٢٠٠٢.
١٧. الطبري، الولاية.
١٨. عبده، محمد، تفسير نهج البلاغة، ج ٣.
١٩. غياث الدين، حبيب السير، مج ١/٤١١.
٢٠. اللامي، علاء، قبسات من أنوار الغدير، ١٤٢٨ هـ.
٢١. اللكنهوي، مرآة المؤمنين.
٢٢. مجلة تراثنا، العدد ٢٥، السنة ١١/٢٦.
٢٣. المظفر، محسن عبد الصاحب، جغرافية المعتقدات والديانات، ط ١، دار صفاء للنشر والتوزيع، الاردن، ٢٠١٠.
٢٤. معجم البكري، معجم ما استعجم، ٢/٣٦٨.

٢٥. معجم البلدان، ياقوت الحموي،
٣٨٩ / ٢.
٢٦. الموسوي، مرتضى، المولى في الغدير،
تحقيق واعداد مؤسسة السبطين العالمية،
مطبعة شريعت، ايران، ١٤٢٢هـ.
٢٧. النويري، نهاية الارب في فنون الادب،
١٧٧ / ١.
٢٨. الهمداني، المير علي، مودة القري، المودة
الخامسة.
٢٩. وفيات الاعلام، ١ / ١٨٠، طبعة دار
صادر.
٣٠. الينابيع الفقهية / الحج: ٢٢٠، ٣٥٣،
٥٥٨، ٦١٠.
٣١. السماك، محمد ازهر سعيد، مناهج
البحث الجغرافي، دار اليازوري، ط١،
٢٠١١، ص ٧٨.
٣٢. المظفر، محسن عبد الصاحب، جغرافية
المعتقدات والديانات، ط١، دار صفاء
للنشر والتوزيع، الاردن، ٢٠١٠
ص ٥٢.

الملك نبو بلاصر
(٦٢٦ - ٦٠٥ ق.م)

سيرته ومنجزاته

**The King Nabu- apli- ussur
(605- 626 B . C)
Biography and Achievement**

م. أحمد حبيب سنيد الفتلاوي

جامعة بابل

كلية التربية للعلوم الانسانية . قسم التاريخ

Lecturer. Ahmed H. AL-Fatlawi

Department of History

College of Education for Human Sciences

Babylon University

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin - passed research

ملخص البحث

لقد حاولنا في هذا البحث استعراض دور الملك نبو بلاصر المهم في تأسيس الدولة البابلية لا سيما أنه لم يتناوله باحث من قبل في بحث مستقل؛ لهذا فقد جاء هذا البحث ليعرّف بنشاطه السياسي والعمراني المهم فهو لا يقل أهمية عن ابنه الملك نبوخذنصر الثاني، الذي تعدّد مدة حكمه امتداداً لمسيرة والده في الجانبين العمراني والعسكري من خلال اكمال المشاريع العمرانية التي بدأها والده من قبل، وإذا كانت مشاريع نبو بلاصر العمرانية قليلة فهذا طبيعي لأنه كان منشغلاً في تثبيت دعائم دولته، وقد قطع شوطاً كبيراً في هذا العمل مما فسح المجال امام ابنه نبوخذنصر للتفرغ لإحكام سيطرته على بلاد الشام ومجارة المصريين هناك بعد أن نجح والده في السيطرة على هذه المنطقة من خلال الحملات العسكرية التي جردها سواء تحت قيادتها معاً ام تحت قيادة ابنه نبوخذنصر الثاني بعد أن أقعده المرض ومات.

ABSTRACT

The current paper manipulates the so a great a role the king Nabu apli ussur takes in establishing the state of Babylon, as no research takes seizure of such a locus as independent . It is to shed light on the architectural and political roles as important as his son`s the Second Nabu Khith Nassur, it is considered that his line keeps pace with that of his father in terms of both architectural and military corners. There is rarity in resuming the architectural projects as he was occupied with erecting his state and make thresholds in dominating the Levant and containing the Egyptian as his father got success in surmounting the region by having the military campaigns that are either under his leadership or his son`s as he grew emaciated and then died.

... المقدمة ...

يعد الملك البابلي نبوبلاصر بحق أحد أشهر الملوك البابليين، ومع أن بعض الباحثين يعدون ابنه نبوخذنصر الثاني المؤسس الحقيقي للدولة البابلية الحديثة؛ نظراً لانجازاته العمرانية والعسكرية الكثيرة التي حققها خلال مدة حكمه، فإن هذا لا يقلل من شأن الملك نبو بلاصر بوصفه المؤسس الحقيقي للدولة البابلية بعد ان قام بتنصيب نفسه ملكاً على بلاد بابل، في الوقت الذي كانت فيه الدولة الآشورية قائمة ولا تزال في متناول يدها بلاد بابل من خلال الأعداء والحلفاء الذين كانوا لديها هناك فعلى سبيل المثال قام الملك الآشوري (سين - شار - اشكن) من أجل تعزيز قبضته على بلاد بابل والقضاء على نبو بلاصر بعقد معاهدة مع ثلاثة من البابليين يبدو أنهم كانوا أصحاب نفوذ في بابل هذا فضلاً عن قيامه بتجريد العديد من الحملات العسكرية باتجاه بابل إلا ان جميع محاولاته هذه باءت بالفشل الذريع أمام حزم الملك البابلي نبو بلاصر وحنكته الذي قام فيما بعد بأخذ زمام المبادرة بالهجوم على بلاد اشور مستغلاً هجوم الميديين على بلاد آشور، وعند مدينة اشور عقد نبو بلاصر تحالفاً مهماً مع ملك الميديين كانت من نتيجته اشتراك الطرفين في المجهود الحربي ضد بلاد اشور وانهاء حكم الملك سين - شار - اشكن ليكون بذلك نبوبلاصر الحاكم الفعلي لبلاد آشور وبابل وليتطلع بعد ذلك من اجل تعزيز نفوذه في بلاد الشام التي سيطر عليها المصريون مستغلين انشغال آشور في حربها مع نبو بلاصر ليعقدوا اتفاقاً مع الاشوريين ينص على تقديم الدعم لآشور مقابل تنازلها عن هذه المنطقة غير أن الملك نبوبلاصر أعاد الأمور لنصابها بالسيطرة على هذه

المنطقة المهمة للاقتصاد البابلي. وجاء هذا البحث ليسلط الضوء على هذه الشخصية ومنجزاته السياسية والعمرانية.

اسمه:

قبل الولوج في أعمال نبوبلاصر العسكرية والعمرانية لا بد أن نتناول معنى اسمه الذي يقرأ باللهجة البابلية الحديثة بالصيغة الآتية: - نبو - ابلي - اوصر (Nabu- apli- ussur) ولكل مقطع من هذه المقاطع الثلاثة معنى. فالأول نبو (Nabu) هو اسم إله مدينة بورسيبا الرئيس وابن الإله مردوخ الإله الرئيس للبابليين عموما ونبو هو أيضا إله فن الكتابة^(١). أما المقطع الثاني أبلي (apli) فتعني ابن أو وريث^(٢). أما المقطع الثالث اوصر (ussur) ففي أصله (Nussur) فعل دائم من الصيغة الفعلية الثانية (D) من المصدر (Nasaru) بمعنى ينصر، يحفظ، يحمي^(٣). فيكون معنى الاسم بتصرف (الإله نبو ينصر الابن البكر)^(٤).

عائلته:

اما فيما يخص عائلته فيعتقد بعض الباحثين أن بيل ابني هو والد نبوبلاصر^(٥) بدليل خلافته له على حكم ارض البحر اذ من المتعارف عليه أن يشغل الابن البكر مكان والده، هذا فضلا على أن كل من بيل ابني (الأب) ونبوبلاصر (الابن) يذكران عبارة (ابن لا احد) عندما يريد كل منهما التعريف بنفسه^(٦) وهذه العبارة تدل على التواضع، غير ان هذه العبارة في الوقت نفسه حملت بعض الباحثين على الاعتقاد بانه لا ينحدر من عائلة ملكية^(٧). ويبدو أن بيل ابني كان ابن شخص اسمه (نبوخذنصر) بحسب الرسالة المرسلة من الاخير الى الملك الاشوري اشوربانيبال

التي يذكر فيها أنه لديه ولد اسمه بيل ابني^(٨) وعلى هذا يعد نبوخدنصر الجد الأعلى للأسرة الكلدية.

نشاطه العسكري في عام ٦٢٦ ق.م واعتلاؤه العرش البابلي:

عين سين - شار - اشكن (٦٢٧ - ٦١٢ ق.م) بحسب ما يذكر برحوشا^(٩) نبوبلاصر الذي كان احد زعماء الكلديين المشهورين من قبيلة بيت ياكين محافظاً على القطر البحري^(١٠) بعد أن عزل بيل ابني^(١١) عن منصبه محافظاً للقطر البحري أو ربما انه عين بسبب موت بيل ابني^(١٢).

ويبدو أن اعتلاء القائد سين - شوم - ليشر عرش بلاد اشور بعد أن أعلن تمرده على سيده اشور - ايطل - ايلاني^(١٣) جعل بلاد بابل خالية من أي ملك وهذه الحالة وصفها أحد النصوص وجاء فيه: «لسنة واحدة لم يكن هناك ملك في بلاد بابل»^(١٤). وهي المدة الممتدة بين موت الملك اشور - ايطل - ايلاني في نهاية عام ٦٢٨ ق.م وبداية عام ٦٢٧ ق.م حتى اعتلاء سين - شار - اشكن العرش الآشوري في نهاية عام ٦٢٧ ق.م وكذلك اعتلاء العرش البابلي الملك نبوبلاصر في ٢٦ ارمخسانا (تشرين الثاني)^(١٥) من عام ٦٢٦ ق.م^(١٦) وفي هذه السنة بدأ الملوك المتنافسون بالسيطرة ولو جزئياً على العرش في كل من بلاد بابل واشور ولذلك نجح نبوبلاصر بالسيطرة على بلاد بابل وبالمقابل اعتلى العرش الآشوري سين - شار - اشكن الابن الثاني لاشوربانيبال في السنة نفسها^(١٧)، وبعد محاولة اعتلاء سين - شار - اشكن العرش الآشوري وتثبيت أركان دولته التي كانت تعاني من الاضطرابات والتمردات الداخلية لا سيما تلك التي قادها القائد سين - شوم - ليشر واعتلائه العرش الآشوري، كل ذلك أدى الى ضعف السيطرة الآشورية على بلاد بابل،

فاستغل نبوبلاصر الوضع الراهن فأعلن تمرده على سيده سين - شار - اشكن الذي حاول إعادة سيطرته على مدينة بابل التي بقيت من دون ملك، وفي إحدى الليالي أرسل نبوبلاصر جنوده الى المدينة التي اشتبكوا فيها بمعركة مع الحامية الاشورية مما أجبر الحامية التي وضعها سين - شار - اشكن على الهرب الى آشور بعد أن ألحقوا الهزيمة بها. وفي الثاني عشر من شهر ايلول عام ٦٢٦ ق.م حاصر نبوبلاصر مدينة نيبور^(١٨) بعد أن احتل الوركاء^(١٩) ويبدو أن الحصار كان شديداً جداً إذ تصف لنا إحدى الوثائق وضع المدينة عندما حاصر نبوبلاصر نيبور بالقول: «دافع النيبوريون عن مدينتهم بصلاية ولكنهم عانوا من الجوع فسعر الشعير قفز عالياً إلى شاقل واحد (٤, ٨ غم) من الفضة للسوتو (٥ لير)»، وهذا يعني أنه كان أعلى بثلاث مرات عما كان في زمن الحصار سنة ٦٥٠ - ٦٤٨ ق.م وبثلاثين مرة عن المعتاد وباع النيبوريون أطفالهم للمضاربين بالمواد الغذائية لكي ينقذوهم وأنفسهم من الموت ففي إحدى الوثائق ورد فيها: «قالت غوغالا لنيورتا- اوباليت هكذا: ابتي ري- اندو عاقلة ونشيطة لكنها ستصير جارية لك إذا أنت أعطيتني ستة شاقات (٥, ٥٠ غم) من الفضة لكي اقدر ان اتناول شيئاً من الطعام»، غير أن الآشوريين لم يستطيعوا أن يحموا فكرة سقوط نيبور التي سيؤدي سقوطها الى إجلائهم التام عن بابل فوصلت طليعتهم إلى الحدود البابلية وأحرقت مدينة شانزاكو الواقعة في منطقة ديالى، وفي تشرين الاول دخلت القوات الاشورية في المعركة وأرسلت تماثيل الالهة بسرعة من مدينة كيش الواقعة على طريق اقتحام الجيش الاشوري لبابل ولكن الآشوريين أسرعوا الى نيبور وعند اقترابهم لم يقرر نبوبلاصر القتال وأخذ بالانسحاب بسرعة الى الجنوب، إذ تمت ملاحقته الى مدينة الوركاء واندحر الجيش الاشوري أمام نبوبلاصر الذي أجبرهم على الانسحاب^(٢٠)، وهو ما يصفه لنا النص البابلي: «في الشهر (...) بعد أن أرسل (نبوبلاصر) القوات إلى بابل دخلوا المدينة

في الليل وطوال اليوم اشتبكوا بمعركة في المدينة فألحقوا الهزيمة بالدولة الاشورية، وهربت حامية سين - شار - اشكن الى اشور المدينة كان قد عهد به الى (...). في اليوم الثاني عشر من شهر ايلول نزل الجيش الآشوري (الى اكد) ودخل شازناكو sasanaku واشعل النار في المعبد (ونهبه) في شهر تشرينو ذهبت الهة كيش الى بابل ال... اليوم، وصلت القوات الآشورية نيبور فانسحب بسرعة نوبلاصر أمامهم فطاردته القوات الاشورية وسكان نيبور عند اوروك في أورك اشتبكوا بمعركة مع نوبلاصر لكنهم سرعان ما انسحبوا امام نوبلاصر»^(٢١).

وهكذا لم يستطع الاشوريون إخماد الثورة في بابل وهي في المهد وصار عليهم لزاماً أن يخوضوا حرباً عنيفة فقام الملك سين - شار - اشكن تمهيدا للقضاء على نوبلاصر بعقد معاهدة^(٢٢) مع ثلاثة اشخاص غير معروفين، يظهر من أسمائهم بأنهم بابليون ومع أن اسباب عقد المعاهدة وشروطها غير معروفة الا انه يبدو أن هؤلاء كانوا حلفاء للملك سين - شار - اشكن خلال حربه ضد نوبلاصر بحسب راي باربولا^(٢٣)، وفيما يلي نص المعاهدة: «معاهدة، سين - شار - اشكن ملك بلاد آشور، ابن آشوربانيبال ملك بلاد اشور، مع نبو - ابلا - ادينا ...، مع طيبيتايا ...، ومع اقري ... بحضور المشتري، عشتار».

(كسر)

١) (باشور)، السيد(المهيب)، (قاهر) الأعداء، محب (العادلين)، (الذي) (يجب الملك) و (يدمر) أعداءه.

٥) (كل من) يغير كلمات هذا الرقيم، او يخطيء ضد معاهدة الالهة العظام.

٧) عسى ... للسما والارض تغطيهم بلعنة شريرة ثابتة، عساه ان يقتلهم من بين الاحياء، (و) في الاسفل، في العالم السفلي، ان يجرم ارواحهم من الماء.

١٠) عسى سين ضياء السماء والارض، ان يلبسهم الجذام كالعباءة (و) يدمر مراكزهم من المعبد والقصر.

١٣) (لأجل) ان يلقي بذرتهم وتمائلهم في النار (و) ان تطفئ مشاعلهم بالماء (...)(٢٤).

وفي شهر آيار من عام ٦٢٦ ق.م في الوقت الذي ينضج فيه القمح في بابل، قام سين - شار - اشكن بإعداد حملة عسكرية جديدة وخلال الصيف بأكمله اكتسح الجيش الاشوري البلاد، وفي الخريف تقدم باتجاه بابل ولكن البابليين لم يسمحوا بحصار المدينة وخرجوا في ١٢ تشرين الاول سنة ٦٢٦ ق.م لملاقاة الجيش الاشوري وحطموه بمعركة ميدان مكشوفة وصادروا الكثير من الغنائم^(٢٥) مهد هذا النصر الطريق لنبوبلاصر لاعتلاء عرش بابل في ٢٦ تشرين الثاني عام ٦٢٦ ق.م الذي ظل شاغرا لمدة سنة واحدة^(٢٦). ومنذ ذلك العام ابتداءً الحكم الرسمي لسلالة بابل الحادية عشرة وهي الأخيرة والتي أطلق عليها أيضاً المملكة الكلدية أو المملكة البابلية الحديثة على نحو ما يذكر النص الاتي: «في شهر آيار نزل جيش آشور الى أكد في اليوم الثاني عشر من شهر تشرين الاول. عندما زحف جيش آشور ضد بابل جاء البابليون خارج بابل في ذلك اليوم اشتبكوا مع جيش آشور وأوقع (نبوبلاصر) هزيمة كبيرة بجيش الدولة الاشورية وسلبهم. لسنة واحدة لم يكن هناك ملك في بلاد بابل. في اليوم السادس والعشرين من شهر تشرين الثاني نبوبلاصر اعتلى عرش بابل»^(٢٧).

وقد وردتنا بعض الاشارات المتعلقة بطقوس تتويج نبوبلاصر ملكا على بابل في أحد القصور على الأرجح اذ أبدى أحد أمراء البلاد رابو - شماتي (rubu-samati) اشارة معينة في الاجتماع ومن الواضح أنها كانت تصويتاً برفع الأكف المفتوحة

(pita-upnisuma)^(٢٨) أو ربما ترديد الدعوات للملك الجديد مثلما هو الحال عند الآشوريين ويذكر النص أن الإله مردوخ (بيل / بعل) قد منح في مجمع الآلهة سلطة الحكم (palu) إلى نبوبلاصر، ومنذ ذلك الحين أصبحت الأوامر الملكية، مستندة إلى سلطة شعبية واهية، وتذكر الرسالة الالهية: «سأقهر بالزاقيتو (zaqiptu)^(٢٩) أعدائك باستمرار وسأقيم عرشك في بابل».

ثم تستمر المراسيم بأخذ موظف العرش بالسومرية (LU- GU- ZA- LA) يد الملك ليقدمه إلى النبلاء ووضعوها الزاقيتو فوق راسه والذي ربما يكون معياراً ثابتاً للملوكية^(٣٠) أو تاجاً رمزياً خاصاً^(٣١) ومن ثم جعلوه يجلس على عرشه الملكي وأعطى أيضاً صولجاناً بدليل حضور الموظف الخاص بالصولجان شاخطاري (sahutari) مع رئيس الحاشية الملكية شا- رشي (sa-resi) وكان الحضور في هذه المناسبة يشابه الحضور عند الآشوريين إذ يحضر كبار موظفي القصر والنبلاء ورؤساء القبائل وقلد نبوبلاصر الختم والشارة الملكيتين في القاعة الداخلية (kummu) الخاصة بالقصر، ومن المحتمل أن جزءاً من المراسيم الأكثر علانية قد جرت في معبد نبو- شاخاري في بابل وقبل انصراف كبار الموظفين والنبلاء يتوجهون بالدعاء إلى الآلهة من أجل أن تطيل عمر ملكهم وهم يقبلون الأرض بين يديه، هاتفين فرحين: «أيها السيد أيها الملك عسى أن تحيا إلى الأبد عسى أن تطهر بلدان أعدائك»^(٣٢) يتبعه دعاء باسباغ البركة من الآلهة وفي مقدمتهم الآلهان مردوخ ونبو.

وفي شهر اذار سنة ٦٢٦ ق.م أي في سنة ارتقائه العرش البابلي أعاد نبوبلاصر إلى سوسة تماثيل الآلهة التي حملها الآشوريون من تلك المدينة وحفظوها في مدينة الوركاء إبداء لحسن النية منه ولتأمين حليف له خارج بابل^(٣٣).

نشاطه العسكري والعمرائي خلال الاعوام (٦٢٥-٦١٦ ق.م)

وفي السابع عشر من شهر نيسان سنة ٦٢٥ ق.م من سنة حكمه الأولى كان هناك رعب في بابل إذ إن تمثال الاله شمش مع تماثيل الآلهة الأخرى لمدينة شبازو التي تقع شمال مدينة بابل شرق دجلة^(٣٤) قد جلبت الى بابل. وفي اليوم الحادي والعشرين من شهر آيار دخل الآشوريون مدينة (سالات) (شمال سبار)^(٣٥).

وفي اليوم العشرين من شهر تموز جلبت الآلهة من سبار إلى بابل، وتوقف الجيش الآشوري في سالات بعد أن سيطر عليها مما دفع نبوبلاصر لمهاجمة المدينة في اليوم التاسع من شهر N ب عام ٦٢٥ ق.م ولكنه لم ينجح في دخولها والاستيلاء عليها لوصول تعزيزات آشورية الى المدينة أجبرت نبوبلاصر على الانسحاب من المدينة. على نحو ما جاء في النص البابلي الآتي: «سنة ارتقاء نبوبلاصر في شهر آذار أعاد نبوبلاصر إلى سوسة الهة سوسة التي حملها الآشوريون منها واستقرت في أوروك وفي السنة الأولى لنبوبلاصر في اليوم السابع عشر من شهر نيسان حل الرعب في المدينة فحمل شمش والهة شبازو shapazzu الى بابل (و) في اليوم الحادي والعشرين من شهر آيار دخل جيش آشور سالات sallar وحمل الغنائم، وفي اليوم العشرين من شهر تموز tammuz/ sivan ذهبت الهة سبار الى بابل (و) في اليوم التاسع من شهر اب سار نبوبلاصر وجيشه إلى سالات وهجم على سالات لكنه لم يستول على المدينة بدلا من ذلك وصل جيش آشور لذا تراجع أمامهم وانسحب»^(٣٦).

وفي بداية شهر ايلول من السنة الثانية من حكم نبوبلاصر عام ٦٢٤ ق.م تقدم جيش آشور الى بلاد بابل وعسكر عند قناة (بانيتو)^(٣٧) ثم اشتبك بعد ذلك الجيش الآشوري مع الجيش البابلي في معركة لم يَجِنِ منها الآشوريون شيئا لذا انسحبوا الى بلاد آشور على نحو ما تصف لنا ذلك الوثيقة البابلية التي جاء فيها: «السنة الثانية

لنبوبلاصر في بداية شهر ايلول نزل جيش اشور الى اكد وعسكر عند قناة بانيتو banitu واشتبكوا مع نبوبلاصر لكن لم يحرزوا أي شي ٠٠٠٠٠ وانسحبوا» (٣٨).

وفي سنة ٦٢٤ ق.م اعترفت مدينة أور بسلطة الملك نبوبلاصر بحسب ما ظهر لنا من وثائق مؤرخة بحكم نبوبلاصر مما يدل على أن الناس في المدينة قد طردوا الممثل الآشوري وانضموا الى نبوبلاصر.

وفي السنة الثالثة من حكم نبوبلاصر عام ٦٢٣ ق.م ثارت مدينة الدير (٣٩) ضد آشور وبذلك فقد الآشوريون موقعا مهماً على حدودهم الجنوبية مما دفع الملك الآشوري سين - شار - اشكن الى قيادة جيشه في شهر تشرين الثاني وسار به مباشرة الى نيور حيث اقام فيها حامية عسكرية بعد ان فرض سيطرته عليها ويتعذر علينا معرفة ما آلت اليه الاحداث فيما بعد لتهدم النص الذي بين أيدينا وربما استولى نبوبلاصر على مدينة نيور بعد انسحاب سين - شار - اشكن منها، وهناك إشارة في النص الى أن العرش تعرض الى اغتصاب أحد الاشخاص لمدة مائة يوم غير اننا لا نعرف العرش المقصود بالاغتصاب أهو عرش سين - شار - اشكن في اشور. أو عرش نبوبلاصر في بابل ومن المرجح أن العرش المغتصب هو العرش الآشوري نظرا لابتعاد سين - شار - اشكن عن بلاد آشور بسبب انشغاله في حروبه مع نبوبلاصر وإن فشله في بابل وخسارة المدن البابلية الواحدة تلو الاخرى ربما شجع شخصاً ما لمحاولة اغتصاب العرش هذا فضلا عن ارتباك الوضع الداخلي لبلاد آشور نفسها لا سيما اذا ما عرفنا أن الفتن والاضطرابات الداخلية كانت سائدة في بلاد آشور منذ نهاية عهد الملك اشوربانيبال حتى ان سين - شار - اشكن لم يعتل العرش الآشوري الا بعد أن قضى على تمرد سين - شوم - ليشر الذي اغتصب العرش وفيما يلي نذكر النص الذي تضمنته الاحداث الالفة الذكر: «السنة الثالثة في اليوم الثامن من شهر

... تمرت (ثارت) الدير ضد اشور في اليوم الخامس عشر من شهر تشرينو (...)
... نزل ملك اشور وجيشه الى اكد (...) ... واستولى عليها ودخل نيبور بعد ذلك
Itti-ili (...) واقام حامية في نيبور وصعد باتجاه سوريا و (...) باتجاه (...) دمر (...)
وعرض على نينوى (...) ... الذي جاء لمهاجمته ... عندما رأوه انحنوا امامه (...)
... الملك الثائر (...) مئة يوم (...) (٠٠٠) (٠٠٠) عندما ... (...) (...) ثائر
... (...)»^(٤٠).

قام الملك نبوبلاصر خلال المدة التي توقف فيها عن القيام بأي حملة عسكرية
بعده من المشاريع العمرانية المهمة وهو بهذا يذكرنا بالملك البابلي همورابي الذي
توقف في السنة السادسة من حكمه عن القيام باي عمل عسكري ليتفرغ للاعمال
العمرانية مما يدل على مدى اهتمام الملوك البابليين بالجانب العمراني لابل إنهم كانوا
يعدون احد الواجبات الرئيسة الملقاة على عاتقهم.

كان إعادة بناء زقورة ايتمنانكي من المشاريع العمرانية المهمة التي قام بها بعد
أن أصابها الدمار والخراب قبل توليه الحكم وقد عزا سبب بنائها لأمر الإله مردوخ
كما يذكر في نصه الآتي: «أمرني الاله مردوخ السيد، ايتمنانكي البرج المدرج لمدينة
بابل، الذي آل الى السقوط قبل عهدي، أن أرسى جدران الاسس في الاعماق،
ونهايته تتنافس في علوها مع السماء»^(٤١).

وقد أمر الملك نبوبلاصر بتحضير آلات العمل المستخدمة في البناء كالفؤوس
والمساحي وقوالب اللبن المصنوعة من العاج وجلب المواد الإنشائية الضرورية
التي يحتاجها في عملية البناء كخشب الابنوس والطين والآجر الذي حملته أعداد
كبيرة جدا من العمال حتى انه يصفهم في نصه مثل مطر السماء، وجلب كميات
كبيرة من القير مما يدل على ضخامة العمل الذي قام به وبعد أن قام بتوفير المواد

والالات المطلوبة في بناء الزقورة أمر الملك عماله المهرة بقياس أبعاد الزقورة تحت إشرافه المباشر فقام العمال بمد الخيوط من أجل تثبيت حدودها على نحو ما يذكر في نصه الآتي: «الفؤوس والمساحي وقالب اللبن من العاج، وجلبت خشب اوتوهو ومس - ما - كان - نا وكذلك العديد من الناس جعلتهم يحملون ويضعون الطين والاجر بدون عدد مثل مطر السماء. ومثل الفيضان الكبير جعلت القير يجلب الى ارهاتو. وبفن ايا، ومعرفة مردوخ، وحكمة نبو ونيسابا، بصدر رحب، الذي منحني اياه خالقي الاله، وبعد التأمل والتفكير كلفت الصناع المهرة وأشرفت أنا على قياس الابعاد. ومد الفنيون الخيوط وعينوا الحدود»^(٤٢).

ثم قدم بعد ذلك فألاً إلى الآلهة شمش وادد ومردوخ ويبدو انه كان مشجعاً من أجل المباشرة بالعمل فقام بازالة معالم البناء السابق من خلال تنظيف المكان وصولاً الى حفرة الاساس التي نثر فيها الفضة والذهب وأحجار الجبال والبحار ثم قام بوضع الزيت النقي والاعشاب ذات الرائحة الزكية تحت اللبن وامر بعد ذلك بصنع تماثال يمثله وهو يحمل طاسة العمل ووضعها في اساسات الزقورة وقد شارك الملك نبوبلاصر نفسه في عملية البناء إذ قام بحمل الاجر والطين وهو يرتدي رداءه الملكي وهو ما يذكر في نصه الآتي: «ووقفت على فال شمش، ادد، ومردوخ. وصممت في نفسي، وحفظت القياسات التي حددتها الالهة الكبيرة وبفن التعاويذ بعد نظر أيا ومردوخ، قمت بتنظيف المكان ووضعت في الحفرة الاسس، ونثرت فيها الذهب والفضة واحجار الجبال والبحار. ووضعت تحت اللبن زابشو اللعاج، الزيت النقي، الاعشاب ذات الرائحة الفواحة الطيبة. واوصيت بعمل تماثال يمثلني وأنا أحمل طاسة العمل ووضعته في الأساس. وأحنيت رأسي أمام سيدي مردوخ، وحملت فوق رأسي الاجر والطين وأنا في ردائي الملكي»^(٤٣).

وأمر بصنع سلال الآجر من الذهب والفضة وجعل ابنه البكر نبوخذنصر حبيب قلبه يخلط الطين مع الشراب والزيت ويحمل مواد البناء مثل باقي العمال كما جعل ابنه الصغير نبو - شوم - ليشر زهرة قلبه يمسك بالمسحاة ويعمل أيضا ومع أن الملك نبوبلاصر يدعي أنه جعل قمة الزقورة عالية مثل الجبل الا ان ما يذكره ابنه الملك نبوخذنصر من أن عمل والده في الزقورة اقتصر على رفع البناء (١٥م) فقط يدل على عدم اكماله بناء الزقورة بسبب وفاته، وفيما يلي نذكر النص: «وأمرت بعمل سلال الآجر من الذهب والفضة وجعلت نبوخذنصر الابن البكر، الكبير، حبيب قلبي، يخلط الطين، الشراب، والزيت والاعشاب ويحمل المواد مثل بقية الناس. وجعلت نبو- شوم- ليشر، أخاه الصغير، زهرة قلبي، يمسك بالمر والمسحاة ووضعت فوق رأسه سلة الآجر من الذهب والفضة وأهديته الى مردوخ سيدي وعلى غرار أي- شارا شيدي بيتا وسط السرور والأفراح وجعلت رأسه عاليا مثل الجبل ولأجل مردوخ، سيدي، أمرت بزخرفته مثل ما كان في أيامه الماضية بحيث يكون مدعاة للتعجب»^(٤٤).

وقد أثبتت عمليات المسح التي أجريت على الزقورة صحة ادعاءات نبوبلاصر من المباشرة بإعادة بنائها من جديد غير أن عمله اقتصر على رفع مستوى المصطبة فقط بسبب وفاته كما ذكرنا ذلك انفاً ليقع اكمال بنائها على عاتق ابنه نبوخذنصر الثاني الذي يذكر ذلك في احد نصوصه التاريخية.

ومن مشاريعه الأخرى قيامه بحفر قناة الى مدينة سبار من أجل توفير المياه للأماكن المقدسة الموجودة في المدينة أطلق عليها قناة الفرات ومن المرجح كثيراً أن نبوبلاصر قام بإعادة حفر القناة التي حفرها من قبله الملك حمورابي (١٧٩٢- ١٧٥٠ ق.م) من نهر الفرات الى مدينة سبار بعد تحول النهر عنها في العصر البابلي

القديم^(٤٥)، وفيما ياتي نذكر نص الملك نبو بلاصر الذي يخلد فيه عمله هذا: «نبو بلاصر ملك بلاد بابل اليد الممدودة للإله نبو والاله مردوخ السيد العظيم حينما ارسل الي الاله مردوخ السيد العظيم طلبه الهام لتموين الأماكن المقدسة ولأحدث المصليات في تلك الايام بعدت قناة نهر الفرات عن مدينة سبار المصلى الفخم المحبوب الى الاله شمش والالهة اية وكان الماء بعيداً عن السحب لاجل قدسية سيادتهم انا نابو بلاصر المطيع الموقر خائف الالهة حفرت قناة الفرات الى مدينة سبار وثبت مياه الوفرة النقية لاجل الاله شمش وأسست جانب تلك القناة بالقيرو والآجر وجعلت لها رصيفاً منحدرًا آمنًا لأجل سيدي الاله شمش»^(٤٦).

ستراتيجية نبوبلاصر العسكرية الهجومية

خلال الاعوام (٦١٦-٦١٢ ق.م)

وبحلول عام ٦١٦ ق- م أصبح الملك نبوبلاصر في وضع أتاح له التحول في صراعه مع الاشوريين من الدفاع إلى الهجوم^(٤٧) ففي شهر ايار من السنة العاشرة من حكمه جهز نبوبلاصر جيشا وسار به على طول الضفة نهر الفرات، الى الشمال من بابل، ولم تعترض مروره قبائل السوخو^(٤٨) suhu، والخندانو^(٤٩) hindanu التي تتمركز في المنطقة الممتدة من هيت تقريبا، حتى التقاء الفرات بنهر الخابور، وقدمت له الجزية دلالة على خضوعها له وربما كان خضوع هذه القبائل نتيجة لعدم وجود قوة اشورية في مناطقهم، لان الآشوريين سحبوا قواتهم، للدفاع عن مدنهم الرئيسية من هجوم الميديين المتوقع على بلاد اشور^(٥٠).

وفي شهر آب من سنة ٦١٦ ق.م، تقدمت القوات الآشورية الى مدينة كابلينو الواقعة (غرب الفرات على مقربة من الحدود السورية - العراقية الحالية)، فتوجه

نبوبلاصر لمواجهة الجيش الاشوري وألحق به هزيمة كبيرة وغنم أموالهم وأسر عددا من المانيين^(٥١) الذين جاؤوا لمساعدة الجيش الاشوري فضلا عن أسره بعضاً من قادة الآشوريين ولم يتوقف نبوبلاصر بعد سيطرته على مدينة كابلينو، بل استولى على مدن ماني mane الواقعة على الفرات الى الغرب من كابلينو^(٥٢) وساخيرو sahiru وباليوخو balihu الواقعة في منطقة البليخ وهو فرع من فروع نهر الفرات جنوب مدينة حران وبعد أن حقق نبوبلاصر النصر في هذه المعركة عاد الى بابل في شهر ايلول بعد أن جلب معه غنائم، واقتاد الكثير منهم أسرى ونقل الهة تلك المدن الى بابل، وفي طريق عودته أسر بعض رجال الخندانو مع آلهتهم الذين ربما تعرضوا لجيشه في طريق عودته الى بابل بعد أن دفعوا له الجزية في أثناء تقدمه ومروره بها^(٥٣) وفيما يأتي وصف لهذه الاحداث في الوثيقة البابلية: «السنة العاشرة: استدعى نبوبلاصر، جيش أكد في شهر (ايارو) وسار به شمالا (على العكس من تيار النهر) بمحاذاة الفرات، فلم تقاتله شعوب بلدان سوخو suhu وخندانو hindanu، الا أنه فرض الجزية عليهم. في شهر اب تاهب الجيش الاشوري للمعركة في مدينة كابلينو kablinu وسار نبوبلاصر، عكس تيار النهر باتجاههم في اليوم الثاني عشر من شهر اب قام بهجوم ضد الجنود الاشوريين فترجعوا امامه و(هكذا) لحقت بالآشوريين هزيمة منكرة فاخذت قوات نبوبلاصر العديد من الاشوريين كأسرى واستولوا (ايضا) على المانيين الذين اتوا الى هناك (أي بلاد اشور) لمساعدتهم. وكبار موظفي الاشوريين في اليوم نفسه استولى على كابلينو وفي نفس شهر اب ارسل ملك أكد جنوده باتجاه مدن ماني mane وساخيرو sahiru وباليوخو balihu وقد حصلوا على الكثير من الغنائم وحملوا العديد من السكان كاسرى (كذلك) فقد اقتادوا الهتهم معهم، اقل ملك اكد في شهر ايلول مع جيشه عائدين وفي مسيرته اخذ سكان مدينة خندانو والهتهم الى بابل»^(٥٤).

يبدو من مجريات الاحداث أن فرعون مصر بسمايتك الاول (٦٦٤-٦١٠ ق.م) قد استغل الوضع السياسي المضطرب الذي تمر به آشور التي تركت قواتها معظم اقاليمها في المشرق ليقوم بالسيطرة عليها اذ يذكر هيرودوتس بهذا الخصوص الذي يعد مصدرا مهماً لمعرفة أحداث تلك المدة (في قصة زينت بالعديد من التفاصيل الاسطورية) كيف زحف بسمايتك شمالاً وأقام حصاراً طويلاً لمدة تسعة وعشرين عاماً على مدينة اشدود على ساحل البحر الابيض المتوسط ومهما كانت حقيقة هذه الرواية تبدو المكتشفات الاثرية في مواقع على طول السهل الساحلي في الحقيقة مشيرة الى تاثير مصري متزايد في اواخر القرن السابع فضلاً عن ذلك يفتخر بسمايتك في نقش معاصر بانه سيطر على ساحل البحر الابيض المتوسط حتى فينقيا شمالاً. ويبدو ان انسحاب الاشوريين من املاكهم السابقة في السهل الساحلي وفي اراضي مملكة اسرائيل الشمالية السابقة تم بشكل سلمي بل حتى من الممكن أن تكون مصر والدولة الاشورية قد توصلتا الى نوع من التفاهم ترث مصر بموجبه الأقاليم الآشورية في غرب الفرات في مقابل التزامها بتقديم الدعم العسكري للدولة الاشورية وأياً كان الامر فقد تحقق الحلم المصري القديم والمستمر لخمسة قرون بإعادة تاسيس امبرطوريتهم الكنعانية لقد استعاد المصريون السيطرة على الثروة الزراعية وطرق التجارة الدولية في السهول الخصبة الغنية^(٥٥).

وبموجب التفاهم المصري الاشوري الاخير ظهر الجيش المصري في شهر تشرين الاول في وادي الفرات لمساعدة الاشوريين في حربهم ضد نبوبلاصر فسار الجيش الاشوري ومعه حليفه الجيش المصري لاقتفاء أثر نبوبلاصر وجيشه الى حدود مدينة كابلينو ولكن لم يلحقوا به فعادوا ومقابل هذا تحرك نبوبلاصر في شهر اذار من عام ٦١٥ ق.م بعد فترة راحة قصيرة مباشرة الى بلاد آشور وعند مدينة مادانو في ضواحي مدينة ارابخا (كركوك حالياً) حدث صدام بين الجيش البابلي

والجيش الاشوري استطاع نبوبلاصر فيه من الحاق الهزيمة بالجيش الاشوري واجبره على الانسحاب الى الزاب الاسفل وتابع الجيش البابلي زحفه وعبر نهر دجلة الى ضفته اليسرى فحمل نبوبلاصر معه الكثير من الاسرى والخيول والحمير غنائم الى بلاد بابل. ويبدو أن الانتصار الاخير قد شجع نبوبلاصر على التقدم باتجاه مدينة آشور العاصمة القديمة للدولة الاشورية فقام في السنة الحادية عشر من حكمه في عام ٦١٤ ق.م بتجهيز جيش وزحف به على طول الضفة نهر دجلة وفي شهر ايار وصل الى العاصمة القديمة آشور وعسكر مع جنده قبالة المدينة التي حاصرها لمدة شهرين تقريبا، إذ إنه لم يهاجمها الا في شهر حزيران غير انه لم ينجح في الاستيلاء على المدينة، فقام ملك اشور سين - شار - اشكن بتجهيز جيش وزحف باتجاه القوات البابلية من أجل إنقاذ المدينة المحاصرة، مما أجبر ملك بابل على الهرب فتعقبهم ملك اشور على طول نهر دجلة غير أن قلعة تكريت الواقعة على الضفة اليمنى لنهر دجلة أنقذت الموقف بعد أن استولى عليها نبوبلاصر ففرض سين - شار اشكن الحصار على ملك بابل وجنوده وقام بمهاجمة المدينة لعشرة ايام على التوالي ولكن الحامية البابلية صدت بجسارة جميع الهجمات فتراجع الاشوريون متكبدين خسائر كبيرة الى بلادهم على نحو ما جاء في الوثيقة البابلية: «تقدم الجيش المصري والجيش الاشوري في شهر (تشريتو) (تشرين الاول) الى كابلينو لمطاردة ملك اكد (لكنهم) لم يلحقوا بملك اكد (و) عادوا في شهر (اذارو) الجيش الاشوري والجيش الاكدي قاتل احدهما الاخر في مدينة (مادانو) Madanu (التي تعد جزءا من مقاطعة) عرفة فتراجع الجيش الاشوري امام الجيش الاكدي بعد ان لحقت بالاول هزيمة منكرة اذ رموهم في نهر الزاب واستولوا على عرباتهم وخيولهم (و) اخذوا الكثير من الغنائم منهم وعبروا بالعديد من الموظفين ذوي المناصب العليا دجلة وجلبوهم الى بابل. السنة الحادية عشر: ملك اكد، استدعى جيشه وسار (عكس تيار النهر) بمحاذاة

دجلة وعسكر بمخيماته مقابل مدينة (اشور) في اليوم الـ (...). من شهر سيمانو (حزيران) قاد ملك اكد هجوما ضد المدينة لكنه لم يفلح في الاستيلاء عليها استدعى ملك اشور جيشه في حين قام ملك اكد بتخليص نفسه من (اشور) وتراجع الى مدينة تكريت في اشور على ضفة دجلة وتحصن ملك اكد وجيشه في قلعة تكريت اما ملك اشور وجنوده فأقاموا لهم معسكراً قبالة ملك أكد وجيشه الذي كان (هكذا) محجوزاً في تكريت وهاجمهم لعشرة ايام لكنه لم يستولِ على المدينة وعلى الرغم من أن جيش ملك أكد محجوز في تكريت لكنه ألحق باشور هزيمة منكرة وهكذا ملك اشور وجيشه استسلموا وعادا الى بلادهم»^(٥٦).

وفي أواخر عام ٦١٤ ق.م في شهر تشرين الثاني، قام الميديون بهجومهم المرتقب وذلك بالزحف اولا على شرقي دجلة على منطقة ارباخا (كركوك) وسيطروا عليها. وفي العام التالي في ٦١٣ ق.م في شهر آب بدأ الزحف على قلب بلاد آشور وتمكنوا من الاستيلاء على مدينة تربيصو (شريف خان الحالية التي تقع قرب قرية الرشيدية الى الغرب من نينوى على نهر دجلة)^(٥٧) وبعد ذلك انتقلوا عبر نهر دجلة وانحدروا مع تياره نزولا الى مدينة اشور التي حاصروها ثم فتحوها^(٥٨) عنوة ونهبوا وخربوا المدينة بلا رحمة وقتل قسم من سكانها والقسم الاخر سيق الى الأسر.

وقد عثر على الكثير من المؤشرات المادية التي دلت على الخراب بين أطلال مدينة آشور غير أنه لم يعثر الا على القليل من ركام الحريق ومؤشرات أخرى تشير إلى الانهيار الاجباري في أحد مواقع السد الجنوبي، إذ تجمعت هنا الكثير من رؤوس السهام والمشابك البرونزية مما يشير الى قتال عنيف كان يوجد عند بوابة كريكوري وعثر ايضا على كتل من خشب الارز المحترق على الارضية ترجع الى سقف البوابة بوصفها شاهداً افتراضياً لاحتراق البوابة بعد اقتحام المدينة. أما القبور الملكية فقد

حطمت تماماً وكسرت النعوش وحطم المعبد الكبير لإله مدينة آشور ونهبت وثائقه الحجرية الكبيرة المرتبة^(٥٩). وعندما انتهى كل شيء عند آشور ظهر الملك نبوبلاصر مع جيشه وقد تأخر هو عمدا عن القدوم لمساعدة الميديين لأن آشور إن بدت لهم مدينة للعدو البغيض الذي لا يستحق أي نصيب من العطف سوى تدميره بلا رحمة. وعند خرائب مدينة آشور التي ينبعث منها الدخان التقى البابليون مع الميديين في شهر اب سنة ٦١٤ ق.م وعقد نبوبلاصر والملك الميدي (كي - اخسار) فيما بينهم معاهدة تحالف وطدت بزواج الامير (نبوخذنصر) ابن نبوبلاصر بالاميرة الميديية اميتيس^(٦٠).

وفي شهر ايار عام ٦١٣ ق.م تمردت قبائل السوخو suhu ضد نبوبلاصر التي كان قد اخضعها عام ٦١٦ ق.م فجهز حملة عسكرية ضدها وهاجم في طريقه مدينة راخيلو rahilu الواقعة في وسط نهر الفرات، وقام بالاستيلاء عليها، ثم توجه الى عنة anatu (مدينة عانة الحالية) الواقعة على نهر الفرات واقام معسكره قبال المدينة تمهيدا للهجوم عليها وتقدم الجيش البابلي باتجاه المدينة مزودا بالات الحصار غير ان اجادة سكان مدينة عنة استعمال وسائل الدفاع المختلفة لتحصين مدينتهم، فضلا عن قيام الملك الاشوري سين - شار - اشكن بقيادة جيشه بنفسه، لنجدة المدينة، كل ذلك ادى الى انسحاب نبوبلاصر وعدم تمكنه من الدخول الى المدينة والاستيلاء عليها. ويبدو أن التمرد القبلي هذا قد حدث بدفع من بلاد آشور التي تحالفت مع هذه القبائل طالما وصل الجيش الاشوري وأجبر نبوبلاصر الذي كان يحاصر إحدى مدن المتمردين، على الانسحاب الى بابل في محاولة يائسة من بلاد آشور لابعاد الاعداء خارج حدودها الا ان هذا النجاح الجزئي لم يستطع إنقاذ آشور من نهايتها المحتومة^(٦١) اذ وقعت الكارثة في عام ٦١٢ ق.م فقد اجتمع نبوبلاصر وكي - اخسار (الذي يسميه البابليون اوما - كيشثار)^(٦٢) مرة ثانية ثم بدا ملك أكد وكي -

اخسار بوقت واحد السير الى نينوى ولا تذكر المدونات البابلية في هذا الوقت أي شيء عن السكيثيين الا انها تذكر اقواما تسمى (الامان ماندا) وربما يعني المصطلح جموعاً قبلية في الشمال كان السكيثيون يؤلفون جزءاً منها^(٦٣) وكان السكيثيون يرتبطون بعلاقة صداقة تقليدية مع الاشوريين تعود لأول ظهورهم في عهد الملك اسرحدون ٦٨٠-٦٦٩ ق.م وكانوا يشكلون حليفاً احتياطياً ذا قوة كبيرة وتشير الروايات الاغريقية المتأخرة أن الميديين كانوا في وقت من الاوقات مهددين بالخطر من السكيثيين ولكنهم تمكنوا أخيراً من إقناع القادة بأهدافهم المشتركة^(٦٤) فحاصروا العاصمة نينوى لمدة ثلاثة اشهر من شهر حزيران حتى شهر اب عام ٦١٢ ق.م ومنيت اولى هجمات الميديين الثلاث بفشل ذريع ولكنهم ربحوا المعركة الاخيرة التي كانت تدعمها قوات كبيرة من الجيوش البابلية والميدية والسكيثية وتحولت المدينة الى حطام مدمر بعد اندحار الجيش الاشوري وهروبه، وانتشرت جثث القتلى في كل مكان وهو ما جاء في النص الاتي: «السنة الرابعة عشرة: استد (عى) ملك أكد جيشه، وسار كي - اخسار ملك المان - هوردس (الامان ماندا) نحو ملك اكد في ... التقياً ببعضهما ملك اكد ... وكي - اخسار ... ال ... عبرا النهر وسارا ضد التيار بمحاذاة دجلة و ... وعسكروا قبالة نينوى ... من شهر سيمانو حتى شهر آب نشبت ثلاث معارك بعدها شنوا هجوماً كبيراً ضد المدينة في اليوم ال ... من شهر اب تم احتلال المدينة وألحقت هزيمة منكرة بكامل السكان في ذلك اليوم (سين - شار - اشكن) ملك اشور فر الى ... واقتادوا أعداداً لا تحصى من الاسرى من المدينة. المدينة (التي حولوها) الى تلال من الخرائب واكوام (من الانقاض) هرب م (لك) اشور وجيشها بطريقة ما من امام ملك اكد وجيشه وجيش ملك اكد ...»^(٦٥).

