السبط
Alssebt
مجلة علمية نصف سنوية محكمة

مجلة علمية نصف سنوية محكمة

تعنى بنشر الإرث الحضاري والثقافي والعلمي لمدينة كربلاء المقدسة

تصدر عن

مركز كربلاء للدراسات والبحوث

في العتبة الحسينية المقدسة

المجلد الحادي عشر – العدد الأول – السنة الحادية عشرة

رجب ١٤٤٦هـ/ كانون الثاني ٢٠٢٥م الجزء الثاني

المجلد الحادي عشر – العدد الاول – السنة الحادية عشرة

رجب ١٤٤٦هـ كانون الثاني/ ٢٠٢٥م الجزء الثاني

مجلة علمية نصف سنوية محكّمة

تعنى بنشر الإرث الحضاري والثقافي والعلمي لمدينة كربلاء المقدّسة

.....

جمهورية العراق – محافظة كربلاء المقدسة

مركز كربلاء للدراسات والبحوث – العتبة الحسينية المقدسة

.....

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقية ببغداد (٢٠٧٩) لسنة ٢٠١٥م

.....

المراسلات:

توجه جميع المراسلات الخاصة بالمجلة إلى:

مجلة السبط – مركز كربلاء للدراسات والبحوث

E-mail:

alsibt@hotmail.com

alssebt_k.center@yahoo.com

alssebt.k.center1@gmail.com

facebook: **facebook.com/alssebt**

www.c-karbala.com

ص. ب (٤٢٨) كربلاء

أرقام الهواتف:

07860352959 - 009647719491210

التصميم والاخراج الفني

عماد محمد البيرماني

عباس حسن المحنّا

الإشراف العام:

سماحة الشيخ عبد المهدي الكربلائي

(المتولي الشرعي للأمانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة)

رئيس التحرير:

الأستاذ عبد الأمير عزيز القريشي (مدير المركز)

مدير التحرير:

أ. د. رياض كاظم سلمان الجميلي (رئيس الهيأة الإستشارية)

هيأة التحرير:

أ. د. سابرينا ليون ميرفن (جامعة السوربون)

أ. د. جيرالدين شاتلار (المعهد الفرنسي للشرق الأدنى)

أ. د. حسن حبيب الكريطي (جامعة كربلاء)

أ. د. حيدر محمد عبد الله (جامعة كربلاء)

أ. د. محمد فريد عبدالله (الجامعة الاسلامية – لبنان)

أ. د. سلوى ساندرا ناكوزي (جامعة بواتييه – فرنسا)

أ. د. سامي ناظم حسين المنصوري (جامعة القادسية)

أ. د. رحاب فايز احمد سيد يوسف (جامعة بني سويف)

أ. د. عمرو بن معد يكرب الهمداني (رئيس الدار الهمدانية المحمدية–اليمن)

أ. د. مهدي وهاب نصر الله (جامعة كربلاء)

أ. د. زهير عبد الوهاب الجواهري (جامعة كربلاء)

أ. م. د. محمد وسام المحنّا (جامعة كربلاء)

أ. م. د. محمد رضا فخر روحاني (جامعة قم – قم المقدسة)

أ. م. د. محسن عباس الويري (جامعة قم – قم المقدسة)

أ. م. د. جعفر علي عاشور (جامعة أهل البيت)

أ. م. سمير خليل شمطُو (جامعة كربلاء)

أ.م. **د. ثامر مكي علي الشمري** (الجامعة المستنصرية)

المراجعة اللغوية

أ. د. إياد محمد علي الأرناؤوطي (جامعة بغداد)

أ. م. د. جعفر علي عاشور (جامعة أهل البيت)

اللغة الانكليزية

أ. م. د. مؤيد ناجي أحمد (الكلية التربوية المفتوحة – بغداد)

سياسة النشر في مجلة السبط:

مجلة السبط مجلة نصف سنوية محكّمة، تصدر عن مركز كربلاء للدراسات والبحوث في العتبة الحسينية المقدسة، الحائز على شهادة الاعتماد الدولي من منظمة الثقافة والعلوم (اليونيسكو – برنامج الذاكرة العالمية)، تستقبل البحوث والدراسات في مختلف الاختصاصات العلمية والإنسانية التي تبحث في الإرث الحضاري والثقافي لمدينة كربلاء المقدّسة لتكون مرجعاً علمياً لحفظ تراث المدينة وهويتها الدينية.

تدعو المجلة جميع الباحثين في مختلف الاختصاصات العلمية والإنسانية للكتابة والتحقيق في إرث هذه المدينة العريقة وحضارتها، ببحوث ذات قيمة علمية ضمن إطار موضوعي، بعيد من التحيّز والميول والتطرف والطائفية، لتحقيق الفائدة العامة لمجتمعنا.

ملاحظات عامة:

- يخضع ترتيب البحوث في المجلة الأمور فنية تتعلق بهوية المجلة.
- إشعار الباحث بقبول بحثه خلال مدة أقصاها شهر من تأريخ تسليم البحث، ويخطر الباحث في حال عدم الموافقة على النشر، من دون إبداء أسباب الرفض.
- لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيأة التحرير، إلاّ لأسباب تقنع بها هيأة التحرير، ويتم ذلك قبل إشعاره بقبول بحثه للنشر.
- لا تُعاد البحوث إلى أصحابها، سواء أنشرت، أم لم تنشر.

جميع الآراء الواردة في المجلة تعبر عن آراء كاتبيها وليس بالضرورة أن تعكس وجهة نظر المجلة.

تعليمات النشر في المجلة:

تُرحّب مجلة السبط بنتاجات السادة الباحثين من داخل العراق وخارجه، وتقوم بنشر بحوثهم في الاختصاصات الإنسانية المختلفة وعلى وفق لقواعد الآتية:

١. تخضع البحوث للتقويم العلمي من هيأة التحرير، وجمع كبير من الأساتيذ في مختلف الاختصاصات العلمية.

٢. أن يكون البحث المراد نشره جديداً في موضوعه، ومستوفياً لشروط المنهج العلمي المعتمدة.

٣. أن لا يكون البحث منشوراً في مجلة داخل العراق أوخارجه، أو منقولاً من شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت)، على أن يقدّم الباحث تعهداً خطياً بذلك يُرفق مع البحث.

٤. أن يكون البحث سليماً من الأخطاء اللغوية والنحوية، مع مراعاة الدقّة في الأسلوب على نحو صحيح.

٥. يلتزم الباحث الشروط الفنية المتبعة في كتابة البحوث العلمية من حيث الترتيب وتنظيم البحث بمصادره، ويجب مراعاة وضع الخرائط والصور والجداول في مكانها أينما وردت في متن البحث.

٦. يُسلَّم البحث إلى هيأة التحرير مطبوعاً على نظام **(word)**، ورق **(A4)**، مع قرص مدمج **(CD)**، يتضمن مادة البحث ونمط الخط **(Times new roman)** وحجم الخط (١٤) للبحوث العربية و(١٢) للغة الإنكليزية، على أن لا تزيد صفحات البحث عن (٢٥) صفحة، وما زاد على ذلك يتحمّل الباحث دفع مستحقّاته المالية، ولا تقلّ عن (١٠) صفحات.

٧. تكتب الهوامش بنظام (APA) وتثبت المصادر في نهاية البحث على أن تتّبع في ترتيبها الطرق المتعارف عليها في كتابة المصادر العلمية: اسم المؤلف، اسم الكتاب، اسم المحقّق (إذا كان الكتاب محققاً)، رقم الطبعة، اسم المطبعة، مكان النشر، سنة النشر.

٨. على الباحث أن يرفق مع بحثه نبذة مختصرة عن سيرته العلمية، إذا كان الباحث يتعامل مع المجلة أول مرة.

٩. أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على المعلومات الآتية: عنوان الباحث واسمه، وجهة عمله، ورقم الهاتف، والبريد الإلكتروني، مع مراعاة عدم ذكر اسم الباحث، أو الباحثين في متن البحث، أو أي إشارة إلى ذلك باللغتين العربية والإنكليزية.

١٠. تسلم البحوث مباشرة إلى مقر المجلة على العنوان الآتي: العراق – كربلاء المقدسة – شارع السيدة زينب عليها السلام – مركز كربلاء للدراسات والبحوث. أو أن تُرسل البحوث على البريد الإلكتروني لمجلة السبط المحكمة: **alssebt.k.center1@gmail.com**

جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة البحث والتطوير

بسم الله الرحمن الرحيم

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

الرقم: ج ت ع/ ٤٧٩
التاريخ: ٢٠١٥/٢/١٠

No:
Date:

" بجيشنا والحشد الشعبي العراق اقوى وامضى"

العتبة الحسينية المقدسة / مركز كربلاء للدراسات والبحوث

م / مجلة السبط

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته...

استنادا الى الية اعتماد المجلات العلمية الصادرة عن مؤسسات الدولة، وبناءً على توافر شروط اعتماد المجلات العلمية لأغراض الترقية العلمية في "**مجلة السبط** "الصادرة عن مركزكم الموقر تقرر اعتمادها كمجلة علمية محكمة ومعتمدة للنشر العلمي والترقية العلمية

تقبلوا منا فائق الاحترام والتقدير

أ.د. غسان حميد عبد المجيد
المدير العام لدائرة البحث والتطوير وكالةً
٢٠١٥/٢/ ١٢

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

العنوان : بغداد - شارع النضال - المجمع التربوي - بناية وزارة التعليم العالي والبحث العلمي - طابق ٦
www.rddiraq.com
Email: gd_offfice@rddiraq.com

شهادة الإعتماد الدولي

لمركز كربلاء للدراسات والبحوث

من منظمة **اليونسكو** (برنامج الذاكرة العالمية)

تأريخ الأعتماد: (٢٨/ ١٠/ ٢٠١٤م)

مَجَلَّةُ السَّبْطِ

قصيدة تُؤَرِّخُ فيها صدورَ مَجَلَّةِ السَّبْطِ سنةَ (١٤٣٦) للهجرةِ وهي مَجَلَّةٌ علميَّةٌ فصلية مُحَكَّمَةٌ تُعْنَى بِنَشِر الأرثِ الحضاريِّ لمدينةِ كربلاء المقدَّسَة، تَصْدُرُ عَن مركزِ كربلاءَ للدِّراساتِ والبحوثِ التَّابعِ للعَتَبَةِ الحُسَينيَّةِ المَقَدَّسَةِ.

بِـالـيُـمْـنِ وَالآمـــالِ والـقِـسْـطِ ... قَـــدْ أَشْرَقَـــتْ مَجَـلَّـةُ الـسَّـبْـطِ

مَجَـــلَّـــةٌ عِـلـمِـيَّـةٌ دَوْرُهـــا ... نَـــشْرُ تُـــرَاثِ الـطَّـفِّ بِـالـضَّـبْـطِ

عِـلْـمِـيَّـةٌ فَـصْـلِـيَّـةٌ حُـكِّـمَـتْ ... أَدوَارُهَـــا بِـالـقَـبْـض وَالـبَـسْـطِ

تَـصْـدُرُ عَـنْ روَضَـةِ خُـلْـدٍ زَهَـتْ ... وَهْـــيَ عـلى طُـــولِ المَـــدَى تُـعْـطِـي

مَجَـــلَّـــةٌ تَهْـــــدُرُ في كَـــرْبَـــلا ... تُـعَـالِـجُ الْمُـهْـمَـلَ بِـالـنَّـقْـطِ

تَـفِـيـضُ مِـــنْ نَـحْـرِ حُـسَـيْنٍ عَـطـاً ... فَـتَـمْـشُـقُ المَـــــورُوثَ بِـالخَـطِّ

كَـالـعِـقْـدِ صِـيـغَـتْ فَـوقَ جِـيْـدِ الـعُـلا ... وَهْـــيَ بِـــأَذْنِ الـــدَّهْـــرِ كَـالـقُـرْطِ

نَـــاصِـــعَـــةٌ صَـــادِقَـــةٌ نَـصُّـهـا ... مـا شِـيْـبَ بِـالـوَهْـم وَبِـالخَـلْـطِ

أَثْـنِـيْنِ زِدْ أَرَّخْـــتُ: قُـــلْ صَـادِحـاً ... قَـــدْ أُسِّـــسَـــتْ مَجَـلَّـــةُ الـسَّـبْـطِ

١٤٣٦هـ

علي الصَّفَّار الكربلائي

المحتويات

افتتاحية العدد..... ١٣

الشاهدُ الإقناعي في كتاب أنوار الربيع في أنواع البديع لابن معصوم المدني (ت ١١١٩ هـ)..... ١٥

أ.د. كريمة نوماس محمد المدني/ كلية التربية للعلوم الانسانية/ جامعة كربلاء

الباحثة: زينب عبد الأمير متعب/ كلية التربية للعلوم الانسانية/ جامعة كربلاء

الرمز في قصائد معجم البابطين للشعراء العرب المعاصرين (شعراء العراق مثالا)..... ٣١

ا. د. أحمد صبيح الكعبي/ كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة كربلاء

الباحث. سلام سلمان حسين/ كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة كربلاء

الرفاهية النفسية وتأثيرها في الحد من سلوك الإساءة اللفظية دراسة تحليلية لعينة من تدريسيي الجامعات والكليات الاهلية في كربلاء المقدسة..... ٤٩

الباحث وسام عبد الامير محمد/ كلية الإدارة والاقتصاد/ جامعة كربلاء

الباحث فيصل علوان الطائي/ كلية الإدارة والاقتصاد/ جامعة كربلاء

تَحليلُ وَ دِراسَةُ وِلايَةِ الإمامِ عَلي عليه السلام وَ الأَئِمَةِ عليهم السلام مِن بَعدِهِ مِن مَنظَرِ القُرآنِ وَ سُنَةِ الرَّسولِ الأَعظَمِ صلى الله عليه وآله..... ٦٩

ا.م.د. اصغر طهماسبي البلداجي/ جامعة الشهركرد / جمهورية ايران الاسلاميه/ قسم علوم القرآن و الحديث.

ألفاظ الطبيعة في نهج البلاغة دراسة في ضوء نظرية الحقول الدلالية..... ٨٩

م. د. ميثاق علي عبد الزهرة الصيمري/ مديرية تربية البصرة

التوجيه النحوي للقراءات القرآنية في كتاب (التبيان في تفسير غريب القرآن) لمحمد علي الشهرستاني الحائري (ت: ١٣٤٤هـ)..... ١١٧

م. د. ميثم كريم كاظم الشاهين/ مديرية تربية ذي قار

تَوْظِيْفُ آيُ الْقُرْآنِ فِيْ خِطَابِ الْسَّيدَةِ زَيْنَبِ عليها السلام..... ١٢٩

م.د. أحمد موفق مهدي/ كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة البصرة

الباحثة: حوراء حمدي جبار/ كليَّة الإمام الكاظم عليه السلام/ جامعة البصرة

المسكوت عنه الديني في الشعر العباسي..... ١٤٩

أ.د. حازم علاوي عبيد الغانمي/ كلية التربية للعلوم الانسانية / جامعة كربلاء

م.م. شيماء عبد كاظب/ كلية التربية للعلوم الانسانية/ جامعة كربلاء

أنماط المبتدأ في موسوعة الأحاديث القدسيَّة ـ دراسة تركيبية.....١٦٧

أ.د. حسن عبد الغني الأسدي/ كلية التربية للعلوم الانسانية-جامعة كربلاء

الباحث: إبراهيم عيسى درويش/ كلية التربية للعلوم الانسانية-جامعة كربلاء

نَحْو صَرْفٍ تَدَاوِلِيٍّ الاسْتَلْزَامُ الصَّرْفِيُّ أَنْمُوذَجًا.....١٨١

أ. د عادل نذير بيري الحسَّاني/ كليَّة التربية للعلوم الإنسانيَّة/ جامعة كربلاء

الباحث عماد طالب موسى جاسم/ كليَّة التربية للعلوم الإنسانيَّة/ جامعة كربلاء

عوالمُ الأصوات عندَ المتصوفة مقاربة لغوية.....٢٠٧

م.د. علاء صالح عبيد/ كلية العلوم الإسلامية/ جامعة وارث الأنبياء

الاستبدالُ ودورُهُ في الاتساقِ النّصي في الصحيفةِ السّجادية.....٢٢١

م. م سعد حسين علوان/ مديرية تربية كربلاء

«الإنسان» المذكور في الآية الخامسة عشرة من سورة الأحقاف.....٢٣٧

الباحث: روح الله خليل الله مليكان

الأساليب اللغويَّة والبلاغيَّة التي صِيغت بها الأساليب التربويَّة في سورة الجمعة.....٢٦٣

الباحث نبأ عبد اللطيف عباس/ كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة كربلاء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

افتتاحية العدد

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة واتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين.

كربلاء المقدسة كانت ولم تزل موئلا للعلم، والادب، والمعرفة، وقبلة الفقهاء والعلماء والادباء والشعراء، اذ انها اغنت الحضارة الإسلامية بما تزخر به من موروث حضاري وديني اضفى عليها أهمية امتازت بها عن سائر المدن الأخرى، فكانت موضع اهتمام المؤرخين والدارسين على اختلاف ثقافاتهم.

اخذت مجلة السبط على عاتقها ان تقدم لقرائها في كل عدد من اعدادها بحوثا تظهر فيها التاريخ المشرق الوضاء لهذه المدينة المقدسة، ولم يقتصر نشاط المجلة على ذلك، بل امتد الى كافة الجوانب المدينة العلمية، لما يمثله من خطوة مهمة في إمكانية فهم طبيعتها وواقعها، اذ احتوى العدد على مجموعة من البحوث العلمية التي عالجت مواضيع عدة، بحسب أبواب المجلة فقد قسمت الى أبحاث لغوية وتاريخية وتراثية وجغرافية وقانونية، وموضوعات تخص تطور الصحافة النسائية المتخصصة في العتبة الحسينية المقدسة"دراسة تحليلية لمجلة للقوارير"، وعلل الايثار في كتابي أضواء على دعاء كميل واضواء على دعاء الصباح للسيد عز الدين بحر العلوم، وخانات كربلاء (عمارتها، المشاكل التي تعاني منها، كيفية استثمارها سياحيا)، وتقييم واقع اهداف ومؤشرات التنمية المستدامة في محافظة كربلاء المقدسة، والتوزيع المكاني لمكبات النفايات في محافظة كربلاء باستخدام نظم المعلومات الجغرافية (GIS)، وقراءة في كتاب" البالغون الفتح في كربلاء" و الرفاهية النفسية وتأثيرها في الحد من سلوك الإساءة اللفظية وهي...

...دراسة تحليلية لعينة من التدريسين الجامعات والكليات الاهلية في كربلاء المقدسة و التوجيه النحوي للقراءات القرآنية في كتاب (التبيان في تفسير غريب القرآن) لمحمد علي الشهرستاني الحائري (ت: ١٣٤٤هـ).

تدعو هياة تحرير مجلة السبط العلمية المحكمة جميع الباحثين من طلبة مرحلتي الماجستير والدكتوراه ومن الاختصاصات العلمية والإنسانية كافة للإفادة من الموضوعات والبحوث المنشورة في متن اعدادها، والتي تصلح ان تكون عناوين لرسائلهم واطروحاتهم العلمية، كما تبدي إدارة مركز كربلاء للدراسات والبحوث في العتبة الحسينية المقدسة دعمها الكامل للباحثين الذين يرومون الكتابة عن المدينة وارثها الحضاري، بان تمدهم بالوثائق والمصادر والبيانات التي تخص موضوعاتهم، وتقديم العون في إنجازها، كما بالإمكان طباعتها ونشرها دعما منها للحركة العلمية للمدينة وتراثها الزاهر.

والله الموفق

والحمد لله اولاً واخراً....

مدير التحرير

الشاهدُ الإقناعي في كتاب أنوار الربيع في أنواع البديع

لابن معصوم المدني (ت ١١١٩هـ)

أ.د. كريمة نوماس محمد المدني
كلية التربية للعلوم الانسانية/ جامعة كربلاء

Kareema.n@uokerbala.edu.iq

الباحثة: زينب عبد الأمير متعب
كلية التربية للعلوم الانسانية/ جامعة كربلاء

zainabalhasnawe2@gmail.com

ملخص:

يعد الشاهد من أسس الخطاب الإقناعي وله أثر في تأكيد المعنى والفكر الذي يطرحه المبدع ولقد وظف ابن معصوم المدني الشاهد الديني في إقناع المتلقي وتعددت هذه الشواهد بين الشاهد القرآني وشاهد الأحاديث النبوية الشريفة وأقوال الإمام علي عليه السلام.

الكلمات المفتاحية: الشاهدُ الإقناعي، أنوار الربيع في أنواع البديع، ابن معصوم المدني.

Research Title: "The Persuasive Witness in the Book 'Anwar Al-Rabee' fi Anwa' Al-Badee' by Ibn Ma'soum Al-Madani (d. ١١١٩ AH)"

Author: Dr. Kareema Noumas Mohammed Al-Madani

University of Karbala / College of Education for Human Sciences

Researcher: Zainab Abdul Amir Mat'ab

University of Karbala / College of Education for Human Sciences

zainabalhasnawe2@gmail.com

Abstract

The "Shahid" (witness) is considered one of the foundations of persuasive discourse and plays a significant role in reinforcing the meaning and ideas presented by the creative writer. Ibn Ma'soum Al-Madani employed religious "Shahid" (witness) in convincing the audience, with these witnesses taking various forms, including Quranic witnesses, witnesses from the noble Prophetic traditions, and statements of Imam Ali (peace be upon him).

Keywords: Persuasive Witness, Types of Eloquence in "Anwar Al-Rabee", Ibn Ma'soum Al-Madani.

المقدمة

تتمثلُ أهميةُ دراسـة الشاهد الإقناعي عند ابن معصوم المدني، بعدّه حجة اقناعية، وبلحاظ أن الشاهد هو أساس الخطاب الإقناعي، في أن ابن معصوم المدني قد اعتنى بالشواهد على اختلاف أنماطها ؛للتأثير في المتلقي من أجل إقناعه،حتى إنّه يمكن أن يعد الاستشهاد من أهم سمات مؤلَفه، فالقارئ لايكاد يجد صفحة الّا و فيها شاهد، وقد وظّفها ابن معصوم المدني للكشف عن المعاني البلاغية واستنتاج القواعد الأساسية للإقناع واعتنى باختيارها وطريقة عرضها وتوثيقها، ونسلط الضوء هنا على الشواهد الدينية وقد قسم البحث على ثلاثة مباحث ؛المبحث الأول: الشاهد القرآني، والمبحث الثاني: شاهد الأحاديث النبوية الشريفة، والمبحث الثالث: الاستشهاد بأقوال الإمام علي عليه السلام.

التمهيد / مفهوم الشاهد وأهميته :

تعددت تعريفات الشاهد عند الباحثين ووجدنا ضرورة بيان مفهومه وحقيقته، ويعرّف الشاهد بأنّه "عبارة عن اثبات صحة قاعدة أو رأي أو استعمال كلمة أو تركيب بدليل نقلي صحة سنده الى عربي فصيح، سليم السليقة ") معجم المصطلحات النحوية والصرفية. د محمد سمير نجيب اللبدي، ١٩٨٥م: ١١٩(، ويُعرّف الشاهد أيضًا أنّه «مقطع من نص يؤخذ من سياقه الأصلي ويدرج في سياق آخر بطريقة ما...ويمثل نقطة تقاطع بين نصين مختلفين ينتميان الى جنس أدبي واحد...أو ينتمي النصان الى جنسين أدبيين مختلفين... فيصبح بذلك شكلا من اشكال انفتاح الاجناس الأدبية بعضها على بعض عبر النصوص التي تمثلها « (الرسائل الأدبية من القرن الثالث الى القرن الخامس للهجرة (مشروع قراءة انشائية) / صالح بن رمضان، م ٤٧، ٢٠٠١ م: ٣٩٩).

ويقول الدكتور محمد العمري عن الشواهد بأنها «حجج جاهزة تكتسب قوتها من مصدرها ومن مصادقة الناس عليها وتواترها «(في بلاغة الخطاب الإقناعي، محمد العمري،٢٠٠٢م: ٦٥.)

ويبدو لنا مما ذكر آنفاً أنّ الشاهد لا يختلف معناه ومفهومه عند الـدارسـين فعلى مستوى الخطاب الإقناعي فإن الشواهد تمثل نصوصا لها سلطة القول وهي اداة التحاجج وتقوية الخطاب.

أهميتها :

يدل الشاهد البلاغي الإقناعي على المعرفة التامة بما هو متواتر عن العرب من ثروة بلاغية وهي توفر للخطاب الإقناعي القوة وللباث اثبات رأيه، ويوظف الشاهد في أغلب الأقـوال، فبذلك لا غنى عما يدعم كلامنا، واستحضار ماله أولوية في السلطة الخطابية، وماله حظوة بما فيه من صدق القول والثقة به والقبول عند جمهور المتلقين، وتتمثل أهمية الشواهد في تشكيلها « سلطة مرجعية معترفا بها، قادرة على تجاوز معارضة الخصم وانتزاع تسليمه «) بلاغة الاقناع في المناظرة، د

عبد اللطيف عادل،٢٠١٣م: ٢٣٣)، وللشاهد عند النقاد القدماء حضور متميز في الاحتجاج للدفاع عن العربية؛ فكان المتكلمون يعتمدون في تقوية حجتهم واثباتها على مختلف الشواهد من القران الكريم والحديث الشريف والشعر العربي فانمازت كتب النقاد والبلاغيين العرب بالإكثار من الشواهد في مؤلفاتهم (ينظر: الشاهد في النقد العربي القديم الى نهاية القرن السابع الهجري دراسة وصفية. علاء مهدي النفاخ، ٢٠٠٨م: ١٤)، وتراثنا البلاغي والنقدي غنيٌّ بالشواهد البلاغية على اختلاف أنواعها وعلى مستوى الحضور فإن الشواهد القرآنية لها الصدارة ويأتي بعدها الشعر وحضور الحديث النبوي كان أقل بكثير من حضور الشعر في أغلب الدراسات العربية، فالشواهد هي أساس اغلب الدراسات في علوم اللغة العربية النحوية منها والبلاغية، فلا يمكن الاستغناء عن الاستشهاد من أجل الدلالة على صحة الاقوال والاقناع وذلك بتقديم حجج وبراهين على أنماط مختلفة.

وتنماز الشواهد البلاغية بتنوعها فيأتي بها البلاغي لقصد الكشف عن الجوانب الفنية والابعاد الدلالية في الخطاب فهي لم تكن محدودة ولا مكررة كما هو الامر في شواهد النحو والتفسير(ينظر: الشاهد البلاغي واشكالية النموذج قراءة في اسرار البلاغة للجرجاني. محمد أمين المؤدب، م٣، ٢٠٠١م:٣٩٢) وللشاهد أثرٌ كبير في عرض المعنى وبيان أهمية ما أستشهد به وما أستشهد له،و يمثل الشاهد في الخطاب عمدة الحجاج الإقناعي (الخطابة، ارسطو، تر: عبد الرحمن بدوي،١٩٨٠م: ١٣٨) ولاسيما النصوص التي لها سلطة على المتلقي كالأقوال الدينية أو أقوال من عرفوا من قادة الفكر والعلم، لأن قيمة قول الشخص المعترف به من قبل المتلقين يمكن عدّها مدخلا حجاجيا مهما، فيكون أثره كبيرًا في الإقناع (الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر د محمد سالم محمد الأمين الطلبة، ٢٠٠٨م: ١٣١ - ١٣٢) بمعنى أن سلطة الشاهد وقوته اما ان يستمدها من الدين اومن قول لأشخاص عرفوا بالعلم والثقافة والحكمة الى غير ذلك مما يعتد بأقوالهم، وبهذا يعد الشاهد الإقناعي من الحجج التي تولد واقعًا جديدًا يتمثل في توليد علاقات حادثة بين الأشياء والمفاهيم والعناصر المكونة للخطاب الإقناعي فهي قائمة على قانون المشابهة والتماثل (الحجاج والحقيقة وافاق التأويل بحث في الاشكال والاستراتيجيات. د علي الشبعان،٢٠١٠م:٣١١) ،ويعد الاستشهاد من تقنيات الاقناع وهو حجة من الحجج المؤسسة لبنية الواقع وهي تقوم ببناء الواقع او انها تكمله ومنها الاستدلال بالاستشهاد (البنية الحجاجية في النثر العباسي ٢٠١١م: ١٢١) واختيار الشاهد البلاغي لا يعتمد على الاستعمال المباشر للغة، وإنما ينظر اليه بدلالات متجددة نتيجة للعلاقات والتراكيب المختلفة، واعتمد البلاغيون باختيارهم للشاهد الإقناعي على الـذوق وعلى ما يشتمل عليه الشاهد من درجات البلاغة والاقناع (الإبلاغية في الشاهد البلاغي (دراسة وتحليل). نادر عبد الرحمن محمد الوقفي ٢٠٠٧ م: ٢٠- ٢١) ؛لأن» هناك فارقا دقيقا بين التوجيه اللغوي الخالص، والتوجه البلاغي، فإذا كان اللغويون يحتفون

بشعر عصر الاحتجاج الذي يرتبط بمكان وزمان محددين، فإن البلاغيين قد تجاوزوا هذه النظرية اللغوية، وتعاملوا مع الابداع في مراحله المختلفة من دون نظر تقويمي الى قديم أو حديث«(البلاغة العربية قراءة أخرى، محمد عبد المطلب،١٩٩٧ م: ٢٥)، فالشاهد يؤتى به في الخطاب لكونه استدلالا خطابيا لغرض الإقناع (ينظر: الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الغربي (دراسة تقابلية مقارنة)، نور الدين بوزناشة، ٢٠١٥م: ٤٩).

ويأتي دور الاستشهاد للإقناع في « تقوية درجة التصديق بقاعدة ما، ويؤتى به للتوضيح... يكون لاحقا قصد تقوية حضور الحجة وقصد جعل القاعدة المجردة حسية وملموسة« (بلاغة الاقناع: د عبد العالي قادا،٢٠١٦م: ١٧٣) وقد تعددت أنواع الشواهد عند ابن معصوم المدني فنجدها عنده أساسًا في حجاجه الإقناعي ودليلا على كل ما يطرحه من أفكار، فمرة نجده يعضد رأيه بشواهد قرآنية ومرة بالأحاديث النبوية الشريفة، وتميّز كتاب انوار الربيع في أنواع البديع بتعدد أنماط الشواهد ووفرتها وهذا مما يكسب الخطاب الإقناعي حججا قوية يصيب بها ما أراد وتتمثل أهمية الشاهد في إزالة الشك لتحقيق الاقناع.

ويبدو لنا مما ذكر آنفا أن الشاهد يمثل سلطة القول واداة وحجة تعزز الخطاب الإقناعي وتقوّيه، والمؤلفات البلاغية غنيّة بالشواهد على اختلاف أنواعها ونستطيع ان نقول بعد ذلك: إن الشاهد الإقناعي كان الهدف منه تقوية الخطاب ويدل ذلك على معرفتهم بما هو متواتر عن العرب من ثروة بلاغية تضبط قواعد الخطاب الحجاجي، وتأسيساً على ما سبق يمكننا القول إن الشاهد عمدة الخطاب الإقناعي؛ فلذلك نجد ابن معصوم المدنى قد وعى ذلك وساق الشواهد على اختلاف انماطها ولم يقف عند هذا الحد وما هو معروف فقد استشهد بأقوال الإمام علي عليه السلام.

وغلب على كتاب انوار الربيع في أنواع البديع كثرة الشواهد الدينية وحضورها الفاعل في تعزيز المعاني في الخطاب الإقناعي، وما يؤكد ذلك أنّه لا تخلو مسألة بلاغية من الشاهد القرآني _الا القليل جدا_التي يعرض لها ابن معصوم المدني وعلى تنوع الموضوعات التي يطرقها في كتابه، فلا شك أن للشاهد الديني قداسته التي تصدر عن الذات الالهية مما يرفع قيمة النص الذي استشهد فيه، فمن غايات توظيف الشاهد الديني هو للإقناع فتتمثل أهميته في انه حجة

المبحث الأول: الشاهد القرآني

القران الكريم هو «الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه وآله وسلم للبيان والاعجاز« (البرهان في علوم القران. الامام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي: ١: ١٨) ويعد القران الكريم الشاهد الأول عند علماء العربية (البحث اللغوي عند العرب مع دراسة لقضية التأثير والتأثر، د احمد مختار عمر، ١٩٨٨م: ١: ١٧)، والاحتجاج بالنص القرآني يكسب الخطاب طاقة حجاجية عالية لكونه يستمد قوته وقداسته من قائله (سلطة الحجاج بالشاهد القرآني في خطبة الزهراء عليها السلام أ.م. د فاطمة كريم رسن، ٢٠١٧ م: ٥٦ (وعليه يمكننا القول إن الاستشهاد بالنص القرآني

يمنح الخطاب عناصر اقناعية تبدأ باستئناس المتلقي بها والاقناع بالحجج المقدمّة فيه، بما له من القداسة وبما فيه من جمالية الأساليب وفصاحة اللفظ فهو معجزة الهية تحدت فصاحة العرب وبراعتهم في الخطاب.

فللشاهد القرآني سمات مكنت علماء البلاغة من كثرة الاستشهاد به فمما لا شك فيه أنّ الخطاب حين يتضمن آيات من القران الكريم فهذا يكسبه الهيبة والوقار فضلاً عن الاستئناس به مما يضفي جو ا روحانيا يغذي النفس ويرغبها، واستعمل ابن معصوم الشاهد القرآني للاحتجاج لقضايا بلاغية إقناعية في مواضع متعددة من مؤلّفه.

ومعنى هذا ان القران الكريم المرجع الأول للإقناع عند ابن معصوم المدني وهو اكثر الشواهد حضورًا لا من حيث العدد فالشواهد الشعرية أكثر عـددًا، فهو يمثل أساس الأدلة والبراهين لإصابته في كل منحى اقناعي فألفاظه ومعانيه وصوره اصابت المعنى الدقيق وخطابه يعد من أسمى الخطابات، ولم يأت ابن معصوم بالشاهد القرآني على نمط واحد في خطابه الإقناعي، ولكننا نجده في الأعم الأغلب يأتي به أساسًا للبدء، فنجده يراعي تقديم الشاهد القرآني على غيره في كثير من المواضع، وقد يشرح الشاهد أو يقتصر على ذكره فقط وقلما يخلو كلام ابن معصوم من الاستشهاد بالقرآن في القضايا التي عرضها للإقناع. وضمن عرضه للشواهد البلاغية يقدمها كآليات اقناعية لتحقيق الاقناع.

وعـى ابـن معصوم المـدني أهمية افتتاح الخطاب بما افتتحت به السور القرآنية ؛لأن المقدمات تعد أساس التوطئة للخطاب الإقناعي، فلكل خطاب نـوع من المقدمات التي تناسب الموضوع وتدل عليه، وهي منطلق الحجاج في استدعاء الحجج وإحضارها امـام المتلقين (بلاغة الاقناع في المناظرة، د عبد اللطيف عادل: ٨٨)' وهي التي تؤسس نقطة الانطلاق فهذه المقدمات الإقناعية هي التي يتمسك بها المتلقي ولابد من ان يكون فيها عنصر جذّاب (الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر د. محمد سالم محمد الأمين الطلبة: ١١١) ،فهي تحقق الاقناع بشد انتباه المتلقي ويشير ابن معصوم الى الوظيفة الإقناعية للمقدمات بقوله: « ارشاد المبتدي وتنبيه المنتهي الى الطريق التي ينبغي له سلوكها « (أنوار الربيع في أنواع البديع، ١: ٥٣) ، فلذلك تابع ابن معصوم من سبقه في وضع شروط لحسن صياغة المقدمات ولكثرة ما ورد عنهم حتى عدّ سنة متبعة ويؤكد أهمية الافتتاح بما افتتحت به السور القرآنية و من الأمثلة التي ساقها ابن معصوم المدني لبيان أهمية الشاهد القرآني بعدّه آلية إقناعية في إنّ القرآن من أفضل الشواهد ولاسيما في مواضع الاستهلال و ذلك بقوله:» وقد أتت جميع فواتح السور من القرآن المجيد على أحسن الوجوه وأبلغها واكملها ،كالتحميدات ،وحروف الهجاء ،والنداء وغير ذلك (م ن:١ :٣٤)، فهي تؤدي وظيفة الاقناع بما يستدل بها على الغرض وتحديده وتوجيه المتلقي (الحجاج في الخطاب السياسي، عبد العالي قادا: ٣٤٨) نلحظ تأكيد ابن معصوم استدعاء الشاهد القرآني في الافتتاحات لما اشتمل عليه القرآن الكريم من نوع خاص في فواتح السور التي تتمثل في الافتتاح بالحمد

أو الحروف أو أسلوب النداء، وهذه فيها خصائص بلاغية إقناعية وما تتضمنه من دلالات تشد انتباه المتلقي نحو الخطاب المتضمن لها ومما في ذلك من أثر لذلك عدّها ابن معصوم حجة للإقناع.

إن دعوى ابن معصوم لدعم الخطاب الإقناعي بآيات من الافتتاحات القرآنية فيها حجة ؛ وهذا الامر ينبغي على المتكلم أخذه بنظر الاعتبار في ان تلائم المقدمات توجه المتلقي وتلاقي قبولا عنده وما يكون متعارف عندهم وماثلا أمام أعينهم (الخطاب الحجاجي لأهل البيت ع في كتاب الاحتجاج دراسة تداولية، عبد الحسن علي حبيب شبيب الناصر ، ٢٠١٨م: ٧٠) ، وفي خطاب ابن معصوم الإقناعي نجد أن الشاهد الواحد من القرآن الكريم يضم حججاً أقناعية ؛بما فيه من إصابة المعنى ودقة التعبير، ففي موضوع الابداع يأتي بشاهد قرآني قد ضمّ عددًا من الفنون البلاغية الإقناعية حيث عرّف الابداع بقوله: «هو أن يكون البيت من الشعر ،أو الفصل من النثر ،أو الجملة المفيدة مشتملاً على عدة ضروب من البديع ،ولم يوجد في هذا النوع من الكلام مثل قوله تعالى (م ن:٥: ٣٢٨)» ﴿وَقِيلَ يا أرضُ ابْلعي مَاءك ويا سماءُ أقلعي وَغيض المَاءُ وَقُضِيَ الأمرُ وَاستوت عَلَى الجودِي وَقِيلَ بُعداً للقومِ الظالمينَ﴾(سورة هود / ٤٤) ، فيقول ابن معصوم شارحاً ومبيناً بالحجج الإقناعية: فأنها اشتملت على ثلاثة وعشرين نوعاً من البديع في: المناسبة بين ابلعي واقلعي، والاستعارة فيه، والطباق بين الأرض والسماء، والمجاز في يا سماء والأصل والحقيقة يا مطر السماء والارداف في (واستوت على الجودي) فانه عبّر عن استقرارها في المكان بلفظ قريب من لفظ المعنى والمساواة (انوار الربيع في أنواع البديع: ٥: ٣٢٨ وما بعدها).

وينهض الشاهد القرآني بأدوار بلاغية إقناعية متنوعة شكلت أساس الخطاب الإقناعي، اذ يستنبط منه ابن معصوم القواعد وتقسيمات الفنون وذلك بتحليله الاعمق للشواهد القرآنية كما في الاستعارة ،ففي الاستعارة يجعل ابن معصوم من الشاهد القرآني أساسًا في خطابه الإقناعي ، ويأتي به في التعريف للاستعارة شاهدا توضيحيا لمعناها ومن ثم اقسامها ، ففي الشاهد على ذلك ما ذكره من قوله تعالى: « «أولئك الذينَ اشتَروا الضلالةَ بالهدى فما ربحتْ تجارتُهم وما كَانوا مُهتدينَ» (سورة البقرة / ١٦) شرح معنى هذه الآلية الإقناعية الا وهي الاستعارة من خلال الشاهد القرآني فيقول: « فانه استعار الاشتراء للاستبدال والاختيار ،ثم قرنها بما يلائم الاشتراء من الربح والتجارة ،فنظر الى المستعار منه (انوار الربيع في أنواع البديع: ١: ٢٤٣).

وفي بيان دورها في المبالغة يأتي بشاهد قرآني يوضّح ذلك بقوله تعالى: ﴿وفجّرنا الأرضَ عيونًا﴾ (سورة القمر/ ١٢) ويبين المبالغة في هذا الشاهد «وحقيقته وفجرنا عيون الارض، ولو عبر بذلك لم يكن فيه من المبالغة ما في الأول المشعر بان الأرض كلها صارت عيونا « (انوار الربيع في أنواع البديع: ١: ٢٤٤) فيتبين بذلك أن ابن معصوم المدني يأتي بشواهد قرآنية يشرحها ومن خلالها يوضح دور بعض الاليات الإقناعية في خطابه الإقناعي أي أنه يوظف النصوص القرآنية لأجل شرح الفنون البلاغية التي يوظفها.

وفي بيان اقسام الاستعارة يأتي ابن معصوم بالشاهد القرآني ويعدّه الحجة الأولى فيها ، فيشرح الفن البلاغي على وفق الشاهد القرآني فمنها باعتبار الطرفين ووفاقية وعنادية إذ قال « لأن اجتماع الطرفين في شيء ان كان ممكنا سميت وفاقية نحو واحيينا ، في قوله تعالى ﴿أَومَن كانَ ميتًا فأحْيَيناهُ﴾ (سورة الانعام / ١٢٢) يقول ابن معصوم « أي ضالا فهديناه.استعير الاحياء وهو جعل الشيء حيا للهداية التي هي الدلالة على طريق يوصل للمطلوب ، والاحياء والهداية مما يمكن اجتماعها في شيء ، وان كان ممتنعا سميت عنادية ،وذلك كاستعارة المعدوم للموجود لانتفاء النفع به كما في المعدوم. ولا شك أن اجتماع الوجود والعدم في شيء ممتنع، وذلك كاستعارة اسم الميت للحي الجاهل، فان الموت والحياة ممتنع اجتماعهما» (انوار الربيع في أنواع البديع: ١: ٢٤٦).

يتضح في بحثنا من خلال الشواهد القرآنية، أن ابن معصوم المدني يؤسس للقاعدة الإقناعية من خلال الشواهد القرآنية، فمن خلال تقسيماته لمباحث الاستعارة يعتمد كثيرا وكلياً على الشاهد القرآني، وحتى في عرض التعريفات البلاغية يأتي بالشاهد القرآني ليوضح من خلاله أسس الاستعارة وأدائها في الخطاب الإقناعي. في فن الاستطراد حيث يجمع ابن معصوم المدني بين الشاهد الشعري والقرآني فحين يستشهد بشاهد شعري ومنه على سبيل المثال ما لاحظه ابن معصوم المدني حين يستطرد الشعراء مثلا من الفخر الى الهجاء يذكر أنه وقع منه في القرآن العظيم آيات ،منها في سورة لقمان ،قوله تعالى: ﴿وإذ قالَ لُقْمَٰنُ لِٱبْنِهِۦ وَهُوَ يَعِظُهُۥ يَٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بالله إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ. وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَٰلُهُۥ فِي عَامَيْنِ أَنِ ٱشْكُرْ لِي وَلِوَٰلِدَيْكَ إِلَيَّ ٱلْمَصِيرُ.وَإِن جَٰهَدَاكَ عَلَىٰٓ أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي ٱلدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَٱتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (سورة لقمان/ الآية (١٣-١٥)(وقد أوضح المعنى بقوله: ((فاستطرد من حكاية وصية لقمان لابنه الى وصيته سبحانه لعباده ،لما بينهما من المناسبة ،ثم عاد الى ماكان عليه من وصية لقمان لابنه فقال:﴿يابني إِنَّهَآ إِن تَكُ مثقالَ حبةٍ من خَرْدَلٍ فَتَكُن فِي صَخْرَةٍ أوفِي السماوات أَوْ فِي ٱلْأَرْضِ يَأْتِ هَا ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾(أنوار الربيع في أنواع البديع:١: ٢٣١). من خلال هذا يتضح أهمية الشاهد القرآني واثره الكبير لاسيما في معاني الشعر فنجده لجأ الى هذا الجمع دليلاً على أنه لايمكن الاستغناء عن الشاهد القرآني وأخذ الشعراء من القرآن الكريم كثيرًا من الأساليب والمعاني.وفي الاقتباس يأتي بالشاهد القرآني والشاهد النثري ذاكرًا مقالات عبد المؤمن الاصبهاني (ت ٥٥٨هـ) في رسالة أطباق الذهب ومنها في السادسة والثمانون (انوار الربيع في أنواع البديع: ٢: ٢٢٤ وينظر: ٢٢٥ - ٢٣٨) ((ربّ جائع مطعام ،ورب أعزل مقدام ورب حسناء مردودة ؛ورب خرقاء محسودة.أخلاق متعاكسة ،وشركاء متشاكسة ،وأقسام متباعدة <وما أمرنا الا واحدة> (سورة القمر/ ٥٠) سبب واحد ، وأحكام متعددات ؛وقضاء فرد ،واحوال

متجددات...))) اطباق الذهب، العلامة شرف الدين الاصبهاني، ١٩١١م:٢: ١٣١) وفي تناسب الأطراف يأتي بالشواهد القرآنية فقط (م ن: ٤: ١٩٦) ونستشف من ذلك أنه يؤكد تلك الخاصية _تناسب الأطراف_ للخطاب القرآني يمنحها دون غيره ويقدم له بالتعريف به ثم يذكر الآيات ومنها الظاهر في قوله تعالى: ﴿لا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ﴾ (سورة الانعام / ١٠٣) فيقول ابن معصوم المدني: ((فإن اللطيف يناسب كونه غير مدرك بالأبصار ،والخبير يناسب كونه مدركا للأشياء ؛لأن المدرك للشيء يكون خبيرا)) انوار الربيع في أنواع البديع: ٤: ١٩٥(فمناسبة المعنى في كلا الطرفين ان الله لايخفى عليه شيء قد ناسب المعنى باللطف بالعباد مع انه عالم وخبير بهم لاتخفى عليه خافية.

وفي ارسال المثل الذي عرّفه أنه" عبارة عن ان يأتي الشاعر في بيت او بعضه بما يجري مجرى المثل السائر ،من حكمة او نعت او غير ذلك ،مما يحسن التمثيل به" (انوار الربيع في أنواع البديع:٢: ٥٩) فيستحضر ابن معصوم شواهد قرآنية هي مضرب مثل وفيها تفنن وايجاز بلاغي ففي هذا يقدم خمسة وعشرين شاهدًا قرآنيًا وبصورة متتالية ، ومنها قوله تعالى: ﴿الآن حصحصَ الحقُّ﴾ (ينظر: انوار الربيع في أنواع البديع: ٢:٥٩ سورة يوسف: الآية / ٥١) ﴿وَلَا يَحِيقُ ٱلۡمَكۡرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهۡلِهِۦ﴾ (سورة فاطر: / ٤٣).واعتمد ابن معصوم على هذه الشواهد وجعلها حجة في قبول الخطاب ؛ بما فيها من وجيز القول وبلاغته ، ومن الاعجاز القرآني الذي يكون حجة ودليلاً في القول الإقناعي ،وبما يدل عليه المثل القرآني من الوعظ والتذكير والاعتبار وهذه حقائق معنوية في دلالة أغلب المثل القرآني.

وفي التلميح نجد ابن معصوم يقسم الشواهد على فصول الفصل الأول مافي الشعر من الآيات أي التلميح لها ومثاله في التلميح الى «الا حاجة في نفس يعقوب قضاها» (سورة يوسف/٦٨) في قول الشريف الرضي: (بحر البسيط)

وحاجةً أتقاضاها وتمْطُلني كأنها حاجةٌ في نفسِ يعقوبِ (

ديوان الشريف الرضي: ٢١٨) فيقسمه على فصول، الأول: في التلميح إلى آية قرآنية والفصل الثاني: في التلميح إلى حديث شريف، والثالث في التلميح إلى شعر مشهور، والرابع إلى مثل (انوار الربيع في أنواع البديع: ٤: ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٩٨) ويعتمد الية ترتيبية للإقناع في انه يكرر الشواهد القرآنية في الالتزام بخمسة شواهد متتالية (م ن: ٦: ٩٣) ويمنح هذا التدرج في الأفكار المرتبطة بترتيب الشواهد ، وذلك ما يمكن الباحث من مشاركة المتلقي أفكاره ومن ثم تحقيق الاقناع ، ونلحظ أنه استثمر امكانياته في العرض للمعاني في التعامل مع الشاهد فقد يقدم المعنى والتفسير له على القران او يؤخرها، وقد يجمع بين القران وشواهد أخرى ،ومن هنا يتضح أن ابن معصوم المدني وعى ضرورة الشواهد القرآنية في الخطاب الإقناعي؛ حتى يكسبه القوة والتأثير بما فيه من قداسة فضلا عن اغنائه بدقة التعبير.

المبحث الثاني: شاهد الأحاديث النبوية الشريفة

إنّ الاستشهاد بالحديث النبوي في الخطاب الإقناعي يجعله مقبولا؛ لأن المعنى المطروح فيه لايقبل الشك، وكذلك تميزت الاحاديث النبوية بدقة اختيار الالفاظ وبلاغة المعنى الواصل الى المتلقي فيما يلقى من الخطاب فحديث النبيﷺ أقرّالله تعالى قداسته حين قال: "ومايَنطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى" (سورة النجم / ٣،٤) ،والحديث النبوي هو "ماأثر عن النبيﷺ من قول وفعل وتقرير وصفة" (الحديث النبوي مصطلحه ،١٩٨١ م: ١٣٩).

وتنماز الأحاديث النبوية بأنها تمتلك طاقات حجاجية اقناعية؛ فهي نابعة من أقوال النبي وخطاباته، فالناظر اليها من جانب القداسة تمثل مكانة النبي ومقامه ودورها في ترسيخ معتقد او تعديل سلوك، ومن جانب اللغة والأسلوب فما في الاحاديث النبوية من الغنى الاسلوبي والدلالي، وهذه طاقات تأثيرية يجعلها تكون حجة في الاقناع (دراسة بلاغية للأبعاد الحجاجية في الخطاب النبوي (الصورة أنموذجاً) د. عزة احمد مهدي علي، جامعة الازهر (د ت)).

فلا غرابة أن نجدها حجة بلاغية إقناعية لجأ اليها البلاغيون في خطابهم البلاغي، فالحديث "لفظه لفظ الرسولﷺ ومعناه من عند الله" (الحديث النبوي الشريف من الوجهة البلاغية، كمال عز الدين، ١٩٨٤ م:٢٣) ولم تحل كتب البلاغة من الاستشهاد بالحديث النبوي والتمثل به (الشاهد البلاغي بين الابتداع والاتباع ٥٨)" فلا غرو أن يكون المأثور عنه من الحديث النبوي صفوة اللغة، وحلية البيان بعد كتاب الله القرآن، يقتبس الاديب من لفظه، وينتفع البليغ بصونه، ويستمد مفسر القرآن من أثره" (صحيح البخاري: ١: ٦).

وقد اعتنى الرسولﷺ بالحجاج والاقناع فالحجاج ركيزة أساسية في خطابه لاستمالة الآخر والتأثير فيه من حيث الأفكار والمواقف ومايترتب عليها من سلوك واقعي ملموس (الحجاج في الحديث النبوي الشريف، دراسة تداولية. امال يوسف المغامسي: ٧)وكان يعطي الكلام مايستحق من الأداء في الإشارة والانفعال والبكاء فكان يؤدي المعاني بالكلام والأداء لاقناع المخاطب (الحديث النبوي مصطلحه بلاغته كتبه، محمد الصباغ:٥٩، ٦٠).

ويمثل الحديث النبوي الشريف أهم مصادر الاستشهاد، فهو كلام النبي محمدﷺ الذي عرف بفصاحته، وما أ جمل ما قاله الجاحظ بحقهِ" هو الكلام الذي قلّ عدد حروفه ،وكثرت معانيه ،وجل عن الصنعة ،ونزه عن التكلف.. واستعمل المبسوط في موضع البسط ،والمقصور في موضع القصر ،...و لم يسمع الناس بكلام قط أعم نفعا ، ولا اقصد لفظا ،ولا أعدل وزنا ،ولا أجمل مذهبا... ولا أفصح معنى، ولا أ بين في فحوى من كلامه ـﷺ" (البيان والتبيين، الجاحظ: ٢: ١٧ – ١٨) وتأتي أهمية الاستشهاد بالحديث النبوي بما يمثله من البراعة في البيان والفصاحة فعرف عن النبي أنه افصح العرب وقد وظّف ابن معصوم الاحاديث النبوية الشريفة في بيان المسائل البلاغية المهمة للإقناع ، غير انه كان مقلاً في الاستشهاد بالحديث النبوي بالنسبة للشواهد القرآنية والشعرية وعلى الرغم من قلتها نجده

وظفها لإظهار الخطاب الإقناعي ويعدّها قمة في الفصاحة لذلك يحضرها مع ما يتناسب مع الموضوع وسياق القول،. ومنهج ابن معصوم في شواهد الاحاديث النبوية انه ينسيها الى النبي أو يقول ﷺ ويأتي بالحديث ويحدد موضع الشاهد في الحديث ويشرحه ، وفي مواضع أخرى نجده يترك الشاهد دون تعليق عليه ويعطي مساحة كبيرة للمتلقي لفهم المسألة او القضية البلاغية الإقناعية.

يقدم ابن معصوم المدني شواهد من الاحاديث النبوية الشريفة صارت مضرب الامثال التي تصلح التمثل بها في مواضع الايجاز وقوة الخطاب ،ومن ذلك قوله ﷺ:« لايُلدغُ المؤمنُ من جحرٍ واحدٍ مرتين» (صحيح مسلم. للإمام ابي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ،١٩٩١ م، كتاب الزهد: ٤: ٢٢٩٥). فيدرك ابن معصوم أهمية الاستشهاد بالحديث النبوي بين ماهو موجز ومختصر يأتي به في مواضع ضرب المثل، إذ اتصفت تلك الأحاديث بأنها من جوامع الكلم ،وفيها بلاغة القول في الايجاز بالتأكيد على أن يكون المؤمن على نباهة ودراية بالأمور، ولا يكن في غفلة ،ونلحظ أنه يأتي بأحاديث قصار موجزة تصلح مثلًا.

ففي مواضع البسط إذ قال ابن معصوم: « البسط هو الاطناب، وهو خلاف الايجاز (انوار الربيع في أنواع البديع: ٦: ٢٢) ويستشهد بقول النبي محمد ص» (الدين النصيحة) (صحيح مسلم: ٢: ٢١١) قيل: لمن يارسول الله ؟ قال: لله ولكتابه ونبيّه ولأئمة المسلمين وعامتهم ، فبسط الكلام وزاد على المتعارف ، وهو أن يقول: لله وكتابه ونبيه والمسلمين ،فانها لفظة جامعة للأئمة والعامة ،لاجل التخصيص وافراد الائمة بالذكر« (انوار الربيع في أنواع البديع: ٦: ٢٤).

ويؤكد ابن معصوم أن البلغاء في مواضع كلامهم بحاجة الى التفصيل مما يلائم ويتناسب مع المقام (ينظر: انوار الربيع في أنواع البديع: ٦: ٢٢) وفي ايجاز القصر الذي قال عنه ابن معصوم « هو الوجيز بلفظه « (انوار الربيع في أنواع البديع: ٦: ٢٣٩) يبين ابن معصوم فكرة الايجاز وأثرها في الاقناع في قوله: « وسبب حسنه أنه يدل على التمكن في الفصاحة، ولهذا قال النبي ﷺ:» أوتيت جوامع الكلم« (صحيح مسلم: ١: ٣٧٢) ثم يقول:« قال بعضهم: اي أوتيت ايجاز في اللفظ مع بسط في المعاني ، فأتيت بالكلمات اليسيرة والمعاني الكثيرة« (انوار الربيع في أنواع البديع: ٦: ٢٤٠).

يتبين لنا من ذلك أن ابن معصوم استدعى الشاهد النبوي للإقناع، و أن الإيجاز في الخطاب دلالة على بلاغة القول وجوامع الكلم.

والايجاز فيه الوصول الى اقصر الطرق في الكلام، ويدل معنى الحديث على أهمية الخطاب بما فيه من الايجاز البلاغي في قلة اللفظ وكثرة المعاني واتساعها. فأفاد ابن معصوم من الاحاديث الموجزة في خطابه الإقناعي بما فيها من تكثيف المعنى واختصار التعبير باللفظ.

ثم في مواضع أخرى يأتي بأحاديث لشرح مفهوم التشبيه وما فيه من البيان والايضاح فيقول مبينا حد التشبيه:« والمراد بعدم الظهور في التشبيه ما كان سببه لطف المعنى، ودقته، أو ترتيب بعض المعاني على بعض... الا ترى الى قوله) ان

من الشعر لحكمة ، وان من البيان لسحرا« (صحيح ابن حبان ،١٩٨٨م:٣: ٥٢) فمن الذي بأول وهله ينفذ السحر ،ويهجم على حكمة الشعر؟ ثم هل شيء أحلى من الفكر اذ صار فيه نهجاً قويما وطريقا مستقيما يوصل الى المطلوب ويظفر بالمقصود« (انوار الربيع في أنواع البديع:٥: ٢٢٨) وتنوعت أساليب عرض الشاهد النبوي، ففي بعض مواضع الاقناع عند ابن معصوم المدني فهو يسوق الحديث مع الشعر، ومن ذلك حرصه على شد انتباه المتلقي مما يجعله اكثر تركيزا و يأتي بشواهد شعرية مشيرا بتلميح فيها الى حديث نبوي مشهور « ومايدريك لعل الله اطلع على أهل بدر فقال اعملوا ماشئتم فقد غفرت لكم « (صحيح مسلم:٤ (باب فضائل اهل بدر): ١٩٤٢) ويبين أثر هذا الشاهد على الشعرفي أخذ المعنى وتقوية الخطاب إذ قال:

وما أحسن ما لمح الى هذا الحديث عمر بن الفارض بقوله مع التورية:

(بحر البسيط)

لِيَهْنَ ركبٌ سروا ليلاً و أنتَ بِهم

بسيرِهم في صباح منك منبلجِ

فليصنع الركب ما شاؤا بأنفسهم

هم أهل بدر فلا يخشونَ من حرجِ

(ديوان ابن الفارض، مكتبة القاهر ة، مطبعة حجازي،١٩٥١م:٨٦) وتتنوع أساليب عرض الشاهد لديه فيورد الشاهد على هيأة حكاية ثم يستنبط الشاهد منها ويعزو له الأثر الاقناعي ومنها في قوله:»ومنه ماحكي ان ابن الصابوني حضر مجلس أحد الفضلاء فقدم للحاضرين خيارا ، فجعل أحد الادباء يقشره بسكين ، فخطف ابن الصابوني السكين من يده ،فألح عليه في استرجاعها ،فقال له ابن الصابوني: كفّ عني والا جرحتك بها ،فقال صاحب المنزل لذلك الاديب: كف عنه لئلا يجرحك ، فيكون جرحك جبارا ،يلمح الى قوله:جرح العجماء جبار (صحيح مسلم:٣ باب جرح العجماء: ١٥٣٤).فاغتاض ابن الصابوني وخرج من عقله ،وهجر بلسانه، وماكف الا بعد الرغبة والتضرع اليه ،وخرج عن ذلك المجلس مغضبا« (م ن: ٤: ٢٧٥) فهنا يذكر رواية أدبية ثم يستدل على الشاهد النبوي ويتضح للباحثة أن ابن معصوم المدني حين أتى بهذا الشاهد النثري وفي ضمنه الحديث دلالة على الأثر الإقناعي له وذلك عن طريق مافيه من عمق الفكرة التي أراد اقناع المتلقي بها بأن ماتحدث به والمعنى الذي سيق لاجله تبين من خلال هذا الشاهد ؛لأن في معاني الحديث « الغنى في الأفكار ،والعمق ،والجدة والاحكام والانسجام والتسلسل ،والغوص في اغوار النفس الإنسانية وملامسة ابعاد هذه النفس ،مما مكن لهذه المعاني ان تكون خالدة على وجه الدهر« (الحديث النبوي مصطلحه بلاغته كتبه، محمد الصباغ:٥٩). وبذلك إن الخطاب الأدبي يستمد طاقته الإقناعية من الشاهد النبوي.

المبحث الثالث / أقوال الإمام علي

أفاد ابن معصوم المدني من كلام الإمام علي في تشكيل خطابه الإقناعي و يسميه «الحديث العلوي»(انوار الربيع في أنواع البديع:٢: ٦١) وأدرك أهمية الاستشهاد بأقواله التي اتفق الجميع على بلاغتها، فكلامه «دون كلام الخالق ،وفوق كلام المخلوقين

ومنه تعلم الناس الخطابة والكتابة« (شرح نهج البلاغة ابن ابي الحديد ١٩٥٩م: ١: ٢٤) وليس في هذا الاّ دلالة على« عظيم التأثير في المسامع والقلوب ، ولما له من معان متجددة ومتعددة بتعدد القراءات ، ولعل هذا مايضعه أيضاً في منزلة الإعجاز الذي اذهل البلغاء من أن يأتوا بمثله« (نهج البلاغة معين البلاغيين قراءة في دلالات الاستشهاد كتاب الطراز للعلوي ٢٠١٦م: ٥٤_٥٣).

ويعد الاستشهاد بأقوال الامـام علي عليه السلام من الأمور المستجدة في الاستشهاد البلاغي ويعد أيضا سمة من سمات أسلوب ابن معصوم في منجزه الإقناعي ،وقد سبقه الى ذلك العلوي في كتابه الطراز الذي يعد من أوائل البلاغيين المستشهدين بكلام الامام علي عليه السلام(ينظر: م ن: ٢٤)، ويأتي ابن معصوم بأقوال الامـام علي عليه السلام في موضع الامثال ، أي أن مناسبة توظيفه لهذه الاقوال في ضرب المثل ومنها قوله عليه السلام»الناس أعداء ماجهلوا) نهج البلاغة، ٢٠٠٣ م:٤: ٦٦٦(."صحة الجسد من قلة الحسد" (٦٨١). "فقد الاحبة غربة" (نهج البلاغة، الشريف الرضي:٤: ٦٣٩).

ويورد ابن معصوم في موضوع الحذف الخطبة المونقة لأمير المؤمنين عليه السلام وهي التي خلت من حرف الالف فيورد الرواية او مناسبة قولها قائلا:»روى هشام بن محمد بن السائب الكلبي عن ابي صالح ،انه اجتمع أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم فتذاكروا ،أي الحروف أدخل في الكلام ؟ فأجمعوا أن الالف أكثر دخولاً ، فخطب علي عليه السلام بهذه الخطبة ارتجالاً،وسماها المونقة وهـي.» حمدت من عظمت منّته ،وسبقت رحمته ،وتمـت كلمته ؛ونفذت مشيّته ،وبلغت حجته وعدلت قضيته.حمدته حمد مقرٍ بربوبيته، متخضع لعبوديته ن متنصل من خطيئته، معترف بتوحيده مؤمل من ربه مغفرة تنجيه... عذت برب رحيم، من شر كل رجيم ،فليتضرع متضرعكم ،وليبتهل مبتهلكم...»« (انوار الربيع في أنواع البديع: ٦: ١٧٦ _ ١٨٠ ويراجع شرح نهج البلاغة: ١٩: ١٤٠) ثم يقول: «هـذا آخر الخطبة المونقة لأمير المؤمنين علي عليه السلام. انما آثرت ايرادها بجملتها مع تداولها وشهرتها ، تبركا بها وبقائلها ،وتيمنا بمأثور فضائلها« (م ن: ٦: ١٨٠) وهذه الخطبة تسمى المونقة لأنها تعجب من سمعها وذكر ذلك ابن ابي الحديد في شرحه لها (ينظر: شرح نهج البلاغة، ابن ابي الحديد: ١٩: ١٤٠) ويتضح لنا ان التمثل بأقوال الأمام علي عليه السلام بما فيها من الفصاحة والبلاغة هي حجة إقناعية بما تميز به من الابداع والتفنن ، ففي الخطبة المونقة وجدنا ابن معصوم ثبتها حجة للاستشهاد بما نالته من الشهرة ،وبما تحمله من فضائل بفضل قائلها.

ومن ذلك يتضح مكانة الشاهد او الاستدلال بأقوال الامام علي عليه السلام _عند ابن معصوم المدني وتبين من خلال ما عرضناه ان أحاديث الامام علي عليه السلام لها شأن كبير في الخطاب الإقناعي وهي من مصادر الاستشهاد لتحقيق الإقناع.

الخاتمة

يمكننا ان تستخلص نتائج البحث على النحو الآتي:

١. شكّل الشاهد الإقناعي مرتكزاً أساسياً في الإقناع في كتاب ابن معصوم المدني وتمثلت بالنصوص القرآنية التي أضفت على الخطاب الإقناعي صفة القداسة والصواب والأحاديث النبوية الشريفة وأقوال الإمام علي عليه السلام.

٢. مثّل الشاهد القرآني أساس الإقناع عند ابن معصوم المدني بما يتسم به القرآن الكريم من دقة التعبير وفصاحة اللفظ وإصابة المعنى.

٣. ظهور فعالية شاهد الأحاديث النبوية الشريفة في الخطاب الإقناعي فهي تعد مصدرا من مصادر الإقناع بما فيها من الدقة والصوب وعمق الفكرة.

٤. يتضح جدة الاستشهاد في مدونة ابن معصوم المدني بتمثله بأقوال الإمام علي عليه السلام _إذ يعد من أوائل الذين ضمنوا أقوال الامام علي في منصة الاستشهاد.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١. استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية، عبد الهادي الشهري، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط٤، ٢٠٠١م.

٢. أنوار الربيع في أنواع البديع، ابن معصوم المدني، تح شاكر هادي شكر، مؤسسة التاريخ العربي، ط١، ٢٠١١م.

٣. البحث اللغوي عند العرب مع دراسة لقضية التأثير والتأثر، د احمد مختار عمر، عالم الكتب، ط٦، ١٩٨٨م.

٤. بلاغة الاقناع: د عبد العالي قادا، كنوز المعرفة، ط١، عمان، ٢٠١٦م.

٥. بلاغة الاقناع في المناظرة، د عبد اللطيف عادل، منشورات ضفاف، ط٢، بيروت _لبنان، ٢٠١٣م.

٦. البلاغة العربية قراءة أخرى، محمد عبد المطلب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط ١٩٩٧:١ م.

٧. البيان والتبيين، الجاحظ، تح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخارجي، ط٧، القاهرة ١٩٨٨م.

٨. الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر د محمد سالم محمد الأمين الطلبة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠٠٨م.

٩. الحجاج في الحديث النبوي الشريف، دراسة تداولية. امال يوسف المغامسة، الدار المتوسطية للنشر نتوسن، ٢٠١٦م.

١٠. الحجاج في الخطاب السياسي الرسائل السياسية الاندلسية خلال القرن الهجري الخامس أنموذجا (دراسة تحليلية)، عبد العالي قادا، دار كنوز المعرفة، ط١، عمان ٢٠١٥م.

١١. الحجاج والحقيقة وافاق التأويل بحث في الاشكال والاستراتيجيات. د على الشبعان، تقديم: حمادي صمود، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط ١، ٢٠١٠م.

١٢. الحديث النبوي الشريف من الوجهة البلاغية، كمال عز الدين، دار اقرأ، ط١، بيروت، ١٩٨٤ م

١٣. الحديث النبوي مصطلحه _بلاغته _كتبه، محمد الصباغ، المكتب الإسلامي، ط٤، ١٩٨١ م

١٤. الخطاب الحجاجي لأهل البيت ع في كتاب الاحتجاج دراسة تداولية، عبد الحسن علي حبيب شبيب الناصر، مركز عين للدراسات والبحوث المعاصرة، ط١، ٢٠١٨م.

١٥. الخطابة، ارسطو، تر: عبد الرحمن بدوي، دار الرشيد للنشر الجمهورية العراقية، وزارة الثقافة والاعلام، ١٩٨٠م.

١٦. دراسة بلاغية للأبعاد الحجاجية في الخطاب النبوي (الصورة أنموذجاً) د. عزة احمد مهدي علي، جامعة الازهر (د ت).

١٧. ديوان ابن الفارض، مكتبة القاهرة، مطبعة حجازي، ١٩٥١م.

١٨. ديوان الشريف الرضي. صنعه ابي الحكم الخيري، تح د عبد الفتاح محمد الحلو، الجمهورية العراقية وزارة الاعلام ط١ (د.ت).

١٩. شرح نهج البلاغة ابن ابي الحديد (ت ٦٥٦هـ)، تح محمد أبو لفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط١، ردمك، ١٣٧٨هـ ١٩٥٩_م.

٢٠. صحيح ابن حبان (الاحسان في تقريب صحيح ابن حبان. محمد بن حبان الدارمي البستي (ت ٣٥٤هـ)، مؤسسة الرسالة، ط١، بيروت، ١٩٨٨م.

٢١. صحيح البخاري: الامام ابي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري تح: الشيخ قاسم الشماعي الرفاعي، شركة دار الأرقم بن ابي الارقم للطباعة والنشر والتوزيع.

٢٢. صحيح مسلم. للإمام ابي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق وشرح محمد فؤاد عبد الباقي، دار احياء التراث العربي، عيسى الحلبي وأولاده دار الكتب العلمية، لبنان ط١، بيروت، ١٩٩١ م.

٢٣. في بلاغة الخطاب الإقناعي مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية (الخطابة في القرن الأول انموذجا)، محمد العمري، أفريقيا الشرق، ط٢، المغرب، ٢٠٠٢م.

٢٤. معجم المصطلحات النحوية والصرفية. د محمد سمير نجيب اللبدي، مؤسسة الرسالة (عمان _الأردن)، دار الفرقان (سوريا)، ط١، ١٤٠٥هـ_ ١٩٨٥م.

٢٥. نهج البلاغة، وهو مجموع ما اختاره الشريف الرضي. شرحه الشيخ محمد عبده. وخرج مصادره الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت لبنان، ط١ المصححة ٢٠٠٣ م.

٢٦. نهج البلاغة معين البلاغيين قراءة في دلالات الاستشهاد كتاب الطراز للعلوي (ت ٧٤٩ هـ) انموذجا. أ. د علي كاظم محمد علي المصلاوي، قدّم له أد سعيد عدنان المحنة ٢٠١٦م.

الرسائل الجامعية /

١. الإبلاغية في الشاهد البلاغي (دراسة وتحليل). نادر عبد الرحمن محمد الوقفي رسالة دكتوراه، عمادة الدراسات العليا قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة مؤتة ٢٠٠٧ م.

٢. بلاغة الحجاج في النثر العربي العباسي قضية الشعوبية، يوسف محمد عبد الله رسالة ماجستير جامعة فيلادلفيا عمادة البحث العلمي والدراسات العليا، قسم اللغة العربية، عمان _ الأردن، ٢٠١٦م.

٣. البنية الحجاجية في النثر العباسي (تناول تداولي لكتاب دلائل الاعجاز لعبد القاهر الجرجاني). نفيسة طيب، رسالة ماجستير معهد الآداب واللغات قسم اللغة والادب العربي، الجزائر، ٢٠١١م.

٤. الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الغربي

(دراسة تقابلية مقارنة)، نور الدين بوزناشة، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب واللغات جامعة محمد دباغين، سطيف الجزائر ،٢٠١٥م.

٥.الشاهد البلاغي بين الاتباع والابتداع دراسة في ضوابط الاحتجاج لدى المعاصرين، منور عمار، أطروحة دكتوراه جامعة عبد الحميد بن باديس، كلية الادب العربي ٢٠٢٠- ٢٠١٢م.

٦.الشاهد في النقد العربي القديم الى نهاية القرن السابع الهجري دراسة وصفية. علاء مهدي النفاخ، رسالة ماجستير كلية الآداب، جامعة الكوفة ،٢٠٠٨م.

المجلات/

١. الرسائل الأدبية من القرن الثالث الى القرن الخامس للهجرة (مشروع قراءة انشائية)/ صالح بن رمضان، منشورات كلية الآداب بمنوبة، المجلد ٤٧، سلسلة آداب تونس، ٢٠٠١ م.

٢. سلطة الحجاج بالشاهد القرآني في خطبة الزهراء عليها السلام أ./ . د فاطمة كريم رسن جامعة بغداد / كلية التربية ابن رشد / قسم اللغة العربية. مجلة الأستاذ العدد ٢٢٢ المجلد الأول، ٢٠١٧ م.

٣.الشاهد البلاغي واشكالية النموذج قراءة في اسرار البلاغة للجرجاني. محمد أمين المؤدب، مجلة جذور العدد ٥ مجلد ٣، المملكة العربية السعودية، ذو الحجة ١٤٢١هـ مارس ٢٠٠١م.

٤.الشاهد الديني من النص المستشهد منه الى النص المستشهد فيه قراءة في السياق والوظائف «نهج البلاغة « للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام انموذجاً. محمد ادريس باحث تونسي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الدراسات الدينية (دت).

٥. المصطلح والشاهد البلاغي في كتاب الكامل للمبرد، د عبد العزيز بن صالح الدعيلج، مجلة العلوم العربية العدد العشرون، رجب ١٤٣٢هـ.

الرمز في قصائد معجم البابطين للشعراء العرب المعاصرين

(شعراء العراق مثالا)

ا. د. أحمد صبيح الكعبي

كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة كربلاء

الباحث. سلام سلمان حسين

كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة كربلاء

Salamalrubaye2@gmail.com

ملخص

نتناول في هذا البحث وسيلة من الوسائل التي أخذت حيزا في الشعر العربي الحديث، وكذلك أسهمت إسهاما كبيرا في تشكيل الصور الشعرية ألا وهي الرمز، إذ يتخذ الشعراء عند ولوجهم عوالم الشعر لا سيما في الشعر الحديث مسارا يبتعدون فيه عن السطحية والتقريرية، جاعلين من الغموض والإيحاء منطلقا للتعبير عن كوامن الذات، وبيان الفكرة التي تستوجب تفاعلا بين الباثِّ والمتلقي، وتجسيد الرؤية التي يتبناها الشاعر، وهذا الأمر يتحقق عن طريق عملية الترميز باستدعاء الشاعر للرموز المختلفة.

الكلمات المفتاحية: قصائد، معجم البابطين، الشعراء العرب.

The symbol in the poems of Al-Babtain Dictionary of Contemporary Arab Poets

(Iraqi poets are an example)

Prof. Dr. Ahmed Sabih Al Kaabi

Student: Salam Salman Hussain

College of Education for Human Sciences/ University of Karbala

Salamalrubaye2@gmail.com

Abstract

We discuss in this research one of the means that took a place in modern Arabic poetry, and also made a great contribution to the formation of poetic images, which is the symbol. A starting point for expressing the latent self, clarifying the idea that requires an interaction between the sender and the recipient, and embodying the vision adopted by the poet, and this is achieved through the coding process by calling the poet to the different symbols.

Keywords: Poetry, Al-Babtain Dictionary, Arab Poets

المقدمة

للشعر الحديث سمات وعناصر أسهمت في عملية تهيئته بصورة مغايرة عن الشعر القديم، وفقا لمتطلبات ذاتية واجتماعية وثقافية وغيرها، ومن هذه العناصر الرمز الذي اشتغل عليه الشعراء الحداثويون اشتغالا فاعلا في الساحة الفنية؛ لأنهم تأثروا تأثرا واضحا بالشعر الغربي، ما دعاهم هذا التأثر لأن يميلوا في أشعارهم إلى الغموض والضبابية والإيحاء، متخذين من الرمز الوسيلة الأهم للتعبير عن أفكارهم لحالة رفض اجتماعية على أغلب الأحيان، ولبيان رؤية مستقاة من الواقع ومنطلقة إلى عوالم أخرى. ولما وجد من إسهام شعري فاعل في التعبير غير المباشر والموحي عند بعض الشعراء في معجم البابطين جاءت الأهمية في أن ندرس الرمز عندهم، وقد قسم البحث على أربعة مباحث؛ المبحث الأول: الرموز الدينية، والمبحث الثاني: الرموز الأسطورية، والمبحث الثالث: الرموز التاريخية، والمبحث الرابع: الرموز الطبيعية. سبقها تمهيد تناول تعريف الرمز لغة واصطلاحا، وانتهى البحث بخاتمة جاء فيها أهم ما توصل إليه الباحث من نتائج.

التمهيد / الرمز لغة

الرمز في اللغة هو: «تصويت خفي باللسان كالهَمْس، ويكون تحريكَ الشفتين بكلام غير مفهوم باللفظ من غير إبانة بصوت إنما هو إشارة بالشفتين، وقيل: الرَّمْزُ إشارة وإيماء بالعينين والحاجبين والشفتين والفم (لسان العرب ابن منظور، ١٩٩٩م: ٥ / ٢١٣).

الرمز اصطلاحا:

يتخذ الشعراء عند ولوجهم عوالم الشعر لا سيما في الشعر الحديث مسارا يبتعدون فيه عن السطحية والتقريرية، متخذين من الغموض والإيحاء منطلقا للتعبير عن كوامن الذات، وبيان الفكرة التي تستوجب تفاعلا بين الباثِّ والمتلقي، ومن الوسائل التي يستعملونها في هذا الرمز الذي يكون من العناصر الفعالة في تشكيل صورهم الشعرية. ويسهم الرمز بإضفاء ظل من الحلم على الأساليب الشعرية، ودفع القارئ إلى حب الاستطلاع (محمد الصادق عفيفي، مؤسسة الخانجي بمصر، ١٩٧٨م: ٣٧).

يمثل الرمز في أغلب الأحيان طغيان السمة الشخصية للشاعر، وكثرة الانفعالات النفسية، ويمثل الطريق الذي يعبر به الشاعر عن الكوامن الذاتية في اللاوعي التي تأثرت بالواقع الثقافي الاجتماعي (دراسة في أدوات الناقد، د. رياض جبار شهيل، مجلة الآداب، ع ١١٧، ٢٠١٦م: ٣٥١) إن الرمز المتخذ من قبل الشاعر لا يمكن أن يكون منعزلا في السياق الذي يشكل دلالة فنية موضوعية، بل يجب أن يكون متجانسا داخل السياق الشعري مؤثرا في عملية التصوير، التي يكون فيها الرمز ثيمة متميزة داخل الصور الشعرية، ذلك لأن:«أغلب الرموز الشخصية التي يصنعها الشاعر إنما تولد داخل الصورة الشعرية، أو مجموع ما تشير إليه الصورة الشعرية ككل موحد، لأن علاقة الرمز بالصورة أقرب إلى علاقة الجزء بالكل» (دير الملاك، ١٩٨٦م: ١٥٩).

والرمز لا يمكن أن يدخل في تكوين الصورة بشكل مادي فقط بل بصورة إيحائية أي إنه: «لا يقف على قدم الأشياء المادية ليصورها، بل يتعداها لينقل التأثير الذي تتركه هذه الأشياء في النفس بعد أن يلتقطها الحس، فهو إذن لا يعبر عنها بقدر ما يعبر عن الأجواء الضبابية المبهمة التي تسربت إلى أعماق الذات المتفرعة المتباعدة الأطراف والأصول» (الرمزية والأدب العربي الحديث، انطون غطاس كرم، ١٩٤٩م: ١٢).

ولا بد أن يكون الشاعر على مقدرة بحسن استغلال العلاقات والأبعاد القديمة للدلالات الإيحائية التي يشعها الرمز، وإضافة أبعاد جديدة تمثل تهيئة شخصية، لأن الرمز يرتبط بالتجربة الشعورية التي يعانيها الشاعر، وتمنح الأشياء مغزى آخر (الشعر العربي المعاصر، عز الدين إسماعيل، ١٩٧٨م: ١٩٨).

وعلى الرغم من أن الشعراء استعملوا الرموز القديمة ووظفوها في قصائدهم توظيفا أكسبها حيوية وطاقة متميزة ذات تأثير ملموس إلا أن:«الشاعر المعاصر استطاع أن يخلق الرمز الجديد، أو الدلالة الرمزية التي تنبثق من موضوعه ذاته، إنها رموز خاصة يبتدعها الشاعر ويروح يكررها ويثريها محاولا من خلالها استكمال البناء الفني والموضوعي لقصيدته» (دير الملاك، د. محسن اطيمش: ١٥٨) يعمل الرمز في عملية البناء الشعري عن مداخل نفسية لبيان رؤية الشاعر عن الكون والمجتمع،:» ويعتمد على التشابه النفسي بين الأشياء، وهو ثمرة يقتطفها الشاعر من خلال إدراكه الحَدْسي للعلاقات العميقة والخفية بين الظواهر المادية وما يختبئ وراءها من أسرار، ثم يوظف الطاقة الإيحائية المتولدة من التقاء الأشياء للكشف عن تلك الأسرار»(التصوير الشعري رؤية نقدية لبلاغتنا العربية، د. عدنان حسين قاسم، ٢٠٠٠م: ١٦٧). بمعنى أنه: "يستلزم مستويين: مستوى الأشياء الحسية أو الصور الحسية التي تؤخذ قالبا للرمز، ومستوى الحالات المعنوية المرموز إليها، وحين يندمج المستويان في عملية الإبداع نحصل على الرمز" (الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، الدكتور محمد فتوح أحمد، ١٩٨٤م: ٤٠) وإذا ما عرفنا العلاقة بين الرمز والصورة وأن الأخيرة تعد بمثابة الوعاء الذي يكتنز الرموز الشعرية، تأخذنا الإشارة إلى مسألة التعبير الغامض الذي يستند على الرمز في تكوين الصورة الشعرية، إذ إن الغموض:»يجب أن يكون غموضا يُشفُّ عن دلالته بالتأمل، لئلا تصير الصورة لغزا من الألغاز» (النقد الأدبي الحديث، الدكتور، محمد غنيمي هلال، ٢٠٠٥م: ٣٩٦) إن الشعر الذي يتخذ الرمز وسيلة فهو شعر: «يكتنفه غموض كثيف وإن كانت معانيه وإيحاءاته بالغة العمق، وكانت نغماته دقيقة الفن محكمة البناء» (الأدب والنقد، محمد مندور، (د. ت): ١١٢ – ١١٣) وهذا الشعر الرمزي يعمل على نقل تجربة علوية في لغة الأشياء المرئية، وكل كلمة فيه تكون رمزا، وتستعمل لا في غرضها العادي، بل لما تثيره من علاقات تتصل بحقيقة فوق الحواس (الأدب وفنونه دراسة ونقد، الدكتور، عز الدين إسماعيل، ٢٠١٣م: ٣٢).

ولا يمكن بشكل من الأشكال تحديد ماهية الرمز أو المصدر الأساس الذي ينبع منه بل:»هو تلك الجوهرة

المشعة التي لا تعرف فيها للإشعاع مصدرا أو مكانا ينبع منه، بل هو انبعاث جميل ينبعث منها ويلقى على ما حولها فيكسبها الجمال والتحليق ويظل هو غير محدد المعنى، وإلا تحول إلى دلالة فقيرة إذا نحن قابلناه بمعنى محدد نستخلصه من العمل الفني، فالرمز هو الخيط الفني الذي يجمع هذه التراكمات من الصور والأخيلة التي تصنع جسما موضوعيا أو ما يسميه ت. س إليوت، المعادل الموضوعي الذي هو في النهاية لا يعادله إلا العمل الفني نفسه» (الرمزية، تشارلز تشادويك، ترجمة، نسيم إبراهيم يوسف، ١٩٩٢ م: ٣٥) وتعددت أشكال الرمز الشعري من حيث المناهل التي ينهمر منها؛ فنجد الرموز التراثية والرموز الأسطورية والرموز الطبيعية والرموز الإنسانية، وكل رمز يشكل حالة معينة فيما إذا انسجم داخل السياق التصويري، معبرا عن رؤية الشاعر.

المبحث الأول: الرموز الدينية

لا شك أن الرمز الديني هو ما يستدعيه الشاعر من شخصيات دينية متمثلة بالأنبياء والأولياء، فضلا عن الطقوس الدينية لمختلف الأديان، وهو: «طاقة من المعنى مزدوجة المنحى، فهو من جهة يؤسس للحكاية كصورة قابلة للتصديق، تمنح الجماعة قوتها ووحدتها، وللمجمع قوامه ونفوذه، ومن جهة ثانية هو دعوة للمعرفة بوصفه لغة تقتضي التأويل"(الرمز في الأدب الأخروي منى طلبة، مجلة إبداع، العدد ١٢، ١ديسمبر ١٩٩٧م: ٩٢) وللشاعرة (حياة جاسم محمد) توغل رمزي ترجم جزءا من بنية اجتماعية في قصيدتها (القرار والقمة) (المعجم، مج ٢: ٢٢٠):

ذو النون ببطنِ الحوتْ
تأكله الظلمةْ
يحلمُ بالحبِّ على شفتَي نجمة
ويموتُ الحبُّ يموت
ويمصُّ الحقدُ عبيرَ الزهرة
في أرض الموتى
عطشى للغيمة
ويموتُ نشيدُ الضوء
ويذيبُ الثلجُ عطاءَ الدفء
يتلاشى الكونُ يموت
ذو النون ببطنِ الحوت
يصرخُ في الظلمة
الرحمةُ أسطورة
يلفظها قلم الشاعر
والحرف قتيل
أبلغُ صوتي
أحمل موتي
والعدم الثائر
.....
لفظ الحوتُ بقايا اللعنةِ من جوفه
للأرض الكبرى
شفة خرساء، وقلب ساخر

يشكل الرمز الديني المتمثل بـ(ذو النون) في هذا النص العنصر الرئيس في عملية التشكيل الصوري، فعن طريقه استطاعت الشاعرة أن تبثَّ نقدا للواقع المعيش؛ فعبارة (تأكله الظلمة) هي بداية تشخيصها للحياة المظلمة التي قيدَ الناس فيها بقيد الظلم، فليس للحب نبضٌ فيها، ثم رسمت لوحة أخرى للواقع عن طريق تشخيصها للحقد باستعارة صفة المص له وهي من صفات النحل، وتصور الحياة أيضا بصور استعارية جميلة من ذلك قولها (يموتُ نشيد الضوء، ويذيب الثلج عطاء الدفء) وهذه الصورة كناية عن انعدام الحياة في هذه الأرض، وتعود مرة أخرى لإظهار فاعلية رمزها (ذو النون) إذ تبين من خلاله انعدام الرحمة وكأنها بدت من الأساطير، وقولها (والحرف قتيل، أبلع صوتي، أحمل موتي) إشارة إلى تضييق الكلمة الحرة، وتختم نصها الرمزي بإشارتها إلى الحياة المأساوية المضطربة، وبذلك يكون الرمز قد شكل رؤية الشاعرة السوداوية من خلال وعيها القائم.

ومن قصيدة (يوسف والرؤيا) للشاعر (زهير زاهد) نلحظ ان الشاعر قد استعان بالرمز الديني المتمثل بالنبي (يوسفﷺ) ليشكل صوره الشعرية فيقول (المعجم، مج ٢: ٤٤٩):

(أصداء الرؤيا)

وانطوى يوسفٌ يلوكُ حناياه

غريبا.. يقطعُ العمرَ حزنا

أبتي.. قد رأيت هاجسة الليل

تصلي. وتشربُ الإثمَ ظنا

قد رأيتُ الكواكبَ البيضَ تهتز (يبدو أن العجُزَ لهذا البيت غير مدون).

والفضاء الوسيع تخنقه الأوهام

سرا.. يلون الأفقَ ضغنا

أبتي.. نحن والحياة تناغينا

نروّي دنيا البراءات لحنا

يملأ الشوقُ مركبي .. يتهادى

يشربُ العصف لا يلاويه وهْنا

فلتثرثر بحقدها موجةُ الوهم

وتستلهم الغوايات معنى

فاكتئاب الأيام غاية رؤياها

وبلوى الحياة ما تتمنى

أسفا يضحك الصباح لعينيها

وفي حاجبيها النور مضنى

هي والبوم خطرة تتشظى

غمزة الفجر في رؤاها وتفنى

استند الشاعر في تشكيل صوره الشعرية على شخصية النبي يوسفﷺ رمزا محوريا بثَّ عبر نوازعه الداخلية، وعلى ما يبدو أن الشاعر قد اتحد مع رمزه في المعاناة، وبدأ يشرح غربته مستعينا بالقرائن اللغوية التي تشير إلى قصة يوسفﷺ ولكنه ضمنها تضمينا يسهم في تفعيل

البنية الصورية، ويخاطب الشاعر بلسان رمزه أباه، فقد رأى الكواكب البيض والفضاء تخنقه الأوهام إشارة إلى التضييق في المجتمع، ويسخر أيضا من ثرثرة موجة الوهم التي بثت حقدها، فهي لا تريد له إلا الظلام، ويتأسف كيف يضحك الصباح لعيني موجة الوهم الحاقدة، وفي حاجبيها النور سقيم وفي هذا كناية عن عدم العدالة في الحياة، ويختم نصه بإشارته إلى تشابه هذه الموجة مع البوم إشارة إلى الشؤم.

ومن الشعراء الذين استعملوا الرموز الدينية الشاعر (غزاي درع الطائي) في قصيدته (أحاديث في ما كان) قوله(المعجم، مج ٩: ٢١):

لا بد سيسقط يوما ما حائط أحزانك يا آدم

فافعل ما تحتاج إليه بنفسكْ

وتكلمْ

حتى البحر إذا ضربتهُ الريحُ يصيحْ

وأنت بكلتا كفَّيها ضربتك الأيام، ولم تتكلم.

يا آدمُ لا تتوقفْ

أو تقعد في الدرب ملوما محسورا

إن المجد يغني خلف النهر

فهل تأتي وتمد إليه جسورا؟

استدعى الشاعر في هذا النص رمز النبي (آدم عليه السلام) وهو إشارة لكل إنسان على هذه البسيطة، ويخاطب الشاعر الإنسان الذي يقبع داخل سجن العبودية والظلم بأن يتحرك ويثور من أجل الخلاص، ويلومه على سكوته وقد ضربته الأيام أي ضربته المصائب، ويحثه بأن لا يتوقف ويقعد متحسرا على حياته، لأن المجد يحتاج إلى السعي.

المبحث الثاني: الرموز الأسطورية:

تعد الأساطير من الموروثات التي تعمل على إلهام الأدباء؛ لما لها من ارتباط فكري بالطبيعة البشرية من حيث الخلق، ومن الناحية السيسيولوجية بوصفها انعكاسا لعوامل وأنساق تأثيرية لها علاقة وثيقة بما تعانيه المجتمعات بصورة عامة، والأدباء من حيث كونهم جزءا من المجتمع بصورة خاصة.

وتمثل الأسطورة: «بنية ثقافية من مجموع البنى المكونة لثقافات العالم عبر تطوره الحضاري، وعبر سيرورته التاريخية، فهي من المجتمعات المشاعية والبدائية، والزراعية والصناعية، والحديثة، إنها جزء مهم من الكل الحضاري المتنوع للمجتمعات الإنسانية" (الأسطورة في الآداب والفنون وبخاصة في الخطاب الشعري العربي المعاصر، محمد عبد الرحمن يونس، ١٩٩٨م: ١٦٩ – ١٧٠).

والأسطورة بمفهومها الأدبي هي التي تمثل الحديث عن القصص الخيالية الخارقة المرتبطة بالجن والشياطين والأبطال الخارقين والعالم الميتافيزيقي.

وتوظف الشاعرة حياة النهر رمز (الغيلان والعملاق) في قصيدتها (الشتاء العريان – صورة من التاريخ –) (المعجم، مج ٢: ٢١٨):

لياليهم

أغاريد وأقمارُ

وليل الآخرينَ يديفُه التعب

يدق الباب كالغيلان

ليل قارس مظلم

وتلهو الحور والولدان

تفرش دربهم وردا

ويلسع لسعة الأرقم

شتاء قارس عريان لا يرحم

وهذا الأسود العملاق

يكتب قصة والماء يمسحها

على الإسفلت

قصة ميت ما مات لو أسلم

ولكن مات إذ سلّم –

وظفت الشاعرة الرمز الأسطوري المتمثل بالغيلان والعملاق؛ إذ أغنت نصها بما يسهم في عملية البناء التصويري المتقن، إذ رمزت بالليل – الذي شبهته بالغيلان واستعارت له صفة الدق – إلى السلطة الظالمة بكل أنواعها، فالشاعرة عقدت مقارنة بين ليالي من هم متنعمون، ومن هم يعيشون الموت كل لحظة، وتشبه الشتاء العريان بالأرقم وهو ذكر الحيات فرمزت به إلى القسوة التي يمارسها الظلمة، وهي أيضا صورة استعارية رمزية، وتأتي برمز العملاق الذي ربطت معه الإنسان الذي إذا استسلم للظلم يموت.

وفي قصيدة (من أوراق جلجامش) يوظف الشاعر سليم الشيخلي الرمز الأسطوري فيقول (المعجم، مج٨: ٤٢٢ – ٤٢٣):

(٣)

من قال «لا» فقد كفر

ومن سكت

كصخرة صمّاء في ممر

لغزٌ يرى في أمره ما بين أقبيةٍ ودهليزٍ وجر

ومن «نعم» فقد ظفر

(٤)

الليل يا أمي الحزينة

لو كنت جئت على سفينة

لتكت حب الأرض، أمتشق البحار

أعلنت أفراحي بسورات المياه

أشعلت نفسي سندباد

كل الذين أحبهم تركوا البلاد

وبقيت وحدي شاهد الدم الذبيح

(٥)

مات أبي وبيننا الحدود

وغابة الغيلان، ثلة الجنود

والسفن المحروقةُ

مرميةٌ، على الرصيف عارية

رثيته أن تنزل الرحمة

وسرت في الزحمة

(٦)

قبلتُ كف قاتلي مبتسما

فقال لي: والدم؟

فقلت: لا تهتم

أومأ لي حصانُه

أسرجتُه، أركبنس، أسرجنا

وسرتُ دونَ فم.

(٧)

أنكيدو.. أبلغ كل سلامي للأطفال

أخبرهم أني راحل

أبحث عن خبز يكفي الجبهة الشرقية

ونبت أشبع منه خلود.

عند النظر في هذه اللوحات الفنية التي صورها الشاعر مستعملا الرموز الأسطورية نجد أنها تمثل وصفا للواقع الذي يعيشه الإنسان المضطهد، في ظل تفشي الخيانة في المجتمع. لأن الرمز الأسطوري يمثل نافذة ينظر الشاعر من خلالها معبرا عن همومه(الاتجاه النفسي في نقد الشعر العربي، عبد القادر فيدوح، ٢٠١٠م: ٣٩٨). ويصف حال الفرد الذي يعيش الاستبداد بقوله (من قال لا فقد كفر)، ومن قال نعم فقد ظفر أي من أيد الظلم فقد كوفئ، ثم يستجلب الشاعر رمز سندباد بمخاطبة أمه التي يبث شكواه لها، و(أشعل نفسه سندباد) كناية عن المعاناة والغربة التي يعيشها بعد نأي كل أحبائه، ويأتي برمز الغيلان مرمزا للعسكر الذين يمثلون أدوات الظالمين، ويعطي صورة جميلة للإنسان الذي يعيش حالة اليأس والمظلومية من قبل المستبد بقوله (قبلت كف قاتلي مبتسما)، ثم يستدعي رمز أنكيدو الذي تقمص شخصية أخيه جلجامش بأنه سيرحل بلا رجعة يبحث عن رغيف الخبز وفي ذلك إشارة إلى حالة الفقر والحرمان اللتين يعيشهما الإنسان.

ويوظف الشاعر محفوظ داود سلمان الرموز الأسطورية في قصيدته (أصوات) التي قال فيها(المعجم، مج ٤: ٣١٢):

ليت لي أن أقايض هذي الدروب

برؤى من قرارة بحر بعيد صداه

بفضاءات حلم نقي بترتيلة أو صلاه

ليتني سارق النار أو كنت أنكيد ابن البراري

عابرا في هوى الليل، أو نازفا في صحاري

ليت لي أن أمزق هذا السراب البعيد

وأنادم فيها رمال التمرد أرقى جبال الجليد

ليت لي صخرتي عابثا في الذرى والهضاب

أو أقايض هذي السكينة بالريح والعصف

أجمع فيها الضباب

ليتني مثل عوليس فيها شريد

ليت لي في الضفاف البعيدة بنلوب تغزل ..

أوهامها أو تعيد

وأنا عابر في المسافات في كل يوم .. نداء جديد

يبدأ الشاعر هذا النص بالتمني وهي دلالة على فقدان شيء ذاتي يسعى إلى الوصول إليه، لذلك نراه يلجأ إلى البحر موظفا الرمز أنكيدو الذي يبحث في البراري والصحاري من أجل الوصول إلى المبتغى، ويعلن في حال من حالات التمني رفضه بقوله (ليت لي أن أمزق هذا السراب البعيد)، و (وأنادم فيها رمال التمرد أرقى جبال الجليد)، فهو يريد كسر قيود التضييق، ونراه يتمنى مشبها نفسه بعوليس الذي يبغي أن يتحصل على زوجته بنلوب، ثم عطي صورة لحياة الحرية بقوله (وأنا عابر في المسافات في كل يوم .. نداء جديد)، فقد أسهمت هذه الرموز بتحقيق مبتغى الشاعر في تشكيل صوره الشعرية المؤثرة في المتلقي.

المبحث الثالث: الرموز التاريخية:

وهي الرموز التي يستدعيها الشاعر وتتمثل بالشخصيات التاريخية القديمة على اختلاف تأثيرهم في الحياة، ومنهم القادة والأدباء وغيرهم.

والعلاقة بين الأدب والرمز التاريخي لا ينبغي أن تكون علاقة أخذ ونقل بصورة حقيقية؛ بل ينبغي أن يعمل الأديب على توظيف الأحداث والشخصيات توظيفا فنيا يعمل على جعل المتلقي في حال ارتباط فني مع ماضيه؛ لأن الأحداث ليست متعلقة بمدى ما يرسمه الأديب نفسه، فهو بذات الوقت ينبغي له أن يحقق الهدف والوظيفة الأدبية المتمثلة بالتفاعل الاجتماعي.

وممن وظفوا الرموز التاريخية الشاعر (عبد الهادي الفرطوسي) في قصيدته (أبرهة والعاشق والحلوة) بقوله(المعجم، مج ٣: ٥٣٥):

وعلى غرة

يدخل أبرهة والفيلُ

فتهرب كل الكلمات الحلوةِ

والأنهارُ تجفُّ

وبحر الخوفِ يموج

تغيمُ عليَّ همومٌ مرة

يتقدمُ أبرهةُ والفيل وحشد عناكبَ

تنسجُ حولي أعشاشا

سوداءُ بلون الموت

يغيم بعينيَّ دخانٌ أزرق

يبقى وجهكِ منتصبا كالرمحِ

بهيا كالصبحِ

ينزُّ جراحي كالملحِ

ويهمسُ في أذني

لا تفزعْ

يتبدد عني فزعي

أصرخُ منتفضا:

تبا للخوف إذا جاء إليَّ وأنتِ معي

يستعين الشاعر في هذا النص بالرمز التاريخي المتمثل بـ (أبرهة) الذي يعطي دلالة الشر؛ فالشاعر الذي يعيش في بحبوحة الحياة الجميلة، حياة العاشق يدخل في حياته ذلك الحاكم المتجبر، فتهرب كل الكلمات الجميلة، وتغزوه الهموم، ويرمز أيضا بالعناكب التي تنسج حوله أعشاشا سوداء إلى حاشية الحاكم الظالم، وهو في هذه الصراعات يلجأ إلى وجه حبيبته الذي يبعث فيه روح الثورة بوجه الظالم، والشاعر هنا يمثل حالة اجتماعية فهو يتحدث بلسان الناس الذين يقبعون تحت حكم الجلادين، وبذلك يكزن الرمز التاريخي قد أدى الغرض الدلالي.

وللشاعر (معِد الجبوري) توظيف رمزي تمثل في قصيدته (بطاقة عبور) قال فيها(المعجم، مج ٥: ٣٤٦):

مرة .. بين المرايا حاصروني

حفروا بالسيف صدري وجبيني

قبل أن أفقد ظلي

نهض الحلاج من رأسي..

رمى جبته بين عيوني

فارتميت

ثم عانقت بقايا جثتي

وتشظيتُ على مشنقتي

وأتيت

بعد أن أصبح وجهي..

مصحفا في كل بيت.

يمثل هذا النص بنية حكائية اعتمدها الشاعر في شحن ذهن المتلقي، ثم وظف داخلها رمزه المتمثل بالحلاج، مما أعطى بعدا تصويريا حيويا، فالشاعر هنا رافض للظالم والسلطة الظالمة، وهو الذي تعرض لأشد العذاب لكنه وبرغم كل هذا نهض ورفض ذلك الظلم، ليصبح ذكره في كل بيت، أي إن هذا الرفض أصبح مثالا يحتذى به، كما الحلاج الذي أصبح منهجه في الرفض مثالا للثائرين.

المبحث الرابع: الرموز الطبيعية

تمثل الطبيعة التي هي: «مجموع الموجودات الماثلة في العالم خارج الأشياء المصنوعة من طرف الإنسان(الطبيعة والثقافة، إعداد وترجمة، محمد سبيلا واخرون، ٢٠١٣م: ٥)"، مصدرا مهما من مصادر التفاعل والإبداع لدى الشعراء؛ لأنها تمثل حالة من حالات الارتباط الفطري والإنساني بما يتفاعل معه الإنسان، فهي تشكل مصدر عطاء ونبع إلهام للإنسان في مجالات حياته منذ القدم، فالطبيعة بما تحتويه من عناصر خلْقية تهيئ حالات انفعالية تستدعي تشكيل قدرات ذهنية تسهم في تحريك القوى الداخلية للإبداع.

وهي بذلك تمثّلٌ رمزيٌّ يسهم في تهيئة اللغة الرمزية التي يريدها الشاعر؛ إذ يلجأ إليها حين لا يريد التعبير الواقعي عن حالة رفض معينة لأحداث اجتماعية.

وممن استدعى الرموز الطبيعية والرموز المستحدثة الشاعر (الفريد سمعان) في قصيدته (تحية إلى النجوم) بقوله(المعجم، مج ١: ٥٦٤):

خلعت ذراك ثيابهَا الخضراء

وانتحبت على الأجداث

زقزقة الطيور

وتهالكت ألواح زورقنا الطرية

فوق أحداق المرافئ

وامتطت أكبادنا اللهفى

أعاصيرٌ معربدةٌ

عصورْ

وتقاسمتْ دمنا الرزايا السود

أعطبت الشفاه

مخالب العملاء.. شَقّت في الصدور

نفقا من الآهات

وامتحنت بنا الأيام

وانهزمت نسور

ذعراً.. وأورقت النذور

عطشت ظلالك.. يا عروق الشهد

واكتسح الهجيرْ

صلواتنا ... يبست حناجرنا الهتوف

تقطعت أنفاسنا.. همساً

وأصراراً .. وأينعت الذرى

صارت مشاتل للكفاح

تعلمت .. حتى الصخور

منا.. وما زالت تدور

نفس المطاحن

ما تزال قيودهم

تمتصُّ وجنات الزهورْ

استند الشاعر في هذه القصيدة على مجموعة من الرموز من مثل (أعاصير معربدة، الرزايا السود، مخالب العملاء، الهجير)، إذ شكلت محورية رمزية تتابعية في تكثيف الدلالة الإيحائية، وأعطت هذه الرموز دلالات ألقت بظلالها على البنية الذاتية للشاعر، وامتدت إلى البنية الاجتماعية، فالشاعر يريد أن يصور الحياة المحملة بالمآسي، فمثلت الأعاصير المعربدة دلالة الشر، وكذلك الرزايا السود التي تقاسمت الدماء كناية عن كثرة القتل، وأعطبت الشفاه إشارة إلى لجم الصوت الحر، ومخالب العملاء هي رمز للشر والخيانة، فقد شقت في الصدور نفقا من الآهات، ثم جاء برمز الهجير إشارة إلى شدة التعب والعناء،

ليعطي في النهاية نتيجة عن بقاء الواقع كما هو، بعبارة (وما تزال قيودهم).

ووظفت الشاعرة (آمال الزهاوي) الرمز الحيواني بقولها في قصيدة (الحرباء)(المعجم، مج ١: ٦١٧):

في هذا العصر المقلوب اشتبكت فينا الأسماء

أي الألوان ستلبسها الحرباء

تنتفخ الكذبة حتى تغدو جسداً ورقياً

ويكون لها صوت ونداء

ثوريون بسيقان خشبية

في عصر مجنون تسحقه

الأقدام الغابيه

السم تقطَّرَ

النور سرى أشباحاً

مطر في الصوت وفي القلب وفي العينين

يلوون الحدة في نبض الماء

يمدّون حرائق كالسور

يحيطون نجوم الثوار المطبوعة في المد

ويشتبكون برفض يتكسر

كشعاع أبدي

يحضنه البرق ويبكي

ألق مخنوق في أحلام الناس المنفيه

فمتى الوعد؟

شكل رمز الحرباء في هذا النص العنصر الأساس في عملية التصوير الشعري، وأسهم في إغناء الدلالة التي تمثلت ببيان زيف هذا الواقع، إذ إن الحرباء رمز دخل في حيز المجتمع، ومثل صورة للتلون والنفاق، وأكد هذا مجموعة من القرائن كانت مصداقا للدلالة الرمزية منها (أي الألوان ستلبسها، تنتفخ الكذبة..، ثوريون بسيقان خشبية، عصر مجنون)، فالشاعرة استطاعت بهذا النص المرمز أن تستجلب في ذهن المتلقي مجموعة من التصورات للواقع، فهؤلاء الثوريون بسيقانهم الخشبية لا يمثلون الثورة الحقيقية ضد الظلم، وتلجأ الشاعرة إلى الطبيعة لتكون صورة غرائبية متمثلة بصورة الأشباح التي تنفذ عبرها إلى ذلك العالم الذي يمنع نجوم الثوار من الإضاءة، وفي هذا دلالة على التقييد الذي يعانيه الناس، لتختتم النص باستفهام استنكاري عن ذلك الألق المخنوق في أحلام الناس المنفية، فهي تدعو إلى التخلص من هذا الخناق الذي أرغم الناس على الهجرة.

وفي قصيدة (خرافة الرعيان) للشاعر (صالح جواد الطعمة) توظيف للرمز الطبيعي قوله (المعجم، مج ٢: ٧٤٧):

في مقبل الأجيال سوف يطل عام

قد أثقلت أذياله الأرزاء، من غضب الإله

لِمَ دنّس الشرق الطغاه؟

وغفا بنوه عن الأثام، على الذنوب؟

واذا ببنت الشرق، يدفنها الغمام،

والنور، يخنق مولد النور، الغروب

ويمد في أرجائه البيضاء أقبية الظلام

حتى النجوم، سنى النجوم يموت في ليل الخطوب

ولسوف يجثو الليل، لا يضنيه غير رضى الإله

فيطوف في محرابه في الشرق، أفواج العبيد

وتريق فيه من القرابين الدماء

لتطهر الشرق المقدس من مآثم كل جبار عنيد،

وتظل تنهر بالبغاة الآثمين، بكل جبار عنيد

حتى يعود لها السنى، وتجود بالنُّعمى، السماء !

يستند الشاعر في هـذا النص على رمزين طبيعيين هما (الغروب، والليل) وهما محور أساس في التوظيف الرمزي؛ فالغروب الذي يخنق مولد النور ويمد في أرجائه البيضاء أقبية الظلام رمز للسلطة الغاشمة الظالمة التي تجلب الويلات، وجاء برمز الليل الذي رمز به إلى السلطة الظالمة أيضا، وعلى سبيل التصوير الساخر استشرف بزوال الحكام؛ فكيف بأفواج العبيد وهم يطوفون حول الليل (رمز الظلم) ويقدمون القرابين أن يتخلصوا منه؟! ويأتي الشاعر (غريب صالح) موظفا الرمز الطبيعي (الطين) في قصيده له اسماها الطين فيقول (المعجم، مج ٤: ٢٠):

هل لهذا الطينِ صوتٌ ساحر.

هل لهذا الطين عين ساحرة؟

أو لهذا الطينِ صمتٌ قاهرٌ؟

هل لهذا الطينِ نفسٌ قاهرة؟

أم لهذا الطين تاريخ من الأفواه تصرخ؟

بالشفاه الصابرة

فأجاب الطين سرا

إننا في الصبر حتما نتجمع

إنها لب الحقيقة

فأنا الطينُ أصنّع

للمرايا للخصور اليانعة

شكل الطين في هذه الأشطر رمزا محوريا في تشكيل البنية التصويرية، وفي إثراء النص بالدلالات الرمزية الحيوية؛ فالطين هو الأصل في خلق الإنسان، والشاعر هنا يخاطب البشر مستفهما عن أسباب صمته وصبره في هذه الحياة، فهل لهذا الإنسان صوت ساحر، وعين ساحرة، أم هو قابع في صمته وليس له أي تاريخ يذكر، فالشاعر هنا أراد توجيه النقد لهذا الإنسان الصامت الذي لا ينتفض بوجه الظلم، ثم إنه يجد الإجابة من الطين ذاتـه؛ ليتبين أن الحياة الهانئة لا تكون للناس الصلحاء بل للناس المترفين المنعمين بدلالة (المرايا، والخصور اليانعة) وهما من دلالات الزينة.

ونرى الشاعر (فوزي السعد) قد استعمل الرمز الطبيعي المتمثل بالديك في قصيدته (ديك الأنابيب) بقوله (المعجم، مج ٤: ١٤٥):

لم يعد فوق رأسك عُرف طويل

خوذة للمحارب بين الديوك

وصياحك لا يوقظ الآن

حتى ذباب المزابلِ،

... إنك لا تعرف الفجر أصلاً،

تركْتَ السطوح،

لترقد في علبةٍ

من صفيح النعاس!!

****

لم تعد تنفش الريش

تشهر جُنحيك غيظاً

بوجه غريم هواك

فإنّ إناثَكَ يحرث أجسادهن الهيام

وأنت بلا شهوة الديكة!!

****

لو أرادوا اختبار الفحولة فيك

تمتطي ظهر أنبوبة

ليس أنثاك...

يا ابن ديوك الأنابيب،

هلا كسرت زجاجة عجزك

... عدت إلى بيضةٍ

تحت دفء الأمومةِ،

والحُبِّ،

والشمس...

لا تحت آلةِ سلْق المشاعرِ..

عند الفراخ!!

فقد أعطت هذه القصيدة بكاملها دلالة رمزية، عبر الشاعر فيها عبر رمز الديك عن تخاذل ذلك الإنسان الذي اضمحلت عنده صفات الرجولة؛ لأن الديك رمز للفحولة والرجولة، والشاعر هنا أراد السخرية فذكر الصفات السلبية التي بات يتصف بها الإنسان العربي، فـ (العرف الطويل، والصياح، نفش الريش، إشهار الجنحين) كلها صفات يتمتع بها الديك الأصيل، لكن الشاعر هنا قد نفاها عنه، بل أعطى نقيضها؛ ليعبر عن رفضه لما عليه هذا الإنسان، وبذلك يكون الرمز قد أدى الغرض الفني من حيث أنه حقق رغبة الشاعر في نقد الواقع.

وممن استدعوا الرموز الطبيعية في شعرهم الشاعر (نصير النهر) في قصيدته (وفاء) من ذلك قوله (المعجم، مج ٥: ٥٤٨ – ٥٤٩):

تمر العصافير مقهورةً،

تثقل الأغنيات بحزن النواطير،

قد سرقوا الكرم،

واعتصروا من شفاه الحبيبة كل النبيذ،

وداسوا الفراش الذي لم يدنسه لوث،

ولم تتليَّل عليه الظهيرةُ ..

داسوا الظهيرةْ

ورأس الحبيب الذي علقوه بحبل الضفيرة

وتبكي العصافير شعر الحبيبة

تقرأ فاتحة الدمِ

يا قهرها

لو تكون البزاة

لكانت على الأرض البزاة

لكانت تحد مناقيرها في الجراح

فتنكؤها

والدماء عناقيد نار

تحرّق فوق المسيح صليبه

لقد طفح الكيل

إن العصافير حين تصير البزاة ديوكا

تحد مناقيرها

والنواطير..

والنواطير..

تبقى كلابا

إذا لم يهزَّ المسيح صليبه

زخر هذا النص بمجموعة من الرموز أسهمت في شحن الصور بالإيحاءات الشعرية، وظف الشاعر (العصافير، النواطير، البزاة، المسيح، الديوك، الكلاب) فأراد بكل هذه الرموز بيان حالة الظلم التي يعيشها الإنسان في ظل الجائرين الذين قتلوا الحبيبة التي تمثل الحياة الجميلة، ورمز النواطير إشارة إلى الحراس الخونة غير المؤتمنين على البلاد، ويمثل رمز البزاة هنا السلطة الجائرة، ثم يربط الشاعر دلالات هذه الرموز برمز المسيح الذي الإنسان المظلوم، ليشير بأن هذا الواقع يبقى قائما بظلمه مالم يهز هذا الإنسان صليب الظلم والجور، أي مالم يثر ضد الظلم.

الخاتمة.

تبين لنا من خلال البحث ما يأتي:

١. اتخذ الشعر الحديث من الرمز عنصرا مهما من عناصر تشكيله وصيرورته؛ لأنه قد تأثر بعوامل كثيرة دعت الشاعر بأن يلجأ إلى الغموض والإيحاء في التعبير عن رؤيته.

٢. شكل الرمز في قصائد البحث عنصرا محوريا في رسم الصور الشعرية وتشكيلها؛ لأن للصورة الشعرية مجالات متعددة من حيث مصادرها وأنماطها ووسائل تشكيلها، والرمز عنصر من عناصر تشكيلها.

٣. أعطى الرمز دلالات إيحائية أغنت النصوص بالطاقة الشعرية التصويرية، وذلك عن طريق انتقاله بالنصوص إلى فضاءات التأويل.

٤. تعددت أشكال الرموز فكان منها الديني الذي تمثل بالأنبياء؛ كالنبي يونس ويوسف وآدم عليهم السلام، والأسطوري؛ كأسطورة كلكامش وبعض الأساطير التي تحدثت عن السعالي وغيرها، والتاريخي؛ كأبرهة الحبشي والشاعر الحلاج، والطبيعي الذي اشتمل على محاور الطبيعة كلها.

٥. شكل الرمز الطبيعي الجزء الأكبر من البحث وهذا طبيعي؛ لأن الشاعر مرتبط بالطبيعة في كل مجالاتها فهو إنسان أولا وآخرا.

المصادر والمراجع:

١. الاتجاه النفسي في نقد الشعر العربي، عبد القادر فيدوح، دار صفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط١: ٢٠١٠م

٢. الأدب وفنونه دراسة ونقد، الدكتور، عز الدين إسماعيل، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٩، ٢٠١٣م.

٣. التصوير الشعري رؤية نقدية لبلاغتنا العربية، د. عدنان حسين قاسم، الدار العربية للنشر والتوزيع، (د. ط)، ٢٠٠٠م.

٤. ديـر المـلاك (دراسـة نقديـة للظواهـر الفنيـة في الشـعر العراقـي المعـاصر)، د. محسـن اطيمـش، دار الشـؤون الثقافيـة العامـة، العـراق – بغـداد، ط٢، ١٩٨٦م.

٥. الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، الدكتور محمد فتوح أحمد، دار المعارف القاهرة، ط٣، ١٩٨٤م.

٦. الرمزيـة والأدب العـربي الحديـث، انطـون غطـاس كـرم، دار الكشـاف للنـشر والطباعـة والتوزيـع، بـيروت – لبنـان، (د. ط) ١٩٤٩م.

٧. الرمزية، تشارلز تشادويك، ترجمة، نسيم إبراهيم يوسف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د. ط)، ١٩٩٢م.

٨. الشـعر العـربي المعـاصر (قضايـاه وظواهـره الفنيـة والمعنويـة)، عـز الديـن إسـماعيل، دار الفكـر العـربي، القاهـرة، ط٣، ١٩٧٨م.

٩. الطبيعة والثقافة، إعداد وترجمة، محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، ط٤، ٢٠١٣م

١٠. في الأدب والنقد، محمد مندور، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د. ط)، (د. ت).

١١. لسان العرب، للإمام العلامة ابن منظور ٦٣٠ – ٧١١ هـ، طبعة جديدة مصححة وملونة اعتنى بتصحيحها، أمين محمد عبد الوهاب، محمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي، ج٥، ط٣، ١٤١٩هـ – ١٩٩٩م.

١٢. مصادر الأسطورة في الآداب والفنون وبخاصة في الخطاب الشعري العربي المعاصر، محمد عبد الرحمن يونس، مجلة آفاق المعرفة، سوريا، ع ٤٢٣، ١ ديسمبر ١٩٩٨م

١٣. معجم البابطين للشعراء العرب المعاصرين، مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، ط٢، ٢٠٠٠م.

١٤. النقد الأدبي الحديث، الدكتور، محمد غنيمي هلال، دار نهضة مصر، ط٦، ٢٠٠٥م.

١٥. النقد التطبيقي والموازنات، محمد الصادق عفيفي، مؤسسة الخانجي بمصر، ط١، ١٩٧٨م

المجلات.

١. الرمـز في الأدب الأخـروي (تطبيـق تأويـلي عـلى رحلـة المعـراج)، منـى طلبـة، مجلـة إبـداع، العـدد ١٢، ١ديسـمبر ١٩٩٧م

٢. الصورة الفنية معيارا نقديا، دراسة في أدوات الناقد، د. رياض جبار شهيل، مجلة الآداب، ع ١١٧، ٢٠١٦م – ١٤٣٧ هـ

الرفاهية النفسية وتأثيرها في الحد من سلوك الإساءة اللفظية

دراسة تحليلية لعينة من تدريسيي الجامعات والكليات الاهلية في كربلاء المقدسة

الباحث وسام عبد الامير محمد
كلية الإدارة والاقتصاد/ جامعة كربلاء

wasemhussain041@gmail.com

الباحث فيصل علوان الطائي
كلية الإدارة والاقتصاد/ جامعة كربلاء

faisel.alwan@uokerbala.edu.iq

المستخلص

يهدف البحث الحالي الى بيان تأثير الرفاهية النفسية في الحد من سلوك الاساءة اللفظية ضمن مجتمع البحث الذي تمثل بالجامعات والكليات الاهلية في محافظة كربلاء المقدسة من التدريسيين الجامعات ممن هم بمستوى اتخاذ القرار وتحمل المسؤولية، ومن اجل تحقيق ذلك تم قياس (المتغير المستقل) بالرفاهية النفسية بسته ابعاد فرعية وهي (الاستقلالية- تقبل الذات – العلاقة الايجابية مع الاخرين – الهدف في الحياة – التمكن من البيئة – التطور الشخصي) مع سلوك (الاساءة اللفظية) استناداً الى مشكلة البحث الرئيسة والتي تمثلت ب(الرفاهية النفسية وتأثيرها في الحد من سلوك الاساءة اللفظية) ومن اجل التوصل الى النتائج تم استخدام المنهج الوصفي التحليلي وجمع البيانات من خلال الاستبانة وقد اعتمد البحث على مجموعة من الاساليب الاحصائية التي تمثلت بأختبار التوزيع الطبيعي والتحليل العاملي التوكيدي والاحصاءات الوصفية وتحليل الارتباط البسيط ونمذجة المعادلة الهيكلية استناداً الى البرامج الجاهزة(SPSS V ٢٣.; AMOS، V ٢٣.; Excel ١٦) وقد توصل البحث الى مجموعة من الاستنتاجات ابرزها وجود تأثير ذي دلاله معنوية بين الرفاهية النفسية والاساءة اللفظية، وهذا يشيرالى ضرورة الاهتمام بالمنظمات التعليمية الخدمية المبحوثة اهتماما كبيرا لتعزيز الرفاهية النفسية لدى تدريسيي الجامعات للتقليل من السلوكيات السلبية في العمل لاسيما الاساءة اللفظية وضرورة التعاون مع الجامعات الاهلية والحكومية ممن لديه تجربة ناجحة في ممارسة الحد من السلوكيات السلبية لتقديم افضل ما يمكن.

