بسم الله الرحمن الرحيم

# الذكوات البيض

اسم مشتق من الذكوة

وهي الجمرة الملتهبة والمراد بالذكوات الربوات

البيض الصغيرة المحيطة بمقام

أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام

شبهها لضيائها وتوهجها عند شروق الشمس عليها لما فيها من الدراري

المضيئة "در النجف"

فكأنها جمرات ملتهبة وهي المرتفع من الأرض، وهي ثلاثة مرتفعات صغيرة

نتوءات بارزة

في أرض الغري وقد سميت الغري باسمها، وكلمة بيض لبروزها عن الأرض.وفي

رواية انها موضع خلوته أو أنها موضع عبادته

في رواية أخرى في رواية المفضل عن الإمام الصادق عليه السلام

قال: قلت:يا سيدي فأين يكون دار المهدي ومجمع المؤمنين؟ قال:

يكون ملكه بالكوفة، ومجلس حكمه جامعها وبيت ماله ومقسم

غنائم المسلمين مسجد السهلة

وموضع خلوته الذكوات البيض

جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة البحث والتطوير

Republic of Iraq
Ministry of Higher Education & Scientific Research
Research & Development Department

No.:
Date:

الرقم: ب ت ع ٥٧٤٤
التاريخ: ٢٠٢١/٩/٦

ديوان الوقف الشيعي / دائرة البحوث والدراسات

م/ مجلة الذكوات البيض

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ...

إشارة الى كتابكم المرقم ١٠٤٦ والمؤرخ ٢٠٢١/١٢/٢٨ والملحقاً بكتابنا المرقم ب ت ٥٧٤٤/٤ في ٢٠٢١/٩/٦ ، والمتضمن أستحداث مجلتكم التي تصدر عن الوقف المذكورة أعلاه ، وبعد الحصول على الرقم المعياري الدولي المطبوع والمنشأ موقع الكتروني للمجلة تعتبر الموافقة الواردة في كتابنا أعلاه موافقة نهائية على أستحداث المجلة.

... مع وافر التقدير

أ.م.د. حسين صالح حسن
المدير العام لدائرة البحث والتطوير / وكالة
٢٠٢٢/١/١٧

نسخة منه الى:
- قسم الشؤون العلمية / شعبة التأليف والنشر والترجمة / مع الاوراق.
- الصادرة.

مهند ابراهيم
١٠ / كانون الثاني



**إشارة إلى كتاب وزارة التعليم العالي والبحث العلمي / دائرة البحث والتطوير**
**المرقم ٥٠٤٩ في ٢٠٢٢/٨/١٤ المعطوف على إعمامهم**
**المرقم ١٨٨٧ في ٢٠١٧/٣/٦**

**تُعدّ مجلة الذكوات البيض مجلة علمية رصينة ومعتمدة للترقيات العلمية.**

# الذكوات البيض

مجلة علمية فكرية فصلية محكمة تصدر عن
دائرة البحوث والدراسات في ديوان الوقف الشيعي

## الجزء الأول

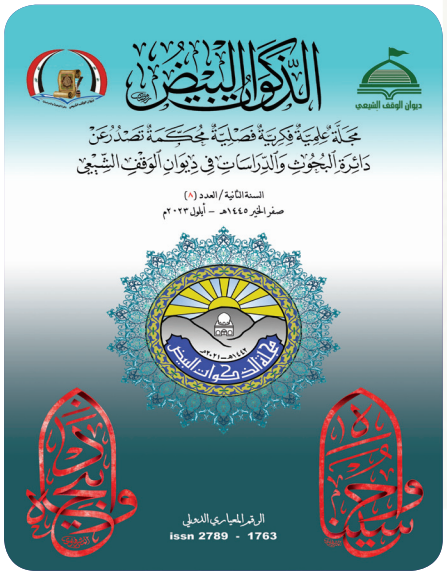
السنة الثالثة/ العدد (٨) صفر الخير ١٤٤٥ هـ - أيلول ٢٠٢٣ م

العدد (٨) السنة الثالثة صفر الخير ١٤٤٥ هـ آيلول ٢٠٢٣ م
رقم الإيداع في دار الكتب والو ثائق (١١٢٥)الرقم المعياري الدولي{ISSN 2786-1763 }

# الذكوات البيض

مجلة علمية فكرية فصلية محكمة تصدر عن
دائرة البحوث والدراسات في ديوان الوقف الشيعي

غلاف العدد




المشرف العام
علاء عبد الحسين جواد القسّام
مدير عام دائرة البحوث والدراسات

رئيس التحرير
أ.د. فائز هاتو الشرع

مدير التحرير
حسين علي محمد الحسني

هيأة التحرير
أ.د. عبد الرضا بهية داود
أ.د. حسن منديل العكيلي
أ.د.نضال حنش الساعدى
أ.م.د. عقيل عباس الريكان
أ.م.د. أحمد حسين حيال
ا.م .د. صفاء عبدالله برهان
أ .م. د. حميد جاسم عبود الغرابي
م.د.موفق صبرى الساعدى
م.د. فاضل محمد رضا الشرع
م.د.طارق عودة مرى
م.د. نوزاد صفر بخش
أ.د.نور الدين أبو لحية / الجزائر
أ.د. جمال شلبي/ الاردن
أ.د. محمد خاقانى / إيران
أ.د. مها خير بك ناصر / لبنان

التدقيق اللغوي
أ.م.د. قحطان رشك دخيل

الترجمة إلى اللغة الانكليزية
لمياء جبار سلمان

# الذكوات البيض

مجلة علمية فكرية فصلية محكمة تصدر عن
دائرة البحوث والدراسات في ديوان الوقف الشيعي


## العنوان الموقعي

مجلة الذكوات البيض

جمهورية العراق

بغداد /باب المعظم

مقابل وزارة الصحة

دائرة البحوث والدراسات

## الاتصالات

## مدير التحرير

٠٧٧٣٩١٨٣٧٦١

صندوق البريد / ٣٣٠٠١

## الرقم المعياري الدولي

ISSN 2786-1763

## رقم الإيداع

في دار الكتب والوثائق (١١٢٥)

لسنة ٢٠٢١

## البريد الالكتروني

إيميل

off reserch@sed.gov.iq

hus65in@gmail.com

# دليل المؤلف .....

١–أن يتسم البحث بالأصالة والجدّة والقيمة العلمية والمعرفية الكبيرة وسلامة اللغة ودقة التوثيق.
٢– أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على:
أ. عنوان البحث باللغة العربية .
ب . اسم الباحث باللغة العربي، ودرجته العلمية وشهادته.
ت . بريد الباحث الإلكتروني.
ث . ملخصان: أحدهما باللغةِ العربية والآخر باللغةِ الإنكليزية.
ج . تدرج مفاتيح الكلمات باللغة العربية بعد الملخص العربي.
٣–أن يكونَ مطبوعًا على الحاسوب بنظام( Word office) ٢٠٠٧ أو ٢٠١٠) وعلى قرص ليزري مدمج (CD) على شكل ملف واحد فقط (أي لا يُجزَّأ البحث بأكثر من ملف على القرص) وتُزوَّد هيأة التحرير بثلاث نسخ ورقية وتوضع الرسوم أو الأشكال، إن وُجِدت، في مكانِها منَ البحثِ، على أن تكونَ صالحةً مِنَ الناحيةِ الفنيَّة للطباعة.
٤–أن لا يزيدَ عدد صفحات البحث على (٢٥) خمس وعشرين صفحة من الحجم ( A4 ).
٥. يلتزم الباحث في ترتيب وتنسيق المصادر على الصغية APA
٦–أن يلتزم الباحث بدفعِ أُجُور النشر المحدَّدة البالغة (٧٥،٠٠٠) خمسة وسبعين ألف دينار عراقيّ، أو ما يعادلها بالعملات الأجنبية.
٧–أن يكونَ البحثُ خاليًا مِنَ الأخطاءِ اللغوية والنحوية والإملائيَّة.
٨–أن يلتزم الباحث بالخطوط وأحجامِها على النحو الآتي:
أ. اللغة العربية: نوع الخط (Arabic Simplified) وحجم الخط (١٤) للمتن.
ب . اللغة الإنكليزية: نوع الخط ( Times New Roman ) عناوين البحث (١٦). والملخصات (١٢)
أما فقرات البحث الأخرى؛ فبحجم (١٤) .
٩–أن تكونَ هوامش البحثِ بالنظام الأكتروني(تعليقات ختامية) في نهاية البحث. بحجم ١٢ .
١٠–تكون مسافة الحواشي الجانبية (٢,٥٤) سم،والمسافة بين الأسطر (١) .
١١–في حال استعمال برنامج مصحف المدينة للآيات القرآنية يتحمل الباحث ظهور هذه الآيات المباركة بالشكل الصحيح من عدمه، لذا يفضّل النسخ من المصحف الالكتروني المتوافر على شبكة الانترنيت.
١٢–يبلَّغ الباحث بقرارِ صلاحيَّة النشر أو عدمها في مدَّةٍ لا تتجاوز شهرين من تاريخ وصولهِ إلى هيأةِ التحرير.
١٣–يلتزمُ الباحث بإجراءِ تعديلات المحكّمين على بحثهِ وفق التقارير المرسلة إليهِ وموافاةِ المجلة بنسخةٍ مُعدَّلةٍ في مدَّةٍ لا تتجاوزُ (١٥) خمسة عشر يومًا.
١٤–لا يحق للباحث المطالبة بمتطلبات البحث كافة بعد مرور سنة من تاريخ النشر.
١٥–لاتعاد البحوث الى أصحابها سواء قُبلت أم لم تُقبل.
١٦–تكون مصادر البحث وهوامشه في نهاية البحث، مع كتابة معلومات المصدر عندما يرد لأول مرة.
١٧–يخضع البحث للتقويم السري من ثلاثة خبراء لبيان صلاحيته للنشر.
١٨–يشترط على طلبة الدراسات العليا فضلاً عن الشروط السابقة جلب ما يثبت موافقة الأستاذ المشرف على البحث وفق النموذج المعتمد في المجلة.
١٩–يحصل الباحث على مستل واحد لبحثه، ونسخة من المجلة، وإذا رغب في الحصول على نسخة أخرى فعليه شراؤها بسعر (١٥) ألف دينار.
٢٠–تعبر الأبحاث المنشورة في المجلة عن آراء أصحابها لا عن رأي المجلة.
٢١–ترسل البحوث إلى مقر المجلة – دائرة البحوث والدراسات في ديوان الوقف الشيعي بغداد – باب المعظم )
أو البريد الإلكترونيّ:(hus65in@Gmail.com) (off reserch@sed.gov.iq ) بعد دفع الأجور في مقر المجلة
٢٢–لا تلتزمُ المجلة بنشر البحوث التي تُخلُّ بشرطٍ من هذهِ الشروط .

مجلة علمية فكرية فصلية محكمة تصدر عن دائرة البحوث والدراسات في ديوان الوقف الشيعي

# محتوى العدد الثامن


| ص | عنوان البحث | اسم المؤلف واللقب العلمي |
|---|---|---|
| ٨ | الفراسة عند اهل البيت عليهم السلام | أ.د خليل حسن الزركاني<br>م.م نغم يحيى ناجي |
| ٢٠ | التذوق الجمالي في فكر أبي حيان التوحيدي | أ.د.جمال عبد الحميد جابر |
| ٣٠ | دور طرائق التدريس في تعزيز أخلاقيات العلم | أ.د. هدى محمد سلمان |
| ٤٦ | الكناية من أبي عبيدة إلى يحيى بن حمزة العلويّ قراءة في المصطلح والمفهوم | أ. د. فلاح حسن كاطع |
| ٦٢ | العمل في التشريع الاسلامي ودوره في تحقيق الاستخلاف والتنمية الاقتصادية | أ.د. مها عامر منصور |
| ٧٤ | التغطية الإخبارية للقنوات الفضائية الوافدة للشأن العراقي دراسة تحليلية لنشرات الاخبار في قناتي العالم والحرة خلال فترة تشكيل الحكومة العراقية | أ.د. علي رمال<br>أيمن فلاح حسون |
| ٨٦ | آراء ابن جني في الإعلال والإبدال في معجمات الأقدمين المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده أنموذجاً | أ.م. د. ثائر عبد الحميد جابر |
| ١٠٦ | المثل والقيم في نصوص القرن الثاني الهجري زيارة الأربعين مثالاً دراسة موضوعية فنية | أ . م . د أركان رحيم جبر |
| ١١٤ | الشعارات والرموز الانتخابية العراقية في انتخابات عام ٢٠٢١م مقاربة سيميولوجية تداولية | أ.م.د. علي عبد الوهاب الوردي |
| ١٤٤ | تعليقات الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن سفيان النيسابوري على صحيح مسلم (دراسة نقدية) | أ . م . د. صباح لطيف عبدالله |
| ١٥٢ | الخبر بالنظر لأمور خارجة عنه من كتاب غاية الوصول إلى شرح لب الأصول لشيخ الإسلام أبي يحيى زكريا الأنصاري ت٩٢٦هـ ( تحقيق ) | أ.م.د. سمراء عيسى مهاوي |
| ١٧٠ | ترجمة المصطلح اللساني عند اللسانيين العرب | م.د. رامي عماش علي |
| ١٨٠ | الأمين جبريل عليه السلام في السنة النبوية (دراسة موضوعية) | م.د. أسامة عبد القادر فليح |
| ١٩٤ | التفصيل في حجيّة الاستصحاب دراسة مقارنة | م. د عصام وهاب مطلب النفاخ |
| ٢٠٨ | الأحاديث الواردة في كتاب تحريم الدم من مرويات الإمام سعيد بن جبير في السنن الصغرى | أ . د . عبد الرحمن مركب<br>نصار مالك معارج |
| ٢٢٠ | الاعتدال النبوي | م. د. عاصم احمد عباس الطائي |
| ٢٣٠ | تعقبات الدكتور محمد عبد الرحمن الخُميّس على الجلالين بين الحقيقة والوهم | أ.م.د. ياسر حسين مجباس العزاوي |
| ٢٥٠ | نقد مبدأ(سقوط التكليف عند عدم الاستجابة) في فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مجتمعات الميديا المعاصرة بحسب نظريات الفضاء العمومي دراسة سوسيولوجية نقدية مقارنة | م.د. محمد أحمد أبو النواعير |
| ٢٧٨ | نقد الذات في نماذج قرآنية وأثره في بناءِها | م.د. مها طالب عبدالله |
| ٢٨٨ | الحس في القران الكريم الفاظه و كيفية توظيفه في الدلالة القرآنية وفهمه | أ.م. د. مينا شمخي<br>أ.م. د. علي مطوري<br>عبدالكاظم عبدالحسين نعيس |

فصلية مُحكّمة تُعنى بالبحوث والدراسات العلمية والإنسانية والفكرية العدد(٨) السنة الثالثة صفر الخير ١٤٤٥ هـ آيلول ٢٠٢٣ م

# الفراسة عند اهل البيت عليهم السلام

ا.د خليل حسن الزركاني
م.م نغم يحيى ناجي
جامعة بغداد/كلية العلوم الإسلامية

المستخلص:
الفراسة: هي الظن الصائب الناشئ عن تثبيت النظر في الظاهر لإدراك الباطن، والفراسةُ: هي الاستدلال بالأمور الظاهرة على الأمور الخفية، وهي أيضاً ما يقع في القلب بغير نظرٍ وحجة.
إن " الأمام كان ذو فراسة رهيبة وإحساس قوي جعله يدرك مغبة الأمور، والفراسة من صفات المؤمنين، كما أضفى الله سبحانه عليه جلالاً ونوراً من نوره لكثرة عبادته، فقد كان شجاعاً لا يهاب الموت واستولى عليه خوف الله تعالى وحده".
عند الرجوع الى أمهات الكتب في الحضارة العربية الاسلامية نجد في القران الكريم ان الفراسة ذكرت في سور عديدة وعرفها العلماء وكبار العرب، وتعد الفراسة فكرة تقفز فجأة لوعي ممن شهد لهم بالذكاء والمعرفة ومن خلال هذا العلم يستطيع الانسان ان يعرف اخلاق الآخرين عن طريق النظر الى شكل أعضائه، أي هي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن، وهو علم قديم حيث روي ان المصريين القدماء كانوا يعرفونه، وقد قرأ علماء الآثار شيئا عنه فيما وجد من آثار الأسرة الثانية عشرة المصرية قبل الميلاد بألفي سنة. يهدف البحث الى دراسة الفراسة عند اهل البيت عليهم السلام والشواهد التاريخية التي تدلل على عبقرية ائمة اهل البيت وتضمن البحث عدة محاور منها الفراسة عند العلماء الاقدمين ، والفراسة في التراث العربي والفراسة لغة واصطلاحا والفراسة في القران الكريم والحديث الشريف ثم أقسام الفِرَاسَة في الحضارة العربية الاسلامية وصورها ثم الفراسة عند ال البيت عليهم السلام وبعدها الخاتمة والمصادر والمراجع ،ومن ابرز النتائج التي توصل اليها البحث هي ان الفراسة علم قديم وعرف العرب الفراسة فى الجاهلية. حيث كانوا يعتقدون أشياء تعد من قبيل الفراسة كالقيافة والعيافة وان الفراسة عند ال البيت عليهم السلام من اجمل واروع انواع الفراسة لانها صادرة من الائمة المعصومين عليهم السلام.

الكلمات الافتتاحية : الفراسة ، اهل البيت عليهم السلام

**Abstracts**:
**Physiognomy: It is the correct conjecture arising from the installation of consideration in the apparent to realize the subconscious, and physiognomy: is the inference of apparent things on the hidden things, which is also what falls in the heart without consideration and argument.**
**"The Imam was with a terrible physiognomy and a strong sense that made him realize the consequences of things, and physiognomy is one of the characteristics of the believers, as God Almighty bestowed upon him majesty and light from his light for the abundance of his worship, he was brave and not afraid of death and was seized by the fear of God Almighty alone.When referring to the mothers of books in the Arab-Islamic civilization, we find in the Holy Qur'an that physiognomy was mentioned in many surahs and known by scientists and senior Arabs, and physiognomy is an idea that suddenly jumps to the awareness of those who testified to them with intelligence and knowledge and through this science a person can know the morals of others by looking at the shape of his members, that is, it is the inference of the apparent creation on the inner creation, which is an ancient science where it was narrated that the ancient Egyptians knew it, and archaeologists have read something**

about it in what It was found from the effects of the Egyptian Twelfth Dynasty two thousand years BC. The research aims to study physiognomy when Ahl al-Bayt peace be upon them and historical evidence that demonstrates the genius of the imams of Ahl al-Bayt and included research several axes, including physiognomy when ancient scientists, physiognomy in the Arab heritage and physiognomy language and idiomatically and physiognomy in the Koran and Hadith and then sections of physiognomy in the Arab-Islamic civilization and its images and then physiognomy at the house peace be upon them and then the conclusion, sources and references, and the most prominent results of the research is that physiognomy is an ancient science and knew the Arabs Physiognomy in ignorance. Where they believed things such as physiognomy such as Qiyafa and Al-Ayafa and that physiognomy at the house, peace be upon them, is one of the most beautiful and wonderful types of physiognomy because it is issued by the infallible imams, peace be upon them.

key words: physiognomy, Ahl al-Bayt (peace be upon them

المقدمة:

"إنَّ الإمام كان ذو فراسة رهيبة وإحساس قوي جعله يدرك مغبة الأمور، والفراسة من صفات المؤمنين، كما أضفى الله سبحانه عليه جلالاً ونوراً من نوره لكثرة عبادته، فقد كان شجاعاً لا يهاب الموت واستولى عليه خوف الله تعالى وحده".

والفراسة: هي الظن الصائب الناشئ عن تثبيت النظر في الظاهر لإدراك الباطن، والفراسةُ: هي الاستدلال بالأمور الظاهرة على الأمور الخفية، وهي أيضاً ما يقع في القلب بغير نظرٍ وحجة.

عند الرجوع الى أمهات الكتب في الحضارة العربية الاسلامية نجد في القران الكريم ان الفراسة ذكرت في سور عديدة وعرفها العلماء وكبار العرب، وتعد الفراسة فكرة تقفز فجأة لوعي ممن شهد لهم بالذكاء والمعرفة ومن خلال هذا العلم يستطيع الانسان ان يعرف اخلاق الآخرين عن طريق النظر الى شكل أعضائه، أي هي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن، وهو علم قديم حيث روي ان المصريين القدماء كانوا يعرفونه، وقد قرأ علماء الآثار شيئا عنه فيما وجد من آثار الأسرة الثانية عشرة المصرية قبل الميلاد بألفي سنة. يهدف البحث الى دراسة الفراسة عند أهل البيت عليهم السلام والشواهد التاريخية التي تدلل على عبقرية ائمة اهل البيت وتضمن البحث عدة محاور منها الفراسة عند العلماء الاقدمين ، والفراسة في التراث العربي والفراسة لغة واصطلاحا والفراسة في القران الكريم والحديث الشريف ثم أقسام الفِرَاسَة في الحضارة العربية الاسلامية وصورها ثم الفراسة عند ال البيت عليهم السلام وبعدها الخاتمة والمصادر والمراجع

الفراسة عند العلماء الاقدمين:

على أن الفراسة لم تدون وتعتبر علما مستقلا قبل ما كتبه أرسطو الفيلسوف اليونانى فى القرن الرابع قبل الميلاد، وعرف العرب الفراسة فى الجاهلية. حيث كانوا يعتقدون أشياء تعد من قبيل الفراسة كالقيافة والعيافة(١).

لقد اشار أبقراط الى الفراسة قبل الميلاد، بنحو أربعة قرون ونصف وكان يعتقده ويعمل به وكتب الطبيب اليوناني جالينوس فصولا طويلة فيه في القرن الثاني للميلاد، وبعد ذلك جاء علماء آخرون منهم أرسطو في القرن الرابع قبل المسيح، أفرده بالتأليف واعتبره علماً مستقلاً، فذكر أن في الأعضاء الجسدية الظاهرة علامات تدل على القوة والضعف والذكاء أو الغباوة، وجعل الملامح والألوان وأشكال القامة والشعر والصوت من المساعدات على الوصول إلى ذلك.

فعوَّل الناس على ما دوَّنه أرسطو قروناً طويلة واشتغلوا به وجعلوا اعتمادهم عليه، وكتب بعض الكتب (٢).

الفراسة في الحضارة العربية:

وكانت الفراسة من علوم العرب ومعارفهم فى الجاهلية، ويقال إن المصريين القدماء كانوا على شيء من علم الفراسة بدليل ما قرؤوه فى بعض أوراق البردى المكتوبة فى عصر العائلة الثانية عشرة (فى نحو القرن العشرين قبل الميلاد) (٣).

وقد ترجم علماء العرب كتب الفراسة عن اليونان والرومان، ووضعوه ضمن علوم الطب، وألف فيه بعضهم كتبا مستقلة. وذكره آخرون فى جملة ما كتبوه فى علوم الطب، كالرازى، وابن سينا، وابن رشد، والشافعى، وابن العربى وغيرهم.ومن أشهر ما وصل إلينا من كتب العرب فى علم الفراسة كتاب "السياسة فى علم الفراسة " لأبى عبد الله شمس الدين محمد ابن أبى طالب الأنصارى، (٧٣٧ هـ)، وفيه أحكام علم الفراسة منسوبة إلى أصحابها، وكتاب "فى علم الفراسة " لمحمد غرس الدين بن غرس الدين بن محمد بن خليل، خطيب الحرم النبوى، وكتاب "البهجة الأنسية فى علم الفراسة الإنسانية" للعارف بالله زين العابدين محمد العمرى المرصفى، وكتاب "مختصر فى علم الفراسة وغيرها" (٤) .

الفراسة لغة واصطلاحا

الفِرَاسَة لغةً:

الفِراسة في اللغة مصدرٌ، وهو من قولك: تَفَرَّس، يتفَرَّس فِرَاسَة، اي بمعنى: التَّثبُّت والنَّظر، ومنه يقال: تَفَرَّسْت فيه خَيْرًا. أي: تَعَرَّفْته بالظَّنِّ الصَّائب. وهو يَتَفَرَّسُ، أي: يَتَثَبَّت ويَنْظر. تقول منه: رجل فارِس النَّظَر، وفارِسٌ بذلك الأمر، إذا كان عالمًا به(٥).

الفِرَاسَة في الاصلاح :

قيل:هو عِلْمٌ تُتَعرَّف منه أخلاق الإنسان: من هيئته ومزاجه وتوابعه، وحاصله الاستدلال بالخَلْق الظَّاهر على الخُلق الباطن(٦).

وقد قيل:ان الفِرَاسَة هي الاستدلال بالأمور الظَّاهرة على الأمور المخفية (٧).

الفراسة في القران الكريم:

وردت الفراسة في القران الكريم في سورة واحدة كما قال الله تعالى (إن في ذلك لآيات للمتوسمين) (٨).

الفراسة في الحديث الشريف:

عن أنس ، قال : قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : " إن لله عباداً يعرفون الناس بالتوسم" (٩).

الإمام الصادق عليه السلام في قوله تعالى: (إن في ذلك لآيات للمتوسمين) : هم المتفرسون (١٠).

رسول الله صلى الله عليه واله: اتقوا فراسة المؤمن! فإنه ينظر بنور الله، ثم قرأ: (إن في ذلك لآيات للمتوسمين) قال: المتفرسين (١١) .

أقسام الفِرَاسَة في الحضارة العربية الإسلامية:

قسمها ابن القيّم إلى ثلاثة أقسام:(١٢).

القسم الأول:

إيمانيَّة:

ومن أبرز مسبباتها : انها نورٌ يقذفه الله في قلب عبده، يفرّق به بين الحقّ والباطل، والصادق في الحياة والكاذب فيها وفي الحقيقة هي مجموعة من الخاطر تسيطر على القلب يتعارض ما يقف ضده ويثب على قلب المؤمن وثوبا قويا واعجازيا.

وهذا النوع من الفِرَاسَة تعتمد على قوَّة التي يتمتع بها المؤمن فهي شحنة من الإيمان. والذي يمتلك قوة ايمانية يتمتع بقوة من الفراسة وهذا النوع من الفراسة اصله من من النور والحياة التي يمنحها سبحانه وتعالى لمن يشاء من عباده، وبالتالي يعيش القلب ويحيا بذلك ويصبح ،اكثر فراسة لذلك لا تخطئ. قال الله تعالى:(أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا)(١٣).كان ميّتًا بالكفر والجهل، اي ان الله قد أحياه بالإيمان الصادق والعلم النافع وجعل له القران نورًا يضيء به في النَّاس

ويقال في بعض الكتب القديمة ان الصديق لاتخطيء فراسته

قال ابن مسعود افرس الناس ثلاثة : العزيز في يوسف ، حيث قال تعالى:((وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا ..)) (١٤).

وابنة شعيب حيث قالت لا بيها في موسى ((استأجره)) (١٥)،وامرة فرعون حين قالت:

((وَقَالَتِ ٱمْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتُ عَيْنٍ لِّي وَلَكَ ۖ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰٓ أَن يَنفَعَنَآ أَوْ نَتَّخِذَهُۥ وَلَدًا ))(١٦).

القسم الثاني : فِرَاسَة الرِّياضة والجوع، والسَّهر والتَّخلّي:

إنّ النَّفس البشرية اذا تخلت وتجرت عن كل ما يتعلق بها ، اصبح لها من الفِرَاسَة اللازمة ويمكن تسميتها الفراسة المشتركة بين المؤمن الصادق والكافر الملحد وهذا النمط من الفراسة لا تعطي دلالة على الايمان الصادق والكثير من الناس الجهلاء يتخذها وسيلة يستغلون بها الاخرين ويغترون بها. وتتميز هذه الفراسة بانها لاتكشف عن حق ينتفع به . ولا تبين الطريق المستقيم ويمكن اعتبارها فراسة جزئية ومن امثلتها فِرَاسَة الولاة، وفراسة تعبير الرؤيا واصحاب الطب من الاطباء وغيرهم .

وللأطباء فِرَاسَة معروفة من حِذْقهم في صناعتهم. ومن أحبَّ الوقوف عليها فليطالع تاريخهم وأخبارهم. وقريب من نصف الطِّبّ فِرَاسَةٌ صادقةٌ، يقترن بها تجربة(١٧).

القسم الثالث: الفِرَاسَة الخَلْقية:

وهي التي صنَّف فيها الأطبَّاء. وعرفوا ذلك بالخَلْق على الخُلُق؛ لما بينهما من الارتباط الذي اقتضته حكمة الله.عزوجل كالاستدلال بصِغر الرَّأس الذي هو خارج عن العادة وهذا يدل حسب فراستهم على صِغَر العقل. وبكبره، وبسعة الصَّدر، وبُعْد ما بين جانبيه: على سعة خُلُق صاحبه، واحتماله وبسْطته. وبضيقه على ضيقه. وبخمود العين وكَلَال نظرها على بَلَادة صاحبها، وضعف حرارة قلبه. وبشدَّة بياضها مع إشْرَابه بحُمْرة –وهو الشَّكل– على شجاعته وإقدامه وفِطْنته. وبتدويرها مع حُمْرتها وكثرة تقلُّبها، على خيانته ومكره وخداعه(١٨)،ومعظم تعلُّق الفِرَاسَة بالعين. فإنَّها مرآة القلب، وعنوان ما فيه. ثمَّ باللِّسان. فإنَّه رسوله وترجمانه... وأصل هذه الفِرَاسَة: أنَّ اعتدال الخِلْقة والصُّورة، هو من اعتدال المِزاج والرُّوح. وعن اعتدالها يكون اعتدال الأَخْلَاق والأفعال، وبحسب انحراف الخِلْقة والصُّورة عن الاعتدال، يقع الانحراف في الأخلاق والأعمال(١٩).

الفِرَاسَة وصورها في الحضارة العربية الاسلامية

نذكر هنا شذرات من الفراسة في الحضارة العربية الاسلامية

١. قال أبو الدَّرداء: (اتَّقوا فِرَاسَة العلماء؛ فإنَّهم ينظرون بنور الله، إنَّه شيء يقذفه الله في قلوبهم، وعلى ألسنتهم)(٢٠).

٢. قال الشَّافعي: (خرجت إلى اليمن في طلب كتب الفِراسة، حتى كتبتها وجمعتها)(٢١).

٣. وقال أحمد بن عاصم الأنطاكي: (إذا جالستم أهل الصِّدق، فجالسوهم بالصِّدق؛ فإنَّهم جواسيس القلوب، يدخلون في قلوبكم ويخرجون

٤. منها من حيث لا تُحسُّون)(٢٢).

٥. وقال الهروي عن الفراسة: (هو استئناس حكم غيبٍ من غير اسْتِدْلَال بشَاهِد، ولا اختبار بتجربة) (٢٣).

٦. وقال ابن القيِّم: (الفِراسة الإيمانيَّة... سببها نورٌ يقذفه الله في قلب عبده، يفرِّق به بين الحقِّ والباطل، والصَّادق والكاذب، وهذه الفِرَاسَة على حسب قوَّة الإيمان، وكان أبو بكر الصِّدِّيق أعظم الأمَّة فِرَاسَة) (٢٤).

هناك مجموعة من الصور التي يمكن ان نذكرها في مجال علم الفراسة وهي على سبيل المثال:

١. فِرَاسَة تحسين الألفاظ:

وهي نوع من انواع الفِرَاسَة اهتم به اصحاب الاختصاص في علم الفراسة ،ومن الامثلة على ذلك ان الخليفة الرشيد العباسي شاهد في فناء داره مجموعة او حزمة خَيْزُران، فقال للوزير الفضل بن الرَّبيع: ما هذه؟ قال: هي عروق الرماح ، ولم يقل له الخَيْزُران لموافقته لاسم أمِّه.

وفي المقابل أنَّ بعض الخلفاء سأل ولده سؤال وفي يده مِسْوَاك ما جَمْع هذا؟ قال: ضدُّ محاسنك،خوفا من أن يقول مساويك(٢٥).
وحين سئل العبَّاس بن عبد المطَّلب: أيُّما أكبر، أنت أم النَّبي صلى الله عليه وسلم؟ فقال: هو أكبر منِّي، وأنا وُلدت قبله(٢٦).
١. التَّأمُّل والنَّظر في الأمور وعواقبها ومآلاتها، سواءً في الفعل أو التَّرك، وهو من الاشياء المهمة في صور الفراسة هذه.
٢. توسُّم المعلِّم في تلاميذه لكي يعرف مقدراتهم الذِّهنيَّة والمعرفية والعلميَّة، ليعطي كلَّ تلميذ من الاهتمام حسب مقدرته ، قال الماوردي: (ينبغي أن يكون للعالم فِرَاسَة يتوسَّم بها المتعلِّم، ليعرف مَبْلغ طاقته، وقَدْر استحقاقه، ليعطيه ما يتحمَّله بذكائه، أو يَضْعُف عنه ببلادته، فإنَّه أروح للعالم، وأنجح للمتعلِّم) (٢٧).
٣. الخبرة في الفراسة، كيفية معرفة حِيَل المجرمين، وطرقهم ، وجرائمهم في القضاء على عقائد المجتمع وافساد أخلاقهم.
٤. فِرَاسَة القاضي
من الصور الرائعة التي ذكرت كشواهد تاريخية في الخُصُوم، قال ابن فَرْحُون: (يُسْتَحبُّ للقاضي أن يستعمل الفِرَاسَة، ويراقب أحوال الخِصْمَين عند الإدلاء بالحجج ودعوى الحقوق، فإنْ توسَّم في أحد الخِصْمَين أنَّه أبْطَن شُبْهة، فليتلطَّف في الكشف والفحص عن حقيقة ما توهَّم فيه) (٢٨).

الفراسة عند ال البيت عليهم السلام :

كانت الفراسة هي من سيماء ال البيت عليهم السلام كونهم من المتوسمين كما قال الله تعالى في كتابه الكريم وسوف نذكر شذرات من فراسة الائمة عليهم السلام

• الإمام الباقر عليه السلام: ما من مخلوق إلا وبين عينيه مكتوب مؤمن أو كافر، وذلك محجوب عنكم وليس بمحجوب عن الأئمة من آل محمد عليهم السلام، ثم ليس يدخل عليهم أحد إلا عرفوه مؤمنا أو كافرا، ثم تلا هذه الآية:
(إن في ذلك لآيات للمتوسمين) فهم المتوسمون (٢٩).
• الإمام الصادق عليه السلام: إذا قام قائم آل محمد عليه السلام حكم بين الناس بحكم داود لا يحتاج إلى بينة، يلهمه الله تعالى فيحكم بعلمه، ويخبر كل قوم بما استنبطوه، ويعرف وليه من عدوه بالتوسم، قال الله عز وجل: * (إن في ذلك لآيات للمتوسمين) (٣٠).
•عنه عليه السلام – لما أراد الهلالي أمير المدينة أن يسأله –: إن شئت أخبرتك بمسألتك قبل أن تسألني، وإن شئت فسل، قال: فقلت له:يا ابن رسول الله وبأي شئ تعرف ما في نفسي قبل سؤالي عنه؟ قال: بالتوسم والتفرس، أما سمعت قول الله عز وجل: (إن في ذلك لآيات للمتوسمين) وقول رسول الله (صلى الله عليه وآله): اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله عز وجل؟! (٣١)
•عنه عليه السلام: إن في الإمام آية للمتوسمين، وهو السبيل المقيم، ينظر بنور الله، وينطق عن الله، لا يعزب عليه شئ مما أراد (٣٢) .
•قول رسول الله صلى الله عليه وآله: اتقوا فراسة المؤمن! فإنه ينظر بنور الله عز وجل (٣٣) عنه صلى الله عليه وآله: احذروا فراسة المؤمن! فإنه ينظر بنور الله، وينطق بتوفيق الله (٣٤).
•الإمام علي عليه السلام: اتقوا ظنون المؤمنين، فإن الله تعالى جعل الحق على ألسنتهم (٣٥).
•الإمام كاظم عليه السلام لسليمان الجعفري –:يا سليمان! اتق فراسة المؤمن، فإنه ينظر بنور الله، فسكت حتى أصبت خلوة، فقلت: جعلت فداك سمعتك تقول: اتق فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله؟ قال: نعم يا سليمان، إن الله خلق المؤمن من نوره، وصبغهم في رحمته، وأخذ ميثاقهم لنا بالولاية، والمؤمن أخ المؤمن لأبيه وأمه، أبوه النور وأمه الرحمة، وإنما ينظر بذلك النور الذي خلق منه(٣٦) .
قال المجلسي: الفراسة الكاملة لكمل المؤمنين، وهم الأئمة عليهم السلام، فإنهم يعرفون كلا من المؤمنين والمنافقين بسيماهم كما مر في كتاب الإمامة، وسائر المؤمنين يتفرسون ذلك بقدر إيمانهم. " خلق المؤمن من نوره ": أي من روح طيبة منورة بنور الله، أو من طينة مخزونة مناسبة لطينة أئمتهم عليهم السلام. " وصبغهم ": أي غمسهم أو لونهم. " في رحمته ": كناية عن

جعلهم قابلة لرحماته الخاصة، أو عن تعلق الروح الطيبة التي هي محل الرحمة. " أبوه النور وأمه الرحمة "كأنه على الاستعارة أي لشدة ارتباطه بأنوار الله ورحماته كأن أباه النور وأمه الرحمة، أو النور كناية عن الطينة والرحمة عن الروح، أو بالعكس.

•الإمام الصادق عليه السلام في جواب معاوية بن عمار عن تفسير إن المؤمن ينظر بنور الله :يا معاوية! إن الله خلق المؤمن من نوره، وصبغهم في رحمته، وأخذ ميثاقهم لنا بالولاية على معرفته، يوم عرفه نفسه، فالمؤمن أخ المؤمن لأبيه وأمه، أبوه النور وأمه الرحمة، فإنما ينظر بذلك النور الذي خلق منه (٣٧) .

وفي الكافي ذكر: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ عَمْرِو بْنِ شِمْرٍ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍعليه السلام قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِين عليه السلام: فِي قَوْلِهِ تَعَالَى:(إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ) قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله الْمُتَوَسِّمَ وَ أَنَا مِنْ بَعْدِهِ وَ الْأَئِمَّةُ مِنْ ذُرِّيَّتِي الْمُتَوَسِّمُونَ(٣٨).

عيون أخبار الرضا: حَدَّثَنَا تَمِيمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ تَمِيمٍ الْقُرَشِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ الْأَنْصَارِيُّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ قَالَ: حَضَرْتُ مَجْلِسَ الْمَأْمُونِ يَوْماً وَ عِنْدَهُ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الرِّضَا وَ قَدِ اجْتَمَعَ الْفُقَهَاءُ وَ أَهْلُ الْكَلَامِ مِنَ الْفِرَقِ الْمُخْتَلِفَةِ فَسَأَلَهُ بَعْضُهُمْ فَقَالَ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ بِأَيِّ شَيْءٍ تَصِحُّ الْإِمَامَةُ لِمُدَّعِيهَا قَالَ بِالنَّصِّ وَالدَّلِيلِ قَالَ لَهُ فَدَلَالَةُ الْإِمَامِ فِيمَا هِيَ قَالَ فِي الْعِلْمِ وَ اسْتِجَابَةِ الدَّعْوَةِ قَالَ فَمَا وَجْهُ إِخْبَارِكُمْ بِمَا يَكُونُ قَالَ ذَلِكَ بِعَهْدٍ مَعْهُودٍ إِلَيْنَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ قَالَ فَمَا وَجْهُ إِخْبَارِكُمْ بِمَا فِي قُلُوبِ النَّاسِ قَالَ لَهُ أَ مَا بَلَغَكَ قَوْلُ الرَّسُولِ اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ قَالَ بَلَى قَالَ وَ مَا مِنْ مُؤْمِنٍ إِلَّا وَ لَهُ فِرَاسَةٌ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ عَلَى قَدْرِ إِيمَانِهِ وَ مَبْلَغِ اسْتِبْصَارِهِ وَ عِلْمِهِ وَ قَدْ جَمَعَ اللَّهُ لِلْأَئِمَّةِ مِنَّا مَا فَرَّقَهُ فِي جَمِيعِ الْمُؤْمِنِينَ وَ قَالَ عَزَّ وَجَلَّ فِي مُحْكَمِ كِتَابِهِ.(إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ) فَأَوَّلُ الْمُتَوَسِّمِينَ رَسُولُ صلى الله عليه وآله اللَّهِ ثُمَّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام مِنْ بَعْدِهِ ثُمَّ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ وَ الْأَئِمَّةُ مِنْ وُلْدِ الْحُسَيْنِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ قَالَ فَنَظَرَ إِلَيْهِ الْمَأْمُونُ فَقَالَ لَهُ يَا أَبَا الْحَسَنِ زِدْنَا مِمَّا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ فَقَالَ الرِّضَا إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ قَدْ أَيَّدَنَا بِرُوحٍ مِنْهُ مُقَدَّسَةٍ مُطَهَّرَةٍ لَيْسَتْ بِمَلَكٍ لَمْ تَكُنْ مَعَ أَحَدٍ مِمَّنْ مَضَى إِلَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ وَ هِيَ مَعَ الْأَئِمَّةِ مِنَّا تُسَدِّدُهُمْ وَ تُوَفِّقُهُمْ وَ هُوَ عَمُودٌ مِنْ نُورٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَل...)(٣٩)،وباستطاعة علم الفراسة أن يكشف أسرار وخبايا الناس ويجعلهم ككتاب مكشوف، وهكذا يستطيع الانسان ان يتعامل أسرع وألطف مع الآخرين، ويحقق نجاحاً في التواصل معهم وكلما كان الشخص مقرباً الى الله أكثر حقق نجاحا أكبر في هذا الباب وحصل على هذه المعرفة دون تعب، لأن العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء، وإلا يجب عليه ان يدرس ويسعى لأجل الوصول الى المستوى المطلوب إن أمكن ذلك وفوق هذا يبقى بعض الأمور مخفية ومستورة لأن مفتاح الغيب بيد الله الذي يعز من يشاء ويهدي إليه من يشاء.

• الشريف الرضي رفعه إلى أمير المؤمنين عليه السلام انه كتب للأشتر النخعي في عهده:...ثم لا يكن اختيارك إياهم (كتابك) على فراستك واستنامتك وحسن الظن منك فإن الرجال يتعرضون لفراسات الولاة بتصنعهم وحسن خدمتهم وليس وراء ذلك من النصيحة والأمانة شئ ولكن اختبرهم بما ولوا للصالحين قبلك فاعمد لأحسنهم كان في العامة أثرا وأعرفهم بالأمانة وجها فإن ذلك دليل على نصيحتك لله ولمن وليت أمره... (٤٠).

• الصفار، عن أبي طالب، عن حماد بن عيسى، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله تعالى: (ان في ذلك لآيات للمتوسمين) قال: هم الأئمة عليهم السلام، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله لقول الله (ان في ذلك لآيات للمتوسمين) (٤١).

• وحول فراسة الأولياء، روي أنه خَرج عليُّ بن أبي طالب عليه السلام يريد الخوارج إذ أقبل رجل يركُض حتّى انتهى إلى أمير المؤمنين عليّ عليه السلام فقال : يا أمير المؤمنين البُشرى ! قال : هات ما بُشراك ؟ قال : قد عَبر القوم النهروان لما بلغهم عنك ، وقد مَنَحَكَ الله أكْتافَهم ، فقال : الله لأنت رأيْتَهُم قد عَبروا ؟ فقال : والله لأنا رأيتُهم حين عَبروا ، فحلّفه ثلاث مرّات في كلّ ذلك يَحْلِفُ له ، فقال له أمير المؤمنين : كذَبْتَ والّذي فَلَقَ الحبّة وبرأ النّسَمَة ما عبَروا النهروان ، ولن يبلغوا الأثلاث ولا قصْر بُوران ، حتّى يَقْتُلُهُم الله على يَدَيَّ ، لا ينجُو منهم تمام عشرة ، ولا يُقتَلُ مِنّا عشرة : عهداً معهوداً ، وقدراً مَقْدوراً وقضاء مقْضِيّاً ، وقد خابَ مِنَ افتَرى .فكان كما قال عليه السلام (٤٢).

• دخول أبي بصير على الصادق عليه‌السلام وهو جنب ، وردع الصادق إيّاه ، ومن ذلك ما قاله أبو بصير ، قال : دخلت على أبي عبد الله عليه السلام وأنا اريد أن يعطيني من دلالة الامامة مثلما أعطاني أبو جعفر عليه‌السلام ، فلمّا دخلت وكنت جنبا قال : يا أبا محمّد تدخل عليّ وأنت جنب ، فقلت : ما عملته إلاّ عمدا ، قال : أو لم تؤمن؟ قلت : بلى ولكن ليطمئن قلبي ، فقلت عند ذلك : إنه إمام (٤٣).

• وهذا الخضر عليه السلام أعاب السفينة وأقام الجدار وقتل الغلام ، وماكان ذلك منه إلاّ علما منحه به العليم سبحانه (٤٤).

• فلا عجب إذن لو أعلم الامام الصادق عليه السلام عن أشياء تتلجلج في النفوس عند إظهار الكرامة.

• دخل عمر بن يزيد على الصادق وهو وجع وقد ولاّه ظهره ووجهه للحائط ، وقد قال عمر في نفسه : ما أدري ما يصيبه في مرضه لو سألته عن الامام بعده ، فبينا يفكّر في ذلك إذ حوّل الصادق إليه وجهه ، فقال : الأمر ليس كما تظنّ ليس عليّ من وجعي هذا بأس (٤٥).

• ودخل عليه الصادق عليه السلام شهاب بن عبد ربّه وهو يريد أن يسأله عن الجنب يغرف الماء من الحبّ فلمّا صار عنده انسي المسألة ، فنظر إليه أبو عبد الله عليه السلام فقال : يا شهاب لا بأس أن يغرف الجنب من الحبّ (٤٦).

•وكان جعفر بن هارون الزيّات يطوف بالكعبة وأبو عبد الله عليه السلام في الطواف ، فنظر إليه الزيّات وحدّثته نفسه فقال : هذا حجّة الله ، وهذا الذي لا يقبل الله شيئا إلاّ بمعرفته ، فبينا هو في هذا التفكير إذ جاءه الصادق من خلفه فضرب بيده على منكبه ثمّ قال:« أبشرا واحدا منّا نتبعه إنّا إذن لفي ضلال وسعر »(٤٧). ثمّ جازه (٤٨).

•ودخل عليه خالد بن نجيح الجواز وعنده ناس فقنّع رأسه وجلس ناحية وقال في نفسه : ويحكم ما أغفلكم عند من تتكلّمون ، عند ربّ العالمين ، فناداه الصادق عليه‌السلام : ويحك يا خالد إني والله عبد مخلوق ولي ربّ أعبده ، إن لم أعبده والله عذبني بالنار ، فقال خالد : لا والله لا أقول فيك أبدا إلاّ قولك في نفسك (٤٩).

• حدّثني أبو المفضل محمد بن عبد الله قال: حدّثنا محمد بن علي بن الزبير البلخي قال: حدّثنا حسام بن حاتم الأصمّ قال: حدّثني أبي قال: قال لي شقيق – يعني إبراهيم البلخي –: خرجت حاجّاً إلى بيت الله الحرام في سنة تسع وأربعين ومائة فنزلنا القادسيّة قال شقيق: فنظرت إلى الناس في زيّهم بالقباب والعماريات والخيم والمضارب وكلّ انسان منهم قد تزيّا على قدره، فقلت: اَللّٰهُمَّ اِنَّهُمْ قَدْ خَرَجُوا اِلَيْكَ فَلاَ تَرُدَّهُمْ خَائِبِينَ فبينما أنا قائم وزمام راحلتي بيدي وأنا أطلب موضعاً أنزل فيه منفرداً عن الناس إذ نظرت إلى فتى حدث السن، حسن الوجه، شديد السمرة، عليه سيماء العبادة وشواهدها وبين عينيه سجادة كأنّها كوكب دري، وعليه من فوق ثوبه شملة من صوف، وفي رجله نعل عربي وهو منفرد في عزلة من الناس.فقلت في نفسي: هذا الفتى من هؤلاء الصوفية المتوكّلة يريد أن يكون كلاًّ على الناس في هذا الطريق والله لأمضينّ إليه ولأوبّخنه قال: فدنوت منه فلمّا رآني مقبلا نحوه قال لي:يا شقيق﴿إِجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلاَ تَجَسَّسُوا﴾ وقرأ الآية. قال المأمون: لا أبقاني الله بعدك يا أبا الحسن، فوالله ما يوجد العلم الصحيح إلا عند أهل هذا البيت وإليك انتهت علوم آبائك فجزاك الله عن الاسلام وأهله خيرا(٥٠).

• قال الحسن بن الجهم: فلما قام الرضا عليه السلام تبعته فانصرف إلى منزله، فدخلت عليه وقلت له: يا بن رسول الله، الحمد لله الذي وهب لك من جميل رأى أمير المؤمنين ما حمله على ما أرى من إكرامه لك وقبوله لقولك(٥١).

• فقال عليه السلام: يا بن الجهم لا يغرنك ما ألفيته عليه من إكرامي والاستماع مني فإنه سيقتلني بالسم وهو ظالم إلى أني اعرف ذلك بعهد معهود إلى من آبائي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فاكتم هذا ما دمت حيا(٥٢).

• قال الحسن بن الجهم: فما حدثت أحدا بهذا الحديث إلى أن مضى عليه السلام بطوس مقتولا بالسم ودفن في دار حميد بن قحطبة الطائي في القبة التي فيها قبر هارون الرشيد إلى جانبه(٥٣).

•كان المسيب بن زهرة موكلا بحراسة الامام الكاظم عليه السّلام حيث نقل من حبس السندي الى داره على ما يستفاد من بعض المصادر، و كان الرجل من دعاة الدولة العباسية الأشداء، فقد ولي شرطة بغداد أيام المنصور و المهدي و الرشيد،

كما ولي خراسان أيام المهدي (٥٤). و كان على جانب من الغلاظة و الشدة، فكان أبو جعفر المنصور إذا أراد بأحد خيرا أمر بتسليمه الى الربيع، و إذا أراد برجل شرا أمر بتسليمه الى المسيّب (٥٥).و لما سجن الامام عنده أو وكّل بحسبه أثّر عليه الامام و سيطر على مشاعره، فاهتدى الى طريق الحق و الصواب، و أصبح من الشيعة المخلصين و من حملة أسرار الأئمة عليهم السّلام (٥٦)،و قد استدعاه الامام قبل وفاته بثلاثة أيام فلما مثل عنده قال له: يا مسيّب. لبّيك يا مولاي،إني ظاعن في هذه الليلة الى المدينة، مدينة جدّي رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم لأعهد الى ابني علي ما عهده إلى آبائي، و أجعله وصيّي و خليفتي، و آمره بأمري، يا مولاي، كيف تأمرني أن أفتح لك الأبواب و أقفالها و الحرس معي على الأبواب؟؟!..،يا مسيب ضع يقينك في الله عزّ و جلّ و فينا؟لا، يا سيدي ادع الله أن يثبتني.اللهمّ، ثبّته، ثم قال: ادعوا الله عز و جلّ باسمه العظيم الذي دعا به آصف حين جاء بسرير بلقيس فوضعه بين يدي سليمان قبل ارتداد طرفه إليه» حتى يجمع بيني و بين علي ابني بالمدينة.

قال المسيّب: فسمعته يدعو، ففقدته عن مصلّاه فلم أزل قائما على قدمي حتى رأيته قد عاد إلى مكانه و أعاد الحديد الى رجليه، فوقعت على وجهي ساجدا شاكرا لله على ما أنعم به علي من معرفته و التفت الامام عليه السّلام له فقال: «يا مسيّب، ارفع رأسك، و اعلم اني راحل الى الله عزّ و جلّ في ثالث هذا اليوم».قال المسيّب: فبكيت، فلما رآني الامام (عليه السّلام) و أنا باك حزين قال لي:«لا تبك يا مسيّب فإنّ عليا ابني هو إمامك، و مولاك بعدي فاستمسك بولايته فإنك لن تضلّ ما لزمته» قال المسيّب: الحمد لله على ذلك (٥٧).

## الخاتمة:

١. الفراسة علم قديم وعرف العرب الفراسة فى الجاهلية. حيث كانوا يعتقدون أشياء تعد من قبيل الفراسة كالقيافة والعيافة

٢. ترجم علماء العرب كتب الفراسة عن اليونان والرومان، ووضعوه ضمن علوم الطب، وألف فيه بعضهم كتبا مستقلة وذكره آخرون فى جملة ما كتبوه فى علوم الطب، كالرازى، وابن سينا، وابن رشد، والشافعى، وابن العربى وغيرهم.

٣. ذكرت الفراسة في القران الكريم وفي الحديث الشريف

٤.وقد قسمت الفِرَاسَة في الحضارة العربية الاسلامية الى ثلاثة اقسام ولها صورها في الحضارة العربية الاسلامية

٥.الفراسة عند ال البيت عليهم السلام من اجمل واروع انواع الفراسة لانها صادرة من الائمة المعصومين عليهم السلام.

## الهوامش:

(١ ) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة، أعده ، عويسيان التميمي البصري، مصر ،د. ت)ص٩٥

(٢) https://annabaa.org/arabic/ahlalbay t

(٣) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة، ص٩٥

(٤ ) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة، أعده ، عويسيان التميمي البصري، مصر ،د. ت)ص٩٥

(٥) الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد (ت ٦٦٦هـ) مختار الصحاح ،تحقيق: يوسف الشيخ محمد الناشر : المكتبة العصرية – الدار النموذجية، الطبعة: الخامسة،( بيروت – صيدا، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م)، ص ٢٣٧ ؛ ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين (المتوفى: ٧١١هـ) لسان العرب ،الناشر، دار صادر الطبعة: الثالثة (بيروت – ١٤١٤ هـ ) ،ج٦ ، ص١٥٩ ؛ الفيومي، أحمد بن محمد بن علي (المتوفى: نحو ٧٧٠هـ) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ،الناشر: المكتبة العلمية ( بيروت د.ت )ج٢ ،ص٤٦٧ ؛ الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين (المتوفى: ٨١٦هـ) التعريفات ،تحقيق،: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى( بيروت –لبنان ١٤٠٣هـ –١٩٨٣م) ص ١٦٦ ؛

١٥ .الزَّبيدي محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، (المتوفى: ١٢٠٥هـ) تاج العروس من جواهر القاموس ، تحقيق: مجموعة من المحققين الناشر: دار الهداية( الكويت: ، ١٩٦٥) ، ج١٦،ص٣٢٨.

(٦)التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي محمد( المتوفى: بعد ١١٥٨هـ) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم تحقيق: د. علي دحروج نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني الناشر: مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة: الأولى(بيروت – ١٩٩٦م.) ، ج١، ص٥٦

(٧) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج٢، ص١٢٦٥

(٨) سورة الحجر، الاية ٧٥

(٩)الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير(المتوفى: ٣٦٠هـ) المعجم الأوسط ، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد , عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني الناشر: دار الحرمين ،(القاهرة ،د.ت) ج ٣ ،ص ٢٠٧ ؛ الطبري ،محمد بن جرير بن يزيد بن كثير (المتوفى: ٣١٠هـ )تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن ،تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر الدكتور عبد السند

حسن يمامة الناشر: دار هجر للطباعة ، الطبعة: الأولى(القاهرة ، ١٤٢٢ هـ / ٢٠٠١ م) ج١٤ ،ص ٤٦ .
(١٠)الطباطبائي ،محمد حسين (ت،١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، الناشر : مؤسسة الأعلمي للمطبوعات(بيروت. ١٤١٧هـ.)ج ١٢ ،ص ١٨٦ و ١٨٧ .
(١١) الطباطبائي تفسير الميزان: ج١٢ ،ص ١٨٦ و ١٨٧ .
(١٢) ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد (ت ٧٥١هـ) ،مدارج السالكين ، تحقيق ،عماد عامر،(القاهرة ،٢٠٠٥م ) ص٣٨٩.
(١٣) سورة الأنعام: ١٢٢ .
(١٤) سورة يوسف ، الآية، ٢١ .
(١٥) سورة القصص ، الاية ٢٦ .
(١٦) سورة القصص ، الآية، ٩ .
(١٧) ابن القيم الجوزية ،مدارج السالكين،ص٣٩١.
(١٨) ابن القيم الجوزية ،مدارج السالكين،ص٣٩١.
(١٩) ابن القيم الجوزية ،مدارج السالكين،ص٣٩١.
(٢٠) السخاوي ،شمس الدين أبو الخير محمد (المتوفى: ٩٠٢هـ) المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة ،تحقيق محمد عثمان الخشن، الناشر: دار الكتاب العربي الطبعة: الأولى ( بيروت ، ١٤٠٥ هـ – ١٩٨٥م)، ص٥٩ ؛ أبن عبد البر أبو عمر يوسف (ت ٤٦٣ هـ) جامع بيان العلم وفضله ، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري الناشر: دار ابن الجوزي الطبعة: الأولى( السعودية ، ١٤١٤ هـ – ١٩٩٤ م ).،ج٢،ص٨٥١ .
(٢١) ابن أبي حاتم أبو محمد عبد الرحمن بن محمد (ت، ٣٢٧هـ)آداب الشافعي ومناقبه : كتب كلمة عنه: محمد زاهد بن الحسن الكوثري قدم له وحقق أصله وعلق عليه: عبد الغني عبد الخالق الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى( بيروت – لبنان ، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٣ م)ص ٢٧ .
(٢٢) ابن أبي حاتم الرازي آداب الشافعي ومناقبه، ج٢، ص٣٨٩.
(٢٣)الهروي ،أبو إسماعيل عبد الله بن محمد بن علي الأنصاري (المتوفى: ٤٨١هـ) منازل السائرين: الناشر: دار الكتب العلمية ( بيروت ،د. ت)،ص ٨٠ .
(٢٤) ابن القيم الجوزية ،مدارج السالكين ،ج٢، ص٤٥٣
(٢٥)الخطابي أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب (ت ٣٨٨ هـ) غريب الحديث ، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغرباوي خرج أحاديثه: عبد القيوم عبد رب النبي الناشر: دار الفكر ( دمشق ، ١٤٠٢ هـ – ١٩٨٢ م ) ج٢، ص٥٢
(٢٦) الهيثمي،أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان (المتوفى: ٨٠٧هـ) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، تحقيق حسام الدين القدسي الناشر: مكتبة القدسي،( القاهرة ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م )، ج٩ ، ص٢٧٣ ؛الحكم النيسابوري ،أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله (المتوفى: ٤٠٥هـ) المستدرك على الصحيحين،تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا الناشر: دار الكتب العلمية ، الطبعة: الأولى، ( بيروت ١٤١١ هـ/ ١٩٩٠)ج٣،ص٣٦٢.
(٢٧) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب ، (المتوفى: ٤٥٠هـ) أدب الدنيا والدين، الناشر: دار مكتبة الحياة ،(بيروت، ١٩٨٦م)،ص٨١
(٢٨)ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد، برهان الدين اليعمري (المتوفى: ٧٩٩هـ) تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام،: مكتبة الكليات الأزهرية الطبعة: الأولى(القاهرة ، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م )،ج٢، ص٢١٦ .
(٢٩)الطباطبائي تفسير الميزان: ج١٢،ص ١٨٦ و ١٨٧ .
(٣٠)الحويزي ، عبد علي بن جمعة العروسي (ت، ١١١٢هـ)تفسير نور الثقلين، تحقيق: تصحيح وتعليق : السيد هاشم الرسولي المحلاتي، الطبعة: الرابعة، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع ( قم ، ١٤١٢هـ) ج ٣ ،ص ٢٤ ،ص ٨٦. م؛ الريشهري محمد ميزان الحكمة ، : دار الحديث ، قم، ١٤٢٢هـ ، ج ٣ ،ص ٢٣٩٤
(٣١) القمي ابن بابوية القمي، محمد بن علي غفاري،( المتوفي، ٣٨١) معاني الأخبار، مكتبة الصدوق (طهران ، ١٣٧٩هـ / ١٩٥٩م) ج١، ص ٣٥٠
(٣٢)العياشي ، ابي نظر محمد بن مسعود العياشي، (المتوفى ٣٢٠ هـ)تفسير العياشي ، تحقيق قسم الدراسات الاسلامية،(قم،١٤٢١هـ.ق): ج٢،ص٢٤٨.
(٣٣)المتقي الهندي علاء الدين علي بن حسام الدين ابن قاضي خان القادري (المتوفى: ٩٧٥هـ)كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ،تحقيق بكري حياني وصفوة السقا الناشر: مؤسسة الرسالة الطبعة: الطبعة الخامسة، (بيروت ،١٤٠١هـ/١٩٨١م)ص٣٠٧٣٠، ص٣٠٧٣١.
(٣٤) المصدر نفسه،ص ٣٠٧٣٠، ص٣٠٧٣١.
(٣٥)أبن أبي الحديد ،أبو حامد عز الدين بن هبة الله بن محمد المعتزلي ،(المتوفى، ٦٥٦ هـ) شرح نهج البلاغة دار الكتب العلمية ( بيروت، لبنان ، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م): ج١٩ ، ص٢١٥
(٣٦) المجلسي ، محمد باقر ،( ت، ١١١١ هـ) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الائمة، الناشر ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ( بيروت.، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م.) ج١، ص٦٧ ،ص ٧٣ .
(٣٧) المجلسي: بحار الانوار، ج٢ ،ص٦٧ ،ص ٧٤
(٣٨) الكليني ، محمد بن يعقوب ،(ت،٣٢٩هـ)اصول الكافي ،(بيروت، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م )ج١ ص٢١٨–٢١٩
(٣٩) الصدوق، أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين. ( المتوفى ٣٨١.هـ)عيون أخبار الرضا (ع) تحقيق: تصحيح وتعليق وتقديم : الشيخ حسين الأعلمي(بيروت ،١٤٠٤ / ١٩٨٤ م)ج٢ ص٢٠٠
(٤٠) ابن ابي الحديد ،شرح نهج البلاغة: ،ص ٥٣ .
(٤١) الصفار ،محمد بن الحسن (ت، ٢٩٠هـ) بصائر الدرجات، تحقيق: تصحيح وتعليق وتقديم: الحاج ميرزا حسن كوجه باغي، منشورات الأعلمي

(طهران ١٤٠٤ هـ/ ١٣٦٢ ش)،ح ١١ .ص٣٥٧
(٤٢) https://alkafeelblog.edu.turathalanbiaa.com/post
(٤٣) الحر العاملي، محمد بن الحسن (ت، ١١٠٤) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة. تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة: الثانية،(قم المشرفة ، ١٤١٤هـ): ج١ ،ص٤٩٠
(٤٤) المظفر، محمد حسين ،الامام الصادق عليه السلام ، مؤسسة النشر الاسلامي ، (قم المشرفة ، ١٤٠٩هـ. ق )ج١،ص٢٦٢
(٤٥) الصفار، بصائر الدرجات :ج ٥ ،ص ٢٥٩ .
(٤٦) الصفار، بصائر الدرجات :ج ٥،ص ٦٣ ؛ المجلسي ، بحار الأنوار ،ج ٤٧ ،ص ٦٨ ،
(٤٧) سورة القمر ، الاية ،٢٤
(٤٨) الصفار، بصائر الدرجات :ج ٥،ص ٦٥ ؛ المجلسي ، بحار الأنوار،ج ٤٧ ،ص ٧٠
(٤٩) الصفار، بصائر الدرجات ،ج ٥، ص ٢٦١
(٥٠) عزيز الله عطاردي الخبوشاني، مسند الامام الرضا عليه السلام ، الناشر : المؤتمر العالمي الإمام الرضا عليه السلام الأمور الفنية والطبع: مؤسسة طبع ونشر آستان قدس الرضوي، ١٤٠٦هـ، ج٢،ص١٣٥
(٥١) المصدر نفسه ، ج٢،ص١٣٥
(٥٢) المصدر نفسه ، ج٢،ص١٣٥
(٥٣) الخبوشاني ،عزيز الله عطاردي ، مسند الامام الرضا عليه السلام ، ج٢،ص١٣٥
(٥٤) الخطيب البغدادي ابو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي (المتوفى: ٤٦٣هـ) تاريخ بغداد، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف الناشر : دار الغرب الإسلامي الطبعة: الأولى (بيروت ، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢ م)، ج ١٣ ص ١٣٧ .
(٥٥)الجهشياري، ابي عبدالله محمد بن عبدوس ،( ت ٣٣١ هـ) الوزراء والكتاب ، تحقيق مصطفى السقا وابراهيم الابياري ،وعبد الحفيظ شلبي ، الطبعة الاولى ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ،(القاهرة ،١٩٣٨)ص ٩٧ .
(٥٦) المامقاني ،عبد الله (ت،١٣٥١ هجرية)تنقيح المقال في علم الرجال، تحقيق واستدراك الشيخ محيي الدين المامقاني، مؤسسة ال البيت عليهم السلام لا حياء التراث( قم ، ١٤١١ هـ.)ج ٣ ص ٢١٧ .
(٥٧) حسين الحاج حسن،باب الحوائج الإمام موسى الكاظم(ع)، دار المرتضى( بيروت، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م )ص٣٠٣

## المصادر والمراجع:

القران الكريم
١ . ابن أبي حاتم أبو محمد عبد الرحمن بن محمد (ت، ٣٢٧هـ)آداب الشافعي ومناقبه :كتب كلمة عنه: محمد زاهد بن الحسن الكوثري قدم له وحقق أصله وعلق عليه: عبد الغني عبد الخالق الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى( بيروت – لبنان ، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٣ م )
٢ . أبن أبي الحديد ،أبو حامد عز الدين بن هبة الله بن محمد المعتزلي ،(المتوفى، ٦٥٦ هـ) شرح نهج البلاغة دار الكتب العلمية ( بيروت، لبنان ، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م)
٣ . التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي محمد( المتوفى: بعد ١١٥٨هـ) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم تحقيق: د. علي دحروج نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني الناشر: مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة: الأولى(بيروت – ١٩٩٦م.)
٤ . الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين (المتوفى: ٨١٦هـ) التعريفات ،تحقيق،: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى( بيروت –لبنان ١٤٠٣هـ –١٩٨٣م)
٥ . الجهشياري، ابي عبدالله محمد بن عبدوس ،( ت ٣٣١ هـ) الوزراء والكتاب ، تحقيق مصطفى السقا وابراهيم الابياري ،وعبد الحفيظ شلبي ، الطبعة الاولى ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ،(القاهرة ،١٩٣٨)
٦ . الحر العاملي، محمد بن الحسن (ت، ١١٠٤) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة. تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة: الثانية،(قم المشرفة ، ١٤١٤هـ)
٧ . الحكم النيسابوري ،أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن (المتوفى: ٤٠٥هـ) المستدرك على الصحيحين ،تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا الناشر: دار الكتب العلمية ، الطبعة: الأولى، ( بيروت ١٤١١ هـ/ ١٩٩٠)
٨ . الحويزي ، عبد علي بن جمعة العروسي (ت، ١١١٢هـ)تفسير نور الثقلين، تحقيق: تصحيح وتعليق : السيد هاشم الرسولي المحلاتي، الطبعة: الرابعة، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع ( قم ، ١٤١٢هـ)
٩ . حسين الحاج حسن،باب الحوائج الإمام موسى الكاظم(ع)، دار المرتضى( بيروت، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م )
١٠ . الخبوشاني عزيز الله عطاردي،، مسند الامام الرضا عليه السلام ، الناشر : المؤتمر العالمي الإمام الرضا عليه السلام الأمور الفنية والطبع: مؤسسة طبع ونشر آستان قدس الرضوي، ١٤٠٦هـ، )
١١ . الخطابي أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب (ت ٣٨٨ هـ) غريب الحديث ، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغرباوي خرج أحاديثه: عبد القيوم عبد رب النبي الناشر: دار الفكر ( دمشق ، ١٤٠٢ هـ – ١٩٨٢ م )

١٢ . الخطيب البغدادي ابو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي (المتوفى: ٤٦٣هـ) تاريخ بغداد، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف الناشر: دار الغرب الإسلامي الطبعة: الأولى (بيروت ، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢ م)
١٣ . الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد (ت ٦٦٦هـ) مختار الصحاح ،تحقيق: يوسف الشيخ محمد الناشر: المكتبة العصرية – الدار النموذجية، الطبعة: الخامسة،( بيروت – صيدا، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م)
١٤ . الريشهري ،محمد ، ميزان الحكمة ، دار الحديث ( قم، ١٤٢٢هـ )
١٥ . الزَّبيدي محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، (المتوفى: ١٢٠٥هـ) تاج العروس من جواهر القاموس ، تحقيق: مجموعة من المحققين الناشر: دار الهداية( الكويت: ، ١٩٦٥)
١٦ . السخاوي ،شمس الدين أبو الخير محمد (المتوفى: ٩٠٢هـ) المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة ،تحقيق محمد عثمان الخشن، الناشر: دار الكتاب العربي الطبعة: الأولى ( بيروت ، ١٤٠٥ هـ – ١٩٨٥م)
١٧ . الصدوق، أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين. ( المتوفى ٣٨١ .هـ)عيون أخبار الرضا (ع) تحقيق: تصحيح وتعليق وتقديم : الشيخ حسين الأعلمي(بيروت ،١٤٠٤ / ١٩٨٤ م)
١٨ . الصفار ،محمد بن الحسن (ت، ٢٩٠هـ) بصائر الدرجات، تحقيق: تصحيح وتعليق وتقديم: الحاج ميرزا حسن كوچه باغي، منشورات الأعلمي (طهران ١٤٠٤ هـ/ ١٣٦٢ ش)
١٩ . الطباطبائي ،محمد حسين (ت،١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، الناشر : مؤسسة الأعلمي للمطبوعات(بيروت. ١٤١٧هـ.)
٢٠ . الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير(المتوفى: ٣٦٠هـ) المعجم الأوسط ، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد , عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني الناشر: دار الحرمين ،(القاهرة ،د.ت)
٢١ . الطبري ،محمد بن جرير بن يزيد بن كثير (المتوفى: ٣١٠هـ )تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن ،تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر الدكتور عبد السند حسن يمامة الناشر: دار هجر للطباعة ، الطبعة: الأولى(القاهرة ، ١٤٢٢ هـ / ٢٠٠١ م)
٢٢ . أبن عبد البر أبو عمر يوسف (ت ٤٦٣ هـ) جامع بيان العلم وفضله ، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري الناشر: دار ابن الجوزي الطبعة: الأولى( السعودية ، ١٤١٤ هـ – ١٩٩٤ م ).
٢٣ . العياشي ، ابي نظر محمد بن مسعود العياشي، (المتوفى ٣٢٠ هـ) تفسير العياشي ، تحقيق قسم الدراسات الاسلامية ،(قم ،١٤٢١هـ.ق):
٢٤ . ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد، برهان الدين اليعمري (المتوفى: ٧٩٩هـ) تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام،: مكتبة الكليات الأزهرية الطبعة: الأولى(القاهرة ، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م )
٢٥ . الفيومي، أحمد بن محمد بن علي (المتوفى: نحو ٧٧٠هـ) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ،الناشر: المكتبة العلمية ( بيروت د.ت )
٢٦ . القمي ابن بابوية القمي، محمد بن علي غفاري،( المتوفى، ٣٨١) معاني الأخبار، مكتبة الصدوق (طهران ، ١٣٧٩هـ / ١٩٥٩م)
٢٧ . ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد (ت ٧٥١هـ) ،مدارج السالكين ، تحقيق ،عماد عامر،(القاهرة ،٢٠٠٥م )
٢٨ . الكليني ، محمد بن يعقوب ،(ت،٣٢٩هـ)اصول الكافي ،(بيروت، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م )
٢٩ . الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب ، (المتوفى: ٤٥٠هـ) أدب الدنيا والدين، الناشر: دار مكتبة الحياة ،(بيروت، ١٩٨٦م)
٣٠ . المتقي الهندي علاء الدين علي بن حسام الدين ابن قاضي خان القادري (المتوفى: ٩٧٥هـ)كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ،تحقيق بكري حياني وصفوة السقا الناشر: مؤسسة الرسالة الطبعة: الطبعة الخامسة، (بيروت ،١٤٠١هـ/١٩٨١م)
٣١ . المامقاني ، عبد الله (ت،١٣٥١ هجرية)تنقيح المقال في علم الرجال، تحقيق واستدراك الشيخ محيي الدين المامقاني، مؤسسة ال البيت عليهم السلام لا حياء التراث( قم ، ١٤١١ هـ.)
٣٢ . المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة، أعده ، عويسيان التميمي البصري، مصر ،د. ت)
٣٣ . المجلسي ، محمد باقر ،( ت، ١١١١ هـ) بحار الأنوارالجامعة لدرر أخبار الائمة، الناشر ، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ( بيروت.، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م.)
٣٤ . المظفر، محمد حسين ،الامام الصادق عليه السلام ، مؤسسة النشر الاسلامي ، (قم المشرفة ، ١٤٠٩هـ. ق )
٣٥ . المظفر، محمد حسين ،الامام الصادق عليه السلام ، مؤسسة النشر الاسلامي ، (قم المشرفة ، ١٤٠٩هـ. ق )
٣٦ .المظفر، محمد حسين ،الامام الصادق عليه السلام ، مؤسسة النشر الاسلامي ، (قم المشرفة ، ١٤٠٩هـ. ق )
٣٧ . ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين (المتوفى: ٧١١هـ) لسان العرب ،الناشر، دار صادر الطبعة: الثالثة (بيروت–١٤١٤ هـ)
٣٨ . الهروي ،أبو إسماعيل عبد الله بن محمد بن علي الأنصاري (المتوفى: ٤٨١هـ) منازل السائرين: الناشر: دار الكتب العلمية ( بيروت ،د. ت)
٣٩ . الهيثمي،أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان (المتوفى: ٨٠٧هـ) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، تحقيق حسام الدين القدسي الناشر: مكتبة القدسي،( القاهرة ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م )
المواقع الكترونية
٤٠. https://annabaa.org/arabic/ahlalbayt
٤١. https://alkafeelblog.edu.turathalanbiaa.com/post٢

فصلية مُحكّمة تُعنى بالبحوث والدراسات العلمية والإنسانية والفكرية العدد(٨) السنة الثالثة صفر الخير ١٤٤٥ هـ آيلول ٢٠٢٣ م

# التذوق الجمالي
# في فكر أبي حيان التوحيدي

أ.د. جمال عبد الحميد جابر السوداني
الجامعة المستنصرية /كلية التربية

**المستخلص:**

يعدّ الفن تعبيرًا طبيعيًّا عن مكنونات الانسان ومكوناته المتنوعة لذلك اضحى هذا الفنُّ تعبيرًا عن مناحي الحياة المختلفة، وتأكيدًا أنَّه ضرورة إنسانية، لذلك أصبح الإنسان دون سائر المخلوقات الحيَّة هو الأقدر دائمًا على تجسيد فعل الإبداع والتعبير عن خياراته الفنية، ومواقفه من الحياة.

وبفعل إيمان التوحيدي بعقيدته الإسلامية آمن أنَّ الله هو المبدع الأول، ومن هنا أصبحت مهمة الفن هي توثيق الصلة بين الفنان والطبيعة بإكمال صورها، وكشف غوامضها، والإحاطة بمكنوناتها، ولذلك احتاجت الطبيعة إلى الصناعة، لأنَّها تصل إلى كمالها بوساطة هذه الصناعة الحاذقة. وقد عرَّج التوحيدي في هذا المجال بعد ذلك على نسبية التذوق الجمالي عند الانسان التي تخضع لعاملين هما :

الحسُّ وهو صورة تابعة لاعتدال المزاج في الشكل واللون وسائر الهيئات وصحة مناسبة الأعضاء بعضها إلى بعض وهذه النسبية في التذوق تعدُّ إحدى مظاهر اختلاف الأمزجة طالما كان هذا المزاج جزءًا لا يتجزء من طبيعة الشخصية الذاتية للإنسان، ولأنَّه هو الذي يصوغ طبيعة التذوق وأسلوبه.

إلى جانب ما سبق فإنَّ التذوق الجمالي عند التوحيدي ليس ملكة ذاتية تعتمد الشعور والوجدان، وأنَّما يقف الإنسان عند عتبة الإدراك الجمالي، متسلحًا بهذا الشعور الذي يهذِّب بالتحصيل عن طريق التربية الفنية، وتنمية الإمكانات الذهنية بالتدريب والممارسة.

(الكلمات المفتاحية: (التذوق – الجمال – الفن – التوحيدي

**Abstract:**

**Art is a natural expression of human beings and its various components, so this art has become an expression of the different aspects of life, and an affirmation that it is a human necessity. Therefore, man, without all living creatures, is always the most capable of embodying the act of creativity and expressing his artistic choices and attitudes towards life.**

**Because of Tawhidi's belief in his Islamic belief, he believed that God is the first Creator, and from here the task of art became to strengthen the connection between the artist and nature by completing its images, revealing its mysteries, and encompassing its components. Therefore, nature needed art, because it reaches its perfection through this skillful art . In this field, al-Tawhidi then discussed the relativity of human aesthetic taste which is subject to two factors:**

**Sensation, which is an image that follows the moderation of temperament in shape, color, and other bodies, and the correctness of the fit of the members to one another. This relativity in taste is considered one of the manifestations of the difference in temperaments, as long as this temperament is an integral part of the nature of the human personality, and because it is what shapes the nature and style of taste.In addition to the above, the aesthetic taste of Tawhidi It is not a subjective faculty that depends on feeling and conscience. Rather, a person stands at the**

**threshold of aesthetic perception, armed with this feeling that refines attainment through artistic education, and the development of mental capabilities through training and practice..**

**Keywords: taste – beauty – art – altawhedy**

**المقدمة:**

إذا كان الإبداع يمثِّل الكيفية التي يتمُّ فيها خلق الآثار جمالية فإنَّ هذا الفهم ليس كافيًا في فهم حقيقة الفن وتأثيره في الانسان ما لم يتمَّ الركون إلى فهمِ عملية التلقي الجمالي التي تحيط بتذوق الانسان هده الآثار ومدى أهمية هذا التذوق في حياة الانسان وجدواه فكرًا وشعورًا وخبرة جمالية وخصوصية .

وقد حاولنا في بحثا هذا بحث هذا المسار الفني وكشف أبعاده من خلال فكر أبي حيان التوحيدي الجمالي بغية استجلاء صوره وتكوين موقف متكامل عن رؤيته لتذوق الجمال وموقفه الفلسفي منه ضمن رؤية فنية مفادها أنَّ الحديث عن الوجود لن يتكامل دون الحديث عن الفن وعلاقة الانسان به وإن شكَّل لنا ذلك صعوبة في إجراء البحث لأنَّ التوحيدي لم يفرد بابًا مستقلًّا لموضوع التذوق وإنَّما نثرَ ما يتعلَّق به هنا وهناك في مصنفاته لذا اقتضى هذا الأمر من نلمَّ شتات النصوص ونضعها في محاور مناسبة تغطي حاجة البحث وترسم معالمه

ولذلك جاء البحث في ثلاثة مباحث هي على النحو الآتي :

**المبحث الأول : التذوق الجمالي بين الحسِّ والعقل**

يعدّ الفن تعبيرًا طبيعيًّا عن التكوين الاجتماعي والحضاري والنفسي والفكري للإنسان، يتيح له تمثيل تجاربه والتعبير عنها بشكل فني، لما تشتمل عليه هذه التجارب من رموز ترسم بعض علاقة الإنسان بالطبيعة، وتغذِّي تطلعاته، يجسِّدها الفنان ضمن ممارسة إبداعية، تنفخ الروح في علاقات الإنسان بالوجود.

وليس من الصعوبة أن يكتشف الإنسان (المتلقي) أنَّ هذه التجارب التي يعبّر عنها الفنان هي بعض تجاربه، وعندئذ تحثُّهُ على التفاعل معها، والغوص في أعماقها لتذوقها وخلق علاقة فنية بينه وبينها، فغدا التذوق وسيلة من وسائل الاتصال بين البشر جميعًا، لأنَّه قوة استبصار تمزج بين الإحساس الإنساني والخيال الخلاق ودوافع النفس الإنسانية الصادقة.

فالتذوق إذن يمثِّل استجابة نفسية تعقد بين المتلقي وما يثيره الأثر الفني من عناصر جمالية، ولا شكَّ في أنَّ هذا التمازج بين الاثنين لم ينعقد إلَّا لأنَّ تجربة المتلقي هي "تجربة مماثلة وشبيهة بتجربة الفنان المبدع، أي هي عملية إعادة خلق للعمل الفني"(١) من جديد، وهذا يعني أنَّ التذوق الفني يعتمد عناصر ثلاثة لابدَّ من توافرها وهي (الفنان ـ الأثر الفني ـ المتلقي)، وعند عدم وجود المتذوق تصبح عملية الإبداع الفني ناقصة وتدور في فلك ضيق، فبقدر ما يعطي العمل الفني من عواطفه وملكاته العقلية والحسية المنبعثة من الشعور واللاشعور ما يضفي على العمل الفني بعدًا جديدًا" فإذا كان الإبداع الفني هو العلاقة الناتجة بين الفنان أو الأديب وعمله الفني، فإنَّه كذلك بالنسبة للتذوق الفني، أي أنَّه العلاقة المتولدة بين المتذوق والأثر الذي خلَّفه الفنان"(٢).

وعندما نعاين ما قدَّمه التوحيدي في مجال التذوق الفني نجد أنَّه يوسِّع رقعة التذوق لتشمل عنده الإنسان والحيوان، فالعنصر الجمالي يؤثِّر في الحيوان تبعًا لخصائصه الذاتية "فالأيلة تُصَاد بالصفير والغناء، ويفعل ذلك رجلان أحدهما يغنِّي ويَصْفِر والآخر يرشقها بالسهام، فلإصغائها إلى الصفير والغناء لا تحذر السهام"(٣).

ولعلَّ هذا الاعتقاد حفَّزه لأن يسأل مسكويه قائلًا له: "ما سبب تصاغي البهائم والطير إلى اللحن الشجي والجرم(٤) .الندي؟"(٥).

ويجب علينا ألَّا نفهم بأيِّ حال من الأحوال أنَّ التوحيدي في تساؤله يطرح توافقًا تامًّا في التذوق بين الإنسان والحيوان، فهما وإن كانا يشتركان في الإحساس بالجمال نتيجة أثر خارجي يجد صداه في استجابة المتذوقين إلَّا أنَّ الإنسان وُهِبَ العقل الذي مكَّنَه من إخراج فنِّه وتذوقه بإرادة مباشرة يجمعها نسيج مشترك من العلاقات والرموز والأسرار والخفايا والإيماءات والدلالات التي، تقود إلى صور فنية مفعمة بالرؤية الفنية للطبيعة التي حَبَتِ الإنسان بالحواس المتميزة التي لا

يمتلكها الحيوان.

وجراء هذه الحواس أدرك الإنسان الانفعال الجمالي أكثر من غيره، مما يتطلب الأمر من التوحيدي العودة مرة أخرى إلى تساؤله الذي طرحه من قبل ليردفه بتتمَّة يستفسر فيها عن التذوق الجمالي يقول فيها: "وما الواصل منه إلى الإنسان العاقل المحصل حتى يأتي على نفسه"(٦).

ولعلَّنا بحاجة إلى تأمل عبارة (الإنسان العاقل المحصل)، ففيها ما يوحي أنَّ التذوق ليس ملكة ذاتية تعتمد الشعور والوجدان، وأنَّما يقف الإنسان عند عتبة الإدراك الجمالي، متسلحًا بهذا الشعور الذي يهذِّب بالتحصيل عن طريق التربية الفنية، وتنمية الإمكانات الذهنية بالتدريب والممارسة، فيكون التذوق قد جَمَعَ بين ما هو ذاتي وعقلي بالعمل الدائم والارتياض الكثير، والإطلاع على النماذج الإبداعية وتلمس عناصرها الجمالية الصحيحة، وهذا ما يمكن فهمه من كلمة (المحصل) التي ذكرها التوحيدي التي، تعطي دلالة مهمة هي عدم جواز فصل الوجدان عن التفكير "لأنَّ الوجود البشري وحدة عضوية لا تقبل التجزئة بما يؤكِّد أنَّ التذوق عند التوحيدي يمثِّل بنية منظمة تشمل صلات انفعالية وعقلية بامكانها إعطاء صورة متكاملة لمعايير الإحساس الجمالي الصحيح، وقد تلقَّف أبو عايد الكرخي نظرة التوحيدي هذه وأفاد منها في تقرير حقيقة منهج التذوق عندما قال:

"إنَّ التذوق وإنْ كان طباعيًّا فإنَّه مخدوم الفكر، والفكر مفتاح الصنائع البشرية فالتذوق وإن كان طباعيًّا أولًا إلَّا أنَّ هذا الطبع لوحده لا يكفي ما لم تتعمَّق صلته بالفكر الذي، يمثِّل وعي الفنان في استدعاء كلِّ ما يحتاجه من معارف تعينه على إكمال صلته بالأثر الفني وإدراك الجوانب الجمالية في هذا الأثر الذي، أنتجته البشرية.

وضمن هذه المواءمة فإنَّ التذوق وإنْ كان يوضِّح الرغبة الجامحة عند الإنسان لمحاولة التلذذ بالجمال والاتصال والتفاعل معه حينما يستخدم إحساساته لخلق الاستجابة الفنية أمام أيِّ أثر فني يقع عليه لن يغدو أكثر من مجرد انفعال سرعان ما يولِّي إلى غير رجعة، لأنَّه لم يعتمد الذهن منظمًا للعلاقات الفنية التي يستأثر بها الأثر الذي يتذوقه، فمثلما يَهدِي الأثر المحفزات الجمالية، فإنَّ المتذوق يجب أن يستقبل هذه المحفزات بشكل إيجابي، ونعني بالجانب الإيجابي عدم التوقف عند حدود التأثر الوجدانين، وأنَّما السعي إلى خلق الجو الفني الذي يكفل له مساحة يتحرك فيها المتذوق، ليتمثل القيم الجمالية واستكناه جوهرها لتغليب النظرة البعيدة للتذوق، وجعل تأثيره يمتدُّ إلى قبول الصور وترسيخها في الذهن، ولهذا نَقَلَ التوحيدي عن أبي سليمان إنَّ الإنسان "وإن إلتذَّ بالدستنبان(٧)، فلن يُعَدَّ موسيقارًا إلَّا إذا تحقَّق بمبادئه الأُوَل التي، هي الطنينات وأنصاف الطنينات، وكذلك الإنسان، وإن استطاب الحلو فلن يُسمَّى حلوانيًّا إلَّا إذا عَرِفَ بسائِطَهُ واسْطُقُسَاتِهِ"(٨).

وهذا يعني ضرورة أن تنشد الأنظار دومًا إلى تكوين الأشياء المتذوقة ومعرفة مضامينها، وأسس بنائها، واختراق محاجرها من أجل خلق إدراك واعٍ للقيم الجمالية التي يحملها الأثر الفني، مما يعني أنَّ التذوق "متطلب جمالي وحسي لا غنى عنه، وهو منوط بالمعاناة الجمالية التي تؤثر تأثيرًا بالغًا عليه، وعلى تكوينه ونموه"(٩)، ولا تتمُّ أحكام الذوق أو تظهر إلَّا بعد الالتحام بموضوع الأثر الجمالي مع نشوء علاقة روحية بينهما.

## المبحث الثاني : تكامل

وهكذا نجد أنَّ عملية التذوق يمكن أن تشكل تجربة إبداعية مضافة لما يقوم به المبدع الأول الذي يشاركه مبدع آخر، وهو المتذوق عندما يسبغ على الأثر الجمالي من نفسه ووعيه قيمة مضافة، هدفها الوصول إلى صورة الداخل أو الجوهر للشيء المتذوق، مما يجعلنا نسلِّم أنَّ التذوق على وفق هذا السياق يعدُّ تجربة فنية تعتمد جدلية الذاتي والموضوعي، فاختلفت بذلك عن غيرها من التجارب العلمية التي لا تتواءم مع الواقع إلَّا تحت ظلِّ العقل، ومن هنا يلوح لنا أفق التجربة الفنية في حركيتها وتغيرها دائمًا في كلِّ مرة بفضل الأصول التي تقوم على تنظيمها وترتيب عناصرها المكونة لها.

ولمَّا كان الانفعال يمثِّل أولى معالم التذوق فإنَّه بالطبع سيختلف في وضعه وقابليته عن بقية الانفعالات الأخرى، ولذلك يبسط التوحيدي مسألة التذوق الجمالي التي تشغل باله أمام مسكويه متسائلاً: "ما سبب استحسان الصورة الحسنة؟ وما هذا الولوع الظاهر؟ والنظر والعشق الواقع من القلب، والصبابة المتيَّمة للنفس، والفكر الطارد للنوم، والخيال الماثل

للإنسان؟ أهذه كلُّها من آثار الطبيعة؟ أم هي من عوارض النفس؟ أم هي من دواعي العقل؟ أم من مهام الروح؟ أم هي خالية من العلل جارية على الهَذْر؟"(١٠).

وقد شاركه مسكويه في هذا التساؤل وعلَّل له أنَّ سبب الاستحسان هو "كمال في الأعضاء، وتناسب بين الأجزاء مقبول عند النفس"(١١) .

وهنا يشترط مسكويه للاستحسان قبول النفس أولًا للشيء المستحسن واتساق أجزائه وتكامل هيأته، لأنَّ النفس درَّاكة للأمور بلا زمان، ومتى ما اكتملت رؤيتها للأشياء أو الصور "وكانت موافقة لما عندها، مطابقة لما اعطتها الطبيعة"(١٢)، عرفت طريق الخير والسعادة، بعد أن يسقط الإنسان ذاته على الموضوع الخارجي، وهذا الإسقاط يعني اتحادًا بين النفس والأثر المتذوَّق مع صدور فِعْلٍ يتمخَّض عن هذا الاتحاد، وهو لا شكَّ يصدر عن كمال الرؤية وقوة العزم وجودة التميز "لأنَّ من شأن النفس إذا رأت صورة حسنة متناسبة الأعضاء في الهيئات والمقادير والألوان وسائر الأحوال، مقبولة عندها وموافقة لما اعطتها الطبيعة اشتاقت إلى الاتحاد بها، فنزعتها من المادة، واستثبتتها في ذاتها، وصارت وإيَّاها كما تفعل في المعقولات، وهذا الفعل لها بالذات، له تتحرَّك، وإليه تشتاق وله تكمل"(١٣) .

على أنَّه ينبغي فهم أنَّ مسكويه لم يعدَّ النفس وحدها هي المستجيبة للعمل الفني، وإنَّما الطبيعة نفسها تقبل أيضًا هذا الاتحاد "فإذا فعلت النفس ذلك واشتاقت إلى الطبيعيات، والأجسام الطبيعية، رامت الطبيعة في الأجساد من الاتحاد ما رامته النفس من الصور المجرَّدة "(١٤).

ولعلَّ مردَّ هذا الاتحاد راجع إلى ما يمكن تسميته بالتشوق الذي تبديه الطبيعة للاتحاد بالنفس، والوصول إلى الصورة المُثلى التي تحتفظ بها لعناصرها من خلال القوى التي تمتلكها، وتجعلها تدرك الصور المحسوسة والصور المتخيَّلة وصور المجردات، لذلك تبقى النفس هي كمال أول، لأنَّ الطبيعة مادة، والمادة أخسُّ من النفس.

إذن فالطبيعة يمكن أن تقدِّم نفسها بصورة فنية يتعلق بها الفنان، وينبع منها عمله الفني، ويبقى على المتذوق الغوص في أعماق العمل المتذوَّق للبحث عن هذه العناصر، وتلمس طبيعتها من خلال تحريك جميع الحواس التي يمتلكها، فيخرج بها النداء المنبعث من ذلك العمل، فتتحرك بعد ذلك النفس للاتحاد به ولا تفارقه أبدًا.

ولهذا نجد ارتباطًا وثيقًا بين الحسِّ والعقل عند التوحيدي في تحقيق التذوق الفني بعدما أكَّد أنَّ الإنسان رُزِقَ" الحسُّ والعقل"(١٥) معًا دون غيره من الكائنات.

فمن شأن الحسِّ التهيُّج والبحث عن الخافي من أسرار الجمال، وعلى وفق هذا التهيج تتوقف درجة التفاعل مع الأثر الجمالي الذي لا يحدث بشكل عفوي وإنَّما تحت مبرر فني بما يثيره الحِسُّ ويطلقه العقل، مما يدلُّ على الصلة الوثيقة بين الحسِّ والعقل والاتحاد بينهما.

ويوضِّح منطقية هذا الاتحاد والتأمل انصهار الذات في الموضع والموضوع في الذات التي تضفي بدورها ما بداخلها على الموضوع من مشاعرها وأحاسيسها، وتبعًا لذلك فإنَّ التذوق الفني يُسقط الصور العادية الجارية في الحياة، لأنَّه ينقلها "إلى عالم خاصٍّ به، ووإنَّه أشبه بتجربة الصوفي أو العالِم عندما يستغرق كلٌّ منهما في عالمه الخاص، وقد يصاحب هذا الانفعال الجمالي انفعالات أخرى ترجع إلى الحياة الإنسانية"(١٦) .

من هذه القناعات تتوضح لنا أركان التكوين الفني للذوق وتقريب الأسس الفعَّالة التي تستخدم من أجل أحكام السيطرة على سير وظيفته، وتذليل العقبات التي تحول إلى تحديد الشروط الملائمة لخلق تذوق فني متكامل، عندما سأل مسكويه مرة أخرى: "كيف قوي الوهم على أن ينقش في نفس الإنسان أوحش صورة، وأمقت شكل وأقبح تخطيط، ولم يقوَ على أن يصوِّر أحسن صورة، وألطف شكل وأملح تخطيط؟"(١٧).

فأجابه مسكويه إنَّ التذوق الجمالي عملية متكاملة تخضع لعاملين هما:

الحسُّ وهو صورة تابعة لاعتدال المزاج، وصحة مناسبات الأعضاء بعضها إلى بعض في الشكل واللون وسائر الهيئات.

ولمَّا كانت الطبيعة تعجز عن إيجاد هذا الاعتدال، لمثل هذه المناسبة، فلا نستطيع أن نرى الجمال في تمامه.

وقد قُدِّرَ لهذين العاملين أن يؤدّيا دورًا كبيرًا في خلق التفاوت في التذوق، فقد يقوى عند البعض ويكون أكثر وعيًا وأشدَّ تركيزًا، في حين قد يضمحل عند الآخرين تبعًا لتوفر هذين الشرطين بما يوصلنا إلى أنَّ عملية تذوق الفن تتطلب شروطًا فنية ونفسية، فالحكم على عمل فني ليس أمرًا سهلًا، بل هو معقد يحتاج إلى قوة إبداعية لدى المتذوق تساعده على الحكم الصحيح، وهذه القوة الإبداعية هي نوع من الاعتدال بين المزاج والأعضاء والشكل واللون والحس، وهذا المنحى قاد التوحيدي لاحقًا إلى القول بنسبية التذوق التي تعدُّ إحدى مظاهر اختلاف الأمزجة طالما كان هذا المزاج جزءًا لا يتجزء من طبيعة الشخصية الذاتية للإنسان، ولأنَّه هو الذي يصوغ طبيعة التذوق وأسلوبه، ويخلق طبيعة المؤثرات الجمالية في الأثر الجمالي، وفي هذا الامر ما يفسر أنَّ ما نراه جميلًا قد يراه غيرنا قبيحًا تبعًا لاختلاف وصول التذوق عند الاثنين، ولخضوع الجمال لنظرية النسبية عند أبي حيان التوحيدي فقد قرَّر ضرورة اعتدال المزاج وأن يعمَّ هذا الاعتدال أعراض البدن والنفس(١٨)، لأنَّهُ يجعل المتذوق يصدر أحكامًا صحيحة بعيدة عن التشويه.

وإلى مثل هذا ذهب مسكويه عندما وضَّح "أنَّ كلَّ مزاج متباعد عن الاعتدال تكون له مناسبات نحو أمور خاصة به، ويخالفه المزاج الذي هو منه في الطرف الآخر من الاعتدال حتى يستقبح هذا ما يستحسن هذا وبالضِّدِّ، وكذلك ما تقيِّده العادات والاستشعارات، وهو موجود في استلذاذ المأكول والمشروب، فإنَّ الأمزجة البعيدة عن الاعتدال تناسب طعومًا غريبة، وتستلذُّ منها طرائف وعجائب"(١٩).

ومسألة اعتدال الأمزجة وارتباطه بالبدن والنفس عند التوحيدي قرَّبته كثيرًا من المقولة الحديثة التي تقول أنَّه لا مشاحة في الأذواق التي تبدأ عادة من الانفعال، وهذا الانفعال كي يكون جماليًا يجب ربطه بالقدرة الذهنية للمتذوق.

وطالما كانت القدرات الذهنية تختلف من شخص لآخر، فإنَّ القدرة على الاندماج في الموضوع الجمالي، وإطلاق الأحكام عليه تختلف أيضًا، ومن هنا جاء الاختلاف في الأذواق بين شخص وآخر، وبين بيئة وأخرى، وبين زمان وزمان، وربَّما هذا الأمر هو الذي دفع التوحيدي لأن يتوجَّه نحو مسكويه مستفسرًا عن نسبية الأذواق قائلًا له: " قد رأينا بعض من يتذوق الشعر وله طبع يخطىء، ويخرج من وزن إلى وزن، وما رأينا عروضيًّا له ذلك، فَلِمَ كان هذا ـ مع هذا الفضل ـ أنقص ممن هو أفضل منه؟"(٢٠).

وهذا التساؤل ينمُّ عن أنَّ الإمكانات الفنية مزية تدخل في وجود الإنسان الذي يتَّسم بالإدراك والتنبؤ والقدرة على الإحاطة بظروفه وخلق حالة إبداع يتواصل معها.

## المبحث الثالث: نسبية التذوق الجمالي

وهذه الإمكانات الفنية ومنها التذوق تبقى عرضة للاختلاف والتغيير والنسبية عند الأفراد والأمم بحسب الزمان والمكان، وطالما أنَّ الوجود الإنساني محكوم أيضًا بالتغيير والتطور والانتقال من طور إلى طور حيث تمهِّد قوى هذا التحول عملية المباشرة في وضع الاختلاف في القدرات الروحية والفنية موضع التنفيذ طالما كان هدف النظام الاجتماعي تمكين الفن من تهيئة الظروف الموضوعية التي، تحرِّر الإنسان، وتتيح له فرص الحرية وإطلاق طاقاته في العطاء والإبداع.

إذن فحقيقة اختلاف الأذواق ليست جديدة، ولا يمكن فصلها عن مسرحها الطبيعي الذي يرتبط بحياة الإنسان النوعية، فالذوق كائن حي ينمو في أجواء البيئة التي يعيش فيها، وعلى هذا الأساس يؤسَّس البناء الفني للتذوق بمقدار استيعابه لأحوال الزمن الذي يعيش فيه، فما شُهِدَ له بالجمال الفني المحكم، قد لا يكون كذلك في زمن آخر، ويخضع هذا الاختلاف أيضًا لاختلاف المكان، فالذوق "في مجتمع بدوي غيره في مجتمع متحضر، وهو في المجتمع التجاري يختلف عنه في المجتمع الصناعي أو الزراعي...، وهذه كلُّها أصبحت الآن أفكاراً متداولة"(٢١).

وعندما نطالع جواب مسكويه نجده يرجع النسبية في التذوق إلى اختلاف الزمان عندما يقول: "ربَّما سمعنا للشعراء الجاهليين المتقدمين أوزانًا لا تقبلها طباعنا، ولا تحسن في ذوقنا، وهي عندهم مقبولة موزونة، يستمرون عليها كما يستمرون في غيرها كقول المرقش:

لابنةِ عجلانٍ بالطَّفِ رُسُومُ  لَمْ يَتَعَفَيْنَ والعهدُ قديمُ

وهي قصيدة مختارة في المفضليات، ولها أخوات ـ لا أحبُّ تطويل الجواب بإيرادها ـ كانت مقبولة الوزن في طباع اولئك القوم، وهي نافرة عن طباعنا، نظنُّها مكسورة"(٢٢).

ويستند كلامه هذا بالحديث عن الزخاف الذي كان مستطابًا عند الجاهليين، غير مستحب عند المولدين، والسبب في ذلك يعود إلى أن الجاهليين "كانوا يجبرون بنغمات يستعملونها في مواضع من الشعر يستوي بها الوزن، ونحن لا نعرف تلك النغمات إذا أنشدنا الشعر على السلامة لم يحسن في طباعنا، والدليل على ذلك إنَّا إذا عرفنا في بعض الشعر تلك النغمة حَسُنَ عندنا، وطاب في ذوقنا كقول الشاعر:

إنَّ بالشعبِ الذي دونَ سَلْعِ لَقتِيْلًا دمُـهُ مَـــا يُطَلْ

فإنَّ هذا الوزن إذا أنشد مفكَّك الأجزاء بالنغمة التي تخصُّه طاب من الذوق، وإذا أنشد كما ينشد سائر الشعر لم يطب في كلِّ ذوق"(٢٣).

ويبدو أنَّ هذه الأوزان التي أشار إليها مسكويه في جوابه كانت منسجمة مع الآذن العربية في حينها ثم ماتت بعدم الاستعمال، أو هُجِرَت لغرابتها، وربَّما يوجد سبب آخر لتداولها يعود إلى استخدام الآلة الموسيقية مع الإنشاد، فهي تساعد على سَدِّ كثيرٍ من الثغرات في العلل والزخافات، وليس بغريب أن تكون هذه الاشعار قد أنشدت إنشادًا أو غناءً، لكنَّ المولدين يعدُّونها مكسورة، بيد أنَّها في الواقع صحيحة، لأنَّ مذهب العرب كان يقبل مثل هذه التي صارت تدعى زخافًا بينما هي في الحقيقة ليست بهذه الدرجة من القباحة، أي أنَّهم كانوا يقومون بإصدار نوع من الدندنة كالتي يفعلها الملحن في الوقت الحاضر، وهو يحاول صياغة لحنه، ولكنَّنا نذكر هنا أنَّ شعر المولدين جاء خاضعًا للنظام العروضي الصارم، لأنَّ المُولد ظهر وقد أخذ علم العروض قواعده وأصوله، وعَرِفَ الناس كيف يُخضعون الشعر للتقويم، ويعيدون فيه النظر، حتى أصبح من الأمور التي تسيء إلى الشاعر أن يجدوا في شعره عِلّة، أو سِنادًا، أو إقواءً، أمَّا الشاعر الأول فإنَّه بقي على الفطرة وعفو الخاطر، فلم يُلزِم نفسه بما لم يُلزَم الناس أنفسهم به.

ومما أطَّر إحساس التوحيدي لعملية التذوق الجمالي شعوره أنَّها تجربة تحمل سمات الرقي والسمو الثقافي للإنسان من خلال تعلُّق الحضور الجمالي عنده بالإحساس الوجداني لديه، والتفاعل معه عبر عملية متداخلة، وقد تقود هذه الأحاسيس إلى الاستعانة بالقدرات الفكرية لتقدم لنا مبررات هذا التفاعل.

وعلى هذا الأساس توجّه التوحيدي مرة أخرى إلى مسكويه، ليسأله عن سبب أخذ الصورة الجميلة كل "الإدراك الجمالي لدى الإنسان ونسيان ما عدا ذلك، ولننظر إليه وهو يقول:

"لِمَ إذا أبصر الإنسان صورة حسنة أو سمع نغمة رخيمة قال: والله ما رأيت مثل هذا قط، ولا سمعت مثل هذا قط، وقد علم أنَّه سمع أطيب من ذلك، وأبصر أحسنَ مِنْ ذلك؟ "(٢٤).

وقد شارك مسكويه التوحيدي في رأيه وعلَّل له أمر هذا الإعجاب وأرجعه إلى أنَّ شيئًا لا يماثل شيئًا على الإطلاق، ولا يقال في شيء مثل هذا إلَّا بتقييد، فضلًا عن ذلك فإنَّ الصور تتناوب في الذاكرة، فما كان منها حاضرًا فإنَّه يكون حينئذ قد امتلك سمة التأثير في الحواس، أمَّا ما غاب منها فإنَّها عادت إلى الذاكرة، فالحسُّ لا يحصر إلَّا ما قد أثَّر فيه دون ما قد زال(٢٥).

إنَّ التمعن في تساؤل التوحيدي وإجابة مسكويه يتضح لنا أنَّ التذوق يبسط مستويات من التعامل الإنساني المباشر، مع الأثر الجمالي من خلال تطبيع المشاعر بينهما، ونتيجة لهذا الإلتحام وإعادة تشكيل الرموز الجمالية من جديد، يُلقي كلٌّ من الأثر الجمالي والمتذوق تاثيراته في الآخر، لتظهر بالتالي وظيفة التذوق ومهمته التي، يكون شأنها الأول خلق خيط قوي لربط الذات بالطبيعة والتمتع بجمالها، ولذلك يغدو استلهام الإنسان للأنموذج الجمالي صيغة مُدركة، لأنَّه مجموع مميزات نفسية وفكرية مشتركة تتكرر باستمرار، وهذا يعني أنَّ المتذوق يمتلك خزينًا واسعًا من التجارب الذوقية المتراكمة في نفسه، ولكنَّه عندما يواجه تجربة جمالية جديدة، يكون المتذوق في حالة تصادم بين الماضي والحاضر، وهو في نهاية المطاف يعمل بمبدأ الاختيار الفني، فيختار التجربة الجمالية التي حدثت له توًّا، لأنَّه يرى الجمال بعين جديدة ، وذوق وحسٍ جديدين،

وإنْ كان مرتبطًا بالتجارب السابقة، ولكنَّه يتناساها عندما يكون في حضرة عمل فني آخر"(٢٦).

ولعلَّ شعور التوحيدي بارتباط التذوق بالحواس، هو الذي دفعه إلى أن يظهر المبادئ التي يستند إليها الحكم الجمالي، مبتغيًا من ذلك ضرورة التمييز بين الحسن والقبيح، حيث يقول: "فأمَّا الحسن والقبيح فلابدَّ له من البحث اللطيف بينهما حتى لا يجوز فيرى القبيح حسنًا والحسن قبيحًا، فيأتي القبيح على أنَّه حسن، ويرفض الحسن على أنَّه قبيح، ومناشىء الحسن والقبيح كثيرة: منها طبيعي، ومنها بالعادة، ومنها بالشرع، ومنها بالعقل، ومنها بالشهوة، فإذا اعتبر هذه المناشىء صَدَقَ الصادق منها وكَذِبَ الكاذب، وكان استحسانه على قدر ذلك "(٢٧).

وقد علَّق الدكتور عز الدين إسماعيل على كلام التوحيدي تعليقًا طريفًا قال فيه: "فأبو حيان يلمس هنا خمسة عناصر تشترك في تكوين الجميل: العنصر الطبيعي أو لِنَقُل الأساس الحسي، ثم العنصر الاجتماعي (بالعادة) أو لنقل الأساس الاجتماعي، ثم العنصر الديني (الشرع) ثم العنصر العقلي أو الأساس الفكري، ثم عنصر الشهوة أو الأساس الجنسي، فالجميل قد يكون جميلًا بحكم تكوينه الطبيعي، وقد يكون جميلًا لأنَّ الناس في المجتمع اعتادوا أن يروا فيه جمالًا، وهم يطلقون عليه هذا الوصف، وقد يكون جميلًا لأنَّ الدين دعا أو لفت إليه، وقد يكون جميلًا لأنَّ البصيرة، والعقل أدركا فيه هذا الوصف، وقد يكون جميلًا كذلك، لأنَّه يسدُّ الرغبة الشهوانية في الإنسان"(٢٨).

وقد كان التزام التوحيدي بالبحث عن خصوصيات هذه العناصر قد أدَّى به إلى ضرورة الكشف عن الانفعال الجمالي وتمييزه عن غيره من الانفعالات، ولذلك وجدناه وهو يسأل مسكويه : "لِمَ صار من يطرب لغناء ويرتاح لسماع يمدُّ يده، ويحرّك رأسه، وربَّما قام وجال، ورقص ونعر وصرخ، وربَّما عدا وهام، وليس هكذا من يخاف فإنَّه يقشعرُّ ويتقبَّض ويماري شخصه ويغيّب أثره ويخفض صوته، ويقلُّ حديثه؟"(٢٩).

فهو في هذا التساؤل يستفسر عن" السبب في اختلاف مظاهر انفعال الطَّرب من مظاهر انفعال الخوف في حين أن كلًّا منهما تأثر وجداني يطرأ على النفس"(٣٠)،ولا يجد مسكويه أدنى شكٍّ في أنَّ الاختلاف بين الانفعالين واقع، ويرجع في أسبابه إلى المزاج والبدن وتأثيرهما في النفس، فكما أنَّ الأدوية والمشروبات تهيء عارضًا معينًا للمزاج فيتبدَّل فتتبعه النفس في هذا التبدُّل أو التغير كذلك الحديث والألحان وصوت الآلات من الآلات والمزامير تحرّك النفس أيضًا، ويتبع ذلك حركة مزاج البدن، لاتصال المزاج بالنفس، ولأنَّهما متلازمان يؤثّر أحدهما في الآخر، ويتبع فِعْلُ أحدهما فِعْلَ الآخر"(٣١).

وعلى هذا النحو يبرز عند التوحيدي الخوف والتذوق الفني نمطين من أنماط التأثر الإنساني، الذي ينبع عن الإحساس الذاتي له بالشكل الذي يسمح بصدور انفعالات تعتمل في النفس، وبعد ذلك يحدث الافتراق بين الانفعالين، فانفعال التذوق الفني يسعى المتذوق من خلاله إلى التمسك بالصور الفنية الجديدة، والاتحاد معهما وإعادة تركيبها من جديد، مما يعني أنَّه انفعال قائم على عوامل الوجد الفني والخيال والحدس التي تتيح للذات أن تستقبل ما يوائمها من الاقتراعات الصوتية التي ينفعل بها، فيتحرك بذلك مزاج البدن، في حين أنَّ انفعال الخوف يمثِّل ردَّ فعل آني، يسيطر على الإنسان الذي يكون متوترًا أكثر بكثير من السبب الداعي لهذا الانفعال الذي، عادة ما يقترن "بالرغبة في الهرب بعيدًا عن السبب"(٣٢).الذي سبَّب له هذا الحافز مما يعني أنَّ عملية الانفعال عند الخوف تتمُّ بشكل تلقائي غير واع"(٣٣). وذلك ما لا نجده في عملية التذوق الفني.

وعلى هذا النحو غَدَت عملية التفريق بين الانفعالين عملية صحيحة تؤيدها الشواهد بما يمكننا القول إنَّ التوحيدي كان على دراية وصلة بالبحث الجمالي الذي، يتصل بالسلوك الإنساني، وما يحمله من أحاسيس ورغبات، ودوافع وميول غريزية وعادات واعتقادات وأفكار، لا حصر لها، تتوالد عنها انفعالات مختلفة يجب التمييز بينها على أساس الفني منها وغير الفني.

وتبعًا للأثر الجمالي ولمَّا كانت النفس والبدن كلٌّ واحد مشتبك بالآخر، ويظهر أثر أحدهما في الآخر، فإنَّنا نستطيع تفسير تنوع طرق التعبير عن الانفعال الفني عند المتذوقين تبعًا لما يثيره من استجابات فنية تبعث في نفوسهم حالات تأمل، تظهر نتائجها في اختلاف نوعيات السلوك الذي، يقدمونه في تنوع الإشارات والهزَّات والتمايل وغيرها من الفعاليات التي تقدِّم

شهادة عن تكوينه النفسي والروحي، وما يخلّفه كلُّ ذلك من نزعات واستعدادات وتطلعات.

ومن هذا الباب يمكن أن نفهم التوحيدي وهو يصف بعض الاستجابات الجمالية، التي ذكرها عن بعضهم، فقد روى عن أحد الصوفية أنَّه كان إذا سمع غناء إحدى الجواري ضرب نفسه بالأرض، وتمرَّغ في التراب وهاج، وأزبَدَ وتعفَّر شعره، وهاتِ من رجالك من يضبطه ويمسكه، ومن يجسر على الدنو منه، فإنَّه يعضُّ بأسنانه، ويخمش بظفره، ويركل برجله، ويخرق المرقعة قطعة قطعة، ويلطم وجهه ألف لطمة في ساعة، ويخرج في العباءة"(٣٤) .

ومن الطريف أنَّ التوحيدي قدَّم لنا أمثلة(٣٥) على مثل هذا النوع من الاستجابة الذوقية المبالغ فيها، بما يشير أنَّه "كان مَعْنِيًّا إلى حَدٍّ غير قليل بوصف آثار انفعال الطرب على النفس والبدن"(٣٦).

ولعلَّ هذا المنظور مبني على تصور أنَّ الموسيقى وسيلة من وسائل الترويح عن النفس وتهذيب العقول والتزام الأخلاق الكريمة، وبها أيضًا يحدث الاعتدال الذي يبهر الإحساس، ويبثُّ الإيناس، ويشوِّق إلى عالم الروح والنعيم وإلى محل الشرف الحميم، ويبعث على كسب الفضائل الحسية والعقلية مثل الشجاعة والجود والحلم والحكمة، والصبر، "وهذه كلُّها جِماع الأسباب المكمِّلة للإنسان في عاجلته وآجلته"(٣٧).

الخاتمة :

خلصَ البحث إلى أنَّ التذوق الجمالي يمثِّل استجابة نفسية بين المبدع والمتلقي وما يثيره العمل الفني من عناصر جمالية وهذا يعني أنَّ التذوق الجمالي يقوم على ثلاثة أركان ( المبدع – الأثر – المتذوق )

وقد وسَّع التوحيدي من رقعة التذوق الجمالي لتشمل الانسان والحيوان ولكن على وفق خصائص كل كائن من الكائنات إلا أنَّ الانسان وهبَ عنصر العقل الذي مكَّنه من إخراج فنه على الطريقة التي يريدها وبفضل الحواس التي امتلكها .

ولكن على الانسان التبصُّر بالجمال اكثر عن طريق التسلُّح بالثقافة والتحصيل والمتابعة والجمع بين ما هو ذاتي وعملي بغية ادراك الجمال في أدق صوره

ويشترط التوحيدي لحصول التذوق قبول الأثر الجمالي واستحسانه في النفس بعد أن يسقط الانسان ذاته على الموضوع الجمالي وهذا يعني الاتحاد بين المتذوق والاثر الجمالي وحصول ذلك يتوقف على عاملين مهمين هما الحس وصحة مناسبة الاعضاء بعضها لبعض

وهذا الامر هو الذي دعا التوحيدي للايمان بنسبية التذوق بين شخص واخر ومن زمن لاخر ولعل ذلك هو الذي يفسِّر تباين الانفعالات الجمالية بين الناس فقد كان التوحيدي شغوفًا بتسجيل بعض الاستجابات الفنية الاستثنائية وخاصة في مجال الموسيقى واثرها في تهذيب طبائع الانسان وكسب الفضائل .

الهوامش:

(١) مقدمة في علم الجمال ، د. أميرة حلمي مطر ص٦٩

(٢) أبو حيان التوحيدي ، عبد الواحد حسن الشيخ ص٤٤٨

(٣) الإمتاع والمؤانسة : ١/ ١٦٧ ، ويراجع البصائر والذخائر:م١ ٢/٤١١ ـ ٤١٢

(٤) الجرم : الصوت

(٥) الهوامل والشوامل ص٢٣٠

(٦) المصدر نفسه ص٢٣١

(٧) الدستنبان : كلمة فارسية مركَّبة من كلمتين : دستان وهو من اصطلاحات أصحاب الموسيقى ، وأصل معناه النغمة ، دبان: أي الذي يُضْرَبُ به ، ويقال أيضًا دستاوان ، وهو معرَّب الأول .

(٨) الإمتاع والمؤانسة : ٢/٨٥

(٩) قضايا الإبداع الفني ص٩٦

(١٠) الهوامل والشوامل ص١٤٠

(١١) الهوامل والشوامل ص١٤٠
(١٢) المصدر نفسه ص١٤٢
(١٣) المصدر نفسه ص١٤٢
(١٤) المصدر نفسه ص١٤٢
(١٥) الإمتاع والمؤانسة : ١٩٠/٢
(١٦) مقدمة في علم الجمال ، د. أميرة حلمي مطر ص٣٩
(١٧) الهوامل والشوامل ص٢٤١
(١٨) يراجع الإمتاع والمؤانسة : ١٥٣/١
(١٩) الهوامل والشوامل ص١٤٣
(٢٠) الهوامل والشوامل ص٢٨٢
(٢١) الأسس الجمالية في النقد العربي ص٧٦
(٢٢) الهوامل والشوامل ص٢٨٢
(٢٣) ينظر المصدر نفسه ص٢٨٣
(٢٤) الهوامل والشوامل ص١٣٩
(٢٥) يراجع المصدر نفسه ص١٣٩
(٢٦) أبو حيان التوحيدي ، عبد الواحد حسن الشيخ ص٤١٣
(٢٧) الإمتاع والمؤانسة : ١٥٠/١
(٢٨) الأسس الجمالية في النقد العربي ص١٣٨ ـ ١٣٩
(٢٩) الهوامل والشوامل ص٣٣٥
(٣٠) أبو حيان التوحيدي ، د. زكريا إبراهيم ص٢٣٨
(٣١) الهوامل والشوامل ص٢٣٦ ـ ٢٣٧
(٣٢) النفس ، د. علي كمال ص١٧٦
(٣٣) المصدر نفسه ص١٧٧
(٣٤) الإمتاع والمؤانسة : ١٦٦/٢
(٣٥) يراجع المصدر نفسه : ١٦٥/١ ـ ١٨٣ ، ففي هذه الصفحات أمثلة كثيرة على مثل هذا الانفعال الوجداني المبالغ فيه .
(٣٦) أبو حيان التوحيدي ، د. زكريا إبراهيم ص٢٣٨
(٣٧) الإمتاع والمؤانسة : ٨٣/٢

## المصادر والمراجع:


- أبو حيان التوحيدي، أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، د. زكريا إبراهيم، سلسلة أعلام العرب (٣٥)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، ١٩٧٤م
- أبو حيان التوحيدي وجهوده الأدبية والفنية، د. عبد الواحد حسن الشيخ، الهيئة المصرية
- الأسس الجمالية في النقد العربي عرض وتفسير ومقارنة ، د. عز الدين إسماعيل، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، دار الشؤون الثقافية، ١٩٨٦م
- الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي(ت٤١٠هـ)، تحقيق أحمد أمين، وأحمد زين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت
- قضايا الإبداع الفني، حسين جمعة، ط١، منشورات دار الآداب، بيروت ، ١٩٨٢م.
- مقدمة في علم الجمال، د. أميرة حلمي مطر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٧٦م
- النفس انفعالاتها وأمراضها وعلاجها، د. علي كمال، دار واسط، بغداد، ١٩٨٣ م
- الهوامل والشوامل، أبو حيان التوحيدي ومسكويه، نشره أحمد أمين، والسيد أحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ، ١٣٠٧هـ ـ ١٩٥١م.

فصلية مُحكّمة تُعنى بالبحوث والدراسات العلمية والإنسانية والفكرية العدد(٨) السنة الثالثة صفر الخير ١٤٤٥ هـ آيلول ٢٠٢٣ م

# دور طرائق التدريس في تعزيز أخلاقيات العلم

أ.د. هدى محمد سلمان
جامعة بغداد/ مركز البحوث التربوية والنفسية

**الملخص :**

يهدف البحث الحالي إلى التعرف على دور طرائق التدريس في تعزيز اخلاقيات العلم من وجهة نظرطلبة .وقد تحدد البحث الحالي بطلبة كلية التربية الأساسية من الدراسة الصباحية والصفوف الاولية ومن كلا الجنسين (ذكور – اثاث) والعام الدراسي ٢٠٢١-٢٠٢٢ والبالغ عددهم (٢٠٠ ) طالب وطالبة ولاجل تحقيق هدف البحث الحالي قام الباحث ببناء مقياس دور طرائق التدريس في تعزيز اخلاقيات العلم واستخرجت له الخصائص السايكومترية وقد تكون المقياس بصورة النهائية من (٣٠ )فقرة وبعد استخراج الوسط المرجح والوزن المئوي للفقرات اظهرت النتائج

١ . احتلت الفقرتان الاولى والثاني المرتبة الاولى والثانية بالنسبة لمجال الاستفادة فيما احتلت ذات الفقرات الترتيب (١و٢ ) بالنسبة للاستبانة ككل .

٢ . ان معظم فقرات المجال تشكل السبل التي تمكن الطلبة من الاستفادة من طرائق التدريس في تعزيز اخلاقيات العلم بالنسبة للطلبة من خلال مقارنة درجة الحدة بدرجة القطع البالغة (٢ ) .اذ كان تسلسل الفقرات (١٦،١٥،١٤،١٣،١٢،١١ ) في المجال على التوالي اصبح ترتيبها في المقياس بعد استخراج الوسط المرجح والوزن المئوي (١٧،١٤،١١،١٠،٦،٣ ) اذ بلغ اصغر وزن مئوي لتلك الفقرات (٣،٩٤ ).

٣. ان جميع فقرات المجال والبالغ عددها (١٠ ) فقرات تشكل المعوقات التي تحول دون الاستفادة من طرائق التدريس في تعزيز اخلاقيات العلم من وجهة نظر الطلبة من خلال مقارنة درجة الحدة بدرجة القطع البالغة (٢).وان هذه الفقرات العشرة قد تغير ترتيبها واصبحت تحتل ترتيبا متقدما على ترتيبها القديم

٤ . بعد استعراض الأوساط المرجحة والأوزان المئوية تبين جميع فقرات الاستبانة وضعت في المستوى الكبير، اذ بلغ اصغر وزن مئوي لتلك الفقرات (٣،٩٤ ) .

**Abstract:**

The current research aims to identify the role of teaching methods in promoting the ethics of science from the point of view of its students. The current research has identified the students of the College of Basic Education from the morning study and the first grades and of both sexes (males – furniture) and the academic year 2021–2022، whose number is ( 200) male and female students، and in order to achieve the goal of the current research، the researcher built a measure of the role of teaching methods in promoting the ethics of science، and extracted the psychometric characteristics for it.

1. The first and second paragraphs occupied the first and second rank in relation to the field of benefit، while the same paragraphs occupied the order (1 and 2) in relation to the questionnaire as a whole.

2. Most of the paragraphs in the field constitute ways that enable students to benefit from teaching methods in promoting the ethics of science for students by comparing the degree of sharpness with the degree of cut off The sequence of paragraphs was (11،12،13، 14،15،16) in the domain، respectively، their order in the scale after extracting the weighted mean and percentage weight became (3،6،10،11،14،17)، as the smallest percentage weight for those paragraphs reached (94،3).

3. All (10) paragraphs in the field constitute obstacles that prevent the use of teaching methods in promoting the ethics of science from the students' point of view by comparing the degree of sharpness with the cut-off degree of (2). And that these ten paragraphs may Its arrangement has changed and it now occupies an advanced arrangement over its old arrangement

4. After reviewing the weighted means and the percentile weights، it was found that all the paragraphs of the questionnaire were placed in the large level، as the smallest percentage weight for those paragraphs was (94.3).

الفصل الاول:

التعريف بالبحث:

مشكلة البحث:

أن الأخلاق معيار للسلوك أو قاعدة اجتماعية لإرشاد السلوك ،أما الأخلاقيات فليست معايير للسلوك بل معايير لمهنة أو لوظيفة محددة أو لمؤسسة أو لمجموعة داخل المجتمع، أي أنها معايير للسلوك تطبق على الأفراد الذين يشغلون مهنة معينة .

كما إن الأخلاقيات تهتم بما هو صحيح أو خطأ ، حسن أو سيئ ، جائز أو مرفوض ، مذموم أو محمود ، فهي ترتبط بالذنب والسخط والتعاطف والرحمة والرعاية ،كما تهتم بشئون السياسية والشخصية ، وتكتسب الأخلاقيات القوة من البيئة الاجتماعية والممارسات والعادات الموضوعة والقانون والدين والضمير الفردي ( Goldfarb & Pritchard ،١٣،١٩٩٩ ) .

أما العلم فتؤكد النظرة الحديثة للعلم على أنه جسم منظم من المعرفة العلمية وهو طريقة أو منهج في البحث والتفكير وهو مجموعة من القيم والأخلاقيات التي تحكم المنشط العلمي (الخليلي واخرون ، ١٩٩٦ ، ١٢٣) .

تتجه التربية الحديثة إلى العناية بأساليب التدريس، وتهذيب أصوله وطرائقه، في ضوء البحوث النفسية والتجارب التربوية المتتابعة في ميادين الدراسة، ومجالات التعليم، وأصبحت "طرائق التدريس" عنصرا مهما في الدراسات التربوية، تعقد لها البحوث، وتؤلف فيها الكتب، ويؤخذ بها الطلاب في كليات التربية ومعاهد المعلمين وذلك لصلتها القوية بإعداد المعلمين الناشئين، وتأثيرها المباشر في تأهيلهم فنيا لمهنة التدريس. (إبراهيم ، ١٩٧٣ : ٢٣)

إن عملية إعداد الطلبة إذا ما اقتصرت على تزويدهم بالمعارف وطرائق التدريس تكون كافية لتهيئة الطالب الناجح لان لمهنة التعليم كفايتها المعرفية والأدائية .واذا ما حصل خلل في الكفايات الأدائية فانه المعلم لا يستطيع تحقيق الأهداف التعليمية مهما تفوق في كفاياته المعرفية، وهذا ما أكدته الاتجاهات الحديثة في إعداد الطلبة، لان الاكتفاء بإلمامهم بالمادة التعليمية غير كاف، بل عليه ان يمتلك المهارة والفعالية اللازمة لأداء المهمات التعليمية في المواقف التعليمية. (عطية ،١٩٩٤ : ٧ )

ولكي يواجه المعلم التحديات والمسئوليات الجديدة فأن عليه أدواراً يجب أن يقوم بها وتتمثل في: اعداد المعلم اعدادا يجعله متمكناً من فهم علوم العصر وتقنياته المتطورة واكتساب مهارات تطبيقها في العمل والانتاج، والقدرة على عرض المادة العلمية بشكل مميز وبالتقنيات التربوية الحديثة، والادارة الصفية الفاعلة وتهيئة بيئة صفية جيدة، والقدرة على استخدام التقويم المستمر والتغذية الراجعة أثناء التدريس (مدكور ،٢٠٠٥ :٤٥ ).

وينقل العلم من شخص لآخر ومن جيل لآخر من خلال الطرق والممارسات المختلفة للتعليم والتعلم، ومع استمرار الجهود المبذولة لتعزيز اخلاقيات العلم من خلال تطوير الممارسات التدريسية والتي تؤدي في مجملها إلى مخرجات وأهداف تربوية ترتبط وسياق الحياة للطالب وتتوافق مع التطور الحديث لحياة الإنسان في القرن الحادي والعشرين وما يتضمنه من تطور معرفي وتكنولوجي ومهني واجتماعي وبعد إجراء الكثير من الدراسات التربوية؛ فإن حركات الإصلاح العالمية التربوية الحديثة ركزت على تعزيز وتطوير المنظومة التربوية بما تشمله من مناهج ومعلمين وطلبة ومشرفين لطبيعة العلم ومكوناته فضلا عن تعزيز اخلاقيات العلم (Holbrook، Rannikmae، ٢٠٠٧: ١٣٤٧). .

مما تقدم تتلخص مشكلة البحث الحالي في الاجابة عن التساؤل الاتي :ما دور طرائق التدريس في تعزيز اخلاقيات العلم ؟

أهمية البحث :

أن العلم المعاصر يضعنا دوما أمام اعتبارات جديدة علمية وفلسفية مخالفة لتلك الاعتبارات التي كان يقوم عليها في السابق والتي ما لبثت وأن ارت أو على الأقل ضاق مجال صلاحيتها نتيجة التقدم الذي حققه العلم في الفترة المعاصرة لاسيما مع الفيزياء والبيولوجيا وثورة المعلوماتية في القرن العشرين من هنا أحد ث العلم تغيرات ملحوظة في حياة الشعوب واتمعات على سواء من الناحية . الكيفية أو من الناحية الكمية حتى غدا تقدم الشعوب أو مجتمع ما مرهونا بالعلم وما يمكن قوله أننا مطالبين في هذا المضمار بالحديث عن أخلاقيات العلم لنتساءل قائلين هل ارتبط العلم بالجانب الأخلاقي في الفكر المعاصر وما مدى التزامه بالقواعد الأخلاقية أم أن ذلك الأمرلاينبغي الخوض في غماره كون العلم لا يأخذ في حسبانه هذه القواعد ولا يأبه اولا يراعي الأخلاقيات المعمول ا ؟إننا دف من خلال ذلك الى كشف الحجب عن رؤية تقترب مما هو معمول به في واقعنا المعاش هنا نعيد التساؤل من جديد :هل لنا أحقية الحديث عن أولويات العلم أوممارساته الميدانية وما مدى ارتباط هذه الممارسات والجانب الأخلاقي ؟كيف يجمع العلم بين جانبه المادي الصارم والجانب الروحي أم أن، العلم لا يقبل سوى معادلة مادية صرفة. وكما يقول كبار فلاسفة العلم :العلم يمضي قدما في كشف مستمر لأسرار الأرض والكون ،وتلك الأسرار تشكل المادة التي تنتهي للبحث والاستنتاج ولإعادة التجربة من جديد ،تلك وقائع بديهية من ينكرها ينكر أهمية العقل العلمي في الحياة، وينكر الجانب الذي يساعد على بقاء الكائنات وتحسينها واستمراريتها. مما لا جدال فيه أن العلم بواقعيته وعقلانيته مكان ليقوم الآ من أجل سعادة الإنسانية وينبغي هنا أيضا التحرر من وهم وقع فيه العديد من رواد الفكر الذين يظنون أن العلم مدمر للوجود الإنساني وهنا لا ينبغي الإجحاف والنكران لما قدمه لنا العلم من انجازات وتسهيلات وتيسير للحياة وهذا بدليل ما توصلت إليه البشرية من تقدم خفف عنها عناء الكثير من المشاق كانت عالة ترهق كاهلها (جمال الدين ،٢٠١٤ :١٣٤ ).

هكذا نجد أن العلم حقق قفزة نوعية وأضحى الإنسان بحد ذاته موضوعا هاما من المواضيع التي يقوم بدراستها خصوصا عقب الإنجاز الذي حققه من استنساخه للنعجة "دولي"، هل كل هذا الانجاز حقق نتائج ايجابية للإنسانية ؟ ألم يفتح أبواب نيرانية كان من المفترض أن تكون البشرية في غنى عنها ؟ومما لاشك فيه أن العلم في الكثير من إنجازاته لا ينتظر الاملاء من الأوامر الأخلاقية حتى يحقق نجاحاته المأمولة . وعليه يمكن القول بأن ما نعانيه اليوم في مختلف مجالات البحث العلمي يجعلنا مقتنعين بأن أخلاقيات العلم أصبحت من الأولويات التي يجب الاهتمام ا حتى نتمكن من االرات جراء التقدم والتطبيق التقني ،فما يقع اليوم يكشف عن أن مسار العلم بتوجهاته الحالية سيفضي بنا إلى قضايا تعتبر فاصلة في حياة الإنسان ، هو ما يجعلنا نتساءل عن طبيعة الأخلاق التي يفترض أن تسود في المختبرات العلمية وعن الضوابط الأخلاقية التي يجب أن تربط بين العلماء وبينهم وبين المحيط الذي يشتغلون(جمال الدين ،٢٠١٤ :١٣٤ ).

ويعد التدريس لون من ألوان الخبرات الحيوية، التي تستند في تكوينها ونموها ونضجها إلى أصول معينة، وأسس محددة، ومقومات واضحة، وليس التدريس من المحاولات العشوائية، أو الأعمال الارتجالية، التي تؤدى على أية صورة، دون ارتباط بقاعدة، أو تقيد بنظام.

وقد شغل المربون قديما وحديثا بموالاة البحث في الطرائق التربوية، وحديثهم عن هذه الطرق يستوعب الجزء الأكبر من كتب التربية، ومن يتتبع تاريخ التعليم التربوي يجده محاولات متصلة في سبيل الوصول إلى الطريقة الصالحة ولعل ذلك يرجع إلى ان الطريقة ركن مهم من أركان التعليم، فإذا تصورنا ان العملية التعليمية تتطلب اولا معلما يلقي الدرس، وثاني تلميذا يتلقى الدرس، وثالثا مادة يعالجها المعلم مع التلميذ، فان هناك ركنا رابعا له أهميته، وهو الطريقة التي يسلكها المعلم في علاج هذا الدرس.

وتلعب الممارسات التدريسية دورا رئيسا في نقل المعرفة للطالب وتنمية ومهاراته وطرق تفكيره وتهيئته ليكون فردا منتجا في المجتمع، ويوجد عدة ممارسات تدريسية تلعب دورا فاعلا في عملية التعلم، ومنها: الممارسات التي تشجع التفاعل بين المعلم والمتعلم، الممارسات التي تشجع التفاعل بين المتعلمين أنفسهم، الممارسات التي تقدم تغذية راجعة مستمرة، الممارسات التي تشجع التعلم النشط والفعال، الممارسات التي توفر وقتاكافيا للتعلم، الممارسات التي تضع توقعات عالية لنتاجات التعلم، الممارسات التي تضع

المتعلمين في مشكلات حياتية واقعية (دعمس،٢٠١١ :١٠٢).

ونجاح التعليم يرتبط إلى حد كبير بنجاح الطريقة، وتستطيع الطريقة السديدة ان تعالج كثيرا من فساد المنهج، وضعف التلميذ، وصعوبة الكتاب المدرسي، وغير ذلك من مشكلات التعليم، واذا كان المدرسون يتفاوتون بمادتهم وشخصياتهم فان التفاوت بينهم من حيث الطريقة ابعد اثرا، وأجل خطرا. (ابراهيم: ١٩٩٩ : ٣١).

إن طريقة التدريس ركن مهم جدا في العملية التعليمية فهي الضلع الرابع في تلك العملية (المعلم – المادة العلمية – التلميذ المتلقي –طريقة التدريس، فالعملية التعليمية بدون طريقة تدريس مختارة تصبح دربا من التخبط ويتحول المعلم داخل الصف إلى حاطب ليل لا يعرف ما يأخذ وما يدع، أو يتحول إلى رجل ضل في البيداء فراح يدور حول نفسه، لا يعرف إلى اين ينتهي به مصيره بعد ان ضل طريقه. (والي: ٢٠٠١ : ٨٢)

وتبرز أهمية البحث في النقاط الآتية :

١ . ان نتائج البحث قد تكون معيارا مع المعايير الأخرى لاخلاقيات العلم. وان كانت المادة العلمية مهمة لكنها ليست كافية لان تجعل كل من يحمل الشهادة يكون تدريسيا ناجحا .

٢ . قد يعد البحث تغذية راجعة فيما يتعلق بمجتمع البحث بما يقدمه لهم من معلومات عن طرائق التدريس واخلاقيات العلم .

٣ . الإسهام في تحقيق إضافة نظرية حول اخلاقيات العلم وطرائق التدريس .

هدف البحث :

يهدف البحث الحالي إلى التعرف على دور طرائق التدريس في تعزيز اخلاقيات العلم من وجهة نظر طلبة كلية التربية الاساسية.

حدود البحث :

تحدد البحث الحالي بطلبة كلية التربية الأساسية من الدراسة الصباحية والصفوف الاولية ومن كلا الجنسين (ذكور – اناث) والعام الدراسي ٢٠٢١ –٢٠٢٢ .

تحديد المصطلحات

أولاً:طرائق التدريس

عرفها هايمان(١٩٧٠ ) "أنها نمط أو أسلوب –يمكن تكراره– في معاملة الناس والأشياء والأحداث موجها– توجيهاً مقصوداً وواعياً– نحو تحقيق هدف ما، نجد بأن هذا التعريف عاماً لطريقة التدريس"( الهيجاء ،٢٠٠١: ١٢٣ ).

وعرفها الخليفة (٢٠٠٣م) "بأنها مجموعة من إجراءات التدريس المختارة سلفاً من قبل المعلم، والتي يخطط لاستخدامها عند تنفيذ التدريس، بما يحقق أهداف التدريسية المرجوة بأقصى فعالية ممكنة، وفي ضوء الإمكانيات المتاحة.ويمكن أن نعرفها بأنها مجموع الأنشطة و الإجراءات غير التقليدية التي يقوم بها المعلم بالتعاون مع التلاميذ في مختلف المواقف التعليمية بهدف إكساب المتعلمين عدة خبرات تربوية لتظهر آثارها عليهم كمحصلة للعملية التربوية والتعليمية. (الخليفة ،٢٠٠٣ :٧٦ )

وقد تبنى الباحث تعريف هايمان (١٩٧٠ ) لطريقة التدريس .

ثانيا :اخلاقيات العلم

يعرفها زيتون (١٩٩٤ ) " أحد أبعاد فهم طبيعة العلم ويؤكد أن للعلم قيمة خلقية وهذه القيمة تنتج عن الأسلوب العلمي الذي يفرض على الباحث خصائص معينة وفضائل اجتماعية تقتضيها سلامة المجتمع وتقدمه فالعالم إنسان ينهمك في البحث بأخلاقيات معينة فيتميز بالصدق والصبر والأمانة والتعاون والموضوعية والاعتراف بفضل غيره "( زيتون ، ١٩٩٤ ، ٣٠ ).

يعرفها عبد المجيد ( ٢٠٠٣ ) "إحدى القيم العلمية الدافعة إلى البحث العلمي والحاكمة لتوظيف نتائجه وتكوين الضمير العلمي ، بالإضافة لقيمة تقدير العلماء والتحرر من الخرافات وتقدير النتائج التي نتوصل إليها عن طريق العلم"(عبد المجيد ، ٢٠٠٣ ، ٢٨٧ ).

وقد تبنى الباحث تعريف عبد المجيد ( ٢٠٠٣ ) لاخلاقيات العلم.

اما التعريف الاجرائي "فانه الدرجة التي يحصل عليها المستجيب على مقياس دور طرائق التدريس في تعزيز اخلاقيات العلم المعد في البحث الحالي "

## الفصل الثاني

## اطار نظري ودراسات سابقة

### مفهوم التدريس

التدريس–وفق لسان العرب – هي من جذر (درس) ودرس في اللغة أي عانده حتى انقاد لحفظه. وقيل درست – أي قرأت كتاب. درست السورة – أي أكثرت من القراءة حتى حفظته. الدرس – هو المقدار من العلم يُدرَس في وقت ما.

تدريس وفق المعاجم الانكليزية معناها **Teach**. ووفق تلك المعاجم والتي ظهر بها المصطلح لاول مرة يظهر ان **Teach** معناها:

١. اعطاء المعلومات

٢. توصيل شيء ما مثل مهارة أو معرفة

٣. اقناع شخص ما بفعل شيء عن طريق العقاب أو الثواب

٤. تعليم شخص ما التعليمات الخاصة بعمل شيء معين.

والتدريس هو عملية اتصال بين المعلم والطالب الاتصال ليس لمجرد الاتصال إنما هي من أجل إيصال رسالة معينة من المعلم الى الطالب مثل مهارات معينة ...

كما ان التدريس هو عملية تعاون عملية تعاون ما بين المعلم والطالب ... يعاون بها المعلم الطالب على تعديل عملية التعلم، طرق التفكير وشعور وأفعال المتعلم.

تعديل عملية التعلم وتطير التفكير على سبيل المثال وليس الحصر تتم فقط من خلال عملية تفاعل وتعاون مشترك بين الطرفين الاساسيين في العملية التعليمية وهما المعلم والمتعلم (الطالب) . التعاون ناتج عن اتفاق مسبق بين الطرفين . عدم موافقة أحد الطرفين على تنفيذ الاتفاق يخل به ويمنع عملية التعاون وبالتالي تمنع عملية تطوير التفكير مثلا أو حتى عملية تعديل السلوك... (لبيب وآخرون، ١٩٥٧: ٢٣ )

والتدريس هو مهنة – فهي قابلة للتعلم تشمل مجموعة من التقنيات ينبغي اكتسابها والتحكم بها الى حد المهارة.

مهنة التدريس بحاجة الى مهارات فردية مولودة عند العامل فيها فليس كل من تعلم مهنة التدريس أصبح مدرسا جيدا ... وهو بذلك ينطبق عليها كل ما ينطبق على المهن الاخرى.

المدرس وهو الشخص الذي يقوم بعملية التدريس يعمل بالاساس على ايصال مجموعة من المعارف العامة والخاصة وأشكال التفكير المختلفة والمهارات المتنوعة بالاضافة الى القيم الاجتماعية والدينية والاخلاقية والمعايير الاجتماعية ..

اتفق علماء التربية اليوم على ان التدريس هي مهنة بل هي مهنة ادائية مثل الطب والهندسة ... حيث تعتمد هذه المهنة كمثل المهن الادائية الاخرى على:

١. معرفة نظرية – تتمثل في قوانين ومبادئ ونظريات – وللتدريس هناك مبادئ ونظريات واستراتيجيات ونظم.

٢. الاعتماد على الممارسة في الواقع (الحقل) – فالتدريس كما هو في المهن الادائية التطبيقية الاخرى فان الممارسات تجري وفقا لمعرف نظرية فكما ان الطبيب بحاجة الى قواعد نظرية لمعاينة المريض والمهندس بحاجة الى مبادئ نظرية لرسم وتصميم خارطة فإن المدرس بحاجة الى معارف نظرية لتعمل على تشخيص صعوبات التعلم عند المتعلم أو لتعمل على اقتراح اداة علاجية لحدث خاص بطالب متعلم معين.

التدريس هو ترجمة عملية لمنهاج تربوي – وفق مراحل متسلسلة

١. المرحلة الاولى : تشمل صياغة أهداف، تقويم قبلي، تصميم عملية التدريس، اقتراح عمل اعداد بيئة الصف.

٢. المرحلة التنفيذية : والتي يتم انجاز ما تم تحضيره في المرحلة الاولى.

٣. مرحلة التغذية الراجعة : يقوم بها المدرس بتقويم مدى تقدم الطلاب ويعمل على توجيههم وفق نتائج عملية التقويم. (السامرائي، ٢٠٠٢: ١٤ )

مفهوم الطريقة في التدريس:

فصلية مُحَكّمة تُعنى بالبحوث والدراسات العلمية والإنسانية والفكرية العدد(٨) السنة الثالثة صفر الخير ١٤٤٥ هـ آيلول ٢٠٢٣ م



تعرف طرق التدريس بأنها سلسلة الفعاليات المنظمة التي يديرها المعلم داخل الشعبة الدراسية لتحقيق أهدافه، أي الكيفية التي ينظم بها المعلم المواقف التعليمية واستخدامه للوسائل والأنشطة المختلفة وفقاً لخطوات منظمة، لإكساب المتعلمين المعرفة والمهارات والاتجاهات المرغوبة أو هي النهج الذي يسلكه المعلم في توصيل ما جاء في المناهج الدراسية من معلومات ومعارف ونشاطات للمتعلم بسهولة ويسر

أيضا تعرف على أنها الكيفية أو الأسلوب الذي يختاره المدرس ليساعد التلاميذ على تحقيق الأهداف التعليمية السلوكية، وهي مجموعة من الإجراءات والممارسات والأنشطة العلمية التي يقوم بها المعلم داخل الفصل بتدريس درس معين يهدف إلى توصيل معلومات وحقائق ومفاهيم للتلاميذ. ويحتاج المعلم في هذا الشأن أن يكون قادراً على تقديم المادة وإثارة. الاهتمامات والشرح والتمهيد والتوضيح والاستماع واختيار الاستجابات المناسبة.

و في تعريف أخر للطريقة التدريسية هي ما يتبعه المعلم من خطوات متسلسلة متتالية ومترابطةط لتحقيق هدف أو مجموعة أهداف تعليمية محددة.

أيضا يمكن تعريف طريقة التدريس أنها مجموعة من الأنشطة والإجراءات المترابطة والمتسلسلة التي يخطط لها المعلم وينفذها في غرفة الصف أو خارجها . (التميمي،٢٠١٠ :٤٦ )

مواصفات الطريقة التدريسية

المواصفات العامة

١ . أن تكون واضحة الهدف .

٢ . أن تتعامل مع محتوى تعليمي محدد .

٣ . أن تتنوع فيها النشاطات التعليمية .

٤ . أن تشتمل على أداة تقويمية واضحة و محدده .

٥ . أن تزود المتعلم بالتغذية الراجعة .

المواصفات الخاصة

١ . لها هدف واضح و محدد و جلي أمام المتعلمين .

٢ . تتناول محتوى تعليميا محددا .

٣ . تستعمل أدوات و وسائل تعليمية متنوعة .

٤ . تستثير دوافع الطلاب و تحثهم على التعلم .

٥ . تكسبهم مهارات عقلية معرفية كما تكسبهم مهارات حركية عملية .

٦ . تعدهم للتفكير البناء ، و الحوار و المناقشة ، بطريقة موضوعية هادئة .

٧ . تزودهم بالمهارات الضرورية اللازمة لهم في حياتهم المقبلة .

٨ . تساعدهم على الانخراط في العملية التعليمية و المساهمة في النشاطات التعليمية المختلفة.

٩ . تسهل عملية بين المعلم و الطالب ، و الطالب و المادة الدراسية ، و بين الطلاب بعضهم مع بعض .

١٠ . توصل المتعلمين إلى النتائج المرجوة بأقل وقت و جهد و تكلفة .

١١ . تناسب قدرات المتعلمين و استعداداتهم و ميولهم و رغباتهم و تراعي الفروق الفردية بينهم .

١٢ . تعرض عليهم المعلومات بتسلسل منطقي من السهل إلى الصعب و من المألوف إلى غير المألوف.(ربيع ،١٢١:٢٠٠٩)

المبادئ السبعة للممارسات التدريسية السليمة

١ . الممارسات التدريسية السليمة هي التي تشجع التفاعل بين المتعلم و المتعلمين : تبين أن التفاعل بين المعلم و المتعلمين ، سواء داخل غرفة الصف أو خارجها ، يشكل عاملاً هاماً في إشراك المتعلمين و تحفيزهم للتعلم ، بل يجعلهم يفكرون في قيمهم و خططهم المستقبلية .

٢.الممارسات التدريسية السليمة هي التي تشجع التعاون بين المتعلمين : وجد أن التعلم يتعزز بصورة أكبر عندما يكون على شكل جماعي . فالتدريس الجيد كالعمل الجيد الذي يتطلب التشارك و التعاون و ليس التنافس و الانعزال .
٣.الممارسات التدريسية السليمة هي التي تشجع التعلم النشط : فلقد وجد أن المتعلمين لا يتعلمون إلا من خلال الإنصات و كتابة المذكرات ، و إنما من خلال التحدث و الكتابة عما يتعلمونه و ربطها بخبراتهم السابقة ، بل و بتطبيقها في حياتهم اليومية .
٤.الممارسات التدريسية السليمة هي التي تقدم تغذية راجعة سريعة : حيث إن معرفة المتعلمين بما يعرفونه و ما لا يعرفونه تساعدهم على فهم طبيعة معارفهم و تقييمها . فالمتعلمون بحاجة إلى أن يتأملوا فيما تعلموه و ما يجب أن يتعلموا و إلى تقييم ما تعلموا.
٥.الممارسات التدريسية السليمة هي التي توفر وقتا كافيا للتعلم ( زمن + طاقة = تعلم) : تبين أن التعلم بحاجة إلى وقت كاف . كما تبين أن المتعلمين بحاجة إلى تعلم مهارات إدارة الوقت ، حيث إن مهارة إدارة الوقت عامل هام في التعلم .
٦.الممارسات التدريسية السليمة هي التي تضع توقعات عالية ( توقع أكثر تجد تجاوب أكثر ) : تبين أنه من المهم وضع توقعات عالية لأداء المتعلمين لأن ذلك يساعد المتعلمين على محاولة تحقيقها .
٧.الممارسات التدريسية السليمة هي التي تتفهم أن الذكاء أنواع عدة و أن المتعلمين أساليب تعلم مختلفة : تبين أن الذكاء متعدد ، و أن للطلبة أساليبهم المختلفة في التعلم ، و بالتالي فإن الممارسات التدريسية السليمة هي التي تراعي ذلك التعدد والاختلاف.
ما سبق يتبين أهمية التعلم النشط في التعلم سواء كما ذكر بوضوح في المبدأ الثالث ، أو بصورة شبه واضحة كما في المبدأ الأول و الثاني و الرابع أو بصورة غير مباشرة كما في بقية المبادئ(الخزاعلة ،٢٠١١ :٥٦ )

## مفهوم اخلاقيات العلم

إن أخلاقيات العلم على أنها مجموعة من الضوابط والمعايير والاعتبارات الأخلاقية التي تضمن التعامل السليم مع التطبيقات العلمية ، ويؤدي التمسك بها من قبل الأفراد إلى توجيه المعرفة العلمية وتطبيقاتها لصالح الإنسانية وعدم ظهور المشكلات والقضايا الأخلاقية التي تنجم عن سوء تطبيق العلم (الطنطاوي ، ١٩٩٨، ٥١٣)
كما ان اخلاقيات العلم هي مجموعة من القواعد والأحكام العلمية والأخلاقية التي توجه سلوك الفرد توجيهاً سليماً تجاه القضايا والمشكلات الأخلاقية التي تثيرها التطبيقات العلمية والتكنولوجية في المجالات المختلفة،وبالتالي تحديد الإطار السليم لتوجيه المستحدثات العلمية لصالح البشرية (الباز، ٢٠٠٧، ٥٢).
يعرف كلاً من باتريك فوليك وماري راتكلف أخلاقيات العلم ضمن مشروع العلم والأخلاقيات والتربية بأنها "عملية الاستقصاء العقلاني لملاحظة وتفسير الظواهر والعمليات العلمية وما يترتب عليها وما يمكن أن نتخذه من إصدار حكم حول صحة أو خطأ قضية ما والناتجة من تطبيقاتها بالنسبة لبني البشر وتصرفاتهم حيالها" .
ان القضايا التي تثيرها المستحدثات العلمية المختلفة والمتعلقة بالتطبيقات العلمية للعلوم الفيزيائية والبيولوجية والطبية ، التي توجد نوعاً من الموافقة أحياناً والرفض غالباً بين هذه التطبيقات والقيم السائدة في مجتمع ما لما يجب عمله وما لا يجب عمله من تلك التطبيقات وتصرفات الناس حيالها ( رمضان الطنطاوى ، ١٩٩٨ ، ٥١٣ ) .
"والمشكلات التي تثيرها المستحدثات العلمية وتنتج عن التطبيقات التكنولوجية في مجالات العلم المختلفة ، ويمثل البعد الأخلاقي جانباً أساسياً فيها ، وتثار حولها آراء جدلية ما بين التأييد والمعارضة وذلك لتباين القيم الأخلاقية والمعايير الدينية والقانونية التي تحدد صواب الأمور أو خطأها "( الطناوي، ١٩٩٩، ١١٢).
ويرى مصطفى (٢٠٠١ ) أن أخلاقيات العلم " تهتم بدراسة الموضوعات المرتبطة بالقضايا العلمية والأخلاقية التي تثيرها المستحدثات العلمية وتطبيقات العلوم الفيزيائية والبيولوجية والطبية وتناول قضايا علمية وتكنولوجية واجتماعية مثيرة للجدل وتنال القبول أحياناً والرفض غالباً وتتطلب مجموعة من التوجيهات لصالح الإنسان" (مصطفى ، ٢٠٠١ ، ٣٣٦) .
والعلاقة اخلاقيات العلم وقضايا اخلاقية العلم علاقة السبب بالنتيجة فالسبب هو أخلاقيات العلم التي يجب أن يلتزم بها جميع أفراد المجتمع من علماء وساسة وعمال وعامة والنتيجة هي قضايا أخلاقيات العلم التي تنشأ نتيجة عدم الالتزام بأخلاقيات العلم .
يميز جولد فراب وبرتشرد ( Goldfarb & Pritchard ، ١٩٩٩) بين المعضلات الأخلاقية وقضايا أخلاقيات العلم

، بأن المعضلة الأخلاقية تعرض خياراً ضمن مجموعة خيارات حصرية تبادلية لا يمثل أي منها حلاً مرضياً بشكل كامل وأي كان الحل المختار فإنه سينتج عنه توابع سلبية لذا فالخيار الصحيح أو الأفضل يكون غير واضح ،أما قضايا أخلاقيات العلم تتضمن مواقف يكون اتخاذ قراراً جيداً فيها تحتاج مزيد من التفكير والتحليل وبذلك فهي تهدف لتوضيح أن كل الأنشطة البشرية المرتبطة بالعلم تتضمن خيارات ذات مضمون أخلاقي (الباز ، ٢٠٠٧، ٥٦).

دراسات سابقة

دراسة الباز (٢٠٠٧ )

استهدفت الدراسة ١ – تقديم قائمة بمفاهيم وقضايا أخلاقيات العلم المرتبطة بمجال العلوم الطبيعية. ٢ – تحديد مدى مساهمة برنامج إعداد معلم العلوم الحالي ( شعبة الطبيعة والكيمياء) في كليات التربية في تنمية تحصيل الطلاب المعلمين لقضايا أخلاقيات العلم واتجاهاتهم نحوها.

٣– تقديم تصور مقترح لكيفية تضمين قضايا أخلاقيات العلم في برنامج إعداد معلم العلوم شعبة الطبيعة والكيمياء في كلية التربية بحيث تتكامل هذه القضايا مع فروع المعرفة المختلفة.

واقتصرت الدراسة على :

١ – تحليل محتوى المقررات الدراسية ببرنامج إعداد معلم العلوم شعبة الطبيعة و الكيمياء في بعض كليات التربية وهي كلية التربية عين شمس ، بنها، بورسعيد، كفرالشيخ ، بني سويف وذلك للفرق الدراسية الأربعة .

٢ – قائمة بمفاهيم وقضايا أخلاقيات العلم المرتبطة بمجال العلوم الفيزيائية ( الفيزياء والكيمياء) حيث إنها أكثر ارتباطا بتخصص الطلاب المعلمين شعبة الطبيعة والكيمياء ومجال إعدادهم.

٣– طلاب شعبة الطبيعة والكيمياء بالفرقتين الأولى والرابعة في بعض كليات التربية .

٤ – قياس تحصيل الطلاب واتجاهاتهم نحو قضايا أخلاقيات العلم.وقد اظهرت النتائج

١ – لا يشتمل محتوى المقررات الدراسية ببرنامج إعداد معلم العلوم شعبة الطبيعة والكيمياء في كليات التربية على ٨٠٪ من القائمة المعدة لقضايا أخلاقيات العلم مما يدل على قصور البرنامج .

٢ – لا يوجد فرق ذو دلالة إحصائية عند مستوي (٠,٠١ ) بين متوسطي درجات الطلاب المعلمين بالفرقة الأولى والفرقة الرابعة ( شعبة الطبيعة والكيمياء) على اختبار تحصيل قضايا أخلاقيات العلم سواء في النتيجة الكلية أو في نتائج الأبعاد المختلفة للاختبار كل على حده.

٣– لا يوجد فرق ذو دلالة إحصائية عند مستوي (٠,٠١ ) بين متوسطي درجات الطلاب المعلمين بالفرقة الأولى والفرقة الرابعة ( شعبة الطبيعة والكيمياء) على اختبار تحصيل قضايا أخلاقيات العلم سواء في العينة الكلية أوفي نتائج العينات المختلفة في كل كلية على حده.

٤ – لا يوجد فرق ذو دلالة إحصائية عند مستوي (٠,٠١ ) بين متوسطي درجات الطلاب المعلمين بالفرقة الأولى والفرقة الرابعة (شعبة الطبيعة والكيمياء) على مقياس الاتجاه نحو قضايا أخلاقيات العلم سواء في النتيجة الكلية أو نتائج الأبعاد المختلفة للاختبار كل على حده.

٥ – لا يوجد فرق ذو دلالة إحصائية عند مستوي (٠,٠١ ) بين متوسطي درجات الطلاب المعلمين بالفرقة الأولى والفرقة الرابعة (شعبة الطبيعة والكيمياء) على مقياس الاتجاه نحو قضايا أخلاقيات العلم سواء في العينة الكلية أوفي نتائج العينات المختلفة في كل كلية على حده.

هذه النتيجة تشير لصحة فروض البحث ، وعدم فعالية برنامج إعداد معلم العلوم بكليات التربية في تنمية تحصيل الطلاب المعلمين بشعبة الطبيعة والكيمياء لقضايا أخلاقيات العلم واتجاهاتهم نحوها.(الباز ،٢٠٠٧ :١–١٢ )

دراسات البازعي (٢٠١٨ )

تهدف هذه الدراسة إلى التوصل لصيغة مقترحة لأخلاقيات البحث العلمي في ضوء تقدير أعضاء هيئة التدريس بجامعة القصيم، وتم

استخدام الاستبانة كأداة للدراسة والتي طبقت على عينة من أعضاء هيئة التدريس بالجامعة من مختلف الكليات النظرية والتطبيقية ومن جميع الدرجات العلمية أستاذ وأستاذ مشارك وأستاذ مساعد، ومن الجنسين ذكور وإناث، وأظهرت نتائج الدراسة تقديرا عاليا لأهمية أخلاقيات البحث العلمي في جميع الجوانب التي اشتملت عليها الاستبانة وجاء في مقدمتها الأخلاقيات المتعلقة بالنشر العلمي ثم الأخلاقيات المتعلقة بالمنهجية العلمية للبحث تليها الأخلاقيات المتعلقة بالقضايا الصحية والبيئية ثم الأخلاقيات المتعلقة بالباحث العلمي وصفاته وفي الترتيب الخامس جاءت الأخلاقيات المتعلقة بالجامعة والجهات الداعمة تلاها الأخلاقيات المتعلقة بالمستهدفين بالبحث ثم الأخلاقيات المتعلقة بالمسؤولية الاجتماعية للباحث وأخيرا جاء في المرتبة الثامنة الأخلاقيات المتعلقة بزملائه الباحثين، وفي ضوء هذه النتائج أوصت الدراسة بأهمية دراسة كل جانب من هذه الجوانب على حدة من حيث ممارستها والوعي بها من قبل الباحثين، وكذلك تزويد الباحثين من طلاب الدراسات العليا بهذه الأخلاقيات من خلال مقرر دراسي منفصل، ومتابعة مدى التزام الباحثين بهذه الأخلاقيات في مسيرتهم البحثية.(البازعي ،٢٠١٨ : ١٤٦ –١٩٦ )

أهم المؤشرات من الدراسات السابقة التي افادت البحث الحالي:

١ .اطلاع الباحث على مصادر وأدبيات الدراسات السابقة المتعلقة والاستفادة منها بموضوع البحث

٢ .استفاد البحث الحالي من تعرف الوسائل الإحصائية المناسبة لتحليل البيانات الواردة في البحث من خلال الاطلاع على كيفية معالجة البيانات في الدراسات السابقة.

٣ .استفاد الباحث من المؤشرات المتعلقة بنتائج الدراسات السابقة في تفسير البحث الحالي والمعروضة في الفصل الرابع.

## الفصل الثالث

### اجراءات البحث

أولاً :مجتمع البحث :تحدد مجتمع البحث الحالي بطلبة كلية التربية الأساسية في الجامعة المستنصرية والتي تضم (١٥) قسم وتوزعت الأقسام بواقع أربعة أقسام علمية و(١١ ) قسم أنساني . وتضم هذه الأقسام (١١١٠١) طالباً وطالبة في جميع المراحل بواقع (٦٥٤٣) اناث و(٤٥٥٨).

ثانياً: عينة البحث : تألفت عينة البحث من (٢٠٠) طالب وطالبة تم اختيارهم بطريقة عشوائية من قسم التربية الخاصة موزعين حسب النوع وبواقع (١٠٠ )ذكور.و(١٠٠ ) اناث .

ثالثا :أداة البحث:من اجل التعرف على دور طرائق التدريس في تعزيز اخلاقيات العلم من وجهة نظرطلبة قام الباحث باعداد مقياس ، وقد مرت عملية أعداد المقياس بسلسة من المراحل الاتية :-

أولاً : صياغة الفقرات:- تم صياغة الفقرات المقياس حيث استخلص الباحث مجموعة من الفقرات اعتمادا على الدراسات والمقاييس السابقة وقد تضمن المقياس (٣٠ ) فقرة موزعة على ثلاث مجالات وهي :-

المجال الاول :مدى استفادة طلبة الجامعة من طرائق التدريس في تعزيز اخلاقيات العلم من وجهة نظرطلبة وتضمن (١٠ ) فقرات .

المجال الثاني :السبل التي تمكن الطلبة من الاستفادة من طرائق التدريس وتضمن (١٠ ) فقرات.

المجال الثالث :المعوقات التي تحول دون الاستفادة من طرائق التدريس في تعزيز اخلاقيات العلم وتضمن (١٠ ) فقرات .

ثانيا :تصحيح المقياس:- تكون مقياس دور طرائق التدريس في تعزيز اخلاقيات العلم من وجهة نظر الطلبة من (٣٠) فقرة امام كل منها ثلاثة بدائل هي ( موافق بشدة ،موافق الى حد ما ،غير موافق ) عند التصحيح تأخذ الاوزان (٣،٢،١ ) للفقرات وبذلك تكون اعلى درجة للمقياس (٩٠ )درجة واقل درجة للمقياس (٣٠ ) درجة .

ثالثا :مؤشر صدق المقياس وقد تحقق الباحث من صدق دور طرائق التدريس في تعزيز اخلاقيات العلم من وجهة نظر الطلبة من خلال انواع الصدق هما : الصدق الظاهري وصدق البناء

أ.الصدق الظاهري Face Validity تم عرض فقرات دور طرائق التدريس في تعزيز اخلاقيات العلم من وجهة نظر الطلبة بصيغته الأولية على مجموعة من الخبراء المتخصصين في طرائق التدريس وعلم النفس ، بلغ عددهم (١٠ ) خبيراً لغرض الحكم على فقرات المقياس ،وتحديد الصالح منها وغير الصالح، واجراء التعديل المناسب عليها ومدى ملائمة بدائل الاجابة لفقرات المقياس،

وتم اعتماد نسبة اتفاق نسبة ٨٠٪ فأكثر على الفقرة لكي تعد صالحة ويتم الابقاء عليها في المقياس. وفي ضوء اراء الخبراء تم الابقاء على الفقرات جميعها أذ انها حصلت على نسبة اتفاق أكثر من ٨٠٪ مع تعديل في صياغة بعض فقرات المقياس وبذلك اصبحت المقياس بصيغته الاولية مكون من(٣٠ )فقرة .

ب. صدق البناء : واستخرج الباحث صدق البناء بطريقتين هما :

١ – التحليل الاحصائي لفقرات المقياس: لقد استعمل الباحث أسلوبين لتحليل الفقرات هما:– أ–حساب القوة التمييزية. لغرض التحقق من خاصية القوة التمييزية للفقرات تم اختيار عينة عشوائية من طلبة المرحلة المتوسطة بلغ عددها(١٥٠) طالب وطالبة وهي ليست ضمن عينة التطبيق الاساسية وقد رتبت الدرجات التي حصل عليها الطلبة تنازلياً، أي من أعلى درجة إلى أوطأ درجة. ومن ثم اختيرت نسبة ٢٧٪ العليا والدنيا من الدرجات لتمثيل المجموعتين المتطرفتين واشتملت المجموعتان على (٨٠) طالب وطالبة بحيث ضمت كل مجموعة (٤٠) طالب وطالبة ، ومن ثم استعمل الباحث الاختبار التائي (t–test) لعينتين مستقلتين، بهدف اختبار الفروق بين المجموعة العليا والمجموعة الدنيا لكل فقرة من فقرات المقياس، واعتبرت القيمة التائية مؤشراً لتمييز كل فقرة من خلال مقارنتها بالقيمة الجدولية وكانت جميع الفقرات مميزة عند مستوى دلالة (٠,٠٥) وبدرجة حرية (٧٨ ) اذ كانت القيمة الجدولية (١،٦٦٥) والجداول (١) يوضح ذلك

الجدول (١)

القوة التمييزية لفقرات المقياس

| ت | قيمة T | ت | قيمة T | ت | قيمة T | ت | قيمة T | ت | قيمة T |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| ١ | ٥,٨٩ | ٧ | ٦,٤٤ | ١٣ | ٥,٣٧ | ١٩ | ٤,٣١ | ٢٥ | ٦,٤٠ |
| ٢ | ٧,٧٩ | ٨ | ٨,٧٠ | ١٤ | ٩,١١ | ٢٠ | ٤,٥٥ | ٢٦ | ٤,٨٠ |
| ٣ | ٦,١١ | ٩ | ٦,٢٤ | ١٥ | ٧,٢٤ | ٢١ | ١١,١٨ | ٢٧ | ٧,٦٩ |
| ٤ | ٩,١٤ | ١٠ | ١٠,٣١ | ١٦ | ٧,٦٤ | ٢٢ | ٦,١٠ | ٢٨ | ٧,٨٢ |
| ٥ | ٥,٨٣ | ١١ | ٦,٢٣ | ١٧ | ٩,٩٠ | ٢٣ | ٨,٢٩ | ٢٩ | ٨,٩٨ |
| ٦ | ٦,٢٩ | ١٢ | ٩,٣٣ | ١٨ | ١١,٤٠ | ٢٤ | ١١,٧٠ | ٣٠ | ٩,٠٦ |

–علاقة الفقرة بالدرجة الكلية :– تم استخراج معامل تمييزفقرات مقياس دور طرائق التدريس في تعزيز اخلاقيات العلم باستعمال ٠ معادلة الارتباط بيرسون بين درجات الافراد على كل فقرة وبين درجاتهم الكلية على مقياس ول (١٥٠) استمارة وهي الاستمارات نفسها التي خضعت للتحليل بأسلوب العينتين المتطرفتين . وقد تبين ان جميع معاملاًت الارتباط كانت مميزة لدى مقارنتها بقيم معامل الارتباط الجدولية والجداول (٢)يوضح ذلك

جدول(٢)

معاملات الارتباط بين كل فقرة من فقرات مقياس دور طرائق التدريس في تعزيز اخلاقيات العلم والدرجة الكلية عليه

| ت | معامل ارتباطها | ت | معامل ارتباطها | ت | معامل ارتباطها | ت | معامل ارتباطها | ت | معامل ارتباطها | ت | معامل ارتباطها |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| ١ | ٠,٥٤ | ٦ | ٠,٧٤ | ١١ | ٠,٤٦ | ١٦ | ٠,٩٣ | ٢١ | ٠,٦٩ | ٢٦ | ٠,٧٦ |
| ٢ | ٠,٧٠ | ٧ | ٠,٧٣ | ١٢ | ٠,٥١ | ١٧ | ٠,٨٦ | ٢٢ | ٠,٤٦ | ٢٧ | ٠,٤٩ |
| ٣ | ٠,٨١ | ٨ | ٠,٧٠ | ١٣ | ٠,٥٣ | ١٨ | ٠,٨٨ | ٢٣ | ٠,٦٧ | ٢٨ | ٠,٥٥ |
| ٤ | ٠,٦٥ | ٩ | ٠,٣٨ | ١٤ | ٠,٤٤ | ١٩ | ٠,٩٢ | ٢٤ | ٠,٥٩ | ٢٩ | ٠,٦٩ |
| ٥ | ٠,٥١ | ١٠ | ٠,٥٩ | ١٥ | ٠,٦٦ | ٢٠ | ٠,٦٦ | ٢٥ | ٠,٧٧ | ٣٠ | ٠,٦٧ |

سادسا :مؤشر ثبات المقاييس : وقد استخرج الثبات لمقياس دور طرائق التدريس في تعزيز اخلاقيات العلم بطريقتين هما : طريقة اعادة الاختبار وطريقة الفاكرونباخ

١ –الاختبار اعادة الاختبار : ولايجاد الثبات بهذه الطريقة فقد طبق المقياس على عينة عشوائية مكونة من (٥٠) طالب وطالبة اختيروا عشوائيا ثم اعيد التطبيق للمقياس على العينة ذاتها بعد مرور (١٥) يوما من التطبيق الاول ، وتم حساب معامل ارتباط

بيرسون بين درجات التطبيقين فكان معامل الثبات (٠,٨٨) لمقياس دور طرائق التدريس في تعزيز اخلاقيات العلم ويعد مؤشرا جيدا (عيسوي ، ١٩٨٥ : ٣١٠)

٢-الفاكرونباخ : قام الباحث بسحب (٥٠) استمارة من عينة التحليل الاحصائي فقد بلغت قيمة الثبات بهذه الطريقة (٠,٨٩) لمقياس دور طرائق التدريس في تعزيز اخلاقيات العلم

رابعاً. التطبيق النهائي: بعد أن استكمل الباحث اعداد المقياس بشكله النهائي تم تطبيقه على عينة البحث التطبيقية والبالغة (١٠٠) طالب وطالبة حيث تم اختيارهم بطريقة عشوائية، موزعين حسب النوع .

خامساً. الوسائل الإحصائية: لمعالجة بيانات هذا البحث استعمل الباحثان الوسائل الإحصائية الآتية:-

١ . الاختبار التائي (T-Test) لعينتين مستقلتين لاستخراج تمييز الفقرات .

٢ . معامل ارتباط بيرسون لاستخراج الثبات بطريقة إعادة الاختبارواستخراج علاقة الفقرة بالدرجة الكلية

٣ . معادلة سبيرمان – براون لاستخراج الثبات بطريقة التجزئة النصفية.

٤ . معامل حدة الصعوبة لحساب شدة الصعوبة للفقرة.

٥ . الوزن المئوي: لبيان قيمة كل فقرة من فقراه الاستبانة والإفادة منه في تفسير النتائج.

## الفصل الرابع:

## عرض النتائج وتفسيرها ومناقشتها

يتضمن هذا الفصل تحديد نتائج البحث الخاصة بالتعرف على دور دور طرائق التدريس في تعزيز اخلاقيات العلم من وجهة نظر الطلبة وفقا لما ياتي .