وواضح فإن مدة مقاومة نينوى، العاصمة الحصينة، كانت قصيرة جدا مقارنة بغيرها من المدن التي واجهت حصار جيوش قوية كمدينة بابل، وربما كانت هناك أسباب أخرى غير واضحة لدينا عجلت من سقوط المدينة.

اما الكتاب الكلاسيكيون فضلا عما ورد من اخبار في العهد القديم فيعللون سقوط نينوى بهذه السرعة بحدوث فيضان كبير، وربما كان الفيضان في نهر الخوصر^(٦٦) الذي يخترق المدينة ساعد على جرف جزء من تحصينات المدينة الدفاعية وفتح ثغرة في اسوارها استفاد منها الميديون، الا ان النص الانف الذكر يشير الى أن نينوى سقطت في شهر آب وأنه من غير المحتمل أن يحدث فيضان نهر الخوصر أو دجلة في هذا الشهر من السنة^(٦٧).

ويقدم الباحث (ف.أ.بليافسكي) وصفاً آخر لنهاية نينوى بالاعتماد على ما جاء في الروايات القديمة المتفرقة ونتائج تنقيبات علماء الاثار وبالشكل الاتي: (اختار المهاجمون الزاوية الشمالية الشرقية من سور نينوى وهو القسم الاعلى والاضعف لاقتحام المدينة. وبعد تحطيم الاشوريين في ثلاث معارك استولى المهاجمون على منظومة التحصينات الامامية والسدود والقناطر التي بواسطتها تصل مياه نهر الخوصر الى الخنادق وبافراغ الخنادق (تجفيفها) وصل المهاجمون ملاصقة الى سور المدينة المرتفع لاكثر من ٢٠ مترا، وقربوا الاكباش اليه وكان قطاع الخندق الملاصق للزاوية الشمالية الشرقية من نينوى قد ردم بانقاض الثلثة الكبيرة المعمولة بالسور وهذا ما دلت عليه التنقيبات. ودافع الاشوريون بقوة ومهارة واقاموا خلف الثلثة (الفجوة) خطأ جديدا من التحصينات واحبطوا هجوم المحاصرين، وبواسطة الخدعة الحربية تقرر مصير نينوى، حيث استفاد الحلفاء من أن انتباه الاشوريين مثبت الى الثلثة التي في السور وقاموا بتحويل نهر الخوصر الى الخنادق التي تغطي

الوجه الجنوبي للسور الشرقي واندفعوا على حين غرة الى داخل المدينة في مجرى عبر القنطرة النهرية وبهذه الوسيلة تمكنوا من السيطرة على المدينة^(٦٨).

اما فيما يخص مصير الملك الاشوري سين- شار- اشكن فيذكر النص الذي بين ايدينا الانف الذكر ان الملك الاشوري (هرب من المدينة). اما المصادر الاغريقية فذكرت ان سين- شار- اشكن لقي حتفه في لهيب الحرائق التي دمرت نينوى^(٦٩). فيما يستشهد الباحث (جورج رو) بنص يذكر فيه مقتل الملك الاشوري جاء فيه الاتي: «فاحتلوا المدينة وانجزوا هزيمة الرئيس وفي ذلك اليوم (قتل؟) الملك الاشوري سين- شار- اشكن»^(٧٠).

وعلى اية حال فان كل الدلائل تشير الى ان الملك الاشوري قد لقي مصرعه في خضم هذه الاحداث الدامية بدليل اعتلاء العرش الاشوري (اشور- اوبالط الثاني). وفي ٢٠ ايلول ٦١٢ ق.م ترك الميديون وملكهم كي- اخسار (اوما- كشتار) نينوى الخربة وعادوا الى بلادهم محملين بالاسلاب والغنائم والاسرى فيما استمر نبوبلاصر في تقدمه حتى وصل مدينة نصبيين روسابو^(٧١) rasapu ينهب ويحرق في شمال بلاد الرافدين بعدها عاد الى نينوى واستقطع لنفسه منطقة اشور فيما بقى القسم الاكبر من الغنائم تحت تصرف السكيثيين وزعماء اسيا الدنيا. غير ان الدولة الاشورية لم تنته بعد فالقسم الباقي الذي نجا من الجيش الاشوري والنبلاء استمروا بالمقاومة وصارت مدينة حران^(٧٢) في الشمال الغربي من بلاد الرافدين ملاذا لهم. وهنا اخذ اشور- اوبالط مقعده على العرش ملكاً على بلاد اشور.

ويبدو من مجريات الاحداث ان الملك البابلي نبوبلاصر لم يقف مكتوف الايدي اتجاه هذا التطور السياسي الخطير ففي تموز عام ٦١١ ق.م زحف الملك البابلي باتجاه بلاد اشور التي سار حولها بدون معارضة تذكر ثم التقى بجيوش بلدان (حازو)

و(هان ...) و (سو ...) فاستولى على الغنائم واقتاد الاسرى من هناك. وفي شهر تشرين الثاني من السنة نفسها توجه نحو مدينة روكوليتو ruggulitu^(٧٣) التي تمكن من الاستيلاء عليها من اجل حران في العام التالي وبهذا الخصوص يذكر الباحث (Reade) ان الملك البابلي قام بقتل جميع سكان المدينة الالفة الذكر من اجل اجبار المدن الاخرى على الاستسلام^(٧٤) غير ان هذا الكلام لا تدعمه الوثيقة البابلية التي لم يرد فيها أي ذكر لقيام الملك البابلي بقتل سكان مدينة روكوليتو بل ان ما يمكن ان نستشفه من النص هو ان العاهل البابلي قام بمحاصرة المدينة ثم قام بعد ذلك بشن هجوم خاطف تمكن بواسطته من السيطرة عليها وعلى رجالها الذين فشلوا في الهروب من قبضة وفيما ياتي نذكر النص: «في شهر ارخمشانو امر ملك اكد بان يعود جيشه (ويقيم معسكرا) امام مدينة (روكوليتي) ... قام بالهجوم على المدينة وسيطر عليها في اليوم العشرين من شهر ارخمشامنو ولم يتمكن رجل واحد من الهرب منها ... (و) عاد الى (بلادهم)»^(٧٥). ولا ادري على ماذا استند الباحث (Reade) فيما يخص قيام نبوبلاصر بقتل جميع سكان مدينة روكوليتو.

وفي شهر آيار عام ٦١٠ ق.م زحف نبوبلاصر باتجاه بلاد آشور وسار حولها أيضاً بدون معارضة تذكر حتى شهر تشرين الثاني ثم انضم اليه الاومان - ماندا^(٧٦) وتحركوا معا مباشرة الى حران. فتخلى الاشوريون والمصريون الذين جاؤوا من أجل تقديم المساعدة مذعورين عن المدينة وهربوا سريعا الى ما وراء الفرات.^(٧٧)

ونهب حران واقتادوا الاسرى منها وتفرق الحلفاء في شهر اذار عام ٦١٠ ق.م الى بلادهم واطنهم وبقي في حران حامية بابلية. وازعجت خسارة حران المصريين بشكل واضح فقام الفرعون المصري نيخو الثاني (٦١٠ - ٥٩٥ ق.م) بقيادة حملة عسكرية^(٧٨) لمساعدة الاشوريين في شهر حزيران عام ٦٠٩ ق- م وعند مدينة مجدو

الواقعة على طريق المصريين اعترضهم على حين غرة الملك اليهودي (يوشع) ملك يهوذا مع قواته وقوبل طلب الفرعون بالسماح له بالمرور الى الفرات بالفرض فنشبت المعركة. ومنذ بداية القتال أصيب يوشع بجرح قاتل في حنجرته بسهم مصري وهرب اليهود فواصل الجيش المصري تقدمه بسير حثيث الى الشمال وبعد التقائه مع الملك الاشوري اشور - اوبالط الثاني عبروا نهر الفرات وساروا لغزو حران في شهر تموز عام ٦٠٩ ق.م فحاصروا المدينة واقتحموا الحامية العسكرية البابلية التي وضعها نبوبلاصر وقتلوا افرادها الا انه يبدو أن هجومهم هذا لم يكن حاسماً اذ قاموا بعد ذلك باقامة معسكر قبالة مدينة حران وهاجموها ودارت معركة شديدة طوال الصيف وصدت الحامية البابلية جميع هجمات المصريين والاشوريين بشجاعة وحافظت على المدينة فتحرك نبوبلاصر بجيشه لمساعدة قواته المحاصرة في حران ولما علم الفرعون نيخو والاشوريون باقتراب الجيش البابلي رفعوا الحصار من دون قتال فيها واصل نبوبلاصر تقدمه الى مدينة لزالا Izala الواقعة ضمن منطقة النفوذ الاورارتية^(٧٩) ربما من أجل ملاحقة فلول الجيش الاشوري المنسحب^(٨٠).

ومن عام ٦٠٩ ق.م زال الاشوريون وملكهم اشور - اوبالط الثاني الى الابد من صفحات التاريخ وسقطت اشور وأحرز البابليون اكبر انتصار في تاريخهم ويصف الملك نبوبلاصر هزيمة الاشوريين بالقول: «أمر الإله نركال (اقوى الالهة) ليقف الى جانبي استذل خصومي وضرب اعدائي أرضاً. الاشوري الذي يحكم الشعوب بأسرها منذ الايام الخوالي يا من حمل عبء شعبه فوق عبئه الجسيم انا ذلك الضعيف، ذلك المتواضع، الذي يعبد سيد الاسياد بقوة الحرب الجسيمة، بقوة اسيادي نبو، مردوخ جعلتهم ينسحبون من بلاد اكد ويرموا باعبائهم»^(٨١).

وهكذا أصبحت بلاد بابل وآشور والمنطقة الساحلية تحت سلطة الملك نبوبلاصر وبرزت مدينة بابل زعيمة للدولة الجديدة التي عرفت باسم الدولة البابلية الحديثة (٦٢٦ - ٥٣٩ ق.م)^(٨٢). وفي شهر ايلول من عام ٦٠٨ ق.م توجه الملك البابلي نبوبلاصر بمحاذاة نهر دجلة متوجها الى المنطقة الجبلية حيث (بيت حانونيا) التي تقع ضمن منطقة النفوذ الاورارتية فقام باحتلالها بعد ان اشعل النيران في مدنها وغنم الكثير من اموالها وفي شهر (طيبتو) قفل راجعا الى بلاده وبحسب ما ورد في الوثيقة البابلية التي تذكر: «السنة الثامنة عشرة في شهر ايلول حشد ملك اكد نبوبلاصر جيشه واتجه الى اعلى على امتداد ضفة نهر دجلة الى جبل بيت حانونيا في منطقة ارارتو واشعل النيران في مدنها (و) غنم الكثير من اموالهم وفي شهر كانون الثاني عاد ملك اكد وجيشه الى بلاده».^(٨٣)

وفي عام ٦٠٧ ق.م قام الملك نبوبلاصر بقيادة جيشه في الوقت الذي تولى نبوخذ نصر الابن البكر وولي العهد قيادة جيشه وسارا معاً الى إحدى المناطق الجبلية التي لا نستطيع تعرفها بسبب تلف النص ولم يبق ملك بابل في هذه المنطقة طويلاً اذ سرعان ما عاد في شهر تموز الى بابل دون ذكر سبب رجوعه ربما بسبب تدهور حالته الصحية تاركا ولده مسؤولاً عن قيادة القوات البابلية مما يدل على مدى الثقة التي يحملها باتجاه ولده نبوخذ نصر الثاني الذي كان عند حسن ظن والده به بعد ان تمكن من الاستيلاء على كافة القلاع المحصنة التي اشعل النيران فيهن وقد سلب كل الجبال في هذه المنطقة فارضا سيطرته على جميع جبال منطقة اورارتو (ارمينية).

وفي شهر تشرين الاول من السنة نفسها سار الملك نبوبلاصر بقواته الى كيموخو التي تقع على ضفة نهر الفرات جنوب كركميش والتي تتميز بموقع استراتيجي مهم اذ إنها تتحكم بالطريق الذي يربط شمال سوريا بجنوبها مارا بحماه

الى كركميش (جرابلس حاليا) وبعد ان عبر نهر الفرات اشتبك مع المدينة في معركة وفي شهر كانون الاول من السنة نفسها تمكن من الاستيلاء على المدينة التي وضع حامية عسكرية من جيشه فيها وبعد ان مكث في المدينة مدة من الزمن ربما من أجل مراقبة سير الامور فيها عن كثب قفل راجعا الى بابل في شهر شباط وهو محمل بالغنائم وفيما يلي نذكر النص: «السنة التاسعة عشر في شهر sivan حشد ملك أكد جيشه وحشد نبوخذ نصر الثاني ابنه البكر وولي العهد جيشه وسارا الى جبال (...za) وفي شهر تموز ترك ملك اكد الامير وجيشه هناك في حين انه عاد الى بابل وفي شهر ايلول عاد الامير الى بابل بعد أن أنهى نبوخذ نصر الثاني معاركه ضد القلاع واستولى عليها (واشعل النار فيهن) (و) سلب كل الجبال واستولى على جميع جبال منطقة (ارارتو) وفي شهر تشرينو حشد ملك اكد جيشه وسار الى كيموخو التي على الضفة نهر الفرات وعبر النهر واشتبك مع المدينة وفي شهر كانون الاول استولى على المدينة ونهب المدينة واقام حامية فيها وفي شهر شباط عاد الى بلاده».^(٨٤)

وفي عام ٦٠٦ ق.م زحف الجيش المصري باتجاه الحامية البابلية في مدينة كيموخو وفرض الحصار عليها وبعد أربعة شهور من الحصار تمكن الجيش المصري من الاستيلاء على المدينة وهزيمة رجال الحامية البابلية الذين وضعهم الملك البابلي قبل رحيله من المدينة وازاء هذا التطور الخطير سار الملك نبوبلاصر في شهر تشرين الاول من السنة نفسها لصد المصريين وعسكر في مدينة قورماتي التي تقع على نهر الفرات جنوب كركميش ثم جعل جيشه يعبر ويستولي على شوناديري وايلامو ودخامو (وتقع جميع هذه المدن على الضفة اليسرى من نهر الفرات) وفي شهر شباط عاد الى بلاده وهو محمل بالغنائم غير أن هذه النجاحات العسكرية التي حققها الملك البابلي لم تحل دون تقدم الجيش المصري قادما من مدينة كركميش بعد ان عبر نهر الفرات باتجاه الجيش البابلي المعسكر في مدينة قورماتي فأجبره على الانسحاب

والعودة الى بابل وفيما يلي نذكر النص: «السنة العشرون سار الجيش المصري باتجاه الحامية في كيموخو kimuhu التي اقامها ملك اكد داخل المدينة وحاصر المدينة لاربعة شهور واستولى على المدينة وهزموا حامية ملك اكد في شهر تشرينو حشد ملك اكد جيشه وسار على طول الضفة نهر الفرات واقام معسكر في قوراماتو التي على الفرات وجعل جيشه يعبر الفرات ويستولي على شوناديري، ايلامو، وداخامو المدن السورية (و) نهبن وفي شهر shebat عاد ملك اكد الى بلاده، عبر الجيش المصري الذي كان في كركميش نهر الفرات وسار باتجاه الجيش الاكدي الذي كان يعسكر في قوراماتو ودفع الجيش الاكدي للخلف لذلك انسحب»^(٨٥).

وبعد انسحاب الجيش البابلي امام الجيش المصري في قورماتي تطلب الامر من الملك نبوبلاصر التدخل وبسرعة من اجل ايقاف التقدم المصري باتجاه مناطق النفوذ البابلي ويبدو ان تردي حالة نبوبلاصر الصحية حالت دون قيادته للحملة العسكرية المتوجهة الى الجيش المصري فمكث في بابل وحل محله ابنه البكر وولي العهد نبوخذ نصر الثاني الذي تولى قيادة الجيش وسار الى كركميش التي كانت مقر قيادة الجيش المصري في عام ٦٠٥ ق.م ثم عبر نهر الفرات لملاقاة الجيش المصري الذي كان يقيم في مدينة كركميش وقد أشارت التوراة الى أن الفرعون نيكخو الثاني كان على رأس جيشه^(٨٦). الا ان الوثيقة البابلية لم تشر الى وجود هذا الفرعون على رأس جيشه واشتبك الطرفان في معركة حامية فأحكم نبوخذ نصر سيطرته على سوريا ولاحق فلول الجيش المصري المنهزم الى حماه التي اشتبك فيها مع الجيش المصري فأوقع بهم هزيمة مرة بحيث إنه لم يعد أي فرد من افراد الجيش المصري الى بلاده وفي اثناء ذلك ورد نبوخذنصر خبر وفاة والده في (٨ آب ٦٠٥ ق.م) فقفل راجعاً الى بابل من أجل اعتلاء العرش البابلي الشاغر، وفيما يلي نذكر النص: «السنة الحادية والعشرون ملك اكد مكث في بلاده (بينها) حشد نبوخذ نصر ابنه البكر وولي العهد الجيش

الاكدي وتولى قيادة الجيش وسار الى كركميش التي على ضفة الفرات وعبر النهر لملاقاة الجيش المصري الذي كان يخيم في كركميش... اشتبكوا سووية فترجع الجيش المصري امامه ووقع هزيمة بهم (و) وسحقهم بالكامل في منطقة حماة ولحق الجيش الاكدي بالبقية من الجيش المصري الذي استطاع الهروب من الهزيمة التي لم تنتهه بالكامل في ذلك الوقت استولى نبوخذنصر على حماة ووقع الجيش الاكدي الهزيمة بالجيش المصري لذلك لم يعد أي رجل مصري الى بلاده لواحد وعشرين سنة حكم نبو بلاصر بابل وفي اليوم الثامن من شهر اب توفي وفي شهر ايلول عاد نبوخذنصر الثاني الى بابل». (٨٧)

ومع ان الوثيقة البابلية لا تخبرنا بسبب وفاة نبوبلاصر المفاجئة هذه الا ان بيروسي يخبرنا بذلك في النص الآتي قائلاً: «حدث الان ان نبوبلاصر عانى من مرض في هذا الوقت ومات في بابل بعد ان حكم ٢١ عاماً». (٨٨)

إن ما يذكره بيروسي من مرض الملك نبوبلاصر ووفاته يبدو سبباً منطقياً ومقنعاً لا سيما اذا ما عرفنا أن نبوبلاصر اعتمد في السنوات الاخيرة على إشراف ابنه نبوخذنصر في قيادة الحملات العسكرية ضد أعدائه مما يظهر أنه كان يعاني من نوبات مرض متقطعة وعندما تردت حالته الصحية كثيراً اضطر الى المكوث في بابل على غير عادته وأرسل ابنه بدلا عنه على راس حملة عسكرية الى بلاد الشام ليتوفى في أثناء ذلك مما اضطر ابنه نبوخذنصر للتوقف عن مطاردة الجيش المصري عند مشارف حدود مصر والعودة الى بلاد بابل من أجل اعتلاء العرش البابلي الشاغر.

... الخاتمة ...

١. كان نبوبلاصر مؤسس الدولة البابلية الحديثة زعيماً لقبيلة تدعى بيت ياكين ثم ما لبث أن نصب نفسه ملكاً على بلاد بابل في فترة الاضطراب التي حلت ببلاد آشور في أواخر حكم الملك آشوربانيبال وأمضى معظم سني حكمه بالاعداد للقضاء على الدولة الآشورية وتحالف مع كي اخسار ملك الميديين وتمكن أخيراً من تحقيق هدفه ثم توفي تاركا لابنه نبوخدنصر الثاني مملكة واسعة تمتد حتى ساحل البحر المتوسط وحدود مصر.
٢. لا يقل دور الملك نبوبلاصر في تأسيس الدولة البابلية الحديثة اهمية عن دور ولده نبوخدنصر الثاني الذي يعده بعض الباحثين المؤسس الحقيقي لها متناسين دور نبوبلاصر في تثبيت اركان هذه الدولة بعد قضائه على الدولة الاشورية مما مهد الطريق امام ابنه ليحكم البلاد من بعده بدون أي خطر داخلي يهدد أمن وسلامة دولته الفتية هذا فضلاً عن قيام نبوبلاصر خلال مدة حكمه بتأمين السيطرة على بلاد الشام ذات الاهمية الاقتصادية بالنسبة للبابليين.
٣. على الرغم من انشغال نبوبلاصر في حربه مع الاشوريين فقد وجد متسعاً من الوقت ليقوم بعدد من المشاريع العمرانية المهمة في بلاد بابل غير أنه لم يتمكن من إكمالها بسبب وفاته ليقوم من بعده ابنه نبوخدنصر الثاني باكملها.
٤. إن انشغال نبوبلاصر في مد نفوذ الدولة البابلية الى بلاد الشام يعكس مدى رغبته في تأمين طرق التجارة المهمة للبابليين من اجل ديمومة اقتصادهم وازدهاره

لا سيما بعد أن سيطر الميديون على طرق التجارة القادمة من الجهات الشمالية والشمالية الشرقية مما حرم الدولة البابلية من المواد الأولية الخام والاموال التي تدرها التجارة فعوض نبوبلاصر هذا النقص الحاصل في المواد الخام والمال من خلال السيطرة على بلاد الشام.

٥. توجب على العاهل البابلي نبوبلاصر من أجل تحقيق هدفه في السيطرة على بلاد الشام الوقوف بوجه الاطماع المصرية في هذه المنطقة واجبارهم على الانسحاب الى داخل حدود دولتهم وهذا ما تحقق فعلاً في نهاية حكمه عندما قام بارسال ابنه نبوخذنصر الثاني على راس حملة عسكرية الى بلاد الشام تمكنت من الحاق الهزيمة بالقوات المصرية ومطاردتها الى مشارف حدود مصر غير أن نبوخذنصر اضطر الى التوقف والتراجع الى بلاد بابل بعد وصول أنباء تفيد بوفاة والده نبو بلاصر.

٦. بادر الملك نبو بلاصر بسبب تردي حالته الصحية وخوفه من عدم مقدرة نبوخذنصر الثاني على إدارة البلاد من بعده لا سيما اذا ما عرفنا أن أعداء الدولة البابلية كانوا يحيطون بها من كل حذب وصبوب بادر الى إشراكه معه في قيادة الحملات العسكرية في محاولة منه من أجل إعداده عسكرياً وتدريبه على وضع الخطط العسكرية حتى يكون مؤهلاً لمجابهة أي خطر داخلي أو خارجي يتهدد أمن دولته وسلامتها.

١. رشيد، فوزي، الملك نبوخذ نصر الثاني حياته وانجازاته، بغداد، ١٩٩١، ص ٢٠.

٢. CDA, A, p21.

٣. 756-AHW, bandI, pp.755.

٤. Van Selms, A, The Name of Nabuchadnezzar in Travels in The Word of The old Testament, London, 1972, p.224.

٥. -Dougherty, The Sealand of Ancient Arabia, in YOR, vol. XIV, New Haven, 1932. □
١١٠. Olmasted, A. History of of Assyrian, New York, 1923, p.633.
٦. No.521. (1914-Haraper, R. Assyrian and Babylonion Letters, Chicago, (1892 .obv, line 6
٧. .Thompson, C. The New Babylonian Empire, CAH, VOL.III, 1954, p.280
٨. .Haraper, R. OP. CIT, No.858
٩. اسمه الارامي برحوشا وفي الغالب ان بيل ريئشو (بعل راعيه) هو اسمه الاصلي ويسميه الكتاب الكلاسيكيون بيروسوس وهو مؤرخ العراق القديم الاكبر ولد في النصف الثاني من القرن الرابع ق.م وتوفي حوالي منتصف القرن الثالث ق.م وكان كاهن في معبد الاله مردوخ في بابل ولم تصلنا من كتابه الوحيد (البابليات) سوى شذرات وقد ألفه باللغة اليونانية ويذكر أنه استقى معلوماته من الكتابات القديمة المحفوظة في المعابد البابلية ينظر: الاحمد، سامي سعيد، سمير اميس، بغداد، ١٩٨٩، ص ١٦٧.
١٠. القطر البحري: وهي المنطقة الواقعة عند التقاء نهري دجلة والفرات ومصبتها في الخليج العربي ينظر: اوبنهايم، ليو، بلاد ما بين النهرين، ترجمة سعيد فيضي عبد الرزاق، بغداد، ١٩٨١، ص ٥٠٥.
١١. B-C), JNES, VOL. 612-Dubberstin, W. Assyrian – Babylonian Chronlogy (669 - 556 B- C), III, 1944, p.41. - Wiseman, D. J. Chronicels of Chaldean King (626- 556 B- C), London, 1956, p6
٢٠٠٣، ص ١٩٠-١٩٢.
١٢. بيل- ابني: شخصية مهمة اظهر كفاءة متميزة في حماية القطر البحري خلال مدة عصيان شمش - شم - اوكن والحروب مع عيلام ينظر:- المصدر نفسه، ص ٢١٥.
١٣. بسمه جي، فرج، كنوز المتحف العراقي، بغداد، ١٩٧٢، ص ٥٧.
١٤. Grayson, A. K. Assyrian and Babylonian Chronicles, New York, 1975, p88.
١٥. أي الشهر الثامن من السنة الاشورية التي تتالف من ١٢ شهرا وكان شهر نيسان يمثل بداية السنة وعملوا على تقسيم السنة الى فصلين كل فصل يضم ستة أشهر يبدأ الفصل الاول في منتصف شهر نيسان وينتهي في منتصف شهر تشرين الثاني اما الفصل الثاني فيبدأ في النصف الثاني من شهر تشرين الثاني وينتهي في النصف الاول من شهر نيسان وفيما يلي نذكر الأشهر بالتسلسل: (١) نيسانو Nisanu نيسان ٧ تشرينو Tasritu تشرين الأول. (٢) ايارو Ayaru آيار ٨ ارحسمانا Arahsamna تشرين الثاني. (٣) سيانو Simanu حزيران ٩ كسليمو Kislimu كانون الأول. (٤) دوزو Duzu تموز ١٠ طيبيتو Tebetu كانون الثاني.

- (٥) ابو Abu آب ١١ شباطو Sabatu شباط. (٦) اولولو Ululu ايلول ١٢ ادارو Addaru آذار. Langdon, J. Babylon Menobgies and The Smitic Calendares London, 1935. p100. الراوي، فاروق ناصر، العلوم والمعارف، حضارة العراق، ج٢، بغداد، ١٩٨٥، ص٣٢١-٣٢٢.
١٦. Openheim, L. Ancient Mesopotamia, London, 1964, p341.
١٧. ساكنز، هاري، عظمة بابل، ترجمة:- عامر سليمان، الموصل، ١٩٧٩، ص١٦٥.
١٨. مدينة نيبور: ويطلق عليها ايضا تسمية نغر تقع اطلال هذه المدينة على بعد ٤٥ ميل جنوب شرق بابل بالقرب من بلدة عفك واشتهرت بمكانتها الدينية المقدسة في تاريخ حضارة بلاد الرافدين ينظر: باقر، طه، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، ج١، ط٢، بغداد، ١٩٨٦، ص٢٧٢.
١٩. الوركاء: وهي مدينة سومرية تقع على مجرى نهر الفرات القديم بالقرب من مدينة السامرة ينظر: بوسغيت، نيكولاس، حضارة العراق واثاره تاريخ مصور، ترجمة سمير عبد الرحيم الجلبي، بغداد، ١٩٩١، ص١٤٢.
٢٠. ف، أ، بليافسكي، اسرار بابل، ترجمة:- توفيق نصار، ط٢، دمشق، ٢٠٠٧، ص٥٠-٥٢.
٢١. Jean-Jacques Glassner, Mesopotamian Chronicles, USA, 2004, p217.
٢٢. عثر على هذه المعاهدة في مدينة نينوى مدونة على رقيم طيني مهشم ومكونة من عمود كتابي واحد ولا يمكن قراءته باستثناء القسم العلوي منه فقط وقد كتبت بالخط المساري وباللغة الاكدية باللهجة الاشورية الحديثة ينظر: Parpola, S. Watanab, K. Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths, SAA, volII, Helsinki, 1988, p.72.
٢٣. Parpola, S. Watanab, K. Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths, pXXXIII.
٢٤. 73-Ibid, p72.
٢٥. ف، أ، بليافسكي، اسرار بابل، ص٥٣.
٢٦. B-C). p40 612-Dubberstein, W. Assyrian-Babylonian Chronology (669.
٢٧. Grayson, A. K. Assyrian and Babylonian Chronicle, p88.
٢٨. Wiseman, D. J. Nebuchadnezzar and Babylon, Oxford, 1985, p.20.
٢٩. الزاقيتو:- ومعناه الراية أو السارية المحمولة ويشير بقاؤها مرفوعة رمزا للسيادة والانتصار ينظر: CAD, Z, P.57.
٣٠. Grayson, A. K. Bablonian Historical-Literary Texts, 1975, p.85.
٣١. Parpola, S. Letter From Assyrian Scholars to the King Esarhaddon and Assurbanipal, 1970, 82. 311.

٣٢. Wiseman, D. J, Nebuchadnezzar and Babylon, p.20.
٣٣. ساكز، هاري، قوة اشور، ترجمة: - عامر سليمان، بغداد، ١٩٩٩، ص ١٧١.
٣٤. محمد، حياة ابراهيم، نبوخذ نصر الثاني (٦٠٤-٥٦٢ ق.م)، بغداد، ١٩٨٣، ص ٤٣.
٣٥. سبار: - تقع هذه المدينة حاليا في التل المسمى (ابو حبة) الكائن في ناحية اليوسفية على بعد (٤٥ كم) الى جنوب غرب مدينة بغداد ينظر: صالح، قحطان رشيد، الكشاف الاثري في العراق، بغداد، ١٩٨٧، ص ١٥٣.
٣٦. 89-Grayson, A. K, Assyrian and Babylonian Chronicle, p88.
٣٧. قناة بانيتو: - وتجري الى الشرق من قناة ارختو في ضواحي بابل مارتا بكيش باتجاه دجلة ولهذا القناة قناة فرعية تصل نفر ينظر: محمد، حياة ابراهيم، نبوخذ نصر الثاني، ص ٤٤.
٣٨. Grayson, A. K, Assyrian and Babylonian Chronicle, p.89.
٣٩. الدير: تقع بقايا هذه المدينة عند الحدود العراقية- الايرانية قرب بدره الحالية ينظر: Brinkman, J. A, Elamite Military Aid to Merduk Baladan, JNES, VOL14, NO3, 1965. سفر، فؤاد، بدره تاريخها واهميتها الاثرية، سومر، مج ٧، ج ١-٢، بغداد، ١٩٥٧، ص ٥٣.
٤٠. 90-Grayson, A. K, Assyrian and Babylonian Chronicle, p89.
٤١. كريشن، فرينز، عجائب الدنيا في عمارة بابل، تعريب: - صبحي انور رشيد، ط ٢، يوغسلافيا- بلغراد، ١٩٨٢، ص ٢٥. بارو، اندريه، برج بابل، الموسوعة الصغيرة، عدد ٥٥، بغداد، ١٩٧٩، ص ١٨.
٤٢. كريشن، فرينز، عجائب الدنيا في عمارة بابل، ص ٢٥.
٤٣. كريشن، فرينز، عجائب الدنيا في عمارة بابل، ص ٢٥-٢٦.
٤٤. المصدر نفسه، ص ٢٦.
٤٥. محمد، عثمان الغانم، الكتابات المسماية على الاجر من الالف الاول قبل الميلاد (٩١١-٥٣٩ ق.م) رسالة ماجستير، كلية الاداب، قسم الاثار، جامعة الموصل، ٢٠٠٣، ص ١٣٥-١٣٦.
٤٦. المصدر نفسه، ص ١٣٥.
٤٧. ساكز، هاري، قوة اشور، ص ١٧١.
٤٨. بلاد سوخو: اسم اطلق على المنطقة المحصورة بين نهر الخابور شمالا ومدينة رايكوم في بابل جنوبا وتضم هذه البلاد مدن خندانو وخردا وعنة وتوتول (هيت) وبابليا ومدنا اخرى

- هي اقل اهمية من هذه المدن ينظر: الزيدي، كاظم عبد الله عطية، بلاد سوخو في الكتابات المسارية، دمشق، ٢٠١١، ص ١١-١٦.
٤٩. الخندانو: وهي خرائب الجابرية التي تقع في ناحية الكرابلة التابعة لقضاء القائم في محافظة الانبار وجاء ذكر هذه المدينة في حملات عدد من الملوك الاشوريين وتمتاز هذه المدينة بخصوصية تربتها وهي مركز تجاري مهم لكونها ملتقى طرق مهمة من البحر المتوسط وافريقية وبلاد الاناضول ينظر: الهر، عبد الصاحب، مدينة خندانو الاثرية الجابرية العنقاء، بغداد، ١٩٨٠، ص ٨. باقر، طه، وسفر، فؤاد، المرشد الى مواطن الاثار والحضارة، الرحلة الاولى، بغداد، ١٩٦٢، ص ٢٦.
٥٠. Gadd, C. J. The Fall of Nineveh, London, 1923, p5.
٥١. مانيين: قبائل تعيش في جنوب وجنوب شرق بحيرة اورميا ينظر: Gadd, C. J. The Fall of Nineveh, p6.
٥٢. كابلينو: وهي مدينة تقع في غرب نهر الفرات بالقرب من الحدود السورية الحالية ينظر: الزيدي، كاظم عبد الله عطية، بلاد سوخو في الكتابات المسارية، ص ١١٠.
٥٣. 6-Gadd, C. J. oip. cit, p5.
٥٤. openheim, A. Leo. Babylonian and Assyrian Historical Texts. ANET, New Jersey. Grayson, A. K. Assyrian and Babylonian Chronicle, p91. 304-1969, p303.
٥٥. فنكلشتاين، اسرائيل وسيلبرمان، فيل اش، التوراة اليهودية مكشوفة على حقيقتها، ترجمة:- سعد رستم، ط٤، دمشق، ٢٠١١، ص ٣٣٩.
٥٦. Openheim, A. Leo. Babylonian and Assyrian Historical Texts, ANET, p304. Grayson, A. K. Assyrian and Babylonian Chronicle, p91. 92.
٥٧. سليمان، عامر، نتائج حفريات جامعة الموصل في اسوار نينوى، اداب الرافدين، عدد ١، ١٩٦٩، ص ٥٤.
٥٨. Reade, Julian, Why Did The Medes Invade Assyria ?. History Of Ancient Near East, Monographs, V, Padova, 2003, p152.
٥٩. اندريه، فالتر، اشور تنهض من جديد، ج ٢، تقدم بها الطالب انور شكري محمود لنيل الدبلوم العالي، جامعة بغداد- كلية اللغات، ٢٠٠٣، ص ٥٧-٥٨.
٦٠. ف، أ، بليافسكي، اسرار بابل، ص ٥٧-٥٨.
٦١. openheim, A. Leo. Babylonian and Assyrian Historical Texts, ANET, p304. Grayson, A. K. Assyrian and Babylonian Chronicle, p93. 94.
٦٢. رو، جورج العراق القديم، ترجمة: حسين علوان، مراجعة: فاضل عبد الواحد علي، بغداد، ١٩٨٦، ص ٥٠٤.

٦٣. ساكز، هاري، قوة اشور، ص ١٧٣.
٦٤. ساكز، هاري، عظمة بابل، ص ١٦٨.
٦٥. 305-openheim, A. Leo, Babylonian and Assyrian Historical Texts, ANET, p304 .
Grayson, A. K, Assyrian and Babylonian Chronicle, p94
٦٦. نهر الخوصر: ورد ذكره في مدونات الملك الاشوري سنحاريب بصيغة (خوزورو) وورد ايضا في معجم البلدان بصيغة (خوسر) وهو مجرى مائي يجري وسط مدينة نينوى ويشطرها نصفين ويصب في نهر دجلة ينظر: فيرا، موريس، الاشوريون، ترجمة الطالب عبد الكاظم راضي محمد، مقدم الى مجلس كلية اللغات في جامعة بغداد وهي جزء من متطلبات نيل شهادة الدبلوم العالي في اللغة الفرنسية، ١٩٩٧، ص ٢٩.
٦٧. سليمان، عامر، الموصل في النصف الاول ق-م، موسوعة الموصل الحضارية، مج ١، الموصل، ١٩٩١، ص ١٠٦.
٦٨. ف، أ، بليافسكي، اسرار بابل، ص ١٦٨-١٦٩.
٦٩. Leick, Gwendolyn, Whos Who in The Ancient Near East, London and New York, 1999, p.657 .
ساكز، هاري، عظمة بابل، ص ١٦٨-١٦٩.
٧٠. رو، جورج العراق القديم، ص ٥٠٤.
٧١. روسابو: تقع غرب نينوى قرب جبل سنجار. ينظر: محمد، حياة ابراهيم، نبوخذ نصر الثاني، ص ٥٠.
٧٢. حران: مدينة قديمة تقع في اعالي نهر الفرات في جنوب تركية وتقع على طريق تجاري مهم ومعنى اسمها (طريق). وكانت مركزا لعبادة الاله القمر (سين) ينظر:- الكيلاني، لمياء والالوسي، سالم، اول العرب من القرن التاسع وحتى القرن السادس قبل الميلاد، بيروت، ١٩٩٩، ص ٧٣.
٧٣. روكوليتو: مدينة تقع في شمال سورية قرب تل بارسيب شرق نهر الفرات وقد سيطر عليها الاشوريين من عهد شلمنصر الثالث عام ٨٥٦ ق-م: غزاة، هديب، الدولة البابلية الحديثة (٦٢٦-٥٣٩ ق-م)، ص ٦٤.
٧٤. Reade, Julian, Why Did The Medes Invade Assyria ?, p153 .
٧٥. Grayson, A. K, Assyrian and Babylonian Chronicle, p95 .
٧٦. الاومان- ماندا: ربما يعني هذا المصطلح جموع قبلية في الشمال كان السكيثيون يؤلفون جزءا منها ينظر: ساكز، هاري، قوة اشور، ص ١٧٣.
٧٧. Grayson, A. K, Assyrian and Babylonian Chronicle, p95 .

- Thiele, E. R. The Chronology of The Kings of Judah and Israel, JNES, VOL3, .٧٨
..Chicage, 1944, p180
٧٩. ف، أ، بليافسكي، اسرار بابل، ص ٦١.
٨٠. .Openheim, A. Leo. Babylonian and Assyrian Historical Texts, ANET, p305
٨١. كولديفاي، روبرت، معابد بابل وبورسبا، ترجمة نوال خورشيد سعيد، بغداد، ١٩٨٥،
ص ١٣٦.
٨٢. كونينو، جورج، الحياة اليومية في بلاد بابل واشور، ترجمة: - طه التكريتي وبرهان عبد
التكريتي، ط ٢، بغداد، ١٩٨٦، ص ٢٢.
٨٣. .Grayson, A. K. Assyrian and Babylonian Chronicle, p.97
٨٤. .98-Grayson, A. K. Assyrian and Babylonian Chronicle, p.97
٨٥. .Grayson, A. K. Assyrian and Babylonian Chronicle, p.98
٨٦. بشور، امل ميخائيل، تاريخ الامبراطوريات السامية في بابل واشور، لبنان، ٢٠٠١،
ص ٢٠١.
٨٧. .Grayson, A. K. Assyrian and Babylonian Chronicle, p.99
٨٨. .Josephus, F. Against- Apion, London, 1926, p.19

المصادر والمراجع

- المصادر العربية:
١. الاحمد، سامي سعيد، سمير اميس بغداد ١٩٨٩.
 ٢. اندريه، فالتر، اشور تنهض من جديد، ج٢، تقدم بها الطالب انور شكري محمود لنيل الدبلوم العالي، جامعة بغداد- كلية اللغات، ٢٠٠٣.
 ٣. اوبنهايم، ليو، بلاد ما بين النهرين، ترجمة سعيد فيضي عبد الرزاق، بغداد، ١٩٨١.
 ٤. ٥- بارو، اندريه، برج بابل، الموسوعة الصغيرة، عدد ٥٥٥، بغداد، ١٩٧٩.
 ٥. باقر، طه، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، ج١، ط٢، بغداد، ١٩٨٦.
 ٦. ... وسفر، فؤاد، المرشد الى مواطن الاثار والحضارة، الرحلة الاولى، بغداد ١٩٦٢.
 ٧. بشور امل ميخائيل تاريخ الامبراطوريات السامية في بابل واشور، لبنان، ٢٠٠١.
 ٨. بوسغيت، نيكولاس، حضارة العراق واثاره تاريخ مصور، ترجمة سمير عبد الرحيم الجليبي، بغداد ١٩٩١.
 ٩. الراوي، فاروق ناصر، العلوم والمعارف، حضارة العراق، ج٢، بغداد، ١٩٨٥.
 ١٠. رشيد، فوزي، الملك نبوخذ نصر الثاني حياته وانجزاته، بغداد، ١٩٩١.
 ١١. رو جورج العراق القديم، ترجمة: حسين علوان، مراجعة فاضل عبد الواحد علي، بغداد ١٩٨٦.
 ١٢. الزيدي، كاظم عبد الله عطية، بلاد سوخو في الكتابات المسارية، دمشق ٢٠١١.
 ١٣. ساكر، هاري، عظمة بابل، ترجمة: عامر سليمان، الموصل، ١٩٧٩.
 ١٤. ... قوة اشور، ترجمة عامر سليمان، بغداد ١٩٩٩.
 ١٥. السباعي، عطا الله محمد، معبد عشتار والحارة السكنية غربي المعبد، سومر، ج١-٢، مج٤١، بغداد ١٩٨٥.
 ١٦. سفر، فؤاد، بدرة تاريخها واهميتها الاثرية سومر مج٧ ج١-٢، بغداد ١٩٥٧.
 ١٧. سليمان، عامر، نتائج حفريات جامعة الموصل في اسوار نينوى، اداب الرافدين، عدد ١، ١٩٦٩.
 ١٨. سليمان، عامر، الموصل في النصف الاول ق.م، موسوعة الموصل الحضارية، مج١، الموصل ١٩٩١.
 ١٩. صالح، قحطان رشيد، الكشاف الاثري في العراق، بغداد، ١٩٨٧.
 ٢٠. الصيواني، شاه محمد علي، القصر الجنوبي قلعة نبوخذنصر، سومر، مج٤١، بغداد، ١٩٨٥.
 ٢١. ف، أ، بليافسكي، اسرار بابل، ترجمة: توفيق نصار، ط٢، دمشق ٢٠٠٧.
 ٢٢. فنكلشتاين، اسراييل وسيلبرمان، فيل اشر، التوراة اليهودية مكشوفة على بغداد ١٩٨٦.

المصادر الاجنبية:

31. Brinkman, J. A. Elamite Military Aid to Merduk Baladan, JNES, VOL14, NO3, 1965.
32. Dougherty, The Sealand of Ancient Arabia, in YOR, vol. XIV, New Haven, 1932.
33. Dubberstin, W. Assyrian – Babylonian Chronology (669612-B-C), JNES, VOL.III, 1944.
34. Gadd, C. J. The Fall of Nineveh, London, 1923.
35. Grayson, A. K. Assyrian and Babylonian Chronicles, New York, 1975.
36. Haraper, R. Assyrian and Babylonian Letters, Chicago, (18921914-).
37. Jeam-Jacques Glassner, Mesopotamian Chronicles, USA, 2004.
38. Josephus, F. Against- Apion, London, 1926.
39. Langdon, J. Babylon Menobgies and The Smitic Calendars, London, 1935.
40. 10- Leick, Gwendolyn, Whos Who in The Ancient Near East, London and New York, 1999.
41. Olmasted, A. History of of Assyrian, New York, 1923.
42. Openheim, L. Ancient Mesopotamia, London, 1964.
43. openheim, A. Leo, Babylonian and Assyrian Historical Texts, ANET, New Jersey, 1969.
44. Parpola, S. Letter From Assyrian Scholars to the King Esarhaddon and Assurbanipal, 1970.