الكلمات المفتاحية: الرفاهية النفسية، الاساءة اللفظية

“Psychological Well-being and Its Impact on Reducing Verbal Abuse Behavior: An Analytical Study of a Sample of University and Private College Instructors in the Holy City of Karbala”

Wasem Abdulameer Mohammed

College of Management and Economics - University of Karbala

wasemhussain٠٤١@gmail.com

Faisal Alwan Al-Taie

College of Management and Economics - University of Karbala

faisel.alwan@uokerbala.edu.iq

Abstract

The current research aims to demonstrate the effect of psychological well-being in reducing verbal abuse behavior within the research community، which is represented by private universities and colleges in the holy governorate of Karbala، from university teachers who are at the level of decision-making and responsibility،

and in order to achieve this، the (independent variable) was measured by psychological well-being with six Sub-dimensions (independence - self-acceptance - positive relationship with others - goal in life - mastery of the environment - personal development) with (verbal abuse) behavior based on the main research problem، which was (psychological well-being and its impact on reducing verbal abuse behavior) In order to reach the results، the analytical descriptive approach was used and data was collected through the questionnaire. The research relied on a set of statistical methods represented by the normal distribution test، confirmatory factor analysis، descriptive statistics، simple correlation analysis، and structural equation modeling based on ready-made programs (SPSS V.23; AMOS).،V.23 ; Excel 16) The research has reached a set of conclusions، most notably the existence of a significant effect between psychological well-being and verbal abuse، and this indicates the need to pay attention to the educational service organizations under study، a great interest in promoting psychological well-being among university teachers to reduce negative behaviors at work، especially Verbal abuse and the need to cooperate with private and governmental universities who have a successful experience in practicing reducing negative behaviors to provide the best possible

Key words: Psychological Well-Being،verbal abuse

المقدمة

يمكن اعتبار دراسة الرفاهية النفسية، من الدراسات التي تكسبها أهمية خاصة فهي من حيث الموضوع مرتبطة بمستوى ادراك التدريسيين وتحسين مستوى رفاهيتهم النفسية وتقديرهم لذاتهم ومن ناحية اخرى تكمن اهمية الرفاهية النفسية في الاستفادة بما تسفره من نتائج في المجال النفسي والاجتماعي. مما جعل الباحثين يتجهون في بحوثهم لدراسة الرفاهية النفسية والمؤشرات التي تجعل الانسان فرداً سعيداً يتمتع بالرفاهية النفسية، الا ان هناك العديد من المعوقات التي تؤثر على العاملين ورضاهم ومن هذه المعوقات المحتملة هي سلوكيات الاساءة اللفظية في مكان العمل التي قد تمارس من قبل العاملين مع بعضهم البعض وتؤثر على معنوياتهم وتزيد من الاحباط لديهم، وتعد الموارد البشرية واحدة من اهم الاصول التي تمارس نشاطاتها في مجال الخدمات وتحتل مكانة مهمة وعلى المنظمات الحفاظ عليها وتعزيزها للحفاظ على الاداء الفردي، وتأسيساً لما تقدم فان فكرة البحث الحالي ترتكز على دراسة مدى تمتع التدريسيين في الجامعات والكليات الاهلية بالرفاهية النفسية ومدى تأثيرها في الحد من سلوك الاساءة اللفظية، ان الاهتمام بمعالجة الاساءة اللفظية في مكان العمل بوصفة خياراً استراتيجيا تعمل لأجله الكثير من المنظمات. وان الاهتمام بالرفاهية النفسية للحد من الاساءة اللفظية في مكان العمل وانطلاقاً من مشكلة البحث الاساسية التي تمثلت ب(ماهو تأثير الرفاهية النفسية في الحد من سلوك الاساءة اللفظية من قبل

الجامعات والكليات الاهلية في محافظة كربلاء المقدسة عينة البحث) اذا اتبع المنهج الوصفي التحليلي للتحقق من الفرضيات وذلك ضمن مجتمع وعينة قصدية، وتم جمع البيانات بواسطة الاستبانة وتحليل البيانات بالاساليب الاحصائية وتمثلت باختبار التوزيع الطبيعي والتحليل العاملي التوكيدي والاحصاءات الوصفية وتحليل الارتباط البسيط ونمذجة المعادلة الهيكلية. وقد تم التوصل الى الاستنتاجات والتوصيات وابرزها وجود تأثير ذي دلالة معنوية بين الرفاهية النفسية والاساءة اللفظية.

وتضمن هيكل البحث أربعة مباحث وكالاتي:

المبحث الاول: منهجية البحث

المبحث الثاني: الجانب النظري

المبحث الثالث: الجانب العملي

المبحث الرابع: الاستنتاجات والتوصيات

المبحث الاول: منهجية البحث

١. **مشكلة البحث**: تتمثل مشكلة البحث بعدد من التساؤلات الاتية:

أ. ما مستوى متغيرات البحث وابعادها الفرعية على مستوى تدريسيي الكليات والجامعات عينة الدراسة ؟

ب. ما مستوى علاقات الارتباط بين الرفاهية النفسية بأبعادها والاساءة اللفظية للجامعات والكليات الاهلية عينة البحث ؟

ج. ما مستوى تأثير الرفاهية النفسية بأ بعادها في الحد من تأثير الاساءة اللفظية للجامعات والكليات الاهلية عينة البحث ؟

٢. **اهمية البحث**: تتجسد اهمية البحث بما يأتي:

أ. يعد موضوع الرفاهية النفسية من الموضوعات الحديثة والمهمة والحيوية لانة يصف مرحلة متقدمة في التطور الفكري الاداري و ان الرفاهية النفسية كمفهوم ظهر نتيجة تطورات يشهدها العالم لحل المشاكل أقل تكلفة (جهد ووقت ومال) لحل المشاكل التي تكلف المنظمة كثيراً من جهد ووقت.

ب. يعد موضوع الرفاهية النفسية اذ أهميه لكونه يفتح الافق امام الاداريين ذوي الاختصاص المهتمين بموضوع الرفاهية من اجل الحد من الاساءة اللفظية.

ج. يكتسب البحث الحالي مزايا لأنهٌ يدعم توجيهات للتدريسين في الجامعات والكليات الاهلية عينة البحث من خلال تبنيها لموضوع الرفاهية واهمية تدريب وتطوير مهارات وامكانات جميع منتسبيها على اكتساب مزايا العمل وزيادة خبراتهم الميدانية في الاتيان لارتفاع مستوى الرفاهية النفسية.

د. يسهم موضوع بحثنا الحالي بوضع جملة من المقترحات والتوصيات التي تم التوصل اليها والتي سوف تساعد التدريسيين وصناع القرار في مواجهه المشكلات التي تواجههم اثناء التطبيق لحل المشكلة

ه. كما وتبرز اهمية البحث في التطبيق لقطاع مهم وهو قطاع التعليم العالي والبحث العلمي والتعرف على واقعه ومدى تأثيره على الاساءة اللفظية.

و. تعد الرفاهية النفسية خصوصاً في القطاع الخاص ذات اهمية كبيرة جداً لأنها تعد المؤشر الاول لأستقطاب الطلبة لتلك الجامعات والكليات لذا فأن تبني الرفاهية النفسية يحقق مزايا للتدريسين و تحقق رضا وظيفي والحد من تأثير الاساءة اللفظية.

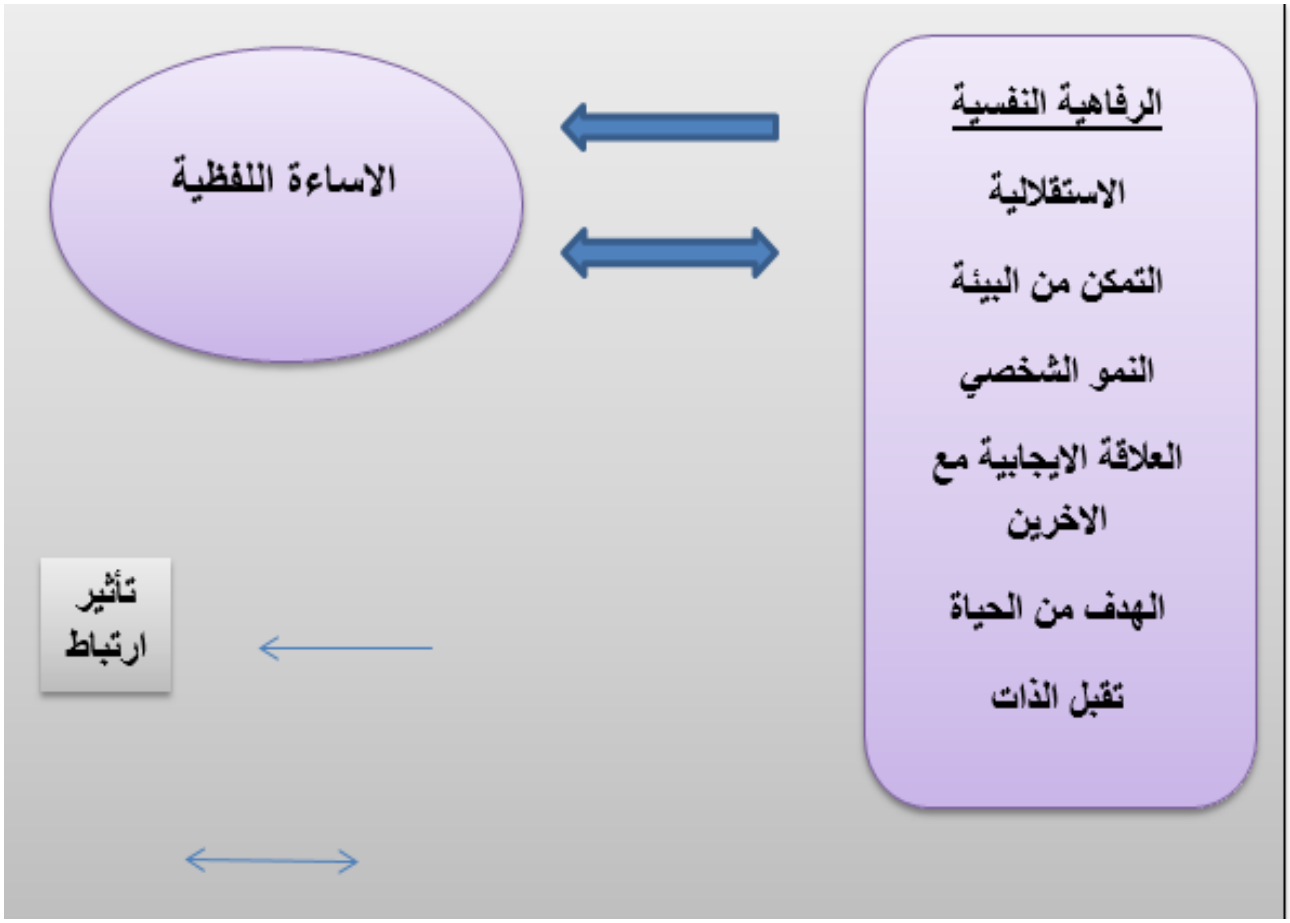
٣. **اهداف البحث**: بالاعتماد على مشكلة البحث يهدف البحث الى تحقيق مجموعة من الاهداف وهي كما يلي:

أ. تأصيل متغيرات البحث نظرياً وعرض مفاهيمها واختيار أهم مقاييسها المعتمدة من قبل الباحثين

ب. تحديد مستوى علاقات الارتباط بين الرفاهية النفسية بأبعادها والاساءة اللفظية

ج. تحديد مستوى تأثير الرفاهية النفسية بأبعادها في الحد من تأثير الاساءة اللفظية

٤. **المخطط الفرضي للبحث**: تم تصميم المخطط الفرضي للبحث ليحدد اتجاه وانواع الفرضيات من متغيرين رئيسين وابعاده استناداً الى النظرية والدراسات السابقة اذ يمثل المتغير المستقل بالرفاهية النفسية وابعاده الفرعية التي تمثلت ب (الاستقلالية، التمكن من البيئة، النمو الشخصي، العلاقة الايجابية مع الاخرين، الهدف من الحياة، تقبل الذات) في حين كان المتغير التابع متمثلاً بالإساءة اللفظية واشتقت هذه المتغيرات من مراجعة الادبيات الاكاديمية وعليه تم تصميم المخطط الفرضي من اجل فحص علاقات الارتباط والتأثير للرفاهية النفسية بأبعادها في الحد من الاساءة اللفظية وكما موضح في الشكل (١).



الشكل (١) يوضح المخطط الفرضي للبحث

٥.فرضيات البحث

١.الفرضية الرئيسة الاولى:- (توجد علاقة ارتباط عكسية ذات دلالة معنوية بين الرفاهية النفسية والاساءة اللفظية) على مستوى المتغيرات الرئيسة والابعاد الفرعية في الجامعات والكليات المبحوثة وتتفرع منها:

أ. توجد علاقة ارتباط عكسية ذات دلالة معنوية بين بعد الاستقلالية والاساءة اللفظية

ب. توجد علاقة ارتباط عكسية ذات دلالة معنوية بين بعد تقبل الذات والاساءة اللفظية

ج. توجد علاقة ارتباط عكسية ذات دلالة معنوية بين بعد العلاقة الايجابية مع الاخرين والاساءة اللفظية

د. توجد علاقة ارتباط عكسية ذات دلالة معنوية بين بعد الهدف من الحياة والاساءة اللفظية

ه. توجد علاقة ارتباط عكسية ذات دلالة معنوية بين بعد التمكن من البيئة والاساءة اللفظية

و. توجد علاقة ارتباط عكسية ذات دلالة معنوية بين بعد التطور الشخصي والاساءة اللفظية

٢.الفرضية الرئيسة الثانية :- (يوجد تأثير عكسي ذو دلالة معنوية للرفاهية النفسية والاساءة اللفظية) على مستوى المتغيرات الرئيسة والابعاد الفرعية في الجامعات والكليات المبحوثة وتتفرع منها:

أ. يوجد تأثير عكسي ذو دلالة معنوية لبعد الاستقلالية في الاساءة اللفظية

ب. يوجد تأثير عكسي ذو دلالة معنوية لبعد تقبل الذات في الاساءة اللفظية

ج. يوجد تأثير عكسي ذو دلالة معنوية لبعد العلاقة الايجابية مع الاخرين في الاساءة اللفظية

د. يوجد تأثير عكسي ذو دلالة معنوية لبعد الهدف من الحياة في الاساءة اللفظية

ه. يوجد تأثير عكسي ذو دلالة معنوية لبعد التمكن من البيئة في الاساءة اللفظية

و. يوجد تأثير عكسي ذو دلالة معنوية لبعد التطور الشخصي في الاساءة اللفظية

حدود البحث

١.الحدود المكانية: تم اختيار الجامعات والكليات الاهلية في كربلاء المقدسة لغرض اجراء الجانب الميداني للبحث.

٢.الحدود الزمانية: استمرت مدة البحث (٢٠٢٢ لغاية ٢٠٢٣)

٣.الحدود البشرية: ركز البحث على التدريسيين في الجامعات والكليات الاهلية في كربلاء المقدسة.

اساليب المعالجة الاحصائية

أ. الاساليب الاحصائية الوصفية:-

١.الوسط الحسابي: يستخدم لمعرفة معدل استجابة افراد العينة

٢.الانحراف المعياري: يستخدم في معرفة درجة تشتت الاجابات لأفراد العينة عن وسطها الحسابي.

٣.معامل الاختلاف النسبي : هو مقياس لتشتت او تبعثر توزيع الاحتمال او توزيع التكرار يستخرج كنسبة الانحراف المعياري الى الوسط الحسابي للتوزيع.

٤.الاهمية النسبية: تستخدم لمعرفة اهمية استجابة افراد

العينة لفقرات البحث وتستخرج من حاصل قسـمة الوسط الحسـابي على عدد درجـات المقيـاس في)١٠٠) وتقارن الفقرات لمعرفة اهمها.

ب. **الاساليب الاحصائية التحليلية**:- يتم استخدامها لتحليل ومعالجه فرضيات البحث وكما يلي:

١. التوزيع الطبيعي:- (كولموغورف-سميرنوف) لتحديد مدى اعتدال توزيع البيانات للعينة.

٢. التحليل العاملي التوكيدي:- يستخدم لنمذجة العلاقة بين متغيرات مشاهدة ومتغيرات كامنة من اجل توكيد صدق بناء مقاييس البحث ومدى مطابقة الهيكل النظري للمقياس مع اجابات العينة.

٣. اختبار كرونباخ الفا:- يستخدم هذا الاختبار لقياس معامل الثبات للمقاييس المستخدمة

٤. معامل الارتباط (Pearson):- لتحديد مستوى قوة العلاقة بين المتغيرات الرئيسية وابعادها الفرعية.

٥. نمذجة المعادلة الهيكلية: يستخدم لقياس علاقات التأثير بين المتغيرات (وهو اسلوب احصائي لتفسير علاقات التأثير بين المتغيرات الكامنة وايضا لمتغيرات المشاهدة ويفسر العلاقات السببية بينهما)

مجتمع وعينة البحث

تم اختيار تدريسيي الجامعات والكليات الاهلية في كربلاء المقدسة مكاناً لاختبار فرضيات البحث واخذت عينة عشوائية بسيطة من تدريسيي الجامعات والكليات الاهلية.

المبحث الثاني

الاطار المفاهيمي للبحث

اولاً: الرفاهية النفسية

مفهوم الرفاهية النفسية

تعد دراسة الرفاهية النفسية على نطاق واسع في الادبيات العلمية والعملية وتعود جذور الرفاهية النفسية الى افتراضات ووفقاً لها ترتبط الرفاهية بحقيقة ان الفرد قد عاش حياته وفقاً لطبيعته والرفاهية النفسية مرتبطة بطبيعة الفرد وشعوره بالرفاهية والسعادة فهي اعلى مطالب الحياة والغاية والهدف الذي يسعى الفرد لتحقيقه وخاصة بعد تزايد حالات القلق والاضطراب في اغلب المجتمعات في الوقت المعاصر نتيجة الظروف الاجتماعية والاقتصادية والبيئة المتغيرة بأستمرار مما جعل الحصول على الرفاهية النفسية امراً بالغ الاهمية.

ونتيجة لتزايد متطلبات الحياة والتطور التكنولوجي والعلمي جعلت الفرد في حالة من الصراع الايجابي والسلبي في حياته لتحقيق اهدافه لذا فالشعور بالرفاهية النفسية يعد عنصراً ضرورياً بشكل اساسي لأنه مرتبط بشـعور الفرد وحيـاته ويرمز لـه بالرمز (pwb) مختصـراً (Psychological Well-Being) وسنقوم بأ ستعراض مجموعة من التعاريف بالاستناد الى الادبيات التي اهتمت بدراستها وكما موضح بالجدول (١)

ت	المصدر	المفهوم
١	(Meeberg،1993)	بأنها شعور الفرد بالرضا عن حياته بشكل عام وقدرته النفسية على الحكم بقناعة وحكمة وقبول النفسية والاجتماعية من خلال ما يحددها الفرد بنفسه او من خلال التقييم الموضوعي من الاخرين بأن الظروف لهذا الفرد جيدة وامنه.
٢	(Ryff ،1999)	هو مفهوم لمعالجة الجوانب المهملة في الاداء الايجابي لشخصية الفرد (المشاركة الصادقة في الحياة وابراز القدرات المعرفية والمهارية) وتوصلت البحوث والدراسات الى الكيفية لتعزيز الرفاهية ورسمت مفهوم وطرق بحث وكيفية قياسه.
٣	(Tree،2009)	هي النظرة الايجابية والاقبال على الحياة والاعتقاد بإمكانية تحقيق الاهداف والرغبات في الحاضر والمستقبل واحتمالية الجوانب الايجابية من الاشياء بدلاً من الجانب السيء
ت	المصدر	المفهوم
٤	(Hupport: 2009)	وتعد الرفاهية النفسية أحد المؤشرات المهمة للرضا عن الحياة فهي الغاية التي يسعى الانسان للوصول اليها و يؤدي الفرد الى تحقيق هدفه الى شعوره بالرضا والتفاؤل فالرفاهية النفسية تعني مزيج من الشعور بالرضا والاداء الفعال والمشاعر السلبية مثل الاحباط والفشل والحزن هو جزء من الحياة ولكن القدرة على المشاعر السلبية هي امر ضروري للرفاهية وتشمل المشاعر الايجابية وتطوير امكانات الفرد والسيطرة على حياة الفرد من اجل تحقيق الاهداف التي يسعى الفرد الوصول اليها
٥	(Novo، et al.، 2010)	انها الشعور بالانفعالات الجيدة والصحة النفسية الجيدة كأساس لجودة الحياة بحيث تتضمن الطريقة التي يقوم بها الفرد لتقيم حياته ويشمل رد الفعل تجاه الاحداث وتشمل الرفاهية النفسية ثلاثة ابعاد هي البعد النفسي والبعد العضوي والبعد الاجتماعي
٦	(Huppert:2013)	يعد مفهوم الرفاهية النفسية من المفاهيم الحديثة نسبياً ويعد محور اهتمام علم النفس الايجابي ويرى بعض الكتاب انها مرادفة للسعادة او الصحة النفسية او جودة الحياة للاستفادة من امكانيات الفرد وقدراته والعمل على تنميتها لتحقيق التوافق النفسي والاجتماعي في ظل ظروف الحياة المعاصرة
٧	(زهير،محمود:٢٠٢٠)	هي الرضا عن السعادة والحياة فالرفاهية النفسية غياب المشاعر السلبية وتجربة المشاعرالايجابية والرضا عن الحياة و تتكون من تقرير المصير وتحقيق الاهداف والمعنى في الحياة وتحقيق نقاط الشخصية وادراك الذات وان هذا المفهوم سيشمل النمو الشخصي وتفعيل القدرات كدليل على الاداء النفسي
٨	(ملوخ:٢٠٢٠)	تعد الرفاهية النفسية المفهوم الرئيسي في علم النفس الايجابي لان له مكانة بارزة في تاريخ الفكر الانساني ويهدف الجميع بالرغم من اختلاف ثقافاتهم الى الرفاهية النفسية واعتبارها الهدف الاسمى للحياة لارتباطها بالحالة المزاجية الايجابية والرضا عن الحياة وتحقيق الذات والتفاؤل

المصدر: اعداد الباحث استناداً الى ادبيات الموضوع

ابعاد الرفاهية النفسية

تعددت اراء الباحثين حول ابعاد الرفاهية النفسية وتم اختيار مقياس (Ryff:٢٠١٩) لانة مقياس ذو بنية نظرية اساسية ويعتبر نموذج واسع النطاق من قبل الباحثين والنموذج الاكثر تفصيلاً وشمولاً، ويعتمد على الابعاد الستة (الاستقلالية – تقبل الذات – العلاقة الايجابية مع الاخرين – الهدف في الحياة – التمكن من البيئة – التطور الشخصي) وفي ادناه توضيح لهذة الابعاد:

١. الاستقلالية

هي الشعور بأستقلالية وتفرد الذات وان يكون الفرد قادر على مواجهه الضغوط الاجتماعية والتفكير والتصرف بطرق خاصة به وقدرته على تنظيم سلوكه تبعاً لمعايير شخصية واستقلالية.

يوصف الفرد المحقق لذاته بأنه يظهر اداء مستقلاً فلا يعتمد الفرد على الاخرين للحصول على الرضا او القبول وانما يقيم نفسة وفقاً لمعاييره الشخصية و ان الاستقلالية تتضمن التحرر من الاعراف السائده حيث لم يعد الشخص متمسكاً بالمخاوف والمعتقدات والقوانين فالاستقلالية:تمنح الشخص شعوراً بالتحرر من القواعد التي تحكم الحياة (محـمـد،٢٠١٨:٧٦) وتـم تعريف مفهوم مصطلح الاستقلالية في الدراسات السابقة ومنها هي: عدم القبول لقرار الاخرين وان الفرد يكون مستقل وقادر على التصرف بمسؤليته الشخصية ولا يعتمد على الاخرين ويكون مستقل عن السلطة (Wyled ،٢٠٠٧:٨٦) وتم تعريفها بان الفرد يجد في نفسة الكفاءة الذاتية ولا يعتمد على تأييد الاخرين (Good:١٠٤،١٩٧٣) و هي سمة تمثل شخصية الفرد وتكون على شكل استقلالي اي ينفرد ويتميز عن غيرة بالكفاءة الذاتية واتخاذ القرار ويمتلك سلوك ايجابي وحرية في الرأي والتعبير والاختيار. (Allport:٤٤،٢٠١٢) ومن خلال التعاريف السابقة يمكن تعريف مفهوم الاستقلالية هي القدرة التي يتمتع بها الفرد وتتمثل بالكفاءة الذاتية وتعد سلوكا ايجابيا و سمة شخصية من سمات الفرد

٢. تقبل الذات

تقبل الفرد لذاته بأيجابياتها وسلبياتها وتقبل الاخرين تقبلاً حقيقياً وتقييم الفرد لسلوكه بأستمرار الى ان يصل الفرد مرحلة من تطوير الذات.

وتقبل الذات من السمات الاساسية للصحة العقلية بحيث يعبر الفرد عن اي موقف ايجابي تجاة ذاته وتقبل الفرد وادراك لجوانب متعددة من ذاته وهو الشعور بالمواقف الايجابية وهو جزء اساسي من الرفاهية ويتعلق بالرأي الايجابي الذي يمتلكه عن نفسه ويتعلق بقبول الفرد للجوانب السلبية قبل الايجابية فبذلك يرى الفرد نفسة كاملاً والقبول الذاتي يقوم على تقييم ذاتي صادق ويدرك الفرد اخفاقاته ومحدوديته الشخصية ويتقبل نفسه كما هي. (Ryff،99:2019)

وهي سمه اساسية من سمات النضج والصحة النفسية وتحقق الذات واداء الفرد لوظائفه فالمواقف الايجابية تجاه الذات تظهر كميزة اساسية في الاداء النفسي الايجابي،

و تقبل الذات وتحقيقها وتطويرها تنبع من الرغبة التي تاتي من الدوافع للسلوك الانساني لذلك بدون الدوافع

والرغبات لايوجد سلوك لدى الانسان وبدون دوافع لا يكون هناك رغبة في تحقيق الذات وتطويرها

فذلك نجد ان اول قاعدة للنجاح هي الرغبة التي تأتي من الدوافع الاساسية للسلوك الانساني والدوافع هي الركيزة

الاساسية لتقبل الذات وتطويرها وتكون على عدة انواع منها (Sergin،٢٠٠٧:٥٤)

٣. العلاقات الايجابية مع الاخرين

ان الاهتمام بسعادة الاخرين والعلاقة الايجابية مع الاخرين تعزز الثقة والرضا ويعتبر بعد العلاقات الإيجابية

مع الاخرين من الابعاد الرئيسية للرفاهية النفسية ويتميز بوجود علاقات تشعر الفرد بالمودة والتعاطف مع

الاخرين وهو يعني القدرة على تكوين علاقات ايجابية اجتماعية مع الاخرين على اساس التفهم والثقة والتأثير.

ويتعلق هذا البعد بتوسيع العلاقات الصحية والحماس والاستفادة من الفرص التي تتيحها العلاقات من الترفيه عن النفس والاستمتاع بالوقت وتوفير الدعم النفسي فالفرد بحاجة الى ان يشعر بالانتماء وان يكون موضع اهتمام من قبل الاخرين. (Ryff،١٩٨٩:١٦٧) يوصف الفرد المحقق لذاته انه يحمل مشاعر قويه من التعاطف والمودة لجميع الافراد ويمنح الكثير من الحب والصداقة الحقيقية ويمكنه الاندماج مع الاخرين كما تعد علاقات المودة للأخرين معياراً للنضج(Sergin،٢٠٠٧:٨٩)

٤. الهدف في الحياة

يعتبر الهدف في الحياة من المؤشرات الدالة على الرفاهية النفسية ويتضمن ان معتقدات الشخص حول الهدف في الحياة امتلاك الفرد لمعتقدات تعطي معنى للحياة ويشعر بالصحة النفسية فيشعر بقيمه الحياة في الماضي والحاضر ويتمتع بوجود الهدف الذي يعطي للحياة معنى ا ن الغرض والهدف من الحياة هو مفهوم روحي وهو حاجة لتقديرها كعضو في عائلة او مجموعة والسؤال المهم ما هو الهدف من الحياة ؟ (Ali & Ahmed،٢٠١٩:٥٣) سيكون هدفنا دائماً هو ان نشعر بأننا جيدون ونشعر بالعاطفة والاهتمام وان تتناسب مع قيمنا والطرق التي نفضلها للعمل و يعبر هدفنا في الحياة عن مواهبنا وقيمتنا أي ان الهدف مفهوم وواضح ان فتح هدفك في الحياة عملية ممتعة انه نوع الاختيار من الفراغ الى الانجاز ومن الملل الى الشغف فالاختيار هو القوة في الغرض كتابة بيان الغرض أمر صعب ويتطلب الكثير من التفكير فبيان الغرض هو ان تنظر الى مهمتك ان غرضنا الافتراضي بعبارات بسيطة هدفنا في الحياة هو السعي لتحقيق النمو الشخصي والبحث عن المعنى من خلال المساهمة الشخصية ويتطور الهدف مع تقدم مراحل الحياة. (Ryan&Deci،٢٠٠١:٩٠) تعد الحياة الهادفة الجوهر الوجودي والاساسي للحياة الجيدة وان مفهوم الرفاهية النفسية تعني قدرة الفرد على وضع وتحديد أهدافه في الحياة وان يكون للفرد رؤية واضحة لتوجه سلوكه وتصرفاته وافعاله مع الإصرار والمثابرة على تحقيق الاهداف والقدرة على ايجاد معنى للاستمرار على مواجهة

البيئة المحيطة وتغيراتها وان يكون للفرد غاية يسعى لتحقيقها بحيث تكون الغاية وسيله لتحقيق الاهداف مع توجيهات وسلوكيات وتكون للفرد رؤية واضحة فالهدف من الحياة هي المحفز الاساس لوجود الانسان في الحياة (Ryff&Keyes،٢٠٠٦:٣٤٥)

٥. التمكن من البيئة

القدرة على اختيار وخلق البيئة الملائمة لظروف الفرد اي ان الشخص الناجح يستلزم المشاركة في مجالات وانشطة تتخطى الذات التمكن البيئي هو شعور الشخص بالكفاءة والاتقان والتمكن من التنظيم وادارة الظروف المحيطة به ومدى قدرته على الاستفادة بطريقه فعاله من هذه الظروف والفرص والقدرة على اختيار السياقات المناسبة للقيم الشخصية ويقصد بالتمكن البيئي القدرة على التأثير الايجابي على البيئة وتحقيق الاهداف الشخصية (Rodrigo،٢٠٢٠:١١٣) ويعد هذا البعد من الابعاد التي تبين مدى توافق الشخص مع ذاته ومع البيئة التي يعيش فيها وينم البعد عن احساس الفرد بالكفاءة والقدرة على ادارة الظروف ويمكن للفرد التحكم بالمواقف من خلال خبرته الماضية والحاضرة ويحسن الفرص التي توفرها البيئة لتحقيق أهدافه.

ان قدرة الفرد على اختيار او اعداد بيئة ملائمه لحالته النفسية تعتبر احدى سمات الصحة النفسية فالمشاركة الفعالة والقدرة على السيطرة على البيئات المعقدة والتحكم فيها وتعتبر عنصرا رئيسيا في الاداء النفسي الايجابي. (Ryff، ٢٠٠٨:٨٩).

٦. التطور الشخصي

الاداء النفسي الامثل يتطلب ان يواصل الفرد تطوير امكاناته وقدراته الشخصية كما ان المرونة والانفتاح على التجارب والخبرات تعد سمه رئيسة للفرد للتمتع بالرفاهية النفسية اذ ان الفرد يمكن ان يتطور بأستمرار للتحديات الجديدة في مراحل الحياة المختلفة ويعبر هذا البعد عن إدراك الفرد لذاته وقدرته وامكانياته الشخصية وهو إدراك الفرد بأن لديه القدرة على التطوروالنمو في جانب القدرات والامكانيات ويعكس زيادة الفاعلية والمعرفة الذاتية مع الانفتاح على الخبرات الجديدة واستشعار القدرة على تحقيق الذات والتحسن المستمر في الذات مع مرور الوقت اي قدرة الفرد على ادراك القدرات والارتقاء. (Ryff،٢٠١٩:١١٥) فالنمو الشخصي يبين مدى ايمان الشخص بنفسه وايمانه بإمكانيته والتحسين في ذاته فهو في عمل دائم على زيادة فاعليته الذاتية وكفاءته الشخصية في جوانب متعددة منها النفسية والاجتماعية وقدرته على التفاؤل عند ادراك جوانب القصور التي لدى الفرد.

ثانياً: الاساءة اللفظية

مفهوم الاساءة اللفظية

وهو مصطلح شاع كثيراً في الدراسات وهو مرادف لمصطلح العنف وهو ان يقوم به الفرد بقصد ايقاع الضرر والاساءة يمكن ان تكون لفظية او بدنية (اليوسف، واخرون، ٢٠٠٥: ١٢) وتعتبر الاساءة اللفظية أحد ابعاد التنمر في مكان العمل وهي اساءة كلامية ووسيلة للحصول

على القوة والسيطرة على الاخرين وهذا يؤكد بأن المتنمر يشعر بقوة على الضحية او يسئ له او ينتقص منه وقد يكون التنمر لفظي (بالصراخ) والاساءة اللفظية هي لغة عدوانية او غير لائقة تجعل الضحية يشعر بالتهديد والخوف وعدم الارتياح في العمل وترتكب الاساءة اللفظية من قبل المسؤولين او مجموعة الفريق على الفرد (Pompeii، et al، ٢٠١٥:١٠٦) تعد الاساءة اللفظية وسيلة للحصول على القوة والسيطرة على الاخرين والتسلط اي ان المتنمر يشعر بقوة اكبرعندما يتلفظ بأساءه او ينتقص من الفرد المقابل وهي شكل من اشكال العدوان ويتمثل بالاهانة او التهديد وتعرف بأنها مضايقة باللفظ تكون بصورة مستمرة من قبل المحيطين بالفرد بالنقد والسخرية مما يؤثر على مشاعرالفرد بأستخدام وسائل لفظية وغير لفظية بالتخويف والاحتقار (Skuse، ١٩٩١:٣٠) وتسمى الاساءة اللفظية بالإيذاء اللفظي وتشمل (السب والتوبيخ) (الرديعان،٢٠٠٨:٩٣)

المبحث الثالث
وصف المتغيرات واختبار فرضيات البحث

اولاً: وصف وتشخيص متغيرات البحث:

الرفاهية النفسية: تم قياس هذا المتغير بستة ابعاد فرعية (الاستقلالية، تقبل الذات، العلاقات مع، الهدف في الحياة، التمكن من البيئة، والتطور الشخصي). (Ryff،٢٠١٩)

الاساءة اللفظية: ((Beheshtifar،٢٠١٤.

اختبار صدق المحكمين

"تحدد اختبارات الصدق عملية تحديد ما اذا كانت فقرات القياس كافية من حيث مضمونها ومحتواها لتغطية بناء المقياس، وهي تتضمن اختبار الصدق الظاهري الذي يهتم بتشخيص الخصائص السيكومترية لفقرات القياس وتحديد التدابير السليمة في القياس من حيث شكله الظاهر وما يتضمنه من تقييم وادلة نوعية تحقق هدف تطوير المقياس بأسلوب سهل وواضح وممنهج بحيث يحقق توقعات الباحث وبنفس الوقت يكون سهل الفهم والاختيار من قبل افراد العينة في بيئة التطبيق (Bartroli et al.، ٢٠٢٢: ٢) اما صدق المحتوى فهو مؤشرا أساسيا ومهما لصدق المقياس، وهو يشير إلى الدرجة التي يبدو فيها الاختبار يقيس بها ما اسس لقياسه، وهو إجابة شاملة كتقييم سريع لما يقيسه المقياس، وهو الطريقة الأبسط لتحديد دقة صلاحية المقياس والبناء المقصود والتي تعتمد كليًا على خبرة وإلمام الخبير المقيم للموضوع ومدى تخمينه لشكل المقياس ومدى تمثيله للمتغير المدروس (Mohajan، ٢٠١٧: ١٦)"ومن اجل التحقق من اختبارات الصدق اعلاه على مستوى الاستبانة وضمان تمثيل وانتماء كل سؤال ومدى وضوحه استناداً الى محتواه وصياغته ومعالجة ما ينبغي معالجته من الفقرات اتجه الباحث الى مجموعة من الخبراء المحكمون في ادارة الاعمال. وفي هذا الصدد قدم السادة المحكمون مجموعة من الملاحظات حول محتوى المقياس وظاهره، وبدوره اجرى الباحث اغلب الملاحظات المتفق عليها وتغيير بعض الصياغات التي تتعلق بالأسئلة التي رأى المحكمون اهمية معالجتها لتصبح أكثر فهماً وانسجاماً مع مكان التطبيق على مستوى الجامعات والكليات الاهلية عينة الدراسة.

"ويوضح الجدول (٢) نسب اتفاق السادة المحكمين على فقرات المقياس، علماً ان بعض الفقرات التي لم تحصل على اتفاق قد جرى تعديل ومعالجة صياغتها حسب الملاحظات التي ثبتها الاساتذة."

جدول (٢) نسب اتفاق السادة الخبراء حول فقرات اداة القياس

ت	المتغيرات	الابعاد الفرعية	عدد الفقرات الكلي	عدد الفقرات المتفق عليها	نسبة الاتفاق ٪	نوع التعديل
١	الرفاهية النفسية	الاستقلالية	٣	٢	٦٧	اعادة صياغة لمحتوى فقرة القياس وبما يحقق متطلبات بيئة التطبيق
		تقبل الذات	٣	٢	٦٧	
		العلاقات الايجابية مع الاخرين	٣	٣	١٠٠	
		الهدف في الحياة	٣	٣	١٠٠	
		التمكن من البيئة	٣	٣	١٠٠	
		التطور الشخصي	٣	٢	٦٧	
٢	الاساءة اللفظية	الاساءة اللفظية	٣	٢	٦٧	

وصف وتحليل الرفاهية النفسية

"تشمل هذه الفقرة وصف وتشخيص الرفاهية النفسية بشكل اجمالي، اذ يتبين من الجدول (٣) نتائج توافر مستوى الرفاهية النفسية والذي جرى قياسه بـ(٦) ابعاد فرعية، اذ حقق هذا البعد وسط حسابي كلي بلغ(٣,٧٥٦) وانحراف معياري قدره (٠,٦٢٣) ومعامل اختلاف (١٦,٥٨٪) واهمية نسبية (٧٥,١٢٪)، مما يؤكد ان الرفاهية النفسية قد حصل على مستوى مرتفع من الاهمية استنادا الى استجابات افراد عينة الدراسة."

واستناداً الى ما تقدم يمكن ترتيب ابعاد الرفاهية النفسية على مستوى الجامعات والكليات الاهلية عينة الدراسة فقد (**تقبل الذات، التطور الشخصي، الاستقلالية، الهدف في الحياة، التمكن من البيئة، والعلاقات الايجابية مع الاخرين**) وكما موضح في الجدول (٣)

الجدول (٣) يوضح المقاييس الوصفية للرفاهية النفسية بأبعاده

ت	الابعاد	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري	معامل الاختلاف ٪	الاهمية النسبية ٪	ترتيب الفقرات
١	الاستقلالية	٣,٧٢٩	٠,٩٠٣	٢٤,٢٢	٧٤,٥٨	٣
٢	تقبل الذات	٤,١٠٦	١,٠٢٠	٢٤,٨٤	٨٢,١٢	١
٣	العلاقات الايجابية مع الاخرين	٣,٤٨٦	٠,٩٧٠	٢٧,٨٣	٦٩,٧٢	٦
٤	الهدف في الحياة	٣,٧٠٨	٠,٩١٢	٢٤,٥٩	٧٤,١٦	٤
٥	التمكن من البيئة	٣,٥٤٣	٠,٩٢٦	٢٦,١٤	٧٠,٨٦	٥
٦	التطور الشخصي	٣,٩٦٤	٠,٩٣٤	٢٣,٥٦	٧٩,٢٨	٢
المتوسط العام لمتغير الرفاهية النفسية		٣,٧٥٦	٠,٦٢٣	١٦,٥٨	٧٥,١٢	-

المصدر: اعداد الباحث استناداً الى نتائج برامج "Microsoft Excel (SPSS)."

وصف وتحليل الاساءة اللفظية :

يتبين من الجدول (٤) نتائج المقاييس الوصفية لبعد الاساءة اللفظية الذي جرى قياسه بثلاثة اسئلة (VA1-VA3)، اذ حقق هذا البعد وسط حسابي كلي بلغ (١,٩٦٩) وانحراف معياري قدره (١,١٣٠) ومعامل اختلاف (٥٧,٣٩٪) واهمية نسبية (٣٩,٣٨٪)، مما يشير الى ان اتفاق الافراد على محتوى البعد منخفضاً مما يدل على ان اعضاء الهيئة التدريسية عينة الدراسة يتعاملون باستمرار وفق السلوكيات المجتمعية السائدة وفي ضوء الطبيعة الاكاديمية ومناخات العمل داخل الحرم الجامعي بعيداً عن الالفاظ السيئة او غير اللائقة التي لا تناسب الوسط الجامعي كونها تناقض اساسيات السلوك الاخلاقي والعرف الأكاديمي.

وقد حقق السؤال (٢) الذي يتضمن (اسمع دائما الفاظاً غير لائقة) على اعلى مستوى للوسط الحسابي قدره (٢,١٨٦) وحقق انحراف قدره (١,٤٦٧) وحصل على معامل اختلاف قدره (٦٧,١٢٪) واهمية قدرها(٤٣,٧٢٪)، مما يدل على ان اجابات الافراد كانت ضمن مستوى منخفضاً على هذا السؤال."

اما السؤال (٣) الذي يتضمن (اتعرض للتهديد بالألفاظ او الضرب في بعض الاحيان) فقد حقق أدني وسط حسابي كان قدره (١,٦٩٨) وحقق انحراف قدره (١,٢٦٠) وحصل على معامل اختلاف قدره (٧٤,٢٠٪)واهمية قدرها (٣٣,٩٦٪)، وعلى الرغم من حصول هذا السؤال على ادنى وسط حسابي، الا انه لا زالضمن مستوى منخفض من الاجابات حسب استجابات عينة الدراسة الجدول (٤) يوضح المقاييس الوصفية للاساءة اللفظية.

ت	الفقرات	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري	معامل الاختلاف٪	الاهمية النسبية٪	ترتيب الفقرات
١	اتعرض للمضايقات اللفظية اثناء العمل	٢,٠٢٣	١,٢٩٠	٦٣,٧٦	٤٠,٤٦	٢
٢	اسمع دائما الفاظاً غير لائقة	٢,١٨٦	١,٤٦٧	٦٧,١٢	٤٣,٧٢	١
٣	اتعرض للتهديد بالألفاظ او الضرب في بعض الاحيان	١,٦٩٨	١,٢٦٠	٧٤,٢٠	٣٣,٩٦	٣
المتوسط العام لبعد الاساءة اللفظية		١,٩٦٩	١,١٣٠	٥٧,٣٩	٣٩,٣٨	---

المصدر: اعداد الباحث استناداً الى نتائج برامج ((Microsoft Excel (SPSS).

اختبار الفرضيات وتحليل وتفسير نتائج الدراسة

اولاً: اختبار فرضيات الارتباط "سيتم اختبار فرضيات الارتباط الرئيسة والفرعية باعتماد معامل الارتباط البسيط (Pearson) للتأكد من مدى التوافق بين متغيرات الدراسة الرئيسة وابعادها الفرعية، وقد استخدم لتحقيق هذا الهدف البرنامج الاحصائي (SPSS V.٢٥)، وللحكم على قوة معامل الارتباط وكيفية تفسيره، سيجري اعتماد التقييم الخاص بتقسيمه الى خمس فئات وحسب الجدول (٥).

الجدول (٥) تفسير قيمة علاقة الارتباط وتأسيساً على ما تقدم، سيتم اختبار فرضيات الارتباط كما يأتي:

١."اختبار الفرضية الرئيسة الاولى: (توجد علاقة ارتباط عكسية ذات دلالة معنوية بين الرفاهية النفسية والتنمر في مكان العمل) "يظهر من خلال الجدول (٦) وجود علاقة ارتباط عكسية قوية وذات دلالة معنوية بين الرفاهية النفسية والتنمرفي مكان العمل، اذ بلغت قيمة معامل الارتباط بينهما (-٠,٦٣٩**) وهي قيمة ذات دلالة معنوية عند مستوى المعنوية (١٪) وهذا بدوره يثبت نسبة ثقة لنتائج العلاقة قدرها (٩٩٪)، مما يؤكد وجود مستوى من الانسجام والارتباط بين المتغيرين ميدانياً حسب اجابات العينة على مستوى الجامعات والكليات الاهلية عينة الدراسة."

الجدول (٦) علاقات الارتباط بين الرفاهية النفسية والاساءة اللفظية

المتغير المستقل	الرفاهية النفسية	ابعاد الرفاهية النفسية					
المتغير التابع		الاستقلالية	تقبل الذات	العلاقة الايجابية مع الاخرين	الهدف من الحياة	التمكن من البيئة	التطور الشخصي
الاساءة اللفظية	-.٦٣٩**	-.٤٣٢**	-.٥٧٠**	-.٣٩١**	-.٥٤٦**	-.٢٧٣**	-.٢٩٨**
Sig. (٢-tailed)	.٠٠٠	.٠٠٠	.٠٠٠	.٠٠٠	.٠٠٠	.٠٠٠	.٠٠٠
النتيجة (القرار)	"توجد علاقة ارتباط عكسية قوية ذات دلالة معنوية عند المستوى ٠,٠١ بين الرفاهية النفسية والاساءة اللفظية						

المصدر: اعداد الباحث في ضوء مخرجات البرنامج (SPSS V.٢٥)"ويمكن تفسير هذه النتيجة بأن اعضاء الهيئة التدريسية عينة الدراسة كلما سعوا الى تحسين مستوى رفاهيتهم الشخصية من خلال الاهتمام بتعزيز مستوى استقلاليتهم وحريتهم في تنفيذ الواجبات واتخاذ القرارات وتحسين عوامل الثقة وتقبل الذات وتجسير علاقاتهم مع الاخرين وبناء علاقات متينة خاصة مع زملاء العمل ودعم قدراتهم الوظيفية والمهنية في التمكن والتكيف مع العوامل البيئية وزيادة قدراتهم وامكاناتهم من شأنه ان يحسن مجمل الاداء ويقلل من الاساءة اللفظية.

"وتأسيساً على ما تقدم، يمكن قبول الفرضية الرئيسة الاولى."

ثانياً: اختبار فرضية التأثير:

لغرض اختبار فرضيات التأثير المباشر سيتم اعتماد اسلوب نمذجة المعادلة الهيكلية (SEM) الذي شاع استخدامه كمدخل لتحليل البيانات في البحوث النفسية والتربوية والسلوكية، وهي تقنية احصائية تحليلية تمكن الباحثين من تحديد هيكل بنائي لكل ظاهرة مدروسة يحقق جدوى القياس، وهي عكس اسلوب الانحدار التقليدي في كونها تصور العلاقات في جداول ذات قيم مفهومة اضافة الى تمثيلها العلاقات في اشكال تسهل التعامل مع طبيعة نتائج العلاقات المستخرجة وهي تصور علاقات التأثير في اسلوب واضح وسلس (Brychko et al.، ٢٠٢١: ٨٣٢)، وعلى النحو الاتي:

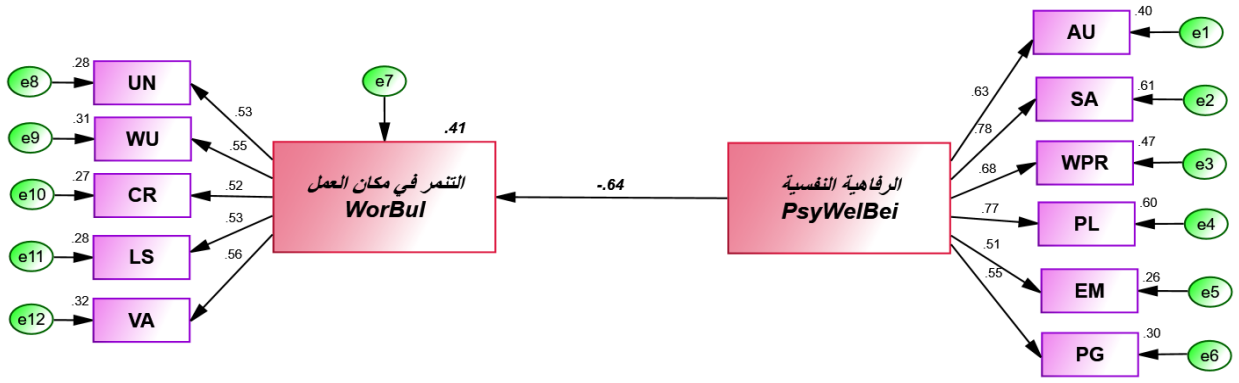
٢. "اختبار الفرضية الرئيسة الثانية: (يوجد تأثير عكسي ذو دلالة معنوية للرفاهية النفسية في الاساءة اللفظية)"

يوضح الشكل (٢) وجود تأثير عكسي ذو دلالة معنوية لمتغير الرفاهية النفسية في التنمر في مكان العمل، اذ يتضح

ان قيمة تقدير المعلمة المعيارية (معامل التأثير المعياري) قد بلغ (-٠,٦٤) وهذا يعني ان متغير الرفاهية النفسية يؤثر في الاساءة اللفظية بنسبة (٦٤٪-) على مستوى الجامعات والكليات الاهلية عينة الدراسة، وهذا يعني ان الاساءة اللفظية سينخفض بمقدار (٦٤٪-) في حال زيادة الاهتمام بأبعاد الرفاهية النفسية بوحدة واحدة. كما نلاحظ ان قيمة معامل التأثير هي قيمة معنوية وذلك لان قيمة النسبة الحرجة (C.R.) البالغة (٩,٣٩٣-) هي قيمة معنوية عند مستوى المعنوية (P-Value) الظاهر في الجدول ذاته."

"كما يتضح من الشكل (٢) ان قيمة معامل التفسير (R2) قد بلغت (٠,٤١) وهذا يعني ان التغيرات التي تحصل في الاساءة اللفظية يعود (٤١٪) منها الى تغير الرفاهية النفسية لدى اعضاء الهيئة التدريسية والنسبة المتبقية البالغة (٥٩٪) تعود الى متغيرات اخرى غير داخلة في انموذج الدراسة. "واعتماداً على ما ذكر اعلاه، يمكن قبول الفرضية الرئيسة الثانية

شكل (٢) يوضح تأثير الرفاهية النفسية في الاساءة اللفظية



المبحث الرابع

الاستنتاجات والتوصيات

الاستنتاجات

١. ندرة الدراسات التي اهتمت بدراسة العلاقة بين متغيرات الدراسة (الرفاهية النفسية والاساءة اللفظية) مجتمعة في الجانب النظري والعملي كما جاء في مخطط الدراسة الافتراضي.

٢. ان الرفاهية النفسية هي حاله عقلية او عاطفية للرفاهية تتميز بمشاعر ايجابية او ممتعة وسعت مجموعة متنوعة من المناهج البيولوجية والنفسية الى تحديد الرفاهية النفسية

٣. الرفاهية النفسية تعزز شعور عميق لمعنى وصدق مهمه العاملين في مكان العمل ويتيح اداء أفضل وابداع أكثر في العمل

٤. ان التدريسيين في الجامعات والكليات الاهلية يتمتعون بمستويات عالية من الرفاهية النفسية وهذا يدل على قدرتهم الى الحد من تأثير الاساءة اللفظية بصورة خاصة والحد من السلوكيات السلبية في العملية التدريسية بصورة عامة

٥. ان التدريسيين في الجامعات والكليات الاهلية الذين يتمتعون بمستوى قليل من الرفاهية النفسية لا يمكنهم التأثير والحد من السلوكيات السلبية بشكل عام والاساءة اللفظية بشكل خاص

التوصيات

١. نظراً لأهمية الموضوع في الجامعات والكليات المبحوثة بضرورة ترسيخ الرفاهية النفسية وتشجيع الباحثين على تركيز جهودهم في المواضيع ذات التوجه للحد من السلوكيات السلبية في مكان العمل لاسيما الاساءة اللفظية

٢. تفعيل كل من الارشاد النفسي والاجتماعي والتوجيه المستمر بضرورة تجنب الممارسات السيئة التي قد يتعرض لها الافراد بمختلف مواقعهم في الجامعات المعنية

٣. تفعيل الانشطة التي تهدف الى اقامة العلاقات مع الاخرين بين التدريسيين لتعزيز روح التعايش السلمي بين الجميع

٤. العمل على جعل المواقع الوظيفية في الجامعات والكليات الاهلية تتصف بالأمان والدعم والشفافية وذلك لتحقيق الانجاز وضمان استمرار السلوكيات الايجابية والحد من تأثير السلوكيات السلبية وتطبيق عدم التهاون للسلوك السلبي.

٥. توفر البنى التحتية الضرورية للتدريسين لزيادة الرفاهية النفسية بما في ذلك العلاقات مع الاخرين وزيادة الاستقلالية والتأثير في السلوكيات السلبية في العمل بما فيها الاساءة اللفظية

المصادر

قائمة المصادر العربية

١. الرديعان، عبد الكريم (٢٠٠٨) الاستقواء لدى طلبة المدارس الاساسية، انتشاره والعوامل المرتبطة به. المجلة الاردنية في العلوم التربوية

٢. (محمود، زهير. ٢٠٢٠) دراسة الجانب الايجابي من الانسان السعاده النفسية نموذجاً في ضوء المتغيرات الديمغرافية. مجلة النيل الابيض للدراسات والبحوث

٣. ابو هاشم،محمد، (٢٠١٨). النموذج البنائي للعلاقات بين السعادة النفسية والعوامل الخمسة الكبرى للشخصية وتقدير الذات والمساندة الاجتماعية لدى طلاب الجامعة، جامعة بنها، مجلة كلية التربية

٤. ملوخ، عبد الله.(٢٠٢٠). اساليب مواجهة الضغوط النفسية والمهنية وعلاقتها ببعض المتغيرات، مجلة جامعة دمشق، دمشق، سوريا.

٥. اليوسف،علي أحمد علي (٢٠٠٥) تأثير برنامج ترويحي رياضي على مستوى الاكتئاب النفسي، مجلة العلوم الاقتصادية والادارية والقانونية، المركز القومي للبحوث، جامعة الملك عبدالعزيز، جدة، المجلد ٢.

قائمة المصادر الاجنبية

١. Ali &Ahmed. (2019).The Structure of Psychological Well-Being، Journal of Personality and Social Psychology،(7)

٢. Allport GW.(2012). Pattern and growth in personality. New York(PhD thesis)

٣. Bartroli، M.، Angulo-Brunet، A.، Bosque-Prous، M.، Clotas، C.، & Espelt، A. (2022). The Emotional Competence Assessment Questionnaire (ECAQ) for children aged from 3 to 5 years: validity and reliability evidence. Education Sciences، 12(7)

٤. Brychko، M.، Bilan، Y.، Lyeonov، S.، & Mentel، G. (2021). Trust crisis in the financial sector and macroeconomic stability: A structural equation modelling approach. Economic Research-Ekonomska Istraživanja، 34(1)

٥. Good.(1973). On Energy،Personality، and Health Subjective Vitality as a Dynamic Reflection of well-being، Journal of personality Duke University Press

٦. Huppert، F.(2013). Psychological well being evidence regarding its causes and consequences، applied psychology، health and wellbeing.

٧. Huppert، F.A. (2009). Psychological well-being: Evidence regarding its causes and consequences. Applied Psychology: Health and Well-Being (PhD thesis).

٨. Meeberg، G. (1993). Quality of Life: a Concept Analysis. Journal of Advanced Nursing. 18، (1).

٩. Mohajan، H. K. (2017). Two criteria for good measurements in research: Validity and reliability.

it? Explorations on the meaning of psychological well-being. Journal of personality and social psychology، 57(6)

١٧. Ryff، C. D. (2019). Entrepreneurship and Psychological well-being Five venues for new science. Journal of Business Venturing، 34.

١٨. Ryff. (2008). Scales of psychological well-being. Obtained from Carol Ryff، University of Wisconsin، Institute on Aging

١٩. Segrien، C and Taylor، M. (2007). Positive interpersonal relationship mediate the association between social skills and psychological well-being Personality and Individual Differences، 43.

٢٠. Sergin.(2007). The Contours of Positive Human Health Psychological Inquiry

٢١. Skuse.(1991). Bullying in Turkish white-collar workers. Occupational Medicine

٢٢. Tree، H. (2009). Multiple Sclerosis Severity، Pain Intensity، and Psychosocial Factors: Associations with Perceived Social Support، Hope، Optimism Depression، and Fatigue. Dissertation of Doctoral.، University of Central Missouri، USA.

٢٣. Wyled.(2007). Optimizing Well-Being: The Encounter of Two Traditions، Journal of Personality and Social Psycohology Vol.82

Annals of Spiru Haret University. Economic Series، 17(4)

١٠. Novo، M، Vargas، R، Alex، S، Karing، R، Mayori، V.and Castellanos، o. (2010): Psychological well - being and quality of life in patients treated form thyroid cancer after surgery terrapin a psychological.(Master Thesis).

١١. Pompei.(2015). Acceptance of Workplace Bullying Behaviors and Job Satisfaction: Moderated Mediation Analysis

١٢. Rodrigo،(2020) Protective role of personal competence skills in adolescent substance use: Psychological well-being as a mediating factor. Psychology of Addictive Behaviors (3) 15

١٣. Ryan، R. M.، & Deci، E. L. (2001). On happiness and human potentials: a review of research on hedonic and eudaimonic well-being. Annual Review of Psychology، 52

١٤. Ryff، (1989). Happiness is everything، or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being Journal of Personality and Social Psychology، 57 (6).

١٥. Ryff، and CL.M. Keyes. (2006). 'The structure of psychological well beirevisited'، Journal of Personality and Social Psychology 69

١٦. Ryff، C. D. (1999). Happiness is everything، or is

تَحليلُ وَ دِراسَةُ وِلايَةِ الإمامِ عَلي عليه السلام وَ الأَئِمَةِ عليهم السلام مِن بَعدِهِ مِن مَنظَرِ القُرآنِ وَ سُنَةِ الرَّسولِ الأَعظَمِ صلى الله عليه وآله وسلم

ا.م.د. اصغر طهماسبي البلداجي

جامعة الشهركرد جمهورية ايران الاسلاميه، قسم علوم القرآن و الحديث.

tahmasebiasghar@yahoo.com

المُلَخَص

كانَت قَضيةُ خِلافَةِ الرَّسولِ الكَريمﷺ مِن أَهَمِّ القَضايا العَقائِدية – اللاهوتيةِ بَينَ المُسلِمينَ مُنذُ البِدايَةِ. اِستَشهَدَ مُفَكِّرو المَذاهِبِ بِحُجَجٍ لِإثباتِ وُجهَةِ نَظَرِهِم. فُي غُضونِ ذَلِكَ يَعتَقِدُ المُفَكِّرونَ الشِّيعَةُ أَنَّ القُرآنَ كَنُقطَةِ تَحَوُّلٍ فِي القَواسِمِ المُشتَرَكَةِ بَينَ الطَّرَفَينِ وَ التَّمييزِ بَينَ الحَقِّ وَ الباطِلِ، قَد نَصَّ عَلَى الأُمورِ بِشَكلٍ عامٍ وَ لَكِن قَوِيٍّ. وَ عَلَى هَذَا الأَساسِ أَنزَلَ اللهُ تَعالى آياتٍ عَن خِلافَةِ من بعد الرَّسولِ الكَريمﷺ. وَ فِي هَذَا الصَّدَدِ يُمكِنُ أَن يُشارَ إِلى آيات: الوِلايَة، التبليغ، اِكمال الدِّينِ، مُباهلَة وآية اَلتَّطهير. وقد ورد أسباب النزول للآيات في المصادر السنية و الشيعية عن ولاية الإمام عليؑ و الأئمة المعصومينؑ. وَ قَد روى المُفَسِّرونَ وَ الرُواةُ لِلفَريقَينِ رِواياتٍ صَحيحةً وَ عَديدةً فِي هَذَا الصَّدَدِ، وَ مُلَخَصُ كُلٍّ مِنها تَشهَدُ عَلَى وِلايَةِ وَ خِلافَةِ الإِمامِ عَليؑ و الائمة المعصومينؑ بَعدَ النَّبي الكَريمﷺ. يَستَنِدُ هَذا الرَأي إِلى مَبادِئ مُهِمَةٍ مِثل عَدَمِ تَحريفِ القُرآنِ الكَريمِ وَ عَدَمِ ذِكرِ أَسماءِ الأَئِمَةِؑ صَراحَةً فِي القُرآنِ وَ تَعميمِ القُرآنِ الكَريمِ. هَذِهِ المَبادِئُ مِن ناحِيَةٍ تَشرَحُ أَسبابَ عَدَمِ ذِكرِ أَسماءِ الأَئِمَةِؑ فِي القُرآنِ وَ مِن ناحِيةٍ أُخرَى هِيَ مُقَدَمَةٌ لِتَوضيحِ أَنَّ وِلايَةَ الإِمامِ عَليؑ وَ الأَئِمَةِ مِن بَعدِهِ مَذكورَةً بِشَكلٍ عامٍ فِي القُرآنِ الكَريمِ، وَ قَد أَوضَحَ النَّبيُّ الكَريمُﷺ تَفاصيلَها.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، الروايات، آيات الولاية، الفريقين، الإمام عليؑ

Title: Analysis and Study of the Leadership of Imam Ali (peace be upon him) and the Imams (peace be upon them) After Him from the Perspective of the Quran and the Sunnah of the Prophet Muhammad (peace be upon him and his family)

***Author*: Dr. Asghar Tahmasebi Al-Beldaji**

Affiliation: Shahrekord University, Islamic Republic of Iran, Department of Quran and Hadith Sciences.

tahmasebiasghar@yahoo.com

Abstract

The issue of the succession of the Holy Prophet (PBUH) has been one of the most important doctrinal-theological issues among Muslims from the very beginning. Religious thinkers have cited arguments to prove their point. Shiite thinkers, meanwhile, believe that the Qur'an, as a turning point in the commonality of the two parties and the distinction between right and wrong, has stated things in a general but firm way. On this basis, God has revealed verses about succession after the Holy Prophet (PBUH). In this regard, we can refer to the verses: Wilayah, Propaganda, Completion of Religion, Mubahala, Purification, Seven Evidences. The revelation of the mentioned verses has been stated in Sunni and Shiite sources in the honor of the

guardianship of Imam Ali (AS) and the infallible Imams. The commentators and narrators of the two sects have narrated numerous authentic narrations in this regard, all of which are abstracts; Proves the guardianship and succession of Imam Ali (AS) after the Holy Prophet (PBUH). This view is based on important principles such as not distorting the Holy Quran, not explicitly mentioning the names of the Imams (AS) in the Quran and generalizing the Holy Quran. These principles, on the one hand, explain the reasons why the names of the Imams (AS) are not mentioned in the Qur'an, and on the other hand, are an introduction to stating that the guardianship of Imam Ali (AS) and the Imams after him is generally stated in the Holy Qur'an. The details have been explained by the Holy Prophet (PBUH).

Keywords: Holy Quran, narrations, verses of Wilayah, sects, Imam Ali (AS).

المقدمة

مِنَ الأَسئلَةِ المُهمةِ حَولَ خِلافةِ الرَّسولِ الكَريمﷺ هِي: هَل مَوضوعُ الخِلافةِ بَعدَ النَبيﷺ مَذكورٌ فِي القُرآنِ الكَريم؟ إذا كانَ مَذكورًا فَلِماذا لَم يَذكُر اِسمُ مَن يَخلفُه صَراحَةً؟ يَعودُ تاريخُ هَذا السؤالِ إلى القُرونِ الأُولى (الكافي: ١/ ٢٨٦) مِن خِلالِ شَرحِ الإجاباتِ عَلَى هَذهِ الأَسئلَةِ بِشَكلٍ صَحيحٍ، سَتَختَفي العَديدُ مِنَ الاِختِلافاتِ مِن هذهِ المَسألَةِ. إنَّ القُرآنَ الكَريمَ كِتابٌ شامِلٌ وَ خالدٌ وَ ذكرَ فيهِ كُلُّ الأشياءِ الّتي يَحتاجُها الإنسانُ لِتَحقيقِ السَّعادَةِ وَ الكمالِ: «وَ نَزَّلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيْءٍ»(النحل/ ٨٩) وَ قَد كانَ تَفسيرُ هذهِ الحالاتِ مِن مَسؤولِيةِ الرَّسولِ الكَريمﷺ «وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُون» (النحل/ ٤٤) تُعتَبَرُ الخِلافةُ بَعدَ النّبيﷺ مِن أَهَمِّ المَبادِئ الّتي وَرَدَ ذِكرُها فِي القُرآنِ وَ قَد أَوضَحَ الرَّسولُ الكَريمﷺ بِشَكلٍ شاملٍ وَ تُشيرُ آياتُ القُرآنِ وَ رِواياتُ الرَّسولِ الكَريمﷺ إلى هذهِ النُقطةِ المُهمةِ. بِالنَظَرِ إلى مَبدَأ تَعميمِ القُرآنِ الكَريم، يُستَنتَجُ أَنَّ القُرآنَ الكَريمَ قَد تَناوَلَ هَذهِ المَسألةُ صَراحَةً وَ ترك الشَرحِ الكامِلِ لِلرَّسولِ الكَريمﷺ. وَ إنَّ الرّسولَ الكَريمﷺ فِي مَناصِبٍ مُختَلفةٍ وَ بَينَ العامِ وَ الخاصِ قَد قَدَمَ الإمامَ عَليعليه السلام وَ الأَئمَةعليهم السلام خُلفاءَ لَه بِأَمرِ اللهِ حَتّى تَكملَ الحُجَةُ عَلَى العِبادِ.

أولاً: سَببُ عَدَمِ ذِكرِ أَسماءِ الإمامِ عَليعليه السلام وَالأَئمةعليهم السلام فِي القُرآنِ الكَريم

كانَ سَببُ عَدَمِ تَحديدِ أَسماءِ خُلَفاءِ الرَّسولِ الكَريمﷺ مِنَ القَضايا الهامةِ مُنذُ البِدايةِ الَّتي يَعودُ تاريخُ طَرحِ هَذَا السُؤالِ فيها إلى زَمَنِ الأئمة المَعصومينعليهم السلام. ثَلاثةُ أسئلةٍ مِن هذا الموضوعِ تَطرحُ بِطريقةٍ تَأخُذُ فِي اعتبارِ "تِبيان القرآنِ لِكُلِّ شَيءٍ" وَ شُمولِيةِ هَذا الكتابِ الإلهي الأَخير؛ لِماذا لَم يُذكَر اسمُ خُلفاءِ الرَّسولِﷺ صَراحةً حَتّى يَكونَ كَعاملٍ فِي وَحدةِ الأُمةِ الإسلاميةِ وَ تَضامُنِها؟ بِغَضِ النَظر عَنِ الآراءِ الخاطِئةِ وَ المُتطرفةِ فَقَد تَمَّ تَقديمُ بَعضِ الإجاباتِ المَدروسةِ مِن قِبَلِ بَعضِ المُفكرينَ. وَ مِنَ الحالاتِ الّتي يَستَشهدونَ بِها كَسَبَبٍ لِعَدَمِ ذِكرِ أسماءِ الأئمةعليهم السلام هُوَ تَعميمُ القُرآنِ الكريم. وَ هذَا القولُ مَبني عَلَى الآياتِ وَ الرِّواياتِ. وَ قَد وَردَ ذِكرُ العَديدِ مِنَ القَضايا الإسلاميةِ بِشَكلٍ عامٍ فِي القُرآنِ الكريم، وَ قَد ذَكَرَ الرَّسولُ الكريمُ تَفاصيلَها. وَ هذَا

الجَوابُ واضحٌ فِي كَلامِ الإمامِ الصادقِ وَ الإمامِ الباقرعليهما السلام.

عِندَما سُئِلَ الإمامُ الصادقُعليه السلام عَن سَبَبِ عَدَمِ ذِكرِ أسماءِ الأئمةِعليهم السلام فَأجابَ بِما يَلي:«سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ- أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَقَالَ نَزَلَتْ فِي عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَ الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ ع فَقُلْتُ لَهُ إِنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ فَمَا لَهُ لَمْ يُسَمِّ عَلِيّاً وَ أَهْلَ بَيْتِهِ ع فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ قَالَ فَقَالَ قُولُوا لَهُمْ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِصلى الله عليه وآله نَزَلَتْ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَ لَمْ يُسَمِّ اللَّهُ لَهُمْ ثَلَاثاً وَ لَا أَرْبَعاً حَتَّى كَانَ رَسُولُ اللَّهِصلى الله عليه وآله هُوَ الَّذِي فَسَّرَ ذَلِكَ لَهُمْ وَ نَزَلَتْ عَلَيْهِ الزَّكَاةُ وَ لَمْ يُسَمِّ لَهُمْ مِنْ كُلِّ أَرْبَعِينَ دِرْهَماً دِرْهَمٌ حَتَّى كَانَ رَسُولُ اللَّهِصلى الله عليه وآله هُوَ الَّذِي فَسَّرَ ذَلِكَ لَهُمْ وَ نَزَلَ الْحَجُّ فَلَمْ يَقُلْ لَهُمْ طُوفُوا أُسْبُوعاً حَتَّى كَانَ رَسُولُ اللَّهِصلى الله عليه وآله هُوَ الَّذِي فَسَّرَ ذَلِكَ لَهُمْ وَ نَزَلَتْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ وَ نَزَلَتْ فِي عَلِيٍّ وَ الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِصلى الله عليه وآله فِي عَلِيٍّ مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ وَ قَالَصلى الله عليه وآله أُوصِيكُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ وَ أَهْلِ بَيْتِي فَإِنِّي سَأَلْتُ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَنْ لَا يُفَرِّقَ بَيْنَهُمَا حَتَّى يُورِدَهُمَا عَلَيَّ الْحَوْضَ فَأَعْطَانِي ذَلِكَ وَ قَالَ لَا تُعَلِّمُوهُمْ فَهُمْ أَعْلَمُ مِنْكُمْ وَ قَالَ إِنَّهُمْ لَنْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ بَابِ هُدًى وَ لَنْ يُدْخِلُوكُمْ فِي بَابِ ضَلَالَةٍ فَلَوْ سَكَتَ رَسُولُ اللَّهِصلى الله عليه وآله فَلَمْ يُبَيِّنْ مَنْ أَهْلُ بَيْتِهِ لَادَّعَاهَا آلُ فُلَانٍ وَ آلُ فُلَانٍ وَ لَكِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَنْزَلَهُ فِي كِتَابِهِ تَصْدِيقاً لِنَبِيِّهِصلى الله عليه وآله- إِنَّما يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً فَكَانَ عَلِيٌّ وَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ وَ فَاطِمَةُ ع فَأَدْخَلَهُمْ رَسُولُ اللَّهِصلى الله عليه وآله تَحْتَ الْكِسَاءِ فِي بَيْتِ أُمِّ سَلَمَةَ ثُمَّ قَالَ اللَّهُمَّ إِنَّ لِكُلِّ نَبِيٍّ أَهْلًا وَ ثَقَلًا وَ هَؤُلَاءِ أَهْلُ بَيْتِي وَ ثَقَلِي فَقَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ أَ لَسْتُ مِنْ أَهْلِكَ فَقَالَ إِنَّكِ إِلَى خَيْرٍ وَ لَكِنَّ هَؤُلَاءِ أَهْلِي وَ ثِقْلِي فَلَمَّا قُبِضَ رَسُولُ اللَّهِصلى الله عليه وآله كَانَ عَلِيٌّ أَوْلَى النَّاسِ بِالنَّاسِ لِكَثْرَةِ مَا بَلَّغَ فِيهِ رَسُولُ اللَّهِصلى الله عليه وآله وَ إِقَامَتِهِ لِلنَّاسِ وَ أَخْذِهِ بِيَدِهِ فَلَمَّا مَضَى عَلِيٌّ لَمْ يَكُنْ يَسْتَطِيعُ عَلِيٌّ وَ لَمْ يَكُنْ لِيَفْعَلَ أَنْ يُدْخِلَ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ وَ لَا الْعَبَّاسَ بْنَ عَلِيٍّ وَ لَا وَاحِداً مِنْ وُلْدِهِ إِذاً لَقَالَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَنْزَلَ فِينَا كَمَا أَنْزَلَ فِيكَ فَأَمَرَ بِطَاعَتِنَا كَمَا أَمَرَ بِطَاعَتِكَ وَ بَلَّغَ فِينَا رَسُولُ اللَّهِصلى الله عليه وآله كَمَا بَلَّغَ فِيكَ وَ أَذْهَبَ عَنَّا الرِّجْسَ كَمَا أَذْهَبَهُ عَنْكَ فَلَمَّا مَضَى عَلِيٌّ ع كَانَ الْحَسَنُ ع أَوْلَى بِهَا لِكِبَرِهِ فَلَمَّا تُوُفِّيَ لَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يُدْخِلَ وُلْدَهُ وَ لَمْ يَكُنْ لِيَفْعَلَ ذَلِكَ وَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ- وَ أُولُوا الْأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلى بِبَعْضٍ فِي كِتابِ اللَّهِ فَيَجْعَلَهَا فِي وُلْدِهِ إِذاً لَقَالَ الْحُسَيْنُ أَمَرَ اللَّهُ بِطَاعَتِي كَمَا أَمَرَ بِطَاعَتِكَ وَ طَاعَةِ أَبِيكَ وَ بَلَّغَ فِيَّ رَسُولُ اللَّهِصلى الله عليه وآله كَمَا بَلَّغَ فِيكَ وَ فِي أَبِيكَ وَ أَذْهَبَ اللَّهُ عَنِّي الرِّجْسَ كَمَا أَذْهَبَ عَنْكَ وَ عَنْ أَبِيكَ فَلَمَّا صَارَتْ إِلَى الْحُسَيْنِ ع لَمْ يَكُنْ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَدَّعِيَ عَلَيْهِ كَمَا كَانَ هُوَ يَدَّعِي عَلَى أَخِيهِ وَ عَلَى أَبِيهِ لَوْ أَرَادَا أَنْ يَصْرِفَا الْأَمْرَ عَنْهُ وَ لَمْ يَكُونَا لِيَفْعَلَا ثُمَّ صَارَتْ حِينَ أَفْضَتْ إِلَى الْحُسَيْنِ ع فَجَرَى تَأْوِيلُ هَذِهِ الْآيَةِ- وَ أُولُوا الْأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلى بِبَعْضٍ فِي كِتابِ اللَّهِ ثُمَّ صَارَتْ مِنْ بَعْدِ الْحُسَيْنِ لِعَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ ثُمَّ صَارَتْ مِنْ بَعْدِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ إِلَى مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ ع وَ قَالَ الرِّجْسُ هُوَ الشَّكُّ وَ اللَّهِ لَا نَشُكُّ فِي رَبِّنَا أَبَدا» (المصدر نفسه: ١/ ٢٨٦) أَوضَحَ الإمامُ الصادقُعليه السلام أَنَّه لَم يَتِم ذِكرُ العديدِ مِن المَسائِلِ الدينيةِ فِي القرآنِ وَ قَد حَدَّدَها الرَسولُ الكريمُصلى الله عليه وآله، كَذلكَ الأمر بالنسبةِ لِمسألةِ الوِلايَةِ وَ الإمامةِ. وَ يَقولُ الإمامُ الباقرعليه السلام فِي

هَذا الصَدَدِ: «أَمَرَ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ رَسُولَهُ بِوَلَايَةِ عَلِيٍّ وَ أَنْزَلَ عَلَيْهِ- إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَ فَرَضَ وَلَايَةَ أُولِي الْأَمْرِ فَلَمْ يَدْرُوا مَا هِيَ فَأَمَرَ اللهُ مُحَمَّداً ﷺ أَنْ يُفَسِّرَ لَهُمُ الْوَلَايَةَ كَمَا فَسَّرَ لَهُمُ الصَّلَاةَ وَ الزَّكَاةَ وَ الصَّوْمَ وَ الْحَجَّ فَلَمَّا أَتَاهُ ذَلِكَ مِنَ اللهِ ضَاقَ بِذَلِكَ صَدْرُ رَسُولِ اللهِ ﷺ وَ تَخَوَّفَ أَنْ يَرْتَدُّوا عَنْ دِينِهِمْ وَ أَنْ يُكَذِّبُوهُ فَضَاقَ صَدْرُهُ وَ رَاجَعَ رَبَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فَأَوْحَى اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَيْهِ- يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ وَ اللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ فَصَدَعَ بِأَمْرِ اللهِ تَعَالَى ذِكْرُهُ فَقَامَ بِوَلَايَةِ عَلِيٍّ ع يَوْمَ غَدِيرِ خُمٍّ فَنَادَى الصَّلَاةَ جَامِعَةً وَ أَمَرَ النَّاسَ أَنْ يُبَلِّغَ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ قَالَ عُمَرُ بْنُ أُذَيْنَةَ قَالُوا جَمِيعاً غَيْرَ أَبِي الْجَارُودِ وَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع وَ كَانَتِ الْفَرِيضَةُ تَنْزِلُ بَعْدَ الْفَرِيضَةِ الْأُخْرَى وَ كَانَتِ الْوَلَايَةُ آخِرَ الْفَرَائِضِ فَأَنْزَلَ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع يَقُولُ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَا أُنْزِلُ عَلَيْكُمْ بَعْدَ هَذِهِ فَرِيضَةً قَدْ أَكْمَلْتُ لَكُمُ الْفَرَائِضَ.» (المصدر نفسه: ١/ ٢٨٩)يَجعَلُ اللهُ الرسولُ الكريمُ ﷺ مَسئولاً عَن شَرحِ القرآنِ الكَريمِ: ﴿وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾(النحل/ ٤٤) كَما تَمَّ شَرحُ وَ تَفسيرُ آياتِ الولايةِ مِن قِبَلِهِ. وَ بِهذا التَعميمِ فِي القُرآنِ الكريمِ أَوكَلَ اللهُ تَعالَى شَرحَ وِلايةِ وَ خِلافةِ الإمامِ علي ؑ إِلَى الرَّسولِ الكريمِ ﷺ لِلتَعَرُّفِ عَلَى عَظَمَةِ الرَّسولِ الكريمِ ﷺ الَّذي تَشبه أَوامرَه وَ نَواهيه بِأوامرِ اللهِ وَ نَواهيهِ: «مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اللهَ وَ مَنْ تَوَلَّى فَما أَرْسَلْناكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً»(النساء/ ٨٠)؛ «وَ أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ»(النور/ ٥٦) وَ عَشَرات الآيات الأُخرى عَنِ التأكيدِ عَلَى طاعةِ الرَّسولِ الكَريمِ ﷺ. فِي مَكانٍ آخرَ يُقدِّمُ اللهُ شَرطَ حُبِّهِ عَلَى أَنَّه طاعَةُ الرَّسولِ الكَريمِ ﷺ. «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَ اللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ»(آل عمران/ ٣١)؛ « يا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللهُ وَ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ»(الانفال/ ٦٤) أَي أَنَّ المُؤمنينَ فَقَط هُم مَن يُطيعونَ الرَّسولَ وَ أمّا الكفارُ وَ المُنكرونَ هم الذينَ لا يَتبعونَهُ. وَفِي آيةٍ أُخرَى يَأمُرُ بِقَبولِ أَوامرِ الرَّسولِ الكَريمِ ﷺ وَ نَواهيه: «وَ ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَ اتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقابِ»(الحشر/ ٧) يَقولُ الإمامُ الصادقُ ؑ فِي هذا الصَّدَدِ:«إِنَّ اللهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَدَّبَ نَبِيَّهُ عَلَى مَحَبَّتِهِ فَقَالَ وَ إِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ ثُمَّ فَوَّضَ إِلَيْهِ فَقَالَ عَزَّ وَ جَلَّ- وَ ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَ قَالَ عَزَّ وَ جَلَّ- مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اللهَ قَالَ ثُمَّ قَالَ وَ إِنَّ نَبِيَّ اللهِ فَوَّضَ إِلَى عَلِيٍّ وَ ائْتَمَنَهُ فَسَلَّمْتُمْ وَ جَحَدَ النَّاسُ فَوَ اللهِ لَنُحِبُّكُمْ أَنْ تَقُولُوا إِذَا قُلْنَا وَ أَنْ تَصْمُتُوا إِذَا صَمَتْنَا وَ نَحْنُ فِيمَا بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَا جَعَلَ اللهُ لِأَحَدٍ خَيْراً فِي خِلَافِ أَمْرِنَا.» (المصدر نفسه: ١/ ٢٦٦) كانَ الغَرضُ مِنَ الاختِبارِ هُوَ تَحديدُ أَهلِ الطّاعَةِ مِن أَهلِ المَعصيَةِ: «إِنَّ اللهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَوَّضَ إِلَى نَبِيِّهِ ﷺ أَمْرَ خَلْقِهِ لِيَنْظُرَ كَيْفَ طَاعَتُهُمْ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ- ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (المصدر نفسه: ١/ ٢٦٧) لذلك فإن عدم ذكر أسماء الأئمة ؑ كان مبنياً على الحكمة و

السنة الإلهية. وَ مَعَ ذلك فَقَد نُزِلَت عِدةُ آياتٍ فِي وَصفِ أهلِ البَيتِ عليهم السلام وَ وِلايَتِهِم وَ لَقَد شَرَحَها نَبي الإسلامِ الكَريمُ صلى الله عليه وآله فِي مَواقفَ مُختلفةٍ وَ فَسَّرَها بِشَكلٍ كامِلٍ وَ قَدَّم خُلفاءَه إلى النّاسِ بِأَمرِ الله حتّى تَنتَهِي الحُجَةَ لِلجميعِ.

ثانياً: آياتٌ قرآنيةٌ عَن ولايَةِ الإمام عَلي عليه السلام والأئمة عليهم السلام من بَعده

تُوجَدُ آياتٌ عَديدةٌ (وفي هذا الصدد ورد ذكر بعض أهم الآيات تفاديا لإطالة الخطاب) فِي القُرآنِ الكَريمِ عَن وِلايَةِ وَ خِلافةِ الإمامِ علي عليه السلام و الائمة من بعده، فَإنَّ نُزولَ هذهِ الآياتِ فِي المَصادِرِ السَردية وَ التَّفسيريَةِ لِلفَريقَينِ يَدورُ حَولَ وِلايَةِ الإمامِ عَلي عليه السلام و الائمة المعصومين عليهم السلام، وَ مِن أَهَمِ الآياتِ فِي هذا الصَدَدِ:

الآية الأولى: ﴿إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذينَ آمَنُوا الَّذينَ يُقيمُونَ الصَّلاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَ هُمْ راكِعُونَ﴾ (المائده/ ٥٥)

فِي هَذِهِ الآيَةِ يَذْكُرُ اللهُ دَرَجَةَ الْوِلايَةِ بِحَيْث تَكونُ وِلايَةُ اللهِ أَوَّلاً ثُمَّ الْوِلايَةُ لِلرَّسُولِ الكَرِيمِ صلى الله عليه وآله ثُمَّ وِلايَةُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ آتُوا الزَّكَاةَ أَثْناءَ الرُّكُوعِ. لا شَكَّ فِي الحالَتَينِ الأُولى وَ الثّانِيَةِ. جِدالُ المُفَسِّرِينَ حَوْلَ عِبارَةِ ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ و الْبَحْثُ عَنْ أَمْثِلَةٍ أو مِثالٍ رَئِيسِي لَها. إنَّ التَّحْدِيدَ المُطلَقَ لِعِبارَةِ ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ هُوَ الَّذِي يُحَدِّدُ وَلِيّ المُسْلِمِينَ وَ وَصِيُّهُمْ بَعْدَ الرَّسُولِ الْكَرِيمِ صلى الله عليه وآله لِشَرْحِ تَفْسِيرِ الآيَةِ المَذْكورَةِ يَجِبُ أَنْ يَعْرِفَ المَرْءُ أَوَّلاً كَرامَةَ نُزولِ الآيَةِ. يَعتَبِرُ المُفَسِّرُونَ الشِّيعَةِ بِالإجماعِ نُزولَ الآيَةِ عَنِ الإمامِ عَلِي عليه السلام وَ فِي هذا الصَّدَدِ يَتَّفِقونَ عَلَى أَنَّ خَبَرَ نُزولِ الآيَةِ عَنهُم يَعتَبِرُ أَكثَرَ دِقَّةً وَ مُتَواتِرَةً. (تفسير القرآن المجيد:ج١/ ١٨٢؛ دلائل الامامة:١٩؛ تفسير روح الجنان: ج٧/ ٢٧؛ فقه القرآن فى شرح آيات الأحكام: ج١/ ١١٦؛ متشابه القرآن و مختلفة: ٢/ ٣٠؛ منهاج الكرامة فى معرفة الامامة: ١٧٢) رُوِيَ عَنِ الإمامَينِ الباقِرِ و الصّادِقِ عَلَيْهِما السَّلامُ أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ نَزَلَتْ تكريماً لِعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام عِنْدَما أَعْطَى الزَّكَاةَ فِي الرُّكُوعِ (مجمع البيان فى علوم القرآن: ج٣/ ٢١٠) اِعْتَبَرَ بَعْضُ المُفَسِرينَ السُّنَّةِ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طالِبٍ عليه السلام المِصْداقُ الأَساسي الْوَحِيدُ لِلْآيَة (جامع البيان: ٦/ ٣٨٨؛ احكام القرآن: ٢/ ٥٥٧؛ تفسير القرآن العظيم: ج٢/ ٧٤؛ تفسير الدر المنثور: ٨١) اعْتَقَدَ مُعظَمُ اَهْلِ السُّنَّةِ أَنَّ نُزُولَ الشَّأْنِ لِهَذِهِ الْآيَةِ هُوَ جَريانُ تَدَفُقِ الْإمامِ عَلِيٍّ عليه السلام وَ بِهَذِهِ الطَّرِيقَةِ اِعْتَبَرُوا أَنّ هَذا الْوَعْدَ هُوَ الْوَحْيُ الرَئيسيُ لِلْآيَةِ؛ يَكْتُبُ اِبْنُ عَطِيَّةَ الأَندلسي: «هَذا قَوْلُ المُفَسِّرِينَ وَ لَكِن اِتَّفَقَ اِنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبي طالِبٍ اَعْطَى صَدَقَةً وَ هُوَ راكِعٌ.» (المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز: ج٢/ ٢٠٩) يَعْتَبِرُ الثَّعْلَبِيُّ كَأَحَدِ المُفَسِرينَ المَشْهُورِينَ لِأَهْلِ السُّنَّةِ أَنَّ شَأْنَ النُّزولِ لِآيَةِ الْوِلايَةِ حَوْلَ إِعْطاءِ الْخاتَمِ مِنْ جانِبِ الْإمامِ عَلِي عليه السلام أَثْناءَ الرُّكوعِ (الكشف و البيان تفسير الثعلبي، ٧٥؛ أيضاً اُنظُر: جواهر الحسان فى تفسير القرآن: ج٢/ ٣٩٦) وَ قَدْ رَوَى كِبارُ الرُّواةِ لِأَهْلِ السُّنَّةِ فِي هَذا المَوْضُوعِ رِواياتٍ كَثِيرَةً مِنها ما قالَهُ الرَّسُولُ الْكَرِيمُ صلى الله عليه وآله: «إِنَّ عَلِيًّا مِنِّي وَ أَنَا مِنْهُ، و هُوَ وَلِيُّ كُلِّ مُؤْمِنٍ مِنْ بَعْدِي.» (سنن ترمذي: ٢/ ٢٩٧) تَدُلُّ الآيَةُ الْكَرِيمَةُ عَلَى إِمامَةِ الْإمامِ عَلِي عليه السلام لِعِدَّةِ أَسْبابٍ، أَوَّلاً: نُزِلَتْ هذِهِ الآيَةُ عَنِ الْإمامِ عَلِي عليه السلام بِإِجْماعِ الشّيعَةِ وَ بِناءً عَلَى الْعَدِيدِ مِنَ الرِواياتِ السُّنِيَّةِ، بِحَيْثُ تَصِلُ هَذِهِ الرِّواياتُ إِلَى مُسْتَوَى التّكْرارِ وَ التَوَتُّرِ. يَرْوِي السيّدُ هاشِم الْبَحْرانِيّ فِي غايَةِ الْمَرام ٢٤

حَديثاً مِنْ جانِبِ أَهْلِ السُّنَةِ وَ ١٩ حَديثاً عَنْ طَريقِ الشِّيعَةِ أَنَّ سَبَبَ نُزولِ هَذِهِ الْآيَةِ كانَ وِلايَةَ الْإِمامِ عَلِيٍ عليه السلام. (غاية المرام: ج٢/ ٥-٢٢) يَروِي حاكِمُ الحسكانِي (عالِمُ أَهلِ السُّنَةِ) فِي كِتابِ شَواهِدِ التَنزيلِ سَبَبَ نُزولِهِ عَن ٢٦ طَريقَةً.(شواهد التنزيل: ١/ ٢٠٩-٢٣٩) يَروِي الجَصاصُ فِي أَحكامِ القُرآنِ: «رُوِيَ عَنْ مُجاهِد وَ السَّدَى وَ أَبِي جَعْفَرٍ وَ عُتْبَةَ بْنِ أَبِي حَكِيمٍ أَنَّها نَزَلَتْ فِي عَلِي بنِ أَبِي طالِبٍ حِينَ تَصَدَّقَ بِخاتَمِهِ وَ هُوَ راكِعٌ.» (احكام القرآن: ٤/ ١٠٢) ثانِياً: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ لا يَشْمُلُونَ جَمِيعَ الْمُؤْمِنِينَ لِأَنَّ فِي هَذِهِ الْحالِ سَيُصبِحُ الْمَولِي وَ الْمَولِي عَلَيْهِ واحِداً وَ تَثبُتُ أَيْضاً رِواياتُ الْفَرِيقَيْنِ أَنَّ الْمُرادَ عَنْ ﴿وَالَّذِينَ آمَنوا و الَّذِينَ يُقِيمونَ الصَّلاةَ وَ يُؤْتونَ الزَّكاةَ وَ هُمْ راكِعُونَ﴾ هُوَ الْإِمامُ عَلِيٌ عليه السلام و لَيْسَ كُلَّ الْمُؤْمِنِين. مِنْ ناحِيَةٍ أُخْرَى فَإِنَّ كَلِمَةَ «الْوَلِيِّ» فِي هَذِهِ الْآيَةِ بِمَعْنِي أُولَى فِي التَّصَرُّفِ وَ هُوَ مُرادِفٌ لِمَعنِي الإمامِ وَ الخَلِيفَةِ وَ لَيْسَ بِمَعْنَى النُّصْرَةِ وَ الْمَحَبَّةِ، لِأَنَّ كُلَّ الْمُؤمِنِينَ لَهُمْ وِلايَةٌ فِي الحُبِّ وَ النُّصْرَةِ لِبَعْضِهِم البَعْضَ. بَيْنَما بِحَسَبِ التَّحْلِيلِ الدّاخِلِيِّ لِنَصِّ الْآيَةِ وَ رِواياتِهِمْ عَنْ شأْنِ نُزولِها، فَإِنَّ الوِلايَةَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ مَنُوطٌ بِاللهِ وَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله و الْإِمامُ عَلِيٌ (عَلَيهِ السَّلامُ) وَ لا بُدَّ أَنَّ مَعْنَى هذِهِ الْوِلايَةِ عِنْدَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام هُوَ نَفْسُ الْوِلايَةِ الَّتِي تَخْتَصُّ بِاللهِ وَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله وَ هِيَ الْأَولَى فِي التَّصَرُّفِ(التبيان في تفسير القرآن: ٣/ ٥٥٩-٥٦٤؛ الميزان في تفسير القرآن: ٦/ ٥-١٥) ثالِثاً: يَسْتَنْبِطُ مِنَ الْآيَةِ السَّابِقَةِ أَنَّ أَوْلِياءَ الْمُسْلِمِينَ ثَلاثَةٌ: اللهُ، الرَّسُولُ صلى الله عليه وآله وَ الْمُؤمِنونَ الَّذِينَ لَهُمْ ثَلاثُ خِصالٍ، ومِنْ غَيْرِ هؤُلاءِ يَكونُ الآخَرُونَ هُمْ «مَولى عَلَيْهِمْ» وَ طَرَفُ الآخَرِ لِلْوِلايَةِ وَ قابِلُ الوِلايَةِ وَ لَن يَتَحَقَّقَ ذلِكَ إِلّا إِذاً الْوَلِيُّ وَ الْقائِدُ وَ صاحِبُ الشُّؤُونِ الماليَةِ هُوَ الْمَولى عَلَيْهِ، لِأَنَّ هَذِهِ الوِلايَةَ هِيَ وِلايَةُ الَّتي يَحتاجُ إثباتُهُ إِلى سَبَبٍ خاصٍّ، وَ لا يَكفِيهِ الإيمانُ وَحدَهُ. وَ خِلافاً لِلوِلايَةِ فَهِيَ بِمَعنى الْمَحَبَّةِ وَ الْمُساعَدَةِ لِأَنَّ هَذِهِ فَرعٌ مِن فُروعِ الإيمانِ وَ كُلُّ مُؤمِنٍ مُحِبٌّ لِأَخِيهِ الْمُؤمِنِ وَ مُساعِدِهِ. هُناكَ شاهِدانِ آخَرانِ تُؤَكِّدانِ تَفسيرَ الوِلايَةِ بِهذا الْمَعنى؛ أَحَدُهُما هُوَ الإنحِصارُ والخُصُوصِيَّةُ الْمَفهومَةُ مِن كَلِمَةِ «إِنَّما» والآخَرُ هُوَ شَأْنُ نُزولِ الآيَةِ عَنِ الإمامِ عَلِي عليه السلام. وَ تَحَوّلَ هَذِهِ الجَوانِبُ الثَلاثَةُ مِنَ الآيَةِ إِلَى نَصٍّ يُشيرُ إِلَى النَّظَرِيَةِ الإِماميَةِ الشِّيعِيَةِ فِي مَسأَلَةِ الإِمامَةِ.(محاضرات في الالهيات: ٣٣٠-٣٣١) رابِعاً: مِنْ أَهَمِّ النِّقاطِ فِي هَذِهِ الْآيَةِ اِحْتِجاجُ أَمِيرِ الْمُؤمِنِينَ عليه السلام عَلَى آيَةِ الْوِلايَةِ فِي مَواقِفَ مُخْتَلِفَةٍ قَدْ عَبَّرَ عَنْ هَذا الاِحْتِجاجِ بِاخْتِلافٍ طَفِيفٍ فِي الْكَلِماتِ فِي مَصادِرَ سُنِيَّةٍ مُهِمَّةٍ: «اَنشَدَكُم بِاللهِ اَتعلمون حيث نزلت انّما وليّكم اللهّ و رسوله و الذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة و يؤتون الزكاة و هم راكعون و ... امر اللهّ عزّوجلّ نبيّه ان يعلمهم ولاة امرهم و ان يفسّر لهم من الولاية كما فسّر لهم من صلاتهم و زكاتهم و حجّهم فنصبنى للناس بغدير خم.»(ينابيع المودة: باب ٨٣/ ١١٤) وَ فِي مَصادِرَ شِيعِيَّةٍ عَبَرَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام عَن اِحْتِجاجِهِ عَلَى هَذِهِ الْآيَةِ فِي مُناسِباتٍ مُخْتَلِفَةٍ مِنْها زَمَنَ الْخُلَفاءِ (الاحتجاج: ١/ ١٩٧) وَخُلاصَةُ القَوْلِ فَإِنَّ مُعظَمَ الْمُفَكِّرِينَ فِي مَجالِ التَّفسيرِ وَ الرِّواياتِ يَتَّفِقُونَ عَلَى أَنَّ آيَةَ الْوِلايَةِ نَزَلَتْ عَلَى الْإِمامِ عَلِي عليه السلام وَ الدَّلِيلُ عَلَى هَذِهِ النُّقْطَةِ فِي حَدِّ ذاتِهِ يُثْبِتُ وِلايَتَهُ بَعْدَ الرَّسُولِ الْكَرِيمِ صلى الله عليه وآله.

الآية الثانية: ﴿يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ وَ اللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكافِرِينَ﴾ (المائدة/ ٦٧) فِي هَذِهِ الْآيَةِ الْمُبارَكَةِ يَأْمُرُ اللهُ تَعالَى الرَّسُولَ الْكَرِيمَ صلى الله عليه وآله أَنْ يَنْقُلَ أَمْراً هاماً.

أَهميَةُ هَذِهِ الْآيَةِ فِي أَنَّ عَدَمَ تَوْصِيلِ المَوضوعِ المَذْكُورِ يُساوِي عَدَمَ إِنْجازِ الرِّسالَةِ. لا شَكَّ أَنَّ رِسالَةَ الرَّسولِ الْكَريمﷺ مُهِمَّةٌ لِلغايَةِ لِدَرَجَةٍ أَنْ لا شَيْءَ يُمْكِنُ أَنْ يُقَلِّلَ مِنْ قِيمَتِها. كانَ أداءُ الْواجِباتِ الْإِلهِيَّةِ وَ ابْلاغُ الْوَحْيِ وَ تَبْيِينُ الْوَحْيِ وَ تَوْجِيهُ النّاسِ وَ ما إِلَى ذَلِكَ مِنْ أَهَمِّ الْواجِباتِ الَّتِي قامَ بِها نَبِيُّ الْإِسْلامﷺ وَ مَعَ ذَلِكَ هُناكَ شَيْءٌ مُهِمٌّ فِي آيَةِ التَّبْلِيغِ وَ هُوَ أَنَّ عَدَمَ الْقِيامِ بِذَلِكَ وَ ابْلاغَهُ يُساوِي عَدَمَ الْقِيامِ بِالْمُهِمَّةِ الإلهِيَةِ الْعَظِيمَةِ. إِنَّ تَحْلِيلَ وَ شَرْحَ مِصْداقِ التَّبْلِيغِ فِي هَذِهِ الْآيَةِ يُحَدِّدُ تِلْكَ النقطَةَ المُهِمَّةَ يَعْتَبِرُ المُفَسِّرُونَ وَ المُفكرونَ الشّيعَةُ أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ تَتَحَدَّثُ عَنْ وِلايَةِ الرَّسُولِ الْكَرِيمﷺ لِلْإِمامِ عَلِيٍّ(ع). (تفسير عياشى: ٢/ ٦٢-٦٣؛ تفسير فرات الكوفي: ١٨٠-١٨١؛ التبيان في تفسير القرآن: ٣/ ١٤٤؛ مجمع البيان فى علوم القرآن:١/ ٦٦-٨٦) كَما ذَكَرَ عُلَماءُ السُّنَّةِ أَقْوالاً مُخْتَلِفَةً عَنْ هَذِهِ الْآيَةِ وَ فِي مَصادِرِهِمُ المُهِمَّةِ رِواياتٌ عَدِيدَةٌ عَنْ شَأْنِ نُزولِ هَذِهِ الْآيَةِ. يَرْوِي السُّيُوطِيّ رِوايَةً بِهَذا المَوْضُوعِ فِي تَفْسِيرِ الدُّرَ المَنْثُورِ: «و أخرج ابن أبي حاتم و ابن مردويه و ابن عساكر عن أبى سعيد الخدري قال نزلت هذه الآية يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ على رسول الله صلى الله عليه و سلم يوم غدير خم في على بن أبى طالب و أخرج ابن مردويه عن ابن مسعود قال كنا نقرأ على عهد رسول الله صلى الله عليه و سلم يا أَيُّها الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ انَّ عَلِياً مَولَى المُؤمِنينَ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ وَ اللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاس». (الدر المنثور: ٢/ ٢٩٨) وَ قَد نَقَلَ المُفَسرونَ وَ الرُّواةُ السُنَةُ الآخرونَ نَفسَ الأَمرِ.(فتح القدير: ٢/ ٦٠؛ روح المعانى فى تفسير العظيم و سبع المثانى: ٥/ ٣٥٩؛ شواهد التنزيل:١/ ٢٥٠) تَدُلُّ هذِهِ الآيَةُ عَلَى إمامَةِ وَ خِلافَةِ الْإِمامِ عَلِيٍّ(ع) بَعْدَ الرَّسُولِ الْأَعْظَمﷺ لِلْأَسْبابِ التَّالِيَةِ: أَوَلاً: إِنَّ سَبَبَ نُزولِ الْآيَةِ فِي الرِّواياتِ وَ هُوَ الْمَوْضُوعُ الَّذِي نَشَرَهُ النَّبِيُّﷺ وَ الَّذِي يَأْمُرُ اللهُ بِنَشْرِهِ هُوَ وِلايَةُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ(ع). ثانياً: اَلْوِلايَةُ الْوارِدَةُ فِي الرِّواياتِ تَعْنِي الْوِلايَةَ فِي الْحِيازَةِ وَ التَصَرُّفَ وَ لَيْسَ بِأَيِّ مَعنًى آخَرَ، لِأَنَّ سُورَةَ الْمائِدَةِ مِنْ آخِرِ السُّوَرِ الَّتِي نُزِلَتْ وَ هِيَ مِنَ الْمَواضِيعِ الدِّينِيَةِ الْمُهِمَّةِ حَتَّى الْآنَ مِثْلَ التَّوْحِيدِ، النُّبُوَّةِ، الْمَعادِ، الصَّلاة، وَ الْجِهاد، وَ غَيْرِها مِنَ الْأُمُورِ الْمُهِمَّةِ وَ ما لَمْ يُعلِنْ حَتَّى ذَلِكَ الْيَوْمِ وَ لَمْ يُنْزَعِ الْعَهْدُ وَ الوَلاءُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ كانَ وَصِيَّةُ الرَّسُولِ الْكَرِيمﷺ وَ خِلافَتِهِ. ثالثًا: اَلشَّيْءُ الْوَحِيدُ الَّذِي كانَ عَدَمُ تَبْلِيغِهِ مُساوِياً لِعَدَمِ تَبْلِيغِ كُلِّ رِسالَةِ الرَّسُولِﷺ هُوَ مَوْضُوعُ خِلافَتِهِ لِأَنَّ رِسالَةَ الرَّسُولِﷺ تَمْتَدُّ إِذا كانَتْ خلَفاً لِلنُّبُوَّةِ حَتَّى تُقَوّي الدّينَ، لِذَلِكَ مَوْضُوعُ التَّبْلِيغِ فِي هَذِهِ الْآيَةِ وِصايَةُ وَ خِلافَةُ الْإِمامِ عَلِيٍّ(ع). رابِعًا: مِنَ الأَحادِيثِ الْمُتَواتِرَةِ فِي مَصادِرِ الفَرِيقَينِ حَدِيثُ الغَدِيرِ الَّذِي جاءَ فِي اِستِمرارِ آيَةِ التَبلِيغِ و تَشكِيلِ واقِعَةِ غَدِيرِ خُم ((صدر، نهاية الدراية، ٩٨)). عَلَى الرُغمِ مِن وُجودِ إِجماعٍ فِي حَدِيثِ الغَدِيرِ مِن حَيثِ التِكرارِ وَ لا فَرقَ إِلّا أَنَّ الرَّسولَ الكَرِيمﷺ أَلقَى خُطبَةً غَراءَ فِي الغَدِيرِ أَنَّه بِالإِضافَةِ إِلى الحَمدِ للهِ، تَمَّ تَعيينُ الإِمامِ عَلِي عَلَيهِ السَّلامُ خَليفَةً، وَ تَعرِيفُ المَلامِحِ المُنافِقِينَ، وَ تَقدِيمُ الأَئِمَةِ الإِثنَي عَشَر.

الآيـة الثالثـة: ﴿الْيَـوْمَ أَكْمَلْـتُ لَكُـمْ دِينَكُـمْ وَ أَتْمَمْـتُ عَلَيْكُـمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُـمُ الْإِسْلامَ دِينـا﴾ (المائدة/ ٣) فِي المَصـادِرِ الشَّـيعِيَّةِ بِـلا خِـلافٍ إِنَّ آيَـةَ الْإِكْـمالِ مَعْرُوفَـةٌ بِإِعْـلانِ وِلايَـةِ الْإِمـامِ عَـلِيٍّ(ع).

عِنْدَما اِنجازَ الرَّسُولُ الْكَرِيمﷺ مِثالَ آيَةِ التَّبْلِيغِ نُزِلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ بَعْدَ تَعْيِينِ الْإِمامِ عَلِيٍّعليه السلام(تفسير روح الجنان: ٢/ ٩٧؛ مجمع البيان فى علوم القرآن: ١/ ٣١٢؛ منهاج الكرامة فى معرفة الامامة: ١١٨ الغدير: ١/ ٢٣٤) فِي الْمَصادِرِ السُّنِيَّةِ الْمُهِمَّةِ هُناكَ الْعَدِيدُ مِنَ الرِّواياتِ الْمُتَوافِقَةِ مَعَ وُجْهَةِ النَّظَرِ الشِّيعِيَّةِ، ينقُلُ الحسكاني مِن اِبْنِ عَبَّاسٍ عَلَى النَّحْوِ التَّالِي: «لمّا نصب رسول اللهﷺ عليّاً يوم غدير خم فنادى له بالولاية هبط جبرئيل بهذه الآيه: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دينَكُمْ.﴾(شواهد التنزيل: ١/ ٢٠٧-٢٠٨) وَ يَنقُلُ السُّيوطِي فِي شَرحِ الدُرِ المَنثورِ ما يَلِي: «نَقَلَ اِبنُ مَردوية عَن اِبنِ عَساكِرَ عَن أَبي سَعيد الخِدري أَنَّ: لَمَّا نَصَبَ رَسُولُ اللهﷺ عَلِيّاً يَوْمَ غَدِيرِ خُم فَنادَى لَهُ بِالْوِلايَةِ هَبَطَ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ بِهَذِهِ الْآيَةِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُم.» (الدر المنثور:٢/ ٢٥٩) يَرْوِي اِبْنُ عَساكِرَ فِي كِتابِهِ واقِعَةَ الْغَدِيرِ وَ نُزولَ آيَةِ الإِكْمالِ عَلَى النَّحْوِ التَّالِي: «عن ابي هريرة قال من صام يوم ثماني عشرة من ذي الحجة كتب له صيام ستين شهرا وهو يوم غدير خم لما اخذ النبيﷺ بيد علي بن أبي طالب فقال ألست ولي المؤمنين قالوا بلى يا رسول الله قال من كنت مولاه فعلي مولاه فقال عمر بن الخطاب بخ بخ لك يا ابن أبي طالب أصبحت مولاي و مولى كل مسلم فأنزل الله عز وجل ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم.﴾ (تاريخ مدينة دمشق: ٢/ ٧٥) يُمكِنُ رُؤيَةَ نَفسَ المَوضوعِ فِي مَصادِرَ سُنيَةٍ أُخرَى. (مناقب على بن ابى طالبعليه السلام: ١٣٥؛ تاريخ بغداد: ٨/ ٢٩٠) يُثبِتُ التَّحليلُ الدّاخِلي لِلنُصوصِ وَ الخارِجي لِلآيَةِ أَنَّ مَعنَى إِكمالِ الدِّينِ وَ إِتمامَ النِّعمَةِ هُوَ إِمامَةُ الإِمامِ عَلِيٍّعليه السلام وَ هَكَذا: أولاً: إِنَّ المَبحَثَ مِنَ الآيَةِ الثّالِثَةِ مِنَ المائِدَةِ ﴿الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذينَ كَفَرُوا مِنْ دينِكُمْ فَلا تَخْشَوْهُمْ وَ اخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتي وَ رَضيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ ديناً﴾ مَبنِي عَلَى آياتٍ وَ رِواياتٍ مُنفَصِلَةٍ عَن ما قَبلَها وَ بَعدَها وَ لا عِلاقَةَ لَها بِها. (الميزان في تفسير القرآن: ٥/ ١٦٧) ثانياً: إِنَّ آيَةَ الْإِكْمالِ نَزَلَتْ فِي حَجَّةِ الْوِداعِ بِحَسَبِ تُوافِقِ الطَّرَفَيْنِ وَ يُشيرُ تَفسيراً «الْيَوْمَ» إِلَى يَوْمٍ مُعَيَنٍ أَوْ إِلَى فَتْرَةٍ مُحَدَّدَةٍ الَّذي يَقُومُ عَلَى ظُهُورِ الآيَةِ وَ الدَّليلِ السَّرْدِي لِيَوْمٍ مُعَيَّنٍ.) دراسة مقارنة لآيات الولاية في رأي الفريقين: ١٧٩-١٨١(ثالِثاً: قِيلَ لِهَذَيْنِ «اليَوْمَ» أَرْبَعُ خِصالٍ: يَوْمُ يَأسِ الْكُفّارِ وَ يَوْمُ إِكْمالِ الدِّينِ وَ يَوْمُ إِتمامِ النِّعَمِ وَ الْيَوْمُ الَّذي أَجازَ اللهُ فِيهِ الْإِسْلامَ كَدِينٍ. وَ الْآنَ بِالنَّظَرِ إِلى أَنَّ الْآيَةَ الْمَذْكُورَةَ قَدْ نُزِلَتْ فِي حَجَّةِ الوِداعِ فَإِنَّ الْحَدَثَ الْكَبِيرَ الْوَحِيدَ فِي هَذا الْحَجِّ غَيْرَ حادِثَةِ الْغَدِيرِ هُوَ حَجُّ الْمُسْلِمِينَ الْعَظِيمِ الَّذي لا يَيْأَسُ الكُفّارُ. لِذلِكَ يَجِبُ الْبَحْثُ عَنْ خَصائِصِ الْآيَةِ الْأَرْبَعَةِ فِي واقِعَةِ الْغَدِيرِ. الْآنَ إِذا قِيلَ أَنَّ مَعنَى حَدِيثِ الْغَدِيرِ هُوَ تَقْدِيمُ الْإِمامِ عَلِيٍّعليه السلام بِصِفَتِهِ مَحْبُوبِ الْمُسْلِمِينَ، فَإِنَّ مَحْبُوبِيَّتَهُ لا يُمْكِنُ أَنْ تَشْمُلَ خَصائِصَ الْآيَةِ الْأَرْبَعِ. ما يُمْكِنُ أَنْ يَحْتَوِيَ عَلَى خَصائِصِ الْآيَةِ هُوَ تَعْيِينُ الْإِمامِ عَلِيٍّعليه السلام فِي إِمامَةِ الرَّسُولِ الْكَرِيمﷺلِأَنَّهُ عِندَما يَرَى الْكُفارُ أَنَّهُ بَعْدَ وَفاةِ الرَّسُولِﷺهُناكَ مَنْ سَيُواصِلُ طَرِيقَهُ، فَإِنَّهُمْ سَيُصابُونَ بِالْيَأْسِ وَ الْخَيْبَةِ.) الميزان في تفسير القرآن: ٥ / ١٦٨-١٧٦ ؛ دراسة مقارنة لآيات الولاية في رأي الفريقين:١٨١-١٨٤(رابِعاً: إِجماعُ الرِواياتِ الشِيعِيَةِ عَلَى أَنَّ آيَةَ الإِكمالِ نُزِلَت فِي حَجَةِ الوِداعِ (اَلبَعضُ يُشيرُ إِلَى نُزولِها يَومَ عَرَفَةَ وَ آخرُ يَومُ الغَدِيرِ) عَن وِلايَةِ الإِمامِ عَلِيٍّعليه السلام. كَما تَدُلُّ

رِواياتٌ كَثِيرةٌ مِن أَهْلِ السُّنَّةِ عَلَى أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ قَدْ نُزِلَتْ فِي غَدِيرِ خُمٍ وَ فِي وِلايَةِ الْإِمامِ عَلِيٍّ عليه السلام. وَ بِحَسَبِ هَذا التَّحْلِيلِ لِآيَةِ الْإِكْمالِ فَإِنَّها يُشِيرُ إِلَى أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ نَزَلَتْ عَنْ إِمامَةٍ وَ وِلايَةِ الْإِمامِ علي عليه السلام.

الآية الرابعةُ: ﴿إِنَّما يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ (الاحزاب/ ٣٣).

آيَةُ التَّطْهِيرِ هِيَ مُنْحَصِرٌ فِي شَرَفِ النَّبِيِّ الْكَرِيمِ صلى الله عليه وآله وَ الْإِمامِ عَلِيٍّ عليه السلام وَ حَضْرَةِ فاطِمَةَ سَلامُ اللهِ عَلَيْها وَ الْإِمامِ الْحَسَنِ وَ الْإِمامِ الْحُسَيْنِ عليهما السلام وَ لا تَشْمُلُ الْآخِرِينَ بِأَيِّ شَكْلٍ مِنَ الْأَشْكالِ وَ مِنْ ناحِيَةٍ أُخْرَى تَثْبُتُ عِصْمَتُهُمُ الْمُطْلَقَةَ لِأَسْبابٍ مِثْلِ: أَوَّلاً: وَ قَدْ وَرَدَتْ فِي هَذَا الصَّدَدِ رِواياتٌ كَثِيرَةٌ تُقَدِّمُ مِصْداقَ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَى أَنَّهُمْ خَمْسَةُ أَهْلِ الْعَبا وَ يَكْتُبُ الشَّوْكانِيّ فِي هَذَا الصَّدَدِ: اَلرِواياتُ الصَّحِيحَةُ وَ الْمُعْتَبَرَةُ لَكَثِيرٍ مِنَ الرُّوَاةِ مِنْها رِواياتُ التِّرْمِذِيِّ وَ ابْنُ جَرِيرٍ وَ ابْنُ مُنْذِرٍ وَ حاكِمُ النَّيْشابُورِيُّ وَ ابْنُ مَردوَيَةَ وَ الْبَيهَقِيِّ وَ ابْنُ أَبِي حاتِمٍ وَ نَحْوهمْ وَ الْعَدِيدُ مِنَ الْعُلَماءِ الْآخِرِينَ الَّذِينَ نَقَلُوا آيَةَ التَّطْهِيرِ وَ هِيَ تَضُمُّ خَمْسَةَ أَهْلِ الْعَبا وَ تَسْتَثْنِي زَوْجاتُ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله مِنْ نِطاقِ الْآيَةِ. (فتح القدير : ٤/ ٢٧٠) يَنقُلُ صاحِبُ مُستَدرَكِ عَلَي الصَحيحين نَفسَ شَأنِ النُزولِ مِن أُمِّ سَلَمَه: «عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْها، أَنَّها قالَتْ: فِي بَيْتِي نُزِلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ ﴿إِنَّما يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ [الأحزاب: ٣٣] قالَتْ: فَأَرْسَلَ رَسولُ اللهِ صلى الله عليه وآله إِلَى عَلِيٍّ وَ فَاطِمَةَ وَ الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ، أَجْمَعِينَ فَقالَ: «اللَّهُمَّ هَؤُلاءِ أَهْلُ بَيْتِي» قالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ: يا رَسولَ اللهِ، ما أَنا مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ؟ قالَ: «إِنَّكِ أَهْلِي خَيْرٌ وَ هَؤُلاءِ أَهْلُ بَيْتِي اللَّهُمَّ أَهْلِي أَحَقُّ» هَذا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الْبُخارِيِّ وَ لَمْ يُخْرِجاهُ» (مستدرك علي الصحيحين: ٢/ ٤١٦) قَدْ نَقَلَ المَوْضُوعَ نَفْسَهُ فِي الْعَدِيدِ مِنَ الْمَصادِرِ السُّنِيَّةِ وَ قَدْ وَرَدَتْ رِواياتٌ أُخْرَى فِي مَصادِرَ سُنِيَةٍ تُؤَكِّدُ شَأْنَ النُّزولِ، يَكتُبُ التِّرْمذيّ فِي تَفْسِيرِ هَذِهِ الرِّوايَةِ هَذا حَدِيثٌ حَسَنٌ وَ هُوَ أَحْسَنُ شَيْءٍ رُوِيَ فِي هَذا البابِ.» (سنن ترمذي: ٥/ ٦٩٩) الْعَلامَةُ الطَباطَبايي يَكتُبُ عَنِ الرِّواياتِ الْمُنْحَصِرَةِ لِ«أَهْلِ الْبَيْتِ» فِي خَمْسَةِ أَهْلِ الْعَبا: وَ بِهَذا الَّذِي تقدَّم يَتَأَيَّدُ ما وَرَدَ فِي أَسْبابِ النُّزولِ أَنَّ الْآيَةَ نُزِلَتْ فِي النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله وَ عَلِيٍّ وَ فاطِمَةَ وَ الْحَسَنَيْنِ عليهم السلام خاصَّةً لا يُشارِكُهُمْ فِيها غَيْرُهُمْ. وَ هِيَ رِواياتٌ جَمَّةٌ تَزِيدُ عَلَى سَبْعِينَ حديثاً يَربُو ما وَرَدَ مِنْها مِنْ طُرُقِ أَهْلِ السُّنَّةِ عَلَى ما وَرَدَ مِنْها مِنْ طُرُقِ الشّيعَةِ فَقَد رَواها أَهلُ السُّنَّةِ بِطُرُقٍ كَثِيرَةٍ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ و عائِشَةَ وَ أَبِي سَعِيد الْخُدْرِيِّ وَ سَعْدٍ وَ واثِلَةَ بْنِ الْأَسْقَعِ وَ أَبِي الْحَمْراءِ وَ ابنِ عَبّاس وَ ثَوْبان مَوْلَى النَّبي وَ عَبْدِ الله بْنِ جَعْفَرٍ وَ عَلِي وَ الْحَسَنِ بْنِ عَلِي عليهم السلام فِي قَرِيبٍ مِنْ أَرْبَعِينَ طَرِيقاً. (الميزان في تفسير القرآن: ١٦/ ٣١١) اَلرِواياتُ المَرويةُ عَن أُمِّ سَلمَى فِي المَصادِرِ السُنيةِ الَّتي قالَها الرَّسولُ الكَريمُ صلى الله عليه وآله: «إِنَّكَ عَلَى الخَيرِ» (سنن الترمذي: ٥/ ٦٩٩؛ مستدرك علي الصحيحين: ٢/ ٤١٦) إِنَّهُ قَدْ رَفَضَ نَظرِيَةَ صِدْقِ أَهْلِ الْبَيْتِ عَنْ زَوْجاتِ الرَّسُولِ صلى الله عليه وآله. ثانِيَاً: إِنَّ أَلْفَ وَ لامَ فِي أَهْلِ الْبَيْتِ مِنْ نَوْعِ الْعَهْدِيَّةِ يُشِيرُ إِلَى أُناسٍ مُعِينِينَ مِنْ اَهْلِ الْبَيْتِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّم. ثالِثًا: الآياتُ مِنَ التَّاسِعَةِ وَ الْعِشْرِينَ إِلَى الرَّابِعَةِ وَ الثَلاثِينَ مِنْ سُورَةِ الأَحزابِ (ماعَدا آيَةَ التَّطْهِيرِ) عَنْ زَوْجاتِ الرَّسُولِ الْكَرِيمِ صلى الله عليه وآله، وَ فِي كُلِّ هَذِهِ الآياتِ الضَّمائِرُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِزَوْجاتِ

النَّبيِّ ﷺ بشكلٍ أُنثَوِيَّةٍ (كُنْتُنَّ فَتعالَيْن اِتَّقين قَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ). لَكِن عِنْدَما يَصِلُ الْأَمْرُ بِآيَةِ التَّطْهِيرِ تَتَغَيَّرُ نَبرَةُ الآيَةِ بِحَيْثُ يَتَغَيَّرُ الْمُخاطَبُ أَيْضاً فَتُصْبِحُ ضَمائِرُ الْمُؤَنَّثِ ذُكُورِيَّة. هَذا التَّغْيِيرُ فِي العُنوانِ وَ تَغْيِيرُ اللَّهْجَةِ لَيْسَ إِلَّا حَقِيقَةً أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ الْكَرِيمَةَ نُزِلَتْ عَنْ جَماعَةٍ غَيْرِ زَوْجاتِ الرَّسُولِ لِأَنَّ ذِكرَ ضَمائِرِ الْمُذَكَّرِ لا يَجُوزُ لِلْأُناثِ. (آية التطهير في احاديث الفريقين: ٢/ ١٠) لِذلِكَ فإنّ المِصداقَ الحَقيقيَّ وَ الفَريدَ لِأَهلِ البَيتِ هُم خَمسَةُ أَهلِ العَبا عَلَيهِمُ السَّلامُ. رابِعاً: لِهَذِهِ الْآيَةِ دَلالَةٌ مُطْلَقَةٌ عَلَى عِصمَةِ أَهْلِ الْبَيْتِ ﷺ. اَشرَحُ أَنَّ لِكَلمَةِ رِجْسٍ فِي الْقُرْآنِ مَعانٍ مُخْتَلِفَةٍ مِنها الْخَمْرُ وَ الْمُقامَرَةُ وَ الصَّنَمُ (المائدة: ٩٠) و ضَلالَةُ (الأنعام: ١٢٥) وَ الذَبيحَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحمُ الخِنزيرِ(الأنعام: ١٤٥) وَ العَذابُ (الأعراف: ٧١) وَ أهلُ النِفاقِ (التوبة: ٩٥) وَ الأوثانُ وَ الأَصنامُ (الحج: ٣٠) وَ الكُفرُ وَ النِفاقُ (التوبة: ١٢٥) وَ الشَّكُ وَ الظَّنُ (يونس: ١٠٠). أَلفُ وَ لامُ لِكَلِمَةِ (الرِجسِ) فِي آيَةِ التَّطهيرِ هِيَ اَلفُ وَ لامُ الجِنسيَّةِ، وَ هِيَ تَشمُلُ جَميعَ ما سَبَقَ وَ غَيرَها مِنَ الحالاتِ مِن أَيِّ نَوعٍ مِنَ القَذارَةِ، سَواءً أَكانَتِ النَّجاسَةُ الظّاهِرِيَةُ أَو الباطِنِيَةُ أَوِ الطَّبيعَةُ البَشَرِيةُ أَوِ العَقلُ إِمّا الشَّريعَةُ أَو كُلُّ هَذِهِ. (تاريخ تفسير القرآن الكريم: ٥٨) كَلِمَةُ «إِنَّما» تَدُلُّ عَلَى حَصْرِ الْإِرادَةِ فِي إِذْهابِ الرِّجْسِ وَ التَّطْهِيرِ و كَلِمَةُ أَهْلِ الْبَيْتِ سَواءً كانَ لِمُجَرَّدِ الاِخْتِصاصِ أَوْ مَدْحاً أَوْ نِداءً يَدُلُّ عَلَى اخْتِصاصِ إِذْهابِ الرِّجْسِ وَ التَّطْهِيرِ بِالْمُخاطَبِينَ بِقَوْلِهِ: «عَنْكُمْ» فَفِي الْآيَةِ فِي الْحَقِيقَةِ قَصْرانِ قَصْرُ الْإِرادَةِ فِي إِذْهابِ الرِّجْسِ وَ التَّطْهِيرِ وَ قَصْرُ إِذْهابِ الرِّجْسِ وَ التَّطْهِيرِ فِي أَهْلِ الْبَيْتِ. (الميزان في تفسير القرآن: ١٦/ ٣٠٩) لِذَلِكَ فَإِنَّ مَعْنى آيَةِ التَّطْهِيرِ عَلَى خَمْسَةِ أَهْلِ العَبا و عِصْمَتِهِمْ كامِلَةٌ وَ قَدْ أَشارَ الْإِمامُ الْهادِي ﷺ إِلَى هَذِهِ الْآيَةِ فِي زِيارَةِ الْغَدِيرِ فِي فَضْلِ الْإِمامِ عَلِيٍ ﷺ وَ أَهْلِ الْبَيْتِ ﷺ وَ عِصْمَتُهُمْ، لِأَنَّ اِثباتَ عِصمَةِ الْإِمامِ عَلِيٍ ﷺ فِي حَدِّ ذاتِهِ يثبتُ وِصايَتَهُ وَ الوِلايَةَ الإِلَهِيَّةَ، لِأَنَّ شَرْطَ خِلافَةِ الرَّسُولِ الْأَعْظَمِ وَ الْوِلايَةِ مِنَ اللهِ عِصْمَةً تَامَّةً.