المجال الاول : دور طرائق التدريس في تعزيز اخلاقيات العلم من وجهة نظر الطلبة

إذ عولجت هذه البيانات باستعمال معادلة حدة الفقرة (الوسط المرجح للفقرة والوزن المئوي لها وذلك من خلال معرفة الفقرات ذات الدلالة الإحصائية العالية من اجل إظهارها وتبيان حدتها وتفسيرها ومعالجتها ومن خلال ترتيب الفقرات من الأعلى إلى الأدنى على قيمتها الإحصائية في وسطها المرجح ووزنها المئوي وترتيبها الأصلي في الاستبانة والترتيب الجديد التي حصلت عليه ويوضح جدول (٣) الفقرات المكونة للاستبانة وأوساطها المرجحة وأوزانها المئوية على استجابات أفراد عينة الدراسة مرتبة بصورة تنازلية من أعلى وسط مرجح ووزن مئوي لأدنى وسط مرجح ووزن مئوي وكما يأتي:

جدول (٣)

فقرات الاستبانة مرتبة تنازليا حسب أوساطها المرجحة وأوزانها المئوية

| تسلسل الفقرة في الاستبانة | التسلسل الجديد | الفقرات | وسطها المرجح | وزنها المئوي |
|---|---|---|---|---|
| .١ | ١ | تسمح طرائق التدريس للطالب بالإطلاع على مختلف المناهج واختيار الأفضل منها | ٢,٩٩٩ | ٩٩,٩٦٦ |
| .٢ | ٢ | يتيح طرائق التدريس للطالب الاعتماد على نفسه في اكتساب المعلومة والابتعاد عن السرقات العلمية . | ٢,٩٩٥ | ٩٩,٨٣٣ |
| .٣ | ٥ | تدرب طرائق التدريس الطالب على الصبر والجد | ٢,٩٧٠ | ٩٩,٠٠٠ |
| .٤ | ٧ | تساعد طرائق التدريس الطالب على التعمق في الاختصاص | ٢,٩٦٦ | ٩٨,٨٦٦ |
| .٥ | ١٣ | تسمح طرائق التدريس للطالب بتنمية مهارات التفكير الاخلاقي العلمي | ٢,٩٤٠ | ٩٨,٠٠٠ |
| .٦ | ١٦ | تجعل طرائق التدريس من الطالب شخصية مختلفة من حيث التفكير ، والسلوك ، والإنضباط. | ٢,٩٣١ | ٩٧,٧ |
| .٧ | ١٩ | تساعد طرائق التدريس على تنمية روح التعاون والمشاركة الفعالة بين الطلبة والتدريسيين . | ٢,٨٩٨ | ٩٦,٦ |
| .٨ | ٢٣ | تساعد طرائق التدريس على التعود على معالجة المواضيع بموضوعية ونزاهة ونظام في العمل. | ٢,٨٧١ | ٩٥,٧ |
| .٩ | ٢٧ | تساهم طرائق التدريس في تطوير المجتمعات ونشر الثقافة والوعي | ٢,٨٤٣ | ٩٤,٧٦٦ |
| .١٠ | ٣٠ | تدرب طرائق التدريس الطالب الابتعاد عن السرقات العلمية | ٢,٨٢٢ | ٩٤,٠٦٦ |

**المجال الثاني : السبل التي تمكن الطلبة من الاستفادة من طرائق التدريس في تعزيز اخلاقيات العلم للتعرف على السبل التي تمكن الطلبة من الاستفادة من طرائق التدريس في تعزيز اخلاقيات العلم عولجت البيانات باستعمال معادلة حدة الفقرة (الوسط المرجح للفقرة والوزن المئوي لها وذلك من خلال معرفة الفقرات ذات الدلالة الإحصائية العالية من اجل إظهارها وتبيان حدتها وتفسيرها ومعالجتها ومن خلال ترتيب الفقرات من الأعلى إلى الأدنى على قيمتها الإحصائية في وسطها المرجح ووزنها المئوي وترتيبها الأصلي في الاستبانة والترتيب الجديد التي حصلت عليه ويوضح جدول (٤) الفقرات المكونة للاستبانة وأوساطها المرجحة وأوزانها المئوية على استجابات أفراد عينة الدراسة مرتبة بصورة تنازلية من أعلى وسط مرجح ووزن مئوي لأدنى وسط مرجح ووزن مئوي وكما يأتي:**

**جدول (٤)**

**فقرات الاستبانة مرتبة تنازليا حسب أوساطها المرجحة وأوزانها المئوية**

| تسلسل الفقرة في الاستبانة | التسلسل الجديد | الفقرات | وسطها المرجح | وزنها المئوي |
|---|---|---|---|---|
| .١١ | ٣ | ان تعتمد الطرائق المستعملة المتعلم محورا للعملية التعليمية | ٢,٩٧٥ | ٩٩,١٦٦ |
| .١٢ | ٦ | ان تحتوي طريقة التدريس عنصري التشويق والتعزيز | ٢,٩٦٩ | ٩٨,٩٦٦ |
| .١٣ | ١٠ | اعتماد اسلوب التعلم النشط بما يساهم في تعزيز اخلاقيات العلم | ٢,٩٥١ | ٩٨,٣٦٦ |
| .١٤ | ١١ | ان تحقق الطرائق المتبعة الاهداف التربوية والاخلاقية المنشودة | ٢,٩٤٦ | ٩٨,٢ |
| .١٥ | ١٤ | تطبيق طرائق تدر يس حديثة لتدر يس المادة من شانها ان تعزز اخلاقيات العلم | ٢,٩٣٣ | ٩٧,٧٦٦ |
| .١٦ | ١٧ | التجهيز بالوسائل والتقنيات المستعملة في تدريس المادة | ٢,٩١٩ | ٩٧,٣ |
| .١٧ | ٢١ | تدريب التدر يسيين على استعمال التقنيات والوسائل العلمية الحديثة في التدريس | ٢,٨٨٨ | ٩٦,٢٦٦ |
| .١٨ | ٢٥ | ان تحتوي طريقة التدريس على اسلوب التغذية الراجعة | ٢,٨٥٤ | ٩٥,١٣٣ |
| .١٩ | ٢٦ | تنمية الوعي لدى الطلبة باهمية طرائق التدريس واستعمالها في تطبيقات الحياة العملية | ٢,٨٤٤ | ٩٤,٨ |
| .٢٠ | ٢٩ | توفير الوقت اللازم لاستعمال الوسائل التعلمية | ٢,٨٢٩ | ٩٤,٣ |

**المجال الثالث : المعوقات التي تحول دون الاستفادة من طرائق التدريس في تعزيز اخلاقيات العلم من وجهة نظر الطلبة**

**للتعرف على المعوقات التي تحول دون الاستفادة من طرائق التدريس في تعزيز اخلاقيات العلم من وجهة نظر الطلبة عولجت البيانات باستعمال معادلة حدة الفقرة (الوسط المرجح للفقرة والوزن المئوي لها وذلك من خلال معرفة الفقرات ذات الدلالة الإحصائية العالية من اجل إظهارها وتبيان حدتها وتفسيرها ومعالجتها ومن خلال ترتيب الفقرات من الأعلى إلى الأدنى على قيمتها الإحصائية في وسطها المرجح ووزنها المئوي وترتيبها الأصلي في الاستبانة والترتيب الجديد التي حصلت عليه ويوضح جدول (٥) الفقرات المكونة للاستبانة وأوساطها المرجحة وأوزانها المئوية على استجابات أفراد عينة الدراسة مرتبة بصورة تنازلية من أعلى وسط مرجح ووزن مئوي لأدنى وسط مرجح ووزن مئوي وكما يأتي:**

جدول (٥)

فقرات الاستبانة مرتبة تنازليا حسب أوساطها المرجحة وأوزانها المئوية

| تسلسل الفقرة في الاستبانة | التسلسل الجديد | الفقرات | وسطها المرجح | وزنها المئوي |
|---|---|---|---|---|
| .٢١ | ٤ | ضعف تطبيق طلبة الجامعة لما يتعلموه في طرائق التدريس في الحياة الواقعية | ٢,٩٧٥ | ٩٩,١٦٦ |
| .٢٢ | ٨ | تدني دافعية الطلبة نحو التخصص العلمي بصورة عامة وطرائق التدريس بصورة خاصة | ٢,٩٦٤ | ٩٨,٨ |
| .٢٣ | ٩ | ضعف رغبة الطلبة في تعلم المادة واتجاههم نحوها | ٢,٩٥٩ | ٩٨,٦٣٣ |
| .٢٤ | ١٢ | ضعف تقدير الطلبة لاهمية طرائق التدريس ومدى حاجتهم لها | ٢,٩٤٣ | ٩٨,١ |
| .٢٥ | ١٥ | اهتمام التدريسي في اتمام مفردات المادة المقررة اكثر من اهتمامه بطريقة التدريس نفسها | ٢,٩٣٣ | ٩٧,٧٦٦ |
| .٢٦ | ١٨ | ضعف التفاعل الايجابي من قبل الطلبة نح طريقة التدريس المستعملة | ٢,٩٠٥ | ٩٦,٨٣٣ |
| .٢٧ | ٢٠ | ضعف قدرة التدريسي على اعتماد طريقة تدريس مناسبة للمادة | ٢,٨٩٠ | ٩٦,٣٣٣ |
| .٢٨ | ٢٢ | خلو محتوى طرائق التدريس من التدريبات العملية الفعالة | ٢,٨٧٩ | ٩٥,٩٦٦ |
| .٢٩ | ٢٤ | ضعف الترابط المنطقي بين محتوى المادة التعليمية طريقة التدريس المستعملة | ٢,٨٦٥ | ٩٥,٥ |
| .٣٠ | ٢٨ | اعتماد طرائق التدر يس التقليدية في تدر يس المادة | ٢,٨٤٠ | ٩٤,٦٦٦ |

تفسير النتائج

١. نلاحظ من الجدول (٣)أعلاه بان معظم فقرات المجال تشكل دور طرائق التدريس في تعزيز اخلاقيات العلم بالنسبة للطلبة من خلال مقارنة درجة الحدة بدرجة القطع البالغة (٢ ) .واحتلت الفقرتان الاولى والثاني (تسمح طرائق التدريس للطالب بالإطلاع على مختلف المناهج واختيار الأفضل منها)والفقرة (يتيح طرائق التدريس للطالب الاعتماد على نفسه في اكتساب المعلومة والابتعاد عن السرقات العلمية.)المرتبة الاولى والثانية بالنسبة لمجال الاستفادة فيما احتلت ذات الفقرات الترتيب (١و٢ ) بالنسبة للاستبانة ككل .

٢. ونلاحظ من الجدول (٤)أعلاه بان معظم فقرات المجال تشكل السبل التي تمكن الطلبة من الاستفادة من طرائق التدريس في تعزيز اخلاقيات العلم بالنسبة للطلبة من خلال مقارنة درجة الحدة بدرجة القطع البالغة (٢ ) .اذ كان تسلسل الفقرات (١٦،١٥،١٤،١٣،١٢،١١ ) في المجال على التوالي اصبح ترتيبها في المقياس بعد استخراج الوسط المرجح والوزن المئوي (١٧،١٤،١١،١٠،٦،٣ ) اذ بلغ اصغر وزن مئوي لتلك الفقرات (٣،٩٤ )) .

٣. ونلاحظ من الجدول (٥)أعلاه بان جميع فقرات المجال والبالغ عددها(١٠) فقرات تشكل المعوقات التي تحول دون الاستفادة من طرائق التدريس في تعزيز اخلاقيات العلم من وجهة نظر الطلبة من خلال مقارنة درجة الحدة بدرجة القطع البالغة (٢). وان هذه الفقرات العشرة قد تغير ترتيبها واصبحت تحتل ترتيبا متقدما على ترتيبها القديم في الاستبيان اصبحت تحتل الترتيب (٢٨،٢٤،٢٢،٢٠،١٨،١٥،١٢،٩،٨،٤ ) اي ان المعوقات تحول دون الاستفادة من طرائق التدريس في تعزيز اخلاقيات العلم.

١ . بعد استعراض الأوساط المرجحة والأوزان المئوية تبين جميع فقرات الاستبانة وضعت في المستوى الكبير، اذ بلغ اصغر وزن مئوي لتلك الفقرات (٣، ٩٤ ) .

**التوصيات:**

١ . توفير امكانيات افضل لدعم تدريب الطلبة والتدريسين على استعمال طرائق التدريس الملائمة بما يتلائم وقدرتها على تعزيز اخلاقيات العلم

٢ . التغلب على المعوقات التي توصل اليها البحث الحالي وذلك لضمان الاستفادة القصوى من طرائق التدريس لتعزيز القيم الاخلاقية .

٣. حث جميع المؤسسات التربوية على تعزيز اخلاقيات العلم لدى الطلبة عن طريق تحديث المناهج الدراسية وتوفير المصادر العلمية الحديثة بما يتلاءم مع تطور العملية التعليمية

**المقترحات:**

١ . اجراء دراسة حول مدى التزام اساتذة الجامعات في اخلاقيات العلم والبحث العلمي .

٢ . اجراء دراسة حول علاقة اخلاقيات العلم في تنمية الابداع .

٣ . اجراء دراسة حول دور اساليب التفكير في تعزيز اخلاقيات العلم .

٤ . اجراء دراسة حول دور من طرائق التدريس في تعزيز اخلاقيات العلم من وجهة نظر تدريسي الجامعات ومدرسي المدارس الاعدادية والثانوية .

**المصادر**

١ . .ربيع ،هادي مشعان (٢٠٠٩ ) معلم القرن الحادي والعشرون (اسس اعداده وتاهيله)،ط١ ،مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع،الاردن
٢ . ابراهيم، مجدي عزيز (١٩٩٩ )إستراتيجيات التعليم وأساليب التعلم، القاهرة، مكتبة ألنجلو المصرية.
٣ . ابراهيم، عبد العليم(١٩٧٣ )الموجه الفني لمدرسي اللغة العربية في طرق التدريس، دار المعارف، مصر، ط٧ .
٤ . الباز ،مروة محمد (٢٠٠٧ ) دور برنامج إعداد معلم العلوم بكليات التربية في تنمية تحصيل الطلاب المعلمين شعبة الطبيعة والكيمياء لقضايا أخلاقيات العلم واتجاهاتهم نحوها،(رسالة ماجستير غير منشورة )مصر ،كلية التربية ،قسم المناهج وطرق التدريس
٥ . البازعي ،حصة حمود (٢٠١٤ ) اخلاقيات البحث العلمي : صيغة مقترحة من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس بجامعة القصيم،مجلة كلية التربية ،مج ٣٤ ،ع.١٠: ص ص. ١٤٦-١٩٦
٦ . التميمي،عواد جاسم محمد(٢٠١٠ ) طرائق التدريس العامة،دار الحوراء،بغداد.
٧ . جمال الدين ، قوعيش (٢٠١٤ )،مقال أخلاقية المعرفة العلمية ،قراءة في الأزمة راهنا ، مجلة مقاربات فلسفية أخلاقية ، مخبر الفلسفة والعلوم الإنسانية ، جامعة عبد الحميد ابن باديس ،مستغانم ، العدد الأول.
٨ . الخزاعلة ، محمد سلمان فياض وآخرون (٢٠١١ ) طرائق التدريس الفعال،ط٢ ،دار الصفاء للطباعة والنشر ،الاردن.
٩ . الخليفة، حسن جعفر (٢٠٠٣م): "المنهج المدرسي المعاصر المفهوم". الأسس. المكونات. التنظيمات، الرياض، مكتبة الرشد ناشرون.
١٠ . الخليلي، خليل يوسف وآخرون(١٩٩٦ ) تدريس العلوم في مراحل التعليم العام، دار القلم، الإمارات العربية المتحدة.
١١ . دعمس، مصطفى (٢٠١١). استراتيجيات تطوير المناهج وأساليب التدريس الحديثة، دار غيداء، عمان، الأردن.
١٢ . زيتون ،عايش (١٩٩٤ )أساليب تدريس العلوم، دار الشروق، عمان.
١٣ . الطناوي ، عفت (٢٠٠٢ )أساليب التعليم والتعلم وتطبيقاتها في البحوث التربوية، القاهرة، مكتبة ألنجلو المصرية .
١٤ . عطية، محسن علي (١٩٩٤ )تقويم أداء مدرسي اللغة العربية في تدريس الإنشاء والقواعد والإملاء، جامعة بغداد، كلية التربية ، (أطروحة دكتوراه غير منشورة) .
١٥ . لبيب،رشدي وآخرون(١٩٧٥ )الاسس العامة للتدريس،دار النهضة العربية للطباعة والنشر،بيروت،١٩٥٧م.
١٦ . مصطفى، عبدالسلام (٢٠٠١م): " أساسيات التدريس والتطوير المهني للمعلم" –دار الفكر العربي.
١٧ . الهيجاء، فؤاد حسن (٢٠٠١م): "أساسيات التدريس ومهاراته وطرقه العامة"، عمان، دار المناهج.
١٨ . والي، فاضل فتحي محمد(١٩٩٨ )تدريس اللغة العربية في المرحلة الابتدائية، ص١ ، دار الاندلس، السعودية، حائل.
١٩. Goldfarb، T. & Pritchard، M. S (١٩٩٩). Ethics in the Science Classroom، Western Michigan University's Center for the Study of Ethics in Society، available at: http://www./wmich.edu/ethics
٢٠. Holbrook، J.، Rannikmae، M. (2007) The Nature of Science Education for Enhancing Scientific Literacy، International Journal of Science Education، Vol. 29، No. 11، 1347–1362.

سبحانك وإليك

فصلية مُحكّمة تُعنى بالبحوث والدراسات العلمية والإنسانية والفكرية العدد(٨) السنة الثالثة صفر الخير ١٤٤٥ هـ آيلول ٢٠٢٣ م

# الكناية من أبي عبيدة إلى يحيى بن حمزة العلويّ
## قراءة في المصطلح والمفهوم

أ. د. فلاح حسن كاطع
الجامعة المستنصرية/كلية التربية

**المستخلص**

الكناية فنّ اللّمحة الدّالة، وهي بعدُ من فنون البيان وأساليب التّعبير الّتي لا يمهر فيها إلّا المجوّدُ المتقنُ والذّواقةُ المتفنّن. حازت رتبة الذّروة عمقًا وعلوًّا، بيدَ أنّ نصيبها من أسلّات أقلام الباحثين دون ما بلغته من عالي الدّرجة، فغدت إنارةُ قضاياها ومشكلاتِها وبلاغتها وأثرِها من المهمّ في الدّرسِ البلاغيّ ولاسيما الدّرس المعاصر؛ لذا عزمتُ على أن أسلك سبيل دراستها على وفق ما أذنت به الحال في هذا البحث، متّخذا التّسلسل التّاريخي منهجًا للاستقراءِ والوصفِ المعضَّدِ بمنهجِ التّحليل، ويمّمتُ صوبَ التّراث؛ ليكون مشرعَ بحثٍ تمامُهُ في المقبل من الزّمان الاتّجاهُ نحو البحث عن الكناية في الدّراسات البلاغيّة الحديثة والمعاصرة، وانتهيت عند نتائج أرجو أن تكون طيّبة نافعة.

الكلمات المفتاحية: كناية، أبو عبيدة، العلويّ

**Abstract**

**Metonymy is the art of the indicative glimpse, and it is a dimension of the arts of eloquence and methods of expression in which only the masterful singer and the sophisticated gourmet are skilled. The climax was deep and lofty, but its share of the pens of the researchers was less than the high degree it reached, so illuminating its issues, problems, rhetoric, and impact became important in the rhetorical study, especially the contemporary lesson. Therefore, I decided to take the path of studying it according to what was authorized by the situation in this research, taking the historical sequence as a method of extrapolation and description supported by the method of analysis, and moving towards the heritage; To be a complete research project in the coming period of time, the direction towards the search for metaphor in modern and contemporary rhetorical studies, and I ended up with results that I hope will be good and useful..**

**Keywords: metaphor, Abu Obeida, Al-Alawi**

**المقدّمة:**

يبدو أنّ نصيب الكناية من اهتمام البلاغيّين لم يكن مثل نصيب التّشبيه والاستعارة، فلم ينهض جهدٌ لأجلها شكيلُ الّذي حظي به أترابُها؛ ولعلّ السّبب وراء ذلك اتّصالُها بالحقيقة؛ لأنّها في زاوية محايدة بين الحقيقة والمجاز، بل تبدو وجهتها الحقيقيّة أشدَّ سطوعًا، وأستطيع أنْ أزعم أنّها الاستعمال الفنّيّ للحقيقة، ولا ريب في أنّ هذا السّبب ذو أثر في القيمة الجوهريّة بحسب الظّرف الثّقافيّ السّائد.

أدّى هذا الواقع الّذي هيمن على الكناية قديمًا إلى تأثّر البحث البلاغيّ الحديث به، إذ نجد الكناية فيه ضئيلة إذا ما قُرنت إلى التّشبيه والاستعارة؛ لأنّ البلاغيّين المحدَثين شادوا بحوثهم على قاعدةٍ ماضية؛ لذا اتّصف البحث الحديث بالقلّة أو السّطحيّة، وإخال هذه حقيقةً إرثيّة شاخصة وثابتة.

ربّة سائل يقول: لماذا لم يلتفت المحدثون والمعاصرون إلى هذا ويجتازوه بنجاح ويتغلّبوا عليه؟ إخالُ الجواب الأمثل هو اعتماد الدّراسات الحديثة على الموروث اعتمادًا رئيسًا متصدّرًا حتّى تلك الّتي تقرأ التّراث، ويعدّ هذا الّذي قيل مشكلة من مشكلات الكناية.

ومن مشكلاتها الّتي عانتها أيضًا المقدّمة البلاغيّة التّقليديّة الّتي تعيد أنموذجات مكرّرة عتيقة، فضلًا عمّا أثقلها من ملازمتها للصّفة في إثباتها؛ لأنّها فنّ قائم على الوصف والانتقال من اللّازم إلى الملزوم، يزيد على هذا وذاك قضايا المعنى المتبادر والمباشر،

وتعدّد الوسائط، والنّتيجة المحيطة بوظيفة الكناية الّتي هي إثبات الصّفة. وممّا تحسن الإشارة إليه أنّ مسيرة البحث البلاغيّ الّتي تنتمي الكناية إليها تبدأ من مرحلة القرن الثّاني الّتي زعيمها أبو عبيدة حتّى القرن الثّامن حيث يحيى بن حمزة العلويّ(ت٧٤٩هـ)، بحسب منهج انتقاء أبرز البلاغيّين والنّقدة، ولا شكّ في أنّ هذا السّبيل يُعنى بمرحلتي التّأسيس والمفهوم والاصطلاح، ابتداءً بأبي عبيدة، وانتهاءً بابن المعتزّ(ت٢٩٦هـ) مرورًا بالجاحظ(ت٢٥٥هـ) والمبرّد(ت٢٨٥هـ)، ثمّ مرحلة التجاذب بين النّظر والمحاكاة ابتداءً من قدامة بن جعفر(ت٣٣٧هـ)، وانتهاءً عند ابن سنان الخفاجيّ (ت٤٦٦هـ) مرورًا بأبي هلال العسكريّ(ت٣٩٥هـ) وابن رشيق القيروانيّ(ت٤٥٦هـ)، تليها مرحلة النّضج عند عبد القاهر الجرجانيّ(ت٤٧١هـ) ومن تأثر به كالزمخشري(ت٥٣٨هـ) وابن الأثير(ت٦٣٧هـ)، ثمّ مرحلة التّقعيد ابتداءً من الرّازيّ(ت٦٠٦هـ)وانتهاء بمرساها عند السّكّاكيّ(ت٦٢٦هـ) ومن تقيّله كالقزوينيّ(ت٧٣٩هـ) ويحيى بن حمزة العلويّ ومن شاكله.

الكناية في اللّغة : من الحسنى الابتداء بمعرفة معنى الكناية في اللّغة ، جاء في معجم مقاييس اللّغة: (كَنَوَ: الْكَافُ وَالنُّونُ وَالْحَرْفُ الْمُعْتَلُّ يَدُلُّ عَلَى تَوْرِيَةٍ عَنِ اسْمٍ بِغَيْرِهِ. يُقَالُ: كَنَّيْتُ عَنْ كَذَا. إِذَا تَكَلَّمْتُ بِغَيْرِهِ مِمَّا يُسْتَدَلُّ بِهِ عَلَيْهِ. وَكَنَوْتُ أَيْضًا. وَمِمَّا يُوَضِّحُ هَذَا قَوْلُ الْقَائِلِ:

وَإِنِّي لَأَكْنُو عَنْ قَذُورَ بِغَيْرِهَا  وَأُعْرِبُ أَحْيَانًا بِهَا فَأُصَارِحُ

أَلَا تَرَاهُ جَعَلَ الْكِنَايَةَ مُقَابِلَةً لِلْمُصَارَحَةِ. وَلِذَلِكَ تُسَمَّى الْكُنْيَةُ كُنْيَةً، كَأَنَّهَا تَوْرِيَةٌ عَنِ اسْمِهِ)(١). نستدلّ بقول ابن فارس(ت٣٩٥هـ) على أنّ الكناية آتية من معنًى أصلٍ هو ترك التّصريح، وحصر الأصل في التّعبير عن اسمٍ باسمٍ آخر ذي دلالة على المكنّى عنه، وذكر الكناية والكُنية اللّتين تنتميان إلى الأصل نفسه، وأجرى الكناية على الشّعر بمناسبة الشّاهد وكأنّه أراد بالكناية ما كان ذا وظيفة سياقيّة، في حين أراد بالكُنية ما كان جاريًا مجرى العادة والمتعارَف عليه من دون وظيفة وكأنّها ضربٌ من التّرادف، باستبعاد الوظيفة أصلًا أو سياقًا. وجاء في لسان العرب:)كني: الكُنْيَةُ عَلَى ثَلَاثَة أَوْجُهٍ: أَحدها أَن يُكْنَى عَنِ الشَّيْءِ الّذي يُستفحش ذِكْرُهُ، وَالثَّانِي أَن يُكْنى الرَّجُلُ بَاسِمٍ تَوْقِيرًا وَتَعْظِيمًا، وَالثَّالِثُ أَن تَقُومَ الكُنْيَة مَقام الِاسْمِ فيُعْرَفُ صَاحِبُهَا بِهَا كَمَا يُعْرَفُ بِاسْمِهِ كأَبِي لَهَبٍ اسْمُهُ عَبْدُ العُزَّى، عُرِفَ بكُنيته فَسَمَّاهُ اللَّهُ بِهَا. قَالَ الْجَوْهَرِيُّ: والكُنْيَةُ والكِنْيَة أَيضاً وَاحِدَةُ الكُنَى، واكْتَنَى فُلَانٌ بِكَذَا. والكِنَايَة: أَن تَتَكَلَّم بِشَيْءٍ وَتُرِيدَ غَيْرَهُ. وكَنَى عَنِ الأَمر بِغَيْرِهِ يَكْنِي كِنَايَةً: يَعْنِي إِذا تَكَلَّم بِغَيْرِهِ مِمَّا يَسْتَدِلُّ عَلَيْهِ نَحْوَ الرَّفَثِ وَالْغَائِطِ وَنَحْوِهِ)(٢).

عرّف ابن منظور(ت٧١١هـ) الكنية ــ وليس الكناية ــ بوظائفها ولم يصرّح ابتداءً بأنّها استعمال اسمٍ كما صنع ابن فارس، بل هي كنية عن شيء، والشّيء لا يدلّ على الاسم حسب. وجعل ابن منظور الكناية على أقسام: أوّلها ما كان ذا وظيفة أخلاقيّة تأدّبيّة، وثانيها ما كان ذا وظيفة أخلاقيّة اجتماعيّة، وثالثها ما كان ترادفًا أو مثيله، ثمّ ذكر الكناية مستعينًا بصحاح الجوهريّ(ت٣٩٣هـ)، وقال: هي أن تتكلّم بشيء، ولم يقل: (باسم)، ولعلّ في ذا إشارةً إلى أنّ الكناية تكون عن المعنى وليس عن الاسم؛ لأنّ لفظ (شيء) يصدق على الاسم وعلى غيره .

أبو عبيدة (ت٢١٠هـ)

مضى القول في المهاد أنّ أقدم إشارة بلاغيّة إلى مصطلح الكناية لأبي عبيدة في مجاز القرآن(٣). وحرصتُ على تعيين الإشارة الأولى بالبلاغيّة، كي لا أجور على النّحاة؛ لأنّ سيبويه(ت١٨٠هـ) سبق أبا عبيدة باستعمال المصطلح(٤). ومن نافلة القول أنّ أبا عبيدة استعمل المصطلح بمعناه اللّغويّ النّحويّ في بعض الموارد، وما وَصْفُ استعمالِه بـ(الإشارة البلاغيّة) إلّا لأنّ كتابه يعدّ من كتب البلاغة.

إذن استعمل أبو عبيدة المصطلح بمعناه اللّغويّ الّذي هو الخفاء وضرب على ذلك أمثلة من القرآن الكريم، وقصد بالكناية ما يريده نحاة الكوفة الّذي يسمّيه البصريّون الضّمير(٥). قال أبو عبيدة:(ومجاز(إِيَّاكَ نَعْبُدُ)، إذا بدئ بكناية المفعول قبل الفعل جاز الكلام)(٦)، يزيد على هذا استشهد أبو عبيدة بالآي المبارك كقوله تعالى:(يَسأَلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ)[البقرة: من٢١٧] ، قال أبو عبيدة: (فيه كنايةٌ للشّهر الحرام)(٧)، وكذلك قوله تعالى: (أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ ) [النّساء: من٤٢]، قال: (كناية عن حاجة ذي البطن)(٨) وقوله تعالى: (نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ) [البقرة: من٢٢٣]، قال: (كناية وتشبيه)(٩)، نجد أبا عبيدة استعمل المصطلح بمعناه اللّغويّ الّذي هو السّتر والخفاء؛ لأنّ الضّمير يستر الاسم الصّريح، ويلوح لي أنّ أبا عبيدة قصد التّعبير بالضّمير؛

لذا استعمل الكناية بمعناها اللّغويّ الّذي هو الضّمير ولاسيّما سياقات الآيات تفصح عمّا تعود عليه الضّمائر. قال الدّكتور بدويّ طبانة: (إن أبا عبيدة حمل على الكناية أقوال الله تعالى:(كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ)[الرحمن:٢٦]، وقوله تعالى: (حتّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ) [ص:من٣٢]، وقوله تعالى: (كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ)[القيامة:٢٦]، وأنّ الله تعالى(كنّى في الأولى عن الأرض وفي الثّانية عن الشّمس وفي الثّالثة عن الرّوح)(١٠). وقال الدّكتور محمود شاكر القطّان: (هناك معنًى آخر قد استعمل فيه أبو عبيدة مصطلح الكناية وهو كل ما فهم من الكلام ومن السّيّاق ومن غير أن يذكر اسمه صريحًا في العبارة)(١١)، واستشهد بقوله تعالى:(كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ)[الرحمن:٢٦]، وقوله تعالى: (حتّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ)[ص:٣٢]، وقوله تعالى: (كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ)[القيامة:٢٦]. ثمّ قال الدّكتور القطّان بعد إيراد هذه الآيات: (علّق على هذه الآيات بأنّ الله كنّى في الأولى عن الأرض وفي الثّانية عن الشّمس وفي الثّالثة عن الرّوح من غير أن أجرى ذكرها)(١٢): وأشار في الهامش(٦٢) في الصّفحة(٢١) نفسها من كتابه: الكناية مفهومها وقيمتها البلاغيّة إلى الصّفحة (٢٥٢) من كتاب البيان في ضوء أساليب القرآن للدّكتور عبد الفتّاح لاشين، وقد اقتبس الدّكتور القطّان ما قاله الدّكتور عبد الفتّاح لاشين(١٣)، وعند الرّجوع إلى كتاب مجاز القرآن لأبي عبيدة وجدته لم يعلّق على آية سورة الرّحمن وعلّق على آية سورة ص بقوله: (المعنى للشّمس وهي مضمرة)(١٤)، وقال عن آية سورة القيامة:(صارت النّفس من تراقيه)(١٥). وذهب الدّكتور بدويّ طبانة إلى أنّ للكناية معنًى آخر عند أبي عبيدة (هو الحديث عن الغائب الّذي ليس متكلما ولا مخاطبا على أن النحويين يطلقون اللّفظ (المكنّى) على الاسم غير الظاهر...فالكناية عند هؤلاء أعم منها عند أبي عبيدة)(١٦)، فلم يتّسع أبو عبيدة بمصطلح الكناية اتّساع النّحاة وأنّه أراد به ضمير الغائب حسب. ولا تفوتنا الإشارة إلى أنّ أبا عبيدة لم يعرّف الكناية إلّا أنّه توسّع في المصطلح؛ لأنّه أراد به ما هو أوسع من المفردة (الضّمير)، الّذي هو المعنى المستور، ونستطيع القول: إنّ البداية عند أبي عبيدة كانت ساذجة(١٧).

الجاحظ (ت٢٥٥هـ)

ورد مصطلح الكناية عند الجاحظ في قوله: (والحروف الّتي تظهر من فم المجوسيّ إذا تَرك الإفصاحَ من معانيه، وأخَذَ في باب الكناية وهو على الطعام)(١٨)، وقال أيضًا: (وأنشدني بيتًا له في صفةِ خطباءِ إياد:

يَرمُون بالخُطب الطّوالِ وتارةً وَحْيَ الملَاحِظِ خِيفةَ الرُّقَباءِ

فذكر المبسوطَ في موضعه، والمحذوفَ في موضعه، والموجَز، والكنايةَ والوحْيَ باللَّحظِ ودَلالة الإشارة)(١٩)، وقال:(قال بعضُ أهل الهند: جِمَاع البلاغة البَصر بالحُجّة، والمعرفةُ بمواضع الفرصة)(٢٠). ثمّ قال: (ومن البصر بالحُجة، والمعرِفة بمواضع الفُرصة، أن تدَعَ الإفصاح بها إلى الكناية عنها، إذا كان الإفصاح أوعَرَ طريقةً، وربما كان الإضرابُ عنها صفحًا أبلَغَ في الدَّرَك، وأحقَّ بالظَّفَر)(٢١)، وقال:(أو ما علِمْتَ أنّ الكنايةَ والتّعريض لا يعملانِ في العقول عملَ الإفصاح والكَشْف)(٢٢)، وقال: (قال شُرَيح: الحِدَّة كنايةٌ عن الجَهْل. وقال أبو عُبيدة: العارضة كناية عن البَذَاء. وقال: إذا قالوا فلانٌ مقتصدٌ، فتلك كناية عن البخل، وإذا قالوا للعامل: مستقْصٍ فتلك كنايةٌ عن الجَوْر)(٢٣)، وقال: (بل ربَّ كنايةٍ تربى على إفصاح، ولحظٍ يدلُّ على ضمير، وإن كان ذلك الضّمير بعيدَ الغاية، قائمًا على النِّهاية)(٢٤)، واستعمل الجاحظ المصطلح في كتابه الحيوان أيضًا مع الشّواهد(٢٥). واصطلح الجاحظ مصطلحي الكناية والاشتقاق بقوله:(ويقال لموضع الغائط: الخَلاء، والمذْهب، والمخْرَج، والكنيفُ، والحُشُّ، والمرحاض، والمِرْفق. وكل ذلك كناية واشتقاق، وهذا أيضًا يدلك على شدةِ هربِهم من الدناءة والفُسولة والفُحْش والقذَع)(٢٦). ولم يعرّف الجاحظ الكناية ولم يستعمل المصطلح بالمعنى نفسه، ولكنّه كان أكثر سعة وشاهدًا نصيًّا، وأفرد للكنايات بابًا في كتابه الحيوان، و كان أبعد عمقًا في فهم وظيفة الكناية؛ لأنّ الأمثلة الّتي ذكرها أعلى رتبة فنيّة، وهذا بيّن من سياقاتها كما في قصة الأسير العنبريّ الّذي أسره الشّيبانيّون.(٢٧)

المبرّد(ت٢٨٦هـ)أمّا المبرّد فقسّم الكناية في كتابه الكامل تقسيمًا لا يشذّ عن المعنى اللّغويّ الّذي هو(الخفاء) إذ قال: (الكلامُ يجري على ضروبٍ، فمنه ما يكونُ في الأصل لنفسِهِ، ومنه ما يُكنى عنه بغيره، ومنه ما يَقَعُ مَثَلًا، فيكونُ أبلَغَ في الوصفِ، والكنايةُ تَقعُ على ثلاثةِ أَضْرُبٍ: أحدها: التَّعْمِيَةُ والتَّغْطِية، كقول النابغةِ الجَعْديّ:(أُكني بغيرِ اسمِهَا وقد عَلِمَ اللّـ ـــــهُ خَفِيَّاتِ كلِّ مُكْتَتِمِ)وقال أحدُ القرشيين:

وقد أَرْسَلَتْ في السرِّ أَنْ قد فَضَحْتني وقد بُحْتَ باسمي في النَّسِيبِ وما تَكْنِي)(٢٨)، وقال: (ويكونُ من الكناية _ وذاك أحسنها _ الرغبةَ عن اللّفظ الخسيسِ المُفْحِشِ إلى ما يدلُّ على معناه من غيرِه، قال اللّهُ _ وله المَثَل الأعلى: أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلى نِسَائِكُمْ)(٢٩)، وقال:(والضربُ الثالثُ من الكناية: التفخيمُ والتعظيمُ، ومنه اشتُقَّتْ (الكنيَةُ) وهو أن يُعَظِّمَ الرجل أن يُدْعَى باسمه، ووقَعتْ في الكلام على ضربين: وقعتْ في الصَّبي على جهةِ التّفَاؤُل، بأن يكون له ولدٌ وَيُدْعَى بولده كنايةً عن اسمه، وفي الكبير أنْ يُنادَى باسم ولده صيانَةً لاسمه)(٣٠). الملحوظ أنّه ركّز على الوظائف الاجتماعيّة وذات الأدب العامّ فضلًا عن أغراض أخرى كالتّعظيم والاحترام والتّفاؤل. ثمّ جاء ابن المعتزّ الّذي جعل التّعريض والكناية في ضمن محاسن الكلام والشّعر وأورد بعض الشّواهد من دون بيانٍ ولا تحليل ولا جديد لديه، بل سار بسيرة من سبقه(٣١).

قدامة بن جعفر(ت٣٣٧هـ):

تأتي المرحلة التّالية الّتي يتصدّرها قدامة بن جعفر الّذي اصطلح علي الكناية بالإرداف في ضمن نعت ائتلاف اللّفظ مع المعنى، وعرّفها بقوله: (أن يريد الشاعر دلالة على معنى من المعاني فلا يذكره باللّفظ الدال على ذلك المعنى، بل بلفظ يدل على معنى هو ردفه وتابع له، فإذا دل على التابع أبان عن المتبوع بمنزلة قول الشاعر: بَعيدةُ مَهوَى القرْط إما لنَوْفَلٍ أبوها وإما عبدُ شمسٍ فهاشمُ وإنّما أراد الشاعر أن يصف طول الجيد فلم يذكره بلفظه الخاص به، بل أتى بمعنى هو تابع لطول الجيد وهو بعد مهوى القرط... ومن هذا النوع ما يدخل في الأبيات الّتي يسمونها أبيات المعاني. وذلك إذا ذكر الردف وحده، وكان وجه اتباعه لما هو ردف له غير ظاهر، أو كانت بينه وبينه أردافٌ أخر، كأنها وسائط، وكثرت حتّى لا يظهر الشيء المطلوب بسرعة إذا غمض، ولم يكن داخلًا في جملة ما ينسب إلى جيد الشعر، إذ كان من عيوب الشعر الانغلاق وتعذر العلم بمعناه)(٣٢).

وممّا يُذكر لقدامة فهمه لتعدّد الوسائط بين اللّازم والملزوم كما امتاز بتحليل الشّواهد الّتي هي شواهد متداولة. ومن المهمّ الإشارة إلى أنّ قدامة لم يستعمل مصطلح الكناية، واستعمل الإرداف، وكانت شواهدها ومفهومها قريبة ممّا عند البلاغيّين المتأخّرين. وأجدُ اصطلاح قدامة بن جعفر آتيًا من الدّلالة اللّغويّة؛ لأنّ الإرداف شقيق التّرادف اللّغويّ، وإخال المصطلح مصوغًا على فكرةٍ معجميّةٍ عمادها قربُ المأخذ، وكأنّ المكنّى به عن المعنى المراد دليلٌ عليه، ويمكن الاستدلال على هذا الفهم مما قاله قدامة من عيب الانغلاق وتعذّر العلم بالمعنى، فإرادة قربِ المعنى ظاهرةٌ من الإرداف، في حين تدلّ الكناية من جهة اللّغة على الخفاء الّذي قد يكون مطبِقًا يبعد به المعنى فلا يُستحصل استحصالَه بالرّديف. وقد أحسن قدامة انتقاءَ مصطلح الإرداف بديلًا من الكناية؛ لأنّه ينسجم مع فكرته ومقصده .

الّذي يهمّني في هذا المقام أنّ قدامة جعل الكناية من وسائل إنتاج المعنى الفنّيّ ومن مظاهر ائتلاف اللّفظ والمعنى الّذي يقود إلى الدّلالات النّاتجة من الصّياغة اللّغويّة الّتي هي صياغة فنيّة معبّرةً، فائتلاف اللّفظ والمعنى عامّة إنْ هو إلّا انبعاث طاقة اللّغة عبر وسائل فنيّة، ولعلّ المتبادر من الإرداف المعاني القريبةُ، ولكنْ كيف يحصل المعنى؟

أحسب لابدّ من تسلسل ذهنيّ منطقيّ لحصول المعنى، بمعنى انفتاح نوافذ المعاني بوساطة الألفاظ بصحبة التّخييل والرّبط المتسلسل تسلسلًا فنيًّا من دون إسارٍ من غايات أخلاقيّة واجتماعيّة أو غيرها، وإن كانت من نتائج الاستعمال الفنّيّ. ويمكن القول انطلاقًا من مصطلح قدامة: إنّ الكناية فنٌّ إشاريّ يعتمد على المجاورة المعنويّة الدّلاليّة واللّفظيّة والذّهنيّة، فهي إشارة لفظيّة إلى معنًى مستودَع في الألفاظ في شكلٍ تعمية فنيّة، وتختلف هذه الرّمزيّة بحسب مشارب البحث، فهناك مَن يعدّها علاقةً تجاوريّة قائمة على التّداعي(تعدّد الوسائط) الّتي كلّما تعدّدت زادت الفنيّة، وهناك مَن يعدّها قائمة على الإبدال الاستعاريّ، بمعنى تسمية المعنى بغير اسمه، ويمكن إدراك قيمة الكناية من هذه الرّمزيّة، وما تثيره من مشاعر ومواقف.

من المفيد أن نبيّن أنّ قدامة تكلّم على الكناية واصطلح عليها بالإرداف في دائرة الشّعر، وأشار إلى أنّ من الإرداف ما يدخل في ضمن ما يُصطلح عليه بأبيات المعاني الّتي تتّسم بالغموض وتكثر فيها الوسائط إلى حدّ الغموض وبطء ظهور المقصود، وعدّها من رديء الشّعر لغموض معناه و تعذّر الوصول إليه(٣٣). وكأنّي بقدامة والنّقدة الّذين اصطلحوا على تلك الأبيات بأبيات المعاني إنّما أرادوا بمصطلح(أبيات المعاني) الأبيات الغامضة أو المتعذّرة .

أبو هلال العسكريّ(ت٣٩٥هـ)

تلا قدامة أبو هلال العسكريّ الّذي ذكر الإرداف بقوله: (الإرداف والتّوابع: أن يُريد المتكلم الدّلالة على معنى فيترك اللّفظ الدالّ عليه الخاص به، ويأتي بلفظ هُوَ رِدْفه وتابعٌ له، فيجعله عبارةً عن المعنى الّذي أراده، وذلك مثل قول الله تعالى: (فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ)، وقُصور الطرف في الأصل موضوعة للعفاف على جهة التوابع والإرداف؛ وذلك أن المرأة إذا عفّت قصرت طرفها على زوجها، فكان قُصور الطرف رِدْفًا للعفاف، والعفاف رِدْف وتابع لقصور الطرف)(٣٤)، يتّضح أنّ العسكريّ اصطلح بمصطلحي الإرداف والتّوابع بوصفهما مصطلحين لمسمًّى واحد، وما التّبعيّة إلّا تبعيّة في المعنى؛ لأنّ قصور الطّرف مصداقٌ من مصاديق العفاف، ويقع في ضمن معناه، فهو ردف المعنى وتابعه، وجاء أبو هلال بمصطلح آخر هو المماثلة وجعله فنًّا مستقلًّا في فصل مستقلٍ بقوله: (المماثلة: أن يريد المتكلم العبارة عن معنى، فيأتي بلفظة تكون موضوعة لمعنى آخر، إلّا أنّه ينبئ إذا أورده عن المعنى الّذي أراده، كقولهم: (فلان نقي الثوب)، يريدون به أنه لا عيْب فيه، وليس موضوع نقاء الثوب البَراء من العيوب، وإنما استعمل فيه تمثيلا)(٣٥)، يظهر أنّ أبا هلال جعل التّشبيهَ عمادَ المماثلةِ، وليس الصّدق والاشتمال كما في الإرداف والتّوابع، ثمّ جاء بفصلٍ آخر للكناية والتّعريض قال فيه: (وهو أن يكنى عن الشّيء ويعرّض به ولا يصرّح، على حَسَب ما عملوا باللَّحْن والتَّوْرية عن الشّيء، كما فعل العَنْبَري إذ بعَث إلى قَوْمه بصُرَّةِ شوْك وصُرَّة رمل وَحَنْظلة، يريد: جاءكم بنو حَنْظلة في عدد كَثير ككثرةِ الرمل والشوك. وفي كتاب الله تعالى عز وجل: (أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ)، فالغائط كناية عن الحاجة وملامسة النساء كناية عن الجماع)(٣٦).

الّذي أفهمه مما قاله أبو هلال أنّ التّعريض إشارة وإيحاء ورمز، مع أنّي لا أمنح روايةَ العنبريّ ثقتي، ولعلّها من مختَلقَات الرّوايات، لكنّ الإشاريّة باديةٌ فيها، أمّا الكناية فهي بحسب ما استشهد به تعني تارة إخفاءَ ما لا يحسُن التّصريح به أو يقبح ذكره في مقامه، كما في الآية المباركة، وتارة هي إشارة إلى معنًى يكشف عنه السّياق والتّأويل كما فيما أورده من كتاب عمرو بن مسعدة إلى المأمون: (أمّا بعد فقد استشفع بي فلان إلى أمير المؤمنين، ليتطوَّل عليه في إلحاقه بنُظَرائِه من المرتزقين فيما يَرتزقون، فأعلمتُه أنّ أميرَ المؤمنين لم يجعلْني في مَراتب المستشفَع بهم ....فوقع في كتابه: قد عرفنا تصريحك به وتعريضك بنفسك)(٣٧)، واضح أن المأمون أدرك مراد الكاتب، وأنّه ضمّن فيما كتبَ طلبَه من المأمون أن يرفع منزلته، وإنّما أودع الكاتبُ طَلِبَتَه في سياقٍ من شأنه إبانة المطلب بمؤازرة تأويل المتلقي وحدسه ونفاذ بصيرته، وبادٍ أنّ أبا هلال حمل الكناية على المعنى اللّغويّ(الخفاء)، وبذا تبع العسكريُّ قدامةَ في الإرداف وتبع بلاغيي المرحلة الأولى ونقَدَتِها في الكناية.

من نافلة القول أنّ أبا هلال العسكريّ استعمل مصطلح الكناية، بيد أنّه جعلها من فنون البديع الّذي جعله في خمسةٍ وثلاثينَ فنًّا منها الكناية والتّعريض، وخلطها بالإرداف وبغيره، فهو مثّل بـ(نقيّ الثّوبِ) وجعله صنوًا لقوله: تعالى: (كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِن بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَاثًا)[النّحل: من٩٢]، والحقُّ هذا الّذي في الآية تشبيهٌ(٣٨)، وجعل هذا كقول النّبيّ(صلّى الله عليه وآله وسلّم): (إيّاكم وخضراءَ الدّمن)(٣٩)، الّذي هو استعارة كما نقول: إيّاكم والخُلّبَ، أو نقول: إيّاكَ وزهرةً اصطناعيّةً، يزيد على هذا أنّ العسكريّ خلط الكناية بالاستعارة فيما أسماه المماثلة أو التّمثيل عندما جعل من المماثلة القولَ: نقيُّ الثّوبِ، الدّالّ على النّقاء من العيوب، على أساسٍ من مشابهة حالٍ بحالٍ، وفي ذا مؤاخذةٌ عليه(٤٠) .

ابن رشيق القيرواني (ت٤٥٦هـ)

بعد أبي هلال نجد ابن رشيق القيروانيّ وقع في الخلط نفسه، وغدت الكناية عنده تفاريقَ على أبوابٍ عديدة منها التّورية والإشارة والرّمز والتّعمية والحذف؛ لأنّه أخذ بالمعنى اللّغويّ الّذي هو السّتر والخفاء ولم يُعنَ بالتّحليل، ويمكن أن تُلتمس فكرة قدامة بن جعفر عند ابن رشيق القيروانيّ الّذي اصطلح على الكناية بالتّتبّع، وأفرد لذلك بابًا بهذا الاسم قال فيه: (ومن أنواع الإشارة: التتبع، وقوم يسمونه التّجاوز، وهو: أن يريد الشاعر ذكر الشيء فيتجَوزه، ويذكر ما يتبعه في الصّفة وينوب عنه في الدّلالة عليه، وأول من أشار إلى ذلك امرؤ القيس يصف امرأة:

وَيُضْحِي فَتِيْتُ المِسْكِ فَوْقَ فِراشِهَا  نؤُومُ الضَّحَى لَمْ تَنْتَطِقْ عَنْ تَفَضُّلِ

فقوله: (يضحي فتيت المسك) تتبع، وقوله: ( نؤوم الضحى) تتبع ثان، وقوله:( م تنتطق عن تفضل) تتبع ثالث، وإنما أراد أن يصفها بالترّفهِ والنعمة)(٤١)، وقد جاء بشواهد كثيرة فيما هو كناية عن الصّفة، كما أنّه أورد شواهد على الكناية عن موصوف بقوله:

(ومن عجيب ما وقع في هذا الباب من التّجاوز قول أوس بن حَجَر: حتّى يلفّ نخلَهم وبيوتَهم لَهَبٌ كناصيةِ الحصانِ الأشقرِ
أراد الحرب الّتي هي المقصود بالصّفة)(٤٢). يتّضح من قول ابن رشيقٍ أنّ الاصطلاح بالإرداف مرتكزٌ إلى اللّفظ النّائب في الدّلالة والتّابع للموضوع وللمعنى، ولا ريب في أنّ هذا مبنًى لغويٌّ لا يغادر دائرةَ التّرادف مع زائدةٍ هي الصّلة الدّلاليّة القربى بين اللّفظين، فضلًا عن أنّ الفكرة تشفّ عن أنّ اجتياز اللّفظ الموضوع للمعنى إنّما يُختَار بدلًا من التّعبير باللّفظ الأصل بوصفه إجراءً يقتضيه المقام عامّة، الّذي منه تحرّي التّعبير الفنّيّ المؤثّر. أمّا ابن رشيقٍ فمن المهمّ في أثره استعمالُ مصطلح التّتبّع والتّجاوز، ويقودنا النّظر في موضوع الكناية إلى الحلقة الأولى في سلسلة البحث المتمثّلة بقدامة بن جعفر الّذي اصطلح عليها بالإرداف(٤٣)، وهناك مصطلح الإشارة عنده(٤٤) في ضمن ائتلاف اللّفظ والمعنى.

### ابن سنان الخفاجيّ (ت٤٦٦هـ)

من البلاغيّين المبدعين ابن سنانٍ الخفاجيّ الّذي نجد الكناية عنده ذاتَ وظيفة اجتماعيّة أخلاقيّة، والّذي جعل ذلك من موازين حسن الفصاحة والبلاغة بقوله:(الكناية عما يجب أن يكنى عنه في الموضع الّذي لا يحسن فيه التّصريح وذلك أصل من أصول الفصاحة وشرط من شروط البلاغة)(٤٥).

وقال ابن سنانٍ الخفاجيّ: (ومن نعوت البلاغة والفصاحة: أن تراد الدّلالة على المعنى فلا يستعمل اللّفظ الخاص الموضوع له في اللّغة بل يؤتى بلفظ يتبع ذلك المعنى ضرورة فيكون في ذكر التابع دلالة على المتبوع وهذا يسمى الإرداف والتتبيع لأنه يؤتى فيه بلفظ هو رِدْفُ اللفظ المخصوص بذلك المعنى وتابعُه، والأصل في حسن هذا أنه يقع فيه من المبالغة في الوصف ما لا يكون في نفس اللّفظ المخصوص بذلك المعنى ومثاله قول عمر بن أبي ربيعة:

بعيدة مهوى القرْط إمَّا لنوفلٍ أبوها وإما عبد شمس وهاشم

فإنه إنما أراد أن يصف هذه المرأة بطول العنق فلو عبر عن ذلك باللّفظ الموضوع له لقال _طويلة العنق_ فعدل عن ذلك وأتى بلفظ يدل عليه وليس هو الموضوع له، فقال _ بعيدة مهوى القرط _ فدل بعد مهوى قرطها على طول الجيد، وكان في ذلك من المبالغة ما ليس في قوله_ طويلة العنق _ لأن بعد مهوى القرط يدل على طول أكثر من الطول الّذي يدل عليه _طويلة العنق_ لأن كل بعيدة مهوى القرط طويلة العنق وليس كل طويلة العنق بعيدة مهوى القرط إذا كان الطول في عنقها يسيرا وهذا موضع يجب فهمه)(٤٦)، أمّا الإرداف عنده فأبعد عمقًا وجمالًا، وهو عنده أرادة الوصف والصّفة فضلًا عن أنّه غُني بالتّحليل.

لعلّ من المفيد في هذا المقام الموازنةَ بين مصطلح الكناية ومصطلح الإرداف ، يظهر أنّ مصطلح الكناية أقربُ إلى جانب الإخفاء، فهو يرتكز إلى علاقة الدّال بالمدلول أو ما يمكن أن نسميه النّاتج العكسيّ الّذي أريدُ به أنّه كلّما زاد الإبهام اشتدّت الحاجة إلى المبهَم جريًا وراء المعنى، أمّا الإرداف فيرتكز إلى علاقة المدلول بالدّال على أساسٍ من أنّه تابع له. فالدّلالة ودرجتها مودعتان في مصطلح الكناية مباشرة، أمّا الإرداف فيتعلّق بالاختيار، ودرجة الدّلالة محصولٌ عليها من جهة غير مباشرة .

### بلاغة الكناية عند عبد القاهر الجرجانيّ(ت٤٧١هـ)

تكلّم عبد القاهر الجرجانيّ على الكناية في موضوع سمّاه( في اللّفظ يُطلَق والمراد به غير ظاهره)(٤٧)، هذا العنوان أصلٌ عند الجرجانيّ؛ لأنّه أراد باللّفظ المعنى المحمول باللّفظ، ولم يُرِد اللّفظَ من حيث هو لفظٌ، بل وظيفته في التّركيب من جهة أداء المعنى، وإطلاقُ اللّفظ، تعبيرٌ عن الكفاية الفنيّة لدى المبدع، فضلًا عن استعارة الإطلاق للاستعمال الفنّيّ الواعي المعتمد على طاقة من الممارسة والثّقافة، والمراد بغير الظّاهر، ما ينتج عن السّياق الّذي يفوق حتّى التّجوّز في ميدان المفردة، بمعنى مغادرة المعنى المباشر الحقيقيّ إلى آخر ليس حقيقيًّا، فالكناية(أن يريدَ المتكلّم إثباتَ معنى من المعاني فلا يذكره باللّفظ الموضوع له في اللّغة ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردْفُه في الوجود فيومئ به إليه ويجعله دليلًا عليه)(٤٨)، يزيد على هذا نجد الكناية عنده(أبلغ من التّصريح)(٤٩)، وذهب الجرجانيّ إلى ما يُستنتج منه أنّ قيمتها في (إثبات الصّفة بإثباتِ دليلها وإيجابَها بما هو شاهد في وجودها)(٥٠)، وقد يُعترض على رأيه هذا بأنّ في الكناية ما يفوق ذلك بحجّة أنّ هذا الإثباتَ قيدٌ يقعد بقيمتها في حدود أضرُبها.

يقول عبد القاهر الجرجانيّ: (إثبات الصّفة بإثبات دليلها وإيجابها بما هو شاهد في وجودها)(٥١)، هنا وضعت الكناية في رتبة القرائن والدّلائل على الصّفات، بمعنى أنّها وُضعت في رتبة المؤكّدات والحقائق، وما من ريبٍ في أنّ ذا ملحظ لغويّ محض يتصاغر معه

البعدان الفنّيّ والنّفسيّ، ولعلّ من أبرز الأدلة عليه دوران أقسام الكناية في الصّفة والموصوف، ويبدو أن الباحث العربيّ منقاد إلى لغته أكثر منه منقادًا لفنّه ومن الأدلّة أيضًا بقاء المعنى اللّغويّ في الرّؤيا الفنيّة الاصطلاحيّة، أقصد بذلك (الكناية = السّتر والخفاء).

وذكر الجرجانيّ الإيماءَ في تعريفه الكناية، وإخالُ هذا الإيماءَ عنصرًا إشاريًّا (متلازمة)، والدّليلُ الأوّل في تعريفه الكناية ذو مجال نفسيّ، وأرى الدّليلَ في تعريفه الآنفِ ذا مجالٍ عقليّ، وهذا من بلاغة الكناية وأثرها وصميم قيمتها الفنيّة. والّذي يظهر أنّ الصّفة المروم إثباتها عند الجرجانيّ ليست هذه الأسس البانية لتلك الأقسام، بل المراد استغلالُ طاقة الصّفة والقرينة. وركّز الجرجانيّ على إثبات المعنى لدى المتلقي بالتّأويل، وقد أفاد من مضمون الإرداف عند قدامة، لكنّ قدامة ركّز على العلاقة بين المعاني في سياق ائتلاف اللّفظ والمعنى، أمّا عبد القاهر فتكلّم في سياق النّظم(التّداول). وتحسن الإشارة إلى أنّ عبد القاهر لا يرى الكناية مجازًا لغويًّا، بل إشارة إلى نظام الموجودات في الخارج، ومن أجل فهم هذه الأطروحة نستعين بالاستعارة، فعندما نسمّي رجلًا بالأسدِ، فإنّ هذا انتهاكٌ للمنطق الطّبيعيّ الحقيقيّ للأشياء في الخارج، ومن أجل إدراك المعنى لابدّ من وضع (رجلٍ أو زيدٍ أو مقاتلٍ...) مكان (الأسد) في الذّهن؛ لأنّ كلمة (أسد) لا تدلّ على زيدٍ في المُتعارف عليه من الاستعمال، فهنا مفارقةٌ بين الكلام والشّيءِ في الخارج، لكن عندما نقول: كثيرُ الرّمادِ، نجد الكلام يطابق الشّيء في الخارج (وجود رماد كثير)، فالمجاز ليس في الرّبط بين الكلام والشّيء، فهو ليس لغويًّا؛ لأنّني قلت: كثيرُ الرّمادِ، وهناك رمادٌ كثيرٌ، فلا يوجد مجاز لغويّ. ولكي نتغلّب على هذه المشكلة (إدراك المعنى) خارجَ متن اللّغة المطابقةِ للواقع اللّغويّ الخارجيّ، نذهب إلى الأشياء، وفي هذه النّقطة يحصل إدراكٌ هو أنّ كثيرَ الرّماد حقيقةٌ خارجيّةٌ، غير أنّها ليست مقصودةً، إنّما المراد هو ما يترتّب على كثير الرّماد، الّذي هو الكرمُ، ففي الاستعارة انفصامٌ بين اللّفظ والشّيء، أمّا في الكناية فهناك تعالقٌ بين اللّفظ والشّيء، يقتضي الانتقالَ إلى ما يترتّب على المعنى المحمول باللّفظ، وفي ذا فنٌّ وجمال. إذن في الكناية لفظٌ ظاهرُ المعنى، ومعنًى رديفٌ للظّاهرِ، وهذه قضيّةٌ دلاليّة أسلوبيّة.

يقول الجرجانيّ: (فليست المزيّة في قولهم: جَمُّ الرمادِ، أنه دلَّ على قِرًى أكثر بل أنَّك أثبتَّ له القرى الكثير من وجه هو أبلغُ وأوجبته إيجابًا هو أشدُّ وادَّعيته دَعْوَى أنت بها أنطقُ وبصِحَّتها أوثقُ)(٥٢)، هذه الأبلغيّة هي أبلغيّة الشّاهد النّاطق في الأشياء(في الواقع)، فالمكنّى به دالٌّ ودليلٌ، دالّ على معنًى قصيٍّ وامضٍ، ودليلٌ عليه بالواقع، فالكناية مُبرهِنة فنيّة تراتبيّة منطقيّة.

خليق بالبيانِ أنّ بلاغة الكناية عند عبد القاهر الجرجانيّ تكمن في التّركيب البديع المخترَع الّذي يُنجِز صورةً محسوسة مؤثّرة وعلاقاتٍ وروابطَ غير معهودة من إنتاج الخيال، فكثيرُ الرّمادِ، يتضمّن صورةً حيّة يتراءى فيها ركامُ الرّمادِ والنّارُ المشتعلةُ، والقدورُ المنصوبةُ الملأى بالطّعام، والضّيفانُ في جيئةٍ وذهابٍ وحركةٍ واضطرابٍ، والمضيّفونَ في انهماكٍ جلبِ الحطب ونحر الجَزور، وصخبُ العمل، والقصاعُ تذهب وتجيء، وزفيرُ القدور وشهيقها، وتعالي الأبخرة وانبعاث روائح الطّعام، ولهفةُ المضيّف للحدث ونشوتُه لاستقبال الضّيوف، وانشراحه وأنسه بهم، وقد خفّ للكرم على زهوٍ وارتياح، وسرور الضّيفان بالطّعام واللّقاء والجمع وهكذا. هذا وغيره في كناية واحدة (كثيرُ الرّمادِ).

من نافلة القول أنّ عبد القاهر الجرجانيّ كان منطلقًا من نظريّة النّظم والقيمةِ الفنيّة ومعنى المعنى ومنهجِ التّحليل العميق، وقد عُني بالكناية عن الصّفة وعن النّسبة الّتي تعدّ من إبداعه، إذ لم يُسبق إليها، يزيد على هذا رأى الجرجانيُّ القيمةَ في إثبات الصّفة بإثبات دليلها وأخذ بتعريف قدامة وجعل الرّمز والإشارة منها، وعُني بتعدّد الوسائط وتعدّد الكنايات، ومن المهمّ الوقوفُ على ميزان الجرجانيّ الّذي موجزُه عدمُ تطابق الصّور المتقاربة؛ لأنّ لكلّ سياقٍ ما يخصّه، كالخاتم المصوغ صياغةً متقنة جميلة مشابهة لصياغة خاتم آخر ومقلّدةً إيّاها، لا يمكن أن يقال: هما خاتم واحد، وليس (جلس) هي عينها (قعد). وقول الشّاعر:

فما يكُ فيّ من عيبٍ فإنّي  جبانُ الكلبِ مهزولُ الفصيلِ(٥٣)

يختلف عن قول الآخر:

وكلبُكَ آنسُ بالزّائرينَ  من الإمّ بالإبنةِ الزّائرة(٥٤)

وكذلك قول الشّاعر:

يُغشونَ حتّى ما تهرُّ كلابُهم  لا يسألونَ عن السّوادِ المقبلِ(٥٥)

لنا أن ندرك تعالق شخصيّات الموقف وعناصرَه الّتي منها علاقة الإنسان بالحيوان، فالهزلَى الّتي قُطعت عن أمّاتها حتّى هزلتْ بفقدان

الرّضاعة في جانبٍ، والكلابُ الّتي اعتادتْ فخرستْ عن الهرير في جانبٍ آخر، وأصواتُ تلك وهدوءُ هذه كلّها أدلّة على الصّفة (الكرم).

الزّمخشريّ(ت ٥٣٨هـ)

من الأعلام اللّامعين بعد الجرجانيّ في البلاغة، الزّمخشريّ صاحب الكشّاف الّذي قسّم الكناية على ثلاثة أضربٍ وابتدع الثّالث الّذي هو الكناية عن موصوف، قال في تفسير قوله تعالى:(وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ)[الممتحنة: من ١٢]:(كنى بالبهتان المفترى بين يديها ورجليها عن الولد الّذي تلصقه بزوجها كذبا)(٥٦)، ولم يقف في دلالة الكناية على الانتقال من اللّازم إلى الملزوم كما وقف السّكاكيّ بعده ولا من الملزوم إلى اللازم كما وقف القزوينيّ(٦٧)بعده، وقال بمجاز الكناية الّذي هو اختراعُه، مع لحاظ أنْ لا مجازَ محض في الكناية بل كناية في مجاز، وفي قوله جلّ وعلا: (وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)[آل عمران: من ٧٧]. قال: (مجاز عن الاستهانة بهم والسّخط عليهم، تقول: فلان لا ينظر إلى فلان ، تريد نفي اعتداده به وإحسانه إليه...فإن قلت: أي فرق بين استعماله فيمن يجوز عليه النّظر و فيمن لا يجوز؟ قلت: أصله فيمن يجوز عليه الكناية)(٧٨)، بهذا جعل الزّمخشريّ الكناية تتّسع لكثيرٍ من الأساليب بما أسماه مجاز في الكناية، المراد به هنا الاحتقار والاستهانة على سبيل الكناية، وهذا ممّن يقع منه النّظر على نحو الحقيقة كالإنسان، أمّا مِن الله _سبحانه_ فلا يكون نظرٌ بالحاسّة؛ لأنّه منزّه عن الحواسّ، فما وجه الكناية هنا؟ وكيف تكون؟ الراجح لديّ أنّ هذا مجاز كنائيّ(مجازُ كنايةٍ)، ومقصدي: يبقى الأسلوب كنائيًّا ويُستعمل مجازًا لمَن لا ينظر على نحو الحقيقة.

الرّازيّ (ت٦٠٦هـ)

وممّا يحسن الوقوف عنده جهد الرّازيّ الّذي حمل الكناية على الحقيقة حسب؛ لأنّ الألفاظ دالّة على معانيها الحقيقيّة الّتي تدلّ على معانٍ أخرى، فالأصل المعاني الحقيقيّة، قال الرّازيّ: (اعلم أنّ اللّفظة إذا أطلقت وكان الغرض الأصليّ غيرَ معناها، فلا يخلو إمّا أن يكون معناها مقصودًا أيضًا ليكون دالًّا على الغرض الأصليّ، وإمّا أن لا يكون كذلك. فالأوّل هو الكناية، والثاني هو المجاز. ومثال الكناية(فلان طويل النِّجادِ، كثير الرّماد) فقولنا: طويل النّجاد، استُعمل لا لأنّ الغرض الأصلي معناه، بل ما يلزَمُه من طول القامة) (٥٩). بيّن الرّازيّ الكناية بالطّريقة المنطقيّة اليسيرة، بأنّها إطلاق اللّفظ لمعنًى غير معناه الأصليّ مع إرادة معناه الأصليّ؛ ليكون دليلًا على المعنى المراد، وأنّ المعنى الأصليّ مرادٌ من أجل أن يدلّ على المعنى المراد، وأنّ إرادة المعنى الأصليّ هي الفيصل بين الكناية والمجاز، وفي ذا إشارةٌ إلى الجانب الفنّيّ في الكناية وأنّها لا تقف في منطقة الحياد، بل هي ضرب من الانزياح المباين لانزياح المجاز.

السّكاكيّ(ت ٦٢٦هـ)

لا مناص لدارس البلاغة ولاسيّما الّدارس دراسة تأصيليّة من أن يقف عند مرحلة السّكاكيّ الّذي انتقلت البلاغة على يديه إلى مرحلة التّبويب والتّقسيم والتّعريف والضّبط بعد أن كانت شتاتًا وتفاريق في جزءٍ منها، وهو أوّل من تكلّم على اللّزوم في الكناية وقسّمها على أقسامها الجرجانيّة والزّمخشريّة، وزاد قسمتَها على قريبة وبعيدة، وعلى الرّغم من أن جوهر القريبة والبعيدة عند الجرجانيّ، في كلامه على معنى المعنى، وكذلك عند قدامة، قنّنها السّكاكيُّ، والقريبة قليلةُ الوسائط والبعيدةُ متعدّدة الوسائط. وعرّف السّكاكيّ الكنايةَ بقوله: (هي ترك التّصريح بذكر الشّيء إلى ذكر ما يلزمه لينتقل من المذكور إلى المتروك كما تقول: فلان طويل النّجاد، لينتقل منه إلى ما هو ملزومه وهو طويل القامة)(٦٠)، وعلّل الاصطلاح عليها بالكناية بقوله: (سمي هذا النوع كناية لما فيه من إخفاء وجه التّصريح ودلالة كنى على ذلك؛ لأن(ك ن ي) كيفما تركبت دارت مع تأدية معنى الخفاء)(٦١)، ثمّ ميّز السّكاكيّ الكناية من المجاز من جهتين: أولاهما:(الكناية لا تنافي إرادة الحقيقة بلفظها... والمجاز ينافي ذلك)(٦٢)، وأخراهما(أن مبنى الكناية على الانتقال من اللازم إلى الملزوم ومبنى المجاز الانتقال من الملزوم إلى اللازم)(٦٣)، وقسمها على:

١)كناية قريبة عن موصوف، كقول القائل: جاءني المضيافُ، وهو يريدُ زيدًا مثلًا، وأخرى بعيدةٌ بأنْ يزيدَ لازمًا إلى آخرَ، كأنْ يكنّي عن الإنسان بقوله: حيٌّ مستوِ القامةِ عريضُ الأظفار(٦٤).

٢ )كناية عن صفة، تكون قريبةً نحو: فلانٌ كثيرٌ أضيافُهُ، وقرْبُها من قرب اللّازم، وبعيدةٌ نحو: فلانٌ كثيرُ الرّمادِ، هي الّتي تكثر لوازمُها، وتكون لوازمها متسلسلة(٦٥).

٣)كنايةٌ تخصّصُ الصّفة بالموصوف وتكون على ضربين: لطيفةٌ وألطفُ(٦٦). تهمّني الإشارة إلى أنّ أبا يعقوب جهد جهدًا فلسفيًّا

ليعرّف الكناية تعريفًا جامعًا مانعًا ويقسمها ويميّزها من المجاز، كما بذل جهده فيما ذهب إليه من أنّ التّعريض يكون كناية كما يكون مجازًا، كقول القائل: آذيتني فستعرفُ، وهو يريد إنسانًا مع المخاطَبِ، ولا يريدُ المخاطبَ، بل يريدُ صاحبَ المخاطبِ حسب، هنا تكون مجازًا، وإن أراد المخاطبَ ومَن معه كان كنايةً، واشترط القرينةَ في الاثنين(٦٧)، يبدو لي لا كنايةَ في المثال(آذيتني فستعرفُ) بحسب لفظه؛ لأنّه خبرٌ قصدَ التّهديد ويمكن أن يخرج إلى التّعريض في حال إرادة غير المخاطَب على شاكلة: إياكِ أعني واسمعي يا جارة، حينذاك يكون تعريضًا.

ابن الأثير(ت٦٣٧هـ)

من أفذاذ الأدب والنّظر البلاغيّ ابن الأثير الّذي عرّف الكناية تعريفًا لغويًّا بقوله: (الكناية مشتقة من الستر، يقال: كنيتُ الشيء إذا سترتُه وأُجرِي هذا الحكم في الألفاظ التي يُسْتَرُ فيها المجاز بالحقيقة فتكون دالة على الساتر والمستور معا)(٦٨)، وذكر أنّه قيل هي مشتقّة من الكُنية الّتي يقال فيها: (أبو فلان، فإذا نادينا رجلا اسمه عبد الله وله ولد اسمه محمّد، فقلنا : يا أبا محمّد، كان ذلك مثل قولنا: يا عبد الله، فإن شئنا ناديناه بهذا أو شئنا ناديناه بهذا....وكذلك يجري الحكم في الكناية فإنا إذا شئنا حملناها على جانب المجاز وإذا شئنا حملناها على جانب الحقيقة)(٦٩)، وعرّفها تعريفًا اصطلاحيًّا بقوله: (كل لفظة دلت على معنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز بوصف جامع بين الحقيقة والمجاز)(٧٠)، هذا التّعريف ذو صلة بالمعنى اللّغويّ، ثمّ أورد شواهد كثيرة منها: رفقًا بالقواريرِ، الّتي تبدو ليَ استعارةً قائمة على تشبيه النّساء بالقوارير، وقسّم ابن الأثير الكناية على حسنة وقبيحة(٧١)، ومن مهمات آراء ابن الأثير في الكناية أنّها جزء من الاستعارة ونسبتها إلى الاستعارة نسبة الخاصّ إلى العامّ، وكلّ كناية استعارة وليس كلّ استعارة كناية(٧٢)، واشترط ابن الأثير المعنى الجامعَ بوصفه قرينةً دالّة يفيد منها المتلقي، وهذا معناه أنّه خرج بالكناية إلى الخطابيّة والتّداول، ومثّل لذلك بقوله تعالى: (هَٰذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً)[ص: من الآية٢٣]، بمعنى امرأة والمعنى الجامع التّأنيث، وإلّا لصحّ تسعٌ وتسعونَ كبشًا، وجعل هذا ابنَ الأثير يرفض حمل قوله تعالى: (وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ) [المدّثّر:٤]، على الكناية عن القلب؛ لغياب المعنى الجامع بين الاثنين؛ لذا تُحمل على الاستعارة إن كان لابدّ من حمل(٧٣)، وجعل ابن الأثير كلّ كناية استعارة؛ لأنّ الاستعارة دالّة على غير ما يدلّ عليه الظّاهر، فضلًا عن اشتراك الاثنين في المجازيّة(٧٤)، وقد تنبّه ابن الأثير إلى أن الكناية من الاستعارة؛ لأنّهما مشتركان في الإنتاج والإثبات والتّقرير الّذي يعتمد على العقل الّذي يظهر أثره في إدراك التّلازم.

ومما أُخذ عليه أنّه وقع فيما وقع فيه غيره ممّن سبقه في الخلط، والشّاهد على ذلك رأيُه بقول نصر بن سيّار:

أرى خللَ الرّمادِ وميضَ نارٍ ويوشكُ أن يكونَ لهُ ضرامُ

فإنّ النّارَ بالعودينِ تذكى وإنّ الحربَ أوّلها الكلامُ

أقول من التّعجبِ ليتَ شعري أأيقاظٌ بنو أُميّةَ أم نيامُ؟(٧٥)

فقد كانت لابن الأثير نظرتان: الأولى حمل البيت الأوّل منفردًا على التّردّد بين الحقيقة والمجاز فهو كناية، والأخرى النّظرة إلى البيت مع السّياق الّذي اقتضى حملَه على الاستعارة، والاعتراض أنّ الحالّتين تؤدّيان إلى حمله على الاستعارة. قال ابن الأثير (والّذي عندي في ذلك أن الكناية إذا وردت تجاذبها جانبا حقيقة ومجاز وجاز حملها على الجانبين معا)(٧٦)، من المهمّات أنّ الكناية عند ابن الأثير ضربان: الكناية التّمثيليّة نحو: فلانٌ نقيّ الجيبِ أو أبيضُ اليدِ. والكناية الإردافيّة نحو: طويلُ النّوبِ، فهنا وسائط(٧٧)، ومن لطيف ما يحسن ذكره أنّ يحيى بن حمزة العلويّ ردّ على ابن الأثير في مسائل عديدة منها ما يتّصل بالفرق بين الاستعارة والكناية وأنّها لا تحتمل الحقيقة؛ لأنّها إن احتملتها مع المجاز اجتمع الضّدّان وهذا باطل(٧٨)، والّذي أراه أنْ لا ضدّيّة بين المجاز والحقيقة، بل بينهما اختلاف ليس من نوع التّضادّ .

يزيد على هذا عبّر د. محمّد عبد المطّلب عن فكرة العلويّ أو قاربها بما أسماه منطقة الحياد بين الحقيقة والمجاز الّتي تستوطنها الكناية(٧٩)، والّذي أراه أنّه لا حياد في الكناية بلحاظ كونها كناية، نعم الحياد متوافر قبل وصفها بالكناية والاصطلاح عليها بالكناية، أو لنقل قبل اكتسابها الكنائيّة، وهي تشرك المجاز عامّة من جهة معنى اللّفظ ابتداءً في هذا. ويمكن الانتصار لابن الأثير بأنّ هذه المزيّة هي هويّة الكناية ففي (كثيرُ رمادِ القدرِ) إنْ كان ثمّة رمادٌ كثيرٌ فهو حقيقة، لكنّ المجاز فيما يحيل إليه هذا اللّفظ الحقيقيُّ الدّلالة بمعناه الحقيقيّ، فالكناية بهذا حقيقة تفضي إلى المجاز.

من قضايا الكناية الّتي افترق البلاغيّون بشأنها، حقيقتها ومجازيّتها، ويمكن أن نصنّف البلاغيّين على فريقين: الأوّل يضمّ السّكاكيّ والخطيب والمغربيّ الّذين قالوا بأنّ الكناية ليست مجازًا، ويعدّ التّعريض منها غير أنّه قد يكون مجازًا أحيانًا، والفريق الآخر يضمّ العلويّ وابن الأثير اللّذين قالا بأنّ الكناية مجاز والتّعريض ليس منها، والقول بحقيقتها غالبٌ، فضلًا عن كونها انتقالٌ من اللّازم إلى الملزوم، وقد كانت مسألة مجازيّة الكناية وحقيقتها ذات أثر ولاسيما أثرها عند ابن الأثير، الّذي احتكم إلى المنطق والعقلنة لإثبات أنّ الكناية يتجاذبها الحقيقة والمجاز؛ لأنّ الأمر لا يخلو من أن يتجاذبها حقيقة وحقيقة، الّذي هو المشترك اللّفظي، أو مجاز ومجاز الّذي هو غير ممكن؛ لأنّ المجاز به حاجة إلى أساس من الحقيقة، فلم يبق إلّا الاحتمال الثّالث الّذي هو أن يتجاذبها حقيقةٌ ومجازٌ. وخالف الرّازيّ فقال بأنّ المعنى الحقيقيّ مقصود فيها ولمّا كان مقصودًا وثابتًا صارت حقيقة؛ لذا أخرجها من المجاز(٨٠).

فالكناية في منطقة وسطى بين الحقيقة والمجاز ويبرز فيها عنصران دلاليّان أحدهما مقصود والآخر متروك، ويؤدي المتروك وظيفته في العنصرين، وهو بعدُ آتٍ من الصّياغة. وتؤدّي حركة اللّفظ إلى حركة المعنى الدّالة على حركة الذّهن من الرّبط بين اللّازم والملزوم.

من القضايا المهمّة في موضوع الكناية عند البلاغيّين بل حذّاقهم كالدّكتور محمّد عبد المطّلب من المعاصرين في رأيه الآنف، بنيتها الخاصّة الّتي تُنجَز بتوازي جانبيها(الطّرفين اللّذين يتجاذبانها)، هذا في رأيي لا يمكن أن يكون قاعدة عامّة مطلقة غير مخترقَة؛ لأنّ أوّلَ طرفينِ هما الحقيقة والمجاز، وتُسمّى المنطقة الّتي تقع فيها الكناية بينهما المنطقة المحايدة، فلا مناص _ بحسب القول بتوازي الطّرفين _ من ذلك وألّا يغلبَ أحدهما الآخر؛ لكنّ الحقّ فيما أراه وأرجّحه، أنّ قوّة الحقيقة تكون بها الكناية حقيقة فلا كنايةَ حينذاك، وقوّة المجاز تجعلها محض مجازٍ عامٍّ، فلا كنايةَ مستقلّة، هذا الّذي دعاني إلى ذيّاك الرّأي. فالرّأي القائل بتوازي الطّرفين به حاجة إلى نظر؛ لأنّ من الكنايات ما لا مجاز معه، ومنها ما لا حقيقة له وهي مجاز محض خالص المجازيّة، ويمكن توسعة منطقة الحياد لتشمل مع الحقيقة والمجاز الاخفاءَ والاظهارَ والايماءَ والدّلالةَ، والأخيران مستفادان من عبد القاهر الجرجانيّ، والأوّل مجاله نفسيّ والآخر مجاله عقليّ.

جدير بالإشارة أنّ البساطة والتّركيب في الكناية تابعة لتعدّد الوسائط، لكنّ بساطة وتركيبًا (تعقيدًا) تبع للمعنى وليس لطبيعة الكناية، فالكناية عن موصوف تمتاز بالبساطة، بمعنى وحدة المعنى(الموصوف)، أمّا في الكناية عن صفة ففيها تعقيدات من توارد الصّفات وتلازمها، وهنا أجد التّعقيدَ تركّبَ الوسائطِ، وأمّا في الكناية عن نسبة فالتّعقيد ذهنيٌّ وهو أعلى درجةً؛ لغياب العلاقة بين المنسوب إليه الحقيقيّ وغير الحقيقيّ، كما في قول الشّاعر :

إنّ السّماحةَ والمروءةَ والنّدى  في قبّةٍ ضُرِبَتْ على ابنِ الحَشْرجِ(٨١)

العلاقة بين الصّفات والقبّة غائبة؛ لذا عدّ الجرجانيُّ الكنايةَ عن نسبة مجازًا إسناديًّا. ومن آكدِ القضايا أنّ الكناية كثيرًا ما قُرنت بالتّعريض في قالات البلاغيّين؛ فمن الحُسنى الكلام عليه كلامًا على وفق مقتضى المناسبة، والتّعريض هو أن تعرّض بالمعنى كقول القائل: (أنا فقيرٌ أو محتاجٌ)، هذا في البلاغة تعريضٌ، وهو ضرب من الكناية عن الطّلب، وقيل: لا حقيقة هنا ولا مجاز، والرّأي عندي أنّه الحقيقة.

إمّا المجاز فسياقيٌّ وأمارةُ ذلك أنّ سيّد الموقف اثنان: المتلقي و قصد المتكلّم، فالكلام الإخباريّ التّقريريّ الحقيقيّ يكون تعريضًا مشروطًا بالسّياق. نقول: لا أسيءُ إلى أحدٍ، فلا يمقتُني الآخرونَ. يصبحُ القولُ تعريضًا بشخصٍ حاضرٍ مقيتٍ. ونقول: النّظافةُ من الايمانِ. في تعريضٍ مشروطٍ بحضور وسخٍ.

الهوامش :

١) معجم مقاييس اللّغة : مادّة: (ك ن و)،١٣٩/٥.

٢) لسان العرب: مادّة: (ك ن ي)،١٢٣/١٣.

٣) ينظر: الأسلوب الكنائيّ نشأته وتطوّره:٧ ، وينظر: الكناية مفهومها وقيمتها البلاغيّة:٢٠ .

٤) ينظر: كتاب سيبويه: ٢٢٤٨/٢.

٥) ينظر: مجاز القرآن١ /٢٤.

٦) مجاز القرآن: ٢٤/١. الفاتحة: من الآية ٥ .

٧) مجاز القرآن:٧٢/١.

٨) مجاز القرآن:١/١٢٨.
٩) مجاز القرآن: ١/ ٧٣.
١٠) علم البيان، دراسة تاريخيّة فنيّة في أصول البلاغة العربيّة: ٢٢٣.
١١) الكناية مفهومها وقيمتها البلاغيّة:٢١.
١٢) الكناية مفهومها وقيمتها البلاغيّة: ٢١. و ينظر: البيان في ضوء أساليب القرآن: ٢٤٨.
١٣) مجاز القرآن: ٢/ ١٨٢.
١٤) مجاز القرآن: ٢/ ١٨٢.
١٥) مجاز القرآن: ٢/ ٢٧٨.
١٦) علم البيان : ٢٢٤.
١٧) ينظر: الكناية، أساليبها وموقعها في الشّعر الجاهليّ: ١٥.
١٨) البيان والتّبيين:١/ ٣٤ .
١٩) البيان والتّبيين:١/٤٤.
٢٠) البيان والتّبيين:١/٨٨.
٢١) البيان والتّبيين: ١/٨٨.
٢٢) البيان والتّبيين:١/١١٧.
٢٣) البيان والتّبيين:١/٢٦٣.
٢٤) البيان والتّبيين:٢/٧.
٢٥) ينظر: الحيوان: ١/٧٨، و٣٣٣، و٣٤٥، وينظر: ٣/٣٩، و٤٣.
٢٦) الحيوان :٥/٢٩٥.
٢٧) (قصة العنبريّ الأسير
الأصمعيُّ قال: أخبرني شيخٌ من بني العنبر قال: أسر بَنو شَيبانَ رجلًا من بني العنبر، قال: دَعوني حتى أرسل إلى أهلي ليَفدُوني. قالوا: على ألَّا تكلِّم الرّسولَ إلَّا بين أيدينا. قال: نعم. قال: فقال للرسول. ائتِ أهلي فقل: إنَّ الشّجر قد أوْرَق. وقل: إنَّ النّساءَ قد اشْتَكت وخَرَزت القِرب. ثمَّ قال له: أتَعقِلُ؟ قال: نعم. قال: إنْ كنت تَعْقِل فما هذا؟ قال:الليل. قال: أراك تعقل، انطلق إلى أهلي فقل لهم: عَرُّوا جملي الأصهب، واركَبُوا ناقتي الحمراء، وسلوا حارثًا عن أمري– وكان حارثٌ صديقًا له– فذهب الرَّسولُ فأخبرَهم. فدعَوا حارثًا فقصَّ عليه الرَّسولُ القِصَّة، فقال أمّا قوله: ((إنَّ الشَّجرَ قد أورق)) فقد تسلَّح القوم. وأمَّا قوله: ((إنَّ النساء قد اشتَكَتْ وخَرَزت القِرَبَ)) فيقول: قد اتّخذت الشِّكا وخَرَزت القِرَبَ للغزو. وأما قوله: ((هذا الليل)) فإنَّه يقول: أتاكم جَيشٌ مثلُ الليل. وأمَّا قوله: ((عرُّوا جملي الأصْهب)) فيقول: ارتحلوا عن الصَّمَّان. وأما قوله: ((اركَبُوا ناقَتي الحمراء)) فيقول: انزِلُوا الدَّهناء. وكان القَوم قد تهيَّؤوا لغَزْوهم، فخافوا أن يُنذِرهم، فأنذرهم وهم لا يشعرون فجاء القومُ يطلبونهم فلم يجِدُوهم ):الحيوان : ٣/١٢٤.
٢٨) الكامل :٢/٢٩٠ .
٢٩) الكامل: ٢/٢٩١.
٣٠) الكامل: ٢/٢٩٢.
٣١) ينظر: البديع : ١٦٠.
٣٢) نقد الشّعر: ١٥٧–١٥٩.
٣٣) نقد الشّعر:١٥٩.
٣٤)كتاب الصّناعتين: ٣٥.

٣٥) كتاب الصّناعتين: ٣٥٣.
٣٦) كتاب الصّناعتين: ٣٦٨.
٣٧) كتاب الصّناعتين: ٣٦٨.
٣٨) ينظر: الصّناعتين: ٣٥٣-٣٥٤.
٣٩) وسائل الشّيعة: ٢٠/٣٥و٤٨ .وينظر: جمهرة الأمثال لأبي هلال العسكريّ: ١/٢١.
٤٠) ينظر: كتاب الصّناعتين : ٣٥٣-٣٥٤.
٤١) ) العمدة : ١/٣١٣.
٤٢) العمدة: ١/٣١٦.
٤٣) نقد الشّعر: ١٥٧.
٤٤) نقد الشّعر: ١٥٤.
٤٥) سرّ الفصاحة: ١٩٢ .
٤٦) سرّ الفصاحة : ٢٧٠-٢٧١.
٤٧) ينظر دلائل الإعجاز : ٦٦.
٤٨) دلائل الإعجاز: ٦٦.
٤٩) ينظر: دلائل الإعجاز: ٧٧.
٥٠) دلائل الإعجاز: ٧٢.
٥١) دلائل الإعجاز: ٧٢.
٥٢) دلائل الإعجاز: ٧١.
٥٣) العمدة : ١/٣١٨.
٥٤) الطّراز /٨٥.
٥٥) جمهرة أشعار العرب: ٧٨.
٥٦) الكشّاف: ٦/ ٩٩.
٥٧) ينظر: الإيضاح: ٥/١٩١-١٩٣.
٥٨) الكشّاف: ١/ ٥٧٣.
٥٩) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: ١٦٠.
٦٠) مفتاح العلوم: ٥١٢.
٦١) مفتاح العلوم: ٥١٢.
٦٢) مفتاح العلوم: ٥١٣ .
٦٣) مفتاح العلوم: ٥١٣.
٦٤) ينظر: مفتاح العلوم: ٥١٤.
٦٥) ينظر: مفتاح العلوم: ٥١٤.
٦٦) ينظر: مفتاح العلوم: ٥١٧.
٦٧) ينظر: مفتاح العلوم: ٥٢٣.
٦٨) المثل السّائر: ٣/ ٥٣.
٦٩) المثل السّائر: ٣/٥٣.
٧٠) ينظر: المثل السّائر: ٣/٥٢.

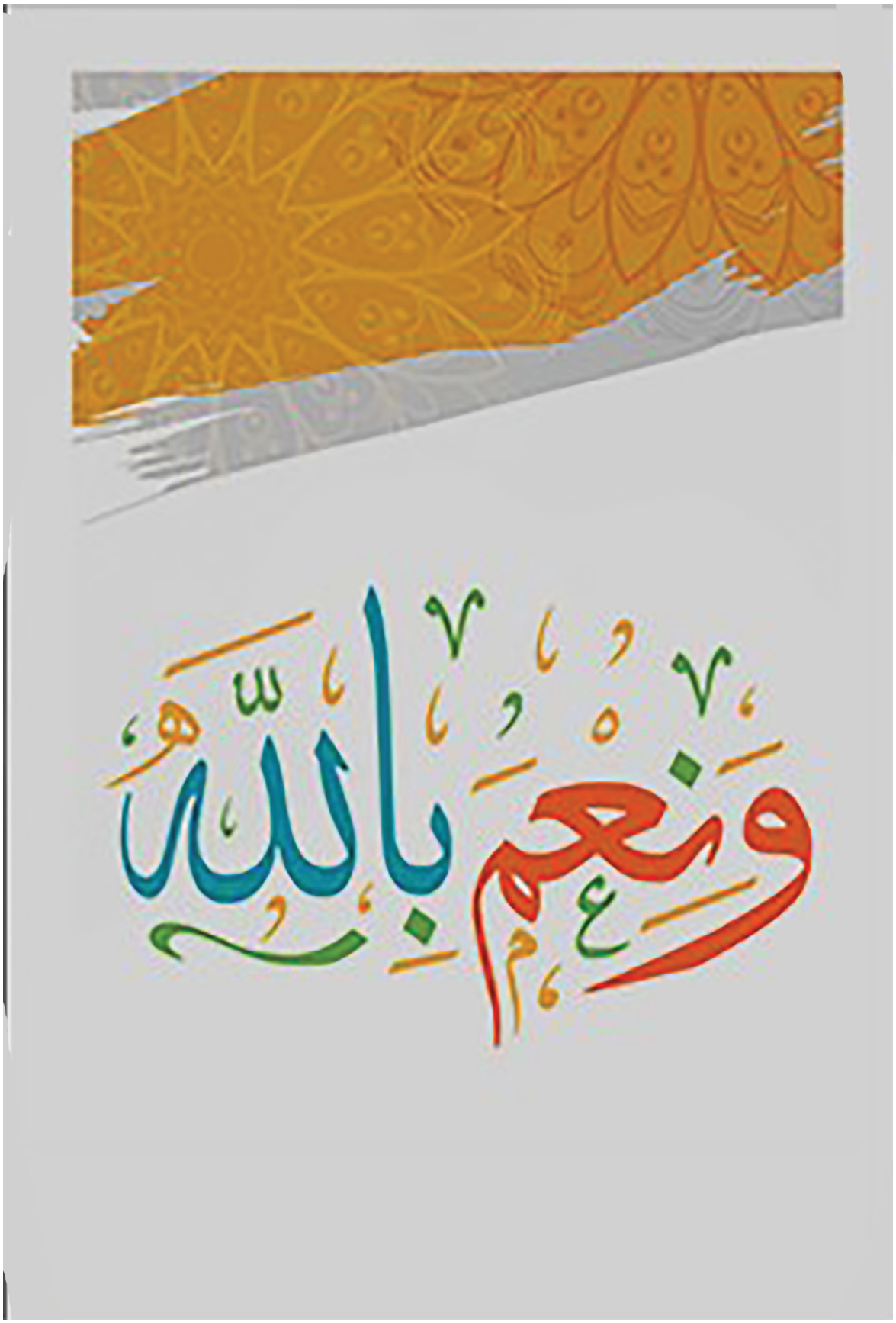
٧١) ينظر: المثل السّائر: ٣/٥٨.
٧٢) ينظر: المثل السّائر: ٣/٥٥.
٧٣) ينظر: المثل السّائر:٣/٥٣.
٧٤) ينظر: المثل السّائر: ٣ /٥٥.
٧٥) ينظر: المثل السّائر: ٣ / ٥٥-٥٦.
٧٦) المثل السّائر: ٣/٥١.
٧٧) ينظر: المثل السّائر: ٣/ ٥٨.
٧٨) ينظر: الطّراز: ١٧٤و ١٧٨. ردّ العلويّ على ابن الأثير، وأقول : يؤاخذ على العلويّ اجتزاؤه من أقوال ابن الأثير وطعنه فيها، إذ لم يورد آراءه
٧٩) ينظر: البلاغة العربيّة قراءة أخرى :٨٦.
٨٠) ينظر: نهاية الإيجاز: ١٦٠.
٨١) شعر زياد الأعجم: ٤٩.

المصادر والمراجع :


• القرآن الكريم.
• الأسلوب الكنائيّ نشأته وتطوّره، الدّكتور محمود السّيّد شيخون، ط١، النّاشر مكتبة الكليّات الأزهريّة، ١٣٩٨هـ=١٩٧٨م.
• الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزوينيّ (ت٧٣٩هـ)، شرح وتعليق الدّكتور محمّد عبد المنعم خفاجي، عني بطبعه ونشره أحمد نجيب الرّافعيّ، المطبعة الفاروقيّة الحديثة، ١٣٦٩هـ=١٩٥٠م.
• البديع، أبو العبّاس عبد الله بن المعتزّ(ت٢٩٦هـ)، تقديم وشرح وتحقيق الدّكتور محمّد عبد المنعم خفاجي، ط٢ ، نشر دار الجيل للطّباعة والنّشر والتّوزيع ، ١٤٢٨ هـ = ٢٠٠٧م، بيروت.
• البلاغة العربيّة قراءة أخرى، الدّكتور محمّد عبد المطّلب ، ط١، طبع دار توبار للطّباعة – القاهرة ، الشّركة المصريّة العالميّة للنّشر _ لونجمان، ١٩٩٧م، مصر.
• البيان في ضوء أساليب القرآن، الدّكتور عبد الفتّاح لاشين، طبع ونشر دار الفكر العربيّ بالقاهرة، ١٤١٨هـ = ١٩٩٨م.
• البيان والتّبيين، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت٢٥٥هـ)، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، ط ٥ ، النّاشر مكتبة الخانجيّ بالقاهرة، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م .
• جمهرة أشعار العرب في الجاهليّة والإسلام، أبو زيد محمّد بن أبي الخطّاب القرشيّ (مختلف في وفاته) ، حقّقة وضبطه وزاد في شرحه عليّ محمّد البجّاوي، دار نهضة مصر للطّبع والنّشر، الفجّالة – القاهرة، (د.ت).
• جمهرة الأمثال، أبو هلال العسكريّ، ضبطة وكتب هوامشه ونسّقة الدّكتور أحمد عبد السّلام، وخرّج أحاديثه أبو هاجر محمّد سعيد بن بسيوني زغلول، ط١، دار الكتب العلميّة بيروت_ لبنان، ١٤٠٨هـ = ١٩٨٨م.
• الحيوان، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت٢٥٥هـ)، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، ط٢، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابيّ الحلبيّ وأولاده بمصر،١٣٨٥هـ = ١٩٦٥م.
• دلائل الإعجاز، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرّحمن بن محمّد الجرجانيّ النّحويّ (ت٤٧١هـ)، قرأه وعلّق عليه محمود محمّد شاكر، مطبعة المدنيّ، نشر مكتبة الخانجيّ بالقاهرة ، (د.ت) .
• سرّ الفصاحة، أبو محمّد عبد الله بن محمّد بن سعيد بن سنان الخفاجيّ (ت٤٦٦ هـ)، صحّحه وعلّق عليه عبد المتعال الصعيديّ، مكتبة ومطبعة محمّد عليّ صبيح وأولاده بمصر،١٣٧٢هـ = ١٩٥٢م.
• شعر زياد الأعجم، جمع وتحقيق ودراسة الدّكتور يوسف حسين بكّار، ط١، دار المسيرة، ١٤٠٣هـ =١٩٨٣م .
• الطّراز المتضمّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة بن عليّ بن إبراهيم العلويّ اليمنيّ(ت٧٤٩هـ)، مراجعة

وضبط وتدقيق محمّد عبد السّلام شاهين، ط١ ، دار الكتب العلميّة بيروت – لبنان، ١٤١٥هـ = ١٩٩٥م.
• علم البيان، دراسة تاريخيّة فنيّة في أصول البلاغة العربيّة، الدّكتور بدويّ طبانة، ط٢ ، مطبعة الرّسالة ، نشر مكتبة الإنجلو المصريّة ،١٣٧٧هـ =١٩٥٨م .
• العمدة في محاسن الشّعر وآدابه ونقده، أبو الحسن بن رشيق القيروانيّ الأزديّ (ت٤٥٦هـ)، حقّقه وفصّله وعلّق على حواشيه محمّد محيي الدّين عبد الحميد، ط٣ ، مطبعة السّعادة بمصر، نشر المكتبة التّجاريّة الكبرى بمصر ، يونيه ١٩٦٣م .
• الكامل، أبو العبّاس محمّد بن يزيد المبرّد، عارضه بأصوله وعلّق عليه محمّد أبو الفضل إبراهيم، طبع ونشر دار الفكر العربيّ، القاهرة، (د.ت).
• الكتاب، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، ط٣ ، النّاشر مكتبة الخانجيّ بالقاهرة ، الشّركة الدّوليّة للطّباعة، ١٤٢٧هـ=٢٠٠٦م.
•كتاب الصّناعتين الكتابة والشّعر تصنيف ،أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكريّ، تحقيق عليّ محمّد البجّاوي ومحمّد أبو الفضل إبراهيم،المكتبة العصريّة، صيدا – بيروت ،١٤٠٦هـ –١٩٨٦م.
• الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزّمخشريّ (ت٥٣٨هـ)، تحقيق وتعليق ودراسة الشّيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشّيخ عليّ محمّد معوّض، و شارك في التّحقيق فتحي عبد الرّحمن و أحمد حجازيّ، ط١ ، نشر مكتبة العبيكان ، الرّياض، ١٤١٨هـ=١٩٩٨م.
• الكناية، أساليبها وموقعها في الشّعر الجاهليّ، محمّد الحسن عليّ الأمين أحمد، المكتبة الفيصليّة – مكّة ، ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م.
• الكناية مفهومها وقيمتها البلاغيّة، الدّكتور محمود شاكر القطّان ،(د. ت)، و(د. ط) .
• لسان العرب، محمّد بن مكرم بن عليّ، أبو الفضل، جمال الدّين ابن منظور الأفريقيّ المصريّ (ت٧١١هـ)، ط٧، نشر دار صادر، بيروت ، ٢٠١١م.
• المثل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر، ضياء الدّين بن الأثير، تقديم وتعليق الدّكتور محمّد الحوفيّ والدّكتور. بدويّ طبانة، دار نهضة مصر للطّبع والنّشر ، الفجّالة، القاهرة ،(د.ت) .
• مجاز القرآن ، أبو عبيدة معمر بن المثنّى التّيميّ (ت ٢١٠هـ)، عارضه بأصوله وعلّق عليه الدّكتور محمّد فؤاد سزكين، دار غريب للطّباعة بالقاهرة، النّاشر مكتبة الخانجيّ بالقاهرة، (د.ت).
• معجم مقاييس اللّغة ، أحمد بن فارس بن زكريّاء القزوينيّ الرّازيّ، أبو الحسين(ت ٣٩٥هـ)، المحقّق عبد السّلام محمّد هارون، النّاشر: دار الجيل ، بيروت ، ١٤٢٠هـ = ١٩٩٩م.
• مفتاح العلوم، أبو يعقوب يوسف بن محمّد بن عليّ السّكاكيّ(ت٦٢٦هـ)، حقّقه الدّكتور عبد الحميد هنداويّ ، ط٢ ، منشورات محمّد عليّ بيضون ، دار الكتب العلميّة ، بيروت_ لبنان ، ٢٠١١م.
• نقد الشّعر، أبو الفرج قدامة بن جعفر، تحقيق وتعليق الدّكتور محمّد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلميّة، بيروت– لبنان، (د.ت) و(د.ط).
• نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، الإمام فخر الدّين محمّد بن عمر بن الحسين الرّازيّ (ت٦٠٦هـ)، تحقيق الدّكتور نصر الله حاجي مفتي أوغلي، ط١، دار صادر، بيروت، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٤م.
• وسائل الشّيعة إلى تحصيل مسائل الشّريعة، الحرّ العامليّ(ت١١٠٤هـ)، تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السّلام لإحياء التّراث، قم، ط٢، نشر مؤسّسة آل البيت عليهم السّلام لإحياء التّراث، ١٤١٤هـ.

فصلية مُحَكّمة تُعنى بالبحوث والدراسات العلمية والإنسانية والفكرية العدد(٨) السنة الثالثة صفر الخير ١٤٤٥ هـ آيلول ٢٠٢٣ م



فصلية مُحكّمة تُعنى بالبحوث والدراسات العلمية والإنسانية والفكرية العدد(٨) السنة الثالثة صفر الخير ١٤٤٥ هـ آيلول ٢٠٢٣ م

# العمل في التشريع الاسلامي ودوره في تحقيق الاستخلاف والتنمية الاقتصادية

أ.د. مها عامر منصور
الجامعة المستنصرية / كلية التربية الاساسية

المستخلص:
ان الكلام والبحث حول موضوع العمل والحقوق والواجبات المتعلقة فيه وعلاقته بالتنمية الاقتصادية ،يُعد من أهم المجالات البحثية التي يتم من خلالها تفصيل مقاصد الشريعة الاسلامية وتوظيفها لخدمة القضايا العملية التي تمس حياة الناس وهو ما يحقق المقصد الأسمى للشريعة الاسلامية والمتمثل في جلب المصالح ودرء المفاسد إذ إن العمل هو من اهم طرق تحصيل المصالح للأفراد والمجتمعات .
ولقد هيأ الله تعالى للإنسان الارض وسخر له الكون وما فيه من خيرات وثروات ورتب على هذا التسخير أمره للإنسان بأن يعمل ويكدح من أجل ان ينال الرزق ويكتسب المال الحلال ويكفي حاجته وينفع غيره .
الكلمات المفتاحية :العمل – الاستخلاف – عمارة الارض – التنمية الاقتصادية – التكافل الاجتماعي – الاكتفاء الذاتي .

**Abstract:**
**Discourse and research on the topic of work،rights and duties related to it،and its relationship to economic development،is considered one of the most important research areas through which the purposes of Islamic law are detailed and employed to serve practical issues that affect people's lives،which achieves the ultimate goal of Islamic law،which is to bring interests and prevent harm. Work is one of the most important ways to achieve the interests of individuals and societies.And God Almighty has prepared the earth for man and subjected the universe to him and all the bounties and wealth in it،and arranged for this subjugation His order for man to work and toil in order to obtain sustenance and acquire lawful money and suffice his needs and benefit others.**
**Keywords: work – succession – building the land – economic development – social solidarity – self-sufficiency.**

المقدمة:
لا يمكن ان يتصور ان تتقدم الشعوب وتتطور البلدان والمجتمعات دون عمل ابنائها وكدهم ولا يمكن ان يتصور ان يتحصل العمران والتنمية الاقتصادية في كل مجالات الحياة بدون عمل الافراد وتوظيفهم للطاقات الفكرية والبدنية الكامنة لديهم واستغلالها بشكل صحيح وتوظيفها بوسائل صحيحة لغرض تحقيق التنمية المنشودة والاكتفاء الذاتي للامة .
ولأهمية هذا الموضوع ارتأت الباحثة البحث فيه ولو بشكل مختصر لما يسمح به المقام ،وقد قسمت البحث الى مبحثين : المبحث الاول تناول مفهوم العمل واهميته في القرآن الكريم والسنة النبوية وحقوق العمال وواجباتهم . وتناول المبحث الثاني مفهوم الاستخلاف والتنمية ودور العمل في تحقيقها ،وارجو ان يكون هذا العمل قربى لله تعالى ورسوله الكريم وبذرة طيبة مثمرة في طريق العلم والتنمية وتحقيق عمارة الارض . والحمد لله رب العالمين .

المبحث الاول
مفهوم العمل
المطلب الاول : تعريف العمل لغة واصطلاحاً :
أولاً : العمل في اللغة : هو المهنة والفعل ،من عَمِلَ عملاً والجمع أعمال ،وأعملهُ واستعمله غيره : طلب اليه العمل ،والعامل على الصَدقة الذي يسعى في جمعها ،يقول تعالى:(إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا)(١)،والعامل

من يعمل في مهنة أو صنعة (٢)، وعمِلَ الرجل : مارس نشاطاً وقام بجهد للوصول الى نتيجة نافعة (٣).
اما العمل في الاصطلاح فله تعريفات عدة منها ما يوضح العمل بصورته العامة ومنها ما يوضح المفهوم الشرعي او الاقتصادي على وجه الوجه الخصوص ،ومن تلك التعريفات :
العمل كل ما يصدر من فعل او حركة عن أي جسم كان فقد يصدر عن الجمادات والنباتات والحيوانات افعال وحركات مختلفة تعتبر اعمال ،ويُعرّف كذلك بأنه الوسيلة الطبيعية التي نحصل بواسطتها على ما نحتاج اليه في حياتنا المادية والمعنوية (٤).
وعُرِّف بأنه جُهد فردي أو جماعي بدني او فكري واعٍ وإرادي ومنتج محترف او غير محترف يهدف الى تحقيق مشروع او فكرة او مشاريع وافكار (٥).
اما بالمفهوم الاقتصادي : فهو الجهد المأجور الذي يُمكّن من انتاج السلع والخدمات وهو الى جانب رأس المال يمثل عامل الانتاج الاقتصادي (٦).
والعمل بالمفهوم الاقتصادي من خلال القرآن الكريم يعني كل حركة انتاجية واعية تتطلب جهداً مادياً او معنوياً من الانسان ينال عليه اجراً يكافيء جهده وهو بذلك مصدر الكسب والتملك (٧).
اما بمفهومه الشرعي الخاص : فقد عُرف بـ(الكسب) بقول البعض : (الاكتساب في عرف اللسان هو طلب تحصيل المال بما يحل من اسباب) (٨).
وبذلك يكون العمل في الاسلام يتميز بالشمول والتنوع في كل الفعاليات المشروعة وكذلك استعمل لفظ العمل لوظائف الدولة وكذلك بمعنى الوالي او الامير أي الذي يتولى عملاً من اعمال الدولة ،فكل جهد وعمل مشروع مادي او معنوي ام مؤلفاً منهما معاً يُعدُّ عملاً في نظر الاسلام .

المطلب الثاني : اهمية العمل في القرآن الكريم والسنة الشريفة :

لقد ضمن الله الرزق لعباده ،بل لجميع مخلوقاته بما خلقه في هذا الكون من ثروات وهي رزقه الوفير وفضله الواسع وخيره العميم .
اذ قال تعالى في كتابه الكريم : (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ) (٩).
وقال تعالى :(وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ)(١٠).
وهاتين الآيتين تشيران الى حثّ القرآن الكريم للإنسان على السير والسعي في البر والبحر لطلب الرزق وكسب المال الحلال فاذا إمتنع عن السعي وطلب الرزق لم يكن أهلاً للكرامة التي منحها الله له لأنه ترك اسبابها .
واقتضت حكمة الله تعالى أن الأقوات التي قدّرها في الارض لعباده والأرزاق التي بثها فيها لخلقه لا تنال الا بالعمل ولا تحصد الا بالكد والكفاح فالأرض لا تخرج ثمارها الا بعمارتها واصلاحها والمعادن والمياه في باطن الارض لا تظهر على ظهرها الا بالحفر والتنقيب عليها ،لذلك كان العمل مطلوباً لأنه لازم لعمارة الارض واستثمارها واستخراج خيراتها واستغلال ثرواتها .
يقول تعالى :(هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ ۖ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ)(١١).
وقال تعالى :(فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ) ( ١٢).
وقال تعالى :(رَبُّكُمُ الَّذِي يُزْجِي لَكُمُ الْفُلْكَ فِي الْبَحْرِ لِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ ۚ إِنَّهُ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا)(١٣).
وقال تعالى :(وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ)(١٤)،فمن مشى في مناكب الأرض بعملهِ وكدّه أكل من رزق الله وكان أحقّ من غيره بثمره سعيهِ في الحياة الدنيا ونال الأجر والثواب في الآخرة .
يقول تعالى : (يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ)( ١٥).
وتجدر الاشارة الى ان افضل البشر فطرةً واحسنهم خلقاً عند الله هم الانبياء وقد احترفوا واكتسبوا فكانوا القدوة الحسنة لمن بعدهم فلم يأنفوا من العمل لجلب الرزق فاسترزقوا برعي الغنم والزراعة والنجارة والخياطة والصناعة .
وقد اشتغل رسولنا الكريم (صلى الله عليه واله وسلم) بالتجارة وكذلك أثنى على الصناعة وخص داوود (عليه السلام) بالذكر فقال : (ما أكل احداً طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده ،وإن نبي الله داوود (عليه السلام) كان يأكل من عمل يده) (١٦).وكان اصحاب رسول الله (صلى الله عليه واله وسلم) يعملون بأنفسهم .

ويكفي في إظهار قيمة العمل واهميته طلب الرسول (صلى الله عليه واله وسلم) بعدم التخلي عنه حتى في أحلك الظروف فقال (صلى الله عليه واله وسلم) : (إن قامت الساعة وبيد احدكم فسيلة فإن إستطاع أن لا يقوم حتى يغرسها فليفعل)(١٧)،وجاء عنه (صلى الله عليه واله وسلم) قوله : (طلبُ الكسب فريضة بعد الفريضة) (١٨).

وعنه (صلى الله عليه واله وسلم) : (من أمسى كالاً من عملِ يديهِ أمسى مغفوراً له) (١٩)،وعنه (صلى الله عليه واله وسلم) : (من أكل من كدِّ يدهِ نظر الله اليه بالرحمة ثم لا يُعذبهُ ابداً) (٢٠).

وروي ان رسولنا الكريم (صلى الله عليه واله وسلم) لما أقبل من غزوة تبوك استقبلهُ سعد الأنصاري فصافحه النبي (صلى الله عليه واله وسلم) ثم قال له : ما هذا الذي اكتبَ يديك ؟ قال : يا رسول الله ،اضربُ بالمدّ والمسحاة فأنفقه على عيالي ،فقبّل يدهُ رسول الله (صلى الله عليه واله وسلم) وقال : هذه يدٌ لا تمسها النار ابداً (٢١).

وقوله (صلى الله عليه واله وسلم) : (إن الله يُحب العبد المحترف ،ومن كدّ على عيالهُ كان كالمجاهد في سبيل الله عزوجل) (٢٢).

وعن الامام علي (عليه السلام) : (أوصيكُم بالخشية من الله في السر والعلانية ... والاكتساب في الفقر والغنى) (٢٣).

وعنه (عليه السلام) في قوله عزوجل(وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَىٰ وَأَقْنَىٰ)(٢٤)،أغنى كلَّ انسان بمعيشتهِ وأرضاه بكسب يدهِ (٢٥).

وقال الامام الصادق (عليه السلام) لمولى له : (يا عبد الله احفظ عِزّك ،قال : وما عزّي جُعلتُ فداك ؟ قال : غُدوّك الى سوقك وإكرامك نفسك) فهنا اعتبر الامام الذهاب الى السوق والعمل هو العزة التي لابد ان يحافظ عليها الانسان .

## المطلب الثالث : الحقوق والواجبات المتعلقة بالعمل

حدد الاسلام الحقوق والواجبات المنظمة للعمل على النحو التالي :

### أولاً: حقوق العمال :

نظم الاسلام العلاقات الحقوقية بين أصحاب رؤوس الأموال والعاملين في مختلف مجالات النشاط الاقتصادي وقد حفظ لصاحب المال وللعامل حقه ،ومن أهم حقوق العامل ما يلي :

١ . حق العمل : إن مسؤولية الدول الاسلامية في تحقيق المصلحة العامة لأفراد المجتمع الاسلامي تقتضي عدم تبديد أي من طاقات افراده الفكرية والعلمية وذلك بإيجاد فرص العمل للقادرين عليه ،ونستشهد لذلك برواية انه عندما جاء النبي (صلى الله عليه واله وسلم) رجلٌ من الانصار يستعطفهُ ويسأله ،فقال له النبي (صلى الله عليه واله وسلم) : أما في بيتك شيء ؟ قال : بلى حلسٌ نلبس بعضه ونبسط بعضه ،وقدحٌ نشرب فيه الماء ،قال له النبي (صلى الله عليه واله وسلم) : (إئتني بهما) ،فأتاه بهما ،فأخذهما رسول الله (صلى الله عليه واله وسلم) بيده ثم قال : من يشتري هذين ؟ فقال رجل : أنا آخذهما بدرهم ،قال الرسول (صلى الله عليه واله وسلم) : من يزيد على درهم ؟ مرتين او ثلاثاً ،فقال رجل : أنا آخذهما بدرهمين ،فأعطاهما إياه وأخذ الدرهمين فأعطاهما الانصاري وقال : (إشترِ بأحدهما طعاماً فأنبذه الى اهلك واشتر بالآخر قدوماً فأتني به) ففعل فأخذه رسول الله (صلى الله عليه واله وسلم) فشدَّ فيه عوداً وقال : (إذهب واحتطب ولا أراك خمسة عشر يوماً) فجعل يحتطب ويبيع فجاء وقد أصاب عشرة دراهم ،فقال الرسول (صلى الله عليه واله وسلم) : (اشتر ببعضها طعاماً وببعضها ثوباً) ثم قال : (هذا خيرٌ لك من أن تجيء والمسألة نكتة في وجهك يوم القيامة) (٢٦).

وهذا خير دليل على ان واجب الدولة دراسة اسباب البطالة بين افراد المجتمع وبحث سبل معالجتها وإعانة العاطلين عن العمل وايجاد اعمال مناسبة لهم .

فالمشكلة التي يتصورها القرآن الكريم في كل الحياة الاجتماعية – ومنها الحياة الاقتصادية – هي مشكلة الكفر والظلم ،يقول تعالى:(وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ * وَآتَاكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ ۚ وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا ۗ إِنَّ الْإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ )(٢٧)،فالاطار العام لواجبات الدولة الاسلامية عمومنَ هو نفي هذين العنصرين بما يستطيع فهي في المجال الاقتصادي تعمل على تحقيق القدر الاكبر من شكر النعم الالهية عبر توجيهها لصالح عباد الله وتحقيق السياسات الاقتصادية التي تقررها الشريعة الاسلامية كما تعمل على تحقيق العدالة الاجتماعية في مجال التوزيع بالشكل الذي رسمته الشريعة ايضاً ،يقول تعالى : (كُلُوا مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ ۚ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ)(٢٨).

وبذلك جاءت عناية الاسلام وتركيزه على عنصر العمل في اطار التنمية الاقتصادية خاصة فيما يرتبط بالأنشطة الانتاجية فالعمل عبادة ونهى الاسلام الركون الى الكسل والتواني والانجرار الى روح التواكل وقد جعل الله تعالى من العمل في نظام التكوين وسيلة الى تأمين المتطلبات الاقتصادية للمجتمع (٢٩).

٢. حق الأجر المجزي : فقد جاء في القرآن الكريم قوله تعالى :(وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ)(٣٠)،فمن شروط العمل الفردي في الانظمة الاقتصادية والأديان السماوية هي : تعهد العامل بالعمل وبشرط ان يكون هذا العمل لقاء أجر كافٍ ويكون هذا العمل تحت إشراف رب العمل وكذلك زاد التشريع الاسلامي بأن يكون العمل مباحاً وان يكون معلوم المنفعة ومعلوم الأجر ،وقد شدد النبي (صلى الله عليه واله وسلم) على اداء حق الأجير العامل والوفاء به بقوله : (أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه) (٣١)،وجاء في الحديث القدسي عن النبي (صلى الله عليه واله وسلم) قال : (قال الله تعالى : ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة : رجل أعطى بي ثم غدر ،ورجل باع حراً ثم أكل ثمنه ،ورجل استأجر أجيراً فأستوفى منه ولم يعطه أجره) (٣٢).

وكذلك يجب توفير المحفزات للعامل بحيث تجعله اكثر حرصاً على العمل والتفاني فيه ،ومن تلك المحفزات ان يُشرك العامل في شيء من ثمرة العمل او منافع زائدة على ما يقتضيه العمل من طعام او شراب ومراعاة حاجاته الضرورية وهو ما تأخذ به الانظمة الاجتماعية الحديثة التي تعطي للعامل ما لا يستطيع الوفاء به بأعبائه من خاصة أجرته عن طريق التعويضات الاجتماعية ،وكذلك كفالة حقوق العامل خاصة في حالات المرض او حين تعرضه للبطالة وحقوقه في التكافل الاجتماعي وحقه في منحة التقاعد ،يقول الشيخ ابن عاشور : (الابتعاد عن كل شرط او عقد يشبه استعباد العامل بأن يبقى يعمل طول عمره او مدة طويلة جداً بحيث لا يجد لنفسه مخرجاً) (٣٣).

٣. حق اختيار العمل المناسب : ينظر الاسلام الى العمل على انه موهبة من الله تعالى وهذه الموهبة تتفرع الى مجموعة من القابليات والقدرات العقلية والحيوية ويحث الشرع الاسلامي الى ضرورة استغلال هذه القدرات لما يحقق المنفعة الخاصة والعامة وبذلك ينبغي ان يعمل الشخص في الاعمال التي هُيء لها بدنياً وعقلياً ،يقول تعالى:(لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا..)(٣٤)،وكما إن للعمل والمهنة التي يزاولها الانسان اثر مباشر في اخلاقه وسلوكه كما إن حسن الاختيار له علاقة مباشرة ومتلازمة مع الاتقان والابداع في العمل (٣٥).

ولطالما شددت منظمة العمل الدولية على الاهمية الخاصة التي ترتديها الحرية النقابية والاقرار الفعلي بحق المفاوضة الجماعية وكما أشارت الدراسة التي أعدتها لجنة الخبراء المعنية بتطبيق الاتفاقيات والتوصيات فان الحرية النقابية والمفاوضة الجماعية اساسيتان في تمكين اصحاب العمل والعمال من إرساء القواعد في مجال ظروف العمل بما في ذلك الاجور والسعي الى تحقيق مطالب اعم والتوفيق بين مصالح كل منهم ،كما إن الحرية النقابية مهمة في ضمان تطبيق تشريعات العمل تطبيقاً فعلياً إذ تعمل منظمات اصحاب العمل ومنظمات العمال القوية والمستقلة كالحارس الامين للتأكد من احترام قانون العمل عملياً والاسهام في فعالية تفتيش العمل إسهاماً كبيراً وإقامة حوار اجتماعي مفيد يسهم بشكل حاسم في وضع سياسات اقتصادية واجتماعية بما فيها حقوق العمال والحماية الاجتماعية تراعي مصالح واحتياجات جميع الهيئات الفاعلة في الاقتصاد (٣٦).

فأي تعطيل في القدرات التي وهبها الله تعالى للإنسان هو بمنزلة تقصير في التكليف الالهي فإذا كان التعطيل من جانب المجتمع فهو ضياع لحق العامل وتقصير المجتمع في الوفاء بالتزاماته وبذلك يكون العمل بقدر المستطاع من الطاقة وبذلك يقول رسولنا الكريم (صلى الله عليه واله وسلم) : (أكلفوا من العمل ما تطيقون وعليكم من الاعمال بما تستطيعون فإن الله لا يملّ حتى تملوا) (٣٧).

٤. حق العامل هو وعائلته من الحماية وضمان معيشتهم بمستوى لائق : وذلك تطبيقاً لقوله تعالى :(وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ)( ٣٨)،فقد نهى الاسلام عن تعرض كرامة العامل للانتقاص منها بسبب الفقر وعدم كفاية اجره للوفاء بحاجياته الضرورية للحياة ،فأوجب الاسلام بضرورة توفير الاجر اللازم من المال وليس ذلك على سبيل الصدقة وانما هو حق من حقوقه باعتباره واجب في حق المحتاج على الغني ،وكذلك من حق العامل تأمينه على نفسه واسرته ضد طوارئ العمل وظروف الحياة وتقلباتها كمرض العامل وعجزه عن العمل والشيخوخة والاصابة في العمل مما فرض تأمين حياته وحاجاته الضرورية وكذلك تأمين حياة عائلته حتى بعد مماته اذ يقرر الاسلام حماية اسرته اذا كانوا عاجزين عن العمل او ان اولاده قاصرين وذلك عن طريق حقوق التقاعد والضمان الاجتماعي .

ويمكننا القول بأن هناك اساسين رئيسيين تقوم عليها سياسة الدولة الاسلامية الاقتصادية هما (التكافل والتعادل) فالتكافل نوعين : التكافل الفردي والتكافل الاجتماعي .

فالتكافل الفردي : هو ان يكون كل فرد في المجتمع الاسلامي ضامناً لأمرين ضماناً واجباً لا يختلف فيه وهما :

أ. الحاجات الاساسية الضرورية الفورية لكل فرد في المجتمع الاسلامي .

ب. الحاجات الاساسية الضرورية لمجمل المجتمع الاسلامي والتي لا يمكن ان يتم قوامه بدونها .

والتكافل الاجتماعي : هو ان تكون الدولة ضامنة (نيابة عن المجتمع) لتحقيق الامرين التاليين :

أ. توفير الحاجات العُرفية للأفراد حتى يصلوا الى مستوى الغنى .

ب. تأمين افضل الحالات الممكنة للحياة الاجتماعية .

وهنا يقول الإمام الصادق (عليه السلام) : (تعطيه من الزكاة حتى تغنيه) (٣٩)،وما ينتج من هذا الضمان الفردي والاجتماعي هو الضمان المؤكد للحاجات الضرورية من جهة والضمان الطبيعي للحياة الطبيعية لجميع الافراد في المجتمع وهذا يعني ضمان غير المسلمين كذلك .

والركن الثاني المهم من واجبات الدولة في مستوى المعيشة هو التعادل : وبه تتكامل السياسة الاقتصادية للدولة وبدونه لن تتحقق هذه السياسة . والمقصود بالتعادل : ليس التعادل الحدّي والتساوي بين مستويات المعيشة وانما المراد به هو التقارب الطبيعي بين هذه المستويات فواجب الدولة الاسلامية ان تبذل كل إمكاناتها المادية والتشريعية القانونية ونفوذها المعنوي في سبيل الارتفاع بمستوى الطبقات المحرومة في المجتمع وتوفير كل الظروف الملائمة لتحقيق حد الغنى المطلوب وكذلك عليها ان تبذل كل طاقاتها لدفع الطبقات المترفة المتجاوزة للحد الطبيعي حتى تصل الى الحد الذي يرتضى فيه العرف العام صدق صفة عدم الاسراف عليه ،وبهذا يتحقق التعادل المطلوب إسلامياً في المجتمع (٤٠).

ثانياً : واجبات العمال :

كما إن هناك حقوق كثيرة للعمال قد أقرها الاسلام ،كذلك جعل عليهم واجبات كثيرة اوجبها عليهم ،نذكر بعضاً منها :

١. الامانة : لقوله تعالى :(ا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ)(٤١)،وقوله تعالى :(إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا)(٤٢).

٢. الاتقان في العمل : وبذلك يقول الله تعالى :(وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ)(٤٣)،وقوله تعالى: (خُذُوا مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)(٤٤)،وقال رسولنا الكريم (صلى الله عليه وآله وسلم) : (ان الله يحب من احدكم اذا عمل عملاً ان يتقنه) (٤٥).

٣. تحريم الربا والغش والكذب والرشوة : يقول تعالى :(وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا)(٤٦)،وقوله تعالى :(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا)(٤٧)،وقول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) : (من أكل الربا ملأ بطنه من نار جهنم بقدر ما أكل)(٤٨)،وقوله (صلى الله عليه وآله وسلم) : (ثلاثة لا ينظر الله اليهم .... والمُزكي سلعته بالكذب)(٤٩)،وعن رسولنا الكريم (صلى الله عليه وآله وسلم) : (من غشنا فليس منا) (٥٠)،وغير تلك النصوص كثير .

٤. حسن الخلق والسماحة في التعامل : وهذه من اهم الصفات الواجب على العامل ان يتحلى بها فحسنُ الخلق هو من مبادئ قوام الدين والله تعالى اول ما امتدح به نبينا الكريم (صلى الله عليه وآله وسلم) بقوله :(وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ) (٥١)،وقوله تعالى :(وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ)(٥٢)،وآيات كثيرة تدل على ان حسن الخلق من الركائز الاساسية للدين الاسلامي وقوام المجتمع الاسلامي المثالي .

وعن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قوله : (حُسن الخُلق وكفُّ الأذى يزيدان في الرزق) (٥٣)،وقوله (صلى الله عليه وآله وسلم) : (رحمَ الله رجلاً سمحاً اذا باع واذا اشترى واذا اقتضى) (٥٤)،وعن الامام علي (عليه السلام) قوله : (في سعةِ الاخلاق كنوز الارزاق) (٥٥)،وعن الامام زين العابدين (عليه السلام) : (القول الحَسن يُثري المال وينمي الرزق ويُنسئ في الأجل) (٥٦).وغير تلك النصوص كثيرة في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة والتي تدل على ان حُسن الخُلق

وحسن المعاملة والسماحة في التعامل هو من اساسيات العملية الاقتصادية ومن ركائز الرزق الطيب الحلال .

المبحث الثاني :

دور العمل في تحقيق الاستخلاف والتنمية الاقتصادية

المطلب الاول : مفهوم الاستخلاف :

تعريف الاستخلاف لغة واصطلاحاً :

الاستخلاف في اللغة : مصدر استخلف ،يقال : استخلف فلان فلاناً ،إذا خلفه ،ويقال : خلف فلان فلاناً على أهله وماله : أي صار خليفته ،ومنه قوله تعالى :(وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي)( ٥٧)،ويقال خلفته اذا جئت بعده (٥٨)،ومنه الخُلفَ : العوض عن شيء فائت ومنه الخلافة ،وفي القرآن الكريم ورد الاستخلاف ست مرات والالفاظ في نفس المجال تسع مرات منها الخليفة في قوله تعالى :(إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً) (٥٩).

اما الاستخلاف في الاصطلاح : فقد استعمله الفقهاء بنفس معناه اللغوي فإنهم استعملوه معنى جعل الشخص غيره مكانه لاتمام عمله ومن ذلك قولهم انه يجوز للامام استخلاف الآخر اذا احدث او عرض له مانع (٦٠).

وينقسم الاستخلاف الى نوعين :

أ. الخاص: هو استخلاف فرد معين قال الله تعالى :(يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ)(٦١)،وهذا القسم انتهى بوفاة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) .

ب. العام : وهو استخلاف الجماعة ،يقول تعالى :(وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً)(٦٢).

وهذا النوع العام من الاستخلاف ينقسم بدوره الى :

أ. استخلاف تكويني : ومضمونه : ان الله تعالى اودع في الانسان امكانية تحقيق الاستخلاف في الارض ،يقول تعالى: (ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ)(٦٣).

ب. استخلاف اجتماعي : ومضمونه هو إبدال وتغيير قوم بقوم آخرين ،ومنه قوله تعالى :(قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ) (٦٤)،ويشمل ذلك الاستخلاف داخل الاسرة ،بقوله تعالى:(وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا)(٦٥)،وداخل العشيرة بقوله تعالى :(وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ)(٦٦)،وداخل القبيلة والشعب بقوله تعالى :(وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا)(٦٧).

ج. استخلاف تكليفي : ومضمونه إظهار الانسان لربوبية الله تعالى والوهيته في الأرض وذلك عن طريق العبادة ،وهذا ينطبق على قوله تعالى :(وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا ۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) (٦٨)،(٦٩).

إن الله سبحانه هو الذي إستخلف الخليقة وجعل عبادته قوام هذا الاستخلاف والعمود الذي ترتكز عليه وبها تتحقق الخلافة ومن خلالها يحقق الانسان خلافته في الارض التي هي مجال هذه الخلافة ومساحتها العملية وميدانها ،ولا تكون الخلافة الا من خلال حركة الانسان ونشاطه القائم على الايمان الصحيح والعمل الصالح الخالص لوجه الله (٧٠).

المطلب الثاني : مفهوم التنمية الاقتصادية :

التعريف بالتنمية لغة واصطلاحاً :

التنمية لغة : وهي النمو وارتفاع الشيء وانتقاله من موضع الى آخر ،وهي مشتقة من كلمة (نمى) بمعنى الزيادة والانتشار أي مأخوذة من نما ينمو نمواً بمعنى الزيادة في الشيء (٧١).

اما التنمية في الاصطلاح فلها تعريفات مختلفة حسب المجال الذي استخدمت فيه اللفظة ،والبعض يرجع شيوع واستخدام كلمة التنمية بأنها مرافقة مع تبلور مصطلح العالم الثالث الذي يشمل البلدان النامية ،وعرفت بأنها : مجرد نمو اقتصادي وبمعناه الضيق (الادخار ،التراكم ،الاسعار ،الانتاجية ،التوازن ،معدل النمو) والمعبر عنه بمعدلات الزيادة التي ينبغي ان تحدث في الناتج المحلي

والدخل الفردي دون اعطاء اهمية لنمط توزيع الدخول ،وهذا المفهوم يهتم بالجانب الاقتصادي دون غيره من الجوانب السياسية والاجتماعية والثقافية (٧٢).

وتعرف التنمية وفق التصور الحديث بأنها : تعني حصيلة تفاعلات سياسية واقتصادية واجتماعية وادارية متداخلة ومستمرة تشكل كل منها عاملاً مستقلاً وتابعاً في آن واحد (٧٣)،وتعرف ايضاً بأنها : التحريك العلمي المخطط لمجموعة من العمليات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية من خلال ايدلوجية معينة لتحقيق التغيير المستهدف من اجل الانتقال من حالة غير مرغوب فيها الى حالة مرغوب الوصول إليها (٧٤).

المطلب الثالث : دور العمل في تحقيق الاستخلاف والتنمية :

من اهم اهداف الاستخلاف الذي انيط بالإنسان هو العمل على الارتقاء المعرفي والروحي والاخلاقي والرُقي العمراني والحضاري بصفة دائمة وبشكل متوازن للتمكين من اعداد مجتمع مسلم مثالي يستطيع ابناءه ان يقدموا عطاءاً حضارياً في سياق الالتزام بالواجبات العبادية والاخلاقية والروحية ،واذ أدركنا ان منهج الاسلام هو منهج الاستخلاف الذي ارتضاه الله سبحانه للإنسان وكل الناس وشرع الاسلام لكي ينظم حياته تنظيماً جيداً يوازن فيه بين الروح والجسد من خلال الاحكام التشريعية ،وجاء تطبيق ذلك في قوله تعالى :(إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ)(٧٥)،وقوله تعالى :(فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ* وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا)(٧٦)،وهذه النصوص وغيرها كثير تؤكد على ان الاسلام هو المنهج الأمثل والأكمل الذي ارتضاه الله تعالى لتحقيق الاستخلاف في الارض .

فالغاية من العمل والاكتساب لا تتوقف على سد الحاجة الفردية وانما هي ايضاً لتنمية الثروة الجماعية لان احتياج الناس بعضهم لبعض يقتضي ان يكون كل انسان منتجاً في مجال ما ،وحصيلة الانتاج العام ينتفع بها الجميع عن طريق التبادل والتكامل ،وبذلك يقول الطاهر بن عاشور : (ان منفعة المال الخاص عائدة الى المنفعة العامة لثروة الامة فالأموال المتداولة بأيدي الافراد تعود منافعها على اصحابها وعلى الامة كلها لعدم انحصار الفوائد المنجرة الى المنتفعين بتداولها) (٧٧).

وهناك أمور واجب الاخذ بها بنظر الاعتبار وتحقيقها من قبل الدولة الاسلامية وجعلها من الاهداف الاساسية لتحقيق الاستخلاف المثمر ،ومنها (٧٨):

١ . التركيز على ضرورة تنمية الانتاج والقيام بكل ما من شأنه تثقيف الامة بذلك فكرياً وعملياً وتوظيف كل مرتكزات العمل وتحشيد الطاقات العمالية لتحقيق عمارة الارض والذي هو المقصود الاساس للاستخلاف .

٢ . التركيز على توجيه الانتاج نحو الاشباع الحقيقي وابعاده عن الامور الكمالية المحصنة والابتعاد عن الاسراف والتبذير .

٣ . جعل عملية التجارة شعبة من شعب الانتاج والوقوف امامها متى ما تحولت الى مجرد احتكار وعوامل للتضخم وبذلك يقول الإمام علي(عليه السلام) في عهده لمالك الاشتر : (ثم إستوص بالتجار وذوي الصناعات واوصي بهم خيراً المقيم منهم والمفطر من ماله والمترفق ببدنه فإنهم مواد المنافع واسباب المرافق وجُلابها من المباعد والمطارح في برّك وبحرك وسهلك وجبلك ... فامنع من الاحتكار ،فإن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) منع منه ...) (٧٩).

٤ . ملاحظة الهدف الاعماري والنظر للمستقبل وعدم الانتاج الاعتباطي فيجب ان تتم صيانة منابع الاخراج بما يضمن المستقبل أي ان ينسجم العمل والانتاج مع التوزيع العادل والعمران العام الذي هو اساس الاستخلاف .وكذلك بالنسبة للتنمية الاقتصادية فمن بين آثار العمل الاقتصادي على الحياة الشخصية للإنسان زيادة العقل ،وذلك لكثرة تجاربه وتعامله مع الآخرين فيكتسب الخبرة والفكر ،فقد جاء عن الامام الصادق (عليه السلام) قوله:(التجارة تزيد في العقل)(٨٠)،ومع مزاولة اعمال التجارة بهدف تحصيل المال الحلال في ذلك زيادة عقل التاجر والعامل في التجارة وان تركها ينقص العقل . وبغير السعي والعمل لا يستطيع الانسان ان يحصل على حاجاته التي تحفظ حياته والوسيلة الوحيدة لأعمار الارض ،فيقول تعالى:(هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا)(٨١)،ولا يحصل الاعمار والنمو الاقتصادي الا بالعمل وبه يتحقق التنمية الشاملة فالحياة الاقتصادية المزدهرة هي من اهم اهداف خلافة الانسان على الارض .يقول تعالى :(وَآيَةٌ لَّهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ) (٨٢)،وفي ذلك إشارة الى زيادة الخير الناتج من احياء الارض وبذلك تؤثر على جانب العرض فتنخفض الاسعار وبذلك يتم

تشغيل اكثر عدد من الايدي العاملة وتنتفي مظاهر البطالة التي هي التوقف عن العمل او عدم وجود امكانية تشغيل اليد العاملة. وهناك اسباب كثيرة للبطالة منها عدم التخطيط الصحيح من قبل الحكومات وازدياد اعداد السكان وانتشار التقنيات الحديثة التي حلّت محل العامل في كثير من المجالات وكذلك الهجرة المتزايدة من الريف للمدينة وضعف التعليم وعدم تنويع القاعدة الانتاجية حسب الحاجات وغير ذلك كثير .

ان دور الانسان الصالح والجماعة الصالحة لعملية التنمية تعتمد على درجة الصلاح ،وهو التعبير عن مستوى البناء الداخلي للإنسان الصالح أي مدى نماء فكره ومستوى قوة ارادته أي مدى قوة ايمان الفرد والجماعة ،ومن جانب اخر يعتمد دور الانسان الصالح والجماعة الصالحة في التنمية على درجة تسخير القدرات والطاقات الكامنة اللازمة لتطوير الطبيعة بشكل افضل بالنسبة لحاجات الانسان (٨٣).

فلا يمكن للتنمية ان تأخذ مجراها دون نمو اقتصادي أي دون زيادة في انتاج السلع والخدمات حيث إن تأمين حاجات الناس من السلع والخدمات يعتبر الركيزة الاساسية لتوسيع خياراتهم وتعزيز قدراتهم وباعتبار العمل احد العناصر الرئيسية للإنتاج فإنه بذلك يعتبر احد مقومات التنمية وهو المصدر الرئيسي للحصول على الدخل الذي يمكن الناس من اشباع حاجاتهم .

وبناءاً على ذلك فان العلاقة بين العمل المنتج والتنمية علاقة متبادلة حيث يغذي كل منهما الآخر للعمل المنتج يبدو كأحد المقومات الرئيسية للتنمية على اعتبار ان العمل يعود على العامل بدخل معين له ولعائلته ،كما ان التنمية تبدو من المقومات الرئيسية للعمل المنتج وذلك بإتاحة فرص العمل العام للناس وتحسين انتاجيتهم من خلال توفير التعليم والتدريب .

واصبح من الضروري ترغيب الاجيال باحترام العمل وان يكون نظام الحياة في المجتمع في خدمة العمل (٨٤).

وبذلك يتضح الدور المهم والبارز للعمل في تحقيق الاستخلاف والعمران في الارض وتحقيق التنمية الاقتصادية والتي تعتبر الوسيلة المهمة لرفاهية الدول والشعوب .

**الخاتمة :**

١ . العمل هو كل ما يصدر من فعل او حركات من أي جسم كان والتي يحصل بواسطتها على ما يحتاج اليه من ضروريات للبقاء على قيد الحياة ولتطوير ذاته .

٢ . بالعمل يحصل الاكتفاء الذاتي للفرد والمجتمع وعندما يصل المجتمع الى مرحلة الاكتفاء الذاتي تتحقق التنمية الاقتصادية والتطور الاقتصادي المنشود .

٣ . حث الاسلام الحنيف على العمل وضمن الرزق لعباده بالعمل والمشي في مناكب الارض وطلب الرزق الحلال والسعي من اجل اكتساب ذلك ليكون اهلاً للكرامة التي منحها الله تعالى للانسان بقوله: (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ).

٤ . كما كرَّم الله تعالى الانسان بالعبادة بقوله تعالى :(وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ)،كذلك كرمه بالعمل والحث على اكتساب المال الحلال بكده وتعبه وكرم الانبياء بالعمل فقد كانوا يكتسبون قوتهم بأيديهم من خلال عملهم شتى الاعمال بالزراعة والصناعة والرعي .

٥ . ضمن الاسلام الحقوق الكاملة للعامل كما جعل عليه واجبات يجب اتمامها ومن تلك الحقوق حق اختيار العمل المناسب وحق اعطاءه الاجرة كاملة وحق الضمان الاجتماعي وحمايته هو وعائلته ،كذلك أوجب عليه العمل بالحلال وعدم ممارسة الاعمال المُحرمة والابتعاد عن الربا والاحتكار والغش والكذب .

٦ . بالعمل تنمو الثروات وتعمّر الارض وبالعمل تُدار عجلة الحياة الاقتصادية من خلال تحصيله الثروة اللازمة لها ،وعمارة الارض لا تحصل الا بالعمل المنضبط ضمن الشريعة واحكامها وتوظيف الكفاءات المطلوبة بالشكل الصحيح .

**الهوامش:**

(١) سورة التوبة ،الآية / ٦٠ .
(٢) ينظر : لسان العرب ،لابن منظور : ج١١ / ص٤٧٥ .
(٣) معجم المعاني الجامع : مادة (عمل) .

(٤) التنمية الاقتصادية في الكتاب والسنة ،محمد الريشهري ،بمساعدة السيد رضا الحسيني ،الناشر : مركز الطباعة والنشر في دار الحديث ،ط١ ،١٤٢٢هـ ،مكبعة نكين،قم،ص١١٤ .
(٥) مقاصد الشريعة في قوانين العمل وحقوق الانسان ،احمد جاب الله مدير المعهد الاوربي للعلوم الانسانية – باريس ،مؤسسة الفرقان للتراث الاسلامي ،مقال .
(٦) المصدر السابق .
(٧) مفهوم العمل في القرآن الكريم ،رسالة دكتوراه ،احمد جاب الله .
(٨) الاكتساب في الرزق المستطاب ،تأليف شيخ الفقهاء محمد بن الحسن الشيباني ،تعليق وتحقيق الشيخ محمود عرنوس ،دار الكتب العلمية ،بيروت ،لبنان .
(٩) سورة الاسراء ،الآية / ٧٠ .
(١٠) سورة الاعراف ،الآية / ١٠ .
(١١) سورة الملك ،الآية / ١٥ .
(١٢) سورة الجمعة ،الآية / ١٠ .
(١٣) سورة الاسراء ،الآية / ٦٦ .
(١٤) سورة التوبة ،الآية / ١٠٥ .
(١٥) سورة النساء ،الآية / ٢٩ .
(١٦) صحيح البخاري ،كتاب البيوع ،باب كسب الرجل وعمله بيده ،رقم الحديث (٢٠٧٢) .
(١٧) مسند احمد بن حنبل ،مؤسسة الرسالة ،بيروت ،ط١ ،١٤١٨هـ ،ج٢٠ / ص٢٩٦ .
(١٨) بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (عليهم السلام) ،محمد باقر المجلسي (ت١١١٠هـ) ،مؤسسة الوفاء ،بيروت ،ط٢ ،١٤٠٣هـ ،ج١٣ / ص١٧ .
(١٩) المعجم الاوسط ،لأبي القاسم سليمان الطبراني ،المحقق : ابو معاذ طارق بن عوض الله بن حمد ،الناشر : دار الحرمين ،القاهرة ،١٤١٥هـ–١٩٩٥م ،ج٧ / ص٢٨٩ .
(٢٠) جامع الاخبار او معارج اليقين في اصول الدين ،لمحمد بن محمد السبزواري ،تحقيق ونشر : مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لاحياء التراث ،قم ،ط١ ،١٤١٤هـ ،١٠٨٧/٣٩٠ .
(٢١) اسد الغابة في معرفة الصحابة ،ابو الحسن عز الدين علي بن ابي الكرم الشيباني المعروف بابن الاثير الجزري (ت٦٣٠هـ) ،تحقيق : علي محمد معوّض وعادل احمد عبد الموجود ،دار الكتب العلمية ،بيروت ،ط١ ،١٤١٥هـ ،ج٢ / ص٤٢٠ .
(٢٢) ميزان الحكمة ،محمد الريشهري ،تحقيق ونشر : دار الحديث ،قم ،١٤١٦هـ ،ج١ / ص٥٩٢ . وكنز العمال في سنن الاقوال والافعال ،علاء الدين علي المتقي الهندي (ت٩٧٥هـ) ،تصحيح : صفوة السقا ،مكتبة التراث الاسلامي ،بيروت ،ط١ ،١٣٩٧هـ ،٩١٩٩ .
(٢٣) بحار الانوار ،ج١ / ص١٤١ ،وج ٧٨ / ص٣٠٤ .
(٢٤) سورة النجم ،الآية / ٤٨ .
(٢٥) معاني الاخبار ،ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (ت٣٨١هـ) ،تحقيق : علي اكبر الغفاري ،مؤسسة النشر الاسلامي ،قم ،ط١ ،١٣٦١ ،ج١ / ص٢١٥ .
(٢٦) سنن ابي داود ،رقم الحديث : ١٦٤١ .
(٢٧) سورة ابراهيم ،الآية / ٣٣ .
(٢٨) سورة سبأ ،الآية ١٥ .
(٢٩) الاقتصاد الاسلامي ،دروس في المذهب وتأصيل للمسائل المستحدثة وتركيز على المصرفية الاسلامية ،محمد علي التسخيري ،نشر المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية ،المعاونية الثقافية ،ط١ ،٢٠٠٦م ،ص٣٣٣ .
(٣٠) سورة الاعراف ،الآية / ٨٥ .
(٣١) سنن ابن ماجة ،ج٢ / ص٨١٧ .
(٣٢) صحيح البخاري ،ج٣ / ص٨٢ .
(٣٣) مقاصد الشريعة الاسلامية ،محمد الطاهر ابن عاشور ،ص١٨٧ .
(٣٤) سورة البقرة ،الآية / ٢٨ .
(٣٥) نظرية العمل في الاسلام ودورها في تنمية المجتمع ،د. ام كلثوم بن يحيى ،مقال في مجلة الناصرية ،مختبر البحوث الاجتماعية والتاريخية ،جامعة معسكر ،العدد ٤ ،جوان ٢٠١٣م ،ص٣٣–٥٧ .
(٣٦) المبادئ والحقوق الاساسية في العمل من الالتزام الى العمل ،مؤتمر العمل الدولي ،الدورة ١٠١ ،٢٠١٢ ،التقرير السادس ،ص٧ .
(٣٧) صحيح البخاري ،كتاب الرقاق ،باب القصد والمداومة على العمل ،رقم الحديث ٦٤٦٥ .
(٣٨) سورة الاسراء ،الآية / ٧٠ .

(٣٩) تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة ،محمد بن الحسن الحر العاملي ،ج٦ / ص١٧٨ .
(٤٠) الاقتصاد الاسلامي ،محمد علي التسخيري ،ص٣٤٢ .
(٤١) سورة البقرة ،الآية / ١٨٨ .
(٤٢) سورة النساء ،الآية / ٥٨ .
(٤٣) سورة التوبة ،الآية / ١٠٥ .
(٤٤) سورة البقرة ،الآية / ٦٣ .
(٤٥) صحيح الجامع ،للالباني ،رقم الحديث ١٨٨٠ .
(٤٦) سورة البقرة ،الآية ٢٧٥ .
(٤٧) سورة البقرة ،الآية ٢٧٨ .
(٤٨) بحار الانوار ،ج١٠٣ / ص١٢٠ .
(٤٩) سنن النسائي ،ج٧ / ص٢٤٦ .
(٥٠) سنن ابن ماجة ،ج٢ / ص٧٤٩ .
(٥١) سورة القلم ،الآية / ٤ .
(٥٢) سورة ال عمران ،الآية / ١٥٩ .
(٥٣) الفردوس بمأثور الخطاب ،لابي شجاع شيرويه بن شهردار الديلمي الهمداني (ت٥٠٩هـ) ،تحقيق : السعيد بن بسيوني زغلول ،دار الكتب العلمية ،بيروت ،ط١ ،١٤٠٦هـ ،ج٢ / ص١٤٠ .
(٥٤) صحيح البخاري ،رقم الحديث ٢٠٧٦ .
(٥٥) اصول الكافي ،ابو جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق الكليني (ت٣٢٩هـ) ،تحقيق : علي اكبر الغفاري ،دار صعب ودار التعارف ،بيروت ،ط٤ ،١٤٠١هـ ،ج٨ / ص٢٣ .
(٥٦) الامالي للصدوق (ت٣٨١هـ) تحقيق ونشر مؤسسة البعثة ،قم ،ط١ ،١٤٠٧هـ ،١/٤٩ .
(٥٧) سورة الاعراف ،الآية / ١٤٢ .
(٥٨) لسان العرب ،ج٤ / ص١٨٢ . وايضاً المصباح المنير ،ج١ / ص١٧٨ .
(٥٩) سورة البقرة ،الآية / ٣٠ .
(٦٠) ذكرى الشيعة في احكام الشريعة ،للشهيد الاول محمد بن جمال الدين مكي العاملي ،تحقيق : مؤسسة ال البيت (عليهم السلام) لاحياء التراث ،ج٤ / ص٢٦٦ .
(٦١) سورة ص ،الآية / ٢٦ .
(٦٢) سورة البقرة ،الآية / ٣٠ .
(٦٣) سورة يونس ،الآية / ٦٥ .
(٦٤) سورة الاعراف ،الآية / ١٣٣ .
(٦٥) سورة الروم ،الآية / ٢١ .
(٦٦) سورة الشعراء ،الآية / ٢١٤ .
(٦٧) سورة الحجرات ،الآية / ١٣ .
(٦٨) سورة النور ،الآية / ٥٥ .
(٦٩) الاستخلاف مفهومه وشروطه وثمراته ،د. هند المقري ،مقال في جريدة المحبة ،العدد ٣٣٩ ،١ مايو ٢٠١٠ .
(٧٠) منهج الاستخلاف ،مقال فرج كندي ،مؤسسة الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين ،٢٠٢٢ .
(٧١) معجم المعاني الجامع ،مادة (نمى) .
(٧٢) مفهوم التنمية وارتباطه بحقوق الانسان بين الاثراء الفكري والتحديات ،خالد صالح عباس ،كلية الطب جامعة بال ،ص٢ .
(٧٣) ادارة التنمية وطموحات التنمية ،محمد صادق ،المنظمة العربية للتنمية الادارية ،عمان – الاردن ،١٩٩٣م ،ص٢٠ .
(٧٤) علم اجتماع التنمية ،عاطف غيث ،دراسة في اجتماعيات العالم الثالث ،الهيئة المصرية العامة للكتاب ،الاسكندرية ،١٩٧٤ .
(٧٥) سورة آل عمران ،الآية / ١٩ .
(٧٦) سورة طه ،الآيات / ١٢٣–١٢٤ .
(٧٧) مقاصد الشريعة الاسلامية ،محمد الطاهر بن عاشور ،١٧٠ .
(٧٨) الاقتصاد الاسلامي ،محمد التسخيري ،ص٣٣٤ .
(٧٩) نهج البلاغة لامير المؤمنين علي بن ابي طالب (عليه السلام) ،الكتاب رقم ٥٣ .
(٨٠) ميزان الحكمة ،للريشهري ،ج١ / ص٣٢٤ .
(٨١) سورة هود ،الآية / ٦١ .
(٨٢) سورة يس ،الآية / ٣٣ .
(٨٣) الاسس النظرية للمنهج التنموي الاسلامي في القرآن الكريم ،طالب حسين الكريطي ،منشور في مجلة اهل البيت (عليهم السلام) ،العدد ٧ ،ص١١٦–١٣٣ .

(٨٤) العمل المنتج ومسألة التنمية ،كريمة صافر ،مجلة عود السند ،مجلة ثقافية ،الناشر : د. عدلي الهواري ،العدد ٩٦ ،بتاريخ ٢٠١٤/٦ .

## المصادر :

القرآن الكريم
١ . ادارة التنمية وطموحات التنمية ،محمد صادق ،المنظمة العربية للتنمية الادارية ،عمان – الاردن ،١٩٩٣م .
٢ . الاستخلاف مفهومه وشروطه وثمراته ،د. هند المقري ،مقال في جريدة المحبة ،العدد ٣٣٩ ،١ مايو ٢٠١٠ .
٣ . اسد الغابة في معرفة الصحابة ،ابو الحسن عز الدين علي بن ابي الكرم الشيباني المعروف بابن الاثير الجزري (ت٦٣٠هـ) ،تحقيق : علي محمد معوّض وعادل احمد عبد الموجود ،دار الكتب العلمية ،بيروت ،ط١ ،١٤١٥هـ .
٤ . الاسس النظرية للمنهج التنموي الاسلامي في القرآن الكريم ،طالب حسين الكريطي ،منشور في مجلة اهل البيت (عليهم السلام) ،العدد ٧ .
٥ . اصول الكافي ،ابو جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق الكليني (ت٣٢٩هـ) ،تحقيق : علي اكبر الغفاري ،دار صعب ودار التعارف ،بيروت ،ط٤ ،١٤٠١هـ .
٦ . الاقتصاد الاسلامي ،دروس في المذهب وتأصيل للمسائل المستحدثة وتركيز على المصرفية الاسلامية ،محمد علي التسخيري ،نشر المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية ،المعاونية الثقافية ،ط١ ،٢٠٠٦م .
٧ . الاكتساب في الرزق المستطاب ،تأليف شيخ الفقهاء محمد بن الحسن الشيباني ،تعليق وتحقيق الشيخ محمود عرنوس ،دار الكتب العلمية ،بيروت ،لبنان .
٨ . الامالي للصدوق (ت٣٨١هـ) تحقيق ونشر مؤسسة البعثة،قم ،ط١ ،١٤٠٧هـ.
٩ . بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (عليهم السلام) ،محمد باقر المجلسي (ت١١١٠هـ) ،مؤسسة الوفاء ،بيروت ،ط٢ ،١٤٠٣هـ .
١٠ . تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة،محمد بن الحسن الحر العاملي .
١١ . جامع الاخبار او معارج اليقين في اصول الدين،لمحمد بن محمد السبزواري،تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لاحياء التراث،قم،ط١٤١٤،١هـ .
١٢ . ذكرى الشيعة في احكام الشريعة ،للشهيد الاول محمد بن جمال الدين مكي العاملي ،تحقيق : مؤسسة ال البيت (عليهم السلام) لاحياء التراث .
١٣ . سنن ابن ماجة ،محمد فؤاد عبد الباقي ،دار احياء التراث ،بيروت ،ط١ .
١٤ . سنن أبي داوود ،أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (٢٧٥هـ) ،المكتبة العصرية – صيدا – بيروت ،د.ت .
١٥ . سنن النسائي .
١٦ . صحيح البخاري ،نشر دار الفكر ،بيروت ،١٤٠١هـ .
١٧ . صحيح الجامع ،للالباني .
١٨ . علم اجتماع التنمية ،عاطف غيث ،دراسة في اجتماعيات العالم الثالث ،الهيئة المصرية العامة للكتاب ،الاسكندرية ،١٩٧٤ .
١٩ . العمل المنتج ومسألة التنمية ،كريمة صافر ،مجلة عود السند ،مجلة ثقافية ،الناشر : د. عدلي الهواري ،العدد ٩٦ ،بتاريخ ٢٠١٤/٦ .
٢٠ . الفردوس بمأثور الخطاب ،لابي شجاع شيرويه بن شهردار الديلمي الهمداني (ت٥٠٩هـ) ،تحقيق : السعيد بن بسيوني زغلول ،دار الكتب العلمية ،بيروت ،ط١ ،١٤٠٦هـ .
٢١ . كنز العمال في سنن الاقوال والافعال،علاء الدين علي المتقي الهندي (ت٩٧٥هـ) ،تصحيح : صفوة السقا،مكتبة التراث الاسلامي،بيروت،ط١ ،١٣٩٧هـ .
٢٢ . لسان العرب ،للامام العلامة ابن منظور (ت٧١١هـ) ،دار احياء التراث العربي ،بيروت ،لبنان .
٢٣ . المبادئ والحقوق الاساسية في العمل من الالتزام الى العمل ،مؤتمر العمل الدولي ،الدورة ١٠١ ،٢٠١٢ ،التقرير السادس .
٢٤ . مسند احمد بن حنبل ،مؤسسة الرسالة ،بيروت ،ط١ ،١٤١٨هـ .
٢٥ . المصباح المنير ،احمد بن محمد بن علي الفيومي الحموي ،نشر المكتبة العلمية ،بيروت .
٢٦ . معاني الاخبار ،ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (ت٣٨١هـ) ،تحقيق : علي اكبر الغفاري ،مؤسسة النشر الاسلامي ،قم ،ط١ ،١٣٦١ .
٢٧ . المعجم الاوسط ،لأبي القاسم سليمان الطبراني ،المحقق : ابو معاذ طارق بن عوض الله بن حمد ،الناشر : دار الحرمين ،القاهرة ،١٤١٥هـ–١٩٩٥م.
٢٨ . معجم المعاني الجامع .
٢٩ . مفهوم التنمية وارتباطه بحقوق الانسان بين الاثراء الفكري والتحديات ،خالد صالح عباس ،كلية الطب جامعة بال .
٣٠ . مفهوم العمل في القرآن الكريم ،رسالة دكتوراه ،احمد جاب الله .
٣١ . مقاصد الشريعة الاسلامية ،محمد الطاهر ابن عاشور .
٣٢ . مقاصد الشريعة في قوانين العمل وحقوق الانسان،احمد حاب الله مدير المعهد الاوربي للعلوم الانسانية،باريس،مؤسسة الفرقان للتراث الاسلامي،مقال.
٣٣ . منهج الاستخلاف ،مقال فرج كندي ،مؤسسة الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين ،٢٠٢٢ .
٣٤ . ميزان الحكمة،محمد الريشهري،تحقيق ونشر: دار الحديث ،قم ،١٤١٦هـ.
٣٥ . نظرية العمل في الاسلام ودورها في تنمية المجتمع ،د. ام كلثوم بن يحيى ،مقال في مجلة الناصرية ،مختبر البحوث الاجتماعية والتاريخية ،جامعة معسكر ،العدد ٤ ،جوان ٢٠١٣م .
٣٦ . نهج البلاغة لامير المؤمنين علي بن ابي طالب ( )،الكتاب رقم ٥٣ .

# التغطية الإخبارية للقنوات الفضائية الوافدة للشأن العراقي دراسة تحليلية لنشرات الاخبار في قناتي العالم والحرة خلال فترة تشكيل الحكومة العراقية

أ.د. علي رمال  أيمن فلاح حسون
جامعة الجنان / كلية الاعلام

**المستخلص:**

ترمي هذه الدراسة للكشف عن طريقة التغطية الاخبارية في قناة العالم الإيرانية والحرة الامريكية لأزمة تشكيل الحكومة العراقية عام ٢٠٢٢، لان حجم وطبيعة التغطية تشير الى أي مدى وصل اهتمام هذه القنوات بالشأن العراقي، وقد لخص الباحث إشكالية الدراسة بالتساؤل الرئيس (ما هي اليات التغطية الإخبارية للشأن العراقي في قناتي العالم والحرة؟).

تعد هذه الدراسة من الدراسات الوصفية إذا اعتمد الباحث المنهج المسحي وطريقة تحليل المضمون، والتي تعد من انسب الطرق للوصول الى اهداف المادة الاتصالية، خصوصا في معرفة اهتمام القنوات الفضائية الوافدة خلال فترة تشكيل حكومة رئيس الوزراء محمد شياع السوداني، عبر اختيار عينة قصدية تتمثل (٢٠) نشرة اخبارية لكلا القناتين وبواقع (١٠) نشرات لكل قناة، والمتمثلة بنشرة بانوراما في قناة العالم وهي نشرة معمقة تحيط بالأحداث من كل جوانبه، ونشرة أخبار العالمية في قناة الحرة، خلال شهر تشرين عام ٢٠٢٢، وصممت استمارة تحليل المضمون والتي تم اخضاعها للتقييم لعدد من الخبراء والمحكمين في مجال الاعلام لبيان مدى انسجامها مع موضوع الدراسة وما تحتويه من فئات، وتوصل الدراسة،في نهاية دراسته الى نتائج عدة أبرزها:

إن المتابعة الإخبارية هي الأعلى في تغطية الشأن العراقي.

إن معظم النشرات في القناتين، ذات طابع سياسي.ركزت القناتان (العالم والحرة) على اخبار تشكيل الحكومة، المتمثلة برئيس الوزراء العراقي.

الكلمات الافتتاحية:التغطية الإخبارية،القنوات الفضائية الوافدة،نشرات الاخبار

**Abstract:**

This study aims to reveal the method of news coverage in the Iranian and American Al-Alam channel for the crisis of the formation of the Iraqi government in 2022, because the amount and nature of the coverage indicate the extent to which these channels have reached interest in Iraqi affairs, and the researcher summarized the problem of the study with the main question (What are the mechanisms of news coverage of Iraqi affairs in Al-Alam and Al-Hurra channels?).This study is descriptive in nature, as the researcher adopts a survey methodology and content analysis as a suitable method to achieve the objectives of the communication field, especially in understanding the interest of satellite channels during the period of forming the government under Prime Minister Mohammed Shia' Al-Sudani. The researcher selects a purposive sample consisting of 20 news bulletins, with 10 bulletins from each channel, including the Panorama bulletin in Al-Alam, which provides comprehensive coverage of events from all aspects, and the Alhurra News bulletin in Al-Hurra channel, during the month of October 2022. The researcher designed a content analysis form, which was evaluated by a number of experts and referees in the field of media to assess its relevance to the study topic and its content categories. The study concludes several results, including:News coverage of Iraqi affairs is the highest in both channels.

The majority of bulletins in both channels have a political nature.

Both Al-Alam and Al-Hurra channels focused on news related to the formation of the Iraqi government, particularly the Iraqi Prime Minister.

Keywords: news coverage, incoming satellite channels, news bulletins

المقدمة:

تعتبر القنوات الفضائية الأجنبية الوافدة الناطقة باللغة العربية من الوسائل الإعلامية البارزة والتي تعد نافذة مهمة للمشاهد العربي لاطلاعه على ما يدور من احداث في العالم والتي تمكنت من ازالة الحواجز بين المجتمعات المختلفة، وباستطاعتها تزود المشاهد بكميات هائلة من المعلومات والاخبار بسرعة كبيرة وبتغطيتها المباشرة للأحداث التي تشهدها المنطقة والتي تقدمها بأبهى صورة وتغطيتها للأحداث أينما وجدة وتحت أي ظرف فاستطاعت جذب انتباه المشاهد اليها لمتابعة احداث المنطقة لما تشهد من صراعات متسارعة في الشأن السياسي والأمني والاقتصادي وغيره والتي بأماكنها ان توفر صورة متعددة للحدث الواحد.

حيث تمكنت هذه القنوات جذب انتباه المشاهد العربي، وعليه فإن الخدمة الإخبارية التي تقدمها هذه القنوات هي أحد الثوابت، حيث تهتم بإنتاج نشرات إخبارية وفقا لأيديولوجيا وتوجهات سياسية الدولة التي تمتلكها، والتي تختلف من منطقة إلى أخرى.

## الإطار المنهجي للدراسة: Methodological Frame

### أولاً: اهمية الدراسة The Importance

تنبع أهمية الدراسة من أهمية الموضوع الذي يتصدى له الباحث، وحيث تتجلى أهمية هذه الدراسة باهتمام القنوات الفضائية الوافدة الناطقة باللغة العربية بالشأن العراقي وما هو حجم الاهتمام الذي اولته تلك القنوات الفضائية، حيث وجد الباحث ضرورة التعرف على مدى اهتمام هذه القنوات بتغطيتها للشأن العراقي وخصوصا موضوع تشكيل الحكومة العراقية.

وتقديمها مؤشرات علمية للباحثين الاخرين بشأن المتابعة الإخبارية للشأن العراقي وماهي الموضوعات التي تم التركيز عليها خلال النشرات الإخبارية في قناتي العالم والحرة والقضايا الأخرى المتعلقة بشأن السياسي العراقية.

### ثانياً: اهداف الدراسة The Aims

يسعى الباحث إلى تحقيق عدد من الأهداف العلمية المتعلقة بموضوع الدراسة، ومنها ما يأتي:

-الكشف عن حجم الاهتمام الذي توليه قناتا العالم والحرة" بالشأن العراق في نشراتهما.

-التعرف على موقع اخبار الشأن العراقي في النشرات الاخبارية في قناتي "العالم والحرة".

-الكشف عن الأساليب والاشكال المستخدمة لعرض المضامين الإخبارية المتعلقة بالشأن العراقي، وسمات الشخصيات الحوارية التي استضافتها "العالم والحرة".

### ثالثاً: إشكالية الدراسة The Problem

يسعى الباحث للكشف عن اهتمام القنوات الفضائية الوافدة بالشأن العراقي في قناتي "العالم والحرة"، خاصة وأن هناك اهتماما من جانب تلك القنوات في تغطيتها للشأن العراقي نتيجة التطور السريع للأحداث في العراق، بعد عام ٢٠٠٣ وما نتج عنه من اهتمامات بالقضايا العراقية، وانطلاقا من الدور المهم الذي يلعبه العراق في المنطقة مما جعل اهتمام قناتي محل الدراسة فيها بشكل كبير، لذلك أراد الباحث أن يحث في جوهرة تغطية نشرات الأخبار للقضايا الشأن العراقي في قناتي محل الدراسة.

وتكمن مشكلة الدراسة في "ما هي اليات التغطية الإخبارية للشأن العراقي في قناتي العالم والحرة؟".

وانبثقت من التساؤل الرئيس الأسئلة الفرعية الاتية:

-ما أنواع التغطية من حيث المحتوى؟

-ما أنواع التغطية من حيث التوقيت؟

-ما أنواع التغطيات من الناحية التحريرية؟

-ما موقع الخبر في النشرات الإخبارية؟

-ما القوى الفاعلة في النشرات؟

-ما الاطر الإخبارية المستخدمة في النشرات؟

### رابعاً: منهجية الدراسة Study methodology

اتبع الباحث في دراسته الوصفية على المنهج المسحي، كونه النهج الأمثل لتحليل مضامين النشرات الإخبارية، والتقارير، والقصص الإخبارية، المتعلقة بالشأن العراقي في قناتي العالم والحرة.

### خامساً: اجراءات الدراسة Search procedures

### مجتمع الدراسة research community

تم اختيار قناتي الحرة والعالم الفضائيتين بوصفها مجتمعاً جيداً، لأنهما من القنوات الوافدة والمهمة في تناولهما للشأن العراقي، فضلا عن اختلافهما في التوجه من حيث التبعية، اذ ان قناة العالم تتبع الى الجمهورية الاسلامية الايرانية، وقناة الحرة تتبع في توجهها إلى الولايات المتحدة الامريكية، وكلا الدولتين المتناحرتين سياسيا لهما مصالح مختلفة في العراق، إذ ان تناولهما للشأن العراق يتبع سياسة تلك الدول في العراق، ومن خلال ذلك يرى الباحث ان هذين القناتين هما مجتمعان جيدان للدراسة.

### عينة الدراسة The research sample

تم اختيار عينة عمدية من العينات غير الاحتمالية لنشرات الاخبار، والمتمثلة بنشرة بانوراما في قناة العالم وهي نشرة معمقة تحيط بالأحداث من كل جوانبه، ونشرة أخبار العالمية في قناة الحرة، خلال شهر تشرين عام ٢٠٢٢.

### سادسا: حدود الدراسة The limits of the study

الحدود الموضوعية: تمثلت في موضوع البحث لنشرات الاخبار في قناتي الحرة والعالم الفضائيتين.

الحدود الزمانية: تمثلت في المدة الزمنية لتطبيق البحث التحليلي من (١٣/١٠_٢٨/١٠/٢٠٢٢) وهي المدة التي تضمنت تطورات سياسية ولاسيما تشكيل الحكومة العراقية.

### سابعا: اختبارات الصدق والثبات procedures of stability and honesty

### الصدق: stability

لجأ الباحث إلى اختيار فئات واضحة ودقيقة تنسجم مع اهداف الدراسة، عبر تصميم استمارة (استمارة التحليل) ومن ثم عرضها على مجموعة من المحكمين المتخصصين (*)، في مجال الاعلام للاستفادة من آرائهم، ووافق المختصون على وصحة واتساق النموذج مع الدراسة، وبناءً على ما اتفق عليه المحكمون وما أشاروا إليه من ملاحظات، تم تعديل نموذج (استمارة التحليل)، وبلغت نسبة الاتفاق (٩٨٪) وهي نسبة جيدة جدًا، واحتسب الباحث الصدق الظاهري وفق هذه المعادلة التالية:

الصدق الظاهري = (االمحكمين الخبراء بين عليها المتفق الفئات مجموع )/(للفقرات الكلي المجموع )×١٠٠

### ٢. الثبات: honesty

قام الباحث بتطبيق اختبار الثبات باختيار نشرتين اخباريتين لقناتي العالم والحرة، بعد ترقيم النشرات من الرقم واحد إلى الرقم عشرين، ووضعها في كيس وسحب منها بطريقة عشوائية نشرتين اخباريتين.

واعاد التحليل مرة اخرى بعد مضي مدة زمنية (اسبوع واحد) على التحليل الأول، وتبين أن تغييرات قليلة قد حدثت، ووفقًا لمعادلة هولستي (Holsti)، حيث حققت نسبة (٠,٩٧ ٪)، وتعد نسبة عالية وهذا يدل على صلاحية استمارة التحليل لتحقيق أهداف الدراسة.

### ثامناً: نظرية الدراسة

نظرية الأطر الاخبارية: تعد هذه النظرية من أهم وأحدث النظريات الشائعة في الدراسات الإعلامية، حيث تتيح للباحث قياس محتويات الرسائل الاعلامية التي تقدمها وسائل الإعلام، وتفسر دور هذه الوسائل في خلق الآراء والأفكار من مختلف القضايا والأحداث التي تعرضها وعلاقتها باستجابات الجمهور العقلية والعاطفية، وتفترض هذه النظرية أن الأحداث ليس لها في حد ذاتها مغزى معين، بل تكتسب مغزاها من خلال وضعها في إطار يحددها وينظمها ويمنحها قدراً معيناً من الاتساق من خلال التركيز على بعض جوانب الموضوع
وأغفال جوانب أخرى (١).

### توظيف نظرية الأطر الإخبارية على الدراسة

تعتبر نظرية الأطر الإخبارية من النظريات التي تحمل أهمية واضحة للدراسات الإعلامية، لا سيما هذه الدراسة خاصة أنها معنية ببناء النشرات الإخبارية التي تهتم بالشأن العراقي، أي المضمون الإخباري المقدم في نشرة اخبار قناتي "العالم والحرة"، وتقدم نظرية الاطر تنظيم السياق الاخباري وتقترح اهمية القضايا التي تعالجها وما هو البارز منها في قنوات قيد الدراسة، وتحليل مضمون هذه النشرات للتعرف على اهتماماتها، ونجد أن تطبيق ذلك يتمثل في هذه النظرية، حيث يمكن إجراء تحليل كيفي لعرضها أخبار الشأن العراقي وكيفية معالجتها ومعرفة الأطر التي تم استخدامها عند معالجة اخبار الشأن العراقي، ويرى الباحث أن اختيار هذه النظرية

للدراسة بعدها من النظريات المتكاملة التي تتلاءم مع منهج الدراسة وهي تجمع بين اهتمام محتوى نشرة الاخبار التي تبثها والتأثير الذي تحدثه لدى الجمهور الناتج عن التعرض لهذا المضمون.

## تاسعاً: الدراسات السابقة Previous studies

هناك العديد من الدراسات السابقة التي تطرقت لموضوع التغطية الإخبارية في وسائل الاعلام المختلفة لمختلف القضايا للشأن العراقي وتناولته من زوايا أخرى.

دراسة حسين {٢٠٢١} (٢)، (أطر التغطية الاخبارية للحركات الاحتجاجية في العراق).

هدفت الدراسة إلى معرفة أطر التغطية الإخبارية لصحيفتي الصباح والمدى حول موضوع (الحركات الاحتجاجية في العراق)، من خلال اتباع أسلوب المنهج المسحي، حيث استخدم الباحث استمارة تحليل المضمون للوصول إلى نتائج الدراسة، بعد إجراء حصر شامل للأخبار والتقارير التي تناولت الموضوع خلال فترة الدراسة.

اقتربت هذه الدراسة من دراستنا بمعرفة الأطر الإخبارية المستخدمة واتباعها أسلوب المنهج واستخدم الباحث استمارة تحليل المضمون، وابتعدت عن دراستنا في قناة محل الدراسة وكذلك عينة البحث.

دراسة إبراهيم {٢٠١٥} (٣)، (التوظيف الاخباري للازمة السورية في الفضائيات الدولية).

تهدف الدراسة إلى الكشف عن حدود التوظيف الذي تمارسه قناتا "فرانس ٢٤ والعالم" في نشراتهما الإخبارية حول الأزمة السورية، ومعرفة أوجه التشابه والاختلاف بين القناتين محل الدراسة في أساليب توظيف الأخبار المتعلقة بالأزمة السورية، استخدم الباحث المنهج المسحي وأسلوب تحليل المضمون لمعرفة آليات التغطية الإخبارية، والمعالجات والسياسات التحريرية، التي تعتمدها القناتان في معالجة الموضوعات.

تقترب هذه الدراسة في معرفة وجهة نظر القناتين وآليات المعالجات والسياسات التحريرية للقناتين من طريق تحليل نشرات الأخبار وطريقة تحليل المضمون، وكذلك استخدام جزء من عينة الدراسة التي استخدمتها قناة "العالم"، من ناحية أخرى، القناتان وافدتان، ومختلفتان في التوجه امر يشابه دراستنا، وكذلك معرفة توظيف التغطية الإخبارية، لكن ابتعد عن دراستنا من ناحية دراستها لأزمة معقدة ومتشابكة هي الأزمة السورية.

دراسة عباس {٢٠١٤} (٤)، (التغطية الإخبارية للقنوات الفضائية– دراسة تحليلية لأخبار العراقي في تلفزيون BBC العربي).

سعت هذه الدراسة إلى معرفة أشكال الوحدات التي تشكل التغطية الإخبارية ومعرفة مدى العلاقة بين أهمية الملفات الإخبارية والأشكال التي اتخذها تلفزيون BBC العربي في تغطيته لأخبار الشأن العراقي، وتقدم بوساطتها الى الجمهور بناء على إخضاع التغطية الإخبارية للتحليل، تعد هذه الدراسة من الدراسات الوصفية باستخدام المنهج المسحي التحليلي الذي يسمح بمسح أداء وسيلة الاتصال والرسالة الاتصالية معا.

تقترب هذه الدراسة من الدراسة الحالية في تناولها للتغطية الإخبارية واستخدام أداة تحليل المضمون، وتبتعد عنها من حيث أنها عملت على تحليل النشرة الإخبارية من ناحية الشكل فقط بعيدا عن المضمون، فضلا عن القناة محل الدراسة المتمثلة بقناة (BBC) وهي قناة وافدة باللغة العربية، بينما تهدف الدراسة الحالية إلى تحليل المحددات السياسة الاعلامية المتبعة في النشرات الإخبارية لقناتي "العالم" والحرة" من حيث المحتوى والشكل.

## عاشراً: مصطلحات الدراسة Terminology of study

التغطية الإخبارية: هي عملية تغطية حدث أو قضية بكل جوانبها وتداعياتها وإضافة نوع من التحليل والتفسير، على أن يتم تزويد التغطية بالمعلومات الكافية بالإضافة إلى نقل الرأي والرأي الآخر من أجل إتمام العملية الإخبارية بشكل واضح واحترافي (٥).

القنوات الفضائية الوافدة: هي الفضائيات التي تبني عملها وخطابها على سياسة إعلامية مرسومة تضعها دولة أو هيئات معينة تخاطب بها الشعوب والمناطق والجماعات المستهدفة خارجيا عن قصد، مع مراعاة عدد من الظروف الموضوعية والنفسية لتلك الشعوب والمناطق والمجموعات، مع مراعاة العوامل التكميلية الأخرى مثل اللغة والوقت والتوافر من أجل خلق تأثير إقناعي عاطفي أو عقلي يتفق مع طبيعة الأهداف والسياسات التي تخطط لها دولة البلد الباث (٦).