- حقيقتها، ترجمة: سعد رستم ط ٤، دمشق ٢٠١١.
٢٣. فييرا، موريس، الاشوريون، ترجمة الطالب عبد الكاظم راضي محمد، مقدم الى مجلس كلية اللغات في جامعة بغداد كجزء من متطلبات نيل شهادة الدبلوم العالي في اللغة الفرنسية، ١٩٩٧.
٢٤. كريشن، فرينز، عجائب الدنيا في عمارة بابل، تعريب: صبحي انور رشيد، ط ٢، يوغسلافيا، بلغراد.
٢٥. كولديفاري روبرت، معابد بابل وبورسبا ترجمة نوال خورشيد سعيد بغداد ١٩٨٥.
٢٦. كونتينو، جورج، الحياة اليومية في بلاد بابل واشور، ترجمة: طه التكريتي وبرهان عبد التكريتي، ط ٢، بغداد، ١٩٨٦.
٢٧. الكيلاني لمياء والالوسي سالم، اول العرب من القرن التاسع وحتى القرن السادس قبل الميلاد، بيروت ١٩٩٩.
٢٨. محمد، حياة ابراهيم، نبوخذ نصر الثاني (٦٠٤-٥٦٢ ق.م)، بغداد ١٩٨٣.
٢٩. محمد، عثمان الغانم، الكتابات المسهارية على الاجر من الالف الاول قبل الميلاد (٩١١-٥٣٩ ق.م) رسالة ماجستير كلية الاداب قسم الاثار جامعة الموصل، ٢٠٠٣.
٣٠. الهر عبد الصاحب، مدينة خندانو الاثرية الجابرية العنقاء، بغداد ١٩٨٠.

45. ... Watanab, K, Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths, SAA, volIII, Helsinki, 1988.
46. Reade, Julian, Why Did The Medes Invade Assyria ?. History Of Ancient Near East, Monographs, V, Padova, 2003.
47. Thiele, E, R, The Chronology of The Kings of Judah and Israel, JNES, VOL3, Chicage, 1944.
48. Thompson, C, The New Babylonian Empire, CAH, VOL.III, 1954.
49. Van Selms, A, The Name of Nabuchadnezzar in Travels in The Word of The old Testament, London, 1972.
50. Wiseman, D, J, Chronicels of Chaldean King (626- 556 B- C), London, 1956.
51. ... Nebuchadnezzar and Babylon, Oxford, 1985.
52. AHW, bandI.
53. CAD, Z.

فَعَلَ بِهِ وَفَعَلَهُ
في الاستعمال القرآني

Fa`ala Bah and Fa`alhu
in the Quranic Use

أ. م. د. عبد الزهرة زبون
الجامعة المستنصرية
كلية التربية . قسم اللغة العربية

Asst. Prof. Dr. Abdelzahra Zaboon

Department of Arabic
College of Education
AL-Mustansiriya University

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin - passed research

ملخص البحث

لتركيب القرآن الكريم دلالات ثرة؛ فحينما ترد في سياق معيّن ومقام خاصّ؛ فإنّها كشف عن البعد الخطابيّ، وكذلك لها علقتها بأسباب النزول؛ وهذه التراكيب القرآنيّة ليست نظامًا مجردًا، أو نسقًا مستقلًّا عن الإنسان وثقافته فحسب؛ إذ إنّها إبداع لغويّ يتجاوز نسق الجملة إلى مستوى النصّ العامّ الذي يتوجّه إلى الناس عمومًا، والهدف من هذا البحث الذي وسمته بـ (فعل به وفعله في الاستعمال القرآنيّ)؛ هو تبيان جماليّة القول، وقيّمته، ودقّته؛ في جزئيّة من تراكيب القرآن الكريم؛ وهو تركيب (خسف به وخسفه)؛ إذ يكشف جانبًا مهمًّا من جوانب الإعجاز القرآنيّ.

ABSTRACT

Quranic structures have different shades of meaning, as mentioned in a context, they explain the rhetorical dimension of that context, in addition to its relationship with the occasions of the revelation. Not only are they merely a system or an independent pattern of mankind, they are linguistic constructions extending the order of a sentence into the general text directed to people as a whole.

This research entitled as Fa`ala Bah and Fa`alhu in the Quranic Use was specialized to unveil the value, accuracy and aestheticism of saying in a part of the Glorious Quranic structures, such as; khasaf bihi wa khasafhu. So this structure shows a very important side of the Glorious Quranic miracle.

... المقدمة ...

حين نقرأ بوعي وموضوعية النصّ القرآنيّ؛ ونتعرّفه بعقلانيّةٍ نعلم أنه فضلاً على ما فيه من أحكام وتشريعات وغيرها هو الآية الكبرى، والنبأ العظيم في البلاغة والفصاحة؛ عندها ندرك أنّ تفسير آياته، وتحليل تراكيبه، وفهم معانيه، وإدراك غريبه، يحتاج إلى فهم واع وعميقٍ للنَّحو والإعراب؛ وتكون لتراكيبه الخطوة الكبرى؛ إذ لها دلالاتٌ ثرّة؛ فحينما ترد في سياق معيّن ومقام خاصّ؛ فإنّها تكشف عن البعد الخطابيّ، وكذلك لها علقتها بأسباب النزول؛ وهذه التراكيب القرآنيّة ليست نظاماً مجرداً، أو نسقاً مستقلاً عن الإنسان وثقافته فحسب؛ إذ إنّها إبداع لغويّ يتجاوز نسق الجملة إلى مستوى النصّ العامّ الذي يتوجّه إلى الناس عموماً؛ لأنّه جاء من أجلهم وخيرهم؛ فحينئذٍ تكون خطاباً؛ فيه محدّدات الدلالة؛ ولا سيّما السياق والمقام والقصد؛ لذا تتعدّى دراسة هذه التراكيب إلى دراسة إمكانيّة الكشف عن قصدها؛ وذلك بإحالتها إلى القوانين العامّة التي تتحكّم في تحديد دلالاتها.

فقد روى القرطبيّ عن ابن الأنباريّ قوله: «وجاء عن أصحاب النبيّ ﷺ، وتابعيهم عليهم السلام، من الاحتجاج على غريب القرآن ومشكله باللغة والشعر، ما بين صحّة مذهب النحويّين في ذلك، وأوضح فساد مذهب من أنكر ذلك عليهم»^(١).

وعندذاك يتبيّن لنا أنّ التفات النحويّين وتوجّههم إلى تفسير القرآن الجليل كان طبيعياً؛ لأنّ خدمة معانيه وتحليلها واستنباط الأحكام منها، هي التي كانت في أذهانهم إذ وضعوا النحو، ثمّ إنّ دراسة النَّحو لأسلوب القرآن الكريم في قراءته جميعاً، لهي دفاعٌ عن النَّحو؛ تقويُّ أسسه، وتؤيّد شواهدهُ.

وهناك ملحوظة يلمحها مَنْ ينظر في كتب إعراب القرآن وكتب التفسير؛ إذ تكثر اختلافات التحويين في إعرابه، وتتعدد معانيه الناتجة عن تلك الاختلافات وتنوعها، وقد عزا الأستاذ عزيمة ذلك إلى أمرين:

١. أسلوب القرآن معجز، لا يستطيع أحدٌ أن يحيط بكلِّ مراميهِ ومقاصده، فاحتمل كثيراً من المعاني وكثيراً من الوجوه.

٢. يحتفظ التحويون لأنفسهم بحريّة الرأْي وانطلاق الفكر، فلا يعرفون الحجر على الآراء، ولا تقديس رأْي الفرد، مهما علت منزلته^(١)؛ وهذا يعني أنّ اختلاف التحويين في إعراب آيةٍ ما، له أثر في اختلاف فهم معناها واكتشافه، ومن بعد إدراكه، ممّا يستوجب توافر القدرة اللغويّة لدى المفسّر في هذا الحقل من علوم اللغة، ولا سيّما أنّ مساحة هذا المجال في القرآن الكريم واسعة ولها فعل مهمّ.

الهدف من البحث

والهدف من هذا البحث الذي وسمته بـ (فَعَلَ بِهِ وَفَعَلَهُ فِي الاستعمال القرآني)؛ هو تبيان جماليّة القول، وقيّمته، ودقّته؛ في جزئية من تراكيب القرآن الكريم؛ وهو تركيب (خسف به وخسفه)؛ إذ يكشف جانباً مهماً من جوانب الإعجاز القرآني. وهناك آيات آخر في القرآن الكريم جاءت بهذا التركيب؛ تركتها لمن يرغب في البحث فيها، أو لي لأدرسها في قابل الأيام؛ إن شاء الله؛ ومن هذه التراكيب؛ ما جاء في قوله تعالى: ﴿فَأْتَتْ بِهِ قَوْمَهَا﴾ [مريم ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿فَلَنَأْتِيَنَّهُم بجنودٍ لا قبل لهم بها﴾ [النحل ٣٧]، وقوله تعالى: ﴿يَبْنُؤُمْ لا تَأْخُذُ بِلِحَيْتِي وَلا بَرَأْسِي﴾ [طه ٩٤]، وغير ذلك كثير.

ثم إنِّي لم أر أصحاب معاني القرآن، ولا النحويين، ولا المعربين، ولا البلاغيين قد أخذوا بعنق هذا التركيب ليجعلوه أنموذجاً يُجرون عليه قوانينهم التي استقروها من كلام العرب وأشعارهم، ومن القرآن الكريم؛ مع أنه بين الظهور واضح الدلالة؛ إلا من قلة منهم؛ فقد كانت أقوالهم عامّة، ولم يدققوا في هذا التركيب، ولم يفحصوا فيه؛ ولربّما كانت لهم أسبابهم؛ فلعلّهم شغلّتهم قضايا نحويّة أكبر من هذه القضية؛ فتركوها لتتناولها في هذا البحث الذي لا أدعي له الكمال، ولا ابتداع الفكرة؛ ولكنّه جهد بذلته، وكلمات رصفتها ليظهر بذا الشكل؛ ... والله من وراء القصد.

ورود الآيات

جاء من مادّة (خسف) الماضي والمضارع كلّ منهما أربع مرّات، في ثماني آيات: قوله تعالى: ﴿فَخَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الْأَرْضَ﴾ (القصص ٨١). ﴿لَوْلَا أَنْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا لَخَسَفَ بِنَا وَيَكَانَهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾ (القصص ٨٢). ﴿فَكَلَّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ فَمِنْهُمْ مَن أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَن أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَن خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَن أَغْرَقْنَا﴾ (العنكبوت ٤٠). ﴿أَفَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ مِّن السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ نَسْفًا نَّخْسِفُ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ نُسْقِطُ عَلَيْهِمْ كِسْفًا مِّن السَّمَاءِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ﴾ (سبأ ٩). ﴿أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ يَخْسِفَ اللَّهُ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (النحل ٤٥). ﴿أَفَأَمِتُّمُ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ وَكِيلًا * أَمْ أَمِتُّمُ أَنْ يُعِيدَكُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَى فَيُرْسِلَ عَلَيْكُمْ قَاصِفًا مِّن الرِّيحِ فَيُغَرِّقُكُمْ بِمَا كَفَرْتُمْ ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعًا﴾ (الإسراء ٦٨-٦٩). ﴿ءَأَمِتُّمُ مَن فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾ (الملك ١٦). ﴿فَإِذَا بَرِقَ الْبَصْرُ * وَخَسَفَ الْقَمَرُ * وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ﴾ (القيامة ٧-٩).

(خ، س، ف) لغةً:

قبل الولوج في ما تحمله هذه اللفظة ومشتقاتها في القرآن الكريم؛ علينا أن نرى مدلولاتها في معجمات اللغة؛ فالخسف: سُورِخ الأَرْضُ بِمَا عَلَيْهَا مِنَ الْأَشْيَاءِ، انخسفت به الأرض، وخسفها الله به خسفًا^(٣). وخسف المكان يُخسفُ خسوفًا: ذهب في الأرض، وخسفه الله، وُخِيفَ بِالرَّجْلِ وَبِالْقَوْمِ؛ إِذَا أَخَذَتْهُ الْأَرْضُ فَدَخَلَ فِيهَا؛ أَي: غَابَ بِهَا فِيهَا^(٤)؛ ومنه قوله تعالى: ﴿فَخَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الْأَرْضَ﴾ (القصص ٨١). وقال: ﴿لَوْلَا أَنَّ مَنَ اللَّهُ عَلَيْنَا لَخَسَفَ بِنَا﴾ (القصص ٨٢)؛ وفي الحديث «إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ آيَاتَانِ مِنَ آيَاتِ اللَّهِ لَا يَخْسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلَا لِحَيَاتِهِ»؛ خَسَفَتِ الشَّمْسُ تَخْسِفُ خَسْفًا وَخُسُوفًا: ذَهَبَ ضَوْؤُهَا، وَانخسفت، وكذلك القمر، وقد ورد الخسوف في الحديث كثيرًا للشمس، والمعروف لها في اللغة الكسوف لا الخسوف. فأما إطلاقه في مثل هذا الحديث فتغليبًا للقمر لتذكيره على تأنيث الشمس؛ فجمع بينهما فيما يخص القمر، ويقال: «خَسَفَ الْقَمَرَ» بوزن (ضَرَبَ) إِذَا كَانَ الْفِعْلُ لَهُ، وَخُسِفَ الْقَمَرُ عَلَى مَا لَمْ يُسَمَّ فاعله. وللمعاوضة أيضًا: فَإِنَّهُ قَدْ جَاءَ فِي رِوَايَةِ أُخْرَى: «إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَا يَنْكَسِفَانِ»، وَأَمَّا إِطْلَاقُ الْخُسُوفِ عَلَى الشَّمْسِ مُنْفَرَدَةً، فَلِاشْتِرَاكِ الْخُسُوفِ وَالْكَسُوفِ فِي مَعْنَى ذَهَابِ نُورِهِمَا وَإِظْلَامِهِمَا. وَالانخساف مطاوع خسفته فانخسف. وخسف الشيء يُخسِفُه خَسْفًا: حَرَقَهُ. وَخَسَفَ السَّقْفُ نَفْسَهُ، وَانخسف: انخرق. وعين خاسف وخاسفة؛ وهي خسيقة: ساحت وفقتت، وغابت حدقتها وذهبت في الرأس. وناقاة خسيق: غزيرة، سريعة الانقطاع من اللبن في الشتاء. والخسيق من السحاب: ما نشأ من قِبَلِ الْعَيْنِ؛ أَي: مِنْ قِبَلِ الْمَغْرِبِ الْأَقْصَى عَنْ يَمِينِ الْقِبْلَةِ، وَفِيهِ مَاءٌ كَثِيرٌ، وَخَسَفْنَاهَا خَسْفًا. وَخُسُوفُ الشَّمْسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: دَخُولُهَا فِي السَّمَاءِ؛ كَأَنَّهَا تَكْوَرَّتْ فِي جُحْرٍ. وَالخَسْفُ وَالخُسْفُ: الْإِذْلَالُ

وتحميلك إنساناً ما يكره. والخسف: الجوز الذي يؤكل، والخيسفان: الرديء من التمر. أو النخلة يقل حملها ويتغير بسرهما. والمخسّف: الأسد^(٥).

والحاء، والسين، والفاء: أصل واحد^(٦)، والخسف: الذلّ، وفي حديث الإمام عليّ عليه السلام: ((من ترك الجهاد ألبسه الله الذلّة وسيم الخسف))؛ أي: أصيب، وتُصوّر من خسف القمر مهانة تلحقه؛ فاستعير (الخسف) للذلّ؛ فقيل: تحمّل فلان خسفاً، ويقولون: سامه خسفاً: ذلاًّ وهواناً، ورضي بالخسف، والخسف: الجوع. والخاسف: الجائع، والخاسف: المهزول يسمّى خاسفاً لأنّ لحمه غار ودخل، يقال: بات على الخسف: على الجوع. وشربوا على الخسف: على غير ثقل. وخسف بدنه: هزل، وفلان بدنه خاسف، ولونه كاسف، والخسف: غوور العين، والخسف: الناقه من الرجال. ويقال: وقع في أخاسيف من الأرض؛ وهي اللينة؛ فأما الأخاسيف؛ فهي العزاز الصلبة. وخسف الركيّة: مخرج مائها. والخسف: النقصان. والخسف: إلحاق الأرض الأولى بالثانية. والخسف: أن يبلغ الحافر إلى ماء عدّ. ويقال للغلام النشيط: خاسف، وخاشف، ومزاق، وقضيب، ومنهمك. والخسف: أن يجبس الدابة على غير علف، ثمّ تستعار فيوضع موضع التذليل. وكسفت الشمس وخسف القمر، إذا أظلم وذهب نوره. وأخسف الرجل: إذا حفر فكسر جيل البئر، وبئر خسيف: محسوفة؛ وهي: البئر التي تُحفر في حجارة؛ فلا يكاد ينقطع ماؤها كثرةً، والجمع: خُسُف. أي: نُقب جيلها^(٧) عن عيلم الماء فلا تُنزف أبداً، وهنّ الأخسفة؛ وهي التي تسمّيها الناس: المنقوبة. وفي حديث عمر: «أنّ العباس سأله عن الشعراء؛ فقال: امرؤ القيس سابقهم؛ خسف لهم عين الشعر فافتقر عن معانٍ عورٍ أصحّ بصرًا»؛ هو مأخوذ من الخسيف؛ أراد هو الذي استنبط لهم عين الشعر؛ أي: ذلّل الطريق إليه. والخسف: خسف الأرض حتى يغمض ظاهرها في باطنها. وقالوا: انخسفت العين، إذا عميت، ثمّ ذهب حجمها حتى تغمض، ويقال: بات فلان على خسف،

وبات فلان الخسْفَ، إذا بات جائعاً، كأنه غاب عنه ما أراد من طعام، وكذلك الدابة. وربما استعمل الخسْفَ في معنى (الدينئة)؛ فيقولون: رضي بالخسْفِ؛ أي: بالدينئة والنقيصة. ويقال في الجور والذلّ: خسِفَ أيضاً. ويقولون: رأيت فلاناً خاسفاً؛ أي: متغيّر اللون والهيئة. والخسفة: الهزال وسوء الحال. والأخاسيف: جمع الخسفة؛ وهي الأرض المستوية. وفي حديث الحجاج: «أنه بعث رجلاً؛ فلما رجع إليه؛ قال: أخسفت أم أعلمت؟»؛ قوله: أخسفت، من الخسف، وهي البئر تُحفر في حجارة؛ فيخرج منها ماءً كثير عدّ لا ينقطع، وأعلمت من العيلم؛ وهي البئر دون الخسيف. وروي هذا الحديث برواية أخرى؛ وهي: أن الحجاج قال لرجل كان بعثه يحفر بئراً: «أخسفت أم أوصلت؟»؛ أي: أنبئت ماءً غزيراً أم قليلاً وشلاً؟ ويقال: سامه الخسْفَ، وسامه خسفاً، وخسفاً بالضم؛ أي: أواه ذلاً، ويقال: كلّفه المشقة والذلّ. وخسفت إبلك وغنمك، وأصابتها الخسفة؛ وهي تولية الطريق. وإنّ للمال خسفتين: خسفة في الحرّ وخسفة في البرد. قال معاوية: «يا معشر قريش، ما أراكم منتهين حتى يبعث الله عليكم من لا تعطفه قرابة، ولا يذكر رحماً، يسومكم خسفاً، ويوردكم تلفاً»^(٨).

الفرق بين (خ، س، ف) ومرادفاتهما:

عرفنا أنّ الأصل الواحد في هذه المادة هو الدخول والغور؛ إذ يمحي أثر الغائر، والكسوف أضعف منها. والفرق بينها وبين الغور والسيخ: أنّ الغور هو النفوذ والسيخ إلى الباطن بدقة ولطف، وبهذا يُطلق على التدقيق. والسيخ هو الورود على المرتبة الأولى؛ فيقال: ساخت القوائم والأقدام في الأرض^(٩). وأمّا معاني: العمى والهزال والجوع وذهاب النور والنقص والهوان وغيرها؛ فمعانٍ مجازية؛ ومن آثار الأصل^(١٠).

ويدلّ على الفرق بين الخسف، والكسف، والغور، والسيخ؛ موادّ الكلمات وحروفها؛ فإنّ حرف الخاء حلقيّ، والكاف من أقصى اللسان فوق الحلق؛ ففي الخسف شدة غور بالنسبة إلى الكسف. ولما كان لفظ (الغور) مركّباً من حرف حلقيّ، وحرف لينّ؛ فيدلّ على نفوذ دقيق وورود لطيف. فيكون كغور الماء في الأرض؛ ومنه قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَّعِينٍ﴾ (الملك ٣٠). وأمّا لفظ (السيخ): فقدّمت السين، وأخّرت الخاء، ووَسَطت اللينة؛ فيدلّ على دخول جزئيّ مع اللين، ثمّ الثبوت والشدة.

وقريب من الخسف لفظاً ومعنى مادّة الخزي والخسر والخسّ والخشع والخضع. ﴿فَخَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الْأَرْضَ﴾ (القصص ٨١). ﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ﴾ (العنكبوت ٤٠)، ﴿إِنْ نَشَأْ نَخْسِفْ بِهِمُ الْأَرْضَ﴾ (سبأ ٩)، ﴿أَفَأَمِتُمْ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ﴾ (الإسراء ٦٨)، ﴿لَوْلَا أَنْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا لَخَسَفَ بِنَا﴾ (القصص ٨٢)، فالمادّة استعملت في معناها الحقيقي^(١١). ﴿فَإِذَا بَرِقَ الْبَصْرُ * وَخَسَفَ الْقَمَرُ * وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ﴾ (القيامة ٧-٩)، والظاهر أن يكون خسوف القمر إشارة إلى غوره ورجوعه إلى الشمس وانجذابه فيه؛ إذ يكون القمر منحلاًّ ومندكاً في الشمس؛ وذلك إذا اختلّ نظام العالم المادّيّ الدنيويّ. ويمكن أن يشار بهذه الآية الكريمة إلى اندكاك الوسائط في مقام الإفاضات وانحلال الأقمار المستنيرة وفنائها، وبقاء الحقّ المتعالي.

وقال ابن عطية: وقرأ جمهور الناس (وَخَسَفَ الْقَمَرُ) على أنّه فاعل، وقرأ أبو حيوة^(١٢) (خُسِفَ) بضمّ الخاء وكسر السين، و (القمر) مفعول لما لم يسمّ فاعله. يقال: خسف القمر وخسفه الله، وكذلك الشمس. وقال أبو عبيدة^(١٣) وجماعة من اللغويين^(١٤): الخسوف والكسوف بمعنى واحد، قال ابن أبي أويس^(١٥): الكسوف

ذهاب بعض الضوء، والخسوف: ذهاب جميعه. وروي عن عروة^(١٦) وسفيان^(١٧) أن رسول الله ﷺ قال: ((لاتقولوا كسفت الشمس ولكن قولوا: خسفت))^(١٨). وقد ورد ما يضارع الخسوف في الأرض والسماء أيضاً: وقوب الغاسق؛ أي: دخول القمر في الخسوف: ﴿وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ﴾ (الفلق ٣)، وطمس النجوم: ﴿فَإِذَا النَّجُومُ طُمِسَتْ﴾ (المرسلات ٨).

وظهر أن الخسوف ليس بمعنى ذهاب النور والضيء؛ كما في التفاسير، ولا يجوز لنا العدول عن الأصل والحقيقة، والتفسير بوفق الرأي والفهم المحدود. والتعبير بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا بَرِقَ الْبَصْرُ﴾ إشارة إلى أن هذه المعاني بعد نورانية البصارة^(١٩).

(خ، س، ف) في كتب التفسير

أولاً: خَسَفَ الْأَرْضَ:

ورد تركيب (خسف الأرض) في سبعة مواضع؛ إذ ذكر خسف الأرض بقارون مرتين، والمراد بخسفها: غور ناحية من برّها، وليس جرمها الكروي؛ ففيها المؤمن والكافر، ويدلّ عليه، الخسف بقارون وبيداره فقط، ولفظ (جانب) في آية الإسراء ٦٨. ثم إن آيات الخسف كلّها مكّية، وليس فيها آية مدنيّة، وكأنّ هذه المادّة في الأصل لغة أهل مكّة، ثم شاعت في غيرها، أو أنّ أكثرها راجع إلى الأمم السابقة في قصصهم، وهذا الضرب من الآيات مختصّ بمكّة؛ وإنّها في مجال الوعيد والتهديد لقريش وعتاتها بقيام الساعة، وعذاب الآخرة.

وقد استعمل الفعل الماضي؛ لأنّ السياق بصدد ذكر حالة مرّت وانقضت؛ ليكون عبرة للمؤمنين، وتهديداً للكافرين كما في سائر الآيات.

ولا يصدق الخسف على البحار؛ لأنّها في غور من الأرض. وقد ورد الخسف عذاباً للكافرين في الدنيا، وقرن بمختلف العذاب الذي أنزل على الأمم الكافرة إبان العصور الغابرة؛ إذ ذكر خسف الأرض في آية العنكبوت ٤٠ مع إرسال الحاصب، وأخذ الصيحة والإغراق، وذكر في آية سبأ ٩، مع إسقاط الكسف من السماء، وفي آية النحل ٤٥ مع إتيان العذاب، وفي آية الإسراء ٦٨ مع إرسال الحاصب، وفي آية الملك ١٦ تلاه إرسال الحاصب في الآية اللاحقة؛ وهي: ﴿أَمْ أَمِنتُمْ مِّن فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرٍ﴾ (الملك ١٧).

وقد بيّن القرآن الكريم أنّ عذاب الحاصب حلّ بقوم لوط، والصيحة بشمود، والإغراق بفرعون وقومه، والكسف بأصحاب الأيكة؛ وكلّ هذه الأنواع من العذاب، ومن عُدّب بها وبين خسف الأرض؛ هي تهديد لمشركي مكة لثلاثا يحيق بهم العذاب؛ فما عليهم إلا أن يؤمنوا؛ وكذلك هي تهديد للناس جميعاً على امتداد الزمن ألا يأمنوا مكر الله؛ فهذه الأمم التي سبقتهم حاق بهم العذاب بكفرهم.

فقوله تعالى: ﴿فَخَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الْأَرْضَ فَمَا كَانَ لَهُ مِنْ فِئَةٍ يَنْصُرُوهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُنتَصِرِينَ﴾ * وَأَصْبَحَ الَّذِينَ تَمَنَّوْا مَكَانَهُ بِالْأَمْسِ يَقُولُونَ وَيَكَفِّرُ اللَّهُ بِسُطِّ الرِّزْقِ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَوْ لَا أَنَّ مِنَ اللَّهِ عَلَيْنَا لَخَسَفَ بِنَا وَيَكْفُرُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾ (القصص ٨١-٨٢)؛ ذكر المفسرون أنّ هاتين الآيتين هما في ضمن قصة النبي موسى ﷺ؛ وهي قصة قارون الذي خسف الله به الأرض؛ وقد تنوعت كلمات المفسرين فيهما؛ فمنهم من بيّن السبب في خسف الأرض بقارون^(٢٠)؛ ومنهم من جاء بأحاديث عن النبي ﷺ، أو يجيء بروايات عن أهل البيت ﷺ فيها ذكر وقائع حدثت؛ ومن ضمنها قصة قارون^(٢١)، ومنهم من ذكر القراءات الأخرى لهذه الآية؛ يقول الطبري: «يقول تعالى ذكره: فخسفنا بقارون وأهل داره، وقيل:

وبداره؛ لأنه ذكر أن موسى إذا أمر الأرض أن تأخذه أمرها بأخذه، وأخذ من كان معه من جلسائه في داره، وكانوا جماعة جلوساً معه، وهم على مثل الذي هو عليه من النفاق والمؤازرة على أذى موسى^(٢٢)، واختلفت القراء في قراءة ذلك؛ فقرأته عامة قراء الأمصار سوى شيبية^(٢٣) (حُسِفَ بنا) بضمّ الخاء وكسر السين، وذكر عن شيبية والحسن (حُسِفَ بنا) بفتح الخاء والسين؛ بمعنى لحسف الله بنا^(٢٤).

وقرأ عاصم^(٢٥) في رواية حفص^(٢٦): (حُسِفَ بنا) بالفتح، وكذلك روى علي بن نصر^(٢٧) عن أبان^(٢٨) عن عاصم مثله، وقرأ الباقون وأبو بكر^(٢٩) عن عاصم (حُسِفَ بنا) بضمّ الخاء. قال أبو علي الفارسي: من قال (حُسِفَ) بفتح الخاء، فلتقدم ذكر الله تعالى: ﴿لَوْلَا أَنْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا لَخَسَفَ بِنَا﴾، ومن قال: (حُسِفَ بنا) فبنى الفعل للمفعول؛ فإنه يؤول إلى الحسف في المعنى^(٣٠)، ويقول أبو البركات: (وقرئ بفتح الخاء والسين، و(حُسِفَ بنا) بضمّ الخاء وكسر السين، و(حُسِفَ) بضمّ الخاء وسكون السين، و(لا يُحْسَفُ بنا)^(٣١).

فمن قرأ بفتح الخاء والسين؛ فمعناه: (حُسِفَ الله بنا) والجارّ والمجرور في موضع نصب بـ (حُسِفَ). ومن قرأ (حُسِفَ) بضمّ الخاء وكسر السين؛ فالجارّ والمجرور في موضع رفع؛ لقيامه مقام الفاعل، على ما لم يسمّ فاعله؛ يقول ابن خالويه: «ومن قال (حُسِفَ بنا) على المجهول فإنه أقام الجارّ والمجرور مقام الفاعل»^(٣٢)، وقد قرّر أكثر النحاة أنه إذا اجتمع (المصدر، والظرف، والجارّ والمجرور) مع فقدان المفعول به؛ فإنّها متساوية، في النيابة ولا يفضل بعضها بعضاً؛ يقول الرضي: «إنّه إذا فُقد المفعول به تساوت البواقي في النيابة، ولم يفضل بعضها بعضاً. ورجّح بعضهم الجارّ والمجرور منها، لأنه مفعول به لكن بواسطة حرف، ورجّح بعضهم الظرفين والمصدر لأنّها مفاعيل بلا واسطة وبعضهم المفعول المطلق؛ لأنّ دلالة الفعل عليه

أكثر، والأولى أن يقال: كل ما كان أدخل في عناية المتكلم واهتمامه بذكره وتخصيص الفعل به؛ فهو أولى بالنيابة»^(٣٣)، ومن قرأ (لُحْسَفَ) بضمّ الحاء وسكون السين، حذف الكسرة تخفيفاً؛ كقولهم: (لو عصر منه البان والمسك انعصر) أراد: انعصر. ومن قرأ (لا يُحْسَفُ بنا)؛ فمنزلة قراءة من قرأ (لُحْسَفَ بنا) على ما لم يسمّ فاعله.

وقد لحظت في قوله تعالى: ﴿فَخَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الْأَرْضَ﴾ الآتي بيانه: أنّ النصّ استعمل (نا المتكلمين)؛ فاعلاً؛ ليكون معظماً؛ فالدلالة على التفضيم والتعظيم، ونرى التدرّج بالأمر واضحاً؛ من الأضال إلى الواسع، ثم إلى الأوسع؛ وبقي الفاعل هو المسيطر على سياق الجملة، بصيغته المهيمنة (نا) التي تفيد التعظيم.

أنّ النصّ قدّم الجارّ والمجرور (به) أولاً؛ ليدلّ على أنه موضع اهتمامه؛ فهو مرتكز الحدث؛ وبيّن أنّ أوّل مَنْ بُدئَ به الخسف هو قارون؛ وقد جاءه مفاجئاً مبالغتاً؛ ثمّ إنّه جاء بصيغة المفرد؛ فبعد أن كان العامل عظيماً جاء المعمول منفرداً؛ وهو ضئيل الحجم، حقير الجرم في قبال العظيم؛ ليتبيّن صغر المعمول وضآلته؛ ليقرّ أنّه صغير.

أنّ النصّ جاء بـ (بداره)، وهي أكبر حجماً من صاحبها، وهي التي تحتوي على الأموال العظيمة وتحتويه؛ ليتدرّج به من الأصغر (قارون) إلى شيء أكبر وهي (الدار)؛ وهي معمول أيضاً معطوف، وجاء معها بالباء أيضاً؛ إذ إنّه لم يقل (به وداره)؛ بل قال (به وبداره) ليزيد الأمر تأكيداً، وليبيّن حقارته وحقارة داره، ثمّ إنّ النصّ لم يطلق لفظ (القصر)؛ لأنّ القصر عظيم وكبير؛ لكي لا يكون في نفس المتلقي وذهنه هذا العظم والكبر؛ بل يكون بدله الدار الصغيرة.

أنّ النصّ جاء بالمعمول (الأرض) مفعولاً به، ولم يستعمل الباء معها؛ أي: ليست منصوبة بنزع الخافض؛ والمقصود بها أرض الدار وحدها التي كان عليها

(قارون والدار)، ولا يعني به جرم الأرض جميعه؛ فلو كانت منصوبة بنزع الخافض لكان المعنى أنها غارت وذهبت هي نفسها؛ لذا هي مفعول به حدث عليها فعل الخسف؛ فهي باقية.

أن النص آخر المعمول (الأرض)؛ لبيّن اهتمامه بوقوع الأمر على قارون؛ وليس على الأرض، ولم يرد تحقيرها، ولكن وقع الفعل عليها وهي أوسع منها مساحة واتساعاً (قارون والدار)؛ وهي تماً يصيبها الخسف والغور آخر الأمر.

أن النص جاء بالباء؛ فالجارّ والمجرور في موضع نصب بـ (خسف)؛ فيكون المعنى ذهاب قارون وغيابه بحجمه كله في الأرض، وكذلك الدار أو (القصر)؛ وهذه الباء للملابسة، وليست للتعدية؛ أي: إن قارون والدار قد تلبسا في بطن الأرض وغارا فيه.

ثانياً: خسوف القمر:

قد ورد (وَحَسَفَ الْقَمَرُ) في موضع واحد؛ إذ أسند الخسف إلى القمر خلافاً لخسف الأرض؛ فإنه أسند إلى الله؛ ونظيره انشقاق القمر: ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ﴾ (القمر ١)، واتساقه: ﴿وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ﴾ (الانشقاق ١٨)، وتلوّه للشمس: ﴿وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَيْهَا﴾ (الشمس ٢)، وغيرها. كما أسندت بعض المعاني إلى الأرض أيضاً؛ نحو الانشقاق: ﴿تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ﴾ (مريم ٩٠)، والرجف: ﴿يَوْمَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ﴾ (المزمل ١٤)؛ وهذا من الإسناد المجازي؛ لأن أفعالها منوطة بأمر خالقها: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾ (الروم ٢٥). والأصل في الخسف كما تقدّم غور الأرض، إلا أنه ليس كذلك في القمر؛ أي: لا يغور جرمه ولا يسيخ في باطنه؛ كالأرض، بل يذهب ضوءه ويختفي؛

فهو في الأصل معنًى مجازي، ويرجع سبب ذهاب ضوء القمر وقوع الأرض بينه وبين الشمس؛ فينعكس ظلّها عليه فينطمس، ويبدو للعيان مظلمًا، ولم يتعرّض المفسّرون لعلّة هذه الظاهرة الكونيّة، ولكنّها واضحة عند علماء الفلك.

وقد أجمع المفسّرون على أنّ معنى خسوف القمر في القرآن الكريم هو ذهاب (ضوئه)؛ إذ أشار بعضهم إلى أنّ هذا الذهاب على المعنى الحقيقي، وليس على المعنى المجازي؛ إذ فسّر ذهاب ضوء القمر؛ وكأنّ نوره ذهب في خسفٍ من الأرض^(٣٤) وفسّره الطوسيّ بقوله: «أي: ذهب نوره بغيبة النور عن البصر، وخسف وكسف بمعنًى؛ كأنّه يذهب نوره في خسف من الأرض؛ فلا يرى»^(٣٥).

أمّا الفخر الرازيّ؛ فلا يبتعد كثيرًا عن معنى ذهاب الضوء ولكنه أشار إلى الفاعليّة؛ أي: إلى ذهاب الضوء بنفسه، وليس بفعل خارجيٍّ؛ قال: «فيه مسألتان: المسألة الأولى: يحتمل أن يكون المراد من خسوف القمر: ذهاب ضوئه، كما نعقله ممّن حاله إذا خسف في الدنيا، ويحتمل أن يكون المراد ذهابه بنفسه؛ كقوله: ﴿فَخَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الْأَرْضَ﴾ (القصص ٨١). المسألة الثانية: قرئ^(٣٦): (وَحَسِفَ الْقَمَرُ) على البناء للمفعول»^(٣٧).

أمّا القرطبيّ فله رأي آخر؛ إذ إنّه يشير إلى أنّ الخسوف يكون في الدنيا، أمّا في الآخرة فإنه لا يعود ضوؤه؛ قال: «أي: ذهب ضوؤه، والخسوف في الدنيا إلى انجلاء بخلاف الآخرة؛ فإنّه لا يعود ضوؤه، ويحتمل أن يكون بمعنى غاب؛ ومنه قوله تعالى: ﴿فَخَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الْأَرْضَ﴾ (القصص ٨١)، وقرأ ابن أبي إسحاق وعيسى والأعرج: (وَحَسِفَ الْقَمَرُ) بضمّ الخاء وكسر السين؛ يدلّ عليه: ﴿وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ﴾ (القيامة ٩)^(٣٨). وذكر البروسويّ أنّ معنى (حَسِفَ الْقَمَرُ)؛ أي: ذهب ضوؤه، ثمّ ذكر رأيًا لعالم آخر؛ ولكنّه لم يبيّن من هذا العالم؛ إذ قال: «وقال بعضهم:

أصل الخسف: النقصان، ويكون في الوصف، وفي الذات، وفيه رد لمن عَبَدَ القمرَ؛ فإنَّ القمر لو كان إلهاً كما زعمه العابد لدفع عن نفسه الخسوف، ولما ذهب ضوؤه. قال في (فتح الرحمن): الخسوف والكسوف معناهما واحد؛ وهو ذهاب ضوء أحد النيران أو بعضه»^(٣٩).

وأقول: إنَّ المفعول به حين لم يُذكَرْ؛ فإنَّما جاء ذلك لقصد معيّن يريدُه منشئ النصّ وتقديره (الضوء)؛ وهذا كثير في القرآن الكريم؛ من مثل قوله تعالى: ﴿بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ﴾ [القيامة ٥]؛ ف «مفعول (يريد) محذوف، تقديره: بل يريد الإنسان الحياة ليفجر»^(٤٠). أو أنّه قد لا يُذكَرُ لتناسب الفواصل؛ كقوله: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾ [الضحى ٣]؛ أي: وما قلاك^(٤١). أو قد يكون أنّه أسند الفعل (الحدث) إلى الفاعل مجازاً من دون تعلّقه بشيء آخر؛ فلم يذكر له المفعول (الضوء)؛ ليتصف بهذه الصفة، وهي صفة الخسف، وليقتصر على الحدث وصاحبه، وليخرج مخرج العموم^(٤٢)؛ وهذا الرأي هو الأميل عندي والأرجح. أي إنّ: (خَسَفَ الْقَمَرَ)؛ بمعنى أغار وأذهب، والفعل متعدّد وليس لازماً. ودليلي على ذلك الآتي:

١. أنّ الفعل بوزن (ضَرَبَ)، بدليل أقوال العرب؛ التي دوّنتها المعجمات؛ من مثل: خَسَفَ الشَّيْءَ يَخْسِفُهُ خَسْفًا.
٢. أنّ الجارّ والمجرور (بنا) في قوله تعالى ﴿خَسَفَ بِنَا﴾ في موضع نصب بـ (خسف)، لأنَّها نابا عن الفاعل في القراءة المذكورة آنفاً؛ والباء للملابسة، وليس للسلب؛ أي: إنّ الفعل متعدّد لمفعول واحد.
٣. لم يرد نصّ من مآثور العرب أنّ الفعل (خسف) جاء لازماً، وأنّ قول الألوسيّ بلزومه كان مستنداً إلى قوله تعالى: ﴿وَخَسَفَ الْقَمَرُ﴾، وليس إلى كلام العرب؛ فإنَّه لم ينظر إلى المعنى، ونظر إلى التركيب فحسب.
٤. أنّ حذف المفعول به جاء مراعاة للفاصلة القرآنيّة.

ثالثاً: عذاب الناس بالخسف:

١. ﴿أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ يَخْسِفَ اللَّهُ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (النحل ٤٥).

قال الإمام الباقر عليه السلام ^(٤٣) في تفسير هذه الآية ((إنَّ عهد نبيِّ الله صار عند عليِّ بن الحسين عليه السلام ^(٤٤)، ثم صار عند محمد بن عليِّ، ثم فعل الله ما يشاء؛ فألزم هؤلاء؛ فإذا خرج منهم معه ثلاثة مئة رجل، ومعه راية رسول الله صلى الله عليه وآله عامداً إلى المدينة حتى يمرَّ بالبيداء؛ فيقول: هذا مكان القوم الذين خسف بهم؛ وهي الآية التي قال الله: ﴿أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ يَخْسِفَ اللَّهُ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾))، وقال الإمام الصادق عليه السلام ^(٤٥): ((هم أعداء الله، وهم يُمسَخون، ويُقذَفون، وَيَسِيخون في الأرض)) ^(٤٦).

وقال الطوسي: «من تحتهم عقوبة لهم على كفرهم، أو يجيئهم العذاب من جهة لا يشعرون بها، على وجه الغفلة» ^(٤٧). وذكر أبو حيان في تفسير هذه الآية أنَّ أخلاقاً من بلاد الروم خُسِفَ بها، وحين أحسَّ أهلها بذلك فرَّ أكثرهم، وأنَّ بعض التجار ممَّن كان يرد إليها رأى ذلك من بعيد؛ فرجع بتجارته من حيث لا يشعرون من الجهة التي لا شعور لهم بمجيء العذاب منها، كما فعل بقوم لوط، في تقلبهم في أسفارهم، أو في منامهم ^(٤٨). وذكر الألويسي أنَّ (خسف) يستعمل لازماً ومتعدّياً؛ يقال: كما قال الراغب: خسفه الله تعالى وخسف هو، وكلا الاستعمالين محتمل هنا؛ فالباء إمَّا للتعدية أو للملابسة، و(الأرض) إمَّا مفعول به، أو نصب بنزع الخافض؛ أي: أفأمن الذين مكرروا السيئات أن يعيَّبهم الله تعالى في الأرض، أو يعيَّبها بهم، كما فعل بقارون ^(٤٩).

٢. ﴿أَفَأَمْتُمْ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ وَكِيلًا * أَمْ أَمْتُمْ أَنْ يُعِيدَكُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَى فَيُرْسِلَ عَلَيْكُمْ قَاصِفًا مِنَ الرِّيحِ فَيُغْرِقَكُمْ بِمَا كَفَرْتُمْ ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعًا﴾ (الإسراء ٦٨-٦٩). قال أبو علي الفارسي: «اختلفوا في الياء والنون من قوله عز وجل ﴿أَفَأَمْتُمْ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ وَكِيلًا * أَمْ أَمْتُمْ أَنْ يُعِيدَكُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَى فَيُرْسِلَ عَلَيْكُمْ قَاصِفًا مِنَ الرِّيحِ فَيُغْرِقَكُمْ بِمَا كَفَرْتُمْ ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعًا﴾؛ فقرأ ابن كثير^(٥٠)، وأبو عمرو^(٥١) ما جاء بالنون من ذلك كله بالياء. من قرأ بالياء؛ فلائه قد تقدم ﴿ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَاهًا فَلَمَّا نَجَّيْكُمْ﴾ [الإسراء ٦٧]. وأما من قرأ بالياء؛ فلائن هذا النحو قد يقطع بعضه من بعض؛ وهو سهل؛ لأنَّ المعنى واحد؛ ألا ترى أنه قد جاء: ﴿وَأَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ أَلَّا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكِيلًا﴾ (الإسراء ٢)، فكما انتقل من الجميع إلى الأفراد لاتفاق المعنى؛ كذلك يجوز أن ينتقل من الغيبة إلى الخطاب، والمعنى واحد، وكلُّ حسن. والخسف بهم نحو الخسف بمن كان قبلهم من الكفار، نحو قوم لوط وقوم فرعون^(٥٢).

أما الطوسي فقد ذكر أن ابن كثير قرأ، وكذلك أبو عمرو بن العلاء بالنون (أن نخسف... أو نرسل... أن نعيدكم... فنرسل...); ليكون المعنى على هذه القراءة: إرادة الإخبار من الله عن نفسه. أما أبو جعفر^(٥٣) وورش^(٥٤) فقد قرأ: (فتغرقتكم) بالتاء يردّانه إلى الريح. ومن قرأ بالياء أراد أن محمداً ﷺ أخبر عن الله، والمعنيان متقاربان. ويكون معنى (أن يخسف بكم) جانبه ويقلب أسفله أعلاه؛ فتهلكون عند ذلك، كما خسفنا بمن كان قبلكم من الكفار؛ نحو قوم لوط وقوم فرعون^(٥٥)؛ فهذا إخبار من الله تعالى كما أنه قادر أن يعييبهم في الماء قادر أن يعييبهم في الأرض. يقول ابن الجوزي: «والمعنى: أن حكمي نافذ في البرّ نفوذه في البحر»^(٥٦)؛ فيبين أنه

قادر على هلاكهم في البرِّ وإن سلموا من البحر^(٥٧)، وتحدّث البروسويّ عن (بكم) في الآية؛ فقال: هي في موضع الحال، و(جانب البرِّ) مفعول به، أي: يقبله الله وأنتم عليه، ويجوز أن تكون الباء للسببية؛ أي: يقبله بسبب كونكم فيه^(٥٨). فالناس كلّهم في قبضته تعالى أينما كانوا، حتى ولو تحصّنوا في بروج مشيّدة؛ فإن كانوا في البحر أهلكهم بالغرق إن شاء، أو في البرِّ خسف بهم الأرض، أو أمطر عليهم حجارة من السماء، وإن كانوا في قلعة محصّنة هدمها على رؤوسهم، ولا يأمن العواقب إلا جهول^(٥٩).

أمّا الطباطبائيّ فقد نظر إلى الآية من وجهة نظر بلاغيّة، وخرج بها إلى تفسير الآية؛ إذ قال: «والاستفهام للتوبيخ يوبّخهم الله تعالى على إعراضهم عن دعائه في البرِّ؛ فإنّهم لا مؤمّن لهم حال مسّ الضرّ في البحر؛ إذ لا علم لهم بما سيحدث لهم وعليهم. فمن الجائز أن يخسف الله بهم جانب البرِّ، أو يرسل عليهم ريحاً حاصباً؛ فيهلكهم بذلك، ثمّ لا يجدوا لأنفسهم وكيلاً يدفع عنهم الشدّة والبلاء، ويعيد إليهم الأمن والسلام»^(٦٠).