الآية الخامسة: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ ما جاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعالَوْا نَدْعُ أَبْناءَنا وَ أَبْناءَكُمْ وَ نِساءَنا وَ نِساءَكُمْ وَ أَنْفُسَنا وَ أَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللهِ عَلَى الْكاذِبِينَ﴾ (آل عمران/ ٦١).

إِنَّ آيَةَ الْمُباهِلَةِ آيَةٌ أُخرَى تَثبُتُ صَراحَةً تَفَوُّقَ الإِمامِ علي ﷺ عَلَى الآخرينَ مِن جِهَةٍ وَ عِصمَتَه عَلَى الآخرينَ مِن جِهَةٍ أُخرَى. يَتَفِقُ مُعظَمُ اَهلِ السُنَةِ عَلَى أَنّ هذهِ الآيَةَ نُزِلَت عَلَى النَّبي الكَريمِ ﷺ وَ الإِمام عَلي ﷺ وَ حَضرة فاطمة (سلامُ الله عَلَيها) وَ الإِمام الحسن وَ الإِمام الحسين ﷺ. (سنن ترمذى: ٤/ ٢٩٣؛ شواهد التنزيل:١/ ١٢٩-١٣٠؛ المستدرك علي الصحيحين: ٣/ ١٥٠؛ مسند ابن حنبل: ١/ ١٨٥؛ تفسير بيضاوى: ٢/ ٢٢؛ ينابيع الموده: صص ٩- ٤٤- ٥١- ٥٢) يَعتَقِدُ العَديدُ مِن شُيوخِ السُنَةِ الآخرينَ أَنَّ المَقصودَ بِكَلمَةِ «وَ أَنفُسَنا» هُوَ نفس الإِمام عَلي ﷺ. (تفسير الدرالمنثور: ٢/ ٢٣١-٢٣٣) وَ قَد اِستَخدَمَ الشَّيخُ الطوسي هذهِ الآيَةَ فِي تَفَوُّقِ الإِمامِ عَلي ﷺ عَلَى الصَحابَةِ الآخرينَ وَ يَكتُبُ عَن ذلكَ: «وَ استَدَلّ أَصحابُنا بِهذِهِ الآيَةِ عَلَى أَنَّ أَميرَ المُؤمِنينَ ﷺ كانَ أَفضَلَ الصَحابَةِ مِن وجهَينِ: أَحَدُهُما- أَنّ مَوضوعَ المُباهِلَةِ لِيَتميزَ المحقَّ مِنَ المُبطِلِ وَ ذَلكَ لا يَصِحُّ أَن يَفعَلَ إِلّا بِمَن هُوَ مَأمونُ الباطِنِ مَقطوعاً عَلَى صِحةِ عَقيدَتِهِ أَفضَلُ النّاسِ

عِندَ اللهَّ. وَ الثّاني – أنّهﷺ جعَلَه مِثلَ نَفسِهِ بِقَولِهِ: «وَ أَنْفُسَنا وَ أَنْفُسَكُمْ» لِأنّه أَرادَ بِقَولِهِ «أَبناءنا» الحَسَن وَ الحُسَينعليهما السلام بِلا خِلافٍ. وَ بِقَولِهِ: «وَ نِساءَنا وَ نِساءَكُمْ» فاطمةعليها السلام وَ بِقَولِهِ: «وَ أَنفُسنا» أَرادَ بِهِ نَفسَه، وَ نَفس عَليعليه السلام لِأنّه لَم يَحضُر غَيرهُما بِلا خِلافٍ، وَ إِذا جَعَلَه مِثلَ نَفسِهِ، وجب أَلّا يُدانيهِ أَحدٌ فِي الفَضلِ، وَ لا يُقارِبُه.» (التبيان في تفسير القرآن: ٢/ ٤٨٥-٤٨٦) يَكتُبُ صاحِبُ تَفسيرِ مَجمَع البَيانِ فِي هذا الصَدَدِ: «وَ أَنْفُسَنا» يعني عَليا خاصَةً وَ لا يَجوزُ أَن يَكونَ المَعني بِهِ النَّبي ص لِأنّه هُوَ الداعِي وَ لا يَجوزُ أَن يَدعُو الإنسانُ نَفسَه وَ إنّما يَصحَّ أَن يَدعُو غَيرَهُ وَ إِذا كانَ قولُه «وَ أَنْفُسَنا» لا بُدَّ أَن يَكونَ إشارَةً إِلى غَيرِ الرَّسولِ وَجب أَن يَكونَ إشارةً إِلى عَلي لِأنّه لا أَحَدَ يدعي دُخولَ غَيرِ أَميرِ المُؤمِنينَ عَلي وَ زَوجتِهِ وَ وَلَدَيهِ فِي المُباهِلَةِ وَ هذا يَدُلُّ عَلَى غايَةِ الفَضلِ وَ عُلُوِ الدَرَجةِ وَ البُلوغ مِنهُ إِلى حَيث لا يَبلُغُه أَحدٌ إِذ جَعَلَه اللهُ نَفسَ الرَّسولِ وَ هذا ما لا يُدانيهِ فيهِ أَحدٌ وَ لا يُقارِبُه وَ مِمّا يَعضدُه مِنَ الرِواياتِ ما صَحَّ عَنِ النَّبي إنّه سَأَلَ عَن بَعضِ أَصحابِهِ فَقالَ لَهُ قائِلٌ فَعلي فَقالَ ما سَألتَني عَنِ النّاسِ وَ لَم تَسأَلني عَن نَفسي وَ قَولِه لِبَريدةِ الأسلمي يا بريدة لا تَبغض عَلياً فَإنّه مِني وَ أنا مِنهُ إنّ النّاسَ خُلِقوا مِن شَجَرٍ شَتَى وَ خَلقتُ أَنا وَ عَلي مِن شَجَرةٍ واحدةٍ وَ قَولهعليه السلام بِأَحدٍ و قَد ظَهَرَت نكايَتُه فِي المُشركينَ وَ وِقايَتِه إياه بِنَفسِهِ حتّى قالَ جِبرائيلُ إنّ هذا لَهي المواساة فَقالَ يا جبرائيلُ أنّه مِني وَ أنا مِنهُ فَقالَ جِبرائيل وَ أَنا مِنكُم.(مجمع البيان فى علوم القرآن: ٢/ ٢٤١) لِذلكَ وِفقًا لِهذهِ الآياتِ وَ غَيرِها حَدَدت وِلايةُ الإمامِ عَليعليه السلام فِي القُرآنِ الكَريم، وَ قَد أعلَنَ الرَّسولُ الكَريمﷺ هَذه الوِلايَةَ وَ الخِلافَةَ فِي مَواقِعَ مُختلفَةٍ بَينَ عامَةِ النّاسِ وَ الخاصَةِ.

الثالث. السُّنةُ القطعية

لا يَقتَصِرُ الأَمرُ عَلَى تَحديدِ آياتِ القُرآنِ لِخلافةِ الإمامِ عَليعليه السلام فَحَسب بَل إنَّ الرَّسولَ الكَريمﷺ بِصِفتِهِ مُبينِ القُرآنِ وَ مُفسِرِه، قد ألقَى نَظرةً عَمَليةً عَلَى مُحتَوى القُرآنِ الكَريمِ فِي هَذا الصَدَدِ. فِي هَذا الصَدَدِ قَد نُقِلَت الرِواياتُ الصَحيحةُ وَ قَطعيةُ الصُّدورِ مِنَ الرَّسولِ الكَريمﷺ فِي مَصادِرِ الفَريقَينِ الصَحيحَةِ. يَقولُ الرَّسولُ الكَريمﷺ فِي شَرعيةِ وَ مَكانَةِ عالِيةِ الإمامِ عَليعليه السلام: «عليٌّ معَ القُرآنِ وَ القُرآنُ مَعَ عَلي لَن يَفتَرِقا حَتّى يَرِدا عَليّ الحَوض.» (مستدرك علي الصحيحين:٣/ ١٢٤؛ تلخيص المستدرك: ٣/ ١٢٤؛ مناقب علي بن ابي طالب و ما نزل من القرآن في علي: ١١٧) وَ قَد وَردَت فِي المَصادِرِ السُّنيةِ رِوايةٌ عَنِ الرَّسولِ الكَريمﷺ فِي وِلايَةِ الإمامِ عَليعليه السلام: «انَّ عَليًا مِنّي وَ أنا مِنهُ وَ هوُ وَلي كُلِّ مُومنٍ مِن بَعدي.» (مستدرك علي الصحيحين:٣/ ١١٠) وَ فِي رِوايةٍ أُخرَى لِلمَصادِرِ السُنيةِ يَقولُ الرَّسولُ الكَريمﷺ عَن فَضائِلِ الإمامِ عَليعليه السلام هَكَذا: «اِنتَهيت لَيله اسري بي إِلى السدرة المُنتَهي فَاَوحي إِليَّ فِي عَلي بِثَلاث: إنّه إمامُ المُتقينَ وَ سَيِّدُ المُسلِمينَ وَ قائِدُ الغر المحجلينَ إِلى جَنّاتِ النَّعيم.» (تهذيب الكمال: ٣/ ١٣٨) وَ فِي نَوعٍ آخَرَ مِنَ الرِّواياتِ قالَ النَّبي الكَريمﷺ: «فَإنَّ وَصيي وَ مَوضِع سري وَ خَير مَن اترك وَ ينجز عدتي وَ يَقضي ديني عَلي بن أبي طالِب.» (تهذيب الكمال: ٢٣/ ٢٤٠؛ مجمع الزوائد: ٩/ ١١٨) وَ فِي رِوايَةٍ أُخرَى اِستَخدَمَ الرَّسولُ الكَريمﷺ صَراحةً كَلمةَ «الوَلي» فِي الحَديثِ عَنِ الإمامِ عَليعليه السلام: «إنَّ عَلياً وَليّكُم فَاَحبّ عَليًا فَإنّه يَفعَلُ بِما يُومِرُ.»

(كنز العمال: ١١/ ٦١٢؛ تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ١٩١) فِي سُنَنِ نِسائي وَ الترمذي وَ هُما مِن صِحاحِ ستَةِ لِأهلِ السُّنَةِ، وَ فِي المُستَدرَكِ لِلحاكِمِ وَ مَسنَد أَبي يَعلي قَد نُقِلَت رِوايةً عَنِ النَّبي الكَريمﷺ فِي وِلايَةِ الإمامِ عَلي عليه السلام وَ خِلافَتِهِ عَلَى هذا النَحوِ: «ما تُريدونَ مِن عَلي؟ ما تُريدونَ مِن عَلي؟ عَلي مِنّي وَ أنا مِن عَلي و عَلي وَلي كُلِّ مُؤمنٍ بَعدي.» (سنن ترمذي: ٥/ ٢٩٧؛ سنن نسايي: ٥/ ١٣٣؛ مستدرك علي الصحيحين: ٣/ ١١١) وَ قَد وَرَدَ نَفس المَوضوعِ فِي مَسنَد أَحمَد بن حَنبَل وَ غَيرِه مِن كُتُبِ الرَوائيةِ، وَ مِنَ المُهمِ تَحديدُ عِبارَةِ «هُوَ وَلي كُلِّ مُؤمنٍ مِن بَعدِي». (مسند ابن حنبل: ٤/ ٤٣٨؛ كنزالعمال: ١١/ ٦٠٨؛ فتح الباري: ٨/ ٥٣؛ فيض القدير: ٤/ ٤٧١) حَديثٌ آخرُ يُشيرُ إِلى وِلايَةِ الإمامِ عَليعليه السلام هُوَ حَديثُ المَنزَلةِ الأصيلُ يَتَفِقُ فيهِ أَهلُ السُّنةِ عَلَى صِحَتِهِ وَ يَقينِه وَ أنَّ الرَّسولَ الكَريمَﷺ خاطَبَ الإمامَ عليعليه السلام: «أنتَ مِنّي بِمَنزلةِ هارونَ مِن مُوسى إلّا أنَّه لا نَبي بعدي.» (شواهد التنزيل: ٢/ ٢١؛ شرح نهج البلاغة ابن ابي الحديد: ١٨/ ٢٤؛ مسند ابن حنبل: ٣/ ٥٠) بِالإضافةِ إِلى الأَحاديثِ المَذكورَةِ أَعلَنَ الرَّسولُ الكَريمُﷺ فِي مَواقِعَ مُختلفةٍ خِلافَةَ الإمامِ عَليعليه السلام وَ غَيرِهِ مِنَ الأَئمةِ (عَليهِمُ السَّلامُ) بِما فِي ذلكَ حَديث ثقلَين الصَّحيح وَ المُتَواتِر (صحيح مسلم: ٢/ ١٨٧٣؛ سنن الترمذي: ٥/ ٦٦٣) فِي التَّعريفِ بِعَدَدِ الأَئمةِعليهم السلام (صحيح مسلم، ٣/ ١٤٥٣؛ مستدرك علي الصحيحين، ٤/ ٥٠١) و فِي التَّعريفِ الصَريحِ لِأَسماءِ الأَئمةِعليهم السلام (مناقب على بن ابى طالبعليه السلام: ١/ ١٤٦) وَ فِي خُطبَةِ غَديرِخُم. (الغدير: ١/ ٣٦-٣١؛ الطبقات الكبري: ٢/ ١٧٣) إنَّ حادثَةَ غَديرِخم وَ الحَجِ الأَخيرِ لِلنَّبي الكَريمﷺ هُو مِنَ القَطعياتِ و البَديهياتِ لِلنَّبيﷺ وَ التّاريخِ الأَكيدِ. وَ قَد أَقَرتِ الكُتُبُ التّاريخيةُ وَ السَرديةُ وَ التَفسيريةُ لِلفَريقَينِ بِصِحَةِ حادِثةِ الغَديرِ. ابنُ كَثير يَكتُبُ عَن حَدَثِ غَديرِخُم: «وَ قَدْ خَطَبَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ فِي هَذَا الْيَوْمِ الشَّرِيفِ خُطْبَةً عَظِيمَةً تَوَاتَرَتْ بِهَا الْأَحَادِيثُ وَ نَحْنُ نَذْكُرُ مِنْهَا مَا يَسَّرَهُ اللهُ عَزَّ وَجَلَ.» (البدايه و النهايه: ٥/ ٢١٣) وَ فِي الغَديرِ نَقَلَ العَلامَةُ أميني حَديثَ الغَديرِ عَن ١١٠ صَحابَةَ وَ ٨٤ تابِعاً وَ ٣٦٠ عالماً سُنياً. وَ هُوَ يُشيرُ إِلى ٢٦ كِتاباً مُستَقلاً عَن عُلماءِ الفَريقَينِ تَمَّ تَأليفُها لِإثباتِ تَواتُرِ حَديثِ الغَديرِ. (الغدير: ١-٣١١-٤١) الخطيبُ البَغدادي أَحَدُ المُؤرخينَ لِأهلِ السُّنَةِ فِي تاريخِ بَغدادَ يَكتُبُ بِالتَفصيلِ عَن حادِثَةِ غَديرِخُم فِي ملحَقِ الآيةِ الإكمالِ: وَ هُوَ يومَ غَديرِخم لما اَخَذَ النَّبيﷺ بِيَدِ عَلي بنِ أبي طالب فَقالَ: أ لَستُ وَلي المُؤمنينَ؟ قالوا بَلي يا رَسولَ الله، قالَ: مَن كُنتُ مَولاهُ فَعَلي مَولاهُ، فَقال عُمر بن الخطاب: بَخ بَخ لَكَ يَابنَ أبي طالب أصبَحتَ مَولاي وَ مَولي كُلِّ مُسلمٍ، فَانزلَ اللهُ «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دينكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتي وَ رَضيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ دينا.» (تاريخ بغداد،: ٨/ ٢٨٤) يَروي ابنُ كَثير كَلامَ عُمر بِهَذهِ الطَريقَةِ: أصبَحتَ اليومَ وَلي كُلِّ مُؤمنٍ. (البدايه و النهايه: ٧/ ٣٥٠) يَروي أَحمدُ بن حَنبَل أَحدُ كِبارِ رُواةِ السُّنةِ بِالإضافَةِ إِلى تَوضيحِ حادِثَةِ غَديرِخُم، كَلامَ أَبي بَكر وَ عُمَر لِلإمامِ عَليعليه السلام عَلَى النَحوِ التّالي: بَخ بَخ لَكَ يَابنَ أَبي طالِب أصبَحتَ وَ أمسيتَ مَولاي وَ مَولا كُلِّ مُؤمنٍ

وَ مُؤمنةٍ (مسند ابن حنبل: ٤/ ٢٨١) حاكِمُ النِيشابوري أَحَدُ الرُواةِ السُنَةِ البارِزينَ يَنقُلُ حَديثَ الغَديرِ كَما يَلي: «عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قالَ: خَرَجْنا مَعَ رَسُولِ اللهﷺ حَتَّى اِنْتَهَيْنا إِلَى غَدِيرِ خُمٍّ فَأَمَرَ بِدَوْحٍ، فَكُسِحَ فِي يَوْمٍ ما أَتَى عَلَيْنا يَوْمٌ كانَ أَشَدَّ حَرًّا مِنْهُ فَحَمِدَ اللهَ وَ أَثْنَى عَلَيْهِ وَ قَالَ: «يا أَيُّها النَّاسُ، إِنَّهُ لَمْ يُبْعَثْ نَبِيٌّ قَطُّ إِلَّا ما عاشَ نِصْفَ ما عاشَ الَّذِي كانَ قَبْلَهُ، وَ إِنِّي أُوشِكُ أَنْ أُدْعَى فَأُجِيبَ، وَ إِنِّي تارِكٌ فِيكُمْ ما لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ كِتابَ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ»، ثُمَّ قامَ فَأَخَذَ بِيَدِ عَلِيٍّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فَقالَ: «يا أَيُّها النَّاسُ، مَنْ أَوْلَى بِكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ؟» قالُوا: اللهُ وَ رَسُولُهُ أَعْلَمُ، «أَلَسْتُ أَوْلَى بِكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ؟» قالُوا: بَلَى، قالَ: «مَنْ كُنْتُ مَوْلاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلاهُ» هَذا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنادِ، وَ لَمْ يُخَرِّجاهُ» (مستدرك علي الصحيحين: ٣/ ٦١٣) اِعتَرَفَ العَديدُ مِن عُلَماءِ السُنَةِ بِتَواتُرِ حَديثِ الغَديرِ (المراجعات: ٢٠٧-٢٠٨) أشارُ المُعلقونَ السُنَة إلى حادِثَةِ غَديرِخُم فِي مُلحَقِ الآيةِ التَبليغِ، فَيَكتُبُ فَخرُ الرازي فِي هَذا الصَدَدِ: نُزِلَتِ الآيةُ «يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ وَ اللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكافِرِينَ» فِي فَضلِ عَلي وَ لَما نُزِلَت هذهِ الآيةُ اَخَذَ بِيَدِهِ وَ قالَ: مَن كُنتُ مَولاهُ فَعَلي مَولاهُ اللّهمَّ وال مَن والاهُ وَ عاد مَن عاداهُ (مفاتيح الغيب: ٣/ ٦٣٦).

وَ بِحَسبِ ما وَرَد، فَإِنَّ خِلافَةَ الإمامِ عَلي و الائمة من بعده تَقومُ عَلى الأَدلةِ القُرآنيةِ وَ السُّنَةِ المُحدَدةِ الّتي قَدَّمته صَراحةً خلفاً لِلنَّبي الكَريمﷺ.

الرابع. عَدَمُ مُبايعةِ الصَحابَةِ لأبي بَكر

وَ مِنَ الشُّكوكِ فِي وِلايةِ الإمامِ عَلي وَالأئمةُ مِن بَعدِهِ أَنَّه إذا كانَت وِلايَتُه قائِمةً عَلَى الكتابِ وَ السُّنةِ النَّبويةِ فَلِماذا لَم يَتَفاعَل أَصحابُ النَّبي وَ هُم الشاهِدونَ وَ المراقِبونَ الأَساسيونَ لِآياتِ القُرآنِ وَ رِواياتِ النَّبي عَلَى خِلافَةِ أبي بَكر؟ وَ لَو كانَت وِلايةُ الإمامِ عَلي و الأَئمة بعده صَحيحةً، لَكانَ الصَحابةُ قَد اعتَرَضوا عَلى تَصرُفاتِ أَبي بكر وَ الوَفد المُرافِق لَهُ. لَكِن بِدِراسَةِ الأدلةِ التاريخيةِ الصَّحيحةِ يَتَّضِحُ أَنّ العديدَ مِنَ الصَحابةِ اعتَرَضوا بِشِّدةٍ عَلَى تَصَرُفاتِ أَبي بَكر وَ طاقمه، وَ هذا اعتراض الصَّحابةِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ وِلايةَ الإمامِ عَلي و الأئمةِ مِن بَعدِهِ قَد سَبق بَيانُها.

هُناكَ أَدِلةٌ مَوثوقةٌ فِي المَصادِرِ السُّنيةِ عَلَى أَنَّ العَديدَ مِن أَصحابِ الرَّسولِ الكَريمﷺ لَم يُبايِعوا أَبا بَكر وَ عارَضوهُ وَ اعتَبَروا الخِلافةَ مِن حَقِّ الإمامِ عَليﷺ.

أوّلُ مَن لَم يُبايع أَبي بَكر هُو نَفسه الإمام عَليﷺ. يَروي البُخاري فِي الصَّحيحِ رِوايةً تَشهَدُ بِالإضافَةِ إِلى تَحديدِ دَفنِ حَضرةِ الزَهراء (سَلامُ اللهِ عَلَيها) لَيلًا عَلَى عَدَمِ مُبايَعَةِ الإمامِ عَليﷺ لِأَبي بَكر لِمُدةِ سِتَةَ أَشهُرٍ: وَ عاشَت بَعدَ النَّبيﷺ سِتة أشهرٍ فَلَما توفيت دَفنَها زَوجها عَلي لَيلًا وَ لَم يوذن بِها اَبابكر وَ صلي عَلَيها وَ كانَ لِعَلي مِنَ النّاسِ وَجهُ حَياة فاطمةَ فَلَما تَوفيت اِستَنكَرَعَلي وُجوه النّاسِ فَالتَمَس مصالحة أبي بَكر وَ مُبايَعَته وَ لَم يَكُن يُبايع تِلكَ الأشهُرِ (الصحيح بخاري: ٤/ ١٥٤٩) كَما أَكّدَت مَصادرُ سُنيةٌ أُخرى رَفَضَ الإمامُ عَليﷺ مُبايعةَ أَبي بَكر (سمط النجوم العوالي في انباء الاوائل و التوالي:

٢/ ٣٣٢؛ العقد الفريد: ٤/ ٣١٢؛ التذكره الحمدونيه: ٧/ ١٦٦؛ شرح نهج البلاغه ابن ابي الحديد: ١٥/ ١٠٦) كَما ذَكَرَ ابنُ قُتيبة فِي روايةٍ عَدَمَ مُبايعةِ الإمامِ عَلي﵇ التَهديدَ بِقَتلِهِ: فَقالوا لَه: بايع. فَقالَ: إن أنا لَم اَفعَل فَمه؟ قالوا: إذا وَاللهِ الّذي لا إلهَ إله هُو نَضربُ عُنُقَكَ. قالَ: إذا تَقتُلونَ عَبدَ اللهِ وَ اَخا رَسولِه. وَ اَبوبَكر ساكتٌ لا يَتكلَمُ (الامامة و السياسة: ١/ ١٦) يَصِفُ المَسعودي أَيضًا فِي تَقريرِه بِالإضافَةِ إِلى مَنعِ الإمامِ عَلي﵇ مِن مُبايَعَتِهِ حرقَ مَنزِلُ الإمامِ وَ ضربَ حَضرةَ الزَهراءِ (سَلامُ اللهِ عَلَيها): فَوجَهوا إلى مَنزِلِه فَهَجَموا عَلَيهِ وَ احرَقوا بابَه و استخرجوهُ مِنهُ كرهًا وَ ضَغَطوا سَيدةَ النِّساءِ بِالبابِ. حَتّى اَسقَطَت مُحسنًا وَ اَخذوه بِالبيعةِ فَامتَنَعَ وَ قالَ: لا اَفعَلُ. فَقالوا: نَقتُلُكَ. فَقالَ: إن تَقتُلوني فَإنّي عَبدُ اللهِ وَ اَخو رَسولِهِ وَ بَسَطوا يَدَهُ فَقَبضها وَ عسر عَلَيهِم فَتَحها فَمَسَحوا عَلَيهِ وَ هِيَ مَضمومة. (اثبات الوصيه للامام علي بن ابي طالب: ١٥٥-١٥٤) بِالإضافَةِ إِلى يَقينِ عَدَمِ وَلاءِ الإمامِ عَلى﵇، فَقَد نُقِلَ أَمرٌ آخرٌ فِي المَصادرِ السُّنيةِ مِمّا يَزيدُ مِن أَهميةِ هذهِ المَسألةِ وَ أَنّ الإجماعَ الّذي لَيسَ فيها عَلى فَمَلعون. يَكتُبُ ابنُ حَزم ظاهِري عَن هذا: وَ لَعنةُ اللهِ عَلَى كُلِّ اجماعٍ يَخرُجُ عَنهُ عَلي بن أبي طالِب وَ مَن بِحَضرتِهِ مِنَ الصَحابَةِ. (المحلي: ٩/ ٣٤٥) حَضرَةُ الزَهراء (سَلامُ اللهِ عَلَيها) سَيدةُ نِساءِ فِي العالَمِ هِيَ أَحدُ الأَشخاصِ الآخرينَ الّذينَ لَم تُبايع أَبا بَكر، وَ الغَزالي يَكتُبُ عَن ذلكَ: وَ هذا مَنصوصٌ أيضًا فَإنّ العَباسَ وَ أولادَهُ وَ عَليًا وَ زَوجتَه وَ أولادَه لَم يَحضُروا حَلقَةَ البيعةِ وَ خالَفَكم اَصحابُ السَقيفةِ. (سرّ العالمين وكشف ما في الدارين:١/ ١٨) يَروي البُخاري غَضَبَ ((تاريخ مدينه دمشق: ٣/ ١٥٦؛ مستدرك علي الصحيحين: ٣ / ١٥٣) ؛(مجمع الزوائد: ٩ / ٢٠٤)) حَضرةِ الزَّهراء (سَلامُ الله عَلَيها) مِن أَبي بَكر عَلَى النَحو التّالي: فَغَضبَت فاطمةُ بِنتُ رَسولِ الله صَلّي اللهُ عَلَيهِ وَ سَلَم فَهَجَرت اَبابكر فَلَم تَزَل مُهاجِرَته حَتّي تَوفيت. (صحيح بخاري: ٣/ ١١٢٦؛ ٤/ ١٥٤٩)، الإمامُ الحَسن وَ الإمامُ الحُسين (عَلَيهِما السَّلامُ) مِنَ الّذينَ لَم يُبايِعوا أَبا بكر. (سمط النجوم العوالي في انباء الاوائل و التوالي: ٢/ ٣٣٢) كَما أنّ بَني هاشِم مِنَ الّذينَ لَم يُبايِعوا أَبا بكر، قَد نُقِلَ عَدَمُ وَلاءِ هذهِ المَجموعةِ فِي مَصادرَ سنيةٍ. (تاريخ ابن الـوردي: ١/ ١٣٤) تَنازَلَ العَديدُ مِنَ الصَحابَةِ العُظماءِ لِلمُهاجرينَ وَ الأَنصارِ عَن وَلائِهِم لِأبي بَكر وَ اعتبَروا الإمامَ عَلي﵇ جَديراً بِالخِلافَةِ. (نثر الدار في المحاضرات: ١/ ٢٧٧؛ ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة: ١/ ١٣٨-١٣٧؛ التدوين في اخبار قزوين: ١/ ٧٨) وَ يُمكِنُ ذِكرُ شُيوخِ الصَحابَةِ الآخرينَ الّذينَ رَفَضوا مُبايَعَةَ أَبي بَكر وَ اعتبَروا الإمامَ عَلي﵇ جَديراً بِالخِلافةِ عَلَى النَحوِ التّالي: سَلمان الفارسي (تاريخ ابن الوردي: ١/ ١٣٤) ابوذر، مقداد و عمار (سمط النجوم العوالي في انباء الاوائل و التوالي: ٢/ ٣٣٢) اِبنُ تيمية هُوَ مِن أَشَدِّ المُعارِضينَ وَ المُخالِفينَ لِأَهلِ البَيتِ﵈، وَ مِن أُولئكَ الّذينَ بِالكادِ يَقبَلونَ بِأَيِّ شَيءٍ مُخالِف لِمَبادِئ السُنَةِ، لكنَه يَعتَرِفُ بِتَنازُلِ الإمامِ عَلي﵇ وَ الزُبير وَ سَعد بنِ عبادة عَنِ الوَلاءِ لِأبي بَكر: وَ نَحنُ نَعلَمُ يَقيناً أنّ أبابكر لَم يقدم على علي وَ الزُبَير بِشَيءٍ مِنَ الأذى بَل وَلا عَلى سَعد بن عبادة المُتخلِف عَن بيعه أولًا وَ آخرًا. (منهاج السنة النبوية، ٨/ ٢٩١) وَ سَعدُ بن عبادة مِمَن عارَضوا بِشِّدَةٍ بَيعةَ أَبي بَكر.

وَ تَدُلُّ الدَلائِلُ عَلَى أنّه لَم يُبايع أَبا بَكر حَتّى آخرِ حَياتِهِ. يَروِي البُخاري قِصةَ عَدَمِ وَلائِهِ وَ اعتِداءِ عُمَر وَ اَصحابِهِ عَلى سعد (صحيح بخاري: ٦/ ٢٥٠٦).

حَتّى أَعداءُ الإسلامِ وَ الإمامِ عَلي عليه السلام الّذينَ مِنَ المُؤكَّدِ عَداوَتُهم لِأَهلِ البَيتِ (عَلَيهِم السَّلامُ)، رَفَضوا مُبايَعَةَ أَبي بَكر. أَبوسفيان بن حَرب مِنَ الّذينَ رَفَضوا مُبايعَةَ أَبي بَكر رُغمَ عَداوَتِهِ لِلإمامِ عَلي عليه السلام. هَكَذا يَروِي المُؤرخونَ وَ الرُواةُ لِأَهلِ السُّنةِ مُعارَضَةَ أَبوسفيان: وَ كانَ فيمَن تَخلفُ عَن بيعةِ أبي بُكر أُبوسفيان بن حَرب وَ قالَ اَرضيتُم يا بَنى عَبدِ مَناف أن يَلي هَذا الأمرَ عَلَيكُم غَيركُم وَ قالَ العَلي بن أبي طالِب امدد يَدَكَ أُبايِعُكَ.... (تاريخ ابن الوردي: ١/ ١٣٤) كانَ حَسَنُ بنُ ثابت أَحدَ شُعَراءِ غَدير مِن خُصومِ البيعةِ الآخرينَ لِأَبي بَكر، يغني مُعارَضَتَه لِمُبايَعَةِ أَبي بَكر وَ اتفاقَهُ مَعَ بيعةِ الإمامِ عَلي عليه السلام عَلَى النَحوِ التّالي:

فَما كُنتُ اَعــرفُ اَن الامرَ مُنصرفٌ

عَن هاشِــمَ ثُــــمَّ مِنها عَن أبي حَسَــن

أَلَيــسَ أوّل مَــــن صَلّــى لقبلتِكُـم

وَاعــرَفُ النّاسِ بِالقُرآنِ والسُنَنِ

(تفسير غرائب القرآن و رغائب الفرقان: ١/ ٢٤٠)

عَباسُ عَمُّ الرّسولِ الكَريم صلى الله عليه وآله (تاريخ اليعقوبي: ٢/ ١٢٤) زبير بن عوام (صحيح البخاري: ٨/ ٢٦) خالد بن سعيد، براء بن عازب، أُبى بن كعب، فضل بن عباس (تاريخ اليعقوبي: ٢/ ١٢٤) حذيفة بن يمان (ابن ابى الحديد، شرح نهج البلاغه: ١/ ١٣٧) مِنَ الّذينَ مَنَعوا الوَلاءَ لِأَبي بَكر.

نتيجةُ البحث

بِناءً عَلَى ما سَبقَ يُمكِنُ سَرد أهمِّ نتائجِ المَقالِ فِي الحالاتِ التّاليةِ:

١. وردَ فِي كَثيرٍ مِن آياتِ القرآنِ مَبدأُ الوِلايةِ وَ الإمامةِ وَ الخِلافةِ بَعدَ الرَّسولِ الكَريم صلى الله عليه وآله وَ قَد فَسَّر الرَّسولُ الكَريمُ صلى الله عليه وآله هذهِ الآياتِ فِي مَواقفَ مُختلفةٍ وَ فِي أَهَمِّ الأوقاتِ وَ الأَماكِنِ تَمَّ إيصالُ مَسارِ ولايةِ الإمامِ عَلي عليه السلام وَ الأئمةِ عليهم السلام مِن بَعدِهِ إلى الجَميعِ بِأَمرِ الله.

٢. تُشيرُ الآيةُ ٥٥ مِن سورةِ المائدةِ المعروفةُ بِآيةِ الوِلايةِ صراحةً إلى وِلايةِ الإمامِ علي عليه السلام وَ مِنَ النُقاطِ المُهمةِ فِي تَفسيرِ الآيةِ تَحديدُ مِثال "الذين امنوا" الّذي يَقصدُ بِهِ حسبَ الرواياتِ المُختلفةِ وَ المَصادرِ التّاريخيةِ لَلفريقينِ إنّ معنى "الذين آمنوا" الإمام علي عليه السلام.

٣. تُوجَدُ عِلاقةٌ ذاتَ دلالةٍ إحصائيةٍ بَينَ الآياتِ: التبليغ، و الاكمال، و الآية الأولى مِن سورةِ المَعارجِ. يُؤكدُ التَّحليلُ التَّفسيري لِهذهِ الآياتِ تَفسيرَ القُرآنِ لِلقرآنِ. إنَّ آيةَ التَّبليغِ توجّه الرَّسولَ الكريم صلى الله عليه وآله أَن يَنقُلَ أَمرًا هامًا يَعتَبِرُ عَدمُ تَحقيقِهِ عَدَمَ إتمامِ الرِّسالةِ. إنّ الرَّسولَ الكريم صلى الله عليه وآله مِثالاً لِخيرِ البَشريةِ، هُوَ تابعٌ مُطلقٌ لِأمرِ الله الّذي يَنفذُ أمرَ الله تَعالى وَ هَذا الأمرُ هوَ إعلانُ ولايةِ وَ خِلافةِ الإمامِ عَلي عليه السلام وَ الأئمةِ مِن بَعدِهِ. وَ بِحَسبِ الرواياتِ المَرويةِ عَنِ الفَريقَينِ بِتَعيينِ الإمامِ علي عليه السلام خَلفاً لِلنَّبيِّ الكَريم صلى الله عليه وآله فَإنَّ آيةَ التبليغِ تَصِلُ إلى مرحلةِ النشوءِ، وَ بِإعلانِ هذا الأمرِ يُصبحُ إتمامُ الدِّينِ وَ إتمامُ النِّعمةِ عَمَليًا وَ تَأكيدًا لِهذهِ الحالاتِ تحدُثُ معجزة غَدير خُم و طلب

عِقابِ حارِث فَهري. هُناكَ ارتِباطُ خُطوةٍ بِخطوَة بَينَ هذهِ الآياتِ الثَلاثة.

٤. عصمةُ الإمامِ علي عليه السلام وَ فضلَهُ عَلَى غيرِهِ مِنَ الصَّحابةِ تَتَجلَى فِي آيَة المُباهلةِ وَ التطهيرِ، بِحَيث تعتبرُ فِي آيةِ المُباهلة نفسُ الإمامِ عَلي عليه السلام مُساويةً لنفسِ الرسولِ الكريم صلى الله عليه وآله. إنَ شأنَ النزول لِآيةِ المباهلةِ فِي مَصادرِ الفريقينِ عَنِ الرسولِ الأكرم صلى الله عليه وآله وَ الإمامِ علي عليه السلام و حَضرة فاطمة (سلام الله عليها) و الإمام الحسن و الإمام الحسين عليهما السلام. إنَّ إدراجَ نفسِ الإمامِ عَلي عليه السلام فِي حكمِ نفسِ الرَّسولِ الكريم صلى الله عليه وآله يُثبتُ عِصمتَهُ وَ تَفوُقَه المُطلقَ عَلى جميعِ الصَحابةِ، لِذلكَ وَ فِي هذا الصَّددِ فَإنَّ آيَةَ المُباهلةِ وَ آيَةَ التَّطهيرِ تَثبُتانِ عِصمةَ الإمامِ علي عليه السلام، وَ بِالتّالي حَقُّه الكاملُ فِي خلافةِ الرَّسولِ الكريم صلى الله عليه وآله؛ كَما فِي الآيةِ السّابعةِ مِن سورةِ البَينةِ فَإنَّ تَفوُقَ وَ شَرعيةَ أَتباعهُ واضِحانِ تَمامًا.

٥. في مجالِ الولايةِ و الخلافةِ بَعدَ الرَّسولِ الكريم صلى الله عليه وآله، أكملَ اللهُ الدليل على جَميعِ العبادِ ، وَ نَقلَ الرَّسولُ الكريمُ صلى الله عليه وآله جَميعَ الأوامرِ الإلهيةِ فِي مَجالِ وِلايةِ الإمامِ عَلي عليه السلام بِشكلٍ شاملٍ. وَ قَد جعلَ اللهُ تَعالى الوِلايةَ نِعمةً عَظيمةً لِلعبادِ وَ بِهذهِ النعمةِ يَقتَربونَ مِنَ اللهِ وَ يَتَمتعونَ بِسَعادةِ الدُّنيا وَ الآخرةِ. اَلنقطةُ الأخيرةُ هِيَ أنَّ المُناقشةَ العِلميةَ دونَ المَساسِ بِالإمامةِ وَ الولايةِ وَ الخِلافةِ بَعدَ الرَّسولِ الكريم صلى الله عليه وآله يُمكِنُ اعتبارُها أَهمَّ نُقطةِ تَحولٍ أساسيةٍ يَتمُّ مِن خلالِها القَضاءُ عَلَى جَميعِ الاختلافاتِ الدِّينيةِ و كل الناسِ تَحتَ رايةِ الولايةِ يَتبعونَ الطريقَ الإلهي وَ يَهتَدونَ إلى سَعادةِ الدُّنيا وَ الآخرةِ.

المنابع و المصادر

- القرآن كريم.

١. اثبات الوصيه للامام علي بن ابي طالب، مسعودي، علي بن حسين، بيروت: دارالاصول، ١٤٠٩.

٢. احكام القرآن، جصاص، احمد بن على، بيروت، دار احياء التراث العربى، ١٤٠٥.

٣. اقرب الموارد، الخوري الشرتوني، سعيد، قم: منشورات مكتبه آيه‌الله العظمي المرعشي النجفي، ١٤٠٣.

٤. الامامه و السياسه، ابن قتيبه، ابومحمد عبدالله بن مسلم، بيروت: دارالكتب العلميه، ١٤١٨.

٥. البدايه و النهايه، ابن كثير دمشقي، بيروت: داراحياء التراث العربي، ١٤٠٨.

٦. تاريخ ابن الوردي، ابن الوردي، زين الدين عمر بن مظفر، بيروت: دارالكتب العلميه، ١٤١٧.

٧. تاريخ الامم و الملوک، طبرى، محمد بن جرير، بيروت: موسسه الاعلمى، ١٤٠٣.

٨. تاريخ اليعقوبي، يعقوبي، ابن واضح، بيروت: دارصادر.

٩. تاريخ البغداد، خطيب بغدادي، احمد بن علي، بيروت: دارالكتب العلميه، ١٤١٧.

١٠. تاريخ تفسير القرآن الكريم، فتح الهى، ابراهيم؛ ذولفقارى، شهروز، طهران: منشورات نگاهى ديگر، ١٣٨٧ش.

١١. تاريخ مدينه دمشق، ابن عساكر، بيروت: دارالفكر، ١٤١٥.

١٢. التبيان في تفسير القرآن، طوسى، ابى جعفر محمد بن الحسن، قم: منشورات تبليغات اسلامى، ١٤٠٩.

١٣.التدوين في اخبار قزوين، رافعي قزويني، عبدالكريم بن محمد، بيروت: دارالكتب العلميه، ١٩٨٧م.
١٤.التذكره الحمدونيه، ابن حمدون، محمد بن الحسن، بيروت: دارصادر، ١٩٩٦م.
١٥.تفسير البيضاوى، بيضاوى، عبدالله بن عمر، بيروت: دارالكتب العلميه.
١٦.تفسير الدرالمنثور، سيوطى، جلال الدين، بيروت: دارالمعرفه.
١٧.تفسير العياشى، العياشى، محمدبن مسعود، طهران: مكتبه العلميه الاسلاميه.
١٨.تفسير القرآن العظيم، ابن كثير دمشقى، اسماعيل، بيروت: دار الكتب العلميه، ١٤١٩.
١٩.تفسير القرآن المجيد، مفيد، محمدبن محمد، قم: منشورات تبليغات اسلامى، ١٤١٤.
٢٠.التفسير الكبير، فخر رازي، محمد بن عمر، بيروت: داراحياء التراث العربي، ١٤٠٧.
٢١.تفسير المنار، رشيد رضا، محمد، بيروت: دارالمعرفه.
٢٢.تفسير روح الجنان، رازى، ابوالفتوح، قم: منشورات مكتبة آيه الله مرعشى(ره)، ١٤٠٤.
٢٣.تفسير روح المعانى، آلوسى بغدادى، بيروت: داراحياء التراث.
٢٤.تفسير غرائب القرآن و رغائب الفرقان، نيشابوري، نظام الدين محمد بن حسين، بيروت: دارالكتب العلميه، ١٤١٦ق.
٢٥.التفسير فرات الكوفى، كوفى، ابوالقاسم فرات بن ابراهيم، طهران: موسسه الطبع و النشر، ١٤١٠.
٢٦.تلخيص المستدرك، ذهبي، محمد، بيروت: دارالمعرفه.
٢٧.تهذيب الكمال، مزي، بيروت: موسسه الرساله، ١٤٠٦.
٢٨.جامع البيان، طبري، بيروت، ١٤٠٨.
٢٩.جواهر الحسان فى تفسير القرآن، ثعالبى، عبدالرحمن، بيروت، دار احياء التراث العربى، ١٤١٨.
٣٠.دراسة مقارنة لآيات الولاية في رأي الفريقين، نجارزادغان، فتح الله، طهران: منشورات سمت،١٣٩١ش.
٣١.دلائل الامامة، طبرى، ابن جرير رستم، قم: منشورات بعثت.
٣٢.روضه الواعظين، نيشابورى، حافظ شهيد محمد بن فنال، نجف اشرف، ١٣٥٣ق.
٣٣.سرّ العالمين وكشف ما في الدارين، غزالي، ابوحامد محمد بن محمد، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل و أحمد فريد المزيدي، ناشر: دار الكتب العلمية – بيروت / لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ ٢٠٠٣م.
٣٤.سلسله الاحاديث الصحيحه، الباني، ناصر الدين، بيروت: المكتب الاسلامي،١٤٠٥.
٣٥.سمط النجوم العوالي في انباء الاوائل و التوالي، العاصمي الملكي، عبدالملك بن حسين، بيروت: دارالكتب العلميه، ١٤١٩.
٣٦.سنن الترمذى، الترمذى، محمد بن عيسى، بيروت:دارالفكر، ١٤٠٣.
٣٧.سنن النسايي، نسايي، بيروت: دارالكتب العلميه، ١٤١١.
٣٨.سنن دارمى، دارمى، عبدالله بن عبدالرحمن، نشراستانبول، ١٤٠١.

٣٩.شذرات الذهب في اخبار من ذهب، العكري الحنبلي، عبدالحي بن احمد بن محمد، دمشق: دار ابن كثير، ١٤٠٦.
٤٠.الشرح لنهج البلاغه، ابن ابي الحديد، ابوحامد، بيروت: دارالكتب العلميه، ١٤١٨.
٤١.شواهد التنزيل، حاكم حسكانى، ابوالقاسم عبيدالله بن عبدالله، طهران: موسسه چاپ و نشر، ١٤١١.
٤٢.الصحاح، جوهري، اسماعيل بن حماد، طهران: منشورات اميري، ١٣٦٨.
٤٣.صحيح البخاري، بخاري، ابوعبدالله محمد بن اسماعيل، بيروت: دارابن كثير، ١٤٠٧.
٤٤.صحيح المسلم، مسلم، بيروت: داراحياء التراث العربي.
٤٥.الصواعق المحرقه في الرد علي اهل البدع و الزندقه، هيثمي، ابن حجر، قاهره: مكتبه القاهره.
٤٦.الطبقات الكبري، ابن سعد، محمد، مدينه المنوره: مكتبه العلوم و الحكم، ١٤٢٥.
٤٧.العقد الفريد، اندلسي، احمد بن محمد، بيروت: داراحياء التراث العربي، ١٤٢٠.
٤٨.غايه المرام، بحرانى، سيد هاشم بن سليمان بن اسماعيل حسنى، طهران: ١٢٧١.
٤٩.الغدير فى الكتاب و السنه و الادب، امينى، عبدالحسين احمد، تهران: دارالكتب الاسلاميه، ١٣٦٦ش.
٥٠.فتح الباري، عسقلاني، ابن حجر، بيروت: دارالمعرفه.
٥١.فتح القدير، شوكانى، بيروت: دارالكتب العربى، ١٤٢٠.
٥٢.فرائد السمطين، جوينى، ابراهيم بن محمد، بيروت: موسسه المحمودى، ١٣٩٨.
٥٣.فقه القرآن فى شرح آيات الأحكام، راوندى، قطب الدين، قم، مكتبة آية الله مرعشى نجفى، ١٠٤٥.
٥٤.فيض القدير، مناوي، بيروت: دارالكتب العلميه، ١٤١٥ق.
٥٥.كشف المراد، حلى، ترجمه: على شيروانى، قم: منشورات دارالعلم، ١٣٨٨.
٥٦.الكشف و البيان(تفسير الثعلبى)، ثعلبى، ابواسحاق احمد، بيروت: داراحياء التراث العربى، ١٤٢٢.
٥٧.الكافي، كليني، محمد بن يعقوب، بيروت: دارالتعارف، ١٤٠١.
٥٨.الكتاب المصنف في الاحاديث و الاثار، ابن ابي شيبه، ابوبكر عبدالله بن محمد، رياض: مكتبه الرشد، ١٤٠٩.
٥٩.كنز العمال، متقي هندي، بيروت: موسسه الرساله، ١٤٠٩.
٦٠.متشابه القرآن ومختلفه، ابن شهر آشوب، محمد بن علي، قم: منشورات بيدار، ١٤١٠.
٦١.مجمع البيان فى علوم القرآن، طبرسى، ابوعلى فضل بن حسن، بيروت: داراحياء التراث العربى، ١٣٧٩.
٦٢.مجمع الزوائد، هيثمي، بيروت: دارالكتب العلميه، ١٤٠٨ق.
٦٣.المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز، ابن عطيه اندلسى، عبدالحق، بيروت: دار الكتب العلميه، ١٤٢٢.
٦٤.المحلي، ابن حزم ظاهري، علي بن احمد، بيروت: دارالآفاق الجديده.
٦٥.المستدرك علي الصحيحين، حاكم نيشابوري، بيروت: موسسه الكتب الثقافيه.
٦٦.المسند، ابن حنبل، احمد، بيروت: دارصادر.

٦٧. المسند، ابويعلي، بيروت: دار المامون لتراث.
٦٨. معجم مقاييس اللغه، ابن فارس، محمد بن زكريا، قم: دار الكتاب العلميه.
٦٩. مفاتيح الغيب، رازى، فخر الدين، قم: مركز نشر مكتب الاعلام الاسلامى، ١٤١١ق.
٧٠. مناقب علي بن ابي طالب و ما نزل من القرآن في علي، ابن مردويه، احمد، قم: دار الحديث، ١٤٢٢.
٧١. مناقب على بن ابى طالب عليه السلام، خوارزمى، موفق، تحقيق: مالک محمودى، قم: موسسه النشر الاسلامى، ١٤١١ق.
٧٢. منهاج السنة النبوية، ابن تيميه حرانى حنبلى، ابوعباس أحمد عبدالحليم، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، ناشر: مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦.
٧٣. منهاج الكرامه فى معرفه الامامه، حلى، حسن بن يوسف، مشهد: موسسه عاشورا.
٧٤. منهج نقد المتن عند علما الحديث النبوي، الادلبي، صلاح الدين بن احمد، بيروت: دار الآفاق الجديده، ١٤٠٣.
٧٥. نثر الدار في المحاضرات، الابي، ابوسعد منصور بن الحسين، بيروت: دار الكتب العلميه، ١٤٢٢.
٧٦. نهج الحق وكشف الصدق، حلي، حسن بن يوسف، قم: مؤسسة دار الهجرة، ١٤٠٧.
٧٧. ينابيع الموده، قندوزى حنفى، شيخ سليمان، بيروت: موسسه الاعلمى، ١٤١٨ق.

ألفاظ الطبيعة في نهج البلاغة

دراسة في ضوء نظرية الحقول الدلالية

م. د. ميثاق علي عبد الزهرة الصيمري

مديرية تربية البصرة

Meathaq79@gmail.com

ملخص

إنّ دراسة الحقول الدلالية لنص ما واستكشاف معجمه الدلالي يعين القارئ على تصور رؤية المبدع والعالم الذي يعيشه والثقافة السائدة فيه وفهم توجهاته وآرائه ومواقفه، ولهذا فقد اتخذها كثير من الباحثين مجالا للتطبيق على بعض النصوص بوصفها تشكل ركيزة اساسية في دراسة المعنى.

ويسعى البحث من خلال دراسة الحقول الدلالية في نصوص نهج البلاغة الى تسليط الضوء على مفهوم من مفهومات المعجم الدلالي في نهج البلاغة وهو مفهوم الطبيعة، لأجل أن يخرج بصورة واضحة المعالم لما تنطوي عليه التجربة العلوية من أفكار في محاولةٍ لاكتشاف هذه التجربة الحيّة.

وقد خلص البحث الى أن الامام علي﵇ استعمل ألفاظ الطبيعة الجامدة كالهواء والماء والسماء والأرض ومتعلقاتها وألفاظ الطبيعة الحية كألفاظ الحيوان والنبات، مستفيدا مما تحمله من ايحاءات في ذهن المتلقي ليعبر عن فلسفته حول الحياة والعالم، فقد ساقها للدلالة على عظمة اللهّ تعالى و كمال قدرته و جلاله، وعظمة خلقه و بديع صنعه. وقد وظف الأمام ألفاظ الطبيعة بشكل فني بديع، فكان الكلام كله مشحوناً باستعارات جميلة على ألطف وجه و أرشق عبارة و أدق معنى و أحسن تعبير، فكانت تلك الألفاظ ومدلولاتها وسيلة ناجعةٌ للتأثير في المتلقي وتقريب المعنى الى ذهنه.

الكلمات المفتاحية: نهج البلاغة، الحقول الدلالية، ألفاظ الطبيعة، الطبيعة الجامدة، الطبيعة الحية

Nature's Terminology in Nahj al-Balagha: A Study in Light of Semantic Fields Theory

Dr. Meathaq Ali Abdulzahra

Al-Saimari Directorate of Education in Basra

Meathaq79@gmail.com

Abstract

Studying the semantic fields of a text and exploring its semantic lexicon helps the reader to envision the vision of the creator, the world in which he lives, and the prevailing culture in it, and understand his orientations, opinions, and positions, and for this reason many researchers have taken it as a field for application to some texts as they constitute a basic pillar in the study of meaning.

Through the study of semantic fields in the texts of Nahj al-Balaghah, the research seeks to shed light on one of the concepts of the semantic lexicon in Nahj al-Balaghah, which is the concept of nature, in order to come up with a clear cut of the ideas that the upper experience entails in an attempt to discover this living experience.

The research concluded that Imam Ali, peace be upon him, used inanimate words of nature such as air, water, sky, earth and its belongings, and words of living nature such as animal and plant expressions, taking advantage of the hints he carried in the mind of the recipient to express his philosophy about life and the world. And his majesty, the greatness of his creation, and the greatness of his making. The Imam employed the words of nature in a wonderful artistic way, so the whole speech was charged with beautiful metaphors on the sweetest face and the finest expression and the most accurate meaning and the best expression.

Keywords: Nahj al-Balaghah, semantic fields, natural expressions, rigid nature, living nature

المقدمة

يعد نهج البلاغة لأمير المؤمنين علي بن ابي طالب منهلاً غزيرا للباحثين في مختلف المجالات لاسيما في المجال اللغوي؛ لما يحتويه من ثراء لفظي ودلالي يجعله في عداد النصوص الإبداعية الفريدة، التي يتوجه اليها الدارسون بالبحث والـدراسـة؛ لاكتشاف ما فيها من أسرار في الصياغة واختيار الكلمات جعلتها تتميز من غيرها من النصوص الابداعية، وهو ما لفت نظر الباحث في هذا البحث، فكان اختياره موضوعا للدراسة.

وقد كان لنهج البلاغة معجم دلالي يتوزع في حقول معرفية مختلفة، وهي صفة تعد إحدى مميزات هذا النص الابداعي، جعلت الباحث يفكر في تناول حقلا من حقول الدلالة في نهج البلاغة، فكان البحث بعنوان (ألفاظ الطبيعة في نهج البلاغة دراسة في ضوء نظرية الحقول الدلالية).

وقد كان البحث في مقدمة و مبحثين وخاتمة. كان المبحث الأول دراسة نظرية في نظرية الحقول الدلالية. وقد انتظم المبحث على توطئة حول نظرية الحقول الدلالية، ثم الكلام حول نشأة هذه النظرية عند الغرب، ثم الكلام على جذور هذه النظرية في التراث اللغوي العربي، وبعدها كان الكلام حول أهمية هذه النظرية في الدراسات اللغوية الحديثة.

وأما المبحث الثاني فكان دراسة تطبيقية في حقل الطبيعة في نهج البلاغة.

وقد ضمت الخاتمة أهم النتائج التي توصل اليها البحث.

أما المنهج الذي سار عليه البحث فهو المنهج الاستقرائي التحليلي، وذلك باستقراء النصوص التي حوت ألفاظ الطبيعة في نهج البلاغة وتحليل الفقرات التي حوت ألفاظ الطبيعة التي يتطلب الأمر تحليلها والوقوف على دلالاتها.

المبحث الأول: الدراسة النظرية

توطئة

مفهوم نظرية الحقول الدلالية

تعد الدلالة من أهم ما شغل الفكر الإنساني عبر التاريخ وفي مختلف الحضارات، اذ هي أساس التواصل والتفاهم بين أفراد المجتمعات البشرية، وأساس الرقي والازدهار. (ينظر: نظرية الحقول الدلالية: عمار شلواي، مجلة العلوم الانسانية. جامعة محمد خضير بسكرة. العدد الثاني: ٣٩).

وبسبب الأهمية التي احتلتها الدلالة تطورت الدراسات في هذا الميدان وكثرت المناهج والنظريات التي تهدف الى تحديد قوانين التفاهم وتسهيل إيصال الأفكار والمعاني، ومن بين تلك النظريات نظرية الحقول الدلالية، التي تنطلق من تصور عام مفاده أنّ اللغة لا تتكون من كلمات مبعثرة لا علاقة بينها، بل من كون اللغة بناء لنظام متجانس توجد فيه الكلمات على شكل مجموعات، يجمعها لفظ عام، تقوم كل مجموعة فيها بتغطية مجال مفاهيمي محدد يسمى (الحقل الدلالي). (ينظر: نظرية الحقول الدلالية بين التراث العربي والفكر اللساني المعاصر: باديس لوهميل، مجلة الممارسات اللغوية، ٢٠١٤م: ١٤٧، واللسانيات واللغة العربية: د. عبد القادر الفاسي الفهري: ٣٧٠).

وقد تأسّست نظرية الحقول الدلالية على فكرة المفاهيم العامة التي تؤلّف بين مفردات لغة ما(ينظر: الألسنية العربية: ٩٣)، ويكون ذلك بجمع الكلمات والمعاني المتقاربة، ذات الملامح الدلالية المشتركة، وجعلها تحت لفظ عام يجمعها و يضمّها، لذا يمكن تعريف الحقل الدلالي بأنّه «مجموعة الكلمات التي ترتبط دلالاتها وتوضع عادةً تحت لفظ عام يجمعها» (علم الدلالة: احمد مختار عمر: ٧٩، وينظر: معجم المصطلحات اللغوية والصوتية: د. خليل إبراهيم حماش: ٢٠٧).، وهو مجموعة من المفاهيم التي تبنى على علاقات لغوية مشتركة، تكون بنية من بنى النظام اللغوي (ينظر: مباحث في اللسانيات: أحمد حساني: ١٦١)، و مثال ذلك الألفاظ أبيض، أسود، أحمر، أخضر، أصفر... التي يجمعها مفهوم عام هو حقل الألوان، ومثال آخر هو الألفاظ: أب، أم، أخ، أخت، جد، جدة، عم، عمة، خال... التي يجمعها مفهوم عام هو حقل القرابة.

إنَّ جمع الكلمات في مجموعات يعد من سمات العقل الإنساني الذي بطبعه يميل نحو التصنيف والبحث عن العلاقة التي تكوّن أجزاء هذه المجموعة أو تلك حتى يتسنّى له فهمها ووضع قوانينها ثمّ الحكم عليها والاستنتاج. وبناءً على هذا اعتمد أصحاب نظرية الحقول الدلالية على الفكرة المنطقية التي ترى أنَّ المعاني لا توجد منعزلة في الذهن، ولإدراكها لابدّ من ربط كلّ معنى منها بمعنى أو بمعان أخرى، إذ الكلمة لا معنى لها بمفردها، بل إنَّ معناها يتحدّد ببحثها مع أقرب الكلمات إليها في إطار مجموعة واحدة، فلفظ إنسان مثلاً، لا يمكن فهمه إلاَّ بمقارنته بلفظ حيوان، ولفظ رجُل لا نعقله إلاَّ بإضافته إلى امرأة، ولفظ حار لا يفهم إلاَّ بمقارنته ببارد وهكذا، (ينظر: أصول تراثية في علم اللغة: ٢٩٤، و الألسنية العربية: د. ريمون طحان: ١٤، نظرية الحقول الدلالية والمعاجم المعنوية عند العرب: د. محمود جاد الرب، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، العدد ٧١، ١٩٩٢م، ٢٢٨) فتكتسب الكلمة معناها من علاقاتها بالكلمات الأخرى، أي أنّ دلالة كلمة ما هي حاصل علاقاتها بالكلمات الأخرى داخل الحقل الدلالي الذي تنتمي اليه (ينظر: أصول تراثية في علم اللغة: د. كريم زكي حسام الدين: ٢٩٤، والكلمة دراسة في اللسانيات المقارنة: محمد الهادي عياد: ١٨٥، و ينظر: العربية وعلم اللغة الحديث د. محمد محمد داوود:١٨٦)، وقد عبّر عن ذلك «فندريس «بقوله:

«ليس في الذهن كلمة واحدة منعزلة، فالذهن يميل دائماً إلى جمع الكلمات، إلى اكتشاف عرى تجمع بينها. والكلمات تتشبث دائماً بعائلة لغوية بوساطة دال المعنى أو دوال النسبة التي تميزها «. (اللغة: فندريس: ٣٣٣).

وقد اهتم أصحاب نظرية الحقول الدلالية ببيان أنواع العلاقات الدلالية داخل كل حقل من الحقول المدروسة، وقد حصروا تلك العلاقات في الأنواع الآتية: الترادف، الاشتمال، علاقة الجزء بالكل، التضاد، التنافر، وليس من الضروري أن يشتمل كلُّ حقل على تلك العلاقات جميعاً، فقد تضمّ بعض الحقول كثيراً منها، بينما تقلّ في حقول أخرى. (ينظر: مبادئ اللسانيات: أحمد محمد قدور: ٣٠٥).

وقد لخص علماء الدلالة المبادئ الأساسية التي تقوم عليها نظرية الحقول الدلالية فيما يأتي:

١. إنَّ الوحدة المعجمية تنتمي إلى حقل واحد معيّن.

٢. كل الوحدات تنتمي إلى حقول تخصّها.

٣. لا يصح إغفال السياق الذي وردت فيه الوحدة اللغوية.

٤. لابد من مراعاة التركيب النحوي في دراسة مفردات الحقل. (ينظر: في علم الدلالة: محمد أسعد: ٤٧)

نشأة نظرية الحقول الدلالية عند الغرب

ظهرت أولى بوادر نظرية الحقول الدلالية على يد العالم السويسري فردينان دي سوسير، ويرجع الفضل إليه في جعلها مفهوما لغويا واضحا (ينظر: مبادئ في اللسانيات: خولة طالب الابراهيمي: ٢٢)، إذ عدّ اللغة نظاماً من العلامات ترتبط بعلاقة عضوية فيما بينها وكان هذا ابتكارا حديثا، وثورة لسانية قام بها «سوسير «على منهج دراسة اللغة وتحليل مكوّناتها، فقد رأي أنّ قيمة كلّ عنصر لا تتعلق بسبب طبيعته أو شكله الخاص بل بسبب موقعه وعلاقاته ضمن التركيب (ينظر: فقه اللغة وخصائص العربية: محمد المبارك: ٣٠٧-٣٠٨)، وقد بيّن أنّه في نطاق اللغة الواحدة تحدّد الكلمات المعبّرة عن الأفكار المتقاربة فيما بينها انطلاقاً من القيمة التي تتضمنّها كلّ واحدة منها، فالمترادفات من قبيل (هاب، خشي، خاف) ليس لها قيمة خاصة بها إلاّ بتقابلها(ينظر: المصادر الأدبية واللغوية في التراث العربي: د. عز الدين إسماعيل: ٢٩٥)، فهي ترتبط دلالياً فيما بينها ولا نفهم الواحدة منها إلاّ بالنظر إلى دلالة الأخيرتين. (ينظر: فقه اللغة وخصائص العربية: ٣٠٨، و ينظر: اللسانيات النشأة والتطور: أحمد مؤمن: ١٣٥)

وقد تطور هذا التصور على يد مجموعة باحثين من سويسرا و ألمانيا قاموا بمحاولات جادة ساهمت في نضوج نظرية علمية صارت تعرف اليوم بنظرية الحقول الدلالية، ويعدّ «ترايز «أوّل من ترك بصمته في دراسة الحقول الدلالية، ويعود إليه الفضل في تجميع الأفكار الخاصة بالحقول الدلالية، وقد قام بدراسة شهيرة تنسب إلى القطاع المفهومي، تناول فيها مفردات المعرفة أو الألفاظ الفكرية والذكاء في اللغة الألمانية الوسيطة، أي بين بداية القرن الثاني عشر ونهايته، وعلّل التغيّر الذي حدث في المجال المعرفي والمفهومي بين القرنين إلى التغيّرات

الاجتماعية والاقتصادية. (ينظر: اصول تراثية في نظرية الحقول الدلالية: د. احمد عزوز: ٤٦، ٤٧) وعلى الرغم من أنَّ آراء «ترايز «عـدّت فتحاً جديداً في تاريخ علم الدلالة والتطبيق لنظرية الحقول الدلالية التي ازدهرت بعد ١٩٣١م، إلّا أن مبادئه وأفكاره نمت بفضل تلاميذه وتطوّرت على الخصوص على يد «فيسجربر «الذي صار فيما بعد «الممثل لحركة اللغة والمجتمع، المسؤولة على بعض المنشورات الأكثر أهمية في هذا الموضوع» (ينظر: نظرية الاكتمال اللغوي: د. أحمد طاهر حسنين:١٦٥)، وقد أقيمت أبحاث عديدة في الحقول الدلالية منذ عهد «ترايز» وبخاصة تلك التي أنجزّها «جورج ماطوري» وهي ذات طابع اجتماعي. (ينظر: وينظر: نظرية الاكتمال اللغوي: ١٦٤-١٦٦).

جذور نظرية الحقول الدلالية في التراث اللغوي العربي

فطن اللغويون العرب القدامى في وقت مبكر إلى فكرة الحقول الدلالية، وكـانـوا سباقين الى تصنيف المفردات حسب المعاني أو المفردات من خلال تأليفهم للرسائل الدلالية الصغيرة، التي ظهرت مع بداية التدوين، من ذلك رسائل متعددة اختصت بموضوع واحد، كالرسائل التي عنيت بالمفردات الدالة على خلق الانسان، أو الخيل (ينظر: مبادئ في اللسانيات: ٣٠٦)، ثم توجت هذه الجهود بتصنيف معاجم موضوعية أو معاجم المعاني منها كتاب فقه اللغة وسر العربية لأبي منصور الثعالبي(ت٤٣٠هـ)، والمخصص لأبن سيدة (ت٤٥٨هـ) الذي يعد أوفى وأشمل معجم من معاجم المعاني (ينظر: الأساس في فقه اللغة وأرومتها: هادي نهر: ٢٦٧)، وكان الهدف من تلك المعاجم تعليمياً في معناه الواسع، إذ تعد أداة عملية تمد الكتّاب والشعراء بالكلمات التي يرونها أكثر ملاءمة من غيرها للبحث عن ضالتهم وعـرض أفكارهم في دقة وأناقة حول موضوع محدد. (ينظر: علم الدلالة: أحمد مختار عمر: ٨٥). وإذا كان مما يعاب على هذه الأعمال العربية عدم اتباع منهجية معينة في جمعها وعدم تصنيفها للموضوعات وإهمالها العلاقات بين الكلمات داخل الموضوع الواحد، وقصورها في حصر المفردات (ينظر: علم الدلالة: ١١٠)، فإنه لا يمكن أن نحكم على القدماء بمقاييس هذا العصر لأسباب أهمها تطور الزمان و توسع آفاق الدرس الدلالي وعمق تقنياته، وليس فيما سبق ضير يلحق بما قدمه اللغويون العرب الذين كانت لهم اليد الطولى في هذا الميدان (ينظر: مبادئ اللسانيات: ٣٠٦)، بل لا نجانب الحقيقة لو قلنا إنَّ العرب قد سبقوا الغرب بسنين طويلة في الوقوف على نظرية الحقول الدلالية والتأصيل لها.

أهمية نظرية الحقول الدلالية

جاءت نظرية الحقول الدلالية لتميط اللثام عن مجال مهم في ميدان الدراسات اللغوية الذي طالما أغفله المهتمون بالبحث الدلالي، فلا يخفى أنّ اللغة التي توفّرها النصوص على اختلاف أنواعها (نثر أو شعر) تتشكّل أساسا من ألفاظ أو كلمات، وهذه الأخيرة تأتي وفق تنوّع تشكّله بيئة

المؤلّف الثقافية والاجتماعية والإيديولوجية والنفسية، وهنا تأتي نظرية الحقول الدلالية لتقوم بتصنيف هذه الألفاظ أو الكلمات تحت عنوان يجمعها، فيعمد الدّارس إلى البحث عن الخلفيات الدلالية التي تقف وراء استعمال المؤلّف لتلك المجموعات، والخلفية الفكرية التي دعته لذلك الاستعمال (ينظر: معجم الحقول الدلالية في قصيدة «في أذن الشرق» للشاعر الجزائري محمد العيد آل خليفة: عمر بن زيادي، مجلة عود الند، مجلة ثقافية فصلية، ع ٨٥، ٢٠١٣م)، فإن الحقل لدلالي هو الشكل النهائي لما يتلفظ به المبدع، فلكل أديب حقله الدلالي، و لكل خطاب معجمه الخاص به (ينظر: شعر المرقشين دراسة أسلوبية: خيرات حمد فلاح الرشود: ١٣٦)، فإنّ «العمل الابداعي بعد أن يتم تصوير المعنى في الذهن ينحصر في اكتشاف الألفاظ التي تلائمه ملاءمة جيدة، ومهما كانت طبيعة الموضوع فهو يصبح رهين اللغة، و رهين كل إسهام في استثمار الفكر بالكلمات» (الشعرية العربية: جمال الدين ابن الشيخ: ١٦١)، فإنّ الخطاب الأدبي يعتمد على معجم الأديب الذي يمثل خلاصة فكر تطور مع مرور الزمان، وحسب البيئة التي يعيش فيها، لذا فإنّ الاستعانة بالحقول الدلالية يبرز ملامح شخصية المبدع، والعوامل التي شكلت خطابه وأثرت فيه. كما أنّ دراسة الحقول الدلالية لنص ما واستكشاف معجمه الدلالي يعين القارئ على تصور رؤية المبدع والعالم الذي يعيشه والثقافة السائدة فيه وفهم توجهاته وآرائه ومواقفه (ينظر: الحقول الدلالية في الحماسة الشجرية، دراسة اسلوبية: د. عبد الفتاح داود، مجلة الجامعة الاسلامية للدراسات الانسانية، مجلد ٢٦، ع ١، ٢٠١٨م: ٨)، ولهذا فقد اتخذها كثير من الباحثين مجالا للتطبيق على بعض النصوص لأهميتها الكبيرة في دراسة المعنى.

إنّ تفرد الإمـام علي عليه السلام في أسلوبه في نهج البلاغة دعا كثيرا من الباحثين إلى العناية بهذا النص والانتهال من عطائه في كل الميادين. ولا شك ان هذا التفرد في الأسلوب ناتج عن تفرد في الفكر وهذا أمر يتفق عليه العقلاء؛ لأنّ الألفاظ هي أوعية للمعاني ومرآة عاكسة لما يحمله الإنسان من أفكار ومعاني يصبها في قوالب قولية تشكل جملا وفقرات، وقد اشتهر عن الإمام علي عليه السلام قوله: (تكلموا تعرفوا فان المرء مخبوء تحت لسانه)، إذ إنّ كلام الإنسان سواء كان منطوقا ام مكتوبا ما هو إلا نتاج ما يحمل من أفكار، فكل اسلوب هو صورة خاصة بصاحبه تبين طريقة تفكيره وكيفية نظره الى الاشياء وتفسيره لها. كما انّ مهارة المتكلم في اختيار الصيغ والأساليب في كلامه لينقله من الأسلوب الاعتيادي إلى الأسلوب الأدبي هذه المهارة إنما هي نتاج ما يملكه المتكلم من مقدرة عقلية وعلمية ومقدرة على صياغة اللغة وإعادة تشكيلها للتعبير عن أفكاره التي يروم ايصالها إلى المتلقي.

ويسعى البحث من دراسة الحقول الدلالية في نصوص نهج البلاغة الى تسليط الضوء على مفهوم من مفهومات المعجم الدلالي في نهج البلاغة وهو مفهوم الطبيعة، لأجل أن يخرج بصورة واضحة المعالم لما تنطوي عليه التجربة العلوية من أفكار في محاولةٍ لاكتشاف هذه التجربة الحيّة الغنية من خلال استنطاق مفردات النص والانفتاح على الدلالات التي يختزنها.

المبحث الثاني: الدراسة التطبيقية

حقل الطبيعة في نهج البلاغة

الطبيعة عند الفلاسفة: هي جملة الموجودات المادية بقوانينها (الطبيعة وما وراء الطبيعة: يوسف كرم: ١٤)، وهي في الفلسفة اليونانية تعني الوجود المطلق أو العالم أو الكون الشامل لجميع المخلوقات المادية مرتبطةً بقوانين وجدت بوجودة تتمثل في الأجرام السابحة فوق رؤوسنا والأجسام المضطربة من حولنا. (ينظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا: ٢/ ١٩) ويمكن تقسيم مفهوم الطبيعة على قسمين هما الطبيعة الجامدة والطبيعة الحية. وتعني الطبيعة الجامدة عناصر الطَّبِيعة وظواهرها المُختلفة فأما العناصر فتظمّ ما في السماء والأرض من مظاهر الطبيعة كالنجوم والكواكب والهواء والماء والجبال والصحارى والسهول، وامّا الظواهر فتظمّ الرياح والرعد والبرق والامطار والبحار والليل والنهار والأوقات وغيرها. وأما الطبيعة الحية فتضم كل ما له حياة على الأرض ويتسم بالحركة والنمو، سواء الحيوانات أم النباتات.

إنّ الطبيعة بكل مظاهرها كانت حاضرة في خطاب الإمام علي عليه السلام، وكان لها أثر كبير في تشكيله، فقد استعان الإمام بمفردات الطبيعة في توصيل مراداته بأسلوب يحمل قدرة تعبيرية في الكشف عن الدلالات وإحراز اكبر الأثر في مخاطبة الآخرين والوصول إلى أذهانهم ونفوسهم. ففي نهج البلاغة أنموذج رفيع للنص المتطابق الذي يجسد رؤية منتجه عن العالم الخارجي، في بيانية عالية في عرض الأفكار وإيصالها من خلال الاختيار الدقيق للألفاظ والعبارات، و الاستعمالات المجازية التي تتميز بالجدة والطرافة والتي تجعل المتلقي مشدودا اليها.

وسيعرض البحث لألفاظ الطبيعة في نهج البلاغة بشيء من البيان بإذن الله تعالى:

أولا: الطبيعة الجامدة

وردت ألفاظ الطبيعة الجامدة في مواضع متعددة في نهج البلاغة، وكان لها مساهمة فاعلة في صياغة وتشكيل خطابٍ يحمل رؤيةً واقعية عن العالم والكون، وقد زخرت نصوص نهج البلاغة بألفاظ الطبيعة الجامدة، لتعبّر عن رؤية الامام علي عليه السلام حول العالم والحياة، وسنذكر نماذج منها بإذنه تعالى:

١. الهواء ومتعلقاته

كان للهواء والرياح موقع وأهمية عند العرب وقد جعلوا لها أسماء مختلفة تبعا لجهة هبوبها، وموسم هبوبها، فمنها ما كانت مصدرا لسعادتهم وفرحهم؛ لأنها تأتيهم بالخير والبركة والخصب عندما تأتي بالمطر، وبعضها كانت مصدرا لحزنهم وتعاستهم؛ لأنها تجلب معها الجدب والقحط، وبسبب هذه الأهمية التي حظيت بها كان لها حضور في أشعار العرب وخطبهم. وقد كان لهذا الحقل حضور في نهج البلاغة، فقد استعمل الإمام علي عليه السلام ألفاظ الهواء ومتعلقاته في كلامه ووظفها بطريقة فنية تعبر عن مراداته.

ونجد ذلك في قول الإمام علي عليه السلام: ((ثُمَّ أَنْشَأَ سُبْحَانَهُ فَتْقَ الْأَجْوَاءِ، وَ شَقَّ الْأَرْجَاءِ، وَ سَكَائِكَ الْهَوَاءِ، فَأَجْرَى فِيهَا مَاءً مُتَلَاطِماً تَيَّارُهُ، مُتَرَاكِماً زَخَّارُهُ. حَمَلَهُ عَلَى مَتْنِ الرِّيحِ الْعَاصِفَةِ، وَ الزَّعْزَعِ الْقَاصِفَةِ، فَأَمَرَهَا بِرَدِّهِ، وَ سَلَّطَهَا عَلَى شَدِّهِ، وَ قَرَنَهَا إِلَى حَدِّهِ. الْهَوَاءُ مِنْ تَحْتِهَا فَتِيقٌ، وَ الْمَاءُ مِنْ فَوْقِهَا دَفِيقٌ. ثُمَّ أَنْشَأَ سُبْحَانَهُ رِيحاً اعْتَقَمَ مَهَبَّهَا، وَ أَدَامَ مُرَبَّهَا، وَ أَعْصَفَ مَجْرَاهَا)) (نهج البلاغة: الشريف الرضي: ٤٠).

استعمل الإمام في هذا النص لفظ الهواء ومتعلقاته (فَتْقَ الْأَجْوَاءِ، وَ شَقَّ الْأَرْجَاءِ، وَ سَكَائِكَ الْهَوَاءِ، الرِّيحِ الْعَاصِفَةِ، الزَّعْزَعِ الْقَاصِفَةِ، رِيحاً اعْتَقَمَ مَهَبَّهَا) والأجواء جمع جو، وهو هنا الفضاء العالي و الأرجاء هي الجوانب واحدها رجا مثل عصا، و السكائك جمع سكاكة و هي أعلى الفضاء (ينظر: شرح نهج البلاغة: ابن أبي الحديد: ١ / ٨٨)، وقد ذهب بعض شراح النهج الى أن هذه الكلمات الثلاث كلها تشير الى شيء واحد، و هو الفضاء و أيضا تشير الى ان لهذا الفضاء أبعادا ثلاثة: علوا، و اليه أومأ الإمام بالأجواء، و أطرافا، و هي مراده من الأرجاء، و طبقات، و عنها عبر الإمام بالسكائك (ينظر: في ظلال نهج البلاغة: محمد جواد مغنية: ١/ ٣٦)، ونلاحظ أن الإمام عبر بصيغة الجمع بالأجواء و الأرجاء و السكائك، و لم يعبر عنها بالإفراد بالنظر الى تعدد طبقات الفضاء الكوني، و هذه الطبقات اكتشفت في العصر الحاضر بعد غزو الفضاء. و يطلق علماء الفلك على كل مجرة يعرفونها كلمة سكة (درب) بإضافة كلمة أخرى تميزها من غيرها من المجرات، ومنها مجرتنا التي يطلق عليها العلماء درب التبانة. وفي قوله «حَمَلَهُ عَلَى مَتْنِ الرِّيحِ الْعَاصِفَةِ، وَ الزَّعْزَعِ الْقَاصِفَةِ»، وصف الريح بثلاثة أوصاف، فهي «عاصفة زعزع» الشديدة الهبوب و كذلك «القاصفة» كأنها تهلك الناس بشدة هبوبها، وهذه الريح كانت وظيفتها حمل الماء الذي خلقه الله تعالى، وقد أعطاها جلت حكمته، قوةً عظيمة و جاذبية تستطيع معها أن تشد الماء اليها على ضخامته بحيث لا يسقط منه قطرة واحدة، فكان «الْهَوَاءُ مِنْ تَحْتِهَا فَتِيقٌ، وَ الْمَاءُ مِنْ فَوْقِهَا دَفِيقٌ» و المعنى انه كان آنذاك فوق الريح ماء متدفق، و تحتها فضاءٌ خالٍ. وفي قول الامام عليه السلام «ثُمَّ أَنْشَأَ سُبْحَانَهُ رِيحاً اعْتَقَمَ مَهَبَّهَا، وَ أَدَامَ مُرَبَّهَا، وَ أَعْصَفَ مَجْرَاهَا» ذكر ريحا أخرى غير الريح الأولى، وهذه الريح لها أوصاف تختلف عن الريح الأولى فهي ريح «اعْتَقَمَ مَهَبَّهَا، وَ أَدَامَ مُرَبَّهَا، وَ أَعْصَفَ مَجْرَاهَا» وهذه الأوصاف للريح إشارة الى قوتها وعظمتها وشدة هبوبها.

ومن ذلك قوله عليه السلام في صفة الارض: (.. وَ أَعَدَّ الْهَوَاءَ مُتَنَسَّماً لِسَاكِنِهَا، وَ أَخْرَجَ إِلَيْهَا أَهْلَهَا عَلَى تَمَامِ مَرَافِقِهَا) (نهج البلاغة: ١٣١). فالهواء فيه نفع عظيم للانسان و الحيوان، لأنّه من ضروريّات العيش لأنه مادّة النفس الذى لو انقطع ساعة عن الحيوان لمات، لذلك كان آية من آيات عظمة الله تعالى، ونعمة من نعمه الكبرى على الانسان.

ومن ذلك قوله عليه السلام: (لَوْ ضَرَبْتَ فِي مَذَاهِبِ فِكْرِكَ لِتَبْلُغَ غَايَاتِهِ مَا دَلَّتْكَ الدَّلَالَةُ إِلَّا عَلَى أَنَّ فَاطِرَ النَّمْلَةِ هُوَ

فَاطِرُ النَّخْلَةِ ... وَ كَذَلِكَ السَّمَاءُ وَ الْهَوَاءُ وَ الرِّيَاحُ..... فَالْوَيْلُ لِمَنْ أَنْكَرَ الْمُقَدِّرَ وَ جَحَدَ الْمُدَبِّرَ) (نهج البلاغة: ٢٧٠). فالسماء والهواء والرياح كلها آيات ودلائل على عظيم قدرة الله تعالى لمن تدبر فيها.

ومنه قولهعليه السلام: (فَمَنْ فَرَّغَ قَلْبَهُ، وَ أَعْمَلَ فِكْرَهُ، لِيَعْلَمَ كَيْفَ أَقَمْتَ عَرْشَكَ، وَ كَيْفَ ذَرَأْتَ خَلْقَكَ، وَ كَيْفَ عَلَّقْتَ فِي الْهَوَاءِ سَمَاوَاتِكَ، وَ كَيْفَ مَدَدْتَ عَلَى مَوْرِ الْمَاءِ أَرْضَكَ، رَجَعَ طَرْفُهُ حَسِيراً، وَ عَقْلُهُ مَبْهُوراً، وَ سَمْعُهُ وَالِهاً، وَ فِكْرُهُ حَائِراً) (نهج البلاغة:٢٢٤).

فقوله هذا دعوة الى التأمل والتدبر في خلق الله ومنه كيفية ارتفاع السماوات بغير عمد، والمراد بالهواء هنا الفضاء الذي يحتوي على الهواء، وهو يوافق ما توصل اليه العلم الحديث من أن الفضاء ليس عدما وفراغا وانما هو عبارة عن غازات متطايرة.

ومن النصوص اعلاه نجد أنّ الامام استعمل لفظ الهواء والرياح للدلالة على قدرة الله تعالى وعظيم صنعه، وهي دعوة منهعليه السلام للتدبر والتفكر في بديع خلقه تعالى وعظيم صنعه.

٢. الماء ومتعلقاته

كان العرب في تاريخهم الطويل ينظرون الى الماء نظرة تقديس؛ لأنه مورد الخصب والنماء وواهب البركة والخير، لهذا قد حضي الماء باهتمام العرب وحرصهم الشديد على المحافظة عليه، لما له من أثر على حياتهم وسعة عيشهم، وقد دفعهم ذلك إلى الاهتمام بالمطر والسحاب وما يتعلق بهما من برق ورعد، كما عرف عن العرب في الجاهلية كثرة سفرهم وترحالهم بحثاً عن الماء والكلأ، وكانوا يحطون عصا ترحالهم متى ما وجدوا مصادر المياه من آبار وعيون وينابيع، وعند جفافها يرتحلون إلى غيرها، وهكذا يستمرون بالتنقل والارتحال من مكان إلى آخر (ينظر: الطبيعة في الشعر الجاهلي: د. نوري حمودي القيسي:٤١، ٥٨ وما بعدها)، وقد أدى اهتمام العرب بالمياه ومصادرها الى أن امتلأت كتبهم و أشعارهم بذكر ألفاظ الماء ومتعلقاته.

وقد زخر نهج البلاغة بألفاظ الماء ومتعلقاته ومن ذلك قول الإمامعليه السلام: (ثُمَّ أَنْشَأَ سُبْحَانَهُ فَتْقَ الْأَجْوَاءِ،.. فَأَجْرَى فِيهَا مَاءً مُتَلَاطِماً تَيَّارُهُ، مُتَرَاكِماً زَخَّارُهُ. حَمَلَهُ عَلَى مَتْنِ الرِّيحِ الْعَاصِفَةِ،.. الْمَاءُ مِنْ فَوْقِهَا دَفِيقٌ. ثُمَّ أَنْشَأَ سُبْحَانَهُ رِيحاً اعْتَقَمَ مَهَبَّهَا،.... فَأَمَرَهَا بِتَصْفِيقِ الْمَاءِ الزَّخَّارِ، وَإِثَارَةِ مَوْجِ الْبِحَارِ، فَمَخَضَتْهُ مَخْضَ السِّقَاءِ،.. تَرُدُّ أَوَّلَهُ إِلَى آخِرِهِ، وَسَاجِيَهُ إِلَى مَائِرِهِ، حَتَّى عَبَّ عُبَابُهُ، وَرَمَى بِالزَّبَدِ رُكَامُهُ) (نهج البلاغة: ٤٠).

استعمل الامامعليه السلام لفظ الماء ومتعلقاته في هذا النص فجاء بالألفاظ (مَاءً مُتَلَاطِماً تَيَّارُهُ، مُتَرَاكِماً زَخَّارُهُ)، (الْمَاءُ مِنْ فَوْقِهَا دَفِيقٌ)،(الْمَاءِ الزَّخَّارِ)، وَ(إِثَارَةِ مَوْجِ الْبِحَارِ)، (عَبَّ عُبَابُهُ)، (رَمَى بِالزَّبَدِ رُكَامُهُ) فوصف الماء بأن له تيارا متلاطما كناية عن شدة هيجانه، ووصفه بأنه متراكم زخاره أي قد كثر ماؤه وارتفعت أمواجه، كما وصف الماء بأنه دفيق من فوق الريح، أي متدفق وهي تحمله على ما فيه من ثقل، وهي آية من آيات الله تعالى. وعند التأمل في قوله «ثُمَّ أَنْشَأَ سُبْحَانَهُ رِيحاً اعْتَقَمَ مَهَبَّهَا،.... فَأَمَرَهَا بِتَصْفِيقِ الْمَاءِ

الزَّخَّارِ، وَإِثَارَةِ مَوْجِ الْبِحَارِ، فَمَخَضَتْهُ مَخْضَ السِّقَاءِ.. تَرُدُّ أَوَّلَهُ إِلَى آخِرِهِ، وَسَاجِيَهُ إِلَى مَائِرِهِ، حَتَّى عَبَّ عُبَابُهُ، وَرَمَى بِالزَّبَدِ رُكَامُهُ» ترتسم في أذهانا صورة مسموعة تنقل لنا هيجان ذلك الماء بأمواجه المرتفعة الهائجة التي تصطفق بسبب الرياح التي حركته فمخضته كما يحصل للبن في السقاء، حتى ارتفع وتراكم بعضه فوق بعض.

ومن ذلك قولهﷺ: (كَبَسَ الْأَرْضَ عَلَى مَوْرِ أَمْوَاجٍ مُسْتَفْحِلَةٍ، وَ لُجَجِ بِحَارٍ زَاخِرَةٍ، تَلْتَطِمُ أَوَاذِيُّ أَمْوَاجِهَا، وَ تَصْطَفِقُ مُتَقَاذِفَاتُ أَثْبَاجِهَا، وَ تَرْغُو زَبَداً كَالْفُحُولِ عِنْدَ هِيَاجِهَا، فَخَضَعَ جِمَاحُ الْمَاءِ الْمُتَلَاطِمِ لِثِقَلِ حَمْلِهَا،...، فَأَصْبَحَ بَعْدَ اصْطِخَابِ أَمْوَاجِهِ، سَاجِياً مَقْهُوراً، وَ فِي حَكَمَةِ الذُّلِّ مُنْقَاداً أَسِيراً، وَ سَكَنَتِ الْأَرْضُ مَدْحُوَّةً فِي لُجَّةِ تَيَّارِهِ،.... فَلَمَّا سَكَنَ هَيْجُ الْمَاءِ مِنْ تَحْتِ أَكْنَافِهَا،...، فَجَّرَ يَنَابِيعَ الْعُيُونِ مِنْ عَرَانِينِ أُنُوفِهَا، ثُمَّ لَمْ يَدَعْ جُرُزَ الْأَرْضِ الَّتِي تَقْصُرُ مِيَاهُ الْعُيُونِ عَنْ رَوَابِيهَا، وَ لَا تَجِدُ جَدَاوِلُ الْأَنْهَارِ ذَرِيعَةً إِلَى بُلُوغِهَا، حَتَّى أَنْشَأَ لَهَا نَاشِئَةَ سَحَابٍ تُحْيِي مَوَاتَهَا، وَ تَسْتَخْرِجُ نَبَاتَهَا. أَلَّفَ غَمَامَهَا بَعْدَ افْتِرَاقِ لُمَعِهِ، وَ تَبَايُنِ قَزَعِهِ، حَتَّى إِذَا تَمَخَّضَتْ لُجَّةُ الْمُزْنِ فِيهِ، وَ الْتَمَعَ بَرْقُهُ فِي كُفَفِهِ، وَ لَمْ يَنَمْ وَمِيضُهُ فِي كَنَهْوَرِ رَبَابِهِ، وَ مُتَرَاكِمِ سَحَابِهِ، أَرْسَلَهُ سَحّاً مُتَدَارِكاً) (نهج البلاغة: ١٣١).

في هذا النص وردت الألفاظ (أَمْوَاجٍ مُسْتَفْحِلَةٍ)، وَ (لُجَجِ بِحَارٍ زَاخِرَةٍ)، (تَلْتَطِمُ أَوَاذِيُّ أَمْوَاجِهَا)، وَ (تَصْطَفِقُ مُتَقَاذِفَاتُ أَثْبَاجِهَا)، (وَ تَرْغُو زَبَداً)، (فَخَضَعَ جِمَاحُ الْمَاءِ الْمُتَلَاطِمِ)، (اصْطِخَابِ أَمْوَاجِهِ)، (لُجَّةِ تَيَّارِهِ)، (هَيْجُ الْمَاءِ)، (فَجَّرَ يَنَابِيعَ الْعُيُونِ)، (مِيَاهُ الْعُيُونِ)، (جَدَاوِلُ الْأَنْهَارِ)، (سَحَابٍ تُحْيِي مَوَاتَهَا)، (أَلَّفَ غَمَامَهَا بَعْدَ افْتِرَاقِ لُمَعِهِ)، (لُجَّةُ الْمُزْنِ)، (وَ الْتَمَعَ بَرْقُهُ)،(لَمْ يَنَمْ وَمِيضُهُ)، (مُتَرَاكِمِ سَحَابِهِ)، (سَحّاً مُتَدَارِكاً).

(استفحَل أَمر العدوّ إِذا قوِي و اشتدّ، فهو مستفحِل. ينظر: لسان العرب:١١/ ٥١٦ مادة (فحل)، لُجَّةُ البَحْر: حيث لا يُـدْرَكُ قَعْرُه. ولُجَّةُ الماءِ، مُعْظَمُه، المصدر نفسه: ٢/ ٣٥٣ (لجج). زَخَرَ البَحْرُ أَي مَدَّ و كَثُرَ ماؤُه و ارتفعت أَمواجه. المصدر نفسه: ٤ / ٣٢٠، مادة (زخر). الآذيُّ، بالمد و التشديد: المَوْجُ الشديد. المصدر نفسه: ١٤/ ٢٧، مادة (أذي). الثَّبَجُ: عُلُوُّ وسط البحر إِذا تلاقت أَمواجه. المصدر نفسه: ٢/ ٢١٩، مادة (ثبج). سَجا البحرُ وأَسْجى إِذا سكَنَ تموُّجُه. المصدر نفسه: ١٤/ ٣٧١، مادة (سجا). لَمَعَ البرْقُ يَلْمَعُ لُمعاً ولَمَعاناً إِذا أَضاءَ. المصدر نفسه: ٨/ ٣٢٤، مادة (لمع). سَحَّ الماءُ: مَرَّ على وجه الأَرض. و سَحَّ الماءَ: صَبَّه صَبّاً متتابعاً كثيرا. المصدر نفسه: ٢/ ٤٧٦، مادة (سحح).

في قولهﷺ «أَمْـوَاجٍ مُسْتَفْحِلَةٍ» وصف الامام الأمواج بالاستفحال لشدّتها أو لهيجانها «ولجج بحار زاخرة» وصف لجج البحار بأنها كثيرٌ ماؤها مرتفعة أمواجها «تلتطم أو اذي أمواجها» أي تضرب شداید أمواجها بعضها بعضا «و تصطفق متقاذفات أثباجها» عندما تصطدم تلك الأمواج العالية ببعضها تحدث صوتا عظيما «و ترغو زبدا كالفحول عند هياجها» أي تصوّت قاذفة زبدا عند اضطرابه و غليانه كالفحول الهائجة «فخضع جماح الماء المتلاطم لثقل حملها» فذل وسكن الماء المتلاطم بعد جماحه، وقد استعار الامام

لفظ الجماح لهيجان الماء واضطرابه تشبيها له بالفرس الذي يجمح بصاحبه(ينظر: منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة: الخوئي: ٧/ ٩) وقوله «فلما سكن هيج الماء من تحت أكنافها" يعنى لما سكن ثورانه وتقاذفه من أطراف الأرض و جوانبه «فجر ينابيع العيون» لعله عليه السّلام اعتبر في الينبوع الجريان بالفعل، و انما خصّ الجبال بتفجّر العيون فيها؛ لأنّ العيون اكثر ما تتفجّر من الجبال و الأماكن المرتفعة، «ثمّ لم يدع جرز الأرض التي» لا نبات بها و لا ماء من حيث إنها «تقصر مياه العيون عن» سقى «روابيها» و مرتفعاتها «و لا تجد جداول الأنهار ذريعة» و وسيلة «الى بلوغها» و الوصول إليها «حتى أنشأ لها ناشئة سحاب تحيى مواتها» من باب المجاز في الاسناد «وتستخرج نباتها»؛ لأنّ المحيي و المخرج هو اللهّ سبحانه، و السحاب سبب، قال اللهّ تعالى: ﴿وَ اللهُّ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَحْيا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها إِنَّ فِي ذلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾ النحل/ ٦٥، «الّف» تعالى «غمامها» و المراد أنه سبحانه ركب السحاب المعدّة لسقي الأرض «بعد افتراق لمعه و تباين قزعه» أي بعد ما كانت أجزؤها اللّامعة متفرّقة و قطعاتها متباينة متباعدة «حتى اذا تمخضت لجّة المزن فيه» أي حتى اذا تحرّكت اللجّة أي معظم الماء المستودع في الغيم و استعدّت للنّزول «و التمع برقه في كفقه» أي أضاء البرق في جوانبه و حواشيه «لم ينم و ميضه» أي لم ينقطع لمعان البرق «في كنهور ربابه» أي فى القطع العظيمة من سحابه البيض «و متراكم سحابه» أي المجتمع الذى ركب بعضه بعضا «أرسله» سبحانه «سحّا متداركا» أي يصبّ الماء صبّا متلاحقا (ينظر: المصدر نفسه: ٧/ ١٤، ١٣).

ومن ذلك قوله عليه السلام: (وَ كَانَ مِنِ اقْتِدَارِ جَبَرُوتِهِ، وَ بَدِيعِ لَطَائِفِ صَنْعَتِهِ، أَنْ جَعَلَ مِنْ مَاءِ الْبَحْرِ الزَّاخِرِ الْمُتَرَاكِمِ الْمُتَقَاصِفِ، يَبَساً جَامِداً، ثُمَّ فَطَرَ مِنْهُ أَطْبَاقاً، فَفَتَقَهَا سَبْعَ سَمَاوَاتٍ بَعْدَ ارْتِتَاقِهَا،.. وَ أَرْسَى أَرْضاً يَحْمِلُهَا الْأَخْضَرُ الْمُثْعَنْجِرُ وَالْقَمْقَامُ الْمُسَخَّرُ، قَدْ ذَلَّ لِأَمْرِهِ وَ أَذْعَنَ لِهَيْبَتِهِ، و وَقَفَ الْجَارِي مِنْهُ لِخَشْيَتِهِ وَجَبَلَ جَلَامِيدَهَا، وَنُشُوزَ مُتُونِهَا، وَ أَطْوَادِهَا،.... فَسُبْحَانَ مَنْ أَمْسَكَهَا بَعْدَ مَوَجَانِ مِيَاهِهَا، وَأَجْمَدَهَا بَعْدَ رُطُوبَةِ أَكْنَافِهَا، فَجَعَلَهَا لِخَلْقِهِ مِهَاداً، وَبَسَطَهَا لَهُمْ فِرَاشاً فَوْقَ بَحْرٍ لُجِّيٍّ رَاكِدٍ لَا يَجْرِي، وَقَائِمٍ لَايَسْرِي، تُكَرْكِرُهُ الرِّيَاحُ الْعَوَاصِفُ، وَتَمْخُضُهُ الْغَمَامُ الذَّوَارِفُ، إِنَّ فِي ذلِكَ لَعِبْرَةً لِمَنْ يَخْشى). (نهج البلاغة: ٣٢٨) ورد في هذا النص الألفاظ (مَاءِ الْبَحْرِ الزَّاخِرِ الْمُتَرَاكِمِ الْمُتَقَاصِفِ)، (الْأَخْضَرُ الْمُثْعَنْجِرُ)، (الْقَمْقَامُ الْمُسَخَّرُ)، و (مَوَجَانِ مِيَاهِهَا)، و (رُطُوبَةِ أَكْنَافِهَا)، و(بَحْرٍ لُجِّيٍّ)، و(الْغَمَامُ الذَّوَارِفُ).

الْمُثْعَنْجِرُ:السيل الكثير. وُالْمُثْعَنْجِرُ: هو أكثر موضع في البحر ماء. لسان العرب: ٤/ ١٠٣، مادة (ثعجر)، القَمْقامُ: هو البحر. المصدر نفسه: ١٢/ ٤٩٣، مادة (قمم).

هذا النص مسوق لإظهار عظمة اللهّ تعالى و كمال قدرته و جلاله وبديع صنعه، ومن ذلك «أن جعل» أي خلق «من ماء البحر الزاخر» المرتفع المتلئ الممتدّ «المتراكم المتقاصف» أي الّذى اجتمع بعضه فوق بعض

وتزاحمت أمواجه و اشتدّ صوته الهائل من كثرة الأمواج «يبسا جامدا» أراد به سطح الأرض، «ثمّ فطر منه» أي خلق من الماء أي من بخاره و دخانه «أطباقا» أي طبقا فوق طبق «ففتقها سبع سماوات بعد ارتتاقها» يريد أنّها كانت طبقات منفصلة في الحقيقة متّصلة في الصورة بعضها فوق بعض ففتقها وفرّقها وباعد بعضها عن بعض فحصل سبع سماوات متميّزات وهو قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ كانَتا رَتْقاً فَفَتَقْناهُما وَ جَعَلْنا مِنَ الْماءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَ فَلا يُؤْمِنُونَ﴾ الانبياء/ ٣٠، «يحملها الأخضر المثعنجر» أي يحمل الأرض ماء البحر السائل، و وصف الماء بالخضرة من عادة العرب و التعبير عن البحر بالأخضر لأنّه بصفة لون السّماء فيرى أخضر «و القمقام المسخّر» أي البحر الّذى سخّره اللّه تعالى أي ذللة لحملها كما أشار إليه بقوله «قد ذلّ» و انقاد «لأمره «عزّ و جلّ «و أذعن» و خضع «لهيبته» و جلاله «و وقف الجاري منه لخشيته» أي وقف السائل بالطبع فوقوفه عدم جريانه طبعا بارادته سبحانه. «فسبحان من أمسكها» أي الأرض بقدرته «بعد موجان مياهها» بسبب الماء الذي كان غامرا للأرض «و أجمدها بعد رطوبة اكنافها» أي جوانبها لميدانها «فجعلها لخلقه مهادا فوق بحر لجّى» كثير الماء «راكد لا يجري» اى ساكن لا يجري إلى أحد الجوانب «و قائم» أي ثابت «لا يسري» عن مكانه «تكركره» أي تردّده و تكرّره «الرّياح العواصف» الشّديدة «و تمخضه الغمام الذّوارف» أي تحرّكه السّحاب المواطر؛ لأنّ البحر إذا وقع فيه المطر يرتجّ و يتمخّض و يضطرب كثيرا «إنّ فى ذلك لعبرة لمن يخشى» أي فيما تقدّم من آثار القدرة و دلائل العظمة اعتبار لمن خشى ربّه. (ينظر: منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة: ١٤/ ٧٠-٧٣) ومن ذلك قولهؑ: (فَسُبْحَانَ مَنْ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ.. مَا يَتَجَلْجَلُ بِهِ الرَّعْدُ فِي أُفُقِ السَّمَاءِ، وَ مَا تَلَاشَتْ عَنْهُ بُرُوقُ الْغَمَامِ، وَ مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ تُزِيلُهَا عَنْ مَسْقَطِهَا عَوَاصِفُ الْأَنْوَاءِ وَ انْهِطَالُ السَّمَاءِ وَ يَعْلَمُ مَسْقَطَ الْقَطْرَةِ وَ مَقَرَّهَا). (نهج البلاغة: ٢٦٠) جاء في هذا النص الكلمات «تجلجل الرعد»، و «بروق الغمام»، و «عواصف الأنواء»، و «انهطال السماء»، و «مسقط القطرة» وكلها ألفاظ لها علاقة وثيقة بالماء.

(الجَلْجَلة: صوت الرعد و ما أشبهه. لسان العرب: ١١/ ١١٦ مادة (جلل)).

وفي قوله «مَا يَتَجَلْجَلُ بِهِ الرَّعْدُ فِي أُفُقِ السَّمَاءِ» وصف الرّعد بالتجلجل وهو ذلك الصوت المدوي الذي يسمع عند حدوث البرق في الغيوم، «ومَا تَلَاشَتْ عَنْهُ بُرُوقُ الْغَمَامِ» أي الاماكن التي يضمحلّ عنها البرق بعد ما كانت مضيئة به. وقوله «انْهِطَالُ السَّمَاءِ» يريد به نزول المطر من السماء، وقوله» مَسْقَطَ الْقَطْرَةِ وَ مَقَرَّهَا «يعني محلّ سقوطها و موضع قرارها.

في النصوص السابقة استعمل الإمامؑ ألفاظ الماء و متعلقاته ووظفها بشكل فني بديع، فكان الكلام كله مشحوناً باستعارات جميلة على ألطف وجه و أرشق عبارة و أدق معنى و أحسن مقصد. وقد وظف الامامؑ هذه الألفاظ ليثير في ذهن المتلقي ما يدعو الى العجب، فينزه الله تعالى عن شبه المخلوقين، ويبين قدرته القاهرة الغالبة و دقة صنعه التي ينفرد بها.

٣.السماء و متعلقاتها

وجد الإنسان العربي في السماء منذ القدم مرتعا لخياله الخصب ومقيلا لأفكاره، كما حظيت بعض نجوم السماء وألفاظها بمكانة أكبر من غيرها، فبعضها كانت بنظرهم ذات طالع سعيد وبعضها نحساً، وغير ذلك من التصورات الخرافية، كما أنّها كانت موضعَ اهتمامهم؛ لأنها تقودهم الى مواضع حاجاتهم (ينظر: الطبيعة في الشعر الجاهلي: ٦٤، وألفاظ الطبيعة في ديوان كثير عزة دراسة لغوية: سلمان ياسين عباس: ٨٣)، غير أن مجيء الإسلام غيّر كثيراً من تلك المفاهيم البدائية التي كانت تسيطر على ذهنية العربي، وأتى بمفاهيم جديدة من خلال الآيات القرآنية التي تحدثت عن السماء والأفلاك والنجوم والشمس والقمر، وصار لهذه المفاهيم ارتباط بكثير من العبادات ومنها فريضة الصلاة وفريضة الصوم وفريضة الحج، لارتباطها بأزمان محددة، تتوقف على المعرفة بحركة الشمس والقمر.

وقد كان للسماء ومتعلقاتها حضورٌ واضح في نهج البلاغة، إذ عمد الإمام علي﵇ إلى توظيف هذا الحقل في بيان رؤيته الكونية والأفكار التي كان يؤمن بها، بطريقة فنية تؤثر في المتلقي.

ومن النصوص التي ورد فيها ألفاظ السماء ومتعلقاتها قول الامام علي﵇: (لَوْ ضَرَبْتَ فِي مَذَاهِبِ فِكْرِكَ لِتَبْلُغَ غَايَاتِهِ مَا دَلَّتْكَ الدَّلَالَةُ إِلَّا عَلَى أَنَّ فَاطِرَ النَّمْلَةِ هُوَ فَاطِرُ النَّخْلَةِ ... وَ كَذَلِكَ السَّمَاءُ وَ الْهَوَاءُ، وَ الرِّيَاحُ وَ الْمَاءُ. فَانْظُرْ إِلَى الشَّمْسِ وَ الْقَمَرِ،.. وَ اخْتِلَافِ هَذَا اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ،.. فَالْوَيْلُ لِمَنْ أَنْكَرَ الْمُقَدِّرَ، وَ جَحَدَ الْمُدَبِّرَ). (نهج البلاغة: ٢٧١) استعمل الامام في هذا النص الألفاظ (السَّمَاءُ)، و(الشَّمْسِ)، وَ (الْقَمَرِ)، و(اللَّيْلِ)، و(النَّهَارِ).

وقد جاء بها لبيان قدرة الله تعالى وجميل صنعه، فالسماء و ما فيها.. و كذلك الشمس و حرارتها و منافعها و القمر و نوره و ما فيه من فوائد.. و اختلاف هذا الليل الذي فيه راحة وجمام، و النهار الذي هو زمان الحركة والنشاط، هذه الأمور كلها تدل على أنه واحد و إنه الموجد لها و المبدع.

ومن ذلك قوله﵇: (فَمِنْ شَوَاهِدِ خَلْقِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ مُوَطَّدَاتٍ بِلَا عَمَدٍ، قَائِمَاتٍ بِلَا سَنَدٍ، دَعَاهُنَّ فَأَجَبْنَ طَائِعَاتٍ مُذْعِنَاتٍ، غَيْرَ مُتَلَكِّئَاتٍ وَ لَا مُبْطِئَاتٍ... جَعَلَ نُجُومَهَا أَعْلَاماً يَسْتَدِلُّ بِهَا الْحَيْرَانُ فِي مُخْتَلِفِ فِجَاجِ الْأَقْطَارِ. لَمْ يَمْنَعْ ضَوْءَ نُورِهَا ادْلِهْمَامُ سُجُفِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ، وَ لَا اسْتَطَاعَتْ جَلَابِيبُ سَوَادِ الْحَنَادِسِ أَنْ تَرُدَّ مَا شَاعَ فِي السَّمَاوَاتِ مِنْ تَلَأْلُؤِ نُورِ الْقَمَرِ. فَسُبْحَانَ مَنْ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ سَوَادُ غَسَقٍ دَاجٍ، وَ لَا لَيْلٍ سَاجٍ..).(نهج البلاغة: ٢٦٠) جاء في هذا النص الألفاظ (السَّمَاوَات)، (نُجُومَهَا)، (ضَوْءَ نُورِهَا)، (اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ)، (سَوَادِ الْحَنَادِسِ)، (نُورِ الْقَمَرِ)، (سَوَادُ غَسَقٍ دَاجٍ)، (لَيْلٍ سَاجٍ).

(ادْلَهَمَّ الليلُ و الظلام: كَثُفَ و اسْودّ. لسان العرب:١٢/ ٢٠٦ ، مادة (دلهم). السَّجْفُ: السِّتْر. المصدر نفسه: ٩/ ١٤٤، مادة (سجف)).

في قوله «فمِنْ شَوَاهِدِ خَلْقِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ مُوَطَّدَاتٍ بِلَا عَمَدٍ، قَائِمَاتٍ بِلَا سَنَدٍ» ذكر السماوات كشاهد على

وجود الله و عظمته، فقد خلقها اللهّ تعالى محكمات مثبتات في محلها على وفق النظام العام، و إنها رفعت بغير عمد و لا سند يسندها عن الوقوع و السقوط، قال تعالى: ﴿خَلَقَ السَّماواتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها﴾ لقمان/ ١٠. «دعاهنّ» سبحانه «فأجبن طائعات» كما قال في الذكر الحكيم حكاية عنها و عن الأرض: ﴿فَقالَ لَها وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قالَتا أَتَيْنا طائِعِينَ﴾ فصلت / ١١ و لفظ الدّعاء و الاجابة في كلام الامام محمولان على المجاز بالاستعارة تشبيها لتأثير قدرته تعالى فيها و تأثّرها عنها بأمر المطاع و إجابة المطيع الطائع كقوله: كُنْ فَيَكُونُ، و يؤيّده ما حكي عن ابن عباس في تفسير الاية المتقدّمة أعني قوله: أَتَيْنا طائِعِينَ، أنه قال أتت السماء بما فيها من الشمس و القمر و النجوم، و أتت الأرض بما فيها من الأنهار و الأشجار و الثمار، و ليس هناك أمر ما بقول حقيقة و لا جواب لذلك القول. و من ذلك علم أنّ قوله: «مذعنات غير متلكّئات و لا مبطئات» أراد به انقيادهنّ من غير توقّف و لا إبطاء. ثم ذكر النجوم و الكواكب لما فيها من بدائع التدبير و عجائب التقدير فقال: «جعل نجومها أعلاما يستدلّ بها الحيران» أي جعلها علامات يهتدي بها المتحيّرون كما قال عزّ من قائل: ﴿وَ عَلاماتٍ وَ بِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ النحل/ ١٦، «في مختلف فجاج الأقطار» أي يستدلّ بها الحيارى في اختلاف فجاج الأقطار، «لم يمنع ضوء نورها ادلهام سجف الليل المظلم» أي شدّة ظلمة ستر اللّيل ذي الظلمة لم تكن مانعة من إضاءة النجوم، «و لا استطاعت جلابيب سواد الحنادس» أي أثواب سواد الليال المظلمة شديدة الظلمة لم تكن مستطيعة من «أن تردّ ما شاع» و ظهر «في السماوات من تلألؤ نور القمر» و لمعانه. «فسبحان من لا يخفى عليه سواد غسق داج» أي ظلمة مظلمة «و لا ليل ساج» أي ساكن و في الاسناد توسّع باعتبار سكون الناس و هدوؤهم فيها.(ينظر: منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة: ١٠/ ٣٠٨-٣١٠) ومن ذلك قوله﵇: (الَّذِي لَمْ يَزَلْ قَائِماً دَائِماً إِذْ لَا سَمَاءٌ ذَاتُ أَبْرَاجٍ، وَ لَا حُجُبٌ ذَاتُ إِرْتَاجٍ، وَ لَا لَيْلٌ دَاجٍ،... ذَلِكَ مُبْتَدِعُ الْخَلْقِ وَ وَارِثُهُ، وَ إِلَهُ الْخَلْقِ وَ رَازِقُهُ، وَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ دَائِبَانِ فِي مَرْضَاتِهِ: يُبْلِيَانِ كُلَّ جَدِيدٍ، وَ يُقَرِّبَانِ كُلَّ بَعِيدٍ). (نهج البلاغة: ١٢٢) نلحظ في هذا النص الألفاظ (سَمَاءٌ)، و(أَبْرَاجٍ)، و(حُجُبٌ)، و(لَيْلٌ دَاجٍ)، و(الشَّمْسُ)، و(الْقَمَرُ).

(دَجا الليلُ إذا تَمَّتْ ظُلْمَته و أَلْبس كلَّ شيء. لسان العرب: ١٤/ ٢٤٩، مادة (دجا)) ومن ذلك قوله﵇: (يَتَفَيَّأُ عَلَيْهِ الْقَمَرُ الْمُنِيرُ، وَ تَعْقُبُهُ الشَّمْسُ ذَاتُ النُّورِ فِي الْأُفُولِ وَ الْكُرُورِ، وَ تَقَلُّبِ الْأَزْمِنَةِ وَ الدُّهُورِ، مِنْ إِقْبَالِ لَيْلٍ مُقْبِلٍ، وَ إِدْبَارِ نَهَارٍ مُدْبِرٍ).(نهج البلاغة: ٢٣٢)فقد ورد في هذا النص الألفاظ (الْقَمَر) و (الشَّمْسُ) و (لَيْلٍ) و (نَهَارٍ).

ومن ذلك قوله﵇ (اللَّهُمَّ رَبَّ السَّقْفِ الْمَرْفُوعِ، وَ الْجَوِّ الْمَكْفُوفِ، الَّذِي جَعَلْتَهُ مَغِيضاً لِلَّيْلِ وَ النَّهَارِ، وَ مَجْرًى لِلشَّمْسِ وَ الْقَمَرِ، وَ مُخْتَلَفاً لِلنُّجُومِ السَّيَّارَةِ).(نهج البلاغة: ٢٤٥) جاءت الألفاظ (السَّقْفِ الْمَرْفُوعِ)، (الْجَوِّ الْمَكْفُوفِ)، (اللَّيْلِ)، (النَّهَارِ)، (لِلشَّمْسِ)، (الْقَمَرِ)، (النُّجُومِ).

في قوله «أللّهمّ ربّ السقف المرفوع» أراد بالسقف السّماء، و إطلاق السقف عليها من باب الاستعارة تشبيها لها بسقف البيت في الارتفاع و الاحاطة «و الجوّ المكفوف» أي الفضاء الذي كفّها بقدرته و جعله محلّا لسماواته و أرضه، «الذي جعلته مغيضا للّيل و النهار» أي أنّه محلّ لنقصان كلّ منهما مع زيادة الاخر، يقول تعالى: ﴿يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهارِ وَ يُكَوِّرُ النَّهارَ عَلَى اللَّيْلِ﴾ الزمر/ ٥، و قوله: «وَمَجْرًى لِلشَّمْسِ وَ الْقَمَرِ، وَ مُخْتَلَفاً لِلنُّجُومِ السَّيَّارَةِ «أي محلًّا لجريان الشمس والقمر ولاختلاف النجوم. (ينظر: منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة: ١٠/ ١٢٢- ١٢٤) ومن ذلك قولهؑ في صفة السماء: (وَ نَظَمَ بِلَا تَعْلِيقٍ رَهَوَاتِ فُرُجِهَا وَ لَاحَمَ صُدُوعَ انْفِرَاجِهَا.....، وَ نَادَاهَا بَعْدَ إِذْ هِيَ دُخَانٌ فَالْتَحَمَتْ عُرَى أَشْرَاجِهَا، وَ فَتَقَ بَعْدَ الِارْتِتَاقِ صَوَامِتَ أَبْوَابِهَا، وَ أَقَامَ رَصَداً مِنَ الشُّهُبِ الثَّوَاقِبِ عَلَى نِقَابِهَا، وَ أَمْسَكَهَا مِنْ أَنْ تَمُورَ فِي خَرْقِ الْهَوَاءِ بِأَيْدِهِ، وَ أَمْرَهَا أَنْ تَقِفَ مُسْتَسْلِمَةً لِأَمْرِهِ، وَ جَعَلَ شَمْسَهَا آيَةً مُبْصِرَةً لِنَهَارِهَا، وَ قَمَرَهَا آيَةً مَمْحُوَّةً مِنْ لَيْلِهَا، وَ أَجْرَاهُمَا فِي مَنَاقِلِ مَجْرَاهُمَا، وَ قَدَّرَ سَيْرَهُمَا فِي مَدَارِجِ دَرَجِهِمَا، لِيُمَيِّزَ بَيْنَ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ بِهِمَا، وَ لِيُعْلَمَ عَدَدُ السِّنِينَ وَ الْحِسَابِ بِمَقَادِيرِهِمَا، ثُمَّ عَلَّقَ فِي جَوِّهَا فَلَكَهَا وَ نَاطَ بِهَا زِينَتَهَا، مِنْ خَفِيَّاتِ دَرَارِيِّهَا وَ مَصَابِيحِ كَوَاكِبِهَا، وَ رَمَى مُسْتَرِقِي السَّمْعِ بِثَوَاقِبِ شُهُبِهَا).(نهج البلاغة: ١٢٧) وردت في هذا النص الألفاظ: (رَهَوَاتِ فُرُجِهَا)، (صُدُوعَ انْفِرَاجِهَا)، (الشُّهُبِ الثَّوَاقِبِ)، (شَمْسَهَا)، (لِنَهَارِهَا)، (وَ قَمَرَهَا)، (لَيْلِهَا)، (مَدَارِجِ)، (اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ)، (فَلَكَهَا)، (كَوَاكِبِهَا)، (بِثَوَاقِبِ شُهُبِهَا)، (خَفِيَّاتِ دَرَارِيِّهَا).