نشرات الاخبار: هي شكل من أشكال عرض المواد الإخبارية في أوقات زمنية محددة خلال اليوم الواحد، عن طريق القنوات التلفزيونية، وتتضمن القصص الإخبارية وبعض الأخبار القصيرة، وتقارير المراسلين والمندوبين في الداخل والخارج والتصاريح التي

يحصلون عليها، حيث يتطلب الاستشهاد بمصادر الأخبار مزيدا من الواقعية، ومما توفر للمشاهد اطلاع والمتابعة الاخبار للأحداث اليومية التي تهمه (٧).

## الإطار النظري: Theoretical framework

أولا: مفهوم التغطية الإخبارية: برزت التغطية الإخبارية كتعبير حي عن تطور الأخبار والسعي وراء الواقع بما يتماشى مع حاجة الجمهور المتزايدة للأخبار، وتطور الأحداث (٨)، وهناك من عرفها على أنها طريقة المؤسسة التي تتعامل وسائل الإعلام المرئية والمسموعة والمكتوبة مع مختلف الجوانب المتعلقة الحدث من خلال مراقبة مسار الأخبار وتحليل أبعادها، بغرض الوصول إلى الجمهور العام والتأثير فيه بهدف إحداث التغيير (٩).

### ثانياً: أنواع التغطية الإخبارية:

التغطية التمهيدية: هي تلك التغطية التي تهتم بالحصول على المعلومات والتفاصيل المتعلقة بحدث حدث او متوقع لم يتم بعد، ولكن هناك مؤشرات تشير إلى احتمال وقوعه، واحياناً تسمى بالقصة الصحفية التمهيدية، على سبيل المثال زيارة متوقعة من قبل مسؤول من دولة معينة تدور الأحداث حول أهمية هذه الزيارة وما ينتظر عرضها (١٠).

التغطية الإخبارية العاجلة: إنها تغطية أي حدث غير متوقع حدوثه ومعروف بلغة الأخبار التلفزيونية الأخبار العاجلة، مثل حدوث انقلاب في دولةٍ ما، أو اغتيال زعيم مهم (١١).

التغطية المتابعة الإخبارية: هي التغطية التي تتناول النتائج الجديدة أو المستجدات في الأحداث السابقة، ويتم تذكير المشاهد بالتطورات السابقة لربطها بالأخبار الجديدة (١٢).

التغطية التقريرية أو التسجيلية: هي التغطية التي تتم بعد الوقوع الفعلي للحدث، أي الأحداث التي وقعت والنتائج المترتبة عليها، ويتم جمع المعلومات والتفاصيل حول ذلك الحدث، ويظهر في هذا النوع من التغطية مدى الاتفاق بين ما كان متوقعاً أن يحدث وما حدث فعلاً، مثل إعلان استقالة وزير أو زلزال أو وصول زعيم أو رئيس دولة لزيارة البلاد (١٣).

### ثالثا: صفات وعناصر التغطية الاخبارية:

الموضوعية: وهي تعد من أهم شروط التغطية الإخبارية ومن أهم القيم المهنية للعاملين في الصحافة الإخبارية، وتعني القيمة التحريرية في التعامل مع الحدث من خلال الوقوف على مسافة واحدة وعدم التشويه والتحريف في نقل المعلومات، وكذلك الابتعاد عن قص الصورة المختارة من الحدث، وإبعادها عن سياق الحدث (١٤).

التوازن الخبري: وهو يعني التوازن في عرض وجهات نظر مختلفة حول القضية المطروحة، أي عدم التركيز على سبب أو جانب واحد من الموضوع المطروح، ولكن بدلاً من ذلك مراجعة الأسباب والجوانب المختلفة للموضوع، وعدم استخدام المفردات التي تعبر عن أعلى الدرجات، سواء للتأييد أو للمعارضة (١٥).

الحيادية: هو ان يتم نشر المواد الإعلامية دون تدخل من المصدر الذي ينقلها بغض النظر عما إذا كانت قناة فضائية أو محطة إذاعية أو وسيلة أخرى، تعكس هذه الوسائل مختلف الأحداث والوقائع التي تحدث في العالم فهي مرأة عاكسة، حيث تنقل وجهات نظر المختلفة حول القضايا دون تدخل من القائمين على الوسائل الإعلام هذه، الحياد يعني أن المتلقي او المشاهد يشعر أن هناك بصمات معينة في الأخبار يضعها المحررون والمراسلون أثناء تغطيتهم للأحداث من خلال إضافة وجهات النظر أو المواقف المحددة التي تتفق مع سياسة الوسيلة، بدلا من ذلك، يتم نقل الأحداث بصدق وحيادية(١٦).

الدقة: ويعني أن كل عبارة واردة في الخبر وكذلك كل اسم أو تاريخ أو اقتباس يجب أن تكون صحيحة، بالإضافة إلى صحة الانطباع العام الذي يتحقق بوضع كل التفاصيل فيه (١٧)، ولكي يتم تمييز المواد الإعلامية بدقة، يجب أن تكون مدعمة ببيانات إحصائية ووثائق وصور وشهود (١٨).

الأسلوب واللغة: ويقصد بها ان يعتني الصحفي في الأسلوب واللغة المستخدمة في التحرير الإعلامي، هي مقدرتهما الاتصالية وتوظيفا بشكل صحيح، إذ ستطاع الإعلام أن يطوع اللغة ويجعلها تتكيف مع المعلومات والبيانات حول الحدث عند تحرير المادة المتوفرة لدية، ولابد من استخدام لغة سهلة وواضحة وموجزة يفهمها المشاهد، خاصة عندما يتم ذكر الأرقام والمعطيات الإحصائية في التغطية وتبسيط أساليب التعبير، ولابد ان تكون مفهومة وواضحة لدى المشاهد من حيث البداية والنهاية وما تسعى التغطية الإخبارية إلى تحقيقه (١٩).

أولاً: قناة العالم الفضائية:

بدأت قناة العالم الإخبارية الإيرانية في ٢٢ شباط ٢٠٠٣ ببث تجريبي لمدة ٦ ساعات في اليوم، وفي ٩ اذار ٢٠٠٣ أصبحت مدة البث ١٢ ساعة في اليوم، وبدأت بثها الرسمي على مدار ٢٤ ساعة، بتزامن مع بداية الهجوم الأمريكي على العراق، لتغطية أحداث الحرب بشكل شامل، ومقرها الرئيسي في العاصمة طهران، وهي ناطقة باللغة العربية تمتلكها الدولة الإيرانية(٢٠)، كانت موجهة في بداية الامر الى الجمهور العراقي خلال هجوم الأمريكي على العراق عام ٢٠٠٣ وكانت تطلق شعار "حرب السيطرة" حيث كان من الممكن أن يستقبل بث القناة دون الحاجة إلى جهاز استقبال(Receiver)، وفيما بعد توجهت لكافة شعوب المنطقة واولت اهتمامها بالقضية الفلسطينية ومحور المقاومة (*).

ثانيا: قناة الحرة الامريكية :

بدأت قناة الحرة الامريكية بثها يوم الثلاثاء الموافق ١٤ شباط ٢٠٠٤ إلى منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، بعد توجيه من اللجنة الاستشارية للدبلوماسية العامة قدمت خلال التقريرين السنويين لعامي ٢٠٠٣ – ٢٠٠٤، حيث وجهت بضرورة إنشاء محطة تلفزيونية ناطقة باللغة العربية، حيث حظيت الفكرة بتأييد الرئيس الأمريكي بوش والكونغرس، حيث تركز قناة الحرة، التي تصل إلى ٢٢ دولة عربية، على الأخبار والمعلومات، إلى جانب تقديم البرامج الحوارية، بعضها يبث على الهواء مباشرة، وبرامج المجلات الإخبارية وكذلك تقدم مواجيز حول الرياضة والصحة والعلوم والتكنولوجيا، تبث قناة "الحرة" برامجها على قمرين صناعيين الأكثر شهرة وهما نايل سات وعربسات، ولعل استخدام هذين القمرين يعود إلى اهتمام المشاهد العربي الكبير بهما، و تبث القنوات العربية بثها عبر هذين القمرين بالإضافة إلى مناطق البث التي يغطيها القمران(٢١) .

## الإطار العملي للدراسة ونتائج تحليلها: The practical framework of the study and the results of its analysis

### اولاً: أنواع التغطية من حيث المحتوى

جدول رقم (١) يبين أنواع التغطية من حيث المحتوى

| | ت | انواع التغطية الاخبارية | قناة العالم | | قناة الحرة | | مجموع القناتان | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | ك | % | ك | % | ك | % |
| من حيث المحتوى | ١ | المحايدة | ٣ | %٣٠ | ١ | %١٠ | ٤ | %٢٠ |
| | ٢ | المتحيزة | ٠ | ٠ | ٣ | %٣٠ | ٣ | %١٥ |
| | ٣ | التصويرية | ٣ | %٣٠ | ٢ | %٢٠ | ٥ | %٢٥ |
| | ٤ | الانطباعية | ٤ | %٤٠ | ٤ | %٤٠ | ٨ | %٤٠ |
| | ٥ | نقدية | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ |
| | | المجموع | ١٠ | ١٠٠ % | ١٠ | ١٠٠ % | ٢٠ | ١٠٠ % |

أظهرت نتائج الجدول السابق؛ ان التغطية الإخبارية من حيث المحتوى لقناة العالم، فأن التغطية الانطباعية جاءت أولًا بنسبة اجمالية (٤٠٪)، وحلت فئتي المحايدة والتفسيرية بالمرتبة (٣٠٪).

أما فيما يخص قناة الحرة، جاءت الانطباعية أولًا بنسبة اجمالية (٤٠٪)، وجاءت التفسيرية ثانيًا بنسبة وصلت (٢٥٪)، والمحايدة ثالثًا بنسبة (٢٠٪)، فيما حلت المتحيزة بالمرتبة الرابعة بنسبة اجمالية (١٥٪).

ثانيا: أنواع التغطية من حيث التوقيت

جدول رقم (٢) يبين أنواع التغطية من حيث التوقيت

| | ت | انواع التغطية الاخبارية | قناة العالم | | قناة الحرة | | مجموع القناتان | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | ك | % | ك | % | ك | % |
| من حيث التوقيت | ١ | التمهيدية | ٤ | %٤٠ | ٣ | %٣٠ | ٧ | %٣٥ |
| | ٢ | المتابعة | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ |
| | ٣ | المتابعة الاخبارية | ٦ | %٦٠ | ٦ | %٦٠ | ١٢ | %٦٠ |
| | ٤ | التقريرية أو التسجيلية | ٠ | ٠ | ١ | %١٠ | ١ | %٥ |
| | ٥ | الاستقصائية | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ |
| | | المجموع | ١٠ | ١٠٠ % | ١٠ | ١٠٠ % | ٢٠ | %١٠٠ |

بينت نتائج الجدول أعلاه؛ إن انواع التغطية الاخبارية في قناة العالم من حيث التوقيت جاءت " المتابعة الاخبارية" بالمرتبة الأولى بنسبة اجمالية (٦٠٪)، وحلت التغطية "التمهيدية" بالمرتبة الثانية، بنسبة اجمالية (٤٠٪).

أما التغطية الاخبارية في قناة الحرة؛ ايضا تتبع الترتيب نفسه فيما يخص المرتبة الاولى "المتابعة الاخبارية" بنسبة اجمالية (٦٠٪)، و "التمهيدية" بالمرتبة الثانية بنسبة اجمالية (٣٥٪)، وجاءت "التقريرية أو التسجيلية" بالمرتبة الثالثة بنسبة (٥٪).

ثالثًا: أنواع التغطية من الناحية التحريرية

جدول رقم (٣) يبين أنواع التغطيات من الناحية التحريرية

| | ت | انواع التغطية الاخبارية | قناة العالم | | قناة الحرة | | مجموع القناتان | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | ك | % | ك | % | ك | % |
| من الناحية التحريرية | ١ | البسيطة | ٧ | %٧٠ | ٢ | %٢٠ | ٩ | %٤٥ |
| | ٢ | المركبة | ٣ | %٣٠ | ٨ | %٨٠ | ١١ | %٥٥ |
| | | المجموع | ١٠ | ١٠٠ % | ١٠ | ١٠٠ % | ٢٠ | ١٠٠ % |

بينت نتائج الجدول اعلاه؛ ان النشرات البسيطة من الناحية التحريرية في قناة العالم هي الأعلى بنسبة اجمالية (٧٠٪)، فيما جاءت المركبة ثانيًا بنسبة اجمالية (٣٠٪).

أما في قناة الحرة فجاء العكس، إذ ان المركبة هي الأولى بنسبة اجمالية وصلت (٥٥٪)، وبعدها البسيطة بنسبة بلغت (٤٥٪).

رابعاً: موقع الخبر في النشرات الإخبارية

جدول (٤) موقع الخبر في النشرات الإخبارية

| ت | موقع الخبر | قناة العالم | | قناة الحرة | | مجموع القناتان | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | ك | % | ك | % | ك | % |
| ١ | بداية النشرة | ٥ | %٥٠ | ٢ | %٢٠ | ٧ | %٣٥ |
| ٢ | وسط النشرة | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ |
| ٣ | ختام النشرة | ٥ | %٥٠ | ٨ | %٨٠ | ١٣ | %٦٥ |
| | المجموع | ١٠ | ١٠٠ % | ١٠ | ١٠٠ % | ٢٠ | %١٠٠ |

بيت نتائج الجدول أعلاه؛ ان معظم الاخبار التي تتعلق بالشأن العراقي في نشرات قناة العالم تقع في بداية ونهاية النشرة بنسبة اجمالية تصل (٥٠٪) لكل واحدة منهما.

أما في قناة الحرة فجاءت معظم الأخبار التي تتعلق بالشأن العراقي، في نهاية النشرة، بنسبة اجمالية (٨٠٪)، وبعدها ثانيًا ختام النشرة بنسبة اجمالية (٢٠٪)، ولا وجود للشأن العراقي في وسط النشرة، خلال مدة اختيار العينة.

## خامساً: القوى العراقية الفاعلة في النشرات

جدول رقم (٥) يبين القوى الفاعلة في النشرات

| ت | القوى العراقية الفاعلة في النشرات | قناة العالم | | قناة الحرة | | مجموع القناتان | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | ك | % | ك | % | ك | % |
| | رئاسة جمهورية | ٣ | %١٤ | ٢ | %١٢ | ٥ | %١٣ |
| ١ | حكومة | ٧ | %٣١ | ٦ | %٣٥ | ١٣ | %٣٣ |
| ٢ | برلمان | ٣ | %١٤ | ٤ | %٢٣ | ٧ | %١٨ |
| ٣ | وكتل وتحزب | ٦ | %٢٧ | ٤ | %٢٣ | ١٠ | %٢٦ |
| ٤ | تحتجاجات | ٣ | %١٤ | ١ | %٦ | ٤ | %١٠ |

أظهرت النتائج اعلاه؛ إن الحكومة هي أبرز القوى الفاعلة في نشرات أخبار قناة العالم، وبنسبة اجمالية بلغت (٣١٪)، واحتلت الكتل والاحزاب، المرتبة الثانية بنسبة (٢٧٪)، وتساوت القوى الثلاث (رئاسة الجمهورية والبرلمان والاحتجاجات) بالمرتبة الثالثة بنسبة وصلت (١٤٪)، أما فيما يتعلق بالقوى الفاعلة في نشرات قناة الحرة تبين أن الحكومة هي الأبرز بنسبة (٣٥٪)، وتساوت الفئتين (برلمان وكتل وأحزاب، بالمرتبة الثانية، بنسبة (٢٣٪)، فيما جاءت رئاسة الجمهورية بالمرتبة الثالثة، بنسبة (١٢٪).

## رابع عشر: الاطر الإخبارية المستخدمة في النشرات

جدول رقم (٦) يبين الاطر الإخبارية المستخدمة في النشرات

| ت | الاطر الإخبارية المستخدمة | قناة العالم | | قناة الحرة | | مجموع القناتان | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | ك | % | ك | % | ك | % |
| ١ | اطر استبعاد | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ |
| ٢ | اطر التشكيك | ٢ | %١١ | ٤ | %٢٧ | ٦ | %١٨ |
| ٣ | اطر الدعم | ٤ | %٢٢ | ٥ | %٣٣ | ٩ | %٢٧ |
| ٤ | اطر الاحتجاج | ١ | %٢ | ١ | %٧ | ٢ | %٦ |
| ٥ | اطر الصراع | ٦ | %٣٣ | ٣ | %٢٠ | ٩ | %٢٧ |
| ٦ | اطر التهدئة | ٤ | %٢٢ | ٠ | ٠ | ٤ | %١٢ |
| ٧ | اطر الاقتصادية | ١ | %٢ | ١ | %٧ | ٢ | %٦ |
| ٨ | اطر الاهتمامات الانسانية | ٠ | ٠ | ١ | %٧ | ١ | %٣ |

بينت نتائج الجدول أعلاه؛ ان اطر الصراع في نشرات قناة العالم هي الأبرز بنسبة (٣٣٪) فيما تساوت بالمرتبة الثانية اطر (الدعم والتهدئة) بنسبة (٢٢٪)، والتشكيك بالمرتبة الثالثة بنسبة (١١٪)، وتساوت بالمرتبة الرابعة اطر (الاحتجاج والاقتصاد) بنسبة (٢٪).

اما فيما يتعلق بقناة الحرة، فجاءت اطر الدعم بالمرتبة الاولى بنسبة (٣٣٪)، والتشكيك بالمرتبة الثانية بنسبة (٢٧٪)، واطر الصراع بالمرتبة الثالثة بنسبة (٢٠٪)، وتساوت الفئات الثلاث (الاحتجاج والاقتصاد والاهتمامات الانسانية) بالمرتبة الرابعة بنسبة (٧٪).

## الاستنتاجات

إن المحتوى الانطباعي، هو الأعلى في تغطية نشرات الاخبار في قناتي الحرة والعالم، وبنسبة اجمالية بلغت (٤٠٪)، بوصفها شمولية تحيط بالأحداث والقضايا الخاصة والعامة.

ان اطر الصراع في نشرات قناة العالم هي الأبرز فيما تساوت بالمرتبة الثانية اطر (الدعم والتهدئة)، والتشكيك بالمرتبة الثالثة، وقناة الحرة فجاءت اطر الدعم بالمرتبة الاولى والتشكيك بالمرتبة الثانية واطر الصراع بالمرتبة الثالثة.

ركزت قناتي العالم والحرة على المواضيع التي تهتم بتشكيل الحكومة والمتمثلة برئيس الوزراء العراقي، بوصفه الصفة الأبرز في النظام العراقي بعد عام ٢٠٠٣، وفي ظل الصلاحيات الواسعة التي يتمتع بها، فضلا هو رئيس مجلس الوزراء والقائد العام للقوات المسلحة العراقية وأعلى السلطة التنفيذية في العراق، كل هذه الصفات جعلته في مقدمة اخبار القنوات الفضائية الوافدة.

## المراجع والمصادر

أسماء المحكمين
١ . أ.د كامل القيم/ إعلام/ العراق/جامعة بابل.
٢ . د. سمر كرامي/ إعلام/ لبنان/جامعة الجنان/الصحافة والاعلام.
٣ . د. خالد زعرور/ إعلام/ لبنان/ جامعة الجنان. قسم الصحافة.
٤ . أ.م. د سمر كلاكش/ إعلام/ لبنان/ الجامعة اللبنانية.
٥ . أ.م على القصير/إعلام/ لبنان/ جامعة الجنان.

(١)مكاوي، حسن عماد، السيد، ليلى حسين، ٢٠١٠، الاتصال ونظرياته المعاصرة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط٩، ص–٣٤٨.
(٢)حسين، خميس علاوي، أطر التغطية الاخبارية للحركات الاحتجاجية في العراق ـ دراسة تحليلية في صحيفتي الصباح والمدى، رسالة ماجستير، في: (الاعلام) نوقشت واجزيت في جامعة: (تكريت).
(٣)إبراهيم، اياد خليل، التوظيف الاخباري للازمة السورية في الفضائيات الدولية، أطروحة دكتوراه، في(الاعلام)، نوقشت واجزيت في (جامعة بغداد).
(٤) عباس، سعد إبراهيم، التغطية الإخبارية للقنوات الفضائية– دراسة تحليلية لأخبار العراقي في تلفزيون BBC العربي، أطروحة دكتوراه، في: (الاعلام)، نوقشت واجزيت في: (جامعة بغداد).
(٥)فيضي، انمار وحيد، ٢٠١٦، التغطية الإخبارية، دار أسامة للنشر والتوزيع، ص– ٤٣.
(٦)سلمان، على يودة، الأساليب الدعائية في القنوات الفضائية الوافدة الى المنطقة العربية، رسالة ماجستير، في: (الاعلام)، نوقشت واجزيت في (جامعة بغداد)، ٢٠١٢، ص–٥٦.
(٧)الحسن، عبد الدائم،٢٠٠٣، انتاج البرامج التلفزيونية، دار القومية العربية، القاهرة، ص–٢١٢
(٨)لطفي، رشا عادل، ٢٠١٥، التغطية الإخبارية للشئون العربية في بعض القنوات العربية: قناة الجزيرة والنيل للأخبار وCNN إنموذجا، دار العلم والإيمان للنشر والتوزيع، ميدان المحطة، ص–٣.
(٩)احمد، هاني، التغطية الإعلامية للفضائية العربية لخطاب الرئيس الأمريكي أوباما، رسالة ماجستير، في: (كلية الاعلام) نوقشت واجزيت في جامعة: (الشرق الأوسط للدراسات العليا)، ٢٠١٠، ص٧.
(١٠)المسلمي، إبراهيم عبد الله،٢٠١٢، الخبر الإعلامي في اللفية الثالثة، دار الفكر العربي، ص–٢٠٤.
(١١)عباس، سعد إبراهيم، التغطية الاخبارية للقنوات الفضائية مرجع سابق ص–٣٢.
(١٢)الحتو، محمد سلمان، ٢٠١٢، مناهج كتابة الاخبار الإعلامية وتحريرها، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، ص–١٨٩.
(١٣)خزعل، عبد النبي، ٢٠١٠، فن تحرير الاخبار والبرامج في الفضائيات والقنوات الاذاعية، دار النهضة العربية، بيروت، ص–٣٢.
(١٤)حجاب، محمد منير، ٢٠١٠، الاعلام والموضوعية في القرن الواحد والعشرين رؤية تحليليه نقدية، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، ص– ٩٧.
(١٥)حسين علي نور، شيماء عبد المجيد علاوي، ٢٠٢١، التغطية الإخبارية للثورات العربية، دار كفاءة المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، ص–٨٦.
(١٦)المهداوي، فارس حسن، أخبار العراق في الفضائيات العربية تحليل مضمون لأخبار العراق في قناتي "الجزيرة" و"العربية" الفضائيتين، أطروحة دكتوراه، في: (الاعلام والاتصال) نوقشت واجزيت في: (الأكاديمية العربية المفتوحة)، ٢٠٠٩، ص–٣٧–٣٨.

(١٧)صالح، سليمان، ٢٠١٣، اخلاقيات الاعلام، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت، ط٢، ص–٢٣٩.
(١٨)محمد العمر وابراهيم زعير، ٢٠٠٥، الاخبار الاذاعية والتلفزيونية، مركز التعليم المفتوح، منشورات جامعة دمشق، ص٣٤.
(١٩)العبد، نهى عاطف، ٢٠٠٧، صناعة الاخبار التلفزيونية في عصر البث الرقمي، دار الفكر العربي، القاهرة، ص–٨٦.
(٢٠)علاوي، طالب عبد المجيد، اتجاهات الاعلام الايراني ازاء الاحتلال الامريكي للعراق، مجلة كلية التربية، ٢٠٠٥، ص– ٢٥٦.
متابعة الباحث خلال تلك الفترة للقناة ينظر ملحق رقم (١)
(٢١) القطبي، حيدر احمد،٢٠١٣، الدبلوماسية الشعبية بين الإعلام والدعاية الحرب النفسية، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، ص– ١٨٥.

## الملاحق

لقطة توضح الشعار الذي رفعته قناة العالم بداية بثها اثناء الهجوم الأمريكي على العراق عام ٢٠٠٣

فصلية مُحكّمة تُعنى بالبحوث والدراسات العلمية والإنسانية والفكرية العدد(٨) السنة الثالثة صفر الخير ١٤٤٥ هـ آيلول ٢٠٢٣ م

# آراء ابن جني في الإعلال والإبدال في معجمات الأقدمين المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده أُنموذجاً

أ.م. د. ثائر عبد الحميد جابر
الجامعة المستنصرية/كلية التربية

المستخلص:
يعد ابن جني (ت٣٩٢هـ ) من أهم علماء اللغة العربية في زمانه صاحب المؤلفات الجليلة التي سرعان ما ذاع صيتها في الآفاق لتصبح فيما بعد زادا لمن جاء بعده إلى يومنا الحاضر وبدا أثره واضحا في معجمات السلف بدءًا من مؤلفات ابن سيده (ت٤٥٨هـ) إلى آخر معجم عرفته العربية، وسنتناول في بحثنا هذا عددا من آرائه الصرفية الخاصة بالإعلال والإبدال التي نص عليها ابن سيده في معجمه (المحكم والمحيط الأعظم).

الكلمات المفتاحية: (ابن جني – الاعلال – الابدال – المحكم والمحيط الأعظم)

**Abstract:**
**Ibn Jinni, who lived in the year 392 AH, is considered one of the most important scholars of the Arabic language in his time. He authored distinguished works that quickly gained reputation and became, thereafter, a valuable resource for those who came after him, up to the present day. His influence became evident in the lexicons of the predecessors, starting from Ibn Sida's works (died 458 AH) and continuing until the latest lexicon known in the Arabic language. In this study, we will delve into a number of his morphological opinions regarding elision and substitution, as mentioned by Ibn Sida in his lexicon, "Al-Muhkam wa Al-Muhit Al-Azam."**

**Keywords:Ibn Jinni, elision-substitution, Al-Muhkam wa Al, Muhit Al, Azam**

## المبحث الأول: الإعلال

إن الإعلال أحد المصطلحات اللغوية الشائعة، يعترض الكلمة ويؤدي إلى تغييرها، ومعناه حسب ما عرّفه الصرفيون: "تغيير يطرأ على أحد أحرف العلة الثلاثة (و ، ا ،ي) وما يلحق بها – وهو الهمزة – بحيث يؤدي هذا التغيير إلى حذف الحرف، أو تسكينه، أو قلبه حرفا آخر من الأربعة، مع جريانه في كل ما سبق على قواعد ثابتة، يجب مراعاتها"(١)، فهنا إشارة إلى أن حروف الإعلال هي (ا – و – ي) ومعها الهمزة، لكن من المحدثين من يحصرها بحرفي (الواو والياء) دون الألف(٢) والغرض من هذا التغيير في الكلمة طلب الخفة واجتناب الثقل الحاصل في الكلام، أما علة تغيير هذه الحروف خاصة؛ هو كثرة دورانها على الألسن، إذ لا تخلو كلمة حرفا من حروفها، فكل كثير مستثقل وإنْ خَف(٣)، وإذا نراجع كتب القدماء نجدهم لم يخصصوا للإعلال بابا مستقلا، وإنما استعملوا مصطلح الإبدال لنفس المعنى توسعا(٤). وسأتناول في هذا المبحث آراء ابن جني الصوتية في الإعلال بالحذف، والقلب، والنقل التي استشهد ابن سيده في كثير منها، على النحو الآتي:

### أولاً: الإعلال بالحذف

#### ١ – المطي:

قال ابن سيده في مادة (م ط و): "المَطْو: الجدُّ والنجاء في السير. وأنشد الأخفش:

ألم تكن حلفْتَ بالله العليّ  إنَّ مطاياكَ لَمِنْ خيرِ المَطِيّ

جعل الياء التي في موضع ياء فَعِيل قافيةً، وألقى المتحركة لما احتاج إلى إلقائها، وقد قال قوم: إنما ألقى الزائد، وذلك ليس بحسن؛ لأنه مستَخِفٌّ للأولى، وإنما يرتدع عند الثانية، فلمّا جاء لفظ لا يكون مع الأولى تركه، كما يقف على الثقيل بالخفَّة. قال ابن جني: ذهب الأخفش في العلي والمطي إلى حذف الحرف الآخر الذي هو لام وتبقية ياء فعيل، وإن كانت زائدة، كما ذهب في نحو مقولٍ ومبيع إلى حذف العين وإقرار واو مفعول، وإن كانت زائدة، إلا أن جهتي الحذف هنا وهناك مختلفتان؛ لأن المحذوف من المطيّ والعليّ الحرف الآخر، والحذف في مقوول لعلة ليست بعلة الحذف في المطيّ والعليّ، والذي رآه في المطيّ حسن؛ لأنك لا تتناكر الياء الاولى إذا كان الوزن قابلا لها، وهي مكمِّلة له؛ ألا ترى أنها بإزاء نون (مستفعلن)، وإنما استغنى الوزن عن الثانية، فإياها

فاحذف"(٥).ذكر ابن جني مذهب الأخفش في إعلال اسم المفعول مما لامه أحد حروف العلة في نحو (العليّ والمطيّ)، فهناك خلاف بين أئمة النحو في المحذوف من (مفعول) مما عينه أحد حروف العلة في نحو (مقول ومبيع) فذهب الخليل وسيبويه إلى أن المحذوف واو مفعول، وذلك بنقل الضمة من عين الكلمة إلى فائها وحذف الواو لالتقاء الساكنين(٦)، وخُصّت الواو بالحذف لزيادتها وقربها من الطرف(٧).

وذهب الأخفش إلى أن المحذوف هو عين الكلمة فقد سأله أبو عثمان المازني عن حذف عين مبيع بقوله: "ألا ترى أن الباقي في مبيع الياء ولو كانت واو مفعول لكانت مَبُوع؟ فقال: إنهم لما أسكنوا ياء (مبيوع) وألقوا حركتها على الباء انضمت الباء. وصارت بعدها ياء ساكنة فأبدلت مكان الضمة كسرة للياء التي بعدها، ثم حُذفت الياء بعد أن ألزمت الباء كسرة للياء التي حذفتها، فوافقت واو (مفعول) الباء مكسورة، فانقلبت ياء للكسرة التي قبلها، كما انقلبت واو (ميزان، وميعاد) ياء للكسرة التي قبلها، وكلا الوجهين حسن جميل، وقول الأخفش أقيس"(٨).

ففي هذه المسألة رجح ابن جني مذهب الأخفش على مذهب الخليل وسيبويه(٩).

أما في (العلي والمطي)، فيرى الأخفش إلى أن المحذوف من الكلمة (لامها) وليس عين الكلمة كما ذهب في (مقول ومبيع)، وإبدال واو مفعول ياء بعد ذلك، قال ابن جني: "الذي رأى الأخفش في المطي – من أن المبقاة إنما هي الياء الأولى – حسن؛ لأنك لا تتناكر الياء الأولى إذا كان الوزن قابلا لها"(١٠)

فهذا دليل موافقته لما ذهب إليه الأخفش.

م ط ي ← مطوي ← مطيي ← مَطِيّ

٢– ودع:

قال ابن سيده في مادة (ودع): "الوَدْعُ، والوَدَعَ: مناقِفُ صِغارٌ، تخرج من البحرين، تُزين بها العثاكيل، وهي: خَرَزٌ بيضٌ جُوفٌ في بطونها شقٌ كشق النواة، واحدتها وَدْعة ووَدَعَة... وودعه يدعه: تركه، وهي شاذة. وكلام العرب: دعني وذرني، ويدعُ ويذر، ولا يقولون: ودعْتُك ولا وذرتُك. واستغنوا عنها بتركتك. والمصدر فيهما تركا، ولا يقال: وَدْعا ولا: وَذْرا – وحكاهما بعضهم – ولا وادِع، وقد جاء في بيت الفارسي، أنشده في البصريات:

فأيهما ما أتبَعَنَّ فإنني حزين على ترك الذي أنا وادع(١١).

وقرأ بعضهم: (ما وَدَعَك ربُّك)(١٢)، قال:

وكان ما قدموا لأنفسهم أكثر نفعا من الذي وَدَعُوا(١٣)

وقال ابن جني: إنما هذا على الضرورة؛ لأن الشاعر إذا اضطر جاز له أن ينطق بما يُبيحه القياس، وإن لم يَرِد به سماع، وأنشد قول أبي الأسود:

ليت شعري عن خليلي ما الذي غاله في الحب حتى وَدَعَه(١٤).

وعليه قراءة بعضهم: (ما وَدَعَك ربُّك وما قلى)؛ لأن الترك ضرب من القِلَى، قال: فهذا أحسن من أن تُعِلَّ باب استحوذ، واستنوق الجمل؛ لأن استعمال وَدَع مراجعة أصل، واعتلال استحوذ واستنوق ونحوهما من المصحَّح ترك أصلٍ، وبين مراجعة الأصول وتركها ما لا خفاء به وقالوا لم يُدَعْ ولم يُذر شاذ، والأعرف لم يُودَع ولم يوذَر. وهو القياس"(١٥).

ورأي ابن جني هنا أن هناك كلمات تأتي شواذ خارجة عن القاعدة الأصلية، لكن الضرورة تحتم الاستعمال، ولم تسمع من العرب، فقال ابن جني في باب القول على الاطراد والشذوذ: "فإن كان الشيء شاذا في السماع مطردا في القياس تحاميتَ ما تحامت العرب من ذلك، وجريت في نظيره على الواجب في أمثاله من ذلك امتناعك من وذَرَ وودَع لأنهم لم يقولوهما"(١٦).

وبين سيبويه أن العرب استغنت عن (ودع) في الماضي، بـ(يدع) واستغنوا عنها بترك(١٧). وعلق الرضي على قول سيبويه بقوله: "وبالغ سيبويه فقال: (أماتوا ماضي يدع) أي لم يستعملوه، لا في نثر ولا في نظم، وقالوا أيضا لم يستعمل مصدره ولا اسم فاعله ولا اسم مفعوله، مع أن الجميع قد ورد، فالأقرب الحكم بالشذوذ لا بالإماتة ولا بالضرورة"(١٨)،وهو بقوله هذا خالف سيبويه، أما قراءة من قرأ (ما وَدَعَك ربك) فجاءت بتخفيف (ودعك) وعلق ابن جني بأنها قليلة الاستعمال(١٩)، وقال سيبويه عنها: "استغنوا

عن وذَر وودع بقولهم ترك"(٢٠) وقول آخر له "كما أن يدع ويذر على ودعت ووذرت وإن لم يستعمل"(٢١).

وجاءت لفظة (ودع) في شعر أبي الأسود، وأنشده أبو علي:

ليت شعري عن خليلي ما الذي غاله في الحبِّ حتى وَدَعَه

يتبين لنا أن سيبويه ذهب في لفظة (ودع) أنها غير مستعملة بخلاف ابن جني والرضي فعندهما قليلة الإستعمال.

٣– أفعال: الويح، والويل، والويس:

قال ابن سيده في مادة (و ي ح): "ويْحٌ: كلمة تقال رحمةً، وكذلك ويحمَا،... وقيل: ويحه كويله، وقيل: ويحٌ: تقبيح. قال ابن جني: امتنعوا عن استعمال فعل الويح،؛ لأن القياس نفاه ومنع منه، وذلك لأنه لو صُرّف الفعل من ذلك لوجب اعتلال فائه كوَعَد، وعينه كباعَ، فتحاموا استعماله؛ لما كان يُعقِب من اجتماع إعلالين، ولا أدري: أدَخلَ الألف واللام على الويح سماعا أم تبسُّطا وإدلالا؟"(٢٢).

وفي موضع آخر، قال ابن سيده في مادة (و ي ل): "الويل: حلول الشر... وويلٌ وائلٌ، على النسب، والمبالغة؛ لأنه لم يستعمل منه فِعلٌ، قال ابن جني: امتنعوا من استعمال أفعال (الويل، والويس، والويح، والويب)؛ لأن القياس نفاه، ومنع منه، وذلك لأنه لو صُرِّف الفعل من ذلك لوجب إعلال فائه وعينه، كوعَد، وباع، فتحاموا استعماله لما كان يُعقِبُ من اجتماع إعلالين"(٢٣).

وضّح ابن جني هنا أن العرب تستعمل مصادر ليس لها أفعال، نحو: ويل، وويس، وويح، ووِيب؛ لأنه لو استعمل لها أفعال لتصرفت وأدت إلى اجتماع إعلالين في الكلمة ولاستحقت فاء هذه المصادر في المضارع من الحذف ما يستحق فاء (يعد)، وكذلك لاستحق عينه من السكون ما استحق عين (تبيع)، فيتوالى إعلال الفاء والعين(٢٤)، وسأل سيبويه الخليل عن معنى (ويل) قال: "أن كل من نَدِم فأظهر ندامته قال وَيْ"(٢٥)، وبيّن المازني سبب عدم اشتقاق العرب أفعالا من ويل وأخواتها، بقوله: "هذه كلها مصادر معناها الدعاء (كسقيا) من سقيت فلو صاغوا فعلا لزمهم ما يستثقلون"(٢٦)، ووضح ابن جني ذلك الاستثقال بقوله: "إنما يعني بما يستثقلون: أنه كان يلزم حذف الفاء في المضارع لأنها كواو (وعد، ووزن)، وكان يلزم الياء الإعلال وحذفها، وسكون اللام كما كان ذلك في (باع، وقال) فكان يجب من هذا إعلال الفاء والعين جميعا، وهذا إجحاف"(٢٧).

٤– استحوذ:

قال ابن سيده في مادة (ح و ذ): "حاذ حوذا، كحاط حوطا. والحوذُ: الطَّلَقُ... واستحوذ عليه الشيطان، واستحاذ: غلبَ. وأما ابن جني فقال: امتنعوا من استعمال استحوذ معتلا، وإن كان القياس داعيا إلى ذلك مؤذنا به لكن عارض في إجماعهم على إخراجه مصححا ليكون دليلا على أصول ما غُيّر من نحوه، كاستقام واستعان"(٢٨)

وردت في اللغة أفعال مصححة غير معلة على غير القياس، فمن ذلك الفعل استحوذ، فالقياس يوجب أن يكون الفعل بهذه الصيغة (استحاذ) بمنزلة (استقام)، لكن السماع أبطل القياس، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿ٱسۡتَحۡوَذَ عَلَيۡهِمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ﴾(٢٩)، لذا فهو من شواذ القياس والمطرد في الاستعمال، قال ابن جني: "واعلم أن الشيء إذا اطّرد في الاستعمال وشذّ عن القياس. فلابد من اتباع السمع الوارد به فيه نفسه، لكنه لا يُتخذ أصلا يقاس عليه غيره. ألا ترى أنك إذا سمعت: استحوذ واستصوب أدَّيْتهما بحالهما، ولم تتجاوز ما ورد به السمع فيهما إلى غيرهما. ألا تراك لا تقول في استقام: استقوَم، ولا في استساغ: استسوَغ، ولا في استباع: استبيع"(٣٠).

وذهب سيبويه إلى أن جميع الشواذ سُمعت معلّة على القياس إلا استحوذ واستروح الريح وأغيلت، لأن الإعلال في مثلها غير أصل، وإنما هو حمل على ما أعل(٣١)، قال سيبويه: "وقد جاءت حروف على الأصل غير معتلة مما أسكن ما قبله فيما ذكرت لك قبل هذا، شبّهوه بفاعلتُ إذ كان ما قبله ساكنا، كما يسكن ما قبل واو فاعلتُ. وليس هذا بمطرد، كما أن بدل التاء في باب أولجت ليس بمطرد، وذلك نحو قولهم: أجودتُ، وأطولتُ، واستحوذ، واستروح، وأطيبَ، وأخيلتْ، وأغيلَتْ، وأغيمَتْ، واستغيَل، فكل هذا فيه اللغة المطردة، إلا أنا لم نسمعهم قالوا إلا استروح إليه، وأغيلَتْ، واستحوذَ، بيَّنوا في هذه الأحرف كما بينوا في فاعلْت، فجعلوها بمنزلتها في أنها لا تتغير، كما جعلوها بمنزلتها حيث أحيوها فيما تعتلُّ فيه نحو: اجتوروا، إذ توهَّموا تفاعلوا. ولو قال لك قائل: ابنِ لي من الجِوار افتعلوا لقلت فيها اجتاروا؛ إلا أن يقول ابنهِ على معنى تفاعلوا فتقول: اجتوروا، وكذلك احتَوَزوا، ولا يُنكر

أن يجعلوها معتلَّة في هذا الذي استثنينا؛ لأن الاعتلال هو الكثير المطرد"(٣٢)، وجاء في شرح الشافية: أن أبا زيدٍ الأنصاري (ت٢١٥هـ) جوَّز التصحيح في باب الإفعال والاستفعال مطلقا قياسا إذا لم يكن لهما فعل ثلاثي(٣٣)، وقد بين ابن جني سبب اقتصار العرب على التصحيح في استحوذ وأغيلت دون الإعلال بقوله: "واقتصارهم على تصحيح استحوذ، وأغيلت دون الإعلال مما يؤكد اهتمامهم بإخراج ضربٍ من المعتل على أصله وأنه إنما جعل تنبيها على الباقي ومحافظة على إبانة الأصول المغيَّرة وفي هذا ضربٌ من الحكمة في هذه اللغة العربية"(٣٤)

ثانيا: الإعلال بالنقل:

١ – طوع:

قال ابن سيده في مادة (ط و ع): "الطَّوع: نقيض الكُره، طاعه يطوعُه، وطاوَعَه، والاسم الطَّوَاعةُ والطَّواعية، ورجل طائعٌ وطاعٍ – مقلوب – كلاهما: مُطيعٌ... واستطاعه، واسْطاعه، وأسْطاعه، واسْتاعه، وأسْتاعه: أطاقه. فاستطاع على قياس التصريف، وأما اسطاع – موصولة – فعلى حذف التاء لمقاربتها الطاء في المخرج، فاستُخِفَّ بحذفها، كما استخِفَّ بحذف أحد اللامين من ظَلْتُ. وأما أسطاع – مقطوعة – فعلى أنهم أنابوا السين مناب حركة العين في أطاع التي أصلها أطوَعَ وهي مع ذلك زائدة. فإن قال قائل: إن السين عِوضٌ ليست بزائدةٍ. قيل: إنها – وإن كانت عوضا من حركة الواو – فهي زائدة؛ لأنها لم تكن عوضا من حرفٍ قد ذهب، كما تكون الهمزة في عطاء ونحوه. قال ابن جني: وتعقَّب أبو العباس على سيبويه هذا القول فقال: وإنما يُعَوَّضُ من الشيء إذا فُقِدَ وذهب، فأما إذا كان موجودا في اللفظ فلا وجه للتعويض منه، وحركة العين التي كانت في الواو قد نُقِلتْ إلى الطاء التي هي الفاء ولم تُعدَم وإنما نُقلت، فلا وجه للتعويض من شيء موجود غير مفقود. قال: وذهب عن أبي العباس ما في قول سيبويه هذا من الصحة، فإما غالط – وهي في عادته معه – وإما زلَّ في رأيه هذا. والذي يدل على صحة قول سيبويه في هذا وأن السين عوض من حركة عين الفعل أن الحركة التي هي الفتحة – وإن كانت كما قال أبو العباس موجودة – منقولة إلى الفاء لما فقدتها العين فسكنت بعدما كانت متحركة فوهنتْ بسكونها، ولما دخلها من التهيُّؤ للحذف عند سكون اللام، وذلك لم يُطِعْ وأطِعْ، ففي كل هذا قد حُذِفَت العين لالتقاء الساكنين؛ ألا ترى أنك لو قُلتَ: أطوع يُطْوِعُ ولم يُطْوِعْ وأطوِعْ زيدا لصحت العين ولم تُحذف، فلما نُقلت عنها الحركة وسكنتْ سقطتْ لاجتماع الساكنين فكان هذا توهينا وضَعْفا لحق العين، فجُعلت السين عوضا من سكون العين الموهن لها المسبب لقلبها وحذفها، وحركة الفاء بعد سكونها لا تدفعُ عن العين ما لحقها من الضعف بالسكون والتهيُّؤ للحذف عند سكون اللام، ويؤكد ما قاله سيبويه من أن السين عوض من ذهاب حركة العين. أنهم قد عوضوا من ذهاب حركة العين حرفا آخر غير السين وهو الهاء في قول من قال: أهرقتُ، فسكَّن الهاء وجمع بينها وبين الهمزة فالهاء هنا عوض من ذهاب فتحة العين؛ لأن الأصل: أروقْتُ وأريقْتُ، والواو عندي عندي أقيس لأمرين، أحدهما: أن كون عين الفعل واوا أكثر من كونها ياءً فيما اعتلت علينه.

والآخر: أن الماء إذا هُريقَ ظهر جوهره وصفا فراق راثيه، فهذا أيضا يقوي كون العين منه واوا، على أن الكسائي قد حكى: راق الماء يُريقُ: إذا انصبَّ، وهذا قاطع بكون العين ياء، ثم إنهم جعلوا الهاء عوضا من نَقْل فتحة العين عنها إلى الفاء، كما فعلوا ذلك في أسطاع، فكما لا يكون أصلُ أهرقتُ استفعلتُ، كذلك ينبغي ألا يكون أصلُ (أسطعت) استفعلت"( ٣٥).

ذكر ابن جني رأي المبرد ومغالطته لسيبويه في نيابة سين اسطاع مناب حركة عين الفعل، فذهب سيبويه إلى أن المراد من اسطاع – يسطيع (أطاع يطيع)، والأصل (أطوع – يطوع) ثم زادوا السين وأعلت الواو، ونقلت الفتحة من الواو إلى الطاء لإعمالها حملا على الماضي المجرد الذي هو طاع – يطوع، ثم قلبها ألفا لتحركها في الأصل، وانفتاح ما قبلها الآن، فصار أطاع، ثم زادوا السين عوضا من حركة عين الفعل(٣٦).

إلا أن المبرد رد على سيبويه، ظنا منه أن سيبويه يقول: السين عوض من الحركة، فقال: "كيف يعوض من الشيء والمعوض منه باقٍ؟"(٣٧)، فحركة العين عند المبرد لم تذهب، وإنما ألقيت على ما قبلها(٣٨).

وأكد ابن جني صحة ما ذهب إليه سيبويه من أن السين عوض من ذهاب حركة العين، أنهم عوضوا الهاء في قولهم أهرقت، فالهاء من ذهاب فتحة العين؛ لأن أصل أهرقت: أرْوَقتْ وأريقت والصواب عنده أروقت، وذلك لكثرة اعتلال عين الفعل بالواو من الياء ولقولهم راق يروق بالواو، بخلاف الكسائي (ت١٨٩هـ)، فإنه حكى: راق يريق، وهذا دليل قاطع بكون العين ياء(٣٩).

وقالوا في استطاع أربع لغات، الأولى: اسطاع يسطيع من أطاع يطيع وأصله أطوع – يطوع، والثانية: استطاع يستطيع وهو استفعل نحو استقام واستعان، واللغة الثالثة: اسطاع يسطيع والمراد استطاع فحذفت التاء للتخفيف، والرابعة: استاع بحذف الطاء منها لأنها كالتاء في الشدة(٤٠).

ويرى الباحث صحة ما ذهب إليه سيبويه، في أن السين في الفعل (استطاع) زائدة؛ لأنها إحدى حروف الزيادة (سألتمونيها).

ثالثا: الإعلال بالقلب:

١– صواغ:

"قال ابن سيده في مادة (ص و غ): صاغ الشيء يَصُوغه صَوْغا، وصِياغة، وصِيغة، وصَيغُوغة – الأخيرة عن اللحياني – سبكه، ومثله: كان كينونة، ودام ديمومة، وساد سيدودة قال: قال الكسائي: كان أصله: كونونة، ودَوْمومة، وسودودة، فقُلبت الواو ياء طلب الخفة، وكل ذلك عند سيبويه: (فَعْلُولة)، كانت من ذوات الياء أو من ذوات الواو. ورجل صائغ، وصوَّاغ، وصيَّاغ: معاقبة. قال ابن جني: إنما قال بعضهم: صيَّاغ؛ لأنهم كرهوا التقاء الواوين لاسيما فيما كثر استعماله، فأبدلوا الأولى من العينين ياء، كما قالوا في (أما): (أيما) ونحو ذلك. فصار تقديره: الصَّيْوَاغ، فلما التقت الواو والياء على هذا؛ أبدلوا الواو للياء قبلها، فقالوا: الصَّيَّاغ، فإبدالهم العين الأولى من (الصَّوّاغ) دليل على أنها هي الزائدة؛ لأن الإعلال بالزائد أولى منه بالأصل. فإن قلت: فقد قلبت العين الثانية أيضا، فقلت (صَيَّاغ)، فلسنا نراك إلا وقد أعللت العينين جميعا، فمن جعلك بأن تجعل الأولى هي الزائدة دون الأخيرة، وقد انقلبتا جميعا؟ قيل: قلبُ الثانية لا يستنكر؛ لأنه كان عن وجوب، وذلك لوقوع الياء ساكنة قبلها فهذا غير تعَد ولا يُعتذر منه، لكن قَلْبَ الأولى – وليس هناك علة تضطر إلى إبدالها أكثر من الاستخفاف مجردا – هو المعتد المستنكر المعوَّل عليه، المحتج به، فلذلك اعتمدناه"(٤١).

وذكر ابن جني ما رواه الفراء من أن أهل الحجاز يسمون الصّوّاغ الصيّاغ، وذلك بقوله "والصواغ الأصل لأنه من صاغ يصوغ، وأكثر استعمالا والصياغ الفرع جاء على سبيل المعاقبة"(٤٢)، ودليلهم في ذلك أنهم كرهوا التقاء الواوين فقلبوا عين الكلمة (الواو) إلى (الياء) فصار التقدير الصّيواغ، ثم اجتمعت (الواو) و (الياء) الساكن ما قبلها فأبدلوا (الواو) الثانية (ياء) فقالوا الصيّاغ، أما إبدالهم الواو الأولى من الصوَّاغ دليل على أنها زائدة(٤٣)، إذ الإعلال بالحرف الزائد أولى منه بالأصل على مذهب الخليل وسيبويه كما جاء في باب (مقوول ومبيع)(٤٤).

يقول ابن جني: "فإن قلت: فما أنكرت أن يكونوا إنما أبدلوا العين الثانية في صواغ دون الأولى، فصار التقدير به إلى صَوْيا غ، ثم وقع التغيير فيما بعد؟ قيل: يمنع من ذلك أن العرب إذا غيرت كلمة عن صورة إلى أخرى اختارت أن تكون الثانية مشابهة لأصول كلامهم ومُعتاد أمثلتهم. وذلك أنك تحتاج إلى أن تنيب شيئا عن شيء، فأولى أحوال الثاني بالصواب أن يشابه الأول. ومن مشابهته له أن يوافق أمثلة القوم"(٤٥).

أما من الناحية الصرفية فقد ذهب الصرفيون إلى وجوب تصحيح فُعَّال جمع فاعل الذي عينه معتلة، وذلك لبعد العين من الطرف بالألف(٤٦)، والدليل قول المازني "فإذا كان الجمع مثال (فُعَّال) لم تقلب فيه الواو ياء لأنها تباعدت من الطرف، وذلك (صائم، وصوَّام، وقائم وقوَّام، ونائم ونوَّام)"(٤٧).

أما ابن سيده فقد علل هذا الإبدال بقوله: "معاقبة يستعملها أهل الحجاز يسمّون الصواغ: الصيَّاغ ويقولون: الصيَّام للصوَّام ومثله كثير"(٤٨) وأرى أن الكلمة نطقوا بها على سبيل التخفيف وذلك لثقل الواو وسهولة الياء.

٢– جائئ

قال ابن سيدة في مادة (ج ي أ): "جاء يجئ جِيئا، ومجيئا. وحكى سيبويه عن بعض العرب: هو يجيك، بحذف الهمزة... وحكى ابن جني: جائئ، على وجه الشذوذ"(٤٩).

ذكر ابن جني في باب شواذ الهمز أن من كلام العرب على غير القياس إقرارهم الهمز الواجب تغييرها، فلا تغيرها، ومنه ما حكاه عنهم أبو زيد وأبو الحسن من قولهم: غفر الله له خطائئه، وكذلك دريئة ودرائئ، ولفيئة ولفائئ، وأنشدوا:

فإنك لا تدري متى الموت جائئٌ  إليك ولا ما يُحدِث الله في غدِ(٥٠).

واختلف الخليل وسيبويه في أصل هذه الكلمة، فذهب الخليل إلى أن أصل (جائئ) هو جائي وذلك بتقديم اللام (الهمزة) على العين (الياء) فيصير وزن الكلمة (فالع)، ثم تصير الأخيرة ياء، وكما مبين:

جائئ ← جائي

فأراد من هذا التقديم التخفيف لئلا يجتمع على الكلمة إعلالين( ٥١).

أما سيبويه فذهب إلى أن هذه الكلمة غير مقلوبة كما ذهب الخليل ولم يمنع من اجتماع الهمزتين في كلمة وذلك بقوله: "واعلم أن الهمزتين إذا التقتا في كلمة واحدة لم يكن بد من بدل الآخرة، ولا تخفف لأنهما إذا كانتا في حرف واحد لزم التقاء الهمزتين الحرف، وإذا كانت الهمزتان في كلمتين فإن كل واحدة مهما قد تجري في الكلام، ولا تلزق بهمزتها همزة. فلما كانتا لا تفارقان الكلمة كانتا أثقل، فأبدلوا من إحداهما، ولم يجعلوهما في الاسم الواحد والكلمة الواحدة بمنزلتهما في كلمتين، فمن ذلك قولك في فاعل من جئت: جايٍ، أبدلت مكانها الياء لأن ما قبلها مكسور، فأبدلت مكانها الحرف الذي منه الحركة التي قبلها كما فعلت ذلك بالهمزة الساكنة حين خففت"(٥٢)، فعلى رأيه أصله: جايئ ← جائيّ ← جائي.

ورأى ابن جني أن أبا علي وافق ما ذهب إليه الخليل وذلك لعدم جمعه إعلالين في الكلمة، إنما هو إعلال واحد بتقديم اللام وتأخير العين بخلاف ما ذهب إليه سيبويه من قلب العين همزة وقلب اللام ياء(٥٣).

وأشار ابن عصفور (ت٦٦٩هـ) إلى أن ترجيح الفارسي حسن وذلك بقوله: "وهذا الترجيح حسن، إلا أن السماع يشهد للمذهب الأول، وذلك أن من العرب من يقول شاكٌ ولاثٌ فيحذف العين من شائك ولائث، ومنهم من يقول شاكٍ ولاثٍ كما تقدم، فيقلب، والذي من لغته القلب ليس من لغته الحذف وكلهم يقول شائك ولائث، فلما وجدنا العرب كلها تقول (جاءٍ)، ولا تحذف، علمنا أنه في لغة الحاذفين على أصله، إذ ليس من لغتهم القلب، ومن لغتهم البقاء على الأصل. وأما في لغة القالبين في (شاكٍ) و(لاثٍ) فيحتمل أن يكون مقلوبا ويحتمل أن يكون باقيا على أصله. فقد حصل إذاً ما ذهب إليه سيبويه سماعا. وما ذهب إليه الخليل ليس له من السماع ما يقطع به، فهو محتمل"(٥٤).

مما تقدم يتبين أن ابن جني وافق سيبويه في توالي إعلالين على الكلمة لقوله: "وفيما جاء من هذه الأحرف دليل على صحة ما يقوله النحويون دون الخليل: من أن هذه الكلم غير مقلوبة، وأنه قد كانت التقت فيها الهمزتان، على ما ذهبوا إليه، لا ما رآه هو"(٥٥).

٣- عظايا:

"قال ابن سيده في مادة (ث م ن): الثُّمُن، والثُّمْنُ، والثمين من الأجزاء: معروف، يطردُّ ذلك عند بعضهم في هذه الكسور... ألا ترى أن أبا عثمان قال قول الآخر:

ولاعَبَ بالعشيّ بني بنيه كفعل الهرّ يحترِشُ العظايا(٥٦)

فأبعده الإله ولا يُوَقّى ولا يُشفى من المرضِ الشِّفايا

إنه شبَّه ألف النصب في (العظايا) و (الشِّفايا) بها التأنيث في نحو (عظاية) و(صلاية)، يريد أنه صحيح الياء، وإن كان طرفا؛ لأنه شبَّه الألف التي تحدث عن فتحة النصب بهاء التأنيث في نحو عظاية وعباية، فكما أن الهاء فيهما صححت الياء قبلها، فكذلك أُلِفُ النصب التي في الشفايا والعظايا صحَّحت الياء التي قبلها: هذا قول ابن جني"(٥٧).

مما يجيزه العرب وهو من أقبح الضرورات عندهم تصحيحهم حروف الاعتلال قبل الألف التي تكون بدلا من تنوين النصب؛ لأنهم يشبهون الألف بالهاء فيقولون: سقايا في سقاء كما يقولون: سقاية فيصححون الياء ولا يبدلونها همزة مع الألف التي هي عوض من التنوين كما يفعلون مع الهاء، فلذلك يبقون الياء مع الألف كما أبقوها مع الهاء والقياس أن يبدل منها همزة فيقال: العظاء، والشفاء، وهذا لا أصل له في كلامهم(٥٨).

وعلق المازني على الكلمات الواردة في البيت الشعري، نحو (العظايا والشفايا) إذ أنها جاءت على التصحيح دون الإعلال بالهمزة وذلك بقوله: "فإن الشاعر شبَّه ألف النصب بهاء التأنيث حين قال: عظاية وصلاية، وما أشبهه... ولولا أنه أخبرنا به من نثق بروايته وضبطه لما أجزناه ولجعلناه همزا"(٥٩)، وردَّ ابن جني بأن هذا تشبيه بعيد وهو كالخطأ منهم(٦٠).

ويرى عدد من العلماء أن عدم إعلال الياء وثباتها لا يبعد أن يكون لهجة بدوية وبالأخص لقبائل بني تميم ومن على شاكلتها، وبعيدة

من الحضارة، وذلك لأن قلب الهمزة المتطرفة بعد الألف الزائدة فيه من الخفة ما لا يخفى(٦١).

٤- حول:

قال ابن سيده في مادة (ح و ل): "الحَوْل: سنة بأسرها، والجمع أحوال وحُوُول وحُوُولٌ، حكاها سيبويه... والحَوَلْ في العين: أن يظهر البياض في مؤخرها، ويكون السواد من قبل المَأْقِ، وقيل: الحَوَلُ: إقبال الحدقة على الأنف... وقد حَوِلَت وحالت تحال، وقول أبي خراش:

إذا ما كان كسُّ القوم رُوقا وحالت مقلتا الرجل البصيرِ

قيل معناه انقلبت، وقال محمد بن حبيب: صار أحول، قال ابن جني: يجب من هذا تصحيح العين، وأن يقال: حَوِلَتْ، كعَوِرَت وصَيِد؛ لأن هذه الأفعال في معنى ما لا يخرج إلا على الصحة، وهو أحولَّ واعورَّ واصْيدَّ، فعلى قول محمد ينبغي أن يكون حالت شاذا كما شذ اجتاروا، في معنى اجتوروا"(٦٢).

تكلم ابن جني عن التصحيح الحاصل في الأجوف المعتل بالواو والياء في نحو (حَوِرَ، وعَوِرَ، وصَيِدَ)، إذ كان القياس أن يُعل وتقلب الواو أو الياء المتحركة المفتوح ما قبلها ألفا، بحسب القاعدة، لكنه جاء على أصله، لأن الأصل في الألوان والعيوب الظاهرة في باب افعلَّ وافعالَّ التصحيح، تنبيها على أصالته في معنى احولَّ واعورَّ واصيدَّ أو في المعنى المذكور(٦٣)، وبين سيبويه أنها جاءت في معنى لا يخرج إلا على الصحة، وذلك بقوله: "وأما قولهم: عَوِرَ يَعوِرُ، وحَوِلَ يحوَل، وصيد يصيَدُ فإنما جاءوا بهن على الأصل في معنى ما لابد له من أن يخرج على الأصل نحو: اعوَرَرْتُ، واحوللتُ، وابيضضتُ، واسوددتُ، فلما كنّ في معنى ما لابد له من أن يخرج على الأصل لسكون ما قبله تحركن. فلو لم تكن في هذا المعنى اعتلت، ولكنها بُنيت على الأصل إذ كان الأمر على هذا"(٦٤).

وذهب ابن جني لمثل ما ذهب إليه سيبويه في جعل صحة العين في (عَوِر، وحول وصيد) لصحتها فيما هو بمعناها وذلك بقوله: "إن عَوِر في معنى اعوَرَّ فلما كان اعورَّ لابد له من الصحة لسكون ما قبل الواو صحت العين في عَوِر وحَوِل ونحوهما، لأنها قد صحت فيما هو بمعناهما فجُعلت صحة العين في فَعِل أمارّة؛ لأنه في معنى افعَلّ"(٦٥).

إلا أن ابن عصفور حمل التصحيح في المزيد على التصحيح في غير المزيد، وعكس الأمر، يقول: "ومما يوجب أيضا تصحيح (أفعَلَّ) و (افعالّ) أن المزيد إنما اعتل بالحمل على غير المزيد، وغير المزيد مما هو في معنى (افعَلَّ) و (افعالَّ)، لا يعتل نحو: (عَوِرَ) و (صَيِدَ) فليس لـ(افعلَّ) و (افعالَّ) ما يحملان عليه في الإعلال"(٦٦).

وتبين بعد مراجعتي لمعجمات اللغة أن لكل من (حول، وعور، وصيد) معنى يختلف عن (حال وعار وصاد) وهذا دليل على صحة الواو والياء فيهم لئلا يلتبس معنى كل منهم بالآخر.

وأما ما جاء في بيت أبي خراش في الشطر الثاني منه:

(وحالت مقلتا الرجل البصير)

فقد حمل ابن جني (حالت) على الشذوذ، كما في (اجتاروا) وإن كانت ليس في معنى التفاعل والتشارك، والأصل فيها أن تكون (افتعل) بمعنى تفاعل، وبيَّن ابن مالك تصحيح اجتور بقوله: "ومما كُفَّ سبب الإعلال فيه بالحمل على غيره في التصحيح (افتعل) الموافق (تفاعل) نحو اجتور القوم فإنه بمعنى تجاوروا، فعوملا معاملة (عَوِر واعورَّ)، وهذان أولى بتلك المعاملة، لأن تفاعل بالدلالة على معنى لا يستغني بفاعل واحد كالتجاور، أحقُّ من افتعل، فيجب أن يتبعه في لفظه كما تبعه في معناه، ويدل على أصالة تفاعل في المعنى المذكور، وأولويته به أنه لا يوجد (افتعل) دالا عليه دون مشاركة (تفاعل) ويوجد (تفاعل) دالا عليه، دون مشاركة افتعل، نحو تناظر القوم وتجادلوا، وتنازعوا، وتكالموا، وتتابعوا، وتساءلوا، وتقابلوا"(٦٧).

٥- ميام:

"قال ابن سيده في مادة (م و م): المَوْماة: المفازة الواسعة الملساء، والجمع: مَوامٍ، وحكى ابن جني: مَيامٍ"(٦٨) حكى ابن جني في جمع موم (ميام)، والملاحظ أن هذا الجمع لم يسمع من أحد إلا منه وقد نقلَتْه معظم المعجمات اللغوية(٦٩)، والظاهر أن قلب حرف الواو إلى ياء ليس إلا لطلب الخفة وهذا ما أثبته ابن سيده بمعجمه، بقوله: "إنها معاقبة لغير علّة إلا لطلب الخفة"(٧٠).

المبحث الثاني: الإبدال

ظاهرة حظيت بعناية اللغويين القدامى والمحدثين، وهو يقترب من دراسة اللهجات العربية حينا، ومن دراسة الأصوات اللغوية حينا آخر(٧١).

وقد عرفه علماء العربية وأفردوا له مصنفات خاصة، ويعد الأصمعي (ت٢١٦هـ) أول من ألف في هذا الجانب وشاركه في هذه التسمية ابن السكيت (ت٢٤٤هـ) وسمّى كتابه (القلب والإبدال) ثم جاء بعده عبد الرحمن الزجاجي (ت٣٤٠هـ)(٧٢).

ويرى أبو الطيب اللغوي (ت٣٥١هـ) أنّ الإبدال نشأ من اختلاف اللهجات، لقوله: "ليس المراد بالإبدال أن العرب تتعمد تعويض حرف من حرف وإنما هي لغات مختلفة لمعانٍ متفقة تتقارب اللفظتان في لغتين لمعنى واحد حتى لا يختلفا إلا في حرف واحد، قال والدليل على ذلك أن قبيلة واحدة لا تتكلم بكلمة طورا مهموزة وطورا غير مهموزة، ولا بالصاد مرة وبالسين أخرى وكذلك إبدال لام التعريف ميما والهمزة المصدرة عينا كقولهم في نحو (أَنْ) (عن) لا تشترك العرب في شيء من ذلك، إنما يقول هذا قوم وذاك آخرون"(٧٣) أما حروفه فهناك خلاف في عددها فهي عند ابن جني ثمانية منها حروف الزيادة، وهي "الألف والواو والياء والهمزة والنون والميم والتاء والهاء، وثلاثة غيرها"(٧٤)، وعند ابن مالك (ت٦٧٢هـ) مجموعة في تسعة، قولهم "هدَأْت مِطوي"(٧٥)، وعند الرضي (ت٦٨٦هـ) يجمعها قولهم: "أنصت يوم جدُّ طاهٍ زلّ"(٧٦)، وينظر المحدثون إلى ظاهرة الإبدال بأنها مرحلة من مراحل التطور الصوتي، إذ يقول الدكتور إبراهيم أنيس: "حين نستعرض تلك الكلمات التي فُسِّرت على أنها من الإبدال حينا أو من تباين اللهجات حينا آخر لا تشك لحظة في أنها جميعا نتيجة التطور الصوتي"(٧٧).

مما تقدم يمكن القول بأن ظاهرة الإبدال تحدث عن طريق التقارب بين الأصوات المتبادلة، وأن الغاية منه التيسير في النطق فضلا عن الاقتصاد اللغوي في الجهد العضلي المبذول أثناء عملية التحقيق(٧٨).

وقد عالج ابن جني الكلمات التي يحدث بينها الإبدال بمقياس الأصالة والاستعمال(٧٩)،ومن مظاهر الإبدال الصوتي التي نقلها ابن سيده عن ابن جني، ما يأتي:

– الهمزة والهاء

تعد الهاء من الأصوات الصامتة الرخوة المهموسة المهتوتة،(٨٠) على عكس الهمزة في الصفة فهو صوت شديد مجهور عند القدماء(٨١)،فمخرج الهاء عند الخليل الحلق، والهمزة من أقصى الحلق(٨٢)،أما عند سيبويه فكلاهما من أقصى الحلق، لقوله: "فللحلق منها ثلاثة فأقصاها مخرجا الهمزة والهاء والألف"(٨٣)،وقد ناقش ابن جني ذلك الإبدال في كتاب الخصائص في باب (تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني)، بقوله: "من ذلك قول الله سبحانه:﴿ أَلَمۡ تَرَ أَنَّآ أَرۡسَلۡنَا ٱلشَّيَٰطِينَ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ تَؤُزُّهُمۡ أَزّٗا﴾(٨٤)،أي تزعجهم وتقلقهم. فهذا في معنى تهزُّهم هزًّا، والهمزة أخت الهاء؛ فتقارب اللفظان لتقارب المعنيين. وكأنهم خصّوا هذا المعنى بالهمزة لأنها أقوى من الهاء، وهذا المعنى أعظم في النفوس من الهزّ، لأنك قد تهزّ ما لا بال له؛ كالجِذْع وساق الشجرة، ونحو ذلك"(٨٥)،ولهذا الاتفاق والتقارب في المخرج سُمح لهما بالتبادل، ومثاله ما نقله ابن سيده في مادة (أي ي): "وإيّا من علامات المضمر. تقول: إياك، وإياه، وإياك أن تفعل ذلك وهياك على البدل، قال:

فهّياك والأمر الذي إن توسَّعتْ  موارِدُه ضاقت عليك مصادِرُه(٨٦)،وقال الآخر:

يا خالِ هلا قلتَ إذ أعطيتني  هِياك هِياك وضواءَ العُتُقْ(٨٧)

قال ابن جني: وروينا عن قطرب أن بعضهم يقول (أياك) بفتح الهمزة، ثم يبدل الهاء منها مفتوحة أيضا، فيقول: هَيَّاك"(٨٨). وقال ابن سيده في مادة (هـ ل ل): "هل كلمة استفهام، وهذا هو المعروف... قال ابن جني: وروينا عن قطرب عن أبي عبيدة، أنهم يقولون: أل فعلتَ؟ يريدون هل فعلتَ"(٨٩)،وفسّر المحدثون سبب الهمزة هنا، ومنهم الدكتور حسام النعيمي، بقوله: "إنما كانت عند أهل الهمز لحالة نفسية تطلبت الضغط على الهاء المهتوت والجهر بها فحولتها إلى همزة"(٩٠).

– الفاء والثاء

قال ابن سيده في مادة (ف و م): "الفوم: الزرع، أو الحنطة، والسَّراة يسمُّون السُّنبل فُومًا، الواحدة: فومةٌ،... وقيل الفوم: لغة في الثوم، أراه على البدل، قال ابن جني: ذهب بعض أهل التفسير في قوله عزَّ وجل: (وفومها(٩١)) – إلى أنه أراد الثوم، فالفاء على

هذا عنده بدل من الثاء، قال: والصواب عندنا أن الفوم: الحِنطة، وما يختبز من الحبوب، يقال: فوَّمتُ الخبز: إذا اختبزته، وليست الفاء – على هذا – بدلا من الثاء"(٩٢)، وقد ذكر ابن جني في (سر صناعة الإعراب) ذهاب بعض أهل التفسير إلى إبدال الفاء ثاء في قوله تعالى (وفومها) إنه أراد الثوم، فالفوم عنده حنطة وليست بدلا (٩٣).لكنه تراجع عن رأيه هذا في كتابه (المحتسب)، فقد قرأ (ابن مسعود) و (ابن عباس) (وثومها) بالثاء، فوضح تلك القراءة بقوله: "يقال الثوم والفوم بمعنى واحد، كقولهم: جدث وجدف، وقام زيد ثم عمرو، ويقال أيضا فُمَّ عمرو. فالفاء بدل فيهما جميعا، ألا ترى إلى سعة تصرف الثاء في جدث؛ لقولهم أجداث ولم يقولوا أجداف، وإلى كثرة ثمَّ وقلة فُمَّ؟ ويقال الفوم: الحنطة"(٩٤)،وهنا جعل أحد الحرفين أعم تصرفا فهو أصل والآخر بدل منه.

ولم ينص على أن الفوم والثوم لغتان، لكنه جعل ذلك من الإبدال؛ والدليل ظاهر من تشبيهه بقولهم: جدث وجدف فالثاء عنده في هذه الألفاظ أصل والفاء بدل، وقد وجد بحسب قوله سعة تصرف (جدث) والكثرة في (ثم)، ولم يذكر ذلك في ثوم وفوم إلا أن تشبيهه بهما ينبئ عن أن الثاء عنده أصل والفاء بدل في ثوم وفوم(٩٥)،وخلاصة القول: إن الفاء تبدل ثاء، فالفاء صوت شفوي أسناني عند القدماء والمحدثين، والثاء من الأصوات الأسنانية وكلاهما رخو مهموس وهذا التقارب بين الصوتين من حيث المخرج والصفة جعل الإبدال سائغا بينهما(٩٦).

– اللام والراء

اللام والراء من الأصوات المتوسطة بين الشدة والرخاوة ويجمعهما صفة الجهر، وأطلق عليها القدماء الأصوات الذلقية(٩٧).

وبيّن الدكتور صبحي الصالح مخرج اللام والراء فقال: "اللام هي أوسع الحروف مخرجا إذ يمكن إخراجها من كلتا حافتي اللسان وما يُحاذيهما من لثة الضاحكتين والنابين والرباعيتين... أما الراء فهي أدخل في ظهر اللسان ما بين رأسه وما يُحاذيه من لثة الثنيتين العليين"(٩٨)،ولهذا التقارب في الصفة والمخرج لم يمنع من إبدالهما، لأنهما أكثر الأصوات العربية عُرضة للتغير ولكثرة دورانها على الألسن(٩٩)،ومن مثال ذلك الإبدال ما نقله ابن سيده عن ابن جني: في مادة: (ن ث ر): "النثر: رميُك الشيء متفرقا... ونثر درعه عليه: صَبَّها قال ابن جني: ينبغي أن تكون الراء في النثر بدلا من اللام. لقولهم نثل، عليه درعه. ولم يقولوا: نثرها، واللام أعم تصرفا، وهي الأصل"(١٠٠).

فأشار ابن جني إلى أن (نثل) أصل و(نثر) بدل لقوله بكثرة استعمال (باب نثل) باللام. وجاء في باب الراء عنده أنه لا يكون إلا أصلا، لا بدلا ولا زائدا(١٠١)، مما يدل على أن هذا النوع من البدل قد يكون لهجة قبيلة، أو وقع لخفة حرف الراء في الكلام وللانسجام الحاصل بين الصوتين.

– الكاف والشين

قال ابن سيده في مادة (ك ش ك ش): "الكشكشة: لغة لربيعة، يجعلون الشين مكان الكاف، وذلك في المؤنث خاصّة فيقولون: (عَلَيش) و(مِنْش) و (بِش)، وينشدون:

فعيناشِ عيناها وجيدُشِ جيدُها ولكن عظمَ الساق منشِ رقيقُ

ومنهم من يزيد الشين بعد الكاف فيقولون (عليكِش) و(منكِش)، وذلك في الوقف خاصة، وإنما هذا لتَبين كسرة الكاف فيؤكد التأنيث؛ وذلك لأن الكسرة الدالة على التأنيث فيها تخفي في الوقف فاحتاطوا للبيان بأن أبدلوها شينا، فإذا وصلوا حذفوا لبيان الحركة ومنهم من يجري الوصل مُجرى الوقف فيبدل فيه أيضا.. قال ابن جني: وقرأت على أبي بكر محمد بن الحسن بن أبي العباس أحمد بن يحيى لبعضهم:

عليَّ فيما أبتغي أبغيشِ بيضاء تُرضيني ولا تُرضيشِ
وتطيِ وُدَّ بني أبيشِ إذا دنوتِ جلعتْ تُنئيشِ
وإن نأيتِ جَعلتْ تُدنيشِ وإن تكلَّمتِ حَثَتْ في فيشِ
حتى تَنِقّي كنقيق الدّيشِ

أبدل من كاف المؤنث شينا في كل ذلك، وشبّه كاف الديك لكسرتها بكاف المؤنث، وربما زادوا على الكاف في الوقف شينا، حرصا على البيان أيضا، قالوا: مررتُ بكِشْ، وأعطيتُكِشْ، فإذا وصلوا حذفوا الجميع"(١٠٢).

أشار ابن جني في هذا الرأي إلى ظاهرة الكشكشة الصوتية عند العرب التي تبيح إبدال ضمير المؤنث الكاف شينا في الوقف لتفريقها عن كاف المذكر.

ويرى الخليل أن الكشكشة ليس فقط إبدال حرف الكاف شينا، وإنما قد تكون بإلحاق الشين بعد الكاف وأورد مثالا لذلك في نحو (علينكِشْ، وإليكِشْ)(١٠٣)، وقد برر سيبويه هذا الإبدال بقوله: "وقوم يلحقون الشين ليبنوا بها الكسرة في الوقف كما أبدلوها مكانها للبيان، وذلك قولهم: أعطيتكش، وأكرمُكش، فإذا وصلوا تركوها"(١٠٤)،وبقوله هذا قيَّد هذه الظاهرة بالوقف دون الوصل،(١٠٥) أما المبرّد (ت٢٨٦هـ) علل هذا الإبدال، بقوله: "لقرب الشين من الكاف في المخرج، وأنها مهموسة مثلها فأرادوا البيان في الوقف لأن في الشين تفشيا فيقولون للمرأة جعل الله لك البركة في دارِشْ"(١٠٦)، فبنو تميم يحرصون على إبراز الحركة الأخيرة لأمن اللبس عند الوقف عليها، فالوقف على كاف المؤنثة بالسكون يجعلها تلتبس بكاف المخاطب، وللتفريق بينهما قلبت كاف المؤنثة شينا(١٠٧)،وقد جعل ابن جني كثرة الاستعمال وقلته قياسا للحكم على هذه الظاهرة، وذلك بقوله: "فأما أن تَقِلَّ إحداها جدا وتكثر الأخرى جدّا، فإنك تأخذ بأوسعهما رواية، وأقواهما قياسا، ألا تراك لا تقول: مررت بَك ولا المال لِكَ، قياسا على قول فُضاعة: المال لِه ومررت بَه، ولا تقول أكرمتُكس ولا اكرمتكس قياسا على لغة من قال: مررت بكَش، وعجبت مِنكس"(١٠٨) ورأي ابن جني هذا موافق لقول سيبويه في هذا الباب.

– التاء والسين

قال ابن سيده في مادة (م ر س): "المَرَسُ، والمِراسُ: شدةُ العلاج والمرمريسُ: الداهي من الرجال، وتحقيره مُرَيْريسٌ، إشعار بالثلاثية، قال سيبويه: كأنهم حقَّروا مرَّاسا؛ وقد قالوا: مَرمريتٌ، فلا أدري: ألغةٌ أم لثغةٌ؟ وقال ابن جني: ليس: من البعيد أن تكون التاء بدلا من السين كما أُبدلت منها في ست، وفيما أنشده: أبو زيد في قول الشاعر:

يا قاتل الله بني السَّعلات
عمرو بن يربوع شرار النات
غيرَ أعِفَّاء ولا أكيات

فأبدل السين تاء، فإن قلت: فإنا نجد لمرميت أصلا نختاره إليه، وهو المرَتُ، قيل هذا هو الذي دعانا إلى أن قُلنا: إنه يجوز أن تكون التاء في مرميت بدلا من السين في مرمريس، ولولا أن معنا مَرْتا لقلنا: إن التاء فيه بدل من السين البتة كما قلنا ذلك في ست والنات وأكياتِ"(١٠٩).

التاء صوت صامت يخرج من بين طرف اللسان وأصول الثنايا، ومما بين الثنايا وطرف اللسان مخرج السين، ولما بين السين والتاء من موافقة في الهمس وتقارب في المخرج وقع الإبدال بينهما(١١٠).لذا لم يستبعد ابن جني من جواز إبدال السين تاء في (مرميس)، وقال: "وفاء الفعل لم تكرر في شيء من الكلام إلا في حرف واحد، وهو مرميس، ووزنها فعفعيل. وهي الداهية، وأنشدنا أبو علي لرؤبة:

يَعدِل عني الجَدِل الشَّخيسا  كَدَّ العِدَا أخْلَقَ مرمَرِيسا

وقد قالوا أيضا: مرميت"(١١١)،ففي قوله إشارة إلى أن بعض العرب ترى أن لـ(مرميت) أصلا وهو (المرت) لذا حكم على الإبدال الواقع بينهما بالجواز، إذ لولا قولهم هذا لحكم ابن جني بوجوب الإبدال بين السين والتاء.

وأشار أيضا إلى الإبدال الحاصل في العدد (ست)، إذ أصلها سِدْس من (التسديس)، كما أن خمسة أصلها التخميس بدليل تصغيرهم لها (سُديسة)، ولكنهم قبلوا السين الآخرة تاء لتكون قريبة من الدال التي قبلها، وكلا الحرفين مهموس، فصار التقدير (سدْت) فلما اجتمع الدال والتاء، وتقاربا في المخرج، أبدلوا الدال تاء لتوافقهما في الهمس، ثم ادغمت التاء في التاء فصارت (ستّ)(١١٢)،وكما أبدلت السين تاء في (ست)، كذلك أبدلت في (النات) و(أكيات) ويريد الناس وأكياس، فأبدلت السين تاء لموافقتها في الهمس وتجاور المخارج(١١٣)،وقال أبو الحسن الأخفش (ت٢١٥هـ): "هذا من قبيح البدل وإنما أبدل التاء من السين لأن في السين صفيرا فاستثقله فأبدل منها التاء وهو من قبيح الضرورة"(١١٤)، أما ابن منظور فيرى أن (النات) لغة في الناس على البدل الشاذ(١١٥)،ويرى عدد من المحدثين أن هذا النوع من الإبدال مما جرت إليه القافية(١١٦).

–الضاد واللام: قال ابن سيده في مادة (ل ق ط): "اللَّقطُ: أخذ الشيء من الأرض. وحكى ابن جني: اشتقطه – على بدل الشين من اللام – واضتقطه، على بدل الضاد من الشين، والدليل على أن الضاد بدل من الشين: ظهورها مع التاء كظهور الشين معها، ونظيره قوله:

مال إلى أرطأةِ حقفٍ فالطَجَعْ"(١١٧)

تكلم ابن جني عن الإبدال الذي يقع على غير القياس في صيغة (افتعل)، والقياس المطرد والمتعارف عليه عند العلماء إبدال تاء الافتعال (طاء) إذا كانت فاؤه (صاد أو ضاد أو ظاء)، ففي هذه الكلمة حدث أكثر من تحول، فأصلها (ألتقط) فأُبدل اللام شينا كون الشين قريبة من مخرج التاء والجامع الصوتي لهما صفة الهمس، ثم أبدل من الشين ضادا للتقارب في مخرجيهما، فمخرج الشين من وسط اللسان بينه وبين وسط الحنك الأعلى، أما الضاد فمن بين أول حافة اللسان وما يليها من الأضراس(١١٨).

وهذا القول ذكره ابن جني في الخصائص وعدّه من الإبدال الجائز بقوله: "فأما ما حكاه خلف – فيما أخبرنا به أبو علي – من قول بعضهم: التقطت النوى واشتقطته واضتقطته فقد يجوز أن تكون الضاد بدلا من الشين في اشتقطته. نعم، ويجوز أن تكون بدلا من اللام في التقطته، فيترك إبدال التاء طاء مع الضاد؛ ليكون ذلك إيذانا بأنها بدل من اللام أو الشين، فتصح التاء مع الضاد كما صحّت مع ما الضاد بدل منه"(١١٩)،فهنا نلحظ جواز الأمرين أما أن تكون الضاد بدلا من الشين أو تكون بدلا من اللام.

وقال في موضع آخر: "ما حكى لنا أبو علي عن خلف من قولهم: التقطت النوى واستقطته واضتقطته. فصِحَّة التاء مع الضاد في اضتقطه دليل على إرادة اللام في التقطته، وأن هذه الضاد بدل من تلك اللام كما أن لام الطجع بدل من ضاد اضطجع"(١٢٠)

ويرى الدكتور حسام النعيمي إن علة إبدال الضاد لاما هنا هو الجنوح إلى الخفة والهروب من ثقل الضاد، مبينا أن لكل من (استقط) و(التقط) أصل، فالأول من الفعل سقط والآخر من الفعل لقط، فيكون معنى استقط النوى: اجتهدت في تحصيل ما سقط منه، والتقطته: اجتهدت في تحصيل ما يلقط منه(١٢١)، فالواضح من هذا الاختلاف في صيغة افتعل أنها لغات نطقت بها العرب، وقد أوردتها حسب ما جاءت عند ابن جني.

وبين ابن جني في رأيه أيضا أن لهذه اللغات نظير، منها الإبدال الشاذ الذي وقع في كلمة (الطجع) الواردة في البيت الشعري، إذ جاء على غير الأصل، كما يقول فأُبدلتْ الضاد من (اضتجع) لاما(١٢٢).

وجعل المازني (ت٢٤٧هـ) هذا النوع من الإبدال لهجة لبعض العرب، وذلك أنَّ بعض العرب يقول: الطجع، وكره الجمع بين حرفين مطبقين وفأبدل مكان الضاد أقرب الحروف إليها وهي اللام(١٢٣).

ويرى ابن جني أنَّ (الطجع) في قول الشاعر:

لمّا رأى أنْ لا دَعَهْ ولا شِبَعْ  مال إلى أرطأة حقفٍ فالطجع

"هو افتعل من الضجعة وأصله: فاضتجع فأبدلت التاء طاء لوقوع الضاد قبلها فصارت: فاضطجع، ثم أبدل الضاد لاما، وكان سبيله إذ أزال جرس الضاد أن تصح التاء فيقال: فالتجع؛ كما يقال التحم، والتجأ؛ لكنه أُقِرَّت الطاء بحالها؛ إيذانا بأن هذا القلب الذي دخل الضاد إلى اللام لم يكن عن استحكام ولا عن وجوب... فهذه طريق بقاء الأحكام، مع زوال العلل والأسباب فاعرف ذلك؛ فإنه كثير جدا"(١٢٤).

ولعل الذي دعا العرب إلى هذا الإبدال هو العلاقة الصوتية بين الضاد واللام فهما متقاربان من حيث المخرج فكلاهما من حروف اللسان(١٢٥)،وأشار أصحاب المعجمات إلى لغات أخرى وردت عن العرب في (اضطجع)، "قال الأزهري في مادة (ض ج ع): قال ابن المظفر: وكانت هذه الطاء في الأصل تاء، ولكنه قبُح عندهم أن يقولوا اضتجع فأبدلوا التاء طاء... وله نظائر، وقال الفراء (ت٢٠٧هـ) من العرب من يقول اضَّجع بتشديد الضاد في موضع اضطجع وأنشد:

لما رأى أن لا دَعَه ولا شِبَع  مال إلى أرطأة فاضَّجع

وقال أدغم الضاد في التاء فجعلها ضادا شديدة، وقال: ابن الفرج: قال الفراء:... وبعضهم يقول (فالضَجَع) بإظهار اللام، وهو نادر، قال: وربَّما أبدلوا اللام ضادا كما أبدلوا الضاد لاما، قال بعضهم، الطراد، واضطِرادُ، اطرادِ الخيل"(١٢٦)،وذهب الجوهري إلى أن صيغة افتعل جاءت على لغتين، وذلك لقوله: "وفي افتعل منه لغتان: من العرب من يقلب التاء طاءً ثم يظهر فيقول: اضطجع

ومنهم من يدغم فيقول اضَّجع فيظهر الأصلي ولا يقال اطّجع لأنهم لا يدغمون الضاد في الطاء"(١٢٧)، وفي ضوء ذلك عدَّ ابن جني إبدال الضاد لاما شاذا، والمازني جعله لهجة بعض العرب، وربّما تكون لهجة (بني راشد) الذي منهم منظور بن راشد(١٢٨ )، وهذا دليل على أنه لغة لبعض العرب.

**–الواو والياء**

قال ابن سيده في مادة (ن و ق): "الناقة: الأنثى من الإبل، وقيل: تسمى بذلك إذا أجْذعت. والجمع: أنوُق، وأنْوُق – هذه عن اللحياني، همزوا الواو للضمة – وأوْنُق وأينُق، الياء في أينُق عوض عن الواو في أوْنق، فيمن جعلها: (أيْفُلا)، ومن جعلها: (أعْفُلا) فقدَّم العين مغيّرةً إلى الياء جعلها بدلا من الواو، فالبدل أعمُّ تصرُّفا من العِوض إذ كل عِوض بدل، وليس كل بدل عوضا. وقال ابن جني مرة: ذهب سيبويه في قولهم: أينُق مذهبين:

أحدهما: أن تكون عين أينُق قُلبت إلى ما قبل الفاء، فصارت في التقدير أونُق، ثم أبدلت الواو ياء؛ لأنها كما أعِلتْ بالقلب، كذلك أعِلّت أيضا بالإبدال.

والآخر: أن تكون العين حُذفت، ثم عُوضت الياء منها قبل الفاء، فمثالها على هذا القول: (أيْفُل)، وعلى القول الأول: (أعْفُل) وكذلك: أيانق، ونُوق"(١٢٩)، وهنا ذكر ابن جني رأي سيبويه في بيان أصل أنيق من أنوق وجعل الياء عوضا عن الواو، قال سيبويه: "ومثل ذلك أنْيق إنما هو أنوق في ألأصل فأبدلوا الياء مكان الواو وقلبوا، فإذا حقَّرت قلت... أُيينق"(١٣٠).

وعد الياء عوضا عن حذفهم الواو وذلك بقوله: "وأما الذين قالوا أهرقت فإنما جعلوها عوضا من حذفهم العين واسكانهم إياها كما جعلوا ياء أينق وألف يمان عوضا"(١٣١ )، ولتوضيح ما ذهب إليه سيبويه:

الأول: أينُق جمع على زنة (أفعُل)

ن و ق ← أنوُق ← بتقديم عين الكلمة تصبح ← أونُق ثم أبدلت الواو ياء لأنها كما أعلّت بالقلب أعلّت أيضا بالإبدال فأصبحت← أينُق على وزن (أعفُل).

والآخر: أينُق جمع على زنة (أفعُل)

ن و ق ← أنوُق ← تحذف العين فتصبح ← أنُق ثم عوضت الياء قبل الفاء فتصبح← (أينُق على وزن أيفُل).

وناقش السيرافي (ت٣٦٨هـ) ما ذهب إليه سيبويه بقوله: "إن الأصل في أينق أنوق لأنه جمع (ناقة) والأصل في ناقة نوقة فجمع على أفعل، ثم استثقل الضم على الواو فحذفت الواو وعوض منها الياء في أينق، فإن قال قائل فهلا عوضت الياء في موضع الواو قيل له لو عوضت الياء في موضع الواو فقالوا أنيق جاز أن يتوهم متوهم أن الياء ليست بعوض وأن الألف في ناقة بدل من الياء، وأن الأصل نيقة وعوضوها في غير موضعها ليزول ذلك التوهم"(١٣٢) وذكر الأزهري في مادة (ن و ق): "الناقة جمعها نوق ونياق، والعدد أيْنق وأيانق على قلب أنُوْق"(١٣٣)،وبيّن الجوهري أنها جمعت في القلة على أنُوْق، ثم استثقلوا الضمة على الواو فقدّموها، فقالوا أُوْنُق، ثم عوضوا من الواو ياء فقالوا أنيُق، وفي ذلك إشارة إلى حدوث إعلال بالنقل لاستثقالهم الضمة على الواو(١٣٤).

وذهب ابن منظور إلى ما ذهب إليه سيبويه، بقوله: "أونق وأينق: الياء في أيْنُق عوض من الواو في أونُق فيمن جعلها أيفُلا، ومن جعلها أعْفُلا فقدم العين مغيرة إلى الياء جعلها بدلا من الواو، فالبدل أعمّ تصرفا من العوض، إذ كل عوض بدل، وليس كل بدل عوضا"(١٣٥).

**–الضاد والظاء:**

تعد قضية إبدال الضاد بالظاء من الظواهر اللغوية الشائعة إلا أن هناك فرقا في كيفية نطق الصوتين قديما وحديثا.

فذهب الخليل إلى أن مخرج الضاد شجري لأن مبدأها من شجر الفم، والظاء لثوي(١٣٦)،بينما ذكر سيبويه أن مخرج الضاد القديمة عنده من بين أول حافة اللسان وما يليه من الأضراس أما الظاء فمخرجه من طرف اللسان وأصول الثنايا العليا(١٣٧)،فالحرفان كلاهما يشتركان في الصفات نفسها من الرخاوة والتفخيم والإطباق(١٣٨)، وأن كثيرا من العرب القدماء كانوا يميزون هذين الصوتين تمييزا واضحا وينطقون بهما كما وصفه سيبويه(١٣٩)،أما البعض فكان يخلط بينهما، والذي يدل على ذلك ما جاء في المصباح المنير في لغة حكاها الفراء (ت٢٠٧هـ) عن المفضل: "قال: من العرب من يبدل الضاد ظاء، فيقول: عظّت الحرب بني

تميم، ومن العرب من يعكس فيبدل الظاء ضاد فيقول في الظهر ضهر وهذا وإنْ نُقِلَ في اللغة وجاز استعماله في الكلام فلا يجوز العمل به في كتاب الله تعالى لأن القراءة سُنَّة متبعة وهذا غير منقول فيها"(١٤٠).

ويرى الدكتور رمضان عبد التواب: "أن نطق الظاء كان قريبا من نطق الضاد وكثيرا ما تطابقتا وتبادلتا في تاريخ اللغة العربية، وأقدم مثل لذلك مأخوذ من القرآن الكريم وهو (الضنين) في سورة التكوير فقد قرأها كثيرون: (الظنين) بالظاء مكان الضاد التي رسمت بها في كل المصاحف"(١٤١).

ومثل هذا التقارب بين الصوتين المنسجمين مخرجا وتجمعهما صفات عدة (الجهر، والرخاوة، والاستعلاء، والإطباق)، قال ابن سيده في مادة (غ ض ي): "غاض الماء يغيض غيضا، ومغيضا، ومغاضا، وانغاض، أو غار فذهب... وقال بعضهم غاضه: نقصه وفجَّره إلى مغيض... فأما قوله:

إلى الله أشكو من خليل أوُدُّهُ ثلاث خِلالٍ، كلُّها لِيَ غائضُ

قال بعضهم: أراد (غائظ) بالظاء، فأبدل الظاء ضادا. هذا قول ابن جني"(١٤٢).

فظاهر كلام ابن جني أنه جوَّز إبدال الظاء ضاد إلا أن ابن سيده يرى أن (غائض) لم يقع فيها الإبدال؛ لأنه من غاضه أي نقصه(١٤٣).

**–التاء والواو**

قال ابن سيده في مادة (ك ل و): "الكلوة: لغة في الكلية. وكلا كلمة موضوعة للدلالة على اثنين، كما أن كلًّا مصوغة للدلالة على جميع.

قال ابن جني أما كلتا فذهب سيبويه إلى أنها فِعْلى بمنزلة الذكرى والحِفرى، قال: وأصلها كِلوى فأبدلت الواو تاء؛ كما أبدلت في أخت وبنت، والذي يدل على أن لام كلتا معتلة قولهم في مذكرها: كِلا، وكِلا (فِعَلٌ) ولامه معتلة بمنزلة لام حجًا ورضًا، وهما من الواو، لقولهم: حجا يحجو، والرضوان، ولذلك مثّلها سيبويه بما اعتلت لامه، فقال: وهي بمنزلة شَرْوَى. وأما أبو عمر الجرمي فذهب إلى أنها (فِعْتَل) وأنّ التاء فيها عَلَم تأنيثها، وخالف سيبويه، ويشهد بفساد هذا القول أن التاء لا تكون علامة تأنيث الواحد إلا وقبلها فتحة؛ نحو طلحة وحمزة وقائمة وقاعدة، أو أن يكون قبلها ألف نحو سِعلاة وعِزهاة، واللام في كلتا ساكنة كما ترى، فهذا وجه ووجه آخر: أن علامة التأنيث لا تكون أبدا وسطا، إنما تكون آخرا لا محالة"(١٤٤).

فهنا يروي ابن جني الخلاف الحاصل في (كلتا)، فهل التاء فيها مبدلة من الواو أم هي زائدة للإلحاق؟

فمذهب سيبويه أن وزن كلتا (فِعلى) بمنزلة الذكرى والحِفرى وأصلها كِلوَا ألفها للتأنيث، والتاء بدل من لام الفعل؛ لأن في التاء علم التأنيث، فصار إبدال الواو تاء تأكيدا للتأنيث (١٤٥)، قال سيبويه: "وأما كلتا فيدلّك على تحريك عينها قولهم: رأيت كلا أخويك، فكلا كمعًا واحد الأمعاء، ومن قال: رأيتُ كلتا أُختيك، فإنه يجعل الألف ألف تأنيث فإن سمى بها شيئا لم يصرفه في معرفة ولا نكرة، وصارت التاء بمنزلة الواو في شروى"(١٤٦) وفي النسب عند الخليل وسيبويه نقول: كُلَوِيّ(١٤٧)،أما ما ذهب إليه أبو عمر الجرمي (ت٢٢٥هـ) هو أن كلتا على وزن (فِعتل) والتاء زائدة للإلحاق، فعند النسب إليه نقول: كلتوي(١٤٨)، واحتج على ما قاله سيبويه في أن ألف كلتا للتأنيث، بقوله: "بأن الألف لو كانت للتأنيث لم تقلب في الجر والنصب ياء. وهذا ليس بشيء لوجهين: أحدهما: أن القلب ههنا استحسان وحمل على ألف (على) و(إلى)، كما أبدلت في المذكر وهي لام الكلمة، والمنقلبة في الجر والنصب لا تكون لاما. والثاني: أنهم قد قلبوا ألف التأنيث ياء فقالوا في (سُعدى): سُعديات لأجل الدليل المقتضي للقلب فكذلك هنا. وقد ذهب قوم إلى أن التاء فيها بدل من الياء لأن الإمالة في (كلا) جائزة والأصل في مثل ذلك للياء"(١٤٩)، وبرأيه هذا خالف سيبويه، فالذي يدل على أن التاء ليست للإلحاق، وليس فيها من حكم التأنيث هو سقوطها عند النسب ولو لم تسقط لقلنا (كلتويّ)، فدل ذلك على أنهم أجروها مجرى التاء في أخت(١٥٠)،ومثل هذا الإبدال نجده في كلمة هَنْتُ، قال ابن جني: "أما هَنْتُ فيدل على أن التاء فيها بدل من الواو، قولهم في الجمع هنوات"(١٥١) فالواضح من كلامه أنها بمنزلة بنت وأخت، أي أن أصلها هنو وعند الجمع تُرد الواو، مما يدل على أنها أبدلت بالتاء.

**– التاء والياء**

قال ابن سيده في مادة (ك ي): "كي: حرف ينصب الأفعال بمنزلة أنْ. ومعناه العِلّة لوقوع الشيء، كقولك: جئت كي تكرمني،... وكان من الأمر كيت وكيتْ: يُكنى بذلك عن قولهم: كذا وكذا وكان الأصل فيه: كيّة وكيّة، فأبدلت الياء الأخيرة تاء، وأجروها مُجرى الأصل؛ لأنه ملحق بفَلْس، والملحق كالأصلي، قال ابن جني: أبدلوا التاء من الياء لاما، وذلك في قولهم: كيْت وكيْت، وأصلها كيّة وكيّة، ثم إنهم حذفوا الهاء وأبدلوا من الياء التي هي لام تاء، كما فعلوا ذلك في قولهم: ثنتان، فقالوا: كيْتَ، فكما أن الهاء في كيّة علم تأنيث كذلك الصيغة في كيت علم تأنيث"(١٥٢)،وظاهر كلام ابن جني أن الياء تبدل تاء إبدالا غير مطرد في كلمة (كيت)، إذ إن أصلها كيّة – بتشديد الياء – والهاء مبدلة من التاء في الوقف، فأبدلوا الياء الثانية – لام الكلمة – تاء ثانية وصلا ووقفا(١٥٣).

ومثله الإبدال الحاصل في كلمة ثنتان، فتاؤها مبدلة من الياء والذي يدل على ذلك أنه من ثنيت وأصله ثني، وأما التاء فيها فللتأنيث(١٥٤).

ويرى العكبري (ت٦١٦هـ) أن إبدال التاء من الياء قليل مبينا المسوغ من إبداله، بقوله: "وهو قليل لبُعد مخرج الياء منها إلا أن بينهما مشابهة من وجهين:

أحدهما: أن في التاء همسا وفي الياء خفاء والمعنيان متقاربان.

والثاني: أن التاء تشبه الواو"(١٥٥).

الهوامش:

(١) النحو الوافي، عباس حسن: ٤/ ٧٥٦ – ٧٥٧

(٢) ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان: ٢٧٥

(٣) ينظر: شرح شافية ابن الحاجب، تحقيق محمود نور الحسن وآخرون: ٦٨/٣

(٤) ينظر: المنهج الصوتي للبنية العربية رؤية جديدة في الصرف العربي: د. عبد الصبور شاهين: ١٦٧

(٥) المحكم: ٢٠٢/٩ ، ٢٠٣

(٦) ينظر: الخصائص: ١/ ٢٥٩

(٧) ينظر: شرح التصريح على التوضيح: للأزهري: ٨٠/٢

(٨) المنصف: ١/ ٢٨٧، ٢٨٨

(٩) ينظر: المصدر نفسه : ٢٨٨/١

(١٠) المحكم: ٦/ ٥٠٠

(١١) ورد البيت في المسائل البصريات لأبي علي الفارسي: ٤٠٠/١

(١٢) سورة الضحى: ٣

(١٣) من شواهد الشافية (شرح شواهد شافية ابن الحاجب): ٥٢

(١٤) من شرح شواهد شافية ابن الحاجب : ٥٠

(١٥) المحكم: ٢٣٨/٢

(١٦) الخصائص : ٩٩/١

(١٧) ينظر: الكتاب: ١٠٩/٤

(١٨) شرح شافية ابن الحاجب: ٥٠/٤

(١٩) ينظر: المحتسب: ٣٦٤/٢

(٢٠) الكتاب: ٢٥/١

(٢١) المصدر نفسه: ١٠٩/٤

(٢٢) المحكم: ٢٩/٤

(٢٣) المصدر نفسه: ١١٨/١٢

(٢٤) ينظر: شرح التسهيل المسمى (تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد) لناظر الجيش: ٤/ ١٨١٥

(٢٥) تهذيب اللغة : ٥/ ٢٩٩

(٢٦) المنصف: ١٩٨/٢

(٢٧) المصدر نفسه: ٢/ ١٩٨
(٢٨) المحكم: ٣٨٢/٣
(٢٩) سورة المجادلة: ١٩
(٣٠) الخصائص: ٩٩/١
(٣١) ينظر: شرح شافية ابن الحاجب: ٩٧/٣
(٣٢) الكتاب : ٤/ ٣٤٦
(٣٣) ينظر: شرح شافية ابن الحاجب: ٣/ ٩٧
(٣٤) المنصف: ١/ ٢٧٧
(٣٥) المحكم: ٢/ ٢٢٥
(٣٦) ينظر: سر صناعة الإعراب: ١/ ٢١٣
(٣٧) شرح شافية ابن الحاجب: ٣٨٠/٢
(٣٨) ينظر: شرح كتاب سيبويه للسيرافي: ١/ ١٨٣
(٣٩) ينظر: سر صناعة الإعراب: ١/ ٢١٤
(٤٠) ينظر: شرح المفصل لابن يعيش: ١٠/ ١٥٤
(٤١) المحكم: ٢٥/٦
(٤٢) كتاب الإبدال لأبي الطيب اللغوي: ٤٧٨/٢
(٤٣) ينظر: الخصائص: ٦٥/٢
(٤٤) ينظر: المصدر نفسه : ٦٦/٢
(٤٥) المصدر نفسه: ٦٦/٢
(٤٦) ينظر: شرح الكافية الشافية: ٣٩٧/٢
(٤٧) المنصف: ٤/٢
(٤٨) المحكم: مادة (خ ي ص): ١٥٠/٥
(٤٩) المحكم: ٣٩٧/٧
(٥٠) ورد البيت في الخصائص: ٣/ ١٤٣
(٥١) ينظر: اللباب في علل البناء والإعراب: ٢/ ٣١٢
(٥٢) الكتاب : ٥٥٢/٣
(٥٣) ينظر: المنصف: ٥٣/٢
(٥٤) الممتع في التصريف: تحقيق: فخر الدين قباوه: ٥١١/٢
(٥٥) الخصائص: ١٤٣/٣
(٥٦) البيتان في الخصائص: ١/ ٢٩٢ ، ٣٦٧/٢، وفي ضرائر الشعر لابن عصفور: ٢٣٠
(٥٧) المحكم: ١٥١/١١
(٥٨) ينظر: ما يجوز للشاعر في الضرورة، للقزاز القيرواني (ت٤١٢): ٣١٠، ضرائر الشعر لابن عصفور: ٢٣٠
(٥٩) المنصف: ١٥٥/٢
(٦٠) ينظر: المصدر نفسه: ١٥٥/٢
(٦١) ينظر: اللهجات العربية في معاني القرآن للفراء: د. صبحي عبد الحميد محمد عبد الكريم: ١٣٠
(٦٢) المحكم: ٨/٤
(٦٣) ينظر: الخصائص: ١/ ١٤٦، وشرح شافية ابن الحاجب: ٩٨/٣
(٦٤) الكتاب: ٤/ ٣٤٤
(٦٥) المنصف: ١/ ٢٥٩
(٦٦) الممتع في التصريف: ٢/ ٤٨٣
(٦٧) إيجاز التعريف في علم التصريف لابن مالك: ١٣٨
(٦٨) المحكم: ١٢/ ٢٣٢
(٦٩) ينظر: لسان العرب: ٢٢٤/١٣، تاج العروس للزبيدي: ٤٦٩/٣٣

(٧٠) المحكم: ١٢/ ٢٣٢
(٧١) ينظر : المهذب في علم التصريف، د. هاشم طه شلاش و صلاح مهدي الفرطوسي: ٢٨٩
(٧٢) ينظر: الإبدال لأبي الطيب اللغوي: ٦/١
(٧٣) المزهر في علوم اللغة وأنواعها للعلامة جلال الدين السيوطي: ٢٧٢/١
(٧٤) التصريف الملوكي لابن جني: ٢٧
(٧٥) شرح الكافية الشافية لابن مالك: ٣٦٧/٢
(٧٦) شرح شافية ابن الحاجب للرضي: ٤٩٩/٣
(٧٧) من أسرار اللغة: إبراهيم أنيس: ٥٩
(٧٨) ينظر: علم الصرف الصوتي: د. عبد القادر عبد الجليل: ٤٢٩
(٧٩) ينظر: اللهجات العربية نشأة وتطور: عبد الغفار حامد هلال: ١٢٥
(٨٠) ينظر: سر صناعة الإعراب: ٦٠/١ – ٧٥
(٨١) ينظر: الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني: ٩٩
(٨٢) ينظر: العين: ٥٢/١
(٨٣) ينظر: الكتاب: ٤٣٣/٤
(٨٤) سورة مريم: ٨٣
(٨٥) الخصائص: ١٤٦/٢
(٨٦) البيت لـ(طفيل الغنوي) ويروى لـ(مضرس بن ربعي) في ديوانه: ١٤٣ وورد في سر صناعة الإعراب: ٢٠٣/٢، ولم ينسب البيت لأحد في المحتسب: ٤٠/١
(٨٧) ورد البيت بلا نسبة في سر صناعة الإعراب: ٢٠٤/٢
(٨٨) المحكم: ٢٤٦/١٢
(٨٩) المحكم: ٤/ ٧٦
(٩٠) الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني: ١١١
(٩١) سورة البقرة: ٦١
(٩٢) المحكم: ٢٠١/١٢
(٩٣) ينظر: سر صناعة الإعراب: ٢٦٢/١
(٩٤) المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها: ٨٨/١
(٩٥) ينظر: الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني: ٨٩
(٩٦) ينظر: علم الأصوات اللغوية، د. مناف الموسوي: ٥٥ – ٥٧
(٩٧) ينظر: الأصوات اللغوية، إبراهيم أنيس: ٦٦
(٩٨) دراسات في فقه اللغة، د. صبحي الصالح: ٢٧٩
(٩٩) ينظر: الإبدال اللغوي عند أبي جعفر اللبلي (ت ٦٩١هـ) / الباحث، حميد عذاب فندي – مجلة كلية التربية/ جامعة واسط العدد: ٣٣/٢٠١٨ : ٥٨
(١٠٠) المحكم: ١٢٦/١١
(١٠١) ينظر: سر صناعة الإعراب: ٢٠٣/١
(١٠٢) المحكم: ٣٩٧/٦ – ٣٩٨
(١٠٣) ينظر: العين: ٢٦٩/٥
(١٠٤) الكتاب: ١٩٩/٤ – ٢٠٠
(١٠٥) ينظر: محاضرات في فقه اللغة، د. عصام نور الدين: ١١٥
(١٠٦) الكامل في اللغة والأدب للمبرد: ١٦٦/٢
(١٠٧) ينظر: اللهجات العربية في التراث، د. أحمد علم الدين الجندي: ٣٦١/١
(١٠٨) الخصائص: ١٠/٢
(١٠٩) المحكم: ٣٢٦/٨
(١١٠) ينظر: سر صناعة الإعراب : ١٦٠/١ ، شرح المفصل لابن يعيش: ١٢٩/١٠، الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني: ١٥٢
(١١١) سر صناعة الإعراب: ٢٥٩/١

(١١٢) سر صناعة الإعراب: ١٦٥/١
(١١٣) ينظر: سر صناعة الإعراب: ١٦٥/١
(١١٤) النوادر في اللغة لأبي زيد الأنصاري: ٣٤٥/١
(١١٥) ينظر: لسان العرب: ٦/ ١١
(١١٦) ينظر: الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني: ١٥٢
(١١٧) المحكم: ١٧٠/٦
(١١٨) ينظر: الكتاب: ٤٣٤/٤
(١١٩) الخصائص: ٣٤٩/٢
(١٢٠) الخصائص: ٣٢٧/٣
(١٢١) ينظر: الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني: ١٥٥
(١٢٢) ينظر: الخصائص: ٦٣/١
(١٢٣) ينظر: المنصف شرح الامام ابي الفتح عثمان ابن جني، كتاب التصريف للمازني: ٣٢٩/٢شرح التصريح على التوضيح للأزهري: ٣٦٧/٢
(١٢٤) الخصائص: ١٦٣/٣ ، ١٦٤
(١٢٥) ينظر: الإعلال والإبدال والإدغام في ضوء القراءات القرآنية واللهجات العربية / أنجب غلام نبي بن غلام محمد: ٣٨٠/١ (رسالة ماجستير)
(١٢٦) تهذيب اللغة للأزهري: ٣٣٤/١
(١٢٧) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري: ١٢٤٨/٣
(١٢٨) الإعلال والإبدال والإدغام في الدراسات القرآنية واللهجات العربية، الباحثة أنجب غلام نبي بن غلام محمد: ٣٨١/١ (رسالة ماجستير)
(١٢٩) المحكم: ٣٥٣/٦
(١٣٠) الكتاب: ٤٦٦/٣
(١٣١) الكتاب : ٢٨٥/٤
(١٣٢) شرح كتاب سيبويه للسيرافي: ١٨١/٥
(١٣٣) تهذيب اللغة للأزهري: ٣٢٢/٩
(١٣٤) ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري: ١٥٦١/٤
(١٣٥) لسان العرب: مادة (ن و ق) لابن منظور: ١٠/ ٣٦٢
(١٣٦) ينظر: العين: ٥٨/١
(١٣٧) ينظر: الكتاب: ٤٣٤/٤
(١٣٨) ينظر: فقه اللغة، د. حاتم الضامن: ١٥٣
(١٣٩) ينظر: الأصوات اللغوية: ٥٤
(١٤٠) المصباح المنير للفيومي: ١٣٨/٢
(١٤١) التطور النحوي لبرجشتراسر/ أخرجه د. رمضان عبد التواب: ١٩
(١٤٢) المحكم: ٦/٦
(١٤٣) ينظر: لسان العرب، مادة: (غ ي ض): ٧/ ٢٠١
(١٤٤) المحكم : ١٠٥/٧
(١٤٥) ينظر: سر صناعة الإعراب: ١٦٢/١ ، علل النحو للوراق: ٣٩١، التخمير للخوارزمي: ٣٠/٣،
(١٤٦) الكتاب: ٣/ ٣٦٤
(١٤٧) ينظر: الكتاب : ٣/ ٣٦٣، وشرح الكافية الشافية: ٣١٣/٢
(١٤٨) ينظر: سر صناعة الإعراب: ١٦٢/١
(١٤٩) اللباب في علل البناء والإعراب للعكبري: ٣٣٩/٢
(١٥٠) ينظر: علل النحو: ٣٩١، شرح الرضي لكافية ابن الحاجب: ١ /٨٧
(١٥١) سر صناعة الإعراب: ١٦٢/١
(١٥٢) المحكم: ٥٧/٧، ٥٨
(١٥٣) ينظر: سر صناعة الإعراب: ١/ ١٦٣ ، اللباب في علل البناء والإعراب : ٣٤٠/٢
(١٥٤) ينظر: سر صناعة الإعراب: ١٦٣/١

(١٥٥) اللباب في علل البناء والإعراب: ٢/٣٣٩

المصادر والمراجع


• الإبدال، أبو الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي الحلبي (ت٣٥١هـ)، حققه وشرحه: عز الدين التنوخي، دمشق، ١٣٨٠هـ – ١٩٦١م.
• الإبدال اللغوي عند أبي جعفر اللبلي (ت٦٩١هـ)، حيدر عذاب فندي، مجلة كلية التربية – جامعة واسط، العدد ٣٣، ٢٠١٨م.
• الأصوات اللغوية، د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، ٢٠٠٧م.
• الإعلال والإبدال والإدغام في ضوء القراءات القرآنية واللهجات العربية، أنجب غلام نبي بن غلام محمد (أطروحة دكتوراه)، كلية التربية للبنات بمكة المكرمة – المملكة العربية السعودية، ١٤١٠هـ – ١٩٨٩م.
• أمالي ابن الشجري، هبة الله بن علي بن محمد بن حمزة الحسني العلوي (ت٥٤٢هـ)، تحقيق ودراسة محمود محمد الطناحي، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط١، ١٤١٣هـ – ١٩٩٢م.
• إيجاز التعريف في علم التصريف لابن مالك (ت٦٧٢هـ)، تحقيق: د. حسن أحمد العثمان، مؤسسة الريان – بيروت – لبنان، ط١، ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م.
• تاج العروس من جواهر القاموس، للسيد محمد مرتضى الحسيني الزَّبيدي (ت١٢٠٥هـ)، تحقيق: عبد العليم الصحاوي، مصطفى حجازي، محمود محمد الطناحي، عبد المجيد قطامش وآخرون، مطبعة حكومة الكويت، ١٣٧٩هـ – ١٩٧٧م، ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م.
• التصريف الملوكي، تأليف ابن جني النحوي، عني بتصحيحه محمد سعيد بن مصطفى، علق عليه: أحمد الخاني – ومحيي الدين الجراح، ط٢.
• التطور النحوي للغة العربية، المستشرق الألماني برجشتراسر، أخرجه وصححه وعلق عليه: د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي – القاهرية، ط٢، ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م.
• تهذيب اللغة، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري (ت٣٧٠هـ)، تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون، مراجعة محمد علي النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مطابع سجل العرب.
• الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني، حققه محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت – لبنان/ ط٢.
• دراسات في فقه اللغة، صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان، ط٣، ٢٠٠٩م.
• الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني، د. حسام سعيد النعيمي، دار الرشيد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، سلسلة دراسات (٢٣٤)، ١٩٨٠م.
• ديوان طفيل الغنوي، شرح الأصمعي، تحقيق: حسان فلاح أوغلي، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.
• سر صناعة الإعراب، أبو الفتح عثمان ابن جني (ت٣٩٢هـ)، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل، شاركه في التحقيق أحمد رشدي شحاته عامر، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط٢، ٢٠٠٧م.
• شرح التسهيل المسمى (تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد)، محمد بن يوسف بن أحمد المعروف بناظر الجيش (ت٧٧٨هـ)، دراسة وتحقيق: علي محمد فاخر – جابر السيد مبارك – جابر محمد البراجة – علي السنوسي محمد – إبراهي جمعة العجمي – محمد راغب نزال، دار السلام للطباعة والنشر، ط١، ١٤٢٨هـ – ٢٠٠٧م.
• شرح التصريح على التوضيح، للشيخ خالد الأزهري على ألفية ابن مالك لأبي محمد بن هشام الأنصاري، دار الفكر للنشر.
• شرح الرضي لكافية ابن الحاجب، دراسة وتحقيق: د. يحيى بشير مصري، أشرفت على طباعته ونشره الإدارة العامة للثقافة والنشر بالجامعة – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٤١٧هـ – ١٩٩٦م.
• شرح الكافية الشافية، تأليف الإمام أبي عبد الله جمال الدين محمد بن عبد الله بن محمد بن مالك الطائي الجياني الشافعي (ت٦٧٢هـ)، تحقيق: علي محمد معوّض – عال أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٢٠هـ – ٢٠٠٠م.
• شرح المفصل، ابن علي ابن يعيش النحوي (٦٤٣هـ)، إدارة الطبعة المنيرية، بمصر.
• شرح المفصل في صنعة الإعراب الموسوم بالتخمير، القاسم بن الحسين الخوارزمي (٦١٧هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، دار الغرب الإسلامي.
• شرح شافية ابن الحاجب، الشيخ رضي الدين محمد بن الحسن الاستراباذي النحوي (ت٦٨٦هـ)، مع شرح شواهده للعالم الجليل عبد القادر البغدادي (ت١٠٩٣هـ)، حققهما وضبط غريبهما الأساتذة: محمد نور الحسن – محمد الزفزاف – محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م.
• شرح كتاب سيبويه، تأليف أبي سعيد السيرافي الحسن بن عبد الله بن المرزبان (ت٣٦٨هـ)، تحقيق: أحمد حسن مهدلي – وعلي سيد علي، دار الكتب

العلمية، بيروت – لبنان، ط١، ٢٠٠٨م.
• الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: احمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٩٠م.
• ضرائر الشعر لابن عصفور الإشبيلي، تحقيق السيد إبراهيم محمد، دار الأندلس للطباعة والتوزيع، ط١، ١٩٨٠م.
• علل النحو: لأبي الحسن محمد بن عبد الله الورّاق (ت٣٢٥هـ)، تحقيق ودراسة: د. محمود جاسم محمد الدرويش، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م.
• علم الأصوات اللغوية، د. مناف مهدي محمد، عالم الكتب، بيروت – لبنان، ط١، ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م.
• علم الصرف الصوتي، عبد القادر عبد الجليل، سلسلة الدراسات اللغوية، أزمنة، ١٩٩٨م.
• العين، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ)، تحقيق: د. مهدي المخزومي – د. إبراهيم السامرائي، د.ط، د.ت.
• فقه اللغة، تأليف حاتم الضامن، ١٤١١هـ – ١٩٩٠م.
• الكامل في اللغة والأدب، لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد، عارضه بأصوله وعلق عليه: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٣، ١٤١٧هـ – ١٩٩٧م.
• الكتاب، (كتاب سيبويه)، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م.
• اللباب في علل البناء والإعراب لأبي البقاء عبد الله بن الحسين العكبري (ت٦١٦هـ) تحقيق د. عبد الإله نبهان، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤١٦هـ – ١٩٩٥م.
• لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقي (ت٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.
• اللغة العربية معناها ومبناها، د. تمام حسان، دار الثقافة، ١٩٤٩ .
• اللهجات العربية في التراث، تأليف أحمد علم الدين الجندي، دار العربية للكتاب، ١٩٨٣م.
• اللهجات العربية في معاني القرآن للفراء، تأليف صبحي عبد الحميد محمد عبد الكريم، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، ط١، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م.
• اللهجات العربية نشأة وتطورا، د. عبد الغفار حامد هلال، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ١٤١٤هـ – ١٩٩٣م.
• ما يجوز للشاعر الضرورة، القزاز القيرواني (ت٤١٢هـ)، حققه وقدم له ووضع فهارسه: د. رمضان عبد التواب – د. صلاح الدين الهادي، دار العروبة بالكويت بإشراف دار الفصحى بالقاهرة، مطبعة المدني بمصر.
• محاضرات في فقه اللغة، د. عصام نور الدين، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م.
• المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تأليف أبي الفتح عثمان بن جني (٣٩٢هـ)، تحقيق: علي النجدي ناصف – د. عبد الحليم النجار – د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي، القاهرة، ١٤١٥هـ – ١٩٩٤م.
• المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: د. عبد الفتاح السيد سليم – د. فيصل الحفيان – د. عبد الستار أحمد فرج – عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) وآخرون، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، ط٢، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م.
• المزهر في علوم اللغة وأنواعها للعلامة جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، مطبعة السعادة بمصر لصاحبها محمد إسماعيل سنة (١٣٢٥هـ).
• المسائل البصريات، لأبي علي الفارسي (ت٣٧٧هـ)، تحقيق محمد الشاطر أحمد محمد أحمد، ط١، ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م.
• المصباح المنير غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي (ت٧٧٠هـ)، دار المعارف، القاهرة، ط٢.
• الممتع في التصريف، لابن عصفور الاشبيلي (ت٦٦٩هـ)، تحقيق فخر الدين قباوه، دار المعرفة، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م.
• من أسرار العربية، تأليف د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٣، ١٩٦٦م.
• المنصف شرح الإمام أبي الفتح عثمان بن جني النحوي لكتاب التصريف للإمام أبي عثمان المازني النحوي البصري، تحقيق: إبراهيم مصطفى – عبد الله أمين، إدارة إحياء التراث القديم، ط١، ١٣٧٣هـ – ١٩٥٤م.
• المنهج الصوتي للبنية العربية رؤية جديدة في الصرف العربي، د. عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة – بيروت، ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م.
• المهذب في علم التصريف، د. صلاح مهدي الفرطوسي، د. هاشم طه شلاش، مطابع بيروت الحديثة، ط١، ١٤٣٢ – ٢٠١١م.
• النحو الوافي، تأليف عباس حسن، دار المعارف، مصر، ط٣.
• النوادر في اللغة، لأبي زيد الأنصاري، تحقيق ودراسة د. محمد عبد القادر أحمد، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٤٠١هـ – ١٩٨١م.

فصلية مُحكّمة تُعنى بالبحوث والدراسات العلمية والإنسانية والفكرية العدد(٨) السنة الثالثة صفر الخير ١٤٤٥ هـ آيلول ٢٠٢٣ م

# المثل والقيم في نصوص القرن الثاني الهجري
# زيارة الأربعين مثالاً
# دراسة موضوعية فنية

أ . م . د أركان رحيم جبر
جامعة بغداد /كلية العلوم الإسلامية

لمستخلص :
إنّ القيم والمثل ركيزتان أساسيتان في حياة الأنسان وقد حرصت المجتمعات الراقية عبر عصورها على التمسك وارسائها كي يتمكن الأنسان ان يميز الخير والشر والصواب والخطأ فهما ميزان للأفعال التي تعطي للإنسان قيمة عليا.
كثيراً من والمتبع للأدب العباسي وشعراً ونثراً – يلحظ كثيراً من الأئمة والأدباء قد حرصوا على ابراز هذه القيم وجعلها مادة لشعرهم وأدبهم فالشجاعة والكرم والعفة و....
كلها معان للقيم الانسانية ولا شك ان من النصوص الزاخرة في هذا الميدان ما ورد عن أهل بيت العصمة الاطهار (عليهم السلام ) ومنها نلمسه في زيارة الامام جعفر الصادق ( عليه السلام ) لجده الامام الحسين (عليه السلام) المعروفة بزيارة الاربعين ، فقد تضمنت المثل والقيم التي ترشدنا الى التمسك بالأيمان بالله تعالى والاتكال عليه ونبذ الظلم واتباع الهوى وعدم الركون الى الدنيا وجعلها الغاية وقد تجسدت هذه القيم في شخصية الامام الحسين (عليه السلام).
وهذا ما سنحاول ابرازه عبر المحاور الاتية :
١ – المحور الاول : الالتجاء الى الله تعالى والايمان بولايته ورعايته جل وعلا لعباده المكرمين الذين صدقوا في عبوديتهم له فكانوا أولياء تحلوا بأعلى قيم العبودية ومثلها.
٢ – المحور الثاني : وصف الدنيا وجعلها وسيلة للوصول الى القيم السامية وعدم الركون الى زخرفها .
٣ – المحور الثالث : التأصيل للبراءة من اعداء الله تعالى ورسوله وأوليائه الذين يريدون.
٤ – المحور الرابع : القيم والمثل في التصريح بالولاية والتشهد بها للأمام الحسين عبر تمثل أيات القران الكريم. they were

الكلمات المفتاحية:القيم والمثل،معان القيم، مفهوم القيم، معان المثل، مفهوم المثل

**Abstract**:
Values and ideals are two basic pillars in human life, and high societies have been keen throughout their ages to adhere to and establish them so that man can distinguish good and evil, right and wrong, as they are a balance of actions that give man a higher value.

Many of the followers of Abbasid literature, poetry and prose – it is noted that many imams and writers have been keen to highlight these values and make them material for their poetry and literature, courage, generosity, chastity and....

All meanings of human values and there is no doubt that one of the texts abounding in this field is what was reported from the people of the house of infallibility pure (peace be upon them), including we touch it in the visit of Imam Jaafar al-Sadiq (peace be upon him) to his grandfather Imam Hussein (peace be upon him) known as the visit of the forty, it has included ideals and values that guide us to adhere to faith in God Almighty and rely on him and renounce injustice and follow the passion and not to rely on the world and make it the end has embodied these values in the personality of Imam Hussein (peace be upon him).

This is what we will try to highlight through the following axes: –

1- The first axis: resorting to God Almighty and believing in His mandate and caring for His honored servants who believed in their slavery to Him, so they were guardians who had the highest values of slavery and the like.

**2– The second axis: describing the world and making it a means to reach the lofty values and not to rely on their decoration. 3– The third axis: rooting for innocence from the enemies of God Almighty, His Messenger and His guardians who want.4– The fourth axis: values and ideals in declaring the mandate and witnessing it to Imam Hussein through the representation of the verses of the Holy Qur'an.were**

**Keywords: values and ideals, the meaning of values, the concept of values, the meaning of ideals, the concept of ideals**

**توطئه**

**مفهوم المثل والقيم**

**ألمثل لغة:**

**ألمثل** : الفضل والقُرب الى الخير(١). ويقال هذا أمثل من هذا أي أفضل وأقرب إلى الخير

ومن قوله تعالى ((قالوا ان هذان لساحران يريدان ان يخرجاكم من ارضكم بسحرهما ويذهب بطريقكم المثلى)) (٢). فالمثلى هي تانيث الأمثل وهو الأفضل(٣).

وفي الاصطلاح((هو غايه ساميه يسعى الانسان الى بلوغها)) (٤).

**القيم لغة:**

فيما جمع قيمه ، وقيم كقولهم حيله وحيل ، وهو مصدر كالصَغر والكبر وكان قياسه (قوما) كعوض لإعلان فعله(٥). والقيم مصدر بمعنى الاستقامة(٦).

**وفي الاصطلاح**: تصنيف الاشياء او القضايا و اعلاء بعضها على الاخر حتى يبدو بعضها اساسا والاخر فرعيا او ثانويا(٧).

ولا شك ان مفهوم المثل والقيم يرتبط بعقيده الانسان وسلوك حياته في هذه الدنيا، ولا يختلف عاقلا ان الأيمان بالله تعالى والاجتهاد للوصول ان يكون الانسان وليا لله جل وعلا معرضا عن موبقات الدنيا، وخبائثها سرا وعلنا، وغير ذلك الكثير الطيب من هذه المثل والقيم ، قد تجسدت في شخصية الامام الحسين بن علي بن ابي طالب عليه السلام سبط رسول الله صلى الله عليه وآله وريحانته وسيد شباب اهل الجنة ، ويمكن ان نستكشف ذلك في مضامين زياره الاربعين التي وردت كنص عرف في القرن الثاني الهجري متكئا المفاهيم القرآنية في إقرار المثل والقيم اطلقها الامام جعفر بن محمد الصادق حفيد الأمام الحسين عليه السلام وعلى النحو الاتي:

ولما كان القران الكريم يمثل السنام الاعلى لبيان هذه القيم والمثل كان تسليط الضوء على تجلياته في زيارة الاربعين وبلاغة الامام الصادق في ابرازها في الزيارة .

ما رواه الشّيخ في التّهذيب والمصباح ، عن صفوان الجمّال ، قال : قال لي مولاي الصّادق عليه السلام في زيارة الأربعين : تزور عند ارتفاع النّهار وتقول :

(( أَلسَّلامُ عَلَى وَلِيّ اللهِ وَحَبِيبِهِ السَّلامُ عَلَى خَلِيلِ اللهِ وَنَجِيبِهِ السَّلامُ عَلَى صَفِيّ اللهِ وَابْنِ صَفِيّهِ السَّلامُ عَلَى الْحُسَيْنِ الْمَظْلُومِ الشَّهِيدِ السَّلامُ عَلَى أَسِيرِ الْكُرُباتِ وَقَتِيلِ الْعَبَرَاتِ اللَّهُمَّ إِنِّي أَشْهَدُ أَنَّهُ وَلِيُّكَ وَابْنُ وَلِيِّكَ وَصَفِيُّكَ وَابْنُ صَفِيِّكَ الْفائِزُ بِكَرامَتِكَ أَكْرَمْتَهُ بِالشَّهادَةِ وَحَبَوْتَهُ بِالسَّعادَةِ وَاجْتَبَيْتَهُ بِطِيبِ الْوِلادَةِ وَجَعَلْتَهُ سَيِّداً مِنَ السَّادَةِ وَقائِداً مِنَ الْقادَةِ وَذائِداً مِنَ الذَّادَةِ وَأَعْطَيْتَهُ مَوارِيثَ الْأَنْبِياءِ وَجَعَلْتَهُ حُجَّةً عَلَى خَلْقِكَ مِنَ الْأَوْصِياءِ فَأَعْذَرَ فِي الدُّعاءِ وَمَنَحَ النُّصْحَ وَبَذَلَ مُهْجَتَهُ فِيكَ لِيَسْتَنْقِذَ عِبادَكَ مِنَ الْجَهالَةِ وَحَيْرَةِ الضَّلالَةِ وَقَدْ تَوازَرَ عَلَيْهِ مَنْ غَرَّتْهُ الدُّنْيا وَباعَ حَظَّهُ بِالْأَرْذَلِ الْأَدْنى وَشَرى آخِرَتَهُ بِالثَّمَنِ الْأَوْكَسِ وَتَغَطْرَسَ وَتَرَدّى فِي هَواهُ وَأَسْخَطَكَ وَأَسْخَطَ نَبِيَّكَ وَأَطاعَ مِنْ عِبادِكَ أَهْلَ الشِّقاقِ وَالنِّفاقِ وَحَمَلَةَ الْأَوْزارِ الْمُسْتَوْجِبِينَ النّارَ فَجاهَدَهُمْ فِيكَ صابِراً مُحْتَسِباً حَتّى سُفِكَ فِي طاعَتِكَ دَمُهُ وَاسْتُبِيحَ حَرِيمُهُ اللَّهُمَّ فَالْعَنْهُمْ لَعْناً وَبِيلاً وَعَذِّبْهُمْ عَذاباً أَلِيماً السَّلامُ عَلَيْكَ يابْنَ رَسُولِ اللهِ السَّلامُ عَلَيْكَ يابْنَ سَيِّدِ الْأَوْصِياءِ أَشْهَدُ أَنَّكَ أَمِينُ اللهِ وَابْنُ أَمِينِهِ عِشْتَ سَعِيداً وَمَضَيْتَ حَمِيداً وَمُتَّ فَقِيداً مَظْلُوماً شَهِيداً وَأَشْهَدُ أَنَّ اللهَ مُنْجِزٌ ما وَعَدَكَ وَمُهْلِكٌ مَنْ خَذَلَكَ

وَمُعَذِّبٌ مَنْ قَتَلَكَ وَأَشْهَدُ أَنَّكَ وَفَيْتَ بِعَهْدِ اللهِ وَجاهَدْتَ فِي سَبِيلِهِ حَتَّى أَتَاكَ الْيَقِينُ فَلَعَنَ اللهُ مَنْ قَتَلَكَ وَلَعَنَ اللهُ مَنْ ظَلَمَكَ وَلَعَنَ اللهُ أُمَّةً سَمِعَتْ بِذلِكَ فَرَضِيَتْ بِهِ اللَّهُمَّ إِنِّي أُشْهِدُكَ أَنِّي وَلِيٌّ لِمَنْ والاهُ وَعَدُوٌّ لِمَنْ عاداهُ بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي يَابْنَ رَسُولِ اللهِ أَشْهَدُ أَنَّكَ كُنْتَ نُوراً فِي الْأَصْلابِ الشَّامِخَةِ وَالْأَرْحامِ الْمُطَهَّرَةِ [ الطَّاهِرَةِ ] لَمْ تُنَجِّسْكَ الْجاهِلِيَّةُ بِأَنْجاسِها وَلَمْ تُلْبِسْكَ الْمُدْلَهِمَّاتُ مِنْ ثِيابِها وَأَشْهَدُ أَنَّكَ مِنْ دَعائِمِ الدِّينِ وَأَرْكانِ الْمُسْلِمِينَ وَمَعْقِلِ الْمُؤْمِنِينَ وَأَشْهَدُ أَنَّكَ الْإِمامُ الْبَرُّ التَّقِيُّ الرَّضِيُّ الزَّكِيُّ الْهادِي الْمَهْدِيُّ وَأَشْهَدُ أَنَّ الْأَئِمَّةَ مِنْ وُلْدِكَ كَلِمَةُ التَّقْوَى وَأَعْلامُ الْهُدَى وَالْعُرْوَةُ الْوُثْقَى وَالْحُجَّةُ عَلَى أَهْلِ الدُّنْيا وَأَشْهَدُ أَنِّي بِكُمْ مُؤْمِنٌ وَبِإِيابِكُمْ مُوقِنٌ بِشَرائِعِ دِينِي وَخَواتِيمِ عَمَلِي وَقَلْبِي لِقَلْبِكُمْ سِلْمٌ وَأَمْرِي لِأَمْرِكُمْ مُتَّبِعٌ وَنُصْرَتِي لَكُمْ مُعَدَّةٌ حَتَّى يَأْذَنَ اللهُ لَكُمْ فَمَعَكُمْ مَعَكُمْ لا مَعَ عَدُوِّكُمْ صَلَواتُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَعَلَى أَرْواحِكُمْ وَأَجسادِكُمْ [ وَأَجْسامِكُمْ ] وَشاهِدِكُمْ وَغائِبِكُمْ وَظاهِرِكُمْ وَباطِنِكُمْ آمِينَ رَبَّ الْعالَمِينَ.

ثم تصلّي ركعتين وتدعو بما أحببت وترجع(٨).

المحور الأول : قيمة الإيمان بالله تعالى ورسوله والالتجاء إليه – ولاية الله لعباده في زيارة الاربعين.

وقف الإمام الصادق عليه السلام عند ألقاب جده الامام الشهيد وقفت العارف بمقامه في ضوء القرآن الكريم. فهو العالم بأن اللفظ بوصفه طاقة تعبيرية فعالة تأخذ حيزها في نفس المتلقي فاللفظ القرآني ((يستولي على كل عقل وينفذ الى قرارة كل نفس))(٩)ويؤثر في كل وجدان لذا ختار الأمام الصادق عليه السلام ألفاظه اختياراً دقيقاً ووضعها برصف كشف عن مقام جده السبط فمن تلك الألقاب التي سلّم على الأمام بها (الولي) في قوله: السلام عليك يا ولي الله وحبيبيه(١٠).

فالولي لفظ قراني يحمل في دلالته أكثر من عشرين معنى (١١).

وفقا لسياق المراد بيانه ومن ذلك قوله تعالى (( الله ولي الذين آمنوا)) (١٢).

فقد ابدع الامام حينما أضاف لفظ (ولي) النكرة الى لفظ الجلالة (الله) ليكسبها التعريف المطلق، المتصل بالمطلق لا يمكن للإنسان أن يهزمه عداءً أو يعرف مكانته معرفة كاملة الا من كان وليا أيضا، فالولي هو القريب من الله وهو من يلي أمر دينه (١٣).

ومن الجدير بالذكر ان لفظ (ولي) قد تكرر في هذه الزيارة (١٤).في قوله عليه السلام (( اللهم اني اشهدك اني ولي لمن ولاه ))(١٥).

لينقلنا من عالم الشهادة والشهود الى عالم التولي والتسليم.

ويردف السلام بالولاية بوصف (حبيب الله) ومما لاشك فيه ان الأمام الصادق اراد بذلك تمثل الايات المباركات التي أشارت الى موطن حب الله لأوليائه كالإحسان والتطهير والعفو والجهاد في سبيل الله إعلان كلمة الدين(١٦)،ومنها قوله تعالى (( والله يحب المحسنين)) (١٧)، ففهي هذه الاية البليغة اللطيفة غنى عن الوقوف عندها وشرحها وبيانها فأدب القرآن الكريم هو التعبير عن الملزوم باللازم (١٨)، فمحبة الله هي المقصد الاسنى وهي ابتغاء كل مؤمن وراء عمله لذا يحق القول ان الأمام الصادق قد حقق دلالته عبر هذا التوظيف القرآني ((فالحب هو المفاهيم التي قصرت الألفاظ عن بيان عن حقيقتها والكلمات عن الإحاطة بها فإيكالها الى الوجدان أولى من التعرض باللفظ والبيان)) (١٩). لذا ليس غريبا ان تنهمر الدموع عند السلام على الأمام الحسين عليه السلام وعن ذكر مقتله الشريف.

وفي مقطع آخر يسلم الإمام الصادق عليه السلام على جده بقوله: ((السلام على خليل الله)) (٢٠). إذ يرجعنا إلى قوله تعالى: ((وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا )) (٢١) ومادة (خلل) تدل على الحاجة والفقر(٢٢)، فالخليل محتاج إلى وصال خليله ومستغن به عن غيره، وبذلك برع إمامنا الصادق عليه السلام في بيان دلالتيه الأولى ان الإمام الحسين وارث جده إبراهيم كما ورث جده محمد بن عبد الله فالوارثة تعني الامتداد الخط الالهاي ديمومة الفكر العقدي لذا نرى ان الله تعالى عبر علاقه خليله ابراهيم بنبيه نوح عليه السلام في قوله سبحانه (( وان من شيعته لإبراهيم)) (٢٣). مع تباين الزمن بينهما. والدلالة الثانية التي حققها الإمام الصادق عليه السلام هو ان الإمام الحسين عليه السلام كان في كل مواقفه محتاج الى الله مستغن به عن غيره وهذا ما عبر عنه الأمام الشهيد في دعائه في واقعة الطف (( اللهم أنت ثقتي في كل كرب ورجائي في كل شدة) وقوله في دعاء عرفة (( ماذا فقد من وجدك وماذا أوجد من فقدك))

والخليل : فعيل بمعنى المفعول، فالخلة كالحب امر وجداني لم يكن يظهر الا للعارف المتأله الذي بذل نفسه ونفيسه لله تعالى ولم تكن إرادة له ألا ما يريده الله عز وجل (٢٤). وعبر ذلك يمكن رد تخرصات من تسفه بقوله ان الامام الحسين طالب للدنيا في خروجه على يزيد الفسق والفجور.

وفي فقرة ثالثة يقول: ( السلام على صفي الله وابن صفيه) (٢٥).

فالصطفاء لغة: هو الاختيار و الاجتباء والصافي هو النقي من شائب الكدر(٢٦) ، والإمام الصادق عليه السلام نقصد هذه الصفة في السلام على جده ليربط الامة بقوله تعالى (( إن الله اصطفى آدم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين، ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم)) (٢٧). فبعد ان سلم على الامام ب خليل الله عزز ارتباطه بجده (إبراهيم) عبر الاتصال النسبي والعقدي فآل إبراهيم هم محمد وال محمد عليهم السلام(٢٨).

وبعد تقديم تلك الاوصاف القرآنية الطيبة يصرح الإمام الصادق عليه السلام باسم جده في قوله (( السلام على الحسين المظلوم الشهيد )) (٢٩). موظفا دلالة الاسم الصريح في ترسيخ اهدافه.

المحور الثاني : وصف الدنيا وجعلها وسيلة للوصول الى القيم السامية وعدم الركون اليها.

يلمس المتأمل في زيارة الأربعين أن الأمام جعفر الصادق عليه السلام قد عالج فيها موضوعات وأفكار تمت بصلة الى واقع الأمة بغية النهوض بها وتذكيرها ايات الذكر الحكيم، ومن تلك الموضوعات هو النظر الى احوال الدنيا وغرور الانسان بها والركون اليها كما حدث مع المجرمين الذين حاربوا الإمام الحسين عليه السلام في واقعة الطف إذ تلبسوا العداء وشربوا شره فكان من وصف الإمام الصادق عليه السلام لهم في زيارة الأربعين قوله: (( وقد توازر من عليه من غرته الدنيا وباع حظه بالأرذل الأدنى وشرى آخرته بالثمن الأوكس وتغطرس وتردى في هواه )) (٣٠)، فالوزر هو الإثم وأتزر الرجل ركب الوزر افتعله (٣١) واللفظ قراني(٣٢).

وقد جعل الإمام عليه السلام الدنيا والركون إليها سببا لفعل ذلك الفعل الشنيع عبر قوله (( غرته الدنيا )) وهذا الوصف للدنيا وصف قرآني ورد في أكثر من آيه (٣٣). منها قوله تعالى: (فلا) تغرنكم الحياة الدنيا ولا يغرنكم بالله الغرور )) (٣٤)،وقوله تعالى ((وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور )) (٣٥). فمما يلحظ أن الإمام عليه السلام لم يطلق لفظ الحياة على الدنيا كونها عالقة في ذهن المتلقي تارة وإيغالاً في نبذها وتحقيرها أخرى، واكتفى بلفظ (الدنيا) التي تعني الحياة السفلى، والغرور هو الخداع(٣٦). وبذلك يصل الى مراده في بيان خسران قتله الحسين وأعدائه، والهيمنة على عقيدة المجتمع للحذر منها فما قيمة خسة هذه الدنيا في مقابل الحياة الآخرة، وان في هذه يتعين مصير الأنسان في العقبى)) (٣٧). عبر الثبات ونصرة العقيدة أو الانحياز إلى الظلم والظالمين

ولم يقف الأمام الصادق عليه السلام عند ذلك فحسب بل يلحظ تمثله بآية أخرى في اقتباس يكشف لنا بلاغته في قوله:

(( وتردى في هواه)) إذ يرجعنا الى قوله تعالى ((إن الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى فلا يصدنك عنها من لايؤمن بها واتبع هواه فتردى)) (٣٨)، وبذلك يربط الانسان الى التفكير بان الغرور بالدنيا مصيره الزوال وسيقف الانسان امام خالقه ليجزى ما قدمه بسبب اتباع الهوى، فاتباع الهوى سببا في انكار الأخرة(٣٩)، وسبب انكار الاخرة جر اولئك المجرمين الى قتل سيد شباب اهل الجنه، فكان تحذيره للناس من الاعتزاز بالدنيا واتباع الهوى عبر الاستشهاد بواقعة الطف التي مثلت التجاوز على أقدس انسان عرفته البشرية بعد جده وأبيه وامه وأخيه.

– المحور الثالث: التأصيل للبراءة من أعداء الله ورسوله وأوليائه عبر تمثل آيات القرآن الكريم.

ان إظهار البراءة من أعداء الله ورسوله وأوليائه يمثل ركنا عقديا دعا اليه الله سبحانه وتعالى في آيات كثيرة، وقد وظف الامام الصادق عليه السلام – هذا الركن الاساس عبر زيارة الأربعين لينقذ المجتمع من مرض الازدواجية في موالاة أولياء الله واعدائه على حد سواء فعندما نستنطق الزيارة المقدسة تبرز تمثلات الذكر الحكيم فيها ومن ذلك قوله عليه السلام ((اللهم فالعنهم لعناً وبيلا وعذبهم عذاباً أليما)) ( ٤٠ )،فالأمام يربطنا بقوله تعالى ((إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة)) (٤١). اذ جعل الله تعالى أذى له تشريفاً لسيد رسوله(٤٢)، ولا شك أن أذى الأمام الحسين عليه أذى لرسوله صلى الله عليه وآله وأذى لله تعالى (٤٣)...

وقد تمثل الامام الصادق عليه السلام الى جانب الآية المباركة التي ذكرناها أية أخرى وهو قوله تعالى (( فعصى فرعون الرسول فأخذناه أخذاً وبيلا)) (٤٤) فالوبيل: هو الشديد الثقيل(٤٥)، وبذلك أوصل الامام الصادق عليه السلام في دعائه على قتلة الحسين عليه السلام رسالة اجتماعية افصح فيها البراءة الشديدة من اعداء الله والدعاء عليهم بالعذاب الأليم عبر الربط بين الرسالتين السماويتين، رسالة النبي موسى عليه السلام ومواجهة فرعون، ورسالة النبي محمد صلى الله عليه وآله ومواجهة طغاة زمانه .

المحور الرابع : القيم والمثل في التصريح بالولاية والتشهد بها للامام الحسين عبر تمثل القران الكريم.

اطلق الامام الصادق كلمات الحق في اعلان ولائه لجده الحسين وقد تمثل ذلك بألفاظ الذكر الحكيم كما في قوله بعد الإقرار بالشهادة الأولى ((أشهد أنك من دعائم الدين واركان المسلمين)) (٤٦). قال: (( أشهد أنك الإمام البر التقي الرضي الزكي الهادي المهدي)) (٤٧)،فهذه الألفاظ كلها قرآنية(٤٨). قصدها الصادق عليه السلام باسلوب الفصل لما بينها من كمال انقطاع(٤٩).

فضلا عن الابداع في تحقيق الموسيقى الداخلية التي أكسبت النص ايقاعاً مزويا في الأذن عبر توظيف حرف الياء) في التأمل والتفكر في معاني المخاطب (الامام الحسين) العظيمة والتي تؤكد تفرد أهل البيت عليهم السلام – بما مما يصل بالمتلقي الى حد التسليم الكامل لقدسية جده. ويدف هذه الأوصاف بقوله (( وأشهد أن الأئمة من ولدك كلمة التقوى والعروة الوثقى)) (٥٠).

(( فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وألزمهم كلمة التقوى)) (٥١) فمادة (كلم) تأتي بمعنى الظهور والبروز(٥٢)، وكلمة التقوى في قول (لا اله الا الله) (٥٣)، وقد استعارها الامام الصادق لجده السبط الشهيد للدلالة على عدم انفكاكها عنه وعن آبائه وابنائه فالامام الحسين مظهر يدل على توحيد الله ووحدانيته. ثم عبر عن عقيدته بعدها تعبيراً بلاغياً مميزاً تجاوز مرتبة الافهام الى مرتبة التاثير في قوله ((والعروة الوثقى)) (٥٤).ليضع المتلقي امام قوله تعالى (( فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى)) ففي هذه الآية استعارة لطيفة إذ جعل من مبادئ الأمام الحسين أشبه بالعروة التي يتمسك بها الانسان وهو تشبيه المعقول بالمحسوس تقريبا للأذهان المستأنسة بالاجسام، ولا يخفى ان هذا الوصف القرآني أراده الامام الصادق عليه السلام ليعبر عن نهج الهي يمثل حياة أجل من مظاهر الحياة المادية واشرق منها بعبارة أخرى (( حياة عالم الغيب ظهرت في عالم الشهادة ليتمسك بها عباد الرحمن ويفوزوا بمراتب الجنان)) (٥٥).

## النتائج :

تبين عبر النهل من زيارة الأربعين واستنشاق عبيرها أن القرآن الكريم تمثل فيها بشكل واضح وجلي أراد منه الأمام الصادق ربط الأمة بالثقلين القران الكريم والعترة الطاهرة فقد عمد الى تقصد الألفاظ القرآنية ومدلولاتها في إلقاء السلام على جده الامام الحسين بوصف وليا وحبيبا وخليلا الله تعالى، ثم عمد إلى آيات الذكر الحكيم ليقرع بها أسماع المجتمع في التحذير من الدنيا والاعتزاز بها ومتمثلا بقتلة الأمام الحسين كشاهد لمن غرته الدنيا واتبع هواه، واعلن الأمام الصادق البراءة من أعداء الله ورسوله وأوليائه عبر هذه الزيارة المباركة وفقا للمنهج القرآني، ليعبر بعدها الى الإعلان الصريح بولائه للأمام الحسين بوصفه كلمة الله وعروته الوثقى.

## الهوامش:

(١)ينظر: لسان العرب، جمال الدين ابو الفضل محمد بن مكرم بن منظور الافريقي المصري( ت ٧١١ هـ ) ، تح عامر احمد حيدر ، ط١، بيروت ، دار الكتب العلمية ٢٠٠٥م، مادة ( مثل )
(٢)سورة طه : ٦٣.
(٣)مجمع البيان في تفسير القران ، الفضل بن الحسن الطبرسي ( ٥٦٠ هـ ) ط٧، مطبعة أمير ، قم ، ١٤٢٥هـ : ٧/ ٣٠.
(٤) ينظر: معجم المصطلحات العلمية والفنية ، يوسف خياط، بيروت ، دار لسان العرب، ٤ / ٦٢٥.
(٥)معاني القران واعرابه ، ابو اسحاق ابراهيم بن السري ت ( ٣١١) تح عبد الجليل عبده شلبي، القاهرة ، دار الحديث ، ٢٠٠٤، ٢ / ٢٥١.
(٦)لسان العرب : مادة ( قوم).
(٧)الانسان والقيم ، د. نازلي اسماعيل حسين، مصر ، طبع جامعة عين الشمس، سنة ١٩٨٠، ص ٤.
(٨)تهذيب الاحكام : محمد بن الحسن الطوسي ( ٤٦٠ هـ ) ، طهران ، دار الكتب الاسلامية، ١٤٠٧ هـ، ٦/ ١١٣ . وينظر : مفاتيح الجنان ، الزيارة الاربعينية.
(٩)عصر القران ، محمد مهدي البصير : ٢٥.
(١٠) زيارة الاربعين : ٤٢٩.
(١١) ينظر: لسان العرب مادة ولي .
(١٢)سورة البقرة : من الاية ٢٥٧.
(١٣)يُنظر : مجمع البيان في تفسير القرآن: ٢/٦٣٢ .
(١٤)وسنقف عنده في المحور الرابع ان شاء الله.
(١٥)زيارة الأربعين: ٤٤٩.
(١٦)يُنظر : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم مادة (حب).
(١٧) سورة ال عمران: ١٣٤.
(١٨) ينظر: مواهب الرحمن : ٢/٣١١: ٢/ ٣١١.
(١٩)مواهب الرحمن: ٢/٣١٢.
(٢٠)زيارة الأربعين: ٤٢٩.

(٢١)سورة النساء : من الآية ١٢٥.
(٢٢)يُنظر: لسان العرب مادة ( خلل ).
(٢٣)سورة الصافات: ٨٣ . .
(٢٤)يُنظر : مواهب الرحمن: ٩ / ٢٤٢.
(٢٥)زيارة الاربعين: ٤٢٩.
(٢٦)ينظر: لسان العرب مادة ( صفى).
(٢٧)سورة آل عمران ٣٣
(٢٨)يُنظر : مجمع البيان: ٢/ ٧٣٥ ، تفسير الصافي ٣٢٨.
(٢٩)زيارة الاربعين: ٤٢٩.
(٣٠)زيارة الاربعين الامام الصادق، مفاتيح الجنان: ٤٤٩
(٣١)يُنظر : لسان العرب: مادة (وزر).
(٣٢) يُنظر : المعجم المفهرس لآيات القرآن الكريم محمد فؤاد عبد الباقي مادة (وزر).
(٣٣)يُنظر : المعجم المفهرس.
(٣٤)سورة لقمان: ٣١.
(٣٥)سورة ال عمران :١٨٥.
(٣٦)يُنظر : لسان العرب مادة غرر.
(٣٧) مواهب الرحمن في تفسير القرآن، السيد عبد الأعلى السبزواري: ٧/ ١٥٧.
(٣٨)سورة طه ١٤-١٥.
(٣٩)زيارة الاربعين، مفاتيح الجنان: ٤٤٩.
(٤٠)زيارة الاربعين ٤٤٩.
(٤١)سورة الاحزاب: ٥٧ .
(٤٢)مجمع البيان في تفسير القرآن للشيخ الطبرسي:٧/ ٥٧٩.
(٤٣)يضيق المجال لبيان الاحاديث الواردة في حق الامام الحسين عليه السلام وإن أثناء هو اذى الله ورسوله.يُنظر : حياة الامام الحسين باقر شريف القرشي : ١/٢٤- وما بعدها على سبيل المثال.
(٤٤)سورة المزمل : ١٦.
(٤٥)يُنظر : المفردات الراغب الأصفهاني عادة (وبل) .
(٤٦)زيارة الاربعين : ٤٢٩.
(٤٧)المصدر نفسة: الصفحة نفسها.
(٤٨)ينظر: المعجم المفهرس لالفاظ القران الكريم.
(٤٩)الايضاح : الخطيب القزويني.
(٥٠)زيارة الاربعين : ٤٢٩.
(٥١)مواهب الرحمن : ٤ / ٢٩٩. .
(٥٢)ينظر: العين مادة (كلم ).
(٥٣)ينظر : مجمع البيان : ٩ / ١٨٨.
(٥٤)سورة البقرة : ٢٥٧.
(٥٥)مواهب الرحمن : ٤/ ١٨٠.

## المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
١- الإيضاح في علوم البلاغة – المعاني والبيان والبديع – محمد بن سعد الدين الخطيب القزويني (٧٣٩هـ) .
٢- .كتاب العين ، الخليل بن احمد الفراهيدي (ت : ١٧٥هـ)، ط ٢ ، دار احياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٥م.
٣- الامثل في تفسير كتاب الله المنزل، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ط ١ ، مطبعة امير المؤمنين، قم، ١٤١٢هـ.
٤- الانسان والقيم ، د. نازلي اسماعيل حسين، مصر ، طبع جامعة عين الشمس، سنة ١٩٨٠.
٥- تفسير الصافي، محسن الفيض الكاشاني، ط٣ ، مكتبة الصدر، طهران، ١٣٧٩.
٦- تهذيب الاحكام : محمد بن الحسن الطوسي ( ٤٦٠ هـ ) ، طهران ، دار الكتب الاسلامية، ١٤٠٧ هـ، ٦/ ١١٣ .
٧- لسان العرب ، محمد بن مكرم بن منظور ٧١١ هـ، ط ١، دار صادر بيروت.
٨- لسان العرب، جمال الدين ابو الفضل محمد بن مكرم بن منظور الافريقي المصري( ت ٧١١ هـ ) ، تح عامر احمد حيدر ، ط١، بيروت ، دار الكتب العلمية ٢٠٠٥م، مادة ( مثل )
٩- مجمع البيان في تفسير القرآن الفضل بن الحسن الطبرسي ( ت:٥٦٠ هـ) ، ط ٧، مطبعة امير، قم ١٤٢٥ هـ .
١٠- معاني القران واعرابه ، ابو اسحاق ابراهيم بن السري ت ( ٣١١ ) تح عبد الجليل عبده شلبي، القاهرة ، دار الحديث ، ٢٠٠٤، ٢ / ٢٥١.
١١- معجم المصطلحات العلمية والفنية ، يوسف خياط، بيروت ، دار لسان العرب، ٤ / ٦٢٥.
١٢- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٦٤هـ.
١٣- مفاتيح الجنان، الشيخ عباس القمي، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ط١، ٢٠٠٧م.
١٤- المفردات في غريب القرآن، الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢هـ)، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٠م.

فصلية مُحَكّمة تُعنى بالبحوث والدراسات العلمية والإنسانية والفكرية العدد(٨) السنة الثالثة صفر الخير ١٤٤٥ هـ آيلول ٢٠٢٣ م

الموقف الشعبي والحكومي الأردني من الوحدة بين العراق ومصر وسوريا عام ١٩٦٣

فصلية مُحكّمة تُعنى بالبحوث والدراسات العلمية والإنسانية والفكرية العدد(٨) السنة الثالثة صفر الخير ١٤٤٥ هـ آيلول ٢٠٢٣ م



# الشعارات والرموز الانتخابية العراقية في انتخابات عام ٢٠٢١م مقاربة سيميولوجية تداولية

أ.م.د. علي عبد الوهاب الوردي
الجامعة المستنصرية/كلية التربية الأساسية

# الموقف الشعبي والحكومي الأردني من الوحدة بين العراق ومصر وسوريا عام ١٩٦٣

**المستخلص:**

المقاربة السيميولوجية للشعارات والرموز الانتخابية تعالجها تخاطبيا في حدود ما ينجز عبر هذه الشعارات والرموز من أفعال كلامية بوصفها آليات تحقق دلالات تبتغيها الجهات في وظيفتي الإبلاغ والقصد، وهاتان الوسيلتان دعائيتان وليستا إشهاريتين بسبب الفرق الجوهري بين مفهومي الدعاية والإشهار والدعاية تمثل أهم سمة في الخطاب السياسي الذي يعد قسما مهما من أقسام الخطاب بحسب موضوعه ووظيفته التوجيهية والسيميولوجيا فيه تتضمن علامات لسانية وغير لسانية وهي آخذة بالمنحى الاجتماعي للعلامات بخلاف مفهوم السيموطيقيا الفردي، وتحققت السيرورة الدلالية المرتبطة بالمؤول النهائي سيميولوجيا في الشعارات التي كانت أيقونات أحيانا ورموزا ومؤشرات أحيانا أخرى وكل ذلك بحسب الإبلاغية والتواصلية التي اتصفت بها الشعارات التي وظّفت آليات الاستعارة التصورية أما الرموز الانتخابية فكانت بحسب موضوعاتها أيقونية استعارية في ترميزها للكيانات أو المجموعات السياسية وكانت دلالات الألوان فيها قريبة من الأنساق الثقافية التي تستعمل فيها وما تحمله من معانٍ تلتقي والمفاهيم التي تدعي الكيانات السياسية حملها وقد تحققت في العلامات ثلاثية بيرس في العلاقة التجريدية بين العلامة بوجودها الذهني وما يجسدها في الواقع في تدرج سُلَّمي في مراتب وجودها .

الكلمات المفتاحية: الشعار، الرمز، الخطاب الدعائي،الانتخابات، السيميولوجيا التداولية

**Abstract:**

**The semiological approach to electoral slogans and symbols treats them in a conversational manner within the limits of what is accomplished through these slogans and symbols of verbal acts as mechanisms that achieve the indications desired by the authorities in the functions of reporting and intent, and these two means of propaganda and are not advertising because of the fundamental difference between the concepts of propaganda, advertising and propaganda represent the most important feature in political discourse, which is an important section of discourse according to its subject and its guiding function and semiology in which it includes linguistic and non-linguistic signs, which are taking the social orientation of the signs other than the concept of individual semiotics, The semantic process associated with the final interpretation was achieved semiologically in the slogans, which were icons sometimes and symbols and indicators at other times, all according to the informative and communicative that characterized the slogans that employed the mechanisms of conceptual metaphor The electoral symbols were according to their themes iconic metaphorical in their symbolization of political entities or groups and the semantics of colors in them close to the cultural patterns in which they are used and the meanings they carry meet and the concepts that political entities claim to carry have been achieved in the marks of the Pierce trilogy in The abstract relationship between the sign with its mental existence and what it embodies in reality in a peaceful gradation in the ranks of its existence.**

**Key words :Slogan, Symbol, Propagand discourse, Pragmatic semiology**

**المقدمة:**

تمثل دراسة الشعارات والرموز الانتخابية لسانيا نقطة التقاء للدراسات الإنسانية المختلفة لأنَّ اللسانيات حقل بينيٌّ تلتقي

فيه مختلف المحاور؛ إذ تعالج كلٌّ منها هذه الصور الرمزية بما تحمله من شعارات على وفق ما يهتم به كل درس؛ فهي محورٌ للدراسة السياسية بتحليل محتوى الشعارات، وتطابقها مع البرامج الانتخابية، كما أنَّها يمكن أن تكون محورا لدراسة جغرافية تلك الشعارات وأماكن رفعها، واستهدافها فئة محددة من الناخبين ضمن مفهوم الجغرافية السكانية، فضلا عن زوايا البحوث المختلفة كالتاريخية، والفلسفية، والاجتماعية، والإعلامية؛ وأستطيع القول: إنَّ الدراسة التخاطبية عبر المفهوم السيميولوجي للشعارات الانتخابية تمثِّل منهجا جامعا لمعظم المناويل السابقة، وتهتم بتحليل مضمون هذه الشعارات وتشريحها للوقوف على ما تحمله من دلالات، ومعانٍ تتجاوز البنية اللغوية المجردة بمستوياتها المعروفة إلى دراسة المكونات الاجتماعية للفاعلين في المشهد والسياق الخطابي عبر امتزاج المكونات السيميولوجية وما يُنجَز من أفعال عبر الخطاب؛ لتمثل نقطة انطلاق للمنهج التداولي.

ولابد للباحث من الإشارة إلى أنَّ الباحث اختار الشعارات والرموز الانتخابية التي رُفِعت سنة ٢٠٢١ ميدانا للدراسة السيميولوجية؛ لأهمية هذه الانتخابات التي أجريت بعد استقالة حكومة عادل عبد المهدي نتيجة المظاهرات التي عمَّت محافظات الوسط والجنوب، وحملت سائر الكتل التي اشتركت فيها وعودا بتغيير الواقع وإصلاح المؤسسات والاستجابة للمطالب الشعبية؛ ومن اللازم في سياق ذلك أن يبين الباحث التزامه بالموضوعية والحياد وعدم تبني وجهة نظر معينة أو حكما مسبقا عند عرض النماذج وتحليل خطاب الشعارات والصور الدعائية بما فيها من أيقونات وبغض النظر عن مآلات العملية الانتخابية وما حصل من تطورات لاحقة في المشهد السياسي وتغير خريطة التحالفات السياسية والكتل التي اشتركت في تأليف الحكومة.

والدراسة التداولية تقوم على بحث مفهوم التخاطب واستعمال اللغة المعاصرة بكل إمكانياتها؛ لذلك نشأت في كنف فلسفة اللغة العادية ورائدها فتجنشتاين الذي استلهم أفكار تيار الفلسفة التحليلية التي انصب اهتمامها على التحليل اللغوي ودراسة اللغة؛ إذ استهدف فتجنشتاين حل المشكلات الفلسفية انطلاقاً من رد المعنى إلى طريقة استعمال الألفاظ؛ فذكر أنَّ "معظم القضايا والأسئلة التي كُتِبت عن أمور فلسفية ليست كاذبةً؛ بل هي خالية من المعنى"(١)؛ لذا اتجه البحث عنده إلى تحليل اللغة التي تصاغ بها الأفكار وليس بناء الأنساق الميتافيزيقية، ونُعِتت اللغة في هذا الاتجاه بالعادية؛ لأنَّ "كلمة عادي تكون في مقابلة ضمنية أو صريحة مع غير مألوف وسري واصطلاحي وشعري ورمزي أو أحيانا قديم، وتعني كلمة عادي مشترك وعامي ودارج وطبيعي وغير رمزي وعلى كل لسان"(٢)، وهذا اللفظ يمثل الاستعمال العرفي للغة والذي يتعارض مع نمط من الأساليب اللغوية التي تتقنها مجموعة من المختصين كالمصطلحات والرموز الخاصة بكل فن وما يمكن أن يوظَّف في التخاطب؛ وأثر الشعارات الانتخابية في تنميط ذهن الجمهور غير خافٍ؛ لأنَّها تمثل استراتيجية التواصل بين الجمهور والمرشحين؛ لذلك سندرسها على وفق المنهج التواصلي القائم على السيميولوجية التداولية، وينبغي أن أشير إلى صعوبة استيعاب المادة واستيفائها في بحث محدود الصفحات لكنني سأحاول إيجاز القول في كل محور بما لا يخل بالمنهجية العلمية، ومن اللازم أن اشير إلى قضية اختلاف المصطلحات من كتاب إلى آخر بحسب ثقافة المؤلف واجتهاده في ترجمتها ولاسيما المصطلحات السيميولوجية؛ فاعتمدت أدقها في الدلالة والاستعمال اللغوي، وقد انتظم البحث في محاور بحسب ما يأتي:

## أولاً: الخطاب الدعائي الإشهاري والشعارات والرموز الانتخابية، المفاهيم والمصطلحات

الشعار لغة عند القدماء يكاد يتطابق مع دلالته المعاصرة؛ فهو:" العلامة في الحرب وغيرها، وشعار العساكر أن يسموا لها علامة ينصبونها ليعرف الرجل بها رُفْقَتَه"(٣)؛ كما عرَّفته القواميس الحديثة بأنَّه: "عبارة قصيرة ومؤثرة سهلة الحفظ تستخدم في الاعلانات"(٤)؛ وهو:" جملة أو عدد من الجمل لمفاهيم تدل على قيم او استراتيجية وأهداف أو رؤية أو شخصية المرشح أو الحزب بهدف تحقيق الانتشار وإقناع الناخبين وكسب أصواتهم"(٥)؛ أي إنَّ الهدف النهائي من إطلاق الشعار ليس عرض الأفكار فقط بل إقناع الجمهور بما يسوقه المرشح من أفكار.

أما الرَّمز لغة "كل ما أشرت إليه مما يُبان بلفظٍ بأيّ شيءٍ أشرت إليه بيد أو بعين"(٦)، واصطلاحا "كل ما يحل محل الشيء في الدلالة عليه لا بطريق المطابقة التامة وإنما الإيحاء"(٧)، كما تمَّ تعريفه بأنَّه:" صورة، وهو أيضا أسطورة، وإيقاع موسيقي،

ومناخ عام ينبثق مما توحي به الدلالات الرمزية جميعا"(٨)، وأرى أنَّ هذا التعريف أقرب التعريفات إلى فحوى البحث؛ لأنَّه يذكر أنَّ الصورة تعد من تجليات الرمز ومن مصاديقه، وبما أنَّ الدعاية الانتخابية تقوم على عنصري الشعار والصورة؛ فهذا التعريف للرمز يتطابق ومفهوم الدعاية الانتخابية؛ كما أنَّ أقصى غاية الرمز ألا يكون وصفيا أو روائيا بل إيحائيا يشير إلى مدلوله تلميحا لا تصريحا(٩)؛ وهذه الإشارة التي تحملها الصورة/ الرمز إلى المدلول تلميحا مع الشعار الانتخابي تمثل خطابا متكاملا في أركانه.

أمّا الانتخاب؛ فهو: "طريقة لإسناد السلطة من خلال الاختيار عن طريق التصويت وفق القواعد والشروط المقررة دستوريا وقانونيا"(١٠)، وقد اعتمد الدستور العراقي النافذ سنة ٢٠٠٥ طريقة الانتخابات النيابية المباشرة التي تعني: "عملية اختيار المواطنين ممن يتمتعون بحق مباشرة الحقوق السياسية لممثليهم في البرلمان مباشرة دون أي وساطة من أشخاص آخرين، ويعرف بالانتخاب على درجة واحدة"(١١)؛ وتؤلف الشعارات والرموز الانتخابية مفهوم الدعاية الانتخابية؛ وتعددت تعريفات الدعاية الانتخابية؛ فهي: " محاولة التحكم في اتجاهات الجماعات أو التأثير عليها باستخدام الرموز"(١٢)؛ كما عرِّفت بأنَّها "فن التأثير والتحكم والسيطرة وتغيير الرأي أو غرس وجهات نظر في وعي الجماهير يمكن أن تؤثر على سلوكها"(١٣)، لكنني أجد أن أقرب تعريف إلى بحثنا هي أنَّها: "محاولة مُدبَّرة من قبل فرد أو جماعة لتكوين آراء جماعات أخرى وتغييرها والسيطرة عليها؛ باستخدام وسائل الاتصال بحيث تتوافق ردود أفعالهم مع رغبات رجل الدعاية "(١٤)، وسبب تفضيلنا هذا التعريف لتضمنه الهدف من الدعاية والوسيلة المستعملة فيها؛ فالوسيلة تشمل الرموز المستعملة والمنتقاة على نحو مدروس سواء أكانت لفظية أو سمعية أو بصرية؛ والهدف هو تكوين آراء الجماعة المستهدفة بالدعاية لتتوافق مع منتج الدعاية أو الخطيب.

وتمثل الدعاية الانتخابية بعنصريها الصوري واللساني خطابا متكاملا في أركانه؛ ويؤلف البحث في الخطاب وآلياته واستراتيجياته جوهر البحث اللساني المعاصر؛ وتتأتى أهميته من أنَّه يشكل مادة التواصل في سائر العلوم والتخصصات ووسيلتها في عرضها ابيستمولوجيا بوصف الابيستمولوجيا في كل علم تقوم على عرض المقولات فيه وتاريخها ومصطلحات هذا العلم والمكونات المحددة للمعرفة وشروطها الجوهرية وحدودها وآلياتها ونتائجها العلمية على نحو نقدي(١٥)؛ ويأتي اتساع مفهوم الخطاب من أنَّه يمثل المجال المحايث لأي فرع أو تخصص معرفي يضاف إليه؛ فالخطاب في واقعه خطابات متنوعة بتنوع المعارف والعلوم التي توظفه وتصفه بناء على موضوعه.

ويبدو أن هذا التنوع في مجالات الخطاب قاد إلى التنوع الكبير في تعريفاته بحسب منطلقات من تصدى لتعريفه وبحسب ما يقابله لسانيا؛ فالخطاب عند المتوكل يشتمل على الجملة وظيفيا؛ فهو "كل ملفوظ/ مكتوب يشكل وحدة تواصلية قائمة الذات"(١٦)؛ وقد ذكر أنَّ هذا التعريف حيَّد الثنائية التقابلية بين الجملة والخطاب؛ إذ أصبح الخطاب شاملا للجملة واعتمد التواصلية معيارا خطابيا وأقصى معيار الحجم من تحديد الخطاب(١٧)، كما أنَّه "كل قولة أكبر من الجملة وتعتبر بحسب قواعد التسلسل متتاليات من الجمل"(١٨)، كما أنَّ الخطاب ورد مقابلا لـ(اللسان) ضمن مقابلة دوسوسير بين اللغة والكلام، يقول غارديناز:" إنَّ التمييز بين كلام أو خطاب ولسان اقترحه لأول مرة دوسوسير"(١٩)، وهو في هذا مساوق لمصطلح الكلام في مقابل اللسان الذي يمثل نسقا يشترك فيه أعضاء مجموعة، أما الخطاب فيعد استعمالا محدودا لهذا النسق(٢٠)، ويتموضع أحيانا داخل حقل خاص نحو الخطاب الشيوعي والخطاب السريالي ويكون بذلك شكلا من أشكال الممارسة الاجتماعية المتداخلة فهو مكوِّن للعالم الاجتماعي ومكوَّن من ممارسات اجتماعية(٢١)؛ فالخطاب الشيوعي على سبيل المثال يعيّن الفكر الذي يسمح بإنتاجه كما يعيّن الأشخاص الذين ينتجونه مما يحدث انزياحا في المعنى من نسق القواعد المُنتِجة إلى الملفوظات المُنتَجة فعلا(٢٢).

كما تداخل الخطاب مع النص بين من يرى أنهما مترادفان ومن يرى أنَّهما يفترقان، وانقسم الاتجاه الثاني إلى اتجاهين رأى الأول أنَّ النص أعمُّ من الخطاب بخلاف الثاني الذي رأى أنَّ الخطاب أشمل(٢٣)، وفي ذلك تفصيل يطول الحديث عنه لكن يبدو للباحث أنَّ الخطاب أوسع من النص بسبب مجموعة من الفروق الرئيسة بينهما(٢٤)؛ وجوهرها يكمن في أنَّ

(الخطاب = النص + شروط الانتاج) و( النص= الخطاب – شروط الإنتاج)؛ فالخطاب يمثل النص مع شروط إنتاجه من مقام وفاعلين والعناصر البراجماتية في إنتاج الخطاب(٢٥).

ومن المفاهيم المجاورة للخطاب مفهوم المنطوق، وقد سلَّم ديكرو بالتعارض بينهما تبعا للفرق عنده بين (المعنى) و(الدلالة)؛ فالمكون اللساني يسند معنى(حرفيا) الى المنطوق خارج كل سياق نطقي، والمكون البلاغي يؤول المنطوق المعني تبعا للوضع التواصلي(٢٦)؛ فالخطاب بحسب ديكرو مرتبط بالمعنى بينما يرتبط المنطوق بالدلالة(٢٧)، وتبعا لذلك أجد أنَّ تأويل الدعايات الانتخابية ولاسيما في صورتها البصرية بما تحمله من أيقونات يعد من دراسة الخطاب لا المنطوق.

وانعكس اتساع مفهوم الخطاب ومجاورته مفاهيم التواصل الأخرى على التنوَّع في ترجمة مصطلح(Discourse) الذي اشتمل فضلا عن الدلالات السابقة على مفهوم الحوار والتواصل الشفاهي، والقدرة على التفكير، والمقال وغيرها(٢٨)، بل انه أصبح يحيل في الثقافة اللاتينية إلى كل تشكيل للفكر شفويا كان أو مكتوبا(٢٩)؛ وقد تم تعريف الخطاب إجرائيا بأنَّه "مجموع المعاني النصية المفهومة والمؤولة، المعبر عنها بوسائل أسلوبية وبلاغية سمحت بتحققه إنجازا وتلقيا"(٣٠)؛ ويرى الباحث أنَّ الأخذ بتعريف ما للخطاب ينبغي أن يكون بحسب ما يدرسه البحث؛ فللمحتوى التواصلي الذي يعالجه نمط معين من الخطاب اشتراطاته التي قد لا تتفق أحيانا مع أنماط الخطاب الأخرى؛ وقد يتجاوز أحيانا الأطر التقليدية لمفهومه المتمثلة بالتواصل عبر المنطوق أو المقروء من الخطابات الى دراسة الصور بما تحمله من سيميولوجيا؛ "إذ لا يشمل اللغة المكتوبة والشفوية فحسب ولكن الصور البصرية أيضا"(٣١)، وينبغي أن يعتد تحليل النصوص المشتملة على الصور بالخصائص المميزة للسيميائية البصرية والعلاقة بين اللغة والصور(٣٢).