٣. ﴿ءَامِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورٌ﴾ (الملك ١٦).
 وقريب من تفسير هذه الآية ما سبق بيانه؛ فإنّه يوحي به ذلك من زوال الأمم وانقراضها الذي هو من وجوه انتقاص الأرض من ساكنيها؛ أفلا يفكرون بأنّ من الممكن أن ينقرضوا كما انقرض أولئك، ويزولوا كما زالوا من دون أن يملكوا أيّة قوّة يدفعون بها أمر الله أو يحمون أنفسهم. والقرآن دقيق باختياره العبارات والألفاظ؛ فقد عبّر عن طريقة خسف الأرض وغورها؛ مرّة بظاهرة طبيعيّة كالإحراق بالصواعق والإغراق بالسيل، ومرّة بقدره ربّانيّة كانفلاق البحر، أو انفجار الماء من الحجر. غير أنّ الخسف يحدث للأرض عادة إثر

الزلازل بحسب النواميس الطبيعية، ولعلّ قوله ﴿فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾ في ذيل آية الملك يشير إلى هذا المعنى؛ فقد فُسرّ المور بالاضطراب، وهو في اللغة الذهب والمجيء، وهكذا يحدث للأرض عند الزلازل. ومما يؤيد هذا الرأي هو أنّ جملة ﴿فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾ عطف على قوله ﴿أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضُ﴾، كما ذهب إلى ذلك جلّ المفسّرين؛ أي إنّ الخسف يقع قبل المور. ويمكن تسويغ ذلك بأمرين:

الأول: أنّ في هذه الآية تقدّياً وتأخيراً؛ أي المور مقدّم على الخسف، ونظيره قوله: ﴿يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَأَسْجُدِي وَأَرْكَعِي مَعَ الرَّاِكِعِينَ﴾ (آل عمران ٤٣)؛ فقدّم السجود على الركوع وحقه التأخير؛ لأنّ السجود أكثر تقرباً إلى الله، وقوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا * قَيِّمًا لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِمَّنْ لَدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا﴾ (الكهف ١-٢)، والتقدير: الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب قَيِّمًا، ولم يجعل له عوجًا.

الثاني: أنّ الفاء في قوله ﴿فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾ زائدة لازمة، وليست عاطفة، كما قال أبو عليّ الفارسيّ والمازنيّ وجماعة^(١١)، وزيادتها عندهم قبل (إذا) الفجائية، كما في الآية الكريمة، وفي قولهم: خرجت فإذا الأسد بالباب.

أو يقال: (إذا) تصير فجائية إذا قرنت بالفاء التي هي للترتيب باتصال، والاتصال في المثال بالخروج، لا يستلزم تأخير حضور الأسد عن الخروج إن لم تدلّ على تقدّمه، وكذا الآية فيها إشارة إلى تقدّم (المور) على الخسوف. وقد استعمل القرآن في هذه الآيات المذكورة أنّما الفعل المضارع (يخسف)؛ لتكون هذه النصوص تحذيراً وتهديداً مستمرّين للناس جميعاً الذين يفعلون أفعال الأقوام الغابرة؛ لئلا يقعوا فيما وقعوا فيه. ولم يستعمل المصدر لا (خسّف) ولا (خسوف)؛ لئلا يدلّ على الثبوت والاستقرار، وإنّما الحدث يبقى للفعل على مدى الدهر.

نتائج البحث

١. إنَّ النَّصَّ حين استعمل (خسف ب) استعمل معه لفظ (الأرض)، وحين استعمل (خسف) وحده استعمل معه لفظ (القمر).
٢. إنَّ الفعل (خسف) إذا أُستعمل مع الأرض أو لفظ يستدل منه على الأرض جيء بالباء؛ وأنَّ (الأرض) مفعول به وليس منصوبًا على نزع الخافض؛ أمَّا إذا أُستعمل مع (القمر)؛ فيتعدَّى بنفسه، ويكون (القمر) هو المتصف بالفعل.
٣. إنَّ الفعل (خسف) متعدّد وليس لازمًا. وقد جاء بصيغة الماضي وهو بمعنى الحلال والاستقبال إشارة إلى القطع في حدوثه؛ وله نظائر في القرآن كقوله تعالى: ﴿أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ (النحل ١)، و ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ﴾ (القمر ١)، ﴿وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ﴾ (الأعراف ٤٤)، و ﴿اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ﴾ (الأنبياء ١).
٤. إنَّ الباء للملابسة، وليس للتعدية، أو للسببية.
٥. إنَّ الجارَّ والمجرور (به)، أو (بنا)، أو (بهم)، أو (بكم) في محلِّ نصب.
٦. إنَّ الآيات الثماني مجال البحث لم يأت فيها المصدر من (خسف).
٧. لم تستعمل الآيات مصدر الفعل خسف. وقد استدللنا على أنَّ (الخسْف) للأرض، و (الخسوف) للقمر؛ اعتمادًا على ما دُوِّن في معجمات اللغة التي بدأنا بها البحث.

١. الجامع لأحكام القرآن للقرطبي أبي عبدالله، ٢٤ / ١.
٢. دراسات لأسلوب القرآن الكريم، القسم الأول، لمحمد عبد الخالق عزيمة ١ / ١٤.
٣. ينظر العين ٤ / ٢٠١، والغريبين ٢ / ٥٥٤، والمحكم ٥ / ٨٤.
٤. ينظر جمهرة اللغة ٢ / ٢١٩.
٥. ينظر تهذيب اللغة ٧ / ١٨٤، الصحاح ٤ / ١٣٤٩، والنهاية في غريب الحديث والأثر ٢ / ٣١.

٦. ينظر مقاييس اللغة ٢ / ١٨١
٧. جيل البئر، بالكسر، وكذا جالها وجولها: جدارها وجانبيها. ينظر النهاية ٢ / ٣١
٨. ينظر تهذيب اللغة ٧ / ٨٨، والغريبين ٢ / ٥٥٤، والفائق ١ / ٢٣٤ و ١ / ٣٦٨، و ٢ / ٢٢٤ والنهاية ٢ / ٣١.
٩. ينظر التحقيق للمصطفوي ٣ / ٥٧.
١٠. ينظر المصدر نفسه ٣ / ٥٧.
١١. ينظر التحقيق ٣ / ٥٧.
١٢. هو شريح بن يزيد أبو الحضرمي الحمصي، صاحب القراءة الشاذة، مقرئ أهل الشام. وله اختيار في القراءة. روى القراءة عن عمران بن عثمان وعن الكسائي. (ت ٢٠٣هـ). ينظر طبقات القراء ١ / ٣٢٥.
١٣. مجاز القرآن لأبي عبيدة ٢ / ٢٧٧.
١٤. ينظر الصحاح للجوهري ٤ / ١٣٤٩.
١٥. لعله إسماعيل أبو عبدالله بن عبدالله بن أبي أويس بن مالك بن أبي عامر الإمام الحافظ الصدوق الأصبهاني المدني، وهو ابن أخت مالك بن أنس وصهره على ابنته؛ قرأ القرآن وجوّده، أخو أبي بكر عبد الحميد، وهما تلميذا نافع؛ وإسماعيل آخر تلامذته وفاة؛ (ت ٢٢٧هـ). ولم أهدد إلى وفاة أخيه أبي بكر؛ ينظر في ترجمتهما: طبقات الفقهاء للشيرازي ١ / ١٤٩، سير أعلام النبلاء ١٠ / ٣٩٢، وتهذيب الكمال للمزي ١٦ / ٤٤٤-٤٤٥، و ٣٣ / ٨٨.
١٦. عروة بن الزبير بن العوام، أبو عبدالله المدني أحد الفقهاء السبعة وأحد علماء التابعين ولد سنة ٢٩هـ و (ت ٩٢هـ). ينظر طبقات الحفاظ للسيوطي ٢٣ / ٢٣.
١٧. سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري أبو عبدالله الكوفي أحد الأئمة الأعلام ولد سنة ٩٧هـ و (ت ١٦١هـ) وهو من التابعين، ينظر: طبقات الحفاظ / ٨٨.
١٨. المحرر الوجيز لابن عطية ٥ / ٤٠٣.
١٩. ينظر التحقيق ٣ / ٥٧
٢٠. ينظر مجمع البيان للطبرسي ٤ / ٢٦٧.
٢١. ينظر تفسير نور الثقلين للعروسي ٤ / ١٤٠.
٢٢. جامع البيان للطبري ١٠ / ١٠٩.
٢٣. شبية بن نصاح بن سرجس بن يعقوب المدني، مولى أم سلمة، تابعي (ت ١٣٠هـ)، ينظر: طبقات القراء ١ / ٣٠٥.
٢٤. ينظر جامع البيان ١٠ / ١١٤.

٢٥. عاصم بن بهدلة بن أبي النجود شيخ الإقراء في الكوفة، وأحد القراء السبعة (ت ١٢٧هـ)، والذي قيل في وصفه: (إنه جمع بين الفصاحة والإتقان والتحرير والتجويد)، ينظر: النشر ١/١٤٦ وطبقات القراء ١/٢٦١.

٢٦. هو حفص بن سليمان الأسدي، كان ربيب عاصم. قال الذهبي: (أما القراءة فثقة ثبت ضابط لها. بخلاف حاله في الحديث) ولد سنة ٩٠هـ (ت ١٨٠هـ)، ينظر: طبقات القراء ١/٢٥٤.

٢٧. وهو أبو الحسن علي بن نصر الجهضمي البصري، وكان من أصحاب الخليل بن أحمد بالعربية، وصديقاً لسبيبه، روى له الجماعة وسمع كلام ابن أبي مطيع وشعبة (ت ١٨٩هـ) وقيل (ت ١٨٨هـ) في آخر إمرة أبي جعفر، وهناك الجهضمي الآخر وهو علي بن نصر بن علي بن نصر (ت في حدود ٢٥٠هـ)، من أولاد العلماء، وأظنه من أولاد هذا المذكور قبلاً، وروى عنه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي، ينظر: الوافي بالوفيات ٢٢/١٦٨-١٦٩.

٢٨. لعله أبان بن يزيد العطار النحوي أبو يزيد البصري؛ لأن له رواية كاملة لقراءة أستاذه (عاصم) من أول القرآن إلى آخره؛ وهو أحد الأثبات روى عن الحسن وأبي عمران الجوني وقتادة وبديل بن ميسرة، وعنه ابن المبارك ويحيى القطان وداود الطيالسي وغيرهم (ت بعد ١٦٠هـ) ينظر: طبقات القراء ١/٣٤٧. وأمّا أبان بن تغلب: الربيعي أبو سعد ويقال أبو أميمة الكوفي النحوي. فهو من المتقصدین في الرواية عن عاصم، وروى عن أبي عمرو الشيباني وطلحة بن مصرف والأعمش. ثبت، صدوق، وثقه ابن حنبل وابن معين، (ت ١٤١ أو ١٥٣هـ). ينظر: طبقات القراء ١/٤، وميزان الاعتدال ١/٤.

٢٩. هو شعبة بن عياش بن سالم الحنات الأسدي الكوفي؛ قال ابن الجزري: «عرض القرآن على عاصم ثلاث مرّات، وعلى عطاء بن السائب، وأسلم المنقري، وعمّر دهرًا إلا أنه قطع الإقراء قبل موته بسبع سنين، وقيل بأكثر، وكان إمامًا كبيرًا عالمًا عاملاً» ولد سنة ٩٥هـ (ت ١٩٣هـ) وقيل (ت ١٩٤هـ)، ينظر: طبقات القراء ١/٣٢٥-٣٢٧.

٣٠. ينظر الحجّة لأبي عليّ الفارسي ٢/٢٥٦ والمحتسب لابن جني ٢/١٥٦-١٥٧ والكشف لمكي بن أبي طالب القيسي ٣/١٧٥، معالم التنزيل للبغوي ٣/٥٤٧ والكشاف للزمخشري ٣/١٩٣.

٣١. البيان لابن الأنباري ٢/٢٣٨، وينظر البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي ٧/١٣٦، وروح المعاني للألوسي ٢٠/١٢٥.

٣٢. البديع لابن خالويه ٢٢١، وينظر كشف المشكلات للباقولي ٢/٢٠٤. وفيه قراءة عاصم ويعقوب بفتح الخاء والسين والباقيين بضم الخاء وكسر السين.

٣٣. شرح الرضي على الكافية ١/٢٢١.

٣٤. النكت والعيون للماوردي ١٥٣/٦ .
٣٥. التبيان للطوسي ١٩٢/١٠ .
٣٦. وهي قراءة ابن أبي إسحاق وعيسى والأعرج، ينظر البديع لابن خالويه ٢٢١، وينظر كشف المشكلات للباقولي ٢/٢٠٤؛ وابن أبي إسحاق هو: عبدالله بن أبي إسحاق الحضرمي النحوي البصري. جد يعقوب الحضرمي أحد العشرة. أخذ عرضاً عن يحيى بن يعمر ونصر بن عاصم، وروى القراءة عنه عيسى الثقفي وأبو عمرو وهارون الأعور (ت ١١٧هـ)، ينظر طبقات القراء ١/٤١٠. وعيسى هو: عيسى بن عمر: أبو عمر الثقفي البصري النحوي. عرض على عبدالله بن أبي إسحاق وعاصم الجحدري، وسمع من الحسن وروى عن ابن كثير وابن محيصن حروفاً، وله اختيار في القراءات على قياس العربيّة، يفارق قراءة العامة ويستنكره الناس، أخذ عنه اللؤلؤي وهارون الأعور والأصمعيّ والخليل بن أحمد. (ت ١٤٩هـ). ينظر: طبقات القراء ١/٦١٣، والأعرج: هو حميد بن قيس الأعرج، أبو صفوان المكّي القارئ أخذ عرضاً عن مجاهد وعرض عليه ثلاث مرّات. روى عنه أبو عمرو بن العلاء وسفيان بن عيينة وغيرهما (ت ١٣٠هـ)، ينظر طبقات القراء ١/٢٦٥ .
٣٧. التفسير الكبير للفخر الرازي ٢٢٠/٣٠ .
٣٨. الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٩٥/١٩ .
٣٩. روح البيان للبروسويّ ٢٤٥/١٠ .
٤٠. مجمع البيان للطبرسيّ ١٤٦/١٠ .
٤١. معاني النحو للدكتور فاضل السامرائيّ ٥١٥/٢ .
٤٢. ينظر دلائل الإعجاز للجرجانيّ ١١٨-١١٩، والمغني لابن هشام ٦١١-٦١٢، ومعاني النحو للسامرائيّ ٥١٨-٥١٩ .
٤٣. هو الإمام محمد الباقر بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب، أبو جعفر. وردت عنه الرواية في حروف القرآن. عرض على أبيه زين العابدين. وقرأ عليه ابنه جعفر الصادق. كان سيّد بني هاشم علماً وفضلاً وسنّة (ت ١١٨هـ)، ينظر: طبقات القراء ٢/٢٦١ .
٤٤. هو الإمام زين العابدين حفيد الإمام عليّ. عرض على أبيه الحسين، ثمّ عرض عليه ابنه محمد الباقر (ت ٩٤هـ)، ينظر: طبقات القراء ١/٥٣٤ .
٤٥. هو الإمام جعفر بن محمد الصادق، أبو عبدالله المدنيّ أخذ عن آبائه محمد الباقر زين العابدين والحسين فعليّ. قرأ عليه حمزة (ت ١٤٨هـ)، ينظر: طبقات القراء ١/١٩٦ .
٤٦. نور الثقلين للعروسي ٥٩/٣ .
٤٧. التبيان للطوسي ٣٨٥/٦ .

٤٨. ينظر: البحر المحيط لأبي حيان ٥/ ٤٩٥.
٤٩. روح المعاني للآلوسي ١٤/ ١٥١.
٥٠. هو عبدالله بن كثير بن عمرو بن عبدالله بن زاذان بن فيروزان بن هرمز المكيّ الداري، فارسيّ الأصل. أخذ القراءة عرضاً عن عبدالله بن السائب ولد بمكة سنة ٤٥ هـ (ت ١٢٠ هـ)، ينظر: طبقات القراء ١/ ٤٤٣- ٤٤٥.
٥١. هو زيّان بن العلاء بن عمار المازنيّ البصريّ. قيل إنّه من فارس. توجه مع أبيه لما هرب من الحجاج، فقرأ بمكة والمدينة، وقرأ أيضاً بالكوفة والبصرة على جماعة كثيرة، فليس في القراء السبعة أكثر شيوْحاً منه. ولد سنة ٦٨. قال غير واحد: (ت ١٥٤ هـ)، ينظر: طبقات القراء ١/ ٢٨٨- ٢٩٢.
٥٢. ينظر: الحجة للفراسي ٣/ ٦٥.
٥٣. هو يزيد بن القعقاع الإمام أبو جعفر المخزوميّ المدنيّ القارئ. أحد القراء العشرة مشهور كبير القدر. عرض القرآن على مولاه عبدالله بن أبي عياش بن أبي ربيعة، وعبدالله بن عباس، وأبي هريرة. قال يحيى بن معين: «كان إمام أهل المدينة في القراءة فسُمّي القارئ بذلك، وكان ثقة قليل الحديث». وقال ابن أبي حاتم: «سألت أبي عنه فقال: صالح الحديث» (ت ١٣٠ هـ) بالمدينة، ينظر: طبقات القراء ٢/ ٣٨٢.
٥٤. هو عثمان بن سعيد. قال ابن الجزريّ: «انتهت إليه رياضة الإقراء في الديار المصريّة في زمانه، وله اختيار خالف فيه نافعاً، وكان ثقة حجة في القراءة». ولد سنة ١١٠ هـ بمصر، و (ت فيها سنة ١٩٧ هـ)، ينظر: طبقات القراء ١/ ٥٠٢.
٥٥. التبيان للطوسيّ ٦/ ٥٠١.
٥٦. زاد المسير لابن الجوزي ٥/ ٦١.
٥٧. الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٠/ ٢٩٢.
٥٨. روح البيان للبروسوي ٥/ ١٨٣.
٥٩. التفسير الكاشف لمغنية ٥/ ٦٥.
٦٠. الميزان للطباطبائي ١٣/ ١٥٤.
٦١. مغني اللبيب ١/ ١٦٧.

المصادر والمراجع

١. إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، أبو السعود محمد بن محمد بن مصطفى العمادّي (ت ٩٨٢هـ) دار إحياء التراث العربيّ، بيروت.
٢. أساس البلاغة، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشريّ (ت ٥٣٨هـ)، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت لبنان، ط ١، ١٤٢٢هـ ٢٠٠١م.
٣. أسرار العريّة، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد الأنباريّ (ت ٥٧٧هـ) عني بتحقيقه محمد بهجة بيطار، مطبعة الترقّي بدمشق ١٣٧٧هـ ١٩٥٧م.
٤. إصلاح المنطق، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن السكّيت (ت ٢٤٤هـ)، شرح وتحقيق: أحمد محمد شاكر، وعبد السلام محمد هارون، دار المعارف القاهرة، ط ٣، ١٩٧٠م.
٥. الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي، ط بيروت.
٦. أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي القاضي ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد بن عليّ البيضاويّ الشافعيّ (ت ١٣٠٥هـ) تحقيق عبد القادر عرفان، دار الفكر، بيروت ١٤١٦هـ ١٩٩٦م.
٧. البحر المحيط، أثير الدين أبو عبد الله محمد بن يوسف بن عليّ بن يوسف بن حيان الأندلسيّ الغرناطيّ (ت ٧٤٥هـ)، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٤١١هـ ١٩٩٠م.
٨. البديع، ابن خالويه، أبو عبد الله الحسين بن أحمد (ت ٣٧٠هـ) تحقيق د. جايد زيدان مخلف، مركز البحوث والدراسات الإسلاميّة، بغداد، العراق ١٤٢٨هـ ٢٠٠٧م.
٩. البيان في غريب إعراب القرآن، أبو البركات بن الأنباريّ، عبد الرحمن بن محمد (ت ٥٧٧هـ) تحقيق د. طه عبد الحميد طه، دار الكتاب العربيّ للطباعة والنشر القاهرة ١٣٨٩هـ ١٩٦٩م.
١٠. التبيان في تفسير القرآن الشّيخ السيّد العالم أبو جعفر الطوسيّ (ت ٤٦٠هـ) مؤسّسة هبة الدين الحسينيّ، مكتبة الجوادين العامّة سنة ١٣٦٠م.
١١. التحقيق، حسن المصطفوي، ط دار الترجمة، طهران.
١٢. تفسير روح البيان، الشّيخ إسماعيل صفّي البروسويّ (ت ١١٢٧هـ) دار إحياء التراث العربيّ بيروت.
١٣. تفسير القرآن العظيم المعروف بـ (تفسير ابن كثير)، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقيّ أبو الفداء (٧٧٤هـ) دار الفكر، بيروت ١٤٠١هـ.

خلف الله أحمد، طبع الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية القاهرة ١٩٧٤.

٢٣. الحجّة للقراء السبعة أئمة الأمصار بالحجاز والعراق والشام الذين ذكرهم أبو بكر بن مجاهد، أبو عليّ الفارسيّ، الحسن بن أحمد بن عبدالغفار (ت ٣٧٧هـ): ج ١، ٤، ٢، ٥، ٦، تحقيق

بدرالدين قهوجي، وبشير جويجاتي، دار المأمون للتراث، دمشق سوريا، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م ١٤١٣هـ ١٩٩٣م، ج ٣، تحقيق كامل مصطفى الهنداوي، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان، ١٤٢١هـ ٢٠٠١م.

٢٤. دراسات لأسلوب القرآن الكريم، محمّد عبدالحالقي عزيمة، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.

٢٥. دلائل الإعجاز، أبو بكر عبدالقاهر بن عبدالرحمن الجرجانيّ (ت ٤٧١هـ) تحقيق محمود محمّد شاكر ط ٢، الخانجي للطباعة والنشر القاهرة ١٤١٠هـ ١٩٨٩م.

٢٦. روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، شهاب الدين السيّد محمود أفندي البغداديّ الألويسيّ (ت ١٢٧٠هـ) دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، (د.ت)

٢٧. زاد المسير في علم التفسير، لأبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن عليّ بن محمّد ابن الجوزيّ البغداديّ (ت ٥٩٧هـ) المكتب الإسلاميّ للطباعة والنشر، بيروت، ١٣٨٥هـ ١٩٦٥م.

١٤. التفسير الكاشف، محمّد جواد مغنية، ط دار العلم للملايين، بيروت.

١٥. التفسير الكبير ومفاتيح الغيب المشتهر بـ (تفسير الرازي)، الإمام محمّد الرازي فخر الدين (٦٠٤هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

١٦. تهذيب الكمال في أسماء الرجال، جمال الدين أبو الحجاج يوسف المزي (ت ٧٥٢هـ)، تحقيق د. بشار عواد معروف، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط ٤، ١٤٠٦هـ ١٩٨٥م.

١٧. تهذيب اللغة، أبو منصور الأزهرّيّ (ت ٣٧٠هـ) تحقيق: عبد السلام هارون وآخرين، القاهرة ١٩٦٤-١٩٦٧م.

١٨. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر بن محمّد جرير الطبريّ (ت ٣١٠هـ)، دار الفكر، بيروت ١٤٠٥هـ.

١٩. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمّد بن أحمد القرطبيّ (ت ٦٧١هـ) الجزء ١، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، دار الشعب، القاهرة، ط ٢، ١٣٧٢هـ.

٢٠. جوهرة اللغة، أبو بكر محمّد بن الحسين بن دريد الأزديّ، (ت ٢٣١هـ) دار صادر، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانيّة، حيدرآباد، الدكن، ط ١، ١٣٤٥هـ.

٢١. الجواهر، جوهرّيّ طنطاويّ، ط مصطفى البابي، مصر.

٢٢. الجيم، أبو عمرو الشيبانيّ، حقق وقدم ج ١، إبراهيم الأبياريّ، راجعه محمّد

و د. إبراهيم السامرائي، دار الرشيد للنشر، بغداد ١٩٨٤م.

٣٥. غاية النهاية في طبقات القراء، شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد بن الجزري (ت ٨٣٣هـ)، نشره: ج. براجستراسر، مكتبة الخانجي مصر، ١٣٥١هـ ١٩٣٢م.

٣٦. غرائب القرآن و رغائب الفرقان، نظام الدين الحسين محمد بن الحسين النيسابوري، (ت ٧٢٨هـ) تحقيق إبراهيم عطوة عوض، مطبعة مصطفى البابي وأولاده، مصر، ط ١، ١٩٦٧م.

٣٧. الغريبين، الهروي، أبو عبيد أحمد بن محمد (ت ٤٠١هـ)، تحقيق محمود محمد الطناحي، مطابع الأهرام ١٩٧٠م.

٣٨. الفائق في غريب الحديث، الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ) تحقيق علي محمد البجاوي و محمد أبو الفضل إبراهيم، نشره عيسى البابي الحلبي، ط ٢ (د. ت).

٣٩. فعلت وأفعلت، أبو حاتم سهل بن محمد السجستاني، تحقيق الدكتور خليل إبراهيم العطية، البصرة ١٩٧٩م.

٤٠. الكشاف عن حقائق التنزيل، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٤٢١هـ ٢٠٠١م.

٤١. الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، القيسي، أبو محمد

٢٨. سير أعلام النبلاء، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسه الرسالة، بيروت، ط ٩، ١٤١٣هـ.

٢٩. شرح الرضي على الكافية، الرضي الاسترابادي محمد بن الحسن (ت ٦٨٦هـ) عني بتصحيحه يوسف حسن عمر، مؤسسة الصادق، طهران إيران، ط ٢.

٣٠. الصاحب في فقه اللغة، أحمد بن فارس (ت ٣٩٥هـ) تحقيق د. مصطفى الشويمي، مؤسسة بدران للطباعة والنشر، بيروت. ط ٢، ١٣٨٢هـ ١٩٦٣م.

٣١. الصحاح (تاج اللغة العربية)، إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٤٠٠هـ) تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار الكتاب العربي، مصر (د. ت).

٣٢. طبقات الحُفَّاط، الحافظ جلال الدين عبدالرحمن السيوطي (ت ٩١١هـ) تحقيق: علي محمد عمر، مطبعة الاستقلال الكبرى، ط ١، ١٩٧٣م.

٣٣. طبقات الفقهاء، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (ت ٤٧٦هـ)، هذبه: محمد بن مكرم بن منظور (ت ٧١١هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت لبنان، ط ١، ١٩٧٠م.

٣٤. العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ) تحقيق: د. مهدي المخزومي،

٤٧. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب المعروف بابن عطية الغرناطي (ت ٥٤٦هـ) تحقيق الأستاذ أحمد صادق الملاح، مطابع الأهرام التجارية، القاهرة ١٩٧٤.
٤٨. المحكم والمحيط الأعظم، علي بن إسماعيل، ابن سيده، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، ط١، ١٣٨٨هـ ١٩٦٨م.
٤٩. مدارك التنزيل وحقائق التأويل، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (ت ٧٠١هـ) مطبعة عيسى البابي وشركاه، مصر، (د.ت).
٥٠. معالم التنزيل، أبو محمد الحسين بن مسعود المعروف بالفراء البغوي، (ت ٥١٦هـ) مطبعة عيسى البابي الحلبي وأولاده، ط٢، ١٣٧٥هـ ١٩٥٥م.
٥١. معاني النحو، الدكتور فاضل صالح السامرائي، مطابع التعليم العالي، ومطابع دار الحكمة، الموصل ١٩٨٦ ١٩٩٠م.
٥٢. مغني اللبيب عن كتب الأعراب، جمال الدين بن هشام الأنصاري (ت ٧٦١هـ) حققه وعلق عليه د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، راجعه سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت، ط٥، ١٩٧٩م.
٥٣. المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بـ (الراغب الأصفهاني) (ت ٥٠٢هـ) تحقيق محمد مكّي بن أبي طالب (ت ٤٣٧هـ)، تحقيق الدكتور محيي الدين رمضان، مجمع اللغة العربيّة بدمشق، ١٣٩٤هـ ١٩٧٤م.
٤٢. كشف المشكلات وإيضاح المعضلات في إعراب القرآن وعلل القراءات، الباقلوي، أبو الحسن علي بن الحسين الملقب بجامع العلوم النحوي (ت ٥٤٣هـ) تحقيق د. عبد القادر عبد الرحمن السعدي، دار عمّار، الأردنّ، ط١، ١٤٢١هـ ٢٠٠١م.
٤٣. لسان العرب، أبو الفضل جمال بن مكرم منظور (ت ٧١١هـ) قدّم له: عبد الله العلايلي، إعداد وتصنيف: يوسف خياط ونديم مرعشلي، دار لسان العرب، بيروت (د.ت).
٤٤. مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي (ت ٢١٠هـ) تحقيق: محمد فؤاد سزكين، ط٢، بيروت ١٩٨١م.
٤٥. مجمع البيان في تفسير القرآن، أبو عليّ الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٠٢هـ)، تحقيق: باسم الرسولي المحلاتي، بيروت، (د.ت).
٤٦. المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، ابن جنّي، أبو الفتح عثمان (ت ٣٩٢هـ) تحقيق: علي النجدي ناصف و الدكتور عبد الفتاح اسماعيل شلبي والدكتور عبد الحليم النجار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، لجنة إحياء التراث الإسلامي (٩)، ج١: ١٩٦٦، ج٢: ١٩٦٩.

وتركي مصطفى، دار إحياء التراث،
بيروت لبنان، ١٤٤٢هـ ٢٠٠٠م.

سيد كيلاني، دار المعرفة للطباعة والنشر،
بيروت لبنان، (د.ت).

٥٤. مقاييس اللغة، أحمد بن فارس
(ت ٣٩٥هـ) تحقيق وضبط عبد السلام
محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر
والتوزيع، ١٩٧٩.

٥٥. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، الذهبي،
تحقيق: محمد علي الجاوي، دار المعرفة،
بيروت لبنان، ط ١، ١٣٨٢هـ ١٩٦٣م.

٥٦. الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين
الطباطبائي منشورات مؤسسة الأعلمي،
ط ٢، ٢٠٠٢م.

٥٧. النشر في القراءات العشر. ابن الجزري
الحافظ أبو الخير محمد بن محمد الدمشقي
(ت ٨٣٣هـ)، صححه وراجعه علي محمد
الضباع، مصر، المكتبة التجارية الكبرى.

٥٨. النكت والعيون، أبو الحسن علي بن محمد
بن حبيب الماوردي البصري الشافعي
(ت ٤٥٠هـ)، طبعة دار الكتب، بيروت.

٥٩. النهاية في غريب الحديث والأثر،
ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات
المبارك بن محمد الجزري (ت ٦٠٦هـ)،
تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد
الطناحي، انتشارات دار التفسير.

٦٠. نور الثقلين، عبد علي بن جمعة العروسي
الحوزي (ت ١١١٢هـ) طبعة إسماعيليان،
قم.

٦١. الوافي بالوفيات، خليل بن أيبك الصفدي
(ت ٧٦٥هـ) تحقيق أحمد الأرنؤوط

الأسس الفلسفية للضرورة
الشعرية في الدرس اللغوي
الحديث

**Philosophical Principles of the
Poetic Necessity in the Modern
Linguistic Lesson**

أ. م. د. ضرغام محمود الخفاف
جامعة بغداد . كلية التربية - ابن رشد
قسم اللغة العربية

م. د. محمد حسين مهاوي
كلية الامام الكاظم عليه السلام الجامعة
قسم اللغة العربية

Asst. Prof. Dr. Dhirgham Al-Khaffaf
Department of Arabic
College of Education - Ibn Rushd.
Baghdad University

Lecturer. Dr. Muhammad H. Mhawi
Department of Arabic
Universal Imam Al-Kadhim College

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin - passed research

ملخص البحث

يطرح البحث في الأسس الفلسفية للضرورة الشعرية جملةً من التساؤلات التي ترتبط بمفهوم هذه الظاهرة اللغوية التي لازمت نشأة الشعر قديمه وحديثه، وأبرز هذه التساؤلات: هل شهد مفهوم الضرورة الشعرية تطوراً في الأنظار اللغوية، والمفاهيم النقدية الحديثة؟ وما اتجاهات هذا المفهوم ومدياته وحدوده المعرفية؟ النظر في الامتداد البلاغي للضرورة وتلاقي مفاهيمها مع مفاهيم المجاز: هل يمكن أن يُنتج صياغات حديثة للانزياح في إطار لساني يجعل من الضرورة أساس الشعرية وجوهرها؟ هذه الأسئلة وغيرها سيرتكز عليها مدار البحث، محاولاً من خلالها بيان التطور الذي لحق مفهوم هذه الظاهرة. وقبل الإجابة عن هذه الأسئلة التي تُعدُّ ثيمات، ومرتكزاتٍ يقوم عليها البحث لأبد من معرفة هذه الأسس، ونظرة الدرس اللغوي الحديث إليها؛ لإثراء طبيعة البحث، وبيان المرتكزات التي يستند إليها.

ABSTRACT

The present study tackles in the orbit of the philosophical principles of the poetic necessity certain inquiries about such a linguistic phenomenon pertinent to the emergence of ancient and modern poetry, and the most prominent of these inquiries: Do you see the concept as poetic necessity developed in the linguistic scopes and critical modern concepts? What are the trends, dimension and knowledge limits of this concept? Considering the rhetorical horizon of the necessity whose concepts converge with the figurative concepts: Is it possible to produce modern formulations of figurativity in term of language making necessity as a base and essence of poeticism? These and other questions are to be manipulated in the research, trying to trace the evolution acts of this phenomenon. Before answering these questions, as themes and foundations the study depends upon, it is to know such axiomatics and what the modern linguistic considers them to solidify the research and manifest its trench marks.

الأسس الفلسفية للضرورة في الدرس اللغوي الحديث

يَتَّصِلُ مفهوم تَطَوُّر الضَّرورة الشعرية في منظور الدَّرْس اللُّغوي الحديث بِتَطَوُّر روافد تنمية اللُّغة، وتَعَدُّد مصادرها المشروعة، وإتاحة الفرصة لابتكار الأساليب، والطُّرق المُفضية إلى إثراء اللُّغة، بكلِّ مستوياتها، وهذا التَّطَوُّر كما يراه الدكتور صلاح فضل يتعارض جَذريًّا مع التَّزاعُتات الأُصوليَّة التي ترى في اللُّغة مَظْهَرًا لِلتَّفَوُّق العَرَقِيّ في الحروب الإثنية، وتُضفي عليها صبغةً إيديولوجية تنذِرُ بالفهْم المغلوط للدين تارةً، وللِمصالح السِّياسية تارةً أُخرى؛ ممَّا يدفعها إلى إنكار الواقع اللُّغوي التاريخي الذي يشهد تلازمًا بين تطوُّر أنماط الحياة في مختلف مستوياته الصوتيَّة، والمعجميَّة، والتركيبيَّة والدَّلاليَّة؛ إذ لا يمكن الحديث عن تنمية اللُّغة ما لم يُؤخَذ بنظر الاعتبار ديناميَّة الاستعمال، ومصادر الثَّروة اللُّغوية المُستحدثة فيها^(١).

ولعلَّ من أهمِّ مصادر تنمية اللُّغة الرافد الإبداعي، بمختلف أجناسه الأدبيَّة ولاسيما الشعر؛ لما له من أثرٍ في تَخْلِيْق الصَّيغ والتَّعبيرات الجديدة، وفتح قنوات التَّواصُل بين الحقيقة والمجاز، وابتكار أشكالٍ مُتجدِّدةٍ في أبنية اللُّغة؛ في محاولة لزيادة كفاءتها.

وقد تبيَّنت حقيقة وظيفة الشعر بنحو سافرٍ من خلال استجلاء مظاهر الضَّرورة في الشُّعر القديم، ورفع شبهة العيب، وقصور التَّأليف في النِّظم، ونحو ذلك من الأحكام، والنُّقود اللُّغوية التي وقفت عند حدود الأُصل المعياريِّ المُجرَّد، من خلال ما تهيأ لمنافذ هذه الدراسة رَصْدُهُ وتحليلُهُ، عبر آليات التَّحليل اللُّغوي المختلفة التي استكشفت الأبعاد الفنيَّة المتوارية في مكنونات النَّصِّ الشعري. وهذا

الأمر بين حقيقة مهمة وهي أن النقد - كما يقول الدكتور عبد الإله الصائغ - هو عملية كشف دلالي يبحث في ما وراء الكلمات والإشارات من دلالات، ولا ينطلق من منهج مفروض وتنظير عقيم^(٢).

ولم يبق مفهوم الضرورة أسير التصور اللغوي الذي لا يرى فيها ملمحاً جمالياً، أكثر من كونها وسيلةً وقائيةً لضمان انسيابية الإطار الشكلي للشعر، وإنما أضحى مفهومها - كما يرى الدكتور محمد العمري - يتسع في أفق الامتداد البلاغي للضرورة، ويلتقي مع مفاهيم المجاز على وفق صياغات حديثة في إطار لساني يُنظر من خلاله إلى الضرورة مظهرًا من مظاهر اللغة الشعرية^(٣) التي تقوم على إحداث خروقات في الضوابط والقواعد اللغوية؛ سعياً لتحقيق الوظيفة الجمالية للشعر بحسب رؤية (يان موكاروفسكي)^(٤).

وقريبٌ من هذا ما يراه (جون كوهن) من تصورٍ للشعر، بوصفه يمثل اللغة في وظيفتها الجمالية، مما يستلزم أن يكون لكل مستوى من مستويات اللغة مهمة، ووظيفة شعرية من شأنها أن تدعم شعرية النص وجماليته^(٥).

فالخطاب الشعري - كما يقول كوهن - يقوم على نسقٍ مُغايرٍ للخطاب العادي، فالأخير يندرج في حطّ النسق، وتحكمه قوانينه، ولا يفعل أكثر من إمكاناته الطبيعية. أمّا الأول فيؤسس نظاماً لغوياً جديداً على أنقاض القديم؛ وذلك بالانزياح عن قوانين اللغة، مما يُشكل نمطاً جديداً من الدلالة يُسميه «لا معقولية الشعر» وهي الطريق الحتمية التي تُحقق وظيفة جمالية تصبُّ في شعرية النص^(٦). ويجاول كوهن استجلاء رؤيته هذه، بالتمثيل للشاعر (فرجيل) الذي يقول في بيته الشهير: «كانوا يسيرون مظلّمين في ليلٍ وحيدٍ»، فالتصوّر الظاهري لهذا البيت يكشف عن تنافر الثعوت التي بدت كأنها قد زُحزحت عن رتبها خطأ؛ ممّا جعل بعض الشراح

يُعيدونها إلى أماكنها من خلال إعادة تنسيق النَّص على النحو الآتي: «كانوا يسيرون مُنفردين في اللَّيْلَةِ الْمُظْلَمَةِ».

هذه الصياغة - وإن كانت تتماشى والقوانين اللغوية المعيارية - إلا أنها كما يرى كوهن تُفقد الشعرَ شعريته وخصوصيته، وتُحيله إلى جنس نثري؛ لأنَّ تلك الخصوصية تقوم أصلاً على المنافرة والتغاير في المواقع التركيبية التي تقع على وعي من الشاعر وإدراكه بما يقول^(٧).

وهذا الضرب من الخرق للقاعدة، ليس بعيداً عن محتوى الضرورة الشعرية، وتجده مُتحققاً في مختلف مشاهدتها على نحو من الإيغال في استعمال المجاز، بالتقديم والتأخير تارة، والحذف والزيادة تارة أخرى، ونحو ذلك من المتغيرات اللسانية التي تقتضيها لغة الشعر، فالمغايرة أو التنافر (ولا معقولية الشعر) - التي يعبر عنها كوهن - لا تخرج عن صور المجاز والمبالغة في أوضح تجلياتها. لكنَّ الفرق ربما تجده حاصلًا في صياغة الأحكام والنظرة والتحليل لهذه الانزياحات الشعرية، وكيف يمكن تسخيرها خدمةً للنص الشعري، وإلا لم تكن جُلُّ النظريات الحديثة للشعر وتطوُّر المناهج النقدية بدعاً عن العربية ومناهجها، ولعلك تجد في قراءات رائد الحدادته المقدم الشيخ عبد القاهر الجرجاني جذور التأسيس، والركائز الأساسية حاضرة، وأخذ ينطلق منها علماء اللغة أسساً ومباني أصيلةً لدعم نظرياتهم النقدية، فالدكتور محمد مندور يرى أن خلاصة آراء الجرجاني، وأفكاره تمثل نقطة البدء فيما وصل إليه الدرس اللساني الحديث، مُنطلقاً من فهمه وتصوره للغة بأنها ليست مجموعة ألفاظ، وإنما مجموعة علاقات مترابطة بعضها مع بعض، مؤكِّداً الصلة الوثيقة بين أفكاره، وما جاءت به المدارس اللغوية الحديثة، من حيث توظيفه للغة خدمةً للمعنى وصولاً إلى الغاية المرجوة من وظيفتها^(٨).

على الرغم مما يراه بعض الدارسين في نظرية النظم، وما تُشكِّله من نسبٍ متفاوتة، لا يمكن أن تكون منهُجًا مُتكاملًا في قراءة النَّصوص الأدبية^(٩)؛ بيد أن إشاراتهِ البلاغية في تسخيرِ اللُّغة، والاعتمادِ عليها في فهمِ النَّصِّ تُعدُّ تأصيلًا لما تُقرِّره الأسلوبية الحديثة في اتجاهاتِها النَّقدية، كما يؤكِّد ذلك بعض الباحثين ممن يرون في: «دلائل الإعجازِ بدايةً لتحركٍ صحيحٍ نحوَ نظريةٍ لغويةٍ في فهمِ النَّصِّ الأدبي ينتهي بها الأمرُ إلى نوعٍ من التَّركيزِ حولَ دراسةِ الأسلوبِ في ذاته من خلالِ مفهومِ النَّظْمِ»^(١٠)، ولذلك تجدُّ أن ثمةً من ينعت الجرجانيَّ بالرَّائد، والسَّابق لموكب الدِّراساتِ الأسلوبية المعاصرة^(١١). وفي مُقاربةٍ رؤيويةٍ بين أفكارِ الجرجاني و(جاكسون) تخرج الباحثة لى عبد القادر بنتائجٍ واستدلالاتٍ مهمةٍ تُدللُ على أن طروحاتِ الجرجاني تلتقي مع كثيرٍ من المفاهيم النَّقدية الحديثة، وهي تُنظرُ لـ «الوظيفة الشعرية للنحو بين الجرجاني و جاكسون»^(١٢)، ويمكن إيجاز أهم ما خرجت بها الباحثة من تلاقٍ بين الرُّؤيتين على النحو الآتي:

١. إنَّ ما أثاره جاكسون من اهتمام العلماء، واللغويين بأفكاره التي طرحها عن شعرِ النَّحو، ونحوِ الشعر، سبقَ أن أشارَ إليه الجرجانيُّ في كتابة دلائل الإعجازِ إشارةً مُجملَةً، وهذه نقطةُ التقاءٍ كبيرةٌ بينَ الجرجاني، و جاكسون نتجَ عنها نقاطُ التقاءٍ أُخرٍ منها:

- أ: التَّفريق بين المستوى المعجمي، والمستوى النَّحوي للغة.
- ب: ترجيح الصُّور النَّحوية وشعريَّتها على ضروب المجاز.
٢. تُسجِّلُ الباحثة أيضًا أنَّ الجرجاني أخرج البحث النَّحوي من جموده وحرَّره من قيود الصُّواب والخطأ، وأضاف له سمةً جديدةً تحفُّظُ له الدِّيمومة والتَّجدُّد. من خلال علاقة النَّحو بالدلالة.

٣. حاول الجرجاني الكَشْفَ عن الدَّلالة النَّحوية في بعض النُّصوص القرآنية والنُّصوص الشعريَّة إلا أنَّه لم يُكثِف هذه الجهود، فكانت إشاراتُه عند تحليل بعض الأبيات الشعريَّة إشاراتٍ مُجمَلَّة غيرَ مفصَّلةٍ، ومع هذا فقد حاول تطبيق أفكاره في الوظيفة الفنيَّة، والبلاغيَّة للنَّحو فيما انتقاه من مختارات شعريَّة.

٤. امتدَّ نظر جاكبسون إلى البحث عن التَّماتلات النَّحوية في النَّص الأدبي كاملاً، لا البحث عن شعريَّة النَّحو حَسب، وبحث أيضًا ما يُعرف بالنَّحو المُضاد، أو الفَوْضى الجميلة، وكان هو السَّباق إلى ذلك.

ويمكن التَّوصُّل من هذه الخلاصة إلى أنَّ أوجه التَّلاقِي تُؤسِّس إلى حقيقة قائمة على مَبْدأ التَّأصيل، والامتداد في فَهْم وظيفة اللُّغة الشعريَّة بين هذه الرُّوى. فأصالة السَّبْق التَّنظيري للجرجاني على ما فيها من إجمالٍ، وإطلاقٍ، تلمس في فَهْمه الضَّرورة الشعريَّة، والذي أشار إليه أستاذنا الدكتور نعمة العزاوي (رحمه الله)، مبيِّنًا أن مذهب الجرجاني للضَّرورة لا يخرج عن كونها وَجْهًا تَعْبيريًّا، لم يقف الوزن الشعري حائلاً دون تحقيقه، وأنَّ مخالفة الشاعر القواعد اللُّغوية يُسيِّرُها المعنى الذي قد يجيد به عمَّا ترتضيه اللُّغة أو يميزه النَّحو^(١٣)، وذلك من مقتضيات النظم الذي يُعدُّ لدى الجرجاني الأساس في الكَشْف عن شعريَّة النص^(١٤).

أمَّا (جاكبسون) فيرى أن سلوك الشَّاعر سلوكًا نحويًّا مَخالفًا، وهو يتعد عن التَّماتلات والتَّنظرات النَّحوية يدخل في ضمن ما سمَّاه (الفوضى الجميلة)، أو ما يعرف بالنَّحوية والنحوية المضادة، ويريد بها المجاورة بين تراكيب متضادَّة في نسيجها النَّحوي، لكن ليست مجرَّدة من البنية النَّحوية^(١٥).

وعلى وَفْق مبدأ الوظيفة الجماليَّة للُّغة الشعريَّة التي تستند إلى خَرَق القواعد المعياريَّة، يمكن أن يُصاغ مفهوم الضَّرورة على تصوُّرٍ جديدٍ يقرأ في أبعادها جانبًا

من جوانب السمة الشعرية للنص الأدبي، إذا ما أخذ بنظر الاعتبار طبيعة الخرق اللغوي الذي تحدثه في المستويات النحوية، والدلالة على ما سيتبين.

شعرية الضرورة

الحديث عن شعرية الضرورة بحسب المتن التمثيلي (مجموع الشواهد والأمثلة) التي حصرها اللغويون على أنواع مختلفة يقتصر في هذا الموضع على بيان طبيعة الخرق اللغوي في المنظور الوظيفي القائم على التواصل من أقرب الطرق، وأوثق الضمانات، وأوفرها.