أرادؑ بقوله «و نظم بلا تعليق رهوات فرجها» أنه جمع و ألف أجزاء السماء المنفرجة المتصفة بالارتفاع و الانخفاض فسوّاها بقدرته الكاملة من غير أن يعلّق بعضها ببعض «و لاحم صدوع انفراجها» هذا العطف بمنزلة التفسير و التّوكيد للجملة السابقة أي الصق أجزائها ذوات الصدوع بعضها ببعض، «و ناداها بعد إذ هي دخان فالتحمت عرى أشراجها» المراد بندائها حكمه و أمره التكويني النافذ فيها بالوجود و بالتحام عرى أشراجها تمام خلقها، «و فتق بعد الارتتاق صوامت أبوابها» و هو كناية عن ايجاد الأبواب فيها و خرقها بعد ما كانت رتقا لا باب فيها، و هذه الأبواب هي التي منها عروج الملائكة و هبوطها و صعود أعمال العباد و أدعيتهم و أرواحهم كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآياتِنا وَ اسْتَكْبَرُوا عَنْها لا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوابُ السَّماءِ﴾ الأعراف/ ٤٠، أو التي تنزل منها الأمطار كما أشار إليه بقوله: ﴿فَفَتَحْنا أَبْوابَ السَّماءِ بِماءٍ مُنْهَمِرٍ﴾ القمر/ ١١. «و أقام رصدا من الشهب الثواقب على نقابها» و مراده عليه السّلام بنقابها طرائقها، «و أمسكها من أن تمور في خرق الهواء بأيده» أي أمسكها بقدرته و قوّته من الحركة و الاضطراب في الهواء، «و أمرها أن تقف مستسلمة لأمره» أي أمرها بالوقوف و القيام و أراد منها ذلك منقادة لإرادته كما قال تعالى: ﴿وَ مِنْ آياتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّماءُ وَ الْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾ الروم/ ٢٥، «و جعل شمسها آية مبصرة لنهارها، و قمرها آية ممحوّة من ليلها» هو قوله سبحانه: ﴿وَ جَعَلْنَا اللَّيْلَ وَ النَّهارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنا آيَةَ اللَّيْلِ

وَ جَعَلْنا آيَةَ النَّهارِ مُبْصِرَةً﴾ الاسراء/ ١٢. (ينظر: منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة: ٦/ ٣٤٨-٣٥٣).

٤. الأرض ومتعلقاتها

تحتل الأرض وما يتعلق بها من جبال وسهول ووديان مساحة كبيرة من حياة الانسان العربي، للعلاقة الوثيقة التي تربطه بها؛ لأنها تمثل البيئة التي نشأ فيها، فكانت له معها علاقة خاصة وذكريات جميلة اختزنت في ذاكرته، فكانت جزءً من شخصيته؛ لذا نجدها قد حازت المساحة الأوسع من اهتمام الشعراء، سواء عند حديثهم عن الأطلال أو عند حديثهم عن الغربة والحنين أو عبر الفخر أو المدح أو الهجاء.

وقد كان للأرض و متعلقاتها حضور في نهج البلاغة، فقد استعملها الإمام علي مستفيدا مما تحمله من ايحاءات في ذهن المتلقي ليعبر عن فلسفته حول الحياة والعالم. ومن ذلك قوله عليه السلام: (كَبَسَ الْأَرْضَ عَلَى مَوْرِ أَمْوَاجٍ مُسْتَفْحِلَةٍ... فَخَضَعَ جِمَاحُ الْمَاءِ الْمُتَلَاطِمِ لِثِقَلِ حَمْلِهَا..وسَكَنَتِ الْأَرْضُ مَدْحُوَّةً فِي لُجَّةِ تَيَّارِهِ، وَ رَدَّتْ مِنْ نَخْوَةِ بَأْوِهِ وَ اعْتِلَائِهِ.. فَلَمَّا سَكَنَ هَيْجُ الْمَاءِ مِنْ تَحْتِ أَكْنَافِهَا، وَ حَمْلِ شَوَاهِقِ الْجِبَالِ الشُّمَّخِ الْبُذَّخِ عَلَى أَكْتَافِهَا، فَجَّرَ يَنَابِيعَ الْعُيُونِ مِنْ عَرَانِينِ أُنُوفِهَا، وَ فَرَّقَهَا فِي سُهُوبِ بِيدِهَا وَ أَخَادِيدِهَا، وَعَدَّلَ حَرَكَاتِهَا بِالرَّاسِيَاتِ مِنْ جَلَامِيدِهَا، وَ ذَوَاتِ الشَّنَاخِيبِ الشُّمِّ مِنْ صَيَاخِيدِهَا، فَسَكَنَتْ مِنَ الْمَيَدَانِ لِرُسُوبِ الْجِبَالِ فِي قِطَعِ أَدِيمِهَا، وَ تَغَلْغُلِهَا مُتَسَرِّبَةً فِي جَوْبَاتِ خَيَاشِيمِهَا، وَ رُكُوبِهَا أَعْنَاقَ سُهُولِ الْأَرَضِينَ وَ جَرَاثِيمِهَا).(نهج البلاغة: ١٣١) فقد وردت في النص الألفاظ: (الْأَرْضَ)، (الْجِبَالِ)، (سُهُوبِ بِيدِهَا)، (أَخَادِيدِهَا)، (جَلَامِيدِهَا)، (الشَّنَاخِيبِ)، (صَيَاخِيدِهَا)، (جَوْبَاتِ خَيَاشِيمِهَا) (سُهُولِ الْأَرَضِينَ) للاشارة إلى قدرته سبحانه و تدبيره في كيفيّة ايجاد الأرض و دحوها على الماء و متضمّن لما أعدّ اللهّ للناس فيها من المنافع العظيمة و الفوائد الجسيمة.

(شَمَخَ الجَبَلُ: علا و ارتفع. لسان العرب: ٣/ ٣٠، مادة (شمخ). الباذخ: العالي و يجمع على بُذَّخ. المصدر نفسه: ٣/ ٧، مادة (بذخ). و عِرْنَينُ كل شيء: أَوَّله. المصدر نفسه: ١٣/ ٢٨١، مادة (عرن). السَّهْب، و هو الأَرضُ الواسِعةُ، و يُجمع على سُهُبٍ. المصدر نفسه: ١/ ٤٧٥، مادة (سهب). البَيْداءُ: الفلاة، والصحراء، وسميت بَيْداءَ لأَنها تُبيد سالكها، و الجمع بِيدٌ. المصدر نفسه: ٣/ ٩٧، مادة (بيد). الأُخدود: شق في الأَرض مستطيل. المصدر نفسه: ٣/ ١٦٠، مادة (خدد). الجُلْمود: الصخر. المصدر نفسه: ٣/ ١٢٩، مادة (جلمد). ذَوات الشَّناخِيبِ الصُّمِّ؛ هي رؤُوسُ الجبالِ العالية. المصدر نفسه: ١/ ٥٠٧، مادة (شنخب). جمع صَيْخود و هي الصخرة الشديدة. المصدر نفسه: ٣/ ٢٤٤، مادة (صخد). اديم الارض ظاهرها. المصدر نفسه: ١٢/ ٩٥ مادة (ادم). جُرْثُومة كل شيء أَصلُه و مُجْتَمَعُه، وهو ايضا التراب الذي تَسْفيه الريحُ. المصدر نفسه: ١٢/ ٨، مادة (جرثم)).

قوله «كَبَسَ الْأَرْضَ عَلَى مَوْرِ أَمْوَاجٍ مُسْتَفْحِلَةٍ» يعني أنه سبحانه بعد أن خلق الأرض غمسها في بحار هائجة مائجة، وقوله «و سكنت الأرض مدحوّة» مبسوطة «فى

لجّة تياره» أي أعماق موج البحر «و ردّت الماء من نخوة بأوه و اعتلائه» أي فخره و ترفعه «و شموخ انفه و سمّو غلوائه» أي تكبّره و علوّ غلوّه و هذه كلّها استعارات للماء في هيجانه و اضطرابه بملاحظة مشابهته بالانسان المتجبّر المتكبّر في حركاته و أفعاله و الغرض بيان سكون الأرض في الماء المتلاطم و منعها إيّاه من تموّجه و هيجانه «و كعمته على كظّة جريته» و المراد بكظّة الجرية ما يشاهد من الماء الكثير في جريانه من الثقل نحو ما يعتري المملي من الطعام، أو أراد به شدّة جريانه و طول ملازمته له، أو التعب العارض له من الجريان على سبيل الاستعارة تشبيها له بالانسان المتعب من كثرة المزاولة لفعل، «و حمل شواهق الجبال البذخ على اكتافها «استعار عليه السّلام لفظ الاكتاف للأرض لكونها محلا لحمل ما يثقل من الجبال كما أنّ كتف الانسان و غيره من الحيوان محلّ، لحمل الأثقال، «فجر ينابيع العيون من عرانين انوفها» من باب الاستعارة تشبيها للجبال بالانسان و لأعاليها و رؤوسها بعرنينه و أنفه، «و عدل حركاتها بالراسيات من جلاميدها» المعنى أنه سبحانه عدل حركات الأرض بالجبال الثابته من صخورها و بـ «ذوات الشناخيب الشمّ من صياخيدها» أي بصاحبات الرؤوس المرتفعة من صخورها الصلبة «فسكنت «الأرض «من الميدان» و الاضطراب «برسوب الجبال فى قطع اديمها» أي دخولها في قطعات وجه الأرض و أعماقها «و تغلغلها متسربة في جوبات خياشيمها» أي دخولها نافذة فى حفرات انوف الأرض و فرجاتها «و ركوبها أعناق سهول الأرضين و جراثيمها» المراد بجراثيمها المواضع المرتفعة منها و مفاد هذه الفقرات أنّ الأرض كانت متحرّكة مضطربة قبل خلق الجبال فسكنت بها، و ظاهره أنّ لنفوذ الجبال فى أعماق الأرض و ظهورها و ارتفاعها عن الأرض كليهما مدخلا في سكونها. (ينظر: منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة: ٧/ ١٢- ١٣) ومن ذلك قوله من حديثه عن الأمانة: (.. فَقَدْ خَابَ مَنْ لَيْسَ مِنْ أَهْلِهَا. إِنَّهَا عُرِضَتْ عَلَى السَّمَاوَاتِ الْمُبْنِيَّةِ، وَ الْأَرَضِينَ الْمَدْحُوَّةِ، وَ الْجِبَالِ ذَاتِ الطُّولِ الْمَنْصُوبَةِ، فَلَا أَطْوَلَ وَ لَا أَعْرَضَ، وَ لَا أَعْلَى وَ لَا أَعْظَمَ مِنْهَا، وَ لَوِ امْتَنَعَ شَيْءٌ بِطُولٍ أَوْ عَرْضٍ أَوْ قُوَّةٍ أَوْ عِزٍّ لَامْتَنَعْنَ وَ لَكِنْ أَشْفَقْنَ مِنَ الْعُقُوبَةِ، وَ عَقَلْنَ مَا جَهِلَ مَنْ هُوَ أَضْعَفُ مِنْهُنَّ، وَهُوَ الْإِنْسَانُ، «إِنَّهُ كانَ ظَلُوماً جَهُولًا»). (نهج البلاغة: ٣١٧) في هذا النص ورد قوله: (الْأَرَضِينَ الْمَدْحُوَّةِ، الْجِبَالِ ذَاتِ الطُّولِ الْمَنْصُوبَةِ) ومن ذلك قوله عليه السلام: (وَ كَانَ مِنِ اقْتِدَارِ جَبَرُوتِهِ، وَ بَدِيعِ لَطَائِفِ صَنْعَتِهِ، أَنْ جَعَلَ... وَ أَرْسَى أَرْضاً يَحْمِلُهَا الْأَخْضَرُ الْمُثْعَنْجِرُ، وَ الْقَمْقَامُ الْمُسَخَّرُ... وَ جَبَلَ جَلَامِيدَهَا، وَ نُشُوزَ مُتُونِهَا، وَ أَطْوَادِهَا، فَأَرْسَاهَا فِي مَرَاسِيهَا، وَ أَلْزَمَهَا قَرَارَاتِهَا، فَمَضَتْ رُءُوسُهَا فِي الْهَوَاءِ، وَ رَسَتْ أُصُولُهَا فِي الْمَاءِ، فَأَنْهَدَ جِبَالَهَا عَنْ سُهُولِهَا، وَ أَسَاخَ قَوَاعِدَهَا فِي مُتُونِ أَقْطَارِهَا وَ مَوَاضِعِ أَنْصَابِهَا، فَأَشْهَقَ قِلَالَهَا، وَ أَطَالَ أَنْشَازَهَا، وَ جَعَلَهَا لِلْأَرْضِ عِماداً، وَ أَرَّزَهَا فِيهَا أَوْتَاداً، فَسَكَنَتْ عَلَى حَرَكَتِهَا مِنْ أَنْ تَمِيدَ بِأَهْلِهَا، أَوْ تَسِيخَ بِحِمْلِهَا، أَوْ تَزُولَ عَنْ مَوَاضِعِهَا. فَسُبْحَانَ مَنْ أَمْسَكَهَا بَعْدَ مَوَجَانِ مِيَاهِهَا، وَ أَجْمَدَهَا بَعْدَ رُطُوبَةِ أَكْنَافِهَا، فَجَعَلَهَا لِخَلْقِهِ مِهَاداً، وَبَسَطَهَا لَهُمْ فِرَاشاً.. «إِنَّ

فِي ذلِكَ لَعِبْرَةً لِمَنْ يَخْشى»).(نهج البلاغة: ٣٢٨) وردت في هذا النص الألفاظ (أَرْضاً)، (جَلَامِيدها)، (أَطْوَادِهَا)، (جِبَالَهَا)، (سُهُولِهَا)، (أَوْتَاداً).

قوله «وَ كَانَ مِنِ اقْتِدَارِ جَبَرُوتِهِ... أَرْسَى أَرْضاً يَحْمِلُهَا الْأَخْضَرُ الْمُثْعَنْجِرُ» يدل على أن من دلائل عظمة الخالق واقتداره خلق الأرض بأن جعلها راسية على البحر، فاليابسة تمثل أقل من ثلث الكرة الأرضية والباقي بحار ومحيطات، «و جبل جلاميدها» أي خلق سبحانه صخور الأرض الصّلبة العظيمة «و نشوز متونها و أطوادها «أي مرتفعات صلبتها و جبالها «فأرساها في مراسيها «أي أثبت هذه الجلاميد و الأطواد في مواضعها المعيّنة الّتي اقتضت الحكمة الالهيّة إثباتها فيها «و ألزمها قرارتها «أي أمسكها حيث استقرّت «فمضت رؤوسها في الهواء و رست» أي رسبت و ثبتت «اصولها في الماء» الّذى بين أجزاء الأرض «فانهد جبالها عن سهولها «أي رفع جبال الأرض و أعلاها عن أراضيها المطمئنّة «و أساخ قواعدها في متون أقطارها» أي غيّب قواعد الجبال في جوانب أقطار الأرض «ومواضع انصابها» و أعلامها «فاشهق قلالها و أطال انشازها» أي جعل قلالها مرتفعة عالية و اطالة الأنشاز مؤكّدة لها كما قال تعالى ﴿وَ جَعَلْنا فِيها رَواسِيَ شامِخاتٍ﴾ المرسلات/ ٢٧، «و جعلها» أي الجبال «للأرض عمادا « المراد به ما أوضحه بقوله «و أرزّها فيها أوتادا «أي أثبتها في الأرض فكانت بمنزلة الوتد لها تمنعها من الحركة و الاضطراب كالسّفينة إذا القى فيها جسم ثقيل. «فسكنت على حركتها» الّتى هى من شأنها لكونها محمولة على سائل متموّج أو على أثر حركتها يتموّج الماء «من أن تميد» و تضطرب «بأهلها» كما قال تعالى: ﴿وَ أَلْقى فِي الْأَرْضِ رَواسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ﴾النحل/ ١٥. (ينظر: منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة: ١٤/ ٧١-٧٢).

تبين من النصوص أعلاه الاستعمال الدقيق لألفاظ الأرض ومتعلقاتها وهو يكشف عن معرفة عميقة بهذا المجال، في زمن لم تكتشف فيه خارطة قارات العالم بعد كما هو اليوم، فكيف تسنى لشخص عاش في صحراء الحجاز أن يتكلم بهذه المعارف وبهذه الدقة المتناهية. وعند التأمل في النصوص أعلاه نلاحظ أنها مسوقة لإظهار عظمة اللهّ تعالى و كمال قدرته و جلاله و جبروته من خلال عظمة خلقه و بديع صنعه في خلق الأرض و الجبال.

ثانيا: الطبيعة الحية

١. الحيوان

إنّ العلاقة بين الانسان والحيوانات قديمة على هذه الأرض، إذ لا غنى به عنها، فهي تغذيه بلبنها وتكسوه من صوفها ووبرها وتطعمه من لحمها، كما يبلغ بها أماكن لم يكن بالغها إلا بشق الانفس. والعرب كغيرهم من الأقوام الذين تعلقوا بالحيوانات فقربوها وعززوها ومنحوها رعايتهم وعطفهم، ولم تكن ظروفهم في جزيرتهم قادرة على أن يعيشوا بمعزل عنها (ينظر: الطبيعة في الشعر الجاهلي: ٩٥)، لذا زخرت أعمالهم الإبداعية من شعر ونثر بالمعاني التي تعبر عن العلاقة الوطيدة بينهم.

و كان لألفاظ الحيوان حضور واضح في نهج البلاغة،

وقد استعملت على نحوين تارة يكون الحديث عن الحيوان وصفاته وعجائب خلقته، وأخرى يكون الحديث عن أمر آخر ويؤتى بلفظ الحيوان للبيان والايضاح، فيستعير لفظ الحيوان أو يشبه به أو غيرها من أساليب البيان.

أولا: وقد جاء النحو الأول من الاستعمال في قول الامام علي عليه السلام في وصف الطيور: (وَمَا ذَرَأَ مِنْ مُخْتَلِفِ صُوَرِ الْأَطْيَارِ الَّتِي أَسْكَنَهَا أَخَادِيدَ الْأَرْضِ، وَ خُرُوقَ فِجَاجِهَا وَ رَوَاسِيَ أَعْلَامِهَا، مِنْ ذَاتِ أَجْنِحَةٍ مُخْتَلِفَةٍ، وَ هَيْئَاتٍ مُتَبَايِنَةٍ، مُصَرَّفَةٍ فِي زِمَامِ التَّسْخِيرِ، وَ مُرَفْرِفَةٍ بِأَجْنِحَتِهَا فِي مَخَارِقِ الْجَوِّ الْمُنْفَسِحِ، وَ الْفَضَاءِ الْمُنْفَرِجِ، كَوَّنَهَا بَعْدَ إِذْ لَمْ تَكُنْ فِي عَجَائِبِ صُوَرٍ ظَاهِرَةٍ، وَ رَكَّبَهَا فِي حِقَاقِ مَفَاصِلَ مُحْتَجِبَةٍ، وَ مَنَعَ بَعْضَهَا بِعَبَالَةِ خَلْقِهِ أَنْ يَسْمُوَ فِي الْهَوَاءِ خُفُوفاً، وَ جَعَلَهُ يَدِفُّ دَفِيفاً، وَ نَسَقَهَا عَلَى اخْتِلَافِهَا فِي الْأَصَابِيغِ بِلَطِيفِ قُدْرَتِهِ، وَ دَقِيقِ صَنْعَتِهِ). (نهج البلاغة: ٢٣٥) ورد في هذا النص الألفاظ: (الْأَطْيَارِ)، (ذَاتِ أَجْنِحَةٍ)، (هَيْئَاتٍ مُتَبَايِنَةٍ)، (مُرَفْرِفَةٍ بِأَجْنِحَتِهَا)، (يَدِفُّ دَفِيفاً) ذكر الإمام في هذا النص من دلائل قدرته تعالى من اختلاف صور الطيور وأشكالها وأحجامها، فهي ذوات أجنحة مختلفة و هيئات متباينة، كما ذكر اختلاف مساكنها فهي على اختلاف أشكالها منها ما يسكن في شقوق الأرض ومنها ما يسكن في فجاجها و منها ما يسكن في الجبال.

ويكشف هذا النص عن معرفة دقيقة بأنواع الطيور، ودقائق خلقتها ومعيشتها، وهو أمر يدعو للعجب، لاسيما أن تلك التفاصيل الدقيقة ذكرت في زمان لم يتيسر للانسان فيه أن يطلع على أنواع الطيور بشكل يجعله يتكلم عليها بهذه الدقة.

ومن ذلك قوله عليه السلام: (فَالطَّيْرُ مُسَخَّرَةٌ لِأَمْرِهِ أَحْصَى عَدَدَ الرِّيشِ مِنْهَا وَ النَّفَسِ، وَ أَرْسَى قَوَائِمَهَا عَلَى النَّدَى وَ الْيَبَسِ وَ قَدَّرَ أَقْوَاتَهَا، وَ أَحْصَى أَجْنَاسَهَا. فَهَذَا غُرَابٌ وَ هَذَا عُقَابٌ. وَ هَذَا حَمَامٌ وَ هَذَا نَعَامٌ، دَعَا كُلَّ طَائِرٍ بِاسْمِهِ، وَ كَفَلَ لَهُ بِرِزْقِهِ). (المصدر نفسه: ٢٧١) يلاحظ في هذا النص الألفاظ: (الطَّيْر)، (الرِّيشِ)، (غُرَابٌ)،(عقَابٌ)،(حَمَامٌ)، (نَعَامٌ)، (طَائِرٍ).

ومن ذلك قوله عليه السلام في وصف الطاووس: (وَ مِنْ أَعْجَبِهَا خَلْقاً الطَّاوُسُ الَّذِي أَقَامَهُ فِي أَحْكَمِ تَعْدِيلٍ، وَ نَضَّدَ أَلْوَانَهُ فِي أَحْسَنِ تَنْضِيدٍ، بِجَنَاحٍ أَشْرَجَ قَصَبَهُ، وَ ذَنَبٍ أَطَالَ مَسْحَبَهُ. إِذَا دَرَجَ إِلَى الْأُنْثَى نَشَرَهُ مِنْ طَيِّهِ، وَ سَمَا بِهِ مُطِلًّا عَلَى رَأْسِهِ.....).(المصدر نفسه: ٢٣٦) ومن ذلك كلامه عليه السلام في وصف الخفاش قال: (وَ مِنْ لَطَائِفِ صَنْعَتِهِ، وَ عَجَائِبِ خِلْقَتِهِ، مَا أَرَانَا مِنْ غَوَامِضِ الْحِكْمَةِ فِي هَذِهِ الْخَفَافِيشِ الَّتِي يَقْبِضُهَا الضِّيَاءُ الْبَاسِطُ لِكُلِّ شَيْءٍ، وَ يَبْسُطُهَا الظَّلَامُ الْقَابِضُ لِكُلِّ حَيٍّ وَ كَيْفَ عَشِيَتْ أَعْيُنُهَا عَنْ أَنْ تَسْتَمِدَّ مِنَ الشَّمْسِ الْمُضِيئَةِ نُوراً تَهْتَدِي بِهِ فِي مَذَاهِبِهَا،....).(المصدر نفسه: ٢١٧) ومن ذلك قوله عليه السلام في وصف النملة: (أَ لَا يَنْظُرُونَ إِلَى صَغِيرِ مَا خَلَقَ، كَيْفَ أَحْكَمَ خَلْقَهُ، وَ أَتْقَنَ تَرْكِيبَهُ، وَ فَلَقَ لَهُ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ، وَ سَوَّى لَهُ الْعَظْمَ وَ الْبَشَرَ انْظُرُوا إِلَى النَّمْلَةِ فِي صِغَرِ جُثَّتِهَا، وَ لَطَافَةِ هَيْئَتِهَا لَا تَكَادُ تُنَالُ بِلَحْظِ الْبَصَرِ، وَ لَا بِمُسْتَدْرَكِ الْفِكَرِ، كَيْفَ دَبَّتْ عَلَى أَرْضِهَا، وَ صُبَّتْ عَلَى رِزْقِهَا، تَنْقُلُ الْحَبَّةَ إِلَى جُحْرِهَا، وَ تُعِدُّهَا فِي مُسْتَقَرِّهَا...).(المصدر نفسه: ٢٧٠) ومن ذلك قوله عليه السلام في وصف الجرادة: (وَ إِنْ شِئْتَ

قُلْتَ فِي الْجَرَادَةِ، إِذْ خَلَقَ لَهَا عَيْنَيْنِ حَمْرَاوَيْنِ، وَ أَسْرَجَ لَهَا حَدَقَتَيْنِ قَمْرَاوَيْنِ، وَ جَعَلَ لَهَا السَّمْعَ الْخَفِيَّ، وَ فَتَحَ لَهَا الْفَمَ السَّوِيَّ، وَ جَعَلَ لَهَا الْحِسَّ الْقَوِيَّ، وَ نَابَيْنِ بِهِمَا تَقْرِضُ، وَ مِنْجَلَيْنِ بِهِمَا تَقْبِضُ...). (المصدر نفسه: ٢٧١).

ثانياً: أما النحو الثاني من استعمال ألفاظ الحيوان فقد جاء في قول الإمام علي﵇: (فَمَا رَاعَنِي إِلَّا وَ النَّاسُ كَعُرْفِ الضَّبُعِ إِلَيَّ يَنْثَالُونَ عَلَيَّ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ حَتَّى لَقَدْ وُطِئَ الْحَسَنَانِ وَ شُقَّ عِطْفَايَ مُجْتَمِعِينَ حَوْلِي كَرَبِيضَةِ الْغَنَمِ فَلَمَّا نَهَضْتُ بِالْأَمْرِ نَكَثَتْ طَائِفَةٌ وَمَرَقَتْ أُخْرَى وَ قَسَطَ آخَرُونَ). (المصدر نفسه: ٤٩) وردت في هذا النص الألفاظ: (عُرْفِ الضَّبُعِ)، (رَبِيضَةِ الْغَنَمِ).

في قوله «فَمَا رَاعَنِي إِلَّا وَ النَّاسُ كَعُرْفِ الضَّبُعِ إِلَيَّ يَنْثَالُونَ عَلَيَّ» استعمل الإمام عنصر التشبيه لإيصال المعنى الى المتلقي، وقد اختار شيئا متوفّرا في محيطه وتأنس له نفس السامع في زمانه من أجل إتاحة الفرصة له لعقد المقارنة وإدراك المعنى، فقد استعان الامام بـ (عُرف الضَّبُع) في تشبيه ازدحام الناس عليه وتحلّقهم حوله من كلّ صوب، بهدف تنصيبه خليفة لهم، وعرف الضّبع: ما كثر على عنق هذا الحيوان من الشعر.(ينظر: لسان العرب: ٩/ ٢٤١، مادة (عرف).) وهكذا الأمر في قوله «مُجْتَمِعِينَ حَوْلِي كَرَبِيضَةِ الْغَنَمِ» فقد شبه اجتماع الناس حوله وازدحامهم عليه وجثومهم بين يديه بربيضة الغنم، وهي المجموعة من الغنم التي أقامَت بالمكان مُلازمةً له.ينظر: المصدر نفسه: ٧/ ١٥١، مادة (ربض).

ومن ذلك قوله﵇: (لَوْلَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ، وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ، أَلَّا يُقَارُّوا عَلَى كِظَّةِ ظَالِمٍ وَ لَا سَغَبِ مَظْلُومٍ، لَأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا، وَ لَسَقَيْتُ آخِرَهَا بِكَأْسِ أَوَّلِهَا وَ لَأَلْفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَزْهَدَ عِنْدِي مِنْ عَفْطَةِ عَنْزٍ). (نهج البلاغة: ٤٩) نلاحظ في النص ورود لفظة (عفطة عنز).

ومن ذلك قوله﵇ (لَنَا حَقٌّ فَإِنْ أُعْطِينَاهُ وَ إِلَّا رَكِبْنَا أَعْجَازَ الْإِبِلِ وَ إِنْ طَالَ السُّرَى). (المصدر نفسه: ٤٧٢). في النص لفظة (أَعْجَازَ الْإِبِلِ).

قوله «رَكِبْنَا أَعْجَازَ الْإِبِلِ» إشارة لتقدم غيره عليه وصبره عن حقه.

ومن ذلك قوله﵇ (فَوَ اللَّهِ مَا كَنَزْتُ مِنْ دُنْيَاكُمْ تِبْراً وَ لَا ادَّخَرْتُ مِنْ غَنَائِمِهَا وَفْراً، وَ لَا أَعْدَدْتُ لِبَالِي ثَوْبِي طِمْراً، وَ لَا حُزْتُ مِنْ أَرْضِهَا شِبْراً، وَ لَا أَخَذْتُ مِنْهُ إِلَّا كَقُوتِ أَتَانٍ دَبِرَةٍ).(المصدر نفسه: ٢١٧) ورد في هذا النص لفظة (أَتَانٍ دَبِرَةٍ).

في قوله «فَوَ اللَّهِ مَا كَنَزْتُ مِنْ دُنْيَاكُمْ تِبْراً ... وَ لَا أَخَذْتُ مِنْهُ إِلَّا كَقُوتِ أَتَانٍ دَبِرَةٍ» استعمل الامام التشبيه ليبين زهده في هذه الدنيا وفي ملذاتها، فقد شبه ما يأخذه منها بقوت أتانٍ دَبِرة، و هي «التي عقر ظهرها فقل أكلها».(شرح نهج البلاغة: ابن ابي الحديد: ١٦/ ٢٠٧) ومن ذلك قوله﵇ (وَ لَقَدْ كَانَ صلى الله عليه وآله يَأْكُلُ عَلَى الْأَرْضِ وَ يَجْلِسُ جِلْسَةَ الْعَبْدِ وَ يَخْصِفُ بِيَدِهِ نَعْلَهُ، وَ يَرْقَعُ بِيَدِهِ ثَوْبَهُ وَ يَرْكَبُ الْحِمَارَ الْعَارِيَ وَ يُرْدِفُ خَلْفَه). (نهج البلاغة: ٢٢٧) جاء في هذا النص لفظة (الْحِمَار).

قوله «يَرْكَبُ الْحِمَارَ الْعَارِيَ وَ يُرْدِفُ خَلْفَه «يدل على التواضع و هضم النفس، و إرداف غيره خلفه آكد في الدّلالة عليه.

ومن ذلك قوله عليه السلام: (وَ فَرَضَ عَلَيْكُمْ حَجَّ بَيْتِهِ الْحَرَامِ، الَّذِي جَعَلَهُ قِبْلَةً لِلْأَنَامِ، يَرِدُونَهُ وُرُودَ الْأَنْعَامِ وَيَأْلَهُونَ إِلَيْهِ وُلُوهَ الْحَمَامِ، وَ جَعَلَهُ سُبْحَانَهُ عَلَامَةً لِتَوَاضُعِهِمْ لِعَظَمَتِه). (المصدر نفسه: ٤٥) ورد في هذا النص اللفظتان (الْأَنْعَامِ)، (الْحَمَامِ).

و قوله «يَرِدُونَهُ وُرُودَ الْأَنْعَامِ «شبّه ورود الناس البيت الحرام بورود الأنعام، فالناس يردون البيت بكثرة عن حرص و شوق إليه كحال الأنعام عند ورودها الماء. وقوله «وَ يَأْلَهُونَ إِلَيْهِ وُلُوهَ الْحَمَامِ» شبه شوق الحجاج وحنينهم الى البيت الحرام بشوق الحمام الى مسكنها.

ومن ذلك قوله عليه السلام: (صَاحِبُ السُّلْطَانِ كَرَاكِبِ الْأَسَدِ يُغْبَطُ بِمَوْقِعِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَوْضِعِهِ). (المصدر نفسه: ٥٢١) ورد في هذا النص لفظة (الْأَسَدِ).

قوله «صَاحِبُ السُّلْطَانِ كَرَاكِبِ الْأَسَدِ» شبه العامل مع السلطان أو الحاكم براكب الأسد، الذي تهابه الناس، و تعجب من شجاعته، و هو أشد منهم هيبة و رعبا من غضب الأسد و الفتك به على حين غفلة.

ومن ذلك قوله عليه السلام: (مَثَلُ الدُّنْيَا كَمَثَلِ الْحَيَّةِ لَيِّنٌ مَسُّهَا وَ السَّمُّ النَّاقِعُ فِي جَوْفِهَا، يَهْوِي إِلَيْهَا الْغِرُّ الْجَاهِلُ وَ يَحْذَرُهَا ذُو اللُّبِّ الْعَاقِلُ).(المصدر نفسه: ٤٨٩) جاء في هذا النص لفظة (الْحَيَّةِ).

قوله «مَثَلُ الدُّنْيَا كَمَثَلِ الْحَيَّةِ» تشبيه تمثيلي للدنيا بالحية، إذ إنّ الدنيا جميلة في عين الناظر إليها، تغره بزينتها، ويخفى عليه ما ينتظره من الشقاء الاخروي بسبب الاقبال عليها، فيهوى إليها الجاهل بما فيها من سوء العاقبة و يحذرها العاقل العارف بها كما أنّ الحيّة ليّن مسّها حسن منظرها، يهوي إليها الجاهل بما فيها من سمّ و يحذرها العارف بحقيقتها.

ومن ذلك قوله عليه السلام: (فَلَمَّا أَمْكَنَتْكَ الشِّدَّةُ فِي خِيَانَةِ الْأُمَّةِ أَسْرَعْتَ الْكَرَّةَ، وَ عَاجَلْتَ الْوَثْبَةَ وَ اخْتَطَفْتَ مَا قَدَرْتَ عَلَيْهِ مِنْ أَمْوَالِهِمُ، الْمَصُونَةِ لِأَرَامِلِهِمْ وَ أَيْتَامِهِمُ، اخْتِطَافَ الذِّئْبِ الْأَزَلِّ دَامِيَةَ الْمِعْزَى الْكَسِيرَة). (المصدر نفسه: ٤١٢) ورد في هذا النص اللفظتان (الذِّئْبِ)، (الْمِعْزَى).

في هذا النص شبّه اختطاف الخائن لأموال الأرامل والأيتام باختطاف الذئب الأزلّ دامية المعزى الكسيرة، و وجه الشبه سرعة أخذه له و خفّته له في ذلك، و خصّ الذئب الأزل؛ لأنّ خفّة الوركين يعينه على سرعة الوثبة و الاختطاف، و دامية المعزى الكسيرة لأنّها أمكن للاختطاف لعدم الممانعة. (ينظر: شرح نهج البلاغة: ابن ميثم: ٥/ ٩٢)
ومن ذلك قوله عليه السلام: (لَأَرُوضَنَّ نَفْسِي رِيَاضَةً تَهِشُّ مَعَهَا إِلَى الْقُرْصِ إِذَا قَدَرْتُ عَلَيْهِ مَطْعُوماً وَ تَقْنَعُ بِالْمِلْحِ مَأْدُوماً، وَلَأَدَعَنَّ مُقْلَتِي كَعَيْنِ مَاءٍ نَضَبَ مَعِينُهَا، مُسْتَفْرِغَةً دُمُوعَهَا، أَتَمْتَلِئُ السَّائِمَةُ مِنْ رِعْيِهَا فَتَبْرُكَ، وَ تَشْبَعُ الرَّبِيضَةُ مِنْ عُشْبِهَا فَتَرْبِضَ، وَ يَأْكُلُ عَلِيٌّ مِنْ زَادِهِ فَيَهْجَع). (نهج البلاغة: ٤١٨) ورد في هذا النص اللفظتان (السَّائِمَةُ)، (الرَّبِيضَةُ).

(السائمةُ: الإبل الراعية. المصدر نفسه: ١٢/

٣١٠، (سام). الرَّبِيضُ: الغنم في مرابِضِها. المصدر نفسه: ٧/ ١٤٩، (ربض)).

٢.النبات

ارتبطت النباتات بحياة العرب قديماً، فهي تدخل فيما يأكلون وما يبنون وما يصنعون من أدوات، فلا عجب إذا وجدنا لها حضورا في أعمالهم الابداعية، ولكنه قليل إذا ما قورن بألفاظ أخرى كالحيوان مثلاً ، وبخاصة إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار البيئة الصحراوية لعموم الجزيرة العربية وانعكاس ذلك على التفكير والأداء الفني. ولهذا السبب يرجع قلة ألفاظ النبات الواردة في نهج البلاغة. والملاحظ أن الإمام علي عليه السلام وظف ألفاظ النبات لضرب المثل والعبرة، وسوق الحكمة فكانت تلك الألفاظ ومدلولاتها وسيلة ناجعةٌ للتأثير في مستمعيه وتقريب المعنى الى أذهانهم.

ومن ذلك قول الامام عليه السلام (لَوْ ضَرَبْتَ فِي مَذَاهِبِ فِكْرِكَ لِتَبْلُغَ غَايَاتِهِ مَا دَلَّتْكَ الدَّلَالَةُ إِلَّا عَلَى أَنَّ فَاطِرَ النَّمْلَةِ هُوَ فَاطِرُ النَّخْلَةِ ... فَانْظُرْ إِلَى الشَّمْسِ وَ الْقَمَرِ، وَ النَّبَاتِ وَ الشَّجَرِ، وَ الْمَاءِ وَ الْحَجَرِ،... فَالْوَيْلُ لِمَنْ أَنْكَرَ الْمُقَدِّرَ، وَ جَحَدَ الْمُدَبِّرَ). (نهج البلاغة: ٢٧١) فقد وردت الألفاظ (النَّخْلَةِ)، (النَّبَاتِ)، (الشَّجَر).

قوله» و لو ضربت في مذاهب فكرك لتبلغ غاياته» أي أجتهد فكرك باستقصاء الأدلّة لتصل إلى غايات الفكر في الموجودات «ما دلّتك الدلالة» أي لم يدلّك الدّليل «إلّا على أنّ فاطر النملة» على صغرها «هو فاطر النخلة» على طولها و عظمتها، يعني أنّ خالقهما واحد.... وقوله» فَانْظُرْ إِلَى الشَّمْسِ وَ الْقَمَرِ، وَالنَّبَاتِ وَ الشَّجَرِ» فالمراد بها الأمر بالتدبّر فيما أودع في هذه الأشياء من غرائب الصنعة و لطائف الحكمة و براهين القدرة و العظمة. (ينظر: منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة: ١١ / ٢٣).

ومن ذلك قوله عليه السلام: (وَاعْلَمْ أَنَّ لِكُلِّ عَمَلٍ نَبَاتاً، و كُلُّ نَبَاتٍ لَا غِنَى بِهِ عَنِ الْمَاءِ، وَالْمِيَاهُ مُخْتَلِفَةٌ فَمَا طَابَ سَقْيُهُ طَابَ غَرْسُهُ وَحَلَتْ ثَمَرَتُهُ، وَمَا خَبُثَ سَقْيُهُ خَبُثَ غَرْسُهُ وَأَمَرَّتْ ثَمَرَتُهُ). (نهج البلاغة: ٢١٥)جاء في النص الألفاظ (سَقْيُهُ)، (نَبَاتٍ)، (نَبَاتا)، (غَرْسُهُ)، (ثَمَرَتُهُ).

قوله «و اعلم أنّ لكلّ عمل نباتاً» استعار لفظ النّبات لزيادة الأعمال و نموّها و رشّح الاستعارة بذكر الماء، فكما أنّ النّباتات مختلفة من حيث طيبها و نضارتها و خضرتها و حسنها و ثبات أصلها في الأرض و رسوخ عروقها و ارتفاع فروعها و حلاوة ثمراتها و من حيث كونها على خلاف ذلك، فكذلك الأعمال و إلى ذلك أشار بقوله «و كلّ نبات لا غنى به عن الماء» و كذلك كلّ عمل لا غنى به عن النيّة و عن توجّه القلب اليه و هو مادّة حصوله «و المياه مختلفة» هذا عذب فرات سائغ شرابه و هذا ملح اجاج، و النيّات أيضا مختلفة بعضها صادرة عن وجه الخلوص و التقرّب إلى الحضرة الرّبوبيّة، و بعضها عن وجه الشّرك و الرّياء و السّمعة «فما طاب سقيه» أي نصيبه من الماء لكونه عذبا صافيا «طاب غرسه» و ثبت أصله و ارتفع فرعه و كان له خضرة و نضرة «و حلت ثمرته» و كذلك العمل الصّادر عن وجه الخلوص و التقرّب إلى الحقّ يعلو و يزكو و يثمر ثمرات طيبة، «و ما خبث سقيه» لكون مائه ملحا اجاجا أو كدرا فاسدا «خبث غرسه» لا يكون له رونق و بهاء و

لا لأصله ثبات و لفرعه ارتفاع «و أمرّت ثمرته» و هكذا العمل المشوب بالشّرك و الرّيا يثمر ثمرات خبيثة. (ينظر: منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة: ٩/ ٢٤٩-٢٥٠) ومن ذلك قوله عليه السلام (وَاللهِ لَأَنْ أَبِيتَ عَلَى حَسَكِ السَّعْدَانِ مُسَهَّداً أَوْ أُجَرَّ فِي الْأَغْلَالِ مُصَفَّداً أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَلْقَى اللهَ وَرَسُولَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ظَالِماً لِبَعْضِ الْعِبَادِ وَغَاصِباً لِشَيْءٍ مِنَ الْحُطَامِ). (نهج البلاغة: ٢١٧) يلاحظ في النص لفظة (حَسَكِ السَّعْدَانِ) (الحَسَكُ: نبات له ثمرة خشنة تَعْلَقُ بأَصواف الغنم، و قال أَبو حنيفة: هي عُشْبة تضرب على الصفرة و لها شوك يسمى الحَسَك أَيضاً مُدَحْرَجٌ، لا يكاد أَحد يمشي عليه إِذا يبس إِلَّا مَنْ في رجليه خُفّ أَو نعل. ينظر: لسان العرب:١٠/ ٤١١، مادة (حسك). السُّهْدُ و السُّهادُ نَقيضُ الرُّقاد و سَهِدَ، بالكسر، يَسْهَدُ سَهَداً و سُهْداً و سُهاداً: لم يَنَمْ. و فلان يُسَهَّدُ أَي لا يُتْرَكُ أَن ينام. لسان العرب:٣/ ٢٢٤، مادة (سهد)).

تظهر في النص عدالة الامام علي عليه السلام الذي يفضل أن يبيت على نبات حسك السعدان وهو مفارق للنوم؛ لأن هذا النبات معروف بأشواكه المؤلمة على أن يقترف ظلما لبعض العباد.

ومن ذلك قوله عليه السلام: (وَ اللهِ لَقَدْ رَأَيْتُ عَقِيلًا وَ قَدْ أَمْلَقَ حَتَّى اسْتَمَاحَنِي مِنْ بُرِّكُمْ صَاعاً وَ رَأَيْتُ صِبْيَانَهُ شُعْثَ الشُّعُورِ غُبْرَ الْأَلْوَانِ مِنْ فَقْرِهِمْ، كَأَنَّمَا سُوِّدَتْ وُجُوهُهُمْ بِالْعِظْلِمِ، وَ عَاوَدَنِي مُؤَكِّداً وَ كَرَّرَ عَلَيَّ الْقَوْلَ مُرَدِّداً، فَأَصْغَيْتُ إِلَيْهِ سَمْعِي فَظَنَّ أَنِّي أَبِيعُهُ دِينِي، وَ أَتَّبِعُ قِيَادَهُ مُفَارِقاً طَرِيقَتِي، فَأَحْمَيْتُ لَهُ حَدِيدَةً ثُمَّ أَدْنَيْتُهَا مِنْ جِسْمِهِ لِيَعْتَبِرَ بِهَا، فَضَجَّ ضَجِيجَ ذِي دَنَفٍ مِنْ أَلَمِهَا وَ كَادَ أَنْ يَحْتَرِقَ مِنْ مِيسَمِهَا). (نهج البلاغة: ٣٤٦) وردت في النص اللفظتان (بُرِّكُمْ)، (الْعِظْلِمِ).

(العِظْلِمُ: عُصارةُ بعضِ الشجرِ. وهو نبت يصبغ به ما يراد اسوداده ينظر: لسان العرب:١٢/ ٤١٢، مادة (عظلم)).

في هذا النص يستعين الإمام بنبات العظلم ليبين حالة صبيان عقيل الذين أخذ الجوع مأخذه منهم فاسودت وجوههم كالذين سودت وجوههم بالعظلم. وقد جاءه أبوهم وهو اخوه لا يطمع في شيء سوى صاعا واحدا من الحنطة، بيد أن عدالة علي تأبى إلا ان يساوي بين أخيه وبين بقية رعيته.

ومن ذلك قوله عليه السلام في صفة الجنة: (فَلَوْ رَمَيْتَ بِبَصَرِ قَلْبِكَ نَحْوَ مَا يُوصَفُ لَكَ مِنْهَا لَعَزَفَتْ نَفْسُكَ عَنْ بَدَائِعِ مَا أُخْرِجَ إِلَى الدُّنْيَا مِنْ شَهَوَاتِهَا وَ لَذَّاتِهَا وَ زَخَارِفِ مَنَاظِرِهَا وَ لَذَهِلَتْ بِالْفِكْرِ فِي اصْطِفَاقِ أَشْجَارٍ غُيِّبَتْ عُرُوقُهَا فِي كُثْبَانِ الْمِسْكِ عَلَى سَوَاحِلِ أَنْهَارِهَا وَ فِي تَعْلِيقِ كَبَائِسِ اللُّؤْلُؤِ الرَّطْبِ فِي عَسَالِيجِهَا وَ أَفْنَانِهَا وَ طُلُوعِ تِلْكَ الثِّمَارِ مُخْتَلِفَةً فِي غُلُفِ أَكْمَامِهَا تُجْنَى مِنْ غَيْرِ تَكَلُّفٍ فَتَأْتِي عَلَى مُنْيَةِ مُجْتَنِيهَا وَ يُطَافُ عَلَى نُزَّالِهَا فِي أَفْنِيَةِ قُصُورِهَا). (المصدر نفسه: ٢٣٩) فقد وردت في النص الألفاظ (أَشْجَار)، (عُرُوقُهَا)، (عَسَالِيجِهَا)، (أَفْنَانِهَا)، (الثِّمَار)، (غُلُفِ أَكْمَامِهَا).

في هذا النص يبين الإمام روعة المشاهد في الجنة بالاستعانة بألفاظ النباتات وما يتعلق بها فيذكر الاشجار

وعروقها التي غرست في المسك بدلا من الرمل، ويذكر العساليج والأفنان وهي الاغصان، (ينظر: لسان العرب: ٢/ ٣٢٤، ومادة (عسلج)، و ١٣/ ٣٢٦ مادة (فنن))، ويذكر الثمار وطلوعها مختلفة حينما تخرج من غلف أكمامها، ويمكن أن يكون المراد من اختلافها اختلاف هيآتها وطعومها، ويمكن أن يكون اختلاف أصنافها فالشجرة الواحدة تخرج اصنافا مختلفة، وهي تجنى برغبة مجتنيها لا يتكلف جهدا في جنيها.

ومن ذلك قوله عليه السلام في صفة رسول اللّه و آل بيته: (حَتَّى أَفْضَتْ كَرَامَةُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى إِلَى مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وآله فَأَخْرَجَهُ مِنْ أَفْضَلِ الْمَعَادِنِ مَنْبِتاً وَ أَعَزِّ الْأَرُومَاتِ مَغْرِساً مِنَ الشَّجَرَةِ الَّتِي صَدَعَ مِنْهَا أَنْبِيَاءَهُ وَانْتَجَبَ مِنْهَا أُمَنَاءَهُ عِتْرَتُهُ خَيْرُ الْعِتَرِ وَأُسْرَتُهُ خَيْرُ الْأُسَرِ وَ شَجَرَتُهُ خَيْرُ الشَّجَرِ نَبَتَتْ فِي حَرَمٍ وَبَسَقَتْ فِي كَرَمٍ لَهَا فُرُوعٌ طِوَالٌ وَثَمَرٌ لَا يُنَالُ فَهُوَ إِمَامُ مَنِ اتَّقَى وَبَصِيرَةُ مَنِ اهْتَدَى). (نهج البلاغة: ١٣٩) في هذا النص جاءت الألفاظ (مَنْبِتاً)، (مَغْرِساً)، (الشَّجَرَةِ)، (شَجَرَتُهُ)، (الشَّجَرِ)، (نَبَتَتْ)، (فُرُوعٌ)،(ثَمَرٌ).

ومن ذلك قوله عليه السلام (وَ إِنْ شِئْتَ ثَنَّيْتُ بِمُوسَى كَلِيمِ اللَّهِ حَيْثُ يَقُولُ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ وَ اللَّهِ مَا سَأَلَهُ إِلَّا خُبْزاً يَأْكُلُهُ لِأَنَّهُ كَانَ يَأْكُلُ بَقْلَةَ الْأَرْضِ وَ لَقَدْ كَانَتْ خُضْرَةُ الْبَقْلِ تُرَى مِنْ شَفِيفِ صِفَاقِ بَطْنِهِ لِهُزَالِهِ وَ تَشَذُّبِ لَحْمِهِ وَ إِنْ شِئْتَ ثَلَّثْتُ بِدَاوُدَ صَاحِبِ الْمَزَامِيرِ وَ قَارِئِ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَلَقَدْ كَانَ يَعْمَلُ سَفَائِفَ الْخُوصِ بِيَدِهِ وَ يَقُولُ لِجُلَسَائِهِ أَيُّكُمْ يَكْفِينِي بَيْعَهَا وَ يَأْكُلُ قُرْصَ الشَّعِيرِ مِنْ ثَمَنِهَا وَ إِنْ شِئْتَ قُلْتُ فِي عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ع فَلَقَدْ كَانَ يَتَوَسَّدُ الْحَجَرَ وَ يَلْبَسُ الْخَشِنَ وَ يَأْكُلُ الْجَشِبَ وَ كَانَ إِدَامُهُ الْجُوعَ وَ سِرَاجُهُ بِاللَّيْلِ الْقَمَرَ وَ ظِلَالُهُ فِي الشِّتَاءِ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَ مَغَارِبَهَا وَ فَاكِهَتُهُ وَ رَيْحَانُهُ مَا تُنْبِتُ الْأَرْضُ لِلْبَهَائِمِ.(المصدر نفسه: ٢٢٧)فقد وردت في النص الألفاظ (بَقْلَةَ الْأَرْضِ)، (خُضْرَةُ الْبَقْلِ)، (سَفَائِفَ الْخُوصِ)، (قُرْصَ الشَّعِيرِ)، (فَاكِهَتُهُ وَ رَيْحَانُهُ مَا تُنْبِتُ الْأَرْضُ لِلْبَهَائِمِ).

ومن ذلك قوله عليه السلام) وَ سَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِمَّنْ ظَلَمَ مَأْكَلًا بِمَأْكَلٍ وَ مَشْرَباً بِمَشْرَبٍ مِنْ مَطَاعِمِ الْعَلْقَمِ وَ مَشَارِبِ الصَّبِرِ). (المصدر نفسه: ٢٢٣) جاء في النص الألفاظ (الْعَلْقَمِ)، (الصَّبِرِ).

الخاتمة

١. استعمل الامام لفظ الهواء والرياح للدلالة على قدرة الله تعالى وعظيم صنعه، وهي دعوة منه عليه السلام للتدبر والتفكر في بديع خلقه تعالى وعظيم صنعه.

٢. استعمل الإمام عليه السلام ألفاظ الماء و متعلقاته ووظفها بشكل فني بديع، فكان الكلام كله مشحوناً باستعارات جميلة على ألطف وجه و أرشق عبارة و أدق معنى. وقد وظف الامام عليه السلام هذه الألفاظ ليثير في ذهن المتلقي ما يدعو الى العجب، فينزه الله تعالى عن شبه المخلوقين، ويبين قدرته القاهرة الغالبة و دقة صنعه التي ينفرد بها.

٣. استعمل الإمام عليه السلام ألفاظ السماء ومتعلقاتها من كواكب ونجوم والشمس والقمر وقد جاء بها لبيان قدرة الله تعالى وجميل صنعه.

٤. استعمل الإمام علي ألفاظ الأرض ومتعلقاتها من الجبال والصحارى والوديان مستفيدا مما تحمله من ايحاءات في ذهن المتلقي ليعبر عن فلسفته حول الحياة والعالم. وقد ساقها لإظهار عظمة اللهّ تعالى و كمال قدرته.

٥. استعمل الإمام ألفاظ الحيوان في نهج البلاغة، على نحوين الأول الحديث عن الحيوان وصفاته وعجائب خلقته، والثاني الحديث عن أمر آخر ويؤتى بلفظ الحيوان للبيان والايضاح، فيستعير لفظ الحيوان أو يشبه به أو غيرها من أساليب البيان.

٦. وظف الإمام علي عليه السلام ألفاظ النبات لأخذ العبرة وسوق الحكمة وإظهار عجيب خلق الله تعالى وفضله على الإنسان، فكانت أداة ناجعةٌ للتأثير في المتلقي وتقريب المعنى الى الذهن.

فهرست المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١. الأساس في فقه اللغة وأرومتها: هادي نهر، دار الفكر – عمّان، ط١، ٢٠٠٢م.

٢. أصول تراثية في علم اللغة: د. كريم زكي حسام الدين، مكتبة الانجلو المصرية– القاهرة، ١٩٨٥.

٣. اصول تراثية في نظرية الحقول الدلالية: احمد عزوز، اتحاد الكتاب العرب، د.ت.

٤. الألسنية العربية: ريمون طحان، دار الكتاب اللبناني– بيروت، ط١، ١٩٧٢م.

٥. ألفاظ الطبيعة في ديوان كثير عزة دراسة لغوية: سلمان ياسين عباس، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة المستنصرية – كلية التربية الاساسية، ٢٠١٢م.

٦. شرح نهج البلاغة: ابن ابى الحديد المعتزلي، ت. محمد أبو الفضل إبراهيم، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي العامة – قم، ط١، ١٣٧٨ هـ.

٧. شعر المرقشين دراسة أسلوبية: خيرات حمد فلاح الرشود، جامعة اهل البيت، كلية الآداب والعلوم الانسانية. رسالة ماجستير غير منشورة. الأردن.

٨. الشعرية العربية: جمال الدين ابن الشيخ، ترجمة مبارك حنون وآخرين، دار توبيقال للنشر– المغرب ط١ ١٩٩٦م..

٩. الطبيعة في الشعر الجاهلي: د. نوري حمودي القيسي، دار الإرشاد – بيروت، ط١، ١٩٧٠م.

١٠. الطبيعة وما بعد الطبيعة المادة – الحياة – الله: يوسف كرم، كلمات عربية للترجمة والنشر– القاهرة، د. ت.

١١. العربية وعلم اللغة الحديث: د. محمد محمد داوود، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع– القاهرة، ٢٠٠١م.

١٢. علم الدلالة: أحمد مختار عمر، عالم الكتب – القاهرة، ط٥ ١٩٩٨م.

١٣. فقه اللغة وخصائص العربية دراسة تحليلية مقارنة للكلمات العربية: محمد المبارك، دار الفكر– بيروت، ط٣، ١٩٦٨م.

١٤. في علم الدلالة: محمد سعد، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ٢٠٠٧م.

١٥. في ظلال نهج البلاغة: محمد جواد مغنية، دار العلم للملايين – بيروت، ط٣، ١٤٠٠هـ.

١٦. الكلمة دراسة في اللسانيات المقارنة: محمد الهادي عياد، مركز النشر الجامعي، دار سحر – تونس ٢٠١٠م.
١٧. لسان العرب: ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم المصري:، دار صادر، بيروت – لبنان، ١٩٥٥م.
١٨. اللسانيات النشأة والتطور: أحمد مؤمن، ديوان المطبوعات الجامعية، ط٣، ٢٠٠٧م.
١٩. اللسانيات واللغة العربية نماذج تركيبية ودلالية: عبد القادر الفاسي الفهري، منشورات دار الشؤون الثقافية العامة– بغداد، د.ت.
٢٠. اللغة: فندريس، ترجمة عبد الحميد الدواخلي، مطبعة لجنة البيان العربي – مصر، د. ت.
٢١. مباحث في اللسانيات: أحمد حساني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د.ت.
٢٢. مبادئ اللسانيات: أحمد محمد قدور، دار الفكر – دمشق، ط١ ١٩٩٦م.
٢٣. مبادئ في اللسانيات: خولة طالب الابراهيمي، الجزائر، دار القصبة ٢٠٠٠م
٢٤. المصادر الأدبية واللغوية في التراث العربي: د. عز الدين إسماعيل، دار غريب للطباعة – القاهرة، د.ت.
٢٥. المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني – بيروت، ١٩٨٢م.
٢٦. معجم المصطلحات اللغوية والصوتية (إنكليزي عربي): خليل إبراهيم حماش، منشورات تطوير مدرسي اللغة الإنكليزية في العراق، بغداد، ١٩٨٢م.
٢٧. نظرية الاكتمال اللغوي عند العرب فهم شامل لتعليم اللغة العربية: أحمد طاهر حسنين، منشورات هجر– القاهرة، ط١، ١٩٨٧م.
٢٨. نهج البلاغة: الشريف الرضي، تحقيق صبحي الصالح: موسسة دار الهجرة – قم، د.ت.

المجلات والدوريات

١. الحقول الدلالية في الحماسة الشجرية، دراسة اسلوبية: د. عبد الفتاح داود، مجلة الجامعة الاسلامية للدراسات الانسانية، مجلد ٢٦، ع ١، ٢٠١٨م .
٢. معجم الحقول الدلالية في قصيدة «في أذن الشرق» للشاعر الجزائري محمد العيد آل خليفة: عمر بن زيادي، مجلة عود الند، مجلة ثقافية فصلية، ع ٨٥، ٢٠١٣م.
٣. نظرية الحقول الدلالية بين التراث العربي والفكر اللساني المعاصر: باديس لوهميل، مجلة الممارسات اللغوية، ٢٠١٤م.
٤. نظرية الحقول الدلالية والمعاجم المعنوية عند العرب: د. محمود جاد الرب، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، العدد ٧١، ١٩٩٢م.
٥. نظرية الحقول الدلالية: عمار شلواي، مجلة العلوم الانسانية. جامعة محمد خضير بسكرة. العدد الثاني.

التوجيه النحوي للقراءات القرآنية في كتاب

(التبيان في تفسير غريب القرآن)

لمحمد علي الشهرستاني الحائري (ت: ١٣٤٤هـ)

م. د. ميثم كريم كاظم الشاهين

مديريـة تربيـة ذي قـار

krymmythm882@gmail.com

ملخص

لا يخفى ما للعربية من دور فاعل من أجل الوصول إلى علم التفسير والكشف عن معاني النص القرآني وتوضيح دلالاته، ولاشك إن من أهم أدوات ثراء النص القرآني تعدد الأوجه الاعرابية التي تقع من تعدد القراءات القرآنية فتؤدي دورها الفاعل في حيوية النص وديمومته وتعدد احتمالات قراءته والكشف عن معانيه، لذا فقد اهتم المشتغلون بتفسير القرآن الكريم بالقراءات القرآنية قديماً وحديثاً، ومن هولاء الشهرستاني الحائري في كتابه (التبيان في تفسير غريب القرآن)، فقد ألفيناه يورد بعض القراءات القرآنية – على قلتها – ويعنى بتوجيهها توجيهاً نحوياً بحسب ما يناسب المعنى والسياق، وقد درس البحث – معتمداً على المنهج الوصفي التحليلي– التوجيه النحوي في الأسماء والأفعال والحروف وأثرها في ثراء دلالة النص القرآني.

الكلمات المفتاحية: التوجيه النحوي، القراءات القرآنية، محمد علي الشهرستاني الحائري.

“The grammatical guidance of Quranic readings in the book ‘Al-Tibyan fi Tafsir Ghareeb al-Quran’ by Muhammad Ali Al-Shahrastani Al-Ha’iri (d. ١٣٤٤ H).

Dr. Maytham Kareem Kazim Al-Shahin,

Directorate of Education in Thi Qar.

krymmythm٨٨٢@gmail.com

Abstract

The significant role of Arabic cannot be overlooked in reaching the science of interpretation, uncovering the meanings of Quranic texts, and elucidating their connotations. Undoubtedly, one of the most crucial tools enriching the Quranic text is the diversity of grammatical aspects stemming from the multiplicity of Quranic readings. These grammatical aspects play an active role in the vitality and perpetuity of the text, diversifying its reading possibilities and revealing its meanings. Hence, scholars have been keen on interpreting the Holy Quran through its various readings, both in ancient and modern times. Among them is Al-Shahrastani Al-Ha’iri in his book ‘Al-Tibyan fi Tafsir Ghareeb al-Quran,’ where he compiled and directed some of these Quranic readings—albeit few—providing grammatical guidance according to what best suits the meaning and context. The research examines the grammatical guidance in nouns, verbs, and particles, affirming its contribution to the richness of Quranic text significance.

Keywords: Grammatical guidance, Quranic readings, Muhammad Ali Al-Shahrastani Al-Ha’iri.”

المقدمة

للقراءات القرآنية دور منقطع النظير في إثراء الدلالة القرآنية وجعل النص القرآني غضاً طرياً ذا أوجه متعددة تتبعها دلالات مختلفة، فكل قراءة قرآنية تمثل وجهاً جديداً للمعنى في ضوء شكلها الإعـرابي الـذي يتأتى من هذه القراءة أو تلك، وقد دأب المشتغلون في خدمة القرآن الكريم ولغته على الاهتمام بالقراءات القرآنية، ومن هولاء محمد علي الشهرستاني الحائري (ت: ١٣٤٤هـــ) الذي أبدى اهتمامه في اظهار معاني القراءات القرآنية المحتملة في النص الواحد سواء أكانت مشهورة أم شاذة، وقد اقتضى البحث أن يكون على مباحث ثلاثة يقوم الأول على دراسة التوجيه النحوي للقراءات القرآنية في الأسماء، والثاني التوجيه النحوي للقراءات القرآنية في الأفعال، والثالث التوجيه النحوي للقراءات القرآنية للحروف، ولعله يمكن القول إنّ ندرة التوجيه النحوي للقراءات القرآنية عند الشهرستاني في كتابه (التبيان في تفسير غريب القرآن) تتأتى من قدر حاجته إليها في كشف بعض معاني مفرداته تبعاً لما يتطابق مع مقصده في هذا الكتاب الذي كان يميل إلى تفسير المفردات القرآنية تفسيراً معجمياً،وقد سبقت المباحث بتمهيد وانتهت بخاتمة ثم قائمة المصادر والمراجع.

التمهيد:

الشهرستاني سيرته ومدونته التفسيرية (التبيان في تفسير غريب القرآن)

أولاً: سيرته:

هو محمد علي بن محمد بن حسين بن محمد بن محمد حسين بن محمد علي بن محمد حسين بن محمد علي بن محمد اسماعيل، وينتهي نسبه إلى الإمام علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام (التبيان في تفسير غريب القرآن: مقدمة المحقق: محمد علي الشهرستاني الحائري: ١٤٣٥هـ، ج١: ٧٦)، ولد في كربلاء سنة (١٢٨٠هـ) (تراث كربلاء: سلمان هادي آل طعمة: ١٩٨١م: ١٥٢)، كان الشهرستاني الحائري قد اتصف بالموسوعية والدقة والشمول في وقت واحد، إذ نبع في علوم متعددة منها اللغة والفقه والأصول والكلام والحساب وغيرها، وقد بلغ السيد الشهرستاني مرتبة الاجتهاد وتولى أمور المرجعية بعد وفاة والده المرجع السيد محمد حسين الشهرستاني سنة (١٣١٥هـ) في كربلاء المقدسة (طبقات أعلام الشيعة: أغا بزرك الطهراني: (د: ت): ج١: ١٤١١)، له مؤلفات عديدة بلغت خمسين مؤلفاً منها: التحفة الرضوية في الإمامة، وأنيس المصلين، وترجمة فقه الأمامية، ووظائف الجوارح، وفقه الأطباء، وشرح مفتاح الحساب، والدر الفريد في العزاء على السبط الشهيد (أعيان الشيعة: محمد الأمين العاملي: ١٤٠٣هـ،ج١٠: ٢١)، توفي سنة (١٣٤٤هـ) في كربلاء المقدسة (أعيان الشيعة: محمد الأمين العاملي: ١٤٠٣هـ،ج١٠: ٢١).

ثانياً: مدونته التفسيرية:

للسيد الجليل محمد علي الشهرستاني الحائري مدونة تفسيرية هي (التبيان في تفسير غريب القرآن)، تقع في جزأين يجاوز كل واحد منهما ستمئة صفحة تقريباً،

تقوم على عملية استقصاء شاملة لجميع مفردات القرآن الكريم مرتباً إياها بحسب ورودها في كتاب الله العظيم وليس على ضابطة ترتيب المواد على طريقة الجذر اللغوي، مع ذكر جزء من الآية التي ورد فيها هذا اللفظ في بعض الأحيان ليدل عليها سياقياً، مقسماً كتابه على طريقة المعاجم العربية فابتدأ بحرف الألف حتى وصل آخر الياء، وقد قسم كل فصل من فصول الحرف الواحد على أساس حركاتها إذ ابتدأ بالمفتوح فالمضموم ثم المكسور، ففي الهمزة – مثلاً – نجده قد بدأ بعنوان (فصل الهمزة المفتوحة) مثل (ءَأنذرتهم، أَندداً...) ثم فصل الهمزة المضمومة مثل (وأُوتوا، أُميون...) ثم فصل الهمزة المكسورة مثل: (أهدنا، أستوقد...)، وهكذا بقية الكلمات القرآنية، وهو في كل ذلك مستعيناً بكتاب الله تعالى (تفسير القرآن بالقرآن) والسنة الشريفة لأجل التفسير فمن القرآن الكريم – على سبيل المثال– (إماماً) قال تعالى: ﴿إني جاعلك للناس اماماً﴾ [البقرة/ ١٢٤]، فالإمام الذي يأتم به الناس ويأخذون عنه، وهو الكتاب كما في قوله تعالى: ﴿يومَ يدعى كل إناسٍ بإمامهم﴾ [الاسراء/ ٧١] (التبيان في تفسير غريب القرآن: ١٤٣٥هـ،ج١: ٨٤ – ٨٥)، السنة ما ورد – على سبيل المثال – في (أهدنا الصراط المستقيم)[الفاتحة/ ٧] يذكر رواية عن الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) إنها بمعنى: ارشدنا للزوم الطريق المؤدي على محبتك (التبيان في تفسير غريب القرآن: ١٤٣٥هـ،ج١: ٧٨).

المبحث الأول

التوجيه النحوي للقراءات القرآنية على مستوى الاسماء

أولاً: بين الرفع والنصب

في قوله تعالى: ﴿فالحقُّ والحقَّ أقول﴾ [ص/ ٨٤]، قرئت لفظة (الحق) الأولى بقراءتين هما: الرفع والنصب، والأولى قراءة ابن عباس ومجاهد وعاصم وحمزة وخلف، والثانية قراءة أهل البصرة وأهل الحرمين والكسائي (اتحاف فضلاء البشر في القراءات الاربعة عشر: الدمياطي: ١٤٠٧هـ: ٢: ٤٢٥، واعراب القرآن: أبو جعفر محمد بن اسماعيل النحاس: ١٤٢٩هـ،ج١: ٨٤)، وقد وجه الشهرستاني الحائري القراءتين توجيهاً نحوياً، فذكر احتمالين اعرابيين لقراءة الرفع هما(التبيان في تفسير غريب القرآن: ١٤٣٥هـ،ج١: ٣٣٤):

أ. الرفع على الخبرية: إذ إن لفظة (الحق) قد رفعت على كونها خبراً لمبتدأ محذوف، وتقدير الكلام: أنا الحق.

ب. الرفع على الابتداء: فهو مبتدأ محذوف خبره، وتقدير الكلام: فالحق قَسم، أو الحق مني، كقوله تعالى: ﴿الحق من ربك﴾ [آل عمران/ ٦٠].

أما القراءة الثانية التي هي النصب فهي عنده على كون لفظة (الحق) مقسم به، والتقدير: بالحق لأملأنّ، كما نقول: بحق الله لأفعلنّ (التبيان في تفسير غريب القرآن ١٤٣٥هـ،ج١: ٣٣٤)، فهو مقسم به حذف منه حرف القسم فانتصب (اتحاف فضلاء البشر في القراءات الاربعة

عشر ١٤٠٧هـ: ٢: ٢٢٥)، وعند بعضهم أنه منصوب على التشبيه بالقسم، إذ إن الناصب له ما ينصب القسم، من نحو قولنا: اللهَ لأفعلنَّ، وتقديره: الحقَّ لأملأنّ (مجمع البيان في تفسير القرآن: الطبرسي: ٢٠٠٦م،ج ٨: ٢٨٩).

ويجوز أن يكون منصوباً بفعل مضمر يدل انتصاب الحق عليه (مجمع البيان في تفسير القرآن: الطبرسي، ٢٠٠٦م،ج ٨: ٢٨٩)، وهو ما ظهر في مثل قوله تعالى: ﴿ويحق اللهُ الحق﴾ [يونس/ ٨٢]، وذهب بعضهم إلى القول بنصب (الحق) على الإغراء، بمعنى: فاتبعوا الحق، أو هو بمعنى المصدر (حقاً) (اعراب القرآن: أبو جعفر النحاس: ١٤٢٩هـ،ج١: ٨٧٤).

ومنه قوله تعالى: ﴿وقولوا حطة﴾[البقرة / ٥٨]، فقد قرئت بقراءتين هما: الرفع والنصب، وقد وجه الشهرستاني كلتا القراءتين فذكر إنها بالنصب ((مصدر، حط عنا ذنوبنا حطةً)) (التبيان في تفسير غريب القرآن ١٤٣٥هـ،ج١: ٣٩٥) ، فهو مثل قولنا: سمعاً وطاعةً، أي: نسمعُ سمعاً ونطيع طاعةً (مجمع البيان: ٢٠٠٦م،ج١: ١٦٥)، على تقدير حط ذنوباً حطةً، بمعنى إنهم أمروا بالاستغفار وحط الذنوب، على سبيل الدعاء، وقد جاء بالمصدر لما فيه من دلالة التوكيد وتقوية المعنى، فكأنه قد ذكر الفعل ومصدره ليناسب الحال سياق كثرة الذنوب المراد غفرانها.

وقد تكون على تقدير: (أمرنا حطةً)، بمعنى نحط في القرية ونستقر فيها، وذكر الزمخشري إنه لا يبعد كون (حطةً) منصوب بإضمار فعلها، وينتصب محل ذلك المضمر بـ (قولوا) (الكشاف: جار الله الزمخشري: ١٤٢٣هـ،ج١: ٢٨٣) ، لتكون: قولوا حطةً.

أما على قراءة الرفع فقوله: (حطةُ) ففيه وجهان عنده(التبيان في تفسير غريب القرآن: ١٤٣٥هـ،ج١: ٣٩٥):

ج. ارتفع على كونه خبراً لمبتدأ محذوف تقديره (إرادتنا حطة).

د. ارتفع على الحكاية: قال الشهرستاني: ((... الرفع على أنهم أمروا بهذا اللفظ بعينه)) (التبيان في تفسير غريب القرآن: ١٤٣٥هـ،ج١: ٣٩٥).

والعدول من النصب إلى الرفع قد يكون مرده إلى كون الجملة الاسمية تدل على الثبات والاستقرار(الكشاف: جار الله الزمخشري: ١٤٢٣هـ،ج١: ٢٨٨)، فكأنهم أرادوا به استمرار ذلك الطلب لذي يتمثل بإرادة حط الذنوب عنه.

ثانياً: الاسم بين الرفع والجر

قد يقع اللفظ في موقع معين من السياق يجعله يحتمل وجوهاً اعرابية متعددة، ونتيجة لذلك نجد اختلاف قراءة بعض مفردات القرآن الكريم لدى القرّاء، وهو ما يؤدي حتماً إلى تعدد الأوجه الاعرابية المحتملة ثم تعدد احتمال دلالاتها تبعاً لكون ما يقتضيه الاعراب هو اختلاف المعنى، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿والْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ﴾ [الرحمن: ١٢]، ففي لفظة (الريحان) قراءات ثلاثة هي الرفع والنصب والجر، قال ابن الجزري: ((... وَاختلفوا في (وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ) فقرأ ابن عامر بنصب الثلاثة الأسماء، وكذا كُتب (ذا العصف) في المصحف الشامي بألف، وقرأ حمزة والكسائي وخلف (والريحانِ) بخفض النون، وقرأ الباقون برفع الأسماء الثلاثة)) (معاني القراءات: الأزهري:

١٩٩١م،ج٣: ٤٤، والنشر في القراءات العشر: ابن الجزري: (د: ت): ٢: ٣٨٠، وإتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر: ١٤٠٧هـ،ج٢: ٥٠٩) ، أما الشهرستاني الحائري فقد أورد قراءتين منهما هما:

أ. الرفع

ب. الجر

وقد ذكر التوجيه النحوي لكلتا القراءتين قائلاً:((وقُرأ: الريحان بالجر، بتقدير ذو، وبالرفع عطفاً على الحب)) (التبيان في تفسير غريب القرآن: ١٤٣٥هـ،ج١: ٥٨٦) ، فوجه قراءة الكسر على تقدير (ذو)، وتقديره: (والحب ذو العصف وذو الريحان) (التفسير البسيط: أبو الحسن الواحدي: ١٤٣٤هـ،ج٢١: ١٤٦.، والوسيط: ابو الحسن الواحدي: ١٤١٥هـ،ج٤: ٢١٨، ومعاني القرآن: يحيى بن زياد الفراء: ١٩٨٣م،ج٣: ١١٣، وإعراب القرآن، ١٤٢٩هـ،ج٤: ٣٠٥)، فكأنه بالعطف على المضاف إليه (العصف)، جاء في مشكل اعراب القرآن: ((ومن خفض الريحان عطفه على العصف)) (مشكل إعراب القرآن: مكي القيسي: ١٤٠٥هـ،ج ٢: ١١٩٨)، ومعنى ذلك أن للحب صفتان فهو ذو ورق ورزق، وهاتان الصفتان أحداهما للبشر والأخرى لغيرهما، جاء في تفسير البسيط للواحدي: ((والحب ذو العصف والريحان، أي: من الحب الرزق، وأريد بالريحان الرزق إذا خرج وخلص من لفائفه وهو رزق للناس، والعصف رزق للدواب، فذكر قوت الناس والأنعام)) (التفسير البسيط: ١٤٣٤هـ،ج ٢١: ١٤٦) ، فكأنه مصداق لقوله تعالى: ﴿مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ﴾ [النازعات/ ٣٣، عبس/ ٣٢].

أما وجه قراءة الرفع فهو عطفاً على الاسم السابق له (الحبُّ)، على المعنى: ((وفيها الحب والريحان)) (التفسير البسيط: ١٤٣٤هـ،ج ٢١: ١٤٦) ، وقد ذكر النحاس كون الحب قد رفع على عطفه على (فاكهة)، وقوله (ذو العصف) صفة (الحب)، وقوله (والريحان) عطف أيضاً (إعراب القرآن، ١٤٢٩هـ،ج ٤: ٣٠٥)، وربما حمل ذلك دلالة مفادها أن (الحب، والريحان) شيئان منفصلان عن بعضهما، إذ يكون الحب مقابلاً للريحان.

ومما تقدم يستفاد من كون (الريحان) على القراءة الاولى هو الذي يُشم، فهو ذو ورق وعطر، فهو في اللغة ما كان ذو رائحة (مفردات ألفاظ القرآن: الراغب الأصفهاني: (روح): ١٤٣١هـ: ٢٨٨)، وعلى الجر فهو المأكول باعتباره الرزق، جاء في المفردات قولهم ((للحب المأكول ريحان في قوله: (وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ))) (مفردات ألفاظ القرآن: الراغب الأصفهاني: (روح): ١٤٣١هـ: ٢٨٨)

ثالثاً: الاسم بين التنوين وعدمه

قد يقع اللفظ الواحد محتملاً للتنوين وعدمه في السياق ذاته، وهو ما يؤدي إلى ثراء الدلالة القرآنية لذلك اللفظ وسياقه الذي هو فيه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿احمل فيها من كل زوجين اثنين﴾[هود/ ٤٠]، فقد اختلف القراء في قراءة لفظة (كل)، إذ قرأها حفص بتنوين (كلٍ)، والباقون بغير تنوين، على اضافة (كل) إلى (زوجين) (اتحاف فضلاء البشر في القراءات الاربعة عشر ١٤٠٧هـ،ج ٢: ١٢٥) ، والقراءة الاولى على قطع (كلٍ) عن (زوجين)، فتكون دلالته على معنى أن يحمل من كل شيء زوجين ذكراً

وانثى (التبيان في تفسير غريب القرآن ١٤٣٥هـ،ج ١: ٦٢٨)، ولما كان من أنواع التنوين العوض، فهو هنا على تقدير محذوف عوض عنه التنوين ليكون على معنى: (من كل حيوان زوجين اثنين ذكراً وانثى).

أما على القراءة بغير تنوين فقد وجهها المصنف على إضافة (كل) إلى (زوجين) بحيث صار كالكلمة الواحدة، ويكون المعنى أن تحمل من كل ما له زوج اثنين، قال الشهرستاني: ((وأما على الإضافة، فالمحمول هو الاثنين، ويكون الظرف للبيان، أي: احمل كل ما له زوج اثنين، إذ كل فرد يسمى زوجاً)) (التبيان في تفسير غريب القرآن ١٤٣٥هـ،ج ١: ٦٢٩) ، وقد استدل على هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿امسك عليك زوجك واتق الله﴾[الاحزاب/ ٣٧]، وربما كان المراد زوجان باعتبار الزوجية، فيكون الأمر بحمل الاربعة من كل جنس (التبيان في تفسير غريب القرآن ١٤٣٥هـ،ج ١: ٦٢٩)، فهي على معنى: احمل اثنين من كل صنف ذكر وصنف انثى (أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي): ناصر الدين عبد الله الشافعي البيضاوي: (د: ت)،ج ٣: ١٣٥).

رابعاً: الاسم بين فتح الحرف الاول وكسره

في قوله تعالى: ﴿قال ربِّ السجنُ أحبُّ إليّ مما يدعوني إليه﴾[يوسف/ ٣٣]، قراءتان الاولى بكسر السين (السِجْنُ) وهي قراءة الجميع إلا يعقوب الذي قرأ بـــفتح السين (السَجْنُ) (مجمع البيان: ٢٠٠٦م،ج ٥: ٣٠٤)، وقد تنبه السيد الشهرستاني الحائري إلى القراءتين موجهاً ومفرقاً بينهما، إذ ذكر إنّ قراءة الكسر تدل على كون لفظة (السجن) اسم مكان الحبس، وعلى قراءة الفتح فهو مصدر الفعل (سَجَنَ)، قائلاً: ((... قُرأ: بكسر السين، وهو اسم المكان))، وهو على تقدير حذف مضاف، وكأن القول: رب دخول السجن أحب إليّ مما يدعونني إليه؛ لأن السجن - بكسر السين - اسم للموضع الذي يُحبس فيه، ولم يكن محبباً للسجن ومكانه، بل يريد إن اللبث فيه خير من دعوة النسوة إلى الفاحشة (التفسير البسيط: ١٤٣٤هـ،ج ١٢: ١٠٦)، وقد تنبه المفسرون إلى كون ذلك يحمل دلالة مفادها إنّ نسوة مصر قد دعونه مثل ما دعته إليه امرأة العزيز.

وعلى قراءة فتح السين فـــ (السجن) مصدر الفعل (سجن)، قال الشهرستاني: ((... وبالفتح مصدر، سجن يسجن سجناً، وهو المنع عن التصرف في الحبس)) (التبيان في تفسير غريب القرآن ١٤٣٥هـ،ج ١: ٧٠٥)، ومعناه: أن أسجن أحب إليّ، فكأنه قد جعله بمعنى المصدر وليس اسم مكان لموضع الحبس (مجمع البيان: ٢٠٠٦م: ٥: ٣٠٨).

خامساً: الاسم بين التشديد والتخفيف

في قوله تعالى: ﴿لا يسمعون فيها لغواً ولا كِذّاباً﴾ [النبأ / ٢٨]، فاختلفوا في قراءة لفظة (كذاباً)، إذ قرأ الكسائي بتخفيف الذال، وقرأ الباقون بتشديدها(اتحاف فضلاء البشر في القراءات الاربعة عشر: ١٤٠٧هـ،ج ٢: ٥٨٤)، وهي على القراءة المشهورة (كِذّاباً) مصدر الفعل (كـذّبَ)، كما إن الكلام مصدر كلّم، فهو مصدر بمعنى التكذيب(مجمع البيان: ٢٠٠٦م،ج ١٠: ١٨٨)، وقرأ بعضهم (كُذّاباً) - بضم الكاف وتشديد الذال -، وهي قراءة شاذة(مجمع البيان: ٢٠٠٦م،ج ١٠: ١٨٨).

وقد ذكر الشهرستاني القراءات الثلاثة، موجهاً القراءة الاولى على كون (كذّاباً) مصدر الفعل (كـذّبَ)، إذ إنَ لهذا الفعل المضعف مصدران هما: كذّب تكذيباً وكذّاباً، قائلاً: ((﴿كِذّاباً... أي: تكذيباً. والكـذاب: مصدر كذّب يكذب تكذيباً وكذّاباً)) (التبيان في تفسير غريب القرآن: ١٤٣٥هـ،ج ٢: ١٠٥٦) ، وهذا هو القياس، إذ الأصل في كل فعل رباعي يكون مصدره بزيادة ألف قبل آخره ليكون (فِعّال) (اعراب القرآن: أبو جعفر محمد بن اسماعيل النحاس: ١٤٢٩هـ،ج ١: ١٢٦٠)، وقيل إن ذلك لغة يمانية، إذ يجعلون مصدر كل (فعّل) على بناء (فِعّال)، ويجعله غيرهم على (تفعيل) (تكذيب) (البحر المحيط: أبو حيان الأندلسي: ١٤١٣هـ،ج ٨: ٤٠٦) ، وعلى القراءة المشهورة – بتشديد الذال – يقع هذا اللفظ أكثر تأكيداً للمعنى، إذ هو المصدر الذي يدل على ما يدل عليه الفعل وزيادة، ويقع التأكيد في ضوء:

– تكرار اللفظ على بناء إضمار الفعل، فهو على تقدير: كذبوا كذاباً.

– زيادة المبنى في ضوء تشديد الياء مما ينبئ بزيادة المعنى وتقويته وتوكيده.

أما القراءة الثانية التي بتخفيف الذال فتكون لفظة (كذاباً) مصدر له احتمالان هما:

أن يكون مصدر (كاذب) الذي على بناء (فاعل)، فهو مثل: قاتل قِتال.

أن يكون مصدر الفعل الثلاثي المخفف (كذب)، فهو مثل كتاب مصدر الفعل كتب.

وقد وجه الشهرستاني الحائري القراءة على كونه مصدراً للفعل (كذب)، إذ قال: ((وقُرأ: كِذَاباً خفيفة، وهو مصدر كذب بالتخفيف، مثل: كتاب مصدر كتب)) (التبيان في تفسير غريب القرآن ١٤٣٥هـ،ج ٢: ١٠٥٦)، وقيل هي لغة أهل اليمن الذين يجعلون مصدر الفعل (كذب) – بالتخفيف – (كِذَاباً) – بالكسر والفتح مخففاً –، وهو مثل: كتب كتاباً، بحيث صار الاسم بمعنى الفعل(البحر المحيط: ١٤١٣هـ،ج ٨: ٤٠٦).

ثم ذكر المصنف قراءة الكسر والتضعيف (كِذاباً)، مبيناً أنها قراءة شاذة، موجهاً إياها على كون اللفظ قد وقع جمعاً للفظة (كاذب)، وهي منصوبة على الحال، إذ يقول: ((وقرأ في الشواذ: كُذّاباً، بضم الكاف والتشديد، وهو جمع كاذب، ونصبه على الحال)) (التبيان في تفسير غريب القرآن ١٤٣٥هـ،ج ٢: ١٠ ٥٦)، وهذه القراءة منسوبة للإمام علي ابن أبي طالب عليه السلام.

فالتوجيه النحوي عند المصنف للقراءتين لا يخلو من كون اللفظ يقع بين احتمالين نحويين هما:

أ. (كِذّاباً) – مشددة – مصدر الفعل (كذّب).

ب. (كذاباً) – بالتخفيف – مصدر الفعل (كَذَبَ).

ج. (كِذَاباً) – بالكسر وفتح الذال – جمع لـ (كاذب) واقع حالاً.

المبحث الثاني

التوجيه النحوي للقراءات القرآنية على مستوى الأفعال

البناء للمعلوم والبناء للمجهول:

قد يحذف الفاعل ويقوم مقامه غيره ؛ لسبب مفاده كون الفعل لابد له من مرفوع أو ما هو بمنزلته، وقد يحذف ذلك الفاعل ويقع نائبة لأغراض عديدة لا تخلو من أن تكون لفظية أو معنوية، كالقصد في الإيجاز او الخوف على إظهار الفاعل أو منه(شرح المفصل: ابن يعيش: (د: ت)،ج ٧: ٦٩ – ٧٠)، او المحافظة على توازن النص في الوزن او التوافق في الآيات القرآنية، ولما كان النص القرآني نصاً مكتوباً فقد وقع بعض الخلاف في قراءة بعض مفرداته ونصوصه، ومن ذلك ما قرء باحتمالية البناء للمعلوم أو البناء للمجهول، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لا يحبُّ اللهُ الجهر بالسوء إلا مَنْ ظُلِم﴾ [النساء/ ١٤٨]، إذ في قوله: (من ظلم) قراءتان (النشر في القراءات العشر: (د: ت)،ج ١: ٥٢٣ – ٥٢٤، واتحاف فضلاء البشر في القراءات الاربعة عشر: ١٤٠٧هـ،ج ١: ٥٢٣، ومجمع البيان: ٢٠٠٦م،ج ٣: ١٨٨):

أحداهما: على البناء للفاعل، وهي قراءة الحسن البصري.

الأخرى: على البناء للمفعول.

الاولى استثناء منقطع على معنى لكن الظالم يجهر به.

وقد أشار الشهرستاني إلى القراءتين منبهاً إلى توجيه كل واحدة منهنّ ودلالته، إذ ذكر أنّ في الاستثناء احتمالان في ضوء القراءة القرآنية للفعل (ظلم)، وكما يأتي (النشر في القراءات العشر: (د: ت)،ج ١: ٥٢٣ – ٥٢٤، ومجمع البيان: ٢٠٠٦م،ج ٣: ١٨٨):

أحدهما: إذا كان الفعل على البناء للمفعول (ظُلِمَ)، فإن الاستثناء سيكون متصلاً، إذ إن المستثنى من جنس المستثنى منه، أي: لا بأس لمن ظُلم أن ينتصر ممن ظلمه، بالذي يجوز الانتصار به في الشريعة الإسلامية (مجمع البيان: ٢٠٠٦م،ج ٣: ١٨٨).

الآخر: في قراءة البناء للفاعل (إلا من ظَلَمَ) يكون الاستثناء منقطعاً، بحيث يكون المستثنى ليس من جنس المستثنى منه، فهو يفعل ما لا يريده الله تعالى، أيّاً كان نوعه كالجهر بالسوء من القول وغيره، فهو على كل حال يفعل ما يريده الله تعالى ولا يحبه (التبيان في تفسير غريب القرآن١٤٣٥هـ،ج ١: ٢٧٢، وتفسير نور الثقلين: عبد علي بن جمعة الحويزي: (د: ت)،ج ٢: ١٦٧)، وربما كانت (إلا) بمعنى (لكن) ليكون تقديره: لكن الظالم بجهر به لله تعالى.

المبحث الثالث

التوجيه النحوي للقراءات القرآنية على مستوى الحروف

الحرف (حاشا):

كلمة تفيد معنى التنزيه والتبرئة في كل معانيها (معاني النحو: ١٤٢٠هـ،ج ٢: ٢٧٥)، وهي حرف جر يفيد التنزيه في باب الاستثناء)) (التبيان في تفسير

غريب القرآن ١٤٣٥هـ،ج ١: ٣٣٩)، ومعنى إفادته للتنزيه في الاستثناء إن قولك: أساء القوم حاشا زيدٍ، يشبه قولك: أساء القوم إلا زيداً، فكلاهما قد أفادا تنزيه ما بعدهما، ففهم منه براءة زيد من الإساءة (البحر المحيط: أبو حيان الاندلسي: ١٤١٣هـ،ج ٥: ٣٠٠)، وفهم من سورة يوسف في قوله تعالى: ﴿قلنَ حاشَ لله ما هذا بشراً﴾ [يوسف/ ٥١]، براءة يوسف، فهي بمعنى تنزيه ما بعدها من السوء، فمتى أرادوا تنزيه شخص من سوء بطريقة التأكيد يبتدئون بتنزيه الله تعالى من السوء ثم يبرئون ذلك الشخص ليكون ذلك التنزيه أكثر تأكيداً وبلاغة(شرح الرضي على الكافية: ١٩٩٦م،ج ١: ٢٦٦).

وفي قوله تعالى: ﴿قلنَ حاشَ لله ما هذا بشراً﴾ [يوسف/ ٥١]، أكثر من قراءة منها قراءة أبي عمر (حاش الله)، والقراءة المشهورة (حاشَ لله)(مجمع البيان: ٢٠٠٦م،ج ٥: ٣٠٥)، وقد أشار الشهرستاني إلى كون (حاش لله) أصله (حاشا) بالألف، وحذفت ألفه تخفيفاً، فصار (حاشا لله)، وهي على هذه القراءة حرف جر دال على التبرئة والتنزيه باب الاستثناء، وقد نُزّلَ منزلة المصدر بحيث صار كقولك: سقياً لك، بمعنى هو على تقدير: (براءة لك)، واللام الملازمة للفظ الجلالة لام التبرئة (التبيان في تفسير غريب القرآن: ١٤٣٥هـ،ج ١: ٣٣٩).

وقيل إن (حاشا) في مثل هذا السياق لا يجوز أن يكون حرف جر؛ لأنه لا يجوز دخول حرف الجر على حرف جر آخر، وهو اللام الداخلة على لفظ الجلالة، لذا فهي عند بعضهم على غير هذا التقدير، وهي بمعنى صار في حشاء من هذا الأمر، أي: بَعُدَ عنه، واللام في (لله) لام التعليل، وتقدير الكلام: بعُدَ عن هذا الأمر لخوفه من الله، أو بسبب خوفه من الله (مجمع البيان: ١٤٣٥هـ،ج ٥: ٣٠٥).

أما القراءة الثانية التي هي (حاشا الله)، على خفض لفظ الجلالة فهي على احتمالين عند الشهرستاني الحائري هما:

أ. مجرور بحرف الجر اللام مقدرة، إذ خفض لفظ الجلالة على إضمار اللام؛ لطول صحبتها (حاشا) (التبيان في تفسير غريب القرآن ١٤٣٥هـ،ج ١: ٣٣٩)، بمعنى إن لفظ الجلالة مجرور بحرف جر مقدر

ب. حاشا شبه اسم ولفظ الجلالة مضاف إليه، قال المصنف: ((لما خلت حاشا من المصاحب، أشبهت الاسم، فأضيفت إلى ما بعدها)) (التبيان في تفسير غريب القرآن ١٤٣٥هـ،ج ١: ٣٣٩)، وقال في مورد آخر: ((وقُرأ: حاشا الله، بغير لام ؛ بمعنى، براءة الله)) (التبيان في تفسير غريب القرآن ١٤٣٥هـ،ج ١: ٣٣٩)، ولما كانت (حاشا) احدى حروف الجر فإن البحث يتبنى كون (حاشا) على قراءة جر لفظ الجلالة (الله) على الأصل الذي هي عليه من كونها حرف جر، ولفظ الجلالة مجرور به، وليس هناك من داعٍ إلى مثل هذا التكلف.

الخاتمة

توصل البحث إلى طائفة من النتائج أهمها:

- أثبت البحث عناية المصنف الشهرستاني الحائري بالتوجيه النحوي للقراءات القرآنية من دون نظر إلى نوعها – مع إشارته إلى كونها شاذة أو ضعيفة أو مشهورة– إذ يعمد إلى توجيه القراءة القرآنية سواءً أكانت قياسية أم ضعيفة أم شاذة، كما في قراءة (حاشا الله)، و (حاشا الله).
- يبدأ الشهرستاني من توجيه القراءة القرآنية المشهورة التي عليها العامة ثم يتجه باتجاه توجيه غيرها كالشاذة، وهو ما قد يدل على إن موقفه من القراءات القرآنية كموقف من سبقه فهو يصف بعضها بالمشهورة ويقول بشذوذ بعضها الآخر.
- حوى كتاب (التبيان في تفسير غريب القرآن) على كثير من القراءات إلا إن المفسر لم يعتنِ بتوجيهها جميعاً، إذ يكتفي بذكرها في بعض الأحيان، أو توجيه بعضها وترك بعضها الآخر من دون توجيه، وإنّ توجيه النحوي للقراءات القرآنية لا يجاوز – تقريباً ما حواه متن هذا البحث.
- اتكأ المفسر الشهرستاني في كثير من مباحثه اللغوية بشكل عام والنحوية بشكل خاص على تفسير القرآن بالقرآن والسنة الشريفة.
- تفرد السيد الجليل محمد علي الحائري بطريقة عرض مواده اللغوية القرآنية التي وقعت على أساس ترتيب الكلمات بحسب الترتيب القرآني مستخدماً في أبوابه طريقة الترتيب الألف بائي معتمداً على حركة الحرف الأول في تنظيمها داخل كل فصل.

المصادر والمراجع

١. اتحاف فضلاء البشر في القراءات الاربعة عشر: أحمد بن محمد البنا: تح: شعبان محمد، عالم الكتب، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٠٧هـ.
٢. اعراب القرآن: أبو جعفر محمد بن اسماعيل النحاس: دار المعرفة، بيروت – لبنان، ط٢، ١٤٢٩هـ.
٣. أعيان الشيعة: محمد الأمين العاملي: تح: حسين الأمين: دار المعارف للمطبوعات، بيروت – لبنان، د: ط، ١٤٠٣هـ.
٤. أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي): ناصر الدين عبد الله الشافعي البيضاوي: دار احياء التراث العربي، بيروت – لبنان، ط١، (د: ت).
٥. البحر المحيط: أبو حيان الاندلسي، تح: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط١، ١٤١٣هـ.
٦. التبيان في تفسير غريب القرآن: محمد علي الشهرستاني الحائري: تح: عادل عبد الجبار ثامر الشاطي، دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٣٥هـ.
٧. تراث كربلاء: سلمان هادي آل طعمة، مؤسسة الأعلمي: بيروت – لبنان، ١٩٨١م
٨. التفسير البسيط: ابو الحسن الواحدي: تح: عبد الله بن ابراهيم الريس وعبد الرحمن هوساوي: دار العماد، دمشق، ط١، ١٤٣٤هـ.
٩. تفسير نور الثقلين: عبد علي بن جمعة الحويزي: تح: علي عاشور: دار صادر، بيروت – لبنان، (د: ت).

١٠.شرح الرضي على الكافية: تصحيح: يوسف حسن عمر: بنغازي، جامعة قار يونس، ط٢، ١٩٩٦هـ.

١١.شرح المفصل: ابن يعيش: تح: مجموعة من مشايخ الأزهر: إدارة الطباعة المنيرة، مصر، (د: ت).

١٢.طبقات أعلام الشيعة: أغا بزرك الطهراني: مؤسسة اسماعيليان، قم (د: ط)، (د: ت).

١٣.الكشاف: جار الله الزمخشري: اعتنى به وخرج أحاديثه خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٢٣هـ.

١٤.مجمع البيان في تفسير القرآن: أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، بيروت – لبنان، ط١، ٢٠٠٦م.

١٥.مشكل إعراب القرآن: مكي بن أبي طالب القيسي: تح: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠٥هـ – ١٩٨٤م.

١٦.معاني القراءات محمد الأزهري: تح: محمد مصطفى درويش وعوض حمد القوزي، دار المعارف، ط١، ١٩٩١م.

١٧.معاني القرآن: يحيى بن زياد الفراء: عالم الكتب، بيروت – لبنان، ط٣، ١٩٨٣.

١٨.معاني النحو: فاضل السامرائي: دار الفكر، ط١، ١٤٢٠ هـ– ٢٠٠٠م.

١٩.مفردات ألفاظ القرآن: الراغب الأصفهاني: دار الأميرة، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٣١هـ – ٢٠١٠م.

٢٠.النشر في القراءات العشر: محمد بن محمد ابن الجزري: صححه محمد علي الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، (د: ت).

٢١.الوسيط في تفسير القرآن المجيد: ابو الحسن الواحدي: تح: عادل أحمد عبد المجيد وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط١، ١٤١٥هـ

تَوْظِيْفُ آيِ الْقُرْآنِ فِيْ خِطَابِ السَّيدَةِ زَيْنَبعليها السلام

م.د. أحمد موفق مهدي

كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة البصرة

الباحثة: حوراء حمدي جبار

كليَّة الإمام الكاظمعليه السلام/ جامعة البصرة

الْمُلَخَصُ

يفصح لنا البحث عن مدى قوة تأثر السيّدة زينب﵂ بالقرآن الكريم لفظاً ومعنى ولا غرابة في ذلك لأنها نشأت في منزل الوحي وترعرعت في بيت العلم والمعرفة، وجاء التوظيف القرآني في الخطاب الزينبي لتأكيد الحقائق في نفوس المتلقين وترسيخها في عقولهم، وكذلك نجد التوظيف القرآني جاء في الخطاب الزينبي لتأكيد كبر الرزية وعظم المصاب وكان مفاده المبالغة في الإنذار والوعيد للامة التي قتلت الإمام الحسين﵇ وشايعت وتابعت ورضيت به، سواء على صعيد المجتمع الكوفي أم المجتمع الشامي، وإنَّ للقرآن الكريم قيمة سامية واسلوباً خطابياً رائعاً يميزه عن غيره لذا نجد خطبها﵂ مستوحاة منه وذلك يتضمن آي القرآن، فمرة يكون توظيفاً لفظياً مباشر، ومرة أخرى يكون توظيفاً معنوياً غير مباشر، وتارة أخرى يكون توظيفاً لإعجازٍ علمي.

الكلمات المفتاحية: التوظيف، القران الكريم، خطاب السيدة زينب﵂

“The Utilization of Quranic Verses in the Sermons of Lady Zainab (peace be upon her)”

By: Dr. Ahmed Mufaq Mahdi

Faculty of Humanities Education / University of Basra

Researcher: Hura Hamdi Jabbar

Imam Kazim College - University Basra

Abstract

This research reveals the extent of the influence of the Holy Quran، in both its wording and meaning, on Lady Zainab (peace be upon her). It is not surprising, as she grew up in the household of revelation and was nurtured in a home of knowledge and awareness. The Quranic utilization in Zainabi discourse came to confirm truths in the minds of the recipients and to instill them in their intellects. Furthermore, Quranic utilization in Zainabi discourse also came to emphasize the greatness of dignity and the enormity of the tragedy. Its purpose was to exaggerate the warning and the threat to the nation that killed Imam Hussein (peace be upon him), propagated and followed it, whether in the Kufan society or the Sham society. The Holy Quran has noble values and a splendid rhetorical style that distinguishes it from others. Therefore, we find her speeches (peace be upon her) inspired by it, including Quranic verses, sometimes being a direct verbal utilization, other times being an indirect moral utilization, and sometimes being a utilization of scientific miracle.

Keywords: Utilization, Holy Quran, Lady Zainab’s Sermons (peace be upon her)

الْمُقَدِّمَــةُ

إنَّ دراسة علوم القرآن تُغذي الروح وتؤهل الإنسان بأن يكون أكثر أخلاقاً وتأدباً وعلماً وثقافةً، فعلوم القرآن من أرقى العلوم التي يمكن للدارس أن يرقى معها في جميع جوانب حياته، ومن هنا تتضح لنا أهمية البحث، فبعد اطلاعنا على خطب السيّدة زينب(عليها السلام) وجدنا فيها أساليب متنوعة منها لغوية وأخرى بلاغية معظمها تعود للقرآن الكريم ووجدنا فيها بشكل واضح نصوصّ قرآنيّة كثيرة، فقد تميّز خطابها بكثرة الاستشهاد بآي القرآن، فهو حاضر فيه من بدايته حتى نهايته ومن هنا استلزم الأمر أن نعمد لدراسة التوظيف القرآني في الخطاب الزينبي.

وتتجه فرضية البحث من نقطة ثمارها أنَّ للقرآن الكريم هيأة لفظية، ومعنوية في الخطب الزينبية تراوحت ما بين آي القرآن المقتبس لفظاَ بشكل مباشر وآي القرآن الذي دخل عليه التغيير أو أُقتبس بالمعنى بشكل غير مباشر. ونود أن نؤكد أنَّ هذه الدراسة لم تكن الأولى إنّما سبقتها دراسات أخرى تحمل عنوانات مختلفة وإنّما أجرينا عليها بعض التعديلات من جهة واضفنا عليها بعض الاضافات من جهة أخرى.

أمّا المنهجية المتبعة في هذه الدراسة كانت عن طريق استقراء النصوص الخطابية وشرحها ثم ذكر النص القرآني المقتبس في هذه الخطب. وقد استمد البحث مادته العلمية من مصادر اللغة، والبلاغة، وكتب التفسير، وشروح الخطب الزينبية التي أعانت البحث في اتمامه، فكان البحث عبارة عن مقدمة وثلاث مباحث وخاتمة، فتناول المبحث الأول التوظيف اللفظي، وجاء بطريقتين الاولى توظيف نص الآية بالكمال، والثانية توظيف جزء من الآية أمّا المبحث الثاني، فتناول التوظيف المعنوي وهو ايضاً جاء بطريقتين الاشارة بالآية القرآنية والاشارة بالكلمة القرآنية، وعرضنا في المبحث الثالث التوظيف العلمي

وأخيراً لا يسعنا الا أن نحمد الله فالحمد لله الذي بفضلهِ قد وفقنا لإنجاز هذا العمل المتواضع ونأمل أن ينال رضا الدارسين والمطلّعين فما الباحث في مجال البحث إلا مجتهد سعى جهده إلى دائرة الحقيقة وما هو في مجال العلم الا طالب علم يتطلع إلى المعرفة ليتجاوز نقصه وضعفه من خلال الدراسة والتعلم، فندعوا الله تعالى أن يوفقنا إلى ما فيه رضاه ويسددنا إلى ما فيه طاعته إنّه نعم المولى ونعم المجيب.

الْمَبْحَثُ الأَوْلُ

التَّوْظِيْفُ اللَّفْظِيُ

هو أن يُوظَّف نصّ الآية القرآنيّة، أو أن يوظّف جزء منها دون الإخلال بالنصّ المنقطع منها مع إدخال تغيير بسيط أحياناً كإضافة أو حذف مفردات قرآنيّة أو إعادة ترتيبها.

عُرِف هذا التوظيف بالإقتباس المباشر، وهو «أن يُضمّن الكلام شيئاً من القرآن أو الحديث، لا على أنّه منه» (الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، ص ٣١٢)، وقيل ايضاً «هو أن تدرج كلمة من القرآن أو آية في الكلام تزيناً لنظامه وتفخماً لشأنه» (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، الرازي، ص١٧٣)، وسُمي الإقتباس المباشر بالإقتباس النصّي (الإقتباس النصي: عبد الهادي الفكيكي، ص١٣)تميزاً، وتعريفاً له عن الإقتباس غير المباشر الذي عُرف بالإقتباس

الإشاري (الإقتباس الإشاري، عبد الهادي الفكيكي، ص ١٣)، ويدعى بالإقتباس اللفظي تعريفاً له عن الإقتباس المعنوي (يُنظر: الإقتباس والتّضمين في نهج البلاغة، كاظم مولى عبد الفريح الموسوي، ص٣٥).

هناك نوعان للتوظيف اللفظي وظفتهما السيّدة زينب عليها السلام في خطبها: الأول- توظيف نصّ الآية والثاني- توظيف جزء من الآية، وسنورد كيفية توظيفها لذلك فيما يلي:

أَوْلَاً: تَوْظِيْفُ نَصُّ الْآيَة الْقُرْآنِيَّة: استهلت عليها السلام خطبتها بعد الحمد والثناء على الله والصلاة على رسوله صلى الله عليه وآله بنص قرآني اذ تقول: «صدق الله سبحانهُ كذلك يقول:﴿ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوأَىٰ أَن كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ﴾ (سورة الروم، الآية ١٠)" (اللهوف في قتلى الطفوف، ابن طاووس، ص١٠٥) ، فالسوأى هي كناية عن العذاب والعذاب هو أسوء ما يصل إليه الإنسان، والمعنى ثم كان عاقبة الذين اساؤوا العمل، العاقبة الأسوء وهي العذاب لأنّهم كذبوا واستهزأوا بآيات الله (يُنظر: تفسير من وحي القرآن، محمد حسين فضل الله، ج١٨، ص١٠٨)، فكان هذا التوظيف ردّاً شديداً وصارماً على يزيد بعد أن أنشد أبياته اذ يقول: لعبت هاشم بالملك فلا خبر جاء ولا وحي نزل (اللهوف في قتلى الطفوف، ابن طاووس، ص١٠٥)فتراه ينكر النبوّة والقرآن والوحي لذلك جاءهُ الردّ بالآية القرآنية لتبيّن عدم ايمان يزيد بالإسلام، وتكشف زيف إسلامه وكذبه واستهزاءهُ بآيات الله وتنذره بالعقاب الأليم الذي سيناله جزاءَ اعماله السيئة.

ووظّفت عليها السلام نصّاً قرآنياً آخراً في خطابها إذ تقول: «فمهلاً مهلاً لا تطش جهلاً! أنسيت قول الله: ﴿ولا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِأَنْفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا ولَهُم عَذَابٌ مُهِينٌ﴾(سورة آل عمران، الآية ١٧٨)" (اللهوف في قتلى الطفوف، ابن طاووس، ص١٠٦) ، فملا: المِلاوةُ، والمُلاوةُ، والمَلاوةُ، والمَلا، والمَلِيُّ كله مدة العيش. وفي الحديث: إنَّ الله لَيُملي للظالم؛ الإملاء الإمهال والتأخير وإطالة العمر (لسان العرب، ابن منظور، ج ١٣، ص ١٩٠).

تدل الآية على أنَّ الخير في الدنيا أمر وهمي لاواقع له، وإنَّ الخير الواقعي لابد من السعي في طلبه، وهو الذي يبيّنه القرآن في مواضع متعددة، وهو الإيمان، والتقوى، والعمل الصالح الذي يترتب عليه السعادة في الآخرة، فالخير الذي يظنّه الكافرون ممّا أنعمه الله عليهم من الأولاد، والأموال، إنّما هو استدراج لهم، ومن سوء ظنّهم اعتبروا ذلك الإستدراج من المسارعة لهم بالخيرات، ولكنّ الله بيّن ذلك الاستدراج من كيده لأنه اعتبره جزاء الكيد الذي أراده الكافرون لله وللمؤمنين، فهو يسوقهم إلى أزدياد الاثم الموجب لاستحقاق العذاب المهين (يُنظر: مواهب الرحمن في تفسير القرآن، عبد الأعلى السبزواري، ج٧، ص١١٣، ١١٤).

وعليه يُعدّ خطابها هذا خطاباً صريحاً وجريئاً إذ وجهتهُ للطاغية يزيد ووصفته بألذع الالفاظ التي تذكره بعاقبته الوخيمة يوم الحساب جزاء على ما اقترفه من الافعال البشعة بحقّ الحسين عليه السلام وأهله وأنصاره اذ وصفته بالكفر وكشفت زيف إسلامه وفضحته وبيّنت ماسيؤول إليه في الآخرة من الخزي، والعذاب المهين.

وإنّها كذلك دللت عليها السلام على غرور يزيد، وطيشه إذ حسب أنَّه المنتصر بما يملك من القوى العسكرية إلا أنَّه انتصار مؤقت، ولم يعلم أنَ الله تعالى يملي للكافرين في الدنيا من

النّعم ليزدادوا إثماً ولهم في الآخرة عذاب أليم (يُنظر: حياة الإمام الحسين ابن علي، باقر شريف القرشي، ص ٣٨٩).

ثم وظفت نصاً قرآنياً آخراً إذ قالت: «فلا يستفزنك الفرح بقتلهم، ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (سورة آل عمران، الآية ١٦٩)" (اللهوف في قتلى الطفوف، ابن طاووس، ص١٠٧)، يرى بعض المفسرين أنَّ الآية نزلت في شهداء أحد، ويرى آخرون أنَّها نزلت في شهداء بدر، وروي عن الإمام محمد الباقر عليه السلام أنه قال: إنها تتناول قتلى بدر وأحد معاً (يُنظر: الامثل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي، ج٢، ص١١٧، ١١٨)، وبيّن الله سبحانه وتعالى فضائل من قتل في يومي بدر وأحد ليصير ذلك داعياً للمسلمين إلى التشبّه بمن جاهد في هذين اليومين وقُتِل (يُنظر: التفسير الكبير، الرازي، ج٩، ص ٩١).

لذا أشارت عليها السلام إلى هذا لان الامام الحسين عليه السلام وأهل بيته وأصحابه قُتِلوا في سبيل الله، فهي تفوض الامر إلى الله تعالى فهو الذي سيأخذ بثأرهم وحقهم وفي خطابها هذا تذكر عليها السلام عاقبة الإمام الحسين عليه السلام، وأنصاره في قبال عاقبة يزيد السيئة، فالفرح الحقيقي يكون لهم لا ليزيد إذ أنَّ الفرح الحقيقي يحصل عليه الإنسان بسبب رضا الله تعالى عنه إذ أنّه فرح دائم لايزول، لا أن يفرح الشخص بقتل أولياء الله الذين أوجب مودتهم وطاعتهم ، فهو فرح وهمي لاواقع له وهذه التفاته لطيفة منها عليها السلام تناسب المقام (يُنظر: امرأه تختصر النساء، نجدي الركابي التغلبي ص٢٦٦).

ثَانِيًّا: تَوْظِيْفُ جِزْء مِنِ الْآيَةِ الْقُرْآنِيَّةِ: ثم انتقلت إلى قسم آخر من التوظيف اللفظي إذ وظّفت عليها السلام جزء من الآية القرآنية توظيفاً لفظياً من غير أن تشير إلي قوله تعالى إذ وظّفت قوله تعالى: ﴿بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾ (سورة الكهف، الآية٥٠)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَن كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَٰنُ مَدًّا حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ إِمَّا الْعَذَابَ وَإِمَّا السَّاعَةَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضْعَفُ جُندًا﴾ (سورة مريم، الآية ٧٥) في قولها: «وسيعلم من سول لك ومكنك من رقاب المسلمين بئس للظالمين بدلاً وأيكم شر مكاناً وأضعف جنداً» (اللهوف في قتلى الطفوف، ابن طاووس، ص١٠٧)، فالآية الأولى تعني الظالمين الذين أختاروا لأنفسهم بدلاً عن الله عزَّ وجلّ فبئس ما اختاروا لأنفسهم بدلاً عن الله من الشيطان وذرّيته والحال هم عدوٌ لهم (يُنظر: الجديد في تفسير القرآن المجيد، محمد السبزواري، ج٤، ص٣٤٧)، والآية الثانية قوله (شر مكاناً واضعف جنداً) تقابل قولهم (خيرٌ مقاماً واحسن نديا) فالمكان يرادف المقام والجند الأعوان سيظهر ما كان فيه الكفرة من النعمة والعزّة هو أقل ممّا كان عليه المسلمُون من الشظف والضعف باعتبار المآلين إذ كان مآل الكفرة العذاب ومآل المؤمنين السّلامة من العذاب" (التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج١٦، ص ١٥٨، ٢٥٧).

ويبدو أنّها عليها السلام أرادت أن تخبر يزيد بأنّ عقابه سيكون كعقاب إبليس في نار جهنّم لأنه أتخذ إبليس وذريته أولياء من دون الله عزّ وجلّ ففسق الطاغي يزيد عن أمر ربه فسيكون عدواً لله ورسوله كما كان ابليسَ عدواً لهم، وسيعلم يزيد أنه سيكون في أسوء مكان وهو الدرك الأسفل من النّار ولا يكون له نصير ولا مخلص من العقاب.

فهذا تصريح من السيّدة زينب عليها السلام أمام الظالم يزيد ومن في مجلسه. بعدم شرعية تسلطه على رقاب المسلمين، بل وعدم شرعية سلطة من مهد ليزيد هذه السلطة وهو أبوه معاوية، فهو الذي يتحمل ما قام به يزيد من الجرائم، اضافة إلى ما تحمله هو من الجنايات، فسيكون عذابه أشد، لأن جرائمه أثقل، ولعلّ هذا المعنى هو المقصود من خطابها عليها السلام (يُنظر: زينب الكبرى من المهد إلى اللحد، محمد كاظم القزويني، ص ٤٤٨).

ووظّفت عليها السلام ايضاً قوله تعالى: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ (سورة فصلت، الآية ٤٦)في قولها عليها السلام: "لئن أتخذتنا مغنماً، لتجدنا وشيكاً مغرماً، حين لا تجد ألا ما قدمت يداك، ومااربك بظلام للعبيد» (اللهوف في قتلى الطفوف، ابن طاووس، ص١٠٧). تعني الآية إنّها "دليل واضح على قانون الإختبار وحرية الإرادة ، وفيه حقيقة أن الله لا يعاقب أحداً بدون سبب ، ولا يزيد في عقاب أحد دون دليل ، فسياسته في عباده العدالة المحضة ، لأن الظلم يكون بسبب النقص والجهل والاهواء النفسية ، والذات الإلهية المقدسة منزّهة عن كلّ هذه العيوب والنواقص» (الامثل في تفسير كتاب المنزل، ناصر مكارم الشيرازي، ج١٥، ص٣١١). استخدمت عليها السلام هنا اسلوب التهديد، والتحذير، وبالغت بالتنديد، والتقريع إذ أرادت عليها السلام أنّ تُبيّن وتصرح بما سيؤول إليه يزيد من العقاب الأليم جزاءً على ما اقترفته يداه، من الظلم، والجور، والبطش والطغيان، وقتل سيد شباب أهل الجنّة، وسبيه ذريته، وأرادت أن تبيّن إن الله لا يظلم، أحداً، فهو يجازي الناس على ما يفعلون «أي إنَّ العمل قائم بصاحبه ناعت له فلو كان صالحاً نافعاً انتفعت به نفسه وإن كان سيئاً ضاراً تضررت به نفسه» (الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي، ج١٧، ص٤٠١).

وكذلك وظّفت عليها السلام قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أُوْلَٰٓئِكَ يُعْرَضُونَ عَلَىٰ رَبِّهِمْ وَيَقُولُ ٱلْأَشْهَٰدُ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ كَذَبُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ (سورة هود، الآية ١٨) في قولها: «يوم ينادي المنادي ألا لعنة الله على الظالمين» (اللهوف في قتلى الطفوف، ابن طاووس، ص١٠٧)، فالمقصود من النصّ هو "تنبيه من الله تعالى لخلقه بأن لعنته على الظالمين الذين ظلموا أنفسهم بإدخال الضرر عليها وعلى غيرهم بإدخال الآلام عليهم. ولعنة الله إبعاده من رحمته" (التبيان في تفسير القرآن، الطوسي، ج٥، ص ٥٣٠).

ولعلّ المراد أنها ارادت أن تنذر يزيد بأنّ الله تعالى سيُنزل لعنته وغضبه على الظالمين، وسيكون يزيد معهم لأنه تجاوز، وتعدّى حدود الله بظلمه إذ ظلم نفسه أولاً، بأفعاله البشعة، وظلم من أوصى الله بطاعتهم، ومودتهم ثانياً، وسيُطرّد من رحمة الله يوم الحساب ويُعذب أشد العذاب.

ثم بذرت في خطابها توظيفاً قرآنياً آخراً إذ تقول: «حسبنا الله ونعم الوكيل" (اللهوف في قتلى الطفوف، ابن طاووس، ص ١٠٨)وظّفتها في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾ (سورة آل عمران ١٧٣)، والمعنى يدل على أنَّ «هذا أثر من آثار زيادة الإيمان فيهم واشتداده في قلوبهم، فإنهم صدقوا في أقوالهم، وعبرّوا عمّا يجيش في نفوسهم، واعتقدوا بأن الله تعالى يكفيهم من الأُمور، وقد

أعرضوا عن ما سوى الله تعالى، وهو نعم الوكيل الذي يدبر أمورهم ويكفيهم أعداءَهم وينصرهم عليهم، لأنّه لا يعجزه شيء في السماوات والأرض، فاجتمعت النيّة الصادقة والفعال الحسان والقول الحقّ فيهم» (مواهب الرحمن في تفسير القرآن، عبد الأعلى السبزواري، ج٧، ص٧٣).

وعليه يدلّ خطابها عليها السلام على التفويض، والتسليم لأمر الله عزَّ وجلّ، والتوكل عليه، والرضا بقضائه، والصبر على بلائه، فإنَّ الله تعالى سيأخذ بثأرهم، وحقهم.

ووظّفت كذلك في خطابها عليها السلام الآية القرآنية في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِن بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَاثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ﴾ (سورة النحل، الآية ٩٢) إذ تقول عليها السلام: "إنّما مثلكم كمثل التي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا تتخذون أيمانكم دخلاً بينكم" (اللهوف في قتلى الطفوف، ابن طاووس، ص٨٧)، فاستخدمت السيّدة زينب عليها السلام اسلوب التشبيه وضرب الأمثال وهو اسلوب قرآني وذلك لتقريب الفكرة الى ذهن المتلقي فطبيعة الإنسان الجاهل مادي أي الصورة تكون واضحة لديه إن كانت مادية، فخاطبت عليها السلام أهل الكوفة وشبهتهم بتلك المرأة الحمقاء التي كانت تستغرق وقتاً طويلاً في نسج الغزل ثم تنقضه فالكوفيون يقدمون العهود ويقفون إلى جانب الحقّ وعند قمة النزاع ينقضون العهود والمواثيق وهذه ليس المرة الأولى وإنما لديهم سوابق مُشينة منها موقفهم مع أمير المؤمنين الإمام علي والإمام الحسن ومع سفير الإمام الحسين مسلم بن عقيل عليه السلام اتبعوه ولكنَّهم في اللحظات الحاسمة غدروا به فقد عابت عليهم السيّدة تكرار أفعالهم المنكرة وقد كرروها مع أخيها الحسين عليه السلام إذ كتبوا له الرسائل وطلبوا منه القدوم إلى الكوفة وبايعوه ووعدوه بنصرته ومن تلك الرسائل «إنّه ليس علينا إمام فاقبِل لعلّ الله أن يجمعنا بك على الحقّ" (تاريخ الأمم والملوك، الطبري، ج٤، ص٢٦٢)، فتشبيهها هذا يُعدّ من أروع التشبيهات إذ وظفته من القرآن الكريم من غير أن تشير لذلك، بل دمجته مع خطابها، فمنح التوظيف القرآني الجمالية والقداسة في نصّ الخطاب.