نصَّت بعض دراسات تحليل الخطاب على أنَّ للخطاب أنواعا بحسب معايير متنوعة؛ فتُصنَّف بحسب موضوعها إلى خطاب ديني وخطاب علمي وخطاب أيديولوجي(٣٣)، وبحسب بنيتها وتركيبها إلى قصة وقصيدة ورواية وغيرها(٣٤)، كما تُصنَّف بحسب كيفية تصوير الواقع الى الرومانسية والواقعية والسريالية وغيرها(٣٥)؛ وقد قدَّم موريس تنميطا للخطابات جمع فيه بين معيار النمط الدلالي المهيمن، ومعيار الغاية من الخطاب(٣٦)؛ فالمعيار الاول ضمَّ الخطاب العلمي ذي الاستعمال الإخباري، والخطاب الخيالي(الإيهامي) ذي الاستعمال القيمي، والخطاب القانوني أو الشرعي ذي الاستعمال الحثي، والخطاب الوجودي ذي الاستعمال التصنيفي المنهجي، أما النمط الثاني فهو نمط تقويمي بما فيه من خطاب أسطوري وشعري وأخلاقي وغيره(٣٧) ؛ أما باختين فقد قسَّم الخطاب إلى أجناس أولى تتمثل بالخطابات التي تجسد التفاعلات اليومية وأجناس ثانية تمثل الخطابات العلمية والادبية وهي عنده ناتجة عن تعقد الأجناس الأولى(٣٨).

وقسَّم باتريك شارودو الخطاب إلى أربعة أنواع، هي(٣٩): الخطاب التعبيري، والخطاب الوصفي، والخطاب السردي، والخطاب الحجاجي؛ فالتعبيري يربط بين المتكلم والمتلقي بعلاقة تأثر وتأثير؛ والوصفي يسمي الأشياء ويحدد زمانا ومكانا لها ويعطيها خواصها ووظيفتها وسبب وجودها؛ والسردي يتمثل بترتيب أو تنظيم أعمال تهم الذوات وكيفية تحولها نتيجة أعمالها أو أعمال غيرها ويقوم على طريقة الانتظام السردي للخطاب؛ والحجاجي الذي يقوم على الانتظام الحجاجي للخطاب وفيه ثلاثة عناصر هي المعطى والنتيجة والاثباتات التي تمكِّن المرور من حجة إلى أخرى؛ وقد ميَّز في سياق ذلك بين الحجاج والاستدلال فالاستدلال مخصوص بإثبات صدق المعطى، أما الحجاج فهو محاولة التأثير في المتلقي ومن ثم تحديد موقعه من المعطى(٤٠)؛ وقبل أن أشير إلى تقسيم ياكبسون أنماط الخطاب أرى أنَّ تقسيم شارودو –على الرغم من أهميته الكبيرة– فيه تداخل؛ فالخطاب التعبيري وبحسب ما ذكر شارودو نفسه يقوم على قضية التأثر والتأثير، وهو بهذا يلتقي وجوهر الخطاب الحجاجي الذي يُعنَى بالتأثير بالمتلقي وإقناعه بما يطرحه الخطيب من أفكار وما يقتضيه هذا الإقناع من آليات وتقنيات ومقدمات؛ وفي السياق نفسه رصد شارودو نفسه تداخلا بين الوصفي والسردي وهو ما استدعى عقد مقارنة للخروج بأهم الفروق بينهما عبر جدول ضمَّهما معا مع خصائص كلٍّ منهما وأنواع النصوص التي تنضوي تحته ومن أهم هذه الفروق أن الخطاب الوصفي يكون عبر عين مشاهدة وعقل عارف وذات واصفة، وأنَّه لا يقبل التلخيص بخلاف النصوص السردية(٤١).

وذكر شارودو ومنغنو أنَّ من تصنيفات الخطاب ما يكون بحسب القصد التواصلي الذي يحركه وأشهر هذه الأنماط عنده هي ما ذكره ياكبسون من وظائف الخطاب الستة، وهي(٤٢): الانفعالية، والمرجعية، والإفهامية، والانتباهية، ووراء اللغوية، والشعرية.

ويبدو لي أنَّ ما ذكره شارودو ومنغنو من تنميط للخطاب بحسب وظائفه غير صحيح؛ لأنَّ أنماط الخطاب هي غير وظائفه، وكل نوع أو نمط من أنماط الخطاب قد تتحقق فيه معظم هذه الوظائف أو كلُّها؛ وبلحاظ كون الشعارات والرموز الانتخابية خطابا متكاملا في عناصره أرى أنَّها تضمنت معظم الوظائف باستثناء الوظيفتين الانتباهية والماوراء لغوية؛ فالوظيفة التعبيرية تركز على المرسِل وتعني إرسال أفكاره وتكون طبقا لطبيعة المرجع مع إعطاء انطباع إزاء هذا الشيء(٤٣)، والوظيفة الإفهامية التي تبرز عندما تتعلق الرسالة بالمرسل إليه وقدَّم ياكبسون في ذلك تصورات عن بعض تراكيبها عند مجيئها في التواصل اللفظي(٤٤)، والوظيفة المرجعية وهي أساس كل تواصل وتحدد العلاقة بين الرسالة والموضوع الذي تحمله وتكمن في صياغة معلومة صحيحة عن المرجع وتحيلنا على أشياء وموجودات نتحدث عنها(٤٥)، والوظيفة الشعرية التي تعني العلاقة القائمة بين الرسالة وذاتها ولا تعني التوقف عند الجانب التواصلي بل نرى الرسالة بوصفها صورة جميلة من الصور ونبحث في خصائصها الجمالية(٤٦)، وأرجِّح تسميتها (الجمالية) التي ترادفت مع الشعرية؛ لنتجاوز إشكالية توهم المتلقي إرادة مفهوم الشعر بوصفه جنسا أدبيا؛ ويظهر لي عبر ما ذكره الباحثون في الوظيفة الجمالية أنَّها تشتمل على قيم ومعايير صوتية ونحوية ولغوية أخرى تتوفر في الخطاب ليتصف بالجمالية(٤٧)؛ وقد ذكر الباحثون أنَّ الوظيفة الجمالية لها عنصران، هما: (التجريد) و(التوجيه الباطني) كما أنَّ لها أنواعا وأدوات مختلفة(٤٨).

أمَّا الوظيفة الماوراء لغوية فقد ذكر الباحثون أنَّها تبرز عندما يشعر المتخاطبان بأنهما بحاجة إلى التأكد من الاستعمال الصحيح للسَّنن الذي تُوظَّف رموزه في العملية التواصلية كأن يسأل المتكلم السامع: هل تفهم ما أريد قوله؟؛ أو يتساءل المستمع: إنني لا أفهمك، ماذا تريد أن تقول؟(٤٩)؛ والوظيفة الانتباهية التي تهدف إلى التأكد من سير العملية التواصلية فبعض أجزاء الرسالة تأتي لتأكيد عملية التواصل نفسها عبر التلفظ ببعض الكلمات التي تحقق عملية التواصل نحو قول المتحدث للسامع: ألو، أتسمعني؟ وغير ذلك من الأمثلة(٥٠)؛ فهاتان الوظيفتان لا أرى لهما تمثلا في خطاب الصورة والشعار الانتخابي؛ لأنهما تحدثان عندما يحصل خرق أو تلكؤ في منظومة التواصل اتجاه المتلقي ولاسيما في الخطاب الشفاهي، ويتفق الباحث مع الآراء التي ترى أنَّ إطلاق تسمية النصوص على الرسائل البصرية أمر وجيه ، وهو ما يقتضي البحث عن تنميط معين لهذه الرسائل البصرية(٥١).

وبعد أن ذكرت فيما سبق الاتجاهات المتعددة في تنميط الخطابات أرى أنَّ ما ينسجم منها مع البحث هو تنميط كوك الذي أخَّرت الحديث عنه؛ لأهميته بوصفه ينطلق من فحوى الخطاب معيارا، مع ضرورة تعديله وتضمينه الخطاب الأيديولوجي أو السياسي؛ فالملاحظ أنَّه قدَّم تمييزا بين أنماط ثلاثة للخطاب، هي(٥٢): الخطاب العلمي ذي الوظيفة الوصفية ويستعمل استعمالا إخباريا، والخطاب الشعري الوجداني ذي الوظيفة التعبيرية، والخطاب الديني الاستشاري ذو الوظيفة التوجيهية؛ ولم يتضمن الإشارة إلى الخطاب السياسي؛ إذ أرى أنَّ خطاب الرمز والشعار الانتخابي ايديولوجي ينتمي إلى الخطاب السياسي ويقرب من مفهوم الخطاب الديني بحسب الوظيفة التوجيهية التي يتصف بها؛ والخطاب السياسي يتنازعه مفهوما الدعاية والإشهار، وينبغي تعريفهما للوقوف على حدود كلٍّ منهما؛ فالدعاية ترجمة لمصطلح(**Propaganda**) وتجاوزت نشر الأفكار والتعريف بها إلى الدفاع عن أفكار ومبادئ سياسية وأيديولوجية معينة لحزب أو دولة ما ونشره(٥٣)، وهي سلاح بيد السلطة أو في يد مجموعة ذات مصالح سياسية او اقتصادية تهدف إلى تحويل أفكار المتلقي إلى تصرفات تخدم مصالحها( ٥٤)، وبشأن الخطاب الإشهاري ذكر بعض الباحثين أنَّ من الصعب تعريفه؛ لتنوع مشاربه لكنه يمكن أن يعرَّف بأنَّه" خطاب إقناعي مقتضب يغازل الشعور والوجدان بالكلمة المسموعة أو المكتوبة، بالإيقاع الموسيقي أو الصورة معتمدا في ذلك على تقنيات جمالية لاستمالة ذوق المتلقي وحثه على استهلاك سلعة معينة أو تبني سلوك أو رأي أو تصور في إطار منظومة سوسيو ثقافية معينة"(٥٥)؛ ويلحظ الباحث أنَّ خطاب الشعارات والرموز الانتخابية لا يمكن أن يكون إشهاريا خالصا؛ لأن الإشهار إنما

ينشأ في إطار العلاقات التجارية والترويج الإعلاني؛ فهو "كل وسيلة مطبوعة كانت أو شفهية أو مصورة تستهدف بيع أي شيء يريد البائع أن يسوقه"(٥٦)، كما يعني "مختلف نواحي النشاط التي تؤدي الى نشر وإذاعة الوسائل الإعلانية المرئية أو المسموعة على الجمهور لغرض حثه على شراء سلع أو خدمات"(٥٧)؛ فهو عملية ترويج للسلع والخدمات وتعتمد الجذب والإغراء؛ وقد فصَّل بيرنار كاتولا القول في الجانب الاقتصادي للإشهار بما يؤكد المضمون التجاري له والمرتبط بالاستهلاك والعلاقات الاجتماعية المرتبطة به على الرغم من إشارته المقتضبة إلى توظيف الإشهار في جوانب غير تجارية ولاسيما في المجال السياسي مع تأكيد حداثة هذا الجانب واعتماد مبدأ الإنفاق في الإشهار على نحو يقارب الإنفاق على الإعلانات(٥٨ )؛ ومهما يكن من أمر فإن الخطاب السياسي دعائي في جوهره بوصف الدعاية "تعبير مدروس عن الآراء والأفعال التي تصدر عن الأفراد والجماعات التي تهدف الى التأثير في آراء وأفعال أفراد أو جماعات أخرى وذلك من أجل أهداف محددة مسبقا وفي ضوء تحكم نفسي"(٥٩)؛ لكنَّ الخطاب السياسي نفسه يتوسل بحسب رأيي الجانب الإشهاري ولاسيما في جانب الترويج وتحفيز المتلقي ولاسيما بعد سيادة مذهب السوق؛ وذكر بعض الباحثين أهم خصائص الخطاب الإشهاري، وهي: أن يكون مستقطبا، ومقنعا، ومثمرا(٦٠)؛ كما ذكرت بعض المصادر أربعة أنماط للخطاب الإشهاري بحسب آليات الإقناع التي يحملها هذا الخطاب وقد تمحورت حول إقناع المتلقي بجودة البضاعة أو السلعة وإسقاط دلالة إيجابية كالجمال أو القوة على منتج ما وتثبيت العلامة التجارية في ذهنه واقتراح المنتج على المتلقي(٦١).

ويبدو للباحث أنَّ الشعارات والرموز الانتخابية لا يمكن أن تندرج تحت نمط خاص من هذه الأنماط بل تمثل توليفة خاصة من الدعاية والإشهار وأقترح في سياق ذلك أن يكون الخطاب الدعائي الانتخابي قسما ضمن أنماط الخطاب السياسي ويضاف هذا النمط إلى التصنيف الموضوعي للخطاب .

### ثانيا: أقسام العلامات والسيميولجيا التداولية بين بيرس ودوسوسير

عرَّف الدكتور هشام الخليفة (السيميولوجيا) بأنَّها "علم عام يبحث في دور العلامات في الحياة الاجتماعية والذي تشكِّل اللسانيات بما فيها الفعليات جزءا منه"(٦٢)، ومصطلح(السيميولوجيا) يتألف من الأصل اليوناني(Semeion) ويعني(العلامة) أو(الإشارة)، و( Logos) بمعنى الخطاب أو العلم وبذلك تصبح الكلمة علم العلامات(٦٣)؛ وقد اقترح دوسوسير هذه التسمية التي تشمل أنظمة(الإشارات) كافة ومنها اللغة؛ فاللغة "نظام من الإشارات التي تعبر عن الأفكار ويشبه هذا النظام أنظمة الكتابة أو الألفباء المستخدمة عند فاقدي السمع والنطق أو الرموز أو العلامات العسكرية أو غيرها من أنظمة الإشارات لكنه عند دوسوسير أهمها جميعا(٦٤)، وتأتي أهميته من أنه يدرس حياة الإشارات في المجتمع(٦٥)، ورأى أنَّ "مسألة اللغة في جوهرها هي مسألة علم الإشارات"(٦٦)؛ ويبدو أنَّ هذه الرؤية الى اللغة دفعت من جاء بعد دوسوسير لترسيخ مركزية نظام اللغة في أنظمة الإشارات؛ إذ رأى جاكبسون أن اللغة "أهم المنظومات السيميائية البشرية"(٦٧)، ورأى ستراوس أن لغة النطق هي "المنظومة السيميائية بامتياز"(٦٨)؛ وقد تجاوز رولان بارت رؤية دوسوسير التي جعلت اللغة جزءا من السيميولوجيا؛ فعدَّ السيميولوجيا جزءا من اللغة(٦٩)، واعتمد بارت في تقديم مقاربته هذه الى ما يراه من قلة المجالات التي تغطيها السيميولوجيا قياسا على اللغة(٧٠)؛ فمختلف أنواع الإشارات ليست سوى أدلة غير ذات أهمية إلا أنها بمجرد الانتقال الى مجموعات لها عمق اجتماعي تلتقي مرة أخرى باللغة(٧١).

وتنقسم العلامات على قسمين، هما(٧٢): العلامات اللسانية، والعلامات غير اللسانية؛ ومن ثم تنقسم العلامات اللسانية على قسمين، هما(٧٣): علامات الكلام، وعلامات الكتابة التي تنمّط وتجسّد الأصوات؛ وعلامات الكتابة ايضا تنقسم على قسمين(٧٤): الأول يسنّن صوت اللغة ويتمثل بالنظام الفونولوجي الذي يرسم لمعظم الأصوات إن لم يكن لها جميعا حروفا تدل عليها، والثاني(الأفكار الخطية)؛ فبدلا من كتابة كلمة ما بحروف تمثل أصواتها ترسم خطوط للدلالة على الافكار، وكل فكرة او مفهوم ما يقتضي تركيبا من هذه الرسوم الخطية التي عوضا عن كتابة حروف تمثل الأصوات ترسم مفاهيم(أفكار) كاللغة الصينية.

أما العلامات غير اللسانية فهي الأنساق التي لا تستعمل أنواعا سننية قائمة على أصوات ملفوظة بل تعتمد أنواعا أخرى قد تكون طبيعية أو أنتجها الإنسان لغايات خاصة(٧٥)، وهذه العلامات متنوعة ومتفاوتة بين الأكثر شيوعا كالعلامات

البصرية والسمعية والأقل شيوعا؛ كالعلامات الشمية المتعلقة بالروائح وأثرها ولاسيما ثقافيا(٧٦)، واللمسية كاستعمال النظام الكتابي الخاص بفاقدي البصر مع أهمية هذا النمط بالنسبة الى الأطفال في سنواتهم الأولى فضلا عن أن المجال التواصلي اللمسي تنبثق عنه دلالة جنسية قوية على وفق نظام سيميولوجي يرتبط بسياقات مقامية خاصة(٧٧)، والإشارات الذوقية المرتبطة بالغريزة الفموية التي يحددها فرويد كإحساسات اللذة الشفهية؛ والانطباعات المتعلقة بالطعام كطريقة إعداده وطريقة الأكل، وقد أوضح عالم الأجناس تراوس أنَّ طريقة استهلاك الطعام كما هو إلى عصر طبخه تعد مقياسا لطريق التقدم البشري من الطبيعة إلى الثقافة؛ فتاريخ التذوق يمكن أن يعيد رصد تاريخ تطور الإنسان من تقنية وسيطة إلى تقنية وسيطة أخرى(٧٨)؛ ويبدو للباحث أنَّ ذلك الأمر يعد نظاما تواصليا متميزا وهو بحاجة إلى مزيد من البحث في دلالته السيميولوجية والإنجازية؛ وفي سياق ذلك يطالعنا امبرتو إيكو بالعلامات الإشارية أو الإيمائية ذات الدلالات الخاصة ولاسيما ما يتصل منها بالإيماءات ذات المحتوى الجنسي أو البذيء أو الفاحش، والإيماءات المتعلقة بالإشارات الدينية كحركات الصلاة والإشارات الشعائرية والدينية الأخرى فضلا عن لغة الصم والبكم التي تعتمد الإيماءات؛ فهذه العلامات الإيمائية تكون أحيانا بديلا وتعويضا عن لغة الكلام والكتابة(٧٩)؛ وقد فصَّلت بعض الدراسات القول في لغة الإشارات والإيماءات وأثرها تواصليا في الثقافات والشعوب المختلفة بما ينسجم وثقافة كل مجموعة بشرية وظروفها الاجتماعية والجغرافية إذ تُقسَّم الإشارات والإيماءات إلى أنواع مختلفة وكثيرة ولكل مجموعة بشرية إشاراتها الخاصة التي تعبِّر عن مفاهيمها عبر إطار ثقافتها(٨٠)، ولا يسع الباحث التفصيل في ذلك لأنَّه مما يخرج عن جوهر البحث.

وتأتي بعد ذلك العلامات السمعية في سلم الإشارات السيميولوجية وهي تشغل حيزا واسعا في البحث السيميولوجي بوصفها ذات أثر واضح وقابل للتحليل، بل هي فيما أرى أهم تلك العلامات بوصفها تمثل اللغة في جانبها الكلامي فرديا وجماعيا عندما تكون منطوقة ومسموعة قبل أن تتمثل بحروف لتنتقل الى الجانب المرئي في اللغة وهو الكتابة؛ وأنظمة السمع سيميولوجيا على ثلاثة أقسام، هي(٨١): الفونيمات الفظة التي لا تعني شيئا لكن لها دلالة خاصة مثل رغي الأطفال والقهقهات المختلفة، والأصوات الطبيعية، والأصوات الثقافية المنجزة بوساطة الإنسان لأهداف تواصلية نحو الموسيقى.

ثم نتقل بعد ذلك إلى التواصل السيميولوجي عبر العلامات السمعية/ البصرية، وقد أصبح هذا التواصل اساسيا بعد أن كثر الحديث عن حضارة الصورة، وقد انتشر هذا النمط في العصر الحديث بعد انتشار العرض السينمائي والفيديوي والتلفازي القائم على حركة الصورة وارتداد الصوت(٨٢)، وقد طُرِح في سياق ذلك مفهوم (سيميولوجيا الممثل) بوصف التمثيل جامعا لسائر أنظمة العلامات، وقد عرَّفت الموسوعة البريطانية الممثل بأنه" الشخص الذي يؤدي فن الحركات والإيماءات أو التراتيل والترانيم لتجسيد شخصية قصصية على المسرح أو السينما أو التلفزيون"(٨٣)؛ كما تمَّ تعريفه إجرائيا بأنَّه علامة تتضمن علامات فرعية وتنتج من ثمَّ علامات، ولا يمكن للعلامات ان تتطور من دون شخصية الممثل الفاعلة(٨٤)؛ فصورة الممثل تبعا لذلك موضوع مهم في الدرس السيميولوجي؛ فهو بؤرة تلك العلامات وتناميها وتشظيها ونقطة التقاء العلامات المختلفة من جسد وصوت وملابس وحركات(٨٥)؛ ويرى الباحث أنَّ الخطاب التمثيلي بحاجة إلى دراسات سيميولوجية مفصَّلة تنظر إلى طبيعة الخطاب نفسه، وتطبِّق ما يصلح من النظريات التواصلية والوقوف على استراتيجيات الخطاب وما يحمله من علامات ودلالات.

وآخر أنظمة العلامات التواصلية وأهمها في العصر الحديث بوصفها مرتبطة بالإشهار والدعاية السياسية والدينية هي الأيقونية(٨٦)، التي فصَّل بيرس القول فيها وعدها من أقسام العلامات بحسب موضوعها وسنفصل الحديث عنها لاحقا؛ وقد قدَّم بيرس مصطلحا آخر عدَّ رديفا للسيميولوجيا هو السيميوطيقيا((٨٧)semiotic)، وهذان المصطلحان ظهرا في وقت متقارب تبعا لبروز دوسوسير وبيرس في ميدان البحث اللساني على الرغم من عدم حصول تواصل بينهما(٨٨)؛ وقال بعض الباحثين إنَّ عدم اطلاع أحدهما على ما بحثه الآخر كان السبب في اختلاف المصطلح بينهما (٨٩)، وأرى أنَّ هذا الأمر ليس كافيا للاختلاف مادام الجذر الاشتقاقي واحدا؛ إذ إنَّ الأصل الذي انطلق منه بيرس كان فلسفيا ومنطقيا بينما كان دوسوسير لسانيا(٩٠)؛ وقد اقترح بيرس مصطلح(سيموطيقيا) بوصفه مرادفا لكلمة(Logic – منطق) (٩١)، ويرى الباحث أنَّ هناك فرقا إجرائيا

بين المصطلحين يتعلق بالمساحة التي يغطيها كلٌّ منهما وإن كانا يدرسان أنظمة العلامات لفظية كانت وغير لفظية؛ فالسيميولوجيا تدرس المعنى الظاهر والخفي لسائر العلامات وإن كانت تركز على التواصل اللساني، أما السيموطيقيا فأكثر تخصصا بحسب رأي غريماس إذ تدرس أنظمة الصورة وسيموطيقيا المسرح وسيموطيقيا الكاريكاتير وغير ذلك(٩٢)، كما أنَّ مصطلح السيميولوجيا يضمر الممارسة الاجتماعية للعلامات بحسب معالجة دوسوسير إذ دورة الكلام عنده تقتضي وجود شخصين على أقل تقدير أمَّا السيموطيقيا فأكَّدت الخاصية الفردية لكل سيرورة دلالية(٩٣)؛ لذلك رجَّح الباحث مصطلح السيميولوجيا على السيموطيقيا في دراسة الشعارات والرموز الانتخابية؛ وهذا الأمر يحيلنا إلى المهاد الذي انطلق منه بيرس إذ لا يصح أن نتحدث عن منهجه السيميولوجي بعيدا عن نسقه العلمي والفلسفي الذي كان متشعبا؛ فقد تبنى الظاهراتية والذرائعية والواقعية(٩٤)، والظاهراتية التي تبناها هي ظاهرية كانط لكي يميزها عن ظاهراتية هوسرل وظاهراتية هيجل(٩٥)، والظاهراتية أو (الفانيروسكوبيا/ الفينومينولوجيا) بتعبير بيرس هي: "وصف الظاهر(Phaneron) وأقصد بالظاهر المجموع الكلي لكل ما هو حاضر في الذهن بأية صفة وبأية طريقة دون اعتبار ما إذا كان هذا يتطابق مع شيء واقعي أم لا"(٩٦)، فمصطلح (الفانيروسكوبيا) يعني العلم الذي يلاحظ الفانيرونات(الظواهر) ملاحظة مباشرة ثم يعممها بقصد اكتشافها ومعرفة صفات كل قسم منها بغية تفكيك هذه الظواهر إلى أنماط رئيسة تسمح بإعادة تأليف الظاهرة من جديد عبر تعداد الأقسام الصغرى للمقولات الكبرى للفانيرون(٩٧)؛ وقد انطلق بيرس من الفلسفة الكانطية بوصفها فلسفة التجربة المدركة المستندة إلى العلوم التجريبية؛ وكان فضلا عن ذلك براجماتيا وواقعيا(٩٨)؛ والبراجماتية:" اتجاه فلسفي يقرِّر أنَّ العقل لا يبلغ غايته إلا إذا قاد صاحبه إلى العمل الناجح"(٩٩)؛ وبراجماتية بيرس ارتكزت على أنَّ قيمة المفاهيم تبدو فيما يترتب عليها من آثار عملية ونتائج واضحة بدلا من التركيز على مقدمات الأفكار فتوجه الفكر نحو الحركة ونحو المستقبل(١٠٠)؛ أما الواقعية فهي "مذهب من يرى أن الوجود بطبيعته شيء آخر غير الفكر"(١٠١)، وهي نقيض الاسمية المتمثلة بالمذهب الذي يرجع المعاني العامة إلى الاسماء وينكر وجود الكليات ويرجعها إلى مجرد الاسماء أو الصور أو الإشارات(١٠٢).

وكان الطابع الشمولي لفلسفة بيرس ليس ثانويا بل سمة أساسية بخلاف ما انطلق منه دوسوسير الذي عنى بالمنحى السوسيولوجي للعلامات(١٠٣)؛ وفي سياق ذلك ذكر بيرس أنَّه لم يكن بوسعه أن يدرس أي شيء مهما كان كالرياضيات أو المنطق أو الأصوات أو التشريع المقارن أو الفلك أو الميتافيزيقيا أو السيكولوجيا أو الاقتصاد أو تاريخ العلوم أو البصريات إلا دراسة سيميائية(١٠٤)؛ ولعل أهم ما طرحه بيرس مفهوم السيرورة الدلالية أو السيميوزيس(Semioses) وهي السيرورة التي يشتغل بموجبها شيء ما بوصفه علامة عبر تفاعل ثلاثة عناصر هي: الممثل، والموضوع، والمؤول(١٠٥)؛ وأدخل موريس الشخص الشارح كعامل رابع في السيميوزيس ثم السياق عاملا خامسا في مراحل لاحقة(١٠٦)؛ وهذا الأمر شكَّل نقطة جوهرية في الخلاف الابيستمولوجي بين دوسوسير الذي كان تحليله العلامة ذهنيا وبيرس الذي كان تواصليا؛ فقد انطلق دوسوسير من ثنائية الدال وهو الصورة الصوتية والمدلول وهو المتصور أو المفهوم(١٠٧)، وقد أكَّد دوسوسير أنَّ الصورة الصوتية لا تعني الناحية الفيزياوية للصوت بل الصورة السايكولوجية له أي الانطباع الذي تتركه في الحواس والطبيعة السايكولوجية للصوت تتضح عندما يكلِّم الإنسان نفسه أو يتلو في ذهنه قصيدة من دون أن يحرّك شفتيه واستدل بذلك على أنَّ الإشارة اللغوية كيان سايكولوجي له جانبان(١٠٨)؛ أمَّا بيرس فقد كان تواصليا ولاسيما عندما بحث مفهوم السيميوزيس، والسيميوزيس هو "الفعل المؤدي إلى إنتاج دلالات وتداولها، إنها سيرورة يشتغل من خلالها شيء ما باعتباره علامة"(١٠٩)؛ وهي بذلك تأويل لا متناهٍ وسلسلة تأويلية مستمرة، وعناصر السيرورة الدلالية ثلاثة تنقسم كل منها بدورها إلى ثلاثة معتمدا في ذلك مبدأ التثليث؛ وهذه المستويات لا توجد في البحث اللساني وحده بل تتعداه إلى سائر الظواهر الاجتماعية؛ فالسيرورة التأويلية ليست خاصة بالكلمات فقط اذ يخضع اشتغال الإيماءات والطقوس وموضوعات العالم الخارجي إلى قواعد السيرورة نفسها فهذه الكيانات دالة في حدود وجود ثقافة تسند مجمل دلالاتها التقريرية والإيحائية على حد سواء(١١٠)، وقبل أن أفصِّل القول في أقسام كل عنصر من عناصر السيرورة الدلالية تلزم الإشارة إلى مراتب

الوجود في فكر بيرس؛ نظرا لتجليات آثار هذه المراتب في عناصر السيميوزيس؛ فمراتب الوجود عنده ثلاثة(١١١)؛ الأولى هي كينونة الشيء كما هو في ذاته من دون أي اعتبار لشيء آخر وتشير إلى ما يوجد في عالم الإمكان فقط قبل الوجود الواقعي وتتمثل بالأحاسيس والأنواع نحو الخشن واللين والأحمر والأصفر والفرح والحزن ويشترط فيها أن تكون مبهمة وتكون قبل أن تقترن أو تتجسد بأي شيء آخر(١١٢)؛ والثانية: وجود ما يوجد في المرتبة الأولى وجودا فعليا كتجسد اللون بالثياب وهي تمثِّل مقولة الواقع(١١٣)، والثالثة تتمثل بالقانون الذي يجرِّد المعطى في المرتبة الأولى من بُعده المحسوس في المرتبة الثانية ليكسوه بغطاء مفهومي وتندرج تحتها العمليات الذهنية الواعية كالتفكير والمعرفة والتقعيد والاتصال وتمثِّل القانون الرابط بين الأولى والثانية(١١٤)، وهذه المراتب الثلاث تمثل القوى والوقائع والأفكار(١١٥)؛ والسيرورة الدلالية بذلك تعني أولا يحيل إلى ثانٍ عبر ثالث ثم تستمر عملية التأويل وخلق العلامات مع دلالتها؛ وهذه المراتب الثلاثة تجَّلت في تقسيم عناصر السيرورة الدلالية على ثلاثة، وأول هذه العناصر مفهوم الممثل الذي يرادف مفهوم العلامة وهو" شيء ما ينوب لشخص ما عن شيء ما بوجهة ما وبصفة ما"(١١٦)؛ وقد ذكر د.عبد الله بريمي أنَّ بيرس يميز بين مفهومي العلامة والممثل؛ فالعلامة هي الشيء المعطى كما هو أما الممثل فيعيِّن الشيء منظورا إليه في إطار التحليل الثلاثي(١١٧)؛ ويبدو لي أنَّ العلاقة بينهما عموم وخصوص؛ فالعلامة مفهوم شامل يتم تخصيصه بالممثل ضمن السيرورة الدلالية؛ فالممثل: "العلامة حينما تظهر يحيلها المؤول على الموضوع الذي تمثله"(١١٨).

وثاني هذه العناصر الموضوع وهو ما يقوم الممثل بتعيينه سواء كان مدركا على نحو واقعي أو متخيلا أو حتى غير قابل للتخيل(١١٩)؛ وذكرت بعض المصادر أنَّ الموضوع يماثل مفهوم المرجع لدى دوسوسير(١٢٠)؛ لكن بعض الباحثين ناقش ذلك وأكد أنَّ عنصر الموضوع لا مماثل له عند دوسوسير؛ لأنَّ الموضوع قد يتضمن معلومات لا علاقة لها بمن يتلقاها لحظة بثها وستكون بناء على ذلك غريبة عليه والأداة الحاملة هذه المعلومات الغريبة الى المتلقي لن تكون علامة(١٢١)؛ ويبدو لي أنَّ مفهوم الموضوع يماثل مفهوم المرجع عند دوسوسير إن كان متعلقا بمعرفة مشتركة بين المرسل والمرسل إليه؛ لأنَّ الموضوع يتمثل بالمعرفة التي تفترضها العلامة لكي تأتي بمعلومات إضافية تخص هذا الموضوع فعلى المرسل والمرسل إليه أن يكونا على معرفة سابقة بموضوع ما حتى تتم عملية التواصل(١٢٢)؛ فإن لم تتعلق العلامة بمعرفة مشتركة بين طرفي عملية التواصل فلا تماثل بين الموضوع والمرجع؛ وقد أشار بيرس إلى أنَّ الموضوع ينقسم على قسمين، هما(١٢٣): الموضوع المباشر وهو كما تمثله العلامة، والموضوع غير المباشر وهو وحدة ثقافية متكاملة تعكس ما تراكم من التجارب الضمنية وتكتفي العلامة بالإشارة إليه تاركة للمؤول اكتشافه عن طريق التجربة.

وثالث هذه العناصر المؤول وهو علامة تحيل الممثل إلى الموضوع وتجعل الانتقال إليه ممكنا وكذلك يحدد صحة العلامة ويضعها للتداول بوصفها واقعة إبلاغية(١٢٤)؛ ويرى بيرس أنَّ المؤول مجموعة علامات متشعبة ومتنوعة تنجم عن الأثر الذي يتركه الموضوع في ذهن الشخص المؤوِّل وليست علامة واحدة بل مجموع الاحتمالات التي ينطوي موضوع العلامة الأولى أو الممثل(١٢٥)؛ وهذه العناصر الثلاث تتفاعل ضمن السيرورة الدلالية؛ فمثلا العلامة المركبة(سجين القديسة هيلانة) تحيل إلى الموضوع(نابليون) من حيث انه سجين الجزيرة المذكورة أما المؤوِّل فهو وسيط بين العلامة أو الممثل والموضوع كما أنَّه يشكل علامة أخرى في ذهن الشخص المدرك تستدعي مؤولا ثانيا وهكذا تستمر عملية التأويل(١٢٦)، وفي المثال السابق مؤول العلامة الأولى سيكون قائد الحملة على مصر، وزوج ماري لويز، وامبراطور فرنسا؛ والمنتصر في اوسترليتز؛ فهذه كلها مؤولات وعلامات للموضوع(نابليون)(١٢٧)؛ وقد نبَّه بيرس إلى أنَّ المؤول ينقسم على ثلاثة أقسام، هي(١٢٨): المؤول المباشر، والمؤول الدينامي، والمؤول النهائي.

والملاحظ أنَّ بيرس قد قسَّم العلامات على ثنائيات ثلاث تبعا لمراتب الوجود التي سلف ذكرها وتتعلق أولى هذه الثنائيات بماهية العلامة ذاتها والثانية بعلاقة العلامة بموضوعها والثالثة بعلاقة العلامة بمؤوِّلها(١٢٩)؛ وقُسِّمت العلامة بحسب ممثلها، على ما يأتي:

١- العلامة النوعية أو الكيفية وهي العلامة بحد ذاتها ولا يمكن لهذه النوعية أن تعمل إلا بعد أن تتجسَّد بقوام ماديٍّ لكن هذا التجسيد لا علاقة له بطابعها كعلامة؛ فالأحمر والمعاناة والجميل يمكن أن تشتغل كعلامات نوعية غير أنَّها مجردة من

كل بعد واقعيٍّ ومعزل عن ظروفها الزمانية والمكانية(١٣٠).

٢- العلامة العينية أو المتفردة وتعني الوجود الفعلي والمتحقق للعلامة؛ فكلمة ما في سطر معين بأحد الكتب علامة عينية متفردة وعمود الإشارة الضوئية في مكانه علامة عينية وكذا أمارة المرض والمشهد الذي نحضره والرسم وغيره(١٣١).

٣- العلامة العرفية أو القانونية وهي قانون يعمل بوصفه علامة تعاقدية من وضع الناس انطلاقا من أعراف أو سنن لغوية أو اجتماعية ولا يمكن لها الاشتغال إلا بعد أن تتجسد بعلامات مفردة(١٣٢).

أمَّا في القسم الثاني فقد قسَّم العلامة بحسب موضوعها إلى:

١- الأيقونة: وتختص بتمثيل الموضوع موجوداً كان أم متخيلا مثل الرسوم التوضيحية أو التصويرية وعلاقتها بالموضوع تقوم على المشابهة ولاسيما في الموجود لا المتخيل(١٣٣).

٢- المؤشر أو الشاهد: ويرتبط بالموضوع ارتباطا سببيا كالدخان والنار، الأسهم، أسماء العلم والإشارة والضمائر(١٣٤).

٣- الرمز: وترتبط فيه العلامة بالموضوع عرفا وتقترن غالبا بالأفكار العامة التي تدفع إلى ربط الرمز بموضوعه ومن ذلك فهم دلالة الكلمات في أي خطاب بسبب التواضع العرفي على مفهومها(١٣٥).

وفي القسم الثالث قسَّم العلامة بحسب المؤوِّل، إلى:

١- علامة خبرية أو تصورية: وهي علامة تسمح بفهم ما يدل عليه الممثل عبر استدعاء أصوله وهي بذلك علامة نوعية تفهم كممثل لهذا الموضوع أو ذاك وتمنح بعض المعلومات(١٣٦).

٢- علامة تفصيلية أو تصديقية: وهي علامة تربط المؤول بالموضوع وتكون قابلة للحكم خلافا للعلامة الخبرية ويمكن الاستدلال على هذا النوع بصورة الشخص مع اسمه فهذه تشكل علامة تصديقية(١٣٧).

٣- العلامة الحجية: وهي علامة تشكل بالنسبة إلى المؤول قانونا وهي أكمل العلامات المتعلقة بالمؤول، وهي من طبيعة عقلية وتكون إما صادقة أو كاذبة لكنها تسمح بفحص اسباب صدقها أو كذبها وتنتمي الى الأقيسة المنطقية ومثالها أن نوضح للمخاطب ما تدل عليه كلمة الشجرة بذكر كلمات معروفة لديه تنتمي الى الحقل الدلالي الذي تنتمي إليه الشجرة(١٣٨).

ومهما يكن من أمر فإن آراء بيرس التي تتصف بالتعقيد والرؤية المنطقية انطلقت من مقاربته القائمة على تقسيم دراسة العلامات على ثلاثة أبعاد: الأول القواعد الخالصة التي تدرس العلامة نفسها، والثاني المنطق الحقيقي ويتعلق بالموضوع ويدرس علاقة الإشارات بالموضوعات، والثالث: الخطابة الخالصة ومهمته اكتشاف القوانين التي تمكِّن التفكير من توليد إشارة أو علامة من علامة أخرى(١٣٩)، ويبدو للباحث أنَّ هذه الأقسام كانت أساسا انطلق منه موريس في وضع ثلاثيته الشهيرة في علم العلامات، وهي النحو، والدلالة، والبراجماتية اللسانية(١٤٠)؛ والملاحظ أنَّ هناك فرقا ابيستمولوجيا بين مقاربة بيرس ودوسوسير يتعلق بمركزية الخطابة أو التداولية في فكر بيرس وإقصائها في مقاربة دوسوسير؛ لأنَّ دي سوسير يرى أن الدال والمدلول لهما صورة سايكولوجية ذهنية؛ وبحثه السيميولوجي انطلق من رؤية اجتماعية للغة ولم يُعنَ بالاستعمال الفردي فقد أقصى الكلام أي البعد الإنجازي من مقاربته؛ أما بيرس فقد اعتنى بالجانب الفردي في تحليل السيميوزيس أي الجانب الإنجازي(١٤١)؛ فعلم الدلالة عند بيرس لا يعطي للكلمات المعنى عبر اللغة ولا عبر الموضوعات بل بوساطة الأفكار وهي الموضوع الخاص بالتداولية فلا وجود للدلالة من دون التداولية والقواعد التي تدرس(١٤٢)؛ فضلا عن أنَّ بيرس قدَّم في مقاربته في دراسة العلامة ركنا ثالثا اسماه الخطابة الخالصة وقد تمَّت الإشارة إليه آنفا مما يعني أنَّ مقاربة بيرس أشمل وأعمق في تحيل العلامات؛ وهذا الأمر دفعني إلى اختيار مصطلح السيميولوجيا لتقديم مقاربة في ضوء المنهج التخاطبي أو التداولي؛ ويلحظ الباحث أن السيميولوجيا تنفتح على مناهج متعددة؛ منها سيميولوجيا الدلالة، وسيميولوجيا التواصل، وسيميولوجيا الثقافة التي تتوزع على مدارس منها الإيطالية والروسية والفرنسية وغيرها، واتجاه السيميوطيقيا المادية التي تجمع التحليلين الماركسي والنفسي وغيرها من المدارس والاتجاهات(١٤٣)؛ وتنقسم هذه المناهج السيميولوجية بالمحصلة النهائية على قسمين هما: سيميولوجيا الدلالة التي تنضوي تحتها المناهج النصية التي تقارب الإبداع الفني، وسيميولوجيا التواصل التي تشتمل على سائر المناهج التي تقوم على عنصر الإبلاغ والقصد(١٤٤)، ويكمن الفرق الجوهري بين الاتجاهين في أن

سيميولوجيا التواصل تقوم على ثلاثة عناصر هي الدال والمدلول والقصد فمهمة السيميولوجيا البحث عن طرق التواصل ودراسة الوسائل المستخدمة للتأثير على الغير(١٤٥)، أما سيميولوجيا الدلالة فتقوم بدراسة مجموعة من الثنائيات منها عنصرا الدال والمدلول(١٤٦)، وأرى أنَّ السيميولوجيا التداولية يمكن أن تُدرَج في مفهوم سيميولوجيا التواصل؛ لتوظيفها الإبلاغ والقصد في تحليل العلامات اللفظية وغير اللفظية.

وهذا الأمر يعطي السيميولوجيا الشرعية في دراستها تخاطبيا أو تداوليا وعدم الاكتفاء ببحثها بنيويا؛ والملاحظ أنَّ الباحثين رأوا أنَّ معظم الدراسات السيميائية نهجت منهجا شكلانيا استبعد المحددات الاجتماعية والثقافية ومن ثم اقتربت الدراسات السيميائية من النهج البنيوي ولاسيما رصد بعض الباحثين أنَّ علم السيمياء ما عاد يدرس العلامات بقدر دراسته الشفرات أي الأنظمة التي تساعد الإنسان في إدراك الأحداث والكينونات بوصفها علامات تحمل معنى(١٤٧)؛وقد مثَّلت السيميولوجيا التداولية تجسيرا للهوة بين المنهج البنيوي في تركيزه على دراسة العلامات، والمنهج التداولي/ التخاطبي في تركيزه على ما ينجز عبر التلفظ متجاوزا الصيغة الخاصة للعلامة عبر تأكيده أهمية السياق اللفظي وسياق المقام في تحديد معاني الألفاظ؛ إذ تدرس السيميولوجيا التداولية سائر أنظمة العلامات ولا تقف عند دراسة العلامات اللسانية بل تبحث السنن الثقافي والاجتماعي والسياسي الذي يلُفها وأثر ذلك في تأويلها وبيان موضوعها وصلاحيتها للتمثيل كما تبحث في الأثر الإنجازي لاستعمال العلامات استنادا إلى معالجتها على وفق الفعل الكلامي عبر ثلاثية الفعل والسياق والإنجاز، كما تعمد دراسة سيميولوجيا الصورة الإشهارية الى بحث العلاقة بين البعد التقريري الظاهر للعلامة الصورية والبعد الإيحائي لها والمتضمن كل القيم الدلالية الموحى بها عبر العلامة(١٤٨)؛ وهو ما يقرب من مفهوم المعاني المضمرة الذي يعد من أهم مباحث الدرس التداولي، ويلحظ الباحث قلة الدراسات التي قدمت مقاربة سيميولوجية تداولية لأنماط من الخطاب لفحصها وقراءتها على وفق معطيات المنهج التداولي سيميولوجيا، وبعضها حمل هذا العنوان من دون أن يتضمن المعالجات المطلوبة بحسب العنوان .

### ثالثا: الشعارات والرموز الانتخابية قراءة تحليلية

تحدثت فيما سبق عن مفاهيم الخطاب وأقسامه ولاسيما الدعائي أو الإشهاري وسنبحث بالتفصيل الشعارات والرموز الانتخابية عبر دراسة الجوانب الإنجازية للعلامات في ضوء عناصر السيميولوجيا التداولية، وهي(١٤٩): مفهوم الفعل: أي أن الشعار والرمز فعل واقعي من حيث كونه معنى يؤثر في المتلقي، ومفهوم السياق: ويقصد به الأوضاع التي تصاحب إنتاج الخطاب من زمان ومكان وهوية للمتخاطبينَ، ومفهوم الإنجاز أي إنجاز الأفعال في السياق؛ ومما يرتبط بمفهوم السيميولوجيا التواصلية تقسيم الأمارات على ثلاثة أقسام، هي(١٥٠): الأمارات العفوية وتتعلق بالإشارات المكونة من وقائع طبيعية أو مصنوعة لكنها غير إرادية أو مصنوعة لقصد مغاير لما يريده الإنسان، والأمارات العفوية المغلوطة كاللكنة التي ينتحلها متكلم ما يرغب في إيهام الآخرين بأنَّه أجنبي، والأمارات القصدية وتتعلق بالعلامات التي أنتجت قصدا لتبلغ هدفا معينا ولا تبلغ هذا الهدف إلا بالاعتراف بتبليغها هذا الهدف ومن ذلك علامات المرور؛ ويرى الباحث أنَّ الرموز الانتخابية والشعارات تنضوي تحت هذا القسم؛ لأنَّها علامات مقصودة وممارسة خطابية لتبليغ أهداف دعائية وإشهارية متفق عليها في مجتمع ما، وقد وقع الخلاف في شمول السيميولوجيا دراسة سائر أنظمة العلامات أم تخصصها بوقائع قابلة للإدراك وعلامات ذات قصد معين يدركه المخاطب؛ إذ إنَّ اقتصار السيميولوجيا على نمط محدد بالقصد والإدراك يحصر أثرها أما شمولها سائر أنظمة العلامات فيوسع حقلها ويجعلها تعالج كل العلامات بما تحمله من دلالة سواء أكانت مقصودة تواصليا أم لا(١٥١)، وعلى كلا الفرضين فإنَّ الشعارات والرموز الانتخابية تدخل في صميم التحليل السيميولوجي؛ لتوظيفها التواصل الصوري واللساني؛ وسأبدأ بتحليل الشعارات بحسب ما اتصفت به من خصائص ثم تحليل الصور أو الرموز التي رُفِعت، وقد اعتمدت الدراسة تحليل شعارات أبرز الكتل السياسية من حيث عدد المقاعد التي حصلت عليها لصعوبة الإحاطة بها جميعا بسبب كثرتها وتشعبها في سائر المحافظات، والشعار السياسي يمثل العتبة الأولى في الدعاية الانتخابية، وقد عرَّفته الأدبيات السياسية بأنَّه:" تعبير مباشر وموجز يلخص أهداف الدعاية ويمكن تكراره بيسر وسهولة في جميع

الوسائل وبكل الطرق المستخدمة حتى يصبح أداة تمييز للجماعة السياسية أو الحزب أو الزعيم السياسي، ويمكن اعتبارها بعد فترة نداءات للنضال أو هتافات لتأييد المرشح أو الحزب"(١٥٢)؛ أما الدعاية الانتخابية فـ"مجموعة من الإجراءات التي يتخذها الكيان السياسي لاستمالة الناخبين للإدلاء بأصواتهم لصالحه"(١٥٣)؛ والدعايات نوعان(١٥٤): دعاية مباشرة تتمثل بإظهار الدعائي قناعاته وآرائه الى الجمهور طالبا منهم الاستجابة وتسمى أيضا الدعاية البيضاء والدعاية المكشوفة؛ والدعاية غير المباشرة وتميل إلى إخفاء أهدافها وهويتها عن الجمهور وتسمى الدعاية السوداء.

وأستطيع تقسيم الخطاب الدعائي الانتخابي على قسمين، هما: دعائية النصوص/الشعارات، ودعائية الصور/الأيقونات؛ بلحاظ التفريق بين ماهية الشعار بوصفه كلاما مكتوبا ومقروءا، وماهية الصورة بوصفها تشكُّلا بصريا يمثل شيئا أو مفهوما ما؛ والملاحظ أنَّ تعريف الشعار السياسي انطبق على سائر شعارات الكتل السياسية ولاسيما الفائزة منها؛ فقد اتصفت بالإيجاز والسهولة، وقسَّمت دراسة الشعارات بحسب البنية والمحتوى، وهذا التقسيم مأخوذ من منهج تحليل المضمون الذي يقوم على فئتي: ماذا قيل، وكيف قيل(١٥٥)؛ وقد اعتمدت فضلا عن ذلك المنهج الاستقرائي في دراسة الدعايات الانتخابية(١٥٦)؛ ويلحظ الباحث أنَّ بعض المرشحين لم يلتزموا بكتابة الشعارات في دعاياتهم الانتخابية فضلا عن أنَّ بعض الكتل لم تضع شعارا لها واكتفت باسم الكيان أو الكتلة مما يؤشر جهلا بأهمية الشعار في رسم سياسة الكيان السياسي والمرشحين، وفيما يأتي اسماء أهم الكتل الفائزة وشعاراتها بصرف النظر عن غيرها لضعف تأثيرها السياسي في النظام النيابي المبني على أهم الكتل فضلا عن صعوبة الإحاطة بها جميعا، وأهم الكتل الفائزة كانت:

١- الكتلة الصدرية: يد واحدة – قلبٌ واحد(١٥٧).
٢- تحالف تقدم: قصة نجاح (١٥٨).
٣- دولة القانون : نعيدها دولة (١٥٩).
٤- الحزب الديمقراطي الكردستاني: الحرية. الديمقراطية. العدالة(١٦٠).
٥- تحالف كردستان: معا سنكون أقوى(١٦١).
٦- الفتح: إنه زمن العراق(١٦٢).
٧- كتلة عزم : عزمنا فتوكلنا (١٦٣).
٨- حراك الجيل الجديد: عصر الجيل الجديد (١٦٤).
٩- امتداد: #الشعب _لازم_ يسولف(١٦٥).
١٠- إشراقة كانون: مشاركة فاعلة وحكم رشيد(١٦٦).
١١- تحالف العقد الوطني: مستقبل...وطن(١٦٧).
١٢- تحالف تصميم: ...من أجل النجاح...(١٦٨).
١٣- حركة بابليون: صدق(١٦٩).
١٤- تحالف قوى الدولة الوطنية: نريد دولة (١٧٠).
١٥- حركة حسم للإصلاح: لنعيد القيادة لأهلها (١٧١).
١٦- تحالف جماهيرنا هويتنا: صوتنا هويتنا (١٧٢).
١٧- حركة حقوق: تؤخذ ولا تعطى(١٧٣).

ونستشف من قراءة شكل النصوص أنَّ بعض المرشحين لم يكن مهتما بضبط قواعد الترقيم؛ فكان يستعمل النقاط بغير ما تقرِّره قواعد الإملاء، وبعضها كان باللهجة العامية فضلا عن توظيف بعض رموز الكتابة في وسائل التواصل الاجتماعي من قبيل علامة (# هاشتاك)؛ ومن حيث بنية الخطاب فكانت الجملة الاسمية أكثر حضورا من الجملة الفعلية، أما من حيث المحتوى والمضمون فنلحظ أنَّ الشعارات كانت متنوعة لا محور يجمعها، بما يمثل تشظي الواقع السياسي واختلاف المشاريع المطروحة ، ويمكن أن نعيد إنتاج المفاهيم التي تطرحها هذه الشعارات؛ والتلقي الناجح وتحليل النص ليس استهلاكا للنص

بمعنى تأويله أو محاكاته، بل محاولة تفجير الانغلاق والكثافة التي تتصف بها بعض الخطابات للكشف عن مشاغل النص وتفاعل الأنساق واشتغال عمليات الإيحاء(١٧٥)، ونستطيع تقسيم تلك الشعارات بحسب الآتي:

١-أولاً: شعارات تدعي الدفاع عن الهوية الفئوية، نحو: صوتنا هويتنا؛ لنعيد القيادة لأهلها؛ تؤخذ ولا تعطى؛ معا سنكون أقوى.

ثانيا: شعارات تدعي الدفاع عن الهوية الوطنية، مثل: يد واحدة وقلب واحد؛ إنَّه زمن العراق؛ مستقبل وطن.

ثالثا: شعارات تدعو إلى التغيير، نحو: (الشعب لازم يسولف)؛ عصر الجيل الجديد؛ مشاركة فاعلة وحكم رشيد؛ عزمنا فتوكلنا .

رابعا: شعارات تدعو الى فرض هيبة الدولة، نحو: نعيدها دولة؛ نريد دولة.

خامسا: شعارات معيارية ومهنية، نحو: الحرية.الديمقراطية.العدالة؛ صدق ؛ من أجل النجاح؛ قصة نجاح.

وتنبغي الإشارة إلى أنَّ الباحث يحتفظ بتسمية (الشعار) بوصفه التسمية العرفية والواقعية لما ترفعه الكتل والأحزاب من عبارات على الرغم من أنَّ الشعارات الانتخابية من حيث كونها علامات تتجسد فيها ثلاثية بيرس؛ فهي علامات نوعية بمجرد أن تتحقق في الخارج وبصرف النظر عن سياقها الزماني أو المكاني؛ فالشعارات تحمل دلالات ومعاني قبل أن يتم توظيفها انتخابيا أو سياسيا، كما أنَّها علامات عينية أو متفردة بوصفها وجودا فعليا ومتحققا للعلامة ومرتبطا بسياق معين؛ فالشعارات عبارات تستعمل في سياق الدعاية السياسية أو الترويج فهي علامات إنجازية، وهي أيضا علامات عرفية أو قانونية بوصفها علامة تعاقدية من وضع الناس انطلاقا من أعراف لغوية أو اجتماعية أو ثقافية لكنها لا يمكن أن تشتغل إلا بعد أن تتجسد في العلامات المتفردة؛ فالمظاهر الصوتية أو الكتابية تتجسد أولا بدلالتها العرفية ثم يتم توظيفها بما يتعارف عليه الناخبون من شعار لكل كتلة أو حزب فتصبح لازمة لدعايته الانتخابية(١٧٦).

أمَّا من حيث الموضوع؛ فالشعارات علامات تنتمي إلى مفهوم الرمز سيميولوجيا؛ إذ ترتبط بالموضوع عرفا وتقترن غالبا بالأفكار العامة التي تدفع إلى ربط الرمز بموضوعه ومن ذلك فهم دلالة الكلمات في أي خطاب بسبب التواضع على مفهومها(١٧٧)؛ فالرموز تقحم الأفراد داخل أنظمة وأكوان تواصلية ودلالية تجعل معارفهم متبادلة بفضل الإحالة إلى قانون مشترك( )؛ وقد تتحول هذه الشعارات/ العلامات من عنصر الترميز إلى عنصر الأيقونة بوصفها من أنظمة العلامات الاجتماعية؛ لأنَّها تعيّن أشياء ذات صبغة اجتماعية، وتكون معبّرة مما يجعلها ذات طابع أيقوني(١٧٨)؛ إذ يراد لها أن ترتبط مع المجموعات السياسية التي ترفعها بعنصر المشابهة أو المماثلة، كما أنني أرى أنَّها يمكن أن تندرج تحت مفهوم المؤشر أو الدليل وهي علامة ترتبط بالموضوع ارتباطا سببيا كالدخان والنار، الأسهم، أسماء العلم والإشارة والضمائر(١٧٩)، فكأنَّ الكتل أو الكيانات السياسية ترى أنَّ العلاقة بينها وبين ما ترفعه من شعارات سببية مما يشكل عامل إقناع للجمهور، ويرى الباحث أنَّها يمكن أن تقرأ بوصفها مؤشرات أو أدلة على هذه الكيانات من جانب الناخبين الذين يستدلون بها على من ينتخبون، كما أنَّها سيميولوجيا تكون أدلة أو مؤشرات الى البرامج الانتخابية التي تطرحها تلك الكيانات وتبلغ أقصى درجات الإقناع عبر ادعاء كل كتلة أنَّها سبب في تحقق ما ترفعه من شعار؛ وأرى أنَّ جانب الأيقونة فيها لا يتحقق إلا فيما تخلقه هذه الشعارات في إدراك الجمهور من صور ذهنية عن الشخصيات الرئيسة في تلك الكيانات عبر ما تحيل إليه الكلمات وتبقى مع ذلك قاصرة عما تمثله الصورة الايقونية لكنَّها مع ذلك تؤدي مهمة لا يمكن أن تؤديها الصورة من حيث دلالتها على ما تحمله الشعارات من معانٍ، وعن هذا التنوع في قراءة العلامات بحسب موضوعها يقول إيكو:" إنَّ هذه العلامات يمكن النظر إليها باعتبارها مؤشرات وأحيانا أخرى باعتبارها أيقونات، وأحيانا رموزا، وذلك وفق الظروف التي تتبدى فيها، وكذا الاستعمال الذي تمنحه إياه الدلالة"(١٨٠)؛ وقد مثَّل لذلك بأمثلة تقرأ بوصفها أيقونات تارة ومؤشرات تارة أو رموزا تارة أخرى؛ وارتبطت الألفاظ في هذه الشعارات بعنصر الاستعارة التي تعني عملية استبدال شيء بشيء آخر الأمر الذي يؤدي تغيير الدلالة الأصلية لذلك الشيء(١٨١)؛ وقد أخذت الاستعارة حيزا خاصا في البحث اللساني قديما وحديثا، ويعد أرسطو أول من بحثها معبرا عن مفهومها في باب المجاز فهي "نقل اسم يدل على شيء إلى شيء آخر"(١٨٢)؛ وظهرت لها أقسام متعددة وآراء مختلفة – بحسب اختلاف مناهج فلاسفتها– في تفسير نشوئها(١٨٣)؛ وارتبطت الاستعارة بمفهومها اللساني والخطابي المعاصر بالأيديولوجيا التي تعني نسقا من المعتقدات والقيم المؤسسة على سلسلة

من التمثلات الذهنية اللغوية في جزء منها وغير اللغوية في جزئها الآخر للظواهر وتأويلاتها الثقافية والاجتماعية(١٨٤)؛ ومقاربة الاستعارة لسانيا تتصل بفهم تجربة ما تمثل صعوبة فتلجأ الذات المتلفظة أو الخطيب إلى الاستعارة لتفسير هذه التجربة أو مقارنتها بتجربة أخرى، وما يمكِّن من الاستعارة في تجربة ما عبر تجربة أخرى هو اعتقاد المشابهة أو التماثل بين التجربتين ومن ثم يسمح النظام اللساني بالاستعارة في ذلك الموضع أي ما هو مؤسس في ذلك النظام بوصفه طرقا في القول كما تسمح بها الرسوم الثقافية الواقعة في آليات الدلالة الثقافية الحافة بعملية التواصل لذا يرى بعض علماء الدلالة في التعبيرات الاستعارية انعكاسا لغويا لنوع آخر من الظاهرة الاستعارة وهي الاستعارة التصورية التي لا تسكن في مستوى الكلمات بل في مستوى الذهن(١٨٥)؛ وكان نمطا التكرار والتواتر بارزين في التعبيرات الاستعارية في الشعارات السياسية، وهذان النمطان يمثّلان مع أنماط أخرى ظواهر للتعبيرات الاستعارية(١٨٦)؛ وورد هذان النمطان في الشعارات عبر تكرار بعض المصطلحات ولاسيما بعد أن تم تقسيمها بحسب محتواها الدلالي فوجدنا في كل فئة تكرارا أو تواترا لبعض الألفاظ التي استعيرت للدلالة على الكتل أو المجموعات التي تحملها؛ ففي شعارات الفئة الأولى نجد تواترا لألفاظ تشترك في المفهوم العام الذي يجمعها ومنها(هويتنا، وأهلها، ومعا سنكون أقوى)، والتواتر في هذه الألفاظ يكمن في الألفاظ التي تؤكد الانتماء الفئوي؛ فالهوية الفردية تلتقي وشعار اعادة القيادة إلى أهلها، وكذا شعارات الدفاع عن الهوية الوطنية فنرى فيها تواترا في التعبيرات الاستعارية من قبيل العراق والوطن واليد الواحدة؛ أما التكرار فكان في شعارات فرض هيبة الدولة من قبيل (نريد دولة ونعيدها دولة) إذ التعبير الاستعاري بني على تكرار كلمة(دولة) بما تعنيه والتي استعيرت لتوظيفها في الدلالة على الكتل السياسية التي ترفعها؛ والأمر نفسه ورد في الشعارات المعيارية؛ إذ تكررت فيها كلمة(نجاح) ما يؤشر الحضور الذهني لدلالة هذه اللفظة لدى منتجي الخطاب واستشعارهم أهميتها لدى المتلقي؛ وترتبط الاستعارة بالمقصدية بحسب ما رصده سيرل اثناء تفسيره الفرق او الانفصال بين معنى المتكلم ومعنى الكلمة أو الجملة؛ فقد خالف تصور الباحثين الآخرين الذين رأوا وجود نوعين من المعنى أحدهما عرفي والآخر استعاري؛ إذ رأى أنَّ الكلمات والجمل لها معنى واحد فقط هو المعنى الحرفي، أما المعنى الاستعاري فهو معنى تلفظ المتكلم وليس معنى الكلمة أو الجملة(١٨٧)؛ وهذا الأمر له ما يعضده في الشعارات التي اتصفت بمعنى خاص لألفاظها تبعا لمقصد منشئها .

أمَّا العنصر الثالث من عناصر السيرورة الدلالية فهو المؤول الذي يعني علامة تستدعي علامة أخرى في عملية خلق وتوليد للعلامات المحكومة بالمؤول النهائي؛ فعملية التأويل ليست حرَّة بل مقيدة بالسياق(١٨٨)، وتحليل الشعارات السابقة مع توظيفها في الدعايات الانتخابية يعني دخولها في حيّز المؤول النهائي؛ إذ تؤول بما يطرحه الكيان السياسي أو الحزب من أفكار أو وعود انتخابية يدعي محاولة تحقيقها، ولن تتعدد المؤولات لأنَّها محكومة بالسياق وصورة الكيان الانتخابي وما تثيره لدى المتلقي من تصورات ومفاهيم تختلف باختلاف الجمهور، وقد امتازت لغة الشعارات السياسية باستنادها إلى منظومة شيفرات سيميولوجية لها جذورها وأصولها لدى الناخبين العراقيين تستبطن وعودا بتحقيقها .

أمَّا القسم الثاني من الدعايات الانتخابية فتمثل بالرموز التي رفعتها الكتل والأحزاب في الانتخابات، ومن حيث الموضوع فإنها تتطابق ومفهوم الأيقونة ؛ فالأيقونة لدى بيرس تقوم على المشابهة بين الموضوع والعلامة(١٨٩)؛ لأنَّ العلامة "لا يمكن أن تتسم بالصفة الأيقونية إلا حينما تتمكن من تمثيل موضوعها بالمشابهة"(١٩٠)؛ وعند تتبعنا دلالة اللفظ في المعجمات اللغوية العربية الحديثة وجدنا أنَّها فسَّرت الأيقونة بأنَّها صورة أو تمثال مصغر لشخصية دينية أو لقديس عند المسيحيين(١٩١)، ويبدو أنَّ هذا التفسير قاصر عن الأخذ بمظاهر تطور دلالته عند بيرس وسائر من بحث السيميولوجيا على الرغم من أنَّ معجم اللغة العربية المعاصرة أشار إلى استعمال لفظ الأيقونة حديثا للدلالة على رمز لبرنامج مخزون في الحاسوب ويظهر على سطح المكتب(١٩٢)؛ فقد تجاوز المصطلح هذا المفهوم واتسع للدلالة على سائر العلامات التي ترتبط بمدلولاتها أو مراجعها بعنصر المماثلة أو المشابهة كالصور والتماثيل(١٩٣)؛ والمشابهة بين الصورة(الأيقونة) وما تدل عليه لا تعني المطابقة التامة مهما كانت مهارة الفنان أو دقة الآلة التي تحاكيها عالية؛ لكنَّها في الوقت نفسه تمثل خطابا متكاملا عبر التنسيق بين المثيرات البصرية المجتمعة في الصور وما تثيره في البنية الإدراكية من تصورات لدى المتلقي؛ فالأيقونة "حصيلة مجموعة من الإجراءات الخطابية التي تستند إلى التصور– وهو تصور نسبي على كل حال – الذي تتبناه ثقافة ما من أجل تقطيع الواقع"(١٩٤)؛ والأيقونة تبنى على عنصر التسنين وعبر التواضع

على الدلالة؛ إذ لا نستطيع إدراكها من دون وسيط وهذا الوسيط هو المؤول الذي يفسِّرها فهي تمثيل للواقع ينتقل إلى الذهن ليترسخ فيه بوصفه موضوعا عبر تقنين السيرورة الدلالية وهي بذلك تحمل الدلالة والتواصل والتمثيل(١٩٥)؛ ويبدو للباحث أنَّ الأيقونة في الرموز الانتخابية لم تكن من الصور أو الرسوم التي تعتمد عنصر المشابهة أو المماثلة بينها وبين ما تحيل إليه بل كانت من الاستعارات؛ إذ تستعار رموز دالة عرفا على معانٍ لتضمينها معاني خاصة أو مضمرة يقصدها منشئ الخطاب؛ وقد ساق إيكو مثالا للاستعارة الصورية بالرموز الصوفية؛ إذ يصبح البجع داخلها أيقونة للسيد المسيح؛ لأنَّ هذا الطائر يغذي أطفاله من لحمه(١٩٦)؛ وقد انضوت الاستعارة داخل مفهوم الايقونة؛ لأنَّ المبدأ الذي تشتغل به الاستعارة هو المبدأ نفسه الذي ينظِّم الأيقونة(١٩٧)؛ وتتعلق الاستعارات بالمثيرات الإدراكية المرتبطة بالمرجعيات الثقافية التي تدفع لاختيار صور ما وهذا يعني أنَّ الأمر لا يتعلق بالمشابهة وحدها في تحديد رمزية الأيقونة بل يتعداها إلى الاعتماد على الروابط الثقافية المؤسسة على الاصطلاح؛ والأيقونية عند بيرس تقوم على مفهوم الصورة الذهنية(١٩٨)، والملاحظ أنَّ مفهوم المشابهة الذي قامت عليها الأيقونة نسبي؛ إذ لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يحيل الشيء إلا على نفسه مهما كانت درجة الشبه وقد تنبَّه بيرس إلى ذلك فذكر أنَّ الممثل وموضوعه في الأيقونة الخالصة متطابقان وهذا الأمر غير متحقق البتة؛ إذ يبقى هناك فرق بين العلامة ومرجعها(١٩٩)؛ والأيقونة عند بيرس وإيكو صورة ذهنية مجردة عن الشيء تبعا لمراتب الوجود الثلاثة التي تقدَّم ذكرها(٢٠٠)؛ وقد جعل الأيقونة في المرتبة الأولى من مراتب الوجود ووجودها ذهني(٢٠١)؛ وهذه المرتبة هي كينونة الشيء كما هو في ذاته في عالم الإمكان من دون أي اعتبار لشيء آخر موجود في عالم الوقائع فهي تتعلق بالإحساس قبل أن تكون هناك ذات تحسُّ(٢٠٢ )؛ وقسَّم بيرس الأيقونة على ثلاثة أنواع، هي( ٢٠٣): الصور، والرسوم البيانية، والاستعارات، وهذه الأقسام الثلاثة تقع جميعا في المرتبة الوجودية الأولى؛ فالصور تعد جزءا من النوعيات الأولى البسيطة، وما تمثل العلاقات الثنائية منها أو أجزاء شيء ما من خلال علاقات مماثلة توجد في أجزائها فهي رسوم تخطيطية، أما الاستعارات فتمثل الخاصية التمثيلية لممثل ما بالموازاة مع شيء آخر(٢٠٤)؛ ويظهر للباحث أنَّ أيقونية الرموز الانتخابية هي من قسم الاستعارات التي تمثل فيها صور(الممثل) بالموازاة مع ما تحملها من حمولات دلالية، ويبدو لي أنَّ مفهوم الاستعارة أوسع أقسام الايقونة؛ إذ يشترط في الصور المشابهة وفي الرسوم التخطيطية المماثلة البيانية، أما الاستعارة فتمثل تجسيدا للمفهوم الذي يحمله الممثل أو الرمز، وأشار إيكو إلى أنَّ الاستعارة ألمع الصور البيانية وأكثرها ضرورة وكثافة بل إنَّ الحديث عن الاستعارة يعني الحديث عن النشاط الخطابي بكل ما فيه من تعقيد(٢٠٥)؛ وقد اتسع مفهوم الاستعارة في العصر الحديث فبعد أن كانت في البلاغة العربية تشبيه حُذِف منه أحد طرفيه مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي وبأنواعها المتعددة التي نصَّ عليها البلاغيون العرب(٢٠٦)، ظهرت أقسام جديدة لها في العصر الحديث باتساع المفاهيم وطرائق التعبير وصارت تعني الانتقال من معنى مجرَّد إلى تعبير مجسَّد(٢٠٧)؛ ويرى الباحث ضرورة توسيع مفهوم الاستعارة ليشتمل على الصور التي تستعار للدلالة على مضامين أو مفاهيم تتجاوز ما يعبَّر عنه بالعلامات اللغوية؛ لأهمية الصور إشهاريا ودعائيا ولأنَّ مفهوم السيميولوجيا يتسع ليشمل سائر العلامات لسانية وغير لسانية، فضلا عن أنَّ عناصر سيميولوجيا التواصل أربعة منها الأيقونة(٢٠٨).

وقد تضمنت كثير من الدعايات الانتخابية صور المرشحين فضلا عن صور زعماء كتلهم أو مجموعاتهم السياسية وهذه الصور الأيقونية تعتمد المشابهة لا الاستعارة الايقونية وهذا يعني تمازج الأداتين في خلق الطاقة الدلالية في الدعاية الانتخابية بين الاستعارة التصويرية والصورة الشخصية؛ فاستحضار الاستعارة التصورية عبر الصورة يهدف إلى ترسيخ مفاهيمها في ذهن المتلقي وإقناعه بانتخاب المجموعة التي ترفعها .

ويرى الباحث أنَّ الرمز الانتخابي عالي الأيقونية؛ لأنَّه مزج بين الاستعارة التصويرية والصورة الشخصية، وقد قسِّم بيرس العلامات الأيقونية على قسمين، هما(٢٠٩): عالية الأيقونية كالصور الفوتوغرافية والفنية والتلفزيونية الحية، ومنخفضة الأيقونية وتكون المحاكاة فيها ضعيفة كبعض الرقصات الشعبية واللوحات الفنية السريالية والتكعيبية ومفردات اللغة التي تحاكي معانيها كأسماء بعض الحيوانات المشتقة من أصواتها؛ ودلالة الأيقونة البصرية تبنى على السياق الذي ترد فيه والظروف التي تحفُّها، وينفتح الخطاب الدعائي المرئي على عناصر التداولية لينجز عبر الصورة/ الرمز ما يراد من فعل للإقناع، وعُدَّ التشويق

بالإثارة البصرية من أهم أساليب التشويق(٢١٠)؛ ولابد لنا من تحليل بعض الصور الدعائية بوصفها أيقونات للكتل التي رفعتها للوقوف على دلالتها الظاهرة والمضمرة وتقديم مقاربة في تحليل الصور الدعائية أو الإشهارية بما تحمله من مفاهيم سيميولوجية؛ فخطاب الصورة يتألف من نسقين حاكمين، هما(٢١١): النسق اللساني والنسق الأيقوني البصري، ومنها:

١– الصورة الدعائية للكتلة الصدرية كانت يدا موشحة بالعلم العراقي وترفع العصا ويطغى عليها اللون الأخضر الذي يعد لون الربيع عند الصينيين والرومان ولون الصليب؛ لأنه رمز التجدد البشري كما أنَّه اللون المقدس للنبي محمد ولون علم المسلمين بوصفه يمثل الإخلاص والتأمل الروحي(٢١٢)، وتوظيف اللون واضح في الدلالة على اسلامية التوجه كما أنَّ صورة اليد في الأيقونة تتضمن دلالة الذكاء والقوة والقدرة فضلا عن دلالات أخرى تفيدها اليد(٢١٣)، والعصا في الصورة ترمز لعصا كان يستعملها، ويتكئ عليها المرجع الديني الشهيد السيد محمد الصدر مع تأكيد الانتماء إلى التيار الصدري بكتابة اسم الكتلة الصدرية في الرمز الانتخابي بما تحمله هذه التسمية من حمولات دلالية تتعلق بمواقف الخط الصدري وشعاراته منذ انبثاقه وظهوره في دلالة مضمرة توظِّف ظاهر التسمية وتحيل إلى ما تختزنه من معانٍ واسعة (الصورة رقم ١).

٢– الصورة الدعائية لكتلة تقدم : طغى على الأيقونة البصرية اللون البرتقالي وهو لون ساطع ومليء بالحيوية ويبعث التفاؤل وحيوية الشباب في العصر الحديث(٢١٤)، وإن كان يحمل دلالات متناقضة ومختلفة من ثقافة إلى أخرى في عصور سابقة(٢١٥)؛ كما يشير في بعض الثقافات الى الامانة والإخلاص واعتدال الملك ورصانته(٢١٦)، وتضمَّن صورة لمنقار العقاب الذي يمثل أيقونة في سائر الثقافات العالمية للدلالة على علو الشأن والقوة ومواجهة الأعداء(٢١٧)، ويبدو أنَّ اسم الكتلة(تقدم) كتب باللون الأبيض لمجانسته اللون البرتقالي واختيار تسمية تقدم واضح الدلالة على نجاح المشروع الذي تزعمه رئيس الكتلة رئيس مجلس النواب محمد الحلبوسي ولاسيما في محافظته الرئيسة الأنبار، والتسمية تضمر دلالة الوعد بالنجاح والتقدم المتمثل بما قدمه زعيم الكتلة في الأنبار وقد تضمنت دعايات كثير من مرشحي هذه الكتلة صور زعيمها مع صورهم (الصورة رقم٢).

٣– الصورة الدعائية لائتلاف دولة القانون: كرَّر الائتلاف صورته الدعائية التي وظَّفها منذ انتخابات ٢٠١٠، وتألفت الأيقونة من الميزان الذي يرمز إلى العدل بكفتيه المتساويتين، وفي داخل هذا الميزان غصنا زيتون يدلان على الرخاء السلام، وهذه الدلالة كانت في الثقافات القديمة وامتدت إلى العصر الحديث(٢١٨)؛ وقد طغى اللون الأخضر الفاتح على أرضية الصورة بما ينسجم وبقية الألوان ولاسيما غصنا الزيتون، وهذا اللون بتدرجاته استعملته بعض المدارس الطبية علاجا لبعض الأمراض(٢١٩)، كما اثبتت الدراسات النفسية أنَّه يرتبط بروح الدفاع والمحافظة على النفس ويقلل من ضربات القلب ودرجة الحرارة(٢٢٠)؛ وقد كتب اسم الكتلة باللون الأحمر بين غصني الزيتون، ويرمز هذا اللون إلى الاستشهاد في سبيل دين أو مبدأ ما في بعض الديانات، وهو لون النار والدم ولون العشق الإلهي والحب البشري للمحبوب، وفي الثقافة العربية ارتبط بالمشقة والشدة(٢٢١)، واللافت أنَّ الصورة الدعائية تضمنت إلى جانب ايقونة الميزان صورة زعيم الائتلاف في دلالة واضحة مع الشعار الذي رفعه الائتلاف(نعيدها دولة) على ما يستحضره المتلقي من حمولة دلالية لصورة زعيم الائتلاف وما يطرحه من وعد انتخابي بإعادة هيبة الدولة (الصورة رقم٣).

٤– الصورة الدعائية الإشهارية للحزب الديمقراطي الكردستاني، وتتألف من الشعار السياسي لهذا الحزب واللون الأصفر بارز فيها، ويرمز هذا اللون القوة والحكمة والحب في بعض الثقافات(٢٢٢)، وبمطالعة تاريخ توظيف هذا اللون سيميولوجيا نجده لونا مقدسا لدى شعوب الشرق وكذلك في المسيحية(٢٢٣)، وكانت تزين الملك الفارسي داريوس عَمرة صفراء(٢٢٤)، كما ارتبط في الفن العثماني بالضوء والشمس والنور الإلهي(٢٢٥)، ويبدو أنَّ تقديس هذا اللون انتقل إلى الثقافة الكردية، وقد تضمنت الصورة الدعائية أيقونة الصقر التي سبق الحديث عنها، وهي واضحة الدلالة ضمن السنن الأيقوني كما تضمنت بعض الدعايات الانتخابية لمرشحي الكتلة صور زعيم الحزب في دلالة واضحة إلى الانتماء إلى الفكر والأسلوب الذي ينتهجه كما تضمن الدعاية الانتخابية له شعارا باللون الأصفر وكتبت في داخله ثلاثة أحرف باللغة الانكليزية هي(Pdk ) لتختصر اسم الحزب باللغة الانكليزية وكانت باللون الأحمر بما يشكل لونا صارخا ويبدو للباحث أنَّ اللون

تم توظيفه للدلالة على العنف الثوري والتمرد في الثقافة المعاصرة(٢٢٦). (الصورة رقم ٤).

٥- الصورة الدعائية لحركة امتداد وقد مثل اللون الأزرق سمة بارزة فيها ولاسيما في كتابة الشعار واسم الكتلة ورقم المرشح فيها، ولاحظ الباحث أنَّ الثقافات لم تكن متفقة أو متقاربة في نظرتها إلى هذا اللون؛ فهو لون مقدس عند اليهود(٢٢٧)، لكنَّه عند العرب لم يكن محددا بل متداخلا مع مجموعة ألوان نحو البياض والخضرة والكدرة واللون الضارب إلى الحمرة كما أنَّ استعمالات هذا اللون في الثقافة العربية ارتبطت بمشاهد الخوف والزجر والموت(٢٢٨)، ويبدو للباحث أنَّ الغموض في تحديد ماهية هذا اللون في الثقافة العربية قاد العرب إلى ربط هذا اللون بمفاهيم الهول والرهبة والشدة فضلا عن أنَّه أعمق الألوان ويدخله النظر من دون عوائق ويسرح فيه إلى ما لانهاية فكأنه بحسب المختصين هروب مستمر للون وهو الأكثر تجريدا بين الألوان كما أنَّه مظهر للشفافية والفراغ الصافي والبارد(٢٢٩)؛ ويبدو للباحث أنَّ دلالة اللون على الفراغ وما ينتج عنها من خشية من المجهول وارتباط ذلك ببعض الكائنات الاسطورية في مخيال الشعوب قد انعكست على استعمال اللون في الثقافة العربية؛ أما في العصر الحديث فقد تمَّ توظيف اللون في صفات المدح أحيانا نتيجة التأثر بالثقافة الغربية كأن يقال دمه أزرق في إشارة إلى الارستقراطية(٢٣٠)، وقد كتب اسم الكتلة باللون الأبيض بما يتجانس مع الخلفية الزرقاء مع الإشارة الى أنَّ ألف(امتداد) في وسط الكلمة معقوفة ومعها ألف أخرى، ويمكن أن تؤول بشراع سفينة.(صورة رقم ٥) .

ومهما يكن من أمر فإنَّ تحليل الصور بوصفها أيقونات يرتبط بآليات اشتغال الصور الدعائية أو الإشهارية بتعبير بنكراد فهي مضمون بصري ولساني يرتبط بواقعة إبلاغية تتبلور فيها أسنن متنوعة منها السياسي والاجتماعي والنفسي(٢٣١)، بل حتى الديني في الانتخابات العراقية فالصورة لا تدرك دلالتها إلا ضمن نسق كلي يُجزَّأ وفق وجود أسنن فرعية تمنح العنصر المكين داخل(الكون المغلق) دلالة تقذفه داخل دائرة الانثروبولوجي والإنساني(٢٣٢)؛ وأهمية النسق الأيقوني تكمن في الوظائف التي يؤديها، وهي(٢٣٣): الوظيفة الجمالية، والوظيفة التوجيهية، والوظيفة التمثيلية، والوظيفة الإيحائية، والوظيفة الدلالية؛ فهذه الوظائف تشكل آليات خلق التفاعل في الخطاب الدعائي أو الإشهاري، وترتبط الصورة الإشهارية أو الدعائية بالهوية التي تضمن وجوده وتداوله وقبوله وتخدم الغرض الذي تستعمل له بل تتحول الصورة الدعائية إلى ميثاق اجتماعي وسياسي يربط المرشح بالناخب عبر السنن الثقافي والسياسي الذي تحمله الصورة؛ فالهوية طريقة في الوجود وإنتاج المعنى؛ لذلك فإنَّ صناعة الصورة البصرية الدعائية بتشكيلها الأيقوني هي في الوقت نفسه التقاط لكون ثقافي وتحديد لطريقة إنتاج القيم المرافقة لها؛ فكل صورة دعائية في الانتخابات بما تحمله من أيقونات لها بعد قيمي وثقافي ورمزية سياسية انطلاقا مما تحمله من عناصر إبلاغية وخطابية؛ فالصورة الدعائية نسق تواصلي كما الكلام ويمثلان قطبين متجانسين ولاسيما في الرموز الانتخابية بما تحمله من معطى لساني يتمثل بالشعار ومعطى بصري يتمثل بالصورة الدعائية بما فيها من أيقونة على الرغم من الفروق الجوهرية بين الرسالة اللسانية والرسالة البصرية ومنها أنَّ الرسالة اللسانية اعتباطية بخلاف الرسالة البصرية فهي قائمة على المماثلة والمشابهة(٢٣٤)، وهذه المشابهة قد لا تكون مادية بل تقوم على استعارة مفهوم صورة ما للدلالة مسمى الحزب أو الكيان السياسي؛ لذلك عدَّت بعض الدراسات السيميولوجية المدلول الأيديولوجي المرتبط بواقعة ثقافية معينة الغاية من الصورة الإشهارية؛ فكل تمثيل هو في الوقت نفسه تأويل ما يخفي وما يظهر مما يجعل منه واقعة ثقافية، ومهمة التحليل السيميولوجي للصورة الدعائية تكون عبر كشف الأواصر بين البعد التقريري الذي تقدمه العلامة البصرية على نحو مباشر والبعد الإيحائي المتمثل بالقيم الدلالية الموحى بها عبر العلامة(٢٣٥)؛ ومما يرتبط بالبعدينِ التقريري والإيحائي التمييز بين المعرفة المباشرة وغير المباشرة أي ما تقدمه العلامة من معلومات تتعلق باسم الكيان أو الكتلة الانتخابية لتدفع الناخب الى انتخابها، وما توحي به العلامة من معانٍ عبر السياق تتعلق بتوظيف الأيقونات في الصور الدعائية بما تحمله من دلالات(٢٣٦)، ويؤكد الباحث في هذا السياق أنه يرجّح استعمال مصطلح الصورة الدعائية لا مصطلح الصورة الإشهارية مراعاة لخصوصية الخطاب الانتخابي لما سلف الحديث عنه في بداية البحث من ارتباط مفهوم الإشهار بالحقل التجاري والترويج للبضائع بخلاف مفهوم الدعاية المرتبطة بالجانب السياسي على الرغم من أن الإشهار أعم والدعاية أخصُّ؛ فالدعاية إشهار سياسي؛ وقد قسَّم د.بشير إبرير الإشهار على ثلاثة أنواع، هي: التجاري، والاجتماعي، والسياسي المرتبط بالتعبير عن الآراء المختلفة ومحاولة

التأثير في الرأي العام، وقد مثّل لهذا النمط بالدعايات الانتخابية(٢٣٧).

• ملحق بالصور الخاصة بالدعايات الانتخابية

الصورة رقم ١

الصورة رقم ٢

الصورة رقم ٣

الصورة رقم ٤

١

**الخاتمة:**

في ختام البحث أشير إلى النتائج الآتية:

١- الشعارات والرموز الانتخابية ميدان خصب وواسع للبحث اللساني بوصفها حقل بيني تلتقي فيه معظم المناهج المعرفية ويستطيع الباحثون دراستها لسانيا وبمختلف الاتجاهات.

٢- الدراسات اللسانية بمنهجها التخاطبي أو التداولي ترسَّخت بعد ما قدمته فلسفة اللغة العادية من حلٍّ لمشكلات الفلسفة عبر اللغة وتوظيف المعنى باستعمال اللغة الواضحة الخالية من التعبيرات الغامضة أو الرمزية أو الشعرية التي تفتح باب التأويل .

٣- الشعار الانتخابي عبارة قصيرة ومكثفة الدلالة تستعمل للترويج للأحزاب والمجموعات السياسية وهو مفهوم حديث للشعار بخلاف مفهومه قديما إذ كان يقرب من مفهوم الرمز .

٤- الدعاية الانتخابية تشتمل على عنصري الشعار والرمز الانتخابي وأقرب تعريفات الرمز من مضمون البحث هو ما يتجاوز العلامات اللفظية إلى الصورة والموسيقى بل المناخ العام.

٥- لغة الشعارات الانتخابية تتسم بالوضوح والتقريرية والمباشرة بسبب توجهها نحو عوام الشعب مع قيامها على عنصر الخطابة الإقناعية وتوظيف عوامل التأثير العاطفي والعقلي في طرح البرامج السياسية .

٦- دراسة الدعايات الانتخابية تقتضي دراسة عنصري الشعار والرمز وتحليلهما سيميولوجيا فلا يصح الاكتفاء بالتنظير بل محاولة فحص الآراء تطبيقيا للتحقق من صحة ما ذهبت إليه النظريات اللسانية في حقل السيميولوجيا.

٧- مصطلحا النص والخطاب يترادفان لكن عند التحقيق فيهما نجد أنَّ العلاقة بينهما عموم وخصوص ؛ إذ الخطاب يعني النص مع شروط الإنتاج كما فرَّق ديكرو بين الخطاب والمنطوق وثبت للباحث أنَّ الدعايات الانتخابية تدخل ضمن مفهوم الخطاب.

٨- قسِّم الخطاب بحسب معايير متنوعة إلى أقسام متعددة بحسب المنطلقات التي انطلق منها منظرو الخطاب بين من قسَّمه بحسب موضوعه أو بحسب البنية والتركيب أو بحسب الزمن أو بحسب النمط الدلالي المهيمن والغاية منه أو بحسب وظائفه ولم تسلم معظم هذه التقسيمات من المناقشة والنقد وقد توقفت عندها ولاسيما تقسيم الخطاب بحسب الوظائف لأن الوظائف غير الأنماط وقد يضم النمط معظم إن لم يكن سائر الوظائف.

٩- اعتمد الباحث تقسيم الخطاب بحسب محتواه مع تعديله وإضافة الخطاب السياسي ذي الوظيفة التوجيهية لقربه من مفهوم الخطاب الديني بوظيفته التوجيهية، وهذا الخطاب ذو صيغة دعائية لأنَّ الدعاية تعبير عن آراء وأفعال أفراد او جماعات تهدف الى التأثير في آراء وأفعال أفراد أو جماعات أخرى لأجل أهداف محددة مسبقا وفي ضوء تحكم نفسي، وهي بذلك تختلف عن مفهوم الإشهار بوصفه يتوسل إقناع المتلقي اقتصاديا ويقوم على مبدأ الترويج للسلع واستهلاكها ونقترح ان يكون الخطاب الدعائي نمطا خاصا ضمن الخطاب السياسي المقترح .

١٠- اللغة جزء من أنظمة السيميولوجيا، وهناك علامات غير لسانية ينتجها الإنسان لغايات رصدها منظرو السيميولوجيا كالعلامات الذوقية واللمسية وغيرها بحاجة إلى دراسات سيميولوجية مفصلة للوقوف على خصائصها التواصلية ولاسيما في البيئة العربية .

١١- تجلَّت الدراسات السيميولوجية في الفن المسرحي ولاسيما في شخصية الممثل بما تظهر عليه من علامات تواصلية مما يجعل الحاجة إلى انفتاح الدرس اللساني على المسرح كبيرة.

١٢- مصطلحا السيميولوجيا والسيميوطيقيا ظهرا في وقت واحد في مدرستين مختلفتين وقد رأى بعض الباحثين أنهما يترادفان وفرَّق بينهما آخرون ويرى الباحث أن هناك فرقا جوهريا بين المصطلحين تبعا لاتجاه كل من بيرس وديسوسير ؛ فالسيميولوجيا تبحث أنظمة سائر العلامات بينما تكون السيميوطيقيا أكثر تحديدا فتبحث بنظام محدد للعلامات كما تمثل السيميولوجيا مقاربة سوسيولوجية للعلامات بخلاف السيميوطيقيا ذات المنحى الفردي.

١٣- مدارس الفلسفة الظاهراتية والبراجماتية والواقعية التي انتمى إليها بيرس انعكست في دراسته العلامات وتفصيله الحديث عنها ولاسيما في تقسيم العلامة على أقسام ومن ثمَّ بيان أنماط كل قسم منها وفي واقعيته كان مخالفا للاتجاه الذي يمزج الوجود بالفكر وهذه الرؤية قادته إلى انتهاج مبدأ البراجماتية وكانت فلسفة بيرس في تحليل أنظمة العلامات شمولية وقال إنه لا يستطيع دراسة المنطق أو الرياضيات أو التشريع أو أي علم آخر إن لم تكن الدراسة سيميائية بخلاف رؤية دي سوسير إلى العلامة المحصورة بتحليلها اجتماعيا .

١٤- يعد بيرس أول من طرح مفهوم السيرورة الدلالية بعناصرها الثلاثة التي لا تتوقف عند اللغة فحسب بل تتعداها إلى سائر الظواهر الاجتماعية ثم تطور هذا المفهوم لاحقا بعده مع ضم عنصري الشارح والسياق إلى خمسة عناصر أما دي

سوسير فكانت المنهجية عنده ثنائية تقوم على العلاقة بين الدال والمدلول وبتصور ذهني.

١٥- تحليل العلامة في السيرورة التأويلية من حيث ممثلها استوعب فيه بيرس مراتب الوجود الثلاثة، وهي القوى في عالم الإمكان والوجود الفعلي في الواقع والقوانين التي تنتظم الأفكار، وهذه المراتب تختلف في مفاهيمها عما بحثه دي سوسير ولاسيما مفهوم الموضوع الذي يختلف عن المرجع في مقاربة دي سوسير من حيث إنَّ المرجع واضح المفهوم في ذهن المتلقي بخلاف الموضوع الذي قد يكون مجهول الدلالة لدى المتلقي لعدم تعلقه بمعرفة مشتركة ويبدو أنَّ سبب ذلك يتعلق باتساع المقاربة السيميولوجية عند بيرس اذ تتضمن تحليل سائر الموجودات إن تحولت إلى علامات وبطبيعة الحال قد يعجز المتلقي عن تأويل بعضها أو كثير منها إن لم يطلع على السنن الثقافي والسياق الذي تستعمل فيه أما مقاربة دي سوسير فاقتصرت على تحليل العلامات اللسانية.

١٦- الرموز الانتخابية بوصفها علامات تعد بحسب علاقتها بالمؤوِّل علامات تصديقية لأنَّها تربط المؤول بالموضوع وتكون قابلة للحكم .

١٧- مقاربة بيرس لمبحث العلامات بحثت المنحى التخاطبي أو التداولي في ثلاثية كانت أساسا لثلاثية موريس فقد بحث القواعد والمنطق والخطابة ، والخطابة عنده تعنى اكتشاف القوانين التي تمكِّن التفكير من توليد إشارة أو علامة من علامة أخرى في سيرورة تأويلية مستمرة وتوليد للعلامات من العلامات، وهذه الرؤية لا تظهر في مقاربة دي سوسير على الرغم من السمة الاجتماعية للغة عنده لأنَّه أهمل الأثر الفردي في التواصل اللساني ومن ثم غاب العنصر الإنجازي والخطابي أو البلاغي في تحليله.

١٨- سيميولوجيا التواصل تقوم على القصد والدال والمدلول وهذه العناصر متحققة في خطاب الشعارات والرموز الانتخابية، وهي من الأمارات القصدية، ومثَّلت مفهوم الدعاية المباشرة مع أنها تضمر في قراءة مضمرة مفهوم الدعاية غير المباشرة عبر ادعاء كلٍّ منها احتكار تحقيق الشعار الذي ترفعه وعدم قدرة الآخرين على تحقيقه كما تجسَّدت في العلامات أهم عناصر الدرس التداولي وهي الفعل والسياق والإنجاز.

١٩- تحليل خطاب الشعارات السياسية محل الدراسة كان عبر منهج تحليل المضمون الذي يقوم على فئتي صيغة القول وفحوى القول، كما تم اعتماد المنهج الاستقرائي فيما يتعلق برصد الظواهر وتحليلها، ولاحظ الباحث أنَّ كثيرا من الكتل لم ترفع شعارات بل اكتفت بصور المرشحين ما يشير إلى قصور في إدراك أهمية الشعار في الدعايات الانتخابية كما أن بعضها استعمل اللهجة العامية فضلا عن عدم مراعاة القواعد عند استعمال علامات الترقيم.

٢٠- كانت الجملة الاسمية أكثر حضورا من الفعلية في الشعارات، أما من حيث الدلالة فقد تنوعت مضامينها وتوزعت على شعارات فئوية، ووطنية، وأخرى تدعو إلى التغيير، وغيرها تعد بفرص هيبة الدولة فضلا عن بعضها الذي تضمن مفاهيم مهنية ومعيارية .

٢١- تحققت في الشعارات ثلاثية بيرس من حيث علاقتها بما تمثله فهي علامات نوعية بلحاظ كونها علامات تحمل معاني في ذاتها قبل أن يتم توظيفها كما أنها علامات متفردة بوصفها مرتبطة بسياق معين، وهي علامات قانونية بوصفها علامة تعاقدية وضعية تنطلق من أعراف اجتماعية أو ثقافية تربطها بالمجموعات السياسية التي ترفعها.

٢٢- الشعارات علامات ومن حيث كونها موضوعات تنتمي إلى مفهوم الرموز التي ترتبط بما تحمله الكلمات من معانٍ تعارف عليها أبناء الجماعة اللغوية ليتواصلوا فيما بينهم، كما تتدرج في سلم الارتباط بموضوعاتها فهي ابتداء رموز كما أنَّ بعض الشعارات أصبحت أيقونات دالة على المجموعات أو الكتل التي ترفعها وهي في المحصلة النهائية مؤشرات ودوال للدلالة على ارتباط البرامج الانتخابية بتلك المجموعات عبر علاقة يراد منها أن تكون سببية .

٢٣- يرجّح الباحث أنَّ عنصر الأيقونية بوصفها علامة ترتبط بالموضوع قد تحقق في بعض الشعارات الانتخابية ولاسيما ما ارتبط منها ببعض الكتل الرئيسة عبر ما يوحي به خطابها والألفاظ المستعملة في معجمها السياسي؛ إذ تعد استعارة أيقونية تضمنت نقل ألفاظ من معناها الأصلي أو العرفي إلى معنى خاص بسياق ورودها وقد وظَّفت هذه المجموعات السياسية

الحمولة الدلالية التي تتصف بها الألفاظ المستعارة للتعبير عما تهدف إليه .

٢٤- تحققت التعبيرات الاستعارية في خطاب الشعارات بما جعل كل شعار منها يتحول إلى أيقونة بفعل الحمولة الدلالية التي يتصف بها اللفظ المستعار فيه والذي يشكل جوهر هذا الشعار، وبني التنميط في التعبيرات الاستعارية بخطاب الشعارات على ظاهرتي التكرار والتواتر في الألفاظ ويبدو أن الاستعارة التصورية بوصفها تكمن في الأذهان قبل مستوى الكلمات أو الملفوظات كانت عاملا فاعلا في دلالة الشعارات الانتخابية، وهذا المفهوم بحاجة إلى دراسات مفصلة ومستقلة تميط اللثام عن خصائصه .

٢٥- خالف سيرل اللسانيين في تفريقهم بين المعنى الحرفي والمعنى الاستعاري فرأى أنَّ للفظ أو الجملة معنى واحدا هو المعنى الحرفي أما المعنى الاستعاري فهو معنى تلفظ المتكلم ويتبع سياق وروده وقد تمثل جليا في خطاب الشعارات الانتخابية.

٢٦- حدد بيرس عملية التأويل بوجود مؤول نهائي تتوقف عنده عملية تأويل العلامات إذ لا يصح أن تستمر عملية التأويل على نحو لا نهائي بما يضيع الهدف من الخطاب وتطابقت الرموز الانتخابية من حيث موضوعاتها ومفهوم الأيقونة التي تقوم على المشابهة بين العلامة وموضوعها، والتفسير المعجمي العربي الحديث للفظة الأيقونة اقتصر على تجسيد شخصية مقدسة عند المسيحيين وأغفل التطور في دلالتها والمشابهة بين الصورة(الأيقونة) وما تدل عليه لا تعني المطابقة التامة لكنها تمثل خطابا متكاملا عبر التنسيق بين المثيرات البصرية المجتمعة في الصور وما تثيره في البنية الإدراكية من تصورات تقوم على التسنين والتواضع الدلالي.

٢٧- العلامة بوصفها أيقونة كانت دالة عبر الاستعارة فالمبدأ الذي تشتغل به الاستعارة هو نفسه الذي ينظِّم الأيقونة ويتعلق الامر بالمثيرات الإدراكية المرتبطة بالمرجعيات الثقافية التي تدفع لاختيار صور ما والأمر لا يتعلق بالمشابهة وحدها في تحديد رمزية الايقونة بل يتعداها إلى الاعتماد على الروابط الثقافية المؤسسة على الاصطلاح اما مفهوم المشابهة بين العلامة الايقونة وموضوعها نسبي فلا يحيل الشيء إلا على نفسه مهما كانت له درجة شبه بشيء آخر.

٢٨- الأيقونة الانتخابية استعارية فليست من باب المشابهة الصورية لأنها لا تقوم على مفهوم المشابهة بين الكيان السياسي والصورة كما انها ليست رسما تخطيطيا يعتمد المماثلة البيانية واستثني من ذلك الدعايات الانتخابية التي تعتمد صورة زعيم الكيان السياسي أو المجموعة إذ تكون الأيقونة فيها مشابهة لصورته وقد امتزجت في كثير من الدعايات الانتخابية الايقونة الاستعارية التصورية والأيقونة الصورية مما غذَّاها بطاقة أو حمولة دلالية عالية وجعلها عالية الأيقونية .

٢٩- تمثلات الألوان بدلالتها السيميولوجية كانت حاضرة في اختيار الرموز الانتخابية للكتل السياسية التي اتخذها البحث أنموذجا فحاولت هذه المجموعات توظيف الألوان بما تحملها من دلالات في المخيال والثقافة العامة مع توظيف الصور الشخصية أحيانا في الرموز الانتخابية ولاسيما صور زعماء الكتل السياسية مع الصور الشخصية للمرشحين لخلق طاقة إقناعية للمتلقي عبر ما تمثله هذه الصور من مثيرات إدراكية .

٣٠- يرجّح الباحث استعمال مصطلح الصورة الدعائية بدلا من الصورة الإشهارية لما في مفهوم الإشهار من دلالة ترتبط بالتجارة والاستهلاك أما مفهوم الدعاية فأكثر دقة في التوظيف السياسي وأقرب إلى مفهوم الخطاب الايديولوجي وضم خطاب الصورة نسقين هما النسق اللساني والنسق الأيقوني البصري.

الهوامش:

(١) الفلسفة التحليلية ماهيتها مصادرها مفكروها: ٩٢.
(٢) التَّحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد: ٢١.
(٣) لسان العرب (شعر) : ٤/ ٤١٣ .
(٤) اتجاهات الناخبين نحو الشعارات والبرامج الانتخابية للمرشحين للمجلس النيابي في مملكة البحرين ٢٠١٨: ٢٧.
(٥) المصدر نفسه: ٢٧ .
(٦) لسان العرب (رمز) : ٥/ ٣٥٦.
(٧) أبعاد الرمز السياسي في شعر نزار قباني، مختارات شعرية أنموذجا: ٢٦.

(٨) المعجم المفصل في اللغة والأدب: ٦٧١ .
(٩) ينظر: المصدر نفسه: الصفحة نفسها.
(١٠) معجم المصطلحات السياسية: ١٩ .
(١١) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.
(١٢) الدعاية واستخدام الراديو في الحرب النفسية: ٣٢، دار الفكر العربي، القاهرة، د.جيهان رشتي، ١٩٨٥
(١٣) مقدمة في الاتصال السياسي: ١٥١ .
(١٤) المصدر نفسه: ١٥٣ – ١٥٤.
(١٥) ينظر: قضايا ابستمولوجية في اللسانيات: ٢١– ٢٢.
(١٦) الخطاب وخصائص اللغة العربية: ٢٤ .
(١٧) ينظر: المصدر نفسه: الصفحة نفسها .
(١٨) التحليل النقدي للخطاب، نماذج من الخطاب الاعلامي: ١٨.
(١٩) معجم تحليل الخطاب: ١٨٠ ، وينظر: قضايا الخطاب في الفكر اللساني والسيميائي: ٣٦ .
(٢٠) ينظر: معجم تحليل الخطاب: ١٨١ .
(٢١) ينظر: تحليل الخطاب، النظرية والمنهج: ١٢٦ .
(٢٢) ينظر: معجم تحليل الخطاب: ١٨١ .
(٢٣) ينظر: اللسانيات العربية رؤى وآفاق، موسوعة لسانية: ٢/٣٤٢– ٣٤٣ ، وبلاغة الخطاب المكتوب: ١١– ١٢ .
(٢٤) ينظر: النص والخطاب والاتصال: ١٢ .
(٢٥) ينظر: اللسانيات العربية رؤى وآفاق، موسوعة لسانية: ٢/ ٣٤٥ ، والمصطلح اللساني وتأسيس المفهوم: ١٨٢ .
(٢٦) ينظر: السيميائيات نحو علم دلالة جديد للنص : ٢٦ .
(٢٧) ينظر: المصدر نفسه: الصفحة نفسها .
(٢٨) ينظر: الخطاب: ١٣– ١٤ .
(٢٩) ينظر: في سوسيولوجيا الخطاب: ١٤
(٣٠) صناعة الخطاب: ٢٦.
(٣١) تحليل الخطاب النظرية والمنهج: ١٢٥ ، وينظر: الخطاب والتغير الاجتماعي : ١٦.
(٣٢) ينظر: تحليل الخطاب النظرية والمنهج: ١٢٥ .
(٣٣) ينظر: الخطاب وخصائص اللغة العربية :٢٥
(٣٤) ينظر: المصدر نفسه: الصفحة نفسها، والتحليل النقدي للخطاب، نماذج من الخطاب الاعلامي: ٢١.
(٣٥) ينظر: التحليل النقدي للخطاب، نماذج من الخطاب الاعلامي: ٢١ .
(٣٦) ينظر: قضايا الخطاب في الفكر اللساني والسيميائي: ١٦٩ .
(٣٧) ينظر: المصدر نفسه: ١٧٠ .
(٣٨) ينظر: التحليل النقدي للخطاب، نماذج من الخطاب الاعلامي: ٢٥ .
(٣٩) ينظر : المصدر نفسه: ٢٥– ٢٩ .
(٤٠) ينظر المصدر نفسه : ٢٩ .
(٤١) ينظر: المصدر نفسه: الصفحة نفسها.
(٤٢) ينظر: معجم تحليل الخطاب: ٥٧٥.
(٤٣) ينظر: اللسانيات المعاصرة في ضوء نظرية التواصل: ٧٨– ٧٩ .
(٤٤) ينظر: التواصل اللساني والشعرية : ٣٩ .
(٤٥) ينظر: المصدر نفسه: ٤٥ .
(٤٦) ينظر: اللسانيات المعاصرة في ضوء نظرية التواصل: ٨٤ .
(٤٧) ينظر في ذلك: المصدر نفسه: ٨٥ ، والتواصل اللساني والشعرية: ٥٨– ٦٠ .
(٤٨) ينظر: التواصل اللساني والشعرية: ٥٧ – ٦٦.
(٤٩) ينظر: المصدر نفسه: ٤٦ .
(٥٠) ينظر : المصدر نفسه: ٤٣ .
(٥١) ينظر: قضايا الخطاب في الفكر اللساني والسيميائي: ١٧٢ .
(٥٢) ينظر: المصدر نفسه: ١٧٣ .
(٥٣) ينظر: الإشهار القرآني والمعنى العرفاني في ضوء النظرية العرفانية والمزج المفهومي والتداولية: ٢٣.

(٥٤) ينظر: المصدر نفسه: الصفحة نفسها .
(٥٥) قضايا الخطاب في الفكر اللساني والسيميائي: ١٥٠ .
(٥٦) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.
(٥٧) الاستلاب اللغوي..اللغة العربية ولغة الإشهار، بحث منشور: ٥٦.
(٥٨) ينظر في ذلك : الإشهار والمجتمع: ٨٥– ٨٦.
(٥٩) اتجاهات الخطاب الدعائي في انتخابات مجالس المحافظات، بحث منشور: ١٢٩ .
(٦٠) ينظر: تداولية الضمني والحجاج بين تحليل الملفوظ وتحليل الخطاب، بحوث محاولات: ٢٠٩.
(٦١) ينظر: قضايا الخطاب في الفكر اللساني والسيميائي: ١٥١– ١٥٢.
(٦١) معجم أكسفورد : ٥٩٦
(٦٣) ينظر: علم اللغة العام: ٣٤، وما هي السيميولوجيا: ٩ ، والسيميولوجيا بقراءة رولان بارت: ٥٦ .
(٦٤) ينظر: علم اللغة العام: ٣٤ .
(٦٥) ينظر: المصدر نفسه: الصفحة نفسها، والسيميائية ومنطق الدلائل: ٤٥ .
(٦٦) ينظر: المصدر نفسه: ٣٥.
(٦٧) أسس السيميائية: ٣٤ .
(٦٨) المصدر نفسه: الصفحة نفسها .
(٦٩) ينظر: مبادئ في علم الأدلة : ٢٧– ٢٨ .
(٧٠) ينظر: السيميولوجيا بقراءة رولان بارت: ٥٦ .
(٧١) ينظر: المصدر نفسه: الصفحة نفسها ، والانثروبولوجيا اللغوية: ٣٢ .
(٧٢) ينظر: ما هي السيميولوجيا: ١١– ٢٠، والتداولية والسيميولوجيا، بحث منشور: ٣٢٧– ٢٣٨ .
(٧٣) ينظر: ما هي السيميولوجيا: ١١– ٢٠،
(٧٤) ينظر: المصدر نفسه: ١٣ .
(٧٥) ينظر: التداولية والسيميولوجيا، بحث منشور: ٣٢٨.
(٧٦) ينظر: العلامة، تحليل المفهوم: ٨٠ .
(٧٧) ينظر: ما هي السيميولوجيا: ٢٤ .
(٧٨) ينظر: المصدر نفسه: ٢٦.
(٧٩) ينظر في ذلك: المصدر نفسه: ٢٧ .
(٨٠) ينظر في ذلك: الانثروبولوجيا اللغوية: ٣٢– ٤٦ .
(٨١) ينظر: المصدر نفسه: ٢٩ ، والانثروبولوجيا اللغوية: ٣٠ –٣١ .
(٨٢) ينظر: ما هي السيميولوجيا : ٣٠.
(٨٣) سيميولوجيا الممثل: ١٠٥.
(٨٤) ينظر: المصدر نفسه: ١٠٦.
(٨٥) ينظر: المصدر نفسه: ١٠٨ .
(٨٦) ينظر في ذلك: ما هي السيميولوجيا : ٣١ .
(٨٧) ينظر: السيميولوجيا بقراءة رولان بارت: ٥٨، والسيميائيات أو نظرية العلامات: ٢٠ .
(٨٨) ينظر: حقول سيميائية: ٥.
(٨٩) ينظر في ذلك: السيميولوجيا بقراءة رولان بارت: ٥٨.
(٩٠) ينظر: العلاماتية وعلم النص: ٣٣ ، ومطاردة العلامات: ٣٣ .
(٩١) ينظر في ذلك: العلاماتية وعلم النص: ٣٣، والسيميائيات أو نظرية العلامات: ٣٤ .
(٩٢) ينظر: الأنثروبولوجيا والسيميولوجيا : ٥٢.
(٩٣) ينظر: الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة: ٢١.
(٩٤) ينظر: مطاردة العلامات: ٣٣– ٣٤، والسيميائيات أو نظرية العلامات: ٢٠– ٢٢.
(٩٥) ينظر: مطاردة العلامات: هامش ص٣٣ ، والسيميائيات أو نظرية العلامات: ٢٣.
(٩٦) مطاردة العلامات: ٣٣– ٣٤ ، وينظر: الأبعاد التداولية للعلامات السيميائية اللسانية: ٢٠.
(٩٧) ينظر: الأبعاد التداولية للعلامات السيميائية اللسانية: ٢٠.
(٩٨) ينظر في ذلك: مطاردة العلامات: ٣٤ ، والأبعاد التداولية للعلامات السيميائية اللسانية: ٢٠.
(٩٩) المعجم الفلسفي: ١/ ٢٠٣.

(١٠٠) ينظر: مطاردة العلامات: ٣٦.
(١٠١) المعجم الفلسفي: ٥٥٢/٢ .
(١٠٢) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٨٣.
(١٠٣) ينظر: حقول سيميائية: ٦.
(١٠٤) ينظر: المصدر نفسه: ٧.
(١٠٥) ينظر: حقول سيميائية: ٧– ٨، وأسس السيميائية: ٦٩ .
(١٠٦) ينظر: الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة: ٢٠.
(١٠٧) ينظر: علم اللغة العام: ٨٤، والعلاماتية: ١٧ .
(١٠٨) ينظر في ذلك: علم اللغة العام: ٨٥.
(١٠٩) معجم السيميائيات: ١٩٣ .
(١١٠) ينظر: مطاردة العلامات: ٧١ .
(١١١) ينظر: المصدر نفسه: ٥١– ٥٣ ، والسيميائيات النشأة والموضوع، بحث منشور: ٣٤، ومطاردة العلامات: ٤٢– ٤٥.
(١١٢) ينظر: مطاردة العلامات ٤٢، ومعجم السيميائيات: ٥٢.
(١١٣) ينظر: تيارات في السيمياء: ٤٨، والأبعاد التداولية للعلامات السيميائية اللسانية: ٢٤.
(١١٤) ينظر: الانثروبولوجيا والسيميولوجيا: ٧٨، ومعجم السيميائيات: ٥٢.
(١١٥) ينظر: السيميائيات أو نظرية العلامات: ٨٠ .
(١١٦) حقول سيميائية: ٧، وينظر: الأبعاد التداولية للعلامات السيميائية اللسانية: ٢٦ ، ورواد الفلسفة الأمريكية ٣٢ .
(١١٧) ينظر: مطاردة العلامات: هامش ص٥٧ .
(١١٨) السيميائيات أو نظرية العلامات: ٣٣ .
(١١٩) ينظر: الأبعاد التداولية للعلامات السيميائية اللسانية: ٢٨، ومطاردة العلامات: ٥٩ .
(١٢٠) ينظر في ذلك: حقول سيميائية: ٧، والسيميائيات أو نظرية العلامات: ٣١.
(١٢١) ينظر في ذلك: الانثروبولوجيا والسيميولوجيا: ٨١.
(١٢٢) ينظر في ذلك: المصدر نفسه: الصفحة نفسها، ومطاردة العلامات: ٥٩ .
(١٢٣) ينظر: حقول سيميائية: ٧–٨، ومطاردة العلامات: ٦٠ .
(١٢٤) ينظر: الأبعاد التداولية للعلامات السيميائية اللسانية: ٣٠، والسيميائيات أو نظرية العلامات: ٣٠ .
(١٢٥) ينظر: الأبعاد التداولية للعلامات السيميائية اللسانية: ٣٠، ومطاردة العلامات: ٦٤ .
(١٢٦) ينظر: السيميائيات أو نظرية العلامات: ٩٦.
(١٢٧) ينظر: تيارات في السيمياء: ٥١– ٥٢ .
(١٢٨) ينظر: الأبعاد التداولية للعلامات السيميائية اللسانية: ٣١– ٣٣ .
(١٢٩) ينظر في ذلك: حقول سيميائية: ٨، ومعجم السيميائيات: ٥٣– ٥٦ .
(١٣٠) ينظر: مطاردة العلامات: ٨٨، وتيارات في السيمياء: ٥٥ ، ومعجم السيميائيات: ٥٤ .
(١٣١) ينظر: تيارات في السيمياء: ٥٥، و السيميائيات أو نظرية العلامات: ١٠٥.
(١٣٢) ينظر: مطاردة العلامات: ٩٠، ومعجم السيميائيات: ٥٤ .
(١٣٣) ينظر: معجم السيميائيات: ٥٥، والتداولية من أوستن إلى غوفمان: ٤٢، وتيارات في السيمياء: ٥٧ .
(١٣٤) ينظر: حقول سيميائية: ١٠، وتيارات في السيمياء: ٥٨ .
(١٣٥) ينظر: تيارات في السيمياء: ٥٩، ومعجم السيميائيات: ٥٥، والتداولية من أوستن إلى غوفمان: ٤٢ .
(١٣٦) ينظر: معجم السيميائيات: ٥٦، ومطاردة العلامات: ١٠١ .
(١٣٧) ينظر: مطاردة العلامات: ١٠٢، والأبعاد التداولية للعلامات السيميائية اللسانية:٤٤– ٤٥ .
(١٣٨) ينظر: مطاردة العلامات: ١٠٥، والأبعاد التداولية للعلامات السيميائية اللسانية: ٤٥.
(١٣٩) ينظر في ذلك: رواد الفلسفة الأمريكية ٣٤– ٣٥، و السيميائيات أو نظرية العلامات:١٠٢– ١٠٣ .
(١٤٠) ينظر: البراجماتية اللغوية: ٢٥، والتَّداوليات علم استعمال اللغة: ٦٦.
(١٤١) ينظر: الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة: ٢٢–٢٣ ، ومدخل الى السيميائيات التداولية: ١.
(١٤٢) ينظر: السيميائيات أو نظرية العلامات: ١٧٤– ١٧٥ .
(١٤٣) ينظر: الاتجاهات السيموطيقية التيارات والمدارس: ٤٣.
(١٤٤) ينظر: المصدر نفسه: ٥١.
(١٤٥) ينظر: معجم السيميائيات: ٨٦– ٨٧ .

(١٤٦) ينظر: ينظر: المصدر نفسه: ٩٤، والاتجاهات السيموطيقية التيارات والمدارس: ٥٢ .
(١٤٧) ينظر في ذلك: دليل الناقد الأدبي: ١٨٥ ، والانثروبولوجيا والسيميولوجيا: ٤٤ .
(١٤٨) ينظر: سيميائيات الصورة الإشهارية: ٧٥ .
(١٤٩) ينظر في ذلك: مدخل إلى السيميائيات التداولية: ١.
(١٥٠) ينظر: دروس في السيميائيات: ٧٣.
(١٥١) ينظر: حقول سيميائية: ٢٠ –٢١ .
(١٥٢) الشعارات والرموز الانتخابية: ١٣ .
(١٥٣) اتجاهات الخطاب الدعائي في انتخابات مجالس المحافظات، بحث منشور: ١٢٩ .
(١٥٤) ينظر: المصدر نفسه: ١٣٠ .
(١٥٥) ينظر: اتجاهات الخطاب الدعائي في انتخابات مجالس المحافظات، بحث منشور: ١٢٥.
(١٥٦) المنهج الاستقرائي يقوم على ملاحظة الظواهر وتجميع البيانات عنها للتوصل إلى مبادئ عامة وعلاقات كلية حيث يتعرف الباحث على الجزئيات ثم يقوم بتعميم النتائج، ينظر في ذلك: مناهج البحث العلمي: ٧٣ .
(١٥٧) ينظر: https://ninanews.com/Website/News/Details?Key=٩٢٤٢٧١
(١٥٨) ينظر: https://www.facebook.com/takkaddum.
(١٥٩) ينظر: https://www.alalam.ir/news/٥٨٣٤٢٣٨
(١٦٠) ينظر: https://www.kdp.info/p/p.aspx?p=٣٩٠&r=٠١٠٠٠٠&s=١٤&l=٢٣
(١٦١) ينظر: https://www.puknow.com/arabic/view?article=١٨٥٣٨٥&cat=٢٢.
(١٦٢) ينظر: https://www.alaraby.co.uk/politics
(١٦٣) ينظر: https://www.facebook.com/dr.qutaiba.turki/photos/a.٤٢٠٦٧٤٠٨٠٢٧١٤٤٦٧/٧٢٠٩٨٨٧٣١٢٨٩٧٠٩/
(١٦٤) ينظر: https://www.nrttv.com/AR/detail٣/٢٤٥٠
(١٦٥) ينظر: https://www.facebook.com/emtidadiraq/posts/٢٠١١٩٩٦٦٥٢٩٢١٥٥/
(١٦٦) ينظر: https://www.facebook.com/photo/?fbid=٨٦٥٣٤٥٧٥٤١٩٣٣٢٧&set=a.٨٦٥٣٤٥٧٢٠٨٥٩٩٩٧.
(١٦٧) ينظر: http://www.alrai-iq.com/٢٠٢١/١٠/١٩/٥٩٢٧٦٣
(١٦٨) ينظر: https://www.facebook.com/tahaluf.tasmim
(١٦٩) ينظر: https://www.facebook.com/Duridjamil/?locale=ms_MY
(١٧٠) ينظر: https://twitter.com/John٧١٨٤١٠٧١/status/١٤٤٦٥٣٦٥٦٤٤١١٠٩٢٩٩٢/photo/١
(١٧١) ينظر: https://twitter.com/husseinabbasi٨٨/status/١٤٢٨٦٧٥١٣١٩١٦٨٣٦٨٦٥
(١٧٢) ينظر: https://www.facebook.com/Ad.Dhuluiya/posts/٤٢٠٠٧٢٩٤٥٠٠٣٥٤٦٥
(١٧٣) ينظر: https://twitter.com/HoquqMovement/status/١٤٢٢٨٨١٦٢٩٦٣٥٢٨٤٩٩٥.
(١٧٤) ينظر: التحليل النصي: ١٤ .
(١٧٥) تقدم الكلام عن أقسام العلامات من حيث علاقتها بالممثل، ينظر في ذلك: مطاردة العلامات: ٨٨– ٩١، ومعجم السيميائيات: ٥٤ .
(١٧٦) ينظر في مفهوم الرمز عند بيرس : تيارات في السيمياء: ٥٩، ومعجم السيميائيات: ٥٥، والتداولية من أوستن إلى غوفمان: ٤٢ .
(١٧٧) ينظر: مطاردة العلامات: ٩٩.
(١٧٨) ينظر في ذلك: حقول سيميائية: ٢٩.
(١٧٩) ينظر في ذلك: حقول سيميائية: ١٠، وتيارات في السيمياء: ٥٨ ، ودليل الناقد الأدبي: ١٨١.
(١٨٠) العلامة ، تحليل المفهوم وتاريخه: ٩٥ .
(١٨١) ينظر: الأبعاد التداولية للعلامات السيميائية اللسانية: ٢٠٠، والاستعارة في الخطاب: ٤٠.
(١٨٢) فن الشعر: ٥٨ .
(١٨٣) ينظر في ذلك : الأبعاد التداولية للعلامات السيميائية اللسانية: ٢٠٠ – ٢٢٨.
(١٨٤) ينظر: الاستعارة في الخطاب: ٨٢ .
(١٨٥) ينظر: لسانيات النص وتحليل الخطاب: ٢/ ٧٦٠– ٧٦١ .
(١٨٦) ينظر: المصدر نفسه: ٦١– ٦٣ .
(١٨٧) ينظر: الأبعاد التداولية للعلامات السيميائية اللسانية: ٢٣٤ .
(١٨٨) ينظر: مطاردة العلامات: ٧٨ .

(١٨٩) ينظر: معجم السيميائيات: ٥٥، والتداولية من أوستن إلى غوفمان: ٤٢.
(١٩٠) التعدد الدلالي والسيميائي للأيقونة من المنظور الإيكوي: ١٧٢ .
(١٩١) ينظر: الرائد: ١٥٧، ومعجم اللغة العربية المعاصرة: ١٤٤.
(١٩٢) ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة: ١٤٤.
(١٩٣) ينظر في ذلك: دليل الناقد الأدبي: ١٨٠.
(١٩٤) معجم السيميائيات: ٧٩ .
(١٩٥) ينظر في ذلك: المصدر نفسه: الصفحة نفسها، ومطاردة العلامات: ٩٣.
(١٩٦) ينظر: العلامة ، تحليل المفهوم وتاريخه: ٩٦.
(١٩٧) ينظر: الشكل والخطاب، مدخل لتحليل ظاهراتي: ٣٠٩ .
(١٩٨) ينظر: العلامة، العلامة ، تحليل المفهوم وتاريخه: ٢٤٩ .
(١٩٩) ينظر في ذلك: مطاردة العلامات: ٩٢، والتعدد الدلالي والسيميائي للأيقونة من المنظور الإيكوي: ١٧٤.
(٢٠٠) ينظر في ذلك : معجم السيميائيات: ٥١– ٥٣ ، والسيميائيات النشأة والموضوع، بحث منشور: ٣٤، ومطاردة العلامات: ٤٢– ٤٥.
(٢٠١) ينظر: التعدد الدلالي والسيميائي للأيقونة من المنظور الإيكوي: ١٧٥.
(٢٠٢) ينظر: مطاردة العلامات ٤٢، ومعجم السيميائيات: ٥٢.
(٢٠٣) ينظر: الأبعاد التداولية للعلامات السيميائية اللسانية: ٤٠ .
(٢٠٤) ينظر: التعدد الدلالي والسيميائي للأيقونة من المنظور الإيكوي: ١٧٥.
(٢٠٥) ينظر: السيميائية وفلسفة اللغة: ٢٣٣ – ٢٣٤.
(٢٠٦) ينظر في ذلك: المعجم المفصل في اللغة والأدب: ١/ ٨٨.
(٢٠٧) ينظر: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب: ٢٨ .
(٢٠٨) ينظر: معجم السيميائيات: ٨٨– ٨٩.
(٢٠٩) ينظر: مدخل الى السيميولوجيا : ٩٩– ١٠٠ .
(٢١٠) ينظر: التفكير السيميائي وتطوير مناهج البحث الإبلاغي المعاصر: ٣٦٢ .
(٢١١) ينظر: السيميولوجيا كمنهج وأداة لتحليل خطاب الصورة، بحث منشور: ٣٠٩ .
(٢١٢) ينظر: اللغة واللون :١٦٤، والرموز في الفن– الاديان– الحياة: ٤٢٢– ٤٢٣ .
(٢١٣) ينظر في ذلك : الرموز في الفن– الاديان– الحياة: ٢٦٩– ٢٧٤ .
(٢١٤) ينظر في ذلك: الألوان والاستجابات البشرية: ١٦٢– ١٦٣ .
(٢١٥) ينظر: سيكولوجية الألوان: ٢٦– ٢٨ .
(٢١٦) ينظر: الألوان: ١٣٠ .
(٢١٧) ينظر:الرموز في الفن– الاديان– الحياة : ١٧٨– ١٨٢ .
(٢١٨) ينظر: المصدر نفسه: ٢٩٩– ٣٠٠.
(٢١٩) ينظر: اللغة واللون: ١٥١ .
(٢٢٠) ينظر: المصدر نفسه: ١٥٤.
(٢٢١) ينظر: الأبعاد التداولية للعلامات السيميائية اللسانية : ١٥٨
(٢٢٢) ينظر: المصدر نفسه: ١٥٤.
(٢٢٣) ينظر: المصدر نفسه: ١٥٥، واللغة واللون: ١٦٣ .
(٢٢٤) ينظر: الرموز في الفن– الاديان– الحياة : ٤٢٧.
(٢٢٥) ينظر: الألوان ودلالتها في الحضارة الاسلامية، بحث منشور: ٤٣٥.
(٢٢٦) ينظر في ذلك : اللغة واللون: ١٦٦ .
(٢٢٧) ينظر: اللغة واللون: ١٦٤.
(٢٢٨) ينظر في ذلك: المصدر نفسه: ٧٨، والأبعاد التداولية للعلامات السيميائية اللسانية : ١٦٢.
(٢٢٩) ينظر: الألوان: ٨١.
(٢٣٠) ينظر: اللغة واللون: ٧٨ .
(٢٣١) ينظر: سيميائيات الصورة الإشهارية: ٣٦ .
(٢٣٢) ينظر: المصدر نفسه: ٣٧ .
(٢٣٣) ينظر: السيميولوجيا كمنهج وأداة لتحليل خطاب الصورة، بحث منشور:٣٠٩ – ٣١٠ .
(٢٣٤) ينظر: المصدر نفسه: ٣١٢ .

(٢٣٥) ينظر: سيميائيات الصورة الإشهارية: ٧٥.
(٢٣٦) ينظر في ذلك : السيميائيات والتأويل: ٨٣ .
(٢٣٧) ينظر: بلاغة الصورة وفاعلية التأثير في الخطاب الإشهاري، بحث منشور: ٦٥ .

• المصادر والمراجع:

– الأبعاد التداولية للعلامات السيميائية اللسانية: د.غصاب منصور الصقر، ط١، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد– الأردن، ٢٠١٨.
– أبعاد الرمز السياسي في شعر نزار قباني، مختارات شعرية أنموذجا: وفاء بوجلال– نجاة قارة، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر تخصص: أدب عربي حديث ومعاصر، جامعة محمد بوضياف– المسيلة، الجزائر، السنة الجامعية ٢٠١٨– ٢٠١٩ .
– اتجاهات الخطاب الدعائي في انتخابات مجالس المحافظات، بحث منشور: أ.د.جليل وداي حمود– م.م.رباب كريم كيطان، مجلة ديالى، العدد ٦٦، ٢٠١٥ م.
– الاتجاهات السيموطيقية التيارات والمدارس السيميوطيقية في الثقافة الغربية: د.جميل حمداوي، ٢٠١٥.
– الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة: مارسيلو داسكال، ترجمة حميد لحميداني– محمد العمري– عبد الرحمن طنكول– محمد الولي– مبارك حنون، افريقيا الشرق، الدار البيضاء– المغرب، ١٩٨٧.
– اتجاهات الناخبين نحو الشعارات والبرامج الانتخابية للمرشحين للمجلس النيابي في مملكة البحرين ٢٠١٨: عبد الوهاب يوسف الجودر، ط١، معهد البحرين للتنمية السياسية، ٢٠٢٠.
– الاستعارة في الخطاب: إيلينا سيمينو، ترجمة عماد عبد اللطيف– خالد توفيق، ط١، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٣ .
– الاستلاب اللغوي..اللغة العربية ولغة الإشهار، بحث منشور: د.سمرة عمر، مجلة دراسات معاصرة، المجلد٥، العدد٢، مخبر الدراسات النقدية والأدبية المعاصرة، جامعة تيسمسيلت، الجزائر، ٢٠٢١ .
– أسس السيميائية: دانيال تشاندلر، ترجمة د.طلال وهبه، مراجعة د.ميشال زكريا، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٨ .
– الإشهار القرآني والمعنى العرفاني في ضوء النظرية العرفانية والمزج المفهومي والتداولية: د.عطية سليمان أحمد، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة، ٢٠١٤ .
– الإشهار والمجتمع: بيرنار كاتولا، ترجمة سعيد بنكراد، ط١، دار الحوار للنشر، اللاذقية– سورية، ٢٠١٢.
– الألوان: كلود عبيد، مراجعة وتقديم د.محمد حمود، ط١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت– لبنان، ١٤٣٤هـ– ٢٠١٣ م.
– الألوان والاستجابات البشرية: فيبر بيرين، ترجمة صفية مختار، مراجعة محمد إبراهيم الجندي، الناشر مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ٢٠١٧.
– الألوان ودلالتها في الحضارة الاسلامية، بحث منشور: د.حنان عبد الفتاح محمد مطاوع، المؤتمر التاسع عشر للاتحاد العام للآثاريين العرب، ٢٠١٦ م.
– الانثروبولوجيا اللغوية: د.مها محمد فوزي، دار المعرفة الجامعية، مصر، ١٤٣٠هـ–٢٠٠٩ م.
– الأنثروبولوجيا والسيميولوجيا: إعداد د.عبيدة صبيطي، إشراف ومراجعة د.عبد الوهاب جودة الحايس، المركز العربي للنشر والتوزيع، مصر، ٢٠١٨.
– البراجماتية اللغوية: ستيفن ك.ليفنسون، ترجمة د.سعيد حسن بحيرى، ط١، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ٢٠١٥ .
– بلاغة الخطاب المكتوب، أطروحة دكتوراه: إعداد أمينة رقيق، إشراف د.محمد خان، جامعة محمد خيضر– بسكرة، الجزائر، ٢٠١٣– ٢٠١٤.
– بلاغة الصورة وفاعلية التأثير في الخطاب الإشهاري، بحث منشور: د.بشير إبرير، الملتقى الوطني الثاني "السيمياء والنص والأدبي"، الجزائر، ٢٠٠٢ .
– تحليل الخطاب النظرية والمنهج: ماريان يوغنسون – لويز فيليبس، ترجمة شوقي بوعناني، ط١، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، ٢٠١٩.
– التَّحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد: صلاح إسماعيل عبد الحق، ط١، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت– لبنان، ١٩٩٣م.
– التحليل النصي: رولان بارت، ترجمة وتقديم عبد الكبير الشرقاوي، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر– دمشق، منشورات الزمن– الرباط، ٢٠٠٩ .
– التحليل النقدي للخطاب، نماذج من الخطاب الإعلامي: د.منية عبيدي، ط١، كنوز المعرفة، عمّان– الأردن، ١٤٣٧هـ –٢٠١٦ م.

– تداولية الضمني والحجاج بين تحليل الملفوظ وتحليل الخطاب، بحوث محاولات: عز الدين الناجح، مركز النشر الجامعي– كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية في تونس، ٢٠١٥.
– التَّداوليات علم استعمال اللغة: إعداد وتقديم د.حافظ إسماعيلي علوي، ط١، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد–الأردن، ٢٠١٠م.
– التداولية والسيميولوجيا، بحث منشور: أ.ليندة حمودي، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، مجلد ٩، العدد١، المركز الجامعي لتامنغست، الجزائر، ٢٠٢٠.
– التعدد الدلالي والسيميائي للأيقونة من المنظور الإيكوي، بحث منشور: د.تيشكو نعيمة، مجلة سيميائيات، المجلد١٦، العدد٢، ٢٠٢٠.
– التفكير السيميائي وتطوير مناهج البحث الإبلاغي المعاصر: د.سمير إبراهيم العزاوي، ط١، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمَّان– الأردن، ١٤٣٦هـ– ٢٠١٥م.
– التواصل اللساني والشعرية: الطاهر بن حسين بومزبر، ط١، ناشرون– لبنان، منشورات الاختلاف– الجزائر، ١٤٢٨ هـ– ٢٠٠٧ م.
– تيارات في السيمياء: د.عادل فاخوري، ط١، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت– لبنان، ١٩٩٠ .
– حقول سيميائية: إعداد وترجمة محمد التهامي العماري، منشورات مجموعة الباحثين الشباب في اللغة والآداب– كلية الآداب والعلوم الانسانية– مكناس، فاس– المغرب، ٢٠٠٧.
– الخطاب : سارة ميلز، ترجمة عبد الوهاب علوب، ط١، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٦.
– الخطاب والتغير الاجتماعي: نورمان فيركلف، ترجمة محمد العناني، ط١، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٥.
– الخطاب وخصائص اللغة العربية: أحمد المتوكل، ط١، دار الأمان– الرباط، منشورات الاختلاف– الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون– بيروت، ١٤٣١هـ– ٢٠١٠م.
– دروس في السيميائيات: د.حنون مبارك، ط١، دار توبقال، الدار البيضاء– المغرب، ١٩٨٧.
– الدعاية واستخدام الراديو في الحرب النفسية: د.جيهان رشتي، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٥.
– دليل الناقد الأدبي: د.ميجان الرويلي، د.سعد البازعي، ط٣، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– المغرب، بيروت– لبنان، ٢٠٠٢ .
– الرائد، معجم لغوي عصري: جبران مسعود،ط٧، دار العلم للملايين، بيروت–لبنان، ١٩٩٢.
– الرموز في الفن– الاديان– الحياة: فيليب سيرينج، ترجمة عبد الهادي عباس،ط١، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق– سورية، ١٩٩٢.
– رواد الفلسفة الأمريكية: تشارلز موريس، ترجمة د.إبراهيم مصطفى، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية– مصر، ١٩٩٦ .
– سيكولوجية الألوان: د.خالد محمد عبد الغني،ط١، الوراق للنشر والتوزيع،عمان– الأردن، ٢٠١٥ .
– سيميائيات الصورة الإشهارية: د.سعيد بنكراد، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء– المغرب، ٢٠٠٦.
– السيميائيات النشأة والموضوع، بحث منشور: د.سعيد بنكراد، عالم الفكر، العدد٣، المجلد٣٣، ٢٠٠٧.
– السيميائيات أو نظرية العلامات: جيرار دولودال، ترجمة عبد الرحمن بوعلي، ط٢، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية– سورية، ٢٠١١.
– السيميائيات نحو علم دلالة جديد للنص: د.المصطفى شادلي، ترجمة محمد المعتصم، ط١، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٥.
– السيميائيات والتأويل: د.سعيد بنكراد، ط١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– المغرب، بيروت– لبنان،٢٠٠٥ .
– السيميائية وفلسفة اللغة: أمبرتو إيكو، ترجمة د.أحمد الصمعي، ط١،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت– لبنان، ٢٠٠٥.
– السيميائية ومنطق الدلائل: محمد رضا مبارك، ط١،دار المرهج للنشر والتوزيع، دار دجلة الأكاديمية، بغداد، ٢٠٢٢.
– سيميولوجيا الممثل: أحمد شرجي، ط١، صفحات للدراسات والنشر– دمشق، دار ومكتبة عدنان– بغداد، أفكار للدراسات والنشر– دمشق، ٢٠١٣.
– السيميولوجيا بقراءة رولان بارت، بحث منشور: د.وائل بركات، مجلة جامعة دمشق، المجلد١٨، العدد٢، ٢٠٠٢.
– السيميولوجيا كمنهج وأداة لتحليل خطاب الصورة، بحث منشور: د.أحلام بولكعيبات، مجلة الرسالة للدراسات الإعلامية،المجلد الأول، العدد الثالث والرابع، ديسمبر ٢٠١٧.
– الشعارات والرموز الانتخابية: د.صفوت العالم،ط١، كلية الإعلام، جامعة القاهرة، ١٩٨٩.
– الشكل والخطاب، مدخل لتحليل ظاهراتي: محمد الماكري، ط١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– المغرب، بيروت– لبنان، ١٩٩١.
– صناعة الخطاب: د.محمد بازي، ط١، دار كنوز المعرفة، عمَّان، ١٤٣٦هـ– ٢٠١٥م.
– العلاماتية: د.منذر عياشي، ط١، عالم الكتب الحديث، إربد– الأردن، ٢٠١٣.
– العلاماتية وعلم النص: إعداد وترجمة د.منذر عياشي،ط١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– المغرب، بيروت– لبنان، ٢٠٠٤.

– العلامة، تحليل المفهوم وتاريخه: أمبرتو إيكو، ترجمة سعيد بنكراد، مراجعة سعيد الغانمي،ط١، كلمة– أبوظبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– المغرب، بيروت– لبنان، ١٤٢٨هـ– ٢٠٠٧م.
– علم اللغة العام: فرديناند دي سوسور، ترجمة د.يوئيل يوسف عزيز، مراجعة النص العربي د.مالك يوسف المطلبي، دار آفاق عربية للصحافة والنشر، ١٩٨٥.
– الفلسفة التحليلية ماهيتها مصادرها مفكروها: أحمد عبد الحليم عطية، ط١، العتبة العباسية المقدسة – المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت– لبنان، ١٤٤٠هـ– ٢٠١٩م.
– فن الشعر: أرسطو طاليس، ترجمة وشرح وتحقيق عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٣.
– في سوسيولوجيا الخطاب: د.عبد السلام حيمر، ط١، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت–لبنان، ٢٠٠٨ .
– قضايا إبستمولوجية في اللسانيات: د.محمد الملاخ– د.حافظ إسماعيلي علوي، ط١، منشورات الاختلاف– الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون– بيروت،١٤٣٠هـ– ٢٠٠٩م.
– قضايا الخطاب في الفكر اللساني والسيميائي، بحوث محكمة: إعداد وتنسيق عبد السلام إسماعيلي علوي، ط١، دار كنوز المعرفة للنشر والتزيع، عمَّان، ١٤٤٠هـ– ٢٠١٩م.
– لسان العرب: جمال الدين محمد بن مكرم، ابن منظور(ت٧١١هـ)، دار صادر، بيروت– لبنان، د.ت.
– اللسانيات العربية رؤى وآفاق، موسوعة لسانية: إشراف وتحرير د.حيدر غضبان، ط١، عالم الكتب الحديث، إربد– الأردن، ٢٠١٩ .
– اللسانيات المعاصرة في ضوء نظرية التواصل: د.نور الدين رايص، ط١، عالم الكتب الحديث، إربد– الأردن، ٢٠١٤.
– لسانيات النص وتحليل الخطاب، بحوث محكمة في لسانيات النص وتحليل الخطاب: الجمعية المغربية للسانيات النص وتحليل الخطاب، جامعة ابن زهر– كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكادير– المملكة المغربية، ط١، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمَّان– الأردن، ٢٠١٣.
– اللغة واللون: د.أحمد مختار عمر، ط٢، عالم الكتب للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٧.
– مبادئ في علم الأدلة: رولان بارت، تعريب محمد البكري، ط٢، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية– سورية، ١٩٨٧.
– مدخل الى السيميائيات التداولية، بحث منشور: هواري بلقندوز، الملتقى الثالث "السيمياء والنص الأدبي"، جامعة محمد خيضر بسكرة– الجزائر، ٢٠٠٤ .
– المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم: د.خليفة الميساوي، ط١، دار الأمان– الرباط، منشورات الاختلاف– الجزائر، منشورات ضفاف– بيروت، ١٤٣٤هـ– ٢٠١٣م.
– مطاردة العلامات: د.عبد الله بريمي، ط١، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمَّان، ١٤٣٧هـ– ٢٠١٦ م.
– معجم أكسفورد للتداولية: يان هونغ، ترجمة وتقديم هشام عبد الله الخليفة، ط١، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت– لبنان، ٢٠٢٠.
– معجم السيميائيات: فيصل الأحمر، منشورات الاختلاف– الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون– بيروت، ١٤٣١هـ– ٢٠١٠ م.
– المعجم الفلسفي: د.جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت– لبنان، ١٩٨٢.
– معجم اللغة العربية المعاصرة: د.أحمد مختار عمر، ط١، عالم الكتب، القاهرة، ١٤٢٩هـ– ٢٠٠٨ م.
– معجم المصطلحات السياسية: معهد البحرين للتنمية السياسية، البحرين، ٢٠١٤.
– معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب: مجدي وهبه– كامل المهندس، ط٢، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٢.
– المعجم المفصل في اللغة والأدب: د.إميل بديع يعقوب– د.ميشال عاصي، ط١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧.
– معجم تحليل الخطاب: باتريك شارودو– دومينيك منغنو، ترجمة عبد القادر المهيري– حمادي صمود، مراجعة صلاح الدين الشريف، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، ٢٠٠٨ .
– مقدمة في الاتصال السياسي: د.محمد بن سعود البشر، ط٢، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤٢٩ هـ.
– مناهج البحث العلمي: د.محمد سرحان علي المحمودي، ط٣، مكتبة الوسطية للنشر والتوزيع، صنعاء، ١٤٤١هـ –٢٠١٩م.
– النص والخطاب والاتصال: د.محمد العبد، ط١، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة،١٤٢٦هـ–٢٠٠٥م.
– التداولية من أوستن إلى غوفمان :فيليب بلانشيه، ترجمة صابر الحباشة، ط١، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية– سورية، ٢٠٠٧ .
– ما هي السيميولوجيا: برنار توسان، ترجمة محمد نظيف، ط٢، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء– المغرب، بيروت– لبنان، ٢٠٠٠.

# تعليقات الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن سفيان النيسابوري على صحيح مسلم (دراسة نقدية)

أ . م . د. صباح لطيف عبدالله
وزارة التربية/ المديرية العامة لتربية الانبار

**المستخلص:**

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أفضل الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

لقد وفق الله لسنة نبيه حُفَّاظاً عارفين، وجِهَابِذَةً عالمين، وصيارفةً ناقدين، ينفون عنها تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، فتفرغوا لها، وأفنوا أعمارهم في تحصيلها، وبيان عللها وأحوالها، وتمييز ضعيفها من صحيحها، فجزاهم الله عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء. وكان من هؤلاء الحفاظ الإمام المحدث أبو اسحاق ابراهيم بن محمد بن سفيان النيسابوري المتوفى سنة (٣٠٨هـ)، فكان من الأئمّة الّذين برزوا في علم الحديث في عصره، طلباً وعملاً ونشراً، وكلامه في علم الأثر، وتعليقاته في كتب شتّى منها في إكمال المعلم بفوائد مسلم، والبحر المحيط الثجاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، وكتاب الفتن وأشراط الساعة للإمام مسلم، وغير ذلك من كتب الائمة، ومعرفة مراد الائمة ومقصدهم من الألفاظ والاحكام التي يطلقونها في الرواة، وفي التعليقات على الأحاديث، تعد من أهم الصناعات الحديثية في علم الحديث وأشدها تعلقاً بتحصيل الغاية المنشودة في معاني الألفاظ؛ وذلك لتعلقه بحامل حديث رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْه وَآلِه وَسَلَّمَ وأن الامر دين.

وقد اقتضت طبيعة البحث تقسيمه على مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، وبحسب الترتيب الآتي:

أما المقدمة: فتناولت فيها أهمية الموضوع، وسبب الاختيار ، وأما المبحث الأول: فتناولت فيه التعريف بالإمام أبو اسحاق ابراهيم بن محمد بن سفيان النيسابوري،وتطرقت في المبحث الثاني: إلى تعليقاته الستة على صحيح مسلم،أما الخاتمة: فضمنتها ما توصلت إليه من نتائج مع التوصيات.

الكلمات المفتاحية : صباح، بحث، تعليقات، إسحاق، مسلم

**Abstract:**

**Praise be to God، Lord of the worlds، and prayers and peace be upon the best of the prophets and messengers، and upon all his family and companions.God has granted the Sunnah of His Prophet knowledge-able memorizers، knowledgeable experts، and critical exchangers، who deny it the distortion of the extremists، the plagiarism of the false، and the interpretation of the ignorant. Among them was the memorizer، the imam، the hadeeth scholar، Abu Ishaq Ibrahim bin Muhammad bin Su-fyan al-Nisaburi، who died in the year 308 AH.And his speech on the science of archeology، and his comments in various books، including In the Perfection of the Teacher with the Benefits of a Muslim، and Al-Bahr Al-Muhit Al-Thajjaj fi Sharh Sahih Muslim bin Al-Hajjaj، and the book Al-Fitan and Signs of the Hour by Imam Muslim، and other books of the imams، and knowing the meaning of the imams and their intent from the words and rulings that they use in the narrators ، And in the com-ments on the hadiths، it is one of the most important hadith industries in the science of hadith and the most closely related to achieving the desired goal in the meanings of words; This is due to its attachment to the bearer of the hadith of the Messenger of God، may God's prayers and peace be upon him، and that the matter is a religion. The nature of the research required that it be divided into an introduction، two sections، and a conclusion، according to the following order:**

As for the introduction: it dealt with the importance of the topic and the reason for choosing it، and as for the first topic: it dealt with the definition of Imam Abu Ishaq Ibrahim bin Muhammad bin Sufyan al-Nisaburi، and touched in the second topic: his six comments on Sahih Muslim، and the conclusion: I included the results I reached with Recommendations.

.Keywords: morning – research – comments – Isaac – Muslim

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أفضل الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

وأشهد أن لا إله الا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله، وصفيه من خلقه وخليله(صلى الله عليه وآله)، وعلى كل من اهتدى بهديه واتبع سنته الى يوم الدين، وعلى آله وصحبه الذين حافظوا على اتباع أقواله وأفعاله وأحواله حتى أمنت بهم السنن الشريفة من ضياعها، الحمد لله الذي شرح صدور أهل الاسلام للسنة النبوية الشريفة، فانقادت لاتباعها وارتاحت لسماعها، وأمات نفوس أهل الطغيان بالبدعة بعد أن تمادت في نزاعها، وتغالت في ابتداعها.

أمَّا بعدُ: فإن أولى ما صرفت فيه نفائس الأيام، وأعلى ما خُصَّ بمزيد الاهتمام، الاشتغال بالعلوم الشرعية المتلقاة عن خير البرية، ولا يرتاب عاقلٌ في أن مدارها على كتاب الله المقتفى، وسنة نبيه المصطفى، وإن باقي العلوم إما آلات لفهمهما وهي الضالة المطلوبة، أو أجنبية عنهما وهي الضارة المغلوبة(١)، ولما تكفل الله تبارك وتعالى، بحفظ كتابه الكريم بنفسه سبحانه إذ قال:﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾(٢)، وفق الله لسنة نبيه حُفَّاظاً عارفين، وجِهَابِذَةً عالمين، وصيارفةً ناقدين، ينفون عنها تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين(٣)، فتفرغوا لها، وأفنوا أعمارهم في تحصيلها، وبيان عللها وأحوالها، وتمييز ضعيفها من صحيحها، فجزاهم الله عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء. وكان من هؤلاء الحفاظ الإمام المحدث أبو اسحاق ابراهيم بن محمد بن سفيان النيسابوري المتوفى سنة (٣٠٨هـ)، فكان من الأئمّة الّذين برزوا في علم الحديث في عصره، طلباً وعملاً ونشراً، وكلامه في علم الأثر، وتعليقاته في كتب شتّى منها في إكمال المعلم بفوائد مسلم، والبحر المحيط الثجاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، وكتاب الفتن وأشراط الساعة للإمام مسلم، وغير ذلك من كتب الائمة، ومعرفة مراد الائمة ومقصدهم من الألفاظ والاحكام التي يطلقونها في الرواة، وفي التعليقات على الأحاديث، تعد من أهم الصناعات الحديثية في علم الحديث وأشدها تعلقاً بتحصيل الغاية المنشودة في معاني الألفاظ؛ وذلك لتعلقه بحامل حديث رسول الله(صلى الله عليه وآله)وأن الامر دين.

أهمية الموضوع:

يمكن أن أجمل أهمية البحث بما يأتي:

١_ الوقوف على تعليقات الإمام المحدث أبو اسحاق ابراهيم بن محمد بن سفيان النيسابوري في الحديث ومعرفة حقيقة معناها من هذه الدراسة النقدية.

٢_ معرفة الأسباب التي أطلقها من خلال تعليقاته على صحيح مسلم.

٣_ تكمن أهمية الموضوع في أهمية التعليقات التي اطلقها أبو اسحاق ومكانته العلمية.

وقد اقتضت طبيعة البحث تقسيمه على مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، وبحسب الترتيب الآتي:

أما المقدمة: فتناولت فيها أهمية الموضوع، وسبب الاختيار

وأما المبحث الأول: فتناولت فيه التعريف بالإمام أبو اسحاق ابراهيم بن محمد بن سفيان النيسابوري.

وتطرقت في المبحث الثاني: إلى تعليقاته الستة على صحيح مسلم.

أما الخاتمة: فضمنتها ما توصلت إليه من نتائج مع التوصيات.

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه، والتابعين لهم بإحسان

الى يوم الدين .

المبحث الأول

التعريف بالإمام أبو إسحاق النيسابوري:

اسمه : إبراهيم بن محمد بن سفيان النيسابوري ، الزاهد (٤).

كنيته : أبو إسحاق .

وفاته : توفي سنة ٣٠٨ هـ .

شيوخه : له شيوخ كثير روى عنهم سأذكر بعضهم :

الحسن بن عيسى(ت ٢٤٧ هـ)،ومسلم بن الحجاج (ت ٢٦١هـ)،وسهل بن عمار( ت ٢٦٧هـ ) ، والحسن بن بشر (ت٢٤٠هـ)(٥).

تلاميذه : له تلاميذ كثير رووا عنه سأذكر بعضهم :

مسلم بن الحجاج ( ت٢٦١هـ ) ، ومحمد بن عبدالله ( ت ٣٤٤هـ ) ، ومحمد بن يزيد ( ت ٢٥٩ هـ) (٦).

وأبو إسحاق راوي صحيح مسلم رحمه الله تعالى هو : الإِمَامُ، القُدْوَةُ، الفَقِيْهُ، العَلاَّمَةُ، المُحَدِّثُ، الثِّقَةُ، أَبُو إِسْحَاقَ إِبْرَاهِيْمُ بنُ مُحَمَّدِ بنِ سُفْيَان النَّيْسَابُوْرِيُّ ، وَكَانَ مِنْ أَئِمَّةِ

الحَدِيْثِ، سَمِعَ: (الصَّحِيْح) مِنْ مُسْلِم بِفَوْت، رَوَاهُ وِجَادَة ، وَهُوَ فِي الحَجّ، وَفِي الوصَايَا، وَفِي الإِمَارَة، وَذَلِكَ محرَّر مقيَّد فِي النّسخ، يَكُوْن مَجْمُوْعه سَبْعاً وَثَلاَثِيْنَ قَائِمَة (٧).

قَالَ ابْنُ شُعَيْب: مَا كَانَ فِي مَشَايِخِنَا أَزهدُ وَلاَ أَعْبَدُ مِن ابْنِ سُفْيَان،وَقَالَ مُحَمَّدُ بنُ يَزِيْدَ الْعدْل: كَانَ ابْنُ سُفْيَانَ مُجَابَ الدَّعْوَةِ ، وَقَالَ الحَاكِمُ: كَانَ مِنَ العُبَّاد الْمُجْتَهدين الملاَزمين لمُسْلِم (٨).

البحث الثاني:

تعليقاته على صحيح مسلم

تمهيد :

لأبي إسحاق رحمه الله تعالى راوي الصحيح زيادات على صاحب الكتاب بلغت ثلاث عشرة زيادة ، وستة تعليقات ، والذي يهمنا هنا التعليقات فعلى الرغم من قلتها فإنها ذات فوائد جمة وكأنها وضعت النقاط على الحروف ، فقد بينت وأوضحت لنا منهج الإمام مسلم رحمه الله تعالى ، ودفعت الإشكال الحاصل على بعض الروايات ، ولم نجد له في زياداته ولا في تعليقاته إشارة الى وجود علل قادحة في صحيح مسلم ، فلو قصدها الإمام مسلم رحمه الله تعالى لأشار اليها .

التعليق الأول : قال الإمام مسلم رحمه الله : حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ ، حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي عَرُوبَةَ (ح)وَحَدَّثَنَا أَبُو غَسَّانَ الْمِسْمَعِيُّ ، حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ هِشَامٍ،حَدَّثَنَا أَبِي(ح)وَحَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ ، أَخْبَرَنَا جَرِيرٌ ، عَنْ سُلَيْمَانَ التَّيْمِيِّ . كُلُّ هَؤُلَاءِ عَنْ قَتَادَةَ فِي هَذَا الْإِسْنَادِ بِمِثْلِهِ . وَفِي حَدِيثِ جَرِيرٍ ، عَنْ سُلَيْمَانَ ، عَنْ قَتَادَةَ مِنَ الزِّيَادَةِ وَإِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوا ، وَلَيْسَ فِي حَدِيثِ أَحَدٍ مِنْهُمْ فَإِنَّ اللهَ قَالَ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ : سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ إِلَّا فِي رِوَايَةِ أَبِي كَامِلٍ وَحْدَهُ عَنْ أَبِي عَوَانَةَ قَالَ أَبُو إِسْحَاقَ : قَالَ أَبُو بَكْرِ ابْنُ أُخْتِ أَبِي النَّضْرِ فِي هَذَا الْحَدِيثِ . فَقَالَ مُسْلِمٌ : تُرِيدُ أَحْفَظَ مِنْ سُلَيْمَانَ ؟ فَقَالَ لَهُ أَبُو بَكْرٍ : فَحَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ ؟ فَقَالَ : هُوَ صَحِيحٌ – يَعْنِي وَإِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوا – . فَقَالَ : هُوَ عِنْدِي صَحِيحٌ . فَقَالَ : لِمَ لَمْ تَضَعْهُ هَا هُنَا ؟ قَالَ : لَيْسَ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدِي صَحِيحٍ وَضَعْتُهُ هَا هُنَا ، إِنَّمَا وَضَعْتُ هَا هُنَا مَا أَجْمَعُوا عَلَيْهِ(٩).

يفهم من هذا التعليق : أن منهج الإمام مسلم رحمه الله تعالى هو وضع ما أجمعوا عليه من الأحاديث الصحيحة .

التعليق الثاني : قال الإمام مسلم رحمه الله : وَحَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ عُمَرَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبَانَ الْجُعْفِيُّ ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحِيمِ ( يَعْنِي ابْنَ سُلَيْمَانَ ) ، عَنْ زَكَرِيَّاءَ ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ ، عَنْ عَمْرِو بْنِ مَيْمُونٍ الْأَوْدِيِّ ، عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ : بَيْنَمَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي عِنْدَ الْبَيْتِ وَأَبُو جَهْلٍ وَأَصْحَابٌ لَهُ جُلُوسٌ ، وَقَدْ نُحِرَتْ جَزُورٌ بِالْأَمْسِ فَقَالَ أَبُو جَهْلٍ:

أَيُّكُمْ يَقُومُ إِلَى سَلَا جَزُورِ بَنِي فُلَانٍ فَيَأْخُذُهُ فَيَضَعُهُ فِي كَتِفَيْ مُحَمَّدٍ إِذَا سَجَدَ ؟ فَانْبَعَثَ أَشْقَى الْقَوْمِ فَأَخَذَهُ ، فَلَمَّا سَجَدَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَضَعَهُ بَيْنَ كَتِفَيْهِ ، قَالَ : فَاسْتَضْحَكُوا ، وَجَعَلَ بَعْضُهُمْ يَمِيلُ عَلَى بَعْضٍ ، وَأَنَا قَائِمٌ أَنْظُرُ لَوْ كَانَتْ لِي مَنَعَةٌ طَرَحْتُهُ عَنْ ظَهْرِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ، وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ سَاجِدٌ مَا يَرْفَعُ رَأْسَهُ ، حَتَّى انْطَلَقَ إِنْسَانٌ فَأَخْبَرَ فَاطِمَةَ ، فَجَاءَتْ وَهِيَ جُوَيْرِيَةٌ فَطَرَحَتْهُ عَنْهُ ، ثُمَّ أَقْبَلَتْ عَلَيْهِمْ تَشْتِمُهُمْ ، فَلَمَّا قَضَى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ صَلَاتَهُ ، رَفَعَ صَوْتَهُ ثُمَّ دَعَا عَلَيْهِمْ ، وَكَانَ إِذَا دَعَا دَعَا ثَلَاثًا ، وَإِذَا سَأَلَ سَأَلَ ثَلَاثًا ، ثُمَّ قَالَ : اللَّهُمَّ عَلَيْكَ بِقُرَيْشٍ ، ( ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ) . فَلَمَّا سَمِعُوا صَوْتَهُ ، ذَهَبَ عَنْهُمُ الضَّحِكُ وَخَافُوا دَعْوَتَهُ ، ثُمَّ قَالَ : اللَّهُمَّ عَلَيْكَ بِأَبِي جَهْلِ بْنِ هِشَامٍ ، وَعُتْبَةَ بْنِ رَبِيعَةَ ، وَشَيْبَةَ بْنِ رَبِيعَةَ ، وَالْوَلِيدِ بْنِ عُقْبَةَ ، وَأُمَيَّةَ بْنِ خَلَفٍ ، وَعُقْبَةَ بْنِ أَبِي مُعَيْطٍ ( وَذَكَرَ السَّابِعَ وَلَمْ أَحْفَظْهُ ) ، فَوَالَّذِي بَعَثَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بِالْحَقِّ ، لَقَدْ رَأَيْتُ الَّذِينَ سَمَّى صَرْعَى يَوْمَ بَدْرٍ ، ثُمَّ سُحِبُوا إِلَى الْقَلِيبِ قَلِيبِ بَدْرٍ . قَالَ أَبُو إِسْحَاقَ : الْوَلِيدُ بْنُ عُقْبَةَ غَلَطٌ فِي هَذَا الْحَدِيثِ (١٠).

موطن التعليق في الصحيح :

هذا التعليق هل هو قول الإمام مسلم نفسه ، أم قول راوي الصحيح ؟

شك في ذلك القاضي عياض رحمه الله تعالى : ( الوليد بن عقبة (١١)) كذا وقع في جميع نسخ مسلم الواصلة الينا ، وفي أصول جميع شيوخنا وصوابه ( عتبة – بالتاء ) ، وكذا هو في صحيح البخاري ، وقد نبه عليه الإمام مسلم آخر الحديث ، أو ابن أبي سفيان ، وقال : (الوليد بن أبي عقبة غلط في هذا الحديث) ، وقد جاء في بعض الروايات للسجزي (عتبة) ، على الصواب ، وهو إصلاح لاشك فيه لإعتذار مسلم عنه ، أو رواية أبي سفيان لاختلاف الشيوخ في كلامه من هو ؟ وأن مسلماً إنما سمعه من شيخه عقبة (١٢).

ولعل الصواب أن القول لأبي اسحاق فقد جزم بذلك الإمام النووي رحمه الله تعالى .

المهم في ذلك أنها وردت على الخطأ ، عقبة بدل عتبة ، فقد بين راوي الصحيح التصحيف في متن الحديث ، فلو كانت علة متعمدة أوردها مسلم لإبرازها وإظهارها ، لأشار الى ذلك ، ولكن اكتفى رحمه الله تعالى ببيان الوهم ، فسبحان من لا يخطيء .

التعليق الثالث : قال الإمام مسلم رحمه الله : حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ ، أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ ، عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ قَالَ: هَذَا مَا حَدَّثَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ ، عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ – فَذَكَرَ أَحَادِيثَ ، مِنْهَا : وَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ فِي يَدِهِ لَيَأْتِيَنَّ عَلَى أَحَدِكُمْ يَوْمٌ وَلَا يَرَانِي ، ثُمَّ لَأَنْ يَرَانِي أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ أَهْلِهِ وَمَالِهِ مَعَهُمْ .

موطن التعليق في الصحيح :

قَالَ أَبُو إِسْحَاقَ : الْمَعْنَى فِيهِ عِنْدِي لَأَنْ يَرَانِي مَعَهُمْ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ أَهْلِهِ وَمَالِهِ ، وَهُوَ عِنْدِي مُقَدَّمٌ وَمُؤَخَّرٌ .

المعنى المراد في هذا الكلام :

لأن يراني معهم أحب اليه من أهله وماله ، وهو عندي مقدم ومؤخر ، يعني أن قوله : ( معهم ) كان حقه التقديم على ( أحب اليه ) ... الخ ، هذا هو ما اقتضاه ظاهر كلام أبي إسحاق (١٣).

فائدة :

قال الأتيوبي : لفظ صحيفة همام : " والذي نفسي بيده ليأتين على أحدكم يوم لا يراني ، ثم لأن يراني أحب اليه من مثل أهله وماله معهم " ، والظاهر أنه سقط من رواية مسلم لفظة :" مثل" ،وعلى هذا فمعنى قوله " معهم " أي : مع أهله وماله ، يعني : أنه يكون له أهل ومال مع أهله وماله الذين معه الذين معه ، فيفضل رؤيته ، وسلم على هذا كله ، فلا تقديم ولا تأخير ، والله تعالى أعلم (١٤).

التعليق الرابع : قال الإمام مسلم رحمه الله : حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ مَسْلَمَةَ بْنِ قَعْنَبٍ ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ ، عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ( ح ) وَحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ : قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ ، عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ : إِذَا قَالَ الرَّجُلُ : هَلَكَ النَّاسُ فَهُوَ أَهْلَكُهُمْ قَالَ أَبُو إِسْحَاقَ : لَا أَدْرِي أَهْلَكَهُمْ بِالنَّصْبِ أَوْ أَهْلَكُهُمْ بِالرَّفْعِ (١٥).

التعليق الخامس : قال الإمام مسلم رحمه الله : حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ، حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ ، حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللهِ بْنُ عُمَرَ ، عَنْ نَافِعٍ ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ : كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ : أَخْبِرُونِي بِشَجَرَةٍ شِبْهِ أَوْ كَالرَّجُلِ

الْمُسْلِمِ ، لَا يَتَحَاتُّ وَرَقُهَا (١٦).

موطن التعليق :

قَالَ إِبْرَاهِيمُ : لَعَلَّ مُسْلِمًا قَالَ : وَتُؤْتِي أُكُلَهَا . وَكَذَا وَجَدْتُ عِنْدَ غَيْرِي أَيْضًا : وَلَا تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ . قَالَ ابْنُ عُمَرَ : فَوَقَعَ فِي نَفْسِي أَنَّهَا النَّخْلَةُ ، وَرَأَيْتُ أَبَا بَكْرٍ ، وَعُمَرَ لَا يَتَكَلَّمَانِ فَكَرِهْتُ أَنْ أَتَكَلَّمَ أَوْ أَقُولَ شَيْئًا . فَقَالَ عُمَرُ : لَأَنْ تَكُونَ قُلْتَهَا أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ كَذَا وَكَذَا .

الشرح والإيضاح :

قال الإمام النووي رحمه الله : قَوْلُهُ لَا يَتَحَاتُّ وَرَقُهَا قَالَ إِبْرَاهِيمُ لَعَلَّ مُسْلِمًا قَالَ وَتُؤْتِي وكذا وجدت عند غيرى أيضا ولا تؤتي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ مَعْنَى هَذَا أَنَّهُ وَقَعَ فِي رِوَايَةِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ سُفْيَانَ صَاحِبِ مُسْلِمٍ ورواية غيره أيضا من مسلم لا يتحات ورقها ولا تؤتي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ وَاسْتَشْكَلَ إِبْرَاهِيمُ بْنُ سُفْيَانَ هذا لقوله ولا تؤتى أُكُلَهَا خِلَافُ بَاقِي الرِّوَايَاتِ فَقَالَ لَعَلَّ مُسْلِمًا رواه وتؤتى بإسقاط لا وأكون أنا وغيرى غلطنا فى اثبات لاقال الْقَاضِي وَغَيْرُهُ مِنَ الْأَئِمَّةِ وَلَيْسَ هُوَ بِغَلَطٍ كَمَا تَوَهَّمَهُ إِبْرَاهِيمُ بَلِ الَّذِي فى مسلم صحيح بإثبات لا وكذا رواه البخاري بإثبات لا ووجهه أن لفظة لا ليست متعلقة بتؤتي بل متعلقة بمحذوف تقديره لا يتحات ورقها ولا مكرر أى لا يصيبها كذا ولا كذا لَكِنْ لَمْ يَذْكُرِ الرَّاوِي تِلْكَ الْأَشْيَاءَ الْمَعْطُوفَةَ ثُمَّ ابْتَدَأَ فَقَالَ تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ (١٧).

الرواية عند البخاري رحمه الله : بإثبات لا المكررة ، قال البخاري رحمه الله : حَدَّثَنِي عُبَيْدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ ، عَنْ أَبِي أُسَامَةَ ، عَنْ عُبَيْدِ اللهِ ، عَنْ نَافِعٍ ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ – رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا – قَالَ: كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: أَخْبِرُونِي بِشَجَرَةٍ تُشْبِهُ ، أَوْ: كَالرَّجُلِ الْمُسْلِمِ ، لَا يَتَحَاتُّ وَرَقُهَا ، وَلَا وَلَا وَلَا ، تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ ، قَالَ ابْنُ عُمَرَ: فَوَقَعَ فِي نَفْسِي أَنَّهَا النَّخْلَةُ ، وَرَأَيْتُ أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ لَا يَتَكَلَّمَانِ ، فَكَرِهْتُ أَنْ أَتَكَلَّمَ ، فَلَمَّا لَمْ يَقُولُوا شَيْئًا ، قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ : هِيَ النَّخْلَةُ ، فَلَمَّا قُمْنَا قُلْتُ لِعُمَرَ: يَا أَبَتَاهُ ، وَاللهِ لَقَدْ كَانَ وَقَعَ فِي نَفْسِي أَنَّهَا النَّخْلَةُ ، فَقَالَ: مَا مَنَعَكَ أَنْ تَكَلَّمَ؟ قَالَ: لَمْ أَرَكُمْ تَكَلَّمُونَ ، فَكَرِهْتُ أَنْ أَتَكَلَّمَ أَوْ أَقُولَ شَيْئًا ، قَالَ عُمَرُ: لَأَنْ تَكُونَ قُلْتَهَا ، أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ كَذَا وَكَذَا (١٨).

التعليق السادس : قال الإمام مسلم رحمه الله : حَدَّثَنِي عَمْرٌو النَّاقِدُ ، وَالْحَسَنُ الْحُلْوَانِيُّ ، وَعَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ،(وَأَلْفَاظُهُمْ مُتَقَارِبَةٌ ) ، وَالسِّيَاقُ لِعَبْدٍ قَالَ : حَدَّثَنِي ، وَقَالَ الْآخَرَانِ : حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ ، ( وَهُوَ ابْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ سَعْدٍ )، حَدَّثَنَا أَبِي ، عَنْ صَالِحٍ ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ ، أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللهِ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُتْبَةَ : أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ قَالَ : حَدَّثَنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا حَدِيثًا طَوِيلًا عَنِ الدَّجَّالِ ، فَكَانَ فِيمَا حَدَّثَنَا قَالَ : يَأْتِي وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْهِ أَنْ يَدْخُلَ نِقَابَ الْمَدِينَةِ ، فَيَنْتَهِي إِلَى بَعْضِ السِّبَاخِ الَّتِي تَلِي الْمَدِينَةَ ، فَيَخْرُجُ إِلَيْهِ يَوْمَئِذٍ رَجُلٌ هُوَ خَيْرُ النَّاسِ ، أَوْ مِنْ خَيْرِ النَّاسِ فَيَقُولُ لَهُ : أَشْهَدُ أَنَّكَ الدَّجَّالُ الَّذِي حَدَّثَنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حَدِيثَهُ ، فَيَقُولُ الدَّجَّالُ : أَرَأَيْتُمْ إِنْ قَتَلْتُ هَذَا ثُمَّ أَحْيَيْتُهُ ، أَتَشُكُّونَ فِي الْأَمْرِ؟ فَيَقُولُونَ : لَا . قَالَ : فَيَقْتُلُهُ ثُمَّ يُحْيِيهِ ، فَيَقُولُ حِينَ يُحْيِيهِ : وَاللهِ مَا كُنْتُ فِيكَ قَطُّ أَشَدَّ بَصِيرَةً مِنِّي الْآنَ . قَالَ : فَيُرِيدُ الدَّجَّالُ أَنْ يَقْتُلَهُ فَلَا يُسَلَّطُ عَلَيْهِ.

موطن التعليق :قَالَ أَبُو إِسْحَاقَ : يُقَالُ : إِنَّ هَذَا الرَّجُلَ هُوَ الْخَضِرُ عَلَيْهِ السَّلَامُ .

الخاتمة :

الملاحظ على التعليقات إنها تناولت جوانب علمية مختلفة أوصدت الباب على كل مشكك بمنهج الإمام مسلم في إيراد الأحاديث في صحيحه ، فلم نجد فيها هذا حديث معلول ، أو هذا حديث خارج الأصول ، أو أية عبارة يفهم منها وجود علة قادحة في صحيح مسلم ، خصوصًا بعد علمنا أن راوي صحيح مسلم هو إمام فقيه محدث ، فهو أدرى بمراد الإمام مسلم رحمه الله تعالى من غيره .

فلو قصد الإمام مسلم رحمه الله تعالى هذه الزيادات والتعليقات لأشار اليها ، فعدم الإشارة اليها دلالة على عدم وجودها في صحيحه والله تعالى أعلم .وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم .

الهوامش:

(١) تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للمزي: ١٤٧/١.
(٢) سورة الحجر، آية: (٩).

(٣) تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للمزي: ١٤٧/١ .
(٤) سير أعلام النبلاء : ٣١١/١٤ .
(٥) المصدر نفسه .
(٦) المصدر نفسه .
(٧) سير أعلام النبلاء : ٣١١/١٤-٣١٢ .
(٨) المصدر نفسه .
(٩) أخرجه مسلم في "صحيحه" (٢ / ١٤) برقم: (٤٠٤) ، وابن ماجه في "سننه" (٢ / ٣١) برقم: (٨٤٧) ، وأبو داود في "سننه" (١ / ٣٦٧) برقم: (٩٧٢) ، والنسائي في "المجتبى" (١ / ١٨٥) برقم: (٨٢٩ / ٣) ، والنسائي في "الكبرى" (١ / ٣٣٤) برقم: (٦٥٥) .
(١٠)أخرجه البخاري في "صحيحه" (١ / ٥٧) برقم: (٢٤٠) ، ومسلم في "صحيحه" (٥ / ١٧٩) برقم: (١٧٩٤) ، والنسائي في "المجتبى" (١ / ٨٢) برقم: (٣٠٦ / ١) ، والنسائي في "الكبرى" (١ / ١٨٧) برقم: (٢٩٢) .
(١١) الوليد ابن عقبة ابن أبي معيط ابن أبي عمرو ابن أمية القرشي الأموي ، أخو عثمان لأمه ، له صحبة وعاش إلى خلافة معاوية ، ولم يكن في هذا الحين مولود ، أو كان طفلا صغيرا ، وقد أتي به النبي صلى الله عليه وسلم ليمسح على رأسه وهو صبي ، وقال بعضهم : قد ناهز الإحتلام ، ينظر شرح النووي على مسلم ١٥٢/١٢ ، وتقريب التهذيب ٧٤٢/١ .
(١٢) إكمال المعلم بفوائد مسلم ، القاضي عياض ١٦٧/٦ .
(١٣) البحر المحيط الثجاج للأثيوبي : ٦٨/٣٨ .
(١٤) المصدر نفسه .
(١٥) أخرجه مسلم في "صحيحه" (٨ / ٣٦) برقم: (٢٦٢٣) ، وأبو داود في "سننه" (٤ / ٤٥٣) برقم: (٤٩٨٣) .
(١٦) أخرجه البخاري في "صحيحه" (١ / ٢٢) برقم: (٦١) ، ومسلم في "صحيحه" (٨ / ١٣٧) برقم: (٢٨١١) ، والترمذي في "جامعه" (٤ / ٥٤٧) برقم: (٢٨٦٧) ، والنسائي في "الكبرى" (١٠ / ١٣٨) برقم: (١١١٩٧) .
(١٧) ينظر شرح النووي على مسلم : ١٥٥/١٧ – ١٥٦ .
(١٨) أخرجه البخاري في "صحيحه" (٦ / ٧٩) برقم: (٤٦٩٨) ، ومسلم في "صحيحه" (٨ / ١٣٧) برقم: (٢٨١١) ، والترمذي في "جامعه" (٤ / ٥٤٧) برقم: (٢٨٦٧) ، والنسائي في "الكبرى" (١٠ / ١٣٨) برقم: (١١١٩٧) .