وهذا المبدأ كما يراه الدكتور محمد العمري تحرقه الظواهر البلاغية بمختلف اتجاهاتها^(١٦)؛ لأن تلك الظواهر تسهم بشكل فاعل في منح النص خصوصية شعرية؛ إذ إن البلاغة في بعدها الأسلوبي المباشر تتمثل في معرفة الإجراءات اللغوية للأدب وتحديدتها، أما الشعرية فتتطلب استكشافاً، ومعرفةً للمبادئ العامة للشعر^(١٧).

وتشتمل البلاغة على ظواهر، وسمات شعرية متعددة من شأنها أن تسهم في بناء وحدات النص، كالتقديم والتأخير، والاعتراض، والحذف والتضمين ونحو ذلك؛ لذلك يمكن قراءة التميز في اللغة الشعرية بطرق، وأساليب متنوعة، منها ما يخص اللفظة، ومنها ما يخص التركيب، وكل ذلك يتناغم و البناء الكلي للخطاب الشعري^(١٨)، وهذا البناء تجده قائماً على نظرية الانزياح عند جان كوهن الذي يرى أن الوظيفة اللغوية (اللا نحوية) من خصوصية النظم الشعري^(١٩)، والتي تتحقق بوساطة طرق وفنون متعددة، ناشئة عن عملية الانزياح^(٢٠).

وقد شدد كوهن على الوظيفة التوصلية للخطاب الشعري؛ إذ يقول: «إن الشعر شأنه شأن التثر خطابٌ يُوجَّه المؤلف إلى القارئ. لا يمكن الحديث عن

الخطاب إذا لم يكن هناك تواصل^(٢١)، وتراه في معرض حديثه عن الوظيفة الشعرية يؤكد أن الغاية التي يسعى إليها الانزياح هي تشكيل الصورة الشعرية التي بموجبها يتغير المعنى؛ لذا إن الشعرية في نظر كوهن هي: «عملية ذات وجهين متعاكسين متزامنين: الانزياح ونفيته، تكسير البنية، وإعادة التبنين، ولكي تحقق القصيدة شعريتها ينبغي أن تكون دلالتها مفقودة أولاً، ثم يتم العثور عليها، وذلك كله في وعي القارئ»^(٢٢).

وفي ضوء هذا الفهم لطبيعة اللغة الشعرية يبدو أن النص الشعري، غدا حقلًا مفتوحًا لقابلية الكفاءة القرائية للمتلقى الذي يشترك في إعادة إنتاج النص؛ بحثًا عن اللذة أو المتعة الجمالية للنص، فالتفتيش في فجوات النص، وقراءة مكنوناته تحتاج إلى قارئ متمرس يكافئ العملية الإبداعية مع عمل المرسل أو الباث؛ ليحقق التكامل الفني: «وإذا كان المبدع يركز على الجانب الفني، فإن القارئ لابد أن يظهر البعد الجمالي للنص، وذلك من خلال عملية ملء الفراغات الموجودة في النص، وعندما يملأ القارئ هذه الفراغات، فإنه يحقق التواصل بينه وبين العمل الفني، وتتصل الفراغات باللامتوقع من خلال تشكيلها عن طريق الحيل الأسلوبية التي يعمد إليها المبدع»^(٢٣)، ثم إن الانتقال من الدلالة إلى فقدان الدلالة، واستحصاها من جديد يعده كوهن سمة تمنح الخطاب الشعري شعريته عبر عملية الانزياح التي تستند إلى لغة تتجاوز المعطى اللغوي أو المتواضع عليه، ولذلك يقول (جيرار جينات) إن: «التجاوز في الأعمال الأدبية هو موضوع الشعرية»^(٢٤)؛ لأن التجاوز في الخطاب الشعري يشكل علامة فارقة ومميزة تختلف عما هو عليه في الخطاب العادي: «فالأدب يوجد بقدر ما ينجح في قول ما لا تستطيع اللغة العادية أن تقوله، ولو كان يعني ما تعنيه اللغة العادية لم يكن مبرر لوجوده»^(٢٥).

وَعَطْفًا عَلَى مَا تَقَدَّمَ تَقْتَضِي الدَّرَاسَةُ البَحْثَ عَنِ الوَظِيفَةِ الجَمَالِيَّةِ لِلضَّرُورَةِ بِوصفِهَا مَتْنًا بِلَاغِيًّا تَبَدَّى مَظَاهِرُهُ فِي آيَاتِ الانزِيَا حِ لِلوَصُولِ إِلَى مُقَابَرَاتٍ دَلَالِيَّةٍ تَكشِفُ عَنِ شَعْرِيَّةِ الضَّرُورَةِ، بَعْدَهَا خَصِيصَةً إِبْدَاعِيَّةً فِي مَسَاحَةِ النَّصِّ الشَّعْرِيِّ.

الضرورة والانزياح (المفاهيم والأصول)

يلتقي مفهومَا الضَّرُورَةِ والانزِيَا حِ فِي المَضمُونِ، والإِطَارِ العَامِ لِلوَظِيفَةِ الشَّعْرِيَّةِ عَلَى خَطِّ وَاحِدٍ، مِنْ حَيْثُ إِنَّ كِلَيْهِمَا يَمْنَحُ الشَّاعِرُ أَوْ المُرْسِلُ هَوَامِشَ مِنَ الحُرِّيَّةِ وَالسَّعَةِ فِي بِنْيَةِ الخِطَابِ الشَّعْرِيِّ عَلَى مُخْتَلَفِ مَسْتَوِيَاتِ اللُّغَةِ، وَإِنْ اِخْتَلَفَتْ الأَنْظَارُ بَعْضُ الشَّيْءِ بَيْنَ المَفهُومِيْنَ مِنْ حَيْثُ الجَانِبَانِ: الإِجْرَائِيَّ وَالتَّطْبِيقِيَّ؛ فَعِلَاقَاتِ الإِتِّصَالِ، وَوَشَائِحِ الإِنْتِمَاءِ بَيْنَ الضَّرُورَةِ وَالانزِيَا حِ لَهَا أَصُولٌ وَجُدُورٌ فِي الثَّرَاثِ اللُّغَوِيِّ وَالبِلَاغِيِّ القَدِيمِ، وَلَعَلَّ الجَامِعَ الوَثِيقَ بَيْنَ الإِثْنَيْنِ خَرُوجَهُمَا عَلَى سُلْطَةِ المَعْيَارِ، وَلَيْسَ هَذَا الخُرُوجُ إِلا تَعْبِيرًا عَنِ مَنطِقِ الجَمَالِ وَالإِبْدَاعِ الَّذِي يَرْتَكِزُ عَلَى الثَّوَابِتِ اللُّغَوِيَّةِ، وَإِنْ ضَاقَ هَذَا المَفهُومُ لَدَى كَثِيرٍ مِنَ اللُّغَوِيِّينَ وَالنَّحْوِيِّينَ القَدَمَاءِ فِي تَوَجِيهِ ظَاهِرَةِ الضَّرُورَةِ الشَّعْرِيَّةِ لَكِنَّكَ لَا تَعْدَمُ تِلْكَ الرُّؤْيَا لَدَى ثَلَاثَةٍ مِنْهُمْ، أَضْرَابِ الخَلِيلِ وَابْنِ جَنِيٍّ وَالجَرَجَانِيِّ وَنَحْوَهُمْ، فَهَذَا الخَلِيلُ الَّذِي وَصَفَ الشَّعْرَاءَ بِأَنَّهُمْ أَمْرَاءُ البَيَانِ، وَأَجَازَ لَهُمُ التَّصَرُّفُ فِي فَنُونِ القَوْلِ أَنَّى شَاؤُوا، أَلْمَحَ إِلَى خِصُوصِيَّةِ اللُّغَةِ الشَّعْرِيَّةِ، وَعَضَّدَتْ مِنْ هَذَا الرَأْيِ نَظْرَةُ ابْنِ جَنِيٍّ لِلضَّرُورَةِ الَّتِي تَتَعَدَّى مَفهُومَ الرُّخْصَةِ الشَّعْرِيَّةِ لِحَوَازِ المُحَرَّمِ اللُّغَوِيِّ إِلَى مَا هُوَ أَعْمَقُ دِلَالَةً، وَأَبْلَغُ مَقْصَدًا، مُشَبِّهًا الشَّاعِرَ الَّذِي يَخْرُجُ عَلَى المَأَلُوفِ اللُّغَوِيِّ بِالفَارَسِ الشُّجَاعِ المَقْتَدِرِ الصَّائِلِ وَالجَائِلِ فِي مَتُونِ اللُّغَةِ عَنِ وَغِيِّ وَإِدْرَاكِ كَبِيرِينَ، مُتَسَلِّحًا بِشِجَاعَةِ العَرَبِيَّةِ وَسَعَتِهَا (٢٦).

ويرى الدكتور عباس رشيد الددة أنَّ سلطة المعيار المهيمنة على الفكر اللغوي القديم لم تراخِ مقتضيات الحالة الإبداعية لدى الشاعر؛ لذلك جعلت تصف خروجَه على مقرَّراتها بالضرورة: «حينَ صادفَ الباحثونَ سياقاتَ إبداعيةً تتجافى معَ تنظيراتهم اللغوية والنحوية، فما كانَ عليهم - وهذه الحالة - أن يعزُّوا انفلات تلكَ السياقاتِ من سلطانِ المعيار، أو المألوفِ إلى الضرورة الشعرية؛ إذ إنَّ منها ما كانَ بمنأى عن مضايق تلكَ الضرورة... فالعربيُّ في لُغته الإبداعية، كثيرًا ما يشهَرُ التمرُّدَ على المعاييرِ الجاهزة التي تُسدُّ عليه وصايا نظرية؛ ليتخلَّصَ من صرامة القاعدة، وربقة المألوف»^(٢٧).

ومن المقولات النقدية البلاغية التي يمكن أن تلمس فيها الرؤية الإبداعية، والوظيفة الجمالية للشعر، ما يراه ابن رشيق من تصوُّرٍ عن اللغة الشعرية وتمثُّلها الفني الذي يرتبط بمدى تمكُّن الشاعر من الخروج على دائرة المألوف إلى فضاء الإثارة والخلق التصويري، قائلاً: «إذا لم يكن عند الشاعر توليدٌ معنًى ولا اختراعُه، أو استطرافٌ لفظٍ وابتداعُه، أو زيادةٌ فيما أجمعت فيه غيرُه من المعاني، أو نقصٌ ممَّا أطلَّه سواه من الألفاظ، أو صرفٌ معنًى عن وجهٍ إلى وجهٍ آخر... كانَ اسمُ الشاعرِ مجازًا لا حقيقياً»^(٢٨).

ومن الظواهر البلاغية التي قد تلمح فيها ظلالاً دلاليًا لمفهوم الانزياح ظاهرة (الالتفات) التي تُفسَّرُ بمسمياتٍ مختلفة كالتوسُّع، أو الخروج على مقتضى الظاهر، أو المجاز ونحو ذلك، فما يُشدِّد عليه النُّحاة من مطابَقة بين الضمائر في العدد، والنوع والزمن، يقرأه البلاغيون انزياحًا يؤسِّس لجمالية الخطاب الأدبي^(٢٩).

هذه التصوُّرات وغيرها تُعدُّ منطلقاتٍ أساسيةً لصياغة مبادئ الجمال التي من شأنها تحقيقُ وظيفة اللغة الشعرية للضرورة، ولاسيما أن اتساع دائرة التجوُّزات،

والاستثناءات اللغوية في الشعر، قد يُوظفُ لخدمة النَّصِّ، ويكسبه أبعاداً فنيةً وجمالية: «إنَّ اعتمادَ الاستثناءاتِ الكثيرةِ لصالحِ النَّصِّ الشعري... يُقوِّي من انتهاءِ الضَّرورةِ إلى مجالِ الوظيفةِ الشعريَّةِ، ويُبَعِّدُها عن الإجراءاتِ القسريَّةِ غيرِ الهادفةِ»^(٣٠)؛ ليأتي مفهوم الانزياح امتداداً، وتفصيلاً لتلك الرؤى التي لم تقتصر على الجنس الشعري فحسب - كما هو الحيزُّ أو المجال الذي تتحرَّك في داخله مستويات الضرورة - بل شملت مختلف الأجناس الأدبية؛ لذلك لأبد من تسليط الضوء على ظاهرة الانزياح، وبيان الأنظار النقدية التي أصلت له، واعتماده آلية تحليلية في تجلِّي صور الإبداع في الشعر.

الانزياح مصطلحاً

يشارك مصطلح الانزياح مع مصطلحاتٍ ومُسمَّياتٍ مختلفةٍ، تنطلق من رؤى وتصورات اتخذت مساراتٍ واسعةً في التيارات النقدية، تجاوزت الأربعين مُصطلحاً، منها^(٣١): العدول، والانحراف، والتجاوز، والاختلال، والانتهاك، وخرق السنن، وانكسار النمط، والخرق، وكسر البناء، والإزاحة، والغرابة، واللامألوف، والتجديد، والإبداع وفجوة التوتر... الخ.

وقد لخص الدكتور عباس رشيد الددة^(٣٢) الدوال اللغوية التي تشترك مع دالة الانزياح، فوجد أن جُلَّ هذه الدوال غير متمكِّنة اصطلاحياً؛ لعدم استقرارها، وقصورها عن استيعاب معنى واضح ودقيق، مُبيناً أن أغلب من لجأ إليها لم يستقرَّ على دالٍّ واحد، بل تجد كثيراً من النقاد والدارسين يُنشِط سياقه بدالٍّ آخر يوافق نسق الخطاب الحديث، فيعمد على تقريره بوصفه أكثر تجسيدا للمفهوم المعبر عنه. فمن هؤلاء الدارسين على سبيل التمثيل لا الحصر، الدكتور سامي سويدان الذي

تجده يلتزم مصطلح (الخروج) تارةً، وأخرى يدعمه بمصطلح (الانحراف)^(٣٣)، أمّا الدكتور عبد السلام المسدي فيرى أن مصطلح (التجاوز) يمكن أن يصلح مقابلاً لـ (الانزياح)^(٣٤)، في حين التزم الدكتور محمد عبد المطلب مصطلح (الانزياح) تارةً، وأخرى (العدول)^(٣٥)، وتجد من الباحثين من التزم مصطلحي (الانحراف) و(الانزياح) كالباحثة يمنى العيد^(٣٦)، والدكتور كمال أبي ديب^(٣٧)، والباحث نزار التجديتي^(٣٨)، ونحوهم. غير أن تعدد المصطلحات، واتساع المفاهيم - كما يقول الدكتور أحمد محمد ويس -^(٣٩) لا يغني عما يحمله مصطلح الانزياح من مميزات دلالية لأمر منها:

١. مناسبته، وتوافقه مع الترجمة الفرنسية للمصطلح (Ecart)^(٤٠).
٢. تميزه بجرس صوتي يمكن أن يؤهله دلاليًا، قياسًا بالمصطلحات الأخرى، فالتشكيل المدّي الذي يتضمّنه يمنح اللفظ بُعدًا إيجائيًا يتناسب مع ما يعنيه جذره اللغوي من التباعد والذهاب^(٤١)، وهذا ما لا يمكن أن تراه في التشكيل المدّي لمصطلحي (الانحراف)، و(العدول)؛ لأنّ فعل كلٍّ منهما يفترق إلى المدّ الأصيل الذي في مصطلح الانزياح المتضمن معنى المطاوعة، فأصل الانحراف من الفعل حرف، والعدول من عدل.
٣. يمتاز الانزياح ببُعده الفني في الدراسة الأسلوبية، ولا يحمل لبسًا من أي نوع كان.

ولعلّ هذا التّغليب لمصطلح الانزياح من دون غيره من المصطلحات قد يأتي أيضًا نتيجة لما تحمله أغلب المصطلحات المزبورة - كما يقول الدكتور صلاح فضل - من طابع أخلاقي وسلطوي؛ مما يجعلها تبعد عن طبيعة الحقل الأدبي النقدي^(٤٢).

على الرغم من الخصوصية الدلالية التي يمتاز بها مصطلح الانزياح في الدراسات الأسلوبية فإن من يعرض للمصطلحات المقاربة له، يجد تلاقيًا واضحًا لقسم كبير منها مع مصطلح الضرورة نفسها، ولعلّ الجامع الأساسي بينها هو اقتحام اللغة، وإعادة بنائها جماليًا، فالضرورة قد تعني في جانب من جوانبها ما يعنيه مصطلح العدول من دلالة، فالتحوّل من صيغة صرفية ما إلى أخرى، أو إتيان الشاعر تركيبًا نحويًا مغايرًا لما وُضِعَ عليه يمكن أن يُعدَّ عدولًا، وكذا مصطلح الانحراف؛ إذ قد تجد من الشعراء من ينحرف في الضرورة الشعرية بظاهرة صوتية ما عن مسارها، ووضعها الطبيعي، فيُعدُّ ذلك انحرافًا، مثلما اتَّضح ذلك في إشباع الحركات القصيرة، ونحو ذلك من الظواهر الصوتية، وتجد مصطلح الاختلال في قانون الضرورة يُمثّل نوعًا من المغايرة في ترتيب الجملة، كالفصل بين المتلازمين، والتقديم والتأخير، وكذا فيما يتعلّق بمصطلح خرق السنن الذي قد يدلُّ في بحث الضرورة على ضرب من المخالفة، والتجاوز على قواعد اللغة المعيارية، كوقوع الجملة الطلبية نعتًا، أو استعمال الضمائر على غير ما هو مقدر لها في الدرس النحوي، وما شاكل ذلك، وهكذا تكون الحال مع سائر المصطلحات الأخرى.

أمّا مصطلح الانزياح فتجده الجامع المشترك بين هذه الدوال اللغوية، والاستعمالات اللغوية للضرورة، وهذا ما سيُتَّضح عند الوقوف على دلالته ووظيفته في الشعر.

دلالة الانزياح ووظيفته

يُعرِّف لاروس -صاحب القاموس الموسوعي- الانزياح (Ecart) بوصفه مصطلحًا أدبيًا بأنه: «فِعْلُ الكَلَامِ الذي يبتعدُ عن القَاعِدَةِ»^(٤٣)، وهو عند جان كوهن

-الذي يُعدُّ أبرز من أصلوا لهذا المصطلح- مجموعة المبادئ، والقيم الجمالية التي يسعى إليها المبدع في خطابه الأدبي بنحو عام، والشعري على وجه الخصوص؛ بُغية إكساب هذا الخطاب التَّميُّز، والابتعاد عن المعيارية، والعمل على خرق قوانينها، بل تجده يذهب إلى أبعد من ذلك حين جعل الانزياح الشرط الصَّروحي للشعر؛ ولا يكاد يخلو كلُّ شعرٍ من الانزياح^(٤٤)، لذلك يصف كوهن وقوعه بالشعر بأنه: «خطأٌ مُتعمَّد يُستهدفُ من ورائه الوقوفُ على تصحيحهِ الخاص»^(٤٥).

وهذا الخطأ المتعمَّد يكشف عن صياغةٍ جديدةٍ للنَّسج الشعري تخالف اللُّغة الاعتيادية النَّمطيَّة، وتسعى لبناءٍ غير مألوف ينقل الوظيفة الشعريَّة من الحالة الإبلاغيَّة إلى الحالة الجماليَّة، فهو كما يَعُدُّه (ميشال ريفاتير) تحول عن النَّمط التَّعبيري للكلمات والمعاني في قواعد اللُّغة المعيارية إلى معانٍ جديدة تهدف إلى الإثارة والاستحسان^(٤٦)، وهذا التَّغيير، أو التَّحوُّل في التَّعبير يشمل مستويات اللُّغة جميعها؛ لذا يمكن وصفه بأنه: «خروجُ التَّعبير عن السَّائد، أو المُتعارفِ عليه قياساً في الاستعمال رويَّةٌ ولُغةٌ وصياغةٌ وتركيباً»^(٤٧).

وفي ضوء هذا المفهوم تُفسَّر ظاهرة الانزياح بأنها انحراف الكلام عن النَّظام العادي، والابتعاد عن السَّنن التي يجري على وفقها الاستعمال اليومي للغة؛ إذ يمكن من خلال الانزياح التَّفريق بين المستوى التَّواصلِي الإبلاغي للغة، ومستواها الشعري والجمالي: «فإذا كنَّا في خطابتنا الجارية ذات الوظيفَةِ التَّواصلية المحدودة نستعملُ الدَّوالَّ بمدلولاتها المُتعارفِ عليها، خاضعينَ لسلطة المَرَجع - كما يَضيقُ بنا حَيِّزُ الاختيارات التَّركيبية- فالذي يحدُّثُ في الخطاب الشعري، والأدبي بصفةٍ عامَّة هو فَتْحُ بابِ الحُرِّيَّةِ «الانتقائية» أمام المرسل، وبهذا لا تَهْدَمُ فقط العَلاقةُ الآليةُ القائمةُ سلفاً بين الإشارة اللُّغوية ومفهومها، بل تُنتهكُ أيضاً «مثالية» بنية

المتوالية»^(٤٨). ويُصنّف هذا النصّ الواقع اللغوي من حيث وظيفته التّوصيليّة للخطاب وبعده الجمالي على مستويين:

الأول: المستوى العادي: ويتجلّى في هيمنة الوظيفة الإبلاغيّة على أساليب الخطاب.

الثاني: المستوى الإبداعي: ويتمثّل بخرق المستوى المألوف للغة، وانتهاك صيغ الأساليب الجاهزة، بغيّة شحْن الخطاب بطاقاتٍ تعبيريةً جمالية تُسهم في توتير الأسلوب، وتفجير معاني اللّغة، وتخصيب نُسوجها، مما يُحدث تفاعلاً وتأثيراً خاصاً في المتلقّي. ويتّضح من ذلك أن المستوى الأول يُعنى باللّغة التّواصلية، سواءً تلك التي تُستعمل في الخطابات اليومية أم العلمية. أمّا المستوى الثاني فهو الذي يحدّد سمات اللّغة الشعريّة^(٤٩)، وانطلاقاً من مفهوم المستوى الإبداعي والجمالي الذي يمثّل جوهر اللّغة الشعرية عند الشّكلانيين الروس؛ تجد أن مفهوم الانزياح ارتبط عندهم بمفهوم الأسلوب؛ إذ يرى رومان جاكوبسون أن الشعرية تقوم على: «لغةٍ خاصّة تتصّف بتشويه مقصودٍ للغة العادية عن طريق العنّف «المنظّم» الذي يُرتكب ضدها»^(٥٠).

وتعدّ هذه الرؤية خلاصة لصياغة نقدية بشأن مفهوم نظرية اللّغة الأدبية في منظور الشّكلانية الروسية، والتي أولتها اهتماماً خاصاً، ورأت فيها انحرافاً عن اللّغة المعيارية، منطلقةً في تصوّرها هذا من اهتمامها بعنصر التّجديد على وجه العموم^(٥١). ويظهر من كلّ ما عرّض من مقولاتٍ نقدية في دلالة الانزياح أنّ الأساس الذي تقوم عليه هذه الدلالة ينطلق في تحقيق الوظيفة الجماليّة للشعر من الخروج على كلّ ما هو مألوف، ونمطي خروجاً غير عبيّثيٍّ أو اعتباطي، بل يستند إلى الثوابت الأساسية للنظام النحوي، ويتخذ من السّياق مساحاً للتّحرّك نحو بناء صياغاتٍ

جديدة في التعبير، وقد يتبدى على متن النص تساؤلٌ مؤداه: ما الدوافع التي تدعو الشعراء إلى الانزياح في أشعارهم؟ ويبدو أن المسوغ الأساسي وراء هذا الخروج بحسب (مالكم برادبري)، و(جيمس ماكفارلن) ينطلق من الحاجة إلى التجديد في روافد اللغة، وشحن المفردات الشعرية، وإغنائها بما يُلبي طموحات المبدع: «إنَّ موضوعَ أزمة اللغة ليس شيئاً جديداً تماماً. لقد عاش الكثير من الشعراء في وقتٍ أو آخر، تجربة الشعور بعدم كفاية المفردات الشعرية الرَّاسخة، وشعروا لأسبابٍ شخصيَّةٍ أو حضاريَّةٍ أوسع بالحاجة الملحة إلى إيجاد وسائلٍ جديدةٍ في استخدامِ مواردِ اللغة»^(٥٢) ثم إنَّ هذا الخروج على اللغة قد يتوقف على ثقافة المبدع نفسه، ومدى امتلاكه زمام أدواته الشعرية؛ ليتهيأ له نشدان التجديد، والبحث عن عوامل الإبداع: «فليس إذاً كلُّ خروج على القاعدة، أو ما تعارف عليه النَّاسُ يُعدُّ جهلاً بالقاعدة أو عجزاً عنها، والحكمُ يختلف باختلافِ الفاعلِ، فإن كان عالماً بالقاعدة، وخرج عليها مُتمرداً عليها، وباحثاً عن بديل لها يراه أفضلَ منها، وأقربَ إلى مُرادِ فطرته، فليس لأحد أن يصفه بالجهل، أمَّا إذا كان الفاعلُ ناقصاً في علمه أو في فهمه، وخرج على القاعدة جهلاً بها ... فهذا هو الجهل»^(٥٣).

لما كان دأب الشعراء البحث عن كل ما هو جديد، وما من شأنه أن يثير في المتلقي الاندهاش والاستحسان، فهل يمكن أن تتجلى في هذا التصور القيمة الوظيفية للانزياح، وأثرها في نَفث المخيال الجمالي للمبدع، وسعيها إلى إيقاظ اللغة من سباتها الدلالي الإبلاغي إلى الوظيفة الإيحائية؟! ولعلَّ مهمَّة الانزياح ووظيفته الإبداعية تنطلق من حدود النص الذي بدوره: «يَتبدُّ الانزياح لخدمة الارتكاز الشعري فيه، وعبر احتشاد الخُرُوقات الصَوْتِيَّةِ والدَّلَالِيَّةِ، والتركيبيَّةِ تحسُّ شعريَّة النصِّ بديبِ العافية؛ ذلك أنَّ الانزياح هو جوهر الفعل الشعري، والرثَّة التي يتنفَّس بها»^(٥٤)، وبهذا يمكن عدُّ الانزياح تحوُّلاً في رتابة الأساليب، وإعادة

خَلَقَهَا من جديد بما يكشف تَفَرُّدَ المبدع في الخَلْقِ الفَنِّي؛ لذلك ترى الدكتورة فتحية كحلوش أن الانزياح يعمل على: «انتقال الخطاب من جماعية اللسان، وبلادة الأساليب إلى فردانية فعل التكلّم، وحيوية الأسلوب، وهو امتلاك النصّ لسلطته في مقابل هيمنة المرجع، وهو انتقال بلغة الشعر إلى حيز الدهشة، والمفاجأة التي عبّر عنها النقاد العربيّ القديم مُبَكَّرًا بمصطلحات الشجاعة، العدول، الالتفات، الإعجاز، الإقدام على الكلام»^(٥٥).

ولاستجلاء أثر الانزياح في الشعر سيكون للبحث وقرّات تحليلية لعدد من النماذج الشعرية الحديثة يمكن من خلالها بيان المجالات التي تتحرّك فيها آليات الانزياح في قراءة النص الشعري، وما يحمله من مضامين دلالية.

قراءة في انزياحات المجاز

ولعلّ من نماذج انزياحات المجاز الاستعارية، ما يمكن قراءته في قصيدة (مكابدات أنا) للشاعر مشتاق عباس معن والتي تُعدُّ مساحةً شعريةً خصبَةً لتناسخ الألفاظ دلاليًا؛ وقد حظيت هذه القصيدة باهتمام قسم من النقاد والأدباء أضراب الأديب والناقد المشهور ناظم السعود، ولعل قصيدة (مكابدات أنا) التي تمثل عنوانة النتاج الشعري في مجموعة الشاعر قد نالت عناية الحديث لدى السعود؛ لأنها: «تبرز حالة جريئة من التصاد السردى، وإعادة تشكيل الصراع والأدوار... وكلُّ هذا يأتي في مستويات لغوية وصورية، وانزياحات وتنويعات في السرد»^(٥٦) وحظيت هذه القصيدة بدراسة إيقاعية للناقد السعودي الدكتور عبد الله الفيقي، برز فيها الأثر الفني للانزياحات العروضية التي تنم عن مقصدية الشاعر الجمالية^(٥٧).

ومن هنا تولدت لدى الباحث رغبةٌ جادّةٌ في تحليلٍ أشطّرٍ من هذه القصيدة في ضوءِ آليّةِ الانزياحِ الاستبدالي، ومّا جاء فيها^(٥٨):

شُرْفَتِي طَاعِنَةٌ بِالْغُبَارِ

العَصَافِيرُ مَبْحُوحَةٌ

الغُيُومُ تَنْتُ دُخَانًا

تُلَطِّخُ أَضْرَحَةَ الْكُؤُنِ

الْمَنَارَاتُ شَاخَتْ

وشاخَتْ تَرَاتِيلُ الْمُؤَذِّنِ فِي مِهْمَةِ الرِّيحِ

وَأَنَا مَازَلْتُ فِي الْجُبِّ

أُرَاوِدُ ذَنْبِي؛ لِيَأْكُلْنِي

كَيْ (تَبِيضُ) عُيُونُ أَبِي

فَهَيَّ - مُنْذُ ارْتِعَاشَةِ أُمِّي

لَتَزْفِرَنِي كُتْلَةً مِنْ صُرَاخِ -

عَاقِرٍ

لَمْ تَمَارِسْ لُعْبَةَ الدَّمَعِ ...

فمُنْذُ الوَطْأَةِ الْأُولَى لِعَتَبَةِ النَّصِّ (شُرْفَتِي طَاعِنَةٌ بِالْغُبَارِ) تجدُ التَّرَاكِيِبَ اللُّغَوِيَّةَ تَنْزَاحِ انْزِيَاْحًا مُتَدَفِّقًا، بِالذَّلَالَاتِ وَاللَّفَاتِ الْبَلَاغِيَّةِ الْجَمَالِيَّةِ الَّتِي نُسِجَتْ فِيهَا خِيُوطُ التَّلَاقُحِ اللَّفْظِيِّ عَلَى وَفْقِ مَشَاهِدِ تَصْوِيرِيَّةٍ مُتَفَرِّقَةٍ تَتَنَقَّلُ فِي تَضَاعِيفِ النَّصِّ، مَشْهَدًا غِبَّ آخَرٍ: (العصافير...)، و(الغيوم...)، و(المنارات...)، لَتَحْفَرِ فِي ذَاكِرَةِ الزَّمَنِ مَسَافَاتِ الْأَنَا الْمُتَوَثِّرَةِ لَدَى الشَّاعِرِ، فِي قَوْلِهِ: «شُرْفَتِي طَاعِنَةٌ بِالْغُبَارِ» تَوْظِيْفُ لُغَوِيٍّ أَوْغَلَ فِيهِ الشَّاعِرُ فِي اسْتِعْمَالِ لَفْظَةِ (طَاعِنَةٌ) اسْتِعْمَالًا ضَاعِفًا فِيهِ

من دلالتها المجازية؛ إذ إنَّ هذه اللَّفظة أُسْتُعِمِلت في الموروث القاموسيِّ للدلالة على معنى مادِّي حِسِّيٍّ: من الوَخزِ بالرُّمَحِ، أو غيرِه^(٥٩).

وَأُسْتُعِمِلت مجازاً على سبيل الاستعارة المكنية للتعبير عن الذات المُوغلة في السَّنِّ، ثم يأتي توظيف الشاعر ليكسبها تطوُّراً دلاليًا جديدًا من خلال توظيفه فنَّ التَّشخيص في اللفظة، وذلك بإضافتها إلى رمزٍ جامدٍ للتعبير عن اندراس المكان، وقدمه بدلالة قرينة (الغبار)، فيلاحظ أنَّ الانتقالات الدلالية للَّفظة (طاعنة): من الدَّالِّ الأوَّل: (المعنى القاموسي)؛ الدال الثاني: (الاستعمال المجازي)؛ الدال الثالث: (التضعيف المجازي)، لا تعني بالضرورة انتقال المعنى على هذا النحو من التدرُّج من الدَّالِّ الأوَّل إلى الثاني، ثمَّ الثالث. فقد يكون الانتقال مباشرةً إلى الدَّالِّ الثالث؛ لأنَّ هذا التَّعْيِير بين الدوالِّ، هو من صَنِيعِ الاستعارة، فكلِّما كانت المسافة الرَّابطة بين الدَّالِّ ومدلوله أبعَدَ، كانت زاوية الخيال أكبر؛ لذلك يرى الدكتور يوسف أبو العدوس: «أنَّ العاملِ في تأثير زاوية الاستعارة، هو المسافة بين المُشَبَّه والمُشَبَّه به، أو كما يَقُول - سايس - الخيال»^(٦٠).

ومن هنا تتبدى قيمة الإثارة في شَحْنِ دلالة المفردة من خلال تبدل خصائصها التعبيرية المجازية. ثمَّ يردف الشاعرُ بقوله: «العصافير مبحوحة»، راسماً صورة تشاؤميَّة خانقة، مُرتكزاً فيها على الدلالة الإيحائية التي يتضمنها صوت الحاء في المادَّة اللُّغوية: (مبحوحة)؛ لما يتميَّز به جرسُه الصَّوتي من بَحَّةٍ تُميِّزُ مخرجه في أثناء التَّطْقِ به^(٦١)، وتتساقق هذه الصُّورة مع المشهد الصَّبابي الذي يتجسَّد في نثيث الغيوم دُخانًا، في قوله: «الغيومُ نثتُ دُخانًا... تُلطِّخُ أَصْرِحَةَ الكَوْنِ»؛ إذ وظَّف الشاعر أعلى مستوى من مستويات التَّنَاصُّ في هذا النصِّ، وهو الحوار الذي تختفي فيه مرجعية النصِّ الغائب لدرجة لا يَكشِفُ هذا النصُّ إلا مَنْ كانت له قراءة مُعمَّقة

وواعية^(٦٢)، وقد تجلّت صورة التناص لدى الشاعر في قوله تعالى ﴿فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ * يَغْشى النَّاسَ هَذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(٦٣)، فالنصُّ الغائب الذي أعاده الشاعر في قراءة جديدة جعل نصه الشعري قابلاً لقراءات متعددة؛ لأنه: «بِمَجْرَدِ أَنْ يُطْلَقَ الْكَاتِبُ نَصَّهُ الْجَدِيدَ، الَّذِي هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ عِدَّةِ نُصُوصٍ سَابِقَةٍ وَمُعَاصِرَةٍ، فَإِنَّهُ يَدْخُلُ النَّصُّ نَفْسَهُ فِي عَمَلِيَّاتٍ تَنَاصُّ جَدِيدَةً، بِاعْتِبَارِ أَنَّ النَّصَّ الْجَيِّدَ قَادِرٌ دَائِمًا عَلَى الْعَطَاءِ الْمُسْتَمَرِّ لِقِرَاءَاتٍ مُتَعَدِّدَةٍ»^(٦٤) فضلاً عن أن الشاعر هنا أراد تعميق رؤاه التصويرية الموروثة في بناء النص، وإجلاء صورة المعاناة التي يَعْتَمِلُهَا، فثبث الغيوم بالدُّخان صورة لعذابات ومكابدات تكشف عن ذات مُتَفَجِّعَةٍ. ليتواصل بعدها التراسلُ الصُّوري في قوله: «المنارات شاخت»، فهذا التّركيب الاستعاري الكنائي يحيل إلى قِدَمِ المنظور المكاني باستعمال رَمَزٍ حِسِّي: (المنارات)، ولكي تَكْشِفُ القِراءة عَمَّا يحيل إليه هذا المدلول، يستوجب على الذّهْنِ استحضارَ عُنْصُرٍ مُهِمٍّ من عناصر التّواصل وهو (المرجع)؛ إذ إنّ تصوّر المرجع بوصفه الشّيء الحِسِّي الذي تشير إليه اللفظة، يُعَدُّ أمراً ضرورياً لفهم الخطاب الشعري: «هذا التّركيزُ على المَرْجِعِ ربطاً هذا الأخير بمُوجِبَاتِ العَالَمِ الحِسِّيِّ، أو المُعَاشِ حَمَلاً على الاعتبارِ أَنَّ الإِرْجَاعَ وَظِيفَةَ مُنَوِّطَةٍ فَقَطْ بِالْعِبَارَةِ الاسْمِيَّةِ، أو ما يَنُوبُ عنها في الجُمْلَةِ»^(٦٥)، والتّقييدُ بالعِبارَةِ الاسْمِيَّةِ مُتَأَتٍّ من ثبات دلالتها في توصيف الأشياء الحسّية، بخلاف الأفعال، والأُمُورِ المَعْنَوِيَّةِ التي لا يمكن الإحالة على مراجعها؛ لأنّها تُدْرِكُ من خلال التّجربة اللُّغويّة للفرد^(٦٦).

ومن شيخوخة الرّمز يتحوّل الشّاعر إلى الشّيخوخة الحِسّية التي تجلّت في قوله: «وشاخت تراتيلُ المؤدّن في مهمّة الرّيح»؛ إذ انزاحت في هذا التّركيب الدّوّالُ اللُّغويّة لتُحَقِّقَ قيماً بلاغيّة تشكّلت من خلال العلاقة المجازية بين المسند: (شاخت) والمسند إليه: (تراتيل المؤدّن...) تلك العَلاقَةُ المَبْنِيَّةُ على إحدى عَلاقَاتِ المِجَازِ المرسل

(تسمية الجزء باسم الكل)، معبراً عن تلاشي ألحان المؤذن، واضمحلاله في (مهمته الرّيح) أي في الفيافي والصحارى، هذا التركيب الإيحائي اللافت الذي وظّف فيه الشاعر لفظه (مهمته) توظيفاً دلاليّاً استطاع من خلاله إيقاظ هذه اللفظة من سبات الموروث اللغوي، وبث الحياة فيها من جديد في محاولة منه؛ لتعميق البُعد الإيحائي في هذا المشهد التصويري. ثم يلجّ الشاعر بعد هذه المشاهدة إلى ذروة الألم، وانكسار الذات، وتفجّعها، سالكاً منحنى جديداً من الاشتغال الأسلوبى المغاير في توظيف النصوص التراثية المقدّسة في سورة يوسف على غير ما هو مألوف من توظيف النصوص القرآنية في كثير من النصوص الأدبية التي عادة ما تراها متشرّبة إلى حدّ التناسخ اللفظي، محاولاً تغيير دلالتها، وصهرها في قوالب جديدة، ففي قوله «وأنا مازلت في الحبّ... أراودُ ذبّي ليأكلني»، انزاح التركيب الإسنادي «أراودُ ذبّي» متخذاً نسقاً دلاليّاً متعارضاً مع فعل المرادة القرآني، فالمرادة التي وظّفها الشاعر للذّب، أمّا في النسق القرآني فالمرادة ليوسف من لدن امرأة العزيز، وهذا الضرب من الإسناد يدور في مناخ غرائبيّ تميّز به الشاعر^(٦٧).

ثم ماذا بعد هذه المرادة ذات الرؤية المفارقة؟ يلجّ نصّ الشاعر مفارقةً أخرى: (كيّ «تبيض» عيون أبي) انزاح فيها الإيقاع الموسيقي لبناء القصيدة، محدثاً معه تنوعاً في الدلالة اللغوية، وفي لفظة دلالية للدكتور عبد الله الفيحي استطاع من خلالها اقتناص خاصية دلالية للفعل: (تبيض) الذي عزّف الشاعر عن تشكيكه لغويّاً، ليخلق هذا الإبهام مُراوغةً دلاليةً لافتة جعلت من النصّ يحتمل أكثر من قراءة: «الطريف هنا أنّ الشاعر - كأننا لينصبّ شركاً للقارئ- في الشاهد الأنف بلا ضبط بالشكل؛ فإن عوّل على ظاهر التناص، القائم عليه عموم النصّ، مع قصّة يوسف القرآنية: ﴿وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ﴾^(٦٨) لحظّ اختلالاً في التفعيلة «كي تبيض عيون أبي»؛ فلكيّ يستقيم النسق التفعيلاتي، لا بدّ أن تكون العبارة «كي تبيض

عُيُونُ أَبِي» فقد ترك الشاعرُ إمكانيةَ القِرَاءَتَيْنِ «تَبَيُّضَ، وَتَبْيِضَ»^(٦٩). فالقراءة الأولى (تَبْيِضَ) تجدها مُنْسَاقَةً في المحيط الحكائي لمبنى النص الإيقاعي:

وَأَنَا	مَا زِلْتُ فَعَلْتُ	جُبَّارًا	وَدُدْتُ	بَيْلِيًّا	كُلْنِي	كَيْتِي	ضَعِيئِي	نَأْبِي
فَعَلْتُ	مُسْتَفْعَلْتُ	مُسْتَعْلَنْتُ	فَعَلْتُ	فَاعَلْتُ	فَعَلْتُ	فَاعَلْتُ	فَعَلْتُ	فَعَلْتُ

لأنها جاءت متساوقة - كما يقول الفيافي - مع قول الشاعر (عافر)، و لم تمارس لعبة الدمع؛ لتلَّمَحَ إلى إشاراتٍ وَمَعَانٍ أُخْرَى يُمْكِنُ أَنْ تَتَضَمَّنَهَا هَذِهِ الْقِرَاءَةُ، كَالشُّوهِ وَالنَّفْرُوحِ، وَالْجَفَافِ وَنَحْوِ ذَلِكَ. أَمَّا الْقِرَاءَةُ الثَّانِيَةُ الْقَائِمَةُ عَلَى التَّنَاصُّ (تَبْيِضَ) فَانزَاحٌ فِيهَا الْإِيْقَاعُ الْعَرُوضِيُّ؛ إِذْ لَحِقَ تَفْعِيلَةَ (مُسْتَفْعَلَنْتُ) زُحَافُ الطَّيِّ، فَصَارَتْ (مُسْتَعْلَنْتُ)^(٧٠):

وَأَنَا	مَا زِلْتُ فَعَلْتُ	جُبَّارًا	وَدُدْتُ	بَيْلِيًّا	كُلْنِي	كَيْتِي	يَضَعِيئِي	نَأْبِي
فَعَلْتُ	مُسْتَفْعَلْتُ	مُسْتَعْلَنْتُ	فَعَلْتُ	فَاعَلْتُ	فَعَلْتُ	فَعَلْتُ	مُسْتَعْلَنْتُ	فَعَلْتُ

ويوافق الباحث الدكتور الفيافي في أن هذا الانزياح حَقَّقَ بُعْدًا فَنِيًّا وَجَمَالِيًّا، جَاءَ مُنْسَاقًا مَعَ مَضَامِينِ التَّنَاصُّ الَّتِي تُحَاكِي انْفِرَاطَ حَالَةِ الْحُزْنِ، وَالِاعْتِمَادَ لَدَى الشَّاعِرِ؛ لِذَلِكَ يَرَى بَعْضُ الدَّرَاسِيْنَ أَنَّ الْإِيْقَاعَ الشُّعْرِيَّ لَا يَخْلُو مِنْ قَصْدِ الْمُبْدَعِ وَمِيُولِهِ الشُّعْرِيَّةِ فِي تَحْقِيقِ الْأَغْرَاضِ الْجَمَالِيَّةِ لِلنَّصِّ^(٧١)، فَمِنْ هُنَا تَتَضَحُّ مِيزَةُ الْقِرَاءَتَيْنِ اللَّتَيْنِ أَشَارَ إِلَيْهِمَا الْفِيْفِي؛ وَلَعَلَّ تِلْكَ الْمِيزَةَ قَدْ أَكْسَبَتِ النَّصَّ أَكْثَرَ مِنْ دَلَالَةٍ؛ إِذْ تُشِيرُ الدَّرَاسَاتُ السِّيْمَايَّةُ إِلَى أَنَّ الْعَلَامَةَ اللَّغْوِيَّةَ (الدَّالَّ) تَأْتِي فِي بَعْضِ النُّصُوصِ مَفْتُوحَةً الدَّلَالَةَ، وَتَحْتَمِلُ دَلَالَاتٍ مُتَعَدِّدَةً لَا يَجِدُهَا سِوَى الطَّاقَةِ التَّعْبِيرِيَّةِ

للسِّيَاقِ الذي وردت فيه، وقد اصطلح السِّيميائيون على هذا التَّدَاوُلِ مصطلحَ (الدَّلالات المفتوحة). (٧٢)

ويَتَّضح من هذه القراءةِ التَّحليليَّةِ لقصيدةِ الشَّاعر (مكابدات أنا) أنَّها تشكّل مساحةً خِصبة تكشف عن مختلف الظواهر الأسلوبية لخاصيَّة الانزياح الاستبدالي؛ إذ لَعِبَ محورُ الاستبدال في هذا النَّصِّ الشُّعري دوراً بارزاً في نَقْلِ الدَّوال اللُّغويَّة من مَبْدَأِ المواضعةِ إلى دَوَالٍ لغويَّةٍ جديدةٍ قائمةٍ على بناءِ أنساقٍ تركيبيةٍ مخالفةٍ للأَصْلِ الاستعماليِّ، بفِعْلِ الانزياحاتِ المَجازيَّةِ التي شكَّلت فيها الاستعارةُ أوسعَ معاني تلك الدَّوالِّ المنزاحة، فضلاً عن الانزياحاتِ الإيقاعيَّةِ التي جَعَلتِ النَّصَّ مفتوحاً على أكثر من قراءة. وتكشف هذه القراءة أيضاً عن حقيقة لافتة تُعدُّ علامةً فارقةً بين الضَّرورة والانزياح، فالأولى يخرق الشاعر فيها اللُّغة على حسابِ الوَزنِ العروضيِّ، والثاني يخرق فيه الشَّاعر اللُّغة والإيقاع معاً ليحقِّق قِيماً إبداعيةً تنمُّ عن قصدٍ وإرادةٍ شعرية من لدن المبدع.

وبعد هذا العَرَضِ لتطوُّر مفهوم الضَّرورة الشُّعريَّة يخلص البحث في هذا الفصل إلى أنَّ ثَمَّةَ أوجهٍ تلاقٍ واسعةً بين مفهومي الضرورة والانزياح بوصفهما فضاءين يشقَّان للمبدع مجالاً رحباً لتعبيد مسالكه الشعرية؛ إذ يستطيع عبر هاتين الظَّاهرتين التَّحليق في سماء النَّصِّ الشُّعري، بما يُلبِّي طموحاتِ إبداعيةٍ وجماليةٍ لطالما ضاقت مسالكها بسببِ العوائق والمحدِّدات التي فرضتها أصول القواعد المعيارية؛ ولعلَّ الرِّكيزة الأساسية التي يستند إليها كلا المفهومين هي الخروج على كلِّ ما هو مألوف في أُسُس اللُّغة المعيارية، والتَّأسيس لصياغة جديدة ترسم مبادئِ جماليَّات النَّصِّ الشُّعري - وإن وُجدَ اختلافٌ في التنظير والإجراء فيما بينهما - بيد أنَّها في المحصِّلة النهائيَّة يَصُبَّان في صالح المبدع، فضلاً عن أنَّهما يُشكِّلان رافدي

إبداع وجمال يفيان بمتطلباته وأغراضه الفنية، ويُسهان كذلك في إنهاء موارد اللُّغة، وتطوُّر ألفاظها وتراكيبها.