ووظّفت عليها السلام ايضاً قوله تعالى: ﴿تَرَىٰ كَثِيرًا مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَن سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ﴾ (سورة المائدة، الآية ٨٠)في قولها «ألا ساء ما قدمت لكم أنفسكم أن سخط الله عليكم وفي العذاب أنتم خالدون" (اللهوف في قتلى الطفوف، ابن طاووس، ص٨٧)استمراراً منها عليها السلام في التعنيف لأهل الكوفة فإنها قرنت جريمتهم تلك بجرائم بني إسرآئيل فأشارت إلى أنَّ عقوبتهم واحدة يوم القيامة نتيجة أعمالهم التي أوجبت عليهم غضب الله تعالى، وسخطه، والخلود الدائم في نار جهنّم مثلهم في ذلك مثل بني إسرآئيل، وذلك بسبب عدائهم لأهل البيت عليهم السلام، والولاء لأعدائهم (يُنظر: امرأة تختصر النساء، نجدي الركابي التغلبي، ص١٤٣، ١٤٤)، وفي تفسير هذه الآية ينقل عن الإمام الباقر عليه السلام إذ قال: "يتولون الملوك الجبارين ويزيّنون لهم أهواءهم ليصيبوا من دنياهم» (مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبرسي، ج٣، ص٣٢٦)

كذلك حال أهل الكوفة وقتلة الإمام الحسين عليه السلام فإنهم تولوا الحكام الطغاة الجبارين طمعاً منهم في طلب الدنيا من مال، وملذات، وسلطة، فسيكون عذابهم يوم الحساب كعذاب بني إسرآئيل الذين كذبوا الأنبياء، وقتلوهم جزاءً على ما فعلوه بإمامهم وأهل بيته عليهم السلام، فاستحقوا بذلك حلول غضب الله عليهم، وسخطه، والخلود في النّار.

وكذلك قولها: «ألا ساء مايزرون» (اللهوف في قتلى الطفوف، ابن طاووس، ص٨٧) الذي يعود أثيله إلى قوله تعالى: ﴿لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ﴾ (سورة النحل، الآية ٢٥) توضح الآية أعمالهم الباطلة التي لها الأثر السلبي في تضليل أكبر عدد من الآخرين، فمن أسوأ ممن حُمِّل آلاف البشر إلى وزره ! (يُنظر: الامثل في كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي، ج٨، ص١٢٤).

ويبدو أنّها عليها السلام أرادت أن تكشف قبح أفعال أهل الكوفة وزادت بتوبيخهم وتأنيبهم محاولة منها لإيقاظ ضمائرهم وتبين لهم أنّهم لن يصلوا إلى أي هدف تحركوا من أجله قاموا بهذه الجرائم النكراء، فبئس ماحملت ظهورهم من الذنوب، والآثام، والجرائم فهي من نوع لايبقى أي مجال لشمول غفران الله وعفوه عنهم (يُنظر: زينب الكبرى من المهد إلى اللحد، محمد كاظم القزويني، ص٣١٤).

الْمَبْحَثُ الثَّانِي
التَّوْظِيفُ الْمَعْنَوِيُّ

في هذا النمط من التوظيف تعمد السيّدة زينب عليها السلام الى توظيف معنى النصّ القرآني في خطبها، ولا تقتبس عليها السلام النصّ القرآني نفسه، إنما تُغير فيه تغييراً بسيطاً لكنه يبقى محافظاً على الفكرة القرآنية الموجودة في النصّ.

إذ أنَّ النصّ المقتبس منه ليس بقرآن حقيقة بل كلام يماثله بدليل جواز النقل عن معناه الأصلي وتغيير يسير فيه (يُنظر: أنوار الربيع في أنواع البديع، ابن معصوم المدني، ج٢، ص٢١٩)، وسُميَّ هذا النوع بالإقتباس الإشاري، وقد أطلق الباحثون عليه بالإقتباس المعنوي وهو أن يقتبس الكاتب المعنى فقط، ويصوغه بلغته الخاصة مع الإبقاء على كلّ كلمة من الكلمات الدالّة على الآية (يُنظر: التناص في الشعر العربي الحديث، حصة البادي، ص٤٠).

هناك طريقتان للتوظيف المعنوي (الأولى) هي الإشارة بالآية القرآنية، و(الثانية) هي الإشارة بالكلمة القرآنية إذ وظفتها عليها السلام في خطبتي الشام والكوفة، وسنبين كيفية توظيفها لذلك فيما يلي:

أَوَّلاً: الْإِشَارَةُ بِالْآيَةِ الْقُرْآنِيَّةِ: وظّفت عليها السلام الآيات القرآنية توظيفاً معنوياً ومنها قولها: «زعمت إنك تناديهم لتردن وشيكاً موردهم» (اللهوف في قتلى الطفوف، ابن طاووس، ص١٠٦)، فقد كان قولها هذا إشارة الى قوله تعالى: ﴿ يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَبِئْسَ الْوِرْدُ الْمَوْرُودُ ﴾ (سورة

هود، الآية ٩٨)، فأرادت في قولها هذا أن تُبين عاقبة يزيد الوخيمة فأنه سيموت سريعاً، وينتهي ملكه، وسيدخل إلى نار جنّهم كما دخل اسلافه من قبل، وإنهم لن يسمعوه وإن ناداهم، فهم في العذاب الأليم، وكذلك إنَّ الآية تشير إلى إنَّ فرعون سيقود قومه يوم القيامة إلى النّار، وسيرد هو وقومه إلى نار جهنّم فبئس ما يردون.

ومعنى الورد هو الماء الذي يرده الناس ليرتووا منه وأستُعمل هنا في النّار مجازاً لتدليل على إنّ قوم فرعون اتبعوه ليشفوا غليلهم ولكنهم أكتشفوا في النهاية أنّ الغاية التي وصلوا لها كانت بالعكس (يُنظر: تفسير من وحي القرآن، محمد حسين فضل الله ج١٢، ص١٢٥)، كذلك حال قتلة الامام الحسين، فأنّ يزيد قادهم في الدنيا وأمرهم بقتل الإمام ليشفي غليله، وأنّهم اتبعوه، وأتبعوا أهواءهم، وغرتهم الدنيا بغرورها، ولكنّهم في نهاية الأمر ماذا حصلوا من هذه الجريمة الفظيعة إلا الخزي في الدنيا، وفي الآخرة سيردون العذاب الأليم.

وقولها: «وحسبك بالله حاكماً، وبمحمد خصيماً» (اللهوف في قتلى الطفوف، ابن طاووس، ص ١٠٧) يشير إلى الآية القرآنية التي تنبه النبي بأنّ الله عزَّ وجلّ هو الذي سيحكم بين نبيه، وخصومه يوم القيامة (يُنظر: التفسير الكبير، الرازي، ج٣٢، ص ١٢)إذ يقول جلَّ ذكرهُ: ﴿أليس الله بأحكم الحاكمين﴾ (سورة التين، الآية ٨)، في قولها هذا تكشف عن قبح ما فعله يزيد، وأعوانه من الجرائم، وكذلك تبين ظلم الحكم الأموي وجعلتهم من أحقر وأدنس الأشياء عند الناس، وإنّ يزيد، ومن تبِعه سينال جزاءهُ على تلك الأفعال البشعة يوم الحساب لأنّ الله هو السلطان، والقاضي الذي سيقضي، ويحكم بالعدل.

ولعلّ المراد هو يكفيك يايزيد إنّ الله تعالى هو ولي الثأر لدماء الحسين، وأنصاره وهو الذي سيحكم بينكم يوم الحساب، وحينئذٍ لن ينفعك إنكارك لجرائمك فالحكم هو الشاهد، والعارف بحقائق الأمور، والمطلع على نواياك الخبيثة من قتل الإمام الحسين (يُنظر: امرأة تختصر النساء، نجدي الركابي التغلبي، ص٢٦٧).

ووظّفت آية قرآنية أخرى توظيفاً معنوياً إذ يقول تعالى: ﴿فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (سورة التوبة، الآية ٨٢) في قولها: «أتبكون وتنحبون أي والله فابكوا كثيراً واضحكوا قليلاً" (اللهوف في قتلى الطفوف، ابن طاووس، ص٨٧)إنَّ الآية القرآنية تهدد المنافقين في صورة أمر أي: فليضحكوا في هذه الدنيا قليلاً لأنّها فانية، ولأنّ الضحك في الدنيا قليل لكثرة أحزانها، وهمومها، وليبكوا كثيراً في الآخرة، لأنّ ذلك اليوم يكون مقداره خمسون ألف سنة، وهم فيه يبكون، فصار بكاؤهم كثيراً (يُنظر: مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبرسي، ج٥، ص٧٦، ٧٧).

استخدمت في خطابها هذا اسلوب الإستفهام الإستنكاري توبيخاً، وتأنيباً لأهل الكوفة على ما اقترفوه في تلك المجزرة الأليمة لعلهم يرجعون إلى قرارة تفكيرهم، وتوقظ أفكارهم الميته. ويُعدّ الخطاب الزينبي تهديداً، وإنذاراً لأهل الكوفة، وليس أمراً لهم بالضحك، بل أمر بالتقليل من الضحك، وتهديدا ضمنيا أنَّ لا مبرر لضحك وفرح يتعقبه بكاء طويل، وعذاب مستمر.

ووظّفت﵂ قوله تعالى: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ﴾ (سورة البقرة، الآية ٦١) في قولها: "فلقد خاب السعي وتبت الأيدي وخسرت الصفقة وبؤتم بغضب من الله وضربت عليكم الذّلّة والمسكنة» (اللهوف في قتلى الطفوف، ابن طاووس،ص٨٧) يشير الباري تعالى في هذه الآية إلى العاقبة المذلة لذرائع الإسرائيليّين وعنادهم فيقول لقد كتب على هؤلاء القوم الذّلّة، والمهانة، وابتلوا آخر الأمر بغضب الله وسخطه (يُنظر: تسنيم في تفسير القرآن، عبدالله الجوادي الآملي، ج٤، ص٧٢٢).

في قولها هذا أرادت﵂ أنّ تبيّن عاقبة خذلان الحقّ وهذه هي صفة من صفات بني إسرآئيل إذ أنّهم خذلوا الأنبياء، وقتلوهم، وبيّنت في خطابها إنّهم يهود هذه الأمة، وإنَّ عاقبة هذا الخذلان سيكون في الدنيا والآخرة وهي ثلاث عواقب: الغضب، والذّلّة، والمسكنة، فكل من كان قد طمح للمنصب، والمقامات الدنيوية بقتل ابن بنت رسول اللهﷺ لم يحظَ به، وعاقبتهم الوخيمة في الدنيا قبل الآخرة دليل على ما بيّنته، وإنَّ من أهم مميزات خطّبها﵂ إنّها تحدثت بمنطق المنتصر وإن كان هذا الأنتصار فيه ألم وحزن.

وقولها كذلك:»أفعجبتم إن مطرت السماء عليكم دماً، ولعذاب الآخرة أخزى وأنتم لاتنصرون" (اللهوف في قتلى الطفوف، ابن طاووس، ص٨٧)يشير إلى قوله تعالى: ﴿فأرسلنا عليهم رِيحًا صَرْصَرًا فِي أَيَّامٍ نَحِسَاتٍ لِنُذِيقَهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَخْزَىٰ وَهُمْ لَا يُنْصَرُونَ﴾ (سورة فصلت، الآية ١٦) إنّ المصادر التاريخية تصرح بأنَّ السماء أمطرت دماً بعد قتل الإمام الحسين﵇ وكان ذلك المطر يشبه الدم في لونه، وغلظته، وإنّ هذه الحقيقة الكونية مذكورة في كتب المسلمين جميعاً، وكان هذا المطر إستنكاراً لهذه الجريمة النكراء، وانـذاراً للعاقبة السيئة لهم في يوم القيامة (يُنظر: زينب الكبرى من المهد الى اللحد، محمد كاظم القزويني، ص ٣٢٤، ٣٢٧)، فالآية الكريمة تشير إلى الإنذار بالعذاب الدنيوي الذي ابتليَّ به قوم عاد، وثمود وبالعذاب الأخروي الذي سيبتلي به أعداء الله الذين حق عليهم العذاب (يُنظر: تفسير الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي، ج ١٧، ص ٣٧٥).

ولعلّ المعنى من خطابها إنّها شبهت أهل الكوفة بقوم عاد، وثمود الذين كذبوا الرسل، وأرادوا قتلهم، واستكبروا، فأصابهم السوء في الدنيا، وسيعذبهم الله في الآخرة، فلا شفيع يشفع لهم، كذلك حال قتلة الإمام فهم مثلهم بل أسوء منهم، لأنهم لم يكذبوا إمامهم فقط إنما كذبوه، وقتلوه، وسبوا ذراريه فقد ابتلوا في الدنيا بالذل، ولهم في الآخرة سيعذبهم الله أشد العذاب، فلن يجدوا من ينقذهم أو يخلصهم من ذلك العذاب.

أمّا قولها: «فلا يستخفنك المهل" (اللهوف في قتلى الطفوف، ابن طاووس، ص٨٧)، فإنّ التوظيف المعنوي جاء واضح، وهو إشارة إلى الآية القرآنية في قوله تعالى: ﴿فَمَهِّلِ الْكَافِرِينَ أَمْهِلْهُمْ رُوَيْدًا﴾ (سورة الطارق، الآية ١٧)، فالمَهل والمَهَل والمُهلة: السكينة،

والرفق، وأمهله: لم يعجل به، وأمهلهم تمهيلاً أي أجله (يُنظر: لسان العرب، ابن منظور، ج١٣، ص٩)، وتعني الآية أيها الرسول أمهل الكافرين قليلاً، ولا تستعجل في عذابهم، وهلاكهم يُنظر: المختصر في تفسير القرآن الكريم، نخبة من العلماء ، ص ٥٩١)، وعليه فإنّهاعليها السلام تعني إنّ الإمهال ليس دليلاً على الإهمال، فأنّ الله تعالى يمهل، ولكنه لا يهمل، وبناءً على ذلك فلا يكون الإمهال سبباً لتصور خاطئ منكم بأنّ علة تأخير العقاب هي أنَّ الجريمة تم التغاضي عنها، وسوف تُنسى بمرور الأيام، كلا ليس الأمر هكذا، بل شاء الله أن يجعل الدنيا دار امتحان للجميع، وقرر أن يدفع كل من يخالف أوامر الله ضريبة مخالفته عاجلاً أم آجلاً (يُنظر: زينب الكبرى من المهد الى اللحد، محمد كاظم القزويني، ص ٣٣٠).

وقولها كذلك: "إنَّ ربكم لبالمرصاد" (اللهوف في قتلى الطفوف، ابن طاووس، ص ٨٧) يرمز إلى الآية القرآنية التي تحذر كلّ من يسير على خطى الطواغيت (يُنظر: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي، ج١٥، ص٣٠٣)، إذ يقول تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾ (سورة الفجر، الآية ١٤)، فـ(المرصاد) من الرصد وهو الإستعداد للترقب، وهو يشير إلى عدم وجود أي مهرب من الرقابة الإلهية، فمتى شاء الله تعالى أخذ المذنبين بالعذاب (يُنظر: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي، ج١٥، ص٣٠٣)، ولعلّ المقصود من خطابها هو تحذير ووعيد لأهل الكوفة بأنّ الله تعالى ليس بغافل عنكم، وإنّه يراقب أعمالكم، وأفعالكم، وإنّه سيعاقبكم عقاباً شديداً يوم القيامة جزاء على ما فعلتموه من الجرائم البشعة بحق ابن بنت نبيكمصلى الله عليه وآله.

ثَانِيًا: الْإِشَارَةُ بِالْكَلِمَةِ الْقُرآنِيَّةِ: ومنها اذ تقول: "وبعداً لكم وسحقاً" (اللهوف في قتلى الطفوف، ابن طاووس، ص٨٧) أشارت في هذا النص إلى كلمتين قرآنيتين الاولى: (بعداً) ذكرت في الآية القرآنية: ﴿وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (سورة هود، الآية ٤٤) تشير الآية إلى الذين أبعدهم الله عن رحمته ومغفرته بسبب كفرهم، وضلالهم وتمردهم على الرسل (يُنظر: من وحي القرآن، محمد حسين فضل الله، ج١٢، ص٦٩)، وقيل ايضاً هم المجرمين الذين لُعنوا بدعاء عليهم أن يبتعدوا عن رحمة الله (يُنظر: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي،ج٦، ص ٨٢)، أمَّا الثانية: (سحقاً) ذكرت في الآية القرآنية: ﴿فَاعْتَرَفُوا بِذَنْبِهِمْ فَسُحْقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (سورة الملك، الآية ١١) السُّحُق: البُعد، وسَحُق الشيء فهو سحيق أي بعيد، وفي الدعاء سحقاً له وبعداً، وأسحقه الله أي أبعده، واسحقهم الله سحقاً أي أبعدهم من رحمته (يُنظر: لسان العرب، ابن منظور، ج٦، ص ١٩٤)، وقال العلامة الطباطبائي في الميزان: ﴿فَسُحْقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ هو الدعاء عليهم (يُنظر: الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي، ج ١٩، ص٣٥٤)، ويدل الخطاب الزينبي على أنّها بالغت في توبيخ وتقريع أهل الكوفة لتخاذلهم عن نصرة الإمام الحسينعليه السلام فهي تحملهم مسؤولية ذلك ومن شدة غضبها وألمها، وحزنها تدعو عليهم بالبعد والطرد من رحمة الله وغفرانه فقد جسدت في كلامها

الغضب الإلهي على قتلة الإمام الحسين عليه السلام فأنهم ملعونون، ومطرودون من رحمة الله وسيدخلون نار جهنّم وسينالون مايستحقونه جزاء جرائمهم الخبيثة.

وقولها كذلك: «فالعجب كل العجب لقتل حزب الله النجباء بحزب الشيطان الطلقاء» (اللهوف في قتلى الطفوف، ابن طاووس، ص١٠٧)أشارت في خطابها إلى كلمتين قرآنيتين وهما مضافتان:

الاولى: (حزب الله) مأخوذة من قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَإِنَّ حِزبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلغَٰلِبُونَ﴾ (سورة المائدة، الآية ٥٦)، وقوله تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَٰئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (سورة المجادلة، الآية ٢٢)، والمقصود من حزب الله في أراء ثلة من العلماء هو أمير الموحدّين علي بن أبي طالب عليه السلام، وولده عليهم السلام»إذ قال علي بن ابراهيم:قوله اولئك حزب الله يعني الائمة عليهم السلام أعوان الله»(التيسير في التفسير للقرآن، ماجد ناصر الزبيدي، ص٢٤).

الثانية:(حزب الشيطان) مأخوذة من قوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (سورة المجادلة، الآية ١٩)، وحزب الشيطان يعني جند الشيطان وأتباعه وهم الهالكون، والخاسرون (يُنظر: تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، ج٢٢، ص٤٩٢)ووصفهم الله تعالى بحزب الشيطان بأن أهم ميزة لهم النفاق، والكذب، والمكر، وعداء الحقّ، ونسيان ذكر الله (يُنظر: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي، ج ١٤، ص٤٩)، في ضوء ما تقدم من قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ حِزبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلغَٰلِبُونَ﴾ (سورة المائدة، الآية ٥٦)، وقوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (سورة المجادلة، الآية ٢٢)، نفهم إنّ معنى الآيتين واحد لأنّ الفلاح يقترن دائماً مع النصر، والغلبة، ولكنّ للفلاح مفهوماً أعمق من مفهوم الغلبة، لأنّه يشخّص مسألة الوصول إلى الهدف على عكس حزب الشيطان، إذ وصفهم الله بالهزيمة والخيبة وعدم تحقيق أهدافهم (فنظر: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي، ج١٤، ص٤٩).

نجد في خطابها تصويراً جميلاً ومفردات بلاغية رائعة فقد وظفت عليها السلام هاتين المفردتين من كتاب الله عزّ وجلّ، وهي (حزب الله)، و(حزب الشيطان)، وأوضحت من خلالها العلاقة بين آل رسول الله صلى الله عليه وآله، وآل أمية لعنهم الله المتمثلة بحزب الله، وحزب الشيطان وقد بلغت ذروتها بمقتل حفيد رسول الله صلى الله عليه وآله، وباتت تلك الحقيقة واضحة مثل الشمس المضيئة فهي تُرجع عليها السلام كل حزب الى أصله وتذكره بنسبه فتقول بأن سيد الشهداء هو حزب الله ومن أنصار دينه والنجباء هم رسول الله وأمير المؤمنين وفاطمة الزهراء عليهم السلام، فالحسين عليه السلام ينتمي لتلك الشجرة الطيبة وإنّ يزيد عليه اللعنة هو حزب الشيطان المعادي للحقّ، والطلقاء هم الذين أطلق

سراحهم رسول اللهﷺ لما فتح مكة، وكان معهم أبو سفيان، ومعاوية، فالسيّدةعليها السلام تشير للطاغية يزيد وتذكره بأصله الخبيث المخزي، فهو ينتمي لتلك الشجرة الملعونة

ويبدو من الخطاب الزينبي أنّ الإمام الحسينعليه السلام وأنصاره هم المنتصرون بدليل النصّ القرآني سابق الذكر بعد أن اتضح لنا معنى النصر إنّه أعم من الغلبة المادية إذ يشير النصّ القرآني إلى إنّ حزب الله هم الغالبون، والمفلحون وإن استشهدوا فهذا لايدل على خسرانهم، فالموت عند الابرار الشهداء حياة لأنهم نصروا العقيدة والشريعة الاسلامية واستطاعوا أن يمزقوا الحكم الاموي المنحرف عن الخط الاسلامي.

المَبْحَثُ الثَّالِثُ

التَّوْظِيفُ العِلْمِيُ

إنَّ القرآنَ الكريمِ كتابُ هدايَةٍ، وإرشادٍ هدفهُ تربيَّة، وإصلاح الإنسان، والعمل على تهذيبِ المجتمع، وهدايتِهِ إلى طريقِ الحقِ، والصوابِ، فموضوعاتهُ، ومسائله المتعددة تجري في مضمار تنمية وتطور الإنسان، وتكامله نحو المقامات الساميَّة، والمراتب العاليَّة لذا أشار القرآن الكريم إلى وجود آيات كونيَّة، وحقائق علميَّة جعلها الحق سبحانهُ في كتابِهِ، لتكون دليلاً على عظمته، وقدرته، وبرهاناً على أنَّ هذا القرآن هو وحيُ السماء إلى الأرضِ، وأنَّ هذهَ الحقائق العلميَّة لم تكن مُدرَكة في عصر نزول القرآن، ولكنّ العلم أثبتها لاحقاً، وهذا هو ما يدلُّ على الإعجازِ العلمي للقرآنِ الكريمِ.

والمقصودُ بالإعجازِ العلمي هو إثبات أنَّ القرآن الكريم الذي أوحى بِهِ إلى النَّبيﷺ قبل أربعة عشر قرناً يحتوي على حقائقِ هذا الكون التي لم يتمكن الإنسان مِنْ الوصولِ إليها إلَّا منذُ عقود قليلة، وبعد جهود طويلة استغرقت أعمار ألآف مِنْ العلماءِ عبر عدد مِنْ القرونِ المتواصلةِ، وهذا لا يمكن لعاقل أن يتصور لهُ مصدراً إلَّا بوحيٍّ مِنْ الله تعالى (يُنظر: من آيات الإعجاز العلمي الأرض في القرآن الكريم، زغلول راغب محمد النجار، ص٣٣). وقيل أيضاً: "الإعجاز العلمي هو اخبار القرآن الكريم أو السنة النبوية بحقيقة أثبتها العلم التجريبي،وثبت عدم إمكانية إدراكها بالوسائل البشرية في زمن الرسول(صلى الله عليه وآله)" (تأصيل الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، عبد المجيد الزنداني، ص١٤) ، ومن جملة تلك الحقائق العلمية بعضها يتكلم عن خلق الكون، والسماوات، والأرض، والشمس، والقمر، والنجوم، والكواكب، وغيرها.. وأشارت السيدة زينبعليها السلام الى تلك الحقائق العلمية التي أخبر القرآن الكريم بها قبل وقوعها، وعرضتها بإسلوب بلاغي متين إذ عمدتعليها السلام أن توظف بعضاً منها بهدف إظهار الحق وإصلاح الأمة وإرجاعها الى الله تعالى، ومن تلك التوظيفات قولها: "أظننت يايزيد حيث أخذت علينا أقطار الأرض وأفاق السماء فأصبحنا نساق كما تساق الاسارى إن بنا هوانا على الله وبك عليه كرامة» (اللهوف في قتلى الطفوف، ابن طاووس، ص١٠٥) تشير إلى قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (سورة فصلت: الآية ٥٣) القُطْر: الناحية، والجانب، وجمعها أقطار، وفي التنزيل قوله تعالى:﴿مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (سورة الرحمن: الآية ٣٣)، وأقطارها أي نواحيها (يُنظر: لسان العرب، ابن

منظور، ج١١، ص٢١٥)أفق: الأُفْقِ والأُفُق: أي ما ظهر من نواحي الفلك، وأطراف الأرض، وجمعه آفاق، وكذلك آفاق السماء نواحيها، وفي التنزيل قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾ (سورة فصلت: الآية ٥٣)، (يُنظر: لسان العرب، ابن منظور، ج١، ص ١٦٤)يقول بعض المفسرين في معنى الآية سنريهم الحجج والدلائل على وحدانيتنا في الآفاق وفي أقطار الأرض، والسماء، والشمس، والقمر، والنجوم، والجبال وغيرها، وفي أنفسهم، وما فيها من لطائف الصنعة، وودائع الحكمة حتى يظهر لهم أنه الحق (يُنظر: تفسير الصافي، الفيض الكاشاني، ج٤، ص٣٦٤)، وقيل ايضاً أن (آيات الآفاق) تشمل خلق الشمس والقمر والنجوم والنظام الدقيق الذي يحكمها، وكذلك خلق أنواع الأحياء والنباتات والجبال والبحار وما فيها من أسرار وكل هذه الآيات دليل على وجود الله تعالى وأما (الآيات النفسية) مثل خلق أجهزة جسم الإنسان، والنظام المحكم والدقيق الذي يتحكم بالمخ وحركات القلب المنتظمة وسائر الأعضاء، وأسرار الروح العجيبة إنّ كلّ ذلك دلائل على معرفة الخالق (يُنظر: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي، ج ١٥، ص٣٢٥)، وروي عن أبي عبدالله الصادق﵇ في معنى هذه الآية قال: «يريهم في أنفسهم المسخ ويريهم في الآفاق انتقاض الأفاق عليهم فيرون قدرة الله عزّوجلّ في أنفسهم وفي الآفاق قيل له (حتى يتبين لهم أنه الحق) قال خروج القائم وهو الحق عند الله عزّوجل يراه الخلق لابد منه» (روضة الكافي، الكليني، ج٨، ص٢٩٢، ح ٥٧٥)، ويبدو مما تقدم أنها﵇ استخدمت في خطابها هذا اسلوباً علمياً دقيقاً جداً إذ أنها بينت حقيقة علمية أشار القرآن الكريم إليها وهي أن للأرض أقطاراً وللسّماء آفاقاً ومن خلال ذلك أرادت أن تكشف حقيقة ماكان عليه يزيد وأماطت لثام الكفر والنفاق وأجلت الغبار عن الحقيقة وأبانت ماكان يضمر يزيد من العداوة والاضغان الدفينة لذرية الرسولﷺ، وأنّها تصف حالها واحوال من كان معها إذ أنّهم كانوا في أشد الضيق كالإنسان الذي منعوه وحاصروه وأحاطوا به من جميع الجهات إذ لايستطيع الخروج والتخلص من هذه الأزمات، ولعل المقصود أنّ مع إمتداد هذه الآفاق وسعة أطراف الأرض ونواحي السماء نلاحظ أن اعداء الله أحاطوا بآل الرسولﷺ ومنعوهم من الرجوع إلى المدينة أو الرحيل إلى بلد آخر، وأوصدوا عليهم جميع نواحي الأرض، فهي تبين كيفية تنكيل يزيد بهم وهذا ينم عن الحقد والعداء الدفين الذي يكنه يزيد لذرية محمدﷺ، وكذلك كان خطابها هذا مملوءاً بالاستصغار، والاذلال إذْ أنّها تخاطبه بإسمه غير مبالية ولامكترثة بجبروت ملكه وتوضح أن إنتصاره وهمي ولن يدوم ولايعني إنتصاره العسكري أنّه على حق وأنّهم على باطل وكيف يكون على حق من قتل سبط الرسول الأكرم وسبى ذريته وضيق عليهم الآفاق ومنعهم أشد المنع وأحدق بهم من جميع الجهات حتماً أنه على باطل فسيأتي يوم يظهر فيه وعد الله الحق القائم من آل محمد فيزهق به الباطل ويدحض به الكفر والنفاق ويقضي به على الظلم والجور فتتضح الحقيقة فيريهم المسخ في أنفسهم الشريرة إذ يرون حقيقة أنفسهم، فهم وحوش ضارية، وذئاب مفترسة بل أسوء من ذلك إذ حتى الوحوش تتبرأ من أفعالهم النكراء

البشعة، وهذا ما أشار إليه سيد الشهداء بنفسه في خطبته المشهورة عندما عزم على الخروج من مكة إلى العراق إذ قال: "كأني بأوصالي تقطعها عسلان الفلوات» (اللهوف في قتلى الطفوف، ابن طاووس، ص ٣٨)، وهنا يقصد الإمامعليه السلام بذئاب الصحاري وهم بني أمية لعنهم الله، ويريهم في الآفاق انتقاض الآفاق عليهم أي ستزول هيمنة من تبع بني أمية وينحسر نفوذهم فتضيق بهم الأرض ذرعا، فحينها سيأخذ الحجة المهدي (عجل الله فرجه) بثأره من ذراري قتلة جده الإمام الحسين(عليه السّلام) لأنّهم رضوا بفعل آبائهم فهم شركاؤهم فحينها سيرون قدرة الله تعالى في ذلك.

كما نلاحظ تجلي التوظيف في قولها: "ونجوم الأرض من آل عبد المطلب" (اللهوف في قتلى الطفوف، ابن طاووس، ص ١٠٦) الذي يرمز لقوله تعالى: ﴿وَعَلامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (سورة النحل: الآية ١٦)، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ (سورة الانعام: الآية ٩٧) يتضح لنا من خلال معنى الآيتين إنّ العلامات هي معالم الطرق وكل ما يستدل به الإنسان من جبل وسهل وغيرها وأما النجم فيهتدي به الناس وقت الليل في البر والبحر (يُنظر تفسير الصافي، الفيض الكاشاني، ج٣ ص١٢٩)، وأنّ الإنسان يعرف النجوم في السماء ونظامها قبل آلاف السنين وبرغم من تقدمه في هذا المجال فهو ما يزال يتابع وضع النجوم إذ كانت هذه النجوم أفضل وسيلة لمعرفة الإتجاهات وأنّها هي التي هدت ملايين البشر وأنقذتهم من الضياع في البر والبحر ويستفاد من روايات أهل البيتعليهم السلام أنَّ المراد بالنجوم هم الائمة الذين يهتدي بهم الناس في ظلمات الحياة فينجون من الضياع وهم القادة الإلهيون والأوصياء والهداة إلى طريق السعادة الأبدية (يُنظر: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي، ج٤، ص ٢٧٢ ، ٢٧٣)روي عن الإمام الصادقعليه السلام قال: «نحن العلامات والنجم رسول الله» (تفسير شبر، عبدالله شبر، ص٣١٨)، وذكر صاحب المناقب في رواية عن أبي جعفر الباقرعليه السلام قال: «نحن النجم» (مناقب آل ابي طالب. ابن شهرآشوب المازندراني، ج٤، ص١٩٣)، وذكر القمي في تفسيره إن النجوم هم آل محمدعليهم السلام (تفسير القمي، علي ابن إبراهيم القمي، ج١، ص٣١٢) ، وروي ايضاً عن الرسول الأكرمصلى الله عليه وآله أنه قال: "جعل الله النجوم اماناً لأهل السماء وجعل أهل بيتي أماناً لأهل الأرض» (بحار الأنوار، محمد باقر المجلسي، ج٢٧، ص٣٠٨).

وعليه فأنّ المراد من خطابها هذا أنّهاعليها السلام أرادت أن تبين مكانة الإمام الحسينعليه السلام في الأرض لذا قامت بوصفه بالنجم الذي يهتدي به الناس في البر والبحر ليعرفوا الإتجاه الصحيح وينقذهم من الغرق والضياع كذلك الإمامعليه السلام فهو النجم الذي يهتدي به الناس في حياتهم وينقذهم من الغرق في ملذات الحياة الدنيا وينقذهم من الضياع والتيه في الظلمات فهي هنا تستخدم أروع وأدق التعابير إذ أنها تظهر حقيقة علمية قرآنية بإسلوب بلاغي جميل إذ أنّ سيد الشهداء هو العلامة الكبرى والعلم الشامخ والنجم المضيء الذي يستدل به الإنسان ليصل إلى طريق الحق والسعادة وينقذه من الحيرة والضلالة.

ويتبين من خلال ذلك بشاعة وفظاعة فعل يزيد الذي قام بإراقة دماء سيد شباب أهل الجنة فمن يأتي بمثل هذه الافعال التي تُعدّ من أعظم الجرائم على مر العصور فهو مجرد من الإنسانية بل لا يمتُّ للإنسانيةِ بصلة.

وتوظف﵀ في خطابها توظيفاً علمياً قرآنياً آخراً إذ تقول: "كطلاع الأرض وملئ السماء" (اللهوف في قتلى الطفوف، ابن طاووس، ص ٨٧)، فقولها هنا يظهر في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾ (سورة الطلاق: الآية ١٢)، وقوله جلّ ذكره: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ (سورة الذاريات: الآية ٤٧) طِلاعُ الأرضِ: ماطلعت عليه الشمسُ، وطلاعُ الشيء مِلْؤُه، وقيل: طِلاعُ الأرض مِلؤُها (لسان العرب، ابن منظور، ج٨، ص ١٨٤)في خطابها هذا تصف﵀ الجريمة التي أقترفها أهل الكوفة بحق سيد شباب أهل الجنة الإمام الحسين﵇ بوصف علمي دقيق. لقد بين القرآن الكريم حجم، وعدد السماوات، والأرض وإتساعها ومن خلال الآية الاولى تشير بصورة صريحة إلى عظمة الله، وقدرته في خلق السماوات، والأرض، وتعني الآية أنّ الارضين سبع كما السماوات سبع، وهذه الآية الوحيدة التي تشير إلى الأرضين السبع في القرآن الكريم، ومن الممكن أن يكون المراد من عدد سبعة هو الكثرة فكثيراً ما ورد هذا التعبير للإشارة إلى الكثرة في القرآن فنقول احياناً للمبالغة لو أتيت بسبعة أبحر ماكفت، فالمقصود هو الإشارة إلى العدد الهائل للكواكب السماوية التي تشبه الأرض، أمّا الأرضون السبع فربما تكون إشارة إلى طبقات الأرض لان الأرض تتكون من طبقات مختلفة كما أثبت العلم اليوم أو تكون إشارة إلى المناطق السبع التي تقسم بها الأرض، وهي منطقتان منجمدتان، ومنطقتان معتدلتان، ومنطقتان حارتان، ومنطقة استوائية ويمكن كذلك أن يكون المراد من العدد سبعة المستفاد من تعبير (مثلهن) هي الكثرة ايضاً التي أشير بها إلى الكرات الأرضية العديدة الموجودة في عصرنا الحالي، ويقول بعض العلماء إن عدد الكرات المشابهة للأرض التي تدور حول الشمس يبلغ عددها ثلاث ملايين كرة (يُنظر: الامثل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي، ج١٨، ص٣١٤، ٣١٥).

وأما الآية الثانية فهي تشير إلى استمرار إتساع الكون إذ أن المعنى المراد من كلمة السماء هو الفضاء الواسع بما فيه من نجوم وكواكب وغيرها والايد تعني القوة والمراد من موسعين أنّ الله سبحانه وتعالى يزيد الفضاء تمدداً، واتساعاً باستمرار وعلى مدى الأيام (يُنظر: تفسير الكاشف، محمد جواد منغنية، مجلد ٧، ج٢٧، ص١٥٦، ١٥٧).

فالسموات ليست جامدة ولا ثابته بل تتسع بإستمرار إذ انجلى ذلك واضحاً للعلم الحديث الذي تحقق منها بأساليبه المتطورة (يُنظر الاعجاز العلمي في القرآن، السيد الجُميلي، ص٦٠).

ويبدو أنها في ضوء هذه الحقيقة العلمية أرادت﵀ أن تبين مدى حجم الجريمة وعظم الرزية إذ وصفتها بملئ الارض وملئ السماء وبينا آنفاً أنّ السماء تتسع وتتمدد باستمرار وهذا يعني أن جريمة قتل الإمام الحسين﵇ هي أعظم، وأكبر من السماوات والأرض لأنّها ملئت الأرض وكل السماوات على كبرها، وإتساعها ولعلّ المقصود أنّ جريمتهم مستمرة كإستمرار إتساع الكون وهذا ما نشهده

اليوم فقد أنتج هؤلاء المجرمون بجرائهم على إمامهم وبأفعالهم البشعة الشنيعة النواصب، والوهابيين وكان آخر نتاج ذلك داعش فهم ساروا على نهج أعداء الدين الذين قاموا بإراقة دماء ذرية محمدﷺ وهؤلاء اليوم يقومون بإراقة دماء الأبرياء ويفعلون الأفعال القبيحة والبشعة متبعين بفعلهم هذا الأشقياء الذين لم يرحموا حتى الطفل الرضيع.

الخَاتِمَةُ وَنَتَائِجُ الْبَحْث

بعدَ أَنْ استنشقنا عبقَ الخطاب الزَّينبيّ، ورفلنا بعطرِ خمائلِ الإمامةِ، ونهلنا مِنْ غديرِها العذب الفرات، وسرنا فِيْ جنانِ كلماتها النُّورانيَّة، وصلَت بنا الخُطى إلى نهايةِ المطافِ، وآنَ لنا أنْ نقتطفَ الثَّمارَ لنسطِّرها بكلماتٍ تُوجزُ كلامَ ما أفضناهُ، ونُجمِلُ حديثَ ما ابتدأناهُ، فأقولُ:

١. يفصح لنا البحث عن مدى قوة تأثر السيّدة زينبﷺ بالقرآن الكريم لفظاً ومعنى ولا غرابة في ذلك لأنها نشأت في منزل الوحي وترعرعت في بيت العلم والمعرفة.

٢. أوضح التوظيف القرآني المرتبة العلميّة الرفيعة لسيدة زينبﷺ وأبان سعة علمها وقد أثبت ذلك ماقاله الإمام السجادﷺ مخاطباً لها: "أنتِ بحمد الله عالمة غير معلمة" (الاحتجاج، الطبرسي ،ج٢، ص٢٧)، وهذا يكفي لإدراك مقامها في ميدان العلم والدراية.

٣. جاء التوظيف القرآني في الخطاب الزينبي لتأكيد الحقائق في نفوس المتلقين وترسيخها في عقولهم.

٤. وكذلك نجد التوظيف القرآني جاء في الخطاب الزينبي لتأكيد كبر الرزية وعظم المصاب وكان مفاده المبالغة في الإنذار والوعيد للامة التي قتلت الإمام الحسينﷺ وشايعت وتابعت ورضيت به، سواء على صعيد المجتمع الكوفي أم المجتمع الشامي.

٥. كشف التوظيف القرآني قبح وبشاعة العقيدة التي كان عليها يزيد وأتباعه وبين مدى إنحرافهم الفكري وأنّ هذا البيان فيه دعوة لإصلاح الأمة وتهذيب النفوس.

٦. إنَّ للقرآن الكريم قيمةً ساميةً، واسلوباً خطابيّاً رائعاً يميزه عن غيره لذا نجد خطبهاﷺ نستوحي منه وذلك يتضمن آي القرآن، فمرة يكون توظيفاً لفظياً مباشراً، ومرة أخرى يكون توظيفاً معنوياً غير مباشر، وتارة أخرى يكون توظيفاً لإعجاز علمي.

٧. يُعدُّ خطاب السَّيدة الزينبﷺ ثروة علميَّة وفكريَّة؛ لمَا تضمَّنه من مضامين عميقة في مجال فلسفة الدين وعلل شرائع الأحكام، ومبادئ الإمامة، وفلسفة التعاليم الأخلاقيّة، والفكر السياسي الإسلامي.

٨. يُظهرُ خطابهاﷺ مدى التأثر الواضح بأساليب القرآن المختلفة في ضوء التقارب والتشابه في البنى التعبيرية والتركيبية، يرجع ذلك الى الفهم الدقيق من قبل السيدة الزينبﷺ للقرآن الكريم ، وذوبانها الروحي فيه، فهي ربيبة الرسالة المحمدية.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم

١. الإقتباس من القرآن الكريم في الشعر العربي، عبد الهادي الفكيكي، دار النمير للنشر والتوزيع، سورية-دمشق، الطبعة الاولى، ١٩٩٦م.

٢. الإقتباس والتّضمين في نهج البلاغة دراسة اسلوبية، كاظم مولى عبد الفريح الموسوي، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

٣. امرأة تختصر النساء، نجدي الركابي التغلبي، مؤسسة الضمآن للإنتاج الفني، العراق -النجف الاشرف، الطبعة الاولى ١٤٣٥هـ- ٢٠١٤م.

٤. أنوار الربيع في انواع البديع، علي صدر الدين بن معصوم المدني، تحقيق وترجمة شاكر هادي شكر، مطبعة النعمان، العراق-النجف الاشرف، الطبعة الاولى، ١٣٨٨هـ/ ١٩٩٦م.

٥. الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي، دار احياء التراث العربي، لبنان-بيروت الطبعة الثانية(طبعة جديدة منقحة مع اضافات ملونة).

٦. الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن بن أحمد بن محمد، (ت٧٣٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الاولى،١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

٧. تاريخ الأمم والملوك، محمد بن جرير الطبري، تحقيق محمد ابو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر ١٩٧٤م.

٨. التبيان في تفسير القرآن، محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق أحمد حبيب نصير العاملي، دار أحياء التراث العربي، لبنان-بيروت.

٩. التحرير والتنوير، محمد الطاهر، ابن عاشور، دار التونسية للنشر، تونس ١٨٨٤م.

١٠. تسنيم في تفسير القرآن، عبدالله الجوادي الطبري الآملي، دار الإسراء لطباعة والنشر، لبنان-بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

١١. تفسير من وحي القرآن، محمد حسين فضل الله، دار الملاك، لبنان-بيروت، ١٤١٩-١٩٩٨م.

١٢. التفسير الكبير المسمى (مفاتيح الغيب)، محمد بن عمر بن الحسن الملقب بفخر الدين الرازي، دار الفكر، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

١٣. التناص في الشعر العربي الحديث، حصة عبدالله سعيد البادي، عمان، دار كنوز المعرفة، الطبعة الأولى ١٤٣٠- ٢٠٠٩م.

١٤. التيسير في التفسير للقرآن برواية أهل البيت عليهم السلام، ماجد ناصر الزبيدي، دار الحجة البيضاء، الطبعة الاولى، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

١٥. الجديد في تفسير القرآن المجيد، محمد السبزواري، دار التعارف للمطبوعات، لبنان-بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ -١٩٨٥م.

١٦. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، تحقيق عبدالله بن عبد المحسن التركي، مركز البحوث والدراسات العربية والاسلامية، دار هجر، الطبعة الاولى، القاهرة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

١٧. حياة الإمام الحسين بن علي، باقر شريف القرشي، تحقيق مهدي باقر القرشي، اصدار قسم الشؤون الفكرية الثقافية في العتبة الحسينية، العراق-كربلاء المقدسة، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

١٨. زينب الكبرى من المهد إلى اللحد، محمد كاظم القزويني، تحقيق مصطفى القزويني، دار المرتضى، لبنان-بيروت، طبعة كاملة محققة.

١٩. لسان العرب، ابن منظور، دار أحياء التراث العربي، لبنان - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٩هـ -١٩٩٩م.

٢٠. اللهوف في قتلى الطفوف، علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن طاووس الحسيني(ت-٦٦٤هـ)، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، لبنان - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٢١. مجمع البيان في تفسير القرآن، الفضل بن الحسن الطبرسي، دار المرتضى، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

٢٢. المختصر في تفسير القرآن الكريم، نخبة من العلماء، مركز تفسير للدراسات القرآنية، السعودية - الرياض، الطبعة الرابعة، ١٤٣٩هـ.

٢٣. مواهب الرحمٰن في تفسير القرآن، عب الاعلى الموسوي السبزواري، انتشارات دار التفسير، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

٢٤. الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة المجتبى للمطبوعات، ايران - قم، الطبعة الاولى المحققة، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

٢٥. نهاية الإيجاز في دراسة الإعجاز، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين الملقب بفخر الدين الرازي (ت - ٦٠٦هـ)، دار صادر بيروت، الطبعة الاولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.

المسكوت عنه الديني في الشعر العباسي

أ.د. حازم علاوي عبيد الغانمي

كلية التربية للعلوم الانسانية / جامعة كربلاء

hazim.alawy@uokerbala.end.iq

الباحثة: شيماء عبد كاظب

كلية التربية للعلوم الانسانية/ جامعة كربلاء

shama.a@s.uokerbala.edu.iq

الملخص:

يبلغ النص القرآني المستوى الأعلى في الخطاب لما يتضمن من سبك في اللغة العربية وعمق في المعاني وايحاء واضح في الدلالة، فصارَ النص القرآني درساً وملهما للأدباء والشعراء والبلاغيين.

لقد تضمن النص القرآني صوراً ظاهرية وصورا باطنية يتدبرُ بها القارئ ويفكّر بمعانيها فحذى الشعراء حذوَ القرآن الكريم مستلهمين من تركيب عباراته افكاراً وأساليب ترتقي بمستوى نصوصه وما تتضمنه هذه النصوص إشارات وإيحاء، فحاول الشاعر العباسي ان يخاطب المتلقي بما يريدهُ هو وليس ما يطلبه المتلقي فالمسكوت عنه هدف الشاعر ان يناى بنفسهِ عن المجابهة والمواجهة فيرتقي ذلك إلى مستوى الخطاب التهذيبي الذي يبتعد عن الخطاب المباشر، مستهدياً الشاعر بجماليات النص الديني وقدسيته، فضلا عن استنطاق ذلك النص الذي يتصلُ بمقدسٍ سواء إن كان إلهياً ام معصوماً تزل به المتشابه والمجمل والصريح.

فالطابع الديني لنصوص الشعراء اتخذ من القرآن مرجعية اسلوبية وثقافية وخطابية، وأهم ما أراد به الشاعر هو اعتماد تقنية المسكوت عنه عندما كان الشاعر محكوماً بسلطة دينية وشريعة إسلامية، ومن تلك الأغراض التي تقرب بها الشعراء لقصور أهل البيت عليهم السلام والتظلم والشكوى.

الكلمات المفتاحية: المسكوت،الدين،الشعر العباسي.

“The Religious Silence in Abbasid Poetry”

Researcher: Shaimaa Abdul Kadhim

University of Karbala / College of Education for Human Sciences

shama.a@s.uokerbala.edu.iq

Dr. Hazem Alawi Ubaid Al-Ghanimi

University of Karbala / College of Education for Human Sciences

hazim.alawy@uokerbala.end.iq

Abstract

The Qur’anic text reaches the highest level in discourse because of the Arabic language’s curiosity, depth of meanings, and clear indication of significance. The Qur’anic text became a lesson and inspiration for writers, poets, and rhetoricians.

The Qur’anic text included outward and inward images that the reader contemplates and thinks about their meanings. The poets followed the example of the Holy Qur’an, drawing inspiration from the composition of

its phrases with ideas and methods that elevate the level of its texts. What these texts contained were signs and revelations. The poet, in deliberating himself from confrontation and confrontation, rises to the level of polite discourse that moves away from direct discourse, guiding the poet with the aesthetics and sanctity of the religious text, as well as questioning that text that relates to the sacred, whether it is divine or infallible.

The religious character of the texts of the poets took from the Qur'an a stylistic, cultural and rhetorical reference, and the most important thing that the poet wanted was to adopt the technique of being haunted when the poet was governed by religious authority and Islamic law.

Keywords: Silent, Religion, Abbasid Poetry

المقدمة

يُعد المسكوت عنه فهماً عميقا للمتلقي في التفاعل مع لغة النص وهـذا من دواعـي اختياري موضوع المسكوت عنه في الخطاب الأدبي عند الشعراء.

وهذا الموضوع قد أُثـريّ بالتعامل وأُكثر في التأليف ولكن لم نجد الدراسات السابقة قد أثرت الدرس الادبي بما يُستجد من هذا الموضوع فآليتُ على نفسي أن اخرج بنتيجة أُعززُ بها الدرس الادبي في المسكوت عنه في النص الشعري.

وقد اتبع البحث المنهج التحليلي والمنهج الوصفي في دراسة الموضوع وقد اغنى البحث بعض المصادر المهمة منها كتاب الحيوان للجاحظ وكتاب منهاج التأويل في آمالي المرتضى ومن المراجع المهمة ما الخطاب وكيف نحلله.

فاقتضت طبيعة البحث أن يقسم إلى مبحثين: تضمن المبحث الأول: (الدين) ويتضمن الزهد والتوبة والوعظ والإرشاد وتحريم الخمر.، وتضمن المبحث الثاني: (الدين السياسي)، ويتضمن السب واللعن للإمام علي عليه السلام، رمز الامام الحسين عليه السلام واستشهاده، خلافة الامام عليه السلام واحقية بني العباس، الخلافات المذهبية بين السنة والشيعة، مع خاتمة بأهم النتائج التي توصل إليها البحث ولا ادعي الكمال في بحثي وخلوهِ من السقطات الهفوات املي بالقارئ الكريم أن يهديني اخطائي وسقطاتي

المسكوت عنه الديني في العصر العباسي

يعد القرآن الكريم أساس الدعوة الإسلامية والدستور الأول لها" فالله -إذا خاطب العرب وغيرهم أخرج الكلام مخرج الإشارة والوحي والحذف، وإذا خاطب بني إسرائيل وحكي عنهم جعله مبسوطاً وزاد في الكلام" (الجاحظ، الحيوان، د.ت)، بمعنى أن الله- يخاطب كل فئة بما يناسب تفكيرها العقلي، مراعياً بذلك التنوع في مراتب الخطاب، فجوهر الدعوة الإسلامية تأسيس العقل في مجال الفكر، والعدل في مجال السلوك الاجتماعي، إعادة بناء للمفاهيم الاجتماعية، وتحقيق العدالة فيها (أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ٢٠٠٣).

وعندما خاطب الله- العرب حاكاهم بمستوى رُقيّ عقولهم وبلاغتهم، فقد وصفت حضارة الإسـلام بأنها حضارة النص القرآني كما وصفت الحضارة اليونانية بأنها حضارة العقل ... وليس معنى ذلك أنشأ الحضارة و اقام الثقافة بل إن تفاعل الإنسان وجدله مع الواقع هو الذي

يُنشئ الحضارة، وهنا تبرز أهمية «الآلية التأويلية وهي الوجه الآخر للنص بوصفه منتجاً للمعرفة... تبحث وراءه عن دلالات كافية» (التميمي، صراع الأضداد وتوافقات المرحلة بين الدين والدنيا والدولة، ٢٠٠٧) وعوداً على البدء فالسكوت وعدم المجابهة يُعد نوعاً من الخطاب التهذيبي فسكوت القرآن عن بعض الامور وهو مداراة للعقل بوجه خاص وعام وقد أشرنا قبل قليل بأنه خاطب العرب على وفق عقولهم.

فالنص الديني مسدد إلهيا، لكن المؤوِّل يجب أن تكون لديه مؤهلات لبلوغ مستوى النص القرآني إضافة إلى قدرته على كشف مراد النص وما أمر الله تعالى به، باستنطاق النص فيصبح بعد تحقق صدوره عن المعصوم قطعي الدلاله، وبه نزل كل التشابه والإجمال والإبهام والغموض (القريشي، ٢٠٠٦)، فالطابع الديني لحديث الشعراء اتّخذ له من القرآن الكريم مرجعية ثقافية، فقد سلك الشعراء مسلك القرآن الكريم في التخاطب، فذهبوا الى اعتماد تقنية المسكوت تقنية عنه دليلاً في الحديث، فالشاعر محكوم بسلطة دينية فيكتفي بالتحايل والمراوغة على النص.

وإنَّ كل تلفظ يسعى إلى إنتاج أثر في متقبّل، وهذا بفضل التحقق من القصد انطلاقا من أن التكلم يعني الانخراط في شكل من السلوك القصدي محكوم بقواعد ما يؤكد أنه لا يمكن عدُّ (القصدية) ثانوية، فمفهوم التلفظ يجب أن يتنزل على وفق الملفوظ الإيجازي، والفعل الانـجازي، وأثـر القول التأثيري التي تدعم المقاصد (الحميري، ٢٠٠٩).

ومهما تباينت الأفكار وتقاربت الآراء في شكل الذات المتلفظة، وهوية المؤلف المبدع تظل العلاقة بين النص ومنشئه قانعة في مرآة ملفوظ الخطاب، حاضرة في نسيج الدلالة الثقافية، يستدعيها نظام القراءة استدعاءً حثيثا بوجوه مختلفة، اما صريحةً وإما مضمرةً عنده تفكيك نسيج صور الخطاب وإعادة بناء معنى النص المفقود.

المبحث الأول

الدين

يعد الدين الإسلامي رافداً مهما من روافد الأدباء عامة والشعراء خاصة، إذ يلجأ الشاعر إليه مستوحياً من التعاليم الإسلامية ما يعضَد مُراده، فضلا عن كون الدين جاء بكل صغيرة وكبيرة نحتاجها في الحياة، فقد أراد شعراؤنا تحقيق غايتهم فرجعوا إلى التعاليم الإسلامية ضمناً وليس تصريحاً إذ تركوا للمتلقي مساحة لتحريك ذهنه فضلاً عن عدم قدرته على التصريح لأسباب عدة؛ لذا فضلوا استعمال ما يسمى لدينا الآن بالمسكوت عنه.

ومن الشعراء الذين اعتمدوا تقنيَّة المسكوت عنه الديني أبو نواس (ت ٢٠٠ هـ)، إذ قال: (الغزالي، د.ت)

"من الوافر"

أخـي مـا بـال قلبـك ليـس ينقـى
كأنـك لا تظـن المـــوت حـــقا
ألا يـا ابـن الذيـن فنـــوا وبـادوا
أمـا والله مـا ذهـــبوا لتبقـــى
ومـا للنفـس عنـــــدك مـن مقامٍ
إذا مـا اسـتكملت اجـــلاً ورزقـا

ومالك غيـــــــر ما قدمت زاداً

إذا جعلت إلى اللهـــــــوات برقا

وما أحـــــــد بزادك منك أحظى

وما أحـــــــد بذنبك منك أشقى

افتتح الشاعر نصه بالخطاب (أخي) والسؤال ما بال قلبك ليس ينقى... فالمخاطب هنا جاء وكأنّه موجه لشخص ما ولكن المقصود بها الجميع، أي جميع من تقدم من الخلفاء أو القائمين على السلطة، فنجد المسكوت عنه قد تجلى في عبارتي (يا ابن اللذين فنوا فبادوا) و (ما أحد بذنبك منك أشقى)، فقد أراد الشاعر وعظ القائمين على السلطة عَبرَ تذكيرهم بفَناء من سبقوهم، و (لا أحد يأخذ من ذنبك إلاّ أنت)، وهذا الخطاب الديني الوعظي موجه للردع والترهيب، فقد تَشكَّل العقل العربي من النص الديني المحكوم بمجموعة المرجعيات الثقافية الحضارية، كان الدين هو الفعّال فيها، وقد أدّى ارتباط التراث بالدين إلى تشكيل خطاب وعظي استطاعوا به تدعيم مواقفهم (عبد الرحمن، ٢٠١٠).

كما كان المسكوت عنه سلاح الشعراء ومنهم الإمام الشافعي (ت:٢٠٤هـ)، إذ قال: (المصطاوي، ٢٠٠٧).

" من الطويل"

خِـفْ الله وأرجـــــهِ لـكلِّ عظيمـةٍ

ولا تطـع النفـــس اللجـوج فتنّدَمـا

و كـن بـين هاتين من الخـوف والرجا

وأبـشر بعفـو الله إنْ كُنـتَ مُسـلِما

إنَّ عمل القارئ هو كشف المسكوت عنه بقراءة نقدية تؤول ثنائيات الكتابة، وفجواتها وصولًا إلى المقصدية المسكوت عنها، فالشاعر في نصه يرجو ويخاطب الذات والمسكوت عنه تذكير الآخر بخوف الله، وعدم إطاعة النفس خشية الندم، وعليه أي المتحدث والمخاطب في الوقت ذاته بين الخوف والرجاء والطمع بعفو الله، وجعل فوكو الخطاب استراتيجية تحدد المنطوق، والمكتوب، والمرئي لا بحثًا عن معنى خفي، ولا عن قيمة مسكوت عنها، فهو يرى أن الخطاب مكان لقاء الأفعال، والصراعات، والرغبات للذوات المتباينة، فهو فضاء الانتشار والتواتر، واستراتيجية تحدد المنطوق والمكتوب والمرئي لا بحثاً عن معنى خفيّ يظهره التعليق والتأويل، ولا عن قيمة مسكوت عنها تفك آليات كتبها فنسجها للنور ولا عن صمت يلفه ويحيط به الخطاب سلسلة منتظمة من الحوادث (ميشيل، ١٩٧٠).

فلو عدنا إلى النص ورصدنا التمظهرات نجد السلطة المهيمنة على النص هي السلطة الدينية لأنه اخذ يذكر الآخر بوجود الله، وعليه أن يخشاها وفي الوقت كان يطمع بعفو الله، وربما كان الشاعر يريد بتلك الرغبة بعفوه، والطمع بها هو زوال الظلم الذي قد لحق بهم، ولم يرَ غير سبيل الوعظ، والإرشاد، وتذكير الآخر بالله.

كما نجد أبو العتاهية (ت: ٢١١هـ)، استخدم المسكوت عنه الديني في أبياته، إذ قال (د. شكري، ١٩٦٥):

"من الوافر"

أَلا للهِّ أَنـــــــتَ مَتـــى تَتـــوبُ
وَقَـــــد صَبَغَـت ذَوائِبَـكَ الخُطوبُ

الى أن يقول:

هُـوَ المَـــــوتُ الَّـــذي لا بُـدَّ مِنهُ
فَـلا تَلعَـب بِكَ الأَمَـلُ الكَـــــذوبُ
وَكَيـفَ تُريـدُ أَن تُدعـــــــى حَكيماً
وَأَنـتَ لِـكُلِّ مـا تَهـــــوى رَكـوبُ

يتحدث الشاعر عن التوبة، فالتوبة هي الرجوع إلى الله تعالى وترك المعصية والندم على افعاله والعزم على عدم العودة إليها؛ فقد طرح الشاعر السؤال متى تتوب؟ والسؤال هنا جاء للتذكير والترهيب وقد عظمَ ذلك الذنب التي يستدعي التوبة قبل فوات الأوان مذكراً المخاطب بالموت، فلا تدع الأمل الكاذب يلعب بك فإنَّ مصيرك الموت فعليك ردع النفس الهاوية لكل ركوب، أي لكل مسار خاطئ أم صحيح.

نلمح أنّ هناك معنى مغيب وراء النص موجّه إلى الخلفاء في ردع النفس وتطويعها بما فيه منفعة المجتمع وصلاحه، فالشاعر استعمل المسكوت عنه بدلالته الدينية التي تمثلها (التوبة) مكتفياً بالتلميح والإشارة بلفظ (التوبة)، « التلميح فيما يتعلق بأقوال تشير بشكل مضمر إلى حدث أو عدة أحداث ينفرد في معرفتها محركو التبادل الكلامي وحدهم، أو أنهم يعرفونها بوجه الخصوص، مما يولد بينهم نوعا من التواطئ (سواء اكان سلمياً أو عدائياً) (برات و اوريكيوني، المضمر، ٢٠٠٨).

فقد أُتخذ النقد الديني للوصول للسلطة لأنَّ الطابع الشرعي هو القوة الطبيعية في المجتمع وعلى السلطة تطبيق العمل بذلك الطابع الديني قبل الآخرين، فعليهم التنبه والرجوع إلى الله- وبالتالي يكون المسكوت عنه الديني (الدعوة التربوية) موجها للسلطة المتمثلة بشخص الخليفة.

وفي شاهد آخر يقول أبو العتاهية (ت: ٢١١هـ) إذ قال: (فيصل، ١٩٦٥).

"من الطويل"

بكـى شـجوه الإسـلامُ مـن علمائِـه
فـما اكترثـوا لمـا رأوا مـن بكائـه

ينشغل الشاعر في نصه ببيان بكاء الإسلام من العلماء، وعدم اكتراثهم لذلك البكاء، إن مدار المسكوت عنه، والغاية التي يسعى إليها يكمنُ في تحقيق مقصدية المتكلم، باستعمال وتوسيع لغويين، متجاوزاً سياق المعاني الظاهرة، ومن ثم إنجاز ما تكشف عنه الوحدات المعجمية من محتويات دلالية، فلو أردنا نُصح إنسان فيكون بطريقتين: الأولى: المباشر (لا تأكل كثيرا) والثاني: غير المباشر (الأكل الكثير مضر بالصحة)، فالطريق الثاني يهدف لغاية ولكن بأسلوب المسكوت عنه مؤثرا بالنفوس مع إيصال مقصد المُخاطب، فلو أمعنا النظر في الأبيات السالفة التي تحدث بها الشاعر والتي جمع بكاءهُ (بكاء الحزن) فالبكاء في أصله يرمز للحزن، وقد أكد المعنى عَبرَ إضافته لفظة الشجو، فأتخذ الطريق الثاني للتنبيه على فساد العلماء، و ابتعادهم عن أمور دينهم و على الجميع الشيء لذلك الفساد الديني، و أنهم قد سيّروا الدين على وفق أهوائهم، فكأنما الشاعر يقول احذروا العلماء

وخداعهم، فهم رأس الخطايا، فانتبهوا لهم و ابتعدوا عنهم، و كل ذلك بأسلوب غير مباشر، يتقبله المخاطب، ويتأثر به.

ومن العادات التي تتم عن فساد المجتمع وما فساد المجتمع إلا صورة للفساد السياسي المتمثل بالسلطة الحاكمة هو شرب الخمرة، فقد انتقد الشعراء تلك العادات بصورة غير مباشرة من خلال الحديث مباشرة عن تلك الظاهرة و من هؤلاء الشاعر محمد بن حازم (ت: ٢١٥هـ)، قال (الاصفهاني، ١٩٧٦):

"من المجتث"

أبعـــــد خمسين أصبـــــوا؟

والشيب للجهـــــل حـــــرب

ســـــنٌ وشيبٌ وجهـــــلٌ!

أمـــــرٌ - لعمـــــركَ - صعبٌ

آليتُ أشـــــــــربُ كأساً

مـا حـــــجَّ لله رَكـــــــــبُ

وكذلك يقول الشاعر أبو القاسم عبد الله بن القاسم الحريري:

"من الطويل"

" أبا زيدٍ " أعلم أنَّ منْ شَربَ الطّلا

تدنّس فأنهم سرّ قـــــولي المهذّبِ

ومن قبل سميت - المطهر - والفتى

يحقق بالأفعـــــال تسمية الأبِ

ولا تحسها حتى تكـــــون مطهّراً

وإلا فغيّر ذلك الاسم و أشـــــرب

يحاول الشاعر ترويج فكرة يؤمن بها متخذاً من الطابع الديني وسيلة للإقناع، فهو يتحدث عن تحريم الخمر، كان الشاعر الأول يطرح تساؤلاً أبعد الشيب التجأ للخمرة؟ أما الشاعر الثاني فقد استعان ببعض المفردات (الدنس - الطهر)، فكلا الشاعرين أرادا الوصول الى قضية انتقاد الفساد الأخلاقي في مجتمع إسلامي يحلل شرب الخمر، فالشاعر يقول سميت مطهراً ولا نغير ذلك الاسم أي (المطهر)، وكأن الشاعرين أرادا مخاطبة الإسلام و ليس شارب الخمر، فكيف لمجتمع إسلامي أن تنتشر فيه هكذا محرمات، فكانت تلك الأبيات وعظية ومرآة تعكس الفساد الأخلاقي وضياع الإسلام الضياع الذي كان المسبب الأول له ضعف وفساد السلطة الحاكمة التي اتخذت الإسلام وسيلة لغاية، فربما يريد الشاعر الإشارة أو التلميح لشخص يخافه - قد تكون السلطة الحاكمة - وتذكيره بالتحريم للخمرة.

أما ابن الجهم الكوفي فقد اتخذ من الغطاء الديني وسيلة للوصول لغايته إذ قال: (الاصفهاني، ١٩٧٦).

"من الكامل"

أزف الرحيل و ليس لـــي مـن زاد

غـير الذنـــــوب لشـقوتي و نـكادي

يا غفلتي عمـــا جنيت وحـــيرتي

يومـاً يُنـــــادي للحسـابِ منـادِ

غلبت عليّ شقاوتي و مطامعـــــي

حتـى فنيـتُ و ما بلغـتُ مُـــــرادي

يـا غافـلاً عـما يـراد بـه غـــــــداً
في موقـفٍ صعـــب عـلى الـــورّادِ
اقـرأ كتابـكَ كـــــــلّ مـا قدمتـه
يحصـــى عليك بصيحـــــــة الميعادِ
كيـف النجـاة لعبـــد سـوءٍ عاجـز
وعـلى الجَرائـمِ قـــــــادر معتـادِ
يـا غافـلاً مـن قبـلِ موتِـك فأتعِـظ
و ألبـسْ ليـومِ الجمـعِ ثـوبَ حِـدادِ

يخاطب الشاعر في هذا النص الذات إذ بدا موجهاً الخطاب لذاته فنظراً لمعاناة الشاعر تصبح الرؤية عنده ضبابية، فلا يجد معادلاً رمزياً إلاّ الذات؛ والخطاب الديني من أجل إيصال الخطاب للجميع، والدليل على ذلك فقد تغير مسار الأبيات الى قوله (يا غافلاً)، فالشاعر مخاطبا الآخرين للاتعاظ مستعيناً بالخطاب الديني للذات، فهناك بواعث داخلية مشمولة بالوجع والتساؤلات، و ربما الإجابات عنها لا يحسن التصريح عنها مباشرة، «فالسائد أن لا يظهر على السطح ما يفضح نزوات النفس البشرية في الغريزة و العادات و العلاقات والعقائد، وأنَّ على الكاتب أنْ يعلّق ذلك في غياهب المجهول والصّمت» (الجنابي، ٢٠٠٤).

يعد شعر الزهد اكثر اتصالاً بحياة الجماهير من شعر الخمر الذي كان يمثل اتجاهاً معيناً وفي فئة معينة من المجتمع بسبب ترفها، أما عامة الشعب فلم تكن تعرف الترف، وإنما تعيش حياة دينية مستقيمة يشيع في بعض جوانبها النسك والعبادة، ومن الشعراء الذين تجلت لديهم قضية الزهد أبو العتاهية رافضاً نقائض المجتمع خلقية واجتماعية وسياسية (احمد، ٢٠٢٠) فكانت اشعاره زهدية لكن قراءة المسكوت عنه تظهر أن الأبيات لم تكن زهدية تدعو لترك ملاذ الحياة، يقول (د. شكري، ١٩٦٥):

"المديد"

سكـــنٌ يبقـــــــى لـه سـكنُ
ما بهـــــذا يـــؤذِنُ الزّمَـــــنُ
نحـــن فـــــي دارٍ يخّبُرنـــا
عن بلاهـــا ناطـــــــقٌ لسـنُ
دارُ سَـــــوءٍ لَم يَـدُم فَـــــرَحٌ
لِإمـــــرِئٍ فيها وَلا حَـــــزَنُ
كُلُّ نفـــــــسٍ عِنـــدَ ميتَتِها
حَظُّهـا مِـــــن مالِها الكَفَـــنُ

الزهد بشكل عام يمثل كشف لسلبيات المجتمع ومنها قضية التمايز بين طبقات المجتمع التي أراد الشاعر كشفها في المجتمع الإسلامي، فالفارق الوحيد بين الطبقات هو التقوى من منطق القول «إن اكرمكم عند الله اتقاكم»، فكيف لذلك التفاوت الطبقي أن يشيع في ذلك المجتمع، والشاعر لا يملك من قوة الرفض المباشر فيلجأ إلى طريق التزهيد في الحياة ويؤكد (غرابيس) أن هناك فرقاً بين (ما يقال) و(ما يتم إبلاغه للمخاطب) (نحلة، ٢٠١١)، بالمعنى الحرفي للنص يثير ليس عند المتلقي، ولكن عنده دسه في مقام الخطاب يزول اللبس، لأن المعنى المستلزم للدين هو إزالة الفوارق الطبقية، ونشر العدل والامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

المبحث الثاني

الدين والسياسة

لم يكن اتصال الدين والسياسة بجديد علينا، إذ وجدنا في أكثر العصور اتصالا مباشرا، فمن الساسة مَن عدل ومنهم من اتخذ الدين وسيلة لتحقيق غايته، إذ ظَلَمَ وجَارَ باسم الدين، ولما كانت السلطة في العصر العباسي تزعم أنها على حق وتحكم بالشرائع الإسلامية، لم يكن أمام الشعراء إلا ان يتناولوا هذه القضية المهمة التي تمس الناس من حيث الدين والحياة، فقد نظموا أشعاراً في ذلك ولكن لم يصرحوا بكل شيء بسبب تسلط الحكام وجورهم؛ لذا عمدوا إلى التلميح وليس التصريح، ولأجل استجلاء المسكوت عنه سيحصر البحث الشواهد الآتية أيضاً؛ يقول الشاعر أبو القاسم الرّبّعي (الاصفهاني، ١٩٧٦):

"من البسيط"

لا تنكـرن قضـاء الله و القـــــدرا
ولا تسُـبّ أبـا بكـــــر ولا عُمرا
و لا تقـل أن عصيـت الله ذا قـدرٌ
جرى فتـبْ منه، يـا هذا، وكـنْ حذرا

وفي المعنى ذاته يقول ابن المبارك (ت: ١٨١هـ) (د. مجاهد، ١٩٨٩):

"من البسيط"

فلا أسبُ أبا بكـــر و لا عمـــــرا
ولا أســـــــــبُ معـاذ الله عثمانـاً
ولا ابـن عـم رســـــول الله أشـتمه
حتـى ألبـس تحـــت الـترب أكفانـاً

يشير الشعراء الى قضية السب واللعن، ولكن هنا يثير الشاعر قضية سب عمر وأبا بكر، ولم يتطرق في قضية الإمام علي- على عكس ابن مبارك الذي تحدث عن سب الصحابة بدون استثناء، فيلتمس البحث مسكوتاً عنه متأت من أسلوب الشعراء في طرح قضية السب واللعن، فَذِكر الشعراء لهذا الاسلوب (أي اللعن و السب) يشمل على غاية مبطنة موازية للمصرح به، ألا و هي ابراز الخلاف و تعدد المذاهب، و كان عرض الشعراء لتلك الاختلافات المذهبية ما هو إلا اشارة الى أن الخلافات المذهبية كانت سبباً في كثير من الخلافات بين فئات المجتمع، فلم تكن دعوة اصلاح بقدر ما هي دعوة تنبيه و إدانة للمذاهب من وجهة نظر الشعراء.

فالنصوص الإبداعية تواجه «قارئها بظواهر وأسئلة تكاد لا تنتهي، فتتخذ في داخله مُتصلة الى القراءة والمراجعة للوصول الى حلول أو اجابات متفاوتة في النتائج، يقيناً أو تخميناً، أو اقتراباً أو بعداً، وإذ تفلح القراءة في سد فجوات معينة في تلك النصوص، فإنَّ فجوات جديدة سرعان ما تنبثق باحثة عن قراءة جديدة » (العزاوي، ٢٠٠٢).

وقد يعمد الشعراء الى ترك ثغرات في النص الشعري تحاول ملأها، وتشييدها عن طريق التأويل والإشارات الضوئية المنثورة.

ومن الشعراء الذين اتخذوا من رمز الحسين و سيلة

لإيصال غايته الشاعر دعبِل الخزاعي (ت: ٢٤٦هـ)، قال: (الدجيلي، ١٩٦٢)

"من الكامل"

رَأسُ ابنِ بِنتِ مُحَمَّدٍ وَوَصِيِّهِ
يا لِلرِجالِ عَلى قَناةٍ يُرفَعُ
وَالمُسلِمونَ بِمَنظَرٍ وَبِمَسمَعٍ
لا جازِعٌ مِن ذا وَلا مُتَخَشِّعُ
أَيقَظتَ أَجفاناً وَكُنتَ لَها كَرىً
وَأَنمتَ عَيناً لَم تَكُن بِكَ تَهجَعُ
كُحِلَت بِمَنظَرِكَ العُيونُ عَمايَةً
وَأَصَمَّ نَعيُكَ كُلَّ أُذنٍ تَسمَعُ
ما رَوضَةٌ إِلّا تَمَنَّت أَنَّها
لَكَ مَضجَعٌ وَلِخَطِّ قَبرِكَ مَوضِعُ

تكشف هذه الأبيات عن رثاء للإمام الحسين عليه السلام ممزوجة بغاية اراد الشاعر إيصالها بصورة غير مباشرة أولى أقطاب هذه الغاية الظلم الذي تعرض له أهل البيت عليهم السلام، وثانيا الاقتداء بالإمام الحسين عليه السلام لنصرة الحق والوقوف بوجه الظالمين، كذلك اغتصاب حقوق أهل البيت عليهم السلام، فكانت ثورة ذات طابع ديني ضد الفساد والظلم.

فهنا يحتفظ النص بهيبة الناص وهيبة الحدث مبينًا دور لغة المسكوت عنه وامضائه لأن «اللغة هي التي ينبغي أن تخضع للتأويل كما أنه ما تحمله من فكر ينبغي أن يخضع للتأويل» (محمد، ٢٠٠٨).

فالمسكوت عنه جمع الشتات من أن يخرج إلى التداول المؤدي إلى الفتنة، فالنص يتكور على نفسه ليجمع بين طبقاته سيرة رجل وأمه وحكم من الأحكام.

ومن الأمور التي شغلت المجتمع عامة والمجتمع العباسي خاصة هي مسألتي خلافة بني العباس وخلافة الإمام علي عليه السلام ومن الشعراء الذين تعرضوا لهاتين القضيتين ومناصرة أحدهما على الأخرى الشاعر مروان ابن أبي حفصة قال: (اشرف، ١٩٩٣)

"من الكامل"

ملك تفرع نبعه من هاشم
من الاله على الإمام ظلالها

الى قوله:

هل تطمسون من السماء نجومها
بأكفكم أم تستطيعون هلالها
أم تجحدون فعاله عند ربكم
جبريل بلغها النبي فقالها
شهدت من الأنفال آخر آية
بتراثهم فأردتم ابطالها

الواضح من النص أن الشاعر أراد من خلاله التقرب من المهدي العباسي، ولكن قراءة المسكوت عنه تظهر الظلم والعداء لأهل البيت عليهم السلام، فهو يحاول أن يوهم المتلقي بأن الخلافة العباسية أمر من الله تعالى، بوحي جبريل يستشهد بسورة الأنفال ؛ قال تعالى: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلأَرحَامِ بَعضُهُم أَولَىٰ بِبَعضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِۗ الانفال: ٧٥]، فهو بذلك يريد إثبات

وراثة العباس للنبي محمدﷺ – دون ابن أخيه الأمام عليؑ وفقاً لأحكام الإرث الإسلامي المعروفة في كتب الفقه لجمهور المسلمين (الموسوي، ٢٠١٦)، فمحاولة إثبات الخلافة لبني العباس لم تكن إلا عداء لأهل البيتؑ ومحاولة إثبات حقهم بها، ولكن حقيقة الأمر هي خلافة مغصوبة ممن هو أولى واحق بها، والمؤسف أن هذه الآفة الثقافية قد أصابت معظم الشعراء والمثقفين في ذلك العصر؛ فلم يعد الشعر العباسي يمثل نفسه ولا مجتمعه؛ بل يمثل السلطة إذ انه يعيش حالة من حالات انفصام الشخصية، فهو لم يعد شاعرًا إلاّ في قصر الخليفة، فحصل ذلك الانفصام الكبير بين الشاعر ونفسه أولاً، وبينه وبين مجتمعهِ ثانياً، فلم يعد يفكر إلاّ في أنانيته ونفسهِ، ونسى رسالته السامية بصفته شاعراَ يعبر عن ضمير أمة، ويكافح من أجل شعب، وارتضى لنفسه أن يقال عنه انه من حاشية الخليفة او الامير، وأنه أفضل شعراء عصره؛ إذ أن أمراء الشعراء في تلك العصور هم شعراء الأمراء (بن قتيبة، ١٩٨٧)، وفي المعنى ذاته يتحدث بشار بن برد قائلاً: (شرح ابن عاشور، ١٩٦٦)

"من البسيط"

دم النبِّي مشـــــــوبٌ في دمائهم

كما يُخالـطُ مـــــــاء المزنـة الضربُ

و قوله: (شرح ابن عاشور، ١٩٦٦)

"من المنسرح"

إن الـــــذي أنعمـــــت خلافته

بالناس حتـى تنازعـــــــوا سـبباً

شـقيق مـــــن قامـت الصـلاة بـه

لم يأت بُخـــــلاً و لم يقُـــــــل كَذِبْاً

شـيبت بأخلاقـــــــــــهِ خلائقهِ

و حـــــــاز ميراثـــــه إذا انتسبا

يغـــــــــدو بيمـن مـن النبـوة لا

يخلـف عرّاصـــــــــة إذا اضطربـا

القراءة الظاهرة للنص تشير إلى دفاع الشعراء عن حق العباسيين في الخلافة، ولكن قراءة المسكوت عنه أظهرت العداء لأهل البيت ؑ-كما اسلفنا قبل قليل، وذلك « لأن النص يحتمل بذاته اكثر من قراءة، وأنه لا قراءة منزهة مجردة؛ إذ كل قراءة في نص ما هي حرف لألفاظه و إزاحة لمعانيه» (علي، ١٩٨٩)، فالشعر لم يكن مجرد فن يروّح به عن النفس، ويبث به في أوقات الفراغ، وإنما هو استراتيجية دقيقة تخضع لمنظومات سياسية، واجتماعية، ودينية، فالشعراء « لم يكونوا في الغالب إلاّ أقنعة تكلم من ورائها الشعراء عن همومهم وأشواقهم، وقد يكون مدحا لمثل أعلى في ذهن الشاعر، ويكون الممدوح مجرد رمز أو إيحاءة» (بدوي، ١٩٩٨).

ومن الشعراء الذين تحدثوا خلاف ما اضمروا الشاعر أبان بن عبد الحميد اللاحقى قال: (ابن الأبار، ١٩٦١) (ابن كثير، د.ت).

" من الطويل "

نشـدت بحـق الله مـن كان مسـلما

أعـم بـما قـد قلتـه العجـم والعرب

أعـــم رسـول الله أقـرب زلفـة

لديـه أم ابـن العـم في رتبـة النسـب

وأيهما أولـــــــــــى بـه وبعهده

ومـن ذا لـه حـق الـتراث بـما وجب

فـإن كان عبـاس أحـــــق بتلكـم

وكان عـلي بعـــــد ذاك عـلى سـبب

فأبنـاء عبـاس هـــــــم يرثونـه

كما العـم لابن العم في الإرث قد حجب

وفي حسـن إن قلتـم فيـه حجـة

قـد باعهـا لا ينكـر النـاس أو وهب

فـإن كان ذا حـق فعمـداً أضاعـه

و إن كان ذا دعـوى فكفوا عن الشـغب

و هبـة كـما قلتـم و ليـس كذاكـم

أمـا ذادكم عنهـا المطالـب و أغتصب

فأمهلتموهـا لم تـــــــروا حيلة لها

إلى أن أراد الله اتمـــــــــام مـا أحب

لو تأملنا هذه الأبيات التي أوردها الشاعر هنا لوجدناها مكتنز ة باحتجاجات تكاد تكون هي عين تلك الاحتجاجات التي خصم بها المنصور العباسي محمداً ذا النفس الزكية في المراسلات المتبادلة بينهما إبان الحرب الدائرة بينهما لأجل الخلافة (ابن الأثير، ٢٠٠٢) (الطبري، ٢٠٠١).

في حين يرى طه حسين أنَّ أبان بن عبد الحميد يقتفي خطوات مروان بن أبي حفصة رغبة في الأموال الضخمة التي كـان يقيدها مـروان بن أبي حفصة من الخلفاء العباسيين، فطَمع وعَدِل عن مذهبه السياسي، فلم يبقِ علوياً معتدلاً، بل أصبح عباسياً متطرفاً (طه، د.ت).

فلم يكن من وجهة نظر البحث الحديث عن مديح بني العباس من أجل الحصول على المال والجاه لدى البلاط العباسي بقدر ما هو عرض بصورة غير مباشرة لقضيتي الخلافة والإمامة اللتين كان لهما صدىً واسعاً في العصر العباسي، فقد التجأ إلى توشيح نصه بشيء من الغموض عن الغرض الأساس من وراء ذلك الاحتجاج لصالح بني العباس، وإلاّ لو كان حق بني العباس لكان نص عليه القرآن الكريم فلماذا هذا الخوف وهذا النزاع ومحاولة الحفاظ على حقهم في مجتمع دستوره القرآن الكريم آنذاك، وإنما عمد الشاعر للغموض لإخفاء غرضه «كون التعقيد والغموض وغيرهما في بعض الأحيان تعد أدوات للعتمية المقصودة، كما أن هناك أدوات للوضوح المقصود، وهي في كل الأحوال نصوص غائرة» (حميد، ٢٠١٥) ومن القضايا الدينية والتي شغلت حيزاً في قراءة المسكوت عنه قضية إرث أهل البيت عليهم السلام لتي كرّس الشعراء جل جهودهم فيها من أجل الطعن في خلافة الإمام علي عليه السلام ومن هؤلاء الشعراء مروان ابن أبي الجنوب قال: (ابن الأثير، ٢٠٠٢)، (الطبري، ٢٠٠١).

"مجزوء الكامل"

يرجـــــــوا الـتراث بنـو البنـا

ت ومـــــا لـه فيـــــــه قـلاده

الصهـــــــر ليـــــس بـوارث

والبنـت لا تـــــرث الامامـــــه

مـــــا للذيـــــن تنحلـــــوا

ميراثكـــــم إلا الندامـــــــه

اخـــــــذ الوراثـــــة أهلها

فعـــــلام لومكـم علامـــــه

وأيضاً تطالعنا أبيات أُخرى في القضة ذاتِها لعلي بن الجهم قال: (ديوان علي بن الجهم، ١٩٤٩).

"الطويل"

أغير كتاب الله تبغون شاهداً
لكم يا بني العباس بالمجد و الفخر
كفاكم بأن الله فوّض أمره
إليكم و أوصى أن أطيعوا أولي الأمر
و لم يسأل الناس النبي محمد
سوى رد ذي القربى القريبة من أحمد

الواضح من الابيات المدحية التي قيلت بحق بني العباس متمثلين بشخص الخليفة المخاطب المعني بهذه الأبيات التي كانت الغاية منها إثبات حقهم في إرث الخلافة دون أهل البيت عليهم السلام وهم (الإمام علي وأولاده عليهم السلام) فمن غايات المسكوت عنه هو (التهويل والتعظيم) وهذا ما أظهرته قراءة المسكوت عنه، فتحويل هذه القضية (قضية إرث الخلافة) و إنهم أحق بها لم تكن إلا تأويلاً لعنق النص؛ حيث أن آية المودة نزلت في النبي صلى الله عليه وآله و أهل بيته عليهم السلام خاصة، وليس كما أراد الشعراء ابهام الناس بذلك، وهذا التوظيف المضلل لآيات القرآن الكريم اعتمده العباسيون في اسناد حقهم المزعوم، فما أخفاه الشعراء خلف هذه الأبيات قضية الصراع حول الإرث، والشيء المخفي والمستور يكون مُهاباً ومدعاة للتأمل، وأكثر تأثيراً في النفوس من الشيء الظاهر.

وتطالعنا القصيدة التترية التي قالها ابن منير الطرابسي (ت: ٥٤٨هـ)، والتي أعلن فيها ظاهراً ترك المذهب الشيعي والانتقال بمعتقداته للمذهب السني، إذ قال (الطرابلسي، د.ت):

"مجزوء الكامل"

عَذَّبْتَ طَرْفِيَ بالسَّهَرْ
وأَذَبْتَ قلبيَ بالفِكرْ
وآليْتُ آل أُمَيَّةَ الـ
طّهرُ الميامين الغُرَرْ
وجَحَدْتَ بيْعةَ حَيْدر
وعَدَلْتُ عنهُ الى عُمَرْ
وأُكَذِّبُ الراوي وأطْعَنُ
في ظِهُور المُنتَظَرْ
وإذا رَوَوْا خبرَ «الغدير»
أقول: ما صَحَّ الخَبَرْ
ولبست فيه من الملابس
ما أضْمحَلَّ وما دثرْ
وإذا جرى ذِكرُ الصحا
بة بين قومٍ وأشْتَهَرْ
قلتُ: المُقَدَّمُ شيخُ الصحابة تبـ
سم ثم صاحبهُ عُمَرْ
ما سَلّ قَطُّ ظُباً على
آل النبي ولا شَهَرْ
كلا، ولا صَدَّ البتو
لـ عن التراث ولا زَجَرْ
وأثابها الحُسنى وما
شَقَّ الكتاب ولا بَقَرْ
وبكَيتُ عثمان الشهيـ
ـد بُكاءَ نسوان الحَضَرْ

وشرحْتُ حُســـــنَ صَلاتِـه
جُنـح الظّـــــــلَام المُعْتكَـرْ
وقـــرأتُ مـــــن أوراق مُصـ
ـحَفه «البـــــــراءة» و«الزمـر»
ورتبـــت «مطلحـــــة» و«الزبـ
ـير» بـكل شـــــــعرٍ مُبتكـرْ
وأقـــــــولُ أُم المؤمنيـــــن
عُقُوقُهـا إحـــــــدى الكِـبَرْ
وأقـــــــولُ: ذنـب الخارجـ
ـين علـــــي علـــــيّ مُغتَفَـرْ
ولا ثائـرُ لقتالهـــــــــم في
النَّهْـــــروَان ولا أثـــــــرْ
وأقـــــول: أنّ يزيـــــد مـا
شـــــرب الخمـــــور ولا فَجَـرْ
ولجيشـهِ بالكَـــــــــف عـن
أبنـــــــاء فاطمـة أمِـــــرْ
ولـه مـع البيـت الحـــــــرام
يـــــــدٌ تُكفـــــر مـا غَـبَرْ
والشَّـــــــمِرُ مـا قتـل الحُسـ
ـينَ و لا ابـنُ سَـعدٍ مـا غَـدَرْ
وَحَلقْـتُ في عَـشرِ المُحَـــــــر
مِ مـا اسْـتطال مـــــــن الشـعرْ
ونَوَيـتُ صـــــــــوم نهـاره
وصيـامَ أيـــــام أُخـــــــرْ

ولبسـت فيـــــه أجَـلَّ ثـــو
بٍ للمواســـــــم يدخـــــرْ
وسـهرت في طبـــــــخ الحبـو
ب مـــــن العشـاءِ الـى السَّحرْ
وأكلـــــتُ جرجير البُقـــــو
ل بلحـــــم جـــــري البحـرْ
وغسِلتُ رجلي حاضـــــــراً
ومسَـحتُ خُفّـــي فـــي الَّسـفرْ
آمين أجْهـــــرُ فـــي الصّلاة
كمـن بهـا قبـــلي جَهَـــــرْ
وأســـــنَّ تسْـنيم القبـــو
ر لِكُـــــلِ قـبرٍ يُحتفـــــرْ
والله يغفـــــر للمســـــيِ
إذا تنصـــــل وأعتـــــذرْ
إلا لِمَـن جحـــــد الوصـــي
ولاءه ولمـــــن كَفَـــــرْ

تطالعنا أبيات للشاعر أن صح التعبير فيها (مفتاح الخلاص) إذ حاول أن يبين للممدوح ولاءه للسنة، ولكنه في الوقت ذاته عرض عقيدة الشيعة بدقة متأنية من الولاية حتى وفاة الأمام الحسين عليه السلام بهذا السرد التفصيلي وقلبه للحقائق، وتصوير رسالة مبطنة بمدح ظاهري وهو مدح مزج بالذم لأنه أرسل بهذه الدقة والتفاصيل رسالة للآخر بأني لست شيعيا عابرًا وإنما شيعي متقن حافظ مطلع على تراث ال البيت – عليهم السلام – وقلب المعتقدات لإرضاء الطرف الآخر؛ فنجد الشاعر قد اعتمد مبدأ التقية لأن الشيعة يؤمنون بهذا المبدأ، واعتمد هذه الحيلة لإنقاذ

حياتهِ، وعليه فما هو المسكوت عنه هنا؟؟ أي إن الشاعر وقف أمام نظرية حياتي بكف ومذهبي واعتقادي بكف آخر، كما يذكر الشاعر متناقضات تمثل أسياسيات الخلاف (الشيعي – السني) فهو ظاهراً يتحدث عن نفسه ولكن المسكوت عنه يريد عرض المسائل الخلافية بين المذهبين فضلاً عن توثيقه لكل معتقدات الشيعية.

الخاتمة

توصل البحث إلى:

١. إن المسكوت عنه في الخطاب الشعري أعمق من المسكوت عنه في الخطاب القرآني، ويعزو ذلك إلى أن المسكوت عنه في الشعر يُعبّر عن غرض شخصي وهدف ذاتي يطلبه الشاعر من خلال نصهِ.

٢. المسكوت عنه في الخطاب الديني لا يتعدى أغراض الشكوى والنصح والوعظ.

٣. اخفى الشعراء مقاصدهم الشعرية خلف عناوين المدح والاطراء والفخر استقراءً لمبدأ التقية لدى المذهب الشيعي.

٤. تضمنت ايحاءات المسكوت عنه في الغالب الصراع على الخلافة الراشدية بين احقية الامام علي عليه السلام بها ومناوئيه من بني العباس.

٥. تمجيد الخليفة العباسي وتجسيد احقيتهم في إرث الخلافة من أهل البيت عليهم السلام فانطوت تلك الخطابات على آيات التهويل والتعظيم في المسكوت عنه وتوظيف تلك المعاني التهويلية في اشباع رغبات الخلفاء العباسيين والتثبيت في كراسي الخلافة.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم:

١. ابن الأثير. (٢٠٠٢). الكامل في التاريخ (المجلد ١). (تحقيق الشيخ خليل مأمون شيحا، المحرر) بيروت: دار المعرفة.

٢. ابن كثير. (د.ت). البداية والنهاية. (قدم له د. محمد عبد الرحمن المرعشلي، المحرر) بيروت: دار احياء التراث العربي.

٣. أبو الحسين أحمد بن منير بن احمد بن مفلح الطرابلسي. (د.ت). ديوان أبن منير الطرابلسي. بيروت: دار الجيل.

٤. أبو جعفر محمد بن جرير الطبري. (٢٠٠١). تفسير الطبري (المجلد ١). بيروت، لبنان: دار احياء التراث.

٥. ابو عبد الله محمد بن عبد الله القضاعي البلنسي ابن الأبار. (١٩٦١). اعتاب الكتاب. (تحقيق: صالح الأشتر، المحرر) دمشق: مجمع اللغة العربية.

٦. ابو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة. (١٩٨٧). الشعر والشعراء. (الشيخ حسن تميم، المحرر) بيروت: دار احياء العلوم.

٧. احسان جواد التميمي. (٢٠٠٧). صراع الأضداد وتوافقات المرحلة بين الدين والدنيا والدولة. مجلة ثقافتنا.

٨. احسان جواد التميمي. (العدد ٣، ٢٠٠٧). صراع الأضداد وتوافقات المرحلة بين الدين والدنيا والدولة. -: مجلة ثقافتنا.

٩. احمد امين. (٢٠٢٠). ضحى الاسلام. لجنة التأليف والترجمة والنشر.

١٠. اشرف احمد عبرة. (١٩٩٣). ديوان مروان بن أبي حفصه

(المجلد ١). بيروت: دار الكتاب العربي.

١١.الاستاذ محمد الطاهر شرح ابن عاشور. (١٩٦٦). ديوان بشار. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر.

١٢.الجاحظ; تحقيق عبد السلام هارون. (د.ت). الحيوان. القاهرة: مطبعة الخابجي.

١٣.السيد عبد الحسين شرف الدين الموسوي. (٢٠١٦). النص والاجتهاد. قسم الدراسات الاسلامية.

١٤.انتصار خضير القريشي. (٢٠٠٦). منهاج التأويل في آماني المرتضى. جامعة الكوفة: اطروحة دكتوراه.

١٥.بدوي عبده. (١٩٩٨). دراسات في النص الشعري: العصر الحديث. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.

١٦.تحقيق احمد عبد المجيد الغزالي. (د.ت). ديوان أبي نؤاس. بيروت: دار الكتاب العربي.

١٧.تحقيق: خليل مردم بك. (١٩٤٩). ديوان علي بن الجهم. دمشق: مطبوعات العلمي العربي، مطبعة الهاشمية.

١٨.حميد فرج عيسى. (٢٠١٥). المسكوت عنه في الأدب العربي (دراسة في تحليل الخطاب). المسكوت عنه في الأدب العربي. البصرة، البصرة، العراق: جامعة البصرة / كلية الاداب اطروحة دكتورا.

١٩.د. شكري فيصل. (١٩٦٥). أبو العتاهية اشعاره واخباره. دمشق: مطبعة جامعة دمشق.

٢٠.د. مجاهد مصطفى بهجت. (١٩٨٩). ديوان عبد الله بن المبارك (المجلد ٢). المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع.

٢١.د. نصر حامد أبو زيد. (٢٠٠٣). نقد الخطاب الديني (المجلد ٤). القاهرة: مكتبة مدبولي.

٢٢.طه حسين. (د.ت). حديث الاربعاء (المجلد ١٢). مصر: دار المعارف.

٢٣.عبد الرحمن المصطاوي. (٢٠٠٧). ديوان الشافعي. بيروت: دار المعرفة.

٢٤.عبد الرحمن عبد الله. (٢٠١٠). النقد الثقافي في الخطاب العربي. جامعة البصرة: اصروحة دكتوراه.

٢٥.عبد الصاحب الدجيلي. (١٩٦٢). ديوان دعبل الخزاعي. النجف: مطبعة الآداب.

٢٦.عبد الواسع الحميري. (٢٠٠٩). ما الخطاب وكيف نحلله. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.

٢٧.علي حرب. (١٩٨٩). قراءة ما لم يقرأ نقد القراءة. مجلة الفكر العربي، صفحة ٤١.

٢٨.عماد الدين الاصفهاني. (١٩٧٦). خريدة القصر وجريدة العصر. (تحقيق محمد بهجة الاثري، المحرر) العراق: منشورات وزارة الاعلام العراق.

٢٩.قيس كاظم الجنابي. (٢٠٠٤). الواقع والمسكوت عنه في الرواية العربية المعاصرة. دمشق: مجلة الموقف الادبي، اتحاد الكتاب العرب بدمشق.

٣٠.كارتين كير برات، ترجمة، ريتا خاطر، و راجعه، جوزيف شريم. (ط١، ٢٠٠٨). المضمر. بيروت: مركز دراسات

الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة.

٣١.كارتين كير برات، و اوريكيوني. (٢٠٠٨). المضمر (المجلد ١). (ريتا خاطر، و جوزيف شريم راجعه، المترجمون) بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة.

٣٢.محمد عزام. (٢٠٠٨). اتجاهات التأويل النقدي من المكبوت الى المكتوب (المجلد ١). دمشق: وزارة الثقافة الهيئة العامة السورية للكتاب.

٣٣.محمود أحمد نحلة. (٢٠١١). آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر. مصر: دار المعرفة الجديدة.

٣٤.ميشيل فوكو. (١٩٧٠). نظام الخطاب. (د. محمد سبيلا، المترجمون) الدرس الافتتاحي الملقى في الكوليج.

٣٥.نادية غازي العزاوي. (٢٠٠٢). المغيب والمعلب (قراءات معاصرة في نصوص تراثية) (المجلد ١). بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة.

أنماط المبتدأ في موسوعة الأحاديث القدسيَّة ـ دراسة تركيبية

أ.د. حسن عبد الغني الأسدي

كلية التربية للعلوم الانسانية-جامعة كربلاء

hjawad201421@gmail.com

الباحث: إبراهيم عيسى درويش

كلية التربية للعلوم الانسانية-جامعة كربلاء

Ibrahemessa14@gmail.com

الملخص

إنَّ البحثَ في الجملة الاسمية مهما كان منهجه ومهما كانت غاياته؛ يحيلنا مباشرة الى الحديث عن «المبتدأ» و«الخبر» وعلى طرح تساؤلات مبدئية حولهما؛ ولذلك فإن هذا البحث يهدف إلى دراسة الجملة الاسمية في الأحاديث القدسية دراسةً تركيبية، من حيث اشتمالها على طرفي الجملة من المسند والمسند إليه، ويتمثلان هنا بالمبتدأ والخبر، ومجيء المبتدأ بأنماطه المتعددة العائدة إلى التعريف في الأصل، وكذلك الخبر (معتمَد الفائدة) بأنماطه الثلاثة، وتضمنت الدراسة مجموعة من أحكام الجملة الاسمية، ولم تهمل هذه الدراسة الجانب الدلالي للتركيب. وتشكل الأحاديث القدسية أهمية كبيرة بالنظر إلى عدِّها مصدرًا من مصادر التراث الإسلامي واللغوي الموصّل للاحتجاج الفصيح للاستعمالات النحويَّة واللغويَّة؛ لذا مثلت هذه الأحاديث عينة لهذا البحث.

الكلمات المفتاحيَّة: «المبتدأ، الأحاديث القدسيَّة، دراسة تركيبيَّة»

Patterns of the Subject in the Encyclopedia of Sacred Hadith - A Structural Analysis Study

Ibrahim Issa Darwish Phone

College of Education for Human Sciences - University of Karbala

Ibrahemessa14@gmail.com

Prof. Dr. Hassan Abdul Ghani Al-Asadi

College of Education for Human Sciences - University of Karbala

hjawad201421@gmail.com

Abstract

The research on the issue of the nominal sentence، regardless of its method and objectives; He directs us to talking about the “beginner” and “the news” and to asking initial questions about them. Therefore، this research aims to study the nominal sentence in the sacred hadiths in a synthetic way، in terms of its availability on both ends of the sentence from the predicate and the predicate to it، and they are represented here by the subject and the predicate، and the coming of the subject with its multiple patterns related to the definition in the original، as well as the predicate (accredited interest) with its three types، The study included a set of provisions of the nominal sentence، and this study did not neglect the semantic aspect of the structure. The Qudsi hadiths are of great importance in view of their being considered a source of the Islamic and linguistic heritage that conducts eloquent protest for grammatical and linguistic uses. Therefore، these conversations represented a sample for this research.

Keywords: “Subject، Hadith، Structural Analysis”

المقدّمة

إن الجملة الاسمية تتكون من المبتدأ والخبر، وهما الركنان الأساسيان فيها، وتحصل الفائدة بمجموعهما فالمبتدأ معتمَد الفائدة، والخبر محل الفائدة، وإذا ما أردنا ذكر بعض تعريفات الجملة الاسمية أو ما تدل عليه فيُعد قول الخليل من أول الأقوال للتعريف بها كونها تركيباً يبدأ باسم، وذلك ما نقله عنه سيبويه في قوله ((إذا ابتدأت الاسم فإنما تبتدئه لما بعده، فإذا ابتدأت فقد وجب عليك مذكور بعد المبتدأ لابدّ منه، وإلّا فَسَدَ الكلام ولم يَسُغ لك)) (الكتاب: ٢/ ٣٨٩).

والجدير بالذكر أن سيبويه(١٨٠هـ) لم يتحدّث عن «الجملة» بمعناها الاصطلاحي وإنما عن طريق الإشارة إلى عناصر تركيبها كالمسند والمسند إليه بأنها ((ما لا يستغني واحد منهما عن الآخر، ولا يجد المتكلم منهما بدّاً، فمن ذلك الاسم المبتدأ أو المبني عليه، وهو قولك: عبدُالله أخوك، وهذا عبدالله)) (المصدر نفسه: ١/ ٢٣) فلم يعرّفها وإنما بيّنها عبر التمثيل لها بجمل، وذكرها الزجاجي(٣٣٧هـ) عندما جعل الجملة قسمين، اسمية، وفعلية، فجملة المبتدأ والخبر أو ما أصله المبتدأ والخبر هي الاسمية، والفعلية التي صدرها فعل (ينظر: شرح جمل الزجاجي: ٣٢٧)، ولعلّ من أبسط تعريفاتها ((هي التي صدرها اسم نحو: زيد قائم، وهيهات العقيق، وقائم الزيدان عند من جوزه وهو الأخفش والكوفيون)) (مغني اللبيب: ٢/ ٣٨٦) وتكاد الجملة العربية تنفرد بظاهرة الجملة الاسمية التي يتألف طرفاها من اسمين، فالجملة العربية منها ما يكون طرفا الإسناد فيه اسمين على أن يكون في أحدهما معنى الوصف، أما الجملة في اللغات الأخرى فلا يمكن أن تخلو من الفعل، كفعل الكون كان وما يشتق منه ـــ الذي لابد منه إذا لم يكن في الكلام فعل غيره من الأفعال (ينظر: نحو التيسير: ١٢٤).

ومن خصائصها أنها تكون بسيطةً ومركبة، تقبل النسخ بالأحرف والأفعال، وواجبة التطابق عددياً ونوعياً بين طرفي الإسناد ويكون التطابق مباشراً عن طريق التثنية أو الجمع وغير مباشر عن طريق الروابط كالضمير والاشارة أو العموم إذا كان المركب تركيباً إسنادياً، أما الترتيب، فإن الأصل فيها تقدم المسند إليه على المسند، فلا يصح العدول عنه إلاّ لأغراض بلاغية(ينظر: مقومات الجملة العربية: ١٤٥)((والواضح أن الجملة الاسمية في اللغة العربية لا تشتمل على معنى الزمن فهي جملة تصف المسند إليه بالمسند ولا تشير إلى حدثٍ ولا إلى زمن)) (اللغة العربية معناها ومبناها: ١٩٣) وهذا ما أكده الدكتور الجواري أيضًا بقوله ((فإذا خلا الوصف أو المسند من الزمن كان الوصف اسمياً وسميت الجملة اسمية)) (نحو التيسير: ١٢٣).

هذا وقد اقتضت المادة المتحصّل عليها أن يقسّم البحث على مبحثين؛ تضمّن الأول منها الحديث عن أنماط المبتدأ المعرب، في حين اختصَّ الثاني بالحديث عن أنماط المبتدأ المبني، وكما يأتي:

المبحث الأول

أنماط المبتدأ المعرب

توطئة

المبتدأ أول طرفي الإسناد في الجملة الإسمية، فـ((الاسم أول أحواله الابتداء))(الكتاب: ١/ ٢٣) والمبتدأ يحلُّ اسمًا ((فالمبتدأ كل اسم أبتدئ ليبنى عليه كلام، والمبتدأ والمبني عليه رفع، فالابتداء لا يكون إلا بمبني عليه فالمبتدأ الأول والمبني ما بعده عليه فهو مسند ومسند إليه))(المصدر نفسه: ٢/ ١٢٦) والمبتدأ ((لم يكن مبتدأ لأنه منطوق به أوّلاً، ولا كان الخبر خبراً لأنه مذكور بعد المبتدأ، بل كان المبتدأ مبتدأ لأنه مسند إليه ومثبت له المعنى، والخبر خبراً لأنه مسند ومثبت به المعنى))(دلائل الإعجاز: ١٨٩) والخبر هو((كل ما أسندته للمبتدأ وتحدثت به عنه))(البديع في علم العربية:١/ ٦٧)، ويأتي المبتدأ في الجملة الاسمية على عدة أنماط، فقد يأتي معرفة، ونكرة، ومصدراً مؤولاً، كذلك يأتي الخبر مفردًا، وجملة، وشبه جملةٍ، وبشكل عام فإن المبتدأ يأتي معرباً، ومبنيًّا أيضا وفي ما يلي تفصيل ذلك:

١. المبتدأ اسم علم

مراتب المعارف محل خلاف بين النحويين فـ((ذهب النحويون المتقدمون والمتأخرون إلى أن الاسم العلم أعرف المعارف ثم المضمر... واحتجوا بأن العلَم لا اشتراك فيه في أصل الوضع، وإنما تقع الشركة عارضة فلا أثر لها))(الأصول في النحو: ١/ ٢٦، وينظر: شرح التصريح على التوضيح ١/ ٩٦)، وإنما ((صار الاسم العلم معرفة، لأنها وضْعُ دلالةٍ على شخصٍ واحدٍ بعينه من بين سائرِ أمّتِه، فلهذا صار معرفةً))(علل النحو:٣٨٠)، فـ((الأصل فيه أن يوضع على شيءٍ لا يقع على غيره من أمته))(الانصاف: ٢/ ٥٨١)، وممّا جاء في الأحاديث القدسية ((حُسَينٌ رايَةُ الهُدى... بُورِكَ مِن مَولُودٍ))(الموسوعة: ٢٠٧)، فاسم العلم (حسينٌ) مسمى موضوع للدلالة على شخص محدّد بعينِه، يكفيه ليميزَه عن الآخرين.

ونلحظ في هذا النمط من الجملة الاسمية مجيء المبتدأ معرفةً والخبرُ معرفةً، والذي ينبغي أن يكونَ عليه الكلام أن المبتدأ معرفة والخبر نكرة(الأصول في النحو: ١/ ٦٥)، وللنحويين أقوالٌ في المبتدأ والخبر إذا كانا معرفتين بأيّهما يُبتدأ، منها: يُخيّر في المبتدأ، وقيل الأعم، وقيل بحسْبِ المخاطب، أو المعلوم عنده، وقيل الأعرف، أو غير الصفة(ينظر همع الهوامع: ١/ ٣٨٠)، وقد تكون الفائدة بمجموعِهما فـ((متى كان الخبرُ عن المبتدأ معرفةً فإنما الفائدة في مجموعهما))(الأصول في النحو:١/ ٦٦) ويبين الجرجاني (ت ٤٧١هـ) وجه الفرق بين الخبر حين يكون نكرةً أو يكون معرفة بقوله: ((اعلم أنك إذا قلت (زيد منطلق) كان كلامك مع من لم يعلم أنّ انطلاقاً كان، لا من زيد ولا من عمر، فأنت تفيده ذلك ابتداءً، وإذا قلت: (زيد المنطلق) كان كلامُك مع من عرف أنّ انطلاقاً كان إمّا من زيد وإمّا من عمر فأنت تُعلِمه أنّه كان من زيد دون غيره))(دلائل الاعجاز: ١٧٧) ولكن الدكتور إبراهيم أنيس يرى أنّ التقديم والتأخير في الرتبة بين المسند والمسند إليه حينما يكونان معرفتين لا يؤدي إلى اختلاف في المعنى ــ كما هو عند الجرجاني ــ إذ لا يعدو أن يكون أمرَ أُسلوبٍ فقط.(من أسرار اللغة: ٣٢٤).

وهذا النمط مصداقه الحديث القدسي: عن عبدالله بن مسعود قال: قال رسول اللهﷺ... قال الله ((لا إلهَ إلاّ اللهُ مُحمّدٌ رسُولُ الله، مُحمّدٌ نبيُّ الرّحمَةِ، وعليٌّ مقيمُ الحجةِ، أقسَمتُ بِعزّتي أنْ أَرحَمَ مَن تـوَلّاهُ وأُعـذّبَ مَن عـاداهُ)) (الموسوعة: ٣٠) موطن الشاهد في هذا الحديث هو التراكيب الإسنادية (محمد رسول الله، ومحمد نبي الرحمة، وعلي مقيم الحجة)، فكل تركيب منها جملة بسيطة؛ أي وحدة كلامية تضمنت في سياقها التركيبي عملية إسنادية واحدة، يتكون فيها المسند إليه من مركب اسمي هو اسم العلم (محمد) أو (علي) يؤدي فيها وظيفته التركيبية بوصفه ـ(مبتدأ)، ونلحظ أن المسند إليه (محمد) تكرر في جملتين متتابعتين؛ للتوكيد ولتثبيت المبتدأ وما أسند إليه في نفس المتلقي، فاسم العلم (محمد، وعلي) أشهر من المعرّف بالإضافة الذي بعده؛ لذا أُبتُدِئ به. فبعد ذكر المسند إليه تتوق النفس لمعرفة ما يلحقه من كلام لتتحقق الفائدة بالمسند وإن كان معرفةً، ولكنّه خبرٌ، لأن المبتدأ أعرف منه، وهذه الجمل الاسمية خالية من أي تركيب إضافي يُعقّد بنيتها الأساسية سوى أن المسند فيها جاء موسعاً بالإضافة. و من الاستقراء تبين أن المبتدأ العلَم هو أقل أنواع المعارف ورودًا في الأحاديث محل البحث. فقد ورد هذا النمط من المبتدأ في ثلاثة مواضع منها الموضعين آنفي الذكر وكذلك حديث ((أَنا غَرَسْتُ جَنَّةَ عَدْنٍ، مُحَمَّدٌ صَفْوتي مِنْ خَلْقي أَيَّدْتُهُ بِعَلِيٍّ)) (الموسوعة: ٢٨٣)

١. المبتدأ المُعرّف بلام التعريف

اختلف النحويون في تعريف الاسم بالألف واللام((فذهب الخليل إلى تعريفه بالألف واللام معاً، وذهب سيبويه إلى أنّ تعريفه باللام وحدها، وأنها لما زيدت للتعريف ساكنة أدخلوا عليها الهمزة لئلا يُبتدأ بالساكن، لأن الابتداء بالساكن محال)) (أسرار العربية: ٣٤٤- ٣٤٥) والألف واللام تارة تكون عهدية وأخرى جنسية كما جاء في الملحة ((والمعّرف بالألف واللام نحو(الرجل)؛ وهذه تكون تارةً للعهد كقوله تعالى ﴿كَما أَرسَلْنا إلى فِرْعَونَ رَسُولاً فَعَصَى فِرْعَونُ الرَّسُولَ﴾ المزمل/ ١٥ــــ١٦، وتكون تارة للجنس كقولك الرجل خير من المرأة)) (اللمحة في شرح الملحة: ١/ ١٢٥) والمقصود بالعهد((الأمر المتفق عليه بين المتكلم والسامع... فتدخل (ال) لإفادة المعنى السابق... ويقصد بتعريف الجنس هو: أن يتخصص الاسم بدخول (ال) عليه في الدلالة على مفهوم الاسم العام مع صرف النظر عن الأفراد التي تندرج تحته)) (النحو المصفى:١٨٧ـ١٨٨)، ومثال ال الجنسية ما جاء في الموسوعة ((العَظَمَةُ رِدائي، والكِبرِياءُ إزارِي فمَن نازَعَني فِيهِما قَصَمْتُه)) (الموسوعة: ٨٤)، فـ(ال) الجنسية تعني أن العظمةَ كلَّها لله تعالى رداءً، كذلك الكبرياء. و((الاسم المحلى بال الجنسية قريب من النكرة فيجوز أن تكون الجمل بعده صفات له، وذلك نظير ما قالوه في قول الشاعر:

ولَقَـد أَمُـــــرّ عـلى اللّئيـمِ يَسـبُّني

فأَمـرّ ثـمّ أقـــــــولُ لا يَعْنينـي

(خزانة الأدب: ١/ ٣٥٧)) (الانصاف في مسائل الخلاف: ٢/ ٥٩٥) فاللئيم معرف لفظاً في قوة النكرة (ينظر: توضيح المقاصد والمسالك ١: ٣٤٤)، و((ذو اللام الجنسية، فمن قِبَلِ اللّفظ معرفة ومن قِبَل المعنى لشياعه نكرة، ولذلك

يوصف بالمعرفة اعتباراً بلفظه وبالنكرة اعتباراً بمعناه))(همع الهوامع: ١/ ٢١٨) والمقصود بالتعريف هنا ليس عكس ا لتنكير(النكرة) وإنما جَعْلُ المسند إليه معلوماً للسامع، معيّناً ومحدّداً(مدخل إلى البلاغة العربية:٩٠)ويرى الأصوليون أن الجموع المنكّرة وهي جمع القلة وجمع الكثرة واسم الجنس الجمعي، إذا دخلت عليها (ال) الجنسية أو إذا أضيفت، فإنها تفيد استغراق العموم، فكلمة الأبـرار مثلاً في قوله تعالى: إِنَّ الأَبْرارَ لَفِي نَعِيمٍ الانفطار/ ١٣ حصل فيه استغراق لجميع أفراده أنهم منعمون في الجنة (دلالة تراكيب الجمل عند الأصوليين:١٥٣)جاء المبتدأ معرّفاً بالألف واللام في الأحاديث القدسية ومنها حديث ((والعِلمُ يشفعُ لصاحِبِه وحَقٌّ على اللهِ أَنْ لا يُخزِيَه...)) (الموسوعة: ٣٩) بنية جملة (العلم يشفع) مكونة من المسند إليه (العلم) معرّفاً بالألف واللام الجنسية التي أفادت العموم وشمول جنس (العلم) واستغراقه وليس علماً مخصوصاً، وجاء الخبر جملة فعلية فعلها مضارع ليدل على تجدد حدوث الشفاعة واستمرارها؛ لأن الجملة الفعلية هي الجملة التي يدل فيها المسند على التجدد(ينظر في النحو العربي نقد وتوجيه: ٤١)، والرابط في جملة الخبر (يشفع) هو الضمير المستتر فيه تقديره (هو) يعود على العلم، فهو مطابق له في التذكير والإفراد، وجملة (العلم يشفع) جملة مركبة؛ لأن الخبر فيها جملة، أما جملة الخبر فهي جملة صغرى لكونها جاءت خبراً.

٢. المبتدأ مضاف والخبر شبه جملة

المعرّف بالإضافة ((اسـم نكرة أضيف إلى واحـد من المعارف السابق ذكرها فاكتسب التعريف بإضافته)) (جامع الدروس العربية: ١/ ١٥٤) ويسمى المُركّب الإضافيّ، ويُعد من أقسام المُركب غير المفيد؛ أي هو الذي إذا سكت عليه القائل، لا يحصل للسامع خبراً أو طلباً مثل (غلام زيد) جزؤه الأول مضاف، وجزؤه الثاني مضاف إليه، وهو مجرور دائماً (ينظر: نحو مير: ٨ تراجع هي وما بعدها)، والكلمة بدخولها في تركيب اسمي: المضاف والمضاف إليه مثلاً يحدث لها ما لا يحدث وهي منفردة، فالمضاف يكتسب التعريف والتخصيص من المضاف إليه، فالاسمان المتضايفان يلوّن كل منهما الآخر بألوان تركيبية مختلفة (ينظر الإعراب والتركيب بين الشكل والنسبة: ٢٨٩)، نحو قوله سبحانه في الحديث القدسي ((عبْديَ المُؤمنُ لا أَصرِفُهُ في شَيءٍ إلّا جَعلْتُه خَيرًا لَهُ...)) (الموسوعة: ٨٧)، فالنكرة (عبد) اكتسبت التعريف والتمييز عبر الإضافة للضمير (ياء المتكلم). أما رتبة تعريف المضاف فللنحويين فيها مزاعم شتى، زعم بعضهم أنها في درجة ما أُضيف إليه ويُستثنى ما أضيف للمضمر فهو في رتبة العلم، وآخر لا يستثني حتى المضمر، وقال آخر إنها في رتبة ما دون تلك المعرفة دائما، أو هي في رتبة ما أضيف له مطلقـا (ينظر شرح شذور الذهب: ١/ ٨٧، شرح قطر الندى: ١١٦).

أما شبه الجملة في الخبر فـ((هي: الظرف، أو الجار الأصلي مع المجرور، وإنما سميت بذلك، لأنها مركبة كالجمل، فهي تتألف من كلمتين أو أكثر، لفظاً أو تقديراً)) (إعراب الجمل وأشباه الجمل: ٢٧١) يُلحظ في سبب التسمية آنفة الذكر الاعتمادُ على جانب التركيب بقول(لأنها مركبة كالجمل)، في حين يعتمد آخر على جانب المعنى فعنده تسميتها بشبه

جملة يرجع إلى الظرف أو الجار والمجرور الذي يؤدي معنى فرعيا لا مستقلا أو لأنهما ينوبان عن الجملة فأصبحا بذلك جملة ناقصة أو شبه جملة[1]التطبيق النحوي: ٣٥٥)، وقال آخر إنها سميت بشبه جملة ((لأن النحاة تخيلوا متعلقاً لكل من الجار والمجرور والظرف، وهذا المتعلق المحذوف يقدر فعلاً أو شبه فعل بطريقة مناسبة لسياق الكلام ومن البيّن أن هذا التخيل هو سرّ هذه التسميةِ))[2]النحوالمصفى:٢١٢)

واختلف النحويون قدماءَ ومحدثين في تحديد المتعلق المحذوفِ أو المقدّر الذي تتعلق به شبه الجملة، فذهب أبو بكر بن السراج (ت٣١٦هـ) إلى أن((كلًّا من الظرف والمجرور قسم برأسه، وليس من قبيل الجملة))[3]شرح ابن عقيل:١/ ٢١١) ويرى ابن يعيش (ت٦٤٣هـ) أن الخبر الحقيقي هو المقدر وليس الظرف أو الجار والمجرور فقال ((واعلم أن الخبر إذا وقع ظرفاً أو جاراً ومجروراً... ليس الظرف بالخبر على الحقيقة وإنما الظرف معمول للخبر ونائب عنه والتقدير زيد استقر عندك، أو حدث، أو وقع))[4]ظر شرح المفصل:١/ ٢٣١) ويقدره ابن هشام (ت٧٦١هـ) بمشتق وليس فعلاً بقوله ((إن الخبر في الحقيقة متعلقهما المحذوف، وأن تقديره كائن أو مستقر، لا كان أو استقر وأن الضمير الذي كان فيه انتقل إلى الظرف والمجرور))(أوضح المسالك: ١/ ٢١١) ورأى السيوطي(ت ٩١١هـ) أنه يمكن اعتبار الجار والمجرور أو الظرف هو الخبر إذا كانت الفائدة متحققة بذكرهما دون حاجة إلى التقدير على أن يتصف بالتمام ((إذا وقع الظرف أو الجار والمجرور خبراً فشرطه أن يكون تاماً))(ينظر همع الهوامع: ١/ ٣٢٠ - ٣٢١) وهو ما قال به عباس حسن ((ويشترط في الظرف الواقع خبراً وفي الجار الأصلي مع المجرور كذلك أن يكون تامّاً أي يحصل بالإخبار به فائدة بمجرد ذكره ويكمُلُ به المعنى المطلوب من غير خفاء ولا لبس))(النحو الوافي: ١/ ٤٧٨) ويرى البصريون ((أن الاسم المحذوف يكون اسماً مشتقاً تقديره (كائن) أو (مستقر)، ولا يكون فعلاً (كان) أو (استقر)، وذلك أن الخبر يُقدر مفردا لأن الأصل فيه أن يكون اسما مفردا، فإذا قدرنا المحذوف فعلاً مثل (كان) أو (استقر) فهذا معناه أننا قدرنا الخبر جملة))[5]الجملة الاسمية عند ابن هشام الانصاري: ٤٨)

ومما جاء في الأحاديث القدسية على هذا النمط ((عِبادِي، أَنتُم خَلقِي وأَنا رَبُّكُم، أرزاقُكُم بِيَدي، فلا تُتْعِبُوا أَنفُسَكُم في ما تَكَفّلْتُ لكُم بِهِ فاطْلُبُوا أَرزاقَكُم مِنّي...))(الموسوعة: ٩١) الشاهد فيه جملة(أرزاقكم بيدي)، وهي جملة بسيطة مركبة من مبتدأ اسم صريح (أرزاق) معرف بإضافته إلى ضمير خطاب (الكاف)، والخبر شبه الجملة الجار والمجرور(بيدي)، في محل رفع خبر، أو جار ومجرور متعلق بخبر محذوف تقديره المشتق (كائنة) أو (مستقرة)، أو الفعل (كانت) أو (استقرت)، وإذا كان التقدير بالمشتق يكون هناك تطابق بين ركني الإسناد في الجملة من ناحية النوع والعدد، والبنية المقدرة هي الخبر المحذوف، أو تأويل شبه الجملة بأنّها حلت محله في الوظيفة والحالة الإعرابية والموقع الإعرابي.