## المصادر:

القرآن الكريم
١ – تقريب التهذيب، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ)، حققه: محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا، ط/١، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.
٢ – سنن ابن ماجه ، للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة القزويني ، (ت ٢٧٥هـ)، تحقيق شعيب الارناؤوط وآخرين ، الطبعة الأولى ٢٠٠٩م ، مؤسسة الرسالة – بيروت .
٣– سنن أبي داود : للإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني ، (ت ٢٧٥هـ)، تحقيق شعيب الارناؤوط و محمد كامل ، طبعة خاصة ، ٢٠٠٩م ، مؤسسة دار الرسالة العالمية بيروت .
٤ – جامع الترمذي، لمحمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبي عيسى (ت: ٢٧٩هـ)، حققه: أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط/٢، ١٣٩٥ هـ / ١٩٧٥ م.
٥ – سنن النسائي ( المجتبى) ، للإمام الحافظ عبد الرحمن بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي ، ( ت٣٠٣هـ ) ، بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام السندي، ضبط وتصحيح الشيخ عبد الوارث محمد علي، الطبعة الثانية ٢٠٠٣م ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان .
٦ – سنن النسائي الكبرى: لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى: ٣٠٣هـ)، تح: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة – بيروت. ط١، ٢٠٠١ .
٧– صحيح البخاري ، للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم المغيرة البخاري الجعفي ، (ت ٢٥٦هـ ) ، ضبط محمود محمد محمود ، الطبعة الثانية ٢٠٠٢ م ، دار الكتب العلمية، بيروت .
٨– صحيح مسلم: للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، ( ت٢٦١هـ)، الطبعة الأولى ٢٠٠١م، دار الكتب العلمية – بيروت .
٩– تهذيب الكمال في أسماء الرجال ، للحافظ المتقن جمال الدين أبي الحجاج يوسف المزي ، ( ٧٤٢هـ )، تحقيق : الدكتور بشار عواد معروف ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٩٨م ، مؤسسة الرسالة – بيروت– لبنان.
١٠ – سير أعلام النبلاء ، للإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي أبي عبد الله ،(ت٧٤٨هـ) ، تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي ، الطبعة التاسعة ١٤١٣هـ ، مؤسسة الرسالة – بيروت .
١١ – صحيح مسلم بشرح النووي ، للإمام محي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي ، ( ت٦٧٦هـ)، تحقيق ومراجعة محمد محمد تامر، الطبعة الأولى ١٩٩٩م، دار الفجر للتراث – القاهرة .
١٢ – فتح الباري شرح صحيح البخاري ، لابن حجر : تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الثالثة ٢٠٠٠م، دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان .
١٣ – شَرْحُ صَحِيحِ مُسْلِمِ لِلقَاضِي عِيَاض ، المُسَمَّى إِكمَالُ المُعْلِمِ بِفَوَائِدِ مُسْلِمِ ، عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، أبو الفضل، (ت ٥٤٤هـ) ، تحقيق الدكتور يَحْيَى إِسْمَاعِيل ، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر ط١ ١٤١٩ هـ – ١٩٩٨ م .
١٤ – البحر المحيط الثجاج في شرح صحيح الإمام مسلم بن الحجاج ، محمد بن علي بن آدم بن موسى الإتيوبي الولوي ، ط١ (١٤٢٦ – ١٤٣٦ هـ) ، (١٤٢٦ – ١٤٣٦ هـ) .

اللهم صل وسلم على سيدنا
بسم الله
وعلى آله محمد
وأنزله المقعد
المقرب عندك
يوم القيامة (طبراني)

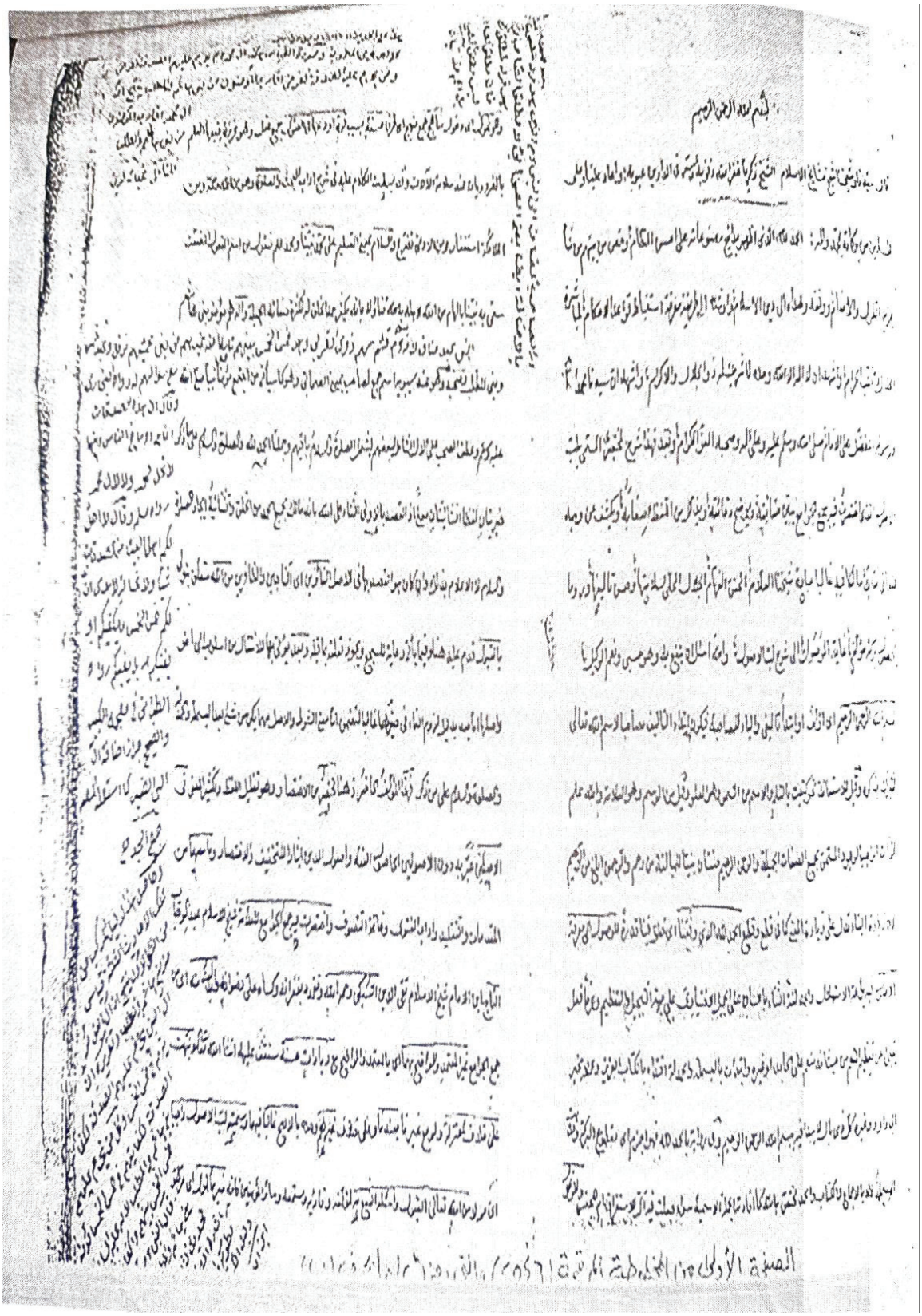
# الخبر بالنظر لأمور خارجة عنه من كتاب غاية الوصول إلى شرح لب الأصول لشيخ الإسلام أبي يحيى زكريا الأنصاري ت٩٢٦هـ ( تحقيق )

أ.م.د. سمراء عيسى مهاوي
الجامعة المستنصرية / كلية التربية الأساسية

المستخلص:
اقتضت طبيعة البحث أن أرتبه على مقدمة ومبحثين، وسأعرض من خلال هذه المقدمة وبصورة موجزة خطتي في البحث.
المبحث الأول: وصف النسخ الخطية للكتاب ومنهجي في التحقيق.
المطلب الأول: وصف النسخ الخطية للكتاب.
المطلب الثاني: منهجي في التحقيق.
المبحث الثاني: النص المحقق.
ويُعد صلب بحثي ويتضمن النص محققاً، وقد اشتمل على مسألة من مسائل الخبر من الأصل الثاني من أصول الأدلة وهي سنة رسول الله صلى الله عليه وآله، ثم ذكرت أهم مصادر ومراجع التحقيق.
الكلمات المفتاحية: المخطوطات الإسلامية، أصول الأدلة، الأسانيد والمتون

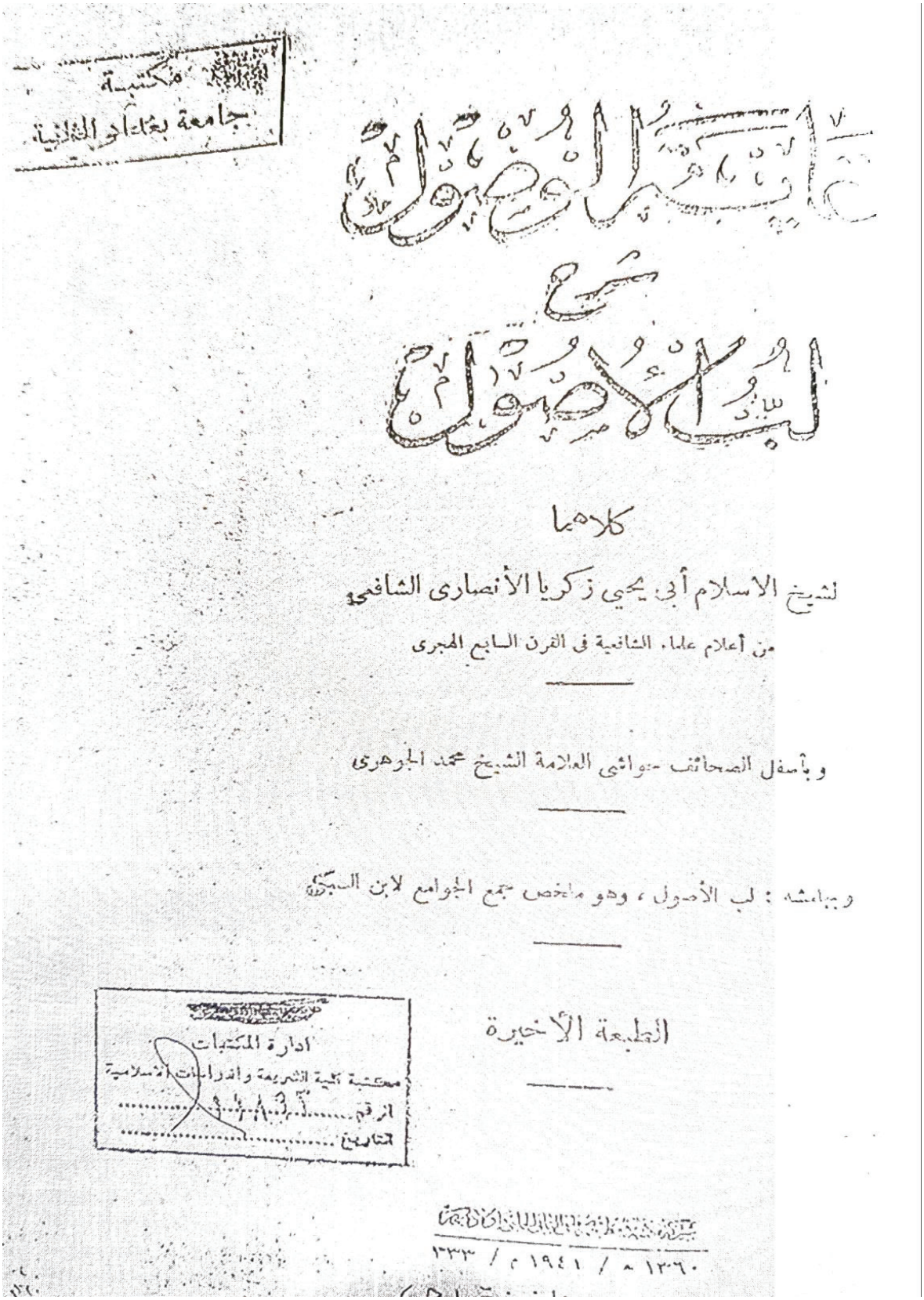
**Abstract:**
**The nature of the research necessitated that I arrange it on an introduction and two topics, and through this introduction, I will briefly present my research plan.The first topic: describing the written copies of the book and my methodology in the investigation.**
**The first requirement: describing the written copies of the book.**
**The second requirement: methodology in the investigation.**
**The second topic: the verified text.The core of my research is considered, and the text includes an investigator, and it included an issue of the news issues from the second origin of the evidence, which is the Sunnah of the Messenger of God (may God bless him and his family). Then I mentioned the most important sources and references for the investigation.**
**Keywords: Islamic manuscripts,fundamentals of evidence, chains of narrators and texts**

المقدمة:
الحمد لله على توفيقه وهدايته، والشكر على ما أولانا من نعمه وآلائه، والصلاة والسلام على اشرف أنبيائه وخير خلقه وبريته، وعلى أهل بيته، وصحبه الأبرار المهتدين بهديه، جمعنا وإياهم في مستقر رحمته، انه نعم المولى ونعم النصير.
إنّ منهج التحقيق ذو أهمية كبيرة في وقتنا الحاضر، لبعث الروح في مخطوطاتنا عموماً والتركيز على المخطوطات الإسلامية، وخاصة ما يتعلق منها بعلم أصول الفقه الإسلامي، لذا بادرت إلى تحقيق جزء من كتاب ( غاية الوصول إلى شرح لب الأصول ) لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري (ت ٩٢٦هـ)،واخترت موضوع ( الخبر بالنظر لأمور خارجة عنه) لما لهذا الموضوع من تعلق وثيق بمنهج البحث العلمي عند علماء المسلمين فمنهجهم قائم على أساسين هما: إن كنت ناقلاً فالصحة، أو مدعياً فالدليل ،والنقل الصحيح من الخصوصيات التي تميزت بها امتنا الإسلامية، وابرز الأعمال التي قام بها علماؤنا الأجلاء، فعنوا بدراسة الأسانيد والمتون لكي يصل الدين إلى الناس بطريق يمكنهم التمييز فيه بين الغث والسمين، من خلال بيان الصحيح والضعيف والموضوع،وما هذا الاهتمام بالأخبار بوجه عام، والأخبار الواردة عن الرسول صلى الله عليه وآله بوجه خاص إلا لعظم خطرها؛ لأنها الأساس الذي تبنى عليه الأحكام بعد القرآن الكريم.وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين،(رَبَّنَا لا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَاوَلا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًاكَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلا تُحَمِّلْنَا مَا لا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ).



النسخة ــ أ ــ

النسخة ــ ب ــ




النسخة ــ ج ــ

المبحث الأول:

وصف النسخ الخطية ومنهجي في التحقيق

المطلــب الأول: وصف النسخ الخطية.

١- النسخة (أ)،وهي نسخة دار المخطوطات العراقية، رقمها ٢٥٤٦، قوامها ٢٤٨ صفحة ، بمقياس ٢١ × ١٤,٥، ومسطرتها ١٧ سطرا، بخط جميل واضح صغير، تحمل في صفحاتها تعليقات كتبت بشكل مائل في هامش الصفحة وجوانبها، أوله ( الحمد لله الذي اظهر بدائع مصنوعاته ... )، فرغ منها المؤلف سنة ٩٠٢هـ – ١٤٩٦م، وهي نسخة جيدة مشكولة كتبت سنة ١٢٧٥هـ – ١٨٥٨م، وقد جعلتها نسخة الأصل لأنها أوضح من النسخة (ب) واقل سقوطات.

٢- النسخة (ب) وهي أيضا نسخة دار المخطوطات العراقية، رقمها ٤٤٣٠، ولكنها ناقصة في مواضيع أخرى، كاملة في موضوع الخبر، قوامها ٢٥٢ صفحة، بمقياس ١٧,٥ × ١٣ سم، ومسطرتها ١٥ سم، بخط واضح مفهوم، بدون تعليقات، وقد نال النسخة بلل في بعض صفحاتها .

٣- النسخة (ج) نسخة مطبوعة وهي نسخة المكتبة المركزية في بغداد قام بطبعها شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ١٣٦٠هـ – ١٩٤١م.

وقد طبع بهامشها ( لب الأصول ) وهو ملخص جمع الجوامع لابن السبكي وبأسفل الصحائف حواشي العلامة الشيخ محمد الجوهري، قوامها ١٦٧ صفحة ومسطرتها ٣٥ سطراً، عدد الكلمات في السطر الواحد يتراوح بين (١٦–٢٠) كلمة.

المطلــب الثاني: منهجي في التحقيق.

يتلخص منهجي في التحقيق بالنقاط الآتية :

١- قمت بنسخ الكتاب أولا من اجل مقابلة النسخ.

٢- أشرت إلى نسخ الكتاب بالرموز ( أ ) و( ب) والنسخة المطبوعة رمزت لها بالرمز( ج )، واعتمدت النسخة ( أ ) في التحقيق ثم قابلتها بالنسختين ( ب) و ( ج ) والتزمت الصحيح في كتابة المتن، وأشرت في الهامش إلى مواضع النقص والخلاف بينها، واستعنت في ضبط نص المتن بكتاب ( لب الأصول ) المطبوع للمؤلف نفسه .

٣- ما كان أولى ذكره من الكلمات في المتن من إحدى النسخ أشرت إليه في الهامش .

٤- وضعت الآيات القرآنية بين القوسين المزهرين ، وأتممت منها التي لم يذكر فيها موضع الشاهد وأشرت إلى مواضعها بذكر اسم السورة ورقم الآية، واستعملت القوسين المزدوجة " " للأحاديث النبوية، والقوسين الهلالين للمتن ( )، وما يضاف إلى النص بالقوسين المعقوفين [ ] .

٥- خرجت الأحاديث التي وردت استشهاداً من كتب الحديث المعتمدة .

٦- ترجمت الأعلام الذين وردت أسماؤهم عند نقل آرائهم وذكرت مصادر الترجمة، وأرجعت الأقوال والتعاريف إلى مظانها من المراجع والكتب المختلفة وقد أشرت في الهامش إلى الكتب التي لم اعثر عليها .

٧- شرحت بعض العبارات والمصطلحات الأصولية التي تحتاج إلى الشرح واستعنت بكتب المعاجم اللغوية والأصولية .

٨- عند ورود اسم الرسول (صلى الله عليه وآله) فاني أورد بعده عبارة (صلى الله عليه وآله) بغض النظر عما هو موجود في النص وأوردت عبارة (رضي الله عنه)للصحابة الكرام .

٩- ذكرت في الهامش ما رأيته ضرورياً من التعليقات المتممة من الكتب الفقهية لتوضيح بعض المسائل .

١٠- فصّلت القول في بعض المسائل المذكورة في المخطوط، وربما بيّنت في مواضع منها ما أراه هو الصواب بالاستعانة بكتب أصول الفقه الإسلامي ومصادرها.

١١- راعيت علامات التنصيص" "،والتنقيط والفارزة للفصل بين العبارات والفقرات

المبحث الثاني: النص المحقق.

( مسألـة (١): الخبـر(٢)) بالنظـر لأمور خارجـة عنه(٣).(إما مقطوع بكذبه)(٤)،إما ( قطعاً كالمعلوم خلافه )(٥).

إما(ضرورة)(٦)،نحو النقيضان يجتمعان أو يرتفعان(٧).( أو استدلالاً (٨))كقول الفلسفي العالم قديم(٩)،وكبعض المنسوب للنبي صلى الله عليه وآله، لأنه روي عنه انه قال: " سيكذب عليّ "(١٠). فان كان قاله (١١)،فلا بد من وقوعه وإلا وهو الواقع فانه غير معروفٍ فقد كذب به عليه(١٢)، وهذا المثال جعل فيه الأصل خلافا(١٣)،وليس بمعروف بل صرح الاسنوي فيه بالقطع. و(كل خبر)عنه(١٤) صلى الله عليه و,آله ( أوهم باطلاً) أي أوقعه في الوهم أي الذهن، (ولم يقبل تأويلاً ف) هو إما (موضوع)(١٥)،أي مكذوب عليه صلى الله عليه واله وسلم لعصمته،

كما روى انه تعالى خلق نفسه(١٦)،فهو كذب لإيهامه باطلاً، وهو حدوثه. وقد دل العقل القاطع (١٧).على انه تعالى منزه عن الحدوث (١٨)، (او نقص منه)من جهة راويه (ما يزيل الوهم) الحاصل (١٩).بالنقصان منه (٢٠)،كما في خبر الصحيحين عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما، قال: صلى بنا النبي صلى الله عليه وآله صلاة العشاء في آخر حياته فلما سلم قام فقال: " أرايتكم ليلتكم هذه فان(٢١) على رأس مائة سنة منها لا يبقى ممن هو اليوم على ظهر الأرض احد "، قال ابن عمر رضي الله عنهما: فوهل الناس في مقالته أي غلطوا في فهم المراد (٢٢). منها حيث لم يسمعوا لفظة (٢٣). اليوم (٢٤).

ويوافقه فيها خبر مسلم عن أبي سعيد(٢٥)، " لا تأتي مائة سنة وعلى الأرض نفس منفوسة اليوم " (٢٦)، وقوله منفوسة أي مولودة (٢٧) احترز به عن الملائكة(٢٨)، (وسبب وضعه ) أي الخبر (نسيان) من الراوي لمرويه فيذكر غَيرَهُ ظاناً انه مَرْويهُ (٢٩) (أو تنفير(٣٠)) .كوضع الزنادقة (٣١). أخباراً تخالف العقول تنفيراً للعقلاء عن شريعته المطهرة (٣٢).

وقولي(٣٣)،او تنفير أولى من قوله(٣٤)،أو افتراء (٣٥)؛ لان الافتراء قسم من الوضع لا سبب له، او( غلط ) من الراوي بان يسبق لسانه إلى غير مرويه (٣٦)، او يضع مكانه ما يظن انه يؤدي معناه(٣٧)، او يروي ما يظنه حديثاً (٣٨) ( او غيرها (٣٩))،كما في وضع بعضهم أخباراً في الترغيب في الطاعة (٤٠)،والترهيب عن المعصية.

(أو) مقطوع بكذبه(في الأصح كخبر مدعي الرسالة)أي إنه رسول الله(٤١) إلى الناس ( بلا معجزة ) تبين صدقه ( و) لا ( تصديق الصادق (٤٢)) له لأن (٤٣) الرسالة عن الله تعالى(٤٤).على خلاف العادة، والعادة تقتضي بكذب (٤٥).من يدعي ما يخالفها بلا دليل. وقيل لا يقطع بكذبه لتجويز العقل صدقة (٤٦).

أما مدعي النبوة أي الإيحاء إليه فقط، فلا يقطع بكذبه، كما قاله إمام الحرمين (٤٧).

وظاهر أن محله قبل نزول انه صلى الله عليه وآله خاتم النبيين، أما بعده فيقطع بكذبه؛ لقيام الدليل القاطع على انه خاتم النبيين (٤٨). وقولي(٤٩) وتصديق أولى من قوله(٥٠)أو تصديق لإيهامه انه لابد مع المعجزة من تصديق نبي له وليس كذلك (٥١).

(وخبر نُقِّبَ) بضم أوله وتشديد ثانيه وكسره أي فتش (عنه) في كتب الحديث (ولم يوجد عند أهله )(٥٢).من الرواة(٥٣).

لقضاء العادة بكذب ناقله (٥٤). وقيل لا يقطع بكذبه لتجويز العقل صدق ناقله. وهذا بعد استقرار الأخبار ، وأما قبله(٥٥) كما في عصر الصحابة فلأَحَدِهم أن يروي ما ليس عند غيره، كما قاله الأمام الرازي (٥٦).

(وما نقل آحاداً فيما تتوفر الدواعي على نقله ) تواتراً (٥٧)، أما لغرابته كسقوط الخطيب عن المنبر وقت الخطبة، او لتعلقه بأصل ديني كالنص على إمامة علي رضي الله عنه في قوله صلى الله عليه وآله له:" أنت الخليفة من بعدي"(٥٨). فعدم تواتره دليل على عدم صحته(٥٩).

(وإما) مقطوع ( بصدقه كخبر الصادق) أي الله تعالى لتنزهه من الكذب ورسوله صلى الله عليه وآله لعصمته عنه ( وبعض المنسوب للنبي صلى الله عليه وآله) وأن [ لم ] (٦٠) يعلم عينه.

(والمتواتر )(٦٢)معنى او لفظاً (وهو) أي المتواتر (خبر جمع يمتنع)

عادة (٦٣) (تواطؤهم ) أي توافقهم ( على الكذب عن محسوس )(٦٤) لا عن معقول لجواز الغلط منه، كخبر الفلاسفة بقدم العالم(٦٥)، فان اتفق الجمع المذكور في اللفظ والمعنى فهو لفظي (٦٦)،

وان اختلفوا فيهما مع وجود معنى كلي فهو معنوي (٦٧)، كما لو اخبر واحد عن حاتم بأنه أعطى ديناراً، وآخر بأنه أعطى(٦٨)،فرساً، وآخر بأنه أعطى بعيراً وهكذا، فقد اتفقوا على معنى كلي، وهو الإعطاء، وعن محسوس متعلق بخبر

( وحصولُ العلم ) من خبر بمضمونه ( آية )(٦٩)،أي علامة ( اجتماع شَرائِطِه) أي المتواتر، في ذلك الخبر، أي الأمور المحققة(٧٠) له، وهي كما يؤخذ من تعريفه كونه خبر جمع، وكونهم بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب وكونه عن محسوس(٧١).
(ولا يكفي(٧٢) الأربعة ) في عدد الجمع المذكور(٧٣) لاحتياجهم إلى التزكية فيما لو شهدوا بالزنا،
فلا يفيد قولهم العلم(٧٤)، ( والأصح إن ما زاد عليها) أي الأربعة ( صالح ) لان يكفي في عدد الجمع المذكور(٧٥) (من غير ضبط) بعدد معين، فأقل عدده خمسة(٧٦) وان توقف القاضي(٧٧) فيها(٧٨)، وقيل: عشرة لان ما دونها آحاد (٧٩)، وقيل: اثنا (٨٠)عشر عدد النقباء الذين نصبهم(٨١) موسى عليه السلام لبني إسرائيل ليعلموه بأحوالهم، او بعثهم للكنعانيين بالشام طليعة لبني إسرائيل ليعلموهم (٨٢).بأحوالهم التي لا ترهب (٨٣)، وقيل: عشرون (٨٤).
لقوله تعالى:(إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ) (٨٥). وقيل: أربعون لقوله تعالى:( يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ)(٨٦). وكانوا أربعين رجلاً .
وقيل: سبعون لقوله تعالى:(وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلاً لِمِيقَاتِنَا)(٨٧). وقيل: ثلاث مائة وبضعة عشر عد أهل غزوة بدر والبضع بكسر الباء وقد يفتح(٨٨) ما بين الثلاث إلى التسع (٨٩).
وهذه الأقوال ضعيفة(٩٠)،إذ لا تعلق لشيء منها بالأخبار، ولو سلم فليس فيها ما يدل على إن ذلك العدد شرط لتلك الوقائع (٩١ )، ولا على كونه مفيداً للعلم.
( و) الأصح(انه)(٩٢)، أي المتواتر(لا يشترط فيه إسلام ) في رواته، ولا عدالتهم(٩٣)، ولا اختلاف أنسابهم، كما فهما بالأولى ( ولا عدم احتواء بلد )عليهم(٩٤)، فيجوز أن يكونوا كفاراً، وفسقة، وأقارب، وان يحيوهم بلد (٩٥).
وقيل: لا يجوز ذلك، لجواز تواطؤهم على الكذب، فلا يفيد خبرهم العلم، قلنا: الكثرة مانعة من التواطؤ على الكذب، (و) الأصح ( إن العلم فيه) أي في المتواتر(ضروري(٩٦))، أي يحصل عند سماعه من غير احتياج إلى نظر؛ لحصوله لمن لا يأتي (٩٧) منه النظر كالبلهِ والصبيان.
وقيل: نظري(٩٨)، بمعنى انه متوقف على مقدمات حاصلة عند السامع، وهي ما مر من الأمور المحققة، لكون الخبر متواتراً، لا بمعنى الاحتياج إلى النظر عقب السماع، فلا خلاف في المعنى في انه ضروري، إذ توقفه على تلك المقدمات لا ينافي كونه ضرورياً (٩٩).
(ثم إن اخبروا ) أي أهل الخبر المتواتر كلهم ( عن محسوس لهم )، بأن كانوا طبقة (١٠٠).واحدة، ( فذاك ) أي إخبارهم عن محسوس لهم واضح(١٠١) في حصول التواتر( وإلا )، أي، وان لم يخبروا كلهم عن محسوس لهم،
بان كانوا طبقات(١٠٢)، فلم يخبر عن محسوس إلا الطبقة الأولى منهم (كفى)في حصول التواتر.(ذلك)أي، إخبار الأولى عن محسوس لها، مع كون كل طبقة من غيرها جمعاً يؤمن تواطئهم على الكذب، كما علم مما مر، بخلاف ما لو لم يكونوا كذلك، فلا يفيد خبرهم التواتر، وبهذا بان، إن المتواتر في الطبقة الأولى قد يكون آحاداً فيما بعدها (١٠٣)، كما في القراءة الشاذة(١٠٤).
وتعبيري (١٠٥).بثم، إلى آخره(١٠٦)، أولى من تعبيره (١٠٧).بما ذكر (١٠٨)، كما لا يخفى على المتأمل(١٠٩)، وقد أوضحت ذلك في الحاشية (١١٠).
( و) الأصح ( إن علمه ) أي المتواتر، أي العلم الحاصل منه ( لكثرة العدد ) في رواته (١١١)، ( متَّفِقٌ ) للسامعين له فيجب لكل منهم،( وللقرائن (١١٢))
الزائدة على اقل العدد الصالح له بان تكون لازمة [ له(١١٣)] من أحواله المتعلقة
به(١١٤)، او بالمخبر به (١١٥)، او بالمخبر عنه (١١٦).(١١٧).
( قد يختلف ) فيحصل لزيد دون غيره من السامعين لان القرائن قد تقوم عند شخص دون أخر (١١٨) اما الخبر المفيد للعلم بالقرائن المنفصلة عنه فليس بمتواتر(١١٩).
قيل: يجب حصول العلم من المتواتر مطلقاً(١٢٠)؛ لان القرائن في مثل ذلك ظاهرة(١٢١)لا تخفى على السامع(١٢٢).

وقيل: لا يجب ذلك مطلقاً (١٢٣)، بل قد (١٢٤). يحصل لكل منهم ولبعضهم فقط لجواز أن لا يحصل لبعض بكثرة (١٢٥) العدد كالقرائن.

(و) الأصح ( إن الإجماع على وفق خبرٍ(١٢٦)) لا يدل على صدقه في نفس الأمر(١٢٧). طلقاً، لاحتمال أن يكون للإجماع مستند آخر (١٢٨).

وقيل: يدل عليه مطلقاً (١٢٩)، لان الظاهر(١٣٠) استناد (١٣١)المجمعين إليه، لعدم ظهور مستند غيره. وقيل: يدل إن تلقوه بالقبول بان تعرضوا للاستناد (١٣٢) إليه.

وإلا فلا يدل لجواز استنادهم إلى غيره . (و) الأصح إن ( بقاء خبر تتوفر الدواعي على إبطاله )، بان لم يبطله ذوو الدواعي مع سماعهم له آحاداً لا يدل على صدقة.

وقيل: يدل عليه للاتفاق على قبوله حينئذ(١٣٣ )( ١٣٤).

قلنا: الاتفاق على قبوله، إنما يدل على ظنهم صدقه، ولا يلزم منه صدقه في نفس الأمر (١٣٥)، مثاله قوله صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام: " أنت مني بمنزلة (١٣٦)هارون من موسى، إلا انه لا نبي بعدي " رواه الشيخان (١٣٧).

فان من دواعي بني أمية وقد سمعوه متوفرة على إبطاله، لدلالته على خلافة علي رضي الله عنه، كما قيل كخلافة هارون عن موسى بقوله اخلفني في قومي(١٣٨) وان مات قبله ولم يبطلوه، وأجوبة ذلك مذكورة في كتب أصول الدين(١٣٩).

( و) الأصح أن ( افترق العلماء ) في خبر ( بين مؤول ) له ( ومحتج ) (١٤٠) به

( لا يدل(١٤١) على صدقه ) (١٤٢). وقيل: يدل عليه، للاتفاق على قبوله حينئذ (١٤٣).

قلنا: جوابه ما مر أنفاً (١٤٤).

(و) الأصح ( أن المخبر ) عن محسوس ( بحضرة قوم التواتر(١٤٥) ولم يكذبوه ولا حامل ) (١٤٦) لهم ( على سكوتهم ) عن تكذيبه، من نحو خوف أو طمع في شيء منه، او عدم علم بخبره، صادق فيما أخبر به، لان سكوتهم تصديق له عادة، فيكون الخبر صدقاً(١٤٧) (١٤٨)، وقيل: لا إذ لا يلزم من سكوتهم تصديقه، لجواز سكوتهم عن تكذيبه لا لشيء، والتصريح بعدد التواتر من زيادتي (١٤٩).

( أو) أي: والأصح أن المخبر عن محسوس ( بمسمع من النبي صلى الله عليه وآله ) أي بمكان يسمعه منه النبي صلى الله عليه وآله( ولا حامل ) له (على سكوته ) (١٥٠) عن تكذيبه ( صادق ) فيما أخبر به،

دينياً كان او دنيوياً (١٥١)؛ لان النبي صلى الله عليه وآله لا يقر أحداً على كذب(١٥٢).

وقيل: لا إذ لا يدل سكوته على صدق المخبر(١٥٢)، أما في الديني(١٥٣) فلجواز أن يكون(١٥٤) النبي صلى الله عليه وآله، بينه، أو أخر بيانه بما يخالف ما اخبر به المخبر، وأما في الدنيوي، فلجواز أن لا يكون النبي صلى الله عليه وآله يعلم حاله(١٥٥)،كما في القاح النخل، روى مسلم عن أنس " انه صلى الله عليه وآله مر بقوم يلقحون فقال: لو لم تفعلوا لصلح، قال: فخرج شيصاً (١٥٦)، فمر بهم فقال: ما لنخلكم ؟ قالوا: قلت كذا وكذا، قال: انتم اعلم بأمر دنياكم "(١٥٧).

وقيل صادق في الدنيوي بخلاف الديني، وقيل: عكسه. وتوجيههما يعلم مما مر.

وأجيب: في الديني بأن سبق البيان او تأخيره لا يبيح السكوت عند وقوع المنكر،

لما فيه من إيهام تغير الحكم في الأول (١٥٨)، وتأخير البيان عن وقت الحاجة في الثاني (١٥٩). وفي الدنيوي، انه إذا كان كذباً ولم يعلم به النبي (١٦٠)، يعلمه الله به، عصمة له عن أن يقر أحداً على كذب(١٦١).أما إذا وجد حامل(١٦٢) .على ما ذكر، كأن كان(١٦٣) المخبر ممن يعاند، ولا ينفع فيه الإنكار فلا يكون صادقاً قطعاً.

(وأما مظنون الصدق، فخبر الواحد، وهو ما لم ينته إلى التواتر ) سواء أكان(١٦٤) راوية واحداً أم أكثر، أفاد العلم بالقرائن المنفصل او لا (١٦٥)،( ومنه) أي خبر الواحد ( المستفيض وهو الشائع ) بين الناس ( عن أصل) (١٦٦) بخلاف الشائع لا عن أصل، ( وقد(١٦٧) يسمى ) المستفيض ( مشهوراً ) (١٦٨) فهما (١٦٩) بمعنى .وقيل: المشهور بمعنى المتواتر(١٧٠)، وقيل: قسم ثالث غير المتواتر والآحاد(١٧١)، وعند المحدثين هو اعم من المتواتر،( واقله )أي المستفيض أي اقل عدد رواته

(١٧٢).( اثنان )، وهو قول الفقهاء (١٧٣)، ( وقيل: ما زاد على ثلاثة ) (١٧٤)،وهو قول الأصوليين(١٧٥)، وقيل: ثلاثة وهو قول المحدثين.انتهى النص المحقق بعونه تعالى

الهوامش:

(١) في أ، ب، ج مسئلة والصحيح ما أثبتناه.

(٢) للخبر عدة تعريفات في الاصطلاح منها.

(٣) أنه كلام يفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الأمور نفياً او ثباتاً .

(٤) هو القول الذي يتطرق إليه التصديق او التكذيب،او القول الذي يدخله الصدق او الكذب.

(٥) ما يحتمل الصدق والكذب وقيل ما يدخله الصدق والكذب .

* واستعمله المحدثون بمعنى الحديث او هو ما اثر عن الرسول (صلى الله عليه وآله) او عن الصحابة ، وقيل الحديث ما كان عن النبي (صلى الله عليه وآله) والخبر ما كان عن غيره .ينظر: المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري المعتزلي ت٤٣٦هـ، تحقيق محمد حميد الله، دمشق ١٣٨٥هـ –١٩٦٥م،٢/٥٤٤؛ المستصفى من علم الأصول، ١/١٣٢؛ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق محمد سعيد البدري، ط١، دار الفكر– بيروت ١٤١٢هـ–١٩٩٢م، ص٤٢؛ ميزان الأصول في نتائج العقول، علاء الدين شمس النظر أبي بكر محمد بن احمد السمرقندي، تحقيق الدكتور عبد الملك عبد الرحمن السعدي – وزارة الأوقاف والشؤون الدينية ، لجنة إحياء التراث العربي الإسلامي ، ط ١، ١٤٠٧هـ–١٩٨٧م ،٢/٦٢٤–٦٢٥.

(٦) الخارج من كل شيء ظاهره .ينظر: المعجم الوسيط ،١/٢٢٤ .

(٧) قسم الأصوليون الخبر من حيث احتمال الصدق والكذب إلى ثلاثة أقسام هي المقطوع بصدقه والمقطوع بكذبه وما لا يقطع بصدقه ولا كذبه أي وجوب التوقف فيه، وخالف في ذلك القرافي وادعى ان العرب لم تضع الخبر الا للصدق وليس لنا خبر كذب واحتمال الصدق والكذب انما هو من جهة المتكلم لا من جهة الواضع .ينظر: المستصفى،١/١٤٠، المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين الرازي ت٦٠٦ هـ، تحقيق طه جابر فياض العلواني، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٤٠٠هـ،٢ ق١/٣٢١؛ إرشاد الفحول، ص٤٤–٤٥ .

(٨) المقطوع بكذبه قطعاً هو الخبر الذي ينافي مخبره وجود ما علم بالضرورة كقول القائل الذي لم يكذب قط " أنا كاذب " فهذا الخبر كذب قطعاً .
ينظر : المحصول ، ج٢ ق١ / ٤١٣ .

(٩) الضروري ما لم يقع عن نظر واستدلال، وان حصل بكسب آخر كالمدركات الخمس، أي ما علم بضرورة العقل كاجتماع الضدين او المشاهدة الباطنية كعلم الإنسان بالجوع والعطش او بالتجربة واطراد العادة ككون النار محرقة . ينظر: المستصفى ،١/١٣٢، ١٤٢؛ روضة الناظر وجنة المناظر، موفق الدين عبد الله ابن قدامة ت٦٢٠هـ، المطبعة السلفية – مصر، ١٣٧٨هـ، ص٤٩ ، إرشاد الفحول، ص٤٣ .

(١٠ ) النقيضان ما كان التقابل بينهما تقابل النفي والإثبات لذا لا يمكن اجتماعهما في مادة ولا ارتفاعهما كالحركة والسكون.
ينظر: معجم الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامية، ط ١، ١٤١٢هـ، جامعة المدرسين – قم ، ص٣٢٦، الأمنية في إدراك النية، احمد بن إدريس المالكي ، ط ١، ١٩٨٤، ١/٥٠ .

(١١ ) الاستدلال: طلب الدليل، وقيل: هو انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر ،كالدخان مع النار فإذا أدرك الدخان انتقل منه الذهن إلى النار وقيل العكس.
ينظر: الحدود في الأصول،سليمان بن خلف الباجي الأندلسي ( ت٤٧٤)، تحقيق نزيه حماد، مؤسسة الزغبي للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٣٩٢هـ، ص٤١؛ شرح الكوكب المنير، تقي الدين أبي البقاء محمد بن شهاب الدين الفتوحي، تحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية – القاهرة ، طبع لأول مرة ١٣٧٣هـ – ١٩٥٣، ص٣٨٠.

(١٢ ) وهو قول طائفة جحدوا الصانع المدبر، وزعموا إن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه، وبلا صانع، وقيل: إن العالم لم يزل موجوداً مع الله تعالى، غير متأخر عنه بالزمان، ومساوقاً له مساوقة النور للشمس.ينظر: " المنقذ من الضلال " مع أبحاث في التصوف ودراسات عن الإمام الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، دار الكتب الحديثة – شارع الجمهورية بعابدين، ط٥، ١٣٨٥هـ، ص٨٧–٩٢.

(١٣ ) لم اعثر عليه في كتب الحديث التسعة ولم أجد له ذكراً إلا في كتاب كشف الخفاء حيث قال: قال ابن الملقن في تخريج أحاديث البيضاوي هذا الحديث لم أره . ينظر: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على السنة الناس، إسماعيل بن محمد العجلوني، تحقيق احمد القلاش، مؤسسة الرسالة بيروت، ط ٤، ١ /٤٦٥ .

(١٤ ) في ( أ ) فان قال .

(١٥ ) أي إن كان هذا الخبر صدقاً فقد كُذِبَ عليه، وان كان كذباً فقد كُذِبَ عليه فيه؛ لأنه حديث لا يعرف كما قال السبكي .ينظر : المعتمد، ٢/٥٥٠؛ المحصول، ج٢ ق١ / ٤٢٧ ؛ حاشية البناني على شرح الجلال شمس الدين محمد بن احمد المحلي على متن جمع الجوامع للسبكي، للبناني ، دار إحياء الكتب لأصحابها عيسى البابي الحلبي وشركاؤه ، ٢/١١٨ .

(١٦ ) لاختلاف الأصوليون بالأخذ بهذا الحديث، فقد ذكره أبو الحسين البصري، والرازي، أما السبكي فقال: انه حديث لا يعرف، وبه قطع الاسنوي. (وبغض النظر عن حكم البعض على هذا الحديث إلا انه يصح بالنظر لأحاديث كثيرة وردت عن الرسول (صلى الله عليه وآله) في التحذير من الكذب عليه، ولصحة نقل الحديث.
ينظر : صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ )، تحقيق مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير اليمامة – بيروت، ط ٣، ١٤٠٧هـ– ١٩٨٧ م،١ /٤٣٤؛ صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، احياء التراث العربي، بيروت ،١ /١٠؛ المعتمد، ٢ /٥٥٠؛ المحصول، ٢ ق١/٤٢٧؛" نهاية السول " ومعه شرح البدخشي، جمال الدين عبد الرحيم الاسنوي ت٧٧٢هـ، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، ٢/٣١٤ .

(١٧) في ( أ ) ( وكل خبر عنه ) .
(١٨) في (ب) ( ولم يقبل تأويلاً ) وهو (إما موضوع)، وفي أ ( ولم يقبل تأويلاً فهو إما موضوع )،*والموضوع من الحديث هو المختلق المصنوع او هو الخبر الذي يختلقه الكذابون وينسبونه إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) افتراءً عليه .ينظر: مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (ت٦٤٣هـ)، تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ، ص٧٧ ؛ علوم الحديث ومصطلحه، صبحي ابراهيم مصطفى، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٨٨هـ – ١٩٦٩ ، ط٥ ، ص٢٦٣ .
(١٩) حديث " قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مِمَّ رَبُّنَا مِنْ مَا مَرُورٍ (وقيل: ماء مهور) قال: لا من الأرض ولا من سماء، خلق خيلا فأجراها فعرقت فخلق نفسه من ذلك العرق " . ينظر: الموضوعات، عبد الرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ط١، ١٣٨٦هـ، ١/ ١٠٥ ؛ اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ( ت٩١١هـ )، دار المعرفة، بيروت ، ١٤٠١هـ ، ط٣ ، ١ /٣ .
(٢٠) في ( أ ) وقد دل عليه العقل القاطع .
(٢١) لأنه أما أن يخلق نفسه او غيره، فخلقه لنفسه محال وهذا معلوم بالبديهة، ولهذا قال تعالى في سورة الطور آية ٣٥ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ، ولهذا قال جبير بن مطعم لما سمعت النبي (صلى الله عليه وآله) يقرأ هذه الآية أحسست بفؤادي قد انصدع.ينظر : التقرير والتحبير، محمد بن محمد بن محمد بن حسن بن علي بن سليمان، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر– بيروت، ط١، ١٩٩٦، ص٣٠٦ ؛كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في العقيدة، احمد بن عبد الحليم أبو العباس الحراني (ت٧٢٨هـ) ، تحقيق: عبد الرحمن محمد قاسم النجدي ، دار مكتبة ابن تيمية ، ٢ /١٩٠ .
(٢٢) في ( أ ) ( ما يزيل الوهم الحاصل) .
(٢٣) أي من الخبر .
(٢٤) في (ج) ليلتكم هذه على رأس .
(٢٥) في ( أ ) أي غلطوا في مقالته في فهم المراد منها .
(٢٦) في (أ) لفظ .
(٢٧) صحيح البخاري، كتاب العلم باب السمر في العلم، وفي كتاب مواقيت الصلاة باب وقت المغرب، ١/ ٣٧ و ٤١١ ، صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، ٧/ ١٨٦ .
(٢٨) هو سعد بن مالك بن سنان صحابي جليل أول مشاهده الخندق، وكان ممن حفظ عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) سنن كثيرة، وكان من نجباء الأنصار وفضلائهم ، توفي سنة ٧٤هـ.ينظر: الإصابة في تميز الصحابة، احمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي ، دار الجيل، بيروت ١٤١٢هـ، ط١ ، ٣/ ٧٨ .ينظر : صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب قوله لا تأتي مائة سنة وعلى الأرض نفس منفوسة ، رقم الحديث ٢٥٣٩ .
(٢٩) في (ج) موثوقة .
(٣٠) ولا يحترز فيه عن الجن فإنها مولودة، أما عدم انقراض إبليس مع انه من الجن، يمكن أن يجاب؛ بأنه لم يكن حينئذ على الأرض ولعله كان في الهواء او على البحر .ينظر:حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع، ٢/ ١١٦–١١٧ .
(٣١) بان سمع خبر وطال عهده به فنسي فزاد فيه او نقص، كما عن عبد الله بن عمر يقول: إن الميت ليعذب ببكاء الحي فقالت أم المؤمنين عائشة: يغفر الله لأبي عبد الرحمن أما انه لم يكذب، ولكنه نسي او اخطأ إنما مر رسول الله (صلى الله عليه وآله) على يهودية يبكى عليها فقال: إنهم ليبكون عليها وإنها لتعذب في قبرها .
ينظر: مسند احمد بن حنبل، أبو عبد الله احمد ابن حنبل (ت٢٤١هـ )، دار النشر مؤسسة قرطبة – مصر ، ٢/ ٣٨ ؛" شرح البدخشي " ومعه نهاية السول ،٢/ ٣١٥.
(٣٢) نفرت من هذا الأمر وانا نافر منه إذا انقبضت منه ولم ترض به ينظر " تاج العروس " ، فصل النون من باب الراء ،٣/ ٥٨٠ .
(٣٣) الزنادقة جمع زنديق، والزنديق من لا يدين بدين، او من يبطن الكفر ويظهر الإيمان وكان يسمى في عصر الرسول (صلى الله عليه وآله) بالمنافق. والزندقة القول بأزلية العالم وأطلق على الزردشتية والمانوية وغيرهم، وتوسع فيه فأطلق على كل شاك او ضال او ملحد . ينظر : المعجم الوسيط ،١/ ٤٠٣ ، معجم لغة الفقهاء، ص٢٣٤ .
(٣٤) كما سمع احمد ويحيى بن معمر في مسجد عن قاص يقول: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله)، من قال لا اله إلا الله خلق الله من كل كلمة منقاراً من ذهب وريشة من مرجان واحد، في قصة طويلة فأنكرا عليه هذا الحديث فقال: أليس في الدنيا غيركما احمد ويحيى .ينظر : المجروحين، أبو حاتم محمد ابن حبان البستي (ت٣٥٤هـ )، تحقيق: محمود ابراهيم زايد، دار الوعي – حلب، ١/ ٨٥ ؛ الموضوعات، ١/ ٤٦ .
(٣٥) قول الشارح زكريا الأنصاري .
(٣٦) قول المصنف صاحب جمع الجوامع وهو تاج الدين السبكي.
(٣٧) في ( أ ) افتراء .
(٣٨) أي سبق لسانه إلى غير مرويه ولم يشعر .
ينظر : " نهاية السول " ومعه شرح البدخشي ،٢/ ٣١٧ .
(٣٩) ما روي عن ابن عمر أن النبي (صلى الله عليه وآله) وقف على قليب بدر فقال: هل وجدتم ما وعدكم ربكم حقاً ثم قال: إنهم ليسمعون ما أقول فذكر ذلك لعائشة فقالت: وهل يعني ابن عمر إنما قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): إنهم الآن ليعلمون أن الذي كنت أقول لهم لهو الحق .
ينظر: مسند ابن حنبل، ٢ /٣١ و٣٨ ؛ " شرح البدخشي " ومعه نهاية السول، ٢/ ٣١٥ .
(٤٠) كأقوال السلف الصالح او قدماء الحكماء ،كحديث " إن كان الكلام من فضة فالصمت من ذهب " هو من قول سليمان عليه السلام او لقمان لابنه . ينظر: المصنوع في معرفة الحديث الموضوع، علي بن محمد بن سلطان القاري الهروي (ت١٠١٤هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر

الإسلامية، بيروت – لبنان ١٤١٤هـ ١٩٩٤، ص٦٢ .
(٤١) في (ب) او غيرهما .
(٤٢) مثال ذلك حديث " من صام يوم عاشوراء كتب الله له عبادة ستين سنة " . ينظر : أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب، محمد بن السيد درويش الحوت (ت١٢٧٦)، تحقيق خليل الميس، دار الكتاب العربي – بيروت ، ط٢، ١٤٠٦هـ ، ص١٤١٧ .
(٤٣) في ب و ج رسول عن الله .
(٤٤) أي نبي معلوم النبوة قبل هذا يصدق المدعي للنبوة في دعوى النبوة .ينظر: حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع، ١١٧/٢ .
(٤٥) في ب لان ما يخالفها بلا دليل .
(٦٧) في ج عن الله على خلاف .
(٤٧) في أ بكذبه .
(٤٨) وتجويز العقل هو خلاف الأمور العادية؛ لأنه لو قُدِرَ وجود خلافها، لم يكن محالاً لجواز خلافها بالفعل.ينظر: حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع، ١١٧/٢ .
(٤٩) ينظر: البرهان في أصول الفقه، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله إمام الحرمين الجويني(ت٤٧٨هـ )، تحقيق: د. عبد العظيم الديب، دار الأنصار بالقاهرة ، ط٢ ، ١٤٠٠هـ، ٥٩٧/١ .
(٥٠) في قوله تعالى في سورة الأحزاب آية ٤٠ ( ما كان محمد أبا احدٍ من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين ... ) .
(٥١) قول الشيخ زكريا الأنصاري .
(٥٢) قول المصنف تاج الدين السبكي .
(٥٣) لان تصديق الصادق لا يحتاج معه إلى إظهار المعجزة، وظاهر كلام المصنف يوهم انه لابد مع المعجزة من تصديق الصادق، وليس كذلك، إذ احدهما كاف .ينظر: حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع "، ١١٧/٢ .
(٥٤) أي لم يوجد في بطون الكتب ولا في صدور الرواة .ينظر: المحصول، ٢ق١ /٤٢٥ ؛ "نهاية السول" ومعه شرح البدخشي، ٣١٦/٢ .
(٥٥) أي من ينسب له رواية الحديث غير من سمعناه منه .ينظر: حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع، ١١٨/٢ .
(٥٦) اشترط قبل القطع بكذبه، استيعاب الاستقراء بحيث لا يبقى ديوان ولا راوٍ إلا وكشف أمره في جميع أقطار الأرض، وهو عسر او متعذر، وأما الكشف في البعض فلا يحصل القطع بكذبه، لاحتمال أن يكون في البعض الآخر .
ينظر:المعتمد، ٥٤٩/٢؛ شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، شهاب الدين أبو العباس احمد بن إدريس القرافي (ت ٦٨٤هـ )،تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، ص٣٥٦ .
(٥٧) في (ج) أما قبله .
(٥٨) ينظر : المحصول، ٢ ق١/٤٢٥ .
(٥٩) في أ ( وما نقل آحاداً فيما تتوفر الدواعي على نقله تواتراً ) .
(٦٠)ينظر: شرح المقاصد في علم الكلام، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي (ت ٧٩٣ هـ)، دار المعارف النعمانية – باكستان، ط١، ١٤٠١هـ – ١٩٨١م، ٢٨٣/٢.
(٦١) ذكر القاضي أبو بكر الباقلاني إن الخبر يرد من جهة المخبر بخمسة أشياء :
أن يخالف موجبات العقول. أن يخالف الكتاب والسنة المتواترة. أن يخالف الإجماع. أن يروي ما يجب على الكافة علمه، مثل أن يروي إن النبي ( ) عهد إلى أبي بكر او عمر او عثمان او علي رضي الله عنهم، فإذا انفرد الواحد بنقل مثل هذا كان مردوداً.
ينظر: البرهان،٥٨٦/١؛ اللمع في أصول الفقه، أبي اسحق ابراهيم بن علي الفيروز آبادي (ت٤٧٦هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده – بمصر، ط٣، ١٣٧٧هـ –١٩٥٧م ، ص٤٦.
(٦٢) سموا رافضة لرفضهم أبا بكر وعمر رضي الله عنهم وهم مجمعون على أن النبي ( ) نص على استخلاف علي بن أبي طالب كرم الله وجهه باسمه، وعندهم أن الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف.ينظر: تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين، علي مصطفى الغرابي، ، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده – مصر، ص٢٨٨ .
(٦٣) لفظة [ لم ] ساقطة من أ .
(٦٤) المتواتر في الاصطلاح ورد بعدة تعريفات منها:
عرفه الرازي بأنه: خبر أقوام بلغوا في الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم، وعرفه البزدوي بقوله: هو خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه، وفي كتاب المصقول قال: هو ما ثبت بخبر يمتنع تواطؤهم على الكذب عقلاً، وقيل: هو خبر جمع عن محسوس يمتنع تواطؤهم على الكذب من حيث كثرتهم ( وهو أرجح الأقوال). ينظر: المحصول،٢ق١/٣٢٣ ؛كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، علاء الدين البخاري، دار الكتاب العربي – بيروت، ١٣٤٩هـ–١٩٧٤م، ٣٦٠/٢؛ المصقول في علم الأصول، الملا محمد جلي زادة، تحقيق: عبد الرزاق بيمار، الجمهورية العراقية – وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط١، ١٤٠١هـ–١٩٨١، ص٦٨؛ أصول الفقه، محمد الخضري، المكتبة التجارية الكبرى – مصر، ط٦ ، ١٣٨٩هـ–١٩٦٩م ، ص٢١٣.
(٦٥) في ( أ ) ( خبر جمع يمتنع عادة تواطؤهم ) .
(٦٦) أي علماً يستند إلى الحس كالمشاهدة والسماع، بان يقولوا إنهم شاهدوا او سمعوا، أي ما يدرك بإحدى الحواس الخمس .ينظر: اللمع في أصول الفقه، ص٣٩ ؛ شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، ص٣٤٩ ؛ سلم الوصول لعلم الأصول، ص٢٥٥.
(٦٧) سبق بيانه.
(٦٨) التواتر اللفظي هو أن يكون كل واحد من جماعة الرواة متفقاً مع ما يرويه الآخرون من اللفظ، فقولنا القرآن الكريم متواتر، أي كل لفظة منه اشترك

فيها العدد الناقل للقرآن،ومن قبيل التواتر اللفظي قوله (صلى الله عليه وآله) " من كذب عليّ متعمداً فليتبؤ مقعده من النار" .
ينظر: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول ، ص٣٥٣ ؛ الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، دار إحسان للنشر والتوزيع، ص١٦٩ .
( ٦٩) التواتر المعنوي ما اختلفوا في لفظه ومعناه، مع رجوعه لمعنى كلي، او اختلفوا في لفظه دون معناه.ينظر: تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، ١٨٠/٢ ؛ مفتاح الوصول في علم الأصول، أبو عبد الله التلمساني، دار الكتاب العربي بمصر، ط١، ١٣٨٢هـ ، ص١١ .
(٧٠) في ب وآخر بانه فرساً .
(٧١) في أ لم تحدد ضمن المتن انما وردت ضمن الشرح ، وهي ضمن المتن في نص الكتاب المشروح ، وفي النسخة ب و ج.
نظر: " لب الأصول " بهامش غاية الوصول، أبو يحيى زكريا الأنصاري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأخيرة ١٣٦٠هـ، ص٩٥ .
(٧٢) في أ المتحققة .
(٧٣) ومن تمام هذا الشرط أن لا تكون المشاهدة والسماع على سبيل غلط الحس،كما في أخبار النصارى بصلب المسيح عليه السلام، وأيضاً لا بد أن يكونوا على صفة يوثق معها بقولهم، فلو اخبروا متلاعبين او مكرهين لم يوثق بخبرهم ولا يلتفت إليه . وقد اشترط بعضهم في المتواتر غير ما ذكر.
ينظر: اللمع في أصول الفقه، ص٣٩؛ البرهان،٥٦٧/١–٥٨١؛ المحصول، ٢ ق١/ ٣٦٨ –٣٧٠؛ " نهاية السول " ومعه شرح البدخشي، ٣٠٣/٢؛ شرح منار الأنوار، ص٢٠٦.
(٧٤) في ب و ج ( ولا تكفي الأربعة ).
(٧٥) وهو قول الشافعية والجبائي والقاضي أبو بكر الباقلاني وغيرهم .ينظر: المعتمد، ٥٦١/٢؛ تاريخ بغداد، احمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت،٥٥/١١؛ تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي؛ ٢ / ١٧٦؛ حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع؛ ص١٢٠ .
(٧٦) لان خبر الأربعة لو جاز أن يكون موجبا للعلم، لوجب إذا شهد أربعة على رجل بالزنا أن يعلم الحاكم صدقهم ضرورة، ويكون ما ورد به الشرع من السؤال عن عدالتهم باطلاً.ينظر: المعتمد، ٥٦١/١ – ٥٦٢.
(٧٧) ضعف الغزالي هذا القول وقال: إنا نعلم ذلك بالتجربة، فكم من أخبار نسمعها من خمسة او ستة ولا يحصل لنا العلم بها، فأقل عدد يحصل به العلم الضروري معلوم لله تعالى، وليس معلوما لنا، ولا سبيل إلى معرفته عند انتفاء القرائن . ينظر: المستصفى،١٣٧/١.
(٧٨) قال به الجبائي واستدل بعض أهل هذا القول، بان الخمسة عدد أولي العزم من الرسل على الأشهر، نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ( صلوات الله وسلامه عليهم ) .
(٧٩) ينظر: إرشاد الفحول، ص ٤٧؛ بهجة الوصول بشرح اللمع في علم الأصول ، ص٢١٤ .
(٨٠ ) القاضي أبو بكر الباقلاني .
(٨١) توقفه فيها لاحتمال حصول العلم بخبرهم .ينظر: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، ص٣٥٢ .
(٨٢) وبه قال الاصطخري، لأنه أول جموع الكثرة .ينظر: تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، ٢/ ١٧٦؛ إرشاد الفحول، ص٤٧ .
(٨٣) في أ اثني عشر .
(٨٤) في ج نسبهم .
(٨٥) في ج لبني إسرائيل بأحوالهم .
(٨٦) ورد ذلك في قوله تعالى وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرائيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيباً.... سورة المائدة، آية ١٢ .
(٨٧) وبه قال أبو الهذيل وغيره من المعتزلة.ينظر: المحصول، ٢ ق١ / ٣٧٨؛ إرشاد لفحول، ص٤٧ .
(٨٨) سورة الأنفال، آية ٦٥ .
(٨٩) سورة الأنفال، آية ٦٤ .
(٩٠) سورة الأعراف، آية ١٥٥ .
(٩١) في ب وقد تفتح .
(٩٢) في أ تسع .
(٩٣) فكل ذلك تحكمات فاسدة باردة، لا تناسب الغرض، ولا تدل عليه، ويكفي تعارض أقوالهم دليلاً على فسادها،كما قال الغزالي، والكلام في هذه الأقوال والرد عليها.ينظر: المعتمد ، ٥٦٥/٢ ؛ البرهان،٥٦٩/١ –٥٧٦؛ المستصفى، ١٣٧،١٣٨/١؛ المحصول، ٢ ق١ /٣٧٧ – ٣٨٠؛ روضة الناظر وجنة المناظر، ص٥٠.
(٩٤) في ب الواقعة .
(٩٥) في أ ( والأصح انه ) .
(٩٦) اشترط البعض، العدالة والإسلام، لكون الكفر والفسق مظنة الكذب، وقال البعض، الإسلام ومن شرط الإسلام العدالة .
ينظر : التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، جمال الدين أبي محمد بن ابراهيم بن الحسن الأسنوي، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، منشورات مؤسسة الرسالة – بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م، ص٤٣٨–٤٣٩؛ شرح منار الأنوار، ص٢٠٦.
(٩٧) في أ ( ولا عدم احتواء بلد عليهم ) .
(٩٨) للاطلاع على شروط المتواتر .ينظر: البرهان " ،١٧٣/١ ؛ المستصفى،١٣٩/١ ؛ المحصول، ٢ ق١ / ٣٨١.
(٩٩) اختلف الأصوليون في العلم الحاصل بالتواتر، فذهب الجمهور إلى انه ضروري،وقال الآمدي بالوقف، أما الغزالي فذهب إلى القول بأنه من قبيل القضايا التي قياساتها معها، وهو قسم من أقسام الضروري.
ينظر: المستصفى،١ / ١٣٢؛ المحصول، ٢ ق١ / ٣٢٨؛ الإحكام في أصول الأحكام،٣٤/٢؛ شرح التلويح على التوضيح، سعد الدين مسعود التفتازاني

ت٧٩٢هـ ، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ٤/٢ .
(١٠٠) في ب و ج ، لا يتأتى.
(١٠١) قال به الكعبي من المعتزلة وإمام الحرمين من الشافعية وغيرهم .
ينظر : المستصفى،١٣٢/١؛ المحصول، ٢ ق٣٢٨/١؛ إرشاد الفحول، ص٤٦ .
(١٠٢) للاطلاع على تفصيل القول في كون العلم بخبر التواتر ضرورياً أم نظرياً .
ينظر: المعتمد،٥٥٢/٢ وما بعدها؛ المحصول، ٢ ق١ /٣٢٨.
(١٠٣) الطبقة في اللغة: القوم المتشابهون، وفي اصطلاح المحدثين: القوم المتشابهون في الأسنان ولقاء المشايخ .
ينظر: المختصر في علم رجال الأثر، عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب الحديثة، شارع الجمهورية بعابدين، ط٨، ١٣٨٦هـ – ١٩٦٦م، ص١٨ .
(١٠٤) وردت في أ ضمن المتن .
(١٠٥)كما في الأخبار الواردة عن الرسول (صلى الله عليه وآله)، فان طبقات المخبرين ثلاثة، الأولى طبقة الصحابة، والثانية طبقة التابعين، والثالثة تابعي التابعين، أما بعدها فلا عبرة به لتدوين السنة وشهرتها.ينظر: أصول الفقه الإسلامي، زكي الدين شعبان، دار نافع للطباعة والنشر، ص٥٦.
(١٠٦) من حيث الإخبار عن محسوس لا من حيث العدد .
(١٠٧) القراءة الشاذة: هي القراءة التي خالفت المتواتر المحفوظ في الصدور والمكتوب من كلام الله تعالى .ينظر : معجم لغة الفقهاء، ص٢٥٥ .
(١٠٨) هو قول القاضي زكريا الانصاري .
(١٠٩) في أ الخ .
(١١٠) أي تعبير تاج الدين السبكي في جمع الجوامع حيث قال: ثم إن اخبروا عن عيان لهم .
ينظر : حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع، ١٢٣/٢ .
(١١١) في ب و ج ، بما ذكره .
(١١٢) لان العيان بكسر العين هو الرؤية، والخبر قد لا يكون مستنداً إليها .
ينظر: نهاية السول " ومعه شرح البدخشي ،٣١٢/٢ .
(١١٣) لم اعثر عليه.
(١١٤) ورد في ج ، راوية .
(١١٥)خالف ذلك البعض ومنهم الباقلاني، حيث لم يلتفت إلى القرائن، ولم يجعل لها أثراً،
ورد الغزالي على ذلك بقوله: إن مجرد الإخبار يجوز أن يورث العلم عند كثرة المخبرين، وان لم تكن قرينة، ومجرد القرائن أيضاً قد يورث العلم، وان لم يكن فيه إخبار، فلا يبعد أن تنظم القرائن إلى الأخبار، فيقوم بعض القرائن مقام بعض العدد من المخبرين.=
= ينظر: المستصفى، ١٣٥/١ ؛ روضة الناظر وجنة المناظر، ٣٥٣/١؛ الإحكام في أصول الأحكام، ٤٥/٢ ؛ شرح تنقيح الفصول، ص٣٥٥ .
( ) لفظة له ساقطة من أ .
( ) أي بالخبر، والمراد هنا الأمور الخارجة عن الخبر، التي لا تنفك عنه، كانزعاج المخبر عن الموت.
ينظر: حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع، ١٢٤/٢؛ " نهاية السول " ومعه شرح البدخشي، ٢٩٨/٢ .
( ) ماهية الخبر، أي الشيء الذي اخبر به، كقولنا زيد قائم قائم .
ينظر: حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع ، ١٢٤/٢ .
( ) أي الإخبار عن وقوع الواقعة ككونها أمراً اقرب إلى الوقوع، او بعيد، فان كانت اقرب إلى الوقوع، تحتاج إلى عدد اقل، وان كانت بعيدة الوقوع، احتاجت إلى عدد اكبر.
ينظر: المصدر نفسه، ١٢٠/٢ .
(١١٦) في أ ، المخبر به او المخبر عنه .
(١١٧) حيث لا يلزم حصول العلم لبعض الأشخاص، حصوله لشخص آخر، لتفاوتهما في قوة الإدراك والفهم للقرائن .
ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، ٤٦/٢ .
(١١٨) إنما هو خبر الآحاد .
(١١٩) أي سواء حصل من كثرة العدد او من القرائن .
ينظر: حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع، ١٢٤/٢ .
(١٢٠) في أ ، ظة .
(١٢١) وبه قال إمام الحرمين، والغزالي، والآمدي .
ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج، علي بن عبد الكافي وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، ١٤١٦هـ – ١٩٩٥م، ٢٨٣/٢.
(١٢٢) قال به الأشاعرة والمعتزلة وغيرهم .
ينظر: الإحكام في أصول الأحكام ، ٣٥/٢ .
(١٢٣) في أ وقد .
(١٢٤) في أ ، لا يحصل بكثرة لبعض العدد .
(١٢٥) أي الإجماع على حكم موافق لما يستفاد من خبر وارد .

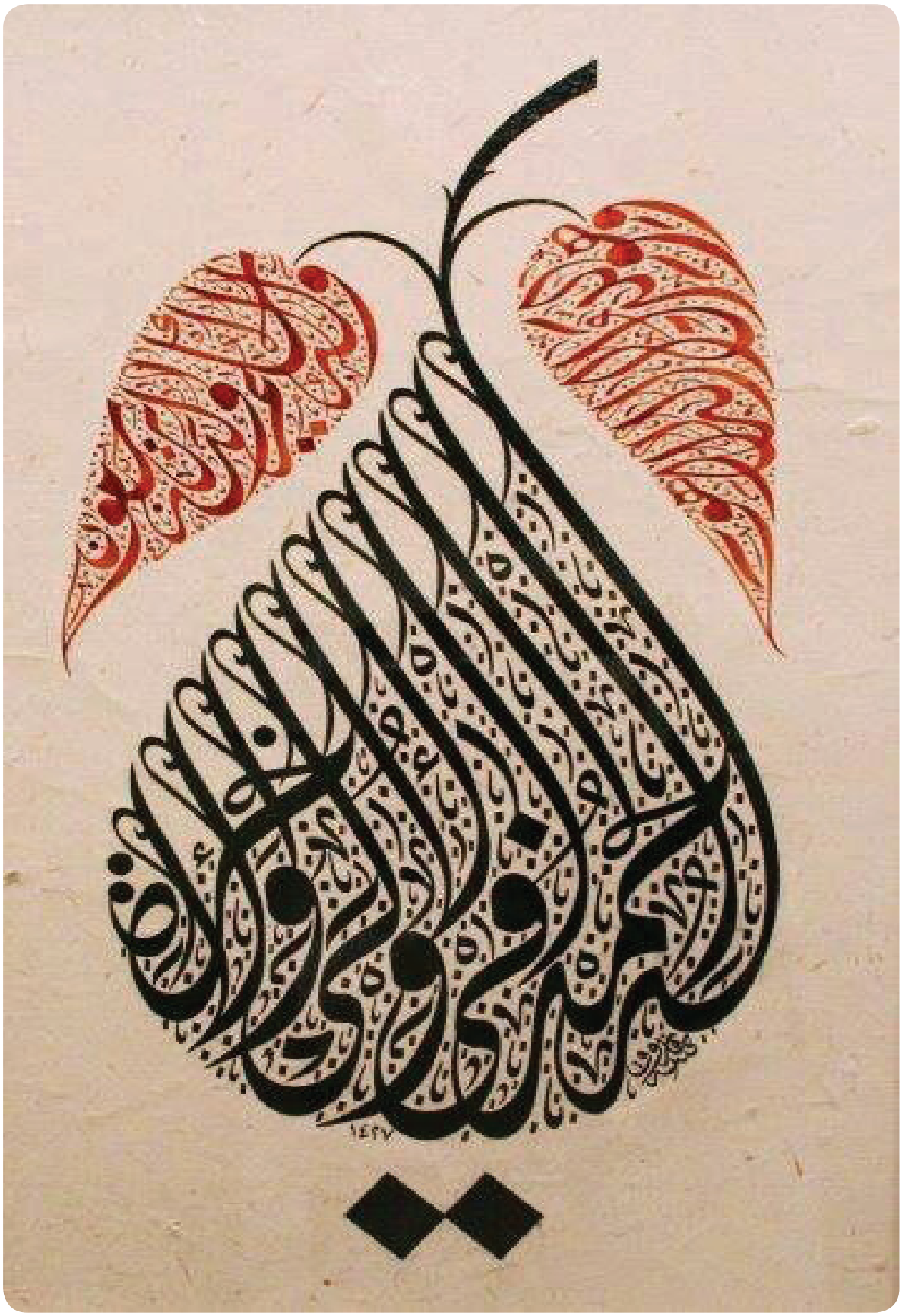
ينظر: حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع، ١٢٥/٢ .
(١٢٦) أي: لا يدل على صدق نسبة ذلك الخبر إلى الرسول ( )، فوجوب النية في الصلاة لا يدل على صدق نسبته إلى الرسول ( ) وجود الإجماع على وفق ما جاء في الخبر، إنما هو صادق في نفسه .
ينظر: المصدر نفسه، ١٢٥/٢ بتصرف .
(١٢٧) قال القاضي: لا يحكم بصدقة وان تلقوه بالقبول قولاً وقطعاً، فان تصحيح الأئمة للخبر يجرى على حكم الظاهر، فإذا استجمع خبر من ظاهره عدالة الراوي وثبوت الثقة به وغيرهما مما يرعاه المحدثون فإنهم يطلقون فيه الصحة ولا وجه للقطع بالصدق .
ينظر: المحصول، ٢ ق١ / ٤٠٩؛ البرهان، ٥٨٥/١ .
(١٢٨) وهو قول الجبائي وغيره، وقد رد على هذا القول كل من الرازي والآمدي.
ينظر: اللمع في أصول الفقه، ص٤٠؛ المحصول، ٢ق١/٤٠٨؛ الإحكام في أصول الأحكام،٦٣/٢ .
(١٢٩) في أ الظة .
(١٣٠) في أ إسناد.
(١٣١) في ب إسناد.
(١٣٢) في ( أ ) ح~
(١٣٣) وبه قال بعض الزيدية، نسبة إلى زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ( رضي الله عنهم أجمعين ) .
ينظر: المحصول، ٢ ق١/٤١٠، حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٢ / ١٢٦ .
(١٣٤) ينظر: حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٢/ ١٢٦ .
(١٣٥) في أ كمنزلة.
(١٣٦) صحيح البخاري، باب غزوة تبوك، ١٢٩/٥، صحيح مسلم، باب من فضائل علي ( )، ١١٩/٧.
(١٣٧) قال تعالى: ... وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ ، سورة الأعراف، آية: ١٤٢ .
(١٣٨) ينظر: المواقف، عضد الدين عبد الرحمن بن احمد الإيجي (ت٧٥٦هـ)، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٧م، ٦١٨/٣.
(١٣٩) في أ ( بين مؤول له ومحتج ) .
(١٤٠) في أ ولا يدل .
(١٤١) ينظر: المحصول، ٢ ق١ / ٤١١، الإحكام في أصول الأحكام، ٦٣/٢ .
(١٤٢) فقد اعتمد كثير من الفقهاء والمتكلمين في تصحيح خبر الإجماع وأمثاله، بان الأمة فيه على قولين: منهم من احتج به، ومنهم من اشتغل بتأويله، وذلك يدل على اتفاقهم على قبوله، وقد رد على هذا القول الرازي في كتابه المحصول . =
= ينظر: اللمع في أصول الفقه، ص٤٠ ؛ المحصول، ٢ ق١/٤١١.
(١٤٣) أي: قوله الاتفاق على قبوله، إنما يدل على ظنهم صدقه، ولا يلزم من ذلك صدقه في نفس الأمر .
(١٤٤) في أ و ج ، عدد التواتر .
(١٤٥) في أ ، ( إن المخبر عن محسوس بحضرة عدد التواتر ولم يكذبوه ولا حامل ) .
(١٤٦) في ب ، صادقاً .
(١٤٧) وقد رد الرازي على ذلك بقوله: إن هذا الطريق لا يفيد اليقين، بل الظن، لأنه لا يمكننا القطع بامتناع اشتراك الجماعة الذين حضروا في رغبة او رهبة مانعة من السكوت، ولا يستبعد غفلة الحاضرين عن معرفة كونه كذباً، إذ ربما لم يتعلق لهم به غرض، فلم يبحثوا عنه، وكذلك ناقش الآمدي عدة احتمالات تمنع القطع بتصديقه وان كان صدقه مظنوناً.
ينظر: المحصول، ٢ ق١ /٤٠٨، الإحكام في أصول الأحكام، ٦٢/٢.
(١٤٨) أي لفظة عدد التواتر غير موجودة في جمع الجوامع وان النص فيه هو " وان المخبر بحضرة قوم لم يكذبوه ولا حامل على سكوتهم " .
ينظر: حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع، ٢ /١٢٧ .
(١٤٩) في أ ، ( ولا حامل له على سكوته ) .
(١٥٠) ينظر: اللمع في أصول الفقه، ص٤٠ .
(١٥١) قال الرازي: إن صدقه في الأمر الديني يتوقف على شرطين : – =
= ٠١ أن لا يكون قد تقدم بيان ذلك الحكم.
٠٢ أن يجوز تغير ذلك الحكم عما بينه من قبل.
أما في الأمر الدنيوي فيتوقف على شرطين : –
٠١ أن يستشهد بالنبي (صلى الله عليه وآله) ويدعي علمه بالمخبر عنه.
٠٢ أن يعلم الحاضرون علم النبي (صلى الله عليه وآله) بتلك القصة.
ينظر: المحصول، ق١ /٤٠٥–٤٠٦ .
(١٥٢) صرح به الآمدي بقوله: لا يدل على صدقه قطعاً، وان دل عليه ظناً.
ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، ٢ /٦١–٦٢ .
(١٥٣) في ج ، الدين .
(١٥٤) في أ ، لا يكون .

(١٥٥) قال الرازي: إذا علمنا أن الرسول (صلى الله عليه وآله) لم يعلم المخبر عنه، او جوزنا ذلك، لم يلزم التصديق؛ لاحتمال أن يكون متوقفاً.
ينظر: المحصول، ٢ ق١ /٤٠٦-٤٠٧؛ الإحكام في أصول الأحكام، ٢ /٦١-٦٢ .
(١٥٦) هو التمر الذي لا يشتد نواه او الذي لا يكون له نوى أصلاً.
ينظر: لسان العرب ، ٥١/٧ و ٣٣٢/١١ .
(١٥٧) صحيح مسلم، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره ( ) من معايش على سبيل الرأي، ٩٥/٧؛ مسند احمد، ١٢٣/٦، وهذا الحديث فيه إشكال ظاهر، لإيهامه نسبة عدم العلم للرسول (صلى الله عليه وآله).
ينظر: حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع، ٢ /١٢٨ .
(١٥٨) أي يتوهم تغير الحكم الذي بينه (صلى الله عليه وآله) سابقاً في حال وجود حكم سابق .
(١٥٩) تأخير بيان الحكم عن وقت الحاجة إليه في حال عدم وجود حكم في المسألة المخبر عنها.
(١٦٠) وضح في جوابه هذا، أن سكوت النبي (صلى الله عليه وآله) لا يدل على صدق المخبر .
(١٦١) أي حامل على الكذب .
ينظر: حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع، ٢ / ١٢٩ .
(١٦٢) في أ ، على ما كان ذكر كأن المخبر.
(١٦٣) في أ كان .
(١٦٤) القرائن المنفصلة: هي القرائن الزائدة على ما لا ينفك التعريف عنه عادة، وهي التي ليست بأحوال في الخبر والمخبر عنه، كالصراخ والجنازة فيما إذا اخبر بموت أحد .
ينظر: حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع، /١٢٤ .
(١٦٥) الأصل هو الإمام الذي يرجع إليه النقلة .
ينظر: المصدر نفسه، ١٢٩/٢ .
(١٦٦) في ج قد .
(١٦٧) المشهور، يطلق على ما اشتهر على الألسنة، وقيل: هو ماكان أحادياً في الأصل، ثم تواتر بعد ذلك، كأن يرويه عن الرسول (صلى الله عليه وآله) راوٍ واحد او اثنان او جمع لم يبلغ حد التواتر، ثم يرويه عنهم عدد يتحقق به التواتر في عصر التابعين او تابعيهم.
ينظر: مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث، ص١٦٢؛ سلم الوصول لعلم الأصول، ص٢٥٦؛ أصول الفقه الإسلامي ، للدكتور زكي الدين شعبان، ص٥٨.
(١٦٨) في ب فيهما.
(١٦٩) لان الأمة تلقته بالقبول، واتفاقهم على القبول لا يكون إلا بجامع جمعهم على ذلك، وما ذلك إلا تعين جانب الصدق في رواته، وبطلان توهم الاتفاق على الكذب في الصدر الأول=
= ينظر: "كشف الإسرار شرح المصنف على المنار " مع شرح نور الأنوار على المنار، أبو البركات عبد الله بن احمد النسفي ( ت٧١٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت. لبنان، ط١، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م، ١٢/٢ – ١٣؛ شرح منار الأنوار في أصول الفقه ، ص٢٠٦ – ٢٠٧ .
(١٧٠) قالت به الحنفية، فالسنة عندهم باعتبار رواتها وطرق وصولها إلينا ثلاثة أنواع ،
المتواترة، والمشهورة، والآحاد، حيث جعلوا السنة المشهورة قسماً مستقلا مبايناً للمتواتر ولخبر الآحاد.
ينظر:سلم الوصول لعلم الأصول، ص٢٥٦؛ أصول الفقه الإسلامي، زكي شعبان، ص٥٥.
(١٧١) في ج راويه .
(١٧٢) قال به الجبائي .
ينظر: البرهان، ٦٠٧/١؛ روضة الناظر وجنة المناظر، تحقيق د. عبد الكريم بن علي بن محمد النملة ، ص٣٨٢ .
(١٧٣) في ب الثلاثة .
(١٧٤) صرح به الآمدي والاسنوي وغيرهم .
ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، ٤٩/٢؛ نهاية السول " ومعه شرح البدخشي، ٣٢٠/٢.
(١٧٥) عند المحدثين: المشهور ما له طرق محصورة بأكثر من اثنين، ولم يبلغ حد التواتر، ويقال له المستفيض .
ينظر: تدريب الراوي، ١٧٣/٢؛ حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع، ١٢٩/٢ .

المصادر والمراجع :

- القران الكريم
- المصادر و المراجع
١) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني ت ١٢٥٠هـ، تحقيق محمد سعيد البدري، دار الفكر بيروت، ط ١، ١٤١٢ هـ – ١٩٩٢م.
٢) أصول السرخسي، لمحمد بن احمد بن ابي سهل السرخسي ت٤٩٠هـ ، تحقيق أبو الوفا الافغاني، مطابع دار الكتاب العربي، ١٣٧٢هـ .
٣) أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد، لمصطفى ابراهيم الزلمي، شركة الخنساء للطباعة المحدودة ، بغداد ، ط ٥، ١٩٩٩م .
٤) اصول الفقه الاسلامي لزكي الدين شعبان ، دار نافع للطباعة والنشر .
٥) الإبهاج في شرح المنهاج ، للسبكي علي بن عبد الكافي وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان ، ١٤١٦هـ

– ١٩٩٥ .
٦) الإحكام في أصول الأحكام، لأبي الحسن بن علي بن محمد سيف الدين الآمدي ت٦٣١هـ ، دار الكتب الخديوية، مطبعة المعارف بشارع الفجالة بمصر، ١٣٣٢هـ – ١٩١٤م .
٧) الاستيعاب ،ليوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر ت٤٦٣هـ ، تحقيق علي محمد البجاوي ، دار الجيل ، بيروت ، ط ١ ، ١٤١٢هـ.
٨) الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، لعلي بن محمد بن سلطان الهروي ت١٠١٤هـ، تحقيق محمد لطفي الصباغ، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٤٠٦هـ.
٩) الإصابة في تمييز الصحابة، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني ت٨٥٢هـ، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ.
١٠) البرهان في أصول الفقه ، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني ت٤٧٨هـ ، تحقيق د. عبد العظيم الديب ، دار الأنصار بالقاهرة ، ط ٢ ، ١٤٠٠هـ .
١١) الكفاية في علم الرواية، لأبي بكر احمد بن علي الخطيب البغدادي ت ٤٦٣هـ، تحقيق احمد عمر هاشم ، دار الكتاب العربي ، ط ١ ، ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م .
١٢) اللمع في أصول الفقه، لأبي إسحاق ابراهيم بن علي بن يوسف ت٤٧٦هـ ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط ٣، ١٣٧٧هـ–١٩٥٧م
١٣) المحصول في علم أصول الفقه، لفخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي ت ٦٦٠هـ ، تحقيق طه جابر فياض العلواني، مطبوعات جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية ، ط ١ ، ١٤٠٠هـ– ١٩٨٠م .
١٤) المستصفى من علم الأصول، لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، ت ٥٠٥هـ ، مكتبة المثنى، بغداد ، طبعة جديدة بالاوفست.
١٥) المصقول في علم الأصول، للملا محمد جلي زادة، تحقيق عبد الرزاق بيمار، الجمهورية العراقية، وزارة الاوقاف والشؤون الدينية، ط ١، ١٤٠١هـ – ١٩٨١م .
١٦) المصنوع في معرفة الحديث الموضوع، لعلي القارئ الهروي ت١٠١٤هـ، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت – لبنان، ١٤١٤هـ –١٩٩٤م.
١٧) المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي ت ٤٣٦هـ ، تحقيق محمد حميد الله ، دمشق ١٣٨٥هـ– ١٩٦٥م .
١٨) المعجم الكبير، لأبي القاسم سليمان بن احمد الطبراني ت ٣٦٠هـ، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي ، ط ٢، ١٤٠٥هـ–١٩٨٤م .
١٩) المعجم الوسيط، قام بإخراجه، د. ابراهيم انيس، د . عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي و محمد خلف الله محمد، دار احياء التراث العربي، ط ٢ .
٢٠) المواقف، لعضد الدين عبد الرحمن بن احمد الإيجي ت٧٥٦هـ ، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة ، دار الجيل، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٧م .
٢١) الموضوعات، لابن الجوزي عبد الرحمن بن علي بن محمد القرشي ، المكتبة السلفية، المدينة المنورة ، ط ١ ، ١٣٨٦هـ .
٢٢) الوجيز في أصول الفقه، لعبد الكريم زيدان، دار إحسان للنشر والتوزيع .
٢٣) بهجة الوصول بشرح اللمع في علم الأصول، لمحمد عصام عرار الحسني، دار العلم للطباعة والنشر ، دمشق ، ط ١ ، ١٩٩٢ .
٢٤) تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين ،لعلي مصطفى الغرابي، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده ، مصر .
٢٥) تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي ت٩١١هـ، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب الحديثة، شارع الجمهورية بعابدين، ط ٢، ١٣٨٥هـ–١٩٦٦ .
٢٦) تذكرة الحفاظ، لمحمد بن طاهر القيسراني ت٥٠٧هـ ، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، دار الصميعي بالرياض، ط ١ ، ١٤١٥هـ .
٢٧) تقريب التهذيب، لأحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني ت٨٥٢هـ ، تحقيق محمد عوامة، دار الرشيد، ط ١ ، ١٤٠٦هـ– ١٩٨٦م.
٢٨) حاشية البناني على شرح الجلال شمس الدين محمد بن احمد المحلي على متن جمع الجوامع للسبكي للبناني، دار إحياء الكتب لأصاحبها عيسى البابي الحلبي وشركاؤه .
٢٩)سلم الوصول لعلم الأصول، لعمر عبد الله ، مؤسسة المطبوعات الحديثة، مطبعة معهد بوسكو بالإسكندرية ، ط ٢ ، ١٣٧٩هـ– ١٩٥٩ .
٣٠) شرح التلويح على التوضيح، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ت ٧٩٢هـ، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده ، بميدان الأزهر .
٣١) شرح البدخشي ومعه نهاية السول، لمحمد بن الحسن البدخشي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان .
٣٢) شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، للقرافي شهاب الدين احمد بن إدريس ت ٦٨٤هـ ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
٣٣) شرح منار الأنوار في أصول الفقه، لابن ملك عز الدين عبد اللطيف، المطبعة العثمانية ١٣١٦هـ–١٨٩٤م .
٣٤) صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل البخاري ت ٢٥٦هـ، تحقيق محمد ديب البغا، دار ابن كثير اليمامة – بيروت ، ط ٣ ، ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م.
٣٥) صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ت ٢٦١هـ ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، إحياء التراث العربي، بيروت .
٣٦) علوم الحديث ومصطلحه، لصبحي ابراهيم مصطفى الصالح، دار العلم للملايين – بيروت، ط ٥، ١٣٨٨هـ ١٩٦٩ .
٣٧)كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، لعلاء الدين البخاري ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٣٤٩هـ – ١٩٧٤م .
٣٨) لب الأصول بهامش غاية الوصول إلى شرح لب الأصول، لأبي يحيى زكريا بن محمد بن احمد الأنصاري ت٩٢٦هـ، مطبعة مصطفى بابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأخيرة ، ١٣٦٠هـ–١٩٤١م .
٣٩) لسان العرب، لابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم ، دار بيروت للطباعة والنشر ١٣٧٥هـ– ١٩٥٥ .
٤٠) معجم الفروق اللغوية، لأبي هلال العسكري ، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامية ، ط ١، ١٤١٢هـ– جامعة المدرسين – قم .
٤١) معجم لغة الفقهاء، لمحمد رواس قلعة جي وحامد صادق قينبتي، دار النفائس بيروت – برقيا ، ط ١، ١٤٠٥هـ– ١٩٨٥م .
٤٢) نهاية السول ومعه شرح البدخشي، لجمال لدين عبد لرحيم الاسنوي ت٧٧٢هـ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان .



فصلية مُحكّمة تُعنى بالبحوث والدراسات العلمية والإنسانية والفكرية العدد(٨) السنة الثالثة صفر الخير ١٤٤٥ هـ آيلول ٢٠٢٣ م

# ترجمة المصطلح اللساني عند اللسانيين العرب

م.د. رامي عماش علي
جامعة الفلوجة / كلية العلوم الإسلامية

الملخص:
يدور البحث في فحواه عن المصطلح اللساني المنقول من اللغات الأخرى، وبيان معرفة آليات الترجمة ومن ثم الوصول الى تعريب الكلمة ونقلها من لغتها الأم الى العربية وضرورة توحيد ذلك المصطلح في الاطلاق والاتقان، وأيضا الوقوف على الاشكاليات في ترجمة المصطلح اللساني، والتي وقعت بشكل ملموس عند الباحثين العرب المشتغلين بهذا العلم، والوصول الى نقطة بيان أهمية علم المصطلح ودوره في فهم النص المنقول من اللغات الأخرى الى العربية.
الكلمات الافتتاحية:اللسانيات، الترجمة، التعريب، المصطلحات الخاصة، المصلحات العامة

**Abstract:**
**The research revolves in its content on the linguistic term transmitted from other languages، and the statement of knowing the mechanisms of translation and then reaching the Arabization of the word and transferring it from its mother tongue to Arabic and the need to unify that term in release and mastery، and also to stand on the problems in translating the linguistic term، which occurred in a tangible way when Arab researchers working in this science، and reaching a point of clarifying the importance of terminology and its role in understanding the text transmitted from other languages to Arabic.**
**Keywords: linguistics، translation، Arabization، special terms، general terms**

المقدمة :
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين سيدنا محمد سيد المرسلين وخاتم النبيين، ومن تبعه بإحسان الى يوم الدين.
أما بعد:
اللسانيات والمناهج اللغوية الحديثة علوم تحدثت عن المكنون الدلالي وما يتضمنه من أسرار لغوية في الاستعمال، وطريقة توصيل الأفكار بالألفاظ كل ذلك شكل دالة مهمة في التعبير عن الذات البشرية، ودعا علماء اللغة التصنيف وتطبيق النظريات على الواقع لتقريب الصورة للمتلقي، ولم يألوا علماء اللغة الغربيين منهم والعرب على حد سواء في التثبت من تلك النظريات، وبيان مدى صدقها ومواكبتها للتطور العلمي في العصر الحديث.
ومحور دراستي انحصر بالمصطلح اللساني، فقد مرَّ بإشكاليات جمة من حيث اشكالية نقل مصطلحات هذا العلم الى العربية، فقمت بمتابعة هذه المصطلحات وتوثيق الخلاف بين المصنفين من علماء العربية المحدثين حصرًا. فأوجزت ذلك بتمهيد تحدثت فيه عن المصطلح بين التعريب والترجمة، ومبحثين مهمين هما:
الأول: (مصطلحات العلم العامة).
والآخر: (مصطلحات العلم الخاصة).
وأنتهى بخاتمة بيّنت فيها نتائج البحث، ومن ثم قائمة بالمصادر والمراجع العلمية التي استعملتها.

توطئة
المصطلح اللساني
المصطلحات العلمية ركيزة أساسية تستند اليها العلوم لما تتضمنه من مفاهيم التفسير والتعليل العلمي والعملي لأي علم، والنظريات والعلوم المستحدثة تحتاج الى نمطية النقل والتوضيح وبيان الركيزة الأساس التي تمحورت عليها تلك النظريات حتى وصلت الى علم متكامل المعالم، مضافًا الى التصنيف الدقيق الذي يكشف لنا أسراره ويفك شفراته، ونحن بصدد علم اللسانيات ونظرياته فقد كان دور اللسانيين العرب ذا تأثيرٍ جلي في التأليف كما أسلفت في هذا الجانب.

ولم تكن تلك اللسانيات بمنأى عن فهم المصطلحات وتعددها، والتي نقلت لنا من اللغات الأجنبية فكان من الضروري فهم هذا المصطلحات وتعريبها وترجمتها بما يتلاءم مع الفهم العربي المنطقي لها، ولأهمية المصطلح تناولوه العلماء بالتعريب والدراسة منذ النشأة وهو ما يطلق عليه علم المصطلح ((Termiology.

ونحن بهذه الصورة يجب أن نفهم ما هي المصطلح كتعريف معتد عند اللسانيين، وأشهر ما ورد في ذلك: "هو وحدة لغوية دالة مؤلفة من كلمة (مصطلح بسيط)، أو من كلمات متعددة (مصطلح مركب)، ويطلق عليها مفهوم محدد بشكل وحيد الجهة داخل ميدان ما" (١).

ويركز البعض على أنه: رمز لغوي سواء كان "مفرداً أو مركباً أحادي الدلالة منزاح نسبياً عن دلالته المعجمية المعرفية الأولى، أو الموضوعة أولاً، ليعبر عن مفهوم لساني محدد واضح المعالم متفق عليه بين أصحاب الحقل المعرفي الواحد، أو ما يرجى منه ذلك" (٢)،وهذا باختصار ما يتضمنه المصطلح في اللسانيات الحديثة.

## المبحث الأول:

### التأليف والترجمة والتعريب:

يجب أن نعرف أن علم المصطلح من أحدث فروع اللسانيات التطبيقية، إذ يهدف الى البحث في العلاقة بين المفاهيم العلمية، والألفاظ اللغوية التي تعبر عنها، وينقسم علم المصطلح بدوره الى قسمين: الأول: نظري يهتم بوضع الأسس العلمية والقواعد، والآخر تطبيقي يهتم بوضع مصطلحات العلم وتوحيدها.

والظاهر أن المصطلح في تجدد دائم، ومن هنا كانت وظيفة علم المصطلح مزدوجة التوجه، فهي تضع بين أيدي الدارسين والمختصين الأطر النظرية التي يصنعون بها مصطلحات تخصصاتهم العامة، واللسانية خاصة، مما يجعل أمر العلوم التطبيقية والنظرية متابعة كل جديد ميسور(٣).

والحقيقة أن المصطلح العلمي اللساني يعتبر من أكثر المعضلات التي تواجه الباحثين من حيث النقل والترجمة، وآلية نقل تلك المصطلحات الى اللغة العربية بعملية التعريب تحتاج الى نمط من التخطيط والتثبت لتتم عملية النقل من اللغة الأجنبية الى اللغة العربية بدلالته المقصودة التي تعبر عنه، ولا يفوتنا أن نذكر أن نقل المصطلح وتعريبه

والاشكاليات الواقعة فيه تحددت بأسباب وهي(٤):

١- الازدواجية في تعريب المصطلح.

٢- اللبس في عرض المفاهيم وتصنيف المعطيات حسب انتمائها الى البنية اللغوية.

فإذا نحن أمام إشكالية نقل المصطلح، وتعدد الاستعمال ما بين الفرنسية والإنجليزية الى اللغة العربية، وبالتالي فإن اضطراب المعاجم والناقلين للمصطلح اللساني قد وقع الاشكال في الترجمة والتعريب، وكانت مخرجات ذلك إشكاليات عميقة تمثلت(٥):

١- قد يكون المصطلح العربي يقابله أكثر من مصطلح أجنبي، ويكون ذا مدلولات واسعة ومنفتحة لا تعبر عن المقصد الأساس.

٢-تعدد المصطلح الواحد عند الباحث الواحد، حيث نجد أن الناقل للمصطلح الواحد قد يغيره ويستخدم مصطلحات جديدة.

ونحن أمام هذه الاشكاليات في تعدد المصطلح اللساني الذي يعتبر من أكبر المعضلات التي تواجه الباحثين في اللسان العربي الحديث (Linguistics)، من حيث شُخصت المصطلحات اللسانية في علوم العربية من الصعوبة بمكان توافدها على العربية عن طريق نظريات غربية، وهذا الأمر أحدث ارباكاً لدى المختصين في نقل المفاهيم التي أصبحت مصطلحات خاصة وعامة في الاستعمال العلمي الى العربية.

وظهر ذلك واضحاً في ولوج المصطلحات الأجنبية والنقل من الفرنسية والانجليزية والهولندية واليونانية وسائر اللغات الأخرى والتحويل الى اللسان العربي لفهم وشرح تلك النظريات بوساطة معاجم لسانية خاصة بهذه المصطلحات، وحاول العلماء العرب المحدثون تشكيلها بما يوافق الفهم العام للقارئ المختص وحتى غير المختص(٦).

كما سعى المحدثون باتجاه التصنيف العلمي وبيان الاشكاليات التي وقعت في المصطلح اللساني ما بين كتب مختصة بالمصطلح تحديداً، وأخرى تحدثت عنه ضمن الدراسة العامة لعلم اللسانيات تمثلت بالآتي:

١- دراسات في علم اللغة: د. صبحي الصالح.
٢- علم اللغة: علي عبد الواحد وافي.
٣- إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي: يوسف وغليسي.
٤- الألسنية المبادئ والاعلام: ميشال زكريا.
٥- مباحث تأسيسية في اللسانيات: عبد السلام المسّدي.
٦- المصطلح اللساني المترجم: يوسف مقران.
٧- معجم اللسانية: بسام بركة.
٨- مفاتيح الألسنية: جورج مونان.
٩- مقدمة في علم المصطلح: علي القاسمي.
١٠- الألسنية العربية: ريمون طحان.

هذه وغيرها من المؤلفات التي شكلت دوراً بارزًا في الكشف عن مصطلحات هذا العلم، والوقوف على أشهر جوانب الخلاف في النقل من اللغات الأخرى والتعريب.

ولا بد بعد هذه الديباجة معرفة حدود الترجمة والتعريب، ومدى فاعلية نقل المصطلح الى العربية، وهذا من شأنه أن يقرب الفكرة قبل الشروع في البحث، وعلى النحو الآتي:

الترجمة: بحدودها العامة في معناها اللغوي هي النقل أي: نقل الكلام من لغة الى أخرى، جاء عند الكفوي ت (١٠٩٤هـ): (بِفَتْح التَّاء وَالْجِيم: هُوَ إِبْدَال لَفْظَة بِلَفْظَة تقوم مقَامهَا، بِخِلَاف التَّفْسِير) (٧). وعليه فأن لفظ (Translation) بمعناه في اللغة الأجنبية، وما يقابله من اللفظ العربي هو النقل الكلام الملفوظ والمكتوب من لغة الى أخرى (٨).

والترجمة تعد من الوسائل العلمية المهمة في نقل الكلام من لغة الى أخرى، ومن الضروري بمكان الاضطلاع باللغتين ومعرفة أسرارهما، لتتم عملية النقل بمحتواها المنطقي الصحيح، وقد أكد على هذه النقطة القدماء والمحدثين، قال الجاحظ ت(٢٥٥هـ) بقوله: (وإذا كان المترجم الذي قد ترجم لا يكمل لذلك، أخطأ على قدر نقصانه من الكمال) (٩). وهذه الحدود لا تقتصر على نقل المصطلح فحسب في اللسانيات، ولكن تحتاج مضافاً لذلك: مقبولية ذلك المصطلح في التداول، وبيان مقومات الشيوع العامة للمنتج المصطلحي اللساني السائغ للرواج، ويتطلب ذلك معرفة ومهارة عالية الجودة، ومعرفة في حقل التخصص، والذي ينتج عنه ترجمة المادة بحرفية وحس لغوي عالٍ، والارتكاز على ترجمة التصورات والمفاهيم لا على ترجمة الدلالات

والتسميات(١٠). وبعد جرد الحقول الدلالية المعرفية لعلم اللسانيات يتطلب نقل مصطلحاته الى لغة أخرى حسب الضوابط الآتية (١١):

١- إدراك التصور الذي نشأ فيه المصطلح وتولد عنه.
٢- إدراك المفهوم المرتبط بهذا التصور.
٣- إدراك الحقل الدلالي الذي نشأ فيه المصطلح.
٤- اختيار المصطلح المناسب والذي يكون ملائمًا للغة الهدف.

وباختصار تكون الترجمة مفيدة بصورة تعلقها بالتصور والمفهوم المرتبطين بالحقل العلمي اللساني.

التعريب: مصطلح يعبر عن الإبانة والإيضاح في اللغة (١٢)،وبمعناه الاصطلاحي: هو نقل اللفظة من الأعجمية الى العربية، بحيث تندرج مع ألفاظ اللغة المتداولة في الاستعمال (١٣)،ويتضمن التعريب أربع دلالات رئيسة عند الباحثين المحدثين كما أشار د. محمد مهاوش بتفصيلها الى (١٤):

الدلالة الأولى: نقل الكلمة الأجنبية ومعناها من اللغة الأم الى العربية.
الدلالة الثانية: استخدام اللغة العربية لغة التدريس والإدارة أو للأمرين.
الدلالة الثالثة: عند نقل اللفظ، أو النص الى العربية، يجب أن يكون مرادف للترجمة.
الدلالة الرابعة: أن تكون العربية لغة حضارية سائدة ولها سمة التخاطب والكتابة السائدة.

ويقع التعريب في المصطلحات ضمن محور التوليد عند الباحثين، وهذا ما أكد عليه مجمع اللغة العربية في القاهرة من خلال السعي الى تعريب المصطلحات العلمية وصياغتها على أبنية اللغة العربية، فيكون الاتفاق على أهمية التعريب بما يفيد بالضرورة القصوى والحاجة إليه، ولا ضير في استعمال الألفاظ الأعجمية للضرورة على طريقة العرب القدامى في تعريبهم (١٥)،وعلى الرغم من ذلك فقد قامت المجاميع العربية بتعريب مئات الكلمات الى العربية من لغاتها المختلفة، ولكن تبقى هنالك معضلات في التعريب تلقي بظلالها على (١٦):

١- عدم التنسيق والتوحيد في تعريب المصطلح أدى الى تكرار وازدواجية في المصطلح العلمي، فلكل بلد عربي مصطلحاته الخاصة التي وضعها أهله.

٢- إن ما استحدث ويستحدث من العلوم والمخترعات، وتسارع عجلة التقدم العلمي بمجالاته المتنوعة جعل من الصعوبة الاحتواء والترجمة الى العربية أو التعريب، فما زالت بعض المصطلحات تستعمل بلفظها الأجنبي في مجتمعاتنا، وتحتاج ثورة جديدة لوضع المرادف العربي لها.

وفي كل ما ذكرت فإن نقل الألفاظ الى العربية من لغاتها الأم وتعريبها ودخولها سلسلة الألفاظ العربية يحتاج الى سعي حثيث من المختصين في علم المصطلح مع مراعاة الاتفاق والاتقان في رسم اللفظ العربي المُعرب، وهذا من شأنه أن يدخل في جميع مصطلحات العلوم ومن ضمنها النظريات اللسانية.

المبحث الثاني:

إشكالية ترجمة المصطلح اللساني عند العلماء العرب

أولا: المصطلحات الخاصة: نتحدث عن تعدد المصطلح الواحد في اللسانيات وفق الترجمة اللغوية العربية، وما ينم عنها من تطابق في توصيل الفكرة الخاصة ودقة ذلك المعنى.

وعلى سبيل المثال لو تحدثنا عن مصطلح العلم نفسه، أي المصطلح الذي يطلق على اللسانيات والذي هو: (Linguistics)، فيقع فيه مصطلحان متقابلان للترجمة الأول ذاته: (Linguistics) والذي يعني علم اللغة، والآخر: (Philology) والذي يعني فقه اللغة، ومع ظهور مجموعة من الباحثين ومصنفاتهم المختلفة بين علم اللغة وفقه اللغة في بداية القرن الماضي، فقد حدث شرخ في الفهم والاندماج بين المصطلحين والذي رسم الاشكالية، ومن جهة أخرى عندما نلفظ: (اللانغويستيك) فهل نعني به: علم اللغة، أو علم اللغات العام، أو علم اللغة الحديث، أو علم اللسان، أو علم اللغويات، أو الألسنية، أو علم اللسان البشري، أوالألسنيات، أو الدراسات اللغوية المعاصرة، أو علم اللغويات(١٧).

فنحن أمام معضلة التسمية، والتي احدثت اشكالية بين الباحثين العرب من المصريين والمغاربة، ولكن لو رجعنا الى المادة اللغوية في جميع الكتب المؤلفة لوجدنا أن لفظ (لسان) وما ينطق منه هو الأمثل في التسمية لشموله على الصوت والإمالة والابدال وجنس الحرف وصفته وعوامل النطق وغيرها، فلذلك الأقرب بالتصور هو ما يقارب لفظ (Linguistics)، وقيل: توحد مصطلح اللسانيات بالترجمة الإنجليزية، يجب أن يتوحد علماء العربية به، بعد أن توزعته سبل الاستعمال والاعتماد الفعلي له (١٨)،ومثله مصطلح (المعيارية) ومقابلها الإنجليزي: (Norm)، ومضافاً لذلك فقد حظي هذا المصطلح بإطلاقات كثيرة: (Lusage ordinairo)، وكذلك ما ورد منه في لفظ: (Lasage normal )، وأيضا: (Lusage Conant).

ولو رجعنا الى اللغة الإنجليزية نجد اشكالية الاطلاق، فهو في اللغة المنقولة غير واضح المعالم في التسمية، ولكن لو بحثنا عند

علماء العرب لوجدنا على اختلاف التسمية في اللغة الأصل الإنجليزية أطلق على (المعيار أو المعيارية)، على الرغم من أن هناك من اطلقه بمعنى (الاستعمال الدارج والسائر) (١٩).

وأما مصطلح (البنيوية) وما يقابله من المصطلح الإنجليزي: (Structuralism) نجد أن هذال المصطلح يُقابل عند عبد السلام المسدي بلفظ (الهيكلية)، فيكون واضح الاشكال في الاستعمال بين متقابلين (البنيوية، والهيكلية) (٢٠).

ومن ثم يحدو بنا الأمر الى (الانزياح الأسلوبي)، أو (الانزياح) من مصطلحات اللسانية، ويرى المختصون أنه مصطلح عسير الترجمة، لأنه فيه تصور غير مستقل، ولكن كما قيل الأصل فيه: (Leacht) (٢١). ولكن قابله في الإنجليزية عدة مصطلحات منها:(Laderiation). وبمعنى الانتهاك مثل:(Leviol)، وبمعنى الاختلال: (Ladistorstion))، وفضا علماء العربية التحريف أو الانحراف كما في:(Lnalteration) (٢٢).

ونذكر أيضاً (التوزيعية)، من المصطلحات العائمة يترجم لنا مصطلح: (Syutagmatiques)، ويضعه بعضهم بما يعبر عن:(Paradigmatiques) من الاستبدال الركني أو الجدولي(٢٣).

ونجد أيضاً مثلا ترجمة: (Icone)، فقد اختلفت ترجمته في العربية فنجد أن لفظ أيقونة أو أيقون مطروح عند عبد السلام المسدي (٢٤). بينما في المقابل نجد بسام بركة يقابله (مثيلة) تارة، وأيقونة تارة أخرى(٢٥)،فكان الاشكال واضح في استعمال مصطلحين عربيين للفظ أجنبي واحد.

كما اختلط أيضاً مصطلح الصوت أو كمية الصوت المستعمل في اللسانيات بثلاث كلمات هي: (Duration)، ويعبر أيضاً بـ: (Length)، ويعبر أيضاً:(Quahtity)، وفي هذا المصطلح في كون كمية الصوت نستطيع التعبير عنها Quahtity، بينما مدة الصوت هي: Duration، وربما عبّر عن حجم الصوت واستطالته بـ ((Length(٢٦).

وبدا واضحاً الاشكال في مصطلح: (مورفيم، فونيم) واختلاف ترجمته بين لغتين، ومثال ذلك أن لفظ: (Phoneme) الانجليزي يقابله في اللغة الفرنسية (فونام)، وكذلك في مصطلح مورفيم: (morpheme)، وما يقابله في الفرنسية من لفظ(مورنام)، وعزا ذلك عض الباحثين الى اختلاف النطق بين اللغتين الانجليزية والفرنسية في الحرف (e) بينهما، من كونه حرف يشبه حرف المد فيختلف نطقه بين الانجليزية والفرنسية (٢٧). وهذه وغيرها من المصطلحات، والحديث يطول عن اختلاف المصطلح اللساني، من حيث التعريب والنقل الى العربية، بل لا نقف على هذا فقط، وإنما نجد اختلاف المصطلح الواحد بين لغتين أجنبيتين، مما سبب ذلك ارباك في الاستعمال المنطقي للفظ الواحد عند العلماء العرب المشتغلين بعلم اللسانيات، وهذا مختصر مفيد لبعض المشكلات التي واجهت تعدد المصطلح اللساني بين النقل من اللغات الاجنبية وسحبه الى العربية، واعطيت نبذة عن الاشكاليات التي وقعت فيه وذلك من باب الايضاح والتبيين.

ثانيًا: المصطلحات العامة: وتنتظم هذه المصطلحات بقياسين هما:

١- الاختلاف في تعريب اللفظ الإنجليزي:

قد تختلف الطرائق التي ينقل بها المصطلح اللساني الأجنبي إلى اللغة العربية، فقد يلجأ أحد الباحثين إلى الترجمة الحرفية، في حين يلجأ آخرون إلى الترجمة الجزئية، ويلجأ غيرهم إلى التعريب، فيتولّد عن ذلك ثلاثة مقابلات للمصطلح اللساني الأجنبي الواحد، وهذه اشكالية قائمة وواضحة بين اللغويين المحدثين فمثلاً لو تتبعنا بعض الألفاظ العامة نجد الاختلاف في الترجمة بين اللغويين العرب وعلى النحو الآتي:

| Diachronic | Synchronic | |
|---|---|---|
| تزامن | تعاقب | عند بسام بركة (٢٨) . |
| آنية | زمانية | عند المسدي (٢٩). |
| التعاصر | التعاقب | عند ريمون طحان(٣٠). |
| تعاصرية | تأريخي | عند ميشال زكريا (٣١) |
| تزامن | تزمّن | عند يوسف غازي مجيد النصر(٣٢). |
| معاصرة | مزامنة | عند خليفة الميساوي (٣٣). |

(Lexicography) ← بمعنى دلالة المفردات ← عند محمود فهمي حجازي(٣٤).
(Lexicography) ← المعنى اللغوي ← عند علي القاسمي (٣٥).

ومن خلال هذا الفحص الدقيق نلحظ الاختلاف والبون الشاسع بين لفظين من حيث الاستعمال في طور اشكالية الاطلاق والتعريب لهذه الألفاظ عندهم، قدمت عينتين منها لبيان نوع الاضطرابات التي وقعت في نقل اللفظ الى العربية.

٢- الألفاظ التي وقعت خالية الاشكال:

وهي من الألفاظ المتداولة التي تطلق بلفظ واحد، وخلت من الاشكال عند جميع الباحثين في المجال اللساني وكالآتي:

ويرتبط مع ما ذكرنا من مصطلحات أخرى لها ذات القيمة الاعتبارية غير أننا نعرف ترجمة واحدة لها وفيها حرفية النقل والاستعمال النصي كما في لفظ: (Phrase) بمعنى جملة، وكذلك: (Convention) بمعنى اصطلاح، وما يعبر عن معنى مصطلحية ويقابل اصطلاح لفظ: ((Terminolocle، وكذلك في لفظ أداة استعمال واحد في النقل من (Partlcule)(٣٦).

وقد وردت العديد من المصطلحات المتداولة في التأليف اللساني وحسب الجدول الآتي (٣٧):

| ت | اللفظ الأجنبي | المقابل العربي |
|---|---|---|
| ١ | CORRECTION | تصحيح |
| ٢ | CONVENTION | اصطلاح |
| ٣ | ORGANISATION | تنظيم |
| ٤ | POSSIBLE | ممكن |
| ٥ | Enonciation– diction | أداء |
| ٦ | Principal– fondamental | أساسي |
| ٧ | Variante* substitut | بديل |
| ٨ | Sonore* voisé | مجهور |
| ٩ | Sonante* phonateur | مصوت |
| ١٠ | Démonstratif | إشارة / إشاري |

والحقيقة ما نقلته من مصطلحات اللسانية المنقولة من اللغات الأجنبية ومقابلها العربي كثيرة جداً عبرت عنه قواميس، وهذا مختصر لما ذكره المسدي في معجمه للإيضاح.

وفي صورة واضحة قدمتها بين أيديكم وعلى الرغم من التشابك والتداخل في نمط المصطلحية اللسانية، وفرت الجهد لكتابة هذه الوريقات غاية مني لبيان الاشكالات التي انطبعت في نقل المصطلح عند المهتمين من العلماء العرب به

## الخاتمة والنتائج:

ما بين الكتب الخاصة بعلم المصطلح من جهة، وكتب اللسانيات من جهة أخرى، حاولت فيها إظهار طريقة النقل للمصطلح اللساني، وكمية الاشكاليات الاختلافات التي وقعت في النقل والاطلاق، وبعد الوقوف على النصوص التي تدعم بحثي كان مخلص ذلك مجموعة من النتائج التي توصلت اليها وكالآتي:

١- الأهمية الفائقة للتعريب والترجمة في نقل المصطلح الأجنبي الى العربية، ومحاولة السعي الدؤوب لتوحيد المصطلح على الواقع العربي.

٢- الاشكاليات في المصطلح ما بين النقل والاطلاق العربي واقعة في مستوياته المتنوعة وعلى اختلاف المصطلحات المنقولة شكل سمة بارزة في تداوله ما بين الاختلاف والموافقة.

٣– لم يألوا علماء العربية جهداً في التأليف في علم اللسانيات، مضافاً أنهم حاولوا التركيز على المصطلح اللساني وضبطه.
٤– الاختلاف كان واضحاً ما بين الاطلاق والنقل من جهة، وما بين اختلاف اللفظ الأجنبي وتعدده على المصطلح الواحد.
٥– على الرغم من الخلاف، ولكن ذكر العلماء العديد من المصطلحات التي نقلت من اللغات الأجنبية ولم يحدث بها اشكاليات.
٦– شكلت المعاجم التي ألفت في المصطلح اللساني، كالمعجم اللساني للمسدي،ومعجم اللسانية لبسام بركة خطوة مهمة لإيضاح تلك المصطلحات وتقنينها.

الهوامش:
(١) ينظر: علم المصطلح والصناعة المعجمية، علي القاسمي، جامعة الملك سعود – المملكة العربية السعودية، ١٩٩١م، ص٥٨.
(٢) ينظر: اشكالية المصطلح في الخطاب النقدي الجديد، يوسف وغليسي، الدار العربية للعلوم – بيروت بالتعاون مع منشورات الاختلاف – الجزائر، ط١، ٢٠٠٨م، ص٢٤.
(٣) ينظر: من قضايا المصطلح اللغوي، د. مصطفى طاهر الحيادرة، عالم الكتب الحديث – اربد – الأردن، ٢٠٠٣م، ص٧.
(٤) ينظر: من الكلمة الى الجملة، عبد القاهر المهيري، مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله (محلة علمية)، ١٩٩٨م، ص ١٧٩.
(٥) ينظر: المصطلح اللغوي العربي بين الواقع والطموح، ناصر إبراهيم النعيمي، بحث منشور في مجلة العلوم الإنسانية – جامعة بغداد، عدد ٣٥، ٢٠٠٨م، ص٥.
(٦) ينظر: نشأة الجرس اللساني العربي الحديث، د. فاطمة البكوش، ايتراك للنشر والطباعة – القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م، ص١٩–٢٠
(٧) الكليات، أيوب بن موسى الكفوي ت (١٠٩٤هـ)، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة – بيروت، (د.ت)، ٣١٣.
(٨) ينظر، معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعجي، وحامد صادق، دار النفائس للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٨٨م، ١٢٧.
(٩) الحيوان، لأبي عمرو الجاحظ ت(٢٥٥هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت، ط٢، ١٤٤٢هـ، ٥٥/١.
(١٠) ينظر: المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، خليقة الميساوي، منشورات الاختلاف – الجزائر، ط١، ٢٠١٣ م، ٧٥ – ٧٦.
(١١) المصدر السابق: ٧٨.
(١٢) ينظر: لسان العرب، لأبن منظور الأفريقي ت (٧١١هـ)، دار صادر – بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ، ٥٩١/١.
(١٣) ينظر، شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل، شهاب الدين أحمد الخفاجي ت ()، طبعة القاهرة، ١٩٥٢م، ٢٣.
(١٤) ينظر: قضايا المصطلح في النقد الإسلامي الحديث، د. محمد مهاوش، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع – الأردن، ط١، ٢٠١٠م، ١٩٢.
(١٥) ينظر: المصطلح العلمي في اللغة العربية عمقه التراثي وبعده المعاصر، رجاء وحيد دويدي، دار الفكر – دمشق، ط١، ٢٠١٣م، ٩٣.
(١٦) ينظر: المصدر السابق: ١١٤–١١٥.
(١٧) ينظر: علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، محمود السعران، دار المعارف – القاهرة، ١٩٦٢،ص ٣٦٧. ودراسات في علم اللغة، كمال بشر، دار المعارف – القاهرة، ١٩٩٦م، ص ٤٨.
(١٨) ينظر: قاموس اللسانيات، عبد السلام المسدي، الدار العربية للكتاب – ليبيا، ١٩٨٤م، ص٧٢.
(١٩) ينظر: الأسلوبية والأسلوب نحو بديل ألسني، عبد السلام المسدي، دار غرب ليبيا، ١٩٧٧م، ص٩٤.
(٢٠) ينظر: المصدر السابق: ٣٩–٩٤.
(٢١) ينظر: محاولات في الأسلوبية الهيكلية لريفاتير، عبد السلام المسدي، بحث منشور في حوليات الجامعة التونسية – كلية الآداب، عدد ١٠، ١٩٧٣م، ص ١٨٢.
(٢٢) ينظر:. الانزياح وتعدد المصطلح، أحمد ويس، بحث منشور في مجلة علم الفكر – المجلس الوطني للثقافة – الكويت، عدد ٣، مجلد ٢٥، ١٩٩٧م، ص١١٣.
(٢٣) ينظر: الأسلوبية والأسلوب (المسدي): ١٨٠.
(٢٤) ينظر: قاموس المصطلح اللساني: ١٥٨.
(٢٥) ينظر: معجم اللسانية، بسام بركة، منشورات جروس برس – لبنان، (د.ت)، ١٠٣.
(٢٦) ينظر: معجم علم اللغة النظري، محمد الخولي، مكتبة لبنان – بيروت، ط٢، ١٩٩١م، ص٨١، ودروس في الألسنية العامة، فريناند دي سوسير، ترجمة: صالح القرماوي، الدار العربية للكتاب – القاهرة ١٩٨٥، ٢٣–٢٥.
(٢٧) ينظر: الألسنية المبادئ والأعلام، ميشال زكريا، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع – تونس، ط٢، ١٩٨٣م، ص ٢٨٨.
(٢٨) ينظر: معجم اللسانية: ١٩٧.
(٢٩) ينظر: قاموس اللسانيات: ١٨٠.
(٣٠) ينظر: الألسنية العربية، ريمون طحان، دار الكتاب العربي – لبنان، ١٩٨١م، ١٩ى.
(٣١) ينظر: الألسنية المبادئ والاعلام: ٢٨٨–٢٩٠

(٣٢) ينظر: محاضرات في الألسنية العامة، دي سوسير، ترجمة: يوسف غازي، ومجيد النصر، دار نعمان – لبنان، ١٩٨٤م، ١١٣.
(٣٣) ينظر: المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، د. خليفة الميساوي، منشورات الضفاف – لبنان، ١٩٩٨، ١١٢.
(٣٤) ينظر: علم اللغة العربية، د. محمود فهمي حجازي، وكالة المطبوعات – الكويت، ١٩٧٣م، ص٦٥.
(٣٥) ينظر: علم المصطلح والصناعة المعجمية (القاسمي): ص٣.
(٣٦) ينظر:. قاموس المصطلح اللساني (المسدي): ٢٢٣.
(٣٧) ينظر:. المصدر السابق: ٩١ وما بعدها.

## المصادر والمراجع:

١– الأسلوبية والأسلوب نحو بديل ألسني، عبد السلام المسدي، دار غرب ليبيا – الجمهورية الليبية، ١٩٧٧م.
٢– "اشكالية المصطلح في الخطاب النقدي الجديد، يوسف وغليسي، الدار العربية للعلوم – بيروت بالتعاون مع منشورات الاختلاف – الجزائر" ، ط١، ٢٠٠٨م.
٣– الألسنية العربية، ريمون طحان، دار الكتاب العربي – لبنان، ١٩٨١م.
٤– الألسنية المبادئ والأعلام، ميشال زكريا، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع – تونس، ط٢، ١٩٨٣م.
٥– الانزياح وتعدد المصطلح، أحمد ويس، بحث منشور في مجلة علم الفكر – المجلس الوطني للثقافة – الكويت، عدد ٣، مجلد ٢٥، ١٩٩٧م.
٦– الحيوان، لأبي عمرو الجاحظ ت(٢٥٥هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت، ط٢، ١٤٤٢هـ.
٧– دراسات في علم اللغة، كمال بشر، دار المعارف – القاهرة، ١٩٩٦م.
٨– شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل، شهاب الدين أحمد الخفاجي ت (١٠٦٩هـ)، طبعة القاهرة، ١٩٥٢م.
٩– علم اللغة العربية، د. محمود فهمي حجازي، وكالة المطبوعات – الكويت، ١٩٧٣م.
١٠– علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، محمود السعران، دار المعارف – القاهرة،١٩٦٢.
١١– علم المصطلح والصناعة المعجمية، علي القاسمي، جامعة الملك سعود – المملكة العربية السعودية، ١٩٩١م.
١٢– "قاموس اللسانيات، عبد السلام المسدي، الدار العربية للكتاب – ليبيا" ، ١٩٨٤م.
١٣– قضايا المصطلح في النقد الإسلامي الحديث، د. محمد مهاوش، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع – الأردن، ط١، ٢٠١٠م.
١٤– الكليات، أيوب بن موسى الكفوي ت (١٠٩٤هـ)، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة – بيروت، (د.ت).
١٥– لسان العرب، لأبن منظور الأفريقي ت (٧١١هـ)، دار صادر – بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.
١٦– محاضرات في الألسنية العامة، دي سوسير، ترجمة: يوسف غازي، ومجيد النصر، دار نعمان – لبنان، ١٩٨٤م.
١٧– "محاولات في الأسلوبية الهيكلية لريفاتير، عبد السلام المسدي" ، بحث منشور في حوليات الجامعة التونسية –كلية الآداب، عدد ١٠، ١٩٧٣م.
١٨– "المصطلح العلمي في اللغة العربية عمقه التراثي وبعده المعاصر، رجاء وحيد دويدي" ، دار الفكر – دمشق، ط١، ٢٠١٣م.
١٩– "المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، خليفة الميساوي" ، منشورات الاختلاف – الجزائر، ط١، ٢٠١٣ م.
٢٠– "المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، د. خليفة الميساوي" ، منشورات الضفاف – لبنان، ١٩٩٨ .
٢١– المصطلح اللغوي العربي بين الواقع والطموح، ناصر إبراهيم النعيمي، بحث منشور في مجلة العلوم الإنسانية – جامعة بغداد، عدد ٣٥، ٢٠٠٨م.
٢٢– معجم اللسانية، بسام بركة، منشورات جروس برس – لبنان، (د.ت).
٢٣– معجم علم اللغة النظري، محمد الخولي، مكتبة لبنان – بيروت، ط٢، ١٩٩١م، ص٨١، ودروس في الألسنية العامة، فريناند دي سوسير، ترجمة: صالح القرماوي، الدار العربية للكتاب – القاهرة ١٩٨٥ .
٢٤– معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعجي، وحامد صادق، دار النفائس للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٨٨م.
٢٥– من الكلمة الى الجملة، عبد القاهر المهيري، مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله (مجلة علمية)، ١٩٩٨م.
٢٦– من قضايا المصطلح اللغوي، د. مصطفى طاهر الحيادرة، عالم الكتب الحديث – اربد – الأردن، ٢٠٠٣م.
٢٧– نشأة الجرس اللساني العربي الحديث، د. فاطمة البكوش، ايتراك للنشر والطباعة – القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م.

بسم الله الرحمن الرحيم
www.splart.net

فصلية مُحكّمة تُعنى بالبحوث والدراسات العلمية والإنسانية والفكرية العدد(٨) السنة الثالثة صفر الخير ١٤٤٥ هـ آيلول ٢٠٢٣ م

# الأمين جبريل عليه السلام في السنة النبوية (دراسة موضوعية)

م.د. أسامة عبد القادر فليح
وزارة التربية/المديرية العامة لتربية بغداد/الكرخ ١

**المستخلص:**

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد الأمين وعلى آله وصحابته أجمعين، وبعد.

فهذا بحث مبسط يخص الأمين جبريل علية السلام بكونه سيد الملائكة وزعيمهم وبكونه الأمين على وحي السماء الى الأمين على الأرض سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام ومن الأحاديث الكثيرة التي تملئ الصحاح والسنن والمسانيد أردت استلاب موضوع لبحثي ولا ادعي الإحاطة بالموضوع ، فمن هو جبريل ما معنى اسمه وما هو وصفه ، وما هي أهم وظائفه ، والطريقة التي كان يتم بها الوحي إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وما هي الكيفيات والأشكال والصور التي كان يقوم بها الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وغيرها من الموضوعات التي سنتعرف عليها في طيات البحث واهمية الموضوع يبرز في كونه من أمور العقيدة المهمة والأساسية لأن المسلم يعتقد جازماً ان دينه رباني المصدر، وأن هذا المصدر المتمثل بالكتاب والسنة نقلنا من السماء إلى الأرض عن طريق ملك كريم أمين هو جبريل عليه السلام فيستشعر المسلم بعلاقة قوية بينه وبين ذلك الملك ولذلك عمل اعداء الاسلام من المستشرقين وغيرهم إلى محاولة الطعن بهذه الشريعة فتارة بالهجوم المباشر عليها وتارة بالهجوم الغير مباشر عن طريق وصف النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأوصاف العظمة والحكمة عن صفة النبوة والرسالة حتى يقطعوا الصلة بين السماء والارض وبالتالي وصف الرسالة الإسلامية بأنها من بنات أفكار محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) ومن وحي نفسه لا من وحي الله جل وعلا.

الكلمات المفتاحية: الأمين ، جبريل ، السنة ، موضوعية ، أسامه

**Abstract:**

**Praise be to God, Lord of the worlds, and prayers and peace be upon our Master Muhammad Al-Amin, his family, his companions, and all his wives, and after.This is a simplified research concerning the trustworthy Gabriel, peace be upon him, in his being the master of the angels and their leader, and in his being the trustee over the heaven's revelation to the trustee on earth, our master Muhammad, peace and blessings be upon him the many hadiths that fill the Sahihs, Sunnahs, and Musnads. And the pictures that he used to show to the Prophet (may God bless him and grant him peace) and other topics that we will learn about in the folds of the research. The importance of the topic emerges in that it is one of the important and basic matters of faith, because the Muslim firmly believes that his religion has a divine source, and that this source is represented by the Book and the Sunnah transfers us from heaven to earth through a generous and trustworthy angel, Gabriel, peace be upon him, so the Muslim feels a strong relationship between him and that king. Therefore, the enemies of Islam, from the orientalists and others, attempted to challenge this Sharia, sometimes by directly attacking it, and sometimes by indirectly attacking it by describing the Prophet (may God bless him and grant him peace). peace be upon him) with descriptions of greatness and wisdom about the attribute of prophecy and the message so that they sever the link between heaven and earth and thus describe the Islamic message as one of the thoughts of Muhammad (peace and blessings be upon him) and from his own revelation, not from the revelation of God Almighty.**

**Keywords: Al-Amin ، Jibril ، Sunnah ، Objectivity ، Osama**

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد الأمين وعلى آله وصحابته وازواجه أجمعين، وبعد.

فهذا بحث مبسط يخص الأمين جبريل علية السلام بكونه سيد الملائكة وزعيمهم وبكونه الأمين على وحي السماء الى الأمين على الأرض سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام ومن الأحاديث الكثيرة التي تملئ الصحاح والسنن والمسانيد أردت استلاب موضوع لبحثي ولا ادعي الإحاطة بالموضوع ، فمن هو جبريل ما معنى اسمه وما هو وصفه ، وما هي أهم وظائفه ، والطريقة التي كان يتم بها الوحي إلى النبيصلى الله عليه وآله وسلم، وما هي الكيفيات والأشكال والصور التي كان يقوم بها الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم،وغيرها من الموضوعات التي سنتعرف عليها في طيات البحث واهمية الموضوع يبرز في كونه من أمور العقيدة المهمة والأساسية لأن المسلم يعتقد جازماً ان دينه رباني المصدر، وأن هذا المصدر المتمثل بالكتاب والسنة نقلنا من السماء إلى الأرض عن طريق ملك كريم أمين هو جبريل عليه السلام فيستشعر المسلم بعلاقة قوية بينه وبين ذلك الملك ولذلك عمل اعداء الاسلام من المستشرقين وغيرهم إلى محاولة الطعن بهذه الشريعة فتارة بالهجوم المباشر عليها وتارة بالهجوم الغير مباشر عن طريق وصف النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأو،صاف العظمة والحكمة عن صفة النبوة والرسالة حتى يقطعوا الصلة بين السماء والارض وبالتالي وصف الرسالة الإسلامية بأنها من بنات أفكار محمد صلى الله عليه وآله وسلم ومن وحي نفسه لا من وحي الله جل وعلا.

وأسأل الله أن يوفقني في عملي ويرزقني الإخلاص أنه ولي ذلك والقادر عليه.

وقد اقتضت خطة البحث تقسيمه إلى مقدمة وثلاث مباحث كما يلي:

المقدمة.

المبحث الأول: معنى اسم جبريل ووصفه وبدؤه مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وفتوره عنه، وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: معنى اسم جبريل عليه السلام.

المطلب الثاني: وصف جبريل عليه السلام.

المطلب الثالث: بدء جبريل مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

المطلب الرابع: بدؤه بالوحي وفتوره.

المطلب الخامس: عداء اليهود للأمين جبريل.

المبحث الثاني: الصور والأشكال التي كان يقدم بها الملك جبريل عليه السلام على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: الرؤيا الصادقة في المنام.

المطلب الثاني: اتيانه على مثل صلصة الجرس.

المطلب الثالث: على هيئة رجل.

المطلب الرابع: النفث في الروح.

المطلب الخامس: على صورته الملائكية.

المبحث الثالث: تعليمه للنبي صلى الله عليه وآله وسلم، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعليمه القرآن الكريم.

المطلب الثاني: تعليمه مواقيت الصلاة.

الخاتمة.

المصادر والمراجع.

المبحث الأول

معنى اسم جبريل ووصفه وبدؤه مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وفتوره عنه.

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: معنى اسم جبريل عليه السلام.

المطلب الثاني: وصف جبريل عليه السلام.

المطلب الثالث: بدء جبريل مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

المطلب الرابع: بدؤه بالوحي وفتوره.

المطلب الخامس: عداء اليهود للأمين جبريل.

المبحث الأول:

المطلب الأول: معنى اسم جبريل:

جاء في القاموس المحيط: جبرائيل أي عبد الله، وورد في معنى اسم جبريل ثلاثة معانٍ:

الأول: عبد الرحمن أو عبد العزيز.

الثاني: عبد الله.

الثالث: خادم الله.

بعض المصادر ذكرت أن أصل جبريل سرياني ومعناه عبد الرحمن او عبد العزيز هكذا جاء عن ابن عباس موقوفاً ومرفوعاً أيضاً والوقف أصله وأكثر الناس على أن أخذ الاسم فيه هو اسم الله وهو (أيل)، وكان مذهب طائفة من أهل العلم في أن هذه الأسماء إضافتها معقولية، وكذلك الإضافة في العجم يقولون في غلام زيد غلام معنى هذا يكون (أيل) عبارة عن العبد ويكون أول الاسم عبارة عن اسم من اسماء الله تعالى.

والمعنى الثاني: ذكره الإمام الرازي في تفسيره يقول:

قال بعضهم: جبريل معناه عبد الله (فجبر) عبد و(إيل) الله وهو قول ابن عباس وجماعة من أهل العلم (١)، وقد أيد هذا الرأي إلى ابن كثير في تفسيره يقول:

وقيل (جبر) عبد و(إيل) الله وقال محمد عن الزهري عن علي بن الحسين قال: اتدرون ما اسم جبرائيل من اسمائكم قلنا: قال اسمه عبد الله وكل اسم مرجعه الى (إيل) فهو الى الله عز وجل(٢).

والقول الثالث ايضاً ذكره الى ابن كثير ونقله عن بعض العلماء انهم قالوا: اسم جبرائيل يعني خادم الله(٣).

(وهما اسمان اعجميان)(٤) قيل: معناهما عبد الله لان بالسريانية هو العبد والايل هو الله) (٥).

معنى اسم جبريل عليه السلام لغةً واصطلاحاً:

أولاً: في معنى اسم جبريل لغة:

وردت في معنى اسم جبريل عدة اقوال فهي كما يلي:

الأول: معناه عبد الله (٦) وقال القنوجي عن معنى اسمي جبريل وميكائيل (وهما اسمان اعجميان قيل معناهما عبد الله لا جبروميك بالسريانية هو العبد والايل هو الله)(٧). وذكر الحافظ ابن حجر ان جبريل معناه عبد الله وهو سرياني وهو موافق من حيث المعنى للغة العرب لان الجبر هو اصلاح ماوهي وايل موكل بالوحي الذي يحصل به الاصلاح العام وقد قيل: إنه عربي، وأنه مشتق من جبروت الله واستبعد للاتفاق على منع صرفه(٨).

الثاني: وقد ذكره الحافظ ابن كثير عن بعض العلماء انهم قالوا اسم جبرائيل يعني خادم الله(٩).

الثالث: معناه: عبد الرحمن او عبد العزيز هكذا جاء عن ابن عباس موقوفاً ومرفوعاً ايضاً والوقوف أصله وأكثر الناس على أن آخر الاسم منه هو اسم الله وهو أيل وكان مذهب طائفة من اهل العلم في ان هذه الاسماء اضافتها وكذلك الاضافة في كلام العجم يقولون في غلام زيد: زيد غلام معنى هذا يكون ايل عبارة عن العبد ويكون اول الاسم عبارة عن اسم من اسماء الله تعالى(١٠).

ثانياً: معنى اسم جبريل اصطلاحاً :

جاء في شرح العقيدة الطحاوية قوله:
جبريل: هو من رؤساء الملائكة الثلاثة جبريل وميكائيل واسرافيل الموكلون بالحياة فجبرائيل موكل بالوحي الذي به حياة القلوب والارواح وميكائيل موكل بالقطر الذي به حياة الارض والنبات والحيوان واسرافيل موكل بالنفخ في الصور الذي به حياة الخلق بعد مماتهم فهم رسل الله في خلقه وسفراؤه بينه وبين عباده ينزلون الأمر من عنده في اقطار العالم ويصعدون إليه بالأمر(١١).

المطلب الثاني: وصف القرآن الكريم لجبريل عليه السلام:
وصف القرآن الكريم الامين جبريل عليه السلام بأوصاف منها:
الأول: في قوله تعالى:﴿ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ﴾(١٢).
وعني بالمرة صحة الجسم وسلامته في الآفات والعاهات والجسم إذا كان كذلك من الانسان كان قوياً(١٣).
الثاني: قوله تعالى:﴿ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ﴾(١٤)، وجاء في تفسير الإمام الرازي قوله: واعلم انه تعالى وصف جبريل ها هنا بصفات ست:
أولها: (انه رسول) ولا شك انه رسول الله الى الانبياء.
وثانيها: (انه كريم) ومن كرمه انه يعطي أفضل العطايا وهو المعرفة والهداية والإرشاد.
وثالثها: (ذي القوة) ثم فهم من حمله على الشدة ومن قوته انة قلب قرى قوم لوط.
ورابعها: (ذي العرش مكين) فهذه العندية عندية الاكرام والتشريف والتعظيم والمكين: ذو الجاه الذي يعطي ما يسأل.
وخامسها: (مطاع) اي انه عند الله مطاع في ملائكته المقربين يصدقونه عن امره ويرجعون الى رأيه.
وسادسها: (امين) اي هو امين على وحي الله ورسالاته قد عظمه الله من الخيانة والزلل(١٥).
الثالث: روح القدس والروح الأمين.
قال تعالى:﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾(١٦).
وقال تعالى:﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾(١٧).
وسمي الروح؛ لأن الدين يحيى به وبوحيه أو سماه روحه على المجاز محبة له وتقريباً كما تقول لحبيبك أنت روحي(١٨) أو لأنه خلق من الروح(١٩)، وقيل: لأنه نجاة الخلق في باب الدين فهو كالروح الذي تثبت معه الحياة(٢٠).

المطلب الثالث: بدء الملك جبريل عليه السلام مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم:
بدأ الملك جبريل عليه السلام مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم عندما كان صغيراً في بني سعد فقد روى الامام مسلم عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ (( أَنَّ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم أَتَاهُ جِبْرِيلُ صلى الله عليه وآله وسلم وَهُوَ يَلْعَبُ مَعَ الْغِلْمَانِ ، فَأَخَذَهُ فَصَرَعَهُ فَشَقَّ عَنْ قَلْبِهِ ، فَاسْتَخْرَجَ الْقَلْبَ ، فَاسْتَخْرَجَ مِنْهُ عَلَقَةً ، فَقَالَ : هَذَا حَظُّ الشَّيْطَانِ مِنْكَ ، ثُمَّ غَسَلَهُ فِي طَسْتٍ مِنْ ذَهَبٍ بِمَاءِ زَمْزَمَ ، ثُمَّ لَأَمَهُ ، ثُمَّ أَعَادَهُ فِي مَكَانِهِ ، وَجَاءَ الْغِلْمَانُ يَسْعَوْنَ إِلَى أُمِّهِ – يَعْنِي : ظِئْرَهُ – ، فَقَالُوا : إِنَّ مُحَمَّدًا قَدْ قُتِلَ ، فَاسْتَقْبَلُوهُ وَهُوَ مُنْتَقِعُ اللَّوْنِ . قَالَ أَنَسٌ : وَقَدْ كُنْتُ أَرَى أَثَرَ ذَلِكَ الْمِخْيَطِ فِي صَدْرِهِ ))(٢١)، وقد روى ابن هشام في السيرة عن حليمة مرضعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم قالت: فرجعنا به فوالله انه بعد مقدمنا شهر مع اخيه لقيتهم لنا خلف بيوتنا إذا اتانا اخوه يشتد فقال: لي ولأبيه ذاك اخي القريشي فقد اخذه رجلان عليهما ثياب بيض فاضجعناه فشقا بطنه فهما يسوطانه قالت فالتزمته والتزمه ابوه فقلنا له مالك يا بني قال: جاءني رجلان عليهما ثياب بيض فأضجعاني وشقا بطني فالتمسا شيء لا أدري ما هو قالت: فرجعنا إلى دارنا وهذا الحادثة حدثت له مرتين .لا يمكن لبشر ان يتلقى من الله مباشرة ولكن قضت حكمة الله تعالى ان يكون هناك واسطة بينه وبين من اصطفاهم من عباده المرسلين لايصال المعرفة الالهية فقد اختار الله تعالى امينه جبريل ليكون رسولاً إلى رسله ليبلغهم امر الله قال تعالى:﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ ۚ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾(٢٢).
إن التلقي عن الله مباشرة ليس في مستطاع الانسان ومن ثم فان ايصال المعرفة الالهية الى البشر يمكن ان يتحقق باحدى

الطرق الثلاثة:

١- وحياً: يلقى في النفس مباشرة بالرؤية الصادقة او الالهام.

٢- من وراء حجاب: كما كلم الله تعالى موسى عليه السلام.

٣- أو يرسل رسولاً: وهو جبريل عليه السلام يرسله الله الى الأنبياء (٢٣).

الرابع: الناموس كما ورد في حديث بدء الوحي عندما اتت السيدة خديجة رضي الله عنها بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى ورقة بعد ان نزل الوحي اليه فقال لها هذا الناموس الذي كان ينزل على موسى(٢٤)، قال ابن حجر رحمه الله تعالى: والمراد بالناموس هنا جبريل عليه السلام والناموس صاحب السر وزعم ابن حجر ان الناموس صاحب سر الخير والجاسوس صاحب سر الشر والأول الصحيح الذي عليه الجمهور(٢٥).

وقد يطلق الناموس على الشرع الذي شرعه الله تعالى(٢٦).

المطلب الرابع: فتور الوحي (مرة يفتر عنه لغير سبب) و(مرة يفتر عنه ويتأخر لسبب ما) (٢٧)

الحديث الأول: حدثنا محمد بن كثير قال أخبرنا سفيان عن الاسود بن قيس عن جندب بن عبد الله (رضي الله عنه) قال ثم احتبس جبريل (عليه السلام) على النبي (صلى الله عليه وسلم) فقالت امرأة من قريش ايضاً عليه شيطانه فنزلت والفجر والليل إذا سجى ما ودعك ربك وما قلى(٢٨).

الحديث الثاني: حدثنا عبد الله بن يوسف أخبرنا الليث قال حدثني عقيل عن ابن شهاب قال سمعت ابا سلمة قال اخبرني جابر بن عبد الله (رضي الله عنهما) انه سمع النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقول ثم فتر عن الوحي فبينما انا امشي سمعت صوتاً من السماء فرفعت بصري قبل السماء فاذا الملك الذي جاءني بحراء قاعد على كرسي بين السماء والارض فخشيت منه حتى هويت الى الارض اهلي فقلت زملوني زملوني فانزل الله تعالى يا أيها المدثر الى فاهجر قال ابو سلمة والرجل الأوثاق(٢٩).

الحديث الثالث : حدثنا يحيى بن سليمان قال حدثني بن وهب قال حدثني عمر هو بن محمد عن سالم عن ابيه قال ثم وعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم جبريل فرات عليه حتى اشتد على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فخرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلقيه فاشتكا اليه ما وجد فقال له انا لا ندخل بيتاً فيه صورة ولا كلب(٣٠).

الحديث الرابع : باب أول ما بدئ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة ثم لم ينشب ورقة ان توفي وفتر الوحي حتى حزن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيما بلغنا حزناً غدا منه فراراً كي يتردى من رؤوس شواهق الجبال فكما اوفى بذره جبل لكي يلقي منه نفسه تبدى له جبريل فقال يا محمد أنك رسول الله حقاً فيسكن لذلك جأشه وتفر نفسه فيرجع فاذا طالت عليه فترة الوحي غدا لمثل ذلك فاذا اوفى الحديث.

ثانياً: بدء جبريل بالوحي وفتوره من النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان مبدأ جبريل الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم الرؤيا الصالحة كمقدمة للوحي ثم جاءه جبريل في غار حراء فعن عروة ابن الزبير عن عائشة ام المؤمنين انها قالت اول ما بدى به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم فكان لا يرى رؤيا الا جاءت مثل فلق الصبح ثم حبب اليه الخلاء وكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه الليالي ذوات العدد قبل ان ينزل الى اهله ويتزود لذلك ثم يرجع الى خديجة فيزود لمثلها حتى جاءه الحق وهو في غار حراء فجاءه الملك فقال اقرأ قال ما انا بقارئ قال فاخذني حتى بلغ مني الجهد ثم ارسلني فقال اقرأ فقلت ما انا بقارئ فاخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد ثم ارسلني فقال اقرأ فقلت ما انا بقارئ فاخذني فغطني الثالثة ثم ارسلني فقال اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم فرجع بها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يرجف فؤاده فدخل على خديجة بنت خويلد فقال زملوني زملوني فزملوه حتى ذهب عنه الروع فقال لخديجة واخبرها الخبر لقد خشيت على نفسي فقالت له خديجة كلا والله ما يخزيك الله ابداً انك لتصل الرحم وتحمل الكل وتكسب المعدوم.

المطلب الخامس : سبب عداوة اليهود لجبريل عليه السلام:

١- أنه امر باستمرار النبوة فيهم فنقلها لغيرهم.
٢- وقيل لكونه يطلع على اسرارهم.
٣- لكونه الذي ينزل عليهم بالحرب والقتل والعذاب.
٤- حكى الثعلبي عن ابن عباس ان سبب عداوة اليهود لجبريل ان نبيهم اخبرهم ان بختنصر سيخرب بيت المقدس فبعثوا رجلاً لقتله فوجده شاباً ضعيفاً فمنعه جبريل من قتله وقال له أن كان الله اراد هلاككم على يده فلن تسلط عليه وان كان غيره فعلى اي حق تقتله فتركه بختنصر وغدا بيت المقدس فقتلهم وخرب فصاروا يكرهوه(٣١).

المبحث الثاني:

الصور والاشكال التي كان يقدم بها الملك جبريل عليه السلام على النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم.

ويحوي خمسة مطالب:

المطلب الأول: الرؤيا الصادقة في المنام.
المطلب الثاني: اتيانه على مثل صلصة الجرس.
المطلب الثالث: على هيئة رجل.
المطلب الرابع: النفث في الروح.
المطلب الخامس: على صورته الملائكية.

المبحث الثاني

الصور والأشكال التي كان يقدم بها جبريل

المقدمة:

لم يكن جبريل عليه السلام يأتي الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم على شكل مصورة واحدة بل كان يأتيه بطرق متعددة (فجبريل له صورتان مثالية وحقيقية بل يرى بصور مختلفة في وقت واحد في مكانين لكن لا تدرك حقيقة صورته بالمشاهدة الا بانوار النبوة وذلك لأن القلب له وجهان وجه الى عالم الغيب وهو مدخل الالهام والوحي ووجه الى عالم الشهادة)(٣٢).

فجبريل احياناً كان يأتي النبي على صورته الملائكية الحقيقية واحياناً كان يتمثل للنبي صلى الله عليه وسلم على هيئات واشكال اخرى سنأتي الى شرحها وتبيانها كل على حدة فيما يلي من مطالب.

وطريقة ارسال الامين جبريل هي موضوع دراستنا فقد كان جبريل يأتي النبي صلى الله عليه وآله وسلم بطرق عدة واليكم تبيانها فيما يلي من مطالب:

المطلب الأول: الرؤيا الصادقة في المنام:

فعن عائشة رضي الله عنها قالت: اول ما بدى به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم فكان لا يرى رؤيا الا جاءت مثل فلق الصبح... الحديث(٣٣).

وهذه المرتبة قدر مشترك بين جميع الانبياء عليهم الصلاة والسلام فقد ورد في قصة نبي الله إبراهيم عليه السلام عندما رأى في المنام أنه يؤمر بذبح ابنه قال تعالى:﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾(٣٤).

قال محمد بن كعب: كانت الرسل يأتيهم الوحي من الله تعالى حتى يسري عنه(٣٥).

وهذه الشدة سببها التلبس؛ لأن الملك عندما كان يأتيه في هذه الحالة يتلبس به حتى ان جبينه يتقصد عرقاً(٣٦).

أو قوله فيفصم عني وقد وعيت عنه(٣٧) دليل على أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كانت تأخذه حالة يتغير عن حالته الطبيعية فيغط غطيط النائم ويغيب غيبة كأنها فشية أو اغماء وما هي كذلك أن هي الا استغراق في لقاء الملك الروحاني وانخلاع عن حالته البشرية العادية فيؤثر ذلك على الجسم فيغط ويثقل ثقلاً شديداً وقد يتصبب من الجبين عرقاً في اليوم الشديد البرد فيكون إثر الوحي عليه كوقع الجرس اذا صلصل ثم يتركه الوحي فيجد ما جاءه به الوحي صاغراً في ذاكرته

منتقشاً في حافظته كأنما كتب على قلبه كتابة(٣٨)، وقيل انما كان ينزل هكذا اي مثل صلصلة الجرس عندما ينزل الامين جبريل(٣٩).

المطلب الثاني: على مثل صلصلة الجرس:

الحديث الأول: قال البخاري: عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: أَنَّ الْحَارِثَ بْنَ هِشَامٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ سَأَلَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، كَيْفَ يَأْتِيكَ الْوَحْيُ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَحْيَانًا يَأْتِينِي مِثْلَ صَلْصَلَةِ الْجَرَسِ، وَهُوَ أَشَدُّهُ عَلَيَّ، فَيُفْصِمُ عَنِّي وَقَدْ وَعَيْتُ عَنْهُ مَا قَالَ ، وَأَحْيَانًا يَتَمَثَّلُ لِيَ الْمَلَكُ رَجُلًا ، فَيُكَلِّمُنِي فَأَعِي مَا يَقُولُ . قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: وَلَقَدْ رَأَيْتُهُ يَنْزِلُ عَلَيْهِ الْوَحْيُ فِي الْيَوْمِ الشَّدِيدِ الْبَرْدِ ، فَيَفْصِمُ عَنْهُ وَإِنَّ جَبِينَهُ لَيَتَفَصَّدُ عَرَقًا (٤٠).

الحديث الثاني : قال ابن حبان : عَنْ عَائِشَةَ ، أَنَّ الْحَارِثَ بْنَ هِشَامٍ سَأَلَ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم ، فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللهِ ، كَيْفَ يَأْتِيكَ الْوَحْيُ ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : أَحْيَانًا يَأْتِينِي فِي مِثْلِ صَلْصَلَةِ الْجَرَسِ ، وَهُوَ أَشَدُّهُ عَلَيَّ ، فَيَنْفَصِمُ عَنِّي وَقَدْ وَعَيْتُ مَا قَالَ ، وَأَحْيَانًا يَتَمَثَّلُ لِيَ الْمَلَكُ رَجُلًا ، فَيُكَلِّمُنِي ، فَأَعِي مَا يَقُولُ . قَالَتْ عَائِشَةُ : وَلَقَدْ رَأَيْتُهُ يَنْزِلُ عَلَيْهِ فِي الْيَوْمِ الشَّاتِي الشَّدِيدِ الْبَرْدِ ، فَيَنْفَصِمُ عَنْهُ ، وَإِنَّ جَبِينَهُ لَيَتَفَصَّدُ عَرَقًا (٤١).

جاء في كتاب التعريفات للجرجاني ، الجرس: اجمال الخطاب الالهي الوارد عن القلب بضرب من القهر ولذلك تسمية النبي صلى الله عليه وآله وسلم الوحي لصلصلة الجرس وبسلسلة عن صفو وقال انه اشد الوحي فان كشف تفاصيل الاحكام من بطائن غموض الاجمال في غاية الصعوبة(٤٢).

فيغط غطيط النائم ويغيب غيبة كأنها غشية أو أغماء وماهي كذلك ان هي الا استغراق في لقاء الملك الروحاني وانخلاع عن حالته البشرية العادية فيؤثر ذلك على الجسم فيغط ويثقل ثقلاً شديداً قد يتصبب منه الجبين عرقاً في اليوم الشديد البرد فيكون أثر الوحي عليه توقع الجرس إذا صلصل ثم يتركه الوحي فيجد ما جاءه به الوحي حاضراً في ذاكرته منتقشاً في حافظته وكأنما كتب على قلبه كتابة(٤٣). وقوله فيقصمهم عين اي يقلع وينجلي ما يغشاني(٤٤)، وقيل انما كان ينزل هكذا اي مثل صلصلة الجرس عندما ينزل بآية وعيد أو تهديد(٤٥).

المطلب الثالث: على هيئة رجل :

في الحديث الذي ذكره في المطلب الثاني في قوله صلى الله عليه وآله وسلم واحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول... (٤٦) وزاد ابو عوانة في مسنده اهونه علي.

لقد خلق الله تعالى الملائكة وخلقه على التشكل والتبدل(٤٧)، فقد يأتي جبريل عليه السلام الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقد تشكل تشكيلاً انسياً كما حدث مع الصديقة مريم قال تعالى:﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾(٤٨) أي أرسلنا اليها جبريل عليه السلام فتمثل لها بشراً سوياً أي تصور لها في صورة البشر التام خلقه، قال ابن عباس: اتاها الملك في سورة أدمي شاب أمرد وضي الوجه جعد الشعر سوي الخلقة.

وقال الحافظ ابن حجر: (قوله نزل في صورة معروف عندهم وقد قال عمر: ما يعرفه من احد وقد اخرجه محمد بن نصر المروزي في كتاب الايمان من الوجه الذي اخرجه النسائي فقال في اخره وانه جبريل جاء ليعلمكم دينكم وهذه الرواية هي المحفوظة لموافقتها باقي الروايات) (٤٩)، وثبت في حديث آخر جبريل عليه السلام على هيئة رجل فعن سعد قال: رأيت عن يمين رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعن شماله يوم احد رجلين عليهما ثياب بياض ما رأيتهما قبل ولا بعد يعني جبريل وميكائيل عليهما السلام(٥٠).

وفي الحديث الذي سبق قوله صلى الله عليه وآله وسلم ، (واحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول) (٥١)، فهذه الأحاديث التي تقدمت تثبت ان جبريل كان يقدم على النبي صلى الله عليه وآله وسلم على هيئة رجل اعرابي وهناك أحاديث أخرى،والتبدل(٥٢)، فقد يأتي جبريل الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقد تشكل تشكلاً انسياً كما حدث مع الصديقة

مريم قال تعالى:﴿ وَاذْكُرْ فِي الْكِتابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِها مَكاناً شَرْقِيًّا *فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجاباً فَأَرْسَلْنا إِلَيْها رُوحَنا فَتَمَثَّلَ لَها بَشَراً سَوِيًّا ﴾(٥٣)، أي أرسلنا إليها جبريل عليه السلام فتصور لها في صورة البشر التام الخلقة(٥٤)، قال ابن عباس: اتاها الملك في صورة وحي شاب امرد وضي الوجه جعد الشعر سوي الخلقة لم ينتقص من الصورة الا وحيه شيئاً وحسن الصورة مستوي الخلقة وانما تمثل لها في صورة الانسان لتستأنس بكرامة ولا تنفر عنه ولو بدأ في الصورة الملكية لنفرت منه ولم تقدر على اجتماع علامة(٥٥)، وفي هذا الحديث انه اتاه على هيئة رجل اعرابي وما وقع في رواية النسائي في اخر الحديث (وانه لجبريل نزل في صورة دحيه الكلبي).

المطلب الرابع: النفث في الروح :

ففي الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه قال: ان روح القدس نفث في روعي ان نفساً لن تموت حتى تستكمل رزقها واجلها فاتقوا الله واجملوا في الطلب(٥٦).

النفث: شبيه بالنفخ وهو اقل من النفل(٥٧) أو النفح ليس مع ريقه(٥٨).

والروع: بالضم القلب والعقل يقلل وقع ذلك في روعي اي في خلدي وبالي(٥٩).

والنفث في الروع ما هو الا: عرفان يلقيه الله في روع النبي او الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فتفيض نفسه به وتشعره شعوراً قوياً وتستيقن انه من الله عز وجل(٦٠)، وقد يكون الالهام منه والالهام (ما يلقى في الروع بطريقة الفيض وقيل الالهام ما وقع في القلب من علم وهو يدعوا الى العمل من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة وهو ليس بحجة عند العلماء الا عند الصوفيين) (٦١).

فعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: ان روح القدس نفث في روعي ان نفساً لن تموت حتى تستكمل رزقها واجلها فاتقوا الله وأجملوا في الطلب(٦٢)، وهذا النفث ما هو إلا (عرفان يلقيه الله في روع النبي او الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فتفيض نفسه به وتشعره شعوراً قوياً وتستيقن انه من الله عز وجل) (٦٣).

وفي هذه الحالة لم يكن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يراه بل كان الملك يلقي الوحي في روعه وقلبه وخلق الله فيه علماً ضرورياً بعلم به انه وحي لا مجرد الهام وفرق بعضهم بين هذه المرتبة ومرتبة اخرى بانها العلم الذي يلقيه على قلبه ولسانه عند الاجتهاد في الأحكام (٦٤).

المطلب الخامس: على صورته الملائكية

كان جبريل عليه السلام يأتي النبي صلى الله عليه وآله وسلم في سورة الادميين كما كان يأتي الى الانبياء فسألة النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يريه نفسه التي خلقه الله عليها فأراه نفسه مرتين مرة في الارض ومرة في السماء فأما في الارض ففي الافق وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم في حراء فطلع له جبريل من المشرق فسد الأرض إلى المغرب فخر النبي مغشياً عليه نزل اليه في الادمين وضمه إلى صدره، وأما في السماء فعند سدرة المنتهى في حديث الأسراء ولم يره أحد من الأنبياء على تلك الصورة إلا محمد صلى الله عليه وآله وسلم (٦٥)﴿وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ﴾(٦٦)،﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرىٰ ﴾(٦٧).

المبحث الثالث:

في تعليمه للنبي صلى الله عليه وآله وسلم

وفيه مطلبان :

المطلب الأول: تعليم النبي صلى الله عليه وآله وسلم القرآن الكريم.

المطلب الثاني: تعليم النبي صلى الله عليه وآله وسلم مواقيت الصلاة.

الوظيفة الأولى والرئيسية: (وحي القران) و(وحي السنة) :

الوحي/ الاعلام في خفاء(٦٨) وجبريل ملك يتوسط بين الله تعالى وبين رسوله بالوحي.

وشرعاً/ الاعلام بالشرع(٦٩)

والقرآن جاء في العقيدة الطحاوية: كلام الله منه بدأ بالاكيفية قولاً ، وانزله على رسوله وحياً وصدق المؤمنون على ذلك حق وايقنوا انه كلام الله تعالى بالحقيقة ليس بمخلوق ككلام البشرية فمن زعم انه كلام البشر فقد كفر وقد ذله الله وعابه واوعده بسقر حيث قال الله تعالى: ((ساصليه سقر)) (٧٠) لمن قال ((ان هذا الا قول البشر)) (٧١) علمنا ايضاً انه قول خالق البشر ولا يشبه قول البشر(٧٢)، اذا جبريل هو المكلف بالقيام بهذه الوظيفة وهي نقل القرآن الى النبي (صلى الله عليه وسلم) مبلغاً عن الله تبارك وتعالى ولكن كيف هل يسمع القرآن بالطريقة المعروفة بين البشر ونقلها الى النبي بنفس طريقتي وطريقتك في نقل الكلام قطعاً لا.

قال الامام القسطلاني: على ان العلم بكيفية الوحي سر من الاسرار التي لا يدركها العقل وسماع الملك وغيره من الله تعالى ليس بحرف او صوت بل يخلق الله تعالى للسامع علماً ضرورياً قطعاً ان كلامه تعالى ليس من جنس كلام البشر فسماعه الذي يخلق لعبده ليس من جنس سماع الأصوات(٧٣).

لذلك كان القرآن واضحاً في هذه المسألة فجعل إنزال القرآن على قلب النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا على اسمه، قال تعالى: ﴿ سَأُصْلِيهِ سَقَرَ﴾ (٧٤) وفي سورة البقرة: ((فانه نزله على قلبك)) (٧٥)، وقال في سورة النمل:﴿إِنْ هُذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾ ولم يقل وانك لتسمع القرآن اذا القرآن طريق استلام من الملك عن طريق التلقي والى القلب ولماذا قال على قلبك. جاء في تفسير الخازن (وإنما خص القلب لانه هو المخاطب في الحقيقة، وأنه موضع التمييز والعقل والاختيار وسائل الاعضاء مسخرة له) (٧٦).

قال القاضي عياض رحمه الله وهذا الحديث قد اشتمل على شرح جميع وظائف العبادات الظاهرة والباطنة عن عقود الايمان واعمال الجوارح واخلاص السرائر والتحفظ من افات الاعمال حتى ان علوم الشريعة كلها راجعة إليه ومتشعبة منه.

ظاهرة حدوث الكون :

ومعنى هذه الظاهرة أن هذا الكون بكل ما فيه محدث أي مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معد ومأخوذ بعكس الفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات والارض ولقد قرر القرآن الكريم هذه الحقيقة اي حدوث الكون بقوله تعالى في سورة الروم:﴿ وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾(٧٧).قال صاحب شرح النسفية: فابتداء شيء يدل على صورته والأول على حدوث هذا الكون كثيرة جداً ويأتي بالمقدم دليل الفطرة والأول العقلية وكذلك الأول العلمية كقوانين الحرارة وقوانين الحركة الالكترونية والطاقة الشمسية(٧٨) وعلى المسلم ان لا يشغل وقته وفكره بهذه القوانين التي يكتب عنها لاقناع غير المسلمين بحدوث الكون بان لهذا الكون بجميع تفضيلاته خالقاً وموجداً وان هذه الظاهرة سجلها القرآن الكريم في قرآن يتلى الى يوم القيامة واعلم ان هذه القوانين قد اثبتها غير المسلمين والفضل ما ستهدف به الاعداء وقد عبر الشيخ سعيد حوى رحمه الله في كتاب الله عز وجل عن هذه المسألة اروع تعبير فقال: وقد عبر علماء التوحيد القدامى عن قضية حدوث الكون وابتدائه من العدم بقدرة الله على الشكل التالي: نظروا الى الكون فوجدوا ما فيه على نوعين: نوع يقوم بذاته ونوع لا يقوم بلا ذات فمثلاً الجسم يقوم بذاته ولكن المرض لا يقوم بلا جسم والذرة تقوم بذاتها ولكن الحرارة لا تكون بلا ذات وسمحوا ما يقوم بذات الجوهر وما لا يقوم الا بالجوهر عرض فالذرة جوهر وحرارتها عرض والجسم جوهر والصحة عرض وقالوا: ان الجواهر لا تنفك عن الإعراض فما رأينا جوهراً الا ويلازمه عرض ما وكل عرض حادث فالظلام حادث فمنذ فترة كان قبله نهار والنهار حادث(٧٩).

باب المواقيت

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، نَا يَحْيَى، عَنْ سُفْيَانَ، حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ فُلَانِ بْنِ أَبِي رَبِيعَةَ، قَالَ أَبُو دَاوُدَ: هُوَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْحَارِثِ بْنِ عَيَّاشِ بْنِ أَبِي رَبِيعَةَ، عَنْ حَكِيمِ بْنِ حَكِيمٍ، عَنْ نَافِعِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : أَمَّنِي جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عِنْدَ الْبَيْتِ مَرَّتَيْنِ، فَصَلَّى بِيَ الظُّهْرَ حِينَ زَالَتِ الشَّمْسُ، وَكَانَتْ قَدْرَ الشِّرَاكِ، وَصَلَّى بِيَ الْعَصْرَ حِينَ كَانَ ظِلُّهُ مِثْلَهُ، وَصَلَّى بِيَ – يَعْنِي الْمَغْرِبَ – حِينَ أَفْطَرَ الصَّائِمُ، وَصَلَّى بِيَ الْعِشَاءَ حِينَ غَابَ الشَّفَقُ، وَصَلَّى بِيَ الْفَجْرَ حِينَ حَرُمَ الطَّعَامُ وَالشَّرَابُ عَلَى الصَّائِمِ، فَلَمَّا كَانَ الْغَدُ صَلَّى بِيَ الظُّهْرَ حِينَ كَانَ ظِلُّهُ مِثْلَهُ، وَصَلَّى بِيَ الْعَصْرَ

حِينَ كَانَ ظِلُّهُ مِثْلَيْهِ ، وَصَلَّى بِيَ الْمَغْرِبَ حِينَ أَفْطَرَ الصَّائِمُ ، وَصَلَّى بِيَ الْعِشَاءَ إِلَى ثُلُثِ اللَّيْلِ ، وَصَلَّى بِيَ الْفَجْرَ فَأَسْفَرَ ، ثُمَّ الْتَفَتَ إِلَيَّ فَقَالَ : يَا مُحَمَّدُ ، هَذَا وَقْتُ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِكَ ، وَالْوَقْتُ مَا بَيْنَ هَذَيْنِ الْوَقْتَيْنِ (٨٠).

**الخاتمة:**

بعد هذه الرحلة في هذا الموضع اصل الى تدوين بعض الملاحظات والاستنتاجات عن البحث وهو وجوب الايمان ايماناً جازماً بوجود الملائكة ومنهم الملك الأمين جبريل وانه رسول رب العالمين الى الانبياء ومنهم سيدنا محمد (عليه الصلاة والسلام) على عكس الذين لا يؤمنون الا بما هو محسوس مشاهد وهو ناشئ عن خلل في العقل واستكبار في النفس لان هناك الكثير من الاشياء التي لا نراها ونحن نؤمن بها مثل الروح وغيرها فالايمان بجبريل جزء من الايمان بالغيب وكذلك الايمان بان جبريل حامل الوحي، الذي حاول اعداء الاسلام نفي هذا الاصل من اصول الدين حتى ينسفوا كل ما فيه تشريع فقالوا ان الوحي ناشئ من الفيض النقي لمحمد عليه الصلاة والسلام وليس يستقل عنه على عكس ما تعتقده وهو ان الوحي امر خارج عن نفس محمد عليه الصلاة والسلام وكذلك تكلمنا في المباحث عن الهيئات والاشكال التي كان يتشكل بها الملك جبريل عند قدومه بالوحي.وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

**الهوامش:**

(١) تفسير الرازي، ٣/ ١٩٦.
(٢) تفسير ابن كثير، ١/ ١٣٢.
(٣) تفسير ابن كثير، ص١٣٣.
(٤) أي جبريل وميكائيل.
(٥) فتح البيان في مقاصد القرآن، ١/ ٢٣١.
(٦) القاموس المحيط، الفيروز آبادي، ١/ ٥١٤.
(٧) فتح البيان في مقاصد، القنوجي، ١/ ٢٣١.
(٨) ينظر فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، ٦/ ٢٠٧.
(٩) تفسير القرآن العظيم لابن كثير/ ١/ ١٣٢.
(١٠) ينظر تعليقات طه عبد الرؤوف سعد على السيرة النبوية لابن هشام، ١/ ٢١٧.
(١١) شرح العقيدة الطحاوية لابن ابي العز، ص٣٣٦.
(١٢) سورة النجم، الآية: ٦.
(١٣) تفسير الامام الطبري ، ٢٣/ ٢٥ تفسير سورة النجم.
(١٤) سورة التكوير، الآية: ٢٠.
(١٥) تفسير الفخر الرازي، ٣١/ ٧٣.
(١٦) سورة النحل، الآية: ١٠٢.
(١٧) سورة الشعراء، الآية: ١٩٢.
(١٨) البحر المحيط الجزء السادس ص ١٨٠.
(١٩) تفسير الخازن الجزء الخامس ص ١٠٤.
(٢٠) تفسير الرازي الجزء الرابع والعشرون ص ١٦٦.
(٢١) أخرجه أحمد في "مسنده" (٥ / ٢٥٧٥) برقم: (١٢٤٠٥)، ومسلم في "صحيحه" (١ / ١٠١) برقم: (١٦٢) ، وابن حبان في "صحيحه" (١٤ / ٢٤٢) برقم: (٦٣٣٤) .
(٢٢) سورة الشورى، الآية: ٥١.
(٢٣) محاضرات في علوم القرآن– غانم قدوري محمد ص ٣١.
(٢٤) أخرجه البخاري في "صحيحه" (١ / ٧) برقم: (٣) ، وأخرجه مسلم في "صحيحه" (١ / ٩٧) برقم: (١٦٠) ، وأخرجه الترمذي في "جامعه" (٦ / ٢٣) برقم: (٣٦٣٢)
(٢٥)فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، ١/ ١٩.

(٢٦)التعريفات، الجرجاني– باب النون ص ١٦٦.
(٢٧)صحيح البخاري، ١/ ٣٧٨.
(٢٨)صحيح البخاري، ٣/ ١١٨٢.
(٢٩)صحيح البخاري، ٥/ ٢٢٢٢.
(٣٠)صحيح البخاري، ٦/ ٢٥٦١.
(٣١)تفسير ابن كثير، ٨/ ١١٧– ١١٨.
(٣٢)فيض القدير شرح الجامع الصغير، المناوي، ٤/ ٨ سيعرف مكيل.
(٣٣)صحيح البخاري، ٦/ ٢٥٦١ وصحيح مسلم ، ٢/ ١٩٧.
(٣٤)سورة الصافات الآية ١٠٢.
(٣٥) ينظر تفسير الامام القرطبي، ١٩/ ٢٦.
(٣٦)قوله (يتفصد) مأخوذ من الفصد وهو القطع العرق لإسالة الدم شبه جبينه بالعرق المقصود مبالغة في كثيرة العرق وفي قولها في اليوم الشديد البرد دلالة على كثرة معاناة التعب والكرب عند مزول الوحي لما فيه من مخالفة العادة وهو كثرة العرق في شدة البرد فانه يشعر بوجود أمر طارئ زائد على الطباع البشرية، فتح الباري، ١/١٧.
(٣٧)ينظر المعاد في هدي خير العباد/ ابن القيم، ١/ ١٨.
(٣٨)أي: يقلع وينجلي ما يغشاني ، فتح الباري، ١/١٥.
(٣٩)مناهل العرفان/ عبد العظيم الزرقاني، ١/ ٥٧.
(٤٠)أخرجه البخاري في "صحيحه"(١ / ٦) برقم: (٢) ، ومسلم في "صحيحه" (٧ / ٨٢) برقم: (٢٣٣٣) ، والترمذي في "جامعه" (٦ / ٢٥) برقم: (٣٦٣٤) ، والنسائي في "المجتبى" (١ / ٢٠٦) برقم: (٩٣٢ / ١) ، والنسائي في "الكبرى" (١ / ٤٨٠) برقم: (١٠٠٧) .
(٤١) أخرجه البخاري في "صحيحه" (١ / ٦) برقم: (٢) ، ومسلم في "صحيحه" (٧ / ٨٢) برقم: (٢٣٣٣) ، والترمذي في "جامعه" (٦ / ٢٥) برقم: (٣٦٣٤) ، والنسائي في "المجتبى" (١ / ٢٠٦) برقم: (٩٣٢ / ١) ، والنسائي في "الكبرى" (١ / ٤٨٠) برقم: (١٠٠٧) .
(٤٢)التعريفات للجرجاني ، باب الجيم ص ٥٥.
(٤٣)ينظر: مناهل العرفان– عبد العظيم الزرقاني، ١/ ٥٧ بتصرف قليل.
(٤٤) فتح الباري، ١/ ١٥.
(٤٥)الاتقان في علوم القرآن ١/ ٤٤.
(٤٦)أخرجه البخاري في "صحيحه" (١ / ٦) برقم: (٢) ، ومسلم في "صحيحه" (٧ / ٨٢) برقم: (٢٣٣٣) ، والترمذي في "جامعه" (٦ / ٢٥)برقم: (٣٦٣٤) ، والنسائي في "المجتبى" (٢٠٦/١) برقم: (٩٣٢ / ١) ، والنسائي في "الكبرى" (١ / ٤٨٠) برقم: (١٠٠٧) .
(٤٧)اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الاكابر– عبد الوهاب الشعراني ، ٢/ ٢٤.
(٤٨)سورة مريم، الآيات: ١٦، ١٧.
(٤٩)سنن النسائي شرح السيوطي، ٨/ ١٠٣.
(٥٠)صحيح مسلم الجزء الرابع، ص ١٨٠٢.
(٥١)سبق تخريجه ص ١٩.
(٥٢)اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر/ عبد الوهاب الشعراني الجزء الثاني ص ٤٤.
(٥٣)سورة مريم، الآيات: ١٦، ١٧.
(٥٤)صفوة التفاسير– محمد علي الصابوني الجزء الثاني ص ٢١٣.
(٥٥)البحر المحيط– أبو حيان الجزء السادس ص ١٨٠.
(٥٦)سنن ابن ماجه ، ٢/٤٠ برقم ( ٢١٤٤ ).
(٥٧)مختار الصحاح، ص ٤٨٩.
(٥٨)تفسير الإمام القرطبي، ٢٠/ ١٧٣.
(٥٩)مختار الصحاح، ص ٢٠٠.
(٦٠)حديث الإسلام، محمد مصطفى، ١/ ٤٥ وينر: الاتقان: ٤٤.

(٦١)التعريفات، الجرجاني، ص٢٧.
(٦٢)سنن ابن ماجه ، ٢/٤٠ برقم ( ٢١٤٤ ).
(٦٣)حديث الإسلام، محمد مصطفى أبي العلا، ١/ ٤٥، ينظر: الاتقان ١/ ٤٤.
(٦٤)ينظر زاد المعاد، ١/ ١٨، وينظر: السيدة الحلبية، ١/١٨٨، ص ١٨٩.
(٦٥)تفسير الامام القرطبي الجزء السابع عشر ١٩/٢٤١ ، إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة ، ٧/٥٩٢ .
(٦٦)سورة التكوير، الآية: ٢٣.
(٦٧)سورة النجم، الآية: ١٣.
(٦٨)لسان العرب ج ١٥ ص ٣٨١.
(٦٩)فتح الباري ، ١/١٩٢.
(٧٠)سورة المدثر، الآية: ٢٦.
(٧١) سورة المدثر، الآية : ٢٥.
(٧٢) مختصر شرح العقيدة الطحاوية– احمد شاكر ص ٤٧.
(٧٣) إرشاد الساري شرح صحيح البخاري الجزء الأول ص ٧٨.
(٧٤) سورة الشعراء، الآية: ١٩٧.
(٧٥) سورة البقرة، الآية: ٩٧.
(٧٦) تفسير الخازن، ٥/١٠٤.
(٧٧) سورة الروم، الآية: ٢٧.
(٧٨) ينظر: كتاب الله، سعيد حوى، ص ٢٥.
(٧٩) الله جل جلاله، سعيد حوى، ص ٣١– ٣٢.
(٨٠) أخرجه أبو داود في "سننه" (١ / ١٥٠) برقم: (٣٩٣) ، والترمذي في "جامعه" (١ / ١٩٥) برقم: (١٤٩) .