فالبحت إذن عن شعرية الضرورة في ظلال مفهوم الانزياح، وغيره من المظاهر الأسلوبية يُعدُّ نقطة انطلاق جوهريّة، وجادة في مواكبة المتغيّرات اللّسانية التي يبتكرها المبدعون، والنظر إليها سمات تفرّد دلاليّة، وبلاغيّة تُكرّس خدمةً لمصلحة اللُّغة الإبداعية.

... الخلاصة ...

يمكن إيجاز أبرز نتائج هذا البحث على النحو الآتي:

١. الضرورة في أصل المفهوم التقليدي القديم خطأً غير مقصودٍ ناجم عن بواعث عروضية، أما الانزياح فخطأً أسلوبياً مقصوداً، ينطوي على أغراضٍ جماليةٍ إبداعيةٍ.
٢. يستند كلٌّ من مفهومي الضرورة والانزياح - اللذين يراعيان خصوصية لغة الشعر - إلى ركنيةٍ أساسيةٍ تتمثل بالخروج على قواعد اللغة المعيارية، والتأسيس لمبادئ صياغةٍ جماليات النص الأدبي، كلٌّ بحسب اتجاهاته، وآلياته المختلفة.
٣. إن الحيز الذي تتحرك فيه الضرورة مُقننٌ بمساحة النص الشعري. أما الانزياح فميدانه أعمُّ؛ إذ يشمل عموم النص الأدبي شعراً كان أو نثراً.
٤. المصطلحات والتعبيرات التي اجترحها اللغويون والنقاد لمصطلح الانزياح كالعدول، وكسر السنن، والتجاوُز، والخُرُوج، والانحراف وغيرها، تدور في فلك الضرورة، وتمثل ظلالاً دلالية يلتقي مع كثيرٍ من أوجه استعمالها.
٥. المبدأ الذي تستند إليه الضرورة ينتمي في مجمله إلى جميع المستويات اللغوية صوتاً، و صرفاً، ونحواً، ودلالة في حين يُعدُّ الانزياح مظهرًا أسلوبياً قائماً على تجديد مبادئ البلاغة القديمة وأصولها، والانتقال بها نحو آفاق التشكلات الجمالية.

١. ينظر: تعليم الشعر وذاكرة اللغة الخلاقة، مقال منشور في جريدة الأهرام المصرية، بتاريخ ١٣-٥-٢٠٠٩، وينظر: موسوعة اللحن في اللغة «مقاييسه ومظاهره»، د. عبد الفتاح سليم،

- مكتبة الآداب - القاهرة، ط ٢، ٢٠٠٩: (١٦)
٢. ينظر: الخطاب الشعري الحدائوي والصورة الفنية «الحداثة وتحليل النص»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط ١، ١٩٩٩: (٩٩).
 ٣. ينظر: البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، الدار البيضاء، ١٩٩٩: (١٣٢).
 ٤. ينظر: اللغة المعيارية واللغة الشعرية، ترجمة: ألفت كمال، بحث منشور في مجلة فصول، العدد ١٩٨٤، ١: (٣٩-٤٠).
 ٥. ينظر: اللغة العليا «النظرية الشعرية»، ترجمة: د. أحمد درويش، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٥: (٩).
 ٦. ينظر: بنية اللغة الشعرية جان كوهن، ترجمة محمد الولي، ومحمد العمري، دار توبقال للنشر، المغرب، ط ١، ١٩٨٦: (١٢٩).
 ٧. ينظر: بنية اللغة الشعرية: (١٢٩).
 ٨. ينظر: في الميزان الجديد، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة: (١٨٥، و١٨٦).
 ٩. ينظر: مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني «قراءة في ضوء الأسلوبية»، د. نصر أبو زيد، بحث منشور في مجلة فصول، المجلد ٥، العدد ١، ١٩٨٤: (٢٣).
 ١٠. المصطلح النقدي في الدراسات العربية المعاصرة بين الأصالة والتجديد «الأسلوبية أنموذجا» د. خليل عودة، بحث منشور في مجلة جامعة الخليل للبحوث، المجلد ١، العدد ٢، ٢٠٠٣: (٥٧) وينظر: البلاغة والأسلوبية، د. محمد عبد المطلب، الشركة العالمية للنشر، ط ١، ١٩٩٤: (٢٠٦).
 ١١. ينظر: الاتجاه الأسلوبي في النقد الأدبي، د. شفيق السيد، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٦: (٢٢).
 ١٢. هذا البحث منشور في مجلة أفق الثقافية، العدد ٢، ٢٠٠٤، يمكن الرجوع إليه على الرابط الإلكتروني للمجلة: <http://www.ofouq.com/today/modules.php?name=News&file=article&sid=2414>
 ١٣. ينظر: فصول في اللغة والنقد، د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط ٦، السنة ١٩٩٩: (١٩٠).
 ١٤. نظر: الشعرية العربية ادونيس، دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٨٥: (٤٤).
 ١٥. ينظر: قضايا الشعرية: ترجمة محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال للنشر، ١٩٨٨: (٧١).
 ١٦. ينظر للمؤلف: تحليل الخطاب الشعري، دار العالمية للكتاب، الدار البيضاء، المغرب، ط ١، ١٩٩٠: (٣٦)، والبلاغة العربية: (١٣٢).

١٧. ينظر: بلاغة الخطاب وعلم النص، د. صلاح فضل، عالم المعرفة، ١٩٩٢: (٦١).
١٨. ينظر: خصوصية اللغة الشعرية «قراءة في تجربة ابن المعتز العباسي»، أحمد جاسم الحسين، بحث منشور في مجلة جذور، النادي الأدبي الثقافي بجدة، العدد ٢، ١٩٩٩: (٣٢١).
١٩. ينظر: بنية اللغة الشعرية: (٦٨).
٢٠. ينظر: تحليل الخطاب الشعري: (٣٦-٣٧).
٢١. بنية اللغة الشعرية: (١٧٣).
٢٢. المصدر نفسه: (١٧٣).
٢٣. المتوقع واللامتوقع «دراسة في جمالية التلقي»، د. موسى رابعة، بحث منشور في مجلة أبحاث اليرموك، سلسلة الآداب واللغويات، المجلد ١٥، العدد ٢، ١٩٩٧: (٥٢).
٢٤. Gerard Genette: figures III. éditions de seuil, paris, 1972. p:(11) (2).
٢٥. نظرية اللغة في النقد الأدبي، د. عبد الحكيم راضي، مكتبة الخانجي. القاهرة، مصر: (٣١٦).
٢٦. أشارت الدراسة في مواضع سالفة من البحث إلى رأي الخليل وابن جني من الضرورة في فصلها الأول.
٢٧. الانزياح في الخطاب النقدي والبلاغي عند العرب، دار الشؤون الثقافية العامة، ط ١، ٢٠٠٩: (٨٤).
٢٨. العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، القيرواني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجليل، بيروت، ط ٤، ١٩٧٢: (١: ١١٦).
٢٩. ينظر: نظرية اللغة في النقد الأدبي: (٢٤٩). ويشير د. عباس رشيد الددة إلى أن ظاهرة الالتفات تدل على شجاعة العربيّة، فضلا عن توافرها على مفاهيم تكتسي رداء المفهوم الراهن للانزياح. ينظر: الانزياح في الخطاب النقدي والبلاغي عند العرب: (٩١-٩٥).
٣٠. البلاغة العربية أصولها وامتداداتها: (١٢٠).
٣١. ينظر: الانزياح من منظور الدراسات الأسلوبية، د. أحمد محمد ويس، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع والنشر، ط ١، ٢٠٠٥: (٣٠-٣٣)، والنقد والأسلوبية بين النظرية والتطبيق، عدنان بن ذريل، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق، ١٩٨٩: (٢٥).
٣٢. ينظر: الانزياح في الخطاب النقدي والبلاغي عند العرب: (٤٢-٥٠).
٣٣. ينظر: دراسة النص الشعري العربي «مقاربات منهجية»، دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٨٩: (٣٣).
٣٤. ينظر: الأسلوب والأسلوبية «نحو بديل أسني في نقد الأدب»، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، ط ١، ١٩٧٧: (١٥٨)، ويذكر د. أحمد محمد ويس أن مصطلح الانزياح عند

- المسدي لم يكن مستقرًا، فعلاوة على قوله بصلاحيه التَّقابل الدَّلالي بين مصطلحي التَّجاوز، والانزياح يترجم المسديّ الانزياح في قاموس اللسانيات بالعدول. ينظر: الانزياح من منظور الدراسات الأسلوبية: (٥٠).
٣٥. ينظر: البلاغة والأسلوبية: (١٢٧، ١٩٨).
٣٦. ينظر: في معرفة النص، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ١، ١٩٨٣: (٦٩، ٧٦).
٣٧. ينظر: للمؤلف: في الشعرية، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١، ١٩٨٧: (١٧)، ولغة الغياب في قصيدة الحدائث، بحث منشور في مجلة أقلام، ١٩٨٩: (٧).
٣٨. ينظر: نظرية الانزياح عند جان كوهن، بحث منشور في مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، المغرب، العدد ١، ١٩٧٨: (٤١، ٦٣).
٣٩. ينظر: الانزياح من منظور الدراسات الأسلوبية: (٥٦-٥٧).
٤٠. لقد جاء في القاموس الموسوعي لاروس أن مادة «Ecart» تدل على أن الانزياح هو حركة عدول عن الطريق أو خط المسير، ينظر: Dictionnaire encyclopedique Larousse Paris. 1979. p 464.
٤١. الانزياح في التراث اللغوي مشتق من الفعل انزَّاح، ومنه زَاحَ الشَّيْءُ وانزَّاحَ: إذا ذَهَبَ وبعُدَ، ينظر: تاج العروس مادة (زي ح): (٦: ٤٤٣).
٤٢. ينظر: بلاغة الخطاب وعلم النص: (٦٣-٦٤).
٤٣. 465-Dictionnaire encyclopedique Larousse. p 464.
٤٤. ينظر: بنية اللغة الشعرية: (١٩١-١٩٢).
٤٥. المصدر السابق نفسه: (١٩٤).
٤٦. flammarian, Aris, 1971, p. (14). Michael Riffaterr: essays e stylistique strcutral. de
٤٧. أطراف الوجه الواحد، نعيم اليافي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٩٥: (٩٢).
٤٨. نظرية الانزياح: من شجاعة العربية إلى الوظيفة الشعرية، د. فتيحة كحلوش، مقال منشور في موقع مكتبتنا العربية، على الرابط الإلكتروني: <http://www.almaktabah.net/vb/showthread.php?t=26987>
٤٩. ينظر: المصدر السابق.
٥٠. النظرية الأدبية الحديثة، روبي، ديفد وجفرسون، آن، وزارة الثقافة دمشق، ١٩٩٢: (٥٨)، وينظر: من النقد المعياري إلى التحليل اللساني، خالد سليكي، بحث منشور في مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد ٣، العدد ١، ١٩٩٤: (٣٨٠).
٥١. ينظر: الانزياح من منظور الدراسات الأسلوبية: (٩٧).

٥٢. الحدائثة، تحرير، ترجمة: مؤيد حسن فوزي، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد، ١٩٩٠: (٢): (٢٥).

٥٣. الموقف من الحدائثة ومسائل أخرى، د. عبد الله الغدامي، جدة، ٢، ١٩٩١: (٢٣).

٥٤. الانزياح في الخطاب النقدي والبلاغي عند العرب: (٢٨٣).

٥٥. نظرية الانزياح: من شجاعة العربية إلى الوظيفة الشعرية، د. فتيحة كحلوش، سبقت الإشارة إلى موقع نشر المقال.

٥٦. مقدمة «المجموعة الشعرية الورقية غير الكاملة»، دار الفراهيدي للنشر والتوزيع، بغداد، ط ١، ٢٠١٠: (٢٠).

٥٧. شعر التفعيلات وقضايا أخرى «دراسة في خطاب مشتاق عباس معن الشعري» دار الفراهيدي للنشر والتوزيع، بغداد، ط ١، ٢٠١١: (٨٥).

٥٨. الأعمال الشعرية الورقية غير الكاملة: (١٤٩-١٥٠).

٥٩. ينظر: تاج العروس: مادة (ط ع ن)، (٣٥: ٣٥٢).

٦٠. الاستعارة في النقد الأدبي الحديث «الأبعاد المعرفية والجمالية»، الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن، ط ١، ١٩٩٧: (١١).

٦١. ينظر: المختصر في أصوات اللغة العربية «دراسة نظرية تطبيقية» د. محمد حسن حسن جبل، مكتبة الآداب، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٦: (٨٧).

٦٢. يُصنّف النُّقاد ظاهرة التَّنَاصُّ على ثلاثة مستويات: ١. الاجترار: وفيه تكونُ مَرَجِعِيَّةُ النَّصِّ الثاني (الجديد) واضحة العِلْقَةِ بالنَّصِّ الأوَّل (المأخوذ منه). ٢. الامتصاص: وفيه تكونُ مَرَجِعِيَّةُ النَّصِّ الثاني غير واضحة العِلْقَةِ بَنَحْوِ كبير مع النَّصِّ الثاني. ٣. الحوار: وهو أعلى مستويات التَّنَاصُّ، وفيه تكونُ مَرَجِعِيَّةُ النَّصِّ الثاني بعيدة العِلْقَةِ مع النَّصِّ الأوَّل، وتتفاعلُ فيه النَّصُوصُ الغائِبَةُ والمائلَةُ في ضَوْءِ قوانينِ الوَعْيِ واللاوعي. ينظر: التناص في شعر أحمد مطر، عبد المنعم جبار، أطروحة دكتوراه، جامعة بغداد، كلية التربية ابن رشد، ٢٠١٠: (٤٠).

٦٣. الدخان: آية: (١٠، ١١).

٦٤. النَّصُّ الغائب «تجليات التَّنَاصُّ في الشعر العربي» محمد عَزَّام، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠١: (٥٤).

٦٥. ينظر: في بناء النص ودلالته «محاوَر الإحالة الكلامية»، مريم فرنسيس، مطابع وزارة الثقافة، دمشق، ط ١، ١٩٩٨: (١٥).

٦٦. ينظر: الانزياح في الشعر الصوفي: (١٣٧).

٦٧. ينظر: بنية التغيير والتراكم في «مكابدات أنا» للشاعر مشتاق عباس معن، إحسان التميمي، بحث منشور في مدار الصفاف «الاتجاه الجذور الرؤية التجربة»، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، ٢٠٠٩: (١: ٢٠٣) وما بعدها.

٦٨. يوسف: آية: (٨٤).

٦٩. شعر التفعيلات وقضايا أخرى «دراسة في خطاب مشتاق عباس معن الشعري»: (٨٦).

٧٠. ينظر: المصدر نفسه: (٨٧).

٧١. ينظر: الشعر السعودي المعاصر «دراسة في انزياح الإيقاع»، عبد الرحمن إبراهيم مهوس، كتاب الرياض، مؤسسة اليمامة الصحفية، ط١، ٢٠٠٣: (٢٢٩) تجدر الإشارة إلى أن الشاعر مشتاق عباس معن اشتغل على الانزياح العروضي في نصوصه على مختلف مراحل تجربته الشعرية، وقد أنتج هذا الاشتغال عدداً من المصطلحات في النظرية النقدية، ومنها مصطلح (تعدد الأوجه الإيقاعية) الذي اجترحه الناقد إحسان التميمي، وأراد به الأوجه العروضية (الإيقاعية) المحتملة التي يمكن قراءتها في النص الشعري، وقد توقف عند نصّ للشاعر في مجموعته (ما تبقى من أنين الولوج) وهو نصّ (أثر يُحتضر). ينظر: تعدد الأوجه الإيقاعية «قراءة في نصّ تسعيني» بحث منشور في مجلة أشعر، العدد ٦، ١٩٩٩: (٧٨).

٧٢. ينظر: الدلالات المفتوحة «مقاربة سيميائية في فلسفة العلامة»، د. أحمد يوسف، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٥: (٧٥-٧٦).

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
١. الاتجاه الأسلوبي في النقد الأدبي، الدكتور شفيق السيد، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٦م.
 ٢. الاستعارة في النقد الأدبي الحديث «الأبعاد المعرفية والجمالية» الدكتور يوسف أبو العدوس، الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن، ط١، ١٩٩٧م.
 ٣. الأسلوب والأسلوبية «نحو بديل أسني في نقد الأدب» الدكتور عبد السلام المسدي، دار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، ط١، ١٩٧٧م.
 ٤. أطراف الوجه الواحد، نعيم اليافي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٩٥م.
 ٥. الأعمال الشعرية الورقية غير الكاملة ل«مشتاق عباس معن» دار الفراهيدي للنشر والتوزيع، بغداد، ط١، ٢٠١٠م.
 ٦. الانزياح في الخطاب النقدي والبلاغي عند العرب، الدكتور عباس رشيد الددة، دار الشؤون الثقافية العامة، ط١، ٢٠٠٩م.
 ٧. الانزياح من منظور الدراسات الأسلوبية، الدكتور أحمد محمد ويس، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع والنشر، ط١، ٢٠٠٥م.
 ٨. بلاغة الخطاب وعلم النص، الدكتور صلاح فضل، منشورات عالم المعرفة، ١٩٩٢م.
 ٩. البلاغة العربية أصولها وامتدادها، الدكتور محمد العمري، الدار البيضاء، ١٩٩٩م.
 ١٠. البلاغة والأسلوبية، الدكتور محمد عبد المطلب، الشركة العالمية للنشر، ط١، ١٩٩٤م.
 ١١. بنية اللغة الشعرية، جان كوهن، ترجمة محمد الولي، ومحمد العمري، دار توبقال للنشر، المغرب، ط١، ١٩٨٦م.
 ١٢. تاج العروس من جواهر القاموس، السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ) تحقيق: مجموعة من الأستاذة، الكويت، ط١، ٢٠٠١م.
 ١٣. تحليل الخطاب الشعري، الدكتور محمد العمري، دار العالمية للكتاب، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ١٩٩٠م.
 ١٤. الحداثة؛ تحرير، مالك برادبري، وجيمس ماكفارلن، ترجمة: مؤيد حسن فوزي، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد، ١٩٩٠م.
 ١٥. الخطاب الشعري الحداثوي والصورة الفنية «الحداثة وتحليل النص»، الدكتور عبد الإله الصائغ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ١٩٩٩م.

١٦. دراسة النص الشعري العربي «مقاربات منهجية» الدكتور سامي سويدان، دار الآداب، بيروت، ط١، ١٩٨٩م.
١٧. الدلالات المفتوحة «مقاربة سيميائية في فلسفة العلامة» الدكتور أحمد يوسف، السدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.
١٨. شعر التفعيلات وقضايا أخرى «دراسة في خطاب مشتاق عباس معن الشعري» الدكتور عبد الله بن أحمد الفيافي، دار الفراهيدي للنشر والتوزيع، بغداد، ط١، ٢٠١١م.
١٩. الشعر السعودي المعاصر «دراسة في انزياح الإيقاع»، عبد الرحمن إبراهيم مهوس، كتاب الرياض، مؤسسة اليامة الصحفية، ط١، ٢٠٠٣م.
٢٠. الشعرية العربية، ادونيس، دار الآداب، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.
٢١. العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابن رشيق القيرواني (ت٤٦٣هـ) تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط٤، ١٩٧٢م.
٢٢. فصول في فقه العربية، الدكتور رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط٦، ١٩٩٩م.
٢٣. في الشعرية، الدكتور كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية ط١، ١٩٨٧م.
٢٤. في معرفة النص، يمنى العيد، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٩٨٣م.
٢٥. في الميزان الجديد، الدكتور محمد مندور، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة.
٢٦. قضايا الشعرية، رومان جاكسون، ترجمة: محمد الولي، ومبارك حنون، دار توبقال للنشر، ١٩٨٨م.
٢٧. اللغة العليا «النظرية الشعرية»، جون كوهن، ترجمة: د.أحمد درويش، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٥م.
٢٨. موسوعة اللحن في اللغة «مقاييسه ومظاهره»، الدكتور عبد الفتاح سليم، مكتبة الآداب- القاهرة، ط٢، ٢٠٠٩م.
٢٩. الموقف من الحداثة ومسائل أخرى، الدكتور عبد الله الغدامي، جدة، ط٢، ١٩٩١م.
٣٠. النص الغائب «تجليات التناص في الشعر العربي» محمد عزام، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠١م.
٣١. النظرية الأدبية الحديثة، روبي، ديفد وجفرسون، آن، وزارة الثقافة دمشق، ١٩٩٢م.
٣٢. نظرية اللغة في النقد الأدبي، الدكتور عبد الحكيم راضي، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.
- الدوريات...
٣٣. بنية التغيير والتراكم في «مكابدات أنا» للشاعر مشتاق عباس معن، إحسان

أبو زيد، مجلة فصول، المجلد ٥، العدد ١،
١٩٨٤ م.

٤١. من النقد المعياري إلى التحليل اللساني،
خالد سليكي، مجلة عالم الفكر، الكويت،
المجلد ٣، العدد ١، ١٩٩٤ م.

٤٢. نظرية الانزياح عند جان كوهن، نزار
التجديتي، مجلة دراسات سيميائية أدبية
لسانية، المغرب، العدد ١، ١٩٧٨ م.

الرسائل...

٤٣. التناص في شعر أحمد مطر، عبد المنعم
جبار، أطروحة دكتوراه، جامعة بغداد،
كلية التربية ابن رشد، ٢٠١٠ م.

الانترنت...

٤٤. تعليم الشعر وذاكرة اللغة الخلاقة،
الدكتور صلاح فضل، مقال منشور في
جريد الأهرام المصرية ١٣/٥/٢٠٠٩ م.

٤٥. نظرية الانزياح: من شجاعة العربية
إلى الوظيفة الشعرية، الدكتور فتيحة
كحلوش، مقال منشور في موقع مكتبتنا
العربية.

المراجع الأجنبية...

46. Dictionnaire ncylopedique
larousse. Paris. France.1979.
47. Gerard genette:figures III.éditions
de seuil, paris, 1972
48. Michael Riffaterr: essays
e stylistique strcutral de
flammarian, Aris, 1971.

التميمي، بحث منشور ضمن مدار
الصفاف«الاتجاه الجذور الرؤية التجربة»
دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١،
٢٠٠٩ م.

٣٤. تعدد الأوجه الإيقاعية «قراءة في نص
تسعيني» إحسان محمد جواد التميمي
مجلة أشرعة، العدد ٦، ١٩٩٩ م.

٣٥. خصوصية اللغة الشعرية «قراءة في تجربة
ابن المعتز العباسي» أحمد جاسم الحسين،
مجلة جذور، النادي الأدبي الثقافي بجدة،
العدد ٢، ١٩٩٩ م.

٣٦. لغة الغياب في قصيدة الحدائثة، الدكتور
كمال أبو ديب، مجلة أقلام، ١٩٨٩ م.

٣٧. اللغة المعيارية واللغة الشعرية، يان
موكاروفسكي، ترجمة: ألفت كمال، مجلة
فصول، العدد ١، ١٩٨٤ م.

٣٨. المتوقع واللامتوقع «دراسة في جمالية
التلقّي» الدكتور موسى ربابعة، مجلة
أبحاث اليرموك، سلسلة الآداب
واللغويات، المجلد ١٥، العدد ٢،
١٩٩٧ م.

٣٩. المصطلح النقدي في الدراسات العربية
المعاصرة بين الأصالة والتجديد
«الأسلوبية أنموذجا» د.خليل
عودة، بحث منشور في مجلة جامعة
الخليل للبحوث، المجلد ١، العدد ٢،
٢٠٠٣: (٥٧).

٤٠. مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني
«قراءة في ضوء الأسلوبية» الدكتور نصر

الانعطافات الغرائبية
في تجربة حمد الدوخي
الشعرية

**Peculiar Allusion
in the Poetic Observation
of Hamid Al-Dukhi**

م.د. احمد عبد الحسين الفرطوسي

جامعة بغداد

كلية التربية - ابن رشد

قسم اللغة العربية

Lecturer Dr. Ahmad A. Al-Fartoosi

Arabic department

College of Education - Ibn Rushd

Baghdad University

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin - passed research

ملخص البحث

انمازت التجربة الشعرية العربية المعاصرة، ولاسيما العراقية منها بقدرتها على الحضور النصي، والمواكبة مع الأداء التطويري، والتغيير المنظوماتي في هيكلية الشعر العربي، وما كان ذلك الانزياح حاصلًا، لولا رغبة من الشعراء أنفسهم بالعزوف عن الاجترار، والنأي عن التجريب نفسه الذي ظل يُرافق القصيدة العربية لعقود من الزمن لم تستطع فيه مغادرة الأداء الخطابي ذي المضامين التعبوية، حتى أثقل المتن الشعري العربي -إن جاز قول ذلك- بالقصائد المنبرية والإخوانية، التي خلت من الروح الشعرية، وبواعثها الوجدانية، الأمر الذي أوصل كثيراً من تلك التجارب إلى التلاشي والاندثار والتغيب.

إنَّ مكن الحضور الشعري الجديد جاء استجابة لأطر إبداعية جعلت من الشعر قضيةً وهماً، لا يكفُّ عن البحث في الاشتغال الشعري الجالب للرؤى الوجدانية المنطلقة من البوح الإنساني في تغريده الدائب داخل المتن النصي؛ ليؤشر اتجاهات البعد الجمالي، ومدى الإثراء الفني الذي أغنت به الدلالات النصية، وحركت المسارات التصويرية نحو عوالم الإغراب والدهشة، وتندرج تجربة الشاعر حمد الدوخني في حدود وتماهيات هذا المعطى الفني الراض للرؤى التقريرية في اتجاهه المرثي داخل أروقة نصوصه الشعرية، وتُجسد هذه الدراسة رؤية نقدية قلَّ ما يُسلطُّ الباحثون أسلَّةَ أقلامهم نحوها، وهي الرؤية التركيزية على الإبداع الذاتي، وقوة حضور الشاعر في نصوصه؛ ليحمل على رفدها بالمعطى الجمالي والقيمة

الفنيّة الآبية للاندرج ضمن مفردات التشاكل والاجترار والتقليد؛ فجاءت الخطة متمحورة بثلاثة مباحث:

المبحث الأول: أثر الشاعريّة في تحقيق الرؤى الشعريّة.

المبحث الثاني: البُعد الخياليُّ وتمظهراته الجماليّة.

المبحث الثالث: المغامرة التجريبيّة ورهانات معطياتها الفنيّة.

وقد سبق المباحث الثلاثة فقرتان الاولى اهتمت بالتعريف بالشاعر ، والثانية مثّلت مهاداً نظرياً للبحث تناول مفهوم الغرائبيّة .

وجاءت هذه الدراسة حلقة ثانية من السلسلة المعرفيّة التي عزم الباحث من خلالها على الاحتفاء بالتجارب الإبداعية التي تستحق الدراسة في ظلّ وجود أصحابها وليس بعد وفاتهم، مع الدعاء أن يكون التوفيق مصاحباً لهذا العمل وتوجهاته الإنسانيّة والمعرفيّة.

ABSTRACT

The contemporary poetic experience, especially in Iraq, has been characterized by its ability to impose textual existence coping with the developmental performance and systematic change in Arabic poetry structure . Such precocity would have not been possible, had the poets themselves been not able to repeat themselves and eschewed the empirical trend bound to the Arabic poem for decades during which it could not divest itself of the oratory performance with its campaigning implicatures. As a result, one could say that the Arabic poetic text was saturated with the oratory and brotherhood poems void of the poetic spirit and its sentimental angles to the extent many of these experiments vanished.

The new poetic emergence responds to the sense of creativity that renders poetry into being a cause and issue that never cease delving into poeticism steeped with emotional visions emanating from the heart of mankind contemplation in the context to indicate the directions of the aesthetic dimension and the extent of artistic scope that enriches textual semantics and gives move to the imagery toward the worlds of precocity and amazement.

The observation of Hamad Al-Dokhi runs equal with the limits and emulation of such an artistic artwork repudiating the documentary visions in terms of visual propensity in the prurview of his poetry .

This study embodies a critical vision seldom do researchers deal with, it is the concentrating vision about the self-creativity and omnipresence of the persona to enrich them with the aesthetic factors and the artistic values repudiating to be listed under the wing of juxtaposition, rumination and imitation , so the present paper addresses the following:

Chapter one: the impact of poeticism in achieving the poetic vision.

Chapter two: the imaginative dimension and its aesthetic manifestations.

Chapter three: empirical modernism and its artistic factors.

The present study intends to be the second threshold of the knowledge series the researcher exerts himself to wreathe the creative experiences that deserve investigation as these experienced people are in life and not after being dead. Wishing all the best to this work and its human and knowledge propensities.

الشاعر في سطور

هو حمد محمود الدوخيّ، ولد في محافظة نينوى بقضاء الشرقاط في ٢٣/٤/١٩٧٤م، من عائلة فلاحية فقيرة، وكان والداه يجيدان الشعر الشعبي، فبدأت ملامح التأثر لدى الشاعر منذ صغره، وعند بلوغه السنة السادسة من عمره التحق بمدرسته الابتدائية في قرية (الخُصْم) بقضاء الشرقاط؛ وسميت بهذا الاسم؛ لأنَّ الخصوم كانوا يتصالحون فيها، بعد أن أكمل دراسته الابتدائية، التحق في (متوسطة آشور) بقرية الجميلة، ومن ثم أكمل الإعدادية بقضاء الشرقاط نفسه، ودخل كلية الآداب جامعة الموصل وتخرّج فيها في العام ١٩٩٩م، بعد ذلك سيق إلى الجيش؛ لأداء الخدمة الإلزامية، عاد بعد ذلك ليُكمل دراساته العليا، يعمل الآن أستاذاً بجامعة تكريت، كلية الآداب، لتدريس مادة الأدب العربي الحديث ونقده^(١).

مجموعاته الشعرية

١. عذابات، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ٢٠٠٢م.
٢. أحزان عراقية، دار الصدى، الإمارات، ٢٠٠٥م.
٣. مفاتيح لأبواب مرسومة، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠١١م.
٤. الأسماء كلها، دار ديوان المسار، بيروت - دبي، ٢٠٠٩م.

الجوائز التي فاز بها

١. الجائزة الأولى بمسابقة شعراء العراق الشباب عن قصيدته (من مزغل البوح).

٢. الجائزة الثانية بمسابقة ديوان شرق-غرب البرلينية، عن ديوانه (الأسماء كلها)^(٢).

المهاد النظري

مفهوم الغرائبية (estrangement)

اقترن مفهوم الغرائبية بآليات الانفتاح النصي على الأجناس الأدبية، وفضّ حدود تقاطعاتها مع بعضها؛ لتكون متداخلة فيما بينها؛ بغية الخروج بنتاج نصي جديد ينتمي إلى عوالم الإغراب والدهشة؛ «لأنَّ الغرائبيَّ يُجِيل إلى شيء مألوف جداً، إلاَّ أنَّه مكبوت بعيد عن الاهتمام»^(٣) من حيث إنَّ (الغرائبية) تربط بين أشياء غير منطقية، يسودها منطق دلاليُّ يجعل من الشتات المكون لنسيجها متماسكاً ومرتبطاً إلى الحدِّ الذي يخلق بُعداً جمالياً في قيمة النصِّ الفنيَّة قلَّ ما يُشاهد نظير لها في النصوص غير الغرائبية^(٤).

إنَّ لجوء الشعراء المعاصرين إلى الاقتراب من التصويرات الغرائبية الغاية منه خلق فرادة شعرية تميز تجربتهم عمَّا سلفه من تجارب لم يقدر له الاستغلال بهديِّ الغرائبية، فضلاً عن المخزون المعجميُّ الذي تتيحه الغرائبية في صنع لغة خاصة ذات تراكيب وألفاظ غير مستهلكة، توسع رقعة الأثر الإبداعيِّ في نصوصهم الشعرية، وتزيد من حجم الإثراء الإيحائيِّ الذي يجعل قيمة نصوصهم تتميز بكونها غامضة ومُشفِّرة، تستفز القارئ على تتبع الأثر الجماليِّ، واكتشاف خباياه، بوصف الشعر رسالة «وإنَّ كلَّ رسالة لها قصدها وموقفها وظروف تلقيها»^(٥) ولما كان الأمر يسير على هذا المنوال، فليس من المقبول أو المنطقي الإبقاء على هذه الرسالة

-الشعر- من غير أن تمس يدُ الإبداع محتواها الفني شكلاً ومضموناً في محاولة جادة لوضع ترسيمات فنيّة مصدّقة بمواجهة مفاهيميّة لا تؤمن بصحراويّة الشعر بعد أن قدّر له الارتواء بهاء الحداثة الشعريّة، ولا يفهم من ذلك أنه صراع بين القديم والحديث، بقدر ما هو تنميّة شعريّة يُراد لها أن تبقى محافظة على رونقها وحضورها الفنيّ في زمن تتعدد فيه مصادر الإبداع بين ما هو مسموع ومرئي؛ «لأنّ الشعر المعاصر محاولة لاستيعاب الثقافة الإنسانيّة بعامة، وبلورتها وتحديد موقف الإنسان المعاصر فيها»^(٦).

المبحث الأول

أثر الشاعريّة في تحديث الرؤى الشعرية

الشاعريّة (Poetism)

هي نظرية نقدية أخذت على عاتقها تعهّد المبدع نفسه بالدرس والتحليل، والاستقصاء في محاولة لتعرّف مباحث قدراته الإبداعية وفهمها، وكيفية تسيير وتكثيف مراكز النشاط المولدة لهذا الإبداع؛ بوصفه محفزاً يُديم ألقية النصّ الشعريّ، ويُنظّم علاقات النصّ مع القوانين الشعرية^(٧)، وهناك كثير من النُقّاد المعاصرين من لا يفصل بين الشاعريّة والشعرية^(٨)؛ لأنّ ترجمة المصطلح لم تضبط حدوده ومعايره الفنيّة على النحو الذي تجعل من مفهومه تداولياً، غير أنّ الاحتكام للمنطق العلميّ يقضي بضرورة الفصل بين المصطلحين، على اعتبار أنّ الأول منها يسير في تحولاته باتجاه الاستغلال بهدي الذاتية الإبداعية، في حين أنّ الثاني يُعنى بدراسة النصّ الأدبيّ ومديات افتراق لغته عن لغة الكلام العادي وانزياحاته عنه، وهذا ما اصطاح عليه كمال أبو ديب بمسافة التوتر^(٩).

إنّ مرحلة الشاعريّة -والجزم في ذلك ضرورة- مرحلة نهائية من مراحل التجريب الإبداعيّ؛ لكونها لا تعطي بارقة لظهورها ما لم تكن التجربة الذاتية قد استوفت ما عليها من نضوج فنيّ يُظهر مقدرة الشاعر على التحكم بمساراته النصيّة، وتحديد موقفه منها من خلال «الإتيان بالقصيدة المكمّلة المعالم والتي يمكن

من خلالها توقع شاعرها؛ لما تتميز به من البصمة الخاصة، إنها المرحلة التي يتشكل فيها المعجم الخاص بالشاعر»^(١٠).

وتتعدد صورته وأساليبه وانزياحاته النصية؛ ليكون قادراً على خلق بؤر الجمال الإيحائي المظهر لشعرية النص الشعري، وتجربة حمد الدوخي تأتي واحدة من التجارب التي فرضت وجودها على خارطة الإبداع الشعري؛ بحكم اكتماها ونضوجها وبلوغها درجة الشاعرية المتصاعدة في وظيفتها من نص إلى آخر، ومن جدير الاستهلال الشعري الوقوف عنده نصه (الحسين: أئمة) الذي يقول فيه.^(١١)

ليس الحسينُ أماماً ظلُّ الحسينِ أئمةً
قد جاءَ فرداً ولكن لوحده صارَ أمةً
حتى بحالةٍ جرَّ ترى على النونِ ضمَّه

تبدو قيمة هذا النص الحداثي منساقاً وراء رؤية شاعرها الذي أراد لها الاقتراب من الكينونة الشعبوية والدينية في آن واحد، وما كان ابتغاؤه لذلك؛ إلا لتحقيق مردودين نفسيين، الأول جذب ذائقة المتلقي العادي نحو عوالم الاستشعار بنكهة المعنى ووضوح الدلالة، والثاني مغازلة حواسه الوجدانية في تكثيف الرؤية الشعرية بترسيمة دينية تداولية في مفهومها، مستساعة في نسيجها، مألوفة في تواردها، غير أن النبض الشعري أخرجها بأداء فني يأخذ منحني فرادياً في تشكيله النصي الذي صنعه إحساس الشاعر، وفجرته الطاقة الإيحائية التي اشتمل عليها النص، الذي فاجأ قارئه في لحظة دخوله عليه بكسر لأفق التلقي الموضح لرغبة الشاعر على امتصاص رحيق بيت النابغة الذبياني الذي يقول فيه:

ولا عيبَ فيهم غير أن سيوفهم بهنَّ فلول من قراعِ الكتابِ

إذ إنَّ الشاعر في هذه المقاربة النقدية من المؤكَّد أنَّ غاياته لا تنطلق إلى استجلاب القيمة البلاغية القديمة في أسلوب المدح في ما يشبه الذم، وإنَّما الغاية منها خلق انعطافة غرائبية تُظهر شاعرية الخلق الإبداعيِّ وتحايثه مع الإفراز النصيِّ الذي قام بدوره هو الآخر ببث الأبعاد الجمالية التي تظهر في تجلياتها ملامح التحديث في الرؤى الشعرية شكلاً ومضموناً الذي جعل ديمومة الشاعرية تنامي في سيرورتها؛ لتقف عند حدود المفارقة النصية الجاعلة من الفرد أمة في اقترابها من بلاغة الخطاب القرآني؛ لتدخل في آليات تناص (القرآنية) مع قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾ (١٢).

والشاعر بذلك يعمدُ إلى إعادة توزيع نظامه اللغوي من خلال كشفه عن العلاقة بين الكلمات التواصلية ومن ثم يُشير إلى بيانات مرتبطة بأنماط مختلفة من الأقوال السابقة (١٣)؛ بغية تعضيد قدرة الأثر الشاعريِّ على الانعطاف غرائبياً وتحريك بوصلته باتجاه مناطق التحديث التصويريِّ الذي يُوصِّل لاتجاه جديد في استخلاص شعريِّ يحتفي بالتكثيف الإيجائي، وينفر من التحشيات والزوائد المتأية عن المحتوى الفني، والاستظلال بهدي شاعرية تمتح من قوة نضوجها الفكريِّ؛ لترفد النصِّ بقيم تعبيرية تأخذ مدى تصويرياً سمته الأساسية أنَّه غرائبي يستغل المواطن البكر، ويصممها بالطريقة المنسجمة مع الاتجاه الشاعريِّ الذي هيأ الخطأ النحوي في قوله: (ظُلُّ الحُسَيْنُ أُمَّة)؛ ليكون صورة نابضة في شعريتها، منزاحة في مدلولها، قوية في تأثيرها، وهو يصل إلى نتيجة يُخرج فيها عرضاً درامياً مفاده: أنَّه لا يمكن كسر نون (الحُسَيْن) وإن كان استحقاقها النحويُّ يقتضي أن تُكسر:

حتى بحالة جرّ ترى على النون ضمّه

فالشاعريَّة اقتضت إحداث انعطافة غرائبيَّة تُخطئ الصواب وتصوِّب الخطأ؛
لتبقى شعريَّة النصِّ طافحة بالمضمون، وخضلة في مديات التلقي.

إنَّ ديمومة التنامي في تشكيل الانعطاف الغرائبيِّ تُلقي بفرضياتها على الشاعر
في استحضار قصديته الملتصقة بمقدار الوعي الذاتي الذي يهيئ لإخراج النصِّ على
النحو الذي أُرِيد له، ومعنى القصديَّة هو إيجاد «قواعد تُقيم روابط عرفيَّة بين الدال
والمدلول»^(١٤)؛ لتعمل هذه الروابط على تحديد مساريَّة الإيحاء النصيِّ ومدى نشاط
فاعلية الإطار الجماليِّ في حث سُنن التلقي على كشف آفاق الشاعريَّة المحققة لذلك
الانعطاف الغرائبيِّ، وهذا الأساس يقود إلى وقفة عند نصِّ «مُلصق على العراق»^(١٥)
الذي يقول فيه حمد الدوخي:

إلى أُمي فقط وكثيراً

لربابتي في الحُزَنِ

شُتْلُ

وأما بِحُضَنِ الصوْتِ

طِفْلُ

النائيِّ يَجِدِلُ دمعتي

-بيدي-

فالمنديلُ حَقْلُ

أُمِّي عباؤها حقولُ الله

والأردانُ أهلُ

أُمِّي الطريقُ إلى الجهاتِ

يدها تدلُّ

أُمِّي حَدَاتُهَا يَدَاهَا
تُسْتَظِلُّ .. وَتُسْتَظَلُّ
الغَيْمُ بَعْضُ غَسِيلِهَا
يا صاحبي، والأفقُ حَبْلُ
والنهرُ خيطُ نسيجِهَا
والإبرةُ السمرَاءُ
نَخْلُ
.....
أُمِّي
تُضَافُ إِلَى الْبِلَادِ
لكي تُعَرَّفَهَا
أتدري؟؟
فَهِيَ (أَل)!!!

انطلقت بوحية هذا النص من خصوصية التلازم في القصيدة التي جعل منها الشاعر ثنائية لا تتفارق في مضمونها بين دالها ومدلولها، فالدال هي (الأم) والمدلول هو (الوطن)؛ وعلى نتاج ذلك وشح نصّه بمقدمة «من صورها الشخصية مع الوطن، مع تعديل في المنظر»، ومعنى ذلك أن الشاعر، دفع قصديته للتمحور الترسيمي في حدود هذه الثنائية (الوطن/ الأم) الانفعالية التي «تعتمد على التعبير الوجداني المرتكز على الحس المباشر الذي ينشأ عنه انفعال تلقائي»^(١٦) وهو بذلك يدفع بمكونات النصّ وعلاماته باتجاه ترسيم خصوصية له تتخذ من الاندماج مع الإطار الغرائبي في بوحية واحدة، موضحة للاتجاه الشعري في قيمة النصّ الذي أصرّ الشاعر على أن تكون ثريته أو عتبته نازحة نحو عالم الإغراب الشعري

«إلى: أمي فقط وكثيراً»؛ لتتبدى قوة الشاعريّة في قدرتها على كسر «هيمنة العنوان الكلاسيكيّ» الحرفيّ الاشتماليّ، ويؤسس لمعانٍ متقاطعة بين ما هو ظاهري وباطني؛ «ليُغذي القراءة والتأويل؛ باعتباره علامة ثقافيّة ومعرفيّة ودليلاً يُحقّق للنصّ جنسه»^(١٧) الذي يمكن أن ينتمي إلى منظومته المعرفيّة، ومؤشرات هذا النصّ يُلاحظ في مضمونها دفع قوى الشاعر الذاتية الخالقة للرؤى الإيحائيّة نحو الاعتراف باتمائه إلى الجنس الشعريّ بكل قيمه ومفاهيمه، وحمولاته؛ لأنّ حجم الشاعريّة المؤسّسة لفنيّة النصّ كفيلة للانضواء تحت مسمى الشعر.

إنّ مقدار التكثيف الموحى بوجود الشاعريّة تُرسم ملامحه في شكل الانعطافات الغرائبيّة الخالقة للقلق المقيم في ذات الشاعر والسابرة لأغوار انفعالاته التي لا تكفُّ عن القلق والاضطراب الدائمين؛ نتيجة البحث الدائب عمّا يُرضي فضول الذات الشاعرة في الاستكانة والركون إلى الإخراج الفنيّ للنصّ الشعري بالطريقة الكفيلة بتحقيق التجديد المنشط لحيوية النصّ، وإنّ حجم الاشتغال التجديديّ الخالق للانعطافة الغرائبيّة في هذا النصّ هو مؤشر واقعيّ لتمثيل الخلق الإبداعيّ لأصرة التجديد «لربّاتي في الحزن شتلُ، وأنا بحضن الصوت طفلُ، وأمّي عباءتها حقولُ الله، وأمّي الطريق إلى الجهات يدها تدلُّ» حتى يصل إلى بؤرة الانعطاف الغرائبيّ في قوله: «أمّي تضافُ إلى البلادِ لكي تعرفها، أتدري فهي (أل)».

إنّ الحقيقة الداحضة للشك تقود الرؤى النقديّة إلى التسليم بغرائبيّة تجربة الدوخيّ التي أعلنت جهراً إخفاق «الأدوات التقليديّة شبه المستهلكة أمام خطاب غير تقليديّ على النحو الذي تقوم فيه الحاجة إلى تطوير / تحديث / استبدال»^(١٨)؛ لأنّ ثقافة القارئ ومديات ثرائها لاعبة رئيسة في فهم الشفرات النصيّة وتفكيكها التي لا يمكن الوصول إلى مفادات المغزى الذي انطوت عليه ما لم يكن -القارئ- قد أخذ

بعين حسبانته بأن النصوص الغرائبية تحتاج إلى عُدّة نقدية قادرة على استجلاء الأثر الفنيّ وبيان مفاهيمه المؤسس على وفق رؤاها الفكرية، وطبيعة الإنتاج والإخراج الفنيين لتجربة حمد الدوخي تؤكد واقعية هذا القول ومصداقيته؛ لكون الشاعر متخصصًا بالنقد الأدبيّ الحديث، وهو بذلك يعي الطريقة الكفيلة بخلق انعطافات غرائبية تتبلور في تلافيف نصيتها قوة الحضور الذاتي للشاعر المؤدي في نهاية المطاف إلى تمظهر الشاعرية على أنها «درس يتكفل باكتشاف الملكة الفردية التي تضع فردية الحدث الأدبي»^(١٩) على حدّ تعبير ميشونيك.