٣. المبتدأ نكرة

أشار سيبويه(١٨٠هـ) إلى تحديد النكرة عند حديثه عن النعت الجاري على المنعوت، مما يُظهر دلالتها على الشيوع بقوله ((إنما كان نكرة لأنّه من أمةٍ كلُّها لهُ مثلُ

اسمه... فاسمه يَخلِطه بأمّته حتى لا يُعرَف منها)) (الكتاب: ١/ ٤٢٢) وقال المبرد(٢٨٥هـ) ((الاسم المنكر هو الواقع على كل شيء من أمته لا يخص واحداً من الجنس دون سائرة)) (المقتضب: ٤/ ٢٧٦) وعرفها أحد المحدثين ((اسم دلّ على غير معيّن كرجل وكتاب ومدينة)) (جامع الدروس العربية: ١/ ١٥٢) وجعل سيبويه (١٨٠هـ) والنحويون من بعده حصول الفائدة مسوِّغاً للابتداء بالنكرة بقوله ((ولو قلت: رجل ذاهب لم يحسن حتى تعرفه بشيء فتقول: راكب من بني فلان سائر)) (لكتاب: ١/ ٣٢٩) وقال ابن السراج (ت٣١٦هـ) ((إنما يراعي في هذا الباب وغيره الفائدة فمتى ظفرت بها في المبتدأ وخبرِه فالكلام جائز وما لم يُفِد فلا معنى له في كلام غيرهم)) (الأصول في النحو:١/ ٥٩) والرضي (ت ٦٨٤هـ) من القائلين بإفادة المخاطب ويظهر هذا من موافقته لابن الدهان (ت ٥٦٩هـ) حيث قال ((قال ابن الدهان – وما أحسن ما قال – إذا حصلت الفائدة فأخبِرْ عن أيِّ نكرةٍ شئت وذلك لأنّ الغرض من الكلام إفادةُ المخاطب فإذا حصلت جاز الحكم سواء تخصّص المحكوم عليه بشي أو لا)) (شرح الرضي على الكافية: ١/ ٢٣١) وحصول الفائدة شرط في الابتداء بالمعرفة كما في النكرة وهذا ما قال به ابن مالك (ت٦٧٢هـ) ((وحصول الفائدة شرط في الابتداء بالمعرفة والنكرة لكن حصولها في الابتداء بالمعرفة أكثر من عدمها، والابتداء بالنكرة بالعكس، فلذلك أُحتِيج إلى ذكر شروط تصحح الابتداء بالنكرة)) (شرح الكافية الشافية: ١/ ٣٦٣) ويُرجع ابنُ هشام الابتداء بالنكرة إلى العموم والخصوص بقوله ((ولا يبتدأ بنكرة إلاّ إن عمّت نحو: ما رجل في الدار، أو خصّت نحو: رجل صالح جاءني، وعليهما، ولعبد مؤمن..)) (متن شذور الذهب:١٢)

لذلك كان الابتداء بالنكرة في مواضعَ محددةٍ عند النحاة لحصول الفائدة، ومنها ما ذكره ابن يعيش (ت٦٤٣هـ) ((النكرة الموصوفة، والنكرة إذا اعتمدت على استفهام أو نفي، وإذا كان الخبر عن النكرة ظرفاً أو جاراً ومجروراً وتقدم عليها نحو و(لي مال)، وإذا كان في تأويل النفي نحو شر أهرّ ذا ناب)) (شرح المفصل: ابن يعيش: ١/ ٢٢٥) وقد أنهاها بعض المتأخرين إلى نيف وثلاثين موضعاً أو أكثر من ذلك (ينظر: شرح ابن عقيل: ١/ ٢١٨ ط٢٠ ١٩٨٠، وينظر اللمحة في شرح الملحة: ١/ ٢٩٧، وشرح شذور الذهب: ٢٣٥، وشرح قطر الندى وبل الصدى: ١١٨)، وزعم بعضهم أنها ترجع إلى الخصوص والعموم (ينظر شرح شذور الذهب:٢٣٥٩)، ويظهر مما ذُكر في آنفًا إن مسوغات الابتداء بالنكرة لها مواضع محدَّدة ومنها أن يأتي الخبر مقدماً على المبتدأ النكرة في حال كون الخبر ظرفاً أو جاراً ومجروراً.

ومصداقه في الحديث القدسي من حديث طويل وارد في موعظة الله للنبي عيسى عليه السلام عن الإمام الصادق عليه السلام: فيما وعظ الله به عيسى عليه السلام ((ثُمّ أُوصِيكَ يا ابْنَ مَرْيَم البِكرِ البَتُولِ بسيّدِ المُرسَلينَ وحَبيبي...يا عيسى، دينُهُ الحَنِيفيّةُ وقِبلتُهُ مَكيَّة وهوَ مِنْ حِزْبِي وأنا مَعَهُ فَطُوبى لهُ ثُمَّ طُوبَى لَهُ،... ولهُ الكَوثَرُ والمَقامُ الأَكبَرُ في جَنّاتِ عَدْنٍ... لهُ حَوضٌ أَبْعدُ من بَكَّةَ إلى مَطلَعِ الشَّمسِ مِن رَحيقٍ مَختومٍ، فيهِ آنِيةٌ شِبْهُ نُجومِ

السّماءِ...)) (الموسوعة: ٣٧٧) وموارد الخبر المقدم والمبتدأ المؤخر في الحديث المذكور هي (له حوض، فيه آنية) في هذين التركيبين تخصيص للمسند بالمسند إليه أي قصره عليه لتقدم المسند وتنكير المسند إليه (ينظر: خصائص التراكيب: ٣١٢) ((فلو تأخر الخبر لتوهم أنه صفة لأن الجملة وشبهها بعد النكرات صفات فالتزم التقديم دفعاً لهذا الإلباس)) (شرح التصريح على التوضيح: ١/ ٢١٩)، وإذا تقدم فلا يكون وصفًا لأن الوصف يتأخر عن الموصوف ولا يتقدمه (نتائج الفكر في النحو: ١/ ٣١٥)وعلى الرغم من تأخر المسند إليه بقي محتفظًا بموقعه الإعرابي بوصفه مبتدأ.

والأمثلة المذكورة هي جمل أساسية مطلقة، ومن حيث الرتبة جاءت على غير القياس فتقدم فيها الخبر وتأخر المبتدأ، فشبه الجملة خبر مقدم، أو هو متعلق بخبر مقدم محذوف تقديره كائن أو مستقر والبنية المقدرة في الجملة هي الخبر المحذوف.

المبحث الثاني

أنماط المبتدأ المبني

١. المبتدأ ضمير

أصل الابتداء المعارف ((وأحسنه إذا اجتمع نكرة ومعرفة أن يَبتدئ بالأعرف، وهو أصل الكلام)) (الكتاب: ١/ ٣٢٨) وهذا ((الذي ينبغي أن يكون عليه الكلام)) (الأصول في النحو: ١/ ٦٥) فـ((الأصل في المبتدأ أن يكون معرفة لا نكرة لأن النكرة مجهولة غالباً، والحكم على المجهول لا يفيد)) (شرح قطر الندى وبل الصدى: ١١٧)، كما في الحديث القدسي، عن أبي عبد اللهﷺ أوحى الله تعالى إلى آدم ((التّوبَةُ مَبسُوطةٌ إلى حِينِ النّفَسِ الأَخيرِ مِن الحَياةِ)) (الموسوعة: ٦٨)، كذلك أن يكون معرفة أو ما قاربها من النكرات (مدخل إلى دراسة الجملة العربية: ٩٢)، والمبتدأ هو ما كان ((معلوماً قبل الكلام، ولا يساق الحديث لإعلانه وإبانته للسامع فهو المبتدأ أي: المحكوم عليه، ولو جاء لفظه متأخراً في الجملة)) (النحو الوافي: ١/ ٤٤٣).

فالضمير أحد المعارف ((وإنما صار الإضمار معرفة لأنك إنما تضمر اسماً بعد ما تعلم أن من يحدَّث قد عرف من تعني وما تعني وأنك تريد شيئاً يعلمه)) (الكتاب: ٢/ ٦)، ومثاله في الأحاديث القدسية ((عَبْدِي ما أَنْصَفْتَني، أَذْكُرُكَ وتَنْسَى ذِكْرِي...أَنتَ مُعْتَكِفٌ على فِعْلِ الخَطَايا))[1] الموسوعة: ٩٤)،هنا جاء المبتدأ ضميرًا منفصلًا(أنت)، وقال المبرّد (ت٢٨٥هـ): ((إنما صار الضمير معرفةً لأنك لا تضمره إلا بعد ما يعرفُه السامع وذلك أنك لا تقول مررت به، ولا ضربته، ولا ذهب، ولا شيئاً من ذلك حتى تعرفه وتدري إلى من يرجع هذا الضمير)) (المقتضب: المبرد: ٤/ ٢٨٠) وقد جاء هذا النمط، في الحديث القدسي، ((أَنا أَهْلٌ أنْ أُتَّقَى، فلا يُجْعلْ مَعِي إلهٌ، فمَنِ اتّقَى أَنْ يَجعلَ معي الهًا، فأنَا أَهلٌ أَنْ أَغفِرَ لَهُ)) (الموسوعة: ٥٧)، جاء المبتدأ ضميراً (أنا) والضمائر من حيث المبنَى ((ليست ذات أصول اشتقاقية فلا تنسب إلى أصول ثلاثة ولا تتغير صورها التي هي عليها كما تتقلب الصيغ الصرفية)) (اللغة العربية معناها ومبناها: ١١٠)، وهي من الإشاريات في علم اللغة التداولية فـ((لا

يمكن وصف الضمير بالتعريف والتنكير في النظام، وإنما يكون معرفة حين تعين على ذلك قرائن السياق)) (ينظر: م. ن، ص. ن) والخبر (أهلٌ) مفرد نكرة حُكم به على المبتدأ، وجملة (أنا أهلٌ) جملة بسيطة غير مركبة ولا منسوخة، فالضمير مرفوع على الابتداء ورتبته التقديم على الأصل، والخبرُ اسمٌ مرفوع مفرد نكرة مؤخرٌ على أصل بناء الجملة، التي لم يتعرض فيها عنصرا الإسناد لأي عامل يؤثر في بنيتها. وتكرر بناء (أنا أهلٌ) في سياق الحديث مرتين إحداهما سبب والأخرى نتيجة بأسلوب شرطي يفيد أنّ من جعل الله أهلاً لتقواه، المتمثل بعدم الإشراك به سبحانه؛ لتأتي جملة الجواب الاسمية المقترنة بـ (الفاء) (فأنا أهلٌ أن أغفر له) لتقرر أن من كان هذا دأبَه ومسعاه سيجعله سبحانه أهلاً لمغفرته، جاء الجواب بالجملة الاسمية الدالة على الثبوت لتؤكد حتمية مغفرة الله سبحانه وثبوتها، وعود الضمير معلوم هنا وإن لم يُسبق بمُظهر يعود عليه، فهو عائد على الذات الإلهية. هذا ما يبينه السياق والمعنى العام للحديث.

٢. المبتدأ اسم إشارة

ذهب ابنُ السراج(٣١٦هـ) إلى أنّ ((اسم الإشارة أعرف المعارف ثم يليه المضمر والعلم، واحتج بأنّ اسم الإشارة يتعرف بشيئين: بالعين والقلب وغيره يتعرف بالقلب لا غير)) (الأصول في النحو: ١/ ٢٦). *المراد بالاسم المبهم هنا: اسم الإشارة:وينظر: الإنصاف: ٢ / ٥٨١) وهذا ما احتج به الكوفيون في ترجيح قولهم بأن اسم الإشارة أعرف من العلَم ((إنما قلنا إن الاسم المبهم* أعرف من الاسم العلم، وذلك لأن المبهم يعرف بشيئين: بالعين والقلب وأما الاسم العلم فلا يعرف إلّا بالقلب وحده، وما يعرف بشيئين ينبغي أن يكون أعرف مما يعرف بشيء واحد)) (الانصاف في مسائل الخلاف: ٢/ ٥٨١)، نحو ما جاء في الحديث القدسي ((يا آدمُ هذِهِ أَمَتِي حَوّاءُ أَفَتُحِبُّ أَنْ تَكُوْنَ مَعَكَ...)) (الموسوعة: ٤٨٢)، اسم الإشارة (هذه) معيَّن بطريقتين: المشاهدة، والادراك، فالعين (جارحة آدم) كانت ترى حواء، أما القلب فعلى الرغم من عدم اختلاط حواء بغيرها؛ لأنها المرأة الوحيدة بعد آدم، فقد ادركها قلب آدم بعد أن وضع الله تعالى المعرفة فيه ((... وقد علمه قبل ذلك المعرفة بكل شيء)) (م. ن: ٤٨٢).

فذكر المسند إليه باسم الإشارة، ليتقرر الحكم عليه لما في الإشارة من التمييز والوضوح كما في الآية الكريمة ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوازِينُه فأُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُون﴾ المؤمنون / ١٠٢، وأسماء الإشارة منها ما يستعمل للقريب نحو (هذا) ومنها ما يستعمل للبعيد نحو (أولئك) ومعنى البعد والقرب الكامن في أسماء الإشارة معنى طيّع خاضع لسياق الكلام، ونجد البعد يعطي ألواناً ومعانٍ متعددةً وكذلك القرب.

فالفرزدق حينما يخاطب جريراً بقوله:

أُولئـكَ آبائِـي فَجِئْنـــــي بِمِثلِهِـم
إذا جَمَعَتْنـا يـا جَريـــــــرُ المَجامِـعُ
(خزانة الأدب: ٩/ ١١٤.)

نجد البعد في المسند إليه مشيراً إلى بُعد منزلتِهم من أن يتطاولَ إليها مثلُ جرير فيأتي بمثلهم. أما معنى القرب في قول الذّهلول بن كعب العنبري حين يقول:

تَقـــــــولُ ودَقّتْ نَحرَهـا بيَمينِهـا
أبَعـلِيَ هـــــــذا بالرّحَـى المُتَقاعسِ
(م. ن ٨/ ٤٣٠)

ففي الإشارة للقريب معنى الاستخفاف، ودنو المنزلة وأنه لصيق بالتراب (ينظر خصائص التراكيب: ٢٠٢ – ٢٠٤).

ومما جاء على هذا النمط – المبتدأ اسم اشارة – في الأحاديث القدسية: عن الإمام الصادقﷺ...، فقالت الملائكة الهنا وسيدنا ما هذا النور؟ فأوحى الله إليهم ((هذَا نُورٌ مِن نُورِي، أَصْلُهُ نُبُوَّةٌ وفَرعُهُ إمامَةٌ، أَمّا النّبُوّةُ فلِمُحمّدٍ عَبْدِي ورَسُولِي، وأَمّا الإمامَةُ فلِعَلِيٍّ حُجّتِي ووَلِيّي، ولَوْلاهُما مَا خَلَقْتُ خَلْقِي)) (الموسوعة: ٢٣)، الحديث يُظهر أن المسند إليه جاء بأعرف المعارف اسم الإشارة (هذا) في جملة (هذا نورٌ) فالمبتدأ تميز فيها كونه اسم إشارة للقريب ليؤكد عظمة النبي محمدﷺ وعظمة الإمام عليﷺ وقرب منزلتهما من الباري سبحانه، ويتجلى ذلك أيضاً بنسبته النور إلى ذاته المقدسة في شبه الجملة (من نوري) التي جاءت لتصف هذا النور وتخصصه، وتتجلى عظمتهما – سلام الله عليهما – في لفظه (عبدي، ورسولي، وحجتي، ووليي) فالإضافة هنا توجب التشريف، وكذلك جعل نورهما نوراً واحداً ولم يتحدث عنه بصيغة المثنى فلم يعبر عنهما بـ(هذان).

٣. المبتدأ اسم موصول

الموصول ((ما لا يتم جزءاً إلاّ بصلةٍ وعائدٍ، وصلته جملة خبرية، والعائد ضمير له)) (الكافية في علم النحو:٣٤، وينظر: التعريفات: ٢٣٧)، وهو ((اسم مبهم يحتاج دائما في تعيين مدلوله، وإيضاح المراد منه إلى أحد شيئين بعده، إما جملة وإما شبهها، وكلاهما يسمى صلة الموصول)) (النحو الوافي: ١/ ٤٤٠) فهو عبارة عما يحتاج إلى أمرين أحدهما: الصلة وهي واحدة من أربعة أمور: أحدها الجملة، وشرطها أن تكون خبرية (ينظر شذور الذهب: ٨٠)، ومنه قوله سبحانه في الحديث القدسي ((مَنْ لانَ لِحَقِّي وتَواضَعَ لِي ولَمْ يَتكَبّرْ فِي أَرْضِي، رَفَعْتُهُ حَتّى أَجْعَلَهُ فِي عِلِيّنَ)) (الموسوعة: ٤٤١)، فهنا الاسم الموصول (مَنْ) مبهم لا يدل على معيّن إلَا بما بعده من الصلة، وهي جملة فعلية، لتدل (منْ) على الذي لانَ لحق الله، والغالب على صلة المبتدأ الموصول في الأحاديث القدسية مجيؤها جملةً فعلية نحو ما جاء في مواعظ الله تعالى للنبي محمدﷺ ــ ((يا أَحمدُ استَعمِلْ عَقلَكَ قَبلَ أَنْ يَذهَبَ فمَنِ استَعمَلَ عَقلَهُ لا يُخْطِئُ، ولا يَطْغَى... يا أَحْمَدُ ليسَ شَيءٌ مِنَ العِبادَةِ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنَ الصَّمتِ والصَّومِ، فَمضنْ صَامَ ولَمْ يَحْفَظْ لِسانَهُ، كَمَنْ قَامَ ولَمْ يَقرَأْ فِي صَلاتِهِ، فَأُعْطِيه أَجْرَ القِيامِ، ولَمْ أُعْطِهِ أَجرَ القِيامِ)) (م. ن/ ٣٦٥) في الحديث المذكور نلحظ أنّ الاسم الموصول ورد ثلاث مرات، فيها جميعا جاءت صلته جملة خبرية، ولا يجوز تقديم هذه الصلة على الموصول، وكذلك الفصل بينهما غير جائز، والصلة لا تكون إلّا جملةً خبرية (ينظر اللمع في العربية: ١/ ١٢٤)، واشتراط جملة الصّلة بالخبرية؛ لأنه ((يجب أن يكونَ مضمونُها معلوم الانتساب إلى الموصول للمخاطب قبل الخطاب، والجمل الإنشائية ليست كذلك، لأن مضمونَها لا يُعلم إلّا بعد إيراد صيَغِها)) (حاشية الصبان على شرح الاشموني لالفية ابن مالك: ١/ ٢٦٢)، والجمل التي وردت صلةً في الأحاديث القدسية خبرية كلها.

وثانيها: الضمير العائد من الصلة إلى الموصول: وشرطه

أن يكون مطابقاً للموصول في الإفراد والتذكير)) (ينظر شرح شذوذ الذهب: ٨٠) نحو الحديث القدسي ((مَنْ أَبغَضَنِي كانَ حَقًّا عَلَيّ أَنْ أُعذِّبَه بأشدِّ عَذَابِي)) (الموسوعة: ٢١٦)، وحديث((وأَمّا مَا أَحسَنتَ فَمَشْكُورٌ، وأَمّا مَا أَسَأتَ فَمَغفُورٌ)) (م. ن: ٢٧٢) و((ومَا أُرِيدَ بِهِ وَجْهِي فكَثيرُهُ قَليلٌ)) (م. ن: ٣٨٤ ٩) نرى في حديث (فمن صام ولم يحفظ لسانه...) أن في الصلة (صام) ضمير مستتر تقديره (هو) يعود على المبتدأ الموصول (مَن) وكذلك (الهاء) في (لسانه) يعود على المسند إليه الموصول (مَن).

النتائج

وفي ختام هذا البحث يمكننا القول:

١. إن المبتدأ المعرب، لاسيَّما العلم منه هو أقل أنواع المعارف ورودًا في موسوعة الأحاديث القدسية، مقتصرًا على لفظ الجلالة وقلة من أعلام الأنبياء المخاطبين.

٢. غلب على صلة المبتدأ (المبني) الموصول في الأحاديث القدسية أن ترد جملةً خبرية على الأصل وفعليةً تحديدًا، مراعاة لعلم المخاطب قبل الخطاب مما تقتضيه الجملة في فعليتها.

٣. تضمنت موسوعة الأحاديث القدسيّة مجموعة كبيرة من شواهد الجملة الاسمية بصورة عامة، وأنماط المبتدأ المبني والمعرب منها على وجه الخصوص، التي توضح القواعد النحوية، التي يمكن اعتمادها بدلًا من الأمثلة والأساليب المصنوعة.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم

١. أسرار العربية: أبو البركات عبدالرحمن بن ابي سعيد الانباري(ت٥٧٧هـ)، تحقيق: بركات يوسف هبود، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت ـــ لبنان، ط١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٢. إعراب الجمل وأشباه الجمل: الدكتور فخر الدين قباوة، دار القلم العربي، حلب، ط٥، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م

٣. الإعراب والتركيب بين الشكل والنسبة: الدكتور محمود عبدالسلام شرف الدين، دار مرجان، ط١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

٤. الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين: عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري أبو البركات كمال الدين الأنباري(ت ٥٧٧هـ)، المكتبة العصرية ط١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م

٥. أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك: عبد الله بن يوسف أبو محمد جمال الدين بن هشام الأنصاري(ت٧٦١هـ)،المحقق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر.

٦. التطبيق النحوي: الدكتور عبده الراجحي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط٢، ١٩٩٨م.

٧. التعريفات: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني(ت ٨١٦هـ):ضبطه وصححه: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت ط١ ١٤٠٣هـ ـــ ١٩٨٣م

٨. توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك: المرادي المعروف بابن أم قاسم (ت٧٤٩هـ)، شرح وتحقيق: الأستاذ الدكتور عبدالرحمن علي سليمان، دار الفكر العربي، ط١،

١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م.

٩.جامع الدروس العربية: الشيخ مصطفى الغلاييني، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ط٢٨، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م

١٠.الجملة الاسمية عند ابن هشام الأنصاري: الدكتورة أميرة علي توفيق، مكتبة، ١٣٩١ه- ١٩٧١م.

١١.حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك: أبو العرفان محمد بن علي الصبان الشافعي(ت١٢٠٦هـ)، تحقيق: طالب عبد الرؤوف سعد، دار الكتب العلمية، بيروت ـــ لبنان ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

١٢.خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: عبد القادر بن عمر البغدادي (١٠٩٣هـ)،تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٤، ١٤١٨ه ـ ١٩٩٧م.

١٣.خصائص التراكيب - دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني: الدكتور محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبه، القاهرة، ط٤، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م

١٤.دلائل الإعجاز: الشيخ الإمام أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني(ت٤٧٤هـ)، قرأه وعلق عليه: أبو فهر محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة.

١٥.دلالة تراكيب الجمل عند الأصوليين: الدكتور موسى بن مصطفى العبيدان، الأوائل، سورية - دمشق، ط١، ٢٠٠٢م.

١٦.شرح ابن عقيل: بهاء الدين عبدالله بن عبد الرحمن بن عقيل العقيلي المصري الهمداني(٧٦٩هـ)، المحقق: محمد مجيد الدين عبد الحميد، دار التراث، ط٢٠، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

١٧.ديوان جرير:، جرير بن عطية الكلبي التميمي(١١٠هـ)، دار الكتب العلمية، ط٤، ٢٠٠٩.

١٨.ديوان عنترة بن شداد، دار الفكر العربي، ط٢، ١٩٩٨.

١٩.شرح التصريح على التوضيح أو التصريح لمضمون التوضيح في النحو: خالد بن عبدالله الأزهري(٩٠٥هـ): تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان ط١ ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٢٠.شرح جمل الزجاجي: أبو الحسن علي بن مؤمن بن محمد بن علي ابن عصفور الإشبيلي (ت ٦٦٩هـ)، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: فوّاز الشعّار، إشراف: الدكتور إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٢١.شرح الرضي على الكافية: رضي الدين الاسترآبادي، تصحيح وتعليق يوسف حسن عمر، جامعة قان يونس - بنغازي، ط٢، ١٩٩٦م.

٢٢.شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب: جمال الدين أبو محمد عبدالله بن يوسف المعروف بابن هشام النحوي(ت٧٦١هـ)، اعتنى به محمد ابو فضل عاشور، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢٢ه ـــ ٢٠٠١م.

٢٣.شرح قطر الندى وبل الصدى: أبو محمد عبدالله جمال الدين بن هشام الأنصاري (ت ٧٦١هـ)، مطبعة السعادة، مصر، ط١١، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م

٢٤.شرح الكافية الشافية: العلامة جمال الدين أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن مالك الطائي الجياني(ت٧٦٩هـ): حققه وقدم له: الدكتور عبد المنعم أحمد هريدي، دار المأمون للتراث، ط١، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م

٢٥.شرح المفصل للزمخشري: موفق الدين أبو البقاء يعيش بن علي بن يعيش الموصلي(ت٦٤٣هـ)، قدم له ووضع هوامش: الدكتور إميل بديع يعقوب: دار الكتب العلمية، لبنان - بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

٢٦.علل النحو: ابو الحسن محمد بن عبدالله الوراق (ت ٣٢٥هـ)، تحقيق ودراسة محمود جاسم محمد الدرويش، مكتبة الرشيد، الرياض، ط١ ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٢٧.في النحو العربي نقد وتوجيه: مهدي المخزومي، دار الرائد العربي بيروت ــ لبنان، ط٢، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٢٨.الكافية في علم النحو: ابن الحاجب جمال الدين بن عثمان بن عمر بن أبي بكر المصري المالكي (ت ٦٤٦ هـ)، تحقيق الدكتور صالح عبدالعظيم الشاعر، مكتبة الآداب - القاهرة، ط١ ٢٠١٠.

٢٩.الكتاب: أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر(ت ١٨٠هـ): تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مطبعة الخانجي، ط٣، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٣٠.اللغة العربية معناها ومبناها: الدكتور تمّام حسّان، دار الثقافة، الدار البيضاء ــ المغرب.

٣١.اللمحة في شرح الملحة: محمد بن الحسن الصائغ (ت ٧٢٠هـ)، دراسة وتحقيق إبراهيم بن سالم الصاعدي، ط١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م

٣٢.اللمع في العربية: أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت: ٣٩٢هـ)، المحقق: فائز فارس دار الكتب الثقافية - الكويت.

٣٣.متن شذور الذهب: جمال الدين محمد بن يوسف بن هشام الأنصاري الشهير بالنحوي (ت ٧٦١هـ)، شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده، الطبعة الأخيرة، ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م.

٣٤.مدخل إلى البلاغة العربية: الدكتور يوسف مسلم أبو العدوس: دار المسيرة، عمان - الأردن، ط١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٧م.

٣٥.مدخل إلى دراسة الجملة العربية: الدكتور محمود أحمد نحلة، دار النهضة العربية، ١٤٠٨هـ -١٩٨٨م.

٣٦.مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: عبدالله بن يوسف أبو محمد جمال الدين بن هشام(ت٧٦١هـ)، تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي حمدالله، دار الفكر، دمشق، ط٦، ١٩٨٥م.

٣٧.المقتضب: محمد بن يزيد المبرد(٢٨٥ هـ)، المحقق محمد عبدالخالق عضيمة: عالم الكتب، بيروت.

٣٨.مقومات الجملة العربية: الدكتور علي أبو المكارم، دار غريب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧م.

٣٩.من أسرار اللغة: الدكتور إبراهيم أنيس، مكتبة الانجلو المصرية، ط٦، ١٩٧٨م.

٤٠.موسوعة الأحاديث القدسية: حسين نجيب محمد دار المحجة البيضاء، بيروت ــ لبنان، ط١، ١٤٣١ه ــ ٢٠١٠م.

٤١.نتائج الفكر في النحو: أبو القاسم عبدالرحمن بن عبدالله السهيلي (ت ٥٨١هـ)، حققه وعلق عليه: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت ــ لبنان، ط١، ١٤٠٢هـ- ١٩٩٢م.

٤٢.نحو التيسير دراسة ونقد منهجي: الدكتور أحمد عبدالستار الجواري، مطبعة الجمع العلمي العراقي، ١٤٠٤هـ -١٩٨٤م.

٤٣.النحو المصفى: الدكتور محمد عيد، مكتبة الشباب

٤٤.نحو مير (مبادئ قواعد اللغة العربية): علي بن محمد بن علي الشريف الحسيني الجرجاني، وضع الحواشي: عبد القادر أحمد عبد القادر، مكتبة الفيصل، ط١٤٠٨،١ه - ١٩٨٧م.

٤٥.النحو الوافي: عباس حسن: دار المعارف بمصر ط٣

همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي(ت٩١١هـ)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية، مصر.

نَحْو صَرْفٍ تَدَاوِلِيٍّ الاسْتَلْزَامُ الصَّرْفِيُّ أَنْمُوذَجًا

أ. د عادل نذير بيري الحسَّاني

كليَّة التربية للعلوم الإنسانيَّة/ جامعة كربلاء

الباحث عماد طالب موسى جاسم

كليَّة التربية للعلوم الإنسانيَّة/ جامعة كربلاء

emadtalib12345@gmail.com

ملخص

يُعد البحث إجراءً تطبيقيًّا يدرس المستوى الصرفي تداوليًّا، وقد اختار نظرية (الاستلزام الحواري) مثالا لإجرائه، بعد إن كان ميدانها حكرا على الخطاب بصورة عامة، فلزم والحال هذه أن يجري الباحث تعديلات على قواعد الاستلزام الحواري الأربعة ليلائم تطبيقها روح الصيغ الصرفيَّة المعنويَّة، فكان اشتغالا ناجعا كشف عن إنجازية البنى الصرفيَّة المعنويَّة، ونظَّم تداخل صيغها في الاستعمال، وهو اشتغال تطلَّب جهدا كبيرا؛ ليؤسس نحو تداوليَّة صرفيَّة غير مسبوقة، كان منها الاستلزام الحواري أوَّلًا، ويأتي بعدها مقولات التداوليَّة التي يكون تطبيقها الصرفي أقلَّ جهدا من تطبيقات الاستلزام؛ لقربها من عبق الدلالة الصرفية مع وشي من التوجيه، وتنظيم القواعد، فجاء البحث على مطلبين كشف الأوَّل منهما عن الاستلزام الصرفي العام، وبيَّن الآخر الاستلزام الصرفي الخاص، الذي يعد الهدف من الدراسة، ثم النتائج، وبعدها قائمة بمصادر البحث ومراجعه، ويسبق ذلك كله توطئة كشفت عن طبيعة تعديل مقولات الاستلزام الصرفي لتتناسب وقالبية البنى الصرفيَّة.

الكلمات المفتاحية: تداولية، صرفية، الاستلزام، الصرفي.

Title: Toward a Transactional Morphology: Accommodation as a Model

Authors:Dr. Adel Nadhir Biri Al-Hassani

(*Researcher*) *Emad Talib Musa Jasim*

College of Education for Humanities Sciences, University of Karbala)

emadtalib12345@gmail.com

Abstract

The research is an applied procedure that studies the deliberative morphological level, and it chose the theory of (dialogue imperative) as an example to conduct it, after its field was restricted to discourse in general. Moral morphological, and it was a successful work that revealed the achievement of the moral morphological structures, and organized the overlapping of their moral formulas, which required a great effort; To establish an unprecedented morphological deliberative approach, among which was the dialogical imperative first, and then comes the deliberative statements whose morphological application is less effortful than the imperative applications. Because of its proximity to the fragrant morphological significance with a hint of guidance and regulation of the rules, the research came to two requirements, the first of which revealed the general morphological requirement, and the other indicated the special morphological requirement, which is the aim of the study, then the results, and then a list of research sources and references, and all of this is preceded

by a preface It revealed the nature of modifying the morphological imperative categories to suit the ambiguity of morphological structures.

Keyword:transactional,exchange, accommodation, speculative.

مقدِّمة

جرى العرف المنهجي على استقرار التداوليَّة بوصفها منهجًا يـدرس الخطاب في مقامات انتاجه، وقد عكف الدارسون على ذلك ضاربين صفحا عن المستوى الصرفي الذي يرونه قوالبَ مقيَّدةً قد قلَّ حظه في الممارسات الخطابيَّة؛ بلحاظ الانزياحات المعنويَّة، والانجازات الكلاميَّة وغيرها، بيد أنَّ الصرف العربي لا يعوزه ذلك التفاعل الخطابي؛ إذ يقدِّم لمنتج الخطاب مساحة واسعة من الصيغ والقوالب، وتمنحه السلطة في تداولها بالشكل الذي يحقق مبتغاه، لذا جاء هذا البحث ليفتح الأفق أمام تداوليَّة صرفية، يتميَّز اشتغالها برصد الصيغ الصرفيَّة في النسق البنيوي أوَّلًا، ثم مقاربة إنجازيَّتها التداوليَّة بلحاظ الاستعمال، وقد اختار البحث(الاستلزام الصرفي) ليكون أنموذجا يكشف عن إنجازية البنى الصرفيَّة في الخطاب، أمَّا (الاستلزام الصرفي) فأنَّه يتخذ من البنية الصرفية- كما هو واضح من قيد الإضافة- ميدانا لاشتغاله، إذ يدرس البنى الصرفية وما تستلزمه من بنى أخرى متساوقة معها من طريق الاستلزام، راصدا تحرُّك المعنى الذي ينتج عنها فيكون إجراءً ناجعا في تنظيم التداخل المعنوي بين البنى الصرفية من تجرد وزيادة، وتعريف وتنكير، وتقسيم زمني، ولواحق وسوابق، وغير ذلك، وما يرافق تلك التقسيمات من معانٍ كثيرة ومتداخلة ومتشابكة يصعب الإحاطة بها؛ لأنَّ أكثرها متداخل بين البنى الصرفية، ومنه يصح في سياق ولا يصلح في سياق مع أنَّ البنية الصرفية المستعملة واحدة في السياقين على نحو التجرد أو الزيادة، لذلك نقدم هذا الاجراء الذي نرى فيه اختصارا لكثير من التوصيفات، وتنظيما لمتداخلها.

وانقسم البحث على مطلبين؛ عرض الأوَّل منهما الاستلزام الـصرفي العام، ودرس الآخـر الاستلزام الصرفي الخاص، تسبقهما توطئة، بيَّنت الأطر اللازم مراعاتها في دراسة الصرف على وفق مقولة الاستلزام التداولي، وآلية التعامل مع قواعده الخطابية، وختم البحث بخاتمة ثبَّتت نتائج البحث باختصار، ثم قائمة بثبت المصادر والمراجع.

توطئة:

تنتسب الانجازية إلى مقولات التداولية وقد عُرِّفت التداولية بأنَّها: ((دراسـة اللغة في الاستعمال **inuse** أو في التواصل**in interaction** لأنه يشير إلى أنّ المعنى ليس شيئاً متأصلاً في الكلمات وحدها، ولا يرتبط بالمتكلم وحده، ولا السامع وحده، فصناعة المعنى تتمثل في تداول **negotiation** اللغة بين المتكلم والسامع في سياق محدد (مادي، واجتماعي، ولغوي) وصولا إلى المعنى الكامن في كلام ما)) (آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر: ١٤) وقيل إنَّ للانجازية مراتب في الأداء تدعى (القوة الانجازية) التي شكَّلت محط خلاف قوامه: أيّ البنى التركيبية تكون ذا قوة في إنجاز المعنى، وبطبيعة الحال لم يتردد أكثر المنظرين بتسجيل (البنية الأمرية)

بوصفها أقوى البنى في انجاز الفعل (ينظر: التداوليات علم استعمال اللغة: ٣٢٢) ولكن قد يُثار اشكال مفاده: إذا توخى المنتج (بنية الأمر) في خطابه فيكون حينها قد استنزف طاقة التعبير اللغوي، ولربما لا يتحقق معها الانجاز المقصود، فما الذي يتوسله بعدها للتأثير والانجاز، في المقابل جعل طائفة من المنظرين (القوة الانجازية) على المقام ومتطلباته، فلربما يتمتع المنتج بسلطة ما تمكنه من انجاز مقاصده ببنية الخبر حتى، أو الاستفهام، فكلما تحقق الانجاز بتعبير لغوي بسيط يكون من صالح المنتج؛ لأنه يكشف عن سلطته في الخطاب، واحيانا يتطلب الأمر توظيف بنى ملفوظية قوية لانجاز قصد المتكلم وهو على سلطة خطابية عالية أيضا، فأمر مراتب القوة الانجازية - بحسب ما تراه الدراسة - لا يمكن تخصيصه ببنية من دون أخرى، بل يترك ذلك لطبيعة المقام وما يتطلّبه من مقال، فمن ((الحقائق الجوهرية في الاستعمال اللغوي ارتباط الصيغة بالمقصد، وأنَّ الكيفية التي يقال فيها الشيء تعد جزءا مما يقال، فحينما يعدل المتكلم قوة منطوقه فإنه يدلل بذلك على وعيه بالمقصد وتقديره مقتضيات السياق، فهما مرتبطان بالكفاءة التداولية)) (التداوليات علم استعمال اللغة: ٣٢٢).

تتحقق تداولية البنية الصرفية على وفق صنوف التداولية من استلزام، وأفعال كلام، ومتضمنات قول، ولكن الأمر يتطلب أن يكون هناك تعديل لبعض المقولات التداولية واقتراح إجراءات تحقق غرض الدراسة؛ حتى نكسب إطار التداول العام وهو دراسة اللغة في الاستعمال/ الخطاب لنقف على انجازية البنية الصرفية غير المباشرة، باشتغال صرفيٍّ داخل ذلك الإطار، ونظرا لضيق المقام تقف الدراسة عند (الاستلزام الصرفي) في هذا المبحث؛ لمراقبة تحرُّك البنية الصرفية من طريقه، و(الاستلزام) من (((لَزِمَ) اللَّامُ وَالزَّاءُ وَالْمِيمُ أَصْلٌ وَاحِدٌ صَحِيحٌ، يَدُلُّ عَلَى مُصَاحَبَةِ الشَّيْءِ بِالشَّيْءِ دَائِمًا. يُقَالُ: لَزِمَهُ الشَّيْءُ يَلْزَمُهُ)) (معجم مقاييس اللغة: ٥/ ٢٤٥)، و((اللُّزومُ: مَعْرُوفٌ. والفِعل لَزِمَ يَلْزَمُ، وَالْفَاعِلُ لازِمٌ وَالْمَفْعُولُ بِهِ ملزومٌ، لَزِمَ الشيءَ يَلْزَمُه لَزْماً ولُزوماً... وَرَجُلٌ لُزَمَةٌ: يَلْزَم الشَّيْءَ فَلَا يفارِقه)) (لسان العرب: ١٢/ ٥٤١) واستلزم ((الشَّيْء عده لَازِما واقتضاه)) (المعجم الوسيط:٢/ ٨٢٣) فتؤشر المعجمات العربية معنى الملازمة الدائمة بين الشيئين، واقتضاء الأول الثاني.

يختلف (الاستلزام الصرفي) الذي نتبناه في دراستنا هذه عن (الاستلزام الحواري) الاغرايسي (ينظر: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر: ٣٢) الذي يمثل أحد فروع النظرية التداولية من حيث المفهوم والإجراء (ينظر: الاستلزام الحواري في التداول اللساني: ١٨، هامش رقم ٨) ؛ لأنَّ الثاني موغل في الاستعمال أكثر من النظام اللغوي (نظرية المعنى في فلسفة بول غرايس: ٧٨)، كشف القراءات التي لا يصرح بها اللفظ صراحة ولكنَّ المتلقي يستنبطها، اعتمادا على مبدأ التعاون (اللسان والميزان ٢٣٨ و ينظر: المقاربة التداولية: ٥٣، وينظر: الاقتضاء في التداول اللساني: ١٤٦)، ويكون الوصول إليها من طريق قرائن مقامية وقواعد خطابية وضعها غرايس (ينظر: اللسان والميزان: ٢٣٨ - ٢٣٩، وآفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر:٣٣، والتداولية عند العلماء العرب: ٣٣ - ٣٤، ومحاضرات في فلسفة اللغة: ١٦ -

١٧)، أمَّا (الاستلزام الصرفي) فأنَّه يتخذ من البنية الصرفية- كما هو واضح من قيد الإضافة- ميدانا لاشتغاله، إذ يدرس البنى الصرفية وما تستلزمه من بنى أخرى متساوقة معها من طريق الاستلزام راصدا تحرُّك المعنى الذي ينتج عنها فيكون إجراءً ناجعا في تنظيم التداخل المعنوي بين البنى الصرفية من تجرد وزيادة، وتعريف وتنكير، وتقسيم زمني، ولواحق وسوابق، وغير ذلك، وما يرافق تلك التقسيمات من معانٍ كثيرة ومتداخلة ومتشابكة يصعب الإحاطة بها؛ لأنَّ أكثرها متداخل بين البنى الصرفية، ومنه يصلح في سياق ولا يصلح في سياق مع أنَّ البنية الصرفية المستعملة واحدة في السياقين على نحو التجرد أو الزيادة، لذلك نقدم هذا الاجراء الذي نرى فيه اختصارا لكثير من التوصيفات، وتنظيما لمتداخلها.

وأراني بحاجة إلى اقتراح تعريفٍ للاستلزام الصرفي الذي: هو ما تستلزمه صيغة صرفية ما من معانٍ عند استعمالها في سياقات خطابية خاصة، تسهم في حركة المعنى من طريق ما تكوِّنه من مقابلات وإشارات معنوية متباينة، أو متداخلة، تشكل نقطة مركزية في بناء الخطاب تكشف عن قصد المتكلِّم.

أما محاور الاستلزام التي تعتمدها الدراسة فنقدمها بحسب الآتي:

المطلب الأول: الاستلزام العام وأثره في تحرك معنى البنية الصرفية:

الاستلزام العام: وهو الذي يحصل دون أن يوجد بالضرورة سياق حال معين، وبمعنى آخر هو ذلك الاستلزام الذي يمكن إدراكه من الملفوظ مباشرة، بمعية الشفرة اللغوية في السلسلة الكلامية (ينظر: مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب:٥١)، ويتحقق الاستلزام الصرفي العام من طريق استعمال بنى صرفية أصلية، وهي ((ما كانت جميع حروفها أصلية ولا يسقط من بنائها حرف في تصريف من تصاريفها)) (المنصف:١/ ٢٨) تخلو من الزيادة، سواء أكان البناء فعليًّا أم اسميًّا، أم مصدريًّا، أم وصفيًّا؛ لأنَّ استعمال بنية صرفية مجردة يستلزم جميع ما تضطلع به من معان يمكن أن تتحصل من طريق الزيادة على تلك البنية المستعملة (ينظر: الكتاب: ٤/ ٦٤-٦٥، والكشاف: ٥/ ١١٦، وشرح شافية ابن الحاجب: ١/ ٩٢)، أما نسبة تحرك المعنى في هذا الاستعمال العام فيكشفه التفاعل السياقي والمقامي الحاف باستعمالها، ولا يخفى ما يضطلع به من معانٍ مستلزمة يمكن تلمُّسها من طريق الأمثلة الآتية:

١. بيان قدرة الخالق(سبحانه): افرزت المنظومة الصرفية بنى اتسمت بعموم معناها ويبقى المعنى المقصود من استعمالها في الخطاب رهنًا على المقام التخاطبي، فهو الذي يجعل معناها للمبالغة فتساوي غيرها من البنى الصرفية التي خُصِّصت للدلالة على المبالغة، أو التعظيم، أوالتكثير... وله -المقام- أن يوجهها بحسب معناها الأولي من دون أي تحرُّك فيه، وعندما نقول المقام نقصد ضمنا غرض منتج الخطاب؛ لأنَّه هو الذي يودع تلك القرائن المقامية في الخطاب حتى يتخذ ذلك المعنى، ولنقف عند قوله تعالى ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ

الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ * هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ * وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾ (سورة الأنعام: ١-٣) إذ اشتملت الآيات المباركة على طائفة من الأفعال المجرَّدة غير أنَّها حملت معاني تفوق دلالة المزيدة منها في بعض المقامات التخاطبية، يكشف عنها التتابع الملفوظي الذي ارتبطت به، وطبيعة الأخبار التي حملتها والأفعال هي(خَلَقَ، جَعَلَ، قَضَى) إذ جاءت على بناء(فَعَلَ) وهو بناء عام لم يختص بمعنى معين، قال الرضي ((اعلم إنّ باب فَعَلَ لخفته لم يختص بمعنىً من المعاني بل استعمل في جميعها لأنّ اللفظ إذ خفّ كثر استعماله واتّسع التصرف فيه)) (شرح الشافية: ١/ ٧٠) ومن يدقق في السياق العام الذي جاءت فيه الأفعال يجده سياقَ تعظيمٍ ورفعةٍ ومنعةٍ (ينظر: تفسير الماتريدي(تأويلات أهل السنة): ٤/ ٣، ولطائف الإشارات: ١/ ٤٥٩) ؛ لأنَّ خلقَ السماواتِ والأرضِ، وجعلَ الليلِ والنهارِ، وخلقَ الإنسانِ من طين، وقضاءَ أجلٍ أمورٌ تخصُّ مالكَ السماواتِ والأرضِ (سبحانه)، وقد أخبرَ عنها (سبحانه) بأفعال تخلوا من مؤشِّرات المبالغة والتعظيم المعهودة في الموروث الصرفي، وهذا يستلزم أمورا يمكن أن نقرأها بمعية القرائن المقامية، منها:

- إنَّ هذا الخلق العظيم والتكوين الدقيق للسموات والأرض والليل والنهار وخلق الإنسان وغيره على الرغم من استحالة غير الله (سبحانه) أن يأتي بجزء بسيط على مثاله -بحسب قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾ (سورة الحج: ٧٣) - إلَّا أنَّه يسيرٌ على الله (سبحانه) بل ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (سورة يس: ٨١) فحققت البنية الصرفية (فَعَلَ) بيان قدرة الله على الخلق، إذ إنَّ أمرَه يتحقَّقُ بين حرفين(كن) و((ليس من كلام العرب شيء هو أخف من ذلك، ولا أهون، فأمر الله كذلك)) (جامع البيان في تأويل القرآن:٢٠/ ٥٥٧) وهذا ما كشفت عنه البنية البسيطة من دون زيادة لتدلُّ على تمكن الخالق وقدرته على الإيجاد بسهولة، مما أضفى- الخطاب على البنية قوة إنجازية عالية على الرغم من بساطة تكوينها الحرفي.

- استلزام التعظيم والغلبة لله(سبحانه) لعموم دلالة البنية واستلزامها كلِّ المعاني التي يمكن أن نقتطفها من البنى المزيدة، وصيغ المبالغة.

٢. دقّة المحاججة وثبات الدليل: إذا تبعنا البنية الصرفية نفسها(فَعَلَ) بجذرها نفسه (خَلَقَ) في مقام تخاطبي آخر نجدها-البنية- تتحرك بحسب الغرض من الخطاب مثال ذلك في قوله تعالى ﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ * وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ * الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ* أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ

يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ (سورة يس: ٧٧-٨١) إذ نجد التعبير القرآني عدل من (خلقنا) إلى (الخلّاق) وذاك لغرض خطابي (الاستلزام الصرفي ليس بمعزل عن المقام ومجرياته، ولكنَّه يفترق عن الاستلزام الحواري بأمور؛ منها أن الدراسة تراقب أثر السياق اللغوي على البنية الصرفية لتقف على حركتها المعنوية، وتستثمر المقام التخاطبي لتقف على فاعليته في تحديد المعنى الدقيق للبنية الصرفية لا الجملة أو نحو ما فوق الجملة، فإن جرى مراقبة مقام خطابي أو نسق لغوي أو كليهما معا فإن حدود تلك المراقبة تقف عند البنى الصرفية وكل ما من شأنه الكشف عن استلزامها المعنوي.)يستلزم أمورا، منها: إنَّه (سبحانه) عندما أخبر عن خلق السماوات والأرض والليل والنهار، وخلق الإنسان جاء ببنية بسيطة غير مزيدة، بل وجاءت على أخفِّ البنى الصرفية تشكيلا، ومن مزاياها انفتاح المعنى (ينظر: شرح المفصل: ٧/ ٤٥٤، و شرح الشافية: ١/ ٧٠، و ارتشاف الضَرَب من لسان العرب: ١/ ١٦٧- ١٦٨، و همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: ٣/ ٢٦٤، وجوهر القاموس في الجموع والمصادر: ١٩٨٢: ٢٦٠-٢٦١، ودروس التصريف القسم الأول في المقدمات وتصريف الأفعال:٦١) الذي تدل عليه لتحصيل سهولة الخلق ويسره على الله (سبحانه) ودقَّته وعظمته وتعذره على غيره(سبحانه) ومنها أيضا: إنَّ الخطاب يفصح عن الموجودات المرئية المدركة بالبصر، فلا يحتاج مزيد تضعيف أو زيادة وغيره مما تحتفل به البنى الصرفية الأخرى، ثم تكرَّر ذكر تلك المخلوقات في مقام تخاطبي يعجُّ بالجدل والمخاصمة في أمر غيبي وهو (البعث) بعد الموت ﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ) (سورة يس: ٧٧)، و(خصيم) من فعيل التي تدل على المبالغة والتمادي في الخصام (ينظر: الكتاب: ١/ ١١٠، و الخصائص: ٣/ ٢٦٩، ٢٧١، وإسفار الفصيح: ١/ ١٧٦)، المتعلق في استنكار البعث بعد الموت فجاء الخطاب ببنية تواكب ذلك الإنكار من وجهين: الأول: العدول عن (خَلَقَ) إلى (خلَّاق) حيث ((أجروا اسمَ الفاعل، إذا أرادوا أن يبالِغوا في الأمر، مُجراه إذا كان على بناء فاعلٍ، لأنّه يريد به ما أراد بفاعل من إيقاع الفعل، إلاّ أنّه يريد أن يُحدِّثَ عن المبالغة فمَا هو الأصلُ الذى عليه أكثُر هذا المعنى... فعّال و... فَعيلٌ)) (الكتاب: ١/ ١١٠، وينظر: الخصائص: ٣/ ٢٦٩، ٢٧١، وإسفار الفصيح: ١/ ١٧٦، وشرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو: ٢/ ٧٠٥، و ضياء السالك إلى أوضح المسالك: ٤/ ٢٧٦) ولذا قيل في تفسيرها((بلى هو قادر على أن يخلق مثلهم وهو الخلاق لما يشاء، الفعَّال لما يريد، العليم بكل ما خلق ويخلق، لا يخفي عليه خافية)) (جامع البيان في تأويل القرآن: ٢٠/ ٥٥٦، وينظر: الكشاف: ٤/ ٣١٩، ليواكب بنية (خصيم) خطابيا وما يستلزمه ذلك من معنى، إذ ((قبَّح الله عزّ وجل إنكارهم البعث تقبيحا لا ترى أعجب منه وأبلغ، وأدل على تمادي كفر الإنسان وإفراطه في جحود

النعم وعقوق الأيادي) (الكشاف: ٤/ ٣٠) والآخر: لأنَّ المقام يخوض في الغيبيات لا المرئيات فتطلب ذلك على سبيل الدقَّة أن يُعَبَّر ببنية خاصة بالمبالغة(فَعَّال/ الخلَّاق) لا عامة (فَعَلَ/ خَلَقْنا) وهذا تحرُّك للمعنى من البنية إلى الخطاب، في دقَّة توظيف، وحسن بناء.

المطلب الثاني- الاستلزام الصرفي الخاص:

وهو الذي يتطلب وجود سياق معين، والقرائن الحوارية التي تحف بالملفوظ، أي يرتبط بالاستعمال وسياقاته الخاصة اللغوية، والخارج لغوية التي لها أثر محوري في تحديد المعنى (ينظر: مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب:٥١٩، وبين الاستلزام العام والخاص هنا ترابط؛ لأنَّ الاستلزام العام يكشف خصوصية الاستلزام الخاص عند خرق الصيغة العامة بزيادة مقصودة في الخطاب.

تذهب الدراسة إلى تطبيق مقولات الاستلزام الحواري على البنية الصرفية ليكون استلزاما صرفيا بحتا وهذا يتطلب اجتراح إجراءٍ يتماشى مع مقولات التداولية قدر الإمكان لبيان الطاقة المعنوية الكامنة في البنية الصرفية والكشف عن تحرُّكها في انجاز المعنى.

١. قاعدة الكم:

قاعدة الكم من مقولات التداولية وتعنى بـ(كم الخبر) إذ تخص كمية الأخبار التي يجب أن تلتزم بها المبادرة الكلامية، وتتفرع إلى مقولتين

أ. اجعل مشاركتك تفيد القدر المطلوب من الأخبار.

ب. لا تجعل مشاركتك تفيد أكثر مما هو مطلوب.

(ينظر: اللسان والميزان: ٢٣٨ - ٢٣٩، وآفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر:٣٣، والتداولية عند علماء العرب: ٣٣ - ٣٤، ومحاضرات في فلسفة اللغة: ١٦- ١٧٩:

واضح من المقولتين أنَّ الاستلزام التداولي يشتغل على ضبط كمية الأخبار المطروحة في الخطاب بشكل يضمن التوازن بين أطرافه حتى يحقق كل طرف مقصده، فاحترام القاعدة يؤدي استلزاما عاما، وخرقها يكشف عن استلزام خاص يتغيَّاه المتكلم، ولا يعني الخرق هنا أمرًا غير محمود بل طاقة الاستلزام تكمن فيه، ويعد من طرق المتكلم الناجحة في التعبير عن قصده، ولا يكون الخرق من دون قناة اتصال ((حتى يتحقق التفاعل الحواري بين المتخاطبين من طريق اللغة ويقتضي هذا الفعل عمليتين متوازنتين: الإنتاج والتأويل)) (في تداولية الخطاب الأدبي، المبادئ والإجراء: ٣٠-٣١) المنهجين ؛ ليتمكن المتلقي من مراقبة الملفوظ والكشف عن استلزامه، والاستلزام من هذا المفهوم هو ما تهتم به الدراسة بيد أنَّ الإجراء فيه وشي من التخصيص؛ لأنَّ ميدانه هنا يكون حكرا على مراقبة البنية الصرفية والكشف عن الاستلزام الحاصل عند خرقها في توجيه غير مسبوق يجعل كلَّ بنية جاءت على أصلها في الاستعمال تنضوي تحت القاعدة وتحترمها، وما يترتب على ذلك من استلزام عام، وينظر إلى كلِّ بنية اشتملت على زيادة غير زيادة الالحاق- أو تفاوت في استعمال البنية نفسها في استعمالين مختلفين أو أكثر، أنَّها بنية خرقت القاعدة ومن ثمَّ اشتملت على استلزام خاص، وقد اهتم علماء العربية قدماء ومحدثين بضبط البنية الصرفية، وتحديد دلالتها((فالأصل

الواحد في اللغة العربية يتوارد عليه مئات المعاني بدون أنْ تقتضي ذلك أكثر من تغييرات في حركات أصواته الأصلية نفسها مع زيادة بعض أصوات عليها)) (فقه اللغة، د. علي عبد الواحد وافي:٢١٧) ومصطلح (الأصل) يستلزم البنية المجردة اسمية كانت أم فعلية، ويقابله الفرع وهو ما اشتمل على زيادة، ولا تأتي الزيادة عبثا وإنَّما لغاية قد تكون للإلحاق- وهي خارج موضوعنا- أو لتحصيل معنى خاص لا تقوى البنية المجردة على اقتناصه غير أنَّ معناها يسري في ذلك المعنى الخاص ((فمثلاً صيغة مضروب تدل دلالة جزئية على من وقع عليه الفعل لأنّها على وزن مفعول، وما دامت على وزن مفعول فهي تؤدي معناه، ومعناه مزيج مركب ممّن وقع عليه الفعل، ومن الفعل، أي أنّ المادة الأصلية للكلمة تدل على المعنى العام الذي هو مشترك بين حروفها في جميع تصاريفها، والصيغة تحدد ذلك المعنى العام وتخصصه)) (مدخل إلى دراسة الصرف العربي على ضوء الدراسات اللغوية المعاصرة : ١٣، وينظر: التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة: ٩، و جدل اللفظ والمعنى، دراسة في دلالة الكلمة العربية: ٢٦)

وتبعا لمقولة الأصل والفرع اعتمد التحليل اللغوي على النظر إلى البنية الأصلية بأنَّها ذات دلالة عامة و((أنّ الأبنية المزيدة أكثر دلالة لما تحققه من زيادة في المعنى فزيادة المبنى تأتي لزيادة المعنى، فهناك تناسب طردي بين الصيغة والدلالة فكلّما زاد المبنى قويت الدلالة)) (التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة: ٩٦)، وهذا ما ذهب إليه ابن جني (٣٩٢هـ) في مواضع عدة من خصائصه (ينظر: الخصائص: ١/ ٤٧٩،٥٠٧، ٢/ ٤٦٨)، وما تجده في إشارات ابن الأثير (٦٠٦هـ) (ينظر: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ٢/ ١٩٧)، وابن الحاجب (٦٤٦هـ)، والرضي (٦٨٦هـ) (ينظر: شرح الشافية: ١/ ٦٥- ٦٦)، وغيرهم (ينظر: الإعجاز الصرفي في القران الكريم: ٤١)، ومعنى الزيادة ((أنْ يضاف إلى الحروف الأصول ما ليس منها مما قد يسقط في بعض تصاريف الكلمة، ولا يقابل بفاء، ولا عين، ولا لام)) (شرح المفصل، ابن يعيش: ٤ / ١٥٦).

يكمن تحرُّك المعنى هنا في المسافة التي تحرَّكت فيها البنية عند توظيفها في الخطاب بالنظر إلى معناها المجرد وما اشتملته من تحرك معنوي في الزيادة، وليس هذا فحسب بل تغادر المعنى المتحرِّك إلى معنى إنجازي آخر يدلُّنا عليه المقام الحاف بمجريات ذلك الخطاب، فتكون الحركة بذلك مركبة من تحرُّكات ثلاثة أو أكثر، ولبيانه نعتمد التمثيل الآتي، قال تعالى ﴿بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (سورة البقرة: ٨١)، وقال سبحانه ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (سورة البقرة: ١٣٤)، وقال تعالى ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ (سورة البقرة: ٢٢٥)، وقال تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ (سورة البقرة: ٢٨٦)، وقال سبحانه ﴿فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (سورة آل عمران: ٢٥٩)، وقال تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ

لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (سورة النور: ١١)، جاء الخطاب القرآني موظِّفًا البنية الصرفيَّة (كَسَبَ) المجرَّدة في مواضع، والمزيدة (اكتسب) في مواضع أخرى، مما يؤشر استلزاما، لنا أن نقرأه على وفق مقولة الكم:

١.احترام القاعدة: التي تنص على الالتزام بكم المشاركة المطلوبة في الاستعمال ومصداقها هنا التزام البنية الصرفية المجرَّدة في الاستعمال وعليه جاءت بنية (كَسَبَ) التي أفادت استلزاما عامًّا يؤشر عموم المعنى مع تحرُّكاته المقامية؛ لأنَّ البنية المجردة تستلزم كلَّ المعاني التي تدلُّ عليها تصاريفها في الزيادة) ينظر: المفصل في صنعة الإعراب: ٣٧٠، وحاشية الصبان على شرح الأشمونى لألفية ابن مالك:٢/ ٤٤٨، ٤/ ٣٤٣، وإحياء الصرف: ٦٧(، فـ ((الْكَافُ وَالسِّينُ وَالْبَاءُ أَصْلٌ صَحِيحٌ، وَهُوَ يَدُلُّ عَلَى ابْتِغَاءٍ وَطَلَبٍ وَإِصَابَةٍ) (معجم مقاييس اللغة: ٥/ ١٩٧) وهي معانٍ عامة تحدد بحسب المقام، لذلك تستلزم بنية(كسب) معنى إصابة السيئات وتحصيلها باجتهاد (ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن: ٢/ ٢٨٠، ٢٨٥، والكشاف: ١/ ١٥٨، والمحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ١/ ١٧١) في قوله تعالى ﴿بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ﴾ (سورة البقرة: ٨١) ولها تحركٌ نحو عموم الاكتساب فـ((لها ثواب ما كسبت، ولكم ثواب ما كسبتم)) (معاني القرآن وإعرابه للزجاج: ١/ ٢١٨) في قوله تعالى ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (سورة البقرة: ١٣٤) وتستلزم معنى (اكتسب) عند الزمخشري أيضا على ((أنّ أحداً لا ينفعه كسب غيره متقدّماً كان أو متأخراً، فكما أن أولئك لا ينفعهم إلا ما اكتسبوا، فكذلك أنتم لا ينفعكم إلا ما اكتسبتم)) (الكشاف: ١/ ١٩٤، وينظر: مفاتيح الغيب =التفسير الكبير: ٤/ ٦٤-٦٦) فالبنية المجرَّدة - كسب- ذات معنى عام لها حيوية التحرُّك بحسب المقام الذي ترد فيه لتعرب عن قصد منتجها، لذلك نرى من استلزاماتها المعنوية الاجتهاد بعزم وقصد (ينظر: معاني القرآن وإعرابه، للزجاج: ١/ ٢٩٩) في قوله تعالى﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ (سورة البقرة: ٢٢٥)وعلى التوجيه نفسه في قوله: (وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ) [البقرة: ٢٢٥] أي: عزمتم وقصدتم، لأن كسب القلب: العقد والنية)) (الوسيط في تفسير القرآن المجيد: ١/ ٣٣١) فلم تقيد البنية الصرفية (كسب) بمعنى لذلك اندرجت تحت الاستلزام العام الذي يجري على احترام القاعدة، ونظرا لطبيعة البنية المجرد التي تستلزم معاني البنية المزيدة فتحرَّك معناها بحسب مواطن استعمال الصيغ الصرفية خطابيا.

٢.خرق القاعدة: تُخرق قاعدة الكم للظفر بمعانٍ خاصة تقيد انفتاح القراءة وتؤطرها في اتجاه واحد على أنَّ هذه القراءة المخصوصة هي أحد احتمالات البنية الصرفية العامة، ومثال ذلك نجده في قوله تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾

(سورة البقرة: ٢٨٦) إذ وظَّف الاستعمال القرآني البنيتينِ المجرَّدة والمزيدة(كسب/ اكتسب) وشكَّل الاستعمالانِ موضع نقاش بين النحويينَ والمفسِّرينَ بخصوص معنى كلٍّ منهما أو عمومه، جاء في باب (افتعلت) قول سيبويه ((تقول: اشتوى القوم، أي اتخذوا شواءً. وأما شويت فكقولك: أنضجت... وأما كسب فإنه يقول أصاب، وأما اكتسب فهو التصرف والطلب. والاجتهاد بمنزلة الاضطراب)) (الكتاب: ٤/ ٧٤-٧٥، وينظر: الأصول في النحو: ٣/ ١٢٧)، و وسم ابن جني في خصائصه هذا الاستعمال بـ (باب في قوة اللفظ لقوة المعنى) قال فيه ((هذا فصل من العربية حسن. منه قولهم: خشن واخشوشن. فمعنى خشن دون معنى اخشوشن؛ لما فيه من تكرير العين وزيادة الواو ومثله باب فعل وافتعل، نحو قدر واقتدر. فاقتدر أقوى معنى من قولهم: قدر... وعليه -عندي- قول الله -عز وجل: (لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ) وتأويل ذلك أن كسب الحسنة بالإضافة إلى اكتساب السيئة أمر يسير ومستصغر)) (الخصائص: ٣/ ٢٦٨)، وبناء((افتعل: يشارك انفعل في المطاوعة كقولك غممته فاغتم... ويكون بمعنى تفاعل نحو اختصموا... وبمعنى الاتخاذ نحو...اشتوى إذا اتخذ...شواء لنفسه... وللزيادة على معناه كقولك اكتسب في كسب، واعتمل في عمل)) (المفصل في صنعة الاعراب: ٣٧٣) ، ومعنى (افتعل) ((التَّصَرُّفُ والاجتهادُ: كقولك: اكتَسَبَ، أي: تَصَرَّفَ واجتَهَدَ. فأمَّا كَسَبَ فأصابَ مالًا)) (الممتع الكبير في التصريف: ١٣١، وينظر: أدب الكاتب: ٤٦٩)، وعلى ذلك وجَّه الرضي الاستراباذي معنى البنيتين في الآية المباركة قائلا((معنى كَسَبَ اصاب، ومعنى اكتسب اجتهد في تحصيل الإصابة بأن زاول أسبابها، فلهذا قال الله تعالى: (لَهَا مَا كَسَبَتْ) أي: اجتهدت في الخير أوْ لاَ فإنه لا يضيع (وَعَلَيْهَا ما اكتسبت) أي: لا تؤاخذ إلا بما اجتهدت في تحصيله وبالغت فيه من المعاصي)) (شرح شافية ابن الحاجب: ١/ ١١٠) ويبيِّن الزمخشري خصوصية الاستعمال بقوله ((فإن قلت: لم خص الخير بالكسب، والشر بالاكتساب؟ قلت: في الاكتساب اعتمال، فلما كان الشر مما تشتهيه النفس وهي منجذبة إليه وأمّارة به، كانت في تحصيله أعمل وأجدّ، فجعلت لذلك مكتسبة فيه. ولما لم تكن كذلك في باب الخير وصفت بما لا دلالة فيه على الاعتمال)) (الكشاف: ١/ ٣٣٢) ، وهو توجيه ينضوي تحت احترام قاعدة الكم وخرقها، فإن أراد المتكلم – في غير القرآن– أن يتوخى عموم الدلالة، أو لا يقصد معنى خاص بعينه أتى ببنية مجردة تصلح لعموم الاستعمال، وإن أراد معنى خاص بعينه يخرق قاعدة الكم ليأتي ببنية مزيدة تؤشر المعنى الذي قصد.

ونجد فئة أخرى لا ترى فرقا بين الاستعمالين ((قَالَ الْوَاحِدِيُّ: الصَّحِيحُ عِنْدَ أَهْلِ اللُّغَةِ أَنَّ الْكَسْبَ وَالِاكْتِسَابَ وَاحِدٌ لَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا)) (الوسيط في تفسير القرآن المجيد: ١/ ٤٠٩) ويمكن مناقشة هذا الرأي بالآتي:

أولا– يتعارض هذا التعميم مع دقة الأسلوب القرآني القائم على حسن انتقاء الألفاظ للتعبير عن المعنى بدق

(ينظر: الكتاب: ١/ ٣٣١، تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة): ١/ ٢٣٤، والكشاف: ٤/ ٢٦٦، ودلائل الإعجاز: ١١، ١٧، ٢٨، ٣٦)، وتبعا لرأي الواحدي واطلاقه تغيب هذه المزية التي تسالم عليها أهل اللغة والبلاغة والتفسير.

ثانيا- إنَّ هذا التعميم فيه نظر لما أثبتنا الفرق عند أهل اللغة بين البنيتين، ولا يوجد في الموروث اللغوي لاسيما عند علمائها المبرَّزين هذا التوجيه (ينظر: الكتاب: ٤/ ٧٤-٧٥، و الأصول في النحو: ٣/ ١٢٧، والخصائص: ٣/ ٢٦٨، و المفصل في صنعة الاعراب: ٣٧٣، و الممتع الكبير في التصريف: ١٣١، وأدب الكاتب: ٤٦٩، وشرح شافية ابن الحاجب: ١/ ١١٠).

ومال الطبري شيئا قليلا مع توجيه الواحدي إذ قال ((وَالْقُرْآنُ أَيْضًا نَاطِقٌ بِذَلِكَ، قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [الْمُدَّثِّرِ: ٣٨] وَقَالَ: ﴿وَلا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا﴾ [الْأَنْعَامِ: ١٦٤] وَقَالَ: ﴿بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ﴾ [الْبَقَرَةِ: ٨١] وَقَالَ: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا﴾ [الْأَحْزَابِ: ٥٨] فَدَلَّ هَذَا عَلَى إِقَامَةِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذَيْنِ اللَّفْظَيْنِ مَقَامَ الْآخَرِ) (مفاتيح الغيب: ٧/ ١١٨) ولعل ذلك مرتبط بالاستلزام الصرفي العام؛ لأنَّ البنية المجرَّدة بحسب ما أثبتته الدراسة يستلزم معنى المجرَّد والمزيد، وللمقام أن يحدد طاقة المعنى وتحرُّكه بحسب غرض المتكلم، ومتى ما خرق تجرُّد البنية في الاستعمال فأنَّه يرمي إلى معنى مقصود بعينه بعيدا عن العموم الذي تدلُّ عليه البنية المجرَّدة، ولعل في أمثلة الاستلزام العام الذي ذكرناه تحت القاعدة الأولى ما يوضِّح ذلك.

غير أنَّ الطبري لا يتابع مشواره في المساواة بين معنى البنيتين بل يعرض الفرق بينهم ويبيِّن استلزام كلِّ استعمالٍ منهما، فيذكر رأي الزمخشري الذي أثبتناه سابقا، بعد رأيه بأنَّ ((الِاكْتِسَابَ أَخَصُّ مِنَ الْكَسْبِ، لِأَنَّ الْكَسْبَ يَنْقَسِمُ إِلَى كَسْبِهِ لِنَفْسِهِ وَلِغَيْرِهِ، وَالِاكْتِسَابُ لَا يَكُونُ إِلَّا مَا يَكْتَسِبُ الْإِنْسَانُ لِنَفْسِهِ خَاصَّةً يُقَالُ فُلَانٌ كَاسِبٌ لِأَهْلِهِ، وَلَا يُقَالُ مُكْتَسِبٌ لِأَهْلِهِ)) (مفاتيح الغيب: ٧/ ١١٨)

ثانيا- قاعدة الكيف (كيف الخبر): ونصها في الفكر الغربي ((لا تقل ما تعتقد أنَّه غير صحيح، ولا تقل ما ليس عندك دليل عليه)) (آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر: ٣٤) ويقابلها في التراث اللغوي العربي المجاز من الاستعارة والكناية والتهكم والسخرية والتعريض، والتلويح والمبالغة وغيرها (ينظر: محاضرات في فلسفة اللغة: ٢٦، واستراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية: ٤٣٧، وآفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر: ٣٦) لأنَّ((للاستعارة مزيةً وفضلاً وأنَّ المجازَ أبداً أبلَغُ من الحقيقة...فنحن، وإنْ كنَّا نَعْلم أنك إذا قلْتَ: (هو طويلُ النِّجاد، وهو جَمُّ الرماد). كان أَبْهى لِمَعْناك، وأَنْبلَ مِن أَن تَدَعَ الكنايةَ، وتُصرِّح بالذي تريد)) (دلائل الإعجاز: ١١٠) وغاية ذلك كلِّه هو المبالغة في الوصف أو الإخبار (ينظر: دلائل الإعجاز:١٠٩)، ويقابل هذا الإجراء بلحاظ المستوى الصرفي بنى المبالغة، والمصادر والزيادة، والمشتقات الأخرى في بعض الاستعمالات، إذ تستلزم تحرُّك المعنى بوصفها تزيد في الوصف من المعتاد إلى المبالغة، ثم لها

تحرُّك تستلزمه بحسب المقام الذي استعملت فيه البنى الصرفية، ومن أمثلة ذلك ما جاء في قوله تعالى ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا * فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا * وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصَرُّوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا * ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا * ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا * فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا﴾ (سورة نوح: ٥-١٠)حيث اشتملت الآيات المباركة التي جاءت على لسان النبي نوح عليه السلام تحرُّكاتٍ معنوية أدتها البنى الصرفية على وفق خرق قاعدة الكيف لتوخي معانٍ مقصودة، ومنها: معنى الاستمرارية والدوام في الدعوة من دون فتور أو توانٍ في جميع الأوقات (ينظر: الكشاف: ٤/ ٦١٦، و المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ٥/ ٣٧٣)بلحاظ البنيتين(ليلا ونهارا) (ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها: ١٣٣) التي تستلزم الدعوة في ((جميع الأوقات من غير فتور ولا تعطيل في وقت)) (البحر المحيط في التفسير: ١٠/ ٢٨١)، فلم يقف المعنى عند الأخبار أنه عليه السلام دعاهم في الليل والنهار فقط، وإنما أفاد المقام التخاطبي تحرك المعنى لتؤدي البنيتين معانٍ مستلزمة إضافة إلى ما ذُكِر أنَّه عليه السلام حريص على إرشادهم وأمين على رسالته، وأنه واصل نهاره بليله من دون هوادة في دعوتهم لعبادة الله (سبحانه) وتوحيده، وخير ما يكشف عن هذا المعنى توظيف التوسع المعنوي الذي أفاده(ليلا ونهارا) المحمول على الاتساع والتكثير الذي يؤشر الاستمرار في الدعوة.

ثم بيَّن نتيجة ذلك الدعاء المستمر بمفارقة معنوية لطيفة مفادها أنَّ المتوقع من استمرار الدعوة أن يستجيب قومه لدعوته، غير أنَّ النتيجة شكَّلت خرقًا آخر لمقولة الكيف عندما جعل (الدعاء) نفسه فاعلا لزيادة نفورهم (البحر المحيط في التفسير: ١٠/ ٢٨١)؛ ليكشف عن شدة كفرهم وعصيانهم من طريقين: الأول- على الرغم من كثرة دعائه لهم وإخلاصه في التبليغ لم يستجيبوا له وهذا يستلزم شدة الكفر والإغراق في المعاصي (ينظر: روح المعاني: ١٥/ ٨٠). والآخر- توظيف المصدر (فرارا) بنية ووظيفة ليكشف في الأولى عن ثبوت كفرهم والمبالغة فيه إذ ((يدل المصدر على المبالغة)) (ينظر: الخصائص:٢/ ٨) و(فرارا) من ((فرر: الفَرّ والفِرارُ: الرَّوَغان وَالْهَرَبُ. فَرَّ يَفِرُّ فِرَارًا: هَرَبَ... وَصْفٌ بالمصدرْ، فَالْوَاحِدُ وَالْجَمْعُ فِيهِ سَوَاءٌ)) (لسان العرب: ٥/ ٥٠) وفرارهم من الحق الذي سمعوه ثم عصوه ((من تأكيد الشيء بما يشبه ضدة)) (التحرير والتنوير: ٢٩/ ١٩٤) والآخر الاستمرار الذي يتحصل من موقع البنية وظيفيا وهو النصب الذي يدل على المداومة والاستمرار في الفرار، فشكَّل كثرة الدعاء مع العصيان والفرار منحى طرديًّا على خلاف المعهود، وفي ذلك تحرك معنوي يؤشر التعريض والذم لقومه.

ويستمر تحركُ المعنى على مستوى البنية الصرفية من طريق خرق قاعدة الكيف خطابيا في قوله تعالى ﴿وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصَرُّوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا﴾ (سورة نوح: ٧) فبنية (استغشوا / استفعوا) حُذِفت لام البنية للالتقاء الساكني (ينظر: الكتاب: ٣/ ٥٢١) ؛ لأنَّ أصل الفعل(استغشى) من (استفعل) التي تدلُّ على

((طَلَبُ الفعلِ نحو: استنطقتهُ فنطَقَ لأَنَّ: استنطقَ مأخوذٌ مِنْ نَطقَ)) (الأصول في النحو: ٣/ ١٢٧) وجاءت ((الهمزة والسين والتاء زوائد، ثم وردت بعدها الأصول: الفاء والعين واللام. فهذا من اللفظ وفق المعنى الموجود هناك، وذلك أن الطلب للفعل والتماسه والسعي فيه والتأتي لوقوعه تقدمه، ثم وقعت الإجابة إليه فتبع الفعل السؤال فيه والتسبب لوقوعه. فكما تبعت أفعال الإجابة أفعال الطلب كذلك تبعت حروف الأصل الحروف الزائدة التي وضعت للالتماس والمسألة)) (الخصائص: ٢/ ١٥٦) ومن معناها الإصابة فـ((يكون استفعلت للشيء تصيبه على هيئة ما، نحو (استعظمته) أي: أصبته عظيما)) (المنصف لابن جني: ٧٧) وعند قراءة معنى بنية (استفعل) في المقام السابق نجدها تحركت من بنيتها الأصلية (فعل/ غشى) التي لم تقيد بدلالة معينة إلى دلالة الطلب أو الإصابة في (استغشوا) وعلى الرغم من إمكان اشتغال معنى (الإصابة) هنا إذ أصابهم حال دعوته لهم على هيأة يضعون ثيابهم على رؤوسهم غير أنَّ هذا التحرُّك أقرب للسياق البنيوي من التخاطبي الذي يستلزم معنى المبالغة في الرفض والصدود لدعوة النبي ﷺ بوصفه المعنى الأقرب مقاميان والقائم على خرق قاعدة الكيف لتأشير معنى المبالغة، وهو معنى لم تؤشره المضان الصرفية لهذه البنية (استفعل) غير أنَّ المقام أضفاه إليها فهو معنى مقامي نابع من تداولية البنية الصرفية وقدرتها على التمظهر في مقامات متنوعة بمعانٍ مختلفة، ونلمح في قراءة بعض المفسِّرين للبنية المزيدة (استفعل) معنى المبالغة (ينظر: التحرير والتنوير: ٢٩/ ١٩٥)، فـ((اسْتَغْشَوْا ثِيابَهُمْ معناه: جعلوها أغشية على رؤوسهم، والإصرار الثبوت على معتقد ما، وأكثر استعماله في الذنوب)) (المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ٥/ ٣٧٣) وعلى سبيل المجاز الذي هو أحد روافد خرق قاعدة الكيف قيل إنَّه ((كِنَايَةٌ عَنِ الْمُبَالَغَةِ فِي إِعْرَاضِهِمْ عَنْ مَا دَعَاهُمْ إِلَيْهِ، فهم بمنزلة مَنْ سَدَّ سَمْعَهُ وَمَنَعَ بَصَرَهُ، ثُمَّ كَرَّرَ صِفَةَ دُعَائِهِ بَيَانًا وَتَوْكِيدًا)) (البحر المحيط في التفسير: ١٠/ ٢٨١-٢٨٢، وينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ٥/ ٣٧٣) وعلى سبيل الاستعارة (أسرار البلاغة: ١/ ٣٠) في قوله تعالى ﴿وَأَصَرُّوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا﴾ (سورة نوح: من الآية ٧) إذ استُعِير لفظ (أصرُّوا) ((للإقبال على المعاصي والإكباب عليها وَاسْتَكْبَرُوا وأخذتهم العزة من اتباع نوح وطاعته، وذكر المصدر تأكيد ودلالة على فرط استقبالهم وعتوهم)) (الكشاف: ٤/ ٦١٦-٦١٧) و((استكبارا مصدر استفعل استفعالا)) (الأصول في النحو: ٣/ ٢٢٧، و ينظر: الممتع الكبير في التصريف: ١٣٢، وشرح شافية ابن الحاجب، الرضي الاستراباذي: ١/ ١٠٤)، الذي يستلزم المبالغة في التكبُّر والعصيان، فاشتملت الآيات موضع البحث على تحرك معنويٍّ قائمًا على خرق قاعدة الكيف صرفيا من طريق: ((ليلا ونهارا، وفرارا، واستغشوا، وأصرُّوا، واستكبروا، واستكبارا، وجهارا، وإسرارًا)) (الألفاظ التي جاءت في سورة نوح: ٥-١٠) لتستلزم تحرُّك المعنى إلى المبالغة في رسم الحدث والإحاطة به على سبيل خرق قاعدة الكيف.

ثالثا- قاعدة الملاءمة: (ملاءمة الخبر لمقتضى الحال) وهي عبارة عن قاعدة واحدة: ليناسب مقالك مقامك (ينظر: اللسان والميزان: ٢٣٨ - ٢٣٩، وآفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر:٣٣، والتداولية عند علماء العرب: ٣٣ - ٣٤، ومحاضرات في فلسفة اللغة: ١٦- ١٧)،وهي قاعدة تنص على أصول التواصل الصحيح ؛ لأنَّ كلَّ خطابٍ يستلزم بالضرورة المناسبة المعنوية بين المتخاطبين إلَّا أنَّها تكون واضحة في مواطن وغامضة تحتاج إلى دقَّة تأمل في مواطن أخرى، ولكلِّ استعمال قصد معين، فإذ كان المقال واضح الارتباط بالمقام جرى الخطاب على احترام قاعدة الملاءمة، وإذا جاءت المتواليات الملفوظية في ظاهرها غير مترابطة، فهنا خرق المتكلم قاعدة الملاءمة لتحصيل معانٍ لا تتأتى بالتعبير الأول، ومثال خرق القاعدة في الاستعمال القرآني ﴿قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ * الَّذِينَ هُمْ فِي غَمْرَةٍ سَاهُونَ * يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمُ الدِّينِ * يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ﴾ (سورة الذاريات: ١٠- ١٣) فجاء سؤالهم عن يوم الدين متى هو، وكان جريا على المقام أن يُقال في يوم كذا أو زمان كذا، ولكن جاء الجواب (يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ) على خرق قاعدة الملاءمة؛ لأنَّ سؤالهم ((على معنى التكذيب، وجائز أن يقترن بذلك من بعضهم هزء)) (المحرر الوجيز: ٥/ ١٧٣) لذلك جاء الجواب ردًّا على تهكمهم بما يشفي الغليل، ويستلزم النهي عن تهكمهم والوعيد لهم تعريضا بطريقة تفكيرهم. ويأتي خرق قاعدة الملاءمة على مستوى البنية الصرفيَّة محدثا تحرُّكا معنويًّا مركَّبا في مواضع عدَّة منها:

١.مجيء المصدر مع غير فعله: يجري خرق قاعدة الملاءمة - وغيرها من قواعد التخاطب- على مستوى الخطاب العام وهي موغلة- بحسب ما أكدناه في مفتتح المبحث- في المقام العام للخطاب لا شكله، بمعنى خرق في المعنى لا التركيب، أما بلحاظ البنية الصرفية فالأمر مختلف؛ إذ يشتغل الخرق بلحاظ الشكل والمعنى معًا، وهذا الإجراء الذي اجتهد البحث لتقعيده أقرب لروح العربية، وكاشف عن تحرك المعنى خطابيا، ومن أمثلة ذلك ما جاء في قوله تعالى ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا﴾ (سورة آل عمران: ٣٧)، إذ جاء الفعل (تقبَّل) على وزن(تفعَّل) ومصدره (التفعُّل) (ينظر: شرح شافية ابن الحاجب: ١/ ١٦٦)، ولكنَّ الاستعمال القرآني قرنه بـ(قبول) وهو مصدر الفعل(قَبِلَ) (ينظر: الكتاب: ٤/ ٤٢) ولو جاء على قاعدة الملاءمة لكان (تقبُّل) وبذلك خرق قاعدة الملاءمة في توالي الملفوظات على نهج الاستعمال العربي، غير أنَّ هذا الخرق استلزم تحركًا للمعنى وجمالا للنسق الصوتي، نعرضه بحسب الآتي:

١.تحرك معنى البنية للاختصاص: يستلزم استعمال (قَبُول) معنى الاسمية؛ لأنَّ (فَعُول) بفتح الفاء يتحول من المصدر إلى الاسم لمعنى وهو اختصاصها في خدمة بيت المقدس مقام الذكر، ولم يكن ذلك لقبلها من الإناث (الكشاف: ١/ ٣٥٧)

٢. تحرك المعنى البنية للتأكيد: وذلك بـ ((أن يكون مصدراً على تقدير حذف المضاف بمعنى: فتقبلها بذي قبول حسن)) (الكشاف: ١/ ٣٥٧)فيتحرَّك المعنى إلى

التأكيد في قبول النذر. وقد أشار سيبويه إلى الوجهين في قوله ((وذلك قولك: توضأت وَضُوءاً حسناً، وأولعت به وَلوعا. وسمعنا من العرب من يقول: وقدت النار وُقوداً عالياً، وقبله قُبولا، والوُقود أكثر. والوَقود: الحطب)) (الكتاب: ٤/ ٤٢)

تحرُّك المعنى للجمع بين المبالغة والطبع: جمع الاستعمال القرآني بين معنى الفعل المزيد (تَقَبَّل) ومصدره (تَقَبُّل) ومعنى الثلاثي المجرَّد (قَبِلَ) ومصدره (قَبُول) عندما خرق النسق الملفوظي من البنية القياسية (تَقَبُّل) إلى (قَبُول) لينتج استلزاما معنويا يجمع بين معنى البنيتين ففي ((معنى (التفعّل) دلالة على شدة اعتناء الفاعل بإظهار الفعل، يقال: تصبّر أي: جَدّ واجتهد في إظهار الصبر، وكذلك (التقبُّل) يدل على المبالغة في إظهار القبول، فإن قيل لِمَ لَمْ يقل: فتقبلها ربُّها بتقبّل حَسَنٍ حتى تصير المبالغة أكمل ؟ والجواب أن لفظ التقبّل وإن أفاد ما ذكرنا إلاّ أنه يفيد نوع تكلف على خلاف الطبع، أما القبول فإنّه يفيد معنى القبول على وفق الطبع، فذكر التقبّل ليفيد الجد والمبالغة،ثم ذكر القبول ليفيد أنّ ذلك ليس خلاف الطبع بل على وفق الطبع، وهذه وإن كانت ممتنعة في حق الله تعالى، إلاّ أنها تدل من حيث العناية على حصول العناية العظيمة في تربيتها)) (التفسير الكبير: ٨ / ٢٩- ٣٠)، وقال أبو السعود: ((وإنما عدل عن الظاهر للإيذان بمقارنة التقبُّل لكمال الرضا وموافقته للعناية الذاتية)) (تفسير أبي السعود: ٢ / ٢٠ ٩) والأمر ينطبق مع فارق بسيط في استعمال﴿وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا﴾ (سورة آل عمران: ٣٧) ؛ لأن مصدر(أنبت) هو (إنبات)، و(نباتا) مصدر للفعل(نبت) (ينظر: الكتاب: ٤/ ٨١)

ما سبق كان بلحاظ مراقبة تحرُّك المعنى، ولعل هناك ملمحا صوتيا منظورا إليه في هذا الخرق إضافة للمعاني المستلزمة، ذلك أنَّ السياق الصوتي للآية ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا﴾ (سورة آل عمران: ٣٧) قد اشتمل على بنيتين فيهما تضعيف (فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا) ولو جرى الاستعمال على القياس وجاء بالمصدر(تَقَبُّل) لتوالت ثلاث بنى مضعّفة وهو أمر مستثقل في النطق، وعند مجيء بنية المصدر المجرد (قَبُول) أصبح هناك توازن صوتيٌّ بين الثقل والخفَّة (فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا / قبول حسن) وكذلك الأمر في (أنبتها نباتا حسنا) بدل من (أنبتها إنباتا حسن) تجنبا لما يحدثه (الهمز) من توقُّفات صوتية في المتتالية الكلامية، وهذا من روائع الأسلوب القرآني الذي يجمع بين دقة المعنى وعذوبة الجرس.

واضح بلحاظ ما سبق كيف تحرك معنى البنية الصرفية خطابيا من طريق خرق قاعدة الملاءمة، إذ جاء بمصدر مع غير فعله ليتحرك معناه إلى الاختصاص، والتأكيد، والجمع بين معنى البنيتين لإنتاج معنى شدة المبالغة في القبول والاهتمام مع الطبع والسجية.

٣.خرق التطابق العددي بين المبتدأ والخبر: يتطابق المبتدأ مع خبره في أمور منها التذكير والتأنيث، والإفراد والتثنية والجمع (حاشية الصبان: ١/ ٢٨٢)، قال تعالى ﴿ قَالَ لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى * فَأْتِيَاهُ فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ قَدْ جِئْنَاكَ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكَ وَالسَّلَامُ عَلَى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى﴾ (سورة طه: ٤٦-٤٧) ذ تطابق المبتدأ والخبر في قوله

تعالى﴿إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ﴾ في التثنية جريا على القاعدة، وقد ورد ما ظاهره خلاف ذلك في القرآن الكريم عند قوله تعالى ﴿ فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (سورة الشعراء: ١٦)، فجاء بلفظ (رسول) مفردا لا مثنى وهما في الأصل اثنان(موسى وهارون) وقد شكَّل هذا الخرق وقفة تأمُّلية عند اللغويين والمفسِّرين، فقيل: ((لأنَ (فَعُول) و(فَعِيل) مما يجعل واحدا للاثنين والجمع)) (معاني القرآن للأخفش: ١/ ٢٥٨) وهو مع ذلك يستلزم معنى خاص ناتج عن الخرق لاسيما أنه قد ورد بلفظ التثنية (رسولا) في مواضع أخرى من القرآن، فلماذا لم يكرَّر هنا؟ لابدَّ إذن من معنى يتبع هذا الاستعمال تحرَّك نمط الملفوظات على وفق الخرق أولا، ثم تحرَّك معنى البنية(رسول) لأدائه ثانيا، ولنا أن نتابع المعنى المتحرِّك بحسب الآتي:

١.تحرُّك بنية(رسول) حملا على معنى(الرسالة): قال ابن جني ((اعلم أن هذا الشَرْج غور من العربية بعيد، ومذهب نازح فسيح قد ورد به القرآن وفصيح الكلام منثورًا ومنظومًا؛ كتأنيث المذكر، وتذكير المؤنث، وتصوير معنى الواحد في الجماعة، والجماعة في الواحد)) (الخصائص: ٣/ ٣٠٤) وهو ((باب يترك حكم ظاهر لفظه لأنه محمول على معناه)) (الصاحبي: ١/ ١٩٥) وقيل ((معناه إنا رِسَالَةُ رَبِّ العالمين، أي ذوو رسالة رب العالمين.)) (معاني القرآن وإعرابه للزجاج: ٤/ ٨٥٩) ولعل هذا التحرُّك في المعنى منظور إلى ما يحملان من بلاغ دعوة فرعون لعبادة الله سبحانه لذلك وجَّه اللغويون معنى (رسول) على (رسالة).

٢.تحرُّك معنى البنية بالنظر إلى المصدر شكلا والثبوت دلالة: فبلحاظ بنية (رسول) التي هي مصدر (أرسل) يصح الإخبار بها عن المثنى والجمع، ولكن لمعنى خاص يختلف عن الأصل(رسولا) للدلالة على المبالغة في التبليغ والاندماج في تأديته (جامع البيان: ١٩/ ٣٣٨)

٣. تحرك المعنى للتسوية: أي للجمع بين المعنيين: معنى (المُرسَل) فلا بدَّ من المطابقة، ومعنى (الرسالة) فبلحاظ الأول قال سبحانه ﴿فَأْتِيَاهُ فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ قَدْ جِئْنَاكَ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكَ وَالسَّلَامُ عَلَى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى﴾ (سورة طه: ٤٧) فطابق بين المبتدأ والخبر، وبلحاظ الثاني قال تعالى ﴿ فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (سورة الشعراء: ١٦٩) فجاء الخرق بالمخالفة ليستلزم المعنيين (الكشاف: ٣/ ٣٠٤)

٤. تحرك المعنى بقصد ماهية الرسالة من دون بيان تلك الماهية واحدة أو كثيرة ((وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ لَفْظَ الرَّسُولِ لَا يُفِيدُ إِلَّا الْمَاهِيَّةَ وَثَبَتَ أَنَّ الْمَاهِيَّةَ مَحْمُولَةٌ عَلَى الْوَاحِدِ وَعَلَى الِاثْنَيْنِ ثَبَتَ صِحَّةُ قَوْلِهِ: نَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ)) (التفسير الكبير: ٢٤/ ٤٩٥).

٥.تحرك المعنى لبيان الغاية: إذ إنَّ الرسالة واحدة وإن تعددت الرسل، فالهدف من إرسال الرسل هو دعوة الناس إلى توحيد الله سبحانه وعبادته هذا جانب، والجانب الآخر بسبب الأخوة التي تجمع موسى وهارون عليهما السلام كأنَّهما رسول واحد (التفسير الكبير: ٢٤/ ٤٩٥)

٦.تحرك المعنى لبيان تعدد الأدوار ووحدة الهدف: فللنبي موسى عليه السلام دور يؤديه في التبليغ، وللنبي هارون عليه السلام دور يؤديه وهما يكمل أحدهما الآخر فيكون كل واحد منهما رسول (التفسير الكبير: ٢٤/ ٤٩٥)

فكانت مراتب تحرُّك البنية من طريق خرق قاعدة الملاءمة أولا بأن جاء بلفظ مفرد ليخبر عن المثنى، مما هيَّأ لانفتاح القرائي فترجم ذلك الخرق على عدَّة تحركات معنوية، منها: بمعنى الرسالة، والمبالغة والاندماج في التبليغ، وبمعنى الرسالة، وبلحاظ الغاية الواحدة وهي الدعوة لتوحيد الله وعبادته، وبلحاظ رابط الأخوة، وبلحاظ كلِّ واحد منهما أنّه رسول، وما كان لتلك المعاني أن تكون لولا هذا الخرق في المتواليات الملفوظية، والأمثلة كثيرة ولضيق المقام نكتفي بذلك وليقس مالم يُقل.

رابعاً – قاعدة الطريقة (جهة الخبر): وتنص على الوضوح في الكلام، وتتفرع على مقولات أهمها:

أ–لتحترز من الالتباس. ب–لتحترز من الغموض.

تختلف هذه القاعدة عن سابقاتها؛ إذ لا ترتبط بما قيل، بل بما يراد قوله، والطريقة التي يجب أن يقال بها، والهدف منها تجنب الاضطراب والملل والإيجاز المخل للقول (ينظر: الاستلزام الحواري في التداول اللساني: ١٠٠)، فتنص بالأساس على التزام الوضوح في الكلام، وتجنب الغموض، والالتباس القصدي الذي يحصل عادة عندما تحتمل العبارة معنيين أو أكثر (ينظر: منوال الاصوليين في تحليل الخطاب دراسة في المبادئ التداولية: ١٣٥٩)، وخرقها متنوع بين الغموض في التعبير إذا استعمل منتج الخطاب أسلوبا موغلا في البلاغة، فيظهر بشيء من اللبس على المتلقين (ينظر: مدخل الى الدراسة التداولية، مبدأ التعاون ونظرية الملائمة والتاويل: ١٠١)، وبين البنى الاحتمالية ومن مصاديق خرق هذه القاعدة على مستوى البنية الصرفية هو العدول بين المشتقات، غير أنَّها توجه الفهم السائد بشيء من التقنين إذ تضبط قاعدةُ الطريقةِ تحرُّكَ المعنى وتفتح الطاقة التأويلية للبنية مع إرادة المعنى الظاهر والباطن معا، أو الظفر بالمعنى السطحي وما تشتمل عليه البنية من معنى أو معانٍ عميقة، وعلى هذا ينتفي القول بأن صيغة كذا بمعنى كذا بل تأخذ هذه القاعدة بكلا المعنيين اللازم والمستلزم، وبحسب الآتي:

١.استلزام بنية (فاعل) بنية (مفعول): من الأمثلة التي وقِف عندها كثيرا ما ورد في قوله تعالى ﴿وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَابُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا وَلا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ * قَالَ سَآوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنْ الْمَاءِ قَالَ لا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلا مَنْ رَحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنْ الْمُغْرَقِينَ﴾ (سورة هود: ٤٢ ـ ٤٥) إذ قيل: إنّ اسم الفاعل(عاصم) معدول عن بنية اسم المفعول(معصوم) فهو بمعنى (لا معصوم) (ينظر: تفسير غريب القرآن: ٢٠٤، و معاني القرآن للأخفش: ١/ ٣٨٣، و معاني القرآن وإعرابه للزجاج: ١/ ٤٤٨) و ((لا تنكرن أن يخرج المفعول على فاعل)) (معاني القرآن للفراء: ٢ / ١٥) ، وحمل بعض المفسِّرين البنية على ظاهرها فقال معنى(((لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم) لا مانع اليوم من أمر الله الذي قد نزل بالخلق من الغرق والهلاك، إلا من رحمنا فأنقذنا منه)) (جامع البيان: ١٥/ ٣٣٢) وحمل الزمخشري البنية على المعنيين بقوله ((لما جعل

الجبل عاصما من الماء قال له: لا يعصمك اليوم معتصم قط من جبل ونحوه سوى معتصم واحد وهو مكان من رحمهم الله ونجاهم يعنى السفينة. وقيل لا عاصم، بمعنى: لا ذا عصمة إلا من رحمه الله)) (الكشاف: ٢/ ٣٩٧) وقولهم (لا ذا عصمة) تأويل عام يشتمل اسم الفاعل والمفعول وغيرهما (ينظر: معاني القرآن للفراء: ٢/ ١٥، ومعاني القرآن للأخفش، وجامع البيان: ١٥/ ٣٣٢) وقيل ((ليس يعني أن العاصم بمعنى المعصوم، وإنّما ذلك تنبيه منه على المعنى المقصود بذلك، وذلك أن العاصم والمعصوم يتلازمان، فأيُّهما حصل حصل معه الآخر)) (المفردات: ٥٦٩ ـ ٥٧٠) ولعل هذا القول يتفق شيئا ما مع مقولة (الطريقة) ؛ لأنها تراعي المعنيين: فإذا حملت المعنى على الظاهر فيكون المعنى لا عاصم موجود من أمر الله...، وهذه البنية تستلزم أنَّه لا معصوم من أمر الله الَا من رحم؛ لأنَّ (((عَصَمَ) الْعَيْنُ وَالصَّادُ وَالْمِيمُ أَصْلٌ وَاحِدٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى إِمْسَاكٍ وَمَنْعٍ وَمُلَازَمَةٍ. وَالْمَعْنَى فِي ذَلِكَ كُلِّهِ مَعْنًى وَاحِدٌ. مِنْ ذَلِكَ الْعِصْمَةُ: أَنْ يَعْصِمَ اللهُ – تَعَالَى – عَبْدَهُ مِنْ سُوءٍ يَقَعُ فِيهِ)) (مقاييس اللغة: ٤/ ٣٣١) وعلى ذلك عند انتفاء ((وجود العاصم انتفى وجود المعصوم، فيكون التعبير عن هذا المعنى باسم الفاعل(عاصم) أبلغ في نفي العِصمة عن العاصين)) (ينظر: التبيان في إعراب القرآن، العكبري: ٢ / ٧٠٠)، وهذ يجنبنا القول: إنَّ بنية (عاصم) بمعنى (معصوم) لأنَّ التعبير القرآني إن كان يروم بنية (معصوم) لخصَّها بالذكر ولتعذر التأويل عندها، ولعل استعمال اسم الفاعل(عاصم) هنا جاء لما فيه من انفتاح القراءة إذ يستلزم المعنيين معا.

أما الباعث على تحرُّك معنى البنية هنا ما اشتمله المقام من قرائن ترشح تلك القراءات، منها:

– القرينة التي اشتملها القول الذي جاء على لسان ابن نوح عليه السلام وهي (قَالَ سَآوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنْ الْمَاءِ) فيأتي المعنى الظاهر(لا عاصم...) بلحاظ حمل المعنى على الجبل لنفي منعته، والتقدير((لا يعصمك اليوم معتصم قط من جبل ونحوه سوى معتصم واحد وهو مكان من رحمهم الله ونجاهم يعنى السفينة)) وقيل: ((لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ عَذَابِ اللهَّ إِلَّا اللهَّ الرَّحِيمُ وَتَقْدِيرُهُ: لَا فِرَارَ مِنَ اللهَّ إِلَّا إِلَى اللهَّ)) (مفاتيح الغيب = التفسير الكبير: ١٧/ ٣٥٢) ، ويكون بمعنى (معصوم) بلحاظ أمر الله وهو الطوفان والتقدير((لَا مَعْصُومَ إِلَّا الْمَرْحُومُ)) (البحر المحيط في التفسير: ٦/ ١٥٩) من أمر الله سبحانه.

واضح تحرك المعنى من طريق القرائن المقامية، وواضح الاستلزام الصرفي الناتج عن خرق قاعدة الطريقة التي تنص على تجنب الغموض، وهنا جاء مصداقها باستعمال بنية صرفية (اسم الفاعل/ عاصم) تصلح لأكثر من قراءة غير أنَّ بينها ترابطا وتلازما على نحو من القوة في التعبير فأي المعاني اعتمدت اندرج غيرها ضمنها على طريقة الاستلزام لا النيابة.

– ومنهم من نظر إلى أصل اشتقاق بنية (عاصم) فمن أرجعها إلى الجذر(عَصَمَ) الذي يدل على ((إِمْسَاكٍ وَمَنْعٍ وَمُلَازَمَةٍ)) (مقاييس اللغة: ٤/ ٣٣١) حمله على الظاهر، ومن أرجعه إلى (عُصم) وهي((الحبالُ الَّتِي تُنْشَبُ فِي خُرَبِ الرَّوايَا وتُشَدُّ بِهَا إِذَا عُكِمَتْ عَلَى ظَهْرِ الْبَعِيرِ)) (ينظر: لسان العرب: ١٢ / ٤٠٧) فيكون المعنى(((يعصمني) يمنعني،

مثل (عصام القربة)، الذي يشدُّ به رأسها، فيمنع الماء أن يسيل منها)) (جامع البيان: ١٥/ ٣٣١) غير أنَّ أصحاب المعجمات لم يرجعوا (عاصم) إلى (عُصم) بل أرجعوه إلى(عَصَم) وذكروا الآية بصريح لفظها على سبيل الاستشهاد (العين: ١/ ٣١٣، ومقاييس اللغة: ٤/ ٣٣١، و لسان العرب: ١٢ / ٤٠٣)

٢.**استلزام بنية(فعيل) بنية(فاعِل) و(مفعول)**: من أمثلة خرق قاعدة الطريقة ما ورد في قوله تعالى ﴿ وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسَفَى عَلَى يُوسُفَ وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ ﴾ (سورة يوسف: ٨٤) التي تحكي حال النبي يعقوب عليه السلام عندما طال الفراق بينه وبين ولده يوسف عليه السلام ومحل الشاهد في (كظيم) إذ قيل إنها بمعنى ((مَكْظُومٌ مَمْلُوءٌ مِنَ الْحُزْنِ مُمْسِكٌ عَلَيْهِ لَا يَبُثُّهُ)) (جامع البيان: ١٦/ ٢١٥، وينظر: معالم التنزيل في تفسير القرآن: ٢/ ٥٠٩) وعلى ذلك تكون (فعيل) بمعنى (مفعول) (ينتظر: الكشاف: ٢ / ٤٩٨ ؛ وتفسير أبي السعود: ٤ / ٣٠٢) وهذا من أولى تحركات المعنى من البنية إلى الخطاب، ورباط ذلك أنَّ مرد البنية إلى (الكَظَم) وهو: ((مَخْرَج النَفَس، يقال: أخذ بكَظَمِه، والكُظُوم: احتباس النَفَس، ويُعبّر به عن السكوت)) (المفردات: ٧١٢) بيد أنَّه سكوت على جراح الفراق وحزنه، لذا جاء تحرك آخر للبنية بلحاظ فاعلها فقيل: إنّ (كظيم) بمعنى (كاظم) ؛ لأنَّ النبي يعقوب عليه السلام كان يعالج حزنه مع نفسه ويكظمه ((وَهُوَ الْمُمْسِكُ عَلَى حُزْنِهِ فَلَا يُظْهِرُهُ... وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى الْمَكْظُومِ، وَمَعْنَاهُ الْمَمْلُوءُ مِنَ الْحُزْنِ مَعَ سَدِّ طَرِيقِ نَفَسِهِ الْمَصْدُورُ مِنْ كَظْمِ السِّقَاءِ إِذَا اشْتَدَّ عَلَى مَلْئِهِ، وَيَجُوزُ أَيْضًا أَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى مَمْلُوءٍ مِنَ الْغَيْظِ عَلَى أَوْلَادِهِ... وهذا مُبَالَغَةٌ فِي وَصْفِ ذَلِكَ الْغَمِّ)) (مفاتح الغيب: ١٨/ ٤٧٩، وينظر: المحرر الوجيز: ٧ / ٥١، و نظم الدرر: ١٠ / ١٩٧) هكذا قيل في تفسير بنية (كظيم) وهو أمر جائز بلحاظ المرجعيات اللغوية بأن تنوب صيغة عن صيغة أخرى لقصد ما، ومحتمل في الخطاب القرآني لكن الدراسة لا تسلِّم بأنَّ (كظيم) بمعنى (كاظم) أو (مكظوم) على سبيل التخلي عن البنية المستعملة (كظيم) بل تراه على سبيل الاستلزام الصرفي؛ إذ بلحاظه تستلزم بنية (كظيم) معنى (كاظم) أو (مكظوم) لا على سبيل مغادرة البنية السطحية نهائيا إلى تقديرات أخرى لو كان يقصدها التعبير القرآني بذاتها فقط لخصها مباشرة بالذكر بدلا من المستعملة، وهذا الاستعمال يقارب خرق مقولة الطريقة التي تنص على تجنب الغموض في التعبير الذي مؤدَّاه توظيف بنية تحتمل غير قراءة، ولكنها قراءات تسير بخط طولي لا عرضي الغاية منها السعة في المعنى لا انحساره، ومن ابداعية الخطاب الذي يحمل في طياته منبهات شكلية تجذب الانتباه وتحمل الفكر على التركيز والتأمل بوصفها محطات تحفيز للمتلقي، ودليل ذلك لاحظ استلزامات بنية (كظيم) أيها قرأت دلَّت على مكابدة الحزن وامتلائه، سواء اكتفيت بصيغة المبالغة (كظيم) أم اسم الفاعل(كاظم) أم اسم المفعول(مكظوم) فكلها تؤشر الحزن الذي ((يكون في الوَجَع)) (الصاحبي:

١٧١) و((من تكثير اللفظ لتكثير المعنى العدول عن معتاد حاله... كانت فعيل هي الباب المطرد وأريدت المبالغة)) (الخصائص: ٣/ ٢٧٠- ٢٧١) وعلى هدي ذلك لاحظنا كيف تحرك معنى البنية الصرفية من طريق استعمالها في الخطاب بطريقة تجعلها قابلة لتحركات معنوية من طريق الاستلزام لا مغادرة البنية المستعملة، وفتحت الأفق على إثراء قرائي منتظم يحيط بالمعنى على أكمل وجه وهذا من إعجاز القرآن ودقته في مسك عواهن المعنى.

الخاتمة

١. يعد المستوى الصرفي ميدانا خصبا للدرس التداولي، وقد طبَّقت الدراسة منه أنموذجا مهما وهو (الاستلزام الحواري) بعد أن أجرت عليه التعديل فأصبح (الاستلزام الصرفي) إذ وظفته الدراسة بوصفه آلية من آليات تحرك المعنى، فكان الاشتغال بحسبه ناجعا في تمظهرات التحرُّك المعنوي بحسب قواعده الأربعة.

٢. هناك بنى صرفية تغادر ما عُرفت به من معان عند استعمالها في مقامات خطابية معينة لقرائن مقالية منها ما يرتبط بالعقيدة، ومنها ما يرشح لها السياق الخطابي معاني جديدة أكثر قربا لروح المقام.

٣. أثبتت الدراسة أن خرق قاعدة الكم في الاستلزام الصرفي يكمن بين البنية المجردة التي تستلزم عموم المعنى، والبنية المزيدة التي تؤشر استلزاما خاصا يهدف إلى مقصد معين، ولكل استعمال خصوصيته وسياقه المعين، فأحيانا تُستَعمَل بنية عامة وللمقام أن يوجِّه معناها ويحركه نحو المبالغة، أو البساطة في إتيان الفعل، أو التكثير أو التقليل. وفي مواضع يُراد معنى خاص بعينه فيجنح الاستعمال إلى بنية فيها من الزيادة ما يحقق ذلك المعنى فيلغي القراءات الأخرى التي تستلزمها البنية المجرَّدة.

٤. يكون خرق قاعدة الكيف صرفيًّا من طريق البنى الصرفية التي تفرز معنى المبالغة، والتكثير، والتعريض، وفي مقدمتها البنية المصدرية، وصيغة المبالغة، والصيغ المزيدة كما في ((ليلا ونهارا، وفرارا، واستغشوا، وأصرُّوا، واستكبروا، واستكبارا، وجهارا، وإسرارًا)) التي وقفت عندها الدراسة.

٥. ويأتي خرق قاعدة الملاءمة على مستوى البنية الصرفيَّة محدثا تحرُّكا معنويًّا مركَّبا في مواضع عدَّة منها: مجيء المصدر مع غير فعله إذ يشتغل الخرق بلحاظ الشكل والمعنى معًا، وهذا الإجراء الذي اجتهد البحث لتقعيده أقرب لروح العربية، وكاشف عن تحرك المعنى خطابيا، ومن أمثلة ذلك ما جاء في قوله تعالى ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا﴾ حيث خرق الاستعمال الرتابة بين مجيء المصدر مع فعله، فاستعمل (قَبُول) و(نباتا) مع غير أفعالها لإنجاز معانٍ مستلزمة مقاميا. كذلك يأتي خرق قاعدة الملاءمة عند خرق التطابق العددي بين المبتدأ والخبر إذ يتطابق المبتدأ مع خبره في أمور منها التذكير والتأنيث، والإفراد والتثنية والجمع ولكنَّ الاستعمال في مواضع معينة يخرق هذا العرف اللغوي لاستلزام معان مقصودة.

٦. تخرق قاعدة الطريقة في الاستلزام الصرفي من طريق العدول بين المشتقات، غير أنَّها توجه الفهم السائد بشيء من التقنين إذ تضبط قاعدةُ الطريقةِ تحرُّكَ المعنى وتفتح الطاقة التأويلية للبنية مع إرادة المعنى الظاهر والباطن معا، أو الظفر بالمعنى السطحي وما تشتمل عليه البنية من معنى أو معانٍ عميقة، وعلى هذا ينتفي القول بأن صيغة كذا بمعنى كذا بل تأخذ هذه القاعدة بكلا المعنيين اللازم والمستلزم.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

١. آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، د محمود أحمد نحلة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢م.

٢. إحياء الصرف، د. رضا هادي حسُّون العقيدي، مكتبة لسان العرب، ط١، ٢٠١٥م.

٣. أدب الكاتب (أو) أدب الكتّاب، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى: ٢٧٦هـ)، تحقيق: محمد الدالي، مؤسسة الرسالة.

٤. ارتشاف الضَرَب من لسان العرب، أبو حيان الأندلسي (ت٧٤٥هـ)، تح: رجب عثمان محمد، ومراجعة: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي - القاهرة، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٥. استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية، عبد الهادي بن ظافر الشهري، ط١، ٢٠٠٤م.

٦. الاستلزام الحواري في التداول اللساني من الوعي بالخصوصيات النوعية للظاهرة إلى وضع القوانين الضابطة لها، العياشي ادواري، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ط١، ٢٠١١م.

٧. أسرار البلاغة، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني الدار (المتوفى: ٤٧١هـ)، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدة.

٨. إسفار الفصيح، محمد بن علي بن محمد، أبو سهل الهروي (المتوفى: ٤٣٣هـ)، تحقيق: أحمد بن سعيد بن محمد قشاش، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٢٠هـ.

٩. الأصول في النحو، أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي المعروف بابن السراج (المتوفى: ٣١٦هـ)، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، لبنان - بيروت.

١٠. الأعجاز الصرفي في القرآن الكريم: الدكتور عبد الكريم احمد يوسف هنداوي، ط١، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

١١. الاقتضاء في التداول اللساني، عادل فاخوري، مجلة عالم الفكر، أكتوبر، نوفمبر، ديسمبر، مج٢٠: ٣/ ١٩٨٩م.

١٢. البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (المتوفى: ٧٤٥هـ)، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر - بيروت، ١٤٢٠ هـ.

١٣. التبيان في اعراب القرآن أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري (المتوفى: ٦١٦هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، عيسى البابي الحلبي وشركاه، (د. ط)، (د. ت).

١٤. التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، محمد الطاهر بن

محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، الدار التونسية للنشر – تونس، ١٩٨٤ هـ.

١٥.التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة (دراسة في الدلالة الصوتية والصرفية والنحوية والمعجمية)، د. محمود عكاشة، ط ١، دار النشر للجامعات، القاهرة، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

١٦.التداوليات علم استعمال اللغة، مجموعة باحثين، اعداد وتقديم: د. حافظ اسماعيل علوي، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط١١،٢٠١١م.

١٧.التداولية عند العلماء العرب – دراسة تداولية لظاهرة الافعال الكلامية في التراث اللساني العربي، د. مسعود صحراوي، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥م.

١٨. تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (المتوفى: ٩٨٢هـ)، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

١٩. تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (المتوفى: ٣٣٣هـ)، تحقيق: د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية – بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٦ هـ – ٢٠٠٥ م.

٢٠. تفسير غريب القرآن، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدنيوري (ت٢٧٦هـ)، تحقيق: السيد صقر، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط١، ١٣٩٨هـ١٩٧٨م.

٢١. جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠ هـ – ٢٠٠٠ م.

٢٢.جدل اللفظ والمعنى، دراسة في دلالة الكلمة العربية، د. مهدي أسعد عرار، دار وائل للنشر، عمان، الأردن، ط ١، ٢٠٠٢م.

٢٣.جوهر القاموس في الجموع والمصادر، الشيخ محمد بن شفيع القزويني من علماء القرن الثاني عشر الميلادي، تحقيق وتعليق: محمد جعفر الشيخ إبراهيم الكرباسي، منشورات جمعية منتدى النشر، النجف الاشرف، مطبعة الآداب، النجف الاشرف، ١٩٨٢م.

٢٤. حاشية الصبان على شرح الأشمونى لألفية ابن مالك، أبو العرفان محمد بن علي الصبان الشافعي (المتوفى: ١٢٠٦هـ)، دار الكتب العلمية بيروت– لبنان، ١٤١٧ هـ –١٩٩٧م.

٢٥.الخصائص، لأبي الفتح عثمان ابن جني (ت: ٣٩٢هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، طبعة بيروت، ١٣٧١هـ– ١٩٥٢م.

٢٦.دروس التصريف القسم الأول في المقدمات وتصريف الأفعال، محمد محي الدين عبد الحميد، ط١، المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٧٨هـ – ١٩٥٨م.

٢٧. دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري (المتوفى: ق ١٢هـ)، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية – لبنان / بيروت، ط١، ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م.

٢٨.دلائل الإعجاز في علم المعاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني الدار (المتوفى: ٤٧١هـ)، تحقيق: محمود محمد شاكر أبو فهر، مطبعة المدني بالقاهرة – دار المدني بجدة، ط٣، ١٤١٣هـ – ١٩٩٢م.

٢٩.روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (المتوفى: ١٢٧٠هـ)، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤١٥ هـ.

٣٠.شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو، خالد بن عبد الله بن أبي بكر بن محمد الجرجاويّ الأزهري، زين الدين المصري، وكان يعرف بالوقاد (المتوفى: ٩٠٥هـ)، دار الكتب العلمية -بيروت-لبنان، ط١، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.

٣١.شرح شافية ابن الحاجب، مع شرح شواهده للعالم الجليل عبد القادر البغدادي صاحب خزانة الأدب المتوفى عام ١٠٩٣ من الهجرة، محمد بن الحسن الرضي الإستراباذي، نجم الدين (المتوفى: ٦٨٦هـ)، حققها، وضبط غريبها، وشرح مبهمها، الأساتذة: محمد نور الحسن - المدرس في تخصص كلية اللغة العربية، ومحمد الزفزاف - المدرس في كلية اللغة العربية، ومحمد محيى الدين عبد الحميد - المدرس في تخصص كلية اللغة العربية، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م.

٣٢.شرح المفصل للزمخشري، يعيش بن علي بن يعيش ابن أبي السرايا محمد بن علي، أبو البقاء، موفق الدين الأسدي الموصلي، المعروف بابن يعيش وبابن الصانع (ت: ٦٤٣هـ)، قدَّم له: د. إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.

٣٣. الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)، محمد علي بيضون، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

٣٤.ضياء السالك إلى أوضح المسالك، محمد عبد العزيز النجار، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٣٥. فقه اللغة، د. علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة، ط ١، ١٩٧٧م.

٣٦.في تداولية الخطاب الأدبي، المبادئ والإجراء، نواري سعود أبو زيد، بيت الحكمة، سطيف الجزائر، ط١، ٢٠٠٩م.

٣٧.الكتاب، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الملقب سيبويه (المتوفى: ١٨٠هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

٣٨. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ)، دار الكتاب العربي - بيروت، ط٣- ١٤٠٧ هـ.

٣٩.لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين مُحَمَّد بن مكرّم بن منظور الأفريقيّ المصريّ (ت٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ط١،١٣٠٠هـ.

٤٠ .اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، د. طه عبد الرحمن، مركز الثقافة العربي، بيروت البنان، ط١، ١٩٩٨م.

٤١ .اللغة العربية معناها ومبناها، د. تمام حسان، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، د. ت.

٤٢ .المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين بن الأثير

(٦٣٧هـ)، قدمه وعلق عليه: د. أحمد الحوفي، ود. بدوي طبانه، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة،(د: ت).

٤٣. محاضرات في فلسفة اللغة، د. عادل فاخوري، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠١٣.

٤٤. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (المتوفى: ٥٤٢هـ)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤٢٢ هـ.

٤٥. مدخل الى الدراسة التداولية، مبدأ التعاون ونظرية الملائمة والتاويل، فرانثيسكو يوس راموس، ترجمة وتقديم: يحيى حمدان، دار نيبور للطباعة والنشر والتوزيع، العراق، ط١، ٢٠١٤م: ١٠١.

٤٦. مدخل إلى دراسة الصرف العربي على ضوء الدراسات اللغوية المعاصرة، د. مصطفى النحاس، مكتبة الفلاح، الكويت، ط ١، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

٤٧. معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (المتوفى: ٥١٠هـ)، تحقيق: حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٤، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.

٤٨. معانى القرآن، للأخفش أبو الحسن المجاشعي بالولاء، البلخي ثم البصري، المعروف بالأخفش الأوسط (المتوفى: ٢١٥هـ)، تحقيق: الدكتورة هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م.

٤٩. معاني القرآن، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفراء (المتوفى: ٢٠٧هـ)، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي / محمد علي النجار / عبد الفتاح إسماعيل الشلبي، دار المصرية للتأليف والترجمة - مصر، ط١.

٥٠. معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (المتوفى: ٣١١هـ)، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب - بيروت، ط١، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

٥١. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)، دار الدعوة.

٥٢. معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٥٣. مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط٣ - ١٤٢٠ هـ.

٥٤. المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى (المتوفى: ٥٠٢هـ)، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، ط١ - ١٤١٢ هـ.

٥٥. المفصل في صنعة الإعراب، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ)، تحقيق: د. علي بو ملحم، مكتبة الهلال - بيروت، ط١، ١٩٩٣.

٥٦. مقدمة في علمي الدلالة التخاطب، د محمد يونس علي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٤ م.

٥٧. المُمتع الكبير في التصريف، ابن عصفورالأشبيلي (أبو الحسن علي عبد المؤمن بن محمد الحضرمي ٦٦٩هـ)، تحقيق: فخري الدين قباوة، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط٣، ١٣٩٨هـ- ١٩٧٨م.

٥٨. المنصف لابن جني، شرح كتاب التصريف لأبي عثمان المازني، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (المتوفى: ٣٩٢هـ)، دار إحياء التراث القديم، ط١، ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م.