## المصادر والمراجع:

بعد القرآن الكريم.
١– الاتقان في علوم القرآن/ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت ٩١١ هـ) الطبعة الثالثة ١٩٥١ م ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده– مصر.
٢– الاصابة في تمييز الصحابة/ احمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ) ، لا يوجد رقم الطبعة ١٩٣٩ م ، مطبعة المكتبة التجارية الكبرى– مصر.
٣ ٨١٧ هـ) الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م– دار احياء التراث العربي بيروت– لبنان.
٤– السيرة النبوية/ عبد الملك بن هشام بن ايوب المعافري البصري (ت ٢١٣م) ، لا يوجد رقم الطبعة ، ١٩٧٥، دار الجبل– بيروت/ تحقيق طه عبد الرؤوف سعد.
٥– الجامع لأحكام القرآن/ محمد بن احمد الانصاري القرطبي (ت ٦٧١ هـ) الطبعة الأولى ١٩٨٨ م ، دار الكتب العلمية/ بيروت– لبنان.
٦– التعريفات/ علي بن محمد بن علي السيد الذين ابو الحسن الحسين الجرجاني (ت ٨٢٦ هـ) ، الطبعة الأولى ١٩٨٨ م ، دار الفكر للطباعة والنشر/ لبنان– بيروت.
٧– البرهان في علوم القرآن/ محمد بن عبد اللة الزركشي (ت ٧٩٤ هـ) الطبعة الأولى ١٩٥٧ م دار احياء الكتب العربية/ عيسى البابي الحلبي وشركاؤه تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم.
٨– الجامع الصحيح المختصر/ محمد بن اسماعيل ابو عبد الله البخاري الجعفي (ت ت٢٥٩ هـ) الطبعة الثالثة ١٩٨٧ م دار ابن كثير– بيروت تحقيق: مصطفى ديب البغا.
٩– الجامع الصحيح سنن الترمذي/ محمد بن عيسى ابو عيسى الترمذي اليسلمي (ت ٢٧٩ هـ) ليس عليها رقم طبعة ولا سنة دار احياء التراث العربي بيروت تحقيق احمد محمد شاكر واخرون.
١٠– السنن الكبرى/ احمد بن شعيب ابو عبد الرحمن النسائي (ت ٢٠٢ هـ) الطبعة الأولى ١٩٩١ دار الكتب العلمية– بيروت تحقيق: عبد

الغفار سليمان البنداري وسيد كروي حسن.
١١- السيرة الحلبية/ علي ابن برهان الدين الحلبي الشافعي وبهامشها السيرة النبوية والاثار المحمدية السيد احمد زيني/ مطبعة الاستقامة بالقاهرة ١٩٦٢.
١٢- اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الاكابر/ عبد الوهاب الشعراني الطبعة الثانية/ دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت- لبنان.
١٣- الوحي المحمدي/ محمد رشيد رضا/ الطبعة الثامنة/ المكتب الاسلامي ١٩٧١.
١٤- الرحيق المختوم/ صفي الرحمن المباركفوري/ الطبعة الثانية ١٩٨٨ دار التعلم بيروت- لبنان.
١٥- البحر المحيط/ محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان/ ابو حيان (ت ٧٥٤ هـ) الطبعة الأولى ١٣٢٨ مطبعة السعادة.
١٦- النبأ العظيم/ محمد عبد الله دراز/ الطبعة الثانية ١٩٧٠ دار القلم- بيروت.
١٧- النهاية في غريب الحديث والاثر/ مجد الدين ابي السعادات المبارك من محمد الجرزي المعروف بابن الاثير (ت ٦٠٦ هـ) المكتبة العلمية- بيروت تحقيق: ظاهر احمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي.
١٨- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم/ محمد فؤاد عبد الباقي شركة خياط للكتب والنشر/ بيروت- لبنان.
١٩- تحفة الاحوذي/ محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري (ت ١٣٥٣ هـ) دار الكتب العلمية- بيروت.
٢٠- تفسير القرآن العظيم/ عماد الدين ابي الفداء اسماعيل بن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤ هـ) مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه بمصر.
٢١- تنوير الحوالك شرح على موطأ مالك/ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي الشافعي دار الندوة الجديدة بيروت- لبنان.
٢٢- جامع البيان في تفسير القرآن/ محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ) الطبعة الأولى ١٣٢٩ هـ المطبعة الكبرى الاميرية ببولاق/ مصر.
٢٣- حديث الاسلام/ محمد مصطفى ابي الغلا/ الطبعة الأولى ١٩٥٨م مطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر.
٢٤- حاضر العالم الاسلامي/ الامير شكيب ارسلان/ الطبعة الثالثة ١٩٧١ م دار الفكر.
٢٥- زاد المعاد في هدي خير العباد/ محمد بن ابي بكر الزرعي الدمشقي المعروف بابن قيم الجوزية (ت ٧٥١ هـ) تحقيق: شعيب وعبد القادر الارناؤوط ط ٨/ ١٩٨٥ مؤسسة الرسالة/ بيروت.
٢٦- سنن ابي داود/ سليمان بن الاشعث ابو داود السجستاني الازدي (ت ٢٧٥ هـ) دار الفكر. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد.
٢٧- سنن ابن ماجة/ محمد بن يزيد ابو عبد الله القزويني (ت ٢٧٥ هـ) دار الفكر- بيروت تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
٢٨- شرح السيوطي على النسائي/ عبد الرحمن بن ابي بكر ابو عبد الرحمن السيوطي (٩١١ هـ) مكتب المطبوعات الاسلامية- حلب ١٩٨٦ م.
٢٩- صحيح مسلم/ مسلم بن الحجاج ابو الحسين القشيري النيسابوري (٢٦١ هـ) دار احياء التراث العربي- بيروت تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
٣٠- صحيح مسلم بشرح النووي/ يحيى بن شرف النووي (٦٧٦ هـ) الطبعة الثانية. ١٩٧٢ م مطبعة دار الفكر- بيروت.
٣١- صفوة التفاسير/ محمد علي الصابوني/ ط ٢/ ١٩٨١ دار القرآن الكريم/ بيروت- لبنان.
٣٢- فتح الباري شرح صحيح البخاري/ احمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني (٨٥٢ هـ) الطبعة الأولى. ١٣١٩ هـ المطبعة الخيرية- مصر.
٣٣- فيض القدير شرح الجامع الصغير/ المناوي/ ط ١/ ١٩٣٨ م/ مطبعة مصطفى محمد- مصر.
٣٤- فقه السيرة/ محمد الغزالي/ ط ٧/ ١٩٧٦/ دار الكتب الحديثة- مصر.
٣٥- فقه السيرة/ محمد رمضان البوطي/ ط٧/ ١٩٩٠ مكتبة الشرفة الجديدة- بغداد.
٣٦- معجم البلدان/ شهاب الدين ابي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي (٦٢٦ هـ) دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر/ بيروت ١٩٥٥.
٣٧- مقدمة ابن خلدون الطبعة الثانية/ ١٩٦١ مكتبة المدينة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر- بيروت.
٣٨- مختار الصحاح/ محمد بن ابي بكر بن عبد القادر الرازي المركز العربي الثقافي والعلوم بيروت- لبنان.
٣٩- محاضرات في علوم القرآن/ غانم قدوري حمد الطبعة الأولى ١٩٨١ دار الكتاب للطباعة/ بغداد.
٤٠- مباحث في علوم القرآن/ مناع القطان ، الدار السعودية للنشر/ ١٣٧٨ هـ.
٤١- مناهل العرفان في علوم القرآن/ محمد عبد العظيم الزرقاني/ دار احياء الكتب العربية/ عيسى البابي الحلبي وشركاؤه.

# التفصيل في حجيّة الاستصحاب دراسة مقارنة

أ. م. د عصام وهاب مطلب النفاخ
كلية الإمام الكاظم عليه السلام
النجف الأشرف

المستخلص:
الاقوال في حجية الاستصحاب:
القول الاول: حجية الاستصحاب مطلقا، و اختاره الشيخ محمد كاظم الخراساني، في كتابه كفاية الاصول: ص٤٣٩.
القول الثاني: عدم حجية الاستصحاب مطلقا، واستدل بعض العلماء كالشيخ البحراني بالآيات القرآنية كقوله تعالى: " إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا".
القول الثالث: التفصيل بين الامور الوجودية والامور العدمية.
القول الرابع: التفصيل بين الاحكام التكليفية والوضعية.
القول الخامس: التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي و الحكم الشرعي الجزئي.
والرأي الراجح هو التفصيل القائم على التفصيل بين المقتضي والدافع فالاستصحاب يجري عند الشك في المقتضي دون الدافع واستدل عليه بعدة أدلة كحكم العقل وسيرة العقلاء وبعض الروايات.
(كلمات مفتاحية: ( مقتضي، مانع، الشَّك، استنباط، أصول عملية، لفتوى

**Abstract:**
**Sayings about the authority of companionship The first saying: The authority of companionship is absolute، and was chosen by Shei،h Muhammad ،azem Al-،hara in his boo، ،ifayat Al-Usool p. 439. The second saying: The non-authority of companionship at all، and some scholars، such as Shei،h Al-Bahrani، inferred the Qur'anic verses as saying.The third saying: the elaboration between existential and non-existential matters. Fourth saying: Detailing between mandated and statutory provisions. The fifth saying: the elaboration between the total legal ruling and the partial legal ruling. The most correct opinion is the elaboration based on the elaboration between the requirement and the motive، so the companionship ta،es place when in doubt. The requirement is without the motive، and it is inferred by several evidences، such as the judgment of the mind، the biography of the wise، and some narrations.**
**،eywords: (Required، precluding doubt، eliciting practical principles، (for a fatwa)**

المقدمة:
من المباحث المهمة جدا في علم الاصول هو الاصول العملية وتتمثل بأربع قواعد وهي (الاحتياط، والبراءة، والتخيير، والاستصحاب) وأهمها هو الاستصحاب؛ لدخالته في عملية الاستنباط بشكل كبير فهو القاعدة الرابعة من القواعد التي تحدد الوظيفة العملية للفقيه والمكلف عند الشك بالحكم الواقعي. ومن الثابت تأريخيا أن لفظة الاستصحاب غير موجودة في النصوص الشرعية كالآيات والروايات، لكن معنى هذه اللفظة موجود في النصوص الروائية الصادرة عن المعصومين(عليهم السلام)، وقد وقع الخلاف بين الاصوليين في الاستصحاب من عدة جهات:
الجهة الاولى: في تعريفه، فقد تعددت التعبيرات في كلمات الاصوليين وفيما يأتي سنستعرض بعضها:
١- الشيخ البهائي حيث عرفه في كتاب فريدة الأصول في الصفحة١٠٦بقوله:" إثبات الحكم في الزمن الثاني تعويلاً على ثبوته في الأول" .
٢- كما عرفه الشيخ الانصاري في رسائله ج٣،ص ٩ حيث قال (إبقاء ما كان).

الجهة الثانية: وقع الاختلاف بين الاصوليين في حقيقته، أي هل هو أمارة كاشفة عن الواقع أو هو مجرد وظيفة عملية؟
الجهة الثالثة: وقع الاختلاف بين عملاء الاصول في حجية الاستصحاب إثباتاً ونفياً.
وقد عقدنا هذا البحث لبيان حقيقة هذه الاقوال ومعرفة الرأي الراجح في المسألة، ويكتسب هذا البحث أهمية لوقوعه بشكل كبير في عملية الاستنباط الفقهي، أي يقع في طريق الوصول الى الفتوى.
التفصيل في حجيّة الاستصحاب
اختلفت أقوال الأصوليين كثيراً في حجيّة الاستصحاب، حتى أوصلها البعض منهم إلى أربعة وعشرين قولاً بأدلتها(١)، وتعرض المحقق القمّي لثمانية منها(٢).
بينما محمد حسين الحائري فقد ذهب إلى تعدد الاقوال في المسألة ويمكن إرجاعه إلى ثلاثة أقوال رئيسية :
١- الحجيّة مطلقا
٢- عدم الحجّية مطلقا
٣- التفصيل في حجيّة الاستصحاب، وهو الذي شهد اختلافًا وتعّددت الأقوال فيه، فكان بعضها ضعيف جداً، وبعضها لم يُذكر له قائل، مع وجود تداخل فيما بينها(٣).
لذلك نذكر أبرز الأقوال التي عليها مدار البحث الأصولي حتى عصرنا الحاضر:
الأول: حجيّة الاستصحاب مطلقا؛ أي في مقابل بقية الأقوال والتفصيلات، وهو ما يظهر من الشيخ المفيد، والشيخ الطوسي(٤)،والمحقق الحلي(٥)،والعلامة الحلّي(٦)، والشهيدين(٧)، والشيخ البهائي(٨)، بل نسبهُ الوحيد البهبهاني والشيخ المظفر إلى المشهور(٩)، والمحقق القمي والشيخ الأنصاري إلى اكثر المتأخرين(١٠). واختاره أيضا الآخوند الخراساني(١١)، والمحقق العراقي(١٢)، والسيد محمد باقر الصدر(١٣)، وهو قول جمهور المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية(١٤).
الثاني: عدم حجيّة الاستصحاب مطلقا، ونُسب إلى السيديَّن إبن المرتضى(١٥)، وابن زهرة(١٦)، وصاحب المعالم، وصاحب المدارك، وذهب إليه أكثر المتكلمين من أبناء المذهب الإسلامية الأخرى(١٧). وجدير بالذكر أنّ محمد حسين الحائري قد ذكر انّه لم يعثر لهذا القول قائل(١٨).
الثالث: التفصيل بين الاحكام الشرعية الكليّة، التي لا يكون الاستصحاب فيها حجة، وبين غيرها من الأحكام الجزئية والموضوعات الخارجية التي يكون الاستصحاب حجة فيها، وقد اختاره الشيخ الاسترآبادي(١٩)، وتبعه المحقق البحراني(٢٠)، كذلك هو مختار الفاضل النراقي(٢١)، والتزم به السيد الخوئي(٢٢)، إلّا أن نظرهُ تغيّر إلى آراء ثلاثة مترتبة زمانياً.
الرابع: التفصيل بين الأحكام التكليفية غير المنتزعة من الاحكام الوضعية، وبين غيرها فلا يكون حجة في القسم الأول، ويكون حجة في الثاني الشامل للأحكام الوضعية نفسها، وللأحكام التكليفية المنتزعة منها، وهذا ما اختاره الفاضل القوني(٢٣).
الخامس: التفصيل في حجيّة الاستصحاب بين الشك في المقتضي والشك في الدافع، فإن كان الشك في اقتضاء المستصحب للبقاء فلا يجري الاستصحاب، وأما اذا كان الشك في الدافع للاستمرار بعد ثبوت أصل الاقتضاء للبقاء فيجري فيه.
وهذا ما اختاره محمد حسين الحائري وصرَّح به بقوله:" فإن كان من جهة الشك في وجود المقتضي لم يجرِ الاستصحاب ان لم يكن إثبات وجوده ولو بالاستصحاب ، وإن كان من جهة الشك في المانع جرى فيه" (٢٤).
وقد نُسب محمد حسين الحائري أصل هذا التفصيل إلى المحقق الحلي حسبما فهمه من عبارته التي ذكر فيها:" إذا ثبت حكم في وقت ثم جاء وقت آخر ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم هل يحكم ببقائه على ما كان أم يفتقر الحكم في الوقت الثاني إلى دلالة ما حكي عن المفيد أنه يحكم ببقائه ما لم يقم دليل على نفيه وهو المختار"(٢٥).
إلا أنّ محمد حسين الحائري قال: بان رأي المحقق الحلّي وإنّ كان قريبا من قولنا إلا انّه يفارقها من وجوه أربعة:
الأول: أنَّ المحقق الحلّي لم يتعرض لحكم الاستصحاب في غير الحكم الشرعي، فهو لم يتكلّم عن الاستصحاب في الموضوعات.

الثاني: أنَّ المحقق الحلّي اعتبر في سبب الحكم أن يكون مقتضياً لبقائه مالم يمنع عنه مانع أن يكون دليلاً على البقاء، أما محمد حسين الحائري ما اعتبره أيضا ولكن من أجل ان يكون مورد الاستصحاب مشمولا لأدلة الأخبار.

الثالث: إنَّ أدلة الاستصحاب عند المحقق الحلّي مختلفة بحسب إختلاف أسباب الحكم ومقتضى ذلك ان لا يكون الاستصحاب حجة في مورده. واما على مختار محمد حسين الحائري فتكون قاعدة الاستصحاب مستندة إلى دليل عام يكون حجة على الحكم بالبقاء في مواردها الخاصة.

الرابع: اعتبر المحقق الحلي في الاستصحاب ان لا يكون الدليل الذي يقتضيه مؤقتا، أما محمد حسين الحائري اعتبره فيما اذا كان الشك في تعيين الوقت مفهوماً أو مصداقاً دون غيره(٢٦).

تعقيب ومناقشة: من خلال مراجعة أقوال الأصوليين في تاريخ هذا التفصيل، نجد أنهم ينسبونه إلى الشيخ مرتضى الأنصاري كأول من اختاره، والحال أنَّ محمد حسين الحائري قد اعتمد هذا التفصيل ووصفه بأنه مقتضى التحقيق، وقد استدل عليه بعدَّة أدلة عمدتها الاخبار، فالأولى أنْ يُنسب هذا التفصيل إلى صاحب الفصول، وذلك لسبقه الزمني المعلوم ومن ثم يُنسب إلى الشيخ الأنصاري.

المقصود من المقتضي والمانع في هذا التفصيل:

أمّا المقتضي فقد ذكر الأصوليين عدة تغييرات واحتمالات فيها:

١- المقتضي التكويني: ويراد به جزء العلّة التامة، حيث إنَّ العلة التامة مركبّة من العناصر الثلاث: المقتضي والشرط وعدم المانع، وهذا المعنى غير مقصود، لأنَّ الاستصحاب يجري في العدميات والاعتبارات.

٢- موضوع الحكم: فإن كان الشك في تحققه فلا يجري الاستصحاب.

٣- ملاك الحكم (المعبر بالغرض): وهذا التفسير لا معنى له، لأن الاستصحاب يجري في الاحكام الشرعية والموضوعات الخارجية(٢٧).

٤- القابليّة والاستعداد: فالمقتضي معناه استعداد المستصحب في نفسه للبقاء في عمود الزمان، ولا يرتفع إلا بوجود دافع، وهذا هو المقصود من المقتضي في مسألة الاستصحاب، ومثاله الطهارة العارضة على الشيء، أو النجاسة، أو الملكية، فإن فيها استعداد للبقاء لا يرتفع إلا بوجود رافع خارجي(٢٨).

وأما تفسير المانع: فقد ذهب محمد حسين الحائري إلى أنَّ المقصود منه" ما لولاه لدام الحكم أو الأمر الثابت"(٢٩).

دليل صاحب الفصول:

إستدل محمد حسين الحائري على التفصيل في حجيّة الاستصحاب بعدَّة أدلَّة:

الأول:حكم العقل: فالعقل يقضي بصحة الاعتماد والركون اليه، ولولا ذلك لما استقام النظام، ولهذا يمكن عدُّ الاستصحاب من الأدلَّة العقلية نظراً إلى ان حجيته ولو بحسب بعض موارده مستفادة من العقل(٣٠).

الثاني:سيرة العقلاء: وبنائهم على الاخذ بالحالة السابقة على طبقها، وعدم الاعتناء بالشك في انتقاضها، كما يشهد على ذلك مراسلاتهم ومعاملاتهم ومحاوراتهم، وأنَّ أرباب الصنائع والأعمال إنما يتعاطون ذلك لا لمحض الرجاء، أو حصول الاطمئنان لهم بالبقاء، بل لكون فطرتهم وجدت على ذلك فصار البناء على بقاء المتيقن من المرتكزات في أذهان العقلاء، حتى ان هذا الشعور مركوز في جميع النفوس حتى النفوس الصامتة، ألا ترى أنَّ البهائم عند الحاجة تطلب المواضع التي عهدت فيها ماءها ومرعاها، والطيور تعود إلى أماكنها، فهي لا تفعل ذلك إلا لما هو مرتكز في داخلها من البناء على بقاء ما شاهدته والتعديل على استمرار ما فارقته(٣١).

الثالث: إن المقتضي للحكم الأول ثابت حسب الافتراض، والمعارض لا يصلح للرفع، لأنَّ مرجعه إلى احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم، وهو معارض باحتمال عدمه فيتدافعان، ويبقى الحكم سليماً عن الدافع(٣٢).

الرابع: ثبت بالإجماع حجية الاستصحاب في جملة من الموارد، كالشاك في بقاء الطهارة أو الحدث مع العلم بثبوته في الزمن السابق فيستصحب إلى ان يعلم بطرد الآخر، ومن ثم يثبت في بقية الموارد، إما لأنَّ المناط في الحكم عدم حصول اليقين

بخلاف اليقين السابق وهو جارٍ في الجميع، أو لعدم وجود فارق بين الموارد.

تعقيب ومناقشة: إن ما تقدم من أدلَّة محمد حسين الحائري على التفصيل في حجية الاستصحاب، هي نفسها تقريباً أدلة القائلين بحجية الاستصحاب مطلقا، نعم الدليل الفاصل بين القولين يتمثل بدلالة الروايات في المسألة التي تعد أهم الادلة على القول بالتفصيل في حجية الاستصحاب(٣٣).

الخامس: الأخبار: إستدل محمد حسين الحائري بنوعين من الاخبار

النوع الأول: الأخبار الدالة على وجوب الأخذ باليقين السابق عند عدم اليقين بالخلاف وهي كثيرة نذكر منها:

١– صحيحة زرارة عن أحدهما:" قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال : يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن والقلب فقد وجب الوضوء، قلت: فان حرك في جنبه شيء ولم يعلم به؟ قال: لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بيّن وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر"(٣٤).

٢– صحيحة زرارة عن أحدهما: قال:" قلت له من لم يدر في اربع هو أو في ثنتين وقد احرز الثنتين قال: يركع ركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد احرز الثلاث قام فأضاف اليها ركعة اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر ولكن ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات "(٣٥).

٣– صحيحة زرارة :قال "... فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك"(٣٦).

وجه الاستدلال بهذه الاخبار يكون من جهتين:

الأولى: إستدل محمد حسين الحائري بهذه الأخبار وغيرها، حيث إنّها دلّت ان كيفية الاستدلال مختلفة، فالقائل بحجيّة الاستصحاب مطلقا كالآخوند الخراساني قد اختار هذا الرأي من حيث إن النقض الوارد في النصوص الثلاثة المتقدمة قد أُسندَ إلى نفس اليقين، حيث قال:" ثم لا يخفى حسن إسناد النقض – وهو ضد الإبرام– إلى اليقين ، لولا كان متعلقاً بما ليس فيه اقتضاء للبقاء والاستمرار لما يتخيّل فيه الاستحكام"(٣٧)، وأما القائل بالتفصيل كمحمد حسين الحائري فإنهُ يرى أنَّ النقض الذي أُسندَ إلى اليقين بحسب ظاهر الرواية هو في الحقيقة إسناد إلى المتيقن وقد صرَّح بذلك بقوله:" واعلم أنَّ المستفاد من ما يعتمد عليه من هذه الأخبار كالرواية الأولى والثالثة وهي الأصل في المقام حجية الاستصحاب في الأشياء التي يكون مقتضاها البقاء والاستمرار، وعروض المانع، بقرينة لفظ النقض فإن المفهوم منه إقتضاء المتيقن للبقاء"(٣٨).

وقال أيضاً في موضع آخر:" ووجه الاستدلال أن هذه الاخبار دلّت على عدم جواز نقض اليقين بالشك، والمراد بالحكم المتيقن به لإمتناع توارد اليقين والشك على موردٍ واحدٍ في زمان واحد وذلك معنى الاستصحاب"(٣٩).

وهذا ما أكدَّه الشيخ مرتضى الأنصاري من أنَّ التصرّف بإرادة المتيقن من لفظ اليقين أمر لازم على كل حال، وذلك لأنّ النقض الإختياري القابل لورود النهي عليه لا يمكن ان يتعلّق بنفس اليقين، لأنّه أمر نفساني مستحكم، ولفظ (النقض) يشير إلى هذا المعنى، وعليه فالمراد نقض ما كان على يقين منه، وهو الطهارة السابقة، وهذا المعنى هو المراد أيضاً من (أحكام اليقين) فهي ليست أحكاماً لنفس وصف اليقين، لأنه لو كانت هذه الأحكام متعلّقة بنفس صفة اليقين فإنها قد إرتفعت بالشك قطعاً، كمن ينذر أنْ يتصدق في مدة اليقين بحياة زيد مثلا(٤٠)، بل المراد: أحكام المتيقن المثبتة له من جهة اليقين، وهذه الأحكام كنفس المتيقن أيضا لها استمرار شأني لا يرتفع إلا بالدافع، فإنَّ جواز الدخول في الصلاة بالطهارة أمر مستمر إلى أنْ يحدث ناقضها، وعلى كل حال فالمقصود:" أما نقض المتيقّن ، أي رفع اليد عن مقتضاه، وأما نقض أحكام اليقين، أي الثابتة للمتيقّن من جهة اليقين، فيكون المراد حينئذ رفع اليد عن هذه الأحكام وعدم ترتيب الآثار عليها"(٤١).

الثانية: إنَّ الظاهر من سياق هذه الروايات أنَّ الإمام عليه السلام في مقام إعطاء قانون كلي وتأصيل ضابطة عامة، ليستعلم منها حكم الواقعة المسؤول عنها، ولا يقدح بهذا القانون تخصيص الحكم بمورد السؤال، أو رجوع الضمير في هذه الروايات إلى أشخاص معينين؛ وذلك لأنّ ثبوت الحكم في حق شخص يوجب ثبوته في حق الباقين(٤٢).

ويمكن الاستدلال على هذا القانون الكلي بأمور:

١- التبادر: فإن استفادة حجية الاستصحاب مطلقا حتى في غير مورد الرواية، إنّما يكون من خلال ظهور الكلام في أنَّ مدار الحكم نفياً وإثباتاً هو اليقين، لا اليقين بالوضوء بما هو يقين بالوضوء، لا دليل على ذلك غير التبادر(٤٣).

٢- الإطلاق: فإن ظاهر إطلاق كلام الإمام عليه السلام يفيد عنوان الكبرى الكليّة الشاملة لأصل ينشأ عّما هو نكز في أذهان العقلاء من خلال محاوراتهم وأعمالهم بترتيب آثار المعقول على المتيّقن، وورود هذه الجملة في أبواب متعددة غير باب الوضوء يكشف عن عدم إختصاص قاعدة الاستصحاب بالوضوء(٤٤).

٣- لفظ (أبداً):إنّ تأكيد عبارة (لا تنقض اليقين..) بـ(أبداً) ظاهر في أنّهُ إشارة إلى ما هو المرتكز في أذهان العقلاء من عدم الاعتناء بالشك في مقابل اليقين السابق مطلقا، وقد ذكر محمد حسين الحائري هذا المعنى بقوله:" بأن الظاهر من سياقها إعطاء القانون وتأصيل الضابطة كما يدل لفظ (أبداً)"(٤٥).

النوع الثاني من الأخبار: وهي الأخبار الدالة على حجيّة الاستصحاب في موارد خاصة وتُسمى بروايات الحلَّ والطهارة ومنها: موثقة عمار عن أبي عبد الله عليه السلام:"كلُّ شيء نظيف حتى تعلم أنَّه قذر، فإذا علمت فقد قذر، ومالم تعلم فليس عليك شيء"(٤٦).

وجه الاستدلال: إنَّ الاصل الأوّلي للأشياء هو الطهارة عند الشك في نجاستها، وهذا الحكم يبقى قائماً ومستمراً إلى زمن العلم بالنجاسة، وهذا مورد من موارد جريان الاستصحاب لوجود المقتضي، وعدم وجود المانع، لأنَّ الاستصحاب يُعدّ طريقا معتبراً شرعاً فيلزم منه حجيته في سائر الموارد(٤٧).

فالنتيجة: من خلال ملاحظة ما تقّدم ذكره من الادلة التي عرضها محمد حسين الحائري يتضح أنّ أهم الأدلة وأوضحها على القول بالتفصيل في حجيّة الاستصحاب هي الأخبار والتي كانت على نوعين، عامة، وخاصة، مع الأخذ بنظر الاعتبار أنّ بعض الأدلة كانت مشتركة بين القول بحجية الاستصحاب مطلقا والقول بالتفصيل وبالخصوص الأخبار، إلا ان كيفية الاستدلال كانت مختلفة.

## إستصحاب الشرائع السابقة

### بحث الأصوليين هذه المسألة تحت عنوانات ثلاثة:

الأول: عنوان إستصحاب أحكام الشرائع السابقة ويعني: إذا حصل شك في بقاء حكم من أحكام إحدى الشرائع السابقة، فهل يجوز إستصحاب بقائه إلى زماننا هذا أولا(٤٨)؟

الثاني: عنوان شرع من قبلنا ويقصدون به: أنّه هل يجب التعبّد بأحكام الشرائع السابقة إذا لم يعلم نسخها؟ وهذا العنوان مشهور عند بقيّة المذاهب الإسلامية(٤٩)،وقَلَّ من تعرَّض له من الشيعة ،وهو متحد من حيث المضمون مع العنوان الأول(٥٠)

الثالث : عنوان إستصحاب عدم النسخ والمراد منه: إستصحاب عدم نسخ الحكم الثابت عند الشك في نسخة وهذا المعنى أعم من المعنيين السابقين؛ لأنه شامل لجريان الاستصحاب بالنسبة إلى أحكام شريعتنا ،وأحكام الشرائع السابقة، ولذلك لو شككنا في نسخ حكم من أحكام شريعتنا يأتي دور استصحاب عدم النسخ أيضا(٥١).

### أقوال الأصوليين في المسألة:

اختلفت أقوال الأصوليين في إمكان إستصحاب بقاء أحكام الشرائع السابقة في حالة الشك في نسخها أو عدم إمكانه إلى قولين رئيسيين:

القول الأول: إمكان جريان إستصحاب عدم النسخ بالنسبة إلى أحكام الشرائع السابقة عند الشك في نسخها، وقد عَّد المحدث الاسترآبادي هذا القول من الضروريات(٥٢)، وذهب اليه الكثير من الأصوليين ،منهم الوحيد البهبهاني(٥٣)،والشيخ الأنصاري(٥٤)، والمحقق العراقي(٥٥)، وغيرهم.

دليل القول الأول :

إستدل القائلون بجريان الاستصحاب في هذه المسألة بوجوه من أبرزها:

الأول: أنّه لا فرق في المستصحب بين أن يكون حكماً ثابتاً في هذه الشريعة، أو حكماً من أحكام الشريعة السابقة، حيث إن المقتضي موجود– وهو جريان دليل الاستصحاب– وعدم وجود ما يصلح أن يكون مانعاً عنه(٥٦).

الثاني: إنْ كان الاستصحاب من اليقين السابق والشك اللاحق، ووحدة القضية المتيقنة والمشكوكة كلها موجودة في فرض المسألة، وبهذا تكون أدلة الاستصحاب شاملة له(٥٧).

القول الثاني: عدم إمكان جريان استصحاب عدم النسخ بالنسبة للشرائع السابقة، وهذا مختار صاحب الفصول(٥٨)، وتبعه بعض الأصوليين من المتأخرين كالسيدين الخميني(٥٩)،والخوئي(٦٠).

دليل صاحب الفصول:

إستدل محمد حسين الحائري على عدم جريان إستصحاب عدم النسخ بالنسبة للشرائع السابقة، بأن ذلك يعود إلى اختلال أركان الاستصحاب فيما إذا كان المتيقن المراد إستصحابه من أحكام الشرائع السابقة، ويتضّح هذا الاختلال في اركان الاستصحاب من جهتين:

الجهة الأولى: عدم اليقين بثبوت تلك الأحكام في حقنا وإن علم بثبوتها لأهل الشرائع السابقة، لكون موضوع الحكم هو أهل تلك الشرائع السابقة، فإن النَّاس الذين عاشوا من تلك الشرائع غير الناس المعاصرين لهذه الشريعة فلا يجري الاستصحاب، لعدم وحدة الموضوع، وتعّدد الموضوع ينفي اليقين بثبوت أحكام تلك الشرائع السابقة بالنسبة الينا وكذلك ينفي الشك في بقائها أيضًا، لأن الشك في بقاء شيء فرع اليقين بثبوته وحدوثه، والمفروض عدم اليقين بالحدوث، والشك لا يكون في بقاء تلك الاحكام في حقنا، ومثل هذا الشك لا يكون مورداً للاستصحاب. وقد أشار محمد حسين الحائري إلى هذا الامر حيث قال:" والجواب أما على الاول فبأن الحكم الثابت في حق جماعة لا يمكن استصحابه في حق آخرين لتغاير الموضوع فإن ما ثبت في حقهم مثله لا نفسه، ولهذا نتمسك في تسرية الاحكام الثابتة في حق الحاضرين أو الموجودين إلى الغائبين بالإجماع والاخبار الدالة على الشركة لا الاستصحاب"(٦١).

الجهة الثانية: اليقين بارتفاع الشرائع السابقة بعد حدوث هذه الشريعة، حيث أنها ناسفة لتلك الشرائع ومع اليقين بارتفاعها يرتفع الشك في بقائها، ولهذا لا مجال لجريان الاستصحاب، لانتفاء الشك في البقاء، وثبوت اليقين، بمعنى أنه يحصل عندنا يقين بثبوت تلك الاحكام بالنسبة الينا فنحن نقطع أيضاً بارتفاعها لنسخ شريعتنا لها، ومع القطع بارتفاعها يرتفع الشك في بقائها ايضا، وحينئذ لا يجري الاستصحاب. وقد صرح محمد حسين الحائري بهذا الوجه حيث قال:" بان الظاهر من نسخ هذه الشريعة للشريعة السابقة عليها نسخها بالكلية"(٦٢) .

قد وجه بعض الأصوليين اعتراضات على دليل صاحب الفصول، نذكر منها اعتراضين منها:

الأول: ما ذكره الشيخ الأنصاري، من افتراض أنَّ من أدرك الشريعتين أو الزمانين يكون متيقناً بالحكم الثابت في حقه، فيستحقه، فيثبت له ذلك، وتباعد الاشتراك في التكليف يثبت ذلك الحكم المستصحب لغيره ممن لم يدرك الزمانين(٦٣).

الثاني: ما ذكره المحقق النائيني، من أنَّ ما ادعاه محمد حسين الحائري من اختلاف الموضوع مبني على توهم أنَّ الأحكام المجعولة سواء أكانت في هذه الشريعة او الشرائع السابقة بنحو القضايا الخارجية، والصحيح أنها مجعولة بنحو القضايا الحقيقة، فتعم جميع الناس في جميع الازمان ما لم يحصل النسخ، غايته فعليتها بفعلية الموضوع، والشك فيها لا من جهة النسخ، فالمتيقن ثبوت الحكم بنحو القضية الحقيقية والمشكوك في نسخه، فمورد الشك واليقين واحد، وعليه فلا مانع من جريان الاستصحاب لإثبات عدم النسخ حتى في الحكم الثابت في الشريعة السابقة، لأنه أيضاً مجعول بنحو القضية الحقيقية(٦٤).

تعقيب ومناقشة:

يظهر من خلال مراجعة معظم أقوال الأصوليين في المسألة ان القول الراجح هو عدم جريان الاستصحاب بالنسبة للشرائع السابقة إلى زمان الحاضر، وذلك لان الشك في النسخ مرجعه إلى الشك في سعة جعل الحكم وحدوثه، والأصل عدم صحة

دعوى هذه السعة، وعليه لا يبقى مجال لجريان استصحاب عدم النسخ، إلا على القول بجريان الاستصحاب التعليقي في المسألة بأن يقال: لو كنا موجودين في ذلك الزمان لكان الحكم مجعولاً لنا يقيناً فنستصحبه، ولكن هذا الاستصحاب لا يجري في المقام، وذلك لأنه يعتبر في الاستصحاب اتحاد الموضوع وبقاؤه عرفاً، وإلا فلا مجال لاستصحاب الحكم من غير فرق بين الاستصحاب التعليقي والتنجيزي، والحال ان الموضوع متعدد فينتفي أحد ركنيّ جريان الاستصحاب(٦٥).

دلالة أخبار الحلّ والطهارة على حجيّة الاستصحاب

تَعد أخبار الحل والطهارة من جملة أدلة الأصوليين على حجيّة الاستصحاب وهي على طوائف:

الأولى: ما ورد في طهارة الماء مالم يعلم نجاسته، كرواية عمار بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال :"كل ماء طاهر إلا ما علمت أنّه قذر"(٦٦).

الثانية: ما ورد في طهارة كلّ شيء، كموثقة عمار بن أبي عبد الله عليه السلامقال:"كل شَيء نظيف حتى تعلم أنّه قذر فإذا علمت فقد قذر، ومالم تعلم فليس عليك"(٦٧).

الثالثة: ما ورد في حليّة الأشياء ما لم يعلم حرمتها، كموثقة مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله عليه السلام أنَّه قال:" كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنَّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك " (٦٨).

والوجوه المحتملة في هذه الأخبار ستة:

الوجه الأول: أن يكون مفاد الخبرين الاولين الطهارة الظاهرية، ويُعبر عنها بـ (قاعدة الطهارة) ويكون منها الخبر الثالث الحليّة الظاهرية، ويُعبر عنها بـ (قاعدة الحليّة)(٦٩)، فيكون العلم قيداً للموضوع دون المحمول، فيكون المعنى أنّ كل شَيء لا تعلم نجاسته فهو طاهر(٧٠)، وبهذا تصبح الأخبار أجنبية عن الاستصحاب، لا يصلح الاستدلال بها على حجيته، وهذا ما ذهب اليه المشهور(٧١)، وهو مختار كل من المحقق النائيني(٧٢)، والمحقق العراقي(٧٣)، والسيد ابو الحسن الأصفهاني(٧٤)، والسيدين الخميني(٧٥)،والخوئي(٧٦).

دليل المشهور:

إستدل المشهور بما محصله: أنَّ الغاية وهي قوله عليه السلام: (( حتى تعلم )) يراد بها أحد احتمالين:

الأول: غاية للموضوع، بأن يكون المراد أن الشيء إلى أنْ يُعلم بأنه قذر فهو طاهر، والمستفاد منه الحكم بطهارة هذا الموضوع المستمر إلى زمان العلم، وحيث إنّه لامعنى لاستمرار الشيء بعنوانه الأولي –كالماء – مثلا إلى زمان العلم، لوضوح أنَّ بقاء العنوان الاولي ببقاء ذاته لا بالعلم، فلا بد أن يراد بالشيء هو المجعول بما هو مجعول، ومن الواضح أنَّ جعل الحكم للمجعول إلى زمان العلم هو حكم ظاهري للشيء بما هو مجعول أو مشكوك فالمتحصل منه على هذا هو الحكم الظاهري بطهارة الشئ مالم يعلم أنه قذر، وهذا هو معنى قاعدة الطهارة(٧٧).

الثاني: غاية للحكم، والمستفاد منه أيضا قاعدة الطهارة، لأن الحكم المغيى بالعلم هو الحكم الظاهري، لبداهة كون الحكم الواقعي هو الحكم للشيء بعنوان ذاته، ولا يكون مغيى بالعلم، ومنه تعرف أنَّ كون الحكم حكماً ظاهرياً لابَّد أنْ يكون للشيء لا بعنوانه الاولي، بل يكون للشيء بعنوان ثانوي كونه مجهولاً أو مشكوكاً.

الوجه الثاني: أن يكون المراد منها قاعدة الطهارة الواقعية للأشياء مالم يعلم النجاسة، أي كون النجاسة حقيقة متقومة بالعلم، فمع عدم العلم يكون طاهراً حقيقةً، ويكون العلم المأخوذ غاية طريقياً محضاً، والغاية في الحقيقة هو– عروض النجاسة– فيكون المراد به أنَّ كل شيء بعنوانه الأولي طاهر حتى تعرضه النجاسة، وقد اختار هذا القول الشيخ يوسف البحراني(٧٨).

الوجه الثالث: أنَّ يكون المراد منها حجية الاستصحاب فقط، بأن يكون معناها: أن كل شيء طهارته مستمرة إلى زمان العلم بنجاسته، وهذا ما ذهب اليه الشيخ الأنصاري في خصوص رواية حماد بن عثمان(٧٩)، فيكون المعنى: أنَّ الماء المعلوم طهارته بحسب أصل الخلقة طاهر حتى تعلم انه نجس، فتستمر طهارته المفروضة إلى حين العلم بعروض القذارة له، سواء كان الاشتباه وعدم العلم من جهة الاشباه في الحكم، كالقليل الملاقي للنجس والبئر أم كان من جهة الاشتباه في الأمر الخارجي، كالشك في ملاقاته للنجاسة، أو نجاسة ملاقيه(٨٠).

الوجه الرابع: أنْ يكون المراد منها الطهارة الواقعية والظاهرية والاستصحاب، وهو اختيار الآخوند الخراساني في بعض كتبه(٨١).

الوجه الخامس: أنْ يكون المراد من هذه الاخبار الطهارة الواقعية فقط والاستصحاب، فيكون المغيى إشارةً إلى الطهارة الواقعية، وأن ّ كل ً شيء بعنوانه الاولي طاهر، فيكون قوله عليه السلام (( حتى تعلم)) – أي الغاية – إشارة إلى الاستصحاب والحكم الواقعي بحسب الظاهر إلى زمان العلم بالنجاسة، فنكون دلالة الخبرين الاولين على الطهارة الواقعية للأشياء بعناوينها الأولية والاستصحاب معاً، كما أنَّ مفاد الرواية الثالثة هي الحليّة الواقعية والاستصحاب معاً، وهذا ما اختاره الآخوند الخراساني في الكفاية(٨٢).

الوجه السادس: أنْ يكون المراد من هذه الأخبار وبالخصوص الخبرين الأولين قاعدة الطهارة الظاهرية والاستصحاب معاً، وهذا ما اختاره محمد حسين الحائري، واشتهرت نسبته اليه من قبل كثير من الأصوليين ومن أبرزهم الشيخ الأنصاري(٨٣)، والآخوند الخراساني(٨٤)، بناء على ما استظهروه من عبارته في الفصول الغروية حيث قال:" ثم إعلم أنَّ الروايتين الأولين تدلان على أصلين، الأول: أنَّ الحكم الأولي للمياه أو الأشياء هو الطهارة بحسب الظاهر عند عدم العلم بالنجاسة، وهذا لا تعلق له بمسألة الاستصحاب، وإنْ تعلق به جملة من أحكامها، الثاني: إنْ هذا الحكم مستمر إلى زمن العلم بالنجاسة وهذا من موارد الاستصحاب وجزيئاته" (٨٥).

دليل صاحب الفصول محمد حسين الحائري:

يبتني دليل صاحب الفصول على إيضاح عدة مسائل:

الأولى: إنّ ً استفادة الطهارة الظاهرية من الروايتين الاوليتين يتوقف على ان الغاية فيها هي (إلا ما علمت) في الأولى، و(حتى تعلم) في الثانية، وتكون قيداً للموضوع، إذ لا شبهة في أنها ظاهرة في أن العلم غاية للشيء وقيداً له، ولا توجد قرينه على خلاف هذا الظهور، وتعدُّ الغاية مرتبة على أن المراد من الشيء في قوله( ) ((كل شيء)) ليس الشيء بعنوانه الاولي، بل المراد منه الشيء المشكوك طهارته ونجاسته(٨٦)، وبوجود الشك يتحقق موضوع الطهارة الظاهرية، الذي هو عبارة عن الشك في الحكم الواقعي، وحتى لو قلنا ان الغاية ((حتى تعلم)) قيداً للحكم وغاية له، فالنتيجة واحدة وهي الطهارة الظاهرية، وذلك لأن قيد الحكم يرجع لُباً إلى قيد الموضوع(٨٧)، إذ لا يمكن أنْ يكون الموضوع مطلقًا والحكم الثابت مقيداً، لوضوح أن ّ طهارة الشيء إذا كانت مقيّدة بعدم العلم بنجاسته، فلا محالة يرجع هذا التقييد حقيقتهُ إلى تقييد لفظ (( الشيء)) في الرواية، لأن الشيء اطلاقه ليس هو الموضوع، وإنما الشيء المقيّد بقيد إذا لم يعلم بنجاسته هو الموضوع. فالطهارة المقيدة بعدم العلم بالنجاسة طهارة ظاهرية لا واقعية، اذ الطهارة الواقعية لا يُعقل أنْ تكون مقيدةٌ به، وإلاَّ لزم خلف فرض أنها واقعية (٨٨).

وهذا ما ذكره محمد حسين الحائري حيث قال :" والمراد بالعلم بالقذراة ما يعمُّ العلم بالقذارة الظاهرية "(٨٩).

الثانية: إنَّ استفادة الاستصحاب من الروايتين يتوقف على أمرين:

١– تقدير كلمة (استمرار) فيهما.

٢– ثبوت أصل الطهارة في الأشياء.

وعلى هذا يكون مفاد – كل شيء نظيف حتى تعلم أنّه قذر– أي كلُّ شيء نظيف، ونظافته مستمرة إلى زمان العلم بالنجاسة، وهذا ما استظهره محمد حسين الحائري صاحب الفصول من الروايتين فقد ذكر:" إنَّ هذا الحكم مستمر إلى زمن العلم بالنجاسة وهذا من مورد الاستصحاب وجزئياته"(٩٠).

الثالثة: أنْ يكون الاستصحاب طريقاً صرفاً إلى الواقع، وعليه فلا خصوصية للموردين في الروايتين، وبذلك تثبت حجيّة الاستصحاب. وقد صرح بذلك محمد حسين الحائري بقوله:" وبعد التأمل في سياقها يظهر أنّ التعويل على الاستصحاب فيها ليس لخصوص تلك الموارد، بل لكون الاستصحاب في نفسه طريقًا معتبراً فيلزم منه حجيته في سائر الموارد"(٩١).

الرابعة: أن تكون كلمة – لك– في الروايتين ظاهرةً في أن الّطهارة ليست واقعية، بل هي مقام بيان الوظيفة العملية

عند الشك في الحكم الواقعي للشيء من حيث الطهارة والنجاسة، فهو جُعلٌ للمكلَّف من قبل المولى وهذا هو المعنى الظاهري(٩٢).

وجدير بالإشارة أنه قد ذكرنا فيما سبق: أنَّ إستفادة الطهارة الظاهرية والاستصحاب من روايات الطهارة، بناءً على ما استظهره الشيخ الأنصاري من عبارة محمد حسين الحائري، وإلا فإن عبارة الفصول فيها شيء من الغموض والإجمال، ولذلك تجد أنَّ المحقق الأصفهاني رفض هذا الاستظهار؛ وذلك لأنَّ العبارة التي نقلها الشيخ الأنصاري ونسبها إلى محمد حسين الحائري لا تتوافق مع ما هو الموجود في الفصول(٩٣). فإن الشيخ الأنصاري قال:" وقد خفي ذلك على بعض المعاصرين – يعني صاحب الفصول– فزعم جواز إرادة القاعدة والاستصحاب معاً.....، فقال: إن الرواية تدل على أصلين: أحدهما أنَّ الحكم الاولي للأشياء ظاهراً هي الطهارة" (٩٤). بينما عبارة محمد حسين الحائري تختلف عما نقله الشيخ الأنصاري، فأنه قال:" إنَّ الحكم الأولي للمياه أو الاشياء ولو بحسب الظاهر"(٩٥). ومن هنا استظهر المحقق الأصفهاني معنى آخر من عبارة محمد حسين الحائري وهو كون الروايتين تدلان على الطهارة الواقعية بدليل العموم، وعلى الطهارة الظاهرية بدليل الإطلاق، بالإضافة لدلالتهما على الاستصحاب، وإذا لم يكن هذا المعنى هو المقصود فلا داعي لان تُقَوَّل محمد حسين الحائري– ولو بحسب الظاهر– ، بل كان المفروض عليه ان يعبّر كما حكاه الشيخ الأنصاري من أن الحكم الأولي للأشياء ظاهراً هو الطهارة، مع عدم العلم بالنجاسة (٩٦). وقد أكد السيد صادق الشيرازي وجود هذا التغاير بين عبارة محمد حسين الحائري، والعبارة التي نقلها الشيخ الأنصاري، وأرجع السبب في ذلك إلى ان الشيخ الأنصاري لم ينقل عن كتاب الفصول الغروية بصورة مباشرة بل نقل بالواسطة عمن نقل عن الفصول، ويبدو أنَّ الناقل قد نقل العبارة بالمعنى نقلاً غير تام، ولكن السيد الشيرازي رفض ما استظهره المحقق الأصفهاني أيضا، وذلك لان كلمة – لو– الوصلية في جملة – ولو بحسب الظاهر– لا تدل على الجمع، بل على الترديد، وظاهر العبارة أنَّ محمد حسين الحائري يريد أن يقول: إنَّ الروايتين تدلاّن على الاستصحاب وعلى حكم آخر أقله الحكم الظاهري(٩٧).

**تعقيب ومناقشة:**

إنَّ الذي يظهر من خلال التأمل في هذه الأقوال أنَّ استظهار المحقق الأصفهاني لعله هو الأولى وذلك لوجهين:

الأول: ما ذكره المحقق الأصفهاني من أن عبارة محمد حسين الحائري– ولو بحسب الظاهر– تدل على استظهار الطهارة الواقعية والظاهرية والاستصحاب والا لم يكن لها معنى، وكان عليه أنْ يقول – ظاهراً– كما ذكرها الشيخ الأنصاري.

الثاني: إنّ ما ذكره محمد حسين الحائري: من ان العلم بالقذارة – أي الغاية– ما يعمُّ العلم بالطهارة الظاهرية، ومعنى هذا أن العلم بالقذارة يعمُّ بالإضافة إلى العلم بالطهارة الواقعية – الطهارة الظاهرية–(٩٨).

**الخاتمة والنتائج:**

١– إنّ الاستصحاب في المسائل الأصولية وليس الفقهية كما ذهب إلى ذلك بعض الاصوليين.

٢– إنّ الاختلاف في حجية الاستصحاب يرجع إلى اسباب مختلفة من أهمها حقيقته وكون امارة تكشف عن الواقع أو مجرد وظيفة عملية عند الشك بالحكم الواقعي.

٣– يعد الاستصحاب من أهم الوظائف العملية التي قررها الشارع المقدس عند الشك في الحكم الواقعي.

٤– إنّ الاختلاف في حجية الاستصحاب ليس صوريا وانما يترتب على هذا الاختلاف اثار عملية كثيرة تحدد كيفية الاستنباط وحدوده.

٥– إنّ كثرة الاختلافات بين الاصوليين في حجية الاستصحاب مرجعها الى عدم وجود لفظة الاستصحاب في النصوص الشرعية مضافا الى اجمال تلك النصوص وتداخل قاعدة الاستصحاب مع جملة من القواعد الاصولية الاخرى كقاعدة اليقين والمقتضي و المان

**الهوامش:**

١. ظ الفاضل الدربندي، أقا بن عابد بن رمضان، خزائن الأصول ،ص١٦

٢. ظ قوانين الأصول ،١٣٢/٣
٣. ظ الفصول الغروية ،ص ٣٦٨
٤. عدة الأصول ،ص ٧٦٩
٥. ظ معارج الأصول،ص٢٠٦
٦. ظ مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ٢٥٠
٧. ظ الفوائد والقواعد،١٣٢/١.ظ تمهيد القواعد، ص ٢٧١
٨. ظ زبدة الأصول، ص ٧٣
٩. ظ الرسائل الأصولية ،ص ٤٢٤.ظ أصول الفقه ،ص
١٠. ظ قوانين الأصول، ١٣٢/٣
١١. ظ الحاشية على استصحاب القوانين، ص ٦٧
١٢. ظ كفاية الأصول،١٧٤/٣
١٣. ظ البروجردي، الشيخ محمد تقي، نهاية الافكار ،(تقرير بحث المحقق العراقي) ،٣٣/٤
١٤. ظ الهاشمي ،السيد محمود، بحوث في علم الأصول (تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر)،.١٦٤/٦
١٥. ظ ابن حزم، علي بن احمد بن سعيد، الاحكام في أصول الاحكام،٥٩٠/٥
١٦. ظ الذريعة إلى تصانيف الشيعة،٨٢٩/٢-٨٣٠
١٧. ظ الغنية،ص٤٨٦
١٨. ظ الزحيلي، وهبة، أصول الفقه الإسلام،١٦٦/٢
١٩. ظ الفصول الغروية،ص٣٦٦
٢٠. ظ الفوائد المدنية ،ص ١٤١-١٤٣
٢١. ظ الحدائق الناظرة ،٥١/١
٢٢. ظ مستند الشيعة،٤٩٥/٢
٢٣. ظ البهسودي، محمد سرور، مصباح الأصول،(تقرير بحث السيد الخوئي)١٥٤/٢
٢٤. ظ الوافية في أصول الفقه،ص٢٠٢
٢٥. الفصول الغروية ،ص ٣٨٠
٢٦. معارج الأصول ،ص٢٠٦-٢١٠.ظ الأنصاري، الشيخ مرتضى، فوائد الأصول،٥١/٣
٢٧. ظ الفصول الغروية ، ٣٦٩
٢٨. ظ الشاهرودي، السيد علي، دراسات في علم الأصول ،(تقرير بحث السيد الخوئي)،٤٨/٤.ظ الفياض ،الشيخ محمد اسحاق، المباحث الأصولية ،٤١٨/١٢.ظ الشيرازي، السيد صادق، بيان الأصول،٢٧٠/١
٢٩. ظ الكاظمي ،الشيخ محمد علي، فوائد الأصول،(تقرير بحث المحقق النائيني)،٣٢٦/٤
٣٠. ظ الفصول الغروية،ص٣٧٠.ظ الأنصاري، الشيخ مرتضى ،فوائد الأصول،١٤/٣
٣١. الفصول الغروية،ص٣٧٠. ظ الخراساني، الآخوند محمد كاظم، كفاية الأصول،١٧٤/٣. ظ الشيرازي، السيد صادق، بيان الأصول،٦٨/١. ظ النجفي، الشيخ بشير، مرقاة الأصول،ص٢٠٨
٣٢. الفصول الغروية، ص٣٧٣. ظ الأنصاري، الشيخ مرتضى، فرائد الأصول،٥٣/٣. ظ الخراساني، الآخوند محمد كاظم، كفاية الأصول،١٧٧/٣. ظ الحكيم، السيد محمد سعيد، الكافي في أصول الفقه،٣٦٩/٢
٣٣. الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الاحكام،٥٩/١
٣٤. الكليني ،محمد يعقوب،الكافي،٣٥٣/٣
٣٥. الطوسي ،محمد بن الحسن، تهذيب الاحكام،٤٣٢/١
٣٦. كفاية الأصول،١٨٢/٣
٣٧. الفصول الغروية ،ص٣٧٢
٣٨. المصدر نفسه، ص ٣٧١
٣٩. ظ الأنصاري، الشيخ مرتضى ، فوائد الأصول،٧٩/٣-٨٠. ظ اليزدي، الشيخ محمد ابراهيم، حاشية فوائد الأصول،١٠٤/٣
٤٠. فرائد الأصول، ص٨٠. ظ الخراساني، الآخوند محمد كاظم، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد ،ص٣٢٠
٤١. ظ الفصول الغروية ،ص٣٧١
٤٢. ظ الشيرازي ،السيد صادق، بيان الأصول،٩٤/١
٤٣. ظ الخراساني ،السيد عبد الجواد، تحكيم المباني،٧٩/٣
٤٤. الفصول الغروية ،ص٣٧١

٤٥. الحر العاملي، وسائل الشيعة ،٤٦٧/٣
٤٦. ظ الفصول الغروية ،ص٣٧٣
٤٧. ظ الخراساني، الآخوند محمد كاظم، كفاية الأصول،ص٢٣٥/٣
٤٨. ظ السبكي، تاج الدين، الابهاج في شرح المنهاج، ١٨٠/٢٢. ظ الزحيلي، وهبة، أصول الفقه الإسلام ،٣٩/٢
٤٩. ظ الحكيم ،الشيخ محمد تقي، الأصول العامة للفقه المقارن ،ص ٤٢٩.
٥٠. النسخ :عرفه الأصوليين بتعريفات متعددة منها تعريف محمد حسين الحائري:" رفع الحكم الثابت في زمن الرفع لو لا الوضع"، وعامة المسلمين يرون ان النسخ ظاهرة ممكنة من الناحية الكلامية، لأنهم يقولون أن شريعة النبي(ص) نسخت الشرائع السابقة .
٥١. ظ الصدر ،السيد محمد باقر، دروس في علم الأصول ،٥٠٥/٢. ظ الهاشمي ،السيد محمود، بحوث في علم الأصول ،(تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر) .
٥٢. ظ الفوائد المدنية ،ص١٤٣
٥٣. ظ الفوائد الحائرية ،ص ٤١٣
٥٤. ظ فوائد الأصول ،٢٢٥/٣
٥٥. ظ البروجردي ،الشيخ محمد تقي، نهاية الافكار ،(تقرير بحث المحقق العراقي) ،١٧٤/٤-١٧٥
٥٦. ظ الأنصاري ،الشيخ مرتضى، فرائد الأصول،٢٢٥/٣. ظ الخراساني ،الآخوند محمد كاظم، كفاية الأصول ،٢٣٥/٣.ظ العراقي، الشيخ ضياء الدين، مقالات الأصول ،٤٠٤/٢
٥٧. ظ الخراساني ،الآخوند محمد كاظم، كفاية الأصول ،ص٤١٣
٥٨. ظ الفصول الغروية ، ص٣١٥
٥٩. ظ الوسائل،١٧٦
٦٠. ظ الشاهرودي، السيد علي، دراسات في علم الأصول (تقرير بحث السيد الخوئي) ،١٥١/٤
٦١. الفصول الغروية،ص٣١٥
٦٢. الفصول الغروية،ص٣١٥
٦٣. ظ فرائد الأصول،٢٢٥/٣
٦٤. ظ الكاظمي، الشيخ محمد علي، فرائد الأصول،(تقرير بحث المحقق النائيني)٤٧٩/٤
٦٥. ظ الشاهرودي، السيد علي، دراسات في علم الأصول،(تقرير بحث السيد الخوئي)،٤/ص١٣٥-١٤٩
٦٦. الحر العاملي، رسائل الشيعة ،١٣٣/١
٦٧. الحر العاملي، رسائل الشيعة ، ٤٦٧/٣
٦٨. الفاضل التوني، الوافية في اصول الفقه، ١٥٣/١.
٦٩. ظ آل الشيخ راضي، محمد طاهر، بداية الوصول ، ٤٤/٨ . ظ الحكيم ، محمد تقي ،الأصول العامة للفقه المقارن ،٤٧
٧٠. ظ البسوردي ، محمد سرور الواعظ، مصباح الأصول (تقرير بحث السيد الخوئي) ، ٦٩/٣
٧١. ظ الحكيم ،السيد عبد الصاحب، منتقى الأصول ، (تقرير بحث السيد محمد الروحاني) ، ١٢٤/٦
٧٢. ظ الكاظمي، الشيخ محمد علي، فوائد الأصول (تقرير بحث المحقق النائيني) ، ٣٦٧/٤
٧٣. ظ البروجردي ، الشيخ محمد تقي ، نهاية الافكار، (تقرير المحقق العراقي) ، ٧١/٤-٧٢
٧٤. ظ السبزواري، وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول ( تقرير بحث ابو الحسن الأصفهاني ) ، ص ٧٣٩
٧٥. ظ انوار الهداية ، ٢٩٧/٢
٧٦. ظ الشاهرودي ،السيد علي، دراسات في علم الأصول ،(تقرير بحث السيد الخوئي) ، ٤٠/٤
٧٧. ظ الفياض، الشيخ محمد اسحاق، المباحث الأصولية ، ٢٥٦/١٢-٢٥٧
٧٨. ظ الحدائق الناظرة في احكام العترة الطاهرة ، ١٣٦/١
٧٩. ظ فرائد الأصول .، ٧٧/٣ . ظ الحاشية على استصحاب القوانين ،٢٨٩
٨٠. ظ الأنصاري ، الشيخ مرتضى ، فرائد الأصول ، ٧٢/٣
٨١. ظ درر الفوائد (حاشية على الفرائد) ص ١٨٥-١٨٦
٨٢. ظ كفاية الأصول ، ١٩٩/٣
٨٣. ظ فرائد الأصول ، ٧٤/٣
٨٤. ظ كفاية الأصول،١٩٩/٣
٨٥. الفصول الغروية ، ص ٣٧٣
٨٦. ظ الشاهرودي ،السيد علي، دراسات في أصول الفقه (تقرير بحث السيد الخوئي) .، ٤٣/٤
٨٧. الفصول الغروية ،ص٣٧٣

٨٨. ظ الفياض ،الشيخ محمد اسحاق ،المباحث الأصولية ، ٣٥٦/١٢
٨٩. الفصول الغروية ، ص ٣٧٣
٩٠. م. ن ،٣٧٣
٩١. م. ن ،٣٧٣
٩٢. ظ الشيرازي ،السيد صادق ، بيان الأصول ، ١٨٤/١
٩٣. ظ نهاية الدراية في شرح الكفاية ، ٩١/٦
٩٤. فرائد الأصول ، ٧٥/٣
٩٥. الفصول الغروية ،ص٣٧٣
٩٦. ظ نهاية الدراية في شرح الكفاية ،٩٢، ٦
٩٧. ظ بيان الأصول ، ١٨٧/١
٩٨. ظ الفصول الغروية ،٣٧٣

## المصادر والمراجع:

القران الكريم
١. الاسترآبادي ، الشيخ محمد أمين (ت١٠٣٣هـ) ، الفوائد المدنية ، تح : الشيخ رحمة الله الاراكي ، ط الأولى ، قم – إيران، نشر وطبع : مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين ، ١٤٢٤هـ .
٢. الأصفهاني ، الشيخ محمد حسين (ت ١٢٥٥هـ) ، الفصول الغروية في الأصول الفقهية ، قم – إيران ، نشر دار إحياء العلوم الإسلامية، مطبعة نمونه ، ١٤٠٤هـ .
٣. الأصفهاني ، الشيخ محمد حسين الكمباني (ت١٣٦١هـ) نهاية الدراية في شرح الكفاية ، تح مؤسسة آل البيت لإحياء التراث ، بيروت – لبنان ، ١٤١٨هـ .
٤. آغا بزرك الطهراني ، الشيخ محمد محسن (ت ١٣٨٩ هـ) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ، ط الثالثة ، بيروت – لبنان ، دار الأضواء ، لا . ت.
٥. أقا بن عابد بن رمضان بن زاهد الشيروانى الدربندي، خزائن الأصول، دار الكتب الإسلامية، ١٩٨٥م.
٦. آل شيخ راضي ، الشيخ محمد طاهر (ت١٤٠٠هـ) . بداية الوصول ، اشراف محمد البكاء ، ط الأولى ، بيروت – لبنان ، طبع ونشر مؤسسة التاريخ العربي ، ١٤٣٢هـ.
٧. آل شيخ راضي ، الشيخ محمد طاهر (ت١٤٠٠هـ) . بداية الوصول ، اشراف محمد البكاء ، ط الأولى ، بيروت – لبنان ، طبع ونشر مؤسسة التاريخ العربي ، ١٤٣٢هـ .
٨. الأنصاري ، الشيخ مرتضى (ت١٢٨١هـ) . حاشية على استصحاب القوانين ، تح لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم ، ط الرابعة ، قم – إيران ، مطبعة شريعت ، ١٤٣٣هـ .
٩. الأنصاري ، الشيخ مرتضى (ت١٢٨١هـ) . فرائد الأصول ، تح لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم ، ط التاسعة ، قم – إيران ، مطبعة خاتم الأنبياء ، ١٤٢٨هـ.
١٠. البحراني ، الشيخ يوسف بن أحمد (ت١١٨٦هـ) الحدائق الناضرة ، قم – إيران ، الناشر : مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين ، لا . ت .
١١. البروجردي ، الشيخ محمد تقي (ت١٣٩١هـ) . نهاية الأفكار (تقرير بحث المحقق العراقي) ، ط الخامسة ، قم – إيران ، طبع ونشر مؤسسة النشر الإسلامي ، ١٤٣١هـ .
١٢. البهبهاني ، الشيخ محمد باقر الوحيد (ت١٢٠٥هـ) . الرسائل الأصولية ، تح مؤسسة الوحيد البهبهاني ، ط الأولى ، قم – إيران، مطبعة أمير ، ١٤١٦هـ .
١٣. البهبهاني ، الشيخ محمد باقر الوحيد (ت١٢٠٥هـ) . الفوائد الحائرية، قم – إيران ، الناشر : مجمع الفكر الإسلامي ، ١٤١٥هـ .
١٤. البهسودي ، محمد سرور (ت١٤١١هـ) مصباح الأصول (تقرير بحث السيد الخوئي) ، قم – إيران ، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي ، ١٤٢٢هـ.
١٥. الحائري ، الشيخ عبد الكريم (ت١٣٥٥هـ) درر الفوائد ، تح محمد المؤمن ، ط السادسة ، قم – إيران ، طبع ونشر مؤسسة النشر الإسلامي ، ١٤١٨هـ.
١٦. الحر العاملي ، الشيخ محمد بن الحسن (ت١١٠٤هـ) . وسائل الشيعة ، تح مؤسسة ال البيت لإحياء التراث ، ط الأولى ، بيروت – لبنان ، مؤسسة مطبعة سيد الشهداء ، ١٤٠٣هـ .
١٧. ابن حزم الأندلسي ، أبو محمد علي بن أحمد الظاهري (ت٤٥٦هـ) الإحكام في أصول الأحكام ، تح احمد شاكر، ط الثانية ، القاهرة – مصر ، مطبعة العاصمة ، لا . ت .
١٨. الحكيم ، السيد عبد الصاحب ، (ت١٤٠٣هـ) . منتقى الأصول (تقرير بحث السيد محمد الروحاني) ، ط الثانية ، قم – إيران ، مطبعة الهادي ،

١٤١٦هـ .
١٩. الحكيم ، السيد محمد تقي (ت١٤٢٣هـ) الأصول العامة للفقه المقارن ، ط الأولى ، الناشر : بيك فدك ، ١٤٢٦هـ .
٢٠. الحكيم ، السيد محمد سعيد . الكافي في أصول الفقه، ط الثالثة، بيروت – لبنان ، دراسة ونشر المؤسسة الدولية، ١٤٢٣هـ .
٢١. الخراساني ، الآخوند محمد كاظم (ت١٣٢٩هـ) . كفاية الأصول ، تح عباس الزارعي ، ط الثامنة ، قم – إيران ، طبع ونشر مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين .
٢٢. الخراساني ، السيد عبد الجواد (معاصر) تحكيم المباني ، تح حسين الازادي ، ط الأولى ، قم – إيران ، مطبعة اعتماد ، ١٤٢٦هـ.
٢٣. الخميني ، السيد روح الله (ت١٤٠٩هـ) أنوار الهداية ، تح: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ، ط الأولى ، قم – إيران ، مطبعة مكتب الاعلام الإسلامي ، ١٤١٣هـ .
٢٤. الرازي ، محمد بن محمد (ت٧٦٦هـ) . تحرير القواعد المنطقية ، قم – إيران، مطبعة شريعت ، ١٤٢٤هـ .
٢٥. الروحاني ، السيد محمد صادق . زبدة الأصول ، تح قاسم العاملي ، ط الثانية ، طهران – إيران ، مطبعة نقش ، ١٤٢٤هـ .
٢٦. الزحيلي ، د. وهبه أصول الفقه الإسلامي ، ط التاسعة عشر ، دمشق – سوريا ، دار الفكر ، ١٤٣٢هـ .
٢٧. السبزواري ، الميرزا حسن(ت:١٣٦١هـ) وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول ، (تقرير بحث السيد أبو الحسن الأصفهاني) ، تح: مؤسسة النشر الإسلامي ، ط الأولى ، قم – إيران ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي ، ١٤١٩هـ .
٢٨. السبكي ، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيي السبكي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب ، الإبهاج في شرح المنهاج ((منهاج الوصول إلي علم الأصول للقاضي البيضاوي المتوفي سنه ٧٨٥هـ)) ، دار الكتب العلمية –بيروت ، ١٤١٦هـ – ١٩٩٥ م.
٢٩. الشاهرودي ، السيد علي (ت١٣٧٦هـ) دراسات في علم الأصول ، ط الأولى، نشر مركز الغدير ، مطبعة محمد ، ١٤١٩هـ.
٣٠. الشاهرودي ، السيد محمود الهاشمي (معاصر) بحوث في علم الأصول (تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر) ، ط الثانية ، قم – إيران ، مطبعة فرودين ، ١٤١٧هـ.
٣١. الشهيد الأول ، محمد مكي (الشهيد الأول ت٧٨٦هـ) القواعد والفوائد ، قم – إيران ، منشورات مكتبة المفيد ، لا . ت
٣٢. الشيرازي ، السيد صادق (معاصر) بيان الأصول ، ط الأولى ، بيروت – لبنان ، طبع ونشر باقر العلوم ، ١٤٢٤هـ.
٣٣. الصدر ، السيد محمد باقر (ت١٤٠٠هـ) دروس في علم الأصول ، ط الثانية ، بيروت – لبنان ، دار الكتاب اللبناني ، مكتبة المدرسة ، ١٤٠٦هـ .
٣٤. الطوسي ، الشيخ محمد بن الحسن (ت٤٦٠هـ) العدّة ، تح محمد رضا الأنصاري، قم – إيران ، مكتب الاعلام الإسلامي ، مؤسسة بوستان ، ١٤٣١هـ .
٣٥. الطوسي ، الشيخ محمد بن الحسن (ت٤٦٠هـ) تهذيب الاحكام ، تح الشيخ محمد جواد مغنيه ، ط الثانية ، بيروت – لبنان ، طبع ونشر دار الأضواء ، ١٤١٣هـ .
٣٦. العراقي ، المحقق ضياء الدين (ت١٣٦١هـ) مقالات الأصول ، تح محسن العراقي ، قم – إيران ، مطبعة باقري ، ١٤١٤هـ .
٣٧. الفاضل التوني ، الشيخ عبد الله بن محمد (ت١٠٧١هـ) الوافية في أصول الفقه ، تح محمد الرضوي ، ط الثالثة ، قم – إيران ، مطبعة شريعت ، ١٤٢٤هـ
٣٨. الفياض ، الشيخ محمد اسحاق (معاصر) المباحث الأصولية، ط الأولى، قم – إيران ، مطبعة شريعت .
٣٩. القمي ، الميرزا أبو القاسم (ت١٢٣١هـ) القوانين المحكمة في الأصول المتقنة ، تح رضا حسين ، ط الثالثة ، بيروت – لبنان ، دار المحجة البيضاء ، ١٤٣١هـ .
٤٠. الكاظمي ، الشيخ محمد علي (ت١٣٦٥هـ) . فوائد الأصول (تقرير بحث المحقق النائيني) ، ط السابعة ، قم – إيران ، نشر وطبع مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين ، ١٤٢٤هـ .
٤١. الكليني ، الشيخ محمد بن يعقوب (ت٣٢٩هـ) الكافي ، تح محمد جواد الفقيه ويوسف البقاعي ، ط الأولى ، بيروت – لبنان ، دار الأضواء ، ١٤١٣هـ .
٤٢. المحقق الحلي ، الشيخ جعفر بن الحسن (ت٦٧٦هـ) معارج الأصول ، تح محمد حسين الرضوي ، ط الأولى ، قم – إيران ، الناشر : مؤسسة ال البيت ، ١٤٠٣هـ .
٤٣. المظفر، الشيخ محمد رضا (ت١٣٨٣هـ) أصول الفقه ، تح عباس الزارعي ، ط الثانية، قم – إيران ، مؤسسة بوستان الكتب ، ١٣٨٣هـ ش .
٤٤. النجفي ، الشيخ بشير (معاصر) مرقاة الأصول ، ط الثانية ، قم – إيران، مطبعة برهان ، ١٤٢٥هـ .
٤٥. النراقي ، الشيخ احمد (ت١٢٤٥هـ) مستند الشيعة ، تح مؤسسة ال البيت لإحياء التراث ، ط الأولى ، ١٤٢٩هـ.
٤٦. اليزدي ، الشيخ محمد إبراهيم حاشية فرائد الأصول (تقرير بحث السيد محمد كاظم اليزدي).

فصلية مُحكّمة تُعنى بالبحوث والدراسات العلمية والإنسانية والفكرية العدد(٨) السنة الثالثة صفر الخير ١٤٤٥ هـ آيلول ٢٠٢٣ م

# الأحاديث الواردة في كتاب تحريم الدم من مرويات الإمام سعيد بن جبير في السنن الصغرى

أ . د . عبد الرحمن مركب
نصار مالك معارج
جامعة بغداد/كلية العلوم الإسلامية

المستخلص :
إن من الأسس العظيمة التي قام عليها التشريع الإسلامي تحقيق مصالح العباد جميعاً والحفاظ عليهم ، من أجل ذلك كانت من الضروريات الخمس التي أوصت الشريعة بالحفاظ عليها ورعايتها وهي حفظ الدين ، وحفظ النفس ، وحفظ العرض ، وحفظ المال ، وحفظ النسل ، ومن حفظ النفس حفظ الدماء من أن تهدر وتسفك بغير حق في هذه الأيام التي نرى فيها سفك الدماء في الليل والنهار من أجل تعصب حربي ، أو خلاف عشائري ، أو صارع على المناصب وسلطات ، ويقتل بسبب ذلك خلق كثير من أجل ذلك كان لابد من إرشاد الناس إلى خطورة هذا الأمر وذلك من خلال القرآن الكريم ، والأحاديث الواردة في السنة التي رويت عن سيد البشر صلى الله عليه وآله وسلم تبين حرمة الدم .
الكلمات المفتاحية: الضروريات الخمس، حرمة الدم، المناصب وسلطات

**Abstract:**
**One of the great foundations on which Islamic legislation is based is the achievement of the interests of all servants and preserving them. For this reason، it was one of the five necessities that the Sharia recommended preserving and caring for، which are preserving religion، preserving oneself، preserving honor، preserving money، preserving offspring، and preserving oneself is preserving blood. From being wasted and spilled unjustly in these days when we see bloodshed day and night for the sake of war fanaticism، or clan dispute، or struggle over positions and powers، and because of that many people are killed because of that، it was necessary to guide people to the seriousness of this matter and that Through the Holy Qur'an، and the hadiths contained in the Sunnah that were narrated on the authority of the master of mankind (may God bless him and his family and grant them peace)، the sanctity of blood is clarified.**
**Keywords: the five necessities, sanctity of blood, positions and powers**

المقدمة :
الحمدُ للهِ ربِّ العالمين، والصَّلاةُ والسَّلامُ على أشرف الأنبياءِ والمرسلين، نبينا محمدٍ، وعلى آله ، وصحبه ، ومَن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.
أما بعدُ.
أن أفضل القربات عند الله تعالى الانشغال بالعلوم الشرعية النافعة ، وأفضل هذه العلوم بعد كتاب الله سبحانه وتعالى علم الحديث ، وهو من أصول الفروض ، وجب الاعتناء به ، والاهتمام بضبطه وحفظه ، لذلك يسر الله سبحانه وتعالى له أولئك العلماء الأفاضل والثقات الأماثل والأعلام المشاهير الذين الذي حفظوا قوانينه، واحتاطوا فيه، فتناقلوه كابرًا عن كابر، وأوصلوه كما سمعه أولٌ إلى آخر، وحبَّبه الله إليهم لحكمة حفظ دينه، وحراسة شريعته؛ فما زال هذا العلم من عهد الرسول (صلوات الله وسلامه عليه) والإسلام غض طري، والدين محكم الأساس قوي، كان الصحابة رضي الله عنهم، والتابعين بعدهم، وتابعي التابعين، خلفًا بعد سلف ، لا يشرف بينهم أحد بعد حفظ كتاب الله عز وجل، إلا بقدر ما يحفظ منه، ولا يعظم في النفوس إلا بحسب ما يُسْمَعُ من الحديث عنه، فتوفرت الرغبات فيه، وانقطعت الهمم على تعلُّمه، حتى لقد كان أحدهم يرحل المراحل ذوات العدد ويقطع الفيافي والمفاوز الخطيرة، ويجوب البلاد شرقاً وغرباً في طلب حديثٍ واحدٍ ليسمعه من راويه، وقد اشتهر رجال كثير في جمع السنة النبوية المطهرة، وروايتها ومن هؤلاء الرجال الإمام التابعي

الحافظ سعيد بن جبير (رحمه الله) ، الذي كان من أئمة التابعين ، وسادتهم، فهو تلميذ ابن عباس رضي الله عنهما، وحبر الأمة ، وعاصر الكثير من صحابة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ، فاهتدى بهديهم، وسار على نهجهم ، وأخذ عنهم مختلف العلم، وهو من الذين ماتوا قبل المئة الأولى من الهجرة، مما يعني إنه قريب العهد بزمن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وعصر الخلافة الراشدة ، مما يجعل أحاديثه عالية متصلة ، أي إنه ليس بينه وبين نبي الله (صلى الله عليه وآله وسلم) سوى راوٍ واحد ، حتى صار عالماً وإماماً في التفسير، والحديث ، والفقه، والعبادة ، والورع والزهد، وقد أخذ عنه الكثير من العلماء الذين جاءوا بعده .

خطة البحث :

المقدمة :

المبحث الأول : ترجمة حياة الإمام التابعي سعيد بن جبير (رحمه الله) .

المطلب الأول : اسمه ، ونسبه ، ولادته .

المطلب الثاني : صفاته .

المطلب الثالث : مكانته العلمية وثناء العلماء عليه .

المطلب الرابع : استشهاده .

المبحث الثاني : الأحاديث الواردة في حرمة الدم .

المطلب الأول : الأحاديث وتخريجها .

المطلب الثاني : دراسة رجال الإسناد .

المطلب الثالث : بيان المعنى الإجمالي للحديث .

المطلب الرابع : الفوائد المستنبطة من الحديث .

الخاتمة والنتائج :

المصادر والمراجع :

## المبحث الأول : ترجمة حياة الإمام التابعي سعيد بن جبير (رحمه الله) .

### المطلب الأول : اسمه ، ونسبه ، ولادته .

أولاً: اسمُهُ:

هو سعيد بن جبير بن هشام(١) .

ثانياً: نسبُهُ:

الأسدي: نسبة إِلَى أَسد بن خُزَيْمَة بن مدركة بن إِلْيَاس بن مُضر(٢) .

قال سعيد بن جبير: قال لي سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما،: ممن أنت؟ قلت: من بني أسد، قال من عربهم أو من مواليهم؟ قلت: لا بل من مواليهم، قال: فقل أنا ممن أنعم الله عليه من بني أسد(٣).

قال سعيد بن جبير: قال لي سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما: ممن أنت؟ فقلت: من أهل العراق، فقال: أيهم؟ فقلت: من بني أسد(٤).

الوالبي: نسبة إلى ولاء بني والبة، ووالبة هو ابن الحارث بن ثعلبة ابن دودان، ابن أسد بن خزيمة بن مدركة بن إلياس(٥).

الكوفي: نسبة إلى مدينة الكوفة ، التي ولد فيها .

ثالثاً:ولادته :

ولد الإمام سعيد بن جبير (رحمه الله) في خلافة أمير المؤمنين سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه(٦) .

### المطلب الثاني : صفاتـه

كان الإمام سعيد بن جبير (رحمه الله) أسود اللون(٧) ، كان (رحمه الله) يبكي بالليل حتى أصابه العمش(٨) ؛ وكان شعر

رأسه طويلاً، قال سعيد بن جبير: رآني أبو مسعود البدري في يوم عيد ولي ذؤابة فقال: يا غلام، أو يا غليم إنه لا صلاة في مثل هذا اليوم قبل صلاة الإمام فصل بعدها ركعتين وأطل القراءة(٩).

كان سعيد بن جبير شديد بياض اللحية والرأس.

وسُئل سعيد بن جبير عن الخضاب بالوسمة فكرهه وقال: يكسو الله العبد النور في وجهه ثم يطفئه بالسواد!(١٠).

المطلب الثالث : مكانتُهُ العلمية وثناء العلماء عليه :

كان رحمه الله شخصية متكاملة، جمع كثيراً من خصال الخير والفضيلة، وهو من الطَّبقة الثَّانية، وكان من كبار العلماء، والزُّهَّاد، والعُبَّاد الورعين، وكان سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما، يُعَظّمه، ومعظم علم سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما، إنما انتشر عنه(١١).

قال مجاهد : قال سيدنا ابن عباس رضي الله عنه، لسعيد بن جبير: حدث، فقال: أحدث وأنت هاهنا؟ فقال: أوليس من نعمة الله عليك أن تتحدث وأنا شاهد، فإن أصبت فذاك وإن أخطأت علمتك؟ .

قال جعفر ابن أبي المغيرة :كان سيدنا ابن عباس بعد ما عمي إذا أتاه أهل الكوفة يسألونه قال: تسألوني وفيكم ابن أم دهماء؟.

قال يعقوب: يعني سعيد بن جبير(١٢) .

روى علي بْن أسلم المنقري، عَن سعيد بْن جبير، أن سيدنا ابن عُمَر رضي الله عنهما سُئل عَن فريضة، فقال: سلوا سعيد بْن جبير فإنه أعلم مني(١٣).

قال خصيف بْن عَبْد الرحمن: كان أعلمهم بالطلاق سعيد بْن المسيب وبالحج عطاء وبالحلال والحرام طاؤوس وبالتفسير مجاهد وأجمعهم لذلك كله سعيد بْن جبير(١٤).

قال علي بن المديني: ليس في أصحاب ابن عباس مثل سعيد بن جبير. قيل له: ولا طاووس ؟ قال: ولا طاووس ولا أحد(١٥) .

وقال أبو بكر بن أبي داود: ليس أحد بعد الصحابة أعلم بالقرآن من أبي العالية، وبعده سعيد بن جبير(١٦).

وقال أحمد بن حنبل: قتل الحجاج سعيد بن جبير وما على وجه الأرض أحد إلا وهو مفتقر إلى علمه(١٧).

عن عمرو بن ميمون بن مهران عن أبيه قال: لقد مات سعيد بن جبير وما على الأرض أحد إلا وهو محتاج إلى علمه(١٨) .

وقال الحسن البصري يوم قتله: اللهمّ أعن على فاسق ثقيف، والله لو أنّ أهل الأرض اشتركوا في قتله لأكبّهم الله في النار(١٩).

روى معتمر عن مغيرة: ما كان يفتى الناس بالكوفة قبل الجماجم إلا سعيد بن جبير(٢٠) .

وقال حماد بن أبي سليمان: سمعت سعيد بن جبير ، يقول: قرأت القرآن كله في الكعبة في ليلة(٢١).

المطلب الرابع : استشهاده :

كان سعيد بن جبير (رحمه الله) يدعو الله أن لا يميته حتى يريه رجلاً من ولد سيدنا عبد الله بن عبّاس رضي الله عنهما، يفتي بمثل فتواه، فقيل له: هل لك في رجل من ولد سيدنا عبد الله بن عبّاس رضي الله عنهما، يفتي بمثل فتواه ؟ فدلّ عليه، فجاء حتى جلس في الناس، وجعل الناس يسألونه ويجيبهم بمثل جواب سيدنا ابن عبّاس رضي الله عنهما، فقال ابن جبير: الحمد للّه الّذي لم يمتني حتى أراني رجلاً من ولد سيدنا ابن عبّاس رضي الله عنهما، يفتي بفتواه(٢٢) .

وكان سبب مقتل سعيد بن جبير، أن الحجاج كان قد جعله على نفقات الجند حين بعثه مع عبد الرحمن ابن الأشعث إلى قتال رتبيل ملك الترك، فلما خلعه ابن الأشعث خلعه معه سعيد بن جبير؛ وكان سعيد قد خرج مع القراء الذين خرجوا على الحجاج، وشهد موقعة دير الجماجم، فلما انهزم أصحاب عبد الرحمن بن الأشعث، هرب سعيد بن جبير إلى أصبهان، فكتب الحجاج إلى نائبها أن يبعثه إليه، فلما سمع بذلك سعيد بن جبير هرب منها، ثم إنه لجأ إلى مكة فأقام بها، وكان يعتمر في كل سنة ويحج، وقد علم خالد بن عبد الله القسري، بوجود سعيد بن جبير في مكة وكان والياً عبد الملك بن مروان عليها؛ فأشار من أشار على سعيد بالهرب منها فقال سعيد: والله لقد استحييت من الله مما أفر ولا مفر من قدره(٢٣).

قال إسماعيل بن واسط : دعاني خالد بن عبد الله القسري وهو يومئذ أمير على مكة فقال: يا ابن واسط ، انطلق بهذا الرجل إلى الحجاج بن يوسف فإن عبد الملك بن مروان بعث إلي أن أبعث به إليه؛ قال خرج إلي سعيد بن جبير وهو أحسن

الناس وجهاً، وأفصحهم لساناً، لم أرَ في مثل هيئته وتشميره أحداً من أهل زماننا؛ قال: فأخذته ووثقته في الحديد وانطلقت به حتى نزلت ماء لبني أسد، فقال: يا ابن واسط بهذا الماء جماعة من قومي فإن رأيت أن تطلق عني هذا الحديد، فعلت فأخذته فأطلقت عنه حديده ، فانطلق فقال: لك الله علي أن أرجع إليك فانطلق ، فجعلت أدعو الله أقول: اللهم لا يرجع إلي، ويحك يا نفس تذهبين بخير الناس إلى أشر الناس، فو الله ما لبث إلا قليلاً حتى عاد فتركته مطلقاً من حديده ، حتى دنونا قريباً من واسط فلما نظر إلى الخضراء، قال: يا ابن واسط ما هذه الخضراء ؟ قال قلت: قبة الحجاج ، فاسترجع وقال: ما أظن الموت إلا قد أتى ، قلت: أو يدفع الله ، فأدخلته على الحجاج وقد أوثقته قبل ذلك بالحديد فلما نظر إليه الحجاج استوى جالساً وكان متكئ .

وقال أيها عدو الله خرجت علينا مع عبد الرحمن بن الأشعث ؟ قال سعيد ما فعلت ولكن أتيت بيت الله الحرام الذي من دخله كان آمنا فأخذت وأنا متعلق بأستار الكعبة .

قال الحجاج: ما اسمك ؟ قال اسمي سعيد بن جبير، قال: الشقي بن كسير، قال سعيد: أمي أعلم باسمي .

قال الحجاج: شقيت وشقيت أمك؛ قال سعيد: الغيب يعلمه غيرك، قال الحجاج: لأوردنك حياض الموت ، قال سعيد: أصابت أمي اسمي حقاً، قال الحجاج: لأبدلنك بالدنيا ناراً تلظى، قال سعيد: لو علمت أن ذلك بيدك لاتخذتك إلها لا إله إلا الله(٢٤) .

قال الحجاج: يا سعيد ما علمك بمحمدصلى الله عليه وآله ؟ قال: نبي ختم الله به الرسل، وصدق به الوحي، إمام الهدى ونبي الرحمة صلى الله عليه وآله وعلى أهل بيته.

قال الحجاج: يا سعيد ما قولك في الخلفاء ؟ قال سعيد: إنما استحفظت أمر بني وخيرهم أرضاهم لخالقه ؛ قال الحجاج: يا سعيد أي رجل أنا ؟ قال سعيد: يا حجاج يوم القيامة يختبر أي رجل أنت إذا وقفت بين يديه تبارك وتعالى، ثم سئلت عن عملك.

قال الحجاج: فأي رجل أنت ؟ قال سعيد: فأنا أهون على الله من أن أطلع على غيبه .

قال الحجاج: يا سعيد مالك لم تضحك قط ؟. قال: وكيف يضحك رجل مخلوق من طين والطين تأكله النار ولا يدري إلى ما يصير إلى جنة أو إلى نار فإن كان مصيره إلى الجنة فقد فاز وإن كان مصيره إلى النار فقد خسر خسراناً مبيناً ثم هو يوم القيامة يحاسب .

قال الحجاج: يا سعيد أما رأيت لهوا قط ؟. قال سعيد: ما أعلمه، فدعا الحجاج بالعود والناي فضرب بين يديه بهما، فلما سمع الناي بكى بكاء شديداً، ثم قال: يا حجاج والله لا شبع بطني أبداً ما بقيت، ولا أزال هكذا لما رأيت في مجلسك هذا أما هذه النافخة فذكرتني قول الله عز وجل (وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَن شَاءَ اللَّهُ ۖ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ)(٢٥) (وَيَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَن شَاءَ اللَّهُ ۚ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ)(٢٦)وأما هذه الأوتار فقطعت من نفس ثم هي يوم القيامة تبعث معك، وأما هذه الخشبة فنبات أرض قطعت من غير الحق، ذكرتني يا حجاج بكاء طويلاً.

قال الحجاج: يا سعيد ما قولك في علي بن أبي طالب أفي الجنة هو أم في النار؟. قال سعيد: لو أدخلت الجنة وفيها أهلها والنار وفيها أهلها لعلمت يا حجاج؛ فما سؤالك عن علم الغيب يا حجاج وقد حجب عنك وقد امتحن الله قلبه بالإيمان؟.

قال الحجاج: الويل لك مني يا سعيد، قال سعيد: الويل لمن أبعد عن الجنة وأدخل النار.

قال الحجاج: إني قاتلك، قال سعيد: إذاً أخاصمك، قال الحجاج: أخصمك، قال سعيد: هيهات يا حجاج القضاء يومئذ إلى غيرك قد فرغ الله منه، وكتب أجلي ومنقطع أمري(٢٧) .

قال فأمر به للقتل، فقال سعيد: أستودعك هذه الشهادة يا حجاج فأنا أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله استودعك هذه الشهادة حتى ألقاك فأخاصمك بين يدي الله، فأمر به الحجاج إلى القتل فجعل يضحك، قالوا: أصلح الله الأمير قد ضحك، قال: ردوه ما أضحكك يا سعيد ؟ قال يا حجاج ضحكت من العجب ! قال: وما

ذلك العجب ؟ قال: عجبت من تجرئك على الله وحلمه عنك، فإن تكن عافية فمن الله، وإياه أسأل تمام العافية، وأما أنت يا حجاج فلا براءة لك ولا عذر لو طالت حياتي لكان مصيري يوماً إلى الفناء، فاذكر يا حجاج يوم الأبد والدهر الفاني الذي لا ينجو منه أحد سالماً.

قال: فأمر به ليقتل قال سعيد:(إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ)(٢٨)قال الحجاج: حولوا وجهه عن القبلة، قال سعيد:(وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ) (٢٩)،قال الحجاج: يا غلام قم إليه فاضرب به الأرض ضربة ثم اعل على صدره لتذبحه فلما وضع السيف على حلقه، قال سعيد: بسم الله وبالله وعلى ملة الله وملة رسوله(٣٠).

قتل سعيد بن جبير سنة أربع وتسعين(٣١)، والأصح قتل سنة خمس وتسعين للهجرة(٣٢)، وهو ابن تسع وأربعين(٣٣)، وقيل سبعاً وخمسين(٣٤).

المبحث الثاني : الأحاديث الواردة في حرمة الدم .

المطلب الأول : تعظيم الدم

الحديث الأول: قال الإمام النسائي: أَخْبَرَنِي أَزْهَرُ بْنُ جَمِيلٍ الْبَصْرِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ الْحَارِثِ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ الْمُغِيرَةِ بْنِ النُّعْمَانِ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ قَالَ: اخْتَلَفَ أَهْلُ الْكُوفَةِ فِي هَذِهِ الْآيَةِ: (وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا)(٣٥)فَرَحَلْتُ إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ فَسَأَلْتُهُ، فَقَالَ: « لَقَدْ أُنْزِلَتْ فِي آخِرِ مَا أُنْزِلَ ثُمَّ مَا نَسَخَهَا شَيْءٌ» .

الحديث الثاني: قال الإمام النسائي: أَخْبَرَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ: حَدَّثَنِي الْقَاسِمُ بْنُ أَبِي بَزَّةَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ قَالَ: قُلْتُ لِابْنِ عَبَّاسٍ: هَلْ لِمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا مِنْ تَوْبَةٍ؟ قَالَ: «لَا»، وَقَرَأْتُ عَلَيْهِ الْآيَةَ الَّتِي فِي الْفُرْقَانِ:(وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ )(٣٦)قَالَ: « هَذِهِ آيَةٌ مَكِّيَّةٌ، نَسَخَتْهَا آيَةٌ مَدَنِيَّةٌ »، (وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ).

الحديث الثالث: قال الإمام النسائي: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ قَالَ: أَمَرَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي لَيْلَى أَنْ أَسْأَلَ ابْنَ عَبَّاسٍ عَنْ هَاتَيْنِ الْآيَتَيْنِ:(وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ) فَسَأَلْتُهُ، فَقَالَ: « لَمْ يَنْسَخْهَا شَيْءٌ »، وَعَنْ هَذِهِ الْآيَةِ:(وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ) قَالَ: « نَزَلَتْ فِي أَهْلِ الشِّرْكِ» .

التخريج:

رواها الإمام النسائي(٣٧)، والإمام البخاري(٣٨)، والإمام مسلم(٣٩)، والإمام أبو داود(٤٠) .

المطلب الثاني: دراسة رجال الإسناد:

أ/١_ أزهر بن جميل بن جناح، الهاشمي، الشطي، البصري، أبو محمد ، روى عن: يحيى بن سعيد القطان ، وبشر بن المفضل، وخالد بن الحارث وآخرين ، روى عنه: أحمد بن الحسين بن إسحاق الصوفي ، أحمد بن عمرو البزار، والنسائي وآخرون ، من العاشرة ، قال النسائي: لا بأس به ، وقال ابن حجر: صدوق، يغرب ، ت (٢٥١هـ) ، روى له : خ د س(٤١) .

٢_ خالد بن الحارث بن عبيد بن سليمان بن عبيد بن سفيان بن مسعود بن سكين، ويقال: خالد بن الحارث بن سليم بن عبيد بن سفيان بن مسعود بن سفيان، الهجيمي، البصري، أبو عثمان، روى عن: أبان بن صمعة، وأشعث بن عبد الله بن جابر الحداني، وشعبة بن الحجاج وآخرين ، روى عنه: أحمد بن حنبل، وأبو الأشعث أحمد العجلي، ومحمد بن عبد الأعلى الصنعاني وآخرون ، من الثامنة ، قال معاوية بن صالح الدمشقي: قلت ليحيى بن معين: من أثبت شيوخ البصريين؟ قال: خالد بن الحارث مع جماعة سماهم ، قال أبو حاتم الرازي: خالد بن الحارث إمام ثقة ، ذكره ابن حبان في كتابه وقال: فكان من عقلاء الناس ودهاتهم، قال الذهبي: الحافظ، قال ابن حجر: ثقة ثبت يقال له: خالد الصدق ، ت (٢٨٦هـ) ، روى له: خ م د س(٤٢) .

٣_ شعبة بن الحجاج بن الورد العتكي، مولى عبدة بن الأغر الأزدي، الواسطي، البصري، أبو بسطام ، روى عن: أبان

بن تغلب، وإبراهيم بن عامر بن مسعود الجمحي، ومخول بن راشد وآخرين ، روى عنه: إبراهيم بن سعد الزهري، وإبراهيم بن طهمان، وخالد بن الحارث وآخرون، من السابعة ، قال أبو حاتم الرازي: ثقة ، وقال ابن حبان: وكان من سادات أهل زمانه حفظاً وإتقاناً وورعاً وفضلاً، وهو أول من فتش بالعراق عن أمر المحدثين وجانب الضعفاء والمتروكين حتى صار علماً يقتدى به ثم تبعه عليه بعده أهل العراق ، وقال الذهبي: الحافظ ، أمير المؤمنين في الحديث ثبت حجة ويخطئ في الاسماء قليلاً ، وقال ابن حجر: ثقة حافظ متقن ، ت (١٦٠هـ) ، روى له : الستة(٤٣) .

٥ــ سعيد بن جبير بن هشام الأسدي الوالبي مولاهم الكوفي ، أبو محمد ، و يقال أبو عبد الله ، من الثالثة ، ت (٩٥ هـ)، روى له : الستة ، تقدمت ترجمته .

٦ــ عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف القرشي الهاشمي أبو العباس المدني ابن عم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) صحابي ، ت (٦٨ هـ)، روى له : الستة .

الحكم على الحديث :

إسنادُ الحديث حسن ، لأن فيه أزهر بن جميل وهو صدوق ، وبقية رجاله ثقات ، وأما عنعنة شعبة فمحمولة على الاتصال ، فقد ثبت روايته عن المغيرة بن النعمان ، وكذا عنعنة المغيرة عن سعيد بن جبير .

ب/ ١ – عمرو بن علي بن بحر بن كنيز، الصيرفي، الباهلي، البصري، أبو حفص، الفلاس ، روى عن: أزهر بن سعد السمان، وأسباط بن محمد القرشي، وعمران بن عيينة وآخرين ، روى عنه: وأبو روق أحمد بن بكر الهزاني، وأبو بكر أحمد بن محمد بن البصري، النسائي وآخرون ، من العاشرة ، قال النسائي: بصري، ثقة، صاحب حديث، حافظ ، وقال عبد الرحمن: سمعت أبي يقول: كان عمرو بن علي ارشق من علي بن المديني وهو بصري صدوق ، وقال الدارقطني: كان من الحفاظ الثقات ، وقال الذهبي: أحد الأعلام ، وقال ابن حجر: ثقة حافظ ت (٢٤٩هـ) ، روى له : الستة(٤٤).

٢ــ يحيى بن سعيد بن فروخ، القطان التميمي، البصري، أبو سعيد، الأحول ، روى عن: عثمان بن غياث، وعبيد الله بن عمر، عبد الملك بن عبدالعزيز ابن جريج وآخرين ، روى عنه: ومحمد بن خلاد الباهلي، وأبو كامل ومحمد بن أبي بكر المقدمي، وعمرو بن علي وآخرون، من كبار التاسعة، قال ابن محرز: وسمعت يحيى بن معين يقول: سمعت يحيى بن سعيد، وكان والله ثقة يعني القطان ، وقال ابن سعد: وكان ثقة، مأموناً، رفيعاً، حجة ، وقال أبو زرعة: يحيى بن سعيد من الثقات الحافظ ، قال الذهبي: الحافظ الكبير وكان رأساً في العلم والعمل ، قال ابن حجر: ثقة، متقن، حافظ، إمام، قدوة ، ت (١٩٨هـ) ، روى له : الستة: (٤٥).

٣ــ عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج، القرشي، الأموي، المكي، أبو الوليد، وقيل وأبو خالد، ابن جريج ، قال ابن حجر: القارئ، ثقة ، ت (١٤٩هـ) وقيل (١٥٠هـ) وقيل (١٥١هـ)

٤ــ القاسم بن أبي بزة، واسمه نافع، ويقال: يسار، ويقال: نافع بن يسار، المخزومي، المكي، أبو عبد الله، ويقال: أبو عاصم، القارئ ، روى عن: سعيد بن جبير، وسليمان بن قيس اليشكري، وأبي الطفيل عامر بن واثلة وآخرين ، روى عنه: حجاج بن أرطاة، والحكم بن أبان العندي، وعبد الملك بن عبد العزيز بن جريج وآخرون ، من الخامسة ، قال يحيى بن معين: ثقة ، وقال ابن سعد: كان ثقة، قليل الحديث ، وقال العجلي: مكي، ثقة ، وقال الذهبي: وثقوه، وقال ابن حجر: القارئ، ثقة ، ت (١١٤هـ) وقيل (١١٥هـ) وقيل (١٢٤هـ) وقيل (١٢٥هـ)، روى له : الستة(٤٦) .

٥ــ سعيد بن جبير بن هشام الأسدي الوالبي مولاهم الكوفي ، أبو محمد ، و يقال أبو عبد الله ، من الثالثة ، ت (٩٥ هـ)، روى له : الستة ، تقدمت ترجمته .

٦ــ عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف القرشي الهاشمي أبو العباس المدني ابن عم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) صحابي ، ت (٦٨ هـ)، روى له : الستة ، تقدمت ترجمته .

الحكم على الحديث :

إسناد الحديث صحيح ، لاتصال سنده وثقة رجاله . والله أعلم

ج/ ١ــ محمد بن المثنى بن عبيد بن قيس بن دينار، العنزي، البصري، أبو موسى، المعروف بالزمن ، وروى عن: أبي إسحاق

إبراهيم بن إسحاق الطالقاني، عبدالرحمن بن مهدي، وإسماعيل بن علية وآخرين ، روى عنه: أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى الموصلي، وبقي بن مخلد الأندلسي، والنسائي وآخرون ، من العاشرة ، قال النسائي: لا بأس به كان يغير في كتابه وقال أحمد ابن حنبل: سمعت يحيى بن معين وذكر أبا موسى الزمن فقال: ثقة ، وقال عبد الرحمن: سُئل أبي عن محمد بن المثنى فقال: صالح الحديث، صدوق ، قال ابن حجر: ثقة ثبت ، ت (٢٥١هـ) وقيل ( ٢٥٢هـ) ، روى له : الستة(٤٧).

٢_ محمد بن جعفر الهذلي، مولاهم، البصري، أبو عبدالله، المعروف بغندر ، روى عن: حسين المعلم، وسعيد بن أبي عروبة، وشعبة بن الحجاج وآخرين ، روى عنه: إبراهيم بن محمد بن عرعرة، وأحمد بن حنبل، ومحمد ابن بشار بندار وآخرون ، من التاسعة، وقال يحيى بن معين: قال لي غندر يا هذا أعلم أني أصوم يوماً وأفطر يوماً منذ خمسين سنة ، وقال العجلي: محمد بن جعفر ولقبه غندر بصري ثقة وكان من أثبت الناس في حديث شعبة ، وقال عبد الرحمن: سألت أبي عن محمد بن جعفر غندر؟ فقال: كان صدوقاً وكان مؤدياً، وفي حديث شعبة ثقة وقال الذهبي: الحافظ، وكان من أصح الناس كتاباً، وقال ابن حجر: ثقة صحيح الكتاب إلا أن فيه غفلة ، ت (١٩٣هـ) وقيل (١٩٤هـ) ، روى له : الستة(٤٨).

٣_ شعبة بن الحجاج بن الورد العتكي، مولى عبدة بن الأغر الأزدي، الواسطي، البصري، أبو بسطام ، قال ابن حجر: ثقة حافظ متقن ، ت (١٦٠هـ) ، تقدمت ترجمته.

٤_ منصور بن المعتمر بن عبد الله بن ربيعة، ويقال ابن المعتمر بن عتاب بن عبد الله بن ربيعة، ويقال ابن المعتمر بن عتاب بن فرقد، السلمي، الكوفي، أبو عتاب ، روى عن: إبراهيم النخعي، والمسيب بن رافع، والحكم بن عتيبة وآخرين ، روى عنه: شعبة بن الحجاج، وجرير بن عبد الحميد، والفضيل بن عياض وآخرون ، من الخامسة ، قال محرز: سمعت يحيى، وقيل له من كان اثبت اصحاب إبراهيم في إبراهيم، واحبّهم إليّك ؟ قال: منصور ، وقال أبو داود: سمعت أحمد بن حنبل قال: ما من القوم أحد أعلى من منصور، إلا أن يكون الحكم بن عتيبة في إبراهيم ، وقال البخاري: كان من أثبت الناس ، قال عبدالرحمن: وسُئل أبي عن الأعمش، ومنصور فقال: الأعمش حافظ يخلط ويدلس، ومنصور اتقن لا يدلس، ولا يخلط ، وقال ابن مهدي: أربعة بالكوفة لا يختلف في حديثهم، منهم منصور بن المعتمر، ولم يكن بالكوفة أحفظ منه ، قال الذهبي: من أئمة الكوفة ، قال ابن حجر: ثقة ثبت ، ت (١٣٢هـ) وقيل (١٣٣هـ)، روى له : الستة(٤٩).

٥_ سعيد بن جبير بن هشام الأسدي الوالبي مولاهم الكوفي ، أبو محمد ، و يقال أبو عبد الله ، من الثالثة ، ت (٩٥ هـ)، روى له : الستة ، تقدمت ترجمته .

٦_ عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف القرشي الهاشمي أبو العباس المدني ابن عم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) صحابي ، ت (٦٨ هـ)، روى له : الستة ، تقدمت ترجمته.

الحكم على الحديث :

إسناد الحديث صحيح ، لاتصال سنده وثقة رجاله . والله أعلم

المطلب الثالث : المعنى الإجمالي للحديث :

اختلف العلماء في قاتل العمد هل له من توبة ؟ فروى الأئمة عن سعيد ابن جبير قال: اختلف فيها أهل الكوفة، فرحلت إلى سيدنا ابن عباس فسألته عن قوله تعالى:(وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا)(٥٠) ، فقال: هي آخر ما نزل وما نسخها شيء، ثم سألت سيدنا ابن عباس هل لمن قتل مؤمناً متعمداً من توبة؟ قال: لا ، ثم قرأت عليه الآية (وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا)(٥١)، فقال: هذه آية مكية نسختها آية مدنية(٥٢) چ گ گ گ چ، ويجاب بأن هذه الآية المدنية عامة قد دخلها التخصيص، فإنه لو قتله والقاتل كافر ثم أسلم انهدرت عنه العقوبة في الدنيا وفي الآخرة، وذهب آخرون إلى أنها منسوخة بقوله تعالى:(إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا)(٥٣ )(٥٤)؛ والصواب في معناها أن جزاءه جهنم وقد يجازى به وقد يجازى بغيره ، وقد لا يجازى بل يعفى عنه ، فإن قتل عمداً مستحلاً له بغير حق ولا تأويل فهو كافر مرتد يخلد به في جهنم بالإجماع(٥٥)، وإن كان

غير مستحل بل معتقداً تحريمه فهو فاسق عاص مرتكب كبيرة جزاؤه جهنم خالداً فيها ، لكن بفضل الله تعالى ثم أخبر أنه لا يخلد من مات موحداً فيها فلا يخلد هذا ولكن قد يعفى عنه فلا يدخل النار أصلاً وقد لا يعفى عنه بل يعذب كسائر العصاة الموحدين ثم يخرج معهم إلى الجنة ولا يخلد في النار(٥٦).

وروي عن سيدنا ابن عباس رضي الله عنه أن له توبة وجواز المغفرة له لقوله تعالى:(وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا)(٥٧)، وهذه الرواية هي مذهب جميع أهل السنة والصحابة والتابعين ومن بعدهم ، وما روي عن بعض السلف مما يخالف هذا محمول على التغليظ والتحذير من القتل والتورية في المنع منه وليس في هذه الآية التي احتج بها بن عباس تصريح بأنه يخلد وإنما فيها أنه جزاؤه ولا يلزم منه أنه يجازى(٥٨) .

وقد أجمعوا على أن الآية نزلت في مقيس بن ضبابة الكناني، وذلك أنه أسلم وأخوه هشام بن ضبابة، وكان بالمدينة فوجد مقيس أخاه هشاماً ذات يوم قتيلًا في الأنصار في بني النجار، فانطلق إلى النبي صلى الله عليه وآله فأخبره بذلك، فأرسل رسول الله صلى الله عليه وآله رجلاً من قريش من بني فهر ومعه مقيس إلى بني النجار ومنازلهم يومئذ بقباء ، أن ادفعوا إلى مقيس قاتل أخيه أن علمتم ذلك وإلا فادفعوا إليه الدية، فلما جاءهم الرسول، قالوا: السمع والطاعة لله وللرسول، والله ما نعلم له قاتلاً ولكن نؤدي الدية فدفعوا إلى مقيس مائة من الإبل دية أخيه، فلما انصرف مقيس والفهري راجعين من قباء إلى المدينة وبينهما ساعة، عمد مقيس إلى الفهري رسول رسول الله صلى الله عليه وآله فقتله، وارتد عن الإسلام وركب جملاً منها وساق معه البقية ولحق بمكة وهو يقول في شعر له:

قَتَلْتُ بِهِ فِهْراً وَحَمَّلْتُ عَقْلَهُ ... سَرَاةَ بَنِي النَّجَّارِ أَرْبَابَ فَارِعِ
وَأَدْرَكْتُ ثَأْرِي وَاضْطَجَعْتُ مُوَسَّداً ... وَكُنْتُ إِلَى الأَوْثَانِ أَوَّلَ رَاجِعِ

فنزلت فيه بعد قتل النفس وأخذ الدية وارتد عن الإسلام ولحق بمكة كافرا ومن يقتل مؤمنا متعمدا( ٥٩) .

المطلب الرابع : الأحكام والفوائد المستنبطة من الحديث :

١_ في الحديث بيان على تعظيم دم المسلم.

٢_ وفيه بيان أسباب نزول قوله تعالى(وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ).

٣_ وفيه من قتل مومناً عمداً مستحلاً له بغير حق ولا تأويل فهو كافر مرتد يخلد به في جهنم بالإجماع(٦٠) .

٤_ أن سيدنا ابن عباس رضي عنهما استدل بهذا الحديث على أن قاتل المؤمن عمدا لا توبة له، وقد خالفه جمهور السلف والخلف في ذلك، وله قولاً آخر خالف ذلك(٦١) .

٥_ وفيه من قتل مؤمناً غير مستحل لدمه، ومعتقداً تحريمه فهو فاسق عاص مرتكب كبيرة، ولا يخلد من مات موحداً(٦٢).

الخاتمة:

بعد دراستي لترجمة حياة الإمام سعيد بن جبير (رحمه الله) والأحاديث الواردة في حرمة الدم ، ينتهي بي المطاف لأدون أهم النتائج التي توصل إليها البحث ، وهي:

١– أن الإمام سعيد بن جبير (رحمه الله) كان من كبار التابعين ، وأحد ابرز تلاميذ الصحابي ابن عباس (رضي الله عنهما) .

٢– أن الإمام سعيد بن جبير (رحمه الله) كان من العلماء العاملين الذي يدعو للإصلاح ، وقد واجه الطغاة بنفسه .

٣– في الأحاديث بيان على تعظيم دم المسلم .

٤– والأحاديث من قتل مومناً عمداً مستحلاً له بغير حق ولا تأويل فهو كافر مرتد يخلد به في جهنم بالإجماع .

٥– وفيه من قتل مؤمناً غير مستحل لدمه، ومعتقداً تحريمه فهو فاسق عاص مرتكب كبيرة، ولا يخلد من مات موحداً .

وصل اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثير

الهوامش:

(١)التاريخ الكبير، للبخاري : ٤٦١/٣ . وسير أعلام النبلاء، للذهبي : ٣٢١/٤ . وتهذيب التهذيب، لابن حجر : ١١/٤ .

(٢)اللباب في تهذيب الأنساب، للنووي : ٥٣/١ .

(٣)الطبقات الكبرى ، لابن سعد :٦/٢٦٧ .
(٤)جامع البيان، للطبري : ٢٣/٤٦٧ .
(٥) الأنساب، للسمعاني: ١٣/٢٧٤ . وتهذيب الأسماء واللغات، للنووي : ١/٢١٦ .
(٦) سير أعلام النبلاء، للذهبي : ٤/٣٤٢ .
(٧)المعارف، للدينوري : ١/٤٤٥ . وتاريخ الإسلام، للذهبي : ٢/١١٠١ .
(٨) ينظر حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ، للأصبهاني : ٤/٢٧٢ .
(٩)الطبقات الكبرى لابن سعد :٦/٢٦٧ .
(١٠) المصدر نفسه : ٦/٢٧٦ .
(١١)مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، لابن الجوزي :١٠/١١ .
(١٢)الطبقات الكبرى، لابن سعد :٦/ ٢٦٨ .
(١٣)أخبار القضاة، لضبي البغدادي :٢/٤١١ .
(١٤)التدوين في أخبار قزوين، للقزويني : ١/١٠١ .
(١٥) المعرفة والتاريخ، للفسوي : ٢/٨٦ .
(١٦)العبر في خبر من غبر، للذهبي : ١/٨١ .
(١٧) وفيات الأعيان، للإربلي : ٢/٣٧٤ .
(١٨) المعرفة والتاريخ، للفسوي : ١/٧١٣ .
(١٩)شذرات الذهب في أخبار من ذهب، للعكري الحنبلي :١/ ٣٨٣ .
(٢٠)الثقات، للعجلي :١/٣٩٥ .
(٢١)سير السلف الصالحين لإسماعيل الأصبهاني : ٧٨٠ .
(٢٢)أخبار الدولة العباسية، : ١٦٢ .
(٢٣) ينظر البدء والتاريخ، للمقدسي : ٦/٣٩ . والمنتظم في تاريخ الملوك والأمم، للجوزي : ٧/٧ . والبداية والنهاية، للذهبي : ٩/١١٤.
(٢٤) المحن ، لأبي العرب : ٢٣٢ .
(٢٥) سورة الزمر : آية (٦٨) .
(٢٦) سورة النمل : آية (٨٧) .
(٢٧) المحن، لأبي العرب : ٢٣٣ . والمعرفة والتاريخ، للفسوي : ١/٧١٢ .
(٢٨) سورة الأنعام : آية (٧٩) .
(٢٩) سورة البقرة : آية (١١٥) .
(٣٠) المحن : ٢٣٢ . والمعرفة والتاريخ : ١/٧١٣ .
(٣١)المعارف : ١/٤٤٦ . وتاريخ مولد العلماء ووفياتهم : ١/٢٢٥ .
(٣٢) تاريخ خليفة بن خياط : ٣٠٧ . وطبقات المحدثين بأصبهان والواردين عليها : ١/٣١٥ .
(٣٣)أخبار القضاة :٢/٤١٢ .
(٣٤)البداية والنهاية :٩/٩٩ .
(٣٥) سورة النساء: آية (٩٣) .
(٣٦) سورة الفرقان: آية (٦٨) .
(٣٧) سنن النسائي : كتاب تحريم الدم، تعظيم الدم ٧/ ٨٥ رقم الحديث [٤٠٠٠_٤٠٠١_٤٠٠٢] ، كتاب القسامة ، باب ما جاء في كتاب القصاص ٨/٦٢ رقم الحديث [٤٨٦٣_٤٨٦٤_٤٨٦٥] .
(٣٨) صحيح البخاري: كتاب مناقب الأنصار، باب ما لقي النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه من المشركين بمكة ٥/٤٥ رقم الحديث [٣٨٥٥] و كتاب تفسير القرآن، بَابُ {وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ} ٦/٤٧ رقم الحديث [٤٩٥٠] و كتاب تفسير القرآن، بَابُ قَوْلِهِ {وَالَّذِينَ لاَ يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلاَ يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالحَقِّ، وَلاَ يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا} ٦/١١٠ رقم الحديث [٤٧٦٣_٤٧٦٤_٤٧٦٥_٤٧٦٦] .
(٣٩) صحيح مسلم: كتاب التفسير، باب {ومن يقتل مؤمنا متعمدا} ٤/٢٣١٧ رقم الحديث [٣٠٢٣] .
(٤٠) سنن أبي داود: كتاب الفتن، باب في تعظيم قتل المؤمن ٤/١٦٨_١٦٩ رقم الحديث [٤٢٧٥_٤٢٧٧]
(٤١) ينظر: تسمية الشيوخ، للنسائي : ٨٣ (٣٨) ، الجرح والتعديل، لأبي حاتم : ٢/٣١٥ (١١٩١) ، تهذيب الكمال، للمزي: ٢/٣٢٠ (٣٠٣) ، الكاشف، للذهبي : ١/٢٣١ (٢٥٢) ، تقريب التهذيب، لابن حجر : ٩٧ (٣٠٣) .
(٤٢) ينظر: تاريخ خليفة بن خياط: ٤٥٧ ، الجرح والتعديل، لأبي حاتم: ٣/ ٣٢٥ (١٤٦٠) ، الثقات، لابن حبان: ٦/ ٢٦٧ (٧٦٧٢) ، تهذيب الكمال، للمزي: ٨/ ٣٥ (١٥٩٨) ، الكاشف، للذهبي: ١/ ٣٦٢ (١٣٠٨) ، تاريخ الإسلام، للذهبي: ٤/ ٨٤١ (٩٠) ، تقريب

التهذيب، لابن حجر: ١٨٧ (١٦١٩) ،
(٤٣) ينظر: الجرح والتعديل، لأبي حاتم: ٤/ ٣٦٩ (١٦٠٩) ، تهذيب الكمال، للمزي: ١٢/ ٤٧٩ (٢٧٣٩) ، الثقات، لابن حبان: ٦/ ٤٤٦ (٨٥١٦)، الكاشف، للذهبي: ٤٨٥/١ (٢٢٧٨) ، تهذيب التهذيب، لابن حجر: ٤/ ٣٣٨ (٥٩٠) ، تقريب التهذيب، لابن حجر: ٢٦٦ (٢٧٩٠) .
(٤٤) ينظر : تسمية الشيوخ، للنسائي : ٦٠ (٨٥) ، المؤتلف والمختلف : ١٨٥٩/٤ ، الجرح والتعديل، لأبي حاتم : ٢٤٩/٦ (١٣٧٥) ، تهذيب الكمال، للمزي : ١٦٢/٢٢ (٤٤١٦) ، الكاشف، للذهبي : ٨٤/٢ (٤٢٠٠) ، تقريب التهذيب، لابن حجر : ٤٢٤ (٥٠٨١) .
(٤٥)ينظر: رجال صحيح مسلم، لمسلم : ٣٣٨/٢ (١٨٢٧) ، تاريخ ابن معين _ رواية ابن محرز: ١/ ١١١ ، الطبقات الكبرى، لابن سعد : ٢١٥/٧ (٣٣٢٨) ، الجرح والتعديل، لأبي حاتم : ١٥٠/٩ (٦٢٤) ، تهذيب الكمال، للمزي: ٣١/ ٣٢٩ (٦٨٣٤) ، الكاشف، للذهبي: ٣٦٦/٢ (٦١٧٥) ، تقريب التهذيب، لابن حجر : ٥٩١ (٧٥٥٧) .
(٤٦) ينظر: سؤالات ابن الجنيد : ٤٣٦ (٦٧٧) ، الثقات، للعجلي : ٢٠٩/٢ (١٤٩٤) ، الطبقات الكبرى، لابن سعد : ٢٨/٦ (١٥٧٢) ، الجرح والتعديل، لأبي حاتم : ١٢٢/٧ (٦٩٧) ، تهذيب الكمال، للمزي : ٣٣٨/٢٣ (٤٧٨٢) ، تاريخ الإسلام، للذهبي : ٤٨١/٣ (٢٦٨) ، الكاشف، للذهبي : ١٢٧/٢ (٤٥٠٣) ، تاريخ مولد العلماء ووفياتهم: ٢٩٠/١ ، تقريب التهذيب، لان حجر : ٤٤٩ (٥٤٥٢) .
(٤٧) ينظر: العلل ومعرفة الرجال لأحمد رواية ابنه عبد الله: ٢١/٣ (٣٩٦٨) ، تسمية الشيوخ : ٥٤ (٤٢) ، الجرح والتعديل: ٩٥/٨ (٤٠٩) ، تهذيب الكمال: ٣٥٩/٢٦ (٥٥٧٩) ، الكاشف :٢١٤/٢ (١٥٣٤) ، تاريخ مولد العلماء ووفياتهم: ٢/ ٥٥٥ ، تقريب التهذيب : ٥٠٥ (٦٢٦٤) .
(٤٨) ينظر: التاريخ الكبير: ٥٧/١ (١١٩) ، والطبقات الكبرى: ٢١٦/٧ (٣٣٣٩) ، الثقات للعجلي: ٢٣٤/٢ (١٥٨٢) ، تاريخ ابن معين _ رواية الدوري: ٩٤/٤ (٣٣١٦) ، تهذيب الكمال: ٥/٢٥ الترجمة (٥١٢٠) ، الكاشف: ١٦٢/٢ (٤٧٧١) ، تقريب التهذيب: ٤٧٢ (٥٧٨٧) .
(٤٩)ينظر: رجال صحيح مسلم : ٢٥٤/٢ (١٦٢٧) ، التاريخ الكبير : ٣٤٦/٧ (١٤٩١) ، تاريخ ابن معين _ رواية ابن محرز: ١/ ١١٩ ، سؤالات أبي داود للإمام أحمد: ٢٩٣ (٣٤٦) ، الجرح والتعديل: ١٧٧/٨ (٧٧٨) ، التكميل في الجرح والتعديل ومعرفة الثقات والضعفاء والمجاهيل: ٢٠٢/١ (٢٧٣) ، مغاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار: ٨٢/٣ (٢٣٧٤) ، الكاشف: ٢٩٧/٢ (٥٦٤٧) ، تقريب التهذيب : ٥٤٧ (٦٩٠٨) .
(٥٠) سورة النساء : آية (٩٣) .
(٥١ ) سورة الفرقان : آية (٦٨) .
(٥٢) ينظر تفسير القرطبي :٣٣٣/٥ .
(٥٣) سورة النساء : آية (٤٨) .
(٥٤)كشف المشكل من حديث الصحيحين، للجوزي :٣٥٩/٢ .
(٥٥) ينظر إكمال المعلم بفوائد مسلم، للنووي :٢٦٩/٨ .
(٥٦) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، للنووي : ٨٣/١٧ .
(٥٧) سورة النساء : آية (١١٠) .
(٥٨) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، للنووي : ١٥٩/١٨ .
(٥٩) تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم : ١٠٣٧/٣ .
(٦٠)إكمال المعلم بفوائد مسلم، للنووي :٢٦٩/٨ .
(٦١) ينظر ذخيرة العقبى في شرح المجتبى، للاثيوبي : ٢٦٦/٣١ .
(٦٢) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، للنووي : ٨٣/١٧ .

المصادر والمراجع:

–الاستذكار ، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت : ٤٦٣هـ) ، تحقيق : سالم محمد عطا ، محمد علي معوض ، دار الكتب العلمية – بيروت ، ط١ (١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م).
–الاستيعاب في معرفة الأصحاب: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط١، (١٤١٢ هـ – ١٩٩٢ م).
–أسد الغابة في معرفة الصحابة: أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (المتوفى: ٦٣٠هـ)،المحقق: علي محمد معوض – عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية،ط١، (١٤١٥هـ – ١٩٩٤ م).
–الإصابة في تمييز الصحابة: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)،تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود

وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١، (١٤١٥ هـ).
–الأنساب: عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي، أبو سعد (المتوفى: ٥٦٢هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط١، (١٣٨٢ هـ – ١٩٦٢ م).
–البداية والنهاية: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)،تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط١، (١٤٠٨، هـ – ١٩٨٨ م).
–تاج العروس من جواهر القاموس: محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (المتوفى: ١٢٠٥هـ)،تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
–تاريخ إربل: المبارك بن أحمد بن المبارك بن موهوب اللخمي الإربلي، المعروف بابن المستوفي (المتوفى: ٦٣٧هـ) المحقق: سامي بن سيد خماس الصقار وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد، العراق( ١٩٨٠ م).
–تاريخ الثقات: أبو الحسن أحمد بن عبد الله بن صالح العجلى الكوفى (المتوفى: ٢٦١هـ)، دار الباز، ط١، (١٤٠٥هـ–١٩٨٤م).
–تاريخ دمشق: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (المتوفى: ٥٧١هـ)،تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عام النشر:(١٤١٥ هـ – ١٩٩٥ م).
–تذكرة الحفاظ: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)، دار الكتب العلمية بيروت–لبنان، ،ط١ (١٤١٩هـ– ١٩٩٨م).
–تفسير القرآن العظيم: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ) ،تحقيق: سامي بن محمد سلامة ،الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع،ط٢ (١٤٢٠هـ – ١٩٩٩ م).
–تقريب التهذيب: أحمد بن علي بن محمد ،أبو الفضل، ابن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد – سوريا، ط١، (١٤٠٦ – ١٩٨٦م).
–التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: ٤٦٣هـ)،تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري،وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية – المغرب،(١٣٨٧ هـ).
–تهذيب الكمال في أسماء الرجال: يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحجاج، جمال الدين ابن الزكي أبي محمد القضاعي الكلبي المزي (المتوفى: ٧٤٢هـ)، تحقيق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط١، (١٤٠٠ – ١٩٨٠).
–الثقات: محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن معبد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفى: ٣٥٤هـ)، طبع بإعانة: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، بمراقبة الدكتور. محمد عبد المعيد خان، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، ط١، (١٣٩٣ هـ = ١٩٧٣م).
–التاريخ الكبير: المؤلف: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (المتوفى: ٢٥٦هـ) ، الطبعة: دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد – الدكن .
–تاريخ الإسلام و وفيات المشاهير و الإعلام ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن احمد بن عثمان بن قيماز الذهبي (ت : ٧٤٨هـ) ، تحقيق : الدكتور بشار عواد معروف ، دار الغرب الإسلامي ، ط١ (٢٠٠٣م) .
–جامع البيان في تأويل القرآن ، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الاسلي ، أبو جعفر الطبري (ت :٣١٠هـ) ، تحقيق : أحمد محمد شاكر ، مؤسسة الرسالة ، د.ت .
–الجامع الكبير (سنن الترمذي) ، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك الترمذي أبو عيسى (ت : ٢٧٩هـ) ، تحقيق : بشار عواد معروف ، دار الغرب الإسلامي – بيروت (١٩٩٨م).
–سنن ابن ماجة ، ابن ماجة أبو عبد الله بن محمد بن يزيد القزويني ، و ماجة اسم أبيه يزيد (ت : ٢٧٣هـ) ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء الكتب العربية ، د.ت .
– شذرات الذهب في اخبار من ذهب ، عبد الحي بن احمد بن محمد ابن العماد العكبري الحنبلي أبو الفلاح (ت:١٠٨٩هـ) ، حققه : محمد الارناؤوط ، دار ابن كثير ، دمشق – بيروت ، ط١ (١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م) .

فصلية مُحَكّمة تُعنى بالبحوث والدراسات العلمية والإنسانية والفكرية العدد(٨) السنة الثالثة صفر الخير ١٤٤٥ هـ آيلول ٢٠٢٣ م

# الاعتدال النبوي

م. د. عاصم احمد عباس الطائي
كلية الامام الاعظم الجامعة

المستخلص :
يعتبر النبي (صلى الله عليه وسلم) قدوة في الدنيا والآخرة، وكذلك آل بيته وصحابته رضوان الله عليهم اجمعين، وهذا كان واضحاً من خلال السيرة الأحاديث والواردة في ذلك.
وهذا البحث يهدف الى تعليم المجتمع والمغالين في الدين والمتعصبين والمتطرفين كيف حث النبي (صلى الله عليه وسلم) على الاعتدال والوسطية ومخاطبة الناس بالحسنى.
وقد قسمتُ البحث الى: (مقدمة، المبحثين، الخاتمة ، النتائج).
كلمات مفتاحية:الحديث، الاعتدال، وسطية، تطرف، آل البيت، الصحابة

**Abstract:**
**The Prophet (may God bless him and grant him peace) is considered a role model in this world and the hereafter، as well as his family and companions، may God be pleased with them all، and this was evident through the biography and hadiths contained in that.**
**This research aims to educate the community، the moneyed in religion، the fanatics and the extremists، how the Prophet (may God bless him and grant him peace) urged moderation and moderation، and to address people with kindness.The research was divided into: (Introduction، the two topics، and the conclusion).**
**Keywords: hadith، moderation، moderation، extremism، Ahl al-Bayt، companions**

المقدمة:
الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وسلم تسليما كثيراً.
أما بعد:
يُعدّ النبي صلى الله عليه وآله القدوة الحسنة. والقائد والمعلم في كل شيء. وان الناظر في كيفية تعامل النبي صلى الله عليه وآله مع آل بيته وأصحابه رضوان الله عليهم أجمعين. يعلمهم كيفية الاعتدال والوسطية لان الناس في حبهم للدين التقرب إلى الله قد يبالغون في العبادة وقد يبتعدون عن الاعتدال فأمر صلى الله عليه وآله بالاعتدال والتوسط وعدم التطرف. لان ذلك يؤدي بالإنسان إلى الانعزال ويولد عنده كراهية المجتمع.
ولو تتبعنا هدي النبي صلى الله عليه وآله وآل بيته فيما روي عنهم من أحاديث نجد ذلك واقعا مشاهدا من خلال تعليمه صلى الله عليه وآله لصحابته وأهل بيته رضوان الله عليهم أجمعين.
وقد توكلنا على الله أن نجعل عنوان بحثنا الموسوم بـ (الاعتدال النبوي صلى الله عليه وآله ونقف على بعض ما روي من أحاديث على نبذ التطرف والعمل على الاعتدال والوسطية.
أهمية الموضوع والهدف منه:
عند مشاهدتنا للواقع المرير الذي يحدث في بلدنا، وما نشاهده من تطرف وغلو في الدين قررنا ان نستلهم هدي النبي صلى الله عليه وآله في معالجة ذلك كيف ولا وهو المعلم والقدوة في كل صغيرة وكبيرة.
وكان الهدف من الموضوع تعليم المجتمع والمغالين في الدين والمتعصبين والمتطرفين كيفية حث النبي على الاعتدال والوسطية

ومخاطبة الناس بالحسنى. وان الجميع لا فرق بينهم الا بالتقوى.

خطة البحث:

وقد قسمنا البحث الى مقدمة، ومبحثين، وخاتمة.

أما المقدمة فقد ذكرنا فيها أهمية الموضوع والهدف منه وخطة البحث وإما المبحث الأول فعنوانه: مفهوم الاعتدال والتطرف لغة واصطلاحاً:

وإما المبحث الثاني فعنوانه: الاعتدال النبوي صلى الله عليه وآله لآلي بيته وصحابته رضي الله عنهم أجمعين.

أما الخاتمة: فذكرنا فيها اهم النتائج التي توصلنا اليها.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى أله وأصحابه الطيبين الطاهرين.

المبحث الأول

الاعتدال والتطرف لغة واصطلاحاً

المطلب الأول: تعريف الاعتدال لغة واصطلاحا.

أ- الاعتدال لغة:

قال في القاموس المحيط: العدل: ضد الجور، وما قام في النفس انه مستقيم، وعدل الحكم تعديلاً: أقامه، و (عدل) فلانا: زكاه، و (عدل) الميزان (سواه) والاعتدال توسط حال بين حالين في كم او كيف، وكل ما تناسب فقد اعتدل، وكل ما أقمته فقد عدلته وعدّلته، والعدول: هم الخيار، ومن معاني العدل والاعتدال: الحكم بالعدل، والاستقامة، والتقويم، والتسوية، والمماثلة، والموازنة، والتزكية، والمساواة، والإنصاف، والتوسط(١).

ب – الاعتدال اصطلاحاً: هو التزام المنهج العدل الأقوم، والحق الذي هو وسط بين الغلو والتنطع، وبين التفريط والتقصير، فالاعتدال والاستقامة وسط بين طرفين هما: الإفراط والتفريط، والاعتدال هو: الاستقامة والتزكية، والتوسط والخيرية(٢).

فالاعتدال يرادف الوسطية التي ميز الله بها هذه الأمة قال تعالى: ((وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ۚ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ ۗ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ))(٣).

وقد فسر نبينا وقدوتنا صلى الله عليه وآله هذا بقوله: ((والوسط: العدل)) (٤) ، ومن معاني العدل والوسط: الخيار، ولا يتحقق الاعتدال في الاعتقاد والعمل، والعلم والدعوة وغيرهما إلا بالتزام الكتاب والسنة والاقتفاء بآل النبي عليهم السلام.

المطلب الثاني: تعريف التطرف لغة واصطلاحا:

أ- التطرف لغة:

عندما امعنا النظر في المعاجم اللغوية وجدنا ان معنى هذه الكلمة يدور حول: حد الشيء وحرفه ، وعلى عدم الثبات في الامر ، والابتعاد عن الوسطية ، والخروج عن المألوف ومجاوزة الحد ، والبعد عما عليه الجماعة(٥).

ب – التطرف اصطلاحا:

عندما نتصفح كتب القدماء لم نجد هذا المعنى الشائع اليوم من كلمة " التطرف" ولكن هناك لفظة تداولت على لسان العلماء استخدمها قديما، وهي كلمة (الغلو)، وهي كلمة وردت في القران الكريم، ووردت على لسان النبي صلى الله عليه وآله لكن من خلال المفهوم الشائع الآن، يمكن أن نقول: انه تجاوز الحد عن الاعتدال والوسطية في كل الأمور وهذا يشمل العقيدة والفكر والسلوك وغيرهما.

والغلو كما جاء تعريفه هو: أعلى مراتب الإفراط في الجملة، فالغلو في الكفن هو المغالاة في ثمنه والإفراط فيه.

أما الغلو فهو أخص من التطرف، اذ إن التطرف هو مجاوزة الحد، والبعد عن التوسط والاعتدال إفراطاً او تفريطاً، او بعبارة

اخرى: سلباً او ايجابيا، زيادةً او نقصاً، سواء كان غلوا أم لا، إذ العبرة ببلوغ طرفي الأمر.

فالغلو أخص من التطرف باعتباره مجاوزة الحد الطبيعي في الزيادة والنقص، في حال النقص يسمى غلوا إذا بالغ في النقص، فيقال: غلا في النقص، وكذلك في الزيادة إذا بالغ فيها كقول النصارى في المسيح ابن مريم(٦).

المبحث الثاني :

أحاديث النبي صلى الله عليه وآله في الاعتدال وتعليمه لآل بيته وصحابته رضي الله عنهم أجمعين.

المطلب الأول: الأحاديث الواردة التي تدل على الاعتدال والوسطية وعدم المغالاة والتطرف:

عندما نتبع سيرة النبي صلى الله عليه وآله وما روي عنه من أحاديث في هذا الباب نجد ان ما روي عنه كثير، ولكن سنقف على بعض منها، وتوضيح كيفية تعليم النبي صلى الله عليه وآله لآل بيته وأصحابه الاعتدال في الدين، والحياة.

١– عن انس (رضي الله عنه)، ان نفرا من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله سألوا أزواج النبي صلى الله عليه وآله عن عمله في السر؟ فقال بعضهم: لا أتزوج النساء، وقال بعضهم: لا آكل اللحم، وقال بعضهم: لا أنام على فراش، فحمد الله واثني عليه. فقال: ((ما بال أقوام قالوا كذا وكذا؟ لكني أصلي وأنام، وأصوم وأفطر، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني))(٧).

وجه الدلالة: إن الرسول صلى الله عليه وآله بين إن التشدد في العبادة ليس من سنته، فإذا كان التشدد في العبادة ليس من سنته، فمن باب أولى التشدد والمبالغة والغلو في الأمور الأخرى.

وفي هذا الحديث دلالة على الاقتداء بالأئمة في العبادة، والبحث عن احوالهم وسيرهم في الليل والنهار، وانه لا يجب ان يتعدى طرق الأئمة الذين وضعهم الله ليقتدى بهم في الدين والعبادة، وانه من أراد الزيادة على سيرهم فهو مفسد، فان الاخذ بالتوسط والقصد في العبادة أولى حتى لا يعجز عن شيء منها، ولا ينقطع دونها(٨).

قال ابن حجر: قوله صلى الله عليه وآله: (فمن رغب عن سُنّتي فليس مني) والمراد بالسنة: الطريقة، لا التي تقابل الفرض، والرغبة عن الشيء الإعراض عنه الى غيره.

وفسر قوله صلى الله عليه وآله (عن سنتي) المراد منها ترك طريقتي واخذ بطريقة غيري فليس مني ولمح بذلك الى طريق الرهبانية فإنهم الذين ابتدعوا التشديد كما وصفهم الله تعالى وقد عابهم بأنهم ما وفوه بما التزموه(٩).

٢– عن عبد الله بن مسعود (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله ((هلك المتنطعون، هلك المتنطعون، هلك المتنطعون ))(١٠).

ومعنى التنطع: التعمق والغلو المتكلف لما لم يؤمر به ولا يراد به نص أو دليل (١١). والمتنطعون هم –كما قال شراح الحديث – المتعمقون الغالون المجاوزون الحدود في أقوالهم وأفعالهم(١٢).

وفي هذا الحديث إشارة ظاهرة يرشدنا إليها النبي صلى الله عليه وآله الى النهي عن التنطع وهو دليل على ان التوسط والاعتدال في الأمور كلها ، وان الوسطية والاعتدال هو السبيل الوحيد والناجي من الهلاك ، فانه صلى الله عليه وآله لما ذم التنطع وهو المغالاة والمجافاة وتجاوز الحد في الأقوال والأفعال ، فقد دل على ان المطلوب هو التوسط ، وذلك متصور في الطرفين ، فمثلا شان الدنيا من تشدد في طلبه والسعي وراءه دون الآخرة ، فقد تنطع في طلبها ، وهلك ، ومن تشدد في الدين والفطرة وبالغ فيها والتوسط بينهما هو المطلوب .

٣– عن ابي موسى (رضي الله عنه) عن النبي صلى الله عليه وآله قال: ((بشروا ولا تنفروا، ويسروا ولا تعسروا ))(١٣).

(بشروا): اي الناس بالأجر والمثوبات على الطاعات وفعل الخيرات، والخطاب له ولأتباعه، (ولا تنفروا) اي لا تخوفوهم بالمبالغة في إنذارهم حتى تجعلوهم قانطين.

من رحمة الله بذنوبهم وأوزارهم، او بشروهم على الطاعة بحصول الغنائم وغيرها في البلاد ولا تنفروهم بالظلم والغلاظة عن

الانقياد(١٤).

والحديث يأمر بالتيسير وترك التنفير والتعسير، مما يستلزم ترك الغلو وطلب الوسط اذ اليسر هو السماحة وترك التشدد وخير الأمور الوسط.

وقد اخذ العلماء بهذا الأمر، فقعدوا قاعدة فقهية هي من قواعد الفقه الكبرى والتي عليها مدار الفقه الإسلامي، وهي قاعدة: (المشقة تجلب التيسير)، ومن فروعها الضرورة تبيح المحظورة: الرضى بأهون الضررين لدفع أعلاهما.

المطلب الثاني: أثر النبوة في الاعتدال وترك التطرف.

بعدما ذكرنا بعض ما روي عن النبي (صلى الله عليه وعلى أله وسلم) من أحاديث تدل على الاعتدال في الدين، وترك الغلو، والتطرف، نقف هنا على الأثر النبوي من ذلك، وقبل هذا يجب ان نبين الأسباب التي تدل على التطرف والغلو بصورة موجزة لكي يتضح للقارئ ما نحن بصدده.

أسباب التطرف:

بنظرة سريعة يدرك المرء أسباب هذا الداء العضال، ذلك ان هناك قاسما مشتركا بين كل من وقعوا في هذا الامر، الا وهو الجهل بأحكام الشريعة الإسلامية السمحة الغراء التي لا يزيغ عنها إلا هالك.

ويمكن ان نجمل أسباب التطرف فيما يلي:

أولاً: الجهل:

عندما نظرنا في حال المتطرفين، والمغالين في الدين فقد وجدنا جل هؤلاء الذين أصيبوا بذلك من صغار السن، الذين لم يحصلوا على العلم الشرعي الذي يحصنهم من هذا البلاء العظيم، فتراهم ينقادون خلف حماسهم، او ما تمليه عليهم عقولهم، او ما يفتيهم به بعض من يظنون انه من اهل العلم، وهو ليس منهم، فيترخصون في أشياء منع منها الشرع، ويتكلمون في أمور كلها تدل على الكراهية والحقد.

ولو أردنا ان نبين ما جاء به الهدي النبوي من إرشادات تدل على انه لا ينبغي للشخص ان يتكلم في أمور الدين حتى يكون على دراية واسعة بالقران وعلومه، من تفسير ووجوه قراءات، وأسباب نزول، وناسخ ومنسوخ، وغير ذلك.

كما انه يجب ان يكون ذا باع كبير بالسنة وعلومها، صحيحها وسقيمها، ما تواتر منها، وما لم يتواتر، والمرفوع والموقوف، الى آخر ما هو معروف لدى اهل هذا الفن.

وكذلك لابد ان يكون متبحرا في علوم العربية. نحوها وصرفها وآدابها، ودلالات الألفاظ، وكيف نفهم النصوص، الى آخر ما هو معروف.

هذا بخلاف معرفة القواعد الفقهية والأصولية، وغير ذلك من أدوات العلم الشرعي. ونحن نرى ان هؤلاء الشباب المندفعين وراء حماسهم لم يحققوا شيئا من ذلك، وهم مع ذلك يتكلمون في أمور، ربما لو عرضت على الصحابة –رضي الله عنهم– لتفكروا فيها واخذوا الشورى قبل البت فيها.

ثانياً: سوء الفهم:

ان فهم النصوص على ما يخاطر هوى الإنسان لهوا من أخطر الأمور وأشدها ضررا على صاحبها، وذلك لما يقع عليه من إضلال إذا كان الأمر متعلقا بالأمور العظام، كالدين والدماء والإعراض.

ان التعامل مع النصوص الشرعية يحتاج الى أعمال العقل بطريقة صحيحة، كما كان يفعل ال بيت النبي صلى الله عليه وآله والصحابة الكرام، وعلماء الأمة، وأئمة الإسلام، وهذا ما يسمى بالاجتهاد، وهذا الاجتهاد لا يسوغ لكل أحد، إنما هو للعلماء الذين حصلوا أدوات الاجتهاد.

فما بال هؤلاء الذين لم يحصلوا شيئا من ذلك، يتصدرون للفتوى، والتقول على الله بغير علم، ليس لأحدهم ذخيرة الا

الخوض في العلماء، والحط من شانهم، حتى يلتف الناس حوله، فينقادوا له.

ومما يجذب كثيرا من الناس الذين ليس لهم نصيب من العلم لمثل هؤلاء المدعين ان كثيرا منهم قد اوتي جدلا، فيجيد فن الكلام والحوار، ويجيد فن التلبيس والتدليس والمراوغة في الحوار، فينخدع بكلامه كثير من الناس، فيلتفون حوله، فيظن الجاهل انه ما اجتمع حوله هذا الجمع من الناس إلا لفضل علمه، والى الله المشتكى.

ثالثاً: إتباع المتشابه وترك المحكم.

إن إتباع المتشابه من سمات الذين في قلوبهم زيغ من اهل البدع، قال تعالى:

((هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فإما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون أمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب))(١٥).

قال ابن كثير – رحمه الله –: يخبر الله تعالى ان في القران كثير من الآيات المحكمات هن أم الكتاب، أي: بينات واضحات الدلالة، لا التباس فيها او بعضهم، فمن رد ما اشتبه عليه الى الواضح منه، وحكم محكمه على ما تشابه عنده، فقد اهتدى، ومن عكس انعكس(١٦).

فإتباع المتشابه من اهم أسباب التطرف الفكري، لان كثيرا من النصوص التي وردت تحتاج إلى الراسخين من العلماء ليتدبروها ويفهموها فهما صحيحا، فإذا ما نظر فيها من ليس من اهل العلم، فقد يقع في المحظور، ويخرج عن حد التوسط الذي هو من اهم صفات هذه الأمة.

رابعاً: اليأس في النفوس.

اليأس من أكبر علامات الهزيمة النفسية، والشخص اليائس لا يفعل شيئا، فهوا دائما في انتظار الشر وتوقعه، لا يرى شيئا يبعث على التفاؤل، وان وجد شيئا يدعوا الى التفاؤل، حمله أيضاً على محمل سيء، فظن فيه شرا.

وهذا ما يحمل كثيرا من الشباب الى الإفراط والتفريط، فيتطرف في أقواله، وأفعاله، وطريقة تفكيره، واعتقاده.

ولذلك وجدنا القران الكريم يحارب هذه الصفة الذميمة، بل ويدعوا الى عكسها، يدعوا الى التفاؤل، وتوقع الخير، قال تعالى: ((انه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون ))(١٧).

فالمسلم المنضبط بضوابط الشرع لا يعرف اليأس طريقا الى قلبه، فهوا دائما واثق في ان الله –جل –وعلا – معه اما الذي يسيطر عليه اليأس، فانه يتخبط في ظلمات من الإحباط وفقد الأمل، فربما يتطرف في سلوكه، فيقع فيما حرمه الله.

خامسا: تقصير اهل العلم وعدم القيام بواجبهم.

ان الناظر في حال الأمة اليوم وما تواجهه من غلو وتطرف في الدين يحتاج الى بذل جهود في محاربة هذا الفكر الذي غزى كثير من الشباب وبما ان العلماء هم صمام أمان هذه الأمة، وهم مصابيح الدجى، الذين يهتدى بهم في ظلمات الجهل والفتن فإذا ما تقاعس العلماء عن القيام بدورهم في بيان الحق، او داهنوا الظالمين، وكفوا عن بيان إحكام الشريعة، كان ذلك دافعا لان يظهر الغمار، وإنصاف المتعلمين، ليفتوا الناس في الحلال والحرام، وفي قضايا الساعة، فيكون التطرف.

قال تعالى ((واذ اخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون ))(١٨)

–ومن خلال ما ذكر نقف على إثر النبوة في الاعتدال.

١–تحذير الصحابة من الغلو في الدين، وعدم التطرف في أمور الحياة لان الله قد وضع لنا أوامر وضوابط نسير عليها فمن تعدى هذه الأمور يجب عليه ان يقف ويراجع نفسه، اما ان يمنع الإنسان نفسه عن امر استباحه الله له فهذا شيء فيه تطرف، وهذا ما رأيناه جليا من خلال رد النبي صلى الله عليه وآله على الذين اعتزلوا الزواج، واكل اللحوم، والنوم على

الفراش فبين لهم النبي صلى الله عليه وآله ان هذه أمور أباحها الله تعالى لعباده فلماذا الإنسان يعرض عنها.

٢–أرشدا الصحابة الكرام على عدم التضييق على الناس في أمور العبادة وغيرها، لان ذلك يؤدي بالناس، وبخاصة الذين دخلوا الإسلام حديثاً الى ترك الدين لما يروه من تشديد وغلو في أمور الدين، وهذا منهي عنه لما دل عليه قوله (صلى الله عليه واله وسلم) ((بشروا ولا تنفروا، ويسروا ولا تعسروا)).

٣–تعليم الناس ان جميع الإعمال، والأقوال يجب ان تكون تحت مفهوم الوسطية والاعتدال، وعدم تجاوز الحد فيها، ولذلك ورد النهي عن التنطع وذمه وان الوسطية والاعتدال هو السبيل الوحيد والناجي من الهلاك.

وختاما يجب على المسلم الواعي ان يتخذ من هدي النبي صلى الله عليه وآله منطلقا في حياته وان يترك الأمور التي تدل على الغلو ، والتطرف ، وان يلتزم بالأمور الوسطية التي دعي لها النبي صلى الله عليه وآله والتي دعي لها أهل البيت عليهم السلام وصحابته الكرام .

## الخاتمة:

الحمد لله أولاً وآخراً، والصلاة على نبينا محمد وعلى آلة وصحبه وسلم، الحمد لله الذي يسر لنا كتابة هذا البحث المتواضع الموسوم بـ (الاعتدال النبوي صلى الله عليه وآله. ونحن نكمل هذا البحث المتواضع نضع لكم خاتمة وخلاصة بأهم ما توصل له الباحث في مبحثه.

## النتائج:

١ – عرفنا الاعتدال بأنه التزام المنهج العدل الأقوم والحق الذي هو وسط بين الغلو والتنطع وبين الإفراط والتقصير فالاعتدال والاستقامة وسط بين طرفين هما: الإفراط والتفريط، وان الغلو هو مجاوزة الحد والبعد عن التوسط والاعتدال سلباً او ايجاباً، زيادةً او نقصاً، سواء كان غلوّاً أم لا، اذ العبرة ببلوغ طرفي الأمر.

٢ – ذكرنا ما روي من أحاديث النبي صلى الله عليه وآله التي تحث الصحابة على التزام منهاج الوسطية لأنه السبيل القويم في النجاة.

٣– ذكرنا الأسباب التي تؤدي الى التطرف وذكرنا جهل الإنسان في أمور الدين وعدم الفهم في النصوص الشرعية، وإتباع المتشابه من غير تدبر للنصوص والتسرع في الحكم، واليأس الذي يحصل لبعض الناس التي تلجأ الى التطرف وهي عدم الثقة بالنفس.

## التوصيات:

١ – على العلماء العظام أن يبذلوا كل جهدهم في محاربة التطرف والغلو، وبث روح الاعتدال الديني والتسامح في المجتمع لكي يسود الأمن والأمان.

٢ – على الجامعات العراقية والمؤسسات الحكومية ومنظمات المجتمع المدني عقد مؤتمرات وندوات تخص جميع الجوانب للتطرف والغلو.

٣– على علماء النفس أن يضعوا حلولاً عملية للحيلولة من الوقوع في هذا الفكر.

٤ – وكذلك إنا ندعو كافة المؤسسات الدينية والجامعات والوزارات أن يكون لها قسم خاص اسمه (قسم الاعتدال والوسطية).

٥ – وهنالك محور مهم في كيفية التعامل مع مواجهة الفكر المتطرف ألا يكون بالكراهية والتشهير وإيصال رسالة للمقابل انه لا توجد بيننا وبينهم عداوة او كراهة شخصية وإنما بيننا الحق، والحق أحق أن يتبع، وأن هذا الفكر هدفه إرباك المجتمع والخروج عن السلطان وخلق الفوضى في البلاد.

٦ – التركيز على فكر الخوارج لما فيه من مخالفات شرعية وكيف خرجوا على سيدنا الأمام على رضي الله عنه وكيفية التعامل

معهم وكيف تعامل معهم ابن عباس رضي الله عنه بالمناظرة والحوار.

٧– وهنالك محور مهم، علينا ألا نتهاون في ديننا وننصر أهل الباطل ونوافجهم بذريعة الاعتدال والوسطية ونقف معهم على حساب عقيدتنا وديننا وترك هويتنا.

وأخيرا هذا ما وفقني الله تعالى له. واسأل الله لكم التوفيق والسداد في الرأي.

وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

الهوامش:

(١)ينظر : القاموس المحيط ، مجد الدين ابو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز ابادى ( المتوفي :٨١٧هـ ) تحقق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت –لبنان ،ط٨، ١٤٢٦ هـ –٢٠٠٥م ، ص ١٠٣٠ .

(٢)بحوث ندوة اثر القران الكريم في تحقيق الوسطية ودفع الغلو ، المؤلف :مجموعة من العلماء ، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد ، ط ٢ ،١٤٢٥هـ .

(٣) سورة البقرة : الآية ١٣٤ .

(٤) الجامع المستد الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وآله وسننه وأيامه – صحيح البخاري ، محمد بن اسماعيل ابو عبدالله البخاري الجعفي ، تحقيق : محمد زهير بن ناصر الناصر ، دار طوق النجاة و ط١ ، ١٤٢٢ هـ ،كتاب تفسير القران ، باب قوله تعالى : ( وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ) ، ٢١/٦ ، رقم الحديث ( ٤٤٨٧ ) .

(٥)ينظر : تاج العروس من جواهر القاموس ، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني ، ابو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي (المتوفي :١٢٠٥هـ ) دار الهداية ، ٨٧/٢٤.

(٦)ينظر : مجلة البحوث الاسلامية –مجلة دورية تصدر عن الرئاسة العامة لادارات البحوث العلمية والافتاء والدعوة والارشاد ، الرئاسة العامة لادارات البحوث العلمية والافتاء والدعوة والارشاد ، ٧٤ /٢٣٦ .

(٧)المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، مسلم بن الحجاج ابو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفي : ٢٦١هـ ) تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ، دار احياء التراث رالعربي – بيروت ، كتاب النكاح ، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه اليه ، ووجد مؤنه، واشتغال من عجز عن المؤن بالصوم ، ١٠٢٠/٢ ، رقم الحديث (١٤٠١) .

(٨)ينظر : شرح صحيح البخاري لابن بطال ، ابن بطال ابو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (المتوفي : ٤٤٩هـ ) تحقيق: ابو تميم ياسر بن ابراهيم ، مكتبة الرشد – السعودية ، الرياض ، ط٢، ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٣م ، ٧/ ١٥٩ .

(٩)ينظر : فتح الباري شرح صحيح البخاري ، احمد بن علي بن حجر ابو الفضل العسقلاني الشافعي ، دار المعرفة – بيروت، ١٣٧٩ ، ٩/ ١٠٥ .

(١٠)مسند ابي يعلى ، ابو يعلى احمد بن علي بن المثنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي ، الموصلي (المتوفي : ٣٠٧هـ ) تحقيق: حسين سليم اسد ، دار المامون للتراث – دمشق ، ط١، ١٤٠٤ – ١٩٨٤ ،٤٢٢/٨، رقم الحديث ( ٥٠٠٤ ) .

(١١)ينظر:كشف المشكل من حديث الصحيحين ، جمال الدين ابو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفي :٥٩٧هـ)تحقيق:علي حسين البواب ، دار الوطن – الرياض ، ٣٢١/١ .

(١٢)ينظر : المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج ، ابوزكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفي:٦٧٦هـ)،دار احياء التراث العربي–بيروت،ط١٦،١٣٩٢،٢٢٠/٢.

(١٣)سنن ابي داود، ابوداد سليمان بن الاشعث بن اسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الازدي السجستاني (المتوفي :٢٧٥هـ)تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد ،المكتبة العصرية،صيدا–بيروت،باب في كراهية المرء ،٢٦٠/٤،رقم الحديث (٤٨٣٥) .

(١٤)ينظر مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ، علي بن سلطان محمد ، ابو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (المتوفي:١٠١٤هـ)دار الفكر ،بيروت –لبنان ط١٤٢٢،١هـ-٢٠٠٢م ،٦/٢٤٢١ .
(١٥)سورة ال عمران : الاية ٧ .
(١٦)ينظر : تفسير القران العظيم (ابن كثير ) ، ابو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفي :٧٧٤هـ ) تحقيق : محمد حسين شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، منشورات محمد علي بيضون – بيروت ، ط١ – ١٤١٩ هـ ٢/ ٤ .
(١٧)سورة يوسف : الاية ٨٧ .
(١٨)سورة آل عمران : الآية ١٨٧

المصادر والمراجع:

بعد القران الكريم..
١- بحوث ندوة القران الكريم في تحقيق الوسطية ودفع الغلو، المؤلف مجموعة من العلماء، وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد ط ١٤٢٥،٢.
٢- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى الزبيري (المتوفى ١٢٠٥هـ).
٣- تفسير القرآن العظيم (أبن كثير) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى ٧٧٤هـ) تحقيق: محمد حسين شمس الدين دار الكتاب العلمية منشورات محمد علي بيضون – بيروت، ط١- ١٤١٣ هـ.
٤- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسننه وأيامه صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط١ ، ١٤٢٢ هـ.
٥- سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الا شعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الازدي السجستاني (المتوفى ٢٧٥هـ) تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية صيدا- بيروت.
٦- شرح صحيح البخاري لابن بطال، لابن بطال ابو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (المتوفى ٤٤٩هـ) تحقيق أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكنية الرشد – السعودية، الرياض، ط٢، ١٤٢٣هـ ٢٠٠٣م.
٧- فتح الباري شرح البخاري، احمد بن علي بن حجر ابو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة – بيروت ١٣٧٩.
٨- القاموس المحيط، مجد الدين ابو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز أبادي (المتوفى: ٨١٧ هـ) تحقيق: مكتب التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت – لبنان ط ٨ ، ١٤٢٦ هـ – ٢٠٠٥ م.
٩- كشف المشكل من حديث الصحيحين، جمال الدين ابو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧ هـ) تحقيق: علي حسين البواب، دار الوطن – الرياض.
١٠- مجلة البحوث الاسلامية – مجلة دورية تصدر عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والأفتاء والدعوة والأرشاد، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية ولأفتاء والدعوة والأرشاد.
١١- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، علي بن سلطان محمد ابو الحسننور الدين الملا الهروي القاري (المتوفى: ١٠١٤ هـ) دار الفكر، بيروت – لبنان ط ١ ، ١٤٢٢ هـ – ٢٠٠٢ م.
١٢- مسند ابي يعلي، ابو يعلي واحمد بن علي بن المثنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي، الموصلي (المتوفى: ٣٠٧ هـ) تحقيق: حسين سليم اسد، دار المأمون للتراث – دمشق، ط١ ، ١٤٠٤ هـ – ١٩٨٤ م.
١٣- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، مسلم بن الحجاج ابو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١ هـ) تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.
١٤- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ابو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ) دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط٢ ، ١٣٩٢ هـ.

www.splart.net

فصلية مُحكّمة تُعنى بالبحوث والدراسات العلمية والإنسانية والفكرية العدد(٨) السنة الثالثة صفر الخير ١٤٤٥ هـ آيلول ٢٠٢٣ م

# تعقبات الدكتور محمد عبد الرحمن الخُميّس على الجلالين بين الحقيقة والوهم

أ.م.د. ياسر حسين مجباس العزاوي
جامعة الفلوجة/كلية العلوم الإسلامية

المستخلص:
الحمد لله جليل النعم، الذي علم الإنسان ما لم يعلم، وأصلي وأسلم على الرسول الأعظم والنبي المُكَرَّم سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، وبعد ..
إنّ التفسير لكتاب الله تعالى من أهم العلوم التي يسعى إليها طالب العلم، تشرفت بهذا المسار، وسرت على طريق الأخيار، فوقفت على أشهر التفاسير المختصرة والسهلة والشائعة بين أوساط الناس، والمعروف بـ(تفسير الجلالين) للإمامين المحلي والسيوطي رحمهما الله تعالى، وهو من أنفع التفاسير وأكثرها قراءة عند أهل العلم، خَدَمَهُ أهلُ العلم شرحًا وتعليقًا مطولا ومختصرًا، والمفسران مع جلالة قدرهما، وغزارة علومهما، يتعرضان لما يتعرض له البشر من الخطأ والنسيان، بما لا يزيدهما إلا رفعة في مقام الإنسانية، ففضائل التفسير أكثر من أن تحصر، وهو مما استخرجه لنا الشراح ومن جاء بعدهم من المنصفين، بيد أنني أصابني الحزن والذهول مما رأيت مِن تعقّبِ الدكتور محمد بن عبدالرحمن الخُميّس هذا التفسير، وأخرج–بما يظنّ– بعض الهنات والهفوات، بما يراه من آراء، وما توصل إليه من علم.. فرأيتُ أن أتعقب بعض تعقباته، وأبين حكمه على هذين الإمامين الجليلين هل هو محق أو متوهم، ولا أحاكم شخصه، إنما أناقش أموراً قررها في كتابه، ولا أدعي أنني أوفيت الأمر والموضوع حقه، وقد رأيت أن أخدم الحق وأبين الحقيقة من الوهم في تلك التعقبات الخميسية للجلالين بما تيسَّر لي وصحة الدليل وقوة الحجة، وهي أمثلة ونماذج اخترتها، ولعلّ الله تعالى يُيَسِّر لي العودة إلى الكتاب ونتعقب التعقبات كلها، فنجعله كتابا كاملاً، فكان العنوان: (تعقبات الدكتور محمد عبدالرحمن الخُميّس على الجلالين بين الحقيقة والوهم).
الكلمات المفتاحية: تفسير الجلالين، الحقيقة العلمية،منهج الجلالين

**Abstract:**
**Praise be to God, the Greatest of blessings, who taught man what he did not know, and I pray and greet the greatest Messenger and the honorable Prophet, our master Muhammad and his family and companions, and after.The interpretation of the Book of God Almighty is one of the most important sciences that the seeker of knowledge seeks. I was honored by this path, and I walked on the path of the righteous, so I stood on the most famous short and easy interpretations that are common among people, and it is known as (Tafsir Al-Jalalain) of the two imams Al-Mahalli and Al-Suyuti, may God Almighty have mercy on them, and it is one of the most useful. The interpretations and the most widely read among the people of knowledge, the people of knowledge served him with a lengthy and brief explanation and commentary, and the two commentators, with their majesty of their destiny, and the abundance of their knowledge, are exposed to what humans are exposed to from error and forgetfulness. With what only increases them in the status of humanity, the virtues of interpretation are more than being limited, and it is what the commentators extracted for us and those who came after them among the fair-minded people. Insufficiencies and lapses, with what he sees of opinions, and what he reached of knowledge.. So I thought to track down some of his tracks, and clarify his judgment on these two**

great imams, is he right or delusional, and I do not judge his person, but I discuss matters that he decided in his book, and I do not claim that I have fulfilled the matter The topic is his right, and I saw that I serve the truth and show the truth from the illusion in those Thursday discussions of the Majesties with what was easy for me and the validity of the evidence and the strength of the argument. Dr. Muhammad Abd al-Rahman al-Khamis' Reflections on the Jalalayn between Truth and Illusion).

Keywords: Tafsir Jalalain, scientific truth, Jalalain approach

**مشكلة البحث:**

١)يعلم الجميع ما لتفسير الجلالين من جلالة القدر وعظم القدر في جملة كتب التفسير المختصرة في كلماتها، الغزيرة في مادّتها العلمية، إذ أودَع فيها المؤلفان رحمهما الله تعالى من دقائق العلوم والفهوم أشياء نفيسة من معقول ومنقول؛ حتى أصبح تفسيرها وما يزال من المصادر التفسيرية الرئيسة للعام والخاص.

٢)واجه هذا التفسير بعض الانتقادات التي تكاد أن تصور لغير المَهَرة أنه ليس ذات قيمة علمية، أو أن مؤلفاه قد شطّا عن الحق وزلّا عن الصراط المستقيم، وكان من بين هؤلاء المتصديين الدكتور محمد عبدالرحمن الخُميّس في كتابه (التعقبات)، إذ استخرج –كما يقول– هنّات وزلات، فكان لزامًا على طالب العلم والمتخصصين أن يبحث في هذه التعقبات؛ لينظر أين الحقيقة من هذه الأقوال، وأين الوهم منها.

**أهداف البحث:**

١)إبراز الحقيقة العلمية وإظهارها في تعقبات الدكتور الخُميّس على الجلالين، وهو واجب علمي.

٢)الاسهام في الدفاع عن علماء الأمة وسلفها، وإظهار شأنهم العالي من العلم والمعرفة، وهو واجب إيماني وأخلاقي.

٣)المساهمة في خدمة كتاب الله تعالى في ضوء خدمة كتب التفسير وعلوم القرآن، وهو واجب ديني تعبدي.

**خطة البحث:**

ضمت خطة البحث مبحثين ، سبقتهما مقدمةٌ، وذيلتهما خاتمة.

أما المبحث الأول: فهو لتعريفات عنوان البحث، وفيه مطلبان.

المطلب الاول: التعريف بالجلالين ومنهجهما.

المطلب الثاني: التعريف بالمؤلِّف والمؤلَّف.

وأما المبحث الثاني: فنماذج من التعقبات دراسة نقدية، وفيه ثلاث مطالب:

المطلب الاول: نماذج في المسائل العقدية.

المطلب الثاني: نماذج في قصر العام على بعض أفراده.

المطلب الثالث: نماذج في الاسرائيليات.

ثم ختمت بخاتمة كتبتُ فيها أهم النتائج التي توصلتُ إليها.

**منهجي في البحث:**

١) ذكر الدكتور في كتابه مسائل كثيرة جمعها في أبواب ثلاثة، فقصدت أبوابه، واخترت من كل باب مسألتين؛ ابتعادًا عن الإطالة والاسهاب، ولكون أصل الردود والمناقشة يعود لأسباب متشابهة وليس فيها ثمة فائدة علمية متحققة.

٢) أبدأ بذكر الآية القرآنية محل وموطن الشاهد، وأخرجها سورة ورقمًا.

٣) أثني بقول الجلالين في تفسير الآية ، وأخرج قولهما من التفسير.

٤) أثلث بنص قول الدكتور الخُميّس، وأحيل على صفحة الكتاب؛ ليتسنى التحقق عند الرجوع إليه.

٥) أناقش قول الدكتور وأبين وجهة نظر الإمامين الجلالين، مبتدِأً بقولي: (قلتُ)؛ مستشهدًا ومبينًا أقوال بعض الأئمة والمفسرين ممن سبق الجلالين لما قالوا.
٦) أترجم الأعلام الواردة في البحث على سبيل الاختصار، إلا المشاهير فأعرضت عن ذلك؛ لشهرتهم.
٧) عزوت الآيات القرآنية الكريمة لسورها مع ذكر أرقامها.
٨) خرجت الأحاديث النبوية الشريفة وبينت حكمها، إن لم تكن في الصحيحين.
٩) أعرضت عن ذكر بطاقة المصادر في الهامش خشية الإطالة، واستغنيت عن ذلك بقائمة المصادر.
١٠) أنهيت بحثي بقائمة للمصادر التي اعتمدت عليها في بحثي، مرتبة بحسب الحروف الهجائية.
"وصلِّ ربي وسلم وبارك على نبي الهدى سيدنا" "محمد وعلى آله وصحبه أجمعين".
المبحث وفيه مطلبان:

## المطلب الاول: التعريف بالجلالين ومنهجهما.

اشترك في تأليف هذا التفسير إمامان جليلان، هما:

### أولا: الإمام المحلّي:

"محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أحمد بن هاشم" الجلال أبو عبد الله بن "الشهاب العباسي بن الكمال الأنصاري المحلي الأصل" نسبة للمحلة الكبرى من الغربية في القاهرة الشافعي، ويعرف بالجلال المحلي. "ولد في مستهل شوال" سنة (٧٩١هـ) بالقاهرة، ونشأ بها، "قرأ القرآن وكتبا واشتغل في فنون العلم"، وتعلم الفقه والأصول والعربية عن الشمس البرماوي(١)؛ إذ كان مقيما معه فكثر انتفاعه به لذلك، وتفقه أيضا عند الجلال البلقيني(٢) وغيره، والأصول عن العز بن جماعة(٣)، والنحو أيضا عن الشهاب العجيمي(٤)،وغيره، "وتعلّم الفرائض والحساب" عند ناصر الدين بن أنس المصري الحنفي(٥)، "ونهل علوم المنطق والجدل والمعاني والبيان والعَروض" وكذا أصول الفقه عن البدر الأقصرائي(٦)، ولازم كثيرًا من علماء التفسير وأصول الدين وعلوم الحديث، توفي الإمام سنة: (٨٦٤هـ) رحمه الله تعالى(٧).

### ثانيا الإمام السيوطي:

وهو عبدالرحمن بن "أبي بكر بن محمد بن أبي سابق الدين ابن الشيخ" همام الدين، "الشيخ العلامة، الإمام، المحقق، المدقق، المسند، الحافظ" شيخ الإسلام "جلال الدين أبو الفضل ابن العلامة كمال الدين الأسيوطي"، الخضيري، الشافعي "صاحب المؤلفات الجامعة والمصنفات النافعة" ، ولد بعد المغرب ليلة الأحد من شهر رجب سنة (٨٤٩هـ)، "توفي والده وله من العمر خمس سنوات" ، "ختم القرآن العظيم وله من العمر دون ثماني سنين" ، ثم حفظ عمدة الأحكام، ومنهاج النووي، وألفية ابن مالك، ومنهاج البيضاوي، وحضر مجالس الجلال المحلي سنة كاملة يومين في كل اسبوع، توفي الإمام سنة (٩١١هـ)(٨)رحمه الله تعالى.

### ثالثا: منهجهما في تفسير الجلالين:

تلونت ماده التفسير في الجلالين كما هو الحال في غالب التفاسير القرآنية , فاذا هي صنوف متعددة، منها: أثره في جودة التفسير واعطائه نصيبه من القبول لدى الدارسين, ولكن النقص الذي يلحظ في هذا المجال هو أن الجلالين قد يختاران وجها من عدة وجوه يحتملهما اللفظ أو السياق, أو يبينان رأيا من جملة آراء واردة مأثورة في مسألة من مسائل علوم القرآن أو موضوع من موضوعاته, وبذلك قد تختفي تلك الوجوه الاخرى على المُراجِع لهذا التفسير الوجيز؛ لأن اختصار العبارة صفة من صفات هذا التفسير , إلا أن هذا الاختصار تكمن وراؤه حقائق كثيرة في علوم القرآن, والتفسير وأصوله, والفقه, واللغة والنحو والبلاغة, والعقائد وغيرها، ومع هذا الاختصار فالكتاب قيم في بابه, وهو من أعظم التفاسير انتشارا وأكثرها تداولاً ونفعًا، وقد طُبع مراراً كثيرة، وظفر بكثير من تعاليق العلماء وحواشيهم عليه(٩).
ومن المعلوم أن الإمام المحلي بدأ بتفسيره من أول سورة الكهف وانتهى إلى آخر سورة الناس، ثم رجع إلى أول المصحف فأنجز سورة الفاتحة، وبدأ بسورة البقرة حتى وصل إلى الآية (٢٦) ووافته المنية. ثم أكمل الإمام السيوطي التفسير مبتدأ

بسورة البقرة وحتى آخر الإسراء(١٠).

المطلب الثاني: التعريف بالمؤلِّف والمؤلَّف:

أولاً: المؤلِّف:

لم أجد ترجمة كافية عن الدكتور محمد عبدالرحمن الخميس إلا ما ذكر في المواقع الالكترونية، لذا ربما ستكون قاصرة لبعض من يطلع عليها.

والدكتور هو محمد بن عبدالرحمن الخُميّس الأستاذ المشارك في قسم العقيدة والمذاهب كلية أصول الدين جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، بالرياض (١١).

بدأ الدكتور "طلبه العلم حين كان في الثالث الإعدادي" ؛ "إذ التحق في المعهد العلمي بالرياض" الذي كان فيه من العلماء والمدرسين المشهورين كالشيخ ابراهيم المحيذيف، والشيخ عبدالله المنيف وغيرهم، "ثم التحق بعد ذلك بكلية أصول الدين" ، وكان يحضر دروس مشايخ في المساجد كالشيخ ابن جبرين وابن باز وغيرهم، والتزم بالشيخ عبدالله بن ناصر البراك.

وللدكتور محمد الخُميّس مؤلفات كثيرة، أذكر منها:

١. "اعتقاد الأئمة الأربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد"

٢. "أنوار الهلالين في التعقبات على الجلالين". وهو ما عنيناه في هذه الدراسة.

٣. "التعقبات المفيدة على كتاب كلمات القرآن تفسير وبيان لمخلوف" .

٤. "توضيح بعض المصطلحات العلمية في شرح العقيدة الطحاوية، ومعه الأسئلة والأجوبة المرضية على شرح الطحاوية"

٥. "شرح الرسالة التدمرية"

٦. "عذب الغدير في بيان التأويلات في كتاب فتح القدير للشوكاني"

طبعت كتبه بمكاتب كثيرة، أبرزها مكتبتي الفرقان بالشارقة، و "دار إيلاف" بالكويت(١٢).

ثانيًا: التعريف بالمؤلَّف:

يقع الكتاب في جزء واحد، بصفحات قدرها (٥٤) صفحة، في ثلاث مباحث قبلها مقدمة مختصرة، وبعدها خاتمة.

وفي ضوء قراءتي وتمحيصي لكتاب (أنوار الهلالين في التعقبات على الجلالين) للدكتور الخُميّس فإنني أستطيع تلخيص منهجه بما يأتي:

١) بدأ بمقدمة يسيرة ذكر فيها فضل تفسير الجلالين فقال: "(هو تفسير جيد نافع)"(١٣) ثم بين سبب تأليفه للكتاب أنه وجد زلات عقائدية وغيرها في التفسير أحبَّ أنْ يحذِّرَ منها فقال: ( "فيه بعض زلات رأيت من واجبي التنبيه عليها" ، "وتحذير الناس منها ليكونوا على بينة من أمر دينهم" ، "حتى لا يقعوا في مزالق تؤثر على سلامة عقيدتهم")(١٤).

٢) استعرض في كتابه الآيات التي يرى فيها مواطن الزلل, فيبدأ بقول الجلالين, ثم يذكر قوله في الآية, مستشهدًا بظاهر قول بعض السابقين ممن يؤيده، وقد فاته النظر في أقوال المفسرين الأخرى، واحترام الآراء ووجهات نظر مخالفيه، حتى أبدى لقارئيه كأنَّ الحق واحدٌ ولا يقبل تعدد الآراء وهو ما ذهب إليه هو ومن وافقه، وهذا يعد تعصبًا ممقوتًا.

٣) اعتمد على ما توصل إليه في اجتهاده، جازمًا بأن ما يقوله هو الحق، متغافلًا عن أنَّ العقول متفاوتة في الإدراك والمعارف والعلوم.

٤) قسم كتابه على ثلاثة مباحث: الاول: "في التأويل في بعض آيات الصفات" وذكر فيه ثمان وعشرين مثالاً, والثاني: "في قصر العام على بعض صفاته" وذكر فيه أربع أمثلة, أما المبحث الثالث: ففي "الإسرائيليات" وذكر فيه خمس أمثلة.