المبحث الثاني

البُعد الخياليُّ وتمظهراته الجماليَّة

جاءت أهمية الوجود الخياليِّ وأصل مفاهيمه النُّقاد المعاصرون مترافقة مع تطورات المشهد النقديِّ في أوروبا والعالم الغربيِّ؛ كونه متصلًا بالدراسات الأدبيَّة والنقديَّة والبلاغيَّة، ولم يأت مفهوم الخيال عند العرب مختلفًا عمَّا تبناه النُّقاد الغربيون، وفي مقدمتهم الناقد الإنكليزي (روبن جورج كوللينجود) الذي عرَّف الخيال على أنَّه «صورة للتجربة تعمل على تقديم الحقيقيِّ وغير الحقيقيِّ في خليط أو مزاج غير مُحدد العوالم، يقوم الفهم بعد ذلك بترسيب الحقيقة منه»^(٢٠) وهو بذلك يتصف بمهمة ذاتيَّة متعلقة بالمبدع على خلاف التخييل؛ لكون الخيال متعلقًا بملكة المبدع التي تثير طرائق الإدهاش الفجائيَّة المتنوعة^(٢١).

وبعبارة أخرى هي الطريقة المثلى الخالقة للإبداع الأدبيِّ المتأتية من قدرة المبدع على تدوير خصائصها الفنيَّة بطريقة إيجائيَّة في متن المضمون النصيِّ، فهي إذن مرتبطة بذاتيَّة المبدع وإمكاناته القادرة على الخلق الإبداعيِّ، في حين أنَّ التخييل يُعدُّ «مصدرًا مهمًّا من مصادر شعريَّة الصورة، ويتقنع عادة خلف أدوات الخطاب المتنوعة الموجهة إلى منطقة التلقي»، وهو بهذا الوصف متعلق بقدرة المتلقي على كيفية استقراء النصوص الإبداعيَّة، والمعني بموضوعه البحث هنا البُعد الخيالي الذي لم تكن تجربة حمد الدوخي خالية من أبعاده الجماليَّة المستثارة من الرشد التصويريِّ الذي يُمكن الشاعر من إظهار حيوية المؤثرات الخارجية بعد أن أعاد إنتاجها برؤية فنيَّة

استطاعت الولوج إلى عمق التفاعل المحرّك لآلية الإنتاج والتلقي في آن واحد، ونصّ «هي هذه سلمى وتلك قصيدي» يوافق هذا القول، إذ يقول فيه^(٢٢):

سلمى...
تُنظفُ شُرْفَةَ المعنى
لتدخلَ في القصيدة
سلمى...
تحكُّ مواسمَ النارج
كي ترعى الفصول
خُطى الطريدة
هي هذه سلمى.. وتلك قصيدي:

- من مقلتيها
- يأخذُ التفاحُ نكهتهُ
- وعلى أصابعها يمرُّ الماءُ
- كي يختارَ وجهتهُ
- والهدهدُ السبئيُّ صادرَ اسمها
- ليبتَّ هجرتهُ

هي هذه سلمى، ولي وترُّ
مرّوا عليها وغادروا العجرُ
ورمّوا على وجهي ربايتهم
فلذا غزا مرآتي الكدرُ
بي ما يسرُّ البئرُ.. أغنيتي

تنمو، ويرقصُ حولها الحجرُ

إنني هاهنا
طفلةٌ

احتمي بالكلام الجميلِ

من الذكرياتِ

أهْرَبُ دمعي بظلِّ المرايا

وأتلو نشيدَ الأناشيدِ في

حضرةِ الخوفِ

يظهر مكمّن الانعطافات الغرائبيّة في هذا النصّ في أنّه يُحيل إلى عدم الوثوق والتشكيك في «الأفكار الموروثة عن العلامة، واللغة، والنصّ والسياق»^(٢٣)؛ لأنّه مؤسس على وفق رؤى نقدية لا تؤمن بالثبات مطلقاً فهي في حالة غليانٍ دائمٍ الحضور يسعى إلى تقديم مذاق شعريّ، لا تبدو بوارق أملٍ لائحة لتمظهره نصياً إلاّ بعد مرافقة التنامي المستمر في بنياته، فالشاعر يخلق عوالمه بما يتساوق مع اعتصاراته الخياليّة التي عمل الشاعر على تذويبها في النصّ، لتتصير إلى بؤر جمالٍ تمكّن مداد ناقدتها من تسطير المفردات المتناسبة وحجم الخلق الإبداعيّ المجسّد نصياً في بنائها التصويريّ.

فالتفاح أخذ نكهته من مقل الجمال الحدقاتي، واختيار الماء لوجهاته لا يكون ما لم يمرّ على أصابع المعشوقة، وهدهد سليمان لا مجال لبث هجرته إلا بعد مصادرة اسمها، فهي (بلقيس) وجع الشاعر الذي جعل خياله أسير تأملات قلقة قادرة على

إحداث الغرابة التي تُعرّف على أنّها «نوع من الخيال، لكنه الخيال المرتبط بالخوف وانعدام الأمن والوحشة والتوجس»^(٢٤).

إنّ قيمة الخيال الشعريّ برزت في هذا النصّ على أنّها وسيلة إبداع إبلاغيّ تمكن الشاعر بوساطتها من تصدير رؤاه المنفلتة من رواسب التأثير الفنيّ المتكرر، بغية التمكن «من استحضار صور متشظية مخزونة في العقل من قبل وألفها لدى إثارته بقوة عاطفته واهتياج أحاسيسه»^(٢٥) فالتجاوب الخياليّ مع التمظهر الشعريّ، له مردود جماليّ تتبادله أطراف التجاذب المتناغمة في عمليتي الإبداع والتلقي، لتبقى حضورية الألق والانبثاق حاضرة في متن المشهد الإبداعيّ الذي أسسته البؤر الغرائبية النابضة بصور الجمال الفنيّ المرتكز على معطيات فعل الخيال الخالق للتنوع الصوريّ القادر على اختراق الذهن وتحقيق الغرائبية في النصّ.

إنّ طبيعة موجودات الخيال في تجربة حمد الدوخي مرتبطة بوجود عنصر الإدهاش؛ بغية الكشف عن الأبعاد الفنيّة غير المألوفة المكتنزة بأفق جماليّ مُنبعث من وحي خياليّ خلّاق صادر عن موهبة إبداعية متجاوزة حدود الأثر الجماليّ بمفهومه التقليديّ^(٢٦)، ليتجه نحو تمكين الإزاحة النصيّة من أن تؤدي دوراً في إنتاج المعاني والصور التي من شأنها إحداث انعطافة غرائبية يكون للخيال الأثر الأكبر في تجسيد مضمونها نصياً، وهذا ما تتضح ملامح وجوده في نص «مواويل لسيدة الماء» الذي يقول فيه^(٢٧):

لأكلم هذي الناس ثلاث ليالٍ

عن طيرٍ يتبعكِ..

ليدلّ عليكِ

عن ريحٍ تهمسُ خلفكِ

لتدلَّ عليكِ
وفراشٌ يحملُ عناءَ ضفيرتكِ
أين أُحبُّي قلبي؟!
يلتفتُ المبني حينَ تمرِّين
فلا تمشي مُسرِّعةً
كي لا أعتزُّ
تخرجُ من بين أغاني فيروز...
ضفيرتها تكسُّ ما ظلُّ
على تنورتها من نظراتِ الأمسِ

مُبتدأُ البعث الخياليُّ بإزاحة نصيَّةٍ عن مدلولها القرآنيِّ الأصليِّ، فالنبي زكريا
ﷺ آيته أن لا يكلم الناس ثلاث ليالٍ «قالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قالَ آيَتُكَ ألا تُكَلِّمُ
النَّاسَ ثلاثَ لَيالٍ سَوِيًّا»^(٢٨). في حين أن انعطاف الشاعر الغرائبيِّ لم يستكن
للامتثال الحرفيِّ للتشكيل الدلاليِّ للنصِّ القرآنيِّ، بل راح يزيح النصَّ عن دلالته؛
لكون الشاعر مؤمناً بالمذاهب الحديثة التي تميل إلى «بناء قواعد جديدة قادرة على
تحقيق عنصر الإدهاش والمفاجأة»^(٢٩) المحقِّق نتيجة الخيال الواعز للشاعر بأن يُزلزل
الكيانات الوجودية؛ ليعيد بناءها على وفق التصور الذي يكفل تثويراً للمنح الخيالية؛
لأنَّ التصور «لهو خير معين للإحساس وشاحذ للرغبة أو النفور... وإنما من نسيج
التصور نخلق الحلل النفسية التي نضيفها على آمال الغيب ومشاهد العيان»^(٣٠) على
حد تعبير العقاد، فالمنظور الخياليُّ يعدُّ وسيلة إثراء فنيِّ تُعين الشاعر على صياغة
أفكاره بنحو تتضح فيه الأبعاد الجمالية في قيمة النصِّ الفنية التي أنشأها البعد الخياليُّ
المرتكز على موهبة الشاعر الذاتية.

«يلتفتُ المبنى حين تمرين... ضفيريها تكنسُ ما ظلَّ على تنورتها...» إذ إنَّ المحور الخياليَّ أسهم بنحو فاعلٍ في إحداث هذه الانعطافة الغرائبية، وفي جعل هذه الحوارية الدرامية تختمر في خيال الشاعر وتنبثق بشكلها التصويري الذي يقود أفق التلقي إلى أن الخيال الشعري يعبر «عن آليات العقل القرآني الذي يغوصُ في عوالم النصِّ ومناهاته... مستخدماً مرجعياته بأعلى طاقاتها الإنتاجية من أجل متابعة حركة الدوال في إنتاجها للدلالات عبر الفحص والمعينة وقياس مستويات الانزياح وتفكك الرموز»^(٣١).

ومن المؤكد أنَّ الخيال المحور المركز الذي راهن الشاعر على وجوده في تحقيق هكذا نوع من الانعطافات الغرائبية؛ في جعل عنصر التشخيص تظهر مفاصله جلية في أنسنة النصِّ «يلتفتُ المبنى، ضفيريها تكنسُ» التي أفاد الشاعر من توظيفها بوصفها «موضوعة ثرة، واسعة، ذات أبعاد تأثرية تخدم المبدع... في أن تستجيب آفاق الانتظار في ذهنية القراء لما يكتب»^(٣٢).

وهذا الأمر لا يكتب له رؤية استبصار النور، ما لم تكن الموهبة الذاتية التي تمتح من خيال الشاعر صورته وأفكاره التي تتغذى على حركة الزمن ودينامية استمراره في التجدد؛ ليقوم الشاعر بدوره على مواكبة ذلك التجديد وعصرنة أخيلته بطريقة تتنامى وتتساق مع حجم الامتداد النقدي المتجدد في منحاه الفكري والإنساني، وهذا الأمر -بطبيعة الحال- يكفل توجه الشاعر نحو «إفراغ مفرداته -جزئياً أو كلياً- من معانيها المعجمية المحددة؛ بالتحمل دلالات جديدة، وتقدم كما هائلاً من الإمكانيات الإفرادية والتركيبية»^(٣٣).

المبحث الثالث

المغامرة التجريبية ورهانات معطياتها الفنية

من الطبيعي أن تكون التجربة الإبداعية مأهولة بالنتاج التراكمي الذي يتشكل في منحاه الفني على صعيد اللغة والشكل والتركيب والأسلوب؛ وهذا أمر حكمته الطبيعة الزمنية المتساوقة مع عصرها المتبني لأشكال شعرية لا تتعدى حدود مؤداها الفني، بيد أن سيرورة التنامي الإبداعي فرضت وجودها على تلك الرؤى وهدمت قدسيتهَا بمعاول التجريب الذي «يعتمد على آليات التمهيع التحليلي، فتبدأ بإدراك خيالي يُسمّى الفرضية وتبلغ ذروتها في تجربة مباشرة من حقائق جديدة تُصبح قاعدة للعمل الفعّال»^(٣٤) وهذا ما يصطلح عليه اليوم في الإطار الثقافي بـ (ثقافة الصدمة) التي تعتمد سياسة التمرد على الجمود الفكري، منطلقاً من قناعات تؤمن بأن الثبات لا وجود له في القاموس المعرفي، وإنّ المنحى التجريبي «يركز على الفوضوية والتغريب والإدهاش»^(٣٥) في مجمل النشاط الإبداعي على صعيد الرؤى والأنساق شكلاً ومضموناً، ولم تكن تجربة حمد الدوخي بمعزل عن هذه المفصلية الفكرية والمعرفية والثقافية الدائبة في بحثها عن كل ما يحفُّ بالجدّة والابتكار والضامنة لإحداث انعطافة غرائبية نائية بنفسها وبالنتاج الذي صنعت به عن الالتقاء بالنتاج المؤلف، ونصّ «صرختان لأبي العلاء» يتماشى وحقيقة القول هذا، إذ يقول^(٣٦):

يَا مَنْ رَأَى شَاعِرًا

لا صوتَ يَقْبَلُهُ
توسَّلَ الدربَ عن آتٍ،
يوصِّلُهُ
يَا مَنْ رأى شاعراً
مشغولةً يَدُهُ
بكلِّ شيءٍ بلا شيءٍ
فَتَشَعَّلُهُ
يظلُّ يمشي،
يظنُّ الأرضَ تسكنُهُ
لوحدِهِ،
وهو لا يدري تُرحلُهُ
أضاعَ سنبلةَ الأحلامِ
في دَمِهِ
وراحَ يسألُ حولَ الأرضِ
مَنْجَلُهُ
يَا مَنْ رأى شاعراً
خانتَهُ امرأةٌ
وهي التي دائماً
كَانَتْ تُقْبَلُهُ
....
يَا مَنْ رأى شاعراً
كَانَ الغمامُ لَهُ

وعن سواقيه
كان البحر يسأله

الانتماء الوزني لهذا النصّ يؤشر إلى (البحر البسيط) المعتمد تناوب تفعيلتي (مُسْتَفْعِلُنْ، فَاعِلُنْ)، ولكن مزاجية الشاعر لم ترتضِ سكونية الشكل بما عُرف به خليلياً، مع أنه لم يُغيّر في تنويعها الموسيقيّ، والاعتقاد يقود إلى أنّ الشاعر مهموم بالكيفية التي يمكن أن تُرضي ذوقه الفنية المنسجمة مع سحر اللغة والتكثيف الصوريّ المنغمس في لذة الانعطاف الغرائبيّ.

ومما لاشك فيه أنها مغامرة تجريبية راهن الشاعر على ما تفرزه معطياتها الفنية التي «تدعوننا إلى الاسترسال في إيقاعها، إلى الدخول في انتظامه، وتدفعنا أيضاً إلى أن نقف منها على مسافة؛ لننظر فيها بوعينا وعقلنا، تحملنا إليها وكأنّها تخشى أن نمحى فيها فتركتنا نزداد إحساساً بأنفسنا... تنتهي من قراءتها ولا تنتهي، تنتهي منها لنبداً متعة الإحساس بشيء كُنّا لا نحسّه ولا نراه بهذا العمق، بهذا الكليّ فينا، إنّه الفنيّ يترك بصماته على الذاكرة، يُوشح القلب بلونه، ولكنه يُوظف الفكر فينا»^(٣٧)؛ لينساق وراء مغزى الشاعر في استحضار شخصية الشاعر الفيلسوف أبي العلاء المعريّ الذي بدوره أمدّ الشاعر بحمولة تصويرية استطلت بهدي الانعطاف الغرائبيّ الكامن في متن النصّ الشعريّ، فاليد مشغولة بكلّ شيء وبلا شيء، وليس هو من يُرحّل الأرض بل الأرض تُرحلُه، ويسأل المنجل عن الأرض بعد أن أضع سنبله أحلامه في دم الضياع والتعرّب وغير ذلك، فالمرهنة ناضجة واعية لحجم فعلها وقدرتها على تغيير قناعة التواصل بما يكسر أفق التوقع؛ لكونه انساق وراء تداعيات الانعطاف الغرائبيّ وآليات المفارقة النصّية.

إنَّ مقدار الوعي الفنيّ الذي يحفُّ برهانات نجاح التجربة مرتبط بذاتيّة الشاعر ومدى سعيها الى تحقيق مجاوزة إبداعية متصالحة مع نفسها في حركتها الدائبة للخروج عن الرتابة والجمود، والتنوع الإيقاعيُّ أحد أركان حركيّة النصّ الذي استطاع الشاعر من خلاله تجاوز النمطيّة الوزنيّة المألوفة، وإحلال المعادل الإيقاعي شكلاً مغايراً للمجرى الإيقاعيّ الشطريّ «إذ إنَّ هذا الشكل هو التمثيل الحسيُّ لحركة التجربة الشعريّة في صعودها وهبوطها وتأرجحها وفي كثافتها واستطالاتها وفي تسارعها»^(٣٨)، وتجربة حمد الدوخي مشتملة على تنوع إيقاعيّ لا يتجاوز نمطيّة الإيقاع الوزنيّ فحسب، وإنّما ينزاح حتى عن المشاكلة مع التنوع التفعيليّ الذي أحدثه الرّوّد؛ لأنَّ إيقاعيةً مخفّفة، وربّما مردُّ ذلك يعود إلى تأثره بتجربة محمود درويش الشعريّة، إذ كان شاعرهما مهموماً بآليات التنوع الإيقاعيّ، ولعلَّ نصّ حمد الدوخي (مرايا مكشّطة) يصدق عليه هذا القول، إذ يقول فيه^(٣٩):

هاونٌ في الحديقةِ
بالقرب منه هنالك
أزهارٌ.....
تسترقُّ السمعَ للعاشقين
الذين يجيئونَ من مطرِ القاذفاتِ
ووسعِ الملاجئِ....
لا شيء غير الدويّ
ولا فقه إلا
كما يرتضي القروي
سيهزّمُ الضوءً من أصبعِ يرتمي
خلفَ خوفِ الستائر....

إِنَّ الـ (أرا) مل
من عُمِيهِ وَسَطَ دَرَبِ
الأرامل.... فالليلُ في ثوبهنَّ تثنأبُ
يُرِيدُ الـ (أرا)

يُؤرشف الشاعر في هذا النصِّ لحقبة زمنيَّة لا مكان فيها لصوت العقل، بل إنَّ بلاغة العقلاء عجزت عن الصمود بوجه الفقه القرويِّ الذي ابتدع ثقافة ارتدادية لا مجال للغة الحبِّ في اختراق أجوائها.

إنَّ ذاتية المزاج الإيقاعيَّ قادت الشاعر إلى تنوع التمظهر الصوتيِّ بين «التباين، والتعالق، والتدوير، والتناوب»؛ وذلك لأنَّ «الأساس الوزنيِّ الذي يرتكز عليه الشعر الحرُّ لا يكون بارزاً ومنضبطاً إلى درجة مكشوفة... وإنما تكون موسيقاه أخفى وأدق وأكثُر تنوعاً»^(٤٠) في مواكبة رغبات الشاعر المرهِن على إحداث انعطاف غرائبيِّ لا يكون الشكل فيه سبيل إعاقَة تحدُّ من انطلاقته الطامحة للتخليق في سماوات التجديد الفكريِّ والمعرفيِّ بقدر ما هي آصرة للتواصل مع مشروعه الساعيِّ إلى الامتداد لعمق الجمال الفنيِّ وترسيب شوائبه. إذ إن الشاعر يعمد إلى عدم أوصلة (الأرامل) برسمها الحرفيِّ السائد، بل فككها؛ ليضع نسيجاً تصويرياً (الـ (أرا) مل) خالقاً لوعي حدائبيِّ، مكمِن الجمال فيه أنه بصمة خاصة في تجربة حمد الدوخي الذي جعل الخيال الشعريِّ يحث الخطى لمواكبة تطلعات الشاعر الذي لا يستكين لقوة الثبات النصيِّ المتزاح بكفِّ الانعطاف الغرائبيِّ الذي جعل من الليل يتشاءب في ثوب الأرامل بحثاً عن بصيص الأمل الكامن في وجودية الـ (أرا)؛ لتكون بوابة الحياة الحلمية والمثالية في ذهنية الشاعر وتطلعاته الرؤيوية؛ المتزاحة إلى المتن الغرائبيِّ؛ لأنَّه «أصبح هدفاً يقصده الشعراء وليس كتحصيل حاصل، لعوامل

متعددة منها ما يتعلق بثقافة ودرجة إحساسه بالأشياء والقدرة على التفكير في أكثر من اتجاه.... وربما كان حجم اتساع توظيف المجاز الشعريّ الذي يصنع الصورة الجديدة في المجازات المتتابعة أدى إلى أن تكون بعض الصور على درجة كبيرة من الغرابة والغموض»^(٤١).

... الخلاصة ...

تجربة الشاعر حمد الدوخّي نحت منحى تجديدياً نحو الاشتغال الشعريّ صوب مناطق تميزت بالفراة، وبُعيد الخوض في تفصيلات مضمونها، خلُص البحث إلى النتائج الآتية:

١. تضمين التجربة مفهوم (الغرائبيّة)؛ بوصفه تحديّاً للأطر المضمونيّة التي اشتملت عليها، والانفتاح على الأجناس الأدبيّة الأخرى؛ ليكون الإنتاج النصّيّ متميّماً لعوالم الإغراب والدهشة.

٢. اعتماد (الشاعريّة) وسيلة إبداع ذاتيٍّ تمكّن الشاعر من توليد بؤر التصوير الجماليّ المستوحى من نضوج فنيٍّ قادرٍ على التحكم بطرائق التعبير وتنميتها على النحو الذي يُديم التواصل مع متطلبات التحديث والجدّة والابتكار.

٣. توظيف (الخيال) على أنّه محفز ذاتيٍّ خالقٌ لقيم الإبداع الشعريّ الذي يُظهر حيوية النصّ بتكثيف صورٍ متأتّ من بواعث خياليّة تمكنت من الدخول إلى عمق التفاعل المحرك لآلية الإنتاج والتلقي.

٤. اعتماد الشاعر مبدأ (التجريب) الذي عمل بدوره على تحريك الرؤى والأفكار المستقرة في مفاهيمها والمحددة في مصطلحاتها؛ ليعمل الشاعر على تثوير منطلقات جديدة تناسب نتاجه الشعريّ الذي أراد له أن يأخذ مفصلاً إبداعياً يربأ بمشروعه عمّاً يحفّه من تراث التصوير والاستماع.

٥. تُصنّف تجربة حمد الدوخّي على أنّها (تجربة انعطاف غرائبيّ) مهمورة بإبداعه الشخصيّ، متجاوبة مع أطر التحديث الشعريّ من حيث الرؤى والأفكار

واللغة والأسلوب، مُستظلة بهدي إبداع ذاتيٍّ جاذب لمفاصل كامنة في (الشاعريَّة، والخيال، والتجريب) بغية إحداث ذلك الانعطاف الكفيل بتجديد حيوية النصِّ وتنشيطه بالشكل الذي ينسجم وطبيعته العصريَّة.

يُؤمل أن تكون الدراسة قد استوفت المراد من ورائها، وعملت على تسهيل عمل الباحثين في الدخول إلى التجارب البكر، واجتناء رحيقها الفنيِّ بوعيٍّ ودرايةٍ، وإظهار مكانها الخافية نقدًا وتحليلًا.

تجربة حمد الدوخيِّ الشعريَّة، غنيَّة في منحها الفنيِّ، راکزةٌ في اتجاهها التجديديِّ، مثيرةٌ في بعدها الجماليِّ، لتغرُّس شاعرِها نخلةً عراقيةً تبادت في بسوقها، فرفضت أن تغمسَ أناملَ سعفِها في مناهل التشاكل والاجترار.

١. مقابلة مع الشاعر حمد الدوخي بتاريخ ٢٣/١١/٢٠١٢م. الموافق يوم الجمعة الساعة العاشرة صباحاً في شارع المتنبي.
٢. عذابات الصوفي الأزرق، (مجموعة شعرية)،:١٦٩.
٣. الإغراب في الشعر العراقي المعاصر (جيل الستينيات): ١٤.
٤. يُنظر: المصدر نفسه: ١٤.
٥. بلاغة الخطاب وعلم النص: ٨٩.
٦. الشعر العربي المعاصر، د. عز الدين إسماعيل: ١٤.
٧. يُنظر: في الشعرية والشاعرية: ١/٣٥.
٨. ينظر: مفاهيم الشعرية (دراسة في الأصول والمنهج والمفاهيم): ١٧.
٩. ينظر: في الشعرية: ١٦.
١٠. الشاعرية والشعرية: ٥٧.
١١. مجلة الأعلام، العدد، (٤)، ٢٠١٠، السنة الخامسة والأربعون: ٧٩.
١٢. سورة النحل: الآية ١٢٠.
١٣. يُنظر: علم النصِّ: ٢١.
١٤. العلامة (تحليل مفهوم وتاريخه)،: ٧٣.

١٥. تشریح النصّ: ٥٢.
١٦. هوية العلامات في العتبات وبناء التأويل: ٦.
١٧. شيفرة أودنيس الشعرية (سيمياء الدال ولعبة المعنى): ٢٤.
١٨. مُعجم المصطلحات الأدبية: ١٢٧.
١٩. مبادئ الفن: ٣٥٦.
٢٠. يُنظر: الخيال في الفلسفة والأدب والمسرح: ١٣١.
٢١. مرايا التخيل الشعريّ: ٣٢.
٢٢. عذابات الصوفيّ الأزرق: ١٤٥-١٤٦.
٢٣. المرايا المحدّبة (من البنيوية إلى التفكيك): ٧.
٢٤. الغرابة (المفهوم وتحليلاته في الأدب): ٧.
٢٥. الخيال في الفلسفة والأدب والمسرح: ١٥١-١٥٢.
٢٦. ينظر: مرايا المعنى الشعري أشكال الأداء في الشعرية العربية من قصيدة العمود إلى القصيدة التفاعلية): ٢١٠-٢١١.
٢٧. عذابات الصوفيّ الأزرق: ١٩-١٩.
٢٨. مريم الآية (١٠).
٢٩. الإغراب في الشعر العراقي المعاصر: ١٣٣.
٣٠. ديوان عابر سبيل، للعقاد: ٤.
٣١. شيفرة أودنيس الشعرية: ٣١.
٣٢. أنسنة النصّ (قراءة في النزعة الإنسانيّة في الخطاب الروائيّ العربيّ): ١/٩.
٣٣. الرمز والفنّاء في الشعر العربيّ الحديث: ٣٦-٣٧.
٣٤. الثابت والمتحول: ١٦٦/٣.
٣٥. غواية التجريب (دراسة في التجريب الشعري عند جيل السبعينات في العراق): ١٥.
٣٦. عذابات الصوفيّ الأزرق: ٤٤-٤٥.
٣٧. في معرفة النصّ (دراسات في النقد الأدبي): ١٤٩.
٣٨. وعي الحدّاءة (دراسة جمالية في الحدّاءة الشعرية): ٥٧.
٣٩. الأسماء كلها (مجموعة شعريّة): ٥٥.
٤٠. محمود البريكان (دراسة ومختارات): ٧٦.
٤١. شعريّة التجريب (الشعر العراقيّ الحديث ما بعد مرحلة الريادة القصيدة السّتينيّة أنموذجًا): ١٠٠.

المصادر والمراجع

٩. الرمز والقناع في الشعر العربي الحديث، محمد علي كندي، ط١، دار الكتاب الجديد، بيروت ٢٠٠٣م.
١٠. الشعر العربي المعاصر، د. عز الدين إسماعيل، ط٢، دار الثقافة، بيروت ١٩٧٢م.
١١. شعريّة التجريب (الشعر العراقيّ الحديث ما بعد مرحلة الريادة القصيدة الستينيّة أنموذجًا) مهند طارق نجم، ط١، دار الشؤون الثقافيّة، بغداد ٢٠١١م.
١٢. شيفرة أودنيس الشعريّة (سيمياء الدال ولعبة المعنى) محمد صابر عبيد، ط١، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت ٢٠٠٩م.
١٣. عذابات الصوفي الأزرق (مجموعة شعريّة) حمد محمود الدوخي، ط١، دار الشؤون الثقافيّة، بغداد ٢٠١٢م.
١٤. العلامة (تحليل مفهوم وتاريخه) أمبرتو إيكو، ترجمة: سعيد بنگراد، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٧م.
١٥. علم النصّ، جوليا كرسيفا، ترجمة: فريد الزاهي، ط٢، دار توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٧م.
١٦. الغرابة (المفهوم وتحليلاته في الأدب) د. شاكر عبد المجيد، سلسلة عالم المعرفة ٣٨٤، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والأدب، الكويت ٢٠١٢م.
١. القرآن الكريم.
٢. الأسماء كلها (مجموعة شعريّة)، حمد الدوخي، ط١، مؤسسة شرق غرب، دبي ٢٠٠٩م.
٣. الإغراب في الشعر العراقيّ المعاصر (جيل الستينيات) د. زينب هادي حسن اللجماوي، ط١، دار الفراهيدي للنشر والتوزيع، بغداد ٢٠١١م.
٤. أنسنة النص (قراءة في النزعة الإنسانيّة في الخطاب الروائيّ العربيّ) د. مشتاق عباس، ط١، دار الفراهيدي للنشر والتوزيع، بغداد ٢٠١١م.
٥. بلاغة الخطاب وعلم النصّ، د. صلاح فضل، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٦٤، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٩٢م.
٦. تشریح النصّ، عبد الله الغدّامي، ط٢، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٦م.
٧. الثابت والمتحول، أدونيس، ط١، دار العودة، بيروت ١٩٧٩م.
٨. الخيال في الفلسفة والأدب والمسرح، د. علي محمد هادي الربيعي، ط١، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان ٢٠١٢م.
٩. ديوان عابر سبيل، عباس محمود العقاد، دار نهضة مصر، القاهرة ١٩٩٧م.

١٧. غواية التجريب دراسة في التجريب الشعري عند جيل السبعينات في العراق، مناف جلال الموسوي، ط١، دار الشؤون الثقافية، بغداد ٢٠١٢م.
١٨. في الشعرية والشاعرية، أيمن اللبدي (د.ط.)، ناشري للنشر الإلكتروني ٢٠٠٣م.
١٩. في الشعرية، كمال أبو ديب، ط١، مؤسسة الأبحاث العربية، ش.م.م. بيروت ١٩٨٧م.
٢٠. في معرفة النص (دراسات في النقد الأدبي). د.يمنى العيد، ط٤، دار الآداب، بيروت ١٩٩٩م.
٢١. مبادئ الفن، روبرت جورج كولسينجود، ترجمة: أحمد حمدي، السدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة.
٢٢. محمود البريكان (دراسة ومختارات)، أسامة عبد الرزاق الشحمان، ط١، الدار العربية للموسوعات، بيروت ٢٠٠٤م.
٢٣. مرايا التخيل الشعري، محمد صابر عبيد، ط١، دار مجدلاوي، للنشر والتوزيع، عمان ٢٠١٢م.
٢٤. المرايا المحدّبة (من النبوية إلى التفكيك) ترجمة عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة ٢٣٢، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والأدب، الكويت ٢٠١٢م.
٢٥. مرايا المعنى الشعري أشكال الأداء في الشعرية العربية من قصيدة العمود إلى القصيدة التفاعلية، د. رحمن غركان،
- ١، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان ٢٠١٢م.
٢٦. مُعجم المصطلحات الأدبية، د. سعيد علوش، ط١، دار الكتاب، بيروت ١٩٨٥م.
٢٧. مفاهيم الشعرية (دراسة في الأصول والمنهج والمفاهيم) حسن ناظم، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٤م.
٢٨. هوية العلامات (في العتبات وبناء التأويل) شعيب حليفي، ط١، دار الثقافة، الدار البيضاء ٢٠٠٥م.
٢٩. وعي الحدائث (دراسة جمالية في الحدائث الشعرية) د. سعد الدين كليب، ط٢، دار الينابيع، دمشق ٢٠١٠م.

References

1. Abrams, M.H. "Structure and Style in the Greater Romantic Lyric," in *From Sensibility to Romanticism: Essays Presented to Fredrick A. Pottle*, ed. Fredrick W. Hills and Harold Bloom. New York: New York University Press, 1965.
2. Ambrosini, Richard. *Conrad's Fiction as a Critical Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
3. Beyer, Manfred. "The Spectral City Revisited, Joseph Conrad: Heart of Darkness." *Connotations*, vol. 7,3(1997-98): 273-289.
4. Bowra, C.M. *The Romantic Imagination*. London: Oxford University Press, 1950.
5. Calleja, Maria Antonia Alvarez. "Joseph Conrad's Heart of Darkness as a Journey in Quest of the Self." *Odisea*, no. 4, 2003: 7-16.
6. Coleridge, S.T. "The Rime of the Ancient Mariner," in Kermode, Frank and John Hollander, eds. *The Oxford Anthology of English Literature*, Vol. II. New York: Oxford University Press, 1973.
7. Conrad, Joseph. *Heart of Darkness*. London: Penguin Books, 1994.
8. Daiches, David. *The Novel and the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
9. Hansson, Karin. *Entering Heart of Darkness from a Postcolonial Perspective*. Karlskrona: PsilanderGrafiska, 1998.
10. Kermode, Frank and John Hollander, eds. *The Oxford Anthology of English Literature*, Vol. II. New York: Oxford University Press, 1973.
11. Ober, Warren U. "Heart of Darkness: 'The Ancient Mariner' a Hundred Years Later." *Dalhousie Review*, 45 (Autumn): 333-337.
12. Perlis, Alan D. "Coleridge and Conrad: Spectral Illuminations, Widening Frames." *The Journal of Narrative Technique*, vol. 12, no. 3(Fall, 1982): 167-176.
13. Schug, Charles. *The Romantic Genesis of the Modern Novel*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1979.

The view of self-consciousness for the Romantics and for Conrad differs. Making up a community requires effort or struggle and is a lifelike act. In Conrad the solitary seclusion, solitude, is central. Even in society people live in solitary confinement as community or the acts of social communion are lacking. This is the main experience of Marlow. Understanding Kurtz Marlow sees the defects of European society. That is why Conrad writes in HD that living, just as dreaming, occurs in solitude; human existence is solitary. Conrad had an insight into real social bonds when he served on ships during his early life. There, people because of need and interdependence made a real community. For Marlow, what the people of the European cities do is sheer pretence. In the background there is Marlow's recognition that there is no possibility of making the world go round in the other direction.

Afterword

Though AM and HD were produced with a hundred years difference in time, HD can be considered a parody of AM. Both works offer an ultimate reason for life; there is an ultimate confession of love (AM) and its almost binary opposition, horror (HD). It is this last horrific reality is what makes Marlow a Buddha-like figure who cannot find rest unless he communicates his rime to others.

adventure takes place on the river, the sea, and the sea of boundless darkness with days of pitiless silence and horrific darkness.

Solitude

The solitude of Coleridge's mariner and Conrad's Kurtz differ significantly. The mariner after having killed the bird has to suffer alone and his mates die. During his period of solitude at sea, he has to go through a hellish experience; he gets from hell on earth to redemption. His solitude is a condition of mind in a course of his personal development. To experience hell as a consequence of his sin makes him recognize what natural laws are and the consequences by defying them would result. However, there is not a total release from his sins. The mariner has to tell others what has happened to him. By doing so he involves people and creates community with them. His eternal penitence is speaking to others, so the mariner's acts, communication, are community-creating.

In Conrad, solitude is also a condition of the human mind, a possibility of madness. Kurtz alone in his solitude went mad. In the state of solitude one tends to go mad without work and company. Although Kurtz, after going mad, managed to create a community out of brutes, he cannot be considered as a part of the community, for he was respected among them as a godlike figure. He created and ruled his society, so he was at the top of it. And by the way he was continually preoccupied with the thought of exterminating the subjected ones. Kurtz lost his sense of community, got himself into the jungle and only Marlow is able to keep the appearance of Kurtz's sense of the other when he faces Kurtz's intended.

When Marlow returns to Europe he finds the life of the Europeans a sham or pretence. The community in Europe and his experience in the jungle are in contrast, the one is a society but not a community of civilization, the other is a community in the jungle, in spite of being a harsh one, but no way a society. Inhuman circumstances, horror, fear, madness and death are the products of the Western civilization. Marlow experienced in the heart of darkness the motor of civilization, that is not only beyond the communicable for the many, but it is also inaccessible and has a function contrary to its work in Europe.

he disdains after he returns. The truth of life becomes the truth of Marlow, whose experience of life is catalyzed through Kurtz. This effect is, so to say, inexorable for the "brooding" force, the darkness is impossible to counteract. That is why Marlow is not only an eyewitness of the events, that of "the merry dance of death and trade goes on in a still and earthy atmosphere as an overheated catacomb" (Ibid, 20) and remains a neutral observer, but he became a participant of these events, that shaped his morale, even unwillingly. The confession of Marlow makes the affections of the events clear for the readers, "...the farthest point of navigation and the culminating point of my experience. It seemed somehow to throw a kind of light on everything about me - and into my thoughts." (Ibid, 11) Marlow puts his ideals and preconceptions together with reality of greed and murder. His crucial experience is that of the participant; that is much more than that of those, for instance the tourists, who would only travel and then return. These people may be in danger but their ideas would still be less than Marlow's impressions and existential experience. Because of Marlow's understanding of Kurtz and Marlow's knowledge of life, the condition of his consciousness changes, Marlow steps to a higher level of consciousness with the consequence of being in his pose of a "meditating Buddha."

The frame-narrator, as an ideal reader is aware of the mechanism of Marlow's and the ancient mariner's story-telling, does not miss a word of what is being told. In case of AM, the listener-narrator is almost mesmerized by the flashing eyes and the skinny hand of the ancient mariner; he cannot choose but listen to him. The same thing happens to the frame-narrator of HD: "His [Marlow's] remark did not seem at all surprising. It was just like Marlow. It was accepted in silence. No one took the trouble to grunt even" (Ibid, 8).

It is worthwhile to note that C.M. Bowra's view about AM applies to HD. For Bowra, AM presents a series of incredible and mysterious events through a method of narration which makes it not only convincing and exciting but in some sense a criticism of life. The weird adventure of the traveller (the mariner) takes place not in the ordinary gothic setting, but on a boundless sea with days of pitiless sun (Bowra, 1950: 55) in case of the traveller in HD (Marlow), the

After Kurtz has died his intended asks Marlow for the last words of her beloved one but he answers a lie to her. The truth Marlow experiences far away is different from social life and its conventions that are lies. The truth Marlow faces was the truth of another world that is unbearable for Kurtz. Kurtz peeped into himself and got mad. "But his soul was mad..." (Conrad, 1994: 95). All Kurtz wanted was justice. He burned his past and his relationships by choosing another life far from his home. He became the means that helped Marlow to see truth. The civilized white people facing the "prehistoric" man forgot what they were; all Kurtz has done earlier in his life was crossed. By doing it, it came to Kurtz's mind what natural existence, "a remote relationship," means. Kurtz did what he did for the features he found in himself and the savages had and that he was absolutely deprived of (Ibid, 50-51); "The mind of man is capable of anything – because everything is in it, all the past as well as the future" (Ibid, 52). Having witnessed and known Kurtz, Marlow was affected by him.

Marlow at his departure and Marlow at his return has different personalities. His thoughts about the society in the city change. Owing to meeting Kurtz there is transformation in his personality. Before his departure Marlow stirs uneasily, he thinks as follows:

'In a very few hours I arrived in a city that always makes me think of a whited sepulchre. Prejudice no doubt... a dead silence... Two women...knitting black wool...on one end a large shining map, marked with all colours of a rainbow....I was going into the yellow. Dead in center. And the river was there – fascinating – deadly – like a snake...something ominous in the atmosphere...In the outer room the two women knitted black wool feverishly...I thought of these two, guarding the door of Darkness, knitting black wool as for a warm pall, one introducing, introducing continuously to the known, the other scrutinizing the cherry and foolish faces with unconcerned old eyes. Ave! Old knitter of black wool. Morituritesalutant. Not many of these she looked at ever saw her again – not half, by a long way.' (Ibid, 14-16)

Marlow's personality changes and his acquired knowledge of life makes him a pariah, an individual outcast from society which

Quest

The hero (protagonist) in both HD and AM can be seen as a questing person and his journey is a mythical one. He is in search of the self to bring back a new truth, a process which involves the experience in alien territory in order to question, analyze, negotiate and re-define assumptions about identity (Hansson, 1998: 2).

At the beginning of his narration on the deck Marlow says,

‘I don’t want to bother you much with what happened to me personally,’ he began, showing in this remark the weakness of many tellers of tales who seem so often unaware of what their audience would best like to hear; ‘yet to understand the effect of it on me you out to know, how I got out there, what I saw, how I went up that river to the place where I first met the poor chap. It was the farthest point navigation and the culminating point of my experience. It seemed somehow to throw a kind of light on everything about me-and into my thoughts. It was somber enough, too – and pitiful – not very clear either. No, not very clear. And yet it seemed to throw a kind of light.’ (Conrad, 1994: 10-11)

This can summarize the whole issue. Marlow relates his experience journeying up the Congo River in quest of another white man, Kurtz. This enigmatic man, Kurtz, had been received by the natives as if he were a god, but perhaps he had gone into the jungle without knowing himself, and unprepared for the ordeal awaiting him, his misconduct takes him beyond the limits of his heart; thus, he is punished with “madness” and death. On the contrary, Marlow does not transgress his limits and comes back without fully understanding his experience; although the “heart of darkness” tries to exercise its influence on him too, he is able to restrain himself by recognizing its fascination and its abomination, and by resisting his desire to join those unspeakable rites – Marlow is saved because his aim is self-knowledge, the mystery of existence, which demands a great humility (Calleja, 2003, 7). In the same way, the ancient mariner distances himself from inhumanity – the wanton killing of the albatross which symbolizes a crime against humanity – when he blesses the water snakes which are seen in a previous scene as slimy things; hence, he saves himself.

Marlow's tale is the middle rather than the innermost one unlike the mariner's. As Marlow becomes more and more curious about the one enlightened and benevolent Kurtz and his descent into barbarity and malevolence, he seeks to find the truth behind these myriad impressions (Ibid, 172-173). Marlow enters a realm that resolutely hides its truth in unpredictably play of light and shadow. Now we must look inward the mind for which the jungle has provided the principal metaphor. And it is in the indecipherable hieroglyphic of consciousness that the ultimate inscrutable purpose resides (Ibid, 174).

Throughout his journey, Marlow goes up the river when he soon realizes that a world of straightforward fact would not last long. And at the same time by recognizing this state of affairs he enters into his mind. There his impressions make him acknowledge the looseness of facts. The jungle there can also be applied to his consciousness.

The "multiple-frame narration" and "chiaroscuro description" make both works so called "spectral" tales. In both works there are continually altering impressions, perceptions and shadows that constitute reality, that cannot be grasped or thought of. Chiaroscuro description is intertwined with multiple-frame narration, from one narrative frame to another one gets one kind of impression but never the ultimate one, for it simply does not exist. Perpetual change of impressions captures the mind,

In both stories, what appears as a descent into the hell of consciousness for the purpose of discovering some sort of truth, some sort of universal mechanics, becomes in reality a movement through an infinite regression chamber. What is revealed disappears, and what disappears leaves behind so many impressions that these mental travellers must recapitulate away their lives in an effort to account for their stupefaction. (Ibid, 175)

Conrad's reliance on the suggestive power of language is the centre of the writer's artistic intention. The effect on the readers has to be reached through "suggestively impressionistic language." He also believes that fiction must "aspire to the plasticity of sculpture, to the colour of painting and to the magic suggestiveness of music" (Ambrosini, 1991: 25).

objectless blasting was all the work going on” (Conrad, 1994: 22), nor seen as effective in terms of finality, “A heavy and dull detonation shook the ground, a puff of smoke came out of the cliff, and that was all. No change appeared on the face of the rock” (Ibid). The list of the decay of the norms goes on (Beyer, 1997: 275-277). These acts of insanity are not different from the purposeless and wanton killing of the albatross, in case of AM, which is a representation of inhumanity and irrationality.

Perlis thinks the most fruitful comparisons of the two works originate in their similarity between the narrative frames. Information comes to us indirectly. That’s why there is no “completely reliable or faithful text” but there is “a woven pattern of subtexts”, or juxtaposition of the subtexts. The question here is “what is the nature of truth?” (Perlis, 1982: 168)

Perlis also uses Ober’s article. He focuses on the difference between “the pre-Darwinian” and “the post Darwinian” “Ancient Mariner”. The phrase post-Darwinian is connected with the obvious place of evil in the human condition (formally speaking, the proclivity to evil); our brute selves are incapable of the “higher love” of the ancient mariner whose “moral is inadequate as the lesson to be learned from his experience,” for he is rather obsessed with his unique experience (Ibid, 169).

The mariner (and Marlow) is the “tale as well as the teller” for he is so obsessed with his storytelling it with “glittering eyes” and holding the guest’s hand “with his skinny hand”. His consciousness and memory are in the focus, the memory of “what a person must suffer as recompense for sins”. Perlis also emphasizes the importance of colours in Coleridge’s poem. The colours are the result of the play of light and shade and our perception that is a kind of realm of insecurity and change. Coleridge’s imagination is coloured by the commentator’s superstitions. In the narrative of the four levels of consciousness mentioned before (the mariner’s, the wedding guest’s, the commentator’s and the reader’s), there is an ultimate suggestion of the complex forms of horror that occupy the mind.

Marlow gets horror as retribution for his own curiosity, while the mariner for his wantonness. Concerning the narrative frames,

the play of the mariner's consciousness. The poem can be interpreted as a descent into consciousness without a final destination. There are four narrative frames (the mariner's, the wedding guest's, the commentator's and the reader's) that are the mirror of levels of consciousness.

Both Marlow and the mariner have unprepared senses and get unprepared experience; the mariner by killing the albatross gets into a new, horrifying universe. There the mariner gets experience under a "spectral illumination," "his story shot through with visual epiphanies developing as quickly as the flash of snakes' tails on moon-lit water" (Perlis, 1982: 167). The role of the narrators in both stories is necessary as the action occurs in a dim and shifting light, and the person cannot fully experience or perceive things on the course of telling a tale. That is why the reader has only an indirect report.

The cardinal role of the play of light and shade is important for the appearance is not reliable enough to accept it as reality due to its constant change. By depicting it, both authors use chiaroscuro composition because they cannot write exact things about the "outside" world, but to make us aware of the insecurity of their extraordinary experience, what Marlow and the mariner had of the shadowy seascapes and landscapes. Insecurity comes from the imperfection of consciousness, "Only then can they begin to understand their relationship to the everyday reality to which they return" (Ibid, 168).

Both Marlow and the mariner begin from the world of repressive social mechanisms which are developed by the civilized worlds in order to contain the atavistic forces. The most important norms of behaviour here are humanity and rationality, which finds expression in the causality and finality of our behaviour (Beyer, 1997: 275).