٥٩. منوال الأصوليين في تحليل الخطاب دراسة في المبادئ التداولية، محمود طلحة، منشورات مخبر (اللسانيات التداولية وتحليل الخطاب)، مطبعة بن سالم الأغواط، ط١، ٢٠١٣م.

٦٠. نظرية المعنى في فلسفة بول غرايس، صلاح إسماعيل، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع- القاهرة، ط١، ٢٠٠٥م.

٦١. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين البقاعي (ت: ٨٨٥هـ)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط٢، ١٤١٣.

٦٢. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية، مصر.

٦٣. الوسيط في تفسير القرآن المجيد، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (المتوفى: ٤٦٨هـ)، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، الدكتور أحمد محمد صيرة، الدكتور أحمد عبد الغني الجمل، الدكتور عبد الرحمن عويس، قدمه وقرظه: الأستاذ الدكتور عبد الحي الفرماوي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط١، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.

عوالمُ الأصوات عندَ المتصوفة مقاربة لغوية

م.د. علاء صالح عبيد

كلية العلوم الإسلامية/ جامعة وارث الأنبياء

Alaa.alasady83@gmail.com

الملخص

تحاول هذه الدراسة التطرق إلى موضوع مهم من موضوعات علم الأصوات نجد أنه أخذ حيزًا لا بأس به عند علماء المتصوفة وهو (عوالمُ الأصوات عندَ المتصوفة مقاربة لغوية) إنّ ابن عربي في كتابه" الفتوحات المكية" يستعرض هذه العوالم لربطها بموضوع الصوت إذ ذكر سبعة عوالم وهذه العوالم هي عينها أعضاء آلة النطق التي ذكرها الخليل ومن جاء بعده من الأصواتيين، فعالم الجبروت مثلا يمثل الحنجرة وعالم الملكوت الأعلى يمثل الحلق وهكذا...

ثم تأتي العوالم الممتزجة وهي العالم الممتزج بين العالم الوسط والعالم الأعلى ويضم القاف والكاف والصاد والضاد والطاء والظاء وغيرها من العوالم التي سيذكرها البحث، ولأن علم الأصوات كبير جدا بمصطلحاته ومفاهيمه فقد اختصره البحث بهذه العوالم المرتبطة بأعضاء النطق فقط.

الكلمات المفتاحية: عوالمُ الأصوات، المتصوفة، مقاربة لغوية

"The Worlds of Sounds in Sufism: A Linguistic Approach"

Dr. Alaa Saleh Obeid

Faculty of Islamic Sciences / University of the Heirs of the Prophets

Alaa.alasady83@gmail.com

Abstract

The realms of sounds mentioned by Ibn Arabi are the same as the members of the articulation machine mentioned by Al-Khalil and the vocalists who came after him. The realm of tyranny represents the larynx، the realm of the highest kingdom represents the throat، the middle world represents the region that includes the sounds confined between the bottom of the throat and the inside of the lips، and the realm of the king and testimony represents the

The lips، then come the mixed worlds، which are the mixed world between the middle world and the higher world، and it includes the qaf، the kaf، the yad، the dhaad، the ta' and za'. In his book The MeccanConquests.

Keywords: Worlds of Sounds, Sufis, Linguistic Approach.

المقدمة

فالناظر في الدرس الصوتي يجده قد أُشبع بحثا وطرحت محاوره بين الدارسين بكثرة مما يجعل الكتابة في موضوع يتعلق بعلم الأصوات – وهو ينشد الجدة – فيه شيئا من الصعوبة، فحاولنا تسليط الضوء على الجانب الصوتي عند المتصوفة إذ وقفنا في هذا البحث على كتاب" الفتوحات المكية" لابن عربي – وهو من أبرز علماء المتصوفة – وكشف البحث عن عوالم الحروف التي ذكرها ابن عربي وحاولنا المقاربة بين ما جاء به ابن عربي وبين ما ذكره علماء الأصوات من القدماء والمحدثين؛ وبناءً على ذلك وسمنا بحثنا بـ" عوالم الأصوات عند المتصوفة مقاربة لغوية"، ولما كان هدف البحث تسليط الضوء على جزئية واحدة من جزئيات علم الأصوات عند ابن عربي اكتفى البحث بالحديث عن عوالم الحروف التي مثلت الصفات المخرجية فضلا عن بعض الصفات السمعية والنطقية كالجهر والهمس والشدة والرخاوة والإطباق.

واتخذنا من المنهج الوصفي التحليلي أداة للوصول إلى مبتغانا من هذا البحث.

وتجدر الإشارة إلى أن المادة البحثية فرضت تقسيم البحث على محاور تكلمنا في بادئ الأمر عن مفهوم الصفة في اللغة والاصطلاح، ثم عن مفهوم الصفة الصوتية، ثم تحدثنا عن عوالم الأصوات وأحوالها عند ابن عربي، وكل ذلك مسبوق بمقدمة وملحق بخاتمة تضمنت أبرز النتائج التي توصل إليها البحث.

هذا وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد وآله الطيبين الطاهرين.

مفهوم الصفة:

لغة:

يقول الخليل (ت ١٧٥هـ:) الوصف: وصفُكَ الشيء بحليته ونعته» (العين: مادة) وصف (١/ ٣٧٥)، فجعل الوصف مشتملا على الحلية والنعت، فالحلية عنده هي" تحليتك وجه الرجل إذا وصفته" (المصدر نفسه: مادة) حلى))، وأما النعت فهو" وصفك الشيء بما فيه « (المصدر نفسه: مادة) نعت (:١/ ٢٩٣).

ويوضح أبو هلال العسكري(ت ٣٩٥ هـ) الفرق بين النعت والحلية بقوله:" النعت هو ما يظهر من الصفات ويشتهر ولهذا قالوا هذا نعت الخليفة كمثل قولهم: الأمين، والمأمون، والرشيد" (الفروق اللغوية:٣٠)، وقوله:" التحلية في الأصل فعل المحلي، وهو تركيب الحلية على الشيء مثل السيف وغيره وليس من قبيل القول" (المصدر نفسه: ٣١)، فيظهر أن الأصل في التحلية هو الفعل المادي الملموس وليس من قبيل القول.

والصفة أخص من الوصف، يقول الراغب الاصفهاني (ت٤٢٥هـ) في حدوده: «وصف الشيء بحليته ونعته والصفة: الحالة التي عليها من حليته« (المفردات في غريب القرآن: ٨٧٣) فهو يفرق بين الوصف والصفة، وعرفها الجرجاني(ت ٨١٦ هـ) بقوله:" الاسم الدال على بعض أحوال الذات وذلك نحو طويل، وقصير، وأحمق وغيرها".

(التعريفات: ١٣٨) ويمكن القول إن الصفة لا تعدو أن تكون علامة يتوصل بها لمعرفة الشيء وتمييزه عن غيره.

وجاءت تعريفات الصفة في معجمات المحدثين متقاربة إلى حد ما مع ما جاء به القدماء، فمن ذلك ما ورد في المعجم الوجيز" الصفة: الحالة التي يكون عليها الشيء ويتميز بها" (المعجم الوجيز) باب الواو (٦٧١.)، كما نلمح دلالتها التمييزية في ضوء تعريف" الخصيصة" بـ" الصفة" فـ" الخصيصة: الصفة التي تميز الشيء وتحدده" (المصدر نفسه:) باب الخاء (١٩٩، وينظر: المعجم الوسيط باب الخاء :٢٣٨)، وربما جاء تعريف الصفة موافقا لما ورد عند القدماء فالصفة هي" الحالة التي يكون عليها الشيء من حليته ونعته كالسواد، والبياض، والعلم، والجهل« (المعجم الوسيط) باب الواو (: ١٠٣٧)

اصطلاحا:

تعددت تعريفات الوصف ومن ثمَّ الصفة، إذ عرفها العلماء كل من منظوره وعلى وفق متبنياته، فالوصف عند المتكلمين" عبارة عما دل على الذات باعتبار معنى هو المقصود من جوهر حروفه، ويدل على الذات بصيغته كأحمر، فإنه بجوهر حروفه يدل على معنى مقصود وهو الحمرة، فالوصف والصفة مصدران كالوعد والعدة". (التوقيف على مهمات التعاريف ٣٣٨) والمتكلمون فرقوا بينهما فقالوا:" الوصف يقوم بالواصف، والصفة تقوم بالموصوف... الوصف ذكر الشيء بحليته، والصفة الحالة التي عليها الشيء من وصفه ونعته، والوصف قد يكون حقا وباطلا" (حاشية رد المحتار:١/ ٤٧٦).

وعرفها الاصوليون بتعريفات متعددة لعلها تعطي المفهوم نفسه، منها قولهم: مفهوم الصفة، وهو تعليق الحكم باحدى صفتي الذات، فهو عند القائل بمفهوم الصفة يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء تلك الصفة" (الغيث الهامع شرح جمع الجوامع ١٢٤.)، وقولهم" هي إثبات الحكم في صورة لوصف مخصوص يدل على نفي ذلك الحكم عن غير تلك الصورة" (شرح المنهاج للبيضاوي في علم الاصول: ٢٨٥)، وقولهم:" هي دلالة تعليق الحكم بصفة من صفات الذات على نفي الحكم عن الذات عند انتفاء تلك الصفة (نهاية السول شرح منهاج الوصول : ١ / ٣٦٤).

وتظهر تعريفات الأصوليين أن الصفة عندهم عارضة في الموصوف غير ثابتة فيه، فقد حددوها بتعلقها بالذات لإثبات حكم أو نفيه، فتنتفي بانتفاء ذلك الحكم.

أما اللغويون ومنهم الخليل بن أحمد الفرهيدي فقد قسم الصفة على قسمين: نعت، وحلية، وكلاهما تحت مسمى الوصف، وهو تقسيم لما هو ثابت من الصفات" نعت"، وما هو عرضي منها" حلية"، وقد تقدم الحديث عنهما في التعريف اللغوي للوصف في كتاب العين.

الصفات الصوتية:

إذا كانت أهمية معرفة مخارج الأصوات تتجلى في تحديد النقطة المعينة لإنتاج الصوت فإنَّ أهمية معرفة صفات الأصوات تتجلى في تمييز تلك الأصوات بعضها عن بعض، ولاسيما الأصوات المشتركة في المخرج (ينظر: التطور النحوي للغة العربية: ١٣)، فصفة الصوت كيفية عارضة له عند

حدوثه في المخرج، وتتميز بذلك الأصوات المتحدة بعضها مع بعض (ينظر: المنح الفكرية في شرح المقدمة الجزرية: ١٥، نهاية القول المفيد في علم تجويد القرآن المجيد: ٤٣)، يقول الداني: " أعلموا أنَّ قطب التجويد وملاك التحقيق معرفة مخارج الحروف وصفاتها التي بها ينفصل بعضها من بعض وإن اشترك في المخرج" (التحديد في الإتقان والتجويد:١٠)، فمعرفة المخارج وحدها لا تكفي لتمييز الأصوات فلا بُدَّ من معرفة الصفات أيضا، يقول مكي بن أبي طالب (ت ٤٣٧ هـ ": (واعلم أنه لولا اختلاف الصفات في الحروف لم يفرق في السمع بين أحرف من مخرج واحد، ولولا اختلاف المخارج لم يفرق في السمع بين حرفين أو حروف على صفة واحدة" (الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة بعلم مراتب الحروف ومخارجها وصفاتها وألقابها وتفسير معانيها وتعليلها وبيان الحركات التي تلزمها: ١٩١- ١٩٢)

وحدد سيبويه الفائدة من معرفة صفات الأصوات بقوله:" وإنَّما وصفت لك حروف المعجم بهذه الصفات لتعرف ما يحسن فيه الإدغام وما يجوز فيه، وما لا يحسن فيه ذلك ولا يجوز فيه وما تبدله استثقالا كما تدغم، وما تخفيه وهو بزنة المتحرك" (الكتاب: ٤/ ٤٣٦)، كما يقول أحد علماء التجويد في فائدة معرفة الصفات ": اعلم – وفَّقك الله – أنَّ هذه الصفات المذكورة لها فائدتان الأولى: تمييز الحروف المشاركة، ولولاها لاتحدت أصواتها ولم تتميز ذواتها... فهذه إحدى فائدتي الصفات، وهي تمييز الحروف المشتركة في المخرج والفرق بين ذواتها. ولها فائدة أخرى وهي تحسين لفظ الحروف المختلفة المخارج (المفيد في شرح عمدة المجيد في النظم والتجويد: ٥٢)

واتبع القدماء مسارات لتمييز الأصوات بعضها من بعض، وكان التقابل واحدا من أهم تلك المسارات (ينظر: الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة بعلم مراتب الحروف ومخارجها وصفاتها وألقابها وتفسير معانيها وتعليلها وبيان الحركات التي تلزمها: ١٨٥ الموضح في التجويد: ١٦٢ مسارات الدرس الصوتي عند رضي الدين الأستراباذي مقاربة)، ومن ذلك ما قاله الخليل في حديثه عن الهمزة ":مهتوتة مضغوطة؛ فإذا رفّه عنها لانت فصارت الياء والواو والألف (كتاب العين:١/ ٥٢)، فهو يقابل بين الهمزة، والياء والواو والألف وكذلك قوله ":فلولا بحة في الحاء لأشبهت العين... ولولا هتة في الهاء... لأشبهت الحاء" (المصدر نفسه:١/ ٥٧)؛ لتقارب مخارجها، ويقول سيبويه: لولا الإطباق لصارت الطاء دالا والصاد سينا والظاء ذالا، ولخرجت الضاد من الكلام، لأنَّه ليس شيء من الحروف من موضعها غيرها" (الكتاب: ٤/ ٤٣٦)، ويقول مكي بن أبي طالب:" ولولا الهمس الذي في السين لكانت زايا، وكذلك لولا الجهر الذي في الزاي لكانت سينا، إذ قد اشتركا في المخرج والصفير والرخاوة والانفتاح والتسفل، وإنَّما اختلفا في الجهر والهمس لا غير، فباختلاف هاتين الصفتين افترقا في السمع فاعرف ذلك. فيجب أن تعلم أيضا أنَّ السين حرف مؤاخ للصاد، لاشتراكهما في المخرج والصفير والهمس والرخاوة، ولولا الإطباق والاستعلاء اللذين في الصاد – ليسا في السين – لكانت الصاد سينا، وكذلك لولا التسفل والانفتاح الذين في السين – ليسا في الصاد– لكانت السين صادا. فاعرف من أين

اختلف السمع في هذه الحروف والمخرج واحد والصفات متفقة" (الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة بعلم مراتب الحروف ومخارجها وصفاتها وألقابها وتفسير معانيها وتعليلها وبيان الحركات التي تلزمها: ١٨٥).

حال الأصوات عند ابن عربي:

يقول ابن عربي في الغرض من تأليفه لكتابه (الفتوحات المكية): والغرض في هذا الكتاب إظهار لمع ولوائح إشارات من أسرار الوجود ولو فتحنا الكلام على سرائر هذه الحروف وما تقتضيه حقائقها لكلت اليمين وحفي القلم وجف المداد وضاقت القراطيس والألواح ولو كان الرق المنشور فإنها من الكلمات التي قال الله تعالى فيها"لو كان البحر مداداً" وقال"ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله" وهنا سر وإشارة عجيبة لمن تفطن لها وعثر على هذه الكلمات فلو كانت هذه العلوم نتيجة عن فكر ونظر لانحصر الإنسان في أقرب مدة ولكنها موارد الحق تعالى تتوالى على قلب العبد وأرواحه البررة تنزل عليهم من عالم غيبه برحمته التي من عنده وعلمه الذي من لدنه والحق تعالى وهاب على الدوام فياض على الاستمرار والمحل قابل على الدوام فإما يقبل الجهل وإما يقبل العلم فإن استعد وصفى مرآة قلبه وجلاها حصل له الوهب على الدوام" (الفتوحات المكية:٢٥) فالناظر إلى النص في أعلاه يجده مشتملا على محاور متعددة لعل أهمها:

١. الغرض من تأليف الفتوحات هو اظهار اسرار الوجود، ومن اسرار الوجود ما يتعلق بالحروف.

٢..يستعمل ابن عربي مصطلح الحروف.

٣.تحمل الحروف من الأسرار ما لا يمكن حده وذكره، وما يكل القلم عن تقييده.

٤. الإلمام بأسرار الحروف من خصائص الله سبحانه وتعالى ويقصر علم الانسان عن إدراكها، إلا من نقى قلبه من العباد فإن الله جل اسمه يهب له هذه الاسرار.

عوالم الأصوات:

يقول ابن عربي في مراتب الحروف: " اعلم وفقنا الله وإياكم أن الحروف أمة من الأمم مخاطبون ومكلفون وفيهم رسل من جنسهم ولهم أسماء من حيث هم ولا يعرف هذا إلا أهل الكشف من طريقنا وعالم الحروف أفصح العالم لساناً وأوضحه بياناً وهم على أقسام كأقسام العالم المعروف في العرف فمنهم عالم الجبروت عند أبي طالب المكي ونسميه نحن عالم العظمة وهو الهاء والهمزة ومنهم العالم الأعلى وهو عالم الملكوت وهو الحاء والخاء والعين والغين ومنهم العالم الوسط وهو عالم الجبروت عندنا وعند أكثر أصحابنا وهو التاء والثاء والجيم والدال والذال والراء والزاي والظاء والكاف واللام والنون والصاد والضاد والقاف والسين والشين والياء الصحيحة ومنهم العالم الأسفل وهو عالم الملك والشهادة وهو الباء والميم والواو الصحيحة ومنهم العالم الممتزج بين عالم الشهادة والعالم الوسط وهو الفاء ومنهم عالم الامتزاج بين عالم الجبروت الوسط وبين عالم الملكوت وهو الكاف والقاف وهو امتزاج المرتبة ويمازجهم في الصفة الروحانية

الطاء والظاء والصاد والضاد ومنهم عالم الامتزاج بين عالم الجبروت الأعظم وبين الملكوت وهو الحاء المهملة ومنهم العالم الذي يشبه العالم منا الذين لا يتصفون بالدخول فينا ولا بالخروج عنا وهو الألف والياء والواو المعتلتان فهؤلاء عوالم ولكل عالم رسول من جنسهم ولهم شريعة تعبدوا بها ولهم لطائف وكثائف وعليهم من الخطاب الأمر ليس عندهم نهي...“ (المصدر نفسه:٢٧).

الناظر في النص أعلاه يجده مشتملا على فكر ابن عربي فيما يخص الحروف، ولعل ذلك يتجلى في محاور عديدة نذكر منها:

١.ابن عربي يخلع على الحروف صفات المخلوقات الحية فهي عنده أمة من الامم فيهم مكلفون ومخاطبون وفيهم رسل من جنسهم، وهو بذلك يختلف عما ذهب إليه اللغويون من القدماء والمحدثين فهم اقتصروا على وصف الحروف صوتيا وجعل الصفة مقتصرة على التمييز بين الأصوات (ينظر: المدخل إلى علم أصوات العربية: ٩٦).

٢. يجعل المعرفة بعوالم الحروف مقتصرة على أصحاب الطريقة من المتصوفة.

٣.يرى أن عالم الحروف افصح العوالم لسانا وأوضحها بيانا.

٤. يقسم العوالم التي تنتمي إليها الحروف على سبعة عوالم، ومن ينظر في هذه العوالم السبعة ويحاول الموازنة بينها وبين تقسيم القدماء للأصوات على وفق مخارجها – والمخرج“ هو النقطة المعينة من آلة النطق التي ينشأ منها الحرف، أو يظهر فيها، ويتميز نتيجة لتضييق مجرى الهواء، أو غلقه ثم إطلاقه“ (الدراسات الصوتية عند علماء التجويد: ١٠٨) يجدها تقترب كثيرا من تقسيمهم، ولإثبات ذلك سنقف على تلك العوالم ونقارب بينها وبين ما تقابله في تقسيم الأصواتيين للصفات المخرجية للأصوات.

أ- عالم الجبروت(العظمة):

ما يسميه ابن عربي عالم الجبروت أو عالم العظمة يقابل الحنجرة في آلة النطق فكلا الصوتين اللذين ينتميان إلى هذا العالم – أعني الهمزة والهاء – مخرجهما الحنجرة (ينظر: مناهج البحث في اللغة: ٨٥، المدخل إلى علم أصوات العربية: ٨٧).

ب- العالم الاعلى(الملكوت):

يقابل هذا العالم عند ابن عربي الحلق في آلة النطق فكل من الاحرف التي تنتمي لهذا العالم (الحاء والخاء والعين والغين) كلها أصوات حلقية وهو عينه تقسيم الخليل وسيبويه لأصوات الحلق (ينظر: العين: ١ / ٥٨، الكتاب: ٤ / ٤٣٣).

ج- عالم الوسط:

أما عالمه الثالث الذي يسميه عالم الوسط فيقابل المنطقة الوسطى من آلة النطق والتي تنحسر بين أدنى الحلق وباطن الشفة وما تضم هذه المنطقة من أعضاء آلة النطق التي تشترك في انتاج أصوات هذا العالم –التاء والثاء والجيم والدال والذال والراء والزاي والظاء والكاف واللام والنون والصاد والضاد والقاف والسين والشين

والياء الصحيحة – وهذه الأعضاء هي اللسان والأسنان والحنك الأعلى بكل جزئياته (ينظر: العين:١/ ٥٨، الكتاب، ٤ / ٣٣، المدخل إلى علم أصوات العربية: ٨٦ – ٨٧)، ففضلا على اتفاق أصوات هذا العالم مع الأصوات التي تنتجها هذه المنطقة من آلة النطق فقد اتفقت تسمية العالم" الوسط" مع الواقع الملموس لتوسط هذه المنطقة بين أدنى الحلق وباطن الشفتين.

د- العالم الأسفل (الملك والشهادة):

تمثل عالمه الرابع وهو العالم الأسفل أو ما يسميه بعالم الملك والشهادة بالأصوات الشفوية" الباء، والميم، والواو" ويمكن مقاربته من جانبين: أولهما مصطلح" الأسفل" الذي يقترب من معنى المنطقة الأخيرة من مناطق أعضاء آلة النطق عند القدماء وهي الشفة العليا والسفلى (ينظر: العين: ١ / ٥٨، الكتاب: ٤ / ٤٣٣)، وثانيهما مصطلح" الشهادة" الذي يوحي بالمشاهدة العينية لحال الشفتين الذي تتخذه عند النطق بهذه الأصوات الثلاثة فهي تنغلق انغلاقا تاما ثم تنفتح بشدة عند النطق بالباء، على حين تنضم كلا الشفتين إلى داخل الفم عند النطق بالميم، وتتخذ شكلا مدورا عند النطق بالواو (ينظر: المنظومة الكلامية دراسة في فيزياء وبيولوجيا اللغات الشفهية: ٧٣، دراسات صوتية: ٩٩)، ولعل هذه المشاهدة العينية لحركة الشفة مع هذه الأصوات الثلاثة دعت ابن عربي لاستعمال مصطلح" الشهادة" مع العالم الذي يضم هذه الحروف.

هـ - العالم الممتزج بين عالم الشهادة وعالم الوسط:

ولعل ما يعضد كلامنا أكثر هو الامتزاج بين العوالم فعالمه الخامس هو عالم ممتزج بين عالم الشهادة، وعالم الوسط وتمثل بحرف" الفاء" وهو صوت شفوي اسناني كما يسميه الاصواتيون (ينظر: المدخل إلى علم أصوات العربية: ٨٦)، إذ تشترك في انتاجه الشفتان التي تمثل عالم الشهادة والأسنان التي تمثل جزءا من عالم الوسط – كما وضحنا سابقا –

و- العالم الممتزج بين العالم الوسط والعالم الأعلى:

جعل ابن عربي الامتزاج في عالمه السادس بين عالم الوسط والعالم الأعلى، وحروفه هي: الكاف والقاف ويسميها امتزاج بالرتبة وآراه يعني بالرتبة" المخرج" فمخرج القاف والكاف (ينظر: العين: ١ / ٥٨، الكتاب: ٤ / ٤٣٣) من بداية منطقة الوسط – التي حددنا بدايتها بعد الحلق ونهايتها قبل الشفة – وتقترب جدا من العالم الأعلى الذي يمثل الحلق فيراها ممتزجة بين العالمين؛ ليميزه عن الحروف التي امتزجت بهذا العالم بالصفة الروحانية وهي: الطاء والظاء والصاد والضاد واستعماله لمصطلح" الصفة" مع هذه الأصوات دليل واضح على وعيه على اشتراك هذه الأصوات بأكثر من صفة صوتية فكلها أصوات مستعلية مفخمة مطبقة (ينظر: التعليل الصوتي عند العرب: ١٤٧ – ١٦٠).

ي- العالم الممتزج بين عالم الجبروت الاعظم وعالم الملكوت:

وجعل عالمه السابع يدور في فلك الحاء المهملة فهي عنده تمثل العالم الممتزج بين عالم الجبروت الأعظم والذي مثلنا له بالحنجرة فيما سبق وعالم الملكوت وهو الذي يمثل الحلق كما

ذكرنا وأفرد للحاء هذا العالم لقربها إلى عالم الجبروت الأعلى فهي تقترب في مخرجها جدا من الحنجرة وهي أول الحروف التي ذكرها في عالم الملكوت وبذلك تكون أقرب من غيرها من حروف عالم الملكوت إلى عالم الجبروت، ولعل ما حداه إلى ذلك قول الخليل:" ولولا هتة في الهاء... لأشبهت الحاء لقرب مخرج الهاء من الحاء" (العين:١/ ٥٧)، وتجدر الاشارة إلى أن من الأصواتيين المحدثين من جمع بين أصوات الحنجرة" عالم الجبروت الأعظم" وأصوات الحلق" عالم الملكوت" في مخرج واحد واطلقوا عليها تسمية الأصوات الحلقية (ينظر : الأصوات اللغوية: ٧٦، دراسات في فقه اللغة: ٢٧٨، فقه اللغة وخصائص العربية: ٤٦).

وبعد أن ينتهي من الحديث عن عوالمه السبعة ينتقل إلى الألف والواو والياء وحاله في نسبتها إلى أحد تلك العوالم لا يختلف عمن سبقه من العلماء الذين تحدثوا في مخارج هذه الأصوات وصفاتها، فكما قال ابن عربي:" ومنهم العالم الذي يشبه العالم منا الذين لا يتصفون بالدخول فينا ولا بالخروج عنا وهو الألف والياء والواو المعتلتان فهؤلاء عوالم ولكل عالم رسول من جنسهم ولهم شريعة تعبدوا بها ولهم لطائف وكثائف وعليهم من الخطاب الأمر ليس عندهم نهي" (الفتوحات المكية: ٢٧)، فقد قال الخليل فيها:" والياء والواو والألف... هوائية...، لأنها لا يتعلق بها شيء" (العين: ١/ ٥٨)، وقال ابن سينا:" أمر هذه الثلاثة عليّ مشكل" (أسباب حدوث الحروف: ٤٣)، وتحديد الصفة المخرجية لهذه الحروف فيه من الصعوبة ما لا يخفى على المتخصصين ؛ ولذا لم ينسبها ابن عربي إلى عالم معين وبالتالي فهو اكتفى بخلع صفة العوالم عليهما من دون أن يحدد ذلك العالم وهذا يعضد ما ذهبنا إليه من أن العوالم التي ذكرها ابن عربي هي عينها الصفات المخرجية التي ذكرها الأصواتيون.

ولم يقتصر ابن عربي على توظيف الصفات المخرجية للحروف في تقسيم العوالم التي تنتمي إليها تلك الحروف، بل شمل تقسيمه هذا الصفات الصوتية مثل الجهر والهمس والشدة والرخاوة والاطباق، إذ جعل الجهر مقابلا للعالم الظاهر والهمس مقابلا للعالم الباطن من عوالم الوجود، كما وظف إمكانيات مصطلحي الجهر والهمس الدلالية في استنطاق الآيات القرآنية، فبنى علاقة بيَّن فيها الصلة بين الهمس وعالم اللطف، وكذلك الصلة بين الجهر والمصادمة والشدّة وذلك بقوله:" فاعلم أنَّ العالم على بعض تقاسيمه على قسمين بالنظر إلى حقيقة ما معلومة عندنا، قسم يسمى عالم الغيب وهو كل ما غاب عن الحس ولم تجر العادة بأن يدرك الحس له، وهو من الحروف السين والصاد والكاف والخاء المعجمة والتاء باثنتين من فوق والفاء والشين والهاء والثاء بالثلاث والحاء، وهذه حروف الرحمة والألطاف والرأفة والحنان والسكينة والوقار والنزول والتواضع وفيهم نزلت هذه الآية:" وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما" ونزلت فيهم أيضاً الرقيقة المحمدية التي تمتد إليهم منه كونه أوتي جوامع الكلم، أتى إليهم بها رسولهم فقال تعالى:" والذين هم في صلاتهم خاشعون" كما ونزلت فيهم" وخشعت الأصوات للرحمن" وهذا القليل من الحروف هو أيضاً من الذي نقول فيه أنه من اللطف لما ذكرناه فهذا من جملة المعاني التي تطلق عليه منه عالم الغيب واللطف" (الفتوحات المكية: ١ / ٧٩ – ٨٠).

نلحظ من النص في أعلاه أن أصوات الهمس التي يسميها ابن عربي حروفًا هي عينها التي ذكرها سيبويه في كتابه (ينظر: الكتاب:٤/ ٤٣٤)، كما يكشف النص عن توظيف دلالي يربط بين هذه الأصوات المهموسة وبين دلالات الانشراح للنفس وعمق الإيمان، وتعلق المخلوق بصفات خالقه ليرتقي بذلك المخلوق إلى مرحلة الصفاء البشري كما عند الحقيقة المحمدية التي كانت مظهراً حقيقياً لذلك فتجلى فيها الرحمة والألطاف والرأفة والحسنات والسكينة والوقار والتواضع... وقد حاول ابن عربي ربط هذه الدلالات الإيمانية لهذه الصفات الصوتية بمواقف قرآنية تكشف دلالات باطنية وغيبية لا مادية ملموسة، وهو بذلك يحاول عقد مقارنة بين عالم الغيب الباطن وبين عالم الوجود الظاهر الذي مثله القسم الثاني من أقسام الوجود التي ذكرها ابن عربي بقوله:" والقسم الآخر يسمى عالم الشهادة والقهر: وهو كل عالم من عالمي الحروف جرت العادة عندهم أن يدركوه بحواسهم وهو ما بقي من الحروف، وفيهم قوله تعالى: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ﴾ فهذا عالم الملك والقهر والشدة والجهاد والمصادمة والمقارعة، ومن روحانية هذه الحروف يكون لصاحب الوحي الغت والغط وصلصلة الجرس ورشح الجبين، ولهم: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ﴾، و ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾، كما أنه في حروف عالم الغيب نزل به الروح الأمين على قلبك، لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ، وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا (الفتوحات المكية: ١/ ٨٠).

وفي مقام آخر سجل ابن عربي مقارنة أخرى بين الجهر والهمس من جهة وبين أصوات الطبيعة من جهة أخرى، إذ قال:" وظهر على هذا النفس أصوات الرعود فالحروف المجهورة، وهبوب النسيم وهي الحروف المهموسة" فابن عربي يربط هنا بين علو أصوات الرعود واهتزاز الأجسام من هذا الصوت وأصوات الجهر ووضوح السمع فيها من جهة، وكذلك ربط بين الهمس وهبوب النسيم وما به من صوت هادئ وما يصاحبه من سكون الموجودات الحية، وبعدها عن الصخب والخوف، وكل هذا التوظيف الدلالي استحضره ابن عربي من القرآن الكريم عبر الآيات التي ركز عليها، وهو بذلك لم يترك الأمر على بعده الظاهري مع الحروف المجهورة من دون ربطها بالبعد الروحي لها، والذي يمثل العالم الروحي المنزل على رسول الانسانيةﷺ في أثناء تلقي الوحي وما يصاحبه من الغت والغط وصلصلة الجرس ورشح الجبين، وهذه الأمور كانت تصيب النبيَّﷺ عند نزول الوحي(عليه السلام)، فحاول ابن عربي الربط بين كل ذلك في نصوصه التي وظف فيها هذه الدلالات كما سبق في بيانه لدلالة الأصوات المجهورة، ونلحظ أنَّ لغته مشفرة ولا يمكن وضع اليد عليها إلا بفك هذا التشفير (ينظر: فلسفة التأويل: ٣١٣ – ٣١٥).

وتحدث ابن عربي عن الشدة والرخاوة والإطباق وهي كلها صفات صوتية مرتبطة بعوالم الأصوات عنده، إذ ربط بين أصوات الطبيعة والصفات الصوتية:" الشدة،والرخاوة، والإطباق"، ولعله أراد بذلك ربط حركة الأفلاك بحركة اللسان في أثناء حصول الإطباق

مع بعض الحروف، وكذلك أراد الربط بين لفظ الإطباق وطباق السماوات السبع، إذ قال:" جرت الريح ما بين زعزع ورخاء وهي الحروف الشديدة والرخوة... وظهرت الطباق في الأفلاك كالحروف المطبقة في نفس الإنسان إذا قصده، وهو في الإلهيات إذ أردناه أن نقول كن، فالحروف المطبقة في النفس الإلهي وجود سبع سموات طباقاً، وكل موجود في العالم على جهة الإطباق" (الفتوحات المكية ٢/ ٣٩١)، ونلحظ أن ابن عربي يجعل الحرف هو الأصل للتشبيه الذي يحمل عليه المشبه، وهذا الجعل متأسس على أن الحروف هي الأصل للوجود رجوعاً لحرف الألف الذي يمثل الـذات الالهية وقد أعطى دلالة للحروف الشديدة، وهي زعزعة الريح، والحروف الرخوة أعطاها دلالة الرخاء ناظراً إلى طبيعة الصفة ليجعلها عنصراً مائزاً وموجها دلاليا، يربط به بين الظواهر الطبيعية ومرجعياتها في الحروف، وكل هذا لا يخرج عن وحدة الوجود عنده، أما حركة الإطباق فلكونها حركة متعلقة باللسان فهي حركة طبيعية ربطها بحركة كونية وهي حركة الأفلاك، وحاول أيضا ربط حركة الإطباق بشكلها الترتيبي في الفم بفكرة طباق السماوات، فكأنه يرى تنظيما تراتبياً متشابها بين طبقات حركة اللسان في الفم من مستقرة إلى أعلى الحنك، وبين طبقات السماوات السبع، ولم يكتف بربط العلاقات الكونية فيما بينها من دون إرجاعها إلى موجدها الأول بقوله:" وهو في الإلهيات إذا أردناه أن نقول له كن" (المصدر نفسه: ٢/ ٣٩١).

الخاتمة

توصل البحث إلى نتائج متعددة لعل أهمها:

١. نظر المتصوفة إلى أسرار الوجود وحاولوا الوقوف على تلك الأسرار بلغة صعبة يصعب على أغلب القارئين فهمها وتفسيرها، وجعلوا الحروف سرًا من أسرار الوجود.

٢. قسم ابن عربي الصفات المخرجية على عوالم وجاء تقسيمه لهذه العوالم مقاربا لتقسيم الأصواتيين لمخارج الأصوات.

٣. جعل ابن عربي الألف والواو والياء في عوالم مستقلة عن عوالمه السبعة التي قابلت التقسيم المخرجي لآلة النطق.

٤. جاء تقسيم ابن عربي لأصوات الجهر والهمس موافقا لتقسيم سيبويه لهما.

٥. جعل ابن عربي الجهر مقابلا للعالم الظاهر من عوالم الوجود على حين جعل الهمس مقابلا للعالم الباطن، وربط دلالة كل من الجهر والهمس بدلالات بعض الآيات القرآنية.

٦. ربط ابن عربي الصفات الصوتية بالصفات الطبيعة ووظف المصطلحات الصوتية في تفسير الآيات القرآنية.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١. أسباب حدوث الحروف، للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا ت (٤٢٨ هـ) تحقيق: د.محمد حسَّان الطيَّان، يحيى مير علم، مطبوعات مجمع اللغة العربية – دمشق ١٤٠٣ هـ – ١٩٨٢ م.

٢. الأصوات اللغوية، د.إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، ٢٠٠٧ م.

٣. البحث في اللغة، د. تمام حسان، د. ط، مكتبة الأنجلو، (د. ت).

٤. التحديد في الإتقان والتجويد، أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني الأندلسي ت (٤٤٤هـ)، تحقيق: د.غانم قدوري الحمد، مكتبة دار الأنبار، مطبعة الخلود، ط ١، ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٨م.

٥. التطور النحوي للغة العربية، برجشتراسر، أخرجه وصححه وعلق عليه: د.رمضان عبد التواب ط ٢، مكتبة الخانجي – القاهرة، ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م

٦. التعريفات، الشريف الجرجاني، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة.

٧. التعليل الصوتي عند العرب في ضوء علم الصوت الحديث – قراءة في كتاب سيبويه – د.عادل نذير بيري الحسَّاني، ديوان الوقف السني ـ بغداد، ط ١، ١٤٣٠ هـ ـ ٢٠٠٩ م.

٨. التوقيف على مهمات التعاريف، عبد الرؤوف المناوي، تحقيق: عبد الحميد صالح حمدان، ط ١، عالم الكتب، ١٩٩٠.

٩. الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، د.غانم قدوري الحمد، مطبعة الخلود، بغداد، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م

١٠. دراسات صوتية، د. تغريد السيد عنبر، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، جامعة الدول العربية، القاهرة – مصر، ١٤٠١هـ – ١٩٨٠م.

١١. دراسات في فقه اللغة، د.صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان، ط ١ ١٣٧٩هـ – ١٩٦٠م .

١٢. الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة بعلم مراتب الحروف ومخارجها وصفاتها وألقابها وتفسير معانيها وتعليلها وبيان الحركات التي تلزمها، أبو محمّد مكي بن أبي طالب القيسي ت (٤٣٧ هـ)، تحقيق: أحمد حسن فرحات، دار عمار، عمان – الأردن، ط ٣، ١٩٩٦ م.

١٣. رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، ابن عابدين، تحقيق: عادل احمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار عالم الكتب الرياض.

١٤. العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري ت (١٧٠هـ)، د.مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال

١٥. شرح المنهاج للبيضاوي في علم الاصول، شمس الدين الاصفهاني، تحقيق: عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، ط١، دار الرشيد – الرياض، ١٩٩٩.

١٦. الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، ولي الدين أحمد عبد الرحيم، محمد تامر حجازي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ٢٠٠٤.

١٧. الفتوحات المكية لابن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

١٨. الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، تحقيق: محمد ابراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة – مصر.
١٩. فقه اللغة وخصائص العربية، دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية وعرض لمنهج العربية الأصيل في التجديد والتوليد، د.محمد المبارك، دار الفكر، ط ٢، ١٩٦٤ م.
٢٠. فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي د نصر حامد ابو زيد دار الوحدة ط١ ١٩٨٣
٢١. الكتاب، كتاب سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر ت (١٨٠هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي – القاهرة، ط ٤، ١٤٢٥ هـ – ٢٠٠٤ م.
٢٢. المدخل إلى علم أصوات العربية، د.غانم قدوري الحمد، منشورات المجمع العلمي العراقي، ١٤٢٣ هـ – ٢٠٠٢ م.
٢٣. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، دار الدعوة.
٢٤. المفردات في غريب القرآن، الراغب الاصفهاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت – لبنان.
٢٥. المفيد في شرح عمدة المجيد في النظم والتجويد، الحسن بن قاسم المرادي (ت ٧٤٩هـ)، تحقيق: جمال السيد رفاعي، صححه وقدم له: الشيخ محمود حافظ برانق، د. حامد بن خير الله، د. ط، مكتبة أولاد الشيخ (د.ت)
٢٦. المنح الفكرية في شرح المقدمة الجزرية، ملا علي القارئ، تحقيق: أسامة عطايا، مراجعة أ.د.أحمد شكري، دار الغوثاني للدراسات القرآنية – دمشق.
٢٧. المنظومة الكلامية دراسة في فيزياء وبيولوجيا اللغات الشفهية، د. بيتر ب. دنيس و د. اليوت بنشن، ترجمة: د.محيي الدين حميدي، الهيئة القومية للبحث العلمي معهد الإنماء العربي – ليبيا، ١٩٩١ م.
٢٨. مسارات الدرس الصوتي عند رضي الدين الأستراباذي مقاربة لسانية، د.حسن عبد الغني الأسدي، دار المدينة الفاضلة، العراق – بغداد، ط ١، ٢٠١٤ م
٢٩. نهاية السول شرح منهاج الوصول، جمال الدين الأسنوي، عالم الكتب.
٣٠. نهاية القول المفيد في علم تجويد القرآن المجيد محمد مكي نصر الجريسي (ت ١٣٢٢هـ)ط١، ضبط وتصحيح وتخريج: عبد الله محمود محمد، دار الكتب العلمية – بيروت، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣ م.

الاستبدالُ ودورُهُ في الاتساقِ النّصي في الصحيفةِ السّجادية

م. م سعد حسين علوان

مديرية تربية كربلاء

sd1113777@gmail.com

الملخص

من النظريات والمناهج التي تعنى باللغة، وأنظمتها، وخصائصها، وتهدف إلى تقديم أوضح تفسير ممكن لمختلف الظواهر اللغوية من أجل خدمة الإنسان. ومن هذه النظريات نظرية دي بوجراند التي تعتمد على مجموعة من المعايير النصية في تحليل النص، وهذه المعايير تمثل طرائق يُنظر بها إلى النص على أنّه وحدة مستقلة في ذاتها، وترابط أجزائها. والمعايير السبعة لدي بوجراند بعضها لغوي كالسبك، والحبك، وبعضها غير لغوي، كالقصدية والمقبولية، وبعضها مشترك بين اللغوي، وغير اللغوي، كالإعلامية والموقفية والتناص.

وسنقتصر في بحثنا هذا على معيارٍ واحدٍ وهو معيار السبك محاولين أن نتخذ من الاستبدال الذي يمثل أحد وسائله منطلقاً لتحليل الصحيفة السجادية للإمام علي بن الحسين عليه السلام، وإثبات مدى سبك النص وانسجامه وتراص فقراته.

الكلمات المفتاحية: المعايير النصية، السبك، الاستبدال، الصحيفة السجادية

Replacement and its Role in Textual Consistency in the Sajjadiyah Newspaper

M.M. Saad Hussein Alwan

Directorate of Education in Karbala

sd1113777@gmail.com”

Abstract

This study aims at shedding light on the concept of cohesion as one of must standards textual which are basic for the textual of any text whether it is literary or Quran in first we chose to stare concept text it gives linguistic and terminological meaning of the concept though there is no precise definition of this term.then I tried to identify the concept of textual consistency and explain its most and try to identify the extent of the contribution of formal and moral consistency tools to Achieving coherence، cohesion and coherence between the parts of the text.
Keywords: Textual Standards, Style, Replacement, Sajjadiyah Newspaper

المقدمة

حظيت الصحيفة السجادية للإمام زين العابدين عليه السلام باهتمامٍ الباحثين وعنايتهم فقد تناولوها بالدراسة والبحث، لكن هذه الدراسة النصيّة تناولت إحدى أدوات الاتساق النصي وهو الاستبدال، ولم أطلع- في حدود علمي- على دراسةٍ عنيت بهذا الجانب؛ لذلك تصديت لهذه الدراسة وقد استعنتُ بالله تبارك وتعالى؛ إيمانًا مني بالفائدة التي سوف تحققها.

تأتي أهمية هذا البحث في محاولة مني لتقديم قراءة متعمقة للاستبدال ودوره في تحقيق معيار الاتساق النصّي في الصحيفة السجادية من خلال تتبع نصوص الإمام عليه السلام واستخراج المواضع التي حصل فيها الاستبدال وفق المنهجين الوصفي والتحليلي، ضمن مقدمة ذكرت فيها أهمية الدراسة وسبب اختيارها، وأربعة مباحث، تناولت في الأول منها مفهومي السبك والاستبدال في اللغة والاصطلاح، وأنواع الاستبدال، أمّا المبحث الثاني فتناولت فيه الاستبدال القولي دراسة تطبيقية في الصحيفة السجادية، وتناولت في المبحث الثالث الاستبدال الإسمي دراسة تطبيقية في الصحيفة السجادية، وكانت حصة المبحث الرابع الاستبدال الفعلي في الصحيفة السجادية دراسة تطبيقية، ثم ختمت البحث بخاتمة ذكرت فيها أهم ما توصلت إليه من نتائج.

المبحث الاول

أولاً: مفهوم النص:

يظهر لنا جلياً أنَ أصحاب المعجمات القدامى قد اتفقوا على أن النص يعني الارتفاع والوضوح والظهور (ينظر: ابن فارس، ١٩٧٩م،ج٥، ص٣٥) و (الجوهري،١٩٩٠م، ج٣: ١٠٥٣)، أما أصحاب المعجم الحديث فقد عرفوا النص بأنّه: «صيغة الكلام الأصلية من المؤلف، والنّص ما لا يحتمل إلّا معنًى واحداً، أو لا يحتمل التأويل» (مجمع اللغة العربية،٢٠٠٤م: ٩٢٦).

ويبدو أنّ "إطلاق النّص على صيغة الكلام الأصلية التي وردت من المؤلف معنى مستحدث للنّص اعتمده مجمع اللغة العربية؛ لأنّ القدماء لم يصرحوا بهذا المعنى؛ وإن كان كثير من المعاني التي أوردوها وطيدة الصلة بمفهوم النّص عند علمائه الذين يعنون بالنّص القطعة من الكلام طالت أو قصرت» (عبد راضي، ٢٠٠٨م: ١٦) ويمكن القول أنّ مفهوم (النص) في الدراسات الحديثة مختلف وغريبٌ عن علماء النحو القدامى، وأطلقوا هذه اللفظة (نص) على نوعٍ من الكلام خاص، فالنص في نظرهم هو اللفظ المحكم، أمّا اللفظ المتشابه فليس نصاً، واستعملوا مصطلحات أخرى بنوا عليها نظريتهم كمفهوم الكلام والخطاب والقول (نوفل، ٢٠١٤م، ص١٤). يبدو لنا أنّ المفاهيم الاصطلاحية

حول النص تعددت، والآراء قد اختلفت، فثمة اختلافات نلاحظها بين هذه الاتجاهات التي تعرف النص، وتكون في بعض الأحيان متناقضة، ولم نجد تعريفًا معترفًا به من قبل الباحثين في علم اللغة النصي (بحيري، ١٩٩٧م،:١٠١).

إنّ هذا الاختلاف والتباين نتيجة اختلاف مناهج البحث، واختلاف المصادر التي يأخذ عنها الباحثون في لسانيات النص، أو بسبب التقارب الحاصل بين هذا العلم والعلوم الأخرى، أو لتعدد المعايير التي يعتمد عليها تعريف النص، أو لعدم اكتمال نحويات النص (عبد راضي، ٢٠٠٨م: ١٨-١٩). يظهر لنا أنّ النصّ قد أخذ مساحة كبيرة عند الباحثين فيه، والمفهوم الأساسي لأي نص هو أن يكون وسيلةً لنقل الأفكار والرؤى إلى الآخرين. فالنص: "عبارة عن التوصيل اللغوي - سواء - كان منطوقاً أو مكتوباً باعتباره رسالة فحسب تتخذ صورة شفرات محددة في صورتها المسموعة أو المرئية" (عناتي، ٢٠٠٣م: ١١٦).

وأهم ما عُرّف به النص هو ما ذكره هاليداي ورقية حسن: "أنّ،كلمة نص تستعمل في علم اللغويات لتشير إلى فقرة مكتوبة أو منطوقة مهما كان طولها، شريطة أن تكون وحدة متكاملة"(عفيفي، ٢٠٠١م:٢٢). فجعل الباحثان شرط النص كونه وحدة متكاملة. ويعرفه فان دايك: "بنية سطحية توجهها وتحفزها بنية عميقة «(بحيري، ١٩٩٧م،:٨٥). في حين يرى هارفج أنّ النص: "عبارة عن الترابط المستمر للاستبدالات السنتيجميمية التي تظهر الترابط النحوي في النص» (عبد الحميد، ١٩٩٧م: ٧٢). ويرى هارتمان أنّ النص: «علامة لغوية، أصلية تبرز الجانب الاتصالي.والسيميائي" (بحيري، ١٩٩٧م: ١٠٨)، وهذا التعريف على الرغم مما يتصل به من العموم إلا إنّ فيه بعض الخصوصية، من ارتباطه بمواقف اتصال من جهة، وامكانية أن تفسر العلامة اللغوية بأكثر من جهة أخرى.(بحيري، ١٩٩٧م: ١٠٨). وترى جوليا كريستيفا أنّ النص: "ترحالٌ للنصوص، وتداخل نصي ففي نص معيّن تتقاطع وتتنافى ملفوظات عديدة مقتطعة من نصوص أخرى" (كريستيفا، ١٩٩٧م:٢١).

أما العالم اللغوي روبرت دي بو جراند فقد عرف النص بأنّه: "حدث تواصلي يلزم لكونه نصاً أن تتوفر له سبعة معايير للنصية مجتمعة ويزول عنه هذا الوصف إذا تخلف، واحد من هذه المعايير السبعة".(عبد راضي، ٢٠٠٨م،: ٨٢). والمعايير السبعة التي ذكرها دي بو جراند هي: (السبك، والحبك، والقصد، والقبول، ورعاية الموقف، والتناص، والإعلامية). وصنفت هذه المعايير السبعة وفق ضوابط تخص النص وأخرى تخص المشاركين في النص، وأخرى تخص المحيط الثقافي، وبعض هذه المعايير لغوي كالسبك والحبك، وبعضها ليس لغوياً كالقصدية والمقبولية، وبعضها الآخر مشترك بينهما كالموقفية والإعلام والتناص، وبيّن دي بوجراند أنّ المعيارين الأولين من المعايير السبعة، وهما: السبك والحبك مختصان بصلب النص.

وقد بحث دي بوجراند ودريسلر وغيرهما من الباحثين الوسائل والأدوات اللغوية التي تؤدي إلى سبك النص.

وبيّن الدكتور سعد بحيري أنّ دي بوجراند ودريسلر لايعنيان ضرورة تحقق هذه المعايير كلها في نص ما كي يوصف بالنصية، وإنما قد تتحقق النصية بأقل قدر منها، أو بوجودها كلها (بحيري،١٩٩٧م: ١٤٦).

ثانياً: السبك المفهوم والمصطلح عند القدماء والمحدثين:

لا يخلو تراثنا العربي من السبك النصي وإن لم يُعرف عندهم بهذا المصطلح، فقد أشار إليه كثير من علماء اللغة والبلاغة والتفسير، "فإغفال أربعة عشر قرناً من العمل الجاد في مجالي. البلاغة والتفسير؛ ثم في مجال اللغة يعد أمراً غاية في الخطورة، ومن ثم فإننا نؤمن أنّ البدء. من الصفر المنهجي في هذا المقام، مقام الدراسة النصية يعني إهدار أربعة عشر قرناً من النتاج اللساني المتميز الذي هو إنجاز قوم من أعلم الناس بفقه العربية، وأسرار تركيبها» (الفقي، ٢٠٠٠م، ج ١: ٨٣)، وسوف نقوم بذكر بعض الإشارات حول السبك في التراث العربي القديم.

منها ما ذكره الجاحظ (ت ٢٥٥هـ): "وأجود الشعر ما وجدته متلاحم الأجـزاء، سهل المخارج؛ فتعلم بذلك أنّه أُفرغ إفراغاً واحداً وسبك سبكاً واحداً، فهو يجري على الدهان كما يجري، على الدهان» (الجاحظ، ١٩٩٨م، ج ١: ٩٣).. فركز الجاحظ على أن الشعر الجيد يجب أن تكون ألفاظه مترابطة ومتماسكة بعضها مع بعض ومسبوكة سبكاً واحداً؛ لتكون مفهومة المعنى سهلة النطق.

ويرى أسامة بن منقذ (ت٥٨٤هـ): "أنّ خير الكلام المحبوك المسبوك، الذي يأخذ بعضه برقاب بعض"(بن منقذ، ١٩٦٩م:١٦٣). فالسبك والحبك من المعايير النصية.

وذهب ابن أبي الإصبع المصري (ت ٦٥٤هـ) إلى أنّ الكلام الحسن هو الكلام المنسق المسبوك الذي تتلاحم الأبيات الشعرية أو الكلمات المتعاقبة تلاحماً غير مستهجن ولا معيب (ابن أبي الأصبع، ١٩٦٣م: ٤٣٣).

من خلال ما تقدّم يتبيّن لنا أنّ تراثنا العربي قد أشار إلى السبك ودوره في تماسك النص وإن اختلفت المصطلحات، كالسبك أو النسق أو الحبك... إلخ.

أما في الفكر اللساني الحديث فنرى أن اللسانيين جعلوا من السبك أول المعايير النصية وأهمها، هذه المعايير التي ذكرها دي بوجراند ؛ ذلك نظراً لعلاقته المباشر بالنص(دي بوجراند، ١٩٩٨م:١٠٦). ويهتم السبك بظاهر النص، والمقصود بظاهر النص هو الأحـداث اللغوية، وهي الأحداث التي ننطقها أو نسمعها، والتي نكتبها أو نقرأها والتي تنتظم مع بعضها البعض تبعاً لمبانيها النحوية، ولكنها لا يمكنها تشكيل النص إلّا إذا وجد فيها من وسائل السبك ما يحقق للنص استمراره. (العقابي، ٢٠١٣م: ٢٢). ولقي هذا المصطلح عناية كبيرة من قبل الباحثين بهذا المجال اللساني، وعُرّف السبك على أنّه «ذلك التماسك الشديد بين الأجزاء المشكلة لنص/ خطاب ما، يهتم فيه بالوسائل اللغوية (الشكلية) التي تصل بين العناصر المكونة لجزء من خطاب أو خطاب برمته". (خطابي، ١٩٩١م:٥). ومن

خلال هذا التعريف نجد السبك «أقرب إلى ظاهرة النص ويرتبط بالدلالة النحوية التي تعنى بانتفاع المتلقي بالأنماط والتتابعات الشكلية في استعمال المعرفة والمعنى واستعمالها وتذكرهما"(عفيفي،٢٠٠١م: ١٠٣)، ويحقق السبك ترابطاً كاملاً بين بداية النص وآخره دون الفصل بين المستويات اللغوية المختلفة (عفيفي، ٢٠٠١م: ٩٦). ومن أجل أن نصف نصاً بالسبك، فعلينا أن نتبع طريقة خطية، متدرجين من بداية النص حتى نهايته، راصدين بذلك كل وسائل سبك النص؛ كل ذلك من أجل أن نبيّن أن النص متماسكٌ ويشكل كلاً موحداً(عفيفي، ٢٠٠١م: ٥). ويُعد السبك من المصطلحات التي شهدت غموضاً وتذبذباً في مضمونها ولفظها، فقد أطلق عليه اللسانيون الغربيون مصطلح (cohesion)، أما الباحثون العرب فلم يتفقوا على مصطلحٍ عربي يقابل هذا المصلح الغربي (cohesion)، فتعددت عندهم المصطلحات منها: السبك (عفيفي، ٢٠٠١م:٧٥).والانسجام، (مداس، ٢٠٠٧م:٨٣) والاتساق (خطابي، ١٩٩١م:١١)، والترابط(الشاوش،٢٠٠١م، ج١: ٢٥)، والتضام(الصبيحي،٢٠٠٨م:١١)، والتماسك) (الفقي، ٢٠٠١م، ج ١: ٩٣)، والتناسق(برير، ٢٠٠٦م، ص ٢٣)، والربط النحوي(بحيري، ١٩٩٧م: ١٤)، وأخيراً الربط اللفظي(شبل، ٢٠٠٩م،: ٩٩).. ويميل الباحث إلى استخدام مصطلح (السبك) ؛ لأنّ السبك من المصطلحات التراثية القديمة، واستعمال هذا المصطلح يؤدي ترابطاً وتواصلاً بين الدراسات اللغوية القديمة والحديثة.

أما بالنسبة للأدوات والوسائل التي تحقق السبك فنجد الباحثين قد تعددت أقوالهم فيها واختلفت، وهذا التعدد في الاختلاف ناتج عن الأسلوب أو الطريقة المتبعة في تحليل النص، وإلى تعدد المصطلحات التي يمكن أن تطلق على كل وسيلة من وسائل السبك النصي. ويبدو أن العالمين اللغويين (هاليداي) و(رقية حسن)، من أكثر من تحدث عن وسائل السبك وأدواته في كتابهما (السبك في الانجليزية)، فحصرا هذه الوسائل في خمس، وهي: الإحالة، والاستبدال، والحذف، والعطف، والتماسك المعجمي.

وفي بحثنا هذا سنقتصر على أداةٍ واحدةٍ من أدوات السبك، متخذين من الاستبدال الذي يمثل أحد أدواته وسيلة لتحليل الصحيفة السجادية للإمام زين العابدين عليه السلام وإثبات مدى اتساق النص والتحام فقراته وترابطها على الرغم من تعدد الفقرات وكثرة الموضوعات التي تطرقت إليها الصحيفة المباركة.

ثالثاً: الاستبدال:

الاستبدال في اللغة: يبدو أنّ أصحاب المعجمات اتفقوا على أنّ الاستبدال يدور حول معنى التغيير والتعويض، أي جعل شيء مكان شيء آخر، فـ (بَدَلَ): تعني أن يحلّ شَيْء مقام شَيْء قد ذهب وبَدَلُ الشَّيْءِ وَبَدِيلُهُ رديفه وَ بَدَّلْتُ الشَّيْءَ: إِذَا جئت له ببديل. (بن فارس، ١٩٧٩م، ج ١:٢١٠)، ويقال تَبَدَّل الشيءَ، واستبدله، أي غيره وجاء له ببديل(ابن منظور، دت، ج١١:٤٨)، ومنه قوله تبارك وتعالى: "وإذ قلتم يا موسى، لن نصبر على طعامٍ واحدٍ ؛فادعُ لنا ربك يخرج لنا مما تنبتُ الأرضُ من بقلها

وقثائها وفومها وعدسها وبصلها قال أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير"(البقرة: ٦١)، فبنو إسرائيل طلبوا من موسى عليه السلام تغيير الطعام. وسؤالهم النوع الآخر من الطعام (الطعام البديل) يحتمل أن يكون لأسباب، منها: أنّ المواظبة على الطعام الواحد يؤدي إلى الملل وضعف الشهوة نحو الطعام، وكثرة الأنواع يؤدي إلى زيادة الشهوة نحو الطعام وتقويتها، وثبت أنّ تبديل نوع بنوع آخر وتغييره من مقصود العقلاء (الرازي، ١٩٨١م، ج ٣: ١٠٦).

ومن خلال ما تقدّم يتبيّن لنا أنّ المعنى اللغوي للاستبدال لا يختلف عن المعنى الاصطلاحي الحديث أو ما أشار إليه اللسانيون عند تعريفهم للاستبدال بوصفه عنصرًا من عناصر سبك النص واتساقه.

الاستبدال في الاصطلاح:

هو من الوسائل الفعّالة والمهمة التي تساهم في بناء النص وسبكه وجعله متسقاً، فالاستبدال: من صور تماسك النصّ، تتم في المستوى النحوي، و المعجمي، بين عبارات، أو كلمات، وهو عملية تتم داخل النص، فهو تعويض عنصر بعنصر آخر في نفس النص، ومن صوره المشهورة أن يبدل لفظة بكلمات مثل: (ذلك، وأخرى وأفعل)، مثال: هل تحب كرة القدم، أحب ذلك(بوقرة، ٢٠٠٩م:٨٣)، وهولا يقل أهمية عن وسائل السبك الأخرى، وعُرّف أيضاً بأنّه: «إحلال كلمة محل كلمة أخرى، وهذه الكلمة لا تكون ضميراً شخصياً"(عزة شبل، ٢٠٠م:١١٣). ويرى دي بوجراند أنّ «الابدال في أساسه أي ارتباط بين مكونين من مكونات النص أو عالم النص يسمح لثانيهما أن ينشط هيكل المعلومات المشتركة بينه وبين الأول»(دي بوجراند، ١٩٩٨م:٣٠٠)، ويتضح لنا «أنّ معظم حالات الاستبدال النصي قبلية، أي علاقة بين عنصر متقدم، وعنصر متأخر"(عفيفي، ٢٠٠١م: ١٢٢).

ولا تقل أهمية الاستبدال عن الإحالة، فكلاهما يلجأ إليهما المرسل لإيصال النص بصورة واضحة وسهلة للمتلقي، ويشترك «الاستبدال مع الإحالة في كونهما علاقتي اتساق إلا أنّ الإحالة تقترب من المستوى الدلالي بحكم المرجعية الخارجية التي تؤول إليها في بعض الأحيان، أما الاستبدال فمرجعيته داخلية دائماً" (المنظري، ٢٠١٥م، ص ١١٥)، و"أضف إلى ذلك أن الإحالة تمثل علاقة تطابق بين المحيل والمحال عليه، أما الاستبدال فإنّه يحقق علاقة التقابل بين العنصر المستبدِل والعنصر المستبدَل منه، تقتضي هذه العلاقة إعادة التحديد والاستبعاد دون أن يلغي ذلك وظيفة الاتساق التي تقوم بها العناصر"(خطابي، ١٩٩١م، ص ٢١). والاستبدال لا يشترط فيه المطابقة بين المستبدل والمستبدل منه، عكس الإحالة فيشترط ذلك بها (خطابي، ١٩٩١م:٢٠).

ويبدو لنا «أن الاستبدال نوع من الإحالة؛ لأنه إحالة عنصر لغوي على عنصر لغوي آخر يتفق معه في الدلالة، بل عدّ هارفج الضمائر نوعاً من الاستبدال، وأطلق

عليه الاستبدال الثنائي البعد، وأولاه أهمية محورية في النص"(لزتسيسلاف وأورزيناك، ٢٠٠٣م: ٦١).

أما العلاقة بين «الاستبدال والحذف علاقة تضمين، فالاستبدال يتضمن الحذف، بمعنى أنّ الحذف يمكن تفسيره باعتباره شكلاً من أشكال الاستبدال، حيث يكون الاستبدال بالصفر"(شبل، ٢٠٠٩م: ١١٣).

وقد لاحظ علماء النصّية أنّ محاولتهم لفهم العناصر المستبدلة ستكون شبه مستحيلة إذا لم يتم الرجوع إلى العنصر الأول، فالعلاقة قبلية وعلى المرسل إليه أن يرجع إلى مكان آخر في النص، هو العنصر المستَبدل إذا أراد أن يؤول العنصر الاستبدالي(بحيري، ١٩٩٧م: ١١٢). وهذا بدوره يؤدي إلى أن تكون الدلالية مستمرة؛ بسبب وجود العناصر المستبدلة في الجمل اللاحقة(عفيفي، ٢٠٠١م: ١٢٣). والاستبدال يعمل على توسيع دلالة الجمل. وهو من الوسائل المهمة التي يستخدمها الكتاب للتخلص من التكرار في التعبير نفسه. أو يمكننا القول أنّه من وسائل الاختصار في الكلام؛ حيث تسمح لمستخدمي اللغة أن يحفظوا المعاني مستمرة في ذاكرتهم النشطة من دون حاجة إلى أن يصرح به مرة أخرى (شبل، ٢٠٠٩م: ١١٤).

رابعاً: أنواع الاستبدال

نظر هاليداي ورقية حسن إلى الاستبدال على أنّه علاقة نحوية بين الكلمات أكثر منها بين المعاني، وعلى هذا فقد قسما الاستبدال على أساس الوظيفة النحوية لعنصر الاستبدال وهي: الاسم، الفعل، الجملة(شبل، ٢٠٠٩م: ١١٤).

وأنواع الاستبدال هي: (شبل، ٢٠٠٩م: ١١٤).

١.الاستبدال الاسمي: ويُعبّر عنه بالكلمات (واحد، نفس، ذات، آخر، إحدى) وتحل محل العبارة الاسمية، ويتحقق سبك النص والترابط الدلالي من خلال استمرارية المستبدَل منه في المستبدل، ومنه قوله تبارك وتعالى: ﴿قد كان لكم آيةٌ في فئتينِ التقتا فئةٌ تقاتلُ في سبيلِ اللهِ وأخرى كافرةٌ يرونهم مثليهم رأي العين واللهُ يؤيدُ بنصره من يشاء، إنّ في ذلكَ لعبرةً لأولي الأبصار﴾ (آل عمران:١٣)، فاستُبدلت كلمة (فئة) بكلمة (أخرى).

٢.الاستبدال الفعلي: يعبر عن هذا النوع من الاستبدال بالفعل البديل (يفعل) واشتقاقاته، وما شابهه، بحيث يأتي هذا الفعل ليضمر فعلاً أو حدثاً معيّناً أو عبارة فعلية، لغرض المحافظة على الفعل التواصلي بين منتج النص والمتلقي من خلال استمرارية الفعل المستبدَل منه في الفعل المستبدل داخل النص، ومنه قوله تبارك وتعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تلهكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله ومن يفعل ذلك فأولئك هم الخاسرون﴾ (المنافقون: ٩)، إذ أُستُبدل الفعل (تلهكم) بالفعل (يفعل).

٣.الاستبدال القولي: هذا النوع من الاستبدال يمثل استبدالاً لجملة بكاملها، حيث تقع أولاً جملة الاستبدال، ثم تقع بعدها الكلمة المستبدلِة خارج حدود الجملة، باستخدام الكلمات (هذا، ذلك)، وغيرها من الكلمات (الفقي، ٢٠٠٠م، ج١:٩٠). ويبدو أنّ الاستبدال بهذا المعنى

يشكل بديلاً في النص، من خلال الربط بين الجمل، وشرط ذلك أن يستبدل وحدة لغوية بشكل آخر يشترك معها في الدلالة، وينبغي أن يدل كلا الشكلين اللغويين على الشيء غير اللغوي (عفيفي، ٢٠٠١م:١٢٤)ومنه قوله تبارك وتعالى: ﴿قال أرأيت إذ أوينا إلى الصخرة فإنّي نسيتُ الحوتَ وما انسانيه إلّا الشيطانُ أن أذكره واتخذ سبيلهُ في البحر عجباً قال ذلك ما كنا نبغِ فارتدا على آثارهما قصصا﴾"(الكهف: ٦٣ - ٦٤)، فلفظة (ذلك) في الآية الكريمة جاءت استبدالاً للقول السابق الموجود في الآية التي قبلها.

وانطلاقاً من هذا التقسيم بدأتُ في إظهار المواضع التي حصل فيها الاستبدال، وبيان أثرها في تماسك النص وسبكه وترابط أجزائه، وتحديد دلالاته، متخذاً من الصحيفة السجادية للإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام أنموذجاً في تحليل الموارد التي جرى فيها الاستبدال.

المبحث الأول

من موارد الاستبدال في الصحيفة السجادية

الاستبدال القولي: الاستبدال القولي يقصد به الكلمات التي تحل محل القول وتؤدي نفس وظيفته التركيبية، ومنه قوله تبارك وتعالى: ﴿قد أفلح المؤمنونَ الذينَ همْ في صلاتهم خاشعون والذين هم عن اللغوِ معرضون والذين هم للزكاةِ فاعلون والذين هم لفروجهم حافظون إلّا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون والذين هم على صلواتهم يحافظون أولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون﴾ (المؤمنون:١-١١)، فكلمة (أولئك) جاءت لتكون استبدالاً عن مجموعة من الجمل السابقة التي ذكرت صفات المؤمنين، وهي بذلك أدت إلى سبك النص وتماسك أجزائه؛ من خلال تعويض العنصر المستبدل واستمراريته بعنصرٍ آخر، فلا يمكن فهم دلالة (ذلك) في النص إلا بالرجوع إلى ما تعلق به من الجمل السابقة.

ومن مواضع الاستبدال القولي في الصحيفة السجادية، الاستبدال باسم الإشارة (ذلك) ومنه دعاء الإمام السجاد عليه السلام إذا استقال من ذنوبه أو تضرع في طلب العفو عن عيوبه:

"فصل على محمدٍ وآله، وارحمني وأنت الذي سميت نفسك بالعفو، فاعفُ عني، قد ترى يا إلهي، فيضَ دمعي من خيفتِكَ، ووجيبَ قلبِي منْ خشيتِكَ، وانتقاضَ جوارحي منْ هيبتِك، كلّ ذلك حياءً منّي؛ لسوءِ عملي"(زين العابدين، ٢٠٠١م:٨٣- ٨٤).

فجاء اسم الإشارة (ذلك) ليكون بديلاً عن جملةٍ واحدةٍ (قد ترى فيض دمعي من خيفتك ووجيب قلبي من خشيتك وانتقاض جوارحي من هيبتك)، فأغنى عن تكرارها، وأدى هذا الاستبدال إلى اختصار الجملة مع الاحتفاظ بدلالتها الكاملة، وزيادة في سبك النص وتماسكه. ولو نظرنا في النص لوجدنا أنّ لفظة (ذلك) هي علاقة قبلية بين عنصر سابق في النص وعنصر لاحق ولا يمكن تفسيرها إلّا بالرجوع إلى الجملة السابقة، وهذا

الرجوع هو الذي يحدد دلالة أسم الإشارة (ذلك).

ومن الاستبدال الاسمي دعائهﷺ إذا عرضت له مهمّة أو نزلت به ملمّة أو عند الكرب: "فصلِّ على محمدٍ وآله، وافتح لي يا ربِّ، باب الفرج بطولك، واكسر عنّي سلطان الهمِّ بحولك، وأنلني حسن النظر فيما سألت، وأذقني حلاوة الصنع فيما سألت، وهبْ لي من لدنك رحمة وفرجاً هنيئاً، واجعل لي من لدنك مخرجاً وحيّا، ولا تشغلني بالاهتمام عن تعاهد فروضك، واستعمال سنتك، فقد ضقتُ لما نزَل بي يا ربِّ، ذرعاً وامتلأتُ بحملِ ما حدثَ عليّ همّاً، وأنَت القادرُ على كشفِ ما مُنيت به، ودفعِ ما وقعت فيه، فافعل بي ذلك وإن لم أستوجبه منك، يا ذا العرش العظيم"(زين العابدين، ٢٠٠١م: ٦٠).

فاستبدل الإمامﷺ الجمل التي سبق ذكرها في النص جميعها باسم الإشارة (ذلك)، وهي من قوله:(افتح لي يا ربّ باب الفرج بطولك) إلى قوله:(وأنت القادر على كشف ما منيت به ودفع ما وقعت فيه)، وأدى هذا الاستبدال إلى تماسك النص وانسجامه وترابط أجزائه واكتمال دلالته بالاستغناء عن ذكر الجمل السابقة.

ومن الاستبدال القولي عن جمل متعددة قولهﷺ: "الهي، لو بكيت إليك حتى تسقط أشفار عيني، وانتحبتُ حتى ينقطع صوتي، وقمتُ لك حتّى تتنشرُ قدماي، وركعتُ لك حتى ينخلعُ صلبي، وسجدتُ لكَ حتّى تتفقأُ حدقتاي، وأكلتُ تُراب الأرضِ طول عمري، وشربتُ ماء الرمادِ آخر دهري، وذكرتكَ في خلالِ ذلك حتّى يكلّ لساني، ثمّ لم أرفع طرفي إلى آفاق السماء؛ استحياءً منك ما استوجبتُ بذلك محو سيئةٍ واحدةٍ من سيئاتي"(زين العابدين، ٢٠٠١م،:٨٦).

هذا النوع من الاستبدال هو استبدال فقرة كاملة، فلفظة (ذلك) جاءت بدلاً عن فقرة تشتمل على جمل متعددة كما هو واضح في النص، فبدلاً من أن تُذكر الجمل السابقة كلها ذُكر بديلها ليحقق سبك النص واتساقه وذلك من خلال الترابط بين الجمل، واختزال النص والاقتصاد في الاستخدام، بحيث يسمح لمستخدمي اللغة بحفظ المعنى مستمراً في ذاكرة التخزين النشط دون الحاجة إلى التصريح به مرة أخرى) (ينظر:الفقي، ٢٠٠٠م، ج١: ٨٩).

ومن الاستبدال باستعمال اسم الإشارة (ذلك) قول الإمامﷺ: "اللهمّ صلِّ على محمّدٍ وآلِه، واجعلْ آبائنا، وأُمهاتَنا، وأبنائنا، وأهالينا، وذوي، أرحامنا، وقراباتنا، وجيراننا من المؤمنينَ والمؤمناتِ منه في حِرزٍ حارزٍ، وحصنٍ حافظٍ، وكهفٍ مانعٍ، وألبسهم منه جنناً واقيةً، وأعطهم عليه أسلحةً ماضيةً، اللهمّ، وأعمم بذلكَ من شهِدَ لكَ بالربوبيةِ، وأخلصَ لكَ بالوحدانيةِ»(زين العابدين، ٢٠٠١م: ٥٧).

فاستعمل اسم الإشارة (ذلك) ليكونَ بديلاً عن كلّ ما سبق ذكره في هذه الفقرة ويظهر لنا أثر استبدال اسم الإشارة (ذلك) مما ذُكر قبله ؛ بربط النص وإكمال صورته الدلالية بأسلوب بليغ بعيد عن التطويل، وعدم التكرار لما لا ينبغي تكراره.

ومن الاستبدال القولي باسم الإشارة (هذا) قول

الإمام(عليه السلام) إذا استقال من ذنوبه أو تضرع في طلب العفو عن عيوبه: "إنّ عفوكَ عنّي أحبُّ إليكَ من عقوبتي، بل أنا يا إلهي، أكثرُ ذنوباً، وأقبحُ آثاراً، وأشنعُ أفعالاً، وأشدُّ في الباطلِ تهوراً، وأضعفُ عند طاعتك تيقظاً، وأقلُّ لوعيدك انتباهاً، وارتقاباً من أن أُحصي لكَ عيوبي، أو أقدرَ على ذكر ذنوبي، وإنّما أُوبّخُ بهذا نفسي؛ طمعاً في رأفتكَ"(زين العابدين، ٢٠٠١م:٨٥)..

فجاء اسم الإشارة (هذا) ليكونَ بديلاً عن الفقرة السابقة، وقد أوردها الإمام(عليه السلام) في آخر النص، وتظهر أهمية هذه اللفظة لتشير إلى جميع المضامين التي ذُكرت في النص، فهي تشير إلى وحدة الموضوع، وسبك أجزائه وتماسكها، فكلّ فقرة من هذا النص مرتبطة بالأخرى وإن اختلفت في مضمونها، واسم الإشارة (هذا) لا يمكن معرفة دلالته إلّا بالرجوع إلى النص السابق، فتحصّل من كلّ ذلكَ نصاً منسجماً ومتسقاً مرتباً ترتيباً منظماً، وبألفاظٍ مختصرةٍ.

المبحث الثاني

الاستبدال الإسمي: يرى الباحثون في الدراسات النصية أنّ الاستبدال الاسمي يكون باستبدال اسم بكلمة محددة مثل (واحد، واحدة، آخر، أخرى، آخرون، نفس) ومن مواضع الاستبدال الاسمي في الصحيفة السجادية:

من دعاء الإمام(عليه السلام) في كلّ صباحٍ ومساءٍ: "الحمدُ لله الذي جعلَ الليلَ والنهارَ بقوته، وميّز بينهما بقدرته، وجعلَ لكلّ واحدٍ منهما حدّاً محدوداً، وأمداً ممدوداً، يولجُ كلَّ واحدٍ منهما في صاحبه، ويُولجُ صاحَبهُ فيه بقديرٍ منه للعباد"(زين العابدين، ٢٠٠١م:٥٤).

من موارد الاستبدال في هذا الدعاء، استبدل لفظتي (الليل والنهار) بلفظة (واحد)، فهذه اللفظة أغنت عن ذكر الليل والنهار، وهي علاقة قبلية بين عنصر سابق في النص وعنصر لاحق له ولا يمكن تفسير قوله (واحد) إلا بالرجوع إلى قوله (الليل والنهار) فمحاولة فهم العنصر المستبدل ستبدو صعبة بعض الشيء أو مستحيلة إذا لم يتم الرجوع إلى العنصر الأول، فالعلاقة قبلية وعلى المتلقي إذا أراد أن يؤول العنصر الاستبدالي الرجوع إلى مكان آخر في النص وهو العنصر المستبدل، وفي هذا العود يكمن الاستبدال، وعلينا أن نبحث عن القول أو الاسم أو الفعل الذي يملأ هذا الفراغ ويسد هذه الثغرة وهذا الاستبدال أكسب النص الاختصار في ألفاظه وعدم تكرارها، وتوسيع الدلالة.

ومن موارد الاستبدال الاسمي دعاؤه(عليه السلام) في الاشتياق إلى طلب المغفرة من الله جلّ وعلا: "اللهم صلِّ على محمدٍ وآله، وصيّرنا إلى محبوبك من التوبةِ، وأزلنا عن مكروهك من الإصرار، اللهم ومتى وقفنا بين نقصين في دين، أو دنيا، فأوقع النقص بأسرعهما فناءً، واجعل التوبة في أطولهما بقاءً. وإذا هممنا بهمّين يرضيك أحدهما عنّا، ويسخطك الآخر علينا، فمِلْ بنا إلى ما يرضيك عنّا، وأوهن قوّتنا عمّا يسخطك علينا"(زين العابدين، ٢٠٠١م:٦٣).

مواضع الاستبدال في هذا الدعاء قوله(عليه السلام) (همّين) فاستبدلها بكلمتين هما (أحدهما، الآخر)، فكلمة (أحدهما) جاءت بدلاً من (همٌّ يرضيك) وكلمة (الآخر) جاءت بدلاً من (همٌّ يسخطك)، فالعلاقة إذن قبلية، وغرض الاستبدال هو منع النص من التكرار،

والابتعاد عن تكرار اللفظ نفسه، فلجأ المرسل إلى الاستبدال الاسمي فهو يسمح بـ «مد وتوسيع السيطرة الدلالية لجملة ما، بالنسبة إلى الجملة التالية"(شبل، ٢٠٠٩م:١١٤)، وتتجلى أهمية المتلقي في قدرته على التأويل وفك الشفرات؛ لأنّه يمثل قلب عملية التواصل الأمر الذي جعل بعض الباحثين لا ينظر إلى الانسجام على أنّه شيء مُعطى في الخطاب، وإنّما هو شيء يُبنى، بمعنى أن المتلقي هو الذي يحكم على نص بأنّه منسجم وآخر غير منسجم، فانسجام الخطاب يُستمد من فهم وتأويل المتلقي ليس غير(خطابي، ١٩٩١م:٥١).

ومن مواضع الاستبدال الاسمي دعاؤه عليه السلام في طلب الحوائج إلى الله تبارك وتعالى: "فقصدتكَ يا إلهي بالرغبة، وأوفدتُ عليك رجائي بالثقة بك، وعلمتُ أنّ كثيرُ ما أسئلكَ قليلٌ في وُجدِك، وأنّ خطيرَ ما أستوهبكَ حقيرٌ في وُسعِكَ، وأنّ كرمكَ لا يضيقُ عن سؤالِ أحدٍ، وأنّ يدكَ بالعطاءِ أعلى من كلِّ يدٍ...» (زين العابدين، ٢٠٠١م:٧٤- ٧٥).

ورد في هذا الدعاء موضعان للاستبدال: الأول قوله عليه السلام (وأنّ كرمك لا يضيقُ عن سؤال أحد) فجاءت كلمة (أحد) استبدالاً عن (خلقك)، والموضع الثاني قوله عليه السلام (وأنّ يدكَ بالعطاءِ أعلى من كلِّ يدٍ) فكلمة (كل) جاءت استبدالاً عن (أيدي خلقك)، وجاء هذا الاستبدال في الموضعين ليزيد من سبك النص ويشدّ في تماسكه، وهكذا أسهم الاستبدال في الاختصار وسبك النص.

المبحث الثالث

الاستبدال الفعلي: يُعبّر عن هذا النوع من الاستبدال بالفعل البديل (يفعل) ومشتقاته وما شابهه. ومن مواضع الاستبدال الفعلي في الصحيفة السجادية قوله عليه السلام في دعائه لأهل الثغور: "أللهم، وأيّما مسلمٍ خلف غازياً، أو مُرابطاً في داره، أو تعهّد خالفيه في غَيبتِهِ، أو أعانَهُ بطائفةٍ مِنْ مالِهِ، أو أمدَّهُ بِعتادٍ، أو شحذهُ على جِهادٍ، أو أتبعهُ في وجههِ دعوةً، أو رعى لهُ مِن ورائِهِ حُرمةً، فأجرِ له مثلَ أجرهِ وزناً بِوزنٍ، ومثلاً بِمثلٍ، وعَوِّضهُ من فعله عِوضاً حاضراً يتعجلُ به نفعَ ما قدّم، وسرورَ ما أتى به"(زين العابدين، ٢٠٠١م:١٣٤).

فجاءت لفظة (فِعْلِ) وهي مصدر الفعل (فَعَلَ)، في قوله عليه السلام: (وعوِضهُ من فِعْلِهِ عِوَضاً حاضراً) استبدالاً عن الجمل السابقة له، وهذا النوع من الاستبدال ليس استبدالاً لكلمة واحدة داخل الجملة، بل لفقرة كاملة كما هو واضح في النص أعلاه، فبدلاً من أن يذكر الجمل السّابقة يذكر البديل لِيُحقق الاتساق في الترابط بين الجمل من جهة، ومن جِهةٍ أخرى تحقيق الاختزال والاقتصاد في الاستخدام، حيث تسمح لمستخدمي اللغة أن يحتفظوا بالمعنى مستمراً في ذاكرة التخزين النشط دون الحاجة إلى التصريح به مرة أخرى(ينظر: شبل، ٢٠٠٩م: ١١٤)..

ومن مواضع الاستبدال الفعلي أيضاً دعاؤه عليه السلام

يوم عرفة: "أللهمّ وأنا عبدُكَ الذي أنعمتَ عليه قبلَ خلقكَ لهُ، وبعدَ خلقكَ إيّاه، فجعلته ممّنْ هديتهُ لدينكَ، ووفقْتهُ لِحقِّكَ، وعصمتهُ بحبلكَ، وأدخلتهُ في حِزبِكَ، وأرشدتهُ لِموالاةِ أوليائكَ، ومعاداةِ أعدائِكَ، ثمَّ أمرتهُ فلمْ يأتمْر، وزجرتهُ فلمْ ينزجرْ، ونهيتهُ عن معصيتكَ فخالفَ أمركَ إلى نهيكَ، لا معاندةً لكَ ولا استكباراً عليكَ ؛ بل دعاهُ هواهُ إلى ما زيَّلته، وإلى ما حذّرته وأعانهُ على ذلكَ عَدُوُّكَ وعدُوّهُ، فأقدمَ عليه عارفاً بوعيدكَ، راجياً لِعفوِكَ، واثقاً بِتجاوزكَ، وكانَ أحقُّ عِبادكَ مع ما مننتَ عليهِ ألّا يفعل..." (زين العابدين، ٢٠٠١م: ٢١٦ – ٢١٧).

أُستُعملَ الفعل (يفعل) في نهاية الفقرة ليكون بديلاً عن الجمل الواردة قبلهُ، فبدلاً من قولهﷺ: (ثمَّ أمرتهُ فلمْ يأتمْر، وزجرتهُ فلمْ ينزجرْ، ونهيتهُ عن معصيتكَ فخالفَ أمركَ إلى نهيكَ، لا معاندةً لكَ ولا استكباراً عليكَ؛ بل دعاهُ هواهُ إلى ما زيَّلته، وإلى ما حذّرته، وأعانهُ على ذلكَ عَدُوُّكَ وعدُوّهُ فأقدمَ عليه) قالَ:(ألّا يفعلُ) فاختزل هذا التركيب كلّه في الفعل، وتحقق بذلك سبك النص وتماسكه، وأثبت الإمامﷺ الدلالة التي يُريد إثباتها بلفظٍ واحدٍ.

الخاتمة

بعد أن أنهت الدراسة صفحتها الأخيرة توصلت إلى بعض النتائج يمكن تلخيصها في ما يلي:

١. أكدت الدراسة أنّ علم لسانيات النص وُجِد بشكل غير مستقل في التراث العربي بظهور مصطلحات لسانية نصية كـ (السبك والحبك والنظم...)، أي ظهر عندهم التحليل النصي بمسميات مختلفة.

٢. صعوبة الاتفاق على مفاهيم ومصطلحات لسانيات النص؛ لاختلاف مصادرها، ومرجعيتها المعرفية.

٣. تقوم لسانيات النص على أنّ النص الوحدة الأساسية والموضوع الرئيس في التحليل اللغوي.

٤. من المعايير النصية التي كان لها حضور قوي في الصحيفة السجادية هو معيار (السبك)، ومن أدواته (الاستبدال).

٥. تحقق الاستبدال بكل أنواعه في الصحيفة السجادية وكان الاستبدال القولي من أكثر أنواعه وروداً فيها.

٦. أسهم الاستبدال في الاستمرارية الدلالية في الصحيفة السجادية من خلال تواجد العنصر المستبدل.

٧. حاولت من خلال هذه الدراسة تطبيق إحدى أدوات معيار السبك على نص عربي أصيل لإمامٍ معصوم، وبفضل هذا المعيار والمعايير النصية الأخرى تحققت نصية هذا النص بامتياز.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١. بحيري، سعيد حسن، علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات، ط١، الشركة المصرية العالمية للطباعة لوجنمان، القاهرة، ١٩٩٧م.

٢. بوقرة، د. نعمان، المصطلحات الأساسية في نحو النص وتحليل الخطاب دراسة معجمية، ط١، جدارا للكتاب العالمي، عمان – الأردن، ٢٠٠٩م.

٣. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت٢٥٥ هـ). البيان والتبيين، تح: عبد السلام محمد هارون، ط٧، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.

٤. الجوهري، إسماعيل بن حماد (ت٣٩٣هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطار، ط٤، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٠م.

٥. خطابي، محمد. لسانيات النص: مدخل إلى انسجام النص، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩١.

٦. دي بوجراند، روبرت، تر: د. تمام حسان. النص والخطاب والاجراء، ط١ عالم الكتب، القاهرة، ١٩٩٨.

٧. الرازي، الإمام محمد فخر الدين بن ضياء الدين عمر المشتهر بخطيب

٨. الري (ت٦٠٦هـ). ١٤٠١هـ، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ط١، دار الفكر، بيروت – لبنان، ١٩٨١م.

٩. بن زكريا، أبو الحسين أحمد بن فارس (ت٣٩٥هـ)، تح: عبد السلام محمد هارون،. معجم مقاييس اللغة، دط، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٩م.

١٠. زين العابدين، علي بن الحسين..الصحيفة السجادية الكاملة: من أدعية الإمام زين العابدين عليه السلام: تقديم سماحة الإمام السيد محمد باقر الصدر، ط٢، ب منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت – لبنان، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م.

١١. الشاوش، محمد. أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية، دط المؤسسة العربية للتوزيع، تونس، ٢٠٠١.

١٢. الصبيحي، محمد الأخضر، مدخل إلى علم لغة النص ومجالات تطبيقه، ط١، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت – بنان، ١٤٢٩هـ – ٢٠٠٨م.

١٣. عبد الحميد، جميل، البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية، د ط، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧م.

١٤. عبد الراضي، أحمد محمد، نحو النص بين الأصالة والحداثة، دط، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة، ٢٠٠٨م.

١٥. عفيفي، د. أحمد.. نحو النص اتجاه جديد في الدرس اللغوي، ط١، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ٢٠٠١م.

١٦. عناتي، د. محمد، المصطلحات اللغوية الحديثة، ط٣، لونجمان، الشركة العالمية المصرية للطباعة، ٢٠٠٣م.

١٧. الفقي، صبحي إبراهيم، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق: دراسة تطبيقية على السور المكية، ط١، دار قباء للطباعة والنشر، ٢٠٠٠م.

١٨. كريستيفا، جوليا، علم النص، تر: فريد الزاهي، ط٢،

دار توبقال للنشر، المغرب، ١٩٩٧م .

١٩.لزتسيسلاف، وأورزيناك، مدخل إلى علم النص مشكلات بناء النص، تر: سعيد حسن بحيري، ط١، مؤسسة المختار، القاهرة، ١٤٢٤هـ ٢٠٠٣م.

٢٠.مجمع اللغة العربية،. المعجم الوسيط: مكتبة الشروق الدولية، ط٤، ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤ م.

٢١.محمد، عزة شبل، علم لغة النص النظرية والتطبيق، ط٢، مكتبة الآداب، القاهرة، ٢٠٠٩م.

٢٢.مداس، أحمد.. لسانيات النص نحو منهج لتحليل الخطاب الشعري، ط١، إربد: عالم الكتاب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، ٢٠٠٧م.

٢٣.المصري، أبن أبي الإصبع (ت ٦٥٤هـ).. تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تح: حنفي محمد شرف، د.ط، لجنة إحياء التراث الجمهورية العربية المتحدة، ١٩٦٣ م.

٢٤.المنظري، سالم بن محمد، الترابط النصي في الخطاب السياسي دراسة في المعاهدات السياسية النبوية، ط١، بيت الغشام للنشر والترجمة، سلطنة عمان – مسقط، ٢٠١٥م.

٢٥. ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الافريقي المصري، لسان العرب، دط، دار صادر، بيروت، دت.

٢٦.بن منقذ، أسامة..البديع في نقد الشعر، تح: أحمد أحمد بدوي. حامد عبد المجيد. مصر، د ط، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٨٠هـ – ١٩٦٠م.

٢٧.نوفل، د. يسرى، المعايير النصية في السور القرآنية: دراسة تطبيقية مقارنة، ط١، دار النابغة للنشر والتوزيع، القاهرة – مصر، ١٤٣٦هـ ٢٠١٤م.

٢٨.الرسائل الجامعية والبحوث:

٢٩.إبرير، بشير، من لسانيات الجملة إلى نحو النص، مجلة تواصل، جامعة عنابة، ع١٤، ٢٠٠٦.

٣٠.العقابي، محمد عزيز رهيف، المعايير النصية في خطب نهج البلاغة، رسالة ماجستير، الجامعة المستنصرية، ٢٠١٣م.

«الإنسان» المذكور في الآية الخامسة عشرة من سورة الأحقاف

روح الله خليل الله مليكان

yahoo.com@Malekian١٣٤٦

الملخص

ذكرت الآيةُ الخامسة عشرة من سورة الأحقاف خصائصَ لـ«إنسان» جاء ذكره فيها، مثل أنّ أمّه قضت أيّامَ حملِها به كُرهاً ووَضَعتْه كُرهاً أيضاً، وتولّد لستّة أشهر وعاش إعجازيّاً. هو ووالداه من الصالحين الممتازين، وكذا بعض ذرّيّته. له عدل آخر من أهله. وتاب إلى الله بجميع وجوده، وهو من الأمّة المُسلِمة الإبراهيميّة. اجتمعت هذه الخصائص في إنسانٍ واحدٍ في تأريخ الإنسان، فلها مصداق واحد ولا يمكن تعميمها لجنس الإنسان أو إنسان آخر.

الكلمات المفتاحية: الكُرْه، الصالحون، أهل بيت النبيّ، سليمان، يحيى،الإمام حسين.

"The human being" mentioned in the fifteenth verse of Surat Al-Ahqaf

Ruhollah Khalilullah Malikian

Malekian1346@yahoo.com

Abstract

The “human” mentioned in verse 15 of Surah Al-Ahqaf is a reference to the prophet Ibrahim (Abraham), who is described as the “Friend of Allah” (خليل الله) and a “messenger.” This verse highlights the exalted status of Ibrahim in Islamic tradition.

The mentioned verse in Surah Al-Ahqaf, verse 15, discusses the characteristics of “man” (human being). It mentions that his mother carried him with hardship and gave birth to him with hardship as well. He was then weaned for thirty months and lived miraculously. He and his parents were among the righteous and so were some of his offspring. He had another kind of justice from his people, and he turned to God with his entire being. He belonged to the Muslim Ibrahimic community. All these characteristics came together in one individual in the history of mankind, so they have one example and cannot be generalized to the entire human race or another individual.

Keywords: Hardship, the righteous, Prophet’s family, Solomon, John, Imam Hussain.

المقدّمة

إنّ الله تعالى عدّ القرآنَ كتابَ الهداية في آيات متعدّدة. مثلاً في سورة البقرة وفي آيات الصيام ـ في حين أنّ «القرآن» ليس موضوعَ الكلام ـ وصفه في جملة معترضة هكذا:﴿شَهْرُ رَمَضانَ الَّذي أُنْزِلَ فيهِ القُرْآنُ هُدىً لِلنَّاسِ وَبَيِّناتٍ مِنَ الهُدى وَالفُرْقانِ﴾ (البقرة (٢): ١٨٥). ثمّ إنّه لم يقيّد هدايتَه بجهةٍ خاصّة ولم ينحصره ببُعدٍ خاصّ، فلم يقل مثلاً: «إنّه هدى للناس في عباديّاتهم»، بل أطلق. ومن الواضح أنّ الكتاب الّذي يكون هدىً مطلقاً يلزم أن يعطي توجيهاتٍ واضحةً كاملةً حول المسائل المهمّة والحيويّة المتعلّقة بالمجتمع والسياسة، والّتي في رأسها المسائل المتعلّقة بالنبيّ ﷺ وأهل بيته ؑ كمسألة الحكم والحاكم للمجتمع الإسلاميّ. وعلى الرغم من أنّه إذا قيل عن الحكم الإسلامي وحاكم المجتمع الإسلاميّ بعد النبيّ ﷺ تخطر إلى أذهاننا على الفور آيةُ ﴿اليَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتي وَرَضيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دينًا﴾(المائدة (٥): ٣) وآيةُ ﴿يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾(المائدة (٥): ٦٧)، ولكن التوجيهات القرآنيّة ليست منحصرة بهاتين الآيتين، بل هنا آيات متعدّدة أُخرى يوجّهُنا إلى مصاديق الحاكم المشخّصة والمحدّدة. كما أنّ أوّل آية تخطر إلى الذهن في تعيين مصداق الحاكم هي آية ﴿إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذينَ آمَنُوا الَّذينَ يُقيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَهُمْ راكِعُونَ﴾(المائدة (٥): ٥٥)، ولكن من المعلوم أنّ الآيات الّتي تعيّن مصاديقه لا ينحصر بها.

ومن الآيات الّتي تصف لنا واحداً من أهل بيت النبي ﷺ كشخصيّة بارزة من هذا البيت وحاكماً مرموقاً بعد النبي ﷺ هي الآية الخامسة عشرة من سورة الأحقاف.

فقرات الآية ودراستها التفصيليّة

بإمكاننا تقسيم الآية الشريفة إلى فقرات تسع في كلٍّ منها نكتة أو نكات بحيث يكون كلُّ واحد منها ـ غير الفِقْرة الأولى ـ مبيّنةً لخصيصة من خصائص ﴿الإنسان﴾ المذكور في الآيه. وهذه الفقرات كالآتي:

١. ﴿وَ وَصَّيْنَا الإِنْسانَ بِوالِدَيْهِ إِحْساناً﴾

٢. ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهاً﴾

٣. ﴿وَ وَضَعَتْهُ كُرْهاً﴾

٤. ﴿وَ حَمْلُهُ وَ فِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً﴾

٥. ﴿حَتَّى إِذا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَ بَلَغَ أَرْبَعينَ سَنَةً﴾

٦. ﴿قالَ رَبِّ أَوْزِعْني أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَ عَلىٰ والِدَيَّ وَ أَنْ أَعْمَلَ صالِحًا تَرْضاهُ﴾

٧. ﴿وَأَصْلِحْ لي في ذُرِّيَّتي﴾

٨. ﴿إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ﴾

٩. ﴿وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمينَ﴾

الفقرة الأولى

للفقرة الأولى من الآية ـ وهي ﴿وَ وَصَّيْنَا الإِنْسانَ بِوالِدَيْهِ إِحْسانًا﴾ ـ آيتان مشابهتان في القرآن أثّرت المشابهة بينها وبينهما على فهم الآية، بل أحدث سوء الفهم منها. إحداهما الآية الثامنة من سورة العنكبوت المباركة: ﴿وَوَصَّيْنَا الإِنْسانَ

بِوالِدَيْهِ حُسْناً وَإِنْ جاهَداكَ لِتُشْرِكَ بى ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُما إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، والثانية الآية الرابعة عشرة من سورة لقمان المباركة: ﴿وَ وَصَّيْنَا الإِنْسانَ بِوالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْناً عَلى وَهْنٍ وَفِصالُهُ في عامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لي وَلِوالِدَيْكَ إِلَيَّ المَصيرُ﴾.

وجه المشابهة بين هذه الآيات اشتراكها في عبارة ﴿وَوَصَّيْنَا الإِنْسانَ بِوالِدَيْهِ﴾ والّتي جاءت في القرآن في هذه الآيات الثلاث فقط. اشتراك الآيات الثلاث في هذه العبارة استرعى انتباه المترجمين والمفسّرين إلى حدّ زعموا الثلاث كلّها من مقولة واحدة وذات مضمون مشابه، ولم يتنبّهوا إلى الاختلافات المتعمّقة بين آيتنا هذه (من سورة الأحقاف) وبين تلكما الآيتين. وممّا زاد الطين بلًّا عبارة ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْناً عَلى وَهْنٍ وَفِصالُهُ في عامَيْنِ﴾ في الآية الرابعة عشرة من سورة لقمان المباركة؛ إذ زعموا أنّها متساوية لفقرة ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهاً وَوَضَعَتْهُ كُرْهاً وَحَمْلُهُ وَفِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً﴾ من آيتنا هذه. ولكنّ الدقّة في اختلاف كلمات هذه الآيات من الفقرة الثانية وبعدها وأيضاً الفقرات الخاصّة بآيتنا هذه توجب بطلان هذه المزاعم وتوضّح السمات الخاصّة للآية وتعيّن ﴿الإِنْسانَ﴾ المنظورَ فيها. ولهذا فاللام في ﴿الإِنْسان﴾ في الآية ليست للجنس، بل للعهد الحضوريّ على ما سيأتي. بخلاف ﴿الإِنْسان﴾ في الآيتين الأخريين فلا بأس بكونها جنسيّةً، وإن قال بعض المفسّرين: إنّ ﴿الإِنْسان﴾ في الآية الثامنة من سورة العنكبوت المباركة يراد به إنسان معيّن أيضاً، بل قال الواحديّ: «قال المفسّرون: نزلت في سعد بن أبي وَقّاص»(أسباب النزول، ص٣٥٢).

الفقرة الثانية

الفقرة الثانية هي ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا﴾، واللغة المحوريّة فيها كلمة «الكُرْه»؛ فإنّها سرّ الاختلاف بين هذه الفقرة وفقرة ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلى وَهْنٍ﴾ (لقمان (٣١): ١٤)المشابهة لها في سورة لقمان وسرّ تفاوتها الجذريّ مع كلمة «الوهن».

قال الراغب الإصفهانيّ في توضيح «الوهن»: «الوَهْنُ: ضعفٌ من حيث الخَلق أو الخُلق... ﴿وَهْنًا عَلى وَهْنٍ﴾(لقمان (٣١): ١٤) أي كلّما عظم في بطنها زادها ضعفاً على ضعف»(المفردات، ص٨٨٧، وهن)، وجاء نفس المعنى في تفاسير عديدة. قال السمرقنديّ في توضيح فقرة ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلى وَهْنٍ﴾(لقمان (٣١): ١٤): «يعني ضعفاً على ضعف؛ لأنّ الحمل في الابتداء أيسر عليها، فكلّما ازداد الحمل يزيدها ضعفاً على ضعف». بل جاءت نفس عبارة «ضعفاً على ضعف» في تفاسير عديدة في توضيح الآية، منها تفسير القمّيّ (تفسير القمّيّ، ج٢، ص١٦٥)وتفسير مقاتل (تفسير مقاتل، ج٣، ص٤٣٥) وجواهر الحسان (جواهر الحسان، ج٤، ص٣٢٠) وزاد المسير(زاد المسير، ج٣، ص٤٣١). قال ابن أبي حاتمٍ الرازيّ: «عن عطاءٍ الخراسانيّ في قوله: ﴿وَهْنًا عَلى وَهْنٍ﴾(لقمان (٣١): ١٤) قال: ضعفاً على ضعف»(تفسير ابن أبي حاتم، ج٩، ص٣٠٩٨). وحكاه عن عطاءٍ ابنُ كثير(تفسير ابن كثير، ج٦، ص٣٠٠) أيضاً. قال الفيض الكاشانيّ: «تضعف ضعفاً فوق ضعف؛ فإنّها لا يزال يتضاعف ضعفها»(تفسير الصافي، ج٤، ص١٤٣).

فلنذكر تفسير الأمثل كنموذج من التفاسير العربيّة والفارسية (إذ هو ترجمة عربيّة لتفسير نمونه بالفارسيّة) حيث

جاء فيه: «وعندئذ تشير إلى جهود و متاعب الأمّ العظيمة، فتقول: {حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلى وَهْنٍ}(لقمان (٣١): ١٤) وهذه المسألة قد ثبتت من الناحية العلميّة؛ إذ أوضحت التجارب أنّ الامّهات في فترة الحمل يصبن بالضعف والوهن؛ لأنّهنّ يصرفن خلاصة وجودهنّ في تغذية وتنمية الجنين، ويقدّمن له من موادّهنّ الحياتيّة أفضلها» (الأمثل، ج١٣، ص٣٦).

هـذا مضافاً إلى أنّ «الـوهـن» بجميع مشتقاته التسع واستعمالاته في القرآن لا يعني إلّا هذا، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ﴾(العنكبوت (٢٩): ٤١) وقوله تعالى: ﴿لَا تَهِنُوا﴾ (النساء (٤): ١٠٤).

وأمّا بالنسبة إلى اللغة المحوريّة من الفقرة الثانية من آيتنا المبحوث عنها أى «الكُرْه» فنقول: هذه اللفظة جاءت في آية ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ﴾ (البقره (٢): ٢١٦) ومعناها ضد الحبّ واضحاً؛ إذ جاء بعده: ﴿وَعَسى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُم﴾ فجُعِلت الكراهة ضد المَحبّة. هذا المعنى يفهم واضحاً من آيتين أخريين أيضاً، هما قوله تعالى: ﴿وَلكِنَّ الله حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الإيمانَ وَزَيَّنَهُ في قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الكُفْرَ وَالفُسُوقَ وَالعِصْيان﴾ (الحجرات (٤٩): ٧)وقوله تعالى: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾(الحجرات (٤٩): ١٢). ومن هنا يظهر الاختلاف بين «الكُرْه» بالضمّ و«الكَرْه» بالفتح؛ فإنّ «الكَرْه» جاء في أربع آيات في قبال «الطوع»، لا في قبال «الحبّ»، وبه تظهر الخدشة في قول من رآهما مترادفين. وعلى هذا كلّه يكون مفاد الفقره أنّ والدة هذا الإنسان قضت أيّام حمله على كراهة الحمل وعدم المحبّة له.

هنا يُطرَح سؤال وهو: هل الأمّهات نوعاً كتلك الأمّ فيقضين أيّام الحمل على كراهة الحمل وعدم محبّته؟ والجواب بالنفيّ قطعاً؛ إذ في عصرنا هذا ـ وهو عصرٌ ضَعُفَتْ عواطفُ الإنسان وإحساساتُه الغريزيّة والفطريّة ـ ترى الأمّهاتُ أنّ ميزتَها الرئيسيّةَ الكبرى هو الإنجاب بالحمل والوضع. وهذا ممّا أغنتنا عن تكلّف الاستدلال لإثباتها كثرةُ شواهده. وعلى هذا فمن خصائص الإنسان المذكور في الآية كراهية أمّه بالنسبة إلى حملها له.

الفقرة الثالثة

بعد أن اتّضحت كلمة «الكُرْه» المحوريّة في الفقرة الثانية يتّضح مفاد الفقرة الثالثة وهي: ﴿وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾، ومفادها أنّ أمّ الإنسان المذكور وَضَعته عن كراهة الوضع وعدم حبّه؛ فإنّها ما كانت تحبّ ولادتها. والسؤال الّذي طُرح في الفقرة الثانية يظهر هنا بنحو أجلى؛ فإنّه لو فرضنا أنّ مدّة الحمل غير محبوبة للأمّهات، ولكن وضع الحمل بعد عدّة أشهر ليكون محبوباً عندهنّ قطعاً. وعلى هذا تكون كراهة الأمّ المذكور لتولّد ولدها المذكور ثاني خصوصيّات هذا الإنسان. ولا يخطر بالبال وجه وسبب لهذه الكراهة وعدم الرضا لها إلّا أنّها كانت تتوقّع لولده عاقبةً مولمة وإلّا فكيف يتصوّر أن تكون أمٌّ كارهةً بالنسبة إلى وضع الحمل وكونها ذات ولد ولا سيّما بعد عدّة أشهر ثقيلة؟!

الفقرة الرابعة

للوصول إلى مفاد فقرة ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْرًا﴾ نقارنها بالآيات المشابهة لها. وهي آيتان، إحداهما الآية الرابعة عشرة من سورة لقمان المباركة الّتي ذكرنا أنّ مشابهتها لآيتنا

المبحوث عنها أوجبت سوء الفهم من آيتنا. والأخرى عبارة ﴿وَالوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ لِمَنْ أَرادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضاعَةَ﴾ من الآية الثالثة والثلاثين بعد المائتين من سورة البقرة. هذه المشابهة تضمّ نكتةً ذات الأهمّيّة في فهم إحدى خصوصيّات الإنسان المذكور في آيتنا هذه.

والتوضيح أنّ عبارة ﴿وَفِصالُهُ في عامَيْنِ﴾ من الآية الرابعة عشرة من سورة لقمان جعلت أكثر مدّة الرضاع عامين أي أربعةً وعشرين شهراً؛ حيث قال إنّ الفصال يقع في عامين. وطبقاً لعبارة ﴿وَالوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ لِمَنْ أَرادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضاعَةَ﴾ (البقرة (٢): ٢٣٣) يكمل الرضاع بحَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ، وعلى هذا فيكون مفاد العبارتين المذكورتين كالوجهين لسكّة واحدة. فإن قارنّا مفاد العبارتين المذكورتين مع مفاد الفقرة الرابعة ـ والّتي جعل مجموع مدة الحمل والفصال ثلاثين شهراً ـ نفهم أنّ مدّة حمل الإنسان المذكور كانت ستّة أشهر.

فإن قيل: إنّ وضع الحمل لستّة أشهر ليست مختصّة بأحد ـ إذ الحوامل قد يضعن لستّة أشهر كما قد يضعن قبلها أو بعدها ـ فلا يصحّ القول بأنّ الولادة لستّة أشهر من خصائص الإنسان المذكور في الآية. يقال: الخصوصية المنظورة ليست ولادته لستّة أشهر فقط؛ إذ ـ كما قلتم ـ قد تضع الحامل قبل الستّة أشهر، ولكنّه في الواقع سقطٌ؛ إذ مع نقص نظاماته الحياتيّة الناشي من نقصان مدّة الحمل لا يعيش حيّاً. نعم، في العشرات الأخيرة اخترع جهاز يسمّى «الأنكوباتور» أو الرحم الاصطناعيّ فيجعل فيه الجهيض عدّة أسابيع بمراقبات خاصّة ليبقى حيّاً، ولكن قبل اختراع هذا الجهاز في العشرات الأخيرة لم يعش مولود ولد لستّة أشهر حيّاً أبداً. وما أفادته هذه الفقرة أنّ ستّة أشهر مدّة حمله الكامل ولم يولد جهيضاً. فهذا ثالث خصوصيّات الإنسان المذكور.

فإن قيل: إنّما يمكن الاستفادة المذكورة من ضمّ ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً﴾ إلى الآيتين أعلاه إذا كان مفاد الآيتين قضيّة كلّيّة هكذا: «أيّة أمّ (دون استثناء) ترضع ولدها أربعة وعشرين شهراً» مع أنّه باطل قطعاً؛ فإنّ من الوالدات من لا تستطيع أو لا تشاء إرضاع ولدها أربعة وعشرين شهراً. وعلى هذا وصوناً لكلام المتكلّم الصادق عن الكذب أو الخطإ فلتكن الآيتين من قبيل القضايا الناظرة إلى القيم لا الناظرة إلى الواقع، فتكون من زمرة القضايا الّتي جاء فيها واحد من مفاهيم سبعة من «الحَسَن» و«السيّء» و«اللزوم» و«الممنوع» و«الصواب» و«الخطأ» و«الوظيفة». وحينئذٍ إذا ضممنا هذا المطلب إلى قاعدة تقول: «إذا كانت إحدى القضيتين ناظرة إلى الواقع والأخرى إلى القيم فلا يستنتج منهما نتيجة حاكية عن الواقع» يظهر عدم صحّة الاستفادة المذكورة وهي أنّ مدّة حمل الإنسان المذكور كانت ستّة أشهر؛ إذ آية ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً﴾ ناظرة إلى الواقع، ولكنّ آيتي ﴿وَفِصالُهُ في عامَيْنِ﴾ (لقمان (٣١): ١٤) ﴿وَالوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ لِمَنْ أَرادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضاعَةَ﴾ (البقرة (٢): ٢٣٣) ناظرتان إلى القيم.

مثلاً إن أريد من ضمّ قضيّة «أقام عليّ عشرة أشهر في المشهد وقمّ» إلى قضيّة: «وجبت على عليّ إقامة تسعة أشهر في قمّ» استنتاج أنّ «عليّاً أقام شهراً في المشهد» كان استنتاجاً

خاطئاً؛ لاحتمال أنّه لم يؤدّ واجبه فأقام في قمّ أقلّ من تسعة أشهر أو أكثر. والاستدلال في المقام من هذا القبيل؛ فإنّه استنتج من ضمّ قضيّة «يجب (أو يحسن) على الأمّهات إرضاع أولادهنّ أربعة وعشرين شهراً» إلى قضيّة «كانت مدّة حمل الطفل الفلانيّ وإرضاعه جميعاً ثلاثين شهراً» أنّ مدّة حمل ذلك الطفل ستّة أشهر؛ إذ من الممكن أنّ ولادته ـ كسائر الأطفال ـ لتسعة أشهر ولكنّه لم يرتضع أكثر من أحد وعشرين شهراً لعلّة مّا. ومع الغضّ عن جميع ذلك فقد قال بعض المفسّرين من السُدّي إلى ابن عاشور: إنّ آية﴿ وَالوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ (البقرة (٢): ٢٣٣) في شأن المطلّقات ولا تعمّ غيرهنّ.

للإجابة عن هذا الإشكال ينبغي التنبيه على أنّ عبارة﴿ وَالوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ} (البقرة (٢): ٢٣٣)مثل عبارة }وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ{ (البقرة (٢): ٢٢٨) في أنّ كلتيهما جملةٌ خبريّةٌ اسميّةٌ، ولم يناقش أحد من أهل التفسير والفقه والأصول والحديث وغيرهم في كون الثانية الزاميّةً، بل إفادة الإلزام في الأُولى أكثر وأشدّ منها في الثانية؛ لأنّ الأُولى لو لم تفد الإلزام لكانت من توضيح الواضحات ولكن الثانية ليست كذلك. وعلى هذا فنقول: إنّ عبارة ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً} من القضايا الناظرة إلى القيم، بل ـ كما سيأتي ـ إنّها نزلت حين ولادة الإنسان المذكور فبيّنت وظيفة لوالديه، كما أخبرت أنّهما سيُوفّقان لأداء وظيفتهما هذه. وإن لم يمكن إلى هنا تعيين مصداق لأبويه ولكنّهما ـ كما يظهر من الفقرات الآتية ـ من أكثر الناس محافظةً على القيم فهما يوجبان على أنفسهما رعايتها.

وأمّا لو كانت عبارتا ﴿وَالوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ و﴿فِصالُهُ في عامَيْنِ﴾ إخباراً عن واقعيّة خارجيّة ولم تكونا إنشاءً لحكم إلزاميّ فهذه الواقعيّة الخارجيّة الغالبيّة أو الأكثريّة تقوّي احتمال كون فقرة ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً﴾ أيضاً كذلك وكانت بصدد إفهام أنّ الإنسان المذكور تولّد لستّة أشهر؛ فإنّه لا يفهم من هذه الفقرة غير هذا. ولذا قال الشهيد الثاني ﷺ ككثير من الفقهاء والأصوليّين: يفهم من ضميمة ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً﴾ إلى ﴿وَفِصالُهُ فِي عامَيْنِ﴾ «أنّ حمله يكون ستّة أشهر؛ لأنّها الباقية من الثلاثين شهراً عن العامين»(مسالك الأفهام، ج ٨، ص ٣٧٣).

وبعبارة أخرى ليس من شأن المتكلّمين العاديّين توضيح الواضحات فضلاً عن أفصحهم وأبلغهم وأكثرهم حكمةً، فلو كان الإنسان المذكور تولّد كسائر أقرانه وارتضع مثلهم فما هو المقصود من فقرة ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْرًا﴾؟ وجاءت لإفادة أيّ شيء؟ فعلى هذا كلّه فهذه الفقرة أيضاً ـ كسائر الفقرات ـ تبيّن خصوصيّة أخرى من خصوصيّات الإنسان المذكور، ولا يفهم من تحديد مدّة الحمل والرضاع ثلاثين شهراً شيئاً غير ما ذكرناه.

وأمّا قول بعض المفسّرين من أنّ المراد من «الوالدات» المطلّقات فيعارضه قول غيرهم ـ بل أكثرهم ـ بأنّ وقوع الآية عقيب آيات أحكام المطلّقات(البقره (٢): ٢٢٨ – ٢٣٢) ليست قرينةً لانصراف «الوالدات» المذكورة فيها إلى المطلّقات، ولو سلّمنا أنّ قرينة السياق توجب تخصيص «الوالدات» لكنّه نقول: إنّ الحكم المذكور فيها يجري على غير المطلّقات بطريق أولى؛ فإنّه إذا وجب ذلك على المطلّقة

الّتي ضعفت أمومتها بالطلاق وصارت ولدها لغيرها ـ الّذي عبّر عنه القرآن بـ«المولود له» ـ فيجب ذلك على الّتي بقيت أمومتها على حالها والمرتضع ولدها بطريق أولى.

الفقرة الخامسة

إنّ عبارة ﴿حَتَّى إِذا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَ بَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً﴾ تفهم بوضوح أنّ الإنسان المذكور وإن وُلد لستّة أشهر ولكنّه كسائر الأطفال عاش عيشة طبيعيّة حتّى بلغ أربعين سنة. ولذلك لو قلنا إنّ ولادته كانت قبل إكماله جنينيّاً وكان حين الولادة جهيضاً ولكن لا ينبغي الترديد في بقائه وعيشه إعجازيّاً، وعلى أيّ حال كان مولوداً خارقاً للعادة.

ومن المناسب هنا الإشارة إلى إنسان آخر جعله القرآن المشابه الوحيد تاريخيّاً للإنسان المذكور في أنّه ولد لستّة أشهر أيضاً. توضيحه أنّ آية ﴿يا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلامٍ اسْمُهُ يَحْيى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا﴾(مريم (١٩): ٧) تقول: إنّ الله تعالى بشّر زكريّا النبيّ بغلام لم يكن له مماثل إلى زمانه. والمفسّرون والمترجمون وإن فهموا من كلمة ﴿سَمِيًّا﴾ أنّ المراد بالسميّ في الآية مَن سمّي باسم يحيى وكأنّه لم يسمّ إلى زمانه مولود باسم يحيى ولكن التسمية بهذا الاسم إن كانت صرف المواضعة والجعل من دون توجّه إلى معناه لم يحسب خصيصةً لمن سمّي به بديهة، فضلاً أن يذكره الله تعالى كمزيّة أو فضيلة للغلام المبشَّر به. إنّ التسمية عندنا معاشر الناس تبتني على صرف الاعتبار غالباً، وأمّا بالنسبة إلى الله تعالى فهي كالوصف في لزوم التوجّه إلى مبدإهما في المسمّى والموصوف. وهذا يعنى أنّ الله تعالى إذا سمّى أحداً بـ«الكريم» كان متّصفاً بالكرم لا محالة، ولا يفترق من هذا الحيث عن أن يصفه بـ«الكريم». والآية وإن لم تصرّح أنّ عدم السميّ ليحيى كان لأيّ وجه من وجوه الحياة ولكن بما أنّ الله سمّاه «يحيى» فيعلم أنّه لابدّ أن يكون مولوداً حيّ بإرادة الله الخاصّة وعاش عيشة على الرغم من أنّ العرف ومن حوله من أهله وقومه كانوا يحسبونه غير قادر على الحياة والبقاء ويأسون منه يأسا ناشياً من ولادته جهيضاً غالباً.

ثمّ إنّ هذه الآية المباركة قالت إنّ عدم السميّ ليحيى كان إلى زمانه حيث قيّدته بقوله: ﴿مِنْ قَبْلُ﴾ فيدلّ على أنّ له سميّاً (أي مماثلاً من هذه الجهة) بعد زمانه وفي مستقبل الزمان؛ إذ لو لم يكن له سميّ أصلاً ولو في المستقبل من الزمان كان قيد ﴿مِنْ قَبْلُ﴾ مستدركاً؛ إذ كانت عبارة «لم نجعل له سميّاً» الفاقدة لهذا القيد مفيدة تامّة بديهةً.

نعم، بعض الإماميّة وغيرهم ـ كالطبريّ في دلائل الإمامة(دلائل الإمامة، ص١٧٧) والخصيبيّ في الهداية الكبرى(الهداية الكبرى، ص٢٠١) ـ قالوا إنّ مدة حمل عيسى ستّة أشهر وحكوا ذلك (أي الولادة لستّة أشهر) بالنسبة إلى يحيى بمثل «قيل» و «رُوِيَ» ونحوهما، ولكن ذلك بالنسبة إلى عيسى يعارض الروايات والآيات، ففي تفسير القمّيّ: «فحملت بعيسى بالليل فوضعته بالغداة، وكان حملها تسع ساعات من النهار، جعل الله لها الشهور ساعات». وجاء في الاحتجاج(الاحتجاج، ج٢، ص٤٦٤) أنّ مدّة حمل يحيى ستّة أشهر. وقال المجلسيّ في مرآة العقول: «وقد ورد في الأخبار المعتبرة أنّ حمل عيسى كان تسع ساعات»(مرآة العقول، ج٥، ص٣٦٥). بل يمكن استظهاره من آيات:

﴿فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ بِهِ مَكاناً قَصِيًّا * فَأَجاءَهَا المَخاضُ إِلى جِذْعِ النَّخْلَةِ قالَتْ يا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هذا وَ كُنْتُ نَسْياً مَنْسِيًّا... فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَها تَحْمِلُهُ قالُوا يا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئاً فَرِيًّا﴾(مريم (١٩): ٢٢-٢٧) أيضاً.

الفقرة السادسة

من هذه الفقرة إلى آخر الآية حكاية كلمات قالها الإنسان المذكور، ولكن لهذه الفقره ـ أي ﴿قالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَ عَلى والِدَيَّ وَ أَنْ أَعْمَلَ صالِحاً تَرْضاهُ﴾ ـ خصوصيّة ليست لما بعدها من الفقرات وهي أنّ القرآن حكى الدعاء المذكور فيها عن لسان سليمان عليه السلام أيضاً، حيث قال: ﴿فَتَبَسَّمَ ضاحِكاً مِنْ قَوْلِها وَقالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَ عَلى والِدَيَّ وَ أَنْ أَعْمَلَ صالِحاً تَرْضاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبادِكَ الصَّالِحِينَ﴾ (النمل (٢٧): ١٩). وكما نرى إنّ موردين من تمنّيات سليمان عليه السلام مثل موردين من تمنّيات الإنسان المعنيّ بها في آيتنا هذه: ﴿رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ... وَ أَنْ أَعْمَلَ...﴾.