المبحث الثاني: نماذج من التعقبات دراسة نقدية

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الاول: نماذج في المسائل العقدية:

النموذج الاول:

قال تعالى في سورة الفاتحة:(ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ)(١٥).

قال الجلال المحلي رحمه الله: "أي: ذي الرحمة، وهي إرادة الخير لأهله"(١٦).
قال الدكتور الخُميّس: "الرحمن الرحيم اسمان دالان على صفة الرحمة فالله تعالى ذو الرحمة الواسعة العظيمة التي وسعت كل شيء وعمت كل حي، والمؤلف رحمه الله اقتصر على لازم الرحمة ولم يثبت صفة الرحمة والقواعد المتفق عليها بين سلف الأمة وأئمتها الإيمان بأسماء الله وصفاته وأحكام الصفات وإمرار آيات الصفات على ظاهرها دون تأويلها بما يخرجها عن حقيقة معناها، فإن التأويل بما ينافي حقيقة معنى الصفة هو تعطيل لها، بل ونوع من الإلحاد فيها"(١٧).
قلتُ:
لا أدري كيف استساغ الدكتور أن يتجنى على الإمام المحلي هذا التجني، فيدعي بأن الإمام "لم يثبت صفة الرحمة"؟!، مع أن الإمام المحلي عرفها بأخصر كلمة فقال: "ذي الرحمة"، أي: صاحب الرحمة والمختص بها، ثم تأول الرحمة بأنها إرادة الخير، ولم يفسرهما بالرقة؛ "لِأَن الرقة والغلظة لَا يُوصف الله تَعَالَى بهما"(١٨).
وما ذهب إليه الجلال المحلي رحمه الله تعالى مبني على الاختصار الذي هو الصفة العامة للتفسير، وقولُهُ هذا لم يكن بدعًا منه، بل هو قول جملة من الأئمة من المفسرين، وفيما يأتي ذكر بعض أقوالهم:
قال الواحدي: (الرَّحمن الرَّحيم): صفتان لله تعالى معناهما: ذو الرَّحمة أَي: الرَّحمة لازمةٌ له وهي إرادة الخير ولا فرق بينهما(١٩).
وقال الثعلبي: "ومعناهما: ذو الرحمة، والرحمة: إرادة الله الخير بأهله" (٢٠).
ويؤيده أيضا قول الإمام البيضاوي: الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ: اسمان بنيا للمبالغة من رحم،... وصار كالعلم من حيث إنه لا يوصف به غيره؛ لأن معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها، وذلك لا يصدق على غيره لأن من عداه فهو مستعيض بلطفه وإنعامه يريد به جزيل ثواب أو جميل ثناء أو مزيج رقة(٢١).
ويقول الجرجاني: "الرحمة: هي إرادة إيصال الخير"(٢٢).
ويستشهد الدكتور باعتراضه قائلا: "والقواعد المتفق عليها بين سلف الأمة وأئمتها الإيمان بأسماء الله وصفاته وأحكام الصفات وإمرار آيات الصفات على ظاهرها دون تأويلها بما يخرجها عن حقيقة معناها، فإن التأويل بما ينافي حقيقة معنى الصفة هو تعطيل لها، بل ونوع من الإلحاد فيها".
قلت:
في هذا خلطٌ للحقائق؛ فإن الإيمان بأسماء الله تعالى وصفاته أمر متفق عليه بين المسلمين وتأويل آيات الصفات قال به جمهور المتكلمين، والمجاز أمر يؤول إليه فيما يتعذر حمل الظاهر عليه، فليس كل تأويل يعد تعطيلا للصفة كما زعم الدكتور، فتأويل المعنى مع الايمان بالصفة أمر ثابت عند أهل العلم، أما التأويل المقترن بنفي الصفة فهو قول أهل الضلال(٢٣).
وعلى هذا فيكون الجلال المحلي رحمه الله قد عنى بتأويله الرحمة بأنها إرادة الخير وأنها صفة ذاتية خاصة بالله تعالى، وما عداه يكون قد أخذ بنصيبٍ منها.
وبهذا يتبين أن تعقب الدكتور ليس في محله وهو وهمٌ. والله أعلم.
النموذج الثاني:
قال تعالى:( ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ) (٢٤).
قال الجلال المحلي رحمه الله: "مَن في السماء سلطانُهُ وقدرتُهُ" (٢٥).
قال الدكتور الخُميّس:
"هذا تعطيل لصفة العلو وعدول عن ظاهر اللفظ وخلاف لما جاءت به رسل الله وأنزلت به الكتب وصرح به رسول الله صلى الله عليه وسلم وأطبقت عليه العاقلة المؤمنة بشهادة رسول الله صلى الله عليه وآله وأطبقت عليه الأمم ولاسيما هذه الأمة قبل ظهور الجهمية(٢٦) من أن الله تعالى في السماء على عرشه فوق عباده، قال ابن جرير في تفسير هذه الآية (من في السماء) وهو الله، وقال الإمام مالك: إن الله في السماء وعلمه في كل مكان، وقال أبو حنيفة: من أنكر أن الله في السماء فقد كفر(٢٧).

قلت:

نحى الدكتور لهذا المنحى لتعصبه وتشدده لرأيه وما ذهب إليه، والغريب في هذا –مع سعة اطلاعه وثقافته– الادعاء على المخالف له واتهامه بكلمات لا تليق بطالب العلم، فها نحن نجده يتهم الإمام ومَن سبقه من الأئمة الفحول بتعطيل صفات الله تعالى، وهو خلطٌ للحق بالباطل، فما هي صفة العلو التي يعنيها الدكتور؟!.

فإن أراد علوَّ المكان فذاك قول المجسمة(٢٨)،وهو مُحال على الله تعالى، فلا يُحيط المخلوق بالخالق، وإن أراد علو المكانة فذاك قول أهل الإيمان، وبه قال الإمام المحلي وغيرُه.

أما صرف اللفظ عن ظاهره فليس بمخالف لما جاءت به رسل الله ...الخ قوله. نعم المقرر عند أهل العلم إذا دارت اللفظة بين معنىً حقيقي وآخر مجازي فالحمل على الحقيقة أولى؛ لأنها الأصل، ولا يصرف إلى المجاز إلا بقرينة ترجحه على دلالته الأصلية، ويكفي هنا صرف اللفظ قرينةُ تنزيهِ اللهِ تعالى عن المكان والمماثلة.

ولو أنه أجرى الآية كالمتشابه بلا تأويل أو تشبيه لكان أسلم له وأقوم، ولكنه عدل عن التأويل المقبول إلى التشبيه والتجسيم.

ثم إن مما أورده الدكتور من أقوال أهل العلم كابن جرير ومالك وأبي حنيفة رحمهم الله تعالى ما أراه متحققًا من نسبته، فقول ابن جرير رحمه الله قولٌ ظاهرٌ ليس عليه غبار وهو مروي عن غيره من التابعين، ولكن ليس فيه دليل لما ادعاه الدكتور.

وأما ما نقل عن الإمام مالك(٢٩) رضي الله تعالى عنه الذي يحتج به الدكتور وغيره فمردود لا يصح عنه؛ فهو مروي من طريق عبد الله بن نافع الصائغ(٣٠)، وقد تكلم فيه الحفاظ كالإمام أحمد وأبي حاتم والبخاري وابن عدي وغيرهم(٣١).

والظن أنّه لا يخفى حالُهُ على الدكتور الخُميّس ومع هذا فقد احتج بروايته؛ لأنه يوافق ما ذهب إليه، ولو سلمنا تنزلا صحة هذا الأثر عن الإمام مالك رضي الله عنه فإنه ليس قطعيا فيما ذهب إليه من العلو الذي يعني إثبات أن الله تعالى فوق العرش بذاته حسيا، بل لا يخدم ما ذهب إليه من تجسيم من وجهين:

الأول: في توجيه هذا القول نقول: وأما قوله (الله في السماء) هو إثبات للنص القرآني: (أأمنتم من في السماء)، –كما صرح به غير واحد كابن جرير بأنه هو الله تعالى–، ويراد به أنه بائن من خلقه بقيومته وحقيقته، لا أنه في مكان في السماء حقيقة، وإلا لزم الإحاطة به، وهذا باطل عقلاً ولا يقول به أحدٌ. وأما قوله: (وعلمه في كل مكان)، أي: أحاط بكل شيء علما.

الثاني: هذا القول المنسوب لمالك رضي الله عنه جاء في معرض الرد على الجهمية الذين عندهم الله تعالى في كل مكان بذاته، وما جاء في معرض الرد لا يصلح للاحتجاج به في العقائد.

وبذلك نرى أن هذا القول المنسوب لمالك رضي الله عنه لا يخدم الدكتور لا سندًا ولا متنًا.

ويؤيده أنَّ الثابت عن الإمام مالك رحمه الله أنه كان يميل لمقولة السلف في آيات الصفات على أنها من المتشابه: "أمروها كما جاءت بلا كيف"(٣٢)، أي: أمروا الألفاظ المتشابهة كما جاءت؛ ولأنه تتجاذبه معاني كثيرة ومن معانيه ما يوهم تشبيه الخالق بالمخلوق كالعلو الحسي والجلوس والاستقرار، ومنها معاني تليق بالله كالعلو المعنوي والاستيلاء والملك والسلطان والقهر، فإمرارها من غير بحث عن المعنى المراد الذي يلزم منه أن له معنى من المعاني التي تليق بالله عز وجل وهو أعلم به، وهو قول السلف: "(قراءتها تفسيرها)" (٣٣).

وأما تطبيق (بلا كيف) فالمراد به نفي المعاني التي توهم تشبيها؛ لأن الكيف لازم للمعنى الفاسد، ونفي الكيف يلزم منه نفي المعنى الفاسد، وهو قولهم (لا كما يخطر على بال البشر). فيكون معنى آيات الصفات وفق مقولة السلف: "(أمروها كما جاءت بلا كيف)" هو بترك التأويل التفصيلي، ونفي الكيف الذي يلزم منه نفي المعاني التي لا تليق، وإثبات معنى من المعاني التي تليق لا على التعيين وترك تعيينه لقائله عز وجل ورعًا، وكذا كل باقي النصوص المتشابهة، وهو مذهب تفويض السلف.

وأما ما نقل عن الإمام أبي حنيفة(٣٤) فقد أجاب عنه الإمام عز الدين بن عبدالسلام(٣٥) في حل الرموز –كما نقله الشيخ ملا علي القاري(٣٦) في شرح الفقه الأكبر– فقال عز الدين: "من قال لا أعرف الله تعالى في السماء أم في الأرض كفر؛ لأن هذا القول يوهم أنّ للحق مكانا، ومَن توهم أن للحق مكانا فهو مشبه"(٣٧)،ولا شك أن ابن عبدالسلام من أجلّ العلماء وأوثقهم فيجب الاعتماد على نقله لا على ما نقله شارح الطحاوية(٣٨).عن أبي مطيع؛ لأنه رجل وضاع عند أهل الحديث(٣٩).

وقال الكوثري(٤٠).في إحدى تعليقاته على قوله تعالى:(ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ)،"فإن قال: أنه تعالى على العرش استوى. ولكنه يقول: لا أدري العرش في السماء أم في الأرض، قال ابو حنيفة هو كافر؛ لأنه أنكر كون العرش في السماء؛ لأن العرش في أعلى عليين، ولا وجود لهذين التعليلين في رواية أبي الليث وغيرهما من أصحابنا الأحناف، على أنه ليس فيهما إثبات مكانٍ له تعالى، وإنما فيهما إثبات استوائه تعالى على العرش استواء يليق بجلاله كما هو معتقد أهل الحق، وكأن القائل جوّز إثبات المكان له تعالى فأخذ يتحرى مكانا له في السماء والأرض. وهذا جهل بالله وكفر به عند أبي حنيفة؛ لأن التجويز في حكم التنجيز في باب المعتقد، ومن أثبت له مكانا حسيا فما زال عابدا للصنم تعالى الله عن جهالات الجاهلين"(٤١).

ومع كل ما سبق فإن الإمام المحلي رحمه الله قد سُبِق بهذا التأويل لهذا النص غير المحكم، فقد سبقه لمثل هذا الإمام الواحدي رحمه الله إذ نقل قول المفسرين السابقين في قوله تعالى: (أَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ)، فقال: "يعني عقوبة مَن في السماء وعذاب مَن في السماء" ، أي: "مَن في السماء سلطانُه وملكُه وقدرتُه، إلا أنه أُخرج مخرج ما في السماء تفخيمًا لشأن سلطانه" ، ثم استشهد بقوله تعالى:(وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ)(٤٢)،فقال: "ما يجري فيهما بإذنه وإرادته لا يخفى عليه شيء منه، لابد أن يكون هذا لاستحالة أن يكون الله تعالى في مكان أو موصوفًا بجهة" واستشهد بقول أهل المعاني إلى أنَّ مَنْ في السماءِ هو المَلَكُ الموكل بالعذاب. فقال: "والمعنى: أن يخسف بكم الأرض بأمره"(٤٣).

واحتج المشبهة على إثبات المكان لله تعالى بقوله: (أأمنتم من في السماء)، فأجاب عن ذلك الإمام الرازي بأنها لا يمكن إمرارها على الظاهر باتفاق المسلمين؛ لأن كونه في السماء يقتضي أن تكون السماء محيطة به تعالى من جميع الجوانب، وبالتالي سيكون هو أصغر منها، وسيكون العرش أكبر من السماء بكثير، ويستلزم من ذلك أن يكون العرش أكبر بكثير منه تعالى، وهذا محال باتفاق أهل الإسلام، قال تعالى:(قُل لِّمَن مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ قُل لِّلَّهِ)(٤٤)، فلو كان تعالى في السماء لوجب أن يكون مالكا لنفسه، وهذا محال، لذا علمنا وجوب صرف الآية عن ظاهرها إلى التأويل(٤٥). ثم استدل الإمام الرازي بأدلة يطول ذكرها، ويحلو الرجوع إليها.

وذكر البغوي وغيره عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال في الآية: "عَذَابَ مَنْ فِي السَّمَاءِ إِنْ عَصَيْتُمُوهُ"(٤٦ )، وذهب جمع من أهل العلم إلى أن معنى: أأمنتم مَن في السماء قدرتُه وسلطانُه وعرشُه ومملكتُه، وإنما خَصَّ السماءَ بالذكر –وإنْ عَمَّ ملكُهُ– تنبيهًا على أن الإله الذي تنفذ قدرته في السماء لا من يعظمونه في الأرض، ولأنهم كانوا يعترفون بأن الله إله السماء، وأنَّ الأصنام آلهة الأرض، وينتظرون نزول أمره بالرحمة والسطوة منها. وقيل: هو إشارة إلى الملائكة أصحاب العذاب, والأخبار في هذا الباب كثيرة صحيحة منتشرة، مشيرة إلى العلو، لا يدفعها إلا ملحد أو جاهل معاند. والمراد بها توقيره وتنزيهه عن السفل والتحت. ووصفه بالعلو والعظمة لا بالأماكن والجهات والحدود؛ لأنها صفات الأجسام. وإنما ترفع الأيدي بالدعاء إلى السماء؛ لأن السماء مهبط الوحي، ومنزل القطر، ومحل القدس، ومعدن المطهرين من الملائكة، وإليها ترفع أعمال العباد، وفوقها عرشه وجنته، كما جعل الله الكعبة قبلة للدعاء والصلاة، ولأنه خلق الأمكنة وهو غير محتاج إليها، وكان في أزله قبل خلق المكان والزمان. ولا مكان له ولا زمان. وهو الآن على ما عليه كان(٤٧).

وأكد ذلك الإمام أبو حيان بأنه مجاز بتقدير: ملكوته في السماء، والإجماع منعقد على أنَّ الله ليس في السماء، ثم ساق كلامًا لا يختلف عما سبق(٤٨).

ومما سبق يظهر لك أن الإمام المحلي متبع لما سار عليه جماهير أهل العلم والتفسير، وأن الحق معه، بما سبق من أدلة، وما ذهب إليه الدكتور مخالف لهم، أو وهمٌ واتهام بلا دليل.

### المطلب الثاني: نماذج في قصر العام على بعض أفراده

قال الدكتور الحُميّس: "وذلك أن اللفظ أحيانا قد يصدق على عدة معان ويطلق عليها ويحتملها كلها أو يقصد به مجموعها، فلو قيل بأحدها فقط وطرح الباقي، ولم يلتفت إليه لكان اطراحا لمعان حقه هي جزء من مدلولات اللفظ"(٤٩).

قلتُ: كلامه فيه نظر؛ لأن اختيار أحد الأقوال ليس قصرًا, بل قد يكون اختيارًا للأرجح أو للأشهر، وذلك لما تعهده عليه المفسرون بأن التفسير مبني على الاختصار.

وفيما يأتي نموذجان من تعقب الدكتور الخُميّس.

النموذج الاول:

في قوله تعالى: (وَهُوَ العَلِيُّ)(٥٠). قال الجلال السيوطي رحمه الله: "فوق خلقه بالقهر"(٥١).

وفي قوله تعالى: (يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ)(٥٢) قال الجلال السيوطي رحمه الله: "أي: عاليا عليهم بالقهر"(٥٣).

قال الدكتور الخُميّس: "هذا قصر لمعنى العَليّ على أحد مدلولاته وإغفال لباقي ما يدل عليه هذا الاسم من المعاني، فإنه سبحانه العلي بذاته، العلي على جميع مخلوقاته، وهو العلي بعظمة صفاته، وهو العلي الذي قهر المخلوقات ودانت له الموجودات وخضعت له الكائنات فلابد من إثبات كل هذه المعاني لله"(٥٤).

قلتُ:

إن اختيار الإمام السيوطي رحمه الله لهذا التفسير لا يعني حصرها بهذا المعنى فقط، وإنما هو منهج التفسير المبني على الاختصار، بل قد تبع السيوطي بهذا التعبير شيخه الجلال المحلي رحمه الله، فقد نصَّ الجلال المحلي على ذلك في قول الله تعالى: (وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ)(٥٥)، من سورة سبأ، فقال: "وَهُوَ الْعَلِيّ فَوْق خَلْقه بِالْقَهْرِ"(٥٦).

ولفظة (فوق) في اللغة مستعملة بمعنى "الحيز العالي"، قال حجة الإسلام الغزالي: "والعلو عبارَة عَن الْفَوْقِيَّة"(٥٧)، وكذا مستعملة بمعنى القدرة، وبمعنى الرتبة العلية.

فَمِنْ فوقية القدرة، قال تعالى:(يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) (٥٨)، وقال:(وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ )(٥٩)،فقرينة ذكر القهر دليل على ذلك.

ومِنْ فوقية الرتبة، قال تعالى:(وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيم)(٦٠)، ولم يقل أحدٌ أن المراد فوقية المكان، بل فوقية القهر والرتبة.

وبما أن إبطال الجهة في حق الرب تعالى متعين، فالمراد فوقية القهر والقدرة والرتبة، مع أن فوقية المكان من حيث هي لا تقتضي فضيلة أو كمالاً، فكم من غلام أو عبد ساكن فوق مسكن سيده ولا يقال الغلام فوق السلطان أو السيد على وجه المدح، فإذا قصد المكان لم يكن فيه مدحه، بل الفوقية الممدوحة فوقية القهر والغلبة والرتبة، ولذلك قال تعالى:

(يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ) (٦١)؛ لأنه إنما يخاف الخائف ممن هو أعلى منه رتبة ومنزلة وأقدر عليه منه، والمعنى: يخافون ربهم القادر عليهم والقاهر لهم. وإذا ثبت ذلك فلا جهة(٦٢).

ويمكن أن يقال أن يكون (مِنْ فَوقِهِم) متعلقا بعذاب ربهم المقدر، ويؤيده قوله تعالى:( قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابا مِّن فَوْقِكُمْ )(٦٣).الآية (٦٤).

بل إن قول الدكتور: "العلي بذاته" مشعر بالفوقية التي يقولها المجسمة، وقد أجبنا على الفوقية بما مرَّ.

ومما سبق يظهر أن الحقيقة واضحة مع الجلال السيوطي، وما ذهب إليه الدكتور محضُ وهمٍ وخيال، بل خطأ علمي وعبارة موهمة بالمحذور.

النموذج الثاني:

قال تعالى: (وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ)(٦٥).

قال الجلال السيوطي رحمه الله: "الأوثان أن تعبدوها"(٦٦).

قال الدكتور الخُميّس: "الطاغوت كل ما عبد من دون الله وهو راض بالعبادة"(٦٨).

قلت: ذُكِر الطاغوتُ في القرآن على أوجه، أبرزها ثلاثة(٦٨):

أَحدها: الْأَوْثَان والأصنام. كقوله عز وجلّ: وَٱلَّذِينَ ٱجْتَنَبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا (٦٩)، وهذه الآية التي معنا مثلها في المعنى.

الوجه الثاني: الشيطان إبليس(٧٠). كقوله تعالى:(وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَۚ)(٧١).

الوجه الثالث: كعب بن الأشرف(٧٢). كقوله تعالى:(أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُواْ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ)(٧٣).

هذا وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال في قوله تعالى: (واجتنبوا الطاغوت): اتركوا عبادة الأصنام، ويقال:

الشيطان، ويقال: الكاهن(٧٤).

نعم ما قاله الدكتور الخُميّس هو أحد الوجوه المحتملة في الآية تجوزًا؛ لأن الإرادة لا تليق بالجماد، كالأصنام والخشب والنار التي تعبد من دون الله تعالى، إلا من قبيل المجاز الذي لا يرتضيه مذهب الدكتور بعدم وجود المجاز في القرآن الكريم، فكل هذه الأسماء التي ذكرت تدل على معنى الطاغوت أو متضمنة لمعناه.

فالتعميم أولى من التحديد، إلا إنْ دلّت قرينة على صرفه لأحد المعاني، كما في هذه الآية فالصارف لها ضمير التأنيث في (يعبدوها).

والطاغوت مشتقّ من طغا، التاء فيه الطاغوت زائدة، وهو عام فيما يجاوز القدر(٧٥)، فكل طاغية تجاوز حده على الله عزوجل فعُبد من دونه، إما قهرٍ منه لمن عبده، وإما بطاعة ممن عبده له، وسواء كان ذلك المعبود إنسانا أو شيطانا، أو صنما، أو غيره( ٧٦).

وبهذا يتبين أن الجلال السيوطي قد اختصر عبارة التفسير –كما هو شأنه– بما أدى به معنى الآية على أحدِ الوجوه الصحيحة المقبولة.

والمتتبع يجد أن الجلال السيوطي قد سبقه لهذا القول كثيرٌ من المفسرين كالخازن(٧٧)، والشوكاني(٧٨)، بل هو ما ورجحه ابن عاشور(٧٩).

ومما سبق يظهر أن الحقيقة مع الجلال السيوطي في تفسيره، وما ذهب إليه الدكتور وَهْمٌ.

المطلب الثالث: نماذج في الإسرائيليات(٨٠).

النموذج الاول:

قال الله تعالى:(وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَن ذِي ٱلۡقَرۡنَيۡنِۖ )(٨١).

قال الجلال المحلي رحمه الله تعالى: "اسمُهُ الإسكَندَر وَلَم يَكُن نَبِيًّا"(٨٢).

قال الدكتور الخُميّس: "ليس هناك دليل صحيح حتى يقطع المؤلف أن اسم ذي القرنين الاسكندر، فلقد قال تعالى بعد ذلك:(سَأَتۡلُواْ عَلَيۡكُم مِّنۡهُ ذِكۡرٗا)(٨٣)، أي: سأتلو عليكم من أحواله ما يتذكر فيه ويكون عبرة، وأما ما سوى ذلك من أحواله فلم يتله عليهم، ثم الظاهر أن الاسكندر هو المقدوني وهو كان من المشركين، فلم يكن من المسلمين فضلاً عن أن يكون من أولياء الله"(٨٤).

قلتُ:

تعقب الدكتور على الجلال في هذا الموضع في أمرين:

الأول: تحديد اسم ذي القرنين بأنه الاسكندر، فقال معترضا بأنه ليس للمؤلف دليل صحيح للقطع أن اسم ذي القرنين هو الاسكندر.

ولجوابه أقول:

نعم ليس هناك دليل صحيح بتحديد اسم ذي القرنين بالإسكندر أو غيره، وهذا ما يسمى لدى أهل التخصص بعلم المبهمات، وهو أحد علوم القرآن الكريم المهمة التي ضمتها كتب علوم القرآن وفصل فيها القولَ القدماءُ والمحدثون، حتى أفرد فيه العلماء تأليفا مستقلا كالإمام الحافظ أبي القاسم السهيلي(٨٥)، وتلاه تلميذه ابن عساكر(٨٦)، والقاضي بدر الدين ابن جماعة(٨٧)، والإمام السيوطي(٨٨). وقد اعتنى في هذا العلم بعض السلف، كابن عباس رضي الله عنهما(٨٩)،وغيره.

وتحديد اسم المبهم "مرجعه النقل المحض لا مجال للرأي فيه"(٩٠)، نعم قد يتسامح فيه بما ضعف سنده دون القطع به ولم يخالف قواعد الشرع.

فما كان صحيحًا من الأخبار فيجب الإيمان والتصديق به، وما كان غير ذلك فالغرض في كشفه وحله هو الاستئناس والاطمئنان بما هو يتعلق بكتاب الله تعالى(٩١).

وما صرح به الإمام الجلال المحلي بأن ذا القرنين هو الاسكندر، شأنه شأن جمهور أهل التفسير والتاريخ، كمقاتل بن سليمان(٩٢)، والواقدي(٩٣)، والطبري(٩٤)، والمطهر المقدسي(٩٥)، وذكره ابن كثير عن قتادة(٩٦)، وابن الجوزي(٩٧)، والزمخشري(٩٨)، ومكي القيسي،(٩٩) وأبو حيان(١٠٠)، والسيوطي(١٠١) وغيرهم كثير.

ويؤيده ما أخرجه غير واحد عن وهب بن منبه اليماني أنه كان يقول: (كان ذو القرنين رجلا من الروم ابن عجوز من عجائزهم ليس لها ولد غيره وكان اسمه الإسكندر)(١٠٢).

وقد ذكر الحافظ ابن كثير أن ما يروى في هذا من حديث طويل فهو منكر ورفعه لا يصح، وأكثر ما فيه من أخبار بني إسرائيل، وهو ضعيف(١٠٣).

الثاني: قطع الدكتور بأنّ الاسكندر الذي عناه الجلال هو الاسكندر المقدوني فقال: "الظاهر أن الاسكندر هو المقدوني وهو كان من المشركين، فلم يكن من المسلمين فضلاً عن أن يكون من أولياء الله".

ولجوابه أقول:

لا أدري ما دليل الدكتور على أن الجلال المحلي قد عنى الاسكندر المقدوني!، واستظهر هذا الاحتمال، علما أنه قد اشتهر بالإسكندر ملوك كثيرون، الأربعة الأول منهم كلهم يقال له المقدوني(١٠٤)، فأيّهم كان يعني الدكتور؟!.

ثم كيف تأتى للدكتور الخُميّس الحكم بأنه من المشركين، مع أنه لم يرد في ذلك نص سوى الروايات التي سمته نفسها، فهل يصدق الدكتور بأنه مشرك ولا يصدق باسمه.

ومع كل ذلك وتنزّلاً أن الجلال المحلي قد عنى بالإسكندر أنه المقدوني وأنه كان كافرًا، فقد سبق للقطع باسم ذي القرنين وصرح به كثير من المفسرين والمؤرخين كما ذكرناه آنفًا، واستدلوا لذلك بأدلة يطول بها المقام، يقول الإمام الرازي –بعد أن ساق الأدلة والمقارنات–: "وثبت بعلم التواريخ أن الذي هذا شأنه ما كان إلا الإسكندر وجب القطع بأن المراد بذي القرنين هو الإسكندر بن فيلبوس اليوناني"(١٠٥).

وبهذا يتبين لنا أن ما حكم به الدكتور كان وهمًا أو هو نوع من التشدد لرأيٍ يعتقده، وما ذهب إليه الجلال المحلي في تفسيره هو ما قاله جمهور أئمة أهل التفسير، وأنه مما لا يضر تصديقه، ولا ينفع تكذيبه، وأقلّ ما فيه أن نقول بالتوقف. والله أعلم.

النموذج الثاني:

قال الله تعالى:(وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتۡلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلۡكِ سُلَيۡمَٰنَۖ)(١٠٦).

قال الجلال السيوطي: "من السِّحر وكانت دَفَنَتْه تحت كُرسيّه لمَّا نُزِعَ مُلكه"(١٠٧).

قال الدكتور الخُميّس: "حادثةُ نزع ملك سليمان لا يمكن التصديق بصحتها؛ إذ هي من حكايات بني إسرائيل التي لا تتناسب مع مناصب الأنبياء وحفظ الله لهم"(١٠٨).

قلتُ:

قبل البدء بالاعتراض لابد من بيان معنى الآية الكريمة ليتبين لنا المعنى بشكل دقيق، فيمكن من خلاله بيان الصواب من الخطأ في القولين.

من قبائح اليهود أنهم نبذوا كتاب الله (وَاتَّبَعُوا) ما تلته الشياطين من السحر والشعوذة في زمن ملك سليمان، فأقبلوا على السحر ودعوا الناس إليه، وذلك أن الشياطين كانوا يسترقون السمع من السماء ويضمون إليه أكاذيب ثم يلقنونها الكهنة فيعلمونها الناس، ويقولون: إن هذا علم سليمان وما تم لسليمان ملك إلا بهذا(١٠٩).

وزعموا أن نبي الله سليمان عليه السلام هو من جمع كتب السحر ودفنها تحت كرسيه، ثم عرفها الناس وتناقلوا ما فيها، وكان هذا وقت نزع ملك سليمان، وتمثل الشيطان لقومه به(١١٠)، وهو ما ورد عند أهل التفسير في قوله تعالى:(وَلَقَدۡ فَتَنَّا سُلَيۡمَٰنَ وَأَلۡقَيۡنَا عَلَىٰ كُرۡسِيِّهِۦ جَسَدٗا ثُمَّ أَنَابَ)(١١١)، أي: "ابتليناهُ بسَلبِ مُلكه وذلك لِتزَوُّجه بامرأة هواها وكانت تَعبد الصَّنم في داره من غير علمه وكان مُلكُه في خاتَمه فنزعَهُ مرَّة عِند إرادة الخلاء ووضعه عند امرأته المسمَّاة بالأمينة على عادته، فجاءها جنِّي في صورة سليمان فأخذه منها"(١١٢).

وقصة نزع ملك سليمان عليه السلام مشهورة في كتب التفسير ذكرها أئمة التفسير كابن جرير والبغوي والبيضاوي والشوكاني(١١٣)، وغيرهم من المفسرين، أطال بعضهم في تفاصيل القصة، واختصرها بعضٌ آخرون، وصرح غير واحد من الحفاظ كابن أبي حاتم(١١٤) وابن كثير(١١٥)،والسيوطي بصحة إسنادها وقوته إلى ابن عباس رضي الله عنهما، إلا

أنَّ فيها غرابة ونكارة من حيث اللفظ والسياق، يقول القاضي عياض: "ولا يصح ما نقله الإخباريون من تشبه الشيطان به وتسلطه على ملكه وتصرفه في أمته بالجور في حكمه؛ لأن الشياطين لا يُسَلَّطُون على مثل هذا، وقد عُصِم الأنبياءُ من مثله"(١١٦)، ويقول ابن كثير: "إسناده إلى ابن عباس قوي ولكن الظاهر أنه إنما تلقاه ابن عباس – إن صح عنه– من أهل الكتاب، وفيهم طائفة لا يعتقدون نبوة سليمان عليه السلام، فالظاهر أنهم يكذبون عليه، ولهذا كان في السياق منكرات من أشدها ذكر النساء، فإن المشهور أن ذلك الجني لم يسلط على نساء سليمان، بل عصمهن اللهُ منه تشريفًا وتكريمًا لنبيه صلى الله عليه وسلم، وقد رويت هذه القصة مطولة عن جماعة من السلف، كسعيد بن المسيب وزيد بن أسلم وجماعة آخرين وكلها متلقاة من قصص أهل الكتاب. والله أعلم بالصواب"(١١٧).

ومما سبق يتبين لي أن المفسرين في هذه القصة على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ساق القصة (مختصرة أو مطولة) ولم يتعرض لها نقدًا أو إيضاحًا، ومنهم الجلال المحلي في سورة ص، وتبعه الجلال السيوطي في سورة البقرة.

القسم الثاني: ساق القصة (مختصرة أو مطولة) وحكم بصحة سندها، ولم ينكر عليها كابن جرير وابن أبي حاتم.

القسم الثالث: ساق القصة (مختصرة أو مطولة) وحكم بصحة سندها وأنكر متنها. كالقاضي عياض وابن كثير.

وسار على نهج هذا القسم الدكتور الخُميّس غير أنه لم يرتض صحة هذه القصة، وجعلها من الاسرائيليات الباطلة التي لا يمكن تصديقها، بل هي مخالفة لمقام النبوة وعصمتهم.

قلتُ: محل النزاع في جواز تشبه الشيطان بصورة الأنبياء للناس، فمَن أجاز وقوعه لغير رسول الله محمد صلى الله عليه وآله من الأنبياء قبل وقوع القصة وارتضاها من غير إنكار، وعلى هذا جرى المفسرون من القسمين الأول والثاني.

ومَن منع ذلك عصمةً للأنبياء فقد أنكر القصة ورفضها وعلى هذا "أبى العلماء المحققون قبول هذا النقل؛ تنزيهًا لنساء الأنبياء عما نُسب إليهن من الأنباء"(١١٨)، والدكتور الخُميّس مع هذا الرأي.

بقي أن نقول: إن "قوة السند لا تنافي كونها مما أخذه ابن عباس وغيره عن كعب الأحبار وأمثاله من مسلمة أهل الكتاب، فثبوتها في نفسها لا ينافي كونها من إسرائيليات بني إسرائيل وخرافاتهم، وافتراءاتهم على الأنبياء"(١١٩).

وبهذا يتبين لنا أن ما حكم به الدكتور كان أحد الآراء الصحيحة، وما ذهب إليه الإمامان المحلي والسيوطي وجمهور أئمة أهل التفسير مما لا يضر تصديقه، وأقل ما نقول فيه بالتوقف. والله أعلم.

الخاتمة:

الحمد لله بدءًا وختامًا، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد فهذه خاتمة أكتب فيها خلاصة ما توصلت إليه من نتائج، أهمها:

١) ينبغي أن لا تخفى على أذهاننا أن تفسير الجلالين وهو من أهم كتب التفسير، بنيت على الاختصار بأقل ما يؤدي المعنى المطلوب، وهذا ما كان أحد أسباب تعقبات الدكتور الخمّيس التي لم يكن فيها على حق.

٢) بما أن منهج الإمامين الجليلين المحلي والسيوطي في التفسير يختلف مع منهج الدكتور فهما أشعريان، وهو من السلفية(١٢٠)، كما صرح هو بنفسه في كتابه (حوار مع أشعري)(١٢١)، أدى هذا الاختلاف في المنهج إلى الاختلاف في الأقوال والآراء، وهذا ما لاحظناه ولا سيما في المطلب الأول.

٣) لم يدرك الدكتور حقيقة الاختصار التي بني عليه تفسير الجلالين، وبالتالي عاب عليهما اختيارهما لبعض الأقوال، متوهمًا أن اختيار بعض الأقوال نوع من الحصر، وهو ما لمسته في المطلب الثاني.

٤) أدرك الجلالان أن الاسرائيليات في التفسير يتساهل بها ما لم تخالف نصًّا أو قاعدة شرعية، أو مما أطبق عليه أهل العلم، وهذا ما لم يرضه الدكتور في ضوء ما رأينا في المطلب الثالث.

٥) درس الباحث ستة مسائل كنماذج تطبيقية من الكتاب، توصل فيها الباحث أن الدكتور الخميّس كان واهمًا في خمسة منها، وعلى حق في واحدة.

فإن أجدتُ وأصبتُ فبفضل الله تعالى وكرمه، وإن أخطأت فحسبي أني بذلت الجهد .. والله من وراء القصد ، والحمد لله رب العالمين.

الهوامش:

(١) أبو عبد الله شمس الدين محمد بن عبد الدائم بن موسى بن عبد الدائم النعيمي العسقلاني، البِرْمَاوي المصري أصولي وفقيه شافعي، وعالم بالحديث والنحو والعربية. توفي (٨٣١هـ). ينظر النجوم الزاهرة: (١٥٢/١٥).

(٢) الجلال البلقيني، عبدالرحمن بن عمر بن رسلان بن نصير، قاضي القضاة جلال الدين أبو الفضل ابن شيخ الإسلام سراج الدين، البلقيني الشافعي، مولده بالقاهرة في (٧٦٢هـ)، نشأ بالقاهرة، وحفظ القرآن وعدة متون في عدة علوم، تولى القضاء بمصر، توفي (٨٢٤هـ). ينظر: المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي: ١٩٧/٧ – ٢٠٠ .

(٣) العز بن جماعة: هو الشيخ الإمام الحافظ قاضي القضاة عز الدين أبو عمر عبد العزيز ابن شيخ الإسلام قاضي القضاة بدر الدين محمد بن إبراهيم ابن جماعة الكناني الشافعي المصري، ولد سنة (٦٩٤هـ)، وصنف التصانيف المفيدة منها (المنسك الكبير على المذاهب الأربعة) وغيره، مات بمكة يوم الاثنين سنة (٧٦٠هـ). ينظر: ذيل تذكرة الحفاظ: ٢٧/١.

(٤) شمس الدين العجمي: مُحَمَّد بن عبد الْمَاجِد العجيمي النَّحْوِيّ المتفنن، الشَّيْخ شمس الدّين، سبط الشَّيْخ جمال الدّين بن هِشَام. مهر فِي الفقه والأُصول والعربية. وكان كثير الأَدب، فائقا فِي معرفة العربيَّة، ملازماً للعبادَة، وقوراً سَاكِنا. مات فِي الْعشْرين من شعْبَان سنة (٨٢٢هـ)، وَكَانَت جنَازَته حافلة. ينظر بغية الوعاة (١/ ١٦٢).

(٥) هو محمد بن عبد الرحيم بن علي بن الحسن بن محمد عبد العزيز بن محمد بن الفرات المصري ناصر الدين ابن الإمام عز الدين الحنفي، له اشتغال بالعلم وعناية كثيرة بالتاريخ وجمع في ذلك كتابا كبيرا في مجلدات كثيرة، مات في ليلة عيد الفطر سنة (٨٠٧هـ). ينظر: ذيل التقييد في رواة السنن والأسانيد: (١٥٦/١).

(٦) وهو يحيى بن محمد بن إبراهيم، أبو زكريا، أمين الدين الأقصرائي: ولد سنة (٧٩٧ هـ ) ، وتوفي سنة (٨٨٠هـ)، كان من افاضل الحنفية. تركي الأصل، من بلدة أقصرا (آق سراي) مولده ووفاته بالقاهرة. أقرأ وأفتى. وكان من تلاميذه السخاوي (المؤرخ) فخرّج له من مروياته " أربعين حديثا عن أربعين شيخا". ينظر: الأعلام: ١٦٨/٨.

(٧) ينظر: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع: ٣٩/٧ – ٤٠ .

(٨) ينظر: الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة: ٢٢٨/١.

(٩) ينظر: التفسير والمفسرون : (١ / ٢٤٠).

(١٠) ينظر المفصل في تفسير القرآن الكريم: (١/١).

(١١) نقلا عن المكتبة الشاملة ومواقع شبكة الانترنيت العامة.

(١٢) ينظر مقالة للكاتب ابن تيمية الكويتي على الرابط: https://2u.pw/QGymp.

(١٣) أنوار الهلالين: (ص: ٦).

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) سورة الفاتحة ، الآية : ٣ .

(١٦) تفسير الجلالين: (ص ٢).

(١٧) ينظر: أنوار الهلالين: (ص٩ – ١٠).

(١٨) الفروق اللغوية للعسكري (ص: ١٩٥)

(١٩) ينظر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: (٨٨/١) .

(٢٠) تفسير الثعلبي الكشف والبيان عن تفسير القرآن: (١/ ٩٩).

(٢١) ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ( ٢٧/١).

(٢٢) التعريفات (ص: ١١٠).

(٢٣) ينظر: الأسماء والصفات للبيهقي (٢/ ١٧٠)، قواعد العقائد (ص: ١٣٧)، أسماء الله وصفاته وموقف أهل السنه منها: (ص: ٢١)، .

(٢٤) سورة الملك , الآية ١٦ .

(٢٥) تفسير الجلالين: (ص٧٥٦).

(٢٦) الجهمية أو المعطِّلةُ هي فرقةٌ كلاميَّة تنتسب إلى الإسلام، ظهرت على يد مؤسسها الجهم بن صفوان الترمذي، وهو من الجبرية الخالصة. ينظر مقالات الإسلاميين: (ص:٢٧٩).

(٢٧) أنوار الهلالين (ص: ٣١).

(٢٨) المجسمة: وهم من ينسبون إلى الله تعالى الجوارح والأعضاء كخلقه، وهم فرقة من الكرامية، وزعيمها الْمَعْرُوف مُحَمَّد بن كرام. ينظر الفرق بين الفرق (ص: ٢٠٢).

(٢٩) قال الإمام مالك: "اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي السَّمَاءِ وَعِلْمُهُ فِي كُلِّ مَكَانٍ لَا يخلو منه مكان". التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (٧/ ١٣٨).

(٣٠) عبد الله بن نافع الصائغ بن أبي نافع الصَّائِغ القرشي، المخزومي مولاهم، أبو محمد المدني. توفي في شهر رمضان، سنة (٢٠٦هـ). ينظر سير أعلام النبلاء: (١٠/ ٣٧٣).
(٣١) قال الإمام أحمد: كان صاحب رأي مالك، وكان يفتي أهل المدينة، ولم يكن صاحب حديث، كان ضيقا فيه. ينظر: من تكلم فيه وهو موثق: (ص: ١١٤) برقم ١٩٥، قال البخاري في التاريخ الكبير:٥/٢١٣ "يعرف حفظه وينكر وكتابه أصح"، وكذا قال أبو حاتم في الجرح والتعديل: ٥/١٨٤: "هو لين في حفظه، وكتابه أصح". وقال ابن عدي: في الكامل: ٣/٤٤٦: " روى عن مالك غرائب".
(٣٢) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (٧/ ١٤٩).
(٣٣) العلو للعلي الغفار (ص: ٢٥١).
(٣٤) ينظر تعليقات على الفقه الأبسط: (ص ٤٦).
(٣٥) عز الدين عبد السلام بن أحمد بن غانم بن علي بن إبراهيم، أبو محمد، سلطان العلماء، الأنصاري نسبًا، المقدسي مولدًا، شيخ واعظ، وصوفي عارف، شاعر نظم، توفي بالقاهرة سنة (٦٧٨هـ)، ولم يبلغ الخمسين من العمر. ينظر: تاريخ الإسلام: (١٥/ ٣٦٣)، شذرات الذهب: (٧/ ٦٣٢).
(٣٦) هو الشيخ علي بن محمد سلطان الهروي المعروف بالقاري الحنفي نزيل مكة وأحد صدور العلم, أخذ بمكة عن الأستاذ أبي الحسن البكري والشهاب ابن حجر الهيثمي، له مؤلفات كثيرة منها: شرحه على المشكاة في مجلدات وهو أكبرها وأجلها، شرح الشفاء، كانت وفاته بمكة المكرمة في شوال سنة ١٠١٤هـ ودفن بالمعلاة رحمه الله تعالى. ينظر: هداية القاري إلى تجويد كلام الباري: ٢/٨٠٥-٨٠٦.
(٣٧) حل الرموز ومفاتيح الكنوز: (ص ١٢١).
(٣٧ ) ينظر شرح العقيدة الطحاوية: (٢/ ٣٨٧).
(٣٩) ينظر شرح كتاب الفقه الأكبر: (ص ١٩٨). وأبو مطيع هو الحكم بْن عَبْد اللَّهِ بْن مسلمة بْن عبدالرحمن أَبُو مطيع البلخي. قَالَ ابن معين: لَيْسَ بشَيْءٍ، وقال البُخارِيّ: صاحب رأي ضعيف، وقال النسائي: ضعيف، وقَالَ ابنُ عَدِي: بيّن الضعف فِي أحاديثه وعامة ما يرويه لاَ يُتَابَعُ عَليه. ينظر الكامل في ضعفاء الرجال (٢/٥٠١-٥٠٣).
(٤٠) محمد زاهد بن الحسن بن علي الكوثري ، فقيه حنفي، له اشتغال بالأدب والسير، ولد سنة ١٢٩٦ واستقر في القاهرة موظفا في (دار المحفوظات) لترجمة ما فيها من الوثائق التركية إلى العربية. وتوفي بالقاهرة سنة ١٣٧١ هـ. وكان يجيد العربية والتركية والفارسية وغيرها، له مؤلفات، منها: (تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب). ينظر: الأعلام: ٦ / ١٢٩- ١٣٠.
(٤١) تعليقات على الفقه الأبسط: (ص٦٠٨).
(٤٢) سورة الانعام, من الآية ٣.
(٤٣) التفسير البسيط: (٢٢/٥٥).
(٤٤) سورة الانعام , من الآية ١٢.
(٤٥) ينظر: مفاتيح الغيب (٣٠/٥٩٢)، اللباب في علوم الكتاب: (١٩/٢٤٨).
(٤٦) تفسير البغوي: (٨/ ١٧٨)، تفسير الثعلبي: (٩/ ٣٥٩).
(٤٧) ينظر: تفسير البغوي: (٨/ ١٧٨)، تفسير الثعلبي: (٩/ ٣٥٩)، الجامع لأحكام القرآن, (١٨/٢١٥)، اللباب في علوم الكتاب: (١٩/٢٤٨).
(٤٨) ينظر: البحر المحيط: (١٠/٢٢٦-٢٢٧)، اللباب في علوم الكتاب: (١٩/٢٤٨).
(٤٩) أنوار الهلالين: (ص: ٤١).
(٥٠) سورة البقرة ، من الآية: ٢٥٥ .
(٥١) تفسير الجلالين: (ص٥٦).
(٥٢) سورة النحل ، من الآية: ٥٠ .
(٥٣) تفسير الجلالين: (ص٣٥٢).
(٥٤) أنوار الهلالين: (ص: ٤٢).
(٥٥) سورة سبأ، من الآية ٢٣.
(٥٦) تفسير الجلالين (ص: ٥٦٧).
(٥٧) المقصد الأسنى (ص: ١٠٧)
(٥٨) سورة الفتح , من الآية : ١٠
(٥٩) سورة الانعام , من الآية : ١٨
(٦٠) سورة يوسف , من الآية : ٧٦
(٦١) سورة النحل , من الآية : ٥٠ .
(٦٢) ينظر : إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل: (١/ ١٠٨-١٠٩).
(٦٣) سورة الانعام , من الآية : ٦٥ .

(٦٤) ينظر: إيجاز البيان عن معاني القرآن: (٢/٤٨٤)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل: (٣/٢٢٩)، إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل: (١/ ١٠٨-١٠٩).
(٦٥) سورة النحل , من الآية : ٣٦ .
(٦٦) تفسير الجلالين: ص(٣٥٠).
(٦٧) انوار الهلالين: (ص٤٢).
(٦٨) ينظر نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر (ص: ٤١١).
(٦٩) سورة الزمر من الآية ١٧.
(٧٠) تفسير الطبري (٤/ ٥٥٧).
(٧١) سورة المائدة من الآية ٦٠.
(٧٢) هو كعب بْن الأشرف اليهودي، أذن رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتله، وكان سبب قتله أنه كان رجلا شاعرا يهجو النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه ويحرض عليهم ويؤذيهم. فلما كانت وقعة بدر كبت وذل وقال: بطن الأرض خير من ظهرها اليوم. فخرج حتى قدم مكة فبكى قتلى قريش وحرضهم بالشعر. قتله جمع من الصحابة. ينظر سيرة ابن هشام: (٢/ ٥١)، الطبقات الكبرى (٢/ ٢٤).
(٧٣) سورة النساء: من الآية ٦٠.
(٧٤) ينظر: تنوير المقباس من تفسير ابن عباس: (١/٢٢٤)، وقد ذكره الطبري من غير نسبة: جامع البيان (٤/٥٥٨).
(٧٥) ينظر العين: (٤/ ٤٣٥) باب الغين والطاء، البارع في اللغة: (ص٤٢٥) الغين والراء والباء في الثلاثي الصحيح.
(٧٦) ينظر جامع البيان: (٤/ ٥٥٨).
(٧٧) ينظر لباب التأويل في معاني التنزيل: (٤/ ٥٤).
(٧٨) ينظر فتح القدير: (٤/ ٥٢٣).
(٧٩) ينظر التحرير والتنوير (٣/ ٢٨).
(٨٠) الإسرائيليات: بسبب كثرة مَن دخل من أهل الكتاب في الإسلام في عهد التابعين دخل إلى التفسير كثير من الروايات الإسرائيلية، التي كانت ما تزال عالقة بأذهانهم من الأخبار مما لا يتصل بالأحكام الشرعية، كأخبار بدء الخليقة، وأسرار الوجود، وبدء الكائنات، والإسرائِيلِيّات تُذكَرُ للاستِشهادِ، لا للاعتمادِ، وهي على ثلاثة أقسام: فما عرفت صِحَّتُهُ مما شَهِدَ لَهُ الشَّرعُ، فَصَحيحٌ ، وما خالَفَهُ فَيُعتقَدُ كَذِبُهُ، ومَا لَم يُعلَم حُكمُهُ في شَرعِنا، لا يُصَدَّقُ، وَلا يُكَذَّبُ، وَغالِبُهُ ليس فيه كثير فائدة. ينظر حاشية مقدمة التفسير: (ص: ١٣٨)، التفسير والمفسرون (١/ ٩٧).
(٨١) سورة الكهف: من الآية ٨٣.
(٨٢) تفسير الجلالين (ص: ٣٩٣).
(٨٣) سورة الكهف: من الآية ٨٣.
(٨٤) أنوار الهلالين: (ص٤٩-٥٠).
(٨٥) في كتابه: التعريف والإعلام فيما أبهم من القرآن من الأسماء الأعلام. وهو الحافظ، العلَّامة البارع، أبوالقاسم، عبدالرَّحمن بن عبد الله بن أحمد بن أصْبَغ بن حُسين الخَثْعَمِيُّ، الأنْدَلسي، المالقي الضرير، صاحب كتاب الرَّوْض الأُنُف، توفي بمَرَّاكُش في شعْبان سنةَ ٥٨١هـ. ينظر: طبقات علماء الحديث: (٤/ ١٢٣- ١٢٥).
(٨٦) في كتابه: المسمى بالتكميل والإتمام. وهو الإمام المحدث المؤرخ علي بن الحسن بن هبة الله أبو القاسم بن عساكر الحافظ الدمشقي، صاحب كتاب تاريخ دمشق، توفي في رجب سنة ٥٧١هـ. ينظر التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد: (ص٤٠٥).
(٨٧) بدر الدين بن جماعة: العالم شيخ الإسلام بدر الدين أبو عبد الله بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الحموي ثم المصري الشافعي توفي سنة (٧٣٣ هـ). ينظر موسوعة مواقف السلف: (٨/ ١٨٤).
(٨٨) واسم كتابه: مفحمات الأقران في مبهمات القرآن.
(٨٩) أخرج البخاري في صحيحه: (٦/ ١٥٦) برقم ٤٩١٣ عن عبيد بن حنين، أنه سمع ابن عباس رضي الله عنهما، يحدث أنه قال: "مكثت سنة أريد أن أسأل عمر بن الخطاب عن آية، فما أستطيع أن أسأله هيبة له...". قال السيوطي: "قال العلماء: هذا أصل في علم المبهمات". مفحمات الأقران في مبهمات القرآن (ص: ٨).
(٩٠) الإتقان في علوم القرآن (٤/ ٩٥)
(٩١) ينظر البدء والتاريخ (٣/ ٤٧).
(٩٢) ينظر تفسير مقاتل بن سليمان: (٢/ ٥٩٩).
(٩٣) ينظر فتوح الشام (١/ ٢٨٦)، وكذا أبو القاسم المصري في فتوح مصر والمغرب: (ص: ٥٨).
(٩٤) ينظر تاريخ الطبري : (١/ ١٩٣)
(٩٥) ينظر البدء والتاريخ (٣/ ٧٩). والمطهر المقدسي: هو أبو نصر، مطهر بن طاهر المقدسي، نسبته إلى بيت المقدس، ويعد أحد علماء التاريخ من أواخر القرن الرابع للهجرة، ويدل على مكانته العلمية التاريخية ما توصّل إليه المستشرق كليمان هوار Cl.Huart في أثناء تحقيقه، على أنه المؤلف الحقيقي لكتاب «البدء والتاريخ» المنسوب تأليفه خطأً للشيخ الإمام «أبي زيد أحمد بن سهل البلخي» ت سنة ٣٤٠هـ. ينظر:

أعلام ومشاهير: ١٨/ ٨٧٨.
(٩٦) ينظر البداية والنهاية: (٢/ ١٠٥)
(٩٧) تذكرة الأريب في تفسير الغريب (ص: ٢١٨)
(٩٨) ينظر : الكشاف: ٢/٧٤٣ .
(٩٩) ينظر الهداية الى بلوغ النهاية (٦/ ٤٤٦٥).
(١٠٠) ينظر البحر المحيط: (٧/ ٢٢٠)
(١٠١) ينظر الإتقان في علوم القرآن (٤/ ٩١).
(١٠٢) الدر المنثور في التفسير بالمأثور (٥/ ٤٣٩)
(١٠٣) ينظر تفسير القرآن العظيم: (٥/ ١٨٩)
(١٠٤) وذهب بعض المؤرخين إلى أنهما اثنان، الإسكندر بن فليبس، والإسكندر بْن قيصر، وبطليموس، وألكساندروس أوميگاس. ينظر: خلاصة السيرة الجامعة: (ص:١٠٣)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم (٢٨٦/١)، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان (١/ ٦٢)، تاريخ ابن خلدون (٧/ ٧٢١).
(١٠٥) مفاتح الغيب: (٢١/ ٤٩٣)، ونقل نصه الإمام أبو حيان في البحر المحيط: (٧/ ٢٢٠).
(١٠٦) سورة البقرة : من الآية :١٠٢.
(١٠٧) تفسر الجلالين: (ص٢٢) .
(١٠٨) أنوار الهلالين (ص: ٤٨).
(١٠٩) ينظر: معالم التنزيل: ١٤٧/١، غرائب القرآن: ٣٤٥/١ .
(١١٠) ينظر: تفسير المراغي: ١٨٠/١ .
(١١١) سورة ص: الآية ٣٤.
(١١٢) تفسير الجلالين (ص: ٦٠٢)
(١١٣) ينظر: جامع البيان (٢٠/ ٨٧)، تفسير البغوي: (٤/ ٧١)، تفسير البيضاوي (٥/ ٢٩-٣٠)، فتح القدير: (٤/ ٤٩٨).
(١١٤) ينظر: تفسير ابن أبي حاتم: (١/ ١٨٧).
(١١٥) تفسير القرآن العظيم: (٧/ ٦٠)
(١١٦) الشفا بتعريف حقوق المصطفى: (٢/ ١٦٧).
(١١٧) تفسير القرآن العظيم: (٧/ ٦٠)
(١١٨) شرح الشفا (٢/ ٣٠٢)
(١١٩) الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير (ص: ٢٧٢)
(١٢٠) لا وجود لمذهب السلفية قديمًا، وإنما هو مذهب معاصر جمع في آرائه بين مدارس الخوارج والمعتزلة والمرجئة، وقد وافقوا الأشاعرة والماتريدية في كثير من المسائل.
(١٢١) ينظر حوار مع أشعري ويليه: "الماتريدية ربيبة الكلابية": (ص ٤).

## المصادر والمراجع:

بعد القرآن الكريم
١ . الإتقان في علوم القرآن: عبدالرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت:٩١١هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.
٢ . أسد الغابة في معرفة الصحابة, أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (ت:٦٣٠هـ)، تحقيق: علي محمد معوض – عادل أحمد عبد الموجود, ط١، ١٤١٥هـ – ١٩٩٤م, دار الكتب العلمية.
٣ . الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، محمد بن محمد بن سويلم أبو شُهبة (ت: ١٤٠٣هـ)، مكتبة السنة، ط٤ .
٤ . أسماء الله وصفاته وموقف أهل السنه منها، محمد بن صالح بن محمد العثيمين (المتوفى: ١٤٢١هـ)، دار الشريعة، ط١، ١٤٢٤هـ– ٢٠٠٣م.
٥ . الأسماء والصفات، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد الله بن محمد الحاشدي، قدم له: فضيلة الشيخ مقبل بن هادي الوادعي، مكتبة السوادي، جدة – المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤١٣ هـ – ١٩٩٣م.
٦ . الأعلام: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت:١٣٩٦هـ), ط/١٥ – أيار/ مايو ٢٠٠٢ , دار العلم للملايين.
٧ . أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت:٦٨٥هـ), تحقيق: محمد عبدالرحمن المرعشلي, ط١، ١٤١٨هـ, دار إحياء التراث العربي – بيروت.
٨ . أنوار الهلالين في التعقبات على الجلالين، الدكتور محمد بن عبدالرحمن الخُميّس، ط١ ، ١٤١٤ هـ ، دار الصميعي.
٩ . إيجاز البيان عن معاني القرآن, محمود بن أبي الحسن بن الحسين النيسابوري أبو القاسم، نجم الدين (ت:نحو ٥٥٠هـ)، تحقيق: الدكتور حنيف بن حسن القاسمي, ط١، ١٤١٥هـ , دار الغرب الإسلامي – بيروت.
١٠ . إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل, أبو عبد الله، محمد بن إبراهيم ابن سعد الله بن جماعة الكناني الحموي الشافعي ، بدر الدين (ت:٧٣٣هـ)

, تحقيق: وهبي سليمان غاوجي الألباني , ط١ , ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م , دار السلام للطباعة والنشر – مصر.
١١ . البحر المحيط, أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان اثير الدين الاندلسي (ت:٧٤٥هـ), تحقيق صدقي محمد جميل , ط١٤٢٠،١هـ, دار الفكر–بيروت.
١٢ . البدء والتاريخ، المطهر بن طاهر المقدسي (ت: نحو ٣٥٥هـ)، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد.
١٣ . البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت: ٧٧٤هـ)، دار الفكر، ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٦ م.
١٤ . تاريخ ابن خلدون = ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، عبدالرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (ت: ٨٠٨هـ)، المحقق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨ م.
١٥ . تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك وصلة تاريخ الطبري، محمد بن جرير ابن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (ت: ٣١٠هـ)١٤١٧هـ، دار التراث – بيروت، ط٢ – ١٣٨٧ هـ.
١٦ . التاريخ الكبير: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (ت: ٢٥٦هـ)، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد – الدكن، طبع تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان.
١٧ . تاريخ بغداد وذيوله, أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت: ٤٦٣هـ), دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا, ط١, ١٤١٧هـ , دار الكتب العلمية – بيروت .
١٨ . التحرير والتنوير= تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت:١٣٩٣هـ)، الدار التونسية للنشر – تونس، ١٩٨٤ هـ.
١٩ . تذكرة الأريب في تفسير الغريب (غريب القرآن الكريم)، جمال الدين أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت: ٥٩٧هـ)، تحقيق: طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٢٥ هـ – ٢٠٠٤ م.
٢٠ . التعريفات: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت: ٨١٦هـ)، المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ –١٩٨٣م.
٢١ . تعليقات على الفقه الأبسط: محمد زاهد الكوثري، مطبوع مع العقيدة وعلم الكلام من أعمال الإمام، دار الكتب العلمية.
٢٢ . التَّفسِيرُ البَسِيْط: أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (ت:٤٦٨هـ), أصل تحقيقه في (١٥) رسالة دكتوراه بجامعة الإمام محمد بن سعود، ثم قامت لجنة علمية من الجامعة بسبكه وتنسيقه, ط١، ١٤٣٠هـ, عمادة البحث العلمي – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
٢٣ . تفسير الجلالين، جلال الدين محمد بن أحمد المحلي (ت: ٨٦٤هـ)، وجلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت: ٩١١هـ)، دار الحديث – القاهرة، ط١.
٢٤ . تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت: ٧٧٤هـ)، المحقق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م.
٢٥ . تفسير المراغي, أحمد بن مصطفى المراغي (ت: ١٣٧١هـ), ط ١، ١٣٦٥هـ – ١٩٤٦ م , مطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر.
٢٦ . تفسير مقاتل بن سليمان، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي (ت: ١٥٠هـ)، المحقق: عبد الله محمود شحاته، دار إحياء التراث – بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ.
٢٧ . التفسير والمفسرون، الدكتور محمد السيد حسين الذهبي (ت:١٣٩٨هـ)، مكتبة وهبة، القاهرة.
٢٨ . التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد، محمد بن عبد الغني بن أبي بكر بن شجاع، أبو بكر، معين الدين، ابن نقطة الحنبلي البغدادي (ت ٦٢٩هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨ م.
٢٩ . التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبوعمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر بن عاصم النمري القرطبي (ت: ٤٦٣هـ)، تحقيق: مصطفى ابن أحمد العلوي, محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية – المغرب، ١٣٨٧هـ.
٣٠ . تنوير المقباس من تفسير ابن عباس , ينسب: لعبد الله بن عباس – رضي الله عنهما – (ت: ٦٨هـ), جمعه: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز أبادى (ت:٨١٧هـ), دار الكتب العلمية – لبنان .
٣١ . تهذيب الكمال في أسماء الرجال، يوسف بن عبدالرحمن بن يوسف، أبو الحجاج، جمال الدين ابن الزكي أبي محمد القضاعي الكلبي المزي (ت: ٧٤٢هـ)، المحقق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م.
٣٢ . جامع البيان في تأويل آي القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (ت: ٣١٠هـ)، المحقق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠ هـ – ٢٠٠٠م.
٣٣ . الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه= صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط١، ١٤٢٢هـ.
٣٤ . الجامع لأحكام القرآن, أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت: ٦٧١هـ), تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش, ط٢، ١٣٨٤هـ – ١٩٦٤م, دار الكتب المصرية – القاهرة.
٣٥ . الجرح والتعديل، أبو محمد عبدالرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (ت: ٣٢٧هـ)، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية – بحيدر آباد الدكن – الهند، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط١، ١٢٧١هـ= ١٩٥٢ م.
٣٦ . حاشية مقدمة التفسير (المقدمة والحاشية كلاهما للشيخ ابن قاسم رحمه الله)، عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي القحطاني الحنبلي النجدي (ت:١٣٩٢هـ)، ط٢، ١٤١٠ هـ – ١٩٩٠ م.

٣٧. حل الرموز ومفاتيح الكنوز في شرح بعض المصطلحات والمفاهيم الصوفية المبهمة، الشيخ العارف بالله عز الدين عبد السلام بن أحمد بن غانم المقدسي (ت:٦٧٨هـ)، تحقيق: الدكتور محمد بوخنيفي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.
٣٨. حوار مع أشعري ويليه: "الماتريدية ربيبة الكلابية"، الدكتور محمد عبدالرحمن الخميس، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط١: ١٤٢٦ – ٢٠٠٥م، الرياض.
٣٩. خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين بن محمد المحبي الحموي الأصل، الدمشقي (ت:١١١١هـ)، دار صادر – بيروت.
٤٠. خلاصة السير الجامعة لعجائب أخبار الملوك التابعة (شرح لقصيدة نشوان الحميري: ملوك حمير وأقيال اليمن)، نشوان بن سعيد الحميرى اليمني (ت:٥٧٣هـ)، تحقيق: علي بن إسماعيل المؤيد, إسماعيل بن أحمد الجرافي، دار العودة، بيروت، ط٢، ١٩٧٨ م
٤١. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، عبدالرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ)، دار الفكر – بيروت.
٤٢. ذكر أسماء الحفاظ، فيه وهو موثق، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد ابن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت: ٧٤٨هـ)، المحقق: محمد شكور بن محمود الحاجي أمرير الميادييني، مكتبة المنار – الزرقاء، ط١، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م.
٤٣. ذيل التقييد في رواة السنن والأسانيد ، محمد بن أحمد بن علي، تقي الدين، أبو الطيب المكي الحسني الفاسي (ت: ٨٣٢هـ) ، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط١، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
٤٤. ذيل تذكرة الحفاظ ، شمس الدين أبو المحاسن محمد بن علي بن الحسن بن حمزة الحسيني الدمشقي الشافعي (ت: ٧٦٥هـ)، ط١, ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م، دار الكتب العلمية.
٤٥. زاد المسير في علم التفسير, جمال الدين أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت: ٥٩٧هـ), تحقيق: عبد الرزاق المهدي, ط١, ١٤٢٢هـ , دار الكتاب العربي – بيروت.
٤٦. سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت: ٧٤٨هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
٤٧. السيرة النبوية لابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين (ت: ٢١٣هـ)، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبدالحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط٢، ١٣٧٥هـ – ١٩٥٥ م.
٤٨. شرح الشفا، علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (ت: ١٠١٤هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ.
٤٩. شرح العقيدة الطحاوية، صدر الدين محمد بن علاء الدين عليّ بن محمد ابن أبي العز الحنفي، الأذرعي الصالحي الدمشقي (المتوفى: ٧٩٢هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط – عبد الله بن المحسن التركي، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط١٠، ١٤١٧هـ – ١٩٩٧م.
٥٠. شرح كتاب الفقه الأكبر، الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي رضي الله عنه، شرحه الإمام الملا علي القاري المتوفى (١٠١٤هـ)، خرج آياته وأحاديثه وعلق عليه علي محمد دندل، دار الكتب العلمية.
٥١. الشفا بتعريف حقوق المصطفى – مذيلا بالحاشية المسماة مزيل الخفاء عن ألفاظ الشفاء، أبو الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي (ت: ٥٤٤هـ)، الحاشية: أحمد بن محمد بن محمد الشمنى (ت: ٨٧٣هـ)، دار الفكر الطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٩هـ – ١٩٨٨م.
٥٢. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبدالرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي (ت: ٩٠٢هـ) ، منشورات دار مكتبة الحياة – بيروت.
٥٣. الطبقات الكبرى، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي المعروف بابن سعد (المتوفى: ٢٣٠هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١، ١٤١٠ هـ – ١٩٩٠ م.
٥٤. طبقات علماء الحديث، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي الدمشقي الصالحي (ت ٧٤٤ هـ)، تحقيق: أكرم البوشي، إبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط٢، ١٤١٧ هـ – ١٩٩٦ م.
٥٥. العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمها، شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)، المحقق: أبومحمد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف – الرياض، ط١، ١٤١٦هـ – ١٩٩٥م.
٥٦. غرائب القرآن ورغائب الفرقان, نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (ت: ٨٥٠هـ), تحقيق : الشيخ زكريا عميرات, ط١, ١٤١٦هـ, دار الكتب العلمية – بيروت
٥٧. فتح القدير محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت:١٢٥٠هـ)، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب – دمشق، بيروت، ط١، ١٤١٤ هـ.
٥٨. فتوح الشام، محمد بن عمر بن واقد السهمي الأسلمي بالولاء، المدني، أبوعبدالله، الواقدي (ت:٢٠٧هـ)، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ -١٩٩٧م.
٥٩. فتوح مصر والمغرب، عبدالرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم، أبو القاسم المصري (ت: ٢٥٧هـ)، مكتبة الثقافة الدينية، ١٤١٥ هـ.
٦٠. الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبدالله البغدادي التميمي الأسفراييني، أبو منصور (المتوفى: ٤٢٩هـ)، دار الآفاق الجديدة – بيروت، ط٢، ١٩٧٧ .
٦١. الفروق اللغوية، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (ت: نحو ٣٩٥هـ)، حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة – مصر.
٦٢. قواعد العقائد، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت:٥٠٥هـ)، المحقق: موسى محمد علي، عالم الكتب – لبنان، ط٢، ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م.

٦٣. الكامل في ضعفاء الرجال، أبو أحمد بن عدي الجرجاني (ت: ٣٦٥هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود–علي محمد معوض، شارك في تحقيقه: عبد الفتاح أبو سنة، الكتب العلمية – بيروت–لبنان، ط١، ١٤١٨هـ١٩٩٧م.
٦٤. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل, أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت: ٥٣٨هـ) , ط٣ , ١٤٠٧هـ , دار الكتاب العربي – بيروت.
٦٥. الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم الثعلبي (ت:٤٢٧ هـ)، أشرف على إخراجه: د. صلاح باعثمان، د.حسن الغزالي، أ.د.زيد مهارش، أ.د. أمين باشه، تحقيق: عدد من الباحثين (٢١) مثبت أسماؤهم بالمقدمة، أصل الكتاب: رسائل جامعية (غالبها ماجستير) لعدد من الباحثين، دار التفسير، جدة – المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٣٦ هـ – ٢٠١٥م.
٦٦. الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة, نجم الدين محمد بن محمد الغزي (ت:١٠٦١هـ), تحقيق: خليل المنصور, ط١، ١٤١٨ هـ – ١٩٩٧م, دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.
٦٧. لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي أبو الحسن، المعروف بالخازن (ت: ٧٤١هـ)، تصحيح: محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١، ١٤١٥ هـ
٦٨. اللباب في علوم الكتاب, أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني، (ت:٧٧٥هـ), تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض, ط١ , ١٤١٩ هـ –١٩٩٨م , دار الكتب العلمية – بيروت / لبنان
٦٩. مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، شمس الدين أبو المظفر يوسف ابن عبد الله المعروف بـ «سبط ابن الجوزي» (٥٨١ – ٦٥٤ هـ)، تحقيق وتعليق: [بأول كل جزء تفصيل أسماء محققيه] ، محمد بركات، كامل محمد الخراط، عمار ريحاوي، محمد رضوان عرقسوسي، أنور طالب، فادي المغربي، رضوان مامو، محمد معتز كريم الدين، زاهر إسحاق، محمد أنس الخن، إبراهيم الزيبق، دار الرسالة العالمية، دمشق – سوريا، ط١، ١٤٣٤ هـ – ٢٠١٣ م.
٧٠. معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي ، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (ت: ٥١٠هـ), تحقيق: عبد الرزاق المهدي, ط١ , ١٤٢٠هـ, دار إحياء التراث العربي –بيروت.
٧١. مفاتيح الغيب = التفسير الكبير, أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت: ٦٠٦هـ), ط٣– ١٤٢٠ هـ, دار إحياء التراث العربي – بيروت.
٧٢. مفحمات الأقران في مبهمات القرآن، عبدالرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ)، المحقق: الدكتور مصطفى ديب البغا، مؤسسة علوم القرآن، دمشق – بيروت، ط١، ١٤٠٣ هـ – ١٩٨٢م
٧٣. المفصل في تفسير القرآن الكريم، الدكتور فخر الدين قباوة، مكتبة لبنان ناشرون.
٧٤. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبدالله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري (ت:٣٢٤هـ)، عنى بتصحيحه: هلموت ريتر، دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن (ألمانيا)، ط٣، ١٤٠٠هـ–١٩٨٠ م.
٧٥. مقالة للكاتب ابن تيمية الكويتي على الرابط: https://2u.pw/QGymp
٧٦. المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: ٥٠٥هـ)، المحقق: بسام عبد الوهاب الجابي، الجفان والجابي – قبرص، ط١، ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م.
٧٧. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، جمال الدين أبو الفرج عبدالرحمن بن علي ابن محمد الجوزي (ت: ٥٩٧هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٢ هـ – ١٩٩٢م.
٧٨. المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، يوسف بن تغري بردي بن عبدالله الظاهري الحنفي، أبو المحاسن، جمال الدين (ت: ٨٧٤هـ) ، حققه ووضع حواشيه: دكتور محمد محمد أمين، قدّمهُ: د. سعيد عبد الفتاح عاشور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
٧٩. موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية، (أكثر من ٩٠٠٠ موقف لأكثر من ١٠٠٠ عالم على مدى ١٥ قرنًا)، أبو سهل محمد بن عبدالرحمن المغراوي، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة – مصر، النبلاء للكتاب، ط١، مراكش – المغرب.
٨٠. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، يوسف بن تغري بردي بن عبدالله الظاهري الحنفي، أبو المحاسن، جمال الدين (ت:٨٧٤هـ)، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر.
٨١. نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، جمال الدين أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت: ٥٩٧هـ)، المحقق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة – لبنان– بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م.
٨٢. هداية القاري إلى تجويد كلام الباري, لعبد الفتاح بن السيد عجمي بن السيد العسس المرصفي المصري الشافعي (ت: ١٤٠٩هـ)، ط٢, مكتبة طيبة، المدينة المنورة
٨٣. الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، أبو محمد مكي بن أبي طالب حَمّوش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني ثم الأندلسي القرطبي المالكي (ت:٤٣٧هـ)، المحقق: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي – جامعة الشارقة، بإشراف أ. د: الشاهد البوشيخي، مجموعة بحوث الكتاب والسنة –كلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة الشارقة، ط١، ١٤٢٩ هـ – ٢٠٠٨ م
٨٤. الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (ت:٧٦٤هـ)، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى ، دار إحياء التراث – بيروت، ١٤٢٠هـ– ٢٠٠٠م.
٨٥. الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (ت: ٤٦٨هـ), تحقيق: صفوان عدنان داوودي , ط١، ١٤١٥هـ , دار القلم , الدار الشامية – دمشق، بيروت.
٨٦. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان, أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد ابن خلكان البرمكي الإربلي (ت: ٦٨١هـ), تحقيق: إحسان عباس, ط١ , دار صادر – بيروت.

ن والقلم
١٤٢٦
KALEM
GÜZELİ

# نقد مبدأ(سقوط التكليف عند عدم الاستجابة) في فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مجتمعات الميديا المعاصرة بحسب نظريات الفضاء العمومي دراسة سوسيولوجية نقدية مقارنة

م.د. محمد أحمد أبو النواعير
مديرية الوقف الشيعي في النجف الأشرف

**الملخص:**

حاول الباحث ان يتناول في هذه الإشكالية منعطفا مهما، تشكل عبر تطور ادوات التواصل البشري، من خلال ما يعرف بالنظريات التداولية والتواصلية الحديثة، وادوات تواصل الميديا الاجتماعية في تشكيل الفضاءات الاجتماعية التواصلية العمومية بحسب نظرية هابرماس وغيره، والتي باتت تغزو كل فرد وجماعة وأسرة، حيث تناول البحث بالتحليل السوسيولوجي المقارن، الفقرة الفقهية التي تنص على ان واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يسقط عن المكلف في حال التيقن بعدم التأثير في المخاطب، وحاول الباحث أن يثبت بأدوات منهجية سيسيولوجية، بأن تغير انماط التلقي والتعاطي البشري مع الافكار والفعاليات والأخلاقيات المطروحة في وسائل الميديا، وتطور آليات تشكل الفضاءات العمومية في المجتمع، باتت تمثل استجابة وتفاعلا جماعيا، حتى وان صدرت من فرد تجاه فرد آخر، أي ان نظرية سقوط التكليف بعد التيقن من عدم استجابة المخاطب (حصرا)، قد تغيرت اليوم، بحكم ان الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر، سيكون تأثيره عموميا، وإن كان يوجه خطابه حصرا لفرد بعينه، وتبين من خلال البحث، بأن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اليوم، بات اشد ضرورة واحتياجا ووجوبا في تشكل السياقات الاخلاقية والقيمية في المجتمع، من خلال انتشار واسع للتداولية النقاشية والجدالية، في الفضاءات الاعلامية العمومية الواسعة، حتى مع عدم استجابة فرد بعينه او مجموعة بعينها له.

الكلمات المفتاحية: الفضاء العمومي، هابرماس، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مجتمع الميديا الجديد،التداولية النقاشية

**Abstract:**

**The researcher tried to deal with this problem at an important turning point، which was formed through the development of human communication tools، through what is known as the modern deliberative and communicative theories، and social media communication tools in shaping the public space according to the theory of Habermas and others، which is now invading every individual، group and family، where the research dealt with Through comparative sociological analysis، the jurisprudential clause that states that the duty of enjoining good and forbidding evil is waived from the taxpayer in the event of certainty that there is no influence on the addressee. ، and the development of mechanisms that form public spaces in society، which have come to represent a collective response and interaction، even if they are issued from one individual towards another individual، that is، the theory of the fall of assignment after making sure that the interlocutor does not respond (exclusively)، has changed today، by virtue of the enjoining what is good and forbidding what is wrong. Its effect will be general، even if it directs its speech exclusively to a specific individual، and it has been proven to us through research that the duty of enjoining good and forbidding evil today has become more necessary، needed، and obligatory in the formation of moral and value contexts in society، through a wide spread of deliberative and dialectical deliberation، in The vast public media spaces، even when no particular individual or group responds to it.**

**Keywords:public space، Habermas، Promotion of Virtue and Prevention of Vice، new media society، deliberative deliberation.**

المقدمة :

يعتبر هذا البحث كمحاولة تحليلية نقدية مقارنة، قائمة على مناهج التحليل السوسيولوجي حصرا، فهو ليس بحثا فقهيا، وليس مختصا بمجال البحث الفقهي، وإنما حاول الباحث من خلاله تناول قاعدة فقهية بالتحليل، من خلال أدوات علم الاجتماع المعاصر، وتداعيات هذه القاعدة على النسق الأخلاقي والقيمي الديني في المجتمعات الاسلامية المعاصرة، وبالأخص، القاعدة الفقهية التي تذهب إلى سقوط تكليف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عن المكلف، في حالة التيقن من عدم استجابة الطرف الآخر المخاطب.

تناول البحث في المبحث الأول فريضة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، واشتراطاتها واساليبها وانواعها، وحدود تطبيقها شرعا، وأثرها في المجتمعات الاخلاقية.

وتناول البحث في المبحث الثاني نظرية الفضاء العمومي وتعريفها، وانواعها منذ تأسيسها على يد هابرماس، والى يومنا هذا، حيث تعتبر نظرية الفضاء العمومي (أو المجال العام)، أحد اهم النظريات الاجتماعية التي تم تسليط الضوء عليها في القرن العشرين، ولا زالت الدراسات تتوسع منبثقة من رحم هذه النظرية، وتتحول إلى نظريات شارحة، في توسعة لهذا المفهوم، ومحاولة ايجاد ارضيات وفعاليات اجتماعية مختلفة تحتويه.

وتناول البحث في مبحثه الثالث، تحليل ادوات تشكل الفضاءات العمومية في مجتمعات الميديا، وطرق النقاش الاقناعي الجدالي التواصلي المعاصر فيها، والذي بات يمثل ميزة واضحة في مجتمعات العصر الراهن، محاولا ايجاد صلة بين زخم الحالة التواصلية النقاشية في فضاءات الميديا الاجتماعية، وبين حالات تشكل القناعات وتغير القيم وحرف الثوابت من خلال زخم النقاش الصاخب في هذه الفضاءات، وكيف ان الكثرة العددية باتت تمثل اليوم رقما مهما في تشكيل قناعات الجمهور.

وتوصل البحث إلى أهمية ان تكون هناك ممارسة واسعة لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في هذه الفضاءات العمومية، لتشكل مصدا ضد عمليات التحريف والتغيير الاجتماعي السلبي، الذي تقوده دول ومؤسسات وافراد وجماعات احيانا، ولتكون هناك عملية تثبيت وتوضيح للقيم الدينية الأخلاقية الأصيلة، وأن القاعدة الفقهية التي تذهب إلى سقوط التكليف في حالة عدم استجابة الطرف الموجه له الخطاب، هي غير منطبقة في زماننا الحاضر على فلسفة تشكل الفضاءات العمومية الافتراضية، حيث يكون خطاب الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر، الموجه لفرد معين، ذو تأثير واسع المدى على جمهور عريض ومتنوع، يتجاوز الفرد إلى الفضاء العمومي للمجتمع، مما يحقق حالة تثبيت القواعد الاخلاقية والشرعية، ونسأل الله تعالى ان ينتفع المتصدون بهذا البحث. الباحث

مشكلة البحث:

تعد فريضة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، من أهم الفرائض التي اختلف في جزئياتها الفقهاء والعلماء، لذا يحاول البحث تحليل العمل بهذه الفريضة، بحسب ادوات اجتماعية تواصلية معاصرة، لم تكن متوفرة في ازمان سابقة.

فرضية البحث:

تعتبر فريضة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، العمود الفقري للحفاظ على الشكل والمضمون الاخلاقي للفعل الاجتماعي في المجتمعات المتدينة بكشل عام، وان ترك فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في وسائل تشكيل الفضاءات العمومية ، سيؤدي إلى انزياح كامل للأخلاق والقيم الدينية، واحلال اخلاقيات الفوضى بمحلها .

أهمية البحث:

تعد مشكلة التغيير الاجتماعي (على الصعيد القيمي والاخلاقي السلوكي حصراً)، من أهم المشاكل التي تواجه المجتمعات المعاصرة، المتدينة منها وغير المتدينة، لذا يحاول البحث ان يتلمس الطرق واللآثار التي يمكن من خلالها تحقيق توازن في معادلة التغيير، لصالح القيم الاخلاقية الدينية في المجتمعات المحافظة.

المبحث الأول:

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كتشريع ديني وفريضة واجبة في صياغة شكل المجتمع

المقدمة :

تميز الدين الإسلامي بالكثير من تشريعاته التي تلامس واقع الحياة البشرية، وتسعى لإيجاد أجوبة عن المشاكل التي قد تتجاوز في مديات تراكميتها الزمنية، قدرة العقل على تحليلها وتفكيكها واستقراء مضامينها، ثم ايجاد سبل للتنبئ بمشكلاتها المستقبلية.

ومن أهم مميزات الدين الاسلامي، هي وجود فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هذه الفريضة التي تعتبر من أهم وسائل هذا الدين من اجل خلق وشائج تواصل وبناء مجتمعي– فردي، يقود إلى سيرورة تأريخية مستمرة للفعل الاجتماعي المنضبط بمفاهيم شريعة السماء، والمتوافق مع الذوق والعقل الانساني السليم، وهذا ما تفتقر اليه التشريعات الدينية في الديانات الأخرى كما صرح العالم مايكل كوك، وهو مستشرقٌ بريطاني، مختصٌّ بالدراسات الإسلاميّة، وأستاذ في جامعة بريستون الإنجليزيّة، والذي لديه مؤلَّفات كثيرة حول الإسلام، ألَّف كتاباً بعنوان: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي»، وبين في مقدمته ان سبب تأليفه للكتاب، هو عدم وجود هذا التشريع الحيوي والمهم في تشريعات الأديان الأخرى، وبالتالي خلو مجتمعات تلك الديانات من هذه الممارسة الاجتماعية المهمة(١).

إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يعتبر فريضة إلهية كبرى، واجبة في الدين الإسلامي المقدّس كفريضة على كل مسلم، حيث تُشكِّل هذه الفريضة أساساً وداعما ومرتكزاً لباقي الفرائض الدينيّة، حيث تمثل هذه الفريضة وسيلة ناجعة لإصلاح الفرد والمجتمع، أفضل نظام للإصلاح على الإطلاق. وفي الحقيقة لنا أن نقول: إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أوسع من التكليف الشرعي، وضرورة دعوة الناس بعضهم البعض إلى الخير والصلاح.

تعريف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لغة واصطلاحا:

١– تعريف الأمر لغة:

يعتبر الأمر: نقيض النهي، امره به وامره قال تعالى{وَأُمِرْنا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعالَمِينَ} (الانعام: ٧١)، فالعرب تقول: أمرتك ان تفعل كذا ولتفعل وبان تفعل كذا، فمن قال: (امرتك بان تفعل) فالباء للالصاق، والمعنى وقع الأمر بهذا الفعل الذي أمر به الآمر، ومن قال: (امرتك ان تفعل) فعلى حذف الباء، ومن قال: (أمرتك لتفعل) فقد اخبرنا العلة التي لها وقع الأمر، والمعنى أمرنا للإسلام، والجمع الأوامر(٢)، قال الجرجاني: الأمر هو قول القائل لمن دونه افعل(٣)، اما الفراهيدي فقال واذا أمرت من الأمر قلت: أؤمر يا هذا (٤)، فيمن قرأ قوله تعالى {وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْها}(طه: ١٣٢) فالأمر هنا هو إطار تنطلق فيه إرادة الفعل، باشتراك أكثر من طرف فيه، أي أن الفعل الصادر عن الأمر هنا يكون في سياق فكرة عند طرف، يقوم طرف آخر بتنفيذها لزوما.

٢–تعريف المعروف لغة:

يعرف هذا المصطلح في كتب اللغة بان المعروف: هو ما يستحسن من الافعال، وهو كل ما تعرفه النفس من الخير وتطمئن اليه، وهو ضد المنكر، قال تعالى{وَصاحِبْهُما فِي الدُّنْيا مَعْرُوفاً} (لقمان: ١٥)، أي مصاحبا لهم بالمعروف والاحسان، من المصاحبة الحسنة التي يطمئن فيها الانسان لصدور الخير من طرف تجاه طرف آخر، وقوله تعالى:

{وآتوهنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ}(الطلاق: ٦)

٣.تعريف النهي لغة.

وبخلاف المعروف، يأتي النهي خلاف الأمر اي نهاه ينهاه نهيا، ونهيته عن فعل كذا فانتهى عنه(٥)، قال الجرجاني: هو قول القائل لمن هو دونه لا تفعل(٦)، وجمع كلمة النهي إنه، وإنهاء(٧).وعلى صعيد المنوال نفسه، فإن النهي كذلك يدخل ضمن إطار تنطلق فيه إرادة الفعل، باشتراك أكثر من طرف فيه، أي أن الفعل الصادر عن النهي هنا يكون في سياق فكرة رفض عند طرف، يقوم طرف آخر لزوما.

٣–تعريف المنكر لغة:

المنكر من الأمر هو خلاف المعروف سواء في القول او الفعل، قال ابن منظور: هو ضد الأمر المعروف، وخلاف كل ما قبّحه الشرع وحرّمه وكرّهه فهو المنكر، ونَكرهُ يَنكره نكرا فهو منكور، أي مرفوض وغير مستساغ ، واستنكر أمرا ما،

فهو مستنكر وجمعها مناكير(٨) وانكرت عليه فعله: اذا عبته عليه ونهيته(٩)، أي هو الفعل او القول او الفكرة، الصادرة من طرف ، والمرفوضة من طرف آخر، وعادة ما يكون الرفض يتسم بسمة الرأي الجمعي، المستند أما إلى القوانين الدينية الاخلاقية او الوضعية، أو العرف والذوق العام.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(اصطلاحا).

١. تعريف الأمر اصطلاحاً :

عند الفقهاء، جاء تعريف الأمر كفعل يقوم بين طرفين، احدهما يصدر منه، والثاني يستجيب قال الشريف المرتضى: الأمر هو قول القائل لغيره : (افعل) او ما جرى مجراه على جهة الاستعلاء اذا اراد منه ان يقوم بهذا الفعل(١٠)، اما عند الأصوليين فقد عرفه الشيخ الطوسي: (هو عبارة عن قول القائل لمن هو دونه افعل) (١١)، وزاد عليه العلامة الحلي القول:

(الأمر هو اللفظ الدال على طلب الفعل على جهة الاستعلاء وهو حقيقة في القول مجاز في الفعل)(١٢) لقوله تعالى:

{خَلَقْتَنِي مِنْ نارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ}(الاعراف: ١٢).

٢. تعريف المعروف اصطلاحا :

ولو رجعنا لرأي بعض علماء الشيعة في تعريف المعروف في سياق المعنى الفقهي وحدوده، سنجد الشريف المرتضى يقول: (المعروف هو كل فعل واجب او مندوب اذا عرف ذلك فاعله او دل عليه)(١٣)، اما المحقق الحلي فعرفه قائلا: (هو كل فعل حسن اختص بوصف زائد على حسنه اذا عرف فاعله ذلك او دل عليه)(١٤) وبه قال ابن فهد الحلي وأيده(١٥)، وقد اوضح العلامة الحلي ذلك بقوله: (والحسن شامل للواجب والندب والمباح والمكروه، واما القبيح فانه يتناول الحرام خاصة وقد يطلق في العرف الحسن على ما يدخل في استحقاق المدح فيتناول الواجب والمندوب ولا غير)(١٦).

أي ان المعروف هو يندرج أيضا بحسب تعريفاته الفقهية، ضمن سياق الفعل او القول الاجتماعي المتفق على ترجيحه.

٣-تعريف النهي اصطلاحاً:

وفي نفس الإطار التأثيري، للآمر من جهة استعلاء على من هو ادنى، يأتي مفهوم النهي، قال الشريف المرتضى (النهي: هو قول القائل لغيرة "لاتفعل"، على جهة الاستعلاء اذا كره ذلك الفعل)(١٧) وبهذا قال الطوسي(١٨)، اما المقداد السيوري فقال: (والنهي طلبه كفاً من غيره)(١٩) لقوله تعالى {فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقابِ}(الحشر: ٧).

٤-تعريف المنكر اصطلاحاً :

قال الشريف المرتضى (المنكر هو كل فعل او إخلال فعل، عرف فاعله قبحه، او دل عليه)(٢٠) وقد وصفه الفقهاء بالفعل القبيح امثال ابن فهد الحلي(٢١) والمقداد السيوري(٢٢)، والمحقق الحلي(٢٣)، والعلامة الحلي(٢٤)، ومثله في قوله تعالى: {وَأَقِمِ الصَّلاةَ إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَالْمُنْكَرِ} (العنكبوت: ٤٥)، وفي قوله تعالى {أَ قَتَلْتَ نَفْساً زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً نُكْراً}(الكهف: ٧٤).

إذن، فالنهي عن المنكر، يكون كمانع زجري اجتماعي، او فردي، مضاد لفعل او سلوك غير الصحيح، او مرفوض.

ومما ذكر أعلاه، فقد وضعت الشريعة الإسلامية إطارا محددا لمفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قائم على عملية تفاعل اجتماعية بين نقيضين أخلاقيين، تكون مفاهيم الشريعة هي المرجع التأصيلي لتصويب هذا التناقض، من خلال عملية تنبيه او زجر أو فرض بالقوة، يصدر من جهة تمثل القناعة الدينية المتعارفة اجتماعيا بفعل، وتأمر به، أو تمثل رفضا دينيا متعارف اجتماعيا، تنهى عنه.

مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

ولقد وضع الفقه الإسلامي عدد من الاشتراطات الزمانية والمكانية والظرفية، ليكون لممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيزا مقبول شرعا، يؤمن فيه الضرر، وترتجى منه المنفعة للفرد والمجتمع.

كما انه قسم انواع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لمراتب متعددة، تختص كل مرتبة باشتراطات تتعلق حينا بالذي يقوم بالأمر بالمعروف وانهي عن المنكر، وتتعلق حينا آخر بالمأمور او المنهي عن الفعل، وقد جعل لكل نوع منها اشتراطات تحققه

وظروفه الفاعلة، ومنها:(٢٥)

الأولى: أن يأتي الشخص بعملٍ يظهر به انزجاره القلبي وتذمّره من ترك المعروف وفعل المنكر.

الثانية: أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر بقوله ولسانه، سواء أكان بصورة الوعظ والإرشاد أم بغيرها.

الثالثة: أن يتّخذ إجراءات عمليّة للإلزام بفعل المعروف وترك المنكر، كفرك الإذن والضرب والحبس ونحو ذلك.

ولكلّ مرتبة من هذه المراتب درجات متفاوتة شدّة وضعفاً، واللازم الابتداء بالمرتبة الأولى أو الثانية مع مراعاة ما هو أكثر تأثيراً وأخفّ إيذاءً والتدرّج إلى ما هو أشدّ منه.

وإذا لم تنفع المرتبتان الأولى والثانية تصل النوبة إلى المرتبة الثالثة، بعد استحصال الإذن من الحاكم الشرعي على الأحوط، فيتّخذ ضد فاعل المنكر وتارك المعروف إجراءات عمليّة لصدّه عن ذلك، ويتدرّج فيها من الإجراء الأخفّ إيذاء إلى الإجراء الأشدّ والأقوى من دون أن يصل إلى حدّ الجرح أو الكسر.

وفي مراتب معينة، نجد ان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يقع كمسؤولية شرعية واخلاقية على اصناف معينين من الناس، ويرتفع عن نماذج أخرى، فعن الإمام الصادق عليه السلام لما سئل عن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الأمة جميعاً "قال عليه السلام: لا، فقيل: ولم؟ قال: إنَّما هو على القوي المطاع العالم بالمعروف من المنكر، لا على الضعفة الَّذين لا يهتدون سبيلاً، إلى أيّ من أيّ، يقول إلى الحق أم إلى الباطل، والدليل على ذلك من كتاب الله قول الله عز وجل: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير﴾(٢٦)

لذا كانت فريضة الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر واجبة في إطارها الشرعي، مع توفر الشروط التالية:

١ – أن يكون الشخص الآمر بالمعروف الناهي عن المنكر عارفاً بالمعروف والمنكر حتى ولو كانت معرفته غير شاملة ولا مفصّلة، يكفي أن يعرف أن هذا العمل معروف ليأمر به أو أن هذا منكر محرم لينهى عنه.

٢ – أن يحتمل ائتمار المأمور بالمعروف بأمره، وانتهاء المنهي عنه المنكر بنهيه، بأن لا يعلم منه انّه لا يبالي ولا يهتم ولا يكترث بأمره ونهيه.

٣ – أن يكون تارك المعروف، أو فاعل المنكر، مصراً على ترك المعروف أو فعل المنكر، بمعنى انه بصدد الاستمرار على فعل المنكر، أما إذا احتمل انه منصرف عن الاستمرار على المنكر لم يجب أمره ونهيه.

٤ – أن لا يكون فاعل المنكر أو تارك المعروف معذوراً في فعله للمنكر أو تركه للمعروف لاعتقاده مثلاً أن ما فعله ليس حراماً أو أن ما تركه ليس واجباً وكان معذوراً في ذلك الاشتباه. وإلاّ لم يجب عليك شيء.

٥ . أن لا يخاف الآمر بالمعروف والنّاهي عن المنكر من ترتّب ضرر عليه في نفسه أو عرضه أو ماله بالمقدار المعتد به أو بأحد من المسلمين كذلك من جراء أمره بالمعروف أو نهيه عن المنكر (٢٧).

وهنا نجد أن فاعلية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وضعت في إطار مجموعة من العوامل التي ينظر لها كفواعل اجتماعية مؤثرة في سلوك الطرفين، منها انجذاب المأمور بالمعروف والمنهي عن المنكر، لفعل الأمر، ومنها ان يكون الآمر حائزا على مقدار من العلم باشكال المنكر والمعروف، وحدودهما.

انماط السلوك المؤدي إلى إنكار المنكر:

ذكر العلماء مراتب لإنكار المنكر، وهي: أن يعمل عملا يظهر منه انزجاره القلبي عن المنكر، وله درجات كغمض العين، والعبوس والانقباض في الوجه، وكالإعراض بوجهه أو بدنه، والأمر والنهي لساناً، والإنكار باليد (*)(٢٨).

ايضا تعد من شرائط الأمر بالمعروف : ان يكون هناك احتمال لامتثال المأمور بالمعروف للآمر وانتهاء المنهي عن المنكر للنهي . فإذا لم يحصل هذا الاحتمال، وعلم الفرد الأمر أن الشخص الفاعل لا يبالي بالأمر أو النهي، ولا يكترث بهما، لم يجب على الآمر شيء(*)، وهذا المعنى ناشيء من قصور المأمور ، حيث يتعذر معه الأمر بالمعروف ، والتوجيه إلى الحق والنهي عن المنكر،وهذه الفقرة بالذات، قد عملت على حصر فعل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، باشتراط حصول الاستجابة من الطرف الآخر، أي أن الإطار الاجتماعي الذي تم من خلاله تحديد النفع من هذه الفريضة، متوقف على نجاح التفاعل بين

المؤثر (الآمر او الناهي) والمتأثر(المأمور او المنهي)، اي ان الفعل الاجتماعي في فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في هذه النقطة الفقهية، قد تم حصرها في إطار ثنائية : حصول الامر والنهي من طرف (قد يكون فرد)، والإستجابة المتوقعة من الطرف الآخر (وقد يكون فرد)، أي ان القضية لم تتعرض لامر أو نهي قد يقوم به فرد بشكل مباشر اتجاه فرد آخر، واحتمالية حصول استجابة جماعية غير مباشرة من آفراد آخرين. !

ومن جانب آخر، يرى السيد محمد الصدر من الناحية الأخلاقية، أن "القصور في تفاعل المتلقي لأوامر المعروف والنهي عن المنكر، قد ينشأ من أسباب متعددة ، يعتبرها القرآن الكريم ناتجة عن اختلال الحواس وفقدانها ، لا من اختلال وأصل الخلقة بطبيعة الحال ، وذلك هو الاختلال في العين والأذن والقلب، وهي الأعضاء الأهم التي يدخل من خلالها العلم والإيمان، لو كانت متوفرة وسليمة، ومع اختلالها يحصل العمه والعمى والصمم من الناحية المعنوية ، وإن كان الجانب الجسدي سليماً . كما قال الله تعالى : ولهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم أذان لا يسمعون بها . وقال سبحانه : فإنه لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور." (٢٩)

وقال تعالى : إنما يستجيب الذين يسمعون، وقال : إن في ذلك لآيات لقوم يسمعون ، فبدون السماع لا يمكن إيصال المعرفة إلى العقل ولا إلى الروح، ومصداق ذلك قوله تعالى : (صم بكم عمي فهم لا يبصرون)

الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في زمن غيبة الامام :

وهذا الحكم يلاحظ فيهِ عنصرين أساسيين هما:

اولاً: العصر الذي يكون فيه الإمام المعصوم (عليه السلام)، موجودا، او من أذِنَ له بمحله.

ثانياً: العصر الذي يكون الإمام فيه غائبا، وهو عصر الغيبة، حيث يكون نائب الإمام، (للفقيه او المجتهد مبسوط اليد)، القدرة على اقامة فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشكلها المؤسسي.

وسنذكر اقوال العلماء واستدلالاتهم لكل من العصرين.

اولاً: عصر الإمام المعصوم (عليه السلام) او من أذن له.

اتفق فقهاء الشيعة على امكان اقامة فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في عصر الإمام، او من أذن لهم جواز اقامة الحدود من قبلهم، بل ادعوا عدم الخلاف بل الاجماع عليه، قال الشيخ المفيد: (فأما اقامة الحدود فهو الى أئمة الهدى (عليهم السلام) ومن نصبوه لذلك من الأمراء والحكام)(٣٠)، وساق سلار برأيه على نحو من قال قبله، حيث فوضوا (عليهم السلام) إلى الفقهاء اقامة الحدود بين الناس بعد ان لا يتعدوا واجباً ولا يتجاوزوا احداً، واما الطوسي فقال (فأما اقامة الحدود فليس يجوز لاحد اقامتها الا لسلطان الزمان المنصوب من قبل الله تعالى او من نصبه الإمام لاقامتها)(٣١)؛ وقد صرح الفقهاء بهذا الحكم امثال ابن البراج وابن ادريس الحلي والمحقق الحلي والعلامة الحلي وابن العلامة وابن فهد الحلي وجعفر كاشف الغطاء(٣٢)، اما ابن ادريس الحلي فقد صرح بالاجماع عليه، من ان الاجماع حاصل منعقد من اصحابنا ومن المسلمين جميعاً انه لا يجوز اقامة الحدود ولا المخاطب بها الا الائمة (عليهم السلام)؛ والحكام القائمين باذنهم في ذلك، واما غيرهم فلا يجوز لهم ذلك، فلا يرجع عن هذا الاجماع بأخبار الاحاد، بل بأجماع مثله او كتاب الله تعالى او سنة متواترة مقطوع بها(٣٣)،إذن: فمناط قيام الأحكام الشرعية التي تقيم المعروف وتهدم المنكر، هي وجود الإمام، أو من أذن له الإمام، وبما أن الإمام يكونفي غيبة، فإن الفقيه العالم الجامع للشروط، هو من يحق له إقامة الحدود.

ولكن هل أن إقامة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يتعلق فقط بإقامة الحدود الشرعية، والتي عادة ما تتخذ سمة المؤسسية (وجود إمام معصوم، أو فقيه مبسوط اليد، مع وجود جهاز حكم كامل تحت يديه).؟ أم أن سياق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قد يتجاوز هذه الحدود، خاصة ونحن نتحدث في زماننا هذا عن تحول الفاعل الإجتماعي من انماطه النخبوية العالية، نزولا إلى الطبقات الأدنى في المجتمع، بل باتت إمكانية التأثير بالمجتمع، وتغيير أنساقه الأخلاقية، وضرب قيمه، أمرا يستطيع ان يقوم به إنسان بسيط بإمكانات الكترونية بسيطة، ولكن بالمقابل، نجد أن الرد العلاجي لهذا التخريب (وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، لم يتحول إلى أداة مبسوطة يمكن توظيفها عبر أدوات كثيرة هي متاحة لكل فرد تقريبا

في زماننا، لرد هذا المنكر او تحييده وتقليل آثاره التخريبية في وعي المجتمع . !
والسبب في رأي الباحث، هو تحجيم مفهوم الأمر بالمعروف والهي عن المنكر، في نطاق ادوات اجتماعة قديمة ضيقة، تتلائم في عصور سابقة.

الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في السياق الاجتماعي :

إذا أردنا ان نخضع فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلى موازين التقييم العلمي، سنجد أن هذه الفريضة ليست فقط للنهي عن معصيةٍ أو الأمر بواجب جزئيّ هنا أو هناك، فهي ليست مسألةً جزئيّة، وإنّما هي تمثّل عنوان (الحسّ الاجتماعي عند المسلمين)، وهي عنوانٌ للإصلاح الاجتماعي (إصلاح المجتمع أخلاقياً، اجتماعياً، تربوياً، فكرياً، وثقافياً) أي: خلق الإستقرار المجتمعي، الذي يستطيع أن يتطور بطرق منضبطة أخلاقيا، بعيدا عن المنهج الفوضوي الذي يحكم العالم اليوم. فالعنوان كبيرٌ جدّاً، لكنّنا نحن المسلمين مع الأسف تعاملنا مع هذا العنوان بنظرة صغيرة في حياتنا اليومية، ولم ندرج هذا العنوان في ممارساتنا، فأصبح مجرّد تصوّر بسيط قد يتصوّره بعضنا لفكرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما لو سمعت صوت أغنية في سيارة أجرة فتقول له: هذا الفعل حرامٌ(٣٤).

أي أن مورد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بات في زماننا يمثل صناعة اجتماعية مهمة للفضاء الاجتماعي العمومي، بل بات التداخل بين اشتراطات هذه الفريضة، وبين الإمكانيات المتاحة في الفضاءات العمومية التواصلية، والتي تجري فيها النقاشات الاجتماعية بشكل مكثف، وعلى أكثر من صعيد، وبأكثر من منهج، باتت تمثل علاقة ترابط وتداخل لا يمكن اغفالها.

فما هو هذا الفضاء العمومي، وكيف يمكن له ان يكون صانعا للمواقف والأفكار والقيم الجماعية والفردية، والتي تدعم أو تقوض الأخلاقيات والقيم العامة للمجتمع. ؟

المبحث الثاني :

الفضاء العمومي وأثره في تكوين التوجهات الاجتماعية

يعتبر مفهوم الفضاء العام من المفاهيم الحديثة التي اشتغل عليها المنظرين الغربيين في القرن الثامن عشر.

الفضاء العام هو مساحة اجتماعية، قد تكون مادية او افتراضية؛ يحق فيها للافراد مهما اختلفت توجهاتهم الفكرية والأيدلوجية ممارسة حرياتهم في النقاش والجدال وابداء الرأي، وكلما كان الجو العام ديمقراطيا، نشطت فعاليات النقاشات المكونة للفضاء العمومي.

وبالطبع لا ينفصل الفضاء العام عن المؤسسات الرسمية وغير الرسمية بل على العكس فإن مؤسسات الدولة ومؤسسات المجتمع المدني والمؤسسات والمنابر الدينية والأكاديمية، وحديثا ادرجت معها بعض المؤسسات الجماهيرية الفاعلة، هي التي يمكن أن تدعم الفضاء العام وهي في ذات الوقت يمكن أن تقوضه، فالدولة بطبيعة الحال لا تتوقف عن محاولة فرض هيمنتها على الفضاء العام من خلال وسائل الإعلام ماديا وافتراضيا.

أول من صاغ مفهوم الفضاء العمومي أو المجال العام "The Public Sphere" هو الفيلسوف الألماني وعالم الاجتماع يورغن هابرماس، ولعل من أكثر بحوثه اكتمالا في شأن المجال العام هو مؤلفه عن التحول الهيكلي في المجال العام (٣٥)، وركزت أبحاث هابرماس في مفهوم الفضاء العمومي، على حياة البورجوازيين السياسية في المجتمعات الغربية في نهاية القرن ١٧، ومنتصف القرن ١٨، وكانت مهمة هابرماس في هذا الكتاب(*) تطوير نقد للطبقة البورجوازية أو المجتمع البورجوازي، حيث يقول في هذا الصدد: " يظهر المجال العام كفضاء مميز عام في مقابل الفضاء الخاص، ويظهر ما هو عام أحيانا كقطاع من الرأي العام الذي يعارض أو يقابل السلطة" (٣٦) .

وخلافا لما حدده هابرماس تاريخيا وجغرافيا لانتشار مفهوم الفضاء العمومي او المجال العام بدول اوربا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وجد الكثير من الباحثين آثارا لتشكل الفضاء العمومي او المجال العام في مجالات وثقافات وحضارات أخرى، ومنها تشكل المجال العام عبر الفضاءات التي تتغذى على القيم الدينية، وخاصة في المجتمعات المسيحية الكاثوليكية، والمجتمعات

الاسلامية،(٣٧) ودور الخطاب الديني في تشكيل الفضاء العمومي فيها.. (٣٨).

ومن هذا المنطلق، يعد المجال العام، أو الفضاء العمومي، مجالا لتقارع الآراء الخاصة التي تسعى إلى أن تصبح عامة، حيث تملأ الفضاءات العمومية، تلك الفضاءات التي يمكننا أن نسميها بالأماكن العامة التي يمكن للجميع أن يلجها ويمارس النقاش فيها بكل حرية.

يبدأ هابرماس في تتبعه لهذا المصطلح في اليونان القديمة حيث التقسيم بين (بوليس) و (أويكوس)، أو المدينة والمنزل(Town–Home )، وهو أقدم شكل من أشكال التمييز بين القطاعين العام والخاص. فكانت الأسرة اليونانية توصف بأنها مجال العمل والتبادل والإنتاج، ولم يكن يُسمح للرجال اليونانيين في ذاك الزمن بالدخول إلى العالم العام للمدينة (بوليس) إلا إذا كانوا يحملون صفة رب الأسرة أو السيد، وكان مفهوم (البوليس) يعني في ذاك المجتمع: مجال المناقشة التي يخوضها المجتمع، يضاف لها العمل الجماعي، ولا يمكن للمرء العادي والذي لا يتمتع بصفة خاصة، أن يناقش أو يكافح أو يتفوق أو أن يكون حرا في المجال الخاص؛ أما (الإيكوس)/والذي يعني المنزل والأسرة، فهو مكان المرأة والعبيد في الفكر والممارسة اليونانية(٣٩).

وقد تأسست أولى أشكال الفضاءات العمومية بحسب هابرماس، من خلال اماكن تواجد وتجمع بشري، كان يمثل في القرن ١٧ و١٨، مكانا للنخب البرجوازية: (مقاهي صالونات مكتبات نوادي ثقافية جمعيات فكرية)، والتي ظهرت في أروبا الغربية ( فرنسا، ألمانيا وبريطانيا) والتي كان البرجوازيون يتبادلون فيها الرأي و يتناقشون داخلها في مسائل تتعلق بالفن و الأدب في المسائل السياسية بعد الثورة الفرنسية، حيث كان التواصل بينهم قائم على الحجاج و المناقشة و الحوار، حيث يشير المجال العمومي إلى الأماكن و الفضاءات والمؤسسات التي تحتضن هذه المناقشات العلنية التي تدور بحرية حوق القضايا التي تهم الجميع، وذلك بإستعمال المنطق و الحجج العقلية؛ والواقع أن فهم ما هو عمومي يتبلور ويتحدد من خلال وضعه في مقابل الحياة الخاصة التي تشير إلى ما هو فردي و عائلي(٤٠)، لذا يعتبر الفضاء العام، هو الفضاء الذي تتكون فيه سياقات وافكار وقناعات وحلول اجتماعية، بعيدة عن اجواء هيمنة السلطة السياسية(٤١).

ويشترط في قيام مفهوم الفضاء العام، هو توفر مجموعة من الأفراد يجتمعون معًا لمناقشة القضايا العامة في الأماكن العامة كالمقاهي والنوادى وغيرها(*)، وهذا المجال قد يكون اجتماعيًا أو سياسيا؛ وبعدها تحول المجال العام مع ظهور وسائل الإعلام التي استبدلت التفاعلات الشخصية بنموذج آخر أحادى الاتجاه، أو بعبارة أُخرى اعتماد الأفراد على وسائل الإعلام الإذاعية بدلا من المشاركة والحضور في المنظمات المجتمعية العامة ومع تطور وسائل الاتصال وظهور شبكة الإنترنت، برز على الساحة مجال عام جعل الأفراد يصلون بشكل مباشر لمنتدى عالمي يمكنهم من التعبير الحر، والمناقشة المفتوحة دون وساطة أو اختيار أو رقابة(٤٢).

ومع ان السياق التكويني العام لنشوء فكرة الفضاء العمومي الاجتماعي، والذي يبدأ بدوافع واحتياجات واندفاعات تنطلق من القاع، إلى اعلى الهرم، أو قد تتحول إلى موقف عام، قد بدأ في عصر التنوير، عصر انتشار المناهج النقدية والتجرأ فيها على الثوابت(٤٣)، إلا ان تحييد فكرة الفضاء العمومي بهذا الاطار الزماني والمكاني، قد يكون مجحفا نوعا ما، خاصة وإننا نتحدث اليوم عن فضاء عمومي، باتت القاعدة هي العنصر الفاعل في تكوين محتوياته وتأصيل قناعاته، وفرضها احيانا حتى على السلطات السياسية والحكومية الحاكمة. !

لقد ركز هابرماس في تحليله للبناء الاجتماعي والوظائف السياسية وإيديولوجيات المجال العام البورجوازي، مشيرا إلى ثلاثة عوامل تتحكم وتؤثر على حياة الإنسان، بل وتساهم في تشكيل توجهات المجتمع، وهي سلطة الدولة واقتصاديات السوق والخطاب العام، ومن بين هؤلاء استطاع فقط الأخير أن يؤسس لخطاب منطقي نقدي، حيث أن العاملين الآخرين كانا غير معنيين بالخطاب ولديهما ميل للسيادة والتحكم (٤٤) ومن هذا المنطلق، اعتبر هابرماس أن المجال العام يتوسط في الواقع بين مجال السلطة العامة والحكومة والمجال الخاص الذي قد يُركز على الأسرة وشؤون الأفراد الخاصة، وهذا المجال العام –كما نشأ في المجتمعات البرجوازية الأوروبية – كانت تمارس فيه المناقشات حول السياسات الحكومية، وفي رحابه تتبلور اتجاهات الرأي العام.

لقد عرف هابرماس الفضاء العمومي، أو المجال العام على انه : مجتمع افتراضي أو خيالي ليس من الضروري التواجد في مكان معروف أو مميز في أي فضاء، فهو مكون من مجموعة من الأفراد لهم سمات مشتركة مجتمعين مع بعضهم كجمهور. ويقومون بوضع وتحديد احتياجات المجتمع مع الدولة، فهو يبرز الآراء والاتجاهات من خلال السلوكيات والحوار والتي تسعى للتأكيد على الشؤون العامة للدولة وهو شكل مثالي. ويعتمد المجال العام على حرية الدخول والتحول إلى الطابع العالمي كلما أمكن(٤٥)،فهو المحيط الذي يستخدمه المجتمع لمناقشة وتشكيل حراك عام في كل ما يهمه خارج نطاق أعين السلطات وأدوات مراقبتها، ولكن، تعريفه للمحيط العام كان مقتصراً على طبقة معينة من البُرجوازيين الأوربيين في القرنين الثامن والتاسع عشر، وبالتالي حُدّدت الفئة التي درسها وبنى نظريته على أساسها فكان تعريفهُ ضيقاً مما فتح المجال (حتّى يومنا هذا) للبناء وتطوير مفهوم المحيط العام. فقامت عالمة الاجتماع والفيلسوفة الامريكية (نانسي فريزر) في أحد مقالاتها (**Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy**) بانتقاد (هابرماس) والقول بأن هناك أكثر من فضاء عام واحد، حيث يتشكل الفضاء العام من عدة طبقات متماثلة من الفضاءات العامة، تُبنى على أساس العرق، الجنس، اللون، الوضع السياسي، الوضع الاجتماعي، والمهنة، وهي بشكلها الكامل تمثل كمحددات للفضاء العام الواحد (٤٦).

والباحث يميل إلى رأي فريزر، فالفضاء العام هو مجال او ساحة لتشكل الرأي العام، حيث يمكن أن تكون هذه الساحة مكانًا محددًا يتجمع فيه المواطنون (على سبيل المثال، اجتماع مجلس المدينة)، ويمكن أن تكون أيضًا بنية تحتية للاتصالات يقوم المواطنون من خلالها بإرسال وتلقي المعلومات والآراء.

وما يوافق هذه النظرية الأخيرة لفريزر، هو ان نفس ما طرحه يورغن هابرماس عن كون الفضاء العمومي معطى رمزي لا يوجد بالضرورة في فضاء مميز ومحدد ولكنه في شكله المثالي، يظهر إلى الوجود من خلال كل حوار يتجمع فيه الأفراد الخصوصيون لتشكيل هيئة عامة تساعد في وضع وتحديد حاجات المجتمع مع الدولة، قد شكل بذاته تصورا عن شبكة لإيصال المعلومات والتواصل بين الآراء ووجهات النظر المختلفة التي تعبر عن اتجاهات إيجابية أو سلبية تجاه أمر ما (حدده هابرماس بالفضاء السياسي، بينما اكدت نظريات أخرى على شموليته لمجالات وتخصصات أكثر في الحياة العامة، كما ذهبت لذلك فريزر، وكما سيتبين لاحقا)، وأنه يتم من خلاله ترشيح وتهذيب ومزج وتركيب تيارات الاتصال المختلفة لتندمج في داخل الرأي العام بخصوص الموضوع محل الاهتمام. وبما أن الفضاء العمومي هو عبارة عن حيز من حياتنا الاجتماعية، ففيه يتكون ويتأسس الرأي عام، وتتكون المواقف والتوجهات الاجتماعية، حين يعبر فيه المواطنون عن آرائهم بحرية كاملة. كما يدور بينهم حوارات وتفاعلات ومناقشات نقدية حول اهتمامات إجتماعية مشتركة، في مجموعة من القضايا الخلافية الخاصة بالصالح العام(٤٧).

إذن فالفضاء العمومي، هي المساحة التي تنطلق من قدرة الانسان على إطلاق الأحكام والتوصيفات والتقييمات، على مختلف الأحداث و الخطب و الآراء التي تتجلى في الساحة، والوصف الرائع في هذا المجال، والذي يمكننا الاستناد اليه، هو التوصيف الذي طرحته الفيلسوفة الالمانية حنا أرندت **H Arend** . ، حيث اعتبرت أن المجال العمومي هو: مجال تجلي الإنسان للآخرين، فهو مشهد عام يتجلى فيه الأفراد و الجماعات لبعضهم البعض، من خلال مختلف آليات الإشهار؛ و من منظور حنا أرندت، فإن المجال العمومي لا يرتبط ببعد مكاني فقط، فهو ليس مجالا معطى، و إنما من إنجاز الانسان و أنشطته و علاقاته ، من خلال الكلام ، سيقتضي الديمومة بالضرورة ، و يقتضي ثنائية التعدد و المشترك (٤٨).

وبالتالي فالفضاء العمومي، هو وسيلة لخلق الرأي العام، والمواقف والتوجهات الاجتماعية التي تليه، حتى يكون قوة سياسية أو اجتماعية فاعلة تعمل على التأثير في الظواهر السياسية والاجتماعية، او تساهم في قيادة التغيير المجتمعي، أو المحافظة على القيم المجتمعية، وتحقيق مصلحة المجتمع، من خلال تفاعل الأفراد من خلاله مع غيرهم من أفراد المجتمع من أجل تحقيق الحقوق، وهذا يعني أن الفضاء العام هو الحلبة المثلى للمجتمع كقوة صانعة للمواقف والتوجهات، وقد تكون احيانا كمضاد للسلطة السياسية، التي تريد أن تنفرد بالقرارات والتي قد تنحاز لمصالحها الضيقة أو تنحاز لفئة في المجتمع على حساب الفئات الأخرى (٤٩).

لقد أعطى هابرماس أهمية كبرى للجانب العقلاني واستعمال الحكمة لبناء العلاقات والتفاهم والتواصل في بناء الفضاءات العمومية الاجتماعية: وهي عبارة عن (المتغيرات) التي تسيّر الديمقراطية في المجتمع الحديث. ولكن هل يعتبر معيار العقلانية هو الميكانيزم الوحيد الذي يتحكم في فعالية الديمقراطية؟ وهل المال والسلطة يعبران عن العقلانية "الجوهرية" في تسيير الشؤون العامة. إن تحقيق العقلانية التي ينادي بها هابرماس هي عقلانية مثالية لتصادمها مع عراقيل تحقيق مصلحة المال للأفراد، أو تحقيق مصلحة السيطرة على السلطة، فلذلك تعتبر الديمقراطية حسب هابرماس مسيّرة في كثير من الأحيان لتحقيق المصلحة الذاتية للأفراد، ولم تكن الإرادة الشعبية هي التي تسيّرها ، لذلك تلجأ السلطات إلى التلاعب بمؤسسات الفضاء العمومي من أجل إضفاء الشرعية الدينية الأخلاقية والعقلانية على الديمقراطية التي تمارسها (٥٠)، علما ان تحديد مفهوم العقلنة والعقلانية في سياقات التفكير والفعل الاجتماعي، قد تكون فيه بعض المبالغة، فامكانية حصول عقلانية نقية، صافية ونقية من شوائب التوجهات والانفعالات، في الحراك المجتمعي، هو أمر شبه مستحيل، إن لم يكن مستحيل فعلا.

وفي هذا السياق يقول هابرماس "إن تكوين الرأي و الإرادة السياسية يعطل سياق الديمقراطية، لأنها ملقنة ومسيرة من قبل النظام السياسي" (٥١) ويذهب كذلك إلى التأكيد على ضرورة إنشاء مؤسسات اتصالية هامة تتمتع بالاستقلالية فيقول: " الديمقراطية تتطلب فضاءات عمومية لا يوظفها النظام السياسي ولكن يجب عليها ضمان استقلالية مؤسساته" (٥٢)، أي ان هابرماس يقر هنا بأن تحقق حالة العقلانية المحضة في نتاج نقاشات الفضاء العمومي، هو امر قد يخضع لمتغيرات المال والسلطة، ويرى الباحث ان فواعل التأثير على تشكل الفضاءات العمومية في المجتمع، باتت اليوم وبسبب انتشار المؤثرات السمعية والبصرية والثقافية، باتت تمثل حالة من التوسع الافقي المتسارع، بعد ان كانت تنتشر بشكل نخبوي عمودي ضيق في الأزمنة السابقة.

ومما سبق، نستنتج بأن الفضاء لعمومي أو المجال العام هو الساحة او المكان، المادي او الافتراضي، الذي يلتقي ويجتمع فيه اعضاء المجتمع، للنقاش وتبادل الآراء ونقد الوضع العام، أي الخوض بكل ما يتعلق بالشؤون العامة، حيث يتناقشون ويتداولون ويشكلون الرأي العام في نهاية المطاف، وليس بالضرورة ان يكون مكان الالتقاء مكانا ماديا مشخصا، بل قد يكون فضاءا افتراضيا، او فضاءا اعلاميا، أو فضاءا روحيا واخلاقيا وقيميا دينيا، تتحد فيه الرؤى والأفكار الجمعية، تجاه حدث او فكرة اوفعل اجتماعي معين، او توجه مشخص، يتم التركيز عليه في تلك النقاشات، وليس بالضرورة ان يكون تكوين التوجهات الاجتماعية في هذه الفضاءات الافتراضية او المادية، يتحقق من خلال الحضور المادي او المعنوي لكل افراد المجتمع، بل يكفي ان ينشأ فضاء مفتوح، يمكن لكل شخص الدخول يه، وتلقي او تصدير الافكار في نطاقهو ليكون بلة ومادة لتشكيل الفضاء العمومي المجتمعي.

ومما سبق، تبين لنا ايضا أن التوجهات البشرية الاجتماعية الحديثة، بدأت تنحو نحو الانخراط في عمليات تشكيل المواقف السياسية والاقتصادية، والمساهمة في صياغة القيم والثوابت والاخلاقيات الاجتماعية، بل وحتى الدينية والعقائدية، مما يوجب اعادة النظر في فريضة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، كنسق نقاشي تداولي يدعو الى الله ورسوله ص والتمسك بالاخلاق الاجتماعية الفاضلة، من خلال فرض الحضور النقاشي التداولي في عمليات تكوين الفضاءات العامة للأطر القيمية المجتمعية.

فكيف يمكن دمج فعالية الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأهميتها في مضمار تكوين الفضاءات العمومية للمجتمعات الاخلاقية المعاصرة؟، وما هي الضرورة المتجسدة بهذا الأمر؟.

## المبحث الثالث

## الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كأداة لصناعة الفضاء العمومي التواصلي المعاصر

### المقدمة :

على الرغم من أن فتاوى علماء الدين الكرام في مدرسة اهل البيت (عليهم السلام)، تحسب حساب المتغيرات الاجتماعية، وتحاول دوما طرح الأمر الشرعي بطريقة، متلائمة مع روح التغير في كل عصر، بما لا يمس ثوابت تلك الأوامر الشرعية، مستثمرين ما في هذه الاوامر والقوانين الدينية، من مرونة وقابلية لإعادة الصياغة بشكل يجعلها ممثلة للحكم الإلهي في كل

زمان، إلا أنه ومع ذلك، فقد كان التعامل مع مفردة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في سياق التطور التواصلي التداولي الراهن، محددا بمحددات قد لا تتلاءم مع ما تمثله الثورات التكنولوجية الحديثة من سرعة في التواصل وسهولة في بناء وعي الفضاءات العمومية، وضخامة في المساهمة والمشاركة في النقاشات العامة، مما يساهم في إعادة خلق وتمثيل وتغيير الكثير من الفواعل الاخلاقية والاجتماعية والسياسية، بل وحتى الدينية.

١- المفهوم المتغير للجمهور والفضاء العمومي الرقمي الجديد (*)

لقد ادى التطور في عالم تكنولوجيا الإتصال، إلى تحول في المفاهيم والأفكار وطرق السلوك الانساني في المجتمعات المعاصرة، مما قاد أيضا إلى تنميط اشكال جديدة من القيم والقناعات الاخلاقية المجتمعية.

حيث قاد انتشار الحريات، والسعة في مجال تداول المعلومات، وسهولة ويسر الحصول على المعارف، ونقلها بين مستخدميها بشكل عفوي غير مخطط له، إلى خلق شكل جديد من أشكال إعلام الميديا والتواصل التثاقفي الاجتماعي، يختلف كليا عن النمط القديم، فلكي نفهم الميديا الجديدة لابد أولا من إحداث قطيعة مع التصور الأداتي فالميديا الجديدة ليس فقط مجرد وسيلة لنقل وتلقي المعلومات، بل هي فضاء يحتضن العديد من النشاطات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والاتصالية، فهي (أي الميديا الجديدة) تنحدر من مرجعية عفوية وغير منظمة تأخذ من مبدأ حرية التعبير والاستقلال عن الالتزامات الإيديولوجية أو الاقتصادية القائمة، ودون ان تنكمش بأية قيود، وهذا ما يشير إلى أن الميديا الجديدة هو حصيلة مواقف فكرية على تخوم المشهد الإعلامي، تعمل بالاعتماد على قاعدة التكون الذاتي(٥٣).

إن تخفيف القيود الأيديولوجية والسياسية والاجتماعية، وتفكك أواصر الالتزامات المتبادلة في فضاءات الاعلام الاجتماعي التواصلي والميديا الجديدة، كل ذلك قاد إلى خلق فضاءات عامة جديدة سمحت للأصوات المتعددة أن تعبر عن نفسها، وتساهم في خلق انماط جديدة من القيم والسلوك، بل وتمكنت في بعض الحالات من زعزعة بعض الثوابت الاخلاقية والاجتماعية والاخلاقية، حيث أصبحت هذه الفضاءات العامة الجديدة مجالات حيوية لتخمة في نشر الافكار النقدية، ومن ناحية أخرى يمكن أن تكون مجالا للتحكم من قبل الدولة، بما تملكه من قدرات مادية ولوجستية وبشرية، تستطيع من خلالها تصدير أيديولوجيتها السياسية والاقتصادية، يضاف لذلك، أن الانترنيت بفضائه المعلوماتي الواسع الأفاق قد قدم فرصا جديدة لعموم الجمهور، لكي يمارسوا نوعا من النقاش الجماعي، والنقد الاجتماعي المسئول، ويقدموا رؤاهم لمستقبل مجتمعاتهم.

والسبب في ذلك (بحسب كيري لويس L.Quere ) هو امكانية ان يكون الفضاء العمومي شكلا من اشكال الفضاء الرمزي الذي يسمح للأفراد بالتموضع والإشتغال به داخل المجتمع واتجاهه، فالمفهوم يحمل فكرتين الأولى أنه فضاء عمومي للتعبير الحر، ينظر إليه كفضاء للاتصال والتواصل، والثانية أن الأفراد بداخله يبرزون آرائهم خلال النقاش العلني، بحيث يلجئون إلى استعمال دلالات عقلانية او انفعالية او عاطفية، او متشابهات تأريخية، في محاولة نقاشية حوارية، إيجاد حلول او انساق جديدة مناسبة للمسائل العامة (٥٤) فالمجال العام إذن هنا سيكون "عالم الحياة الاجتماعية المعاصر، والمفتوح على نظم المجتمع الاقتصادية والسياسية والثقافية"(٥٥)، وهذا سيقود إلى أن يكون دور الأفراد في تكوين وبناء هذا الفضاء، دورا كبيرا بل هو الدور الوحيد المعول عليه، بعد ان تحولت آليات فهم الواقع وتقييم احداثه، من شكل من اشكال الدور النخبوي (المحصور بأماكن وصالونات ومنتديات نخبوية معينة، إلى شكل (جماهيري واسع ومساهم)، يمكن للكل ان يشتركوا في التأسيس له وتكوينه.

٢- تغير الجمهور

لقد قاد تغير الوسائط الرقمية والتكنولوجيا الجديدة في العصر الرقمي بشكل عميق، إلى تغيّر في طريقة تفكير الناس ومعيشتهم وكيفية استخدامهم لوسائل الإعلام.

في بداية الأمر، كان هناك عدد قليل فقط من القنوات المتاحة للجمهور للاختيار، وكان من الصعب عليه جدا في هذه الفترة أن يكون انتقائيا، فضلا عن ان يكون صانعا للمحتوى الفكري او الاعلامي، فقد كانت صناعة الاعلام وطرق تكوين وتصدير المعلومة، تمر بمراحل عديدة، تخضع فيها لاجندات سياسية ونفسية واقتصادية، مما جعل الجمهور فيما

مضى مجرد متلق سلبي صامت، يتحرك ويتحدث بحسب آليات هندسة الوعي التي تتبعها معه السلطات السياسية او الاعلامية؛ إلا أن هذا المفهوم القديم لم يعد موجودا مع اقتراب العصر الرقمي، فعلى النقيض تماما مع ما كان في الماضي، أصبح للجمهور هو صانع القصة الاعلامية، والراوي لها، والمستقبل لها، والمتفاعل معها، والناقد والمغيّر لبعض مضامينها، والمعيد لتصديرها مرة أخرى.

وهذا قاد إلى تغيير في استراتيجيات فن الاقناع في صناعة الفكرة التثقيفية اعلاميا، فبعد ان كانت الرصانة النخبوية، والثقة بالمصدر المُصَدِّر للمعلومة، وامكانية تحقيق التفاعل النفسي بين مرسل الرسالة وبين المتلقي، اصبح الوضع اليوم مختلفا، حيث ان الفكرة الاجتماعية التثقيفية المُصَدَّرة من خلال الميديا التواصلية، باتت تعتمد على اهم عنصرين، ألا وهما :

١- وجود كثرة من الناشطين المصدرين للفكرة.

٢- وجود كثرة عددية من المتفاعلين مع الفكرة (سلبا وايجابا).

يضاف لذلك، أن انماط التعاطي المجتمعي مع وسائل الميديا الجديدة، قد أتاح للجمهور في اختيار ما يقرأه وما يشاهده، ونتيجة لذلك، ظهر "التخصيص" أو "المحتوى المتخصص"، للجماهير، نظرًا لاختلاف اهتماماتهم كأشخاص، والأشخاص المختلفون لديهم قطعا خيارات مختلفة عندما يتعلق الأمر بمجموعة واسعة من محتويات الوسائط، خلافا لما مضى؛ وعندما فشلت قيود المعلومات وتقنيات الوسائط غير المطورة في معالجة مجموعة واسعة من اختيارات الجمهور، فإن المجتمع الحالي، الذي يعج بتخمة في المعلومات، يتيح للجمهور حرية اختيار ما يرغب في قراءته ومشاهدته في أوقات فراغه، وهذا يقود إلى التنوع في خيارات التفاعل(٥٦).

لقد اندثرت مفاهيم رصانة المصدر، او الثقة بالخبر، او مدى عقلانيته، بل حلت محلها شرطية ضخامة التفاعل الاجتماعي، فالفكرة الاجتماعية والسياسية والاخلاقية اليوم، لم يعد بالإمكان السيطرة على اطار شكلي مستقر لها، إلا من خلال تحقق الوفرة الكبيرة في عدد المناقشين والناقدين والمنظرين والمؤيدين والمعارضين لها، حيث كان الجمهور يمثل سابقا دور "المتلقي" في النموذج المتسلسل البسيط في عملية الاتصال الجماهيري (المصدر القناة ، مستقبل الرسائل، التأثير ) لفترة طويلة، ومازالت هذه النظرية تلقى قبولا لدى كثير من الناس لفترة زمنية طويلة بالقدر ذاته، إلا أن مفهوم الجمهور قد تغير مع كثير من التكنولوجيات والوسائط الجديدة، لقد تقادم المفهوم القديم ولم يعد من الممكن تطبيقه على العصر الجديد، فقد يكون مفهوم الجمهور مفيدًا فيما مضى، ولكنه بالتأكيد غير مناسب في عالم اليوم، إذ تغير دوره بشكل جذري في الوقت الحاضر (٥٧).

واذا كان للجمهور خياراته الخاصة في اختيار استهلاك او هضم المحتوى المعروض عليه، أو المتفاعل معه بالنقاش، فان ذلك قاده إلى أن لا يكون دوره مجرد مراقب بل يحرص على أن يكون المكون للقصة والراوي لها، وأن يلعب بنفسه دور إنتاج المعلومات وأن يصبح هو المنتج، فمفهوم الجمهور لم يعد ثابتًا بعد الآن، لأن هويته تتغير بسرعة بعد أن أصبحت الحدود الفاصلة بين منتج المعلومات أو صانع المحتوى والجمهور أكثر غموضا؛ فقد يكون الأخير، على منصات وسائل التواصل الاجتماعي، مجرد مراقب أو متلق لما يتم طرحه في لحظة ما، ويمكن أن يصبح صانعا للمحتوى ومنتجا للمعلومات في الدقيقة التي تليها، فكل شيء يتغير، كذلك هو مفهوم "الجمهور"، حيث تم تجاوز "نظرية الرصاصة السحرية"، التي كانت تتعامل مع الرسالة الإعلامية، كخط يعمل باتجاه واحد من الأعلى إلى الأسفل، دون خط رجوع (٥٨).

وهذا قاد بالنتيجة إلى تغير الدور النمطي للجمهور، من مجرد مستمع سلبي أو مستهلك أو متلق أو هدف، وتحول بدلاً من ذلك، الى مفهوم أحد الأدوار التالية : باحث؛ مستشار خبير ؛ متصفح؛ مدعى عليه؛ محاور أو محادث، مناقش، ومجادل، ومتأثر بعمق (٥٩).وقد زادت التكنولوجيا الجديدة المبتكرة بما تتيحه من تسجيل وتخزين وإعادة تشغيل جميع أنواع الوسائط من مرونة استخدام هذه الوسائط وساعدت في توفيرها مجانا للجماهير وتحريرهم من إدارة وتحكم المؤسسات الإعلامية(٦٠)،حيث جاء مفهوم التشغيل المتبادل ليكون كنسق جديد للتواصلية والتداولية التثاقفية، ويرى الباحثون في جامعة هارفارد بأن التكنولوجيات ذات التشغيل المتبادل قد مثلت حجر الزاوية في تحول مستخدمي الوسائط من

مستهلكين سلبيين إلى منتجين نشطين في العملية الإعلامية أو الذين يعيدون استخدام أو مشاركة المعلومة داخل الشبكة إذ تمكن التقنيات الرقمية بحسبها قابلة للاستخدام المتبادل أو البيني عبر منصات الوسائط ، تمكن المستهلكين بطريقة غير مسبوقة من التعبير عن آرائهم، وهو التعبير الذي يتم من خلال صناعة المحتوى ومشاركة المعلومات (٦١)

كل ذلك قد أهل الجمهور لأن يكون أكثر نشاطًا وانتقائية عموما، وهذا يقود بالنتيجة إلى ان يتحول الجمهور، من متلقي بانتقاء وحرية، إلى وعاء متخم بتلقي وكسب المعلومات، وبالنتيجة يتحول إلى منتج ومصدر للأفكار والمواقف، خاصة مع تطور امكانات التشاركية الجدالية والنقاشية القائمة على وفرة كبيرة جدا بالمعلومات والمعارف بين الافراد والجماعات، خاصة وان الشعور بالجماعة هو السياق السوسيولوجي الذي يتعزَّز، في وجوده فعل (الاستقطاب)، كظاهرة فردية جماعية ناتجة عن النقاش والتفاعل بين الأفراد الاجتماعيين.

وقد تقود حالة تكوين وتبلور المواقف والأفكار في النقاشات الجماعية المكونة للفضاء العمومي، والتي تُبرز في الغالب نزعة الأفراد للدفاع عن مواقف وآراء جريئة، نزعتهم كذلك للدعوة إلى إجراءات لا تتوافق مع المألوف من القرارات والاختيارات التنظيمية في المجتمع. لذا بات مفهوم الكثرة العديدة في تأييد المواقف في نقاشات الفضاءات العمومية للميديا الحديثة، أحد أهم أساليب وطرق تكوين المواقف والافكار وانماط الفعل الاجتماعي، وتشكل القناعات السياسية والأخلاقية، بل وامتد التأثير حتى إلى صناعة متغيرات للثوابت الدينية؛ ويستمد من هذا المنطلق، فعلُ الاستقطاب معانيه من وجود الجماهير المتنوعة في الأوساط الثقافية المختلفة المنخرطة فكريا في منظومة الإنتاج والنقاش والتبادل الحر للمعاني والافكار، والذي تؤَمّنُه المساحات الشاسعة للميديا الفردية–الجماهيرية.

فالمستخدمون لشبكات التواصل الاجتماعي اليوم يعملون باستمرار على نشر آرائهم وأفكارهم والتعريف بمواقفهم إزاء القضايا الخصوصية وقضايا الشأن العام، ويتفاعلون، في المقابل، مع آراء نظرائهم وأفكارهم ومواقفهم. ويجري كل ذلك على نحو يكون فيه القصد من الفعل التواصلي هو الجذب والشد، بمعنى أن يتحوّل القائم بالاتصال، وهو الفرد، إلى قطب مهم في عمليات التواصل المركَّبة اللاخطية، عبر شبكة الإنترنت. فإذا كانت مقاصد الاتصال الجماهيري في مستوى الإعلام الجماهيري المُمَأْسَس هي الضبط في معانيه المجتمعية والسياسية، فإن الغاية الأولى من الاتصال الفردي – الجماهيري هي الاستقطاب بمعانيه الفيزيائية والاجتماعية(٦٢).

٣– ادوات التواصل كآلية لتكوين الفضاء العمومي للمجتمع– تطور خارج نظرية هابرماس

لقد قصر هابرماس نشاط الافراد والجماعات في نقاشات الفضاء العمومي، بتكتلات نخبوية خاصة في القرن ١٧ والقرن ١٨، حيث كانت اشتراطات تكون الفضاء العمومي في تلك الفترة، تخضع لأماكن خاصة، ولأصناف معينة من الناس، أي أن القدرة على النقاش العام، وتداولية القضايا العامة والخاصة، لم تكن متاحة لكل فرد في المجتمع.

أن حقبة الفضاء العمومي البورجوازي العزيز على "هابرماس" قد راوحت مكانها وبدأت، لتحل محلها حقبة الفضاء العمومي الرقمي الذي يشكل في الوقت نفسه امتدادا وتوسيعا للفضاء الأول، وتحويرا وتحويلا له. إذ أضحى يتحدد عبر الإحالة إلى أشخاص في فضاء خصوصي يستعملون عقلهم استعمالا عموميا، بل يستعملون كل شيء على نحو عمومي ومشاع، "لقد غدا الفضاء العمومي فضاء شاسعا، وأضحت الفضاءات الرقمية وعلى غرار مقاهي القرن التاسع عشر مجالا مفتوحا أمام الجميع؛ فكل فرد يمكن أن يلج إليها ويجول فيها و يقرأ ما يكتب داخلها؛ يقرأ ويناقش لأجل مواجهة الآخر وفهمه. إنها ذلك المكان حيث يبنى و يخلق الرأي" (٦٣)

لقد أدى التدوين والتفاعل عبر شبكات التواصل الاجتماعي، وإستغراق المجتمعات بالنقاشات الرئيسية والجانبية، وانكشاف الكثير من المعلومات والمعارف وتفاصيل الأحداث والمواقف، إلى نشوء إمكانية عمومية لفرض رأي أنماط مختلفة من الناس، وخلق وتكوين انماط المواقف العامة، والتأثير بالنتيجة على آليات التفكير الاجتماعي المنمط، وآليات تكوين الفعل والسلوك الاجتماعي، حيث تم خلق مجتمعات افتراضية تكونت حول مشاغل مشتركة سياسية واجتماعية وفنية ورياضية ومهنية، وظهرت في المجال السياسي خاصة نقاشات ذات طابع عام أو تهتم بالشأن العام، لكنها لا تشتغل بالضرورة وفق

النموذج الهابرماسي العقلاني، لأنها ليست دائما فضاءات للتنوع الفكري والسياسي للمشاركة والنقاش برصانة ، بقدر ما هي فضاءات يحكمها الانسجام الفكري يعبر فيها المشاركون عن أفكارهم وأرائهم في حين يتسم بعضها الآخر بالتنافر الفكري والعدائية السياسية، حيث امتلكت هذه الجماعات الافتراضية القدرة على الفعل داخل هذا الفضاء من خلال إنتاج المضامين السياسية والثقافية. يظهر جليا مما سبق أن تطور الانترنت سمح بدخول عدد كبير من الأشخاص إلى المحادثة، وظهور أشكال جديدة من العلاقات، والتأسيس لإشتراطات جديدة في اصطفافات المواقف(٦٤).

إذن، لكل زمان مقاهيه التي تترجم عقلية ولغة وثقافة الزمن الذي أنشئت فيه.لذا فلئن كان للقرن التاسع عشر مقاهيهه التي استوعبت النقاش العمومي الدائر بين مواطني تلك المرحلة، فإن "الفضاءات العمومية الرقمية اليوم ترسم حدودها بأسلاك إلكترونية. لقد أضحت المقاهي والنوادي أيضا بصيغة رقمية، أساسها روابط توجهها كائنات افتراضية تختزل الزمن، وتذيب المسافة، وتجعل الكل يتحرك في عالم افتراضي"(٦٥)،وفي الوقت الراهن، بات يُنظر إلى "المجال العام او الفضاء العمومي" بشكل عام على أنه الفضاء الاجتماعي الذي يتم فيه خلق وتكوين وتأسيس الآراء والأفكار والأخلاقيات المختلفة ، وتناقش المشاكل ذات الاهتمام العام ، ويتم تطوير الحلول الجماعية بشكل تواصل. وبالتالي ، فقد أصبح المجال العام في الإعلام الافتراضي، كساحة مركزية للتواصل المجتمعي(٦٦)،لذا فإن مفهوم الفضاء العمومي اليوم، بات يمثل شكلا أكثر سعة وتطورا وتأثيرا وديناميكية، عن المفهوم الذي اعتمده هابرماس، في انموذج مقاهي وصالونات القرن السابع عشر والثامن عشر، وباتت الفكرة او السلوك الاجتماعي او الاخلاقي او الديني المقبول والمنتشر، هو الذي يملك أكبر قدر من الجمهور المصدر له : من حيث خلق المحتوى، او النقاش فيه، أو تأييده، أو رفضه، فكل ذاك الحراك التداولي، بات هو الأساس في خلق المواقف والرؤى والأخلاقيات الاجتماعية.

وخلافا للأنماط التواصلية السابقة في أشكال المجتمعات السابقة، تغيرت موازين التأهل للخوض في النقاشات العمومية، وتكوين الآراء والمواقف، ومعارضة السائد من الثوابت، فقد دخل العنصر الشبابي الجديد في خضم ديالكتيك التصارع القيمي (المعلوماتي)، وباتت الأدوار في النقد والتقييم والمعارضة، تمتد لتشمل مساحات وأنواع وأفكار وقيم بشرية عديدة، فلم تعد تنحصر الأدوار الجديدة للشباب في التعليق على ما يكتبه الإعلام فقط أو في الحوار حول البرامج أو تبادلها افتراضيا ( مناقشة تجارب المشاهدة)، بل تتجاوز هذه الأدوار حين يتجسد الخطاب الثالث في أشكال أكثر جذرية تتجاوز إبداء الرأي في إطار المناقشة إلى المناهضة الصريحة، و هنا الفيس بوك يحتضن كل هذا التناص، غير أن هذه السيطرة بدأت تفقد معناها الحقيقي في ظل تداعيات الميديا الجديدة، فالقنوات الخاصة و شبكة الأنترنت لا تخضعان لإدارة الدولة، فهي تمثل الفضاء الذي تتحلى فيه إرهاصات النموذج التواصلي الجديد التي تحيل على جملة الممارسات المتعلقة بالتعبير الاجتماعي عن الآراء والمعتقدات وتداول الخطابات في المجال العمومي (٦٧).

لقد أتيح لمواقع الشبكات الاجتماعية، أن تكون مجالا خصبا لظهور إمكانيات المشاركة والحوار أمام فئات مختلفة ومتنوعة من ابناء المجتمع، من واقع اهتمامها بإبراز القضايا وتطوير نقاشات حولها، فضلا عن معدل أعلى من التفاعلية غير متاح تاريخيا في وسائل الإعلام التقليدية، وهذا يعني أن شروط عمل هذه الوسائل الجديدة، تحقق مفهوم وأدوار المجال العام بصورة مثلى(٦٨) إذ تتيح للفرد إمكانية نشر نصوصا بصورة منتظمة من خلال صفحة قابلة للتحديث في كل لحظة، ويمكن لأي شخص الوصول إليها بمجرد امتلاكه خط إنترنت، كما يستطيع مناقشة هذا النص وإدراج تعليقات عليه، ورؤية تعقيبات الآخرين، وكذلك التحاور بشأنها (٦٩).

وتتضح الفاعلية التواصلية والتداولية الاجتماعية العالية لهذه المواقع، من واقع مواكبتها للأحداث الجارية في المجتمع من خلال التحليل و التعليق، ورصد أحداث لا تقع في دائرة اهتمام وسائل الإعلام التقليدية، ولكنها تهم أفراد ومجموعات مختلفة، لتكتسب اهتماما أكبر عبر وجودها على تلك المواقع من خلال تدافع النقاش والتحليل حولها، وحيث تسود فكرة البقاء للأفكار الأكثر استجابة لاحتياجات الجمهور أو الأكثر إثارة للجدل او الأكثر تفاعلية معها من قبل الجمهور (٧٠) كل ذلك قاد إلى ان يكون عالم الميديا الجديد، عالما تعاد فيه صياغة الافكار والمواقف والقيم والاخلاقيات، وتجري فيه

أداوت التصارع من اجل ازاحة قيم اخلاقية معينة، أو تثبيت قيم معينة، عبر السعي الحميم من أجل خلق أوسع وأكبر فضاء ممكن للتفاعل والتداولية التشاركية بين ابناء المجتمع، حتى باتت الكثرة العددية تمثل عاملا وعنصرا هاما في تثبيت او ازاحة نتيجة تأتي عبر طريقة العرض (أولا)، ونمط التفاعل (ثانيا)، وحجم الجمهور (ثالثا).

اثر الجماعة الاجتماعية والنقاشات التداولية في تكوين الحس الاخلاقي الاجتماعي في الميديا المعاصرة

على الرغم من أن قوة تأثير المجموعة الاجتماعية بتمثلاتها القيمية والاخلاقية والدينية، كانت تعد من أهم الكوابح الناظمة للسلوك الإنساني للفرد والمجتمع، وكانت تسيطر على المجتمعات التقليدية، إلا أن المجتمعات المعاصرة باتت تمثل وجه آخر من وجوه التفكك في تلك الآصرة الضابطة، فتحول النسق الإجتماعي، من نسق اجتماعي ضاغط ومسيطر على عملية تصدير القيم والأخلاقيات، إلى نسق اجتماعي قائم على فضاء عمومي اعلامي افتراضي، تداولي جدالي، يشترك الكل فيه بعملية انتاج الافكار وتقييم المواقف، ونقد المتغيرات، والتجاوز احيانا حتى على الثوابت. !

وكما ذكرنا سلفا، فإن عملية تصدير الأفكار والقيم وتقييم المواقف والاحداث، ووضع مقامات وتوصيفات ومراتب للتعامل معها، إنما كان في اغلبه يصدر سابقا من نخب اجتماعية معينة، بينما في الوقت الراهن (وكذلك في المستقبل) اصبحت العملية تقاد من قبل كل طبقات المجتمع، فبات التأثير يحصل في الجمهور عبر متغيرين:

الأول: هو عامل ضغط الكثرة الاجتماعية المشاركة في النقاش وطرح اللآراء، فكلما ازداد عدد المؤيدين او المعارضين لفكرة او قيمة او موقف او حادثة معينة، ازدادت فرصة تحول هذا الوقف العددي الكبير، إلى موقف اجتماعي مسلم عليه من قبل تلك الأكثرية، بل من قبل كل المجتمع.

والثاني: هو بروز انماط جديدة للنخبوية، يمكن ان نطلق عليها اسم (نخبوية جمهور الفضاءات العمومية)، قائمة على قابليات وإمكانيات فردية معينة (قد تكون بسيطة احيانا) يملكها بعض الافراد الذين يعيشون على هامش الحياة الاجتماعية، يمكنهم من التحول الى نجوم لامعة، دون الحاجة لأن يمتلكوا قابليات علمية او فكرية او اقتصادية او سياسية او دينية معينة، انما لمجرد امتلاكهم لانماط طرح، يمكن للجمهور البسيط ان يتماهى معها هضما وتفاعلا وتمثيلا، فإن ذلك يكفي لبروز هذه الفئات.

لذا يجري التفاعل المجتمعي اليوم في طبقات الميديا الاعلامية الجديدة، من خلال بروز قوة للمجموعة الاجتماعية، تمارس من خلالها، نوع من انواع السطوة والفرض الاجتماعي، المسنود بصوت كثرة عددية صاخبة، تعتمد على مبدأ الكثرة العددية المنخرطة في النقاشات العامة، وفي هذا الصدد يرى عالم النفس الامريكي ستانلي ميلغرام، بأن القوة التي يمارسها الحس الأخلاقي للفرد تُعتبر أقل فاعلية مقارنةً برغبة الأسطورة الاجتماعية الواسعة، في أن نصدقها، وعلى الرغم من أن الصفات المتعارف عليها، مثل: (ان لا تقتل) تحتل مكانةً بارزة في النظام الأخلاقي، إلا أنها لا تحتل مكانة داخلية مماثلة في البنية النفسية – الروحية للإنسان. فبعض التغييرات في عناوين الصحف، ومكالمة من لوحة التجنيد، وأوامر من رجل يحمل كتافا نسيجيا، او في فورة الصخب الاجتماعي والاصوات العالية، جميعها سوف تقطع شوطا طويلاً لتجريد الفرد من الضوابط الأخلاقية، بحيث يمكن تنحية العوامل الأخلاقية جانبا بسهولة نسبية من خلال إعادة هيكلة محسوبة للمجال الإعلامي والاجتماعي (٧١).

ومن جانب آخر، يرى الباحث بخلاف ما يذهب اليه هابرماس، بأن تكون المجال العام، والذي يضمن التغاضي عن المنزلة الاجتماعية للمشاركين في النقاش، ومراعاة الصالح العام واحتواء الجميع ، قد يتحقق إلى حد كبير على تلك الشبكات، فهو يرى ان ذلك يختلف كثيرا في فضاءات الميديا الراهنة، حيث يمكن ان يكون دخول الأفراد لتلك المواقع عن طريق هويات افتراضية لا تنطبق مع شخصيتهم الحقيقية، باعتبار أن الفضاء الاجتماعي للإنترنت خال تماما من الاستبداد، ومن أي قواعد أو سبب حقيقي تقود للخوف أو لظهور تحيز وإجحاف بسبب الجنس أو العرق أو السلطة والقوة سواء كانت اقتصادية أو عسكرية(٧٢).

وعلى الرغم من تطور الامكانات البشرية النقاشية والتداولية في تكوين الفضاءات العامة، إلا ان اختلاف الامكانات والقابليات، قد عاد مرة أخرى من خلال صورة الاختلاف في مستوى العطاء او التأثر والتقبل، بين اشكال المجموعات

الاجتماعية، مما ساهم بعودة نوع آخر من السيطرة على الوعي، قائمة في هذا المضمار، على مفهوم الكثرة العددية ذات الصخب العالي، والمشاركة الكثيرة، المتفقة على رأي معين، وتكافح من اجل تصديره وضمان تقبله اجتماعيا. !

لذا، وبنفس المعايير التي وضعها هابرماس لبناء مجال عام في المجتمعات الديمقراطية والرأسمالية، يمكن سحب هذه المعايير على الوضعية القائمة حالياً في المجتمعات العالمية والتي أخذ الإعلام الجديد دوره ومكانته فيها بقوة متنامية، حيث باتت عملية صنع المواقف الجماهيرية تسير بسرعات كبيرة، معتمدة على تقافز وتقاتل افكار متناقضة كبيرة وصغيرة، مهمة وتافهة، متنوعة ومخصصة، وهذه المعايير هي التي سرعت في حجم الانتشار والتأثير لوسائل الإعلام الاجتماعي بشكل خاص ضمن منظومة الإعلام الجديد(*).

٤- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كاحد اشتراطات تكوين الفضاءات العمومية الاخلاقية في المجتمع والمحافظة عليها

تعد المنظومات الاخلاقية في الاديان، وبالأخص منها الدين الاسلامي، هي عماد قيام المجتمع، والأساس في بناء الأواصر السليمة المحافظة على تماسكه، كما تكون هي الأساس في ضبط العوامل الانفعالية الناتجة عن الفعل ورد الفعل في الفعل الاجتماعي اليومي العام.

لذا، نجد أن هنا مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي تميز به الاسلام كفريضة تساعد على تصحيح مسارات الفعل والسلوك الاجتماعي، من أهم الفرائض في هذا الدين، حيث انها تقوم على مستويات ثلاثة:

– مستوى يكون فيه التصحيح بين الفرد وذاته، عبر شروط المشارطة والمراقبة والمحاسبة التي ذكرت بالتفصيل في كتب الأخلاقيين.

– مستوى يكون بين الفرد والجماعة، أو بين الجماعة والفرد، أو بين جماعة وأخرى، وهذا النمط النمط هو الأهم والأخطر في موضوع بحثنا هنا.

– المستوى الثالث: والذي يكون صادر من جهة عليا قهرية، تمارس عملية ضبط الإيقاع الاخلاقي، ومراقبة السلوكيات العامة للمجتمع، ورصد الحراك المجتمعي في تعاطيه مع الثوابت والمتغيرات الاخلاقية، كأن تكون السلطة السياسية الدينية في بعض نماذج الحكم، أو ان تكون (وبتأثير سلطوي أقل، وروحي أكبر)، السلطة الروحية الدينية ، والتي تعمل عبر أذرعها المختلفة على ضبط انماط الفواعل السلوكية العامة للمجتمع، ومحاربة اشكال الانحراف الواردة اليه.

ومع ان فكرة تشكل الفضاءات العمومية من خلال الفكرة الدينية القائمة على ضوابط أخلاقية، كانت فكرة مستبعدة ومحاربة من قبل ارباب التنظير الخاص بنظرية المجال العام او الفضاء العمومي، إلا ان هناك عملية تراجع عن هذا الموقف المتزمت، بانت بوادره في طروحات فلاسفة ومنظري هذا المجال ، وعلى رأسهم هابرماس.

ففي ظل التنبؤات والمقولات التي ذهب إليها هابرماس، والتي اكد فيها على فكرة نهاية الدين وإنتصار العلمانية في تشكل الفضاءات العامة، سيفاجيء العالم بعودة الدين القوية في المجال العمومي، عودة ستغير معطيات الوعي والتفكير في العالم المعاصر، وتنذر بمستقبل مجهول في الصراع بينهما(٧٣).

وفي سياق حديثه عن مجتمع ما بعد العلمانية او ما بعد الحداثة، وما جرى فيه من تغييرات ، ونهوض لقوى وتوجهات دينية اجتماعية لا يمكن انكارها، يرى (هابرماس) أن النظرة القائلة بأن الدين لم يعد له دور مميز في الفضاء العام باتت الآن تقف على أرجل من قصب ! إذ يقول: " لا تتلائم هذه الصورة أبداً مع مجتمع ما بعد العلماني، يلتمس إستمرارية الجماعات الدينية في محيط يستمر بعلمنة نفسه، والدور الدافع للحضارة هو دور محجوب فيها؛ ففي الصخب الناشيء عما يعتبره كل فرد معركته من أجل الحضارة يشق طريقه كما لو كان حزباً ثالثاً بين العلم والدين، فمشروعه يهدف إلى عقلنة الدين من جهة وتصويب"(٧٤) إذن، هابرماس، بات يعترف بأن هناك معركة تخوضها الفطرة الاجتماعية البشرية، تنحو نحو العودة إلى الدين، ولكنه يحاول أن يجعل من فكرة العودة هذه، فكرة مناطة بالعقلنة، أي اخضاع النقاشات الاجتماعية في الفضاء العام، لضوابط القبول العقلاني، التي يرى انها ضوابط مشتركة في قيادة الفضاءات العمومية للوصول إلى الحقيقة(٧٥).

لقد أدت عودة انبعاث الدين، كفطرة انسانية لا يمكن اخمادها، في نهاية القرن العشرين والذي لم يتوقعه، أو بالأحرى الذي

أهمله تحت هاجس العقلانية المفرطة مفكرو الغرب، إلى وجوب إعادة النظر في امكانية ان يكون للفكر الديني والأخلاقي قدرة فائقة في اعادة تشكيل الفضاءات العمومية المجتمعية، من خلال القدرة الفائقة التي يتميز بها الخطاب الديني على مخاطبة هواجس الهوية والشقاء والمعنى لدى الإنسان المعاصر (٧٦). وهو الأمر الذي دعا (هابرماس) إلى التنازل عن بعض من مثاليته والقبول بالدين كوافد جديد قديم له دور مهم في صناعة الفضاءات العامة في المجتمع، حيث يقول "لا بد أن يكون كل المواطنين أحراراً في تقرير إن كانوا يرغبون في استخدام لغة دينية في المجال العام أو لا، فإن رغبوا في ذلك فإن عليهم قبول أن محتويات الحقيقة المحتملة في الملفوظات الدينية، لا بد أن تترجم إلى لغة مقبولة على نطاق واسع !(٧٧).

ومن هذا المنطلق، تحاول الماكنة الفكرية والقانونية والتنظيرية الغربية الراهنة، قص أجنحة الخطاب الاخلاقي الديني، والتفاعل الاجتماعي الذي يتحكم بها قطاع اداتي واسع في الخطاب الديني، محاولين أن تكون غلبة النقاشات العمومية، خاضعة لامكانية تحويرها من عموميتها وشموليتها (الروحية الماورائية، العقلانية، الإلتزامية)، وقصرها على متبنيات الاداتية العقلانية الواقعية، والتي (أي هذه العقلانية) تعجز عن مجاراة الكثير من أسئلة العقل البشري عن الروح وما بعد الموت، وعن مفهوم العلاقة بين الله والإنسان، وهي أسئلة وغيرها الكثير، تعجز العقلانية الغربية عن ايجاد جواب مقنع لها، دون خضوعها لسياقات الجواب الديني الذي يحل اغلب هذه الاشكاليات.

لذا، يرى الباحث، أن اهمية تصدير مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في خضم هذا الانتشار الواسع للتداولية الجدالية والنقاشية، التي باتت ساحة تشاركية لكل ابناء البشر، بات امرا ضروريا وملحا جدا، كغذاء اجتماعي تثقيفي (أولا)، وعقلاني ردعي اخلاقي اجتماعي (ثانيا)، خاصة بعد انتشار مبادئ الديمقراطية، ومبادئ الحرية المفرطة، والتي تحاول انتزاع الانسان من سياقاته (الإلتزامية) الاخلاقية والدينية، من خلال فعالية النقاشات الجماهيرية، ذات الكثرة العددية الصاخبة، والتي باتت تشكل اليوم، مقياسا للإتباع، وليس مقياسا للحقيقة، "والتي تُشعِر هؤلاء المواطنون بوشيجة قوية من التماهي مع جماعتهم في الفضاء العمومي الاجتماعي والسياسي وبالتالي مع أولئك الذين يشتركون معهم في هذا" (٧٨). فالفضاء الاجتماعي التداولي اليوم، وبحكم انتشار الثقافة الديمقراطية، بات يمثل عند الغرب فضاءا مفتوحاً أمام الجميع، حيث تم التعامل مع فكرة الديني في هذا الفضاء (من أجل تحييد وتحجيم الدور الروحي والعقلاني الكبير للديني في تشكيل الفضاءات العمومية) من خلال وضع منهج او فكرة (احتواء المواطنين المتدينين) كمسألة تقع في صلب توخي العدالة وكحاجة عملية عاجلة في آن واحد، من وجهة نظرهم.

ومن منطلق برغماتي بحت، يرى هابرماس، بأن الفاعلين المتشكلين دينياً، بمن فيهم الأصوليون المسيحيون في أمريكا والإسلاميون في أوربا، لهم أهميتهم الكبرى في الحياة السياسية المعاصرة بحيث أننا نعرض للخطر مستقبل نظام الحكم الديمقراطي إن أخفقنا في دمجهم في مشاغل العقل العام. فضلا عن ذلك، يرى هابرماس أن الليبرالية السياسية بحاجة إلى استبصارات أخلاقية والتزامات جديدة وهي تعترف بالدين بوصفه مصدراً ممكناً للتجديد. ويجب أن لا يتخذ مثل هذا التجديد شكل لجوء مباشر للعقائد الدينية أو رؤى العالم الشمولية بطرق تغلق الجدال العام (٧٩).

مما سبق، تبين لنا بأن تشكيل الفضاءات الاخلاقية والدينية العمومية في عصرنا الراهن، بات يخضع لسياقات الصراع الفكرة القائم على ثنائية (مع– او ضد : الدين)، ومع ان فقهاء الدين الاسلامي (مذهب اهل البيت ع تحديدا)، قد حددوا أطر فعالية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بشرط توفر التأثير والتأثر، ما بين الآمر والناهي، وما بين المأمور او المنهي، حيث اعتبروا ان من أهم شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو وجود احتمال التأثير؛ فلو لم يُحتمل التأثير في الطرف المقابل فلا يجب أمره ونهيه، كما يشير إلى ذلك السيد الخميني في كتابه ، بأنّ احتمال التأثير له أوجه متعدِّدة، فمثلاً: زيد يشرب الخمر، فأقول له: هذا حرامٌ، وأنا أعلم أن كلامي معه غير مؤثّرٍ فيه، فهنا نقول: لا يوجد احتمالٌ للتأثير، والنتيجة عدم وجود تكليفٍ إلزامي في حقّي تجاهه بعد ذلك في هذه القضيّة ما دامت الحال كذلك(٨٠).إلا ان قصر التأثير بين طرفين، إذا أردنا إخضاعها في وقتنا الراهن، إلى سياقات نظرية تشكل الفضاء العمومي الاجتماعي، عبر الميديا الاعلامية التواصلية، والنقاشات التداولية الجماهيرية المشتركة، سنجد أن ايقاف فعالية الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بسبب

الحجة المذكورة اعلاه، ستؤدي إلى خلق فراغ كبير في هذه الفضاءات، وستقود إلى ما يلي :

١– خلق فراغ تثقيفي، مما يساعد على ايجاد نوع من الجفاف الانفعالي الجماهيري التفاعلي، لعدم وجود حزمات نقاشية تؤثر في خلق الافكار والمواقف والانفعالات المؤيدة لمناهج الفطرة الدينية، وتساعد على تشكل المواقف في النقاشات الجماهيرية الصاخبة والواسعة في هذه الفضاءات.

٢– سيؤدي التوقف عن فعالية التثقيف الديني والاخلاقي في فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلى سيطرة الاطراف المخالفة والرافضة للدين، من خلال قيامها بتغطية ذات ثنائية واسعة، تتمثل بـ :

– خلق جو عام يحث على تقبل الجمهور لأفكارهم المخالفة او المعادية للمنهج الاخلاقي الديني.

– وخلق جو اعلامي جماهيري نقاشي صاخب ذات صوت عالي، يعمل على تحطيم وتوهين أي فعالية تتعلق بالفكر والممارسة الاخلاقية الدينية الاجتماعية.

يتصوّر الكثير من الناس، على خلاف ما هو ثابتٌ في الفقه والإفتاء، أنّ هذه الفريضة هي وظيفة الفقهاء والمشايخ والعلماء، فهم يعرفون فقط من الحلال والحرام، أما سائر الناس فكأنّه لا شأن لهم بذلك، ولو فرضنا أنّهم معنيّون بهذه الفريضة فليس ذلك إلاّ بشكلٍ فرديّ محدود جدّاً، لا يشكّل جزءاً من برنامج حياتهم.، وطبعا فرائضيا متأصلا فيهم.

هذا المفهوم خاطئٌ تماماً وفقاً لرأي جمهور علماء المسلمين، باستثناء نزرٍ يسير منهم قديماً؛ فواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا فرق فيه بين العالم الديني وغيره، ولا بين الرجل والمرأة (مع فارق ان صاحب العلم والمعرفة والوجاهة والسلطة والمعرفة، تكون مسؤوليته اكبر والتزامه اعظم)؛ فهي فريضةٌ عامّة.

لذا نجد قريبا من ذلك ما ذهب اليه السيد الصدر، حيث كان يعتبر ان قصر الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بين فردين او جماعتين يمكن ان يطلق عليه بـ (النزعة الانكماشيّة في الفقه). فهناك مَنْ يفكر بأنَّ الأحكام تُدار بهذه الطريقة تطبيقيّاً، بينما يلزمنا أن نفكِّر ونحن نتعامل مع فريضة الأمر والنهي بوصفنا جماعةً كبيرة منتشرة في الأُمَّة، كلُّ فردٍ من أفراد هذه الجماعة يأمر وينهي واحداً أو اثنين. وهنا يجب أن أنظر إلى حالتي بوصفي جماعةً، فهل قيام جميع أفراد الجماعة يمكن أن يُحْدِث تأثيراً على المستوى الفردي أو الاجتماعي، حتّى لو كان هذا الفرد أو ذاك في هذه الحالة أو تلك لا يَجِدُ احتمال التأثير في هذا الفرد من الناس أو غيره؟(٨١)،وعلى الرغم من أن السيد الصدر لم يبين او يوضح الآليات التي يمكن اتباعها في وقته، إلا إننا نجزم بأن طرح السيد الصدر إذا أردنا إطباقه على زماننا الراهن، فهو يحتاج لتفصيل أكبر، من حيث تعدد وتعقد شبكات التأثير في جمهور المتلقين، وكيف تكمن أهمية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في مجتمع بات من الممكن لكل افراده، صناعة او تخريب أي محتوى او فكرة خاصة او عامة. خاصة مع وجود منافسة تثقيفية قسرية غير منصفة، وانتشار واسع لإعلام الميديا الذي بات يستغل ويوظف من قبل جهات كبيرة جدا (دولية ومؤسساتية)، في محاربة أي نزعة دينية او اخلاقية، مع انكفاء وتخاذل واضح في فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في هذه الفضاءات، بحجة عدم وجوبها لعدم امكانية تحقق التأثير المطلوب لدى الطرف الذي يوجه له الخطاب، مما رجح الكفة في تكوين رأي عام، يقبع وسط فضاء عمومي، ضعيف العلاقة بأي شكل من أشكال التدين ، أو الإلتزام الأخلاقي.

ومن ناحية ثانية، فإن اهم تمثل من تمثلات الفضاءات العمومية المعاصرة، هو تشكل الرأي العام، فمعالجة مفهوم الفضاء العمومي في يومنا هذا، باتت لا تنفصل عن مقاربة مفهوم الرأي العام الذي يمثل مقولة تاريخية ، إذ تبين أن المفهومين يمكن مقاربتهما من زوايا مختلفة للعلوم الأخرى كعلم الاجتماع والتاريخ والسياسة، وذلك لأن مفهوم الفضاء العمومي يمثل مقولة تاريخية حديثة، وبالتالي لا يمكن عزل المفهوم عن حقل تكونه التاريخي والاجتماعي لأن موضوع الفضاء العمومي هو الجمهور باعتباره حاملا لرأي عام ذي وظيفة نقدية او تأصيلية(٨٢).

إنّ وجود حالة الأمر بالمعروف في الميديا الاجتماعية المعاصرة، حتّى مع فقدان التأثير الجزئي هنا أو هناك، فإن نفس الفريضة، تساعد في خلق فضاء تفاعلي تداولي، وصوتا ايضاحيا عاليا، سيؤثر على طباقات واسعة من الجمهور المتدين (بصرف النظر عن نفس الشخص المخاطب او الموجه له خطاب الامر بالمعروف او النهي عن المنكر)، أو حتى ضعيف

التدين، وسيكون وسيلة ردع اجتماعية، إذا تمكنا من جعلها ذات كثرة عددية صاخبة، ستمنع مرتكبي الفعل المخالف للشرع، من الانغماس او الاستمرار فيه، لأنَّ (وكما يقول المفكر حيدر حب الله) مَنْ يفعل المنكر لا يشعر بطمأنينةٍ نفسيَّة. وهذا أيضاً شكلٌ من أشكال التأثير. وفكرة التأثير ليس مستندها، نصٌّ ديني ثابت السند والدلالة يحكي عنها، وإنّما عمدتها المقاربة العقلانيّة لطبيعة الفريضة وملابساتها. (٨٣) إنّ سكوت الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر(*)، يجعل شريحةً كبيرة من الناس لا تشعر بأنَّ ما تفعله هو ذنبٌ، وهذا معنى الرواية التي قالت: «كيف بكم إذا صار المعروف منكراً والمنكر معروفاً» (٨٤). فعندما يسكت الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر، ويروج الانحراف الأخلاقي والاجتماعي في الأُمَّة، لا يلتفت الناس إلى أنَّ ما يفعلونه هو المنكر. فنفس وجود ظاهرة الأمر بالمعروف حالةً جماعيَّة يؤدّي إلى شعور المذنبين بأنَّ هناك وجهة نظر (على الأقلّ) تقول بأنَّ ما يفعلونه غيرُ صحيح (٨٥).

إنّنا كثيراً ما نعتقد بأنّ الحوار الفكري والثقافي والعقائدي ليس جزءاً من عمليَّة الأمر بالمعروف، بينما الصحيح هو أنّه يقع في سياقه، ولا ينفصل عنه. فكلُّ نشاطٍ علميٍّ يُراد منه تصحيح الأفكار والمفاهيم فهو يصبُّ في نهاية المطاف في عنوان الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فالأمر بالمعروف ليس فقط إصلاح فرد في منكرٍ سلوكيٍّ يفعله وهو يعلم به، وإنَّما أيضاً إصلاح ثقافة مجتمع ووَعْيه وأفكاره(٨٦).

**الخاتمة:**

تبين لنا في بحثنا اعلاه عدد من النتائج التي قادنا إليها تفكيك مفهومي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مع مفهوم الفضاء العمومي للميديا الاجتماعية :

١- إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة إلهية كبرى، أوجبها الدين الإسلامي المقدّس على كل مسلم، وهي تُشكِّل هذه الفريضة أساساً ومرتكزاً لباقي الفرائض الدينيّة.

٢- وضعت الشريعة الإسلامية إطارا محددا لمفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قائم على عملية تفاعل اجتماعية بين نقيضين أخلاقيين، تكون مفاهيم الشريعة هي المرجع التأصيلي لتصويب هذا التناقض، من خلال عملية تنبيه او زجر أو فرض بالقوة، يصدر من جهة تمثل القناعة الدينية المتعارفة اجتماعيا بفعل، وتأمر به، أو تمثل رفضا دينيا متعارف اجتماعيا، تنهى عنه.

٣- ووضع الفقه الإسلامي عدد من الاشتراطات الزمانية والمكانية والظرفية، ليكون لممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيزا مقبول شرعا، يؤمن فيه الضرر، وترتجى منه المنفعة للفرد والمجتمع.

٤- أن فاعلية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وضعت في إطار مجموعة من العوامل التي ينظر لها كفواعل اجتماعية مؤثرة في سلوك الطرفين، منها انجذاب المأمور بالمعروف والمنهي عن المنكر، لفعل الأمر، ومنها ان يكون الآمر حائزا على مقدار من العلم باشكال المنكر والمعروف، وحدودهما.

٥- من شرائط الأمر بالمعروف : احتمال امتثال المأمور بالمعروف للآمر وانتهاء المنهي عن المنكر للنهي . فإذا لم يحتمل ذلك ، وعلم الفرد الأمر أن الشخص الفاعل لا يبالي بالأمر أو النهي ، ولا يكترث بهما لم يجب عليه شيء.

٦- الفضاء العام هو مجال او ساحة لتشكل الرأي العام، حيث يمكن أن تكون هذه الساحة مكانًا محددًا يتجمع فيه المواطنون (على سبيل المثال، اجتماع مجلس المدينة)، ويمكن أن تكون أيضًا بنية تحتية للاتصالات يقوم المواطنون من خلالها بإرسال و تلقي المعلومات والآراء.

٧- أصبح الجمهور هو صانع القصة الاعلامية، والراوي لها، والمستقبل لها، والمتفاعل معها، والناقد والمغيّر لبعض مضامينها، والمعيد لتصديرها مرة أخرى.

٨- باتت ضخامة التفاعل الاجتماعي، شرطا لتكوين الرأي العام والمواقف المجتمعية، فالفكرة الاجتماعية والسياسية والاخلاقية اليوم، لم يعد بالإمكان السيطرة على اطار شكلي مستقر لها، إلا من خلال تحقق الوفرة الكبيرة في عدد المناقشين والناقدين والمنظرين والمؤيدين والمعارضين لها.

٩- لقد أدى التدوين والتفاعل عبر شبكات التواصل الاجتماعي، وإستغراق المجتمعات بالنقاشات الرئيسية والجانبية، وانكشاف الكثير من المعلومات والمعارف وتفاصيل الأحداث والمواقف، إلى نشوء إمكانية عمومية لفرض رأي أنماط مختلفة من الناس، وخلق وتكوين انماط المواقف العامة، والتأثير بالنتيجة على آليات التفكير الاجتماعي المنمط، وآليات تكوين الفعل والسلوك الاجتماعي.