The ensuing voyage symbolizes, in its growing distance from the civilized world, a gradual dissolutions of its norms. It suggests the gradual loss of the principle of causality. In case of HD, the loss of norms and the increasing insanity is represented by the warship that shells the bush without a concrete target, the explosions carried out for the building of a railway line that can be neither explained in terms of causality, "the cliff was not in the way of anything, but this

The death-fires danced at night;
The water, like a which's oils,
Burnt green, and blue and white.
And some in dreams assured were
Of the Spirit that plagued us so;
Nine fathom deep he had followed us
From the land of mist and snow.(II.111-134)

But Coleridge also uses chiaroscuro composition in the other parts of his poem. Presumably based on his philosophical background, Coleridge makes palpable with his knowledge that reality itself is knowledge that is concluded from something different. Direct experience of man is only a sign of reality or of truth. The "simultaneously vivid and vague description" of the mariner comes along when the snakes appear. These creatures are depicted with "more than two opposing frames of perceptions." The snakes are not seen, but their "patterns of motion" in the sea foam can only be seen. According to Perlis the two frames are the snakes and their after image there under the "spectral illumination of moonlight" :

Beyond the shadow of the ship,
I watched the water snakes:
They moved in tracks of shining white,
And when they reared, the elfish light
Fell off in hoary flakes.
Within the shadow of the ship
I watched their green attire:
Blue, glossy green, and velvet black,
They coiled and swam; and every track
Was a flesh of golden fire. (IV.272-281)

The beauty of the snakes is perceived "beyond" and "within" the shadow of the ship suggesting the ambiguous visual experience,

novella is the chiaroscuro style and composition that make the mariner's and Marlow's illumination appear or "to depict the configurations of consciousness and to suggest relationships between appearance and truth" (Perlis, 1982: 167). Chiaroscuro style helps the author to transmit the ever-changing and transforming perception of the mind through the play of light and shade into writing, to write what is seen and heard; hence, Conrad is a master describer.

Another approach is to regard these two pieces as "descent literature." Perlis suggests that "descent literature" is the kind of literature in which the writer provides even deeper and less accessible levels of consciousness with the help of deeply buried narrative frames and the use of chiaroscuro composition. The poem transmits surreal or even unreal reality that could be attributed to the crime against nature and punishment or revolt of nature when everything becomes upside down; in Coleridge for instance water burns in different colours; one could only know about the existence of the haunting spirit at sea from dreams, for it cannot be seen:

All in a hot and copper sky,
The bloody Sun, at noon,
Right up above the mast did stand,
No bigger than the moon.
Day after day, day after day,
We stuck, nor breath nor motion;
As idle as a painted ship
Upon a painted ocean.

....

The very deep did rot: O Christ!
That ever this should be!
Yes, slimy things did crawl with legs
Upon the slimy sea.
About, about, in reel and rout

a temporal dimension: "We were wanderers on prehistoric earth ... we were traveling in the night of first ages, of those ages that are gone, leaving hardly a sign – and no memories" (Ibid, 51). Therefore, the journey from the European metropolis into the interior of Africa stands for the growing awareness of man's suppressed atavistic nature. In this way, it can be said that there is a second inner place revisited which determines Marlow's reaction to the outer place he revisits.

The various stages of the journey represent various stages of Marlow's changing awareness. Two major phases can be distinguished here: on the one hand, the growing distance from the civilized world in Europe, which symbolizes a gradual fading of norms of civilization and, on the other hand, the growing closeness to the wild ('the heart of darkness'), which refers to the gradual realization of the suppressed and forgotten atavistic dimension in man. The first phase is conveyed through the presentation of the whites, the civilized, the second phase through the blacks, the savages. (Beyer, 1997: 275)

Chiaroscuro Description, 'spectral illuminations and widening frames' In his pithy article entitled "Coleridge and Conrad: Spectral Illuminations, Widening Frames," Alan D. Perlis scrutinizes the connection between Coleridge's *AM* and Conrad's *HD*. Perlis examines the similarities between the two works in depth by concentrating on two main points: the narrative frame of the two works and the chiaroscuro style. He quotes the famous sentence about the nature of Marlow's narrative technique from *HD*, "to him the meaning of an episode was not inside like a kernel but outside, enveloping the tale which brought it out only as a glow brings out haze, in the likeness of one of these misty halos that sometimes are visible by the spectral illumination of moonshine" (Conrad, 1994: 80). This quotation refers to the way of narration that is part of the truth in an episode; the 'how' of writing is as much part of the truth as the 'what'.

Perlis' article is a pioneering one as no one had produced any analysis from this viewpoint: the similarity of the narrative technique between Coleridge and Conrad, the chiaroscuro style and description. So one of the common elements in the poem and the

admit my behaviour was inexcusable, but then my temperature was seldom normal in these days. My dear aunt's endeavour to "nurse up my strength" seemed altogether beside the mark. It was not my strength that wanted nursing, it was my imagination that wanted soothing.' (Ibid, 102)

Clearly, Marlow has gained a fundamental insight which causes him to see life in the civilized world as an accumulation of despicable banalities. In fact, to him this life appears as an "irritating illusion," a childish naïve feeling of security in the face of undreamt danger (Beyer, 1997: 274).

The frame-narrator's role is fundamental here, for he helps the reader to find out as to who is mad or foolish here. He describes Marlow as a Buddha. Paradoxically, Marlow is the enlightened one because he has experienced darkness, "It was the farthest point of navigation and the culminating point of my experience. It seemed somehow to throw a kind of light on everything about me – and into my thoughts" (Conrad, 1994: 11). The reader is to figure out various meanings from Marlow's relation of his journey into the heart of darkness. The frame-narrator's words at the beginning of the tale are of help:

The yarns of seamen have a direct simplicity, the whole meaning of which lies within the shell of a cracked nut. But Marlow was not typical (if his propensity to spin yarns be expected), and to him the meaning of an episode was not inside like a kernel but outside, enveloping the tale which brought it out only as a glow brings out a haze, in the likeness of one of these misty halos that sometimes are made visible by the spectral illumination of moonshine. (Ibid, 8)

The metaphors seem to suggest that Marlow's story should be questioned for its symbolic implications. Indeed, the text offers a clear correspondence between the concrete level of the story and an abstract level of reference. This reading is also hinted at in the analogy between the geographical specification ("the farthest point of navigation") and personal experience ("the culminating point of my experience"). In other words, the journey into the heart of Africa is, on the symbolic level, Marlow's journey into his innermost self. It is a process of self-recognition which is further specified by

outwards, resembled an idol....For some reason or other we did not begin that game of dominoes. We felt meditative, and fit for nothing but placid staring.(Conrad, 1994: 6)

‘Mind,’ he began again, lifting one arm from the elbow, the palm of the hands outwards, so that, with his legs folded before him, he had a pose of a Buddha preaching in European clothes and without a lotus-flower –(Ibid, 9-10)

At the end Marlow’s posture is the same:

‘The last word he pronounced was - your name.’ ‘I heard a light sigh and then my heart stood still, stopped dead short by an exulting and terrible cry, by the cry of inconceivable triumph and of unspeakable pain. ‘I knew it – I was so sure.’... I heard her weeping....It seemed to me that the house would collapse before I could escape, that the heavens would fall upon my head. But nothing happened. The heavens do not fall for such a trifle. Would they have fallen, I wonder if I had rendered Kurtz that justice which was his due? Hadn’t he said he wanted only justice? But I couldn’t. I couldn’t tell her.... Marlow ceased, and sat apart., indistinct and silent, in the pose of meditating Buddha. Nobody moved for a time. (Ibid, 110 -111) Marlow’s meditation also reflects his change when he got back to the city,

‘I found myself back in the sepulchral city resenting the sight of people hurrying through the streets to filch a little money from each other, to devour their infamous cookery, to gulp their unwholesome beer, to dream there in significant and silly dream. They trespassed upon my thoughts. They were intruders whose knowledge of life was to me an irritating pretence, because I was so sure they couldn’t possibly know the things I knew. Their bearing, which was simply the bearing of common place individuals going about their business in the assurance of perfect safety, was offensive to me like the outrageous flaunting of folly in the face of a danger it is unable to comprehend. I had no particular desire to enlighten them, but I had some difficulty in restraining myself from laughing in their faces, so full of stupid importance. I daresay I was not very well at that time. I tottered about the streets – there were various affairs to settle – grinning bitterly at perfectly respectable persons. I

lie and Marlow says this to keep the lady in the illusion of love. He behaves according to the social conventions that make society and human relationships function. So the representation or the effect of truth, that is the truth of the world or the truth of life suggested by Conrad in HD does not fit into the conventions of society (Ibid, 336).

The change and the transformation that the speakers undergo due to certain effects also connects the two works of art. Marlow's change in mood is an effect when he returns to the city and feels slight contempt for its inhabitants. The mariner caught a glimpse of death as his mates fell down from one moment to the other and he survived. Defying the law of hospitality, the mariner had to grievously suffer for a long time. The mariner had to wear the albatross around his neck and the mariner has to fulfill the task of re-and retelling his story,

And till my ghastly tale is told,
This heart within me burns.
I pass, like night, from land to land;
I have strange power of speech;
That moment that his face I see,
I know the man that must hear me:
To him my tale I teach. (VII. 584 -590)

In HD Kurtz agonizes, he struggles with death. His change is from the civilized to the wild. It is Marlow who changes in mood under his influence, the experience of his voyage made him more mature. Both at the beginning and at the end of the book the name of Buddha is applied to Marlow. His bodily position and mental attitude resemble a Buddha-like being. This name of Buddha is connected with illumination and the elevated state of the mind. At the beginning of his narration Marlow, sitting on the deck of the ship in the pose of Buddha, looks at the people around him differently due to his transformation of the self or mind,

Marlow sat cross-legged right aft, leaning against the mizzenmast. He had sunken cheeks, a yellow complexion, a straight back, an ascetic aspect, and, with his arms dropped, the palms of hands

behave. Nonetheless the mariner manifests love without pretention, he thinks that love is the ultimate reason of existence. He achieves this recognition through a severe and enduring suffering.

The “frame device” of Coleridge’s poem is a wedding, and the audience is the Wedding Guest. A wedding is the event when two people confess love and get married. Interestingly, the message of the mariner is also love, so there is a match between the frame and the message. This is not the case with Conrad’s HD where the audience sits on board the ship called, Nellie, and the theme, in which the mariner is in the focus, is supported by Conrad’s former job that he had been a mariner and he became a writer afterwards. In HD, Kurtz can be represented as the mariner because they both experienced hell and as a consequence they were the subjects of harsh, existential suffering. The two characters, Kurtz and the mariner, are not perfectly equivalent or analogous, even Marlow’s inner change, for instance his illumination, and the meaning of the essence of existence are enlightened for both of them and are parallel with the mariner’s changes. It cannot be said that there is a one to one relationship between the mariner and Kurtz as Marlow also becomes “the mariner.” Both Marlow and the mariner are forced or pressed to tell their personal story. The importance of the frame device is to put the story into a context that affects the essence. Marlow’s audience remains silent except for the narrator.

Ober writes about the different attitudes of the two authors. In Coleridge’s poem unity with nature, intuitive love and readmission of sins are in the foreground, whereas Conrad speaks about something different. After the mariner’s and Marlow’s Odyssey, they bring home truth, the mariner the message of love, but for Marlow truth is different from love. In the book of Conrad only Kurtz’s intended represents love. The message of love to Kurtz’s intended is a lie from Marlow’s mouth. Marlow does not pass the experience he went through, he could have found it dangerous to transmit it for some reasons. Comparing Kurtz’s last words with what Marlow says to Kurtz’s intended, the reader can say the one is truth, the other is social convention, a lie. Kurtz’s last words, “The horror,” represent truth and that remains in Marlow’s mind. He tells the intended that the last words of Kurtz have been her name. This proves to be a

The differences between the two pieces are in their relationship to nature. Coleridge's mariner gets down to hell and goes up to redemption while Conrad's Kurtz stepped into and remained in hell, in the misery of human existence. Kurtz confronts nature; the effect of nature is the decay of Kurtz who is said to be a talent, but a hollow man in his age, for everything depends on the circumstances, and the darker these are, the more evil the individual may become. This is because a talent becomes actual if the circumstances promote his possibilities. Kurtz's "union with Nature, however, brings madness rather than peace" (Ibid, 334).

Kurtz's enlightenment is expressed in his words "The horror!" and "Exterminate them all!" The second statement is written on the sideline of his report about humanizing the brutes. By doing so, Kurtz wiped out his former self. His transformation, his new identity manifests itself in this statement. It can be said that Kurtz is a mirror of the world then. His behaviour is in harmony with the state of the world.

Kurtz's last cry, "The horror! The horror!", is not only self-knowledge or an insight into the depths of his own evil, but an insight into the potentialities of all men. The last words of Kurtz are the result of "a terrible illumination." Marlow discovers a universal possibility of man and not simply one man becoming evil (Ibid, 335). By means of this experience, Marlow's illumination is the emergence of existential truth, the truth of human nature and human existence. That is why Ober writes, "Conrad's theme, then, becomes powerfully ironic post-Darwin and pre-Golding parody of the theme of *The Rime of the Ancient Mariner*" (Ibid). In Conrad, the image of human being is deprived of its divine origin and considered as an animal – post Darwinian; and the collective sadism of people is mentioned without going into details that human beings are inclined to kill each other, that is the pre-Golding aspect.

The similarity between the two works is the message of love. Both the mariner and Marlow brings home the message of love, although they represent it in different ways. Namely Marlow strives for maintaining the appearance of love towards Kurtz's intended, which seems to be a bit hypocritical however tactfully he wants to

we step over the threshold of the invisible. Perhaps! I like to think my summing-up wouldn't have been a word of careless contempt. Better his cry-much better. It was an affirmation, a moral victory, paid for by innumerable defeats, by abominable terrors, by abominable satisfaction. But it was a victory! That is why I have remained loyal to Kurtz to the last, and even beyond, when a long time after I heard once more, not his own voice, but the echo of his magnificent eloquence thrown to me from a soul as translucently pure as a cliff of crystal.(Conrad, 1994: 101-102)

“The Rime of the Ancient Mariner” in 1899

One of the first articles that focus on the relationship between Coleridge and Conrad was written by Warren Ober in 1965. Ober examines the so-called outward connections: the structural parallelism of the two works. Ober writes that the one-hundred-year-long time between the two authors is not only expressed in the artistic, poetic language and intentions, but also in the spiritual background or the spiritual condition of the Western world or civilization.

Ober examines the similarities and the contrast of the structure, the setting, the characterization and the theme. The fact that supernatural forces appear in Coleridge and the lack of that in Conrad displays the climatic change in the spiritual age. In fact Ober writes about the contrasting attitudes of Romanticism and post-Darwin Victorianism, the revolutionary change in science, philosophy, religion, art and literature which were taking place and these are mirrored in both works.

Kurtz's words, “The horror! The horror!” and “Exterminate all the brutes!” are reflected through the various points of view of Kurtz, Marlow, Conrad's narrator, and Conrad himself. The ambiguities and ironies are therefore profound. Ober finishes his study with the following: Conrad's thoughts about man, man's place in nature and the meaning of existence appear to be a reversal of the theme of Coleridge's AM. He also concludes that Conrad's approach to characterization, setting and structure is strikingly reminiscent of Coleridge's, although it is marked by a greater sophistication, subtlety and complexity (Ober, 1965: 337).

has to face and cope with the secret forces of nature that bring him on the verge of death. The laws of life become clear for him after he stood in the door of death.

The mariner's deed is a sin that is retailed by the secret forces at sea. He also "stepped over" (Conrad's term) that certain edge, or putting it another way he committed hubris – as the earlier name of his vice was – just as Kurtz did. Either literally or regarding only the change in the soul, the mariner was able to return but Kurtz was not. This return is equivalent to the restoration of the unity of the soul, to the redemption of the soul. The following question is asked: would Kurtz have returned or turned back, if he had not died, that meant his victory? Probably his death was the proper answer to what he did, facing hell. Where did Kurtz go astray? After having gone astray, did he have the chance to come back? He uttered what he had experienced twice in the moment of truth when he died (the horror). Despite his famous eloquence and his longish pamphlet that contains his ideal intention, he repeated only a word. This fact suggests that, the innermost experience of his soul, the unutterable appeared to him for a moment. In this famous quotation, Conrad writes about it:

... Kurtz was a remarkable man. He had something to say. He said it. Since I had peeped over the edge myself, I understand better the meaning of his stare, that couldn't see the flame of the candle, but was wide enough to embrace the whole universe, piercing enough to penetrate all the hearts that beat in the darkness. He had summed up – he had judged. 'The horror!' He was a remarkable man. After all, this was the expression of some sort of belief; it had candour, it had conviction, it had a vibrating note of revolt in its whisper, it had the appalling face of a glimpsed truth – the strange commingling of desire and hate. And it is not my own extremity I remember best – a vision of greyness without form filled with physical pain, and a careless contempt for the evanescence of all things – even of this pain itself. No! It is his extremity that I seem to have lived through. True, he had stepped over the edge, while I had been permitted to draw back my hesitating foot. And perhaps in this is the whole difference; perhaps all the wisdom, and all sincerity, are just compressed into that inappreciable moment of time in which

man, their existence experienced. Condition of the eyes, that is either redemption as in the case of the mariner or fail, i.e. Kurtz's fall to nothingness, and the quality of the speech, the effective rhetoric are the concern of both authors.

What Marlow and what the ancient mariner went through can be connected to the expression of their eyes: the mariner's "glittering eyes" and Kurtz's stare "piercing enough," "a stance embracing the whole universe;" this latter sentence of Conrad is enigmatic. In both works the central figures are affected by eyes and speech, what they see and hear are enigmas for them that they try to decode. Both authors put the eye into their work as the key to discovering the mysteries and secrets of the soul where essential changes occur. This thematic connection is the parallel between Kurtz's eloquence and the mesmerizing speech of the ancient mariner.

Mystery is in focus of Conrad's aesthetic endeavour in HD. The unpredictable happenings and indescribability of the personal experience foreshadow the inexplicable, that is mystery. On the one hand Coleridge's concern for the invisible and on the other hand Conrad's concern for the impenetrable darkness at least show a common belief in the mysterious elements of human existence. The mysterious nature of human relations and of human experience in general is basic in Coleridge as it is in the fiction of Conrad (Ibid, 146). At the beginning of Coleridge's poem, a quotation from a seventeenth-century English churchman, Thomas Burnet, is placed; that is an acknowledgement of the reality of the invisible world, "I easily believe that there are more invisible than visible beings in the universe. But who will tell us the families of these?" (Kermode and Hollander, 1973:238) In Conrad's book, the constant references to darkness, secret forces and inscrutable intentions have the same effect. The difference between the poem and the novella is to be sought in their spirit of the age as it is mirrored in the two texts.

There are Christian allusions in Coleridge's poem whereas modern nihilism appears in Conrad's novella, that is represented by the hollow people and thoughts. In approaching nihilism Conrad's literary means here is irony. Kurtz is the medium of the mysteries of his soul that is indeed in its depth and infinity. Likewise, the mariner

mate and reasonable. Both in Coleridge's poem and in Conrad's novella, a mariner - a wanderer who sees different worlds and gains extra experience - is in the focus. Secondly, both mariners change in temper and attitude because of this crucial experience. The coincidence in and similarity of the content are obviously contingent and they offer a comparative analysis of the two works. There are also other similarities. According to Alan D. Perlis(1982, 167-176), there are "outward similarities" that can be lined up here: in both stories seamen speak about an extraordinary experience in an exotic and hostile territory. Both explain events in such a way that the character transformations of the narrators are reflected by the patterns of events they witness. Both works are psychological tales because their settings are symbolical and represent the change of good and evil in human consciousness. This next feature of Perlis is not that convincing, for he thinks that both narrators return from their stressful journeys with the message of love. It is apparent that Perlis has made a weak point here because love becomes only the message of the ancient mariner whereas just the appearance of it is represented by Marlow. The mariner has aphorism for the guest,

He prayeth best who loveth best
All things both great and small;
For the dear God who loveth us,
He made and loveth all. (VII.614-617)

while Marlow lies love to Kurt's intended. Both tales are "frame narratives"(Schug, 1979: 168).

(What) They See and Hear

Reading Coleridge's poem, the reader is a witness of a purification process of the soul that the ancient mariner has gone through. What concerns us about Coleridge here is to find points of connection with Conrad's novella. Similarities and even identities are discoverable in Coleridge's poem and Conrad's novella. Interestingly the small identity in content lies in the examination and description of the eyes or stances that are the guides to the character's soul. Both authors focus on the mysteries of the soul whose mirror is the eyes and in which there are the secrets of the inner reality of

vices, as the means of creating conflict in the reader, Conrad is set apart from other contemporary adventure writers. Conrad's return character, Marlow is interpreted as one of the most striking and compelling narrative figures in literature. This is an effect created by the tension between sympathy and moral judgment. Demonstrating the truth of personal experience by telling and narrating a story indirectly is finding meaning in the Romantic way and trying to use the narrative itself to impose meaning. The truth is in telling the story. The writers who follow this way of narration use the following basic principle, "If I tell you what occurred you will know what happened to me" (Ibid, 142).

The theme of freedom is at stake for both Marlow and Kurtz. The discovery of freedom and the self are in connection. Marlow becomes free from the illusory conventions of European society and not only does he get his freedom by finding himself, but also he is distanced from the world, in a physical sense as well, from where he has departed. Marlow is shocked at meeting Kurtz because Marlow's conception of himself and the moral nature of the universe are challenged. It is also interesting that before Marlow encounters Kurtz he has already been excited by the fame of Kurtz because Kurtz is a companion of his enforced idleness, a kind of secret - almost Romantic - dream.

Kurtz's self-judgment is rendered totally independent of ordinary morality. Kurtz is the complete Romantic hero. He is written by an amalgam of the evil, an experimenter and an innovator, i.e., Satan, Frankenstein and Prometheus. He dismissed God, lived following the standards of the world he created alone, and behaved as if he were God. Kurtz's experience could not have been another experience as his destiny was his choices, his important experience of human existence was only possible for him by stepping over that certain edge. If he had not been European he would not have been the Kurtz of darkness. That is why he was important and fascinating for Marlow. For him "a process of experience is...a process of self-realization" (Ibid).

There is a striking similarity in the content of HD and AM. The textual juxtaposition is without arbitrariness but is coherent, legiti-

embody their visions of reality (Ibid, 15). According to Schug, HD is one of "Conrad's most significant attempts to explore the mystery of human experience and because it is representative of the kinds of innovative and experimental literary endeavour characteristic of modern fiction in general" the book is alleged to be "a fully Romantic vision of the world" (Ibid, 133).

There are two features that put Conrad's novella into a new category of fiction according to Schug: first of all, Conrad stands out from a group of adventure story writers by narrative experimentation transforming adventure story into serious literature and he deals with the same kind of subjects to which the Romantics address themselves. Secondly it is Conrad's long-lasting preoccupation to write about the tension between art and life. Conrad has "doubt about the usefulness of the language," he conceives that the complexities of life lie beyond the reach of language (Ibid, 134).

It can be said that HD is Conrad's one version of Romantic fictional outlook. There are also characteristics that are called varieties for a Romantic outlook and are represented by the following techniques: the interplay of the divergent attitudes embodied within them, the implied author's attitude that is very carefully concealed and almost always implicit. The attitude of the nominal narrator, the 'I' of HD and furthermore the attitude of the object of Marlow's ruminations can also be enlisted here (Ibid, 135). The active participation of the reader is called "Ancient Mariner" syndrome, i.e. the reader is involved to a very great degree into the plot.

There are also other artistic devices that disturb the flow of the narrative and for this reason the active participation of the reader is demanded. In fact all the devices are means of controlling the author's or the narrator's distance from his subject. These are the interposed narrator and the interposed reporting witness. In lining up the events there are careful manipulations of chronology put into the text. The flow of the narrative is interrupted by vivid interruptive digressions by the ebb and flow of a meditative wandering intellect. Another method of the author is making sudden movements from the abstract to the concrete and back and a constant narrowing and opening of the lens (Ibid, 136). By using these de-

events manifested themselves in publicly visible doings, whereas in the modern novels we cannot trace this kind of relationship between the publicly shared selection, the ideology of the “sepulchral city” and significance, Marlow’s significance (Daiches, 1960: 5). Only a sensitive avant-garde responded to these new changes that were in the air and it cannot be taken for granted “that their impressions held good for others” (Ibid). To illustrate this state of affairs Conrad used “multiplied points of view” in the telling of the story, but other features are also characteristic of his works. Firstly, for examples, the tentativeness of all patterns of significance is established and, secondly, the truth at the heart of the individual experience remains mysterious. Through the breakdown of the public sense of significance, the techniques of poetry are brought into prose fiction.

It should be said that though there is a difference in genre, it does not hinder comparative analyses of literature. AM was published in the volume of Lyrical Ballads by Wordsworth and Coleridge in 1798 and a hundred years later Conrad had his novella, HD, published. The comparison is legitimate since these two works of art, being narratives, share the common origin and that makes the two works of art, a poem and a novella, comparable. So it is their narrative nature by which the ballad and the modern novel are connected. Schug claims that “the modern novel is a work of literature closely resembling in its formal and structural attributes of the great Romantic poems of the early nineteenth century” (Schug, 1979: 18). At the turn of the nineteenth century, the lyric poetry’s nature changed in England to ballad, which contains narrative: the success in embodying plain diction, colloquial rhythm and a simple metrical form that display the significance of an intense human experience (Ibid, 14).

The modern novel is also a new kind of narrative that appeared in twentieth century, just as a Romantic lyric was a new narrative of experience. The modern novel with its Romantic form does not offer a traditional narrative of events and characters but a narrative of experience in which events and characters assume a relationship to each other and for the reader. It is different from what we are accustomed to in case of the traditional novel. The lyrical elements are part of the formal means most modern novelists use to

Wordsworth and Conrad, and the latter is between Coleridge's AM and Conrad's HD, between Romanticism and Conrad. The relationship to Wordsworth touches upon the aesthetic problems of an artist, for instance how to form a past experience into words authentically, the question of the role of the artist in society or the power and limits of artistic language, while the latter is connected to a comparison of the two works of art abovementioned. Samuel Taylor Coleridge had composed a poem in 1798, more than a century earlier than Conrad wrote his novella in 1902.

Coleridge had a vision of a nightmare sea voyage with metaphysical overtones in his longish poem whereas Conrad's chief pre-occupation was depicting man's vulnerability and corruptibility. As first sight, naivety would suggest that there is no connection between the poem and the novella. Although there is a distance in time and genre, a connection between the two works of art can be established. A lot of scholars agree that the Romantic poets worked not according to predetermined schemes that are put on the work of art from outside but under the role of an inner organic law whose swirl makes the work of art come into existence. The artists have worked to the effect of self-intuition's power (Schug, 1979: 31). Some experts of literature, e.g. Charles Schug, write that the modern, twentieth-century novel in this sense has a romantic genesis of the kind.

There is almost a general agreement amongst critics that Conrad is the first modern writer and HD is the first modern novel. For instance David Daiches puts Conrad into his theory of the modern novel. Having been a modern author means the following: as opposed to the Victorian novelists of nineteenth-century England, the modern artists, affected by the historical, social and scientific changes of the twentieth century (psychology, philosophy, change in social and economic factors), do not share the same beliefs of their age in social and personal respect, but the opposite. The fate of the characters and its depiction through the connection between public esteem and true morality was strong in the preceding century. This later aspect fell apart in modern novels. A new concept of time and consciousness affected the flow of the narrative. Daiches believes that in the novels of the nineteenth century the changes in human

Forward

Romanticism touches the thematic and structural features of Joseph Conrad's *Heart of Darkness* (henceforth HD). In HD, the happenings follow the same line M.H. Abrams draws commenting on the connection between romanticism and modernism. The romantic features Abrams identifies are true about Conrad's novella: a play of memory across time and the juxtaposing of an older poet with his younger self. In a Romantic poem a "determinate speaker in a particularized, and usually localized, outdoor setting, whom we overhear as he carries on, in a fluent vernacular which rises easily to a more formal speech, sustains colloquy sometimes with himself or with the outer scene, but more frequently with a silent human auditor present or absent" (Abrams, 1965: 527). This feature is true if Samuel Taylor Coleridge's "The Rime of the Ancient Mariner" (henceforth AM) is considered.

In Conrad's HD Marlow begins a meditation that rises toward formal speech as easily as the Romantic lyric. The narrator's description of a landscape bears a connection to inner self through memory, thought, anticipation and feeling. These things, the inner and the outer, are interwoven to each other and are not distinct. Another common feature is also an altered mood of the speaker as a result of his meditation. Between the beginning and the end an all-round change happens to the speaker and during his change the following occurrences are experienced: achieving an insight, facing up to a tragic loss, coming to a moral decision, and resolving an emotional problem. Many of Conrad's pieces end as HD ends, just as the Romantic lyric does, "by rounding upon itself" (Ibid).

Romanticism in Conrad

There are technical, structural, methodical and artistic concerns that connect Conrad to Romanticism. There is a so called general – regarding the question of technique and methods of writing – and a particular relationship; the former is the relationship between

ملخص البحث

تتجلى خصائص موضوعية وبنوية رومانسية في رواية جوزيف كونراد (قلب الظلام) ، فالانتقال بالذاكرة عبر الزمن ووقوف الشاعر العتيق جنبا إلى جنب مع ذاته اليافعة واضحة في هذه الرواية الحداثوية. وما الشخصية الراوية في هذه الرواية إلا بودا راويا في مكان عام ، متحدثا مع مستمعين صامتين. فيبدأ هذا الراوي بكلام دارج يتحول سريعا إلى كلام رسمي جدا. إن هذا ما يجعل قصة مارلو حكاية تتبع الإرث الرومانسي لقصيدة كوليرج المطولة (حكاية البحار العتيق).

Abstract

Romanticism touches the thematic and structural features of Joseph Conrad's *Heart of Darkness*. The play of the memory across time and the juxtaposing of an older poet with his younger self are apparent in Conrad's modernist piece. The character-narrator of Conrad is a Buddha-like speaker in a particular and localized outdoor setting speaking with a silent human audience. He begins with a fluent vernacular speech which changes quickly into a very formal one. This makes Marlow's tale a rime in the Romantic tradition of Coleridge's "The Rime of the Ancient Mariner".

Keywords: "Ancient Mariner" syndrome, interposed narrator, frame narrative, mystery, chiaroscuro, quest, solitude.

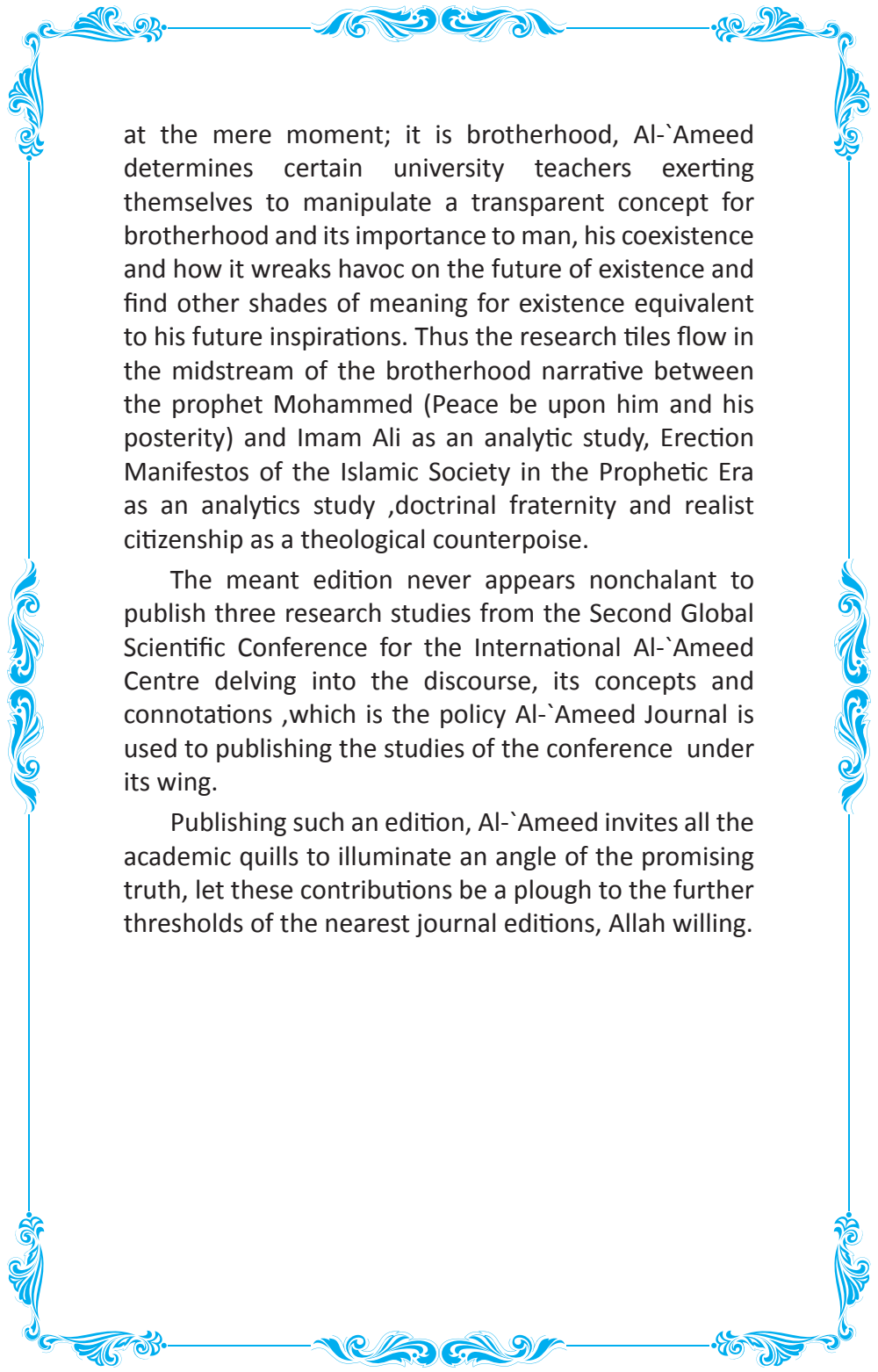
**The Rime of Marlow:
Echoes of Coleridge's
The Rime
of the Ancient Mariner
in Conrad's Heart of
Darkness**

تمثلات مارلو: أصداء من قصيدة
(صقيع البحار القديم)
في رواية (قلب الظلام) لكونراد

Asst. Prof. Basim N. Jeloud Al-Ghizawi
Department of English
College of Education
Al-Qadisiya University

خضع البحث لبرنامج الاستئلال العلمي
Turnitin - passed research

Brotherhood in Islam
Readings on
Concepts and Evidence



at the mere moment; it is brotherhood, Al-`Ameed determines certain university teachers exerting themselves to manipulate a transparent concept for brotherhood and its importance to man, his coexistence and how it wrecks havoc on the future of existence and find other shades of meaning for existence equivalent to his future inspirations. Thus the research tiles flow in the midstream of the brotherhood narrative between the prophet Mohammed (Peace be upon him and his posterity) and Imam Ali as an analytic study, *Erection Manifestos of the Islamic Society in the Prophetic Era* as an analytics study ,doctrinal fraternity and realist citizenship as a theological counterpoise.

The meant edition never appears nonchalant to publish three research studies from the Second Global Scientific Conference for the International Al-`Ameed Centre delving into the discourse, its concepts and connotations ,which is the policy Al-`Ameed Journal is used to publishing the studies of the conference under its wing.

Publishing such an edition, Al-`Ameed invites all the academic quills to illuminate an angle of the promising truth, let these contributions be a plough to the further thresholds of the nearest journal editions, Allah willing.

In the Name Of Allah
Most Compassionate, Most Merciful

... Edition word ...

As the Al-`Ameed Journal heaves into resonance whose scientific orbit, the root of its erection, and research loci never shoot beyond the requirements of the academic community and its inspiration for publishing what serves and augments the society. To the heart, it takes lead in such a conjecture at all circumstances; it pays heed and cognizance, from the very outset, to broach efficacious remedies for the societal hindrances and regards it as a duty never to flinch from. Such fidelity finds reflection in the development of the journal, its edition, quality of the published research papers and the wave of the university teachers who set their heart on publishing in it, which is the eye of pride the academic community feels as it is its façade in Iraq, Arab homeland and the foreign countries.

For today Al-`Ameed recommences the scientific furrow in publishing the fifteenth edition to have a panoramic collection pertinent to the humanist fields; the actual edition embraces a conglomeration of salient titles endeavoring to solve many geographical, social and literary controversies.

Ever since Al-`Ameed endeavored to be in pace with the educated at all sights and never to leave a conjecture without a prominent focus, it lends the edition file paramountcy over the other journals in the orbit of selection and meeting the requirements of reality, it dissects so crucial a locus bound to man

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.

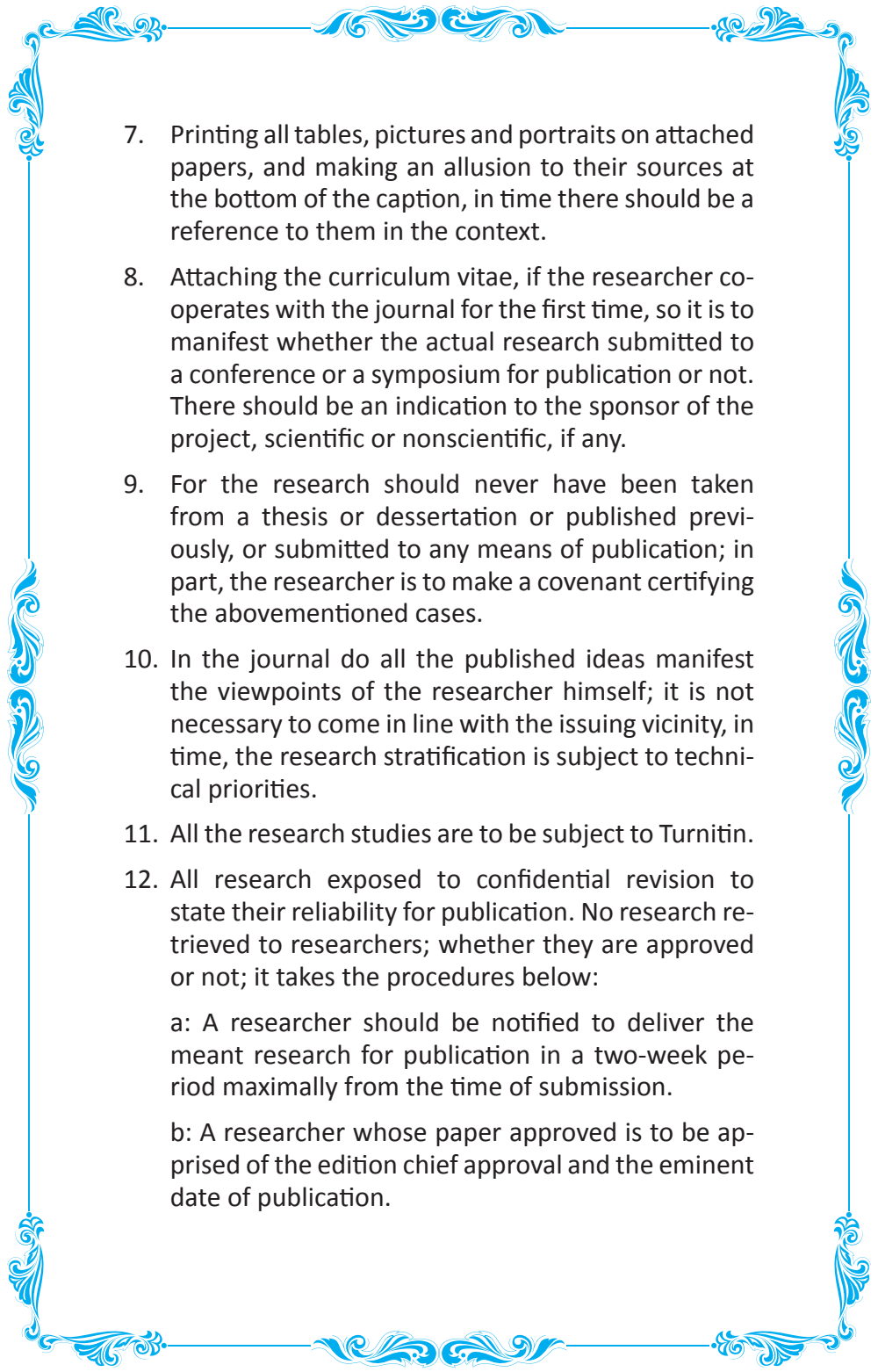
d: Ramifying the scope of the research when possible.

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-Hussein Amusement City, Al-Hussein quarter, Holy Karbala, Iraq.

- 
7. Printing all tables, pictures and portraits on attached papers, and making an allusion to their sources at the bottom of the caption, in time there should be a reference to them in the context.
 8. Attaching the curriculum vitae, if the researcher cooperates with the journal for the first time, so it is to manifest whether the actual research submitted to a conference or a symposium for publication or not. There should be an indication to the sponsor of the project, scientific or nonscientific, if any.
 9. For the research should never have been 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] Abualfadh al 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 University) Australia

Copy Editors (Arabic)

Asst. Prof Dr. Sha`alan Abid Ali Saltan (Babylon University)

Asst. Prof Dr. Ali Kadhim Ali Al-Madani (Babylon University)

Copy Editors (English)

Prof. Dr. Riyadh Tariq Al-`Ameedi (Babylon University)

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

Prof. Dr. Taqi Al-Abduwani

Gulf College - Oman

Prof. 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 International Centre for Research and Studies

AL AMEED : Quarterly Adjudicated Journal for Research and Humanist Studies / Al-Abbas Holy Shrine. – Karbala : secretary general for Al-Abbas Holy Shrine, 1437 = 2015.

Volume : illustrations ; 24 cm

Quarterly (2012-)

Fifteenth number (2015)-

P-ISSN 2227-0345 E-ISSN 2311-9152

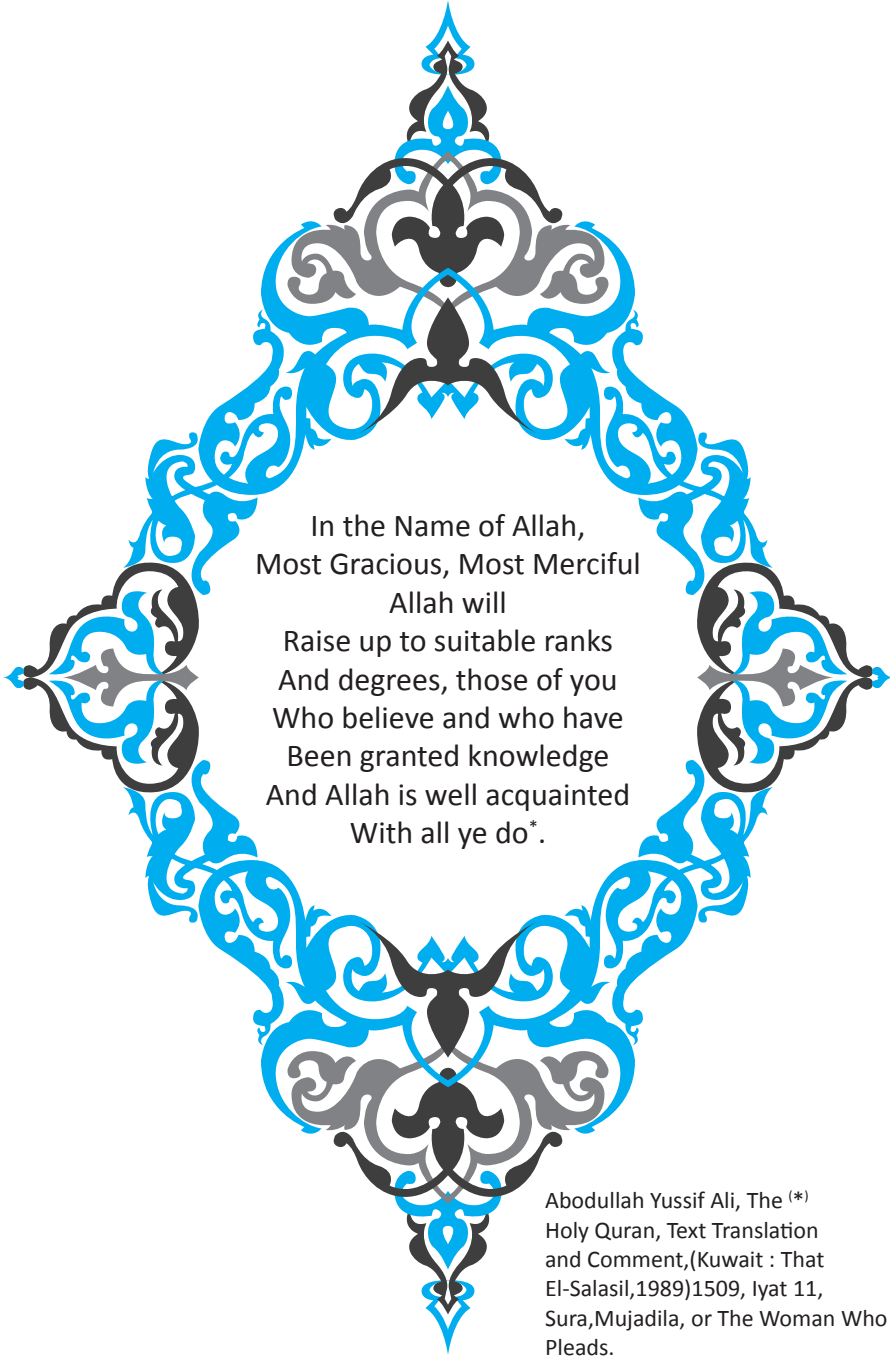
Bibliography.

Text in Arabic ; Summaries in Arabic and english language

1. Humanis —periodicals. 2. Humanist—Iraq—periodicals. 3. Muḥammad, Prophet, d.632--Preaching and Guidance—periodicals. 4. Qur'an Terminology — periodicals .5. Npoblasr , King of Babylon, 605-626 B.C-- history and criticism -- periodicals .

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**



**Al-Ameed International
Centre
for Research and Studies**

Print ISSN: 2227 - 0345

Online ISSN: 2311 - 9152

Consignment Number in the Housebook
and Iraqi Documents: 1673, 2012.

Iraq - Holy Karbala

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, 15 Edition
Thelqieda 1436, September 2015