صرّح بعض المعربين أنّ ﴿أَنْ أَشْكُرَ﴾ ومدخولها في عبارة ﴿رَبِّ أَوْزِعْنى أَنْ أَشْكُرَ﴾ مفعول ثانٍ لقوله: ﴿أَوْزِعْنى﴾(إعراب القرآن وبيانه، ج٧، ص١٨٠؛ إعراب القرآن الكريم، ج٢، ص٤٠٣). وقال عامّة أهل اللغة والتفسير والترجمة: إنّ ﴿أَوْزِعْنى﴾ معناه «أَلْهِمْني»، ولكن ـ كما قال الأخ المذكور ـ ليس من المتعارف أن يدعو أحدٌ ربّه أن يلهمه شكر نعمه، ولا سيّما أنّ الإلهام من مقولة العلم والشعور، ومعلوم أنّه لا قيمة لمحض العلم والالتفات بالشكر والتوجّه إليه، وإنّما القيمة والحسن لإتيان الشكر. وبعبارة أخرى: يمكن أن يكون إنسان ملتفتاً إلى لزوم شكر الله تعالى ولكن مع ذلك كفر ولم يشكر لعلّة مّا، فنفس إلهام الشكر لا قيمة له. مع أنّه لو كان هذا هو المراد فلما ذا لم يعبّر عنه بمثل «أَلهِمْني» أو «أوحِني» وهما أوضح مفاداً من {أوزعنى} وجاءا في القرآن أيضاً، كما في قوله تعالى: ﴿فألهمها فجورها و تقواها﴾(الشمس (٩١): ٨) و{أوحينا إلى أمّ موسى أن أرضعيه}(القصص (٢٨): ٧)؟

ثمّ استدلّ الأخ أوّلاً بأنّ الإيزاع لم يجئ في القرآن بمعنى الإلهام، بل استعمل ثلاثيه المجرّد في معنى «جمع الجنود وتنظيمهم». وثانياً استعمال كلمة «الوازع» في «الذي يقوم بجمع العسكر» كان رائجاً على ما يظهر من النصوص اللغويّة.

١. «الوازِع: الحابس للعسكر. قال: {فَهُمْ يُوزَعُونَ}»(العين؛ ج٢، ص ٢٠٧، وزع).

٢. «الوَازِعُ: الّذي يتقدّم الصفَّ فيصلحه ويقدِّم ويؤخِّر. وفي حديث أبي بكر وقد شُكِيَ إليه بعضُ عمّاله: «أَأَنَا أُقِيدُ من وَزَعَةِ الله»، وهو جمع وازِعٍ... يقال: وَزَعْتُ الجيشَ، إذا حبستَ أوّلهم على آخِرِهم. قال الله تعالى: {فَهُمْ يُوزَعُونَ}»(الصحاح، ج٣، ص ١٢٩٧، وزع).

٣. «الوازع: الَّذِي يُدَبِّر أمورَ الجيش ويَرُدُّ مَنْ شَذَّ منهم»(الفائق، ج٢، ص٢٢١، وزع).

٤. «الوازِعُ في الحَرْبِ: المُوَكَّلُ بالصُّفُوفِ يَزَعُ من تقدَّم منهم بغير أَمره. ويقال: وزَعْتُ الجَيْشَ إِذا حَبَسْتَ أَوَّلَهم على آخرهم. وفي الحديث: أَن إِبليس رأَى جبريلَ يوم بَدْرٍ يَزَعُ الملائكةَ أَي يُرتِّبُهم ويُسَوِّيهِم ويَصُفُّهم للحربِ

فكأنّه يَكُفُّهم عن التفَرُّقِ والانْتِشارِ. وفي حديث أَبي بكر: أَنّ المُغِيرَةَ رَجُلٌ وازِعٌ؛ يريد أَنه صالح للتقدّم على الجيش وتدبيرِ أَمرهم وترتيبهم في قتالهم. وفي التنزيل: {فَهُمْ يُوزَعُونَ} أَي يُحْبَسُ أَوّلُهم على آخِرهم»(لسان العرب، ج٨، ص٣٩٠، وزع).

٥.ثمّ قال الأخ: لفظة {أوزعني} من باب الإفعال ومعناه «اجعلني وازعاً»، وقوله {أن أشكر نعمتك} مفعول لأجله، لا مفعول به.

أقول: كما صرّح هو ويفهم من العبارات أعلاه ـ الّتي قالها أعاظم الأدب ولغة العرب ـ «وزع» معناه «جمع الجنود وتنظيمهم». يعنى أنّ «الـوازع» يفعل بالنسبة إلى العسكر ما يفعله ناظم الصفّ بالنسبة إلى المحصّلين في قاعة الدرس في مدارس الأطفال. وحينئذٍ وعلماً بأنّ وازعيّة الجنود والعسكر ليست قيادتهم، بل هي أحقر وأدون منها بكثير فهل لها من القدر والشأن أن يذكرها الله تعالى كتَمَنٍّ محوريٍّ من تمنّيات إنسان ممتاز بامتيازات استثنائيّة!؟ إلّا أن نقول: إنّ «الوزع» معناه قيادة العسكر والجنود، ولكنّه لا يلائم كلمات أعاظم الأدب ولغة العرب إلّا ما قاله ابن منظور وفي مورد واحد. نعم جاء هذا المعنى في عبارات «السُّلْطَانُ وَزَعَةُ الله فِي أَرْضِه»(نهج البلاغة، ص٥٣٣)، و«إنّ السّلطان لأمين الله في الأرض و مقيم العدل في البلاد و العباد و وزعته في الأرض»(غرر الحكم، ص٢٤٢)، و«لابدَّ للناسِ مِنْ وَزَعَةٍ، أي: من كَفَفة عن الشرّ، يعني السلطان(الفائق، ج٣، ص٣٥٩، وزع؛ النهاية، ج٥، ص١٨٠، وزع). ولكن السلطنة لا تعني قيادة العسكر وحشد الجيوش، بل قد يكونا من لوازمها، بل ـ كما سيأتي ـ نفس السلطنة أيضاً من لوازم المعنى الأصليّ لـ«الـوزع». كما أنّ كون {أن أشكر} مفعولاً لأجله يخالف تصريحاتهم.

هنا ولأجل تمييز أحسن وفهم أصحّ من معنى «الوزع» ينبغي ذكر كلمات أخرى من هؤلاء اللغويّين.

قال في العين: «الـوَزْع: كفُّ النفس عن هواها... و الوَزُوع: الوَلُوع. أُوزِعَ بكذا، أي: أُولِع. وكان رسول الله ﷺ مُوزَعاً بالسواك. والتَّوْزِيع: القسمة: أن يقسموا الشيء بينهم من الجزور و نحوه، تقول: وَزَّعْتها بينهم، وفيهم، أي: قسمتها... والوازع: الحابس للعسكر...»(العين، ج٢، ص٢٠٧، وزع).

وقال ابن دريد: «الوازع: الفاعل من قولهم: وزعتُه أَزَعُه وزعاً، إذا كففتَه عن الشيء. والوازع: الّذى يصلح الصفوف في الحرب و يكفّ الخيل أن يتقدّم بعضها بعضا. وأوزعه الله خيراً، أي ألهمه. و وزّعتُ الشيء توزيعاً، إذا فرّقتَه»(الاشتقاق، ص٤٢٤، وزع).

وقال صاحب بن عبّاد: «الـوَزْعُ: الكَفُّ. والتَّوْزِيْعُ: التَّقْسِيْم. وبها أَوْزَاعٌ من النّاس: أي ضُرُوْبٌ، واحِدُها: وَزَعٌ. وأَوْزَعْتُ بينهما: فَرَّقْتُ. وأَوْزَعَه اللهُّ: أَلْهَمَه اللهُّ. والوَزُوْعُ: مَصْدَرٌ من أَوْزَعْتُه: أي أَوْلَعْتُه»(المحيط، ج٢، ص١١٧، وزع).

وقال الجوهريّ: «وَزَعْتُهُ أَزَعُه وَزْعاً: كففتُه، فاتَّزَعَ هو،

أي كَفَّ. وأَوْزَعْتُهُ بالشيء: أغريتُه به، فأُوزِعَ به، فهو مُوزَعٌ به، أى مُغْرىً به. ومنه قول النابغة: «فهَابَ ضُمْرَانُ منه حيث يُوزِعُهُ» أى يغريه. والاسمُ والمصدرُ جميعاً الوَزُوعُ بالفتح. واسْتَوْزَعْتُ اللهَ شُكْرَهُ فأَوْزَعَنِي، أي استلهمته فألهمني. والوَازِعُ... وإنّما سَمُّوا الكلبَ وَازِعاً لأنّه يكفُّ الذئبَ عن الغنم. والتَّوْزِيعُ: القسمةُ والتفريقُ. ويقال: تَوَزَّعُوهُ فيما بينهم، أى تقسَّموه...»(الصحاح، ج٣، ص١٢٩٧، وزع).

وقال ابن فارس: «الواو والزاء والعين: بناءٌ موضوعٌ على غير قياس. و وَزَعْته عن الأمر: كفَفْتُه. قال الله سبحانَه: {فَهُمْ يُوزَعُونَ} أى يُحبَس أوّلُهم على آخِرِهم. و جمع الوازع وَزَعَة. وفى بعض الكلام: ما يَزَعُ السُّلطانُ أكثرُ مِمَّا يَزَعُ القرآن، أي إنَّ النَّاسَ للسُّلطان أخْوَف. وبناء آخر، يقال: أوْزَعَ اللهُ فلاناً الشُّكرَ: أَلْهَمَه إيّاه. و يقال هو مَن أُوزِعَ بالشَّيءِ، إذا أُولِعَ به، كأنَّ الله تعالى يُولِعُه بشُكْرِه»(معجم مقاييس اللغة، ج٦، ص١٠٦، وزع).

وقال الراغب الإصفهانيّ: يقال: وَزَعْتُهُ عن كذا: كففتُه عنه. قال تعالى: ﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ... فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾. فقوله: {يُوزَعُونَ} إشارةٌ إلى أنهم مع كثرتهم وتفاوتهم لم يكونوا مهمَلين ومبعَدين، كما يكون الجيش الكثير المتأذّي بمعرّتهم، بل كانوا مسوسين ومقموعين. و قيل في قوله: {يُوزَعُونَ} أي: حبس أولهم على آخرهم، و قوله: {وَيَوْمَ يُحْشَرُ... فَهُمْ يُوزَعُونَ} فهذا وَزْعٌ على سبيل العقوبة، كقوله: {وَلَهُمْ مَقَامِعُ مِنْ حَدِيدٍ}. وقيل: لابدّ للسّلطان من وَزَعَةٍ. وقيل: الوُزُوعُ الولوعُ بالشيء. يقال: أَوْزَعَ اللهُ فلاناً: إذا ألهمه الشّكر، وقيل: هو مَن أُوْزِعَ بالشيء: إذا أُولِعَ به، كأنّ الله تعالى يُوزِعُهُ بشكره. ورجلٌ وَزُوعٌ، وقوله: {رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ} قيل: معناه: ألهمني. وتحقيقه: أولعني ذلك، واجعلني بحيث أَزِعُ نفسي عن الكفران»(المفردات، ص٨٦٨، وزع).

وحكى الطبرسيّ عن الزجّاج أنّه قال: «أوزعني تأويله في اللغة كُفَّني عن الأشياء إلّا عن شكر نعمتك وكُفَّني عمّا يباعد منك»(مجمع البيان، ج٧، ص٣٣٤، ذيل الآية). ونحوه حكي عن اللحيانيّ في لسان العرب(لسان العرب، ج٨، ص٣٩١، وزع).

اوّل معنى جاء في جميع هذه العبارات ـ على الرغم من اختلافها في التعبير ـ هو الكفّ، بل أرجع ابن فارس جميع المشتقات من «وزع» إلى معنيين أصليّين أوّلهما ذلك. وكما أنّ المصطفويّ أرجع جميع مشتقّاته إلى معنى «تقسيم في تقدير وتسوية»(التحقيق في كلمات القرآن، ج١٣، ص٩٦) فبإمكاننا أن نرجع جميعها إلى معنى توافق عليه جميعهم وهو الكفّ. كما أنّ الزجّاج ـ على ما حكاه عنه الطبرسيّ ـ أرجع المعنى الثاني الذي جاء في كلام ابن فارس إلى المعنى الأوّل وقال: إنّ معنى أوزعني في اللغة كُفَّني عن الأشياء إلّا عن شكر نعمتك وكفّني عمّا يباعد منك. وأيضاً الراغب قال في {رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ}: «وتحقيقه: أولعني ذلك، واجعلني بحيث أَزِعُ نفسي عن الكفران»(المفردات، ص٨٦٨، وزع). وهذا ممّا نشاهده بوضوح في «الوازع» والّذي استخدم في الإنسان كما استخدم في الكلب؛ لأنّهما يشتركان في جمع أتباعهما وتنسيقهم بكفّهم.

وأيضاً كما أنّ المصطفويّ قال إنّ سائر المعاني من لوازم المعنى الأصليّ(التحقيق في كلمات القرآن، ج١٣، ص٩٦) فيمكننا أن نقول: إنّ التقسيم والإلهام والإيلاع والتحريض والتدبير وغيرها من لوازم المعنى الأصليّ أيّ الكفّ. ولذا قال أبو حيّان ذيلاً لقوله تعالى: {وَقالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي}: «أي اجعلني أزع شكر نعمتك وآلفه وأرتبطه حتّى لا ينفلت عنّي، حتّى لا أنفكّ شاكراً لك. وقال ابن عبّاس: أوزعني: اجعلني أشكر. وقال ابن زيد: حرّضني. وقال أبو عبيدة: أولعني. وقال الزجّاج: امنعني عن الكفران. وقيل: ألهمني الشكر» (البحر المحيط، ج٨، ص٢٢٢).

فعلى جميع ما ذكر إنّ ﴿أَوْزِعْنِي﴾ معناه «اجعلني كافّاً» أي اجعلني كافّاً لنفسي لأوفّق باحتواء علقة نفسي وعلاقتها عن سائر الأمور لشكر نعمتك كاملاً؛ فإنّ الحمل على شيء والسوق إليه من لوازم الكفّ عن غيره. كما أنّ إيجاد الشوق والرغبة الوافرة ـ الّذي جاء في معاني «الإيزاع» ـ من لوازم معنى الكفّ أيضاً. وبما أنّ كفّ النفس يتحقّق بالنسبة إلى أمور مختلفة وله مصاديق متعدّدة فسّره بقوله: ﴿أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ﴾. وعليه فتكون عبارة ﴿أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ﴾ تفسير لقوله: ﴿أَوْزِعْنِي﴾ ولفظة «أن» فيها ـ كلفظة «أن» الواقعة بعد الأمر والإيحاء والإرسال والعهد وغيرها ـ تفسيريّة، لا مصدريه ليؤوّل مع مدخولها إلى المصدر ويكون مفعولاً ثانياً لقوله: ﴿أَوْزِعْنِي﴾. ولا يخفى أنّه لا يلزم من هذا الدعاء أنّه كانت علائق الإنسان المذكور أو علائق سليمان علائق ماديّة دنيّة، بل المراد منه أن يوفّق لتقديم شكر هذه النعمة على سائر الأمور ولو كانت معنويّة قيّمة.

ثمّ إنّ سليمان عبّر عن هذه النعمة الّتي طلب توفيق شكرها بأنّها ﴿نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلى والِدَيَّ﴾، فيفيد أوّلاً هي نعمة خاصّة وليست من قبيل النعم العامّة الّتي يتنعّم سائر الناس بها. وثانياً هي نعمة خاصّة تنعّم بها والداه أيضاً؛ لأنّه لا يجب على الإنسان أن يشكر النعمة الّتي أنعمها الله على غيره، بل لا معنى له. وعلى هذا لا يصحّ ما قاله الأخ: «ليس من البعيد أن يكون مراد سليمان من قوله: أوزعني تنظيم العسكر وتنسيق الجنود، سيّما أنّه دعا بهذا الدعاء بعد أن واجه النملة الّتي قالت: ﴿يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لاَ يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لاَ يَشْعُرُونَ﴾(النمل (٢٧): ١٨)، يعني أنّ سليمان سأل من الله تعالى أن يعطيه قدرة ليحيط إحاطة تامّة على جنوده ليكفّهم عن ارتكاب خطإٍ».

ثمّ إنّ من المعلوم أنّ سليمان وأباه من الأنبياء ومن مصاديق طائفة «المنعم عليهم» المذكورة في آية ﴿الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَداءِ وَالصَّالِحِينَ﴾ (النساء (٤): ٦٩). وكما قال صاحب الميزان: «وفي كلامه هذا دليل على أنّ والدته من أهل الصراط المستقيم الّذين أنعم الله عليهم»(الميزان، ج١٥، ص٣٥٣). والنعمة الّتي أعطيت لـ«المنعم عليهم» نعمة خاصّة بهم وهي أعظم النعم أو من أعظمها الّتي أنعمها الله على الإنسان؛ فإنّ الطوائف الأربعة المذكورة في الآية أشرف الناس وأكرمهم وصراط

الله المستقيم صراطهم: ﴿اهْدِنَا الصِّراطَ المُستَقيم * صِراطَ الَّذينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِم﴾(الحمد(١): ٦-٧). ووصفهم في الآية بكونهم ﴿غَيْرِ المَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّين﴾ لإخراج الّذين يدّعون أنّهم من أصحاب الصراط والدالّين عليه مع أنّهم مغضوب عليهم وضالّون. وواضح أنّ شكر هذه النعمة العظيمة الخاصّة شكر خاصّ يحتاج إلى عزم جازم وتوفيق خاصّ لا يتّفق لأحد إلّا بتوفيق خاصّ من الله. قال صاحب الميزان: «ومسألته هذه ـ ﴿أوزعني أن أعمل﴾ إلخ ـ أمر أرفع قدراً وأعلى منزلةً من سؤال التوفيق للعمل الصالح؛ فإنّ التوفيق يعمل في الأسباب الخارجيّة بترتيبها بحيث توافق سعادة الإنسان والإيزاع الّذي سأله دعوة باطنيّة في الإنسان إلى السعادة»(الميزان، ج١٥، ص٣٥٤). ومن الواضح أيضاً أنّ تكرار قول ودعاء سليمان من لسان إنسان آخر ليس عن صدفة، بل ناشٍ عمّا قد كان بينه وبين سليمان من سنخيّة ومماثلة؛ فإنّ الأدعية الخاصّة والتمنّيات الاستثنائيّة الّتي حكاها القرآن عن لسان أفراد استثنائيّة من الناس منحصرة بهم ولا يشاركهم فيها غيرهم.

فعلى هذا كلّه فالفقرة السادسة تتضمّن ثلاث خصوصيّات أخرى من خصوصيّات الإنسان المعنيّ بها في الآيه، أحدها أنّه كان من أصحاب الصراط المستقيم وطائفة «المُنعَم عليهم»، وثانيها أنّ أباه كان كذلك أيضاً، وثالثها أنّ أمّه كانت كذلك أيضاً.

الفقرة السابعة

سابع فقرات الآية المباركة فقرة ﴿وَأَصْلِحْ لي في ذُرِّيَّتي﴾. كلمة «أَصْلِحْ» فعل أمر من باب الإفعال، وكما قال الصرفيّون أكثر دور يلعبه هذا الباب هي التعدية، يعني أنّ «صَلَحَ» وهو فعل لازم بمعنى «صار صالحاً» إذا ذُهِب به إلى باب الإفعال يصير «أَصْلَحَ» بمعنى «جعله صالحاً». مثلاً جملة ﴿مَنْ صَلَحَ﴾ (الرعد (١٣): ٢٣؛ غافر (٤٠): ٨) معناها «من صار صالحاً»، ولكن ﴿أَصْلَحْنا﴾(الأنبياء (٢١): ٩٠) معناه «جعلنا صالحاً». هذا فيما إذا ذُكِر مفعولٌ لـ«أَصْلَحَ»، ولكن في فقرتنا هذه لم يذكر له مفعول، ولهذا قال بعضهم ـ كابن هشام في مغني اللبيب(مغني اللبيب، ج٢، ص٥٢١) وابن حاجب في الكافية (النجم الثاقب، ج١، ص٣٠٧) ـ إنّ الفعل المتعدّي في هذه الصورة بمنزلة الفعل اللازم. وحينئذٍ ـ على ما قاله الدماميني ـ إذا كان نفس هذا المفعول غير المذكور ملحوظاً جيء به مع «في». وعلى هذا فمعنى الآية هذا: اجعل الصلاح في ذرّيّتي(حاشية الصبّان، ج٢، ص١٤٥).

هنا ولأجل فهم أصحّ وأحسن لهذا «الصلاح» المدعوّ به نقارن هذه الفقرة مع الدعاء الأخير لسليمان، وكما تقدّم كان آخر دعائه هذا: ﴿وَأَدْخِلْني بِرَحْمَتِكَ في عِبادِكَ الصَّالِحِينَ﴾. نعلم أنّ المرام من هذا الدعاء ليس جعل نفسه صالحاً؛ فإنّ سليمان كان من الصالحين طبقاً لقوله تعالى: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ داوُدَ وَسُلَيْمانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسى وَهارُونَ وَكَذلِكَ نَجْزِي المُحْسِنين * وَزَكَرِيَّا وَيَحْيىٰ وَعيسىٰ وَالياسَ كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (الأنعام (٦): ٨٤-٨٥). بل مسألته انخراطه في «الصالحين»، لا بمعنى أن يكون له مصاحبون صالحون؛ لأنّ مصاحبة الصالحين وإن كانت نعمة مطلوبة مبتغاة ولكنّها تطالب بعبارة مثل: «واجعلني مع عبادك الصالحين» وتَنعَّم بها كثيرٌ من الناس بالرحمة العامّة الشاملة لكلّ الأشياء ولكلّ الناس طبقاً للآية الشريفة: ﴿رَحْمَتي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾(الأعراف

(٧): ١٥٦)، ولكن مسألة سليمان ~ ابتنى على الرحمة الخاصّة: ﴿أَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ﴾. ولا يبدو أن يكون قوله ~ ﴿وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبادِكَ الصَّالِحِينَ﴾ كنايةً عن صيرورته من أهل الجنّة المذكورين في آية ﴿فَادْخُلِي فِي عِبادِي﴾ (الفجر (٨٩): ٢٩)؛ إذ ﴿عِبادِكَ الصَّالِحِينَ﴾ أعلون بدرجات كثيرة من ﴿عِبادِي﴾ والّذين قد يتّصفون بالضلال: ﴿أَأَنْتُمْ أَضْلَلْتُمْ عِبادِي هؤُلاءِ أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ﴾ (الفرقان (٢٥): ١٧).

ثمّ إنّ كلَّ متمنٍّ يتمنّى ما ليس واجداً له بديهةً، وبما أنّ سليمان سأل الله تعالى أن يدخله في عباده الصالحين فهو حين السؤال لم ينخرط فيهم. والنتيجة أنّ الصالحين المعنيّ بهم في دعاء سليمان ~ كانوا ذوي مراتب عليا منه فهو مع كونه من «الصالحين» سأل مع ذلك الدخول في زمرتهم. ولكن الإنسان المذكور في الآية كان ثالث دعائه هذا: ﴿وَأَصْلِحْ لِى فِى ذُرِّيَّتِى﴾، يعني سأل جعل مرتبة الصلاح في بعض ذرّيته. هذه المسألة تستلزم بوضوح أن يكون نفسه واجداً لهذه المرتبة الرفيعة وكان في زمرة الصالحين فلم يسألها لنفسه وإلّا فمرتبة الصلاح (سيّما المراتب العليا منه) ليس شيئاً لا يطلبه أو لا يسأله إنسان. بل هذه المراتب العليا لا يدركها غير الصالحين فضلاً عن أن يسألوها لأنفسهم أو لغيرهم. وهذا ينتج نتيجة أخرى وهي أنّ الإنسان المذكور في الآيه واجداً لمرتبة عالية من مراتب الصلاح ولمقام أعلى من سليمان، يعني أنّه كان من «الصالحين من الطراز الأوّل».

جاءت في دعاء الإنسان المذكور كلمتان أخريان تتضمّنان نكات مهمّة. أولاهما لفظة «لي» في قوله: ﴿أَصْلِحْ لِى﴾؛ فإنّه قيّد مطلبه بقيد «لي» مع أنّه لو لم يقيّده به لم يختلّ كلامه معنىً ولا فصاحةً؛ إذ عبارة «أصلح في ذرّيّتي» الّتي معناها «اجعل الصلاح في ذرّيّتي» تفصح عن مطلوبه ومطلبه. فالتقييد بقيد «لي» ليس إلّا لحصر هذه النعمة (جعل الصلاح في الذرّيّة) لنفسه في قبال إنسان آخر كان هو في مرتبته ـ يعني كان من الصالحين الممتازين ـ وكان له صلاحية أن يجعل الله تعالى صالحين في ذرّيّته، والّا لانحصرت هذه النعمة به ولا حاجة إلى قيد «لي»، بل لا معنىً له.

الكلمة الثانية حرف «في» الداخلة على «ذرّيّتي» فهي أيضاً جاءت لإفادة معنى لا يفيده كلامه بدونها أو مع حرف آخر. وبعبارة أخرى فعل «أَصْلِحْ» يكون متعدّياً بنفسه لا يحتاج إلى حرف التعدية فإتيانُ حرفٍ ثمّ اختيارُ «في» من الحروف لابدّ أن يكون لإفادة معنى لم يتيسّر إفادته بدونها، فمن الممكن أن يُنشَأ هذا الدعاء خالياً عن حرف «في» أو متضمّناً لحرف آخر بدله، بأن يقال: «أصلح لي ذرّيّتي» أو: «أصلح لي من ذرّيّتي» أو: «أصلح لي بعضَ ذرّيّتي». فعلى هذا فالمعنيّ بعبارة ﴿أَصْلِحْ لِى فِى ذُرِّيَّتِى﴾ معنى خاصٌّ لا يفيده عبارةٌ غيرُ ما حكاه القرآن عن الإنسان المذكور. وللوصول إلى ما عني بها في الآية لابّد أن ننظر إلى معاني العبارات البديلة لها.

نعلم أنّ «أَذْهَبَه» معناه «جَعَلَه ذاهباً» و«أَعْلَمَه» معناه «جَعَلَه عالماً»، بل المعنى في جميع ما يكون باب الإفعال لإفادة التعدية هكذا. وفي جملة «أصلح لي ذرّيّتي» وقع «ذرّيّتي» مفعولاً لفعل «أَصلِحْ» فيصير كجملة «اجعَلْ لي ذرّيّتي صالحين»، يعنى أنّ القائل طلب مقام الصلاح المذكور لجميع ذرّيّته، فلو كان لجميع ذرّيّة الإنسان المذكور صلاحية

هذا المقام لسأله لجميعهم من الله تعالى. وهذا يؤيّد ما ذكر من أنّ الصلاح المعنيّ به في الآيه ممتاز جدّاً، بل وأعلى مرتبةً من مرتبة صلاح سليمان النبيّ، ولا يوجد صلاحيته إلّا عند الأوحديّ من الناس. وفي جملة «أصلح لي بعضَ ذرّيّتي» وقع لفظة «بعض» مفعولاً لفعل «أصلح» فيصير كجملة «اِجعل لي بعض ذرّيّتى صالحين»، يعنى طلب مقام الصلاح المذكور لبعض ذرّيّته. فهي تشبه جملة «أصلح لي من ذرّيّتي» في إفادة هذا المعنى. ولكن في عبارة ﴿أَصْلِحْ لي في ذُرِّيَّتى﴾ دخلت «في» على كلمة «ذرّيّتي» وصيّرتها من المفعول به إلى المفعول فيه أي الظرف، ولذا ليست عبارة ﴿أَصْلِحْ لى فى ذُرِّيَّتى﴾ مترادفة لجملة «اجعِلْ لي ذرّيّتي صالحين»، بل ـ كما صرّح به الدماميني ـ تكون مترادفة لجملة «أَوقِعْ ليَ الصلاح في ذرّيّتي»(حاشية الصبّان، ج٢، ص١٤٥) الّتي يكون فيها كلمة «ذرّيّتي» ظرفاً ومحلًّا لـ«إيقاع الصلاح». ومن المعلوم أنّ «الصلاح» لا يتحقّق مستقلًّا ومنحازاً عن «الذرّيّه»، وإنّما تكون هذه الذرّيّة الصالحة تحقّقاً عينيّاً لهذا التمنّي والمطالبة. ولو قلنا إنّ عبارة ﴿أَصْلِحْ لى فى ذُرِّيَّتى﴾ مترادفة لجملة «اجعَلْ لي صالحين في ذرّيّتي» ولكن لا تعني هذه العبارة أنّ «ذرّيّتي» إنّما يكون ظرفاً لجعل الصالحين فقط ولكنّ الصالحين ليسوا من «ذرّيّتي»؛ إذ كون ذرّيّته ظرفاً محضاً لجعل الصالحين لا يعدّ مزيّةً خاصّةً لهم حتّى يسأله لنفسه بمجيء قيد «لي»، وعلى هذا لابدّ أن يكون جعل الصالحين من هذه الذرّيّة أيضاً، فهذه الجملة القرآنيّة معناها «اجعل لي في ذرّيّتي الصلاح»، كما تقدّم من الدماميني.

وبما أنّ الإنسان المذكور لم يقيّد هذه المسألة (جعل الصلاح في ذرّيّته) بزمانٍ فمعناه أنّه سأل الله تعالى أن يجعل منهم صالحاً من الطراز الأوّل ما دامت ذرّيّته باقية ولو لم تكن صيغة الأمر مفيدة للتكرار والاستمرار؛ إذ هداية الإنسان والمجتمع سنّة إلهيّة جارية في المجتمع والتاريخ دائميّة كسائر السنن الإلهيّة. وعليه فهذه الفقرة ممّا يدل على استمرار وجود الصالحين الممتازين من ذرّيّة هذا الإنسان إلى آخر الزمان.

وبعبارة أخرى إنّ الوجه في أن لا يسأل هذا الدعاء بعبارة مثل «واجعل لي في ذرّيّتي صالحين» هو أنّ هذه العبارة تتضمّن طلب جعل الله تعالى في ذرّيّة هذا الإنسان صالحين فقط. مثلاً ـ كما سيأتي ـ في آية ١٢٩ من سورة البقرة المباركة سأل إبراهيم وإسماعيل الله تعالى أنّ يبعث في الأمّة المذكورة فيها رسولاً، وأبرزا هذا التمنّي بهذه العبارة: ﴿رَبَّنا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُم﴾ الّتي يُفهَم منها بوضوح أنّ مسألتهم لم تكن دوام بعث الرسل بدوام الأمّة المذكورة ولو كانا عبّرا عن مسألتهم هذا بعبارة مثل: «ربّنا وابعث فيهم رُسُلاً». فليس الوجه في إنشاء الدعاء المذكور بعبارة ﴿أَصْلِحْ لى فى ذُرِّيَّتى﴾ إلّا أنّ تمنّيه لم يكن محدوداً بأن جعل الله صالحين في ذرّيّته فقط، بل مسألته كانت دوام الإصلاح (جعل الصلاح) بدوام ذرّيّته، فما دامت ذرّيّته باقية يوجد فيهم ومنهم صالحاً ممتازاً.

الفقرة الثامنة

جملة ﴿إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ﴾ بهذا السبك والنصّ ـ من كونها جملة اسميّة مؤكّدةً بلفظة «إنّ» ـ إنّما حكيت في القرآن من هذا الإنسان فقط ولم تُحكَ عن أحد غيره ولو كان إنساناً ممتازاً. وعلماً بأنّه يتّفق لأيّ مؤمن توفيق التوبة والرجوع إلى

الله ولو كان في مرتبة دانية من مراتب الإيمان فهذه الجملة تبيّن أنّ التوبة المذكورة ـ كالصلاح المذكور ـ توبةٌ خاصّة بهذا الإنسان، ولعلّها الرجوع إلى الله تعالى بجميع ما له في الدنيا وبحيث يفني التائب نفسه بحضرته تعالى. فهذه أيضاً خصوصيّة أخرى من خصائص الإنسان المذكور.

الفقرة التاسعة

فقرة ﴿إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ كالفقرة السابقة في كونها جملة اسميّة مؤكَّدةً بلفظة «إنّ»، ومن الواضح أنّ كون أحد مسلماً في مستواه العامّ ليس امتيازاً خاصّاً لأحد، فهذه الجملة أيضاً تبيّن أنّ المُسْلِميّة المذكورة ـ كسائر المقامات المذكورة في الآية ـ مقام خاصّ يشير إلى ما جاء في القرآن حكايةً عن ابراهيم واسماعيل: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ * رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة (٢): ١٢٧-١٢٨)، فنرى في الآية الثانية أنّهما سألا ربّهما تعالى أن يجعلهما مسلمَين له ويجعلَ من ذرّيّتهما أمّة مسلمة له أيضاً. وممّا هو واضح جدّاً أنّ المسلميّة الّتي سألها هذان النبيّان العظيما الشأن للأمّة الناشئة من ذرّيّتهما هي المسلميّة الّتي سألاها لأنفسهما، وبما أنّهما كانا في مراتب عالية من الإيمان قبل هذا الدعاء فلابدّ أن تكون المسلميّة المذكورة أعلى من إيمان كانا واجدين له حين الدعاء. وعليه فالأمّة المذكورة أمّة خاصّة ممتازة ومماثلة لهذين النبيّين العظيمين ولا تعمّ قوم العرب، بل ولا جميع المسلمين.

ثمّ جاء في الآية التالية (١٢٩) أنّ هذين النبيّين سألا ربّهما أن يبعث في الأمّة المذكورة ﴿رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾. الرسول المعنيّ في الآية ليس أحداً غير النبيّ محمّد ﷺ؛ لأنّ الأعمال الثلاث المذكورة فيها لهذا الرسول أعني «تلاوة آيات الله والتزكية وتعليم الكتاب والحكمة» هي الثلاث الّتي ذكرت ـ باختلاف في ترتيبها ـ في ثلاث آيات أُخَر في القرآن ولم يشكّ أحدّ أنّها نزلت في رسول الله ﷺ. وكما أنّ لهذا الرسول مماثلة تامّة لإبراهيم وإسماعيل فلابدّ أنّ تكون لسائر أفراد هذه الأمّة المسلمة مماثلة لرسولهم. ومن يعلم شيئاً من تاريخ الإسلام لا يرى هذه المماثلة إلّا بين النبيّ محمّد ﷺ وأهل بيته الطاهرين ؑ، وله شواهد كثيرة في آيات القرآن وأيضاً روايات الفريقين.

كما صرّح بهذه الحقيقة في آية: ﴿هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هذا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ (الحجّ (٢٢): ٧٨)، فللأمّة المسلمة المذكورة شأن الشهادة على الناس. فما دام على الأرض ناس يكون عليهم شهيد من الأمّة المسلمة، فتكون الآية دليلاً على بقاء هذه الأمّة المسلمة ببقاء الناس وتقلّدها لهذا المنصب، كما تقدّم أنّ الشهداء إحدى الطوائف الأربع من المنعم عليهم المذكورين في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ﴾ (النساء (٤): ٦٩)، علماً بأنّ الشهيد هنا وفي غيره من القرآن ليس معناه «المقتول في سبيل الله»، بل هو من المقامات المعنويّة الخاصّة ببعض الأنبياء وأئمّة المجتمع، ومنهم عيسى ؑ: ﴿وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ﴾ (المائدة (٥): ١١٧).

وممّا ينبغي ذكره هنا أنّ الفقرتين الثامنة والتاسعة كالعلّة للفقرة السابعة، فكأنّ الإنسان المذكور سأل الله تعالى وقال: ﴿أَصْلِحْ لى فى ذُرِّيَّتى﴾ لأنّه حالكونه من الأمّة المسلمة الإبراهيميّة تاب إلى الله تعالى بجميع وجوده وصار فانياً في سبيله.

نظرة إجماليّة إلى خصائص الإنسان المذكور

هنا وبعد الكشف عن بعض ما أفادته الآية الشريفة يظهر بجلاء تامّ أنّ المراد من «الإنسان» في الآية ليس جنسه؛ فإنّه لو لم تكن كلّ فقرة من الفقرات التسع متضمّنة لما يختصّ بإنسان خاصّ وجازت الخدشة في اختصاص بعضها بالإنسان المذكور ـ مثل ولادته لستّة أشهر أو ولادته تامّاً غير جهيض ـ ولكن مجموع الخصائص المذكورة في الآية لا يوجد في إنسان غيره، ومصداق الجامع للخصائص المذكورة إنسان واحد. فلنذكر إجمال ما تقدّم من هذه الخصائص لكيلا يبقى أقلّ شكّ في تعيين وتشخيص مصداقها الواحد، وهي كالتالي.

١. قضت أمّه حمله بكراهة.

٢. وضعته أمّه بكراهة.

٣. تولّد لستّة أشهر ولكن عاش إعجازيّاً وبلغ كسائر الأطفال إلى كماله.

٤. كان هو من المنعم عليهم.

٥. كان أبوه من المنعم عليهم.

٦. كانت أمّه من المنعم عليهم.

٧. كان هو من الصالحين الممتازين.

٨. كان له عِدل آخر في أهل بيته.

٩. ما زال صالح ممتاز في ذرّيّته موجوداً.

١٠. تاب إلى الله بكل وجوده وأفنى نفسه في سبيله.

١١. كان هو من الأمّة المسلمة الإبراهيميّة يعني من أهل بيت النبيّ ﷺ.

مصداق الإنسان المذكور هنا وبالنظر المجدّد إلى هذه الخصائص هل هناك قارئ وله معرفة إجماليّة لتاريخ صدر الإسلام وسيّما أهل بيت النبيّ ﷺ وجد هذه الخصائص في إنسان غير الإمام أبي عبدالله الحسين ؑ؟! ابداً! فإنّه ليس في تاريخ الإنسان حتّى في أهل بيت النبيّ ﷺ إنسان واجد لجميع هذه الخصائص. ولذا لو لم يُخبَر القاري الخبير بالروايات الواردة في الموضوع والّتي قالت إنّ الآيه نزلت في الإمام سيّدالشهداء ؑ أو خدش في أسنادها ـ لبعض رواتها أو لأنّها من أخبار الآحاد ـ ولم يعتبرها ولكن لنفس الآية درجة من البيان ورتبة من الدلالة فالقاري متدبّراً لا يملك قلبه وعينيه ومالت فؤاده إلى حضرة سيّدالشهداء ؑ واغرورقت عيناه دمعاً على هذا الشهيد المظلوم.

أجل هذا الإنسان هو سيّد الشهداء ؑ، وهو الّذي طبقاً لروايات الإماميّه ـ والّتي سيجيء بعضها ـ كانت أمّه فاطمة الزهراء ؑ كارهة لحملها ووضعها، وتولّد لستّة أشهر وعاش إلى كماله، وكان أبوه الإمام أمير المؤمنين من الصالحين الممتازين وكانت أمّه فاطمة الزهراء صدّيقة، وكان له أخ مماثل له من الصالحين الممتازين ولكن كان أئمّة أهل البيت

من ذرّيّته، وبالآخره تاب إلى الله بجميع وجوده ورجع إليه بقتله في سبيله. ﴿وَسَلامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ{ويوم استُشْهِدَ}وَ يَوْمَ يَمُوتُ وَ يَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا﴾.

فإن نقدنا لما قلناه ذيلاً للفقرة الرابعة:

بما أنّ القرآن معجزة البلاغة فليس فيه من التعقيد المعنويّ شيء؛ فإنّ من مقوّمات بلاغة الكلام فصاحته، ومن مقوّمات فصاحة الكلام عدم التعقيد المعنويّ فيه فالكلام مع التعقيد المعنوىّ ليس بليغاً. هذا ممّا ينتجه ضمّ عبارة: البلاغة في الكلام مطابقته لما يقتضيه حال الخطاب، مع فصاحة ألفاظه، مفردها ومركّبها(جواهر البلاغة، ص٣٢)إلى عبارة: فصاحة الكلام سلامته ـ بعد فصاحة مفرداته ـ ممّا يبهم معناه ويحول دون المراد منه. وتتحقّق فصاحته بخلوّه من ستّة عيوب: ١- تنافر الكلمات مجتمعة، ٢- ضعف التأليف، ٣- التّعقيد اللفظيّ ٤- التّعقيد المعنويّ، ٥- كثرة التكرار، ٦- تتابع الإضافات(جواهر البلاغة، ص٢٣). فتفسير عبارة قرآنيّة وتوضيحها بما أوهم تعقيداً فيها يستلزم سلب الإعجاز عن القرآن. وحينئذٍ إن قلنا إنّ الله تعالى أراد أن يفهم أنّ الإمام حسين ؑ ولد لستّة أشهر فقال: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْرًا﴾ بدلاً أن يقول: «وحمله ستّةُ أشهُرٍ» لالتزمنا بالتعقيد في كلامه. بل بإمكاننا أن نقول: الإنسان المعنيّ به اختلف عن أقرانه من حيثين، هما مدّة الحمل ومدّة الفصال، فتولّد مثلاً لثمانية أشهر أو سبعة وارتضع اثنين أو ثلاثة وعشرين شهراً. هذا مضافاً إلى أنّ أكثر الناس محافظةً على القيم قد لا يعملون بآية ﴿وَالوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ﴾ (البقرة (٢): ٢٣٣) إذا لم يقدروا عليه؛ إذ التكليف ـ فعليّةً أو تنجّزاً ـ دائر مدار القدرة عليه. وجاز أن لم تكن الزهراء ؑ قادرة على إرضاع ولدها الحسين ؑ، كما جاء في روايات أنّها ؑ لم ترضع ولده الحسين.

أقول: بالنظر إلى مجموع القرائن الداخليّة في نفس الآيه لا يبقى أيّ ترديد في أنّه أوّلاً ليس المقصود بـ «الإنسان» جنسه، بل المعنيّ به إنسان خاصّ. وثانياً لهذا الإنسان خصائص متميّزة جعلته كسليمان النبيّ ؑ على الأقلّ. فهل يجد أحد أمارةً من هذا الإنسان في غير أهل بيت النبيّ ﷺ؟ وثالثاً مع النظر إلى قيد «لي» في دعاء ﴿أَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي﴾ وأنّه للاحتراز عن عدل له يظهر أنّه كان في جنبه إنسانٌ آخر مماثلٌ له ولو قلنا إنّ عبارة ﴿قالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي{ معناها حشد الجنود والجهاد. فهل في أهل بيت النبيّ ﷺ مصداق له غير الحسنين }؟ وفي ذرّيّة أيّهما جعل الله صالحين ممتازين؟ وهذا ممّا يؤيّده القرائن الخارجيّة أي الروايات الآتية.

ثمّ إنّ ما سوّغ أن يقول القرآن: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْرًا﴾ بدلاً عن «وحمله ستّةُ أشهُرٍ» هو زمن نزولها فمنه يعلم وجه العدول. والتوضيح أنّه ما دام لم يتولّد الحسين ؑ لم يوجد لفقرة ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْرًا﴾ مصداق فحسب، بل لم يوجد لسائر الفقرات مصداق واضح أيضاً وكانت مبهمة عند المخاطبين، ولاسيّما فقرتي ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾ ـ العاكستين لكراهية خلاف الطبيعة وفطرة الأمّهات ـ تزيدان على تعجّب المخاطبين وأيضاً على إبهام مراد الآيه بالتبع. وانطلاقاً من عدّة روايات ولدت بنت النبيّ ﷺ في

النصف من شهر رمضان ابناً أُخبِر به أهل المدينة قاطبةً، ثمّ رأت نساء المدينة ـ بتعجّب تامّ ـ أنّها ولدت لستّة أشهر (أو ستّة أشهر وعشرة أيّام) ابناً آخر كان كسائر الأطفال في السلامة والوعي بل أعلى فيهما من أطفالهم. وعليه ـ كما تقدّم ـ فاللام في ﴿الإِنْسان﴾ المذكور في الآية ليست للجنس، بل تكون للعهد الحضوريّ. فمع نزول الآية المباركة في هذا اليوم هل بقي لأحد من أهل المدينة إبهام أو إجمال أو ـ بتعبير البيانيّين ـ تعقيدٌ معنويّ بالنسبة إلى فقرة ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْرًا﴾؟! وهل يفيد عبارة «وحمله ستّةُ أشهُرٍ» ما أفادته عبارة ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْرًا﴾ من أنّ على والديه الإرضاع حولين كاملين وأنّهما سيوفَّقان بالقيام بهذا الواجب؟

وبالجملة أحسن الطرق وأكثرها إنتاجاً لمن ينظر إلى قضيّة من القضايا التاريخيّة بعد مضيّ قرون عنها لتجديد الساحة الأصليّة لتلك القضيّة ذهنيّاً برسم صورة مطابقة للواقع في الذهن هو أن يجمع هذا الناظر جميع الافتراضات والمقترحات لمختلف الصور المحتملة لتلك القضيّة، وهي الافتراضات والمقترحات الّتي يمكن تحقّقها علميّاً، بل هي الّتي تسع الـذبّ عن نفسها لما لها من الإحكام؛ فإنّ هذه الافتراضات تكوّن أركان وأجزاءَ الصورة الّتي هو بصدد رسمها من تلك القضيّة والشرط الأوّل أو الخصيصة الأولى للضمان على مطابقة هذه الصورة للواقع صحّةُ أركانها وأجزائها وصحّتُها. وفي المرحلة الثانية يرتّب من هذه الافتراضات والمقترحات ما كانت متلائمةً ومتناسبةً بعضها لبعض ويوضّبها وينظّمها ليتحقّق بينها أكثر قدر من التلائم والتناسب والتلاحم، وليسع كلّ جزء منها تبرير الأجزاء ذات الصلة به. ولا يخفى أنّ اشتراط تلائم وتلاحق وتلاحم أركان وأجزاء الصورة يقع في رتبة ثانية وبعد الضمان على صحّة هذه الأركان والأجزاء وصحّتها؛ فإنّه لو كانت في هذه الصورة أجزاء غير صحيحة أو غير مصادقة لا يكون صِرف التلائم بينها وتلاحق بعضها لبعض دليلاً على مطابقة هذه الصورة للواقع؛ فكما تعلمون إنّ أجزاء وعناصر الأسطورة تامّةٌ ومتلائمةٌ متلاحقة، والفرق بين الواقع والأسطورة أنّه على الرغم من تماميّة أجزاء الأسطورة وتلائمها وتلاحقها ولكنّها أو بعضها غيرُ مصادقة أو غيرُ صحيحة، ولذا لا ينظر أحد إلى الأسطورة كصورة من الواقع والحقيقة. وعليه يجب لأجل الحصول على صورة مطابقة للواقع المنظور استخدام أركان وأجزاء اجتازت بالنجاح اختباراتٍ علميّة، فلا يُتوقَّع عكسُ الواقع وتصويرُه إلّا من صورة متكوّنة من تلك الأركان والأجزاء الناجحة. وفي المرحلة الثالثة يلزم أن تكون الصورة الحاصلة صورةً مُجيدةً ومجيبةً للتساؤلات بحيث ترفع الإبهامات والإشكالات المطروحة حول القضية المنظورة. فالصورة الحاصلة بعد نجاحها من المراحل الثلاث هي الصورة المتّزنة المعقولة المقبولة عقلاً أو عقلائيّاً إلى زمن رسم صورة أخرى اجتازت تلك المراحل كنجاح الصورة السابقة وإحكامها، فلو كانت الصورة الحديثة أكمل وأحكم من السابقة فتصير هي الصورة المتّزنة المعقولة المقبولة عقلاً أو عقلائيّاً.

وهذه الطريقة هي الّتي يستعملها العقلاء بالنسبة إلى حلّ ألغاز الكلمات المتقاطعة وتوضيب الصور المقطوعة (البازل) ونحوهما، وكما يتّفق شبه الـدور في حلّ ألغاز الكلمات

المتقاطعة وتوضيب البازل كذلك يتفّق شبه الدور في رسم الصورة عن الواقع بتبرير الأجزاء المكوّنة لهذه الصورة بعضها لبعض وإضاءتها كذلك حتّى يحصل صورةً واضحةً لا إبهام فيها، ولكنّ هذا الدور ـ وهو توقف العلم بكل من المعلومين على العلم بالآخر(المعجم الفلسفيّ، ج، ص٥٦٨؛ كشّاف اصطلاحات الفنون، ج١، ص٨١١) ـ هو ما يسمّى بالدور الهرمنوطيقيّ أو «الدور العلميّ» والّذي ليس بدور ولا محال، بل هو متحقّق. بل العقلاء يستعملون نفس الطريقة في بعض من مهامّ أمورهم والرئيسيّة منها وفي حياتهم الاجتماعيّة أيضاً، فالقاضي ـ نموذجاً ـ إنّما يتمكّن من تجديد ساحة الجرم أو الجريمة ذهنيّاً برسم صورة مطابقة للواقع طبقاً للقرائن والشواهد المحكمة لمختلف الصور المحتملة لتلك القضيّة، فإذا حصل لديه صورة تمّ التلائم والتناسب والتلاحق العقليّ أو العقلائيّ بين أجزائها وعناصرها المتكوّنة من تلك القرائن والشواهد وكانت مجدية مجيبة يحكم ببراءة المتّهم أو تجريمه.

والكاتب أيضاً ـ كمن ينظر بعد مضيّ أكثر من أربعة عشر قرناً إلى قضيّة من قضايا صدر الإسلام المذكورة في القرآن ـ استخدم نفس الطريقة وحصل باجتياز المراحل الثلاث المذكورة على صورة مذكورة أعلاه واجدة للشرائط والخصائص المذكورة وإن كانت في أجزائها وعناصرها شيء من خرق العادة أو الإعجاز، فتعدّ هي صورةَ تلك القضية القرآنيّة إلى زمن رسم صورة أخرى منها اجتازت تلك المراحل كنجاح هذه الصورة وإحكامها، فلو كانت الصورة الحديثة أكمل وأحكم من السابقة أو لم يوجد في أجزائها وعناصرها شيء من خرق العادة أو الإعجاز فتصير هي الصورة المتّزنة المعقولة المقبولة عقلاً أو عقلائيّاً. ولو قال أحد إنّ بعض الفقرات التسع من الآية مبهمةٌ وليس فيها قرينيّة أو شهادة ولم يعتبر بعض أجزاء هذه الصورة أو لم يصحّحها طبعاً فعليه أن يجيب ما هي الصورة الّتي تكون أوضح وأجدى من الصورة الّتي رسمها الكاتب أعلاه وتسع أن توضّب وتنظّم البازل المعنويّ والمصداقيّ للآية المباركة المبحوث عنها؟ بل وكما أنّ الاحتمالات الأخرى الموجودة قبل حلّ الجدول وتوضيب البازل امّحت بعد حلّه وتوضيبه فكذلك تنتفي الاحتمالات المغايرة لهذة الصورة من هذه القضيّة التاريخيّة القرآنيّة، إلّا أن يرسم هذا الناقد على أساس قرائن وشواهد أُخر صورة أخرى من هذه القضيّة واضحةً مجديةً متلائمةَ الأجزاء أو صورة لم يوجد في أجزائها وعناصرها شيء من خرق العادة فيحدث الشكّ بالنسبة إلى مطابقة الصورة الأُولى للواقع، بل تصير هذه الثانية هي الصورة المتّزنة المعقولة المقبولة عقلاً أو عقلائيّاً.

وأمّا الأحاديث المشار إليها فهي حديثان رويا في عدّة من كتب قدماء الإماميّة. ففي الكافي: «لَمْ يَرْضَعِ الْحُسَيْنُ مِنْ فَاطِمَةَ ؑ وَلَا مِنْ أُنْثَى؛ كَانَ يُؤْتَى بِهِ النَّبِيَّ فَيَضَعُ إِبْهَامَهُ فِي فِيهِ فَيَمَصُّ مِنْهَا مَا يَكْفِيهَا الْيَوْمَيْنِ وَالثَّلَاثَ فَنَبَتَ لَحْمُ الْحُسَيْنِ ؑ مِنْ لَحْمِ رَسُولِ اللَّهِ وَدَمِهِ... وفي رواية أخرى عن أبي الحسن الرضا ؑ أَنَّ النبيّ ﷺ كَانَ يُؤْتَىٰ بِهِ الْحُسَيْنُ فَيُلْقِمُهُ لِسَانَهُ فَيَمَصُّهُ فَيَجْتَزِئُ بِهِ

وَ لَمْ يَرْتَضِعْ مِنْ أُنْثَى»(الكافي، ج١، ص٤٦٥، ح٤ وذيله). والحديث الثاني منهما ـ إضافة إلى ضعف سنده للإرسال ـ من متفرّدات الكافي ولم يرو في مصادر أخرى ككتب الصدوق والشيخ الطوسيّ، و ـ كما أثبتنا في بعض مقالاتنا ـ نسبة ما تفرّد به الكافي إلى الكليني محلّ تأمّل فضلاً عن نسبته إلى الإمام أو النبيّ ﷺ! مع أنّه معارض للحديث الأوّل حتّى ألجأ بعض شارحي الكافي أن يقولوا خلافاً لظاهرهما وجمعاً بينهما: إنّ المراد أنّ النبيّ ﷺ تارة يفعل ذاك وأخرى ذلك (شرح المازندرانيّ على الكافي، ج٧، ص٢٢٨؛ مرآة العقول، ج٥، ص٣٦٥ – ٣٦٦).

وأمّا الحديث الأوّل فروي في الكافي مرسلاً، ورواه ابن قولويه في كامل الزيارات (كامل الزيارات، ص٥٦، ح٤) بسند الكافي. ورواه ابن بابويه بسند آخر في الإمامة والتبصرة (الإمامة والتبصرة، ص٥١، ح٣٧) وفيه ضعف وليس أقوى سنداً ممّا في الكافي. ورواه في علل الشرائع(علل الشرائع، ج١، ص٢٠٥، ح٣) بنفس السند أيضاً. ثم رواه من رواه بعد الكليني والصدوقين بأسنادهم وليس لهم طريق سوى طرقهم. ويعرف الجميع أنّه لا حجّيّة عُقلائيّة أو تعبّديّة لخبر أو خبرين من أخبار الأحاد ليعتمد عليه. زد على هذا أنّ الآية المباركة لم تستخدم لفظة «الرضاع» الظاهرة في الشرب من ثدي الأمّ، بل استخدمت لفظة «الفصال» الّتي قال أهل اللغة إنّ معناها الفصل. ففي مقاييس اللغة(مقاييس اللغة، ج٤، ص٥٠٥): «فصل: كلمة صحيحة تدلّ على تميز الشيء من الشيء وإبانته عنه». وعلى هذا يكون معنى هذه الفقرة أنّ مدة حمل وارتزاقه صبيّاً كانت ثلاثين شهراً، ثمّ فصلوه عن الارتزاق. وعليه لا تعارض بين الآية والرواية. ولو لم يقبل هذا المعنى للفصال وبقي التعارض فالتقدّم للآية، كما هو واضح.

علّة عدم التصريح بأسامي الأئمّة في القرآن

ممّا ذكر تُعلَم بجلاء أيضاً العلّة التي من أجلها لم يصرّح القرآن بأسامي أئمّة أهل البيت ؛ فإنّه إذا قامت الآية (ولها أمثال أخرى) بذكر خصوصيّات أحدهم وعرّفه لقاري القرآن كأحد من المصاديق العليا من الإنسان الكامل وشخصيّة بارزة من أهل البيت وبالطبع إماماً صالحاً للناس، حتّى يصير القاري ومستمع القرآن متلهفّاً تائقاً له فأيّة حاجة إلى أن يقول مثلاً: «و وصّينا الحسين بوالديه...»؟! علماً بأنّ مصداق الآية لمخاطبيها في عصر النزول كان كالشمس في رابعة النهار وأنّه حسين بن عليّ وإن زال وضوحه الأوّليّ بمضيّ الزمان ولأجل عوامل كتطوّر اللغة وتهاون علماء العربيّة وتعمّد مكتب الخلفاء على التباس مرادات القرآن وتحريفه معنى واختلاق شأن النزول، وعدم التدبّر لزوايا كلام الوحي. ولكن مع ذلك من العوامل والموانع كلّها فهذا هو تدبّر القرآن الّذي أوضح الدقائق واللطائف المعنيّ بها في القرآن للناس طيلة التاريخ ويزيل عنها الغطاء، إيضاحاً وإزالةً لا يعادله حتّى التصريح بأسامي أئمّة أهل البيت . بل انتهى وضوح مصاديق الآيات العديدة النازلة بشأن أهل البيت لمخاطبي عصر النزول حدّاً يُعَدّ التصريح بأساميهم خلاف البلاغة، وبعدهم وفي الأزمنة المتأخّرة عنهم ما يرفع الإبهام ويوضح لنا المرام ويكشف الغطاء عن المصداق هو تدبّر الآيات، كما اتّفق لنا في هذا المقال كنموذج، ولله الحمد. نعم، تستثنى طائفة وهم الّذين أعماهم الحبّ والبغض الطائفي

والمذهبي وأصمّتهم أهواء أنفسهم فيتغافلون أو يتجاهلون هذه المضامين القرآنيّة والمعاني العالية.

عدّة روايات ذيل الآيه

والآن حان الحين لذكر بعض الروايات الّتي قالت إنّ الآيه نزلت في سيّدالشهداء أو أشارت إلى بعض من خصوصيّاته.

١. عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن عبد الرحمن العرزمي عن أبي عبدالله قال: «كان بين الحسن والحسين طهر وكان بينهما في الميلاد ستة أشهر وعشراً»(الكافي، ج١، ص٤٦٣، ح٢).

٢. محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن الوشاء و الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الوشاء عن أحمد بن عائذ عن أبي خديجة عن أبي عبدالله قال: «لما حملت فاطمة بالحسين جاء جبرئيل إلى رسول الله ﷺ فقال إن فاطمة ستلد غلاما تقتله أمتك من بعدك فلما حملت فاطمة بالحسين كرهت حمله و حين وضعته كرهت وضعه. ثمّ قال أبو عبدالله لم تُرَ في الدنيا أمٌّ تلد غلاماً تكرهه و لكنها كرهته لما علمت أنه سيقتل. قال: و فيه نزلت هذه الآية ﴿و وصينا الإنسان بوالديه حسنا حملته أمه كرها و وضعته كرها و حمله و فصاله ثلاثون شهرًا﴾»(الكافي، ج١، ص٤٦٣، ح٣؛ كامل الزيارات، ص٥٥).

٣. محمد بن يحيى عن علي بن إسماعيل عن محمد بن عمرو الزيات عن رجل من أصحابنا عن أبي عبدالله قال: «إنّ جبرئيل نزل على محمد ﷺ، فقال له: يا محمد! إن الله يبشرك بمولود يولد من فاطمة تقتله أمتك من بعدك. فقال: يا جبرئيل! وعلى ربي السلام، لا حاجة لي في مولود يولد من فاطمة تقتله أمتي من بعدي. فعرج ثمّ هبط فقال له مثل ذلك. فقال: يا جبرئيل! و على ربي السلام، لا حاجة لي في مولود تقتله أمتي من بعدي. فعرج جبرئيل إلى السماء ثم هبط فقال: يا محمد! إنّ ربك يقرئك السلام و يبشّرك بأنّه جاعل في ذريته الإمامة و الولاية و الوصية. فقال: قد رضيت. ثمّ أرسل إلى فاطمة أنّ الله يبشّرني بمولود يولد لك تقتله أمتي من بعدي. فأرسلت إليه لا حاجة لي في مولود مني تقتله أمتك من بعدك. فأرسل إليها أنّ الله قد جعل في ذريته الإمامة و الولاية و الوصية. فأرسلت إليه أنّي قد رضيت. فـ﴿حملته أمه كرها و وضعته كرها و حمله و فصاله ثلاثون شهرا حتى إذا بلغ أشده و بلغ أربعين سنة قال رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي و على والدي و أن أعمل صالحا ترضاه و أصلح لي في ذريتي﴾ فلو لا أنه قال ﴿أصلح لي في ذريتي﴾ لكانت ذريته كلّهم أئمّة...»(الكافي، ج١، ص٤٦٣، ح٤؛ كامل الزيارات، ص٥٦؛ الإمامة والتبصرة، ص٥١؛ علل الشرائع، ج١، ص٢٠٥).

والّذي هو ظاهر أنّ هذه الروايات قالت إنّ مصداق الآية الوحيد هو الإمام الحسين، لا أنّه مصداق من مصاديقها، وقد ثبت بما تقدّم أنّ الجامع للخصائص المذكورة ينطبق على إنسان واحد لا أفراد عديدة، وأنّه لا يمكن أن يكون أحداً إلّا الإمام حسين. وبهذا ظهر وجه الخطإ في كلام صاحب الميزان حيث قال: «واعلم أنّه قد وردت في الآية أخبارٌ تطبّقها

على الحسين بن عليّ ؑ وولادته لستّة أشهر وهي من الجري»(الميزان، ج١٨، ص٢٠٨٩. كما ظهر وجه عدم صحّة ما جاء في بعض تفاسير أهل السنّة ـ كتفسير مقاتل (مقاتل، ج٣، ص٢٢٢)وجامع البيان (جامع البيان، ج٢٦، ص٢٣) وتفسير الواحديّ (تفسير الواحديّ، ج٢، ص٩٩٥)ـ أنّ الآية نزلت في أبي بكر.

النتيجة واقتراح

بناءً على الخصائص العديدة المذكورة في الآية الخامسة عشر من سورة الأحقاف للإنسان المذكور فيها لا يبقى أي تردّد في أنّ المراد منه ليس أحداً غير الإمام أبي عبدالله الحسين ؑ؛ فإنّه الإنسان الوحيد من نسل أبينا آدم ؑ الّذي جمعت فيه الخصائص العديدة المذكورة جمع، ولو كان آحاد آخرون من الناس واجدين لبعض هذه الخصائص ولكن هذا أبو عبد الله الحسين ؑ هو الإنسان الّذي جامعٌ لجميعها. فيكون تطبيق الإنسان المذكور عليه ما يرتّب وينظّم شتات القرائن والشواهد حول الآية ويصوّر صورة واضحة من مصداق ما جاء في الآية. وانطلاقاً من هذا منضمّاً إلى ما هو المشهور بين أهل التاريخ والسيرة والرجال والتراجم وغيرهم ـ حتى أنّ بعضهم كالمقريزيّ في إمتاع الأسماع(إمتاع الأسماع، ج٥، ص٣٥٦) جعله هو الصحيح ـ من أنّ ولادة الإمام الحسن ؑ كانت في النصف من شهر رمضان فلابدّ من أن تكون ولادة الإمام الحسين ؑ في النصف الثاني من شهر ربيع الاوّل. فعلى هذا ينبغي إقامة احتفالات تأبينيّة لولادة هذا الإمام الشهيد في النصف الثاني من هذا الشهر المتبرّك بولادة النبيّ الأعظم ﷺ والإمام جعفر الصادق ؑ مضافاً إلى احتفالات تأبينيّة لهما.

فهرس المنابع والمآخذ

الجزريّ، المبارك بن محمّد ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث و الأثر، قم، مؤسسه إسماعيليّان للطباعة.

أبو حيان الأندلسيّ، محمّد بن يوسف (١٤٢٠ ق). البحر المحيط فى التفسير، بيروت، دار الفكر، تحقيق: صدقي محمّد جميل.

الآمدى، عبد الواحد بن محمّد (١٤١٠ ق). غرر الحكم و درر الكلم، قم، دار الكتاب الإسلامى، تحقيق: السيد مهدى الرجائى، ط الثانية.

البلخي، مقاتل بن سليمان (١٤٢٣ ق). تفسير مقاتل بن سليمان، بيروت، دار إحياء التراث، ط الأولى، تحقيق: عبد الله محمود شحّاته.

الثعالبيّ، عبدالرحمن بن محمّد (١٤١٨ ق). جواهر الحسان، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط الأولى، تحقيق: شيخ محمدعلي معوض و شيخ عادل أحمد عبدالموجود.

ابن الجوزى، أبوالفرج عبدالرحمن بن عليّ (١٤٢٢ ق). زاد المسير فى علم التفسير، بيروت، دار الكتاب العربيّ، ط الأولى، تحقيق: عبدالرزّاق المهديّ.

الجوهريّ، إسماعيل بن حمّاد (١٤١٠ ق). الصحاح، بيروت، دار العلم للملايين، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطّار.

الخصيبى، حسين بن حمدان (١٤١٩ ق). الهداية الكبرى، بيروت، البلاغ.

الدرويش، محيى الدين (١٤١٥ ق). إعراب القرآن وبيانه، سورية، دار الإرشاد، ط الرابعة.

ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن. الاشتقاق، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط الثالثة، تحقيق : عبد السلام محمّد هارون.

الدعاس، أحمد عبيد؛ حميدان، أحمد محمّد؛ قاسم، إسماعيل محمود (١٤٢٥ ق). إعراب القرآن الكريم، دارالمنير ودار الفارابي، دمشق، ١٤٢٥ ق، ط الأولى.

الرازي، عبدالرحمن بن محمّد بن أبي حاتم (١٤١٩ ق). تفسير ابن أبيحاتم، السعوديّة، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط الثالثة، تحقيق: أسعد محمد الطيّب.

الراغب الإصفهاني، حسين بن محمّد (١٤١٢ ق). مفردات ألفاظ القرآن، بيروت ودمشق، دار العلم والدار الشاميّة، ط الأولى، تحقيق: صفوان عدنان داوديّ.

زمخشريّ، أبو القاسم محمود بن عمر (١٤١٧ ق). الفائق في غريب الحديث، بيروت، دار الكتب العلميّة، تحقيق: إبراهيم شمس الدين.

السمرقنديّ، نصربن محمد بن أحمد. بحر العلوم، بيروت، دار الفكر.

الشريف الرضيّ، محمد بن حسين (١٤١٤ ق). نهج البلاغة، قم، دار الهجرة، تحقيق: صبحي صالح.

الشهيد الثاني، زين الدين بن عليّ العاملي (١٤١٣ ق). مسالك الأفهام الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، لجنة تحقيق مؤسسة المعارف الإسلاميّة.

صاحب بن عبّاد، إسماعيل بن عبّاد (١٤١٤ ق). المحيط في اللغة، بيروت، عالم الكتاب، تحقيق: محمد حسن آل ياسين.

الصبّان: محمّد بن عليّ. حاشية الصبان على شرح الأشمونى، بيروت، المكتبة العصرية، تحقيق: عبدالحميد هنداويّ.

الصدوق، عليّ بن الحسين ابن بابويه (١٤٠٤ ق). الإمامة والتبصرة من الحيرة، قم، تحقيق: مدرسه الإمام المهديّ ، مدرسة الإمام المهديّ، ط الأولى.

الصدوق، محمّد بن عليّ ابن بابويه (١٣٨٥ ق). علل الشرائع، قم، مكتبة الداوريّ.

صلاح بن عليّ. النجم الثاقب في شرح كافية ابن الحاجب، صنعا، مؤسسة الإمام زيد بن عليّ الثقافيّة، تحقيق: حسن نبغه ومحمد جمعة.

الصنعانيّ، عبدالرزاق بن همّام. المصنّف، منشورات المجلس العلمي، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظميّ.

الطباطبايى، السيد محمّد حسين (١٤١٧ ق)، الميزان، قم، نكتب الإعلام الإسلاميّ.

الطبرسيّ، أحمد بن عليّ (١٤٠٣ ق). الاحتجاج، مشهد، نشر المرتضى، تصحيح: محمدباقر الخرسان.

الطبرسي، فضل بن الحسن (١٣٧٢). مجمع البيان فى تفسير القرآن، تهران، منشورات ناصر خسرو.

الطبريّ الآملى، محمّد بن جرير (١٤١٣ ق). دلائل الإمامة، قم، موسّسه البعثة، ط الأولى.

الطبرى، محمّد بن جرير (١٤١٥ ق)، جامع البيان، بيروت، دار الفكر، تحقيق: صدقي جميل عطّار.

ابن الفارس، أحمد بن فارس بن زكريّا (١٤٠٤ ق).

معجم مقاييس اللغة، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون.

الفراهيدى: خليل بن أحمد (١٤١٠). العين، قم، دار الهجرة، تحقيق: مهديّ المخزوميّ وابراهيم السامرّاييّ.

الفيض الكاشانى، محسن (١٤١٥ ق). تفسير الصافى، تهران، مكتبة الصدر، تحقيق: حسين الأعلميّ.

القمى، عليّ بن إبراهيم (١٣٦٧). تفسير القمّيّ، قم، دار الكتاب، تحقيق: طيّب الموسويّ الجزائريّ.

ابـن قـولـويـه، جعفر بـن محمّد (١٣٥٦ ق). كامل الزيارات، النجف، الدار المرتضويّة، ط الأولى، تصحيح: عبدالحسين الأمينيّ.

ابن كثير الدمشقى، إسماعيل بن عمرو (١٤١٩ ق). تفسير ابن كثير، بيروت، دار الكتب العلميّة، منشورات محمدعلى بيضون، ط الأولى، تحقيق: محمد حسين شمس الدين.

الكلينى، محمّد بن يعقوب (١٤٠٧ ق). الكافى، طهران، دار الكتب الإسلامية، تحقيق وتصحيح: على أكبر الغفّاريّ.

المازندارنيّ، محمّد صالح بن أحمد (١٣٨٢ ق). شرح الكافى (الأصول والروضة)، طهران، المكتبة الإسلامية، تحقيق: أبوالحسن الشعرانيّ.

المجلسي، محمد باقر (١٤٠٤ ق). مرآة العقول، تهران، دار الكتب الإسلاميّة، تصحيح: الرسولى المحلّاتيّ.

المصطفويّ، حسن (١٣٦٠)، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر كتاب.

المفيد، أبو عبدالله محمد (١٤١٤ ق). الارشاد، قم، موسسه آل البيت.

المقريزيّ، تقى الدين أحمد بن عليّ (١٤٢٠ ق)، إمتاع الأسماع بما للنبيّ من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، بيروت، دار الكتب العلمية، تحقيق: محمد عبد الحميد النميسيّ.

المكارم الشيرازيّ، ناصر (١٤٢١ ق)، تفسير الأمثل، قم، مدرسة الإمام عليّ ابن أبي طالبؑ، ط الأولى.

ابن منظور، جمال الدين محمّد بن مكرم (١٤١٤ ق). لسان العرب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع و دار صادر، ط الثالثة، بيروت، تحقيق: أحمد فارس صاحب الجوائب.

الواحدى، عليّ بن أحمد (١٤١١ ق). أسباب نزول القرآن، بـيروت، دار الكتب العلميّة، تحقيق: كمال بسيونيّ زغلول.

(١٤١٥ ق). تفسير الواحدي، دمشق وبيروت، دار القلم والدار الشاميّة، تحقيق: صفوان عدنان داودي.

الهاشميّ، أحمد (١٣٨١). جواهر البلاغة، قمّ، مديريّة الحوزة العلميّة.

ابن هشام، عبد الله بن يوسف. مغني اللبيب، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ط الرابعة.

الأساليب اللغويَّة والبلاغيَّة التي صِيغت بها الأساليب التربويَّة في سورة الجمعة

الباحث نبأ عبد اللطيف عباس

كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة كربلاء

altahwntalhmra@gmail.com

الملخص:

رصد هذا البحث الأساليب البلاغيَّة والتربويَّة التي تضمنتها سورة الجمعة، والتي تُعدّ المصدر الأوّل الذي اعتمده النبيﷺ، حيثُ جعلهُ منهجاً للأُمّة الاسلامية، ويُعتبر سُّنة فعليَّة وقوليَّة، ثُمّ جسّد ذلك من بعده خيار الصحابة والتابعين والعلماء والصالحين، فمكنّهم الله في الأرض، كما حثوا المسلمين على ذلك، أن يعيشوا القرآن الكريم ويستنبطوا مضامينه وقيمَهُ وأساليبه التربويَّة، وكل ما تضمنته مفردات هذا الكتاب الكريم، ثم اعتماد سُّنة الرسول ؛ لأنّ قوله وفعلهُ وتقريره حجة على الناس، وبهذا سوف يتحقق المراد وتجني الأُمَّة الثِمار، وذلك كله بفضل التشريع الذي رسم قواعد المنهج التربوي، وبدورنا استنطقنا سورة الجمعة لبيان معاني الأساليب اللغويَّة والبلاغيَّة التي صِيغت بها الأساليب التربويَّة في سورة الجمعة؛ لكي ننهل منها تلك القيم المثلى، ونستظهر منها المضامين التربويَّة التي احتوتها فجاءت دراستنا حول المبادئ، والقيم، والأساليب التربوية وأثارها.

الكلمات المفتاحية: سورة، تربية، أسلوب، الجمعة، صيغت

The Linguistic and Rhetorical Techniques Used in the Educational Methods in Surah Al-Jumu'ah

Naba Abdul Latif Abbas

University of Karbala - College of Education for Human Sciences

Abstract

This research monitored the subject of the educational method, and the Messenger (PBUH) considered it the primary source of education, as the Messenger (PBUH) applied it in reality and behavior, and the Companions, may God Almighty be pleased with them, embodied it in conduct and work. He empowered them in the land and granted them dominion over it, so it is our duty as Muslims to derive educational implications. Its values and methods are taken from this book and the Sunnah of our Prophet, peace and blessings be upon him, is followed until this is achieved and the nation reaps the benefits of adopting it. Since each surah of the Holy Qur'an contains many educational principles, the subject of our study was one of the surahs of the Holy Qur'an, which is Surah (Al-Jema'ah). Let us benefit from the bliss of her unique upbringing; And to extract from it the educational contents it contains. In light of the many and varied educational methods presented in the Surah, our study was about educational principles, values, methods and their effects.

Keywords: Surah, Education, Technique, Al-Jumu'ah, Formulated.

المقدمة

لمعرفة الأساليب والتعاليم التربويَّة في الدراسات الحديثة وبيان أهمية دراستها في القرآن الكريم، اعتمدنا على اساليب متعددة لإيصال المعنى وايضاح الصورة البنائية، ولكلِّ قضية من القضايا أسلوب يناسبها؛ فإنَّنا نجد في المعنى أساليب تختلف عن الأساليب الموجودة في القصص، إضافة إلى لوازم البيان من تشبيه، واستعارة، وكناية، وتورية، وغير ذلك مما هو معروف في باب المجاز في سورة الجمعة، أمّا الغرض من نزولها فهو حثّ المسلمين على العمل بالعلم الذي يتعلمونه، وتوبيخ لمن لا يعمل بعمله من اليهود والمنافقين، فقد استهلت سورة الجمعة بتنزيه الله عما لا يليق به من النقص، ووصفته بصفاته التي تليق به؛ ولصلاة الجمعة خصوصيَّة لأنها تنوب عن صلاة الظهر؛ إذ إنّها تختلف عن سائر الأيام في أحكامها وفق آراء فقهاء المسلمين حيثُ ذهب بعضهم على وجوب صلاة الجمعة في عصر الحضور، ومنهم من قال مستحبة بدون حضور المعصوم، وفيها من التفاصيل الكثيرة، حتى في كيفيتها وهي تشتمل على خطبتين وركعتين، كما قد بيَّنت سورة الجمعة أوصاف الرسول ﷺ، والكثير من المسائل التي سوف نفصلّها في ثنايا البحث.

المبحث الأوّل

الأساليب التربويَّة في سورة الجمعة

أوّلاً: الأُسلوب الخبري المستقبلي:

بدأت سورة الجمعة بتربية المؤمنين على شكر الله تعالى وتسبيحهِ، والثابت أن كل شيء في السموات والأرض يُسبح لله تعالى، وبالتالي فإنّ المؤمنين هُم الأولى أنْ يسبحوا لربهم تبارك وتعالى، حيثُ فرض عليهم هذا التسبيح حتى يكونوا مؤمنين به موحدين ليُخرجهم من الظلمات إلى النور ومن ذل العبودية إلى عز الطاعة.

ومن الواضح جليّاً بيان هذا الأُسلوب الخبري المستقبلي في هذه السورة، حيثُ جاء في القرآن الكريم كلمة يُسبح لله ما في السماوات والأرض أي أنَّ كلَّ شيء من المخلوقات يُسبح لله وحده، ولا نعبد سواه، حيثُ قال تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ (سورة الجمعة:٤).

قال الطباطبائي في تفسير الميزان ما نصّهُ: ((فقد أوضح أنَّ التسبيح تنزيه الشيء ونسبته إلى الطهارة والنزاهة من العيوب والنقائص، والتعبير بالمضارع للدلالة على الاستمرار، والملك هو الاختصاص بالحكم في نظام المجتمع، والقدوس مبالغة في القدس وهو النزاهة والطهارة، والعزيز هو الذي لا يغلبه غالب، والحكيم هو المتقن فعله فلا يفعل عن جهل أو جزاف)) (الميزان في تفسير القرآن، ١٩٩٧م، ج١٩: ٢٦٣).

وتشير هذه الكلمات إلى بعض صفات الجمال والجلال والأسماء الحسنى لله، إذ يقول تعالى: ﴿يُسَبِّحُ للهِ ما فِي السَّماواتِ وما فِي الْأَرْضِ﴾ (سورة الجمعة:٤) فكل شيء يُسبّحه بلسان الحال والمقال، وينزهونّه عن جميع العيوب والنقائض الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ، فالآية تعرض حقيقة ﴿المالكيَّة والحاكميَّة المُطلقة﴾، ثمّ ﴿تنزّهه من أي نوع من الظلم والنقص﴾؛ وذلك لارتباط اسم الملوك بأنواع المظالم والمآسي، فهو تعالى ملك الملوك الذي لا يظلم عنده أحد لأنه غني عن العالمين والذي يظلم يشعر بالنقص، فيقوم بالظلم للآخرين، لذا جاءت بالسياق كلمة ﴿قدّوس﴾ لتنفي كلّ ذلك عنه تعالى. ومن جانب آخر فإنّ الآية تركّز على ركنين أساسيّين من أركان الحكومَّة هما (القدرة، والعلم) نشير هنا إلى أنّ ذكر صفات الحقّ تعالى في الآيات القرآنية المختلفة جاءت ضمن نظام وترتيب وحساب خاصّ (الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ،١٤٣١هـ،ج١٨: ٣١٣) .

ثانياً: أسلوب الشأن:

إنّ هذا الأُسلوب يهدف إلى التربية العامّة للمؤمنين، قال تعالى: ﴿يتلوا عليهم آياته﴾(سورة الجمعة٢)، أي أن الله تعالى أرسل من يتلو آياته على الناس فهو متفضل علينا وفق قاعدة اللُّطف الإلهيّ إذ بعث رسولاً ورسالةً للأُمم السابقة، فقد بيَّن العلّة التربويَّة قال تعالى: ﴿منهم﴾ أي من لغتهم، ومن لسانهم ومن طبيعتهم ومجتمعهم يألفهم ويألفونه وخص الأمين بها؛ وبهذا بيَّن العِلة التربويَّة لهذا جاء قوله تعالى: ﴿يتلوا عليهم آياته ويزكيهم﴾ فالنبيﷺ يقوم بتبليغ الآيات ثم يعمل على تزكيتهم بشكل كامل، بعد أن يُزيح آثار الشرك والكفر وعبادة غير الله ويعلمهم الكتاب والحكمة، وأنَّ كانوا من قبل في ضلال مبين؛ لكن الله تعالى لما بعث فيهم الرسول العظيمﷺ لهذا الغرض التربوي، وآخرون لما يلحقون به بيَّن لنا أهمية الرسالة والرسول، وأهمية هذا الدِّين، إذ ليس خاصاً بمن عاصروا النبيﷺ بل هو يشمل كل من يأتي بعد ذلك وآخرون لم يلحقوا بهم أي إلى الآن لم يلحقوا به، وهؤلاء خصص الله لهم وعيَّن لهم أولياء وأئمة بعد النبي يقومون مقامه ويؤدّون إلى هؤلاء الآخرين .

وأمّا قوله: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ﴾ (سورة الجمعة:٢) وفي الآية آراء كثيرة منها: أنّ العرب كانت أمَّة أميَّة لا تكتب و لا تقرأ ولم يُبعث إليهم نبي، وقيل يعني أهل مكة؛ لأن مكة تسمى أم القرى ﴿رَسُولًا مِنْهُمْ﴾ يعني النبي محمدﷺ نسبه نسبهم وهو من جنسهم، كما قال ﴿لَقَدْ جاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عليه﴾ (سورة التوبة :١٢٨) ووجه النعمة في أنّه جعل النبوة في أمي موافقته لما تقدمت البشارة به في كتب الأنبياء (مجمع البيان في تفسير القرآن،١٤١٥هـ،ج ١٠: ٤٢٨).

وكثير من الروايات القائلة أنَّ الرسول أُميٌّ لا يعرف القراءة والكتابة، جاء عن أبي عبد الله محمد بن خالد البرقي، عن جعفر بن محمد الصوفي، قال سألت أبا جعفر محمد بن علي الرضا عليه السلام، فقلت: يا بن رسول الله، لم سمي النبيﷺ الأمي؟ فقال: «ما يقول الناس؟» قلت: يزعمون أنَّه إنّما سمي الأمي؛ لأنَّه لم يحسن أن يكتب. فقال عليه السلام: «كذبوا عليهم لعنة الله، أنّى ذلك والله يقول في محكم كتابه:

﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾، فكيف كان يعلمهم ما لم يحسن؟ والله لقد كان رسول اللهﷺ يقرأ ويكتب باثنين- أو قال بثلاثة- وسبعين لسانًا، وإنما سمي الأميّ؛ لأنّه كان من أهل مكة، ومكة من أمهات القرى؛ وذلك قول الله عز وجل: ﴿لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾(سورة الشورى :٧). وعنه، قال: حدثنا محمد بن الحسن، قال: حدثنا سعد بن عبد الله، قال: حدثنا الحسن بن موسى الخشاب، عن علي، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قلت له: إن الناس يزعمون أن رسول اللهﷺ لم يكتب ولا يقرأ. فقال: (كذبوا لعنهم الله أنى يكون ذلك وقد قال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾(سورة الجمعة :٢)؟ فكيف يعلمهم الكتاب والحكمة، وهو لا يُحسن أن يقرأ ويكتب؟). قال: قلت: فلم سمي النبي الأميّ؟ قال: «نسب إلى مكة، وذلك قول الله عز وجل: لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا، وأم القرى مكة، فقيل أمي لذلك». وعنه، قال: حدثنا أبي، قال: حدثنا سعد بن عبد الله، قال: حدثنا معاوية بن حكيم، عن أحمد ابن محمد بن أبي نصر، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (كان مِمَّا منَّ اللَّهَّ عزَّ وجلَّ على رَسُول اللَّهَّ أَنَّه كان يَقرَأ ولَا يَكتُب، فَلَمَّا تَوجَّه أَبُو سُفْيانْ، إلى أحد، كتب العبَّاس إلى النبي، فجاءه الكتَاب وَهُو في بَعض حِيطان المدينة، فقرأه ولمْ يُخْبِر أصْحابه، وأمْرهم أن يَدخُلوا المدينة، فَلَمَّا دَخلُوا المدينة أخْبرَهم) (البرهان في تفسير القرآن٢٠١٣م،ج٥: ٣٧٤).

وقد احتمل بعضهم في قوله: ﴿ذلِكَ فَضْلُ اللهَّ﴾ إشارة إلى أصل مقام النبوّة الذي يعطيه اللهّ لمن يكون لائقا به، غير أنّ التّفسير الأوّل أنسب، ويُمكن الجمع بين التّفسيرين بأن يُقال: إنّ قيادة الرّسولﷺ كانت نعمة للامّة كما أنّ مقام النبوّة نعمة عظيمة لشخص الرّسول الكريم.

ولا نجد حاجة إلى القول بأنّ تعبير: ﴿مَنْ يَشاءُ﴾ لا يعني أنّ اللهّ ينزل رحمته وبركاته بدون حساب وبلا سبب، بل إنّ المشيئة هنا مرادفة للحكمة كما وصف الباري نفسه في بداية السورة بأنّه العزيز الحكيم. يقول الإمام أمير المؤمنينعليه السلام في معنى هذا الفضل الإلهي: «فانظروا إلى مواقع نعم اللهّ عليهم حيث بعث إليهم رسولًا، فعقد بملّته طاعتهم وجمع على دعوته ألفتهم، كيف نشرت النعمة عليهم جناح كرامتها، وأسالت لهم جداول نعيمها، والتفت الملّة بهم في عوائد بركتها، فأصبحوا في نعمتها غرقين. وفي خضرة عيشها فكهين» (الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ،١٤٣١هـ،ج١٨: ٣١٩).

بعد أن يشير إلى هذه النعمة الكبيرة- أي نعمة بعث نبي الإسلام الأكرم وبرنامجه التعليمي والتربوي- يضيف قائلاً: ﴿ذلِكَ فَضْلُ اللهَّ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشاءُ واللهَّ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ (سورة الجمعة :٤). إنّ النبوة فضل اللهَّ يؤتيه من يشاء، فاختصّ بها محمداً واللهَّ ذو المَنِّ العظيم على جميع خلقه في الدنيا بتعليم الكتاب والحكمة كما مر، وفي الآخرة بتفخيم الجزاء على الأعمال. ثم إنه تعالى ضَرب لليهود الذين أعرضوا عن العمل بالتوراة، والإيمان بالنبيﷺ (مفاتيح الغيب ١٤٢٠ هـ،ج٣٠: ٥٣٩).

ثالثاً: أسلوب ضرب الأمثال مع التشبيه:

إن من أهم الأساليب التي جاءت في سورة التوبة ويمكن لنا أن نعتبره ميزاناً وقاعدة تربويّة بالجري الأمثالي أن الكثير من الناس يتعلم العلوم ولا ينتفع بها ويقرأ القرآن ولا ينصت له، ويحمل الكتب ولا ينتفع منها لذا قال تعالى: ﴿مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها﴾ (سورة الجمعة :٥) أي مثل اليهود حين الزمهم الله سبحانه وتعالى بالعمل بالتوراة لكن ما عملوا بها ولا التزموا بها مثل الذين حملوا التوراة ﴿كمثل الحمار يحمل اسفاراً﴾ فالحمار إذا وضعنا على ظهره من الأسفار القيمّة والكتب الثمينة المفيدة لا ينتفع بها ولا يفهم منها شيئاً، وهي على ظهره ثم قال تعالى: ﴿بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا..﴾، فما أسوأ هؤلاء الذين شبههم من الله تعالى بالحمار وهو مثل لائق بهم لأن الحمار يحمل كثيراً من الكتب على ظهره ولا ينتفع بها، ولا يستفيد منها، ولا يعلم ماذا يحمل، ومن خلال هذا المثل يريد الله تعالى أن يُربي عباده المؤمنين، أنْ لا يكونوا أمثال هؤلاء اليهود وبالتالي لا يكونوا أمثال هذا الحمار وإنَّما عليهم أنْ ينتفعوا من العلم، وعندنا في أدعية أهل البيت عليهم السلام (اللّهم أني أعوذ بك من قلب لا يخشع ومن عين لا تدمع ومن نفس لا تشبع ومن علم لا ينفع ومن دعاء لا يُسمع ومن صلاة لا تُرفع) فإن العلم الذي لا ينفع صاحبه سيكون عليه وبالاً وانتقاما، لذا أراد الله أنْ يربي اليهود وغيرهم وكل من يزعم منهم ويدعي شيئاً ليس فيه، حيث قصدهم بهذا المثل ليُربيهم تربيةً حقيقةً منطقيةً فقال عز وجل يخاطب نبيه الكريم ﴿قل يا ايها الذين امنوا ان زعمتم....﴾ لأن اليهود كانوا يزعمون أنَّهم أولياء الله وأحباؤه؛ ان تزعمون انكم أولياء الله من دون الناس فقط أنتم والناس ليسوا أحباء الله فتمنوا الموت، فالذين يحبون أحداً ألَّا يبذلون الجهود للوصول إليه، فتمنوا الموت كي تلاقوا ربكم الذي أنتم أحباؤه من دون الناس تمنوا الموت أنْ كنتم صادقين، ثم بيَّن القرآن الكريم أنْ هؤلاء لن يتمنوا الموت أبداً بما قدمت أيديهم من السيئات والمعاصي والجرائم التي لا يريدون لقاء الله تعالى لأنَّهم يعلمون مصيرهم السيء وما يلاقونه من عذاب هناك فقال تعالى: لم يتمنوه أبداً... تبين الآية أنَّ هؤلاء بظلمهم لا يتمنون الموت لأنّهم يعلمون ماذا سيحدث لهم بعد الموت وقد ضرب القرآن الكريم المثل وشبههم بالحمار الذي لا يفهم ولا يعلم أي نزلت عليهم التوراة، وكلّفوا بالعمل بها، ولكنّهم لم يؤدّوا حقّها، ولم يعملوا بآياتها فمثلهم كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أسفاراً وهو أسلوب راقي للتعبير عن حال الكفار الذين لا يهمهم سوى مأكلهم ومشربهم أي بمعنى أنَّهم اهملوا العمل به فعاقبهم الله على تضييع احكامه وعدم الامتثال بأوامره واتباعه.

أمّا الحكمة في تعيين الحمار من بين سائر الحيوانات، قال الفخر الرازي هناك وجوه منها: أنَّه تعالى خلق الْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوها وَزِينَةً والزينة في الخيل أكثر وأظهر، بالنسبة إلى الركوب، وحمل الشيء عليه، وفي البغال دون، وفي الحمار دون البغال، فالبغال كالمتوسط في المعاني الثلاثة، وحينئذ يلزم أنْ يكون الحمار في معنى الحمل أظهر وأغلب بالنسبة إلى الخيل والبغال، وغيرهما من الحيوانات، ومنها: أن هذا التمثل لإظهار الجهل والبلادة، وذلك في الحمار أظهر، أنْ في الحمار من الذل والحقارة ما لا يكون في

الغير، والغرض من الكلام في هذا المقام تعيير القوم بذلك وتحقيرهم، فيكون تعيين الحمار أليق وأولى، ومنها أنْ حمل الأسفار على الحمار أتم و أعم وأسهل و أسلم، لكونه ذلولاً، سلس القياد، لين الانقياد، يتصرف فيه الصبي الغبي من غير كلفة و مشقة. وهذا من جملة ما يوجب حسن الذكر بالنسبة إلى غيره ومنها: أنْ رعاية الألفاظ، والمناسبة بينها من اللوازم في الكلام، وبين لفظي الأسفار والحمار مناسبة لفظية لا توجد في الغير من الحيوانات فيكون ذكره أولى (مفاتيح الغيب ١٤٢٠ هـ،ج٣٠: ٥٤٠). أي كلفوا بالعمل بما فيها، و لكنهم لم يحملوها حق حملها و لم يعملوا بموجبها أولئك (كَمَثَلِ الْحِمارِ يَحْمِلُ أَسْفاراً)؛ لأن الحمار الذي يحمل كتب الحكمة على ظهره لا يحس بما فيها، فمثل من يحفظ الكتاب و لا يعمل بموجبه كمثل من لا يعلم ما يحمله و يكون المثل منطبقا عليه، بئس القوم و هو ذم لليهود حيث كذبوا بالقرآن و التوراة حين لم يؤمنوا بمحمّدﷺ و كذلك لمن تلا القرآن و لم يفهم معناه و أعرض عنه إعراض من لا يحتاج اليه (وَ اللهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ) لأنفسهم لا يثيبهم و لا يهديهم إلى الجنة و عن محمّد بن مهران قال: يا أهل القرآن اتبعوا القرآن قبل ان يتبعكم قوله (مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْراةَ ..) (مختصر مجمع البيان١٣٥٤هـ،ج٣: ٤١٩) .

وجاء في تفسير الوسيط ما نصهُ: (وهنا نبين معنى الكلمات التي وردت في الآية الشريفة الأسفار: جمع سفر، وهو الكتاب الكبير المشتمل على ألوان من العلم النافع، وسمى بذلك لأنه يسفر ويكشف عما فيه من المعاني المفيدة للمطلع عليها. وبيان حال هؤلاء اليهود الذين أنزل اللهّ عليهم التوراة لهدايتهم.. ولكنهم لم ينتفعوا بها.. كحال الحمار الذي يحمل كتب العلم النافع، ولكنه لم يستفد من ذلك شيئا، لأنه لا يفقه شيئا مما يحمله.. ففي هذا المثل شبه اللهّ اليهود الذين لم ينتفعوا بالتوراة التي فيها الهداية والنور، بحال الحمار الذين يحمل كتب العلوم النافعة دون أن يستفيد بها. وهنا وجدنا وجه الشبه بين الاثنين: هو عدم الانتفاع بما من شأنه أن ينتفع به انتفاعاً عظيماً، لسمو قيمته، وجلال منزلته) (التفسير الوسيط للقرآن الكريم ١٩٩٨م،ج١٤: ٣٨١).

قال صاحب الكشاف: شبه اليهود في أنهم حملة التوراة وقراؤها وحفّاظ ما فيها، ثم إنهم غير عاملين بها، ولا بمنتفعين بآياتها (الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل،١٩٩٥م،ج٤: ٥٣٠).

رابعاً: أسلوب النداء والشرط والطلب

يظهر هذا الأسلوب جليّاً في سورة الجمعة قولهُ تعالى: ﴿يا ايها الذين أمنوا﴾ حيثُ نجد مخاطبة المؤمنين بعبارة يا أيّها الذين امنوا ومعناه أنتم والذين (آمن) يترتب عليه العمل الصالح، وعلق هذا بـ أذا – التي تفيد الشرط الغير جازم والظرف المستقبلي من الزمان فيظهر فيها شرطية غير جازمة تفيد المستقبل فأنَّه إذا نودي لصلاة الجمعة مستقبلا إي إذا سمعتم المؤذن يقول حي على الصلاة في أثناء الآذان من يوم الجمعة أي ظهر الجمعة؛ لأن العرب يستخدمون اليوم بمعنى النهار بدليل قوله تعالى: ﴿سخر عليها سبع ليالي وثمانية أيام﴾ أي سبع ليالي وثمانية أيام في نهار فقط وقال الله تعالى إذا نُودي للصلاة من يوم الجمعة

أو يحث بالسعي إلى ذكر الله والسعي هو الحركة والانطلاق والمبادرة إلى المساجد وأماكن العبادة هنا السعي أي الحث لإقامة الصلاة وسماه ذكر الله تعالى لأن الصلاة ذكر أي هي من أشد أنواع الذكر أنْ لم تكن أكبر أنواع الذكر لأنها هي اللقاء بين العبد وربه في الدنيا وروي عن النبيﷺ (من أراد أنْ يكلم الله تعالى فليصلِّ)

ومن أراد أن يُكلمهُ الله فليقرأ القرآن فالعبد يكلم الله والله يكلمه وهو يصلي يقول (الله أكبر) و (بسم الله الرحمن الرحيم)، ويقول: ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ إلى أنْ يقول إيَّاك نعبد وإيَّاك نستعين ثم يقول: ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ وهـذا ذكر الله والعبد يخاطب الله تعالى ويكلم ربّه والله تعالى يجيبه يقول (لبيك عبدي) وإذا رأوا البيع يتركه العبد لأنه يلبي نداء الله الذي أراد أن يُربّي المؤمنين على ترك ما اعتادوا عليه في زمن الجاهلية أن اذا سمعوا صوت الطبول والتصفيق وغير ذلك يسارعون إلى اللهو والمتاجرة؛ لانهم يعملون بالتجارة، ومما يؤسف له أن بعض أصحاب النبي الذين يضعفون أمام المال تركوا النبي قائماً يُصلي وذهبوا إلى اللهو والتجارة وتركوا الصلاة والنبي، لذا قال تعالى ﴿ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ فالعاقبة الحقيقية هي ما أعده الله لكم من البركات والرزق في الدنيا والثواب، والأجر العظيم في الآخرة فكيف تركتم النبي وذهبتم إلى اللهو والتجارة والله خير الرازقين وتركوا النبي قائماً ﴿قُلْ مَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ هذا من أهم أساليب التربية العمليَّة التي تُلامس حياة المؤمنين جاءت بأسلوبٍ بلاغي قرآني رفيع.

خامساً: أُسلوب النفي المؤبد:

من أساليب القرآن النفي وقد تبين هذا الأسلوب في سورة الجمعة حيثُ تعرضت إلى حال الكافرين بأسلوب تربوي بليغ بأن الكافرين لا يتمنون الموت وذلك لسوء افعالهم واعمالهم الباطلة وهذا المقياس الذي يُعرَّف به المؤمن عن الكافر، وأن أسلوب الأمر المؤكد بـ (أنْ) الموت إن كنتم صادقين. فالأحبّاء يتمنون اللقاء دائماً، ولا يتمّ اللقاء المعنوي بالله يوم القيامة إلّا عندما تزول حجب عالم الدنيا وينقشع غبار الشهوات والهوى، وحينئذ سيرى الإنسان جمال المحبوب ويجلس على بساطه قربه، ويكون مصداقًا له فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ فيدخل إلى حرم الحبيب (الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ،١٤٣١هـ،ج١٨: ٣٢٢).لأنّ خوف الإنسان من الموت ناشئ من عاملين أساسيين:

الأوّل: عـدم إيـمان الإنسـان بالحياة بعد الموت واعتقاده أنّ الموت زوال وفناء.

والثّاني: أعماله السيّئة التي يعتقد أنّه سيواجهها بعد مماته في عالم الآخرة، وإنّما يخاف اليهود من الموت لسوء أعمالهم إذ أنّهم يعتقدون بيوم الحساب؛ وذلك لسوء أعمالهم وفعالهم وجهلهم بكل التعاليم الاسلامية ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾، إذ كانوا يقولون نحن أحباء الله، دون سوانا فَتَمَنَّوُا اطلبوا من الله الْمَوْتَ بنقلكم من دار البلية إلى دار الكرامة إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ في زعمكم. ولا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَداً بِما قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ أي بسبب ما قدموا إلى آخرتهم من الكفر والمعاصي واللهُ عَلِيمٌ

بِالظَّالِمِينَ فيجازيهم على ظلمهم قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ بإعداد الوسائل لامتداد حياتكم خوفاً من الآخرة فَإِنَّهُ مُلاقِيكُمْ تلقونه لا محالة ثُمَ بعد الموت تُرَدُّونَ ترجعون إلى عالِمِ الْغَيْبِ ما غاب عن الحواس والشَّهادَةِ ما ظهر للحواس فَيُنَبِّئُكُمْ يخبركم لأجل أن يجازيكم ﴿بِما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، فالموت قانون عام يخضع له الجميع بما فيهم الأنبياء والملائكة وجميع الناس بدليل قوله تعالى في سورة الرحمن ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ وَيَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ والْإِكْرامِ﴾، وكذلك المثول أمام محكمة العدل الإلهي لا يفلت منها أحد، إضافة إلى علم اللهّ تعالى بأعمال عباده بدقّة وبتفصيل كامل، و بهذا سوف لا يكون هناك طريق للتخلّص من هذا الخوف سوى تقوى اللهّ وتطهير النفس والقلب من المعاصي، وبعد أن يخلص الإنسان للهّ تعالى، وقد نصح الله تعالى الكافرين ومَن لم يستجيبوا له، وكذلك بينت الآية الكريمة أسلوباً آخر وهو الادعاء الكاذب والباطل بأن اليهود والنصارى أولياء الله تعالى من دون الناس.

سادساً: أسلوب النداء والشرط الزماني والطلب:

إنّ من أبرز أساليب القرآن الكريم هو أسلوب النداء المقرن بالظرف الشرطي مع الأمر بإقامة الصلاة الجمعة قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ﴾، فصلاة الجمعة من العبادات التي تم الاختلاف بوجوبها وعدمه، والخلاف بين المذاهب الإسلامية يقع في ان صلاة الجمعة هل تجب مطلقا أو مع وجود السلطان؟. قال فقهاء الشيعة الإمامية والحنفية: وجود السلطان شرط، ولكن الأمامية اشترطوا عدالته، واكتفى الحنفية بوجوده وإن لم يكن عادلا، وقال الشافعية والمالكية والحنابلة: تجب مطلقا سواء وجد السلطان أو لم يوجد، وبالتالي ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ اتركوا كلَّ تصرف يصد عن صلاة الجمعة بيعاً كان أم غيره، وإنما ذكر سبحانه البيع بالخصوص لأنَّه يفوت- في الغالب- بفوات وقته، أو لأن المشتغلين في التجارة أكثر من غيرهم (التفسير المبين ،٢٠١١م،المجلد١: ٧٤٢).

وقد حثت الآية الشريفة بأسلوب النداء بقوله تعالى: ﴿نُودِيَ لِلصَّلاةِ﴾: أذن لها. ﴿يَوْمِ الْجُمُعَةِ﴾: هو اليوم المعروف من أيام الأسبوع، وتصلى فيه صلاة الجمعة. ﴿فَاسْعَوْا﴾: فامضوا إلى ذكر اللهّ بقصد حسن. ﴿وذَرُوا الْبَيْعَ﴾: اتركوه. ﴿قُضِيَتِ الصَّلاةُ﴾: أديت وفرغ منها(التفسير الواضح ، ١٤١٣هـ ،ج٣ :٦٧٥).

وقوله تعالى: ﴿فَإِذا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَ ابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللهَّ﴾، المراد بقضاء الصلاة إقامة صلاة الجمعة، والانتشار في الأرض التفرق فيها، وابتغاء فضل الله طلب الرزق نظرا إلى مقابلته ترك البيع في الآية السابقة لكن تقدم أن المراد ترك كل ما يشغل عن صلاة الجمعة، و على هذا فابتغاء فضل الله طلب مطلق عطيته في التفرق لطلب رزقه بالبيع و الشراء، وطلب ثوابه بعيادة مريض والسعي في حاجة مسلم وزيارة أخ في الله، وحضور مجلس . واكدت الآية الشريفة ﴿وَاذْكُرُوا اللهَّ كَثِيراً﴾ أي اذكروه على إحسانه واشكروه على نعمه و على ما وفقكم من طاعته وأداء فرضه وقيل إن المراد بالذكر هنا الفكر كما قال تفكر ساعة خير من عبادة سنة و قيل معناه اذكروا الله في تجارتكم و أسواقكم كما علم و نحو ذلك (مجمع البيان في تفسير القرآن،١٤١٥هـ،ج ١٠: ٤٣٥).

وأضحت الآية الشريفة حال الكفار في وقت صلاه الجمعة عندما تركوا الرسولﷺ وقد اتفقت روايات الشيعة وأهل السنة على أنَّه ورد المدينة عِيْرٌ معها تجارة وذلك يوم الجمعة والنبيﷺ قائم يخطب فضربوا بالطبل والدف لإعلام الناس فانفض أهل المسجد إليهم وتركوا النبي قائماً يخطب فنزلت الآية. فالمراد باللهو استعمال المعازف وآلات الطرب ليجتمع الناس للتجارة، وضمير «إِلَيْها» راجع إلى التجارة لأنها كانت المقصودة في نفسها واللهو مقصود لأجلها، وقيل: الضمير لأحدهما كأنه قيل: انفضوا (الميزان في تفسير القرآن، ١٩٩٧م، ج١٩: ٢٧٤).

فمن المؤكّد، أنّ الثواب والجزاء الإلهي والبركات التي يحظى بها الإنسان عند حضوره صلاة الجمعة والاستماع إلى المواعظ والحكم التي يلقيها رسول اللهّ وما ينتج عن ذلك من تربية روحية ومعنوية، لا يمكن مقارنتها بأي شيء آخر. فإذا كنتم تظنّون انقطاع الرزق فإنّكم على خطأ كبير لأنّ اللهَّ خَيْرُ الرَّازِقِينَ. التعبير بـ «اللهو» إشارة إلى الطبل وسائر آلات اللهو التي كانت تستعمل عند دخول قافلة جديدة إلى المدينة. فقد كانت تستعمل كإعلان وإخبار عن دخول القافلة، إضافة إلى كونها وسيلة للترفيه والدعاية واللهو، كما نشاهد ما يشابه ذلك في الغرب هذه الأيّام. التعبير بـ «انفضّوا» بمعنى الانتشار والانصراف عن صلاة الجمعة والذهاب إلى القافلة. فقد ورد في سبب النزول أنّ المسلمين تركوا الرّسول في خطبة الجمعة وتجمّعوا مع باقي الناس حول قافلة (دحيّة) الذي لم يكن قد أسلم بعد ولم يبق في المسجد إلّا ثلاثة عشر شخصاً أو أقل، كما جاء في رواية اخرى. والضمير في «إليها» يرجع إلى التجارة التي أسرعوا إليها، ولم يكن «اللهو» هو الهدف المقصود بل كان مجرّد مقدّمة للإعلان عن وصول القافلة إلى المدينة، وكذلك للترفيه والدعاية للبضاعة (الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ١٤٣١هـ، ج١٨: ٣٣٢).

وقد اختتمت الآية المباركة بأسلوب تربوي آخر هو بيان حال الكافرين وندمهم على أفعالهم واستخفافهم بالصلاة وترك ما حلل وتحريم ما حلَّله وبعد كل هذا الامور يندم الإنسان على فعله وبالنتيجة يكون خاليا من الأعمال الصالحة التي تنفعه في الأخرة وتنجيه من عذاب جهنم .

المبحث الثاني

المطلبُ الأوَّل: وحدة النسق البلاغي في سورة الجمعة

تمهيد:

إنّ المتأمّل في القرآن الكريم يجد وحدةً موضوعيَّةً بين سورهِ، وهذا ما يُطلق عليه في الدراسات القرآنيَّة بالتفسير الموضوعيّ الذي ينتخبه المختص من مجمل آيات القرآن الكريم، فالعنوان الواحد الذي يجمع بين مقاطع هذه السورة هو الدعوة إلى التجمع والتآلف والالتقاء على الخير ونبذ التشرذم والتفرق ونبذ التجمع والالتقاء على الشر، إن هذا هو الأسلوب والموضوع المشترك بين دلالات مقاطع السورة وليس هذا فقط بين مقاطع الآيات بل في كل آيات السورة يمكن ربطها بهذا العنوان دون تكلف وكأن بهذا العنوان مشكاة نور من السماء ينبثق من هذه السورة مشكاة بثلاثة

مصابيح ومن كل مصباح شعاع من نور فالشعاع يرجع للمصباح يستمد منه والمصباح للمشكاة والمشكاة تستمد أنوارها من نور السماوات والأرض، مثل العنوان ركيزة أساسية يقوم عليها عمود السورة وبناؤها، وهو واضح التشكل بين دلالة اسم السورة (الجمعة) فهذا الاسم واضح الدلالة على هذا العنوان فالجمعة من الجمع والجمع ضد التفرق (الألوسي روح المعاني، ١٩٩٧م،ج٢٨: ٩٣).

أولاً: التناسق بين بداية السورة والمطلع والختام:

ابتدأت السورة الكريمة بآية التسبيح بقوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ إنّ الله تعالى أخبرنا أنه يُسبح له ما في السماوات والأرض فجميع المخلوقات الناطقة والجامدة تُنزه لله تعالى عن كل نقص، وتجمع له صفات الكمال، ولقد ذكرت (ما) الموصولة مرتين مع السماوات والأرض لزيادة التقرير والتنبيه على استقلال كل من الفريقين بالتسبيح، كتسبيح الملائكة والمؤمنين من الثقلين ولسان الحال كتسبيح غيرهم فإن كل فرد من افراد الموجودات يدل بإمكانه وحدوثه على الصانع القديم الواجب الوجود المتصف بكل الكمال المنزه عن كل نقص وذهب بعضهم إلى أنَّ التسبيح على الحقيقة المعروفة وهو مبني على ثبوت النفوس الناطقة والادراك لسائر الحيوانات والجمادات على ما يليق بكل (الراغب الاصفهاني المفردات في غريب القران، ٢٠٠٨م : ٩٧).

فاذا أضفنا دلالة الاستمرار في التعبير بالفعل المضارع (يسبح) إلى ما دلت عليه (ما) من عموم فأننا ندرك ان كل الكائنات قاطبة يتمثل فيها معنى الاجتماع على الخير على عبادة الله وتنزيهه وتقديسه في كل زمان ومكان حتى الانسان الكافر فانه يسبح بلسان حاله وخلقته دالة على ذلك وهو إنْ كان غير مسبح بروحه وقلبه وارادته إلا أن أعضاء جسمه الجامدة تسبح لله بلسان حالها قال تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ (سورة الاسراء، الآية: ٤٤).

ثانياً: اختتام نسق ومضامين سورة الجمعة

إنّ النسق الدلالي والبلاغي بين مضامين سورة الجمعة تبعث على الانبهار من قوله تعالى: ﴿إِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ فما أروع الاتصال بين مطلع السورة ونهايتها فكما أتضح أنّ المخلوقات كلها تجتمع على وحدانية الله وتقديسه عن الشريك والمثيل وأنهُ الملك المتصرف في الأمور، جاءت الآية الأخيرة تنهى المؤمنين تفرقهم عن الرسول الكريم محمدﷺ وتفضيلهم متاع الدنيا على الآخرة وتحثهم على الاقبال على الله صاحب صفات الكمال فهو الرزاق والمالك والمتصرف في كل الشؤون، فكما ابتدأت الآيات بالدعوة للاجتماع انتهت الآيات بالنهي عن التشتت من أجل متاع زائف من متع الدنيا وملذاتها. وهنا المراد من السورة هو الجمع المحمود، الجمع على الخير

والمحبة وعبادة الله خالق الخلق، والاجتماع على رسوله سبب الهداية وجامع الفضائل والخير، والداعي إلى التواصل والتآلف بدليل قوله تعالى: ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (سورة الأنفال: الآية: ٦٣)، وسبب مجيء هذه الآية هو سبق وأن بينت في مواضع سابقة حين تركوا النبيﷺ يخطب وذهبوا للتجارة والقافلة القادمة فجاءت الآية تهدف إلى لمّ شمل وجمع المؤمنين على الرسول الكريم محمدﷺ وتبيّن أنَّ هذا التفرق ما كان ينبغي منهم وجاء المطلع بين اقبال الكائنات كلها على الله وتسبيحه وتنزيهه، لتلقي في روع المؤمنين ضرورة الاقبال على الله والاجتماع عليه، والنهي عن التفرق عن منهجه وسبيله، وإلّا لكانت الجمادات خيراً منهم، ويتضح التفرق المنهي عنه في الآية الكريمة الأخيرة في لفظ (انفضوا) فالانفضاض يكون بسرعة، كما ينفض الثوب. ولفظة (تركوك) والترك يفيد عدم الاكتراث وقلة الاهتمام وهو ما لا ينبغي ان يصدر منهم. ثم أنَّ لفظة (اللهو) ولفظة (التجارة) تشيران إلى ما يسفر عنه أصحاب هذه الاعمام في الكثير من الأحيان من تفرق فيما بينهم، فأصحاب اللهو غالباً ما يتفرقون مختلفين، والمعنى واضح من ذلك كله (التفرق والانفصال) وهذا ما اختمت به السورة المباركة من اساليب ومعاني وتربية تهدف إلى نهي المؤمنين عن الانفصال والتفرق.

ثالثاً: القيم والأساليب المضمنة في سورة الجمعة

تحتل القيم والاساليب مكانة بارزة في بناء الفرد والمجتمع فهي المسؤولة عن تشكل سلوكيات البشر وسعي الافراد إلى تحقيق معنى وجودهم وتعتبر اللبنة الأساسية التي يقوم عليها منهاج الدارسين، وهي ذات علاقة وثيقة في العملية التربوية فهي التي توجهها وتحدد أهدافها ومفاهيمها وقيمها الاساسية التي تعمل على تكوين الشخصية الإنسانية .والاساليب مجموعة أحكام يصدرها الفرد على بيئته الإنسانية والاجتماعية والمادية وهذه الاحكام في بعض جوانبها نتيجة تقويم الفرد أو تقديره الَّا أنَّها في جوهرها نتاج اجتماعي استوعبه الفرد وتقبله بحيث يستخدمها كمحكمات أو مستويات أو معايير للحكم على الاشياء بالحسن أو القبح أو ممارسة سلوكيات معينة داخل المجتمع ورفض سلوكيات أُخَر في الحياة اليومية، ويُمثل القرآن الكريم والسنة النبوية المصدر الأساسي للقيم، والأساليب مما يستوجب الأخذ بتلك الأساليب التربوية لبناء منظومة متكاملة تسهم في بناء النسق القيمي للمجتمع وقد تضمنت سورة الجمعة منظومة متنوعة من القيم والأساليب بعضها ايجابية دعت إلى التمسك بها وبعضها الآخر سلبية حذرت الآيات منها:

١. قيمة التوحيد: بدأت الآية الكريمة بالحديث عن توحيد الله عز وجل وتنزيهه عن كل مالا يليق به سبحانه وتعالى بدليل قوله: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ يخبر أن كل ما

في السموات والأرض يسبح له اي من جميع المخلوقات ناطقها وجامدها فلله يسبح كل ما في السموات السبع والأرضين من خلقه، ويعظمه طوعا وكرها مما تدعو إلى عبادة الله وحده لا شريك له (قطب ، سيد في ظلال القران ٢٠٠٣م:٩٣).

٢.قيمة الايمان بالنبيﷺ دليل قوله ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ وابتداء الجملة بضمير اسم الجلالة لتكون جملة اسمية تفيد تقوية هذا الحكم وتأكيده اي ان النبيﷺ مبعوث من الله لا محال وفي قوله في الأميين للظرفين اي ظرفية الجماعة ولاحد أفرادها ويفهم من الظرفية معنى الملازمة اي رسولاً لا يفارقهم فليس مارا بهم كما يمر المرسل بمقالة او بمالكة يبلغها إلى القوم ويغادرهم (ابن كثير، تفسير القران العظيم،١٩٣٧م: ٩٣) .

٣.قيمة الالتزام بالأخلاق الفاضلة (ويزكيهم) أي التطهير من الرجس المعنوي وهو الشرك وما يعلق به من مساوئ الأعمال والطباع ويحثهم على الأخلاق الفاضلة والتحلي بمحاسن القيم وحسن الخلق ويزجرهم عن الأخلاق الرذيلة والتخلي عن سوء الاخلاق (صحيح البخاري بن إسماعيل ٢٠١٩م:١٠١).

٤.قيمة العلم (ويعلمهم) وهي الصفة الثالثة التي وصف الله عز وجل بها نبيه الكريم محمدﷺ والمعنى أن النبي يعلمهم القرآن واحكامه، والسنة ومعالم الشريعة وأحكام الدين وقد ذكر بعض المفسرين أن الكتاب هو الخط بالقلم والحكمة هي الفقه في الدين وهذا بيان لصفات الرسول النبي الأميﷺ وأهمية العلم وما بعث لأجله (لطنطاوي التفسير الوسيط للقران الكريم،١٩٩٨م :٨٥).

٥.وبعد إيضاح كل التعاليم والاساليب والقيم نلاحظ الشخصية الإسلامية تمر بعدة مراحل

٦.أولها غرس توحيد الله تعالى، ومن ثم الاخلاق الفاضلة، ويأتي بعد ذلك العلم وتكون

٧.المحصلة العمل الصالح وعملية بناء الشخصية الإنسانية تتخذ شكل الهرم بحيث تشكل

٨.كل مرحلة من مراحل البناء اساساً للمرحلة التي تليها.

نتائج البحث:

إنّ النتائج التي توصلنا إليها من خلال البحث هي كالآتي:

١.من أبرز الواجبات على المسلمين طاعة ما أمر به النبيﷺ وتوقيره وهذا ما أمر به الله تعالى، ومن المعلوم أن النبي نذر حياته لدعوته، وضحى في سبيل أن تصل إلينا معالم الدِّين نقيةً، لذا يجب تطبيق ما أمرنا به، والابتعاد عما نهانا عنه.

٢.إن الله تعالى دعانا للتأمل في أسماء الله الحسنى وحفظها ومعرفتها وتطبيقها واقعاً سبيل الفوز في الدنيا والآخرة، ومن أعظم الآثار التربوية للإيمان بها أنها تزيد الإيمان، وتملأ القلب اطمئناناً، وتزكي النفوس وتثبت على الطاعة.

٣.أهم الآثار المترتبة لزيادة الإيمان الحياة الطيبة، والتمكين في الأرض، والثبات عند المحن والقبول في الأرض، والسكينة.

٤.سبب ذل الأمة هو نتيجة هوانها وتعلقها بالدنيا، وتركها لفريضة الجهاد، ولا عزة لها إلَّا به.

٥.من أهم آثار الالتزام بالبيعة عزة المسلمين، وتوحدهم، وقوتهم.

٦.يتضح أسلوب ضرب الأمثال الذي يُربي العقل على التفكير الصحيح والقياس المنطقي السليم.

٧.إن أسلوب الترغيب والترهيب جلي في صيغ القرآن الكريم، ومنهج تربوي واضح في سورة الجمعة.

٨. التربية بالقدوة من أهم وسائل التربية لاكتساب مكارم الأخلاق.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم

١.ابن كثير القرشي، إسماعيل، (١٩٣٧)، تفسير القران العظيم، المكتبة التجارية الكبرى، بمصر، مصر.

٢.البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، ترقيم: محمد نزار تميم، هيثم نزار تميم، دار الارقم، بيروت: دار طوق النجاة، ٢٠١٩م.

٣.تفسير القران في ظلال القران، سيد قطب إبراهيم حسين الشاذلي، النشر الطبعة الشرعية ٣٢، الناشر دار الشروق، سنة ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٣م.

٤.تفسير المبين، د عبد الرحمن بن حسن مغنية، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة ٢٠١١م.

٥.التفسير الوسيط، محمد سيد الطنطاوي النشر الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، ط١، ١٩٩٨م .

٦.جامع البيان في التأويل القران، ابن جرير الطبري، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ.

٧.الجامع لأحكام القران، القرطبي، دار احياء التراث العربي، بيروت.

٨.الزمخشري، محمود بن عمر (١٤٠٧ ق) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتب العربي، ط٣، بيروت، ط١، ١٩٩٥م.

٩.السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القران، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت-لبنان ٢٠١٣م.

١٠. السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج١، م: محمد أبو الفضل إبراهيم.

١١. الصابوني، محمد سيد. (١٩٩٨). التفسير الوسيط للقران الكريم، د. ط مصر: دار النهضة.

١٢. الطبري، محمد بن جرير، (١٣١٢)، جامع البيان، دار المعرفة، بيروت.

١٣. علي ابن إبراهيم القمي، تفسير القران، الناشر: مكتبة الهدى.

١٤. مجمع البيان في تفسير القران، الطبرسي، تح، لجنة من المحققين، ط٢، ١٤١٥هـ.

١٥. المفردات في غريب القران، ابي القاسم الحسين الاصفهاني – تحقيق محمد سيد كيلاني – دار المعرفة – لبنان ٢٠٠٨م.

١٦. الميزان في تفسير القران، السيد محمد حسين الطبطبائي، منشورات مؤسسة الاعلمي، (١٩٩٧) م.

١٧. ناصر مكارم الشيرازي، تفسير الأمثل في كتاب الله المنزل، المطبعة الحيدري، النجف ١٤٣١هـ.

١٨. الوسي بغدادي، شهاب الدين محمود، (١٩٩٧/ ١٤١٧)، روح المعاني في تفسير القران العظيم والسبع المثاني، دار الفكر، بيروت.

١٩. مفاتيح الغيب = التفسير الكبير أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت ٦٠٦هـ) الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة: الثالثة – ١٤٢٠ هـ

٢٠. مختصر مجمع البيان في تفسير القرآن، امين الاسلام ابي علي الفضل بن الحسن الطبرسي ، الناشر مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة ، ١٣٥٤هـ .

الأمانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة
مركز كربلاء للدراسات والبحوث

Alssebt

Refereed Semi-annual Scientific Journal
Concerned with Civilizational, Cultural and Scientific Research Heritage of the Holy city of Karbala

Issued by:

Karbala Centre for studies and Researches
The General Secretariat of AL-Hussein Holy shrine

Volume Eleven, Issue One, Year Eleven, Rajab 1446 AH, January 2025 AD, Part Two