١٠- أن تغير انماط التلقي والتعاطي البشري مع الافكار والفعاليات والأخلاقيات المطروحة في وسائل الميديا، وتطور آليات تشكل الفضاءات العمومية في المجتمع، باتت تمثل استجابة وتفاعلا جماعيا واسعا، حتى وان صدرت من فرد تجاه فرد آخر، أي ان نظرية سقوط التكليف في فريضة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، بعد التيقن من عدم استجابة المخاطب (حصرا)، قد تغيرت اليوم، بحكم ان الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر، سيكون تأثيره عموميا، وإن كان يوجه خطابه حصرا لفرد بعينه.

الهوامش:

١- مايكل كوك, الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الاسلامي, الشبكة العربية للأبحاث والنشر, ترجمة: رضوان السيد, الطبعة الثانية, ٢٠١٣.

٢- ابن منظور, لسان العرب, دار صادر- بيروت, الطبعة الثالثة, ١٤١٤هـ, ج ١, ص ٣٦٥، مرتضى الزبيدي, تاج العروس من جواهر القاموس, دار الكتب العلمية, ٢٠١٢, ج٣, ص ١٧.

٣- علي محمد، الجرجاني, التعريفات, دار الكتب العلمية, بيروت- لبنان, الطبعة الأولى, ١٩٨٣, ص٤٠.

٤- ابو عبد الرحمن الخليل الفراهيدي, العين, تحقيق: مهدي المخزومي, دار ومكتبة الهلال, ٢٠٠٧, ج٨, ص٢٩٧

٥- ابن منظور, المصدر السابق, ج ١٥, ص٣٤٣. زيد الدين ابو عبد الله الرازي, مختار الصحاح, المكتبة العصرية- الدار النموذجية, بيروت- صيدا, الطبعة الخامسة, ١٩٩٩, ص ٣٤٩.

٦- علي محمد, الجرجاني, التعريفات, مصدر سبق ذكره, ص ٢٤٣.

٧- ابو هلال الحسن ابن عبد الله العسكري, الفروق اللغوية, دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع, القاهرة- مصر, تحقيق : محمد ابراهيم سليم, ١٩٩٧, ص ٥٥٢

٨- ابن منظور, لسان العرب, مصدر سبق ذكره, ج٥, ص٢٣٣.

٩- فخر الدين الطريحي, مجمع البحرين, مكتب النشر للثقافة الاسلامية, ١٤٠٨ هـ, ج ٤, ص ٣٧١.

١٠- الشريف المرتضى, رسائل المرتضى, دار القرآن الكريم- مدرسة آية الله العظمى الكلبايكاني, ج/ ٢٦٣.

١١- محمد ابن الحسن الطوسي, عدة الاصول, مؤسسة آل البيت ع, الجزء ٢, ص ٦٢

١٢- ابو منصور جمال الدين الحلي, مبادئ الوصول إلى علم الاصول, دار الاضواء, ص ٩٠ ومابعدها

١٣- الشريف المرتضى, مصدر سبق ذكره, الجزء ٢, ص٣٨٣.

١٤- جعفر ابن الحسن المحقق الحلي, شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام, مطبعة الآداب, العراق- النجف الأشرف, ١٩٦٩, ج ١, ص٣٤١.

١٥- جمال الدين ابن فهد الحلي, المهذب البارع في شرح المختصر النافع, مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرف, الطبعة الأولى, ١٤٠٧هـ, ج ٢, ص٣٢١.

١٦- الحسن بن يوسف العلامة الحلي, منتهى المطلب في تحقيق المذهب, قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية, الطبعة الثالثة, ١٤٢٩هـ, ج ٢, ص ٩٩٢.

١٧- الشريف المرتضى, رسائل المرتضى, مصدر سبق ذكره, ج٢, ص ٣٨٧.

١٨- محمد ابن الحسن الطوسي, عدة الاصول, مصدر سبق ذكره, ج ٢, ص ٩٦

١٩- المقداد السيوري, كنز العرفان في فقه القرآن, المكتبة الرضوية, طهران, ١٩٦٤, ج١, ص ٥٧٧.

٢٠- رسائل المرتضى, مصدر سبق ذكره, ج٢, ص ٣٨٣.

٢١- المهذب البارع, مصدر سبق ذكره, ج ٢, ص ٣٢١

٢٢- كنز العرفان, مصدر سبق ذكره, ج ١, ص ٥٧٧.

٢٣- شرائع الإسلام, مصدر سبق ذكره, ج١, ص ٣٤١

٢٤- منتهى المطلب, مصدر سبق ذكره, ج ٢, ص ٩٩٢.

٢٥- موقع مكتب سماحة المرجع الديني الأعلى السيد علي الحسيني السيستاني, أحكام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر, وعلى الرابط التالي: https://www.sistani.org/arabic/book/٢٤/١٨٦٢/

٢٦- محمد الريشهري , ميزان الحكمة, مركز النشر- مكتب الاعلام الاسلامي, ١٩٨٤, ج ٣, ص ١٩٤٨

٢٧- من موقع عقائد الشيعة الامامية, وعلى الرابط التالي : http://www.aqaedalshia.com/ahkam/amr/
٢٨- الخميني، روح الله، تحرير الوسيلة، قم – إيران، مؤسسة مطبوعات دار العلم، ط ١، د.ت, ص ٤٧٦ – ٤٧٩
*- وهي النقطة المحورية التي يقوم عليها بحثنا. (الباحث)
٢٩- محمد الصدر, فقه الاخلاق, دار الأضواء, بيروت- لبنان, الجزء الثاني, الطبعة الأولى, ١٩٩٨, ص ١٤٧- ١٤٨.
٣٠- محمد ابن محمد المفيد، المقنعة, مؤسسة النشر الاسلامي- جماعة المدرسين, ١٩٩٠, ص٨٠٩.
٣١- محمد ابن الحسن الطوسي, النهاية في مجرد الفقه والفتاوى, جايخانة دانشكاه, طهران, ١٩٦٣, ص٣٠٠.
٣٢- المهذب, مصدر سبق ذكره, ج١, ص٣٤١ .
٣٣- السرائر ٢/٢٥ظ: مجمع الفائدة والبرهان٧/٥٤٥.
٣٤- حيدر حب الله, مصدر سبق ذكره.
٣٥- إبراهيم البيومي, أصول المجال العام وتحولاته في الاجتماع السياسي الإسلامي, مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية ، العدد ١٥ فبراير, ٢٠١٠، ص ١٤٢
*- the structural transformation of the public sphere ، الذي صدر عام ١٩٨٩ والذي كتب في الأصل باللغة الألمانية عام ١٩٦٢، ثم قام توماس بورجر Thomas Burger بترجمته إلى الانجليزية وقد حضي باهتمام كبير من الباحثين في مجالات الثقافة والفلسفة وعلم الاجتماع والتاريخ والاتصال. ينظر: Nael A.S jebril, palestinian communities aboad ;political communities and the public shere, opaster thesis, rebro university department of Humamities,٢٠٠٦, p١٩.
٣٦- jurgen habermas, the structural transformation of the public sphere an inquiry into a category of bourgeois transtated by Thomas burger, Mit press Cambridge ,١٩٩١, P٢.
٣٧- يحدد هابرماس بعض المصطلحات الرئيسية التي تخص الفضاء العام ويقدم عنها لمحة تاريخية بطريقة فلسفية. إن تركيزه المبدئي على المصطلحات أمر مهم والكلمة الألمانية "أوفنتليشكيت" "Offentlichkeit" هي محور النقاش وموضوع البحث هنا، ويمكن ترجمتها على أنها "الدعاية"، أو "المجال العام" أو "العمومية"، ويؤكد العديد من المترجمين والباحثين على أن "الفضاء العام" هي أفضل ترجمة، فهو يجعل "أوفنتليشكيت" (يبدو) كمكان أو شيء ملموس، بدلا من أن يكون فكرة أكثر تجريدية . مع أنه بالفعل فكرة نظرية يمكن أن تطبق في عوالم مختلفة بشروط معينة, وتعرف أيضا بالوسائل العامة المفتوحة للجميع، والتي تتعلق أيضا بالدولة، والجمهور قاض حاسم فيها الكلمة الألمانية "أوفنتليشكيت" أنت من الصفة الفرنسية بمعنى "العامة". وفي ألمانيا، ظهر المجال العام كجزء من المجتمع المدني، وكان مجالا لتبادل السلع الأساسية والعمل الذي تحكمه قوانينه الخاصة . ينظر: Habermas, Jurgen, Structural Transformation of the Public,مصدر سبق ذكره, و ينظر Sphere. Tr by Thomas Burger. MIT Press Habermas.J (١٩٧٤). Critical Essays, New Germas Critique, Tr Sara Lennox. NP ,١٩٩١, p ٨٩.
٣٨- ينظر: سالفاتوري, أرماندو, المجال العام- الحداثة الليبرالية والكاثوليكية والاسلام, المركز القومي للترجمة, ترجمة: أحمد زايد, الطبعة الأولى, ٢٠١٢, ص ٢١.
٣٩- Habermas, Jurgen, (١٩٩١). Structural Transformation of the Public, Cambrideg. Sphere. Tr by Thomas Burger. MIT Press Habermas.J (١٩٧٤). Critical Essays, New Germas Critique, Tr Sara Lennox. NP ,١٩٩١ ,p xvii.
وينظر ايضا: Foucault Michel, surveiller et punir, naissance de la prison, Gallimard, Paris, p ٨٩
٤٠- عن: عفاف زقور, الفضاء العمومي و أبعاده بمدينة الجزائر، منشورات CRASC، الجزائر ، ٢٠١٣ ،ص ١٢٣
٤١- craig Calhoun, habermos and the public sphere, ٤ printing, mit press Cambridge, Massachusetts, and London England, ١٩٩٦, p٤٥٣.
* – لقد ظهر اتجاه آخر لا يولي إهتمام بالحجاج و النقاش العقلاني لقيام الفضاء العمومي، و يعرف هذا الاتجاه بالمقاربة الجمالية (الإستيتيقية)، و نجد في هذا الطرح جون مارك فيري j M. Ferry ، و الذي ينظر إلى الفضاء العمومي من خلال إشهار الآراء و الأحداث الإجتماعية و كيفية تمثيلها، فالمجال العمومي يتجسد من خلال ذلك الاطار الإعلامي التمثيلي ( إعتبار وسائل الإعلام ناقلا للأحداث، و تعبر عنها و تنقلها للجماهير فهي تمثل الكل ) فالمجال العمومي حسب هذا الإتجاه هو تلك الأفكار و الأحداث التي ينقلها المجال الإعلامي ويناقشها، وبهذا يصبح المجال العمومي " النظام التي تتمثل الجماعة من خلاله ذاتها" . ينظر : الصادق الحمامي, الميديا الجديدة (الابستمولوجيا و الاشكاليات و السياقات ),المنشورات الجامعية ، منوبة – تونس، ط ١. ٢٠١٢، ص ٢٦١.
٤٢- Ubayasiri, Kasun. (2006). Internet and the public sphere: A glimpse of YouTube, e- Journalist,2(6). on line at: https://robertoigarza.files.wordpress.com/2008/11/art-internet-and-public-sphere-ubayasiri-2006.pdf

٤٣- yean mark ferry, les transformations de la publicité politique, le nouvel espace public, Revue Hermès, L'institut des sciences de la communication de CNRS, N° :4, 1989, P 17.

٤٤- Ziaad lunat, the internet and the public Sphere: evidence from civil society in developing countries, the electronic journal on information Systems in developing con countries, vol ٣٥, N°٣,٢٠٠٨, p٣, consulted on available at: www.egjisdc.org ٢٠١٩/٠٥/٢٥.

٤٥- علي بن شويل القرني، الاعلام الاجتماعي يستنجد بهابرماس، مقال منشور على الانترنت، شوهد بتاريخ ٠٢/٠٦/٢٠١٣، على الساعة: ١٢:١٤ صباحا، http://www.al-jazirah.com/٢٠١١/٢٠١١٠٧٣٠/htm.ar٥

٤٦- عبد الهادي العجلة, مواقع التواصل الاجتماعي: فضاء عام أم خاص؟, دراسة منشورة على موقع جدل, ٢٠١٤, وعلى الرابط التالي : https://www.jadaliyya.com/Details/٣٠٣٥١

٤٧- إسلام حجازي, الثقافة الافتراضية وتحولات المجال العام السياسي- ظاهرة الفايسبوك في مصر نموذجا، مرجع سبق ذكره، ص ٦- ٧.

٤٨- حفصة كوبيبي، الاعلام الجديد كفضاء عمومي في البيئة العربية- مقاربة مفاهيمية، مجلة الحوار الثقافي, المجلد ٦, العدد ٤, جامعة مستغانم، الجزائر، ٢٠١٨, ص ٢

٤٩- محمد قيراط, الفضاء العام في غياب السلطة الرابعة, مقال منشور على الانترنت، شوهد بتاريخ ٠٢/٠٦/٢٠١٣، على الساعة: ١٢:٢٥ صباحا، http://www.albayan.ae/opinions/١٢٠٣٦٩٠٦١٧٧٧٧-٢٠٠٨-٠٣-١٢-١,٦٢٤٦٧٠

٥٠- ينظر: بن عمروش فريدة و لمشونشي مبروك, الإعلام الجديد والمجال العام الافتراضي- دراسة في المفهوم والأطر النظرية, مجلة الاستاذ الباحث للدراسات القانونية والسياسية, المجلد ٤, العدد ٢, ٢٠١٩, ص ٥٩٨.

٥١- Paul Ladrerie, L'espace public et démocratie, pouvoir et légitimité, Alain Cottereau, pouvoir et légitimité, Paris, édition de l'école des hautes études en sciences sociales, ١٩٩٢, p٤٠.

٥٢- Ibid, p ٤١.

* - مفهوم الفضاء العمومي الإفتراضي : الفضاء الإفتراضي cybert espace هو ذلك الفضاء الذي تتواجد فيه المعلومات الإلكترونية ، و تتم فيه مجمل الأعمال الإلكترونية من تبادل الملفات والحوارات و الأفكار والمعلومات بين المستخدمين، مشكلين بذلك مجموعات إفتراضية communauté virtuelle و يتحقق الفضاء الإفتراضي من خلال الأدوات الإعلامية - الإتصالية التالية: و تدعيمه بالصورة الحية و المعبرة، و أبرز هذه الشبكات الفيس بوك : Facebook : تم اطلاقه في فيفري سنة ٢٠٠٤ ، يتبع لشركة تحمل الإسم نفسه، مؤسسه يدعى مارك زكر بيرغ M. ckerberg , قام بتأسيسه حين كان طالبا بجامعة هارفارد و كان الموقع عند إطلاقه مخصصا لطلبة الجامعة المذكورة فقط، و من ثم تم توسيعه ليشمل جميع الجامعات بمختلف القارات، ليصبح الموقع العالمي الأكثر شهرة. يسمح هذا الموقع المستخدميه بتكوين عدة شبكات فرعية و الإنضمام إليها، من نفس الموقع و تتمحور الشخصيات التي تنتمي إليها عادة في دائرة فئة معينة، مثل كونهم من مهنة محددة ، أو منطقة جغرافية معينة أو كلية أو مدرسة معينة و غيرها من التجمعات و الأماكن التي تساعد المستخدم على التعرف على المزيد من الأصدقاء و الأشخاص الذين ينتمون أو يتواجدون في نفس فئة الشبكة. ينظر: Francis balle: médias et société, Montchrestien; L extenso, Paris, édi °١٥, ٢٠٠١, p.٢٦٠.

٥٣- بشرى جميل اسماعيل , مدخل للاعلام الجديد: المفهوم والنماذج، مجلة الباحث الاعلامي، ٣(١٤), العراق- جامعة بغداد، (٢٠١١), ص ٩-٢٥

٥٤- QUÉRÉ L .(١٩٩٠).Agir dans l'espace public, Les formes de l'action, Ed. de l'EHESS, Paris, p ١٠١.

٥٥- أحمد زايد،٢٠٠٧، صور من الخطاب الديني المعاصر ، ط١ ، دار العين للنشر، القاهرة, ص ١٨٥.

٥٦- Webster, J .(٢٠١٤) .The marketplace of attention. ١st ed. Cambridge, Mass. [u.a.]: MIT Press.

٥٧- تونغ تشاو, تحليل مفهوم الجمهور في العصر الرقمي, ت : منال كبور, مجلة البحوث ودراسات الميديا الجديدة, المجلد ٣, العدد ٣, ٢٠٢٢, ص ٢٣.

٥٨- Zhu, B.. Ying yongxin li xuejiaocheng .١st ed. Beijing: Qing hua da xuechu banShe, (٢٠٠٤).

٥٩- McQuail, D .(١٩٩٧) .Audience analysis .١st ed. Thousand Oaks: Sage, pp .١-١.

٦٠- Ibid , pp.١-١١.

٦١- Palfrey, J. and Gasser, U .(٢٠١٢) .Interop: The promise and Perils of Highly Interconnected Systems .١st ed. New York: Basic Books.

٦٢- Les Décisions en ,٧ .Moscovici, Serge, (Sous la dir.), Psychologie Sociale, Chap groupe, (P.U.F ,(١٩٨٤), p. ٢١٦-٢١٧-٢١٨,٢٠
٦٣- حجيبة قاقو, الفضاء الالكتروني والتعبئة السياسية الذكية، مجلة الدراسات الإعلامية، برلين- المركز الديمقراطي العربي، ع١، يناير ٢٠١٨، (ص ص ١٦٧- ١٩٥)، ص ١٦٩.
٦٤- Mohamed El Mehni, Jack Lolive, Elargissement de L'espace Public Et Nouvelle Citoyenneté, quelques pistes de formalisation mathématique, p ٧
٦٥- حجيبة قاقو, مصدر سبق ذكره، ص ١٧٠.
٦٦- Hartmut Wessler, Rainer Freudenthaler, Public Sphere, Oxford Bibliographies, https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-٩٧٨٠١٩٩٧٥٦٨٤١/obo-٩٧٨٠١٩٩٧٥٦٨٤١-٠٠٣٠.xml.
٦٧- الصادق الحمامي، الميديا الجديدة, مصدر سبق ذكره, ص ٢٣٦
٦٨- هشام عطية عبد المقصود، دراسة لخطاب المدونات العربية التغيرات السياسية والاجتماعية لشبكة الأنترنت، ط٢، القاهرة، الغربي للنشر والتوزيع، ٢٠١٠، ص٣٤
٦٩- فاطمة الزهراء عبد الفتاح, العلاقة بين المدونات الاكترونية والمشاركة السياسية في مصر, رسالة ماجستر غير منشورة, جامعة القاهرة، كلية الاعلام، ٢٠١٠, ص ١٢٧
٧٠- بن عمروش فريدة و لمشونشي مبروك, الإعلام الجديد والمجال العام الافتراضي- دراسة في المفهوم والأطر النظرية, مجلة الاستاذ الباحث للدراسات القانونية والسياسية, المجلد ٤, العدد ٢, ٢٠١٩, ص ٦١٠
٧١- ستانلي ميلجرام, كيف تصنع الطاعة- وجهة نظر علمية عن التسلط, ت: أندي ماروديني, منشورات نصوص, الطبعة الأولى, ٢٠٢٢, ص ٢٧.
٧٢- Lize – Marié smuts, social met warking sitesas a NEw Public sphère, Facebook and its potential to falicitate public opinion as the function of public bliscause_A campign. M phil( political management) thesis stellen bosh ٢٠٠٨ case study of the Avialable at, http//scolr.sun.ac.az, bitstream /.../smuts_ ,٢٠١٠ university, March ٢٠١٠_social consulted on ١٥ April ٢٠١٩.

* – وهذه المعايير أو القضايا, يرى هابرماس أنها هي التي تساعد على نجاح مفهوم المجال العام في المجتمع ، وهي:
– المنزلة الاجتماعية في خضم الجدل والتداول النقاشي في المجال العام يتم في الأغلب التغاضي عن المنزلة الاجتماعية لأي فرد في المجتمع، ويتم التعامل دون النظر إلى تلك المنزلة، ويأتي ذلك نتيجة الرغبة في عدم تأثير تلك المنزلة أو
– سلطة التفسير :
في العصور الوسطى كانت سلطة تفسير الأحداث والمواقف هي من ممتلكات الدولة والكنيسة، وليس من حق أي فرد خارج نطاق هاتين المؤسستين أن يحاول تفسير الحياة ووقائع الأحداث في تلك المجتمعات، ومع تحول المجتمعات الأوروبية إلى مجتمعات ديمقراطية فقدت الدولة والكنيسة سلطة التفسير، وباتت في يد الرأي العام من المواطنين العاديين، وهذه الميزة هي التي ساعدت على تداول القضايا في المجال العام، وأصبح المواطن صاحب سلطة لتفسير ما يراه في أي موضوع، وقد وفرت وسائل الإعلام الجديد من شبكات اجتماعية ومنتديات ومدونات وغيرها سبل دخول المواطن في عمليات تفسير الأحداث والوقائع في المجتمع، وهذا ما نشاهده في المنتديات ووسائل الإعلام الاجتماعي حيث تخضع كل وقائع وأحداث العالم المحلي والإقليمي والدولي لتفسيرات فردية بكيفما طريقة شاء الفرد أن يعبر بها .
– الشمولية:
لا توجد استثناءات في الاستبعاد من المشاركة في الجدل السياسي أو الاجتماعي، وبالتالي أي فرد يمكن أن يشارك في هذه الجدليات، ومما ساعد على هذه الشمولية دخول الإعلام في صناعة القضايا والموضوعات وهي ذات توجهات جماهيرية عامة ولا تقتصر على فئة دون أخرى أو جماعة دون أخرى، وقد كسر الإنترنت بتطبيقاته المختلفة حواجز اجتماعية كثيرة، وبنت مفاهيم نوعية في تداول النقاش والتحاور بين مختلف الناس دون تفريق بين جنس أو دين أو عرق أو لون أو طبقة. ينظر: هشام عبد المقصود, خصائص المجال العام لتقديم التعبيرات السياسية والاجتماعية عن قضايا وأحداث الشؤون العامة في وسائل الاعلام الجديدة. مؤتمر الأسرة والإعلام وتحديات العصر، الجزء الثاني، جامعة القاهرة، ٢٠٠٩, ص ١٤.

٧٣- Habermas Jurgen, Reply to My Critics, In Habermas and Religion: Edited by Craig ,Calhoun, Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen, Cambridge: Polity Press ، ٢٠١٣, p ٢.
٧٤- هابرماس، يورغن، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا, ٢٠٠٣, ١٢٦.
*- على الرغم من أن (ماكس هوكهايمر- وهو الجيل السابق على هابرماس, من الفلاسفة والمفكرين الذين ينتمون لنفس مدرسته النقدية)

له تصريح ذكره تحت عنوان (الألوهية والإلحاد) (Theism and Atheism) نشر في كتاب (مدرسة فرانكفورت), يقول فيه : أن جهود الإنسانية في سبيل الحفاظ على معنى المطلق من دون الله سوف تذهب سدى. وأن الأعمال العظيمة سوف تخسر معناها حتى لو كانت من قبيل السعي في سبيل الحفاظ على حياة إنسان. وإن (موت الله) يعادل (موت الحقيقة), فوجود فكرة الله الغيبية الماورائية, هي الاساس في وجود الحقيقة بحسب هوكهايمر, وهي اساس النقاش في تكوين الفضاء العمومي المجتمعي, بعكس ما يذهب اليه هابرماس. ينظر: Theism and Atheism, In The Frankfurt School on Religion: (٢٠٠٥) Horkheimer , Max Key Writings by the Major Thinkers، Edited by Eduardo Mendieta، New York and London: Routledge, ٢٠٠٥, p ٢٢١.

٧٥- هابرماس وأخرون، يورغن، قوة الدين في المجال العام، ترجمة فلاح رحيم، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد, ٢٠١٣, ص١٣.

٧٦- هابرماس وأخرون، يورغن، مصدر سبق ذكره, ص ٥٩.

٧٧- يورغن هابرماس , المصدر نفسه, ص ٨٢

٧٨- المصدر السابق, ص ١٩٧

٧٩- روح الله الخميني, تحرير الوسيلة, مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني, الجزء الأول, ١٣٦٨ هـ. ش, ٤٦٩.

٨٠ – حيدر حب الله, مصدر سبق ذكره

٨١- ينظر: حسن سمر, مفهوم المجال العمومي في الفكر المعاصر. نموذج يورغن هابرماس, مقال منشور في موقع الحوار المتمدن, العدد: ٦٨٤١ , ٢٠٢١ / ٣ / ١٥, وعلى الرابط التالي : https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=٧١٢٣٢٠

٨٢- ينظر: حيدر حب الله, فقه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر, مؤسسة الانتشار العربي, بيروت- لبنان, الطبعة الأولى, ٢٠١١, ٣٣٩- ٣٤٨.

٨٣ – الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عيني في بعض مراتبه, وكفائي ببعض مراتبه الاخرى. فالظاهر من الادلة التي دلت على وجوبهما هو الوجوب العيني فان الأمر بهما قد وقع فيها على جهة العموم كالأوامر الواردة في الصلاة والصوم والزكاة, وحينئذ فاللازم هو الاخذ بهذا الظاهر الا في مورد قامت القرينة على الخلاف, فيجب رفع اليد عن الظاهر في خصوص هذا المورد. يضاف الى ذلك, ان للمعروف معنى وسيعا, وانه عبارة عن كل ما هو حسن من الامور الاعتقادية والاقتصادية والاخلاقية والعبادية والاجتماعية, اما المنكر فهو كل ماهو قبيح من اعتقاد او اخلاق او اقتصاد او أي امر من الامور الاجتماعية, فهذا المفهوم الوسيع للمعروف والمنكر ذو مصاديق كثيرة تبلغ المئات. ينظر: هاشم حمود, دراسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في فقه أهل البيت (عليهم السلام)- القسم الأول (دراسة استدلالية), مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية / جامعة بابل, العدد/٢١, حزيران/٢٠١٥م , ص ٥١٤- ٥١٥

٨٤- محمد ابن الحسن الحر العاملي, تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة, مؤسسة آل البيت لإحياء التراث, الطبعة الثالثة, ٢٠١٢, الجزء: ١٦, ص ١٢٢.

٨٥- حيدر حب الله, مصدر سبق ذكره.

٨٦- حيدر حب الله, المصدر نفسه.

## المصادر والمراجع:

### المصادر العربية :

- مايكل كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الاسلامي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ترجمة: رضوان السيد، الطبعة الثانية، ٢٠١٣.
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر- بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ، ج ١
- مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الكتب العلمية، ٢٠١٢، ج٣
- علي محمد، الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٣.
- ابو هلال الحسن ابن عبد الله العسكري، الفروق اللغوية، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، تحقيق : محمد ابراهيم سليم، ١٩٩٧.
- فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين، مكتب النشر للثقافة الاسلامية، ١٤٠٨ هـ، ج ٤.
- محمد ابن الحسن الطوسي، عدة الاصول، مؤسسة آل البيت ع، الجزء ٢.
- ابو منصور جمال الدين الحلي، مبادئ الوصول إلى علم الاصول، دار الاضواء.
- جعفر ابن الحسن المحقق الحلي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، مطبعة الآداب، العراق- النجف الأشرف، ١٩٦٩، ج ١.
- جمال الدين ابن فهد الحلي، المهذب البارع في شرح المختصر النافع، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرف، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ، ج٢.
- الحسن بن يوسف العلامة الحلي، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الثالثة، ١٤٢٩هـ، ج ٢.
- المقداد السيوري، كنز العرفان في فقه القرآن، المكتبة الرضوية، طهران، ١٩٦٤، ج١.
- زيد الدين ابو عبد الله الرازي، مختار الصحاح، المكتبة العصرية- الدار النموذجية، بيروت- صيدا، الطبعة الخامسة، ١٩٩٩.
- الخميني، روح الله، تحرير الوسيلة، قم – إيران، مؤسسة مطبوعات دار العلم، ط ١، د.ت
- محمد الصدر، فقه الاخلاق، دار الأضواء، بيروت- لبنان، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.

– محمد الريشهري ، ميزان الحكمة، مركز النشر– مكتب الاعلام الاسلامي، ١٩٨٤، ج ٣.
– محمد ابن محمد المفيد، المقنعة، مؤسسة النشر الاسلامي– جماعة المدرسين، ١٩٩٠.
– محمد ابن الحسن الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، جايخانة دانشكاه، طهران، ١٩٦٣.
– – إبراهيم البيومي، أصول المجال العام وتحولاته في الاجتماع السياسي الإسلامي، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية ، العدد ١٥ فبراير، ٢٠١٠.
– حفصة كوبيبي، الاعلام الجديد كفضاء عمومي في البيئة العربية– مقاربة مفاهيمية، مجلة الحوار الثقافي، المجلد ٦، العدد ٤، جامعة مستغانم، الجزائر، ٢٠١٨.
– سالفاتوري، أرماندو، المجال العام– الحداثة الليبرالية والكاثوليكية والاسلام، المركز القومي للترجمة، ترجمة: أحمد زايد، الطبعة الأولى، ٢٠١٢.
– عفاف زقور، الفضاء العمومي و أبعاده بمدينة الجزائر، منشورات CRASC، الجزائر ، ٢٠١٣.
– الصادق الحمامي، الميديا الجديدة (الابستمولوجيا و الاشكاليات و السياقات )،المنشورات الجامعية ، منوبة – تونس، ط ١، ٢٠١٢
– بن عمروش فريدة و لمشونشي مبروك، الإعلام الجديد والمجال العام الافتراضي– دراسة في المفهوم والأطر النظرية، مجلة الاستاذ الباحث للدراسات القانونية والسياسية، المجلد ٤، العدد ٢، ٢٠١٩.
– بشرى جميل اسماعيل ، مدخل للاعلام الجديد– المفهوم والنماذج، مجلة الباحث الاعلامي، ٣(١٤)، العراق– جامعة بغداد، (٢٠١١).
– تونغ تشاو، تحليل مفهوم الجمهور في العصر الرقمي، ت : منال كبور، مجلة البحوث ودراسات الميديا الجديدة، المجلد ٣، العدد ٣، ٢٠٢٢.
– حجيبة قاقو، الفضاء الالكتروني والتعبئة السياسية الذكية، مجلة الدراسات الإعلامية، برلين– المركز الديمقراطي العربي، ع١، يناير ٢٠١٨،
– هشام عطية عبد المقصود، دراسة لخطاب المدونات العربية التغيرات السياسية والاجتماعية لشبكة الأنترنت، ط٢، القاهرة، الغربي للنشر والتوزيع، ٢٠١٠.
– فاطمة الزهراء عبد الفتاح، العلاقة بين المدونات الاكترونية والمشاركة السياسية في مصر، رسالة ماجستر غير منشورة، جامعة القاهرة، كلية الاعلام، ٢٠١٠
– بن عمروش فريدة و لمشونشي مبروك، الإعلام الجديد والمجال العام الافتراضي– دراسة في المفهوم والأطر النظرية، مجلة الاستاذ الباحث للدراسات القانونية والسياسية، المجلد ٤، العدد ٢، ٢٠١٩.
– ستانلي ميلجرام، كيف تصنع الطاعة– وجهة نظر علمية عن التسلط، ت: أندي ماريديني، منشورات نصوص، الطبعة الأولى، ٢٠٢٢.
هشام عبد المقصود، خصائص المجال العام لتقديم التعبيرات السياسية والاجتماعية عن قضايا وأحداث الشؤون العامة في وسائل الاعلام الجديدة. مؤتمر الأسرة والإعلام وتحديات العصر، الجزء الثاني، جامعة القاهرة، ٢٠٠٩.
– هابرماس، يورغن، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ٢٠٠٣.
– هابرماس وأخرون، يورغن، قوة الدين في المجال العام، ترجمة فلاح رحيم، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ٢٠١٣.
– حيدر حب الله، فقه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت– لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١
– هاشم حمود، دراسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في فقه أهل البيت ((عليهم السلام))– القسم الأول (دراسة استدلالية)، مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية / جامعة بابل، العدد/٢١، حزيران/٢٠١٥م.
– محمد ابن الحسن الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الثالثة، ٢٠١٢، الجزء ١٦.

المصادر الاجنبية:

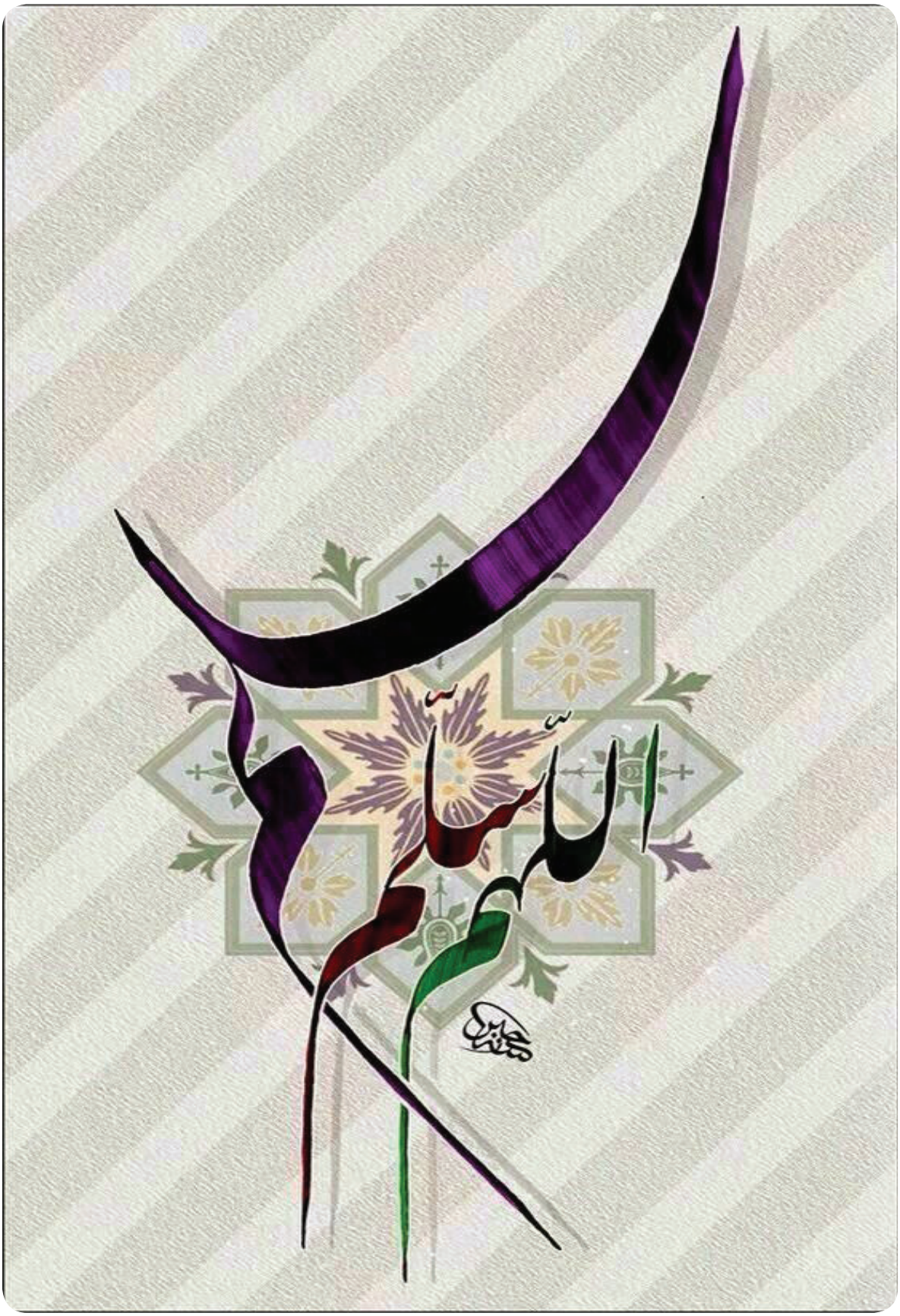
Nael A.S jebril، palestinian communities aboad ;political communities and the public – shere، opaster thesis، rebro university department of Humamities، ٢٠٠٦.
jurgen habermas، the structural transformation of the public sphere an inquiry into a – category of bourgeois transtated by Thomas burger، Mit press Cambridge، ١٩٩١.
Critical Essays، New .(١٩٧٤) Sphere. Tr by Thomas Burger. MIT Press Habermas.J – Germas Critique، Tr Sara Lennox. NP، ١٩٩١.
Structural Transformation of the Public، Cambrideg. .(١٩٩١) ،Habermas، Jurgen – Critical Essays، New .(١٩٧٤) :Sphere. Tr by Thomas Burger. MIT Press Habermas.J Germas Critique، Tr Sara Lennox. NP، ١٩٩١.
.Foucault Michel، surveiller et punir، naissance de la prison، Gallimard، Paris –
printing، mit press Cambridge، ٤ ،craig Calhoun، habermos and the public sphere – Massachusetts، and London England، ١٩٩٦.
Internet and the public sphere: A glimpse of YouTube، .(٢٠٠٦) .Ubayasiri، Kasun– art–/١١/٢٠٠٨/on line at: https://robertoigarza.files.wordpress.com .(٦)٢،e– Journalist –internet–and–public–sphere–ubayasiri.٢٠٠٦
yean mark ferry، les transformations de la publicité politique، le nouvel espace public، – Revue Hermès، L'institut des sciences de la communication de CNRS، N°: ٤، ١٩٨٩.

Ziaad lunat، the internet and the public Sphere: evidence from civil society in developing – countries، the electronic journal on information Systems in developing con countries، vol ٣٥، ٢٠٠٨°N، p٣، consulted on ٢٥/٠٥/٢٠١٩. available at: www.egjisdc.org
Paul Ladrerie، L'espace public et démocratie، pouvoir et légitimité، Alain Cottereau، – pouvoir et légitimité، Paris، édition de l'école des hautes études en sciences sociales ١٩٩٢
Francis balle: médias et société، Montchrestien; L extenso، Paris – ١٥° édi ،٢٠٠١.
Agir dans l'espace public، Les formes de l'action، Ed. de l'EHESS، .(١٩٩٠).QUÉRÉ L – Paris
١st ed. Cambridge، Mass. [u.a.]: MIT .The marketplace of attention .(٢٠١٤) .Webster، J – .Press
١st ed. Beijing: Qing hua da xuechu banShe .Zhu، B.. Ying yongxin li xuejiaocheng – ،(٢٠٠٤).
١st ed. Thousand Oaks: Sage .Audience analysis .(١٩٩٧) .McQuail، D –
Interop: The promise and Perils of Highly Interconnected .(٢٠١٢) .Palfrey، J. and Gasser، U ..١st ed. New York: Basic Books .Systems
Les Décisions en groupe، ٧، .Moscovici، Serge، (Sous la dir.)، Psychologie Sociale، Chap – (P.U.F)، ١٩٨٤
Mohamed El Mehni، Jack Lolive، Elargissement de L'espace Public Et Nouvelle – Citoyenneté، quelques pistes de formalisation mathématique
Lize – Marié smuts، social met warking sitesas a NEw Public sphère، Facebook and its – potential to falicitate public opinion as the function of public bliscause_A case study of campign. M phil( political management) thesis stellen bosh university، March ٢٠٠٨ the ١٥ consulted on ٢٠١٠_Avialable at، http//scolr.sun.ac.az، bitstream /.../smuts_social ،٢٠١٠ April ٢٠١٩
،Calhoun، Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen، Cambridge: Polity Press – ،٢٠١٣
Theism and Atheism، In The Frankfurt School on Religion: (٢٠٠٥) Horkheimer ، Max – Key Writings by the Major Thinkers، Edited by Eduardo Mendieta، New York and ٢٠٠٥ ،London: Routledge

مواقع الانترنيت:

– موقع مكتب سماحة المرجع الديني الأعلى السيد علي الحسيني السيستاني، أحكام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعلى الرابط التالي: https:// /www.sistani.org/arabic/book/٢٤/١٨٦٢/
– موقع عقائد الشيعة الامامية، على الرابط التالي : http://www.aqaedalshia.com/ahkam/amr/
– حيدر حب الله، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مقال منشور على الموقع الرسمي للكاتب حيدر حب الله، بتأريخ : ٢٠١٧-٠٧-١٢، وعلى الرابط التالي : https://hobbollah.com/articles/%D٨%A٧%D٨%-B١%D٨%٨٥%D٩%A٣%D٨%٨٤%D٩%A٧%D٨%٨٨%D٩%-٨١%D٩%٨٨%D٩%B١%D٨%B٩%D٨%٨٥%D٩%٨٤%D٩%A٧%D٨%٨٨%D٩%٨٤%D٩%A٧%D٨%-٨٦%D٩%B٩%٨A-%D٨%D٩%٨٧%D٩%٨٦%/B١%D٨%٨٣%D٩%٨٦%D٩%٨٥%D٩%٨٤%D٩%A٧%D٨%
– عبد الهادي العجلة، مواقع التواصل الاجتماعي: فضاء عام أم خاص؟، دراسة منشورة على موقع جدل، ٢٠١٤، وعلى الرابط التالي : https:// www.jadaliyya.com/Details/٣٠٣٥١
– – علي بن شويل القرني، الاعلام الاجتماعي يستنجد بمابرماس، مقال منشور على الانترنت، شوهد بتاريخ ٠٢/٠٦/٢٠١٣، على الساعة: ١٢:١٤ صباحا، http://www.al-jazirah.com/٢٠١١/٢٠١١٠٧٣٠/ar٥.htm .
– محمد قيراط، الفضاء العام في غياب السلطة الرابعة، مقال منشور على الانترنت، شوهد بتاريخ ٠٢/٠٦/٢٠١٣، على الساعة: ١٢:٢٥ صباحا، http://www.albayan.ae/opinions/١,٦٢٤٦٧٠-١٢-٠٣-٢٠٠٨-١٢٠٣٦٩٠٦١٧٧٧٧
Hartmut Wessler، Rainer Freudenthaler، Public Sphere، Oxford Bibliographies، – –obo/٩٧٨٠١٩٩٧٥٦٨٤١–https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo .xml.٠٠٣٠-٩٧٨٠١٩٩٧٥٦٨٤١
حسن سمر، مفهوم المجال العمومي في الفكر المعاصر. نموذج يورغن هابرماس، مقال منشور في موقع الحوار المتمدن، العدد: ٦٨٤١ ، ٢٠٢١ / ٣ / ١٥، وعلى الرابط التالي : https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=٧١٢٣٢٠

فصلية مُحَكّمة تُعنى بالبحوث والدراسات العلمية والإنسانية والفكرية العدد(٨) السنة الثالثة صفر الخير ١٤٤٥ هـ آيلول ٢٠٢٣ م



فصلية مُحَكّمة تُعنى بالبحوث والدراسات العلمية والإنسانية والفكرية العدد(٨) السنة الثالثة صفر الخير ١٤٤٥ هـ آيلول ٢٠٢٣ م

# نقد الذات في نماذج قرآنية وأثره في بناءِها

م.د. مها طالب عبدالله
جامعة بغداد/كلية العلوم الإسلامية

المستخلص :
إن نقد الذات هو أن يواجه الأنسان نفسه بأخطائها من أجل إصلاحها وتطويرها للأفضل، وتحفيزها وبث الأمل فيها لدفعها إلى الأمام والاستمرار بالعطاء في هذه الحياة. ويعلمنا القرآن الكريم من خلال النماذج التي أوردها في آياته أن ذلك يكون من خلال التوبة، والشعور بالندم، والعزم على ترك الأخطاء، و الإقلاع عن المعاصي والذنوب، وغيرها، وهذا كله يتم من خلال النقد البناء، وفي الوقت نفسه على أن يدرك المرء نقاط قوته، لكي ينجح في الحفاظ عليها و يوظفها في المسار الصحيح الذي يرضي بها الله ورسوله ونفسه ومجتمعه. وهذا ما تم بيانه من خلال مقدمة ومبحثين وخاتمة والله ولي التوفيق.
الكلمات المفتاحية:نقد الذات،أنوع النقد، النقد البناء

**Abstract:**
**Self-criticism is that a person confronts himself with his mistakes in order to reform and develop them for the better, motivate them and inspire hope in them to push them forward and continue to give in this life. The Holy Qur'an teaches us, through the models it cited in its verses, that this is through repentance, a feeling of remorse, and a determination to leave mistakes, and quit disobedience and sins, etc., and all this is done through constructive criticism, and at the same time, one must realize his strengths. , in order to succeed in preserving it and employing it in the right path that pleases God, His Messenger, himself and his society. This has been explained through an introduction, two topics and a conclusion, and God is the guardian of success.**
**Keywords: self-criticism, types of criticism, constructive criticismforbidden**

المقدمة:
إن في القرآن الكريم آيات عدة نقدت وصوبت سلوك المسلمين الأوائل ونقدت أيضاً تصرفات ذلك المجتمع؛ وارد بذلك تقويم السلوك المنحرف وتثبيت القويم منه، وبناء فرد ومجتمع سليم بحكمة العلم والحكمة في تشخيص العلل والأمراض الفردية والمجتمعية، والوقوف على نقاط الضعف فيقومها. والأخذ بنقاط القوة منهجا وطريقا تورث للآجيال. وبها فهمنا أن نقد الذات من المفاهيم الحقة التي يراد بها الخير إذ إنها صدرت من العلي الأعلى الخير المطلق. وهو (منهج عملي): بمعنى أنه إذا صح البناء الذاتي الداخلي للفرد والمجتمع، فإن أمر التحديات والتأثيرات الخارجية يهون أو يتراجع كثيرا ويكون تحت السيطرة. وكان اختياري لهذا الموضوع ( نقد الذات في نماذج قرآنية وأثره في بناءِها) لأسباب أذكر منها:
١- تعريف القارئ بهذا المفهوم الجوهري والحيوي الذي فيه من الدلالات الواضحة على اهتمام القرآن الكريم وآياته به في نماذج قرآنية رائعة.
٢- الوقوف على تلك الآيات لمعرفة النماذج التي نقدت ذاتها وأخذ العبرة منها لتكون الطريق والقدوة لتحقيق هذا المفهوم الرائع.
٣- تسليط الضوء على مفهوم قرآني مهم ونشر الثقافة النقدية الفردية والمجتمعية لما له من أهمية دنيوية وآخروية.
٤- إن مفهوم نقد الذات غائب منهجيا عن أذهان الكثيرين منا، وإن حياة المسلمين المعاصرة أحوج ما تكون إليه في جوانبها كافة.
٥- إزالة الوهم الذي انتشر في أذهان الناس من هنا وهناك، وهو أن النقد الذاتي (سلعة غربية) خالصة، أي أن الإسلام

والمسلمين ليس لهم سابقة ولا دور في تأجيجه وتأصيله.
يتضمن هذا البحث مقدمة، ومبحثين، وخاتمة.
المقدمة فقد تناولت فيها أسباب اختيار الموضوع.
اما المبحث الأول: (التعريف بمفردات العنوان ) وفيه مطلبين:
المطلب الأول: درست فيه (النقد، الذات) لغةً واصطلاحاً.
المطلب الثاني: أنواع النقد الذاتي.
اما المبحث الثاني: (النماذج القرآنية لنقد الذات) وفيه مطلبين:
– المطلب الأول: النماذج القرآنية لنقد الذات.
المطلب الثاني: أثر نقد الذات في بناءها.
ثم بينت في الخاتمة أهم النتائج التي توصلت اليها في هذا البحث.
المبحث الأول: تعريف مفردات البحث لغةً واصطلاحاً
المدخل:
إن لـ( نقد، الذات) تعاريف عدة في اللغة والاصطلاح أذكر منها ما يناسب مقام البحث على النحو الآتي:
– المطلب الأول: تعريف ( النقد، الذات) لغة واصطلاحا
– النقد في اللغة
النقد لغة: هي من النقْدُ أي" تَمْيِيزُ الدَّراهِمِ وإِخراجُ الزَّيْفِ منها"(١)، و"كذا تَمييزُ غَيْرِها، كالتَّنْقَادِ والتَّنَقُّدِ، وقد نَقَدها يَنْقُدُها نَقْداً، وانْتَقَدها، وتَنَقَّدها، إذا مَيَّزَ جَيِّدها مِن رَدِيئها"(٢). "وناقدْتُ فلاناً إذا ناقشته في الأَمر" (٣).
– النقد في الاصطلاح
– عرف بأنه: "مظهر من مظاهر جهاد النفس الذي يسمى ب( الجهاد الأكبر)"(٤).
– وعرف بأنه: "إستثمار لإصلاح السلوك الفردي، وإحياء الحقوق الاجتماعية"(٥).
– وعرف أيضاً بأنه: "سبيل كل باحث للوصول الى اختيار أفضل وأقدر على المعالجة والتقييم"(٦).
– وعرف بأنه: "الوقوف على نقاط ضعف تعالجها، وتحديد نقاط قوة تنميها وتستفيد منها"(٧).
– تعريف الذات في اللغة
الذات في اللغة: هي "أثنى ذو، كقولك: ذو مال، أي صاحبه، وقلت ذات يده، أي لما ملكت يداه، وكذلك قولهم: عرفه من ذاتِ نفسه، كأنهُ يعني به سريرته المضمرة"(٨).
– تعريف الذات في الاصطلاح
– عرفت بأنها: "الانا"(٩).
– وعرفت بأنها: "الروح، ومنه: خرجت نفسه، إذا مات"(١٠).
– وعرفت بأنها: "الشخصية التي تضع الحدود المميزة لها من خلال ملامح متميزة للنفس"(١١).
أخلص من ذلك كله: إنّ نقد الذات هو السبيل لمعرفة مزايا وعيوب وهفوات وغفلات نفس الإنسان بنفسه؛ بهدف تحسين قبيحها، وتفعيل الخير منها وتقويتها، في لحظات التأمل ومكاشفة الذات فتدفعه لتطوير ذاته نحو الأفضل والكمال.
المطلب الثاني: أنواع النقد الذاتي
إن للنقد الذاتي أنواع وأساليب وأشكال عدة ولكنها تصب في الآخر في أحدى النوعين التاليين أذكرهما على النحو الآتي:
– إما النقد البناء أو العملي أو الموضوعي: وهو النقد الذي يأتي من حب وحرص وإخلاص وتقدير للمسؤولية الشرعية من قبل الناقد(١٢). سوءاً كان النقد موجه لذاته أو لغيره فتلك معايير النقد البناء. إذ يقسم الله تعالى بالنفس الناقدة لذاتها إذ يقول: وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ (١٣)، فالآية تحكي عن المنزلة العظيمة التي تتمتع بها النفس الناقدة لذاتها إلى حد

أقسم بها سبحانه وإلا لما حلف بها. "وهي التي ترتقي بالإنسان بعد التعلم والتربية والمجاهدة، وفي هذه المرحلة ربما يخطئ الإنسان نتيجة طغيان الغرائز، لكن سرعان ما يندم وتلومه هذه النفس، ويصمم على تجاوز هذا الخطأ والتعويض عنه، ويغسل قلبه وروحه بماء التوبة"(١٤). ونفس تلك النفس هي تنقد الآخرين بعد الأخطاء إذ قال تعالى:(فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَلَاوَمُونَ)(١٥).

أذن الله(عزوجل)لجميع المؤمنين أن ينقدوا الآخرين أيا كان، دون نظر إلى موقعه السياسي والاجتماعي. إذ قال تعالى: (وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ)(١٦). "هذه الولاية هي القدرة القانونية للنقد البناء، التي وهبها الله سبحانه كافة المؤمنين ليتمكنوا من مكافحة المنكرات السياسية والاقتصادية والثقافية وغيرها، ومن ثم يبنوا مجتمعا ليس فيه إلا المعروف والحسن والجمال"(١٧). نفهم من نص الآية السابقة على أن أدنى شخص في المجتمع الإسلامي يتمتع بتفويض وقدرة تمكنه من الانتقاد الصريح للشخص الأعلى الذي يشغل منصبا سياسيا واجتماعيا مهما وايا كانت مكانته، ويلفت انتباهه إلى نقاط ضعفه، ويأمره بأداء واجبه على وجه صحيح. إذ يرى أمير المؤمنين علي(عليه السلام)أن النقد البناء قوام الشريعة، إذ قال(عليه السلام): "قوام الشريعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإقامة الحدود"(١٨): أي إن حاكمية الإسلام في المجتمع رهينة بمثل هذا النقد.

أو النقد الهدام: إذ إن على السطح، لا يختلف هذا النقد عن النقد البناء. الناقد هنا يتظاهر بتقديم النصح والمطالبة بالإصلاح. ويرفض كل منفعة شخصية وفئوية من وراء انتقاده. من ناحية أخرى، فإن المحفزات النفسية فيه دقيقة لدرجة أنه يرغب في خداع الذات المنقودة. قال تعالى:(وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ * أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ)(١٩). إذ تنقلب لديه الموازين، ويصبح الذنب والإثم جزء من طبيعته. واعتداده بأنفسه واعتقاده أنه ذو عقل وتدبير، وهكذا تنقلب المعايير لديه، ويتجه نحو ازدواجية الشخصية وتعدد الشخصيات في ذاته، ويهدر بذلك طاقاته على طريق التذبذب والتآمر والتخريب، وهو مع ذلك يعتقد برجاحة عقله"(٢٠). "لذلك، فالنقد الهدام إما ينشأ عن جهل الناقد، أو أن بواعث غير أخلاقية تفرضه"(٢١) إذ قال أمير المؤمنين علي(عليه السلام):(من جهل شيئا عابه)(٢٢)، إذ إن هذا الناقد يكون جاهلا والجهل من أخطر آفات النقد، "فالجاهل لما كان لا يعلم دوافع ما يفعله الآخرون ولا يدرك عقبات العمل ومشكلاته فإنه يفتح فاه بالنقد حالما تعارض العمل مع ذوقه ورؤيته، دون الأخذ بعين الاعتبار ظروف العمل ومتطلباته وعقباته"(٢٣). وبذلك يشكل "النقد الهدام خطر بالقدر الذي يكون فيه النقد البناء أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مفيداً ومفرجاً وضرورياً للمجتمع الإسلامي"(٢٤).

## المبحث الثاني: نماذج نقد الذات في الآيات القرآنية

### مدخل:

إن الإسلام يدعو للنقد الذاتي، لما له من مكاسب كبيرة، وأبرزها صلاح النفس إذ يقول الإمام علي(عليه السلام): (ثمرة المحاسبة صلاح النفس)(٢٥). وأن للنقد الذاتي بواعث عدة تدفع الإنسان باتجاهه: وجود فرص التقدّم والتطلّع للأفضل، ومواجهة الصدمات والتحديات، وإمكانية الخطأ؛ بسبب الجهل، ونقص المعرفة، أو بسبب الغفلة والإهمال وترك الأولى، أو بسبب الميول والأهواء.... الخ. ووجدت في القرآن الكريم نماذج عدة توضح ذلك أذكر بعضاً منها على النحو التالي:

### – المطلب الأول: آيات القرآن لنماذج النقد الذاتي

### أولاً: أنموذج النقد الذاتي لكسب فرص التقدم والتطلع للأفضل

– النبي موسى(عليه السلام) مع القبطي

– قال تعالى:(وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينِ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَٰذَا مِنْ شِيعَتِهِ وَهَٰذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَزَهُ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ قَالَ هَٰذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ * قَالَ رَبِّ

إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ *قَالَ رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِلْمُجْرِمِينَ)(٢٦).

دخل موسى (عليه السلام) مصر، فوجد فيها رجلين يتنازعان ويتضاربان، وكان أحدهما إسرائيليا من متبعيه في دينه، والاخر قبطيا عدوا له. طلب الإسرائيلي من موسى (عليه السلام) أن ينصره على عدوه القبطي. فدفعه أو ضربه موسى بالوكز فمات، وكان قتل خطأ ولولا ذلك لكان من حق الكلام أن يعبر بالقتل وليس بالوكز. وهذا ما ذهب إليه مفسرون عدة(٢٧). وبعد هذه الحادثة بدأ نقد موسى (عليه السلام) لذاته ولكسب فرصة التقدم في عمل رضا الله سبحانه بدأ يلوم نفسه على فعلته إذ قال: هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ "وهي إشارة إلى ما وقع بينهما من الاقتتال حتى أدى إلى موت القبطي إذ نسبه إلى عمل الشيطان. ولا ينسب الوقوع في الخطأ إلى الله سبحانه؛ لأنه لا يهدى الا إلى الحق والصواب فقضى أن ذلك منسوب إلى الشيطان. وفعله ذاك وان لم يكن معصية منه لوقوعه خطأ وكون دفاعه عن الإسرائيلي دفعا لكافر ظالم، لكن الشيطان كما يوقع بوسوسته الانسان في الاثم والمعصية كذلك يوقعه في أي مخالفة للصواب يقع بها في الكلفة والمشقة. فكان ذلك منه نوعا من سوء التدبير وضلال السعي يسوقه إلى عاقبة وخيمة"(٢٨). ثم توجه الى ربه لينعم عليه بفرصة التقدم باعتراف منه عند ربه بظلمه نفسه إذ أوردها مورد الخطر وألقاها في التهلكة بالقول: رب إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فجاءت الفرصة والانطلاقة ببشرى المغفرة فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ . ثم بدأ التطلع للأفضل بقوله: رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِلْمُجْرِمِينَ : أي أعطى لله عهدا على نفسه أن يكون حربا على الطغاة المجرمين كفرعون وجنوده، وعونا لكل مؤمن صالح"(٢٩).

ثانياً: نماذج النقد الذاتي لمواجهة الصدمات والتحديات

– أولاً: الذين خلفوا في غزوة تبوك

تجربة مؤلمة هزت نفوس ثلة مؤمنة إذ تصور لنا الآية الكريمة عن صدور تهاون في أمر ما إذ قال تعالى:

(وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ)(٣٠) .

ذهب أغلب المفسرون الى أن: هذه الآية نزلت في الثلاثة الذين تخلفوا عن غزوة تبوك ولم يخرجوا مع النبي(صلى الله عليه وآله) لا عن نفاق، لكن عن توان منهم، ثم ندموا (أي بدأوا بنقد ذواتهم)، فلما ورد ذلك الى النبي(صلى الله عليه وآله) جاءوا اعتذروا، فلم يكلمهم(صلى الله عليه وآله) وتقدم إلى المسلمين بأن لا يكلمهم أحد منهم فكانت صدمةً لهم، فهجرهم الناس حتى الصبيان وأهاليهم وجاءت نساؤهم إلى رسول الله تعتزلهم، فقال: لا ولكن لا يقربونكن، فكان أهاليهم يجيئون لهم بالطعام ويتركونه لهم ولا يكلمونهم. فضاقت عليهم المدينة، ولي مواجهة تلك التحديات والصدمات، خرجوا إلى رؤوس الجبال، وقال بعضهم لبعض: قد هجرنا الناس ولا يكلمنا أحد، فهلا نتهاجر نحن أيضا، فتفرقوا ولم يجتمع منهم اثنان، وثبتوا على ذلك نيفا وأربعين يوما. وقيل سنة يضرعون إلى الله تعالى ويتوبون إليه، فكسبوا بنقد ذواتهم مواجهة تلك الصدمات والتحديات بقبول الله تعالى توبتهم، وانزل فيهم هذه الآية. والثلاثة هم كعب بن مالك وهلال بن أمية وفزارة بن ربيعة، وكلهم من الأنصار(٣١). إذ كان "هؤلاء الثلاثة أشد ايمانا بالله ورسوله، وأصدق حبا لهما من أن يضيفا إلى تخلفهم خطيئة الكذب، فآثروا الصدق وفاء لدينهم، وإشفاقا ان يفضح الله كذبهم، فاعترفوا بذنوبهم، وسمع النبي منهم، وأعلن انهم قد صدقوه، ومع ذلك لم يعف عنهم، وأمر المؤمنين ان لا يكلموهم. وينظر هؤلاء فإذا هم قد اقتطعوا من الناس اقتطاعا، وإذا هم في عزلة بغيضة إلى أنفسهم كان السجن أهون منها، وبعد ان مضت عليهم خمسون ليلة في هذه العزلة، وقد أخذ الندم من قلوبهم أقوى مأخذ أنزل الله توبته عليهم، وابتهج المؤمنون كلهم لذلك، فكانوا يهنئون هؤلاء الثلاثة بتوبة الله عليهم"(٣٢)،وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ : "أي قلوبهم وعبر عنها بذلك مجازاً لأن قيام الذوات بها، ومعنى ضيقها غمها حزنها كأنها لا تسع السرور لضيقها، وفي هذا ترق من ضيق الأرض عليهم إلى ضيقهم في أنفسهم، وهو في غاية البلاغ وَظَنُّوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ أي علموا أن لا ملجأ من سخطه إلا إلى استغفاره والتوبة إليه سبحانه"(٣٣). "إذ رأى سبحانه انقطاعهم إليه وتضرعهم بين يديه، وقد جرت عادته تعالى مع أهل محبته إذا صدر منهم ما ينافي مقامهم بأدبهم بنوع من الحجاب حتى إذا ذاقوا طعم الجناية واحتجبوا عن المشاهدة وعراهم ما عراهم مما أنساهم دنياهم وأخراهم أمطر عليهم وابل

سحاب الكرم وأشرق على آفاق أسرارهم أنوار القدم فيؤنسهم بعد يأسهم ويمن عليهم بعد قنوطهم وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِن بَعْدِ مَا قَنَطُوا (٣٤)"(٣٥).

– ثانياً: أصحاب الجنة

نموذجنا هذا يتحدث لنا عن أولاد أطاعوا هوى أنفسهم وخالفوا أمر أباهم واستهزأوا بأوسطهم. ثم بعد الفشل في تحقيق ما كانوا قد خططوا له، نقدوا ذواتهم وتلاوموا لتفكيرهم السئ واختيارهم الطريق الخاطئ؛ لتخطي الصدمة التي وصلوا اليها نتيجة نيتهم السوء في حرمان فقراء زمانهم. وهذا ما حكاه الله تعالى إذ قال:(إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ*وَلَا يَسْتَثْنُونَ*فَطَافَ عَلَيْهَا طَائِفٌ مِنْ رَبِّكَ وَهُمْ نَائِمُونَ*فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ *فَتَنَادَوْا مُصْبِحِينَ*أَنِ اغْدُوا عَلَى حَرْثِكُمْ إِنْ كُنتُمْ صَارِمِينَ*فَانطَلَقُوا وَهُمْ يَتَخَافَتُونَ*أَنْ لَا يَدْخُلَنَّهَا الْيَوْمَ عَلَيْكُمْ مِسْكِينٌ*وَغَدَوْا عَلَى حَرْدٍ قَادِرِينَ*فَلَمَّا رَأَوْهَا قَالُوا إِنَّا لَضَالُّونَ*بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ* قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ *قَالُوا سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ* فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَلَاوَمُونَ * قَالُوا يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا طَاغِينَ*عَسَى رَبُّنَا أَنْ يُبْدِلَنَا خَيْرًا مِنْهَا إِنَّا إِلَى رَبِّنَا رَاغِبُونَ)(٣٦).

"إن هذه الجنة كانت لشيخ، وكان يمسك منها قدر كفايته، وكفاية أهله، ويتصدق بالباقي. فلما مات قال بنوه: نحن أحق بها لكثرة عيالنا، ولا يسعنا أن نفعل كما فعل أبونا، وعزموا على حرمان المساكين، فصارت عاقبتهم إلى ما قص الله تعالى في كتابه وهو قوله: إِذْ أَقْسَمُوا :أي حلفوا فيما بينهم لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ : أي ليقطعن ثمرها إذا دخلوا في وقت الصباح"(٣٧). وَلَا يَسْتَثْنُونَ : "أي لا يتركون منها شيئا للمحتاجين. وعند التدقيق في قرارهم هذا يتضح لنا أن تصميمهم هذا لم يكن بلحاظ الحاجة أو الفاقة، بل إنه ناشئ عن البخل وضعف الإيمان، واهتزاز الثقة بالله سبحانه، لأن الإنسان مهما اشتدت حاجته، فإنه يستطيع أن يترك للفقراء شيئا مما أعطاه الله"(٣٨). فَطَافَ عَلَيْهَا "يعني على تلك الجنة طَائِفٌ مِنْ رَبِّكَ أي طرقها طارق من أمر الله، وهم نائمون فأصبحت الجنة كالليل الأسود لا نبات فيها"(٣٩).

"فأصبحوا ينادي بعضهم بعضا يا فلان يا فلان أن اغدوا، أن كنتم قاطعين لثماركم. ثم ذهبوا وهم "يشاور بعضهم بعضا لكيلا يسمع أحد غيرهم"(٤٠). صدموا بما وصل اليه حال جنتهم. بقولهم بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ بذهاب ثمرها، ومنع الخير الذي كان ينال منها. فأنتصر الناقد لذاته ولغيره بالحق والصواب إذ قَالَ أَوْسَطُهُمْ أي أعدلهم قولا أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ على وجه التهجين والنقد لهم لَوْلَا تُسَبِّحُونَ أي لا تستثنون. ثم بدأوا بتخطي الصدمة وكل التحديات بنقد ذواتهم الأمارة بالسوء واعترفوا بأنهم قد عدلوا عن طريق الحق وجازوا عن سبيل الواجب وذهبوا عن طريق الرشاد؛ نتيجة غرقوهم في أنانيتهم، واصابتهم بالغرور، وتخليهم عن القيم الإنسانية الخيرة، وأعماهم حب المال عن كثير من الفضائل بصفات هي: نَّا كُنَّا ظَالِمِينَ : أي إنهم اعترفوا أن الله لم يظلمهم وانهم ظلموا أنفسهم في عزمهم على حرمان المساكين من حصتهم عند الصرام من غير استثناء، فحرموا قطعها والانتفاع بها و إِنَّا كُنَّا طَاغِينَ : أي علونا في الظلم وتجاوزنا الحد فيه(٤١). فكانت نتيجة نقد ذواتهم تخطي تلك الصدمة وجميع التحديات بقبول توبتهم، لأنها كانت عن نية خالصة ، وعوضهم عن جنتهم بأخرى أفضل منها مليئة بأشجار العنب المثمرة (٤٢).

ثالثاً: نماذج النقد الذاتي لإمكانية الخطأ وترك الأولى

– أولاً: آدم وحواء وخروجهما من الجنة

– قال تعالى: فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ (٤٣).إن هذه الآية جاءت لتوضح لنا أن الشيطان حمل (آدم وحواء) على الزلة، وهو ما ذهب اليه أغلب المفسرين(٤٤). ثم أتت الآية الأخرى لتبين لنا نقد آدم لذاته إذ قال تعالى:(فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ)(٤٥). إذ بينت أن آدم(عليه السلام) نقد ذاته في إغتراره بعدوه إبليس وأكل من الشّجرة وارتكاب خلاف الأولى، إذ إن "ترك الأولى يعتبر معصية منه ولذلك سرعان ما تدارك الموقف، وعاد إلى خالقه"(٤٦). واستبدل الاعتزاز بالندم فبسط اللّه له بساط رحمته وكرامته في توبته بأن أدركته رحمة الله في تلك اللحظات.

إن شعور آدم(عليه السلام) بالندم واعلان التوبة بعد نقد ذاته ولومها التي "حصلت نتيجة أربعة أمور: أولها: احتراق قلبه عند صدور تلك المعصية منه، وثانيها: ندمه على ما مضى، وثالثها: عزمه على الترك في المستقبل، ورابعها: طلب رضوان الله تعالى وعبوديته"(٤٧). وهذا كان واضحا من خلال الكلمات التي تلقاها الله (عزوجل) من آدم وذكرتها الروايات وهي قوله: "لا إله إلا أنت سبحانك اللهم وبحمدك عملت سوءا وظلمت نفسي فتب علي إنك أنت التواب الرحيم"(٤٨).

– ثانياً: النبي يونس (عليه السلام)

إن نقد الذات من قبل الأنبياء هي من باب تركهم الأولى والأفضل، لا لاقترافهم المعصية. إذ إنها المرتبة العليا في نقد الذات وإصلاحها. فنرى أنه في نموذجنا القرآني هذا أن النبي يونس (عليه السلام) غضب على قومه لشدة شكيمتهم وتمادي إصرارهم مع طول دعوته إياهم، وكان ذهابه هذا هجرة عنهم لكنه لم يؤمر به من قبل الله تعالى(٤٩). إذ قال تعالى واصفا هذا الحدث:(وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ)(٥٠): أي أنه، "ظن أن لن نضيق عليه، عقابا له على مفارقته لهم من غير أمرنا، أو فظن أننا لن نقضي عليه بعقوبة معينة في مقابل تركه لقومه بدون إذننا"(٥١). فبدأ بنقد ذاته على هذا الفعل الذي صدر منه فقال فيه رب العزة واصفا ذلك النقد:(فَلَوْ لا أَنَّهُ كانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلى يَوْمِ يُبْعَثُونَ)(٥٢)، وأنه "نجّاه من سجنه السيّار في بطون البحار ، ولولا لجوؤه إلى اللّه مخلصا لكان سجنه مؤبدا إلى قيام الساعة"(٥٣). وهكذا كان رفع العقوبة متعلقا بوقت نقد ذاته وتوبته وشعوره بالندم لما تصرف به، وقبولها من قبل الله تعالى، فنجاه الله تعالى من بطن الحوت ثم حمله الله مسؤولية هداية قومه مرة أخرى إذ قال تعالى:(وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ * فَآمَنُوا فَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ)(٥٤).

المطلب الثاني: أثر نقد الذات في بنائها

إن النقد هدية فأعرف كيف تكافئ بها ذاتك أو تقدمها للآخرين. وللنقد الذاتي أثر كبير في بناء تلك الذات وتقدمها وأن الله تعالى أقسم بها إذ قال في محكم كتابه ﴿وَلا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾(٥٥)، والمراد نفس المؤمن التي تلومه في الدنيا على ارتكاب المعصية وتحفزه على إصلاح ما بدا منه(٥٦ ). "وأنها تلوم نفسها بما تلوم عليه غيرها. فتكون اللوامة هنا بمعنى اللائمة، وهو صفة مدح؛ وعلى هذا يجيء القسم بها سائغا حسنا"(٥٧)، وأن كرامة تلك الذات (الناقدة لذاتها) واضحة جدا في هذه الآية، فهي تمنع الإنسان من ارتكاب المعاصي، ولا يمكن خداعها، وهي اليقظة التي تبعث لجوارح تلك النفس إشارات تنبهها لخطأ وترشدها لصواب. وقد جعل الله تعالى في النفس البشرية هذه الخاصية، كوجود المناعة الروحية في جسم الإنسان ضد الأمراض، وفي حال اختراق هذا الجهاز جراثيم الخطايا والآثام فإن حياته ستكون في خطر، وتفقد تلك الروح مناعتها وتقع فريسة سهلة للأمراض وتتدنى تلك الذات الى أدنى المستويات.

إن نقد الذات يقوم ببناء ما يسمى في يومنا هذا بالوجدان الأخلاقي، ويوصف هذا الوجدان بالمحكمة التي لا تحتاج إلى قاض سوى النفس، وهي التي تقوم بتأسيس المحكمة، وتشخص المجرم، وتصدر الحكم بلا هوادة، ودون أي تهاون(٥٨). وبذلك الواجدان تبنى الأوطان، وتعمر الديار، وتشحذ الهمم، وتحقق الاهداف الدنيوية والآخروية. إذ إن "من أصعب الأمور القيام بعملية نقد ذاتي؛ لأنها مواجهة للذات، ونحن تعودنا الفرار من الذات، أو إعطاء ما يشبه التقديس للذات. نستطيع أن نقول إن ما نبحثه هنا هو ليس تنمية هذا النوع من الخبرة لكي يصبح ممارسة عملية لنا، ولادته، نحن نفتقد هذا. وإنما وجوده أصلا النقد عندنا غير علمي، وغير عقلي، بمعنى أنه يعتمد الاندفاعات الشخصية، ومبني على الظنون"(٥٩). فهل لنا بنقد علمي ، عقلي يرقى بنا عن الحيوانية الى الانسانية؟ .

الخاتمة:

الحمد لله على نعمة التوفيق التي حباني الله بها لأصل الى الخاتمة بمنه وتوفيقه وسداده فلك الحمد والشكر يارب العالمين وصل اللهم على محمد وعلى آله الطيبين وصحبه المنتجبين وبعد. فقد توصلت في نهاية بحثي هذا الى نتائج هي:

١– إن مفهوم (نقد الذات) من المفاهيم القرآنية الأصيلة الذي يجب التركيز عليه وإحيائه في النفوس وأنه أساس الارتقاء بالنفس والمجتمع وتكاملهما.

٢- إن النماذج (نقد الذات) التي ذكرها القرآن الكريم لم تقتصر على أناس عاديين فقط بل شملت حتى الأنبياء والرسل.
٣- إن القرآن الكريم مدح هذا المفهوم وأثنى وحث عليه في آياته الكريمة، لما له من أهمية كبرى ويلمس أهميته من خلال مردوده الفردي والمجتمعي.
٤- إن مفهوم نقد الذات يتمثل في حرية التعبير وحرية الفكر. وعندما يبتعد الانسان عنه سيصبح الفرد والمجتمع في حالة تقديس وتنزيه للذات، ولا يقبل أو يتقبل أي انتقاد للشعور بالعظمة والفوقية وهذه عوامل الفشل والانهيار.
٥- إن بناء مجتمع قوي متقدم يبنى على نقد الذات والوقوف على صغائر الأخطاء قبل الكبير منها .

الهوامش:
(١) لسان العرب, لأبي الفضل جمال الدين محمد المعروف بأبن منظور(ت ٧١١ ), دار صادر للنشر, بيروت, ط٣, ١٩٨٩ م، ٤٢٥/٣، مادة( نقد).
(٢) تاج العروس, لمحمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الملقّب بمرتضى الزَّبيدي (ت ١٢٠٥ ), تحقيق: علي شيري, دار الفكر, بيروت, (ب-ط ), ١٤١٤ - ١٩٩٤ م، ٢٨٢/٥، مادة (نقد).
(٣) لسان العرب، ٣/ ٤٢٥، مادة (نقد).
(٤) فن النقد، مجموعة من المؤلفين، دار التوحيد، الكويت، ط١، ٢٠٠٥م، ص٩.
(٥) القيادة في الإسلام، لمحمد الريشهري، تحقيق: علي الأسدي، دار الحديث، قم، ط١، (ب-ت)، ص٣٤٥.
(٦) إمكانيات التفسير وإشكالياته في البحث عن المعنى، لمحمد مصطفوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت، ط١، ٢٠١٢م، ص١٢٠.
(٧) الطريق نحو ذاتك والآخرين، لأسامة عبد العظيم عبد الحليم، مكتبة الملك فهد، الرياض، ط١، ١٤٤٠ هـ، ص٩٨.
(٨) العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي(ت ١٧٥هـ)، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي, دار الهجرة، ط٢، ١٤١٠هـ، ٢٠٧/٨، مادة(ذو).
(٩) فلسفتنا، لمحمد باقر الصدر(ت ١٤٠٠هـ)، الأمير، ، قم، ط٣، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤م، ص١٢٤.
(١٠) معجم لغة الفقهاء، لمحمد قلعجي، دار النفائس للطباعة ، بيروت، ط٢، ١٩٨٨م، ص٤٨٤.
(١١) ينظر: سوسيولوجيا الأزمة المجتمع العراقي نموذجا، لمازن مرسول محمد، مؤسسة العارف، بيروت، ط١، ٢٠٠٨ م: ص٣٨.
(١٢) ينظر: فن النقد: ص١٩.
(١٣) سورة القيامة ، الآية/ ٢.
(١٤٣) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل أو(تفسير الأمثل ), لناصر مكارم الشيرازي, دار إحياء التراث العربي , بيروت, ط ٢, ١٤٢٣ - ٢٠٠٢ م ، ٧/ ٢٢٣.
(١٥) سورة القلم ، الآية/ ٣٠.
(١٦) سورة التوبة، من الآية/٧١.
(١٧) القيادة في الإسلام، ص ٣٥٧.
(١٨) غرر الحكم ودرر الكلم المفهرس من كلام أمير المؤمنين علي أبن أبي طالب( )، لناصح الدين أبي الفتح (ت٥٥٠هـ)، تحقيق: عبد الحسين زهيني، دار الهادي، بيروت، ط١، ١٩٩٢م، ص٢٨٥، رقم الحكمة (١٠١).
(١٩) سورة البقرة، الآيتان/ ١١-١٢.
(٢٠) ينظر: تفسير الأمثل: ١/ ٩٥.
(٢١) القيادة في الاسلام، ص٣٦٤.
(٢٢) مستدرك نهج البلاغة، لهادي كاشف الغطاء( ت ١٣٦١هـ) ، الاندلس، بيروت، ط١، ص١٨٦، باب (أبواب العلم وشكر المعروف).
(٢٣) القيادة في الاسلام، ص٣٦١.
(٢٤) المصدر نفسه، ص٣٥٨.
(٢٥) مستدرك الوسائل، لحسين النوري الطبرسي(ت ١٣٢٠هـ)، تحقيق : مؤسسة آل البيت ( ) لإحياء التراث، مؤسسة آل البيت ( ) لإحياء التراث، بيروت، ط٢، ١٥٤/١٢، (باب وجوب محاسبة النفس ....).
(٢٦) سورة القصص، الآيات/ ١٥- ١٧.
(٢٧) ينظر: جامع البيان عن تأويل أي القرآن, لأبي جعفر محمد بن جريرالطبري (ت ٣١٠ هـ), تحقيق: أحمد محمد شاكر, مؤسسة الرسالة, ط١، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م: ٥٥/٢٠، تفسير معاني القرآن, لأبي جعفر احمد بن محمد بن اسماعيل النحاس (ت٣٣٨ ), تحقيق: محمد علي الصابوني, جامعة أم القرى, المملكة العربية السعودية, ط١, ١٤٠٩ : ١٦٨/٥، التفسير الكاشف، لمحمد جواد مغنية (ت١٤٠٠هـ)، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٩٨١م: ٥٤/٦، الميزان في تفسير القرآن أو (تفسير الميزان)، لمحمد حسين الطباطبائي (ت١٤٠٢ )، مؤسسة إسماعيليان, ط٣, ١٩٧٤م: ١٦/ ٢١، تفسير الامثل: ١٩٨/١٢.
(٢٨) تفسير الميزان، ٢١/١٦.
(٢٩) التفسير الكاشف، ٥٥/٦.

(٣٠) سورة التوبة ، الآية/ ١١٨.
(٣١) ينظر: التبيان في تفسير القرآن لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي(ت ٤٦٠ ) , تحقيق: أحمد حبيب العاملي, دار إحياء التراث العربي, (ب– ط – ت): ٥/ ٣١٦ ، مجمع البيان في تفسير القرآن, لأبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨ ), تحقيق: لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين, مؤسسة الأعلمي للمطبوعات, بيروت, ط١, ١٤١٥ –١٩٩٥م: ٥/ ١٣٧، تفسير الميزان: ٩/ ٤٠٧ .
(٣٢) التفسير الكاشف، ٤/ ١١٤.
(٣٣) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني أو( روح المعاني للآلوسي), لمحمود الآلوسي أبو الفضل(ت ١٢٧٠ ), تحقيق: علي عبد الباري عطية, دار الكتب العلمية, بيروت, (ب – ط ), ١٤١٥ هـ ، ١١/ ٤٢.
(٣٤) سورة الشورى، من الآية/ ٢٨.
(٣٥) روح المعاني للآلوسي ، ٥٦/١١.
(٣٦) سورة القلم، الآيات/١٧– ٣٢.
(٣٧) تفسير مجمع البيان، ٩٢/١٠، وينظر: تفسير الأمثل: ١٨/ ٥٤٠.
(٣٨) تفسير الامثل، ٥٤٠/١٨.
(٣٩) تفسير مجمع البيان، ٩٢/١٠ ، وينظر: تفسير الامثل: ١٨/ ٥٤٦.
(٤٠) البرهان في تفسير القرآن, لهاشم البحراني(ت ١١٠٧ ), تحقيق: مؤسسة البعثة, قم, (ب – ط – ت )، ٥/ ٤٦٠.
(٤١) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ٨٢/١٠، مجمع البيان: ١٠/ ٩٤، مدارك التنزيل وحقائق التأويل, لأبي البركات عبد الله بن أحمد النسفي(٧١٠ ), تحقيق: مروان محمد الشعار, دار النفائس, بيروت, (ب–ط),٢٠٠٥ م: ٤/ ٢٧٠.
(٤٢) ينظر: الكشف والبيان في تفسير القرآن, لأبي إسحاق أحمد بن محمد الثعلبي النيسابوري(ت ٤٢٧ ), تحقيق أبي محمد عاشور, دار إحياء التراث العربي, بيروت, ط١٤٢٢،١ هـ – ٢٠٠٢ م: ١٠/ ١٨ و تفسير القرآن, لأبي المظفر منصور بن محمد السمعاني التميمي(ت٤٨٩ ), تحقيق ياسر بن إبراهيم و غنيم بن عباس, دار الوطن, الرياض , ط١ , ١٤١٨ – ١٩٩٧م: ٦/ ٢٢ و تفسيرالامثل، ١٨/ ٥٤٧.
(٤٣) سورة البقرة، الآية/ ٣٦.
(٤٤) ينظر: التبيان في تفسير القرآن : ١/ ١٦١ و تفسير جوامع الجامع, لأبي علي الفضل الطبرسي(ت ٥٤٨ ), تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي, ط١, ١٤٢٠ : ١/ ٩٥ و الصراط المستقيم, لعلي بن يونس العاملي البياضي( ت ٨٧٧ ), تحقيق: محمد الباقر البهبودي, مطبعة الحيدرية, النجف, ط١, ١٣٨٤ : ٥/ ٣٠١ و آلاء الرحمن في تفسير القرآن, لمحمد جواد البلاغي( ت ١٣٥٢ ), مطبعة العرفان, صيداء, (ب– ط ), ١٣٥٢ – ١٩٣٣م: ١/ ٨٦.
(٤٥) سورة البقرة، الآية/ ٣٧.
(٤٦) تفسير الامثل: ١/ ١٧٥.
(٤٧) التفسير الكبير أو( مفاتيح الغيب), لفخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي(ت ٦٠٦ ), دار الكتب العلمية, بيروت, ط ١, ١٤٢١ – ٢٠٠٠م، ١٦/ ٢٠٣
(٤٨) بحار الأنوار, لمحمد باقر بن محمد تقي المجلسي(ت١١١١ ), تحقيق: عبد الرحيم الرباني الشيرازي, دار إحياء التراث العربي, بيروت, ط٣ , ١٤٠٣ – ١٩٨٣ م، ٩٢/ ١٦٧، باب (دعاء آدم ونوح... )، رقم الرواية،٢٢.
(٤٩) ينظر: روح المعاني للآلوسي: ٨٣/١٧ و التفسير الكاشف: ٥/ ٢٩٦ و التفسير الوسيط للقرآن الكريم ( للطنطاوي), لمحمد سيد الطنطاوي, نهضة مصر للطباعة, القاهرة, ط١, ١٩٩٧ م : ٩/ ٢٤٤ .
(٥٠) سورة الانبياء، من الآية/ ٨٧.
(٥١) التفسير الوسيط، ٢٤٤/٩ و تفسير الميزان، ١٤/ ٣١٤ .
(٥٢) سورة الصافات، من الآية/ ١٤٦.
(٥٣) تفسير الكاشف، ٦/ ٣٥٦.
(٥٤) سورة الصافات، الآيتان/ ١٤٧–١٤٨.
(٥٥) سورة القيامة، الآية/ ٢.
(٥٦) ينظر: تفسير القمي, لعلي بن إبراهيم القمي(ت ٣٢٩هـ), تحقيق: طيب الموسوي الجزائري, دار الكتاب للطباعة, قم, ط٣, ١٤٠٤هـ:٢/٣٩٦ و التبيان للطوسي١٠/١٨٩ والإتقان في علوم القرآن, لعبد الرحمن جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ), تحقيق: سعيد المندوب, دار الفكر, لبنان, ط ١، ١٤١٦هـ – ١٩٩٦م: ٢/ ٩٥.
(٥٧) الجامع لأحكام القرآن, لابي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي(ت ٦٧١ ), دار احياء التراث العربي, بيروت, ط٢, ١٤٠٥ هـ – ١٩٨٥ م، ٩٣/١٩.
(٥٨) ينظر: الاقسام في القرآن الكريم, لمحمد جعفر السبحاني, مطبعة اعتماد, قم, ط١, ١٤٢٠هـ: ص١٢٢.
(٥٩) في النقد الذاتي, لخالص الجلبي, ط١, الرياض, ١٤٣٠ هـ, ص٥.

**المصادر:**

بعد القرآن الكريم.

١. آلآء الرحمن في تفسير القرآن, لمحمد جواد البلاغي( ت ١٣٥٢ ), مطبعة العرفان, صيداء, (ب– ط ), ١٣٥٢ – ١٩٣٣م.
٢. الإتقان في علوم القرآن, لعبد الرحمن جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ), تحقيق: سعيد المندوب, دار الفكر, لبنان, ط ١، ١٤١٦هـ – ١٩٩٦م.
٣. الاقسام في القرآن الكريم, لمحمد جعفر السبحاني, مطبعة اعتماد, قم, ط١, ١٤٢٠هـ.
٤. الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل أو(تفسير الأمثل ), لناصر مكارم الشيرازي, دار إحياء التراث العربي , بيروت, ط ٢, ١٤٢٣ – ٢٠٠٢ م .
٥. إمكانيات التفسير وإشكالياته في البحث عن المعنى, لمحمد مصطفوي, مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي, بيروت, ط١، ٢٠١٢م.
٦. بحار الأنوار, لمحمد باقر بن محمد تقي المجلسي(ت١١١١ ), تحقيق: عبد الرحيم الرباني الشيرازي, دار إحياء التراث العربي, بيروت, ط٣ , ١٤٠٣ – ١٩٨٣ م.
٧. البرهان في تفسير القرآن, لهاشم البحراني(ت ١١٠٧ ), تحقيق: مؤسسة البعثة, قم, (ب – ط – ت).
٨. تاج العروس, لمحمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الملقّب بمرتضى الزَّبيدي (ت ١٢٠٥ ), تحقيق: علي شيري, دار الفكر, بيروت, (ب–ط ), ١٤١٤ – ١٩٩٤ م.
٩. التبيان في تفسير القرآن لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي(ت ٤٦٠ ) , تحقيق: أحمد حبيب العاملي, دار إحياء التراث العربي, (ب– ط – ت).
١٠. تفسير جوامع الجامع, لأبي علي الفضل الطبرسي(ت ٥٤٨ ), تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي, ط١, ١٤٢٠ .
١١. تفسير القرآن, لأبي المظفر منصور بن محمد السمعاني التميمي(ت٤٨٩ ), تحقيق ياسر بن إبراهيم و غنيم بن عباس, دار الوطن, الرياض , ط١ , ١٤١٨ – ١٩٩٧م.
١٢. تفسير القمي, لعلي بن إبراهيم القمي(ت ٣٢٩هـ), تحقيق: طيب الموسوي الجزائري, دار الكتاب للطباعة, قم, ط٣, ١٤٠٤هـ.
١٣. التفسير الكاشف, لمحمد جواد مغنية(ت١٤٠٠هـ), دار العلم للملايين, بيروت, ط٣، ١٩٨١م.
١٤. التفسير الكبير أو( مفاتيح الغيب), لفخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي(ت ٦٠٦ ), دار الكتب العلمية, بيروت, ط ١, ١٤٢١ – ٢٠٠٠م.
١٥. تفسير معاني القرآن, لأبي جعفر احمد بن محمد بن اسماعيل النحاس (ت٣٣٨ ), تحقيق: محمد علي الصابوني, جامعة أم القرى, المملكة العربية السعودية, ط١, ١٤٠٩ .
١٦. التفسير الوسيط للقرآن الكريم ( للطنطاوي), لمحمد سيد الطنطاوي, نهضة مصر للطباعة, القاهرة, ط١, ١٩٩٧ م .
١٧. الجامع لأحكام القرآن, لابي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي(ت ٦٧١ ), دار احياء التراث العربي, بيروت, ط٢, ١٤٠٥ هـ – ١٩٨٥ م.
١٨. جامع البيان عن تأويل أي القرآن, لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ), تحقيق: أحمد محمد شاكر, مؤسسة الرسالة, ط١، ١٤٢٠ هـ – ٢٠٠٠ م.
١٩. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني أو ( روح المعاني للآلوسي ), لمحمود الآلوسي أبو الفضل(ت ١٢٧٠ ), تحقيق: على عبد الباري عطية, دار الكتب العلمية, بيروت, (ب – ط ), ١٤١٥ هـ.
٢٠. سوسيولوجيا الأزمة المجتمع العراقي نموذجا, لمازن مرسول محمد, مؤسسة العارف, بيروت, ط١، ٢٠٠٨ م.
٢١. الصراط المستقيم, لعلي بن يونس العاملي البياضي( ت ٨٧٧ ), تحقيق: محمد الباقر البهبودي, مطبعة الحيدرية, النجف, ط١, ١٣٨٤ .
٢٢. الطريق نحو ذاتك والآخرين, لأسامة عبد العظيم عبد الحليم,مكتبة الملك فهد, الرياض, ط١، ١٤٤٠ هـ.
٢٣. العين, للخليل بن أحمد الفراهيدي(ت ١٧٥هـ), تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي, دار الهجرة, ط٢، ١٤١٠هـ.
٢٤. غرر الحكم ودرر الكلم المفهرس من كلام أمير المؤمنين علي أبن أبي طالب(ع), لناصح الدين أبي الفتح (ت٥٥٠هـ), تحقيق: عبد الحسين زهيني, دار الهادي, بيروت, ط١، ١٩٩٢م.
٢٥. فلسفتنا, لمحمد باقر الصدر(ت ١٤٠٠هـ), الأمير, , قم, ط٣، ١٤٢٥ هـ – ٢٠٠٤م.
٢٦. فن النقد, مجموعة من المؤلفين, دار التوحيد, الكويت, ط١، ٢٠٠٥م.
٢٧. في النقد الذاتي, لخالص الجلبي, ط١, الرياض, ١٤٣٠ هـ.
٢٨. القيادة في الإسلام, لمحمد الريشهري, تحقيق: علي الأسدي, دار الحديث, قم, ط١, (ب–ت).
٢٩. الكشف والبيان في تفسير القرآن, لأبي إسحاق أحمد بن محمد الثعلبي النيسابوري(ت ٤٢٧ ), تحقيق أبي محمد عاشور, دار إحياء التراث العربي, بيروت, ط١٤٢٢،١ هـ – ٢٠٠٢ م.
٣٠. لسان العرب, لأبي الفضل جمال الدين محمد المعروف بأبن منظور(ت ٧١١ ), دار صادر للنشر, بيروت, ط٣, ١٩٨٩ م.
٣١. مجمع البيان في تفسير القرآن, لأبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨ ), تحقيق: لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين, مؤسسة الأعلمي للمطبوعات, بيروت, ط١, ١٤١٥ –١٩٩٥م.
٣٢. مدارك التنزيل وحقائق التأويل, لأبي البركات عبد الله بن أحمد النسفي(٧١٠ ), تحقيق: مروان محمد الشعار, دار النفائس, بيروت, (ب–ط),٢٠٠٥ م.
٣٣. مستدرك الوسائل, لحسين النوري الطبرسي(ت ١٣٢٠هـ), تحقيق : مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث, مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث, بيروت, ط٢.
٣٤. مستدرك نهج البلاغة, لهادي كاشف الغطاء( ت ١٣٦١هـ) , الاندلس, بيروت, ط١.
٣٥. معجم لغة الفقهاء, لمحمد قلعجي, دار النفائس للطباعة , بيروت, ط٢، ١٩٨٨م.
٣٦. الميزان في تفسير القرآن أو (تفسير الميزان), لمحمد حسين الطباطبائي (ت١٤٠٢ ), مؤسسة إسماعيليان, ط٣, ١٩٧٤م.

فصلية مُحَكّمة تُعنى بالبحوث والدراسات العلمية والإنسانية والفكرية العدد(٨) السنة الثالثة صفر الخير ١٤٤٥ هـ آيلول ٢٠٢٣ م

# الحس فى القران الكريم
# الفاظه و كيفية توظيفه فى الدلالة القرآنية وفهمه

أ.م. د. مينا شمخي  أ.م. د. على مطورى
عبدالكاظم عبدالحسين نعيس
جامعة شهيد چمران
كلية الشريعة و المعارف الإسلامية

**المستخلص:**

منذ لحظة الولادة، جهَّز الله الإنسان بالقدرات ليبلغ الكمال الذي يستحق كرامته من خلال هذه القدرات. ويحاول الإنسان، ككائن كامل، الوصول إلى فهم أعلى باستعمال قواه الإدراكية، مع الأخذ في الاعتبار حقيقة أنَّ القرآن الكريم يوجِّه الإنسان إلى خالقه من خلال التأمّل في الآيات الكونية والطبيعة المادية.

إذا استطاع الإنسان استخدام قوى وأدوات المعرفة التي منحها إياه الله، فسيصل إلى الكمال والسعادة الحقيقية. الحس هو أيضاً أحد أدوات المعرفة المهمَّة التي يمكن للإنسان بواسطتها التمييز بين الصواب والخطأ وإيصال نفسه إلى الواقع وبواسطة ذلك يمكنه القيام بالعمل الحق.

تم إجراء هذا البحث من خلال فحص آيات القرآن من أجل اكتشاف منظور هذا الكتاب السماوي فيما يتعلق بالحواس ونطاق كل واحد منهما. تُقدم آيات القرآن الخاصة بالحواس الخارجية كوسيلة لإكتساب المعرفة لدى البشر. توفِّر كل أداة نطاقاً واسعاً من المعرفة الحسية للإنسان، ومن خلال إمتلاكها لخصائص فريدة، فإنَّها تحدد نطاق المعرفة التي تم الحصول عليها بنفسها، وبالتالي، من خلال تحديد نطاق فعاليتها، فإنَّها تثبت ضرورة وجود أدوات أخرى. تم التحقيق في هذه الرسالة بطريقة وصفية وتحليلية.

الكلمات المفتاحية: الحس، التوظيف، السمع، البصر، الذوق، الشم، اللمس.

**Abstract:**

From the moment of birth, God has equipped man with the capabilities to attain the perfection worthy of his dignity through these capabilities. Man, as a complete being, tries to reach a higher understanding by using his perceptive powers, keeping in mind the fact that the Holy Qur'an directs man to his Creator by contemplating the cosmic verses and material nature. If man can use the powers and tools of knowledge that God has given him, he will attain perfection and true happiness. Sensation is also one of the important tools of knowledge by which a person can distinguish between right and wrong and bring himself to reality and through that he can do the right work. This research was conducted by examining the verses of the Qur'an in order to discover the perspective of this heavenly book regarding the senses and the scope of each one of them. Verses of the Qur'an introduce the external senses as a means of acquiring knowledge in humans. Each instrument provides a wide range of sensory knowledge to man, and by having unique properties, it defines the scope of knowledge obtained by itself, and thus, by limiting the scope of its efficacy, it proves the necessity of other tools. This thesis was investigated in a descriptive and analytical way.

Key words: sense, employment, hearing, sight, taste, smell, touch

**المقدمة:**

القرآن كتاب الهداية والفلاح. بما إن الإرشاد غير ممكن بدون المعرفة والفهم، ومن ناحية أخرى، فإنَّ القرآن، بالنظر إلى رسالته، لا يسكت عن مقولة المعرفة ويوجه نظاماً معرفياً خاصاً، فإنَّ الاهتمام الخاص للمفكرين بالجانب المعرفي هذا المصدر العلمي العظيم، ويمكن أن يكون نقطة تحوّل في حل المشاكل الفكرية والثقافية للإنسان. ويكتسب الإنسان معرفته بطرق مختلفة، وللحواس الخارجية مكانة خاصة في تكوين بنية المعرفة البشرية. يقول ابن سينا، مع إعتقاده أنَّ البشر لا يستطيع أن يصل الى حقيقة الأشياء، بغير

مصدر المعرفة الإنسانية وهو الحس؛ في البداية، تكتسب الحواس، ثم يميز العقل بين المتشابهات و المتباينات المدركات الحسية؛ للحواس والموضوعات المحيطة تفسيرات مختلفة في نظر المفكرين. لقد أعطى الله للإنسان الأدوات التي باستعمالها يكتسب المعرفة والوعي، وهذه الأدوات هي: الأذن والعين واللمس والذوق والشم،التي تعتبر مصادر المعرفة الحسية، والقلب هو أداة المعرفة العقلية. ولفهم الحقائق ومعرفة العلوم، وضع الله تعالى هذه المصادر في وجود الناس. محاولة في هذا البحث لدراسة كل من وظائف الحس وأهميَّتها وموقعها ونطاقها من منظور القرآن الكريم. نظراً لأن كل من هذه الأدوات لها نطاق واسع من الدراسة وتتطلب بحثاً مستقلاً، فقد تم بذل جهد حثيث للبحث في الأجزاء المهمَّة من هذه الموضوعات في بيان موجز ومنطقي. وبشكل أساسي، يجب استخدام التعليقات البارزة للمفسّرين والخبراء حول الآيات.

١ – الحس لغة و اصطلاحاً :

الحس باللغة: الشِّعور بالشَّيء و العلم به بواسطة الحواس، اى مشاعر الانسان: العين للبصر، والأذن للسَّمع، والأنف للشَم، واللسان للطعم، واليد للَّمس؛ الحواس الخمس، والجمع: الحاسة[١]. و فى الاصطلاح: الحس أو قوّة الحس، اداة وصل بين الذات و العالم و احدى وظائف النفس و عادة ينقسم على خمسة حواس: الباصرة للالوان، السَّامعة للأصوات، الشامّة للروائح، الذائقة للمذاق و اللامسة للأجسام و هو أداة النفس أو الروح و بالحقيقة أداة العقل لكسب المعلومات من الخارج التى ترسم فيها صور الجزيئات المحسوسة، و تجعلها (اى تلك المعلومات) اساساً للتفكّر و التدبُّر و المعرفة و استخدام المنطق و القياس و مبادئ التصوّرات الكلية و التصديقات الأولية و النظر، و له دور أساسى فى حياة البشر بل كل الحيوان[٢].

والإدراك الحسِّي أو الشّعور الحسَّى هو مجموعة من الاستجابات الكلية للمنبهات الحسيَّة الصادرة عن المثيرات الخارجية المختلفة والتي يستقبلها الفرد عن طريق الأعصاب الحسيَّة الموجودة في الأعضاء الحسيَّة، وتتم نتيجة لاستثارة وتحفيز الأعضاء الحسيَّة عن طريق المنبهات الخارجية حيث تعمل على ترجمة(قسم يتم فيه الشعور بالمحسوس عن طريق الاحتكاك المباشر كحاسَّة اللمس، و الذّوق و قسم من دون الاحتكاك المباشر كالسّمع، والّشم، والنّظر) وتفسير الاحساسات الخارجية الى مدركات من خلال الخبرات السابقة و يحصل منه التخيّل والانتباه والوعي و بدونها لم يتكون للانسان أو الحيوان اى فكرة و نظر و تعقّل بل كل من يفقد حساً قد يفقد علماً كثيراً[٣]، بل التكاليف الشرعيَّة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بهذه الأدوات المعرفية، فإذا تخلَّف أحدها لسبب ما فقد سقط عن المكلَّف ما يرتبط بها من تكليف شرعي كما قيل كقاعدة اصولية:«إذا أخذ ما أوهب أسقط ما أوجب»[٤].

٢ – الحس فى القرآن:

جاء الحسَّ(حسَسَ) فى القرآن بمعانى مختلفة، منها:

١ – الحسُّ بمعنى القتل و التدمير. مثل:«وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ»(آل عمران/١٥٢). وسبب هذا الاسم أن القتل يدمّر الحس أو يشعر المقتول بألم القتل[٥].

٢ – الحس بمعنى الفهم و الدرك، مثل:«فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللهِ»(آل عمران/٥٢) [٦].

٣ – الحس بمعنى وجد:«فَلَمَّا أَحَسُّوا بَأْسَنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَرْكُضُونَ»(الأنبياء/١٢)، أو «وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هَلْ تُحِسُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا»(مريم/٩٨) [٧].

٤ – الصوت الخفي: «لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنْفُسُهُمْ خَالِدُونَ»(الأنبياء/١٠٢) [٨].

٥ – تجسس الخبر:«يَا بَنِيَّ اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ»(يوسف/٨٧) [٩].

٣ – وظائف الحواس:

لم ينكر أحداً بأنّ الحواس هى من طرق المعرفة ولكن قد حصرهُ التجريبيون(كـ جون لوک) للمعرفة خلاف العقليّون و الاسلاميون فإنهم يعتقدون أنّ هناک طرق أُخرى للمعرفة كالعقل و الفطرة و الوحى الذى يتجلَّى فى الدين و يؤتى من قبل رسول معصوم ولكل مجالاتها و خصائصها و قيمتها[١٠]. طبعاً يمكن تصوّر الخطأ فى كل من الحس و العقل خاصة دون الوحى البتة، كالخطأ فى تشخيص عدم انكسار العود فى الماء للباصرة أو إثبات عدم وجود الخالق لعقل بعضهم[١١] لقد جاءت الاشارة لهذا الخطأ الحسّى فى القرآن:«وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ»(النور/٣٩) عندما

يحسب الضمآن بحسّه السرابَ، الماءَ و يهلك نفسه لهذا الخطأ و«صُمٌّ بُكْمٌ عُمىٌ فَهُمْ لايَعْقِلونَ»(البقرة/١٧١) و هى أيضا تشير الى العلاقة بين الحس و العقل و ايضا جاءت فى القرآن بعض الآيات موبّخة للإنسان بترك هذه الحواس أو بعدم استخدامها في معصية الله وكانت هذه الحواس حجَّة على الإنسان يستطيع من خلالها الوصول إلى المعارف في الدنيا في عالم الشهادة بالتأمل و التفكر فيها و المحاولة للبحث عن الحقائق و الوصول على الله و إثبات صفاته من خلال توظيف أدوات المعرفة التي منحها الله تعالى له بالنظر فى خلق السَّموات و الأرض وما بينهما[١٢].

٤– ترتيب الحواس:

لقد رُتّبت الحواس باعتبارها مُدركة بما يلي: الف) البصر: لأنه يظهرنا على موضوعات خاصّة ومشتركة وعلى فوارق أكثر و يُدرك به الأجسام والألوان والهيئات كلّها، ب) السمع: لأنَّه وسيلة التفاهم والتعليم والترقّي ولذا كان يفضَّل على البصر ويتقدَّم عليه من هذه الناحية، ولولا هذا الفضل ليس له بالذات ولكنَّه يرجع إلى العقل الذي يدرك دلالات الأصوات، ج) الشمّ: لمشابهته البصر والسمع في علَّته عن الجسم الحاس، د) الذَّوق، هـ) اللمس. وأما بالنظر إلى أهمية الحواس في حفظ حياة الإنسان فيرتبها عكسياً: الف) اللمس لأنه ضروري في حفظ حياة الإنسان الذي يُدرك فيه الضّار والنافع واللذة والألم وهو حاسَّة الطعام والشراب والرطب واليابس والحار والبارد، ب) الذوق لأنه مرتَّب كذلك لحفظ الحياة ولا غنىً عنه، ج) الشمُّ: فإنَّه ضرورة لابد منه، ود) السمع و هـ) البصر فهما كماليان من هذه الوجهة[١٣].

٥– أنواع الحواس:

٥–١– حاسة السمع:

ورد ذكر كلمة «سمع» ومشتقاتها ١٨٥ مرة في القرآن الكريم. السَّمْعُ: حِسُّ الأُذن[١٤]. السَّمْعُ: قوّة في الأذن به تُدرك الأصوات، و فعله يقال له السَّمْعُ أيضاً، و قد سمع سمعاً[١٥].

في القرآن، سميع من أسماء الله الحسنى وقد ورد ٤٥ مرة أنها كلها عن الله إلا في الآية:«مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ»(هود/٢٤).

والمسموعات هي الأصوات والصوت كيفية حاصلة من قرع عنيف أو قلع عنيف مستتبع لتموج الهواء الحامل للأصوات فإذا بلغ التموج الهواء المجاور لصماخ الأذن أحس الصوت وليس الصوت هو التموج ولا نفس القلع والقرع وليس الصوت المحسوس خيالا في الحس معدوما في خارج الحس[١٦]. الاذن فم الروح. في البدء يُعطى غذاء الحياة له من خلال أذنه، وهي فمه وبعد أن يقوى تنفتح له أفواه أخرى[١٧]. من خلال استخدام توصيات وقوانين الاستماع المتقدمة والدقيقة والفعالة للقرآن الكريم، ستجعلنا بالتأكيد أقوياء وتزيل الأضرار والعقبات في استعمال السَّمع.

٥–١–١– الفاظ أفعال السَّمع:

١–سمع: سمع من ألفاظ الجوارح المهمة التى وردت فى القرآن الكريم، إذ تُعد حاسة السّمع من أهم الحواس التى ركّز عليها القرآن الكريم، و أثبت العلم الحديث أهميتها فى التعلّم و المعرفة.

السَّمْعُ: قوّة في الأذن به تدرك الأصوات، و فعله يُقال له السَّمْعُ أيضا، و قد سمع سمعاً. و يعبّر تارةً بالسَّمْعِ عن الأذن نحو:«خَتَمَ اللَّهُ عَلى قُلُوبِهِمْ وَ عَلى سَمْعِهِمْ»(البقرة/ ٧)، وتارةً عن فعله كَالسَّمَاعِ نحو:«إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ»(الشعراء/ ٢١٢)[١٨].

٢– صغا: صغو أصل لغوى ارتبط بمعنى الميل القلبى، و قد أُستخدم فيما يخص جارحة السّمع من دون باقى الجوارح كما هو معلوم، فنحن نستخدم هذه اللفظة فى تبادل مع لفظة سمع، مع زيادة فى الحرص على فهم المسموع. و إرتبط هذا الأصل اللغوى فى القرآن الكريم بميل القلوب«إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا»(التحريم/٤).

و فى اللغة، الإصْغَاءُ: الإسْتِماع، تَقول: أَصْغَيْتُ إليه سَمْعي، و صَغَيْتُ إلى حَدِيثِه و صَغَوْتُ[١٩].

٣–صمّ: صمّ أو صمم: أصل لغوى مرتبط بجارحة الأذن و حاسّة السّمع، التى تعد من أهم حواس الإنسان، و قد ارتبط«الصمم» فى القرآن الكريم بمعناه العقلى أو المعنوى أكثر مما ارتبط بالدلالة المرضيَّة المعروفة. و أصل معنى صمم. إنسداد الأذن و ثُقل السّمع[٢٠]. مثل:«صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ»(البقرة/١٧١)، اى لايسمعون[٢١].

٤–«الوقر»: الوَقَر من ألفاظ السّمع التي وردت في القرآن الكريم، و يغلبُ ورودها دالاً على المعنى العقلي أو المعنوي، لا على العلّة أو المرض المعنوي. في القرآن تستعمل بمجاورة حاسّة السّمع و هي ذهاب السّمع أو ثقله[٢٢]، كما جاء في القرآن:
«وَ فِي آذانِنا وَقْرٌ»(فصلت/٥)، «وَ فِي آذانِهِمْ وَقْراً»(الأنعام/٢٥)، و هناك إستعمال آخر لهذه الكلمة في معناها الحمل الثقيل و هو:«فَالْحامِلاتِ وِقْرًا»(الذاريات/٢)، اي: السحاب الثقيلة بالماء[٢٣].

٥–٢– حاسة البصر:

ورد أصل كلمة «بصر» ومشتقاتها في القرآن حوالي ١٤٨ مرة. وعن أمير المؤمنين(عليه السلام) يشرح ويقول: عظمة إصول المعرفة بكلمة غنيّة:«اعْجَبُوا لِهَذَا الْإِنْسَانِ يَنْظُرُ بِشَحْمٍ وَ يَتَكَلَّمُ بِلَحْمٍ وَ يَسْمَعُ بِعَظْمٍ وَ يَتَنَفَّسُ مِنْ خَرْمٍ»[٢٤].

٥–٢–١– الفاظ أفعال البصر:

١–البصر: تأتي هذه المادة اللغوية لتحمل المعنى العقلي المجرد و هو العلم، ذلك أن «البصر» أداة العلم و وسيلته التي تمكّن الإنسان و إدراك الأشياء و رؤيتها. قال الله تعالى:«قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا»(طه/٩٦)، أي علمت ما لم تعلموه و فطنت ما لم تفطنوا إليه[٢٥]. وقد تدلّ لفظة «البصر» بمعانٍ اخرى كالتدبّر و التأمّل:«فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ»(الملك/٣)، اي تفكر[٢٦]؛ والحجج البينة:«هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ»(الأعراف/٢٠٣) [٢٧]؛ و المهتدى:«هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ»(الأنعام/٥٠)، مثل الضّال والمهتدي[٢٨]. و «البصير» منه، هو من أسماء الله الحسنى؛ هو الذي يشاهد الأشياء كلّها ظاهرها وخافيها بغير جارحة[٢٩] و جاءت «البصيرة» بمعنى العقل و الفهم:«قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ»(يوسف/١٠٨) [٣٠].

١– الأُنْس: أنس الهمزة و النون و السين أصلٌ واحد، و هو ظهورُ الشيء. ورد الأصل اللغوى «أنس»في القرآن الكريم مزيداً بالألف«آنس» لتفيد معنى أبصر، يقال آنَسْتُ الشيءَ إذا رأيتَه[٣١]. قال الله تعالى:«إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ»(طه/١٠) و«آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا»(القصص/٢٩)، اى: أبصرت و أبصر ناراً. فالنار لا تدرك إلا بالبصر[٣٢].
وقد تدل لفظة «أنس» على معان اخرى للعلم:«آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا»(النساء/٦)، أي: علمتم[٣٣]، و«لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا»(النور/٢٧)، اى: الاستعلام والاستكشاف(بقول) [٣٤].

٢– النظر: النَّظَر: تقليب البصر و البصيرة لإدرَاك الشيء و رؤيته، و قد يراد به التَّأمل و الفحص، و قد يراد به المعرفةُ الحاصلةُ بعد الفحْص، و هو الروية. كما يقولون: نظرت إليه إذا رأيته وتدبرته[٣٥]، مثل«قُلِ انْظُرُوا ما ذا فِي السَّماواتِ»(يونس/١٠١).

٣– رأى: ورد الأصل اللغوى ل«رأى» في القرآن الكريم في مشتقّات و معانٍ مختلفة، بالحاسّة و ما يجري مجراها، مثل:
«لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ* ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ»(التكاثر/٦–٧) و «وَ يَوْمَ الْقِيامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ»(الزمر/٦٠) [٣٦].

٤– الشّخوص: والأصل اللغوي يدل على الارتفاع والعلو ومن ذلك «الشّخص» و هو سواد الإنسان ومنه أيضا «شُخوص»: إذا فتح عيناه وأصبح لا يَطْرف البصر[٣٧] و جاء في القرآن:«إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ»(إبراهيم/٤٢)، أي: أبصارهم لا تستقر في أماكنها من شدَّة يوم القيامة[٣٨].

٥– الهطع: وهطع الرجل على الشيء ببصره أي: أقبل[٣٩]و جاء في القرآن:«مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ»(إبراهيم/٤٣).

٦–الْعَمَى:يقال في إفتقاد البصر و البصيرة، و يقال في الأوّل: أَعْمَى، و في الثاني: أَعْمَى و عَمٍ، و على الأوّل قوله:
«أَنْ جاءَهُ الْأَعْمى»(عبس/٢) [٤٠]. و مثلٍ الجهل والظلال[٤١]، مثل:«ونحشره يوم ٱلقيامة أعمى»(طه/١٢٤)، اى: الأعمى عن الحق هو الكافر و أنَّ لا حجَّة له ليهتدي إليها[٤٢].

٥–٣– حاسة اللمس:

حاسة اللمس هي إحدى أدوات التعرف الحس التي يستطيع الإنسان بواسطتها معرفة دفء وبرودة وخشونة ونعومة الأشياء في العالم، وحاسة اللمس هي جلد الجسم، ويشعر الإنسان البرودة والثقل والليونة والخشونة من ملامسة جلد جسمه للأشياء المحيطة به، ويدرك وجودها ويؤكد وجودها.«وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ»(الأنعام/٧).

يقول الله تعالى أن يرسل القرآن على شكل كتاب إلى الكفّار ليطّلعوا عليه بأعينهم ويلمسوه بأيديهم، بينما يعلم الجميع أنه إذا رأى الإنسان شيئاً ولمسه بيده، فإنه لا يشك في وجوده، أما الكفار، بسبب عنادهم وعداوتهم وغرورهم، فإنَّهم إذا رأوا القرآن بأعينهم ولمسه بأيديهم يقولون إنه سحر لا صحَّة له. لذلك فإن حاسَّة اللمس هي إحدى أدوات الإدراك الحسي عند الإنسان، والتي من خلالها يستطيع معرفة وجود الحقيقة والوصول إلى اليقين.

٥-٣-١- الفاظ تستعمل مع اليد أو تتضمن معناها:

و بما أن اللمس يرتبط كل الارتباط باليد، يجدر بنا أن نذكر استعمال اليد في القرآن و معانيها المستعملة في القرآن و هو ايضا يرتبط ببحثنا هذا:

و هناك أيضاً من الكلمات ما قد تستعمل وهي تتضمَّن معنى اليد، كما يلي:

١- الأخذ: أصل لغوي يرتبط بجارحة اليد، في الأصل إلّا أنَّه ورد في القرآن الكريم يحمل الدلالة المجازية غالباً. مثل: «قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ»(البقرة/٢٦٠)[٤٣].

٢- البسط: البسط نقيض القبض، يعني: المدّ كما يتفق في اليد ك:«لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي»(المائدة/٢٨) .

٣- البطش: وهو في اللغة يدلُّ على القوَّة والغَلَبة كما وردت في القرآن:«أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا»(الأعراف/١٩٥)[٤٤].

٤- الغل: والغل: جامعة توضع في العنق أو اليد والجمع الأغلال وجاء في القرآن:«إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا»(يس/٨).

٥- الجوب: الجوب، بمعنى القطع و الثقب. فقد ورد في القرآن:«وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ»(الفجر/٩)، اى: قطعوا صخر الجبال واتخذوا فيها بيوتا، أو اثقبوا الصخور نقباً[٤٥].

٦- الكتب: وهو فعل اليد المعروف بالكتابة والخط كما في قوله تعالى:«فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ»(البقرة/٧٩). ولهذه الكلمة هناك دلالات مجازية له و منها في القرآن: القضاء[٤٦].

٧- اللقط: الكلمة تأتي بمعنى الأخذ وجاء في القرآن:«قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ»(يوسف/١٠)، أي يأخذه بعض مارَّة الطريق من المسافرين[٤٧].

٥-٤- حاسة الذوق:

إحدى الحواس الخمس هي حاسة التذوّق، والتي يُعتمد عليها قوام الحياة الحيوانية للإنسان. لأن أساس نشاطين بشريين من الأكل والشّرب يعتمد على إدراكه للتذوق. الذوق (قوة التذوق) هو قوة موضوعة في العصب الواسع على كتلة اللسان، والتي تدرك من خلال تلك الأذواق. و (اللمس) ينتشر أيضاً في جميع أنحاء جسم الإنسان وهو ليس عضواً خاصاً به مثل الأعضاء الأخرى. هذه القوتين موجودتين في جميع الحيوانات[٤٨].

٥-٥- حاسة الشّمّ:

لم يستعمل القرآن لفظة هذه الحاسة في خطاباته إلّا في موضع واحد وذلك ايضاً بتعبير مختلف وهو:«وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَنْ تُفَنِّدُونِ»(يوسف/٩٤) و قد إستعمل «وجود الريح» بحاسّة الشمّ. و يبدو بما أنها ليست لديها دلالة معرفية خاصة قد إنصرف عن ايرادها في خطاباته. لما خرجت العِير الحاملة لقميص يوسف من مصر و انقطعت عنها قال أبوهم يعقوب لمن عنده من بنيه: إني لأجد ريح يوسف لو لا أن ترموني بضعف الرأي أي إني لأحسّ بريحه و أرى أن اللقاء قريب و من حقه أن تذعنوا بما أجده لو لا أن تخطئوني لكن من المحتمل أن تفندوني فلا تذعنوا بقولي[٤٩]. روى عن الصادق(عليه السلام). «إِنَّ يَعْقُوبَ وَجَدَ رِيحَ قَمِيصِ يُوسُفَ مِنْ مَسِيرَةِ عَشَرَةِ لَيَالٍ»[٥٠].

٦- توظيفات دلالية للحواس في القرآن لفهم المراد الهي:

إن التواصل الإنساني لا يتوقف عند حدود الكلام والكلمات المنطوقة، بل يتعدى ذلك ليشمل حركات أعضاء الجسم كاليدين والعين والسَّمع واللمس والتحسس والتذوّق وحركات اخرى؛ كالحركات المتمثلة بالجوارح والتجهّم والتبسّم كلها تمثل أدوات تواصل

مع الاخرين وتؤثر فيهم بشكل كبير، دونما سيطرة من الانسان عليها في كثير من الاحيان فتشكل عاملاً مهماً في عملية التواصل البشري[٥١].

من جهة اخرى كما أسلفنا في موضعه، تعتبر الحواس نوافذ العقل الى العالم الخارجي المحسوس، الذي يمثّل له ميدان تأمّل وتفكير وادراك المعاني المجردة[٥٢]. لهذا فقد إستعمل القرآن الحواس لدلالتها التواصلية امّا حقيقياً أو مجازياً و ايضاً استعمالاً لتكون وسيلة بلاغة ونافذة للتعقّل و التفكّر و طبعاً لكل هذه دلالات توظيفية سنشير اليها ذيلاً.

٦-١- توظيف البصر خاصة

٦-١-١- الدعوة للانتباه العالم:

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ»(١٩٠)« الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ»(آل عمران/١٩١-١٩٠).

دعوة إلى التفكّر في خلق الله تعالى بعد بيان ان جميع خلقه ملك له. عز و جل. و هو على كل شي قدير، فإنَّ إنضمام هذه الآية الشريفة الى الآيات السابقة يُثبت الوحدانيّة الكبرى و الربوبية العظمى و لذا ترك العطف بينهما، فإنَّ في خلق السّموات و الأرض الآيات الدالة على قدرته عز و جل و اعتنائه تعالى بخلقهما على ما فيهما من العجائب و البدائع التي تُرشد أصناف العباد إلى المبدأ و المعاد و تجذبهم إلى الحي القيوم. و الآية الشريفة باسلوبها الجذّاب و مضمونها الخلّاب تدعو الناس إلى النظر و التفكّر في الآيات الكونية و تفتح لهم أبواب الفلسفة العلمية و العملية، فان آثار رحمته عز و جل فيها واضحة، و دلالات إحاطته تعالى و قيموميته العظمى الكاملة مشهودة[٥٤]. و أيضا الآية:«قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»(يونس/١٠١)..

٦-١-٢- الاشارة الى انخداع الحواس و بالنتيجة الانسان:

«وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ»(النور/٣٩).

هذه الآية تعبر عن ضياع و هدر أعمال الكافرين فى الآخرة، و عدم استفادتهم مما أنفقوا فى طريق الخير فى هذه الدنيا و ليقال إنَّ أعمال الذين كفروا لا وزن لها، وأنهم يخدعون أنفسهم حين يظنّون أنّها شيء[٥٣]. يمكن استخدام العبارات العادية المؤثرّة فقط على العقل؛ العبارات غير الخيالية و غير المؤثرة في الحس الذي يوصف بأنه غير فنياً. لكن التعبير القرآني يرسم حال الكافرين، و مآلهم في مشهدين عجيبين، حافلين بالحركة و الحياة[٥٤]و في الآية نوع من التشبيه سمّوه التمثيل، و هو أبلغ أقسام التشبيه لتمثيله المعاني الموهومة بالصّور المشاهدة »[٥٥].

من روائع القرآن البلاغية هنا أنّه لو قيل يحسبه الرائي ماءً، ثم يظهر أنه على خلاف ما قدّر، لكان بليغاً، و لكن أبلغ منه لفظ القرآن، لأن الظمآن أشد حرصاً عليه، و تعلق قلب به[٥٦]. القرآن هنا لا يكتفي بجمال التشبيه الحسّي، بل يؤكّد لنا إحكام الصورة بما يؤثّر تأثيراً حسّيا في المتلقي، و هو واضح بأن ليس هناك ترادف بين الظمآن والرائي، وإن هذا الميل إلى الحسية يؤكد الحد الأقصى من التأثير في الإنسان، لأن أقوى متطلباته تتعلّق بالحسية[٥٧]. و من جانب آخر نحن هنا فى مشهد يتحرك حركتين، الحركة الأولى حركة اللهفة، و مِنْ ثَمَّ نلمح السرعة في الحركة، و اللّهفة ترسم فى خيال صورة جميلة، هي في الحقيقة إنقاذ للظّامي من موت مؤكد في الصحراء.. و لهذا نجد الدافع النفسي إلى الإسراع للقبض على هذا الأمل. و نجد عبارة «يحسبه الظمآن ماء» كاشفة حال النفس فى توترها و خوفها من جهة و أملها من جهة اخرى، لذا الصورة تنقلب فجأة فإذا الأمل سراب. الحركة الثانية تجدها عند الميل الذاتي للانسان بين الخوف من الموت و الشوق إلى الحياة، فجأة يرى الله، الله الذي كفر به في الدنيا، و جحده فيها، و خالفه هو و دينه و انبياءه فوفاه حسابه[٥٨]. و تنقلنا الآيات أيضاً إلى صورة أخرى، و هي صورة تراكمت الأشياء فيها بعضها فوق بعض، كأعمال الكفرة المتراكمة. فالصورة حافلة بأشياء مختلفة، يغلبها فاللون و الحركة. فاللون يتمثل في الظلام الدامس الذي لا يرى الإنسان شيئاً في يده، و الحركة تتمثل في التدافع الرهيب الذي يأخذ بأقطار النفس، تدافع الموج، و تراكم السحاب، و الحركة مصحوبة بدويّ هائل يصكّ المسامع، و يلتفت الانتباه شديداً. و كلّ صور حسية تراها الأعين فتطمئن إلى وقوعها و حتميتها، و تزيل الشك و التردد في ذهن السامع بمصير أعمال الكافرين[٥٩].

٦-١-٣- التأمّل و التدبُّر للوصول الى قدرة الله:

«الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِن فُطُورٍ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئاً وَهُوَ حَسِيرٌ»(الملك/٤.٣). و الكرة، الرجعة والمراد بالتثنية التكثير والتكرير، والمعنى: ثم إرجع البصر رجعة أي رجعات كثيرة ينقلب إليك البصر منقبضاً مهيناً، والحال أنّه كليل معيناً لم يجد فطورا[٦٠]. فباستعماله القرآن البصر يدعوا الناس الى التدبُّر فى احد مظاهر الكون، اى السّماء ليصل منه الى أنّه لايمكن خلق شيء كالسَّماء الا بوجود ربٍّ عليم قدير. فالصورة في هذا المثل القرآني تصف أعمال الكافرين بالرَّماد المتجمّع بعضه فوق بعض، ثم تأتيه الريح الشديدة في يومٍ عاصفٍ، فبدّدت ذرّاته في كل إتجاه، حتى لم يبقى منه شيء، و كذلك أعمال الكافرين حتى الصالحة منها لا تُفيدهم فى الدنيا و لا فى الآخرة مثل الرَّماد المتناثر المتطاير لأنها لا تقوم على معرفة الله و الإيمان به الذي يمنح الأعمال قيمة و فائدة[٦١].

ففى هذه الآية ايضاً، تظهر لنا حركة الريح شديدة و مستمّرة، بالإستفادة من كلمة «عاصف» و هو إسم الفاعل الذى يحمل دلالة الإستمرار، و لفظ «اشتدَّت» حيث توحى بقوة الحركة الفعَّالة الى جانب لفظة «الرّيح» التى لها من معنى المصاحبة، فتظلّ هكذا تلك الأعمال المتناثرة فى الجو كالهباء دائماً بلااستقرار و لا فائدة و لا رجاء فيها [٦٢].

٦-١-٤- إحساس الرُّعب و الهول فى القيامة و عظمة الوقع:

«وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ»(الانبياء/٩٧). لأنَّه يذكر توقّف حركة العين آنذاك من الرّعب و الهول. شُخوص البصر نظره بحيث لا تطرُفْ أجفانه، و هو لازم كمال اهتمام الناظر بما ينظر إليه بحيث لا يشتغل بغيره و يكون غالبا في الشرّ الذي يظهر للإنسان بغتة[٦٣].

٦-٢- توظيف السمع خاصة:

بعد حاسة البصر، تأتي حاسة السَّمع وهي من الحواس التى لها دور كبير في حياة الإنسان. وفيما يلي بعض وظائف السَّمع.

٦-٢-١- الانتباه على ماكانوا عليه من التخلف و التحريف:

«أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُواْ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلاَمَ اللّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ»(البقرة/٧٥).

الآية توضّح أنَّ السَّبب في عدم إستسلام هؤلاء القوم أمام المعجزة القرآنية و سائر المعاجز النبوية الأُخرى، إنَّما يعود لعناد متأصّل في هؤلاء ورثوه عن آبائهم الذين سمعوا كلام الله عند جبل الطُّور، ثم ما لبثوا أن حرَّفوه بعد عودتهم[٦٤].

٦-٢-٢- إنتباه على الغفلة و الجهالة و عدم التعقل:

:«وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لاَ يَسْمَعُ إِلاَّ دُعَاء وَنِدَاء صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ»(البقرة/١٧١). لأنّه أى الكافر لا يفهم مما سَمِع بل لايريد أن يَسمع حتى ينتهى هذا السَّمع الى التفكّر فيبقى فى ضلاله[٦٥].

٦-٢-٣- الاقتناع والايمان والطاعة:

« إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ»(الأنعام/٣٦). إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ– أى يجيبك الى الايمان من يسمع، و كلّهم يسمع لكن يريد من يسمع الذكر فيقبله و ينتفع به، اما الكافر الذى ختم اللَّه على سمعه كيف يصغى الى الحق! وَ الْمَوْتى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ فى الآخرة، ثم اليه يردُّون فيجزيهم بأعمالهم[٦٦].

و«وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ»(الأحقاف/٢٩).

أي واذكر أيّها الرسول لقومك موبخاً لهم على كفرهم بما آمنت به الجنّ، لعلهم يتنبَّهون لجهلهم، و يرعوون عن غيّهم و قُبح ما هم فيه من كفر بالقرآن و إعراض عنه، مع أنّهم أهل اللسان الذي به نزل، و من جنس الرسول الذي جاء به، و أولئك إستمعوه و علموا أنَّه من عند الله و آمنوا به، و ليسوا من أهل لسانه، و لا من جنس رسوله– فى ذلك الوقت الذي وجَّه الله إليه جماعة من الجن، ليستمعوا القرآن و يتَّعظوا بما فيه من عبر و عِظات، فلما حضروا لدى الرسول قال بعضُهم لبعضٍ: أنْصتوا مستمعين، فلما فرغ من تلاوته رجعوا إلى قومهم لينذروهم بأسَ الله و شديد عذابه[٦٧].

٦-٢-٤- التمييز بين الحق و الباطل:

«وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلامٌ عَلَيْكُمْ لا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ»(القصص/٥٥).

المراد باللّغو لغو الكلام بدليل تعلّقه بالسَّمع، و المراد سقط القول الذي لا ينبغي الإشتغال به من هذرٍ أو سبٍ و كل ما فيه خشونة، و لذا لما سمعوه أعرضوا عنه و لم يقابلوه بمثله[٦٨].

٦-٢-٥- البعد عن الباطل:

«لا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلا تَأْثِيمًا»(الواقعة/٢٥). أي لا يسمعون في الجنَّة كلاماً لاغياً أي عبثاً خالياً عن المعنى أو مشتملاً على معنى حقير أو ضعيف و هي نعمة روحيَّة فإنَّ سلامة النفس من سماع ما لا يحب سماعه و من سماع ما يُكره سماعه من الأذى نعمة براحة البال و شغله بسماع المحبوب[٦٩].

٦-٢-٦- الدلالة على العذاب:

«لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَهُمْ فِيهَا لا يَسْمَعُونَ»(الأنبياء/١٠٠). والزَّفير هو الصوت برد النفس إلى داخل الصدر، وكونهم لا يسمعون جزاء عدم سمعهم في الدنيا كلمة الحقّ كما إنَّهم لا يُبصرون جزاءً لإ عراضهم عن النَّظر في آيات الله في الدنيا [٧٠].

٦-٢-٧- العذاب:

«إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ صَيْحَةً وَاحِدَةً فَكَانُوا كَهَشِيمِ الْمُحْتَظِرِ»(القمر/٣١). و الإستعراض الذي ذكرته الآية الكريمة حول عذاب قوم ثمود عجيب جدّاً و معبّر للغاية، حيث لم يرسل الله لهم جيوشاً من السَّماء أو الأرض للتنكيل بهم، و إنّما كان عذابهم بالصيحة السَّماوية العظيمة، فكانت صاعقةً رهيبة، أخمدت الأنفاس، و كان انفجاراً هائلاً حطّم كلّ شيء في قريتهم، فأصبحت بيوتهم و قصورهم كحظيرة المواشي، و أجسادهم المحطَّمة كالنبات اليابس المرضوض المهشَّم[٧١].

٦-٢-٨- إستماع أوامر الله:

«وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُوا قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ»(البقرة/٩٣) .

المراد من السَّمع هو الفهم و العمل بالمسموع لا خصوص الدرك الظاهري من دون ترتيب الأثر عليه «وَ اسْمَعُوا» أي إقبلوا ما سمعتم واعملوا به و أطيعوا الله و قيل معناه إسمعوا ما يتلى عليكم أي إستمعوا لتسمعوا و هذا اللّفظ يحتمل الاستماع و القبول و لا تنافي بينهما فيحتمل عليهما فكأنّه قيل استمعوا لتسمعوا ثم أقبلوا و أطيعوا، وأنهّ قال في الجواب عنهم «قالُوا سَمِعْنا وَ عَصَيْنا»أنَّهم قالوا هذا القول في الحقيقة إستهزاء و معناه سمعنا قولك وعصينا أمرك[٧٢]. و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ»(البقرة/١٠٤). أنَّ معناه إستمعوا ما يأتيكم به الرسول[٧٣].

٦-٣- توظيف حاسة الذوق خاصة:

٦-٣-١- الإصابة بشيء أو شدَّة العذاب و التهويل و الإنذار:

«وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ فَحَاسَبْنَاهَا حِسَابًا شَدِيدًا وَعَذَّبْنَاهَا عَذَابًا نُكْرًا (٨) فَذَاقَتْ وَبَالَ أَمْرِهَا وَكَانَ عَاقِبَةُ أَمْرِهَا خُسْرًا»(الطلاق/ ٨- ٩). فالتعبير القرآني«ذاقت وبالَ أمرها» يستحضر الزمان والمكان والفاعل والأسباب الكامنة وراء مختلف الأحداث وما عليها من نتائج في هذا المشهد.

أو:«كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا»(الأنعام/١٤٨). أي حتى نالوا عذابنا و قيل معناه حتى أصابوا العذاب المعجَّل و دلَّ ذلك على أنَّ لهم عذاباً مدخراً عند الله تعالى لأن الذَّوق أولُ إدراك الشيء[٧٤].

٦-٣-٢- إدراك رحمة الله:

«وَلَئِنْ أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَيَئُوسٌ كَفُورٌ »(٩)«وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ نَعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ»(هود/٩-١٠).

و سمَّى الله سبحانه إحلال اللّذات بالإنسان إذاقةً لسرعة زوالها تشبيهاً بما يُذاق ثم يزول كما قيل أحلام نوم أو كظِّل زائل[٧٥]. و قد وضعت الرَّحمة في الآية مكان النِّعمة للإشعار بأنَّ النِّعم التي يؤتيها الله للإنسان عنوانها الرَّحمة و هي رفع حاجة الإنسان فيما يحتاج إليه من غير إستحقاق و إيجاب و المعنى أنّا إن آتينا الإنسان شيئاً من النِّعم التي يتنعَّم بها ثم نزعناها يَئِسَ منها و إشتدَّ يأسه حتى كأنَّه لا يرى عودها إليه ثانياً ممكناً و كفر بنعمتنا كأنَّه يرى تلك النعمة من حقِّه الثابت علينا و يرانا غير مالكين لها فالإنسان مطبوع على اليأس

عما أخذ منه و الكفران، و قد أخذ في الآية لفظ الإنسان– و هو لفظ دال على نوعه– للدلالة على أن الذي يذكر من صفته من طبع نوعه. و المراد بالسيئات بقرينة المقام المصائب و البلايا التي يسوء الإنسان نزولها عليه، و المعنى ولئن أصبناه بنعمةٍ بعد الضَّراء ليقولنَّ ذهب الشدائد عنّي، و هي كناية عن الإعتقاد بأن هذه الشَّدائد و النَّوازل لا تعود بعد زوالها و لاتنزل بعد إرتفاعها ثانيا[٧٦].

٦–٣–٣– الإبتلاء بالعذاب و الإستهزاء و التَّوبيخ:

إنَّ إستخدام كلمة الذَّوق في القرآن يتعلق بتذوّق العقوبة أكثر، و قليل تستخدم بمعنى تذوّق الرحمة:«وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ»(النحل/١١٢). «فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ»،

إستعار الذَّوق لإدراك أثر الضَّرر، و اللِّباس لما غشيهم و إشتمل عليهم من الجوع و الخوف، بصنيعهم و سوء فعالهم و سميَّ أثر الجوع و الخوف لباساً لأنَّ أثر الجوع و الهزال يظهر على الإنسان كما يظهر أثر اللّباس، و قيل لأنَّهم شملهم الجوع و الخوف كما يشمل اللّباس و البدن[٧٧].

«إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا»(النساء/٥٦). «ليذوقوا العذاب»، أي ليدوم لهم ذوقه. و قيل ليعذَّبوا و يصيبون العذاب عقوبةً في نار جهنَّم جزاءً بما كفروا بآيات الله[٧٨].

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ»(المائدة/٩٥). وقد جاء بلفظ الذَّوق وهو مستعار لإدراك المشقَّة و العذاب لبيان ما يترتَّب عليه من كفارات في حالة تجاوز أوامر الله. تعالى. و هتكهم لحرمة الإحرام[٧٩]. «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ»(الدخان/٤٩). أي أنت ليس بعزيز ولا كريم إذ لا عزَّة إلّا بالعبودية لله تعالى بل أنت المهان الحقير، فهذا التقريع والتوبيخ له[٨٠].

و آيات أخرى:«وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ»(٢٠)« وَلَنُذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَى دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ»(السجدة/٢٠–٢١)، «لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ»(النساء/٥٦)، «فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ»(الأنفال/٣٥)، «إِنَّكُمْ لَذَائِقُو الْعَذَابِ الْأَلِيمِ»(الصافات/٣٨)، «ذَلِكُمْ فَذُوقُوهُ وَأَنَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابَ النَّارِ»(الأنفال/١٤)، «ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ»(السباء/٤٢)، «يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمُ الدِّينِ »(١٢) «يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ» (١٣)« ذُوقُوا فِتْنَتَكُمْ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ»(الذاريات/١٢–١٤)، «يَوْمَ يَغْشَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ وَيَقُولُ ذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»(العنكبوت/٥٥).

٦–٣–٤– الإبتلاء بشيء ما:

«وَلَوْلَا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا»(٧٤)«إِذًا لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا»(الاسراء/٧٤–٧٥). «لأذقناك» هنا يعني لعذّبناك عذاب الآخرة وعذاب القبر مضاعفين لعظيم ذنبك بشرف منزلتك ونبوتك إذا اسلمت امام الكفّار و تساومت معهم للتنازل في امر من امور الدّين؛ لأن العذاب، عذابان: عذاب في الممات وهو عذاب القبر وعذاب في حياة الآخرة وهو عذاب النار[٨١].

« يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ»(التوبة/٣٥). جاءت هذه الآيات الكريمة لبيان أحوال أهل الكتاب من الأحبار والرّهبان الذين يحتالون على أموال الناس بأخذها بالباطل و في «فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ» توبيخٌ كبير لهم و دلالة على العذاب الشَّديد المذكور قبله[٨٢].

٦–٣–٥– الأكل:

«فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ»(الأعراف/٢٢). «فلما ذاقا الشَّجرة» يدل على أنَّهما تناولا و أكلا قليلاً لغرض معرفة طعم الشَّجرة و الذّوق قد إستعملت للأكل. وعلَّق حكم العقوبة بالذّوق إذ هو أول الأكل وبه يرتكب النهي[٨٣].

٦–٣–٦– الابتلاء و الإصابة بشيءٍ ما من العذاب أو الضعف:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ»(المائدة/٩٥)، و«وَلَوْلَا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا »(٧٤)«إِذًا لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا»(الإسراء/٧٤-٧٥)، و«يَوْمَ يَغْشَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ وَيَقُولُ ذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»(العنكبوت/٥٥)، و«ذُوقُوا فِتْنَتَكُمْ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ»(الذاريات/١٤).

٦-٤- التوظيف الدلالي لحاسة الشم:

٦-٤-١- الدلالة على العلم بشيء ما:

«وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَنْ تُفَنِّدُونِ»(يوسف/٩٤)، أي لأشِم فهو وجود حاسَّة الشَّم أشَّمه الله تعالى ما عبق بالقميص من ريح يوسف عليه السلام من مسير طويل[٨٤].

٦-٥- التوظيف الدلالي لحاسة اللَّمس:

يشير مفهوما «اللَّمس» و «المس» في القرآن في بعض الحالات إلى وظيفة هذه القوة.

٦-٥-١- الدرك و الفهم بالحواس الظاهر:

«وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ»(الأنعام/٧). لقد ذكر اللَّمس هنا، لأنه أكثر من «الرؤية» يزيل الشك قالوا اللّمس باليد أبلغ في الإحساس من المعاينة [٨٥]. و (يشير إلى هذا المطلب) أنَّ هؤلاء الكفار دائرة عنادهم تطوَّرت إلى إلى درجة أنَّهم يُنكرون أوضح المحسوسات، أي ما يُدركه «بالمشاهدة» و «اللّمس»، فيعتبرونه سحراً لكيلا يستسلموا للحقيقة، مع أنّهم في حياتهم اليومية يكتفون بعشر هذه الدلائل للإيمان بالحقائق و يقتنعون بها، و ما هذا بسبب ما فيهم من أنانيَّة و تكبُّر و عناد[٨٦].

٦-٥-٢- الطلب:

«وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا»(الجن/٨)، قيل لمس الشّيء: طلبه[٨٧]، هنا اللّمس بمعنى الطلب، أى نحن طلبنا الصعود إلى السماء فوجدناها مُلِئت حرساً شديداً و شهبا[٨٨]. جاء فى هذه الآية الشّريفة:«قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا»(الحديد/١٣). قِيل إرجعوا إلى الوراء و ابحثوا عن نور لأنفسكم. المنافقون يسيرون في نور المؤمنين. عندما يفارقون المومنون يبقون بلا نور .بعد ذلك يطلبون النور من المؤمنين، لأنَّ المؤمنين يمرّون بنور أعمالهم كالبرق في ساحة القيامة، و المنافقون بسبب أنَ فى الدنيا بالظاهر كانوا مع المومنون يختبىء نورهم منهم و يظهر فى القيامة على وجه عذاب الغّش والخداع، فجأةً ستأتي ريح وينطفئ نورهم. ثم يقولون للمؤمنين:«انْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ». عندما طلبوا النور«قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ» قيل، أي يقول لهم المؤمنون أو الملائكة: إرجعوا إلى الدنيا«فَالْتَمِسُوا نُورًا»، لذلك إطلبوا النّور في العالم بسبب الإيمان بالله. أو إكسبوا النّور بتحصيل المعارف الإلهيَّة والأخلاق الفاضلة والعمل الصالح[٨٩]. لأنَّ الضوء ينتج منها. أو يقصد الرجوع إلى الشيطان و أطلبوا النّور منه. لأنَّه كان قائدكم ومرشدكم في العالم. فإنَّ النّور إنّما يكتسب بالآلات البدنية و القوى الجسمانية من الحواس الظاهرة و الباطنة بالأعمال الحسنة و العلوم الحقَّة[٩٠].

٦-٥-٣- كناية بالملامسة عن جماع:

و جاء فى هذه الآية:«لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ»(النساء/ ٤٣) المراد به أجماع[٩١].

٦-٦- توظيف السمع و البصر معاً:

إنَّ القوى الحاسَّة التي أنعم الله بها على الإنسان لتكون عوناً للعقل كي يتعرف بها على المدركات والمحسوسات و عن طريقه ايضاً الإستدلال على خالق الكون و المكان وهى حينئذٍ اداة معرفة لمعرفة الله و صفاته والحصول على الإيمان و عدم إستعمال الحواس فى هذه المهمَّة ستكون سبباً لعذاب صاحبها، لأنَّها مناط مسؤولية الإنسان يوم القيامة[٩٢]،كما جاء فى القرآن:

«حَتَّى إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»(فصلت/٢٠). و «وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ»(الأحقاف/٢٦).

**٧– النتائج:**

**١– الحواس الخمس، أي: البصر والسَّمع والشَّم والتَّذوق واللَّمس، والتي تسمى أيضاً الحواس الخارجية، تخلق النّوع الأساسي والسطحي من فهم ومعرفة الوجود للبشر، ولديهم مصداقية في مكانهم ومجالهم. يستخدم أصل الحسّ في القرآن الكريم في خمسة معانٍ: التصويت، والقتل، والطّلب، والأخبار، و الغناء، والصَّوت.**

**٢– في الآيات ذُكر فقط العين والأذن. لأنَّ العين والأذن والبصر والسَّمع يلعب دوراً واسعاً في الإدراك البشري.«السَّمع» هو الإحساس الذى ورد ذكرهُ في القرآن الكريم قبل البصر، لأنَّه ينقل مفاهيم عامة تتجاوز الظواهر الجزئية، لذلك فائدته أهمّ. إنَّ «السَّمع» يُذكر دائماً بصيغة المفرد في آيات القرآن الكريم، والسَّبب الرئيسي لذلك، وفقاً لأغلبية المفسِّرين، هو أنَّ «السَّمع» هو مصدر ولأنَّه يدل على المفهوم المطلق للسَّمع.**

**٣– من التوظيفات المذكورة للحّس: للبصر: طريقة لفهم العقلانية للبشر، الاشارة الى انخداع الحواس و بالنتيجة الانسان. الدعوة لانتباه العالم. التأمّل و التدبر للوصول الى قدرة الله، إحساس الرعب و الهول فى القيامة و عظمة الوقع. توظيف السَّمع: الإنتباه على ماكانوا عليه من التخلّف و التحريف، إنتباه على الغفلة و الجهالة و عدم التعقّل، الإقتناع والإيمان والطّاعة، التمييز بين الحق و الباطل، الدلالة على العذاب، توظيف حاسَّة الذوق: الإصابة بشيء أو شدَّة العذاب و التهويل و الإنذار، توظيف الشّم: للدلالة على العلم بشيء ما، التوظيف اللّمس: الدّرک و الفهم بالحواس الظاهره، كناية بالملامسة عن جماع.**

**الهوامش:**

١. الراغب الإصفهاني، ١٤١٢: ٢٣٢؛ ابن فارس، ١٤٠٤: ٢/٩؛ ابن منظور، ١٤١٤: ٦/٤٩.
٢. الفخر الرازي، د.نا: ٢٩؛ ابن سينا، ١٩٩٣: ٢١٦؛ العلامة الحلي، ١٤٣٠: ٢٠٥.
٣. ابن سينا، ١٩٩٣: ٢١٧؛ العلامة الحلي، ١٤٣٠: ٢٠٥.
٤. الجلينيد، ٢٠١٩: ٧٦.
٥. الطبرسي، ١٣٧٢: ٢/٨٥٨؛ البيضاوي، ١٤١٨: ٢/٤٣؛ الطوسي، د.ت: ٣/١٧.
٦. البيضاوي، ١٤١٨: ٢/٤٣؛ الطوسي، د.ت: ٣/١٧؛ الراغب الاصفهاني، ١٤١٢: ٢٣٢.
٧. الطبرسي، ١٣٧٢: ٧/٦٦؛ الطوسي، د.ت: ٧/٢٣٤؛ الراغب الاصفهاني، ١٤١٢: ٢٣٢.
٨. ابن منظور، ١٤١٤: ٦/٤٩؛ الطريحي، ١٣٧٥: ٤/٦٢؛ الزبيدي، ١٤١٤: ٨/٢٤١.
٩. ابن منظور، ١٤١٤: ٦/٤٩؛ الزبيدي، ١٤١٤: ٨/٢٤١.
١٠. رشيد رضا، ١٤٠٩: ٥٢٣؛ الكرم، ٢٠١٢: ١٥٧.
١١. صدر الدين الشيرازي، ج٤/٦٥–٦٦.
١٢. الجلينيد، ٢٠١٩: ١٤٤، ١٤٧.
١٣. ابن سينا، ١٩٥٢: ٥٨، ١٥٩؛ ابن طاهر البغدادي، ١٩٢٨: ١٥.
١٤. ابن منظور، ١٤١٤: ٨/١٦٢؛ الزبيدي، ١٤١٤: ١١/٢٢١.
١٥. الراغب الإصفهاني، ١٤١٢: ٤٢٥؛ الزبيدي، ١٤١٤: ١١/٢٢١.
١٦. الطباطبايي، د.ت: ٣٤.
١٧. حسن زاده آملي، ١٣٦٩: ٤٩.
١٨. الراغب الإصفهاني، ١٤١٢: ٤٢٥؛ ابن منظور، ١٤١٤: ٨/١٦٢؛ الطريحي، ١٣٧٥: ٤/٣٤٦–٣٤٧.
١٩. صاحب بن عباد، ١٤١٤: ٥/١٠٦؛ ابن منظور، ١٤١٤: ١٤/٤٦١.
٢٠. ابن الأثير، ١٣٦٧: ٥/٢١٣؛ الزبيدي، ١٤١٤: ٨/٣٦٨.
٢١. الطبرسي، ١٣٧٢: ١/٤٦٥؛ ابن كثير، ١٤١٩: ١/٣٤٩.
٢٢. الطبرسي، ١٣٧٢: ٩/٤؛ البيضاوي، ١٤١٨: ٥/٦٦؛ الراغب الاصفهاني، ١٤١٢: ٨٨٠؛ ابن فارس، ١٤٠٤: ٦/١٣٢.
٢٣. الزمخشري، ١٤٠٧: ٤/٣٩٤؛ الطبرسي، ١٣٧٢: ٩/٢٣٠؛ ابن منظور، ١٤١٤: ٥/٢٩٠.
٢٤. الشريف الرضي، ١٤١٤: ٤٧٠؛ الليثي الواسطي، ١٣٧٦: ٨٨؛ التميمي الآمدي، ١٤١٠: ١٥٨.
٢٥. الراغب الإصفهاني، ١٤١٢: ١٢٧؛ ابن منظور، ١٤١٤: ٤/٦٤؛ الزبيدي، ١٤١٤: ٦/٩٠.
٢٦. الزبيدي، ١٤١٤: ٦/٩٠؛ الطباطبايي، ١٤١٧: ١٣/٥٠.
٢٧. الطريحي، ١٣٧٥: ٣/٢٢٤؛ ابن منظور، ١٤١٤: ٤/٦٤.
٢٨. الزمخشري، ١٤٠٧: ١/٥١.

٢٩. ابن اثير الجزرى، ١٤١/١٣٦٧:١؛ ابن منظور، ٦٤/١٤١٤:٤.
٣٠. الراغب الإصفهانى، ١٤١٢: ١٢٧؛ الطريحى، ٢٢٤/١٣٧٥:٣؛ الزبيدى، ٩١/١٤١٤:٦.
٣١. ابن فارس، ١٤٠٤: ١٤٥/١؛ الطريحى، ١٣٧٥ :٤٦/٤.
٣٢. ابن منظور، ١٥/١٤١٤:٦؛ البيضاوى، ١٧٦/١٤١٨:٤؛ الطباطبايى، ٣١/١٤١٧:١٦.
٣٣. الزمخشري، ٥٩/١٤٠٧:١؛ ابن منظور، ١٥/١٤١٤:٤.
٣٤. الزمخشري، ١٩٧٩: ١٩.
٣٥. الراغب الإصفهانى، ١٤١٢: ٨١٢؛ ابن منظور، ٢١٨/١٤١٤:٥؛ الزبيدي، ٥٧٣/١٤١٤:٣.
٣٦. الراغب الإصفهانى، ١٤١٢: ٣٧٤؛ الطريحى، ١٦٦/١٣٧٥:١؛ الزبيدى، ٤٣٤/١٤١٤:١٩.
٣٧. الفراهيدى:١٦٥/٤؛ ابن فارس، ١٤٠٤: ٢٥٤/٣؛ الزبيدي، ٤١٠/١٤١٤:٤.
٣٨. الراغب الإصفهانى، ١٤١٢: ٤٤٧؛ الزمخشري، ٥٤١/١٤٠٧:١.
٣٩. الفراهيدى:١٠١/١؛ ابن فارس، ١٤٠٤: ٥٦/٥؛ الراغب الإصفهانى، ١٤١٢: ٨٤٣.
٤٠. الراغب الإصفهانى، ١٤١٢: ٥٨٨؛ ابن فارس، ١٤٠٤: ١٣٤/٢؛ ابن منظور، ٩٦/١٤١٤:١٥-٩٧.
٤١. ابن فارس، ١٤٠٤: ١٣٤/٢؛ الزبيدي، ٢٢٥/١٤١٤:١٠.
٤٢. ابن منظور، ٩٦/١٤١٤:١٥-٩٧.
٤٣. ابن فارس، ١٤٠٤: ٦٨/١؛ الراغب الإصفهانى، ١٤١٢: ٦٧؛ الزمخشرى، ٣٠٥/١٤٠٧:١.
٤٤. ابن منظور، ٢٦٠/١٤١٤:٧؛ الزّبيدى، ١٩٣/١٤١٤:١٠؛ ابن فارس، ١٤٠٤: ٢٤٧/١.
٤٥. ابن منظور، ٢٦٧/١٤١٤:٦؛ الزبيدى، ٢٨٣/١٤١٤:٤؛ الزّمخشري، ٣١٦/١٤٠٧:٣.
٤٦. الفراهيدى:٣٤٨/٤؛ ابن فارس، ٣٧٦/١٤٠٤:٤؛ الراغب الإصفهانى: ٦١٠.
٤٧. ابن فارس، ٤٩١/١٤٠٤:١؛ الراغب الإصفهانى: ٢١٠؛ الزمخشرى، ٧٣٥/١٤٠٧:٤.
٤٨. الراغب الإصفهانى، ١٤١٢: ٦٩٩؛ الزّمخشري، ١٩٧٩: ٥٣٥؛ ابن منظور، ٦٩٨/١٤١٤:١.
٤٩. ابن منظور، ٣٩٢/١٤١٤:٧؛ ابن فارس، ١٤٠٤: ٢٦٢/٥؛ الزمخشرى، ٤٣٠/١٤٠٧:٢.
٥٠. ابن باجه، ١٩٩٢: ١٢٣.
٥١. الطباطبايي، ١٤١٧: ٢٤٤/١١.
٥٢. -الطبرى، ٣٨/١٤١٢:١٣؛ العياشى، ٤٠٢/٥:١٣٨٠.
٥٣. كاظم، العدد٣٣، ٢٠١٦.
٥٤. خليل، ٢٠١٢: ٢٥.
٥٥. السبزوارى، ١٤٠٩:٧/١٦٧.
٥٦. الراغب، ١٤٢٢: ١٧٠؛ سيد قطب،٢٥٢١/١٤١٢:٤؛ سيد قطب، ١٤١٥: ١٨٦.
٥٧. سيد قطب، ١٤١٢ :٢٥٢١/٤؛ نفسه، ١٤١٥: ١٨٦.
٥٨. ابن الأثير، ١٤٢/١٩٦٢:٢؛ ياسوف، ١٤١٩: ٢١٦.
٥٩. الرماني،٢٠٠٨: ٨٢؛ ياسوف، ١٤١٩: ٢٩٧؛ الراغب، ١٤٢٢: ١٧٠.
٦٠. عبد الرحمن، ٧/١٩٧١:١؛ ياسوف: ١٤١٩، ٧٣.
٦١. عبدالعال، ١٤١٠: ١٣٥؛ الراغب، ١٤٢٢: ١٧٠؛ سيد قطب، ٢٥٢١/١٤١٢:٤؛ سيد قطب، ١٤١٥: ١٨٦.
٦٢. عبدالعال، ١٤١٠: ١٣٥ و ١٣٧؛ الراغب، ١٤٢٢: ١٧٠.
٦٣. الطباطبائي، ٣٥١/١٤١٧:١٩.
٦٤. الزمخشرى،١٤٠٧:٢، ٥٤٧؛ ابوحيان الأندلسي، ٤٢٢/١٤٢٠:٦؛ البيضاوى،١٩٦/١٤١٨:٣.
٦٥. الزمخشرى،١٤٠٧ :٥٤٧/٢؛ عبدالعال، ١٤١٠: ٢٠.
٦٦. مكارم الشيرازى، ٢٤٦/١٤٢١:١٠-٢٤٧.
٦٧. الطباطبايى، ٣٢٧/١٤:١٤١٧.
٦٨. الطبرسى، ٢٨٥/١٣٧٢:١؛ الفخر الرازى،٥٥٩/١٤٢٠:٣؛ مكارم الشيرازى،٢٧٤/١:١٤٢١.
٦٩. الطبري، ٣٣٠/١٤١٢:١٧.
٧٠. الميبدى:٣٤٢/٣؛ الطباطبايى، ٦٧/١٤١٧:٧.
٧١. المراغى، د.تا:٣٦/٢٦؛ القرطبى، ٢١٠/١٣٦٤:١٦.
٧٢. الطباطبايى، ٥٥/١٦:١٤١٧؛ ابن الجوزى،٣٨٧/١٤٢٢:٣؛ القرطبى، ٢٠٦/١٣٦٤:١٧.
٧٣. ابن عاشور، د.تا:٢٧٣/٢٧؛ ابن كثير، ١٤١٩ :١٤/٨.
٧٤. الطباطبائي، ٣٢٨/١٤١٧:١٤؛ مكارم الشيرازى، ٢٤٩/١٤٢١:١٠.

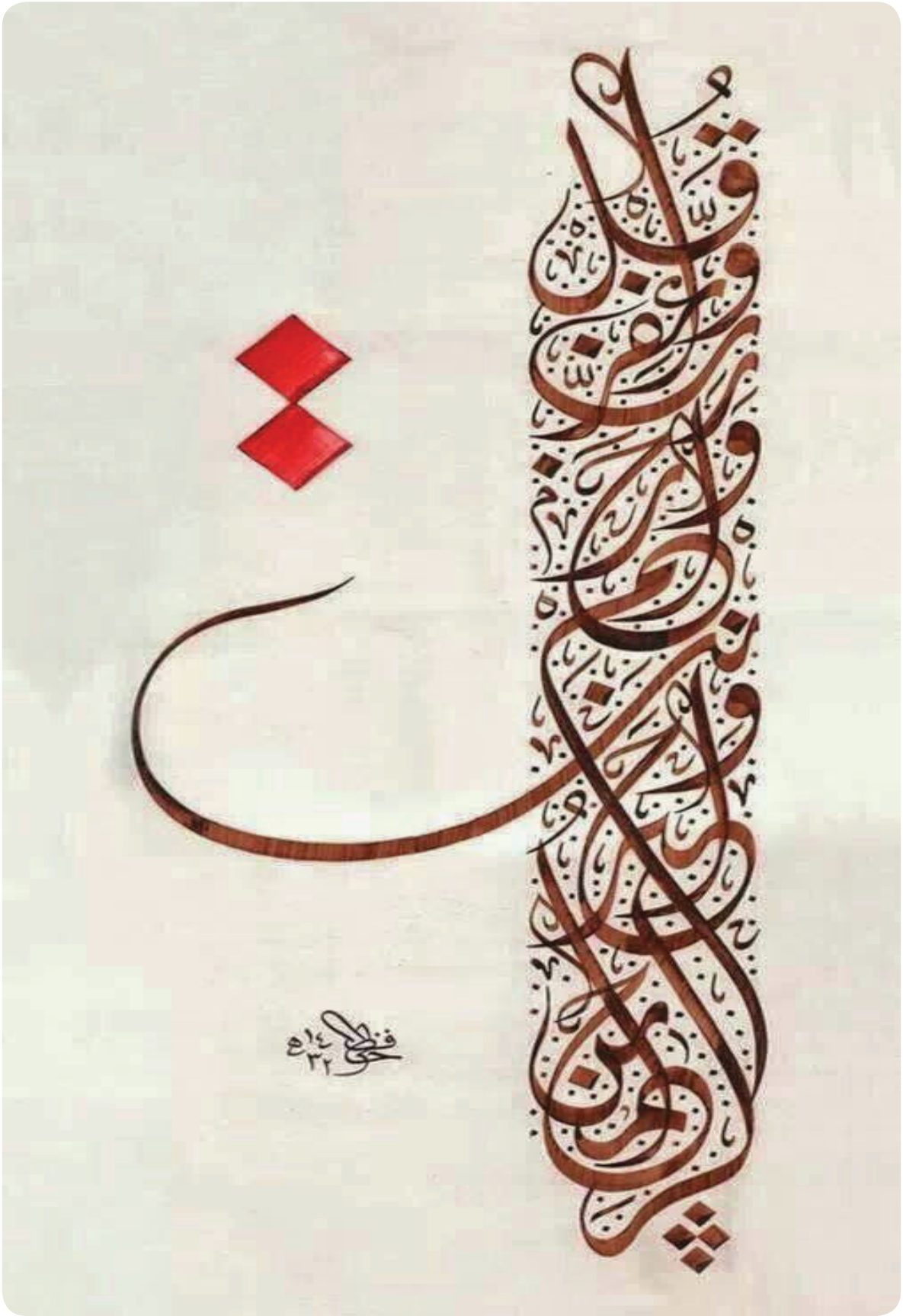
٧٥. مكارم الشيرازي، ١٤٢١: ١٧/٣٣٠؛ الطبرسي، ١٣٧٢: ٩/٢٩٠؛ البيضاوي، ١٤١٨: ٥/١٦٧.
٧٦. الطبرسي، ١٣٧٢: ١/٣١٨؛ السبزواري، ١٤٠٩: ١/٣٣٠
٧٧. الزمخشري، ١٤٠٧: ١/١٧٤؛ الطبرسي، ١٣٧٢: ١/٣٤٣؛ السبزواري، ١٤٠٩: ١/٣٦٥.
٧٨. الطبرسي، ١٣٧٢: ٤/٥٨٨؛ الآلوسي، د.تا: ٤/٢٩٤؛ ملاحويش، ١٣٨٢: ٣/٤١٩.
٧٩. الطباطبايي، ١٤١٧: ١٠/١٥٧؛ الطبرسي، ١٣٧٢: ٥/٢١٩؛ الميبدي، ١٣٧١: ٧/٤٢٠.
٨٠. الطباطبايي، ١٤١٧: ١٠/١٥٧.
٨١. البيضاوي، ١٤١٨: ٣/٢٤٢؛ الطبرسي، ١٣٧٢: ٦/٦٠٠؛ الطباطبايي، ١٤١٧: ١٢/٣٦٣.
٨٢. البيضاوي، ١٤١٨: ٢/٧٩؛ القرطبي، ١٣٦٤: ٥/٢٥٤؛ الزمخشري، ١٤٠٧: ١/٥٢٣.
٨٣. الزمخشري، ١٤٠٧: ١/٦٧٧؛ ابوحيان الأندلسي، ١٤٢٠: ٤/٣٦٨؛ ابن عاشور، د.تا: ٧/٤٥-٤٩.
٨٤. ابن كثير، ١٤١٩: ٧/٢٦٠؛ ابن الجوزي، ١٤٢٢: ٤/٩٤؛ القرطبي، ١٣٦٤: ١٦/١٥١.
٨٥. سيد قطب، ١٤١٢: ٤/٢٢٤٥؛ الطباطبايي، ١٤١٧: ١٣/٧١؛ الطبرسي، ١٣٧٢: ٦/٦٦٦.
٨٦. الزمخشري، ١٤٠٧: ٢/٢٦٩؛ ابن عطية الأندلسي، ١٤١٣: ٣/٢٧.
٨٧. ابن عاشور، د.تا: ٨/٦٢؛ الطبرسي، ١٣٧٢: ٤/٦٢٨؛ البيضاوي، ١٤١٨: ٣/٩.
٨٨. الألوسي، د.تا: ٧/٥١؛ المراغي، د.تا: ١٣/٣٧؛ ابن الجوزي، ١٤٢٢: ٢/٤٠٧.
٨٩. الحسيني الشيرازي، ١٤٢٤: ٢/٤٧؛ الطباطبايي، ١٤١٧: ٢/٤٧؛ الطبرسي، ١٣٧٢: ٤/٤٢٨.
٩٠. مكارم الشيرازي، ١٤٢١: ٤/٢١٦؛ الطباطبايي، ١٤١٧: ٢/٤٧؛ الطبرسي، ١٣٧٢: ٤/٤٢٨.
٩١. ابن فارس، ١٤٠٤: ٥/٢١٠؛ الراغب الإصفهاني، ١٤١٢: ٧٤٧.
٩٢. الطبرسي، ١٣٧٢: ١٠/٥٥٦؛ الفخر الرازي، ١٤٢٠: ٣٠/٦٦٨؛ البيضاوي، ١٤١٨: ٥/٢٥٢؛ القرطبي، ١٣٦٤: ١٩/١١.

## المصادر والمراجع:

القرآن الكريم
١. ابن الأثير، مبارك بن محمد(١٣٦٧ش)، النهاية في غريب الحديث و الأثر، ط٤، قم: مؤسّسه مطبوعاتي إسماعيليان.
٢. ابن الأثير، مبارك بن محمد(١٩٦٢م)، المثل السائر، تحقيق الدكتور أحمد الحوفي و الدكتور بدوي طبانة، ط٢، قاهرة: دار النهضة.
٣. ابن الجوزي، عبدالرحمن بن علي(١٤٢٢ق)، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، ط١، بيروت: دارالكتاب العربي.
٤. ابن العربي، محمد بن علي(١٤٢٢ق)، تفسير ابن عربي (تأويلات عبد الرزاق)، ط١، بيروت:دار احياء التراث العربي.
٥. ابن عطية الأندلسي، عبدالحق بن غالب(١٤١٣)، المحرر الوجيز، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.
٦. ابن باجة، محمد بن يحيى(١٩٩٢م)، كتاب النفس، بيروت: دار صادر.
٧. ابن سينا، الحسين بن عبد الله(١٩٩٣م)، الإشارات والتنبيهات، شرح نصير الدين الطوسي، بيروت: مؤسسة النعمان.
٨. _____(١٩٥٢م)، الشفاء (النفس)، القاهرة: المطبعة الأميرية.
٩. ابن طاهر البغدادي، عبد القادر(١٩٢٨م)، اصول الدين، ط١، استانبول: مدرسة الإلهيات.
١٠. ابن عاشور، محمد بن طاهر(د.تا)، التحرير و التنوير، ط١، بيروت: مؤسسه التاريخ.
١١. ابن فارس، احمد(١٤٠٤ق)، معجم مقاييس اللغه، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، ط١، قم: مكتب الاعلام الاسلامي.
١٢. ابن كثير، اسماعيل بن عمر(١٤١٩ق)، تفسير القرآن العظيم، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.
١٣. ابن منظور، محمد بن مكرم(١٤١٤ق)، لسان العرب، ط٣، بيروت: دار صادر.
١٤. ابوحيان الأندلسي، محمد بن يوسف(١٤٢٠ق)، البحر المحيط في التفسير، ط١، بيروت: دار الفكر.
١٥. الآلوسي، محمود بن عبد الله(د.تا)، روح المعاني في تفسير القرآن والسّبع المثاني، القاهرة: المطبعة المنيريّة.
١٦. البيضاوي، عبد الله بن عمر(١٤١٨ق)، أنوار التنزيل و أسرار التأويل(تفسير البيضاوي)، ط١، بيروت: دار احياء التراث العربي.
١٧. التميمي الآمدي، عبد الواحد بن محمد(١٤١٠ق)، غرر الحكم و درر الكلم (مجموعة من كلمات و حكم الإمام علي عليه السلام)، ط٢، قم: دار الكتاب الإسلامي.
١٨. الجليند، محمد السيد(٢٠١٩م)، الوحي والإنسان قراءة معرفية، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر.
١٩. حسن زاده آملي، حسن(١٣٦٩ش)، انسان و قرآن، ط٢، تهران: انتشارات الزهراء.
٢٠. الحسيني الشيرازي، سيد محمد(١٤٢٤ق)، تقريب القرآن إلى الأذهان، ط١، بيروت: دار العلوم.
٢١. خليل، أنسام خضير(٢٠١٢م)، أفعال الحواس في القرآن الكريم، بحث ماجستير:دار الفراهيدي للنشر والتوزيع.

٢٢ . الراغب الإصفهاني، حسين بن محمد(١٤١٢ق)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق داود صفوان عدنان، ط١ ، بيروت – دمشق:دار القلم – الدار الشامية.
٢٣ . الراغب، عبدالسلام احمد(١٤٢٢ق)، وظيفة الصورة الفنية في القرآن الكريم، حلب: فصلت.
٢٤ . الرماني، علي بن عيسى(٢٠٠٨م)، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، قاهرة: دار المعارف.
٢٥ . الزبيدي، محمد مرتضى(١٤١٤ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، محقق علي، هلالي و سيري، علي، ط١ ، بيروت: دارالفكر.
٢٦ . الزمخشري، محمود بن عمر(١٩٧٩م)، أساس البلاغة، ط١ ، بيروت: دار صادر.
٢٧ . _____ (١٤٠٧ق)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، ط٣ بيروت: دار الكتاب العربي.
٢٨ . السبزواري سيد عبد الاعلى(١٤٠٩ق)، مواهب الرحمان في تفسير القرآن، ط٢ ، بيروت: موسسه اهل بيت(ع) .
٢٩ . رشيد رضا(١٤٠٩ق)، تفسير المنار، ط١ ، مصر: مطبعة المنار.
٣٠ . سيد قطب، إبراهيم(١٤١٥ق)، التصوير الفني في القرآن، ط١٧ ، بيروت: دار الشروق.
٣١ . _____(١٤١٢ق)، في ظلال القرآن، ط١٧ ، بيروت– القاهرة: دار الشروق.
٣٢ . شريف الرضي، محمد بن حسين(١٤١٤ق)، نهج البلاغة (للصبحي صالح)، ط١ ، قم: هجرت.
٣٣ . صاحب بن عباد، إسماعيل بن عباد(١٤١٤ق)، المحيط في اللغة، ط١ ، بيروت: عالم الكتاب.
٣٤ . صدر الدين الشيرازي، محمد(١٩٩٠م)، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، بيروت: دار احياء التراث العربي.
٣٥ . الطباطبايي، محمد حسين(د.ت)، نهاية الحكمة، د.مک:د.نا.
٣٦ . _____(١٤١٧ق)، الميزان في تفسير القرآن، ط٥ ، قم: دفتر انتشارات اسلامي جامعهى مدرسين حوزه علميه.
٣٧ . الطبرسي، فضل بن حسن(١٣٧٢ش)، مجمع البيان في تفسير القرآن، حققه محمد جواد بلاغي، ط٣ تهران: انتشارات ناصر خسرو .
٣٨ . الطبري، محمد بن جرير(١٤١٢ق)، جامع البيان في تفسير القرآن(تفسير الطبري)، ط١ ، بيروت: دار المعرفة.
٣٩ . الطريحي، فخر الدين(١٣٧٥ش)، مجمع البحرين، ط٣، تهران: مرتضوي.
٤٠ . ١٢٥ . الطوسي، محمد بن الحسن(د.ت)، التبيان في تفسير القرآن، ط١ ، بيروت: دار احياء التراث العربي.
٤١ . العاملي، ابراهيم(١٣٦٠ش)، تفسير عاملي، ط١ ، تهران: انتشارات صدوق.
٤٢ . عبد الرحمن، عائشة(١٩٧١م)، التفسير البياني، ط١ ، القاهرة: دار المعارف.
٤٣ . عبدالعال، محمد قطب(١٤١٠ق)، من جماليات التصوير في القرآن الكريم، مكه: رابطه العالم الاسلامية.
٤٤ . العلامة الحلي، حسن بن يوسف(١٤٣٠ق)، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، قم: انتشارات بيدار.
٤٥ . العياشي، محمد بن مسعود(١٣٨٠ق)،كتاب التفسير(تفسير العياشي)، ط١ ، طهران: مطبعه علميه،
٤٦ . الفخر الرازي، محمد بن عمر(١٤٠٦ق)، النفس والروح وشرح قواهما، طهران: د.نا.
٤٧ . الفخر الرازي، محمد بن عمر(١٤٢٠ق)، التفسير الكبير(مفاتيح الغيب)، ط٣، بيروت: دار احياء التراث العربي.
٤٨ . الفراهيدي، خليل بن احمد(١٤١٠ق)،كتاب العين، التحقيق: مهدي مخزومي، ابراهيم سامرائي، ط٢ ، قم: انتشارات هجرت.
٤٩ . الفيض الكاشاني، ملا محسن(١٤١٥ق)، تفسير الصافي، ط٢ ، طهران: انتشارات الصدر.
٥٠ . القرطبي، محمد بن احمد(١٣٦٤ش)، الجامع لأحكام القرآن، ط١ ، طهران: انتشارات ناصر خسرو.
٥١ . الكردي، راجح عبدالحميد(١٤١٢ق)، نظرية المعرفة، ط١ ، الرياض: مكتبة المؤيد.
٥٢ . الكرم، يوسف بطرس(٢٠١٢م)، تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة: مؤسسة هنداوي.
٥٣ . كاظم، جنان منصور(٢٠١٦م)، سيميائية الحواس في القرآن الكريم:امعة كربلاء، مجلة الباحث الاعلامي، العدد٣٣ .
٥٤ . الكردي، أحمد(٢٠١٢م)، الخطاب العقدي للكينونة الإنسانية في القرآن الكريم، ط١ ، عمان: دار يافا العلمية.
٥٥ . الليثي الواسطي، علي بن محمد(١٣٧٦ش)، عيون الحكم و المواعظ، ط١ ، قم: دار الحديث.
٥٦ . المكارم الشيرازي، ناصر(١٤٢١ق)، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ط١ ، قم: مدرسه امام علي بن ابي طالب.
٥٧ . المراغي، احمد مصطفى(د.تا)، تفسير مراغي، بيروت: دار احياء التراث العربي.
٥٨ . المغنيه، محمد جواد(د.تا)، التفسير المبين، ط٣، قم: بنياد بعثت.
٥٩ . ملاحويش، سيد عبدالقادر(١٣٨٢ق)، بيان المعاني، ط١ ، دمشق: مطبعة الترقي.
٦٠ . الميبدي، احمد بن محمد(١٣٧١ش)،كشف الأسرار و عدة الأبرار(تفسير خواجه عبد الله انصاري)، ط٥، تهران: انتشارات امير كبير.
٦١ . ياسوف، احمد(١٤١٩ق):ماليات المفردة القرآنية، دمشق:دار المكتبي.

فصلية مُحَكّمة تُعنى بالبحوث والدراسات العلمية والإنسانية والفكرية العدد(٨) السنة الثالثة صفر الخير ١٤٤٥ هـ آيلول ٢٠٢٣ م



Al-Thakawat Al-Biedh Magazine

**general supervisor**

Alaa Abdul Hussein Jawad Al-Qassam

Director General of Research and Studies Department

**editor**

Mr. Dr. This Shara winner

**managing editor**

Hussein Ali Mohammed Al-Hasani

**Editorial staff**

Mr. Dr. Abd al-Ridha Bahiya Dawood

Mr. Dr. Hassan Mandil Al-Aqili

Prof. Dr. Nidal Hanash Al-Saedy

a.m.d. Aqil Abbas Al-Rikan

a.m.d. Ahmed Hussain Hai

a.m.d. Safaa Abdullah Burhan

Mother. Dr.. Hamid Jassim Aboud Al-Gharabi

Dr. Muwaffaq Sabry Al-Saedy

M.D. Fadel Mohammed Reda Al-Shara

Dr. Tarek Odeh Mary

M.D. Nawzad Safarbakhsh

Prof. Noureddine Abu Lehya / Algeria

Mr. Dr. Jamal Shalaby/ Jordan

Mr. Dr. Mohammad Khaqani / Iran

Mr. Dr. Maha Khair Bey Nasser / Lebanon